مشکوة سال چهل‌و چهارم / ش ۱۶۸ / پاییز ۱۴۰۴
نوع مقاله: علمی ـ پژوهشی (ص ۴ ـ ۲۹)

مطالعهٔ تحلیلی ـ انتقادی دیدگاه‌های مفسّران فریقین دربارهٔ خدعهٔ خداوند با رویکرد تفسیر کلامی

فرید بذرافشان مقدّم[۱] ـ کاووس روحی برندق[۲]

چکیده

مسئلهٔ نسبت دادن خدعه به خداوند ازجمله مسائل چالش‌برانگیز تفسیری و کلامی است که در نگاه نخست با اصول تنزیه و حکمت الهی ناسازگار می‌نماید. ازآنجاکه خدعه در عرف انسانی دارای معنا و مفهومی منفی است، به‌کارگیری آن برای توصیف فعل خداوند در عباراتی مانند ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء/ ۱۴۲) مفسّران را به تأمّلات گوناگون واداشته است. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی و با هدف بررسی چیستی و چرایی این نسبت، به گردآوری، تبیین و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های تفسیری پانزده مفسّر برجسته پرداخته و کوشیده است با ارزیابی استدلال‌ها، به تبیینی سازگار با مبانی قرآنی و عقلانی دست یابد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه‌های تفسیری موجود، ازجمله تحلیل پاداشی، اهمالی، بلاغی و استعاری، هر یک، تنها بخشی از مسئله را در بر می‌گیرند و به‌تنهایی قادر به حلّ کامل تعارض ظاهری نیستند. در پایان، پژوهش با بهره‌گیری از ساختار آیات و مبانی سنّت‌های الهی، دیدگاهی نوآورانه پیشنهاد می‌دهد که براساس آن، خدعهٔ الهی فعلی مستقل و ابتدایی از سوی خداوند نیست، بلکه همان کنش فریب‌کارانهٔ صادرشده از فرد فریب‌کار است که در ساختار سنّت‌های جزایی الهی به خود او بازمی‌گردد؛

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرّس. fbms110@gmail.com
۲. دانشیار دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرّس (نویسنده مسئول). k.roohi@modares.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۵/۸ـ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۱۵

تحلیلی که با عقل، عدل و ظهور قرآنی نیز سازگار است.
کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، خدعهٔ الهی، صفات خبری، مفسّران فریقین، انسان‌وارگی.

۱. مقدّمه

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های شناخت خداوند در متون دینی، بررسی صفات و افعال الهی است؛ به‌ویژه آن دسته از صفاتی که با عقل مستقل قابل درک نیستند و تنها از طریق قرآن و سنّت نقل شده‌اند. این صفات که به «صفات خبری» شهرت یافته‌اند، در زبان وحی از طریق تعابیری بیان می‌شوند که در عرف انسانی دارای بار معنایی خاص و گاه منفی هستند.

مشکل اصلی از آنجا آغاز می‌شود که واژگانی چون «خدعه»، «مکر» و «استهزاء» که در سیاق انسانی ناظر به فریب و رفتار ناپسند قلمداد می‌شوند، در قرآن به خداوند نسبت داده شده‌اند. این مسئله زمینه‌ساز تأمّلات گسترده در تفاسیر شده؛ چراکه خطرِ نسبت‌دادن افعال قبیح به خداوند یا درک ناصحیح از جایگاه ربوبی همواره مطرح بوده است. ازاین‌رو مفسّران کوشیده‌اند با ارائهٔ تفسیرهایی مبتنی بر اصول تنزیه و توحید، چگونگی انتساب این‌گونه افعال به خداوند را تحلیل و بازشناسی کنند.

۲. بیان مسئله

برخی از واژگان قرآنی مانند «خدع» هنگامی که به خداوند نسبت داده می‌شوند، در نخستین نگاه با فهم عرفی انسان تعارض دارند؛ زیرا این گونه از واژگان بیشتر حامل معنای فریب، دورویی یا قصد آسیب‌رسانی هستند. این ویژگی باعث شده تا انتساب آن‌ها به خدای متعال، از نظر بسیاری از متکلّمان و مفسّران، به بررسی جدّی در لایه‌های لغوی، تفسیری و کلامی نیازمند باشد. از دیدگاه الهیات اسلامی نیز این مسئله در پیوند با این مبحث مهم قرار می‌گیرد که «آیا افعال ناپسند یا قبیح، هرچند به‌ظاهر، می‌توانند به خداوند نسبت داده شوند؟». پاسخ متکلّمان دراین‌باره یکسان نیست. برخی همچون

معتزله، چنین امری را به‌علت ناسازگاری با حکمت و کمال الهی ممتنع قلمداد کرده و برخی دیگر مانند اشاعره، ضمن پذیرش امکان این امر، تحقّق آن را مقیّد به حکمت دانسته‌اند. این موضوع، با شرح و تحلیل‌های گوناگون، در منابع کلامی امامیه نیز مطرح شده است (حلّی، ۱۳۹۹ق: ۳۳۰-۳۳۱).

مسئلهٔ انتساب خدعه به خداوند از مسائل چالش‌برانگیز تفسیری و کلامی است که مفسّران به‌صورت موردی و پراکنده به آن پرداخته‌اند؛ امّا تاکنون در هیچ پژوهشی به‌صورت جامع، همهٔ دیدگاه‌های تفسیری موجود دربارهٔ این مسئله گردآوری، دسته‌بندی و ارزیابی نشده است. پژوهش حاضر نخستین کوشش سامان‌یافته برای تحلیل ساختارمند این دیدگاه‌هاست که در پایان به یک جمع‌بندی نوآورانه مبتنی بر مبانی قرآنی و عقلانی دست می‌یابد.

پژوهش می‌کوشد با تحلیل واژهٔ «خدع» و بررسی آرای تفسیری مفسّران شاخصی مانند طبری، شیخ طوسی، طبرسی، زمخشری، فخر رازی، بیضاوی، قرطبی، رشید رضا، مراغی، قاسمی، سیّد قطب، ابن‌عاشور، علامه طباطبایی، فضل‌الله و جوادی آملی به تبیینی روشن از چیستی و چرایی این نسبت در متن قرآن و سنّت تفسیر اسلامی دست یابد.

۳. روش پژوهش

رویکرد پژوهش حاضر در سطح گردآوری داده‌ها و در استفاده از منابع، کتابخانه‌ای و اسنادی است و در سطح تحلیل نیز مبتنی بر روش تحلیل محتوا (انتقادی ـ تطبیقی) است. هدف پژوهش عبارت است از واکاوی چیستی، معنای قرآنی و شیوهٔ انتساب فعل «خدع» به خداوند؛ فعلی که در زبان عرفی حامل معنای منفی است. در گام نخست، این مفهوم با استناد به متن قرآن و منابع لغوی بررسی می‌شود، سپس دیدگاه‌های تفسیری مطرح دربارهٔ آن از آثار پانزده مفسّر برگزیده گردآوری، تبیین و ارزیابی می‌گردد. پژوهش می‌کوشد، ضمن تحلیل استدلال‌های مفسّران، تبیینی سازگار با ساحت تنزیهی خداوند و اصول قرآنی ارائه دهد.

۴. پیشینهٔ پژوهش

با اینکه مفاهیمی مانند مکر، خدعه و کید در منابع تفسیری و کلامی مورد توجه بوده، تاکنون در هیچ پژوهش مستقلی به تحلیل ساختاری، دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسّران و ارزیابی عقلی ـ کلامی مسئلهٔ «نسبت خدعه به خداوند» پرداخته نشده است؛ چنان‌که در تنها مقالهٔ نسبتاً مرتبط؛ یعنی «مکر و چگونگی انتساب آن به خداوند»، صرفاً افعال مشابه، مانند مکر و خدعه و تفاوت صوری میان آن‌ها از نظر لغوی و کاربردی در قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. نویسندگان مقالهٔ یادشده دیدگاه علامه طباطبایی را، بدون تحلیل تطبیقی یا دسته‌بندی دیدگاه‌های مختلف، فقط به‌اختصار نقل کرده‌اند (شریفی و اشتیاقی، ۱۳۹۴ش). بدین‌سان به نظر می‌رسد پژوهش حاضر نخستین مطالعهٔ نظام‌مند و تحلیلی دربارهٔ انتساب خدعه به خداوند در قرآن باشد که از طریق گردآوری، تنظیم و ارزیابی تفصیلی دیدگاه‌های مفسّران، به تحلیلی نوآورانه نیز دست یافته است.

۵. مفهوم‌شناسی خدعهٔ خداوند در قرآن کریم

ریشهٔ «خ د ع» به معنای پنهان کردن چیزی است که باید آشکار باشد. ابن‌فارس این معنا را بنیاد همهٔ مشتقّات این ریشه می‌داند؛ مانند «مخدع» (خزانهٔ پنهان) و «خدع الرّجل» (فریب با اختفا) (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۱۶۱). حسن جبل نیز بر نهفتگی در ظاهر طبیعی تأکید می‌کند و کاربردهایی چون «الأخدعان» و رفتار حیواناتی مانند آهو را در این چهارچوب می‌بیند (جبل، ۲۰۱۰م: ۱/ ۵۳۳-۵۳۴). راغب اصفهانی «خداع» را نشان دادن ظاهر فریبنده برخلاف حقیقت می‌داند که در قرآن برای نفاق کاربرد دارد؛ چنان‌که منافقان حقیقت را می‌پوشانند و به داشتن ایمان تظاهر می‌کنند. براین‌اساس، او خداع الهی را برخورد متقابل با فریب‌کاران می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۶). مصطفوی «خداع» را پنهان کردن حقیقت و برگشت فریب به خود فریب‌کار می‌داند؛ زیرا بر اثر آن فریب‌کار از توفیق هدایت محروم می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۵ش: ۳ / ۳۲-۳۴). عسکری نیز خداع را برخلاف کید که نیازمند طرّاحی است، فریبی نرم و بدون تدبیر می‌داند

(عسکری، ۱۴۱۲ق: ۲۱۳-۲۱۴).

۶. کاربرد واژهٔ خدعه و ریشهٔ آن در قرآن

ریشهٔ «خ د ع» پنج بار در سه آیه از قرآن کریم به‌کار رفته (بقره/ ۹؛ نساء/ ۱۴۲؛ انفال/ ۶۲) که از این تعداد، «خدعه» یک بار در آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء به‌صراحت به خداوند نسبت داده شده است: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللهَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾. البته آیهٔ ۹ سورهٔ بقره را نیز به‌علت استفاده از این ریشه در باب مفاعله که برای افادهٔ معنای مشارکت به‌کار می‌رود، می‌توان ذیل آیات انتساب خدعه به خداوند قرار داد: ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾.

۷. یافته‌های پژوهش

۷-۱. مفهوم‌شناسی خدعهٔ خداوند از دیدگاه مفسّران

الف) طبری (۲۲۴-۳۱۰ق)

طبری خدعه را رفتاری الهی می‌داند که در ظاهر به‌صورت رحمت و تأیید جلوه می‌کند؛ امّا در حقیقت ناظر به استدراج و عذاب است و در پاسخ به نفاق انسان‌ها صورت می‌گیرد. او در تفسیر آیات ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ (نساء/ ۱۴۲) و ﴿**وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ**﴾ (بقره/ ۹)، با تکیه بر عرف عرب و تحلیل لغوی، خداع را به معنای تظاهر انسان به ایمان برای دفع خطر و در مقابل، مدارای خداوند در دنیا و عذاب در آخرت می‌داند (طبری، بی‌تا: ۱/ ۲۷۲-۲۷۷، ۹/ ۳۲۹). طبری ذیل آیهٔ ۱۵ سورهٔ بقره، ضمن نقل دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ خداع الهی، به‌صراحت دیدگاه مجازی‌انگاران را رد می‌کند. او با استناد به مواردی مانند غرق و خسف، خداع را صفتی واقعی و سزاوار خداوند معرفی می‌کند؛ مشروط به اینکه در پاسخ به عمل انسان و براساس حکمت الهی باشد (همان، ۱/ ۳۰۱-۳۰۶).

ب) شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)

شیخ طوسی خدعهٔ الهی را به مجازات در برابر فریب منافقان تفسیر می‌کند. او در آیهٔ ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ**﴾ (بقره/ ۹) این خدعه را تظاهر به ایمان برای دفع خطر می‌داند که در حقیقت به زیان تظاهرکننده است. طوسی همچنین با تکیه بر شواهد زبانی، «یخادعون» را به‌مثابهٔ فعلی یک‌طرفه تحلیل می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۶۸). او در تفسیر آیهٔ ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ (نساء/ ۱۴۲)، این نسبت را با استناد به اقوال مفسّرانی چون حسن و سُدّی، یا به معنای مجازات در قالب الفاظ متقابل، یا حکم ظاهری بر ایمان زبانی می‌داند. طوسی دراین‌باره به روایت سُدّی دربارهٔ نوری که روز قیامت از منافقان گرفته می‌شود نیز استناد می‌کند. درمجموع او با تکیه بر بلاغت قرآنی و عدالت الهی، انتساب خدعه به خداوند را قابل توجیه می‌داند (طوسی، بی‌تا: ۳/ ۳۶۵-۳۶۶).

ج) طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق)

طبرسی واژهٔ خدع را به معنای پنهان‌سازی همراه با نیّت فریب می‌داند؛ امّا در نسبت دادن خدع به خداوند، این معنا را به تأویل می‌برد. او در تفسیر آیهٔ ﴿**يُخٰدِعُونَ اللهَ وَهُوَ خٰدِعُهُمْ**﴾ (نساء/ ۱۴۲) تصریح می‌کند که خادع بودن خداوند به معنای خدعهٔ حقیقی نیست، بلکه مجازات و مقابله با خدعه است و این نسبت از باب مجانسه در تعبیر است؛ مانند: ﴿**اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ (بقره/ ۱۵) و ﴿**وَمَكَرَ اللهُ**﴾(آل عمران/ ۵۴) (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۱۳۳-۱۳۴، ۳/ ۱۹۸). او هیچ‌گاه معنای خدعه را به‌صورت واقعی به خداوند نسبت نمی‌دهد، بلکه آن را در چهارچوبی بلاغی، ناظر به مجازات یا استدراج تفسیر می‌کند. طبرسی از روایتی از امام صادق علیه‌السلام نیز بهره می‌برد که در آن، ظاهرگراییِ دینیِ بدون اخلاص نوعی خدعه نسبت به خداوند دانسته شده است (همان، ۳/ ۱۹۸).

د) زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ق)

زمخشری واژهٔ خدع را به معنای فریبی می‌داند که در آن، خلاف واقع القا می‌شود تا به ضرر طرف مقابل بینجامد (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۵۹-۵۶). ازآنجاکه این معنا با علم

مطلق و حکمت الهی ناسازگار است، خداع از سوی خداوند را نمی‌توان، به‌صورت حقیقی یا مجازی، پذیرفت. ازاین‌رو زمخشری در تفسیر آیهٔ ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ (نساء / ۱۴۲) چند تأویل بلاغی ارائه می‌دهد:

ـ نخست، رفتار خداوند با منافقان، یعنی اجرای ظاهری احکام مسلمانان بر آنان در دنیا و سپس مجازات شدید در آخرت را مشابه رفتار خادع می‌داند. درواقع نوعی تشبیه عملی، بدون اینکه واقعاً خدعه‌ای در کار باشد.

ـ دوم، نسبت خداع به خداوند را بازتاب تصور نادرست منافقان می‌داند که به‌علت جهل به صفات الهی، فریب دادن خداوند را ممکن می‌دانستند.

ـ سوم، زمخشری احتمال می‌دهد که مراد از «خداوند» در آیهٔ یادشده پیامبر ﷺ باشد که چون نمایندهٔ خداوند در زمین است، نسبت دادن خداع به وی به‌مثابهٔ نسبت دادن آن به خداوند قلمداد شده است. درنهایت، او این اسناد را نوعی «اسلوب اختصاص» می‌داند که هدف آن بیان شدّت ارتباط خداوند با مؤمنان است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۵۶-۵۹).

درمجموع زمخشری از پذیرش خدعهٔ الهی در معنای حقیقی یا مجازی امتناع می‌کند و آن را تنها در چهارچوب‌های بلاغی و تفسیری خاص می‌پذیرد، بی‌آنکه صفت خادع را به معنای واقعی آن به خداوند نسبت دهد (همان، ۱/ ۵۶-۵۹، ۵۷۹-۵۸۰).

هـ) فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ق)

فخر رازی واژهٔ خدع را در اصل به پنهان‌سازی ضرر در قالب ظاهری خیر تعریف می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲/ ۳۰۳). او با تأکید بر اینکه نسبت خادع به خداوند درظاهر غیرقابل قبول است، این تعبیر را نیازمند تأویل می‌داند. به‌نظر او، یا منظور از «الله» در آیهٔ یادشده پیامبر ﷺ است (از باب تفخیم) یا اینکه رفتار ظاهری خداوند با منافقان (اجرای احکام مسلمانان بر آن‌ها) مشابه صحنه‌ای است که فردی در آن فریب خورده است، حال‌آنکه درواقع این تدبیر خدایی مطابق با عدالت و حکمت است (همان‌جا).

فخر رازی با نقل قول از زجاج و ابن‌عباس، خداع را به مجازات متقابل از سوی خداوند

تفسیر می‌کند و نه خدعهٔ واقعی. او تأکید می‌کند که این گونه از انتساب، از باب مقابلهٔ لفظی است؛ مانند ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (بقره/ ۱۵) و ﴿وَمَكَرَ اللهُ﴾ (آل عمران/ ۵۴) که نمونه‌هایی از سنّت بلاغی قرآن در تقابل با رفتار ظاهری انسان‌ها هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱/ ۲۴۸). او همچنین با استناد به آیهٔ ﴿ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾ (بقره/ ۱۷) این خداع را در روز قیامت تحقّق یافته می‌داند.

و) بیضاوی (؟-۶۹۱ق)

بیضاوی واژهٔ خداع را به معنای «ایجاد تصور خلاف واقع برای آسیب زدن از راهی پنهان» می‌داند که به‌طور ذاتی شایستهٔ خداوند نیست؛ زیرا لازمهٔ آن جهل یا نیاز به غلبه است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۴۴). او سه توجیه برای انتساب خدعه به خداوند ارائه می‌دهد: تأویل به مخادعه با پیامبر ﷺ و حذف مضاف، تبیین فعل خداوند به‌صورت ظاهری و براساس حکم به ظاهر، و کاربرد واژهٔ خادع به‌عنوان جزا از باب مشاکلهٔ لفظی. بیضاوی این تحلیل‌ها را در تفسیر آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء نیز تکرار می‌کند، بی‌آنکه معنا یا استدلال تازه‌ای بیفزاید (همان، ۲/ ۱۰۴).

ز) قرطبی (۶۰۰- ۶۷۱ق)

هرچند قرطبی انتساب خدعه به خداوند را می‌پذیرد، آن را به معنای حقیقی فریب‌کاری نمی‌داند، بلکه در چهارچوب مقابله‌به‌مثل و مجازات تفسیر می‌کند. او با استناد به آیات مشابهی چون ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (بقره/ ۱۵) و ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء/ ۱۴۲)، انتساب این افعال به خداوند را نه به معنای آغازگری در فریب، بلکه به معنای مجازاتی متناسب می‌داند که از جانب خدا براساس رفتار انسان‌ها نازل می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۱/ ۱۹۵، ۵/ ۴۲۲).

ح) رشید رضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ق)

رشید رضا واژهٔ خدعه را «ایجاد تصور خلاف واقع برای بازداشتن طرف مقابل از

رسیدن به هدفش» می‌داند که هرچند کاربردش به‌طور کلّی نکوهیده است، در موارد ممدوح و ستوده‌ای چون «الحرب خدعة» نیز به‌کار برده می‌شود (رضا، ۱۴۱۴ق: ۵/ ۴۶۷). وی انتساب خدعه به خداوند را جایز دانسته، آن را به جزای الهی بر پایهٔ سنّت‌های پنهان و حکیمانه تفسیر می‌کند (همان، ۱/ ۱۴۹، ۵/ ۴۶۷).

او در توضیح آیهٔ ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ (نساء/ ۱۴۲) تأکید می‌کند که خدعهٔ الهی بازگرداندن نیرنگ به خود منافقان و سرانجام خذلان و هلاکت آن‌هاست. رشید رضا این معنا را با نمونهٔ ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ**﴾ (آل عمران/ ۵۴) پیوند می‌زند و نشان می‌دهد که خدعهٔ الهی همان کیفر قانونی است (رضا، ۱۴۱۴ق: ۵/ ۴۶۷). او همچنین ذیل ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ**﴾ در آیهٔ ۹ سورهٔ بقره یادآور می‌شود که منافقان از روی جهل، خود را می‌فریبند و نه خداوند را؛ تحلیلی که استادش محمّد عبده نیز تأیید کرده است (همان، ۱/ ۱۴۹).

ط) مراغی (۱۳۰۰-۱۳۷۱ق)

مراغی انتساب خدعه به خداوند را می‌پذیرد؛ اما آن را در چهارچوب مشاکله و مجازات عادلانه معنا می‌کند. او می‌گوید منافقان با تظاهر به ایمان در پی فریب مؤمنان‌اند؛ امّا در واقع خود را می‌فریبند (مراغی، بی‌تا: ۱/ ۵۰). خدعهٔ الهی نیز پاسخ و جزای همین رفتار است و نه نیرنگ، بلکه سنّتی الهی است که آنان را از همان راهی که گمان نجات دارند، به هلاکت می‌رساند (همان، ۵/ ۱۸۶). این تعبیر را مراغی از طریق بلاغت قرآنی و آیات مشابه، مانند ﴿**وَمَكَرَ اللهُ**﴾ (آل عمران/ ۵۴) توضیح می‌دهد.

ی) قاسمی (۱۲۸۳-۱۳۳۲ق)

قاسمی در تفسیر **محاسن التأویل**، به نقل از قاشانی، خدعه را به معنای اظهار خیر و پنهان داشتن شرّ از ناحیهٔ دو طرف (خدعهٔ متقابل) دانسته، تأکید می‌کند که مخادعهٔ خداوند همان مخادعهٔ رسول ﷺ اوست؛ چراکه طاعت رسول ﷺ طاعت خداست (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۲۴۸). او توضیح می‌دهد که خداع منافقان عبارت است از اظهار

ایمان و دوستی و پنهان داشتن کفر و دشمنی و خداع خداوند نسبت به آنان برخورد ظاهری مسالمت‌آمیزِ همراه با اجرای احکام اسلامی است، حال‌آنکه در باطن برای آنان عذاب و خزی در دنیا و آخرت ذخیره شده است. قاسمی تصریح می‌کند که خداع خداوند برخلاف خداع انسان‌ها کاملاً مؤثر، هلاکت‌بار و نافذ است. او جای دیگری، ضمن توضیح دربارهٔ آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء، بیان می‌کند که خداوند به‌عنوان طرف غالب در خداع، آنان را در دنیا از مجازات ظاهری معاف کرده، ولی در آخرت در درک اسفل جای می‌دهد (همان، ۳ / ۳۷۷).

ک) سیّد قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ق)

سیّد قطب خدعهٔ خداوند را به معنای تدبیر عادلانه در برابر نفاق می‌داند و نه فریب به معنای انسانی آن. به باور او، منافقان با پنهان‌کاری می‌کوشند مؤمنان را فریب دهند؛ امّا چون خداوند حامی مؤمنان است، این فریب متوجه خداوند می‌شود (قطب، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۴۳). در پاسخ چنین فریبی، خدعهٔ خداوند واگذاشتن آنان به حال خود و استدراجشان تا نابودی است، بی‌آنکه بیداری یا تنبیهی در میان باشد و این به باور قطب بزرگ‌ترین کیفر است (همان، ۲ / ۷۸۳).

ل) ابن‌عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ق)

ابن‌عاشور نیز واژه خدع را فریبی با ظاهر خیر و قصد نهانِ ضرر می‌داند و آن را فعلی قبیح می‌شمارد که به‌هیچ‌وجه در معنای حقیقی یا مجازی متعارف، سزاوار نسبت دادن به خداوند نیست (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۲۷۰). او تعبیر ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ**﴾ (بقره / ۹) و ﴿**وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ (نساء / ۱۴۲) را از نوع استعارهٔ تمثیلیه می‌داند، به این معنا که رفتار منافقان در تظاهر به ایمان و رفتار خداوند در به تأخیر انداختن عذاب و واگذاشتن آنان تا سقوط نهایی، درمجموع شبیه به صحنه‌ای از فریب‌کاری متقابل است؛ هرچند درواقع نه فریبی از سوی خداوند واقع شده و نه قصد آن وجود دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۲۷۲، ۴/ ۲۸۷). ابن‌عاشور همچنین تصریح می‌کند که کاربرد واژهٔ خادع در این آیات، افزون بر

استعارهٔ تمثیلیه، نوعی مشاکلهٔ لفظی است؛ یعنی لفظی متناسب با فعل نخست (یخادعون) برای حفظ ساختار تقابلی جمله به‌کار رفته که مشروعیت معنایی آن تنها در قالب استعاره قابل پذیرش است (همان، ۴/ ۲۸۸).

م) علامه طباطبایی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ق)

علامه طباطبایی در تفسیر **المیزان** مخادعه را براساس قاعدهٔ «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی»، فریب شدید و تکرارشونده می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵/ ۱۱۶). او معتقد است که منافقان با تظاهر به ایمان، قصد فریب خدا و مؤمنان را دارند؛ اما درواقع خود را می‌فریبند (همان، ۱/ ۵۵). در آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء نیز خدعهٔ الهی به معنای فریب نیست، بلکه سلب توفیق و مجازات نفاق از طریق رها کردن آنان در مسیر سقوط است یا به تعبیر علامه، «خدعتهم له، بعینها خدعته لهم»، یعنی نقشهٔ آن‌ها علیه خودشان به‌کار گرفته می‌شود و این تدبیر عادلانهٔ خداست (همان، ۵/ ۱۱۷).

ن) فضل‌الله (۱۳۵۴-۱۴۳۱ق)

در تفسیر **من وحی القرآن**، خدعهٔ انسان به فریب پنهانی با نیّت سوء معنا می‌شود؛ مانند رفتار منافقان که با تظاهر به ایمان می‌کوشند اعتماد پیامبر و مؤمنان را جلب کنند (فضل الله، ۱۴۳۹ق: ۱/ ۱۲۹). فضل‌الله دربارهٔ انتساب خدعه به خداوند در آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ نساء تصریح می‌کند که خداوند فریب نمی‌دهد، بلکه آنان را با نتیجهٔ خدعهٔ‌شان مواجه می‌سازد. او برای تبیین این معنا به روایتی از امام رضا علیه‌السلام استناد می‌کند که در آن «خادعهم» به معنای مجازاتی به‌سان خدعه آمده است و نه فریب واقعی از سوی خدا. فضل‌الله همچنین به روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اشاره می‌کند که «نجات آن است که خدا را مخادعه نکنید تا او شما را مخادعه نکند» و توضیح می‌دهد که مخادعهٔ خداوند؛ یعنی انجام ظاهر اعمال دینی با نیّتی غیرالهی (ریا) که موجب خلع ایمان می‌شود (همان، ۴/ ۴۲۷).

س) جوادی آملی (۱۳۵۲ق-)

خدعه در نگاه آیت‌الله جوادی آملی «گسستن پنهانی پیوند مقدّمه با نتیجه برای فریب» است؛ زیرا هر عملی بی‌واسطه به فاعل برمی‌گردد و جز سایه‌ای بر دیگران نمی‌اندازد (جوادی آملی، ۱۳۶۴الف، ۱۳۶۴ب). ازاین‌رو قرآن می‌گوید فریب‌کاران «جز خود را نمی‌فریبند» و بر مؤمن سلطه‌ای نمی‌یابند (همو، ۱۳۶۳). برخی مفسّران «و هو خادعهم» را صِرف مشاکلهٔ لفظی دانسته‌اند؛ امّا ایشان این نظر را رد می‌کند و خدعهٔ الهی را، بی‌آنکه به بروز فعلی تازه بینجامد، صِرف رها کردن فریب‌کار در قهر قانونی می‌داند. البته از نظر ایشان، این امر علّت ﴿خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران / ۵۴) بودن خداوند نیز هست (همان، بی‌تا).

پشتوانهٔ قرآنی: ۱. بازگشت کامل حسنات و سیّئات به عامل: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (اسراء / ۷) (جوادی آملی، ۱۳۶۴الف). ۲. حصر مکر بد در خودِ مکّار: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر/ ۴۳) (جوادی آملی، ۱۳۶۸). ۳. نفی هر راه قطعی اضلال بر مؤمنان و تداوم نور الهی (همو، ۱۳۶۸، ۱۳۶۳). بنابراین خدعهٔ انسان خودفریبی و سقوط است و خدعهٔ خداوند اجرای عدالت و برگرداندن دام به گردن دام‌گستر.

جدول شمارهٔ ۱: خلاصهٔ دیدگاه مفسّران دربارهٔ خدعهٔ خداوند در قرآن کریم

ردیف	نام مفسّر	دیدگاه
۱	طبری (۲۲۴-۳۱۰ق)	۱. رفتار واقعی ۲. پاسخ به نفاق ۳. به‌ظاهر رحمت و در باطن عذاب ۴. استدراج ۵. ردّ مَجاز ۶. مدارا و فرصت ۷. سازگار با حکمت.
۲	شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)	۱. مجازات در برابر فریب ۲. فریب منافقان ۳. ایمان زبانی ۴. بلاغت قرآنی ۵. حکم ظاهری ۶. توجیه عدالتی ۷. تفسیر متقابل لفظی.
۳	طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق)	۱. تأویل معنای خدعه ۲. مجازات متقابل ۳. مجانسهٔ

		لفظی ۴. استدراج ۵. استناد به روایت امام صادق علیه‌السلام.
۴	زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ق)	۱. توهّم خیر با باطن شر ۲. مجاز بلاغی ۳. قوة الاختصاص ۴. مقابلهٔ لفظی ۵. مجازات و عذاب الهی ۶. نفی خدعهٔ واقعی.
۵	فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ق)	۱. پنهان‌سازی ضرر در قالب ظاهری خیر ۲. نسبت ناروا در ظاهر و نیازمند تأویل ۳. تفخیم خطاب (الله = پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله) ۴. رفتار ظاهرنما؛ امّا در باطن عدل و حکمت ۵. مجازات متقابل از باب مقابلهٔ لفظی ۶. مشاکله با افعال انسان (یستهزئ، یمکر) ۷. تحقّق خدعه در قیامت ﴿ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾ (بقره/ ۱۷).
۶	بیضاوی (؟-۶۹۱ ق)	۱. تصور خلاف واقع ۲. آسیب پنهان ۳. ناتوانی و جهل (نفی) ۴. تأویل معنایی ۵. حکم به ظاهر ۶. مشاکلهٔ لفظی.
۷	قرطبی (۶۰۰-۶۷۱ق)	۱. پذیرش انتساب خدعه ۲. نفی فریب‌کاری حقیقی ۳. مقابله‌به‌مثل ۴. مجازات متناسب ۵. استناد به افعال مشابه (یستهزئ، خادعهم) ۶. پاسخ الهی برپایهٔ رفتار انسان‌ها و نه آغازگری در فریب.
۸	رشید رضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ق)	۱. تصور خلاف واقع ۲. خدعهٔ نکوهیده و ممدوح ۳. خدعهٔ الهی = جزای حکیمانه ۴. بازگرداندن نیرنگ به خود منافقان ۵. خذلان و هلاکت ۶. پیوند با «وَمَکَرُوا وَمَکَرَاللهُ» ۷. کیفر قانونی ۸. جهل منافقان ۹. تأیید محمّد عبده.
۹	مراغی (۱۳۰۰-۱۳۷۱ق)	۱. خدعه در چهارچوب مشاکله ۲. مجازات عادلانه

		۳. تظاهر به ایمان ۴. فریب نفس ۵. خدعهٔ الهی = جزا ۶. هلاکت از مسیری که در آن گمان نجات است ۷. سنّت الهی ۸. بلاغت قرآنی ۹. مشابهت با «وَمَكَرَ اللهُ».
۱۰	قاسمی (۱۲۸۳-۱۳۳۲ق)	۱. خدعهٔ متقابل ۲. اظهار خیر و پنهان داشتن شر ۳. مخادعهٔ خدا = مخادعهٔ رسول ﷺ ۴. ظاهر ایمان و باطن کفر ۵. برخورد ظاهری مسالمت‌آمیز ۶. عذاب و خزی پنهان ۷. نافذ و مؤثر بودن خداع الهی ۸. معافیت ظاهری و کیفر نهایی ۹. درک اسفل منافقان.
۱۱	سیّد قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ق)	۱. تدبیر عادلانه و نه فریب انسانی ۲. فریب منافقان = فریب متوجه خدا ۳. حمایت خدا از مؤمنان ۴. واگذاری به حال خود ۵. استدراج تا نابودی ۶. بی‌هشدار و بی‌تنبیه ۷. بزرگ‌ترین کیفر.
۱۲	ابن‌عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ق)	۱. فریب با ظاهر خیر ۲. فعل قبیح ۳. استعارهٔ تمثیلی ۴. استدراج ۵. اطمینان‌بخشی ظاهری ۶. عذاب نهایی ۷. مشاکله ۸. تأخیر فریب‌انگیز عذاب.
۱۳	علامه طباطبایی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ق)	۱. فریب شدید و مکرّر ۲. تظاهر به ایمان ۳. سلب توفیق ۴. مجازات نفاق ۵. رهاسازی در مسیر سقوط ۶. برگشت نقشه به خودشان ۷. تدبیر عادلانه.
۱۴	فضل‌الله (۱۳۵۴-۱۴۳۱ق)	۱. فریب پنهانی انسان ۲. تظاهر به ایمان ۳. مواجهه با نتیجهٔ خدعه ۴. مجازات و نه فریب ۵. استناد به روایت امام رضا علیه‌السلام و پیامبر ﷺ ۶. خدعه به‌مثابهٔ ریا و خلع ایمان ۷. جزای متناسب با نفاق.
۱۵	جوادی آملی (۱۳۵۲ق-)	۱. گسستن پنهانی پیوند مقدّمه با نتیجه ۲. فریب نفس ۳. بازگشت فعل به فاعل ۴. نفی سلطه بر مؤمن

		۵. ردّ مشاکله ۶. قهر قانونی ۷. عدالت خودکار ۸. بازگشت دام به دامن دام‌ساز ۹. خودفریبی = سقوط.

۲-۷. جمع‌بندی دیدگاه‌های مفسّران دربارهٔ خدعهٔ خداوند در قرآن کریم

برای دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسّران دربارهٔ نسبت خدعه به خداوند، چهار مؤلفهٔ اصلی برای تفکیک آرا به‌کار گرفته شد: معنای خدع از نگاه مفسّر، پذیرش یا ردّ انتساب خدع به خدا، چگونگی این انتساب (واقعی، مجازی، مشاکله و ...) و نوع تحلیل بلاغی یا کلامی.

بدین‌سان هر دسته بازتاب‌دهندهٔ یک دیدگاه مستقل است؛ حتّی اگر تنها از سوی یک مفسّر ارائه شده باشد. این روش، تنوع واقعی دیدگاه‌ها را حفظ کرده، امکان تحلیل دقیق‌تری از مبانی آن‌ها را فراهم می‌سازد.

جدول شمارهٔ ۲: دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسّران دربارهٔ خدعهٔ خداوند در قرآن کریم

ردیف	دیدگاه	توضیح	مفسّر
۱	خدعهٔ الهی؛ فعلی پاداشی و جزایی	اگرچه این دسته از مفسّران خدعه را به خداوند نسبت می‌دهند، آن را به‌مثابهٔ مجازاتی متناسب با خدعهٔ انسان‌ها می‌دانند و نه فریبی آغازگر یا قبیح.	طبری: خداع صفتی واقعی و سزاوار خداوند است؛ البته به شرط اینکه در پاسخ به عمل انسان و با حکمت الهی همراه باشد. شیخ طوسی: او خدعهٔ الهی را به معنای مجازات در برابر فریب منافقان و قابل توجیه می‌داند. قرطبی: خدعه فعلی است که وقتی به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای پاسخ

			متناسب و مجازات است. رشید رضا: خدعهٔ الهی به معنای بازگرداندن نیرنگ به خود منافقان و درنهایت خذلان و هلاکت آنان است. مراغی: خدعهٔ الهی نه نیرنگ، بلکه پاسخ و جزای رفتار فریب‌کارانهٔ منافقان و سنّتی برای هلاکت آنان است. سیّد قطب: خدعهٔ خداوند واگذاشتن منافقان به حال خود و استدراج آنان تا نابودی است و این بزرگ‌ترین کیفر است. فضل‌الله: خداوند اهل خدعه نیست و نمی‌فریبد، بلکه جزای خدعه را به آنان می‌دهد.
۲	خدعهٔ الهی؛ استدراج و رها کردن	در این نگاه، خدعهٔ خداوند نه کنشی فعال، بلکه سنّتی الهی است که درنتیجهٔ آن انسان فریب‌کار به حال خود رها می‌شود و خود سقوط می‌کند.	علامه طباطبایی: خدعهٔ الهی فریب نیست، بلکه سلب توفیق و مجازات نفاق از طریق رها کردن آنان در مسیر سقوط است. جوادی آملی: خدعهٔ خداوند رها کردن فریب‌کار در قهر قانونی است. به عبارت دیگر فریب تازه نیست، بلکه بازتاب

			فعل فرد بر خود اوست.
۳	نسبت خدعه به خدا؛ مشاکلهٔ لفظی و مجانست در تعبیر	این مفسّران اصل نسبت را نمی‌پذیرند و آن را نه به معنای دلالت بر کنش واقعی، بلکه صرفاً برای همراهی واژگانی می‌دانند.	طبرسی: خداع خداوند خدعهٔ حقیقی نیست، بلکه به معنای مجازات است و این نسبت از باب مجانسه در تعبیر است. بیضاوی: خادع به‌عنوان جزا از باب مشاکلهٔ لفظی آمده و به معنای فریب یا حتی مجازات مستقل نیست. فخررازی: خداع خداوند از باب مقابلهٔ لفظی است؛ مانند «یستهزئ». بدین‌سان خداع خداوند نه فریب واقعی، بلکه مجازات عادلانه است. قاسمی: خداع خداوند برخورد ظاهری مسالمت‌آمیز است، درحالی‌که در باطن برای آنان عذاب ذخیره شده است.
۴	نسبت خدعه به خداوند؛ استعارهٔ تمثیلیه	در این نظر، خدعهٔ الهی تنها تمثیلی و استعاری است که برای تصویرسازی از سنّت الهی در مجازات ارائه شده است.	ابن‌عاشور: خدعهٔ خداوند استعارهٔ تمثیلی است؛ تأخیر عذاب به‌گونه‌ای فریبنده و نه فریب واقعی.
۵	تأویل بلاغی خدعهٔ الهی به	این دیدگاه خدعهٔ الهی را نه فعلی واقعی، بلکه بیانی	زمخشری: او انتساب خادع به خداوند را چه به‌صورت

	کنایه‌ای از عذاب	بلاغی و کنایه‌ای از عذاب الهی می‌داند که برای تصویرسازی پیامد نفاق انسان به کار رفته است.	حقیقی و چه مجازی نمی‌پذیرد، بلکه آن را به شیوه‌ای بلاغی برای اشاره به عذاب الهی تفسیر می‌کند.

۳ـ۷. ارزیابی ادلّه و شواهد دیدگاه مفسّران دربارهٔ خدعهٔ خداوند در قرآن کریم

۱-۳-۷. ادلّه و شواهد دیدگاه اوّل: خدعهٔ الهی؛ فعلی پاداشی و جزایی

مفسّرانی چون طبری، شیخ طوسی، قرطبی، رشید رضا، مراغی، سیّد قطب و فضل‌الله خدعهٔ الهی را فعلی واقعی می‌دانند که نه به معنای فریب‌کاری ابتدایی، بلکه در چهارچوب سنّت جزا و در پاسخ به نفاق انسان‌ها صورت می‌گیرد. اینان برآن‌اند که واگذاری فریب‌کار به حال خود و تحقّق عذاب از همان مسیری که او گمان نجات دارد، عین عدل الهی است. در متون تفسیریِ این گروه، چند استدلال متمایز در تأیید این رویکرد به چشم می‌خورد:

۱. قرطبی و مراغی در استدلالی بلاغی ـ تفسیری با اشاره به ساختار آیات و سیاق قرآنی، مانند ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (بقره / ۱۵) یا ﴿وَمَكَرَ اللهُ﴾ (آل عمران / ۵۴) توضیح می‌دهند که به‌کار بردن این افعال نه به معنای آغازگری در فریب، بلکه نشان‌دهندهٔ جزای الهی در برابر نیرنگ است. این تحلیل به‌ویژه در آثار قرطبی و مراغی برجسته است (قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۱/ ۱۹۵؛ مراغی، بی‌تا: ۵/ ۱۸۶).

۲. برخی چون رشید رضا و سیّد قطب نیز با تأکید بر عدالت و حکمت خداوند استدلال می‌کنند که خدعهٔ الهی نمی‌تواند فعلی ابتدایی باشد، بلکه نتیجهٔ سنّت‌های پنهان و حکیمانهٔ خداوند در کیفردادن به منافقانی است که خود را به ریا و ظاهرسازی آلوده کرده‌اند؛ به‌ویژه رشید رضا با پیوند میان «خادعهم» و «مکر الله»، خدعه را تجلّی سنّت جزا می‌داند (رضا، ۱۴۱۴ق: ۵/ ۴۶۷؛ قطب، ۱۴۰۸ق: ۲/ ۷۸۳).

۳. طبری و طوسی با بررسی ریشهٔ لغوی خدع و تحلیل عرفی کاربرد آن، به‌ویژه دربارهٔ

مخادعهٔ منافقان نتیجه می‌گیرند که خدعه در آیات مورد بحث معنای حقیقی دارد؛ امّا وقتی به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای مجازات عادلانه در دنیاست که نمود آن در آخرت، عذاب است. طبری همچنین با ردّ دیدگاه مجازی‌انگاران، به افعال الهی‌ای مانند خسف و غرق، به‌عنوان نمونه‌های واقعی و سزاوار برای خداوند استناد می‌کند (طبری، بی‌تا: ۱/ ۳۰۱-۳۰۶؛ طوسی، بی‌تا: ۳/ ۳۶۵).

۴. فضل‌الله با تکیه بر روایتی از امام رضا علیه‌السلام استدلال می‌کند که تعبیر «خادعهم» در قرآن به معنای فریب واقعی نیست، بلکه به معنای جزای خدعه است که در سنّت اسلامی نیز تأیید شده؛ چنان‌که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «خدا را مخادعه نکنید تا او شما را مخادعه نکند» (فضل الله، ۱۴۳۹ق: ۴/ ۴۲۷).

۱-۱-۳-۷. ارزیابی ادلّه و شواهد دیدگاه اوّل

خدعه، بر خلاف ظلم، از افعال ذووجوه به‌شمار می‌رود؛ یعنی فعلی که فی‌نفسه حسن یا قبیح نیست، بلکه ارزش اخلاقی آن تابع انگیزه، غایت و موقعیت استعمال آن است. افزون بر این، حتّی اگر خدعه در اصل دارای بار منفی باشد، در مقام پاسخ و جزا به خدعهٔ پیشین انسان، قبح آن از بین رفته، به فعلی عادلانه و موجّه تبدیل می‌شود؛ چنان‌که علامه مظفّر در **اصول فقه** در مبحث حسن و قبح افعال، تصریح می‌کند که افعالی چون دروغ و فریب، در مواردی چون دفع ظلم، حفظ جان یا جزای عادلانه نه‌تنها قبیح نیستند، بلکه می‌توانند واجد حسن عقلی باشند. از نظر او، تنها افعالی مانند ظلم هستند که قبح آن‌ها ذاتی و مطلق است (بنگرید به: مظفر، بی‌تا: ۲/ ۲۱۱-۲۴۰).

۲-۳-۷. ادلّه و شواهد دیدگاه دوم: خدعهٔ الهی به‌مثابهٔ استدراج و رها کردن

این دسته از مفسّران معتقدند که خدعهٔ خداوند نه کنشی فعال، بلکه سنّتی الهی است که انسان فریب‌کار در آن به حال خود رها می‌شود و خود سقوط می‌کند. ادلّه و شواهد این دیدگاه به شرح زیر است:

۱. واژهٔ مخادعه از باب مفاعله و با تأکید بر «زیادة المبانی» به معنای «فریب شدید و

تکرارشونده» دانسته شده است. ازآنجاکه نسبت دادن چنین فریبی به خداوند به معنای کنش قبیح یا آغازگری در فریب نیست، به رها کردن انسان در مسیر فریب خود تفسیر می‌شود. این تحلیل در اصل، یک استدلال لغوی ـ بلاغی است که به مادّهٔ واژه و ساختار صرفی آن نظر دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵ / ۱۱۶).

۲. از دیدگاه عقل و عدل الهی، فریب‌کاری فعّال و مبتنی بر نیرنگ نمی‌تواند به خداوند نسبت داده شود. بنابراین نسبت دادن خدعه به خداوند تنها درصورتی موجّه است که با قاعدهٔ عدل خداوند و حاکمیت سنّت‌های پنهان سازگار باشد؛ یعنی این نسبت فقط هنگامی صادق است که خداوند، بی‌آنکه کنش فریبنده‌ای انجام دهد، انسان فریب‌کار را در مسیر سقوط رها کند. این تبیین از نوع استدلال‌های کلامی ـ فلسفی است که براساس اصول توحید افعالی و عدالت خداوند سامان یافته است (جوادی آملی، ۱۳۶۴الف، ۱۳۶۴ب).

۱-۲-۳-۷. ارزیابی ادلّه و شواهد دیدگاه دوم

تبیین خدعهٔ الهی به‌عنوان ترک فعل، اهمال یا رهاسازی انسان در مسیر سقوط ازجمله تلاش‌هایی است که درصدد قبح‌زدایی از این نسبت از طریق نفی کنش اثباتی است. بااین‌همه این تحلیل تنها زمانی می‌تواند از دیدگاه عقل و عدل الهی پذیرفتنی باشد که ترک فعل یادشده، خود، عملی موجّه و عادلانه قلمداد شود؛ زیرا صِرف اهمال یا عدم هدایت، چنانچه بدون مصلحت یا عدالت باشد، می‌تواند محل اشکال واقع شود و به‌عنوان نوعی ظلم یا بی‌توجهی تفسیر گردد. بنابراین همان‌گونه که در نخستین دیدگاه، پاداشی بودن خدعه فقط موجب قبح‌زدایی بود، در اینجا نیز اهمال الهی به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و مسئله باید در پرتو نظام حکمت و عدل الهی تفسیر و توجیه شود.

۳-۳-۷. ادلّه و شواهد دیدگاه سوم: نسبت خدعه به خداوند از باب مشاکلهٔ لفظی و مجانست در تعبیر

مفسّران این دیدگاه اصل انتساب خدعه به خداوند را نمی‌پذیرند و آن را نه برای

دلالت بر کنش واقعی، بلکه تنها برای همراهی واژگانی می‌دانند. ادلّه و شواهد آنان به شرح زیر است:

۱. انتساب صفت خادع به خداوند فقط از باب مجانست لفظی است؛ مانند ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ یا ﴿وَمَكَرَ اللهُ﴾. این ساختار بلاغی قرآنی در واقع مجاز در مقابله به مثل است و نه حقیقت خدعه؛ زیرا اگرچه درظاهر، خداوند مانند انسان‌ها فریب‌کار به نظر می‌رسد، در حقیقت این رفتار، بدون اینکه خداوند آغازگر فریب باشد، نوعی جزا و پاسخ متقابل به رفتار انسان است. این تحلیل بلاغی در آثار طبرسی، فخررازی و قاسمی مشترک است و به‌طور خاص بر «مشاکلهٔ لفظی» یا «مزاوجه در تعابیر» حمل می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۱۳۳-۱۳۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱/ ۲۴۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۳/ ۳۷۷).

۲. از نگاه طبرسی، روایت امام صادق علیه‌السلام که ظاهرسازی دینی بدون اخلاص را «خدع با خداوند» معرفی می‌کند، بر این امر دلالت دارد که مفاهیم مربوط به خدعه در قرآن، ناظر به نوعی تقابل ظاهری است و نه حقیقت فریب. روایت یادشده در خدمت تأویل آیات یادشده به مجاز مقابله‌ای قرار می‌گیرد (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۳/ ۱۹۸). به‌هررو این استدلال نقلی ـ تفسیری، پیوند مستقیمی با مبنای پذیرش مجاز در تعابیر قرآنی دارد.

۳. بیضاوی با ردّ انتساب معنای حقیقی و مجازی خادع به خداوند، سه توجیه بلاغی ارائه می‌دهد که همگی ناظر به مشاکلهٔ لفظی و خالی از کنش واقعی‌اند: ۱. تقدیر مضاف یعنی «خادع رسولهم»، ۲. حکم ظاهری به ایمان، ۳. همراهی زبانی با فعل انسان‌ها (مشاکله). به نظر او، این تعابیر صرفاً برای هماهنگی بیانی آمده‌اند و نه برای اثبات فعل واقعی از جانب خداوند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۴۴، ۲/ ۱۰۴).

۱-۳-۳-۷. ارزیابی ادلّه و شواهد دیدگاه سوم

اگرچه تحلیل خدعهٔ الهی به‌عنوان مشاکله یا مجاز لفظی، از نظر بلاغی قابل پذیرش است، به‌تنهایی نمی‌تواند مشکل انتساب فعل قبیح به خداوند را برطرف سازد. توضیح مطلب اینکه اگر گفته شود «خادعهم» تنها از باب تقارن لفظی با «خادعوا الله» به‌کار رفته، این تفسیر با جدّیت و واقع‌نمایی کلام الهی ناسازگار است؛ چراکه قرآن کلام فصل است و

نـه مَجـاز صـرف. افـزون بـر ایـن، تحلیل‌هـایی ماننـد مشـاکله یـا مجـاز در بهتـرین حالـت می‌تواننـد بـه‌عنوان مکمّـل در کنـار پاسـخ‌های فلسـفی ـ کلامـی نقـش ایفـا کننـد، ولـی به‌تنهایی قادر به توجیه انتساب خدعه به خداوند نیستند.

۴-۳-۷. ادلّه و شواهد دیدگاه چهارم: انتساب خدعه به خداوند به‌مثابهٔ استعارهٔ تمثیلیه

در این دیدگاه، انتساب خدعه به خداوند در قالب یک تصویر بلاغی نه برای دلالت بر کنشی واقعی، بلکه تنها برای ترسیم صحنه‌ای از عدالت الهی به‌کار رفته است. اگرچه این دیدگاه در ظاهر با نظریهٔ مشاکله یا مجازات مقابله‌ای تفاوت دارد، در کارکرد نهایی، مشابه همان تحلیل‌هاست؛ زیرا همگی بر این نکته تأکید دارند که فعل «خادع» از سوی خداوند واکنشی بلاغی به فریب انسان و دارای نتیجه‌ای واقعی مانند مجازات یا عذاب است. بنابراین تحلیل «استعارهٔ تمثیلیه» از سوی ابن‌عاشور را نیز می‌توان تداوم همین رویکرد دانست، با این تفاوت که به‌جای توجیه صِرف بلاغی، یک صحنهٔ کلّی رفتاری را به‌صورت تصویری و ترکیبی ترسیم می‌کند. ادلّهٔ ابن‌عاشور عبارت‌اند از:

۱. او تصریح می‌کند که واژهٔ خدع در اصل دارای معنای قبیح و نیّت آسیب‌رسانی همراه با تظاهر به خیر است؛ از این‌رو نسبت دادن آن به خداوند نه به‌صورت حقیقی ممکن است و نـه در معنـای مجـاز متعـارف. بـه عقیـدهٔ ابن‌عاشـور، تنهـا راه توجیـه ایـن تعبیـر، اسـتفاده از استعاره‌ای است که معنای واژه را نادیده گرفته، تنها از یک تصویر کلّی برای القای معنا بهره می‌برد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۲۷۰-۲۷۳). این تحلیل با تعریف استعارهٔ تمثیلیه در **جواهر البلاغه** منطبق است که در آن، معنا نه از طریق تغییر معنای واژه، بلکه با ترسیم یک صحنهٔ کلّی برای نشان دادن حالتی خاص منتقل می‌شود (هاشمی، ۱۳۹۷ش: ۲۲۵-۲۲۸).

۲. ابن‌عاشور رفتار خداوند با منافقان ازجمله واگذاشتن، اطمینان‌بخشی ظاهری و تأخیر در عذاب را به‌مثابهٔ نمایشی بلاغی از سنّت استدراج می‌داند که درظاهر مانند خدعه است؛ اما در واقع واکنشی حکیمانه و جزایی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۴/ ۲۸۷). این ساختار به‌علت شباهت هیئت کلّی آن با رفتار فریب‌کارانه، در قالب استعارهٔ

تمثیلیه بیان شده است. براساس توضیح **جواهر البلاغه**، استعارهٔ تمثیلیه در مواردی به‌کار می‌رود که هیئتی مرکّب از چند عنصر، مانند واگذاشتن، تدریج و اطمینان کاذب به‌صورت تصویری واحد نمایش داده می‌شود؛ بدون اینکه لفظ در معنای اصلی یا حتّی مجازی خود به‌کار رفته باشد (هاشمی، ۱۳۹۷ش: ۲۲۵-۲۲۸). ابن‌عاشور در اینجا به وجود مشاکلهٔ لفظی با «یخادعون» نیز اشاره می‌کند؛ اما تصریح می‌کند که مشروعیت معنایی تعبیر «خادعهم» فقط در چهارچوب استعارهٔ تمثیلیه قابل دفاع است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۴ / ۲۸۸).

۱-۴-۳-۷. ارزیابی ادلّه و شواهد دیدگاه چهارم

اگرچه تحلیل «خادعهم» به‌عنوان استعارهٔ تمثیلیه، از نظر بلاغت قرآنی جذّاب است و تصویر دقیقی از رابطهٔ خداوند و منافقان ارائه می‌دهد، به‌تنهایی نمی‌تواند انتساب خدعه به خداوند را از نظر عقلی موجه سازد. توضیح مطلب اینکه حتّی اگر خدعهٔ خداوند صرفاً تصویری از واکنش او در برابر نفاق انسان باشد، هنوز هم این نسبت به توجیهی مبتنی بر عدالت یا حکمت نیازمند است. درواقع استعارهٔ تمثیلیه همچون مشاکله فقط در کنار تحلیل‌هایی چون پاداشی بودن یا ذووجوه بودن فعل می‌تواند از بار قبح احتمالی بکاهد و نه به‌صورت مستقل.

۵-۳-۷. ادلّه و شواهد دیدگاه پنجم: تأویل بلاغی خدعهٔ الهی به کنایه‌ای از عذاب

زمخشری با توجه به معنای لغوی خدع به‌عنوان فریبی زیان‌بار و ناسازگار با صفات الهی، انتساب فعل خادع به خداوند را نادرست می‌داند. از نظر او، این تعبیر نه گزارشِ کنشی حقیقی یا مجازی از سوی خداوند، بلکه تنها ساختاری بلاغی در بیان قرآنی است. او رفتار خداوند با منافقان، مانند ظاهرگرایی دنیوی و کیفر اخروی را نه فعلی واقعی از جنس خدعه، بلکه تنها شبیه رفتار فریب‌کاران می‌داند. بدین‌سان به باور زمخشری، مقصود آیه این است که خدعهٔ الهی نه بیان یک فعل مستقل از سوی خداوند، بلکه کنایه‌ای از عذاب الهی در دنیا یا آخرت است. ادلّه و شواهد او بدین شرح زیر است:

زمخشری برای تبیین دیدگاه خود، به شیوه‌های بلاغی در اسناد فعل یادشده به خداوند استناد می‌کند و معتقد است که واژهٔ خادع در آیهٔ مورد بحث، کنایه یا استعاره از عذاب الهی است؛ چه در دنیا (از دست رفتن فرصت‌ها) و چه در آخرت (مانند گرفتن نور در قیامت). او با استناد به آیاتی مانند ﴿سَخِرَاللهُ مِنْهُمْ﴾ (توبه / ۷۹) این اسلوب را شیوه‌ای بلاغی در قرآن می‌داند که در آن، پیامدهای مجازات گونهٔ اعمال انسان به‌گونه‌ای تصویر می‌شوند که گویی خداوند همان فعل را انجام داده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۵۶-۵۷، ۵۷۹).

نتیجه

باوجود تنوع دیدگاه‌های تفسیری و کلامی در تحلیل مسئلهٔ انتساب خدعه به خداوند روشن است که هیچ‌یک از دیدگاه‌های رایج به‌تنهایی کفایت نمی‌کنند. برخی از این دیدگاه‌ها مانند تبیین‌های مبتنی بر مشاکلهٔ لفظی، استعارهٔ تمثیلیه و مجاز بلاغی بیش از اینکه توجیهی عقلی باشند، تنها ابزارهایی زبانی‌اند که اگر بدون پشتوانهٔ فلسفی یا کلامی مطرح شوند، نمی‌توانند استناد فعل خدعه به خداوند را توجیه کنند. افزون بر این، دیدگاه‌هایی مانند «پاداشی بودن»، «کنایه از عذاب» و «اهمال و ترک هدایت» نیز تنها زمینه‌هایی برای قبح‌زدایی فراهم می‌کنند؛ نه اینکه به‌صورت مستقل بتوانند انتساب صفت خادع به خداوند را از دیدگاه عقل و عدل الهی قابل دفاع سازند. برخی از این تحلیل‌ها، افزون بر نداشتن پشتوانهٔ عقلی، از نظر ادبی و زبانی نیز با ظهور آیات ناسازگارند؛ مانند حمل فعل «خادع» در عبارت ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء / ۱۴۲) بر ترک فعل یا عذاب، درحالی‌که ظهور در کنش دارد.

در چنین شرایطی می‌توان راه‌حلّی نو و قابل دفاع‌تر پیشنهاد داد؛ تحلیلی که با ظهور لفظی قرآن، سنّت‌های الهی و مبانی عقلانی سازگار باشد. براساس این تحلیل، خدعهٔ الهی نه فعلی مستقل از سوی خداوند، بلکه همان فعل انسان است که در نظام سنّت‌های الهی به خود او بازمی‌گردد. درواقع انسان به گمان خود، دیگران یا خداوند را می‌فریبد؛ اما در نظامی که خداوند بر جهان حاکم کرده، همان فریب به‌صورت تکوینی یا

روانی، علیه خود او عمل می‌کند. بدین‌سان علت انتساب فعل خادع به خداوند در آیهٔ مورد بحث این است که این بازگشت نظام‌مند و جزایی، برخاسته از حکمت و سنّت الهی است؛ نه اینکه خداوند کنش مستقلی از جنس فریب انجام داده باشد.

این تحلیل افزون بر سازگاری با ساختار نحوی آیاتی همچون ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ (بقره / ۹) و ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء / ۱۴۲)، از اشکالات عقلی انتساب فعل مذموم به خداوند نیز مصون است. همچنین برخلاف بیشتر دیدگاه‌های پیش‌گفته، این تحلیل به‌روشنی بر مبنایی تلفیقی از معناشناسی لفظ، تحلیل کلامی و سنّت‌های تکوینی قرآن استوار است. براین‌اساس پژوهش پیش رو به دیدگاهی نوآورانه دست یافته که در هیچ‌یک از تفاسیر معتبر پیشین به‌صراحت بیان نشده است.

منابع

۱. *قرآن کریم*.

۲. ابن عاشور، محمّدطاهر، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، مؤسّسة التاریخ، بیروت، ۱۴۲۰ق.

۳. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبد السّلام محمّد هارون، حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ۱۴۰۴ق.

۴. بیضاوی، عبد الله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار إحیاء التّراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.

۵. جبل، محمّد حسن حسن، *المعجم الاشتقاقی المؤصّل لألفاظ القرآن الکریم*، مکتبة الآداب، قاهره، ۲۰۱۰م.

۶. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سورهٔ آل عمران»، جلسهٔ ۱۵۱، بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۸ش. https://javadi.esra.ir/fa/w/alemran_151

۷. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سورهٔ بقره»، جلسهٔ ۲۶، بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۳ش. https://javadi.esra.ir/fa/w/-25-1363-12-27

۸. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سورهٔ بقره»، جلسهٔ ۲۸، بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۴(الف)ش. https://javadi.esra.ir/fa/w/-27-1364-01-10

۹. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سورهٔ بقره»، جلسهٔ ۳۰، بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۴(ب)ش. https://javadi.esra.ir/fa/w/-29-1364-01-13

۱۰. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سورهٔ نساء»، جلسهٔ ۲۳۴، بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء،

بی‌تا(الف). https://sqesra.ir/fa/web/javadi/w/nesa_234
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۹ق.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، ***مفردات ألفاظ القرآن***، تصحیح صفوان عدنان داودی، دار الشّامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۳. رضا، محمّد رشید، ***تفسیر القرآن الحکیم الشّهیر بتفسیر المنار***، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، ***الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل***، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۵. شریفی، محمّد و نسرین اشتیاقی، «مکر و چگونگی انتساب آن به خداوند»، ***مطالعات قرآنی***، سال ششم، شمارهٔ ۲۲، تابستان ۱۳۹۴ش.
۱۶. طباطبایی، سیّد محمّدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ق.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۱۸. طبری، محمّد بن جریر، ***جامع البیان عن تأویل آی القرآن***، دار التربیة والتّراث، مکه مکرمه، بی‌تا.
۱۹. طوسی، محمّد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، دار إحیاء التّراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۲۰. عسکری، أبو هلال، ***معجم الفروق اللغویة***، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین، قم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. فخر رازی، محمّد بن عمر، ***التفسیر الکبیر***، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۲. فضل الله، محمّدحسین، ***من وحی القرآن***، دار الملاک للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۳۹ق.
۲۳. قاسمی، جمال الدین، ***تفسیر القاسمی: محاسن التأویل***، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۲۴. قرطبی، محمّد بن احمد، ***الجامع لأحکام القرآن***، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ق.
۲۵. قطب، سیّد، ***فی ظلال القرآن***، دار الشروق، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۲۶. مراغی، احمد مصطفی، ***تفسیر المراغی***، دار الفکر، بی‌تا.
۲۷. مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن***، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، تهران، ۱۳۸۵ش.
۲۸. مظفّر، محمّد رضا، ***أصول الفقه***، اسماعیلیان، قم، بی‌تا.
۲۹. هاشمی، احمد، ***جواهر البلاغة***، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیهٔ قم، قم، ۱۳۹۷ش.