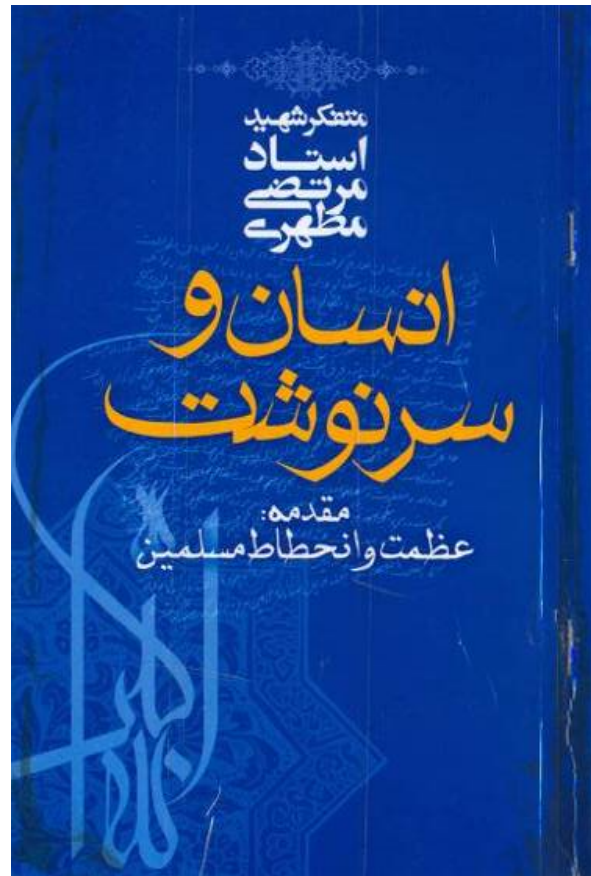


بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب

انسان و سرنوشت

۷ مقدمه
۷ عظمت و انحطاط مسلمین
۱۱ تمدن اسلام و عرب
۲۹ انسان و سرنوشت
۲۹ هراس انگیز
۳۱ جنبه عملی و عمومی
۳۳ آیات قرآن
۳۹ کلمه قدری
۴۰ تعارضها
۴۳ آثار شوم
۴۴ استفاده های سیاسی
۴۶ حمله اروپای مسیحی به اسلام
۴۸ عقده فکری
۴۸ فلسفه مادی و سرنوشت
۴۹ تنزیه و توحید
۵۲ قضا و قدر
۵۶ جبر
۵۸ آزادی و اختیار
۶۰ حتمی و غیر حتمی
۶۳ توهم محال
۶۴ حقیقت ممکن
۷۱ امتیاز بشر
۷۳ نگاهی به صدر اسلام
۷۶ سرچشمه اصلی
۷۷ تغییر ناپذیری در طبیعت
۷۸ نظامات لایتغیر
۸۱ نظریات دیگر

۸۵	عوامل معنوی
۸۹	چون قضا آید.....
۹۴	تفاوت دو مکتب
۹۹	منطق اختصاصی قرآن
۱۰۶	سطح عالی
۱۱۳	ریشه تاریخی
۱۱۷	بحثی حدیثی
۱۲۴	علم خدا جهل بود؟!

عظمت و انحطاط مسلمین

مسأله سرنوشت و قضا و قدر که در این رساله فحص و تحقیقی درباره آن صورت گرفته است، جزء مسائل فلسفی است و اگر بنا باشد در ردیف واقعی خود قرار گیرد، باید آن را در فلسفه در میان مسائل فلسفی جستجو کرد، ولی در این رساله از ردیف اصلی خود خارج شده و در ردیف یک سلسله مسائل دیگر قرار گرفته است.

مسائل علمی و فلسفی هر کدام در ردیف خاصی دارند که از طریق موضوعات آنها و یا از طریق هدف و نتیجه ای که از یاد گرفتن آنها حاصل می شود، تعیین می گردد.

علت اینکه مسائل فلسفی در ردیفی و مسائل ریاضی در ردیف دیگر و مسائل طبیعی در ردیف جداگانه قرار میگیرند، وابستگی و ارتباط خاصی است که میان موضوعات هر دسته همدیاف وجود دارد و یا لاقلاً به واسطه هدف نظری یا عملی مشترکی است که یاد گرفتن هر دسته از آنها برای یادگیرنده تأمین می کند.

مسأله سرنوشت و قضا و قدر، چه از نظر موضوعی و چه از نظر هدف تعلیماتی، در ردیف مسائل فلسفی است، ولی در این رساله در ردیف مسائلی قرار گرفته که نه از لحاظ موضوع با آنها مرتبط است و نه از لحاظ نتیجه و هدف تعلیماتی.

این مسأله در این رساله جزء یک سلسله بحثها تحت عنوان " بحثهایی از علل انحطاط مسلمین " واقع شده است که شامل موضوعات و جریانات و مسائل گوناگون است. موضوعاتی که تحت این عنوان قابل بحث است، بعضی تاریخی و بعضی روانی یا اخلاقی یا اجتماعی و یا صرفاً دینی و احیاناً فلسفی است. بنابراین مباحثی گوناگون که در ردیفهای متعدد قرار دارند، جزء این سلسله مباحث واقع می شوند.

آنچه این مباحث گوناگون را به یکدیگر پیوند میدهد، تحقیق در اثرات مثبت و منفی این امور در ترقی و انحطاط اجتماع اسلامی است.

علیهذا منظور از طرح این مسأله در این رساله اولاً تحقیق در این جهت است که آیا اعتقاد به سرنوشت، آن طور که قواعد برهانی فلسفی ایجاب میکند، از نوع عقاید و افکاری است که معتقدین خود را به سستی و تنبلی میکشاند و مردمی که به این عقیده میگیرند خواه ناخواه به انحطاط کشیده خواهند شد، یا این عقیده اگر درست تعلیم داده شود، چنین تأثیر سوئی ندارد؟ ثانیاً اینکه اسلام این مسأله را چگونه و به چه طرزى تعلیم داده است و تعلیم اسلامی در این زمینه چه تأثیری در روحیه پیروان اسلام داشته است و می تواند داشته باشد؟ و چون منظور این جهت بوده، از تعرض فروع و شاخههایی که با منظور نامبرده ارتباط ندارد خودداری شده است.

اینجانب درست به یاد ندارد که از چه وقت با مسأله علل انحطاط

مسلمین آشنا شده است و از چه زمانی شخصا به بحث و تحقیق در این مسأله علاقمند گردیده و درباره آن فکر میکرده است، ولی می تواند به طور یقین ادعا کند که متجاوز از بیست سال است که این مسأله نظر او را جلب کرده و کم و بیش در اطراف آن فکر میکرده و یا نوشته های دیگران را در این زمینه می خوانده است.

از آن زمان تاکنون هر وقت به گفته یا نوشته های در این موضوع برمی خوردم، با علاقه میخواندم و یا گوش میکردم، و خیلی مایل بودم رأی و نظر گوینده یا نویسنده را دریابم، تا آنکه در چند سال پیش، ضمن بحثی نیمه درس و نیمه سخنرانی که در اطراف یکی از احادیث نبوی(۱) ایراد میکردم، دامنه سخن به این مطلب کشید. اگر چه آنچه در این زمینه تا آن وقت خوانده یا شنیده بودم احیانا مفید بود، اما مرا اقناع نکرده بود و چون در خود و مستمعین علاقه شدیدی به فهمیدن این مطلب احساس میکردم تصمیم گرفتم تا آنجا که ممکن است غور و دقت کنم و این مسأله را بررسی نمایم، زیرا یافتن راه اصلاح اوضاع حاضر جهان اسلامی بستگی زیادی دارد به پیدا کردن علل و موجبات انحطاط آنها که در گذشته وجود داشته است و یا اکنون نیز موجود است. برای این کار لازم شد که اولاً نظر دیگران را، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، تا آنجا که دسترسی دارم بررسی کنم، و ثانياً موضوعاتی که از این نظر قابل طرح و گفتگو است، هر چند تاکنون از این نظر طرح نشده است، بدون اغماض و پردهپوشی طرح کنم.

اینجا بود که به گستردگی و دامنه وسیع این مبحث پیبردم. فهمیدم که اگر بنا شود تحقیقی کافی و عالمانه در این مطلب بشود، باید موضوعات فراوانی مورد بحث و تحقیق قرار گیرد، و بررسی همه

پاورقی: . ۱ حدیث معروف نبوی: "الاسلام یعلو و لا یعلی لیه «". این حدیث مورد اعتماد و استناد فریقین، یعنی شیعه و سنی است.

آنها از عهده یک فرد خارج است و یا لاقلاً سالها وقت لازم دارد. معهذا در نظر گرفتیم مقدمات مطالب مربوطه را کلاسه و خلاصه کنیم و بعضی از موضوعات را به طور نمونه و آزمایش مورد بحث و گفتگو قرار دهیم و سررشته را به دست دیگران بدهیم، شاید به این ترتیب نوعی همفکری و همکاری در یک بحث مهم اجتماعی اسلامی صورت بگیرد و یک سلسله بحثهای منظم و مفید انجام یابد.

این مطلب جای تردید نیست که مسلمین دوران عظمت و افتخار اعجاب آوری را پشت سر گذاشته‌اند، نه از آن جهت که در برهه‌های از زمان حکمران جهان بوده‌اند و به قول مرحوم ادیب الممالک فراهانی " از پادشاهان باج و از دریا امواج گرفته‌اند " - زیرا جهان حکمرانان و فاتحان بسیاری به خود دیده است که چند صباحی به زور خود را بر دیگران تحمیل کرده‌اند و طولی نکشیده که مانند کف روی آب محو و نابود شده‌اند بلکه از آن جهت که نهضت و تحولی در پهنه گیتی به وجود آوردند و تمدنی عظیم و با شکوه بنا کردند که چندین قرن ادامه یافت و مشعلدار بشر بود، اکنون نیز یکی از حلقات درخشان تمدن بشر به شمار میرود و تاریخ تمدن به داشتن آن به خود می‌بالد. مسلمین چندین قرن در علوم و صنایع و فلسفه و هنر و اخلاق و نظامات عالی اجتماعی بر همه جهانیان تفوق داشتند و دیگران از خرمن فیض آنها توشه می‌گرفتند. تمدن عظیم و حیرت‌انگیز جدید اروپایی که چشمها را خیره و عقلها را حیران کرده است و امروز بر سراسر جهان سیطره دارد، به اقرار و اعتراف محققین بی‌غرض غربی، بیش از هر چیز دیگر از تمدن با شکوه اسلامی مایه گرفته است.

گوستاولوبون می‌گوید:

" بعضیها [از اروپاییان] عار دارند که اقرار کنند که یک قوم کافر و

ملحدی [یعنی مسلمانان] سبب شده اروپای مسیحی از حال توحش و جهالت خارج گردد، و لذا آن را مکتوم نگاه میدارند، ولی این نظریه درجهای بیاساس و تأسف‌آور است که به آسانی میتوان آن را رد نمود... نفوذ اخلاقی همین اعراب زاییده اسلام، آن اقوام وحشی اروپا را که سلطنت روم را زیر و زبر نمودند، داخل در طریق آدمیت نمود و نیز نفوذ عقلانی آنان دروازه علوم و فنون و فلسفه را که از آن بکلی بیخبر بودند به روی آنها باز کرد و تا ششصد سال استاد ما اروپاییان بودند " (۱).

ویل دورانت در تاریخ تمدن می گوید:

" پیدایش و اضمحلال تمدن اسلام از حوادث بزرگ تاریخ است. اسلام طی پنج قرن، از سال ۸۱ هجری تا ۵۹۷ هجری، از لحاظ نیرو و نظم و بسط قلمرو و اخلاق نیک و تکامل سطح زندگانی و قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی [احترام به عقاید و افکار دیگران] و ادبیات و تحقیق علمی و علوم و طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود " (۲).

هم او می گوید: " دنیای اسلام در جهان مسیحی نفوذهای گونه گون داشت. اروپا از دیار اسلام غذاها و شربتها و دارو و درمان و اسلحه و نشانهای خانوادگی، سلیقه و ذوق هنری، ابزار و رسوم صنعت و تجارت، قوانین و رسوم دریانوردی را فرا گرفت و غالباً لغات آن را نیز از مسلمانان اقتباس کرد... علمای عرب (مسلمان) ریاضیات و طبیعیات و شیمی و هیأت و طب یونان را حفظ کردند و به کمال رسانیدند و میراث یونان را که بسیار غنیتر شده بود، به اروپا انتقال دادند... فیلسوفان عرب (مسلمان) مؤلفات ارسطو را برای اروپای مسیحی حفظ و ضمناً تحریف کردند. ابن سینا و ابن رشد از مشرق بر فلاسفه مدرسی اروپا پرتو افکندند و

پاورقی: ۱. تمدن اسلام و عرب (چاپ چهارم)، ص. ۲۰۷۵۱. تاریخ تمدن، ج ۱۱ / ص ۳۱۷.

صلاحیتشان چون یونانیان مورد اعتماد بود... این نفوذ [اسلامی] از راه بازرگانی و جنگهای صلیبی و ترجمه هزاران کتاب از عربی به لاتین و مسافرت‌های دانشورانی از قبیل گربرت و مایکل اسکات و ادلارد باثی به اندلس اسلامی انجام گرفت (۱).

و هم او می گوید:

" تنها به دورانهای طلایی تاریخ، یک جامعه می توانسته است در مدتی کوتاه این همه مردان معروف در زمینه سیاست و تعلیم و ادبیات و لغت و جغرافیا و تاریخ و ریاضیات و هیأت و شیمی و فلسفه و طب و مانند آنها که در چهار قرن اسلام، از هارون الرشید تا ابن رشد بوده‌اند، به وجود آورد. قسمتی از این فعالیت درخشان از میراث یونان مایه گرفت، اما قسمت اعظم آن، بخصوص در سیاست و شعر و هنر، ابتکارات گرانبها بود " (۲).

قدر مسلم این است که پدیده‌های درخشان و چراغی نورافشان به نام تمدن اسلامی قرن‌ها در جهان وجود داشته و سپس این پدیده نابود و این چراغ خاموش شده است، و امروز مسلمانان با مقایسه با بسیاری از ملل جهان و مقایسه با گذشته پرافتخار خودشان در حال انحطاط و تأخر رقت باری بسر می برند.

طبعا این پرسش پیش می‌آید که چطور شد مسلمانان پس از آن همه پیشروی و ترقی در علوم و معارف و صنایع و نظامات، به قهقرا برگشتند؟ مسؤول این انحطاط و سیر قهقرایی چیست و کیست؟ آیا افراد یا اقوام یا جریانات خاصی سبب شدند که مسلمین از مسیر اصلی خود که به سوی ترقی و تکامل بود، منحرف شوند، و یا عامل خاصی که مسلمین را برخلاف انتظار از مسیر خود منحرف کند رخ نداده است

پاورقی:

۱. همان کتاب، ص ۳۱۹ و ۳۲۰

۲. همان کتاب، ص ۳۲۲

بلکه مقتضای طبیعت زمان این است که هر قومی فقط دوره محدود و معینی از ترقی و تعالی را طی کنند و سپس راه فنا و زوال و انحطاط را بپیمایند؟

اگر عامل خاصی سبب انحراف و انحطاط مسلمین شده است، آن عامل چیست؟ آیا خود اسلام را باید مسؤول انحطاط مسلمین شناخت - آنچنانکه بسیاری از غربیان (نه همه که احیانا گرفتار تعصب مسیحی هستند و یا بالاتر، مأموریت استعماری دارند، ادعا میکنند - یا اسلام از این مسؤولیت مبرا است، و مسلمانان خود مسؤول این انحطاط میباشند، و یا نه به اسلام مربوط است و نه به مسلمانان، علت این انحطاط، ملل و اقوام غیر مسلمانانند که در طول تاریخ چهارده قرنی اسلام، به انحای مختلف، با مسلمانان سروکار داشته اند؟ پاسخ به این پرسش، کار ساده ای نیست، یک رشته مباحث نسبتاً طولانی باید پیش کشیده شود و در هر یک از آنها با اسلوب علمی تحقیق کافی به عمل آید.

در این سلسله مباحث آنچه به عنوان مقدمه لازم است طرح شود، نموداری از عظمت و انحطاط مسلمانان است و طبعاً مشتمل خواهد بود بر مطالب ذیل:

۱. پایه عظمت و رفعت تمدن اسلامی.
۲. علل و موجبات و مایه‌های تمدن اسلامی.
۳. تأثیر اسلام در اعتلای مسلمین.
۴. اقتباس و مایه‌گیری تمدن جدید اروپایی از تمدن اسلامی.
۵. وضع حاضر جهان اسلامی از نظر مظاهر انحطاط و تأخر.
۶. با آنکه تمدن اسلامی نابود شده، اسلام به صورت نیرویی زنده و فعال و گسترش یابنده باقی مانده است و با نیرومندترین نیروهای نو اجتماعی و انقلابی رقابت می کند.

۷. ملل اسلامی در حال بیدار شدن و به پا خاستن اند.

بعد از این بحث مقدمی، که خود رساله جداگانه‌ای خواهد بود، لازم است بحثی عمیق و فلسفی درباره "طبیعت زمان" که به فلسفه تاریخ مربوط است صورت گیرد، که آیا همان طوری که بعضی از فلاسفه تاریخ دعوی دارند، همواره همان چیزی که سبب ترقی و پیشرفت قومی میشود، سبب انحطاط آنها نیز میگردد؟ یعنی هر عاملی فقط در شرایط و ظروف معینی که مربوط به دوره‌های خاص از تاریخ متطور بشری است میتواند جامعه‌های را پیش ببرد و ترقی دهد و با تغییر آن شرایط و ظروف و با طلوع فجر جدیدی از تاریخ، آن عامل قادر به جلو بردن نیست، سهل است، خود موجب رکود و تأخر و انحطاط است.

اگر این فلسفه درست باشد، هر تمدنی به موجب همان عواملی که به وجود آمده باید از میان برود و لزومی ندارد عامل بیگانهای دخالت کند، همواره عوامل کهنه، پس برنده و به اصطلاح ارتجاعی است و عوامل نو، پیش برنده است، عوامل اجتماعی نو، تمدن نوینی ایجاد میکنند که خواه ناخواه با تمدن پیشین مغایر است.

اگر این قاعده درست باشد، طبعا تمدن اسلامی نمیتواند، مستثنی باشد، پس بحث از علل انحطاط مسلمین به عنوان بحثی مستقل و تفکیک شده از علل و عوامل مشکله تمدن اسلامی بحثی بیهوده است.

بنابراین فلسفه و قاعده، لزومی ندارد که شخص یا قوم یا جریانی را مسؤول انحطاط مسلمین بدانیم، نابودی تمدن اسلامی مانند هر تمدن دیگر، و بلکه هر پدیده زنده دیگر، از قبیل سر رسیدن اجل طبیعی یا غیر طبیعی است که به هر حال دیر یا زود فرا میرسد، تمدن اسلامی زاییده شد و رشد کرد و جوان شد و به پیری رسید و سپس مرد، آرزوی بازگشت آن چیزی شبیه آرزوی بازگشت مردگان است به دنیا که از نظر قوانین طبیعی قابل توجیه نیست و با چیزی نظیر اعجاز و خرق

عادت، که به هر حال خارج از قدرت افراد بشر است، باید آن را توجیه کرد.

پس بعد از یک بحث مقدمی در زمینه نموداری از عظمت و انحطاط مسلمانان، نوبت به این بحث فلسفی - تاریخی میرسد و نمی توان از آن چشم پوشید، زیرا گفته های خام در این زمینه فراوان گفته شده است و چه بسیارند افرادی که آن گفته های خام را باور دارند. تکمیل این بحث فلسفی از نظر ارتباط با این سلسله مباحث به این است که از انطباق و

هنگامی که از این بحث فارغ شدیم، قاعده فوق را در فلسفه تاریخ نپذیرفتیم و علل انحطاط مسلمین را با علل ترقی آنها لزوماً یکی ندانستیم، نوبت این است که بررسی کنیم علل و موجباتی که سبب رکود و توقف و انحطاط و تأخر مسلمین شد، چیست و دیگران چه گفته اند؟

این قسمت با توجه به گفته های دیگران، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، و توجه به موضوعات و مسائل و جریاناتی که طبعاً طرف این احتمال هست، درسه بخش کلی باید بررسی شود:

- بخش اسلام

- بخش مسلمین

- بخش عوامل بیگانه

هر یک از این بخشها مشتمل بر موضوعات و مسائل متعددی است. مثلاً در بخش اسلام ممکن است کسی برخی از افکار و معتقدات اسلامی را مؤثر در انحطاط مسلمین معرفی کند، و ممکن است کسانی

سیستم اخلاقی اسلام را ضعیف و انحطاط آور بدانند، ممکن هم هست افرادی قوانین اجتماعی اسلامی را عامل انحطاط مسلمین بخوانند.

اتفاقاً، هم پاره‌های از افکار و معتقدات اسلامی و هم برخی از مبانی اخلاق اسلامی و هم بعضی قوانین و مقررات اجتماعی اسلامی مورد این اتهام واقع شده‌اند. همچنین در بخش مسلمین و بخش عوامل بیگانه، فصل‌های متعدد و گوناگونی است که همه باید مورد بررسی قرار گیرد.

در میان افکار و معتقدات اسلامی، مسائل ذیل مورد این اتهام واقع شده‌اند:

۱. اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر

۲. اعتقاد به آخرت و تحقیر زندگی دنیا

۳. شفاعت

۴. تقیه

۵. انتظار فرج

از پنج مسأله بالا سه مسأله اول مشترک میان شیعه و سنی است و دو مسأله آخر تقریباً از مختصات شیعه است.

گاهی گفته می‌شود سر انحطاط مسلمین اعتقاد عمیقی است که به سرنوشت و قضا و قدر دارند، و گاهی گفته می‌شود اهتمام عظیم اسلام به امر آخرت و جهان ابدی و ناچیز شمردن زندگانی دنیا فکر مسلمین را از توجه جدی به مسائل زندگی منصرف کرده است، و گاهی گفته می‌شود اعتقاد به شفاعت - که در تمام ادوار تاریخ اسلامی، این اعتقاد وجود داشته است (جز افراد معدودی و اخیراً دسته مخصوصی) - مسلمانان را نسبت به گناهان که فلسفه گناه بودن آنها تأثیر سوء آنهاست در سعادت، لاقید کرده است و مسلمان با اتکای به شفاعت، از هیچ رذیله و جرمی امتناع ندارد.

آنچه که شیعه بالخصوص در افکارش متهم میشود، یکی تقیه است و دیگر انتظار فرج. در باب تقیه گفته میشود که اولاً درس دورویی و نفاق است، و ثانیاً شیعه را ترسو و ضعیف و غیر قادر بر مقابله با حوادث بار آورده است. در باب انتظار فرج گفته میشود که این فکر و این عقیده، نیت هر اصلاحی را از شیعه گرفته است و در حالی که سایر ملل و اقوام در فکر اصلاح کار خودند، مردم شیعه منتظرند "دستی از غیب برون آید و کاری بکند".

در اخلاق اسلامی عناصر زهد، قناعت، صبر، رضا، تسلیم و توکل، به تأثیر در انحطاط مسلمین متهم شده اند.

از مقررات اسلامی آنچه به نظر میرسد لازم است از این نظر بررسی شود، در درجه اول مسأله حکومت و توابع آن است که به گمان عده‌ای، اسلام تکلیف و وظیفه مسلمین را در این مسأله مهم به طور کامل معین نکرده است.

قوانین جزایی اسلام سالهاست که مورد بیمه‌ری واقع شده و بسیاری از کشورهای اسلامی به همین جهت قوانین جزایی خود را از جای دیگر اقتباس کرده‌اند و کم و بیش کیفر عمل خود را دیده و میبینند. به هر حال، قوانین جزایی اسلام یکی از حلقه‌های این سلسله مباحث است.

در قوانین مدنی اسلام چیزهایی که در عصر حاضر موجی علیه آنها برخاسته یکی حقوق زن و دیگری قوانین اقتصادی اسلام در زمینه مالکیت و ارث و غیره است.

محدودیت‌هایی که اسلام در روابط مسلمان با غیر مسلمان قرار داده است مانند آنچه در باب نکاح مسلمان و غیر مسلمان یا ذبیحه غیر مسلم یا نجاست کافر قائل شده است، و به عبارت دیگر حقوق و وظایف بین الملل اسلامی، از موضوعاتی است که عده‌ای را ناراحت کرده و اینها را عامل عقب ماندگی خود از قافله تمدن محسوب

می دارند.

اینهاست مجموع مسائلی که در بخش اسلام از این سلسله مباحث باید درباره آنها تحقیق کافی به عمل آید.

خوشبختانه زمینه مساعدی برای این گونه تحقیقات وجود دارد و با روشن کردن این مسائل است که میتوان نیروی ایمان طبقه جوان و تحصیلکرده را تقویت کرد و شبهات را از ذهن آنها زدود.

پس از این بخش، نوبت بخش مسلمین است. در این بخش، توجه ما از اسلام به سوی مسلمین برمی گردد، یعنی اسلام عامل انحطاط مسلمین نیست، بلکه مسلمانان در اثر کوتاهی و انحراف از تعلیمات اسلامی دچار انحطاط شدند، و این مسلمانانند که مسؤول عقب ماندگی خود می باشند.

در این بخش نیز قسمتهای متعددی پیش می آید، زیرا اولاً باید نقطه های انحراف را مشخص کنیم، آن چیزهایی که از اسلام است و متروک شده و آن چیزهایی که از اسلام نیست ولی در میان مسلمین معمول است، چه چیزهایی است؟ و ثانیاً باید ببینیم عامه مسلمین مسؤول این انحطاط اند یا خاصه آنها؟

اسلام در میان اعراب ظهور کرد و سپس ملل دیگری از ایرانی و هندی و قبطی و بربر و غیره در زیر لوای اسلام درآمدند. هر یک از این اقوام، ملیت و خصایص قومی و نژادی و تاریخی خاصی داشتند. باید بررسی شود آیا همه این ملل یا بعضی از آنها به واسطه خصایص و ممیزات خاص قومی و نژادی که لازمه طبیعت آنها بود، اسلام را از مسیر اصلی خود منحرف کردند، به طوری که مثلاً اگر اسلام در میان ملل دیگری غیر از این ملل - مانند ملل اروپایی - رفته بود، امروز مسلمانی و مسلمانان سرنوشت دیگری داشتند؟

یا عامه مسلمین در این جهت تأثیری نداشته اند و آنچه بر سر اسلام و مسلمین آمده است از طرف خاصه، یعنی دو طبقه متنفذ در میان مسلمین - حکمرانان و

علمای دین - آمده است؟

در بخش عوامل بیگانه جریانات زیادی است که لازم است مورد توجه قرار بگیرد. از صدر اسلام همواره اسلام دشمنان سرسختی در خارج یا داخل خود داشته است. یهودیان و مسیحیان و مجوسیان و مانویان و زنادقه‌های که در میان مسلمین بوده اند، غالباً بیکار نبوده، و احیاناً از پشت به اسلام خنجر زده اند. بسیاری از آنها در تحریف و قلب حقایق اسلامی به وسیله جعل و وضع احادیث یا ایجاد فرقه‌ها و تفرقه‌ها و لاقل در دامن زدن به اختلافات مسلمین تأثیر زیادی داشته اند.

در تاریخ اسلام حرکتها و نهضت‌های سیاسی و دینی زیادی دیده میشود که از طرف غیر مسلمانان به منظور تضعیف یا محو اسلام پیدا شده است.

احیاناً جهان اسلام مورد حمله سخت دشمن واقع شده است. جنگ‌های صلیبی و همچنین حمله مغول نمونه بارز این حملات است و هر یک از آنها تأثیر فراوانی در انحطاط مسلمین داشته اند. و از همه خطرناکتر، استعمار غربی در قرون اخیر است که خون مسلمانان را مکیده و کمر مسلمانان را در زیر فشار مظالم خود خم نموده است.

با توجه به آنچه در بالا گفته شد، مجموع موضوعاتی که لازم است در این سلسله مباحث بحث شود، به ترتیب، موضوعات ذیل است:

۱. عظمت و انحطاط مسلمین

این مبحث مقدمه‌های است برای سایر مباحث.

۲. اسلام و مقتضیات زمان

این مبحث شامل دو قسمت است: قسمت اول مربوط به فلسفه تاریخ است، در قسمت دوم کیفیت انطباق قوانین اسلامی با عوامل متغیر زمان بیان میشود. این بحث نیز جنبه مقدمی و تمهیدی دارد.

۳. سرنوشت و قضا و قدر
- رساله حاضر عهده‌دار این مبحث است.
۴. اعتقاد به معاد و اثر آن در ترقی یا انحطاط اجتماع
۵. شفاعت
۶. تقیه
۷. انتظار فرج
۸. سیستم اخلاقی اسلام
۹. حکومت از نظر اسلام
۱۰. اقتصاد اسلامی
۱۱. قوانین جزایی اسلام
۱۲. حقوق زن در اسلام
۱۳. قوانین بین‌المللی اسلام
۱۴. نقاط انحراف
۱۵. جعل و تحریف و وضع حدیث
۱۶. اختلافات شیعه و سنی و اثر آن در انحطاط مسلمین
۱۷. اشعریت و اعتزال
۱۸. جمود و اجتهاد
۱۹. فلسفه و تصوف
۲۰. زمامداران جهان اسلام
۲۱. روحانیت
۲۲. فعالیتهای تخریبی اقلیتها در جهان اسلام
۲۳. شعوبیگری در جهان اسلام
۲۴. جنگهای صلیبی
۲۵. سقوط اندلس
۲۶. حمله مغول
۲۷. استعمار

اینها مجموع موضوعاتی است که از نظر اینجانب باید جزء این سلسله مباحث قرار گیرند. نه مدعی استقصا هستم و نه مدعی حسن ترتیب. ممکن است موضوعات دیگری باشد که باید در این ردیف قرار گیرد و از نظر من پنهان مانده باشد. اینجانب نه خود را قادر به بحث در تمام این موضوعات میدانم و نه به فرض قدرت، چنین وقت و فرصتی را دارم. برای بعضی از این موضوعات که از آن جمله است شماره‌های ۱ و ۲ یادداشتهایی دارد و امیدوار است موفق گردد آنها را تنظیم کرده و هر چه زودتر در دسترس عموم بگذارد. اگر فضلا و نویسندگان با ارزش ما بذل توجه بفرمایند و در هر یک از موضوعات نامبرده که اطلاعات کافی دارند، تحقیقی عالمانه به عمل آورند و آن را جزء این سلسله مباحث قرار داده و مطلبی را که اختیار فرموده اند به اطلاع این بنده برسانند، موجب امتنان اینجانب خواهد بود.

نخستین روزی که متوجه شدم غربیان اعتقاد به قضا و قدر را یکی از علل بلکه علت اصلی انحطاط مسلمین میدانند، در حدود بیست سال پیش، ایام طلبگی در حوزه علمیه قم بود. جلد دوم کتاب زندگانی محمد تألیف دکتر محمد حسنین هیکل ترجمه ابوالقاسم پاینده را میخواندم. در آخر این کتاب خاتمه ای دارد مشتمل بر دو مبحث:

۱. تمدن اسلامی چنانکه قرآن شرح می دهد.

۲. خاورشناسان و تمدن اسلامی.

در مبحث دوم سخنی از یک نویسنده معروف آمریکایی به نام " واشنگتن ارونگ " که کتابی در سرگذشت پیغمبر اسلام نوشته است، نقل می کند. واشنگتن ارونگ به نقل دکتر هیکل در خاتمه

کتاب خود، مبادی و اصول اسلام را شرح داده است و پس از ذکر ایمان به خدا و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیغمبران و روز قیامت، می گوید:

" آخرین و ششمین قاعده ای که در ردیف مبادی اسلام است، عقیده جبر است. محمد برای پیشرفت امور جنگی خود از این قاعده استفاده می کرد، زیرا به موجب این قاعده هر حادثه‌ای که در جهان رخ می دهد، پیش از آن، در علم خدا مقدر شده و پیش از آنکه جهان به وجود آید، در لوح محفوظ ثبت گردیده است و سرنوشت هر کس و وقت مرگ او تعیین شده و قابل تغییر نیست و به هیچ وسیله نمی توان آن را مقدم و مؤخر ساخت. مسلمانان که این نکات را مسلم می داشتند و بدان عقیده داشتند، به هنگام جنگ بدون

بیم و هراس خود را به صف دشمن می زدند. در نظر آنها مرگ در جنگ مساوی با شهادت بود و بهشت را نصیب انسان میساخت، بدین جهت اطمینان داشتند اگر کشته شوند یا بر دشمن غلبه یابند، در هر صورت فیروز شده اند. بعضی مسلمانان مذهب جبر را که میگوید انسان برای اجتناب از گناه و رهایی از مجازات، مختار نیست و در این زمینه اراده ای از خود ندارد، منافی عدل و رحمت خدا میدانند. فرقه هایی پدید آمده اند که برای تعدیل و توضیح این مذهب حیرت انگیز کوشیده اند و هنوز هم می کوشند، ولی عده آنها

کم است و از پیروان سنت رسول به شمار نمی آیند...چه عقیده ای بهتر از این می تواند سپاهیان نادان و مغرور را به میدان جنگ براند و آنها را مطمئن سازد که اگر زنده ماندند، غنیمت می برند و اگر کشته شدند، در بهشت جای می گیرند؟ این عقیده، سپاه مسلمانان را چنان بیباک و نیرومند ساخته بود که هیچ سپاهی یارای برابری با آن نداشت، ولی در عین حال، همین عقیده دارای زهری بود که نفوذ اسلام را از میان برد. از موقعی که جانشینان پیغمبر دست از جنگجویی و جهانگیری برداشتند و شمشیرهای خود را

در نیام کردند، عقیده جبر خاصیت ویران کننده خود را آشکار ساخت، صلح و آرامش، اعصاب مسلمانان را ضعیف کرد، و لوازم مادی نیز که قرآن استفاده از آن را روا شمرده و وجه امتیاز میان اسلام و مسیحیت - دین پاکی و از خود گذشتگی - به شمار می رود، در

این موضوع تأثیر داشت. مسلمانان رنجها و سختیهای را که بدانها می رسید، نتیجه تقدیر می دانستند و تحمل آن را لازم می شمردند، زیرا در نظر آنها کوشش و دانش انسانی برای رفع آن نتیجه ای نمی داد. پیروان محمد [ص] به قاعده " خود را کمک کن تا خدا تو را کمک کند " اهمیت نمی دادند و به عکس آن معتقد بودند، بدین جهت صلیب، هلال را محو کرد. اگر نفوذ هلال تاکنون در اروپا باقی است، برای این است که دولتهای بزرگ مسیحی چنین خواسته اند، و به عبارت دیگر، بقای نفوذ هلال، نتیجه رقابت دولتهای مسیحی است. شاید بقای نفوذ آن برای این است که دلیل تازه‌های برای این قاعده باشد که هر کس چیزی را به نیروی شمشیر گرفت، با شمشیر از او گرفته میشود ".
دکتر هیکل در پاسخ این مرد امریکایی شرح مبسوطی طبق ذوق و فکر خود میدهد که هر چند خالی از نکته های صواب نیست، ولی عاری از نظم فلسفی و قابل نقض و اشکال و ایراد است.

در رساله حاضر که اکنون به دست خواننده محترم می رسد، بیپایگی سخنان واشنگتن ارونگ و دیگر غربیان روشن خواهد شد و معلوم خواهد شد که اولاً قضا و قدر اسلامی با عقیده جبر فرسنگها فاصله دارد و نمونه هایی که ذکر خواهد شد که همان سپاهیان صدر اسلام که آقای واشنگتن ارونگ گستاخانه آنها را نادان و مغرور میخواند، در سایه تعلیمات معلم عالیقدر خود، این فرق و تفاوت را که آقای واشنگتن ارونگ از درک آن عاجز است، درک میکردند (۱). ثانیاً خود قرآن کریم آزادی و مختار بودن انسان را به موجب آیات زیادی تأیید کرده است. کسانی که طرفدار اختیار شدند و جبر را مخالف عدالت و رحمت خدا دانستند (عدلیه، یعنی شیعه و معتزله) برخلاف ادعای خاورشناسان علیه تعلیمات قرآن قیام نکردند و منظورشان " تعدیل " در گفته قرآن نبود، بلکه نظر خود را از قرآن اقتباس

پاورقی ۱ رجوع شود به متن کتاب صفحات ۷۳ - ۷۶

کرده بودند.

ثالثاً این نویسنده بزرگ با اینکه طبق گفته دکتر هیکل، مسیحی متعصبی است و

رابعا میگوید: پیروان محمد [ص] به قاعده " خود را کمک کن تا خدا تو را کمک کند "، اهمیت نمی دادند. این نویسنده نمی خواسته است به خود زحمت دهد و لااقل یک بار ترجمه قرآن کریم را بخواند، والا چنین ادعایی نمی کرد. قرآن کریم با صراحت کامل می فرماید:

" ما هردسته ای را در همان راهی که به همت و اراده خود انتخاب کرده اند، مدد میرسانیم. مدد پروردگار از هیچ مردم صاحب اراده و فعالی قطع نمی شود " (۱).
پیروان محمد (ص) به تعلیمی عالیترا پی برده بودند و آن اینک: "خدا را یاری کن تا خدا تو را یاری کند " (« ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم ») (۲). قرآن کریم به جای " خود را یاری کن " که ممکن است بوی شخصی و منفعت پرستی و حرص و آز از آن استشمام شود " خدا را یاری کن " که جنبه عمومی و انسانی و خدمت به خلق دارد گذاشته است.

اما راز غلبه صلیب بر هلال که آقای واشنگتن ارونک آن را قطعی پاورقی:
۱. اسراء / ۱۸ - ۲۰ و رجوع شود به ص ۳۶ - ۳۸ و ۹۴ - ۹۹.
۲. محمد (ص) / ۷.

و همیشگی دانسته است، مطلبی است که در ضمن این سلسله مباحث در جای مناسبی طرح خواهد شد.

منحصر به آقای واشنگتن ارونک نیست، به نوشته هر نویسنده غربی، حتی آنهایی که تا حدی بیغرضی خود را نشان داده اند، در این زمینه برخوردی ایمن شبیه این اظهار نظر را دیده ایم. همه آنها اسلام را یک مسلک جبری میدانند، چیزی که هست بعضی از آنها این عقیده را دخیل در انحطاط مسلمین ندانسته اند و بعضی دیگر دخیل دانسته بلکه عامل اصلی شمرده اند.

ویل دورانت در تاریخ تمدن پس از آنکه به مضمون آیاتی از قرآن در زمینه علم و مشیت الهی اشاره میکند و می-گوید جبریگری از لوازم تفکر اسلامی است، می گوید:

" در نتیجه این اعتقاد، مؤمنان سختترین مشکلات زندگی را با قلبی مطمئن تحمل میکردند، ولی همین عقیده در قرون اخیر مانع پیشرفت عربان شد و اندیشه آنها را از کار انداخت " (۱).

اما گوستاولوبون معتقد است که اعتقاد به تقدیر و جبر، تأثیری در انحطاط مسلمین نداشته است و علل انحطاط مسلمین را در جاهای دیگر باید جستجو کرد.

اول در نظر داشتیم همه مطالب مربوط به عظمت و انحطاط مسلمین را در مقدمه این رساله ذکر کنم، ولی بعد، از این فکر منصرف شدم و تصمیم گرفتم آن مطالب را مستقلاً رساله ای قرار داده و در صدر این سلسله مباحث قرار دهم، زیرا اگر همه مطالب لازم نوشته شود، مفصل خواهد شد و مقدمه از اصل کتاب طولانی تر می گردد، و اگر رعایت اختصار شود به صورت ناقص درخواهد آمد. لهذا ترجیح دادم:

پاورقی:

۱ - تاریخ تمدن، ج / ۱۱ ص. ۴۲

عجالتاً در این مقدمه به همین اندازه که نمونه ای از مطلب است، قناعت کنم و تفصیل مطلب را بعد به صورت رساله ای جداگانه درآورده، مقدمه و اولین شماره این سلسله مباحث قرار دهم.

در این رساله همه مطالب و مسائل مربوط به سرنوشت و قضا و قدر ذکر نشده است، زیرا هدف اصلی و عمده، بررسی تأثیر و عدم تأثیر این فکر و عقیده در انحطاط مسلمین است، لهذا از ذکر قسمتهایی که با این جهت ارتباط ندارد و از جنبه دیگر نیز ضرورتی برای ذکر آنها احساس نمی شد، خودداری شده است.

این مسأله در میان مسلمین سابقه طولانی دارد، از صدر اسلام در میان مسلمین مطرح بوده، مفسرین، متکلمین، فلاسفه، عرفا و حتی شعرا و ادبا درباره آن بحث کرده اند. بررسی سیر این مسأله در میان این طبقات، خود مستلزم کتاب مستقلی است. بعلاوه آیات و روایات زیادی که نمونه عمق معارف اسلامی است، در این مورد وارد شده است و همین آیات و روایات است که راهنمای فلاسفه اسلامی واقع شده و فلسفه الهی اسلامی را بسی پرمایه و باطراوت کرده است که با فلسفه یونانی قبل از اسلام قابل مقایسه نیست و بررسی این آیات و روایات خود مبحثی مفصل و جالب است.

از اینها گذشته، در معارف اسلامی مسائل و موضوعاتی مربوط به این مبحث وجود دارد که با در نظر گرفتن اصول برهانی از یک طرف و آثار نقلی از طرف دیگر، بیان و توضیح آنها ساده نیست، از آن جمله است موضوع شب و روز " قدر " که در سوره های از قرآن کریم به صراحت از آن یاد شده است و مورد اتفاق شیعه و سنی است، از آن جمله است مسأله " بداء " که از معارف مسلم شیعه است و ریشه قرآنی دارد.

جبر و اختیار و کیفیت آزادی و اراده انسان نیز اگر از جنبه‌های مختلف روانی، اخلاقی، فلسفی و اجتماعی بررسی شود، صفحات زیادی را به خود اختصاص می‌دهد. اکنون تصدیق میفرمایید اگر همه اینها در این رساله طرح میشد، به صورت کتابی بزرگ درمی‌آمد و دیگر مناسب نبود چنین کتابی جزء " بحثهایی از علل انحطاط مسلمین " قرار گیرد.

در عین حال اگر این رساله مورد توجه صاحب‌نظران واقع شود و ضرورتی احساس شود که این مبحث تکمیل گردد، در چاپ بعد انشاء الله ضمیمه و تکمیل خواهد شد. از خداوند متعال مدد و توفیق می‌طلبیم.

تهران - ۲۳ فروردین ماه ۱۳۴۵ شمسی
مطابق ۲۰ ذی الحجه ۱۳۸۵ قمری
مرتضی مطهری

هراس انگیز

سرنوشت! قضا و قدر! کلمه‌های رعب آورتر و هراس انگیزتر از این دو کلمه، پرده گوش بشر را به حرکت نیاورده است.

هیچ چیز به اندازه اینکه انسان آزادی خود را از دست رفته و خویشتن را مقهور و محکوم نیرومندتر از خود مشاهده کند و تسلط مطلق و بیچون و چرای او را بر خود احساس کند، روح او را فشرده و افسرده نمی سازد.

میگویند بالاترین نعمتها آزادی است و تلخترین دردها و ناکامیها احساس مقهوریت است، یعنی اینکه انسان، شخصیت خود را لگدکوب شده و آزادی خود را به تاراج رفته ببیند و خود را در برابر دیگری مانند گوسفند در اختیار چوپان مشاهده کند و خواب و

خوراک و موت و حیات خویش را در دست اقتدار او ببیند. آن " تسلیم و رضا " که از نبودن " چاره " و مقهور دیدن خود " در کف شیر نر خونخوارهای " پیدا شود، از هر آتشی برای روح آدمی گدازنده تر است. این در صورتی است که انسان خود را مقهور و محکوم انسانی دیگر زورمندتر یا حیوانی قوی پنجه تر از خود مشاهده کند. اما اگر آن قدرت مسلط یک قدرت نامرئی و مرموز باشد و تصور خلاصی از آن و تسلط بر آن، تصور امر محال باشد چطور؟ مسلماً صد درجه بدتر.

یکی از مسائلی که توجه بشر را همیشه به خود جلب کرده است این است که آیا جریان کارهای جهان طبق یک برنامه و طرح قبلی غیر قابل تخلف صورت می گیرد و قدرتی نامرئی، ولی بی نهایت مقتدر، به نام سرنوشت و قضا و قدر بر جمیع وقایع عالم حکمرانی می کند و آنچه در زمان حاضر در حال صورت گرفتن است و یا در آینده صورت خواهد گرفت در گذشته، معین و قطعی شده است و انسان مقهور و مجبور به دنیا می آید و از دنیا می رود؟ یا اصلاً و ابداً چنین چیزی وجود ندارد و گذشته هیچ نوع تسلطی بر حال و آینده ندارد و انسان که یکی از موجودات این جهان است، حر و آزاد و مسلط بر مقدرات خویشتن است؟ یا فرض سومی در کار است و آن اینکه سرنوشت، در نهایت اقتدار بر سراسر وقایع جهانی حکمرانی میکند و نفوذش بر سراسر هستی بدون استثناء گسترده است، در عین حال این نفوذ غیرقابل رقابت و مقاومت ناپذیر، کوچکترین لطمهای به حریت و آزادی بشر نمیزند. اگر اینچنین است، چگونه می توان آن را توجیه

کرد و توضیح داد؟

مسأله سرنوشت یا قضا و قدر از غامضترین مسائل فلسفی است و به علل خاصی، که بعداً توضیح داده خواهد شد، از قرن اول هجری در میان متفکرین اسلامی طرح شد. عقاید مختلفی که در این زمینه ابراز شد، سبب صف بندیها و کشمکشها و پیدایش فرقه ها و گروههایی در جهان اسلام گردید. پیدایش عقاید گوناگون و فرقه های مختلف بر مبنای آن عقاید، در طول این چهارده قرن آثار شگرفی در جهان اسلام داشته است.

جنبه عملی و عمومی

هر چند این مسأله، به اصطلاح یک مسأله متافیزیکی است و به فلسفه کلی و ماوراء الطبیعه مربوط است، ولی از دو نظر شایستگی دارد که در ردیف مسائل عملی و اجتماعی نیز قرار گیرد:

یکی از این نظر که طرز تفکری که شخص در این مسأله پیدا میکند، در زندگی عملی و روش اجتماعی و کیفیت برخورد و مقابله او با حوادث مؤثر است. بدیهی است که روحیه و روش کسی که معتقد است وجودی است دست بسته و تأثیری در سرنوشت ندارد، با کسی که خود را حاکم بر سرنوشت خود می داند و معتقد است حر و آزاد آفریده شده است، متفاوت است. در صورتی که بسیاری از مسائل فلسفی این گونه نمی باشند و در روحیه و عمل و روش زندگی انسان اثر ندارند از قبیل: حدوث و قدم زمانی عالم، و تناهی و لاتناهی ابعاد عالم، نظام علل و اسباب و امتناع صدور کثیر از واحد، عینیت ذات و صفات واجب الوجود و امثال اینها. این گونه مسائل تأثیری در

روش عملی و روحیه اجتماعی شخص ندارند. دیگر، از این جهت که مسأله سرنوشت و قضا و قدر در عین اینکه از نظر پیدا کردن راه حل در ردیف مسائل خصوصی است، از نظر عمومیت افرادی که در جستجوی راه حل برای آن هستند در ردیف مسائل عمومی است - یعنی این مسأله از مسائلی است که برای ذهن همه کسانی که فی الجمله توانایی اندیشیدن در مسائل کلی دارند، طرح می شود و مورد علاقه قرار میگیرد، زیرا هر کسی طبعا علاقمند است بداند آیا یک سرنوشت محتوم و مقطوعی که تخلف از آن امکانپذیر نیست، مسیر زندگانی او را تعیین می کند و او از خود در این راهی که می رود اختیاری ندارد؟! مانند پر کاهی است در کف تندبادی؟! یا چنین سرنوشتی در کار نیست و او خود می تواند مسیر زندگی خود را تعیین کند؟ - بر خلاف سایر مسائل فلسفه کلی که همچنان که از نظر یافتن راه حل، جنبه خصوصی دارند، از جنبه توجه اذهان به جستجو برای یافتن راه حل نیز دارای جنبه خصوصی می باشند. از این دو نظر، این مسأله را میتوان در ردیف مسائل عملی و عمومی و اجتماعی نیز طرح کرد.

در قدیم کمتر، از جنبه عملی و اجتماعی به این مسأله توجه میشد و فقط از جنبه نظری و فلسفی و کلامی طرح و عنوان می شد، ولی دانشمندان امروز بیشتر به جنبه اجتماعی و عملی آن اهمیت می دهند و از زاویه تأثیر این مسأله در طرز تفکر اقوام و ملل و عظمت و انحطاط آنها به آن می نگرند.

برخی از منتقدین اسلام بزرگترین علت انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت قبلی ذکر کرده اند. اینجا طبعا این

سؤال پیش می آید: اگر اعتقاد به سرنوشت سبب رکود و انحطاط فرد یا اجتماع می شود، پس چرا مسلمانان صدر اول این طور نبودند؟ آیا آنها به قضا و قدر و سرنوشت قبلی اعتقاد نداشتند و این مسأله جزء تعلیمات اولیه اسلام نبود و بعد در عالم اسلام وارد شد - همچنان که بعضی از مورخین اروپایی گفته اند - و یا اینکه نوع اعتقاد آنها به قضا و قدر طوری بوده که با اعتقاد به اختیار و آزادی و مسؤولیت منافات نداشته است؟ یعنی آنها در عین اینکه به سرنوشت اعتقاد داشته اند، معتقد بوده اند که سرنوشت به نحوی تحت اختیار و اراده انسان است و انسان قادر است آن را تغییر دهد. اگر چنین طرز تفکری داشته اند، آن طرز تفکر بر اساس چه اصول و مبانی بوده است؟

قطع نظر از اینکه مسلمانان صدر اول چگونه استنباط کرده بودند، باید بینیم منطق قرآن در این مسأله چیست و از پیشوایان دین در این زمینه چه رسیده است و بالاخره منطقا ما باید چه طرز تفکری را در این مسأله انتخاب کنیم؟

آیات قرآن

در برخی از آیات قرآن صریحا حکومت و دخالت سرنوشت، و اینکه هیچ حادثه ای در جهان رخ نمی دهد مگر به مشیت الهی و آن حادثه قبلا در کتابی مضبوط بوده است، تایید شده است از قبیل:

« ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهن ان ذلک علی الله یسیر » (۱).

پاورقی:

۱. حدید / ۲۲

هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما به شما نمیرسد مگر آنکه قبل از آنکه آن را ظاهر کنیم، در کتابی ثبت شده و این بر خدا آسان است.

« و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما في البر و البحر و ما تسقط من ورقه الا يعلمها و لا حبة في ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين » (۱).

کلیدهای نهان نزد اوست، جز او کسی نمیداند، و میداند آنچه را که در صحرا و در دریاست. برگی از درخت نمیافتد مگر آنکه او میداند، و دانه‌های در تاریکیهای زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی روشن ثبت است.

« يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبذون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هيهنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » (۲).

میپرسند آیا چیزی از کار در دست ما هست؟ بگو تمام کار به دست خداست. ایشان در دل مطلبی دارند که از تو پنهان میکنند، پیش خود می گویند اگر کار به دست ما بود در اینجا کشته نمیشدیم. به ایشان بگو اگر در خانه خود می بودید، کسانی که کشته شدن بر ایشان نوشته شده بود به خوابگاههای

پاورقی:

۱. انعام / ۵۹ بسیار دیده میشود که به غلط جمله " و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين " را بر قرآن مجید تطبیق میکنند، در صورتی که به طور قطع و مسلم مقصود قرآن نیست و شاید یک نفر از مفسرین قابل اعتماد نیز آن طور تفسیر نکرده باشد.

۲. آل عمران / ۱۵۴

خویش می شتافتند.

« و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ». (۱)

هیچ چیزی نیست مگر اینکه خزانه‌های آن در نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه معین فرو نمی فرستیم.

« قد جعل الله لكل شیء قدرا ». (۲)

همانا خدا برای هر چیز اندازه‌های قرار داده است.

« انا كل شیء خلقناه بقدر ». (۳)

ما همه چیز را به اندازه آفریده ایم.

« فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء ». (۴)

خدا هر کس را بخواهد گمراه، و هر کس را بخواهد هدایت می کند.

« قل اللهم مالک الملک توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و

تذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر » (۵).

بگو: ای خدا! ای صاحب قدرت! تو به آن کس که بخواهی

پاورقی:

۱. حجر / ۲۱

۲. طلاق / ۳

۳. قمر / ۴۹

۴. ابراهیم / ۴

۵. آل عمران / ۲۶

قدرت می‌دهی و از آن کس که بخواهی باز می‌ستانی، هر که را خواهی عزت دهی و هر که را خواهی ذلیل می‌سازی، نیکی در دست توست، و تو بر همه چیز توانایی. اما آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه انسان در عمل خود مختار و در سرنوشت خود مؤثر است و می‌تواند آن را تغییر دهد:

« ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم » (۱).

خدا وضع هیچ مردمی را عوض نمی‌کند مگر آنکه خود آنها وضع نفسانی خود را تغییر دهند.

« و ضرب الله مثلا قریة کانت آمنه مطمئنة یأتیها رزقها رغدا من کل مکان فکفرت بأنعم الله فاذاقها الله لباس الجوع والخوف » (۲).

خدا مثل زده شهری را که امن و آرام بود و ارزاق از همه جا فراوان به سوی آن حمل میشد، ولی نعمتهای خدا را ناسپاسی کرد و از آن پس خدا گرسنگی و ناامنی را از همه طرف به آن چشاند.

« و ما کان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون » (۳).

خدا چنان نیست که به آنها ستم کند، ولی آنان چنان بودند که به خویشتن ستم میکردند.

پاورقی:

۱. رعد / ۱۱ .

۲. نحل / ۱۱۴ .

۳. عنکبوت / ۴۰ .

« و ما ربك بظلام للعبيد » (۱).
و پروردگارت نسبت به بندگان، ستمگر نمی باشد.
« انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا » (۲).
ما انسان را راه نمودیم، او خود یا سپاسگزار است یا ناسپاس.
« فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر » (۳).
هر که خواهد، ایمان آورد و هر که خواهد، کفر ورزد.
« ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس » (۴).
در صحرا و دریا به واسطه کردار بد مردم، فساد و تباهی پدید شده است.
« من کان یرید حرث الاخرش نزد له فی حرثه و من کان یرید حرث الدنیا نوته منها » (۵).
هر کس طالب کشت آخرت باشد، برای وی در کشتنش خواهیم افزود و هر کس خواهان
کشت دنیا باشد، بهره‌های به او خواهیم داد.
« من کان یرید العاجلة عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید »

پاورقی:

۱. فصلت / ۴۶
۲. دهر / ۳
۳. کهف / ۲۹
۴. روم / ۴۱
۵. شوری / ۲۰

« ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا. و من اراد الاخرش و سعی لها سعیها و هو مؤمن فاولئك كان سعیهم مشكورا. كلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا » (۱).

هر که زندگی نقد را طالب باشد، به آن اندازه و به آن کس که بخواهیم نقد می‌دهیم، سپس جهنم را برای وی قرار خواهیم داد تا وارد آن شود در حالی که نکوهیده و منفور باشد. و هر کس عاقبت و سرانجام خوش بخواهد و آن طور که شایسته است در راه آن کوشش کند و ایمان داشته باشد، کوشش او مورد قبول خواهد شد. ما به هر دو گروه مدد می‌رسانیم، به اینها و به آنها. فیض پروردگار تو از کسی دریغ نمی‌شود.

آیاتی دیگر نیز از این قبیل و هم از نوع دسته اول در قرآن کریم هست. این دو دسته آیات از نظر غالب علمای تفسیر و علمای کلام معارض یکدیگر شناخته شده اند. به عقیده آنها باید مفاد ظاهر یک دسته را پذیرفت و دسته دیگر را تأویل کرد. از نیمه دوم قرن اول که دو طرز تفکر در این باب پیدا شد، گروهی که طرفدار آزادی و اختیار بشر شدند، دسته اول این آیات را تأویل و توجیه کردند و آنها به " قدری " معروف شدند. گروهی دیگر که طرفدار عقیده تقدیر شدند، دسته دوم این آیات را تأویل کردند و " جبری " نامیده شدند. تدریجا که دو فرقه بزرگ کلامی، یعنی اشاعره و معتزله، پدید آمدند و مسائل

پاورقی:

۱ - اسری / ۱۸ - ۲۰

یاد دیگری غیر از مسأله جبر و قدر را نیز طرح کردند و دو مکتب به وجود آمد، جبریون و قدریون در اشاعره و معتزله هضم شدند، یعنی دیگر عنوان مستقل برای آنها باقی نماند. مکتب اشعری از جبر و مکتب معتزلی از قدر طرفداری کرد.

کلمه قدری

اینکه ما در اینجا طرفداران آزادی و اختیار بشر را " قدری " نامیدیم، به حسب معروفترین اصطلاح علمای کلام است. غالباً در اخبار و روایات نیز این کلمه در همین مورد به کار برده شده است، والا احیاناً کلمه قدری در زبان متکلمین و در بعضی اخبار و روایات به جبریون اطلاق میشود. به طور کلی، هم طرفداران جبر که قائل به تقدیر کلی بوده اند و هم طرفداران اختیار و آزادی که تقدیر را از اعمال بشر نفی می کرده اند، از اطلاق کلمه " قدری " بر خود اجتناب داشته اند و همواره هر دستهای دسته دیگر را " قدری " می خوانده است.

سر این اجتناب این بوده که از رسول اکرم (ص) حدیثی روایت شده بدین مضمون:

« القدریة مجوس هذه الامة » (۱).

قدریها مجوس این امت اند.

پاورقی:

۱. جامع الصغیر، ج / ۲ ص. ۸۹.

جبریون می گفتند مقصود از کلمه قدری، منکرین تقدیر الهی می باشند، مخالفانشان میگفتند مقصود از کلمه قدری کسانی هستند که همه چیز حتی اعمال بشر را معلول قضا و قدر می دانند. شاید علت اینکه این کلمه بر منکرین تقدیر بیشتر چسبید، یکی روا ج و شیوع مکتب اشعری و در اقلیت قرار گرفتن مخالفین آنها بود، دیگر تشبیه به مجوس است زیرا آنچه از مجوس معروف است این است که تقدیر الهی را محدود میکردند به آنچه که به اصطلاح خیر می نامیدند، و اما شرور را خارج از تقدیر الهی می دانستند، مدعی بودند که عامل اصلی شر، اهریمن است.

تعارضها

گفتیم که از نظر غالب مفسرین و متکلمین، آیات قرآن در زمینه سرنوشت و آزادی و اختیار انسان، متعارض میباشند و ناچار یک دسته از آیات را باید تأویل و برخلاف ظاهر حمل کرد.

این نکته باید گفته شود که تعارض بر دو قسم است: گاهی به این صورت است که یک سخن، سخن دیگر را صراحتاً و مطابقتاً نفی می کند، مثلاً یکی می گوید پیغمبر در ماه صفر از دنیا رفت، دیگری می گوید پیغمبر در ماه صفر از دنیا نرفت. در اینجا جمله دوم صریحاً مفاد جمله اول را نفی می کند. گاهی این طور نیست، جمله دوم صریحاً مفاد جمله اول را نفی نمی کند، اما لازمه صحت و راستی او بطلان و کذب مفاد جمله اول است، مثل اینکه یکی می گوید

پیغمبر در ماه صفر از دنیا رفت، دیگری میگوید پیغمبر در ماه ربیع الاول از دنیا رفت. البته لازمه اینکه پیغمبر در ماه ربیع الاول از دنیا رفته باشد این است که در ماه صفر از دنیا نرفته باشد.

اکنون باید ببینیم تعارض آیات قرآن با یکدیگر در مسأله قضا و قدر و اختیار و آزادی بشر از کدام نمونه است؟ آیا از نمونه اول است که صریحا یکدیگر را نفی میکنند و یا از نمونه دوم است که گفته میشود لازمه مفاد هر یک از این دو دسته، نفی و طرد مفاد دسته دیگر است؟

مسئله آیات قرآن صراحتا یکدیگر را در این مسأله نفی نمیکنند و تعارض آنها از نوع اول نیست، زیرا چنانکه می بینیم این طور نیست که یک دسته بگوید همه چیز مقدر شده و دسته دیگر بگوید همه چیز مقدر نشده است، یک دسته بگوید همه چیز در علم خدا گذشته است و دسته دیگر بگوید همه چیز در علم خدا نگذشته است، یک دسته بگوید بشر در کار خود مختار و آزاد است و دسته دیگر بگوید بشر مختار و آزاد نیست، یک دسته بگوید همه چیز وابسته به مشیت خداوند است و دسته دیگر بگوید همه چیز بسته به مشیت و اراده حق نیست. بلکه علت اینکه این دو دسته متعارض شناخته شده اند این است که به عقیده متکلمین و برخی از مفسرین لازمه اینکه همه چیز به تقدیر الهی باشد این است که انسان آزاد نباشد، آزادی با مقدر بودن سازگار نیست، و لازمه اینکه همه چیز در علم خدا گذشته است، این است که همه چیز باید جبرا و بدون اختیار صورت گیرد، والا علم خدا جهل خواهد بود.

و از آن طرف، لازمه اینکه انسان خود عامل مؤثر در خوشبختی و بدبختی خود باشد و سرنوشت خود را در اختیار داشته

باشد که خوب کند یا بد، این است که تقدیری قبلی در کار نباشد. پس یک دسته از این دو دسته آیات باید تأویل شوند.

کتب کلامی و تفسیری اشاعره و معتزله پر است از تأویل و توجیه. معتزله آیات تقدیر را تأویل کردند و اشاعره آیات و اختیار را. برای نمونه به تفسیر امام فخر رازی که فکر اشعری دارد، و به کشف زمخشری که فکر معتزلی دارد میتوان مراجعه کرد. علیهذا اگر نظر سومی باشد که بتواند این تعارض ظاهری را حل کند و هیچ گونه منافاتی بین قضا و قدر الهی به طور مطلق - یعنی علم سابق و ماضی و نافذ الهی و مشیت مطلقه او - و بین اختیار و آزادی بشر و در دست داشتن او سرنوشت خود را قائل نباشد، احتیاجی به تأویل هیچ یک از این دو دسته آیات نخواهد بود.

چنانکه بعداً خواهیم گفت مطلب از همین قرار است، یعنی نظر سومی وجود دارد که هیچ گونه تناقض و تعارضی میان این دو دسته از آیات نمی بیند، تنها کوتاهی فهم علمی متکلمین و بعضی از مفسرین و شارحین بوده است که این تعارض را به وجود آورده است. اصولاً معنی ندارد که در کتاب مبین الهی تعارض و اختلاف وجود داشته باشد و نیاز باشد که برخی از آیات را برخلاف ظاهری که هست تأویل کنیم. حقیقت این است که در قرآن کریم، در هیچ موضوعی از موضوعات، حتی یک آیه هم وجود ندارد که نیازمند به تأویل باشد. متشابه ترین آیات قرآنی نیز چنین نیست، و این خود بحث مفصلی است که از حدود این رساله خارج است و شاید بتوان گفت اعجاز‌آمیزترین جنبه های قرآن مجید همین جهت است.

بدون شک مسلک جبر آن طور که اشاعره گفته اند که بکلی بشر را فاقد اختیار و آزادی می دانند آثار سوء اجتماعی زیادی دارد، مانند میکرب فلج، روح و اراده را فلج می کند. این عقیده است که دست تطاول زورگویان را درازتر و دست انتقام و دادخواهی زورشنوها را بسته تر می کند. آن کس که مقامی را غصب کرده و یا مال و ثروت عمومی را ضبط نموده است دم از موهبت‌های الهی می زند و به عنوان اینکه هر چه به هر کس داده میشود خدادادی است و خداست که به منعم دریا دریا نعمت و به مفلس کشتی کشتی محنت ارزانی فرموده است، بهترین سند برای حقانیت و مشروعیت آنچه تصاحب کرده ارائه میدهد، و آن که از مواهب الهی محروم مانده به خود حق نمیدهد که اعتراض کند، زیرا فکر میکند این اعتراض، اعتراض به " قسمت " و تقدیر الهی است و در مقابل قسمت و تقدیر الهی باید صابر بود، سهل است، باید راضی و شاکر بود. ظالم و ستمگر از اعمال جابرانه خود به بهانه سرنوشت و قضا و قدر رفع مسؤولیت می کند، زیرا او دست حق است و دست حق سزاوار طعن و دق نیست، و به همین دلیل مظلوم و ستمکش نیز آنچه از دست ستمگر می کشد تحمل می کند، زیرا فکر میکند آنچه بر او وارد می شود مستقیماً و بلاواسطه از طرف خداست و با خود میگوید مبارزه با ظلم و ستمگری هم بیهوده است، زیرا پنجه با پنجه قضا افکندن است، و هم ضد اخلاق است، زیرا منافی مقام رضا و تسلیم است. معتقد به جبر، چون رابطه سببی و مسببی را در اشیاء،

بالخصوص در میان انسان و اعمال و شخصیت روحی و اخلاقی او از یک طرف و میان آینده سعادت بار یا شقاوت بارش از طرف دیگر منکر است، هرگز در فکر تقویت شخصیت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی افتد و همه چیز را حواله به تقدیر می کند.

استفاده های سیاسی

تاریخ نشان میدهد که مسأله قضا و قدر در زمان بنیامیه مستمسک قرص و محکمی بوده برای سیاستمداران اموی. آنها جدا از مسلک جبر طرفداری می کردند و طرفداران اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیده دینی میکشیدند یا به زندان می انداختند، تا آنجا که این جمله معروف شد: "الجبر والتشبيه امویان، والعدل والتوحيد علویان".

قدیمترین کسانی که مسأله اختیار و آزادی بشر را در دوره اموی عنوان کردند و از عقیده آزادی و اختیار بشر حمایت کردند، مردی از اهل عراق به نام معبد جهنی و مرد دیگری از اهل شام معروف به غیلان دمشقی بودند. این دو نفر به راستی و درستی و صدق و ایمان شناخته میشدند. معبد به همراهی ابن اشعث خروج کرد و به دست حجاج کشته شد و غیلان نیز پس از آنکه حرفهایش به گوش هشام بن عبدالملک رسید، به دستور هشام دستها و پاهایش را بریده، سپس او را به دار آویختند.

در کتاب تاریخ علم کلام تألیف شبلی نعمان جلد اول صفحه ۱۴ مینویسد:

" اگر چه برای اختلاف عقاید تمام عوامل و اسباب فراهم بود،

لکن آغاز آن از سیاست و پولتیک یا مقتضیات مملکتی بوده. در زمان امویان چون بازار سفاکی رواج داشت، قهرا در طبایع شورش پیدا میشد، لکن هر وقت کلمه شکایتی از زبان کسی در می آمد، طرفداران حکومت حواله به تقدیر کرده و او را ساکت و خاموش میکردند که آنچه می شود، مقدر و مرضی خداست و نباید هیچ دم زد: آما بالقدر خیره و شره. در زمان حجاج، معبد جهنی که از تابعین بود و بسیار دلیر و راستگو بود، یک روز از استاد خود حسن بصری پرسید: اینکه از طرف بنی امیه مسأله قضا و قدر را پیش میکشند، تا کجا این حرف راست است و درست؟ او گفت: ایشان دشمنان خدا هستند، دروغ میگویند.

عباسیان هر چند سیاستشان با امویان مخالف بود و گروهی از آنها، بالاخص مأمون و معتصم، از معتزله که یکی از عقایدشان آزادی و اختیار بشر بود حمایت کردند، اما از زمان متوکل به بعد ورق برگشت و از عقاید اشاعره که از آن جمله مسأله جبر است، حمایت کردند و از آن به بعد مذهب اشعری، مذهب رایج و عمومی جهان اسلام شد. بدون شک رواج و نفوذ مذهب اشعری در عالم اسلام آثار زیادی گذاشت. فرق دیگر مانند شیعه هر چند رسماً از آنها تبعیت نمیکردند، اما از نفوذ عقاید آنها مصون نماندند. لهذا با آنکه مکتب شیعی با مکتب اشعری مخالف است - و البته با مکتب معتزلی هم صد در صد موافق نیست - در ادبیات عربی و فارسی شیعی، آن اندازه که از محکوم بودن بشر در برابر سرنوشت سخن رفته از آزادی و اختیار سخن نرفته است با آنکه طبق تصریحات پیشوایان شیعه، یعنی ائمه

اهل بیت (علیهم السلام)، قضا و قدر عمومی با اختیار و آزادی بشر منافات ندارد. سر اینکه کلمه سرنوشت یا قضا و قدر رعب آور و هراس انگیز شده است، این است که در اثر تفوق و تسلط مکتب اشعری بر جهان اسلام و تحت نفوذ قرار دادن ادبیات اسلامی، این کلمات و کلماتی امثال اینها مرادف با جبر و عدم آزادی و تسلط بی منطق یک قدرت نامرئی بر انسان و اعمال و افعال او معرفی شده است.

حمله اروپای مسیحی به اسلام

این جهت بهانه ای به دست اروپاییان مسیحی داده که علت العمل انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضا و قدر بدانند و چنین وانمود کنند که اسلام خود یک آیین جبری است و در آن هر گونه اختیار و حریت از بشر سلب شده است.

مرحوم سید جمال الدین اسد آبادی در اوقاتی که در اروپا بود، متوجه این انتقاد شد و در مقالات خود به این انتقاد نادرست جواب داد. وی در یکی از مقالات خود پس از مقدمه‌های مبنی بر اینکه اگر روحیه مردمی نامساعد و ناپاک باشد، عقاید پاک در آنها به رنگ روحیه آنها در می آید و بر بدبختی و ضلالت آنها میافزاید و تبدیل به نیرویی میشود که آنها را بیشتر به کارهای زشت میکشاند، میگوید:

" عقیده به قضا و قدر یکی از آن عقاید حقه است که مورد اشتباه و موضوع بیخبری جاهلان است. غافلان فرنگی گمانهای خطا بردند و گفتند اعتقاد به تقدیر در میان هر ملتی

شایع و راسخ گردد، همت و قوت و شجاعت و دیگر فضایل از میان آن ملت رخت برمی بندد، و صفات ناپسندیده مسلمین همه نتیجه اعتقاد به قضا و قدر است. مسلمین امروز بینوا و تهیدست و در قوای نظامی و سیاسی ضعیفتر از ملل فرنگ شده اند و فساد اخلاق و دروغ و نیرنگ و کینه و دشمنی و تفرقه و جهل به احوال جهان و بی بصیرتی بر خیر و شر و قناعت به معیشت بخور و نمیر، در ایشان رایج و عمومی گشته، پروای ترقی و دفع دشمن ندارند. لشکر خونخوار اجانب از هر سو برایشان تاخته است... بیچارگان به هر پیش آمدی شاکرند و به هر مذلتی حاضر. به کنج خانه آسوده خفته اند و گنج ثروت و استقلال را به دشمن و بیگانه واگذاشته اند."

آنگاه می گوید:

" غریبان این مفساد را که برشمردیم به مسلمین نسبت میدهند. همه زشتیها و پستیها را زاییده اعتقاد به قضا و قدر می دانند و می گویند اگر مسلمانان چندی دیگر بر این عقیده بمانند، دیگر حسابشان صاف است و آب از سرشان گذشته است."

سپس می گوید:

" فرنگیها میان اعتقاد به قضا و قدر و اعتقاد به مذهب جبر که میگوید انسان در کلیه اعمال و افعال خود مجبور مطلق است، فرقی و تفاوتی نگذاشته اند.. "(۱).."

پاورقی:

۱. اقتباس از یادداشتهای آقای صدر واثقی درباره سید جمال الدین، نقل از مقاله سید درباره قضا و قدر ترجمه سید ابوالقاسم فرزانه یزدی، کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، فیش. ۴۵۳۵

عقدہ فکری

ولی از بیان گذشته نباید چنین تصور کرد که طرح مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار در میان مسلمین تنها ریشه اجتماعی و سیاسی دارد. بعداً توضیح خواهم داد که این مسأله قبل از هر چیز دیگر یک مشکله علمی و یک مجهول فلسفی و عقدہ فکری است که برای هر فرد و هر ملتی که [در او] استعداد اندیشیدن در مسائل کلی وجود داشته باشد، خواه ناخواه پیش میآید و شاید در همه جهان ملتی یافت نشود که درباره این موضوع به نحوی فکر نکرده باشد.

فلسفہ مادی و سرنوشت

تصور بعضی چنین است که این معضله تنها برای الهیون مطرح است و مادیون از طرح چنین مسأله ای و زحمت درک و حل آن فارغ اند. این تصور باطل است. برای کسانی که طرز تفکر مادی دارند، عیناً همین مشکل با اندک تفاوت وجود دارد، زیرا طبق قانون ثابت و مسلم علت و معلول، هر پدیده و حادثهای مولود علت یا عللی است و آن علت یا علل نیز به نوبه خود مولود علت یا علل دیگر میباشد، و از طرفی به وجود آمدن معلول با فرض وجود علت مربوطه، ضروری و قطعی و اجتناب ناپذیر است و با فرض عدم وجود آن علت، ممتنع و ناشدنی است. مادیون اصل علت عمومی و ضرورت علی و معلولی را به

همین ترتیب پذیرفته اند و این را بزرگترین تکیه گاه فلسفه مادی می شمارند. اینجاست که این پرسش برای آنها و مکتب آنها پیش می آید که اعمال و افعال بشر مانند همه پدیده های دیگر تابع این قانون اند و نمیتوانند از آن مستثنی باشند، یعنی اعمال بشر تحت قوانینی مسلم و قطعی و جبری انجام می یابد و در این صورت، آزادی و اختیار را چگونه و از چه راه باید توجیه کرد؟

لهذا میبینیم در تمام سیستمهای فلسفی قدیم و جدید، خواه الهی و خواه مادی، مسأله جبر و اختیار مطرح است. البته مشکل مسأله در فلسفه الهی با فلسفه مادی متفاوت است و - چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد - این تفاوت در جوهر مسأله تأثیری ندارد، بلکه اعتقاد به قضا و قدر الهی امتیازاتی دارد که اعتقاد به قضا و قدر مادی و جبر طبیعی، آن امتیازات را ندارد.

تنزیه و توحید

این مشکل در میان فلاسفه الهی و متکلمین از آنجا مطرح شده است که این مفکرین از طرفی توجه داشتهاند به قانون علت و معلول و منتهی شدن همه حوادث و ممکنات به ذات واجب الوجود و اینکه محال است حادثه ای لباس هستی بپوشند و مستند به اراده حق نباشد، و به عبارت دیگر، متوجه توحید افعالی و اینکه در ملک وجود نمیتواند شریکی برای حق باشد، بوده اند، و از طرف دیگر به این نکته که حتی عوام الناس نیز متوجه هستند، توجه کرده اند که زشتیها و فحشاء و گناهان را نمیتوان به خداوند نسبت داد، لهذا در میان تنزیه و توحید مردد ماندهاند. گروهی تحت عنوان "تنزیه"، اراده و مشیت

حق را مؤثر در افعال و اعمال بندگان که احياناً متصف به زشتی و فحشاء است ندانسته اند، و گروهی تحت عنوان " توحید " و اینکه " لا مؤثر فی الوجود الا الله "، همه چیز را مستند به اراده حق کرده اند.

گویند غیلان دمشقی که طرفدار عقیده اختیار بود بالای سر ربیعۀالرأی دانشمند معروف که قضا و قدری بود، ایستاد و گفت: " انت الذی یزعم ان الله یحب ان یعصى " یعنی تو آن کسی هستی که گمان می کند خداوند دوست دارد معصیت شود، یعنی به عقیده تو معاصی نیز به اراده و مشیت حق واقع میشود. ربیعۀالرأی فوراً گفت: " انت الذی یزعم ان الله یعصى قهراً " یعنی تو آن کسی هستی که گمان میکند خداوند جبراً علیرغم اراده اش معصیت می شود، یعنی به عقیده تو ممکن است خداوند چیزی را بخواهد و خلاف آنچه او می خواهد، صورت گیرد.

ابواسحاق اسفراینی که طرفدار عقیده قضا و قدر بود، روزی در محضر صاحب بن عباد نشسته بود که قاضی عبدالجبار معتزلی وارد شد. قاضی عبدالجبار بر خلاف ابواسحاق منکر عمومیت قضا و قدر بود. تا چشم قاضی به ابواسحاق افتاد گفت: " سبحان من تنزه عن الفحشاء " یعنی منزّه است ذات حق از اینکه کارهای زشت به او نسبت داده شود. کنایه از اینکه تو همه چیز را از خدا میدانی و لازمه اش اتصاف خدا به کارهای زشت است. ابواسحاق فوراً گفت: " سبحان من لایجری فی ملکه الا ما یشاء " یعنی منزّه است ذات حق از اینکه در ملک او - ملک وجود - چیزی واقع شود مگر آنکه او بخواهد. کنایه از اینکه تو برای خدا در ملک خدا شریک قائل هستی و خیال میکنی ممکن است خداوند چیزی را نخواهد و آن چیز واقع

گردد.

چنانکه قبلاً اشاره شد، این مسأله قبل از آنکه انگیزه های سیاسی و اجتماعی در آن دخالت داشته باشد، یک مجهول و مشکله علمی بوده است. برای گروهی این عقیده که همه چیز حتی زشتیها و بدیها منتسب به خداست، غیر قابل قبول بوده، خدا را از این گونه امور تنزیه می کرده اند. برای گروهی دیگر که به توحید آشناتر بوده اند، این جهت که در جهان هستی - که قائم به ذات الهی است و هر موجودی هر لحظه از او مدد می گیرد - موجودی در فعل خود استقلال داشته باشد و خدا چیزی بخواهد و آن موجود چیز دیگر و آنگاه خواسته آن مخلوق بر خلاف خواسته خدا جامه عمل بپوشد، غیر قابل قبول بوده است، و از این رو اختلاف نظر و عقیده پیدا شده است.

اما هر دستهای از طریق بیان ایراداتی که بر عقیده دسته مخالف وارد بوده است، می خواسته اند صحت عقیده خود را ثابت کنند بدون آنکه از عهده جواب اشکالاتی که بر عقیده خود آنها وارد است، برآیند. مراجعه به کتب کلامی مدعی ما را روشن میکند. مباحثه غیلان و ربیعۃالرأی و مباحثه قاضی عبدالجبار و ابواسحاق نمونهای از این طرز استدلال است. حقیقت این است که عقیده قضا و قدر و عقیده اختیار و آزادی، آن طور که طرفداران آنها طرح می کردند، هیچ کدام قابل دفاع نبوده است و اگر اینها به حقیقت مطلب رسیده بودند و می فهمیدند که نظر هر دستهای فقط بر جزئی از حقیقت مشتمل است، نزاع از میان برمی خواست و می فهمیدند که لازمه اعتقاد به قضا و قدر و توحید افعالی، جبر و سلب آزادی از بشر نیست، همان طور که لازمه اختیار و حریت بشر، نفی قضا و قدر

نیست.

قضا و قدر

" قضا " به معنی حکم و قطع و فیصله دادن است. قاضی را از این جهت قاضی میگویند که میان متخاصمین حکم میکند و به کار آنها فیصله میدهد. در قرآن کریم این کلمه زیاد استعمال شده، چه در مورد بشر و چه در مورد خدا و چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و فصلی بشود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و فصل گردد.

" قدر " به معنی اندازه و تعیین است. این کلمه نیز به همین معنی در قرآن کریم زیاد استعمال شده است.

حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی قطعیت و تحتم یافته است، مقضی به قضای الهی می باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی می باشند.

حکما و متکلمین در این زمینه اصطلاحات و بیانات خاصی دارند و چون مربوط است به مسأله علم باری تعالی و مراتب علم باری و آنها نیز بستگی دارد به مسائل زیادی از آن جمله تحقیق در عوالم کلی وجود، ما در این مقاله وارد بحث آنها نمی شویم.

حاجی سبزواری در منظومه معروف خود می گوید:

اذ یکشف الاشياء مرات له فذا مراتب بیان علمه

عنايه و قلم لوح قضا و قدر سجل کون یرتضی

آنچه در این مقاله میتوان بحث کرد، این است که به طور کلی درباره حوادثی که در جهان واقع میشود سه گونه میتوان نظر داد:

یکی اینکه بگوییم حوادث با گذشته خود هیچ گونه ارتباطی ندارد، هر حادثه در هر زمان که واقع میشود مربوط و مدیون اموری که بر او تقدم دارند (چه تقدم زمانی و چه غیر زمانی) نیست، نه اصل وجود او به امور قبلی مربوط و متکی است و نه خصوصیات و شکل و مختصات زمانی و مکانی و اندازه و حدود او مربوط به گذشته است و در گذشته تعیین شده است.

البته با این فرض، سرنوشت معنی ندارد. سرنوشت هیچ موجودی قبلاً، یعنی در مرتبه وجود یک موجود دیگر، تعیین نمیشود، زیرا رابطه وجودی میان آنها نیست. مطابق این نظر باید اصل علیت را یکسره انکار کنیم و حوادث را با گزاف و اتفاق و صورت غیر علمی توجیه کنیم.

اصل علیت عمومی و پیوند ضروری و قطعی حوادث با یکدیگر و اینکه هر حادثه ای تحت و قطعیت خود را و همچنین تقدیر و خصوصیات وجودی خود را از امری یا امری مقدم بر خود گرفته است، امری است مسلم و غیر قابل انکار. اصل علیت واصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و معلولی را از اصول متعارفه همه علوم بشری باید شمرد (۱).
نظر دیگر اینکه برای هر حادثه علت قائل بشویم، ولی نظام اسباب و مسببات را و اینکه هر علتی معلولی خاص ایجاب می کند و

پاورقی:

۱. رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

هر معلولی از علت معین امکان صدور دارد، منکر شویم و چنین پنداریم که در همه عالم و جهان هستی یک علت و یک فاعل بیشتر وجود ندارد و آن ذات حق است، همه حوادث و موجودات مستقیماً و بلاواسطه از او صادر میشوند، اراده خدا به هر حادثه ای مستقیماً و جداگانه تعلق می گیرد، چنین فرض کنیم که قضای الهی یعنی علم و اراده حق به وجود هر موجودی، مستقل است از هر علم دیگر و قضای دیگر. در این صورت باید قبول کنیم که عاملی غیر از خدا وجود ندارد. علم حق در ازل تعلق گرفته که فلان حادثه در فلان وقت وجود پیدا کند و قهراً آن حادثه در آن وقت وجود پیدا میکند و هیچ چیز هم در وجود آن حادثه دخالت ندارد. افعال و اعمال بشر یکی از آن حوادث است. این افعال و اعمال را مستقیماً و بلاواسطه قضا و قدر، یعنی علم و اراده الهی، به وجود می آورد و اما خود بشر و قوه و نیروی او دخالتی در کار ندارد، اینها صرفاً یک پرده ظاهری و یک نمایش پنداری هستند.

این همان مفهوم جبر و سرنوشت جبری است و این همان اعتقادی است که اگر در فرد یا قومی پیدا شود زندگی آنها را تباه میکند.

این نظر، گذشته از مفاسد عملی و اجتماعی که دارد، منطقی محکوم و مردود است و از نظر براهین عقلی و فلسفی - چنانکه در محل خود گفته شده است - تردیدی در بطلان این نظر نیست. نظام اسباب و مسببات و رابطه علی و معلولی بین حوادث، غیر قابل انکار است. نه تنها علوم طبیعی و مشاهدات حسی و تجربی بر نظام اسباب و مسببات دلالت می کند، در فلسفه الهی متقن ترین براهین بر این مطلب اقامه شده است. بعلاوه قرآن کریم نیز اصل علیت عمومی و

نظام اسباب و مسببات را تایید کرده است.

نظر سوم اینکه اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات بر جهان و جمیع وقایع و حوادث جهان حکم فرماست و هر حادثی ضرورت و قطعیت وجود خود را و همچنین شکل و خصوصیت زمانی و مکانی و سایر خصوصیات وجودی خود را از علل متقدمه خود کسب کرده است و یک پیوند ناگسستنی میان گذشته و حال و استقبال، میان هر موجودی و علل متقدمه او هست.

بنابراین نظر، سرنوشت هر موجودی به دست موجودی دیگر است که علت اوست و آن علت است که وجود این موجود را ایجاب کرده و به او ضرورت و حتمیت داده است، و هم آن علت است که خصوصیات وجودی او را ایجاب کرده است و آن علت نیز به نوبه خود معلول علت دیگری است و همین طور...

پس لازمه قبول اصل علیت عمومی قبول این نکته است که هر حادثه ای ضرورت و قطعیت و همچنین خصوصیت و شکل و اندازه و کیفیت خود را از علت خود میگیرد. در این جهت فرق نمیکند که ما الهی مسلک باشیم و به علت العللی که اصل همه ایجابها (قضاها) و اصل همه تعینها (قدرها) هست معتقد باشیم یا نباشیم و چنین علت العللی را شناسیم. از این رو از جنبه عملی و اجتماعی، در این مسأله فرقی بین الهی و مادی نیست، زیرا اعتقاد به سرنوشت از اعتقاد به اصل علیت عمومی و نظام سببی و مسببی سرچشمه میگیرد، خواه آنکه طرفدار این اعتقاد الهی باشد یا مادی. چیزی که هست به عقیده یک نفر مادی، قضا و قدر صرفاً عینی است و به عقیده الهی، قضا و قدر در عین اینکه عینی است علمی هم هست. از نظر یک نفر مادی سرنوشت هر موجودی در علل

گذشته تعیین میشود بدون آنکه خود آن علل به کار خود و خاصیت خود آگاه باشند، ولی از نظر یک نفر الهی سلسله طولی علل (علل مافوق زمان) به خود و به کار و خاصیت خود آگاه میباشند. از این رو در مکتب الهیون آن علل، نام کتاب و لوح و قلم و امثال اینها به خود میگیرند، اما در مکتب مادیون چیزی که شایسته این نامها باشد وجود ندارد.

جبر

از اینجا معلوم میشود که اعتقاد به قضا و قدر عمومی و اینکه هر حادثه ای و از آن جمله اعمال و افعال بشر به قضا و قدر الهی است، مستلزم جبر نیست. اعتقاد به قضا و قدر آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوه و نیرو و اراده بشر بدانیم، و حال آنکه - چنانکه اشاره شد - از ممتنع ترین ممتنعات این است که ذات حق بلاواسطه در حوادث جهان مؤثر باشد، زیرا ذات حق، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص او ایجاد میکند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست و چنانکه قبلاً اشاره شد لازمه قبول اصل علیت عمومی و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و معلولی این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدمه خود بستگی داشته باشد، خواه آنکه طبق نظر الهیون مبدأ الهی در کار باشد و یا آنکه طبق نظر مادیون مبدأ الهی در کار نباشد و فقط مبدأ مادی در کار باشد، یعنی خواه آنکه نظام اسباب و مسببات را قائم به غیر و منبعث و متکی به

مشیت الهی بدانیم و یا آنکه این نظام را مستقل و قائم به ذات فرض کنیم، زیرا مستقل و قائم به ذات بودن نظام سببی و مسببی، و مستقل و قائم به ذات نبودن آن، در مسأله سرنوشت و آزادی بشر تأثیر ندارد. از این رو بسیار جاهلانه است که کسی عقیده جبر را ناشی از اعتقاد به قضا و قدر الهی بداند و از این نظر، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر را مورد انتقاد قرار دهد.

اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمیتواند وجود داشته باشد، در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ گونه شک و ابهام باقی نمیگذارد، بر بیاساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است. و اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر، پیوند حتمیت هر حادثه با علل خود و پیوند شکل گرفتن هر حادثه از ناحیه علل خود است، البته این حقیقتی است مسلم، ولی اعتقاد به اینگونه سرنوشت از مختصات الهیون نیست. هر مکتب و روش علمی و فلسفی که به اصل علیت عمومی اذعان دارد ناچار است این گونه پیوندها را بپذیرد، با این تفاوت که الهیون معتقدند سلسله علل در بعدی غیر از بعدهای زمان و مکان منتهی میشود به *علل العلی* و واجب الوجود، یعنی به حقیقتی که او قائم به ذات است و اتکایی به غیر خود ندارد، از اینرو همه قضاها (حتمیتها) و همه قدرها (تعینها) در نقطه معینی متوقف میشود. این تفاوت تأثیری در اثبات یا نفی نظر جبر ندارد.

آزادی و اختیار

در اینجا است یک سؤال پیش می آید و آن اینکه اگر ما قضا و قدر الهی را مستقیماً و بلاواسطه علل و اسباب با حوادث مرتبط بدانیم، دیگر آزادی و اختیار بشر مفهومی نخواهد داشت. و اما با قبول اصل علیت عمومی آیا می توان آزادی و اختیار بشر را قبول کرد، یا اینکه اصل علیت عمومی نیز با آزادی و اختیار بشر منافات دارد؟ آیا تنها راه عقیده به آزادی و اختیار بشر این است که اعمال و افعال بشر و اراده او را با هیچ علت خارجی مربوط ندانیم و نظر اول از سه نظر گذشته را بپذیریم؟

بسیاری از متفکرین قدیم و جدید چنین گمان کرده اند که اصل علیت عمومی با آزادی و اختیار بشر منافات دارد، و ناچار به اراده به اصطلاح "آزاد"، یعنی به اراده های که با هیچ علت ارتباط ندارد، قائل شده اند و در حقیقت صدفه و اتفاق و گراف را، ولو در مورد اراده بشر، پذیرفته اند.

ما در پاورقیهای جلد سوم اصول فلسفه ثابت و مبرهن کردیم که گذشته از اینکه اصل علیت عمومی نه قابل انکار است و نه استثناء پذیر، اگر رابطه اراده را با علتی ماورای خود انکار کنیم، باید بپذیریم که اعمال و افعال بشر بکلی از اختیار او خارج است، یعنی به جای اینکه بتوانیم با قبول نظر عدم ارتباط ضروری اراده با علتی از علل، نوعی اختیار برای بشر ثابت کنیم، او را بی اختیارتر کرده ایم.

بشر مختار و آزاد آفریده شده است، یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است. بشر در کارهای ارادی خود مانند یک سنگ

نیست که او را از بالا به پایین رها کرده باشند و تحت تاثیر عامل جاذبه زمین خواه ناخواه به طرف زمین سقوط کند؛ و مانند گیاه نیست که تنها یک راه محدود در جلوی او هست و همین که در شرایط معین رشد و نمو قرار گرفت، خواه ناخواه مواد غذایی را جذب و راه رشد و نمو را طی می کند؛ و همچنین مانند حیوان نیست که به حکم غریزه کارهایی انجام دهد. بشر همیشه خود را در سر چهار راهیهای میبیند و هیچ گونه اجباری ندارد که فقط یکی از آنها را انتخاب کند، سایر راهها بر او بسته نیست، انتخاب یکی از آنها به نظر و فکر و اراده و مشیت شخصی او مربوط است. یعنی طرز فکر و انتخاب اوست که یک راه خاص را معین می کند.

اینجاست که پای شخصیت و صفات اخلاقی و روحی و سوابق تربیتی و موروثی و میزان عقل و دور اندیشی بشر به میان میآید و معلوم میشود که آینده سعادتبخش یا شقاوت بار هر کسی تا چه اندازه مربوط است به شخصیت و صفات روحی و ملکات اخلاقی و قدرت عقلی و علمی او و بالاخره به راهی که برای خود انتخاب می کند.

تفاوتی که میان بشر و آتش که می سوزاند و آب که غرق می کند و گیاه که می روید و حتی حیوان که راه م رود وجود دارد، این است که هیچ یک از آنها کار و خاصیت خود را از چند کار و چند خاصیت برای خود انتخاب نمی کنند، ولی انسان انتخاب میکند، او همیشه در برابر چند کار و چند راه قرار گرفته است و قطعیت یافتن یک راه و یک کار فقط به خواست شخصی او مرتبط است.

حتمی و غیر حتمی

در آثار و روایات دینی و در اشارات قرآنی، از قضا و قدر حتمی و قضا و قدر غیر حتمی یاد شده است و چنین مینماید دو گونه قضا و قدر است: حتمی و غیرقابل تغییر، غیر حتمی و قابل تغییر.

این پرسش پیدا میشود که معنی قضا و قدر غیر حتمی چیست؟ اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم، یا علم ازلی حق و اراده او به آن حادثه تعلق گرفته است یا نگرفته است، اگر تعلق نگرفته است، پس قضا و قدر در کار نیست، اگر تعلق گرفته است، حتماً باید واقع شود، والا لازم میآید علم حق با واقع مطابقت نکند و لازم میآید تخلف مراد از اراده حق، که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حق است.

به بیان جامع تر، قضا و قدر در واقع عبارت است از انبعاث و سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از اراده و مشیت و علم حق که علءالعلل است و به اصطلاح، قضا عبارت است از علم به نظام احسن که منشأ و پدید آورنده آن نظام است.

و الكل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربانی

و از طرفی چنانکه میدانیم قانون علیت عمومی، ضرورت و حتمیت را ایجاب میکند. لازمه قانون علیت این است که وقوع حادثه‌های در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش قطعی و حتمی و غیر قابل تخلف بوده باشد، همان طور که واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلف ناپذیر است. علوم، قطعیت خود را مدیون

همین قانوناند.

قدرت پیش بینیهای علمی بشر تا حدودی است که به علل و اسباب آشنا باشد، و چون قضا و قدر ایجاب و تقدیر حوادث است از طریق علل و معلولات و در نظام سببی و مسببی، پس قضا و قدر عین حتمیت و قطعیت است. علیهذا تقسیم قضا و قدر به حتمی و غیرحتمی و یا به قابل تبدیل و غیرقابل تبدیل، چه معنی و مفهومی می تواند داشته باشد؟

اینجاست که این بن بست پیش میآید که یا باید مانند اشاعره به یک گونه قضا و قدر بیشتر قائل نباشیم و قابل تبدیل بودن سرنوشت را به هر صورت و هر شکل منکر شویم و بالنتیجه برای بشر هیچ گونه قدرتی در تبدیل سرنوشت و هیچ گونه آزادی و اختیاری قائل نشویم، و یا مانند معتزله منکر قضا و قدر در جریان عالم، لاقل در افعال و اعمال بشر، بشویم.

اکنون باید ببینیم راهی برای خروج از این بن بست هست یا نیست؟

مقدمتا باید گفته شد و همان طوری که نظر اشاعره مبنی بر غیرقابل تبدیل بودن سرنوشت مستلزم نفی قدرت و اختیار بشر و عدم تسلط او بر سرنوشت است، نظر معتزله نیز گذشته از اینکه از جنبه توحیدی و اصول قطعی علم الهی مردود است، از نظر قدرت و اختیار بشر و تسلط او بر سرنوشت نیز دردی دوا نمیکند، زیرا فرضا قضا و قدر را به مفهوم الهی آن نپذیریم، بامفهوم مادی آن، یعنی حکومت قطعی و تخلف ناپذیرعلیت عمومی و فرمانروایی نوامیس به اصطلاح جبری ناشی از آن، چه می توانیم بکنیم؟

آیا می توانیم قانون علیت را در جریان عالم و لاقل در اعمال و افعال بشر انکار کنیم؟! معتزله و پیروان آنها این کار را هم

کرده اند و منکر اصل ضرورت علی و معلولی - لااقل در مورد فاعل مختار - شده اند. عده ای از دانشمندان جدید اروپایی نیز همان افکار معتزله را در این مسأله ابراز داشته اند و از " اراده آزاد "، یعنی اراده ای که تابع قانون علیت نباشد، سخن گفته اند و حتی ادعا کرده اند که قانون علیت فقط در دنیای مادی که از اتمها تشکیل یافته صادق است، اما این قانون در دنیای روحی و در دنیای داخلی اتمها صادق نیست. ما در اینجا نمی توانیم دامنه بحث را به قانون علیت بکشانیم، جوینده را به پاورقیهای جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم ارجاع می کنیم. اینجا همین قدر میگوییم علت اینکه دانشمندان جدید، عمومیت قانون علیت را مورد تردید قرار داده اند، این است که پنداشته اند قانون علیت یک قانون تجربی است و آنگاه در مواردی که تجربیات علمی بشر نتوانست روابط علی و معلولی را کشف کند و پدید آمدن معلولی معین را به دنبال علتی معین به دست آورد، خیال کرده اند این موارد از حوزه قانون علیت خارج است.

اصولاً این فرض که تمام قواعد و قوانین علمی بشر و تمام تصورات ذهنی وی از احساس و تجربه سرچشمه میگیرد، از بزرگترین اشتباهاتی است که دامنگیر بسیاری از سیستمهای فلسفی غرب شده است و به مقلدان شرقی آنها نیز سرایت کرده است.

بالجمله راه انکار علیت عمومی بسته است و با قبول آن، اشکال سرنوشت غیرحتمی به جای خود باقی است، خواه آنکه به جنبه الهی قضا و قدر قائل باشیم یا قائل نباشیم. خلاصه اشکال اینکه هر حادثهای - و از آن جمله اعمال و افعال بشر - از ناحیه علل و اسباب خود حتمیت پیدا میکند (قضا) و حدود و مشخصات و خصوصیات خود را نیز از ناحیه علل و اسباب و موجبات خود کسب

می کند (قدر)، پس علیت مساوی است با حتمیت و تخلف ناپذیری، پس امکان تغییر و تبدیل در کار نیست. و از این رو تمام اعتراف کنندگان به اصل علیت عمومی - و از آن جمله مادیین - که هم ضرورت علی و معلولی و دترمینیسم را پذیرفته اند و هم میخواهند سرنوشت را قابل تغییر و تبدیل بدانند و برای انسان نقش تسلط بر سرنوشت قائل شوند، دچار این اشکال و بن بست هستند. علی هذا نظر معتزله مبنی بر نفی قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی نفی احاطه و شمول اراده الهی نسبت به همه حوادث جهان و نفی اینکه علم الهی مبدأ نظام کلی باشد، دردی را دوا نمی کند.

توهم محال

اگر مقصود از تغییر و تبدیل سرنوشت و غیر حتمی بودن آن از جنبه الهی این باشد که علم و اراده الهی چیزی را ایجاد کند و آنگاه عاملی مستقل که آن عامل از قضا و قدر سرچشمه نگرفته است، در مقابل آن پیدا شود و آن را بر خلاف آنچه مشیت و اراده و علم حق اقتضا کرده ایجاد کند و یا آنکه آن عامل مستقل خارجی، علم و مشیت حق را عوض کند، البته چنین چیزی محال است، و همچنین از جنبه علیت عمومی، اگر مقصود این باشد که علیت عمومی چیزی را ایجاد کند و عاملی در مقابل علیت عمومی پیدا شود و آن را بی اثر کند، البته محال است، زیرا تمام عوامل هستی از علم و اراده حق سرچشمه میگیرد و هر عاملی که در جهان خودنمایی میکند، تجلی علم و اراده حق و مظهر خواست خداوند و آلت اجرای قضا و قدر اوست، و نیز هر عاملی را که در نظر بگیریم،

محکوم قانون علیت و مظهري از مظاهر آن است، عاملی که خود تجلی اراده حق و مظهر خواست او و آلت اجرای قضا و قدر او نباشد یا از حوزه قانون علیت خارج بوده باشد و در مقابل آن عرض اندام کند، تصور ندارد. پس تغییر و تبدیل سرنوشت به معنی قیام عاملی در نقطه مقابل قضا و قدر یا در جهت مخالف قانون علیت، محال و ممتنع است.

حقیقت ممکن

و اما تغییر سرنوشت به معنی اینکه عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه ای از حلقات علیت است سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی بشود، وبه عبارت دیگر، تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هر چند شگفت و مشکل به نظر میرسد اما حقیقت است.

شگفتتر آنجاست که قضا و قدر را از جنبه الهی در نظر بگیریم، زیرا تغییر قضا و قدر از این جنبه، مفهوم تغییر در عالم علوی و الواح و کتب ملکوتی و علم الهی به خود می گیرد. مگر ممکن است در علم خداوند تغییر و تبدیل پیدا شود؟! این شگفتی آنگاه به سرحد نهایی خود می رسد که حوادث سفلی و مخصوصاً اراده و افعال و اعمال انسانی را سبب تغییراتی و محو و اثباتهایی در عالم علوی و برخی الواح تقدیری و کتب ملکوتی بدانیم. مگر نه این است که نظام سفلی و عینی ناشی از نظام علوی و علمی و منبعث از اوست؟ مگر نه این است که عالم سفلی، دانی

است و عالم علوی، عالی؟ مگر نه این است که جهان ناسوت محکوم جهان ملکوت است؟ حالا آیا ممکن است متقابلا احیانا نظام سفلی و لااقل قسمتی از آن، یعنی عالم انسانی، در نظام علوی و علمی اثر بگذارد و سبب تغییراتی بشود ولو آنکه خود همین تاثیر نیز به موجب سرنوشت و به حکم قضا و قدر بوده باشد؟ اینجاست که سؤالات عجیب پشت سر هم خودنمایی میکنند. آیا علم خدا تغییر پذیر است؟! آیا حکم خدا قابل نقض است؟! آیا دانی میتواند در عالی اثر بگذارد؟! جواب همه اینها مثبت است. بلی، علم خدا تغییرپذیر است، یعنی خدا علم قابل تغییر هم دارد. حکم خدا قابل نقض است، یعنی خدا حکم قابل نقض هم دارد. بلی، دانی میتواند در عالی اثر بگذارد. نظام سفلی، و مخصوصا اراده و خواست و عمل انسان بلکه اختصاصا اراده و خواست و عمل انسان، میتواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود، و این عالیتترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است.

اعتراف میکنم شگفت آور است، اما حقیقت است. این همان مسأله عالی و شامخ [بدهاء " است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است:

« یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب » (۱)

خداوند هر چه را بخواهد (که قبلا ثبت شده است) محو میکند و هر چه را بخواهد (که قبلا ثبت نشده است) ثبت میکند و کتاب مادر (اصل و مادر همه کتابها و نوشته ها) منحصر نزد اوست.

پاورقی:

۱. رعد / ۳۹

در تمام سیستمهای معارف بشری سابقه ندارد، در میان فرق اسلامی تنها دانشمندانی از شیعه اثنی عشریه هستند که در اثر اهتداء و اقتباس از کلمات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) توانسته اند به این حقیقت پی ببرند و این افتخار را به خود اختصاص دهند. ما در اینجا نمیتوانیم تفصیلاً وارد این مبحث عالی فلسفی بشویم و درست مطلب را آنچنانکه هست روشن کنیم. در اینجا همین قدر اشاره کرده، میگوییم مسأله [بداء " ریشه قرآنی دارد و از لطیفترین حقایق فلسفی است. در میان فلاسفه شیعه نیز جز بعضی که در قرآن زیاد تدبر میکرده اند و از آثار و کلمات پیشوایان شیعه مخصوصاً کلمات امام اول امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) استفاده میکرده اند، کسی دیگر به غور این مطلب نرسیده است.

البته در چنین مسأله‌های تنها به تصور عامیانه عوام الناس که از پیش خود فرض احمقانه‌های به نام " بداء " میسازند و سپس به مصداق " خود میکشی و خود تعزیه میخوانی " آن ساخته و پرداخته خیال خود را مورد ایراد و انتقاد قرار میدهند، نباید قناعت کرد. به هر حال، در این رساله مختصر نمیتوانیم وارد آن مبحث عالی بشویم. در اینجا کافی است مسأله دوگونگی قضا و قدر و قابلیت تغییر سرنوشت را صرفاً از جنبه عینی و علیت عمومی مورد بحث قرار دهیم و ببینیم آیا از این نظر برخی قضا و قدرها حتمی و تخلف ناپذیر و بعضی دیگر غیر حتمی و تغییر ناپذیر است؟ و اگر اینچنین است چگونه میتوان توضیح داد؟

موجودات جهان بر دو قسمند: برخی از آنها امکان بیشتر از

یک نوع خاص از وجود در آنها نیست مانند مجردات علوی، برخی دیگر این طور نیستند، امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها هست و آنها مادیات می باشند. موجودات مادی آنها هستند که از یک ماده خاص به وجود می آیند و زمینه به وجود آمدن موجودات دیگر می باشند، مانند همه موجوداتی که محسوس و ملموس ما می باشند. ماده طبیعی، نقش پذیر صورتهای مختلف است، ماده طبیعی استعداد تکامل دارد، ماده طبیعی از بعضی عوامل طبیعت قوت و نیرو می گیرد و از بعضی دیگر نقصان پیدا میکند و یا راه فنا و زوال میگیرد، ماده طبیعی استعداد دارد که با علل و عوامل مختلف مواجه می شود و قهرا تحت تاثیر هر کدام از آنها یک حالت و کیفیت و اثری پیدا کند مخالف با حالت و کیفیت و اثری که از آن دیگری می توانست پیدا کند. یک تخم که در زمین کاشته میشود اگر مصادف شود با آب و هوا و حرارت و نور، آفتی هم به او برخورد نکند، از زمین می روید و رشد می کند و به سر حد کمال میرسد، و اگر یکی از عوامل رشد و کمال کسر شود یا آفتی برسد، به آن حد نخواهد رسید. برای یک ماده طبیعی هزارها " اگر " وجود دارد : اگر چنین بشود، چنان میشود و اگر چنان بشود، چنین میشود، یعنی اگر مواجه با فلان سلسله از علل شود، چنین میشود و اگر با فلان سلسله دیگر مواجه گردد، چنان می گردد. در مجردات که بیشتر از یک نحو نمیتوانند وجود داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف قرار نمیگیرند، قضا و قدر حتمی است، غیر قابل تبدیل است، زیرا با بیش از یک سلسله از علل سر و کار ندارند و سرنوشت معلول با علت است، پس یک سرنوشت بیشتر ندارند، و چون امکان جانشین شدن سلسلهای از علل به جای

این سلسله نیست، پس سرنوشت آنها حتمی است. اما در غیر مجردات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند و تحت قانون حرکت میباشند و همواره بر سر دوراهیها و چهار راهیها می باشند، قضا و قدرهای غیرحتمی وجود دارد، یعنی یک نوع قضا و قدر سرنوشت آنها را معین نمیکند، زیرا سرنوشت معلول در دست علت است، و چون این امور با علل مختلف سر و کار دارند، پس سرنوشتهای مختلف در انتظار آنهاست، و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر در کار هست، پس سرنوشت آنها غیرحتمی است. به هر اندازه که " اگر " درباره آنها صحیح است، قضا و قدرها هست و امکان تغییر و تبدیل وجود دارد.

اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا باشد، ناچار علت خاصی سبب رنجوری او شده است و این سرنوشت خاص از آن علت ناشی شده است. حالا اگر این بیمار دوا بخورد، دوا علت دیگری است و سرنوشت دیگری همراه دارد. با خوردن دوا علت بیماری از میان می رود، یعنی سرنوشت بیمار تغییر می کند.

اگر از این بیمار دو پزشک عیادت کرده باشند و تشخیص و نسخه شان مخالف یکدیگر باشد، یک نسخه مفید و شفا دهنده و نسخه دیگر مهلک و کشنده باشد، باید گفت دو سرنوشت مختلف در انتظار این بیمار است، و از آن نظر که از جانب بیمار، هم امکان انتخاب این نسخه موجود است هم امکان انتخاب آن نسخه، پس از نظر بیمار هیچ کدام از این دو سرنوشت حتمی نیست. گویانکه بالاخره یکی از آنها را انتخاب خواهد کرد و انتخاب آن بستگی دارد به یک سلسله علل آشکار و پنهان، ولی این جهت موجب سلب این امکان نمیگردد، یعنی در عین اینکه یکی بالخصوص انتخاب

میشود، امکان اینکه انتخاب نشود و به اصطلاح امکان استعدادی انتخاب نسخه مخالف، موجود و محفوظ بوده است.

پس سرنوشت‌های گوناگون در کار است و این سرنوشتها میتوانند جانشین یکدیگر بشوند، جانشین شدن آنها نیز به حکم سرنوشت است. علی‌هذا اگر کسی بیمار بشود و دوا بخورد و نجات پیدا کند، به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر دوا نخورد و رنجور بماند و یا دواى زیان بخش بخورد و بمیرد، باز به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر هم از محیط بیماری دوری گزیند و مصون بماند، باز به حکم سرنوشت و قضا و قدر است. بالاخره هر چه بکند، نوعی سرنوشت و قضا و قدر است و از حوزه قضا و قدر نمیتواند بیرون باشد. مولوی می‌گوید:

همچنین تاویل قد جف القلم	بهر تحریض است بر شغل امم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی، جف القلم، کژ آیدت	راستی آری، سعادت زایدت
چون بدزدد، دست شد، جف القلم	خورده باده، مست شد، جف القلم
ظلم آری، مدبری، جف القلم	عدل آری، برخوری، جف القلم
تو روا داری روا باشد که حق	همچو معزول آید از حکم سبق؟!
که ز دست من برون رفته است کار	پیش من چندین میا چندین مزار
بلکه آن معنی بود جف القلم	نیست یکسان نزد او عدل و ستم

سر مطلب این است که قضا و قدر چه از جنبه الهی و چه از غیر جنبه الهی، عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ و سرچشمه همه عاملهای جهان است. هر عاملی که بجنبد و اثری از خود بروز دهد، مظهري از مظاهر قضا و قدر است و تحت

قانون علیت عمومی است. از این رو محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل سایر عاملها و مجزا از آنها ظاهر شود و جلوی تأثیر عامل خاصی را بگیرد و یا یک عامل خاصی را به کاری اجبار و اکراه کند.

به همین دلیل است که " جبر " محال است. جبر یعنی اکراه و اجبار انسان از طرف قضا و قدر. این گونه اثر بخشیدن برای قضا و قدر - که سرچشمه عوامل هستی است نه عاملی در عرض سایر عوامل هستی - ممتنع است، بلی، برای مظاهر قضا و قدر ممکن است، مثل اینکه انسانی انسان دیگر را به کاری اجبار کند. اما این، غیر از جبر اصطلاحی است. جبر اصطلاحی یعنی تأثیر مستقیم قضا و قدر بر روی اراده انسانی به صورت یک عامل منفی برای رفع و جلوگیری، یا به صورت یک عامل مثبت برای الزام و اکراه.

و به عبارت دیگر، سر مطلب در امکان تبدیل سرنوشت این است که قضا و قدر، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص خود او ایجاد می کند. ایجاد و ایجاد موجودی از غیر مجرای علل و اسباب خاص خود او ممتنع است. و از طرف دیگر، علل و اسباب طبیعی، مختلف است و مواد این عالم در آن واحد استعداد متأثر شدن از چندین علت را دارند.

اگر قضا و قدر را آن طور فرض کنیم که اشاعره فرض کرده اند، یعنی اصل علیت عمومی و جریان سببی و مسببی را ظاهر بی حقیقت بدانیم، و یا مانند نیمه اشعریها در موارد خاصی استثناا دخالت مستقیم و بلاواسطه قضا و قدر را در جریان امور بپذیریم، مسأله شکل دیگر پیدا می کند، اما چنین قضا و قدری وجود ندارد و

نمی تواند وجود داشته باشد.

امتیاز بشر

اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف ناپذیر ندارد، زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده ها و انتخابها و اختیارها که از خود بشر ظهور می کند. تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد و تمام " اگر " هایی که در وقوع آنها هست، در افعال و اعمال بشر هست. در رشد یک درخت و یا انجام عمل غریزی یک حیوان، هزاران " اگر " که همان شرایط طبیعی هستند می توانند وجود داشته باشند. همه آن " اگر " ها در افعال و اعمال انسان هست بعلاوه اینکه در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح آفریده شده است.

انسان قادر است عملی را که صد درصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ رادع و مانع خارجی وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت اندیشی ترک کند، و قادر است کاری را که صد در صد مخالف طبیعت اوست و هیچ گونه عامل اجبار کننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت اندیشی و نیروی خرد، آن را انجام دهد. انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرکات نفسانی و رغبتهای درونی واقع میشود، اما در مقابل آنها دست بسته و مسخر نیست، از یک نوع حریتی برخوردار است. یعنی اگر همه عواملی که برای یک حیوان در انجام عمل غریزی فراهم است و الزاما او را وادار به عمل و حرکت می کند برای انسان فراهم باشد، تازه راه فعل و ترک

برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است. انجام این عمل مشروط است به اینکه قوه تمیز و تشخیص او همانند یک شورای عالی به تصویب برساند و قوه اراده او مانند یک قوه مجریه به کار بیفتد. اینجاست که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار، یعنی عاملی که پس از آنکه همه شرایط طبیعی فراهم است در انتخاب فعل و ترک " آزاد است، معلوم می شود.

معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علیت آزاد است، زیرا گذشته از اینکه آزادی از قانون علیت فی حد ذاته محال است، با اختیار ارتباط ندارد، بلکه این گونه آزادی با اجبار یکسان است. چه فرق می کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مکروه باشد که برخلاف میل و خواست خود عمل بکند، یا اینکه خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ علتی و از آن جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خودبه خود واقع شود؟! اینکه میگوییم بشر مختار و آزاد است به این معنی است که عمل او از خواست و رضایت کامل او و تصویب قوه تمیز او سرچشمه میگیرد و هیچ عاملی او را برخلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی کند، نه قضا و قدر و نه عامل دیگر.

خلاصه اینکه چون تمام علل و اسباب، مظاهر قضا و قدر الهی می باشند، در مورد هر حادثه ای، هر اندازه علل و اسباب مختلف و جریانهای مختلف متصور باشد، قضا و قدرهای گوناگون متصور است. آن جریانی که واقع می شود و صورت می گیرد، به قضا و قدر الهی است و آن جریانی هم که متوقف می شود، به قضا و قدر الهی است.

نگاهی به صدر اسلام

از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سؤال شد: حرزهایی به عنوان استشفای مورد استفاده قرار میگیرد (مطابق نقل غزالی در احیاءالعلوم از دوا و حرز هر دو سؤال شد)، آیا می تواند این امور جلوی قدر الهی را بگیرد؟ فرمود: " « انها من قدر الله » " (۱) یعنی خود اینها نیز از قدر الهی می باشد: تأثیر اینها در جلوگیری از بیماری نیز به قضا و قدر الهی است.

علی (علیه السلام) در سایه دیوار کجی نشسته بود، از آنجا حرکت کرد و در زیر سایه دیوار دیگری نشست. به آن حضرت گفته شد: " یا امیر المؤمنین! تفر من قضاء الله؟ " (از قضای الهی فرار میکنی؟) فرمود: " « افر من قضاء الله الی قدر الله » " (۲) (از قضای الهی به قدر الهی پناه می برم)، یعنی از نوعی قضا و قدر به نوعی دیگر از قضا و قدر پناه می برم، یعنی اگر بنشینم و دیوار بر سرم خراب شود قضا و قدر الهی است، زیرا در جریان علل و اسباب اگر انسانی در زیر دیواری شکسته و مشرف به انهدام بنشیند آن دیوار بر سرش خراب میشود و صدمه می بیند، و این خود قضا و قدر الهی است، و اگر خود را به کناری بکشد از خطر او مصون می ماند، این نیز قضا و قدر الهی است. کما اینکه ممکن است در همان حال در یک جریان دیگر از علل و اسباب، خطری دیگر متوجه او گردد که آن نیز قضا و قدر

پاورقی:

۱. بحارالانوار [چاپ جدید]، ج ۵ / ص ۸۷.

۲. توحید صدوق [چاپ تهران]، ص ۳۳۷.

الهی است.

به هر حال، خود را از خطر دور نگه داشتن، پرهیز از امر خداست به امر خدا، فرار از قضای الهی است به قضای الهی.

حاصل آن کز وسوسه هر کو گسیخت
از قضا هم در قضا باید گریخت
با قضا پنجه زدن نبود جهاد
زانکه این را هم قضا بر ما نهاد

مجموعاً از تاریخ اسلامی روشن می شود که مسلمانان صدر اول با اعتقاد راسخی که به قضا و قدر داشتند، این تعلیم را آنچنان دریافت کرده بودند که باتسلط خودشان بر سرنوشتشان منافاتی نمی دیدند و مسأله تغییر و تبدیل سرنوشت و اینکه خود این تغییر و تبدیلهای نیز جزء قضا و قدر است نزد آنها امری مسلم بوده و لذا اعتقاد محکم آنها به سرنوشت، آنها را به سوی عقیده جبر نکشانید و آنان را بی حس و لاقید و حواله به تقدیر کن بار نیآورد. آنها ضمن فعالیت‌های عجیب و متکی به نفس کم نظیرشان همواره از خداوند بهترین " قضا " را طلب می کردند. چون متوجه بودند که در هر موردی انواع قضا و قدرها هست، از خدا بهترین آنها را می خواستند. عجیب این است که آنچه را از خدا طلب میکردند، بهترین قضاها و تقدیرهاست نه بهترین مقضی و مقدرها! این مضمون در بسیاری از دعا‌های اسلامی هست. شاید از همه عجیبتر این است که این مضامین در کلمات مسلمین ساده ضمیر صدر اسلام پیدا می شود.

در جلد دوم کامل ابن اثیر ذیل صفحه ۳۱۳ نقل از تاریخ طبری، نامه ای از سعد وقاص نقل می کند که بین او و عمر رد و بدل شد. سعد در ضمن نامه نوشت: " و امر الله بعد ماض و قضاوه مسلم

الی ما قدر لنا وعلینا، فنسأل الله خیر القضاء و خیر القدر فی عافیة " یعنی امر الهی نافذ، و قضا و قدر او قطعی است، تا برای ما چه مقدر کرده باشد، از او بهترین قضاها و قدرها را مسئلت می نماییم.

در شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، خطبه ۱۳۲ می گوید: عمر بن الخطاب در یکی از سفرها که به شام رفت، قبل از ورود به شام اطلاع پیدا کرد که در آنجا بیماری طاعون پیدا شده. با همراهان خود درباره ورود به شام مشورت کرد، همه او را منع کردند مگر ابو عبیده جراح که فرمانده مسلمین در شام بود. او به عمر گفت: " یا امیرالمؤمنین اتفر من قدر الله؟ " یعنی آیا از قضا و قدر الهی فرار می کنی؟ عمر گفت: " نعم افر من قدر الله بقدر الله الی قدر الله ". یعنی از قضا و قدر الهی به حکم قضا و قدر الهی به سوی قضا و قدر الهی فرار میکنم. و همان وقت شخصی مدعی شد از پیغمبر شنیده است که اگر در شهری طاعون بود و شما در بیرون آن شهر بودید، وارد آن شهر نشوید، ولی اگر در شهری بودید و طاعون آمد، از شهر خارج نشوید. عمر که قبل از شنیدن این حدیث کمی مردد بود از ورود به شهر منصرف شد.

آنچه مجموعاً از اخبار و روایات شیعه و سنی برمیآید. اینست که شخص رسول اکرم (ص) مسلماً مسأله قضا و قدر را برای اصحاب خود طرح کرده است و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز مکرر در این باب داد سخن داده است. آنچه اعجاب را برمی انگیزد این است که این تعلیم بزرگ آنچنان با استادی و مهارت به مردم صدر اسلام تلقین شده است که با " جبر " فرسنگها فاصله داشته و آنها را جبری مسلک و در نتیجه بی اراده و غیرمتکی به نفس بار نیآورده است، هم عملشان در صدر اول حاکی از این مطلب است و

هم گفته هایی که کم و بیش از آنها رسیده است. بعدها که متکلمین اسلامی آمده اند و خواسته اند در این مسأله بحث و استدلال و تجزیه و تحلیل کنند، نتوانسته اند بین اعتقاد به قضا و قدر و اعتقاد به جبر فرق بگذارند و تا امروز که چهارده قرن تقریباً از آن زمان میگذرد، کمتر افرادی در شرق و غرب عالم پیدا شده اند که نتوانسته باشند بین این دو عقیده فرق بگذارند.

سرچشمه اصلی

سرچشمه اصلی این نوع تعلیم که بشر را در عین اعتقاد به قضا و قدر، به تسلط او بر سرنوشت نیز معتقد میکند، قرآن کریم است. قرآن کریم از قضاهاى متعدد نام میبرد: « هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلا و اجل مسمى عنده » (۱). اوست که شما را از گل آفرید و اجلی معین کرد و اجل نام برده شده در نزد خود اوست.

قرآن کریم در عین اینکه از لوح محفوظ و کتاب ازلی و تقدیر گذشته دم میزند و میگوید: " « و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین "، " یا می گوید: " « ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها "، در عین حال می گوید:

پاورقی:

۱ . انعام / ۲

« کل یوم هو فی شان » (۱).

خداوند هر روز دست در کاری است.

از رسول خدا (ص) سؤال شد: " ا نحن فی امر فرغ منه ام فی امر مستانف؟ " (آیا ما به کارهایی سرگرمیم که خداوند از آنها فارغ شده است، یا آنکه پس از این، تکلیف آنها روشن میشود؟) فرمود: " « فی امر فرغ منه و فی امر مستانف » " (۲) (شما به کارهایی سرگرمید که هم خداوند از آنها فارغ شده و هم فارغ نشده است).

تغییر ناپذیری در طبیعت

گفتیم در زبان پیشوایان دین چه در دعا و چه در غیر دعا از دوگونگی قضا و قدر یاد شده است، و توضیح دادیم که مجردات علوی، قضا و قدرشان حتمی است، برخلاف موجودات طبیعت. باید اضافه کنیم که در طبیعت نیز قضا و قدرهای حتمی، و به عبارت دیگر، جریانهای غیر قابل تبدیل هست. در طبیعت، هر موجودی مسبوق به عدم است و باید از موجودات دیگر سرچشمه بگیرد، این قضای حتمی است. هر موجود طبیعی باید راه فنا و زوال پیش بگیرد مگر اینکه تبدیل شود به موجود غیر مادی. این نیز قضا و قدر حتمی است. موجودات جهان طبیعت به مرحله‌های میرسند که تغییر مسیر

پاورقی:

۱. رحمن / ۲۹.

۲. شرح اصول کافی ملاصدرا، ذیل حدیث. ۳۹۴.

برای آنها غیر ممکن میشود: یا باید معدوم شوند و یا همان جریان را طی کنند، یعنی تقدیر حتمی پیدا میکنند. مثلاً سلول نطفه یک مرد که با تخمک یک زن جفت میشود و مجموعاً یک واحد سلول را تشکیل می دهند، سرشت و طینت معینی را برای آینده کودک تشکیل می دهند و صفات موروثی خاصی را در کودک بعداً به وجود می آورند که در سرنوشت آینده او مؤثر است. بدیهی است که اگر سلول نطفه این مرد با تخمک زن دیگر جفت شده بود، واحد دیگری مغایر با این واحد، و سرشت و طینت دیگری مغایر با این سرشت و طینت تکوین میشد. پس از تکوین یک سرشت و طینت، دیگر نمیتوان آن را به سرشت دیگر تبدیل کرد، یعنی در این مرحله قضا و قدر حتمی میشود. بسیاری از کیفیات دیگر در مراحل بعدی رحم قطعی و حتمی میشود، از این رو میبینیم که در زبان دین، رحم یکی از الواح قضا و قدر نامیده شده است.

نظامات لایتغیر

قوانین و نظاماتی که بر جهان حکمفرما میباشند نیز غیر قابل تغییر و تبدیلاوند. موجودات طبیعت در تغییر و تبدیلاوند، اما نظامات طبیعت ثابت و لایتغیرند. موجودات طبیعت متغیر و متکاملاند و در مسیرهای مختلف قرار میگیرند، گاهی به سرحد کمال میرسند و گاهی متوقف میشوند، گاه تند میروند و گاه کند. عوامل مختلف سرنوشت آنها را تغییر میدهد. اما نظامات طبیعت نه متغیرند و نه متکامل، ثابت و یکنواخت اند. قرآن کریم از این نظامات لایتغیر به " سنت الهی " تعبیر میکند و میگوید:

« سنه الله في الذين خلوا من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلا » (۱).

سنت الهی تغییرپذیر نیست، سنت الهی قابل برگرداندن نیست.

مثلا اینکه عاقبت با متقیان و پاکان است و زمین از آن صالحان است، سنت لا یتغیر الهی است:

« و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون (۲).

« ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين » (۳).

اینکه تا مردمی با ابتکار خودشان در اوضاع و احوال خود تغییری ندهند، خداوند اوضاع و احوال عمومی آنها را عوض نمیکند، سنت لا یتغیر الهی است:

« ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم » (۴).

اینکه وضع حکومت مردمی با وضع روحیه و افکار و اخلاق و شایستگی آنها بستگی دارد، سنت تغییر ناپذیر الهی است:

« و كذلك نولي بعض الظالمين بعضا » (۵).

پاورقی:

۱. احزاب / ۶۳ .
۲. انبیاء / ۱۰۵ .
۳. اعراف / ۱۲۸ .
۴. رعد / ۱۱ .
۵. انعام / ۱۲۹ .

اینکه اگر در میان قومی طبقه‌های مترف پیدا شوند و فسق و فجور و شهوترانی و تنپرووری آغاز کنند منجر به هلاکت آن قوم می‌گردد، سنت تغییر ناپذیر الهی است:

«وإذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا» (۱).
اینکه اگر مردمی به ایمان مجهز باشند و شایسته عمل کنند، در میدان تنازع بقا گوی سبقت را خواهند ربود و خلافت زمین در اختیار آنها قرار خواهد گرفت، سنت قطعی و تغییرناپذیر الهی است:

« وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم الدين الذي ارتضى لهم » (۲).
اینکه عاقبت و نهایت ظلم و بیدادگری، ویرانی و تباهی و نابودی است، سنت تغییر ناپذیر الهی است:

« و تلك القرى اهلكناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلكهم موعدا » (۳).
« الملك يبقى مع الكفر و لا يبقى مع الظلم » (۴).

پاورقی:

۱. اسری / ۱۶ .

۲. نور / ۵۵ .

۳. كهف / ۵۹ .

۴. حدیث نبوی.

نظریات دیگر

مطابق آنچه ما توضیح دادیم، انقسام قضا و قدر به حتمی و غیرحتمی از وضع خاص موجودات سرچشمه می‌گیرد. موجودی که امکانات متعدده دارد و علل مختلف ممکن است در او تأثیر کنند و هر علتی او را در یک مجرا و یک مسیر بخصوص قرار میدهد، مقدرات متعددی دارد، به هر اندازه که به علل گوناگون بستگی و ارتباط دارد، مقدرات دارد، از این رو سرنوشت و قضا و قدر چنین موجودی غیر حتمی است. و اما موجودی که بیش از یک امکان در او نیست و یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علت سر و کار ندارد سرنوشتش حتمی و غیر قابل تغییر است. به عبارت دیگر، حتمیت و عدم حتمیت ناشی از جنبه قابلی است نه جنبه فاعلی، به معنی قابلیت واحد و قابلیت‌های متعدده است. از این رو مجردات علوی که فاقد امکان استعدادی می‌باشند و همچنین موجودات طبیعت در بعضی حالات که استعداد بیش از یک آینده را ندارند، سرنوشتشان حتمی است، و اما آن دسته از پدیده‌های طبیعت که استعداد بیش از یک آینده را دارند، سرنوشتشان غیرحتمی است. این بود خلاصه تفسیر و توضیح قضا و قدر حتمی و غیر حتمی.

این مسأله طورهای دیگر نیز تفسیر شده است. بعضی به مقیاس انسان تفسیر کرده اند، گفته‌اند واقعیهایی که تغییر و تبدیل آنها در اختیار انسان نیست، تقدیرشان حتمی است و واقعیهایی که تغییر و تبدیل آنها در اختیار انسان است، تقدیرشان غیرحتمی است. مثلاً برای بشر (لااقل در حال حاضر) تغییر دادن اوضاع جوی از لحاظ

گرما و سرما و برف و باران و باده‌ها و تغییر دادن اوضاع عمومی زمین از لحاظ زلزله‌ها و طوفانها و سیلابها غیر مقدر است. بشر چه بخواهد و چه نخواهد اینها صورت می‌گیرند. پس آنها امور حتمیه هستند و مقدرات الهی در این امور حتمی است. اما تغییر اوضاع اجتماعی و اصلاح امور به موازین عدالت و رفاه عمومی و سعادت همگانی، مقدر بشر است و خواست بشر میتواند اینها را عوض کند. پس اینها امور غیر حتمیه هستند و مقدرات الهی در این امور غیر حتمی است.

این تفسیر صحیح نیست، زیرا علت ندارد قدرت و امکانات بشر را ملاک حتمی یا غیر حتمی بودن مقدرات قرار بدهیم. زبان اخبار و آثار دین هم با این تفسیر قابل تطبیق نیست.

بعضی دیگر قضا و قدر حتمی و غیر حتمی را به مقیاس تحقق و عدم تحقق شرایط تفسیر کرده‌اند، به این معنی که چنانکه گفتیم برخی موجودات امکانات متعدد دارند و با علل مختلف ارتباط و پیوند دارند. به هر اندازه که با علل گوناگون بستگی دارند، مقدرات داشته و در حقیقت سرنوشت آنها به دست آن علتهاست. هر علتی یکسرنوشتی برای این موجود در دست دارد و هر سرنوشتی مشروط است به وقوع و تحقق آن علتی که آن سرنوشت را در دست دارد. بدیهی است که در میان علل و شرایط گوناگون بعضی صورت وقوع پیدا میکنند و بعضی نه، و باز واضح است که علت اینکه بعضی از علل و شرایط وجود پیدا میکنند و بعضی نه، این است که علل و شرایط آن علل و شرایط موجود بوده است و علت اینکه آن علل و شرایط دیگر وجود پیدا نکرده‌اند، این است که علل و شرایط آن علل و شرایط موجود نبوده و همین طور علل و شرایط درجه سوم و چهارم...

مقدرات حتمی یعنی مقدراتی که در چنگ علل و شرایطی هستند که آن علل و شرایط وجود پیدا میکنند، و اما مقدرات غیر حتمی یعنی مقدراتی که در دست علل و شرایطی میباشند که زمینه وجود برای آنها پیدا نمیشود.

فرض کنیم شخص معینی از لحاظ ساختمان جسمی استعداد دارد که اگر حفظ الصحه را رعایت کند صد و پنجاه سال عمر کند، ولی اگر رعایت نکند عمر او به نصف تقلیل پیدا میکند. مقدر او چنین است که اگر رعایت حفظ الصحه بکند صد و پنجاه سال عمر کند و اگر نکند هفتاد و پنج سال، آنگاه آن شخص رعایت نکرد و در هفتاد و پنج سالگی مرد. پس برای این شخص دو عمر تقدیر شده و هر دو مشروط بوده است، ولی شرط یکی محقق شده و شرط دیگری تحقق نیافته است.

آن تقدیری که شرطش واقع شده و صورت واقع به خود گرفته قضا و قدر حتمی است و آنکه شرطش واقع نشده قضا و قدر غیر حتمی است.

در مقام تمثیل، این دو تقدیر مانند دو قانون است درباره یک نفر در زمینه دو شرط مختلف. مثلاً قانون حکم میکند اگر متهم به جرم خود اقرار کند، مجازات مربوط اجرا شود و اگر اقرار نکند و دلایل دیگری هم علیه او نباشد، آزاد گردد. حالا اگر متهم اقرار کرد قهراً مجازات میشود. قانون از جنبه اینکه اگر اقرار کرد باید مجازات شود درباره این شخص قطعیت و حتمیت پیدا کرده است و از جنبه اینکه اگر اقرار نکرد و علی الفرض دلیل دیگری هم در کار نیست باید آزاد شود، قطعیت و حتمیت پیدا نکرده است.

مطابق این تفسیر، مقصود از قطعیت و حتمیت در اینجا وجود

پیدا کردن شرط و انطباق عملی مفاد قانون است، والا قانون از آن جهت که یک اصل کلی است، از هر دو جهت قطعی و حتمی و غیر قابل تخلف است. بر جهان تکوین یک سلسله قوانین و نوامیس قطعی و غیر قابل تخلف حکمفرماست. همه قوانین از آن نظر که قانون کلی میباشند حتمی و استثناء ناپذیر میباشند. مثلا اینکه اشخاص دارای فلان استعداد جسمی اگر رعایت حفظ الصحه بکنند عمرشان به صد و پنجاه سال میرسد، قانون قطعی جهان است و هم اینکه اگر همانها رعایت حفظ الصحه نکنند عمرشان به نصف آن مدت تقلیل مییابد، باز قانون قطعی جهان است و این قوانین و سنن قطعی، مظاهر و مجاری قضا و قدر الهی میباشند. علیهذا قضا و قدر حتمی یعنی آن قانون و سنت و ناموس که شرایطش وجود پیدا کرده و عملا اجرا شده است و قضا و قدر غیر حتمی یعنی آن قانون و سنت جهانی که شرطش واقع نشده و عملا مصداق پیدا نکرده است.

این تفسیر هرچند فی حد ذاته مطلب قابل قبولی است و بعید نیست بعضی تعبیرات دینی ناظر به همین جهت باشد، اما نمی توان تعبیراتی را که به نام قضای لازم و غیر لازم و حتمی و غیر حتمی در اخبار و آثار دینی آمده است، به این معنی حمل کرد. مسلما مقصود از قضا و قدر لازم یا غیر لازم، قضا و قدر قابل تغییر و غیر قابل تغییر است. باز مسلما در مواردی که شرایط یک قانون کلی تحقق پیدا کرده است، امکان تغییر، جایی نرفته است، قضیه از نظر ذات خود امکان اینکه جور دیگر صورت بگیرد داشته است. پس با فرض تحقق شرایط باز قضا و قدر جنبه غیر حتمی خود را از آن نظر که گفتیم از دست نمی دهد.

تفسیر دیگر اینکه قضا و قدر حتمی آن است که از طرف خداوند تأکید و ایجاب شده است که حتماً باید واقع شود و حتماً هم واقع خواهد شد، ولی قضا و قدر غیر حتمی آن است که اراده خداوند نسبت به او بی طرف و بی تفاوت است و یا بی تفاوت نیست اما الزام و ایجابی هم در کار نیست، همان طور که احکام تکلیفی از این قبیل است: گاهی یک چیز از طرف آمر و مقنن حتم و ایجاب می شود (وجوب) و گاهی آمر و مقنن نسبت به چیزی بی طرف است، از نظر او تفاوتی نیست که آن کار صورت بگیرد یا صورت نگیرد (اباحه) و گاهی آمر طرف وقوع یا عدم وقوع را ترجیح میدهد، اما الزام و ایجاب نمی کند (استحباب یا کراهت).

در امور تکوینی نیز همین طور است، گاهی ایجاب و الزام است و آن قضا و قدر حتمی است، و گاهی بیطرف است و یا آنکه یک طرف (وقوع یا عدم وقوع) ترجیح دارد اما الزام و ایجابی در کار نیست و آن قضا و قدر غیر حتمی است.

این تفسیر، غیر علمی ترین تفسیر این مطلب است. این نفی قضا و قدر است، زیرا محال است که اراده حق نسبت به حادثه خاصی بی طرف و بی تفاوت باشد و یا بی طرف نباشد ولی ایجاب نکند، همان طوری که محال است حادثه‌های از قانون علیت مستثنی باشد و یا تحت قانون علیت باشد اما ضرورت و ایجاب در کار نباشد. قیاس گرفتن حقایق تکوینی به امور عرفی و قراردادی درست نیست.

عوامل مغنوی

در مثالهای گذشته آنچه راجع به علل و اسباب و عوامل مؤثر

در تغییر سرنوشت ذکر کردیم از حدود عوامل مادی و تأثیرات آنها تجاوز نمی‌کرد، یعنی دنیای حوادث را فقط از جنبه ابعاد مادی و روابط حسی و جسمانی در نظر گرفتیم و عواملی که در علل و معلولات شرکت دادیم تنها عوامل مادی و حسی بود. بدیهی است از نظر جهانبینی مادی تنها باید به همین عوامل و روابط علی و معلولی میان آنها اکتفا کرد. اما از نظر جهان بینی الهی که واقعیت را در چهارچوب ماده و جسم و کیفیات و انفعالات جسمانی محدود و محصور نمیداند، دنیای حوادث دارای تار و پودهایی بیشتر و پیچیده تر است و عواملی که در پدید آمدن حوادث شرکت دارند بسی افزونتر می باشند. از نظر مادی عوامل مؤثر در اجل و روزی و سلامت و سعادت و خوشبختی منحصر مادی است. تنها عوامل مادی است که اجل را نزدیک یا دور میکند، روزی را توسعه میدهد یا تنگ میکند، به تن سلامت میدهد یا میگیرد، خوشبختی و سعادت را تأمین یا نابود میکند. اما از نظر جهان بینی الهی، علل و عوامل دیگری که عوامل روحی و معنوی نامیده میشوند نیز هم‌دوش عوامل مادی در کار اجل و روزی و سلامت و سعادت و امثال این امور مؤثرند. از نظر جهانبینی الهی، جهان یک واحد زنده و باشعور است، اعمال و افعال بشر حساب و عکس العمل دارد، خوب و بد در مقیاس جهان بی تفاوت نیست، اعمال خوب و بد بشر مواجه میشود با عکس‌العملهایی از جهان که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد به او میرسد.

ایذاء جاندار، اعم از حیوان و انسان، خصوصاً ایذاء به صاحبان حقوق، از قبیل پدر و مادر و معلم، آثار سوئی در همین

زندگی دنیایی بار میآورد، در طبیعت مکافات هست. این آثار و نتایج، خود قسمتی از مظاهر قضا و قدر است. بدیهی است که این گونه قضایا و ارتباطات میان حوادث و پدیده ها با جهان بینی الهی که جهان را یک دستگاه واحد زنده صاحب اراده و شعور می داند، قابل توجیه است و بخشی از روابط علی و معلولی را تشکیل می دهد و اما با طرز تفکر مادی و جهان بینی ماتریالیستی قابل توجیه نیست.

از نظر جهان بینی الهی، جهان هم شنواست و هم بینا، ندا و فریاد جاندارها را میشنود و به آنها پاسخ میدهد. به همین جهت دعا یکی از علل این جهان است که در سرنوشت انسان مؤثر است، جلوی جریانهایی را می گیرد و یا جریانهایی به وجود می آورد. به عبارت دیگر، دعا یکی از مظاهر قضا و قدر است که در سرنوشت حادثه ای میتواند مؤثر باشد یا جلوی قضا و قدری را بگیرد.

« الدعاء یرد القضاء [بعد ما ابرم] ابراما » (۱).

دعا قضا را برمیگرداند هر چند آن قضا محکم شده باشد.

« و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوش الداع اذا دعان » (۲).

هر گاه بندگانم مرا از تو بخواهند، من نزدیکم، خواسته آن که مرا بخواند اجابت میکنم.

پاورقی:

۱ . سفینه البحار، ماده دعا.

۲ . بقره / ۱۸۶

همچنین صدقات و احسانها یکی دیگر از عوامل و مظاهر قضا و قدر است که از مجاری معنوی در تغییر و تبدیل سرنوشتها مؤثر است. به طور کلی گناه و طاعت، توبه و پردهداری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین و امثال اینها از اموری میباشند که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی مؤثر میباشند. امام صادق (ع) فرمود:

« من یموت بالذنوب اکثر ممن یموت بالاجال، و من یعیش بالاحسان اکثر ممن یعیش بالاعمار » (۱).

عدد کسانی که به واسطه گناهان میمیرند از کسانی که به واسطه سرآمدن عمر میمیرند بیشتر است و عدد کسانی که به سبب نیکوکاری زندگی دراز میکنند از کسانی که با عمر اصلی خود زندگی میکنند افزون است.

مقصود حدیث این است که گناهان اجل را تغییر میدهند و احسانها و نیکوکاریها عمر را زیاد میکنند. یعنی با اینکه اجل و عمر به حکم قضا و قدر الهی تعیین شدهاند، این امور عامل تغییر و تبدیل قضا و قدر میباشند و البته چنانکه قبلاً گفته شد خود این تغییر هم به قضا و قدر الهی است.

ما در اینجا نمیتوانیم به بررسی کیفیت تأثیر امور معنوی در امور مادی بپردازیم و مجاری علی و معلولی این قضیه را نشان بدهیم. در اینجا نظرات فلسفی دقیقی که با تعبیرات مذهبی نیز کاملاً سازگار است اظهار شده. و همچنین در مقام بیان شرایط تأثیر

پاورقی:

۱. بحارالانوار [چاپ جدید]، ج ۵ / ص ۱۴۰.

علل معنوی نیستیم که مثلاً دعا یا صدقات و همچنین ظلم و ستم و پامال کردن حقوق در چه شرایطی عکس‌العملهایی ایجاد میکند. شاید توضیح و شرح این مطلب با توجه به قضایا و مشهودات و تجربیاتی که افراد بشر دارند کتابی پرحجم را تشکیل دهد. مقصود ما فقط تذکر این نکته بود که از مثالهایی که گفته شد این توهم پیش نیاید که سلسله علل و معلولات جهان منحصر است به امور مادی و محسوس.

چون قضا آید...

در اخبار و روایاتی که از رسول اکرم (ص) یا ائمه اطهار (ع) رسیده است، مطلبی به این مضمون به چشم میخورد: اگر قضا و قدر بیاید، اسباب و علل مخصوصاً عقل و قوه تدبیر انسان از کار میافتد. این مطلب در ادبیات فارسی و عربی به همین مضمون منعکس است. در جامع الصغیر چندین حدیث در این معنی از رسول اکرم نقل میکند، از آن جمله: «ان الله اذا اراد امضاء امر نزع عقول الرجال حتی یمضی امره، فاذا امضاه رد الیهم عقولهم و وقعت الندامة.»

هر گاه خدا بخواهد کاری به انجام رسد خردهای مردم را از آنها جدا میکند تا وقتی که امر خود را به انجام رساند. همین که به انجام رساند، خرده ای آنها را به آنها باز میگرداند و در این وقت است که پشیمانی صورت میگیرد.

در تحف العقول صفحه ۴۴۲ از امام رضا (ع) نقل میکند:

« اذا اراد الله امرا سلب العباد عقولهم فانفذ امره و تمت ارادته، فاذا انفذ امره رد الى كل ذي عقل عقله فيقول كيف ذا؟ و من اين ذا؟ »

هر گاه خدا چیزی را بخواهد عقلهای بندگان را از آنها سلب میکند و حکم خود را اجرا میکند و خواسته خود را به پایان میرساند. همینکه حکم خود را اجرا کرد عقل هر صاحب عقل را به او برمیگرداند، آنگاه او مرتب میگوید: چگونه شد که این کار شد؟ از کجا این کار صورت گرفت؟

مولوی میگوید:

کس نمیداند قضا را جز خدای	چون قضا آید نماند فهم و رای
تا نداند عقل ما پا را ز سر	چون قضا آید فرو پوشد بصر
گفت اذا جاء القضا عمى البصر	زان امام المتقين داد این خبر
پرده بدریده گریبان میدرد	چون قضا بگذشت خود را میخورد

*

دشمنان را باز شناسی ز دوست	چون قضا آید نبینی غیر پوست
----------------------------	----------------------------

*

و آن دوا در نفع هم گمره شود	چون قضا آید طبیب ابله شود
-----------------------------	---------------------------

اشکالی که در اینجا به نظر میآید این است که در این بیانات قضا و قدر به عنوان ناقض و باطل کننده اصل علیت عمومی و

به عنوان عاملی در مقابل سایر عوامل جهان - ولی قویتر و نیرومندتر از آنها - ذکر شده است و این با آنچه در گذشته گفته شد که قضای الهی هیچ چیزی را جز از مجرای علل و اسباب خود ایجاب نمیکند و در زبان حدیث نیز تأیید شده، منافات دارد. در حدیث است:

« ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها - یا ابی الله ان یجری الاشیاء الا باسباب - فجعل لكل شیء سببا و لكل سبب شرحا و جعل لكل شرح علما و جعل لكل علم بابا ناطقا » (۱). خداوند امتناع دارد که امور عالم را جاری کند مگر از طریق وسائط و اسبابی. خداوند برای هر چیز سببی و برای هر سبب حکمتی و برای هر حکمتی دانشی و برای هر دانشی دروازه گویایی قرار داده است.

اشکال دیگر اینکه آنچه در این بیانات آمده با عمومیت قضا و قدر، با اینکه هیچ چیزی خارج از حوزه قضا و قدر نیست و قرآن کریم - چنانکه در گذشته یاد کردیم - با کمال صراحت آن را تأیید میکند، منافات دارد. اگر همه چیز و همه جریانات به قضا و قدر الهی است، پس لحظهای نیست که قضا و قدر الهی نباشد. پس " اگر قضا و قدر بیاید " یعنی چه؟ پس گذشته از اینکه مضمون احادیث و ابیات بالا با اصل علیت عمومی مناقض است با عمومیت قضا و قدر نیز مناقض است، میرساند که قضا و قدر الهی در مواقع

پاورقی:

۱. مجمع البحرین، ماده سبب.

خاص و استثنایی پا به میان میگذارد و اگر استثنائاً پا به میان گذاشت همه چیز از کار میافتد، عقلها از سرها میپرد، چشمها کور میشود، دواها از اثر میافتد، سرکنگبین صفر میافزاید و روغن بادام خشکی می نماید...

اکنون چه باید گفت؟ آیا این اخبار و روایات با متن اسلام قابل انطباق نیست و ساخته جبری مذهب است، یا توجیه و تفسیر صحیحی دارد؟

به عقیده اینجانب این اخبار و روایات ناظر به یک مطلب صحیحی است، نه با اصل علیت عمومی منافی است و نه با عمومیت قضا و قدر، ناظر به نظام کلی عالم و مجموع علل و اسباب اعم از مادی و معنوی است، ناظر به مواردی است که علل و اسباب معنوی علل و اسباب مادی را تحت الشعاع قرار میدهد.

در فصل پیش گفتیم که علل و اسباب را تنها در ابعاد مادی نباید محصور کرد. نظام اتم، از مجموع علل و اسباب آشکار و نهان تشکیل شده است. همان طوری که علل مادی و محسوس، بعضی دیگر را خنثی میکنند و از کار میاندازند، در مواقع خاصی تحت تأثیر علل معنوی نیز از کار می افتند.

کسی که تنها علل مادی و محسوس را می بیند خیال می کند سبب منحصر به همین چیزهاست، نمیداند که هزاران علل و اسباب دیگر نیز ممکن است به حکم قضا و قدر الهی در کار باشند و آنگاه که آن علل و اسباب پا به میان گذاشتند، اسباب و علل مادی را خنثی و بی اثر می کنند.

در خود قرآن کریم این مطلب به بیانی بلیغتر و رساتر از آنچه در زبان اخبار و احادیث آمده است بیان شده است.

در جریان جنگ بدر می فرماید:

« و اذا یریکموهم اذا التقیتم فی اعینکم قلیلا و یقللکم فی اعینهم لیقضی الله امرا کان مفعولا و الی الله ترجع الامور » (۱).

یاد کن آن زمان را که خداوند آنها (خضم) را هنگامی که با آنها برخوردید در چشم شما اندک و شما را در چشم آنها اندک نمایاند، برای اینکه به انجام رساند چیزی را که شدنی بوده است. همه کارها به خداوند باز گردانده می شود.

این جریان یکی از موارد تقدم پیدا کردن علل معنوی بر علل مادی است.

هنگامی که قومی در اثر گام برداشتن در راه درستی و صلاح، شایستگی تأیید و نصرت پیدا کنند و قومی دیگر برعکس مستحق خذلان و نابودی گردند، نظام متقن و اتم و اکمل جهان، قوم اول را با همه کمبود وسایل و تجهیزات مادی تحت حمایت خود قرار میدهد و قوم دوم را با همه وسایل و اسباب مادی به زوال محکوم می کند.

و نیز قرآن کریم می فرماید:

« و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لکل شیء قدرا » (۲).

آن کس که در راه حق به خدا اعتماد کند، خداوند او را بس

پاورقی:

۱. انفال / ۴۴

۲. طلاق / ۲

است. خدا فرمان و حکم خود را به نتیجه میرساند. خداوند برای هر چیزی قدر و اندازه و حدی قرار داده است.

در این آیه کریمه با اینکه با جمله " « قد جعل الله لكل شیء قدرا "" به نظام عالم و اینکه هیچ چیز به گزاف صورت نمیگیرد و هر چیز در مرتبه خود قرار دارد، تصریح شده، یعنی نظام اسباب و مسببات به رسمیت شناخته شده است، در عین حال میفرماید خداوند فرمان خود را به نتیجه میرساند، یعنی آنجا که پای روابط معنوی و تأییدات غیبی به میان میآید، جریان دیگری پیش میآید و علل و اسباب ظاهری بی اثر می گردند.

تفاوت دو مکتب

در گذشته گفتیم مادیون (و همچنین بعضی از مسیحیون) موضوع قضا و قدر را دستاویز حمله به اسلام قرار دادهاند و میگویند لازمه اعتقاد به قضا و قدر این است که انسان خود را مجبور و دست بسته بداند و نقش خود را در ایجاد و تکوین و سازندگی بهتر اجتماع فراموش کند و منتظر سرنوشت بنشیند.

و گفتیم این اشتباه از آنجا ناشی شده که میان اعتقاد به قضا و قدر، و عقیده جبر فرق گذاشته نشده است. طبق عقیده جبر، انسان از خود اراده و اختیاری ندارد و عامل واقعی گفتار و کردار خودش نیست و صفات و روحيات خودش تأثیری در سرنوشتش ندارد. نه تنها در پس آینه طوطی صفت آنچه به او گفته شد بگوید میگوید، بلکه حتی عامل واقعی همین گفته تلقینی نیز خودش نیست. ولی طبق عقیده قضا و قدر، علم و اراده الهی هیچ چیزی را

جز از مجرای علل و اسباب خود ایجاب نمیکنند، محال است که علم و اراده الهی به چیزی از غیر مجرای علل و اسباب خود تعلق بگیرد، زیرا با یگانگی و بساطت و علو ذات اقدس الهی منافی است. علیهذا علم و اراده الهی به افعال و اعمال انسان و سعادت یا شقاوت وی نیز منحصر از طریق علل و اسباب مربوطه تعلق میگیرد، قضا و قدر الهی است که انسان را دست باز و مختار و آزاد و مؤثر در سرنوشت آفریده است. و چون چنین است، فرقی میان مکتب الهی و مکتب مادی از این نظر نیست. اگر حدوث حتمی و ضروری هر حادثه و از آن جمله افعال و اعمال انسان از طریق علل و اسباب خود مستلزم جبر و دست بسته بودن انسان است، ایرادی است که به هر دو مکتب وارد است، و اگر مستلزم جبر و دست بسته بودن نیست (چنانکه واقعا هم همین طور است) باز فرقی میان مکتب الهی و مادی از این جهت نیست. پس ایراد و اشکال مادیون و سایر کسانی که طرفدار قانون علیت میباشند بر عقیده اسلامی قضا و قدر، بیجا و ناشی از عدم اطلاع کافی است.

اکنون اضافه میکنیم که یک تفاوت بین این دو مکتب هست که بسیار حساس و از نظر آثار تربیتی و اجتماعی فوق العاده قابل توجه است. به موجب این تفاوت اعتقاد به قضا و قدر از نظر جهان بینی الهی در ایجاد امید و نشاط فعالیت و اعتماد به نتیجه گرفتن از سعی و عمل اثر خارق العاده دارد، برخلاف جهان بینی مادی که فاقد این مزیت است. این تفاوت از اصلی که در فصل گذشته ذکر کردیم ناشی میشود. مطابق آن اصل، عوامل مؤثر در کار جهان که مجموعا علل و اسباب جهان را تشکیل میدهند و مظاهر قضا و قدر به شمار میروند، منحصر به امور مادی نمیباشند، یک سلسله امور معنوی نیز وجود

دارند که جزء عوامل مؤثر جهاناند و قهرا در تغییر و تبدیل سرنوشت مؤثرند. مطابق این نظر، یک سلسله حسابهای غیر مادی نیز جزء حساب عالم است. مثلاً حمایت از حق و عدالت یک حساب معنوی دارد ماورای حسابهای مادی و محسوس. جهان به حق و عدالت برپاست و به حمایت کسانی که به حمایت حق و عدالت برمیخیزند، برمی خیزد و اجر و پاداش آنها را ضایع نمی کند:

« ان تنصروا الله ینصرکم و یشبث اقدامکم » (۱).

اگر به یاری حقیقت برخیزید، حقیقت به یاری شما برمی خیزد.

« ان الله یدافع عن الذین آمنوا ان الله لا یحب کل خوان کفور » (۲).

خداوند مدافع اهل ایمان است و خیانتکاران کافر نعمت را دوست نمی دارد.

« و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز » (۳).

خداوند یاری میکند آن کس را که او را یاری کند. خداوند نیرومند و غالب است.

یکی از حسابهای عالم، توکل و اعتماد به خداست. توکل یعنی انسان در پیمودن راه حق، چه از جنبه مثبت و چه از جنبه منفی، به خود تزلزل راه ندهد و مطمئن باشد که اگر در جریان زندگی هدف صحیح و خداپسند خود را در نظر بگیرد نه منافع

پاورقی:

۱. محمد / ۷

۲. حج / ۳۸

۳. حج / ۴۰

شخصی را، اگر فعالیت خود را متوجه انجام وظیفه کند نه متوجه خود، کار خود را به خدا بازگذارد، خداوند او را تحت حمایت خود قرار می دهد.

اینها و امثال اینها یک سلسله حسابهای مخصوصی است که فقط در جهان بینی الهی موجود است و از نظر جهان بینی الهی جزء عوامل علی و معلولی و مظاهر قضا و قدر است. بنابراین، اعتقاد درست به قضا و قدر الهی، یک نفر با ایمان را در عمل و فعالیت صحیح، مطمئنتر و به نتیجه کار امیدوارتر میکند. زیرا از نظر مادی، سنن تشریحی یعنی مقرراتی که خوب است و باید بشر به آنها عمل کند، حساب مخصوصی در میان سنن تکوینی ندارد، حق و باطل، درست و نادرست، عدالت و ستم، یک جور حساب دارند، جهان نسبت به طرفداران هر یک از اینها بیطرف است. اما از نظر الهی جهان نسبت به این امور بیطرف نیست، طرفدار اهل حق و درستی و عدالت است. معتقد به تقدیر الهی، به حکمت و رحمت و عدالت الهی نیز معتقد است. معتقد است اگر کسی رضای خدا را تحصیل کند، یعنی از سنت تشریحی الهی پیروی کند در کنفآنها محفوظ خواهد ماند. این گونه اعتقاد به تقدیر و تدبیر الهی که نتیجه اش توکل و اعتماد به خداست، ترس از مرگ و نابودی و همچنین ترس از فقر و بیچیزی را از میان میبرد و بزرگترین نقطه ضعف آدمی را که ترس از نیستی یا هستی شقاوت آلود است، اصلاح میکند.

اعتقاد به وجود این گونه حسابها در کار عالم بود که مسلمانان صدر اسلام را آن اندازه فعال و کوشا و شجاع و دلیر بارآورد که در جهان مانند ندارد. قرآن کریم وصف الحال آنها را این طور ذکر می کند:

«الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا و قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل • فانقلبوا بنعمة من الله و فضل لم يمسسهم سوء و اتبعوا رضوان الله و الله ذو فضل عظيم» (۱).

آنان که مردم به آنها گفتند جمعیتی انبوه برای نابودی شما گرد آمده اند، پس بترسید از آنها، اما این تهدید جز بر ایمان آنها نیفزود و گفتند حمایت خدا ما را بس است و او خوب کارگزاری است، پس بازگشتند با نعمتی از خداوند و تفضلی از جانب او در حالی که هیچ گونه بدی به آنها نرسیده بود و تنها خشنودی خدا را در نظر گرفتند و پیجویی کردند. خداوند صاحب تفضلی بزرگ است.

با این بیان امتیاز کامل اعتقاد به قضا و قدر الهی طبق تعلیمات قرآن مجید از اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر مادی که یک نفر ماتریالیست طبق نظام علت و معلول مادی دارای آن است، کاملاً روشن است.

یک نفر مادی هر اندازه به مسلک و روش و آیین خود مؤمن و معتقد باشد، بیش از این عقیده ندارد که به هر اندازه سعی و کوشش و مجاهدت در راه تحقق بخشیدن به آرمان خود به خرج دهد، نتیجه میگیرد. اما یک نفر مسلمان مؤمن و معتقد به قضا و قدر الهی عقیده دارد که جهان طوری ساخته شده است که اگر او در راه عقیده و ایمان خود فداکاری کند و کوشش به خرج دهد، دستگاه علی و معلولی جهان به حمایت او برمی خیزد و او را از پشتیبانی خود بهره مند

پاورقی:

۱. آل عمران / ۱۷۳ و ۱۷۴

میکند، صدها هزار برابر نیرویی که او خود در راه هدف خود مصرف میکند، نیروی ذخیره در جهان هست که در چنین شرایطی به یاری او به کار می افتد. از نظر مادی یک نفر طرفدار حقیقت و عدالت همان قدر باید به اثر فعالیت خود مطمئن و امیدوار باشد که یک نفر طرفدار ظلم و باطل به فعالیت‌های خود و اثر آنها مطمئن است، زیرا به عقیده او از نظر جهان و جریان کلی عالم فرقی میان آن دو نفر نیست، ولی از نظر مکتب الهی بین این دو تفاوت بسیار است.

منطق اختصاصی قرآن

قبلاً گفتیم که گفتگو در مسأله جبر و قدر از نیمه دوم قرن اول هجری رسماً در میان متکلمین اسلامی آغاز و مورد تجزیه و تحلیل واقع شده. قدیمترین مسأله کلامی همین مسأله است. متکلمین نتوانستند این مسأله را درست تجزیه و تحلیل کنند و منحرف شدند: گروهی طرفدار جبر و گروهی طرفدار قدر شدند. در میان عموم اهل کلام اعتقاد به تقدیر مساوی با جبر، و اعتقاد به اختیار و آزادی بشر مساوی با نفی تقدیر شناخته میشد. و اما اعتقاد به تقدیر در عین اعتقاد به اختیار، هر چند مورد قبول ضمیر ساده و صاف مسلمانان صدر اول بود، اما همینکه در چهارچوب کلام قرار گرفت و رنگ فلسفی یافت نتوانست مورد قبول آن مردم واقع شود، همچنانکه برای مردم چهارده قرن بعد از آنها نیز مشکل به نظر میرسد. قرآن کریم و همچنین روایات زیاد و غیرقابل انکاری که در این زمینه از شخص رسول اکرم (ص) یا ائمه اهل بیت (ع) رسیده

است با کمال صراحت، هم میگوید همه چیز به قضا و قدر الهی است و هم انسان را عامل مؤثر در سرنوشت خود و مسؤول اعمال و افعال خود معرفی میکند. ما در گذشته نمونه‌های از هر دو دسته آیات قرآن ذکر کردیم و گفتیم هم طرفداران جبر و هم طرفداران قدر در صدد تأویل و توجیه آیات قرآن برآمدند: طرفداران جبر، آیات مشعر بر اختیار و آزادی و مسؤولیت بشر را تأویل کردند و طرفداران اختیار، آیات مشعر بر تقدیر کلی الهی را. بدیهی است که پس از آنکه معما حل شد و معلوم شد هیچ گونه ملازمه‌های بین عمومیت تقدیر و مجبور بودن انسان و همچنین بین اختیار او و نفی تقدیر وجود ندارد، تناقض و تعارض خود بخود حل میشود و نیازی به تأویل و توجیه نیست، مثلاً آنجا که قرآن کریم، هدایت و ضلالت، عزت و قدرت، رزق و سلامت و حتی حسنات و سیئات را به مشیت و تقدیر الهی مستند می کند و می گوید:

« فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء » (۱).

خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد هدایت میکند.
یا می گوید:

« قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذلل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر » (۲).

پاورقی:

۱. ابراهیم / ۴

۲. آل عمران / ۲۶

بگو: ای خدا! ای صاحب قدرت! توبه آن کس که بخواهی فرمانروایی میدهی و از آن کس که بخواهی باز میستانی، هر که را بخواهی عزت میدهی و هر که را بخواهی خوار میسازی، خوبی در دست توست، همانا تو بر هر چیز توانایی.

یا می گوید:

« ان الله هو الرزاق ذو القوش المتین »(۱).

همانا خداوند تنها کسی است که روزی دهنده صاحب نیروی محکم است.

و یا می گوید:

« و فی السماء رزقکم و ما توعدون »(۲).

روزی شما و هر چه به شما وعده داده میشود در بالاست.

یا از زبان حضرت ابراهیم خلیل (علیه السلام) میگوید:

« و الذی هو یطعمنی و یسقین. و اذا مرضت فهو یشفین. و الذی یمیتنی ثم یحییئنی »(۳).

و [خدا] کسی که او مرا از غذا سیر و از آب سیراب میکند و هنگامی که بیمار گردم شفا

میدهد و کسی که مرا میمیراند و سپس زنده میکند.

یا درباره حسنات و سیئات میگوید:

پاورقی:

۱. ذاریات / ۵۸

۲. ذاریات / ۲۲

۳. شعراء / ۷۹ - ۸۱

« قل كل من عند الله » (۱).

بگو همه از نزد خداست.

هیچ یک از اینها مستلزم نفی دخالت علل و اسباب طبیعی نیست. بنابراین، بین این آیات و آیاتی که صریحا دخالت خود بشر را در هدایت و ضلالت، یا در عزت و قدرت، یا در رزق و سلامت، یا در حسنات و سیئات تأیید میکند، منافاتی نیست، مثل اینکه میگوید:

« و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی » (۲).

اما ثمود، ما آنها را هدایت کردیم، سپس آنها خودشان کوری را بر هدایت ترجیح دادند. یا آنکه پس از ذکر سرنوشت شوم و ذلت بار فرعونیان و سقوط آنها از اوج عزت به حضيض ذلت، میفرماید:

« ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمة انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم » (۳).

آن بدان جهت بود که خداوند چنین نیست که نعمتی را که به قومی داده عوض کند مگر آنکه آنها هر چه مربوط به خودشان است عوض کنند.

یا آنکه در مقام انتقاد از عقیده جبری مشرکین میگوید:

« و اذا قیل لهم انفقوا مما رزقکم الله قال الذین کفروا »

پاورقی:

۱. نساء / ۷۸

۲. فصلت / ۱۷

۳. انفال / ۵۳

« للذین آمنوا انطعم من لو یشاء الله اطعمه » (۱).

هر گاه به آنها گفته شود از روزیهایی که خداوند به شما داده انفاق کنید، میگویند: آیا کسانی را سیر کنیم که خدا اگر میخواست خودش آنها را سیر میکرد؟ (خدا آنها را زده و گر نه خودش آنها را سیر میکرد).
یا میگوید:

« ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس » (۲).

فساد در صحرا و دریا پدید آمده به موجب آثاری که بشر از کارهای خود به دست آورده است.

سر مطلب چنانکه قبلاً اشاره شد این است که قضا و قدر و مشیت و اراده و علم و عنایت حق تعالی علتی است در طول علل طبیعی نه در عرض آنها. تمام نظام منظم لانهایی علل و اسباب، متکی و منبعت است از اراده و مشیت حق و قضا و قدر الهی. تأثیر و علیت این علل و اسباب از نظری عین تأثیر و علیت قضا و قدر است.

از این رو این تقسیم غلط است که بگوییم چه چیزی فعل خداست و چه چیز فعل خدا نیست، یا آنکه اگر چیزی و فعلی به خدا نسبت داده شد، بگوییم پس آن چیز فعل مخلوق نیست، و اگر به مخلوقات نسبت داده شد بگوییم پس آن چیز فعل مخلوق است و فعل خدا نیست. میان خالق و مخلوق تقسیم کار غلط است (۳).

پاورقی:

۱. یس / ۴۷

۲. روم / ۴۱

۳. رجوع شود به نشریه سه ماهه مکتب تشیع، شماره ۳، مقاله "قرآن و حیات" به قلم نگارنده. [این مقاله در جلد اول کتاب مقالات فلسفی نیز درج شده است].

همه چیز در عین اینکه فعل فاعل و سبب نزدیک خود است، فعل خدا هم هست. در تحف العقول صفحه ۴۶۸ ضمن حدیث مفصلی از امام هادی (ع) که مینماید رساله‌های است که امام در موضوع جبر و تفویض و عدل به گروهی از شیعیان نوشته است (۱)، می نویسد:

شخصی از حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) از قدرت و استطاعت سؤال کرد که آیا انسان قدرت و استطاعت دارد و کارها را با قدرت و استطاعت خود میکند یا فاقد قدرت و استطاعت است؟ و اگر قدرت و استطاعت دارد و کارها را با حول و قوه خود میکند، پس دخالت خداوند در کاری که انسان به قدرت و استطاعت خود میکند چگونه است؟ از متن حدیث چنین استفاده میشود که سؤال کننده معتقد بوده که انسان دارای قدرت و استطاعت هست و کارها را با قدرت و استطاعت خود میکند، بنابراین دخالت تقدیر الهی برایش غیر مفهوم بوده است.

امام به او فرمود:

« سألت عن الاستطاعة، تملكها من دون الله او مع الله؟ »

تو از استطاعت سؤال کردی. آیا تو که مالک این استطاعت هستی، به خودی خود و بدون دخالت خداوند صاحب این استطاعتی یا با شرکت خداوند صاحب آن هستی؟ سؤال کننده در جواب متحیر ماند چه بگوید. امام فرمود:

پاورقی:

۱. در احتجاج طبرسی این حدیث نقل شده و نوشته است که امام این رساله را در جواب اهل اهواز نگاشته است.

اگر مدعی شوی که تو و خدا با هم صاحب این استطاعت و قدرت هستید، تو را میکشم (زیرا خود را شریک خدا و همدوش و همکار با خدا فرض کرده‌ای، و این کفر است) و اگر بگویی بدون خدا صاحب این استطاعت هستی، باز تو را میکشم (زیرا خود را مستقل و بینیاز از خدا فرض کرده‌ای، این نیز کفر است، زیرا استقلال در هر شأنی از شوون مستلزم استقلال در ذات و منافی با امکان ذاتی و مستلزم وجوب ذاتی است).

سائل پرسید پس چه بگوییم؟ فرمود:

« انک تملکها بالله الذی یملکها من دونک. فان یملکها ایاک کان ذلک من عطائه، و ان یسلبکها کان ذلک من بلائه، هو المالک لما ملکک و القادر علی ما علیه اقدرک ». تو به مشیت و اراده حق صاحب استطاعت میباشی، در حالی که در همین حال خداوند صاحب مستقل این استطاعت است. (یعنی تو صاحب این استطاعتی، اما صاحب متکی به غیر و غیر قائم به ذات، و اما او صاحب همین استطاعت است، اما صاحب قائم بالذات و غیر متکی به غیر). اگر به تو استطاعت میدهد، این استطاعت تو عطیه اوست و اگر از تو سلب میکند، تو را در بوته آزمایش قرار میدهد. در عین حال باید بدانی آنچه به تو تملیک میکند در عین اینکه به تو تملیک میکند، خودش مالک اوست. تو را به هر چه قادر میسازد باز تحت قدرت خود اوست و از تحت قدرت او خارج نمی شود. خلاصه مضمون حدیث این است که هر اثری در عین اینکه

به مؤثر خود مستند است، به خداوند مستند است، اگر آن اثر را به فاعل و مؤثر عادی و طبیعی وی نسبت دهیم، او را به فاعل غیر قائم بالذات او نسبت داده‌ایم و اگر به خداوند نسبت دهیم، او را به فاعل قائم بالذات او نسبت داده‌ایم. خداوند به موجودات خاصیت تأثیر و امکان تأثیر می‌دهد و عطا میکند. اما عطا و تملیک الهی با عطا و تملیک بشر که چیزی را به کس دیگر تملیک میکند یا میبخشد متفاوت است. تملیک یا اعطای بشر چیزی را، مستلزم خروج آن شیء است از ملک تملیک کننده یا بخشنده، و تا از ملکیت او خارج نشود به ملکیت دیگری درنمی‌آید. اما تملیک و اعطای خداوند با حفظ و بقای مالکیت خداوند منافات ندارد، بلکه شأنی از شؤن و مظهری از مظاهر مالکیت خداوند است. خداوند به همه اشیاء تأثیر و اثر میبخشد و تملیک میکند و در عین حال، خود مالک بالاستقلال همه تأثیرها و اثرهاست.

اخبار و احادیث زیادی به این مضمون یا قریب به این مضمون هست که نمیتوانیم همه آنها را در این رساله ذکر کنیم و شرح دهیم

سطح عالی

چیزی که برای یک نفر محقق و عارف به مسائل توحید بسیار بسیار اعجاب آور است، منطق مخصوصی است که قرآن کریم و پس از آن، روایات ماثوره از رسولاکرم (ص) و علی (ع) و سایر ائمه اطهار در مسائل توحید پیش گرفته‌اند. این منطق اصلا و ابدا با منطق آن عصر و زمان تطبیق نمیکند، بلکه با منطق قرن‌ها بعد که کلام رونق

گرفت و منطق و فلسفه رایج شد نیز تطبیق نمیکند، بسی بالاتر و والاتر از آنهاست. آنچه در مسأله سرنوشت، و قضا و قدر، و جبر و اختیار آمده است نمونه‌های از این منطق است. این خود میرساند که قرآن کریم از منبع و منشأ دیگری سرچشمه گرفته و آن کس که قرآن بر زبان مقدس او جاری شده است، حقایق توحیدی را با دیده دیگری میدیده و مشاهده میکرده است، و هم میرساند که اهل بیت پیغمبر (صلوات الله و سلامه علیه و علیهم) آشناییشان با منطق قرآن و علوم قرآن با دیگران متفاوت بوده است.

در جاهایی که دیگران به اقتضای علو مطلب از سطح عادی افکار بشری دچار سرگیجه بوده‌اند، آن بزرگواران حقایق را با روشن بینی خاصی بیان کرده‌اند. جای تعجب نیست اگر دیده میشود حتی متکلمین شیعه قادر نبوده‌اند. این مسائل را درست هضم کنند که انحرافی برای آنها دست ندهد.

هنگامی که انسان به کلمات بزرگانی مانند شیخ مفید و سید مرتضی و علامه حلی و مجلسی و امثال اینها برخورد میکند و بیانات آنان را در این زمینه‌ها در کتب کلامی یا در شرح احادیث میبیند، متوجه میشود که این شخصیت‌های بزرگ از قرار گرفتن تحت تأثیر بیانات معتزله و اشاعره مصون نمانده‌اند، طرز تفکرشان نزدیک به طرز تفکر معتزله یا اشاعره بوده است و ناچار بوده‌اند تا حد زیادی آیات و اخبار را در این گونه مسائل تأویل و توجیه کنند. بدیهی است این نقصی برای آن بزرگان محسوب نمیشود. هر کس دیگر هم که در شرایط آنها میبود نمیتوانست از آنچه آنها مصون نمانده‌اند مصون بماند. در همه شرق و غرب عالم، این منطق منحصر است به قرآن کریم و فرزندان و پروردگان این کتاب مقدس، یعنی اولیای دین.

دیگران تدریجا و قدم به قدم در اثر آشنایی اصولی با این گونه مسائل و تعمق و تفکر زیاد توأم با توسل به قرآن مجید و کلمات رسول اکرم (ص) و ائمه دین مخصوصا علی (علیه السلام) به این حریم راه یافته اند.

بعضی از دانشمندانی که در عصر ما زندگی میکردهند با آنکه از لحاظ طرز تفکر اجتماعی و تجزیه و تحلیل آن مسائل از خود شایستگی نشان میدهند، وقتی که به این گونه مسائل میرسند همان اندازه دچار سرگیجه میشوند که متکلمین میشدند. برای نمونه، احمد امین مصری صاحب کتابهای فجرالاسلام و ضحی الاسلام و ظهر الاسلام و یوم الاسلام را میتوان ذکر کرد.

احمد امین در بررسیهای اجتماعی تا حد زیادی از خود شایستگی نشان میدهد، اما در این گونه مسائل همان اندازه ناتوان است که متکلمین ناتوان بودهاند. احمد امین در آخر فجرالاسلام فصلی تحت عنوان جبر و قدر باز کرده است، اما مجموعا فهمیده میشود که از نظر او اعتقاد به تقدیر با عقیده جبر مساوی است. احمد امین باور نمیکند که اخبار تقدیر صحتی داشته باشد، همان طوری که نمیتواند باور کند نهج البلاغه از حضرت علی (علیه السلام) است. البته او از این جهات گناهکار نیست، سرمایه علمی او به او اجازه قبول نمیدهد. اصولا باید دانست دانشمندی که سرمایههاش منحصرا به علوم اجتماعی است، چه اروپایی و چه مصری و چه ایرانی، هرگز قادر نیست با آن سرمایه در تاریخ معارف اسلامی اظهار نظر نماید.

تاریخ نویسان و شرق شناسان اروپایی هر وقت در این مسأله اظهار نظر کردهاند، یا رسما اسلام را یک دین جبری معرفی کردهاند یا مدعی شدهاند که عقیده قضا و قدر در قرآن نیست و در صدر اسلام

هم نبوده و بعد متکلمین این عقیده را ابداع کرده‌اند. مثلاً در تاریخ آلبرماله جلد سوم فصل ششم صفحه ۹۹ ضمن اظهار نظر درباره اصول دین اسلام چنین میگوید:

" اصل اصیل دین اسلام این است: خدا یکی است، محمد [ص] رسول اوست... علما و متکلمین اسلام بعدها تعلیم دادند که خداوند قبلاً سرنوشت هر کس را معین میکند و مشیت او تغییر ناپذیر است، این را طریقه جبر گویند..!!"

گوستاولوبون با لحن دفاع از قرآن، میگوید:

" آنچه در قرآن در این زمینه رسیده است بیش از آنچه در سایر کتب مقدسه آمده است نیست."

آنگاه آیاتی چند از قرآن کریم نقل میکند و پس از یک سلسله بحثها میگوید:

" اما اعتقاد به تقدیر که اسلام را در این باب ملزم قرار داده اند، این الزام هم مثل سایر الزامات بی پایه و مایه است. ما آیاتی را که در موضوع قضا و قدر [است] سابقاً از نظر خوانندگان گذرانیدیم. آن آیات بیش از آیاتی نیست که در این خصوص در کتاب مقدس ما درج است. تمام حکما و متکلمین [مسیحی] خصوصاً لوتر فائلاوند که کلیه حوادث و وقایع عالم آنچه هست همه مقدر شده و قابل هیچ گونه تبدیل و تغییر نیست. خود لوتر که مصلح مذهب مسیحی است می نویسد: در این باب شواهدی که از کتاب مقدس در دست میباشد، تماماً منافی و مخالف با مسأله اختیار است و این قرائن و شواهد در بسیاری از موارد کتاب، موجود، بلکه تمام کتب پر است از این قبیل امارات."

آنگاه به عقیده تقدیر در میان قدمای روم و یونان اشاره

می کند، سپس می گوید:

" پس معلوم شد اسلام بیش از سایر ادیان مسأله تقدیر را اهمیت نداده. حتی به قدر علمای معاصر که در پیروی از اقوال لاپلاس و لیب نیتس اهمیت به این مسأله داده‌اند، اسلام این قدر هم آن را قابل توجه قرار نداده است " (۱).

گوستاولوبون قبول میکند که عقیده به تقدیر مستلزم جبر و نفی اختیار است، ولی میگوید در تمام ادیان و بسیاری از سیستمهای فلسفی این عقیده هست، اختصاص به قرآن ندارد. ویل دورانت در تاریخ تمدن پس از آنکه مضمون آیاتی از قرآن را در زمینه شمول و عمومیت علم و مشیت الهی نقل میکند، و نیز به حدیث معروفی که در صحیح بخاری است اشاره میکند، میگوید:

" این اعتقاد به قضا و قدر، جبریگری را از لوازم تفکر اسلامی کرده است... " (۲).
خوب است سخنی هم از آقای دومینیک سوردل گوش کنیم. وی در کتابی که به نام اسلام نوشته و جزء مجموعه " چه میدانم؟ " منتشر و به فارسی ترجمه شده است، میگوید:
" ... از آغاز دوره اسلامی، مسلمین به خیال خود تناقضاتی در آن [قرآن] یافتند و حتی مطابق حدیثی که در دست است پیغمبر در جواب آنها فرمود: " به آنچه باعث ناراحتی شما میشود ایمان داشته باشید ". بعدها مسلمین که نمی خواستند

پاورقی:

۱. تمدن اسلام و عرب، ص ۱۴۱ و ۱۴۹

۲. تاریخ تمدن، ج ۱۱ (بخش دوم از کتاب چهارم) / ص ۴۱.

بعضی اصول را سرسری بپذیرند، کوشیدند بعضی از عبارات و کلمات قرآن را تفسیر کنند و از اینجاست که علم تفسیر به وجود آمد. نخستین سؤالی که به نظر مسلمین آمد این بود که اگر بشر نتواند علیه امر خداوند [قدر] اقدامی کند و با وجود این خداوند پاداش او را به موجب اعمال خوب و بد او بدهد، آیا قدرت خداوندی و مسؤولیت بشر متناقض نمی‌آید؟ قرآن کریم نیز به این سؤال پاسخی نمیدهد. در واقع، قدرت کامله خداوندی چنان در سراسر قرآن به چشم میخورد که جایی برای آزادی بشر باقی نمیگذارد. به این طریق حس مسؤولیت بشر در برابر تسلیم به امر خداوند وجود ندارد.... " (۱)

کتاب آقای دومینیک سوردل پر است از این تحقیقات عالی! این است طرز تفکر و استنباط مستشرقین، و این است میزان صلاحیت آنها در این گونه مسائل.

از آنچه گذشت معلوم شد که مسأله سرنوشت و قضا و قدر در خود قرآن مجید مکرر ذکر شده و از ابداعات متکلمین نیست، بعلاوه اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر عمومی آن طور که قرآن تعلیم میدهد با مسلک جبر از زمین تا آسمان فاصله دارد.

معمولاً مستشرقین اروپایی معتزله را ستایش میکنند از آن نظر که معتزله منکر قضا و قدر میباشند، زیرا به عقیده مستشرقین اعتقاد به سرنوشت عین اعتقاد به جبر است! بدون شک اگر معتزله را با اشاعره مقایسه کنیم، معتزله از حریت و استقلال فکری شایسته‌ای برخوردار بوده‌اند. اقدام متوکل عباسی علیه معتزله و به کرسی نشاندن روش اشعری را باید فاجعه

پاورقی:

۱. اسلام، از سری چه میدانم؟ ترجمه دکتر اسماعیل دولتشاهی، ص ۵۵ و ۵۶.

بزرگی برای جهان اسلام شمرد (۱). اما در خصوص مسأله قضا و قدر و سرنوشت، انحراف و اشتباه معتزله از اشاعره کمتر نیست. مستشرقین که با معارف اسلامی آشنایی عمقی ندارند و خیال میکنند اعتقاد به سرنوشت عین اعتقاد به جبر است، معتزله را در این مسأله مورد ستایش قرار میدهند.

در جلد اول تاریخ ادبی ایران تألیف ادوارد براون صفحه ۴۱۱ میگوید:

" فرقه قدریه یا معتزله بیشتر اهمیت داشت و طرفدار آزادی اراده یا طریقه تفویض و اختیار بود. به گفته دکتر اشتاینر: " بهترین توصیف معتزله این است که بگوییم ظهور این قبیل افکار در حکم اعتراضی است که پیوسته عقل سلیم بشر بر احکام جابرانه و تعلیمات مقرر و محدوده نموده است ". معتزله خود را اهل العدل و التوحید یا طرفداران عدل الهی و یکتاپرستی میدانستند، میگفتند قسمت ازلی به عقیده اهل سنت [اشاعره] آن است که خداوند سرنوشت هر کس را قبلاً تعیین نماید و گناهی را کیفر دهد که خود بر بشر به جبر تحمیل کرده است و بشر را در برابر تقدیر و سرنوشت، قدرت استقامت و پایداری نباشد ".

این طرز تفکر معتزله یعنی اینکه سرنوشت مستلزم جبر است، مورد تأیید مستشرقین است.

پاورقی:

۱. رجوع شود به مقاله " اصل اجتهاد در اسلام " به قلم نگارنده در نشریه سالانه مکتب تشیع، شماره ۳، ص ۳۱۸ و ۳۳۲ [این مقاله در کتاب ده گفتار اثر استاد شهید نیز به چاپ رسیده است].

ریشه تاریخی

یکی از مباحث قابل توجه این است که منشأ پیدایش این افکار و عقاید و این بحث و جدلها چیست؟ چطور شد که مسلمین از نیمه اول و حداکثر از نیمه دوم آن قرن وارد بحث جبر و قدر شدند.

بدون شک علت ورود مسلمین در این مباحث آیات قرآن و کلمات رسول اکرم است. مسأله سرنوشت و هم مسأله آزادی و اختیار بشر از مسائلی است که بالطبع مورد علاقه هر کسی است، و چون این مسأله مکرر در کتاب آسمانی مسلمین طرح و عنوان شده و آیاتی در کمال صراحت، سرنوشت را تأیید میکند و آیاتی دیگر به همین صراحت بشر را مختار و آزاد معرفی میکند، خواه ناخواه آنها را به فکر و اندیشه و بحث و گفتگو وادار می کرد.

اما مستشرقین و اتباع و اذنباشان مدعی هستند که این افکار ریشه دیگر دارد. چنانکه قبلاً گفتیم بعضی از مورخین اروپایی را عقیده این است که مسأله سرنوشت و جبر و اختیار بعدها در میان متکلمین اسلامی عنوان شد و در اسلام سخنی از این مطالب نیست، نه از جبر و نه از اختیار! ولی بعضی دیگر در سخنان خود چنین وانمود میکنند که فکر اشاعره مبنی بر جبر و عدم آزادی بشر همان چیزی است که اسلام تعلیم داده است، اما معتزله زیر بار این حرف اسلام مانند بسیاری از حرفهای دیگر اسلام که با عقل و منطق منطبق نمیشد نرفتند و موضوع آزادی و اختیار بشر را معتزله برای اولین بار در میان مسلمین عنوان کردند! تازه معتزله نیز این فکر را از پیش خود ابداع نکردند، در اثر معاشرت و مجاورت با ملل دیگر و

مخصوصاً مسیحیان متوجه این فکر بکر عالی شدند.
در تاریخ ادبی ایران تألیف ادوارد براون جلد اول صفحه ۴۱۳ میگوید:
" فن کرمر معتقد است فکر آزادی اراده را معبد الجهنی به تقلید و تبعیت از یک ایرانی
موسوم به سنبویه در پایان قرن هفتم [میلادی] در دمشق ترویج میکرد."

در صفحه ۴۱۲ میگوید:

" به نظر فن کرمر محل تکوین و تکامل معتقدات این قوم دمشق بوده و تحت نفوذ
متألهین بیزانس، علیالخصوص یحیی دمشقی و مرید او ثیودور ابوقره بوده است."

معلوم میشود به نظر فن کرمر آن ایرانی هم که به عقیده او ابتدائاً فکر آزادی و اختیار را به
معبد جهنی تلقین کرد، از فیوضات متألهین مسیحی رومی بهره مند شده است!
اگر اینچنین است پس برای بحث در مسائل توحید و معاد و بلکه نماز و روزه هم باید
اینچنین ریشه تاریخی جستجو کنیم و لابد علت اینکه مسلمین متوجه بحث در توحید و
معاد و نماز و روزه شدند، سوابقی است که این مباحث در حوزههای مسیحی داشته است!
حقیقت این است که مستشرقین نه صلاحیت تحقیق در عقاید و افکار اسلامی را دارا
میباشند و نه غالباً حسن نیت آن را. آنجا که در مقام تجزیه و تحلیل افکار و عقاید اسلامی
برمیآیند و فیالمثل وارد مسائل مربوط به کلام اسلامی یا عرفان و تصوف یا فلسفه میشوند،
آن قدر مهملات به هم میافند که موجب تعجب و

گاهی مضحک است. برای نمونه به مندرجات ذیل توجه کنید.

در جلد اول تاریخ ادبی ادوارد براون صفحه ۴۲۲ از کتاب تاریخ اسلام " دوزی) [مستشرق نامی هلندی درباره معتزله چنین نقل میکند:

" چون درباره احکام شرع به تأمل و تفکر پرداختند طرفدار طریقه عقل و استدلال شدند. بدین طریق یکی از مطالب عمده آنها این بود که قرآن در واقع حادث است و خلق شده ولو اینکه این حرف خلاف قول پیغمبر باشد (۱). میگفتند لازمه قدیم و غیر مخلوق بودن قرآن آن است که دو موجود ازلی و ابدی قائل شویم، همینکه قرآن یعنی کلام خدا را در زمره مخلوقات به شمار آوریم، دیگر نمیتوان آن را متعلق به ذات پروردگار دانست، زیرا ذات پروردگار لایتغیر است " (۲).

بدین طریق به تدریج اساس نزول وحی متزلزل گشت و بسیاری

پاورقی:

۱. این مستشرق عالیقدر تلویحا میخواهد بفهماند که اشاعره، عقیده قدیم بودن قرآن را از کلام پیغمبر اخذ کرده بودند و معتزله با توجه به اینکه پیغمبر اکرم چنین سخنی فرموده است، چون این سخن با عقل و منطق تطبیق نمیکرد، آن را رد کردند. در صفحه ۴۱۸ همین کتاب میگوید: "... عکس این عقیده [عقیده قابل رؤیت نبودن خداوند] و همچنین قدیم بودن قرآن و انکار خلق آن، از عقاید سنت و جماعت [اشاعره] بود که در همه امور از نص قرآن تبعیت میکردند و از تاویل که مورد توجه و علاقه دشمنانشان بود، خودداری داشتند ". در صورتی که کوچکترین اشارهای در قرآن کریم به قدیم بودن و مخلوق نبودن آن نشده است و در احادیث منسوب به رسول اکرم نیز حدیثی که نزد معتزله فی الجمله احتمال صحت انتساب به رسول اکرم داشته باشد، در کار نبوده است.

۲. مترجم محترم کتاب در اینجا در ذیل صفحه از طرف جناب آقای فروزانفر تذکر دادهاند که: " عقیده به خلق قرآن ارتباطی با این مطالب و استنباطات بیاساس نویسنده فوق ندارد ".

از معتزله علنا اظهار میکردند که نوشتن نظیر قرآن و حتی بهتر از آن غیر ممکن نیست. بنابراین نسبت به اینکه قرآن کتاب آسمانی است و از مبدأ وحی نازل گردیده است اعتراض

پاورقی:

۱. معتزله به شهادت تاریخ، مدافعین سرسخت و با ایمان قرآن بودند و با زنادقه و عقاید فلاسفه سخت مبارزه میکردند، و اگر طبق نظر آقای دوزی آنها قرآن را از مبدأ وحی نمیدانستند، به چه مناسبت خود را ملزم به دفاع میدانستند؟!

۲. منظور حدیثی است که در کتب کلام (نه در کتب حدیث) به این مضمون نقل شده است: " انکم سترون ربکم یوم القیامه کما ترون القمر لیلۃ البدر " یعنی شما در قیامت خدای خود را خواهید دید آن طور که ماه شب چهارده را میبینید. مستشرق نامی کلمه " البدر " را در جمله بالا که به معنی ماه تمام (ماه شب چهارده) است، خیال کرده است که اشاره به جنگ بدر است و آنگاه برای اینکه معنی درست بیاید، صیغه مضارع (تروان) را ماضی (رأیتم) ترجمه کرده است!

این حدیث سرگذشتی دارد که مفصل است و تا آنجا که قرائن نشان میدهد یک نوبت در دست بعضی از راویان حدیث تغییر شکل داده است و همان تغییر شکل یافته، دوباره در دست علمای کلام مسخ شده و برای سومین بار در دست این مستشرق عالیقدر به این صورت مضحک درآمده است. در قرآن کریم صریحا رؤیت خداوند با چشم نفی شده <

بینای روح یعنی به دلیل عقل خواهد دید، و نیز منکر این حرف شدند که خداوند کریم خالق کافران است " (۱).

این بود نمونه‌های که خواستم در اینجا ذکر بکنم. ادوارد براون نویسنده کتاب تاریخ ادبی ایران این تحقیقات عرشی! را از این مستشرق عالیقدر نقل میکند و بدون هیچ گونه

من نمیدانم نام این چیزها را جهالت بگذارم یا جنایت. آنچه بیشتر موجب تأسف است این است که اتباع و اذنب شرقی این مستشرقین نیز به جای اینکه مستقیماً افکار و عقاید شرقی و اسلامی را مورد رسیدگی کامل قرار دهند، افکار و آرای اینها را سرمشق قرار میدهند و بازگو می کنند.

پاورقی:

< است. " لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر". [انعام / ۱۰۳] در عین حال در قرآن از حقیقتی به نام لقای حق مکرر یاد شده است. در اخبار و روایات شیعه و سنی، هم صریحاً رؤیت خداوند با چشم نفی شده و هم آن حقیقت دیگر قرآنی که مسلماً امری حسی و جسمانی نیست، تأیید شده است.

یکی از اشتباهات فوق العاده بزرگ و غیرقابل بخشش اشاعره اعتقاد به رؤیت حسی خداوند در قیامت است که گذشته از امتناع عقلی، خلاف نص صریح قرآن کریم است. این مطلب داستان درازی دارد و اکنون جای بحث از آن نیست.

۱. حتی یک نفر معتزلی در تاریخ نمیتوان جست که گفته باشد خداوند خالق کافران نیست. معتزله منکر خلق کفر بودند نه خلق کافر، میگفتند خداوند خالق کفر و ظلم و معصیت نیست، نمیگفتند خداوند خالق کافر و ظالم و معصیت کار نیست.

بحثی حدیثی

در میان اخبار و روایات احیانا مضامینی دیده میشود که با آنچه گفته شد منافی به نظر میرسد، ولی باید دانست که این گونه تنافیها و تعارضها یا در اثر برخی اشتباهات است که احیانا از برخی راویان حدیث در نقل مضمون احادیث رخ داده است و با مقایسه بعضی احادیث با بعضی دیگر آن اشتباه را میتوان کشف کرد، و یا تعارض و تنافی ظاهری است و پس از تعمق معلوم میشود که تعارضی در کار نیست. ما برای هر دو قسم، نمونه نقل می کنیم:

۱. در صحیح بخاری جلد ۸ صفحه ۱۵۸ از یحیی بن یعمر از عایشه نقل میکند که گفت

« كان عذابا يبعثه الله على من يشاء من عباده فجعله الله رحمةً للمؤمنين. ما من عبد يكون في بلد يكون فيه، و يملك فيه لا يخرج من البلد صابرا محتسبا يعلم انه لا يصيبه الا ما كتب الله له الا كان له مثل اجر شهيد ».

طاعون عذابی بود (است) که خداوند بر آن کسان که میخواهد، میفرستد، ولی او را برای مؤمنین رحمت قرار داده است. هیچ بندهای نیست که در شهری باشد که در آن شهر طاعون باشد و او در آن شهر مکت کند و بیرون نرود و برای رضای خدا شکیبایی کند و معتقد باشد که جز آنچه خداوند برایش نوشته

است به او نمیرسد مگر آنکه پاداشی مانند پاداش شهید برای او خواهد بود.

اکنون حدیث دیگری در این زمینه نقل میکنم: در کافی جلد ۸ (روضه) صفحه ۱۰۸ نقل میکند که عبیدالله حلبی از امام صادق (علیه السلام) درباره و با سؤال کرد که در یک محله از شهری پدید میآید و شخصی خود را به محله دیگر منتقل میکند، و یا و با در شهری پیدا میشود و آن شخص از آن شهر به شهر دیگر میرود. آیا این کار جایز است یا نه؟

« لا بأس، انما نهی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم عن ذلک لمکان ربیئة کانت بحیال العدو فوق فیهم الوبا فهربوا منه فقال رسول الله صلی الله علیه و آله: الفار منه کالفار من الزحف کراهیة ان لا یخلو مراکزهم. »

مانعی ندارد، همانا علت اینکه رسول خدا (ص) در یک جریان بخصوصی مردم را از خروج از سرزمین و با منع کرد این بود که مسلمانان در موقعی که در مقابل دشمن قرار گرفته بودند و لازم بود مرکز خود را حفظ کنند، ناگهان وبا پیدا شد و آنها از آن محل گریختند. رسول خدا (ص) فرمود: فرار از این وبا مثل فرار از میدان جنگ است و گناه محسوب میشود. رسول خدا این جمله را گفت که مرکز را در مقابل دشمن تخلیه نکنند.

گفته امام صادق (علیه السلام) توضیح میدهد که منظور رسول خدا در واقعه خاصی که فرار از وبا یا طاعون را نهی کرده این بوده که مسلمانان به واسطه آمدن وبا وظیفهای را که در مقابل دشمن دارند از یاد نبرند و خود را دچار مخاطره و مهلکه بزرگتر نکنند، نه

اینکه رسول خدا (ص) یک دستور کلی برای همیشه صادر کرده باشد که هر وقت و هر جا که وبا یا طاعونی پیدا شد، مرد مسلمان که موظف است جان و مال خود را از گزند حفظ کند، در آنجا در مقابل این بیماری مهلک دستها را روی هم بگذارد و منتظر سرنوشت بنشیند.

ولی دست به دست شدن سخن رسول اکرم (ص) در میان راویان، کم کم آن را به صورت یک دستور کلی درآورده است که در صحیح بخاری دیده میشود. خوشبختانه امام صادق (علیه السلام) به مصداق " « اهل البیت ادری بما فی البیت » " پرده از روی حقیقت برداشته و منظور رسول اکرم را بیان کرده است.

ممکن هم هست که آنچه در حدیث صحیح بخاری آمده است برای منظور دیگری است و مقصود دیگری در میان بوده است و آن اینکه رسول اکرم دستور داده است که هنگامی که طاعون یا وبا در شهری پیدا میشود و مردمی خواه ناخواه گرفتار آن میگردند، مردم آن شهر از آن شهر بیرون نروند، برای اینکه این بیماری را به جاهای دیگر منتقل نکنند، تا لااقل جان مردم دیگر محفوظ بماند، و چون در ایام قدیم نه وسیله معالجه این بیماری بوده است و نه قرنطینه در مرزها و یا دروازه‌های شهرها بوده که افراد مورد بررسی قرار گیرند و پس از حصول اطمینان از سلامت آنها پروانه ورود داده شود، بهترین راه برای جلوگیری از شیوع این بیماری این بوده که مردمی که در شهری هستند که در آن شهر این بیماری هست، از آن شهر به شهر دیگر یا ده دیگر نروند و وسیله انتقال بیماری نگردند.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، خطبه ۱۳۲ ضمن نقل جریان مسافرت عمر به شام میگوید: پس از آنکه عمر اطلاع پیدا

کرد که در شام طاعون است و تصمیم گرفت وارد شهر نشود و به اعتراض ابوعبیده جراح که گفت آیا میخواهی از قضا و قدر الهی فرار کنی، جواب داد، عبدالرحمن بن عوف روایت کرد که از رسول خدا (ص) شنیده است اگر در شهری طاعون پیدا شد و شما در آن شهر بودید، از آن شهر خارج نشوید، ولی اگر در شهری پیدا شد و شما در خارج آن شهر بودید، داخل آن شهر نشوید.

علیهذا حدیث صحیح بخاری یا مربوط به آن جریانی است که امام صادق (علیه السلام) درباره وبا توضیح داده است و یا جریانی که امام صادق (ع) توضیح داده یک جریان دیگر بوده و این حدیث مربوط به او نیست، این حدیث مربوط به این است که مردم مبتلا به طاعون رعایت حال مردم جاهای دیگر را بکنند و از شهر خارج نشوند و به جای دیگر نروند. به هر حال، قطعاً آنچه از ظاهر حدیث عایشه استفاده میشود مقصود نیست و ناقلان حدیث در نقل مضمون آن دچار اشتباه شده اند.

۲. در کافی جلد ۲ صفحه ۵۸ باب فضل الیقین از امام صادق (علیه السلام) روایت میکند: «ان امیر المؤمنین علیه السلام جلس الی حائط مائل یقضى بین الناس فقال بعضهم: لا تقعد تحت هذا الحائط فانه معور فقال امیر المؤمنین علیه السلام: حرس امرءا اجله. فلما قام سقط الحائط. قال: و کان امیر المؤمنین علیه السلام مما یفعل هذا و اشباهه، و هذا الیقین.»

علی (علیه السلام) در پای دیوار کجی نشسته بود و میان مردم

داوری میکرد. شخصی به آن حضرت گفت: اینجا منشین که مشرف به سقوط است. علی فرمود: اجل نگهبان مرد است. همینکه علی (ع) برخاست، دیوار خراب شد. امام صادق (ع) فرمود: علی (ع) از این گونه کارها میکرد و این یقین است.

ممکن است گفته شود این حدیث اولاً منافات دارد با آنچه قبلاً در صفحه ۷۳ از توحید صدوق نقل کردیم که اصبع بن نباته گفت: علی (علیه‌السلام) از پای دیوار کجی حرکت کرد و پای دیوار دیگری نشست، همینکه مورد اعتراض قرار گرفت که میخواهی از قضا و قدر الهی فرار کنی، جواب داد از قضا و قدری به قضا و قدر دیگر فرار میکنم. چگونه است آنجا که خود علی (ع) از پای دیوار کج حرکت میکند و حرکت کردنش مورد ایراد قرار میگیرد، میگوید از قضا و قدری به قضا و قدری پناه میبرم، و اما آنجا که دیگری به او تذکر میدهد، میگوید: اجل نگهبان است. و ثانیاً در زیر دیوار مشرف به سقوط نشستن از لحاظ قانون شرعی حرام و ممنوع است، چگونه علی (علیه‌السلام) تحت عنوان اینکه اجل نگهبان است برجای خود نشست؟ پس این حدیث قابل قبول نیست.

اما به نظر میرسد با توجه به مطالبی که در گذشته گفتیم بتوان این حدیث را تفسیر کرد، به طوری که نه با حدیث توحید صدوق منافات داشته باشد و نه با اصل مسلم شرعی مبنی بر وجوب حفظ نفس و حرمت القای نفس در مهالک.

در فصلی که تحت عنوان "عوامل معنوی" ایراد کردیم، گفتیم که عوامل قضا و قدر و رشته‌های علی و معلولی را نباید به علل و اسباب مادی و دنیای سه بعدی محدود و محصور کرد، عوامل معنوی نیز به نوبه خود رشته‌ای از علل و اسباب این جهان را تشکیل

می دهند. علی هذا گاهی اگر یک جریان را تنها از دریچه علل مادی و ابعاد جسمانی بنگریم رابطه علی و معلولی کاملی میبینیم، ولی اگر با دیده دیگری جریانهای پنهان دیگر را مشاهده کنیم، خواهیم دید آنچه ما او را علت می پنداشتیم برای وجود معلول کافی نبوده، زیرا یک جریان پنهان دیگر بوده که در جریان مورد نظر ما دخالت داشته است. در آن فصل گفتیم که صدقات و احسانها و نیتها و بالاخره نوع اعمال بشر که با نیت و جنبه های روحی بشر وابستگی دارد، از خود آثاری در جریان علل و اسباب جهان باقی میگذارد و اگر کسی حس علاوه‌های بر آنچه ما داریم داشته باشد و آن جریانها را با آن حس، ادراک کند، در موارد خاصی طرز قضاوت او با قضاوت ما متفاوت خواهد بود. درست مثل این است که ما که موجود سه بعدی هستیم با موجودات دو بعدی که بیش از دو بعد را نمی توانند درک کنند، در یک موضوع بخواهیم قضاوت کنیم، البته در موضوعات دو بعدی قضاوت ما و آنها یکسان خواهد بود ولی در موضوعات سه بعدی قضاوت ما و آنها قهراً متفاوت خواهد بود. اهل یقین، یعنی آنها که حسی دیگر و دیدهای دیگر دارند و جهان را در کشش و امتدادی دیگر و جریان و سیلانی دیگر علاوه بر آنچه ما میبینیم میبینند، در موارد خاصی قضاوت آنها با ما متفاوت خواهد بود. آنچه ما او را مثلاً علت مرگ میبینیم، او به واسطه احاطه بر جهانی پنهان ممکن است علت مرگ نبیند. از لحاظ جریانهای معنوی چه مانعی دارد که بعضی چیزها در حکم تضمین عمر یا سلامت یا رزق باشد و تأثیری معنوی در ادامه عمر یا سلامت یا توسعه رزق داشته باشد و اهل یقین از آن آگاه باشند؟

به هر حال، این حدیث قابل توجیه است و این مطلب دامنه

درازی دارد.

علم خدا جهل بود؟!!

در خاتمه بحث سرنوشت و قضا و قدر، بد نیست به ذکر معروفترین اشکالات جبریون پردازیم و آن را تجزیه و تحلیل نماییم تا پاسخ آن روشن گردد.

جبریون ادله و شواهد زیادی از نقل و عقل بر مدعای خود اقامه کرده اند. جبریون مسلمان آیات قضا و قدر قرآن را که قبلاً نقل کردیم، مستمسک قرار داده اند و احیاناً به کلماتی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) یا ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز در این زمینه استشهاد شده است.

ادله عقلی که از طرف جبریون بر این مدعا اقامه شده بسیار است. ما در پاورقیهای جلد سوم اصول فلسفه برخی از آنها را ذکر و انتقاد کرده ایم. معروفترین شبهه جبر همان است که با مسأله قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی با مسأله علم خداوند مربوط است و آن این است:

خداوند از ازل، از آنچه واقع میشود و آنچه واقع نمیشود آگاه است و هیچ حادثه ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف پذیر، یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل میداند با آنچه واقع میشود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می آید علم او علم نباشد، جهل باشد، این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق

منافی است.

پس به حکم این دو مقدمه:

الف. خداوند از همه چیز آگاه است.

ب. علم الهی نه تغییر پذیر است و نه خلاف پذیر.

منطقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات جبرا و قهرا باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند، خصوصا اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است، یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه میگیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه می گیرد نظیر علم انسان به حوادث جهان.

علی هذا اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب میشود، جبرا و قهرا آن معصیت باید به همان کیفیت واقع شود، شخص مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد والا علم خدا جهل خواهد بود. خیام میگوید:

من می خورم و هر که چو من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل میدانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

جواب این شبهه پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است، یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلق گرفته است، آنگاه برای اینکه این علم درست از آب درآید و خلافتش واقع نشود لازم است وقایع جهان

کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصور و نقشه قبلی مطابقت کند. به عبارت دیگر، چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند، از این رو باید نظام سببی و مسببی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار میکند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملاً تحت کنترل درآید و علم خدا جهل نشود. اینچنین تصور درباره علم الهی منتهای جهل و بی خبری است. مگر ممکن است که علم حق به طور تصادف و گزاف به وقوع یا عدم وقوع حادثه ای تعلق بگیرد و آنگاه برای اینکه این علم با واقع مطابقت کند لازم شود دستی در نظام متقن و قطعی علی و معلولی برده شود، تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی خاصیتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیار و آزادی گرفته شود؟!

لهذا بعید به نظر میرسد که رباعی بالا از خیام که لااقل نیمه فیلسوفی است، بوده باشد. شاید این رباعی جزء اشعاری است که بعد به خیام نسبت داده اند، یا از خیام است ولی خیام نخواست در این رباعی به زبان جد و فلسفه سخن بگوید، خواسته فقط خیالی را به صورتی زیبا در لباس نظم ادا کند. بسیاری از اهل تحقیق آنجا که شعر می سروده اند افکار علمی و فلسفی خود را کنار گذاشته، تخیلات

لطیف را جامه ای زیبا از شعر پوشانیده اند، به عبارت دیگر، به زبان اهل ادب سخن گفته اند نه به زبان اهل فلسفه، همچنانکه بسیاری از اشعار منسوب به خیام از این قبیل است. خیام شهرت جهانی خود را مدیون این گونه تخیلات و این طرز از بیان است. علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آنچه علم الهی ایجاب و اقتضا کرده و می کند این جهان است با همین نظاماتی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلاواسطه نه به وقوع حادثه ای تعلق میگیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثه ای تعلق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه تعلق گرفته است به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش. علل و فاعلها متفاوت می باشند: یکی علیت و فاعلیتش طبیعی است و یکی شعوری، یکی مجبور است و یکی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب میکند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی، اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری، اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهی ایجاب نمی کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاجبار صادر شود.

به عبارت دیگر، علم ازلی الهی علم به نظام است، یعنی علم به صدور معلولات است از علل خاص آنها. در نظام عینی خارجی علتها و فاعلها متفاوت اند: یکی طبیعی است و یکی شعوری، یکی مختار است و یکی مجبور. در نظام علمی نیز امر از این قرار است، یعنی هر فاعلی همان طور که در عالم عینی هست در عالم علمی هست، بلکه باید گفت آن طور که در عالم علمی هست در عالم عینی هست. علم الهی که به صدور اثری از فاعلی تعلق

گرفته است به معنی این است که تعلق گرفته به صدور اثر فاعل مختار از فاعل مختار و به صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور. آنچه علم الهی اقتضا دارد و ایجاب میکند این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه اینکه علم الهی ایجاب میکند که فاعل مختاری مجبور بشود یا فاعل مجبوری مختار گردد.

انسان در نظام هستی، چنانکه در گذشته گفته شد، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیتهای خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتی برای حیوانها نیست. و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه می گیرد و سرچشمه عالم کیانی عالم ربانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته است به معنی این است که او از ازل می داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت می کند و چه کسی معصیت. و آنچه آن علم ایجاب میکند و اقتضا دارد این است که آن که اطاعت میکند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن که معصیت میکند به اراده و اختیار خود معصیت کند. این است معنی سخن کسانی که گفته اند: " انسان مختار بالاجبار است "، یعنی نمیتواند مختار نباشد. پس علم ازلی دخالتی ندارد در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و نظام عینی مقرر است که مختار و آزاد باشد، دخالتی ندارد در سلب اختیار و آزادی انسان به اینکه او را به معصیت یا اطاعت وادار و مجبور کند.

علی هذا دو مقدمه ای که در اشکال به کار برده شده، هر دو صحیح و غیر قابل تردید است و هم آنچه در ضمن نکته اضافه شد که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است نه علم انفعالی و تبعی نیز

صحیح و غیر قابل انکار است. اما لازمه اینها همه این نیست که انسان مجبور و مسلوب الاختیار باشد و آنگاه که معصیت می کند از طرف قوه و نیرویی مجبور بوده باشد، بلکه آن موجودی که در نظام تکوینی آزاد آفریده شده و در نظام علمی نیز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر کاری را به جبر بکند، " علم خدا جهل بود ". لذا از اشکال کننده که میگوید: " میخوردن من حق ز ازل می دانست "، باید توضیح خواست که آیا آنچه حق ز ازل میدانست، می خوردن اختیاری و از روی میل و اراده و انتخاب شخصی بدون اکراه و اجبار بود، یا میخوردن جبری و تحمیلی به وسیله یک قوهای خارج از وجود انسان، و یا می خوردن مطلق بدون توجه به علل و اسباب؟ آنچه " حق ز ازل می دانست " نه می خوردن اجباری بود و نه میخوردن مطلق، میخوردن اختیاری بود، و چون علم ازلی چنین است پس اگر می به اختیار نخورد و به جبر بخورد " علم خدا جهل بود ". علی هذا نتیجه علم ازلی به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختیار، جبر نیست، نقطه مقابل جبر است. لازمه علم ازلی این است که آن که مختار است حتما باید مختار باشد. پس راست گفته آن که گفته است:

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا زغایت جهل بود

اینها همه در صورتی است که محل بحث را علم سابق ازلی الهی قرار دهیم که در قرآن کریم به نام کتاب و لوح محفوظ و قلم و امثال اینها یاد شده است و در اشکال هم همین علم ذکر شده است. اما باید دانست گذشته از اینکه موجودات جهان و نظام سببی و مسببی، معلوم حق میباشند به علم سابق ازلی، خود همین نظام که معلوم حق است علم حق نیز میباشند. این جهان با همه نظامات

خود، هم علم باری تعالی است و هم معلوم او، زیرا ذات حق به ذات همه اشیاء از ازل تا ابد محیط است و ذات هر چیزی نزد او حاضر است. امکان ندارد در تمام سراسر هستی موجودی از او پنهان بماند. او همه جاست و با همه چیز است:

« فاینما تولوا فثم وجه الله (۱) .

و نحن اقرب الیه من حبل الوريد (۲) .

هو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شیء علیم «(۳) .

علی هذا خود جهان با همه خصوصیات و نظامات، از مراتب علم خداوند است. در این مرتبه از علم، علم و معلوم یکی است نه دو تا، تا در آن انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شود و آنگاه گفته شود اگر چنین شود، علم خداوند علم و اگر چنان شود، جهل خواهد بود.

پاورقی:

۱ . بقره / ۱۱۵

۲ . ق / ۱۶

۳ . حدید / ۳