

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

حامد شیواپور استادیار دانشگاه مفید قم: hshivapoor@yahoo.com

چکیده

بحث درباره اخلاقی بودن خدا از مباحث مهم در فلسفه و الهیات است. پرسش آن است که آیا خدا اخلاقی رفتار می کند / باید رفتار کند یا نه. یکی از پیامدهای مهم این بحث پاسخ به این پرسش است که آیا خدا به لحاظ اخلاقی پاسخگو است یا خیر.

در فرهنگ اسلامی، این بحث را از راه نزاع مشهور حسن و قبح در کلام می توان پی گرفت. از دیدگاه اشاعره خدا مقید به اخلاق نیست و بنابراین از نظر اخلاقی هم پاسخگو نیست. در مقابل، عدلیه (معتزله و امامیه) معتقدند خدا باید اخلاقی رفتار کند و در نتیجه از نظر اخلاقی نیز باید پاسخگو باشد.

این اختلاف در تفسیر قرآن نیز اثر می گذارد و هر دو گروه، در اثبات دیدگاه خود به آیاتی از قرآن استناد می کنند. به نظر می رسد بیش از همه آیه 23 سوره انبیاء در اثبات پاسخگو نبودن خدا مورد استناد اشاعره و آیه 165 سوره نساء در اثبات پاسخگو بودن خدا مورد استناد عدلیه قرار می گیرد. در این مقاله این دیدگاهها را به روش توصیفی-تحلیلی، بررسی کرده ایم. نتایج این پژوهش نشان می دهد که نتیجه داوری درباره این اختلاف از راه ادله عقلی و نقلی بیشتر به سود عدلیه است و لذا تفسیر آنان از آیات مورد اشاره، موجه تر به نظر می آید.

واژگان کلیدی

خدا و اخلاق، دین و اخلاق، خدا در قرآن، پاسخگو بودن خدا، تفسیر کلامی قرآن.

1. مقدمه و طرح مسأله

بحث درباره رفتار اخلاقی خدا از مباحث بسیار مهم در تاریخ اندیشه بشری است که مانند بسیاری از مسائل مهم دیگر، ریشه آن به یونان باستان بازمی‌گردد. این پرسش سقراطی ماندگار در تاریخ فلسفه بسیار مشهور است: «عملی که موافق دین است، بدان جهت محبوب خدایان است که موافق دین است، یا چون محبوب خدایان است موافق دین شمرده می‌شود؟» (افلاطون، 1380، ج 1، ص 237).

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

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

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

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

اکنون پرسش ما از منظر تفسیر قرآن کریم این‌هاست: خدایی که قرآن معرفی می‌کند، از منظر اخلاقی چگونه خدایی است؟ آیا اراده او بر هر چیز دیگر تقدم دارد و شأن او والاتر از آن است که همچون ما آدمیان، مقید به هرگونه قانون و ضابطه‌ای باشد؟ یا آن که او نیز متناسب با شأن الوهی خویش اخلاقی رفتار می‌کند و ممکن نیست که از او رفتاری

غیر اخلاقی سرزنند؟ پاسخ به این پرسش‌ها و تعیین تکلیف در این باره، روشن خواهد کرد که آیا خدا را به لحاظ اخلاقی پاسخگو می‌دانیم یا خیر.

این بحث علاوه بر اهمیت نظری، از جهت عملی هم اهمیت دارد. به درستی به این نکته اشاره شده است که تصور ما از اخلاقی بودن یا نبودن خدا در رفتار ما اثر می‌گذارد و الگویی برای چگونگی زیستن ما فراهم می‌کند (فنائی، 1401الف، ص 42).¹

در این باره دیدگاه متکلمان و مفسران متأثر از دیدگاه‌های کلامی متفاوت بوده است و همین اختلاف، به برداشت‌هایی گوناگون از آیات قرآن، که ممکن بوده است به نحوی با این پرسش ارتباط داشته باشند، منجر شده است. در این مقاله خواهم کوشید این مجادلات را به اختصار گزارش و آن‌ها را در حد توان خود تحلیل کنم.

2. پیشینه

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

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

در خصوص آیه 23 سوره انبیاء که در این مقاله، تفسیر اشاعره و عدلیه از آن بررسی خواهد شد، دو مقاله زیر نیز شایسته ذکر است:

باقری (و دیگران) در مقاله «لا یسئل عما یفعل»، توصیف یا توصیه؟ تحلیل انتقادی میراث تفسیری آیه ۲۳ سوره انبیاء؛ (۱۴۰۱) تنها به آیه ۲۳ سوره انبیاء پرداخته‌اند و تقابل ظاهر آیه با آیه ۱۶۵ سوره نساء دغدغه نویسندگان نبوده است. همچنین طیبی (و دیگران) در مقاله «بررسی تحلیلی آراء مفسران فریقین در مورد آیه لَا یُسْأَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْأَلُونَ» (انبیاء / 23)، (1401) هم به صورتی مشابه مقاله قبل به این بحث پرداخته‌اند.

اما جز این موارد، دو مقاله ابوالقاسم فنایی شایان ذکر است. او در دو مقاله پیاپی «خدا همچون کنشگری اخلاقی (1) و (2)»، (هستی و شناخت. 1401) اخلاقی بودن خدا را عمدتاً از منظر فلسفه دین و فلسفه اخلاق بررسی کرده و در مرتبه بعد، به منظر الهیاتی و از جمله اشاره به برخی از آیات قرآن نیز پرداخته است.

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

3. مفاهیم، مقدمات و مفروضات

1- با توجه به انتشار دو مقاله هم‌نام از ایشان در یک سال، این دو را در ارجاع، با الف و ب متمایز کرده‌ام.

پاسخگو بودن یا نبودن خدا و نیز ارتباط این بحث با تفسیر قرآن، مبتنی بر مفاهیم، مفروضات و مقدماتی است که بحث درباره همه آنها بیرون از محدوده این نوشتار است. با این حال می‌کوشم به مهمترین آن‌ها اشاره کنم.

3-1- ابتدا شایسته است مراد از «مسئولیت» یا «پاسخگویی اخلاقی» را روشن‌تر کنم. کوفمن (1392)، نویسنده مدخل «مسئولیت اخلاقی و حقوقی» در دانشنامه فلسفی پل ادواردز، معتقد است مسئولیت اخلاقی با رفتارهای اجتماعی دیگری مانند نکوهش، ستایش، پاداش، الزام قانونی و تعلق ثواب و عقاب الهی ارتباط می‌یابد و می‌افزاید که مسئولیت شخصی را شرط لازم برای عادلانه بودن نکوهش، ستایش، پاداش و مجازات به شمار آورده‌اند (ص 619). کوفمن در ادامه، مسئولیت اخلاقی را دقیقاً چنین تعریف می‌کند: «فرد در قبال فعل یا واقعه X اخلاقاً مسئول دانسته می‌شود فقط و فقط اگر اعتقاد بر این باشد که او (1) X را انجام داده یا X را ایجاد کرده است و (2) X را به اختیار انجام داده یا ایجاد کرده است.» (ص 620). بنابراین انتساب فعل به شخص و نیز اختیاری بودن فعل، دو رکن اصلی در تعریف مسئولیت اخلاقی است.

این تعریف هرچند ناظر به انسان است، اما می‌توان آن را به خدا نیز تعمیم داد. بنابراین، مسئولیت اخلاقی درباره خدا به این معناست که اگر خدا فعلی انجام داد، با توجه به اختیاری بودن افعال خدا، بسته به مبنایی که در الهیات، فلسفه دین و فلسفه اخلاق اتخاذ کرده باشیم، ممکن است او را دارای مسئولیت اخلاقی به شمار آوریم.

3-2- مقدمه یا مفروض دیگر این بحث، تلقی خدا چونان موجودی شخص‌وار است که فاعلیت دارد. تلقی خدا چونان موجودی غیرشخص‌وار چنانکه در اندیشه همه‌خدایی² مطرح می‌شود یا تلقی خدا چونان موجودی شخص‌وار که فاعلیت مداوم ندارد و پس از خلقت، جهان را به حال خویش می‌سپارد، چنانکه در اندیشه دئیسم مطرح است، جایی برای طرح بحث درباره اخلاقی بودن خدا و در نتیجه، پاسخگو بودن یا نبودن خدا باقی نمی‌نهد.

3-3- نکته دیگر آن است که اگر خدا را موجودی اخلاقی و در نتیجه پاسخگو دانستیم، این نسبت را باید چگونه بفهمیم یا توجیه کنیم تا از نوعی تلقی تشبیهی یا انسان‌وار از خدا سردرگم‌آوریم؟ شاید با الهام از آنچه متکلمان و فیلسوفان مسلمان گفته‌اند، بتوان چنین گفت که خدا هرچند در ذات خود فراتر از هر وصفی و از جمله صفات اخلاقی است، ولی صفات اخلاقی را در مرتبه ظهورات ذات یا در مقام فعل می‌توان به او نسبت داد. از این رو، این نسبت دادن با رویکرد تشبیهی تفاوت دارد. به گفته دکتر فنایی (1401ب)، اخلاقی دانستن خدا به این معناست که سرشت اخلاقی خدا اراده و فعل او را محدود می‌کند و مانع صدور افعالی می‌شود که با اخلاقی بودن خدا ناسازگار است (ص 20).

این محدودیت به معنای محدودیت در قدرت خدا نیست. قدرت خدا مطلق است به این معنا که او مجبور نیست و حتی بر کارهای اخلاقاً بد هم قدرت دارد؛ اما اوصاف اخلاقی او مقدم بر قدرت او هستند و چهارچوب قدرت او را تعیین می‌کنند. این چهارچوب نه از بیرون، بلکه از ذات خود خدا سرچشمه می‌گیرد (فنایی، 1401ب، ص 20).

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

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

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

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

متکلمان اشعری در تایید دیدگاه خود مبنی بر این که خدا مقید به رفتار اخلاقی نیست، علاوه بر استدلال‌ات عقلی، به آیات متعددی از قرآن استناد می‌کنند و آیاتی مانند «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران: 40؛ ابراهیم: 17؛ حج: 18) (با اندکی اختلاف)، «يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره: 253؛ حج: 14) و مانند آن: «فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ»: هود: 107 و بروج: 16)، «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (مانند نحل: 93؛ فاطر: 8 و مدثر: 31) (با اندکی اختلاف) و... که از مشیت یا اراده مطلق خدا سخن می‌گویند مورد استناد آنان قرار می‌گیرد. از نظر آنان، چون مشیت خدا مطلق است، پس فعل او نمی‌تواند در چارچوب اصول اخلاقی محدود شود. بر همین اساس، خدا ممکن نیست به کسی پاسخگو باشد. در نتیجه، نمی‌توان فعل او را زیر سوال برد، او را در معرض چون و چرا قرار داد، بر او اعتراض کرد یا درباره دلیل افعال او پرسش نمود. در بین همه آیاتی که در تأیید این موضع مورد استناد اشاعره قرار می‌گیرد، شاید مهمترین مورد، آیه 23 سوره انبیاء باشد. این آیه چنین است: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» پیش از اشاره به دیدگاه اشاعره در تفسیر این آیه، ذکر این نکته لازم است که به گفته آیت‌الله جوادی آملی (1399)، سؤال سه گونه است: استفهامی، استعطایی و استیضاحی. این آیه ناظر به نوع سوم است (ج 56، صص 242-243).

استدلال اشاعره چنین است که مراد از پرسش بر اساس ظاهر این آیه، پرسش در مقام اعتراض یا درخواست دلیل برای توجیه رفتارها یا به تعبیر آیت‌الله جوادی، پرسش استیضاحی است. اما طبق این آیه، خدا مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ بلکه انسان‌ها هستند که مورد پرسش قرار می‌گیرند. این آیه از نگاه اشاعره مؤید این دیدگاه است که خدا

مقید به رعایت اصول اخلاقی نیست تا بتوان او را بر این اساس، مورد اعتراض یا چون و چرا قرار داد. پس اگر مثلاً خدا در آخرت نیکان را به دوزخ یا بدان را به بهشت ببرد، جای اعتراضی نیست.

با توجه به چنین تفسیری است که قرطبی (1364) معتقد است این آیه «قدریه» (یعنی معتزله) را در هم می‌کوبد (ج 11، ص 279). نظام الاعرج، صاحب تفسیر غرائب القرآن (1416 ق) نیز با گزارش دیدگاه اشاعره، می‌گوید چون از دیدگاه آنان افعال الهی معلل به اغراض نیست، پس سوال درباره علت افعال او جایی ندارد (ج 5، ص 15).

تردید نیست که فخر رازی را باید مهمترین مفسر مکتب کلامی اشاعره به شمار آورد. به نظر می‌رسد هیچ یک از مفسران اشعری به اندازه او در این باره سخن نگفته است. فخر رازی (1420 ق) در تایید دیدگاه خود به تفصیل استدلال می‌کند. به گفته او، این آیه نشان می‌دهد که افعال الهی طبق مبنای اشاعره (و به تعبیر او: اهل سنت) معلل به غرض نیست. او سپس طبق عادت خود در تفسیر آیات، هشت دلیل می‌آورد تا ثابت کند که افعال الهی نمی‌تواند غرضی داشته باشد و بنابراین نمی‌توان خدا را بازخواست کرد. با این حال، پس از ذکر این دلایل به این نکته اشاره می‌کند که معتزله هم این نکته را قبول دارند؛ اما ممکن نبودن بازخواست از خدا و پرسش از او را از این جهت می‌دانند که خدا زشتی کارهای ناپسند را می‌داند و این را هم می‌داند که از زشتی‌ها بی‌نیاز است. در این صورت، چنین کسی محال است که مرتکب زشتی‌ها شود و وقتی ما چنین چیزی را دانستیم، اجمالاً خواهیم دانست که هر کار خدا مبتنی بر حکمت و صواب است و بنابراین بازخواست خدا معنایی نخواهد داشت (ج 22، ص 131-132). این نکته‌ای است که بعداً نیز در گزارش دیدگاه معتزله به آن اشاره خواهیم کرد.

تفسیر اشاعره از این آیه را در آثار غیر تفسیری آنان نیز می‌توان جستجو کرد. مثلاً غزالی (بی‌تا) در «احیاء علوم الدین» در ربع عبادات، بخش «قواعد العقائد»، رکن سوم با عنوان «علم به افعال خدا»، چند اصل را برمی‌شمارد و عنوان اصل ششم را چنین ذکر می‌کند: «الأصل السابع أنه تعالى يفعل عبادة ما يشاء» و سپس می‌گوید رعایت اصلح برای بندگان بر خدا واجب نیست؛ زیرا چیزی بر خدا واجب نیست و اساساً وجوب در حق او تصور نمی‌شود. غزالی سپس به همین آیه استناد می‌کند و پس از آن، مناظره‌ای خیالی بین یک کودک و یک فرد بالغ در آخرت ترتیب می‌دهد. خدا به فرد بالغ به دلیل طاعت الهی درجات بالاتری داده است. برای همین، کودک به خدا می‌گوید چرا عمر بیشتری به من ندادی تا من هم مانند او درجات بالاتری داشته باشم؟ به گفته غزالی، عذر معتزله از طرف خدا ممکن است این باشد که اگر عمر بیشتری داشتی کافر می‌شدی. پس اصلح برای تو آن بود که زودتر بمیری. در این حال کافران از دوزخ فریاد می‌زنند که خدایا! اگر ما را هم مانند این کودک زودتر میرانده بودی جایمان این جا نبود. غزالی می‌گوید کاش می‌دانستم معتزله در این صورت چه پاسخی دارند (ج 2، ص 4).

او در بحث از فایده آفریدن بهشت و دوزخ پیش از قیامت نیز به همین آیه استناد می‌کند تا نشان دهد فعل خدا معلل به غرض نیست (ج 2، ص 9). غزالی (1409 ق) در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» نیز با استناد به این آیه می‌گوید

فایده‌ای بر فعل خدا مترتب نیست (1ص 137). همچنین در رساله «المضنون علی اهل» (1416ق) نیز با اشاره به این آیه، می‌گوید سوال از خدا در مقام الزام و بازخواست ممکن نیست؛ اما سوال در مقام استفهام مانعی ندارد (ص 344).

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

در مقابل اشاعره، متکلمان عدلیه (اعم از معتزله و امامیه) در تایید دیدگاه خود مبنی بر این که خدا مقید به رفتار در چارچوب اصول و هنجارهای اخلاقی است، می‌توانند به آیات متعددی از قرآن استناد کنند؛ مثلاً یکی از این موارد، آیه 90 از سوره نحل است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» این آیه متضمن آن است که خدا چونان موجودی اخلاقی، اوامری اخلاقی دارد. اما از سوی دیگر، امر و نهی‌های غیر اخلاقی در آیاتی از قرآن، از ساحت خدا نفی شده است؛ مثلاً در این آیه چنین می‌خوانیم: «قُلْ إِنْ أَلَّاهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: 28) همچنین آیات متعددی که ظلم را از خدا نفی می‌کند، می‌تواند مورد استناد عدلیه قرار می‌گیرد. برای نمونه این آیه شایان ذکر است: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ» (هود: 117)

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

در قرآن مواردی از گفتگوی آفریدگان با خدا وجود دارد که متضمن قرار گرفتن خدا در مقام پاسخگویی است. یکی از این موارد، گفتگوی خدا با فرشتگان قبل از آفرینش انسان است. فرشتگان به خدا چنین گفتند که: «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...» پرسش فرشتگان از منظری اخلاقی صورت گرفت؛ زیرا آفریدن موجودی که ستمگر و خونریز باشد اخلاقاً روا نیست؛ اما پاسخ خدا چنین نبود که من در موضع پاسخ گفتن به شما نیستم؛ بلکه پاسخ را به حکمت پنهان خود مستند فرمود و پس از آن نیز در داستان تعلیم اسماء به فرشتگان، این حکمت آشکار شد و خدا خطاب به آنان چنین فرمود: «... أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (بقره: 33)

در داستان نوح علیه السلام نیز ایشان پس از غرق شدن پرسش خطاب به خدا چنین فرمود: «رَبِّ إِنِّي ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (هود: 45) پرسش نوح خطاب به خدا از موضعی اخلاقی است؛ زیرا نوح خدا را از جهت قبح اخلاقی خلف وعده مورد پرسش قرار می‌دهد؛ اما پاسخ خدا این نیست که تو حق پرسش نداری، بلکه خطاب به نوح فرمود پسر متصدق وعده من در نجات اهل تو نبوده است: «قَالَ يَنْوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...» (هود: 46)

نمونه دیگر، داستان جدال ابراهیم علیه السلام با خدا به دلیل عذاب قوم لوط است. روشن است که این جدال نیز از موضعی اخلاقی صورت می گیرد؛ زیرا مجازات بی گناهان یا مجازات گناهکارانی که امکان بخشش آن‌ها وجود دارد اخلاقاً نکوهیده است؛ اما خدا نه تنها ابراهیم علیه السلام را به دلیل این پرسش‌ها سرزنش نمی کند، بلکه او را با صفات «حَلِيمٌ أَوْاهٌ مُنِيبٌ» (هود: 75) می ستاید.

البته ممکن است بگوییم در هر سه مورد اخیر، پرسش از خدا استفهامی است نه استیضاحی؛ با این حال همان استفهام هم از این منظر صورت می گیرد که خدا فاعلی اخلاقی است که خود را در معرض پاسخ قرار داده است و اگر چنین نبود، در هر سه مورد ممکن بود پاسخ این باشد که خدا مورد پرسش قرار نمی گیرد یا فعل او علت ندارد و مانند آن. آیت الله جوادی آملی (1401) با توجه به همین نکته می گوید که گاه حکمت و رمز کار خدا مورد سوال استفهامی قرار می گیرد که کاملاً هم درست است؛ مانند سوال فرشتگان یا سوال موسی علیه السلام از خضر. به گفته ایشان، سوال فرشتگان پرسش استیضاحی بی اعتراض و استفهام همراه با تعجب از حکمت جعل خلافت برای آدم بود (ج 63، ص 236).

اما جز این آیات، چند آیه دیگر در قرآن، به پاسخگویی اخلاقی خدا از جهت ارسال پیامبران و راهنمایی بشر مربوط می شوند. مثلاً یکی از آیات، این است: «وَلَوْ لَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (قصص: 47) طبق این آیه، اگر خدا بدون ارسال پیامبران عذابی نازل می کرد مردم می توانستند بگویند که چرا پیامبری برای ما نفرستادی تا به او ایمان آوریم. بنابراین خدا اخلاقاً خود را در مقام پاسخگویی قرار می دهد و پیامبران را می فرستد تا با چنین بازخواستی مواجه نشود.

این دو آیه نیز می تواند مورد استناد قرار گیرد که مضمون هر دو مشابه آیه نخست است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: 19) «وَلَوْ لَا أَنَا أَهْلُكُنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى» (طه: 134) اما در بین همه آیاتی که در تأیید این موضع مورد استناد عدلیه قرار می گیرد، شاید مهمترین آیه از جهت دلالت آشکارش، آیه 165 سوره نساء باشد. این آیه چنین است: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: 165)

استدلال عدلیه بر این آیه به سود دیدگاه خود می تواند چنین باشد که اگر خدا بر مردم پیامبری نمی فرستاد مردم حق داشتند خدا را مورد بازخواست قرار دهند. آیت الله جوادی آملی (1386) در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» دلالت این آیه بر حجیت عقل را چنین تقریر می کند: سخن خدا این است که اگر من پیامبران را نمی فرستادم عقل در قیامت مرا بازخواست می کرد که تو که می دانستی آغاز و انجام جهان چگونه است و پس از مرگ، انسان نتیجه عملش را خواهد دید چرا راهنمایی نفرستادی تا هدایت شوم؟ بنابراین، عقل برهانی و استدلالی می تواند خدا

را در معاد بازخواست کند و این آیه عقل انسان را تقدیس و حجیت و اعتبار آن را تثبیت کرده است (صص 64-65). این بازخواست به معاد اختصاص ندارد و اگر ضرورت معاد را ثابت کردیم، می‌تواند در همین دنیا نیز صورت گیرد (ص 65). ایشان تصریح می‌کند که عقل می‌تواند خدا را در منطقه فعل، نه منطقه ذات و صفات، زیر سوال ببرد و حجت و برهانش از منظر قرآن معتبر است و خدا برای دفع این محذور عقلی، پیامبران را فرستاده است (ص 65). بنابراین، از این آیه می‌توان نتیجه گرفت که سخن اشاعره در معطل نبودن فعل خدا و محدود نبودن آن به ضوابط اخلاقی درست نیست. از همین رو، فخر رازی (1420 ق) در تفسیر خود این آیه را مؤید دیدگاه معتزله می‌شمارد (ج 11، ص 268). او در کتاب «المطالب العالیه» خود (1407 ق) نیز در ذیل بحثی مفصل، منصفانه و امانت‌دارانه، استدلالات معتزله از قرآن به سود دیدگاه خود را به تفصیل در بیست گروه دسته‌بندی و در دسته سوم، به این آیه اشاره می‌کند (ج 9، ص 309).

اما در بین تفاسیر عدلیه، به نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی تنها مفسری است که به دلالت آشکار این آیه بر دیدگاه عدلیه توجه کرده و درباره آن سخن گفته است.³ بخشی از سخنان ایشان را نقل کردیم. ایشان در تفسیر تسنیم (1390) نیز در ذیل این آیه می‌گوید کلمه «بعد» در این آیه مفهوم دارد و معنای آن این است که قبل از بعثت پیامبران، حجت بر خدا تمام است. ایشان می‌افزاید که این آیه قدرت احتجاج عقل و تمامیت حجت آن و مسموع بودن چنین حجتی نزد خدا را نشان می‌دهد (ج 21، ص 387).

آیت‌الله جوادی آملی (1390) به «تقابل تفکر اشعری و معتزلی» در ذیل این آیه تصریح می‌کند. با این حال، به گفته ایشان، سخن معتزله که افعالی را «بر» خدا واجب می‌دانند نیز درست نیست و بجاست که مانند ابن سینا و صدرالمألهین، به جای تعبیر «وجوب علی الله» از تعبیر «وجوب عن الله» استفاده کنیم (ج 21، صص 393-394).

جالب است که فخر رازی (1420 ق) از جهتی دیگر، این آیه را مؤید دیدگاه اشاعره و ناسازگار با دیدگاه عدلیه در حجیت عقل می‌داند. سخن او این است که اصحاب ما (یعنی اشاعره) به این آیه چنین استدلال کرده‌اند که وجوب معرفت خدا تنها از راه سمع ثابت می‌شود و اگر عقل حجیت داشت و خدا پیامبری نمی‌فرستاد، بر خلاف محتوای این آیه، مردم حجتی بر خدا نداشتند و خدا می‌توانست آنان را به دلیل عمل نکردن به حکم عقل، بازخواست کند. این در حالی است که طبق آیه، مردم بدون بعثت انبیاء، در ترک طاعات و عبادات عذر دارند (ج 11، ص 268).

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

3- جستجوی نویسنده در بین آثار معتزله برای یافتن استناد آنان به این آیه حاصلی نداشت. به این منظور، آثاری مانند شرح اصول خمس و المعنی اثر قاضی عبدالجبار و نیز شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید را جستجو کردم. همچنین در کتاب «موسوعه تفاسیر معتزله» (شامل تفاسیر ابومسلم اصفهانی، ابوبکر اصم، ابوعلی جبائی و ابوالقاسم کعبی) هیچ اشاره‌ای یافت نشد. علاوه بر این، جستجو در بین حدود 25 تفسیر مهم و معتبر در عالم اسلام از قدیم تا کنون نیز نتیجه‌ای نداشت.

پیامبری دیگر نیاز می‌شد و تسلسل پیش می‌آمد (ج 3، ص 395). طبرسی (1372) هم دقیقاً همین سخن را بدون نام بردن از جابایی نقل کرده است (ج 3، ص 218).

ابن ابی الحدید (1378-1383) با اشاره به این اشکال بر معتزله، پاسخ می‌دهد که مراد آیه، حقایقی است که عقل حسن و قبح آن را تشخیص نمی‌دهد (ج 9، ص 85). در زمان ما نیز آیت‌الله سبحانی (1420 ق) پاسخ مشابهی به این اشکال داده است. به گفته ایشان، عقل تنها در مستقلات عقلی مانند وجوب شکر منعم و... حجیت دارد؛ اما در آنچه عقل توانایی تشخیص ندارد، شرع مرجعیت خواهد داشت. بنابراین، این آیه تنها ناظر به احکامی است که وضع آن‌ها به دست شارع است (ص 79). آیت‌الله جوادی آملی (1390) نیز با اشاره به اشکال فخر رازی، پاسخی مشابه می‌دهد. به گفته ایشان، آیه درباره بشارت و انداز در محدوده شریعت سخن می‌گوید، نه اصل شناخت خدا که برهان عقلی بر آن دلالت دارد (ج 21، ص 393).

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

دیدیم که دو آیه شاخص در موضوع پاسخگویی خدا در قرآن، آیه 23 سوره انبیاء است که مورد استناد اشاعره قرار می‌گیرد و در مقابل آنان، آیه 165 سوره نساء است که می‌تواند مورد استناد عدلیه واقع شود. در این جا شایسته است ببینیم که آنان، نسبت به آیاتی که ظاهر آنها دیدگاهشان را تایید نمی‌کند و مورد استناد گروه مقابل قرار می‌گیرد چه واکنشی نشان داده‌اند.

به نظر می‌رسد اشاعره در تفسیر آیه 165 سوره نساء سخن چندان قانع‌کننده‌ای ندارند. در این باره باز هم باید فخر رازی را به عنوان نماینده اشاعره در نظر بگیریم. دیدیم که او با رعایت انصاف، دیدگاه معتزله در تفسیر این آیه را نقل می‌کند. به گفته او، معتزله این آیه را دلیل بر آن می‌دانند که بنده می‌تواند علیه خدا احتجاج کند و این سخن اهل سنت (یعنی اشاعره) درست نیست که معتقدند نمی‌توان به خدا اعتراض کرد و او حق دارد هر طور بخواهد عمل کند. دلیل معتزله هم آن است که آیه بر این نکته دلالت دارد که مردم بدون آمدن پیامبران حق احتجاج بر خدا را داشتند. با این حال، فخر رازی (1420 ق) با وجود ذهن و قلم پویای خود، پس از این نقل قول منصفانه و امانت‌دارانه، تنها به همین نیم‌سطر در پاسخ به معتزله بسنده می‌کند که چنین احتجاجی تنها شبیه احتجاجات رایج نزد انسان‌هاست و توضیح بیشتری نمی‌افزاید (ج 11، ص 268).

از سوی دیگر، عدلیه در تفسیر آیه 23 سوره انبیاء راه دیگری متفاوت با اشاعره پیموده‌اند. از نظر آنان، این آیه به هیچ عنوان مؤید تصویر خدا چونان فاعلی خودکامه و فراتر از سوال و اعتراض نیست؛ بلکه بر عکس، مؤید دیدگاهی است که فعل خدا را مقید به چارچوب هنجارهای اخلاقی می‌داند. خلاصه سخن عدلیه، چنانکه در نقل دیدگاه فخر رازی هم گذشت، این است که پاسخگویی و بازخواست وقتی جا دارد که منشأ رفتار فاعل روشن نباشد؛ اما وقتی یقین داریم که فعل خدا مبتنی بر حکمت است، در این صورت جایی برای سوال و بازخواست و پاسخگویی وجود ندارد؛ حتی اگر وجه فعل خدا به تفصیل بر ما روشن نباشد.

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

این نکته‌ای است که چند مفسر معتزلی و شیعی به آن اشاره کرده‌اند. مثلاً قاضی عبدالجبار همدانی (بی‌تا) در کتاب «متشابه القرآن» خود بحث مفصلی در این باره دارد. او به اختلاف اشاعره و معتزله در تفسیر این آیه اشاره می‌کند و می‌گوید بزرگان ما معتزله این آیه را طبق آنچه گذشت، دلیل بر دیدگاه خود گرفته‌اند. قاضی سپس نکته ارزشمندی را می‌افزاید. به گفته او، ادامه آیه مؤید دیدگاه عدلیه است؛ زیرا سوال از بندگان در جایی رواست که آنان مختار باشند و فعل آنان به خودشان نسبت داشته باشد و اگر فعل آنان فعل خدا باشد، داخل در عموم «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» قرار می‌گیرد. او در پایان این بحث، می‌گوید اگر در قرآن هیچ آیه‌ای جز این آیه در تایید دیدگاه ما درباره اختیار و عدل الهی وجود نداشت، کفایت می‌کرد (صص 498-499). او در کتاب دیگر خود با عنوان «تنزیه القرآن عن المطاعن» (1426 ق) نیز همین سخن را تکرار می‌کند و می‌افزاید که این برداشت، سخن اشاعره (و به تعبیر او مجبره) را ابطال می‌کند (ص 260).

صاحب بن عباد رساله مختصری با عنوان «الإبانه عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل» دارد. او نیز به عنوان متفکری شیعی، سخنی مشابه دارد. اما نکته شایان توجه آن است که او برداشت اشاعره از این آیه را شبیه سخن خود کامگان خطاب به مردم می‌داند و می‌گوید اگر چنین برداشتی درست بود، خدا نمی‌فرمود «لَنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (سبحانی، 1427، ج 3، ص 184).⁴

زمخشری (1407 ق) نیز این نکته را این گونه بیان می‌کند که عادت شاهان و خود کامگان، با وجود امکان خطا و لغزش و فساد درباره آنان، این است که کسی آنان را بازخواست نکند. در این صورت، خدایی که همه افعال او حکیمانه است و خطا و فعل قبیح درباره او ممکن نیست، اولی به این است که مورد سوال قرار نگیرد (ج 3، ص 110). جالب است که احمد اسکندرانی، محشی تندزبان تفسیر کشاف، در حاشیه خود بر تفسیر این آیه، زمخشری را نفرین می‌کند و بر او سخت می‌تازد که چرا افعال خدا را ناشی از «دواعی حکمت» دانسته است (ج 3، ص 110).

4- این رساله را آیت‌الله سبحانی تصحیح و در بخشی از کتاب «بحوث فی الملل و النحل» خود نقل کرده‌اند. از این رو، در ارجاع، به نام ایشان اشاره کرده‌ایم.

در بین مفسران شیعی نیز شیخ طوسی (بی تا، ج 7، ص 239)، طبرسی (1372، ج 7، ص 70) و سید مرتضی (1998، ج 1، ص 394) سخنی مشابه دارند.

شایان توجه است که این تفسیر از آیه در بسیاری از تفاسیری که مفسر، از جهت تعلق به یکی از این دو مشرب کلامی شهرت ندارد یا حتی به مکتب اشاعره نزدیک تر است نیز آمده است. مثلاً ابو حیان اندلسی (1420، ج 7، ص 420) به این وجه اشاره کرده و ماتریدی (1426، ج 7، ص 336) و ابن عطیه (1422، ج 4، ص 78) هر دو این تفسیر را بعنوان یکی از وجوه تفسیری ذکر کرده اند.

با این حال، علامه طباطبایی و شاگرد ایشان آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیه راهی دیگر پیموده اند. علامه طباطبایی (1390) دیدگاه فوق را به خودی خود درست می داند، اما معتقد است که چنین چیزی از خود آیه به دست نمی آید. به گفته ایشان، اگر قرار باشد علت دیگری برای عدم سوال در نظر بگیریم، مالکیت خدا نسبت به حکمت او اولویت دارد (ج 14، صص 268-270). به نظر می رسد این دیدگاه علامه، سخن ایشان در تفسیر آیه را به دیدگاه اشاعره نزدیک می سازد. علامه طباطبایی در ادامه، تحت عنوان «بحث فی حکمته تعالی...» معنای حکمت الهی را تحلیل می کند. از دیدگاه ایشان، حکمت درباره ما به معنای انطباق فعل فاعل با نظام علمی مطابق با خارج است. اما چنین چیزی درباره خدا معنا ندارد؛ زیرا چیزی بیرون از فعل او تحقق ندارد تا مطابقت فعل او با آن معنا داشته باشد. پس فعل خدا عین حکمت است، نه مطابق با حکمت (ج 14، صص 271-273).

آیت الله جوادی آملی (1399) نیز در تفسیر این آیه بحث مفصلی دارد. حاصل سخن ایشان شرح دیدگاه استادشان علامه طباطبایی است (ج 56، صص 241-262). ایشان تفسیر مشهور عدلیه از این آیه، یعنی استناد به حکمت در روا نبودن سوال از خدا را «پاسخ متوسط» به شمار می آورد (ص 251). به گفته ایشان، سوال توبیخی یا استیضاحی دو تکیه گاه دارد: معیار بودن خارج از نظام یا داخل نظام خلقت. این در حالی است که معیاری بیرون از نظام خلقت نیست تا کار خدا را با آن بسنجیم و درون نظام خلقت نیز چیزی بی جا آفریده نشده است (ص 248). این مباحث در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» نیز با بیانی مشابه آمده است (1386، صص 62-65).

در تفسیر این آیه، شهید مطهری (1372) در درس های الهیات شفای خود در ذیل بحث حکمت و عنایت، بحث بسیار مفصل و ارزشمندی دارد که نظیر آن را در تفاسیر و نیز کتابهای کلامی نیافتیم. ایشان ابتدا به تفسیر اشاعره و معتزله از این آیه اشاره می کند، (ج 8، 413-415). اما نکته جالب توجه این است که ایشان در ادامه، پس از بحث هایی مفصل و دقیق، دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر این آیه را به تفصیل بررسی و نقد می کند. حاصل نقد ایشان این است که تحلیل علامه طباطبایی از معنای حکمت درست نیست، زیرا «مطابقت» در معنای حکمت نهفته است و بنابراین با چنین بیانی نمی توان فعل خدا را عین حکمت دانست (صص 444-449).

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

در پاسخ، می‌توان به سخن فخر رازی، بزرگ‌ترین مفسر اشعری و شاید زبردست‌ترین متکلم در این مکتب کلامی، استناد کرد. دیدیم که فخر رازی در تفسیر آیه 23 سوره انبیاء، به تفسیر متفاوت معتزله از این آیه اشاره کرد و سخنی هم در رد این تفسیر به میان نیاورد. از سوی دیگر، در تفسیر آیه 165 سوره نساء، تصریح کرد که این آیه مؤید دیدگاه معتزله است و در این باره تنها به پاسخی کوتاه بسنده کرد که بعید است برای خود او نیز قانع‌کننده بوده باشد. به نظر می‌رسد همین گزارش (یا اعتراف) منصفانه فخر رازی کافی باشد تا بتوانیم نتیجه بگیریم که تفسیر عدلیه از این آیات قانع‌کننده‌تر از تفسیر اشاعره به نظر می‌رسد.

اما ممکن است اعتراف فخر رازی به تنهایی برای اثبات این ادعا کافی به نظر نرسد. اصولاً در تعارض دیدگاه‌های تفسیری، گزینش تفسیر درست یا موجه از منظری بی‌طرفانه کار دشواری به نظر می‌رسد. به درستی به این نکته اشاره شده است که اگر کسی با تکیه بر تفسیر ظاهری به سراغ متون دینی، از جمله قرآن، برود، می‌تواند شواهدی به سود دیدگاه خود در این متون بیابد. به همین دلیل، ما در نگاه نخست، با ناسازگاری درونی در این متون سروکار داریم و حل این ناسازگاری با ارجاع به خود این متون امکان ندارد و تفسیر موجه متون دینی باید از منظر شواهد فرامتنی تحقق یابد. در بحث ما، این شواهد فرامتنی نظریه خدا چونان موجود اخلاقی را تایید می‌کند (فناپی، 1401 الف، ص 46) و این مطابق دیدگاه عدلیه است.

به بیان دیگر، این تعارض از جنس تعارض‌های معرفت‌شناسانه و هرمنوتیکی است و ما برای حل آن، ناچاریم از اصولی استفاده کنیم که معرفت‌شناسی و هرمنوتیک در اختیار ما قرار می‌دهند. این اصول ملاکی برای تشخیص آیات محکم از آیات متشابه به دست می‌دهند که با استفاده از آنها می‌توان نشان داد که آیاتی ظاهرشان بر خود کامه بودن خدا (و به بیان ما در این مقاله، پاسخگو نبودن خدا) دارد متشابه و آیات مؤید اخلاقی بودن (و به بیان ما اخلاقاً پاسخگو بودن خدا) محکم هستند (فناپی، 1401 الف، صص 66-67).

بنابراین، حتی اگر بررسی تفسیر هر دو گروه از آیات مورد بحث به استناد ادله متنی نتیجه‌بخش نباشد، می‌توان گفت که ادله فرامتنی در اثبات خدای اخلاقی، مؤید تفسیر عدلیه است و تفسیر اشاعره در ترسیم تصویری خودکامانه از خدا به استناد این دلایل مردود خواهد بود.

- ابن ابی الحدید. (1378-1383). شرح نهج البلاغه. مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (1422 ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. دار الکتب العلمیہ. منشورات محمد علی بیضون.
- ابو حیان، محمد بن یوسف. (1420 ق). البحر المحيط فی التفسیر. دار الفکر.
- افلاطون. (1380). دوره آثار. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله. (1390). تفسیر تسنیم. ج 21. نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (1399). تفسیر تسنیم. ج 56. نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (1401). تفسیر تسنیم. ج 63. نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (1386). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. نشر اسراء. چاپ دوم.
- زمخشری، محمود بن عمر. (1407 ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. دار الکتب العربی. چاپ سوم.
- سبحانی، جعفر. (1427 ق). بحوث فی الملل و النحل. مؤسسه النشر الإسلامی - مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (1420 ق). رساله فی التحسین و التقبیح العقلین. مؤسسه امام صادق (ع).
- طباطبایی، محمد حسین. (1390). تفسیر المیزان. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (1372). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو. چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین. دار الکتب العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (1409 ق). الاقتصاد فی الاعتقاد. دار الکتب العلمیہ.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (1416 ق). مجموعه رسائل الإمام الغزالی. دارالفکر.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (1420 ق). مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (1407 ق). المطالب العالی من العلم الالهی. دار الکتب العربی.
- فناپی، ابوالقاسم. (1401 الف). خدا همچون کنشگری اخلاقی (1). هستی و شناخت. 9 (1)، 41-70.
- <https://doi.org/10.22096/ek.2024.2019761.1535>
- فناپی، ابوالقاسم. (1401 ب). خدا همچون کنشگری اخلاقی (2). هستی و شناخت. 9 (2)، 7-30.
- <https://doi.org/10.22096/ek.2024.2032840.1556>
- قرطبی، محمد بن احمد. (1364). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
- کوفمن، آرنولد اس. «مسئولیت اخلاقی و حقوقی». (1392). در: دانشنامه فلسفه اخلاق. رحمتی. ان شاء الله (مترجم).
- نشر سوفیا.

ماتریدی، محمد بن محمد. (1426 ق). *تأویلات أهل السنة (تفسير الماتریدی)*. دار الكتب العلمية. منشورات محمد علی بیضون.

مرتضی، علی بن حسین. (1998). *الامالی*. دار الفكر العربی.

مطهری، مرتضی. (1372). *مجموعه آثار*. ج 8 (درس های اشارات. نجات و الهیات شفا). صدرا. چاپ هشتم.

نظام الاعرج، حسن بن محمد. (1416 ق). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. دار الكتب العلمية. منشورات محمد علی بیضون.

همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (1426 ق). *تنزیه القرآن عن المطاعن*. دار النهضة الحديثة. چاپ دوم.

همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). *متشابه القرآن*. مکتبه دار التراث.

فایل آماده انتشار

The Moral Accountability of God in the Quran from the Perspectives of Ash'arite and Adliyya Exegeses

Abstract:

The discussion about the morality of God is one of the significant topics in philosophy and theology. The question is whether God behaves morally, whether He ought to behave morally, or not. One of the important implications of this discussion is answering the question of whether God is morally accountable or not.

In Islamic culture, this debate can be traced through the well-known dispute over *husn* (goodness) and *qubh* (evil) among theologians. From the perspective of the Ash'arites, God is not bound by morality, and therefore, He is not morally accountable. In contrast, the *Adliyya* (Mu'tazilites and Imami Shi'a) believe that God must act morally and, as a result, must also be morally accountable.

This difference in interpretation also influences the exegesis of the Quran, and both groups cite verses from the Quran to support their views. It seems that Ash'arites most frequently refer to verse 23 of Al-Anbiya to argue for God's lack of accountability, while the *Adliyya* cite verse 165 of An-Nisa to argue for God's accountability. In this paper, after presenting these viewpoints, I have demonstrated that the conclusion of judging this dispute, based on both textual and extra-textual evidence, leans more in favor of the *Adliyya*. Relying on this evidence, the perspective of the *Adliyya* and their interpretation of the mentioned verses appear more acceptable.

Key words:

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