

بررسی دیدگاه مولوی در کشف راز قضا و قدر

اثر: دکتر ناصر نیکویخت

استادیار دانشگاه تربیت مدرس

(از ص ۱۳۷ تا ۱۵۹)

چکیده:

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از بزرگترین مفاخر ادب فارسی و از اندیشمندان بنام اسلامی در قرن هفتم است. مثنوی معنوی وی، گنجینه‌ای عظیم از معارف والای بشری و متضمن پاره‌ای از علوم اسلامی است. قضا و قدر از جمله مباحث جدال برانگیز کلام اسلامی است که مولوی با دقت تمام در ابیات پراکنده‌ای از دفاتر ششگانه مثنوی بدان پرداخته است. موضوع این پژوهش بررسی دیدگاه شاعر در این مبحث کلامی است. این پژوهش در بردارنده مقدمه‌ای در پیشینه موضوع، تعریف قضا و قدر در مثنوی، انواع قضا و قدر، پاسخگویی مولوی به شبهات حاصل از اعتقاد به قضا و قدر و... است.

واژه‌های کلیدی: علم کلام، قضا و قدر، قضای محتوم، قضای مشروط، قصاص، دعا، افعال انسان.

مقدمه:

درباره خاستگاه بشر در میل به حل معمای اراده و اختیار آدمی در مقابل جبر حاکم بر عالم آفرینش، نمی توان از نظر زمانی و مکانی حد و مرزی تعیین کرد. آدمی همواره در پی شناخت حیطه قدرت و اختیار خویش در مجموعه هستی بر آمده و کوشیده است کم و کیف رابطه خویش را با عالم وجود و آفریدگار کشف کند. هر چند به دلیل عجز و تحیر عقل از درک تمام حقیقت بازمانده، کسانی که به ظن خویش به لمعه‌ای از حقیقت راه یافته، آن را تمام و کمال حقیقت پنداشته و با اقامه دلایل و حجتهای عقلی و نقلی در پی اثبات آن بر آمده و عده‌ای نیز علم عجز برافراشته و به نارسایی عقل در این عرصه اعتراف کرده‌اند.

موضوع قضا و قدر، جباریت و قهاریت خداوند، جبر و اختیار، مسأله توکل و... از جمله معماهای رابطه انسان با مجموعه آفرینش و حضرت خداوندی است که همواره اذهان بسیاری از اندیشمندان مکاتب الهی و غیرالهی را در همه زمان و مکانها به خود مشغول داشته است. غور و بررسی در مسائلی از این نوع، موضوع علم کلام است و بروز مکتبها و مشربهای فکری متنوع کلامی، محصول کسب نتایج دیگرگون از موضوعاتی واحد در این زمینه است.

منشأ علم کلام در اسلام

مورخان اسلامی، ضمن نقل حدیثی از علی بن محمد عسکری (ع)، منشأ علم کلام را در عصر امامت حضرت علی (ع) ردیابی می‌کنند و معتقدند به دلایل مشکلات سیاسی عصر خلیفه سوم و دوران پرآشوب امامت حضرت علی (ع) بحثهای عقیدتی در موضوعاتی چون قضا و قدر، جبر و اختیار، توکل و... در محافل امت مطرح بوده است. در این روایت نقل شده است که پس از رحلت حضرت علی (ع) از شام، مردی از وی پرسید:

«ای امیر مؤمنان! به ما در مورد خروجمان از شام خبر ده که آیا بنا به قضا و قدر الهی بوده است؟ علی (ع) پاسخ داد: آری ... ای پیرمرد شما بر فراز هیچ بلندی نشدید و به عمق هیچ دره‌ای فرود نیامدید، مگر به قضا و قدر از جانب خدا. مرد گفت: رنج خویش را نزد خدا بینیم؟! به خدا سوگند که برای خود اجری نمی‌بینم. علی (ع) فرمود: چنین نیست. خداوند اجر شما را در ره سپردنتان به هنگام رفتن، و روی برگردانیدنتان به هنگام بازگشت، عظیم قرار داده است و خود در تمامی احوال نه اکراه داشته‌اید و نه ناگزیر بوده‌اید. مرد گفت چگونه ناگزیر نبوده‌ایم و قضا و قدر ما را سوق داده و سپردنمان از آن جانب بوده است؟

علی (ع) فرمود: شاید مراد تو قضایی بایسته و قدری محتوم است. اگر چنین بود، پاداش و کیفر باطل می‌شد و وعده و وعید و امر و نهی از جانب خدا ساقط می‌گشت و از سوی خدا ملامت گنهکار و ستایش نیکوکار نازل نمی‌شد، و نیکوکار اولی نبود... خدا به جهت مخیر داشتن فرمان داده است و تکلیفی اندک نهاده است و از روی غلبه از فرمان وی عصیان نشده و به اکراه مطاع نگشته است...» (علامه سید محمد تقی مدرسی، ۱۳۶۹، ص ۲۰-۲۱)

موضع پیشوایان دین در مورد قضا و قدر

پیشوایان و اندیشمندان دینی همواره امت را از گام نهادن در راه بحث و مجادله به شدت نهی، و آنان را به تسلیم در برابر حق و تزکیه نفس و راستی کردار دعوت کرده‌اند؛ چرا که مباحث اسرارآمیزی چون قضا و قدر فراتر از دریافت عقل و قیاسهای بشری است و تحقیقاً ورود به چنین عرصه‌هایی موجب انحراف فکر و خروج از صراط مستقیم و مسئولیتهای می‌شود که ادیان الهی پیروان خود را بدان فرا خوانده‌اند. از علی (ع) نقل شده که: *سُئِلَ عَنِ الْقَدَرِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: طَرِيقُ مُظْلِمٍ فَلَا تَسْلُكُوهُ وَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ وَ سِرٌّ لِّلَّهِ فَلَا تَتَكَلَّمُوهُ.* (نهج البلاغه، فیض

الاسلام، قصار، ش ۲۷۹)

راهی است تاریخ در آن گام مزیند، دریایی است عمیق در آن فرو نروید، راز خداوند است، خود را در آن به رنج نیفکنید.

در حدیثی دیگر از آن حضرت نقل شده که فرمودند:

آگاه باشید که قدر سری است از اسرار خدا و حوزی است از حرزهای او، در پرده خدا در کشیده شده و از خلق خدا پوشیده مانده است. با مهر خدا مهر خورده است و از پیش در علم خداست، خداوند علم به آن را از روی بندگان برداشته و آن را فراتر از شهود ایشان قرار داده است. (علامه محمد تقی مدرسی، ص ۵۷-۵۸)

مؤلف مصباح الهدایه که خود در مباحث کلام اسلامی غور کرده و در جای جای اثر ارزشمند خود به اظهار نظر اولیای دین تمسک جسته، در این باره می‌گوید: «سر قدر به بحث و مناظره و تحریر و تقریر مکشوف نشود» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۳۵) و به منع شریعت از خوض در این معنی استشهاد جسته که «إِذَا بَلَغَ الْكَلَامُ إِلَى الْقَدْرِ فَأَمْسِكُوا: چون سخن به قضا و قدر رسید دم در کشید و از گفتگو درباره آن خودداری کنید» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۳۶)

قضا و قدر چیست؟

آنچه در بادی امر از قضا و قدر استنباط می‌شود این است که خداوند به قلم تقدیر، سرنوشت هر کس را در ازل مقدر و مشخص کرده است و آنچه بندگان به اختیار یا بدون اختیار انجام دهند، یا دیگران نسبت به آنها انجام دهند، مطابق سرنوشت و حکم و دستوری است که از قبل مشخص شده و باید همان واقع شود و بدون کم و کاست واقع خواهد شد. بنابراین آدمی سُخره تقدیر است، جز آنچه باید واقع شود، واقع نمی‌شود و تلاش و جدّ و جهد و چاره اندیشی، حزم، احتیاط و حذر و دعا و وسایط دیگر نمی‌تواند مانع و دافع قضای محتوم شود. مطابق چنین

اندیشه‌ای، بنده به مثبت آلت و ابزاری است که تمام حرکات و سکنات او تحت اراده‌ای دیگر است و هیچ اراده و اختیاری برای او متصور نیست. به نظر می‌رسد اعتقاد و ایمان به قضا و قدر در ظاهر با مسأله عدل، قصاص، عقاب و پاداش اعمال، طاعت و معصیت، حسن و قبح اعمال، مسئولیت‌پذیری و جد و جهد آدمی، موضوعیت دعا، صدقات، توبه، تعویذات و... منافات دارد و از طرف دیگر عدم اعتقاد به این امور نیز منافی ایمان بنده به جباریت و قهاریت خداوند است.

پرچمداران دین خود را ملزم به پاسخ‌گویی به شبهاتی داشته‌اند که ممکن است در اعتقاد راسخ اهل دین خدشه وارد کند و به ناچار قدم در مسیری گذاشته که خود انتخاب نکرده‌اند. تولد و نضج مشربها و مکتبهای فکری گوناگون در عرصه کلام اسلامی، منبعث از راز آلود بودن بسیاری از موضوعات این علم است و به دلیل همین رازناکی موضوعات، هرگز دعوای مشربهای فکری تماک‌شدنی نیست و به قول مولوی، گویی حضرت حق با در اختیار نهادن دلایل همسنگ به پرورش همسان مشربها پرداخته تا این دعوا همیشه پایدار بماند و نتیجتاً هر کس گوهر وجودی خویش را آشکار کند.

همچنین بحث است تا حشر بشر	در میان جبری و اهل قدر
چون که مقضی بود دوام آن روش	می‌دهدشان از دلایل پرورش
تا که این هفتاد و دو ملت مدام	در جهان ماند الی یوم القیام
تا قیامت ماند این هفتاد و دو	کم نیاید مبتدع را گفتگو

(مثنوی معنوی، ۳۲۱۴/۵ به بعد)

این همی گوید که آن ضال است و گم	بی‌خبر از حال او و ز امر قم
و آن می‌گوید که این را چه خبر	جنگشان افکند یزدان از قدر

گوهر هر یک هویدا می‌کند جنس از ناجنس پیدا می‌کند
(۱۵۰۳/۳ به بعد)

شاید محکمترین و مستدلترین جواب در ردّ شبهات ناشی از اعتقاد به قضا و قدر، سخن اشاعره است که مولوی نیز به آن نظر دارد و آن چنین است که اینگونه شبهات اغلب ناشی از قیاسات فعل باری با فعل آدمی است. چون بشر افعال خداوندی را در حدّ افعال انسانی تنزل می‌دهد، عدل خداوند را با عدل آدمی می‌سنجد و به ظاهر و نتیجه آن افعال می‌نگرد و از غایت آنها جاهل است، به نتیجه های گمراه کننده‌ای دست می‌یابد.

عزالدین کاشانی در خصوص برخی از شبهات می‌گوید:

«اگر گویی چون فعل آفریده اوست پس عقوبت بنده لایق کرم او نبود، گویم محل غلط و منشا شکوک بیشتر آن است که کسی کار خداوند بر کار بنده قیاس کند و گوید اگر مثل این فعل بنده ای بکند، او را ظالم و متعدی خوانند و این معنی بر خداوند عالم روا نبود و اگر تو خواهی حجب شکوک از پیش تو برخیزد از این قیاس دور شو و بدان که وجود بنده، ملک خداوند است و هر تصرف که مالک در ملک خود کند صحیح است... نسبت به ذات ازلی، لطف و قهر یکسان است، همچنانکه لطف اقتضای ظهور کند و لابد است که هر یک را مظهري بود... آن را که مظهر لطف گردانید، با او به صفت فضل ابتدا کرد و آن را که مظهر قهر ساخت، با او طریق عدل سپرد؛ از اینجا معلوم می‌شود که افعال بندگان، سبب سعادت و شقاوت نبود و ثواب، فضل حق است و عقاب، عدل او، و رضا و سخط دو صفت قدیم است که به افعال بندگان متغیر و متبدل نشود.»

(عزالدین کاشانی، ص ۲۸-۲۹)

بنابراین مدیریت خداوند، رزاقیت خداوند و هدایت الهی با محاسبات و قیاسات عقلانی ما آدمیان جور نیست و در صورت مقایسه و تطبیق و ترسیم، گاه

انسان را به توجیه و نتایج غیر معقول و بسیار بدی دچار می‌کند. از نظر اشاعره انسان ملک خداوند است و خداوند مالک وی و همه چیز است و مالک می‌تواند آنگونه که دلخواه اوست در ملک خود تصرف کند، از طرفی باید اذعان کرد که در این دنیا، خدا، خدایی می‌کند و بنده بندگی و راه میانه‌ای وجود ندارد. «از خدا جز خدایی نیاید، از گدا جز گدایی نیاید».

قضا و قدر در مثنوی

برخورد مولانا با مسائل راز آلود کلامی، برخورداردی روان‌شناسانه است. زیرا وی با توجه به عجز عقل دریافته است که با ایراد ادله‌های منطقی و نظرگاههای فلسفی نمی‌توان به کنه چنین اسراری راه یافت. او می‌کوشد متناسب با روان‌شناسی و درک مردم عادی، با پرداختن حکایات و تمثیلهای بهره‌گیری از امثال و حکم، حقیقت چنین موضوعاتی را به فهم مخاطب نزدیک کند. همچنین مولانا از منظر عشق و جذبه و عرفان، رابطه انسان و خدا را به گونه‌ای تصویر می‌کند که بیگانگیها و دوگانگیها رنگ می‌بازد، زیرا انسان فانی در عشق حق برای خود وجودی متصور نیست تا به اختیار خویش بیندیشد. «عشق» به وسوسه‌ها و تردیدها و تردها و تفرقه خاطر آدمی پایان می‌دهد.

پوز بند وسوسه عشق است و بس	ورنه کی وسواس را بسته است کس
عشق بُرد بحث را ای جان و بس	کو ز گفت و گو شود فریاد رس
حیرتی آمد زعشق آن نطق را	زهره نبود که کند او ماجرا
که بترسد گر جوابی وا دهد	گوهری از لُنج او بیرون فتد

(۵/۳۲۳ به بعد)

از طرف دیگر مولوی با تفکیک مراتب و درجات یک موضوع، آن را از نظر گاههای مختلف مورد مذاقه قرار می‌دهد. برای نمونه قضا و قدر از نظر موضوع،

واحد می‌نماید اما برای آن مراتبی قائل است و هر مرتبه را در جایگاه خود موشکافی می‌کند.

از مجموع ابیات مذکور در دفترهای چندگانه مثنوی در خصوص قضا و قدر، در می‌یابیم که حضرت مولانا مساله قضا و قدر را به دو قسم تقسیم کرده است :

۱. قضای محتوم ۲. قضای مشروط

الف (قضای محتوم :

قضای حتمی و لا یتخلف، همان اراده قطعی و لا یتغیر خداوندی است که به قلم تقدیر وی رقم خورده است و باید انجام شود و انجام خواهد شد و جدّ و جهد آدمی در برابر آن نوعی سرکوفتن به دیوار سرنوشت است که نه تنها به نتیجه نمی‌انجامد که هلاکت وی را نیز در بر خواهد داشت. در اینگونه قضا، همه چیز تابع قدرت انحصاری خداوند است و تنها اراده او حکومت دارد و چاره اندیشی همه کاینات و از جمله آدمی در برابر آن نتیجه بخش نیست.

گر شود ذرات عالم حیلہ پیچ با قضای آسمان هیچند، هیچ

(۴۴۷/۳)

چون قضا واقع شود مجال هرگونه جولان و تصرّف از آدمی سلب می‌شود و هر چیز خاصیت طبعی خود را از دست می‌دهد.

چون قضا آید فرو پوشد بصر تا نداند عقل ما پا را ز سر

(۲۴۳/۹)

چون قضا آید شود دانش به خواب مه سیه گردد بگیرد آفتاب

(۲۱۹۴/۱)

چرخ گردون را قضا گمره کند صد عطارد را قضا ابله کند

تنگ گرداند جهان چاره را آب گرداند حدید و حاره را

(۸۹۸-۸۹۷/۵)

چون قضا آید طبیب ابله شود و آن دوا درنفع هم گمره شود

(۱۷۰۷/۵)

بر اساس این بینش، بنده آلت فعل حق است و هیچگونه اختیاری در گفتار و کردار خود ندارد؛ بنابراین نمی توان بر بنده گنهکار جرمی اثبات و به موجب آن وی را عذاب کرد. حتی سرزنش خاطی و عاصی نیز شایسته نیست. مولوی در داستانی (که البته مستند تاریخی ندارد) به پیشگویی کشته شدن علی (ع) به دست رکابدارش اشاره می کند و می گوید رکابدار از حضرت علی (ع) برای پیشگیری از وقوع چنین عملی تقاضا می کند که خود را فدای علی (ع) کند و یا به دست علی کشته شود، پاسخ می شنود که این قضای محتوم است که باید انجام شود و بر تو جرم و گناهی نیست:

گفت پیغمبر به گوش چاکرم	کو سرد روزی زگردن این سرم
او همی گوید بکش پیشین مرا	تا نیاید از من این منکر خطا
من همی گویم چو مرگ من زتوست	با قضا من چون توانم حيله جست
او همی افتد به پیشم کای کریم	مر مرا کن از برای حق دونیم
تا نیاید بر من این انجام بد	تا نسوزد جان من بر جان خود
من همی گویم بر او جفّ القلم	زان قلم بس سرنگون گردد علم
هیچ بغضی نیست در جانم زتو	زان کسه این را من نمی دانم زتو
آلت حقی تو، فاعل دست حق	چون زنم بر آلت حق طعن و دق

(۳۸۵۳-۳۸۴۵/۱)

رو بسترس و طعنه کم زن بر بدان پیش دام حکم، عجز خود بدان

(۳۸۹۲/۱)

دفع شبهه قصاص :

مولوی پس از طرح چنین داستانی، ناگهان متوجه می‌شود که اگر آدمی آلت فعل حق است و از خود اختیاری ندارد و افعال او اجباری و اضطراری است، پس قصاص چگونه موضوعیت پیدا کند؟ آیا چنین موضوعی منافی عدل خداوند نیست؟ و چه بسا که ظلمی مضاعف است؛ چرا که انسان به رغم میل خود مجبور به عصبان و قتل می‌شود، بنابراین شایسته نیست به دلیل ارتکاب عملی که ملزم به اجرای آن بوده مجازات و قصاص شود. در پاسخ به این شبهه مولوی همان سخن اشاعره را متذکر می‌شود که خداوند در قهر و لطف یگانه است و ملک، ملک اوست و هر تصرف که مالک در ملک خود کند صحیح است و هم او را رسد که بر فعل خود اعتراض کند و سرّ این موضوع بر کسی معلوم نیست و به مقتضای آیه شریفه «و لکم فی القصاص حیوة» (بقره/۱۷۹) «...» در واقع اعتراض خداوند بر فعل خود باعث تجدید حیاتی نو و با رونق می‌شود و این اعتراض مصالح و برکاتی دارد که از درک و فهم ظاهر بنیان مخفی است :

گفت او پس قصاص از بهر چیست ؟	گفت هم از حق و آن سرّ خفی است
گر کند بر فعل خود او اعتراض	زاعتراض خود برویاند ریاض
اعتراض او را رسد بر فعل خود	زانکه در قهر است و در لطف او احد
اندین شهر حوادث میر اوست	در ممالک، مالک تدبیر اوست
آلت خود را اگر او بشکند	آن شکسته گشته را نیکو کند

(۳۸۵۸-۳۸۵۴/۱)

بنابراین هرگونه دور اندیشی، حزم، احتیاط و عهد و پیمان اگر مطابق قضای محتوم و لایتخلف الهی نباشد، کار ساز و مفید نخواهد بود :

با قضا هر کو قراری می‌دهد ریش خند سبلت خود می‌کند

گاه برگی پیش باد آنگه قرار رستخیزی وانگهانی عزم کار

(۹۰۷-۹۰۶/۶)

اینکه آدمی به رغم همه دور اندیشیها و پرهیزها باز هم به بعضی حوادث و مصائب مبتلا می شود و یا اینکه نمی تواند به مهر و وفای خود مطمئن باشد و پیوسته دچار اضطراب و پریشانی است، ناشی از همان قضا و قدر حتمی و لا یتخلف الهی است :

در حدیث آمد که دل همچو پری است در بیابانی اسیر صرصری است
هر زمان دل را دگر رایی بود آن نه از وی، از دگر جایی بود
پس چرا ایمن شوی، بر رای دل عهد بندی تا شوی آخر خجل
این هم از تاثیر حکم است و قدر چاه می بینی و نتوانی حذر

(۱۶۴۶-۱۶۴۱/۳)

در ابیات دیگر در تاکید همین معنا می گوید :

اشتران بختی ایم اندر سبق مست و بیخود زیر محملهای حق
عام ما و خاص ما فرمان اوست جان ما بر رو دوان جویان اوست

(۲۱۴۱-۲۱۳۹/۶)

بنابراین چون مقاومت در برابر قضا و قدر موجب هلاکت و خسران رادع می شود، آدمیان را از آن بر حذر داشته است:

در حذر شوریدن شور و شر است رو توکل کن، توکل بهتر است
با قضا پنجه مزن ای تند و تیز تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مرده باید بود پیش حکم حق تا نیاید زخم از ربّ الفلق

(۹۱۱-۹۰۹/۱)

و در ابیاتی دیگر نیز آمده است :

بر قضا هر کس شیبخون آورد سرنگون آید زخون خود خورد

چون زمین با آسمان خصمی کند شوره گردد سر زمرگی برزند
نقش با نقاش پنجه میزند سبلتان وریش خود بر می‌کند
(۹۳۷-۹۳۵/۳)

بنابراین خرد ورزی خردمندان در میزان قضا و قدر چون جهل مطلق است :

ای که عقلت بر عطارد دق کند عقل و عاقل را قضا احمق کند
هست صد چندین فسونهای قضا گفت اذا جاء القضا ضاق القضا
این قضا ابری بود خورشید پوش شیر و اژدها شود زو همچو موش
(۳۸۸۱-۳۸۸۰/۳)

با توجه به چنین باوری هر چه از آدمیان سرزند، چه به میل و چه بر خلاف میل آنان، تحقق قضای الهی است. کفر کافر و حتی نفی قضا نیز قضای الهی است :

زاغ کو حکم قضا را منکر است گر هزاران عقل دارد کافر است
(۱۲۲۹/۱)

از قضا این تعبیه کی نادر است از قضا دان، کو قضا را منکر است
(۱۲۳۳/۱)

چه بسیار جهدها که جهد بی توفیق است؛ زیرا در مسیر خواست و اراده خداوند نیست. این قضا، قضای چشم بند است و آدمی حیران و سرگردان است که چه باید انجام دهد و هر کاری انجام می‌دهد چه بسا به نتیجه نمی‌رسد :

این قضا را گونه گون تصریفهاست چشم بندش یفعل الله مایشاست
هم بدانند هم ندانند دل فنش موم گردد بهر آن مهر آهنش
(۲۷۶۱-۲۷۶۰/۶)

عکس العمل آدمیان در برابر قضا و قدر

عکس العمل آدمی در برخورد با مصائب و بلا یا ممکن است به یکی از این سه نوع بروز کند: ۱. جزع و بی تابی ۲. صبر و بردباری ۳. رضا
هر کدام از این عکس العملها بیانگر ظرفیت وجودی انسان است؛ چنانکه جزع و بی تابی خاص عامیان، صبر و بردباری و تسلیم مقام متوسطان، و رضا مقام کاملان و متوکلان است. در قرآن کریم آمده است:

وَ كُنْتُمْ لَكُمْ بَشِيئَةً مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرِ الصَّابِرِينَ (بقره/۱۵۵).

خداوند آدمی را گاه به مسائلی از جمله خوف و ناامنی، گرسنگی و قحطی، خسران و نقص در اموال و جانها و دیگر بهره مندیا مبتلا می کند تا جوهر وجودی آدمی به ظهور بییوندد.

عکس العمل آدمی در برابر چنین ابتلائی می تواند بی تاب، صبر یا رضا باشد. می تواند ساعتها و روزها در غم و غصه و اندوه و گریه و زاری به سر برد یا با کمی تفکر دریابد که به هر حال تدبیر همه امور در اختیار انسان نیست و به رغم چشیدن تلخی و رنج، چاره ای جز خویشتن داری و صبر و تسلیم در برابر قضای الهی ندارد.

هیچ برگگی در نیفتد از درخت بی قضا و حکم آن سلطان بخت
از دهان لقمه نشد سوی گلو تا نگوید لقمه را حق که «ادخلوا»

(۱۸۹۹/۳-۱۹۰۰)

اما کاملان در مقابل مصائب و رنجها و تلخیها نه تنها جزع و بی تاب نمی کنند که هیچگونه تلخی به کام جان راه نمی دهند و به چنان طمانینه و سکینه ای دست یافته اند که زهر در کام ایشان از غسل گواراتر است:

حسن ظنی بر دل ایشان گشود که نپوشند از غمی جامه کبود

(۱۸۸۳/۳)

و این مقام رضاست :

چون قضای حق رضای بنده شد حکم او را بنده خواهنده شد
نی تکلف، نی پی مزد و ثواب لیک طبع او چنین شد مستطاب
(۱۹۰۶-۱۹۰۷-۳)

مرگ او و مرگ فرزندان او بهر حق پیشش چو حلوا در گلو
نزع فرزندان بر آن با وفا چون قطایف پیش شیخ بی نوا
(۱۹۱۷-۱۹۱۸-۳)

موضوعیت دعا در مقابل قضا و قدر

مساله دیگری که در خصوص قضای الهی مطرح است اینکه : آیا دعا کردن منافی اعتقاد به قضا و قدر، توکل و رضا نیست ؟ وقتی پذیرفته ایم که آنچه مقدر شده، واقع خواهد شد و هیچگونه تبدل و تغییری در آن راه ندارد، پس دعا کردن، ابتهال و زاری بنده چگونه توجیه پذیر است و چرا در روایات اسلامی اینهمه بر آن تاکید شده است ؟ مولوی در مثنوی ضمن ابیاتی گوید :

قوم دیگر می شناسم زاولیا که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص کنرشان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان گشود که نپوشند از غمی جامه کبود
(۱۸۸۰-۱۸۸۳-۳)

دعا کردن معمولاً برای تغییر احوال است، برای دست یافتن به حالتی بهتر و نیک تر است، اما چون آدمی به مقامی یا حالی دست یافت که برای او بهترین و نیکوترین حال است، دعا کردن در این مقام از او رخت بر می بندد؛ به عبارت دیگر

چون اراده آدمی در اراده الهی مستهلک شد و به مقام فنا و استغراق دست یافت و فاصله من و اوایی برداشته شد، از خود طلب کردن چیزی بی معنی می شود؛ چون دعا برای وصول است وقتی وصل دست داد، دعا در مقام واسطه و دلاله خود نوعی حجاب است :

چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح	شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بامهای آسمان	سرد باشد جستجوی نردبان
پیش سلطان خوش نشسته در قبول	زشت باشد جستن نامه و رسول

(۱۴۰۱/۳-۱۴۰۵)

«طلبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الوُصُولِ الی الْمَذْلُولِ قَبِيحٌ وَ تَزَكُّ الدَّلِيلِ قَبْلَ الوُصُولِ الی الْمَذْلُولِ قَبِيحٌ مَذْمُومٌ»

البته باید متذکر شد که این بسته شدن زبان از دعا، همیشگی نیست، بلکه حالتی است که پیش می آید و دوباره ضایع می شود. در سیره انبیا و اولیای الهی دعا و نیایش از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار است و جزء عبادات است و نشان بندگی و سر سپردگی است؛ خود مولانا نیز اهل دعا بوده و در مثنوی در مواضع مختلف می بینیم که سوق کلام و مفتضای حال او را به دعا کردن واداشته و خواسته های خود را با خدا مطرح کرده است.

از نظر مولانا دعا مربوط به حالت تمیز و هشیاری بنده است نه حالت بیخودی و مستی؛ و اگر در حالت بیخودی دعایی بر زبان جاری شده، آن دعا گفتم بنده نیست که خدا بر زبان او جاری کرده است.

آن دعا بیخود آن، خود دیگر است	آن دعا زو نیست گفت داور است
آن دعا حق می کند، چون او فناست	آن دعا و آن استجابت از خداست

(۲۲۲۰/۲-۲۲۲۱)

در این مقام، این خداست که هم می گوید، هم طلب می کند، هم می شنود، هم

اجابت می‌کند، در اینجا منی در میان نیست، هر چه هست خداست،

ای ده‌نده عقلها فریاد رس	تا نخواهی تو نخواهد هیچکس
هم طلب از توست و هم آن نیکویی	ما که ایم، اول تویی، آخر تویی
هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش	ما همه لاشیم با چندین تراش

(۱۳۳۸/۴-۱۳۴۰)

تفاوت قضا و مقضی

از شبهات دیگری که مولانا مطرح کرده و بدان جواب داده، تعارض این دو حدیث است که در یکی آمده:

«مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي فَلْيَطْلُبْ رَبًّا سِوَايَ» کسی که به قضای من راضی نیست، پس پروردگار دیگری طلب کند. در حدیث دیگر می‌فرماید:

«الرَّضَا بِالْكَفْرِ كُفْرٌ» راضی شدن به کفر، کفر است.

مولوی برای رفع این شبهه مخاطب را به تفاوت قضا و مقضی متوجه می‌سازد و می‌گوید باید بر کفر راضی بود، از این جهت که کفر مانند هر امر دیگری قضای الهی است نه از آن جهت که خبث طینت و زشتی عمل کافران مطلوب و پسندیدنی است؛ بلکه این کفر در مرحله‌ای که قضای الهی تلقی می‌شود و مظهري از صفات الهی است، کفر نیست و اگر کسی کفر را در این مرحله مذموم و قبیح بداند، در واقع حق را کافر خوانده است و نسبت به حق کفر ورزیده است؛ اما از آن جهت که کفر، کفر است باید با آن دشمن بود. به عبارت دیگر مولانا بین وجود و ماهیت کفر تفاوت قائل می‌شود و بیان می‌کند کفر وجوداً نمود صفت قهر خداوند و قضای الهی است و باید بدان راضی بود؛ اما از جهت ماهیت کفر، باید با آن دشمنی ورزید؛ بنابراین رضایت بنده متعلق به فعل خداوند است نه ماهیت کفر.

ابیات مثنوی در این خصوص چنین است:

دی سوالی کرد سائل مر مرا زانک عاشق بود او بر ماجرا

گفت نکته «الرضا بالكفر كفر»
باز فرمود کاندرا هر قضا
نی قضاى حق بود كفر و نفاق
ور نی ام راضى بود آن هم زیان
گفتمش این كفر مقضى، نه قضاست
پس قضا را خواجه از مقضى بدان
راضى ام در كفر زان رو که قضاست
کفر از روی قضا هم كفر نیست
این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
هر مسلمان را رضا باید رضا
گر بدین راضى شوم باشد شقاق؟
پس چه چاره باشدم اندر میان؟
هست آثار قضا این كفر راست
تا شکالت رفع گردد در زمان
نه از آن رو که نزاع خبیث ماست
حق را کافر مخوان اینجا مایست
(۱۳۶۲/۳-۱۳۷۰)

و در دفتر اول نیز در این معنی می‌گوید:

عیب شد نسبت به مخلوق جهول
کفر هم نسبت به خالق حکمت است
نی به نسبت با خداوند قبول
چون به ما نسبت کنی کفر آفت است
(۱۹۹۶/۱-۱۹۹۷)

ب) قضای مشروط

این نوع قضا مربوط به مدیریت عام خداوند است و دیگر به معنی قضای لا یتخلف نیست، بلکه تلاش و جد و جهد آدمی نیز قضای الهی است و بین طراحی خداوند و آدمی تقابلی نیست؛ به عبارت دیگر خداوند برای اداره این جهان طرح و نقشه ای ریخته و تلاش و به کارگیری عقل و چاره اندیشی بندگان در راستای طراحی و قضای الهی است؛ بنابراین کوشش و تدبیر و دعا و حذر آدمی، خود قضای الهی است؛ در نتیجه آدمی نباید از تلاش و کوشش باز ماند؛ زیرا کوشش به رغم تقدیر، خود تقدیر آدمی است و به واسطه همین کوششها و جد و جهدهاست که قابلیت‌های پنهان و به ظهور نیویسته آدمی فعلیت پیدا می‌کند؛ چنانکه وقتی از پیامبر اکرم (ص) سوال شد:

أَرَأَيْتُ رُقِيَّ نَسْتَرَفِيهَا وَ دَوَاءً نَنَدَاوِي بِهِ هَلْ يَرُدُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ قَالَ إِنَّهُ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ (عز

الدين كاشاني، ص ۳۴)

ای پیامبر خدا ما را آگاهی ده آیا افسونها و داروهایی که به کار می‌بریم از تقدیر الهی جلوگیری می‌کند؟ آن حضرت فرمود: جلوگیری از تقدیر هم تقدیر است.

بنابراین مولانا متذکر می‌شود که نباید اعتقاد به قضا و قدر آدمی را از تلاش و کوشش باز دارد و دستاویز کاهلی و جرم و گناه گردد.

بل قضا حق است و جهد بنده حق همین مباش اعور چو ابلیس خلق
بر قضا کم نه بهانه ای جوان جرم خود را چون نهی بر دیگران
در چه کردی جهد، کان و اتو نگشت توجه کاریدی که نامد ریع کشت

(رک: ۴۰۷/۶ - ۴۱۴)

زانک هر یک زین مرضها را دواست چون دوا نپذیرد آن فعل قضاست
هر مرض دارد دوا می‌دان یقین چون دواى رنج سرما، پوستین

(۱۷۰۳/۵ - ۱۷۰۴)

در ابیات دیگر در دفتر اول مثنوی گوید:

جهد می‌کن تا توانی ای کیا در طریق انبیا و اولیا
با قضا پنجه زدن نبود جهاد زانک این را هم قضا بر ما نهاد
مکرها در کسب دنیا باردار است مکرها در ترک دنیا وارد است
جهد حق است و دوا حق است و درد منکر اندر جحد جهدش جهد کرد

(۹۷۵/۱ - ۹۸۰)

تعادل و موزونیت حاکم در عالم

نوعی دیگر از قضای الهی که به مدیریت عام خداوند باز می‌گردد، رعایت ابعاد و اندازه‌ها در عالم آفرینش است. موزونیت عالم آفرینش به گونه‌ای است که اگر آدمی بخواهد آن را به هم بزند، خودش نیز به هم می‌خورد و هرگونه ستیز با این

موزونیت موجب هلاکت آدمی می‌شود :

با قضا پنجه مزن ای تند و تیز تا نگیرد هم قضا با تو ستیز

(۹۱۰/۱)

بنابراین آدمی را نرسد که در کار خلقت فضولی کند یا بر آن اعتراض وارد کند، تا چه رسد به اینکه در صدد تغییر آن بر آید. مولانا در دفتر سوم بر سخنان سنایی صحّه می‌گذارد و می‌گوید :

آنچنان گوید حکیم غزنوی در الهی نامه خوش گز بشنوی
کم فضولی کن تو در کار قدر در خور آمد گوش خر با شخص خر

(۲۷۷۰/۳-۲۷۷۱)

ت عادل و موزونیت آفرینش نیز جزء مدیریت عام خداوند است و اعتقاد به چنین موضوعی جزء ارکان جهان بینی الهی است. در قرآن کریم آمده است :

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ قِنْنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران/۱۹۱)

پروردگارا تو دنیا را به باطل نیافریدی پس ما را از آتش جهنم حفظ کن.

یعنی اگر کجی، ناروایی، باطل و ناموزونی در عالم مشاهده می‌شود، این نتیجه اعمال خلاف ما آدمیان است و این جهان از اصل درست ساخته شده است.

۳. رابطه قضا با افعال انسانی :

از دیگر انواع قضا که با مدیریت عام خداوند ارتباط دارد، رابطه افعال انسانی با سرنوشت و تقدیر اوست، یعنی آدمی می‌تواند با اعمال خود رزق و نصیب خود را کاهش یا افزایش دهد. در واقع مطابق این قضا، هر کس نتیجه عمل خود را خواهد دید :

ای بسا مرغی پریده دانه جو که بریده حلق او هم حلق او

ای بسا ماهی در آب دور دست گشته از حرص گلو ماخوذ شست

(۱۶۶۴/۳-۱۶۶۵)

یا در دفتر دوم در این معنی می‌گوید:

چون تو را شه زآستانه پیش خواند باز سوی آستانه باز راند

تو یقین می‌دان که جرمی کرده ای جبر را از جهل پیش افکنده ای

قسمت خود، خود بریدی تو زجهل قسمت خود را فزاید مرد اهل

(۲۸۲۴-۲۸۲۱/۱)

مطابق همین مدیریت عام خداوند، حدیث معروف «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ

الِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» نیز تفسیری غیر جبری دارد و آن چنین است:

تفسیر جَفَّ الْقَلَمُ

حدیث معروفی منسوب به نبی اکرم (ص) است که فرموده اند:

«جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۶۳، ص ۳۸)

عده ای این حدیث را چنین تاویل کرده اند که خداوند از روز ازل همه کارها را مقدر کرده و آسوده و فارغبال به تماشای احوال مخلوقات مشغول شده و اکنون نیز اسیر و دست و پا بسته تقدیر پیشین خود است و چون بر قلم تقدیر خداوند چنین رفته که فلان شخص باید معذب شود، بنابراین هر کار نیکی که انجام دهد، سرانجام بدی خواهد دید، چنانکه سنایی به اتکای همین حدیث گوید:

نیک دانی که در فضای ازل دست صنع خدای عزوجل

گر نبشت ابجدی ز دفتر خویش نتواند کزو کشد سر خویش

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵)

مولوی چنین تفکری را مذموم می‌داند و می‌گوید معنی جَفَّ الْقَلَمُ این نیست که

نزد خداوند ظلم و عدل، امانت و خیانت، طاعت و معصیت، شکر و کفران یکسان

باشد، بلکه معنی جَفّ القلم این است که هر کاری را متناسب با آن جزا و عقابی است و خداوند مقرر کرده است که هر کس نتیجه عمل خود را خواهد دید و از هر چیز خاصیت ذاتی آن آشکار خواهد شد و اینک ابیات مولوی :

همچنین تاویل قد جَفّ القلم	بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تاثیر و جزا
کژ روی، جف القم کژ آیدت	راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری جف القلم	عدل آری، بر خوری جف القلم
تو روا داری روا باشد که حق	همچو معزول آید از حکم سبق
که زدست من برون رفته است کار	پیش من چندین میا، چندین مزار
بلکه معنی آن بود جف القلم	نیست یکسان پیش من عدل و ستم

(۳۱۳۱/۵-۳۱۳۸)

و سرانجام می‌گوید :

پادشاهی که به پیش تخت او	فرق نبود از امین و ظلم جو
آنک می‌لزد زبیم ردّ او	وانکه طعنه می‌زند در جدّ او
فرق نبود، هر دو یک باشد برش	شاه نبود، خاک تیره بر سرش
ذره‌ای گر جهد تو افزودن بود	در ترازوی خدا موزون بود

(۳۱۴۲/۵-۳۱۴۵)

قضای الهی و امنیت بخشی آن

قضای الهی بر اساس یک سلسله مصلحت‌های کلی است که از چشم ظاهر بینان مخفی است. نظر به همین مصلحت‌های کلی است که گاه عقل عاقل را از او می‌گیرد و او را وادار به کارهایی می‌کند که از اختیار او بیرون است، چنانکه در حدیثی منسوب به پیامبر اکرم (ص) آمده است :

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ أَنْفَاذَ أَمْرٍ سَلَبَ كُلَّ ذِي لُبٍّ لُبَّهُ» (بدیع الزمان فروزانفر، ص ۱۳) چون

خداوند بخواهد کسی را به کاری وادارد، عقل عاقل را از او می‌گیرد. اعتقاد به قضای الهی، اعتقاد به جباریت خداوند است و باعث خضوع و فروتنی و زاری بنده می‌شود. این قضا، کرم الهی است و به انسان طمانینه و سکینه می‌بخشد؛ زیرا معتقدیم خداوند مصلحت آدمی را بهتر از خود او می‌داند و هیچ کاری را از سر لهو و بیهودگی انجام نمی‌دهد، بنابراین سرانجام خوف و خشیت و هیبت که نتیجه قهاریت و جباریت اوست، امید و ایمنی و اطمینان است.

ای خنک آن کو نکو کاری گرفت	زور را بگذاشت او زاری گرفت
گر قضا پوشد سیه همچو شبت	هم قضا دستت بگیرد عاقبت
این قضا صد بار اگر راحت زند	بر فراز چرخ خرگاهت زند
از کرم دان این که می‌ترساندت	تا به ملک ایمنی بنشاندت

(۱۲۶۱-۱۲۵۷/۱)

اگر آدمی به قضای الهی دل بسپارد و به کار او گمان نیک و امید داشته باشد، نسبت به آنچه از او فوت شده، تاسف نمی‌خورد؛ زیرا آنچه در اصل نعمت می‌پنداشته، نعمت و بلایی بوده که خداوند او را از آن باز داشته است:

هر چه از تو یاوه گردد از قضا تو یقین دان که خریدت از بلا

(۳۲۶۰/۳)

مولوی می‌گوید حتی کیفر الهی هم به سزای آدمی است و عقاب و کیفر الهی به مشابه همان عقابی است که موزه پیامبر را ربود و او را از زخم ماری رهانید.

آن عقابش را عُقابی دان که او	در ربود آن موزه را زان نیک خو
تا رهاند پاش را از زخم مار	ای خنک عقلی که باشد بی غبار
گفت « لا تأسوا علی ما فاتکم »	ان اتی السرحان واردی شأنکم
کان بلا دفع بلاهای بزرگ	و آن زیان منع زیانهای سترگ

(۳۲۶۷-۳۲۶۴/۳)

نتیجه:

قضا و قدر یکی از مسائل مهم کلام اسلامی است و این موضوع برای مولانا از چند جنبه قابل تأمل بوده است؛ یکی از جهت جنبه کلامی مسأله، که خبر از اشعریت و متکلم بودن و سوابق ذهنی مولوی دارد و دیگر اینکه هر عارف و صوفی به یک معنا انسان‌شناس روان‌شناس است و می‌کوشد از زوایای وجود انسان خبر بگیرد.

مولوی در ضمن رد شبهات متکلمان، کوشیده است در عین حفظ قدرت مطلقه الهی، اختیار را نیز برای آدمی نگه دارد و آن جبر منفور و اختیارکش اشاعره را قدری تعدیل و تلطیف کند و وظیفه بندگان را نسبت به خالق خویش روشن کند.

منابع:

- ۱- سنایی، مجدودبن آدم سنایی، حدیقه الحقیقه و طریقه الشریعه، تصحیح مدرس رضوی، چ اول، تهران، ۱۳۶۸.
- ۲- عزالدین کاشانی، محمودبن علی: مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ سوم، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۷.
- ۳- فروزانفر، بدیع الزمان؛ احادیث مثنوی مولوی، چ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- ۴- مجلسی (علامه) محمدتقی، بحار الانوار، ج ۵.
- ۵- مدرسی، سیدمحمدتقی (علامه)، مبانی عرفان اسلامی، ترجمه محمدصادق پرهیزگار، کانون نشر اندیشه‌های اسلامی، قم، ۱۳۶۹.
- ۶- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به همت رینولد.الین نیکلسون، چ ششم، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
- ۷- نهج البلاغه، به قلم فیض الاسلام، ۱۳۶۸.