



An Analytical-Critical Study of the Views of Shi'a and Sunni Exegetes on God's Kayd (Scheming) and Istidrāj (Gradual Seizure), with a Lexical and Theological Approach

Kāvous Roohi Barandaq¹ | Farid Bazrafshan Moghaddam²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: k.roohi@modares.ac.ir
2. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: f.bmoghadam@modares.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 22 July 2025

Revised: 20 September 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 9 November 2025

Keywords:

Quranic Exegesis;
God's Kayd; Istidrāj;
Anthropomorphic
Attributes; Shi'a
and Sunni Exegetes;
Anthropomorphism.



Abstract

God's anthropomorphic attributes in the Quran, due to the use of human-related terms, have always been challenging in the interpretation and analysis of divine attributes – a challenge arising from the fear of attributing reprehensible acts to God or falling into anthropomorphism. This research specifically analyzes the acts of kayd (scheming) and istidrāj (gradual seizure) and examines the possibility of attributing them to God, and with an analytical-critical approach, evaluates the exegetical views of fifteen prominent exegetes from various Islamic schools. In this process, a lexical and Quranic analysis of the two concepts is first presented, then the exegetical views are classified into six approaches and examined based on semantic, theological, and interpretive indicators. The results show that the attribution of kayd and istidrāj to God can be defended on two complementary bases: first, these acts lexically lack inherent repulsiveness; second, even assuming a negative connotation, in the Quranic context, they are real, reactive, and just acts that materialize within the framework of divine traditions of retribution and guidance. Therefore, views that consider these acts as real, wise, and consistent with the system of lordship are more in harmony with the apparent meaning of the verses, monotheistic principles, and rational foundations, while views based on verbal interpretation, mushākalah (assimilation), metaphor, or deterministic foundations lack the necessary conceptual and theological coherence.

Cite this article: Roohi Barandaq, K.; Bazrafshan Moghaddam, F. (2026). An Analytical-Critical Study of the Views of Shi'a and Sunni Exegetes on God's Kayd (Scheming) and Istidrāj (Gradual Seizure), with a Lexical and Theological Approach. *Quranic Doctrines*, 23(43), 119-156. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7215.2597>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The issue of anthropomorphic attributes and acts attributed to God is among the most important common topics in Quranic exegesis and Islamic theology. This is because the Quran sometimes uses words that are commonly employed for human actions and may initially evoke concepts incompatible with divine transcendence. Among these words are *kayd* (scheming) and *istidrāj* (gradual seizure), which are attributed to God in some verses. The main difficulty is that these two terms are generally associated in the popular mind with deceit, trickery, dangerous respite, and gradually bringing about a person's downfall. Therefore, if interpreted without lexical, Quranic, and theological analysis, they can lead to imagining a reprehensible act or anthropomorphism in the divine realm. The research problem is whether the attribution of *kayd* and *istidrāj* to God is a real and defensible attribution or whether it should be reduced to metaphor, *mushākalah* (assimilation), figurative language, or verbal interpretation. The aim of the article is to explain the meaning of these two concepts, examine their relationship with divine justice and wisdom, and critically evaluate the views of Shi'a and Sunni exegetes regarding the possibility and nature of this attribution. Existing research, especially studies on the tradition of *istidrāj*, has often focused on one of the two concepts or on certain narrative and theological aspects, and has rarely engaged in a broad comparison of exegetical views, simultaneous analysis of *kayd* and *istidrāj*, or assessment of the lexical and theological foundations of the views. Therefore, the present study seeks to fill this gap with a comparative and critical approach.

Method

This research is library-based and documentary in terms of data collection, and analytical-critical with a comparative content analysis approach in terms of analysis. The scope of the study includes Quranic verses related to the roots "k-y-d" and "d-r-j" as well as the views of fifteen prominent exegetes from various Islamic schools: Ṭabarī, Shaykh Ṭūsī, Ṭabarsī, Zamakhsharī, Bayḍāwī, Fakhr al-Rāzī, Qurtūbī, Rashīd Riḍā, Marāghī, Qāsimī, Sayyid Qutb, Ibn ʿAshūr, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, Faḍl Allāh, and Javādī Āmulī. In the first stage, the Quranic usages of the two roots were extracted; then, the lexical meanings were examined by referring to sources such as Maqāyīs al-Lughah, Mufradāt, Al-Furūq al-Lughawiyah, Al-Muʿjam al-Ishtiqāqī, and Al-Taḥqīq. In the next stage, the exegetes' views on God's *kayd* and *istidrāj* were collected, classified, and evaluated based on indicators such as the meaning of the word, the type of attribution to God, the relationship with repulsiveness and justice, their place in retributive traditions, and the degree of adherence to the apparent meaning of the verses. Since the research is based on exegetical texts and public sources, there is no field data or human participation, and its ethical considerations pertain to honesty in citation, analysis, and referencing.



Results

An examination of Quranic usages shows that the root "k-y-d" appears 35 times in 29 verses, and in five cases it is attributed to God. The root "d-r-j" appears 20 times in the Quran, two of which, in the form of "sanastadrijuhum" (We will gradually seize them), refer to divine *istidrāj*. Lexical analysis revealed that *kayd* originally means hidden planning, strategy, and problem-solving with intensity, and there is no inherent repulsiveness in its meaning; *istidrāj* also denotes gradual movement and gently driving towards a specific outcome. Therefore, the negative connotation of these two words is not intrinsic but arises from the context, purpose, and type of usage.

At the interpretive level, the exegetes' views can be classified into six approaches. One group considers *kayd* and *istidrāj* as real, goal-oriented, and tradition-based acts, interpreting them within the framework of justice, wisdom, conclusive proof, and divine retribution; this approach is prominent in the works of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Javādī Āmulī, Rashīd Riḍā, Faḍl Allāh, and Sayyid Quṭb. Another group, such as Zamakhsharī, Ṭabarsī, Marāghī, and Qāsimī, consider these acts as real planning and just retribution for the enemy, emphasizing that the enemy's plot turns back upon himself. Fakhr al-Rāzī has an analytical-theological approach, explaining *kayd* and *istidrāj* with concepts such as firm planning, creation of actions, removal of divine grace (*khuldān al-tawfiq*), and respite (*imhāl*). In contrast, Bayḍāwī and some formulations of Ibn 'Āshūr rely more on metaphor, *mushākalah*, figurative language, and rhetorical analysis. Shaykh Ṭūsī and Qurṭubī, in some cases, analyze this attribution as retaliatory retribution and verbal parallelism. Ṭabarī, with a lexical and narrative approach, considers *kayd* and *istidrāj* as hidden divine planning and an instance of sudden punishment, engaging less in theological or rhetorical discussions.

The final assessment shows that there are two complementary bases for defending the attribution of *kayd* and *istidrāj* to God: first, the lexical basis, which negates the inherent repulsiveness of these acts; second, the theological-interpretive basis, which, even assuming a negative connotation, considers these acts in the Quranic context as reactive, retributive, and just. Consequently, an exclusive reliance on metaphor, *mushākalah*, or deterministic foundations fails to resolve the main problem and is inconsistent with the apparent meaning of verses such as "inna *kaydī* matīn" (Indeed, My scheme is firm), "*kadhālika* kidnā li-yūsuf" (Thus did We plan for Joseph), and "*sanastadrijuhum*" (We will gradually seize them).

Conclusions

The research concludes that the attribution of *kayd* and *istidrāj* to God is defensible both lexically and theologically-interpretively. These two concepts, in their original meaning, do not entail deception, injustice, or a reprehensible act; rather, in their Quranic usage, they are real, hidden, wise, and reactive measures that materialize in response to transgression, denial, the plotting of enemies, and human misuse of free will. Therefore, views that consider these acts as part of the divine system of guidance, retribution, conclusive proof, and the defense of truth are more in harmony with the apparent meaning of the verses and monotheistic principles. In contrast, views that, in order to avoid attributing a reprehensible act to God, resort to metaphor, *mushākalah*, or verbal interpretation without sufficient evidence lack the



necessary lexical and theological coherence. Accordingly, divine kayd and istidrāj are not signs of deficiency in the divine realm, but rather manifestations of God's justice, wisdom, and firm planning in the face of human transgression and negligence. This conclusion can also be useful in re-examining other anthropomorphic attributes and seemingly human acts attributed to God, and can provide a model for reconciling adherence to the apparent meaning of the Quran with the principle of divine transcendence.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article, data collection and analysis, writing of the initial draft, and reviewing and editing the final version.

Data Availability Statement

The research data include Quranic verses and the exegetical and lexical sources listed in the article's reference list, and are accessible through public print and electronic resources.

Acknowledgements

The authors express their gratitude to all who contributed to the formation and improvement of this article.

Ethical Considerations

The authors declare that in this research, data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct have been avoided, and all citations and analyses have been carried out with scientific honesty.

Funding

This research received no specific grant from any public, commercial, or not-for-profit funding agency.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

In the preparation of the extended abstract of this article, ChatGPT was used to assist in drafting the initial version and structuring the text according to the journal's style guide. After using this tool, the authors reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the final content.



مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه مفسران فریقین درباره کید و استدرج خدا، با رویکرد واژگانی و کلامی

کاوس روحی برندق^۱ | فرید بذرافشان مقدم^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: k.roohi@modares.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: f.bmoghadam@modares.ac.ir

چکیده

صفات خبری الهی در قرآن، به دلیل کاربرد واژگان انسانی، همواره محل چالش در تفسیر و تحلیل صفات الهی بوده‌اند؛ چالشی ناشی از بیم نسبت دادن افعال قبیح به خداوند یا افتادن در دام انسان‌وارگی. این پژوهش به طور خاص به تحلیل افعال «کید» و «استدرج» و بررسی امکان انتساب آن‌ها به خداوند پرداخته و با رویکردی تحلیلی - انتقادی، دیدگاه‌های تفسیری ۱۵ مفسر برجسته از مذاهب مختلف اسلامی را ارزیابی کرده است. در این مسیر، ابتدا تحلیل لغوی و قرآنی دو مفهوم مذکور ارائه شده، سپس آرای تفسیری در قالب شش دیدگاه دسته‌بندی گردیده و بر پایه شاخص‌های معناشناختی، کلامی، و تفسیری بررسی شده‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نسبت کید و استدرج به خداوند، بر دو مبنای مکمل قابل دفاع است: نخست آن‌که این افعال به لحاظ لغوی، فاقد قبح ذاتی‌اند؛ و دوم آن‌که حتی در فرض وجود معنای منفی، این افعال در سیاق قرآنی، افعالی واقعی، واکنشی و عادلانه‌اند که در چارچوب سنت‌های جزا و هدایت الهی تحقق می‌یابند. از این رو، دیدگاه‌هایی که این افعال را تدابیر حقیقی، حکیمانه و سازگار با نظام ربوبی می‌دانند، با ظاهر آیات، اصول توحیدی و مبانی عقلی هماهنگ‌ترند، درحالی‌که دیدگاه‌هایی مبتنی بر تأویل لفظی، مشکله، مجاز یا مبانی جبرگرایانه، فاقد انسجام مفهومی و کلامی لازم‌اند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۴

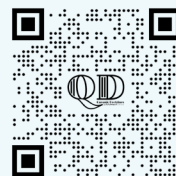
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۳

کلیدواژه‌ها

تفسیر قرآن، کید خدا، استدرج، صفات خبری، مفسران فریقین، انسان‌وارگی.

استناد: روحی برندق، کاوس؛ بذرافشان مقدم، فرید. (۱۴۰۵). مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه مفسران فریقین درباره کید و استدرج خدا، با رویکرد واژگانی و کلامی. آموزه‌های قرآنی، ۲۳(۴۳)، ۱۱۹-۱۵۶. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7215.2597>



مقدمه

در اندیشه دینی، شناخت صفات الهی همواره یکی از مدخل‌های اساسی در مسیر معرفت خداوند به شمار می‌رود. در این میان، بخشی از صفات که از راه عقل به تنهایی قابل فهم یا اثبات نیستند و صرفاً از طریق نقل شرعی شناخته می‌شوند، در منابع تفسیر و حدیث با عنوان «صفات خبری» مورد بحث قرار گرفته‌اند. این دسته از صفات معمولاً در قالب واژگانی بیان می‌شوند که در زبان عرفی، برای توصیف مخلوقات یا کنش‌های انسانی به کار می‌روند. از همین رو، هنگام مواجهه با تعبیری چون «ید»، «استواء» یا «مکر»، خطر تسری مفاهیم جسمانی، حادث یا قبیح به ذات باری تعالی وجود دارد. چنین چالشی مفسران قرآن را واداشته است تا با نگاهی تنزیهی و هماهنگ با اصول توحید و عدل، به بازخوانی و تأویل دقیق این مفاهیم بپردازند و از هرگونه انسان‌انگاری در توصیف صفات الهی پرهیز کنند.

طرح مسئله: واژگان خاصی از صفات افعال الهی مانند «کید» و «استدراج» در برخی آیات قرآن به خداوند نسبت داده شده‌اند که در زبان روزمره انسانی، اغلب ناظر به نیرنگ، فریب یا مکر منفی‌اند. این اسناد قرآنی، اگر بدون تفسیر دقیق و تنقیح مفهومی رها شوند، ممکن است فهم صفات الهی را دچار نوعی انسان‌وارگی و تصور ناصحیح از ساحت ربوبی سازند. از منظر کلامی نیز این مسئله با یکی از مباحث دیرپای الهیات اسلامی پیوند دارد: این‌که «آیا نسبت دادن افعال قبیح به خداوند ممکن است؟» برخی متکلمان همچون معتزله، وقوع یا حتی امکان چنین افعالی را منافی با علم، غنا و حکمت الهی دانسته‌اند، درحالی‌که اشاعره، هرچند وقوع را مشروط به حکمت می‌دانند، اصل امکان را نفی نکرده‌اند. این مسئله، با تنوع آرای کلامی، در آثار متکلمان امامیه نیز انعکاس یافته و مورد تحلیل و نقد قرار گرفته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج. ۲، بخش ۲، ص. ۱۷۷؛ اشعری، بی‌تا، ص. ۱۷۷؛ حلی، ۱۳۹۹، ص. ۳۳۰-۳۳۱).

از این رو، بررسی دقیق این مفاهیم و رویکردهای تفسیری مفسران نسبت به آن‌ها ضروری می‌نماید. مقاله حاضر با استناد به منابع تفسیری برجسته شیعه و سنی شامل جامع البیان از طبری، التبیان از شیخ طوسی، مجمع البیان از طبرسی، الکشاف از زمخشری، انوار التنزیل از بیضاوی، مفاتیح الغیب از فخر رازی، الجامع لأحكام القرآن از قرطبی، تفسیر المنار از رشید رضا، تفسیر المراغی، تفسیر القاسمی، فی ظلال القرآن از سید قطب، التحریر و التنویر از



ابن عاشور، المیزان از علامه طباطبایی، من وحی القرآن از فضل الله، و تفسیر تسنیم از جوادی آملی، درصدد تبیین مفهوم، نحوه انتساب، و کارکرد این افعال در نظام معرفتی قرآن است. روش تحقیق: این پژوهش از منظر روش‌شناسی، در مرحله گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، در سطح استنادات از نوع اسنادی، و در مرحله تحلیل، با رویکرد تحلیل محتوا (تطبیقی - انتقادی) پیش رفته است. مسئله اصلی تحقیق، بررسی معنای قرآنی و تفسیری افعال «کید» و «استدراج» در نسبت با خداوند و تبیین جایگاه آن‌ها در منظومه معارفی قرآن درباره صفات الهی است. برای این منظور، ابتدا کاربرد این واژگان در آیات قرآن واکاوی شد، سپس آرای تفسیری پانزده مفسر برجسته در خصوص نحوه انتساب این افعال به خداوند جمع‌آوری، دسته‌بندی و تحلیل گردید. در نهایت، پژوهش می‌کوشد با ارزیابی دقیق استدلال‌های هر دیدگاه، به بازخوانی ای مستند و سازگار با اصول عقلی و کلامی از این مفاهیم دست یابد.

پیشینه پژوهش: بلالی و همامی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «خوانشی تحلیلی توصیفی بر سنت استدراج الهی با تأکید بر قرآن و روایات»، نویسندگان تلاش کرده‌اند تا با رویکردی توصیفی و تحلیلی، مفهوم استدراج را بر پایه آیات و روایات اسلامی واکاوی کنند. این پژوهش ضمن اشاره به دیدگاه‌های اشاعره و عدلیه در نسبت دادن گمراهی به خداوند، استدراج را سنتی مقید معرفی می‌کند که در سطوح فردی و اجتماعی رخ می‌دهد و با نشانه‌هایی همچون تداوم نعمت، غفلت انسان و ناگهانی بودن عذاب همراه است. هرچند این مقاله در روشن ساختن ویژگی‌های استدراج در نظام عذاب الهی مؤثر است، اما تمرکز آن به بررسی محدود روایات و تحلیل اجمالی دو مکتب کلامی منحصر شده است و از بررسی گسترده‌تر آرای مفسران در طول تاریخ، تنوع قرائت‌های کلامی، و دسته‌بندی تحلیلی استدلال‌های تفسیری در باب نسبت استدراج و کید به خداوند فراتر نمی‌رود.

معموری (۱۳۸۶) در مقاله «بررسی سنت استدراج در قرآن و میراث تفسیری» با تمرکز بر مفهوم استدراج، تلاش کرده است این سنت الهی را از جنبه‌های گوناگون قرآنی، تفسیری، کلامی و روان‌شناختی تحلیل کند. نویسنده استدراج را به عنوان یکی از قوانین عام و تکرارشونده الهی در تاریخ بشر معرفی کرده و آن را در دو سطح فردی و اجتماعی بررسی نموده است. در این مقاله، مفاهیمی مانند «املال»، «تمتع»، «امهال»، و «تزیین» به عنوان مفاهیم مرتبط با استدراج مطرح گردیده و برخی مفاهیم دیگر نظیر «مکر» و «کید» نیز در چارچوبی کلی‌تر و در ذیل ساختار

معنایی استدراج آورده شده‌اند. با این حال، این مفاهیم نه به صورت مستقل، تحلیل شده‌اند و نه نسبت دقیق آن‌ها با استدراج از منظر لغوی، تفسیری یا کلامی واکاوی شده است. همچنین، دیدگاه‌های مفسران درباره معنای استدراج و کاربرد آن در آیات قرآن، عمدتاً در قالب ارجاعات کلی و بدون نظام تحلیلی مدون طرح شده و از بررسی مقایسه‌ای آرای متکثر تفسیری و تحلیل استدلالی مبانی کلامی آن‌ها فرو مانده‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی کید و استدراج خدا در قرآن کریم

۱-۱. کید

«کید» از ریشه ثلاثی «ک ی د» به معنای چاره‌اندیشی سخت و درگیری شدید برای خروج از وضعیت دشوار است. ابن فارس آن را به «معالجه همراه با شدت» معنا کرده (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۱۴۹) و حسن جبل نیز آن را به خروج یا نفوذ فشارآلود چیزی از درون تعبیر کرده است (جبل، ۲۰۱۰، ج. ۴، ص. ۱۷۸۵).

در معنای اصطلاحی، راغب «کید» را تدبیر پنهانی می‌داند که می‌تواند نیک یا بد باشد، هرچند بیشتر در معنای منفی به کار می‌رود. وی کید الهی را واکنشی پنهان و مهلت‌دهنده پیش از مجازات دانسته است (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۷۲۸). مصطفوی «کید» را شامل سه عنصر «برنامه‌ریزی»، «اجرا»، و «هدف‌گذاری برای آسیب» می‌داند که هم با تلاش و هم با تأثیر همراه است. او میان کید الهی و انسانی تفاوت نهاده است و کید خدا را واکنشی حکیمانه و قاطع می‌داند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج. ۱۰، ص. ۱۵۹-۱۶۳). عسکری نیز با تأکید بر عنصر «تدبیر» در کید، آن را از «خدع» متمایز می‌داند، زیرا خدع فریبی بدون برنامه‌ریزی است. از نظر او، کید همواره با تلاش و اراده همراه است و از نظر شدت، قوی‌تر از خدع است (عسکری، ۱۴۱۲، ص. ۲۱۳-۲۱۴).

۲-۱. استدراج

ریشه «درج» در لغت به معنای حرکت تدریجی و پیوسته است، مانند رفتن کودک، یا از میان رفتن نسل به مرور زمان (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۲۷۵). راغب «استدراج» را یا به معنای در هم پیچیدن انسان در غفلت، یا گرفتن تدریجی بدون آگاهی دانسته و آن را به بالا رفتن پله پله تشبیه کرده است (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۳۱۰). حسن جبل معنای محوری این ماده را «در بر گرفتن یا نزدیک کردن تدریجی با رفق» می‌داند و استدراج را پیش بردن تدریجی گناهکاران با نعمت تا سقوط نهایی



تفسیر می‌کند (جبل، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۶۴۶). مصطفوی نیز استدراج را سیر تدریجی در مسیر نابودی می‌داند که با افزایش نعمت و بدون هشدار، موجب اتمام حجت و هلاکت قطعی می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۰-۲۱۴).

۳-۱. جمع‌بندی مفهوم‌شناسی

کید و استدراج هر دو بر نوعی تدبیر پنهانی دلالت دارند که هدف آن، رساندن فاعل به مقصودی خاص بدون آگاهی مخاطب است، با این تفاوت که کید بر برنامه‌ریزی همراه با شدت، تلاش و درگیری ذهنی برای آسیب رساندن یا خنثی‌سازی دشمن تأکید دارد، درحالی‌که استدراج ناظر به پیشبرد تدریجی و آرام فرد در مسیر نابودی، معمولاً با ظاهر نعمت و غفلت است. از دید پژوهشگرانی چون راغب، جبل، مصطفوی و عسکری، کید اغلب واکنشی پنهانی و قاطع در برابر دشمنی دانسته شده و به عنصر فعال و برنامه‌ریزی شده در آن توجه شده است، اما استدراج، فرایندی خزنده و تدریجی است که از درون فرسایش می‌دهد و مجالی برای بازگشت نمی‌گذارد. در نسبت با خداوند، هر دو مفهوم نه نشانه فریب‌کاری، بلکه نمودی از حکمت، اتمام حجت، و نظام سنن الهی در قبال طغیان انسان به شمار می‌روند.

۲. کاربرد واژه و ریشه «ک ی د» در قرآن

ریشه «ک ی د» ۳۵ بار در ۲۹ آیه قرآن کریم به کار رفته است: آل عمران/ ۱۲۰؛ نساء/ ۷۶؛ اعراف/ ۱۸۳، ۱۹۵؛ انفال/ ۱۸؛ هود/ ۵۵؛ یوسف/ ۵، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۵۰، ۵۲؛ طه/ ۶۰، ۶۴، ۶۹؛ انبیاء/ ۵۷، ۷۰؛ حج/ ۱۵؛ صافات/ ۹۸؛ غافر/ ۲۵، ۳۷؛ طور/ ۴۲، ۴۶؛ قلم/ ۴۵؛ مرسلات/ ۳۹؛ طارق/ ۱۵، ۱۶؛ فیل/ ۲. از این تعداد، ۵ بار «کید» به خداوند نسبت داده شده است.

همچنین ریشه «د ر ج» ۲۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است: بقره/ ۲۲۸، ۲۵۳؛ آل عمران/ ۱۶۳؛ نساء/ ۹۵، ۹۶؛ انعام/ ۸۳، ۱۳۲، ۱۶۵؛ اعراف/ ۱۸۲؛ انفال/ ۴؛ توبه/ ۲۰؛ یوسف/ ۷۶؛ اسراء/ ۲۱؛ طه/ ۷۵؛ غافر/ ۱۵؛ زخرف/ ۳۲؛ احقاف/ ۱۹؛ حدید/ ۱۰؛ مجادله/ ۱۱؛ قلم/ ۴۴. از این تعداد، ۱۸ مورد به صورت «درجه» یا «درجات» و ۲ مورد به صورت «سنستدرجهم» که این استدراج را به خداوند نسبت داده است.

جدول شماره ۱: آیات «کید و استدراج»

هدف از کید	متعلق کید (مذکور)	نشانی	متن آیه	
تهدیه	تکذیب‌کنندگان آیات	اعراف/ ۱۸۲ و ۱۸۳	وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿۳۴﴾ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿۳۵﴾	۱
کمک به یوسف	یوسف نبی	یوسف/ ۷۶	فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ	۲
مقابله	تکذیب‌کنندگان پیامبر	طور/ ۴۲	أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ	۳
تهدیه	تکذیب‌کنندگان آیات	قلم/ ۴۴ و ۴۵	فَذَرْنِي وَمَنْ يَكْذِبْ بِهِذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿۴۴﴾ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿۴۵﴾	۴
مقابله	دشمنان اسلام، کافران	طارق/ ۱۶	وَأَكِيدُ كَيْدًا	۵

۳. یافته‌های پژوهش
۳-۱. مفهوم‌شناسی کید و استدراج خدا از دیدگاه مفسران

دیدگاه مفسران درباره کید و استدراج خدا را بر اساس مکتب تفسیری می‌توان به صورت زیر دسته بندی کرد:

۳-۱-۱. مکتب تفسیری اشاعره

فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ق): فخر رازی «کید» را تدبیر پنهانی خدا برای خنثی سازی یا امهال مجازات می‌داند: نخست، یاری نهانی پیامبر و ناکام کردن دشمنان (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۳۱، ص. ۱۲۳)؛ دوم، اغفال تدریجی تا عذاب ناگهانی دنیا و آخرت (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵). وی انتساب کید به خدا را مجاز بلاغی مقابله با کید بندگان می‌شمارد و آن را در قضیه



یوسف، تدبیر ربانی نگه داشتن بنیامین، نه حیلۀ قبیح، تفسیر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۸، ص. ۴۸۸). استدراج از دید فخر رازی همان کشاندن تدریجی گناهکار به هلاکت است: اعطای نعمت‌های افزون برای افزایش گناه، احساس ایمنی کاذب و محروم کردن از توبه، که ظاهراً لطف و باطناً خذلان و گونه‌ای مکر الهی است؛ عذاب از جایی فرومی‌رسد که گمان نمی‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵).

بیضاوی (؟ - ۶۹۱ق): بیضاوی نسبت دادن «کید» و «استدراج» به خدا را صرفاً از منظر بلاغی و مجازی تحلیل کرده است و این افعال را به عنوان تدابیر پنهان و تدریجی برای رساندن گناهکاران به عذاب، و نه افعال حقیقی قبیح، تفسیر می‌کند. او این تدابیر را ظاهراً احسان و در باطن، خذلان و مجازات می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۴۳؛ ج. ۵، ص. ۲۳۷). در ماجرای یوسف، کید الهی را الهام برای تحقق هدفی مشروع معرفی می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۱۷۲) و در آیه «أَکِيدُ کَیْدًا» آن را انتقام پنهانی در پاسخ به کید دشمن می‌خواند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۳۰۴). او همچون زمخشری، بدون استفاده از استدلال‌های کلامی یا لغوی، تنها با تکیه بر مجانست لفظی و مقابله، نسبت این افعال به خدا را توجیه می‌کند.

قرطبی (۵۸۰ - ۶۷۱ق): قرطبی «کید» و «استدراج» را دو جلوه از تدبیر پنهان و مجازات عادلانه خدا می‌شمارد: کید الهی را یا عذاب و هلاکت ناگهانی دشمنان و نقض تدبیرشان می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۱۱؛ ج. ۱۸، ص. ۲۵۲) یا نصرت نهانی مؤمنان در قالب «کِذْبًا لِيُؤَسِّفَ» تفسیر می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۲۳۵) و تصریح دارد که این تعبیر، مجاز مقابله به مثل است نه حیلۀ قبیح، تا تنزیه و عدل الهی محفوظ بماند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۷، ص. ۷۶؛ ج. ۹، ص. ۲۳۵). او استدراج را نیز «نعمت دادن در برابر گناه» معرفی می‌کند؛ خداوند با افزونی نعمت و طول مهلت، گناهکار را به تدریج و از جایی که او نمی‌داند به عذاب می‌کشاند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۷، ص. ۳۲۹)، و آن را مصداق دیگر مکر الهی و «عقاب تدریجی» می‌شمارد که در ظاهر لطف، ولی در باطن خذلان است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۸، ص. ۲۵۱).

ابن عاشور (۱۲۹۶ - ۱۳۹۳ق): ابن عاشور کید الهی را «امهال مقرون با تدبیر خفی برای نابودی خصم» می‌نامد؛ با ظاهری از احسان، ولی با باطنی از نعمت (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۶۵؛ ج. ۲۹، ص. ۹۵). انتساب آن به خدا یا «مُشَاكَلَه» ای لفظی است یا استعاره تمثیلیه‌ای که رفتار الهی را به رفتار ماکیران، در تأخیر مجازات تا وقت مقتضی، تشبیه می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۳).



۱۰۶: ج. ۳۰، ص. ۲۳۸). این کید «متین» است، زیرا بر علم، عدل و حکمت مطلق تکیه دارد و از نقایص بشری تهی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۱۰۶؛ ج. ۲۷، ص. ۸۶) و غالباً در قالب استدراج و املا ظاهر می شود تا کافران را در نعمت و امنیت فرو برد و بی خبر به عذاب برساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۱۲، ص. ۹۹؛ ج. ۳۰، ص. ۲۳۸). استدراج نزد او تمثیل انتقال تدریجی از رفاه به سقوطی نهان است، چنان که شخص نعمت را کرامت می پندارد، اما در دام مکرری الهی است که «از جایی که نمی داند» آغاز شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۶۵). نمونه برجسته اش در آیه «يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» است که هول قیامت و ناتوانی منافقان از سجده را نتیجه استدراج پیشین می شمارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۹، ص. ۹۰).

۳-۱-۲. مکتب تفسیری معتزله

زمخشری (۴۷۶ - ۵۳۸ق): زمخشری «کید» و «استدراج» را دو جلوه از تدبیر عدل آمیز و پنهان خدا می داند که کافر را به هلاکتی ناگهانی سوق می دهد. کید الهی نزد او مجاز از عذاب و خنثی سازی نقشه دشمن است. این کید حيله ای مذموم نیست، بلکه مجازاتی حکیمانه است که از جایی فرود می آید که شخص نمی پندارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۲؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵). زمخشری در تفسیر آیه «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» نیز همین معنا را تدبیری ربانی برای صیانت از ولی خود در برابر کید برادران می خواند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۹۱). استدراج در نگاه او همان تدبیر مرحله به مرحله الهی است: خدا با نعمت دادن فریبنده، گناهکاران را آرام آرام به نقطه بی بازگشت عذاب می کشاند. «استدراج» از ریشه «دَرَج» است و مانند رشد کودک یا مرگ تدریجی، ناپیدا پیش می رود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۱؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵). کافران نعمت را کرامت می پندارند، اما همین نعمت ابزار خذلان و دام نابودی شان است. بدین سان، زمخشری «کید متین» را همان استدراج می بیند؛ مکرری الهی که در مقام عدالت، نقشه دشمن را به ضد او بازمی گرداند و عذاب را بی خبر بر او فرود می آورد.

۳-۱-۳. مکتب تفسیری شیعه امامیه

شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ق): شیخ طوسی کید و استدراج را سازوکاری واحد می داند؛ تدبیر پنهانی خدا که با مهلت دادن و فریب ظاهری، دشمن را بی خبر تا نقطه عذاب می کشاند. او در تفسیر «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (اعراف/۱۸۳) کید را عذاب ناگهانی می خواند و انتساب واژه را مزاجت لفظی با کید



کفار می‌شمرد (طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۲). داستان یوسف نمونه کیدِ نجات بخش است (نک: طوسی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۱۷۴). در «أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا...» (طور/۴۲)، همین تدبیر، عذاب دنیا و آخرت می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۴۱۷). شیخ طوسی در تفسیر آیه «وَأَكِيدُ كَيْدًا» (طارق/۱۶) و آیه «وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (قلم/۴۵)، کید را صریحاً استدراج می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۸۸؛ ج. ۱۰، ص. ۳۲۷)، به این معنا که خدا فرصت می‌دهد تا بواطن کفر آشکار و استحقاق عذاب کامل گردد. او در توضیح «استدراج» نیز می‌گوید خدا کافران را گام به گام از جایی که نمی‌دانند، به عذاب می‌رساند، اما نه از سر اجبار به کفر، بلکه مجازاتِ انتخابِ آزادانه خودشان است. شیخ طوسی برای تأیید نسبت دادنِ تدبیر به خدا، به دلالتِ «سین استقبال» در «سَدَسْتَدْرِجُهُمْ» (اعراف/۱۸۲) (آینده‌نمایی و وعده حتمی تدریجی) و نیز به نمونه‌های بلاغی اسنادِ افعالِ جزایی به خدا مانند «سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (توبه/۸۰) استناد می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۱؛ ج. ۱۰، ص. ۸۸).

طبرسی (۴۶۸ - ۵۴۸ق): طبرسی «کید» و «استدراج» را دو روی یک سیاست الهی می‌شمارد: تدبیر پنهانی خدا که با مهلت و نعمت فریبنده، کفر را تا لحظه عذاب پیش می‌برد. کید، به گفته او در آیات «هُمُ الْمَكِيدُونَ» و «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» به صورت بازگشت حيله دشمن به زیان خویش و تدبیر مشروع برای حفظ بنیامین جلوه دارد (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۵، ص. ۳۸۶؛ ج. ۹، ص. ۲۵۶). همین کید گاه به شکل فریب تدریجی آمیخته با نعمت ظهور می‌کند و سرانجام قهارانه‌ای دارد (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۱۰، ص. ۵۱۰؛ ج. ۱۰، ص. ۷۱۶)، چنان‌که اصل آن «عذابی است که از جایی که کافران نمی‌دانند نازل می‌شود» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵). از نظر طبرسی، استدراج همین فرایند تدریجی است: بخشش نعمت پس از گناه، بی‌آن‌که بنده توبه کند؛ نعمتی که در حقیقت، دام هلاکت است. طبرسی تصریح می‌کند که این انتساب نه به معنای واداشتن به کفر، بلکه مجازات برگزیده آزاد کافر و ردّ صریح جبرگرایان است. سپس با استناد به روایت امام صادق علیه السلام نعمت بی‌استغفار را مصداق روشن استدراج می‌خواند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰).

علامه طباطبایی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ق): علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، کید و استدراج را دو جلوه مرتبط از سنت جزای الهی می‌داند که در پاسخ به سوء اختیار و طغیان آگاهانه انسان به کار می‌روند. به گفته او، استدراج یعنی نزدیک ساختن تدریجی انسان به هلاکت از راه نعمت‌های پی‌درپی که سبب غفلت و دوری از ذکر الهی می‌شود، در حالی که انسان آن را سعادت می‌پندارد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۸، ص. ۳۴۶؛ ج. ۱۹، ص. ۳۸۶). این روند پنهان و تدریجی

زمینه ساز کید الهی است، یعنی تدبیر نهایی خداوند برای خنثی سازی نقشه های باطل از طریق استدراج، املا، و سلب توفیق (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۲۰، ص. ۲۶۱). علامه تأکید می کند که این کید تنها در صورتی به خدا نسبت داده می شود که خالی از ظلم باشد، چنان که در ماجرای یوسف، کید الهی به معنای تدبیری الهام شده برای تحقق هدفی مشروع است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۱۱، ص. ۲۲۵-۲۲۶). او مکر و کید کفار را مقابله با حق می داند و پاسخ الهی را عدالتی پنهان و حکیمانه توصیف می کند که نه فریب، بلکه بازتاب علم و عدل الهی در برابر طغیان بشر است. فضل الله (۱۳۵۴-۱۴۳۱ق): از نظر محمد حسین فضل الله، کید الهی تدبیر خفی و استوار خدا برای آزمون و یاری مؤمنان است، چنان که در آیه «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» بیانگر نظام اختیار انسان و شکست ناپذیری تدبیر الهی در برابر نقشه های کافران است (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۷، ص. ۳۰۱)، و در مواردی چون «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» به معنای سامان دادن مسیر خیر برای تحقق هدفی پسندیده تعبیر می شود (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۹، ص. ۴۵۴). همچنین تصریح می شود که «وَأَكِيدُ كَيْدًا» بر احاطه کامل خدا بر اسرار دشمنان و طراحی پیروزی پیامبر دلالت دارد (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۲۰، ص. ۱۰۴)، درحالی که نتیجه نهایی کید، به خود کافران بازمی گردد: «فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ الْمَكِيدُونَ» (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۱۸، ص. ۲۱). از نظر فضل الله، «استدراج» همان آزمون تدریجی از راه فراوانی نعمت و رفاه است که غفلت و غرور می آفریند و گمراهان را از ضلالتی به ضلالت دیگر می کشاند (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۷، ص. ۳۰۱). این فرایند در قیامت با پرده برداری از عذاب شدید (کنایه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ») و ناتوانی آنان در سجده جلوه می کند، که ثمره استدراج دنیوی و عجز روحی آن هاست (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۱۹، ص. ۱۲۱).

جوادی آملی (۱۳۵۲ق - ...): کید «تدبیر نهانی با ظاهر لطف و باطن قهر»، ذاتاً نه حسن است و نه قبیح، بلکه ارزش آن وابسته به غایت است. جوادی آملی می گوید قرآن برای رفع توهم قبح می فرماید «اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»، زیرا مکر الهی رحمت تربیتی است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۷-۳۵۹). استدراج «پله پله کشاندن کافر از راه نعمت فریبنده به نقطه سقوط» است: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ... وَأُمْلِي لَهُمْ» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۳). ضمیر مفرد در «أُمْلِي» نشان می دهد مذبذبات مجری اند و فاعل حقیقی خداست (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۴). کید الهی «متین» است؛ ابزار هر مکر در قبضه اوست، پس مکر بشر در برابرش «ضعیف» است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۸). بنابراین رأی کسانی که مکر الهی را قبیح می دانند باطل است؛ قبح در ذات کید نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۷-۳۵۹). رفاه کافر برکت نیست، قرآن آن را «املا و استدراج برای فزونی گناه» معرفی می کند: «نُمَلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» (جوادی

آملی، ۱۴۰۱، ج. ۱۳، ص. ۹۹). از این رو، «تقلب کافران در بلاد» صرفاً «متاع قلیل» است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۱۳، ص. ۱۰۰) و ثروتشان نباید مؤمن را بفریبید. در برابر، بلا برای مؤمن کارگاه رشد است: «رُبَّ مُبْتَلًی مَّصْنُوعٌ لَّهٗ بِالْبَلَوِّ». ابتلا سنتِ تخلّف ناپذیر الهی است و جبرانش اجر بیشتر (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۱۳، ص. ۱۲۰). بدین ترتیب، نعمت یا نعمت بودن رخدادها به ایمان و تقوای انسان بستگی دارد. این بنیاد، هم دیدگاه «نعمت کافر = لطف» را و هم پندار «هر بلا = قهر» را رد می‌کند.

۳-۱-۴. مکتب تفسیری سلفی

طبری (۲۲۵-۳۱۰ ق): طبری «کید» را تدبیر پنهانی و از پیش چیده خداوند برای تحقق اراده اش می‌داند، گاه با خنثی کردن نقشه خصم و گاه با وانمود لطف و نعمت به دشمن تا به دام عذاب افتد. طبری در تفسیر «كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» (یوسف/۷۶) می‌گوید این تدبیر الهی قانونی، همراه با رضایت طرف مقابل و در راستای هدف ربانی است (طبری، بی تا، ج. ۱۶، ص. ۱۸۴-۱۹۴). او در آیاتی همچون «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (شعراء/۱۸۳؛ قلم/۴۵)، «فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ» (طور/۴۲) و «وَأَكِيدُ كَيْدًا» (طارق/۱۶)، کید الهی را مترادف «مکر» و «استدراج» می‌شمرد: خداوند کافران را با زیور نعمت می‌آراید تا ناگهان گرفتار عذابی محتوم شوند (طبری، بی تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۷-۲۸۸؛ ج. ۲۲، ص. ۴۸۴؛ ج. ۲۳، ص. ۳۵۹-۳۶۳؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲). از دید طبری، استدراج همان امهالِ تدریجی همراه با اغفال است؛ کافران در رفاه ظاهر سرمست می‌شوند بی آن‌که درک کنند این بهره‌مندی دام کید متین الهی است و عذاب دفعی پایان آن است (طبری، بی تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۶-۲۸۷؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲). طبری قول دیگری در این باره نقل نمی‌کند و صریحاً استدراج را مصداق روشن همان کید خدا می‌داند.

رشیدرضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ ق): رشیدرضا کید و استدراج را دو روی یک سنت الهی می‌داند: خداوند با «کید» خویش، که همان تدبیر پنهانی از راه گسترش نعمت و رفاه است، منکران را بی آن‌که دریابند، به نقطه‌ای می‌رساند که نقشه‌هایشان علیه خودشان برگردد و عذاب ناگهانی فرارسد (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۳۱۵؛ ج. ۹، ص. ۲۷؛ ج. ۹، ص. ۴۵۲؛ ج. ۹، ص. ۶۵۰). این تدبیر در تعبیر قرآنی «استدراج» نیز تبلور می‌یابد، به این معنا که کافران در پله پله امهال و فزونی ظاهری نعمت، به سوی هلاکت قطعی رانده می‌شوند. نمونه اش شکست نهایی قریش پس از کامیابی‌های مقطعی پیش از فتح مکه است (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۹، ص. ۴۵۱). او با استناد به دعای نبوی «اللهم امکر لی ولا تمکر علی» و آیات «أَفَأَمَّنُوا مَكْرَ اللَّهِ» و «وَيَمَكُرُونَ وَ يَمَكُرُ اللَّهُ» تأکید



می کند که مکر و استدراج الهی واقعی و عین عدل و حکمت است نه صرفاً «مجاز مشاکله» (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۱۱، ص. ۳۳۴).

مراغی (۱۳۰۰-۱۳۷۱ق): مراغی «کید» الهی را تدبیر نهان و مکافات عادلانه می داند گاه در قالب امهال و اغفال مهلک (مراغی، بی تا، ج. ۹، ص. ۱۲۲، ج. ۲۹، ص. ۴۵) و گاه به صورت الهام تدبیر مشروع مانند صیانت یوسف و بنیامین (مراغی، بی تا، ج. ۱۳، ص. ۲۱) و گاه صرف بازگرداندن نقشه بدکاران به سوی خودشان که از باب مشاکله لفظی، «کید» نام گرفته است (مراغی، بی تا، ج. ۲۷، ص. ۳۵، ج. ۳۰، ص. ۱۱۸). او تأکید می کند این نسبت، با عدالت و حکمت خداوند کاملاً سازگار است. همین منطق در باب «استدراج» استمرار می یابد: خداوند با افزودن نعمت و رفاه، کافران را بی آن که بدانند به ورطه تباهی می کشاند؛ نعمتی که ظاهراً احسان است، ولی در واقع، نعمت و کید الهی است:

» لَآئِنَ تَعَالَىٰ يَفْعَلْ بِهِمْ مَا هُوَ نَفْعٌ لَهُمْ ظَاهِرًا وَهُوَ يَرِيدُ بِهِمُ الضَّرْرَ (مراغی، بی تا، ج. ۹، ص. ۱۲۲، ج. ۲۹، ص. ۴۵).

مراغی برای تبیین این سنت، به حدیث «إِنَّ اللَّهَ لَيَمْلِكُ لِلظَّالِمِ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ» استشهاد می کند (مراغی، بی تا، ج. ۲۹، ص. ۴۵).

قاسمی (۱۲۸۳ - ۱۳۳۲ق): قاسمی «کید» و «استدراج» را دو روی یک سنت الهی می داند: کید تدبیر پنهان و قوتی است که خداوند برای امهال و سپس کیفر کافران به کار می برد، چنان که در «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، این تدبیر امهال همراه با مجازات نهایی است (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵)، و در «كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ» وسیله ای مشروع برای تحقق هدف حق معرفی شده است (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۶، ص. ۲۰۴)، و خداوند سرانجام نقشه کافران را بر خودشان برمی گرداند (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۹، ص. ۵۴). او با نقل از ابن جریر، کید را استعاره ای از املا و عدالتی می داند که موجب هلاکت تدریجی می شود (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۹، ص. ۴۵۲). استدراج نیز در نگاه قاسمی، همان سوق دادن مرحله به مرحله گمراهان به نابودی است؛ نعمت، سلامت و طول عمر ظاهراً کرامت آمیز، در حقیقت، ابزار همین کید است و ایشان را ناپیدا به سقوط می کشاند (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵).

سید قطب (۱۳۲۴ - ۱۳۸۷ق): سید قطب کید و استدراج را دو جلوه از سنت الهی می شمارد: «کید الله» تدبیر پنهانی و قاهرانه ای است که کافران را با مهلت دادن و فریب نعمت ها، بی خبر به دام



نابودی می‌کشاند (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۱۳۴۰؛ ج. ۶، ص. ۳۶۶۸). این کید پاسخ برتر به کید بشر و نشانه قدرت مطلق الهی است (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۶، ص. ۳۴۰۱)، چنان‌که در قصه یوسف، ظاهر شرش به رحمت و خیر می‌انجامد (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۲۰۲۰) و مقصودش اتمام حجت بی‌ظلم است (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۶، ص. ۳۸۸۱). استدراج نیز همین تدبیر مرحله به مرحله است: خدا با رفاه و امنیت ظاهری، مکذبان را از جایی که نمی‌دانند به هلاکت نزدیک می‌کند: «سَكَتَدْرَجُهُمْ... إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۱۴۰۴؛ ج. ۶، ص. ۳۶۶۸): هشدار می‌دهد برای منکران و مایه طمأنینه مؤمنان، زیرا پیکار حقیقی دشمنان نه با پیامبر که با خدای قهار است.

جدول شماره ۲: خلاصه دیدگاه مفسران درباره «کید و استدراج خدا» در قرآن کریم

دیدگاه	نام مفسر	مکتب تفسیری	ردیف
(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) یاری پنهانی؛ (۳) اغفال تدریجی؛ (۴) مجاز بلاغی؛ (۵) احساس ایمنی کاذب؛ (۶) خذلان باطنی؛ (۷) امهال عذاب	فخر رازی (۵۴۳_۶۰۶ق)	اشاعره	۱
(۱) تفسیر مجازی؛ (۲) تدبیر پنهان؛ (۳) تدریج در عذاب؛ (۴) احسان ظاهری؛ (۵) خذلان باطنی؛ (۶) انتقام پنهانی؛ (۷) مجانست لفظی	بیضاوی (؟_۶۹۱ق)		
(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) عذاب ناگهانی؛ (۳) نصرت پنهانی؛ (۴) مجاز مقابله به مثل؛ (۵) استدراج نعمتی؛ (۶) خذلان باطنی؛ (۷) عقاب تدریجی	قرطبی (۵۸۰_۶۷۱ق)		
(۱) امهال تدبیری؛ (۲) نعمت با ظاهر احسان؛ (۳) مشاکله لفظی؛ (۴) استعاره تمثیلیه؛ (۵) کید متین = عدل و حکمت؛ (۶) استدراج نهان؛ (۷) کرامت‌پنداری نعمت؛ (۸) سقوط تدریجی؛ (۹) ناتوانی در قیامت	ابن عاشور (۱۲۹۶_۱۳۹۳ق)		
(۱) تدبیر عدل‌آمیز؛ (۲) عذاب ناگهانی؛ (۳) خنثی‌سازی نقشه دشمن؛ (۴) کید = تدبیر حکیمانه؛ (۵) استدراج تدریجی؛ (۶) نعمت فریبنده؛ (۷) خذلان؛ (۸) ضدیت نقشه دشمن	زمخشری (۴۷۶_۵۳۸ق)	معتزله	۲



<p>(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) مهلت فریبنده؛ (۳) عذاب ناگهانی؛ (۴) مزاحمت لفظی؛ (۵) استدراج تدریجی؛ (۶) افشای باطن کفر؛ (۷) مجازات اختیاری</p>	<p>شیخ طوسی (۲۸۵ - ۴۶۰ق)</p>				
<p>(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) مهلت فریبنده؛ (۳) فریب تدریجی؛ (۴) نعمت = دام هلاکت؛ (۵) عذاب قهارانه؛ (۶) رد جبر؛ (۷) مجازات اختیاری؛ (۸) روایت استدراجی</p>	<p>طبرسی (۴۶۸ - ۵۴۸ق)</p>				
<p>(۱) سنت جزا؛ (۲) پاسخ به سوء اختیار؛ (۳) استدراج = نعمت‌های غافل‌کننده؛ (۴) سعادت‌پنداری کاذب؛ (۵) سلب توفیق؛ (۶) خنثی‌سازی نقشه باطل؛ (۷) عدل پنهان؛ (۸) تدبیر مشروع؛ (۹) بازتاب علم و عدل الهی</p>	<p>علامه طباطبایی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ق)</p>	<p>شیعه امامیه</p>	<p>۳</p>		
<p>(۱) تدبیر خفی؛ (۲) یاری مؤمنان؛ (۳) احاطه کامل الهی؛ (۴) ساماندهی مسیر خیر؛ (۵) بازگشت کید به کافر؛ (۶) استدراج = آزمون تدریجی؛ (۷) نعمت = عامل غفلت؛ (۸) ضلالت پیاپی؛ (۹) ناتوانی قیامت</p>	<p>فضل‌الله (۱۳۵۴ - ۱۴۳۱ق)</p>				
<p>(۱) تدبیر پنهانی با ظاهر لطف و باطن قهر؛ (۲) غایت محوری در ارزش‌گذاری؛ (۳) استدراج = نعمت فریبنده برای سقوط؛ (۴) فاعل حقیقی = خدا، مدبرات مجری‌اند؛ (۵) کید متین = مکر در قبضه الهی؛ (۶) رفاه کافر = استدراج نه برکت؛ (۷) بلا = کارگاه تربیت؛ (۸) رد قبح ذاتی کید؛ (۹) معیار نعمت یا نعمت = ایمان و تقوا</p>	<p>جوادی آملی (۱۳۵۲ق - ...)</p>				
<p>(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) وانمود لطف؛ (۳) خنثی‌سازی نقشه خصم؛ (۴) اغفال تدریجی؛ (۵) دام نعمت؛ (۶) عذاب دفعی؛ (۷) کید = استدراج</p>	<p>طبری (۲۲۵ - ۳۱۰ق)</p>				
<p>(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) گسترش نعمت؛ (۳) برگشت نقشه دشمن؛ (۴) عذاب ناگهانی؛ (۵) امهال تدریجی؛ (۶) استدراج واقعی؛ (۷) عدل و حکمت الهی</p>	<p>رشید رضا (۱۲۸۲ - ۱۳۵۴ق)</p>	<p>سلفی</p>	<p>۴</p>		
<p>(۱) تدبیر نپهان؛ (۲) مکافات عادلانه؛ (۳) امهال مهلک؛ (۴) الهام مشروع؛ (۵) بازگشت نقشه خصم؛ (۶) نعمت فریبنده؛ (۷) نعمت نپهان؛ (۸) استدلال روایی</p>	<p>مراغی (۱۳۰۰ - ۱۳۷۱ق)</p>				
<p>(۱) تدبیر پنهان؛ (۲) امهال با کبیر؛ (۳) نقشه برگشتی؛ (۴) وسیله مشروع؛ (۵) هلاکت تدریجی؛ (۶) کرامت ظاهری؛ (۷) سقوط پنهان</p>	<p>قاسمی (۱۳۳۲ - ۱۲۸۳ق)</p>				
<p>(۱) تدبیر پنهانی قهارانه؛ (۲) مهلت و فریب نعمت؛ (۳) دام نابودی؛ (۴) اتمام حجت؛ (۵) استدراج مرحله به مرحله؛ (۶) رفاه ظاهری؛ (۷) هشدار مهلک</p>	<p>سید قطب (۱۳۸۷ - ۱۳۲۴ق)</p>				



۲-۳. جمع‌بندی دیدگاه‌های مفسران درباره «استدراج خدا» در قرآن کریم

با بررسی گسترده و مقایسه دقیق دیدگاه‌های پانزده مفسر برجسته قرآن کریم درباره کید و استدراج، روشن شد که این مفاهیم علی‌رغم اشتراک ظاهری در واژگان، تفسیرهای بسیار متفاوت و گاه متعارضی دارند. برخی مفسران این افعال را تدابیر واقعی و حکیمانه خداوند در نظام جزا و تربیت می‌دانند و برخی دیگر، انتساب آن‌ها را صرفاً بلاغی یا مجازی تفسیر کرده‌اند. گروهی نیز تأکید دارند که این افعال تنها در بستر مقابله با دشمنان دین و نجات اولیای الهی معنا می‌یابند. این تفاوت‌ها در معناشناسی، نگرش اعتقادی و تبیین کارکرد، زمینه‌ای شد تا دیدگاه‌ها به صورت منسجم و نظام‌مند دسته‌بندی شوند. نتیجه این فرایند، استخراج هفت دسته متمایز بود که هر یک بازتاب دهنده نگاه خاصی به نسبت این افعال با خداوند و جایگاه آن‌ها در دستگاه مفهومی قرآن است.

جدول شماره ۳: دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسران درباره «کید و استدراج خدا» در قرآن کریم

ردیف	دیدگاه	توضیح	قائلان
۱	افعالی واقعی، غایت محور و سنت مدار	در این دیدگاه، کید و استدراج از افعال حقیقی و پنهان الهی‌اند که قبح ذاتی ندارند، بلکه بسته به غایت و نسبتشان با ایمان یا کفر، ارزشیابی می‌شوند. کید الهی گاهی تدبیر رحیمانه برای نجات اهل ایمان و گاه تدبیر قاهرانه برای هلاکت طاغیان است. استدراج نیز روند تدریجی از رفاه به خذلان است که با نظام جزا، هدایت و اتمام حجت سازگار است.	<p>جوادی آملی: کید و استدراج تدابیر واقعی پنهان الهی‌اند که متناسب با ایمان یا کفر، به صورت لطف یا قهر ظهور می‌کنند.</p> <p>علامه طباطبایی: کید الهی خنثی‌سازی باطل و سلب توفیق در برابر طغیان آگاهانه است و استدراج نعمت فریبنده برای هلاکت تدریجی.</p> <p>رشید رضا: کید و استدراج الهی نه تنها قبیح نیستند، بلکه عین عدل و حکمت‌اند و در چارچوب سنت‌های تکوینی الهی واقع می‌شوند.</p> <p>فضل‌الله: کید الهی ابزار نصرت اهل حق و خنثی‌سازی دشمن است و استدراج آزمونی فریبنده برای غربال مؤمن و هلاکت منکر.</p> <p>سید قطب: کید الهی تدبیری قاهرانه و کوبنده برای حفظ حق است و استدراج نقشه‌ای آرام برای نابودی دشمن از راه رفاه فریبنده.</p>

<p>زمخشری: کید و استدراج جزای ناگهانی و عدل محور خداوندند که با قدرت و غلبه، کافر را به هلاکت بی خبر می‌کشند.</p> <p>طبرسی: کید الهی مجازاتی پنهانی است که به دشمن بازمی‌گردد و استدراج نعمتی است که بدون استغفار، دام نابودی است.</p> <p>مراغی: کید الهی حمایت از حق و افشای باطل است و استدراج آزمون تدریجی الهی برای جداکردن مؤمن از منکر.</p> <p>قاسمی: کید خداوند بازگشت نقشه‌های دشمن به ضرر خودشان است و استدراج روندی نامرئی برای سوق به عذاب از راه رفاه ظاهری.</p>	<p>این دیدگاه کید و استدراج را فعالی واقعی می‌داند، اما تأکید اصلی بر بعد قهری و مجازاتی آن هاست. این تدابیر از جانب خدا برای خنثی‌سازی نقشه دشمن و نابودی غافل‌گیرانه او انجام می‌گیرد. استدراج نیز روندی قهری برای محروم کردن گناهکار از توبه و گرفتار ساختن او در عذاب است.</p>	<p>تدبیر واقعی، جزای عادلانه برای خصم (عدلی-قاهری)</p>	<p>۲</p>
<p>فخر رازی: کید تدبیر پنهان خداوند برای امهال و خنثی‌سازی مکر است و استدراج بخشیدن نعمت هاست تا بر گناه بیفزاید؛ ظاهرش لطف و باطنش خذلان و سلب توفیق.</p>	<p>این دیدگاه با رویکرد کلامی و تحلیلی، کید و استدراج را در چارچوبی فلسفی - جزایی می‌کاود. کید خدا یا تدبیر محکم برای خنثی‌سازی دشمن است یا نتیجه مشابهت رفتاری با مکاران. استدراج افزایش نعمت به قصد افزایش گناه، سلب توبه و عذاب از جایی است که انسان نمی‌داند.</p>	<p>تحلیل کلامی، سنت خلق افعال، سلب توفیق (تحلیلی - کلامی)</p>	<p>۳</p>
<p>بیضاوی: اسناد کید و استدراج به خدا بر وجه مجاز و مشاکله است؛ تدبیر پنهان و تدرجی برای رساندن گناهکاران به عذاب است با ظاهری احسان‌آمیز و باطنی خذلان‌آلود؛ در قصه یوسف، الهام است برای تحقق حق، و در «آکید کیدا» انتقام نهان است در مقابله با کید ایشان.</p> <p>شیخ طوسی: «کید» و «استدراج» تدبیر پنهان ممزوج با امهال‌اند. در «ان کیدی متین» عذاب ناگهانی است و اسناد «کید» مزاجت لفظی با کید کافران؛ در یوسف کید نجات بخش می‌آید، و در «أم یریدون کیدا/ و آکید کیدا» همان تدبیر عذاب دنیا و آخرت می‌شود؛ «سنستدرجهم» استدراج تدریجی با امهال برای آشکار شدن بواطن و استحقاق جزاست.</p>	<p>این نگاه، انتساب کید و استدراج به خدا را مجاز و از باب مشاکله، مقابله با مزاجت لفظی می‌داند، اصل این افعال را به خداوند نسبت نمی‌دهد و آن‌ها را صرفاً در چارچوب بلاغت قرآنی و تسمیه جزا به اسم فعل مخالف تحلیل می‌کند.</p>	<p>افعال مجازی و مشاکله‌ای برای مقابله لفظی (بلاغی - مجازگرا)</p>	<p>۴</p>



<p>ابن عاشور: کید امهال مقرون با تدبیر خفی است (یعنی ظاهراً احسان و باطناً نعمت) و اسنادش یا به مشاکله است یا استعاره تمثیلیه در تأخیر جزا. نمود آن غالباً استدراج و املا است؛ انتقال تدریجی از رفاه به سقوط بی آن که احساس شود.</p>	<p>این نگاه، کید را تمثیلی از تدبیر خفی خداوند می‌داند که گاه مشاکله و گاه استعاره از تدبیر عمیق تر است. استدراج نیز انتقال تدریجی با نعمت پنهانی است، نه امری واقعی یا مجازی ساده. این دیدگاه تمایز روشنی میان تفسیر لفظی و تحلیل روان‌شناختی و تمثیلی برقرار می‌کند.</p>	<p>فعل تاویلی و تمثیلی برای بیان نقشه تدریجی (تاویلی - ادبی)</p>	<p>۵</p>
<p>طبری: کید تدبیر پنهان الهی برای خنثی‌سازی خصم و نصرت ولی. در «كذلك كذا لِيُوشِفَ» تدبیر مشروع بر رضای طرف مقابل در راه هدف ربانی است؛ و استدراج تزئین به نعمت و املا تا اخذ ناگهانی و این، مصداق روشن کید متین است.</p>	<p>در این دیدگاه، کید الهی تدبیری واقعی است، اما تنها در چارچوب مقابله با مکر دشمن و خنثی‌سازی نقشه‌های او برای حفظ پیامبر و مؤمنان معنا دارد. استدراج نیز به عنوان ابزاری برای سوق دادن کافران به عذاب در بستر رفاه، صرفاً ناظر به خصومت با دین و پیامبر تحلیل می‌شود.</p>	<p>فعل واقعی محدود به خنثی‌سازی خصم و نجات پیامبر (دفاعی - جزایی)</p>	<p>۶</p>

۴. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه‌های مفسران درباره «کید و استدراج خدا» در قرآن کریم

۴-۱. دیدگاه اول: کید و استدراج، افعالی واقعی، غایت محور و سنت مدار

این دیدگاه کید و استدراج را افعالی واقعی و حقیقی از سوی خداوند می‌داند که در چارچوب سنت‌های الهی، نظام هدایت و ضلالت، و تحقق عدالت تحقق می‌یابند. ارزش این افعال ذاتی نیست، بلکه بر پایه غایت، زمینه و نسبت آن‌ها با ایمان یا کفر مخاطب سنجیده می‌شود. هدف آن‌ها تربیت، اتمام حجت، خذلان طاغیان و حمایت از اهل ایمان است.

علامه طباطبایی و جوادی آملی با اقامه استدلالی کلامی معتقدند کید و استدراج زمانی به خدا نسبت داده می‌شود که مبتنی بر سوء اختیار انسان، عدل و حکمت باشد و نه آغازگری در شر. لذا این افعال نه ظلم‌اند و نه قبیح، بلکه عین عدل خداوندند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۶؛ ج ۹، ص ۶۵-۶۶؛ ج ۱۵، ص ۳۷۵؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۱، ص ۳۵۷).

نیز به عقیده جوادی آملی و رشید رضا آیاتی چون «اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»، «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» و «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» دلالت بر واقعیت و فعلیت این افعال دارند، نه مجاز یا مشاکله. خداوند خود این افعال را به روشنی به خویش نسبت داده است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱۳، ص ۹۹؛ رضا، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۲۷؛ ج ۹، ص ۶۵۰؛ ج ۱۱، ص ۳۳۴).

مفسران این دسته با اقامه استدلالی تفسیری معتقدند در داستان یوسف، کید الهی تدبیر پنهانی و

مشروع خدا برای تحقق هدف ربوبی است، نه حيله يا فریب، بلکه ابزار حمایت از ولی خدا در برابر توطئه خصمانه است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۱۱، ص. ۲۲۶-۲۲۵؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج. ۹، ص. ۴۵۴؛ قطب، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۲۵۰). استدراج نیز همان روند تدریجی هدایت ناپذیران به سوی سقوط و عذاب است؛ نعمتِ ظاهر مقدمه هلاکتِ باطن است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۷؛ رضا، ۱۴۱۴، ج. ۹، ص. ۴۵۱؛ قطب، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۱۴۰۴؛ ج. ۶، ص. ۳۶۶۸).

رشید رضا با استناد به دعای نبوی «اللهم امکر لی ولا تمکر علی» نشان می‌دهد که کید الهی واقعاً برای اولیای خدا خواستنی و خیر است و امری وجودی، نه صرف مجاز (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۹، ص. ۶۵۰).

۲-۴ دیدگاه دوم: کید و استدراج به مثابه تدبیر واقعی، جزای عادلانه برای خصم (عدلی - قاهری)

این دیدگاه، کید و استدراج را افعالی واقعی و تدابیر حکیمانه‌ای می‌داند که به عنوان جزای عادلانه در پاسخ به مکر و طغیان بشر جاری می‌شود: امهالِ آمیخته با فزونی نعمت که از جایی که نمی‌دانند، به خنثی‌سازی نقشه و هلاکت تدریجی می‌انجامد؛ نه فریب است و نه قبیح، بلکه مطابق با عدالت و حکمت الهی است.

طبرسی و زمخشری معتقدند که «هُمُ الْمَكِيدُونَ» نازل در مقام مجازاتِ قاهرانه است و نقشه دشمن به زیان خودش برمی‌گردد. در قصه یوسف نیز «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» تدبیر مشروع برای تحقق حق و صیانت از ولی خدا و بازگشت حيله خصم به خویش است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۲؛ ج. ۲، ص. ۴۹۱؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۵، ص. ۳۸۶؛ ج. ۹، ص. ۲۵۶؛ ج. ۱۰، ص. ۷۱۶).

استدراج در «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» تدبیر تدریجی عذاب است. نعمت و سلامت و طول عمر که ظاهراً احسان می‌نماید، در حقیقت، ابزار مکافات و سبب اغترار و سقوط است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۱؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵). مراغی و قاسمی نیز همین معنا را تقریر کرده‌اند (مراغی، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۱۱۸؛ ج. ۱۸، ص. ۲۵۱؛ ج. ۱۹، ص. ۱۴۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵؛ ج. ۹، ص. ۴۵۲). آیاتی مانند «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، «نُمَلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» و «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» بر قدرت، قاطعیت و فعلیت این سنت‌های جزایی قطعی دلالت دارند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۵۹۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰).

انتساب این افعال به خداوند از جهت عدل و حکمت موجه است: بدون جبر یا ظلم، سوء اختیار کفار مقتضی این کیفر می‌شود. طبرسی صریحاً جبرگرایی را مردود می‌داند و قاسمی نیز نفوذ و تمامیت



مکر الهی را در برابر ضعف مکر انسانی بیان می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۶، ص. ۲۹۴؛ ج. ۷، ص. ۴۹۷).

۳-۴. دیدگاه سوم: کید و استدراج به مثابه تدبیر محکم خدا، همراه با تحلیل کلامی (تحلیلی - کلامی)

فخر رازی، کید و استدراج را افعالی واقعی می‌داند، اما با تحلیل‌های مفصل کلامی، معنایی محکم و عمیق‌تر برای آن‌ها پیشنهاد می‌دهد. به باور او، کید الهی یا همان «تدبیر محکم» از طریق اعطای نعمت، اغفال تدریجی، و ظهور عذاب ناگهانی تحقق می‌یابد. در عین حال، وی این انتساب را از مسیرهای مختلف معناشناختی و کلامی تحلیل و توجیه می‌کند.

فخر رازی بر اساس دیدگاهی کلامی سه تحلیل کلامی برای نسبت دادن کید به خدا ارائه می‌دهد: (۱) مجاز لغوی از نوع جزای مکر: مانند «جزاء سیئة سیئة مثلها»؛ (۲) تعبیر مشابهتی: چون فعل خدا شبیه مکر است، به آن «کید» گفته شده؛ (۳) حمل بر معنای اصلی تدبیر محکم، که در مورد خدا از هر قبح عرفی منزّه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۲۳۵). او ذیل آیه «فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا»، نظریه خلق افعال را مطرح می‌کند و می‌گوید: مکر خدا یعنی خالق بودن برای همه اسباب تدبیر. او این معنا را تأیید می‌کند و بر معناهای جزایی ترجیح می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۹، ص. ۵۳).

فخر رازی همچنین با نگاهی تفسیری معتقد است در ماجرای یوسف، کید خدا به معنای تدبیر نجات بخش برای نگه داشتن بنیامین است نه حيله‌گری (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۸، ص. ۴۸۸). او در تفسیر «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» و «أَكِيدُ كَيْدًا» می‌گوید کید خدا یعنی اغفال تدریجی تا لحظه نابودی. استدراج از همین جا معنا می‌یابد: اعطای نعمت، فزونی در گناه، و محروم شدن از توبه (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵). در تفسیر آیه ثمود، نابودی ناگهانی و غیرمنتظره قوم نمونه‌ای از کید الهی به مثابه کیفر غافل‌گیرانه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۴، ص. ۵۶۱).

بر اساس آیات «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، «نُمَلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» و «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ»، فخر رازی نتیجه می‌گیرد که سنت الهی در استدراج، تدریجی، پنهانی، و بر پایه سنجش اختیار انسان است نه اجبار (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵).

۴-۴. دیدگاه چهارم: کید و استدراج به مثابه تعابیر مجازی در چارچوب بلاغت قرآنی (بلاغی) -

مجازگرایانه

در این دیدگاه، کید و استدراج افعالی واقعی در ذات خود نیستند، بلکه از باب مجاز، مشاکله یا

استعاره به خداوند نسبت داده شده‌اند. مفسران این گروه تأکید دارند که ظاهرِ الفاظ نباید انسان را به پذیرش فعل قبیح در حق خداوند بکشاند. بنابراین با تحلیل‌های بلاغی و لفظی، انتساب را مجاز می‌دانند و از هرگونه تفسیر ایجابی واقعی پرهیز می‌کنند.

بیضاوی بر اساس ادله کلامی تصریح می‌کند که نسبت دادن کید به خدا نباید به گونه‌ای باشد که به فریب‌کاری یا قبح منتهی شود، بلکه صرفاً از باب مقابله و مشاکله است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۴۳؛ ج. ۵، ص. ۲۳۷). ابن عاشور نیز دو معنا برای این نسبت ذکر می‌کند: مشاکله و استعاره تمثیلیه، و هر دو را با هدف تنزیه ذات الهی از نقایص معرفی می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۱۰۶؛ ج. ۳۰، ص. ۲۳۸). به نظر می‌رسد برخی مفسران از جمله ابن عاشور به طور کلی در مواجهه با صفات خبریه، مشاکله را برمی‌گزینند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۶، ص. ۱۳۳؛ عربی آیسک و همکاران، ۱۴۰۳، ص. ۲۱۴ و ۲۱۵).

در آیه «أَكِيدُ كَيْدًا»، بیضاوی با نگاهی تفسیری، این کید را انتقامی پنهان در مقابل کید دشمنان می‌خواند، اما با تحلیل بلاغی، آن را مجازی معرفی می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۳۰۴). در ماجرای یوسف، کید الهی به گفته بیضاوی، الهام مشروع برای هدفی مجاز است نه فریب حقیقی (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۱۷۲). ابن عاشور نیز در چند آیه، ظهور تدریجی نعمت را به صورت تمثیل بلاغی برای استدراج تفسیر می‌کند و اصل آن را مبتنی بر «امتناع از قبح در فعل الهی» می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۶۵؛ ج. ۳۰، ص. ۲۳۸).

۴-۵. دیدگاه پنجم: کید و استدراج به مثابه جزای تقابلی، نه فعل ابتدایی (مجازات محور، تقابلی)

در این دیدگاه، کید و استدراج افعالی‌اند که در پاسخ به کید و طغیان انسان صادر می‌شوند، نه به عنوان ابتکار از سوی خدا. این افعال مجازات‌هایی متناسب، عادلانه، و گاه از نوع خنثی‌سازی‌اند که با استفاده از قواعد بلاغی (مثل مزاجت لفظی و مشاکله) به خدا نسبت داده شده‌اند. انتساب آن‌ها واقعی نیست، بلکه بلاغی و تابع ظاهر تقابلی آیات است.

شیخ طوسی با نگاهی کلامی تصریح دارد که کید الهی به معنای آغازگری در حيله نیست، بلکه مجازاتی است که در برابر مکر بندگان تحقق می‌یابد، و این تفسیر با عدل الهی و تنزیه خداوند سازگارتر است (طوسی، بی تا، ج. ۶، ص. ۲۶۶؛ ج. ۸، ص. ۱۰۳). قرطبی نیز تأکید می‌کند که کید خدا قبیح نیست، زیرا در پاسخ به مکر انسان‌ها صورت می‌گیرد. او با نقل نظر ابن عباس،



این افعال را مجازات‌هایی عادلانه می‌داند که گاه حتی به ظاهر نعمت، اما در باطن نعمت‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۳۳۵؛ ج. ۱۳، ص. ۲۱۶).

در «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ»، شیخ طوسی بنا بر ادله تفسیری، آن را تدبیری از سوی خدا برای نجات از حيله‌گری دیگران معرفی می‌کند، و در عین حال، آن را از باب مجاز بلاغی می‌خواند (طوسی، بی تا، ج. ۶، ص. ۱۷۴). قرطبی نیز کید و استدراج را در آیات متعددی به صورت عقوبت ناگهانی و در پاسخ به طغیان کفار معنا می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۴، ص. ۹۸؛ ج. ۷، ص. ۲۵۴؛ ج. ۷، ص. ۳۹۷). هر دو مفسر بر عنصر مزاجت لفظی در آیتاتی چون «يَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ» تأکید دارند و کید الهی را تنها در تقابل با کید بشر و نه به عنوان وصف ابتدایی الهی معنا می‌کنند (طوسی، بی تا، ج. ۴، ص. ۴۸۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۷، ص. ۲۵۴).

۴-۶ دیدگاه ششم: کید و استدراج به مثابه تدبیر پنهان بی ارزش داوری اخلاقی (لغوی - خنثی)

طبری در تفسیر کید و استدراج، رویکردی لغوی و بی طرفانه اتخاذ می‌کند. او این افعال را با تکیه بر معنای تحت‌اللفظی، به عنوان تدبیر پنهانی برای تحقق اراده خداوند تفسیر می‌کند، بدون آن‌که وارد بحث‌های کلامی، مجازی یا ارزشی شود. کید و استدراج نزد او افعالی واقعی و تدابیری الهی و کیفی‌آفرین‌اند.

طبری با اقامه ادله لغوی، کید را به معنای «تدبیر پنهانی همراه با قصد ضرر» تفسیر می‌کند و آن را با مکر و استدراج هم معنا می‌داند (طبری، بی تا، ج. ۱۲، ص. ۹۵؛ ج. ۱۳، ص. ۲۸۷-۲۸۸). طبری در تفسیر آیه «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ»، کید الهی را تدبیر قانونی و مشروعی می‌داند که در راستای حفظ بنیامین و تحقق هدف خدا صورت می‌گیرد، همراه با رضایت طرف مقابل و هدف ربانی (طبری، بی تا، ج. ۱۶، ص. ۱۸۴-۱۹۴). در آیات «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، «فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ» و «أَكِيدُ كَيْدًا»، کید را با استدراج برابر می‌داند: تدبیر همراه با فریب ظاهر نعمت، که منتهی به عذاب ناگهانی می‌شود (طبری، بی تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۷-۲۸۸؛ ج. ۲۲، ص. ۴۸۴؛ ج. ۲۳، ص. ۳۵۹-۳۶۳؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲).

بر اساس ادله قرآنی، استدراج نزد طبری همان امهال اغفال‌آمیز است؛ اعطای نعمت‌هایی که دشمن را در رفاه غافل می‌کند تا ناگاه به دام عذاب افتد. او این تفسیر را ذیل آیات مربوط صریحاً می‌آورد (طبری، بی تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۶-۲۸۷؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲).

۵. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه‌ها

بررسی نهایی مجموعه استدلال‌ها و شواهد مطرح شده در این پژوهش نشان می‌دهد که امکان نسبت دادن افعالی چون «کید» و «استدراج» به خداوند، دست‌کم بر دو مبنای مستقل و قابل جمع استوار است. نخستین مبنا تحلیل واژگانی و ریشه‌شناختی این دو مفهوم است. همان‌گونه که در بخش نخست این پژوهش به تفصیل بیان شد، منابع معتبر لغوی همچون آثار ابن فارس، راغب اصفهانی، حسن جبل، مصطفوی و عسکری نشان می‌دهند که کید و استدراج به لحاظ ساختاری، فاقد معنای قبیح ذاتی اند. واژه «کید» غالباً به معنای تدبیر پنهانی، تلاش قاطع و برنامه‌ریزی شده برای دفع دشمن یا خنثی‌سازی شرتلقی شده است و عنصر قبح در آن تنها در برخی کاربردها، آن‌هم به سبب غایت فعل ظاهر می‌شود. «استدراج» نیز به معنای پیش‌بردن تدریجی فرد در مسیر سقوط است که معمولاً با ظاهر نعمت و آرامش همراه است، اما این فرایند نیز فی‌نفسه نافی حکمت یا نشانه فریب‌کاری نیست. این تحلیل‌های لغوی نشان می‌دهد که برخلاف برداشت طبری در استدلال اول دیدگاه هفتم که کید را به «ضرر رساندن» معنا کرده است، معنای بنیادی این واژگان به‌گونه‌ای نیست که بتوان آن را بالذات قبیح یا ناپسند دانست. از این رو، انتساب چنین افعالی به خداوند از منظر واژگانی، مشکلی ایجاد نمی‌کند.

مبنای دوم، مبنای کلامی - تفسیری است که بر شرایط و سیاق تحقق کید و استدراج در قرآن تأکید دارد. حتی اگر بر فرض، در برخی مصادیق یا کاربردهای عرفی این واژگان، مفهومی از فریب یا ضرر نیز مستفاد شود، در نسبت با خداوند نمی‌توان آن را نادرست یا مستلزم قبح دانست، چراکه در کاربردهای قرآنی، این افعال همواره در جایگاه واکنش الهی به طغیان، ظلم یا حيله‌گری انسان قرار گرفته‌اند، یعنی کید و استدراج الهی از جنس «جزا و پاسخ» است، نه «ابتکار شر یا ظلم». در چنین بستر مفهومی‌ای، حتی فعلی که در سطح لفظ یا عرف، بار منفی دارد، در مقام عدل و مجازات الهی، مصادیقی از حکمت است. این منطق همان چیزی است که در اخلاق عملی نیز پذیرفته شده است، چنان‌که دروغ به مثابه رفتاری ناپسند، در مقام «دفع مفسده»، نه تنها موجه، بلکه گاه واجب می‌شود. به همین قیاس، اگر کید یا استدراج در پاسخ به شر انسانی و برای تأدیب یا اتمام حجت باشد، از منظر عقلی و کلامی هیچ مانع اخلاقی و اعتقادی برای نسبت دادن آن به خداوند وجود ندارد.

نکته مهم آن است که نه پذیرش یکی از این دو مبنا، یعنی تحلیل لغوی و تفسیر کلامی به



معنای نفی دیگری است و نه پذیرش یکی متوقف بر پذیرش دیگری، بلکه این دو مکمل یکدیگرند. از یک سو، تحلیل لغوی نشان می‌دهد که واژه‌های کید و استدراج ذاتاً قبیح نیستند، که همین استدلال برای مقصود ما کافی است. از سوی دیگر، اگر در مقام استعمال، مفهومی از قبح یا فریب مفروض گرفته شود، واکنش محور بودن این افعال در سیاق جزا، آن‌ها را در چارچوب افعال عدل محور و حکیمانه الهی قرار می‌دهد. بنابراین، از نظر قرآنی، تفسیری و کلامی، هیچ مانعی در نسبت دادن این افعال به خدا وجود ندارد، بلکه می‌توان گفت ظهور آیات نیز مؤید این معناست که خداوند در مواضعی مشخص و در پاسخ به رفتار انسان، از کید و استدراج به عنوان سنت‌هایی حکیمانه و عادلانه بهره می‌برد. از این رو، نسبت کید و استدراج به خداوند، هم از حیث معناشناختی، هم از حیث اخلاقی و هم از منظر قرآنی، قابل دفاع و موجه است.

مرور دیدگاه‌ها و ادله و شواهد نشان می‌دهد که پیش فرض ذهنی و مبنای فکری رایج در میان بسیاری از مفسران، فارغ از گرایش‌های کلامی متفاوت آنان از سلفی و اشعری گرفته تا معتزلی و امامی، بر این باور استوار است که در ریشه و معنای واژگان «کید» و «استدراج»، نوعی قبح یا ظلم نهفته است. از این رو، آنان می‌کوشند این اوصاف را به سبب ظاهر ناپسندشان، به خداوند نسبت ندهند یا آن‌ها را تأویل کنند. این در حالی است که در بخش واژه‌شناسی همین پژوهش، با استناد به منابع معتبر لغوی نشان داده شد که این واژگان، در اصل خود، فاقد هرگونه بار ذاتی از قبح یا ظلم‌اند و معنای ناپسند صرفاً در برخی مصادیق خاص و بسته به سیاق کاربرد پدید می‌آید.

همچنین فخر رازی در ذیل دیدگاه چهارم، مسئله «خلق افعال» را مطرح کرده و کوشیده است با استناد به مبانی جبرگرایانه، افعالی چون کید و استدراج را به خداوند نسبت دهد. در برابر این رویکرد، طبرسی در استدلال سوم از دیدگاه دوم، به صراحت بر اصل عدل الهی تأکید می‌کند و در تبیین نسبت این افعال با خداوند، مسیر متفاوتی بر پایه اختیار و مسئولیت انسان برمی‌گزیند. بر این اساس، پذیرش مبنای جبر، از منظر نقلی و عقلی، از حل مسئله ناتوان است و در این زمینه، نظریه امامیه مبنی بر «امر بین امرین» پاسخ‌گوی این چالش‌هاست، هرچند بحث تفصیلی آن خارج از چارچوب این پژوهش است (برای مطالعه بیشتر نک: سبحانی، ۱۴۲۷، ج. ۲، ص. ۱۴۷-۲۱۸).

از طرفی، پذیرش این فرض که واژگان «کید» و «استدراج» ممکن است در برخی کاربردها دارای معنایی منفی باشند، به هیچ وجه مستلزم حمل آن‌ها بر مجاز نیست. به نظر می‌رسد برخی مفسران دچار این خلط شده‌اند که چون این افعال در عرف یا در معنای مورد تصورشان واجد بار منفی‌اند، نمی‌توان آن‌ها را به‌طور حقیقی به خداوند نسبت داد و باید به مجاز و استعاره پناه برد. این رویکرد نادرست است، چراکه صرف وجود معنای ناپسند در یک واژه، دلیل کافی برای نفی نسبت حقیقی آن به خدا نیست، به‌ویژه آن‌گاه که در ساختار آیات قرآن، خود خداوند این افعال را مستقیماً به خود نسبت داده است، مانند «أَكِيدُ»، «كِدْنَا»، «إِنَّ كِيدِي مَتِينٌ». بنابراین، نسبت این افعال به خداوند حقیقی است و قبح احتمالی، در صورت تحقق در مقام جزا و عدل، مضمحل می‌شود و دلیلی برای حمل آیات بر مجاز باقی نمی‌ماند.

همچنین پرداختن به این‌که کید و استدراج بخشی از سنت‌های الهی‌اند یا جنبه‌ای تدریجی و تربیتی دارند، هرچند در جای خود صحیح و پذیرفتنی‌اند، اما به‌تنهایی نمی‌توانند معضل الهیاتی انتساب این افعال به خداوند را حل کنند. تأکید بر این وجوه، گرچه می‌تواند به فهم بهتر کارکرد این افعال در نظام هدایت و ضلالت کمک کند، اما اگر پاسخ به مسئله را صرفاً بر آن‌ها مبتنی سازیم یا تلاش شود که تبیین نسبت کید و استدراج به خداوند با این مفاهیم درآمیزد، پاسخ نهایی از پرداختن به چالش اصلی، یعنی امکان نسبت افعال با بار منفی به ذات الهی، بازمی‌ماند. از این رو، هرچند می‌توان این مؤلف‌ها را به‌عنوان مؤید یا مکمل در نظر گرفت، اما اتکای انحصاری به آن‌ها در مقام حل مسئله، ناکافی و ناتوان از رفع اشکال الهیاتی است.

اما درباره مبنای مشاکله باید گفت مشاکله به‌عنوان یکی از صنایع بدیعی در زبان عربی (نک: تفتازانی، ۱۴۳۴، ص. ۶۴۸؛ هاشمی، ۱۳۹۷، ص. ۲۶۱)، در مواردی می‌تواند توجیه‌گر شباهت لفظی در ساختار آیات باشد. با این حال، تکیه صرف بر قاعده مشاکله برای تفسیر آیاتی که در آن‌ها «کید» یا «استدراج» به خداوند نسبت داده شده است، نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسئله کلامی نسبت دادن افعال به‌ظاهر منفی به خداوند باشد. اگر گفته شود که این نسبت صرفاً از باب مشاکله و مزاجت لفظی است و حقیقتی در آن وجود ندارد، این ادعا زمانی قابل دفاع خواهد بود که هم بتوان ظهور آیات را نادیده گرفت و هم از دو پاسخ محوری پیش‌گفته (یعنی تحلیل لغوی و تفسیر جزایی - کلامی) صرف نظر کرد. اما حقیقت آن است که در آیات متعددی



استناد این افعال به خداوند با تعبیر صریح و بی واسطه صورت گرفته و ظهور آن‌ها بر معنای حقیقی دلالت دارد، نه مجازی یا صرفاً بلاغی. تا زمانی که می‌توان این افعال را با توجه به بنیان لغوی و با لحاظ چارچوب جزایی و حکیمانه آن‌ها و نیز دو پاسخی که در ابتدای این ارزیابی گفته شد بر معنای حقیقی حمل کرد، نه تنها دلیلی برای عدول از ظاهر وجود ندارد، بلکه حمل بر مشاکله، مخالف ظهور قرآن و نوعی تأویل بی مبنا خواهد بود. بنابراین، هرچند می‌توان از قاعده مشاکله به عنوان مؤیدی فرعی یاد کرد، اما آن را نمی‌توان مبنای اصلی در توجیه این نسبت دانست، و تکیه مطلق بر آن، در حل مسئله الهیاتی مورد بحث، ناکارآمد و غیرقابل قبول است.

با مقایسه آرای مفسران از مکاتب مختلف، تفاوت‌های معناداری در رویکردها آشکار می‌شود. اشاعره غالباً کوشیده‌اند انتساب «کید» و «استدراج» به خدا را با مجاز بلاغی و مقابله به مثل توجیه کنند تا از نسبت دادن فعل قبیح به خدا تنزیه شود. فخر رازی و بیضاوی این نسبت را اساساً مجاز می‌دانند و تأکید دارند که کید الهی حیلۀ مذموم نیست، بلکه تدبیر خنثی‌کننده نقشه دشمنان است، و استدراج را «نعمت ظاهری باطن خذلان» می‌خوانند. در مقابل، معتزله به ویژه زمخشری، گرچه معنای مشابهی از کید و استدراج ارائه می‌دهند، اما بر عدالت واقعی و حکیمانه این افعال تأکید بیشتری دارند و کمتر به مجاز بودن نسبت نیاز می‌بینند. آنان کید الهی را عین تدبیر عادلانه و نه صرفاً مشاکله لفظی می‌دانند.

در میان شیعه امامیه، محور مشترک «اختیار انسان» است. شیخ طوسی و طبرسی تصریح می‌کنند که استدراج مجازات انتخاب آزاد کافر است و هرگونه شبهه جبر را رد می‌نمایند. علامه طباطبایی نیز کید را بخشی از «سنت جزا» و پاسخ به سوء اختیار می‌داند و با تحلیل فلسفی نشان می‌دهد که این تدبیر، از علم و عدل الهی سرچشمه می‌گیرد نه از اراده قهرآلود صرف. فضل‌الله و جوادی آملی علاوه بر این، بُعد تربیتی کید و استدراج را پررنگ می‌کنند، چنان‌که بلارا «کارگاه رشد» و نعمت را «امتحان» می‌دانند و نتیجه‌گیری می‌کنند که ارزش‌گذاری نهایی رخدادهای ایمان و تقوای شخص وابسته است.

اما مفسران سلفی مانند طبری و قاسمی، رویکردی نزدیک به تفسیر نقلی و ساده دارند و کید را به طور مستقیم با مکر و استدراج یکی می‌دانند، کمتر بر مباحث کلامی یا فلسفی مکث می‌کنند و بیشتر بر واقعیت خارجی این تدبیر تأکید دارند: خداوند به راستی کافران را با رفاه و

امنیت می‌فریبید تا ناگهان عذاب فرود آید. رشید رضا حتی صریحاً این افعال را حقیقی و عین عدل الهی معرفی می‌کند و نگاه صرفاً مجازی اشاعره را کافی نمی‌داند. سید قطب هم با تأکید بر «قاهرانه» بودن این تدبیر، آن را مایه طمانینه مؤمنان و هشدار کوبنده به منکران می‌شمارد.

جدول شماره ۴: نقاط اشتراک و افتراق مکاتب تفسیری درباره کید و استدراج خدا در قرآن

ردیف	مکتب تفسیری	رویکرد به «کید» و «استدراج»	کلیدواژه‌های محوری	تمایز یا سایر مکاتب
۱	اشاعره (فخر رازی، بیضاوی، قرطبی، ابن عاشور)	کید را مجاز بلاغی و مقابله به مثل با کید دشمنان می‌دانند؛ تدبیر پنهان برای نصرت یا عذاب ناگهانی. استدراج را نعمت ظاهری باطن خذلان می‌دانند؛ تدریجی و فریبنده تا رسیدن به عذاب.	مجاز بلاغی، مقابله به مثل، اغفال تدریجی، خذلان، املا	تأکید قوی بر تنزیه الهی و فرار از نسبت فعل قبیح، با تحلیل‌های ادبی
۲	معتزله (زمخشری)	کید را تدبیر عادلانه واقعی می‌دانند نه صرفاً مجاز که نقشه دشمن را به ضد او بازمی‌گرداند. استدراج را تدبیر مرحله به مرحله برای هلاکت می‌دانند؛ عدل محور و بدون جبر.	عدل الهی، تدبیر واقعی، نقشه برگشتی، حکمت	کمتر به مجاز تکیه می‌کنند و بر عدالت واقعی و حکمت الهی تأکید دارند.
۳	شیعه امامیه (شیخ طوسی، طبرسی، طباطبایی، فضل‌الله جوادی آملی)	کید را بخشی از سنت جزا می‌دانند؛ پاسخی عادلانه به سوء اختیار، همراه با اتمام حجت و سلب توفیق. استدراج را مجازات اختیاری و ابزار تربیت می‌دانند؛ رفاه کافر دام هلاکت اوست.	اختیار انسان، اتمام حجت، رد جبر، بعد تربیتی، سنت جزا	تأکید فلسفی و کلامی بر اختیار و تربیت. نعمت را امتحان و بلا را عامل رشد می‌دانند.
۴	سلفی (طبری، رشید رضا، قاسمی، مراغی، سید قطب)	کید را واقعیت عینی و قاهرانه می‌دانند؛ مکر الهی حقیقی است نه صرفاً مشکله لفظی. استدراج را همان کید متین می‌شمرند؛ رفاه ظاهری مقدمه عذاب دفعی است.	واقعیت عینی، عذاب ناگهانی، نقشه برگشتی، سنت الهی	ساده‌تر و نقلی‌تر. بر تحقق خارجی و قاهریت تأکید دارند نه توجیه ادبی یا فلسفی.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین معنای کید و استدراج و بررسی چگونگی انتساب آن‌ها به خدا، پس



از تحلیل مفاهیم در منابع لغوی و قرآنی، و بررسی دیدگاه‌های تفسیری ۱۵ مفسر برجسته، آرای ایشان را در قالب شش دیدگاه استخراج کرد و با شاخص‌هایی چون تعریف دقیق، نوع انتساب، کارکرد تربیتی، و جایگاه در سنت‌های الهی ارزیابی نمود. تحلیل نهایی بر دو مبنای مکمل استوار بود: نخست، تحلیل واژگانی که نشان می‌دهد در ساختار لغوی کید و استدراج، مفهومی از قبح ذاتی یا ظلم وجود ندارد، و دوم، تحلیل کلامی که حتی در فرض پذیرش برخی کاربردهای منفی، این افعال را در سیاق قرآنی، افعالی واکنشی، جزایی، و عادلانه می‌داند که در برابر طغیان انسان به کار می‌روند و بنابراین، از نظر عقلی، اخلاقی و اعتقادی، قابل انتساب به خداوندند.

همچنین با مقایسه آرای مفسران از مکاتب مختلف مشخص شد کید و استدراج نزد اشاعره بیشتر مجاز بلاغی و مقابله به مثل برای حفظ تنزیه است، نزد معتزله تدبیر عادلانه واقعی است، نزد شیعه امامیه مجازات اختیاری با بعد تربیتی و رد جبر است و نزد سلفیان، واقعیتی عینی و قاهرانه برای اغفال و عذاب ناگهانی است.

نتایج ارزیابی‌ها نشان داد دیدگاه‌هایی قابل دفاع‌اند که کید و استدراج را افعالی واقعی، واکنشی، هدفمند و در چارچوب سنن ربوبی هدایت و مجازات می‌دانند (دیدگاه‌های اول، دوم و ششم). در مقابل، دیدگاه‌هایی که بر مجاز، مشاکله، تأویل ادبی یا تحلیل‌های صرفاً تربیتی و جبرگرایانه مبتنی‌اند (دیدگاه‌های سوم تا پنجم) یا فاقد انسجام لغوی و کلامی‌اند یا از حل مسئله الهیاتی نسبت این افعال به خداوند عاجزند. بر این اساس، می‌توان گفت نسبت کید و استدراج به خداوند نه تنها از نظر معنایی و قرآنی امکان‌پذیر است، بلکه در پرتو سنت‌های جزایی الهی، تبیینی عقل‌پسند، قرآنی و توحیدی از عدالت و حکمت خداوند را ارائه می‌دهد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله، گردآوری و تحلیل داده‌ها، نگارش پیش‌نویس اولیه و بازبینی و ویرایش نسخه نهایی مشارکت داشته‌اند.



اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی چکیده تفصیلی این مقاله، از ChatGPT برای کمک در تدوین پیش‌نویس اولیه و تنظیم ساختار متن بر اساس شیوه‌نامه نشریه استفاده شده است. پس از استفاده از این ابزار، نویسندگان محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از همه کسانی که در شکل‌گیری و بهبود این مقاله نقش داشته‌اند، سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**، (به کوشش عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور**. بیروت: فرهنگ نشر نو.
۳. اشعری، علی بن اسماعیل. (بی تا). **اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع**، (تحقیق حموده غرابه). قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.
۴. بلالی، هانیه؛ همامی، عباس. (۱۴۰۲ش). خوانشی تحلیلی - توصیفی بر سنت استدراج الهی با تأکید بر قرآن و روایات. **پژوهش دینی**، ۲۲(۴۷): ۱۸۹-۲۰۴. دسترس پذیر در: <http://pdmag.ir/article-1-1939-fa.html>.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۳۴ق). **المطول**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. جبل، محمد حسن. (۲۰۱۰م). **المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم**. قاهره: مكتبة الآداب.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱ش). **تفسیر تسنیم**، قم: اسراء.
۹. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۹۹ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**، (به کوشش صفوان عدنان داوودی). بیروت: دار الشامیة.
۱۱. رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). **تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار**. بیروت: دارالمعرفة.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۳. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷ق). **بحوث فی الملل و النحل**. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۱۵. طبری، محمد بن جریر. (بی تا). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. مکه المکرمة: دار التریة و التراث.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. عربی آیسک، علی؛ ربانی خواه، احمد؛ و دهقانی، فرزاد. (۱۴۰۳ش). **بازشناسی برداشت از آیه «ید الله فوق أیدیهم» با توجه به گفتمان های تاریخی و پیش فرض های مفسران. آموزه های قرآنی**، ۲۱(۳۹): ۲۰۳-۲۳۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5795.2300>

۱۸. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). **معجم الفروق اللغویة**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۰. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۳۹ق). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۱. قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). **تفسیر القاسمی: محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). **المغنی فی أبواب التوحید و العدل**. (تحقیق ابراهیم آبیاری و دیگران). بی جا: بی نا.
۲۳. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۲۴. قطب، سید. (۱۴۰۸ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۲۵. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
۲۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۲۷. معموری، علی. (۱۳۸۶ش). **بررسی سنت استدراج در قرآن و میراث تفسیری**. **مطالعات قرآن و حدیث**، (۱۱)، ۱۰۳-۱۲۸. <https://doi.org/10.30497/quran.2008.960>
۲۸. هاشمی، احمد. (۱۳۹۷ش). **جواهر البلاغة**. (به کوشش دفتر تدوین متون درسی). قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیة.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl. (n.d.). Al-luma' fī al-radd 'alā ahl al-zaygh wa al-bida' [The gleams in refutation of the people of deviation and innovation] (H. Gharābah, Ed.). Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah lil-Turāth. [In Arabic]
2. Al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. (1998). Anwār al-tanzīl wa asrār al-tāwīl [The lights of revelation and the secrets of interpretation]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
3. Al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf. (1979). Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād [Unveiling the meaning in the commentary on Tajrīd al-i'tiqād]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
4. Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. (n.d.). Tafsīr al-Marāghī [Al-Marāghī's exegesis]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
5. Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. (1998). Tafsīr al-Qāsimī: Maḥāsīn al-tāwīl [Al-Qāsimī's exegesis: The merits of interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
6. Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1985). Al-jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān [The compendium of Qur'anic legal rulings]. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
7. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. (2000). Al-tafsīr al-kabīr [The great exegesis]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (n.d.). Jāmi' al-bayān 'an tāwīl āy al-Qur'ān [The comprehensive exposition on the interpretation of the verses of the Qur'an]. Mecca: Dār al-Tarbiyah wa al-Turāth. [In Arabic]
9. Al-Ṭabrisī, al-Faḍl ibn al-Ḥasan. (1988). Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān [The collection of clarification in Qur'anic exegesis]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
10. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). Al-tibyān fī tafsīr al-Qur'ān [The clarification in Qur'anic exegesis]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
11. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). Al-kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-tāwīl [The revealer of the truths of the mysteries of revelation and the best sayings on aspects of interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī. [In Arabic]
12. 'Arabī Āyesk, 'Alī, Rabbānīkhāh, Aḥmad, & Dehqānī, Farzād. (2024). Bāzshenāsī-ye



- bardāshat az āyeh-yi "Yad Allāh fawq aydīhim" bā tavajjuh be goftemānhā-ye tārikhī va pīshfarzhā-ye mofasserān [Reconsidering the understanding of the verse "The hand of God is above their hands" with regard to historical discourses and exegetes' presuppositions]. *Āmūzeh-hā-ye Qur'ānī* [Qur'anic Teachings], 21(39), 203–230. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5795.2300> [In Persian]
13. Askarī, Abū Hilāl. (1992). *Mu'jam al-furūq al-lughawiyah* [Dictionary of linguistic distinctions]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li-Jam'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
 14. Balālī, Hānīyeh, & Hammāmī, 'Abbās. (2023). *Khāneshī taḥlīlī-tawṣīfī bar sunnat-ē istidrāj-ē ilāhī bā tākid bar Qur'ān va rivāyāt* [An analytical–descriptive reading of the divine tradition of istidrāj with emphasis on the Qur'an and narrations]. *Pazhūhesh-e Dīnī* [Religious Research], 22(47), 189–204. <http://pdmag.ir/article-1-1939-fa.html> [In Persian]
 15. Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn. (2018). *Min waḥy al-Qur'ān* [From the inspiration of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Malāk lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
 16. Hāshimī, Aḥmad. (2018). *Jawāhir al-balāghah* [The jewels of rhetoric]. Qom: Ḥawzah Management Center, Office for Compiling Textbooks. [In Arabic]
 17. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2000). *Al-taḥrīr wa al-tanwīr, al-ma'rūf bi-tafsīr Ibn 'Āshūr* [Liberation and enlightenment, known as Ibn 'Āshūr's exegesis]. Beirut: Farhang-e Nashr-e Now. [In Arabic]
 18. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of the standards of language] ('A. S. M. Hārūn, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī-ye Ḥawzah-ye 'Ilmiyyah-ye Qom. [In Arabic]
 19. Jabal, Muḥammad Ḥasan. (2010). *Al-mu'jam al-ishtiqaqī al-mu'aṣṣal li-alfāz al-Qur'ān al-kaṛīm* [The rooted derivational dictionary of the words of the Holy Qur'an]. Cairo: Maktabat al-Ādāb. [In Arabic]
 20. Jawādī Āmulī, 'Abdullāh. (2022). *Tafsīr-i tasnīm* [Tasnīm exegesis] (Vols. 13 & 31). Qom: Esra International Foundation for Revealed Sciences. [In Persian]
 21. Ma'mūrī, 'Alī. (2008). *Barrasī-ye sunnat-ē istidrāj dar Qur'ān va mīrāth-ē tafsīrī* [A study of the tradition of istidrāj in the Qur'an and exegetical heritage]. *Muṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth* [Qur'an and Hadīth Studies], 1(1), 103–128. <https://doi.org/10.30497/quran.2008.960> [In Persian]



22. Muṣṭafavī, Ḥasan. (2006). Al-taḥqīq fī kalimāt al-Qurʾān [Investigation into the words of the Qurʾan]. Tehran: Markaz-e Nashr-e Āthār-e ʿAllāmah Muṣṭafavī. [In Arabic]
23. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad. (n.d.). Al-mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-ʿadl [The sufficient work on the topics of divine unity and justice] (I. al-Abyārī et al., Eds.). n.p.: n.p. [In Arabic]
24. Quṭb, Sayyid. (1988). Fī ḡilāl al-Qurʾān [In the shade of the Qurʾan]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
25. Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). Mufradāt alfāz al-Qurʾān [Vocabulary of the Qurʾan] (Ṣ. ʿA. Dāwūdī, Ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
26. Riḍā, Muḥammad Rashīd. (1993). Tafsīr al-Qurʾān al-ḥakīm, al-shahīr bi-tafsīr al-Manār [The exegesis of the wise Qurʾan, known as al-Manār exegesis]. Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]
27. Ṣubḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. (2006). Buḥūth fī al-milal wa al-niḥal [Studies on religions and sects]. Qom: Muʿassasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
28. Taftāzānī, Masʿūd ibn ʿUmar. (2013). Al-muṭawwal [The extended commentary]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic].

