

قضا و قدر الهی و سرنوشت آدمی در مثنوی معنوی

محمدحسین بیات*

چکیده

در این جستار به نحو اختصار، درباره قضا و قدر و اختیار و جبر و بداء و سرنوشت بشر، بحث به میان آمده است. مقاله حاضر در سه بند به رشته تحریر آمده است:

در بند اول آن، بحث قضا و قدر از نظر اهل نظر و مثنوی مولانا، مورد بررسی قرار گرفته که مولانا قضا را فوق همه اسباب و علل دانسته است؛ بند دوم اختیار و جبر از نقطه نظر اهل کلام و فلسفه و سرانجام مولانا در مثنوی، مورد بحث واقع شده است؛ و در آخرین بند مقاله، سرنوشت بشر مورد بحث قرار گرفته است. نتیجه گیری نهایی آن این است که با توجه به قانون بداء، سرنوشت بشر به دست خودش رقم می خورد.

واژه های کلیدی: قضا و قدر، اختیار، جبر، بداء و سرنوشت.

امّا بند «الف» مقاله، خود در دو بخش مورد بحث واقع می شود:

۱. بحث انواع قضا؛

۲. بحث قدر.

امّا بحث قضا به نحو موجز به قرار زیر است: واژه قضا را معانی بسیار می باشد که جامع همه آنها، حکم محتوم و قطعی در چیزی است. مشتقات و فروع این واژه حدود ۶۳ بار در قرآن مجید وارد است که در همه آن موارد تا حدودی همین معنی

فهمیده می‌شود.

مثلاً در کریمه «وما كان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم...» (احزاب / ۳۶)، یعنی هیچ مسلمانی را در برابر حکم محتوم خدا و پیامبرش، حق انتخابی نیست. بدیهی است که قضا در این آیه به معنای حکم قطعی وارد شده است. این معنی، اگر تکوینی شود، حکم محتوم حق تعالی در جهان هستی خواهد بود. به بیان دیگر، انواع قضا همان انواع علم خداوند است. آخوند ملاًصدرا گفت: مراتب علم خداوند به قرار زیر می‌باشد:

۱. علم عنایی که عین ذات حق تعالی است؛

۲. قضا که در زبان شریعت، ام‌الکتاب نامیده شده است؛

۳. مرحله قدر که در زبان شرع، کتاب محو و اثبات آمده است.

دو مرحله اوّل در زبان قرآن همان قلم و لوح محفوظ باشد. حقیقت لوح و قلم واحد است. لیکن از جهت تأثیرگذاری، قلم و از جهت تأثیرپذیری، لوح نام دارد. وی در آخر چنین فرماید: «و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثر» (ملاًصدرا، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۹۱).

عبدالرزاق لاهیجی گوید: قضای الهی دو مرحله دارد:

۱. قضای کلیّ خداوندی، که همان علم اجمالی الهی به جمیع امور جهان از ازل تا ابد می‌باشد، که عین علم حق تعالی به ذات خود است؛

۲. قضای فعلی الهی که علم حضوری خداوندی به جمیع موجودات، اعمّ از کلیات و جزئیات، به نحو تفصیل است که حالت پیش از حدوث و پس از حدوث آنها نسبت به علم خداوند یکسان باشد (لاهیجی، ۱۳۴۵، ص ۲۹۲).

محقق سبزواری در باب علم الهی گوید:

عناية و قلم لوح قضا و قدر سجلّ کون یرتضی

(سبزواری، ۱۳۵۱، ص ۱۷۵)

خلاصه سخن سبزواری در مراتب علم الهی به قرار زیر است:

۱. علم عنایی که علم خداوندی پیش از ایجاد اشیاء و عین ذات حق تعالی

است؛

۲. قلم که همان عقل اوّل در نظام طولی عقول است؛
۳. قضای محتوم که عبارت از صور کلیّی قائم به عقل اول است، که این صور کلیّی قضای تفصیلی است. لیکن قلم، قضای اجمالی است؛
۴. لوح که علم الهی در مرحله نفوس کلیّی سماوی است؛
۵. قدر علمی که عبارت از صور جزئی منطبع در نفوس جزئی سماوی است؛ (به قول شیخ اشراق، همان مُثَلّ معلقه یا عالم مثال است).
۶. قدر عینی یا سجلّ الکون که عالم کاینات و عناصر و اجسام است.
- علامه طباطبایی می‌فرماید: قضا یعنی حکم محتوم. بدین جهت است که اگر قاضی بگوید: المال لزيد، برای زید اثبات مالکیت شود. و چون حکم خداوند به نظام تکوینی جهان قطعی است و او در نظام هستی علّة العلل می‌باشد و آگاه بدان هم هست، پس علم خداوندی همان قضای الهی است.
- بنابراین، قضا را در دو مرحله باشد:
۱. قضای ذاتی که عین ذات حقّ است که چونان ذات حقّ تعالی خارج از جهان هستی است.

۲. قضای فعلی که همان جهان هستی است (طباطبایی، ۱۳۵۱، ص ۲۵۸).
- شایان ذکر آنکه سخنان لاهیجی و سبزواری و علامه با سخن ملاحظه تفاوت جوهری ندارد، چه این بزرگان از وی متأثر هستند.
- اما قضای الهی از نظر مولانا در مثنوی: بدیهی است که مولوی مقدّم بر ملاحظه و پیروان اوست. از طرفی دیگر، بی شک ملاحظه و پیروان مکتب وی به مثنوی مولانا توجه فراوانی داشته‌اند. پس می‌توان گفت که ملاحظه در مراتب علم الهی، بدان سان که متأثر از ابن عربی و پیروان اوست، تحت تأثیر مولانا نیز هست.
- فی الجمله، مولانا قضا را در معانی بسیاری به کار برده است که جامع آنها مراتب علم الهی باشد. چکیده سخنان وی به قرار زیر است:

قضا فوق همه اسباب و علل ظاهری و فوق دانش بشری حتّی فوق دانش فرشتگان مقرب الهی است؛ در برابر قضا اسباب و علل کارگر نیفتند. مثلاً سرکنگبین که صفرابر است، چون قضا حاکم شود صفرافزاید؛ و چون قضا آید شود دانش به خواب و

فرو پوشد بصر؛ و طبیبان در دوا ابله شوند، بلکه خود دواها نیز در اثر گمراه شوند. اگر قضا صد بار قصد جانت کند، هم قضا درمانت کند. قضا فراگیر همه عوالم وجود باشد که عالم غیب و شهود محکوم و محاط حکم قضایند. هیچ برگه از درختی بی حکم قضا بر زمین نیفتد. منکران حکم قضا نیز محکوم حکم قضایند، چه این کار هم از قضاست. با قضا پنجه زدن از ابلهی است و هر که با قضا ستیزد چونان فرعون دنی باشد. احتیاط را نیز در برابر قضا سودی نیست؛ فرعون صدها طفل را سر برید تا باشد که حکم قضا بگردد و سودی نکرد. علاج قضا نیز از قضا باشد، چون همه خلقت در قضا گنجند گنج. این جهان نامتناهی در برابر قضا تنگ آید. و آنچه از قضا دانم، اگر بر زبانم رانم، بس فتنه‌ها خیزد؛ چه من درون خشت دیدم این قضا، که در آینه عیان شد مر ترا. قضا، با تعابیر فوق در زبان مولانا، همان علم کلی و ذاتی الهی است که بیان مولانا فراتر از بیان فیلسوف و متکلم است و در محاسبات عقلی ننگند.

شایان ذکر آنکه مولانا گاه قضا و قدر و تقدیر را به یک معنی به کار برد و گاهی دیگر، قضا را در معنای محدود آن بیان کرد. و نکته دیگر آنکه، وی بارها میان قضا و مقضی فرق گذاشت که قضا علم خدا و مقضی فعل ماست. مثلاً، رضای به کفر از آن رو که قضاست حسن باشد، لیکن از آن جهت که مقضی است فسق است.

قضا و مقضی به نقاش و نقش ماند که زشتی نقش، دلیل بر زشتی نقاش نیست بلکه دلیل بر قدرت و کمال اوست که در ترسیم نقش‌های زشت و زیبا استاد باشد. با توجه بدین نکته، مسئله سرنوشت آدمیان در این جهان چهره‌ای دیگر پیدا می‌کند که هیچ فیلسوفی چون او نتوانست در این باب سخن درست به زبان آورد.

یکی از ویژگی‌های مولانا آن است که این مطلب را ضمن قصه‌هایی بیان می‌کند، همانند قصه حضرت آدم؛ و قصه دهدد و زاغ در خدمت سلیمان؛ و نگریستن عزرائیل به آن ساده مرد در دستگاه حضرت سلیمان و....

اینک ذیلاً نمونه‌هایی از سخنان خود مولانا:

از قضا سرکنگبین صفا فزود روغن بادام خشکی می نمود

(۵۳/۱)

چون قضا آید شود دانش به خواب	مه سیه گردد بگیرد آفتاب
(۱۲۳۲/۱)	
چون قضا آید فرو پوشد بصر	تا نداند عقل ما پا را ز سر
(۲۲۴۱/۱)	
چون قضا آید شود تنگ این جهان	از قضا حلوا شود رنج دهان
(۳۸۰/۳)	
چون قضا آید طبیب ابله شود	و آن دوا در نفع هم گمره شود
(۱۷۰۷/۵)	
صدره مخلص بود از چپ و راست	از قضا بسته شود کو ازدهاست
(۳۸۸۳/۳)	
گفت إذا جاء القضا ضاق القضا	تحجب الأبصار إذا جاء القضا
(۳۸۰/۳)	

و اما بحث قدر به اختصار به قرار زیر است:

قَدْر یا قَدَر به معنای اندازه و مقدار معین از هر چیز باشد. در اصطلاح اهل کلام و فلسفه، عبارت از علم الهی در محدودهٔ زمان و مکان است. این واژه معمولاً به دنبال قضا می‌آید که در تکوین نیز بعد از قضا و مرحلهٔ تعیین آن است. پیشتر در بحث قضا گفته شد که حوادث جهان از آن جهت که در علم عنایی و قضای ذاتی الهی است، قضای کلی نام دارد، لیکن از آن جهت که دارای حدود و اندازهٔ معین در موقعیت زمانی و مکانی هستند، قدر نامیده می‌شوند. فی الجمله، قدر مرحلهٔ نازل و تعیین قضاست. ملاًصدرا در این باب گفت: «و اما القدر فهو عبارة عن وجوه صور الموجودات فی العالم النفسی السماوی علی الوجه الجزئی مطابقة لما فی موادّها الخارجیة» (ملاًصدرا، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۹۲).

طبق این سخن ملاًصدرا و سخن سبزواری که پیشتر نقل شد، قدر را دو مرحله باشد: یکی قدر علمی که تعیین حوادث در مرحلهٔ نفوس سمایی و به قول شیخ اشراق عالم مُثَلِّ معلقه (عالم مثال منفصل)، می‌باشد؛ دو دیگر قدر عینی یا سجّل الکون که تعیین حوادث و علم حق تعالی در مرحلهٔ عناصر واجسام (کاینات) است.

عبدالرزاق لاهیجی نیز در باب قدر فرمود: «قدر را دو مرتبه هست: یکی قدر وجودی و عینی که عبارت از ظروف وجودی موجودات در مکان و زمان معین است؛ دو دیگر قدر علمی که عبارت از علم حق تعالی در مرحله نفوس سماوی که برتر از جهان عناصر و کاینات است. و علم خداوند در مرحله قدر قابل تغییر است» (لاهیجی، ۱۳۴۵، ص ۲۹۲).

اما، قدر از نظر مولانا در مثنوی: از سخنان مولانا نیز همین معانی برای قدر فهمیده می‌شود. مولوی در مثنوی بحث قدر را ضمنی مطرح کرده که آن را همان مرحله تعیین قضا دانسته است. البته، گاهی نیز قضا و قدر و تقدیر را به یک معنی به کار برده که در برخی از احادیث نیز چنین وارد شده است.

شایان ذکر آنکه واژه قدر با فروعاتش، حدود ۱۳۲ بار در قرآن مجید در همین معنی آمده است. مانند کریمه «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/۴۹) و یا آیه «وَإِنْ شَاءَ اللَّهُ لَخَرَانِئَةٌ مِمَّا تَنْزَلُوهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/۲۱).

اینک نمونه‌هایی از سخنان مولانا در باب قدر:

زانک داند هر که چشمش را گشود کان کشنده سخره تقدیر بود

(۳۸۹۰/۱)

لاجرم می‌خواست تبدیل قدر تا قضا را باز گرداند ز در

(۷۶۵/۲)

بدیهی است که دنبال بحث قضا و قدر، مسئله اختیار و جبر به ذهن متبادر شود. چه اگر قضا علم کلی و ذاتی خداوندی است و علم ذاتی حق تعالی نیز عین اراده اوست، پس اراده‌اش هم غیر قابل تغییر و تبدیل می‌باشد؛ که بسیاری از آیات قرآنی نیز گویای همین مطلب هست. مثل آیه «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» (رعد/۱۱) و آیه «أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) و آیه «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران/۴۷). پس با این بیان، آدمی را در انتخاب کارهای خویش اختیاری در کار نیست. چه طبق این بیان، فعل بشر از ازل در قضای ذاتی و علم الهی، که عین اراده ذاتی اوست، معین بوده که قابل تغییر نیست و آدمی را چاره‌ای جز انجام آن فعل معین نیست. فی الجمله، این بند از مقاله نیز در دو بخش مورد بحث واقع

می شود:

- ۱- بحث جبر و اختیار از دید متکلمان و فیلسوفان؛
- ۲- بحث جبر و اختیار از نقطه نظر مولانا در مثنوی.

جبر، طبق باور متکلم و فیلسوف

جبر یعنی واداشتن کسی به کاری که بدان رضا ندارد. مقابل اختیار و تفویض باشد و از اصطلاحات کلامی و فلسفی است. جبر بدین اصطلاح یعنی اسناد افعال بندگان به خداوند به گونه‌ای که برای آنان اختیاری در کار نباشد. قومی گویند مردم را در آنچه کنند اختیاری نباشد و آنچه به آنان نسبت کنند کار خدا باشد که این قوم را جبریّه خوانند و مقابل این دسته را عدلیّه یا قدریّه نامند. لیکن جبریان را نیز می توان قدری خواند، چون کارها را به تقدیر خدای دانند. باید دانست که به خاطر حدیث «القدریة مجوس هذه الامة» هر قومی قدری بودن را به مخالف خود نسبت می دهد.

و اما اختیار: اختیار یعنی برگزیدن و آزادی عمل که این واژه نیز از اصطلاحات فلسفی و کلامی است. در تعریف آن گفته اند: «الإختیار ترجیح الشيء و تقدیمه علی غیره و قد یطلق علی الإرادة و یقابله الإیجاب».

سخن جبریان در باب فعل بشر

جبریان با استناد به آیاتی از قرآن مجید، آدمیان را مورد فعل و آلت فعل می دانند نه مصدر و منشأ آن. برخی از آیات مورد استناد ایشان به قرار زیرین است: «و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال/۱۷)، یعنی چون تیر از کمان انداختی تو نینداختی بلکه خدا آن تیر بینداخت؛ «و الله خلقکم و ما تعملون» (صافات/۹۶)، یعنی خداوند شما و فعل شما را بیافرید؛ «و ما تشائون إلاّ ان یشاء الله» (تکویر/۲۹)، یعنی شما را اراده‌ای جز اراده خدای تعالی در کار نیست.

ابوالحسن اشعری (متوفی به سال ۳۳۰ ه. ق) که از شاگردان معتزلی‌ها بود، به حقیقت پایه گذار عقیده جبریّه است. بسیاری از مشاهیر عالم اسلام همچون ابو حامد

محمد غزالی، ابوبکر باقلانی، امام فخر رازی، عبدالکریم شهرستانی و... از پیروان اویند. اشعری می‌گفت: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله»، یعنی در عرصه هستی، فاعلی جز خدا در کار نیست. به باور اینان، فاعل مباشر افعال آدمیان خداوند است و انسان فقط کاسب فعل است نه فاعل. آدمیان چونان قلم در دست نویسنده باشند که فاعل حقیقی و مباشر، نویسنده است نه قلم. قلم تنها آلت و ابزاری در دست نویسنده است.

و اما کسب اشعری، یعنی تعلق قدرت و اراده عبد به فعلی که از جانب خداوند حادث می‌گردد. به بیان دیگر، خداوند، هم‌زمان با ایجاد فعل بشر قدرتی نیز در او ایجاد می‌کند.

بعد از ابوالحسن اشعری، برخی از پیروان وی مانند ابوبکر باقلانی و جوینی و عبدالکریم شهرستانی، نظریه کسب را تعدیل کردند و گفتند: با آنکه فعل بندگان مخلوق خداست، لیکن هم‌زمان با صدور فعل، آدمیان متصف به حالی شوند که در فعل ایشان دارای تأثیر است که همان حال سبب کیفر یا پاداش می‌شود (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۳، ص ۱۱۱).

بدیهی است که اشکال باور جبریّه نه با کسب و نه با تعدیل آن قابل حلّ نیست، چون نه قدرت مقارن و نه حال، دلیل بر قدرت واقعی انسان در انجام فعلش نیست. فخر رازی در کتاب‌های معالم اصول الدین و المحصل، گفت: «لا تأثیر لقدرة العبد فی مقدوره» (امام فخر رازی، ۱۳۵۹، ص ۳۲۰). متکلمان و فلاسفه امامیه سخت به باور جبریّه انتقاد کردند. علامه حلی گفت: «ذهب الأشاعره بأنّه لا مؤثر فی الوجود إلا الله و إلا لزم اجتماع قادرین علی مقدور واحد». آخوند ملاصدرا باور جبریان را نقل و از جهات عدیده نقد کرد. برجسته‌ترین اشکال جبریّه، نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی است. چه به حکم عقل، اگر فاعل حقیقی افعال بشر خداوند باشد، پس کیفر در مقابل بندگان، ستم باشد که قبیح است. دیگر اشکال اینکه طبق عقیده جبریان احکام شریعت و اساساً ارسال پیامبران عبث خواهد بود.

ملاصدرا می‌گوید: انگیزه اینان اثبات توحید افعالی خداوند بوده و می‌خواستند بگویند که اگر فاعلی غیر خدا در قلمرو هستی در کار باشد لازمه‌اش شرک در خالقیت و نیز محدود بودن قدرت حق تعالی است. گرچه این سخن درست است، لیکن حلّ این

مشکل به شیوهٔ اینان نادرست است. بخش‌هایی از سخنان وی چنین است: «ذهب الأشاعرة إلى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بإرادة تعالی من غیر واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذاتها أو التابعة لغيرها من أفعال العباد و إراداتها و طاعاتها و معاصيها، و يقولون إن الأسباب المشاهدة ليست أسباباً بالحقیقة و لا مدخل لها فی وجود شیء من الأشياء لکنه أجرى عادته بأنه يوجد تلك الأسباب أولاً ثم يوجد عقیبها تلك المسببات فالمسببات صادرة عنه تعالی إبتداء» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۳۷۰).

اما باور اهل اختیار (مفوضه) در کوتاه سخن به قرار زیر است: متکلمانی که به اختیار بشر باور دارند، سابقهٔ بس دیرینه دارند. گویند معبد جهنی و غیلان دمشقی (اواخر سدهٔ اول هجری) نخستین کسانی بودند که از آزادی عمل آدمیان دم زدند. که اولی به دست حجاج یوسف و دومی به دست هشام بن عبدالملک کشته آمد.

فی الجمله، واصل بن عطا (متوفی به سال ۱۳۱ هـ.ق.) و عمرو بن عبید که از دوستان نزدیک وی بودند، پایه‌گذاران مذهب اختیار هستند. افراد نام‌داری در عالم اسلام پیرو و مروج این مکتب بودند، مانند ابوبکر اصم و ابوهذیل علاّف و ابوعلی جبّایی و به خصوص قاضی عبدالجبار، صاحب اصول خمسّه، که وی در این کتاب با براهین عقلی و نقلی اصول این مذهب، به ویژه اختیار بشر، را به اثبات رسانید. اینان نیز در اثبات مدّعی خود به آیات قرآن مجید استناد کردند. برخی از آن آیات به قرار زیر است: «وإنّ لیس الإنسان الا ما سعی و إنّ سعیه سوف یری ثمّ یجزاه جزاء الأوفی» (انجم/۴۱)؛ «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف/۲۹)؛ «و وقت کلّ نفس ما کسبت و هم لا یظلمون» (آل عمران/۲۵)؛ و آیه «إنا هدیناه السبیل إنا شا کراً و إنا کفوراً» (دهر/۳) و ...

سخن مولانا در باب جبر و اختیار

مولانا در باب جبر و اختیار در مثنوی بسیار گسترده سخن رانده است. سخنان وی به گونه‌ای است که عده‌ای را دچار سردرگمی کرده است. چه در مرحله‌ای چونان اشعریان سخنان جبریان را به زبان می‌راند، و در مرحله‌ای دیگر باور جبریان را با

تمسک به ادله استوار به باد سخره می‌گیرد و آنان را بدتر از گریبان معرفی می‌نماید و ایشان را گرفتار سفسطه می‌داند. و در مرحله‌ای دیگر از جبری دیگر سخن می‌راند که عین اختیار است و آن از آن کاملان است. نکته شایان ذکر این است که مولانا نه تنها سخنان اهل کلام را در این باب به هیچ می‌گیرد، بلکه سخنان فیلسوفان بزرگ را نیز نارسا می‌داند و خود را در زمره واصلان و اهل کشف قلمداد می‌کند. و اما اینکه احیاناً سخنان آنان را در ظاهر با سمع قبول به زبان می‌راند، قصد تعلیم مبتدیان را دارد تا تحت تعلیم و تربیت پیران طریقت و واصلان به حقیقت، از آن ورطه نجات یابند.

اینک ذیلاً به برخی از سخنان جبرگونه مولانا اشارت می‌رود:

با توجه به اینکه همه کارها محکوم به حکم محتوم قضاست، پس کسی را در انجام کارها نقشی نباشد، ما به ظاهر کارهایی انجام می‌دهیم؛ لیکن واقع امر به شیران منقوش در علم‌ها می‌مانیم که حرکاتشان دم به دم از باد باشد، و یا چون قلم در دست نویسنده یا نقش در دست نقاشیم؛ و یا به تیر می‌مانیم که تیرانداز از کمانش پرتاب کند که از خود هیچ اراده‌ای ندارد. فی‌الجمله، با توجه به اینکه همه امور به طور مستقیم به دست حق تعالی است و اسباب و علل ظاهری را نقشی در کار نیست، چشم‌داشت اختیار از خلقان احمقانه می‌نماید و بدان ماند که از تیغ و خنجر و سنان لطف جویند، بلکه باید زنده تیغ و سنان را بنگرند. من انسان در این جهان به صنم مانم که خدایم، چون آذر بت تراش به هر شکل که بسازم، ساخته آیم. گر مرا ساغر کند ساغر شوم؛ و اگر خنجر کند خنجر گردم؛ و یا چشمه‌ام کند آب دهم؛ و اگر آتشم کند بسوزم؛ و اگر بارانم کند خرمن سازم؛ و یا ناوکم کند در تن جهم؛ و اگر مارم کند زهر افکنم. فی‌الجمله، من چو کلکم در میان اصبعین الهی.

افعال ما بدان صوتی ماند که از دمنده در نی ظاهر شود که نی را هیچ اختیار نباشد. طبعاً مولانا سخنان جبرگونه خود را به آیات و احادیث نیز مستند می‌کند. اینک چند بیتی به عنوان نمونه از مثنوی:

ما همه شیر و چو شیران علم	حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله مان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
نقش باشد پیش نقاش و قلم	عاجز و بسته چو کودک در شکم

گاه نقشش دیو و گه آدم کند
دست نی تا دست جنباند به دفع
پیش قدرت خلق جمله بارگه
گر بپرانیم تیر آن کی ز ماست
تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت

(۶۰۳/۱ به بعد)

هیچ شاخ از دست تیشه جست نی
شاخ را بر تیشه دستی هست نی

(۲۴۵۸/۱)

اسب در جولان و ناپیدا سوار
دست پنهان و قلم بین خط گذار

(۱۳۰۳/۲)

دستباف حضرت است و آن او
خود اگر کفر است و گر ایمان او

(۲۶۵۱/۲)

میل و رغبت کان زمام آدمی است
گر مرا ساغر کند ساغر شوم
گر مرا چشمه کند آبی دهم
گر مرا باران کند خرمن دهم
گر مرا ماری کند زهر افکنم
من چو کلکم در میان اصبعین
جنبش آن دام، امر آن غنی است
ور مرا خنجر کند خنجر شوم
ور مرا آتش کند تابی دهم
ور مرا ناوک کند در تن جهم
ور مرا یاری کند خدمت کنم
نیستم در صف طاعت بین بین

(۱۶۸۶-۱۶۷۹/۵)

اختیار از دیدگاه مولانا

مولانا اختیار بشر را چنان با قدرت برهان و استناد به آیات قرآن اثبات می‌کند که خواننده، در بدو امر، او را از سردستگان معتزلی به شمار می‌آورد، لیکن بعد از اندکی تأمل درمی‌یابد که او به هیچ‌رو باور معتزلیان را نمی‌پذیرد و بسیار نزدیک به علمای شیعه امامیه سخن به زبان می‌راند. لطف کلام وی در باب اختیار آن است که برهان را همراه حکایات و تمثیل می‌آورد که بسیار دل‌نشین و تأثیرگذارتر است.

فی الجمله، سخن وی در باب اختیار بشر به قرار زیر است:

با توجه به ادله زیر انسان در انجام افعال خویش مختار است:

۱. وجدان آدمیان نخستین قاضی و دلیل بر وجود اختیار است و همه انسان‌ها از آن بهره‌مند می‌باشند. هر کس با مراجعه به وجدان، بی‌هیچ تردیدی، اختیار را در خود می‌یابد. شایان ذکر آنکه این سخن مولانا برهانی استوار است، چه هر کسی با علم حضوری به وجدان خود آگاه است. و در جای خود به اثبات رسیده که علم حضوری خطاب‌بردار نیست. بدین جهت، مولانا گوید: منکر وجدان از گبریان و قدریان بدترند چون آنان منکر ربّ عالمند لیکن جبریان منکر همه چیزند:

اختیاری هست ما را در جهان حسّ را منکر نتانی شد عیان

(۲۹۶۷/۵)

منکر حسّ از قدر رسواتر است زان که جبری حسّ خود را منکر است

(۲۹۶۸/۵)

پس تفسط آمد این معنی جبر لاجرم بدتر بود زین رو ز گبر

(۳۰۱۵/۵)

۲. دومین برهان در نظر مولانا بر وجود اختیار، تردّد آدمیان هنگام تصمیم بر انجام کار است. اگر قدرت‌گزینش در بشر در کار نبود، تردید در انجام این عمل یا آن عمل معنی نداشت. مؤید این سخن آن است که هیچ‌کس در انجام کارهای ناممکن تردید به خود راه ندهد. مثلاً کسی در پریدن به آسمان تردید ندارد.

در تردّد مانده‌ایم اندر دو کار وین تردّد کی بود بی اختیار

(۴۰۸/۶)

پس تردّد را بیاید قدرتی ورنه آن خنده بود بر سبلیتی

(۴۱۲/۶)

اینکه فردا این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

(۳۰۲۴/۵)

۳. دلیل سوم بر وجود اختیار، تفاوت حرکت دستان نویسنده، که به اختیار خود

حرکت می‌دهد، و حرکت دستان مرتعش می‌باشد:

دست کان لرزان بود از ارتعاش و آنکه دستی را تو لرزانی ز جاش

(۱۵۳۲/۱)

۴. مولانا وجود اختیار را با قضاوت عقل سلیم بشری اثبات می‌کند، چه به حکم عقل، اگر بشر را اختیاری درگزینش کارها نباشد، شرایع الهی و اوامر و نواهی آنها بلکه اساس ارسال رسولان عبث خواهد بود. چون تکلیف بدون قدرت انتخاب قبح ذاتی و عقلی دارد (این برهان همان است که معتزلی‌ها نیز بدان متمسک می‌شدند).

جمله عالم مقرر در اختیار امر و نهی این بیاور و آن بیار

(۳۰۱۸/۵)

خالقی که اختر و گردون کند امر و نهی جاهلانه چون کند

(۳۰۳۱/۵)

۵. حالت پشیمانی آدمی که بعد از ارتکاب کارهای زشت بر او عارض می‌شود، دلیل آن است که آن کار از روی اختیار بوده است:

آن پشیمانی که خوردی از بدی ز اختیار خویش گشتی مهتدی

(۳۰۲۵/۵)

۶. حالت شرمساری بعد از انجام کار ناپسند، نیز دلیل بر اختیار بشر است و گرنه انسان مجبور شرمنده نشود:

زاری ما شد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار

(۶۱۸/۱)

گر نبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آزرم چیست

(۶۱۹/۱)

۷. خشم گرفتن بر اعمال زشت دیگران نیز دلیل بر وجود اختیار در بشر است، چه نسبت به کارهای مجبور کسی خشم نگیرد:

خشم در تو شد دلیل اختیار تا نیاری جبریانه اعتذار

(۳۰۵۱/۵)

۸. وجود اختیار به قدری بدیهی است که حیوانات نیز توان درک آن دارند. چه اگر کسی شتر یا گاو را بدون گناه بزند، آن حیوان بر او خشم گیرد و از چوب گناه نبیند

بلکه بر چوب زن حمله ور شود. لیکن گاوی که زیر یوغ نرود و صاحب گاو آن را چوب
زند بر صاحب خود خشم نگیرد. پس حیوانات اختیار را درک می‌کنند.

گر شتربان اشتری را می‌زند آن شتر قصد زننده می‌کند

(۳۰۵۰/۵)

خشم اشتر نیست با آن چوب او پس ز مختاری شتر برده است بو

(۳۰۵۱/۵)

۹. اینکه انسان هنگام سر درد، به طیب رجوع می‌کند و سرش را ببندد دلیل بر
اختیار است؛ چه آنکه را سر درد نباشد سر نبندد:

چون نئی رنجور سر را بر میند اختیار هست بر سبالت مخند

(۳۱۰۴/۵)

مولانا، علاوه بر تمسک به ادله عقلی و نقلی در اثبات اختیار آدمی، طبق شیوه
خود به حکایات و قصه‌ها نیز در این باب متوسل می‌شود. که برخی از آنها ذیلاً ذکر
می‌گردد:

دزدی معتقد به جبر در برابر کیفر شحنه معتقد به اختیار گفت: مرا در انجام دزدی
اختیاری نبود چرا کیفرم می‌کنی، شحنه در پاسخ گوید: کیفر کردن من نیز به اختیار من
نباشد. آن‌گاه دزد به اختیار اعتراف می‌کند:

گفت دزدی شحنه را ای پادشاه آنچه کردم بود آن حکم خدا

گفت شحنه آنچه من هم می‌کنم حکم حق است ای دو چشم روشنم

از چنین عذر ای سلیم نانیبل خون و مال و زن همه کردی سبیل

هر کسی پس سبالت تو بر کند عذر آرد خوی را مضطر کند

(۳۰۵۷/۵ به بعد)

باز هم در قصه‌ای دیگر، یکی بر درخت میوه‌ای بر می‌شود و می‌چیند و
می‌خورد. صاحب باغش گوید از خدا شرمی بکن، در جواب گوید: بنده خدا از باغ خدا
از خرمایی که عطای خداست همی‌چیند و خورد. این چه جای شرم باشد؛ باغبانش با
رسن محکم می‌بندد و با چوب بر پشتش می‌کوبد. دزد میوه به اختیار معترف می‌گردد:

پس بیستش سخت آن دم بر درخت می‌او بر پشت و ساقش چوب سخت
(۳۰۸۰/۵)

گفت آخر از خدا شرمی بدار می‌کشی این بی‌گنه را زار زار
گفت از چوب خدا این بنده‌اش می‌زند بر پشت دیگر بنده‌اش
چوب حقّ و پشت و پهلو آن او من غلام و آلت فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار اختیار است اختیار است اختیار
مولانا در مرتبه‌ای برتر از اختیار برهانی، اختیار و قضا و جبر را با هم می‌نگرد
که با یکدیگر همراهند و منافاتی هم در کار نیست. کار آدمی با آنکه تحت تقدیر و
قضاست، در عین حال عین اختیار وی نیز هست.

ورنه آدم کی بگفتی با خدا ربّنا انا ظلمنا نفسنا

(۴۰۴/۶ به بعد)

خود بگفتی کاین گناه از بخت بود چون قضا این بود حزم ما چه سود
همچو ابلیسی که گفت اغویتنی تو شکستی جام و ما را می‌زنی
بل قضا حقّ است و جهد بنده حق هین مباش اعور چو ابلیس خلق

با اندک تأمل معلوم می‌شود که این سخن همان است که صدها سال بعد ملاًصدر
به زبان راند و گفت جبر تکوینی و قضا همراه با اختیار تشریحی منافاتی ندارد.
مولانا باز هم در مرحله‌ای فراتر فرماید: انسان که سایه‌ خداوند می‌باشد، صفات
الهی در وجودش متجلی است؛ خداوند بی‌تردید فاعل مختار است، پس سایه‌ او نیز
چنین باشد.

اختیارش اختیارت هست کرد اختیارش چون سواری زیر گرد

(۳۰۸۷/۵)

اختیارش اختیار ما کند امر شد بر اختیاری مستند

(۳۰۸۸/۵)

سپس گوید: بدان سان که قدرت و اختیار بشر به جماد بودن جمادات زبان
نرساند، قدرت و اختیار خداوند نیز به مختار بودن آدمی آسیبی وارد نکند:

قدرت تو بر جمادات از نبرد کی جمادی را از آنها نفی کرد

(۳۰۹۶/۵)

قدرتش بر اختیارات آن چنان نفی نکند اختیاری را از آن

(۳۰۹۷/۵)

و در مرحله بعد گوید: سخن ما تا این مرحله برای عقل و اهل استدلال بود و گرنه مسئله، ژرف تر و فراتر از عقل باشد:

بحث عقل است این، چه عقل ای حيله گر تا ضعيفی ره برد آنجا مگر

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگر است باده جان را قوامی دیگر است

اندکی گفتیم ز آن بهر عقول ز اندکی پیدا بود قانون کل

(۱۵۳۷/۱) به بعد)

سپس فرماید: در مرحله ای فراتر از بحث عقل و استدلال، اختیار عاشقان باشد

که اختیار آنان عین جبر است. چه عشاقان خواستی جز خواست معشوقان ندارند. در

این مرحله، بحث دو راهه اختیار و تردّد از میان برمی خیزد و در اثر فناء جز اراده واحد،

که همان اراده حق تعالی باشد، چیز دیگری نماند:

پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته است کس

(۳۲۳۰/۵)

غیر این معقولها، معقولها یابی اندر عشق با فرّ و کیا

(۳۲۳۳/۵)

عشق برد بحث را ای جان و بس علوم کو ز گفتگو شود فریاد رس

(۳۲۴۰/۵)

بعد می گوید: اگر کسی این نوع اختیار را جبر نامد، نزاع بر نام گذاری نباشد؛

لیکن باید دانست که این جبر، نه جبر پیروان هوای نفس باشد که کارهای زشت خود را

توجیه کند:

این نه جبر این معنی جبری است ذکر جبری دلیل زاری است

(۶۱۷/۱)

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
 این معیت با حق است و جبر نیست این تجلی مه است و ابر نیست
 و بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خود کامه نیست

و سرانجام فرماید: اختیار کاملان و اصل برتر از آن باشد که عقل و فهم محدود ما
 بتواند فهمش کند، چه اختیار و جبر ایشان دیگر است و تو نیز بکوش، باشد که بدان
 دست یابی که منتهای اختیار همین است:

اختیار و جبر ایشان دیگر است قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است
 (۱۴۴۵/۶)

سعی کن از جام حق یابی نوی بی خود و بی اختیار آنگه شوی
 (۳۱۰۵/۵)

آنگه آن می را بود کل اختیار تو شوی معذور مطلق مست‌وار
 (۳۱۰۶/۵)

مولانا در آخر بحث اختیار، مناجات با قاضی حاجات می‌کند و ناله سر می‌دهد
 و می‌گوید:

ای خداوند کریم بردبار ده امانم زین دو راهه اختیار
 این تردد هست در دل چون و غا کاین بود به یا که آن حالت مرا
 الغیاث ای تو غیاث‌المستغیث زین دو شاخه اختیارت خبیث
 جذب یک راهه صراط‌المستقیم به زو دو راهه تردد ای کریم

(به ۲۰۰/۶)

شایان توجه آنکه حضرت مولا علی در نهج‌البلاغه، این حالت را به زبان آورد و
 فرمود: «و الله لو أعطیت الأقالیم السبعة بما تحت أفلاكها علی أن أعصی الله فی نمله
 أسلبها جلب شعیر ما فعلت» (امام علی (ع)، ۱۳۷۶، خطبة ۲۲۴).

حضرت علی در این سخنان، خود را در برابر خدا مسلوب‌الاختیار می‌داند و جز
 خواست خدا چیزی نخواهد. در آخر همین خطبه فرماید: نعوذ بالله من سبات العقل
 یعنی پناه به خدا از اینکه چیزی جز خواست خدا خواهم که سبک مغزی باشد.

بداء و سرنوشت بشر در ارتباط با قضا و قدر

با توجه بدین نکته که قضای ذاتی همان علم ذاتی خداوندی است که عین ذات حق است و از طرفی علم ذاتی خداوند عین اراده ذاتی اوست. پس، از ازل تا ابد خداوند به همه چیز از جمله افعال بندگان آگاهی دارد و آن را اراده کرده است و چون اراده اش غیر قابل تغییر است، پس بشر در سرنوشت خود هیچ نقشی ندارد. با توجه به این مطلب، اثبات اختیار برای بشر نیز مشکل را حل نتوان کرد. چه با این فرض، اختیار بشر یک صحنه سازی پیش نخواهد بود.

اما طبق قانون بداء، که شیعه امامیه بدان باور دارد، این مشکل قابل حل است. مسئله بداء بحث پر دامنه ای دارد که اکثر فرقه های کلامی جز شیعه دوازده امامی بدان اعتقاد ندارند و می گویند: بداء مستلزم جهل یا انفعال پذیری در ذات خداوند است که هر دو فرض باطل باشد. ما در این جستار با توجه به اطالعه سخن، بحث بداء را ناگزیریم بسیار گذرا مطرح کنیم و از خواننده فرهیخته بخواهیم که خود با مطالعه، آن را کامل تر کند.

علمای بزرگ شیعه امامیه اعم از متکلم و فیلسوف و مفسر، با توجه به آیات و احادیث، مسئله بداء را شرح و تفسیر فرموده اند.

فی الجمله، طبق قانون بداء، قضا و قدر الهی در شرایط ویژه قابل تغییر است که این مطلب از مثنوی مولوی نیز فهمیده می شود. گرچه مسأله بداء به عنوان خاص در مثنوی مورد بحث قرار نگرفته است. اینک در حد امکان به تعریف و توضیح بداء می پردازیم:

عبدالرزاق لاهیجی گوید: بداء یعنی ظهور امری که ظاهر نبود یا ظاهر خلاف آن بود. وی بعد از تعریف بداء می گوید شایان توجه آنکه بداء در احکام شریعت جایز نباشد، چون جمیع احکام شرعی معالیل مصالح و مفاسد باشند و اگر خداوند حکمی را تغییر دهد معنایش آن باشد که مصلحتی یا مفسده ای بر علم خداوند پوشیده بود و آشکار شد که بطلان این سخن بدیهی باشد. چون به هیچ روی جهل در ذات واجب الوجود راه ندارد.

و اما اینکه در ظاهر، حکمی نسخ می شود و حکمی دیگر جای آن را می گیرد،

ربطی به مسئله بدهاء ندارد. در علم اصول و تفسیر اثبات کرده‌اند که نسخ، اعلان انتهای حکم باشد، به گونه‌ای که اگر آن نسخ نمی‌بود آن را حکم دائمی می‌نمود؛ نه اینکه حقیقتاً دائمی بود مانند نسخ بسیاری از احکام شریعت موسی با ظهور حضرت عیسی و نیز نسخ بسیاری از احکام شریعت عیسی (ع) با ظهور اسلام. فی الجمله، ظهور پیامبر بعدی اعلان انتهای بسیاری از احکام شریعت پیشین باشد، که این مطلب از ازل در علم خداوند چنین بوده است و با زبان پیامبر پسین، انتهای احکام پیامبر پیشین را اعلان می‌کند.

کریمه «ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها» (بقره/۱۰) نیز ناظر به همین مطلب باشد.

و اما نسخ برخی احکام در زمان پیامبر واحد، مثل نسخ حکم ذبح اسماعیل و اعلان حکم فدیة، نیز مشمول همین قانون است، چه در علم خداوند امر به ذبح فقط تا همان مرحله بوده است و امر به فدیة اعلان انتهای حکم ذبح می‌باشد. البته، خود آن حکم تا همان مرحله نیز دارای مصحلت باشد که همان آمادگی و اظهار اخلاص ابراهیم و اسماعیل است. اما، بدهاء در افعال الهی و به دگر بیان، بدهاء در قضای غیر محتوم جایز باشد.

بدهاء در افعال، یعنی ظهور داعی بر فعل بعد از آنکه داعی موجود و ظاهر نبوده باشد. مستجاب بودن دعا، یعنی وجود بدهاء، چه مراد از اجابت، یعنی ترتب وجود مطلوب داعی بر دعای وی به گونه‌ای که اگر آن دعا نبود اجابت نیز در کار نبود. اجابت دعا از ضروریات دین است که آیات و احادیث بسیار مؤید آن است. مثلاً، هلاک زید قطعی بود لولا وقوع الدعاء و خبر دادن از هلاک زید درست بود لیکن با وجود دعا یا صدقه بدهاء حاصل شد (لاهیجی، ۱۳۴۵، ص ۲۹۲).

لاهیجی بعد از بیانات فوق می‌گوید: پس بدهاء، یعنی ظهور امری که ظاهر خلاف آن بود. مثلاً ظواهر علل و اسباب، هلاک زید بود نه شفای وی. حضرت رضا (ع) در مناظره با یکی از عالمان اهل سنت به نام سلیمان مروزی، در مسئله بدهاء حکایت زیر را بیان فرمود:

به یکی از انبیای پیشین وحی آمد که به سلطان وقت بگو که وقت مرگش فرا

رسیده، آماده مردن و قبض روح شود. پادشاه با شنیدن این پیام به زاری و دعا پرداخت و بادل شکسته با خدا مناجات کرد و از خداوند مهلت خواست. دعایش مستجاب شد و تا مدت مطلوب زندگی یافت.

قابل توجه آنکه بدهاء به معنای تغییر سرنوشت و قضای فعلی و قدر الهی باشد نه قضای ذاتی و علم ذاتی خدواندی.

امام باقر (ع) فرمودند: «العلم علمان، علم مخزون لم یطلع علیه أحد من خلقه و علم مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و من ذلک یمحو الله و یثبت و عنده أم الكتاب و هل یمحی إلا ما کان و هل یثبت إلا ما لم یکن».

امام صادق (ع) نیز فرمود: «إن الله علمین، علم مکتون و مخزون لا یعلمه إلا هو و من ذلک یکون البدهاء» (لاهیجی، ۱۳۴۵، ص ۲۹۳).

خواجه نصیر و علامه حلّی نیز در کشف الفوائد، همین مطلب را با بیانی دیگر ایراد فرموده‌اند که با توجه به اطالّه مقاله از ذکر آن خودداری شد. آیت الله خوئی در این باب فرماید:

نسخ مربوط به احکام است لیکن بدهاء در افق تکوین واقع می‌شود. بخشی از سخنان وی چنین است: «إنّ البدهاء الذی یقول به الشیعة الإمامیة، إنّما یقع فی القضاء الغیر المحتوم أمّا المحتوم منه فلا یتخلف».

سپس می‌گوید: قضای الهی سه مرتبه است:

۱- علم مخزون و مکتون حق تعالی که کسی را بدان راه نباشد که سرچشمه بدهاء همان مرتبه است؛

۲- قضای الهی که انبیاء و ائمه به وقوع آن، به طور قطع، خبر داده‌اند که بدهاء بدان مرحله راه ندارد؛

۳- قضای الهی که انبیاء و ائمه از وقوع مشروط آن خبر داده‌اند که در این مرتبه از قضا بدهاء حاصل می‌شود، که آیه «یمحو الله و یثبت و عنده أم الكتاب» (رعد/۴)، ناظر بدین مرتبه باشد.

سپس، در اثبات مطلب، به احادیثی چند استناد می‌کند. مثل حدیث زیر: «سئلت عن الصادق (ع): و کلّ شیء هو عند الله مثبت فی کتاب؟ قال نعم. قلت: فأی شیء یکون

بعده؟ قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء».

فی الجملة، در قضای محتوم، بداء ممکن نیست (در لوح محفوظ و امّ الكتاب)، لیکن در قضای موقوف بداء واقع می شود که آن لوح محو و اثبات است و با التزام بدان، نسبت جهل به ذات خداوند نباشد. شایان ذکر آنکه باور به بداء، آدمی را از نومیدی می رهااند که آدمی با انجام کارهای خیر، مثل دعا و صدقه، سرنوشت خود را دیگرگون می سازد. بدین جهت امام صادق (ع) فرمود: «ما عظم الله شیئاً مثل البداء» (آیت الله خوئی، ۱۳۵۵، ص ۳۸۶ به بعد).

استاد مطهری نیز کتاب انسان و سرنوشت را در بیان همین مطلب نوشت. وی در این کتاب به مسئله بداء اشاره می کند، لیکن آن را به نحو بسیار موجز بیان می دارد. بخشی از سخنان ایشان در این باب به قرار زیر است:

سرچشمه اصلی تغییر سرنوشت به دست خود بشر، خود قرآن و احادیث است، چه قرآن مجید با وجود آنکه از کتاب ازلی و لوح محفوظ دم می زند و می گوید: «ما أصاب من مصيبة فی أرض ولا فی أنفسکم إلا فی کتاب من قبل أن نبرئها» (حدید/۲۲)، در عین حال فرماید: «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمان/۲۹).

از پیامبر (ص) پرسیده شد: «أنحن فی أمر فرغ منه أم فی أمر مستأنف؟ در پاسخ فرمودند: «فی أمر فرغ منه و فی أمر مستأنف».

حضرت امیر از سایه دیوار کج در حال سقوط به سایه دیوار دیگری رفت. گفتندش: أنفرّ من قضاء الله؟ در پاسخ فرمود: أفرّ من قضا الله قدره. یعنی از نوعی قضا به قضا و قدر دیگری می گریزم که خود این عمل نیز به حکم قضاست (مطهری، ۱۳۴۵، ص ۶۱).

سپس استاد مطهری گوید: «معنای بداء یعنی اینکه آدمی باید بداند که علل و اسباب منحصر به اسباب مادی و شناخته شده بشر با ذهن محدود نیست، بلکه فراتر از آنها اسباب دیگری نیز در کار است که حاکم بر همه اینهاست.

البته، آن اسباب نیز قانون مند است. مثلاً، بدان سان که درمان بیماری با مراجعه به پزشک و دارو و جراحی سرنوشت بیمار را دیگرگون می کند، دعا و صلّه رحم و احترام به پدر و مادر و استادان و... نیز سبب دیگرگونی سرنوشت خواهند شد. یعنی خود این

کارها نیز قضا و قدر است که قضا و قدر دیگری را تغییر می‌دهند. در قرآن فرمود: «أجیب دعوة الدّاع إذا دعان فلیستجیبوا الی و لیؤمنوا»، یعنی هر که دعا کند و مرا بخواند اجابتش کنم پس مرا بخوانند و به من ایمان آورند (بقره/۱۸۶).

حضرت علی (ع) فرمودند: «إدفعوا أمواج البلاء بالدّعاء» و نیز امام صادق (ع) فرمودند: «من یعیش بالإحسان أكثر ممّن یعیش بالإعمار».

البته، در مقابل اعمال خیر، اعمال ناپسند مانند قطع رحم، پرده‌داری، ظلم و... تأثیر عکس دارند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «من یموت بالذنوب أكثر ممّن یموت بالآجال». و قرآن مجید هم فرماید: «ظهر الفساد فی البرّ والبحر بما کسبت أیدی الناس» (روم/۴۱).

نظر مولانا در باب بداء در مثنوی

مولانا، همان‌طور که پیشتر نیز اشاره کردیم، به‌طور مستقیم از بداء در مثنوی سخن به میان نیاورده، لیکن بارها گفت که مناجات و دعا و کارهای خیر در تغییر سرنوشت تأثیر شگرف دارد. انسان‌های والا هر جا مشکلی داشتند به دعا روی می‌آوردند. در آغازین قصه مثنوی، پادشاه وقتی که واماند به محراب عبادت روی آورد و با تضرّع و زاری به درگاه باری تعالی عرض حاجت کرد و نتیجه گرفت. مولانا معتقد است که هم دعا از قضاست هم اجابت دعا. هم چنین مولانا بارها در تأثیر سوء کارهای زشت به سرنوشت آدمی سخن گفت که ذیلاً به برخی از سخنان وی می‌پردازیم:

شه جو عجز آن طیبیان را بدید پابرهنه جانب مسجد دوید

(۵۸/۱ به بعد)

رفت در مسجد سوی محراب شد سجده‌گاه از اشک او پر آب شد
چون بر آورد از میان جان خروش اندر آمد بحر بخشایش به جوش
وی در تأثیر سوء کارهای زشت گفت:

از خدا جویم توفیق ادب بی ادب محروم شد از لطف رب

(۷۷/۱)

در باب مناجات پیامبران بزرگ بسیار سخن گفت، از جمله مناجات حضرت

موسی است. خداوند به موسی فرمان می دهد که دعا کند. وقتی موسی عرضه می دارد که من دهان پاک دعا ندارم، خدایش فرماید مرا با دهان غیر خوان:

بهر این فرمود با موسی خدا وقت حاجت خواستن اندر دعا

(۱۷۵/۳ به بعد)

کای کلیم الله ز من می جو پناه با دهانی که نکردی تو گناه
گفت موسی من ندارم آن دهان گفت ما را از دهان غیر خوان
از دهان غیر کی کردی گناه از دهان غیر برخوان کای اله

مولانا معتقد است که هم دعا خواست خداست هم اجابت دعا، این همان مسئله بداء می باشد که کارها با شرایط خاص دیگرگونه شوند و سرنوشت آدمی تغییر می یابد:

هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو

(۶۹۵/۲ به بعد)

یاد ده ما را سخن های دقیق تا ترا رحم آورد آن ای رفیق
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلتش کنی گرچه جوی خون بود نیلتش کنی
هر چه محسوس است او ردّ می کند و آنچه ناپیداست مسند می کند
مولانا در این رابطه به بیان و تفسیر حدیث «جفّ القلم بما هو کائن الی یوم
القیامة می پردازد و می گوید که هر چه برگزینی همان جفّ القلم باشد:

هم چنین تاویل قد جفّ القلم بهر تحریض است بر شغل اهم

(۳۱۳۰/۵ به بعد)

کز روی جفّ القلم کز آیدت راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جفّ القلم عدل آری برخوری جفّ القلم
چون بدزد دست شد جفّ القلم خورده باده مست شد جفّ القلم

مولانا می فرماید که برخی از ناآگاهان از حکم محتوم قضا سوء فهم دارند، چه معنای قضا، معزول بودن حق تعالی نباشد. البته معزول بودن بندگان نیز مقصود نیست.

بل به عکس معنای جفّ القلم با تعیین سرنوشت به دست انسان منافات ندارد:

تو روا داری باش که حق همچو معزول آید از حکم سبق

(۳۱۳۷/۵ به بعد)

پیش من چندین میا چندین مزار
بلکه معنی آن بود جفّ القلم
نیست یکسان پیش من عدل و ستم

سپس در تأکید مطلب گوید: اگر پادشاهی میان نیکوکار و ظالم فرق نگذارد
خاکش بر سر باد تا چه رسد به خداوند:

پادشاهی که به پیش تخت او
فرق نبود از امین و ظلم جو

(۳۱۴۲/۵)

فرق نبود هر دو یک باشد برش
شاه نبود خاک تیره بر سرش

(۳۱۴۳/۵)

نتیجه

در ذهن قایلان به سرنوشت محتوم بشر این شبهه هست که آنچه از آغاز تا انجام جهان هستی واقع شده و خواهد شد، در علم ذاتی خداوند هست، که از جمله این حوادث، افعال هر یک از بندگان در زمان و مکان مشخص می‌باشد. و از طرفی علم الهی عین اراده اوست و هیچ چیز مانع از اجرای اراده‌اش نتواند شد. پس تغییر سرنوشت معنایش جهل و ناتوانی خداوند است، در حالی که واجب‌الوجود از هر نقص و کاستی منزّه باشد. فی‌الجمله، مطلب با دو مقدمه منطقی چنین می‌شود: هذا الفعل فی علم الله و کلّ ما فی علم الله لا یتغیّر. که نتیجه آن است که سرنوشت بشر که از ازل در علم خداست، غیر قابل تغییر باشد.

اما پاسخ این شبهه: کسانی که چنین شبهه‌ای در ذهن دارند، فرض درستی از قضای الهی ندارند. اینان علم و اراده الهی را خارج از نظام سبب و مسببی دانسته‌اند و خداوند را فاعل بی‌واسطه افعال بشر فرض کرده‌اند. اینکه خداوند از ازل تا ابد به جمیع حوادث جهان آگاهی دارد و آن را اراده نیز کرده است، جای شک و تردید نیست، چه به فرموده قرآن چیزی بر او مخفی نیست، «لا یعزّب عنه مثقال ذرة فی السموات و لافی الأرض» (سبا/۳). لیکن علم و اراده حق تعالی به وقوع یا لا وقوع افعال بندگان از طریق

اختیار و گزینش آنان است. به بیان دیگر، خداوند از ازل می‌دانست که هر فردی از آدمیان با اختیار خودشان چه کاری بر می‌گزینند و انجام می‌دهند. خداوند اراده کرده که آدمیان فقط با انتخاب گری خودشان کاری صورت دهند و علم و اراده خدا غیر قابل تغییر است، پس محال است که کسی در این جهان خودش سرنوشتش را تعیین نکند.

به دگر بیان، اگر این جهان طبیعت را از آغاز تا انجام آن دایره‌ای فرض کنیم که همه آدمیان از ازل تا ابد درون آن قرار دارند، و این دایره را قضای فعلی یا لوح محو و اثبات بنامیم و فرض کنیم که هر یک از بندگان به تعداد شعاع‌های این دایره گزینش‌های متفاوت داشته باشند، مثلاً کسی به شرط دعا کردن و صدقه دادن شفا یابد و بدون آن بمیرد و یا عمرش کوتاه شود و... خداوند، که محیط بر این دایره است، تمام گزینش‌های او را می‌بیند و آنها را اراده نیز کرده است.

بنابراین، با وجود اینکه چیزی بر خداوند پنهان نیست، چه علم و اراده‌اش نامتناهی است؛ آدمی نیز در تعیین سرنوشت خود یک بُعدی نیست، بلکه سرنوشت او متناسب با کیفیت وجودی‌اش می‌باشد که نامتناهی است؛ چون وجود آدمی بسان درخت یا حتی حیوانات یک بُعدی نیست پس سرنوشتش نیز یک بُعدی نخواهد بود. پس شبهه‌هایی مثل شبهه منسوب به خیام وارد نیست. گویند او می‌گفت:

می‌خوردن من حقّ ز ازل می‌دانست گر می‌خورم علم خدا جهل بود
با این بیان خود را مسلوب‌الاختیار می‌دانست و زیر بار مسئولیت اعمال خود نمی‌رفت. پاسخ این‌گونه شبهه از گفته‌های بالا روشن است. چه مسلم است که جهل به ذات واجب‌الوجود راه ندارد لیکن خداوند از ازل می‌دانست که چه کسی با اختیار خود می‌خواره می‌شود یا سالک فی سبیل الله می‌گردد. ضمناً ظاهراً این شبهه بعید است از خیام باشد که ما در مقاله‌ای دیگر در آن باب سخن گفته‌ایم.

این مقاله را به همین مقدار بسنده می‌کنیم و از خواننده بزرگوار به جهت حوصله مطالعه آن تشکر می‌نماییم و به عرض می‌رسانیم که به پایان آمد این مطلب لیکن حکایت هم‌چنان باقی است.

منابع

۱. آملی، محمد تقی، دررفوائد، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۴۵.
۲. ابن سینا، الهیات شفا، انتشارات دارالکتب العربی، مصر، قاهره، ۱۳۵۱.
۳. ابن مثیم، کمال الدین، قواعد المرام فی علم الکلام، مطبعه مهر، قم، ۱۳۵۶.
۴. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامین، انتشارات مکتبه النهضه، مصر، قاهره، ۱۳۳۱.
۵. اشعری، ابوالحسن، الابانه عن اصول الديانة، مطبعة الجمل، مصر، قاهره، ۱۳۰۶.
۶. امام علی (ع)، نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، ... للطباعة والنشر، ۱۳۷۶.
۷. خوئی، آیت الله، البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات فروردین، تهران، ۱۳۵۵.
۸. خواجه نصیر، قواعد العقائد، به انضمام شرح علامه حلی، انتشارات مکتب اسلام، تبریز، ۱۳۶۰.
۹. خواجه نصیر طوسی و علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، انتشارات مصطفوی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۰. رازی، امام فخرالدین، معالم اصول الدین، انتشارات دارالکتب العربی، لبنان، بیروت، ۱۳۶۲.
۱۱. رازی، امام فخرالدین، المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی وابسته به دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹.
۱۲. سبزواری، ملاحادی، منظومه، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۵۱.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، انتشارات الحلبي، ۱۳۵۵.
۱۴. شیخ الاسلامی، اسعد، تحقیقی در مسائل کلامی اشاعره و معتزله، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
۱۵. طباطبایی، علامه محمد حسین، بدياة الحکمة، انتشارات المطبعة العلمية قم، ۱۳۵۵.
۱۶. طباطبایی، علامه محمد حسین، نهاية الحکمة، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، قم، ۱۳۵۱.
۱۷. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، انتشارات عبدالکریم عثمان مثر، قاهره، ۱۳۴۳.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۴۵.
۱۹. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۴۵.
۲۰. ملاصدرا، اسفار اربعه، انتشارات مصطفوی، تهران، ۱۳۷۹.
۲۱. مولانا جلال الدین، مشوی معنوی، به اهتمام نیکلسون، انتشارات نشر طلوع، تهران، ۱۳۶۸.