

دو فصلنامه قرآن در آینه پژوهش

سال اول، شماره اول

بهار و تابستان ۹۳

صفحات ۲۹-۵۵

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی*

اکبر فایدئی**

سیفعلی زاهدی فر***

چکیده

شهر ری در قرون پنجم و ششم هجری، یکی از پایگاه‌های فکری شیعیان و اهل سنت به شمار می‌رفت که در این مقطع تاریخی، عالمانی بزرگ را در خود پرورانده است. در این دوره، به خاطر تولید انبوه نوشته‌های کلامی و ردیه‌های فرقه‌های مذهبی مختلف علیه یکدیگر، علم کلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. در این میان، شیخ ابوالفتوح رازی با طرح مباحث اعتقادی، همراه با استناد به آیات قرآن کریم و روایات متواتر و ذکر دلایل عقلی، در تحکیم اندیشه‌های امامیه در ری نقش اساسی داشت. ابوالفتوح در کتاب ارزشمند «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن» خود، با طرح برخی از مباحث کلامی نظیر توحید، صفات خدا، تکلیف، جبر و اختیار، قضا و قدر، گناهان، توبه، شفاعت، ایمان و کفر، ثواب و عقاب، امر به معروف و نهی از منکر، به غلات و مرجئه و قدریه تاخته است. او ضمن دفع شبهات مخالفان مکتب تشیع، در اکثر موارد به دو فرقه مهم موجود در عصر خود؛ یعنی معتزله و اشاعره، اشاره کرده و به رد آراء و دلایل آن‌ها می‌پردازد. هدف او، دفاع از

*- تاریخ دریافت: ۹۳/۰۴/۰۳ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۰۹

faydei@yahoo.com

**مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

***استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

۲ اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی

عقاید امامیه و تبیین و تفسیر آیات، طبق نظریه ایشان است. نوشتار حاضر، بر آن است که دیدگاه ابوالفتوح را در مورد اسماء و صفات الهی در فضای کلامی حاکم بر قرن ششم هجری، تبیین کرده و نقش سازنده او را در دفاع از عقاید مکتب تشیع، آشکار نماید.

کلید واژه‌ها: روض الجنان، صفات الهی، مجبّره، معتزله، امامیه.

مقدمه

جمال‌الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمد بن احمد خزاعی نیشابوری معروف به «شیخ ابوالفتوح رازی»، عالم شیعی و مفسر برجسته سده ششم هجری در دیار «ری» می‌باشد. وی صاحب «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن» و «روح الاحباب و روح الالباب فی شرح الشهاب»، شخصی دانشمند، فصیح و دین‌دار بود که تولّدش در اواخر قرن پنجم و وفاتش در نیمه دوم سده ششم هجری؛ یعنی پس از سال ۵۵۵ هجری قمری بوده است (ایازی، بی‌تا: ۴۸۷).

مباحث اعتقادی شیخ ابوالفتوح رازی را می‌توان از کتاب «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن» به دست آورد. شیخ در این کتاب، به مباحثی چون توحید، صفات خدا، تکلیف، جبر و اختیار، قضا و قدر، گناهان، توبه، شفاعت، ایمان و کفر، ثواب و عقاب، امر به معروف و نهی از منکر توجه کرده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳ش: ۱۱۲-۳/۶).

بحث مربوط به هر یک از صفات خدا و انواع صفات و تفاوت آن‌ها با اسمای حسنای الهی، در زمره مباحث کلامی قرن ششم هجری در شهر ری است که شیخ ابوالفتوح رازی هم سهم بسزایی در ایضاح این مباحث دارد، و سه مورد از مقالات ارائه شده در کنگره بزرگداشت شیخ ابوالفتوح رازی در سال ۱۳۸۴، به صورت اختصار به این امر پرداخته است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۴ش: ۴۲/۳-۱۳ و فرمانیان، ۱۳۸۴ش: ۱۲۶/۳-۴۳) که صاحب یکی از آن مقالات، راقم این سطور است.

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۳

این مفسر نامدار با سبک واعظانه خود با انتخاب روش کلامی قدما، در مقام ردّ آرای غلات، مرجئه، معتزله و اشاعره و پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان، با استناد به برخی از آیات قرآن کریم و روایات متواتر و ذکر دلایل عقلی، به دفاع از عقاید شیعه امامیه و تبیین و توجیه آیات، طبق نظریه ایشان پرداخته و مباحث کلامی مختلفی از جمله اسماء و صفات خداوند را مطرح ساخته است (ابوالفتوح رازی، ۲۵۳۶ش: ۸/ مقدمه، ۲۴ و ۲۵) که در این مقاله به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

وحدت یا تعدد اسم و مسمی

یکی از مباحث مهم درباره اسماء و صفات الهی، بحث اتحاد و یا تغایر اسم و مسمی است که عرفا، متکلمان اشعری و امامیه در این مورد اختلاف نظر دارند. هر یک از آفریده‌های خداوند با صفات کمال خود، حاکی از کمالات الهی است؛ از این رو، آیه و مظهر و نشانه او به شمار می‌روند. منظور جمیع علماء از عنوان مسمی، در بحث اتحاد یا مغایرت اسم و مسمی، خود ذات حق تعالی است؛ اما منظور عرفا از اسم، حقایق عینی و پدیده‌های هستی است که جلوه و مظهر اسمای الهی و آیت ذات حق تعالی است، در حالی که منظور متکلمان از اسم، عناوین لفظی صفات و نام‌های الهی است.

اکثر متکلمان از جمله امامیه به مغایرت اسم و مسمی معتقدند؛ ولی عرفا و متکلمان اشعری قائل به اتحاد اسم و مسمی شده‌اند. منظور عرفا از اتحاد اسم با مسمی، وحدت لفظ و معنی نیست؛ بلکه عبارت از فانی بودن اسم در مسمی، و تجلی و استهلاک ظاهر در مظهر است؛ اما متکلمان اشعری - که به اتحاد اسم با مسمی معتقدند - به اسم لفظی نظر دارند. آن‌ها اسم لفظی را عین مسمی دانسته‌اند؛ پس بنا به عقیده مجبره اسم و مسمی یکی است و میان خدا و نام خدا فرقی نیست (سبحانی، ۱۳۸۳ش: ۵۲/۲-۴۹).

شیخ ابوالفتوح رازی بر خلاف نظر مجبره، به مغایرت میان اسم و مسمی معتقد است و منظورش اسم لفظی است. وی در تفسیر آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و نام‌های نیکو به

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۴

خدا اختصاص دارد، پس او را با آن‌ها بخوانید، و کسانی را که در مورد نام‌های او به کثری می‌گیرند رها کنید. زودا که به [سزای] آنچه انجام می‌دادند کیفر خواهند یافت (اعراف: ۱۸۰)، می‌گوید: اسم غیر از مسمی است چرا که خداوند یکی است در حالی که اسم‌های بسیار دارد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸ش: ۲۵/۹).

حکم به مغایرت اسم و مسمی با استدلال فوق مسبوق به سابقه نیست و شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی - که از پیشگامان مبارزه تشیع و تسنن در ری است و از تفسیر ابوالفتوح استفاده و با افتخار یاد کرده است - در تأیید و تبیین نظر ابوالفتوح و ردّ نظر مجبره می‌گوید: اگر اسم و مسمی یکی باشد، با تعدّد اسم، مسمی نیز متعدّد می‌شود و در ازای هر اسمی یک مسمی خواهد بود و به تعداد اسامی وارده در قرآن و روایات، هزار و یک خدا خواهیم داشت (رازی قزوینی، ۱۳۵۸ش: ۷ و ۲۸۴).

متکلمان امامیه که قائل به تغایر اسم و مسمی هستند، منظورشان اسم لفظی است که مغایرتش با مسمی، بدیهی است. اسم به لحاظ هویت و وجود، عین مسمی است و از نظر مفهوم، غیر از مسمی است (فیض کاشانی، ۱۳۵۸ش: ۹۷/۱). اگر مقصود از اسم، لفظ حاکی از معنی باشد، مسلماً اسم غیر از مسمی است؛ زیرا اسم از مقوله کیف، و فرد خارجی از مقوله جوهر است. چگونه می‌تواند عین آن فرد باشد؟ در این میان دلالت لفظ اسم نیز حائز اهمیت است. اسم از «سمو» به معنای رفعت و یا از «سمه» به معنی علامت گرفته شده و هیچ‌گاه علامت عین صاحب علامت نخواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۳ش: ۴۹/۲).

تقسیم اسمای الهی

فلاسفه و متکلمان شیعه معتقدند ذات خدا - که علت پیدایش جمیع کمالات وجودی است - باید که مستجمع جمیع صفات کمال باشد؛ چون فاقد کمال نمی‌تواند علت پیدایش، و معطی کمال باشد. ایشان صفات خداوند را به اعتبارات مختلف به انواعی از قبیل صفات ثبوتی و سلبی، صفات ذات و فعل، و صفات جمال و جلال تقسیم کرده و

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۵

در مورد هر کدام به تفصیل سخن رانده‌اند که شیخ ابوالفتوح رازی با تقسیم منحصر به فرد خود، در صدد دفع شبهه مخالفان مکتب تشیع برآمده است:

در کتاب فضائح الروافض، این شبهه و اتهام مطرح شده است که شیعیان همانند معتزلیان، برخی از اسما و صفات خدا را انکار کرده و گفته‌اند که خدا خالق و رازق و سمیع و بصیر و متکلم و مرید ازلی نیست؛ در حالی که هیچ کمالی خارج از ذات حق تعالی نیست؛ و خدا از ازل واجد جمیع صفات و کمالات بوده است.

شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیر خود، صفات خدا را به گونه‌ای دسته‌بندی کرده است که بطلان شبهه و اتهام فوق را برملا می‌سازد. او در مورد اقسام صفات خدا، ذیل آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) ... ؛ و نام‌های نیکو به خدا اختصاص دارد او را با آن نام‌ها بخوانید ...»، می‌گوید: آن اسما و صفاتی که خدای را به آن بخوانند، بر سه دسته‌اند:

- ۱- صفات ذات خدا؛ مثل: قادر، عالم، حی، موجود، مرید، کاره و مدرک.
 - ۲- صفاتی که به صفات ذات برمی‌گردند؛ مثل: سمیع، بصیر، حکیم و مالک، که سمیع و بصیر به حی، حکیم به عالم و مالک به قادر بر می‌گردد.
 - ۳- صفات افعال که حاکی از فعل خداست؛ مثل: خالق، رازق، متکلم، منعم، متفضل، محیی و ممیت (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۱/۵-۳۴۰؛ همو، ۱۳۷۸ش: ۲۶/۹).
- درست است که خداوند در مقام ذات خود عالم و قادر بر خلق، و قادر بر رزق و کلام است؛ ولی آنگاه که خلق کند، خالق نامیده می‌شود و آنگاه که فاعل کلام باشد، متکلم خوانده می‌شود و آنگاه که روزی دهد، رازق گفته می‌شود؛ پس این قبیل صفات خدا از مقام فعل خدا انتزاع می‌شوند و زاید بر ذات خدا هستند. قول به قدم و ازلی بودن این قبیل صفات، مستلزم این است که تمامی خلائق و افعال خداوند، قدیم باشند و هیچ حادثی نداشته باشیم که بطلانش پر واضح است.

عرفا و فلاسفه و متکلمان، پس از این تقسیم منحصر به فرد ابوالفتوح، اسما و صفات الهی را به گونه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند که این تقسیم در کتاب‌های عرفانی

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۶

دقیق‌تر به نظر می‌رسد (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۱ش: ۷۶-۷۷ و ۱۱۹-۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۳ق: ۵۴۲/۳ و ۵۴۳ و ۵۴۸-۵۴۹؛ طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۴؛ آشتیانی، ۱۳۶۵ش: ۲۳۷).

مراتب و درجات توحید

فلاسفه و متکلمان اسلامی با استفاده از آیات قرآن کریم، برای هر یک از توحید و شرک، مراتب و درجات مختلفی قائل شده‌اند. شیخ ابوالفتوح رازی هم در مباحث کلامی خود، برخی از مراتب توحید را با استشهاد به آیات شریفه قرآن، مطرح ساخته است.

وی در معنا و مراتب توحید و دلایل آن می‌گوید: آیات بسیار زیادی بر وحدانیت حق تعالی دلالت دارند. از جمله «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ... هَشْ دَارَ كَمَا فِي السَّمَانِهَا وَ زَمِينَ اسْتِ از آن خداست. به یقین آنچه را که بر آنید می‌داند ... (نور: ۶۴)». «وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ؛ و معبود شما، معبود یگانه‌ای است که جز او هیچ معبودی نیست، [و اوست] بخشایشگر مهربان (بقره: ۱۶۳)» و ...، این قبیل آیات بر توحید و انحصار الوهیت در ذات مقدس خدا دلالت دارند. توحید و وحدانیت خداوند چهار مرحله دارد: ۱- خداوند مثل و نظیر و همتایی ندارد (لیس کمثله شیء) ۲- تنها او معبود و اله و مستحق عبادت است (توحید در عبادت) ۳- تجزیه و ترکیب از اجزا بر خداوند روا نیست (بساطت ذات خدا) ۴- خدا در صفات ذات قدیم و صفات دیگر خود شریک ندارد (توحید صفاتی). پس قول ملحدان، ثنویان، ترسایان، صابئان، مشبهان و مشرکان مبنی بر انکار توحید، باطل است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸ش: ۲۶۶/۲).

خداوند در آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... هَمَانَا در آفرینش آسمان‌ها و زمین ... (بقره: ۱۶۴)»، هفت نشانه برای وحدانیت خود ذکر کرده است: ۱- خلق آسمان و زمین ۲- اختلاف شب و روز ۳- کشتی دریا ۴- باران زنده کننده زمین ۵- انواع جانوران زمین ۶- گردانیدن بادها ۷- ابر مسخر از میان آسمان و زمین، که هر یک از این نعمت‌های خداوندی دلیل بر حقانیت وجود و وحدانیت اوست (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸ش: ۲۶۶/۲-۲۶۷؛ همو، ۲۵۳۶ش: ۴۰۱/۱-۳۹۹).

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۷

وی می‌افزاید که متکلمان در مقام اثبات توحید ربوبی، برهان تمانع را از دو آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا: اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباہ می‌شد (انبیاء: ۲۳)» و «... وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ...: و با خدا معبودی [دیگر] نیست، و اگر جز این بود، قطعاً هر خدایی آنچه را آفریده [بود] با خود می‌برد، و حتماً بعضی از آنان بر بعضی دیگر تفوق می‌جستند ... (مؤمنون: ۹۱)»، أخذ کرده‌اند که گویند: خدا یکی است؛ چون اگر مثلاً دو خدا یا بیش از آن داشتیم میان خواست و اراده آن‌ها تمانع و تراحم پیش می‌آمد، و مراد آن‌ها ضد و مخالف یکدیگر می‌گشت؛ و در این صورت، اگر مراد هر دو با هم حاصل شود، مستلزم اجتماع نقیضان و محال است و اگر مراد هیچ‌کدام حاصل نشود، هر دو عاجز و ناتوان خواهند بود و اگر تنها مراد یکی حاصل شود، آن دیگری عاجز و ناتوان و ناقص خواهد بود؛ عجز و نقصی که با قادر مطلق بودن خدا ناسازگار است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۱۷/۸ و ۱۵۶؛ همو، ۱۳۷۸ش: ۲۱۵/۱۳-۲۱۴).

علاوه بر این، برخی از آیات قرآن صراحتاً بر وحدانیت خدا دلالت دارند؛ مثل: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ: بگو: من فقط هشدار دهنده‌ای هستم، و جز خدای یگانه قهار معبودی دیگر نیست (ص: ۶۶)»؛ «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ...: خداست که معبودی جز او نیست؛ زنده و برپادارنده است ... (بقره: ۲۵۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷ش: ۲۹۱/۱۶؛ همو، ۱۳۹۸ق: ۳۲۸/۲)».

از نظر اشاعره خداوند قدیم است و هفت صفت ثبوتی او یعنی علم، قدرت، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام، زائد بر ذات خدا و قائم به آن و همه قدیمند و در مجموع قدمای هشت‌گانه را تشکیل می‌دهند (ولوی، ۱۳۶۷ش: ۴۶۸/۲).

پیروان *ابومنصور ماتریدی* هم صفات خدا را زاید بر ذات می‌دانند، و از این روی، افزون بر ذات، به هشت صفت قدیم دیگر نیز معتقدند؛ لیکن معتزله برای حفظ توحید صفاتی و پرهیز از لزوم تعدد قدما، صفات قدیم زائد و عارض بر ذات را نفی کرده‌اند.

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۸

ابوالفتوح رازی دو صفت سمیع و بصیر را جزو ادراک به شمار آورده و آن دو را به صفت حی بر می‌گرداند؛ چون سمع و بصر از لوازم حیات است؛ و حکیم را به عالم، و مالک را به قادر ارجاع می‌دهد و صفات ثبوتیه خداوند را هشت صفت: قدرت، علم، حیات، اراده، ادراک، قدم، کلام و صدق می‌داند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۱/۵-۳۴۰). بر اساس عقیده شیعیان، توحید صفاتی وقتی مصداق پیدا می‌کند که صفات خدا عین ذات باشند؛ لذا از نظر آن‌ها، صفات خداوند به لحاظ مفهوم مختلف، ولی در مصداق متحدند.

جبر و تفویض و نظریه امر بین الامرین

مسئله قضا و قدر الهی و رابطه آن با افعال انسان، همواره ذهن اندیشمندان مسلمان را در طول تاریخ تفکر اسلامی به خود مشغول داشته است. عمومیت انکارناپذیر قضا و قدر الهی، و سازگاری یا ناسازگاری آن با اختیار انسان، سبب پیدایش مسئله جبر و اختیار و بروز سه دیدگاه عمده کلامی و اعتقادی جبر، تفویض و امر بین الامرین شده است.

با بررسی آیات قرآنی - که در آن‌ها از قضا و قدر و جزاء و افعال انسان سخن به میان آمده- می‌توان دریافت که مسئله جبر و اختیار در زمان پیامبر اکرم (ص)، مسلمانان را به خود مشغول ساخته و مجادلاتی میان او و مخالفانش اعم از مشرکان، مسیحیان و یهودیان پدید آورده است. برخی از آیات قرآن، دلالت بر این دارد که فاعلی جز خداوند نیست و افعال انسان برایش از پیش مقرر شده است (تکویر: ۲۹؛ انسان: ۳۰؛ شوری: ۸؛ مدثر: ۳۱؛ انعام: ۳۹ و ۱۲۵؛ قصص: ۶۸؛ احزاب: ۳۶؛ توبه: ۵۱؛ سجده: ۱۳؛ اعراف: ۱۷۸؛ نحل: ۳۶؛ یونس: ۴۹؛ هود: ۳۵؛ بقره: ۵ و ۶)؛ و برخی دیگر بیانگر این حقیقت است که انسان مختار و در مقابل اعمال خود مسئول است (کهف: ۲۹؛ اسراء: ۹۴؛ احقاف: ۱۴؛ فرقان: ۱۵؛ واقعه: ۲۴؛ سجده: ۳۲؛ توبه: ۸۲ و ۹۵؛ الرحمن: ۶۰؛ نساء: ۷۹ و ۱۱۰ و ۱۱۱؛ حدید: ۸؛ مدثر: ۳۸ و ۴۹؛ تغابن: ۲؛ فصلت: ۴۶؛ یونس: ۱۰۸ و ۳۰؛ انعام: ۱۰۴؛ رعد: ۱۱؛ بدوی، ۱۳۷۴ش: ۸/۱-۱۱۶).

بعد از زمان پیامبر (ص) نیز این اختلافات دامن‌گیر مسلمانان بوده است. اشاعره و معتزله گمان کرده‌اند که یک فعل اختیاری نمی‌تواند دو فاعل مختار داشته باشد؛ لذا

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۹

اشاعره قائل به جبر، و معتزله قائل به تفویض و اختیار مطلق انسان شده‌اند و متکلمان امامیه گویند: لاجبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین (فیض کاشانی، ۱۳۷۰ش: ۱۰۱). حق به جانب امامیه است چون انسان در یک محدوده خاصی مختار آفریده شده است. برخی از افعال الهی موقوف به اسباب و شرایط است؛ از جمله این که خداوند فعل بنده را که ایجاد می‌کند، اختیار انسان را از اسباب و شرایط تحقق آن قرار داده است. به عبارت دیگر، اراده واجب حق تعالی بر فعل انسان با قید اختیار تعلق می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۲ش: ۳۰۳).

خداوند نیرو و قدرت و توان انجام کار را به آدمیان عطا فرموده و اراده و اختیار آنها را جزء العلة قرار داده است؛ پس برخی از افعال انسان با اراده و اختیار او به مرحله وجوب می‌رسد؛ هرچند که مشیت و خواست آدمی تحت قدرت خود او نیست. چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ وَتَا خِذَا نَخَوَاهِد، [شما] نخواهید خواست آنچه را (دهر: ۳۰؛ سبحانی، ۱۳۷۶ش: ۸۸ و ۹۱-۲)؛ و تعلق اراده دو فاعل مختار در طول یکدیگر بر یک فعل امکان‌پذیر است (فیض کاشانی، ۱۳۸۸ش: ۷۲۳/۲).

چنانکه گفته شد «معتزله» یا «مفوضه» انسان را در فعل خود «فاعل مستقل» می‌دانند و گویند: حق تعالی، آدمیان را خلق کرده و به آنها «قدرت» و «اراده» و «اختیار» مستقل داده است. این عقیده مفوضه با توحید افعالی ناسازگار است. هر چیزی که در نظام هستی واقع شود، به «علم»، «مشیت»، «قدرت»، «قضا و قدر» و «اذن» خداست (سبزواری، ۱۳۶۱ش: ۱۳۵).

و قول اشاعره در مقابل قول معتزله است که گویند: «لَا مُؤْتَرَفِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ». ذوات و صفات و افعال و حرکات، جملگی با اراده اوست و همه بدون واسطه، فعل اوست؛ و فاعل‌ها، نقش فعلی ندارند و همه مجرای صنع و فعل او هستند. خدا ابتدا اسباب را فراهم می‌سازد و سپس مسببات را نیز خود ایجاد می‌کند، عادت و سنت الهی این‌گونه است که به دنبال آن اسباب، مسببات را ایجاد کند. آنها برای تصحیح «تکلیف» و «ثواب» و «عقاب» به نظریه «کسب» قائل شده‌اند (همان: ۱۳۶).

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۰

این دو فرقه، هر یک به کتاب الهی متمسک می‌شوند: معتزله به برخی از آیات شریفه قرآن که در آنها فعل به عبد نسبت داده شده است، تمسک کرده‌اند (نجم: ۳۹؛ سجده: ۱۷؛ رعد: ۲۹؛ هود: ۷؛ کهف: ۱۰۳؛ بقره: ۷۹ و ۲۱۵؛ نساء: ۶۶ و ۱۲۲؛ طور: ۲۱؛ فصلت: ۴۰)؛ و اما اشاعره به آیات دیگری که حاکی از توحید در خالقیت‌اند (انعام: ۱۰۱ و ۱۰۲؛ طلاق: ۱۲؛ صافات: ۹۶؛ ابراهیم: ۲۷؛ رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ فرقان: ۲۵؛ قمر: ۴۹؛ دهر: ۳۰)، استناد نموده‌اند (فخررازی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۹-۱۱۸ و ۱۳۳ و ۲۵۶؛ سبزواری، ۱۳۶۱ش: ۱۳۷ و ۱۸۷-۱۷۶).

قولی که محققان بر آنند، این است که به ائمه اطهار (ع) منسوب است: «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین»؛ و در این قول، میان آن دو دسته از آیات جمع شده است؛ و بیان این است که: هر موجود ممکن، مرکب از وجود و ماهیت است، و لذا یک وجه به سوی خدا و وجهی دیگر به سوی ماهیت امکانی دارد؛ و هر وجودی، مبدأ اثر است؛ و «اثر» نیز همانند مبدأ اثر دارای دو جهت است: جهت نورانی و جهت ظلمانی. پس، جهت نورانی اثر، مستند است به «وجه الی الله» در مبدأ اثر، و جهت ظلمانی اثر مستند به «وجه الی الماهیة» در مبدأ اثر است (همان: ۱۳۷).

حاصل آن که با توجه به «قضای الهی» و «نبودن شرور در آن» و «چشم‌پوشی از واسطه‌ها»، فاعل عبارت از حق تعالی است: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ»، و با نظر «قدری» و «بودن شرور قلیل» - بالعرض در قدر عینی، نه در قضا- و «وساطت واسطه‌ها» که: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِسَبَابِهَا»، این واسطه‌ها نیز فاعل و مجاری فیض الهی‌اند (همان: ۱۴۰).
به مقتضای آنکه انسان، مظهر قادر مختارست، «اختیار» دارد؛ یعنی «قادر» است به قدرت او، و «مختار» است به اختیار او؛ و اما با نظر وجه النفسی و محو وجه النفسی در «وجه الله»، برای او، نه «قدرت» است، و نه «اختیار» و نه کمال دیگر: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» (همان: ۱-۱۴۰).

بزرگترین مسأله‌ای که شیخ ابوالفتوح به آن اهمیت داده و در بسیاری از موارد از آن سخن گفته است، همین مسأله جبر و اختیار می‌باشد، وی آیاتی را که جبریون به آنها تمسک می‌جویند، تأویل می‌نماید و اختیار و تفویض مطلق را نیز رد می‌کند.

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۱

شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیر چند آیه، قول به جبر و یا تفویض را ابطال می‌کند که برخی را به عنوان نمونه می‌آوریم:

(الف) «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ؛ خدا [چیزهای ممنوعی از قبیل: بحیره و سائبه و وصیله و حام قرار نداده است. ولی کسانی که کفر ورزیدند، بر خدا دروغ می‌بندند و بیشترشان تعقل نمی‌کنند (مائده: ۱۰۳)». قرآن کریم در این آیه شریفه، یادآور می‌شود که مشرکان چهار دسته از حیوانات را تحریم کرده و احکامی بر آن مترتب ساختند و آن احکام را به دروغ به خدا نسبت دادند. خداوند در اینجا می‌فرماید که این احکام و اوصاف از ناحیه من نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۵۶/۶). شیخ در مقام تفسیر می‌گوید: این آیه دلالت صریح بر بطلان قول جبر دارد. جبریون گفته‌اند: اعمالی که از انسان سر می‌زند از قبیل کفر، ایمان، طاعت، معصیت، مباح و قبیح، فاعل آن در واقع خداوند است و تحریم این نوع حیوانات از نظر مجبره کار خداست؛ در حالی که در این آیه، خداوند تصریح می‌کند که آنچه مشرکان کردند و گفتند و نهادند، نه من گفتم و نه من نهادم (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۹/۳-۳۴۸؛ همو، ۱۳۷۵ش: ۱۷۵/۷).

(ب) «... تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ...: شما متاع دنیا را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد (انفال: ۶۷)» بر اساس مذهب نجار از مرجئه و مذهب اشاعره، لازم و واجب می‌آید که جمله مرادات مراد خدا باشد (مجبره گفته‌اند: هر چه مراد ماست مراد خداست)؛ این آیه دلیل بر بطلان قول مجبره است چرا که خداوند در این آیه شریفه اراده خود را از اراده ما انسان‌ها جدا کرده است، که فرمود: اراده شما متعلق به عمل و مال دنیاست، و اراده من متعلق به عمل مربوط به آخرت و از طاعات است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۵/۴۴۴؛ همو، ۱۳۷۸ش: ۱۵۲/۹-۱۵۱).

(ج) «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: و جن و انس را نیافریدم جز این که مرا بپرستند (ذاریات: ۵۶)». شناخت خداوند و پرستش او در این آیه شریفه، هدف از خلقت عموم انسان‌ها به شمار آمده است که شاهد بر بطلان قول به جبر است؛ چون

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۳

انسان محدث را به نیابت خودش تفویض خلق افعال، در عالم کرد (ابوالفتوح رازی، ۲۵۳۶ش: ۳۲۸/۲). چنان که قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «إِنَّ أَفْعَالَ الْعِبَادِ حَادِثَةٌ مِنْ قِبَلِهِمْ، وَ لَيْسَ مِنْ خَلْقِهِ تَعَالَى ...: همانا افعال بندگان به خود آن‌ها منسوب است و مخلوق خدا نیست ... (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۲۳۲)».

(و «... وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ: بگو: آیا جز خدا پروردگاری بجویم؟ با این که او پروردگار هر چیزی است، و هیچ کس جز به زیان خود [گناهی] انجام نمی‌دهد، و هیچ باربرداری بار [گناه] دیگری را بر نمی‌دارد، آنگاه بازگشت شما به سوی پروردگاتان خواهد بود، پس ما را به آن چه در آن اختلاف است می‌کردید، آگاه خواهد کرد (انعام: ۱۶۴)». این آیه دو دلیل بر بطلان مذهب جبر دارد یکی «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا»: هیچ شخصی کار زشتی نکند؛ مگر این که بر زیان خود او باشد، و دیگری «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ»: و هیچ نفسی بار دیگری بر نگیرد، هیچ کسی را به گناه دیگری نگیرند. و یک دلیل هم بر صحت مذهب عدل دارد و آن اینکه «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ ...» یعنی مرجع و مال و بازگشت شما به سوی اوست، و خبر دهد شما را بدانچه در آن خلاف کرده باشید، یعنی بر آن چه که انجام داده‌اید برای شما جزا و پاداش دهد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۱۰۹/۵؛ همو، ۱۳۷۶ش: ۱۱۵/۸).

نقد نظریه کسب اشاعره

اکثریت قریب به اتفاق اشاعره برای دفاع از توحید در خالقیت (رعد: ۱۶؛ غافر: ۶۲) و عمومیت قضا و قدر الهی، معتقدند که تمامی افعال انسان تنها با قدرت و اراده خداوند تحقق می‌یابد و اراده انسان در تحقق افعال او بی‌تأثیر است؛ منتها عادت و سنت الهی بر این جاری است که ابتدا اسباب را بیافریند و سپس به دنبال آن اسباب، مسببات را ایجاد کند و برخی از افعال را هم‌زمان با اراده انسان محقق سازد (فخررازی، ۲۰۰۹م: ۱۴۴؛ غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۹۳).

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۴

اشاعره برای توجیه تکلیف انسان و پاداش و عقاب او، به نظریه کسب قائل شده و تقارن و هم‌زمانی اراده انسان با تحقق فعل را کسب نامیده و آن را مجوز و مصحح پاداش و کیفر اخروی دانستند (تفتازانی، ۱۴۲۱ق: ۸۴). آن‌ها گفته‌اند: فاعل مختار بودن انسان معنایی جز این ندارد که او با قصد و اراده، افعال خود را ایجاد می‌کند (حلی، ۱۳۶۶ش: ۲۴۰-۲۳۹)؛ بدین معنی که خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان کاسب و مکتسب این افعال است (اشعری، ۱۴۱۶ق: ۲۲۱/۲).

شیخ ابوالفتوح، در مقام رد نظریه کسب اشاعره، ذیل آیه «... وَ وَّيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ: وای بر ایشان از آنچه [از این راه] به دست می‌آورند (بقره: ۷۹)»، می‌گوید: کسب در زبان عربی عبارت از فعل است که از آن منفعت به دست آورند؛ ولی اشاعره در نظریه کسب خود معنای کسب را ندانسته و گفته‌اند: انسان هرچه اطاعت یا معصیت کند از روی اختیار نیست بلکه جبری است؛ چرا که خداوند آن را به دست او جاری می‌کند. خداوند کاسب است و کسب از بنده است. در واقع خدا فعل را ایجاد می‌کند و بنده آن فعل ایجاد شده پروردگار را کسب می‌نماید، کارهایی که از انسان سر می‌زند، اگر به قدرت انسان باشد، کسب است و اگر به قدرت خدا باشد، خود عمل است. ابوالفتوح در مقام انتقاد می‌گوید: آنچه به قدرت بنده است، اگر احداث فعل باشد، عبارت از قول ماست؛ ولی اگر گویند که کسب فعل است، این تعریف کسب به خود آن است که دور و مصادره بر مطلوب و باطل است؛ چون معنایش اینست که گویند: کسب آنست که کسب فعل به قدرت بنده باشد.

بعلاوه میان حادث و قدیم واسطه نیست؛ چون تقسیم موجود به حادث و قدیم، دایر بر نفی و اثبات است. هر آنچه موجود است، از دو حال خارج نیست: یا آغاز وجودی دارد یا نه، که اولی را حادث و دومی را قدیم گویند. پس کسب هم از دو حال خارج نیست یا قدیم است یا حادث. اگر قدیم باشد مستلزم تعدد قدما و باطل است، و اگر بگویند که حادث است، نیازمند به محدث خواهد بود. اگر محدثش خدا باشد، پس خدا مکتسب باشد و قادر به قدرت محدث؛ و اگر محدثش ما باشیم، فعل ما در حق او احداث خواهد بود؛ نه کسب (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸ش: ۲/۹-۲۸؛ همو، ۲۵۳۶ش: ۱/۲۳۶).

کیفیت تعلق علم خدا بر افعال بندگان

یکی از تقسیمات مربوط به علم، انقسام آن بر دو نوع فعلی و انفعالی است، علم فعلی سبب معلوم، و علم انفعالی مأخوذ از معلوم است. علم خداوند بر موجودات عالم، علم فعلی است که سبب پیدایش آنهاست. برخی از متکلمان گمان کرده‌اند که تعلق علم فعلی خدا بر افعال بندگان اختیار را از آنها سلب می‌کند و مستلزم جبر است. ابوالفتوح در تفسیر آیه شریفه ۱۶۶ سوره آل عمران، کلمه اِذْن را به علم معنی کرده و می‌گوید: علم خدا سبب و جوب عمل بندگان نیست تا جبر لازم آید، و بنا به خواست خدا، بندگان مختارند. علم عالم بر معلوم با آن حالتی که دارد، تعلق می‌گیرد؛ تعلق علم عالم بر یک فعل، برای آن فعل، صفت نمی‌سازد. علم خدا، علم فعلی است و فعل و عمل انسان با قید اختیار متعلق علم فعلی اوست. تعلق علم خدا بر فعل انسان با اختیار آدمی منافات ندارد. عین عبارت او چنین است: «خدای بود و خدای دانست که چنان خواهد بودن، جز که دانستن خدای واجب نکند وجود معلوم، برای آنکه علم و عالمی تعلق دارد به معلوم علی ما هو به، و معلوم را بر صفتی نکند، پس عالمی تبع معلوم باشد و معلوم تبع عالمی نباشد، بیان این که آن است که: یکی از ما که داند که خدای تعالی عالم و قادر و حی و موجود است و حاصل بر صفت کمال، و او نه برای آن بر آن صفات حاصل است که او می‌داند، و این که سخن آن است که حسم ماده هر شبهتی کند که در این که باب آرند که این که را ارتکاب نتوانند کردن. و اِذْن به معنی علم در لغت ظاهر است (ابوالفتوح رازی، ۲۵۳۶ش: ۲۴۱/۲؛ همو، ۱۳۷۲ش: ۱۴۳/۵)».

حدوث اراده الهی و امتناع تعلق آن بر قبایح

شیخ ابوالفتوح رازی همانند اکثر متکلمان، اراده خدا را از جمله صفات فعل و حادث می‌داند و برای اثبات این مدعی، به ظاهر برخی از آیات استناد می‌کند؛ چنان که در قرآن کریم آمده است: «... مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» [آن جماعت کفار] باز هم ایمان نمی‌آوردند جز این که خدا بخواهد... (انعام: ۱۱۱)». ابوالفتوح در تفسیر این

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۶

آیه می‌گوید: خداوند ایمان اختیاری را برای مردم اراده کرده است، و آن جماعت کفار، ایمان از روی اختیار نمی‌آورند؛ مگر این که خدا ایمان جبری را اراده کند، و حال آن که در دین، اجبار و اکراهی نیست. در این آیه شریفه - که ایمان آن‌ها به اراده خدا موقوف شده است - دلالت بر این دارد که خدا مرید به اراده محدث است، آنچه موقوف بر محدث باشد، نمی‌تواند قدیم باشد. ایمان آن‌ها در وجود خود موقوف به اراده خدا است؛ چگونه می‌توان گفت که اراده خدا قدیم است و ایمان آن‌ها محدث؟ این آیه قول به اراده ذاتی یا اراده قدیم را باطل می‌کند. پس اراده خداوند از صفات فعل و زائد بر ذات و حادث است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۳۷/۵؛ همو، ۱۳۷۶ش: ۵/۸).

ابوالفتوح رازی ذیل آیه «قُلْ لَا أُمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ: بگو «برای خود زیان و سودی در اختیار ندارم، مگر آن چه را که خدا بخواهد. هر امتی را زمانی [محدود] است. آنگاه که زمانشان به سر رسد، پس نه ساعتی [از آن] تأخیر کنند و نه پیشی گیرند (یونس: ۴۹)»، می‌نویسد: افعالی که از انسان سر می‌زند برخی از آنها مأمور به، برخی منهی عنه، و برخی دیگر مباح یا قبیح است که خدا نسبت به قسم اول مرید است و نسبت به قسم دوم کاره است و نسبت به قسم سوم نه مرید است و نه کاره. بنابراین، تنها واجبات و فرایض متعلق مشیت و اراده خدا هستند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷ش: ۱۵۶/۱۰؛ همو، ۱۳۹۸ش: ۱۹۴/۶). ناگفته نماند که منظور ایشان اراده تشریحی است نه اراده تکوینی؛ چون اراده تکوینی خدا بر همه آن چه که در جهان رخ می‌دهد، تعلق می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۸۴ش: ۲۵/۳).

مجبره گفته‌اند: لشیء در آیه «وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ ...» و هرگز در مورد کاری نگو: (من فردا آن را انجام می‌دهم) مگر این که خدا بخواهد (کهف: ۲۳ و ۲۴)، عمومیت دارد و شامل اطاعت و معصیت و مباح می‌شود؛ پس همه طاعات و معاصی و افعال مباح آدمیان با اراده خدا حاصل می‌شود و انسان در تمامی

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۷

افعال خود مجبور است. شیخ ابوالفتوح رازی در رد نظر اشاعره می‌گوید: منظور از آن یثاء الله طاعت است، چنان که *فراء* هم گفته است. به علاوه، این آیه در مورد خضوع و خشوع و انقطاع با خدا و فزع نازل شده است و به معصیت و مباح با خدا فزع نکنند. بنا به اجماع امت بر هیچ مسلمانی روا نیست که بگوید: من فردا معصیت کنم انشاءالله. کلمه شیء در آیه فوق، شامل معصیت نمی‌شود و معصیت مقصود بالذات و مراد اصلی خداوند نیست (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۷/۳۲۳-۳۲۲؛ همو، ۱۳۶۸ش: ۸/۱۲-۳۳۷).

شیخ *عبدالجلیل رازی* در مقام بیان امتناع صدور قبیح از ناحیه خداوند می‌گوید: کلمه کلّ در آیه شریفه «الله خالق کلّ شیء» به معنای بعض است. هر فعلی که نقصان الهیت خدا نکند، از خیرات و حسنات، متعلق قدرت و اراده خداوند است، افعال قبیح لایق به جناب حق تعالی نیست. فضایح و فساد و کفر و معاصی و طغیان، مراد و مقصود خداوند نیست. انسان به خاطر جهل و نادانی به قبیح افعال، و یا رفع احتیاج خود، به انجام فعل قبیح دست می‌زند؛ در حالی که خدا به قبیح همه قبیح آگاه است و از فعل تمامی قبیح مستغنی است؛ پس روا نباشد که خدا فعل قبیح را اختیار نماید (رازی قزوینی، ۱۳۵۸ش: ۹-۴۸۷ و ۴۹۵).

ابوالفتوح رازی با استناد به آیات قرآن کریم، به خوبی از عهده اثبات جنبه فعلی داشتن اراده الهی و امتناع صدور قبیح از حق تعالی بر آمده است؛ ولی حق این است که جنبه فعلی داشتن اراده خدا با صفت ذات بودن آن ناسازگار نیست. اراده خدا از صفات حقیقیه ذات‌الاضافه است که از یک نظر حقیقی و ذاتی، و از نظر دیگر اضافی و فعلی است. ظاهر آیات و روایات دال بر صفت فعل بودن خداست؛ ولی هیچ آیه‌ای جنبه‌ی ذاتی بودن آن را نفی نمی‌کند.

حدوث کلام لفظی خداوند

تمامی متکلمان در مورد اتصاف خداوند به صفت کلام، اتفاق نظر دارند؛ اما در معنا و حدوث و قدم آن اختلاف نظر پیدا کرده‌اند. به طوری که حشویه و کلاییه و اشاعره و برخی از مرجئه، کلام خدا را قدیم به شمار آورده، و معتزله و برخی از مرجئه و خوارج، آن را حادث و مخلوق دانسته‌اند (بدوی، ۱۳۷۴ش: ۲-۱۹۰)؛ ولی امامیه، قرآن

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۸

و کلام لفظی خدا را حادث، و مدلول آن را به عنوان کلام نفسی، قدیم می‌دانند. شیخ ابوالفتوح ذیل آیه «... وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ؛ ... و خدا زودشمار است (نور: ۳۹)» در مورد کلام خدا می‌گوید: این آیه دلیل بر این است که متکلم بودن خداوند به وسیله آلت، زبان و حنجره نیست؛ چون اگر چنین می‌بود، حساب خلایق در یک مدت زمان یا اوقات زیاد حاصل می‌شد نه به یکباره (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۲۳۰/۸؛ همو، ۱۳۶۸ش: ۱۶۰/۱۴). خدا کلام لفظی را در آتش یا درخت و اجسام دیگر ایجاد می‌کند و یا بر زبان پیامبر جاری می‌سازد؛ مثل: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا؛ و خدا با موسی آشکارا سخن گفت (نساء/۱۶۴)»، که دلیلی روشن بر حادث بودن کلام لفظی خداست (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷ش: ۱۹۶/۶).

او در تفسیر آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...؛ اوست کسی که این کتاب [=قرآن] را بر تو فرو فرستاد (آل عمران: ۷)» برای اثبات حادث بودن قرآن - که نظر شیعه در مقابل نظر اهل سنت است - می‌گوید: خداوند متعال در قرآن کریم هر آنچه قرآن را بر آن خوانده و توصیف می‌کند از انزال، تنزیل، وحی، احکام، کلام، کتاب و نظایر آن، همه از آثار حدوث هستند و هیچ محتمل قدم نیست (ابوالفتوح رازی، ۲۵۳۶ش: ۴۴۱/۲؛ همو، ۱۳۶۷ش: ۱۷۴/۴). برخی از آیات قرآن بر حادث و مخلوق بودن آن دلالت دارد، چنان که ابوالفتوح در تفسیر آیه «مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ؛ هیچ یادآوری تازه‌ای از طرف پروردگارشان برای آن‌ها نمی‌آید، مگر آنکه با بازی (و شوخی) به آن گوش می‌دهند (انبیاء: ۲)»، می‌گوید: مقصود از ذکر، قرآن است و مفسران در آن اختلافی ندارند؛ و این آیه بر حدوث قرآن دلالت دارد؛ چون لفظ محدث به صورت مطلق به آن نسبت داده شده است و محدث با قدیم متناقض است. اگر قرآن قدیم می‌بود، این فرمایش خدا کاذب می‌شد. اما قول برخی از اشاعره که گفته‌اند: مقصود از ذکر در این آیه، محمد (ص) است، از روی تعصب است. آن‌ها از قرینه استماع در این آیه، غافل گشته‌اند؛ چرا که پیامبر مرئی است نه مسموع (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۵-۴؛ همو، ۱۳۷۸ش: ۲۰۵/۱۳).

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۹

و هم‌چنین آیه شریفه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» که ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما (آن را) درک کنید (زخرف: ۲)» بر حدوث قرآن دلالت دارد؛ چون خدا فرمود: آن را من قرآن کردم و آن چه که کرده و مجعول باشد، نمی‌تواند قدیم باشد. به علاوه، این که فرمود بر لغت عرب نهادم؛ لغت و زبان، امری وضعی و قراردادی و حادث است نه قدیم؛ و آنچه بر چیزی سازند و بر منهای او نهند، مؤخر از او خواهد بود. لغت عرب - که مقدم بر قرآن است - حادث است؛ پس قرآن - که متأخر از آن است - قطعاً حادث خواهد بود (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۴/۱۰-۷۳؛ همو، ۱۳۷۵ش: ۱۵۰/۱۷).

یکی از نام‌های قرآن کریم، حدیث است «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ...؛ خداوند نیکوترین سخن نو (حدیث) را فرو فرستاد... (زمر: ۲۳)». و حدیث ضد قدیم است (ابوالفتوح رازی و ...، ۱۳۷۰ش: ۳۰؛ همو، ۲۵۳۶ش: ۷/۱) «... فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ؛ پس به کدام سخن بعد از قرآن ایمان می‌آورند؟ (اعراف: ۱۸۵)». یعنی بعد از این حدیث به کدام حدیث ایمان خواهند آورد. این دلیل بر حادث بودن قرآن است؛ چون حدیث در مقابل قدیم است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۳۴۴/۵؛ همو، ۱۳۷۸ش: ۳۱/۹-۳۰).

به علاوه در آیه «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ...؛ و هیچ تذکر جدیدی از سوی [خدای] رحمان برایشان نیامد جز این که همواره از آن روی برتافتند (شعراء: ۵)»، بر حدوث قرآن تصریح شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۳۲۷/۸؛ همو، ۱۳۶۸ش: ۳۰۳/۱۴). و در آیه شریفه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، باشد که بیندیشید (یوسف: ۲)»، سه آماره، دلیل بر حدوث قرآن است: یکی نازل کردن قرآن است که مُنَزَّل نمی‌تواند قدیم باشد؛ و دیگری انتساب به عرب و زبان آنها است. خود عرب و زبان عربی آنها حادث است، پس خود منسوب به حادث هم باید حادث باشد؛ و سومی این که قرآن که جمع و مرکب از اجزا است، اجزای مجموع، یکی به دنبال دیگری و تدریجی الحصول است و نمی‌تواند بالکل قدیم باشد (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷ش: ۵/۱۱ و ۶).

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۰

و دلیل دیگر این که آیه شریفه «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا...؛ و سخن پروردگارت به راستی و داد، سرانجام گرفته است ... (انعام: ۱۱۵)»، نیز بر حادث بودن کلام خدا دلالت دارد؛ چون گفت که تمام شد، آن چه تمام شود پس از آن که تمام نباشد، حادث خواهد بود نه قدیم (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۴۲/۵؛ همو، ۱۳۷۶ش: ۱۳/۸).

ابوالفتوح رازی با آوردن شواهد مختلف قرآنی و استدلال عقلی بر اساس آن آیات شریفه، توانسته است که حدوث کلام لفظی خدا را اثبات کند؛ ولی متذکر کلام نفسی خدا نشده است.

نفی تجسم معبود

یکی از صفات سلبی حق تعالی این است که خدا جسم نیست و اکثریت قریب به اتفاق متکلمان مسلمان به این امر اعتقاد راسخ دارند؛ اما مشبّه و مجسمه، قائل به جسمانی بودن خدا و صعود و نزول او بودند. آن‌ها می‌گفتند که خداوند هر شب جمعه به صورت یک جوان امرد در حال سوار بر الاغی، از آسمان به زمین می‌آید و ندا می‌کند که آیا توبه و استغفار کننده‌ای هست که توبه او را بپذیرم و گناهان او را بیاورم؟ و چنین نقل شده است که فرقه‌ای از مشبّه و مجسمه به نام سندلانیان (سپیدانیان یا سیدرائیان) شب‌های جمعه کاه و جو برای الاغ خداوند بر پشت بام مساجد خود می‌گذاشتند (محدث ارموی، ۱۳۵۸ش: ۲۷۱/۱).

شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی - یکی از متکلمان معاصر ابوالفتوح رازی - در مقام نفی جسمانیت از ذات خدا و تنزیه خدا از صعود و نزول می‌گوید: «سندلانیان را خود معروف است که هر شب آدینه برای خر خدا کاه و جو نهادند؛ تعالی و تقدّس عن الصّعود و النّزول (رازی قزوینی، ۱۳۵۸ش: ۱۲۳)».

ابوالفتوح رازی هم در تفسیر آیه «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...؛ و هرگاه بندگان من، از تو در باره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم، و دعای دعاکننده را - به هنگامی که مرا بخواند - اجابت می‌کنم ... (بقره: ۱۸۶)»، می‌گوید: مراد از

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۱

قرب، قرب مساحت نیست که از صفات اجسام است؛ چون خدا جسم نیست؛ بلکه خالق جسم و خالق مکان است و خالق مکان در مکان نیست (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷ش: ۴۳/۳).

نفی رؤیت ظاهری خداوند

یکی از مسائل مهم کلامی در آغاز، رؤیت خداوند در روز قیامت بوده است. اهل حدیث و اشاعره می‌گفتند که خدا قابل ادراک نیست؛ ولی قابل رؤیت است. آن‌ها برای اثبات مدعای خود به ظاهر آیاتی از قبیل «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است، و به پروردگارشان می‌نگرند (قیامت: ۲۲ و ۲۳) استناد می‌کردند؛ ولی معتزله مرئی بودن را از خواص اجسام دانسته و برای احتراز از تجسیم و تشبیه خدا به آفریدگان، این قبیل آیات را تأویل می‌کردند؛ و حال آن که چندان نیازی به تأویل آن‌ها نبوده است و عدم رؤیت خدا در دنیا و آخرت به دلیل عقل ثابت است. دیدن خداوند به چشم ظاهر، بنا به حکم عقل و منطق صریح، غیرممکن است. کلمه «ناظره» در آیه فوق بیانگر نظر به سوی پروردگار است نه رؤیت او؛ و نظر با رؤیت متفاوت است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۳۳۲/۱۱-۳۳۰؛ همو، ۱۳۷۵ش: ۲۰/۵۴-۵۵).

شیخ ابوالفتوح رازی در این مورد می‌گوید: نظر به معنای تقلیب حلقه؛ یعنی برگردانیدن چشم به سوی مرئی است که با رؤیت به معنای دیدن متفاوت است، نگاه کردن غیر از دیدن است؛ چنان که عرب گوید: «نَظَرْتُ إِلَى الْهَلَالِ وَلَمْ أَرَهُ» به ماه نگاه کردم و آن را ندیدم، که اثبات نظر، و نفی رؤیت می‌کند. نظر، سبب رؤیت است و یک شیء نمی‌تواند سبب خودش باشد؛ و یا گوییم نظر مقدمه رؤیت، و رؤیت غایت نظر است. هدف از نگرستن به چیزی دیدن آن است و ممکن است با نگرستن به چیزی، انسان آن را ببیند یا نبیند (همانجا). آیات فوق، بیانگر این است که بندگان صالح در روز قیامت، به لقای ثواب پروردگار نایل می‌شوند نه اینکه او را به چشم ظاهر ببینند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۴۱/۸).

در ابصار نیز که مترادف با رؤیت است وضع بر همین منوال است. نظر مقدمه ابصار است و پس از نظر ممکن است ابصار حاصل شود و یا حاصل نشود. چنان که در قرآن

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۲

آمده است «وإن تدعوهُم إلى الهدى لا یسمعوا و تراهم ینظرون إلیک و هم لا یبصرون؛ و اگر آن‌ها را به [راه] هدایت فرا خوانید، نمی‌شنوند، و آن‌ها را می‌بینی که به سوی تو می‌نگرند در حالی که نمی‌بینند (اعراف: ۱۹۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۹۸ق: ۳۵۷/۵)» صاحب فضائح الروافض می‌گوید: در قرآن کریم به رؤیت خداوند تصریح شده است در حالی که رافضی رؤیت خدا را انکار کرده است. شیخ عبدالجلیل در پاسخ به این ادعا می‌نویسد: شیعه امامیه به رؤیت باطنی و قلبی خداوند معتقد است که مورد تایید قرآن کریم است. شیعیان رؤیت مجاهره را نفی می‌کنند؛ چنان‌که قوم موسی از او خواستند، خدا را به چشم آن‌ها آشکار سازد؛ پس آن‌ها را به سبب این تقاضا که از روی جهل و سرکشی کردند، صاعقه سوزان درگرفت. «... فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة...؛ و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای. پس به سزای ظلمشان صاعقه آنان را فرو گرفت (نساء: ۱۵۳)». شیعه معتقد است که خداوند را نمی‌توان به چشم سر مشاهده کرد. رؤیت ظاهری خدا که مجبزه و مشبهه به آن معتقدند امکان‌پذیر نیست (رازی قزوینی، ۱۳۵۸ش: ۶-۴۸۵).

ابوالفتوح رازی در ذیل آیه فوق می‌نویسد: این آیه، خود دلیلی واضح بر بطلان قول مشبهه و اشاعره به رؤیت بصری خداوند است که متقاضیان رؤیت خدا به چشم ظاهر، گرفتار صاعقه و غضب الهی شدند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷ش: ۱۷۴/۶).

وی در مقام استدلال بر نفی رؤیت خداوند به چشم ظاهر، در تفسیر آیه شریفه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...؛ و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا، خود را به من بنمای تا به تو بنگرم. فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت به زودی مرا خواهی دید... (اعراف: ۱۴۳)»، دلایل متعددی را بر می‌شمارد؛ از جمله این که می‌گوید: کلمه لن در عبارت لن ترانی، برای نفی مستقبل است که ای موسی هرگز حتی در آخرت هم مرا نخواهی دید. خداوند متعال قابل رؤیت بصری و حسی نیست، و در

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۳

این آیه شریفه، رؤیت خدا صراحتاً نفی شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶ش: ۳۸۹/۸؛ همو، ۱۳۹۸ش: ۲۷۲/۵).

خدا مرئی و مُدرک نیست؛ چنان که در قرآن می‌خوانیم: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد، و او لطیف و آگاه است (انعام: ۱۰۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۷ش: ۳۹۹/۷)».

استدلال شیخ ابوالفتوح رازی بر نفی رؤیت ظاهری خداوند، از طریق عنایت به تفاوت میان نظر و رؤیت، قابل تحسین و حاکی از عمق نگرش او در مسائل کلامی است.

نتیجه

شیخ ابوالفتوح رازی در مباحث کلامی خود، با استناد به برخی از آیات قرآن کریم و روایات متواتر و ذکر دلایل عقلی، عقاید شیعه امامیه را تبیین نموده و برخی از عقاید اهل حدیث، مشبهه و اشاعره را رد می‌کند. او که بر مسائل کلامی و اعتقادی عصر خویش اشراف کامل دارد، با تکیه بر کلام عدلیه، مسائل اعتقادی را به روش امامیه مطرح می‌سازد. مباحث کلامی او در صفات خداوند به مباحث کلامی شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی در کتاب النقض، از نظر روش کلامی و استناد به برخی از آیات و روایات متواتر و پرهیز از ظواهر ظنی، بسیار نزدیک است؛ و عبدالجلیل رازی هم از مباحث کلامی شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیر روض الجنان، برای دفع شبهات صاحب فضائح الروافض، بسیار استفاده کرده است.

شیخ ابوالفتوح رازی بر خلاف نظر مجبره، به مغایرت میان اسم و مسمی معتقد است و منظورش اسم لفظی است. تقسیم اسمای الهی در بیان ابوالفتوح، به گونه‌ای است که تهمت ناروای مخالفان مکتب تشیع را مبنی بر انکار صفات الهی، بر طرف می‌سازد. بیان او در مورد تفاوت میان نظر و رؤیت در باب نفی رؤیت ظاهری خداوند، حاکی از عمق نگرش او در مسائل کلامی است.

استناد ابوالفتوح به آیات قرآن، برای اثبات جنبه فعلی داشتن اراده الهی و امتناع صدور قبایح از حق تعالی قابل تحسین است؛ ولی حق این است که جنبه فعلی داشتن

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۴

اراده خدا با صفت ذات بودن آن ناسازگار نیست. اراده خدا از صفات حقیقیه ذات الاضافه است که از یک نظر حقیقی و ذاتی، و از نظر دیگر اضافی و فعلی است. ظاهر آیات و روایات دال بر صفت فعل بودن خداست؛ ولی هیچ آیه‌ای جنبه ذاتی بودن آن را نفی نمی‌کند.

استدلال او بر اثبات حقانیت نظریه امر بین الامرین، حدوث کلام لفظی خدا، نفی تجسم معبود، و بیان مراتب و درجات توحید، موجه است؛ اما گمانش در مورد استلزام جبر تعلق علم فعلی خدا بر افعال بندگان، ناموجه است؛ از این رو در مقام توجیه آن، خود را به تکلف انداخته است.

کتابنامه

- ❖ قرآن کریم، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند.
- ❖ آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۵ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ❖ ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۹۸ق)، تفسیر رُوحِ الْجِنَان و رُوحِ الْجَنَان، تصحیح و حواشی ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۱۱.
- ❖ ----- (۲۵۳۶شاهنشاهی)، تفسیر رُوحِ الْجِنَان و رُوحِ الْجَنَان، تصحیح و حواشی ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، ج ۱ و ۲.
- ❖ ----- (۱۳۶۷ش)، رُوضِ الْجِنَان و رُوحِ الْجَنَان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۲ و ۳ و ۴ و ۶ و ۱۱ و ۱۶.
- ❖ ----- (۱۳۶۸ش)، رُوضِ الْجِنَان و رُوحِ الْجَنَان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۱۲ و ۱۴.

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۵

- ❖ ----- (۱۳۷۲ش)، رَوْضِ الْجَنَانِ و رُوحِ الْجَنَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ،
تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۵.
- ❖ ----- (۱۳۷۵ش)، رَوْضِ الْجَنَانِ و رُوحِ الْجَنَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ،
تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی،
ج ۷ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰.
- ❖ ----- (۱۳۷۶ش)، رَوْضِ الْجَنَانِ و رُوحِ الْجَنَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ،
تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۸.
- ❖ ----- (۱۳۷۸ش)، رَوْضِ الْجَنَانِ و رُوحِ الْجَنَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ،
تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی،
ج ۲ و ۹ و ۱۳.
- ❖ ابوالفتوح رازی، حسین ابن علی و ... (۱۳۷۰ش)، هفده گفتار در علوم قرآنی از سه مفسر
گرانقدر شیعی، ترجمه‌ی سید حسین حسینی، تهران، دفتر تحقیقات و انتشارات بدر.
- ❖ اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد
محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- ❖ ... (۱۹۵۵م)، اللع فی ردّ علی اهل الزيغ و البدع، تصحیح حمودة غرابة، القاهرة، شركة
مساهمة مصریة.
- ❖ ایازی، محمد علی (بی‌تا)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت ارشاد.
- ❖ باقلانی، محمد بن طیب (بی‌تا)، تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل، القاهرة، مكتبة المصطفى.
- ❖ بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴ش)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه‌ی حسین
صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ❖ تفتازانی، مسعودین عمر (۱۴۲۱ق)، شرح العقاید النسفیة (نجم‌الدین نسفی سمرقندی)، تحقیق
طه عبدالرئوف سعد، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- ❖ حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۶ش)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه‌ی
مطبوعات دینی.

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۶

- ❖ رازی قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸ش)، نقض بعضی مطالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»، تصحیح جلال الدین محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
- ❖ سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ش)، منشور جاوید، قم، انتشارات مؤسسه‌ی امام صادق (ع).
- ❖ ... (۱۳۷۶ش)، منشور عقاید امامیه، قم، انتشارات مؤسسه‌ی امام صادق (ع).
- ❖ سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۱ش)، اسرارالحکم، مقدمه‌ی توشیهیکو ایزوتسو، به کوشش ح. م. فرزاد، تهران، انتشارات مولی.
- ❖ ... (۱۴۱۳هـ)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر باب.
- ❖ طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه‌ی الاعلمی للمطبوعات.
- ❖ ... (۱۴۰۴ق)، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
- ❖ ... (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه‌ی الاعلمی للمطبوعات.
- ❖ ... (۱۳۶۲ش)، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- ❖ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، قواعدالعقاید، تحقیق موسی محمد علی، بیروت، عالم‌الکتب.
- ❖ فخررازی، محمدبن عمر (۲۰۰۹م)، الاشارة فی علم الکلام، قاهره، المكتبةالازهریة للتراث.
- ❖ ... (۱۴۱۴ق)، القضاء و القدر، تصحیح و تعلیق محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ❖ فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۸ش)، تفسیر الصافی، تحقیق محمود امامیان، قم، منشورات ذوی القربی.
- ❖ ... (۱۳۵۸ش)، علم‌الیقین، قم، نشر بیدار.
- ❖ ... (۱۳۷۰ش)، نوادر الاخبار فی ما یتعلق باصول الدین، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ❖ قاضی عبدالجبار، احمدبن خلیل (بی‌تا)، المختصر فی اصول‌الدین، القاهرة، مكتبة المصطفی.
- ❖ محدث ارموی، جلال‌الدین (۱۳۵۸ش)، تعلیقات نقض، تهران، انجمن آثار ملی.

اسماء و صفات الهی در تفسیر ابوالفتوح رازی ۲۷

❖ موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۳ش)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

❖ ولوی، علی محمد (۱۳۶۷ش)، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، تهران، موسسه‌ی انتشارات بعثت.

مقالات:

❖ سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ش)، «ابوالفتوح رازی و پاره‌ای از مسائل کلامی»، مجموعه مقالات کنگره‌ی شیخ ابوالفتوح رازی، ص ۴۲-۱۳، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث.

❖ فرمانیان، مهدی (۱۳۸۴ش)، «مذاهب کلامی تفسیر ابوالفتوح رازی»، مجموعه مقالات کنگره‌ی شیخ ابوالفتوح رازی، ص ۱۲۶-۴۳، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث.

