



استدلال بر توحید ربوبی از منظر مفسران فریقین

(بر اساس آیه ۵۰ سوره طه)

محسن خوش‌فر* | میناسادات حسینی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۴/۰۱

چکیده

توحید ربوبی، از مهم‌ترین مراتب توحید در مسیر عبودیت است؛ زیرا عمده شرک انسان‌ها، در ربوبیت است؛ از این رو قرآن، شیوه‌های مختلفی در تبیین توحید ربوبی آورده که از آن میان، استدلال بر «خالقیت خداوند» به دلیل باور همگانی به آن و نیز استدلال بر «هدایت عامه الهی»، پرکاربرد و مهم‌ترین است. آیه ۵۰ طه، جامع‌ترین آیه در این زمینه است. مقاله حاضر با تکیه بر آن، باهدف کشف و تبیین انواع استدلال بر توحید ربوبی، دیدگاه‌های مفسران را به روش توصیفی-تحلیلی مقایسه کرده و نتایج به دست آورده که از چهار نظام حاکم بر جهان هستی در اثبات ربوبیت الهی به‌ویژه ربوبیت تکوینی حکایت می‌کند: «نظام فاعلی» با تکیه بر کلمه «ربنا»؛ «نظام درونی» و «بیرونی»، بر اساس «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» و «نظام غایی»، برگرفته از «ثُمَّ هَدَى». این نظام‌ها بر براهینی مبتنی است که از سیاق آیه استخراج شده است. سه استدلال در خالقیت: توحید در خالقیت، تلازم خالقیت و ربوبیت، همراه بودن خلقت با تدبیر به دلیل هماهنگی در نظام آفرینش؛ دو استدلال در هدایت: تلازم هدایت و ربوبیت، تلازم خالقیت و هدایت و ربوبیت؛ بنابراین سیاق آیه، دلالت بر عمومیتی دارد که خلقت ویژه همه موجودات و هدایت تکوینی آن‌ها را در برمی‌گیرد و دلیلی بر محدود کردن آیه به معانی منقول در برخی تفاسیر نیست. حاصل این براهین جامع، آن است که رب (مالک مدبر)، تنها کسی است که به هر چیزی وجودی خاص، متناسب با مصالح، منافع و کمال وی اعطا نموده و او را به‌سوی هدف خلقتش هدایت کرده است.



واژگان کلیدی: توحید ربوبی، خالقیت، هدایت تکوینی و تشریعی، نظام فاعلی و غایی، نظام درونی و بیرونی، آیه ۵۰ طه.

* استادیار گروه حدیث، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، ایران، قم | mohsenkhoshfar@imam.miu.ac.ir

** طلبه سطح ۴ (مربی)، رشته تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی فاطمه الزهراء علیها السلام، اصفهان، ایران. (نویسنده

مسئول) | ms.hoseini89@yahoo.com

□ خوش‌فر، محسن؛ حسینی، میناسادات. (۱۴۰۲). استدلال بر توحید ربوبی از منظر مفسران فریقین، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی.

۹ (۷۷)، ۲۰۰-۱۵۸. Doi: 10.22091/PTT.2023.8791.2182

مقدمه

مسئله شرک در ربوبیت همواره در بین بشر رواج داشته است؛ حتی برخی از افرادی که در زمینه تدبیر کلی جهان موحد بوده، در مسائل جزئی زندگی مادی یا معنوی خویش گرفتار شرک در ربوبیت بوده‌اند؛ از این رو، پیامبران به مبارزه با آن و دعوت مردم به توحید ربوبی اهتمام داشته و تنها راه کمال و هدایت را از جانب خدا دانسته‌اند. حضرت ابراهیم (ع) فرمود: *«الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ»* (شعراء/۷۸)؛ حضرت محمد (ص) فرمود: *«الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى»* (اعلیٰ/۳-۲)؛ موسی (ع) نیز در برابر ادعای ربوبیت فرعون و تردید او در ربوبیت خداوند فرمود: *«أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»* (طه/۵۰) (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۵۱). این تردید فرعون از پرسش مستکبرانه او با عبارت *«فَمَنْ رَبُّكُمَا»*، به جای *«فَمَنْ إِلَهُكُم»* (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۵۷) یا *«فَمَنْ رَبِّي»*، واضح است. موسی (ع) نیز به جای پاسخی کوتاه چون *«ربنا الله»*، *«رب»* را با اوصافی معرفی می‌کند که علاوه بر مدعای او، برهانی بر ربوبیت الهی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۶۸) تا راه هر بهانه‌ای را در عدم پذیرش ربوبیت الهی بر فرعون ببندد؛ از این رو در ادامه گفت‌وگو، فرعون با شنیدن جواب قانع‌کننده حضرت موسی، سؤال دیگری را مطرح کرد تا بحث را به مطلب دیگری سوق دهد.

بر این اساس روشن است در آیه کوتاه ۵۰ طه، استدلال جامع و مهمی بر ربوبیت الهی بیان شده و با بررسی اوصاف و افعالی که موسی (ع) برای رب آورده است، باید گستره و زمینه ربوبیت خداوند از جهت نوع ربوبیت و نیز افرادی مشخص شود که آن‌ها را در برمی‌گیرد تا چگونگی دلالت این آیه بر اثبات ربوبیت و یا ربوبیت منحصره الهی بر جهان هستی و نظام‌های حاکم بر آن واضح شود.

پیشینه و روش تحقیق

ربوبیت الهی، بحث چالش‌برانگیزی است و دیدگاه‌های متفاوتی میان گروه‌های مختلف مسلمانان در مورد آن وجود دارد. از این رو علاوه بر بحث‌های مفسران ذیل آیات مربوط به آن، در این زمینه آثار فراوانی نوشته شده؛ از جمله: کتاب‌های تفسیر ترتیبی ذیل آیه ۵۰ سوره طه؛ کتاب‌های تفسیر موضوعی و اعتقادی مانند توحید و هدایت در قرآن از آیت‌الله جوادی آملی؛ خداشناسی و آموزش عقاید از آیت‌الله مصباح یزدی و کتاب‌های مستقل

روایی مانند توحید شیخ صدوق. همچنین مقالات «استدلال به خالقیت خداوند؛ روش آموزش توحید ربوبی در قرآن، از دیدگاه علامه طباطبایی»، نوشته محمد داوودی و...؛ «توحید ربوبی و عنایت الهی در نظام اندیشه قرآنی» از یدالله ربیعی و محمدتقی شاکر؛ «آموزه توحید ربوبی در سورة قلم» از قمر کوهی، فتح‌الله نجار زادگان و علی راد؛ «بررسی تطبیقی رابطه مفهوم رب و اله از دیدگاه وهابیت و شیعه» از ابراهیم کاظمی.

باوجود مقالات و کتاب‌های فراوان مستقل و غیرمستقل در زمینه ربوبیت الهی و استدلال بر آن، کم‌تر پژوهشی با تکیه بر آیه ۵۰ طه، به این استدلال‌ها و رابطه آن با خالقیت و هدایت پرداخته است. از این رو مقاله حاضر سعی دارد، با تکیه بر آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»، اقوال مختلف مفسران فریقین را در مورد آیه با رویکردی توصیفی، تطبیقی و تحلیلی استخراج کند و بر اساس دیدگاه‌ها (نه افراد)، دسته‌بندی نماید و ادله آن‌ها را با یکدیگر مقایسه و ارزیابی کند و سپس استدلال جامع قرآنی، عقلی بر ربوبیت الهی عرضه نماید.

مفهوم شناسی

سه واژه کلیدی «رب»، «خلق» و «هدی»، در آیه موردنظر وجود دارد که درک معنای آن‌ها، در فهم چگونگی استدلال آیه بر اثبات توحید ربوبی نقش بسزایی دارد:

۱. رب

واژه «رب» مضاعف، از ریشه «ر ب ب» است نه «ر ب ی» یا «ر ب و»، گرچه بر اساس بحث اشتقاق، وجوه مشترک معنایی بین این دو ریشه وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ش، ج ۲، ص ۴۲۶)

با توجه به استعمال عرب، برای «رب ب» چند معنا بیان شده است: «مالک» (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۲۵۶)، «رئیس و سید مطاع» (مانند رب‌الابل)، «صاحب»، «مرَبَّب» و «مصلح». این واژه به‌طور مطلق و بدون قرینه، جز به خدا گفته نمی‌شود و در مورد غیر خدا مقید می‌آید (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۱، ص ۹۵)، «مدبر» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۹۹) و «مالک مدبر». (طریحی، ۱۳۷۵، ش، ج ۲، ص ۶۴)

کاربرد لفظ «رب» در معانی مختلف، به نوعی با معنای اصلی «رب»، سروری و بزرگی، پادشاهی و مالکیت، ارتباط دارد و با در نظر گرفتن این تشابه، در معانی دیگر به کار گرفته شده است (کاظمی و ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ش، ۵، ص ۱۰ و ۱۱). در اصطلاح «رب» از اسماء حسناى الهی و ربوبیت از صفات فعلی خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ش، ج ۲، ص ۴۲۶) و در دیدگاه مفسران شیعه، به معنای «تدبیر و تصرف کننده در امور مخلوقات» یا «مالکی که امور مملکوش را تدبیر می کند» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱، ص ۲۱) و اطلاق رب در مورد خداوند، به این لحاظ است که او صاحب اختیار مخلوقات است و برای تصرف و تدبیر امور آنها نیاز به اذن و اجازه تکوینی و تشریعی ندارد. توحید ربوبی، باور به این مطلب است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ش، ج ۱، ص ۷۳)

در وجه جمع معنای لغوی و اصطلاحی می توان گفت: «رب» در قرآن، گاهی به معنای لغوی آمده و گاهی به معنای اصطلاحی؛ اما برگشت هر دو معنا به مالک و مدبر بودن خداست (عسکری، ۱۳۸۶، ش، ج ۱، ص ۱۵۰). او کسی است که زمام امور از تدبیر، اداره و تصرف را بر عهده دارد (سبحانی، ۱۳۸۰، ش، ص ۶۵). در آیه محل بحث نیز «رب» به معنای مالکیت همراه با تدبیر و تصرف است؛ از این رو با توجه به سؤال فرعون، واژه «رب» به کار رفته است نه «مالک».

۲. خلق

«خلق» به معنای اندازه گیری و تقدیر است. خالق، بدون سابقه قبلی، [با اندازه گیری] ایجاد می کند. (فیروز آبادی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۳۱۰)

۳. هدی

هدایت در لغت، دلالت و ارشاد است (ابن فارس، ۱۳۸۷، ش، ج ۶، ص ۴۲؛ جوهری، ۱۴۰۴، ق، ج ۶، ص ۲۵۳۳). در اصطلاح به معنای برقراری ارتباط خاص میان موجود و آینده کمالی اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ش، ج ۱۶، ص ۲۱)

ادله توحید در ربوبیت با تکیه بر معنای «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»

در آیه کوتاه ۵۰ طه، حضرت موسی در پاسخ فرعون، به دو اصل اساسی از آفرینش اشاره می‌کند که هریک دلیل مستقل و روشنی برای معرفی پروردگار است (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۷، ص ۲۲) و با جامع‌ترین بیان از نظام‌های حاکم بر جهان هستی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ش، ج ۲، ص ۱۰۶)، مشتمل بر برهانی است که ربوبیت منحصره را برای خداوند اثبات می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷). تفاسیر مختلفی در صفات فعلی خدا در آیه بیان شده که برخی مؤید یکدیگرند. (طنطاوی، بی تا، ج ۹، ص ۱۱۳؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ق، ج ۱۶، ص ۲۲۳)

موسی (ع) مقابل سؤال فرعون «فمن ربکما؟»، به جای پاسخی کوتاه چون «ربنا الله»، با بیان یک قاعده کلی در اوصافی از رب، روشن می‌کند که پروردگار برخلاف آنچه دهریان، مادیون و سایر کافران قائلند، فاعلی مختار است (نیشابوری، ۱۴۱۶، ق، ج ۴، ص ۵۵۱) و افعالی چون خالقیت و هدایت، بر ربوبیت الله دلالت دارند (حقّی بروسوی، بی تا، ج ۵، ص ۳۹۵) و تکیه بر خالقیت برای اثبات ربوبیت، از آن روست که برخلاف ربوبیت، خالقیت مورد نزاع نیست (عنکبوت/۶۱)؛ چنان که در نزد فرعون ربوبیت مطرح بود، نه خالقیت. پس ادعای فرعون، رهبری و حاکمیت مطلق خودش بود؛ از این رو موسی (ع) در جواب فرمود: خالق، مدبّر و حاکم هستی یکی است (قرائتی، ۱۳۸۳، ش، ج ۵، ص ۳۵۱)؛ اما برخی آیه را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که ربوبیت الهی در بخشی از خلقت و هدایت اثبات می‌شود. در ادامه ضمن بیان اقوال، نقد هریک روشن می‌شود که این آیه در عین کوتاه بودنش، به تنهایی برای اثبات حصر ربوبیت در خداوند (توحید ربوبی) براهین جامعی دربردارد که هریک دلیل مستقلی بر این مطلب است.

استدلال بر خالقیت در توحید ربوبی با تکیه بر معنای آیه

از استدلال‌های آیه بر ربوبیت الهی، تکیه بر فعل «خالقیت» است که با کلمه «رَبَّنَا» به خلقت اشاره کرده، زیرا فاعل و خالق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ش، ج ۲، ص ۱۰۶). بر اساس قرائت مشهور «خَلَقَهُ» (اسم نه فعل ماضی)، استدلال بر خالقیت تبیین می‌شود.

تفسیر خالقیت الهی در آیه یادشده

در استدلال آیه ۵۰ طه، بر ربوبیت الهی با تکیه بر خالقیت رب، تفسیرهای گوناگونی بیان

شده؛ زیرا فعل «اعطی» دو مفعولی است و مفعول اول آن، اخذکننده عطا و مفعول دوم اخذشده یعنی متاع بخشیده شده است (حسن، ۱۳۸۴، ش، ج ۲، ص ۱۶۶) و این اختلاف تفاسیر، به نوع ترکیب آیه در مفعول‌های «اعطی» و نیز به معانی مختلف برای «کُلَّ شَيْءٍ» و «خَلَقَهُ» برمی‌گردد.

دیدگاه اول در تفسیر آیه

این دیدگاه که بین مفسران فریقین مشترک است، از جهت ترکیب آیه وجه مشترک و از جهت معنای آن افتراقاتی وجود دارد:

الف) وجه اشتراک: لحاظ کردن «کُلَّ» به عنوان مفعول دوم و «خَلَقَهُ» به عنوان مفعول اول
در آیه *رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ*، بنا بر ترکیبی، مفعول دوم (کُلَّ شَيْءٍ) چیزی که عطا شده (بر مفعول اول «اعطی») «خَلَقَهُ» به دلیل اهمیت و مقصود اصلی بودن مقدم شده است (کاشانی، ۱۳۳۶، ش، ج ۵، ص ۴۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۸، ص ۵۱۴)؛ بر این اساس، معانی عام و خاصی برای آیه متصور است.

ب) وجوه افتراق: معنای عام یا خاص در تفسیر آیه

با مقایسه نظر همه مفسرانی که ترکیب فوق را برای آیه بیان کرده‌اند، می‌توان به دو تفسیر متفاوت از آیه موردنظر دست یافت که وجه افتراق دیدگاه آن‌هاست:

معنای عام: عطای همه مایحتاج به هر مخلوقی: یکی از وجوه، تفسیر «خَلَقَهُ» (مفعول اول) به مخلوق رب و «کُلَّ شَيْءٍ» (مفعول دوم)، به انواع نعمت و مایحتاج مخلوقات است؛ اعم از اعتدال و تسویه، طعام، شراب، لباس، نکاح و... (کاشانی، ۱۳۳۶، ش، ج ۵، ص ۴۷۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۳، ص ۶۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۲، ص ۵۸ — ۵۹).
گویا خدا چنین فرموده است: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى خَلْقَهُ كُلَّ شَيْءٍ». این وجه نظیر آیات *وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ* (ابراهیم/۳) (سید رضی، بی‌تا، ص ۲۲۶) و *فَأَخْرَجْنَا بِهَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ* (انعام/۹۹) است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹). خدا آنچه را موردنیاز مخلوقاتی چون: گیاهان، پرندگان، حشرات، خزندگان و... است، در اختیارشان قرار داده به گونه‌ای که

هماهنگی کامل با محیط خود و حرکت به سوی هدف خلقتشان دارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۳، ص ۲۲۰)

معنای خاص: عطای نعمت‌های دنیا به مردم: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» یعنی نعمت‌های دنیا را به مردم عطا کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۷، ص ۲۳). شاهد این معنا آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى» (بقره/۲۹) است که هر دو بر معرفت توحیدی دلالت دارند (مبیدی، ۱۳۷۱، ش، ج ۶، ص ۱۳۱). در این وجه، «خلق» به مردم و «کُلَّ شَيْءٍ» به نعمت‌های دنیا و ادامه آیه (ثم هدی)، به هدایت و رساندن به نعم اخروی تفسیر شده؛ درحالی که قرینه‌ای بر محدود کردن آیه به این معنا، وجود ندارد و از الفاظ و سیاق آیه معنایی عام فهمیده می‌شود. شاید از همین رو، این وجه در مجمع‌البیان در جایگاه آخرین قول با «قیل» مطرح شده است.

تحلیل و ترجیح نظر برتر با ترکیب تقدیم و تأخیر مفعول‌های «أعطى»

علی‌رغم آن که برخی ترکیب و ساختار آیه «أعطى كل شيء خلقه» را به گونه‌ای می‌دانند که برای هر دو نوع ترکیب (مفعول اول یا دوم بودن «خلق» صلاحت دارد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹) و عده‌ای این وجه تقدیم و تأخیر دو مفعول را ظاهرتر و نیکوتر می‌دانند (ابن جزی، ۱۴۱۶، ق، ج ۲، ص ۹؛ قونوی، ۱۴۲۲، ق، ج ۱۲، ص ۳۶۱)، ترکیب «کُلَّ» مفعول اول و «خلق» مفعول دوم، از جهت لفظ و معنا ظاهرتر است (آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۸، ص ۵۱۴). تقدیم و تأخیر در تفسیر آیه، خلاف ظاهر و بدون ضرورت است و رعایت ترتیب در مفعول‌ها، مطابق علم و عقل و استدلال است. (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲۰)

بنابراین رعایت ترتیب در نقش مفعول‌ها درست‌تر است؛ زیرا بر اساس ظاهر الفاظ و ترتیب آن‌ها، معنا راحت‌تر فهمیده می‌شود و همین معنای عام با لحاظ ترتیب در مفعول‌های «أعطى» از آیه نیز قابل برداشت است؛ زیرا «شیء» که از عمومی‌ترین الفاظ است، مضاف‌الیه «کُلَّ» قرار گرفته و «کُلَّ شیء» شامل همه مخلوقات می‌شود و «خلق» هم بر این اساس به معنای «خلقتی» متناسب با هر شیئی است که احتیاجات او را هم در برمی‌گیرد؛ چنان که از بیان تفسیر نمونه در معنای آیه می‌توان هر دو نوع ترکیب را برداشت نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۳، ص ۲۲۰). به هر حال بر فرض پذیرش

نظر فوق، عبارت «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» استدلال تامی بر توحید ربوبی است؛ زیرا این اعطاء، تنها از جانب خدا امکان‌پذیر است؛ البته اگر آیه به «عطای نعمت‌های دنیا به مردم» تفسیر شود، محدود کردن معنای آیه است و برخلاف الفاظ و سیاق آن است و معنای عام «عطای همه مایحتاج به هر مخلوقی» با آن سازگارتر است.

دیدگاه دوم در تفسیر آیه یادشده

دیدگاه کلی دوم نیز مانند دیدگاه اول، از میان مفسران فریقین قائلانی دارد. وجه مشترک در نظر آن‌ها به ترکیب آیه و نقطه افتراق نظرشان به معنای عام یا خاص برای آیه برمی‌گردد.

الف) وجه اشتراک: لحاظ «کُلَّ» به عنوان مفعول اول و «خَلَقَهُ» به عنوان مفعول دوم

از وجوه مشترک تفاسیر فریقین در یک دیدگاه، ترکیب آیه * رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ* بر اساس رعایت ترتیب در ترکیب مفعول‌های فعل «اعطی» است.

ب) وجوه افتراق: معنای عام یا خاص در تفسیر آیه

باوجود ترکیب مشترکی که برخی مفسران برای آیه مورد بحث انجام داده‌اند، در تفسیر و معنای آیه اختلاف نظر دارند. برخی آن را عام و برخی خاص معنا می‌کنند. علاوه بر این اختلاف کلی، هر دسته باوجود اتفاق نظرشان بر معنای کلی عام یا خاص برای آیه، تفسیرشان از خاص یا عام متفاوت است. این موارد عبارتند از:

۱. وجوه افتراق در معنای عام برای عبارت «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»

این عمومیت در آیه را برخی عمومیت انواع می‌دانند (قونوی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۲، ص ۳۶۳؛ کرمی حویزی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۳۲۷)، عده‌ای با رد انحصار آن در عمومیت انواع، به عمومیت افراد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۱۴) و بعضی از مفسران هم به جامع عمومیت انواع و افراد تفسیر کرده‌اند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۱۴). در هر صورت اگر دو واژه «کُلَّ شَيْءٍ» و «خَلَقَهُ» به صورت عام در نظر گرفته شود، سه معنای کلی برای آن بیان می‌شود:

یکم. عطای شکل و صورتی به هر چیز

از وجوه عام «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»، آن است که «كُلَّ شَيْءٍ» بر اساس لفظ آن به معنای عام «هر چیز» و «خلق» به معنای اسم مصدری «شکل و صورت» باشد؛ بنابراین معنا، ضمیر در «خلقه» به «شیء» برمی گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶). کاربرد عرب در اشعار، شاهدی بر این معنای «خلق» است: «و له فی کل شیء خلقه / و کذاک الله ما شاء فعل» (شوکانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۴۳۵؛ ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۴۰۶). واژه «خلق» در آیه به معنای «شکل و صورت» با سه بیان متفاوت اما قابل جمع در تفاسیر آمده است:

عطای صورتی به هر چیز، با کامل ترین و استوارترین شکل

وجه اول در معنای عطای صورت به هر چیز، عبارت است از: پروردگار به هر موجودی از حیوان و جماد و...، کامل ترین و متقن ترین شکل و خلقت را عطا می کند (سید رضی، بی تا، ص ۲۲۶). برخی این وجه را به دلیل عمومیت آن (ثعالی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۵۷) و فصاحت کلام در آن، بهترین وجه می دانند؛ با این بیان که «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْخَلْقِ حَقَّهُ» یعنی هر چیزی را خدا چنان آفرید که لایق حال اوست: یا به حسن و اتقان و اکمال و یا به وجه صلاح. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵)

عطای صورتی به هر چیز، مطابق با منفعت، مصلحت، کمال و قابلیت آن

در این وجه غرض صورتی که به هر چیزی عطا شده، منظور است؛ یعنی خداوند به هر چیزی، شکلی که با وجود آن شیء و نیز منفعت (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۳۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۳۰۹۱) و مصلحت (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۵۹؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۷۸) و کمال آن (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۲۹) مطابق بود و با زبان استعداد می طلبید، عطا فرمود؛ به چشم هیئت مطابق با دیدن عطا کرد؛ به گوش، بینی، دست، پا و زبان و... نیز آن صورتی را عطا فرمود که مربوط به منفعت آن هاست. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۶۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۵، ص ۴۷۳)

— ادله موافقان:

الف) قرآنی

این وجه نظیر آیه *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ* (سجده/۷) است که بر اساس خلقت نیکوی هر مخلوقی، آنچه قابلیت و مصلحت اوست در خلقتش به او عطا شده: از کوچکی و بزرگی جسم تا صفاتش. (آل سعدی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۵۹۳)

ب) روایی

از مجاهد در معنای *أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ...* نقل شده: به هر شیئی صورتش را عطا کرد. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱)

ج) سازگاری با عمومیت آیه

این معنای عام اشرف معانی آیه است؛ زیرا عمومی‌ترین وجهی است که در همه موجودات هست (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۷). عده‌ای این وجه را که «خلق مصدری» به معنای «مخلوق» باشد و «کل» عمومیت افراد را برساند نسبت به نظریات ضعیف دیگر مانند «خلق» به معنای مصدری «ایجاد» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹) برگزیده‌اند و چنین معنا کرده‌اند: خدا به هر موجودی وجودی را که مستعد آن است، عطا می‌کند؛ یعنی هر شیء را به حسب استعداد و لیاقتش ایجاد می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۱۴)؛ اما باید گفت: تنها عمومیت در قول آلوسی پذیرفتنی است و مصدر به معنای اسم مفعول و برگشت ضمیر در «خلقه» به شیء درست نیست؛ زیرا معنا نمی‌دهد گفته شود مخلوق را به هر چیزی که خودش نیز مخلوق است می‌دهد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۹، ص ۱۱۸)؛ بنابراین آیه با اسم مصدر بودن «خلق» به معنای وجود سازگار است و به عمومیت آن خدشه‌ای وارد نمی‌شود.

— دلیل مخالفان:

الف) دلیل لغوی

با توجه به معنای «اعطا»، «خلقه» غیر از «کَلَّ شَيْءٍ» یعنی گیرنده عطاست؛ زیرا به کسی که عطا می‌کنند خودش را نمی‌دهند؛ پس عطیه غیر از گیرنده آن است و ممکن نیست گیرنده، همان عطیه باشد. صورت هر مخلوقی نیز بعضی از اجزای اوست و اگر گفته شود به انسان صورتش

را عطا کرد، گویا گفته شده به او خودش را عطا نمود و این با معنای عطیه سازگار نیست. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۲)

در ردّ این اشکال با در نظر گرفتن تقدیم مفعول دوم بر اول گفته اند: مراد از «خلق» در آیه، «مخلوق» است و منظور از «شیء» ماده وجودی هر مخلوقی است؛ بنابراین عطا (ماده وجودی)، غیر از گیرنده عطا است. گرچه «شیء» به ماده و صورت باهم اطلاق می شود، در اینجا شیء با استعمال مجازی، در جزئی از معنای خود به کار رفته است. (قونوی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۲، ص ۳۶۰)

بر اساس مطالب قبل که «خلق» به معنای «اسم مصدری» است نه «مخلوق»، پاسخ دقیق تر آن است که همراه شدن «خلق مصدری» به معنای «ایجاد» با فعل «اعطا»، برای رساندن نعمت بودن خلق و پیدایش است؛ پس این آیه، استدلالی بر ربوبیت و یادآوری نعمت باهم است (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹) و این اشکال از نادیده گرفتن اوصاف معطی (دهنده) و گیرنده عطا نشأت گرفته؛ زیرا اعطا اگر از جانب خداوند باشد، می تواند دادن صورت به چیزی باشد؛ چون او عطا کننده مطلق و بی نیاز است و غیر او همه نیاز محض به سوی او هستند - حتی در وجود و صورت وجودی. مؤید این پاسخ، مقام بیان آیه است که معنای جامع عبارت کوتاه و بلیغ آن در پاسخ فرعون، تمامی مراتب موجودات را در بر می گیرد (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۲۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۵، ص ۴۷۳) و گرنه بر اساس دلیل عقلی، دور و تسلسل محال پیش می آید. موسی (ع) به این دلالت تمسک کرده و استناد علم و قدرت مطلق را به مدبر که همو رب و الله است، نسبت داده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۵۷-۵۸)

عطای صورت و شکلی مقدر به هر موجودی

از دیگر معانی، آن است که پروردگار به هر موجودی صورتی را بخشیده که برای او اندازه گیری کرده است (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۷۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶، ص ۲۴۷)؛ شکلی که وجودش به آن برپا شود؛ پس هر شیئی مخلوقی بر اساس اندازه و حساب است. (خطیب، بی تا، ج ۸، ص ۷۹۸)

در این وجه خلق به معنای شکلی مخصوص است و آیه بدین معناست: رب ما کسی است که به هر موجودی شکل مختص به آن را عطا کرد. (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹) دلایل این قول عبارتند از:

الف) قرآنی

آیه مورد بحث، نظیر آیه *الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى* (اعلیٰ/۳) است؛ یعنی خدا برای هر کدام از مخلوقات، اعمال و آجال و ارزاقی مخصوص، نوشته و مقدر کرده که خروج از آنها برایشان امکان پذیر نیست. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۶۳)

ب) روایی

از مجاهد در معنای آیه، نقل شده که خدا خلقت هر موجودی را تسویه و اعتدال بخشید... و ناس را در صورت بهایم و بهایم را در صورت ناس قرار نداد، ولی آنچه را آفرید، به اندازه آفرید. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶، ص ۲۴۷) در جمع بندی اقوال سه گانه، در معنای عام عطای شکل و صورتی به هر چیز می توان گفت: جهت مشترک هر سه قول در مورد «عطای شکل به هر چیز»، معنا کردن «خلق» به صورت و عام لحاظ کردن «کل شیء» اعم از هر موجودی و حتی اجزای هر موجودی مانند چشم و گوش و... است. تفاوت این سه وجه، در نوع عطای صورت به هر شیئی است: در یکی غرض یعنی کامل ترین و استوارترین حالت برای هدفش؛ در دیگری مصلحت و منافع و کمال آن در نظر گرفته شده و در سومی روی حساب و اندازه بودن صورت هر شیئی، تکیه شده است.

همه این وجوه به ظاهر متفاوت، قابل جمع است: خداوند به هر شیئی صورتی عطا نمود که استوارترین است؛ زیرا بر روی حساب و تقدیر است و مصالح و منافع و کمال او در آن منظور شده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۷؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۹). این نوع عطای خلقت الهی به اشیاء، مبهوت کننده است. در آیات نیز به صلاحیت و قابلیت در وجود مخلوقات و نیازمندی به کسی که آن قابلیت را به آنها عطا کرده، اشاره شده است (انعام/۹۵) (کرمی حویزی، ۱۴۰۲ ق، ج ۵، ص ۳۲۶). این خلقت عجیب الهی در تک تک

اشیاء از ربوبیت او حکایت می‌کند: کسی جز او که خالق آنهاست، نمی‌تواند رب آنها باشد؛ زیرا ربوبیت و خالقیت از یکدیگر انفکاک‌ناپذیرند.

دوم. عطای وجود به هر چیزی

از معانی عام «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» در اثبات توحید ربوبی، آن است که «کُلُّ شَيْءٍ» بر اساس ظاهر لفظ آن به معنای عام «هر چیز» و «خلق» به معنای اسم مصدری «ایجاد یا وجود» باشد؛ بنا بر این معنا، ضمیر در «خلق» به «شیء» برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶). معنای غیر از اسم مصدر را برخی مفسران درست نمی‌دانند که بیان آن در گفتار پیش گذشت (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۹، ص ۱۱۸)؛ البته در تفسیر این وجود سه بیان متفاوت دیده می‌شود:

عطای وجودی عام به هر چیزی

با اسم مصدر بودن «خلق» به معنای «وجود» در آیه، یکی از معانی چنین است: رب به هر چیزی لباس خلقت و ایجاد عطا می‌کند. منظور از این ایجاد همان وجود است و حاصل چنین ایجاد و خلقی، مخلوق است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۹، ص ۱۱۸). خدا با چنین وجودی، همه اشیاء را از کتم عدم در نشئه اولی، آشکار کرد (نخجوانی، ۱۹۹۹ م، ج ۱، ص ۵۱۴)؛ زیرا تنها او سبب وجود است. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۳، ص ۴۸۳)

دلیل عقلی مخالفان: ممکن است کسی اشکال کند چطور ممکن است به وجودی که هنوز خلق نشده، کلمه شیء اطلاق شود؟ اگر عطای خلقت قبل از وجود آن شیء باشد، شیئی نبوده که خلقت به او عطا شود و اگر بعد از وجودش باشد که تحصیل حاصل است!!!

پاسخ: «شیء» در اینجا وجود به صورت مستقل است و اطلاق کلمه شیء بر آن مانند آیه ۸۲ یس، به اعتبار اول است، نه به اعتبار فعلیت آن (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۹، ص ۱۱۸-۱۱۹). از سوی دیگر، سیاق آیه مورد بحث در پاسخ فرعون است؛ گویا موسی به او چنین گفته: "پروردگار ما اشیاء را از عدم ایجاد می‌کند، اما تو چه؟" مانند استدلال ابراهیم (ع) با نمرود (بقره/۲۵۸) که مقابل آن، ناتوان و مبهور ماند (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۵، ص ۲۲۲). فرعون نیز خود را رب (مالک مدبر) می‌دانست و حال آن که مالک غذا، اختیار و... را به مملوک خود عطا می‌کند؛ لذا موسی (ع) با همین فضای ذهنی فرعون، به جای آن که بگوید: پروردگار ما کسی است که خلق کرده و می‌کند، از عطای خلقت به هر موجودی سخن

گفت تا راه هر گونه ادعایی در ربوبیت (مالکیت) را بر فرعون سد کند و او نتواند بگوید من هم چنین می‌کنم؛ بنابراین موسی به فرعون فهماند که رب (مالک مدبر)، خلقت را عطا می‌کند، حتی به خود فرعون و حال آن‌که "خود تو، ای فرعون! قادر بر چنین عطایی نیستی؛ بنابراین «رب» نیستی!" توجه به این سیاق، جایی برای اشکال فوق باقی نمی‌گذارد.

عطای وجودی خاص به هر چیزی

در بیانی دیگر برای وجود در «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»، «خلقه» به معنای خلقت و وجود خاص هر چیزی است؛ مانند نطفه آدمی، با استعدادی که برای آدم شدن دارد، خلقتی مخصوص او، به وی داده شده و آن خلقت مخصوص همان وجود خاص انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷)؛ بدین معنا که پروردگار به موجودات، وجودی در شکلی بخشید و آن‌ها را بر آن صورت آفرید (سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۳۳۸) و به هر چیز خلقت و ترکیب مخصوص به خود را که در مسیر هدف خلقت اوست، عطا کرده و این، آن‌ها را از یکدیگر متفاوت می‌کند.

ادله‌ای نیز بر این وجه وجود دارد:

الف) دلیل قرآنی از آیات دیگر

آیه * رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى*، نظیر بحث خلقت و تسویه و تقدیر (اندازه‌گیری) در سوره اعلی است. (قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۴۰۷)

ب) دلیل قرآنی و ادبی در همین آیات

از سیاق این آیات و وقوع آیه در جواب از سؤال فرعون که پرسید: «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» استفاده می‌شود کلمه «خَلَقَهُ» به معنای اسم مصدر باشد و ضمیر آن به کلمه «شیء» برگردد؛ پس منظور از آن، وجود خاص هر چیزی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶)

روح

برخی از اهل سنت، با تکیه بر قول ابن عباس، «خلق» را به معنای روح گرفته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۳۰۲). به نظر این وجه به همان وجود برمی‌گردد؛ زیرا وجود هر چیز به روح

اوست؛ البته روح هر موجودی به حسب خود اوست. یا بر اساس نقل‌های دیگر «خلق کل شیء روحه»، در اصل «زوجه» بوده که نقطه‌های آن افتاده است. بررسی این وجه خواهد آمد.

در جمع‌بندی اقوال سه‌گانه، در معنای عام عطای وجود به هر چیز می‌توان گفت: عطای وجود به هر چیزی، وجه مشترکی است که در سه تفسیر این قسم برای «أعطی کل شیء خلقه» بیان شده؛ با این تفاوت که یک دیدگاه، آن را «وجود عام» دانسته و نظری دیگر «وجود خاص» و قول سوم آن را «روح» شمرده است. با توجه به ادله قابل قبول برای «وجود خاص»، این قول ترجیح دارد؛ زیرا «خلق» به ضمیری اضافه شده که به «شیء» برمی‌گردد و این اضافه تخصیص را می‌رساند. از سوی دیگر، اگر روح به معنای حیات خاص آن شیء گرفته شود، بازگشتش به همان وجود خاص است و اگر حیات عام گرفته شود، به همان وجود عام برمی‌گردد که با نوع اضافه خاص «خلق» و سیاق این آیات و آیات دیگر سازگار نیست.

وجود خاص هر موجودی که متناسب با هدف خلقت اوست، ربوبیت عامه الهی را برای تمام مخلوقات اثبات می‌کند. این خلقت در پی تدبیری حکیمانه است و فقط از جانب ربی که خالق است چنین امری امکان‌پذیر است.

سوم. عطای آنچه به صلاح است به هر چیزی

از دیگر معانی عام آیه طبق قول چنین است: خدا به هر شیء آنچه را صلاحش است، عطا فرموده (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴-۱۵۵)؛ به دست قدرت، به پا راه رفتن، به چشم دیدن و به گوش شنیدن و به زبان نطق و به... را عطا کرد (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶، ص ۲۴۶-۲۴۷) یا برای انسان، خلقت چهارپایان را و... قرار نداد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۶۳)

چهارم. تحلیل و ترجیح نظر برتر در معانی عام با ترکیب مفعول اول برای «کل» و مفعول دوم برای «خلق»

در تفسیر «أعطی کل شیء خلقه»، اگر دو مفعول «أعطی» به ترتیب «کل» و «خلق» باشد، سه دیدگاه عام بیان شد: عطای شکل و صورت، عطای وجود و عطای آنچه مصلحت است به هر چیزی. وجه جامع جنبه‌های مختلف قول اول (عطای صورت به هر چیزی) چنین بیان شد:

خداوند به هر شیئی صورتی عطا نمود که استوارترین است؛ زیرا بر روی حساب و تقدیر بوده، مصالح، منافع و کمال او در آن منظور شده است. (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۷؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۹)

وجه درست جنبه‌های متفاوت نظر دوم (عطای وجود به هر چیزی) با توجه به ادله، عطای وجودی خاص به هر چیزی است. نظر سوم نیز از جهت عطای آنچه به مصلحت هر شیئی است، عام به نظر رسید. در جمع این سه می‌توان گفت: خداوند از روی فضل هم‌زمان با خلقت هر موجودی، وجود خاص به آن عطا کرده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۷؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۹)؛ وجود و صورت مقدری که بر اساس مصالح و منافع و کمال هر چیزی است و به وسیله آن موجودات به کمال و هدف خود نایل می‌شوند (طنطاوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۹) و این از نشانه‌های توحید ربوبی است.

وجوه افتراق در معنای خاص و محدود برای عبارت «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»

در مقابل معانی عام برای آیه، تفاسیر خاص و محدودی برای «کَلَّ شَيْءٍ» و یا «خَلْقَهُ» بیان شده که تبیین هر نظر به تفکیک می‌آید:

یکم. عطای علم و صنعت به هر چیزی

با تفسیر «خَلْقَهُ» به «علم و صنعت و یا آنچه علم و صنعت را الهام کند»، آیه چنین معنا می‌شود: پروردگار به هر چیزی، آنچه را علم و صنعت به او الهام کرده، عطا نمود (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۱، ص ۲۰۵؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۶). محدود کردن آیه به این معنا دلیلی ندارد.

دوم. عطای جفت و مثل به هر چیزی

در این معنا مفعول دوم «اعطی» (خلق) در اصل مضاف الیه بوده که جانشین مضاف محذوف (کلمه مثل) شده و اعراب نصب مفعول (مضاف محذوف)، به آن داده شده؛ بنابراین مراد از «خَلْقَهُ»، «مثل خَلْقَهُ»: جفت و مثل هر چیزی است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۶۷) که دو گونه تفسیر از آن شده است:

معنای عام: جفت و مثل هر چیزی مراد است که شامل تمام اشیاء می‌شود؛ مانند

«حصان و حجر»، «بعیر و ناقه»، «مرد و زن» که نظیر و زوج و جفت هم دیگرند

(زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۶۷). مؤید قرآنی معنای عام زوج برای «خلقه» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۶۷) را گویا آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» (ذاریات/ ۴۹) گرفته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۸)

معنای خاص: «خلق» به معنای خاص «زوج و همسر» و نیز «کُلّ شیء» به معنای خاص حیوان و انسان باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۲۹)؛ بنابراین نظیر و مثل خلق هر شیئی آن است که برای نر، ماده از جنس خودش قرار داد- چه در حیوان و چه در انسان. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۲؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۷)

ادله این معنا عبارت است از:

الف) روایی

مجاهد می‌گوید:

«هر جنینی را از جنس مادر و پدرش آفرید. از آدمی بهایم نیافرید و از بهایم حیوانی دیگر نیافرید». (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵)

خاص کردن معنای مثل، جفت و زوج، به همسر برای واژه «خلق» به قول ابن عباس، سدی (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱)، سعید بن جبیر (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶، ص ۲۴۷)، مجاهد، مقاتل و عطیه مستند است. خداوند به هر موجودی، زوجی از جنس خودش عطا کرده و نکاح و آمیزش با او را به وی یاد داده است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۲۲)؛ البته در منابع روایی معتبر شیعی نیز از امام صادق (ع) در معنای آیه ۵۰ طه نقل شده:

«ممکن نیست خداوند موجودی آفریده باشد مگر آن که جفت خود را می‌شناسد. مذکر و مؤنث هر مخلوقی یکدیگر را درک می‌کنند و "ثم هدی" یعنی به آنها تزویج حلال و زنا حرام را در مورد جفت خود نشان داده است». (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۵۶۷، ح ۹)

ب) سیاق آیه با توجه به معنای عطیه

خدا به کسی خودش را عطا نمی‌کند؛ پس عطیه غیر از گیرنده آن است و از آنجاکه صورت هر مخلوقی بعضی از اجزای اوست، اگر معنا این باشد که به انسان صورتش را عطا کرد، گویا این که گفته شده به او خودش را بخشیده و این با معنای عطیه سازگار نیست؛ پس سخن

درست‌تر آن است که پروردگار به هر چیزی مثل خودش (زوجش) را عطا کرد و به‌سوی آن هدایتش فرمود. حذف کلمه «مثل» قبل از «خلقه» اشکالی ندارد؛ زیرا در عرب کاربرد دارد. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱-۱۳۲)

این معنا در صورتی پذیرفتنی است که یکی از وجوه معنای عام برای آیه و از فروع معنای عمومیت افراد برای «کل» باشد که دادن شکلی به هر چیز، مطابق با منفعت و کمال اوست و مراد از تمثیل در نظر عده‌ای نیز همین معناست و گرنه معنای بعیدی است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۱۴) و البته بر اساس سیاق، فساد و بُعد این وجه آشکار است؛ زیرا در این معنا، الفاظ عام آیه، بدون دلیل مقید شده (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷) و چنین تخصیصی خلاف ظاهر است (قونوی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۲، ص ۳۶۱)؛ بنابراین دلالت روایت بر این معنا در آیه مذکور، با توجه به سیاق آیه و خلاف اصل بودن تقدیر، ضعیف است.

سوم. عطای آنچه برای نکاح سزاوار است به هر چیزی

در وجهی دیگر، «کل شیء» معنایی عام، اما «خلقه» معنایی خاص دارد- با این بیان که خداوند به هر چیزی آنچه را برای نکاح لازم است، عطا نمود که در هیچ‌یک از انواع مخلوقات این امر شبیه به هم نیست. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۶۳)

این وجه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا در همه مخلوقات، نکاح به معنای خاصش وجود ندارد، مگر آن که نکاح به معنای زوجیت عموم اشیاء گرفته شود. البته دلیلی بر این معنای مقید و خاص برای آیه وجود ندارد، بلکه سیاق عام آیه دلیلی برخلاف آن است.

چهارم. عطای صورت و شکلی مطابق با منفعت و کمال به انفس بشری

وجه دیگر در تفسیر آیه «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» با محدود کردن «کل شیء»، آن است که خداوند به همه انفس بشری صورتی را عطا نمود که مطابق با منفعت او بود و او را بر آن صورت تسویه و تعدیل کرد؛ بنابراین آیه، نظیر آیه «وَنَفْسٍ وَ مَسْوَءًا» (شمس/۷) است (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۷، ص ۱۲۸). این نظر هم مانند وجوه قبل با عمومیت آیه سازگار نیست.

پنجم. عطای آلات مصالح به هر حیوانی

در معنای دیگر برای آیه موردنظر از قول ضحاک (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶، ص ۲۴۷) نیز «کل شیء» معنایی محدود دارد و تفسیر آیه

چنین است: به هر حیوانی آلات مصالح مخصوص خود را داد- اعم از چشم بینا و گوش شنوا و دست گیرنده و پای رونده و زبان گوینده آنان را که نطق باشد. (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۸، ص ۲۷۹)

این قول نیز مردود است؛ زیرا دلیلی برای حمل کردن آیه، تنها بر حیوان وجود ندارد. (سید رضی، بی‌تا، ص ۲۲۶)

ششم. عطای الهام معاش و معاد به هر حیوانی

از جمله معانی خاص برای «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» آن است که «خلق» را به «معاد و معاش» تفسیر کرده‌اند و مراد از آن عبارت، الهام معاد و معاش از جانب خدا به هر حیوانی است تا بداند بامداد برای طلب معاش کجا برود و شبانگاه برای استراحت کجا برگردد (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵)؛ اما چنان‌که گذشت، آیه بر هر موجودی از حیوان و جماد و... حمل می‌شود و دلیلی برای حمل کردن آیه، تنها بر حیوان وجود ندارد. (سید رضی، بی‌تا، ص ۲۲۶)

هفتم. تحلیل و نقد دیدگاه‌ها در معانی خاص با ترکیب مفعول اول برای «کلّ» و مفعول دوم برای «خلقه»

نقد معانی خاص برای آیه مورد بحث گذشت. در برخی اقوال با وجود آن که «کلّ شیء» عام معنا شده، «خلقه» به معانی خاص «علم و صنعت»، «جفت و مثل» و یا «آنچه برای نکاح سزاوار است»، تفسیر گردیده که این تفسیری ناسازگار با سیاق آیه است؛ چنان‌که معنا کردن «کلّ شیء» به معانی خاص انفس بشری و یا حیوان، در اقوال «عطای صورت و شکلی مطابق با منفعت و کمال به انفس بشری» و «عطای آلات مصالح به هر حیوانی» نیز چنین است. در بعضی دیگر از اقوال هر دو جزء آیه محدود معنا شده، مانند «عطای الهام معاش و معاد به هر حیوانی». اشکال این وجه نیز با توجه به مطالب پیش آشکار است؛ بنابراین آیه به عمومیت خود باقی است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۱، ص ۲۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۸). بر فرض تفاسیر مقید برای آیه، ربوبیت الهی تنها در همین موارد اثبات می‌شود و در مورد غیر این وجوه باید از دلایل دیگر کمک گرفت؛ درحالی‌که برای این قیود و محدودیت دلیلی در آیه وجود ندارد، بلکه دلیل برخلاف آن است. تنها در صورتی این اقوال قابل اعتنا هستند که از باب بیان مصداق باشند، نه معنای آیه.

وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه در تفسیر آیه

علاوه بر آن که در هر دیدگاه، وجوه اشتراک و افتراقی یافت شده، قطعاً با مقایسه هر دو دیدگاه نیز می‌توان به جنبه‌های اشتراک یا تمایزی دست یافت که دقت در آن‌ها نقاط ضعف یا قوت هر دیدگاه را مشخص می‌کند.

الف) وجوه اشتراک

باوجود تفاوت ترکیبی که هر دیدگاه برای آیه دارند، از جنبه‌های مشترک دیدگاه اول و دوم، تفسیر دوگانه از آیه است که دو معنای عام و خاص برای آن مطرح می‌کنند، گرچه چنان‌که گذشت، در توضیح این معانی خاص یا عام با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

ب) وجوه افتراق

- همان‌طور که بیان شد، دو وجه تمایز میان دیدگاه‌های مفسران فریقین، وجود دارد:
۱. تفاوت ترکیب آیه که گروهی «کل» را مفعول دوم برای «أعطی» لحاظ کرده و عده‌ای آن را مفعول اول گرفته‌اند.
 ۲. اختلاف نظر در توضیح معنای عام یا خاص برای آیه که وجوه آن گذشت.

تحلیل و ترجیح نظر برتر در تفسیر خالقیته الهی بر اساس آیه یادشده

از بین دو دیدگاه کلی در میان مفسران فریقین، مبنی بر دو گونه ترکیب برای آیه، دیدگاه دوم ترجیح دارد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، ترکیب مفعول اول برای «کل» و مفعول دوم برای «خلقه»، از جهت لفظ و معنا ظاهرتر است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۱۴). تقدیم و تأخیر در ترکیب آیه، خلاف ظاهر و بدون ضرورت است و رعایت ترتیب در مفعول‌ها، مطابق علم و عقل و استدلال است (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲۰) و معنا راحت‌تر فهمیده می‌شود. اگر هم در دیدگاه اول برخی به دلیل رساندن معنای عام، قائل به تقدیم و تأخیر در مفاعیل «أعطی» شده‌اند، این معنا همان‌طور که در دیدگاه دوم بیان شد، با لحاظ ترتیب در مفعول‌های «أعطی» از آیه نیز قابل برداشت است.

از تفاسیری که برای خالقیته الهی در این آیه بیان شده، به‌طور قطع معنای خاص در تفسیر آیه طبق استدلال‌های قبل مانند عمومیت کلمه «شیء» و سیاق آیه و... پذیرفتنی نیست. در تفسیر عام هم با رعایت ترتیب در مفعول‌های «أعطی»، سه وجه بیان شده، یعنی: «عطای

شکل و صورت بر اساس حساب و مصلحت و کمال»، «عطای وجود خاص به هر چیزی»، «عطای آنچه مصلحت است به هر چیزی»، با یکدیگر قابل جمع هستند و نشان از توحید ربوبی خداوند دارند که از روی فضل هم‌زمان با خلقت هر موجودی، وجود خاص به هر چیزی عطا فرموده؛ همان وجود و صورت مقدری که بر اساس مصالح و منافع و کمال هر چیزی است و موجودات به وسیله آن، به کمال و هدف خود نایل می‌شوند. (طنطاوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۹)

پس دیدگاه دوم با رویکرد معانی عام در تفسیر آیه، پذیرفتنی است و بر اساس آن، در آیه استدلال‌هایی بر خالقیت الهی صورت گرفته که اثبات‌کننده توحید ربوبی است:

۱. توحید در خالقیت

در برهان «توحید در خالقیت» با حد وسط قرار دادن خالقیت، توحید ربوبی اثبات می‌شود. تقریر برهان چنین است:

تنها خالق هستی خداست. جز خالق کسی نمی‌تواند مدبر و رب مخلوق باشد؛ پس تنها رب عالم نیز خداست و تنها اوست که می‌تواند مالک و مدبر مخلوقات باشد؛ زیرا او تنها خالق آنهاست و بر همه جهات درونی و بیرونی آفریده‌های خود آگاه است. آیات دیگر بر پایه همین پیوند محکم بین خالقیت و ربوبیت، به عبودیت چنین ربی دعوت می‌کند (بقره/۲۱) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۲، ص ۴۲۶-۴۲۷). اساس این برهان بر دو امر معنوی و لفظی استوار است:

الف) این استدلال، مبتنی بر عمومیتی است که در جمع‌بندی تفسیر «کل شیء» در آیه بیان شد: هر چیزی غیر از خداوند همه مخلوقند؛ پس جز او، کسی نمی‌تواند خالق باشد و موجودات را وجودی خاص و هدفمند عطا کند؛ زیرا او قادر، عالم و غنی مطلق است و غیر او همه فقر محضند و در ذات و حتی در تداوم وجودشان نیازمند به اویند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۱) -چه رسد به این که بخواهند خلقت و هدایت به غیرشان عطا کنند و رب و مالک مدبر آنها باشند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۹، ص ۱۱۹-۱۲۱)؛ بنابراین، برهان حضرت موسی (ع) در آیه موردنظر، ادعای ربوبیت (مالکیت و تدبیر) هر فرعون را نقش بر آب می‌کند؛ زیرا فرعون و هر کس دیگری را به تأمل وامی‌دارد و گویا از او سؤال می‌کند:

"آیا تو خلق را عطا کردی؟" و شکی نیست که همه می‌دانند افاضه کننده وجود بر همه موجودات، تنها رب است؛ پس باید به او ایمان آورد. (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹)

ب) برهان توحید در خالقیت در اثبات ربوبیت منحصرة الهی، علاوه بر استدلال فوق که مبتنی بر عمومیت خالقیت الهی بر همه اشیا است، از ساختار ادبی آیه نیز قابل استفاده است؛ زیرا ترکیب عبارت «رَبُّنَا الَّذِي...»، جمله اسمیه متشکل از مبتدا و خبر معرفه، ساختاری برای حصر است؛ پس رب تنها اوست؛ زیرا تنها او عطاکننده خلقت به طور مطلق است. (قونوی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۲، ص ۳۶۲)

۲. تلازم ربوبیت و خالقیت

استدلال دوم، به رابطه جدایی‌ناپذیر ربوبیت و خالقیت در آیه محل بحث برمی‌گردد؛ یعنی رب کسی است که مالکیت مدبرانه چیزی را به عهده دارد و با اعطای کمال، او را گام به گام به سوی هدف پیش می‌برد. اعطای کمال که امری وجودی است، نوعی خلق به شمار می‌آید؛ بنابراین بازگشت ربوبیت به خالقیت و شعبه‌ای از آن است؛ زیرا خالق، مالک مدبری (رب) است که خلق می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۲، ص ۴۲۷)؛ پس بر اساس عبارت «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»، ربوبیت، حق کسی است که آفریدگار است. (قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۵، ص ۳۵۱)

بیان دیگر بر اثبات ربوبیت منحصرة خدا این است که خلقت و ایجاد موجودات، فرع این است که او مالک وجود آنها و مالک تدبیر (رب) آنها باشد؛ زیرا موجودات به «وجود» قائمند و وجود به مالک مدبر قائم است؛ پس نظم طبیعی و سیاق آیه مورد بحث بر طبق مقتضای مقام دعوت به توحید و اطاعت رسول در آیات قبل از آن است و فرعون هم بعد از شنیدن دعوت، عکس‌العملی نشان داد که حاصلش تغافل از داشتن رب بود. او پرسید: «رب شما دو نفر کیست؟» چون مقام، چنین مقامی بوده، جا داشت بگویند: «رب ما، همان رب همه عالمیان است» تا ربوبیت ربشان شامل خود آنان و فرعون بشود. ولی بلیغ‌تر جواب دادند: «پروردگار ما آن کسی است که خلقت هر چیزی را به آن داده و سپس هدایتش کرده» تا با معرفی مدعا، برهانش را هم برسانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷-۱۶۸)

۳. همراه بودن خلقت با تدبیر به دلیل هماهنگی در نظام آفرینش

برهان سوم بر توحید ربوبی، با دقت در نوع خلقت، از ارتباط منظم بین اجزای یک موجود و نیز بین موجودات با یکدیگر، حکایت می‌کند؛ بنابراین از تفسیر «خلقه» به «وجود خاص برای هر شیء»، استفاده می‌شود: رب آن کسی است که میان همه موجودات رابطه برقرار کرده و وجود هر موجودی را با تجهیزات آن یعنی قوا و آثاری که به وسیله آن به هدفش منتهی می‌شود، با سایر موجودات مرتبط نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷). این خلقت ویژه و هدفمند در هر شیئی، با توجه به تناسب آن با نظام هماهنگ در عالم هستی، دلیل بر تدبیر حکیمانه خالق مدبری است که همو رب است. (سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۳۳۸)

استدلال بر هدایت الهی در توحید ربوبی با تکیه بر معنای «ربنا الذی... ثمّ هدی»

در قسمت ابتدایی آیه، نظام فاعلی (ربنا) و نظام درونی و بیرونی اشیاء (اعطی کلّ شیء خلقه) اشاره شد و در ادامه آیه، با عبارت «ثمّ هدی» به نظام غایی عالم اشاره می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۲، ص ۱۰۶)؛ زیرا هدایت، نوعی رساندن به خود مطلوب است یا به راهی که به مطلوب منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶)؛ بنابراین اقسام هدایت عبارتند از:

۱. هدایت تکوینی

الف) ابتدایی: که میان کار و مبدأ و منتهای آن، همواره نظم خاصی برقرار است. این نوع هدایت، همه موجودات را در برمی‌گیرد.
ب) پاداشی: به معنای ایصال به مطلوب است و فقط به مؤمنانی عطا می‌شود که هدایت تشریعی را پذیرفته‌اند.

۲. هدایت تشریعی

ارائه طریق (نشان دادن راه دستیابی به مقصد) به وسیله وحی است و مربوط به موجودات دارای عقل و اختیار و مکلف است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱۶، ص ۵۰-۲۱)

همه اقسام هدایت استدلالی بر توحید ربوبی هستند؛ اما آنچه در پژوهش حاضر مهم است، رسیدن به نوع استدلال در آیه ۵۰ طه بر این امر است که پس از بررسی و روشن شدن نوع هدایت در «ثم هدی»، براهین توحید ربوبی تبیین می‌شود.

تفسیر هدایت در آیه ۵۰ طه

نوع تفسیر از «أعطی کلّ شیء خلقه»، در معنای «ثم هدی» تأثیرگذار است؛ بنابراین با توجه به مطالب پیش در این زمینه، نظرهای مختلفی در تفسیر «ثم هدی» وجود دارد که به سه دیدگاه کلی تقسیم می‌شود:

الف) هدایت تکوینی به مواردی عام

عده‌ای بر اساس لحاظ کردن معنایی عام برای «کلّ شیء»، دایره هدایت تکوینی را نیز عام گرفته‌اند و «ثم هدی» را به هدایت تکوینی عام تفسیر کرده‌اند که همه موجودات را در برمی‌گیرد. البته در این معنای هدایت، پنج جهت مختلف بیان کرده‌اند که با یکدیگر همپوشانی دارند و قابل جمعند:

هدایت همه اشیاء به سوی مطلوب و هدفی که به خاطر آن خلق شده‌اند

از کامل‌ترین معانی برای «ثم هدی» با توجه به سیاق آیه، چنین است: مراد از هدایت، عمومی است و دامنه‌اش تمامی موجودات را گرفته است. معنای هدایت عمومی هر چیزی، عبارت از راه نشان دادن به آن است؛ راهی که او را به سوی مطلوبش، یعنی همان هدفی که به خاطر آن خلق شده، ببرد و به کار اندازد. بر این اساس، مراد از عطف جمله «هدی» بر جمله «أعطی کلّ شیء خلقه» با «ثم»، تأخیر رتبی است؛ چون حرکت هر چیزی رتبه بعد از خلقت اوست، گو این که همین تأخر در موجودات جسمانی که وجودشان تدریجی است، تأخر زمانی هم به خود می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۳۳۸) و این خلق همراه با هدایت دائم از جلوه‌های ربوبیت الهی است و همه اشیاء ذاتاً در وجود و هدایت تکوینی‌شان به‌طور دائم به افاضه رب نیاز دارند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۱). نظام وجود و هستی هم بر چنین نظام حرکت و تحول تغییرناپذیر و خلل‌ناپذیری استوار است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۰، ص ۴۷۳-۴۷۴)؛ بنابراین می‌توان گفت: تمام قوانین

حاکم بر هستی و موجودات از هدایت پروردگار است (قرائتی، ۱۳۸۳، ش، ج ۵، ص ۳۵۱؛ جعفری، بی تا، ج ۶، ص ۵۷۳)؛ بنابراین معنای تفسیری آیه چنین می شود: پروردگار ما همان کسی است که میان همه موجودات رابطه برقرار کرده و وجود هر موجودی را با تجهیزات آن و با سایر موجودات مرتبط کرده است؛ برای مثال، نطفه آدمی را به قوا و اعضایی و نیز استعدادی برای آدم شدن مجهز کرده و خلقت مخصوص او را که همان وجود خاص انسانی است، به او داده است. آنگاه همان وجود با آنچه از قوا و اعضا که دارد، به سوی مطلوبش، یعنی غایت وجود انسانی و آخرین درجه کمال مخصوص به این نوع، سیر داده می شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷)

ادله قرآنی

الف) تناسب سیاقی آیه مورد بحث

مهم ترین دلیل برای این معنا در «ثم هدی»، سیاق خود این آیه است؛ از جمله: - تناسب بین دو عبارت «هدی» و «أعطی کل شیء خلقه»: در آیه هدایت ذکر شده، ولی از هدف نامی برده نشده؛ بر اساس قرینه کلام، مفعول «هدی» جز کلمه «شیء» نیست که به دلیل وضوح آن ذکر نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶)؛ پس این هدایت تمامی موجودات را در بر می گیرد.

- رابطه ربوبیت و هدایت عمومی: نظام فعل و انفعالی در همه موجودات (مجهز کردن به اسباب هدایت به کمال)، خود مصداق هدایت خداست که مصداق تدبیر و ربوبیت او نیز هست... و اثبات هدایت موجودات در کلام، بدون به میان آمدن اسمی از تدبیر آنها، با این که مورد هر دو عنوان یکی است، برای این است که مقام، مقام دعوت و هدایت بوده و هدایت عامه با چنین مقامی مناسبت بیش تری داشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷-۱۶۸)

- رابطه «ربوبیت» و «هدایت» با «خلق»: آن که تدبیر و هدایت موجودات منسوب و منتهی به اوست، همان کسی است که موجودات را ایجاد کرده، پس هر وجودی و هر صفت وجودی منتهی به او و قائم به وجود اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶). بر اساس آیه مورد نظر، ربوبیت شامل هر خلق و هدایتی می شود. خالق، غیر هادی نیست و هادی هم

غیر خالق نیست و رب تنها کسی است که بین این دو (خالقیت و هدایت) به وجه کاملی جمع می‌کند. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ش، ج ۱۹، ص ۱۱۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۸، ص ۵۱۳)
 (ب) تناسب با آیات دیگر: آیه مورد بحث نظیر آیه *الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى* (اعلی/ ۳) است. آفرینش از تربیت و اداره، نمی‌تواند جدا باشد، بنابراین «ثم هدی» تکمیل و ادامه خلقت است که از تدبیر وسیع خدا در جهان حکایت می‌کند. (قرشی، ۱۳۷۷، ش، ج ۶، ص ۴۰۷)
 بنا بر ادله متقن و قابل قبول این دیدگاه، این معنای جامع و مستند برای هدایت در آیه محل بحث نیز پذیرفتنی است.

هدایت همه اشیاء به کیفیت و راه استفاده کردن از هر آنچه به او عطا شده

تفسیر دیگر «هدی» چنین است: خداوند برای هر موجودی روشن کرد چگونه چیزی را که به او عطا شده به کارگیرد و نفع ببرد تا به کمال و بقا برسد. این تشخیص به واسطه درکی است که خدا به همه اشیاء متناسب با خودشان عطا کرد و مختص انسان یا حیوان نیست و حتی در اعضای بدن نیز هست. این امر بر وجود صانع دلالت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۲، ص ۵۸-۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۳۰۹). با نشان دادن راه رسیدن به بقا و کمال از طریق آنچه خدا به هر شیئی عطا کرده، ممکن است آن مخلوق مانند حیوانات به صورت اختیاری و یا مانند جمادات و گیاهان به صورت طبیعی در آن مسیر قرار گیرد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ق، ج ۴، ص ۲۹؛ ابوالسعود، بی تا، ج ۶، ص ۲۰). این تفضل از سوی خالق و قادر مطلق است (ابوالسعود، بی تا، ج ۶، ص ۲۰). آیه محل بحث، نظیر آیات *الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى* (اعلی/ ۲-۳) و *الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ* (شعراء/ ۷۸) است. (کاشانی، ۱۳۳۶، ش، ج ۵، ص ۴۷۳)

در این دیدگاه که بسیار به وجه قبلی نزدیک است، «هدایت به مسیر و راه» لحاظ گردیده و در دیدگاه سابق، بر «هدایت به هدف و مقصد خلقت هر موجود» تکیه شده که البته برای رسیدن به مطلوب و مقصد خلقت، راهی نیز وجود دارد؛ بنابراین قول پیش جامع‌تر و دقیق‌تر است و با معنای لغوی «هدی» (نشان دادن) (قونوی، ۱۴۲۲، ق، ج ۱۲، ص ۳۶۱) نیز سازگار است.

هدایت هر موجودی به آنچه صلاح اوست

معنای دیگر برای عبارت «ثم هدی» با استناد به قول مجاهد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱-۱۳۲)، قتاده (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶، ص ۲۴۶) و حسن (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۳۰۲)، آن است که خداوند هر موجودی را به آنچه برای او صلاح است، هدایت کرده و آن موجود به خاطر چنین هدایتی به آن مصالح آگاه است. این نظر بر اساس تفسیر عبارت اول آیه، به «عطای هر چیزی که به صلاح هر موجودی می‌باشد» است که بررسی آن گذشت.

هدایت همه اشیاء به آنچه مستعد آن خلق شده

خدا به هر موجودی، استعدادی متناسب با هدف خلقتش عطا فرموده و او را به سمت آن رهنمون کرده است. دلیل بر این معنا روایت «اعملوا فکل میسر لما خلق له» است که خدا مؤمن را مستعد قبول فیض ایمان خلق کرد و سپس او را به قبول دعوت انبیا و پیروی از آنها هدایت فرمود و کافر را مستعد قبول خواری و مخالفت با انبیا آفرید و آنها را به سوی آن هدایت کرد (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۹۵). این وجه، بیانی دیگر از قول اول در هدایت تکوینی است، با این فرق که توضیح روایت مورد استشهاد، با آن متفاوت و قابل تأمل است.

هموارسازی و آسان‌سازی راه رسیدن به منافع برای هر شیئی

تسهیل و هموار کردن راه برای هر شیئی، معنای عام دیگر برای «ثم هدی» است (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۷). این وجه در کنار معنای «خلقه» به کامل‌ترین صورت برای هر موجودی، به دلیل معنای عامی که دارد، از بهترین اقوال است (ثعلبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۵۷)؛ اما بیش‌تر به معنای لغوی هدایت اشاره دارد که جهت آن منافع هر شیئی است. باوجود عام بودن این مورد، وجه عام‌تری نیز متصور است که با آیه هم سازگار باشد.

وجه عامی که در تفسیر «ثم هدی» به هدایت تکوینی بیان شد، با یکدیگر قابل جمع است؛ بدین بیان: وجه اول یعنی «هدایت همه اشیاء به سوی هدفی که به خاطر آن خلق شده‌اند»، عام‌تر از بقیه اقوال است و آنها را نیز در برمی‌گیرد.

ب) هدایت تکوینی به مواردی خاص

با وجود آن که هدایت تکوینی در آیه *رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى*، شامل همه موجودات است، در برخی اقوال هدایت تکوینی در آیه از جهت غایتی که به سمت آن هدایت می‌شوند، به مواردی خاص تفسیر شده است. این دیدگاه از آن‌روست که برای «اعطی کل شیء خلقه»، معنایی خاص آورده‌اند؛ بنابراین هدایت تکوینی در «ثم هدی» را به همان حیطة معنایی «اعطی کل شیء خلقه» محدود نموده‌اند.

هدایت همه اشیاء به وجود خدا

در قولی «هدی» به ارشاد همه موجودات به وجود خدا و یگانگی او تفسیر شده است: پروردگار ما کسی است که به هر موجودی آنچه را که با زبان استعداد طلب می‌کرد، داد و سپس با فاصله رتبی، او را به همین وسیله، به وجود و یگانگی خود ارشاد فرمود؛ بنابراین هر مخلوقی با چنین خلقتی، دلیلی بر وجود خداوند به‌عنوان صانع واجب‌الوجود اوست (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۱۵) و از آنجا که ابتدا از اوست و انتها نیز به‌سوی اوست، خلقت، همان وجود عام مخلوقات در نشئه اول و هدایت، رجوع و انقیاد به‌سوی او در نشئه دیگری است. (نخجوانی، ۱۹۹۹ م، ج ۱، ص ۵۱۴)

مطلب فوق به‌طور کلی و صرف‌نظر از آیه درست است اما دقت در اقوال گذشته به‌ویژه قول اول و دوم، بعید بودن این وجه را از سیاق آیه روشن می‌سازد؛ زیرا مقید کردن آیه بدین معنا بدون دلیل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۸)

هدایت همه اشیاء به راه خیر و شر

از معانی دیگر در تفسیر آیه ۵۰ طه این است که خدا بعد از خلق اشیاء، آن‌ها را به حق هدایت کرد و به آن‌ها نعمت داد؛ بنابراین ترتب در «ثم»، زمانی و رتبی است و آیه مذکور نظیر آیات *أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ* (بلد/۸-۱۰) (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۲۹) *وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا* (شمس/۷-۸) است. این وجه در صورتی پذیرفتنی است که منظور از «کل شیء» موجودی دارای اختیار باشد؛ مانند انسان‌ها برای تمیز خیر و شر با نیروی عقل (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۷، ص ۱۲۸) یا نهایتاً مانند حیوانات

(ابو زهره، بی تا، ج ۹، ص ۴۷۳۴) و همان طور که گذشت، چنین معنایی با عمومیت «کل شیء» و نیز سیاق آیات سازگار نیست.

هدایت هر موجودی به زندگی و معیشت

در دیدگاه منسوب به مجاهد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۲) و اسماعیل بن ابی صالح (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۶، ص ۴۷۲)، هدایت هر موجودی به سوی زندگی و یثرة خود مطرح است. با چنین هدایتی، هر موجودی غذای خاص خود را می خورد و... (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۲۹)

این وجه نیز از جهتی مقید کردن هدایت به معیشت است که با آیه سازگار نیست، مگر آن که معیشت معنایی عام شود و در آن حرکت هر موجودی به سوی کمالش نیز در نظر گرفته شود.

هدایت هر موجودی به آب، غذا، تولید نسل و سایر منافع

از معانی مستند به قول سعید بن جبیر، ابن عباس، مجاهد، عطیه و مقاتل عبارت است از: خداوند هر موجودی را به رزق اعم از غذا، آب، تولید نسل و مسکن و... هدایت کرده است (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۷۸؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱). این همان چیزی است که خدا در وجودش برای حفظ جان خود و بقای نوعش قرار داده است. (خطیب، بی تا، ج ۸، ص ۷۹۸)

در این دیدگاه، از یک سو «کل شیء» به معنای عام هر موجودی لحاظ شده و از سوی دیگر، برخی از اموری که برای هدایت هر موجودی به سمت آن بیان شده، از امور خاص موجوداتی مانند انسان و حیوان است (قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۴۰۷)؛ البته اگر از این تناقض آشکار چشم پوشی شود، می توان گفت این نظر در مقام بیان برخی از مصادیق است نه این که هدایت را منحصر به امور مذکور کند تا اشکال تناقض گویی به وجود آید.

هدایت به اجتماع و الفت و از جمله نکاح

طبق قول ابن عباس، معنای «ثُمَّ هَدَى» در آیه، عبارت است از این که خدا هر شیئی را به سوی الفت و اجتماع و ازدواج با دیگری (زوجش) هدایت کرد. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۱، ص ۲۰۴)

در این قول، علاوه بر اشکال دیدگاه قبل، به نظر این معنا برای «ثم هدی» در صورتی است که «اعطی کل شیء خلقه» به معنای «اعطی کل شیء مثل خلقه» باشد و مراد از «مثل خلقه» زوج باشد که نقد آن در جایگاه خود بیان شد.

هدایت هر موجودی به نکاح با زوجش

از قول ابن عباس و سدی، بحث هدایت به نکاح تطبیق داده شده که خاص تر از نظر قبل است: خدا به هر موجودی زوجش را عطا کرده و نکاح و آمیزش با او را به وی یاد داده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۲۲؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۷). در حدیثی دیگر نیز راوی از امام صادق (ع) معنای آیه ۵۰ طه را پرسید. حضرت پاسخ دادند: «لیس شیء من خلق الله، إلا وهو یعرف من شکله الذکر من الأنثی ثم هداه للنکاح و السفاح من شکله». (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۵۶۷، ح ۴۹)

نقد این نظر گذشت که مقید کردن آیه به موردی خاص است و دلیلی بر آن وجود ندارد، مگر آن که بیان یک مصداق از آن باشد، ولی باین حال لازم است در آیه، «مثل» قبل از «خلقه» محذوف گرفته شود که لزومی بر آن نیست.

تفاسیر مختلف «ثم هدی» به هدایت تکوینی در موارد خاص، به نوعی عمومیت آیه و سیاق سازگار نیست، مگر آن که در برخی از وجوه مانند «هدایت به معیشت» و «هدایت به آب، غذا و سایر منافع»، معنایی عام در نظر باشد و هدایت به روش زندگی به طور طبیعی و غریزی در هر موجودی اعم از انسان، حیوان، نبات و جماد، تفسیر شود؛ با این توضیح که هدایت در مورد نبات و جماد از باب توسع دادن در معنای هدایت است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۳، ص ۴۸۳) و به طور کلی، طرق معاش و معاد است که خدا موجودات را بدان هدایت کرد تا به کمال مطلوب خود برسند (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ ق، ج ۵، ص ۴۵۶). برخی اقوال دیگر از موارد خاص در صورتی پذیرفتنی است و با عمومیت آیه تناقضی نخواهد داشت که از باب بیان مصداق باشد، نه این که هدایت در آیه را به اموری مانند نکاح، اجتماع و الفت، خیر و شر و... منحصر کرده باشد.

ج) هدایت تکوینی و تشریعی

تفسیر «ثُمَّ هَدَى» به دو نوع هدایت تکوینی و تشریعی، یکی برای همه موجودات است و خود آن‌ها در آن اختیاری ندارند و دیگری خاص انسان است که با اختیار خود می‌تولند آن را بپذیرد یا رد کند؛ بنابراین، معنای قول موسی (ع) در پاسخ به فرعون چنین است: "پروردگار ما آن قادر، حکیم و علیمی است که هر موجودی را به صورت لایق به خود وجود داده و به کمال مناسب خود هدایت تکوینی و تشریعی فرموده است" (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ق، ج ۳، ص ۵۰۹). بیان‌های مختلفی در تبیین این وجه برای «ثُمَّ هَدَى» آورده شده است:

هدایت مردم به استفاده از نعمت‌های دنیا و هدایت به شریعت برای رسیدن به نعمت‌های آخرت جبائی آورده است:

«خدا به مردم نعمت‌های دنیا را عطا کرده و راه استفاده از آن‌ها را به مردم نشان داده و دستورهای دین را در اختیارشان گذاشته تا از راه اجرای آن به نعمت‌های آخرت نائل گردند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۷، ص ۲۲)

در این وجه، افرادی که خدا هدایت می‌کند، به مردم منحصر شده و شاید از همین رو دو جنبه هدایت، برای «ثُمَّ هَدَى» لحاظ شده است؛ اما آیه همه اشیاء را در برمی‌گیرد، نه فقط انسان‌ها را. از سویی نمی‌توان گفت قسمت اول آیه (اعطای الهی) برای همه اشیاء است اما هدایت مربوط به انسان‌هاست؛ زیرا دلیلی بر این تفکیک نیست، بلکه به دلیل حذف مفعول «هَدَى»، با تکیه بر جمله قبل از آن، قرینه برخلاف آن است و هدایت به همه اشیاء مربوط می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶)

هدایت همه اشیاء به راه معاش و منافع دینی و دنیوی

معنای دیگر «ثُمَّ هَدَى» به هدایت تکوینی و تشریعی عبارت است از: خدا هر شیئی را که خلق کرد او را به زندگی و منافع دینی و دنیایی‌اش هدایت فرمود (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۸)؛ پس خداوند راه بهره‌گیری از هر چیزی را به مخلوقاتش عطا کرده که چگونه با آن چیز، به بقا و کمال خود با اختیار یا از روی طبع برسند. پس آن‌ها را به طریق معاش دنیوی (اعم از: خوردن، آشامیدن، ازدواج و سایر منافع) و امور دینی برای رسیدن به نعیم اخروی راهنمایی کرد. بنا بر این وجه «خلق»، در معنای مخلوق و صفت «کل شیء» است و مفعول دوم

محدوف است و قرائت "خَلَقَهُ" به فعل این معنا را تأیید می‌کند. (کاشانی، ۱۳۳۶، ش، ج ۵، ص ۴۷۳)

در ردّ این قول باید گفت: نمی‌توان به عمومیت آیه پایبند بود و آن را در مورد همه موجودات دانست، ولی هدایت را به تکوینی و تشریعی تفسیر کرد؛ زیرا تشریع فقط مربوط به انسان است و باوجود عمومیت در «اعطی کلّ شیء خلقه»، به این نوع خاص از هدایت برای انسان یعنی تشریعی قائل شد؛ زیرا مفعول «هدی» که به قرینه قبل حذف شده نیز همه مخلوقات و اشیاءند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۴، ص ۱۶۶)؛ پس این آیه، هدایت تشریعی را که خاص انسان است بیان نمی‌کند. (جعفری، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۷۳)

هدایت همه موجودات به طرز استفاده از وسایل حیاتی و نیز هدایت انسان مختار به وظایف

خدا بعد از تأمین نیازمندی‌ها، مسأله هدایت موجودات را با عبارت «ثم هدی» آورده است: آن‌ها را به گونه‌ای قرار داد که هر کدام، نیروهایشان را دقیقاً در مسیر ادامه حیاتشان به کار گیرند. انسان‌ها نیز دارای این هدایت تکوینی هستند، اما انسان به خاطر داشتن عقل و اختیار و وظایف به دنبال آن، برنامه‌های تکاملی دارد که حیوان ندارد؛ پس انسان علاوه بر هدایت‌های تکوینی، نیاز به هدایت تشریعی دارد؛ ازاین‌رو خدا پیامبران را برای او فرستاد تا در صورت پذیرش دعوت آن‌ها، به مقصد و کمال برسند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۳، ص ۲۱۹). هدایت تشریعی صاحبان عقل ذیل هدایت تکوینی رقم می‌خورد و برعکس (محمد/۲۷)؛ پس «ثم هدی» یعنی هدایت هر موجودی به کمال لایقش و هدفی که برای آن خلق شده و ازاین‌جهت تفاوتی در خلقت خداوند نیست (ملک/۳) و لازمه هدایت به کمال لایق در انسان، وجود هدایت تشریعی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ش، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰)؛ بنابراین «ثم هدی»، بیان و تفصیل «اعطی کلّ شیء خلقه» است؛ یعنی خدا وجود و کمالات اولیه را به مخلوقاتش عطا کرده، سپس با ارائه یا ایصال به طریق مطلوب، او را به کمالات ثانویه هدایت فرموده است. این کمالات ثانویه در موجوداتی مانند انسان با اختیار و در بعضی هم با اضطرار حاصل می‌شود. کمالات ثانویه را با «هدی» بیان کرد تا بفهماند رسیدن به کمالات ثانویه حتمی نیست. (گنابادی، ۱۴۰۸، ق، ج ۳، ص ۲۵)

این قول، با آن که اشکالات نظرهای قبل را ندارد، مردود است؛ زیرا دلیلی بر این تفکیک در مفهوم و مفعول هدایت (هدایت تکوینی برای همه موجودات و هدایت تشریعی برای انسان‌ها)، وجود ندارد، بلکه دلیل برخلاف آن است؛ زیرا «کلّ شیء» مفعول «هدی» است که به قرینه عبارت قبل از آن حذف شده است.

وجوه اشتراک دیدگاه‌ها

وجه مشترک همه مفسران در تبیین هدایت آیه ۵۰ طه، در نظر گرفتن هدایت تکوینی برای معنای آن است.

وجوه افتراق دیدگاه‌ها

با وجود جنبه مشترک دیدگاه‌های تفسیری (هدایت تکوینی)، اختلاف نظر عمده‌ای میان آن‌ها وجود دارد. برخی هدایت تکوینی را به معنای عام و در مورد همه اشیاء در نظر گرفته و عده‌ای آن را به جنبه‌های خاص تفسیر کرده‌اند و گروه سوم، علاوه بر هدایت تکوینی، هدایت تشریعی را هم در معنای آیه لحاظ کرده‌اند. دقت در این اقوال تفاوت آشکار آن‌ها را نشان می‌دهد به گونه‌ای که با یکدیگر قابل جمع نیستند.

تحلیل و ترجیح نظر برتر در تفسیر هدایت بر اساس آیه ۵۰ طه

در تحلیل و بررسی دیدگاه‌های یادشده باید گفت: در نظر گرفتن هدایت تکوینی و تشریعی به‌طور هم‌زمان، برای عبارت «ثمّ هدی»، با توجه به سیاق آیه و عمومیت مفعول‌ها در هر دو عبارت آیه، پذیرفتنی نیست؛ بنابراین منظور از «ثمّ هدی»، هدایت تکوینی است. با مقایسه اقوال مختلف و نقد آن‌ها در تفسیر «ثمّ هدی» به هدایت تکوینی در موارد عام و خاص، روشن می‌شود منحصر و محدود کردن هدایت تکوینی به موارد خاص، با عمومیت سیاق آیه و نیز عمومیت معنای هدایت تکوینی سازگار نیست، مگر آن که موارد مطرح شده در هدایت تکوینی خاص، از باب بیان مصداق باشند. از بین موارد عام هدایت تکوینی نیز معنای اول (هدایت همه اشیاء به‌سوی مطلوب و هدفی که به خاطر آن خلق شده‌اند)، بقیه موارد را هم در برمی‌گیرد و با عبارت ابتدای آیه سازگارتر است.

استدلال‌های دوگانه بر هدایت الهی با تکیه بر تفسیر آیه

بر اساس ادله متقنی که ثابت شد هدایت در آیه، هدایت تکوینی و مربوط به همه اشیا است، دو برهان محکم از تفسیر این عبارت، بر توحید ربوبی می‌توان اقامه کرد:

۱. تلازم ربوبیت و هدایت

با توجه به معنای لغوی رب (مالک مدبر) و سیاق آیه مورد نظر، روشن می‌شود: لازمه ربوبیت الهی، هدایت اوست (قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۵، ص ۳۵۱)؛ زیرا هر چیزی با تجهیزی که بدان مجهز گشته به‌سوی کمالش هدایت شده و هادی او خداست و این مصداق تدبیر [و ربوبیت] او نیز هست... و اگر در کلام تنها هدایت موجودات اثبات شد و اسمی از تدبیر آنها نیامد، با این که مورد هر دو عنوان یکی است، برای این بود که مقام، مقام دعوت و هدایت بوده و هدایت عامه با چنین مقامی مناسب‌تر باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷-۱۶۸)

۲. تلازم خالقیت و هدایت و در نتیجه ربوبیت

جمله «ثُمَّ هَدَى» عطف تفسیری برای جمله «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» است، با این توضیح که هدایت در جهت خالقیت خداوند است (گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۲۵). ربوبیت و تدبیر به خلق منتهی می‌شود و آن که تدبیر و هدایت موجودات منسوب و منتهی به اوست، همان کسی است که موجودات را ایجاد کرده، از این‌رو رب در آیه، با افعالی مانند خلقت و هدایت معرفی می‌شود. خلقت نظام جزئی مخصوص هر موجودی و نظام عام جامع همه نظام‌های جزئی، از حیث ارتباطی که اجزای آن با یکدیگر دارند و موجودات از یک جزء آن به‌سوی جزئی دیگر منتقل می‌شوند، خود مصداق هدایت خداست که مصداق تدبیر او نیز هست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷-۱۶۸)؛ پس آفرینش از تدبیر نمی‌تواند جدا باشد و جمله «ثُمَّ هَدَى» تکمیل و ادامه خلقت است و آن حاکی از تدبیر وسیع خدا در جهان است. موسی (ع) با این استدلال، باور فرعون را زیر سؤال برد؛ فرعون می‌گفت: "جهانی است آفریده و ساخته شده و من در آن صاحب تصرف و صاحب اختیارم (زخرف/۵۱)، از این‌رو، «رب» منم" (نازعات/۲۴) (قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۴۰۷)؛ اما موسی (ع) استدلالی تام آورد: صاحب اختیار مدبر، همان کسی است که بر اساس تقدیر و هدف می‌آفریند و در خلقت هر موجودی کمال و هدایت او را هم قرار داده و حال آن که فرعون و فرعونیان مدعی ربوبیت،

از این امر عاجزند؛ پس صاحب اختیار و رب نیستند و باید از رب واقعی و رسولان او اطاعت کنند؛ بنابراین آیه مورد بحث از خلال استدلال بر هدایت الهی برای تمامی اشیاء، هر انسانی را دعوت می کند بر اساس هدایت عقل و رسالت رب، ربوبیت خدا را بپذیرد که از منافع و مصالح حقیقی است. (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۷۳)

به عبارت دیگر، بنا بر آیه مورد نظر، ربوبیت شامل هر خلق و هر هدایتی می شود؛ خالق، غیر هادی نیست و هادی هم غیر خالق نیست و رب تنها کسی است که به وجه کاملی بین این دو (خالقیت و هدایت) جمع می کند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۱۳؛ مظهری، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۱۴۴)؛ بنابراین هدایت، لازمه خلقت و ربوبیت است و گرنه با حکمت خلق کردن مخالفت دارد (شعراء/ ۷۸؛ اعلیٰ/ ۲-۳) - گرچه برخی از هدایت ها به خلق نمی رسد، مگر با حاصل شدن شرایطی که زمان زیادی را می طلبد و برخی از هدایت ها از همان آغاز همراه مخلوق است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۹، ص ۱۱۸-۱۲۰)

نتیجه

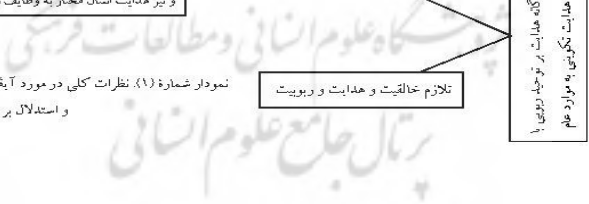
آیه «وَبِنَا أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ»، یک قاعده کلی از زبان موسی (ع) برای فردی چون فرعون است؛ زیرا خود فرعون هم داخل در عمومیت آیه است؛ بنابراین ربوبیت منحصره الهی را ثابت می کند و پاسخ موسی به سؤال فرعون از رب آن دو، پاسخی کوبنده برای هر طغیان گری است؛ زیرا رب را به گونه ای معرفی می کند که همه جولن ربوبیت را در آن جمع و سایر ربوبیت های ادعایی را سلب می کند؛ زیرا غیر خدا همه در ذاتشان فقیرند، چه رسد به این که بخواهند خلقت و هدایت به غیرشان عطا کنند. فرعون در مقابل این پاسخ قوی ساکت شد و حرفی برای گفتن نداشت؛ زیرا موسی (ع) به فرعون فهماند این عالم هستی، نه منحصر به اوست و نه منحصر به سرزمین مصر و نه مخصوص امروز است و نه گذشته. دو مسأله اساسی در این عالم چشمگیر است: «عطای خلقت به هر موجودی» و «هدایت آن ها». این دو به خوبی می تواند تو را به پروردگار ما آشنا سازد و انکار چنین ربی در اصل، انکار وجود اشیاست و کسی دست کم نمی تواند وجود خودش را منکر شود.

دیدگاه های مختلفی در تفسیر این دو مسأله اساسی بیان شد که در نمودار شماره (۱) آمده است. برخی «أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» را معنایی خاص کرده اند که با عمومیت آیه سازگار

نیست. معنای عام و جامع آن عبارت است از: عطای وجود خاص به هر چیزی، همان وجود و صورت مقدری است که بر اساس مصالح و منافع و کمال هر چیزی پروردگار از روی فضل هم‌زمان با خلقت هر موجودی عطا کرده تا به وسیله آن‌ها به کمال و هدف خود نایل شود. در تفسیر «ثُمَّ هَدَى» سه نظر در مورد هدایت الهی وجود دارد: هدایت تکوینی عام، هدایت تکوینی خاص، هدایت تکوینی و تشریعی. از بین این نظریات، هدایت تکوینی که مربوط به همهٔ اشیا است با سیاق آیه سازگار است.

این دو مورد در آیه استدلالی تام بر توحید ربوبی به‌ویژه ربوبیت تکوینی است. مورد اول بر اساس ادلهٔ گذشته، با براهین سه‌گانهٔ توحید در خالقیت، تلازم ربوبیت و خالقیت، و همراه بودن خلقت با تدبیر به دلیل هماهنگی در نظام آفرینش، توحید ربوبی را اثبات کرده و مورد دوم نیز با دو برهان تلازم هدایت و ربوبیت، تلازم خالقیت و هدایت و در نتیجه ربوبیت، این امر را اثبات نموده است.

از استدلال‌های فوق در آیهٔ محل بحث، استفاده می‌شود که جامع‌ترین آیه در بیان هندسهٔ نظام‌های حاکم بر جهان هستی در اثبات ربوبیت الهی، همین آیه است که چهار نظام را در راستای ربوبیت الهی تبیین می‌کند. نظام اول: بر اساس کلمهٔ «رَبَّنَا» نظام فاعلی است؛ کسی رب است که فاعل و خالق باشد. نظام دوم و سوم: بر اساس «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»، نظام درونی و بیرونی است؛ رب آنچه را لازم درونی و بیرون سازمانی هر موجودی باشد، به او داده است. نظام چهارم: بر اساس «ثُمَّ هَدَى» نظام غایی است؛ آفرینش رب بر اساس این نظام هدف‌دار است.



قرآن کریم۔

قرآن کریم

- پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۵. ابو زهره، محمد (بی‌تا)، زهرة التفاسیر، بیروت: دارالفکر.
۶. ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: دارالارقم بن ابی الارقم.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحریر والتنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ.
۸. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ابن فارس بن زکریا، ابالحسین بن احمد (۱۳۸۷ ش)، ترتیب مقایس اللغة، قم: مرکز دراسات الحوزة والجامعة.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۱۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۴. ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۸ ق)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد ابن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، الكشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۶. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ ق)، روان جاوید، تهران: برهان.
۱۷. جعفری، یعقوب (بی‌تا)، کوثر، قم: هجرت.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۲ (توحید در قرآن)، قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۶ (هدایت در قرآن)، قم: اسراء.
۲۰. جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ ق)، تاج اللغة وصحاح العربیة، بیروت/لبنان: دارالعلم للملایین.
۲۱. حسن، عباس (۱۳۸۴ ش)، النحو الوافی، قم: ناصر خسرو.
۲۲. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ ش)، اثنا عشری، تهران: میقات.
۲۳. حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۴ ق)، تقریب القرآن الی الأذهان، بیروت: دارالعلوم.
۲۴. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: کتابفروشی لطفی.
۲۵. حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۲۶. خطیب، عبدالکریم (بی‌تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دارالفکر العربی.
۲۷. زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ ق)، المنیر فی العقیدة و الشریعة والمنهج، بیروت-دمشق: دارالفکر المعاصر.
۲۸. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب‌های العربی.
۲۹. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۰ ش)، مرزهای توحید و شرک در قرآن، ترجمه مهدی عزیزان، تهران: مشعر.
۳۰. سیدبن قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، بیروت-قاهره: دارالشروق.
۳۱. سیدرضی، محمد بن حسین (بی‌تا)، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بیروت: دارالأضواء.
۳۲. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۳. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق)، فتح القدیر، دمشق/بیروت: دار ابن کثیر/دار الکلم الطیب.
۳۴. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: فرهنگ اسلامی.

۳۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۳۸. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۹. طنطاوی، محمد (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دارنهضه.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. عسکری، مرتضی (۱۳۸۶ ش)، عقاید اسلام در قرآن، تهران: منیر.
۴۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
۴۴. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
۴۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق)، قاموس المحيط، بیروت/لبنان: دارالکتب العلمیه.
۴۶. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق)، الصافی، تهران: الصدر.
۴۷. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ ق)، محاسن التاویل (تفسیر القاسمی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۳ ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۹. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
۵۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۵۱. قنونی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲ ق)، حاشیه القنونی علی تفسیر البیضاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۲. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ ش)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۵۳. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶ ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۵۴. کریمی حویزی، محمد (۱۴۰۲ ق)، التفسیر لکتاب الله المثیر، قم: چاپخانه علمیه.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۶. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق)، بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۷. ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، النکت والعیون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۸. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محبى الحسین.
۵۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶ ش)، معارف قرآن (خداشناسی)، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶۰. مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ ق)، التفسیر المظهری، پاکستان: مکتبه رشديه.
۶۱. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۳. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ ش)، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران: امیرکبیر.
۶۴. میرزا خسروانی، علی رضا (۱۳۹۰ ق)، تفسیر خسروی، تهران: اسلامیه.

۶۵. نخجوانی، نعمت‌الله بن محمود (۱۹۹۹ م)، الفواتح الالهية والمفاتيح الغيبية، مصر: دار رکابی للنشر.
 ۶۷. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه.

مقالات و سایت‌ها

۶۸. کاظمی، ابراهیم و علی ربانی گلپایگانی (۱۳۹۶ ش)، مقالة «بررسی تطبیقی رابطه مفهوم «رب» و «الله» از دیدگاه وهابیت و شیعه»، دوفصلنامه سلفی‌پژوهی، سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان، ص ۷-۲۳.
 ۶۹. جوادی آملی، عبدالله، سایت اسراء، دروس تفسیر، سورة طه، بی‌تا. (<http://www.portal.esra.ir>)

References

Holy Quran

- Aal Sadi, A. R. (1988). *Taysir al-karim al-Rahman*. Beirut: Maktabat al-Nehdat al-Arabiyyah. [In Arabic].
 Abu al-Saud, M. (n.d.). *Irshad al-'aql al-salim ilamazaya al-Quran al-karim*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
 Abu Zohreh, M. (n.d.). *Zuhrat al-tafasir*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
 Abul Futuh Razi, H. (1988). *Rawd al-jinan war uh al-jinan fi tafsir al-Quran*. Mashhad: Bunyad-i Pazhuhesh-hayi Islami-yi Astan Quds Razavi. [In Arabic].
 Alusi, M. (1995). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Quran al-'azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
 Askari, M. (2007). *Aqaid-i Islam dar Quran*. Tehran: Munir. [In Persian].
 Beydawi, A. (1998). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
 Fadlullah, M. H. (1999). *Min wayhil Quran*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic].
 Fakhr Razi, M. (2000). *Mafatih al-ghayb*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
 Farahidi, K. (1990). *Kitab al-'ayn*. Qom: Hejrat. [In Arabic].
 Fayd Kashani, M. M. (1995). *Al-Safi*. Tehran: al-Sadr. [In Arabic].
 Firozabadi, M. (1995). *Qamus al-muhit*. Beirut/Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
 Gunabadi, S. M. (1988). *Bunyan al-sa'adah fi maqamat al-'ibadah*. Beirut: Muassasat al-Aalami li-l Matbuaat. [In Arabic].
 Haqqi Brusawi, I. (n.d.). *Ruh al-bayan*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
 Hasan, A. (2005). *Al-Nahw al-wafi*. Qom: Naser Khosro. [In Arabic].
 Huseini Hamedani, M. (1984). *Anwar-i derakhshan dar tafsir-i Quran*. Tehran: Ketabfurushi-yi Lotfi. [In Persian].
 Huseini Shah Abdulazimi, H. (1984). *Ithna 'ashari*. Tehran: Miqat. [In Persian].
 Huseini Shirazi, M. (2004). *Taqrib al-Quran ila al-azhan*. Beirut: Dar al-Ulum. [In Arabic].
 Ibn Ashour, M. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-tanwir*. Beirut: Muassasat al-Tarikh. [In Arabic].
 Ibn Atiyyah Andalusi, A. H. (2002). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
 Ibn Faris, A. H. (2008). *Tartib maqayees al-lughah*. Qom: Markaz-i Dirasat al-Hawza wa al-Jamiah. [In Arabic].
 Ibn Jazi, M. (1996). *Al-Tas-hil li-'ulum al-tanzil*. Beirut: Dar al-Arqam b. Abi al-Arqam. [In Arabic].

- Ibn Kathir, I. (1999). *Tafsir al-Quran al-‘azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Manzour, M. (1994). *Lisan al-‘Arab*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic].
- Ibn Qutb Shadhli, S. (1992). *Fi Zilal al-Quran*. Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq. [In Arabic].
- Jafari, Y. (n.d.). *Kawthar*. Qom: Hejrat. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tafsir-i mowduie-yi Quran-i karim*, vol. 2 (Tawhid dar Quran). Qom: Isra. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tafsir-i mowduie-yi Quran-i karim*, vol. 16 (Hedayat dar Quran). Qom: Isra. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (n.d.). *Durus-i tafsir, Sura-yi Taha*. Retrieved from: <http://www.portal.esra.ir>. [In Persian].
- Jowhari Farabi, I. (1984). *Taj al-lughah wa sihah al-‘arabiyyah*. Beirut/Lebanon: Dar al-Ilm li-l Malabin. [In Arabic].
- Karami Huwaizi, M. (1982). *Al-Tafsir li-kitabillah al-munir*. Qom: Ilmiyyah Publications. [In Arabic].
- Kashani, M. F. (1957). *Minhaj al-Sadiqayn fi ilzam al-mukhalifin*. Tehran: Ketabfurushi-yi Muhammad Hasan Ilmi. [In Arabic].
- Kazemi, I., & Rabbani Golpaygani, A. (2017). The Relationship between Rabb and Ilah according to Wahhabism and Shi'ism. *Research on Salafi Movement*, 3(5), 7-23. [In Persian].
- Khatib, A. K. (n.d.). *Al-Tafsir al-Qurani li-l Quran*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic].
- Kulayni, M. (1987). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Mabidi, A. (1992). *Kashf al-asrar wa ‘iddat al-abrar*. Tehran: Amir Kabir. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N., & et. al. (1995). *Tafsir namunah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Mawardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-‘uyun*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Mazhari, M. T. (1992). *Al-Tafsir al-Mazhari*. Pakistan: Maktabat Rushdiyyah. [In Arabic].
- Mesbah Yazdi, M. T. (1997). *Ma‘arif-i Quran (Khodashenasi)*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian].
- Mirza Khusrawani, A. R. (1971). *Tafsir Khusrawi*. Tehran: Islamiyyah. [In Persian].
- Modarresi, M. T. (1999). *Min hudal Quran*. Tehran: Dar Muhibbil Husayn. [In Arabic].
- Mughniyah, M. J. (2004). *Al-Kashif*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Nakhjwani, N. (1999). *Al-Fawatih al-ilahiyyah wa la-mafatih al-ghaybiyyah*. Egypt: Dar Rikabi li-l Nashr. [In Arabic].
- Neyshaburi, N. D. H. (1996). *Ghara‘ib al-Quran wa ragha‘ib al-furqan*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qaraati, M. (2004). *Tafsir nur*. Tehran: Markaz-i Farhangi-yi Dars-hayi az Quran. [In Persian].
- Qarashi, A. A. (1998). *Ahsan al-hadith*. Tehran: Bunyad-i Bethat. [In Persian].
- Qasimi, M. J. D. (1998). *Mahasin al-ta‘wil (tafsir al-Qasimi)*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qommi Mashhadi, M. (1989). *Kanz al-daqa‘iq wa bahr al-ghara‘ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Qunawi, I. (2002). *Hashiyat al-Qunawi ‘ala tafsir al-Beydawi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qurtubi, M. (1985). *Al-Jami‘ li-ahkam al-Quran*. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].

- Radi, M. (n.d.). *Talkhis al-bayan fi mujazat al-Quran*. Beirut: Dar al-Adwaa. [In Arabic].
- Sadeqi Tehrani, M. (1986). *Al-Furqan fi tafsir al-Quran bi-l Quran*. Qom: Farhang-i Islami. [In Arabic].
- Showkani, M. (1994). *Fath al-qadir*. Damascus/Beirut: Dar Ibn Kathir/Dar al-Kalim al-Tayyib. [In Arabic].
- Subhani Tabrizi, J. (2001). *Marzha-yi tawhid wa shik dar Quran*. (M. Azizan, Trans.). Tehran: Mashar. [In Persian].
- Sulayman Balkhi, M. (2003). *Tafsir Maqatil b. Sulayman*. Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1984). *Al-Durr al-manthur fi tafsir al-ma 'thur*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Tabari, A. J. M. (1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabaei, M. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami-yi Jamiat al-Modarresin. [In Arabic].
- Tantawi, M. (n.d.). *Al-Tafsir al-wasit li-l Quran al-karim*. Cairo: Dar al-Nehdah. [In Arabic].
- Thalabi Neyshaburi, A. I. A. (2002). *Al-Kashf wa al-bayan 'an tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thalabi, A. R. (1998). *Jawahir al-hisan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thaqafi Tehrani, M. (1978). *Ravan-i javid*. Tehran: Burhan. [In Persian].
- Turayhi, F. D. (1996). *Majma' al-bahrain*. Tehran: Ketabfurushi-yi Murtazavi. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].
- Zuhaili, W. (1998). *Al-Munir fi al-'aqidah wa al-shari'ah wa la-minhaj*. Beirut-Damascus: Dar al-Fikr al-Maasir. [In Arabic].