

Analytical–Critical Study of Sunni and Shi‘i Exegetes’ Views on Divine Kayd and Istidrāj: A Lexical and Theological Approach

Abstract

Divine descriptive attributes in the Qur'an—because they employ human-like terminology—have consistently been a focal point of debate in interpreting and analyzing the nature of God's attributes. This challenge arises from the concern of either ascribing morally reprehensible actions to God or falling into the trap of anthropomorphism. The present study specifically investigates the verbs kayd (scheming) and istidrāj (gradual entrapment) and examines the possibility of attributing them to God. Employing an analytical–critical methodology, it evaluates the exegetical perspectives of fifteen prominent commentators representing diverse Islamic traditions.

To this end, the study first provides a philological and Qur'anic analysis of the two concepts. It then classifies the exegetical opinions into six distinct approaches, assessing them through semantic, theological, and interpretive criteria. The findings indicate that attributing kayd and istidrāj to God can be justified on two complementary grounds: first, that these verbs are linguistically free from inherent moral reprehensibility; and second, that even if they carry a negative connotation, their Qur'anic usage denotes actual, reactive, and just actions that occur within the framework of divine retribution and guidance. Consequently, the interpretations that understand these actions as genuine, wise, and consistent with the divine order align more closely with the apparent meaning of the verses, the principles of monotheism, and rational foundations. In contrast, interpretations relying on figurative re-interpretation, rhetorical resemblance (mushākalah), metaphor, or deterministic theological premises lack the necessary conceptual and theological coherence.

Keywords

Qur'anic exegesis; divine kayd; istidrāj; anthropomorphic attributes; Sunni and Shia exegetes; anthropomorphism

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

کاوس روحی برندق^۱

فرید بذرافشان مقدم^۲

چکیده

صفات خبری الهی در قرآن، به دلیل کاربرد واژگان انسانی، همواره محل چالش در تفسیر و تحلیل صفات الهی بوده‌اند؛ چالشی که از بیم نسبت دادن افعال قبیح به خداوند یا افتادن در دام انسان‌وارگی ناشی می‌شود. این پژوهش به‌طور خاص به تحلیل افعال «کید» و «استدراج» 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 و بر پایه شاخص‌های معناشناختی، کلامی، و تفسیری مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نسبت کید و استدراج به خداوند، بر دو مبنای مکمل قابل دفاع است: نخست آن که این افعال به لحاظ لغوی، فاقد قبح ذاتی‌اند؛ و دوم آن که 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؛ در حالی که دیدگاه‌هایی مبتنی بر تأویل لفظی، مشاکله، مجاز یا مبانی جبرگرایانه، فاقد انسجام مفهومی و کلامی لازم‌اند.

واژگان کلیدی

تفسیر قرآن، کید خدا، استدراج، صفات خبری، مفسران فریقین، انسان‌وارگی

^۱ . دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). k.roohi@modares.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. fbms110@gmail.com

در اندیشه دینی، شناخت صفات الهی همواره یکی از مدخل‌های اساسی در مسیر معرفت خداوند به‌شمار می‌رود. در این میان، بخشی از صفات که از راه عقل به‌تنهایی 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 تا با نگاهی تنزیهی و هماهنگ با اصول توحید و عدل، به بازخوانی و تأویل دقیق این مفاهیم پرداخته و از هرگونه انسان‌نگاری در توصیف صفات الهی پرهیز کنند.

طرح مسأله: واژگان خاصی از صفات افعال الهی مانند «کید» و «استدراج» در برخی آیات قرآن به خداوند نسبت داده شده‌اند؛ در حالی که این مفاهیم در زبان روزمره انسانی، اغلب ناظر به نیرنگ، فریب یا مکاری منفی هستند. 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 الاهیات اسلامی پیوند دارد: این که «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، در حالی که 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، بی تا، ج ۲، بخش ۱۷۷/۲؛ اشعری، بی تا، ۱۷۷؛ حلی، ۱۳۹۹ق، ۳۳۱۰-۳۳۱۱).

ازاین‌رو، 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، أنوار التنزیل از بیضاوی، مفاتیح الغیب از فخر رازی، الجامع لأحكام القرآن از قرطبی، تفسیر المنار از رشیدرضا، تفسیر المراغی، تفسیر القاسمی، فی ظلال القرآن از سید قطب، التحریر و التویر از ابن عاشور، المیزان از علامه طباطبایی، من وحی القرآن از فضل‌الله، 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 شده، سپس آراء تفسیری پانزده مفسر برجسته در خصوص نحوه

انتساب این افعال به خداوند جمع‌آوری، دسته‌بندی و تحلیل گردیده است. در نهایت، پژوهش می‌کوشد با ارزیابی دقیق استدلال‌های هر دیدگاه، به بازخوانی‌ای مستند و سازگار با اصول عقلی و کلامی از این مفاهیم دست یابد.

پیشینه پژوهش: 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 پایه‌ی 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 روشن‌ساختن ویژگی‌های استدراج در نظام عذاب الهی مؤثر است، اما تمرکز آن به بررسی محدود روایات و تحلیل اجمالی دو مکتب کلامی منحصر شده 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 (بلالی و همای، ۱۴۰۲ش).

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 به‌عنوان یکی از قوانین عام و تکرارشونده الهی در تاریخ بشر معرفی کرده و آن را در دو سطح فردی و اجتماعی بررسی کرده است. در این مقاله، مفاهیمی مانند «املال»، «تمتع»، «امهال»، و «ترتیب» به‌عنوان مفاهیم مرتبط با استدراج مطرح شده‌اند 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 به‌صورت مستقل تحلیل شده‌اند و نه نسبت دقیق آن‌ها با استدراج از منظر لغوی، تفسیری یا کلامی واکاوی شده است. همچنین، دیدگاه‌های مفسران درباره‌ی معنای استدراج و کاربرد آن در آیات قرآن، عمدتاً در قالب ارجاعات کلی و بدون نظام تحلیلی مدون طرح شده‌اند و از بررسی مقایسه‌ای آرای متکثر تفسیری و تحلیل استدلالی مبانی کلامی آن‌ها فرو مانده‌اند (معموری، ۱۳۸۶ش).

۱. مفهوم‌شناسی کید و استدراج خدا در قرآن کریم

۱.۱. کید

کید از ریشه ثلاثی «ک‌ی‌د» به معنای چاره‌اندیشی سخت و درگیری شدید برای خروج از وضعیت دشوار است. ابن فارس آن را به «معالجه‌ی همراه با شدت» تفسیر کرده (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵/۱۴۹) و حسن جبل نیز آن را به خروج یا نفوذ فشارآلود چیزی از درون تعبیر کرده است (جبل، ۲۰۱۰م، ۴/۱۷۸۵).

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، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۸). مصطفوی کید را شامل

سه عنصر برنامه‌ریزی، اجرا، و هدف‌گذاری برای آسیب می‌داند که هم با تلاش و هم تأثیر همراه است؛ او میان کید الهی و انسانی تفاوت نهاده و کید خدا را واکنشی حکیمانه و قاطع می‌داند (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ۱۵۹/۱۰-۱۶۳).

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، ۱۴۱۲ق، 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 به‌مرور زمان (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۲/۲۷۵). راغب «استدراج» را یا به‌معنای در هم پیچیدن انسان در غفلت، یا گرفتن تدریجی بدون آگاهی دانسته و آن را به بالا رفتن پله‌پله تشبیه کرده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۰). حسن جبل، معنای محوری این ماده را «در برگرفتن یا نزدیک کردن تدریجی با رفق» می‌داند و استدراج را پیش‌بردن تدریجی گناهکاران با نعمت تا سقوط نهایی تفسیر می‌کند (جبل، ۲۰۱۰م، ۲/۶۴۶). 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، ۱۳۸۵ش، ۳/۲۱۰-۲۱۴).

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 آسیب‌رساندن یا خنثی‌سازی دشمن تأکید دارد، در حالی که استدراج ناظر به پیش‌برد تدریجی و آرام‌فرد در مسیر نابودی، معمولاً با ظاهر نعمت و غفلت است. در منابعی چون راغب، جبل، مصطفوی و عسکری، کید اغلب واکنشی پنهانی و قاطع در برابر دشمنی دانسته شده و به عنصر فعال و برنامه‌ریزی‌شده در آن توجه شده است؛ در حالی که استدراج، فرآیندی خزانده 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 به‌شمار می‌روند.

۲. کاربرد واژه وریشه در قرآن

ریشه «ک ی د» ۳۵ بار در ۲۹ آیه قرآن کریم به کار رفته است: (آل عمران ۱۲۰؛ النساء ۷۶؛ الأعراف ۱۸۳، ۱۹۵؛ الأنفال ۱۸؛ هود ۵۵؛ یوسف ۵، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۵۰، ۵۲؛ طه ۶۰، ۶۴، ۶۹؛ الأنبياء ۵۷، ۷۰؛ الحج ۱۵؛ الصافات ۹۸؛ غافر ۲۵، ۳۷؛ الطور ۴۲، ۴۶؛ القلم ۴۵؛ المرسلات ۳۹؛ الطارق ۱۵، ۱۶؛ الفیل ۲) که 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: (البقرة، ۲۲۸، ۲۵۳؛ آل عمران، ۱۶۳؛ النساء، ۹۵، ۹۶؛ الأنعام، ۸۳، ۱۳۲، ۱۶۵؛ الأعراف، ۱۸۲؛ الأنفال، ۴؛ التوبة، ۲۰؛ یوسف، ۷۶؛ الإسراء، ۲۱؛ طه، ۷۵؛ غافر، ۱۵؛ الزخرف، ۳۲؛ الأحقاف، ۱۹؛ الحديد، ۱۰؛ المجادلة، ۱۱؛ القلم، ۴۴).

۱۸ مورد به صورت «درجة» یا «درجات» و ۲ مورد به صورت «سنسندرجهم» که این استدراج را به خداوند نسبت داده است:

جدول شماره ۱: آیات «کید و استدراج»

ردیف	متن آیه	نشانی	متعلق کید (مذکور)	هدف از کید
۱	وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ	الأعراف ۱۸۲ و ۱۸۳	تکذیب کنندگان آیات	تهدید
۲	فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ	یوسف، ۷۶	یوسف نبی	کمک به یوسف
۳	أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ	الطور ۴۲	تکذیب کنندگان پیامبر	مقابله
۴	فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ بِهِذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ	القلم ۴۴ و ۴۵	تکذیب کنندگان آیات	تهدید
۵	وَ أَكِيدُ كَيْدًا	الطارق ۱۶	دشمنان اسلام، کافران	مقابله

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 دسته‌بندی کرد:

مکتب تفسیری اشاعره

فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ ق): فخر رازی «کید» را تدبیر پنهانی خدا برای خنثی‌سازی یا امهال مجازات می‌داند: نخست، یاری پنهانی پیامبر و ناکام کردن دشمنان (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۲۳/۳۱)؛ دوم، اغفال تدریجی تا عذاب ناگهانی دنیا و آخرت (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۴۱۸/۱۵؛ ۶۱۵/۳۰). وی انتساب کید به خدا را مجاز بلاغی مقابله با کید بندگان می‌شمارد و آن را در قضیه یوسف، تدبیر ربانی نگه‌داشتن بنیامین، نه حيله قبیح، تفسیر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۴۸۸/۱۸). استدراج نزد او 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 ق، ۴۱۸/۱۵؛ ۶۱۵/۳۰).

بیضاوی (؟ - ۶۹۱ ق): بیضاوی نسبت دادن «کید» و «استدراج» به خدا را صرفاً از منظر بلاغی و مجازی تحلیل کرده 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 ق، ۴۳/۳؛ ۲۳۷/۵). در ماجرای یوسف، کید الهی را الهام برای تحقق هدفی مشروع معرفی می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ۱۷۲/۳) و در آیه «أَكِيدُ كَيْدًا» آن را انتقام پنهانی در پاسخ به کید دشمن می‌خواند (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ۳۰۴/۵). 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 - ۶۷۱ ق): 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 ش، ۱۱/۲۰؛ ۲۵۲/۱۸)، یا نصرت پنهانی مؤمنان در قالب «کِنْدَا لِيُوسِفَ» تفسیر می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ۲۳۵/۹)، و تصریح دارد که این تعبیر، مجاز مقابله‌به‌مثل است نه حيله قبیح، تا تنزیه و عدل الهی محفوظ بماند (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ۷۶/۱۷؛ ۲۳۵/۹). 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 نمی‌داند به عذاب می‌کشاند (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، 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 ش، ج ۱۸، ص ۲۵۱).

ابن عاشور (۱۲۹۶ - ۱۳۹۳ ق): ابن عاشور کید الهی را «امهال مقرون با تدبیر خفی برای نابودی خصم» می‌نامد؛ ظاهری از احسان دارد ولی در باطن نقت است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ۳۶۵/۸؛ ۹۵/۲۹). انتساب آن به خدا یا «مُشَاكَلَه» ای لفظی است، یا استعاره تمثیلیه‌ای که رفتار الهی را به رفتار ماکران، در تأخیر مجازات تا وقت مقتضی، تشبیه می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ۱۰۶/۳؛ ۲۳۸/۳۰). این کید «متین» است، زیرا بر علم، عدل و حکمت مطلق تکیه دارد و از نقایص بشری تهی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق،

۱۰۶/۳؛ ۸۶/۲۷)؛ غالباً در قالب استدراج و املاء ظاهر می‌شود تا کافران را در نعمت و امنیت فرو برد و بی‌خبر به عذاب برساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۹۹/۱۲؛ ۲۳۸/۳۰). استدراج نزد او تمثیل انتقال تدریجی از رفاه به سقوطی نهان است، چنان‌که شخص نعمت را کرامت می‌پندارد اما در دام مکرری الهی است که «از جایی که نمی‌داند» آغاز شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳۶۵/۸)؛ نمونه برجسته‌اش در آیه «يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» است که هول قیامت و ناتوانی منافقان از سجده را نتیجه استدراج پیشین می‌شمارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۹۰/۲۹).

مکتب تفسیری معتزله

زمخشری (۴۷۶-۵۳۸ ق): زمخشری «کید» و «استدراج» را دو جلوه از تدبیر عدل‌آمیز و پنهان خدا می‌داند که کافر را به هلاکتی ناگهانی سوق می‌دهد. کید الهی نزد او مجاز از عذاب و خشی‌سازی نقشه دشمن است؛ حيله‌ای مذموم نیست، بلکه مجازاتی حکیمانه است که از جایی فرود می‌آید که طرف نمی‌پندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۸۲/۲؛ ۵۹۵/۴). در «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» نیز همین معنا را تدبیری ربانی برای صیانت از ولی خود در برابر کید برادران می‌خواند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴۹۱/۲). استدراج در نگاه او همان تدبیر مرحله‌به‌مرحله الهی است: خدا با نعمت‌دادن فریبده، گناهکاران را آرام‌آرام به نقطه بی‌بازگشت عذاب می‌کشانند؛ «استدراج» از ریشه «دَرَج» است و مانند رشد کودک یا مرگ تدریجی، ناپیدا پیش می‌رود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۸۱/۲؛ ۵۹۵/۴). کافران نعمت را کرامت می‌پندارند؛ حال آن‌که همین نعمت ابزار خذلان و دام نابودی‌شان است. بدین‌سان زمخشری کید متین را همان استدراج می‌بیند: مکرری الهی که در مقام عدالت، نقشه دشمن را به ضد او بازمی‌گرداند و عذاب را بی‌خبر بر او فرود می‌آورد.

مکتب تفسیری شیعه امامیه

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق): شیخ طوسی کید و استدراج را یک سازوکار واحد می‌داند: تدبیر پنهانی خدا که با مهلت‌دادن و فریب ظاهری، دشمن را بی‌خبر تا نقطه عذاب می‌کشانند. در «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» کید را عذاب ناگهانی می‌خواند و انتساب واژه را مزاجت لفظی با کید کفار می‌شمرد (طوسی، اعراف، ۴۲/۵). داستان یوسف نمونه کید نجات‌بخش است (یوسف، ۱۷۴/۶). در «أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا...» همین تدبیر، عذاب دنیا و آخرت می‌شود (طور، ۴۱۷/۹). آیات «وَأَكِيدُ كَيْدًا» و تفسیر سوره قلم را صریحاً استدراج تدریجی می‌نامد؛ خدا فرصت می‌دهد تا بواطن کفر آشکار و استحقاق عذاب کامل گردد (قلم و طارق، ۸۸/۱۰، ۳۲۷/۱۰). در توضیح «استدراج» نیز می‌گوید خدا کافران را گام‌به‌گام، از جایی که نمی‌دانند، به عذاب می‌رساند؛ نه از سر اجبار به کفر، بلکه مجازات انتخاب آزادانه‌ی خودشان است. او برای تأیید نسبت‌دادن تدبیر به خدا، به دلالت «سین استقبال» در «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» (آینده‌نمایی و وعده حتمی تدریجی) و نیز به نمونه‌های بلاغی اسناد افعال جزایی به خدا مانند «سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» استناد می‌کند. (اسراء، ۴۱/۵؛ قلم، ۸۸/۱۰).

طبرسی (۴۶۸ - ۵۴۸ ق): 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 ق، ۳۸۶/۵؛ ۲۵۶/۹). همین کید گاه به شکل فریب تدریجی آمیخته با نعمت ظهور می‌کند و سرانجام قهارانه‌ای دارد (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ۵۱۰/۱۰؛ ۷۱۶/۱۰)، چنان‌که اصل آن «عذابی است که از جایی که کافران نمی‌دانند نازل می‌شود» (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ۷۷۵/۴). استدراج نزد وی همین فرایند تدریجی است: بخشش نعمت پس از گناه، بی‌آن‌که بنده توبه کند؛ نعمتی که در حقیقت دام هلاکت است. طبرسی تصریح می‌کند این انتساب نه به معنای واداشتن به کفر، بلکه مجازات بر گزینه آزاد کافر و رد صریح جبرگرایان است؛ سپس با استناد به روایت امام صادق علیه‌السلام نعمت بی‌استغفار را مصداق روشن استدراج می‌خواند (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ۷۷۵/۴؛ ۵۱۰/۱۰).

علامه طباطبائی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ ق): علامه طباطبائی 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 (طباطبائی، ۱۳۹۳ ق، ۳۴۶/۸؛ ۳۸۶/۱۹). این روند پنهان و تدریجی، زمینه‌ساز کید الهی است؛ یعنی تدبیر نهایی خداوند برای خنثی‌سازی نقشه‌های باطل، از طریق استدراج، املاء، و سلب توفیق (طباطبائی، ۱۳۹۳ ق، ۲۶۱/۲۰).

علامه تأکید می‌کند که این کید تنها در صورتی به خدا نسبت داده می‌شود که خالی از ظلم باشد؛ چنان‌که در ماجرای یوسف، کید الهی به معنای تدبیری الهام‌شده برای تحقق هدفی مشروع است (طباطبائی، ۱۳۹۳ ق، ۲۲۵-۲۲۶/۱۱). او مکر و کید کفار را مقابله با حق می‌داند و پاسخ الهی را عدالتی پنهان و حکیمانه توصیف می‌کند که نه فریب، بلکه بازتاب علم و عدل الهی در برابر طغیان بشر است.

فضل الله (۱۳۵۴ - ۱۴۳۱ ق): از نظر محمدحسین فضل الله، «کید الهی» تدبیر خفی و استوار خدا برای آزمون و یاری مؤمنان است؛ در آیه «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» بیانگر نظام اختیار انسان و شکست‌ناپذیری تدبیر الهی در برابر نقشه‌های کافران است (فضل الله، ۱۴۳۹ ق، ۳۰۱/۷). و در مواردی چون «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» به معنای سامان‌دادن مسیر خیر برای تحقق هدفی پسندیده تعبیر می‌شود (فضل الله، ۱۴۳۹ ق، ۴۵۴/۹)؛ همچنین تصریح می‌شود که «وَأَكِيدُ كِيداً» بر احاطه کامل خدا بر اسرار دشمنان و طراحی پیروزی پیامبر دلالت دارد (فضل الله، ۱۴۳۹ ق، ۱۰۴/۲۰). در حالی که نتیجه نهایی کید، به خود کافران بازمی‌گردد: «فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ» (فضل الله، ۱۴۳۹ ق، ۲۱/۱۸). «استدراج» نزد او همان آزمون تدریجی از راه فراوانی نعمت و رفاه است که غفلت و غرور می‌آفریند و گمراهان را از ضلالتی به ضلالت دیگر می‌کشانند (فضل الله، ۱۴۳۹ ق، ۳۰۱/۷)؛ این فرایند در قیامت با پرده‌برداری

از عذاب شدید - کنایه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» - و ناتوانی آنان در سجده جلوه می‌کند، که ثمره استدراج دنیوی و عجز روحی آنهاست (فضل الله، ۱۴۳۹ق، ۱۲۱/۱۹).

جوادى آملی (۱۳۵۲ ق - ...): کید، «تدبیر نهانی با ظاهر لطف و باطن قهر»، ذاتاً نه حسن است و نه قبیح؛ ارزش آن وابسته به غایت است. جوادى آملی می‌گوید قرآن برای رفع توهم قبح می‌فرماید «اللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»، زیرا مکر الهی رحمت‌تریبتی است (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۳۱ / ۳۵۷ - ۳۵۹). استدراج «پله‌پله کشاندن کافر از راه نعمت فریبنده به نقطه سقوط» است: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ... وَأُمْلِي لَهُمْ» (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۳۱ / ۳۵۳). ضمیر مفرد در «أُمْلِي» نشان می‌دهد مدبراًت مجری‌اند و فاعل حقیقی خداست (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۳۱ / ۳۵۴). کید الهی «متین» است؛ ابزار هر مکر در قبضه اوست، پس مکر بشر در برابرش «ضعیف» است (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۳۱ / ۳۵۸). بنابراین رأی کسانی که مکر الهی را قبیح می‌دانند باطل است؛ قبح در ذات کید نیست (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۳۱ / ۳۵۷ - ۳۵۹). رفاه کافر برکت نیست؛ قرآن آن را «املا و استدراج برای فزونی گناه» معرفی می‌کند: «ثُمَّ لِي لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا» (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۱۳ / ۹۹). از این رو، «تَقَلُّبُ كَافِرَانِ فِي بِلَادٍ» صرفاً «مَتَاعٌ قَلِيلٌ» است (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۱۳ / ۱۰۰)، و ثروتشان نباید مؤمن را بفریبد (جوادى آملی، ۱۳۶۶، «تفسیر سوره بقره - جلسه ۴۳۳»). در برابر، بلا برای مؤمن کارگاه رشد است: «رُبُّ مُبْتَلًى مَّصْنُوعٌ لَهُ بِالْبُلُوِّ»؛ ابتلا، سنت تخلف‌ناپذیر الهی است و جبرانش اجر بیشتر (جوادى آملی، ۱۴۰۱، ۱۳ / 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.

مکتب تفسیری سلفی

طبری (۲۲۵-۳۱۰ ق): طبری «کید» را تدبیر پنهانی و از پیش-چیده خداوند برای تحقق اراده‌اش می‌داند: گاهی با خنثی کردن نقشه خصم، و گاهی با وانمود لطف و نعمت به دشمن تا به دام عذاب افتد. او در تفسیر «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» (یوسف: ۷۶) می‌گوید این تدبیر الهی قانونی، همراه با رضایت طرف مقابل و در راستای هدف ربّانی است (طبری، بی‌تا، ۱۶/۱۸۴-۱۹۴). 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، بی‌تا، ۱۳/۲۸۸-۲۸۷؛ ۲۲/۴۸۴؛ ۲۳/۳۵۹-۳۶۳؛ ۲۳/۵۶۱-۵۶۲). استدراج نزد او همان امهال تدریجی همراه با اغفال است؛ کافران در رفاه ظاهر سرمست می‌شوند بی‌آن‌که درک کنند این بهره‌مندی دام کید متین الهی است و عذاب دفعی پایان آن است (طبری، بی‌تا، ۱۳/۲۸۷-۲۸۶؛ ۲۳/۵۶۱-۵۶۲). طبری قول دیگری در این باره نقل نمی‌کند و صریحاً استدراج را مصداق روشن همان کید خدا می‌داند.

رشید رضا (۱۲۸۲ - ۱۳۵۴ ق): رشید رضا 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 بی‌آن‌که دریابند، به نقطه‌ای می‌رساند که نقشه‌هایشان علیه خودشان برگردد و عذاب ناگهانی فرا رسد (رضا، ۱۴۱۴ ق، ۳/۳۱۵؛ ۹/۲۷؛ ۹/۴۵۲؛ ۹/۶۵۰). این تدبیر در تعبیر قرآنی «استدراج» نیز تبلور می‌یابد؛ بدین معنا که کافران در پله‌پله امهال و فزونی ظاهری نعمت، به سوی هلاکت قطعی رانده می‌شوند؛ نمونه‌اش شکست نهایی قریش پس از کامیابی‌های مقطعی پیش از فتح مکه است (رضا، ۱۴۱۴ ق، ۹/۴۵۱). او با استناد به دعای نبوی «اللهم امکر لی ولا تمکر علی» و آیات «أَقَامُوا مَكْرَ اللَّهِ» و «وَيَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ» تأکید می‌کند که مکر و استدراج الهی واقعی و عین عدل و حکمت است، نه صرفاً «مجاز مشاکله» (رضا، ۱۴۱۴ ق، ۱۱/۳۳۴).

مراغی (۱۳۰۰ - ۱۳۷۱ ق): مراغی «کید» الهی را تدبیر نهان و مکافات عادلانه می‌داند: گاه در قالب امهال و اغفال مُهلک (مراغی، بی‌تا، ۹/۱۲۲؛ ۲۹/۴۵)، گاه به صورت الهام تدبیر مشروع مانند صیانت یوسف و بنیامین (مراغی، بی‌تا، ۱۳/۲۱)، و گاه صرف بازگرداندن نقشه بدکاران به سوی خودشان که از باب مشاکله لفظی «کید» نام گرفته است (مراغی، بی‌تا، ۲۷/۳۵؛ ۳۰/۱۱۸). او تأکید می‌کند این نسبت، با عدالت و حکمت خداوند کاملاً سازگار است. همین منطق در باب «استدراج» استمرار می‌یابد: خداوند با افزودن نعمت و رفاه، کافران را نادانسته به ورطه تباهی می‌کشانند؛ نعمتی که ظاهراً احسان است، ولی در واقع نعمت و کید الهی است «لأنه تعالى يفعل بهم ما هو نفع لهم ظاهراً وهو يريد بهم الضرر» (مراغی، بی‌تا، ۹/۱۲۲؛ ۲۹/۴۵). برای تبیین این سنت، وی به حدیث «إِنَّ اللَّهَ لِيُمْلِي لِلظَّالِمِ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ» استشهاد می‌کند (مراغی، بی‌تا، ۲۹/۴۵).

قاسمی (۱۲۸۳ - ۱۳۳۲ ق): قاسمی، «کید» و «استدراج» را دو روی یک سنت الهی می‌داند: کید، تدبیر پنهان و قوتی است که خداوند برای امهال و سپس کیفر کافران به کار می‌برد؛ چنان‌که در «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ۵/۲۳۰؛ ۹/۳۰۵) این تدبیر امهال همراه با مجازات نهایی و در «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» وسیله‌ای مشروع برای تحقق هدف حق معرفی شده است (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ۶/۲۰۴)، و خداوند سرانجام نقشه کافران را بر خودشان برمی‌گرداند (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ۹/۵۴)؛ او با نقل ابن جریر، کید را استعاره‌ای از املاء و عدالتی می‌داند که موجب هلاکت تدریجی می‌شود (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ۹/۴۵۲). استدراج نیز در نگاه وی همان سوق دادن مرحله‌به‌مرحله گمراهان به نابودی است؛ نعمت، سلامت و طول عمر ظاهراً کرامتی، در حقیقت ابزار همین کید است و ایشان را ناپیدا به سقوط می‌کشاند (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ۵/۲۳۰؛ ۹/۳۰۵).

سید قطب (۱۳۲۴ - ۱۳۸۷ ق): سید قطب کید و استدراج را دو جلوه از سنت الهی می‌شمارد: «کید الله» تدبیر پنهانی و قاهرانه‌ای است که کافران را با مهلت دادن و فریب نعمت‌ها بی‌خبر به دام نابودی می‌کشاند (قطب، ۱۴۰۸ ق، ۳/۱۳۴۰؛ ۶/۳۶۶۸)؛ این کید، پاسخ برتر به کید بشر و نشانه قدرت مطلق الهی است (قطب، ۱۴۰۸ ق، ۶/۳۴۰۱)، چنان‌که در قصه یوسف ظاهر شرش به رحمت و خیر می‌انجامد (قطب، ۱۴۰۸ ق، ۴/۲۰۲۰) و مقصودش اتمام حجت بی‌ظلم است (قطب، ۱۴۰۸ ق، ۶/۳۸۸۱). استدراج نیز همین تدبیر مرحله‌به‌مرحله است: خدا با رفاه و امنیت ظاهری، مکذبان را از جایی که نمی‌دانند به هلاکت نزدیک می‌کند:

«سَنَسْتَنْدِرُ جُهْمٌ... إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (قطب، ۱۴۰۸ق، ۳/۱۴۰۴؛ ۶/۳۶۶۸)؛ هشدارى مهلك براى منكران و مايه طمأنينه مؤمنان، زيرا پيكار حقيقى دشمنان نه با پيامبر كه با خداى قهار است.

جدول شماره ۲: خلاصه دیدگاه مفسران درباره «کید و استدراج خدا» در قرآن کریم			
ردیف	مکتب تفسیری	نام مفسر	دیدگاه
۱	اشاعره	فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ ق)	(۱) تدبیر پنهانی (۲) یاری نهانی (۳) اغفال تدریجی (۴) مجاز بلاغی (۵) احساس ایمنی کاذب (۶) خذلان باطنی (۷) امهال عذاب
		بیضاوی (۴ - ۶۹۱ ق)	(۱) تفسیر مجازی (۲) تدبیر پنهان (۳) تدریج در عذاب (۴) احسان ظاهری (۵) خذلان باطنی (۶) انتقام پنهانی (۷) مجانست لفظی
		قرطبی (۵۸۰ - ۶۷۱ ق)	(۱) تدبیر پنهانی (۲) عذاب ناگهانی (۳) نصرت نهانی (۴) مجاز مقابله به مثل (۵) استدراج نعمتی (۶) خذلان باطنی (۷) عقاب تدریجی
		ابن عاشور (۱۲۹۶ - ۱۳۹۳ ق)	(۱) امهال تدبیری (۲) نعمت با ظاهر احسان (۳) مشاکله لفظی (۴) استعاره تمثیلیه (۵) کید متین = عدل و حکمت (۶) استدراج نهان (۷) کرامت پنداری نعمت (۸) سقوط تدریجی (۹) ناتوانی در قیامت
۲	معتزله	زمخشری (۴۷۶ - ۵۳۸ ق)	(۱) تدبیر عدل آمیز (۲) عذاب ناگهانی (۳) خنثی سازی نقشه دشمن (۴) کید = تدبیر حکیمانه (۵) استدراج تدریجی (۶) نعمت فریبنده (۷) خذلان (۸) ضدیت نقشه دشمن
۳	شیعه امامیه	شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق)	(۱) تدبیر پنهانی (۲) مهلت فریبنده (۳) عذاب ناگهانی (۴) مزاحمت لفظی (۵) استدراج تدریجی (۶) افشای باطن کفر (۷) مجازات اختیاری
		طبرسی (۴۶۸ - ۵۴۸ ق)	(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

		علامه طباطبائی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ ق)	(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
		فضل الله (۱۳۵۴ - ۱۴۳۱ ق)	(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) ضلالت‌پایی (۹) ناتوانی قیامت
		جوادی آملی (۱۳۵۲ ق - ...)	(۱) تدبیر نهانی با ظاهر لطف و باطن قهر (۲) غایت‌محوری در ارزش‌گذاری (۳) استدراج = نعمت‌فریبنده برای سقوط (۴) فاعل حقیقی = خدا، مدبرات مجری‌اند (۵) کید متین = مکر در قبضه‌ی الهی (۶) رفاه کافر = استدراج نه برکت (۷) بلا = کارگاه تربیت (۸) ردّ قبح ذاتی کید (۹) معیار نعمت یا نعمت = ایمان و تقوا
۴	سلفی	طبری (۲۲۵ - ۳۱۰ ق)	(۱) تدبیر پنهانی (۲) وانمود لطف (۳) خنثی‌سازی نقشه خصم (۴) اغفال تدریجی (۵) دام نعمت (۶) عذاب دفعی (۷) کید = استدراج
		رشید رضا (۱۲۸۲ - ۱۳۵۴ ق)	(۱) تدبیر پنهانی (۲) گسترش نعمت (۳) برگشت نقشه دشمن (۴) عذاب ناگهانی (۵) امهال تدریجی (۶) استدراج واقعی (۷) عدل و حکمت الهی
		مراغی (۱۳۰۰ - ۱۳۷۱ ق)	(۱) تدبیر نهان (۲) مکافات عادلانه (۳) امهال مهلک (۴) الهام مشروع (۵) بازگشت نقشه خصم (۶) نعمت‌فریبنده (۷) نعمت نهان (۸) استدلال روایی
		قاسمی (۱۲۸۳ - ۱۳۳۲ ق)	(۱) تدبیر پنهان (۲) امهال با کيفر (۳) نقشه برگشتی (۴) وسیله مشروع (۵) هلاکت تدریجی (۶) کرامت‌ظاهری (۷) سقوط پنهان

سید قطب (۱۳۲۴ - ۱۳۸۷) (ق)	(۱) تدبیر پنهانی قاهرانه (۲) مهلت و فریب نعمت (۳) دام نابودی (۴) اتمام حجت (۵) استدراج مرحله به مرحله (۶) رفاه ظاهری (۷) هشدار مهلک
------------------------------	---

۲.۳. جمع بندی دیدگاه های مفسران درباره «استدراج خدا» در قرآن کریم

با بررسی گسترده و مقایسه دقیق دیدگاه های پانزده مفسر برجسته قرآن کریم درباره کید و استدراج، روشن شد که این مفاهیم، علی رغم اشتراک ظاهری در واژگان، دارای تفسیرهای بسیار متفاوت و گاه متعارض اند. برخی مفسران این افعال را تدابیر واقعی و حکیمانه خداوند در نظام جزا و تربیت می دانند، و برخی دیگر، انتساب آن ها را صرفاً بلاغی یا مجازی تفسیر کرده اند. گروهی نیز تأکید دارند که این افعال تنها در بستر مقابله با دشمنان دین و نجات اولیای الهی معنا می یابند. این تفاوت ها در معناشناسی، نگرش اعتقادی و تبیین کارکرد، زمینه ای شد تا دیدگاه ها به صورت منسجم و نظام مند دسته بندی شوند. نتیجه این فرآیند، استخراج هفت دسته متمایز بود که هر یک بازتاب دهنده نگاه خاصی به نسبت این افعال با خداوند و جایگاه آن ها در دستگاه مفهومی قرآن است.

جدول شماره ۳: دسته بندی دیدگاه های 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 الهی اند که قبیح ذاتی ندارند، بلکه بسته به غایت و نسبت شان با ایمان یا کفر، ارزشیابی می شوند. 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.	جوادی آملی: کید و استدراج، تدابیر واقعی پنهان الهی اند که متناسب با ایمان یا کفر، به صورت لطف یا قهر ظهور می کنند. علامه طباطبایی: کید الهی خنثی سازی باطل و سلب توفیق در برابر طغیان آگاهانه است؛ استدراج، نعمت فریبنده برای هلاکت تدریجی. رشید رضا: کید و استدراج الهی نه تنها قبیح نیستند بلکه عین عدل و حکمت اند و در چارچوب سنت های تکوینی الهی واقع می شوند.

			فضل الله: کید الهی ابزار نصرت اهل حق و خنثی سازی دشمن است و استدراج آزمونی فریبنده برای غربال مؤمن و هلاکت منکر. سید قطب: کید الهی، تدبیری قاهرانه و کوبنده برای حفظ حق است و استدراج، نقشه ای آرام برای نابودی دشمن از راه رفاه فریبنده.
۲	تدبیر واقعی، جزای عادلانه برای خصم (عدلی-قاهری)	این دیدگاه کید و استدراج را افعالی واقعی می داند، اما تأکید اصلی بر بعد قهری و مجازاتی آن هاست. این تدابیر از جانب خدا برای خنثی سازی نقشه دشمن و نابودی غافلگیرانه او انجام می گیرد. استدراج نیز روندی قهری برای محروم کردن گناهکار از توبه و گرفتار ساختن او در عذاب است.	زمخشری: کید و استدراج، جزای ناگهانی و عدل محور خداوندند که با قدرت و غلبه، کافر را به هلاکت بی خبر می کشند. طبرسی: کید الهی مجازاتی پنهانی است که به دشمن بازمی گردد؛ استدراج، نعمتی است که بدون استغفار، دام نابودی است. مراغی: کید الهی حمایت از حق و افشای باطل است و استدراج آزمون تدریجی الهی برای جدا کردن مؤمن از منکر. قاسمی: کید خداوند بازگشت نقشه های دشمن به ضرر خودشان است و استدراج، روندی نامرئی برای سوق به عذاب از راه رفاه ظاهری.
۳	تحلیل کلامی، سنت خلق افعال، سلب توفیق (تحلیلی-کلامی)	این دیدگاه با رویکرد کلامی و تحلیلی، کید و استدراج را در چارچوبی فلسفی-جزایی می کاود. کید خدا یا تدبیر محکم برای خنثی سازی دشمن است یا نتیجه مشابعت رفتاری با مکاران. استدراج، افزایش نعمت به قصد افزایش گناه،	فخر رازی: کید تدبیر نهان من برای امهال و خنثی سازی مکر است و استدراج بخشیدن نعمت هاست تا بر گناه بیفزایند؛ ظاهرش لطف و باطنش خذلان و سلب توفیق.

	سلب توبه و عذاب از جایی است که انسان نمی‌داند.		
بیضاوی: «اسنادِ (کید) و «استدراج» به خدا بر وجه مجاز و مشاکله است: تدبیرِ پنهان و تدرّجی برای رساندن گناهکاران به عذاب، ظاهرش احسان و باطنش خذلان؛ در قصّه یوسف الهام برای تحققِ حقّ، و در «اُکَیْدُ کَیْدًا» انتقامِ نهان در مقابله با کیدِ ایشان.» شیخ طوسی: «کید» و «استدراج» تدبیرِ نهانِ ممزوج با امهال‌اند؛ در «إِنَّ کَیْدِي مَتِیْنٌ» عذابِ ناگهانی است و اسنادِ «کید» مزاجتِ لفظی با کیدِ کافران؛ در یوسف کیدِ نجات‌بخش می‌آید، و در «أَمْ یُرِیْدُونَ کَیْدًا/وَأُکَیْدُ کَیْدًا» همان تدبیرِ عذابِ دنیا و آخرت می‌شود؛ «سَسْتَدْرِجُهُمْ» استدراجِ تدریجی با امهال برای آشکارشدنِ بواطن و استحقاقِ جزا.	این نگاه، انتساب کید و استدراج به خدا را مجاز و از باب مشاکله، مقابله یا 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.	افعال مجازی و مشاکله‌ای برای مقابله لفظی (بلاغی-مجازگرا)	۴
ابن عاشور: کیدِ امهالِ مقرون با تدبیرِ خفیّ است (یعنی ظاهراً احسان و باطناً نقت) و اسنادش یا به مشاکله است یا استعاره تمثیلیه در تأخیر جزا؛ نمودِ آن غالباً استدراج و املاء است: انتقالِ تدریجی از رفاه به سقوط بی‌آن‌که احساس شود.	این نگاه، کید را تمثیلی از تدبیرِ خفیّ خداوند می‌داند که گاه مشاکله و گاه استعاره از تدبیر عمیق‌تر است. استدراج نیز انتقالِ تدریجی با نقتِ پنهانی است، نه امری واقعی یا مجازی ساده. این دیدگاه تمایز روشنی میان تفسیر لفظی و تحلیل روان‌شناختی و تمثیلی برقرار می‌کند.	فعل تأویلی و تمثیلی برای بیان نقشه تدریجی (تأویلی-ادبی)	۵
طبری: کیدِ تدبیرِ پنهانِ الهی برای خنثی‌سازیِ خصم و نصرتِ ولی؛ در «كَذَلِكَ کِدْنَا لِّلْیُوسَفِ» تدبیرِ مشروعِ بر رضای طرفِ	در این دیدگاه، کید الهی تدبیری واقعی است اما تنها در چارچوب مقابله با مکر دشمن و خنثی‌سازی نقشه‌های او برای حفظ پیامبر و	فعل واقعی محدود به خنثی‌سازی خصم و نجات پیامبر (دفاعی-جزایی)	۶

مقابل در راه هدف ربّانی؛ و استدراج تزیین به نعمت و املاء تا أخذ ناگهانی و این، مصداق روشن کید متین است.	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 می شود.	
---	--	--

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

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 می داند که در چارچوب سنت‌های الهی، نظام هدایت و ضلالت، و تحقق عدالت تحقق می یابند. ارزش این افعال ذاتی نیست، بلکه بر پایه غایت، زمینه و نسبت آن‌ها با ایمان یا کفر مخاطب سنجیده می شود. هدف آن‌ها، تربیت، اتمام حجت، خذلان طاغیان و حمایت از اهل ایمان است.

۱. علامه طباطبایی و جوادی آملی با اقامه استدلالی کلامی معتقدند کید و استدراج زمانی به خدا نسبت داده می شود که مبتنی بر سوء اختیار انسان، عدل و حکمت باشد و نه آغازگری در شرّ؛ بنابراین این افعال نه ظلم اند و نه قبیح، بلکه عین عدل خداوندند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۱/۹۶؛ ۹/۶۵-۶۶؛ ۱۵/۳۷۵؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱، ۳۱ / ۳۵۷).

۲. 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، ۱۳ / ۹۹؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۹/۲۷؛ ۹/۶۵۰؛ ۱۱/۳۳۴).

۳. 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 یا فریب؛ بلکه ابزار حمایت از ولی خدا در برابر توطئه خصمانه (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۱۱/۲۲۵-۲۲۶؛ فضل الله، ۱۴۳۹ق، ۹/۴۵۴؛ قطب، ۱۴۰۸ق، ۴/۲۰۲). استدراج نیز همان روند تدریجی هدایت ناپذیران به سوی سقوط و عذاب است؛ نعمت ظاهر، مقدمه هلاکت باطن است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ۳۱ / ۳۵۷؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۹/۴۵۱؛ قطب، ۱۴۰۸ق، ۳/۱۴۰۴؛ ۶/۳۶۶۸).

۴. رشید رضا با استناد به دعای نبوی «اللهم امکر لی ولا تمکر علیّ» نشان می دهد که کید الهی واقعاً برای اولیاء خدا خواستنی و خیر است و امری وجودی، نه صرف مجاز (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۹/۶۵۰).

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 به‌عنوان جزاء عادلانه در پاسخ به مکر و طغیان بشر جاری می‌شود: امهال آمیخته با فزونی نعمت که از جایی که نمی‌دانند، به خنثی‌سازی نقشه و هلاکتِ تدریجی می‌انجامد؛ نه فریب است و نه قبیح، بلکه مطابق با عدالت و حکمت الهی.

۱. طبرسی و زمخشری: «هُمُ الْمَكِيدُونَ» نازل در مقام مجازاتِ قاهرانه است و نقشه دشمن به زیانِ خودش برمی‌گردد؛ در قصه یوسف نیز «كَذَلِكَ كُنَّا لِيُوسُفَ» تدبیر مشروع برای تحققِ حق و صیانتِ ولیّ خدا و بازگشتِ حيله خصم به خویش است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۸۲/۲؛ ۴۹۱/۲؛ ۵۹۵/۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۳۸۶/۵؛ ۲۵۶/۹؛ ۷۱۶/۱۰).

۲. استدراج در «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» تدبیر تدریجی عذاب است؛ نعمت و سلامت و طول عمر که ظاهراً احسان می‌نماید، در حقیقت آلتِ مکافات و سببِ اغترار و سقوط است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۷۷۵/۴؛ ۵۱۰/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۸۱/۲؛ ۵۹۵/۴). مراغی و قاسمی نیز همین معنا را تقریر کرده‌اند (مراغی، بی‌تا، ۱۱۸/۱۳؛ ۲۵۱/۱۸؛ ۱۴۸/۱۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۲۳۰/۵؛ ۳۰۵/۹؛ ۴۵۲/۹).

۳. آیاتی مانند «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، «تُفْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» و «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» بر قدرت، قاطعیت و فعلیت این سنت‌های جزایی قطعی دلالت دارند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۵۹۵/۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۲۳۰/۵؛ ۳۰۵/۹؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۷۷۵/۴؛ ۵۱۰/۱۰).

۴. انتساب این افعال به خداوند از جهت عدل و حکمت موجه است: بدون جبر یا ظلم، سوءاختیارِ کفار مقتضی این کیفر می‌شود. طبرسی صریحاً جبرگرایی را مردود می‌داند و قاسمی نیز نفوذ و تمامیتِ مکر الهی را در برابر ضعف مکر انسانی بیان می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۷۷۵/۴؛ ۵۱۰/۱۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۲۹۴/۶؛ ۴۹۷/۷).

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.

۱. 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 سِنَّةٍ سِنَّةً مِّثْلَهَا»؛ (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، ۱۴۲۰ق، ۲۳۵/۸). ذیل آیه «فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا»، نظریه خلق افعال را مطرح می‌کند و می‌گوید: مکر خدا یعنی خالق بودن برای همه اسباب تدبیر، که این معنا را تأیید و بر معناهای جزایی ترجیح می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۳/۱۹).

۲. فخر رازی همچنین با نگاهی تفسیری معتقد است در ماجرای یوسف، کید خدا به معنای تدبیر نجات بخش برای نگه داشتن بنیامین است، نه حيله گری (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴۸۸/۱۸). در تفسیر «إِنْ كِيدِي مَتْنِينَ» و «أَكِيدُ كِيداً» می گوید کید خدا یعنی اغفال تدریجی تا لحظه نابودی؛ استدراج از همین جا معنا می یابد: اعطای نعمت، فزونی در گناه، و محروم شدن از توبه (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴۱۸/۱۵؛ ۶۱۵/۳۰). در تفسیر آیه ثمود، نابودی ناگهانی و غیرمنتظره قوم، نمونه ای از کید الهی به مثابه کيفر غافلگیرانه است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۶۱/۲۴).

۳. بر اساس آیات «إِنْ كِيدِي مَتْنِينَ»، «نُفْلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا»، و «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ»، فخر رازی نتیجه می گیرد که سنت الهی در استدراج، تدریجی، پنهانی، و بر پایه سنجش اختیار انسان است، نه اجبار (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴۱۸/۱۵؛ ۶۱۵/۳۰).

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 شده اند. مفسران این گروه تأکید دارند که ظاهر الفاظ نباید انسان را به پذیرش فعل قبیح در حق خداوند بکشاند؛ بنابراین با تحلیل های بلاغی و لفظی، انتساب را مجاز می دانند و از هرگونه تفسیر ایجابی واقعی پرهیز می کنند.

۱. بیضاوی بر اساس ادله کلامی تصریح می کند که نسبت دادن کید به خدا نباید به گونه ای باشد که به فریب کاری یا قبح منتهی شود، بلکه صرفاً از باب مقابله و مشاکله است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۴۳/۳؛ ۲۳۷/۵). ابن عاشور نیز دو معنا برای این نسبت ذکر می کند: یکی مشاکله، و دیگری استعاره تمثیلیه؛ و هر دو را با هدف تنزیه ذات الهی از نقائص معرفی می کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۰۶/۳؛ ۲۳۸/۳۰). به نظر می رسد برخی مفسران از جمله ابن عاشور به طور کلی در مواجهه با صفات خبریه قول به

مشاکله را اختیار می کنند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۳۳/۲۶؛ عربی آیسک، ربانی خواه و دهقانی، ۱۴۰۳ش، ۲۱۴ و ۲۱۵).

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

۳. هر دو مفسر با تکیه بر اصول بلاغت و مشاکله، کید را در آیات «يَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ» و «أَفَأَمْنُوا مَكْرَ اللَّهِ» نوعی تسمیه جزا به اسم عمل می دانند که از زاویه تقابل لفظی شکل گرفته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱۰۹/۳؛ ۱۹۰/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۰۶/۳).

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 به‌عنوان ابتکار از سوی خدا. این افعال، مجازات‌هایی متناسب، عادلانه، و گاه از نوع خنثی‌سازی‌اند که با استفاده از قواعد بلاغی (مثل مزاجت لفظی و مشکله) به خدا نسبت داده شده‌اند. انتساب آن‌ها واقعی نیست بلکه بلاغی و تابع ظاهر تقابلی آیات است.

۱. شیخ طوسی با نگاهی کلامی تصریح دارد که کید الهی به‌معنای 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، بی‌تا، ۲۶۶/۶؛ ۱۰۳/۸). 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 به‌ظاهر نعمت، اما در باطن نعمت‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۳۳۵/۹؛ ۲۱۶/۱۳).
۲. در «كَذْلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ»، شیخ طوسی بر اساس 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، بی‌تا، ۱۷۴/۶). قرطبی نیز کید و استدراج را در آیات متعددی به‌صورت عقوبت ناگهانی و در پاسخ به طغیان کفار معنا می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۹۸/۴؛ ۲۵۴/۷؛ ۳۹۷/۷).
۳. هر دو مفسر بر عنصر مزاجت لفظی در آیاتی چون «يَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ» تأکید دارند؛ کید الهی را تنها در تقابل با کید بشر و نه به‌عنوان وصف ابتدایی الهی معنا می‌کنند (طوسی، بی‌تا، ۴۸۰/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۲۵۴/۷).

دیدگاه ششم: کید و استدراج به مثابه تدبیر پنهان بی‌ارزش دآوری اخلاقی (لغوی-خنثی)

طبری در تفسیر کید و استدراج، رویکردی لغوی و بی‌طرفانه اتخاذ می‌کند. او این افعال را با تکیه بر معنای تحت‌اللفظی، به‌عنوان 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 کیفرآفرین‌اند.

۱. طبری با اقامه ادله لغوی کید را به‌معنای «تدبیر پنهانی همراه با قصد ضرر» تفسیر می‌کند؛ و آن را با مکر و استدراج هم‌معنا می‌داند (طبری، بی‌تا، ۹۵/۱۲؛ ۲۸۸-۲۸۷/۱۳).
۲. طبری در تفسیر آیه «كَذْلِكَ 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، بی‌تا، ۱۸۴-۱۹۴/۱۶). 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، بی‌تا، ۲۸۸-۲۸۷/۱۳؛ ۴۸۴/۲۲؛ ۳۶۳-۳۵۹/۲۳؛ ۵۶۲-۵۶۱/۲۳).
۳. 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؛ این تفسیر را ذیل آیات مربوطه صریحاً می‌آورد (طبری، بی‌تا، ۲۸۷-۲۸۶/۱۳؛ ۵۶۲-۵۶۱/۲۳).

ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه‌ها: بررسی نهایی مجموعه استدلال‌ها و شواهد مطرح شده در این پژوهش نشان می‌دهد که

امکان نسبت دادن افعالی همچون «کید» و «استدراج» به خداوند، دست کم بر دو مبنای مستقل و قابل جمع استوار است. نخستین مبنا، تحلیل واژگانی و ریشه‌شناختی این دو مفهوم است. همان گونه 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 ذاتی‌اند. واژه «کید» غالباً به معنای تدبیر پنهانی، تلاش قاطع و برنامه‌ریزی شده برای دفع دشمن یا خنثی‌سازی شر تلقی شده و عنصر قبح در آن تنها در برخی کاربردها، آن هم 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 فرآیند نیز فی نفسه 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 به گونه‌ای 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 استعمال‌های عرفی این واژگان، مفهومی از فریب یا ضرر نیز مستفاد شود، در نسبت با خداوند نمی‌توان آن را نادرست یا مستلزم قبح دانست. چرا که 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 «جزاء» 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، مصداقی از حکمت است. این منطق همان چیزی است که در اخلاق عملی نیز پذیرفته شده است؛ چنان که 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 است؛ 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 عدل‌محور 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 پیش‌فرض 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 تنها 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 کرده و در تبیین نسبت این افعال با خداوند، مسیر متفاوتی بر پایه اختیار و مسؤولیت 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 «أمر بین أمرین» پاسخ‌گوی این چالش‌هاست، هرچند بحث تفصیلی آن خارج از چارچوب این پژوهش است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷ق، 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 به طور 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؛ به ویژه آن‌گاه که در ساختار آیات قرآن، خود خداوند این افعال را مستقیماً به خود نسبت داده است، مانند «أَکِيدُ»، «کُنَا»، «أَنْ کِيدِي مَلِئِينَ». 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 این که کید و استدراج بخشی از سنت‌های الهی‌اند، یا جنبه‌ای تدریجی و تربیتی دارند، هرچند در جای خود صحیح و قابل پذیرش‌اند، اما به تنهایی 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 این‌رو، هرچند می‌توان این مؤلفه‌ها را به‌عنوان مؤید یا مکمل در نظر گرفت، 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 (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۳۴ق، ۶۴۸؛ هاشمی، ۱۳۹۷ش، 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، نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسئله کلامی نسبت دادن افعال به ظاهر 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 پیش گفته (یعنی تحلیل لغوی و تفسیر جزایی-کلامی) صرف‌نظر کرد. اما حقیقت آن است که در آیات متعددی استناد این افعال به خداوند با تعبیر صریح و بدون 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 بی‌مبنا خواهد بود. بنابراین، هرچند می‌توان از قاعده مشاکله به‌عنوان مؤیدی فرعی یاد کرد، اما آن را نمی‌توان مبنای اصلی در توجیه این نسبت دانست، و تکیه‌ی مطلق بر آن، در حل مسئله الهیاتی مورد بحث، ناکارآمد و غیرقابل قبول است.

با مقایسه آراء مفسران از مکاتب مختلف، تفاوت‌های معناداری در رویکردها آشکار می‌شود. اشاعره غالباً کوشیده‌اند انتساب «کید» و «استدراج» به خدا را با مجاز بلاغی و مقابله‌به‌مثل 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 حیل‌ی مذموم نیست بلکه تدبیر خنثی‌کننده نقشه دشمنان است، و استدراج را «نعمت ظاهری باطن خذلان» می‌خوانند. در مقابل، معتزله به‌ویژه 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 می‌کنند. علامه طباطبایی نیز کید را بخشی از «سنت جزا» و پاسخ به سوءاختیار 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: بلا را «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 کرده و بیشتر بر واقعیت خارجی این تدبیر تأکید دارند: خداوند به راستی کافران را با رفاه و امنیت می‌فریبد 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 طمأنینه 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 با 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، املاء	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؛ نقشه دشمن را به ضد او باز می‌گردانند. 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؛ 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 را دام هلاکت می‌شمرند	اختیار انسان، اتمام حجت، رد جبر، بُعد تربیتی، سنت جزا	تأکید فلسفی و کلامی بر اختیار و تربیت؛ نعمت را امتحان و بلا را عامل رشد می‌دانند
۴	سلفیه (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

نتیجه گیری

این پژوهش با هدف تبیین معنای کید و استدراج و بررسی چگونگی انتساب آن‌ها به خداوند، پس از تحلیل مفاهیم در منابع لغوی و قرآنی، و بررسی دیدگاه‌های تفسیری ۱۵ مفسر برجسته، آراء ایشان را در قالب شش دیدگاه استخراج و با شاخص‌هایی همچون تعریف دقیق، نوع انتساب، کارکرد تربیتی، و جایگاه در سنت‌های الهی ارزیابی کرد. 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 خداوند هستند.

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

نتایج ارزیابی‌ها نشان داد تنها 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 ارائه می‌دهد.

فهرست منابع

قرآن کریم

ابن فارس، احمد بن فارس. به كوشش عبد السلام محمد هارون. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاييس اللغة**. قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم.

ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور**. بيروت: فرهنگ نشر نو.

اشعري، علي بن اسماعيل، (بي تا). **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**. تحقيق: حموده غرابه،. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.

بلالي، هانيه و همامي، عباس. (۱۴۰۲ش). «خوانشي تحليلي-توصيفي بر سنت استدراج الهی با تاكيد بر قرآن و روايات». پژوهش ديني، ۲۲ (۴۷): ۱۸۹-۲۰۴. <http://pdmag.ir/article-1-1939-fa.html>.

بيضاوي، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

تفتازاني، مسعود بن عمر. (۱۴۳۴ق). **المطول**. بيروت: دار الكتب العلمية.

جبل، محمد حسن. (۲۰۱۰م). **المعجم الإشتقائي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**. قاهره: مكتبة الآداب.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۶۶). **تفسير تسنيم**، قم: بنياد بين المللی علوم وحياني اسراء، ۱۴۰۱. جلد ۱۳ و ۳۱.

حلي، حسن بن يوسف. (۱۳۹۹ق). **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

راغب اصفهاني، حسين بن محمد. به كوشش صفوان عدنان داوودي. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بيروت: دار الشاميه.

رضا، محمد رشيد. (۱۴۱۴ق). **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**. بيروت: دارالمعرفة

زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دارالكتب العربي.

سبحاني تبريزي، جعفر. (۱۴۲۷ق). **بحوث في الملل والنحل**. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

طبرسي، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار المعرفة.

طبری، محمد بن جریر. (بی تا). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. مكة المكرمة: دار التریة والراث.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

عربی آیسک، علی؛ ربانی خواه، احمد و دهقانی، فرزاد. (۱۴۰۳ش). «بازشناسی برداشت از آیه «ید الله فوق أیدیهم» با توجه به گفتمان‌های تاریخی و پیش‌فرض‌های مفسران». آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۲۳۰-۲۳۰.

<https://doi.org/10.30513/qd.2024.5795.2300>

عسکری، أبوهلال. (۱۴۱۲ق). **معجم الفروق اللغویة**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربي

فضل الله، محمد حسین. (۱۴۳۹ق). **من وحي القرآن**. بیروت: دار الملاك للطباعة و النشر و التوزيع.

قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). **تفسیر القاسمی: محاسن التاویل**. بیروت: دار الكتب العلمية.

قاضی عبدالجبار بن احمد، (بی تا). **المعنی فی أبواب التوحید و العدل**. تحقیق: ابراهیم ایاری و دیگران. بی جا: بی نا.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.

قطب، سید. (۱۴۰۸ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دارالشروق.

مراغی، احمد مصطفی، (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دارالفکر.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ش). **التحقیق فی کلمات القرآن**. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

معموری، علی. (۱۳۸۶ش). «بررسی سنت استدراج در قرآن و میراث تفسیری». مطالعات قرآن و حدیث، ۱(۱)، ۱۰۳-۱۲۸.

<https://doi.org/10.30497/quran.2008.960>

هاشمی، احمد. (۱۳۹۷ش). **جواهر البلاغة**. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه. دفتر تدوین متون درسی.