



رابطه ربوبیت توحیدی و عنایت الهی در نظام اندیشه قرآنی

یدالله ربیعی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۹

حمید نگارش^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۰۳

چکیده

مسئله توحید ربوبی و تحلیل نگاه قرآن به آن، محور نگاشته حاضر است. از حوزه‌های پیوندیافته با توحید ربوبی، عناوین هدایت، نصرت، امداد و همانند آن است که در نظام فلسفی از آن با عنوان «عنایت» یاد می‌شود. ترابط میان این عناوین و مسئله توحید ربوبی از آن روست که بیشترین عقاید شرک‌آمیز از مراحل پس از پذیرش وجود خدا و باور به آفریننده بودن الله نسبت به جهان آغاز می‌شود. آیات قرآن بیان‌گر آن است که بدکیشان، به توحید در خالقیت باورمند بوده و در مرتبه ربوبیت و متلازم با آن، یعنی توحید در عبادت دچار شرک شده‌اند. آنچه پژوهش پیش‌رو به آن رهنمون شده است، پس از شناخت‌یابی به ماهیت توحید ربوبی، اثبات شکل‌گیری ربوبیت الهی از دو مؤلفه علم و قدرت مطلق خداوندی در کنار اراده آزاد الهی است.

واژگان کلیدی

توحید، ربوبیت، عنایت، هدایت، جنود الهی.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود (ab33845@gmail.com).

۲. استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع).

مقدمه

آنچه برای همگان قابل فهم است و می‌تواند نقطه آغاز برای پیوست دیگر مباحث به شمار آید این است که خداوند «آفریدگار جهان» است. به دیگر سخن عموم مردم، معنایی که هنگام شنیدن واژه خدا یا معادل‌های آن در زبان‌های گوناگون درک می‌کنند، عنوان «آفریدگار» است. «برتراند راسل» فیلسوف ملحد انگلیسی و «فردریک کاپلستون» فیلسوف و متکلم مسیحی نیز بر اساس این ضرورت، در آغاز مناظره با یکدیگر، بر این تعریف از خدا توافق می‌کنند: یک هستی متشخص متعالی که ممتاز از جهان و خالق آن است.

در روایات اسلامی نیز پیش‌تر از این زمان، به لزوم تعیین مفهوم مشترک از اصطلاحات و عناوین تأکید شده و بیان گردیده است آنچه مورد گفت‌وگو و موضوع اثبات و نفی قرار می‌گیرد، شیء و وجودی است که آفریدگار بشر و جهان است. و این تعبیر، به نیازمندی موجودات به آفرینش‌دهنده، به حکم وجدان و عقل بازگشت دارد.

«هشام بن حکم» از متکلمان توانمند و عقل‌گرای شیعی است. وی از گفت‌وگوی میان زندیقی با امام صادق علیه السلام این‌گونه گزارش می‌دهد: زندیق از امام پرسید: «آن که شما درباره او سخن می‌گویید، چیست؟» به بیان دیگر درخواست زندیق، تصور موضوع و روشن شدن محور گفت‌وگوست، تا درباره حکم‌هایی که می‌تواند به آن تعلق یابد، از اثبات و نفی یا دیگر احکام و ویژگی‌ها، بر پایه سازگاری با موضوع استدلال شود. امام صادق علیه السلام در پاسخ به چستی موضوع گفت‌وگو می‌فرماید: «هو الرب و هو المعبود و هو الله و ليس قولى الله إثبات هذه الحروف ألف و لام و هاء و لا راء و لا باء و لكن ارجع إلى معنى و شیء خالق الأشياء و صانعها»؛ او پروردگار است، او معبود است، او الله است. این‌که می‌گوییم الله یا رب است، مقصودم اثبات حروف: الف، لام، هاء، راء و باء نیست، بلکه بازگشتن به معنا و چیزی است که خالق همه چیز بوده و آفرینش‌دهنده به آن‌هاست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۴).

در طرف محمول، مفهوم موجود از مفاهیم اولیه و بدیهی است (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق (الف): ۲۹). پس از تصور مفهومی موضوع و محمول باید دانست که برقراری نسبت حکمیه میان این دو مفهوم به دو شیوه و با دو نوع شناخت حضوری و حصولی ممکن است که هر یک نقاطی از قوت و آسیب را به دوش می‌کشد.

توحید و مراتب آن

از میان محمول‌های قابل استناد به موضوع توحید، پس از محمول وجود، عنوان «توحید»

از جایگاه متمایزی برخوردار است. توحید عبارت از یگانه دانستن خداوند و یکتا شمردن اوست؛ «وَ إِلَهُكُمْ اللَّهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۱۶۳).

پایه‌ای‌ترین اصل اعتقادی که دیگر معارف نظری و ارزشی ریشه در آن دارد، توحید دانسته شده است. علامه طباطبائی در تبیین جایگاه اصل توحید می‌نویسد: «آن حقیقت اساسی که بنیان دین بر آن استوار است، یگانگی و توحید خداوند متعال است که با تحلیل آن دانسته می‌شود که تمامی تفاسیل معانی قرآنی، اعم از معارف و قوانین به آن بازگشت دارد و با ترکیب آن فروع به همان اصل باز می‌گردد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۱۳۵).

بر اساس متعلق توحید، می‌توان مراتب توحید را در چهار دسته: اعتقادی، عملی، نفسانی و شهودی پی‌گیری کرد، که هر یک از مراتب شامل گونه‌هایی متعدد می‌شود (ن.ک: مصباح، ۱۳۹۳، ۱: ۱۷۰-۱۷۱). یکی از گونه‌های توحید اعتقادی، «توحید در ربوبیت» است. توحید در ربوبیت خود به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود: ۱. توحید در ربوبیت تکوینی؛ ۲. توحید در ربوبیت تشریحی.

از پرسش‌های اصلی و کاربردی در این حوزه آن است که: آیا اعتقاد به این که وجود خدا از خود اوست و آفریننده جهان نیز کسی جز الله نیست، باور و مبنایی کافی برای سامان دادن زندگی سعادت‌مندانه و مطابق با حقیقت است؟ در پاسخی اجمالی به این مسئله باید دانست، بیشترین عقاید شرک‌آمیز از مراحل پس از پذیرش باور به وجود خدا آغاز می‌گردد. آیات قرآن دلالت دارد مشرکان به توحید در خالقیت باورمند بوده و در مرتبه ربوبیت و عبادت دچار شرک شده‌اند (ن.ک: زمر: ۳۸؛ زمر: ۳؛ یوسف: ۳۹؛ توبه: ۳۱). نگاهی به دیدگاه مقابل توحید ربوبی و ریشه‌های آن، فهم بهتری از این آموزه و ضرورت آن را فراهم می‌کند.

تقابل با اندیشه ربوبیت توحیدی در ثنویت

دیدگاه شایع در مقابل توحید ربوبی، اندیشه «ثنویت» است. اندیشه ثنویت در قالب‌های گوناگون در سرتاسر جهان به نمایش درآمده است. در مسئله وجودشناختی، ثنویه باورمندند که هم خیر در عالم وجود دارد و هم شر، و هر دو امری وجودی‌اند و برای خیر و هم‌چنین برای شر مبدأ یا خالق قائل بوده و بر این باورند که خالق و مبدأ خیر، غیر از شر است. بر این اساس، وجه مشترک تمامی آن‌ها باورمندی به نقش‌آفرینی دو عامل اصلی در خلق و تدبیر نظام آفرینش و یا دست‌کم در دنیا است که هر یک منشأ و مبدأ انگیزش افعال خاص خود می‌باشد. تأثیر این دو عامل، یکی در مسئله شر و دیگری در مسئله خیر نمود می‌یابد. نتیجه باور به این که شر به

صورت مستقل منشأ قدرت و اثر در عالم است، اعتقاد به دوگانه‌گرایی در الوهیت و ربوبیت گردید. بر این اساس، این انگاره تقویت شد که با نیایش خدای خیر و رحمت به تنهایی منافع تأمین نمی‌شود و لازم است که نیروهای شر را هم ستایش کرد؛ از این رو، برای تعظیم و تجلیل شیطان^۱، به عنوان نماد و حتی منشأ شر، برنامه‌هایی تدارک دیده شد، تا از اراده شوم شیطانی در امان بمانند. به بیان دیگر، گروهی برای دفع ضرر و مصونیت از آزار شیطان به تقدیس او می‌پرداختند (ناصری، ۱۳۶۹: ۹۶) و برای جلوگیری از صدمه‌های احتمالی یا جلب کمک خیالی او، دست به اعمالی گوناگون می‌زدند؛ گاه نیز خون انسان‌ها و کودکان را تقدیم شیاطین می‌کردند، و این اعمال بر اساس قوانین سحر و جادو توجیهاتی پیدا می‌کرد.

ویژگی اصلی دیدگاه‌های ثنوی، باور به ازلی بودن و تقارن مطلق دو اصل متقابل نیست، بلکه این نکته است که اصل دوم، آفریننده این جهان، وضع‌کننده قوانین طبیعی حاکم بر آن و اداره‌کننده آن است. در این‌که اصل دوم نقش خود را در آفرینش عالم یا آفرینش بخشی از آن ایفا می‌کند، دو نگاه عمده یافت می‌شود. ریشه این اختلاف به اندیشه آنان در برابر هستی باز می‌گشت. بر اساس ثنویت کیهانی، آفرینش از بنیاد سراسر خیر و نیکی است و شر همچون عاملی بیرونی به آن وارد می‌شود (نک: بجنوردی، ۱۳۶۸، ۱۷: ۱۱۸-۱۲۶). در ثنویت ضد کیهانی، شر عامل ذاتی و درونی جهان است که در قالب اصل یا جوهری اساساً منفی یا فریبنده همچون ماده، جسم یا روح فروتر در هستی حضور دارد که بنا بر نگاه دوم، عالم از بنیاد پلید است.

پس از مروری بر دیدگاه رقیب، باید دانست در توحید ربوبی برخلاف ثنویت، باور به دو مبدأ و منشأ منفک و جدا برای دو مقوله خیر و شر وجود نداشته و در واقع یک نقش‌آفرین در خلق و تدبیر نظام آفرینش حاکم است و خیر و شر هر دو از یک کانون می‌جوشد و وجود می‌گیرد.^۲ با توجه به شیوع دیدگاه ثنوی، نفی این اندیشه با صراحت و روشنی در قرآن طرح شده است (نک: بقره: ۱۶۳؛ انعام: ۱۶۴؛ مائده: ۷۳؛ فصلت: ۶؛ نحل: ۵۱).

باورمندی به توحید و لوازم آن از نگاه قرآن

بیان شد که توحید از اساسی‌ترین اصول اندیشه دینی به شمار می‌رود. لازمه اثبات و اعتقاد

۱. شیطان، منشأ و خاستگاه شر در نگاه ثنویون معرفی شده است (نک: حداد عادل، ۱۳۷۵، ۹: ۱۳۵). ریشه مسئله «شیطان‌پرستی» در دوره جدید به همین نگاه بازگشت دارد.

۲. در دستگاه اندیشه فلسفی و متکلمانی که با دستگاه فلسفی به تحلیل آموزه‌ها پرداخته‌اند، شر امری عدمی دانسته شده، اما از نگاه روایات و حتی آیات وحی، شر امری وجودی تلقی شده است.

به توحید، نفی ثنویت است. نفی ثنویت، لایه‌های نمایان و پنهان بسیاری دارد که ابعاد فردی و گروهی بشر را در بر می‌گیرد. با نفی ثنویت، عبودیت انحصاری خدا تثبیت می‌شود که هرچه دامنه نفی ثنویت عمیق‌تر باشد، گستره انحصار در عبودیت نیز تجلی بیشتری می‌یابد. قرآن برای تحقق این هدف، انسان را از قرین گرفتن محبوب‌هایی در کنار خدا بر حذر می‌دارد (بقره: ۱۶۳-۱۶۵). بر این اساس، می‌توان پیامد توحید ربوبی را منفرد قرار گرفتن پروردگار در عبادت و اصالت دادن به محبت الهی و فرع قرار دادن دیگر محبت‌ها در طول محبت خدای سبحان دانست. این اندیشه، نتایج اجتماعی و فردی فراوانی را برای بشر و جامعه بشری به ثمر می‌آورد. در بعد فردی می‌توان به امیدواری دائمی در تمام طول حیات فردی اشاره کرد (یوسف: ۸۷). در بعد اجتماعی نیز اتکای به غیرخدا، مساوق فراموشی توانایی‌های درونی و در نتیجه هدررفت آن و افزون بر آن، لزوم تبعیت و همراهی همواره از دیگران است (هود: ۱۰۱)؛ دیگرانی که به صورت طبیعی یا تنها به منافع خود و یا با اولویت به سود خود می‌اندیشند. آیات وحی، مسیر اعتلای حق و عدالت را - که بلندترین هدف گروهی بشر است - اعتماد به خدا و توان داخلی و نهراسیدن از توان و نیروی دشمنان حقیقت و عدالت می‌داند (اعراف: ۱۹۴ و ۱۹۷) و دوری از این مسیر را ستم انسان به خود معرفی می‌کند (یونس: ۱۰۶).

از دیگر امور پیوندیافته با اعتقاد به وحدانیت ربوبی خداوند سبحان، تصحیح نگاه‌ها و دوری گزیدن از نگاه شرطی به مسئله ایمان است. هرچند شأن نزول آیه هفتادو هشتم سوره «نساء» به روی گردانی «عبدالله بن ابی» از نبرد احد باز می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۱۲۱)، اما نگاهی کلان به رفتار بشر در برابر آموزه‌های الهی، بیان‌گر مشروط دانستن باورها به پیروزی‌های دائمی است. دامنه این‌گونه نگاه را می‌توان در اقوام پیش‌تر نیز، در بیان آیات وحی مشاهده کرد. قوم یهود در برابر آموزه‌های ابلاغی از سوی حضرت موسی (علیه السلام) واکنشی ثنوی‌گونه به شکلی افراطی داشته‌اند. بیان قرآن این‌گونه است: «فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛ هنگامی که نیکی (و نعمت) به آن‌ها می‌رسید، می‌گفتند: «به خاطر خود ماست»، ولی موقعی که بدی (و بلا) به آن‌ها می‌رسید، می‌گفتند: «از شومی موسی و کسان اوست!» آگاه باشید سرچشمه همه این‌ها، نزد خداست، ولی بیشتر آن‌ها نمی‌دانند (اعراف: ۱۳۱).

از این رو، آیاتی چند به وحدانیت خالقیت که مقدمه پذیرش وحدانیت ربوبیت است، تأکید دارند (غافر: ۶۲؛ انعام: ۱؛ یونس: ۴)، زیرا با پذیرش وحدت خالقیت، جایی برای ربوبیت غیر، باقی نمی‌ماند.

مؤلفه‌های توحید ربوبی

پس از جستاری در مفهوم کلی «توحید ربوبی» و دیدگاه رقیب آن، لازم است برای تبیین جایگاه توحید ربوبی در اندیشه قرآنی و همچنین درک عمیق‌تر از آن، به بررسی مؤلفه‌های این مقوله پرداخته شود تا برای ورود به بررسی مصادیق عینی تحقق توحید ربوبی از نگاه قرآن، مسیری هموارتر پیش روی خردها قرار گیرد. مقصود از مؤلفه، مبانی شکل‌دهنده یک چیز است. به بیان دیگر، عناصر و جوهر تشکیل‌دهنده یک چیز مؤلفه آن خوانده می‌شود، بدان گونه که بدون توجه به آن‌ها نمی‌توان آن چیز را تحلیل کرد. برای رسیدن به مؤلفه و مبانی توحید ربوبی، رابطه معرفتی طولی آن و جایگاه آن در میان آموزه‌ها نقش اصلی دارد.

در تقسیم‌بندی کلی، توحید به دو شاخه «توحید نظری» و «توحید عملی» تقسیم می‌شود. توحید نظری شامل سه مرتبه: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی است. اندیشه در حقیقت هستی، وجود ذات الهی، سپس صفات او و آن‌گاه فهم افعال او را شکوفا می‌سازد: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» آیا کافی نیست که پروردگارت خود مشهود قبل از هر چیزی است؟ (فصلت: ۵۳).

«توحید ذاتی» معرفت به نبود هر گونه ترکیب و تقسیم در ذات خداوند سبحان است (شوری: ۱۱)، و «توحید صفاتی» پذیرش و باور به وجود صفات در عین عینیت با ذات بدون شکل‌گیری ترکیب و تشبیه است. صفات الهی به دو گروه «صفات ذات» و «صفات فعل» تقسیم می‌شود که مقصود از این‌همانی مصداقی و اتحاد صفات با ذات، صفات ذاتی‌اند. سه صفت «علم»، «قدرت» و «حیات» به عنوان مراجع دیگر صفات به شمار می‌روند که پیوند علم و قدرت، شکل‌دهنده صفات حیات است (نک: ایجی، ۱۳۲۵، ۸: ۸۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۳۸؛ حلی، ۱۳۸۲: ۲۹).

«توحید افعالی» دربرگیرنده توحید در خالقیت، توحید در مالکیت و توحید در ربوبیت است. واژه «رب» اسم حسنای الهی و «ربوبیت» صفت فعلی خداست. «رب» به معنای تدبیر و پروراندن است. ربوبیت ملازم با خالقیت به شمار می‌آید و بازگشت ربوبیت به خالقیت است (یونس: ۳). آیه: «لِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» حمد و ستایش مخصوص خداست؛ پروردگار آسمان‌ها و پروردگار زمین و پروردگار همه جهانیان (جاثیه: ۳۶)، به گستره ربوبیت الهی و عمومیت آن اشاره می‌کند و جامعیت در توحید ربوبیت را بیان می‌دارد.

حاصل نگرش به آنچه گذشت آن است که خاستگاه اندیشه توحید ربوبی، تحقق و باور به

توحید در مالکیت و توحید در خالقیت است، چراکه مالکیت پیرو وجود، و وجود زیرمجموعه آفرینش است و تدبیر پیش، به همراه و به دنبال آفریدن و مالک بودن به تناسب هر مقام تحقق می‌پذیرد.

توحید در خالقیت، خود وام‌دار قدرت و علم ذاتی خداوند سبحان است، زیرا آفرینش بدون قدرت و دانش بی‌معناست؛ از این رو، مؤلفه و مبنای توحید ربوبی را در صفت ذاتی علم و قدرت باید جست‌وجو کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۴۶).

۱. علم الهی

از ریشه‌های اصلی باور به توحید و گونه‌های مختلف آن، اثبات «آگاهی مطلق» آفریدگار است. ویژگی علم و آگاهی، از صفات کمالیه پروردگار به شمار می‌آید. ظهور افعال حکیمانه، محکم و متقن الهی، نشانه هدف‌داری آن‌هاست و این، دلیل بر علم و آگاهی فاعل آن نسبت به مقدمات و سرانجام امور می‌باشد. هیچ‌گاه موجود جاهل و بی‌شعور و یا دست‌کور تصادف نمی‌تواند انسجامی به این پیچیدگی و گستردگی را تنظیم و سامان ببخشد. قرآن، موضوع دانش الهی را فراگیر و گسترده مطرح می‌کند. از آیات الهی استفاده می‌شود خداوند سبحان علاوه بر علم کلی و جامع، به جزئیات و امور آنی نیز آگاهی و اشراف کامل دارد. هم‌چنین علم الهی شامل امور پنهان و مخفی می‌شود.

مبنای مالکیت الهی نیز به آگاهی و علم مطلق خداوند سبحان بازگشت دارد؛ همان‌گونه که خداوند، شرق و غرب عالم را از خویش می‌خواند و آن‌گاه خود را «علیم» می‌نامد (بقره: ۱۱۵). برآیند این آگاهی گسترده و مالکیت برآمده از آن، تحقق‌بخشی به ربوبیتی توحیدی است. کنار هم قرار گرفتن علم و حکمت در آیاتی چند (نساء: ۱۱، ۱۲، ۲۶، ۱۰۴، ۱۱۱ و ۱۷۰) به پیوند خوردن دانش با حکمت خبر می‌دهد؛ از این رو، فعل الهی علاوه بر قرار گرفتن بر اشراف علمی و دانش الهی، بر بنای حکمت نیز استوار گردیده است.

۲. قدرت الهی

مؤلفه دیگر شکل‌دهنده به ربوبیت توحیدی در مراتب طولی آن، «قدرت» است. قدرت از صفات ذاتی و جمالی خداوند است. این واژه از «قدر» گرفته شده که به معنای اندازه و نهایت هر چیزی است (نک: فراهیدی، ۱۴۰۶ق، ۵: ۱۱۲). کاربرد این واژه درباره خداوند، از آن روست که او هرچه را به هر اندازه بخواهد، انجام می‌دهد و به بندگان هر مقدار بخواهد،

می‌بخشد. قادر بودن خداوند به معنای فاعل مختار^۱ بودن در مقابل فاعل موجب بودن، در اصطلاح به کار می‌رود. اما فاعل مختار یا قادر با دو تفسیر در دو نظام معرفتی روبه‌رو شده است؛ فلاسفه در تبیین آن گفته‌اند: «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل»؛ و متکلمان تعبیر «یصح منه الفعل و الترك» را به کار گرفته‌اند (محمدی، ۱۳۷۱: ۷۵ و ۷۶).

باید توجه داشت که علم و آگاهی از لوازم انفکاک‌ناپذیر موضوع قدرت است، زیرا مبدأ بودن فاعل نسبت به هر فعلی قدرت به شمار نمی‌رود، بلکه قدرت در صورت آگاهی فاعل به فعل اطلاق می‌شود. البته آگاهی تنها نیز کافی نیست، بلکه اطلاق قدرت تنها در مورد فعلی است که فاعل به آن علم دارد و همان علم فاعل، او را به انجام آن برانگیخته باشد. قدرت مطلقه الهی در نظام آفرینش به مبدأیت الهی نسبت به هستی انجامیده است: «وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۱۸۹).

آیات قرآن با بیان وجود سنت‌هایی الهی به گونه‌ای مستمر، تصریح دارد که تغییر و تبدیلی در آن راه نمی‌یابد (نک: فتح: ۲۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۸: ۲۸۸). این عدم تغییر به عدم قدرت بازگشت ندارد، بلکه به عدم تعلق اراده و مشیت به آن (به دلایل خاص، همانند تحقق نظام احسن و عدم اخلال در آن) و به صورت کلی به حکمت الهی بازمی‌گردد، چراکه در صورت تعلق مشیت الهی، امکان جای‌گزین شدن محقق است: «إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبَكُمُ عَذَابًا أَلِيمًا وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَ لَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ اگر (به سوی میدان جهاد) حرکت نکنید، شما را مجازات دردناکی می‌کند و گروه دیگری غیر از شما را به جای شما قرار می‌دهد، و هیچ زبانی به او نمی‌رسانید و خداوند بر هر چیزی تواناست (توبه: ۳۹).

با توجه به آنچه مورد اشاره قرار گرفت، حضور مطلق الهی، به معنای آگاهی و امکان جای‌گزینی امور، در ساختار پیچیده ربوبیت نظام هستی اثبات می‌شود.

پس از مروری بر چیستی و ماهیت ربوبیت توحیدی، لازم است به چگونگی تحقق آن در نظام هستی و به بیان دیگر، به رابطه خالق با مخلوقات خود تحت عنوان مسئله «عنایت» بپردازیم تا جایگاه توحید ربوبی در هندسه هستی بر اساس گفتار وحی روشن‌تر گردد. در این بخش ابتدا با دیدگاه‌های مطرح در حوزه عنایت الهی آشنا می‌شویم و سپس دیدگاه قرآن در این زمینه را پی‌گیری خواهیم کرد.

۱. فلاسفه، فاعل را هشت قسم می‌دانند: ۱. فاعل بالطبع؛ ۲. فاعل بالجبر؛ ۳. فاعل بالرضا؛ ۴. فاعل بالعنایة؛ ۵. فاعل بالتجلی؛ ۶. فاعل بالقصد؛ ۷. فاعل بالتسخیر؛ ۸. فاعل بالقسر. فلاسفه خداوند را «فاعل بالتجلی» می‌دانند؛ عرفا ذات حق را «فاعل بالرضا» می‌دانند؛ و متکلمان صانع را «فاعل بالقصد» می‌پندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۵۵).

عنایت در اصطلاح

واژه «عنایت» اسم مصدر از ماده «عَنَى» و به معنای قصد، توجه، اهتمام و بخشش است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۲۵۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۶). و در اصطلاح به معنای توجه مافوق است به مادون. گفتار ابن سینا در کتاب *تعلیقات*، حاکی از پیوند میان علم الهی، اراده الهی و عنایت دارد. ابن سینا با توجه به نظام فلسفی مشائی و تعریفی که از علم دارد، در تعریف عنایت می‌نویسد: علم حق به موجودات و نظام آن‌ها را عنایت می‌گویند؛ این که تمامی موجودات از احاطه علمی که خدا به آنان دارد پدیدار می‌شوند. حاصل عنایت، ایجاد اشیا به بهترین وجه از جهت نظام است. بر همین اساس، وی در مواضع دیگر عنایت را صدور خیر از ذات لذاته و نه برای غرضی خارج از ذات تعریف می‌کند، چراکه وجود غرض دیگر غیر از مطلوبیت ذات، بازگشت به نقصان خداوند دارد. ابن سینا می‌نویسد: «فدانه عنایت» (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق (ب): ۱۸، ۱۹ و ۱۵۷). فیاض لاهیجی در *گوهر مراد* مسئله عنایت را مربوط به فعل الهی و در ارتباط با موضوع نظام احسن و خیر معرفی می‌کند. وی می‌نویسد: معنی عنایت واجب الوجود، علم اوست به نظام خیر، به وجهی که مبدأ فیضان نظام خیر باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

علم از آن جهت که نمایاننده اشیاست، نام‌بردار به «علم» می‌شود و از جهت علم فعلی بودن حق و اثرگذار بر ایجاد ماسوی‌الله، «عنایت» نامیده می‌شود. بر این اساس، عنایت به حوزه فاعلیت خداوند تمرکز دارد و عنایت الهی همان مصدریت و فاعلیت خدا درباره ماسوی است. قلمرو عنایت الهی که همان علم خداوند است علاوه بر بحث‌های نظری، با رفتارهای فردی و هم‌چنین کارکردهای اجتماعی ارتباط گسترده‌ای دارد.

به نظر می‌رسد با توجه به طرح مسائلی همانند علم، صدور و خیر در تعریف عنایت و مقایسه آن با معنای ربوبیت و وابسته بودن ربوبیت به علم فعلی، می‌توان ادعا کرد وحدانیت ربوبی خدا که از نگاه متکلمان طرح می‌شود، هم‌پوشی قابل توجهی با عنایت که بیشتر در دستگاه عرفان و فلسفه طرح شده، دارد؛ هرچند گستره ربوبیت از نگاه متکلمان فراتر از امور کلان و شامل جزئیات و امور خرد نیز می‌باشد و این امر وابسته به مبانی تغییر و دایره هم‌پوشانی آن تطابق یا اختلاف می‌یابد.

پس از روشن شدن معنای عنایت و ارتباط آن با ربوبیت باید دانست، رابطه خالق عالم با موجودات همواره از پرسش‌های ذهنی بشر بوده است. این که آیا رابطه‌ای در این میان متصور است و در صورت وجود رابطه آیا رابطه ایجاد است یا نوع دیگری از ارتباط مطرح است، واکنش‌های متفاوتی را شکل داده که از حوصله و دستور این مقاله خارج است. بر این اساس می‌توان گفت در

مسئله ربوبیت و عنایت، دیدگاه‌های مختلفی طرح شده است. در اندیشه‌ای حداکثری، عنایت الهی شامل همه موجودات می‌شود که این اندیشه را می‌توان به دو گروه «باورمندان به قصد و تدبیر مستقیم الهی» و «باورمندان به تدبیر مستقیم و غیرمستقیم» تقسیم کرد.

ابن میمون با توجه به تورات، موجود عاقل و مختار (یعنی انسان) را مستحق عنایت الهی می‌داند و از این رو، مورد توجه و عنایت الهی است. وی عنایت شخصی الهی را مخصوص انسان می‌داند و درباره سایر موجودات معتقد است، اراده خدا به نوع آن‌ها و نه شخص آن‌ها تعلق می‌یابد (نک: ابن میمون، ۱۹۷۲: ۵۲۰-۵۲۸).

متکلمان مسلمان نیاز به واسطه در آفرینش را نفی، اما نقش فرشتگان در تدبیر و اداره موجودات را مؤثر می‌دانند. به بیان دیگر، خداوند جهان را به واسطه فرشتگان اداره می‌کند (نک: ایچی، ۱۳۲۵، ۸: ۱۱۳-۱۱۵). ابن سینا عنایت خداوند را همان علم ازلی الهی دانسته که برای صدور اشیا و نظم و هدایت آن‌ها این علم ازلی کافی است. او بر این اندیشه است که عنایت الهی در صدر عالم با وسایط محقق می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق(ب): ۱۸-۱۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۸-۸۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۸۸-۱۹۵). در مقابل، برخی علم ازلی را برای منشأ آفرینش بودن، کافی ندانسته و صورت گرفتن ایجاد را با اراده خداوند تبیین می‌کنند؛ از این رو، عنایت همان مشیت الهی دانسته شده است، و خداوند به جهت علم داشتن به اشیا جزئی، می‌تواند آن‌ها را مستقیماً تدبیر کند.

به هر روی، مبحث عنایت در نگاه اندیشمندان اسلامی برای توجیه رابطه ایجاد و تدبیری خداوند نسبت به جهان مطرح شده است. در مقایسه این نگاه با فلسفه یونانی باید گفت: در فلسفه یونانی اهتمام به یافتن مبدأ نظم و وحدت جهان، معطوف است نه به ارتباط ایجاد و مبدأ هستی با جهان و انسان؛ از این رو، خدای حکمای یونان نمی‌تواند یا ضرورت ندارد که توجه و عنایتی به موجودات داشته باشد، اما خدای متفکران اسلامی هستی‌بخش و مدبر جهان است و نسبت به انسان عنایت، لطف و هدایت ویژه دارد (سیدهاشمی، ۱۳۹۲: ۴۲-۶۵).

نگاه قرآن به عنایت الهی

در حکمت دینی نمی‌توان فاعلیت ایجاد و تدبیری خدا و عنایت و لطف خدا به موجودات و انسان را نادیده انگاشت. آنچه در حکمت دینی پی‌جویی می‌شود، چگونگی تعلق یافتن عنایت الهی به اشیاست، نه اثبات نقش ایجاد و تدبیری خداوند سبحان در نظام هستی. در این گام با محوریت آیات وحی، به تبیین اندیشه عنایت و ربوبیت الهی برای رسیدن به نظام اندیشه قرآن در این امر توجه خواهیم کرد.

قرآن کریم بر اساس خالقیت و توحید ربوبی و تشریحی که از آن با الفاظ «مالکیت» و «تدبیر امر» تعبیر کرده است، سرپرستی، سعادت‌مندی و به کمال رساندن انسان را با توجه به علم و قدرت مطلق خداوند متعال، حقّ منحصر خداوند سبحان معرفی می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۹ و ۱۱۰)؛ از این رو، منشأ هدایت به معنای عامّ آن را تنها باید خداوند متعال دانست. تحقق هدایت در مراتب گوناگون آن، با ملاک عنایت و ربوبیت توحیدی الهی انجام می‌شود، هرچند در این میان واسطه‌هایی دارای نقش با مدیریت توحیدی باشند. به بیان دیگر، از نگاه قرآن وجود واسطه در مسیر تحقق عنایت، به معنای نفی ربوبیت توحیدی نیست.

هدایت الهی و واسطه‌های آن

حضرت ابراهیم علیه السلام در ردّ انگارهٔ عمومی خود در خداپنداری بت‌ها، به مسئله عنایت اشاره می‌کند (مریم: ۴۲). در کنار این نکته باید توجه کرد که عنایت، گونه‌ها و حیطه‌های گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. بر این اساس، از آن‌جا که ارتباط مستقیم و دیدن خدا برای انسان امری محال است، خداوند از اسبابی مرتبط برای انتقال فیض و پیام خود به انسان، به عنوان بزرگ‌ترین عنایت الهی به بشر، استفاده کرد (اسراء: ۹۴-۹۵). به همین دلیل، ولایت، اطاعت و هدایت که از امور اختصاصی خداست، به پیامبران و برگزیدگان از انسان‌ها برای تحقق یافتن هدایت الهی نسبت داده شده و خداوند ایشان را واجب‌الاطاعه، ولیّ و هادی معرفی کرده است. نمونه‌ای از این دست آیات بدین قرار است: «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ»؛ پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است (احزاب: ۶).

خداوند اطاعت برگزیدگان خود را در کنار اطاعت خویش قرار داده و به آن امر می‌کند: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا»؛ کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و کسی که سر باز زند، تو را نگهبان (و مراقب) او نفرستادیم (و در برابر او مسئول نیستی) (نساء: ۸۰).

نتیجه و ثمرهٔ این اطاعت، تحقق هدایت، یعنی همان هدفی که خداوند به سبب آن با انسان ارتباط و حیانی برقرار کرد، معرفی شده است: «وَ إِن تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا»؛ اما اگر از او (رسول خدا) اطاعت کنید، هدایت خواهید شد (نور: ۵۴).

بنابراین، متکفل دریافت و ابلاغ مسئله هدایت خاص، انبیای الهی هستند.

اما هدایت الهی به معنای عام آن، که می‌تواند اصطلاحی قرآنی و بیان‌گر مسئله عنایت تلقی شود، از جهت مراتب و بهره‌مندان از آن، به گونه‌هایی تقسیم می‌شود. بررسی این گونه‌ها، به

شناخت چگونگی تحقق عنایت و هدایت الهی و تمایزهای هر حیطة و در نهایت، نوع واکنش و تعامل انسان با گونه‌های متفاوت کمک می‌کند.

هدایت عام یا هدایت تکوینی

قرآن بیان‌گر وجود هدایتی عام برای تمام موجودات از طرف خداوند متعال است که از آن به «هدایت تکوینی» یاد می‌شود: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمهٔ آفرینش او بود داده، سپس هدایت کرده است (طه: ۵۰). این هدایت را باید هدایتی شمولی نسبت به تمامی اشیا و موجودات ماسوی‌الله و بدون واسطه دانست که در آن علم، قدرت و ارادهٔ الهی نقش‌آفرینی می‌کند.

هدایت انسان

انسان علاوه بر عنایت و هدایت فراگیر الهی که به مقتضای ظرفیت و ماهیت هر پدیده آشکار می‌شود، نیازمند هدایتی تشریحی است که این راهنمایی و بیان قانون الهی، از طریق ابلاغ دین برای تمامی انسان‌ها صورت می‌پذیرد و خداوند متعال به این شیوه، راه را به مؤمن و کافر نشان داده است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس (انسان: ۳).

آیه دلالت دارد خداوند علاوه بر هدایت تکوینی تمام موجودات، خصوص انسان را از هدایت تشریحی نیز برخوردار کرده است. مجریان این هدایت، سفیران الهی و پیام‌آوران از غیب، یعنی انبیا هستند.

هدایت ویژه

واکنش مثبت انسان به هدایت تشریحی می‌تواند هدایتی افزون را برای او فراهم آورد، زیرا کمال انسان وابسته به افعال اختیاری و ارادی اوست. منشأ افعال انسان را اعتقادات نظری و عملی او تشکیل می‌دهد که در نتیجهٔ برخورد با حوادث، آنچه را در قوه و استعداد دارد، به فعلیت می‌رساند تا نهفته‌های خود را به سرانجام و به کمال لایق خود، یعنی سعادت یا ضلالت نایل سازد. از این رو، تشریح الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست، بلکه برای تکمیل خلقت اوست، تا او را به هدفی که در خلقتش می‌باشد نزدیک کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۲۹۹). بر این اساس، نوع بشر در بستر عنایت الهی می‌تواند از مراتبی ویژه برخوردار شود که دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند.

رسیدن به این هدایت ویژه، با حسن اختیار و پذیرش هدایت تشریحی است. در قرآن می‌خوانیم: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ»؛ کسانی که هدایت یافته‌اند، خداوند بر هدایتشان می‌افزاید و روح تقوا به آنان می‌بخشد (محمد: ۱۷).

از این هدایت به «ایصال به مطلوب»، «تسدید» و «تأیید» نیز تعبیر شده است. خداوند متعال در آیات زیادی به این ولایت و هدایت ویژه بر مؤمنان اشاره کرده است (نک: مائده: ۱۶ و ۱۵؛ آل عمران: ۱۲ و ۶۸؛ بقره: ۲۵۸؛ یونس: ۹؛ انعام: ۱۲۲). تحقق این‌گونه از هدایت و عنایت الهی گاه بی‌واسطه و گاه با واسطه محقق می‌شود. قرآن نمونه‌های فراوانی از هر دو گروه بیان داشته است. از نمونه‌های باواسطه می‌توان به داستان پرمز و راز موسی و خضر اشاره کرد (کهف: ۶۰-۸۲)، و از نمونه‌های بی‌واسطه می‌توان به ارتباط مستقیم خداوند و گفت‌وگوی بدون واسطه با انبیا اشاره داشت. این‌گونه از ارتباط را می‌توان در اولین نوع از انواع وحی که آیه پنجاه و یکم سوره «شوری» بیان فرموده ملاحظه کرد؛ همان‌گونه که مرتبه عالی «معراج» یکی دیگر از مصادیق عنایت بی‌واسطه الهی به شمار می‌رود (نجم: ۸-۱۰). بر اساس روایات در این مرحله حتی فرشته وحی، جبرئیل نیز حضور نداشته است؛ از این رو، واسطه‌ای در میان نبوده است.

سنت‌های ناپیدا

علاوه بر هدایت ویژه به معنای دستگیری از سالک در مسیر هدایت باطنی و معنوی، که نوعی ویژه از عنایت الهی به برخی موجودات است، می‌توان گونه‌های دیگری از عنایت، امداد و نصرت الهی را که جنبه فیزیکی و نماد یافته دارد، در آموزه‌های وحیانی مشاهده کرد. این مسئله را می‌توان تحت عنوان «سنت‌های پنهان الهی» که زیرشاخه‌ای از عنایات الهی است، مورد بررسی قرار داد. واضع سنت اسباب و مسببات، خدای سبحان است: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»؛ این سنت خداوند در اقوام پیشین است، و برای سنت الهی هیچ‌گونه تغییری نخواهی یافت (احزاب: ۶۲).

بر این اساس در میان اسباب و مسببات، آن مسببی که سببش قوی‌تر از دیگر اسباب است، در خارج واقع می‌شود؛ حق باشد یا باطل، خیر باشد یا شر، ظلم باشد یا عدل. اما نکته مغفول در این میان، وجود سنت‌هایی پنهان از چشم مادی بشر است، که وحی متکفل بیان آن است: «أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَ أَنْصَحَ لَكُمْ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ رسالت‌های پروردگارم را به شما ابلاغ می‌کنم و خیرخواه شما هستم و از خداوند چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید (اعراف: ۶۲).

بیان‌گر این ادعا، معارفی از قرآن است که در آن از بهره‌مندی آفریدگار از لشکریانی در آسمان و زمین که آنان «جند الهی» خوانده شده‌اند سخن رفته است. این امر اثبات‌کننده

ربوبیت فراگیر و مطلق الهی و نمایان‌کننده توحید ربوبی در نظام هستی است. این جنود و لشکریان آسمان و زمین، در اختیار و مطیع فرمان الهی هستند و در راستای تحقق ربوبیت الهی مطاع می‌باشند: «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»؛ لشکریان آسمان‌ها و زمین تنها از آن خداست و خداوند شکست‌ناپذیر و حکیم است (فتح: ۷).

به صورت کلی، در قرآن «جند و جنود» همانند واژگان «امام و ائمه»، هم به گروه حق و هم به گروه باطل نسبت داده شده است. از این رو، همان‌گونه که در کنار نام طالبوت عنوان جنود و لشکریان او مشاهده می‌شود، در کنار جالوت نیز عنوان جنود به کار گرفته شده است؛ هم‌چنان که فرعون و جنودش به ظلم و طغیان منتسب شده‌اند (نک: بقره: ۲۴۹؛ یونس: ۹۰). در کنار دسته‌بندی جریان‌های حق و باطل، در آیات قرآن می‌توان از جنود الهی که جنودی متمایز از جریان‌های انسانی و مادی‌اند نام برد. این جنود گاه با صفت «لَمْ تَرَوْهَا» به پنهان بودن و دور از دسترس بودن توصیف شده‌اند (نک: توبه: ۲۶ و ۴۰). خداوند صحنه رستاخیز و قیامت را نمایشگاه کامل ناتوانی جنود سوای منتسبان به خداوند معرفی می‌کند (نک: مریم: ۷۵) و تمامی جنود ابلیس سرانجامی جز دوزخ نخواهند داشت (شعراء: ۹۴ و ۹۵).

جنود الهی را می‌توان نمونه‌هایی از سنت‌های پنهان الهی یا همان اعجاز دانست. از پیامبران ممتاز الهی که صحنه‌هایی از قدرت الهی را به نمایش نهاد، حضرت سلیمان علیه السلام است. خداوند در تبیین جایگاه سلیمان علیه السلام او را دارای جنودی فراوان از انسان‌ها، جنیان و پرندگان معرفی می‌کند (نمل: ۱۷)، که این امر گواه و دلیلی بر وسعت قدرت الهی و امکان بهره‌مندی از توانایی دیگر موجودات است و اطاعت‌پذیری آنان از فرمان الهی را دلالت دارد.

می‌توان جنود الهی را که مخلوقات آفریدگار هستی‌اند، به سه دسته تقسیم کرد: ۱. مخلوقات نامرئی، همانند فرشتگان و جنیان؛ ۲. مخلوقات جاندار جسمانی، همانند جانوران، انسان‌ها و گیاهان؛ ۳. مخلوقات غیرجاندار مادی، همانند باد، آفتاب و ...

در نهایت، قرآن در بیان موازنه میان جنود الهی و جنود غیرالهی، جنود الهی را غالب بر تمام نیروها و قدرت‌ها معرفی می‌کند (صافات: ۱۷۳) و در مقابل، توان دیگر نیروها را در برابر آن ناچیز می‌شمارد (نمل: ۳۷). وجود این جنود، خود از سنت‌های الهی است، اما زمانه اثرگذاری آن امری پوشیده است؛ از این رو می‌توان وجود این جنود را شاهدی بر فاعل موجب نبودن پروردگار و گستره حیطه قدرت الهی که از مؤلفه‌های ربوبیت توحید بیان شد، به شمار آورد. آیات وحی در بیان گستردگی و عظمت جنود الهی و ناتوانی و محدودیت سایر لشکریان، آگاهی به آنان را تنها در اختیار خداوند سبحان معرفی می‌کند: «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ»؛ و لشکریان پروردگارت را جز او کسی نمی‌داند (مدثر: ۳۱).

نتیجه

پس از تبیین مفهوم «توحید» و تبیین جایگاه توحید ربوبی، و همچنین ارائه تعریف از «عنایت» تلاش شد به مقایسه مفهومی این دو عنوان برآمده از دستگاه کلام و فلسفه اشاره شود و ضمن بازشماری مبانی شکل‌دهنده توحید ربوبی و اجزای فراهم‌کننده عنایت الهی با اقرار به هم‌پوشی این دو البته در دو دستگاه متفاوت اندیشه‌ای، به نگاه قرآن در اصل مسئله پرداخته شود. از نگاه قرآن، توجه خداوند به هستی، آهنگی مستمر و همیشگی دارد و خداوند در مسیر پیش و پس از آفرینش، نقش یگانه‌ای در ربوبیت، هدایت و عنایت به کل نظام آفرینش و اجزا و خصوصیات آن دارد؛ هرچند باید مطابق صریح آیات وحی پذیرفت که عنایت و ربوبیت الهی به معنای نفی واسطه در مسیر تحقق آن نیست. کارکرد این اندیشه، پذیرش نقشه دقیق‌تری از هندسه و اصول حاکم بر هستی و عدم نفی واسطه در آن است؛ البته وجود واسطه به معنای استقلال و دارا بودن نقش مستقلّ وسایط نیست. پذیرش ربوبیت و تدبیر کلان و خرد الهی در تمام اجزای هستی، به نفی اندیشه ثنویت منجر می‌شود. در نگاه موحد، اثرپذیری و اثرگذاری هر پدیده در سایه عنایت و تدبیر الهی تفسیر می‌شود و پدیده‌ها در نگاهی جمعی شکل‌دهنده به مراحل رسیدن به هدف نهایی از آفرینش تصویر می‌شود و رفتاری مطابق با آن را از او مطالبه می‌کند.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین (الف)، (۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۲. _____ (ب)، (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. ابن‌میمون، (۱۹۷۲)، دلالة الحائرين، بیروت، مکتبه الثقافة الدینیة.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. ایچی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، شریف رضی.
۷. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
۸. حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۷۵)، دانشنامه جهان اسلام، تهران، شرکت افست.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹)، خیر الأثر در ردّ جبر و قدر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. راسل، برتراند، (۱۳۴۹)، چرا مسیحی نیستیم؟، ترجمه: س. الف. س طاهری، تهران، دریا.
۱۱. سیدهاشمی، سید محمداسماعیل، (۱۳۹۲)، «عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی»، آینه معرفت، ش ۴۳.

۱۲. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۱۳. شاکر، محمدتقی و رضا یرنجکار، (۱۳۹۱)، «امامت و خاتمیت از نگاه قرآن و روایات»، *مجله کتاب*، قم، ش ۶.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۱۵. _____ (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۲)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن علی، (۱۳۸۲)، *کشف المراد (مع تعلیقات السبجانی)*، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۹. علامه طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۶۳)، *نهایة الحکمه*، تعلیق: محمد تقی مصباح یزدی، تهران، الزهراء (علیها السلام).
۲۱. عباشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمیه.
۲۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
۲۴. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر.
۲۵. قیومزاده، محمود و محمدتقی شاکر، (۱۳۹۳)، «فرشته و نقش آن در امداد الهی از منظر مفسران»، *مطالعات تفسیری*، ش ۱۸.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی (ط - الإسلامیه)*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. گلشنی، مهدی، (۱۳۷۹)، *فیزیکدانان غربی و مسئله خدا باوری*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۸. محمدی، علی، (۱۳۷۱)، *شرح کشف المراد*، تهران، دارالفکر.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳)، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۱. مفضل بن عمر، (۱۳۷۷)، *شگفتی‌های آفرینش (ترجمه توحید مفضل)*، قم، هجرت.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. موسوی بجنوردی، کاظم، (۱۳۶۸)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، شرکت افست.
۳۴. موسوی، محمود و محمدتقی شاکر، (۱۳۹۲)، «اندیشه مشیت و اراده الهی و تبیین مدرسه قم از آن»، *مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی*، ش ۱۱.
۳۵. ناصری، محمد، (۱۳۶۹)، *شیطان و شیطان پرستان*، تهران، دار القرآن الکریم.
۳۶. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی کتیبه.
۳۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.