



University of Science and Quranic Knowledge
Shahrooz Faculty of Quranic Sciences

Examining the Attribution of Transgression and Oppression to God from the Perspectives of Qur'anic Exegetes, Focusing on The Views of Ṭabarsī and Fakhr Al-Din Al-Rāzī

Yonus Ashrafi Amin¹ 

1. Assistant Professor, Department of Education, Payam Noor University, Tehran, Iran. y.ashrafi@pnu.ac.ir

Abstract

Some of the attributes ascribed to God in the Holy Qur'an create a basis for attributing oppression and transgression to the Most Sacred Being. Among these attributes are mockery, deceit, misleading, and support in rebellion. If these types of attributes are taken esoterically, they imply a deficiency in God. This article aims to clarify the actual meaning of these attributes according to Qur'anic exegetes, focusing on the views of Ṭabarsī and Fakhr al-Din al- Rāzī. The methodology adopted in this paper is descriptive-analytical. Based on the findings, the term "mockery" when applied to God can be understood as a form of punishment for mockers, humiliating their status and dignity, and withdrawing divine support and guidance. The terms "deceit" and "plot" attributed to God are used in a rhetorical sense, indicating a precise, calculated, and just strategy in punishing God's enemies—one that those who plot against Him are unaware of. This type of deceit can also be seen as a form of granting respite and entrapment. God does not initiate leading astray; therefore, divine misguidance is a form of punishment that occurs after ingratitude and rebellion. When an individual chooses to pursue misguidance, God abandons them and does not guide them; this withholding of guidance itself constitutes a form of misguidance. Support in rebellion can also be viewed as a type of granting respite and entrapment, which is considered the worst form of divine punishment, often described in various verses and credible traditions as abandoning a person.

Keywords: Attributes of God in the Qur'an, Exegesis and Allegorical interpretation, Determinism and free will, Retribution, Resurrection, Ṭabarsī, Fakhr al- Rāzī

Received: 2023/12/19 ; Received in revised from: 2024/06/09 ; Accepted: 2024/06/28 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Amin, Yonus Ashrafi(1403SH): 'Examining the Attribution of Transgression and Oppression to God from the Perspectives of Qur'anic Exegetes, Focusing on The Views of Ṭabarsī and Fakhr Al-Din Al-Rāzī', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P212-237, [10.22034/cs.2024.431365.1374](https://doi.org/10.22034/cs.2024.431365.1374)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



بررسی انتساب صفات تعدی و ظلم به خداوند از منظر مفسران با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی

یونس اشرفی امین¹

۱. استادیار گروه معارف، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. y.ashrafi@pnu.ac.ir

چکیده

برخی از اوصافی که در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است، زمینه انتساب ظلم و تعدی به ساحت قدسی پروردگار را فراهم می‌کند که از آن جمله می‌توان به استهزاء الهی، مکر، کید، اضلال و امداد در طغیان اشاره کرد. این نوع صفات اگر به معنای ظاهری آن حمل شود، منجر به وجود نقص برای خداوند می‌گردد. مقاله حاضر با هدف روشن نمودن مراد از آن صفات از نظر مفسران، با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی نگاشته شده است. روش مقاله، توصیفی-تحلیلی است و بر اساس یافته‌های تحقیق، می‌توان کاربرد واژه استهزاء برای خداوند را از باب مُشاکله برشمرد و مقصود از آن را کیفر و مجازات مسخره‌کنندگان، تحقیر جایگاه و شأن آن‌ها، سلب توفیق و تأیید الهی به شمار آورد. مکر و کید خداوند از باب مُزاوجت کلام به‌کاررفته و آن تدبیری دقیق، حساب‌شده و عادلانه در عقوبت دشمنان خداوند است که مکر شونده‌گان از آن آگاهی ندارند. همچنین این نوع مکر و کید را می‌توان نوعی مهلت دادن و استدراج دانست. خداوند اضلال ابتدایی ندارد؛ از این رو اضلال الهی، نوعی مجازات است که بعد از کفران و عصیان محقق می‌شود. آنگاه که فردی خودش گمراهی را بخواهد و در آن پیش رود، خداوند او را وانهاد و هدایت نمی‌کند و همین هدایت نکردن، خود نوعی گمراهی است. امداد در طغیان را نیز می‌توان نوعی مهلت دادن و استدراج دانست و این بدترین عذاب الهی است که در آیات متعدّد و روایات معتبر، از آن به واگذاشتن انسان تعبیر شده است.

کلیدواژه‌ها: صفات، تفسیر و تأویل، جبر و اختیار، مکافات، قیامت، طبرسی، فخر رازی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

◆ استناد به این مقاله: اشرفی امین، یونس (۱۴۰۳): «بررسی انتساب صفات تعدی و ظلم به خداوند از منظر مفسران با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۲۳۷-۲۱۲، 10.22034/csq.2024.431365.1374

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. طرح مسئله

اعتقاد به یگانگی خدا زیربنای همه مکاتب آسمانی به ویژه مکتب اسلام را تشکیل می‌دهد و اصلی خدشه‌ناپذیر بوده که تمامی احکام و مسائل اسلامی فرع بر آن است. در جای جای قرآن کریم و نهج البلاغه و همچنین کتب دیگر روایی از خدا و یگانگی او و پرهیز از شرک و دوگانه‌پرستی سخن به میان آمده است و این خود بر اهمیت موضوع تأکید دارد. آغاز نهج البلاغه با معرفی خداوند و صفات او مزین است. امام علی علیه السلام در فرمایشات خود فهمی از توحید را ترسیم می‌فرماید که نظیری ندارد و تاکنون عالمان و اندیشمندان برجسته متعددی بر دقیق و کامل بودن توحید مطرح شده در فرمایشات امیرمؤمنان علیه السلام اذعان کرده‌اند. حضرت علی علیه السلام در عباراتی زیبا به این نکته اشاره می‌فرماید که «بالاترین درجه توحید رهایی از توهمات است. وقتی پندار نباشد آنچه هست رخ می‌نماید» (نهج البلاغه: حکمت ۴۷) منظور از یکتایی خداوند به گونه‌ای است که عدد در آن دخالت ندارد: «واحد لا بعدد» (همان، خطبه ۲۲۹) خداوند یکی است بدون عدد (همان: خطبه ۱۵۱) کمال اخلاص در فرمایش ایشان نفی صفات است و مراد نفی صفاتی است که غیر ذات باشد و گرنه ذات به ذاتش مصداق جمیع صفات کمالیه بر اوصاف الهیه است، بدون آنکه امر زائدی قیام به ذات او کرده باشد و منظور از توحید صفاتی این است که صفات خدا عین ذات او است و هیچ‌یک از صفات خدا زائد بر ذات او نیست.

در بخش‌های متعددی از نهج البلاغه، توصیه‌های امام علی علیه السلام به دوری از توحید ناخالص و روی آوردن به شناخت صحیح خداوند وجود دارد. ایشان گاهی می‌فرماید: «کسی که از وصف آفریده‌ای مثل خود عاجز است، چگونه خدی خود را توصیف خواهد کرد؟» (همان: خطبه ۱۱۲) آن حضرت ذهن انسان را درباره خداوند و هستی به فکر وامی‌دارد و می‌فرماید: چگونه می‌توان خدای نامحدود را وصف کرد؟! (همان: خطبه ۱۶۵) از دیدگاه امام علی علیه السلام اندیشه‌ها به کنه صفات خدا نرسد (همان: خطبه ۸۵) و خداوند بالاتر از آن است که مشبیه می‌گویند (همان: خطبه ۴۹)؛ از این رو خداوند نباید با مردم قیاس شود (همان: خطبه ۱۸۲) و نباید خدا را به غیر او تشبیه کرد (همان: خطبه ۹۱) آری عقل در برابر اکتنا و احاطه علمی به ذات حق تعالی حریم می‌گیرد، برای عقل مقدور نیست که به کنه ذات حق برسد؛ زیرا هرگز محیط محض، تحت احاطه محدود قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «الحمد لله الذی انْحَسَرَت الأوصافُ عن کنه معرفته و رَدَعَت عظمته العقولَ فلم تجد مساعاً إلی بلوغ غایة

ملکوته» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۵) عقل و خرد دانشمندان در برابر ذاتش حريم می‌گیرد و ناامید از اکتنا و احاطه او، برمی‌گردد! عظمت خدا عقل‌ها و اندیشه‌های متفکران ژرف‌نگر را طرد می‌کند؛ از این رو مقدورشان نیست که به نهایت ملکوت الهی رسیده خدا را آن‌چنان که هست بشناسند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۲).

برخی از اوصافی که در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است، زمینه انتساب ظلم و تعدی به ساحت قدسی پروردگار را فراهم می‌کند. حال سؤال این است که آیا اطلاق این صفات (به معنای مشهور آن) برای خداوند سزاوار است؟ اگر این‌گونه اوصاف شایسته خالق نیست، این انتساب چه محذوراتی را در پی دارد؟ اگر خداوند شایسته کمالات بی‌انتهاست، چرا در قرآن صفاتی ذکر شده که از آن توهم ظلم و تعدی برمی‌آید؟ اگر آن اوصاف تفسیر و تأویل دیگری دارد، مقصود از آن‌ها چه چیزی می‌تواند باشد؟ مقاله حاضر به ذکر برخی از این اوصاف و بحث و بررسی آن پرداخته است تا پاسخی دقیق و کامل به این سؤالات فراهم گردد. بدین منظور سعی شده است که تمام آیاتی از قرآن که مرتبط با صفات مورد نظر است، استخراج و مورد بررسی قرار دهد و به تفاسیر آن‌ها مراجعه گردد. از سویی دقت و جایگاه ویژه کتاب شریف نهج البلاغه، نگارنده را بر آن داشت تا کل این کتاب را مطالعه نموده و نکاتی را در این زمینه یادداشت کنند. البته در سراسر نهج البلاغه درباره توحید مطالب ارزشمند فراوانی وجود دارد؛ لکن بخش‌هایی که ارتباط مستقیم با عنوان مقاله حاضر باشد، محدود بود که آن‌ها در خلال مباحث آورده شده است.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که با توجه به کاوش‌های انجام شده، اثر مستقلی با عنوان مقاله حاضر یافت نشد و البته در برخی از آثار، به صورت کلی مطالبی درباره صفات موهّم تعدی و ظلم و شبهات مربوط به صفات الهی آمده است. از جمله در کتاب عدل الهی نوشته استاد مرتضی مطهری، کتاب عدل نوشته عبدالحسین دستغیب، کتاب آموزش عقاید نوشته استاد محمد تقی مصباح یزدی، کتاب پاسخ به شبهات کلامی (عدل الهی و خداشناسی) آقای محمد حسن قدردان قراملکی، پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد با عنوان «تحلیل مسئله اسناد استهزاء به ذات باری تعالی در قرآن کریم» نوشته رامین اژدری (۱۳۹۸)، «بررسی شبهات ناظر به انتساب صفت ظلم به خداوند در قرآن کریم» نوشته سمانه تمیزی (۱۳۹۵)، «اضلال الهی و مصادیق آن در قرآن» نوشته حوا شیخ، (۱۳۸۸) و «هدایت و ضلالت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی» نوشته صدیقه عباسی (۱۳۹۰)، نیز مقالاتی از جمله «انتساب هدایت و اضلال به خدا در قرآن از دیدگاه

علامه طباطبایی و فخر رازی»، نوشته محمد شعبان پور و طیبه یزدان مدد (۱۳۹۴)، «تحلیل تفسیری عبارات متضمن استهزا در آیات قرآن»، نوشته جمشید بیات و صمد عبداللهی عابد (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» نوشته سید محمدحسین میری و اسماء نریمانی اصل (۱۳۹۹)، «استهزاء الهی در آیه ۱۵ بقره از نظر مفسران فریقین» نوشته محسن خوش‌فر و وجیهه شکرانی پور (۱۴۰۱) و «معناشناسی اضلال الهی در قرآن کریم» نوشته فتحیه فتاحی زاده و همکاران (۱۳۹۶) مطالبی مرتبط با این موضوع مطرح شده است، ولی همان‌گونه که اشاره شد، بر اساس کاوش‌ها، اثر مستقلاً اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله با عنوان یا محتوای مقاله حاضر وجود ندارد. در پژوهش حاضر سعی شده دیدگاه مهم مفسران و صاحب‌نظران درباره موضوع تبیین شود و با نگاه جامع و دقیق، نظر ارجح برگزیده شود. ضمناً پرداختن به دیدگاه‌های دو مفسر برجسته که نوعی اشتراک تفسیری آن دو وجود دارد، از ویژگی‌های متمایز مقاله حاضر به شمار می‌رود.

۲. معرفی اجمالی طبرسی و فخر رازی

در مقاله حاضر از نظرات مفسران متعدّد شیعه و سنی استفاده شده است، ولیکن بر دیدگاه دو نفر از مفسران متقدم (یکی از اهل سنت و یکی از مفسران شیعه) تکیه گردیده است. ابوعلی، فضل بن حسن بن فضل طبرسی (متوفی ۵۴۸ هجری) منسوب به «طبرس» بر وزن جعفر معرب «تفرش» است. او از بزرگان شاخص امامیه و علامه‌ای فاضل، ادیبی جامع و مفسری فقیه بود (معرفت، ۱۳۹۰: ۲/۲۵۳). به قول یکی از اندیشمندان معاصر، تفسیر وی را به حق باید «مجمع‌البیان» نامید؛ زیرا از بهترین و جامع‌ترین تفاسیری است که به جوانب گوناگون قرآن پرداخته است (همان: ۲/۱۵). «تفسیر وی سرشار از نکات و مسائل مربوط به ادب و لغت و قرائات و نیز دلایل و حجت‌هاست و به سبب احاطه بر آرای مفسران گذشته ممتاز است. مؤلف، تفسیر تبیان را مبنای کار خود قرار داده و مسائل و فروعی را بر آن افزوده است» (همان: ۲/۲۵۳).

طبرسی در تفسیر روشی منظم دارد؛ ابتدا به ذکر قرائت‌های مختلف در مورد آیه می‌پردازد و استدلال‌هایی را که هر قرائت بدان استناد کرده می‌آورد و پس از آن به توضیح لغات و بیان اعراب می‌پردازد و در پایان معانی و مفاهیم آن‌ها را بیان می‌کند و اسباب نزول و داستان‌هایی را که مرتبط به آیات است نقل می‌کند (همان: ۲/۲۵۴).

فخرالدین محمد بن عمر بن حسین رازی (متوفی ۶۰۶ هجری)، معروف به ابن خطیب، اصل او از طبرستان بود؛ ولی پدرش به ری آمد و در آنجا ساکن شد و به همین علت به رازی شهرت یافت. در کلام پیرو مکتب اشعری و در فقه تابع شافعی است و تألیفات ارزشمندی در علوم اسلامی دارد. او بر ادب و کلام و فلسفه و عرفان نیز تسلط داشت (معرفت، ۱۳۹۰: ۲۷۲/۲). با اینکه فخر رازی در اصول عقاید، اشعری مذهب بوده و به جبر اعتقاد داشت؛ ولی هنگام پرداختن به مسائل کلامی، گاهی نظریات مذاهب مخالف اشعری را بیان می‌کند (همان: ۲۸۰/۲). تفسیر مفاتیح‌الغیب وی از عظیم‌ترین کتب تفسیری است که مؤلف در آن با توجه به توانایی و مهارتش در علوم گوناگون، به جوانب مختلف کلام خدا پرداخته است. فخر رازی تفسیر کبیر خود را بر اساس تفسیر ابوالفتوح رازی بنا نموده است (همان: ۲۶۴/۲). او با مهارت و تبحر، به مسائل مختلف اصول و فلسفه و کلام و مسائل اجتهاد نظری و عقلی پرداخته و سخن را در این موارد به درازا کشانده و گاهی از حد اعتدال خارج شده و در پایان مباحث، انبوهی از ابهامات و تشکیکات به جای گذاشته است (همان: ۲۷۲/۲ - ۲۷۳).

۳. استهزاء

مفهوم لغوی: استهزاء از ریشه «هزء» و به معنای مسخره کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۴/۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۶/۱)؛ نوعی شوخی پنهانی (راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۱) و خواری (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۷۷/۱) است. استهزاء به معنای طلب تحقیر است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۶/۱). این مفهوم در قرآن کریم با واژه‌های «هُزء» و مشتقات آن ۳۴ بار و «سُخِرَ» و مشتقاتش ۱۶ بار به کار رفته است؛ از این رو با توجه به مطالب فوق، چنانچه استهزاء به معنای مذکور جزء صفات الهی باشد، بخشی از اوصاف کمالی و تنزیهی خداوند زیر سؤال می‌رود و شائبه نقصان را به دنبال خواهد داشت.

استهزاء در یک آیه به خداوند نسبت داده شده است^۱ (بقره/۱۵) و از نظر لغت دانان، معنی مورد پذیرش استهزاء الهی، استدراج^۲، عذاب و مجازات خداوند است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۱؛ راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۱)؛ از این رو استهزاء به معنای حقیقی آن برای خداوند صحیح نیست و مقصود از آن مجازات مسخره کنندگان است. آیه ۱۵ سوره بقره، تحقیر جایگاه و شأن آن‌ها، سلب توفیق و تأیید الهی و همچنین

۱. «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ».

۲. واژه استدراج تنها در بار در قرآن آمده است (اعراف/۱۸۲؛ قلم/۴۴)؛ اما واژه‌های دیگری نیز بر آن دلالت دارند.

قطع فضل، لطف و رحمت خداوند و نیز مهلت دادن به امتداد در گمراهی و طغیان است و این نهایت تحقیر به شمار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۷/۱).

مفهوم تفسیری: طبرسی نگاه جامعی درباره وجوه معنایی استهزاء الهی دارد. با در نظر گرفتن نظر طبرسی، چنانچه به تفاسیر متعددی از سلیقه‌های گوناگون فکری مراجعه شود، می‌توان این صفت را در مجموع به وجوه زیر تفسیر کرد:

۱. خداوند آنان را در مقابل این استهزاء و مسخره، کیفر و جزا داده، عذاب می‌کند و این کیفر به نام استهزاء خوانده شده است. در بین عرب جزاء و کیفر هر عملی را به نام همان عمل می‌خوانند و در قرآن نیز آیه کریمه: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (شوری/۴۰) همین مطلب را بیان می‌کند. این صنعت مشکله به شمار می‌رود. ۲.

خدا منافقان را در نفاق و استهزاء نسبت به مؤمنان تخطئه کرده است. تخطئه استهزاء به نام استهزاء خوانده شده است، از آن جهت که عرب هر چه را با چیز دیگری همراه و نزدیک باشد، به آن اسم می‌گوید. ۳. بنا بر گفته ابن عباس، در معنای آیه خداوند به آنان نعمت می‌دهد و آن‌ها تصور می‌کنند که این نعمت پاداش رفتار و کردار صحیح آنان است؛ درحالی‌که فقط به این منظور خدا به آنان نعمت می‌دهد که همچنان در عمل زشت و گناه خود بمانند و ادامه دهند و در نتیجه به عذاب و بدبختی که نتیجه عمل خودشان است، گرفتار شوند.

از این جهت به این نعمت دادن استهزاء گفته شده است که ظاهر آن نعمت و نیکی است، ولی در واقع آنان را به هلاکت و عذابی که با اعمال زشت خود مستحق آن شده بودند، می‌کشاند. ۴. منافقان چون اظهار ایمان می‌کردند، خداوند آنان را در دنیا از نظر احکام شرعی مانند ارث، نکاح، دفن و احکام مشابه آن‌ها در ردیف مسلمانان قرار داده است؛ ولی به علت نفاق و کفر درونی، در آخرت مانند کفار

عذابشان خواهد کرد و این دو نوع روش در دنیا و آخرت به منزله استهزاء آنان است. ۵. از ابن عباس نقل شده است که در قیامت، زمانی که منافقان در آتش اند، دری از بهشت به سوی آنان باز می‌شود؛ ولی پس از آنکه آن‌ها خود را به شتاب

به آن در برسانند، در بسته می‌شود و سپس در دیگر آشکار می‌گردد و باز پس از نزدیک شدن به آن بسته می‌شود و به همین ترتیب خدا آنان را مسخره می‌کند و مؤمنان می‌خندند و از این جهت آیه ۳۴ مطففین می‌گوید: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۱/۱).

فخر رازی در ذیل آیه ۱۵ بقره با بیان اینکه استهزاء همراه با جهل و پوشاندن حقیقت است و این امور بر خدا محال است، ابتدا سؤالی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه آیا اساساً توصیف خداوند با صفت استهزاء جایز است؟ او سپس با نفی آن

صفت از خدا، پنج وجه برای استهزاء از سوی خداوند بیان می‌دارد: ۱. استهزای الهی همان جواب استهزای منافقان است؛ همان‌گونه که در برخی از آیات دیگر استفاده شده است (شوری/۴۰؛ بقره/۱۹۴؛ نساء/۱۴۲ و آل عمران/۵۴). ۲. ضرر استهزای مؤمنان به منافقان برمی‌گردد و به مؤمنان زیانی نمی‌رسد، گویی خداوند آن‌ها را استهزاء می‌کند. ۳. مراد خواری و حقارتی است که متوجه منافقان می‌گردد. ۴. استهزای خدا حکم کردن نسبت به منافقان در آخرت، برخلاف چیزی است که در دنیا اتفاق افتاده است؛ زیرا آنان نیز نسبت به پیامبر ﷺ و مؤمنان امری خلاف واقع را ابراز داشته‌اند. البته فخر رازی این تأویل را ضعیف برمی‌شمارد و آن را از خداوند به دور می‌داند. ۵. خداوند در دنیا و آخرت رفتار استهزاء آمیزی با آنان خواهد داشت. در دنیا پیامبرش را از رازهای آنان آگاه می‌کند، با اینکه آنان در پنهان نگه داشتن اسرار تلاش زیادی می‌کردند و در آخرت هم بر اساس روایتی که از ابن عباس نقل شده، وقتی مؤمنان وارد بهشت و کافران وارد جهنم می‌شوند، خداوند از بهشت دری به سوی جهنم باز می‌کند که به سمت محل سکونت منافقان است؛ از این رو منافقان در ظاهر مشاهده می‌کنند که از جهنم خارج شده و وارد بهشت می‌شوند و اهل بهشت نیز به آن‌ها نگاه می‌کنند؛ ولی هنگامی که منافقان به سمت درب بهشت می‌رسند، در بسته می‌شود! و این همان وعده الهی است که خداوند فرموده است (مطففین/۲۹ - ۳۴). فخر رازی این را همان استهزاء برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۹/۲ - ۳۱۰).

مفسران دیگر نیز درباره استهزاء از سوی خداوند، نظرات متعددی دارند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد: ملاصدرا در تعریف اصل استهزاء عبارت «هو السخریة والاستخفاف» آورده (صدر، ۱۳۶۶: ۴۳۱/۱) و در تفسیر آیه ۱۵ بقره پنج وجه برای استهزاء خداوند برمی‌شمارد که شبیه گفته مرحوم طبرسی است (همان: ۴۳۱/۱ - ۴۳۲). برخی از مفسران نیز انتساب استهزاء به خدا را از باب و مشاکله^۱ (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۶۰/۱) و تمسخر منافقان در قیامت و خنده مؤمنان دانسته‌اند (همان: ۱۶۱/۱). ابن عربی در تفسیر آیه ۱۵ بقره آورده است: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ أَى: يَسْتَخْفَهُمْ» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۸/۱) صاحب تفسیر کشاف نیز مقصود از آن را انزال خواری و حقارت از سوی خدا برشمرده و خداوند را از استهزاء حقیقی منزه می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶/۱). در تفسیر من وحی القرآن نیز همین مطلب آمده است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۳/۱) و صاحب تفسیر در پاسخ به این سؤال که چگونه استهزاء به خداوند نسبت داده می‌شود؟ تصریح می‌کند که این نوع تعبیر از باب

۱. «مشاکله» نیز به معنای موافقت، مشابهت و همانندی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۷/۱۱؛ راغب، ۱۴۱۲: ۶۲۰).

مشاکله است و می‌تواند مقصود از آن مجازات الهی، تخطئه منافقان و استدراج باشد (همان: ۱۵۲/۱). تفسیر المحرر الوجیز نیز آن را استدراج برشمرده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۹۷/۱). صاحب تفسیر أنوار التنزیل هم در این زمینه اذعان می‌کند که خداوند آن‌ها را با مجازات استهزاء می‌کند و از آنجاکه جزای بدی با بدی است یا به جهت مقابله لفظ با لفظ، استهزاء آورده شده است. خداوند در دنیا به آنان مهلت می‌دهد تا در زیادی نعمت غرق شده و طغیان بورزند و در آخرت به عذاب گرفتار آیند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۸/۱). در تفسیر کوثر ذیل آیه ۷۹ سوره توبه ۱ چنین آمده است: «اینکه خدا آنان را مسخره خواهد کرد، به این معنا است که خدا کیفر مسخره کردن آنان را خواهد داد و در قیامت موقعیتی پیش خواهد آورد که این منافقان مورد مسخره مسلمانان باشند و مؤمنان آنان را مسخره کنند و بر آنان بخندند» (جعفری، بی‌تا: ۵۴۲/۴).

از سوی دیگر در تفاوت استهزای الهی با منافقان می‌توان گفت استهزای منافقان نسبت به مؤمنان هیچ اثر واقعی و نقش تکوینی ندارد بلکه اعتباری محض است. افزون بر آن که در برخی موارد خدای سبحان دفع و رفع شرّ مستهزئان را خود عهده‌دار شده است: «إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ» (حجر/۹۵)؛ اما استهزای خدای سبحان نسبت به منافقان، تکوینی و واقعی است؛ بدین معنا که خداوند آنان را سبک مغز و سبک قلب می‌کند: «وَ أَفْتَدَتْهُمْ هَوَاءٌ» (ابراهیم/۴۳) و در قیامت که ظرف ظهور حقایق است و میزان در آن روز، حقیقت است (اعراف/۸) آن‌ها و اعمالشان به قدری بی‌وزن و سبک‌اند که دیگر ترازویی برای سنجش آنان برپا نمی‌شود: «فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا» (کهف/۱۰۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۶/۲)؛ از این رو با در نظر گرفتن نظرات همه مفسران و از جمله آرای مشترک طبرسی و فخر رازی، در مقام جمع‌بندی و ترجیح اقوال، می‌توان چنین گفت که مراد از استهزاء الهی، انزال خواری و حقارت از سوی خداوند است تا جایی که منافقان سبک مغز و سبک قلب می‌گردند و اعمالشان نیز بی‌ارزش خواهد بود و در حقیقت استهزای الهی، کیفر استهزاء و اعمال زشت منافقان است.

۴. مکر و کید

مکر در لغت به معنای تدبیر (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۵) یا تدبیر پنهانی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸/۵) است. برخی از لغت‌شناسان معتقدند که مکر در باره انسان‌ها

سال نهم
شماره اول
پیاپی: ۱۷
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. «الَّذِينَ يَلْمُزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

به معنای فریب و خدعه است؛ ولی درباره خداوند به معنای مجازات به شمار می‌رود که مقصود همان سنت استدراج است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸۴/۳). راغب مکر را منصرف کردن فردی از مقصودش با حيله دانسته و می‌گوید: مکر دو نوع است: محمود و مذموم. محمود آن است که از آن کار خوبی مراد باشد و مذموم برعکس آن (راغب، ۱۴۱۲: ۷۷۲)؛ لذا می‌تواند ابزاری برای افعال خیر یا شر قرار گیرد؛ اما غالباً درباره افعال شر به کار برده می‌شود.

ماده «مکر» در قرآن کریم ۴۳ بار به کار رفته است. در برابر مکر خداوند در قرآن، خداوند از مکرری یاد کرده که غالباً مذموم است؛ این مکر به منافقان (نساء/۱۴۲)، کافران (رعد/۳۳)، زنان (یوسف/۳۱)، شیطان (نساء/۱۲۰)، دنیا (لقمان/۳۳) و... نسبت داده شده است. مکر ابتدائاً امری شایسته نیست و امام علی علیه السلام در نهج البلاغه مکر را گناه و کفر برمی‌شمارد. آن حضرت تصریح می‌کند که در قیامت شخص مکار و غادر نشانه‌ای خواهد داشت که با آن شناخته می‌شود (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۸).

کید نیز در بسیاری از موارد به معنای تدبیر و مکر بیان شده (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۹/۳) و ۳۵ مرتبه در قرآن به کار رفته است. صاحب‌العین بر آن است که مکر پنهانی نیست؛ اما کید پنهانی و غیر آشکار است و همچنین کید در جنگ حلال است؛ ولی مکر در هر حالتی حرام است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۵). در لسان‌العرب کید به معنای مکر و تدبیر به کار رفته است و به نقل از اهل لغت، منظور از کید الهی در قرآن کریم سنت استدراج بیان شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۳/۳-۳۸۴). صاحب مفردات نیز کید را گونه‌ای از تدبیر و هم‌معنای مکر می‌داند و کید الهی را به معنای مهلت دادن خداوند می‌داند (راغب، ۱۴۱۸: ۷۲۸). مصطفوی کید و مکر را در همراهی با تدبیر و فکر مانند هم می‌داند؛ ولی کید را قوی‌تر از مکر می‌شمارد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۴/۱۰).

در لسان‌العرب چنین آمده که عالمان به تأویل می‌گویند که مکر الهی جزایی است که مجازاً مکر نامیده شده است؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (شوری/۴۰)؛ پس «سَيِّئَةٌ» به معنای حقیقی آن نیست بلکه به خاطر هماهنگی در کلام آمده است و همین‌طور خداوند می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ (بقره/۱۹۴) واژه اول ظلم است؛ ولی واژه دوم ظلم نیست بلکه برای آن به گناه نامیده شده که دانسته شود که عذاب و عقابی برای آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸/۵).

مفهوم تفسیری: در آیات متعددی سخن از مکر خداوند به میان آمده است

(رعد/۴۲؛ اعراف/۹۹؛ نحل/۲۶؛ فاطر/۴۳؛ یونس/۲۱؛ نوح/۲۲؛ ابراهیم/۴۶؛ نمل/۵۰). یکی از مهم‌ترین آن‌ها آیه‌ای است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران/۵۴).

طبرسی در تفسیر «وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» خداوند را منصف و عادل‌ترین مکر کنندگان برشمرده است؛ به این دلیل که مکر دیگران ظلم محسوب شده و مکر خداوند عدل و انصاف است. وی دلیل نسبت مکر دادن خداوند به خود را از باب مزاجت برمی‌شمارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۸/۲).

کید نیز مفهومی مشابه مکر دارد. طبرسی در تفسیر آیه «وَأَكِيدُ كِيدًا» (طارق/۱۶) که به نوعی «کید» را به خداوند نسبت داده است، چنین آورده که یعنی خداوند اراده می‌کند امر دیگری بر ضد آنچه اراده می‌نماید و نقشه‌های کافران را از بین می‌برد. از این رو کید نامیده شده که این فعل خداوند از جهتی است که برایشان مخفی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۶/۱۰). صاحب مجمع‌البیان در تفسیر آیه «وَقَدْ مَكْرُؤًا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ...» (ابراهیم/۴۶) چنین گفته که در این قسمت مضاف حذف شده است؛ یعنی کیفر مکر آنان نزد خداوند است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۸/۶).

فخر رازی نیز ضمن اینکه مکر را چاره و حيله برای رسیدن به شر دانسته است، خداوند را منزّه از آن برشمرده و بر آن است که لفظ مکر از تشابهات است و درباره مفهوم آن چند احتمال وجود دارد: ۱. مکر به معنای جزای مکر ۲. چون معامله خداوند با کفار بنی‌اسرائیل شبیه مکر بوده، مکر نامیده شده است. ۳. مکر از تشابهات نیست بلکه به معنای تدبیر محکم و کامل است که بعداً در جامعه به تدبیر برای رسیدن به شر اختصاص یافته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۳۷/۸)؛ از این رو فخر رازی، مکر را چنین تعریف می‌کند: «این مکر رأی و نظر محکم و قوی و مصون از نقص و سستی است» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۶/۸).

فخر رازی در تفسیر مفهوم کید در ذیل آیه ۱۶ سوره طارق، دو وجه معنایی برای آن ذکر کرده است. یکی اینکه مقصود از کید خداوند، دفع کید کافران از پیامبر ﷺ و یاری آن حضرت و علو دین است. دوم اینکه منظور از کید الهی، مهلت دادن به کفار برای باقی ماندن در کفرشان است و از این رو در آیه بعدی چنین می‌فرماید: ﴿فَمَهَلِ الْكَافِرِينَ أَهْمَلَهُمْ رُؤِيدًا﴾ یعنی نگرانی و عجله‌ای نداشته باش (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۳۱).

تفاسیر دیگر نیز دیدگاه‌هایی مشابه با نظرات فوق دارند. در تفسیر انوارالتنزیل نسبت دادن مکر به خداوند از باب مقابله و مزاجت برشمرده شده و اینکه

خداوند بهترین مکر کنندگان است، یعنی قدرت و قوت زیادی دارد در رساندن ضرر از جایی که دشمن محاسبه نکرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۹/۲). صاحب کشف نیز «وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» را چنین توضیح داده است که خداوند قوی ترینشان در مکر و بانفوذترینشان در کید و قدرتمندترینشان بر عذاب است؛ از جایی که عذاب شونده درک نمی‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۶/۱). صاحب تفسیر ایجاز البیان هم مراد از مکر را مزاجت در کلام برشمرده است (نیشابوری، ۱۴۱۵: ۱۹۲/۱).

برخی از مفسران نیز معتقدند منظور از مکر الهی می‌تواند تدبیر محکم خداوندی باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۲). صاحب تفسیر کشف الأسرار و عدة الأبرار مقصود از «مکر الله» را ساز نهانی خداوند دانسته و مکر الهی را جز مصلحت چیزی نمی‌داند و خدا را پاک از غدر و غرور برمی‌شمارد (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۳۴/۲). در تفسیر تبیان مراد از مکر الهی مجازات و عقوبت مکر کنندگان و دشمنان خداوند دانسته شده و علت استفاده از واژه «مکر» برای خداوند از باب مزاجت کلام برشمرده شده است (طوسی، بی تا، ۴۷۶/۲).

برخی معتقدند مکر و کید در معنا مقارب اند نه مرادف. هر دو، مقدمه را از نتیجه قطع می‌کنند؛ یعنی نمی‌گذارند زمینه‌ای را که دیگران فراهم آورده‌اند به مقصد برسد، از این رو شبیه یکدیگرند؛ اما در واژه «کید» مخفیانه بودن کار نیز ملحوظ هست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۷۷/۱۴). خداوند در قرآن کریم کید را چنین به خود نسبت داده است: «وَأَكِيدُ كَيْدًا» (طارق، ۱۶) ملاصدرا در ذیل تفسیر این آیه، در باب اوصاف بشری سه وجه تأویل ذکر می‌کند که یکی از این وجوه در ذیل تفسیر آیه ۱۶ طارق چنین تبیین می‌کند که چنین صفتی دارای یک مبدأ، یک منتها و یک ضد هستند. مثلاً مبدأ صفت حیا تغییر نفسانی و انفعال جسمانی است، ضد آن وقاحت است و غایت آن، ترک فعلی است که حیا منوط به آن است؛ از این رو در صفاتی همچون کید غایت آن مراد است نه مبدأ. «پس کید خداوند یعنی انزال مکروه بر مکید از آن جهت که احساس نکند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۳۵۵/۷).

علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه ۹۹ سوره اعراف، ضمن اینکه «مکر» را به معنای آن می‌داند که شخصی دیگری را غافل گیر کرده و به او آسیبی برساند، تصریح می‌کند که این عمل از خدای تعالی وقتی صحیح است که به عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود و خداوند او را از آنجایی که خودش نفهمد معذب نماید یا سرنوشتی برای او تنظیم کند که او

خودش با پای خود و غافل از سرنوشت خود به سوی عذاب برود. وی صدور مکر ابتدایی از سوی خداوند را (بدون اینکه بنده معصیتی کرده باشد) ممتنع می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۸).

نکته‌ای که حائز اهمیت است اینکه در قرآن کریم مکر خدا کارآمدترین مکرها و خداوند بهترین و برترین مکاران معرفی شده است: «... وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/۵۴؛ انفال/۳۰) آیت‌الله جوادی آملی در این باره معتقد است که «خیر بودن مکر الهی، هم به لحاظ حکمت نظری است و هم حکمت عملی. آنچه به حکمت نظری بازمی‌گردد، از سنخ هستی است؛ هرچه وجودش برتر و قوی‌تر باشد و به علم و اراده خلل ناپذیر نزدیک‌تر، خیر است. آنچه به حکمت عملی بازمی‌گردد، از سنخ خلق است؛ هر چه پیدایش آن به عدل، تقوا، احسان و مانند آن نزدیک‌تر باشد، خیر است» (جوادی، ۱۳۸۸: ۳۸۱/۱۴-۳۸۲).

مکر الهی، هم از نظر قوت و قدرت برتر است و هم از جهت حق، صدق، صحیح و روا بودن کامل‌تر است؛ زیرا بر محور عدل آمیخته با عفو و احسان است، به طوری که خلف وعده را قبیح و تخلف وعید را روا بلکه بسزا می‌داند و به آن منهج عمل می‌کند، پس مکر او بهترین مکرها و خود او بهترین ماکران است. البته همه این‌گونه اوصاف در مقام فعل خداست که بیرون از دو حوزه ممنوعه است؛ یعنی نه هویت مطلق است و نه اوصاف ذاتی آن هویت که عین آن‌اند، بلکه خارج از منطقه ممنوعه است (همان: ۳۸۲) نیز می‌توان مهلت دادن خداوند به گمراهان را مکر و کید خداوند برشمرد: «وَأَمْلِي لَهُمْ إِنَّا كِيدِي مَتِينٌ» (اعراف/۱۸۳؛ قلم/۴۵).

بنابراین، در جمع بندی می‌توان مکر و کید را تدبیر الهی در مجازات دشمنان دانست؛ تدبیری که عادلانه، شایسته، دقیق، حساب شده و از روی احسان و انصاف است و مکر شوندگان از آن آگاهی ندارند.

۵. اضلال

«اضلال» از ریشه «ضَلَّ» بوده و «ضلال» متضاد هدایت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۰/۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۷/۷) و به معنای عدول از راه مستقیم است (راغب، ۱۴۱۸: ۵۰۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۸/۷). در التحقیق آمده است: «الأصل في الضلال الغيبة» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۷/۷) به این خاطر برای گم کردن چیزی یا گم شدن در راه از این لفظ استفاده می‌شود. وی در توضیح بیشتر «ضلال» و بیان تفاوت آن با «إضلال» آورده است: «الضلال هو عدم الاهتداء والإضلال هو فقدان الهداية، أي جعل شيء ضالاً فالضلال: فقدان الرشاد والدلالة إلى المقصود، سواء كان في

جهة مادّیة أو معنویة و من لوازم هذا الأصل: الخَطَأُ، الذهاب في غير حَقِّه، العدول عن الطريق، الضیاع، الغیوب» (همان: ۳۸/۷) از همین روی وقتی گفته می شود: «صَلَّ الْكَافِرُ» یعنی «إِذَا غَابَ عَنِ الْحُجَّةِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۳/۱۱). همچنین عبارت «صَلَّ الرَّجُلُ» یعنی «مات و صار تراباً فَصَلَّ فَلَمْ يَتَّبِعْ شَيْءَ مِنْ حَلْقِهِ» همان گونه که قرآن کریم می فرماید: «إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ» این تعبیر یعنی «أِذَا مِتْنَا وَصِرْنَا تراباً وَعِظَاماً فَضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ فَلَمْ يَتَّبِعْ شَيْءَ مِنْ حَلْقِنَا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۵/۱۱).

طبیعی است که اضلال به معنای مذکور از خداوند سر نمی زند و هرگز خداوند باعث اضلال بندگان نمی گردد؛ زیرا در آن صورت صفات عادلانه الهی زیر سؤال می رود و اختیار انسان نادیده گرفته می شود و به تبع آن، موضوعات مرتبط با معاد هم مخدوش می گردد.

از نظر برخی لغت دانان «إِضْلَالٌ» خداوند یکی از دو گونه است: یکی این است که خداوند باعث عدول انسان مجرم از راه بهشت به جهنم می شود که این عین عدالت و حق است. دوم اینکه خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که به صورت اختیاری می تواند هر راه خیر یا شری را در پیش گیرد و خداوند اراده و قدرت انجام کارها را به انسان عطا کرده است؛ لذا از این جهت می توان این توان را به خداوند منتسب کرد (راغب، ۱۴۱۸: ۵۱۱-۵۱۲)؛ از این رو می توان اضلال الهی را نوعی عذاب دادن و مجازات تلقی کرد که بعد از کفران و تجاوز و عصیان محقق می شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۹/۷) از همین روی خداوند می فرماید: «كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ» (غافر/۷۴) نیز فرموده است: «يَضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره/۲۶).

مفهوم تفسیری: غیر از آیات یاد شده، در آیات متعدد دیگر به اضلال از سوی خداوند اشاره شده است؛ از جمله: جائیه/۲۳؛ رعد/۲۷ و ۳۳؛ نحل/۹۳؛ فاطر/۸؛ غافر/۳۳ و ۳۴؛ مدثر/۳۱؛ نساء/۸۸ و ۱۴۳؛ اعراف/۱۷۸ و ۱۸۶؛ اسراء/۹۷؛ کهف/۱۷؛ انعام/۳۹ و ۱۲۵؛ زمر/۲۳ و ۳۶؛ شوری/۴۴ و ۴۶.

طبرسی ضمن بیان چند قول درباره اضلال از سوی خداوند در ذیل آیه ۲۶ سوره بقره، اذعان می کند که اضلال و گمراهی از آن جهت گاهی نسبت به خدا داده می شود که خداوند لطف و مهربانی نسبت به مؤمنان (در اثر ایمان آن ها) دارد و در مواقع حساس و لب پرتگاه ها، با کمک غیبی جلوی سقوط آنان را می گیرد. خدا چنین رحمت و لطف را نسبت به کفار و فاسقان (به علت عناد و لجاجت خودشان) نشان نمی دهد و پس از ارشاد و راهنمایی، راه را برای آنان باز گذاشته

و هنگام سقوط، با قهر و قدرت غیبی خویش جلوی سقوط حتمی را نگرفته و آنان را به حال خود رها می‌کند تا در منجلاب فساد و گناه سقوط کنند و در نتیجه گمراه شوند و از این جهت ممکن است اضلال به خداوند نسبت داده شود و قطعاً هیچ‌گونه جبری در آن وجود ندارد. وی چنین نتیجه می‌گیرد که اضلال به هر معنا که باشد، یقیناً با اضلال شیطانی تفاوت دارد و خداوند منزّه است از اضلال و افسادی که شیطان و پیروان شیطان با مقاصد پلید دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۶/۱-۱۶۷).

فخر رازی نیز با بیان اینکه گمراه کردن از خداوند به دور است، اذعان می‌دارد که نسبت اضلال الهی جز در دو وجه محال است؛ یکی اینکه گمراه شدن است و دومی گم شدن است و آن دو گونه است اول گمراهی از دین است و دومی گمراه شدن از بهشت. مقصود از گونه اول درباره خدا، اضلال از دین همان دعا به ترک دین است که این همان اضلالی است که خدا به ابلیس نسبت داده است: «إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ» (قصص/۱۵) در نظر فخر رازی، نسبت اضلال به خدا در معنای گمراه کردن (آن‌گونه که درباره شیطان یا فرعون به‌کاررفته است) درباره خداوند جایز نیست. البته اهل جبر در این باره برانند که خدا ضلالت و کفر را آفریده است و ایمان را از آنان سلب نموده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۶/۲). وی در ادامه به بیان تفصیلی دیدگاه‌های کلامی جبریه و معتزله و نظرات آن‌ها در چندین صفحه می‌پردازد (همان: ۳۶۶/۲-۳۷۳).

در این میان برخی از مفسران نیز احتمال داده‌اند که جمله «... يَضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا...» سخن کافران است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۲/۱) برخی از مفسران اضلال را آفریدن گمراهی در فرد به سبب اختیاری که شخص بر اساس استعداد هایش دارد تعبیر کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۵۹/۷).

از نظر علامه طباطبایی هم آنچه از اضلال به خداوند نسبت داده می‌شود، اضلال به عنوان مجازات است که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می‌کند، چون بعضی افراد به راستی طالب ضلالت‌اند و به سوء اختیار به استقبالش می‌روند، هم چنان که خدای تعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده: «يَضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۶/۱) وی معتقد است روایات دیگری نیز در تفسیر آیاتی که اضلال و طبع و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت می‌دهد، وارد شده، از آن جمله در صفحه ۱۰۱ از جلد اول کتاب عیون از حضرت امام رضا علیه السلام روایت شده که ایشان در تفسیر جمله «وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ» (بقره/۱۷) فرموده: خدای تعالی آن‌طور که

بندگانش چیزی را و یا کسی را وامی گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمی شود و خلاصه بنده اش را بدون جهت وانمی گذارد، بلکه وقتی می داند که بنده اش از کفر و ضلالت بر نمی گردد، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می کند و افسار او را به گردنش انداخته، به اختیار خودش وامی گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۵/۱).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۹۳ سوره نحل می گوید: «مقصود از اضلال بعضی و هدایت بعضی اضلال و هدایت ابتدایی نیست، بلکه مجازاتی است؛ زیرا همه آنان چه گمراهشان و چه در راهشان همه هدایت ابتدایی دارند و آن کسی که خدا می خواهد گمراهش کند کسی است که خودش راه ضلالت یعنی معصیت را پیموده و پشیمان هم نمی شود و آن کس که خدا هدایتش کرده، کسی است که هدایت فطری خود را از دست نداده و بر آن اساس مشی می کند یا همواره در طاعت است و یا اگر گناهی سر می زند توبه می کند و از راه گناه به صراط مستقیم و سنت الهی اش که تبدیل پذیر نیست برمی گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۶/۱۲ - ۳۳۷).

صاحب تفسیر کوثر نیز مشابه همین بیان را دارد؛ وی بر آن است این که قرآن می فرماید: خدا هر کس را که بخواهد گمراه می سازد و هر کس را که بخواهد هدایت می کند، منظور از آن این است که خدا کسانی را که خود با اراده و آزادی، گمراهی را انتخاب کرده، در همان راه پیش می برد و کسی را که هدایت یافته، در همان راه کمک می کند و در واقع گمراه کردن و هدایت کردن بر اساس راهی است که شخص آن را انتخاب می کند و برای خود معیارها و ضابطه هایی دارد؛ بنابراین جبری در کار نیست. در پایان همین آیه می فرماید: شما از آنچه انجام می دهید پرسیده خواهید شد، یعنی همه مردم مسئول کارهای خویشتن هستند (جعفری، بی تا: ۲۰۶/۶).

بنابراین، با تأمل در آیات متعددی که در این باره آمده است، می توان گفت گرچه اضلال به خداوند نسبت داده شده است، لکن مقدمه اضلال الهی به دست بنده جاری می گردد. در واقع عدم هدایت خداوند برای کسانی است که از طریق حق بیزارند و به آیات و به رسولان و به روز جزا ایمان نمی آورند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ...﴾ (نحل/۱۰۴)؛ زیرا خداوند فرموده است: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (دهر/۳)؛ از این رو بر اساس آیات قرآن کریم، خداوند ظالمان، دروغ گویان، فاسقان، مسرفان، کافران و آن هایی که در حالت اختیار نافرمانی می کنند را گمراه می نماید.

اینکه خدا چرا آن ها را اضلال می کند، باید علت را در خود آن گروه ها جستجو

کرد و با تدبر و دقت روشن می شود که آن ها با سوء اختیار خویش طریق ناحق را انتخاب می کنند و خداوند نیز اضلالشان می کند؛ به عبارت دیگر خداوند رویاننده است؛ هر که زهر بکارد، آن را می رویاند و هر که شهد بکارد آن را. خداوند پیوسته به بندگان نیرو می دهد؛ هر که در راه بد رود و هر که در راه خوب (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۸/۴).

ممکن است برخی بخواهند با انتساب هدایت و ضلالت به خداوند، اختیار و اراده انسان را زیر سؤال ببرند. این ادعا نمی تواند درست باشد؛ زیرا خداوند به انسان اختیار داده و اسباب لازم جهت هدایت را فراهم کرده است تا انسان با انتخاب خود هدایت یا گمراهی یابد: ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء/۱۵). همچنین خدا هیچ قومی را اضلال کننده نبوده، مگر پس از اتمام حجت و بیان واقعیت ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (توبه/۱۱۵)؛ از این رو هر کس گمراه شد بر عهده خود است: ﴿... فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (یونس/۱۰۸). در آیه دیگری مشابه همین موضوع فرمود: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (زمر/۴۱).

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه دو شخص را مبعوض ترین افراد نزد خداوند معرفی می نماید که یکی کسی است که خداوند او را به حال خود وا گذاشته است. در ابتدای خطبه ۱۷ آمده است: ﴿إِن أَبْغَضَ الْخَلَائِقُ إِلَى اللَّهِ رَجُلَانِ: رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ...﴾ چنین شخصی در گمراهی است و دیگران را نیز به ضلالت می کشاند و علاوه بر بار گناهان خود، سنگینی گناهان دیگران را نیز به دوش می کشد. همچنین در فرمایش دیگری، آن حضرت مبعوض ترین مردم نزد خدا را کسی معرفی می کند که از طرف خداوند به حال خود وا گذاشته شده است و این شخص از راه راست بیرون رفته و بدون راهنما قدم برمی دارد (نهج البلاغه: خطبه ۱۰۳).

به هر حال هم طبرسی و هم فخر رازی، ساحت خداوند را اضلال به معنای اضلال شیطانی منزه می دانند؛ بنابراین می توان گفت که خداوند بر هیچ کس ظلم نمی کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (یونس/۴۴)؛ پس اگر در نظام آفرینش و ربوبیت آن، عدل نباشد و ظلمی رخ دهد، کل عالم هستی نابود می گردد. وقتی قوانین حاکم بر «هدایت» و قوانین حاکم بر «ضلالت» از سوی او وضع شده است و ربوبیت (صاحب اختیاری و تربیت

عالم) را به دیگران واگذار نکرده است، هر چیزی در جای خودش قرار دارد و از ناحیه‌ی او ظلمی نمی‌شود؛ لذا مفهوم ضلالت به این معنا نیست که مردم در هدایت و گمراهی خود اختیاری ندارند و خداوند هرکسی را که خود بخواهد هدایت می‌کند و هرکس که خودش خواست به ضلالت می‌افکند. لکن خداوند از کسانی که گمراه می‌شوند، آگاهی کامل دارد: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (انعام/۱۱۷) سنت الهی بر این است که هر کس در هر راهی که انتخاب کرده، پیشرفت کند (اسراء/۱۹-۲۰). خلاصه اینکه خداوند اضلال ابتدایی ندارد و کسی را در ابتدا گمراه نکرده و فریب نمی‌دهد؛ یعنی پس از آنکه خودشان هدایت اولیه را نپذیرفتند و گمراه شدند، دیگر به اجبار آن‌ها را هدایت نمی‌کند و همین هدایت نکردن، خود نوعی گمراهی است.

۶. امداد در طغیان و استدراج

مدّ در اصل به معنی زیادت است، جذب و کشیدن را مدّ گویند که کشیدن چیزی سبب زیادت طول آن است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۲/۶) امداد به معنای یاری رساندن است. صاحب لسان العرب ضمن ذکر آیه ۱۵ بقره آورده است: «وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» معناه يَمْهَلُهُمْ؛ وَطُغْيَانُهُمْ: غُلُوَّهُمْ فِي كُفْرِهِمْ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۳۹۷) اکثراً «امداد» در چیزهای خوب و «مدّ» برای چیزهای مکروه و نازیبا به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۸: ۷۶۳)؛ از این رو امداد در آیه فوق را می‌توان مهلت دادن دانست (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۳/۶). صاحب المفردات «طغیان» را چنین معنا می‌کند «تجاوز الحدّ في العصيان» (راغب، ۱۴۱۸: ۵۲۰)؛ لذا به هر چیزی که در عصیان و کفر از حد فراتر رود، طغیان گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۱۵-۸).
مفهوم تفسیری: خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره/۱۵).

ممکن است این سؤال پیش بیاید که خداوند چگونه به کسانی که اهل طغیان هستند یاری می‌رساند؟! آیا خداوند باعث فرورفتن بیشتر این افراد در طغیان می‌شود؟! ارسال رسل و انزال کتب آسمانی از سوی خداوند برای هدایت و سعادت بشر بوده است، از این رو اینکه خدا خود یاور انسان‌ها در طغیان و باعث گمراهی آنان شود، امری ناپسند و نادرست است و طبیعتاً نباید از خداوند چنین فعلی سر بزند.

با توجه به برخی آیات قرآن، درباره اینکه خداوند چگونه آن‌ها را کمک می‌کند، دو معنا مطرح است: «معنای اول اینکه خدا به آن‌ها امکان و قدرت می‌دهد تا شاید ایمان بیاورند؛ ولی آنان هم چنان به کفر و سرگردانی خود چسبیده‌اند.

معنای دوم این است که خداوند منافقان را از نعمت‌هایی چون شرح صدر و نورانیت دل که به مؤمنین عنایت و اعطاء می‌نماید، محروم می‌دارد تا همچنان در سرگردانی و گمراهی بمانند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱).

فخر رازی نیز بر آن است که واژه استدراج به معنای تغییر درجه به مفهوم صعود و نزول است. وی مقصود از آن را نزدیک کردن به چیزی برمی‌شمارد که موجب هلاکت گردد که این به نوعی افزونی عذاب تکذیب کنندگان آیات الهی است؛ البته از جایی که نمی‌دانند؛ بنابراین وقتی مرتکب جرم و گناهی می‌شوند، ابواب جدیدی از نعمت‌های الهی برایشان گشوده می‌شود تا بر طغیان و فساد خود بیفزایند و باگذشت زمان با معصیت‌ها در بیراهه بمانند تا اینکه ناگهان خداوند سراغ آن‌ها بیاید، درحالی‌که در غفلت باشند؛ ازاین‌رو خداوند بعد از سنت استدراج، در ادامه درباره مهلت دادن سخن می‌گوید (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۱۸/۱۵). در آیه‌ای خداوند متعال هدف از نعمات و امکانات گمراهان را فراموشی یاد الهی و تباهی و هلاک آنان بیان می‌کند: «قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا» (فرقان/۱۸)؛ ازاین‌رو می‌توان سنت الهی استدراج را نوعی امداد در طغیان تلقی کرد. خداوند نسبت به کسانی که آیات الهی را تکذیب می‌کنند، سنت استدراج را اجرا می‌کند (اعراف/۱۸۲؛ قلم/۴۴). می‌توان گفت که استدراج بدترین عذاب الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۸). مبتلایان به استدراج می‌پندارند که افزونی نعمت‌ها، ثروت‌ها و فرزندانشان، گشودن درهای خیرات به روی آن‌هاست. این‌گونه نیست، بلکه آنان واقعیت این نعمت‌ها را نمی‌فهمند. در حقیقت، مبتلایان به استدراج از روبرو شدن با این واقعیت ناخوشایند هراس دارند؛ ازاین‌رو خود را نسبت به آن ناآگاه نشان داده و در تاریکی غفلت خویش به آرامش کاذب بسنده می‌کنند.

همچنین در آیات متعددی از قرآن خطاب به پیامبران چنین آمده است که کافران و گمراهان را رها کنید و از لفظ «ذَرُّ» استفاده شده است (انعام/۹۱ و ۱۱۰ و ۱۱۲ و ۱۳۷؛ اعراف/۱۸۰؛ حجر/۳؛ مؤنون/۵۴؛ زخرف/۸۳؛ طور/۴۵؛ معارج/۴۲). نیز خداوند در مقام دل‌داری به پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، از هدف نزول نعمت‌های خود بر گمراهان - مبنی بر آزمودن آنان - چنین پرده برمی‌دارد که «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفِثَنَّهُمْ فِيهِ وَرِزْقَ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى» (طه/۱۳۱).

برخی از مفسران نیز منظور از امداد الهی به منافقان را چنین بیان می‌کنند که «ایشان را

متحیر و گزاف کار و گمراه روزگاری دراز فروگذارد تا حجت برایشان لازم تر بود و عقوبت ایشان صعب تر» (میبدی، ۱۳۷۱: ۸۲/۱). ابن عربی درباره امداد الهی می نویسد: «وَ يُمْدُهُمْ فِي ظِلْمَاتِهِمُ الْبَهِيمِيَّةِ وَالسَّبْعِيَّةِ الَّتِي هِيَ الصِّفَاتُ الشَّيْطَانِيَّةُ وَالنَّفْسَانِيَّةُ بِتَهْيِئَةِ مَوَادِّهَا وَأَسْبَابِهَا الَّتِي هِيَ مَشْتَهَاتُهُمْ وَمَسْتَلَنَاتُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ وَمَعَايِشُهُمْ مِنَ الدُّنْيَا الَّتِي اخْتَارُوا بِهَا هَوَاهُمْ فِي حَالَةِ كَوْنِهِمْ مُتَحِيرِينَ» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۸/۱).

برخی از اندیشمندان مانند ملاصدرا معتقدند مقصود از امداد در طغیان، ازدیاد و تقویت طغیان است (محمدی، ۱۹۲/۱۳۸۸). این نظر با توجه به تفکیک میان فاعل مباشر و مصدر فیاض مطرح شده است؛ یعنی امداد در طغیان هم به فاعل مباشر منتسب است و هم می توان آن را به مبدأ فیاضش که خداوند متعال است، منسوب کرد؛ زیرا که خالق همه چیز خداست. چون خداوند فاعل کل اشیا و افعال عالم است؛ از این رو انتساب برخی از صفات همچون امداد در طغیان و اضلال به خداوند از باب مبدأ فیاض بودن و فاعل کل بودن اوست. اگر ذمی هم وجود داشته باشد، متوجه فاعل مباشر است، چون با اختیار و اراده خود اقدام به انجام فعل نموده است (همان: ۱۹۳).

خداوند در آیاتی از قرآن نیز از مهلت دادن به کافران سخن می گوید (آل عمران/۱۷۸؛ حج/۴۸؛ رعد/۳۲؛ مزل/۱۱؛ طارق/۱۷)؛ البته خداوند برای غور آنان در تباهی مهلت می دهد، نه برای خیر و مصلحت: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ خَيْرًا لَّأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران/۱۷۸). در نهج البلاغه نیز امام علی علیه السلام تصریح می فرماید که خداوند به جباران مهلت می دهد (نهج البلاغه: خطبه ۸۸) همچنین آن حضرت در خطبه ای دیگر می فرماید: «وَهُوَ فِي مُهَلَّةٍ مِنَ اللَّهِ يَهْوِي مَعَ الْغَافِلِينَ وَيَعْدُو مَعَ الْمُنْذِرِينَ بِلَا سَبِيلٍ قَاصِدٍ وَلَا إِمَامٍ قَائِدٍ»؛ و او - گمراهی است - که خدایش مهلت داده تا در پی هوای بی خبران افتاده. روز را با گناهکاران گزارد، نه راهی راست در پیش و نه امامی راهبر دارد.

با در نظر گرفتن نظر طبرسی و فخر رازی، در مجموع می توان گفت در واقع خداوند با برداشتن فشارهای مستقیم و غیرمستقیم خود و فراهم کردن همه زمینه های تنعم و تلذذ برای این اشخاص، به نوعی در فرآیند گمراهی آنان نقش دارد و ظرفیت و توانایی طغیان را به ایشان می دهد؛ البته گرچه مهلت دادن و استدراج ظاهری زیبا برای فرد دارد، اما در باطن نوعی عذاب به شمار می رود. از این رو به نوعی همه کارها به خداوند بازگشت می کند.

نتیجه

۱. دیدگاه طبرسی درباره صفات موهّم تعدّی و ظلم به خداوند، جامع بوده و نظرات اغلب مفسران را در خود جای می‌دهد. فخر رازی نیز علی‌رغم آنکه در تفسیر خود بیشتر به آرای معتزله می‌تازد و نظرات هم‌فکران خود (اشاعره) را تأیید و تصدیق می‌کند، لکن با توجه به اینکه معمولاً نظرات فراوانی را در تفسیر خود ذکر می‌کند، می‌توان نوعی اشتراک تفسیری میان آرای او با مفسران دیگر به‌ویژه طبرسی پیدا کرد.

۲. انسان به‌گونه ذات الهی راه پیدا نخواهد کرد. لکن باید برای شناخت صفات خداوند کوشش کند تا با شناخت خالق خود، در راه رسیدن به پروردگار استوار گردد. برخی از صفات خداوند میان خالق و مخلوق مشترک است و جنبه بشری دارد. در میان اوصاف بشری که به خدا منتسب است، برخی از صفات موهّم تعدّی و ظلم بر انسان‌ها به‌شمار می‌رود و چنانچه به معنای ظاهری اوصافی مانند دارا بودن مکر و کید، استهزاء دیگران، اضلال و امداد در طغیان نگریسته شود، در آن صورت برای خداوند نقص محسوب خواهد شد؛ البته از دیدگاه عالمان و مفسران، به‌ویژه طبرسی و فخر رازی، معنای ظاهری این واژه‌ها مورد نظر نیست؛ زیرا انتساب افعال مذکور بنا بر معنای ظاهر آن‌ها شایسته خدای حکیم و حتی انسان‌های درستکار هم نیست. از این رو می‌توان هر صفتی که اطلاق آن بر خداوند به نحو حقیقی روا نباشد، به‌لوازم آن صفت تفسیر یا تأویل کرد.

۳. باید گفت تمامی آنچه خدای تعالی از ضلالت، خدعه، مکر، امداد در طغیان، مسلط کردن یا رفیق کردن شیطان را با بعضی از مردم و این‌گونه مطالب که ظاهراً به خود نسبت داده، آن‌گونه منسوب به خداوند است که لایق ساحت قدسی او باشد و به نزهت او از لوث نقص و قبیح و منکر برنخورد.

۴. استهزاء به معنای حقیقی آن برای خداوند صحیح نیست؛ بلکه استهزای الهی عبارت است از تحقیر شأن و مقام، سلب تأیید و توفیق، قطع رحمت و فضل و لطف، امهال و وانهادن اشخاص به خویش و غوطه‌ور کردن در گمراهی، طغیان و تباهی و این خود نهایت تحقیر است.

۵. مکر و کید ابتدائاً امری شایسته نیست. لکن مراد از مکر الهی مجازات و عقوبت مکرکنندگان و دشمنان خداوند دانسته شده و علت استفاده از واژه «مکر» برای خداوند از باب مزاجت کلام برشمرده شده است. کید الهی نیز را می‌توان مهلت دادن خداوند دانست؛ از این رو می‌توان مکر و کید را تدبیر الهی در مجازات دشمنان دانست؛ تدبیری که عادلانه، دقیق و حساب شده است و مکر شونده‌گان

از آن آگاهی ندارند.

۶. می‌توان مقصود از اضلال الهی را نوعی عذاب دادن و مجازات تلقی کرد که بعد از کفران و تجاوز و عصیان محقق می‌شود. خداوند ابتدائاً کسی را گمراه نمی‌کند، گمراه کردن خدا مجازاتی است؛ یعنی خداوند کسی را که خودش گمراهی را خواسته است، در گمراهی پیش می‌برد. پس خداوند اضلال ابتدایی ندارد؛ بلکه بعد از آنکه خودشان هدایت اولیه را نپذیرفتند و گمراه شدند، دیگر به اجبار آن‌ها را هدایت نمی‌کند. البته گرچه اضلال به خداوند نسبت داده شده است لکن مقدمه اضلال الهی به دست بنده جاری می‌گردد.

۷. با توجه به دیدگاه طبرسی و فخر رازی می‌توان سنت الهی استدراج را نوعی امداد در طغیان تلقی کرد. استدراج بدترین عذاب الهی است.

۸. به عبارتی در جمع بندی کلی تر، می‌توان صفاتی که مورد بررسی قرار گرفت، (اعم از اضلال، استهزاء، مکر، کید، امداد در طغیان و استدراج) را به یک معنای کلی بازگرداند که در تفاسیر متعدّد به ویژه در دیدگاه طبرسی و فخر رازی به بیان‌های گوناگونی به آن اشاره شده است و آن نوعی مکافات است که انسان زمینه‌اش را فراهم می‌سازد و خداوند توفیقات او را سلب می‌کند؛ همان‌گونه که امام علی علیه السلام در خطبه ۱۰۳ نهج البلاغه، مبعوض‌ترین مردم نزد خدا را کسی معرفی می‌کند که از طرف خداوند به حال خود وا گذاشته شده و این شخص از راه راست بیرون رفته است.

اسلامی.

- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گراوند، نجمیه، اکبرنژاد، مهدی، حسینی نیا، سیدمحمد رضا (۱۳۹۸): «دیدگاه شیخ امین الاسلام طبرسی در مورد قرائات»، مطالعات قرائت قرآن، ۷(۱۲)، ۱۵۳-۱۶۸. qer/۸۰,۲۲۰۳۴ .۲۰۱۹,۲۷۱۶
- محمدی، محمدحسین، اخلاقی، محمد یحیی، امینی تهرانی، محمد (۱۴۰۱): «قرائات و حجیت آن از منظر ابو جعفر طبری و امین الاسلام طبرسی»، مطالعات قرائت قرآن، ۱۰(۱۹)، ۲۸۹-۳۱۱. qer/۸۰,۲۲۰۳۴ .۲۰۲۳,۷۵۹۸
- محمدی، ناصر (۱۳۸۸): «بازخوانی برداشت ملاصدرا از زبان قرآن در اسما و صفات الاهی»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۷۷-۲۰۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴)، «آموزش عقاید»، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، «عدل الاهی»، تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۰): «تفسیر و مفسران»، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
- میبدی، رشیدالدین، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱): «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میری، سید محمد حسین و اسماء نریمانی اصل، (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، دو فصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی، دوره ۵، شماره ۲، اسفند ۱۳۹۹، صص ۷-۲۱.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ ق): «إيجاز البیان عن معانی القرآن»، تحقیق دکتر حنیف بن حسن القاسمی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- یعقوبخانی، مرتضی، اکرادلو، لیلا (۱۳۹۹): «تحلیل بازتاب قرائات منسوب به معصومین (ع) در تفسیر تبیان و مجمع البیان»، مطالعات قرائت قرآن، ۸(۱۵)، ۱۰۹-۱۲۸. qer/۸۰,۲۲۰۳۴ .۲۰۲۱,۵۴۴۱

References

Glorious Qur'an

- Abbās Zādeh, Shahrbanū, Mūsavī, Sayyid Muḥsin (1403 AH): "Barresī Mabnā' -i-Riwā'ī Shaykh Ṭabarsī dar Tarjīh-i Qirā'at Ṣaḥīḥ bā tākīd bar Qirā'at Ahl al-Bayt", *Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān*, 12(22), 43-64. doi: 10.22034/qer.2024.9443
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (1415 AH): "Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm", Bierut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Baydāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar (1418 AH): "Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl", annotator: Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī, Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1419 AH): "Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān", Bierut: Dār al-Malak lil-Tibā'ah wa al-Nashr.
- Fakhr al-Dīn Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar (1420 AH): "Mafātīḥ al-Ghayb", Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1410 AH): "Kitāb al-'Ayn", Qom: Hijrat.
- Garāvand, Najmīyeh, Akbarnejād, Mehdī, Ḥusaynī Niyā, Sayyid Muḥammad Rezā (1398 SH): "Dīdgāh-i Shaykh Amīn al-Islām Ṭabarsī dar Mūrīd-i Qirā'at", *Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān*, 7(12), 153-168. doi: 10.22034/qer.2019.2716
- Ibn 'Arabī, Abū 'Abd Allāh Muḥyī al-Dīn Muḥammad (1422 AH): "Tafsīr Ibn 'Arabī", annotator: Samīr Muṣṭafā Rabāb, Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn 'Aṭīyyah Andalusī, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib (1422 AH): "Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", annotator: 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfī Muḥammad, Bierut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisān al-'Arab", Bierut: Dār Ṣādir.
- Ja'farī, Ya'qūb (n.d.): "Kawthar", n.p.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1388 SH): "Tasnīm", annotator: 'Alī Islāmī, Qom: Isrā'.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1389 SH): "Ḥikmat Nazarī va 'Amalī dar Nahj al-Balāghah", Qom: Isrā'.
- Ma'rīfat, Muḥammad Hādī (1390 SH): "Tafsīr wa Mufasssīrān", Qom: Mu'assasah-i Farhangī- Tamhīd.
- Meybudī, Rashīd al-Dīn Aḥmad ibn Abī Sa'd (1371 SH): "Kashf al-Asrār wa 'Udat al-Abrār", annotator: 'Alī Aṣghar Ḥikmat, Tehran: Amīr Kabīr.
- Muḥammadī, Muḥammad Ḥusayn, Akhlāqī, Muḥammad Yaḥyā, Amini Tehran, Muḥammad (1401 SH): "Qirā'at wa Ḥujjiyyat ān az Manzar-i Abū Ja'far Ṭabarī wa Amīn al-Islām Ṭabarsī", *Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān*, 10(19), 289-311. doi: 10.22034/qer.2023.7598
- Muḥammadī, Nāṣir (1388 SH): "Bāzkhwānī-yi Bardāsht-i Mullā Ṣadrā az Zabān-i Qur'ān dar Asmā' wa Ṣifāt-i Ilāhī", *Pizhūhishī Andīsheh-i Nowīn Dīnī*, Number 17, 1388, pp. 177-205.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1360 AH): "Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm", Tehran: Bungāh Tarjumah wa Nashr-i Kitāb.
- Nīshābūrī, Maḥmūd ibn Abū al-Ḥasan (1415 AH): "Ijāz al-Bayān 'an Ma'ānī al-Qur'ān", annotator: Dr. Ḥanīf ibn Ḥasan al-Qāsimī, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar (1371 SH): "Qāmūs al-Qur'ān", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Rāghīb, Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 AH): "Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān", annotator: Ṣafwān 'Adnān Dā'ūdī, Bierut: Dār al-Ma'rīfah.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1366 SH): "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm", Qom: Bīdār.

- Sayyid Razī (1387 SH): "Nahj al-Balaghah", Translator: Sayyid Ja'far Shahīdī, Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
- Sharīfī Nasab, Hāmid; Bahādārī Jahrumī; Rūh Allāh (1403): "Rūvikard-i Tafsīr-i Ṭabarī bih Qirā'āt bīsh az Hafṣ az Qirā'at-i 'Āšim", Moṭāli'āt-i Qirā'at Qur'ān, 12(22), 85-118. doi: 10.22034/qer.2024.9445
- Tabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1372 SH): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", annotator: Muḥammad Jawād Balāghī, Tehran: Nāšir Khasraw.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1417 AH): "Tafsīr al-Mīzān", Qom: Int-ishārāt Islāmī.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn (1375 SH): "Majma' al-Baḥrayn", annotator: Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, Tehran: Kitābforūshī Murtazavī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d.): "Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān", annotator: Aḥmad Qasīr 'Āmilī, Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ya'qūbkhānī, Murteza, Akrādlo, Laylā (1399 SH): "Taḥlīl-i Bāztāb-i Qirā'āt Mansūb bih Ma'sūmīn ('A) dar Tafsīr-i Tibyān wa Majma' al-Bayān", Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān, 8(15), 109-128. doi: 10.22034/qer.2021.5441
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1407 AH): "Al-Kashshāf 'an Ḥaḡā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl", Bierut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.