



The Moral Accountability of God in the Quran from the Perspective of Ash'arite and Adliyyah Exegeses*

Hamed Shivapoor 

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Mofid University, Qom, Iran. Email: h_shivapoor@yahoo.com

Research Article



Abstract

The discussion of whether God is moral is an important issue in philosophy and theology. The question is whether God acts morally or ought to act morally or not. One of the major implications of this discussion is whether God is morally accountable or not.

In Islamic thought, this issue can be traced through the well-known theological debate over good and evil (*husn wa qubh*). According to the Ash'arites, God is not bound by morality and therefore "is not morally accountable. In contrast, the Adliyyah (the Mu'tazilites and the Imamiyyah) maintain that God must act morally and consequently must also be morally accountable. This disagreement affects Quranic exegesis. Both groups cite Quranic verses to support their views. It appears that the Ash'arites rely primarily on verse 23 of the al-Anbiya Chapter to prove God's lack of accountability, while the Adliyyah rely on verse 165 of the al-Nisa Chapter to argue for God's accountability. In this article, these viewpoints have been examined using a descriptive-analytical method. The findings of this study show that the judgment in this dispute tends more in favor of the Adliyyah on the basis of rational and narrative evidence. Therefore, their interpretation of the relevant verses appears more justified.

Keywords: God and ethics, religion and ethics, God in the Quran, ethics in the Quran, God's accountability, theological interpretation of the Quran

* Received 15 May 2025; Received in revised form 16 July 2025; Accepted 13 August 2025; Published online 02 October 2025

Cite this article: Shivapoor, H. (2025). The Moral Accountability of God in the Quran from the Perspective of Ash'arite and Adliyyah Exegeses. *Comparative Interpretation Research*, 11(2), 47-66. <https://doi.org/10.22091/ptt.2025cl.2579.2443>

Publisher: University of Qom



©The Author(s)

Introduction

The discussion of the “moral nature of God” and, consequently, the “moral accountability of God” is one of the most enduring and challenging issues in philosophy, dialectical theology (*kalām*), and theology in general. In Islamic intellectual tradition, this issue has been extensively pursued in the form of the theological dispute over “rational good and evil” between two major schools of thought, that is, the Ash‘arites and the Adliyyah (including the Mu‘tazilites and the Imāmiyyah).

The moral nature of God holds significant importance in the theology of the Abrahamic religions, particularly in Islamic theology, and impacts many instances of theological and even jurisprudential discussions. Issues such as proving resurrection (*ma‘ād*), the validity of miracles, the problem of evil, the fairness of the system of reward and punishment in the Hereafter, the fairness of the rulings of the Sharī‘a, etc., all depend upon establishing the morality of God. In Christian theology as well, this issue has long been raised, and today, especially in discussions of the problem of evil, the discussion of a “moral God” lies at the heart of responses to this question.

The central question is whether God, as a free and knowing agent, is bound to observe moral principles and norms, and consequently whether He can be regarded as morally responsible and accountable.

This article, employing a descriptive analytical method, investigates the roots of this disagreement in the exegesis of the Holy Quran and demonstrates how each of these two theological schools has relied on Quranic verses to prove their position.

The title “The Accountability of God,” which may appear bold, is one that the author has found appropriate for such a discussion based on verse 165 of the al-Nisa Chapter. This title has not been previously used in other works in the discussion of the morality of God, that too from a Quranic perspective.

Research Findings

In the author’s view, two verses occupy a particularly significant position in this debate: verse 23 of the al-Anbiya Chapter, “*He is not questioned concerning what He does, but they are questioned,*”¹ which is regarded as the principal proof used by the Ash‘arites to deny the moral accountability of God, and verse 165 of al-Nisa Chapter, “*Apostles as bearers of good news and warners, so that mankind may not have any argument against Allah after the [sending of the] apostles,*”² which the Adliyyah consider clear evidence for the possibility of protesting against God and, consequently, for His moral accountability.

According to the Ash‘arites, the will of God is absolute, and nothing—including moral principles—can limit it. On this basis, questioning the reason behind divine acts (that is, interrogative or accusatory questioning) is impermissible, and God is accountable

1. Qarai translation

2. Qarai translation

to no one. Ash'arite exegetes, especially Fakhr al-Din Razi, relying on verse 23 of the al-Anbiya Chapter, emphasize that "divine acts are not motivated by needs, and questioning or objecting to them is meaningless.

In contrast, the Adliyyah, drawing upon verses that describe God as just, wise, and abstaining from evil, stress that divine acts are bound within the framework of morality. In their view, verse 165 of the al-Nisa Chapter clearly indicates that if God had not sent the prophets, people (or human reason) could have raised an argument against God on the Day of Judgment and called Him to account for His lack of guidance. Adliyyah exegetes, such as the Mu'tazilite, Qadi Abdul Jabbar, and Ayatollah Javadi Amoli, also interpret verse 23 of the al-Anbiya Chapter in accordance with their own perspectives. According to them, the negation of questioning God in this verse is not due to arbitrariness or a lack of moral commitment on His part, but rather because of His absolute knowledge and wisdom. Once it is certain that God's actions are never evil and always proceed from wisdom, there is no place for questioning or objection.

Conclusion

The present article ultimately considers the Adliyyah interpretation more justified for two reasons: first, the implicit admission of Fakhr al-Din Razi (as one of the foremost representatives of Ash'arite theology and exegesis), where he presents the Mu'tazilite argument under verse 165 of the al-Nisa Chapter and expresses his inability to provide a convincing response to it. Second, the appeal to extra-textual evidence and hermeneutical principles, which indicate that the verses affirming the moral nature of God (such as al-Nisa: 165) are stronger, while verses seemingly denying accountability (such as al-Abiyya: 23), which at first glance may suggest an image of an arbitrary God, should be interpreted in light of them. Accordingly, the Quranic portrayal of a God who, on the basis of moral principles, regards Himself as bound to accountability is more compatible with rational and ethical foundations in the Quran, and the interpretation advanced by the Adliyyah in this regard is more acceptable.

References

- Fanaei, A. (2022). God as a moral agent (1). *Existence and Knowledge*, 9(1), 41-70. doi: [www.doi.org/10.22096/ek.2024.2019761.1535](https://doi.org/10.22096/ek.2024.2019761.1535). [In Persian].
- Fanaei, A. (2022). God as a moral agent (2). *Existence and Knowledge*, 9(2), 7-30. doi: [www.doi.org/10.22096/ek.2024.2032840.1556](https://doi.org/10.22096/ek.2024.2032840.1556). [In Persian].
- Ghazali, A. H. M. (n.d.). *Ihya' 'ulum al-din*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2007). *Manzilat-i 'aql dar hindese-yi ma'rifat-i dini*. Esra Publications. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2011). *Tafsir tasnim* (vol. 21). Esra Publications. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2020). *Tafsir tasnim* (vol. 56). Esra Publications. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2022). *Tafsir tasnim* (vol. 63). Esra Publications. [In Persian].
- Motahhari, M. (1993). *Majmu'a-yi aathar*, (8th ed., volx8) (dars-ha-yi isharat, nejat va ilahiyat-i Shifa). Sadra.

- Razi, F. D. (1986). *Al-Matalib al- 'aaliyah min al- 'ilm al-ilahi*. Dar al-Kitabal-Arabi. [In Arabic].
- Razi, F. D. (1999). *Mafatih al-ghayb* C Dār Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (2011). *Tafsir al-mizan*. Muassasat al-Alami lil-Matbuat. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashshaf 'an haqai'q ghawamid al-tanzil*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].



پاسخگو بودن اخلاقی خدا در قرآن از منظر تفاسیر اشاعره و عدلیه *

حامد شیواپور 

استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه مفید، قم، ایران. رایانامه: h_shivapoor@mofiduzac.ir

چکیده

بحث درباره اخلاقی بودن خدا از مباحث مهم در فلسفه و الهیات است. پرسش آن است که آیا خدا اخلاقی رفتار می‌کند / باید رفتار کند یا نه؟ یکی از پیامدهای مهم این بحث پاسخ به این پرسش است که آیا خدا به لحاظ اخلاقی پاسخگو است یا خیر. در فرهنگ اسلامی، این بحث را از راه نزاع مشهور حسن و قبح در کلام می‌توان پی گرفت. از دیدگاه اشاعره خدا مقید به اخلاق نیست و بنابراین از نظر اخلاقی هم پاسخگو نیست. در مقابل، عدلیه (معتزله و امامیه) معتقدند خدا باید اخلاقی رفتار کند و در نتیجه از نظر اخلاقی نیز باید پاسخگو باشد. این اختلاف در تفسیر قرآن نیز اثر می‌گذارد و هر دو گروه، در اثبات دیدگاه خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند. به نظر می‌رسد بیش از همه آیه ۲۳ سوره انبیاء در اثبات پاسخگو نبودن خدا مورد استناد اشاعره و آیه ۱۶۵ سوره نساء در اثبات پاسخگو بودن خدا مورد استناد عدلیه قرار می‌گیرد. در این مقاله این دیدگاه‌ها به روش توصیفی-تحلیلی، بررسی شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که نتیجه داور در باره این اختلاف از راه ادله عقلی و نقلی بیشتر به سود عدلیه است و لذا تفسیر آنان از آیات مورد اشاره، موجه‌تر به نظر می‌رسد.

کلیدواژگان: خدا و اخلاق، دین و اخلاق، خدا در قرآن، پاسخگو بودن خدا، تفسیر کلامی قرآن

مقاله پژوهشی



* دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵ | بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵ | پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۲ | انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

استناد: شیواپور، حامد. (۱۴۰۴). پاسخگو بودن اخلاقی خدا در قرآن از منظر تفاسیر اشاعره و عدلیه، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۱(۲)، ۴۷-۶۶. <https://doi.org/10.22091/PTT.2025.12579.2443>



© نویسنده(ها)

ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

بحث درباره رفتار اخلاقی خدا از مباحث بسیار مهم در تاریخ اندیشه بشری است که مانند بسیاری از مسائل مهم دیگر، ریشه آن به یونان باستان بازمی‌گردد. این پرسش سقراطی ماندگار در تاریخ فلسفه بسیار مشهور است: «عملی که موافق دین است، بدان جهت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است موافق دین شمرده می‌شود؟» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۷).

این بحث در عالم اسلام با عنوان مسئله مشهور و پر دامنه «حسن و قبح» در کلام اسلامی مطرح شده است. چنانکه می‌دانیم، در این باره مجادله‌های مهم و تأمل برانگیزی در میان متکلمان مسلمان وجود داشته است. در این باره، در یک تقابل و نزاع فکری شدید، معتزله و امامیه (که این دو گروه را با یکدیگر «عدلیه» نامیده‌اند) در یک سو و اشاعره در سویی دیگر قرار داشته‌اند. در دوران جدید نیز این مسئله به صورت عمده در فلسفه دین با رویکردهایی جدیدتر مورد توجه قرار گرفته است.

پرسش اندیشه‌سوزی که با آن مواجهیم، به زبان ساده و در عین حال سه‌مگین و چه بسا غافلگیرکننده این است: «آیا خدا اخلاقی رفتار می‌کند؟» لازمه مقید بودن به اخلاق، مسئولیت یا پاسخگویی اخلاقی است. به عبارت دیگر، وقتی مجاز هستیم درباره مسئولیت یا پاسخگویی اخلاقی کسی سخن بگوییم که از قبل امکان رفتار اخلاقی درباره او را مجاز دانسته باشیم. از همین رو، فی‌المثل ما هرگز گیاه یا حیوان را از منظر اخلاقی پاسخگو نمی‌دانیم. برای همین است که در دهه‌های اخیر با پیشرفت‌های چشمگیر در هوش مصنوعی، این پرسش در این باره نیز بسیار محل بحث است که آیا هوش مصنوعی نیز مسئولیت اخلاقی دارد یا خیر؟

در واکنش به پرسش از امکان اخلاقی بودن خدا، اگر پاسخ ما منفی باشد، نوبت به بحثی تحت عنوان «پاسخگو بودن اخلاقی خدا» نخواهد رسید. اما اگر خدا را مانند انسان و هر موجود آگاه و مختار دیگر، اخلاقی دانستیم، آنگاه زمینه طرح اندیشه «پاسخگو بودن خدا از لحاظ اخلاقی» فراهم خواهد شد.

بحث درباره امکان رفتار اخلاقی خدا محل تلاقی سه زمینه علمی است: فلسفه اخلاق، فلسفه دین و کلام. اما اگر این بحث را از منظر قرآن کریم بررسی کنیم؛ زمینه چهارمی به نام تفسیر قرآن نیز به موارد قبلی افزوده خواهد شد. بر همین اساس، فارغ از چشم‌انداز این بحث از منظر یکی از این سه زمینه، که در جای خود بسیار هم مهم است؛ ما در این نوشته در پی آن هستیم که پاسخ به این پرسش مهم را از منظر قرآن کریم جستجو کنیم. البته نکته بسیار مهمی که در پایان، به آن باز خواهیم گشت این است که تا تکلیف خود را بیرون از تفسیر قرآن و براساس مباحث فلسفه اخلاق، فلسفه دین و کلام روشن نکنیم، از استناد صرف به آیات قرآن نتیجه‌ای نخواهیم گرفت.

اکنون پرسش‌های ما از منظر تفسیر قرآن کریم این است: خدایی که قرآن معرفی می‌کند، از منظر اخلاقی چگونه خدایی است؟ آیا اراده او بر هر چیز دیگر تقدم دارد و شأن او والاتر از آن است که همچون ما آدمیان، مقید به هرگونه قانون و ضابطه‌ای باشد؟ یا آن که او نیز متناسب با شأن الوهی خویش اخلاقی رفتار می‌کند و ممکن نیست که از او رفتاری غیر اخلاقی سربزند؟ پاسخ به این پرسش‌ها و تعیین تکلیف در این باره، روشن خواهد کرد که آیا خدا را به لحاظ اخلاقی پاسخگو می‌دانیم یا خیر.

این بحث علاوه بر اهمیت نظری، از جهت عملی هم اهمیت دارد. به درستی به این نکته اشاره شده است که تصور ما از اخلاقی بودن یا نبودن خدا در رفتار ما اثر می‌گذارد و الگویی برای چگونگی زیستن ما فراهم می‌کند (فنائی، ۱۴۰۱ الف، ص ۴۲).

در این باره دیدگاه متکلمان و مفسران متأثر از دیدگاه‌های کلامی متفاوت بوده است و همین اختلاف، به برداشت‌هایی گوناگون از آیات قرآن، که ممکن بوده است به نحوی با این پرسش ارتباط داشته باشند، منجر شده است. در این مقاله تلاش شده این مجادله‌ها به اختصار گزارش، و در حد توان تحلیل شود.

پیشینه

در بررسی پیشینه این پژوهش، هیچ اثری که به موضوع «پاسخگو بودن خدا» مربوط باشد، یافت نشد. اما چند پژوهش زیر، با موضوع این مقاله قرابت دارند:

خانم نرجس خلخالی در پایان‌نامه خود با عنوان «خدا چونان فاعل اخلاقی در قرآن» (خلخالی، ۱۴۰۳؛ با راهنمایی حامد شیواپور) بخشی از آیات مورد اشاره در این مقاله را بررسی کرده است. با این حال، مسئله «پاسخگو بودن خدا» به طور خاص مدنظر نویسنده مقاله نبوده است.

در خصوص آیه ۲۳ سوره انبیاء که در این مقاله، تفسیر اشاعره و عدلیه از آن بررسی خواهد شد؛ دو مقاله زیر نیز شایسته ذکر است:

باقری (و دیگران) در مقاله «لا یسئل عما یفعل»، توصیف یا توصیه؟ تحلیل انتقادی میراث تفسیری آیه ۲۳ سوره انبیاء؛ (۱۴۰۱) تنها به آیه ۲۳ سوره انبیاء پرداخته‌اند و تقابل ظاهر آیه با آیه ۱۶۵ سوره نساء دغدغه نویسندگان نبوده است.

همچنین طیبی (و دیگران) در مقاله «بررسی تحلیلی آراء مفسران فریقین در مورد آیه لا یُسألُ عما یَفْعَلُ وَهُمْ یُسألُونَ» (انبیاء: ۲۳)، (۱۴۰۱) هم به صورتی مشابه مقاله قبل به این بحث پرداخته‌اند.

اما جز این موارد، دو مقاله ابوالقاسم فنایی شایان ذکر است. او در دو مقاله پیاپی «خدا همچون کنشگری اخلاقی (۱) و (۲)». (هستی و شناخت، ۱۴۰۱) اخلاقی بودن خدا را به صورت عمده از منظر فلسفه

دین و فلسفه اخلاق بررسی کرده و در مرتبه بعد، به منظر الهیاتی و از جمله اشاره به برخی از آیات قرآن نیز پرداخته است.

با این حال، در هیچ یک از این آثار، عنوان «پاسخگو بودن خدا» و واکاوی آن از منظر تقابل آیات و نیز تفاوت تفسیر اشاعره و عدلیه از آیات مورد بحث، بررسی نشده است و شاید این جهت، بتواند نوآوری مقاله حاضر به شمار آید.

۱. مفاهیم، مقدمات و مفروضات

پاسخگو بودن یا نبودن خدا و نیز ارتباط این بحث با تفسیر قرآن، مبتنی بر مفاهیم، انگاره‌ها و پیش‌نیازهایی است که بحث درباره همه آن‌ها بیرون از محدوده این نوشتار است. با این حال تلاش می‌شود مهم‌ترین آن‌ها ذکر گردد.

۱.۱. ابتدا شایسته است مراد از «مسئولیت» یا «پاسخگویی اخلاقی» را روشن‌تر شود. کوفمن (۱۳۹۲)، نویسنده مدخل «مسئولیت اخلاقی و حقوقی» در دانشنامه فلسفی پل ادواردز، معتقد است: مسئولیت اخلاقی با رفتارهای اجتماعی دیگری مانند نکوهش، ستایش، پاداش، الزام قانونی و تعلق ثواب و عقاب الهی ارتباط می‌یابد و می‌افزاید که مسئولیت شخصی را شرط لازم برای عادلانه بودن نکوهش، ستایش، پاداش و مجازات به‌شمار آورده‌اند (ص ۶۱۹). کوفمن در ادامه، مسئولیت اخلاقی را به‌طور دقیق چنین تعریف می‌کند: «فرد در قبال فعل یا واقعه X از منظر اخلاقی، مسئول دانسته می‌شود. فقط و فقط اگر اعتقاد بر این باشد که او (۱) X را انجام داده یا X را ایجاد کرده است و (۲) X را به اختیار انجام داده یا ایجاد کرده است» (ص ۶۲۰). بنابراین انتساب فعل به شخص و نیز اختیاری بودن فعل، دو رکن اصلی در تعریف مسئولیت اخلاقی است. این تعریف هرچند ناظر به انسان است؛ اما می‌توان آن را به خدا نیز تعمیم داد. بنابراین، مسئولیت اخلاقی درباره خدا به این معناست که اگر خدا فعلی انجام داد، با توجه به اختیاری بودن افعال خدا، بسته به مبنایی که در الهیات، فلسفه دین و فلسفه اخلاق اتخاذ کرده باشیم، ممکن است او را دارای مسئولیت اخلاقی به‌شمار آوریم.

۱.۲. مقدمه یا مفروض دیگر این بحث، تلقی خدا چونان موجودی شخص‌وار است که فاعلیت دارد. تلقی خدا چونان موجودی غیرشخص‌وار چنان‌که در اندیشه همه‌خدایی^۱ مطرح می‌شود یا تلقی خدا چونان موجودی شخص‌وار که فاعلیت مداوم ندارد و پس از خلقت، جهان را به حال خویش می‌سپارد؛ چنان‌که در اندیشه دئیسم مطرح است، جایی برای طرح بحث درباره اخلاقی بودن خدا و در نتیجه، پاسخگو بودن یا نبودن خدا باقی نمی‌نهد.

۳. ۱. نکته دیگر آن است که اگر خدا را موجودی اخلاقی و در نتیجه پاسخگو دانستیم؛ این نسبت را باید چگونه بفهمیم یا توجیه کنیم تا وارد نوعی تلقی تشبیهی یا انسان‌وار از خدا نشویم؟ شاید با الهام از آنچه متکلمان و فیلسوفان مسلمان گفته‌اند، بتوان چنین گفت که خدا هرچند در ذات خود فراتر از هر وصفی و از جمله صفات اخلاقی است، ولی صفات اخلاقی را در مرتبه تجلی‌های ذات یا در مقام فعل می‌توان به او نسبت داد. از این‌رو، این نسبت دادن با رویکرد تشبیهی تفاوت دارد. به گفته دکتر فنایی (۱۴۰۱ ب)، اخلاقی دانستن خدا به این معناست که سرشت اخلاقی خدا اراده و فعل او را محدود می‌کند و مانع صدور افعالی می‌شود که با اخلاقی بودن خدا ناسازگار است (ص ۲۰).

این محدودیت به معنای محدودیت در قدرت خدا نیست. قدرت خدا مطلق است به این معنا که او مجبور نیست و حتی بر کارهای اخلاقی بد هم قدرت دارد؛ اما اوصاف اخلاقی او مقدم بر قدرت او هستند و چهارچوب قدرت او را تعیین می‌کنند. این چهارچوب نه از بیرون، بلکه از ذات خود خدا سرچشمه می‌گیرد (فنایی، ۱۴۰۱ ب، ص ۲۰).

با در نظر گرفتن این مقدمه‌ها، اکنون به سراغ مسئله خود می‌رویم. در تاریخ کلام اسلامی، این پرسش سهمگین و جنجال‌انگیز که هنوز نیز پرسشی مهم و دشوار به نظر می‌رسد و امروزه نیز بسیاری از الهی‌دانان و فیلسوفان دین درباره آن سخن گفته‌اند، شایسته درنگ است: «آیا خدا موجودی اخلاقی است؟»

می‌دانیم که پاسخ اشاعره به این پرسش منفی است و از دیدگاه آنان، شأن خدا فراتر از مقید و محدود شدن به ضوابط اخلاق است. در نتیجه، پاسخگویی اخلاقی خداوند هم، معنایی نخواهد داشت. در برابر، معتزله و شیعه که در مجموع با عنوان «عدلیه» از آنان یاد می‌شود؛ معتقدند خدا فاعلی اخلاقی است و در نتیجه، پاسخگویی یا مسئولیت اخلاقی را هم می‌توان به او نسبت داد.

هر يك از این دو گروه، در اثبات دیدگاه خود هم به دلایل عقلی تمسك می‌کنند و هم از دلایل نقلی، به‌ویژه قرآن کریم، بهره می‌برند. بحث درباره ادله عقلی آنان فراتر از محدوده این مقاله است و ما در اینجا بناست فقط به اختلاف این دو گروه در فهم و تفسیر آیات قرآن بپردازیم. از این‌رو، من در ادامه نشان خواهم داد که هر يك از دو گروه اشاعره و عدلیه، چگونه با استناد به برخی از آیات قرآن کوشیده‌اند؛ به سود دیدگاه خود دلیل بیاورند و در مقابل، دلایل قرآنی جبهه مخالف را رد کنند.

۲. اشاعره و تفسیر قرآن به سود نظریه عدم پاسخگویی اخلاقی خدا

متکلمان اشعری در تأیید دیدگاه خود مبنی بر اینکه خدا مقید به رفتار اخلاقی نیست؛ علاوه بر استدلال‌های عقلی، به آیات متعددی از قرآن استناد می‌کنند و آیاتی مانند «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران: ۴۰؛ ابراهیم: ۱۷؛ حج: ۱۸ (با اندکی اختلاف))، «يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ» (بقره: ۲۵۳؛ حج: ۱۴ و مانند آن: «فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ»: هود: ۱۰۷ و

بروج: ۱۶)، «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (مانند نحل: ۹۳؛ فاطر: ۸ و مدثر: ۳۱ (با اندکی اختلاف)) و... که از مشیت یا اراده مطلق خدا سخن می‌گویند، مورد استناد آنان قرار می‌گیرد. از نظر آنان، چون مشیت خدا مطلق است، پس فعل او نمی‌تواند در چارچوب اصول اخلاقی محدود شود. بر همین اساس، خدا ممکن نیست به کسی پاسخگو باشد. در نتیجه، نمی‌توان فعل او را زیر سؤال برد، او را در معرض چون و چرا قرار داد؛ بر او اعتراض کرد یا درباره دلیل افعال او پرسش نمود.

در بین همه آیاتی که در تأیید این موضع مورد استناد اشاعره قرار می‌گیرد، شاید مهمترین مورد، آیه ۲۳ سوره انبیاء باشد. این آیه چنین است: «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» پیش از اشاره به دیدگاه اشاعره در تفسیر این آیه، ذکر این نکته لازم است که به گفته آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۹)، سؤال سه گونه است: استفهامی، استعطایی و استیضاحی. این آیه ناظر به نوع سوم است (ج ۵۶، صص ۲۴۲-۲۴۳).

استدلال اشاعره چنین است که مراد از پرسش براساس ظاهر این آیه، پرسش در مقام اعتراض یا درخواست دلیل برای توجیه رفتارها یا به تعبیر آیت‌الله جوادی، پرسش استیضاحی است. اما طبق این آیه، خدا مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ بلکه انسان‌ها هستند که مورد پرسش قرار می‌گیرند. این آیه از نگاه اشاعره مؤید این دیدگاه است که خدا مقید به رعایت اصول اخلاقی نیست تا بتوان او را بر این اساس، مورد اعتراض یا چون و چرا قرار داد. پس اگر به‌عنوان مثال خدا در آخرت نیکان را به دوزخ یا بدان را به بهشت ببرد، جای اعتراضی نیست.

باتوجه به چنین تفسیری است که قرطبی (۱۳۶۴) معتقد است این آیه «قدریه» (یعنی معتزله) را در هم می‌کوبد (ج ۱۱، ص ۲۷۹). نظام الاعرج، صاحب تفسیر غرائب القرآن (۱۴۱۶ ق) نیز با گزارش دیدگاه اشاعره، می‌گوید چون از دیدگاه آنان افعال الهی معلل به اغراض نیست، پس سؤال درباره علت افعال او جایی ندارد (ج ۵، ص ۱۵).

تردیدی نیست که فخر رازی را باید مهمترین مفسر مکتب کلامی اشاعره به شمار آورد. به نظر می‌رسد هیچ یک از مفسران اشعری به اندازه او در این باره سخن نگفته است. فخر رازی (۱۴۲۰ ق) در تأیید دیدگاه خود به تفصیل استدلال می‌کند. به گفته او، این آیه نشان می‌دهد که افعال الهی طبق مبنای اشاعره (و به تعبیر او: اهل سنت) معلل به غرض نیست. او سپس طبق عادت خود در تفسیر آیات، هشت دلیل می‌آورد تا ثابت کند که افعال الهی نمی‌تواند غرضی داشته باشد و بنابراین نمی‌توان خدا را بازخواست کرد. با این حال، پس از ذکر این دلایل به این نکته اشاره می‌کند که معتزله هم این نکته را قبول دارند؛ اما ممکن نبودن بازخواست از خدا و پرسش از او را از این جهت می‌دانند که خدا زشتی کارهای ناپسند را می‌داند و این را هم می‌داند که از زشتی‌ها بی‌نیاز است. در این صورت، چنین کسی محال است که مرتکب زشتی‌ها شود و وقتی ما چنین چیزی را دانستیم،

به صورت اجمالی خواهیم دانست که هر کار خدا مبتنی بر حکمت و صواب است و بنابراین بازخواست خدا معنایی نخواهد داشت (ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). این نکته ای است که در ادامه نیز در گزارش دیدگاه معتزله به آن اشاره خواهیم کرد.

تفسیر اشاعره از این آیه را در آثار غیر تفسیری آنان نیز می توان جستجو کرد. به عنوان مثال غزالی (بی تا) در «احیاء علوم الدین» در ربع عبادات، بخش «قواعد العقائد»، رکن سوم با عنوان «علم به افعال خدا»، چند اصل را برمی شمارد و عنوان اصل ششم را چنین ذکر می کند: «الأصل السابع أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء» و سپس می گوید رعایت اصلح برای بندگان بر خدا واجب نیست؛ زیرا چیزی بر خدا واجب نیست و از اساس وجوب در حق او تصور نمی شود. غزالی سپس به همین آیه استناد می کند و پس از آن، مناظره ای خیالی بین يك كودك و يك فرد بالغ در آخرت ترتیب می دهد. خدا به فرد بالغ به دلیل طاعت الهی درجات بالاتری داده است. برای همین، کودک به خدا می گوید چرا عمر بیشتری به من ندادی تا من هم مانند او درجات بالاتری داشته باشم؟ به گفته غزالی، عذر معتزله از طرف خدا ممکن است این باشد که اگر عمر بیشتری داشتی کافر می شدی. پس اصلح برای تو آن بود که زودتر بمیری. در این حال کافران از دوزخ فریاد می زنند که خدایا! اگر ما را هم مانند این کودک زودتر میرانده بودی جایمان اینجا نبود. غزالی می گوید کاش می دانستم معتزله در این صورت چه پاسخی دارند (ج ۲، ص ۴).

او در بحث از فایده آفریدن بهشت و دوزخ پیش از قیامت نیز به همین آیه استناد می کند تا نشان دهد فعل خدا معلل به غرض نیست (ج ۲، ص ۹). غزالی (۱۴۰۹ ق) در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» نیز با استناد به این آیه می گوید فایده ای بر فعل خدا مترتب نیست (ج ۱، ص ۱۳۷). همچنین در رساله «المصنوعون علی اهل» (۱۴۱۶ ق) نیز با اشاره به این آیه، می گوید سؤال از خدا در مقام الزام و بازخواست ممکن نیست؛ اما سؤال در مقام استفهام مانعی ندارد (ص ۳۴۴).

۵. عدلیه و تفسیر قرآن به سود نظریه پاسخگویی اخلاقی خدا

در مقابل اشاعره، متکلمان عدلیه (اعم از معتزله و امامیه) در تأیید دیدگاه خود مبنی بر اینکه خدا مقید به رفتار در چارچوب اصول و هنجارهای اخلاقی است؛ می توانند به آیات متعددی از قرآن استناد کنند؛ به عنوان مثال یکی از این موارد، آیه ۹۰ از سوره نحل است که می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» این آیه متضمن آن است که خدا چونان موجودی اخلاقی، اوامری اخلاقی دارد؛ اما از سوی دیگر، امر و نهی های غیر اخلاقی در آیاتی از قرآن، از ساحت خدا نفی شده است؛ به عنوان نمونه در این آیه چنین می خوانیم: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸) همچنین

آیات متعددی که ظلم را از خدا نفی می‌کند، می‌تواند مورد استناد عدلیه قرار گیرد. برای مثال این آیه شایان ذکر است: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» (هود: ۱۱۷)

از نظر عدلیه، فعل خدا در چارچوب اصول اخلاقی محدود می‌شود. بر همین اساس، می‌توان درباره دلیل افعال خدا پرسش و خدا را چونان یک فاعل اخلاقی پاسخگو تصویر کرد. بنابراین، آیاتی از قرآن که به نحوی خدا را این‌گونه ترسیم می‌کنند، می‌توانند مورد استناد عدلیه قرار گیرند.

در قرآن مواردی از گفتگوی آفریدگان با خدا وجود دارد که متضمن قرار گرفتن خدا در مقام پاسخگویی است. یکی از این موارد، گفتگوی خدا با فرشتگان قبل از آفرینش انسان است. فرشتگان به خدا چنین گفتند که: «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...». پرسش فرشتگان از منظری اخلاقی صورت گرفت؛ زیرا آفریدن موجودی که ستمگر و خونریز باشد از نظر اخلاقی روا نیست؛ اما پاسخ خدا چنین نبود که من در موضع پاسخ گفتن به شما نیستم؛ بلکه پاسخ را به حکمت پنهان خود مستند فرمود و پس از آن نیز در داستان تعلیم اسماء به فرشتگان، این حکمت آشکار شد و خدا خطاب به آنان چنین فرمود: «... أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره: ۳۳).

در داستان نوح علیه‌السلام نیز ایشان پس از غرق شدن پسرش خطاب به خدا چنین فرمود: «رَبِّ إِنِّي ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ». (هود: ۴۵) پرسش نوح خطاب به خدا از موضعی اخلاقی است؛ زیرا نوح خدا را از جهت قبح اخلاقی خلف وعده مورد پرسش قرار می‌دهد؛ اما پاسخ خدا این نیست که تو حق پرسش نداری، بلکه خطاب به نوح فرمود پسرت مصداق وعده من در نجات اهل تو نبوده است: «قَالَ يَنْحُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...». (هود: ۴۶)

نمونه دیگر، داستان جدال ابراهیم علیه‌السلام با خدا به دلیل عذاب قوم لوط است. روشن است که این جدال نیز از موضعی اخلاقی صورت می‌گیرد؛ زیرا مجازات بی‌گناهان یا مجازات گناهکارانی که امکان بخشش آن‌ها وجود دارد از نظر اخلاقی، نکوهیده است؛ اما خدا نه تنها ابراهیم علیه‌السلام را به دلیل این پرسش‌ها سرزنش نمی‌کند، بلکه او را با صفات «حَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (هود: ۷۵) می‌ستاید.

البته ممکن است بگوییم در هر سه مورد اخیر، پرسش از خدا استفهامی است نه استیضاحی؛ با این حال همان استفهام هم از این منظر صورت می‌گیرد که خدا فاعلی اخلاقی است که خود را در معرض پاسخ قرار داده است و اگر چنین نبود، در هر سه مورد ممکن بود پاسخ این باشد که خدا مورد پرسش قرار نمی‌گیرد یا فعل او علت ندارد و مانند آن. آیت‌الله جوادی آملی (۱۴۰۱) با توجه به همین نکته می‌گوید که گاه حکمت و رمز کار خدا مورد سؤال استفهامی قرار می‌گیرد که به‌طور کامل هم درست است؛ مانند سؤال فرشتگان یا سؤال

موسی علیه السلام از خضر. به گفته ایشان، سؤال فرشتگان پرسش استیضاحی بی اعتراض و استفهام همراه با تعجب از حکمت جعل خلافت برای آدم بود (ج ۶۳، ص ۲۳۶).

اما جز این آیات، چند آیه دیگر در قرآن، به پاسخگویی اخلاقی خدا از جهت ارسال پیامبران و راهنمایی بشر مربوط می شوند. به عنوان مثال یکی از آیات، این است: «وَلَوْ لَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». (قصص: ۴۷) طبق این آیه، اگر خدا بدون ارسال پیامبران عذابی نازل می کرد مردم می توانستند بگویند که چرا پیامبری برای ما نفرستادی تا به او ایمان آوریم. بنابراین خدا از لحاظ اخلاقی خود را در مقام پاسخگویی قرار می دهد و پیامبران را می فرستد تا با چنین بازخواستی مواجه نشود.

این دو آیه نیز می تواند مورد استناد قرار گیرد که مضمون هر دو مشابه آیه نخست است:

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يَبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۹)

«وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نُنْذَلَ وَنَخْزَى» (طه: ۱۳۴)

در بین همه آیاتی که در تأیید این موضع مورد استناد عدلیه قرار می گیرد، شاید مهمترین آیه از جهت دلالت آشکارش، آیه ۱۶۵ سوره نساء باشد. این آیه چنین است: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا». (نساء: ۱۶۵)

استدلال عدلیه بر این آیه به سود دیدگاه خود می تواند چنین باشد که اگر خدا بر مردم پیامبری نمی فرستاد مردم حق داشتند خدا را مورد بازخواست قرار دهند. آیت الله جوادی آملی (۱۳۸۶) در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» دلالت این آیه بر حجیت عقل را چنین تقریر می کند: سخن خدا این است که اگر من پیامبران را نمی فرستادم عقل در قیامت مرا بازخواست می کرد که تو که می دانستی آغاز و انجام جهان چگونه است و پس از مرگ، انسان نتیجه عملش را خواهد دید چرا راهنمایی نفرستادی تا هدایت شویم؟ بنابراین، عقل برهانی و استدلالی می تواند خدا را در معاد بازخواست کند و این آیه عقل انسان را تقدیس و حجیت و اعتبار آن را تثبیت کرده است (صص ۶۴-۶۵). این بازخواست به معاد اختصاص ندارد و اگر ضرورت معاد را ثابت کردیم؛ می تواند در همین دنیا نیز صورت گیرد (ص ۶۵). ایشان تصریح می کند که عقل می تواند خدا را در منطقه فعل، نه منطقه ذات و صفات، زیر سؤال ببرد و حجت و برهانش از منظر قرآن معتبر است و خدا برای دفع این محذور عقلی، پیامبران را فرستاده است (ص ۶۵).

بنابراین، از این آیه می‌توان نتیجه گرفت که سخن اشاعره در معلن نبودن فعل خدا و محدود نبودن آن به ضوابط اخلاقی درست نیست. از همین رو، فخر رازی (۱۴۲۰ ق) در تفسیر خود این آیه را مؤید دیدگاه معتزله می‌شمارد (ج ۱۱، ص ۲۶۸). او در کتاب «المطالب العالیه» خود (۱۴۰۷ ق) نیز در ذیل بحثی مفصل، منصفانه و امانت‌دارانه، استدلال‌های معتزله از قرآن به سود دیدگاه خود را به تفصیل در بیست گروه دسته‌بندی و در دسته سوم، به این آیه اشاره می‌کند (ج ۹، ص ۳۰۹).

در بین تفاسیر عدلیه، به نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی تنها مفسری است که به دلالت آشکار این آیه بر دیدگاه عدلیه توجه کرده و درباره آن سخن گفته است.^۱ بخشی از سخنان ایشان را نقل کردیم. ایشان در تفسیر تسنیم (۱۳۹۰) نیز در ذیل این آیه می‌گوید کلمه «بعد» در این آیه مفهوم دارد و معنای آن این است که قبل از بعثت پیامبران، حجت بر خدا تمام است. ایشان می‌افزاید که این آیه قدرت احتجاج عقل و تمامیت حجت آن و مسموع بودن چنین حجتی نزد خدا را نشان می‌دهد (ج ۲۱، ص ۳۸۷).

آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۰) به «تقابل تفکر اشعری و معتزلی» در ذیل این آیه تصریح می‌کند. با این حال، به گفته ایشان، سخن معتزله که افعالی را «بر» خدا واجب می‌دانند نیز درست نیست و بجاست که مانند ابن‌سینا و صدرالمألهین، به جای تعبیر «وجوب علی الله» از تعبیر «وجوب عن الله» استفاده کنیم (ج ۲۱، صص ۳۹۳-۳۹۴).

جالب است که فخر رازی (۱۴۲۰ ق) از جهتی دیگر، این آیه را مؤید دیدگاه اشاعره و ناسازگار با دیدگاه عدلیه در حجیت عقل می‌داند. سخن او این است که اصحاب ما (یعنی اشاعره) به این آیه چنین استدلال کرده‌اند که وجوب معرفت خدا تنها از راه سمع ثابت می‌شود و اگر عقل حجیت داشت و خدا پیامبری نمی‌فرستاد، برخلاف محتوای این آیه، مردم حجتی بر خدا نداشتند و خدا می‌توانست آنان را به دلیل عمل نکردن به حکم عقل، بازخواست کند. این در حالی است که طبق آیه، مردم بدون بعثت انبیاء، در ترك طاعات و عبادات عذر دارند (ج ۱۱، ص ۲۶۸).

شیخ طوسی (بی‌تا) در تفسیر این آیه، از ابوعلی جبایی نقل می‌کند که این اشکال را چنین پاسخ داده است که اگر عقل حجیت نداشت، راهی برای شناخت پیامبر و صدق او وجود نداشت. همچنین، برای حجیت

۱. جستجوی نویسنده در بین آثار معتزله برای یافتن استناد آنان به این آیه حاصلی نداشت. به این منظور، آثاری مانند شرح اصول خمس و المغنی اثر قاضی عبدالجبار و نیز شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید را جستجو کردم. همچنین در کتاب «موسوعه تفاسیر معتزله» (شامل تفاسیر ابومسلم اصفهانی، ابوبکر اصم، ابوعلی جبائی و ابوالقاسم کعبی) هیچ اشاره‌ای یافت نشد. علاوه بر این، جستجو در بین حدود ۲۵ تفسیر مهم و معتبر در عالم اسلام از قدیم تا کنون نیز نتیجه‌ای نداشت.

یافتن پیامبر، به پیامبری دیگر نیاز می‌شد و تسلسل پیش می‌آمد (ج ۳، ص ۳۹۵). طبرسی (۱۳۷۲) هم به‌طور دقیق همین سخن را بدون نام بردن از جبایی نقل کرده است (ج ۳، ص ۲۱۸).

ابن ابی‌الحدید (۱۳۷۸-۱۳۸۳) با اشاره به این اشکال بر معتزله، پاسخ می‌دهد که مراد آیه، حقایقی است که عقل حسن و قبح آن را تشخیص نمی‌دهد (ج ۹، ص ۸۵). در زمان ما نیز آیت‌الله سبحانی (۱۴۲۰ ق) پاسخ مشابهی به این اشکال داده است. به‌گفته ایشان، عقل تنها در امور مستقل عقلی مانند وجوب شکر منعم و... حجیت دارد؛ اما در آنچه عقل توانایی تشخیص ندارد، شرع مرجعیت خواهد داشت. بنابراین، این آیه تنها ناظر به احکامی است که وضع آن‌ها به دست شارع است (ص ۷۹). آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۰) نیز با اشاره به اشکال فخر رازی، پاسخی مشابه می‌دهد. به‌گفته ایشان، آیه درباره بشارت و انذار در محدوده شریعت سخن می‌گوید، نه اصل شناخت خدا که برهان عقلی بر آن دلالت دارد (ج ۲۱، ص ۳۹۳).

۶. موضع اشاعره و عدلیه در تفسیر آیات ناسازگار با دیدگاه خود

دیدیم که دو آیه شاخص در موضوع پاسخگویی خدا در قرآن، آیه ۲۳ سوره انبیاء است که مورد استناد اشاعره قرار می‌گیرد و در مقابل آنان، آیه ۱۶۵ سوره نساء است که می‌تواند مورد استناد عدلیه واقع شود. در اینجا شایسته است ببینیم که آنان، نسبت به آیاتی که ظاهر آن‌ها دیدگاهشان را تأیید نمی‌کند و مورد استناد گروه مقابل قرار می‌گیرد چه واکنشی نشان داده‌اند.

به‌نظر می‌رسد اشاعره در تفسیر آیه ۱۶۵ سوره نساء سخن چندان قانع‌کننده‌ای ندارند. در این باره باز هم باید فخر رازی را به‌عنوان نماینده اشاعره در نظر بگیریم. دیدیم که او با رعایت انصاف، دیدگاه معتزله در تفسیر این آیه را نقل می‌کند. به‌گفته او، معتزله این آیه را دلیل بر آن می‌دانند که بنده می‌تواند علیه خدا احتجاج کند و این سخن اهل سنت (یعنی اشاعره) درست نیست که معتقدند نمی‌توان به خدا اعتراض کرد و او حق دارد هرطور بخواهد عمل کند. دلیل معتزله هم آن است که آیه بر این نکته دلالت دارد که مردم بدون آمدن پیامبران حق احتجاج بر خدا را داشتند. با این حال، فخر رازی (۱۴۲۰ ق) با وجود ذهن و قلم پویای خود، پس از این نقل قول منصفانه و امانت‌دارانه، تنها به‌همین نیم‌سطر در پاسخ به معتزله بسنده می‌کند که چنین احتجاجی تنها شبیه احتجاج‌های رایج نزد انسان‌هاست و توضیح بیشتری نمی‌افزاید (ج ۱۱، ص ۲۶۸).

از سوی دیگر، عدلیه در تفسیر آیه ۲۳ سوره انبیاء راه دیگری متفاوت با اشاعره پیموده‌اند. از نظر آنان، این آیه به‌هیچ عنوان مؤید تصویر خدا چونان فاعلی خودکامه و فراتر از سؤال و اعتراض نیست؛ بلکه بر عکس، مؤید دیدگاهی است که فعل خدا را مقید به چارچوب هنجارهای اخلاقی می‌داند. خلاصه سخن عدلیه، چنانکه در نقل دیدگاه فخر رازی هم گذشت، این است که پاسخگویی و بازخواست وقتی جا دارد که منشأ رفتار فاعل

روشن نباشد؛ اما وقتی یقین داریم که فعل خدا مبتنی بر حکمت است، در این صورت جایی برای سؤال و بازخواست و پاسخگویی وجود ندارد؛ حتی اگر وجه فعل خدا به تفصیل بر ما روشن نباشد.

به عبارتی دیگر، در دو مقام، جایی برای سؤال از علت فعل يك فاعل و پاسخگو دانستن او وجود ندارد: یکی در جایی که فاعل، شخصی خودکامه باشد که افعال او وجهی جز اراده گزاف او ندارد و از این رو، او خود را به کسی پاسخگو نمی‌داند. این تصویر شبیه تصویری است که ما از حاکمان مستبد و زورگو در ذهن داریم. اما جای دیگر، هنگامی است که با فاعلی دانا و عادل سروکار داریم. در این صورت نیز چون یقین داریم جز فعل حکیمانه و عادلانه از او سر نمی‌زند، پس به او اعتماد می‌کنیم و او را پاسخگو نمی‌دانیم؛ حتی اگر به تفصیل، هدف او در يك فعل خاص را ندانیم. بنابراین، تفسیر این آیه براساس تصویر خدا چونان فاعلی خودکامه که افعال او معلل به اغراض نیست و بنابراین نمی‌توان او را مورد سؤال قرار داد، از اساس با چنین تصویری ناسازگار است.

این نکته‌ای است که چند مفسر معتزلی و شیعی به آن اشاره کرده‌اند. مثلاً قاضی عبدالجبار همدانی (بی‌تا) در کتاب «متشابه القرآن» خود بحث مفصلی در این باره دارد. او به اختلاف اشاعره و معتزله در تفسیر این آیه اشاره می‌کند و می‌گوید بزرگان ما معتزله این آیه را طبق آنچه گذشت، دلیل بر دیدگاه خود گرفته‌اند. قاضی سپس نکته ارزشمندی را می‌افزاید. به گفته او، ادامه آیه مؤید دیدگاه عدلیه است؛ زیرا سؤال از بندگان در جایی رواست که آنان مختار باشند و فعل آنان به خودشان نسبت داشته باشد و اگر فعل آنان فعل خدا باشد، داخل در عموم «لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» قرار می‌گیرد. او در پایان این بحث، می‌گوید اگر در قرآن هیچ آیه‌ای جز این آیه در تأیید دیدگاه ما درباره اختیار و عدل الهی وجود نداشت، کفایت می‌کرد (صص ۴۹۸-۴۹۹). او در کتاب دیگر خود با عنوان «تنزیه القرآن عن المطاعن» (۱۴۲۶ ق) نیز همین سخن را تکرار می‌کند و می‌افزاید که این برداشت، سخن اشاعره (و به تعبیر او مجبره) را ابطال می‌کند (ص ۲۶۰).

صاحب بن عباد رساله مختصری با عنوان «الإبانه عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل» دارد. او نیز به عنوان متفکری شیعی، سخنی مشابه دارد؛ اما نکته شایان توجه آن است که او برداشت اشاعره از این آیه را شبیه سخن خودکامگان خطاب به مردم می‌داند و می‌گوید اگر چنین برداشتی درست بود، خدا نمی‌فرمود «لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۸۴).^۱

زمخشری (۱۴۰۷ ق) نیز این نکته را این گونه بیان می‌کند که عادت شاهان و خودکامگان، با وجود امکان خطا و لغزش و فساد درباره آنان، این است که کسی آنان را بازخواست نکند. در این صورت، خدایی که

۱. این رساله را آیت‌الله سبحانی تصحیح و در بخشی از کتاب «بحوث في الملل والنحل» خود نقل کرده‌اند. از این رو، در ارجاع، به نام ایشان اشاره کرده‌ایم.

همه افعال او حکیمانه است و خطا و فعل قبیح درباره او ممکن نیست، اولی به این است که مورد سؤال قرار نگیرد (ج ۳، ص ۱۱۰). جالب است که احمد اسکندرانی، محشی تندزبان تفسیر کشاف، در حاشیه خود بر تفسیر این آیه، زمخشری را نفرین می‌کند و بر او سخت می‌تازد که چرا افعال خدا را ناشی از «دوای حکمت» دانسته است (ج ۳، ص ۱۱۰). در بین مفسران شیعی نیز شیخ طوسی (بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳۹)، طبرسی (۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۰) و سید مرتضی (۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۳۹۴) سخنی مشابه دارند.

شایان توجه است که این تفسیر از آیه در بسیاری از تفاسیری که مفسر، از جهت تعلق به یکی از این دو مشرب کلامی شهرت ندارد یا حتی به مکتب اشاعره نزدیک‌تر است نیز آمده است. به عنوان مثال ابوحنیفه اندلسی (۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۴۲۰) به این وجه اشاره کرده و ماتریدی (۱۴۲۶ ق، ج ۷، ص ۳۳۶) و ابن عطیه (۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۷۸) هر دو این تفسیر را به عنوان یکی از وجوه تفسیری ذکر کرده‌اند.

با این حال، علامه طباطبایی و شاگرد ایشان آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این آیه راهی دیگر پیموده‌اند. علامه طباطبایی (۱۳۹۰) دیدگاه فوق را به خودی خود درست می‌داند، اما معتقد است که چنین چیزی از خود آیه به دست نمی‌آید. به گفته ایشان، اگر قرار باشد علت دیگری برای عدم سؤال در نظر بگیریم، مالکیت خدا نسبت به حکمت او اولویت دارد (ج ۱۴، صص ۲۷۰-۲۶۸). به نظر می‌رسد این دیدگاه علامه، سخن ایشان در تفسیر آیه را به دیدگاه اشاعره نزدیک می‌سازد. علامه طباطبایی در ادامه، تحت عنوان «بحث فی حکمته تعالی...» معنای حکمت الهی را تحلیل می‌کند. از دیدگاه ایشان، حکمت درباره ما به معنای انطباق فعل فاعل با نظام علمی مطابق با خارج است؛ اما چنین چیزی درباره خدا معنا ندارد؛ زیرا چیزی بیرون از فعل او تحقق ندارد تا مطابقت فعل او با آن معنا داشته باشد. پس فعل خدا عین حکمت است، نه مطابق با حکمت (ج ۱۴، صص ۲۷۱-۲۷۳).

آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۹) نیز در تفسیر این آیه بحث مفصلی دارد. حاصل سخن ایشان شرح دیدگاه استادشان علامه طباطبایی است (ج ۵۶، صص ۲۴۱-۲۶۲). ایشان تفسیر مشهور عدلیه از این آیه، مبتنی بر استناد به حکمت در روا نبودن سؤال از خدا را «پاسخ متوسط» به شمار می‌آورد (ص ۲۵۱). به گفته ایشان، سؤال توییحی یا استیضاحی دو تکیه‌گاه دارد: معیار بودن خارج از نظام یا داخل نظام خلقت. این درحالی است که معیاری بیرون از نظام خلقت نیست تا کار خدا را با آن بسنجیم و درون نظام خلقت نیز چیزی بی جا آفریده نشده است (ص ۲۴۸). این مباحث در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» نیز با بیانی مشابه آمده است (۱۳۸۶، صص ۶۲-۶۵).

در تفسیر این آیه، شهید مطهری (۱۳۷۲) در درس‌های الهیات شفای خود در ذیل بحث حکمت و عنایت، بحث بسیار مفصل و ارزشمندی دارد که نظیر آن را در تفاسیر و نیز کتاب‌های کلامی نیافتیم. ایشان ابتدا

به تفسیر اشاعره و معتزله از این آیه اشاره می‌کند، (ج ۸، ۴۱۳-۴۱۵) اما نکته جالب توجه این است که ایشان در ادامه، پس از بحث‌هایی مفصل و دقیق، دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر این آیه را به تفصیل بررسی و نقد می‌کند. حاصل نقد ایشان این است که تحلیل علامه طباطبایی از معنای حکمت درست نیست، زیرا «مطابقت» در معنای حکمت نهفته است و بنابراین با چنین بیانی نمی‌توان فعل خدا را عین حکمت دانست (صص ۴۴۴-۴۴۹).

نتیجه‌گیری

براساس تحلیل انجام گرفته، نتیجه بررسی بی‌طرفانه تفاسیر اشاعره و عدلیه از آیات مورد اختلاف در بحث پاسخگویی اخلاقی خدا، آن است که ادله عدلیه به سود تفسیرشان از این آیات بر دلایل اشاعره به سود تفسیرشان از این آیات ترجیح دارد. چرا چنین ادعا می‌کنیم؟ به درستی ممکن است این ادعا با این اشکال مواجه شود که طرفداری ما از دیدگاه عدلیه باعث خواهد شد تفسیر آنان را موجه‌تر بدانیم.

در پاسخ، می‌توان به سخن فخر رازی، بزرگ‌ترین مفسر اشعری و شاید زبردست‌ترین متکلم در این مکتب کلامی، استناد کرد. دیدیم که فخر رازی در تفسیر آیه ۲۳ سوره انبیاء، به تفسیر متفاوت معتزله از این آیه اشاره کرد و سخنی هم در رد این تفسیر به میان نیاورد. از سوی دیگر، در تفسیر آیه ۱۶۵ سوره نساء، تصریح کرد که این آیه مؤید دیدگاه معتزله است و در این باره تنها به پاسخی کوتاه بسنده کرد که بعید است برای خود او نیز قانع‌کننده بوده باشد. همین گزارش (یا اعتراف) منصفانه فخر رازی کافی است تا بتوانیم نتیجه بگیریم که تفسیر عدلیه از این آیات قانع‌کننده‌تر از تفسیر اشاعره به نظر می‌رسد.

ممکن است اعتراف فخر رازی به تنهایی برای اثبات این ادعا کافی به نظر نرسد. بر پایه اصول در تعارض دیدگاه‌های تفسیری، گزینش تفسیر درست یا موجه از منظری بی‌طرفانه کار دشواری است. به درستی به این نکته اشاره شده است که اگر کسی با تکیه بر تفسیر ظاهری به سراغ متون دینی از جمله قرآن برود، می‌تواند شواهدی به سود دیدگاه خود در این متون بیابد. به همین دلیل، ما در نگاه نخست، با ناسازگاری درونی در این متون سروکار داریم و حل این ناسازگاری با ارجاع به خود این متون امکان ندارد و تفسیر موجه متون دینی باید از منظر شواهد فرامتنی تحقق یابد. در بحث ما، این شواهد فرامتنی نظریه خدا چونان موجود اخلاقی را تأیید می‌کند (فناپی، ۱۴۰۱ الف، ص ۴۶) و این مطابق دیدگاه عدلیه است.

به بیان دیگر، این تعارض از جنس تعارض‌های معرفت‌شناسانه و هرمنوتیکی است و ما برای حل آن، ناچاریم از اصولی استفاده کنیم که معرفت‌شناسی و هرمنوتیک در اختیار ما قرار می‌دهند. این اصول ملاکی برای تشخیص آیات محکم از آیات متشابه به دست می‌دهند که با استفاده از آن‌ها می‌توان نشان داد که آیاتی

ظاهرشان بر خودکامه بودن خدا (و به بیان ما در این مقاله، پاسخگو نبودن خدا) دارد متشابه و آیات مؤید اخلاقی بودن (و به بیان ما پاسخگویی اخلاقی خداوند) محکم هستند (فنائی، ۱۴۰۱ الف، صص ۶۶-۶۷). بنابراین، حتی اگر بررسی تفسیر هر دو گروه از آیات مورد بحث به استناد ادله متنی نتیجه بخش نباشد، می‌توان گفت که ادله فرامتنی در اثبات خدای اخلاقی، مؤید تفسیر عدلیه است و تفسیر اشاعره در ترسیم تصویری خودکامانه از خدا به استناد این دلایل مردود خواهد بود.

منابع

- ابن ابی الحدید. (۱۳۷۸-۱۳۸۳). شرح نهج البلاغة. مكتبة آية الله المرعشي.
 ابن عطية، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. منشورات محمد علی بیضون.
 ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
 افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار (محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، مترجم). خوارزمی.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تفسیر تسنیم. ج ۲۱. نشر اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹). تفسیر تسنیم. ج ۵۶. نشر اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). تفسیر تسنیم. ج ۶۳. نشر اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. نشر اسراء.
 زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. دار الکتاب العربی.
 سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷ ق). بحوث فی الملل و النحل. مؤسسة النشر الإسلامی - مؤسسه امام صادق (ع).
 سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ ق). رسالة فی التحسین و التقیح العقولین. مؤسسه امام صادق (ع).
 طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰). تفسیر المیزان. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
 طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.
 غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین. دار الکتاب العربی.
 غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۴۰۹ ق). الاقتصاد فی الاعتقاد. دار الکتب العلمیة.
 غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). مجموعة رسائل الإمام الغزالی. دارالفکر.
 رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
 رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۰۷ ق). المطالب العالیة من العلم الإلهی. دار الکتاب العربی.
 فنائی، ابوالقاسم. (۱۴۰۱ الف). خدا همچون کنشگری اخلاقی (۱). هستی و شناخت، ۹ (۱)، ۴۱-۷۰.
<https://doi.org/10.22096/ek.2024.2019761.1535>
 فنائی، ابوالقاسم. (۱۴۰۱ ب). خدا همچون کنشگری اخلاقی (۲). هستی و شناخت، ۹ (۲)، ۷-۳۰.
<https://doi.org/10.22096/ek.2024.2032840.1556>
 قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
 کوفمن، آرنولد اس. (۱۳۹۲). مسئولیت اخلاقی و حقوقی (ان شاء الله رحمتی، مترجم). نشر سوفیا.
 ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی). منشورات محمد علی بیضون.
 مرتضی، علی بن حسین. (۱۹۹۸ م). الامالی. دار الفكر العربی.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار. ج ۸ (درس های اشارات. نجات و الهیات شفا). صدرا. چاپ هشتم.

نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). غرائب القرآن و رغائب الفرقان. منشورات محمد علی بیضون.
همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۶ ق). تنزیه القرآن عن المطاعن. دار النهضة الحديثة.
همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). متشابه القرآن. مکتبه دار التراث.

