

گرایش مادهگرایانه

در جهان اسلام
نقد نوشته‌های

جودت سعید • محمد اقبال • محمد شحرور

در پرتو قرآن و سنت



عادل السید

خدا او را رحمت کند.

گرایش ماده‌گرایانه در جهان اسلام

نقد نوشته‌های

جودت سعید • محمد اقبال • محمد شحرور

در پرتو قرآن و سنت

عادل التل

خدا او را رحمت کند.

مشخصات کتاب

همه حقوق محفوظ است.

چاپ اولِ اصلِ عربی: ۱۴۱۵ هجری قمری / ۱۹۹۵ میلادی.

ترجمه فارسی از متن عربی

این ترجمه مستقیماً بر متن عربی کتاب استوار است. استدلالها، اصطلاحات اصلی، نقلقوها و حواشی نویسنده حفظ شده‌اند و نثر فارسی برای انتقال روشنِ مقصود به کار رفته است.

ترجمه نقلقولهای قرآنی، بدون بازنویسی از متن منتشرشده در دانشنامه قرآن، QuranEnc.com، نسخه 1.1.3، نقل شده است. توضیحات داخل کروشه در این نقلقوها متعلق به همان متن مرجع است.

در نقلقولهای شعری، متن عربی درجشده در کتاب همراه با ترجمه معنایی فارسی آن آورده شده است.

افتتاحیه

«به نام الله بخشندهٔ مهربان»

«بلکه ما حق را بر باطل میافکنیم؛ که آن را در هم میشکند و ناگاه آن [باطل] نابود میشود؛ و [ای کفران،] وای بر شما از آنچه توصیف میکنید!»

ستایش از آن الله است؛ او را میستایم و از او یاری میخواهیم و از شرّ نفسهای خود و بدیِ کردارهایمان به او پناه میبریم. هر کس را خدا هدایت کند، گمراهکنندهای ندارد و هر کس را گمراه کند، هدایتکنندهای نخواهد داشت. گواهی میدهم که هیچ معبودِ برحقّی جز الله نیست؛ یگانه است و شریکی ندارد. و گواهی میدهم که محمد، بنده و رسولِ اوست.

«ای کسانی که ایمان آوردهاید، از الله آن گونه که شایستهٔ پروا کردن از اوست پروا کنید و جز در حال مسلمانی نمرید.»

«ای مردم، از پروردگارتان پروا کنید. بپتزدید، زلزلهٔ قیامت امر بزرگی است.»

«ای کسانی که ایمان آوردهاید، اگر از الله پروا کنید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق و باطل] قرار مدهد و گناهانتان را از شما مزداید و شما را مآمرزد؛ و الله دارای بخشش بزرگ است.»

فهرست مطالب

۱	مقدمهٔ کتاب
۱	اهداف پژوهش
۲	سخنی دربارهٔ روش
۴	فصل اول: روش اسلامی
۵	الف - رابطهٔ خداوند متعال با انسان
۸	ب - رابطهٔ انسان با انسان
۱۴	ج - رابطهٔ انسان با جهان هستی
۱۶	ویژگیها و ضوابط روش اسلامی
۱۹	روش اندیشیدنِ اسلامی
۲۰	مبانی برخورد با متون شرعی: معیارهای تشخیص
۲۱	۱ - اثبات
۲۲	۲ - تعطیل
۲۸	۳ - تأویل: تحریف
۳۴	۴ - تشبیه
۳۵	۵ - تفویض
۳۸	فصل دوم: اصل علیت در اسلام
۳۸	مفهوم قدر

فهرست مطالب

۴۰	مرتبه نخست: ایمان به اینکه خداوند اشیا را پیش از پدید آمدن، یعنی پیش از وجود یافتن آنها، میداند. این از مقتضیات نام «علیم» است. خداوند میفرماید:
۵۵	۱. مذهب قدریه منکر قدر
۵۸	۲. مذهب قدریه جبری
۵۸	۳. روش اهل سنت در باب قدر
۶۰	اراده تکوینی
۶۱	اثر ایمان به قدر
۶۵	چگونگی مواجهه انسان مؤمن با قدر
۶۸	قدر پوشیده و قدر آشکار
۷۱	فرقه‌های گمراه
۷۸	فصل سوم: روشهای فلسفه
۷۸	۱. روش ماده‌گرایانه
۸۱	مقایسه روش تفکر عقلی و روش تفکر ماده‌گرایانه
۸۴	۲. روش فلسفی «عقلی»
۸۴	نقد قانون فلسفی
۸۸	منبع علم
۱۰۴	فصل چهارم: اندیشه‌ها و اشخاص
۱۰۵	جودت سعید

فهرست مطالب

۱۰۸	وظیفه منتقد
۱۰۹	وجه مشترک پیروان اندیشه ماده‌گرایانه
۱۱۹	فصل پنجم: علوم انسانی
۱۲۰	جامعه‌شناسی پوزیتیویستی
۱۲۸	فصل ششم: ماده‌گرایی
۱۳۸	ماتریالیسم دیالکتیکی
۱۴۰	ماتریالیسم تاریخی
۱۵۴	فصل هفتم: روش تغییر
۱۵۹	ریشه‌های تاریخی اصل تغییر
۱۶۱	اصل تغییر
۱۷۳	فصل هشتم: سنتها
۱۸۵	فصل نهم: منابع ادله
۱۹۷	بازگشت به کتاب خدا
۲۰۲	۰۳. وحی تازه
۲۰۴	۰۴. جایگزین کردن نصوص شرعی
۲۱۳	جودت میکوشد با شیوه‌های مستقیم و غیرمستقیم گوناگون، نصوص شرعی را مورد طعن قرار دهد.

فهرست مطالب

۲۱۵	فصل دهم: پایان نبوت
۲۱۸	نخست: پایان نبوت
۲۲۳	جایگزین‌های نبوت
۲۲۳	جایگزین نخست: سنتها
۲۲۵	جایگزین دوم: واقعیت
۲۲۹	مفهوم نمادپردازی
۲۳۱	جایگزین سوم: تاریخ
۲۳۵	جایگزین چهارم: رویدادهای جهان
۲۳۹	حقیقت نبوت
۲۴۵	مفهوم نبوت نزد شروور
۲۴۷	فصل یازدهم: مفهوم عقیده
۲۵۱	اصطلاحات اعتقادی
۲۵۸	تغییر در عقیده
۲۶۰	خدا انسان را چگونه آفرید؟
۲۶۲	انسان چگونه الوهیت را درک کرد؟
۲۶۴	مفهوم کفر نزد جودت

فهرست مطالب

۲۶۸	فصل دوازدهم: مشیت
۲۷۳	چه کسی سرنوشت انسانها را در اختیار دارد؟
۲۸۰	فصل سیزدهم: آفرینش افعال بندگان
۲۸۶	فصل چهاردهم: تکامل
۲۸۹	اصل زندگی بشری
۲۹۱	آفرینش چگونه آغاز میشود؟
۳۰۰	۱. تحول الوهیت
۳۰۶	آفرینش انسان چگونه آغاز شد؟
۳۱۲	نظریه تکامل
۳۱۲	نظریه صفات اکتسابی
۳۱۳	نظریه بقای اصلح
۳۱۵	مفهوم محیط نزد جودت سعید
۳۲۴	تکامل جنینهای قرآنی
۳۳۲	پیدایش انسان
۳۳۹	تکامل از دیدگاه شحرور
۳۵۱	فصل پانزدهم
	تفسیر مادی قرآن کریم از دیدگاه جودت
۳۵۱	نخست: علم

فهرست مطالب

۳۶۴	دوم: خواندن
۳۶۹	سوم: پیکار
۳۷۶	چهارم: هدف آفرینش
۳۸۱	فصل شانزدهم مفهوم دموکراسی غربی
۳۸۲	معنای دموکراسی
۳۹۲	مفهوم خشونت
۳۹۹	پیدایش و تکامل فردیت
۴۰۸	فصل هفدهم صحابه و سلف
۴۱۴	جودت الگوی سلف را نه از راه نقد علمی، بلکه بر پایه روش مادی رد میکند؛ روشی که با عالم اشخاص سروکار ندارد و تنها با واقعیت برخورد میکند. اصل تفکیک قاعده از اجرا، اگرچه در بنیاد صحیح است، خود تابع قاعده‌های است که نصوص شرعی را نقطه آغاز مفاهیم فراگیر اسلامی میدانند. وقتی به نصوص شرعی رجوع میکنیم، خداوند متعال به ما میفرماید:
۴۲۱	استیزای مسلمانان
۴۲۶	فصل هجدهم ۱. وابستگی اعتقادی

فهرست مطالب

۴۳۷	فصل نوزدهم گرایش مادی در اندیشه محمد اقبال
۴۳۷	معرفی
۴۳۹	مفهوم ذات
۴۵۵	مفهوم نمادپردازی از دیدگاه اقبال
۴۶۹	فصل بیستم گرایش مادی در اندیشه محمد شحرور
۴۶۹	معرفی
۴۷۱	مبحث نخست
۴۸۳	مبحث دوم
۴۹۸	اصطلاح «رحمان»
۵۱۱	مبحث سوم
۵۱۵	غیلان دمشقی تازه
۵۱۹	مبحث چهارم
۵۲۵	مبحث پنجم
۵۲۷	عمرها
۵۴۲	روزیها
۵۴۴	مبحث ششم

فهرست مطالب

۵۵۴	مبحث هفتم
۵۵۴	۰۱. از دست رفتن هوشیاری
۵۵۷	۰۲. فساد
۵۶۱	مبحث هشتم
۵۷۱	مبحث نهم
۵۷۶	قاعده‌های در جرح و تعدیل
۵۸۰	پیش از پذیرش تأویل...

مقدمه کتاب

اهداف پژوهش

در این پژوهش، دستیابی به اهداف زیر را دنبال میکنیم:

نخست، تعیین معیارهای ثابت و تبیین ضوابط دقیقی که برای شناسایی و بازشناسی نویسندگان و اندیشمندانی لازم است که اندیشهٔ ماده‌گرایانه را حمل میکنند، آن را به مردم عرضه میدارند و از راه گفت‌وگو با تظاهر به فعالیت در عرصهٔ دعوت اسلامی، دیگران را به آن فرامیخوانند. دقیقتر و روشنتر میتوان گفت: اینان کسانی‌اند که در برخورد با متون شرعی، گرایش [۱] ماده‌گرایانه دارند؛ شیوهٔ اندیشیدنشان از مبانی ماده‌گرایانه آغاز میشود، با این همه پرچم اسلام را برمیافرازند.

دوم، نقد اندیشهٔ ماده‌گرایانهٔ معاصر و روشنکردن ریشه‌های فلسفی آن، چه در دورهٔ فلسفهٔ یونانی و چه در دوران اسلامی؛ آشکارساختن تناقضهای روش فلسفی، نشان‌دادن نارسایی آن و تبیین فساد مبانیاش؛ و توضیح برخی اصطلاحات خاص فلسفی.

۱ - معنای «نزع» یا گرایش: در مقایسهٔ اللغة آمده است که ریشهٔ «ن-ز-ع» بر بیرونکشیدن چیزی دلالت دارد. دربارهٔ کسی که چیزی را میپسندد و نفسش به آن کشیده میشود، میگویند به آن گرایش دارد. همچنین، «نزع فلان إلى أیه» یعنی شخص از حیث شباهت به پدرش رفته و همانند او شده است (لسان العرب). در تهذیب آمده است: «فلانی را دیدم که به چیزی گرایش یافته بود»، یعنی با شتاب و اشتیاق بهسوی آن میرفت؛ همانند تعبیر «بعیر نازع» برای شتری که دلتنگ زادگاه خویش میشود.

سوم، این پژوهش میکوشد با نگاهی معاصر [۲]، روش اهل سنت و جماعت را به‌صورتی جامع نمایان سازد و شیوهٔ سلف صالح را در رویارویی با چالش‌های اعتقادی [۳] و فکریِ روزگار ما عرضه کند.

چهارم، مقایسهٔ روش اسلامی با روش‌های غیراسلامی، برپایهٔ رویکردی انتقادی و جامع اسلامی در پرتو قرآن و سنت.

این پژوهش، آن دسته از صاحبان اندیشهٔ ماده‌گرایانه را که بیرون از جریان‌های اسلامی قرار دارند و پایبندی خود به روش ماده‌گرایانه را آشکارا بیان میکنند، موضوع اصلی بررسی خود قرار نمیدهد؛ آنان مدعی پذیرش رنگ و صبغهٔ اسلامی یا فعالیت در عرصهٔ اسلامی نیستند. از اندیشه‌های این گروه، تنها بهاندازهای یاد خواهیم کرد که ماهیت بحث اقتضا میکند.

سخنی دربارهٔ روش

پیش از آنکه به تعیین روش ماده‌گرایانه و مبانی آن، و شناسایی اندیشمندانی پردازیم که به این روش تعلق دارند، لازم است مقایسه‌های کوتاه میان جریان‌های معاصر انجام دهیم که در پی تعیین سرچشمهٔ علم و معرفت‌اند.

۲ - معاصر بودن این نگاه به شیوهٔ ارائه مربوط است. نگاه امروز ما به روش اهل سنت و جماعت، از حیث حقیقت آن روش، فراتر از نگاه قرن نخست هجری نیست و باید با آن همانند باشد. تفاوت، مانند تفاوت میان نگارش مصحف در آن روزگار و نگارش آن در روزگار ماست: بهره‌گیری از امکانات علمی و منابع پژوهشی و پوشش‌دادن همهٔ مبانی معرفت در قرن حاضر.

۳ - این بحث، به تولید فکری ماده‌گرایانه دربارهٔ عقیدهٔ اسلامی و اهتمام به پاسخگویی منسجم به آن میپردازد؛ چنین تلاشی در چارچوب مفهوم تجدید جای میگیرد.

میتوان سه روش معاصر را از هم بازشناخت که برای چیرگی بر عرصه فرهنگی جهان اسلام با یکدیگر رقابت میکنند. این روشها، با آنکه ویژگیهای معاصر دارند، ریشههایشان تا گذشتههای دور امتداد مییابد!

با بررسی مبانی این روشها [۴]، میتوان هریک را بر اساس همان مبانی مشخص کرد:

۱ - روش اسلامی

۲ - روش فلسفی مادهگرایانه

۳ - روش فلسفی عقلگرایانه

۴ - روشن است که روشهای آمیخته‌ای نیز وجود دارند که روشهای مادهگرایانه را با روشهای فلسفی ایدئالیستی درهم می‌آمیزند. همچنین، روشهایی در هند، چین و ژاپن رواج دارند که بیشترشان، با وجود برخی تفاوتها، به روشهای فلسفی اروپایی بازمی‌گردند. بررسی این روشها را در پژوهش حاضر نگار گذاشته‌ایم، زیرا نماینده کشمکش بالفعل در منطقه ما نیستند. ممکن است در پژوهش ویژه خود درباره گرایش فلسفی عقلگرایانه، به بررسی آنها و مقایسه‌شان با روش اسلامی نیاز پیدا کنیم.

فصل اول: روش اسلامی

برای مقایسه روشهای رایج، لازم است پژوهش حاضر همه مبانی روش اسلامی را دربر گیرد. ازاینرو، در بررسی برخی مسائل مربوط به حوزه اعتقاد، تعیین سرچشمه‌های علم و معرفت [۱]، تبیین نوع رابطه میان این سرچشمه‌ها و نشان دادن ارزش آنها در هنگام التزام به این روش، دامنه بحث را گسترش میدهد.

زیرا توجه به تنها یک بُعد، اصالت روش اسلامی و ویژگی فراگیر آن را از میان میبرد.

روش اسلامی، از آن جهت که روشی ربانی است، تفسیری جامع از هستی به دست میدهد، روابط بنیادین زندگی را سامان میبخشد و ماهیت آنها را تعیین میکند. ماهیت این روابط، خود معیاری دقیق برای سنجش درستی و اصالت این روش است.

۱ - در پژوهشهای معاصر، کاربرد «معرفت» به عنوان اصطلاحی جایگزین «علم» رواج یافته است؛ با آنکه واژه معرفت همه مقاصدی را که واژه علم دربر دارد پوشش نمیدهد و در تفسیر قرآن کریم یا سنت نبوی، تصور درستی به دست نمیدهد. شهرت این اصطلاح، از کاربرد آن نزد فیلسوفان، در علم کلام و در گفتهای خاورشناسان و پیروان آنان سرچشمه میگردد.

نارسایی در تبیین این روابط و عمل نکردن به مقتضای آنها، هسته اصلی بحرانی است که امت اسلامی در روزگار ما از آن رنج میبرد. پیگرفتن نمونه‌های گسست و اختلافی که از این نارسایی پدید آمده‌اند، دشوار نیست. درمان عوامل تفرقه و ازهمگسیختگی در پیکره امت، مستلزم شناخت ویژگی‌های روش اسلامی و روابط درون آن است.

این روابط بر پایه شهادت به این حقیقت استوارند که هیچ معبود برحق جز الله نیست و محمد فرستاده الله است. مجموعه این روابط را میتوان بهاختصار چنین بیان کرد:

الف - رابطه خداوند متعال با انسان

این، رابطه آفریدگار با آفریده است؛ رابطهای که در آن حقیقت الوهیت و حقیقت بندگی آشکار میشود. آیه زیر این رابطه را سامان میدهد؛ خداوند متعال میفرماید:

«و جن و انس را فقط برای این آفریدهام که مرا عبادت کنند [و از بندگی دیگران سر باز زنند].»

این حقیقت در سخن دیگری از خداوند نیز توضیح داده شده است:

«و آنان فرمان نیافتند جز اینکه الله را عبادت کنند در حالی که دین [خود] را برای او خالص گردانند [و از شرک و عبادت معبودان باطل،] به توحید روی آورند؛ و نماز برپا دارند و زکات پردازند؛ و این است آیین راستین و مستقیم.»

در روش اسلامی، محور توجه، اثبات وجود خدا نیست؛ کاری که فیلسوفان و متکلمان بدان پرداخته‌اند. وجود الهی از بدیهیات فطرت به شمار می‌آید. توجه اصلی به حقیقت الوهیت معطوف است: اینکه خداوند به همه صفات کمال و نامهای نیکو، یگانه و بی‌همتاست. درک این حقایق، مسلمان را متوجه آثار فعال آنها در هستی می‌کند؛ چه در جلوه آفرینش و تقدیر، و چه در عرصه تصرف و تدبیر.

خداوند متعال می‌فرماید:

«هیچ چیز همانند الله نیست و همو شنوا و بیناست.»

«صفت زشت [جهل و کفر] برای کسانی است که به آخرت ایمان ندارند و صفت برتر، از آن الله است و او شکستناپذیر حکیم است.»

این اثر در اعتقاد و عبادت مسلمان، و در رفتار و کردار او نمایان می‌شود: تسلیم خدا می‌گردد و فرمان او را می‌پذیرد؛ دلش خاشع می‌شود و در برابر امر او سر فرود می‌آورد. با دعا به او روی می‌آورد و میداند که پروردگاری شنوا و بینا را می‌خواند. خدا را عبادت می‌کند و آگاه است که پروردگارش دانا و حکیم است.

از ابن عباس روایت شده است که گفت: روزی پشت سر پیامبر صلی الله علیه وسلم بودم؛ آن حضرت فرمود:

ای نوجوان، چند سخن به تو می‌آموزم: حدود و فرمانهای خدا را پاس بدار تا خدا تو را حفظ کند؛ حق خدا را پاس بدار تا او را پیش روی خود

بیایی. هرگاه چیزی خواستی، از خدا بخواه؛ و هرگاه یاری طلبیدی، از خدا یاری بخواه. بدان که اگر همه امت گرد آیند تا سودی به تو برسانند، جز آنچه خدا برایت مقرر کرده است، سودی به تو نخواهند رساند؛ و اگر گرد آیند تا زیانی به تو برسانند، جز آنچه خدا بر تو مقرر کرده است، زیانی به تو نخواهند رساند. قلمها برداشته شده و نوشتههای صحیفهها خشک شده است. [۲]

از مقتضیات الوهیت در پینش اسلامی، آن است که ویژگیهای الوهیت، در اداره زندگی انسانها، به خداوند پاک از هر نقص اختصاص یابد؛ هم در اعتقاد و تصور آنان و هم در وجدانها و مناسکشان.

همانگونه که مسلمان معتقد است هیچ معبود برحق جز الله نیست، هیچ آفریدگاری جز او نیست، هیچ روزیرسانی جز او نیست، سود و زیان تنها به دست اوست و در امور او و در امور سراسر هستی، تنها خدا تصرف میکند؛ ازاینرو، مناسک عبادی را تنها برای خدا به جا میآورد، خواستن و امید داشتنش تنها متوجه خداست و ترس و دعایش را نیز تنها به او معطوف میسازد.

۲ - حدیث صحیح است. ترمذی آن را روایت کرده است: ۴/۶۶۷، حدیث ۲۵۱۶.

مسلمان همچنین معتقد است که قانونگذار و حاکم، تنها خداست؛ و سامان دادن به زندگی انسانها، روابط آنان و پیوندهایشان با هستی، موجودات زنده و دیگر افراد نوع بشر، تنها از آن خداست. بنابراین، هدایت و تشریع، روش زندگی، نظام معیشت، قواعد پیوندها و معیار ارزشها و اعتبارها را، همگی و به یکسان، تنها از خدا دریافت میکنند. [۳]

ب - رابطه انسان با انسان

۱ - رابطه مسلمان با مسلمان

بنیاد این رابطه، پیوند ولایت و یاری میان مؤمنان است. خداوند متعال میفرماید:

«و مردان و زنان مؤمن، دوستان یکدیگرند؛»

این رابطه همچنین بر اصل برادری دینی استوار است؛ زیرا خداوند میفرماید:

«بیتردید مؤمنان برادر یکدیگرند؛»

این برادری با محبت و سازگاری، یاریرسانی متقابل و همبستگی شکل میگیرد. رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرموده است:

۳ - سید قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ۱۹۰.

مؤمنان را در مهربانی، محبت و همدلی متقابلشان، همانند یک پیکر میبینی: چون عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضای پیکر با یخوابی و تب، با آن همدرد میشوند. [۴]

صاحبان اندیشهٔ ماده‌گرایانه، به برادری بر پایهٔ «انسانیت» [۵] فرامیخوانند، بیآنکه اسلام مبنای دینی آن باشد. این دیدگاه از هر جهت باطل است.

خداوند متعال میفرماید: «در حقیقت، دین [پسندیده] نزد الله همان اسلام است؛» (آل عمران: ۱۹).

برتری انسانها بر یکدیگر، بر اساس تقواست، نه بر پایهٔ حسب و نسب. خداوند در بیان این حقیقت میفرماید:

«ای مردم، ما شما را از [آمیزش] مرد و زنی آفریدیم و به تیره‌ها و قبیله‌های مختلف تقسیم کردیم تا یکدیگر را بازشناسید. بپتزدید، بزرگوارترین شما نزد الله پرهیزگارترین شماست؛ و الله [به آنچه میکنید] دانا و آگاه است.»

اما دربارهٔ رابطهٔ مسلمان با غیرمسلمان، متون شرعی ماهیت این رابطه را تعیین کرده‌اند. [۶]

در اینجا کافی است به ادلهٔ شرعی حاکم بر این روابط اشاره کنیم:

۴ - صحیح بخاری، به روایت نعمان بن بشیر.

۵ - اوگوست کنت، جامعه‌شناس پوزیتیویست، به تأسیس دین انسانیت به‌جای دین خدا فراخواند. در ادامه، توجه جودت به موضوع رابطهٔ انسانی و نزدیک کردن ادیان به یکدیگر را خواهیم دید.

۶ - برای احکام تفصیلی، به کتابهای فقه مراجعه شود.

۱ - ضرورت تمایز میان مسلمانان و غیرمسلمانان

خداوند متعال میفرماید: «و اینچنین آیات [خود] را شرح میدهم تا راه گناهکاران روشن شود [و شما از آن دوری کنید]». (انعام: ۵۵). بنیاد این رابطه همچنین بر بیزاری از شرک و اهل شرک استوار است.

۲ - ماهیت روابط مسلمانان با غیرمسلمانان

این روابط، با توجه به وضعیت مسلمانان، متفاوت است: آیا آنان در مرحلهٔ پیش از تشکیل دولت، یعنی مرحلهٔ دعوت، قرار دارند، یا در وضعیتی که دولت تشکیل شده است؟

الف - مرحلهٔ پیش از تشکیل دولت: دعوت

خداوند متعال میفرماید:

«[ای پیامبر، مردم را] با حکمت و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت نما و با روشی که نیکوتر است با آنان [بحث و] مناظره کن. بپتددید، پروردگارت به [حال] کسی که از راه او گمراه میشود داناتر است و او به [حال] هدایتیافتگان [نیز] داناتر است.»

و نیز میفرماید:

«کیست خوشگفتارتر از آن کس که به سوی الله دعوت می‌دهد و به شایستگی عمل مینماید و میگوید: «تسلیم [اوامر الهی] هستم؟» [هرگز] نیکی و بدی یکسان نیست. همواره به شیوه‌ای که بهتر است، پاسخ بده که در آن صورت، [خواهی دید] همان کسی که بین تو و او دشمنی بود، همچون دوستی مهربان [و دلسوز] گشته است.»

ابن قیم در کتاب زاد المعاد، فصلی مستقل را به تبیین شیوهٔ پیامبر صلی الله علیه وسلم در مرحلهٔ ابلاغ دعوت اختصاص داده و گفته است:

نخستین چیزی که پروردگار پربرکت و متعال به او وحی کرد، این بود که به نام پروردگارش که آفرید، بخواند؛ و این آغاز نبوت او بود. به او فرمان داده شد که برای خود بخواند و در آن هنگام مأمور به ابلاغ نبود. سپس بر او نازل شد: «ای جامهرسرکشیده، برخیز و یم ده»، (مدثر: ۱-۲). پس با فرمان «بخوان» به نبوت رسید و با خطاب «ای جامهرسرکشیده»، به رسالت مأمور شد. پس از آن فرمان یافت خویشاوندان نزدیکش را هشدار دهد؛ سپس قوم خود را هشدار داد، بعد عربهای پیرامون آنان را، آنگاه همهٔ عربها را و سرانجام همهٔ جهانیان را. بیش از ده سال پس از آغاز نبوت، با دعوت و بدون جنگ و جزیه، به هشدار دادن پرداخت و مأمور بود دست بازدارد، شکیبایی کند و گذشت نماید. [۷]

۲ - رابطه مسلمانان با دیگران پس از تشکیل دولت

این رابطه پس از هجرت و هنگامی تعیین شد که پیامبر صلی الله علیه وسلم عهد‌هدار امور حکومت گردید.

در این مرحله، خداوند به او فرمان داد از مسلمانان دفاع کند و با کسانی که جنگ را علیه آنان آغاز کرده‌اند مقابله نماید؛ سپس فرمان داد با همه مشرکان بجنگد.

ابن قیم، روابط این مرحله را چنین توضیح داده است:

سپس به او اجازه هجرت و جنگ داده شد. پس از آن مأمور شد با کسانی که با او می‌جنگند بجنگد، و از کسانی که کتاره می‌گیرند و با او نمی‌جنگند، دست بازدارد. آنگاه فرمان یافت با مشرکان بجنگد تا دین یکسره برای خدا باشد. پس از فرمان جهاد، کافران در نسبت با او سه دسته بودند: اهل صلح و آتشبس، اهل جنگ، و اهل ذمه. فرمان یافت عهد اهل پیمان و صلح را تا پایان رعایت کند و تا هنگامی که آنان بر پیمان استوارند، به آن وفادار بماند. اگر از خیانتشان بیم داشت، باید پایاندادن به پیمان را به آنان اعلام میکرد و پیش از آگاه‌ساختنشان از نقض پیمان، با آنان نمی‌جنگید. همچنین مأمور شد با کسانی که پیمانشان را شکستهند بجنگد. هنگامی که سوره براءت نازل شد، حکم همه این دست‌ها را روشن کرد: در آن، به پیامبر فرمان داده شد با دشمنان اهل کتاب بجنگد تا جزیه پردازند یا به اسلام درآیند؛ و نیز مأمور شد با کافران و منافقان جهاد کند و بر آنان سخت گیرد. با کافران، با شمشیر و نیزه جهاد کرد و با منافقان، با حجت و زبان.

در آن سوره، همچنین مأمور شد از پیمانهای کافران براءت جوید و پایاندادن به آنها را به طرف مقابل اعلام کند. اهل پیمان در این مرحله سه دسته بودند: دستهای که فرمان یافت با آنان بجنگد، کسانی بودند که پیمان او را شکسته و بر آن پایدار نمانده بودند؛ پس با آنان جنگید و بر آنان پیروز شد.

دسته دیگر، پیمانی مدتدار داشتند، آن را نشکسته بودند و از دشمنان او پشتیبانی نکرده بودند؛ فرمان یافت پیمان آنان را تا پایان مدتش رعایت کند. دسته سوم، نه پیمانی داشتند و نه با او جنگیده بودند، یا پیمانی بدون مدت معین داشتند؛ فرمان یافت چهار ماه به آنان مهلت دهد و پس از پایان این مدت با آنان بجنگد. این همان چهار ماهی است که در این سخن خداوند آمده است: «پس [ای مشرکان، فقط] چهار ماه [فرصت دارید که با امنیت کامل] در زمین بگردید» (توبه: ۲)، و همان ماههای حرامی است که در این آیه ذکر شده است: «وقتی ماههای حرام سپری شد، مشرکان را هر کجا یافتید، بکشید» (توبه: ۵). پس مقصود از ماههای حرام در اینجا، ماههای مهلت رفتوآمد است؛ آغاز آن، روز اعلام، یعنی دهم ذیحجه، روز حج اکبر بود که این موضوع در آن اعلام شد، و پایانش دهم ربیعالآخر. این چهار ماه، همان چهار ماهی نیست که در آیه زیر آمده است: «شمار ماهها نزد الله، [از] روزی که آسمانها و زمین را آفریده است، در کتاب الله [= لوح محفوظ] دوازده ماه است که [جنگ و درگیری در] چهار ماه از آن، حرام است» (توبه: ۳۶). زیرا از آن ماهها، یکی جدا و سه ماه پیدر پیاند: رجب، ذیقعد، ذیحجه و محرم. به مشرکان در این چهار ماه مشخص، مهلت رفتوآمد داده نشد؛ چنین چیزی ممکن نبود، چون این ماهها پیوسته نیستند. به آنان چهار ماه مهلت داده شد و پس از پایان آن، پیامبر مأمور به جنگ با آنان گردید. بنابراین، با پیمانشکن جنگید؛ به کسی که پیمانی نداشت یا پیمانش مدت معینی

نداشت، چهار ماه مهلت داد؛ و فرمان یافت پیمان وفاداران را تا پایان مدت رعایت کند. همهٔ اینان مسلمان شدند و تا سررسید پیمان، بر کفر خود باقی نماندند. بر اهل ذمه نیز جزیه مقرر شد.

پس از نزول سورهٔ براءت، وضعیت کافران در نسبت با پیامبر در سه دسته تثبیت شد: کسانی که با او می‌جنگیدند، اهل پیمان، و اهل ذمه. سپس اهل پیمان و صلح به اسلام درآمدند و دو دسته باقی ماندند: اهل جنگ و اهل ذمه. کسانی که با او می‌جنگیدند، از او بیم داشتند. بدین‌ترتیب، مردم زمین در نسبت با او سه دسته شدند: مسلمانی که به او ایمان دارد، کسی که با او در صلح است و امنیت دارد، و دشمن جنگجویی که بی‌پناک است.

اما دربارهٔ شیوهٔ رفتار او با منافقان، مأمور شد ظاهر رفتار آنان را بپذیرد و باطنشان را به خدا واگذارد، و با علم و حجت با آنان جهاد کند. فرمان یافت از آنان روی بگرداند، بر آنان سخت گیرد و با سختی رسا بر جانشان اثر بگذارد. از نمازخواندن بر آنان و ایستادن بر قبرهایشان منع شد و به او خبر داده شد که اگر برای آنان آمرزش بخواهد، خدا آنان را نخواهد آمرزید. این، شیوهٔ او در برابر دشمنان کافر و منافق بود. [۸]

ج - رابطهٔ انسان با جهان هستی

مقصود ما از جهان هستی، عالمی است که در خدمت انسان قرار داده شده است؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید:

۸ - ابن قیم، زاد المعاد، ۱۶۰/۳-۱۶۱.

«آنچه را در آسمانها و زمین است، از [رحمت] خویش در خدمت شما گماشت؛ که در این [امر،] نشانههایی [از لطف و قدرت الهی] برای اندیشمندان است.»

این جهان، آفریده و حادث است؛ زیرا خدا آفریدگار هر چیزی است. برخلاف گفته فیلسوفان، جهان نه ازلی است و نه قدیم. رابطه انسان آفریده با جهان آفریده، بر اصل تسخیر و درک این حقیقت بنیادین استوار است که خداوند این جهان را برای انسان در خدمت قرار داده است: آن را تقدیر کرد و پس از آنکه وجود نداشت، آفرید. همانگونه که آفرینش و تقدیر تنها از آن خداست، تشریع نیز تنها از آن اوست. پس خداوند متعال است که رابطه انسان با این جهان را سامان میدهد، همانگونه که رابطه انسان با انسان را سامان داده است. او میفرماید:

«و شب و روز و خورشید و ماه را به خدمتتان گماشت؛ و ستارگان [نیز] به فرمانش در خدمت [انسان] هستند. بپزدید، در این [آفرینش،] برای مردم که خردورزی میکنند نشانههای [از قدرت پروردگار] است.»

گروهی، در غفلت از روش الهی، راه را گم کردند و همین آفریدههای در خدمت گرفته شده را پرستیدند و آنها را به جای خدا معبود خود ساختند. خداوند متعال میفرماید:

«در برابر خورشید و ماه سجده نکنید؛ بلکه اگر تنها او را عبادت میکنید، بر الله که آنها را آفریده است سجده کنید.»

در جریان این پژوهش، با کسانی روپرو خواهیم شد که طبیعت را بزرگ میدانند، این جهان را سرچشمه اندیشه و الهام قرار میدهند و قوانین طبیعی و سنتهای حاکم بر هستی را هنگام اختلاف، «مرجع» می‌شمارند. این گروه، با این سنتها به عنوان سرچشمه معرفت و تشریع در زندگی انسانی برخورد میکنند.

این گرایش، «پرستش طبیعت» است، اما به شیوهای تازه و زیر پوشش شعارهای موهوم. مکتبهای پوزیتیویستی، وحی را انکار کرده‌اند و تنها ماده را به رسمیت شناخته‌اند. از این تصور که ماده را اصل می‌گیرد، مکتبهای واقعگرایی و سودگرایی پدید آمده‌اند. این مکتبها طبیعت را ارج مینهند، محترم می‌شمارند و تقدیس میکنند؛ درست همانگونه که اقوام جاهلی خورشید را می‌پرستیدند و مقدس میدانستند!

ویژگیها و ضوابط روش اسلامی

نخست: فرمانبرداری از امر خدا

این فرمانبرداری در خضوع کامل در برابر پروردگار جهانیان و تسلیم در برابر امر و نهی او نمود مییابد. خداوند متعال میفرماید:

«به سوی پروردگارتان بازگردید و تسلیم [فرمان] او شوید.»

و نیز میفرماید: «بشارت برای کسانی است که از عبادت طاغوت [= معبودان غیر الله] اجتناب ورزیدند و [توبه‌کنان] به درگاه الهی بازگشتند» (زمر: ۱۷).

و دعای مؤمنان چنین است:

«پروردگارا، بر تو توکل کردیم و به سوی تو روی آوردیم و بازگشت [همه] به سوی توست.»

دوم: یگانگی سرچشمه دریافت هدایت از خدا

خداوند متعال میفرماید:

«هر کس دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نخواهد شد و در آخرت از زیانکاران است.»

پیروی از روش خدا به‌تنهایی، در برائت از هر روش دیگری نیز تجلی مییابد. معیاری که حقیقت یک روش و اسلام‌بودن آن را تعیین می‌کند، سرچشمه‌ای است که آن روش را مقرر کرده است. اگر از جانب خدا باشد، روش اسلامی است و التزام و گردن نهادن به آن واجب است. اما اگر از جانب غیر خدا باشد یا بشر آن را وضع کرده و ساخته باشد، روش غیراسلامی است و عملکردن بر پایه آن جایز نیست؛ چنین روشی را «وضع‌ی» یا برساخته بشر مینامیم. خداوند متعال میفرماید:

«و [بدانید] که این راه راست من است؛ پس از آن پیروی کنید و از [دیگر] راه‌ها پیروی نکنید [چرا که] شما را از راه او جدا مسازد. این است [آنچه الله] شما را به [پیروی از] آن سفارش کرده است؛ باشد که پروا کنید.»

این امر مستلزم آن است که قرآن و سنت، سرچشمه این روش باشند: «و آنچه رسول [الله] به شما داد، بگیرید و از آنچه که شما را از آن نهی کرد دست بردارید؛ و از الله پروا کنید که الله سختگیر است.» (حشر: ۷).

این پیروی ضروری است؛ زیرا خداوند متعال میفرماید:

«هر کس از پیامبر اطاعت کند، در حقیقت، از الله اطاعت کرده است؛ و هر کس رویگردان شود، [از او اندوهگین نباش ای پیامبر؛ زیرا ما هرگز] تو را بر آنان نگهبان [و مراقب] نفرستادیم.»

سوم: استناد به سنت صحیح نبوی، خواه متواتر باشد و خواه از احادیث آحاد [۹]؛ هرگاه روایت از رسول خدا صلی الله علیه وسلم ثابت باشد، عملکردن به آن واجب است.

چهارم: نگارگذاشتن مباحث علم کلام که بر مبانی فلسفی، شیوه جدل و اصول منطق بنا شده‌اند؛ زیرا حق و باطل در آنها درهم آمیخته است.

پنجم: برای استنباط حکم شرعی، باید متون شرعی مربوط به یک مسئله را در کنار هم قرار داد [۱۰] و بر نگاه جامع به این متون تکیه کرد.

۹ - حدیث آحاد در برابر حدیث متواتر قرار میگیرد. اصطلاح حدیث آحاد بر هر حدیثی اطلاق میشود که به مرتبه تواتر نرسیده باشد، حتی اگر شمار روایانش بیش از چهار یا پنج تن باشد. از اینجا خطای محمد شحرور روشن میشود؛ او مدعی شده است که احادیث آحاد را یک نفر روایت میکند و باید حذف شوند. اندازه دانش او در این حوزه همین است.

۱۰ - دانشمندان مسلمان به حل مسئله اختلاف ظاهری احادیث اهتمام ورزیده‌اند و در این زمینه آثار فراوانی، مانند تأویل مختلف الحدیث ابن قتیبه و کتبهای همانند آن، پدید آمده است.

روش اندیشیدنِ اسلامی

قاعدهٔ بنیادینِ روش اندیشیدنِ اسلامی، آغازکردن از متون شرعی، یعنی قرآن کریم و سنت نبوی، است. در این روش، بالاترین ارزش از آنِ این متون است و هنگام اختلاف، بر دیگر سرچشمه‌های علم و معرفت مقدم میشوند. در اینجا باید به نکته‌های مهم اشاره کرد: برخی نویسندگان مسلمان، در تعریف سرچشمه‌های علم و معرفت و سرچشمه‌های شریعت، دچار خلط میشوند.

لازم است با اصطلاحات شرعی، با احتیاط و دقت برخورد کنیم تا معانی درست آنها آشکار شود.

در بحث مبانی علم توضیح داده‌ایم که سرچشمه‌های علم عبارتاند از حس، عقل و خبر که از آن دو ترکیب میشود؛ و وحی، خبر رسیده از آسمان به شمار می‌آید.

اما سرچشمه‌های شریعت، قرآن و سنتاند و آنچه از آن دو پیروی میکند، یعنی اجماع و قیاس.

از اینجا درمی‌یابیم که به‌کاربردن یکی از این دو دسته سرچشمه به‌جای دیگری، به آشفتگی مفاهیم و از دست رفتنِ ارزشها میانجامد و این تصور را پدید می‌آورد که مسلمانان، حقیقتی روشن و امری آشکار را انکار میکنند. دشمنان اسلام که این شکاف را میشناسند، میکوشند فاصلهٔ میان اسلام و سرچشمه‌های علم را بیشتر کنند و مسلمانان را به جمود و عقبماندگی متهم سازند.

صاحبان اندیشهٔ ماده‌گرایانه نیز سرچشمه‌های علم را به‌زور در جایگاه سرچشمه‌های تشریع مینشانند؛ در نتیجه، آشفتگی پدید می‌آید و معیارها از توازن خارج میشوند.

مبانی برخورد با متون شرعی: معیارهای تشخیص

در روش اسلامی، برخورد ما با متون شرعی بر ایمان به آنها، پذیرششان و گردن نهادن به احکامشان استوار است.

در حوزهٔ عقیده، این متون را همانگونه که آمده‌اند می‌پذیریم و اثبات میکنیم، بدون تأویل، تعطیل، تشبیه، تفویض یا کنار گذاشتن آنها؛ درست مطابق فهم صحابه‌ای که دوران نزول وحی را زیستند و این متون را از رسول خدا صلی الله علیه وسلم دریافت کردند. برگزیدگان تابعین نیز آنها را از صحابه گرفتند و فهمیدند؛ و هر کس تا روز قیامت از روش صحابه پیروی کند و آن را از آنان دریافت نماید، در همین مسیر است.

این اصلی بزرگ در روش اهل سنت و جماعت و شیوهٔ سلف صالح است؛ بلکه وظیفهٔ طایفهٔ منصوره در تجدید دین و روش مکتب تجدید نیز همین است. این مکتب به بازگشت عمل به احکام اسلام، از سرگیری زندگی اسلامی و احیای آن بخش از عمل به قرآن و سنت که فراموش شده است، فرامیخواند.

مفهوم اثبات متون شرعی

برای روشنشدن مقصود از اثبات متون شرعی، همانگونه که آمده‌اند و بدون تعطیل، تأویل، تعیین کیفیت، تفویض یا کنارگذاشتن آنها، ممکن است به توضیحی گسترده‌تر نیاز داشته باشیم.

۱ - اثبات

مقصود آن است که متون را همانگونه که آمده‌اند، با معانی مقصودشان، اثبات کنیم تا هدف خطاب تحقق یابد. دقیقتر بگوییم: معنای لفظی را بپذیریم که بر حکمی دلالت میکند که سخن برای بیان آن آمده است. ساده‌تر میتوان گفت: متون شرعی را بر اساس اصول تفسیری توضیح دهیم که در روزگار پیامبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب او رایج بود. هنگامی که از مالک درباره سخن خداوند پرسیدند:

«[پروردگار] رحمان [آن گونه که شایسته جلال و مقام اوست] بر عرش قرار گرفت.» و گفتند چگونه بر عرش استوا یافت، نگفت این از آیات متشابه است و معنایش را نمیدانیم؛ بلکه پاسخ داد: «استوا معلوم است، کیفیت آن ناشناخته است، ایمان به آن واجب است و پرسش از کیفیتش بدعت است.» [۱۱]

۱۱ - لالکائی از ابن عیینه روایت کرده است: «از ربیعہ درباره معنای این آیه پرسیدند. گفت: استوا ناشناخته نیست، کیفیت آن با عقل دریافت نمیشود؛ رسالت از جانب خداست، ابلاغ بر عهده رسول است و تصدیق بر عهده ما.»

پس آنچه ناشناخته است، کیفیت است؛ اما استواء، بر اساس شیوه‌های شناخته‌شده تفسیر، معلوم است.

پیامبر صلی الله علیه وسلم آیاتی از قرآن را تفسیر کرده است و صحابه نیز آیاتی را تفسیر کرده‌اند. کلام خداوند متعال در نهایت روشنی است و حق بیان و توضیح را به‌تمامی ادا میکند. خدا ما را به تدبیر در قرآن فرمان داده است؛ و چنین فرمانی را تنها از آن جهت داده که گوینده، مقصود خود را در این کلام روشن ساخته است. همچنین خبر داده که قرآن را نازل کرده است تا آن را بفهمیم و تعقل کنیم.

«و [باز] می‌گویند: «اگر ما میشنیدیم یا عقلمان را به کار میبردیم، در [زمره] دوزخیان نبودیم»»

و نیز فرموده است: «این [قرآن]، بیانی آشکار برای مردم و هدایت و اندرزی برای پرهیزگاران است.» (آل عمران: ۱۳۸).

۲ - تعطیل

مقصود ما، بیاثرکردن متون شرعی، از میان‌بردن دلالت آنها یا نامناسب‌دانستن آنها برای عمل یا اعتقاد است.

نخستین تعطیل به ابلیس، که لعنت خدا بر او باد، نسبت داده شده است. شهرستانی چنین نقل کرده است:

بدان که نخستین شبههای که در میان آفریدگان پدید آمد، «شبهه ابلیس» بود، که لعنت خدا بر او باد. سرچشمه آن، خودرأیی او در برابر نص، برگزیدنِ هوای نفس در مخالفت با فرمان، و برتریجویی بر پایه مادهای بود که از آن آفریده شده بود، یعنی آتش، در برابر ماده آفرینش آدم، یعنی گل. [۱۲]

در تاریخ اسلام، اهل تعطیل با نام «جهمیه» شناخته شدهاند؛ منسوب به جهم بن صفوان که صفات آفریدگار پاک از نقص را انکار کرد، چه صفاتی که خداوند در کتاب خود برای خویش بیان کرده است و چه صفاتی که پیامبرش صلی الله علیه وسلم برای او وصف کرده است.

تأویل جهمیه با تأویل دیگران متفاوت است. جهم مدعی شد هر کس خدا را به چیزی وصف کند که خود او در کتابش برای خویش بیان کرده یا رسولش از آن خبر داده است، کافر و از اهل تشبیه است. بدینسان، با سخن خود شمار بسیاری را گمراه کرد.

امام احمد بن حنبل، مناظره جهم با سمنیه [۱۳] را نقل کرده است. آنان از جهم پرسیدند آیا معبود خود را با یکی از حواس پنجگانه شناخته است؟ پاسخ داد: نه. گفتند: پس از کجا میدانی که او خداست؟ زیرا آنان جز امور محسوس را نمیشناسند و تنها آنچه را برای مردم در این دنیا محسوس است، اثبات میکنند.

۱۲ - الملل والنحل، ۱/۶، چاپ دار السورور.

۱۳ - از آنان نقل شده است که هر نوع معرفتی جز شناخت حسی را انکار کردهاند.

جهم، پس از چهل روز سرگردانی، با تعطیل به آنان پاسخ داد و صفاتی چون کلام، شنوایی و بینایی را از آفریدگار نفی کرد. در اینجا در پی بررسی همه مباحث کلامی اسماء و صفات نیستیم. میخواهم همسویی صاحبان اندیشه مادهگرایانهای را که به فعالیت در عرصه اسلامی تظاهر میکنند، با این قدریه معاصر در نفی صفات نشان دهم؛ چنانکه جودت، شحور و اقبال، نمونههای مورد بررسی این پژوهش، آن را آشکارا بیان کردهاند. این معاصران، هرچند از شیوه پیشینیان پیروی نمیکنند، به همان نتیجه میرسند: تعطیل متون و کنارگذاشتن عمل به آنها. جودت نیز این مطلب را صریحاً گفته است: «آنچه میخواهم از این بحث بفهمیم، این است که دلالت کتاب میتواند یکسره کنار گذاشته شود، گویی اصلاً وجود ندارد. آنچه مسلمانان را متوجه این امر خواهد کرد، توجهی است که در کتاب به تاریخ، احوال بشر و رویدادهای تاریخی شده است؛ یعنی آنچه به ما خواهد آموخت، قرآن نیست، بلکه خود رویدادهای هستی و تاریخاند که به ما خواهند آموخت».[۱۴] اینان حتی جسارت میکنند و مدعی میشوند آنچه در کتاب مقدس است، روح متن است، نه الفاظ آن.

این معاصران همچنین مدعیاند که خداوند تنها از راه قوانین و سنتها با بشر رابطه برقرار میکند. در این دیدگاه، صفت کلام و صفات دیگر کنار گذاشته میشوند؛ با آنکه این صفات در متون شرعی چنان ثابتاند که جایی برای تردیدهایی که قدریه در گذشته و امروز برمیانگیزند، باقی نماند.

ابن تیمیه در پاسخ به اهل تعطیل گذشته، سخنی روشن دارد که برای پاسخ به اهل تعطیل «مادهگرایی» روزگار ما نیز مناسب است:

۱۴ - رسالة «انظروا»، شماره ۴۰، ص ۸.

خداوند پاک از نقص، پیامبران خود را با اثبات تفصیلی و نفی اجمالی فرستاد. آنان اسماء و صفات را برای او اثبات کردند و همانندی با آفریدگان را از او نفی نمودند. مخالفانشان از اهل تعطیل فلسفه‌گرا و دیگران، قضیه را وارونه کردند و به نفی تفصیلی و اثبات اجمالی روی آوردند.

خداوند در کتاب خود خبر داده است که زنده، قیوم، دانا، توانا، شنوا و بیناست؛ خشنود میشود، خشم میگیرد، دوست میدارد و ناخشنود میگردد. در مقام نفی فرموده است: «هیچ چیز همانند الله نیست» و نیز: «و هیچ کس همانند و همتای او نبوده و نیست»^{۱۵}. از اینرو، مذهب سلف صالح و امامان، اثبات صفات او بدون همانندسازی است: نه صفات را از او نفی میکنند و نه آنها را همانند صفات آفریدگان میدانند. اما اهل تعطیل به نفی تفصیلی روی می‌آورند؛ مانند اینکه میگویند هیچ چیزی همانند او نیست، زیر زمینهای هفتگانه است همانگونه که بالای عرش است، هیچ مکانی از او خالی نیست و در مکانی دونِ مکانی دیگر قرار نمیگیرد، سخن نگفته است و سخن نمیگوید، با هیچ صفتی شناخته نمیشود، با عقل دریافت نمیشود، غایت و پایان ندارد و عقل او را درک نمیکند؛ سراسر وجه است، سراسر علم است، سراسر شنوایی است و سراسر بینایی... [۱۵] مذهب قدریه اهل تعطیل گذشته با مذهب قدریه اهل تعطیل جدید، مانند روش وضعی مقرر شده به دست دکارت، بیکن، نیوتن و پیروان آنان، همسو میشود. این روش با نام مکتب مکانیکی شناخته شده است و جهان را ماشینی میبیند که با قوانین ابدی حرکت میکند. آن را به ساعتی تشبیه میکنند که سازندهاش فنر تنظیمکننده آن را برای همیشه کوک کرده است و از آن پس، بدون دخالت سازنده یا دیگری کار میکند.

۱۵ - درء تعارض العقل والنقل، ۱۶۴/۵-۱۷۶؛ و اقتضاء الصراط المستقیم، ص ۴۶۵.

خواهیم دید که جودت سعید [۱۶] و شخړور چگونه صفت کلام را از آفریدگار نفی میکنند، همانگونه که قدریه در گذشته چنین میکردند.

اگر به عواملی بنگریم که به انحراف از روش اسلام میانجامند، درمیابیم که این انحراف در برخوردِ نادرست با متون شرعی و افراط در تأویل آنها نمود مییابد. جویی میگوید:

بحث در این باب، از بزرگترین ارکان دین است. گروهی در نفی زیادهروی کردند و به تعطیل رسیدند، و گروهی در اثبات زیادهروی کردند و به تشبیه رسیدند. همچنین گفت: از صفاتِ قدیم، مخالفتِ او با پدیدههای حادث است؛ پروردگار به هیچیک از امور حادث شباهت ندارد و هیچیک از آنها نیز به او شبیه نیست. [۱۷]

سلف صالح، مذهب اهل تعطیل، از جهمی و دیگران، را شناختند و دربارهٔ آنان هشدار دادند: «اینان در برخورد با متونِ پیامبران دو راه دارند: راهِ تبدیل و راهِ مجهولانگاشتنِ معنا. راه تبدیل، دو نوع دارد:

نوع نخست، اهلِ وهم و تخیلاند. [۱۸] اینان میگویند پیامبران دربارهٔ خدا، روز آخرت، بهشت و دوزخ، و حتی فرشتگان، مطالبی گفتهاند که با واقعیتِ امر مطابقت ندارد؛ اما مردم را با سخنانی مخاطب ساختند که در

۱۶ - به فصلی «مفهوم عقیده» در این پژوهش، ص ۱۵۹ متن اصلی مراجعه شود.

۱۷ - درء تعارض العقل والنقل، ۵/۱۸۶. محققِ کُتاب گفته است: به کُتابِ الشامل فی اصول الدین جویی مراجعه کنید.

۱۸ - این ویژگی با مذهبِ نمادگرایی سازگار است که اقبال بیان کرده است: بهشت و دوزخ، دو حالتاند، نه دو مکان. همچنین با بیانِ نمادین

آنان این تصور و خیال را پدید می‌آورد که خدا جسمی عظیم است، بدن‌ها دوباره باز می‌گردند و نعمتها و کیفرهای محسوس در انتظارشان است، با آنکه واقعیت چنین نیست. به‌گفتهٔ آنان، مصلحتِ عموم مردم اقتضا میکند با سخنانی مخاطب قرار گیرند که امر را چنین پندارند و تصور کنند. این سخن، هرچند دروغ باشد، دروغی به مصلحتِ عموم است؛ زیرا دعوت‌کردنِ آنان و تأمین مصلحتشان جز از این راه ممکن نیست.

ابن سینا و همانندان او، قاعدهٔ خود را بر این اصل بنا کرده‌اند؛ مانند قاعده‌های که او در رسالهٔ الضحویه آورده است. اینان می‌گویند پیامبران از این الفاظ، معانی ظاهریشان را اراده کرده‌اند و خواست‌هاند عموم مردم همان ظاهرها را بفهمند؛ هرچند این ظاهرها در واقع دروغ، باطل و مخالف حق باشند. پس به‌منظور مصلحت، خواست‌هاند مردم را با دروغ و باطل تفهیم کنند.

برخی از اینان می‌گویند پیامبر حقیقت را میدانست، اما برای مصلحت، خلافِ آن را آشکار کرد. برخی دیگر می‌گویند پیامبر، حقیقت را آنگونه که اهل نظرِ فلسفه و همانندانشان میدانند، نمیدانست. این دسته، فیلسوفِ کامل را بر پیامبر برتر می‌شمارند و ولی کاملی را که به چنین شهودی رسیده است، بر پیامبر ترجیح میدهند؛ همانگونه که ابن عربی طائی، آنچه را به‌زعم خود «خاتم اولیا» مینامد، بر پیامبران برتری میدهد و فارابی، مبشر بن فاتک و دیگران نیز فیلسوف را بر پیامبر برتر می‌شمارند.

(ادامه) جودت سعید دربارهٔ داستانِ آدم سازگار است؛ چنانکه شاگردش خالص جلی آن را آشکارا اعلام میکند.

اما کسانی که میگویند پیامبر این حقیقت را میدانست، ممکن است پیامبر را برتر از فیلسوف بدانند؛ زیرا توانسته است مردم را به شیوهای مخاطب قرار دهد که فیلسوف از انجامِ همانندِ آن ناتوان است.

این، بهطور کلی، دیدگاهِ فلسفه‌گرایان و باطنیه [۱۹] است؛ مانند ملحدان اسماعیلی، نویسندگان رسائلِ اخوان الصفا، فارابی، سهروردی مقتول، ابن رشد نواده و دیگران». [۲۰]

۳ - تأویل: تحریف

واژه تأویل در قرآن، به سرانجامی گفته میشود که یک امر بدان باز میگردد، حتی اگر با دلالتِ لفظ و مفهومِ ظاهریِ آن موافق باشد. همچنین، به معنای تفسیرِ سخن و بیانِ معنای آن به کار میرود، حتی اگر آن معنا با ظاهرِ سخن موافق باشد. این، اصطلاحِ مفسرانِ پیشین، مانند مجاهد و دیگران، است؛ همان معنایی از تأویل که صحابه، تابعینِ نیکپرو آنان و دیگر امامان مسلمان، از جمله امامان چهارگانه، براساس آن عمل کرده‌اند.

اما تعریفِ تأویل به «برگرداندنِ لفظ از احتمالِ قویتر به احتمالِ ضعیفتر، به سببِ دلیلی که همراهِ آن است»، از سخنانِ برخی متأخران است.

۱۹ - باطنیه معتقدند هر ظاهرِ قرآن، باطنی دارد و هر تنزیلی، تأویلی.

۲۰ - درء تعارض العقل والنقل، ۱/۹-۱۰.

اینان پنداشت‌هاند که واژه تأویل در قرآن و حدیث، همین معنای اصطلاحی را دارد؛ مانند این سخن خداوند: «حال آنکه تأویلش را [کسی] جز الله نمیداند؛ و راسخان در علم [= علمای دین] میگویند: «ما به همه آن [آیات - چه محکم و چه متشابه] ایمان آوردیم؛ همه از طرف پروردگار ماست»» (آل عمران: ۷). آنان معتقد شده‌اند که توقف در عبارت «حال آنکه تأویلش را [کسی] جز الله نمیداند؛» مستلزم این باور است که این آیات و احادیث، معنایی خلاف آنچه از دلالت آنها فهمیده میشود دارند و معنای حقیقی آنها را تنها خدا میداند. همین خطا در فهم تأویل، آنان را به این پندار رسانده است که پیامبر صلی الله علیه وسلم معنای «[پروردگار] رحمان [آن گونه که شایسته جلال و مقام اوست] بر عرش قرار گرفت.» یا «بلکه هر دو دست او گشاده است» و دیگر آیات صفات را نمیدانسته است و معنای آنها تنها نزد خداست. بدینسان، تأویل کیفیت، که تنها خدا آن را میداند، با تأویل و تفسیر معنا درهم آمیخته است.

کسانی که این متون را تأویل میکنند، معنایی خلاف ظاهر برایشان قرار داده‌اند، بی‌آنکه قرینهای برای این برداشت داشته باشند.

میتوان این کار را تحریف متون از معنای مقصودشان نامید.

اهل تأویل فاسد ممکن است بکوشند متون قرآن و سنت را با انواع تأویلهای، به معنای موافق رأی خود برگردانند. برای این کار، گاه ناچار میشوند زبان را از شیوه معمولش خارج کنند و به مجازها و استعارههای نامأنوس متوسل شوند.

این تأویل مخالف حقیقت متون شرعی، آنان را به نسبت دادن امور باطل به خدا کشانده است، به‌ویژه هنگام تأویل آیات صفات. مدعیانند که این کار، تنزیه خداوند متعال است. استوا بر عرش را به چیرگی و تسلط تأویل کرده‌اند و برای

هر صفتی از صفات خدا که در قرآن آمده است، وصفی نهادهاند که با قواعد و قوانینی سازگار باشد که اساس روش تأویل خود قرار دادهاند. بلکه هر گروه، قاعده‌های ویژه خود وضع کرده است که آیات قرآن و احادیث را از طریق آن تأویل میکند.

اما اهل سنت و جماعت، به این آیات همانگونه که آمدهاند ایمان دارند؛ معانی آنها را به چیزی خلاف ظاهر یا ناسازگار با مقصود خطاب تأویل نمیکنند. خدا را به آنچه خود در کتابش وصف کرده است یا رسولش صلی الله علیه وسلم در سنت خویش برای او بیان کرده است، وصف میکنند. هیچ اسم و صفتی را از خدا نفی نمیکنند که او در کتاب خود نفی نکرده و رسولش نیز آن را از او نفی نکرده باشد.

همچنین معتقدند که این اثبات به همانندسازی یا تشبیه نیانجامد؛ زیرا خداوند متعال فرموده است: «هیچ چیز همانند الله نیست و همو شنوا و بیناست»،

تأویل صحیح، تأویلی است که با آنچه سنت آورده است موافق باشد و تأویل فاسد، تأویلی است که با آن مخالفت کند. هر تأویلی که سیاق بر آن دلالت نکند و قرینهای که اقتضایش را داشته باشد همراهش نباشد، [۲۱] مقصود گویندهای نیست که با سخن خود بیان و هدایت میکنند. اگر آن معنا را اراده کرده بود، سخن را با قرینهای همراه میساخت که بر معنای خلاف ظاهر دلالت کنند، تا شنونده را در اشتباه و خطا نیندازد. تأویل، خبردادن از مقصود گوینده است، نه ساختن مقصودی تازه.

۲۱ - مقصود، قرینهای شرعی از قرآن و سنت است.

بسیاری در همینجا خطا میکنند. هدف، فهم مقصودِ گوینده از سخن اوست. وقتی گفته میشود معنایش چنین و چنان است، این گزارشی از چیزی است که گوینده اراده کرده است؛ اگر گزارش مطابق با آن نباشد، دروغی است که به گوینده نسبت داده شده است.

مقصودِ گوینده از راههای گوناگون شناخته میشود: از جمله اینکه صریحاً بگوید آن معنا را اراده کرده است؛ یا لفظی را به کار برد که بر اساس وضع زبان، معنایی آشکار دارد و با قرینهای همراه سخن نشان ندهد که آن معنا را نخواست است. پس چگونه خواهد بود هنگامی که سخن را با چیزی همراه کند که نشان دهد دقیقاً معنای حقیقی لفظ و آنچه لفظ برای آن وضع شده است، مقصود اوست؛ مانند این سخن: «والله با موسی آشکارا [و بیواسطه] سخن گفت.» (نساء: ۱۶۴)؟ [۲۲]

در صحیح بخاری آمده است: «مردمی در روزگار پیامبر صلی الله علیه وسلم گفتند: ای رسول خدا، آیا روز قیامت پروردگاران را میبینیم؟ پیامبر فرمود: آری. آیا در دیدن خورشید روشن در نپروز، هنگامی که ابری نیست، دچار دشواری میشوید؟ گفتند: نه. فرمود: آیا در دیدن ماه روشن در شب بدر، هنگامی که ابری نیست، دچار دشواری میشوید؟ گفتند: نه. پیامبر فرمود: در دیدن خداوند عزوجل در روز قیامت، جز همانقدر که در دیدن یکی از این دو دچار دشواری میشوید، دشواری نخواهید داشت...» [۲۳] این از سخنانی است که شنونده از آن، مقصودِ گوینده را بهطور قطعی درمییابد.

۲۲ - شرح العقيدة الطحاوية، ص ۱۹۸.

۲۳ - بخاری، حدیث ۴۵۸۱؛ فتح الباری، ۸/۲۴۹.

خردمند میداند که رسول، در خبر دادن از خداوند متعال، مصون از خطاست و خطا در این خبر بر او جایز نیست؛ پس تسلیم شدن در برابر او و گردننهان به فرمانش واجب است.

جایز نیست آنچه او آورده است با رأی، قیاس یا برداشت عقلی خود در تعارض قرار دهیم. خداوند متعال فرموده است: «این [قرآن] سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد؛ بلکه تصدیقکننده آنچه [از گتاهایی] است که پیش از آن [آمده] است و روشنگر همه چیز است و رهنمود و رحمتی است برای گروهی که ایمان میآورند.» (یوسف: ۱۱۱).

یکی از عواملی که به پیدایش روش فلسفی در زندگی امت اسلامی کمک کرده است، پیروی از شیوه تأویل فاسد است که به تحریف میانجامد.

در روزگار معاصر، مذهب تأویل از طریق مکتب اصلاحی فلسفی پدیدار شده است که متون را با دادههای عقل تأویل میکند. مکتب مادهگرایانه نیز پدید آمده است که متون را از راه ماده تأویل میکند.

باید روشن کرد که متون قرآن و سنت، واضح و آشکارند. در قرآن و سنت، هیچ متنی وجود ندارد که تفسیر آن و شناخت معنایش بر اساس اصول شرعی تفسیر جایز نباشد. اما تأویل به معنای تفسیر کیفیت غیبی، درباره آیات فراوانی، مانند آیات صفات و امور غیب، جایز نیست؛ چنانکه خداوند میفرماید: «اما کسانی که در دلهایشان انحراف است، ... و به خاطر تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی میکنند؛ حال آنکه تأویلش را [کسی] جز الله نمیداند» (آل عمران: ۷). تأویل در اینجا به معنای تفسیر نیست، بلکه به معنای کاوش در کیفیت است. قاعده

«استوا معلوم است و کیفیت ناشناخته است» نیز در همین زمینه مقرر شده است.

ابن تیمیه میگوید:

به اتفاق مسلمانان، جایز است یک آیه با ظاهر آیه‌های دیگر تفسیر شود و سخن از ظاهرش برگردانده شود؛ هیچیک از اهل سنت، این کار را ممنوع نمداند. اگر هم آن را تأویل و برگرداندن از ظاهر بنامند، این کار بر اساس دلالت قرآن، و با موافقت سنت و سلف انجام میگیرد؛ زیرا تفسیر قرآن با قرآن است، نه تفسیر آن با رأی. آنچه ممنوع است، برگرداندن قرآن از مفاد آن، بدون دلالتی از جانب خدا و رسول اوست. [۲۴]

آنچه ابن تیمیه گفته است، روش صحابه و سلف در تفسیر قرآن را بیان میکند و با اصطلاح نوپدیدی که برخی متأخران وضع کرده‌اند، سازگار نیست؛ همان تعریف «برگرداندن لفظ از احتمال قویتر به احتمال ضعیفتر، به سبب دلیلی که همراه آن است». از این مفهوم به زشتترین شکل سوءاستفاده شده است: الفاظ را به معانی احتمالی برگردانده‌اند، بر پایه دلایل گمانآور علمی یا عقلی؛ بلکه گاهی تنها با مطرح شدن یک نظریه و پیش از اطمینان از درستی آن. در بررسی آرای جودت، شحرور و همانندانشان، نمونه‌های این کار را خواهیم دید.

۴ - تشبیه

تشبیه، فرورفتن و زیاده‌روی در اثبات است، به‌گونه‌ای که متون شرعی از معنای خود خارج شوند. چنین سخنانی از اهل تشبیه صادر شده است؛ آنان پنداشت‌هاند ذکر صفات آفریدگار در قرآن و سنت، مستلزم همانندی صفات خالق با صفات مخلوق است. صفات آفریدگار را نمیتوان اعضا، جوارح، ابزار یا ارکان نامید؛ زیرا رکن، جزئی از ماهیت است و خداوند، یگانه و صمد است. در واژه اعضا، معنای جداسازی و بخش‌بندی نهفته است و همه این معانی از خداوند نفی میشوند؛ ازاین‌رو، چنین واژگانی درباره صفات خدا نیامده‌اند. الفاظ شرعی، معانی درست دارند و از احتمالات فاسد برگارند. بنابراین، در نفی و اثبات نباید از الفاظ شرعی عدول کرد، مبدا معنایی فاسد اثبات یا معنایی درست نفی شود. [۲۵] گفته‌اند: اهل تشبیه، بتی را میپرستد و اهل تعطیل، عدم را.

ابن تیمیه درباره مذهب اهل سنت و امامان مسلمان می‌گوید:

۲۵ - نگاه کنید به شرح العقيدة الطحاوية، ص ۲۲۰.

مذهب آنان این است که خدا را به آنچه خود و رسولش برای او وصف کرده‌اند، وصف کنند؛ بدون تحریف [۲۶]، تعطیل، تعیین کیفیت یا همانندسازی. خدا را از صفات نقص و عیب پاک میدانند، صفات کمال را برای او اثبات میکنند و میدانند که در هیچیک از صفات کمال، همتایی ندارد. [۲۷]

۵ - تفویض

گروهی مدعی شده‌اند که پیامبر صلی الله علیه وسلم معنای برخی آیات قرآن، مانند آیات صفات، را نمیدانست؛ آنها را بر زبان می‌آورد، بی‌آنکه از مقصودشان آگاه باشد. از اینرو گفته‌اند: معانی این آیات را به خدا واگذار میکنیم، معنایشان را تفسیر نمی‌کنیم و به آنها نمی‌پردازیم. این کار، تعطیل همین آیات است.

اینان پنداشته‌اند که این سخن خداوند، «حال آنکه تأویلش را [کسی] جز الله نمیداند»، از همین باب است.

گمان کرده‌اند تأویلی که تنها خدا آن را میداند، همان تأویل شناخته‌شده نزد متأخران است؛ اما حقیقت چنین نیست!

ابن تیمیه می‌گوید:

۲۶ - تحریف در اینجا، تأویل فاسد است.

۲۷ - درء تعارض العقل والنقل، مقدمه، ص ۳۹.

تأویل صفات، همان حقیقی است که علم به آن ویژه خداوند متعال است؛ همان کیفیتِ ناشناخته‌ای که سلف، مانند مالک و دیگران، درباره آن گفته‌اند: استوا معلوم است و کیفیت ناشناخته است.

پس استوا معلوم است: معنایش شناخته میشود، تفسیر می‌گردد و میتوان آن را به زبانی دیگر ترجمه کرد. این، از تأویلی است که راسخان در علم آن را میدانند. اما کیفیتِ آن استوا، تأویلی است که تنها خدا آن را میداند.

از مالک، سفیان، لیث و اوزاعی درباره روایت‌هایی پرسیدند که در باب صفات آمده‌اند. گفتند: آنها را همانگونه که آمده‌اند بپذیرید، بدون تعیین کیفیت. عبارتِ «همانگونه که آمده‌اند»، پاسخی به اهل تعطیل است و عبارتِ «بدون تعیین کیفیت»، پاسخی به اهل همانندسازی. [۲۸] این سخن، در همان حال، پاسخِ اهل تفویض نیز هست که مدعی‌اند تفویض به معانی تعلق می‌گیرد؛ حال آنکه روشن شد تفویض به کیفیت تعلق دارد، که تنها خدا آن را میداند.

خداوند ما را به تدبیر در قرآن فرمان داده و به تعقل و فهم آن تشویق کرده است. پس چگونه ممکن است پس از آن، از ما خواسته شود از فهم و شناختِ آن روی بگردانیم، معنایش را کنار بگذاریم و دلالتِ الفاظش را نادیده بگیریم؛ همان کاری که هوادارانِ مکتب ماده‌گرایانه در پی آن‌اند؟!

این، خدشه‌وارد کردن به قرآن و پیامبران است. خدا قرآن را نازل کرده و خبر داده که آن را برای مردم هدایت و بیان قرار داده است؛ رسول را نیز مأمور کرده که پیام را روشن ابلاغ کند و آنچه را بر مردم نازل شده است، برایشان توضیح دهد. بنابراین، معقول نیست که پیامبر صلی الله علیه وسلم از معانی آیات بیخبر باشد و بخواهد آنها را به خدا واگذار کند.

بر اساس چنین فرضی، هر ملحد و بدعت‌گذاری میتواند بگوید: حقیقت امر، همان چیزی است که با رأی و عقل خود دانسته‌ام و در متون، چیزی مخالف آن نیست؛ زیرا آن متون، دشوار و متشابهاند، هیچکس معنایشان را نمیداند و به چیزی که معنایش برای هیچکس شناخته نیست، نمیتوان استدلال کرد.

بدین ترتیب، خطر تفویض معانی قرآن و حدیث روشن میشود؛ زیرا به تعطیل متون و دستکاری پیدانش در دین خدا میانجامد. برخی پیروان روش فلسفی ماده‌گرایانه با این حجتها و همانند آنها میکوشند بر روش اسلامی گستاخی کنند و اندیشه‌هایی مخالف صریح قرآن و سنت بسازند؛ با این ادعا که آیات خدا برای رسیدگی به مسائل معاصر مناسب نیستند!!

ممکن است برخی افراد مخلص تصور کنند زمانِ سخنگفتن درباره تعطیل و تأویل، یا تشبیه و تفویض، گذشته است و با فروپاشی فرقه‌ها و خروجشان از صحنه، صاحبان این آرا نیز از میان رفته‌اند. اما در این پژوهش خواهیم دید شخصیت‌های انتخاب‌شده، برخلاف دوره پیدایش آن فرقه‌ها، به دیدگاه تنها یک فرقه گمراه قدیمی بسنده نمیکنند؛ از گفته‌های همه آن فرقه‌ها، آنچه را با اهدافشان سازگار است برمیگیرند. زیرا هدف، و خدا بهتر میداند، فراتر از صرف پذیرفتن یک رأی یا التزام به یک روش است؛ چه بسا پذیرش برخی از این آرا، تلاشی برای ویرانکردن بنای روشهای دیگر باشد.

فصل دوم: اصل علیت در اسلام

مفهوم قدر

بررسی اصل علیت، به سبب پیوند تنگاتنگ آن با مسئله قدر، ما را به بررسی این مسئله میکشاند. این بررسی، رابطه روش ماده‌گرایانه با مذهب قدریه منکر قدر را نیز آشکار میسازد.

هرچند کاوش در مفهوم قدر از دشوارترین و پریچونمترین مباحث است، لازم است اندکی در این مفهوم درنگ کنیم.

معنای لغوی: ابن فارس میگوید: «ریشه قاف، دال و راء، اصلی معتبر دارد که بر اندازه، حقیقت و نهایت چیزی دلالت میکند. پس قدر، اندازه هر چیز است. تعبیر «قَدَرْتُ الشَّيْءَ أَقْدَرُهُ وَ أَقْدَرُهُ» از همین معنای تقدیر، یعنی اندازه‌گذاری، گرفته شده است.

قدر نیز به این معناست که خداوند چیزها را تا اندازه و نهایتی که اراده کرده است، مقرر سازد؛ این معنا با تلفظ «قَدَر» نیز به کار می‌رود.» [۱]

۱ - معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۶۲.

«لحیانی گفته است: «قَدَر» اسم است و «قَدَر» مصدر. ابن اثیر میگوید: قادر، مقتدر و قدیر از نامهای خداوندند. قادر، اسم فاعل از «قَدَر یَقْدِرُ» است؛ قدیر بر وزن فعیل از همین ریشه، بر مبالغه دلالت دارد؛ و مقتدر بر وزن مُفْتَعِل، از «اقتدر» گرفته شده و دلالت آن بر قدرت قویتر است. ابن سیده میگوید: «قَدَر» و «قَدَر» به معنای قضا و حکمانده.» [۲]

معنای اصطلاحی: ابن حجر در تعریف قدر میگوید:

«خداوند پیش از پدید آوردن اشیا، اندازها و زمانهای آنها را میدانست؛ سپس آنچه را در علم پیشین او بود که پدید خواهد آمد، پدید آورد. بنابراین، هر امر پدیدآمدهای از علم، قدرت و اراده او سرچشمه میگیرد. این حقیقت با دلایل قطعی در دین ثابت و شناخته شده است و سلف، از صحابه و برگزیدگان تابعین، بر همین باور بودند.» [۳]

مفهوم قدر، ویژگیهای معینی را در بر دارد که مسلمان باید به آنها اعتقاد و ایمان داشته باشد. کسی که به این ویژگیها ایمان نداشته باشد، به قدر ایمان نیاورده است. اینها مراتب اساسی این رکن مهم ایماناند. [۴]

این مراتب بر فهم دقیق نامها و صفات خداوند استوارند.

۲ - لسان العرب، ج ۳، ص ۳۰، چاپ دار لسان العرب.

۳ - فتح الباری، ج ۱، ص ۱۱۸.

۴ - ابن قیم این مراتب را به تفصیل در کتاب شفاء العلیل، ص ۷۳، چاپ دار الکتب العلمیه، شرح داده است.

مرتبه نخست: ایمان به اینکه خداوند اشیا را پیش از پدید آمدن، یعنی پیش از وجود یافتن آنها، میداند. این از مقتضیات نام «علیم» است. خداوند میفرماید:

«این [پروردگار شماس:] دانای پنهان و آشکار، شکستناپذیر مهربان.»
(سجده: ۶).

همچنین میفرماید: «و [یاد کن] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت». [فرشتگان] گفتند: «آیا کسی را در آنجا مگاری که تبهکاری و خونریزی به راه اندازد؛ در حالی که ما تو را با سپاس به پاکی میستایم و مقدس میداریم؟» الله فرمود: «من [درباره هدف و مصلحت آفرینش او] چیزهایی مدانم که شما نمدانید.» (بقره: ۳۰).

مجاهد میگوید: خداوند نافرمانی ابلیس را میدانست و او را برای آن آفرید؛ و میدانست که ابلیس در برابر آدم سجده نخواهد کرد. [۵]

از ویژگیهای علم خداوند، فراگیری آن است: گذشته، حال و آینده را در بر میگیرد و بر هر چیز احاطه دارد.

خداوند میفرماید: «و اینکه علم الله بر همه چیز احاطه دارد.» (طلاق: ۱۲).

و میفرماید: «علم پروردگارم همه چیز را فرا گرفته است.» (انعام: ۸۰).

خداوند آنچه را بوده و آنچه را خواهد بود، میداند؛ از عمرها، روزنها، اعمال، حرکتها و احوال مردم، و از اهل سعادت و اهل شقاوت آگاه است.

خداوند میفرماید: «آیا آن کسی را دیدهای که آگاهانه هوای نفسش را به جای معبود خود نشانده [و تسلیم آن شده] است؟ الله نیز او را گمراه ساخت» (جاثیه: ۲۳).

ابن قیم میگوید: خداوند او را در حالی گمراه ساخت که پیش از آفرینش و پس از آن، از خود او، سخنانش و آنچه با او مناسبت دارد و سزاوار اوست آگاه بود، و میدانست که چیزی جز آن برای او مناسب نیست. از این رو، آیه هم اثبات قدر را در بر دارد و هم حکمتی را که به سبب آن گمراهی برای او مقدر شده است. علم نیز از آن رو ذکر شده که حقایق امور را آشکار میکند و امکان میدهد هر چیز در جای خود قرار گیرد؛ زیرا این کار بدون علم میسر نیست.

مرتبه دوم: ایمان به اینکه خداوند اشیا را پیش از آفرینش آنها، در کتابی نزد خود نوشته است.

خداوند میفرماید: «یقیناً ما یم که مردگان را زنده میکنیم و آنچه [از اعمال خیر و شر] را که از پیش فرستادهاند و آثار [به جایمانده از] آنان را مینویسیم؛ و همه چیز را در کتابی روشن [= لوح محفوظ] به شمار آوردهایم.» (یس: ۱۲).

در اینجا دو ثبت در کنار هم آمدهاند: ثبت پیشین اعمال آنان، پیش از وجود یافتنشان، و ثبتی که همزمان با اعمالشان صورت میگیرد. مقصود از این احصاء، لوح محفوظ است که همان امالکتاب و آن نوشتههای است که همه چیز در آن ثبت شده است. این ثبت، اعمال بندگان را پیش از انجام دادنشان نیز شامل میشود. احصای آنها در کتاب، علم خداوند به آن اعمال، حفظ آنها، احاطه بر تعدادشان و ثبتشان را در بر دارد. خداوند میفرماید:

«و هیچ جنبندهای در زمین نیست و نه هیچ پرندهای که با دو بال خود پرواز میکند، مگر آنکه آنها [نیز در آفرینش و زندگی،] گروههایی مانند شما هستند. ما هیچ چیزی را در کتاب [= لوح محفوظ] فروگذار نکرده‌ایم؛ سپس [همه، روز قیامت] نزد پروردگارشان گرد آورده میشوند.» (انعام: ۳۸). یعنی همه آنها پیش از وجود یافتن، نوشته، مقدر و احصا شده‌اند.

خداوند میفرماید:

«این کتاب، که بلندمرتبه و حکمتآموز است، در لوح محفوظ نزد ما ثبت شده است [و دستخوش تغییر نخواهد شد]» (زخرف: ۴).

مقاتل میگوید: نسخه آن در کتاب، یعنی لوح محفوظ، قرار دارد. امالکتاب به معنای اصل کتاب است و «ام» هر چیز، اصل آن است. خداوند قرآن را پیش از آفرینش آسمانها و زمین در لوح محفوظ نوشت.

خداوند میفرماید: «آری، این [آیات، شعر و سحر نیست؛ بلکه] قرآن شکوهمند است. در لوح محفوظ [از هر گونه تحریف و تبدیل، در امان] است.» (بروج: ۲۱-۲۲).

رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، فرمود: «خداوند تقدیر آفریدگان را پنجاه هزار سال پیش از آفرینش آسمانها و زمین نوشت، و عرش او بر آب بود.» [۶]

۶ - مسلم آن را از عبدالله بن عمرو روایت کرده است، ج ۴، ص ۲۰۴۴.

مرتبه سوم: ایمان به نافذ بودن مشیت خداوند. این مشیت از هر قیدی آزاد است و نفوذ آن هیچ حدی ندارد: هرچه خدا بخواهد، تحقق مییابد و هرچه نخواهد، تحقق نمییابد. هیچ امری در آسمان یا زمین، جز به اذن او روی نمیدهد. خداوند میفرماید: «و اگر الله میخواست، کسانی که بعد از آنها آمدند پس از آن [همه] نشانههای روشنی که برایشان آمد، با یکدیگر نمیجنگیدند؛ ولی [با هم] اختلاف کردند و برخی از آنان ایمان آوردند و برخی کفر ورزیدند؛ و اگر الله میخواست، [هرگز] با هم نمیجنگیدند؛ ولی الله آنچه را میخواهد، انجام میدهد.» (بقره: ۲۵۳).

اتفاق پیامبران و کتابهای نازلشده، فطرتی که خداوند آفریدگان را بر آن سرشته است، و دلایل عقلی و مشاهدات عینی، همگی بر این مرتبه دلالت دارند. در عالم هستی، جز مشیت خداوند یگانه، هیچ عامل مستقلی نیست که وقوع چیزی را ایجاب یا اقتضا کند. این همان شمول توحید است که توحید بدون آن استوار نمیشود. همه مسلمانان، از نخستین تا واپسین آنان، اتفاق نظر دارند که هرچه خدا بخواهد، تحقق مییابد و هرچه نخواهد، تحقق نمییابد. قدریه با آنان مخالفت کردهاند و ممکن دانستهاند که چیزی، مانند افعال انسان و آزادی مطلق او در تصرف در این جهان، بدون خواست خداوند وجود یابد.

خداوند میفرماید: «و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست.» (انسان: ۳۰). مشیت انسان، تابع مشیت خداوند است. [۷]

شافعی درباره مفهوم قدر، چنین سروده است:

۷ - در این پژوهش، یک فصل کامل را به مفهوم مشیت اختصاص دادهام تا به جودت سعید و شحرور پاسخ دهم.

ما شئت كان وإن لم أشأ
وما شئت إن لم تشأ لم يكن

آنچه تو بخواهی، میشود، هرچند من نخواهم؛
و آنچه من بخواهم، اگر تو نخواهی، نمیشود.

خلقت العباد لما قد علمت
ففي العلم يجري الفتى والمسئ

بندگان را بر پایه آنچه از پیش میدانستی، آفریدی؛
جوان و پیر در گستره علم تو پیش میروند.

فمنهم شقي ومنهم سعيد
ومنهم قبيح ومنهم حسن

برخی از آنان اهل شقاوتاند و برخی اهل سعادت؛
برخی ناپسندند و برخی نیکو.

على ذا منت وهذا خذلت
وذاك أعنت وذا لم تعن

بر این یکی منت نهادی و آن دیگری را وا گذاشتی؛
آن را یاری کردی و این را یاری نکردی. [۸]

۸ - البداية والنهاية، ابن کثیر، ج ۱۰، ص ۲۵۱.

نفوذ مشیت خداوند، از مقتضیات قدرت کامل و فراگیر اوست. خداوند میفرماید: «و اگر الله میخواست، همه شما را امتی واحد قرار میداد؛» (مائده: ۴۸).

و میفرماید: «الله هر کس را بخواهد گمراه میکند و هر کس را بخواهد بر راه راست قرار میدهد.» (انعام: ۳۹)؛ و نیز: «و اگر الله میخواست، قطعاً آنان را بر [مسیر] هدایت جمع میکرد؛» (انعام: ۳۵).

در سنن ترمذی نیز از عبدالواحد بن سلیم نقل شده است: به مکه آمدم و عطاء بن ابی رباح را دیدم. به او گفتم: ای ابو محمد، مردم بصره درباره قدر سخن میگویند. گفت: پسر، قرآن میخوانی؟ گفتم: آری. گفت: پس سوره زخرف را بخوان. خواندم:

«حم [حا. میم]. سوگند به کتاب روشنگر. ما آن را قرآنی به زبان عربی قرار دادیم، باشد که خردورزی کنید. این کتاب، که بلندمرتبه و حکمتآموز است، در لوح محفوظ نزد ما ثبت شده است [و دستخوش تغییر نخواهد شد].» (زخرف: ۱-۴). گفت: میدانی امالکتاب چیست؟ گفتم: خدا و رسولش داناترند. گفت: کتابی است که خداوند پیش از آفرینش آسمان و زمین نوشته است. در آن آمده که فرعون از اهل آتش است؛ و در آن آمده است: «بریده باد هر دو دست ابولهب و هلاک باد خودش!». عطاء گفت: سپس ولید، پسر عبادۀ بن صامت، صحابی رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، را دیدم و از او پرسیدم: پدرت هنگام مرگ چه سفارشی کرد؟ گفت: مرا فراخواند و گفت: پسر، تقوای خدا را پیشه کن و بدان که تقوای خدا را به جا نخواهی آورد، مگر آنکه به خدا و به تمامی قدر، خیر و شرّ آن، ایمان بیاوری. اگر بر باوری جز این بمیری، به

آتش درمیآیی. من از رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، شنیدم که فرمود:

«نخستین چیزی که خداوند آفرید، قلم بود. به آن فرمود: بنویس. گفت: چه بنویسم؟ فرمود: قدر را بنویس؛ آنچه بوده و آنچه تا ابد خواهد بود.» [۹]

مرتبه چهارم: ایمان به اینکه خداوند هر چیز را بر اساس قدر آفریده است.

خداوند میفرماید: «بیتردید، ما هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم» (قر: ۴۹).

طبری میگوید: ما هر چیز را با اندازه‌های آفریدیم که آن را تقدیر و مقرر کرده‌ایم. [۱۰]

قرطبی در توضیح مفهوم قدر میگوید:

«باور اهل سنت این است که خداوند سبحان اشیا را تقدیر کرده است؛ یعنی پیش از پدید آوردن آنها، اندازه‌ها، احوال و زمانه‌ایشان را میدانست. سپس از میان آنها، آنچه را در علم پیشین او بود که وجود خواهد یافت، به همان صورتی پدید آورد که از پیش میدانست. بنابراین، هیچ رویدادی در عالم بالا و پایین رخ نمیدهد، مگر آنکه از علم، قدرت و اراده خداوند سرچشمه گرفته باشد، نه از آفریدگان او.» [۱۱]

۹ - سنن ترمذی، ج ۵، ص ۲۱۵؛ نیز بنگرید به صحیح سنن ترمذی، ج ۳، ص ۲۲۸، حدیث شماره ۰۱۷۴۸

۱۰ - تفسیر طبری، ج ۲۷، ص ۱۱۰.

۱۱ - تفسیر قرطبی، ج ۱۷، ص ۱۴۸.

پیامبران، کتابهای الهی، عقلها و فطرتها در این امر اتفاق نظر دارند. قدریه با آن مخالفت کرده‌اند. از دید آنان، افعال اختیاری موجود زنده را خود او می‌آفریند و خداوند سبحان نمیتواند گمراهی را هدایت یا هدایتیافتهای را گمراه کند؛ این افراد به فعل خود چنین میشوند، نه به فعل خداوند. قرآن، سنت و پیشوایان اسلام بر رد آنان، ابطال دلایلشان و تبیین روش اهل سنت در این موضوع تأکید کرده‌اند: خداوند افعال مکلفان را می‌آفریند و آنان زیر شمول علم و کتاب او قرار دارند. خداوند میفرماید: «اللَّهُ آفِرِدْگار هر چیزی است و او تعالی بر همه چیز [نگهبان و] کارساز است.» (زمر: ۶۲).

خداوند سبحان خبر داده است که پیشوایان نیکی را او قرار داده تا به هدایت فراخوانند، و پیشوایان بدی را نیز او قرار داده تا به آتش دعوت کنند. پس این پیشوایی و دعوت، به فعل او تحقق مییابد؛ از جانب او قرار داده میشود و از جانب آنان، فعل است. خداوند دربارهٔ خاندان فرعون میفرماید: «و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که [پیروانشان را] به آتش [دوزخ] دعوت میکردند؛» (قصص: ۴۱)؛ و دربارهٔ پیشوایان هدایت میفرماید: «و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت میکردند» (انبیاء: ۷۳). بدین ترتیب، خبر میدهد که هر دو به فعل او تحقق یافته‌اند، در حالی که کسب و فعل خود پیشوایان نیز هستند. سخن ابراهیم خلیل نیز همانند این است؛ خداوند از او نقل میکند: «پروردگارا! ما را [تسلیم و] فرمانبردار خود قرار بده». خلیل بیان میکند که خداوند است که مسلمان را مسلمان میسازد، حال آنکه نزد قدریه، انسان خود را مسلمان میسازد.

خداوند میفرماید: «و [همان] ذاتی که اندازه‌گیری کرد و [به شایستگی آفرید] و سپس هدایت نمود». مجاهد میگوید: شقاوت و سعادت را برای انسان تقدیر کرد و چهارپایان را به چراگاههایشان راه نمود.

راغب میگوید: «هدایت خداوند برای انسان، چهار صورت دارد:

نخست، هدایتی است که خداوند با عقل، تیزفهمی و معرفتهای ضروری، به طور عام در اختیار هر مکلفی قرار داده است. او بهره‌ای از این نوع هدایت را، به اندازه ظرفیت هر موجود، به همه چیز بخشیده است؛ چنانکه میفرماید: «پروردگار ما [همان] ذاتی است که به هر چیزی آفرینش [= ظاهر و ویژگیهای مناسب] او را بخشیده و سپس [آن را] هدایت نموده است».

دوم، هدایتی است که با فراخواندن مردم از زبان پیامبران، نازل کردن قرآن و مانند آن، برای آنان فراهم ساخته است. مقصود از این سخن، همین هدایت است: «پیشوایانی از میان آنان برگزیدیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت میکردند».

سوم، توفیقی است که به هدایتیافتگان اختصاص دارد. مقصود از این آیات، همین نوع هدایت است: «و هر کس به الله ایمان آورد، [الله] قلبش را هدایت میکند»؛ «بیتردید، کسانی که ایمان آورد هاند و کارهای شایسته کرده‌اند، پروردگارشان آنان را به پاس ایمانشان، به باغهای [بهشت پر] نعمت هدایت میکند»؛ «کسانی که در راه [خشنودی] ما میکوشند، قطعاً آنان را به راههای خویش هدایت میکنیم»؛ و «و الله هر کس را بخواهد، به راه راست هدایت میکند».

چهارم، هدایت در آخرت به سوی بهشت است که در این آیه بیان شده است:

«سپاس مخصوص الله است که ما را [توفیقِ عبادت داد و] به این [بهشت] هدایت نمود؛ و اگر الله ما را هدایت نمی‌کرد، هرگز راه نمی‌یافتیم.»

این چهار هدایت بر یکدیگر مترتبانند: کسی که هدایت نخست را نداشته باشد، هدایت دوم را به دست نیاورد؛ بلکه اساساً مکلف ساختن او صحیح نیست. و کسی که هدایت دوم را نداشته باشد، هدایت سوم و چهارم را نیز به دست نیاورد.

انسان جز با دعوت و نشان دادن راهها، نمیتواند کسی را هدایت کند؛ [۱۲] دیگر صورتهای هدایت در اختیار او نیست. به هدایت از راه دعوت، در این آیه اشاره شده است:

«و مسلماً تو به راهی راست [= اسلام] هدایت مکنی.» و به سایر صورتهای هدایت، جز صورت سوم، در این آیه اشاره شده است: «بیتردید، تو نمیتوانی هر کس را دوست داشته باشی [به اجبار به راه راست] هدایت کنی؛ بلکه الله است که هر کس را بخواهد هدایت میکند.» [۱۳]

روش اهل حق این است که به قدر، خیر و شرّ آن، ایمان می‌آورند؛ چنانکه خداوند میفرماید:

«[ای پیامبر،] هدایتِ آنان بر عهدهٔ تو نیست؛ بلکه الله هر کس را بخواهد هدایت میکند.»

۱۲ - «دعاء» در اینجا به معنای دعوت و ابلاغ است.

۱۳ - المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی، ص ۵۳۸، مدخل «هدی»؛ نیز بنگرید به فتح الباری، ج ۱۱، ص ۵۱۵.

اما مذهب قدریه این است که انسان میتواند خود را هدایت یا گمراه کند. نووی در شرح صحیح مسلم، سخن ابن قتیبه را نقل میکند: این سخن این نادانان، فریبکاری، بهتانزنی و گستاخی است؛ زیرا اهل حق امور خود را به خداوند واگذار میکنند و قدر و افعال را به خداوند سبحان نسبت میدهند، حال آنکه این نادانان آنها را به خود نسبت میدهند.

عالمان امت به نقل دیدگاههای عالمان پیشین سلف صالح درباره مسئله قدر اهتمام داشته‌اند.

ابن حجر میگوید:

«دیدگاه همه سلف این است که امور به تقدیر خداوند صورت میگیرد.»

[۱۴]

این، دیدگاه پیامبران نیز هست. یوسف، علیه السلام، بنا بر آنچه خداوند نقل میکند، میگوید:

«[یوسف] گفت: «پروردگارا، زندان برای من از آنچه [اینها] مرا به سویش میخوانند محبوبتر است؛ و اگر نیرنگشان را از من نگردانی، به آنان گرایش میابم و [اگر چنین کنم،] نادان خواهم بود». پروردگارش [دعای او را اجابت کرد و نیرنگشان را از او بازگرداند. بپتردید، او شنوای دانا است.» (یوسف: ۳۳-۳۴).

سرور ما محمد، درود و سلام خدا بر او باد، در بدر از پروردگارش یاری می‌خواهد؛ و یونس نیز در شکم ماهی از پروردگارش می‌خواهد که او را نجات دهد.

مسلمانان، با وجود اعتقاد به قدرِ نوشته‌شده، از تلاش انسانی و به کار گرفتن اسباب شناخته‌شده غافل نمی‌شوند؛ همانگونه که در بحث مبانی حسی، عقلی و خبری علم بیان کردیم. همه اینها در چارچوبی کامل و هماهنگ قرار می‌گیرند که تناقضی در آن نیست.

مرتبه پنجم، تیسیر است: ایمان به اینکه راه آنچه هر انسان برای آن آفریده شده است، برای او هموار میشود.

این معنا در سخن خداوند روشن است:

«و اما کسی که [در راه الله] بخشد و پرهیزگاری نماید و [وعدۀ الله و سخنان] نیک را تصدیق کند، پس بهزودی او را برای [راه] آسان [= اعمال نیکو و انفاق در راه الله] توفیق میدهم. و اما کسیکه بخل ورزد و بینیزی بجوید، و [وعدۀ الله و سخنان] نیک را تکذیب کند، به زودی انجام دشواری [= اعمال شر و پلید] را برایش آسان می‌سازیم [و انجام کار خیر را بر او سخت می‌گردانیم]؛» (لیل: ۵-۱۰). قرطبی میگوید: «او را به اسباب خیر و صلاح راهنمایی میکنیم تا انجام دادن آنها برایش آسان شود.» [۱۵]

موضوع تیسیر در این سخن خداوند، روشنتر نیز بیان شده است:

«پس هر کس که الله بخواند او را هدایت کند، دلش را برای [پذیرش] اسلام میگشاید؛ و هر کس را بخواند در گمراهی واگذارد، دلش را بسیار تنگ [و بسته] میسازد [و پذیرش حق را چنان برایش محال میگرداند که] گویی میخواند از آسمان بالا رود [ولی نمیتواند]». (انعام: ۱۲۵).

بخاری از عمران بن حصین روایت کرده است: مردی گفت: ای رسول خدا، آیا اهل بهشت از اهل آتش باز شناخته میشوند؟ فرمود: آری.

گفت: پس چرا اهل عمل، عمل میکنند؟ فرمود: «هر کس برای آنچه برایش آفریده شده، یا آنچه برایش هموار میشود، عمل میکند.» [۱۶]

از عبدالله بن مسعود نیز نقل شده است: رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، که راستگوست و سخنش تصدیق شده است، به ما فرمود: «آفرینش هر یک از شما چهل روز در شکم مادرش گرد آورده میشود؛ سپس به همان مدت علقه میشود، و سپس به همان مدت مضغه میشود. آنگاه فرشته فرستاده میشود و روح را در او میدمد؛ و به نوشتن چهار چیز مأمور میشود: روزی، مدت زندگی، عمل، و اینکه اهل شقاوت است یا اهل سعادت. سوگند به آنکه هیچ معبودی جز او نیست، یکی از شما کارهای اهل بهشت را انجام میدهد تا میان او و بهشت تنها یک ذراع فاصله میماند؛ سپس آنچه نوشته شده بر او پیشی میگیرد و کارهای اهل آتش را انجام میدهد و به آن درمیآید. و یکی از شما کارهای اهل آتش را انجام میدهد تا میان او و آتش تنها یک ذراع فاصله

میمانند؛ سپس آنچه نوشته شده بر او پیشی میگیرد و کارهای اهل بهشت را انجام میدهد و به آن درمیآید.» [۱۷]

مسلم در صحیح خود از علی بن ابی طالب، رضی الله عنه، حدیث پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، را در گورستان بقیع الغرقد نقل کرده است. پیامبر فرمود: «هیچیک از شما، هیچ جان آفریده‌شده‌ای، نیست مگر آنکه خداوند جای او را در بهشت یا آتش نوشته است و نوشته است که اهل شقاوت است یا اهل سعادت.» مردی گفت: ای رسول خدا، آیا به آنچه برای ما نوشته شده تکیه نکنیم و عمل را رها نکنیم؟ فرمود: «کسی که از اهل سعادت باشد، به اعمال اهل سعادت روی خواهد آورد؛ و کسی که از اهل شقاوت باشد، به اعمال اهل شقاوت روی خواهد آورد.» سپس فرمود: «عمل کنید؛ زیرا راه برای هر کس هموار میشود. برای اهل سعادت، راه اعمال اهل سعادت هموار میشود و برای اهل شقاوت، راه اعمال اهل شقاوت.» آنگاه این آیات را خواند: «و اما کسی که [در راه الله] بخشد و پرهیزگاری نماید و [وعدۀ الله و سخنان] نیک را تصدیق کند، پس بهزودی او را برای [راه] آسان [= اعمال نیکو و انفاق در راه الله] توفیق میدهم. و اما کسیکه بخل ورزد و بینیزی بجوید، و [وعدۀ الله و سخنان] نیک را تکذیب کند، به زودی انجام دشواری [= اعمال شر و پلید] را برایش آسان میسازیم [و انجام کار خیر را بر او سخت میگردانیم]؛» [۱۸]

۱۷ - بخاری، حدیث شماره ۶۵۹۴؛ فتح الباری، ج ۱۱، ص ۴۷۷؛ و مسلم، ج ۴، ص ۲۰۳۶. متن روایت از مسلم است.

۱۸ - مسلم آن را با همین الفاظ، در حدیث شماره ۲۶۴۷ روایت کرده است. بخاری، ابوداود، ترمذی و دیگران نیز آن را روایت کرده‌اند.

از علی نقل شده است که رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، فرمود: «هیچ جانی از شما نیست مگر آنکه جایگاه او در بهشت و آتش از پیش معلوم است.» گفتند: ای رسول خدا، پس چرا عمل کنیم؟ آیا بر آن تکیه نکنیم؟ فرمود: «نه؛ عمل کنید، زیرا راه آنچه هر کس برای آن آفریده شده، برای او هموار میشود.» [۱۹]

نقل احادیث فراوانی را که این معنا را بیان میکنند، به درازا نمیکشایم. آنچه نیاز داریم، اشاره به علت گمراهی گروههای متعدد از این حقایق روشن و دلایل قاطع است.

بررسی عالمان اهل سنت نشان داده است که علت این گمراهی، در نظر نگرفتن مجموعه آیات قرآن و احادیث نبوی و کنار هم نهادن آنها برای فهم مقاصد شرع است. این گروهها به تأویل فاسد و منحرف کردن سخن از جای خود روی آوردهاند. هر گروه تنها به دستهای از آیات نگریسته و دیگر آیات را کنار گذاشته است؛ همچنین احادیث نبویای را بررسی نکرده است که آن آیات را توضیح میدهند و معانی آنها را روشن میسازند. مذاهب جبر و اختیار بر اثر این تأویل فاسد و انحراف از روش پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، صحابه، تابعین و همه سلف صالح پدید آمدهاند. در اینجا، با مقایسه روشهای این گروهها، برخی از اصولی را بررسی میکنم که اهل سنت و جماعت با پایبندی به آنها، بدون افراط و تفریط، از انحراف فرقههای گمراه مصون ماندهاند.

۰۱. مذهب قدریۀ منکر قدر

پیروان این مذهب، قدر را انکار کردند؛ برخی از آنان علم پیشین خداوند را نیز انکار کردند و نپذیرفتند که او پیش از آفرینش آسمانها، زمین و انسان، تقدیر آفریدگان را در لوح محفوظ نوشته باشد. آنان مدعی شدند که انسان در زندگی خود، به طور مطلق مختار و آفرینندۀ افعال خویش است. میگویند خیر از خداست و شر از غیر او. این باور به مذهب مجوس شباهت دارد که به دو خدا، خدای نور و خدای تاریکی، معتقدند. پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، مذهب این فرقه را با این سخن نکوهش کرده است: «قدریه، مجوس این امتاند؛ اگر بیمار شدند، به عیادتشان نروید، و اگر مردند، بر جنازهشان حاضر نشوید.» [۲۰] جعد بن درهم و معبد جهنی از نخستین قدریان بودند. سپس معتزله این آرا را پذیرفتند و در روش خود گنجانند.

ابن تیمیه دربارهٔ فرقهٔ قدریۀ منکر قدر میگوید:

الف. گروهی خود را آفریننده و پدیدآورندهٔ نیکیها و بدیها میدانند و معتقدند نعمت دینی خداوند بر مؤمن و کافریکسان است. به باور آنان، خداوند به بنده تنها یک قدرت داده است که برای هر دو فعلی متضاد به کار میآید. هدایتی در دست خداوند نیست که مؤمن را به آن اختصاص داده باشد، یا بنده با گفتن «ما را به راه راست هدایت فرما [و همواره در این راه، ثابتقدم بدار]» آن را از او بخواهد. همچنین، به باور آنان، خداوند نمیتواند گمراه را هدایت و هدایتیافته را گمراه کند. اینان قدریۀ مجوسیاند.

۲۰ - مشکاة المصابیح، به تحقیق شیخ ناصرالدین البانی، ج ۱، ص ۳۸؛ سند آن حسن است. روایتی با الفاظ نزدیک به آن نیز در صحیح الجامع الصغیر، ج ۵، ص ۳۷ آمده است.

خواهیم دید که پیروان اندیشهٔ ماده‌گرایانه که خود را به اسلام منتسب میکنند، از پیروان این فرقهٔ گمراهانده؛ زیرا سرنوشت بشر را در دست خود بشر میدانند. در مقابل، روش اسلام بر اصلی اساسی استوار است که سرنوشت بشر را به طور قطعی در دست خداوند قرار میدهد.

روشن خواهد شد که جودت سعید، محمد شحرور و اقبال، پیرو روش ماده‌گرایانانده؛ [۲۱] همچنین، اندیشه‌های قدریهٔ منکر قدر را میپذیرند که سرنوشت بشر را در دست خود بشر قرار میدهد. جودت میگوید: «مشیت خداوند، توانایی انسانها برای تغییر و ساختن سرنوشتشان را از آنان نمیگیرد؛ بلکه مشیت خداوند چنین است: «بیگمان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]». سرنوشتشان در دست خودشان است.» سپس میگوید: «این اعتقاد و نگرش، اختیار و توانایی تعیین سرنوشت را از انسان میگیرد و انسان و سرنوشت او را از حوزهٔ علم، تسخیر و پیشبینی بیرون میبرد.» [۲۲]

۲۱ - برای بحث تفصیلی، بنگرید به فصل «روش تغییر» در همین پژوهش.

۲۲ - کتاب اقرأ و ربک الأکرم، ص ۸۸.

او پس از ذکر آیه «و هرگز در سنت الله تغییری نمیابی.» میگوید: «از این آیات که حتمیت قانون و سنت خداوند را تأیید میکنند، نباید چنین فهمید که قدرت بشر برای کنترل حرکت جوامع را نفی میکنند... این اصل، سرنوشت بشر را در دست خود او و حاصل اعمال او قرار میدهد.» [۲۳] همچنین انسان را حاکم بر جهان میداند و میگوید:

«با این حال، همان جنبه‌ای که ابن خلدون به آن توجه کرد، در نهایت انسان را قادر ساخت که مهار زمان را به دست گیرد.» [۲۴]

او روش مارکسیستی را نیز میستاید که این اصل را در تسلط بر سنتهای تغییر جوامع تثبیت کرده است. میگوید: «اندیشه مارکسیستی در درک محتوای این آیه، [۲۵] جرقه‌ها و اوج خود را دارد؛ زیرا به سوی تأکید بر قدرت انسان برای ساختن تاریخ و انجام دادن فرایند تغییر رفتند. هیاهویی که اندیشه مارکسیستی در بیش از صد سال برانگیخته است، از توجه آنان به این اندیشه و درک آن سرچشمه میگیرد.» [۲۶]

۲۳ - همان منبع، ص ۱۳۳.

۲۴ - کتاب حتی یغیروا ما بأنفسهم، ص ۵۲.

۲۵ - آیه این است: «پیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]؛».

۲۶ - کتاب اقرأ و ربک الأکرم، ص ۲۱۹.

۰۲. مذهب قدریه جبری

اینان هیچ تواناییی برای عمل به انسان نسبت نمیدهند و او را در رفتارهایش مجبور میدانند. ابن تیمیه میگوید:

«گروهی اختیار و قدرت را از بنده سلب میکنند و او را در حرکت‌هایش، همچون حرکت اشیای بیجان، مجبور میدانند. افعال اختیاری و اضطراری او را یکسان میشمارند؛ تا آنجا که یکی از آنان میگوید: همه آنچه خدا و رسولش به آن فرمان داده‌اند، چیزی است که بنده توان و طاقت انجام دادنش را ندارد. بنابراین، قدرت را به طور مطلق از او سلب میکنند؛ زیرا برای او جز یک قدرتِ همزمان با فعل، چیزی اثبات نمیکند و برای نگاه‌کار اساساً قدرتی قائل نیستند.» [۲۷] جهم بن صفوان از چهره‌های برجسته این قدریان بود.

۰۳. روش اهل سنت در باب قدر

این روش بر ردّ هر دو مذهب استوار است: مذهب جبر و مذهب اختیار، یا قدریه منکر قدر و قدریه قائل به جبر. اهل سنت به روشی میانه معتقدند که عالمان امت آن را با دلایل روشن از کتاب و سنت بیان کرده‌اند. بخشی از این دلایل را در آغاز این فصل آوردم. ابن تیمیه میگوید:

«مذهب اهل سنت و جماعت در این باب، همان است که کتب و سنت بر آن دلالت دارند و پیشگامان نخستین از مهاجران و انصار، و آنان که به نیکی از ایشان پیروی کردند، بر آن بودند: خداوند آفریننده و مالک هر چیز است. همه موجوداتی که قائم به خودند و صفاتی که قائم به آنهاست، از افعال بندگان و غیر آن، در این حکم داخلاند. هرچه خداوند سبحان بخواهد، تحقق مییابد و هرچه نخواهد، تحقق نمییابد. هیچ چیزی در عالم هستی جز به مشیت و قدرت او وجود نمییابد؛ هیچیک از آنچه بخواهد، برای او ناممکن نیست. بلکه او بر هر چیز تواناست و چیزی را نمیخواهد مگر آنکه بر آن تواناست. او آنچه را بوده و خواهد بود، میداند؛ و میداند آنچه روی نداده است، اگر روی میداد، چگونه میبود. افعال بندگان و غیر آن، در این علم داخلاند. خداوند پیش از آفرینش آفریدگان، تقدیر آنان را مقرر کرده است: عمرها، روزیها و اعمالشان را تقدیر کرده و نوشته است؛ و سرانجامشان را از سعادت و شقاوت نوشته است. پس اهل سنت ایمان دارند که او آفریننده هر چیز، قادر بر هر چیز، و صاحب مشیت هر آن چیزی است که تحقق یافته است.» [۲۸]

چنانکه بیان کردیم، میتوان علت دور افتادن این فرقهها از این روش را دریافت: آنان تنها از یک جنبه به مسئله نگرستانند و میان اراده تکوینی و اراده تشریعی خداوند فرق نگذاشتهاند. اراده و محبت را یکسان شمردهاند؛ یا به تعبیری دیگر، مشیت را همان رضا دانستهاند. قدریۀ منکر قدر مدعی شدند که خداوند کفر و معصیت را اراده نمیکند، آنها را دوست ندارد و برای بندگان نمیسند؛ پس چگونه میتواند افعال بندگان را بیافریند که کفر و گناه نیز در میان

آنهاست؟ ادعا کردند که این سخن، منزله دانستن خداوند از ظلم است. پیشتر روشن شد که خداوند آفریننده و مالک هر چیز است و در ملک او جز آنچه اراده کند، تحقق نمیابد.

اما قدریه جبری مدعی شدند که انسان فاقد اراده است، خداوند آفریننده هر چیز است و هرچه را پدید آورده، دوست دارد و از آن راضی است. اهل سنت آن بخش از حق را که هر یک از این دو گروه داشتند، پذیرفتند؛ از این رو، میان اراده و محبت تفاوت گذاشتند.

اراده تکوینی

این، اراده فراگیر خداوند است. هیچ امری، چه اطاعت و چه معصیت، برخلاف این اراده روی نمیدهد و همه چیز بر وفق آن تحقق مییابد. محبت و رضا در اینجا موضوع بحث نیست؛ زیرا هر امر از مشیت او سرچشمه میگیرد. این همان رکن قدر است که هر مؤمن باید به آن اعتقاد داشته باشد. در حدیث گفتوگوی جبرئیل، علیه السلام، با پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، هنگام برشمردن ارکان ایمان آمده است: گفت: مرا از ایمان آگاه کن. فرمود: «اینکه به خدا، فرشتگان او، کتابهای او، پیامبران او و روز آخرت ایمان بیاوری، و به قدر، خیر و شرّ آن، ایمان بیاوری.» گفت: راست گفتی. [۲۹] در روایت دیگری از مسلم آمده است: «و به تمامی قدر ایمان بیاوری.» [۳۰]

۲۹ - مسلم آن را از عمر بن خطاب روایت کرده است، ج ۱، ص ۳۷. این، بخشی از حدیثی طولانی است.

۳۰ - مسلم آن را از ابوهریره روایت کرده است، ج ۱، ص ۴۰.

این، آن چیزی است که خداوند برای ما اراده میکند و به آن ایمان میآوریم.

اراده تشریعی

این اراده به تکالیف شرعی، یعنی امر و نهی، مربوط است و در اینجا اراده با محبت همراه است. خداوند میفرماید: «اللَّهُ [با بیان این احکام،] برایتان آسانی میخواهد و دشواری نميخواهد» (بقره: ۱۸۵)؛ و نیز: «اللَّهُ میخواهد که [احکام خویش را] برایتان روشن سازد و شما را به راه و روش کسانی که پیش از شما بودند راهنمایی کند» (نساء: ۲۶)؛ و میفرماید: «وَاللَّهُ فُسَادَ [تباہکاری] را دوست ندارد.» (بقره: ۲۰۵). اینکه خداوند کفر را دوست ندارد و از معصیت راضی نیست، اقتضا نمیکند که مردم مرتکب آنها نشوند. همچنین به این معنا نیست که چیزی برخلاف مشیت خداوند در جهان تحقق یابد.

این، آن چیزی است که خداوند از ما میخواهد؛ از این رو، به امر و نهی عمل میکنیم.

مسلمانان به این فهم از قدر، که رکنی مهم از ارکان ایمان است، اعتقاد داشتهاند؛ مگر فرقههای گمراهی که قدر را با این معنا انکار کردهاند.

اثر ایمان به قدر

از ثمرات ایمان به قدر، فرمانبرداری کامل از خداوند، تسلیم در برابر امر و نهی او، و یگانه دانستن او در نامهای نیکو و صفات اوست. این ایمان، امت را از تفرقه و افراد جامعه را از انحراف حفظ میکند.

خداوند میفرماید: «بگو:» هرگز [مصیبتی] به ما نمی‌رسد، جز آنچه الله برایمان مقرر کرده است. او [دوست و] کارساز ماست و مؤمنان باید بر الله توکل کنند.» (توبه: ۵۱).

حقیقت ایمان به قدر، خیر و شرّ آن، در توکل بر خداوند، یاری خواستن از او، روی آوردن به او در دعا و فریادرسی خواستن از او آشکار میشود.

هنگامی که بنده بداند هرچه در این دنیا به او می‌رسد، برایش نوشته شده است، مدت زندگیش حتمی و روزیاش تقسیم شده است، و باید به امر و نهی اراده تشریعی پاسخ دهد، دیگر فریفته این دنیای فانی نمیشود. بهراس در راه جهاد میکوشد و هرگاه بانگ نبردی بشنود، به سوی آن میشتابد. مرگ را در جایگاههای احتمالی آن میجوید و میگوید:

«آیا برای ما جز یکی از دو نیکی [پیروزی یا شهادت] را انتظار دارید؟» (توبه: ۵۲). یعنی پیروزی یا شهادت، که هر دو خیرند.

با همین ایمان، مسلمانان به نبرد با ایرانیان و رومیان روی آوردند. همین ایمان مجاهدان را بر آن میداشت که به صفوف دشمن یورش برند و به آنان بگویند: ما مرگ را بیش از آن دوست داریم که شما زندگی را دوست دارید.

ابن تیمیه در توضیح روش اهل سنت درباره اصل علیت در اسلام، پس از ذکر این سخن خداوند: «پس هر کس که بخواهد، راهی به سوی پروردگارش برگزیند. و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست. بیگان، الله دانای حکیم است؛» (انسان: ۲۹-۳۰)، میگوید: «خداوند هر دو مشیت را اثبات کرده است: مشیت خداوند و مشیت بنده؛ و روشن ساخته که مشیت بنده، تابع مشیت پروردگار است.» [۳۱]

همچنین میگوید:

«تکیه دل بر اسباب، شرک در توحید است؛ انکار اینکه اسباب واقعاً سبباند، نقص در عقل است؛ و روی گرداندن از اسبابی که به آنها امر شده، خدشه به شرع است. پس دل بنده باید بر خداوند تکیه داشته باشد، نه بر هیچیک از اسباب. خداوند آن اسبابی را برای او فراهم میسازد که مایه صلاح او در دنیا و آخرت است. اگر اسباب در توان او باشند و به آنها امر شده باشد، باید همراه با توکل بر خداوند به کارشان گیرد؛ مانند هنگامی که واجبات را انجام میدهد، با دشمن جهاد میکند، سلاح بر میدارد و زره جنگ میپوشد. برای دفع دشمن، به توکل صرف بسنده نمیکنند و آنچه را در جهاد به آن مأمور شده، انجام میدهد. کسی که اسباب مأموریه را ترک کند، ناتوان، کوتاهیکننده و نکوهیده است.» [۳۲]

اسلام به همان اندازه که بر توکل بر خداوند تأکید کرده، بر پابندی به احکام شرعی و به کار گرفتن اسباب آنها نیز تأکید کرده است.

۳۱ - الفتاوی الکبری، ج ۸، ص ۲۳۸.

۳۲ - الفتاوی الکبری، ج ۸، ص ۵۲۹.

در روایت مربوط به صاحب شتر، در حدیث انس آمده است: مردی گفت: ای رسول خدا، شتر را ببندم و توکل کنم، یا رهایش کنم و توکل کنم؟ فرمود: «آن را ببند و توکل کن.» [۳۳]

در صحیح مسلم، از ابوهریره نقل شده است که پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، فرمود: «مؤمن نیرومند از مؤمن ضعیف بهتر و نزد خدا محبوبتر است، و در هر دو خیر وجود دارد. برای آنچه به تو سود میرساند، بکوش؛ از خدا یاری بخواه و ناتوانی پیشه نکن. اگر چیزی به تو رسید، مگو: اگر چنین کرده بودم، چنان و چنان میشد؛ بلکه بگو: تقدیر خدا بود و هرچه خواست، انجام داد. زیرا «اگر» راه عمل شیطان را میگشاید.» [۳۴]

پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، مفهوم توکل را به امت خود میآموخت. رسول خدا فرمود: «ای فلانی، هنگامی که به بستر میروی، بگو:

۳۳ - ترمذی آن را روایت کرده است؛ سند آن حسن است. حدیث شماره ۲۵۱۷.

۳۴ - مسلم، ج ۴، ص ۲۰۵۲، در باب فرمان به نیرومندی، ترک ناتوانی، یاری خواستن از خدا و واگذارتن تقدیرها به او. مراد از مؤمن نیرومند در اینجا، فرد باعزمی است که در جهاد پیشقدمتر، در امر به معروف و نهی از منکر استوارتر، در برابر آزار و تحمل دشواریها شکیاتر، و به عبادت راغبتر است.

خدایا، خود را به تو تسلیم کردم، روی خود را به سوی تو گرداندم، کار خود را به تو واگذار کردم و پشت خود را به تو تکیه دادم، با امید به تو و بیم از تو. هیچ پناهگاه و راه نجاتی از تو، جز به سوی تو نیست. به گنجایی که نازل کرده‌ای و به پیامبری که فرستاده‌ای، ایمان آوردم. اگر آن شب بمیری، بر فطرت مرده‌ای؛ و اگر صبح کنی، خیری نصیب شده است.» [۳۵]

این احادیث، مذاهب قدریه منکر قدر را باطل میکنند که برای قدر جایگاهی قائل نیستند و حق توکل بر خداوند را ادا نمیکنند؛ همچنین مذهب قدریه جبری را باطل میکنند که به اسباب، به عنوان روشنی اساسی، توجه ندارند.

چگونگی مواجهه انسان مؤمن با قدر

ابن تیمیه میگوید: «بنده در برابر امر مقدر، دو حالت دارد: پیش از وقوع آن و پس از آن. پیش از وقوع امر مقدر، [۳۶] باید از خدا یاری بخواهد، بر او توکل کند و او را بخواند. اگر آن امر بدون فعل خود او واقع شد، باید بر آن صبر کند یا به آن راضی باشد. اگر به فعل خود او واقع شد و نعمتی بود، خداوند را به سبب آن سپاس گوید؛ و اگر گناهی بود، برای آن از خدا آمرزش بخواهد. بنده در برابر امر مأمور به نیز دو حالت دارد: [۳۷] پیش از انجام دادن آن، باید بر امتثال فرمان عزم کند و برای آن از خدا یاری بخواهد؛ و پس از

۳۵ - بخاری آن را در احادیث شماره ۲۴۷، ۶۳۱۱ و ۶۳۱۵ روایت کرده است؛ بنگرید به فتح الباری، ج ۱، ص ۳۵۷.

۳۶ - این، اراده تکوینی است.

۳۷ - این، اراده تشریعی است.

انجام دادنش، باید برای کوتاهی خود آمرزش بخواهد و خداوند را بر خیری که به او بخشیده است، سپاس گوید.

خداوند میفرماید: «پس [ای پیامبر، بر آزارِ مشرکان] شکبیا باش [که] قطعاً وعده الهی راست است و برای گناهت آمرزش بخواه».

او را فرمان داده است که بر مصیبت‌های مقدر صبر کند و برای نگاه آمرزش بخواهد.» [۳۸]

استناد به قدر برای توجیه عمل

اهل سنت و جماعت اتفاق نظر دارند که بندگان به آنچه در نصوص شرع امر شده، مأمورند و از آنچه در این نصوص نهی شده، بازداشته شده‌اند.

هیچکس برای ترک واجبی که به آن امر شده، حجتی در برابر خداوند ندارد؛ و هیچکس برای انجام دادن حرامی که از آن نهی شده، حجتی ندارد.

ابن تیمیه میگوید:

«بلکه حجت کامل از آن خداوند بر بندگان اوست. کسی که برای ترک امر مأمور به، انجام دادن کار ممنوع، یا ردّ وعده و وعید آمده در نصوص، به قدر استناد کند، از آن قدریان نیز گمراه‌تر است، به خداوند افترای بزرگتری میبندد و مخالفتش با دین خدا بیشتر است.» [۳۹]

۳۸ - الفتاوی الکبری، ج ۸، ص ۷۷.

۳۹ - الفتاوی الکبری، ج ۸، ص ۴۵۲.

قدریانِ قائل به اختیار از آن رو به مجوس شباهت دارند که پذیرفته‌اند غیر خدا میتواند چیزهایی از شر را بدون مشیت، قدرت و آفرینش او پدید آورد.

قدریانِ قائل به جبر نیز در این سخن، به مشرکان شباهت دارند: «اگر الله میخواست، نه ما شرک میآوردیم و نه پدرانمان و [همچنین] چیزی را [خودسرانه] تحریم نمیکردیم». اینان برای ساقط کردن تکالیف، به قدر استناد کرده‌اند و از این جهت مانند کافراناند. این کار، تکذیب پیامبرانی است که امر و نهی را آورده‌اند: «آنگاه الله پیامبران را بشارتبخش و بیدهنده برانگیخت و همراه با آنان کتاب [آسمانی] را بهحق نازل کرد تا میان مردم در آنچه اختلاف داشتند داوری کند».

ایمان به قدر یعنی انجام دادن آنچه به آن امر شده، ترک آنچه ممنوع شده، و تسلیم در برابر آنچه مقدر شده است.

خداوند میفرماید: «هیچ مصیبتی [به انسان] نمی‌رسد، مگر به حکم [و قضا و قدر] الله؛ و هر کس به الله ایمان آورد، [الله] قلبش را هدایت میکند». ابن مسعود میگوید: مراد، کسی است که مصیبتی به او می‌رسد و میداند از نزد خداست؛ پس راضی میشود و تسلیم میگردد.

این، حقیقت آزمون و صبر بر آن را نشان میدهد.

خداوند میفرماید: «و قطعاً شما را با چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی [= قحطی] و زیان مالی [= نابودی یا دشواری کسب آن] و جانی [= مرگ و میر یا شهادت] و زیان محصولات [کشاورزی] میآزمایم؛ و [ای پیامبر،] شکیبایان را [به آنچه در دنیا و آخرت برایشان فراهم میآید] بشارت بده؛ همان کسانی که هر گاه مصیبتی به ایشان می‌رسد [از روی رضایت و تسلیم] میگویند: «به راستی

که ما از آن الله هستیم و به سوی او باز میگردیم». اینها هستند که درودها و رحمتی از پروردگارشان برایشان است و همینان هدایتیافتگانند.» (بقره: ۱۵۵-۱۵۷).

قدر پوشیده و قدر آشکار

قدر پوشیده، امری است که خداوند سبحان برای ما تقدیر کرده و از ما پنهان مانده است. خداوند از طریق این سخن رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، ما را به ایمان آوردن به آن فرمان داده است: «و به قدر، خیر و شر آن، ایمان بیاوری.»

این قدر، هر تقدیری را که خداوند برای آفریدگان مقرر کرده، در بر میگیرد. هر حرکت در این جهان تابع اراده خداوند است. آنچه را ورای زمان حال ماست، از ما پوشانده است و چیزی از آن نمیدانیم. علم ما در برابر علم او ناقص است و عقلهای ما در برابر غیب او محدودند.

قدر آشکار

خداوند خواسته است قدرت کامل، مشیت نافذ و علم کامل و محیط خود را برای مؤمنان بیان کند. از این رو، بخشی از قدر پوشیده خود را برای ما آشکار ساخته است تا مفهوم قدر را به صورتی عملی نشان دهد و به ما بیاموزد که چگونه با آن مواجه شویم. قرآن کریم در مواضع فراوانی این جنبه را آشکار کرده است. در اینجا تنها یکی از مواردی را بررسی میکنیم که خداوند قدر پوشیده خود را در آن برای ما آشکار ساخته و به قدری مشهود تبدیل کرده است.

داستان موسی و آن مرد صالح، علیهما السلام، [۴۰] تصویری دقیق از مفهوم قدر آشکار به دست می‌دهد. در این داستان، شگفتیهای پدیرپی و رفتارهای نامأنوسی وجود دارد که قدرت کامل و حکمت بالغ خداوند را نشان می‌دهند؛ آن هنگام که مرد صالح، آنچه را موسی، پیامبر خدا، علیه السلام، نتوانسته بود بر آن صبر کند، برای او توضیح داد.

خداوند می‌فرماید: «اما آن کشتی، از آن بینوایانی بود که در دریا کار میکردند؛ خواستم معیوبش کنم؛ [زیرا] پیش راهشان [در دریا] پادشاهی [ستمکار] بود که هر کشتی [سالمی] را به زور میگرفت. و اما آن نوجوان، پدر و مادرش مؤمن بودند؛ پس ترسیدیم که آن دو را به سرکشی و کفر وادارد. از این رو، خواستیم که پروردگارشان به جای او [فرزند] پاکتر و مهربانتری به آنها عطا فرماید. و اما آن دیوار، از دو پسر بچه یتیم در آن شهر بود و گنجی زیر آن بود که به آن دو تعلق داشت و پدرشان [نیز] مردی درستکار بود؛ پس پروردگارت خواست که [آن دو یتیم] به حد بلوغ برسند و گنج خویش را [از زیر آن دیوار] بیرون آورند. این رحمتی از جانب پروردگار تو بود و من این [کارها] را خودسرانه نکردم. این بود توضیح [و دلیل] کارهایی که نتوانستی در برابرش شکیبایی کنی.» (کهف: ۷۹-۸۲).

۴۰ - او خضر، علیه السلام، است و روشنترین قول این است که از پیامبران بوده است. در حدیثی از رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، آمده است: «موسی در میان گروهی از قوم خود بود که مردی آمد و گفت: آیا کسی را میشناسی که از تو داناتر باشد؟ موسی گفت: نه. پس به موسی وحی شد: چرا، بنده ما خضر...» بخاری، حدیث شماره ۷۴۷۸، از ابن عباس، از ابی بن کعب.

درسِ داستان در پایان آن نهفته است، در این سخن: «و من این [کارها] را خودسرانه نکردم.» [۴۱] این، رحمت خداوند و حکمتی است که خواسته است برای بندگانش آشکار سازد.

پیامد انحراف از مفهوم قدر

بسیار آرزو داشتم که بررسی مسئله قدر، گردآوری دیدگاههای مردم درباره آن و بیان علل اختلاف را به درازا نکشانم؛ اگر این نزاع تنها در شاخه‌های دانش نظری و بر صفحات کتابها باقی میماند. اما نزاع از آن فراتر رفته و به عرصه عملی زندگی امت رسیده است. بیشتر مردم از روش حق در پرداختن به مسئله قدر غافل شده‌اند. این مسئله در میان صحابه و تابعین محل چنین مناقشهای نبود، تا آنکه فرقه‌ها پدید آمدند، جدال فزونی گرفت و علم کلام شکل گرفت. آنان بر پایه فلسفه یونانی وارد این بحث شدند، از مفاهیم آن اثر پذیرفتند و قوانین منطقی را برای اقامه حجت بر مخالفان خود به کار گرفتند. مردم گمان کردند چارهای جز پیروی از یکی از دو روش، جبر یا اختیار، ندارند. [۴۲] نبود برنامه‌های آموزشی

۴۱ - این داستان، ادعای مدعیان کشف و الهام را تکذیب میکند و دعوی کسانی را باطل میسازد که مدعی ارتباط با خداوند از راهی جز وحی و نبوتاند.

۴۲ - بحث مشهور «آیا انسان مختار است یا مجبور؟» میان مردم جدال برانگیخته است. در این پژوهش، نادرستی این صورتبندی مسئله برای ما روشن شده است. چنین تعبیری در شرع، نه در قرآن و نه در سنت، نیامده است؛ بلکه از سخنان فیلسوفان و اهل کلام است. آنچه در قرآن آمده، این است: «و اما کسی که [در راه الله] بجهد و پرهیزگاری نماید و [وعدۀ الله و سخنان] نیک را تصدیق کند، پس بهزودی او را برای [راه] آسان [= اعمال نیکو و اتفاق در راه الله] توفیق میدهم.» و در سنت آمده است: «راه آنچه هر کس برای آن آفریده شده، برای او هموار میشود.»

درست برای طالبان علم، به ظهور این پدیده در روزگار معاصر ما کمک کرده است.

از آنجا که این پژوهش به بررسی گرایش ماده‌گرایانه و خطر آن در جهان اسلام اختصاص دارد، فرقه قدریه منکر قدر را با قدری تفصیل بررسی و نقد خواهیم کرد. [۴۳] بر پیروان گرایش ماده‌گرایانه حجت اقامه میکنیم که ریشه‌های تاریخی آنان، با وجود تفاوت در حوزه‌های اهتمامشان، به مبانی این فرقه بازمی‌گردد؛ زیرا مبانی آنان یکی است و در فلسفه ماده‌گرایانه ارسطویی به هم میرسد. اکنون مجال نداریم که در فصلی مستقل، شرح کاملی از احوال این فرقه ارائه کنیم. پاسخ مناسب را در جریان بررسی مسائلی خواهیم آورد که پیروان اندیشه ماده‌گرایانه مطرح میکنند و اکنون مورد توجه مردم نیز هست: مانند مسئله تکامل و تغییر، داور قرار دادن علوم معاصر درباره نصوص شرعی به نام نهضت علمی و روشنگری، تعیین منبع علم یا «منبع معرفت»، و تعیین منبع دلایل و ارزش آنها.

فرقه‌های گمراه

عالمان از دیرباز به وضع ضابطه‌هایی برای شناخت و تمایز صاحبان عقاید و مذاهب، شمارش فرقه‌ها و بیان روش‌های آنها اهتمام داشته‌اند.

شهرستانی در کتاب الملل و النحل، برخی از این اصول را ذکر کرده است. [۴۴] میگوید:

۴۳ - پژوهشی کامل درباره اندیشه‌های قدریه جبری، با عنوان «أخطار النزعة الفلسفية العقلية في العالم الإسلامي» وجود دارد؛ یعنی خطرهای گرایش فلسفی عقلی در جهان اسلام.

«بدان که نویسندگان آثار مربوط به عقاید، برای شمارش فرقه‌های اسلامی روشهایی دارند. امری روشن و بیچونوچراست که هر کس در مسئله‌های با نظری خاص از دیگران متمایز شود، صاحب مذهب به شمار نیاید. پس باید در مسائلی که اصول و قواعد به شمار می‌روند، ضابطه‌های وجود داشته باشد... تا آنجا که برآورد برایم میسر بود، کوشیدم آنها را در چهار اصل، که اصول بزرگاند، گرد آورم:

۱. صفات و توحید در آنها: این اصل، مسائل صفات ازلی را در بر می‌گیرد که گروهی به نحوی آنها را اثبات یا نفی میکنند و گروهی آنها را نفی میکنند؛ همچنین بیان صفات ذات و صفات فعل را شامل میشود.

۲. قدر و عدل: این اصل، مسائل قضا و قدر، جبر و کسب، اراده خیر و شر، و امور مقدر و معلوم را در بر می‌گیرد که گروهی آنها را اثبات و گروهی نفی میکنند.

۳. وعده و وعید، و نامها و احکام: این اصل، مسائل ایمان، توبه، وعید، ارجاء، تکفیر و گمراه دانستن دیگران را در بر می‌گیرد که گروهی به نحوی آنها را اثبات و گروهی نفی میکنند.

۴. نقل و عقل، رسالت و امانت: این اصل، مسائل حسن و قبح، صلاح و اصلح، لطف و عصمت را شامل میشود.» [۴۵]

۴۴ - او محمد بن عبدالکریم شهرستانی، فیلسوف و متکلم پیرو مذهب اشعری است. در کتاب او اشتباهی بزرگ رخ داده است: عنوان اهل سنت و جماعت را به کار میبرد، اما مقصودش پیروان ابوالحسن اشعری است. گروههایی از مردم بر اثر این اشتباه گمراه شده‌اند و روش اهل سنت را به صورتی نقل کرده‌اند که با حقیقت آن مخالف است.

اختلاف در این مسائل، از یک سو میان خوارج، معتزله، مرجئه، شیعه و فرقه‌هایی که از آنها منشعب شده‌اند، و از سوی دیگر میان اهل سنت و جماعت بوده است؛ افزون بر اختلاف‌هایی که میان خود این فرقه‌ها وجود دارد. [۴۶]

در گفتگوها متوجه شده‌ام که برخی نویسندگان و متفکران از بررسی مسائل فرقه‌ها پرهیز میکنند. گمان میکنند پاسخ دادن به یک فرقه، ورود به علم کلام نکوهیده است؛ یا می‌پندارند این کار به تفرقه بیشتر میان مسلمانان میانجامد.

باید به این پرسش، روشن پاسخ داد:

خداوند رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد. او رسالت را ابلاغ کرد، امانت را ادا نمود، خیرخواه امت بود، در راه خدا چنانکه شایسته بود جهاد کرد، میان مسلمانان الفت برقرار ساخت و آنان را بر راه روشن باقی گذاشت. هرگاه در چیزی اختلاف میکردند، آن را به خدا و رسولش ارجاع میدادند. راهنمایان این سخن خداوند بود: «و اگر در چیزی اختلاف کردید، آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر بازگردانید. اگر به الله و روز قیامت ایمان دارید،» (نساء: ۵۹).

۴۵ - الممل و التحل، ج ۱، ص ۵.

۴۶ - امروزه اختلاف درباره این دیدگاهها، به شکلی که در دوره پیدایش آن فرقه‌ها بود، ظاهر نمیشود؛ بلکه رنگهای دیگری میگیرد و با اصطلاحات تازه‌ای بیان میشود، مانند اسلام عقلگرا، اسلام روشنائیش، عصرگرایی یا مدرنیسم؛ یا در پوشش نوسازی عرضه میشود.

هنگامی که فرقه‌ها از هم جدا شدند و به مذاهب گوناگون منشعب گشتند، هر گروه به دفاع از دیدگاه خود برخاست و در پی دلیلی گشت که مذهبش را یاری کند. آنان مانند صحابه به کتاب پروردگار و سنت پیامبرشان بازنگشتند؛ بلکه به کتابها و دلایل فیلسوفان روی آوردند و کتاب خدا را پشت سر افکندند، مگر کسانی که خداوند بر آنان رحمت آورد و بر فهم صحابه و روش سلف صالح استوار ماندند.

دیدگاههای فرقه‌ها در میان مردم گسترش یافت، گرفتاری فراگیر شد و امور چنان درهم آمیخت که تشخیص دشوار گردید. ناگزیر، عالمان باید با جنبه‌های این انحراف مقابله میکردند، روشهای فرقه‌ها را بیان مینمودند، دیدگاههای منحرف را مشخص میساختند، فساد آنها را نشان میدادند و پاسخهایی برایشان فراهم میکردند.

در روزگار معاصر ما، برخی گمان میکنند این فرقه‌ها از میان رفته‌اند و دیدگاههایشان منقرض شده است؛ زیرا اجتماعها و تشکیلات آشکاری از آنان نمی‌بینند. اما واقعیت این است که هر یک از این فرقه‌های گمراه، در میان پیروان هوای نفس، پیروانی دارد. برخی این دیدگاهها را بدون آگاهی از فساد و خطرشان پذیرفته‌اند؛ برخی با شناخت حقیقتشان آنها را میگیرند، زیرا با خواست و رأی آنان سازگار است، و آنها را مبنای حرکت خود قرار میدهند. برخی نیز دیدگاهی را میپذیرند، بیآنکه بدانند از آن چه کسی است. وقتی به چنین کسی گفته میشود این نظر با دیدگاه خوارج یا معتزله موافق است، میگوید: نام معتزله را نشنیده‌ام و چیزی درباره‌ی خوارج نمیدانم. چه‌بسا این فرد در همایشها سخنرانی کند، در گردهماییها خطیب باشد، یا در فعالیتهای فکری و ادبی مشارکت داشته باشد! یکی از عوامل این آشفتگی و ناآگاهی از حقیقت

روشهای معاصر و پیوند آنها با روشهای فلسفی قدیم یا نظایرشان در علم کلام، کوشش صاحبان اندیشههای منحرف برای پنهان کردن حقیقت اندیشههای خود و بازداشتن مردم از شناخت سرچشمه آنهاست. این شیوه به پذیرفته شدن و گسترش چنین اندیشههای مبهمی کمک کرده است.

در این پژوهش، نمونه‌ای از این پدیده را در اندیشههای جودت سعید نشان داده‌ایم. او اندیشههای خود را از دیدگاههای فرقه‌های کلامی گمراه، مانند قدریه و معتزله، میگیرد؛ اما این امر را اعلام نمیکند و در ظاهر به نکوهش و نقد علم میپردازد.

در این پژوهش، ارزیابی ما بر ادعای نویسنده متوقف نمی‌ماند و به آنچه اعلام یا پنهان میکند، تکیه نمی‌کنیم. حقیقت اندیشه‌ها و دیدگاههایی را که از او صادر میشود، بررسی میکنیم و بر اساس ضابطههای روشن و معیارهای معین، با روش ثابت خود میسنجیم. از طریق این روش انتقادی جامع، میتوانیم به تصویری کامل از این شخصیت یا آن شخصیت برسیم. صاحبان اندیشههای باطل گاه عمداً به پیروان و مریدانشان سفارش میکنند که کتابهای مربوط به فرقه‌ها را نخوانند؛ با این ادعا که این کار به انحراف و گمراهی میانجامد. ابن عربی، صاحب مذهب اتحاد و حلول، صریحاً چنین گفته است. در «فتوحات» میگوید:

«هیچیک از افراد نارسیده، مجاز نیست در کتابهای ملل و نحل بنگرد. اما صاحب کشف میتواند در آنها بنگرد تا بداند دیدگاههای آنان از چه جهت از یکدیگر جدا شده است؛ و او از موافقت با آنان در اعتقاد این است.» ولی به نظر من، این منع برای آن بود که گمراهی اینان از چشم مریدان پنهان بماند. از همین رو گفته‌اند: هر کس به شیخ خود «نه» بگوید، بیرون رفته است!

اما به نظر من، هر مسلمان دستکم باید بداند که فرقه‌های منحرف و گمراهی وجود دارند که باید از آنها دوری کند، از آنان آموزه نگیرد و روش‌هایشان را دنبال نکند. همچنین هر متفکر اسلامی که در تولید آثار نوشتاری مشارکت میکند، وظیفه دارد از دیدگاه‌های فرقه‌ها آگاه باشد، مبانی و روش‌هایشان را بشناسد و از تاریخ پیدایش، منابع پژوهش و مهمترین چهره‌های آنان اطلاع داشته باشد. بدینسان، با آگاهی عمل میکند، میتواند اندیشه ناپاک را تشخیص دهد و مراقب باشد چیزی از دیدگاه‌های فرقه‌های گمراه را در کتابهای خود نیاورد، مگر برای استشهاد و مثال.

عالمان امت به این جنبه اهتمام کرده‌اند؛ این موضوعات را به تفصیل کاویده و سنجیده‌اند، مقاصد پنهان و راه‌های نفوذ آن گروه‌ها را آشکار کرده‌اند، حقیقت عقایدشان را شناخته‌اند و اصول و ضابطه‌هایی را تدوین کرده‌اند که به تشخیص دیدگاه درست از نادرست کمک میکند. معتقدیم امروز به گسترش این بخش از فعالیت اسلامی نیاز داریم؛ زیرا کوشش‌ها در این زمینه اندک است و حتی به معرفی تاریخ فرقه‌ها و کلیات دیدگاه‌هایشان محدود مانده است.

باید مسئله‌های مهم را روشن کرد: قدریه فرقه‌های با اندیشه‌های مشخص خود است. برخی گمان کرده‌اند این فرقه، پس از کشته شدن بیشتر سرانش به سبب انکار علم خداوند، مانند غیلان دمشقی، جعد بن درهم و دیگران، در فرقه‌های معتزلی حل شده است. همین امر برخی مؤلفان را به اشتباه انداخته که معتزله و قدریه را یک فرقه دانسته‌اند.

ما این فرقه را، با وجود دیدگاههای مشترک، متمایز از معتزله در نظر میگیریم. قدریۀ منکر قدر نیز با مبانی روش پوزیتیویستی و گرایشهای روش مارکسیستی برخاسته از آن پیوند دارند. هر کس به اصول مارکسیسم ایمان داشته باشد و مدعی اسلام باشد، قدری است و این ادعا هرگز برای او کفایت نمیکند؛ همانگونه که گفتن «لا إله إلا الله» برای مسیحیای که آن را بر زبان میآورد و همچنان به دین مسیحیان پایبند است، کفایت نمیکند.

رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، امت را از تفرقه برحذر داشته و خبر داده است که چنین تفرقههای رخ خواهد داد. فرموده است: «این ملت به هفتادوسه گروه تقسیم خواهد شد: هفتادودو گروه در آتش و یک گروه در بهشت.» [۴۷]

فصل سوم: روشهای فلسفه

۱. روش ماده‌گرایانه

این روش بر نظریه‌های استوار است که ماده را اصل هستی و یگانه حقیقت میدانند و معتقد است وجود، جلوه‌ها و رویدادهای آن را میتوان به عنوان جلوه‌ها و نتایج ماده تفسیر کرد.

روش تفکر ماده‌گرایانه

روش ماده‌گرایانه بر اصلی اساسی تکیه دارد: جهان مادی بیرونی، حقیقت اصلی را تشکیل میدهد؛ این حقیقت عینی، مستقل از آگاهی وجود دارد و تابع هیچ سرچشمه دیگری نیست. همچنین، هنگام تعارض، علم یا «معرفت» برخاسته از ماده بر هر علم دیگری مقدم میشود، خواه منبع آن معرفت دیگر وحی باشد یا حکمی صرفاً عقلی. در این روش، برخورد با نصوص شرعی بر رد کامل آنها و نپذیرفتن سرچشمه آنها استوار است. با این حال، پیروان اندیشه ماده‌گرایانه که در میان مسلمانان رخنه کرده‌اند، این رد را آشکارا اعلام نمیکنند؛ بلکه میکوشند دلالت نصوص را از میان ببرند و آنها را نادیده بگیرند. به کسب علم یا «معرفت» از منابع مادی یا واقعیت فرا میخوانند؛ یا تاریخ و رویدادهای جهان را منبع معرفت می‌شمارند؛ یا از تکیه بر روح نص و فاصله گرفتن از خود نصوص سخن میگویند.

بر اساس جهتگیری پیروان اندیشهٔ ماده‌گرایانه، این امر مستلزم کنار گذاشتن خودِ نبوت و بیاعتبار شمردن آن چیزی است که از آن صادر میشود؛ زیرا نبوت را نمایندهٔ مرحله‌های زمانی و کهن میدانند و به جای آن، بر سنتهای حاکم بر هستی و جامعه تکیه میکنند. صاحبان این دیدگاه همچنین میکوشند تفسیری تازه از مفهوم وحی و شیوهٔ دریافت از خداوند ارائه کنند. آنان بر مفهوم تغییر و بر قوانین تکامل طبیعت، جوامع و انسان نیز تکیه دارند.

این گرایش، روش مکتب معاصرِ ماده‌گرایانهٔ تغییر را نمایندگی میکند. [۱] برخی پیروان این مکتب نیز دوست دارند آن را «چپ اسلامی»، «اسلام عقلگرا» یا نامهای دیگر بنامند!

روش فلسفی ماده‌گرایانه و روش فلسفی ایدئالیستی

در اینجا باید مسئله‌های مهم در باب روش را روشن کنیم: کشمکش رایج میان فیلسوفان، در گذشته و حال، حول فلسفهٔ ماده‌گرایانه و فلسفهٔ ایدئالیستی، یا روش ماده‌گرایانه و روش فلسفی عقلی، شکل گرفته است. میبینیم که پیروان هر دو نوع اندیشهٔ فلسفی، مادی و عقلی، روش اسلامی را از مقایسه و بررسی کنار میگذارند.

گارودی دربارهٔ انتخاب ماده‌گرایی و تعریف ماده میگوید:

۱ - مبانی و روش این مکتب را در سلسله‌مقاله‌هایی در روزنامهٔ اردنی اللواء بررسی کرده‌ام. به خواست خدا، بهزودی در گابی مستقل منتشر خواهند شد.

«بعداً فرصت خواهیم داشت نشان دهیم که هیچ راه سومی برای گریز از این انتخاب وجود ندارد: انتخاب میان ایدئالیسم و مادهگرایی.» [۲] سپس میپرسد: ماده چیست؟ و میگوید:

«۱. رویدادهای جهان، صورتهای گوناگون ماده در حال حرکتند؛ زیرا ماده، چیزی است که بیرون از روح من و بیرون از هر روحی قرار دارد و برای وجود یافتن به هیچ روحی نیاز ندارد.

۲. بنابراین، ماده عامل نخستین است و احساسها و اندیشه ما، جز محصول و بازتاب این واقعیت نیستند.» [۳]

ماهیت کشمکش میان مادهگرایی [۴] و ایدئالیسم «عقلی»، به تقدم یکی بر دیگری مربوط میشود:

۲ - ایدئالیسم، مذهبی است که عقل را مقدم بر ماده و نخستین منبع معرفت میداند. سپس بر اثر اختلاف در تعیین ماهیت عقل، به مذاهب متعدد تقسیم میشود.

۳ - مقدمه کتاب المادیه، روزه گارودی، پیش از انتساب او به اسلام. باید دانست که گارودی این کتاب را به سبب وجود اندیشههای استالینی در آن نگار گذاشت، اما چنانکه در مواضع دیگر بیان کردهایم، مادهگرایی مارکسیستی را نگار نگذاشت.

۴ - تعبیر «روش مادهگرایانه» را در برابر روشهای دیگر به کار میبریم و مقصودمان مبانی فلسفه مادهگرایانه است که روشهای آمیخته‌ای از آن پدید آمده‌اند. گردآوردن همه آنها در این پژوهش دشوار است، اما همگی با نامها و اصطلاحات متعدد به مبانی فلسفه مادهگرایانه باز میگردند. از این رو، روش تجربی را روشی مادهگرایانه نمیدانیم؛ زیرا ابزاری است، نه نظریه‌ای فکری و فلسفی. مسلمانان از نخستین روز اسلام این روش را به کار گرفته‌اند.

الف. روش فلسفی عقلی یا «ایدئالیستی» بر این باور استوار است که اندیشه از نظر وجود بر ماده تقدم دارد؛ از این رو، باید «معرفت» برخاسته از اندیشه، یعنی عقل، را بر هر چیز مقدم دانست.

ب. اما روش فلسفی ماده‌گرایانه یا «پوزیتیویستی» بر این باور استوار است که ماده از نظر وجود مقدم است و اندیشه، بازتاب آن است؛ از این رو، علم یا «معرفت» برخاسته از ماده را بر هر چیز مقدم میداند.

مقایسه روش تفکر عقلی و روش تفکر ماده‌گرایانه

پژوهشگران فلسفه به مقایسه روشهای فلسفی علاقه دارند. در اینجا مقایسه‌های را نقل میکنم که پژوهشگری در حوزه آثار مرجع فلسفی انجام داده است. او میگوید:

نقاط اشتراک تفکر متافیزیکی و تفکر علمی [۵]

«با وجود تفاوت میان فلسفه تفکر متافیزیکی و تفکر علمی، این دو در نقاط متعددی به هم میرسند. نخست اینکه ریشه‌های هر دو به فیلسوفان یونان باستان بازمیگردد و مفهوم آنها به دو فیلسوف یونانی، افلاطون و ارسطو، مربوط است. افلاطون نخستین فیلسوفی دانسته میشود که اندیشه فلسفی خود را بر مؤلفه‌ها و مبانی این تفکر استوار ساخت. در مقابل، ارسطو اندیشه‌ها و اصول متافیزیکی استاد خود را نقد کرد و تفکر عقلی را با تفکر حسی مبتنی بر مشاهده و

۵ - مقصود از تفکر متافیزیکی، «تفکر عقلی» و مقصود از تفکر علمی، «تفکر ماده‌گرایانه» است.

تجربه جایگزین ساخت. از این رو، نخستین فیلسوف تجربی و علمی به شمار میآید...

تفکر فلسفی، چه متافیزیکی و چه علمی، در چارچوب رابطه متقابل میان شناسنده و شیء، درون و بیرون، با پرسشی مشترک روبه‌روست: چگونه میشناسیم و معرفت را از کجا آغاز میکنیم؟ پاسخ، نوع تفکری را تعیین میکند که فیلسوف دنبال میکند.

در روش عقلی، معرفت از عقل به جهان بیرونی، یعنی از شناسنده به موضوع شناخت، حرکت میکند. این به معنای متافیزیکی بودن نوع تفکر است. اما در روش تجربی، جهت تفکر معکوس است: از جهان بیرونی به سوی شناسنده حرکت میکند.

فلسفه عقلی بر این باور است که اندیشه عینی، چیزی جز حاصل آفرینندگی ذهن شناسنده نیست؛ در حالی که فلسفه واقعگرا معتقد است ذهن شناسنده، چیزی جز محصول حقیقت بیرونی نیست. از اینجا نتیجه میگیریم که اختلاف میان این دو روش تفکر، به مسئله سرچشمه مربوط میشود: معرفت از کجا برمیخیزد؟» [۶]

بدینسان میبینیم که بیشتر پژوهشگران روشهای فلسفی، کتاب خدا و سنت رسول او را از شمار منابع معرفت کنار میگذارند. همچنین، چنانکه اندکی پیش بیان کردیم، بیشتر آنان نتایج به‌دست‌آمده از منابع فلسفی را بر علم کتاب و سنت مقدم میدارند.

۶ - کتاب المرجع فی الفكر الفلسفی، دکتر نوال صایغ، ص ۱۴.

اصطلاحات فلسفی

پیروان روش ماده‌گرایانه، اصطلاحات ویژه‌ای به کار می‌برند که بیانگر اندیشه‌ها و باورهای آنان است. در اینجا لازم است برخی از این اصطلاحات را تعریف کنیم و معنای آنها را نزد این گروه روشن سازیم. گاه این اصطلاحات را در معنایی به کار می‌برند که با معنای اصلی لغوی آنها متفاوت است. کسانی که آنها را به کار می‌برند، برای تعیین معنا به شرع یا زبان رجوع نمی‌کنند، بلکه به مبانی فلسفی مراجعه می‌کنند.

بخشی از این تعریفها را در جریان بحث آورده‌ام. در اینجا یکی از این اصطلاحات را بیان می‌کنم.

وجود خارجی

این اصطلاح نزد آنان به معنای وجود مادی یا وجود واقعی است. جودت سعید آن را در تعیین مراتب وجود به کار برده است.

برخی نیز آن را واقعیت بیرون از ذهن یا بیرون از آگاهی انسان مینامند؛ در حالی که بعضی عالمان از آن با تعبیر «وجود در اعیان»، در برابر «وجود در اذهان»، یاد می‌کنند.

گارودی می‌گوید: ماده، چیزی است که بیرون از روح من و بیرون از هر روحی قرار دارد و برای وجود یافتن به هیچ روحی نیاز ندارد. [۷]

۰۲. روش فلسفی «عقلی»

این روش، هر چیز در عالم هستی را بر پایهٔ اصول فلسفه و منطق و دادههای عقل انسانی تفسیر میکند؛ خواه برای اثبات و پذیرفتن اشیاء، خواه برای تفسیر آنها و فهم معانیشان.

روش تفکر فلسفی عقلی

این روش بر اصلی اساسی در تفکر تکیه دارد که عقل را داور همهٔ امور قرار میدهد و آن را بر دیگر منابع علم، مانند وحی یا حس، مقدم میدارد. این اصل نزد متکلمان، «تقدم عقل بر نقل» نامیده میشود.

در این روش، نصوص شرعی بر وفق برداشت عقلی تأویل میشوند. گروههایی از فرقههای گمراه، مانند معتزله، خوارج و رافضیه، این روش را پذیرفتهاند. این روش در مکتب اصلاحگرای معاصر نیز نمود دارد که بر روش فلسفی عقلی تکیه میکند.

نقد قانون فلسفی

پیروان فلسفهٔ ماده‌گرایانه مدعیاند که ماده پیش از اندیشه وجود داشته است و تصور باید از آن گرفته شود. در مقابل، پیروان فلسفهٔ عقلی مدعیاند که عقل، اساس وجود است و تصور باید از آن گرفته شود. این رابطه «مراتب وجود»

نامیده شده است. [۸] در نسلهای پیاپی، آن را با شیوههای گوناگون و عبارتهای نزدیک به هم بیان کرده‌اند؛ به تناسب تفاوت شرایط زمان و مکان.

آنچه در این مسئله برای ما اهمیت دارد، بررسی دوره‌های است که علم کلام در زندگی امت اسلامی پدید آمد؛ پس از آنکه فلسفه، هوادارانی و مروّجانی یافت و ترجمهٔ کتابها از سرچشمهٔ فرهنگ یونانی مورد توجه قرار گرفت.

نقطهٔ آغاز این مسئله نزد فیلسوفان، بیان حقیقت وجود به عنوان «ماده و صورت» است.

ابن سینا دربارهٔ این مراتب میگوید:

«عینی که وجود دارد، صورتی که از آن گرفته میشود، لفظی که بر آن دلالت میکند، و نوشته‌های که بر لفظ دلالت دارد.»

پس از او، ابوحامد غزالی گفت:

«حقیقتِ شیء در خود، ثبوتِ صورتِ آن در ذهن، صوتی متشکل از حروف که بر آن دلالت دارد، و نشانه‌های نوشتاری که بر لفظ دلالت میکنند.» دیگران نیز چنین بیان کرده‌اند:

«وجود عینی، وجود علمی، وجود زبانی و وجود نوشتاری.»

پیروان فلسفهٔ ماده‌گرایانهٔ معاصر نیز چنین تعبیر کرده‌اند:

۸ - این تعبیر که بیانگر اصلی جزئی است، به عنوان قانونی عام به کار گرفته میشود تا زندگی بشر، جهان هستی و افقهای غیب را در بر گیرد. بنگرید به کتاب اقرأ، ص ۴۷-۷۰.

«وجود خارجی، صورتهای ذهنی، وجود لفظی و وجود نوشتاری.» معنا از این تعبیر بهروشنی آشکار میشود:

«وجود مادی، وجود عقلی، وجود گفتاری و وجود نوشتاری.» اگر عبارتها را کوتاه کنیم، سه واژه خواهیم داشت:

ماده، عقل، نقل یا وحی.

چنانکه دیدیم، فیلسوفان به موضوع نقل توجه ندارند. اما مسلمانانی که در حوزه فلسفه فعالیت میکنند، نقل را هر خبری میدانند که از راه شنیدن و روایت کردن به دست میرسد؛ خواه نصی شرعی از کتاب یا سنت باشد، خواه رویدادی دیگر.

مقدم دانستن ماده

پیروان روش مادهگرایانه، علم برخاسته از ماده را بر عقل مقدم میدارند و اساساً وحی را به رسمیت نمیشناسند.

مقدم دانستن عقل

پیروان روش فلسفی عقلی، علم برخاسته از عقل را بر ماده و نیز بر نقل مقدم میدارند؛ بر این مبنا که عقل، اصل شرع است و از نظر وجود بر آن تقدم دارد. معتزله و اشاعره این روش را پذیرفتهاند.

نخراالدین رازی، [۹] قانون کلی را، که قانونی صرفاً فلسفی است، چنین بیان کرده است:

«اگر دلایل نقلی و عقلی، یا سمع و عقل، یا نقل و عقل، یا ظواهر نقلی و براهین قطعی عقلی، یا هر تعبیر دیگری از این دست، با یکدیگر تعارض کنند، یا باید هر دو را پذیرفت، که محال است؛ زیرا جمع میان دو نقیض است؛ یا باید هر دو را رد کرد؛

یا باید نقل را مقدم داشت، که این نیز محال است؛ زیرا عقل، اساس نقل است. اگر نقل را بر آن مقدم داریم، به عقلی خدشه وارد کرده‌ایم که اساس نقل است؛ و خدشه به اصل یک چیز، خدشه به خود آن است. بنابراین، مقدم دانستن نقل، هم به نقل و هم به عقل خدشه وارد میکند. پس باید عقل را مقدم داشت؛ آنگاه نقل، یا تأویل میشود یا فهم آن تفویض میگردد.» [۱۰]

ابن تیمیه در نقد آن میگوید:

«رازی و پیروانش این سخن را قانونی کلی قرار داده‌اند تا تعیین کنند به چه بخشهایی از کتبهای خداوند و سخنان پیامبران او، علیهم السلام، میتوان استدلال کرد و به چه بخشهایی نمیتوان... با این قانونی که اینان وضع کرده‌اند، هر گروه برای خود قانونی درباره آنچه پیامبران از جانب خدا آورده‌اند، میسازد. آنچه را گمان میکنند عقلایشان شناخته است، اصل مورد

۹ - اوغرال‌الدین رازی، از پیشوایان اشعری است که مذهب اشعری را با فلسفه و اعتزال آمیختند. بنگرید به لسان المیزان، ج ۴، ص ۵۰۰.

۱۰ - کتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تیمیه، ج ۱، ص ۴. اصل این قانون در کتاب نفردالدین رازی ثبت شده است.

اعتقاد خود قرار میدهند و آوردهٔ پیامبران را تابع آن میسازند. هرچه با قانونشان موافق باشد، میپذیرند و از هرچه با آن مخالف باشد، پیروی نمیکنند.» [۱۱]

منبع علم

مسئلهٔ منبع علم در اسلام، روشن و تعیین شده است و با روش و شیوهٔ فیلسوفان که بیان کردیم، سازگار نیست. اهل سنت و جماعت هنگام تعارض، قرآن و سنت نبوی را مقدم میدارند؛ اما آنچه را از راه حس یا عقل به دست میآید، بیاعتبار نمیشمارند.

ابن تیمیه در تبیین روش اهل سنت دربارهٔ علم، سخنی نیکو دارد. میگوید: «راههای علم سهتاست: حس، عقل، و آنچه از ترکیب این دو به دست میآید، مانند خبر. برخی امور را جز از راه خبر نمیتوان شناخت؛ چنانکه هر کس از خبرهای راستگویان، مانند خبر متواتر، یا از خبر پیامبران، درود خدا بر همهٔ آنان باد، چیزهایی را میداند. باید این تقسیم را پذیرفت. دلایل یقینی بر نبوت پیامبران اقامه شده است؛ و آنان از راه خبر، [۱۲] چیزهایی را میدانند که جز از راه خبر دانسته نمیشود، و دیگران را نیز با خبر خود از آنها آگاه میسازند.

۱۱ - همان منبع، ص ۶.

۱۲ - «خبر» در اینجا به معنای وحی است.

محال است دلیل صحیحی وجود داشته باشد که نشان دهد همه آنچه پیامبران خبر داده‌اند، بدون خبر نیز قابل شناخت است... از این رو، کاملترین امته از نظر علم، آنانند که راههای حسی، عقلی و خبری را میپذیرند. هر کس یکی از این راهها را تکذیب کند، به اندازه آنچه از این راهها تکذیب کرده است، از دانش محروم میشود.» [۱۳]

ابن تیمیه روش فیلسوفان را نیز رد میکند که بر اساس قانون یادشده مراتب وجود، ماده را مقدم بر اندیشه یا اندیشه را مقدم بر ماده میدانند. میگوید:

«خداوند سبحان آنچه را در ذهنهاست، تعلیم داده و آنچه را در اعیان است، آفریده است. هر دو به فعل او تحقق یافته‌اند؛ اما آنچه را در بیرون است، از راه آفرینش پدید آورده و آنچه را در ذهن است، از راه تعلیم قرار داده است.» [۱۴]

سپس، برای بیان نادرستی قانون فلسفی و تعمیم آن به همه هستی، میگوید:

«روش مشهور نزد متکلمان، استدلال از حدوثِ اعراض بر حدوثِ اجسام است. در مواضع مختلف، درباره این روش سخن گفته و نشان داده‌ایم که با شرع و عقل مخالف است.» [۱۵]

در این زمینه میتوان یادآور شد که کلام خداوند، پیش از آفرینش اعیان و اذهان، یعنی پیش از وجود ماده و عقل، بوده است.

۱۳ - درء تعارض العقل و النقل، ابن تیمیه، ج ۱، ص ۱۷۸.

۱۴ - مجموع الفتاوی، ابن تیمیه، ج ۱۶، ص ۲۶۶.

۱۵ - مجموع الفتاوی الکبری، ج ۱۶، ص ۲۶۷.

رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، فرمود: «خداوند تقدیر آفریدگان را پنجاه هزار سال پیش از آفرینش آسمانها و زمین نوشت...» [۱۶]

مقصودم از نقد قانون فلسفی این نیست که بحث درباره آن را به پایان رسانده‌ام؛ چنین کاری به مجلدات بزرگی نیاز دارد. مقصود این است که ضابطه‌هایی ارائه کرده‌ام که حقیقت روش فلسفی، کاستی آن و ناتوانی‌اش از در بر گرفتن همه مبانی علم را آشکار میکنند.

میان عالمان مسلمان اختلافی نیست که روش فلسفه با روش اسلام متفاوت است و به سبب تفاوت مبانی هریک، در اصول مشترکی با آن تلاقی نمیکند. آشفتگی و تغییر دائمی، به ویژگی برجسته روشهای فلسفی تبدیل شده است. بوخنسکی درباره فلسفه معاصر میگوید:

«فلسفه غربی در پایان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم، وارد دوره بحرانی عمیق شد. نشانه‌های این بحران، در ظهور جنبشهای فکریای دیده میشود که با دو مذهب مهم در اندیشه اروپایی جدید، یعنی ماده‌گرایی مکانیکی و ذهن‌گرایی، مخالفت میکنند... چنین تحول عمیقی در زندگی عقلی و روحی، طبعاً با تغییرات موازی در عرصه اجتماعی همراه است. این علتهای را میتوان به سه گروه بازگرداند: گروه نخست، بحران علم طبیعت و بحران ریاضیات را در بر میگیرد؛ گروه دوم، ظهور دو روش پژوهش، روش ریاضی و روش پدیدارشناختی، را شامل میشود؛ و گروه سوم، از شماری جهانبینی تازه تشکیل شده است

که مهمترین آنها برداشتِ عقلگرای و گرایشِ متافیزیکیِ واقعگرایی نو است.»
[۱۷]

از همه اینها، آنچه برای ما اهمیت دارد، مشاهده تغییر پیوسته روشهای فلسفی،
پیشباتی و تناقض آنهاست.

از این رو، پذیرش هیچیک از نظریه‌های فلسفی جایز نیست؛ زیرا این نظریه‌ها در
معرض ابطال و تغییر پیوسته قرار دارند.

بیتردید، آشفتگی علم کلام که در زندگی اسلامی پدید آمده است، به همه این
علتها باز میگردد.

شهرستانی گفته است که نزد فیلسوفان و متکلمان، جز حیرت و پشیمانی
نیافته است:

لعمری لقد طفت المعاهد كلها
وسیرت طرفی بین تلك المعالم

به جان خود سوگند، همه محفلها را گشتم؛
و چشمم را میان آن نشانه‌ها گرداندم.

۱۷ - الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخنسکی، شماره ۱۶۵ مجموعه عالم المعرفة، ص ۲۷-۳۸.

فلم أَرِ إِلَّا واضعاً كف حائر
على ذقن أو قارعاً سن نادم

جز حیرت زدهای ندیدم که دست بر چانه نهاده بود،
یا پشیمانی که دندان بر هم میزد.

از جدال فلسفی در صورتهای گوناگون آن نهی شده است:
خداوند میفرماید:

«و از [میان] مردم کسی هست که بدون [هیچ] دانشی، دربارهٔ الله
مجادله میکند و از هر شیطان سرکشی پیروی مینماید. [در قضای الهی بر
شیطان] مقرر شده است که هر کس او را به دوستی بگیرد، قطعاً
گمراهش مدسازد و به عذاب آتش مکشاند.» (حج: ۳-۴).

رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، فرمود:

«هیچ قومی پس از هدایتی که بر آن بودند، گمراه نشدند، مگر آنکه به جدال
پرداختند.» سپس این آیه را تلاوت کرد:

«آنان این سخن را تنها برای جدال با تو عنوان کردند؛ به راستی که گروهی
ستیزجو هستند.» (زخرف: ۵۸). [۱۸]

۱۸ - حدیث حسن است؛ ترمذی آن را درج ۵، ص ۳۷۸، حدیث شماره ۳۲۵۳، و ابن ماجه در حدیث شماره ۴۸ روایت کرده‌اند.

سلف صالح، فلسفه، روشها و اصطلاحات آن را نکوهش کرده‌اند. با این حال، منتقد فلسفه با این تصور روبه‌روست که نصوص صریحی در اختیار ندارد که مستقیماً فلسفه را محکوم کنند. این تصور، وهمی است که از آنجا پدید آمده که فلسفه از طریق جدال معروف به علم کلام وارد فرهنگ اسلامی شد و در آغاز با نام خود ذکر نمیشد. امروز پیروان روشهای فلسفی در تثبیت همین برداشت میکوشند: در ظاهر علم کلام را نکوهش میکنند، اما همزمان به اصول فلسفی فرا میخوانند و فیلسوفان و پیروانشان را میستایند. خود را از نقد در امان میدانند، با این ادعا که نکوهش، متوجه علم کلام بوده است و نه فلسفه.

شافعی، رحمه الله، از حفص الفرد بیزاری جست که با جدال و کلام، یعنی «فلسفه»، مناظره میکرد. ذهبی در میزان الاعتدال میگوید: «شافعی در مناظره با او، وی را کافر دانست.» [۱۹] همچنین از عیادت او در هنگام بیماری خودداری کرد.

ابوالعالی جوینی گفت: ای یاران ما، به کلام، یعنی «فلسفه»، نپردازید. اگر میدانستم کلام مرا به جایی میرساند که رسانده است، به آن نمیپرداختم. هنگام مرگ نیز گفت: در دریای ژرف فرو رفتم، اهل اسلام و علوم آنان را رها کردم و وارد چیزی شدم که مرا از آن نهی کرده بودند. اکنون اگر پروردگارم با رحمت خود مرا درنیابد، وای بر پسر جوینی!

ابن ابی الحدید نیز قصیدهای زیبا دارد:

فيك يا أغلوطة الفكر
حار أمري وائقضى عمري

ای معمای اندیشه، در تو
کارم به حیرت افتاد و عمرم سپری شد.

سافرت فيك العقول فما
ربحت إلا أذى السفر

عقلها در جستجوی تو سفر کردند؛
اما جز رنج سفر به دست نیاوردند.

فلحي الله أولى زعموا
أنك المعروف بالنظر

خدا نکوهش کند آنان را که پنداشتند
تو با نظورری شناخته میشوی.

كذبوا إن الذي ذكروا
خارج عن قوة البشر

دروغ گفتند؛ آنچه وصف کردند،
بیرون از توان بشر است.

قصیده محمد بن عمر رازی نیز مشهور است. میگوید:

نهاية إقدام العقول عقل
وغاية سعي العالمين ضلال

پایان پیشروی عقلها، بند است؛
و نهایت کوشش عالمان، گمراهی.

وأرواحنا في وحشة من جسوننا
وحاصل دنيانا أذى ووبال

جانهای ما از تنهایمان در وحشتاند؛
و حاصل دنیای ما، رنج و وبال است.

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوی آن جمعنا قیل وقالوا

از پژوهش سراسر عمر خود بهره‌ای نبردیم،
جز آنکه «گفته شد» و «گفتند» را گرد آوردیم.

ابویوسف گفت: کسی که دین را با کلام، یعنی «فلسفه»، بجوید، زندیق
میشود؛ کسی که مال را با کیمیاگری بجوید، [۲۰] ورشکست میشود؛ و
کسی که در پی احادیث غریب باشد، به دروغ میافتد.

۲۰ - مقصود از «کیمیا» در اینجا، علم شیمی به معنای امروزی نیست؛ بلکه کوشش نادانان برای
تبدیل فلزات ارزان به فلزات گرانبهاست، مانند تبدیل مس به طلا و قلع به نقره.

شافعی گفت: حکم من درباره اهل کلام، یعنی «فیلسوفان»، این است که با شاخه‌های نخل و کفش زده شوند، در میان قبایل و طوایف گردانده شوند و گفته شود: این است کیفر کسی که کتاب و سنت را رها کرده و به کلام روی آورده است. همچنین گفت: از اهل کلام، یعنی فلسفه، به سختی برخوردیم که گمان نمی‌کردم مسلمانی آن را بگوید. اینکه بنده به هر چیزی که خداوند از آن نهی کرده، جز شرک به خدا، گرفتار شود، برای او بهتر از آن است که به کلام گرفتار شود. [۲۱]

برخی از آنان که به علم کلام گرفتار شده بودند، مانند اشعری، جوینی، رازی و غزالی، در پایان عمر به راه درست بازگشتند، به قرآن کریم و احادیث نبوی پرداختند و شیوه‌های علم کلام را کنار گذاشتند. محمد بن عمر رازی گفت: روشهای کلامی و شیوه‌های فلسفی را بررسی کردم؛ ندیدم که بیماری را درمان کنند یا عطشی را فرو نشانند. نزدیکترین راه را، راه قرآن یافتم. در اثبات می‌خوانم: «[پروردگار] رحمان [آن گونه که شایسته جلال و مقام اوست] بر عرش قرار گرفت.»؛ و در نفی می‌خوانم: «هیچ چیز همانند الله نیست.»

هنگام دست‌پبندی و تمایز نویسندگان و متفکران، بیان روش آنان و تعیین هویت فکریشان، میتوان معیار دیگری نیز افزود: «الگوی برتر» آنان در فلسفه.

خواهیم دید که برخی، ارسطو و پیروانش را الگوی برتر خود قرار میدهند و برخی دیگر، افلاطون و پیروانش را. خوانشهای فراوانی از میراث فلسفی پدید آمده است و هر صاحب خوانشی، الگویی برتر از این میراث برای خود برگزیده و پیش چشم نهاده است.

خواهیم دید که محمد اقبال، جلال‌الدین رومی صوفی، ابن عربی، حلاج و نظایر آنان را که گرایش فلسفی صوفیانه دارند، الگوی برتر خود قرار داده است.

جودت سعید نیز سقراط، گاندی، توینبی، گوته، کانت و دیگران را الگوهای نیکو قرار داده و از اندیشه‌های آنان آغاز میکند.

شحرور نیز بیرونی، ابن رشد و فارابی را، افزون بر کانت، داروین و مانند آنان، از راسخان در علم دانسته و الگوی برتر خود قرار داده است.

اگر مذاهب این اشخاص را بشناسیم، تعیین جایگاه پیروانشان آسان خواهد شد!

پدیده‌های در جوامع معاصر، این معیار را تأیید کرده است: فیلسوفان یادشده را می‌ستایند، بهترین لقبها را به آنان میدهند و نامهایشان را بر خیابانها، دانشگاهها و بیمارستانها می‌گذارند. آنان چنان تقدیر و احترامی یافته‌اند که در زندگی خود به آن دست نیافته بودند. ابوعلی ابن سینا، پس از آشکار کردن مذهب باطنی خود که در آن با قرمطیان و اسماعیلیان پیوند داشت، بخشی از زندگیش را تحت تعقیب گذراند. با این حال، «ابن سینا» زیر شعار تکریم علم و عالمان، به الگوی برتر بسیاری از پژوهشگران تبدیل شده است!

عالمان مسلمان، فیلسوفان را برای شناساندنشان بر اساس روشهای آنان دستهبندی کرده‌اند: فیلسوفان طبیعی، فیلسوفان دهری، فیلسوفان دهری الهی، فیلسوفان قائل به حدوث یا قدم جهان، فیلسوفان قائل به فراخواندن کواکب، فیلسوفان ملحد و نامهای دیگری که روش آنان را نشان میدهد. هنگامی که فلسفه جایگاه یافت، این معرفیها از پژوهشهای معاصر حذف و کنار گذاشته شد. به دروغ و بهتان، فلسفه را «مادر علوم» نامیدند و از اصل فاسد آن چشم پوشیدند.

چنانکه بیان کردیم، معیار اساسی تمایز روش فلسفی از روش اسلامی، شیوه برخورد با نصوص شرعی است.

فیلسوفان از آنچه از پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، رسیده است بهره نمیگیرند؛ زیرا روش آنان بر داور قرار دادن عقل و تأویل نص بر وفق عقل یا ماده استوار است. در این کار، قانون ثابتی ندارند که به آن رجوع کنند. برای این تأویل نیز اصلی نگذاشتهاند که نصوص نیازمند تأویل را از نصوص بینیا از آن متمایز سازد. بلکه آن را به شخص تأویلکننده و انتخاب او هنگام شنیدن خطاب واگذار کردهاند، بیآنکه به مقصود گوینده از خطاب بازگردند. گمان کردهاند این شیوه برای پالایش و تفکیک اندیشهها مناسب است؛ پس بر آن تکیه کرده و برای این منظور به ذوق و کشف خود اعتماد کردهاند. از همین رو گفتهاند: آنچه را با نور بصیرت شناختی، پذیر؛ و آنچه را نشناختی، تأویل کن.

یا میگویند: آنچه با عقل تناقض دارد، باید تأویل شود؛ وگرنه نیازی به تأویل نیست.

خود رسول را از طریق خطاب او، راهنمای تشخیص حق از باطل و هدایت از گمراهی قرار ندادهاند. معیار تمایز را چیزی قرار دادهاند که با تفاوت ذوقها و عقلهای مردم در زمان و مکان، تغییر میکند.

جودت سعید، فلسفه‌پرداز معاصر، میگوید: «میخواهم شیوهای را کنار بگذارم که عادت کرده‌ایم این موضوع را با آن بررسی کنیم: رجوع به نصوصی که طوایف مسلمان آنها را به سوی خود میکشند و دربارهٔ صحتِ ثبوت یا دلالتشان جدال میکنند.» [۲۲]

یا میگوید: «بازگشت به نصوص، این پدیده را حل نمیکرد.» [۲۳]

اما ما، اهل سنت و جماعت، میگوییم: بازگشت به نصوص شرع است که ما را از گمراهی حفظ میکند، از اختلاف بیرون می‌آورد و بر راه راستِ خداوند قرار میدهد. بازگشت به وجود خارجی و مادی، چنانکه جودت و شحرور مدعیانند، به معنای بازگشت به فلسفهٔ ماده‌گرایانهای است که مارکس، انگلس و دیگران به آن فراخوانده‌اند. نتیجهٔ آن، افزایش آشفتگی و انحراف در مسائل خواهد بود. فلسفه مشکلات مردم امروز را حل نخواهد کرد و آنان را به سعادت نخواهد رساند؛ زیرا هیچگاه آنان را نجات نداده است. همه میدانیم که مباحث کلامی، چه سرگردانی و گمراهیای در امت پدید آورده‌اند.

۲۲ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۲۶.

۲۳ - رسالهٔ «انظروا ۴۰»، ص ۵.

کسانی که به مناظره با فیلسوفان پرداخته‌اند، تنها روشهای آنان را باطل میکردند و روش معینی را اثبات نمینمودند؛ بلکه دیدگاههای فرقه‌ها را در برابر یکدیگر قرار میدادند. ابوحامد غزالی در نقد فیلسوفان، این شیوه را بیان کرده است: «گاهی آنان را با مذهب معتزله ملزم میکنم، گاهی با مذهب کرامیه و گاهی با مذهب واقفیه؛ و برای دفاع از مذهب خاصی برنمیخیزم.» [۲۴]

این، شیوهای بود که در نقد آنان غلبه داشت.

ابن تیمیه میگوید:

«اما با روش نبوی، سنی، سلفی، محمدی و شرعی، تنها کسی میتواند با آنان مناظره کند که هم این روش را بهخوبی بشناسد و هم از سخنان آنان که با آن ناسازگار است، آگاه باشد. در این صورت، نادرستی سخنانشان را با عقل صریحی درمییابد که با نقل صریح مطابقت دارد.

هدایت در آن چیزی است که خداوند پیامبرانش را با آن فرستاده است. کسی که از آن روی بگرداند، هدایتیافته نیست؛ پس حال کسی که با چیزی مخالف آن مقابله کند و امر مخالف را بر آن مقدم بدارد، چگونه خواهد بود؟» [۲۵]

۲۴ - بنگرید به «تهافت الفلاسفة»، غزالی، ص ۶۸، و حاشیة «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۱، ص ۱۶۳.

۲۵ - «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۶.

اشکال در بجاست؟

اشکال روش فلسفی در کاربرد نادرست قانون مراتب وجود، تعمیم آن به همه چیز و تبدیل آن به قانونی کلی نهفته است؛ قانونی که همه امور حاضر یا غیبي خبر داده شده در وحی را تابع آن میسازند. وجود خارجی و مادی را بر وحی مقدم داشته و آن را مرجع هنگام اختلاف قرار داده‌اند.

میتوان بررسی این مسئله را از طریق دلالت خطاب گسترش داد.

باید اشاره کرد که نامهای عام و کلی، در بیرون از ذهن جز در مصادیق معین و خاص وجود ندارند.

مخاطب نیز معانی بیان شده با لفظ را نمیفهمد، مگر آنکه خود مصداق یا چیزی متناسب با آن را بشناسد و میان آن دو، وجه مشترک و شباهتی در اصل وجود داشته باشد.

هیچ انسانی از آموزش شنیداری بینياز نیست. خداوند همه نامها را به آدم آموخت و با خطاب وحی، چیزهایی را به او گفت که با عقل صرف به آنها آگاه نشده بود. دلالت لفظ بر معنا، از طریق دلالت آن بر مقصود و اراده گوینده صورت میگیرد. اراده و مقصود او در دل اوست و در آغاز، تنها از لفظ شناخته نمیشود. با این حال، معنا نیز بدون لفظ شناخته نمیشود، تا نخست دانسته شود که آن معنای مورد نظر، همان معنایی است که از این لفظ اراده میشود. وقتی این رابطه شناخته شد، مخاطب در بار دوم که لفظ را میشنود، بدون اشارهای دیگر، معنا را درمییابد.

هنگامی که رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، اموری را برای ما بیان کرد که پیشتر شناخته شده نبودند و در زبان مردم، لفظی که به طور خاص بر آنها دلالت کند وجود نداشت، واژه‌هایی را آورد که معانی‌شان با آن امور تناسب داشت و آنها را نام آن امور قرار داد. بدینسان، میان آن دو وجه مشترکی وجود داشت؛ مانند نماز [۲۶] و زکات. همچنین، هنگامی که از امور مربوط به ایمان به خدا و روز آخرت خبر داد، مردم پیشتر آنها را نمی‌شناختند تا الفاظی داشته باشند که به طور خاص بر آنها دلالت کند. پس واژه‌های مناسب را از زبان گرفت؛ واژه‌هایی که بر وجه مشترک با آن معانی غیبی مناسب داشتند.

اما امور ناپیدایی که رسول از آنها خبر می‌دهد، ممکن است از چیزهایی باشند که مردم نظیرشان را با حس و عقل دریافته‌اند؛ مانند خبرِ نابودی عاد به وسیلهٔ باد. قوم عاد از جنس خود آنان بود و آن باد نیز از جنس بادهای آنان، هرچند شدیدتر بود. پس باید این مراحل را بشناسیم: نخست، دریافت معانی حسی و مشهود؛ دوم، درک عقلی معانی کلی آنها؛ و سوم، شناختِ الفاظی که بر آن معانی حسی و عقلی دلالت میکنند. این سه مرتبه در هر خطاب لازم‌اند.

بنابراین، هنگامی که از امور ناپیدا خبر داده میشود، باید معانی مشترک میان آنها و حقایق مشهود، و شباهت میانشان، به ما شناسانده شود. این کار با معرفی امور شناخته شده صورت می‌گیرد. اگر امور ناپیدا همانند آنها باشند، مانند

۲۶ - «صلاة» در اصل زبان به معنای دعاست. نماز مقرر در شرع، رکوع، سجود و دیگر حدود نماز را در بر می‌گیرد. اما «صلاة» از جانب خداوند به معنای رحمت است.

مثال پیشینِ امتها، نیازی به ذکر تفاوت نیست. اگر همانند نباشند، باید تفاوت را بیان کرد و گفت: این مانند آن نیست. پس از آنکه نبودِ همانندی روشن شد، نسبت دادنِ یک صفت یا امر به صاحب آن، بهتنهایی برای بیان تفاوت کافی است. یکسان نبودن، وجود وجه مشترک را نفی نمیکند؛ همان وجه مشترکی که لفظ مشترک بر آن دلالت دارد و به واسطه آن، امور ناپیدا را میفهمیم. بدون آن معنای مشترک، چنین فهمی ممکن نبود. [۲۷]

اصلِ خطای فیلسوفان، تکیه بر یک منبع علم و بسنده کردن به آن است. ماده‌گرایانِ پیرو روش ماده‌گرایانه، ماده را اصل میدانند و بر آنچه از آن صادر میشود، تکیه میکنند. پیروان روش فلسفی عقلی نیز عقل را اصل میدانند و بر احکامی که از آن صادر میشود، اعتماد میکنند.

چنانکه در مقدمهٔ پژوهش بیان کردیم، اهل سنت و جماعت بر وحی تکیه میکنند و آن را مقدم میدانند؛ اما علوی را که از راه حس یا عقل حاصل میشود، بیاعتبار نمیشمارند.

فصل چهارم: اندیشه‌ها و اشخاص

برای تعیین پیوند میان نویسندگانی معین و یکی از این روشها، باید مجموعه تولید فکری او را به‌طور جامع بررسی کرد، اندیشه‌های اساسیاش را شناخت و با مبانی آن روشها مقایسه نمود. پس از آن، وابستگی نهایی او تعیین میشود.

نکته‌های درخور توجه این است که این وابستگی، تنها با شباهت دیدگاهها یا اشتراک در طرح برخی مسائل تعیین نمیشود. باید روش تفکری را شناخت که نویسنده از آن آغاز میکند، همهٔ مسائل خود را به آن بازمیگرداند و از طریق آن با آنها مواجه میشود. برای روشنتر شدن این نکته، باید نگاه نویسنده به مسائل مهم روششناختی را تعیین کرد؛ نگاهی که در او، دیدگاهی جامع با ویژگی متمایز خود پدید آورده است.

پس از بررسی گستردهٔ فعالیتهای فرهنگی در میان فعالان عرصهٔ اسلامی، چند نویسندهٔ دارای گرایش ماده‌گرایانه را برگزیدیم؛ زیرا آنان را نمونه‌های مناسبی برای چنین بررسی جامعی میدانم. این اشخاص عبارتاند از:

۱. جودت سعید.

۲. محمد اقبال.

۳. محمد شحرور.

مناسب است در اینجا معرفی کوتاهی از هریک بیاوریم.

جودت سعید

او اهل بئر عجم، از توابع استان قنیطره سوریه در منطقه اشغالی جولان است. این روستا اکنون در خط تماس با نیروهای دشمن صهیونیستی قرار دارد و ورود به منطقه، تنها با مجوز امکانپذیر است. جودت چند سال در این روستا گوشه‌نشینی کرد، پیش از آنکه با کتابهای اخیر و رساله‌های دارای گرایش کاملاً ماده‌گرایانه خود، در میان مردم ظاهر شود.

گفته میشود که او چرکستبار است. منطقه قنیطره شاهد مهاجرت‌های فراوانی از اتحاد شوروی بوده است؛ بیشتر این مهاجران چرکس و ترکمن بودند. آنان هنگام وقوع انقلاب کمونیستی بلشویکی به رهبری لنین، از رفتارهای وحشیانه نظام کمونیستی گریخته بودند.

مذاهب ساکنان آن نواحی متنوع بود [۱] و گروه‌هایی از اهل سنت، شیعه و برخی اسماعیلیان را در بر میگرفت. این گروه‌ها در جامعه جذب شدند و توانستند به سرعت با مذاهب ساکنان منطقه ادغام شوند.

جودت اکنون در دمشق زندگی میکند و اجازه دارد در خانه خود درسهای ماهانه برگزار کند، در نشستهای تلویزیونی شرکت کند و در مراکز فرهنگی سخنرانی نماید.

مراحل نخست تحصیل را در سوریه گذراند و تحصیلات دانشگاهی خود را در الازهر ادامه داد.

۱ - اندیشه‌های مارکسیستی از طریق آمدن خویشاوندان و دوستان از اتحاد شوروی، به افراد این جامعه مهاجر راه یافت.

شش کتاب منتشر شده و سخنرانی‌ها و رساله‌های فراوانی دارد که اندیشه‌هایش را در آنها عرضه کرده است. برای این کتابها عنوان مشترک و متمایز «پژوهشهایی در سنتهای تغییر نفس و جامعه» را برگزیده است.

عنوان کتابهای او [۲]

۱. مذهب نخستین پسر آدم (مذهب ابن آدم الأول).
 ۲. تا آنچه را در درون خود دارند، تغییر دهند (حتی یغیروا ما بأنفسهم).
 ۳. عمل: توانایی و اراده (العمل قدرة وإرادة).
 ۴. از دست رفتن تعادل اجتماعی (فقدان التوازن الاجتماعي).
 ۵. انسان، هنگامی که سربار است و هنگامی که دادگر است (الإنسان حين يكون كلاً و حين يكون عدلاً).
 ۶. بخوان، و پروردگار تو کریمترین است (اقرأ و ربك الأكرم).
- او نشریات دوره‌ای نیز منتشر کرده است: رساله‌های «انظروا» که تا اکنون نزدیک به هشتاد شماره از آنها منتشر شده است. گروهی از پیروانش در تهیه آنها مشارکت دارند؛ از جمله خواهرش، لیلی سعید، همسر او، خالص چلبی، موسی جناطی و دیگران.

۲ - برای این معرفی، از شرح کوتاه زندگی جودت، عنوان کتابها و معرفی اندیشه‌های او در مقدمه گفتگوی مجله العالم، چاپ لندن، با او استفاده کرده‌ام. گفتگو را وحید تاجاه، مارکسیست مشهور، انجام داده است. مجله العالم نیز گرایشهای شیعی ایرانی دارد.

جودت از آغاز فعالیت خود در عرصهٔ دعوت، روش عملی حرکتش را اعلام کرد و شعار «فردی، مسالمت‌آمیز، آشکار» را برگزید. با این شعار، دعوت مبتنی بر کار جمعی یا تشکیلات سیاسی هدایت‌شده را رد می‌کند؛ اما واقعیت، خلاف این را نشان می‌دهد! او مجموعه‌های فکری بزرگ و فعالیتی سازمان‌یافته و مستمر برپا می‌کند و از طریق آن، دعوت به اندیشه‌های خود را ترویج می‌نماید. کار او را جز به عنوان تشکیلاتی با اندیشه‌های سیاسی و فکری مشخص نمیتوان تفسیر کرد: در عرصه‌های معین همراه با پیروانش حرکت می‌کند، آثار نوشتاری گوناگون [۳] و نشریاتی با رنگوبوی ویژه دارد و از طریق آنها با هوادارانش در داخل و خارج کشور سخن می‌گوید. رساله‌های او با شور چشمگیر در کشورهای گوناگون جهان توزیع می‌شود. با این حال، این فعالیت به شیوهٔ حزبی ظاهر نشده و با این مفهوم به آن نگریسته نشده است؛ زیرا با هیچ نظامی دشمنی نمی‌کند، بلکه از نظامها دفاع می‌کند و در نهایت به سود آنان است. از این رو، درهای بسته به روی او و پیروانش گشوده می‌شود و باشگاههای فرهنگی و مراکز رسانه‌ای در اختیارش قرار می‌گیرد.

از همین رو، در این پژوهش، فریفتهٔ گفته‌های جودت در این زمینه نمی‌شویم؛ بلکه عملکرد واقعی او را ملاک قرار می‌دهیم.

چنانکه گفتم، اکنون به ارزیابی موضع سیاسی جودت نمی‌پردازم؛ موضوع اهتمام ما، فعالیت فکری اوست.

۳ - بنگرید به پایان کتاب، ص ۳۶۱ نسخهٔ اصلی عربی، که در آن تصویری از برخی برچسبها و شعارهایی آمده است که همراه با رساله‌های انظروا، به عنوان هدیه توزیع میشوند.

جودت میکوشد رهبری مکتب ماده‌گرایانه تغییر را به دست گیرد و پیشگام بیرقیب آن در جهان اسلام باشد. نقش او در این زمینه، از نقشی که جمال‌الدین افغانی ایفا میکرد، کمتر نیست.

وظیفه منتقد

پیش از بیان علت‌هایی که مرا به انتخاب اشخاص معین برای این پژوهش واداشت، بسیار مفید است که کارکرد منتقد و وظیفه واقعی او را توضیح دهم. این کارکرد بر عوامل مشخصی استوار است.

نخست، تعیین روش‌ها، وضع مبانی و معیارها، و مقایسه آنها با یکدیگر. این موضوع، با آنکه کلی است، به شناخت چارچوب‌های فرایند نقد کمک میکند و امکان میدهد شواهد مربوط به هر شخصیت، به‌اختصار مشخص شوند.

دوم، شناخت هر شخصیت، تعیین ویژگی‌های فردی و اندیشه‌های عمومی او، آشکار کردن سیمای او و سپس تعیین روشش. این شناخت، همانگونه که در برقراری پیوندها به ما کمک میکند، برای خود نویسنده نیز سودمند است؛ زیرا حقیقت اندیشه‌ها و ویژگی‌های شخصیت خود را درمی‌یابد. برخی از این نویسندگان، گاه خود را نمیدانند و گاه از حقیقت روش‌های خود بیخبرند.

سوم، دست‌بندی نویسنده و تعیین وابستگی او، بر اساس ضابطه‌ها و معیارهایی که در فرایند نقد به کار رفته‌اند.

وجه مشترک پیروان اندیشهٔ ماده‌گرایانه

بر اساس این جنبه‌ها، اشخاصی را بررسی کردم که برای موضوع این پژوهش برگزیده بودم.

در بررسی آنان، برای تعیین اندیشه‌ها و بیان روش‌هایشان با دشواری درخور ذکری روبرو نشدم. باید اشاره کنم که هرچند هریک در شیوهٔ بیان و نحوهٔ عملکرد، شخصیتی متمایز دارد، خطی عمومی و مشترک آنان را به هم پیوند می‌دهد که تابع یک نگاه است:

۱. برجستگی گرایش ماده‌گرایانه در اندیشه‌های آنان.

۲. تکیه بر مبانی نظریهٔ مارکسیستی و کاربردهای عملی آن.

۳. پایبندی به روش‌های فلسفی در پژوهش و تحلیل.

۴. تکیه بر نظریهٔ عمومی تکامل که به نظریهٔ «پیدایش و ارتقا» معروف است.

۵. آغاز کردن از اصل کلی تغییر، که نظریه‌های ماده‌گرایانه، دیالکتیکی و مارکسیستی است.

۶. کوشش برای وارد کردن آنچه «علوم انسانی» نامیده میشود، در عقاید اسلامی؛ [۴] پذیرفتن یافته‌های جامعه‌شناسان، روانشناسان و فیلسوفان به عنوان نتایج معتبر، و تفسیر نصوص شرعی از طریق آنها. این مطالعات در بیشتر موارد، از نظریه‌ها و فرضیه‌هایی فراتر نمی‌روند که به مرتبهٔ علم یقینی نرسیده‌اند.

۴ - این مطالعات با شعار «اسلام‌سازی معرفت» یا «اسلام‌سازی علوم انسانی» صورت می‌گیرند.

۷. در میان این نویسندگان، کوشش برای جدا کردن قرآن کریم از سنت نبوی غلبه دارد؛ به شیوه‌ای که سنت را در جایگاه تردید و اتهام قرار می‌دهد. آنان میکوشند با نادیده گرفتن سنت، نظریه معرفت را بنا کنند.

۸. به کار گرفتن شیوه‌های جدالی که در تاریخ اسلامی، علم کلام نامیده شده‌اند.

۹. پذیرفتن روش اعتزال و بهیژه دیدگاه‌های فرقه قدریه، و مذهب اختیار در برابر مذهب جبر.

۱۰. بازنگری در شکل و محتوای میراث اسلامی، از جمله نصوص شرعی.

از اینجا حقیقت شباهت اندیشه‌های این گروه را درمیابیم: آنان به روش ماده‌گرایانه تعلق دارند و تنها در شیوه عرضه مسائل با یکدیگر تفاوت میکنند.

با وجود این اشتراک در روش، شحور در برخی موضوعات دیدگاه‌های مخصوص خود را مطرح کرده و در برخی دیگر بحث را گسترش داده است؛ در حالی که مبانی این اندیشه‌ها در آثار جودت بهروشنی آمده‌اند. بهندرت در کتاب شحور اندیشه‌های میباید که اصل و پژواک آن در آثار جودت وجود نداشته باشد. اما جودت شیوه‌های آهسته و سنجیده دارد که با دقت در گفتگو و توانایی مانور همراه است. [۵] در مقابل، شحور موضوعات را شتابزده مطرح میکند و عبارتها را دقیق نمیسازد؛ از همین رو، در مواضع متعدد دچار تناقض شده است.

۵ - شیوه جودت در کتابها با شیوه او در نشستها متفاوت است. در کتابها سنجیده عمل میکند؛ اما در نشستها، هیجان و کمحوصلگی از او دیده میشود که به بروز خطاها یا خروج از رفتار معمول کمک میکند.

نمونه‌ای از توافق اندیشه‌های آنان و تفاوت در شیوه بیانشان می‌آورم.

شحرور با شیوه‌های تحریک‌برانگیز و نامأنوس، خواستار گرفتنِ وظیفه تفسیر قرآن از گروه مشایخ و منحصر کردن آن به فیلسوفان شد؛ پس از آنکه بهترین لقبها را به آنان داد:

«راستخان در علم، کسانیند که در میان عالمان و فیلسوفان، جایگاه پیشتاز را دارند. اینان اشخاصی مانند بیرونی، حسن بن هیثم، ابن رشد، اسحاق نیوتن، اینشتین، چارلز داروین، کانت و هگلاند.» [۶]

جودت نیز همین اندیشه‌ها را دارد، اما آنها را با شیوه تحریک‌برانگیز شحرور عرضه نمی‌کند.

جودت به این پرسش پاسخ می‌دهد:

«راه متحد ساختن مسلمانان یا فعالان اسلام چیست؟» می‌گوید: «در برخی کتابهایم اشاره کرده‌ام که پاسخ سنتی به این پرسش چنین است: با بازگشت به کتاب، سنت و سلف صالح. اما این پاسخ، در صورت سنتی خود، دیگر کافی نیست. برای اینکه این پاسخ صدق کند و اثر عملی بیابد، مسلمانان و غیرمسلمانان باید روشی برای فهم کتاب، سنت و تمامی میراث انسانی کشف کنند.» [۷]

۶ - کتاب شحرور، ص ۱۹۳.

۷ - کتاب «اقرأ وربک الأکرم»، ص ۲۲۴.

از اینجا توافق اندیشه‌های شخرو و جودت را درمیابیم. جودت نیز مانند شخرو به کشف روشی برای فهم کتاب و سنت فرا میخواند که غیرمسلمانان آن را وضع میکنند. در فصل «تغییر منابع دلایل» به این مسئله پرداخته‌ام.

اندیشه‌های نویسندگان دیگری را نیز بررسی کرده‌ام که به روش ماده‌گرایانه تعلق دارند، از طریق تفکر ماده‌گرایانه با نصوص شرعی برخورد میکنند و کتابها و فعالیت فرهنگی برجسته‌های دارند. اما نخواستیم آنان را به این پژوهش بیفزاییم و آثارشان را نقد کنیم. ترجیح دادم به اشخاص منتخب بسنده کنم؛ زیرا در هدایت فکری، جایگاههای رهبری دارند. خواننده نیز میتواند با معیارهای تمایزی که به آنها رسیده‌ایم، به دستبندی فکری پردازد. همچنین میتواند منابعی را که برای استوار ساختن این ضابطه‌ها به آنها تکیه کرده‌ایم، بیشتر بررسی کند و اطلاعات بیشتری به دست آورد که در نقدهای آینده سودمند باشد.

این پژوهش، گامی فروتنانه در راه روش نقد اسلامی جامع است. از برادرانی که توانایی نقد دارند، میخواهم گامهای دیگری در این راه بردارند؛ زیرا گروه قابل توجهی از صاحبان گرایش ماده‌گرایانه وجود دارند که آثارشان نیازمند نقد است.

باید تصریح کنم که هدف این پژوهش، بدنام کردن کسی یا کاستن از ارزش او نیست؛ موضوع ما، آثار فکری منتشرشدهٔ اوست. مناسب است یادآور شوم که میان من و اشخاص منتخب این پژوهش، هیچ دشمنی شخصی یا اختلاف پیشینی وجود ندارد. جودت و شخړور را جز از طریق تلویزیون ندیده‌ام. [۸] با هیچیک ملاقات نکرده و وارد گفتوگو نشده‌ام. [۹]

این اشخاص به خاطر خودشان موضوع بحث نیستند؛ تنها نمونه‌هایباند. این پژوهش، عمومی است و اگر یکی از آنان اندیشه‌های خود را کنار بگذارد یا از بخشی از آنها بازگردد، وظیفهٔ انتقادی آن پایان نمی‌یابد.

ممکن است خواننده در فصلهای مختلف با اندیشه‌های تکرار شده روبرو شود. این تکرار اتفاق نیست؛ بلکه آگاهانه است، زیرا شاهد استدلال برای هر دو موضوع مناسب است و به آشکار کردن بهتر انحراف کمک میکند.

هنگامی که دربارهٔ این اشخاص سخن می‌گوییم، در حقیقت از مکتب فکری احمدخان سخن می‌گوییم. او در این اندیشه‌ها پیشگام آنان بود و نخستین کسی بود که در سرزمینهای اسلامی، به‌طور سازمانیافته، برای سازگار کردن اسلام با تمدن غربی کوشید.

۸ - شخړور را در یک نوار تلویزیونی، همراه با جودت و محمد عنبر، دیده‌ام.

۹ - جودت مدعی است که در سودان با من دیدار کرده و در آن دیدار گفتوگویی صورت گرفته است. چنین چیزی رخ نداده است؛ من به سودان سفر نکردم!

شخصیت احمدخان در سرزمینهای اسلامی نگار گذاشته شد و اعتبار خود را از دست داد؛ زیرا دوستدار غرب و دعوتکننده به اقتباس از آن ظاهر شد. او برای همزیستی با انگلیسیها کوشید و در مقابله با مسلمانانی که میخواستند در هند دولت اسلامی برپا کنند، به آنان کمک کرد! به بریتانیا سفر کرد، نشان سلطنتی و لقب افتخاری گرفت، با ملکه و وزیران دیدار نمود و عضویت باشگاههای علمی و فکری را به دست آورد.

احمدخان به تکیه بر قرآن بهتنهایی فراخواند و عمل به احادیث نبوی را نگار گذاشت. همچنین خواستار تأویلی جدید از قرآن شد که با قوانین طبیعی سازگار باشد.

هیچ حوزه‌ای از احکام دین را باقی نگذاشت، مگر آنکه سهمی از تحریف در آن وارد کرد. این سخنان از گرایش ماده‌گرایانه ریشه‌دار او سرچشمه میگرفت.

الوهیت نزد او، مانند نزد فیلسوفان، همان «علت نخستین» است: خداوند جهان را آفریده، قوانین آن را مقرر کرده و سپس آن را وا گذاشته است؛ پس دیگر در این قوانین دخالت نمیکند.

نبوت در نظر او، ملکهای انسانی، موهبتی از طبیعت و استعدادی شخصی است.

وحی را امری خارق‌العاده نمیداند، بلکه آن را مطابق سنتهای حاکم بر هستی میشمارد.

آدم را نماد انسانیت میداند، نه فردی معین؛ و وجود انسان بر زمین را نیز از طریق نظریه داروین تفسیر میکند.

سخن دربارهٔ احمدخان را به درازا نمیکشانیم. او با نقدهای گسترده‌ای روبه‌رو شد؛ از همین رو، هیچیک از پیروانش به او استشهاد نکرده‌اند و اندیشه‌ها را بدون اشاره به سرچشمهٔ آنها گرفته‌اند.

هنگام انتخاب اشخاص این پژوهش، احساس میکردم این انتخاب در عرصهٔ نقد، شگفتی بزرگی برخواهد انگيخت. جوانانی که به برخی شخصیتها علاقهٔ پرشور دارند، ممکن است نتوانند چنین موضع غیرمنتظرهای را به‌آسانی بپذیرند. شاید عادت نکرده باشند که برخی شخصیتهای مشهور، موضوع بررسی و نقد قرار گیرند؛ و چه‌بسا از فرو افتادن الگوی برترشان در برابر چشم خود، بیم داشته باشند!

این امر در نقد نوشته‌های جودت سعید واقعاً رخ داد؛ هنگامی که چهار مقالهٔ بسیار کوتاه از این پژوهش را در مجلهٔ «البیان» نوشتم. مجلهٔ پاسخی دریافت کرد که میزان تکان ناشی از آن مقاله‌ها را نشان میداد.

برادر محمد بیومی میگوید:

«آنچه برادر عادل التل با عنوان «خطرهای گرایش ماده‌گرایانه در جهان اسلام» نوشته بود، خواندم و دچار شوک و حیرت شدم.

علت شوک، اندیشه‌هایی بود که برادر عادل از جودت سعید نقل کرده بود. بپتردید، این اندیشه‌ها و عبارتهایی که با آنها بیان شده‌اند، هر متفکری را که به اهل سنت و جماعت تعلق دارد، تکان میدهند و در شگفتی فرو می‌برند: چگونه چنین اندیشه‌ها و عبارتهایی از کسی مانند جودت سعید صادر میشود که در عرصهٔ دعوت اسلامی فعالیت میکند و برای حل مشکلات امت اسلامی میکوشد؟

اما سرچشمه حیرت، این بود که برخی نویسندگان اسلامی از جودت سعید و از همان کتابهایی نقل کرده‌اند که برادر عادل التل نقد کرده است. مجله البیان نیز مقاله‌هایی از بعضی برادران منتشر کرده که در آنها به دیدگاههای جودت استدلال شده است.

این امر مرا به حیرت انداخت و حیرت، مرا به اندیشیدنی طولانی واداشت؛ شاید تفسیری برای این موضوع بیابم و راهی برای خروج از این حیرت پیدا کنم.

پس از تأمل طولانی، تنها این تفسیر را یافتم:

۱. موضع جودت: گمان می‌کنم، و خدا داناتر است، دیدگاههای نامأنوس در اندیشه او از آن رو پدید آمده‌اند که «ریشه‌های فکری او به تربیت فکری خالص اهل سنت و جماعت متصل نیست؛ بلکه به آمیزهای از تربیت و اندیشه‌های دیگر پیوند دارد که با اندیشه سنی بیگانه‌اند و ارزش عقل را تا جایی بالا می‌برند که از حدود تعیین‌شده شرع فراتر می‌رود...» [۱۰]

در حقیقت، این شگفتی شاید تنها درباره محمد اقبال و جودت سعید باشد. نقد شخړور هیچ شگفتیای برنمی‌انگیزد؛ زیرا نقدهای فراوان، حتی تا حد سرزنش، متوجه او شده است. همچنین در حال حاضر پیروان و شاگردانی ندارد؛ بلکه اخیراً به گروه جودت سعید پیوسته، زیر چتر او قرار گرفته و همراه مأنوس او شده است.

میتوان گفت جودت و شحرور، دو روی یک سکه‌اند: شحرور، روی آشکار و نمایان آن را نشان میدهد و جودت، روی پنهان و پوشیده را. جودت، شحرور را صاحب ذهنی تیز و شعلهور وصف میکند، کتاب او را خواندنی میداند و نویسنده را جسور میخواند.

بیتردید، این همراهی از حمایت و استقبال مراکز رسانه‌های گوناگون برخوردار است. جودت، محمد شحرور و پیروانشان با سرعتی بی‌مانند بر عرصه فرهنگی مسلط شدند و درها به رویشان گشوده شد. همه مراکز فرهنگی در سراسر کشور در اختیار آنان قرار گرفت. این امر در کارزار رسانه‌های همراه با انتشار کتاب محمد شحرور بهروشنی دیده شد: تنها چند روز گذشت و کتاب در سطوح گوناگون فرهنگی و سیاسی توزیع شد. کار به جایی رسید که نسخ‌هایی به شخصیت‌های بلندپایه مسئول و برخی رؤسای کشورها نیز اهدا گردید. چنین امری رخ نمیداد، مگر آنکه دستگاه‌هایی دارای نفوذ آشکار، این کارزار را هدایت و از کوشش‌هایی حمایت کنند که به تثبیت اندیشه‌های بیگانه در کتاب شحرور به‌ویژه، و کتاب‌های جودت به‌طور کلی، کمک میکنند. [۱۱]

۱۱ - با وجود فروپاشی اتحاد شوروی و نشانه‌های شکست نظریه مارکسیستی، این نظریه هنوز در سرزمین‌های اسلامی هوادارانی دارد که آن را ترویج میکنند!

همدستی جودت و محمد شحرور در پخش و انتشار این اندیشه‌ها و جلب توجه به آنها، ثابت شده است. این کار از طریق دیدارهای مشترک آنان با بسیاری از اهل فرهنگ انجام شده است؛ [۱۲] همراه با تأکید بر ضرورت اظهار نظر درباره کتاب شحرور. ما میزان تنگانی را درمیابیم که این درخواست برای آنان ایجاد میکند؛ درخواستی که میتواند به عنوان وسیله‌ای برای تعیین وابستگی فکری آنان به کار رود.

شاید توجه به پدیده گفتگوی آزاد در برنامه‌های تلویزیونی نیز جالب باشد. جودت به ستاره درخشان این برنامه‌ها تبدیل شده و هیچ فرصتی را از دست نمیدهد. همچنین مهمان افتخاری بیشتر نشست‌هایی شده است که در مراکز فرهنگی استانهای مختلف برگزار میشود.

این نمونه‌ها را تنها برای تعیین پیوند اندیشه جودت و شحرور می‌آوریم: هر یک آینه دیگری است و هر دو از روش ماده‌گرایانه مارکسیستی و روش فرقه قدری معتزلی بهره میگیرند.

۱۲ - نواری ویدئویی در اختیار دارم که جودت، محمد شحرور و محمد عنبر را با هم نشان میدهد. محمد عنبر در آن میگوید که جودت و شحرور برای گرفتن نظر او درباره کتاب شحرور، به دیدارش رفته‌اند.

فصل پنجم: علوم انسانی

در غیاب بیداری اسلامی، یا در دوره لغزش و کندی آن، گروهی حامل اندیشه دشمن اسلام وارد عرصه فرهنگی اسلامی شدند. زمینها چنان برای آنان فراهم شد که به نمادهای اندیشه اسلامی تبدیل شوند. این شیوه تا حدی موفق بود و این نفوذکنندگان، جایگاههای پیشتاز هدایت فکری را به دست گرفتند. در برانگیختن مشکلات، ایجاد موانع و منحرف کردن کوشش فعالان از مسائل اساسی و دغدغههای واقعیشان، ابتکار به خرج دادند. بحران اندیشه را با شعار «بحران عقل» و عقبماندگی مسلمانان بزرگ جلوه دادند؛ راهلهای جزئی مبتنی بر روش تغییر را عرضه کردند و راهلهای جامع را کنار گذاشتند که بر مفهوم تجدید و ازسرگیری عمل به کتاب و سنت استوارند.

همچنین امت را به اسلامیسازی معرفت از طریق اسلامیسازی علوم انسانی فراخواندند؛ مانند جامعهشناسی غربی که روشی مادهگرایانه و پوزیتیویستی دارد، روانشناسی و دیگر مطالعات مربوط به انسان. ریشههای فلسفی این علوم پنهان نیست و بیشتر آنها به فلسفه مادهگرایانه یا ایدئالیستی بازمیگردد. تنها یک موضوع را به عنوان نمونه بررسی میکنم تا حقیقت این علوم روشن شود: [۱] بحث مراحل تاریخ در جامعهشناسی.

۱ - اینها «مطالعات انسانی» و «علوم انسانی» نامیده میشوند و در بیشتر موارد، نظریههاییاند که به مرتبه یقین نرسیدهاند. بنگرید به «نقد قانون فلسفی»، ص ۵۷.

جامعه‌شناسی پوزیتیویستی

مراحل تاریخ

این اصطلاح در نوشته‌های اگوست کنت پدیدار شد [۲] که تاریخنگاران، تأسیس جامعه‌شناسی پوزیتیویستی در اروپا را به او نسبت می‌دهند. دیدگاه‌های کنت دربارهٔ قوانین اجتماعی و مفهوم مراحل تاریخ را بررسی می‌کنم. کنت، تفکر پوزیتیویستی یا «تفکر ماده‌گرایانه» را روشی کلی و عام معرفی می‌کند و برای فهم پدیده‌های اجتماعی، دو اصل را مقرر می‌دارد:

الف. پدیده‌های اجتماعی تابع قوانیناند و بر وفق خواسته‌های دلتخواه حرکت نمی‌کنند. فهم پدیده‌ها به شیوهٔ پوزیتیویستی یا «ماده‌گرایانه»، وسیله‌ای برای رسیدن به قوانین حاکم بر آنها به شمار می‌آید. او نتیجه می‌گیرد که چون پدیده‌های اجتماعی بخشی از کل طبیعتاند و کل طبیعت تابع قوانین شناخته شده است، پدیده‌های اجتماعی نیز ضرورتاً تابع قوانیناند.

ب. باید ابزارهای فهم قوانینی را آسان کرد که پدیده‌های اجتماعی تابع آنها هستند. این قوانین تنها زمانی کشف میشوند که پدیده‌های اجتماعی به شیوهٔ پوزیتیویستی بررسی شوند؛ بررسی‌ای که ماهیت آنها، روابطشان با یکدیگر و با امور دیگر، قوانین حاکم بر آنها، و نتایج این روابط را در پیدایش و تکامل پدیده‌ها و تفاوتشان در جوامع و دوره‌های گوناگون روشن سازد.

۲ - جامعه‌شناس و فیلسوف فرانسوی، ۱۷۹۸-۱۸۵۷، و بنیانگذار فلسفهٔ پوزیتیویستی.

از دید کنت، علوم یا نظریانند یا عملی و کاربردی. دسته نخست، پدیده‌های ملموس را بررسی میکنند؛ و دسته دوم، قوانین طبیعی حاکم بر این پدیده‌ها را کشف میکنند که وجود آنها را تعیین می‌سازند. [۳]

کنت همچنین مفهوم تغییر اجتماعی، یعنی «پویایی اجتماعی»، را عرضه میکند؛ همان مراحل تاریخ یا قانون سه مرحله:

«موضوع آن، بررسی قوانین حرکت اجتماعی و سیر خودکارِ جوامع انسانی، و شناخت میزان پیشرفت بشر در روند تکامل اوست. نظریه کنت درباره پویایی اجتماعی بر دو نظریه دیگر او تکیه دارد: قانون سه مرحله و نظریه تکامل بشریت. تفصیل آنها چنین است:

کنت در بررسی پویایی اجتماعی، به کشف قانونی عام رسید که آن را «قانون سه مرحله» نامید: *Loi des trois etats*. خلاصه آن این است که عقل یا تفکر انسانی، در شناخت هر شاخه معرفت، از سه مرحله گذشته است:

۱. مرحله الهیاتی یا «دینی»: زمانی که عقل با شیوه فهم دینی حرکت میکرد؛ یعنی پدیده‌ها را با نسبت دادنشان به نیروهای دارای تشخیص و اراده که بیرون از خود پدیده بودند، مانند خدایان، ارواح، شیاطین و نظایر آنها، تفسیر میکرد. برای مثال، پدیده رشد را به خداوند، جلت قدرته، یا به خدای گناه نسبت میداد.

۳ - برای بحث تفصیلی، بنگرید به کتاب *التفكير الاجتماعی: نشأته و تطوره*، دکتر زیدان عبدالباقی، ص ۳۰۲-۳۱۰.

۲. مرحلهٔ متافیزیکی یا «انتزاعی»: زمانی که عقل، پدیده‌ها را به نیروهای مبهم، بیتشخص و انتزاعی، یا نیروهای متافیزیکی و علت‌های نخستینی نسبت میداد که توان اثباتشان را نداشت. برای مثال، رشد گیاه را به نیروی رویش نهفته در خود گیاه نسبت میداد.

۳. مرحلهٔ پوزیتیویستی یا «علمی»: زمانی که عقل، پدیده‌ها را بر اساس قوانین حاکم بر آنها و علت‌های مستقیمی تفسیر میکرد که بر آنها اثر میگذارند. برای مثال، رشد را به عوامل طبیعی و شیمیایی و قوانین شکل‌دهندهٔ این پدیده نسبت میداد. پس از این مرحله، مرحلهٔ دیگری در پیش نیست؛ نهایت کار اندیشهٔ انسانی، بهبود ابزارهایی است که به کار میگیرد، دقت در جزئیات موضوع مطالعه، تکمیل کاستیها و توافق بر ترتیب داده‌های علمی پوزیتیویستی.

کنت برای تأیید درستی قانون خود، به تاریخ علوم و تاریخ بشریت رجوع کرد. با بررسی و پژوهش دریافت که هر شاخهٔ معرفت، در تفسیر پدیده‌های خود، نخست از مرحلهٔ الهیاتی و سپس از مرحلهٔ متافیزیکی گذشته است؛ و سرانجام، بیشتر علوم به مرحلهٔ پوزیتیویستی رسیده‌اند. در عین حال، هر مرحلهٔ تکامل بشریت، به مرحله‌های متناظر در زندگی فرد شباهت دارد: مرحلهٔ الهیاتی مانند کودکی است؛ مرحلهٔ متافیزیکی با نوجوانی و جوانی متناظر است؛ و مرحلهٔ پوزیتیویستی که بشریت در آن استقرار یافته، به بزرگسالی و کمالی شباهت دارد که فرد به آن میرسد. به این معنا که مراحل پیشرفت بشریت، مانند مراحل پیدایش، رشد و پیشرفت فرد است. فرد در رشد و تکامل خود، عمر بشریت را تکرار میکند: در کودکی الهیاتی، در جوانی متافیزیکی و در بزرگسالی پوزیتیویست است. کنت افزود که همهٔ

جلوه‌های هنر، ادب، تمدن، علوم و مانند آنها را تنها در پرتو تاریخ تکامل عقلی میتوان فهمید. پویایی اجتماعی، مانند ایستایی اجتماعی، بیانگر مرحله‌ای معین از تفکر انسانی است. بدین ترتیب، قانون او از حوزه تکامل عقلی به تکامل عمومی بشریت گسترش مییابد و به قانونی شبه‌متافیزیکی تبدیل میشود.

نظریه پیشرفت اجتماعی

کنت بحث پویایی اجتماعی را با نظریه پیشرفت خود تکمیل میکند. پیشرفت از دید او، حرکت اجتماعی به سوی هدفی معین است که رسیدن به آن، بدون گذر از مراحل ضروری و مشخص، ناممکن است. از این رو، حرکت اجتماعی تابع قوانین دانسته میشود. متفکران پیشین، جز ابن خلدون، در این اندیشه بر او سبقت نگرفته بودند؛ آنان حرکت‌های اجتماعی را تنها نوسانها و آشفتگی‌هایی در جامعه تصور میکردند. از همین رو، کنت به پاسکال، کندورسه و دیگرانی حمله کرد که معنای علمی درست پیشرفت را درنیافته بودند و پژوهش‌هایشان با اصول فلسفی و برداشتهای متافیزیکی درآمیخته بود.

با این حال، قانون پیشرفت انسانی نزد کنت، انسان را از عمل در مواجهه با رویدادهای تاریخی بازنمیدارد. اما تأکید میکند که «مسیر تکامل انسانی، راهی تغییرناپذیر دارد»؛ یعنی تغییراتی در سیر پیشرفت بشر رخ میدهد که هیچ مداخله انسانی در آنها نیست. بنابراین، سیر پیشرفت از خطی مستقیم پیروی نمیکند، بلکه با مجموعه‌ای از نوسانهای متفاوت و نابرابر پیش میرود. با این همه، این حرکت اجتماعی با پیشرفتی همراه است که در دو صورت جلوه میکند:

۰۱. پیشرفت در وضعیت اجتماعی ما که در پیشرفت مادی نمود مییابد. از دید او، این صورت آشکارتر، سریعتر، آسانتر و نزدیکتر به تحقق است. این پیشرفت به میزان شناخت ما از قوانین پدیده‌های اجتماعی وابسته است.

۰۲. پیشرفت در طبیعت انسانی ما که از دو جنبه زیستی و عقلی آشکار میشود. پیشرفت زیستی، میانگین عمر انسان را افزایش داده و اصول بهداشت و فن پزشکی را پیش برده است. پیشرفت عقلی نیز ابزارهای تازه‌ای برای تسلط بر طبیعت و به خدمت گرفتن آن برای انسان فراهم ساخته است؛ با این تلقی که عقل یا هوش، ابزاری عمومی است که میتوان به‌طور نامحدود برای گسترش دامنه مداخله و نظارت انسان بر جهان و پدیده‌های آن به کار گرفت. هر یک از این دو صورت، برای دیگری و برای پیشرفت بشریت ضروری است. پیشرفت بشر، چه سیاسی، چه اخلاقی و چه فکری، ضرورتاً از پیشرفت مادی او جداشدنی نیست؛ زیرا سیر طبیعی پدیده‌های اجتماعی با پیوند متقابل و فراگیر همه آنها مشخص میشود.» [۴]

اینها دیدگاههای کنت درباره مفهوم «مراحل تاریخ» و تقسیم زندگی بشر به مراحل معین است. او خواسته است دوره‌های را که پیامبران در آن میزیستند، مرحله کودکی بنامد؛ با تشبیه آن به ویژگیهای کودکانی که هنوز به جوانی یا رشد نرسیده‌اند.

جودت سعید، اقبال و شخړو بیشتر دیدگاههای کنت را پذیرفته‌اند. جودت برای تثبیت اندیشه‌های خود به موضوع مراحل تاریخ تکیه کرده است؛ چنانکه در مقدمه کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم» آمده است. [۵] گاه این مراحل را

۴ - التفكير الاجتماعي: نشأته وتطوره، دکتر زیدان، ص ۳۲۱-۳۲۳.

دوره‌های تمدنی مینامد. او به داور قرار دادن تاریخ فرا میخواند و آن را منبع معرفت یا «علم» میداند. این اندیشه‌ها را به صاحبانشان، یعنی جامعه‌شناسان پوزیتیویست غربی، نسبت نداده است؛ بلکه چنان عرضه میکند که گویا اختراع و ابتکار خود اوست. در حالی که آنها را آماده و مرتب از این اشخاص میگیرد و تنها در پی آن است که با افزودن برخی آیات قرآن یا احادیث نبوی، رنگ اسلامی به آنها بدهد. گاه نیز عبارتهایی از تورات و انجیل برمیگزیند یا اندیشه‌های زرتشت را عرضه میکند؛ و ظاهراً نزد او تفاوتی میان آنها نیست!

جودت چنان از این اندیشه‌ها اثر پذیرفته است که دیگر جز انتشار آنها به هر شیوه‌ای، برایش اهمیت ندارد. متوجه شده‌ام که در طرح و حل مشکلات، خود شیوه کنت را پذیرفته است، بیآنکه هرگز به این امر اشاره کند.

برخی عبارتهای جودت را نقل میکنم که از اندیشه‌های کنت و با همان شیوه گرفته شده‌اند؛ آنجا که مشکلی را مطرح میکند تا راهلی برای آن بیابد.

در کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم» میگوید:

«عقل در برابر مشکلات میتواند یکی از دو موضع را برگزیند: یا فرض کند که آنها تابع قوانیناند و در نتیجه میتوان بر مشکل مسلط شد و آن را به خدمت گرفت؛ یا فرض کند که تابع قوانین نیستند، یا قوانینشان قابل کشف نیست...» [۶]

۵ - حتی یغیروا ما بأنفسهم، ص ۱۰.

۶ - حتی یغیروا ما بأنفسهم، ص ۱۵.

کنت نیز هنگامی که روش پوزیتیویستی را با روش دینی مقایسه میکرد، اندیشه‌های پوزیتیویستی خود را با همان شیوه‌های عرضه کرد که جودت پذیرفته است.

گفت:

«الف. روش پوزیتیویستی بر این باور استوار است که پدیده‌ها تابع قوانیناند.

ب. روش دینی متافیزیکی بر این باور استوار است که پدیده‌ها تابع قوانین نیستند.» [۷]

بدینسان، جودت اندیشه‌های منحرف جامعه‌شناسان پوزیتیویست را برمیگزیند و با شیوه‌های مبهم نقل میکند تا با وضعیت عقبماندگی علمی در سرزمین‌های مسلمانان سازگار شوند. مدعی است که مسلمانان اسباب را به کار نمیگیرند یا به جستجوی علت‌هایی نمیپردازند که امور بر اساس آنها جریان مییابد. اگر چنین وضعی در میان مسلمانان وجود داشته باشد، مربوط به برخی طوایف و طریقه‌هایی است که روش اسلامی را نمیپذیرند و برای شناخت احکام شرعی به دلیل شرعی رجوع نمیکنند؛ همانگونه که خود جودت نیز چنین میکند. اما جودت برای دفاع از مذهب خود در باب قدر و پذیرش مذهب اختیار در برابر مذهب جبر، این حکم را به همه مسلمانان تعمیم داده است.

جودت دیدگاه خود درباره تکامل بشریت را از طریق جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، در فصلی ویژه درباره دلیل اندیشه‌ها خلاصه کرده است. میگوید:

۷ - التفكير الاجتماعي، دکتر زیدان، ص ۳۰۷.

«ناآگاهی از آغاز آفرینش، تصویری تحریف‌شده از واقعیت می‌دهد و آشفتگی و ناتوانی در مواجهه درست با واقعیت پدید می‌آورد. نگرش سنتی تصور کرده است که جهان از آغاز، به همان صورت کنونی و کامل آفریده شده است. این، حاصل نگاهی لحظه‌ای و محدود است.

آفرینش در سطوح گوناگون خود همچنان ادامه دارد. بشریت، مانند فرد، مراحل رشد دارد و هنوز به مرحله رشد نرسیده است.» [۸] اینها همان اندیشه‌های کنت درباره قانون سه مرحله‌اند که بشر در مسیر خود از آنها می‌گذرد و مرحله پوزیتیویستی را مرحله رشد میداند.

جودت و پیروانش [۹] به خواندن کتاب «معالم تاریخ البشریة» فرا میخوانند؛ کتابی که سفر انسان بر این زمین را از منظر جامعه‌شناسی پوزیتیویستی ترسیم میکند.

۸ - اقرأ، ص ۲۸۳.

۹ - خالص چلی، همسرش لیلی سعید و برخی پیروان، در این اندیشه‌ها از جودت پیروی میکنند. آنان علاوه بر کتاب «آفاق المستقبل»، به خواندن این کتاب نیز فرا میخوانند.

فصل ششم: ماده‌گرایی

در بررسیِ مقدماتیِ روش‌هایی که برای سلطه بر عرصهٔ فرهنگی جهان اسلام رقابت میکنند، روشن شد که معیارِ تعیینِ وابستگی به هر یک، شیوهٔ برخورد با نصوص شرعی است. همچنین دریافتیم که روش ماده‌گرایانه، جهان بیرونی، یعنی بیرون از خودِ انسان، را یگانه حقیقت عینی میداند که علم یا «معرفت» از طریق آن به دست می‌آید.

در این فصل، موضعِ جودتِ سعید و همراهانش را دربارهٔ روش ماده‌گرایانه بررسی می‌کنم و پیوند او را با اندیشه‌های مارکسیستی و پوزیتیویستی مشخص می‌سازم.

جودت، تحسین خود نسبت به روش ماده‌گرایانه و ویژگی‌های آن، و آغاز کردن از منظومهٔ اندیشه‌های مارکسیستی را پنهان نمی‌کند.

نخست، پیوند جودت با این روش را از طریق عبارتهای برگزیده‌ای از کتابها و سخنرانیهای او نشان می‌دهم.

جودت هنگام پرداختن به تفسیر آیهٔ «پیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]»، روش ماده‌گرایانهٔ مارکسیستی را صریحاً می‌ستاید. می‌گوید:

«هسته، آغاز و پایانِ اندیشهٔ مارکسیستی، در درک محتوای این آیه است؛ زیرا به سوی تأکید بر توانایی انسان برای ساختن تاریخ و انجام دادن فرایند تغییر رفتند. هیاوویی که اندیشهٔ مارکسیستی در بیش از صد سال برانگیخته است، از پذیرش و درک این اندیشه از سوی آنان سرچشمه میگیرد.» [۱]

این موضع، بهرستی غریب و شگفتانگیز است. غریب است که چنین ستایشی از کسی صادر شود که در عرصهٔ دعوت اسلامی فعالیت میکند و مدعیِ کوشش برای حل مشکلات امت است؛ اما به اصالت اندیشهٔ مارکسیستی گواهی میدهد و آن را توانا و منسجم وصف میکند. گویی با این شیوه، به مردم القا میکند که سرچشمهٔ اندیشهٔ مارکسیستی، کتاب خداست و سرچشمهٔ فلسفهٔ ماده‌گرایانه، اسلام است؛ همانگونه که کسانی که خود را فیلسوفان اسلام مینامند، کوشیده‌اند چنین کنند. جودت گان کرده است با این شیوهٔ آشکار، یعنی ذکر آیات قرآن، میتواند روش ماده‌گرایانهٔ خود را تقویت کند، ماده‌گرایی را به اسلام نسبت دهد و این برداشت را میان مسلمانان منتشر سازد. تصور کرده است این کار را موفق و پیدشواری انجام میدهد و با این شیوه، چیزی را محقق میسازد که سران و مبلغان اندیشهٔ مارکسیستی در سرزمینهای اسلامی از آن ناتوان مانده‌اند؛ آن هنگام که با همهٔ ابزارها و راهها کوشیدند میان روش اسلامی و اندیشه‌های مارکسیستی پیوندی ایجاد کنند. گویی جودت، برخلاف آنان، ناامید نشده و کوشش خود را ادامه داده است. دیدگاه‌هایشان را میستاید و آنان را نخستین کسانی میخواند که محتوای این آیهٔ قرآن را دریافته و به آن عمل کرده‌اند!

۱ - کتاب «اقرأ وربک الأکرم»، ص ۲۱۹.

اما شگفتی ماجرا این است که جودت، با وجود شکست نظری و عملی اندیشهٔ مارکسیستی، همچنان به آن فرا میخواند و به آن پایبند است. شگفتی‌تر، جسارت فراوان او در فراخواندن جوانان مسلمان به فرایند تغییر بر پایهٔ اصل ماده‌گرایانهٔ مارکسیستی است. برای جودت، برخلاف آنچه برای مسلمانان روشن شده، معلوم گشته است که نظریهٔ مارکسیستی مشکلات و بحران مسلمانان را حل میکند! از این رو، به پایبندی به جنبهٔ درست نهفته در این نظریه دعوت میکند. کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم» او، دعوتی آشکار به پذیرش روش ماده‌گرایی مارکسیستی است. در آن میگوید:

«اگر به یاد آوریم که نباید از حق مردم چیزی بکاهیم و حکمت، از هر ظرفی که بیرون آمده باشد، زیانی ندارد، پذیرفتن جنبهٔ درستِ نظریهٔ مارکسیستی هیچ زیانی به ما نمی‌رساند. اما اگر به سبب جنبهٔ کفرِ موجود در اندیشهٔ آنان، جنبهٔ درست را رد کنیم، کار درستی نکرده‌ایم.» [۲]

جودت در اینجا با اطمینانی آشکار مقرر میدارد که نظریهٔ مارکسیستی، حقیقتی درست در خود دارد که مسلمانان باید آن را بپذیرند! هر مسلمانی که حقیقت کمونیسم را شناخته باشد، باید پرسد: مارکسیست‌ها چه حکمتی دارند و کدام حقیقتِ درست نزد آنان است؟

۲ - کتاب حتی یغیروا ما بأنفسهم، ص ۸۰.

جودت از روشی بیگانه با ما یا واقعی دور از ما سخن نمیگوید؛ روشی را میستاید که هر روز از آثارش رنج میبریم. [۳] این روش از آغاز، عوامل نابودی خود را در درون داشته است و با فطرتی که خداوند مردم را بر آن سرشته است، سازگار نیست. هنگامی که وعده حتمی فرا رسید، این روش لرزید و فروپاشید؛ چنانکه پیشتر انتظار میرفت، سقوط کرد.

مبلغان مارکسیسم همواره پایبندان به فضیلت و دعوتکنندگان به ارزشها را مسخره میکنند. یکی از سران حزب کمونیست فریاد میزند: «ای آرمانگرایان سادهلوح، شما در پی سرابی هستید که در حقیقت وجود ندارد... هنگامی که از حق و فضیلت، راستگویی و امانت سخن میگویید، اینها واژههایی توخالیاند که هر نسل به دلخواه خود آنها را پُر میکند. در خود آنها، چیز ثابت و معینی نیست که بتوان آن را شناخت.»

از اینجا میبینیم که مارکسیستها به حکمت ایمان ندارند و فضیلت را دوست نمیدارند. پس چگونه گمشده خود [۴] و راهحل مشکلاتمان را نزد آنان بیابیم؟ آنان از اصول، تنها آنچه را میپذیرند که از ماده سرچشمه بگیرد و از روابطی که ابزارهای تولید پدید میآورند، برخیزد.

۳ - شاید مهاجرت جودت و خانوادهاش به سرزمین شام، از پیامدهای ظلی باشد که نظامهای کمونیستی در قفقاز اعمال کردند.

۴ - صاحبان اندیشههای ماده‌گرایانه و مذاهب فلسفی، شعار «حکمت، گمشده مؤمن است» یا «حکمت، از هر ظرفی که بیرون آید، زبانی ندارد» را به کار میبرند. این سخن بهدرستی از پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، نقل نشده است؛ اما بر زبانها مشهور شده و برای وارد کردن اندیشههای غربی به دین اسلام از آن استفاده میشود.

جودت هنگام عرضه اندیشه‌های مارکسیستی، به دفاعی از خود دست می‌زنند که شرمندگی و ضعفی را که بدان دچار شده، آشکار می‌کند. میدانند کسانی برای دین خود نگرانند؛ از این رو، عبارتهایی به کار می‌برد که مسلمان را دربارهٔ دینش آسوده کند. تأکید می‌کند که در سایه اندیشه‌های مارکسیستی، خطری متوجه آیات کتاب خدا نیست. می‌گوید:

«اگر آنچه پیشتر گفتیم به یاد آوریم، وقتی پیاموزیم چگونه آیات خدا را در آفاق و درون انسانها بخوانیم، دیگر چیزی وجود ندارد که ما را دربارهٔ آیات خدا در کتاب نگران کند؛ زیرا آیات آفاق و درون انسانها نشان خواهند داد که آیات کتاب، حقاند.» [۵]

در اینجا آشکارا به اهمیت خواندن آیات آفاق و اندیشیدن در آنها اشاره میشود، در حالی که شأن آیات خدا در قرآن و بررسی آنها پایین آورده میشود و این آیات تابع نشانه‌های آفاق و کشفیات مربوط به آنها قرار می‌گیرند. مسلمان میدانند که آیات خدا حقاند، خواه علم جدید به کشف نشانه‌های خدا در آفاق برسد یا نرسد. اگر برسد، آن کشف، حق را تأیید خواهد کرد و ایمان مؤمنان را افزایش خواهد داد.

گویی جودت میخواهد مارکسیسم را به عنوان روش، از کمونیسم به عنوان عقیده جدا کند. [۶] شاید این تصور را از ضربالمثل مردود «سخنانشان را بگیر و کاری به اعمالشان نداشته باش» گرفته باشد.

۵ - کتاب «حق یغیروا»، ص ۸۱.

۶ - مشرکان مکه پیش از اسلام، به وجود خدا ایمان داشتند؛ با این حال، مؤمن به شمار نمی‌آمدند.

روشن است که عقیده مارکسیستی، تنها شعار نیست؛ واقعیتی عملی و اعتقادی است و این دو را نمیتوان از هم جدا کرد. آنان از شعار فراگیر «خدایی نیست و زندگی، ماده است» آغاز میکنند. اگر بخواهند ما را بفریبند، همانگونه که جودت پیشتر فریبان داده است، و شعار را به «خدایی هست و زندگی، ماده است» تغییر دهند، آیا چیزی دگرگون میشود؟ آیا با این تغییر ظاهری، پذیرش نظریه مارکسیستی جایز میشود؟ چنین چیزی تنها زمانی ممکن است که، از روی شوخی، بخواهیم برای کسی که ایمانش چنین است، نامی تازه بگذاریم: «مارکسیستِ مسلمان» یا «شیخ سرخ».

عرضه اندیشه‌های مارکسیستی با پوشاندنِ جامه اسلامی بر آنها، کاری بهشت‌خطرناک و منحرف است و فریبکاریِ بزرگی را نشان میدهد. امت اسلامی همچنان پیوسته از آثار چنین کارهایی رنج میبرد. هنوز پژواکِ آن مقابله‌ها در ذهنها باقی است؛ آن هنگام که برخی متفکران، و شاید بعضی با نیت خوب، کوشیدند اسلام را در جامه سوسیالیسم، در صورت عدالت اجتماعی [۷] یا از طریق نظام دموکراسی به مردم عرضه کنند. دیدیم که عالمان با چه شدتی این کوششها را نکوهش کردند؛ تا آنجا که بیشترِ آن متفکران از مواضع خود بازگشتند و از نوشته‌هایشان در این جهت، بیزاری جستند.

(ادامه) خداوند میفرماید: «و اگر از مشرکان پرسی: «چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است؟» قطعاً میگویند: «الله»».

۷ - سید قطب به سبب اندیشه‌های ماده‌گرایانه موجود در کتاب «العدالة الاجتماعية»، از آن بیزاری جست؛ پس از آنکه روشش استوار و اندیشه‌اش پخته شد. از ناشرانِ کتابهای سید می‌خواهیم کتابهایی را که از آنها بیزاری بسته است، از فهرست انتشار کار بگذارند یا اندیشه‌هایی را که از آنها بازگشته است، روشن سازند.

اما جودت سعید در این مسئله، شیوهای دیگر، تازه و ابتکاری داشت. صریحاً به پایبندی به اندیشهٔ مارکسیستی فراخواند؛ از طریق دعوت به پذیرفتن جنبهٔ درستی که در نظریهٔ مارکسیستی کشف کرده بود. می‌گوید:

«هنگامی که مارکسیست می‌گوید مطالعهٔ تاریخ اجتماعی به علم تبدیل شده است، نباید به او بگویم اشتباه کرده‌ای؛ بلکه باید بگویم این حق است. اگر پدیده‌های طبیعت را قادر به ارائهٔ حقایق عینی به ما میداند، باید این سخن را تأییدی بر این بدانیم که آیات آفاق، حقایق عینی میدهند. همچنین بر آن بیفزاییم که آیات درون انسانها نیز حقایق عینی میدهند.» [۸]

جودت بدینسان به مسلمانان القا میکند که اندیشه‌های مارکسیستی را بپذیرند و حق بدانند. از ما میخواهد مارکسیست را تصدیق کنیم و نگوییم اشتباه کرده است. اما دربارهٔ چه چیزی او را تصدیق کنیم؟ میدانیم که مقصود مارکسیست از مطالعهٔ تاریخ، تاریخ زمین و انسان از طریق نظریهٔ داروین و مبارزهٔ طبقاتی است؛ همان چیزی که نزد مارکسیستها ماتریالیسم تاریخی نامیده میشود. اندکی بعد، باور جودت به ماتریالیسم تاریخی را نشان خواهیم داد: از طریق پذیرش کاملِ مراحل تاریخی که اگوست کنت وضع کرد و مارکسیستها در مطالعات خود شرح دادند. تفصیل این مراحل نزد جودت نیز چنین آمده است:

«انسان ده هزار سال پیش در غار زندگی میکرد، کشاورزی نمیشناخت، برهنه، ضعیف و بیسلاح بود.» [۹] سپس در آخرین کتاب خود می‌گوید:

۸ - کتاب «حق یغیروا»، ص ۸۱.

۹ - نشستی تلویزیونی با مشارکت بوطی.

«شناخت تاریخ طولانی خود که انسان در آن مراحل را گذرانده است؛ هنگامی که از زندگی شکار به دامداری و سپس کشاورزی پیرون آمده...»
[۱۰]

پس هنگامی که جودت به مارکسیست میگوید اشتباه نکرده‌ای، در روش ماتریالیسم تاریخی او شریک میشود؛ همانگونه که در ماتریالیسم دیالکتیکی او نیز شریک است.

آیا مارکسیسم چیزی جز همین اصول است که او برمیشمارد و سپس به مارکسیست میگوید: راست گفتی؟

او هنگام بررسی مفهوم تغییر نزد دیگران، مزایای دیگری برای مارکسیسم نیز برمیشمارد. مسلمان به مارکسیست نمیگوید راست گفتی؛ زیرا خود روشی جامع و کامل دارد که از آن آغاز میکند. بلکه مارکسیستها را به پایبندی به آن روش فرا میخواند و سربار آنان نمیشود تا اصول کفر و الحاد را از ایشان بگیرد!

جودت میگوید: «موضوع تغییر جوامع در پژوهشهای این عصر، جایگاهی پیشتاز دارد. کمونیستها خود را نخستین پدیدآورندگان این اندیشه میدانند و بر این اساس، عنوان پیشرو را بر خود میگذارند. فهم همه دیگر انسانها را متافیزیکی، ارتجاعی و آرمانشهری میخوانند و سرزنش میکنند؛ با این تصور که دیگران، توانایی تغییر تاریخ را از خود سلب میکنند.

تاریخ معرفت بشری را در مقدمه دیالکتیک خلاصه کرده‌اند و معتقدند مارکس و انگلس نشان داده‌اند که فیلسوفان جهان را تفسیر کرده‌اند، در حالی که مهم، تغییر دادن آن است.

در کتاب «الناس و العلم و المجتمع»، نوشته شش دانشمند روس، به این پرسش پاسخ داده شده است: «نقش مردم در جریان تاریخ چیست؟ آیا ضرورت یا جبر تاریخی، مانند تقدیر خدایان است؟ پس عمل برای چیست؟ آیا کسی از ما برای آمدن بهار و تابستان مبارزه میکند؟ قانون تاریخ با قانون طبیعت متفاوت است؛ زیرا راه خود را از طریق فعالیت مردم می‌گشاید. قوانین تاریخ خودکار عمل نمی‌کنند و مردم، تاریخ خود را با فعالیت خویش می‌سازند؛ مردمی که نیازهای شکل‌گرفته تکامل اجتماعی را با درجات متفاوتی از وضوح درمی‌یابند...» ص ۶۹. در ص ۸۷ همان کتاب آمده است:

«مارکسیسم با کشف قوانین تکامل اجتماعی و ارائه تصویری علمی از جهان، به سلاحی روحی برای پرولتاریا تبدیل شده است.»

در دیالکتیک آمده است: «سومین مزیت فلسفه مارکسیستی این است که همانگونه که شناخت قوانین تکامل طبیعت ممکن شد، شناخت قوانین تکامل جامعه نیز ممکن است و این قوانین، دلالتی عینی دارند. بنابراین، با وجود پیچیدگی و درهم‌تنیدگی رویدادهای زندگی اجتماعی، مطالعه آن میتواند به علمی با دقت زیست‌شناسی تبدیل شود و قادر باشد قوانین تکامل اجتماعی را در کاربردهای علمی به کار گیرد. بدین ترتیب، سوسیالیسم به علم تبدیل میشود.»

این مزیتی را که برای خود قائل شدند، دلیلی کافی برای کنار گذاشتن هر اندیشه‌ی ایمانی دانستند؛ چنانکه در دیالکتیک گفت‌هاند: «اگر تنها طبیعت قادر باشد حقیقت عینی را به ما بدهد، کنار گذاشتن هر نظریه‌ی ایمانی به‌طور مطلق، واجب می‌شود.» [۱۱]

این تحسین و این تفصیل در عرضه‌ی اندیشه‌های مارکسیستی، به خواننده احساس می‌دهد که با مؤلفی مارکسیست روبه‌روست، نه نویسندهای اسلامی. تفسیری از جودت درباره‌ی یکی از اندیشه‌های مارکسیستی، توجهم را جلب کرد. می‌گوید:

«درست است که آنان وجود سنتهایی را برای جوامع شناختند؛ اما این، اثباتِ سنت‌هاست. تفسیرشان از این سنت‌ها بسیار جزئی بود، زیرا آن را به ابزارهای تولید محدود کردند؛ در حالی که ابزارهای تولید، تنها بخش کوچکی است که در تغییر آنچه در نفس است، سهم دارد. هرچند نوشته‌های اخیرشان نشان می‌دهد که تا حدی از آن تنگانی که در آن بودند، بیرون آمده‌اند.» [۱۲]

او تا پایان با دیدگاه‌هایشان موافق است و اگر شکافی در مذهب آنان بیابد، میکوشد برایشان توجیهی پیدا کند. اکنون توضیح می‌دهد که از تنگای محدود کردن تغییر به ابزارهای تولید بیرون آمده‌اند. این جنبه، موضوع نقد شدید و تمسخر فراوانِ مخالفانِ اندیشه‌های مارکسیستی بود. حال، جودت به بازگشت آنان به آنچه خود راه درست میدانند، افتخار می‌کند: اینکه تغییر، همه‌ی جنبه‌های زندگی را شامل می‌شود! او نیز به نظریه‌پرداز مارکسیستی تبدیل شده است!

۱۱ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۷۸-۷۹.

۱۲ - کتاب «حتی یغیروا»، حاشیه‌ی ص ۸۰.

این بررسی نشان می‌دهد که جودت، روش ماده‌گرایانه را از آغاز تا پایان، از پوسته تا هسته، می‌پذیرد. مارکسیسم کمونیستی از طریق او سر برمی‌آورد!

ماتریالیسم دیالکتیکی

نویسنده برای احراز این موضع و پذیرش همه جنبه‌های نظریه مارکسیستی، ما را در حیرت باقی نگذاشته است. میتوان مجال را به چهره‌های مارکسیسم داد تا نقاط تلاقی اندیشه‌های خود و او را آشکار کنند؛ آنجا که می‌گوید: «اگر پدیده‌های طبیعت را قادر به ارائه حقایق عینی به ما میدانند، باید این سخن را تأییدی بر این بدانیم که آیات آفاق، حقایق عینی می‌دهند.» [۱۳]

این سخن، روش ماده‌گرایانه‌ای را نمایندگی میکند که حقیقت عینی را تنها در ماده قرار می‌دهد. اما جودت با بیان نکردن تصور کامل مارکسیستها از ماده، حقیقت را نادیده گرفته است. نقاط تلاقی اندیشه‌های خود و آنان را نیز پنهان کرده است؛ چنانکه با نقل بخشهایی از سخنان او و مقایسه با سخنان مارکسیستها نشان خواهیم داد.

استالین در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی» می‌گوید:

۱۳ - کتاب حتی یغیروا ما بأنفسهم، ص ۸۱.

«ماتریالیسم فلسفی بر اصل دیگری استوار است: ماده، طبیعت و هستی، حقیقتی عینی‌اند که بیرون از ادراک یا آگاهی، و مستقل از آن وجود دارند. ماده، عنصر نخستین است؛ زیرا سرچشمهٔ احساسها، تصور و ادراک است. ادراک، عنصری ثانوی و مشتق است؛ زیرا بازتاب ماده و بازتاب هستی است. اندیشه، محصول ماده‌ای است که در تکامل خود، به درجه‌ای عالی از کمال رسیده است.» [۱۴]

انگلس می‌گوید: «طبیعت، مستقل از هر فلسفه‌ای وجود دارد و پایهای است که ما بر آن رشد کرده‌ایم. ما انسانها نیز محصول آن هستیم؛ و بیرون از طبیعت و انسان، چیزی وجود ندارد.» [۱۵]

جودت سعید نیز همین مفهوم ماده‌گرایانه را دقیقاً چنانکه مارکسیستها پذیرفته‌اند، مقرر می‌دارد. می‌گوید: «وجود خارجی، یعنی مادی، حقیقت ثابتی است که هنگام اختلاف به آن رجوع می‌کنیم؛ و صورتهای ذهنی، قابل نقصاناند.» [۱۶] مقصود او از صورتهای ذهنی، تصویرهایی است که از واقعیت در ذهن پدید می‌آیند؛ همان چیزی که مارکس چنین بیان می‌کند: «عقل، بازتاب ماده بر عقل است؛ مانند آینهٔ بازتاب‌دهنده.»

۱۴ - المادية، استالین، ص ۲۹.

۱۵ - فویرباخ و نهاية الفلسفة الكلاسیكية، ص ۱۶.

۱۶ - کتاب اقرأ و ربك الأكرم، ص ۵۷.

ماتریالیسم تاریخی

نویسنده هنگام پرداختن به مفهوم مطالعه تاریخ اجتماعی میگوید: «وقتی مارکسیست میگوید مطالعه تاریخ اجتماعی به علم تبدیل شده است، نباید به او بگوییم اشتباه کرده‌ای؛ بلکه باید بگوییم حق با توست.» [۱۷]

همانگونه که جودت حقیقت ماده‌گرایی را که مانند ماده‌گرایان به آن باور دارد، پنهان کرده است، در اینجا نیز حقیقت را نادیده میگیرد و همه جنبه‌های دیدگاه مارکسیسم درباره تاریخ را آشکار نمیسازد.

طبیعی است که مارکسیستها در تفسیر تاریخ، از مبانی کاملاً مادی آغاز کنند. این امر نزد آنان شناخته‌شده و درباره آنان مشهور است.

مارکس میگوید:

«ناگزیر باید با بیان نخستین مقدمه تمام وجود انسانی، و در نتیجه سراسر تاریخ، آغاز کنیم: انسانها باید در موقعیتی باشند که بتوانند زندگی کنند تا بتوانند تاریخ را بسازند. اما زندگی پیش از هر چیز، خوراک، نوشیدنی، مسکن، پوشاک و چیزهای بسیار دیگری را شامل میشود. بنابراین، عمل تاریخی، تولید ابزارهایی است که این نیازها را برآورده میسازند؛ یعنی تولید خود زندگی مادی. این کار، بهرآستی عملی تاریخی و شرط اساسی سراسر تاریخ است که امروز، مانند هزاران سال پیش، باید روزبه‌روز و ساعتبه‌ساعت انجام شود؛ تنها برای حفظ زندگی انسانی.» [۱۸]

۱۷ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۸۱.

۱۸ - الأیدیولوجیة الألمانية.

جودت به تاریخ توجه کرده و آن را یکی از منابع اساسی معرفت قرار داده است. سرانجام نیز آن را بر دلالت آیات کتاب مقدم میدارد؛ چنانکه میگوید:

«دلالت کتاب را میتوان به‌کلی از میان برد، گویی اصلاً وجود ندارد. آنچه مسلمانان را به این امر توجه خواهد داد، اهتمام خود کتاب به تاریخ، احوال بشر و رویدادهای تاریخی است. یعنی آنچه به ما خواهد آموخت، قرآن نیست؛ رویدادهای جهان و تاریخاند که به ما خواهند آموخت.» [۱۹]

همچنین میگوید: «خداوند در کتاب خود به ما آموخته است که تاریخ، منبع صحیح علم است؛ و آموخته است که تاریخ تنها گذشته نیست، بلکه آینده نیز هست.» [۲۰]

مارکس در این باره میگوید:

«از همان آغاز، کاملاً روشن است که پیوندی مادی، انسانها را به یکدیگر متصل میکند؛ پیوندی که با نیازها و شیوه تولیدشان تعیین میشود و به قدمت خود انسانهاست. این پیوند پیوسته صورتهای تازه‌ای میگیرد و بدینسان، «تاریخ» را تشکیل میدهد.» [۲۱]

مارکس میگوید:

۱۹ - رسالة انظروا ۴۰: بین اللغة و الواقع، ص ۸.

۲۰ - کتاب اقرأ و ربك الأكرم، ص ۲۳۹.

۲۱ - الأيديولوجية الألمانية.

«اندیشه‌های طبقه حاکم، در هر عصر، اندیشه‌های حاکم نیز هستند؛ یعنی طبقه‌های که نیروی مادی مسلط در جامعه است، همزمان نیروی فکری مسلط نیز هست. طبقه‌های که ابزارهای تولید مادی را در اختیار دارد، همزمان بر ابزارهای تولید فکری نیز نظارت دارد. در نتیجه، اندیشه‌های کسانی که فاقد ابزارهای تولید ذهنیاند، تابع این طبقه حاکم میشود.» [۲۲]

استالین میگوید:

«اگر درست باشد که جهان همواره در حرکت و تکامل است، و اگر نابودی کهنه و پیدایش نو، قانون تکامل باشد، روشن میشود که هیچ نظام اجتماعی ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد؛ هیچ اصل ابدی برای مالکیت خصوصی و بهره‌کشی نیست و هیچ اندیشه ابدیای وجود ندارد...»

تا آنجا که میگوید: «اگر گذار از تغییرات کمی آهسته به تغییرات کیفی ناگهانی و سریع، قانون تکامل باشد، روشن است که انقلابهای طبقات ستمدیده، رویدادی کاملاً طبیعی و گریزناپذیرند.» [۲۳]

کورنفورث میگوید:

۲۲ - الأيديولوجية الألمانية، ص ۵۶.

۲۳ - المادية الديالكتيكية، ص ۲۵-۲۶.

«تغییرات کیفی عموماً با ناگهانی بودنِ نسبی، یعنی با یک جهش، رخ می‌دهند. چیزی تازه ناگهان پدید می‌آید، هرچند امکانهای آن در فرایندِ دگرگونی تدریجیِ تغییرات کَمی پیوستهای نهفته بود که پیشتر رخ داده‌اند.» [۲۴]

نکته‌ای درخور توجه این است که جودت سعید، خودِ اندیشه‌های مارکسیستی را نقل میکند و همانگونه که نزد صاحبانشان است، عرضه مینماید. با شیوهای ترغیب‌کننده، ما را به پذیرش آنها فرا میخواند؛ گویی میگوید: «من مبلغ ماده‌گرایی برای شمایم.» همانگونه که مارکسیستها ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیکی را درهم می‌آمیزند و یک وحدت کامل میدانند، جودت نیز این دو را به هم پیوند میدهد.

کلی میگوید:

«نمیتوان نظریه‌های مبتنی بر ماتریالیسم دیالکتیکی دربارهٔ جهان به عنوان یک کل وضع کرد، مگر آنکه تفسیر مادیِ زندگی اجتماعی فراهم باشد؛ مگر آنکه کشف شده باشد که جامعه نیز صورتی از حرکت ماده است و در تکامل خود، تابع قوانین عینی، مانند قوانین طبیعت مادی، است. ماتریالیسم دیالکتیکی بدون ماتریالیسم تاریخی ممکن نیست.» [۲۵]

۲۴ - مدخل إلى المادية الجدلية.

۲۵ - المادية التاريخية، ص ۱۲.

قوانین حرکت جامعه

میتوان اهتمام جودت را به آشکار کردن جنبه‌های دیگری از نظریهٔ مارکسیستی دید؛ از جمله کشف قوانین حرکت جامعه از سوی مارکسیستها. در این باره می‌گوید:

«اکنون نیز در نظریهٔ مارکسیستی، در اثباتِ سنتهای اجتماعی، وضع همین است. اگر آنان به سنتها و نشانه‌هایی در حرکتِ جوامع راه یافته‌اند، همانگونه که پیش از ایشان اخترشناسان به سنتهای حرکتِ اجرام راه یافتند، این امر ارتباطی با نفی ایمان ندارد.»

امروز نیز هنگامی که دلایل امکان تغییر جامعه با اتخاذ روشهای علمی آشکار میشود و آنان از آن به نفی ایمان میرسند، نباید این امر ما را برآشوبد... بلکه باید در سنتهایی تأمل کنیم که برای به خدمت گرفتن جامعه در جهت هدف برگزیدهٔ خود به کار میگیرند. در این حالت، مصونیتی را به دست آورده‌ایم که به آن نیاز داریم.» [۲۶]

جودت هنگام عرضهٔ اندیشه‌های ماده‌گرایانهٔ خود به مسلمانان، دوست دارد عینِ واژه‌ها و تعبیرهای مارکسیستها را به کار برد. یخستگی برای نشان دادن پیوند آنها با اسلام و آوردن دلیلی از قرآن کریم، حتی در حد شباهت لغوی، میکوشد تا هماهنگی میان اندیشه‌های ماده‌گرایانه و اسلام را نشان دهد. به همین دلیل، کتابهای خود را «پروژه‌هایی در سنتهای تغییر نفس و جامعه» نامیده

۲۶ - کتاب «حقّی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۸۱-۸۲.

است. این، کوششی برای تقلید از روش مارکسیستی و اقتباس از آن به شمار می‌آید.

اما مارکسیستها به کدام سنتها راه یافت‌اند که جودت می‌خواهد به آنها پایبند باشیم، بی‌آنکه از نفی ایمان اثر پذیریم؟ او اعلام کرده است که در برابر این نفی، مصونیت داریم!

از برخی عبارتهای نقل‌شده از رهبران اندیشه‌ی ماده‌گرایانه‌ی تغییر، میتوان پاره‌های ویژگیهای تغییری را مشخص کرد که مارکسیستها به آن راه یافت‌اند.

کورنفورث می‌گوید:

«تنها با پیدایش کشاورزی بود که تاریخ انسان به تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی برای تغییر شرایط تولید تبدیل شد؛ و سپس تغییر عظیم در جوامع سرمایه‌داری رخ داد.» [۲۷]

تقسیم تاریخ بشر به مراحل متعدد نزد ماده‌گرایان مشهور است. در کتابهای آنان، این مراحل با چنین ترتیبی مشخص شده‌اند: اشتراک ابتدایی، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و کمونیسم.

انسان نیز از مراحل مشخصی گذشته است: از شکار به دامداری، از دامداری به کشاورزی، و سپس صنعت و تجارت.

دوره‌های یخبندان و عصرهای سنگ و مفرغ نیز وجود داشته‌اند.

آنان اینها را علمی اساسی و ثابت شمرده‌اند؛ با آنکه منابعشان بر برخی یافته‌های حفاری و آثار باستانی استوار است که حقیقت یقینی کامل را به دست نمی‌دهند. با این حال، میبینیم که جودت از دیدگاه‌هایشان پیروی میکند و پژوهش‌های آنان را علمی درست و قابل پیروی میداند. میگوید:

«میتوان گفت ناآگاهی از موضع علمی و از تاریخ آغاز آفرینش، انسان را در وضعیت جهل مرکب قرار میدهد؛ جایی که میپندارد علم افزایش نخواهد یافت و انسان نمیتواند دامنه سلطه و تسخیر خود را فراتر از آنچه به آن رسیده است، گسترش دهد. این موضع نشان میدهد که او طعم علم را نچشیده و تاریخ طولانی آن را دریافته است؛ تاریخی که انسان در آن مراحل پدربپی را گذرانده، از زندگی شکار به دامداری و سپس کشاورزی رسیده است. تقسیم تاریخ بشر به عصرهای سنگِ قدیم و جدید، مفرغ و آهن، همه نشان میدهد که پیدایش علم و پیدایش سلطه و تسخیر چگونه آغاز شد. در قرآن کریم آمده است: «آنچه را در آسمانها و زمین است، از [رحمت] خویش در خدمت شما گماشت؛» (جاثیه: ۱۳)؛ و در تورات آمده است: «آن را مطیع سازید و بر آن تسلط یابید؛» سفر پیدایش، باب نخست، بند ۰۲۸» [۲۸]

جودت دیدگاه خود را دربارهٔ جامعه‌شناسی غربی پنهان نمیکند. همهٔ آثار خود را به بستری حاصلخیز برای آن اندیشه‌ها تبدیل میسازد و این برنامهٔ عرضهٔ اندیشه‌ها را از توانایی انسان برای ایجاد تغییر و شناختِ سنت‌های تغییر آغاز میکند. نویسنده صریحاً میپذیرد که این سنت‌ها، کشف مارکسیستها و به‌طور کلی جهان غرب است. میگوید:

«اما کشف علمی اینکه این سنتها به شکلی تابع قدرت انساناند، در عصر جدید، نخست مورد توجه انسان محور واشنگتن-مسکو قرار گرفت.» [۲۹]

سپس میگوید:

«کسی که سنتهای جوامع را می‌شناسد، میتواند آنها را دریابد و برای تغییر نگرشهای جامعه، اقدامهایی انجام دهد.» [۳۰]

پس از آنکه بحث روش ماده‌گرایانه مارکسیستی نزد جودت را نوشتم، سخنانی از او در یک نشست فرهنگی، به صورت نوارهای ضبط‌شده منتشر شد.

این سخنان، آنچه را گفتم تأیید میکند: جودت مبانی روش ماده‌گرایانه مارکسیستی را می‌پذیرد، آن را می‌ستاید و از آن دفاع میکند. او مواضع انقلاب کونیستی را تحسین میکند و میگوید:

«امتها با فرهنگشان سنجیده میشوند... استبداد و استضعاف در عصری که زندگی میکنیم، یعنی سده بیستم، ویژگی دارد. مسئله تنها این نیست که قطبهای متعدد استثمارگر جهان، به یک قطب تبدیل شده‌اند؛ یا اینکه آن انقلاب عظیم، انقلاب سوسیالیستی یا بلشویکی، برای بهبود زندگی ستمدیدگان و برابری میان آنان برپا شده. هدف، مقدس بود و همچنان پابرجاست؛ هرچند کوششهای انجام‌شده برای آزاد کردن مردم کافی نبود. این به معنای

۲۹ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۶.

۳۰ - همان منبع، ص ۲۱.

آن نیست که بابِ مبارزه در این راه بسته شده است، چنانکه صاحبان امتیازها میخواهند به ما القا کنند.» [۳۱]

در همان نشستی که حاضران برای او کف زدند، رابطهٔ مستکبران و مستضعفان را مطرح کرد و آن را از طریق اندیشه‌های روش ماده‌گرایانهٔ مارکسیستی و برداشتهای آن از زندگی و تاریخ تعیین نمود. گفت:

«هنگامی که انسان وارد عصر صنعت شد، زندگی بشر تغییر کرد و دومین دگرگونی یا انقلاب در زندگی بشریت رخ داد. عصر صنعت، رابطهٔ استعمار و استضعاف را به صورتی تازه از نظر کیفیت درآورد. کشاورز در زمین استثمار میشد و همراه با زمین فروخته میشد؛ اما با ورود انسان به عصر صنعت، به بخشی از ماشین تبدیل شد و همراه با ماشین به کار گرفته و فروخته شد. حتی دربارهٔ ارزش و کارِ اضافی، شاید بتوانیم تا امروز بگویم که یک فرد نمیتواند ثروتمند و برخوردار از نعمتها باشد، مگر با نوعی دزدی و گرفتن حاصل کار دیگران.» [۳۲]

جودت در اینجا اندیشه‌های کارل مارکس در کتاب «سرمایه» را آشکار میکند؛ کتابی که رابطهٔ کارگر و کارفرما را در نظام‌های سرمایه‌داری اروپایی بررسی کرده و هر ارزش تولیدشدهٔ کارگر را که از نیاز و مصرف او بیشتر باشد، دزدی

۳۱ - این سخن با تشویق و کف زدنِ شدید همراه شد؛ زیرا نشست در سویداء برگزار شده بود و افرادی با اندیشه‌های سوسیالیستی در آن حضور داشتند.

۳۲ - یکی از حاضران از جودت پرسید: آیا این حکم دربارهٔ پیامبر سلیمان نیز صدق میکند، آنجا که جن و انسان را برای ساختوساز به خدمت گرفت؟ پاسخ جودت برای دفاع از این ادعا، با ظفره‌رفتن همراه بود؛ و سرانجام گفت با پرسشکننده موافق است.

دانسته است. جودت از بیان روش عادلانه اسلامی برای تعیین ماهیت رابطه کارگر و کارفرما غفلت کرده است. هرچند در اینجا مستقیماً به اندیشه‌های مذهب مارکسیستی پاسخ ن‌میده‌یم، به نشان دادن پیوند اندیشه‌های جودت با این روش اهتمام داریم. او غالباً از به کار گرفتن اصطلاحات روش ماده‌گرایانه و عبارتهای ماده‌گرایان مارکسیست شرم نمی‌کند. [۳۳] در همان نشستی که اندکی پیش ذکر کردم، نمونه‌ای از منظومه مارکسیستی به کار برد و گفت:

«بار دیگر، بهشت رنج می‌برم؛ زیرا مردم خود را آگاه نکرده‌ایم و تضاد اصلی موجود در جهان را به آنان نیاموختهایم. این عبارت مارکسیستی هگلی را وام می‌گیرم: «تضاد اصلی و تضاد فرعی». تضادی اصلی میان مستکبران و مستضعفان وجود دارد. آنان به دین مستضعف، سکولار بودن، تصوف یا مذهب او اهمیت ن‌میدهند؛ بلکه به تضادهای فرعی میان مستضعفان اهمیت می‌دهند...»

من نیز بیش از جودت سعید رنج می‌برم؛ نه از آن رو که مردم با آنچه او گفته است آگاه نشده‌اند، بلکه از آن رو که او فریبشان می‌دهد، امور را تصویر می‌کند و رویدادها را آشکارا و صریحاً از طریق اندیشه‌های ماده‌گرایانه مارکسیستی تحلیل می‌کند. چرا رابطه مستکبران و مستضعفان را بر اساس اسلام بررسی نکرده و حقیقت رویدادهای هولناکی را نشان نداده است که صرجهای مستکبر و حامیان اروپائیشان علیه مسلمانان مستضعف در بوسنی اعمال می‌کنند؛ خواه آن حامیان، بنا بر دستبندی جودت، مستکبر باشند یا مستضعف؟

۳۳ - در سخنان جودت ندیده‌ام که اتحاد شوروی را پیش از فروپاشی، از مستکبران بداند؛ با آنکه برپایی این اتحاد، بر ویرانه‌های سرکوب پیوسته مسلمانان استوار بود.

غرب و شرق در این جنگ، حقیقت خود را آشکار کردند: کینه صلیبی دیرینه نسبت به اسلام را با خود دارند. روسها که حامل اندیشه‌های مارکسیستی‌اند، از تعصب قدیمی خود دست نکشیدند، موضعی ستمگرانه در برابر اسلام گرفتند و کمک و یاری خود به همکیشانانشان را پنهان نکردند. بلکه روسهای کمونیست، به سبب وجه مشترکشان با صربها، یعنی ارتدوکس بودن، بزرگترین حامیان آنان بودند.

در سرزمینهای اسلامی، هنوز کسانی در میان ما هستند که مسئله را از جهت درست آن منحرف میکنند، میکوشند دشمنی دینی این مستکبران، یعنی کافران، را پنهان سازند، تعصب دینی را از آنان نفی کنند و مدعی شوند که به دین یا مذهب مستضعف اهمیتی نمیدهند. اما واقعیت، خلاف این را نشان میدهد و بر زشتترین صورتهای ستم آنان گواهی میدهد؛ چنانکه امروز در بوسنی و در میان ملت‌های مسلمان رخ میدهد که از اتحاد شوروی سابق جدا شده‌اند.

در اینجا باید نکته‌های ضروری را یادآور شد: امروز، دین امت اسلامی به یک اندازه از سوی کشورهای غرب و شرق هدف قرار گرفته است. پس شایسته‌تر بود جودت، تضاد اساسی را میان مستکبران کافر، در هر جا که باشند، و مسلمانان، در هر جا که باشند، تحلیل میکرد و آن را بر اساس اسلام تعیین مینمود. در آن صورت، نتایج متفاوت میشد و تضاد حقیقی میان اردوگاه کفر و اردوگاه ایمان آشکار میگشت.

هر کوشش برای کنار گذاشتن تضاد میان اسلام و دشمنانش، و تحلیل رویدادها بدون اشاره به اختلاف کفر و ایمان، حلقه‌های در مسیر انحراف بزرگ است. همچنین، حمله‌های خطرناک به فرایند آگاه‌بخشی لازم برای جوانان مسلمان است. این جهت‌گیری، توجه‌ها را به گزاره مارکسیستی‌ای معطوف می‌کند که می‌گوید ملت‌های منطقه اسلامی باید مسائل سرنوشت‌ساز خود را با پیوند دادنشان به مسئله ملت‌های جهان سوم، تحت حمایت اردوگاه سوسیالیستی، حل کنند.

خطر این جهت‌گیری ثابت شد و آن گزاره شکست خورد؛ هنگامی که برای همگان روشن شد کشورهای کمونیستی نمی‌توانند در صف کشورهای اسلامی بایستند. بلکه در کنار دشمنان اسلام و صهیونیسم ایستادند و با اهل کفر، اتحاد کامل برقرار کردند.

جودت و همراهانش تا ژرفای دل از ماده‌گرایی مارکسیستی اثر پذیرفته‌اند و این دلبستگی، اندیشه‌هایشان را فرا گرفته است؛ تا آنجا که جز از مارکسیسم نمی‌توانند نمونه‌ای بیاورند. خالص چلبی می‌گوید:

«نباید فریب این تصور را بخوریم که نیروهای خارجی، اتحاد شوروی را از پا درآوردند. در سال ۱۹۱۷، امری بسیار شگفت رخ داد: همزمان با فروپاشی نظام سلطنتی خاندان رومانوف، منشویک‌ها که در پارلمان شوروی، موسوم به «دوما»، اکثریت بودند، قدرت را به دست گرفتند. در مقابل، کمونیست‌ها یا بلشویک‌ها که اقلیت را تشکیل می‌دادند، هیچ اختیاری نداشتند.

لنین در آن هنگام طرحی عرضه کرد که طبقات فقیر و زیر فشار را جذب نمود. میان دو جناح درگیری رخ داد؛ اما امر شگفت این بود که جناح «اقلیت»، به سبب آگاهی تاریخی خود، توانست در این نبرد پیروز شود. قانون تاریخی بر این نبرد صدق میکرد: «چه بسا گروه کوچکی که به فرمان الله بر گروهی بسیار پیروز شدند و [بدانید که همواره] الله همراه شکیبایان است». میلیون‌ها نفر در جنگ داخلی ویرانگر جان باختند. روس‌های سفید در آغاز، با کمک ژنرال‌های قدیمی ارتش خاندان رومانوف و بقایای دستگاه اطلاعاتی، و با یاری نزدیک به پانزده کشور اروپایی، از جمله قدرتهای بزرگ آن روزگار، یعنی ایالات متحده [۳۴] و بریتانیای کبیر، توانستند به موفقیت‌هایی برسند. اما بار دیگر قانون الهی بر آنان صدق کرد: اموال خود را خرج میکنند، سودی برایشان ندارد، سپس مایه حسرتشان میشود و آنگاه شکست میخورند. کمونیستها رنج فراوانی کشیدند و نیروهای دشمن از هر سو بر آنان حلقه زدند. کار لنین به جایی رسید که به واگذاری شهر لنینگراد به روس‌های سفید اندیشید؛ شهری که نامش پترزبورگ بود و پس از فروپاشی کمونیسم، بار دیگر نام پیشین را بازیافت. اما تروتسکی تسلیم را نپذیرفت و مقاومت را ادامه داد؛ و بسیاری جان باختند. در آنجا کمونیستها آزموده

۳۴ - ثابت شده است که کشورهای غربی، و به‌ویژه ایالات متحده آمریکا، به گروه لنین و همراهانش کمک میکردند. از همین رو، در جنگ جهانی دوم متحد بودند؛ سپس سیاست همزیستی مسالمت‌آمیز یا وفاق بین‌المللی میان آنان شکل گرفت. اما جنگ سرد میانشان، نمایش سیاسی برای اهداف استعماری بود.

شدند و بهشت تکان خوردند. چون بر وفق قانون الهی حرکت کردند، خداوند پیروزی را برایشان مقرر داشت، هرچند به او ایمان نداشتند. نباید ایمان به خدا را با حرکت بر اساس قوانین او اشتباه بگیریم؛ قوانینی که زندگی بر وفق آنها شکل گرفته است. از همین راه، غریبان با پیروی از سنت خدا توانستند آهن را در هوا به پرواز درآورند و موفق شدند؛ در حالی که مخالفت با سنت خدا در ارتکاب فحشا، آنان را گرفتار لعنت ایدز کرد... [۳۵]

در آن روزها، تنها اندکی در دست کمونیستها باقی مانده بود؛ با این حال، صبر و پایداری کردند و موفق شدند...» [۳۶]

چنین تطبیق آیات قرآن بر مبارزان کمونیست، تنها از کسی صادر میشود که دیگر در این دنیا، هیچ چیزی را جز از دریچهٔ کمونیسم و اصول آن نمیبیند.

۳۵ - از ایدز چنان سخن میگوید که گویی این بیماری تنها به غرب اختصاص دارد و کمونیستها از ارتکاب فحشا مصوناند. آیا فراموش کرده است که کمونیسم، که به معنای اشتراک در اموال است، اشتراک در زنان را نیز در بر میگیرد؟ «به راستی، تنها چشمها نیست که نابینا میگردد؛ بلکه دلهای که در سینههاست [بیبصیرت گشته و برای دیدن حق،] نابینا میشود.»

۳۶ - رسالهٔ انظروا ۵۰، ص ۵، خالص چلی. شایسته‌تر بود نویسنده، خود رویدادهای سیرهٔ نبوی در غزوهٔ خندق را ذکر میکرد و نصی آیات قرآن را بر انقلاب کمونیستی تطبیق میداد تا به تبلیغات رسانهای برای آن انقلاب تبدیل شود! اما چنانکه در ضربالمثل میگویند، عشق کور است!

فصل هفتم: روش تغییر

نویسنده برای یکی از کتابهای خود، عنوانی برجسته برگزید که بخشی از آیهای کریمه است: «مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]». این کتاب، دومین اثر از سلسله کتابهایی بود که برای بیان دیدگاههای او دربارهٔ فعالیت اسلامی نوشته شدند.

او معتقد بود «هسته، آغاز و پایان اندیشهٔ مارکسیستی، در درک محتوای این آیه است». [۱] این آیه را شعار عملی تغییری قرار داد که در جامعه میجوید و برای آن کار میکند. روش خود را نیز در سلسله پژوهشهایش، «پژوهشهایی در سنتهای تغییر نفس و جامعه» وصف کرده است.

صریحاً گفته است: «همهٔ کوشش من در این کتاب، معطوف به بیان این بود که تغییر آنچه در نفس است، وظیفهٔ انسان است. تفسیر آیهای که عنوان کتاب است، حول همین مبنا میگردید.» [۲] پیش از ورود به گفتگو با جودت دربارهٔ درستی نظریه و مبنای آن، چند نکته را بیان میکنیم.

۱. این نظریه بر وفق روش ماده‌گرایانهای استوار است که جودت به آن تکیه دارد. از این جهت، مستقیماً با اندیشهٔ مارکسیستی پیوند دارد، هر قدر جودت بکوشد پیوند آن را با روش اسلامی نشان دهد.

۱ - کتاب اقرأ و ربک الأکرم، ص ۲۱۹.

۲ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۷.

۲. جودت این بخش را از آیهای کریمه جدا کرده و از نزد خود، تفسیری ویژه برای آن ساخته است که با معنای کامل آیه کاملاً تفاوت دارد و با اصول تفسیر سازگار نیست. در اصول تفسیر روشن است که لفظ، اگر از سیاق خود جدا شود، معنای مقصود را به دست نمیدهد. با رجوع به نص کامل آیه، موضوع روشن میشود:

خداوند میفرماید: «[ای مردم،] هر یک از شما که سخن [خود] را پنهان کند یا آن را آشکارا بیان نماید و هر کس در [تاریکی] شب پنهان گردد یا در روز [به دنبال انجام کارهایش] برود، [در علم الهی] یکسان است [و او همه را میداند]. برای او [= انسان] فرشتگانی است که همواره از پیش رو و از پشت سرش، او را به فرمان الله حفاظت میکنند. پیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]؛ و هنگامی که الله برای قومی [گرفتاری و] بدی بخواهد، هیچ چیز مانع آن نخواهد شد و آنان جز [ذات پاک] او هیچ کارسازی ندارند.» (رعد: ۱۰-۱۱).

نویسنده برای این بخش از آیه، تفسیری وضع کرده است که نه با قرآن کریم، نه با سنت نبوی و نه با مفاهیم زبان عربی سازگار است.

الف. نویسنده با تفسیر این بخش از آیه، خواسته است اثبات کند که تغییر آنچه در نفس است، وظیفه انسان است. گفته است:

«سخن خداوند: «مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]»،»

میرساند که میتوان از آغاز، اندیشه‌هایی را در نفس قرار داد؛ همانگونه که میتوان مفاهیم موجود در آن را برداشت و مفاهیم دیگری به جای آنها گذاشت. این کار در فرایند تغییر، از ایجاد امر در آغاز، مهمتر است. با این حال، خداوند این توانایی برداشتن و جایگزین کردن مفاهیم را به انسانها نسبت داده است.

شایسته است اندیشه و تأمل خود را در این وظیفه نسبت داده‌شده به بشر به کار گیریم. باید ببینیم و ژرف بنگریم. خداوند به ما میگوید:

«و [نیز] در وجود خودتان، آیا نمبینید؟» (ذاریات: ۲۱).

چگونه به این موضوع توجه نکنیم، در حالی که مشکل مسلمانان، و بلکه مشکل همه بشر است؟» [۳]

جودت با مقرر کردن این اصل و نسبت دادن توانایی تغییر به بشر، خود را در کنار مذهب قدریه قرار میدهد که چنین قدرتی را به انسان میدهد. در تعریف روش قدریه آمده است:

۳ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۵۹.

«این قول قدری را معبد جهنی و غیلان دمشقی در پیش گرفتند. میگویند بنده، انجامدهنده خیر و شر، ایمان و کفر، اطاعت و معصیت است و بر فعل خود پاداش یا کیفر میگیرد؛ و پروردگار، توان همه اینها را به او داده است.» [۴] شهرستانی در جای دیگری از قدریه نقل میکند: «خداوند انجام دادن این افعال را به ما واگذار کرده است.» میتوان مذهب قدریه را چنین مشخص کرد: «مردم، خود کسبهای خویش را تقدیر میکنند.»

جودت، تغییر را به انسان نسبت میدهد: انسان خود سرنوشتش را میسازد و تاریخ را پدید میآورد. برای این امر، اصلی ریاضی قرار میدهد و از طریق آن، تغییر خداوند را تابع تغییر بشر میسازد.

میگوید: «اگر مردم آنچه را در درون خود دارند، تغییر دهند، خداوند حتماً وضعیت آنان را تغییر خواهد داد؛ این، سنت خداست.» [۵]

ب. نویسندگان همچنین با مذهب پوزیتیویستی ماده‌گرایانه پیوند مییابد. چنانکه خود مدعی است، آنان به سنتهای حرکت جوامع راه یافته‌اند: «اکنون نیز در نظریه مارکسیستی، در اثبات سنتهای اجتماعی، وضع همین است. اگر آنان به سنتها و نشانهایی در حرکت جوامع راه یافته‌اند، همانگونه که پیش از ایشان اخترشناسان به سنتهای حرکت اجرام راه یافتند...» [۶]

۴ - الملل والنحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۶۲.

۵ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۶۳.

۶ - همان منبع، ص ۸۱.

دیدگاه‌های عالمان تفسیر

آنچه اکنون برای ما اهمیت دارد، این است که تفسیر یادشده از این آیه، بسیار از تفسیر درست فاصله دارد. با مراجعه به تفسیرهای عالمان امت در گذشته و حال، مسئله روشن میشود:

ابن جریر طبری میگوید: «معنای سخن این است که خداوند آسایش و نعمتی را که قومی دارند، تغییر نمیدهد، آن را از ایشان نمیگیرد و آنان را هلاک نمیکند، تا آنکه خود با ستم به یکدیگر و تعدی به یکدیگر، آنچه را در درونشان است تغییر دهند. در آن هنگام، کیفر و تغییر خداوند بر آنان فرود میآید.» [۷] بدینسان روشن میشود که تغییر، به گذار از اطاعت به معصیت محدود است و کیفر، به صورت تغییر از نعمت به نقت میآید. در آیه، دلیلی وجود ندارد که این حکم درباره مشیت، هدایت یا گمراهی باشد؛ یا، چنانکه نویسنده میکوشد، بتوان عکس آن را نیز با مفهوم مخالف اثبات کرد. زیرا معنای پایان آیه، آغاز آن را روشن میکند. خداوند میفرماید: «و هنگامی که الله برای قومی [گرفتاری و] بدی بخواهد، هیچ چیز مانع آن نخواهد شد». یعنی اگر خداوند برای این کسانی که شب پنهان میشوند و روز آشکار میگردند، و پیش رو و پشت سرشان سپاه و نیروی محافظی دارند که آنان را از امر خدا حفظ میکند، هلاکت و خواری در این دنیا بخواهد، هیچ بازگرداندهای برای آن نیست؛ یعنی جز خداوند، هیچکس نمیتواند آن را از آنان دور کند.

۷ - تفسیر طبری، ج ۱۳، ص ۱۲۱.

این آیه در اصل، پاسخی به قدریه است که میگویند انسان، افعال خود را میآفریند یا سرنوشتش را در اختیار دارد. این معنا با نظر جودت مخالف است که آیه را دلیلی میگیرد بر اینکه انسان میتواند از آغاز، آنچه را در نفس خود یا دیگران است تغییر دهد؛ زیرا مشیت انسان تابع مشیت خداوند است. ابن کثیر در تفسیر این سخن خداوند: «این [کیفر سخت] از آن روست که الله هرگز بر آن نبوده است که نعمتی را که بر مردمی ارزانی داشته است دگرگون کند؛ مگر آنکه آنان [رفتار موحدانۀ] خود را تغییر دهند [و کفر و ناسپاسی بورزند]»، میگوید: «خداوند از کمال عدالت و دادگری خود در حکم خبر میدهد: نعمتی را که به کسی داده است، تغییر نمیدهد مگر به سبب گاهی که او مرتکب شده باشد؛ مانند رفتارِ خداوند با خاندان فرعون و نظایر آنان. هنگامی که آیات او را تکذیب کردند، به سبب گاهانشان هلاکشان کرد و نعمتهایی را که به آنان بخشیده بود، از ایشان گرفت.» [۸]

ریشه‌های تاریخی اصل تغییر

جودت سعید اصلی کلی برای تغییر وضع کرده است که بر آیه «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]»، تکیه دارد. برخلاف آنچه خواننده در آغاز میپندارد، این اصل را از نزد خود ابداع نکرده است. این نظریه از مجموعه‌ای از مبانی تاریخی فرقه‌های گمراه قدیم و اندیشه‌های فیلسوفان یونان باستان اقتباس شده است. نهایت کاری که جودت در این موضوع انجام داده، گردآوردن مبانی پراکنده و جایگزین کردنِ واژه‌های قدیمی

۸ - تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۵۰۲.

با واژه‌های معاصر است. به پژوهش خود صورت تجدید داده و این امر را از فعالیت فکریِ مبلغانِ معاصرِ تجدید الهام گرفته است؛ همچنین، فعالیت عملی را از اندیشه‌های مارکسیسم و کاربردهای آنها در زندگی انسانی گرفته است.

جودت توانست برای مدتی قابل توجه، حقیقتِ اندیشه‌ها و سرچشمهٔ آنها را پنهان کند؛ و تنها عده‌های بسیار اندک متوجه این امر شدند. موضوع برای بسیاری مبهم و پوشیده ماند؛ حتی برای پیروان صادق او. از همین رو، میبینیم که آنان با شدت از این اندیشه‌ها دفاع میکنند، بیآنکه ابعاد و سرچشمهٔ حقیقی آنها را بشناسند. نمیدانند ریشه‌های این اندیشه‌ها تا گذشتهٔ دور، دورهٔ فرقه‌های گمراه و اختلاف‌های آنان در موضوعات علم کلام امتداد دارد.

در عرصهٔ فرهنگی معاصر، روشِ نقدِ جامع و روشمند غایب شده است؛ [۹] روشی که وابستگیِ اعتقادی را تعیین میکند و عالمان بزرگ در مقابله با انحراف‌های اعتقادی نوپدید به کار میگرفتند.

قانون تغییر

میتوان دو اصلِ برجسته را تشخیص داد که ویژگیِ اندیشهٔ جودت به‌طور خاص، و اندیشهٔ ماده‌گرایانه به‌طور عام‌اند:

۱. اصل کلی تغییر.

۲. اصل عمومی تکامل.

۹ - سلسله‌مقاله‌هایی دربارهٔ «روش نقد اسلامی جامع» در روزنامهٔ اللواء منتشر کرده‌ام که به خواست خدا، در کتابی مستقل منتشر خواهد شد.

این دو اصل، محور اساسی همه کتابها و اندیشه‌های جودتاند. در این فصل، برخی کاربردهای عملی اصل کلی تغییر را بررسی میکنیم. برای اصل تکامل، فصلی جداگانه اختصاص داده‌ام.

اصل تغییر

از طریق کتابهای جودت به‌طور کلی، و کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم» به‌طور خاص، میتوان مسائل مربوط به تغییری را شناخت که او پذیرفته است و در همه فصلها موضوع بررسی جامع ما خواهد بود:

۱. توانا دانستن انسان برای تغییر آنچه در نفس خود و دیگران است.
۲. باور به اینکه انسان میتواند سرنوشت خود را در دست داشته باشد.
۳. تابع ساختن مشیت خداوند از مشیت بشر، با این تلقی که انسان، سرور جهان است.
۴. گسترش دامنه تغییری که انسان در اختیار دارد به وضعیتهای جامعه، از سلامت و بیماری تا فقر و ثروت.
۵. تغییر مفهوم علیت نزد مسلمانان و سازگار ساختن آن با مذهب پوزیتیویستی؛ با حتمی دانستن تغییر هنگام فراهم شدن اسباب، بدون مشیت الهی.
۶. قرار دادن تغییر به عنوان سنتی عام برای بشر، مربوط به زندگی دنیا، نه آخرت.
۷. شامل دانستن تغییر برای مسلمان و غیرمسلمان.

۸. مربوط دانستنِ تغییر به جماعت، بدونِ شمولِ فرد.
۹. لازم ندانستنِ اینکه تغییر، مستند به شرع باشد.
۱۰. پذیرفتنِ تغییر احکام با تغییر زمان، بهطور مطلق.
۱۱. شامل دانستنِ تغییر برای منابع معرفت.
۱۲. شامل دانستنِ تغییر برای منابع دلایل.
۱۳. کنار گذاشتنِ تکیه بر نبوت، با عنوان «پایان نبوت»، و تکیه بر سنتهای حاکم بر هستی، جامعه و روان.
۱۴. تغییر مبانی روابط جامعه اسلامی با دیگر جوامع و حذفِ تفاوت‌های ادیان به سودِ دینِ انسانیتِ جهانی. این دعوت به «نزدیک کردن ادیان» معروف است و آنها را در یک راه ادغام میکند.

معنای لغوی تغییر

در لسان العرب آمده است [۱۰] که تغییر به معنای دگرگون کردن است: چیزی از حال خود دگرگون میشود؛ و «غیره» یعنی آن را تبدیل و جایگزین کرد، گویی آن را چیزی غیر از آنچه بود ساخت.

۱۰ - لسان العرب، مدخل «غیر».

ثعلب دربارهٔ این سخن خداوند: «این [کیفر سخت] از آن روست که الله هرگز بر آن نبوده است که نعمتی را که بر مردمی ارزانی داشته است دگرگون کند؛ مگر آنکه آنان [رفتار موحدانۀ] خود را تغییر دهند [و کفر و ناسپاسی بورزند]»، میگوید: معنایش این است که آنچه را به آن مأمور شده‌اند، دگرگون کنند.

عالمان مسلمان، اصطلاح تغییر را برای بیان وظیفۀ مسلمانان در بازگرداندنِ عمل به دین به وضعیت پیشین آن به کار نبرده‌اند. بلکه واژهٔ تجدید در حدیث پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، آمده است: «خداوند در آغاز هر صد سال، برای این امت کسی را برمی‌انگیزد که دینش را برای آن تجدید کند.» [۱۱] تجدید یعنی زنده کردنِ آنچه از کتاب و سنت فراموش و محو شده است، و عمل کردن به آن دو.

اما مسیری که جودت سعید در کتابها و سخنرانیهای خود در پیش گرفته، با مذهب فیلسوفان ماده‌گرا و با دیدگاههای ماده‌گرایان و مارکسیستهای قائل به سنتهای تغییر جوامع پیوند دارد.

واژهٔ تغییر در قرآن کریم برای بیانِ کیفر خداوند بر اقوامی آمده است که دین خدا را کنار می‌گذارند و نعمتهای او را ناسپاسی میکنند؛ پس خداوند این نعمتها را برای آنان به عذاب و شقاوت تبدیل میکند. اما صورتِ معکوسِ آن در قرآن نیامده است؛ همچنین، این موضوع به صورتِ معادلهای ریاضی و حتمی عرضه نشده است که، چنانکه جودت تصویر میکند، مشیت خداوند را پیوسته تابعِ مشیتِ قوم قرار دهد!

ابن تیمیه در شرح آیه «این [کیفر سخت] از آن روست که الله هرگز بر آن نبوده است که نعمتی را که بر مردمی ارزانی داشته است دگرگون کند؛ مگر آنکه آنان [رفتار موحدانۀ] خود را تغییر دهند [و کفر و ناسپاسی بورزند]» میگوید: «این تغییر دو نوع دارد:

نخست، اینکه تغییر آشکار شود و به صورت گفتار و کردار درآید که نکوهش و کیفر بر آن مترتب میشود.

دوم، اینکه ایمان موجود در دلهایشان را با ضدّ آن، یعنی تردید، شک و بغض، جایگزین کنند و بر ترک آنچه خدا و رسولش به آن فرمان داده‌اند، عزم نمایند. در اینجا به سبب ترک امر مأموره، سزاوار عذاب میشوند؛ و در حالت نخست، به سبب انجام دادن امر ممنوع. همچنین، آنچه در نفس با محبت خدا، توکل بر او، اخلاص برای او و شکر او ناسازگار است، کیفر دارد؛ زیرا همه این امور واجبات. اگر دل از آنها تهی و به ضدّشان متصف شود، به سبب ترک واجبات، سزاوار عذاب میگردد.»

این اصل، مفهوم پاداش و کیفر در اسلام را بیان میکند و بر اراده تشریعی استوار است؛ در برابر اراده تکوینی که در صورت قدر ظاهر میشود و رکنی برجسته از ارکان ایمان به خداست. جودت کوشیده است از طریق برخی آیات قرآن، برداشت فرقه قدریه را تأیید کند: اینکه انسان در زندگی دنیا آزادی کامل انتخاب دارد و قدرت او همه آفریدگان را شامل میشود. گفته است:

«از اینجا روشن میشود که نقطه آغاز کوشش ثمربخش بشر برای تغییر جامعه از شر به خیر، یا برعکس، نفسهاست.

اما این نفسها چیستند؟

قرآن کریم به آشکار کردن حقیقت و کُنه نفس نپرداخته است؛ زیرا ظاهراً این کار ثمربخش نیست. بلکه به چگونگی مواجهه با نفسها برای تغییر آنچه در آنهاست، توجه کرده است.

در اینجا پرسشهایی مطرح میشود: آیا از آغاز چیزی در نفس وجود دارد، یا همه چیز در آن قرار داده میشود؟ آنچه در نفس است، چگونه برداشته میشود؟ چگونه با چیز دیگری جایگزین میگردد؟ و انسان در این حوزه با چه میزان دشواری روبه‌روست؟

خداوند دربارهٔ انسان میگوید که میتواند نفس را پاک کند یا آن را آلوده و فروپوشیده سازد:

«بیتردید، هر کس نفس خود را [از گناهان] پاک کند، رستگار میشود. و هر کس آن را [با گناه] آلوده سازد، یقیناً زیانکار میشود.» (شمس: ۹-۱۰).

پس اصول تزکیهٔ نفس که رستگاری می‌آورند، چیست؟ و عوامل آلوده ساختنِ نفس که ناکامی می‌آورند، کداماند؟

چنانکه به نظر میرسد، از آغاز در نفس چیزی جز قابلیتِ فجور و تقوا وجود ندارد. این همان آفرینشِ شگفتانگیزی است که خداوند با چنین استعداد عظیمی برای پذیرشِ فجور و تقوا پدید آورده است. در این باره میفرماید:

«و سوگند به جانِ [انسان] و ذاتی که آن را [آفرید و] نیکو گردانید، سپس نافرمانی و پرهیزگاریاش را [به او] الهام کرد.» (شمس: ۷-۸).

خداوند نفس را آفرید و به صورتی شگفت سامان داد؛ سپس فجور و تقوایش را به آن الهام کرد. این سامان دادن و این الهام، فعلِ خداوند است. سپس فرمود:

«بیتردید، هر کس نفس خود را [از گاهان] پاک کند، رستگار میشود. و هر کس آن را [با نگاه] آلوده سازد، یقیناً زیانکار میشود.»

این کار، فعل انسان است. خداوند تزکیه و آلوده ساختن را به بنده نسبت داده و سامان دادن و الهام فجور و تقوا را به خودِ سبحان نسبت داده است. آنچه به بنده نسبت داده شده، با توانایی صورت میگیرد که خداوند با منت و کرم خود به او میبخشد.» [۱۲]

جودت با تفسیر سوره شمس، میکوشد اختیارِ امور زندگی را میان خداوند سبحان و انسانِ آفریده‌شده تقسیم کند. الهام را از آن خدا و تزکیه را از آن انسان قرار میدهد؛ معنای تزکیه را تواناییِ تغییرِ آنچه در نفس است، تعیین میکند؛ و از این امر، اصلی کلی و همیشگی به دست می‌آورد. مدعی است که خداوند از طریق آیه «مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]»، این وظیفه را به بشر سپرده است. اما در حقیقت، همهٔ اختیار از آن خداست؛ برخلاف این تقسیم ناعادلانه‌ای که جودت انجام داده است. این آیه نیز نمیتواند دلیل آن باشد. تزکیه، به عنوان حقیقتی کامل، از جانب خداوند برای انسان صورت میگیرد. خداوند میفرماید: «و اگر بخشش و رحمت الله بر شما نبود، هرگز هیچ یک از شما [از گاهان] پاک نمیشد؛ ولی الله هر کس را که بخواهد پاک میکند؛ و الله

شنوای داناست.» (نور: ۲۱)؛ و نیز: «بلکه الله هر کس را بخواهد پاک میگرداند، و به آنان به اندازه ذره‌ای ناچیز [حتی به اندازه نخ روی هسته خرما] ستم نمیشود.» (نساء: ۴۹).

پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، نیز تزکیه را به خداوند نسبت داده است. رسول خدا در دعای خود میفرمود: «خدایا، تقوای نفس مرا به آن بخش و آن را پاک گردان؛ تو بهترین کسی هستی که آن را پاک میکند. تو سرپرست و مولای آن هستی.» [۱۳]

از آیات نسبت‌دهنده تزکیه به رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، این سخن خداوند است: «در میان آنان [= مردم مکه] پیامبری از خودشان [از نسل اسماعیل] برانگیز تا آیات تو را بر آنان بخواند و کتاب و حکمت [= قرآن و سنت] به آنان بیاموزد و [از شرک و نادانی] پاکیزه‌شان گرداند.» (بقره: ۱۲۹).

از آیات نسبت‌دهنده تزکیه به انسان، این سخن خداوند است: «هر کس [از گاهان] پاک شود، یقیناً تنها به سود خویش پاک گشته است و بازگشت [همه] به سوی الله است.» (فاطر: ۱۸). همچنین میفرماید: «و [ای پیامبر]، تو چه میدانی؟ چه بسا او [از گاهانش] پاک شود، یا پند گیرد و این پند به سودش باشد.» (عبس: ۳-۴)؛ و خطاب به موسی، علیه السلام، میفرماید: «به سوی فرعون برو که او طغیان کرده است، و به او بگو: «آیا میخواهی [از کفر و گناه] پاک شوی؟ و من تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا [از او] بترسی [و فرمانبردار شوی]؟»» (نازعات: ۱۷-۱۹).

بدینسان روشن میشود که تزکیه به فعلِ انسان محدود نیست و منحصرأ در اختیار او قرار ندارد. جودت نیز مجاز نیست از آن نتیجه بگیرد که انسان مالک سرنوشت خود است و این سرنوشت به دست او افتاده است.

شناختِ اینکه چه کسی سرنوشت بشر را در اختیار دارد، باید بر منبعی الهی استوار باشد؛ و آن منبع، بهطور قطعی، کتاب و سنت است.

همچنین، برای تعیین اینکه چه کسی تغییر و دگرگونی را در هدایت و گمراهی، مرگ و زندگی، و ثروت و فقر در اختیار دارد، باید به روش اسلام، یعنی روش اهل سنت و جماعت، رجوع کرد که کتاب و سنت را داور قرار میدهند. خداوند میفرماید: «این [عذاب، چیزی] نیست، مگر آزمایش تو؛ به [وسیله] آن هر کس را بخواهی، گمراه میسازی و هر کس را بخواهی، هدایت میکنی. تو [دوست و] کارساز مایی؛ پس ما را پیامرز و بر ما رحم آور؛ و تو بهترین آمرزندهای.» (اعراف: ۱۵۵). این آیه دلیل است که انسان، جز آنکه خدا بخواهد، هدایت خود را در اختیار ندارد؛ و جز آنکه خدا بخواهد، نمیتواند آنچه را در نفس خود یا دیگران است تغییر دهد. مشیت خداوند نافذ است و بر مشیت انسان تقدم دارد.

خداوند میفرماید: «و هیچ کسی جز به فرمان الله نمیمیرد» (آل عمران: ۱۴۵).

روش اهل سنت در این موضوع، با توازن و هماهنگی، کسب را برای انسان و آفرینش را برای خداوند اثبات میکند. پیامبر، درود و سلام خدا بر او باد، فرموده است: «راه آنچه هر کس برای آن آفریده شده، برای او هموار میشود.» نزدیکترین نمونه برای روشن کردن اینکه چه کسی زمام بشر را در دست دارد و هدایت، روزی و مدت زندگی را تعیین میکند، گفتگوی پیامبر با عمویش،

ابوطالب، در روز وفات اوست؛ و این نمونه، دیدگاه اهل سنت را تأیید میکند. پیامبر به هدایتِ عمومی خود بسیار مشتاق بود و بر دعوتش اصرار میورزید، تا این آیه نازل شد: «[ای پیامبر،] بپتردید، تو نمیتوانی هر کس را دوست داشته باشی [به اجبار به راه راست] هدایت کنی؛ بلکه الله است که هر کس را بخواهد هدایت میکند و او به [حال] راهیافتگان داناتر است.» (قصص: ۵۶).

ابن کثیر میگوید: «در صحیحین ثابت شده است که این آیه دربارهٔ ابوطالب، عمومی رسول خدا، درود و سلام خدا بر او باد، نازل شد. ابوطالب از او حمایت میکرد، یاریاش میداد و در کنار او میایستاد. پیامبر او را از روی محبت طبیعی، نه محبت شرعی، بسیار دوست میداشت. هنگامی که مرگ ابوطالب فرا رسید و اجلش نزدیک شد، او را به ایمان و ورود به اسلام فراخواند؛ اما قدر پیشی گرفت و او را از دسترس خارج ساخت. پس بر همان کفر پیشین باقی ماند؛ و حکمت بالغ از آن خداست.» [۱۴] بخاری این داستان را از سعید بن مسیب، از پدرش، نقل کرده است: «هنگامی که مرگ ابوطالب فرا رسید، رسول خدا نزد او آمد و ابوجهل و عبدالله بن ابی امیه بن مغیره را در کنارش یافت. فرمود: ای عمو، بگو «لا إله إلا الله»؛ سخنی که با آن، نزد خدا به سود تو حجت آورم. ابوجهل و عبدالله بن ابی امیه گفتند: آیا از آیین عبدالمطلب روی میگردانی؟ و ابوطالب از گفتن «لا إله إلا الله» خودداری کرد. رسول خدا فرمود: تا از این کار نهی نشوم، برای تو آمرزش خواهم خواست. پس خداوند نازل کرد: «برای پیامبر و کسانی که ایمان آوردند سزاوار نیست که برای مشرکان... آمرزش بخواهند؛» و دربارهٔ ابوطالب نیز نازل کرد: «بپتردید، تو

نمیتوانی هر کس را دوست داشته باشی [به اجبار به راه راست] هدایت کنی؛ بلکه الله است که هر کس را بخواهد هدایت میکند.» [۱۵]

این نمونه بهروشنی نشان میدهد که پیامبر نمیتوانست چیزی را در نفسِ عمومی خود تغییر دهد؛ با آنکه عموی او را یاری و حمایت میکرد. اگر پیامبر میتوانست عموی او را به ایمان وارد کند، درنگ نمیکرد؛ زیرا میدانست که هدایت و گمراهی، ثروت و فقر، در دست خداوند است.

از اینجا درمیایم که ادعای جودت سعید دربارهٔ سپردنِ تغییر به دست انسان و واگذاریِ این قدرت از سوی خداوند به او، مخالف روش اسلام و سازگار با مذهب قدریه است. این مذهب، انسان را از آغاز، صاحبِ تواناییِ تغییر آنچه در نفس است میداند؛ و این، تکذیب و نفیِ قدر است.

جودت سعید، کشفِ قوانین و سنتهای تغییر را به محور واشنگتن-مسکو نسبت داده و برتری آن را در این زمینه بیان کرده است. میگوید:

«اما کشفِ اینکه این تغییر تابع سنتهاست و انسان بر آن قدرت دارد، به کوشش بیشتری نیاز دارد. امتیاز ابن خلدون این است که دریافت این تغییر، سنتهایی دارد؛ از چهار نسل در پیدایش و فروپاشی دولتها سخن گفت. اما امکانِ تسلط بر این سنتها را دریافت. کشف علمی اینکه این سنتها به شکلی تابع قدرت انساناند، در عصر جدید، نخست مورد توجه انسانِ محور واشنگتن-مسکو قرار گرفت.» [۱۶]

۱۵ - صحیح بخاری، حدیث شمارهٔ ۴۷۷۲؛ فتح الباری، ج ۸، ص ۵۰۶.

۱۶ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۶.

این، اعترافی صریح به باورِ جودت است که مفاهیمِ تغییرِ موردِ اعتقادِ خود را از غرب، از مسکویا واشنگتن، آورده است؛ و روشتر بگویم، از اندیشه‌های مارکسیستی مسکویا ماده‌گرایی پوزیتیویستی واشنگتن.

هرچند جودت موضوع تغییر را به ابن خلدون نسبت می‌دهد، نشان می‌دهد که ابن خلدون با آنان تفاوت دارد؛ زیرا امکانِ تسلط بر این سنتها را دریافته است. اما چرا جودت بررسی نکرده است که ابن خلدون به چه علت از قائل شدن به امکانِ تسلط بر سنتهای تغییر، چنانکه ماده‌گرایی مارکسیستی می‌گوید، خودداری کرده است؟

به نظر می‌رسد جودت میدانند، اما نمی‌خواهد آشکارا بگوید: ابن خلدون سخنان خود را بر اندیشه‌های قدریه و قول قدری استوار نمی‌کند؛ بلکه از روش ایمانی آغاز می‌کند که در همه چیز، قدر را برای خداوند می‌پذیرد. در مقابل، جودت از اندیشه‌های ماده‌گرایانه آغاز می‌کند که به امکانِ تسلط بر سنتهای تغییر جوامع و هدایت آنها بر وفق خواستِ موردِ نظرِ باور دارند. [۱۷] او همچنان اندیشه‌های غربی را پیوسته می‌ستاید و میکوشد دین را با نظریه‌های روانشناسی و جامعه‌شناسی سازگار کند. این را راهِ تغییرِ آنچه در نفسهای بشر است، میدانند: «این علم هنوز نزد مسلمانان، بیگانه و رامنشده است؛ تا آن را برای تغییرِ آنچه در درون خود دارند، و کشفِ آنچه باید در درون خود تغییر دهند، به خدمت گیرند.» [۱۸]

۱۷ - فروپاشی اتحاد شوروی، نشاندهندهٔ فروپاشی نظریهٔ جودت دربارهٔ تسلط بر سنتهای تغییر جوامع است. برپایی اتحاد شوروی از طریق کودتای نظامی و استفاده از زور، و نیز جنگ میان کشورهای جدا شده از آن، شکست نظریهٔ مارکسیستی را تأیید می‌کند.

۱۸ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۸۷.

چرا جودت هر بار با نظری خطرناک ظاهر میشود: استفاده از روانشناسی برای ایجاد تغییر در جامعه؟ پس کتاب خدا بکاست و حدیث رسول خدا بکاست؟ آیا دیگر برای انجام دادنِ وظیفهٔ تغییرِ مطلوب، مناسب نیستند؟ جودت پاسخ را مبهم نمیگذارد؛ هر بار صریحاً میگوید که برای کتاب، جایگزینی وجود دارد: آیات آفاق و درون انسانها، یا رویدادهای تاریخ و جهان.

دربارهٔ آیات خدا در کتاب میگوید:

«آیات کتاب ممکن است در شرایطی معین، از ایفای نقشِ علم بازایستند.»

[۱۹]

آیات کتاب از کار بازنمیایستند. به اذن خداوندی که حفظِ ذکر را بر عهده گرفته، ثابت و محفوظاند. اگر مسلمانان از این حقیقت غافل شوند، آیات خدا از میان نمیروند و همچنان مرجع اختلافِ مردم خواهند بود. کنار گذاشتن آنها و رجوع به منابع دیگر جایز نیست. کسی که چنین کند، دینی تازه و روشی غیر از اسلام ساخته است. هر نامی میخواهد بر آن بگذارد؛ اما نگوید که آن، اسلام است!

فصل هشتم: سنتها

میان اندیشه‌های جودت سعید و افکاری که فرقه قدریه معطله رواج میداد، پیوندی استوار وجود دارد. جعد بن درهم از سران این فرقه بود؛ فرقه‌ای که ویژگی آن تعطیل صفات خداوند است و پیروانش را «نافیان قدر» یا «قدریه نافی» نیز مینامند.

چنانکه در بحث کُار گذاشتن نبوت نشان دادیم، نویسنده سنتها را در برابر نبوت قرار میدهد و میگوید: «از همین رو، هنگامی که توجه به واقعیتها و تفاهم با خدا از طریق سنتهای او آغاز شد، نبوت متوقف گردید؛ زیرا نبوت به مرحله‌ای معین تعلق داشت و پایان یافت.» [۱]

پس این سنتهایی که او جایگزین نبوت کرده است، چیست؟

نویسنده میان سنتها و برداشت ماده‌گرایانه پیوندی کامل برقرار میکند: مراتب وجود را به قدر مرتبط میسازد و جهان خارج، یعنی جهان مادی، را «وجود تابع سنتها» مینامد. او میگوید:

۱ - رسالة «انظروا»، شماره ۴۰، «اللغة والواقع»، ص ۷.

«وجود خارجی که آن را مبنای مراتب وجود دانستیم، به این وجود تابع سنتها - قانون - باز میگردد: «این تقدیر [پروردگار] شکستناپذیر داناست.»^{۱۰۰} میتوان گفت وجود تابع سنتها همان «کلمه خدا» است؛ زیرا در تصور عقل انسانی بر وجود خارجی تقدم دارد: «فرمان او چون چیزی را اراده کند تنها این است که به آن میگوید: «موجود شو»؛ پس [بیدرنگ] موجود میشود.» [یس: ۸۲] «۰» [۲]

در اینجا پیوند نویسنده با فرقه قدریه از معادلهای که بیان کرده آشکار میشود. میتوان آن را به صورت ریاضی چنین خلاصه کرد:

قدر = وجود تابع سنتها «وجود مادی» = قانون = کلمه خدا.

بدین ترتیب، وجود مادی همان کلمه خدا میشود. این، بنیاد مکتب پوزیتیویستی است که از ماده آغاز میکند و امر غیبی را انکار مینماید.

هنگامی که نویسنده میخواهد قدر را توضیح دهد و مفهوم آن را به روش مادهگرایانه پیوند بزند، میگوید: [۳]

«امروزه این موضوع بیش از همه در جهان شیعی روشن میشود؛ آنجا که ترکیباتی تازه با ویژگیهای تازه پدید میآیند که در گذشته به صورت وجود خارجی تحقق نداشتند - مانند داروها - اما به صورت وجود تابع سنتها موجود بودند، زیرا همه عناصرشان فراهم بود.

۲ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۹۱.

۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۹۳.

این وجود تابع سنتها، مرتبهای دیگر از مراتب وجود است و شاید راهی برای تصور وجود روح باشد. آفرینش و امر از آن خداوند متعال است و روح از امر خداست: «بگو: «روح از [جمله امور غیبی و ناشی از] فرمان پروردگار من است»» [اسراء: ۸۵]. امر خدا، کلمه خدا و سنت خدا تعییرهایی هستند که ممکن است مدلولشان به یکدیگر نزدیک باشد؛ با این حال، سنت خدا به این وصف شناخته میشود که نه دگرگون میگردد و نه تغییر میپذیرد.»

اینجا نیز نویسنده با بیانی ریاضی به برداشت قدری اشاره میکند و مفهوم روح را تابع روش ماده‌گرایانه قرار میدهد. این اندیشه‌ها را میتوان در معادلهای ریاضی خلاصه کرد:

کلمه خدا # امر خدا # سنت خدا. [۴]

از این عبارتها برمیآید که نویسنده سنتها را در جایگاه کلام خدا و بیانگر قدر و امر او مینشاند؛ گویی خداوند جز از طریق سنتهایی که پیش از آفرینش مقدر کرده است، دخالتی در جهان ندارد. این برداشت با مکتب پوزیتیویستی معاصر سازگار است که قوانین و سنتهای طبیعت را سرچشمه اصلی زندگی و تنها منبع معرفت می‌شمارد. همین دیدگاه را نویسنده پذیرفته و با دعوت به بازگشت به وجود مادی در مراتب وجود، تبلیغ کرده است.

۴ - نشانه # بیانگر نزدیکی معناست.

از آنجا که به نظر او سنت قابل کشف و شناخت است، روح از امر خداست و امر خدا به سنت نزدیک است، روح نیز قابل شناخت و تصور خواهد بود. بر پایه این برداشت، کشف حقیقت روح بهزودی در دسترس کسانی قرار میگیرد که، به ادعای نویسنده، در علوم به مرحله جهش رسیدهاند: محور مسکو - واشنگتن. چنین تصویری به نحو مفهوم غیب از هستی میانجامد!!

این، تناقضی خطرناک و انحرافی بزرگ در تصور اعتقادی است: امر خدا، کلمه خدا و سنت خدا را یکسان بگیریم تا حاصل این یکسانانگاری، آنگونه که نویسنده در بحث شناخت روح تصویر میکند، در دسترس معرفت بشری قرار گیرد. این دیدگاه با مکتب پوزیتیویستی معاصر سازگار است که همه چیز را تابع روش تجربی میکند و قاعده مشهورش چنین است: «در هستی هیچ چیز نبود نمیشود و هیچ چیز از عدم پدید نیاید.» [۵]

انکار امر غیبی برای پیروان مکتب تغییر «مادهگرایانه» تازگی ندارد. احمد خان از نخستین پیشگامان آشکار ساختن اندیشه مادهگرایانه در سرزمینهای اسلامی بود و گرایشی آشکار به مادهگرایی داشت. او نخستین کسی بود که پایه تفسیر مادی قرآن کریم را گذاشت و میگفت:

«حقایق و آموزههای اسلام هرگز با قوانین طبیعت تعارض ندارند؛ زیرا قرآن کلمه خداست و قوانین طبیعت فعل خدا، و کلام او با فعلش در تعارض نیست.» این سخن در ظاهر درست است و میان علم صحیح و دین تعارضی وجود ندارد. اما احمد خان تفسیری از قرآن ارائه کرد که بر علم حقیقی تکیه نداشت؛

۵ - این سخن به نام دانشمند فیزیکدان، لاووازیه، شهرت یافته است.

در آن با مفاهیم زبان عربی و اجماع صحابه مخالفت کرد و بر پایه اندیشه‌ها و ارزشهای غرب به تأویل قرآن و بازنگری در مفاهیم آن پرداخت. او الوهیت را، همچون فیلسوفان، «علت نخستین» مینامد و میگوید خداوند قوانین و سنتهای این جهان را وضع کرده، اما پس از آن در این قوانین دخالت نمیکند.

روش جودت سعید، همانگونه که با تفسیر مادی احمد خان تلاقی دارد، با روش قدریه معطله نیز همسو میشود؛ زیرا میگوید خدا از طریق سنتها با انسانها تفاهم میکند - و پیامبران نیز انساناند - و خدا جز از طریق سنتها و قوانین سخن نمیگوید. این همان تعطیلی است که قدریه با نفی صفات از خداوند متعال به آن معتقد بودند. در برداشت او از سنتها، تعطیل صفت کلام آشکار میشود! [۶]

نویسنده مفهوم سنتها را تعمیم داده، از چارچوب شرعی آن بیرون برده و دامنه‌اش را گسترش داده است. او میگوید:

«مردم سنت را فقط در طبیعت میشناسند و در عرصه نفسهای انسانی به آن اعتراف نمیکند؛ جهان نفسها را بیرون از ثبات یا بیرون از سنت میدانند. این، هم با روش قرآن و هم با روشهای مسلمانان پیشین ناسازگار است. محدود کردن معنای علم به آفاق، از برداشت غربی از علم به جهان اسلام وارد شده است.» [۷]

۶ - جعد بن درهم از نخستین قدریانی بود که صفات را از خداوند عزوجل نفی میکردند. خالد بن عبدالله قسری در روز عید قربان، در واسط، او را کشت و گفت: «ای مردم، قربانی کنید؛ خداوند قربانیایان را بپذیرد. من جعد بن درهم را قربانی میکنم؛ زیرا او ادعا میکند که خدا ابراهیم را خلیل خود نگرفته و با موسی سخن نگفته است. خداوند از آنچه جعد میگوید، بسیار برتر و منزهر است.»

۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۹۵.

از این عبارت نکته‌های مشخص درمیابیم: نویسنده قلمرو سنتها را چنین میداند:

۱. جامعه؛ ۲. نفسهای انسانی؛ ۳. طبیعت.

کسی که قرآن کریم، سنت نبوی و سخنان صحابه را بررسی کند، همه این قلمروهایی را که نویسنده نام برده، در آنها نمیابد. خداوند متعال میفرماید: «[این کار،] سنت الهی است [و] دربارهٔ کسانی [= پیامبرانی] که پیش از این بوده‌اند [نیز صدق میکند]؛ و فرمان الله همواره دقیق و حسابشده است.» [احزاب: ۳۸]. نیز میفرماید: «[این] سنت الهی [که در هنگام عذاب، توبهٔ کسی پذیرفته نمیگردد، همواره] در مورد بندگانِ الله جاری بوده است؛ و در این هنگام، کافران زیانکار شده‌اند.» [غافر: ۸۵]. در هر آیه‌ای که واژهٔ «سنت» آمده، به یکی از جنبه‌های این دین اشاره دارد و در آن دعوتی به پیروی یا پندی برای عبرت گرفتن وجود دارد. اما در عرصهٔ طبیعت و برای اشاره به رویدادهای جهان، قرآن در چنین مواردی واژهٔ «آیات» را به کار میبرد؛ مانند این سخن خداوند متعال: «و شب نشانه‌های [دیگر از قدرت الهی] برایشان است [که] روز را از آن برگزینیم و ناگهان [همه] در تاریکی فرومروند. و خورشید [نیز پیوسته] به سوی قرارگاهش در حرکت است. این تقدیر پروردگار [شکستناپذیر داناست.»] [یس: ۳۷-۳۸].

تعمیم دادن سنتها به این صورت و جایگزین کردن آنها با نبوت، خروج از روش قرآنی و مخالفت با آن است.

درک این نکته اهمیت فراوان دارد. اگر موضوع فقط در حد یک اصطلاح باقی میماند و نتایج دیگری بر آن بنا نمیشد، مسئله آسان بود و اعتراضی برنمیانگیخت.

اما در اینجا با نویسندگهای روبهرو هستیم که به روش ماده‌گرایانه باور دارد و معتقد است نبوت پایان یافته و اهمیتش فروکش کرده است. از اینجا خطر آمیختن اصطلاحات و تأثیر آن در بی‌اثر ساختن آیات کتاب خدا، منحرف کردن آنها از معنایشان، کنار گذاشتن احادیث پیامبر از عرصه عمل و تابع ساختن آنها از سنتها را درمیابیم.

نویسنده، هنگامی که می‌خواست برای تفاوت میان واقعیت و قرآن مثال بیاورد، گفت: [۸]

«قرآن درباره قلبها میگوید که آنها هستند که می‌فهمند؛ یعنی قلب، عضو فهم است. اما واقعیت، یعنی برخورد با واقعیت، آشکار کرد که قلب چیزی جز یک پمپ نیست و ارتباطی با فهم ندارد. این پمپ فقط بر اساس فرمانهایی که به آن میرسد، تند یا کند کار میکند؛ خود آن صادرکننده فرمان نیست.»

بدین ترتیب خطر این جهت‌گیری و نادرستی این رفتار را درمیابیم! چه بر سر این مرد آمده است که جرئت میکند قرآن کریم را با چنین گستاخی تکذیب کند؟

قرآن نگفته است که عضو فهم همان عضله‌ای است که خون را پمپاژ میکند، چنانکه او ادعا دارد. این، افترايي بزرگ از سوی جودت سعید و جسارتی تصورناپذیر نسبت به کتاب خداست! آیهای که او به آن اشاره کرده و مدعی شده است صراحت دارد که عضله قلب امور را می‌فهمد، این سخن خداوند متعال است: «آیا آنان در زمین گردش نکرده‌اند، تا دلهایی داشته باشند که [حقیقت را] با آن دریابند یا گوشه‌ای که [اخبار گذشتگان را] با آن بشنوند؟ به

۸ - رساله «انظروا»، شماره ۴۰، «اللغة والواقع».

راستی، تنها چشمها نیست که نابینا میگردد؛ بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست [بیبصیرت گشته و برای دیدن حق،] نابینا میشود».

تفسیر او از این آیه، خروج از اصول تفسیر و نادیده گرفتن مفاهیم زبانی است که قرآن به آن نازل شده است. اگر پیش از ارائه این تفسیر ناروا به مفاهیم زبان عربی رجوع میکرد، میدید که «قلب» به معنای «خالص و گرامی‌ترین بخش یک چیز» نیز آمده است. [۹] در «لسان العرب» آمده است که گاه واژه قلب برای عقل به کار میرود. پیامبر ﷺ نیز در سخن خود میان قلب و فؤاد فرق گذاشته و فرموده است: [۱۰] «مردم یمن نزد شما آمده‌اند؛ فؤادهایشان لطیف‌تر و قلبه‌ایشان نرم‌تر است. ایمان یمنی است و حکمت یمنی.» هرچند اکنون قصد بررسی مفهوم قلب و عقل و تفاوت میان آن دو را نداریم، لازم است گمراه‌سازیِ پیروان گرایش مادی در تفسیر را آشکار کنیم: آنها زبان را از آیات کتاب جدا میکنند و میکوشند میان کتاب و واقعیت یا میان علم و قرآن تعارض بسازند. خداوند متعال میفرماید: «و از مردم کسی هست که بدون هیچ دانش و هدایت و کتاب روشنی‌بخشی، دربارهٔ الله مجادله میکند. [از روی تکبر] سر خویش را برمیگرداند تا [مردم را] از راه الله گمراه سازد.» [حج: ۸-۹].

آنچه نویسندگان را به این تفسیر کشانده، تنها شیفتگی فراگیر او به روش ماده‌گرایانه و به کار بستن آن در نصوص شرعی است.

۹ - «معجم مقاییس اللغة»، ماده «قلب».

۱۰ - حدیث متفق علیه: بخاری، شماره ۴۳۸۸؛ مسلم، کتاب «ایمان»، شماره ۸۴.

مناسب است در این زمینه دیدگاهی از سید قطب بیاوریم که میتوان آن را پاسخی مستقیم به تلاشهای جودت برای اثبات مبانی مادی در قرآن کریم دانست.

سید قطب میگوید: «پس چگونه این کار را انجام دهیم، بیآنکه نصوص قطعی و مطلق قرآن را به مدلولهایی وابسته سازیم که نه قطعیند و نه مطلق؟

در اینجا مثال سودمند است:

برای نمونه، قرآن کریم میفرماید: «و همه چیز را آفریده است و اندازه هر چیز را - چنان که مناسبش میباشد- تدبیر نموده است.» سپس مشاهدات علمی آشکار میکنند که در این جهان سازگاریهای دقیق و هماهنگیهای با دقت چشمگیر وجود دارد. زمین با این شکل، این فاصله از خورشید و ماه، نسبت اندازه خورشید و ماه به اندازه آن، این سرعت حرکت، این شیب محور، این ساختار سطح و هزاران ویژگی دیگر، برای زندگی مناسب و با آن سازگار است. هیچیک از اینها رخدادی گذرا و اتفاقی یا تصادفی بیهدف نیست. این مشاهدات به ما کمک میکنند مدلول «و همه چیز را آفریده است و اندازه هر چیز را - چنان که مناسبش میباشد- تدبیر نموده است.» را در تصور خود گستردهتر و ژرفتر کنیم. از این رو، پیگیری چنین مشاهداتی برای گسترش و تعمیق این مدلول مانعی ندارد، و به همین ترتیب در موارد دیگر.

این کار جایز و مطلوب است؛ اما آنچه جایز نیست و از نظر علمی نیز درست نیست، نمونههای دیگری از این دست است:

قرآن کریم میفرماید: «و در حقیقت، انسان را از چکیده‌های از گِل آفریدیم...». سپس نظریهٔ تکاملِ والاس و داروین مطرح میشود که فرض میکند زندگی با یک سلول آغاز شده، آن سلول از آب پدید آمده و تحول یافته تا سرانجام به پیدایش انسان انجامیده است. ما نیز این نص قرآنی را برمیداریم و شتابان در پی آن نظریه میدویم تا بگوییم: مقصود قرآن همین بوده است!!

نه؛ نخست آنکه این نظریه قطعی نیست. در کمتر از یک قرن چنان تغییراتی در آن صورت گرفته که نزدیک است آن را به کلی دگرگون کند. کاستیهای آن نیز آشکار شده است؛ کاستیهای ناشی از اطلاعات ناقص دربارهٔ واحدهای وراثت که ویژگیهای هر نوع را حفظ میکنند و اجازهٔ تبدیل یک نوع به نوع دیگر را نمیدهند. این نظریه فردا نیز ممکن است دچار کاستی یا ابطال شود. اما حقیقت قرآنی قطعی است و لزوماً این معنا را ندارد. آیه فقط اصل پیدایش انسان را اثبات میکند و جزئیات آن را بیان نمینماید. در موضوعی که هدف آن است، یعنی اصل پیدایش انسان، قطعی است؛ همین، بیهیچ افزوده‌ای.

قرآن کریم میفرماید: «و خورشید [نیز پیوسته] به سوی قرارگاهش در حرکت است...». بدین ترتیب حقیقتی قطعی دربارهٔ خورشید اثبات میکند: اینکه حرکت میکند. علم میگوید خورشید نسبت به ستارگان پیرامون خود با سرعتی حرکت میکند که حدود ۱۲ میل در ثانیه برآورد شده است؛ اما در گردش همراه با کهکشان، که خورشید یکی از ستارگان آن است، همگی با سرعت ۱۷۰ میل در ثانیه حرکت میکنند. با این حال، این مشاهدات نجومی عینِ مدلول آیهٔ قرآنی نیستند. آنها حقیقتی نسبی و غیرقطعی به ما

میدهند که ممکن است تعدیل یا ابطال شود؛ اما آیه قرآنی حقیقتی قطعی به ما میدهد: خورشید حرکت میکند؛ همین. پس هرگز این حقیقت را به آن مشاهدات وابسته نمیسازیم.

قرآن کریم میفرماید: «آیا کسانی که کفر ورزیدند، ندانستند که آسمانها و زمین به هم چسبیده بودند؛ [نه بارانی میبارید و نه گیاهی میروید؟] سپس [ما] آن دو را [به قدرت خویش] از هم جدا کردیم». سپس نظریهای پدید میآید که میگوید زمین قطعه‌های از خورشید بوده و از آن جدا شده است. ما نص قرآنی را بر میداریم و شتابان میکوشیم خود را به این نظریه علمی برسانیم و میگوییم: معنای آیه قرآنی همین است!!» [۱۱]

در این زمینه باید به ویژگی بنیادی‌ای اشاره کرد که تفسیر جودت از آیات قرآنی و تلاش او برای مخالفت با روش سلف صالح در مسائل غیبی بر آن استوار است: او این برداشت را بر آرای فیلسوفان فرضیه‌پرداز بنا میکند و ساختمان فکری خود را بر دیدگاههای فرقه‌های گمراه میسازد.

گزیده‌هایی از سخنان مفسران درباره روح، میزان افراط جودت در پایبندی به جهتگیری حسی را برای ما روشن میکند.

بخاری [۱۲] و مسلم از عبدالله بن مسعود روایت کرده‌اند که گفت: «در حالی که با پیامبر در کشتزاری بودم و ایشان به چوبی از شاخه نخل تکیه داشت، یهودیان از آنجا گذشتند. بعضی به بعضی گفتند: درباره روح از او پرسید. یکی گفت: چه چیزی شما را به پرسیدن از او در این باره واداشته

۱۱ - «في ظلال القرآن»، ج ۱، ص ۱۸۳.

۱۲ - «فتح الباری»، ج ۸، ص ۴۰۱، حدیث شماره ۴۷۲۱.

است؟ و برخی گفتند: مبدا پاسخی به شما بدهد که ناخوشایندتان باشد. گفتند: پرسید. پس از او دربارهٔ روح پرسیدند. پیامبر ﷺ سکوت کرد و پاسخی نداد. دانستم که به او وحی میشود و از جای خود برخاستم. چون وحی نازل شد، فرمود: «و [ای پیامبر، کافران] از تو دربارهٔ روح میپرسند؛ بگو: «روح از [جمله امور غیبی و ناشی از] فرمانِ پروردگارِ من است و جز اندکی از دانش به شما نداده‌اند»».

اسماعیلی گفته است که روح از جملهٔ امر خداست و ممکن است مقصود این باشد که خداوند علم آن را به خود اختصاص داده و کسی نباید دربارهٔ آن پرسش کند. ابن بطال میگوید: «به گواه این روایت، شناخت حقیقت روح از اموری است که خداوند علم آن را به خود اختصاص داده است. حکمت پوشیده ماندن آن، آزمودن آفریدگان است تا ناتوانیشان را از شناخت آنچه ادراک نمیکنند به آنان بنمایاند و وادارشان کند علم آن را به او واگذارند.» قرطبی میگوید: «حکمت این امر، آشکار ساختن ناتوانی انسان است؛ زیرا اگر با وجود یقین به وجود خویش، حقیقت خود را نمیداند، به طریق اولی از درک حقیقت حق ناتوان خواهد بود.» عالمان در این موضوع آرای فراوان دارند؛ اما نویسنده با دیدگاه صوفیان متأخر همسو میشود، هرچند روش او به سبب پیروی از روش صرفاً ماده‌گرایانه در این موضوع، با روش آنان تفاوت دارد.

فصل نهم: منابع ادله

منابع ادله [۱] همان منابع شریعت و اصول دیناند و در کتاب، سنت، اجماع و قیاس قرار دارند. ترک هیچیک از آنها جایز نیست؛ همچنین کسی نمیتواند از آنها خارج شود، یکی از این منابع را کنار بگذارد یا نادیده بگیرد و سپس ادعا کند که از مسلمانان است.

جودت هنگامی که به موضوع منابع ادله پرداخت، آنها را از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی پوزیتیویستی بررسی کرد و تابع روش ماده‌گرایانه ساخت. تفاوت او با پیروان این نظریه‌ها فقط در آراستن اندیشه‌هایش با آیات قرآن و احادیث نبوی بود تا برای آنها پذیرشی دینی فراهم کند. او در تفسیر این سخن خداوند متعال چنین کرد: «[در این دنیا و در هنگامه قیامت،] نشانه‌های [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] و در [وجود] خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که قرآن حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت بر هر چیزی گواه است؟» [فصلت: ۵۳].

جودت در اینجا دیدگاه خود را پنهان نمیکند: به نظر او، این آیه منبع ادله را از قرآن به آیات آفاق و انفس منتقل میسازد. میگوید:

«این آیه، ادله موضوع اندیشه دینی را که آیات کتاب مقرر میکنند، منتقل میسازد؛ منبع ادله را از آیات کتاب به آیات آفاق و انفس میبرد. بشریت پیشتر برای این انتقال دارای پیامدهای دوردست آماده نبود و حتی اکنون

۱ - «ادله» جمع «دلیل» است؛ «دلیله» به معنای حجت روشن است.

نیز هنوز آماده نیست. نبود این انتقال یا ناتوانی از سازگار شدن با آن، سبب شده است که در ذهن جهان معاصر، منبع ادله علم و ایمان متفاوت باشد. دین را جدا از علم قرار داده‌اند و منبع علم را واقعیت و منبع دین را غیب دانسته‌اند. پس این آیه با این انتقال تاریخی که انسانها نتوانسته‌اند آن را دریابند، دین را به‌طور کامل در علم مبتنی بر واقعیت، در محیط انسانی، ادغام میکند تا موضوع تأمل مردم باشد.» [۲]

این انتقالی که جودت انجام میدهد، به معنای جایگزین کردن ادله شرعی با یکی از ادله علم، یعنی دلیل حسی، است. او پس از آن به این کار روی آورد که نصوص شرعی را به‌عنوان منبع مستقلی از معرفت که حقیقت عینی را عرضه میکند، کنار گذاشته بود. همچنین واقعیت مادی را بر نصوص مقدم دانسته بود؛ از این رو طبیعی بود که در پی تغییر خود منابع ادله نیز برآید. به نظر او آیات خدا قابل تأویل و اختلاف‌اند و هنگام اختلاف باید به وجود خارجی مادی رجوع کرد.

کاری که جودت به آن دست می‌زند، ساده نیست؛ او ادله شرعی را از وظیفه اصلیشان، یعنی هدایت مردم و بیان حق، خارج میکند!

تلاش جودت برای ادغام کامل دین در علم مبتنی بر واقعیت نیز موضعی خطرناک است؛ زیرا این دین را به عقلهای بشری می‌سپارد که همچنان درباره نظریه‌های علمی و ثبات آنها و درستی نتایجشان در اختلافی پیوسته‌اند. در آن صورت، دین نیز موضوع همین نزاع خواهد شد.

۲ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۷.

جودت بشریت را برای این مرحله آماده نمیداند؛ حال آنکه هدف اصلی نزول قرآن از نظر او پنهان مانده است. خداوند متعال میفرماید: «و ما این کتاب [= قرآن] را بر تو نازل کردیم که روشنگر همه چیز است و برای مسلمانان، رهنمود و رحمت و بشارت است.» [نحل: ۸۹].

سپس جودت ناچار میشود موضع خود را درباره ادله شرعی روشن کند و مقرر میدارد که دلیل چگونگی آغاز آفرینش در کتاب نیست، بلکه در سیر کردن در زمین است. میگوید:

«این آیه، آیه آفاق و انفس، جایگاه و منبع دلیل را دگرگون کرد، همانگونه که آیه تغییر، مفاهیم مردم را دگرگون ساخت. آیه آفاق و انفس جایگاه و منبع دلیل را مشخص کرد: کتاب نیست. پس چگونگی آغاز آفرینش را از کتاب نمیجویم، بلکه آن را از سیر در زمین و نگرستن میجویم، چنانکه کتاب به آن فرمان داده است. حکم در کتاب است و دلیل در واقعیت، زمین و آیات آفاق و انفس.» [۳]

این تفسیر را از ججا آورده است که جایگاه دلیل را در قرآن نفی میکند و آن را به آیات آفاق «علوم طبیعی»، آیات انفس «روانشناسی» و سیر در زمین انتقال میدهد؟ آیه به چنین اندیشهای اشاره ندارد و هیچ خردمندی نمیتواند آن را از متن آیه نتیجه بگیرد. قرآن کریم آیات آفاق و انفس را تأییدکننده و روشنگرنده حق قرار داده است؛ آنها را وسیله تغییر یا انتقال قرار نداده است.

خداوند متعال میفرماید: «و اگر در چیزی اختلاف کردید، آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر بازگردانید. اگر به الله و روز قیامت ایمان دارید،» [نساء: ۵۹]. اما جودت میگوید: آن را به وجود خارجی مادی بازگردانید که در آیات آفاق و انفس نمود مییابد.

بدین ترتیب جودت با بیان صریح قرآن، سنت صحیح نبوی و اجماع مسلمانان مخالفت میکند؛ اجماعی که بر اساس آن، مرجع هنگام اختلاف، کتاب خدا و سنت پیامبر اوست.

مقرر کردن این انتقال به چنین شیوه‌ای، پیوند مسلمانان را با منبع علم و روش معرفتشان قطع میکند و احکام کتاب را از اجرای عملی آیاتش در واقعیت زندگی جدا میسازد. از دیدگاه جودت، این امر مستلزم آن است که آیات خدا همواره به گواهی و تأیید پیوسته آیات آفاق و انفس نیاز داشته باشند. با این کار، منبعی غیر از وحی و بیرون از ادله شرعی بر کتاب خدا داوری میکند. پیروان گرایش فلسفی عقلی میگویند عقل [۴] است که به درستی آیات قرآن گواهی میدهد و به سود یا زیان آنها حکم میکند؛ بدین ترتیب عقل را داور شریعت ساخته‌اند. محمد اقبال در این باره میگوید: «بیگان فلسفه حق دارد درباره دین داوری کند.» [۵]

۴ - این قاعده نزد متکلمان - فیلسوفان - به «تقدیم عقل بر نقل» معروف است. از لوازم آن، تأویل هر چیزی در کتاب و سنت است که با احکام عقل ناسازگار باشد، تا با عقلهای بشری سازگار گردد.

۵ - «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، ص ۷.

پیروان گرایش ماده‌گرایانه نیز می‌گویند آیات خدا نقشی ایفا نمی‌کنند و این واقعیت، تاریخ یا رویدادهای جهاناند که به درستی و ثبات آیات خدا و سپس پذیرش آنها در میان مردم گواهی می‌دهند. جودت در این باره می‌گوید:

«در داوری قضایی، بینة، دلیل و شاهد می‌طلبند. خداوند متعال برای دین و کتاب خود دو شاهد عادل برپا می‌کند: آیات آفاق و انفس؛ آنجا که می‌فرماید: «[در این دنیا و در هنگامهٔ قیامت،] نشانه‌های [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] و در [وجود] خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که قرآن حق است.» این دو، شاهدانی معتبر و دارای حق گواهیند. امتیازشان این است که بیطرفاند و به جانبداری و پیروی از هوای نفس متهم نیستند. از این رو، هر کس بتواند آیات آفاق و انفس را بر مدعای خود گواه بگیرد، نصاب شهادت را کامل کرده و دلیل را از جهان غیب به جهان مشهود آورده است.» [۶]

شاید برخی گمان کنند این گواهی، همانگونه که ما تصور می‌کنیم، گواهی تأکید و تأیید است، یا از عواملی است که به مردم در فهم آیات خدا در قرآن و عبرت گرفتن از آنها کمک می‌کند. اما می‌بینیم که او این گواهی را داورِ آیات خدا می‌شمارد؛ گویی آیات خدا به‌تنهایی برای بیان حق و عرضهٔ علم کافی نیستند.

از همین رو می‌گوید:

«مجادله‌کننده می‌تواند آیات کتاب را رد کند، اما نمی‌تواند آیات آفاق و انفس را رد نماید. از این جهت، دلیل دین، دلیلی جهانی شده است و دیگر دلیلی برای گروهی معین از مردم نیست.» [۷]

از این عبارت چنین برمیآید:

۰۱. جودت به هر انسانی حق میدهد که درباره آیات خدا مجادله کند و معنای آنها را در کتاب نپذیرد؛ بر این مبنا که آنها بهتنهایی نمیتوانند بر حقیقت برهان اقامه کنند.

۰۲. او معرفتهای پیشین را، پیش از آنکه علوم معاصر به سودشان گواهی دهند، ظنی و تابع هواهای نفسانی میشمارد و میگوید اختلاف درباره آنها جریان داشته است.

۰۳. برای این موضوع چنین مثالی میآورد:

«هنگامی که معرفتها ظنی و تابع هواهای نفسانی بودند و آیات آفاق و انفس به سودشان گواهی نمیدادند، نزاع درباره آنها جریان داشت. اما هنگامی که ادله آنها از آفاق به دست آمد، وضع تغییر کرد و شیمی از قلمرو جادو خارج شد و به علمی دقیق تبدیل گردید. به همین ترتیب، وقتی روانشناسی و جامعهشناسی شروع به گرفتن ادله خود از آفاق و انفس کردند، علم شدند. همانگونه که اکنون دیگر، برخلاف گذشته، نجوم هندی، چینی، مصری و یونانی وجود ندارد، دین نیز هنگامی که در پرتو آیات آفاق و انفس به علم تبدیل شود، چنین خواهد بود.» [۸]

۷ - همان، ص ۲۲۲.

۸ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۲.

گویی جودت در اینجا اشاره میکند که دین اختصاص به مسلمانان ندارد و هر انسانی میتواند هرچه بخواهد بگوید. اشاره دیگری نیز وجود دارد: دین در پرتو آیات آفاق و انفس به علم تبدیل خواهد شد و پیش از آن، معرفتی ظنی و تابع هواهای نفسانی بوده که اختلاف دربارهاش جریان داشته است. اما ادعای اینکه شیمی از جادو بوده، مغالطهای آشکار است که باید توضیح داده شود؛ زیرا معانی اصطلاحات با یکدیگر خلط میشوند. واژه «سیماء» به عملیاتی گفته میشود که بعضی افراد برای تبدیل فلزات ارزان به فلزات گرانبها، مانند تبدیل مس به طلا، انجام میدادند. [۹] عالمان مسلمان این کار را رد میکردند و فقیهان نیز آن را حرام میدانستند. اما شیمی، یعنی فنون و صنایع، بر علوم شناختهشده تکیه داشت و مطابق مبانی علمی صحیح انجام میشد؛ عالمان مسلمان به آن میپرداختند و جادو نبود. جودت میخواهد در ذهن مردم درباره این موضوع ابهام ایجاد کند!! این، نمونه‌ای روشن از اصرار او بر نادان جلوه دادن امت و تمسخر مسلمانان است. درباره جهان اسلام میگوید: «اما شمار کسانی که آیات آفاق و انفس را فهمیده‌اند، اندک است؛ حتی میتوانم بگویم در جهان اسلام یک نفر نیز نیست که در فهم آیات آفاق و انفس پیشگام باشد. همه کسانی که امروز آیات آفاق را کشف میکنند، از بیرون جهان اسلام‌اند؛ و اگر مسلمانی در فهم آنها بکوشد، نهایت توانش این است که برای پشتیبانی از دیدگاه خود به سخنان آنان استناد کند...» [۱۰]

۹ - برای بررسی مفصل این موضوع، به «مقدمه ابن خلدون» رجوع کنید.

۱۰ - «العمل»، ص ۲۳۴.

ما این سخن را اجمافی در حق دانشمندان مسلمان میدانیم که در بسیاری از زمینه‌های علمی برتری نشان داده‌اند و این دستاوردها به نامشان ثبت شده است. اما رسانه‌های غربی این حقیقت را آشکار نمیکنند و پیداست که جودت نیز از این رسانه‌ها تأثیر پذیرفته، تا جایی که با قطعیت گفته است کسی وجود ندارد که آیات انفس و آفاق را فهمیده باشد. مسئله ربودن مغزها از «کشورهای در حال توسعه» بهترین گواه این امر است.

۴. جودت در اینجا سخن مستشرقان و اندیشه‌هایی را تکرار میکند که به سرزمینهای اسلامی وارد کرده‌اند: اندیشه‌هایی که به نصوص شرعی اسلام حمله میکنند و آنها را ظنیالذلاله و برای اقامه حجت ناکافی می‌شمارند، یا میگویند کهنهاند و برای این عصر مناسب نیستند. این جهتگیری، خروج از روش اسلامی است. خداوند در کتاب خود آیاتی نازل کرده که به همانند این افراد اشاره دارند: کسانی که آیات خدا را بی‌اثر می‌سازند و آنها را متعلق به تمدنهای کهن، مرحله کودکی بشریت، دوران پیش از علم یا پیش از تمدن میدانند؛ تعبیرهایی که جودت بسیار تکرار میکند. خداوند متعال میفرماید: «هنگامی که آیات ما بر او خوانده میشود، میگوید: «[اینها] افسانه‌های [خیالی] گذشتگان است.»» [قلم: ۱۵].

خداوند متعال درباره این افراد میفرماید:

«و هر کس پس از آنکه [راه حق و] هدایت برایش روشن شد با پیامبر مخالفت ورزد و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند، او را به آنچه [برای خود برگزیده و از آن] پیروی کرده است وامیگذاریم و به دوزخ میکشانیم؛ و [حقا که دوزخ] چه بد جایگاهی است!» [نساء: ۱۱۵].

۵. او آیات آفاق و انفس را حقیقتی مطلق و مناقشه‌ناپذیر می‌شمارد؛ زیرا این آیات نماینده جهان خارج یا وجود خارجی، یعنی وجود مادیاند. آنها را بر آیات خدا در کتاب مقدم میدانند و به مراتب وجود تکیه میکند؛ همان قانونی که فیلسوفان به کار می‌برند و مارکسیستها نیز آن را به شکلی نادرست به کار برده‌اند. آنان گفته‌اند ماده در وجود بر اندیشه تقدم دارد و سپس روش خود را بر این خطا بنا کرده‌اند.

اگر آیات خدا برای افاده علم کافی نبودند، خداوند رجوع به آنها را هنگام اختلاف بر مسلمانان واجب نمی‌کرد. خدا از ما نخواسته است منتظر بمانیم تا کشفیات علمی جدید پدید آیند، آنها را بپذیریم و به سبب آنها آیات خدا و سنت پیامبرش را کنار بگذاریم.

۶. جودت میکوشد با یکسان کردن منبع ادله، پیوند دادن آن با علوم معاصر و کنار گذاشتن منابع خاص هر گروه، مانند قرآن نزد مسلمانان، صورتی جهانی پدید آورد تا همگان دینی تازه داشته باشند که پیوندش با منابع پیشین قطع شده باشد. سکولارها صریحاً همین امر را راهلی برای وحدت بشریت و نزدیک کردن ادیان به یکدیگر معرفی کرده‌اند. نظام‌های جهانی غربی و شرقی و ملت‌های پیرو و زیر نفوذشان نیز بر همین برداشت استوارند. اینان، همچون جودت، به قانون پوزیتیویستیای تکیه دارند که بنیانگذار جامعه‌شناسی جدید، «اگوست کنت»، وضع کرده و آن را «مراحل تاریخ» نامیده است. [۱۱]

۱۱ - برای تفصیل، به فصل «جامعه‌شناسی»، بخش «مراحل تاریخ»، ص ۷۶ در نسخه اصلی عربی رجوع کنید.

در اینجا شاید لازم باشد اندکی درنگ کنیم و حقیقتِ کاری را که جودت با تعیین منابع تازه برای معرفت و اصول تازه برای دین انجام داده، با تفصیل بیشتری توضیح دهیم. جودت میگوید:

«اقبال میگوید این آیه، آیات آفاق و انفس را منابع شناخت حق قرار داده است. گویی این سخن، چیزی تازه در ادله اصول دین، یعنی کتاب، سنت، قیاس و اجماع، آشکار میکند. به مقتضای این آیه، آیات آفاق و انفس حق شناخت و کشف حقیقت را دارند. این حق، وقتی صرفاً چیزی استنباطشده از کتاب باشد، نقش بزرگی ایفا نمیکند؛ مانند این سخن خداوند متعال: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد؛». اما وقتی مردم بیاموزند چگونه با آیات آفاق و انفس برخورد کنند، دلالت این آیات نوری خیرهکننده میافروزد که در برابرش بهدرستی میتوان گفت: صبح دمیده است، پس چراغ را خاموش کن. ولی کسانی که مدتها در تاریکی ماندهاند، از نور درخشان دچار کمینایی میشوند.

شاید برخی این جهتگیری را خروج از دین و تباه کردن آن بدانند؛ اما ما برعکس میاندیشیم. معتقدیم این شیوه به دینداران شکوه فراوان میبخشد و سبب میشود مردم گروهگروه به دین خدا درآیند. کسانی مانند گارودی از نشانههای این جهتگیریاند؛ هرچند افراد فراوانی از جهات مختلف اندیشههای او را نمیپسندند. او نیز معتقد است آنان خاکسترِ پیشینیان را با خود دارند، نه شعلهٔ آنان را.» [۱۲]

جودت در اینجا جسارت خود را پنهان نمی‌کند. اعلام میدارد که منابع نیازمند تأیید و اعتبار بخشی آیات آفاق، «کتاب، سنت، قیاس و اجماع» هستند و اکنون نقشی ایفا نمی‌کنند. او می‌پرسد آیا تغییری که در اصول دین داده، خروج از دین به شمار می‌رود؟ ما نیز این مسئله را پیش روی اهل علم می‌گذاریم و از آنان می‌پرسیم: آیا وضع اصولی تازه برای دین که خدا به آنها فرمان نداده و پیامبر آنها را نیاورده است، خروج از دین محسوب می‌شود یا نه؟ آیا میتوان کسی را که اصول روش ماده‌گرایانه را می‌پذیرد و اصول حقیقی دین را نادیده می‌گیرد، خارج از دین دانست یا نه؟ آیا تمسخر اصول دین اسلام و تشبیه آنها به چراغی کمنور در برابر اصول تازه‌ای که نور درخشان شمرده میشوند، خروج از دین به شمار می‌رود یا نه؟ [۱۳] آیا سبک شمردن اصول دین و عقیده امت به این اندازه رسیده است که داوری تازه بر دین اسلام بگذاریم و سرپرستی اصول آن را به این داور بسپاریم!!

به گارودی و همانند او در دین اسلام خوشامد می‌گوییم؛ اما باید بر آستانه این دین، همه اندیشه‌های پیشین خود را، خواه افکار مارکسیستی ماده‌گرایانه باشد یا هر عقیده دینی دیگر، کنار بگذارند. گارودی می‌گوید: «به اسلام درآمد، در حالی که در یک دسم انجیل و در دست دیگر کتاب سرمایه مارکس بود؛ و آماده نیستم از هیچیک دست بکشم.» [۱۴] دعوت گارودی - و نیز جودت سعید - به نزدیک کردن ادیان به یکدیگر یا به دین تازه انسانیت، در اسلام دلیلی ندارد. خداوند متعال از مؤمنان می‌خواهد:

۱۳ - این پرسشها به صورت استفهام مطرح شده‌اند.

۱۴ - Mon Tour du siecle، ص ۳۳۷.

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به طور کامل در اسلام [و اطاعتِ الله] درآید و از [راهها و] گامهای شیطان پیروی نکنید. به راستی که او دشمن آشکار شماست.» [بقره: ۲۰۸].

در این آیه هشداری شدید نسبت به مختل کردن روش دریافت آموزه‌ها وجود دارد. مسلمان در اینجا چاره‌ای ندارد جز آنکه همهٔ اوامر و نواهی دربرگیرندهٔ تمامی شئون زندگی را از اسلام دریافت کند. او بر سر دو راهی است: هدایت خدا یا گمراهی. «روشهای گوناگونی وجود ندارد که مؤمن یکی را از میان آنها برگزیند. نه! هر کس به اسلام در تمامیتش وارد نشود، خود را خالصانه تسلیم امر و شریعت خدا نکند و از هر تصور، روش و شریعت دیگری جدا نشود، در راه شیطان است و در پی گامهای او حرکت میکند. راهل میانه، روشی بینابین یا برنامه‌ای که نیمی از اینجا و نیمی از آنجا گرفته باشد، وجود ندارد! تنها حق و باطل، هدایت و گمراهی، اسلام و جاهلیت وجود دارد.» [۱۵] کسی که میخواست به اسلام درآید، هر پیوند اعتقادی پیشین را از گردن خود برمیداشت و همهٔ اندیشه‌های مخالف عقیدهٔ اسلام را کنار میگذاشت. فرمانبردارانه و فروتنانه تسلیم روش اسلام میشد و با سربلندی آشکار میگفت: ایمان آوردم و از باورهای پیشین دست کشیدم: «به راستی که من حقگرایانه دین [و عبادت] خویش را برای کسی خالص کرده‌ام که آسمانها و زمین را پدید آورده است و هرگز در زمرهٔ مشرکان نیستم.» [انعام: ۷۹]. نیز میگفت: «بیتردید، نمازم و قربانیهای من و زندگی و مرگم همه برای الله - پروردگار جهانیان است. [همان ذاتی که] شریکی ندارد؛ و به این [عبادت الله به یگانگی و

۱۵ - برای تفصیل، به تفسیر «الظلال»، ج ۱، ص ۲۱۱ رجوع کنید.

خالصانه [دستور یافت‌ها و من نخستین مسلمان [از این قوم] هستم» [انعام: ۱۶۲-۱۶۳].

بازگشت به کتاب خدا

جودت ناراحتی و یخ‌وصلگی خود را از شنیدن دعوت به بازگشت به کتاب، سنت و روش سلف صالح پنهان نمی‌کند. این شیوه را خروج از روش علمی درست میدانند؛ چنانکه از سخن او پیدا است:

«جوانانی که مشتاق همکاری، همدلی و یکپارچه کردن کوشش‌های اسلامی - و حتی انسانی - هستند، بارها از من می‌پرسند: راه وحدت مسلمانان یا فعالان راه اسلام چیست؟ در برخی کتاب‌هایم اشاره کرده‌ام که پاسخ سنتی به این پرسش، این گفته است: با بازگشت به کتاب، سنت و سلف صالح. اما این پاسخ در صورت سنتی خود دیگر کافی نیست. برای آنکه درست باشد و کارایی عملی پیدا کند، مسلمانان و غیرمسلمانان باید روشی برای فهم کتاب، سنت و تمام میراث انسانی کشف کنند. من پیش از پاسخ تفصیلی، پاسخ کوتاه را میدهم و می‌گویم: این روش، روش آیات آفاق و انفس است. همین روش معنای کتاب، معنای سنت و معنای فهم مردم از آن دو را در طول تاریخ تعیین خواهد کرد. در نوشته‌هایم به اهمیت آیات آفاق و انفس اشاره‌ها و اشاراتی کرده‌ام. این دو نوعی وحی و شیوه‌های هستند که خدا اراده خود را با آن به آفریدگانش اعلام می‌کند. این شیوه تازه، امتیازهای تازه‌ای نیز دارد.

امیدوارم خواننده به این موضوع توجه کند، نوشته‌های پراکنده مرا در این زمینه دنبال و گردآوری نماید و خود را به دریافت آیات خدا در آفاق و انفس و امتیازهای آن دو عادت دهد. این دو، راهیابی برای تبدیل دین به علم و جهانی ساختن آناند. هرچه چیزی علمیت‌تر شود، جهانی‌تر میشود. اسلام این نوع خطاب ربانی را در بر دارد و همین امر آن را جهانی ساخته است. از اساس و از نخستین پیدایش خود جهانی است: «[ای پیامبر،] ما تو را جز ... برای همه مردم نفرستادیم».

پس این روش، راهی است که مذاهب اسلامی و حتی جهان از طریق آن متحد خواهند شد: «و قطعاً پس از چندی [که مرگ به سراغتان آمد] از خبر [راستی] آن آگاه خواهید شد.» [۱۶]

مسلمان شاید از شنیدن اینکه فردی سکولار خواهان کنار گذاشتن عمل به کتاب خدا و بازنگشتن به اجرای شریعت اسلامی در زندگی است، شگفتزده نشود؛ با این استدلال که شریعت به گذشته تعلق دارد و با نیازهای عصر و ویژگی‌های جامعه جدید سازگار نیست. اما اگر چنین ردی از کسانی سر بزند که در عرصه دعوت اسلامی فعالیت میکنند، شگفتانگیز است و به بررسی، واکاوی، ژرفنگری و فراست فراوان نیاز دارد. همچنین ما را به تأمل بیشتر در این پدیده عجیب و پیگیری آن فرامیخواند!!

۱. جودت به روشی تازه برای فهم کتاب، سنت و همه میراث انسانی دعوت میکند: روش آیات آفاق و انفس. انکار نمیکند که همین روش را تعیینکننده معنای کتاب، معنای سنت و معنای فهم مردم از آن دو در طول تاریخ میداند.

۰۲. جودت به غیرمسلمانان حق میدهد روشی برای فهم قرآن و سنت کشف کنند. در اینجا با محمد شحرور همسو میشود که حق تفسیر قرآن را منحصر به کسانی مانند اینشتین و دیگر غیرمسلمانان میداند.

جودت همچنین میکوشد دین را همچون جغرافیا و نجوم تصویر کند و میگوید:

«مطالعهٔ دین باید به همان صورتی عرضه شود که جغرافیا، نجوم، شیمی یا فیزیک عرضه میشود. بدین ترتیب ایمان به علم تبدیل میگردد... تا زمانی که موضوع بر پایهٔ پیامدها بررسی میشود، پذیرش دین نیز به بررسی پیامدهای آن باز میگردد. مردم آن را میپذیرند، همانگونه که پیامدهای پژوهشهای عملی را در زمینهای گوناگون پذیرفتهاند، بیآنکه نسبت به شخص، زمان و مکان کشف آنها حساسیت داشته باشند.» [۱۷]

گویی نویسنده میگوید دین پیش از آنکه مانند جغرافیا و نجوم بررسی شود، علمی نیست. این ادعای ناروا از پندارهای مستشرقان و پیروانشان است که جودت در همهٔ کتابهای خود تکرار میکند؛ در جاهای دیگر نیز دین را به ظن و هوای نفس وصف مینماید.

در اینجا به سخن سید قطب در «فی ظلال القرآن» توجه کنیم:

«همچنین جایز نیست حقایق قطعیای را که قرآن گاه دربارهٔ جهان، در مسیر ایجاد تصویری درست از ماهیت هستی، پیوند آن با آفریننده‌اش و ماهیت هماهنگی میان اجزایش بیان میکند، به فرضیه‌ها و نظریه‌های عقل بشری وابسته سازیم. حتی نباید آنها را به آنچه عقل بشری «حقایق علمی» مینامد، یعنی نتایجی که از تجربه‌های به نظر خود قطعی به دست می‌آورد، وابسته کنیم.

حقایق قرآنی قطعی، یقینی و مطلقاند. اما آنچه پژوهش انسانی، با هر ابزار در دسترس، به آن میرسد، حقیقت‌هایی غیرقطعی و غیریقینی است که به حدود تجربه‌ها، شرایط آنها و ابزارهایشان مقیدند. بنابراین، حتی بر پایهٔ خودِ روش علمی انسانی، وابسته کردن حقایق قطعی قرآن به حقایق غیرقطعی، خطایی روشی است؛ و همهٔ آنچه علم بشری به آن میرسد، از همین دسته است!

این سخن دربارهٔ «حقایق علمی» است. دربارهٔ نظریه‌ها و فرضیه‌هایی که «علمی» نامیده میشوند، مسئله روشنتر است. همهٔ نظریه‌های نجومی، نظریه‌های مربوط به پیدایش و مراحل تحول انسان، نظریه‌های مربوط به روان و رفتار او و نظریه‌های مربوط به پیدایش و مراحل تحول جوامع، از همین دسته‌اند. هیچیک حتی با معیار انسانی نیز «حقیقت علمی» نیستند؛ بلکه نظریه و فرضیه‌اند. تمام ارزششان در این است که میتوانند بیشترین شمار پدیده‌های کیهانی، زیستی، روانی یا اجتماعی را تفسیر کنند؛ تا فرضیه‌ای دیگر پدید آید که پدیده‌های بیشتری را تفسیر کند یا همان پدیده‌ها را دقیقتر توضیح دهد. پس همواره پذیرای تغییر، تعدیل، کاهش و افزایشاند؛ حتی ممکن است با پیدایش ابزار تازه‌ای برای کشف یا تفسیری تازه از مجموعهٔ مشاهدات پیشین، به‌کلی وارونه شوند!

هر تلاشی برای وابسته کردن اشارات کلی قرآن به نظریه‌های نوپدید و متغیر علم، یا حتی به حقایق علمی که چنانکه گفتیم مطلق نیستند، نخست دربرگیرنده خطایی بنیادی در روش است. همچنین سه معنای ضمنی دارد که هیچیک با شکوه قرآن کریم سازگار نیست.

نخست: شکست درونیای است که به برخی میقبولاند علم فرمانرواست و قرآن تابع آن. از این رو میکوشند قرآن را با علم تثبیت کنند یا از علم برای آن دلیل بیاورند؛ حال آنکه قرآن در موضوع خود گنای کامل و در حقایق خود قطعی است. اما علم هنوز در موضوع خود امروز چیزی را نقض میکند که دیروز اثبات کرده بود. هرچه به آن میرسد، غیرقطعی و غیرمطلق است؛ زیرا به محیط انسان، عقل و ابزارهای او محدود می‌باشد و هیچیک از اینها به اقتضای ماهیت خود نمیتوانند حتی یک حقیقت قطعی و مطلق به دست دهند.

دوم: بدفهمی ماهیت و وظیفه قرآن است. قرآن حقیقتی قطعی و مطلق است که به پرورش انسان میپردازد، بهگونهای که تا حدی که ماهیت نسبی انسان اجازه میدهد، با ماهیت این هستی و قانون الهی آن سازگار باشد؛ تا انسان با جهان پیرامون خود درنیفتد، بلکه با آن همراه شود، برخی رازهایش را بشناسد و در انجام وظیفه خلافت خود از بعضی قوانین آن بهره ببرد. این قوانین با مشاهده، پژوهش، آزمایش و کاربرد بر او آشکار میشوند؛ بر اساس راهنمایی عقلی که به او بخشیده شده تا به کار افتد، نه آنکه اطلاعات مادی را آماده دریافت کند.

سوم: تأویل پیوسته نصوص قرآن، همراه با توجیههای تصنعی و تکلف، است تا آنها را برداریم و شتابان در پی فرضیهها و نظریههایی بدویم که ثبات و قرار ندارند و هر روز چیزی تازه در آنها پدید میآید.

هیچیک از اینها با شکوه قرآن سازگار نیست و، چنانکه پیشتر گفتیم، خطایی روشی نیز در بر دارد.

اما این بدان معنا نیست که در فهم قرآن از نظریهها و حقایقی که علم درباره جهان، زندگی و انسان کشف میکند، بهره نبریم. نه! مقصود ما از آن توضیح، این نبود. خداوند سبحان فرموده است: «[در این دنیا و در هنگامه قیامت،] نشانههای [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] و در [وجود] خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که قرآن حق است.» لازمۀ این اشاره آن است که همواره در هرچه علم از آیات خدا در آفاق و انفس کشف میکند، بیندیشیم و با این کشفیات، دامنه مدلولهای قرآنی را در تصور خود گسترش دهیم.» [۱۸]

۳. وحی تازه

عبارتی که اندکی پیش نقل کردیم، نشان میدهد جودت تصویری عجیب از مفهوم وحی الهی ارائه میکند. موضوع وحی را در فصل «پایان نبوت» و فصل «تکامل» بررسی کرده‌ام. در اینجا لازم است دیدگاه او را درباره معنای وحی و انواع آن بررسی کنیم. او به «اهمیت آیات آفاق و انفس و اینکه آن دو نوعی

وحی و شیوه‌های هستند که خدا از طریق آن اراده خود را به آفریدگانش اعلام میکند» اشاره دارد. [۱۹]

شاید برخی گمان کنند این سخن جودت درباره آیات آفاق و انفس، ساخته خود اوست. چنین نیست؛ فیلسوفان پیشتر آن را گفته‌اند. ابن رشد در «مناهی الأدلة» میگوید: «از صورتهای سخن گفتن خدا ممکن است آنچه باشد که از طریق برهانها به عالمان القا میکند.» جودت نیز در نقلی از اقبال به این معانی اشاره کرده است: «در حقیقت، شیوه کاربرد واژه وحی در قرآن نشان میدهد که وحی را صفتی عام از صفات هستی میداند؛ هرچند حقیقت و ماهیت آن با اختلافِ مراحل تدریج و تکامل در هستی تفاوت میکند. گاهی که آزادانه در فضا رشد میکند، حیوانی که تکاملش اندامی تازه برای او پدید میآورد تا بتواند با محیطی تازه سازگار شود، و انسانی که از ژرفای هستی الهام نور میگیرد، همگی صورتهایی از وحیاند. ماهیت آنها بر حسب نیازهای دریافتکننده وحی یا نوعی که به آن تعلق دارد، متفاوت است.» [۲۰]

همچنین گفتیم که او نبوت را تکاملی در نیروی روحی یا آگاهی نبوی میداند. در این تعریف از صفت وحی، جودت و اقبال با ابن سینا، فارابی و همانند آنان از فیلسوفان ملحد که نبوت را «نیروی قدسی» می‌شمارند، همسو میشوند. محمد شحرور و جودت در این اندیشه با اقبال شریکانند. این اندیشه با پیروان روش پوزیتیویستی و مکتب حسگرایی نیز همسوست؛ مکتبی که هرگونه ارتباط مستقیم انسان با بیرون از جهان را نفی میکند.

۱۹ - «اقرأ»، ص ۲۲۴.

۲۰ - «العمل»، ص ۱۲۹.

۰۴. جایگزین کردن نصوص شرعی

جودت با اندیشه بازگشت به عمل به نصوص شرعی در واقعیت زندگی، یعنی آیات خدا در کتاب، آشکارا دشمنی میورزد. آن را عقبگرد و پرداختن به مسئله با روشی ابتدایی می‌شمارد؛ از این رو مردم را به مقابله با این بازگشت، یا حتی صرف اندیشیدن به آن، برمی‌انگیزد. دلایلی نیز می‌آورد که او را از طرفداران پرشور کنار گذاشتن نصوص شرعی می‌سازند:

الف. این نصوص قابل تأویل و محل اختلافاند و گروههای مسلمان آنها را به سوی خود میکشند.

ب. نمیتوانیم از طریق این نصوص با جهان روبه‌رو شویم؛ زیرا در آنها مطالبی هست که شایسته دعوت مردم به آنها نیست؛ مانند اینکه این نصوص اجازه میدهند خلیفه کودک باشد!

ج. این نصوص تصویرهایی ذهنیاند که افزایش و کاهش می‌پذیرند. او این مطلب را چنین بیان کرده است:

«پیش آمده است که برخی جوانان با نهایت صداقت این پرسش را با من مطرح کرده‌اند: آیا ممکن است پیامبر، صلی الله علیه وسلم، امت را پس از خود رها کند، بیآنکه مشخص سازد چه کسی رهبریشان میکند و در مشکلات به چه کسی رجوع کنند، و مانند اینها؟»

پاسخ من نیز با همان صداقت و اخلاص بود: میخواهم شیوه‌ای را کنار بگذارم که عادت کرده‌ایم با آن این موضوع را بررسی کنیم؛ یعنی رجوع به نصوصی که گروه‌های مسلمان آنها را به سوی خود میکشند و دربارهٔ صحت ثبوت یا دلالتشان مجادله میکنند. از آنان سپاسگزارم که پرسش را به صورت منطقی طرح کردند، نه در قالب استناد به نصوص.

بیآنکه ادعا کنم موضوع را به پایان میرسانم و حکم نهایی درباره‌اش میدهم، به شما میگویم: ما مسلمانان حامل دینی جهانی هستیم و همهٔ جهان را به آن دعوت میکنیم؛ جهانی که در همین مسائل تجربه‌های طاقتفرسا دارد. آیا مناسب است به این جهانی که اکنون دعوتش میکنیم بگویم رسول خدا ﷺ منبع شناخت حق را در شخصی معین و از تباری معین قرار داده است و رهبر مسلمانان در حالی تعیین میشود که هنوز کودک است؟ یا بگویم معیار در اسلام این است: «بزرگوارترین شما نزد الله پرهیزگارترین شماست»، و شایسته‌ترین فرد برای تصدی هر کار، کسی است که بیشترین صلاحیت را برای آن دارد؟» [۲۱]

این صداقتی که جوانان نشان داده و با آن خود را به امانت نزد او سپرده‌اند، جز از اشتیاقشان به حل مسئلهٔ مسلمانان و شناخت مرجع درست این امت ناشی نمیشد. من با نهایت اخلاص به این جوانان میگویم: جودت آنان را فریب داده و در گرانباترین داراییشان، یعنی عقیده، به آنان خیانت کرده است. در شناخت حق و آشکار کردن باطل گمراهشان کرده و راه رسیدن به پاسخ درست را نشان نداده است؛ آنان را به کتاب خدا و سنت پیامبرش

راهنمایی نکرده، همان راهی که دگرگون نمیشود: «[ای پیامبر،] بگو: «اگر دریا برای [نگارش] کلمات پروردگارم جوهر شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان یابد، قطعاً دریا به پایان میرسد؛ هر چند [دریاهایی دیگر] همانند آن [دریا را نیز] به کمک [آن] بیاوریم». [ای پیامبر،] بگو: «من فقط بشری [عادی] همچون شما هستم. به من وحی میشود که تنها معبودتان، الله یگاست؛ پس هر کس به دیدار پروردگارش [در آخرت] امید دارد، باید کار شایسته انجام دهد و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نسازد»». [۲۲] این آیه دلیلی روشن بر پیوند عمل صالح با منبع وحی به ما میدهد.

در وصف قرآن آمده است که راه رهایی از فتنههاست: «کتاب خداست؛ در آن خبر پیش از شما، خبر پس از شما و حکم میان شما وجود دارد. سخن جداکننده حق از باطل است و شوخی نیست. هر ستمگری که آن را ترک کند، خدا درهمش میشکند؛ و هر کس هدایت را در غیر آن بجوید، خدا گمراهش میکند. ریسمان استوار خدا، ذکر حکیم و راه راست است. هواهای نفسانی با آن به کوی نمیروند و زبانها با آن دچار آشفتگی نمیشوند. عالمان از آن سیر نمیگردند؛ از تکرار فراوان کهنه نمیشود و شگفتیهایش پایان نمییابد. هر کس بر اساس آن سخن بگوید، راست گفته؛ هر کس به آن عمل کند، پاداش میگیرد؛ هر کس با آن دآوری کند، عدالت ورزیده؛ و هر کس به آن دعوت نماید، به راه راست هدایت شده است.»!!

موضوع دیگری که در آن جوانان را سرگردان کرد و ترس در دلشان افکند، این گفته بود که نصوص قابل تأویلاوند، گروههای مسلمان آنها را به سوی خود میکشند و درباره صحت ثبوت یا دلالتشان مجادله میکنند.

این نیز ادعای ناروای دیگری است که مستشرقان در مواجهه با جوانان مسلمان تکرار میکنند تا اسلام را از همراهی با تمدن معاصر ناتوان نشان دهند. کسانی که در برابر این سخنان از نظر روانی و فکری شکست خورده‌اند، ممکن است آن را باور کنند؛ و شیفتگی به نتایج علوم معاصر، دید درست را از آنان بگیرد. اینان معمولاً کسانی هستند که اندوخته‌های از علم صحیح اسلامی و تجربهای در برخورد با نصوص و فهم آنها ندارند. پیروان گرایش ماده‌گرایانه از حامیان این گروه‌اند.

چنانکه در مقدمه نشان دادیم، شیوه برخورد با نصوص معیاری است که پایبندِ روش اسلامی را از پایبندِ روش ماده‌گرایانه یا عقلی جدا میکند. پیروان گرایش شرعی، یعنی «مکتب تجدید»، نصوص شرع را همانگونه که آمده‌اند دریافت میکنند، بیتأویل، تعطیل، تفویض، تعیین کیفیت یا همانندسازی. اما پیروان گرایش عقلی این نصوص را مطابق داده‌های عقل تأویل میکنند؛ و پیروان گرایش ماده‌گرایانه، یعنی «مکتب تغییر»، نصوص را بی‌اثر می‌سازند، همانگونه که قدریه و معتزله آنها را تعطیل و دالالتشان را نیز نفی میکردند. این مسئله در عرصه فرهنگ تازه نیست؛ پیشتر در قالب «علم کلام» بر سر آن جدال برخاسته و پس از همدلی و آرامش امت، در پراکندگی، ضعف و برهم خوردن تعادل آن تأثیری زیانبار گذاشته بود. نخستین انحراف، فاصله گرفتن از نصوص بود؛ چنانکه در تاریخ خوارج شناخته شده است: آنان به جای کتاب خدا، عقلهای خود را داور قرار دادند و گمراه شدند و گمراه کردند.

جودت در پاسخ به جوانانِ صادق که مشتاق رسیدن به راهلِ مطلوب بودند، حقیقت را به شکلی دیگر نیز تحریف کرد. آنان را در برابر معضلی شدیدتر از نخستین معضل قرار داد و گفت: چگونه با جهانی روبه‌رو شویم که اندوخته‌های از تجربه‌های طاقت‌فرسا دارد؟ آیا مناسب است به آن بگوییم رسول خدا ﷺ منبع شناخت حق را در شخصی معین قرار داده و رهبر مسلمانان در حالی تعیین می‌شود که هنوز کودک است؟

چه زبانی برای جودت داشت اگر حقیقت را می‌گفت و برای این جوانانِ صادق روشن می‌کرد که رسول خدا خلافت را به شخصی معین اختصاص نداده و در هیچ حدیثی نگفته است میتوان کودکی خردسال را خلیفهٔ مسلمانان کرد؟ کسانی که چنین سخنی می‌گویند، دشمنان این دیناند و بر رسول خدا ﷺ دروغ می‌بندند. جودت نیز میکوشد به این جوانان دروغ بگوید و حقیقت را از آنان پویشاند. شاید بعضی از آنان توان علمی رجوع به نصوص شرعی، بررسی آنها و شناخت مستقل حقیقت را نداشته باشند تا دریابند کسی مسئله را جعل میکند. حقیقت را فقط کسی می‌شناسد که بر علم صحیح تسلط داشته باشد. پیامبر ﷺ نسبت به کسانی که میخواهند حق مسلمانان را در انتخاب زمامدار غصب کنند، هشدار داده است؛ زمامداری که باید در نفس خود از پرهیزگارترین و در علم و رفتار از برترین آنان باشد. [۲۳]

۲۳ - شرایط انتخاب خلیفه را در گاهای فقه ببینید.

هنگامی که جودت از جوانانِ صادق خواستِ نصوص شرعی، یعنی کتاب و سنت، را کنار بگذارند، کوشید بهصراحت راه جایگزین را به آنان نشان دهد. این جایگزینها را در فصل «کنار گذاشتن نبوت» توضیح داده‌ام. [۲۴] خلاصه آنها چنین است:

۰۱. رویدادهای جهان؛ ۰۲. رویدادهای تاریخ؛ ۰۳. واقعیت ملموس.

۰۴. آیات آفاق و انفس، که نماینده قوانین طبیعیاند.

۰۵. سنتها.

این، جایگزین کردن صریح دلیل شرعی با ادله دیگر است.

جودت عادت دارد شیفستگی خود را به نتایج علوم معاصر و کشفیات جدید نشان دهد و میکوشد مفهوم آفاق را به این نوع دلیل پیوند بزند. اما تعبیر قرآنی معنایی گسترده‌تر و مقصودی دورتر دارد. این پندار او را واداشته است که در تعیین نوع دلیل، به آیه جهتگیری تغییر بدهد؛ نصوص شرعی را با آنچه در طبیعت و احوال نفس انسانی تحقق مییابد جایگزین سازد و این نصوص را تابع گواهی آیات آفاق و انفس کند. آیه چنین مفهومی را که او میکوشد از آن استخراج کند، نمیدهد. آنچه او را به این انتقال کشانده، روش ماده‌گرایانه و حسی اوست، نه بیان آیه. در فصل «تفسیر مادی قرآن کریم» نیز نشان داده‌ام که چگونه سخن را از جایگاهش منحرف میکند و نصوص را به زور میپیچاند تا با اندیشه‌های سازگار شوند.

۲۴ - به فصل «پایان نبوت» در همین کتاب، ص ۱۳۵ در نسخه اصلی عربی، رجوع کنید.

میتوان معنای این آیه را از سیاق قرآن و مطابق مبانی شناخته‌شده تفسیر که نزد همه مسلمانان پذیرفته‌اند، تعیین کرد.

ابن کثیر در مقدمه تفسیر خود گفته است: [۲۵] «درست‌ترین راه در این زمینه آن است که قرآن با قرآن تفسیر شود؛ زیرا آنچه در جایی به اجمال آمده، در جایی دیگر به تفصیل بیان شده است. اگر این راه برایت دشوار شد، به سنت رجوع کن؛ سنت شرح‌دهنده و روشنکننده قرآن است. امام ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی، رحمه الله تعالی، نیز گفته است: هر حکمی که رسول خدا ﷺ صادر کرده، از چیزی است که از قرآن فهمیده است. خداوند متعال میفرماید: «[ای پیامبر،] ما [این] کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا به [موجب] آنچه الله به تو آموخته است در میان مردم داوری کنی؛ و مدافع خیانتکاران مباش.»»

ضرورت شناخت اسباب نزول، سخنان صحابه و دلالت‌های زبان عربی نیز پوشیده نیست. همه اینها به شناخت مقاصد کتاب و سنت کمک میکنند. این مقاصد را نمیتوان با رجوع به نظریه‌های بشری یا مباحث فلسفه عقلی و مادی شناخت.

دلیل مرور اصول تفسیر در اینجا، بیان بهترین راههای تفسیر قرآن و نشان دادن خطایی بود که جودت در تفسیر آیه «[در این دنیا و در هنگامه قیامت،] نشانهای [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] و در [وجود] خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که قرآن حق است.» مرتکب شد. او تفسیری مخالف اصول تفسیر به این آیه داد و ادعا کرد که آیه، ادله اندیشه دینی را از آیات کتاب، یعنی قرآن، به آیات آفاق و انفس، یعنی قوانین طبیعی و

کشفیات علمی در طبیعت و روان، منتقل میکند. این، افتراقی از سوی او و ابطال آیات کتاب و بازداشتن آنها از عمل است. موضوع از سیاق آیه روشن است، چنانکه مفسران پیشین و معاصر بیان کرده‌اند.

قرطبی در توضیح «[در این دنیا و در هنگامه قیامت،] نشانه‌های [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] ... به آنان نشان خواهیم داد» میگوید: «یعنی نشانه‌های یگانگی و قدرت خود را؛ «در آفاق» یعنی ویرانی خانه‌های امت‌های گذشته، و «در انفس خودشان» از طریق بلاها و بیماری‌ها. ابن زید گفته است: در آفاق، آیات آسمان است و در انفس خودشان، حوادث زمین.» ابن کثیر میگوید: «یعنی دلایل و حجت‌های خود را بر اینکه قرآن حقی است که از نزد خدا بر رسول خدا ﷺ نازل شده، با دلایل خارجی، یعنی آفاق، آشکار خواهیم کرد؛ از جمله فتوحات و چیرگی اسلام بر سرزمین‌ها و دیگر ادیان.»

سخن ابن کثیر نشان میدهد آیات آفاق تأیید میکنند که قرآن از نزد خداست. این سخن، برخلاف نظر جودت، به انتقال دلیل از کتاب به آیات آفاق یا تبدیل شدن آیات آفاق به شاهی که درستی کتاب را اثبات کند، اشاره ندارد. کتاب، حقیقتی قائم به خود است و برای پذیرفته شدن به شاهد دیگری نیاز ندارد. اگر در آیات آفاق، خواه پیروزی اسلام مطابق وعده خدا باشد یا کشفی علمی که حق موجود در کتاب را تأیید کند، چیزی یافت شود، این امر شاهی برای اثبات صحت کتاب به شمار نمی‌رود و مستلزم آن نیست که پذیرش معانی آیات خدا در کتاب، به این شاهی وابسته شود که او آن را داور کتاب خدا قرار داده است.

دور کردن مسلمانان از تمسک به نصوص شرعی و برخورد با آنها مطابق روش اهل سنت و شیوه سلف، از شیوه‌های مستشرقان نخستین است. محمد ارکون [۲۶] در این باره میگوید:

«به صد مؤسسه و دوره‌های سیساله نیاز داریم تا بتوان مسلمانان را از پابندی به نصوص دور کرد.»

بهراستی تأسف‌آور است که در میان کسانی که این دین را به مردم عرضه میکنند و پرچم دعوت به خدا را برمیدارند، افرادی را بیابیم که به نصوص آن ایمان ندارند، به احکامش اعتماد نمیکنند و آنها را برای عرضه معرفت صحیح کافی نمیدانند؛ به آنها حمله میکنند و کهنه و عقبمانده می‌شمارند و همچنین سبب اختلاف و انگیزه نزاع و جنگ میدانند.

ما همواره به صداقت نیاز داریم؛ نخست با خودمان، تا حقیقتِ روش و نشانه‌های راه خود را بشناسیم و اهمیت عقیده و ارزش‌ایمان را دریابیم. هنگام دعوت جهان به اسلام نیز به این صداقت نیازمندیم تا حقیقت روشن را در برابر آن بگذاریم: ما روشی داریم که بر کثابی از نزد خدا استوار است و جهان باید از احکام این کتاب فرمان ببرد و زندگی خود را بر پایه آن بنا کند. این همان حقیقتی بود که جودت باید به آن جوانان صادق میرساند و به آنان میگفت: «و [ای مؤمنان، از جهاد در راه الله] سست [و ضعیف] نشوید و اندوهگین نگردید؛ و [بدانید که] اگر ایمان داشته باشید، شما برترید.» [آل عمران: ۱۳۹]. برخی مسلمانان در رویارویی با طاغوتها مواضعی قاطع داشته‌اند. ربیع بن عامر در

۲۶ - محمد ارکون نویسنده‌ای با اصالت مغربی است که در فرانسه اقامت دارد، تابعیت آن را دارد، به زبان آن مینویسد و در دانشگاه‌هایش تدریس میکند. بیشتر گتاهای خود را به نقد میراث اسلامی و نصوص شرعی اختصاص داده است.

برابر رستم و مأموران او میایستد و میگوید: «خدا ما را فرستاده است تا هر کس را که بخواهد، از بندگیِ بندگان به بندگیِ خدای یگانه، از تنگای دنیا به فراخیِ آن و از ستمِ ادیان به عدالتِ اسلام بیرون آوریم.»

جودت میکوشد با شیوههای مستقیم و غیرمستقیم گوناگون، نصوص شرعی را مورد طعن قرار دهد.

چند نمونه را مرور میکنم:

- پس از سخن گفتن دربارهٔ داستان دو پسر آدم در قرآن، گفت:

«من بر مذهبِ آن کسی هستم که گفت: خواه این داستان اسطوره باشد، خواه افسانه یا حقیقت، در آن انسانی یافت شد که میگوید: وارد نزاع یا مسابقه نمیشوم؛ خشونت برایم اهمیتی ندارد و آن را به تو واگذار میکنم.» [۲۷]

- همچنین میگوید واقعیت از نصوص نیرومندتر است:

«بازدارندگیِ ترس از خدا طی دو هزار سال میان مسیحیان صلح برقرار نکرد. همچنین میگویم بازدارندگیِ ترس از خدا طی هزار و پانصد سال، از نبرد صفین تا جنگ خلیج، میان مسلمانان صلح برقرار نکرد؛ اما بازدارندگیِ هستهای میان کسانی که به این جهان وارد شدند، صلح پدید آورد.» [۲۸]

۲۷ - نشست سویداء.

۲۸ - رسالهٔ «انظروا»، شمارهٔ ۴۰، ص ۱۱.

ما به جودت میگوییم صلح ادعایی میان قدرتهای بزرگ دارای نیروی هستهای، صلح نیست. اینان همان متحدان دیروزند و فقط بر حسب قدرت و امکانات مادیشان بر یکدیگر برتری میجویند. میان آمریکا و اتحاد شوروی دشمنی حقیقی وجود نداشت؛ بلکه توافقی برای تقسیم نقشها بهمنظور بهرهکشی از ملتهای ضعیف و تقسیم آنها بود.

- جودت بهصراحت میگوید: «دیگر طنینِ واژههای روح، نفس، خدا و پیامبر مرا نمیتрсانند.» [۲۹]

فصل دهم: پایان نبوت

خداوند متعال در بیان وظیفهٔ پیامبر ﷺ میفرماید:

«ای پیامبر، ما تو را گواه و بشارتبخش و بیمدهنده فرستادهایم و [تو را] دعوتگری به سوی الله به فرمان او و چراغی روشنیبخش [قرار دادیم]. و به مؤمنان بشارت بده که از جانب الله بخششی بزرگ برایشان [در پیش] است.» [احزاب: ۴۵-۴۷].

پیامبر این وظیفه را انجام داد: رسالت را ابلاغ کرد، امانت را ادا نمود و خیرخواهی امت را بهجا آورد. این وظیفه بر شهادتی استوار است که از رسول خدا ﷺ و امت خواسته شده است؛ چنانکه خداوند متعال میفرماید:

«همانگونه [که قبلهای پسندیده برای شما برگزیدیم] شما را نیز، امتی میانه [رو و اهل اعتدال] قرار دادیم تا [در روز قیامت] بر مردم گواه باشید [که پیامبران الهی پیامشان را به درستی ابلاغ کردند]؛ و پیامبر بر شما گواه باشد [که کلام الله را به شما رسانده است]؛» [بقره: ۱۴۳].

پس از رسول خدا ﷺ، مؤمنان وظیفهٔ ابلاغ و خیرخواهی او را بر عهده میگیرند. رسول خدا ﷺ در بیان ویژگی کسانی که این وظیفه را انجام میدهند، فرموده است:

«همواره گروهی از امت من بر حق استوار و پیروز خواهند بود و کسانی که آنان را بیپایور بگذارند، زیانی به آنان نمی‌رسانند، تا فرمان خدا فرا رسد.» [۱]
در روایتی از بخاری آمده است:

«کار این امت همواره بر راه راست خواهد بود، تا قیامت برپا شود.» [۲]

خداوند حفظ روش این امت را برای آن تضمین کرده است: «به راستی که ما خود، قرآن را نازل کردیم و قطعاً خودمان نیز نگهبان آن [از هر گونه تبدیل و تحریفی] هستیم.» آن را از تحریف و مخدوش شدن حفظ میکند.

پیامبر نیز برای امت خود روشن کرده است که رسالت از طریق کتاب و سنت ادامه مییابد، تا فرمان خدا فرا رسد.

معنای ختم رسالت، قطع شدن وحی و تکیه بر کتاب و سنت است. اگر امت دچار سستی، ضعف یا انحراف از روش شود، وعدهٔ راستین خدا در این سخن رسول خدا ﷺ تحقق مییابد:

«خداوند در آغاز هر صد سال، کسی را برای این امت برمی‌انگیزد که دینش را برای آن تجدید کند.» [۳]

۱ - مسلم، ج ۳، ص ۱۵۲۳؛ بخاری، حدیث شماره ۷۳۱۱؛ «فتح الباری»، ج ۱۳، ص ۲۹۳.

۲ - بخاری، حدیث شماره ۷۳۱۲.

۳ - ابوداود، حاکم و دیگران آن را روایت کرده‌اند و صحیح است.

این، برداشت اهل سنت و جماعت از ختم نبوت است. اما پیروان اندیشهٔ ماده‌گرایانه این موضوع را از منظر روش مادی خود مینگرند و نبوت را مرحله‌ای زمانی میدانند.

جودت میگوید:

«هنگامی که توجه به واقعیتها و تفاهم با خدا از طریق سنتهای او آغاز شد، نبوت متوقف گردید؛ زیرا نبوت مرحله‌ای بود و پایان یافت.» [۴]

در اینجا باید مفهوم نبوت را نزد جودت، اقبال و شحرور بررسی کنیم. هریک از آنان شیوه‌ای خاص برای پرداختن به نبوت دارد؛ اما همگی در پی‌اثر ساختن نبوت و حذف نقش آن توافق دارند!

با این افراد درنگی مهم خواهیم داشت و به سبب جایگاه این مسئله در میان دیدگاههای پیروان اندیشهٔ ماده‌گرایانه، لازم است آن را گسترده‌تر بررسی کنیم. باید به این پرسشها پاسخ دهیم:

الف. پایان نبوت چه معنایی دارد؟

ب. جایگزین نبوت چیست؟

ج. حقیقت نبوت نزد این افراد چیست؟

۴ - رسالهٔ «انظروا»، شمارهٔ ۴۰، «اللغة والواقع»، ص ۷.

نخست: پایان نبوت

جودت و اقبال برای اشاره به پایان نبوت از تعبیرهای روشنی استفاده میکنند: «لغو نبوت»، «توقف نبوت» و «ختم نبوت». این تعبیرها با روش ماده‌گرایانه، مبانی فلسفی آن و تصویری که این روش از نبوت دارد، سازگارند.

جودت این سخن را از اقبال نقل میکند:

«نبوت در اسلام، با درک ضرورتِ ختمِ خودِ نبوت، به کمالِ نهاییش میرسد. این امر دربرگیرنده آگاهی ژرفِ آن از ناممکن بودنِ تداومِ وابستگی هستی به مهاری است که با آن هدایت شود. انسان برای دستیابی به شناخت کاملِ خود، باید سرانجام به حال خود گذاشته شود تا بر وسایل خویش تکیه کند.» [۵]

این عبارت مفهومِ مرحله‌های بودنِ نبوت را توضیح میدهد و خودِ نبوت را ملزم میکند که ضرورتِ دست کشیدن از وظیفه‌اش را در مرحله‌های معین از تاریخ بشریت دریابد؛ پس از آنکه اهدافش را به پایان رسانده و نقشش، که فقط با همان مرحله تناسب داشته، تمام شده باشد. پس خودِ نبوت باید این امر را درک کند و وظیفه‌اش را به مرحله‌های تازه بسپارد که در ابزارها و اهداف با آن تفاوت دارد.

باید برداشت جودت، اقبال و شحرور از این مرحله‌های بودن و منبع این اندیشه را بررسی کنیم.

۵ - جودت سعید، «العمل»، ص ۱۳۱.

جودت دیدگاهش را پنهان نمی‌کند و این مرحله‌ای بودن را متناسب با چرخه‌های تمدنی قرار می‌دهد. می‌گوید:

«میتوان از منظری دیگر به اندیشه ختم نبوت نگریست و آن را اندیشه‌ای دانست که پایان چرخه‌های تمدنی را اعلام می‌کند.» [۶]

این اندیشه نشان می‌دهد جودت مفهوم مراحل تاریخ را پذیرفته است. این موضوع در مقدمه کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم» آمده است. مالک بن نبی این جهتگیری جودت را آشکار کرده و گفته است:

«کسی که مانند او - مانند جودت - به مراحل تاریخ ایمان دارد، شاید تطبیق دادن تاریخ با اصل تغییر را دشوار بیابد؛ با این حال، میکوشد تغییر اجتماعی را از قید علیت محدودکننده رها سازد.» [۷]

اما اندیشه مراحل تاریخ چیست و از کجا آمده است؟

او این اندیشه را در کلیات و جزئیات، از افکار اگوست کنت گرفته است. این مسئله را در مقدمه به تفصیل بررسی کرده‌ایم. [۸]

۶ - «اقرأ»، ص ۲۳۱.

۷ - «حق یغیروا»، ص ۱۰.

۸ - فصل «جامعه‌شناسی»، بخش «مراحل تاریخ»، ص ۷۶ در نسخه اصلی عربی را ببینید.

به نظر میرسد جودت این اندیشه را پسندیده است؛ از این رو دیدگاههایش تا حد انطباق کامل با افکار کنت همسو میشوند. اگر جودت پس از کنت نمی‌زیست، می‌گفتیم کنت این اندیشه‌ها را از او دزدیده است! آنچه اکنون به آن نیاز داریم، شناخت و توضیح رابطه لغو نبوت با مفهوم مراحل تاریخ است.

این امر نزد کنت روشن است: بشریت از سه حالت گذشته است؛ مرحله دینی، مرحله مابعدالطبیعی و مرحله پوزیتیویستی. دورانی که پیامبران در آن بودند، نزد کنت و جامعه‌شناسان صرفاً مرحله کودکی شمرده می‌شود. جودت این دیدگاه را پذیرفته و این سخن اقبال را درباره آن نقل کرده است:

«اگر از این زاویه به موضوع بنگریم، میبینیم پیامبر اسلام گویی میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است: از حیث منبع رسالتش به جهان قدیم تعلق دارد و از حیث روحی که آن رسالت در بر دارد، به جهان جدید.»
[۹]

او در اینجا نبوت را در مرحله دینی جهان قدیم، که به مرحله کودکی شباهت دارد، جای میدهد. از این رو تأکید میکند نبوت باید این حقیقت را دریابد و با تولد «عقل استدلالی»، کار را به مرحله‌های تازه بسپارد.

او میگوید:

«اما با تولد عقل و پیدایش توان نقد و بررسی، زندگی برای حفظ مصلحت خود، شکلگیری و رشد حالات معرفتی غیرمتکی بر عقل را سرکوب کرد؛ همان حالاتی که نیروهای روحانی در مرحله‌های آغازین از تکامل بشریت از

طریق آنها سرشار میشدند. انسان اساساً زیر فرمان عاطفه و غریزه است؛ اما عقل استدلالی، که تنها آن است که انسان را بر محیط خود مسلط میسازد، امری اکتسابی است. پس چون یک بار آن را به دست آوردیم، باید پایه‌هایش را استوار و توانش را تقویت کنیم؛ با سرکوب شیوه‌های معرفتیای که بر آن تکیه ندارند.» [۱۰]

او پیش از نقل این عبارتها از اقبال میگفت:

«انسان چگونه از نقطه‌های عطف گذشت؟ هنگام گذر از آنها چه قوانینی بر او حاکم بودند؟ چگونه است که در عصری زندگی میکنیم که برای بسیاری از مردم روشن شده است جهان میتواند، و حتی ضرورت دارد، زیر یک قانون و یک آرمان برتر زندگی کند؟ این امر از هنگام نزول این سخن خداوند متعال، از نظر نظری فراهم شده است: «امروز دینتان را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و اسلام را [به عنوان بهترین] دین برایتان برگزیدم.» [مأذنه: ۳]. چگونه این امر نوید عصری جهانی و تازه بود که شاید مردم در آن ناچار شوند آرمانهای برتر خود را یکسان کنند؟ و این کار جز با نگرشهایی تازه انجام نمیشود.» [۱۱]

از سخن جودت نکته‌های زیر آشکار میشود:

الف. نبوت را مرحله‌ای تاریخی میداند که سپری شده و برای ساختن زندگی جدید مناسب نیست.

۱۰ - «العمل»، ص ۱۳۰.

۱۱ - همان، ص ۱۲۹.

ب. نزولِ «امروز دینتان را کامل کردم» از نظر عملی هیچ آرمان برترِ مناسبی را تحقق بخشیده و فقط به جنبهٔ نظری محدود مانده است.

ج. برای یکسان کردن آرمان برتر به نگرشهایی تازه نیاز داریم که در نبوت وجود ندارند؛ زیرا نبوت از جهان قدیم است. از این رو، جامعهٔ رسول خدا ﷺ و سلف صالح را نمونهٔ برتری برای پیروی نمیشمارد.

د. لغو نبوت، لغو منبع معرفتی آن، مانند دلالت آیات کُتاب و سنت نبوی، را نیز در بر میگیرد. از این رو آشکارا میگوید:

«آنچه میخواهم از این سخن بفهمیم، این است که دلالت کُتاب میتواند بهکلی لغو شود، گویی اصلاً وجود ندارد. آنچه مسلمانان را متوجه این امر خواهد کرد، مطالب کُتاب دربارهٔ توجه به تاریخ، احوال انسانها و حوادث تاریخ است. یعنی آنچه به ما خواهد آموخت، قرآن نیست؛ خودِ حوادث جهان و تاریخاند که به ما خواهند آموخت...» [۱۲]

منبع علم نزد جودت، حوادث جهان و تاریخ است. در جاهای دیگر از واقعیت و سنتها نام میبرد و قرآن، یعنی وحی، را از جایگاه منبع مستقلی از منابع علم کنار میگذارد!!

جایگزینهای نبوت

وقتی جودت اصطلاح «ختم نبوت» یا «توقف آن» را به کار میبرد، کسی درنمییافت که مقصودش لغو یا پایان نبوت، به معنایی است که اکنون برای ما روشن شده است؛ به‌ویژه پس از انتشار کتابهای اخیر و رساله‌های او و این اشاره روشن: «هنگامی که توجه به واقعیت و تفاهم با خدا [۱۳] از طریق سنتهای او آغاز شد، نبوت متوقف گردید.» [۱۴]

او برای این آغاز، مرحله‌های زمانی تعیین میکند که خواننده میتواند آن را از سخنش در اینجا دریابد: مقصود، عصر رنسانس علمی اروپا، کشف قوانین طبیعی، پیدایش اختراعات جدید و تحول وسایل تولید است.

این، اشاره‌ای به گذر از یک مرحله به مرحله‌های دیگر در الگوی مراحل تاریخ است که او به آن باور دارد: انتقال از مرحله دینی، یعنی «نبوت»، به مرحله فلسفی عقلی و سپس به مرحله پوزیتیویستی مادی. این حقایق در بررسی جایگزینها آشکار خواهند شد.

جایگزین نخست: سنتها

جودت سنتهای حاکم بر هستی، یا قوانین طبیعی، را جایگزین مناسب مفهوم نبوت دانسته و گفته است:

۱۳ - کاربرد این عبارت از سوی جودت، میزان تصور او از رابطه انسانها با پروردگارش را نشان میدهد. این تصور بر اندیشه ماده‌گرایانه استوار است که صفات خدا را تعطیل میکند و صفات انسان را میستاید.

۱۴ - رساله «انظروا»، شماره ۴۰، ص ۷.

«هنگامی که آخرین پیامبر بر نگرستن در جهان و عبرت گرفتن از سنتهای گذشتگان اصرار کرد، میخواست به این ادله اشاره کند: اینکه برخورد با خدا باید مطابق سنتهای او صورت گیرد؛ سنتهایی که با هواهای نفسانی ما تغییر نمیکنند.» [۱۵]

او این تمسخر را متوجه مسلمانانی میکند که همچنان به نصوص شرعی پایبندند و آنها را مرجع و مبنا میدانند. میگوید:

«مسلمانان با نهایت سادهلوحی گمان میکنند میتوانند از طریق این زبان، بیرجوع به واقعیتی که زبان از آن سخن میگوید، به معانی مورد نظر خدا دست یابند.» [۱۶]

این، جسارتی آشکار از سوی جودت نسبت به عالمان مسلمان است: آنان را نادان جلوه میدهد و به غفلت و سادهلوحی وصف میکند. گتابایش را از این نوع سرزنش پر کرده، بیآنکه تفاوتی بگذارد یا کسی را استثنا کند؛ حتی نسل صحابه و تابعین را نیز استثنا نکرده است. او مخالفت خود را با تکیه بر نصوص وحی تکرار میکند و مسلمانان را از بازگشت به آنها یا تمسک به آنها برحذر میدارد. گفته است:

۱۵ - رسالۀ «انظروا»، ص ۷.

۱۶ - رسالۀ «انظروا»، شماره ۴۰، ص ۴.

«اما باید در فهم این پدیده ژرفتر شویم. بازگشت به نصوص، این پدیده را حل نمیکرد. اگر فهم این حقیقت به سخن، زبان یا نص محدود میشد، جنگ ادامه مییافت و راهی برای تأویل نصوص پیدا میشد و تأویلشان ممکن بود؛ زیرا نصوص قابل تأویلاند.» [۱۷]

شگفتا از کسی که نگران تأویل نصوص است، اما از کار خود نمیترسد؛ از اینکه دلالت نصوص را لغو کرده، آنها را گویی ناموجود شمرده و بینتش دانسته است!!

باید حقیقت را دریابیم: نشان دادن سنتها به جای نبوت، به معنای نشان دادن روش ماده‌گرایانه به جای وحی است.

جایگزین دوم: واقعیت

جودت واقعیت را بر همه چیز مقدم میداند؛ و مقدم دانستن واقعیت، یعنی مقدم دانستن ماده.

برای این امر، وجود یک چیز در واقعیت مادی را مثال میآورد و میگوید: «یک صخره، از هر سخنی که دربارهاش گفته شود، حتی اگر کلام خدا باشد، بهتر بر خود دلالت میکند.» [۱۸]

ساده‌لوحانه است که جودت گمان کند چیزی تازه یا دلیلی مادی و روشن ارائه کرده است. گویی با این مثال میکوشد آفتاب را با غربال پیوشاند.

۱۷ - رساله «انظروا»، شماره ۴۰، ص ۵.

۱۸ - رساله «انظروا»، شماره ۴۰، ص ۸.

او در هر فرصتی شأن خداوند سبحان و متعال را پایین میآورد؛ اما وقتی میخواهد طبیعت، جهان یا واقعیت را بزرگ بشمارد، مبالغه میکند. همزمان میگوید: «دیگر طنینِ واژههای روح، نفس، خدا یا پیامبر مرا نمیترساند...» [۱۹]

در اینجا نیز همان شیوه را به کار میبرد و میگوید صخره بهتر از کلام خدا بر خود دلالت میکند. خداوند متعال میفرماید: «و [مشرکان، بزرگی و مقام] الله را چنان که سزاوار اوست نشناختند». کلام خدا به هیچ آفریدههای شباهت ندارد، با آن قیاس نمیشود و چیزی بر آن مقدم نمیگردد. وقتی خداوند متعال سخن میگوید، سخنش حق و سرانجام آن صدق است. چگونه صخره آفریده شده بهتر از کلام خدایی بر خود دلالت میکند که آن را آفریده، وجودش را پیش از آفرینش آسمانها و زمین مقدر کرده و سپس مطابق علم و تقدیر خود آفریده است؟

ادعای جودت در قلمرو سفسطهای قرار میگیرد که سودی ندارد.

علم فراگیر، قدرت کامل و مشیت نافذ خدا نشان میدهند که کلام او روشن و آشکار است. [۲۰]

۱۹ - همان، ص ۴۰.

۲۰ - آیا خدا آنچه را موسی، علیه السلام، واقعیت پنداشت، نفی نکرد؟ خداوند متعال میفرماید: «[موسی] گفت: «شما بیفکنید». هنگامی که [بزارشان را] افکندند، چشمان مردم را افسون کردند و آنان را سخت ترسانند و جادویی بزرگ [پدید] آوردند.» [اعراف: ۱۱۶]. نیز میفرماید: «ناگاه ریسمانها و چوبدستیهای آنان از جادویشان چنان به نظرش رسید که گویی به شتاب مخزنند.» [طه: ۶۶].

افزون بر این، مثال صخره، موضوع را منحرف میکند؛ زیرا در این حالت، اختلاف میان صخره و کلام خدا نیست، بلکه میان کلام خدا و سخن انسانهایی است که با صخره از راه توصیف، تعریف یا ارزیابی برخورد میکنند. صخرهٔ بیزبان سخن نمیگوید؛ کسی که سخن میگوید، مشاهدهکنندهٔ آن است. کلام خدا از خود هر چیز رساتر است و بهتر بر آن دلالت میکند. این سخن خداوند متعال موضوع را روشن میسازد: «و [یاد کن از] هنگامی که [روز قیامت] الله میفرماید: «ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی که: "من و مادرم را [همچون] دو معبود به جای الله برگزینید؟"» [عیسی] میگوید: «[بار الهاء] تو منزهی. شایسته نیست که من [دربارهٔ خویشان] چیزی که حقم نیست بگویم. اگر چنین [سخنی] گفته باشم، بیگانه، تو میدانی. تو آنچه را که در نفس من است مدانی و [لی] من آنچه را که در ذات [پاک] توست نمدانم. بپتزدید، تو خود دانای رازهای نهانی.»» [مائده: ۱۱۶].

رابطهٔ خالق و مخلوق چنین است: خدا به هرچه مخلوق را در بر میگیرد، علم دارد: «آیا کسی که [همهٔ موجودات را] آفریده است، [حالِ بندگان را] نمیداند؟ در حالی که او باریکبین و آگاه است.» [ملک: ۱۴]. مثالی از واقعیت داریم که با آن، از طریق این سخن خداوند متعال، به جودت پاسخ میدهیم: «و خورشید [نیز پیوسته] به سوی قرارگاهش در حرکت است. این تقدیر [پروردگار] شکستناپذیر داناست. و برای ماه [نیز] منزلگاههایی مقرر نموده‌ایم تا [سرانجام از قرص کامل به هلال و] به شکل شاخهٔ خشک خرما بازگردد. نه خورشید را سزاوار است که [در سیر خود] به ماه برسد و نه شب بر روز پیشی میگیرد؛ و هریک از [کُرات و سیارات] در مدارِ شناورند.» [یس: ۳۸-۴۰].

توصیف خورشید در اینجا از حقایق قطعی قرآن است. هر تصویری که منجمان درباره این حقیقت ارائه کنند، از کلام و علم خدا فروتر خواهد بود. انسانها هر اندازه در علم و اختراع پیش بروند و هر نوع فضاییا بسازند، نمیتوانند آنگونه که خدا در کتاب خود خورشید یا ماه را وصف میکنند، بر خورشید احاطه یابند. اگر به چیزی دست پیدا کنند، بررسیشان نه فراگیر خواهد بود و نه کامل؛ زیرا عقل انسان محدود است و علم او از علم مطلقِ خدایی فروتر است که همه چیز را آفریده و بر همه چیز احاطه علمی دارد. توصیف دانشمندان از مخلوقات، جز فرضیهها یا نظریههایی متناسب با سطحی که علم نجوم به آن رسیده است، نخواهد بود. این علوم افزایش و کاهش میپذیرند؛ زیرا از انسانهایی سرچشمه میگیرند که در ساختن این تصورها سهم دارند. چه بسیار نظریههایی که مردم درستی آنها را باور میکنند و سپس کسی میآید و آنها را نقض میکند. از این رو معقول نیست که سخن انسان درباره خورشید راستتر از کلام خدا درباره آن باشد. ما واقعیت را انکار نمیکنیم؛ همچنین میان علم صحیح و کلام خدا تعارضی وجود ندارد.

سرچشمه پنداری که جودت هنگام پذیرفتن این اصل در آن افتاد، تکیه او بر روش فلسفی مادهگرایانه است که واقعیت را میآراید و بزرگ میشمارد. پذیرفتن این نظریه نیز، هنگامی که خواست روش واقعگرایی را به صورت علمی بر قرآن کریم اعمال کند، او را در وضعی نامطلوب قرار داد: ادعا کرد قرآن قلبها را عضو فهم میداند. جسارت او را در این کار توضیح دادهایم؛ [۲۱] و چیزی جز مادهگرایی افراطیاش او را به این موضع نکشاند.

مفهوم نمادپردازی

جودت معتقد است خدا با مردم از طریق نمادها و حقایق برخورد میکند و ما باید نمادها را رد کنیم و حقایق را بپذیریم. گفته است:

«خدا با ما از طریق نمادها و حقایق برخورد کرده و به ما گفته است به واقعیت بازگردیم و در آن بنگریم. نمادها تنها کمک‌هایی موقت و مربوط به مرحله‌ای معیناند و ممکن است با زمان و مکان تفاوت کنند؛ اما سنت‌های واقعی او تغییر نخواهند کرد. هر بار به آنها بازگردیم، همانگونه ثابتشان می‌یابیم: «هرگز در سنت الله تبدیلی نمی‌یابی و هرگز در سنت الله تغییری نمی‌یابی». نمادها جز نام‌هایی نیستند که خدا هیچ حجتی برایشان نازل نکرده است.» [۲۲]

نمادها در واژگان جودت همان زباناند و حقایق نزد او نماینده واقعیت مادی هستند. زبان، نصوص را نیز در بر می‌گیرد؛ و او در اینجا استفاده از نصوص را کمک‌هایی موقت می‌شمارد. از طریق مفهوم مراتب وجود، [۲۳] واقعیت مادی را بر نصوص مقدم میدانند و معتقد است هنگام اختلاف، مرجع، تصورات مادی ذهنی یا نمادهای زبانی نیست؛ بلکه باید به وجود خارجی مادی بازگشت، که در اینجا آن را واقعیت مینامد.

۲۲ - رساله «انظروا»، شماره ۴۰، ص ۷.

۲۳ - این مراتب عبارتاند از: وجود مادی، وجود عقلی، وجود لفظی و وجود نوشتاری.

اما جودت دچار تناقضی آشکار شده است: میگوید خدا با ما از طریق نمادها برخورد کرده است - که در برداشت او همان نصوصاند - سپس در پایان میگوید خدا هیچ حجتی برای نمادها نازل نکرده و آنها بیش از کمکهای موقت نیستند؛ کمکهای متناسب با مرحله‌های که بشریت در چارچوب مراحل تاریخ در آن قرار دارد!!

تناقض جودت فقط در چیزی است که برای ما آشکار شده است!! خود او با روش سازگار بود؛ روشی که ماده را بر نصوص شرعی مقدم میداند. این، لغو نبوت و جایگزین کردن آن با واقعیت، سنتها و تاریخ است.

او در جایی دیگر سخنی گفته که برداشتش از نبوت را روشن میکند:

«محمد اقبال، به‌ویژه در بحث ختم نبوت، به این موضوع توجه کرد. چرا نبوت ختم شد و دیگر پیامبر و کتابی نیامد؟ زیرا آخرین کتاب، راهی را به ما نشان داد که پایان ندارد؛ ما را به سخنی راهنمایی کرد که سخنی حروف نیست، بلکه حقایقی ملموس است.» [۲۴]

این، بیانی روشن است که واقعیت، یا به تعبیر او «حقایق ملموس»، جای آخرین پیامبر و آخرین کتاب را میگیرد. در این سخن، اشاره‌ای به روش ماده‌گرایانه جودت، معروف به روش حسی، وجود دارد.

جایگزین سوم: تاریخ [۲۵]

جودت توجه خود را به تاریخ و دانستن آن به عنوان منبع معرفت «علم» پنهان نمیکند.

خواننده کتابهای جودت شاید گمان کند مقصود او از تاریخ، همان برداشت رایج امروز، یعنی فقط تاریخ اسلام یا امتهای پیشین است. اما مقصود او تاریخ بشریت و دورانهای کهن مربوط به پیدایش زندگی بر زمین است.

با وجود شبهههایی که پیرامون این منبع وجود دارد، جودت تاریخ را منبع علم قرار داده و گفته است:

«اسلام تاریخ را منبع معرفت، یعنی منبع علم، میداند. من میگویم علت قطع شدن وحی، یعنی ختم نبوت، این است که تاریخ منبع معرفت شده است.» [۲۶]

جودت تاریخ را در برابر نصوص شرعی، منبع معرفت قرار داده است. میگوید:

۲۵ - در «مقایس اللغة» آمده است: «تاریخ: شنیده شده است؛ اما عربی نیست و از فردی فصیح شنیده نشده است.» در حاشیه آمده است که یونس و ابومالک آن را از عربها شنیده‌اند. در «لسان العرب» آمده است: «تاریخ: تعیین زمان.»

۲۶ - نشستی در تلویزیون سوریه که جودت همراه با محمد سعید رمضان بوطی در آن شرکت داشت.

«یعنی آنچه به ما خواهد آموخت، قرآن نیست؛ بلکه حوادث جهان و تاریخ به ما خواهند آموخت. نمونهای این سخن خداوند متعال است: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد». این آیه از روز نزولش نزد مسلمانان موجود بوده است؛ اما مسلمانان هیچ بهرهای از آن نبردهاند. حتی کسانی که چگونگی آغاز آفرینش را شناخته‌اند، پژوهش خود را از این آیه آغاز نکرده‌اند؛ آغاز حرکت از مشاهده جهان بوده است. آنچه بر خود دلالت کرده، خود جهان است، نه کتاب.» [۲۷]

این جهتگیری، کتاب را از عمل در واقعیت زندگی کنار میگذارد و بر سیر در زمین و شناخت چگونگی آغاز آفرینش تکیه میکند. تاریخ میتواند یکی از منابع علم باشد، اگر اطلاعات به روش علمی اعتبارسنجی شوند؛ اما جودت و شحور در پژوهش تاریخی به روش عملی مبتنی بر اصول پایمند نبوده‌اند. تکیه بر منبع تاریخی فاقد ادله قطعی، شیوهای سست و خنده‌آور است که حتی لحظهای در برابر نقد علمی دوام نیاورد. نتایج پژوهشها درباره تاریخ زمین و پیدایش زندگی بر آن، در برابر هیچ نقد علمی تاب نیاورند؛ فقط فرضیهایی بینیاد علمیاند و تابع روش فلسفه خیالپردازانه هستند. تاریخ زمین را به عصرهای سنگ و مفرغ تقسیم کرده‌اند؛ تاریخ انسان را نیز به مرحله «بشری» و مرحله «انسانی» بخش کرده، مرحله بشری را حالت توحش و مرحله انسانی را حالت یادگیری دانسته‌اند.

تاریخ انسانیت را به مرحله شکار، دامداری و کشاورزی نیز تقسیم کرده‌اند. بر این مراحل، اصطلاحات دیگری که ساخته اندیشه مارکسیستی است، مانند عصر فئودالیسم و عصر صنعت، نهاده‌اند.

تقسیمبندی کنت نیز تفاوتی با این ندارد؛ او تاریخ بشریت را به حالت دینی، حالت فلسفی و حالت پوزیتیویستی تقسیم کرده است.

این تقسیمبندیها بر مبنایی علمی و یقینی استوار نیستند؛ بلکه اجتهادهایی بشریاند که خطا و انحراف میپذیرند و با نقدهای شدید روبهرو شدهاند. علم نیز برخی از این نظریه‌های خیالپردازانه را، به سبب تکیه نداشتن بر حقایق علمی، رد کرده است.

جودت بارها گفته است که حقیقت را باید بیرون از کتاب جست. میگوید:

«بار دیگر میگویم: رویداد یا چیز، بهتر از هر توصیفی بر خود دلالت میکند. هنگام اختلاف، مرجع کتاب نیست؛ بلکه باید به رویداد یا چیز بازگشت.»
[۲۸]

پیگیری سخنان جودت در دعوت صریحش به رجوع نکردن به نصوص شرعی هنگام اختلاف، نشاندنده انحراف از روش اسلام و ردّ این نصوص است. خداوند متعال در بیان حکم این وضعیت میفرماید: «نه؛ سوگند به پروردگارت [ای محمد] که آنان ایمان نمیآورند مگر اینکه در اختلافاتشان تو را داور قرار دهند». آیه در داور قرار دادن کتاب خدا و سنت رسول خدا برای واقعیتهای که در آن نزاع و اختلاف پیش میآید، عمومیت دارد. اما در رویدادهای تازه‌ای که نص صریحی درباره‌شان وجود ندارد، اجتهاد مطابق مبانیای صورت میگیرد که رسول خدا ﷺ برای ما بیان کرده است. این مبانی برای حل چنین مشکلاتی برقرارند و این، بانی گسترده است که بسته نیست.

آنچه جودت به آن دعوت میکند، یعنی دریافت اطلاعات از منابعی بیرون از کتاب، با وجود اینکه حقیقت آن اطلاعات در کتاب موجود است، خروج از این اصل ثابت به شمار میرود. نمونهای دعوت او به شناخت چگونگی آغاز آفرینش انسان از بیرون قرآن است؛ حال آنکه نصوص مربوط به این مسئله روشنند، مانند این سخن خداوند متعال: «[همان] ذاتی که هر چه آفرید، به نیکوترین [شکل] آفرید و آفرینش [نخستین] انسان را از گل آغاز کرد.» [سجده: ۷]. این آیه آغاز آفرینش انسان را از گل تعیین میکند و دعوت جودت را با روشی علمی و دقیق باطل میسازد. خداوند متعال همچنین میفرماید: «[درحالیکه] ما آنها را از گلی [بیارزش و] چسبنده پدید آوردیم.» [صافات: ۱۱]. اگر اطلاعات آغاز آفرینش انسان با این دقت در قرآن موجود است، چرا برای شناخت چگونگی آغاز آفرینش باید در زمین سیر کرد؟! این، اشارهای روشن به نظریه داروین است که بر جستجو در زمین تکیه دارد!! [۲۹]

جودت درباره گواهی تاریخ میگوید:

«ساختن انسان بر اساس ارزشهایی که تاریخ به سلامت آنها گواهی میدهد، موضوعی بوده که خودبهخود جریان داشته و علم هنوز روشن ساختن سنتهای این فرایند را آغاز نکرده است. انسانها برای تهذیب خود و رهایی از توحش، فرومایگی و زشتی کوششهای فراوان کردهاند؛ اما به سبب اندک بودن علم و مبهم بودن معرفت، ثمرات این کوششها کم بوده است.» [۳۰]

۲۹ - فصل «تکامل» در این پژوهش، ص ۱۷۸ در نسخه اصلی عربی را ببینید.

۳۰ - «اقرأ»، ص ۱۷۲.

این چه وظیفه‌های است که به تاریخ داده تا گواه سلامت ارزشها باشد؟ آیا تاریخ مرجع تازه تعیین ارزشهای صحیح در جامعه شده است؟ نقش قرآن و سنت در این مسئله کجاست؟ جودت و همراهانش از روش ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی پیروی میکنند، اصطلاحات آن را به کار می‌برند و سپس زندگی بشری را از طریق آن تفسیر مینمایند.

جایگزین چهارم: رویدادهای جهان

چگونه رویدادهای جهان جایگزین نبوت میشوند؟

جودت از طرح این برداشت و دعوت به لغو دلالت کتاب و دریافت معرفت عینی از رویدادهای جهان خسته نمیشود!! حتی آیات آفاق و انفس را گواه صدق کتاب قرار میدهد. مقصودش از آیات آفاق، سنتهای حاکم بر هستی، قوانین طبیعی و کشفیات علمی است؛ و از آیات انفس، نتایج پژوهشهای روانشناختی و دیگر علوم معاصر را اراده میکند. به این علوم دعوت میکند تا در برابر آیات خدا در کتاب و اصول شناخته‌شده دین قرار گیرند. معتقد است: «آیه» در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد؛» چیزی تازه در ادله اصول دین آشکار میکند. به مقتضای این آیه، آیات آفاق و انفس حق شناخت و کشف حقیقت را دارند.» [۳۱]

این همان روشی است که مبلغان غربگرایی با دعوت به تغییر اصول دین برای سازگار کردن آنها با روشهای غربی، خواهان آناند.

جودت پیوسته به استفاده از این جایگزینها به جای مفهوم نبوت دعوت میکند. حتی کوشیده است این دعوت را به پیامبر گرامی ﷺ نسبت دهد و بگوید ایشان به آن سفارش کرده است! این سفارش را از جکا آورده است؟! آیا در این باره به او وحی شده و هیچکس جز او از آن آگاه نیست؟ نص صریحی که توقف یا لغو نبوت، لغو دلالت کتاب یا پایان عمل به احکام نبوت را مقرر کند، بجاست؟ خداوند متعال میفرماید: «اگر راست مگوید، از کتابهای آسمانی پیشین یا بازماندهای از دانش [گذشتگان، دلیل] بیاورید» [احقاف: ۴]. ختم نبوت با توقف آن تفاوت دارد؛ زیرا ختم نبوت مستلزم باقی ماندن اصولی است که پیامبر ﷺ بر آنها بود و جایگزین نشدنشان با اصول دیگر؛ برخلاف آنچه جودت و شحرور انجام میدهند و اقبال و دیگر پیروان گرایش مادی تصور کردهاند.

خداوند متعال در بیان وظیفه قرآن و پیامبران میفرماید:

«[در آغاز،] مردم یک امت [و پیرویک دین] بودند [اما پس از آنکه اختلاف کردند]؛ آنگاه الله پیامبران را بشارتبخش و بیمدهنده برانگیخت و همراه با آنان کتاب [آسمانی] را بهحق نازل کرد تا میان مردم در آنچه اختلاف داشتند داوری کنند» [بقره: ۲۱۳].

مقایسه‌های سریع میان دیدگاههای جودت و شحرور، عاملی تعیینکننده در نقض اندیشه‌های آنان و آشکار ساختن حقیقت جسارتشان در این مسئله خواهد بود.

نویسنده «الظلال» میگوید: «از این رو ناگزیر باید معیاری ثابت وجود داشته باشد که اختلافکنندگان به آن بازگردند، داوری عادل که طرفهای

نزاع به او رجوع کنند و سخنی قاطع که جدال نزد آن پایان یابد و همگان از آن به یقین بازگردند... این حقیقت در تعیین مرجعی که مردم تصورها و قوانین خود را از آن دریافت میکنند و در همه شکلهای اختلاف به آن رجوع مینمایند، ارزشی بزرگ دارد... همین ثبات در اصل تصور ایمانی است که با وظیفه‌نگاری سازگار است که خدا به حق نازل کرده تا در هر زمان و با هر پیامبر، از کهنترین دورانها، میان مردم در اختلافهایشان داوری کند... خدا این کتاب را پایه زندگی بشری قرار میدهد. سپس زندگی پیش میرود: اگر با این پایه سازگار باشد و بر آن استوار بماند، حق است؛ و اگر از آن خارج شود و بر پایه‌های دیگری بنا گردد، باطل است، حتی اگر همه مردم آن را بپسندند. این حقیقت در جدا کردن اصول دین از چیزهایی که مردم به آن وارد میکنند، اهمیتی بزرگ دارد... آنچه رخ داده، همچنان خطا و انحراف میماند و برای هیچکس حجت یا سابقه‌های معتبر نمیشود. هر کس خواهان ازسرگیری زندگی اسلامی است، وظیفه دارد این خطا را لغو و باطل کند و به کتابی بازگردد که خدا نازل کرده تا میان مردم داوری نماید...» [۳۲]

خدا به پیامبرش فرمان میدهد به وحی نازلشده بر او تمسک جوید و در این راه شکیبایی کند؛ اما جودت و اقبال پیشنهاد میکنند همه اینها را کنار بگذاریم و نبوت و آثارش را، گویی وجود ندارند، لغو کنیم. شخړور نیز پیامبر را مجتهدی همچون دیگر عالمان میدانند و همزمان وظیفه تأویل قرآن و بیان آن برای مردم را به داروین و اینشتین میدهد.

خداوند متعال میفرماید: «بگو: «ای مردم، از جانب پروردگارتان حق برای شما آمده است؛ پس هر کس هدایت یابد، به سود خویش هدایت میابد و هر کس گمراه گردد، به زیان خویش گمراه میگردد؛ و من [مراقب و] کارگزار شما نیستم». و [ای پیامبر،] از آنچه بر تو وحی میشود پیروی کن و شکیباً باش تا الله [بین تو و کافران] داوری کند؛ و او تعالی بهترین داور است.» [یونس: ۱۰۸-۱۰۹].

برای بیان وظیفه پیامبر ﷺ و مأموریت اصلی او - مأموریتی که متوقف نمیشود و به هیچ روی نمیتوان با بهانه پایان یافتن نقش و تمام شدن اهدافش، عمل به آیات خدا یا احادیث رسول خدا ﷺ را تعطیل کرد - خداوند متعال میفرماید: «و این قرآن [از جانب او] بر من وحی شده است تا به وسیله آن به شما و هر کس [این پیام به او] میرسد هشدار دهم.» [انعام: ۱۹]. همچنین میفرماید: «به آنچه بر تو وحی میشود تمسک بجوی که بیگمان، بر راه راست قرار داری.» [زخرف: ۴۳].

خداوند متعال به ما میگوید به کتاب و آنچه پیامبر، صلی الله علیه وسلم، برایتان میآورد، تمسک جوید. اما جودت، شحور و پیروانشان با مجموعه‌های کامل از اندیشه‌های مارکسیستی ماده‌گرایانه در برابر ما ظاهر میشوند؛ همچنین نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی را که از کنت، نیچه و دیگران گرفته‌اند و نظریه‌های روانشناسی را که از فروید و مکتب او الهام پذیرفته‌اند، همراه دارند. این مجموعه‌ها را گاه با ترغیب و گاه با تمسخر عقبماندگی مسلمانان به ما عرضه میکنند.

میخواهند مسلمانان آیات پروردگارشان را کنار بگذارند، دریافت آموزه‌ها از روش پیامبرشان را متوقف کنند و امر او را، گویی وجود ندارد، نادیده بگیرند. آیا جودت و شحور حقیقت دیدگاه‌های خود و نتایج مترتب بر آنها را درمیابند؟! معتقدم چنین امری با توجه به صراحت و روشنی موضوع، از روی سهو، خطا یا غفلت صادر نمیشود. این دعوت تازه نیست و از دیرباز وجود داشته است. مکتبی کامل [۳۳] با نشانه‌ها، ویژگی‌ها و مفاهیم خاص خود است که، چنانکه در مقدمه آمده، آن را «مکتب تغییر» نامیده‌ام. [۳۴]

حقیقت نبوت

شاید برای تعریف نبوت و بیان حقیقت آن، بیش از آنچه گفت‌هایم نیاز نباشد؛ زیرا این موضوع چنان روشن بوده که بخش بزرگی از بحث‌های مسلمانان را به خود اختصاص نداده است. آنان با بصیرت خود دریافته‌اند که ایمان به خدا، فرشتگان و کتاب‌های نازل‌شده، ایمان به رسول را نیز لازم می‌سازد.

نقض یکی از این ارکان، نقض تمام ساختمان ایمان به شمار میرود. وقتی پیامبر ﷺ قریش را از سفر شبانه خود به بیت‌المقدس آگاه کرد، مشرکان شتابان نزد یارانش رفتند تا او را تکذیب کنند. گمان میکردند یارانش نیز با شنیدن خبر همین کار را خواهند کرد؛ اما وقتی از یاران پیامبر ﷺ سخی شنیدند که خشمشان را برانگیخت، سخت غافلگیر شدند. آنان گفتند: «آیا خبر آسمان، یعنی وحی، را از او می‌پذیریم و خبر زمین را نمی‌پذیریم؟! اگر چنین گفته، راست گفته است.»

۳۳ - در «حقیقة جمال الدین الأفغانی» آمده است که او در یکی از سخنرانیهایش گفته بود: «نبوت مارتی شخصی است.» به همین سبب، سلطان عثمانی او را تعقیب میکرد.

۳۴ - مکتبی که به جای مفهوم تجدید دین، مفهوم تغییر در دین را می‌پذیرد.

این پرسش را پیش روی خواننده میگذاریم: جودت و اقبال نبوت را چگونه تصور میکنند؟ شخوَر با آن چگونه برخورد میکند؟ هنگام تعریف نبوت به چه صورتی از آن باور دارند؟

اقبال و جودت از باور خود به مراحل تاریخ و تقسیم زندگی بشری به سه مرحله آغاز میکنند. [۳۵] آنان جایگاه نبوت را در این مراحل، در مرحلهٔ کودکی یافته‌اند؛ مرحله‌ای که در سیر تکاملِ مراحل تاریخ، نمایندهٔ وضعیت ابتدایی و عقبمانده است و جامعه‌شناسان غربی، به سبب ظهور پیامبران در آن، «مرحلهٔ دینی» مینامندش.

جودت از اقبال نقل میکند:

«در دوران کودکی بشریت، نیروی روحی به آنچه «آگاهی نبوی» مینامم تکامل مییابد. این آگاهی وسیله‌ای است برای صرفه‌جویی در تفکر فردی و انتخاب شخصی و برای فراهم کردن احکام و انتخابهای آماده و شیوه‌های عملی که از پیش مهیا شده‌اند.» [۳۶]

وصف نبوت به‌عنوان نیروی روحی و گفتن اینکه این نیرو به آگاهی نبوی تکامل مییابد، تصویری از نبوت است که با کتاب خدا، سنت رسول خدا و اجماع مسلمانان بر اثبات وحی و اینکه خداوند متعال کتابهای خود را به پیامبرانش وحی میکند، تعارض دارد. خداوند متعال میفرماید: «درخور هیچ بشری نیست که الله با او سخن بگوید؛ مگر با وحی یا از فراسوی حجابی یا [اینکه الله]

۳۵ - مرحلهٔ کودکی، مرحلهٔ نوجوانی و مرحلهٔ بزرگسالی. فصل «جامعه‌شناسی»، ص ۷۶ در نسخهٔ اصلی عربی را ببینید.

۳۶ - جودت سعید، «العمل»، ص ۱۳۰، به نقل از محمد اقبال، «تجديد الفكر الديني».

فرشته‌های بفرستد که به فرمانش هر چه بخواهد، وحی کند. بپتردید، او تعالی بلندمرتبه حکیم است.» [شوری: ۵۱].

این اندیشه بیسابقه نیست؛ در تاریخ فرقه‌های گمراه و نزد فیلسوفان شناخته شده است. میتوانیم منابعی را که این اندیشه‌ها از آنها آمده‌اند، مشخص کنیم.

ابن تیمیه میگوید:

«فلسفه‌ورزانی که نبوتها را به شیوهای سازگار با اصول فاسد خود اثبات کرده‌اند، مانند ابن سینا و همانند او، [۳۷] پذیرفته‌اند که پیامبران از راه خبری که از سوی خداوند سبحان و متعال به آنان میرسد، علم پیدا میکنند؛ نه خبر فرشته و نه غیر آن را پذیرفته‌اند. بلکه ادعا کرده‌اند پیامبران به سبب برتری خود بر دیگران در نیروی حدس، از طریق نیروی عقلی میدانند. این نیرو را «نیروی قدسی» مینامند و علوم پیامبران را به آن منحصر کرده‌اند. حقیقت سخنان این بوده است که پیامبران از جنس دیگرانند و چیزی را از طریق خبر نیاموخته‌اند. از این رو، این افراد از خبر پیامبران هیچ بهره‌ای نمی‌برند.» [۳۸]

مقایسه این عبارتها با سخنان اقبال و جودت، توافقی دیدگاهها و انطباق روش را آشکار میکند. ابن تیمیه همچنین میگوید:

۳۷ - ذهی در «سیر الأعلام» میگوید: «علامه مشهور، فیلسوف ابوعلی حسین بن عبدالله؛ پدرش کاتبی از مبلغان اسماعیلیه بود.» ذهی همچنین آورده است که ابوحامد غزالی به سبب این دیدگاهها، ابن سینا را تکفیر کرد.

۳۸ - «درء تعارض العقل والنقل»، ج ۱، ص ۱۷۹.

«ابن سینا از ملحدانی بود که از آرای ارسطو پیروی میکردند.» [۳۹] پیوند دادن اندیشه‌های اقبال و جودت از یک سو و اندیشه‌های ابن سینا و پیروانش از سوی دیگر دشوار نیست؛ زیرا مفاهیم را از یک سرچشمه میگیرند: فلسفه مادی ارسطویی.

از این رو، جودت در اینکه برخی فیلسوفان را پیامبر یا در مقام پیامبران وصف کند، غرابتی نمییند. در سخنانش تکرار میکند که فیلسوفان از کسانی هستند که در میان مردم به عدالت فرمان میدهند و به آنان احترام و ارج مینهد؛ از سقراط تا زرتشت و از گاندی تا تویینی و راسل. اما در نشست سویداء، جسارتش به حد سبک شمردن عقل دیگران رسید و سقراط، فیلسوف یونانی بتپرست، را در جمع پیامبران وارد کرد. گفت:

«اگر پسر آدم چنین کرد، من نیز موضع سقراط را بزرگ میدارم و ارج مینهم. ما باید... من میگویم قرآن دربارهٔ پیامبران به ما میگوید: «[سرگذشت] برخی از آنان را برای حکایت کرده‌ایم و [سرگذشت] برخی دیگر را حکایت نکرده‌ایم.» کسی که زندگی سقراط و موضع او را میخواند، گمان میکنم اگر موضع پیامبران را بشناسد و دریابد، احساس خواهد کرد که او از پیامبرانی است که خبرشان برای ما نقل نشده، یا از کسانی که رفتار پیامبران را در پیش گرفته‌اند؛ زیرا مرگ را پذیرفت و خشونت را رد کرد.»

به تاریخ و مواضع سقراط رجوع کردیم و برایمان روشن شد که او فیلسوفی یونانی بود و در روزگارش ریشه‌ها و مبانی فلسفه گذاشته شد. از مهمترین و اثرگذارترین فیلسوفانی است که در تثبیت اصول فلسفی سهم داشتند. کجایی

مدون از خود بهجا نگذاشت و شاگردش افلاطون بیشتر دیدگاههایش را نقل کرد. سقراط و افلاطون روش فلسفه عقلی «مابعدالطبیعی» را میپذیرند. سقراط مسلمان نبود؛ به خدایان به شیوه فیلسوفان باور داشت و تصورشان از خدا کاملاً با عقیده اسلامی متفاوت بود. روش او بر جستجوی معرفت از راه عقل استوار بود. چون کتابی بهجا نگذاشت، افلاطون، شاگردش، اندیشههای فلسفی او را نقل کرد. باور رایج این است که سقراط پیش از ارسطو و افلاطون، بنیانگذار فلسفه قدیم بود؛ یا دقیقتر اینکه ریشهها و مبانی فلسفه در روزگار او گذاشته شد.

اکنون مقصود ما بررسی تاریخ فلسفه نیست؛ بیشتر به دلایلی توجه داریم که جودت را وادار میکند سقراط را، با وجود پیروی نکردنش از دین خدا، از پیامبران بشمارد. چگونه جرئت کرده است بگوید:

«من سقراط را در شمار پیامبران میدانم؛ نوح و سقراط از یک سرچشمه مینوشند.» [۴۰]

یکی از شاگردان جودت در نشست سویداء پاسخ داد که اسلام در روزگار سقراط وجود نداشت!! اگر اسلام، که دین همه پیامبران است، در روزگار سقراط وجود نداشت، چگونه سقراط پیامبر بود و نبوتش از کجا آمده بود؟!

۴۰ - در سخنان ماهانه خود در منزلش و در مصاحبههای با مجله «دراسات اشتراکیه»؛ مجلهای که یکی از شاخههای حزب کمونیست سوریه منتشر میکند و همراه با نشریات حزب توزیع میشود، آخرین شماره سال ۱۹۹۲.

کسی که عقیده سقراط را نمیشناسد، به اصول و عقیده افلاطون بنگرد. دعوت جودت، شخوور، اقبال و پیروانشان به روش فلسفه، به این صورت، خروج از روش اسلامی و کنار گذاشتن آن است.

آنان میخواهند فلسفه را بخشی از دین و فیلسوفان را همدیاف پیامبران قرار دهند!!

آنچه درباره مخالفت سقراط با بتپرستی شهرت دارد، به این معنا نیست که او مسلمان بوده است. در جاهلیت پیش از اسلام نیز افرادی وجود داشتند که بتپرستی را انکار میکردند؛ با این حال، این امر اسلام شمرده نمیشد.

جودت بر آشکار کردن اندیشههای فیلسوفان، رواج دادن دیدگاههایشان و نشان دادن این اصول در برابر نبوت اصرار دارد.

او همچنین پایان نبوت را از منظر ظهور انسانی مینگرد که زمام تمدن را در دست میگیرد. میگوید: «اما با پایان و ختم نبوت، چرخها پایان یافتند و انسان سنتهای تمدن را در دست گرفت تا آن را مستمر سازد.» [۴۱]

جودت در اندیشههای اقبال درباره صفات ذات و ریاضت روحی نیز شریک است و میگوید: «بنابراین، نباید از اندیشه پایان نبوت چنین فهمید که سرنوشت نهایی زندگی، جایگزینی کامل عقل به جای احساس است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلی این اندیشه در جهتگیری آن برای ایجاد گرایشی آزاد در بررسی ریاضت صوفیانه است؛

زیرا انسان را به این باور میرساند که زمان هر سلطه شخصی که مدعی منشأی فراطبیعی باشد، در تاریخ بشر گذشته است. چنین باوری نیروی روانشناختی است که از رشد این سلطه جلوگیری میکند. کار این اندیشه، گشودن راههای تازه معرفت در عرصه ریاضت روحی انسان است. این گفته که آیات دالالتکننده بر ذات الهی در انفس تجلی میکنند، روح نقد را نسبت به شناخت سنتی انسان از جهان خارج پدید آورده است.» [۴۲]

مفهوم نبوت نزد شخرو

برداشت شخرو از نبوت نیز از آنچه جودت و اقبال بر اساس روش ماده‌گرایانه و مراحل تاریخ پذیرفته‌اند، بیرون نمی‌رود: اینکه تشریع اسلامی برای دوره زمانی پیدایش خود مناسب است.

شخرو می‌پرسد: موضع ما در برابر پیامبر ﷺ یا سنت چیست؟

پاسخ می‌دهد: در برابر او دو موضع بنیادی و متمایز وجود دارد؛ نخست، در مقام پیامبر و دوم، در مقام قانونگذار.

درباره موضع دوم پاسخ می‌دهد: «موضعی دقیق است: آنچه پیامبر ﷺ انجام داد، نخستین امکان اجرای اسلام است.» [۴۳] می‌گوید پیامبر شریعت را بر اساس شرایط عینی شبه‌جزیره عربستان اجرا کرد؛ زیرا تشریع قابلیت تحول، لغو و

۴۲ - «اقرأ»، ص ۲۳۱.

۴۳ - کتاب شخرو، ص ۳۹.

جایگزینی دارد. [۴۴] او به تعریف سنت به عنوان «هر گفتار، کردار، تقریر یا نهی پیامبر» اعتراض کرد و گفت این تعریف ساخته فقیهان است. از این رو، به مفهومی معاصر از سنت رسید که بر اساس آن «نقش پیامبر، تبدیل امر مطلق به امر نسبی و حرکت در محدوده حدود خدا در قرن هفتم بود». [۴۵]

۴۴ - همان، ص ۳۸.

۴۵ - همان، ص ۳۹.

فصل یازدهم: مفهوم عقیده

جودت موضوع عقیده را در پژوهشی مستقل بررسی نکرده و مفهوم آن را بر اساس روش اسلامی تعیین ننموده است. بحثهای درباره آن در میان نگهبانان پراکنده‌اند و در آنها برداشتی خاص دارد که با اصول مکتب ماده‌گرایانه سازگار است. در این زمینه اصطلاحاتی تازه و نامأنوس به کار برده که با دیدگاههای فرقه‌های گمراه تلاقی دارند و از روش سلف صالح فاصله میگیرند. او این آرا را هنگام تعریف ایمان مطرح کرده و ایمان را به حقایق خارجی مادی پیوند زده است. میگوید: «ایمان صرفاً ایمان نیست، بلکه توحید است؛ یعنی مرتبط کردن انسان با حقایق خارجی و رها ساختن او از جهان اشخاص.» [۱]

جودت از برداشتی حسی از غیب آغاز میکند و میگوید: «بدین ترتیب، هنگامی که شیوه ایمان ما به ارزشهای آسمانی همچون ایمانمان به هر چیز محسوس باشد، غیب به علم تبدیل میشود.» [۲]

سپس ایمان را به نتایج اسباب در جهان واقع، چه منفی و چه مثبت، پیوند میزند و روش عقلی در ایمان را رد میکند. میگوید:

۱ - «اقرأ»، ص ۱۱۷.

۲ - همان، ص ۱۱۶.

«اگر معنای پیوند اسباب با نتایج را درک کنیم و بدانیم این پیوند عقلی نیست، بلکه مبتنی بر مشاهده است، میتوانیم ایمان را به نتایج پیوند دهیم. اگر ایمان و نتایجش را مشاهده کنیم، شرایط علم را با تمام محتوای آن در موضوع ایمان به دست آورده‌ایم.» [۳]

سپس علم را، که برایش شرایطی حسی وضع کرده، بر دین خدا مسلط میسازد و میگوید: «همانگونه که علم سلطه خود را بر نجوم، شیمی و پزشکی گسترده است، آن را بر دین نیز خواهد گسترده.» [۴]

نزد همه مسلمانان تردیدی نیست که عقیده در دین اسلام فقط از یک منبع دریافت میشود: راه وحی، راه نبوت. خداوند متعال میفرماید: «[ای پیامبر] اینگونه، قرآن را [توسط جبرئیل و] به فرمان خویش بر تو وحی کردیم. [پیش از آن] تو آگاهی نداشتی که کتاب و ایمان چیست؛ ولی ما آن را نوری ساختیم که هریک از بندگان خویش را که بخواهیم، به آن هدایت کنیم؛ و مسلماً تو به راهی راست [= اسلام] هدایت مکنی. راه الله که آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست. آگاه باشید! [همه] امور به سوی الله باز میگردد.» [شوری: ۵۲-۵۳].

جودت همانگونه که مفهوم توحید را به واقعیتهای خارجی مادی پیوند زده، آن را تابع مرحله‌های تاریخی و تکاملی نیز ساخته است. میگوید:

۳ - همان، ص ۱۱۹.

۴ - همان، ص ۱۲۰.

«دانشمندان شکایت دارند که علم، به‌عنوان تواناییی در انسانها و از حیث شناخت ماهیت و تعمیم آن، در میان مردم چندان گسترش نیافته است. ظهور تاریخی آن در میان انسانها نیز محدود و نوپدید است. توحید در آغاز و انجام خود، بیدار کردن توانایی علم و رهایی از توقف در برابر بتها، معبودهای ساختگی و پرستش تقلید است.» [۵]

سپس برداشت ماده‌گرایانه خود از توحید را آشکار میکند و میگوید: «توحید خدا به نگرستن در واقعیتهای خارجی برای ارتباط با حقایق خارجی فرمان میدهد و به پدیده جهان، به‌عنوان فرایندی آفریننده، معنایی مقدستر میبخشد.» [۶]

جودت سپس به هدف اصلی بحث توحید و علم و نتیجه نهایی خود در تعریف ایمان میرسد: «سرانجام علم همان ایمان میشود و ایمان همان علم؛ شرک همان جهل میشود و جهل همان شرک. همانگونه که علم و ایمان دو فریضه‌اند، جهل و شرک نیز دو نگاه نابخشدنیاند که کیفرشان حتمی است.» [۷]

این تعریفها برای عقیده اسلامی نامأنوساند و یافتن منابعی که از آنها گرفته شده‌اند، دشوار نیست. تاریخ فرقه‌های گمراه کلامی از چنین دیدگاههایی آکنده است؛ نمونه‌اش سخن جهم بن صفوان، از قدریه، است: «ایمان، معرفت است و کفر، جهل.»

۵ - «اقرأ»، ص ۱۱۷.

۶ - «اقرأ»، ص ۱۱۷.

۷ - «اقرأ»، ص ۱۱۷.

پیامبر ﷺ معنای ایمان را به‌گونه‌ای بیان کرده که جایی برای جدال در آن یا انحراف از آن باقی نمی‌گذارد. در حدیث مشهور جبرئیل، هنگامی که از پیامبر ﷺ درباره ایمان پرسید، آمده است: «گفت: مرا از ایمان آگاه کن. فرمود: به خدا، فرشتگان، گناها، پیامبران و روز آخرت ایمان بیاوری و به قدر، خیر و شر آن، ایمان داشته باشی. گفت: راست گفتی.» [۸]

این، باور مسلمانان درباره ایمان در گذشته و امروز، پیش و پس از شکوفایی و گسترش علوم، است. این موضوع با گذر زمان تغییر نمی‌کند؛ عالم به آن ایمان دارد و فرد عادی و بیسواد نیز آن را باور می‌کند. اما جودت چنان از روش ماده‌گرایانه تأثیر پذیرفته است که غیب دیگر نزد او اعتباری ندارد. خداوند متعال می‌فرماید: «همان کسانی که به غیب ایمان دارند و نماز را برپا میدارند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند؛» [بقره: ۳].

این برداشت او را به آنجا رسانده است که از طریق امکان کشف سنتهای حاکم بر هستی، برای انسانها تسلطی بر تصور وجود روح قائل شود. می‌گوید: «این وجود تابع سنتها، مرتبهای دیگر از مراتب وجود است و شاید راهی برای تصور وجود روح باشد. آفرینش و امر از آن خداوند متعال است و روح از امر خداست: «بگو: روح از [جمله امور غیبی و ناشی از] فرمان پروردگار من است» [اسراء: ۸۵]؛ امر خدا، کلمه خدا و سنت خدا تعبیرهایی هستند که ممکن است مدلولشان به یکدیگر نزدیک باشد.» [۹]

۸ - بخشی از حدیث طولانی از عمر؛ بخاری، باب «ایمان»، حدیث شماره ۵۰، مسلم، باب «ایمان»، ج ۱، ص ۱.

۹ - «اقرأ»، ص ۹۳.

این اندیشه همچنین به تعطیل صفات خداوند متعال میانجامد. [۱۰]

اصطلاحات اعتقادی

جودت مسلمانان را به سبب اهمیت دادن به عقیده تمسخر میکند و میگوید:

«اما آنچه کافر است، رفتار است: «هر کس نماز را ترک کند، کافر شده است». مسلمانان مسئله را وارونه کرده‌اند: تردید در عقیده را بزرگ شمرد‌ه‌اند و کوتاهی در عمل را آسان گرفته‌اند.» [۱۱]

تعمیم این قاعده به همه مسلمانان بسیار خطرناک است؛ برداشت اهل سنت و جماعت از عقیده را وارونه میکند و مفاهیم اسلامی و اصطلاحات شرعی «ایمان، شرک و کفر» را بی‌اثر می‌سازد. مسلمانان برای تعیین این مفاهیم به روش قرآن تکیه میکنند. خداوند متعال می‌فرماید: «پیگان، الله این گاه را که به او شرک آورده شود نمی‌بخشد و غیر از آن را - برای هر کس بخواهد - می‌بخشد؛» [نساء: ۴۸]. روش اهل سنت از قاعده مشهورشان روشن است: هیچکس جز با نص شرعی روشن تکفیر نمی‌شود. اما خوارج از این قاعده خارج شدند و مسلمانان را به سبب گاهان و معصیتها تکفیر کردند؛ تا جایی که به تکفیر صحابه، طعن در آنان و اجرای احکام ویژه کافران درباره مسلمانان جرئت یافتند.

جودت در مفهوم عقیده از مکتب قدریه و معتزله دفاع کرده و روش صحیح اهل سنت را نادیده گرفته است. این امر در سخن او آشکار میشود:

۱۰ - به فصل «سنتها» در این پژوهش رجوع کنید.

۱۱ - «اقرأ»، ص ۱۱۶.

«دو عامل سبب شده‌اند که رفتار بشری بیرون از علم، بیرون از کنترل، بیرون از تسخیر و بیرون از سنتها قرار گیرد:

نخست: فهم نادرست عقیده دینی؛ یعنی اینکه خدا هرچه بخواهد انجام میدهد: «و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست.» [انسان: ۳۰]. تاریخ نزاع میان کسانی که رفتار انسان را جبری میدانند و کسانی که او را در رفتارش صاحب اختیار می‌شمارند، طولانی است؛ میان کسانی که معتقدند انسان برخلاف میل خود به آنچه خدا قضا و قدر کرده مجبور است و توان خروج از آن را ندارد، و کسانی که معتقدند اگر انسان آنچه را در نفس خود دارد تغییر دهد، خدا نیز وضع او را تغییر میدهد. حتی برخی می‌گویند: ما قضا و قدر خدا را نمیدانیم؛ پس در سرنوشت و رفتار مردم، که به اراده آزاد خداوند، پروردگار جهانیان، باز میگردد، دخالتی نداریم؛ و سخنان دیگری از این دست که از ابهام، اشتباه و تاریکی دید حکایت دارند. مشیت خدا توان تغییر و ساختن سرنوشت را از انسانها سلب نمیکند؛ بلکه مشیت او این است: «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]» [رعد: ۱۱]، و سرنوشتشان در دست خودشان است. اینجا جای تفصیل نیست؛ فقط می‌خواستیم توجه دهیم که این باور و نگرش، که اختیار و توان تعیین سرنوشت را از انسان می‌گیرد، انسان و سرنوشتش را از قلمرو علم، تسخیر و پیشبینی خارج می‌سازد.

دوم: عامل دیگر بیرون ماندن رفتار بشری از قلمرو علم، پیشبینی و تسخیر، به تاریخ تاریک و عادت دیرینه‌های باز می‌گردد که مردم در آن زیسته‌اند؛ در حالی که هیچ روزنه‌ای برای کنترل رفتار انسان و شناخت سنتهای آن

نمیدیدند. در اینجا، بار دیگر، تاریخ علوم طبیعی به ما کمک میکند روشن سازیم مردم چگونه مدتها در تاریکی زیستند و به آن خو گرفتند، بیآنکه علم، کنترل یا پیشبینی داشته باشند. همین تاریخ طولانی تاریکی سبب شد مردم زمانی ورود علم به عرصه نجوم، شیمی و پزشکی را نیز انکار کنند و نپذیرند.» [۱۲]

از سخن او دفاع از مکتب معتزله قدریه را درمییابیم؛ کسانی که برای انسان مشیتی کامل قائلاند، بیآنکه آن را به مشیت خدا پیوند دهند یا تابع آن سازند. آنان عقلهای خود را داور امر خدا قرار میدهند و بر اساس تصورات بشریشان از حکمت یا عدالت میگویند: فلان امر یا عمل بر خدا واجب است. در این سخن، قدرت خدا بر انجام مطلق آنچه میخواهد، نفی میشود.

این نگرش به عقیده، جودت را به این سخن میکشانند: «اگر جهان اشخاص علم و توحید را به ما عرضه میکند، با این حال، علم و توحید باید همواره فرایندهای اصلاح و تنظیم را از سر بگذرانند.» [۱۳]

او همچنین مفهوم عقیده را با جنگ و اقتصاد همراه میکند و حکم آنها را در تعدیل و اصلاح یکسان میداند. این امر ما را به پرسش از هدف مورد انتظار آن وامیدارد:

۱۲ - «اقرأ»، صص ۸۷-۸۹.

۱۳ - همان، ص ۲۰۴.

«حفاظت از یک جامعه در جنگ، اقتصاد و عقیده، تابع تصادف و امور دلبخواهی نیست؛ بلکه تابع موازن دقیق در اندیشه‌های موجود در انفس است. متخصصان میتوانند بر اساس تجربه‌های پیشین از سنت گذشتگان یا معاصران، تغییرات کمی و کیفی لازم را در زمانی مشخص در آنها اعمال کنند. همه اینها علم است و همه اینها سنتهایی است که میتوان آنها را شناخت، بر آنها تسلط یافت، خطاهایشان را اصلاح کرد و در این کار از زمان پیشی گرفت.

اما عقل وحشتردهای که از رویدادهای جهان آگاهی ندارد، نمیداند مصیبتها از کجا می‌آیند، چگونه دفع میشوند و چگونه برای حفاظت جامعه، در برابر خطرهای فکری به آن مصونیت داده میشود، از عهده این کار برنمی‌آید؛ چه رسد به اینکه دستگاههایی برای نظارت بر انحرافها و اصلاح خطاها بر اساس سنتها و قواعد حاکم بر جوامع ایجاد کند.» [۱۴]

آیا این کار هم نهادن عقیده، جنگ و اقتصاد، عمدی و حسابشده بوده است یا اتفاقی و ناشی از خطا در بیان؟ اگر حفاظت جامعه هنگام جنگ به تغییر برنامه‌های عملی یا طرحهای موجود نیاز دارد و حفاظت اقتصاد مستلزم مطالعه، یافتن راهلهای مناسب برای مشکلات موجود و اصلاح آنها در زمان مناسب است، چرا عقیده نیز باید تعدیل و اصلاح شود؟ آیا عقیده تابع همان چیزی است که برنامه‌های اقتصادی و طرحهای حزبی ساخته انسانها تابع آناند؛ طرحهایی که با هر کشف تازه نیازمند بازنگری میشوند؟

عقیده ساخته و انتخابِ انسانها نیست؛ این موضوع نزد مسلمانان روشن است. ثبات این اصل، محور بنیادیِ زندگیِ اسلامی است. شاید جودت این احساس را دریافته باشد؛ از این رو در بیان ترس مسلمان نسبت به عقیده‌هاش میگوید: «عقلِ وحش‌زده از عهدهٔ این کار برنمی‌آید.» احساس مسلمانان به ثباتِ بنیادِ عقیده، برای هر مسلمان امنیت و آرامش و برای مقابله با چالشهای اعتقادی وارد شده، پایهای استوار فراهم میکند. همچنین بیانگر علاقهٔ مسلمان به حفاظتِ عقیده‌هاش از تحریف است و مانع تعطیل کردن عمل به نصوص شرعی میشود. می‌کوشیم برخی سخنان اهل علم را دربارهٔ ثبات عقیده و پذیرفتن تحول یا تعدیل، پیش روی خواننده بگذاریم:

سید قطب در کتاب «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»، در فصل «ثبات»، قاعدهٔ بنیادیِ تصور عقیده را چنین مشخص میکند: حرکت در چارچوبی ثابت، پیرامون محوری ثابت.

«در اینجا نمونه‌هایی از مبانی و ارزشهای ثابتِ این تصور را مرور میکنیم؛ همان چیزهایی که «محور ثابت» را تشکیل میدهند و روش اسلامی در چارچوب ثابت خود پیرامون آنها می‌گردد. هرچه به حقیقت الهی مربوط است - که پایهٔ تصور اسلامی است - هم از حیث حقیقت و هم از حیث مفهوم ثابت است و تغییر و تحول نمی‌پذیرد:

حقیقتِ وجود خدا، ازلیت و ابدیتِ او، یگانگی‌اش با همهٔ جلوه‌های آن، قدرت، حاکمیت، تدبیرِ کار آفریدگان و آزادیِ مطلقِ مشیتِ او؛ و دیگر صفات خدا که در جهان، زندگی و انسانها اثر دارند.

حقیقتِ اینکه تمام جهان، اشیا و موجودات زندهٔ آن، آفریده و ابداع خداست؛ خداوند سبحان آن را اراده کرد و پدید آمد. هیچ چیز و هیچ موجود زنده‌ای در این جهان، کمترین سهمی در آفرینش، تدبیر یا حاکمیت آن ندارد و به هیچ روی در هیچیک از ویژگیهای الوهیت شریک نیست.

حقیقتِ بندگی خدا: بندگی اشیا و موجودات زنده، و فراگیر بودنِ این بندگی نسبت به همهٔ انسانها، از جمله پیامبران، علیهم الصلاة والسلام؛ بندگی مطلقى که کمترین اثری از ویژگیهای الوهیت در آن آمیخته نیست. همگان در این بندگی برابرند.

حقیقتِ اینکه ایمان به خدا با صفاتی که خود را به آنها وصف کرده، و به فرشتگان، کتابها، رسول او، روز آخرت و قدر، خیر و شرّ آن، شرطِ صحت و پذیرش اعمال است. در غیر این صورت، اعمال از بنیاد باطلاند، اصلاح‌پذیر نیستند، مردودند و به حساب نمی‌آیند و پذیرفته نمی‌شوند.

حقیقتِ اینکه دین نزد خدا اسلام است و خدا از مردم جز آن دینی نمی‌پذیرد. معنای اسلام، اختصاص دادن الوهیت و همهٔ ویژگیهای آن به خدای سبحان، تسلیم شدن به مشیت او و رضایت به داوریِ امر، روش و شریعت اوست. همین، دینِ پسندیدهٔ اوست، نه دینی دیگر.

حقیقتِ اینکه «انسان»، به‌عنوان نوع، آفریده‌ای است که بر دیگر آفریدگان زمین گرامی داشته شده است؛ خدا او را در زمین خلیفه قرار داده و هرچه در آن است، برایش مسخر ساخته است. از این رو هیچ ارزش مادی در زمین از ارزش این انسان بالاتر نیست و نمیتوان ارزش او را به خاطر آن تباه کرد.

حقیقتِ اینکه مردم از یک اصلاند و از این حیث برابرند. تنها ارزشی که بر اساس آن در میان خود برتری مییابند، تقوا و عمل صالح است؛ نه نسب، دارایی، جایگاه، طبقه، نژاد یا دیگر ارزشهای زمینی.

حقیقتِ اینکه غایتِ وجود انسانی، عبادت خداست؛ به معنای بندگی مطلقِ تنها خدا، با همهٔ لوازم آن. نخستین این لوازم، فرمان بردن فقط از امر او در همهٔ امور کوچک و بزرگِ زندگی و رو کردن تنها به او در هر نیت، حرکت، اندیشهٔ درونی و عمل است؛ نیز خلافت در زمین مطابق روش او، یا به تعبیر قرآن، مطابق دین او. این دو، تعبیرهایی هممعنا از یک حقیقتاند.

حقیقتِ اینکه پیوندِ گردآمدن انسانها، عقیده و همین روش الهی است؛ نه نژاد، قوم، سرزمین، رنگ، طبقه، منافع اقتصادی یا سیاسی یا هر اعتبار زمینی دیگری.

حقیقتِ اینکه دنیا سرای آزمون و عمل است و آخرت سرای حساب و جزا. انسان در هر حرکت، هر عمل، هر خیر یا شری که به او میرسد، هر نعمت و هر زبانی، آزموده میشود؛ و بازگشت همهٔ امور به خداست.

... این مبانی و ارزشها و همانند آنها همگی ثابتاند و تغییر و تحول نمیپذیرند. ثابتاند تا پدیدههای زندگی و شکلهای وضعیتهای آن در چارچوبشان حرکت کنند و همچنان به آنها پیوسته بمانند؛ و تا لوازشان در هر تحولِ شرایطِ زندگی، هر پیوند اجتماعی و هر سازماندهی احوال مردم، چه فردی و چه جمعی، در همهٔ وضعیتهای و مراحل رعایت شود.

هرچه جنبه‌های زندگی واقعی گسترده‌تر شود، میدان علم انسانی وسعت یابد و مفاهیمی که این مبانی و ارزشها در آنها آشکار میشوند، بیشتر گردد، عرصه تجلی مدلولهای آنها نیز ممکن است گسترش یابد. اما اصل آنها ثابت میماند و آن مدلولها و مفاهیم در چارچوبش حرکت میکنند.»

وجود چنین معیارهای ثابت و ضوابط معین، تضمینی برای حفاظت زندگی اسلامی از انحراف و مخدوش شدن است و آن را از آشفتگی و اختلاف حفظ میکند. خداوند متعال میفرماید: «آیا کسی که بر شیوه روشنی از جانب پروردگار خویش است، همچون کسانی است که زشتی رفتارشان در نظرشان آراسته شده و از هوسهای خویش پیروی میکنند؟» [محمد: ۱۴]. همچنین میفرماید: «اگر الله از هوسهای آنان پیروی کند [و امور هستی به میل کافران اداره شود]، آسمانها و زمین و هر کس [و هر چه] در آنهاست تباه میگردد؛» [مؤمنون: ۷۱].

عقیده اسلامی کلیتی با ساختاری منسجم و ریشه‌هایی به‌همپیوسته، همچون بنایی استوار، است. هر کس اصلی از اصول آن را ویران کند، گویی تمام بنا را ویران کرده است. کسی که چنین کند، از دایره اسلام خارج است؛ و بر این حکم، اجماعی تصریح شده نزد عالمان مسلمان وجود دارد!!

تغییر در عقیده

برای شناخت موضع جودت در موضوعات آفرینش، میبایم به اندیشه بازنگری در باور امت درباره چگونگی آغاز آفرینش روی می‌آورد. در تفسیر این سخن خداوند متعال: «[ای پیامبر، به کافران] بگو: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد؛»» [عنکبوت: ۲۰]، میگوید:

«این آیه کریمه روشی معین برای پژوهش در بر دارد که جنبه‌های مادی و غیرمادی جهان، یا به تعبیر پیشینیان، جواهر و اعراض، را شامل می‌شود. موضوع، همه موجودات را در بر می‌گیرد: از اتم و آنچه از آن کوچکتر است تا کهکشان و حتی تمام جهان؛ از مواد آلی تا انسان که از نظر اندامی، فکری و اجتماعی در بهترین ساختار است؛ و از ابتدایی‌ترین اندیشه‌ها تا پیچیده‌ترین آنها.» [۱۵]

جودت درباره علت پذیرفتن این روش می‌گوید:

«شناخت چگونگی آغاز آفرینش و فهم امور در این سطح، انسان را متوجه می‌کند که آفرینش می‌تواند رشد کند، گسترش یابد و بهتر شود. کسی که میدانند آفرینش ضعیف و ناتوان آغاز شده، سپس آهسته رشد کرده و این رشد به دورانی طولانی نیاز داشته است، ممکن است از تأمل در آغاز آفرینش به اندیشیدن در سرنوشت آن برسد.» [۱۶]

سپس جودت امور قابل پژوهش را توضیح داد و چند نمونه را برشمرد. گفت:

۱۵ - «اقرأ»، ص ۲۰۹.

۱۶ - همان، ص ۲۱۲.

«به مقتضای این آیه، باید در آغاز هر موضوع، چگونگی آغاز آفرینش آن را بیان کرد؛ حتی در آنچه به شیوه ایمان به خدا مربوط است: انسان چگونه به درک معنای الوهیت آغاز کرد؟ پس هر موضوع از حیث ورودش به ادراک انسان، آغاز آفرینشی دارد. بنا بر خواسته آیه، باید در هرچه میبینیم، از حیث چگونگی آغاز آفرینش آن بازنگری کنیم.» [۱۷]

این بازنگری و بررسی دوباره امور اعتقادی مقرر در نصوص شرعی، خروج از این نصوص و بی‌اثر ساختن محتوای آنهاست. خطر فقط در بازنگری این مسائل نیست، بلکه در تغییر جایگاه دلیل و جایگاه این علم نیز هست!!

میگوید:

«این آیه، موضوع پژوهش برای شناخت چگونگی آغاز آفرینش را از آیات کتاب به آیات آفاق و انفس و سیر در زمین منتقل میکند.» [۱۸]

جودت چه نیاز مبرمی به بازنگری در معرفتی میبند که کتاب خدا یا سنت رسول خدا ﷺ در بر دارد؟

میتوانیم به دو موضوع مهم اشاره کنیم که جودت در آنها خواهان بازنگری و تغییر باور پیشین است: آغاز ایمان به خدا و آغاز آفرینش انسان.

خدا انسان را چگونه آفرید؟

کدام مسلمان نمیداند خدا انسان را چگونه آفرید؟

۱۷ - «اقرأ»، ص ۲۱۰.

۱۸ - همان، ص ۲۱۵.

حتی کودک خردسال مسلمان نیز این حقیقت روشن را میفهمد که خداوند متعال انسان را مستقیماً از خاک آفریده است. خداوند متعال میفرماید: «ای مردم، اگر دربارهٔ برانگیخته شدن [در قیامت] تردید دارید، [بدانید که] بپتردید، ما شما را از خاک آفریدیم» [حج: ۵]. همچنین میفرماید: «[الله] فرمود: «ای ابلیس، چه چیز مانع تو شد از اینکه در برابر آنچه به دستان خویش آفریده‌ام سجده کنی؟»» [ص: ۷۵].

سپس خدا چگونگی آغاز آفرینش را بیان میکند:

«[همان] ذاتی که هر چه آفرید، به نیکوترین [شکل] آفرید و آفرینش [نخستین] انسان را از گل آغاز کرد.» [سجده: ۷]. وقتی خداوند متعال بهروشنی چگونگی آغاز آفرینش انسان، مادهٔ آن و جزئیاتی از شیوهٔ آفرینش را برای ما بیان کرده است، چرا این مسئله را در منبعی دیگر بررسی کنیم؟ خواستنِ تغییرِ چیزی که در کتاب خدا مقرر است، چه معنایی دارد؟ آیا این، تعطیل آیات خدا و کنار گذاشتن آنها از عمل نیست؟ آیا توان نصوص شرعی را برای عرضهٔ معرفت علمی صحیح نفی نمیکند؟ قرآن همه چیز را دربارهٔ آفرینش انسان به تفصیل بیان کرده است و نیازی نداریم این اطلاعات را از منابع دیگر دریافت کنیم. جودت با اجماع مسلمانان در دریافت نصوص شرعی، عمل به آنها، داور قرار دادنشان هنگام اختلاف و رضایت کامل به آنچه از آنها صادر میشود، مخالفت کرده است. اگر او به دریافت چگونگی آغاز آفرینش از کتاب و سنت باور ندارد، آن را از کجا به دست آوریم؟ آیا به کسانی رجوع کنیم که در زمین سیر و حفاری کرده و سپس نظریهٔ تکامل، انتخاب طبیعی یا صفات اکتسابی را مطرح کرده‌اند؟ دانشمندان این نظریه‌ها را رد و تکذیب کرده‌اند؛ اما جودت همچنان در هر فرصتی به آنها دعوت میکند.

با آنکه فقط آنچه را از واقعیت و امر حسی برمیآید میپذیرد، در موضوع تکامل اندکی از روش حسی خود دست میکشد و با زبان خیال میگوید:

«اگر برای انسان ممکن بود وضع کره زمین، پیدایش زندگی بر آن و انواع حیواناتی را که در آن زیست‌هاند، در اندیشه خود مشاهده کند؛ و بداند روزی تمام زندگی در آب بوده، سپس به خشکی آمده و آنگاه انسان پدید آمده است؛ چرا به ذهنمان نرسد که این آفرینش همچنان ادامه دارد؟ چرا به فکرمان نرسد که آفرینش متوقف نشده، همچنان آفریده میشود و بر آفرینش افزوده میگردد و پیدایشی دیگر وجود دارد؟!» [۱۹]

سپس با لحنی تمسخرآمیز نسبت به مسلمانان میگوید:

«تاریخ مسلمانان را ناچار خواهد کرد فهم خود از قرآن را تغییر دهند؛ از این رو در برابر تاریخ موضعی منفی دارند.» [۲۰]

انسان چگونه الوهیت را درک کرد؟

وقتی جودت می‌خواهد در موضوع چگونگی آغاز درک معنای الوهیت و ایمان به خدا بازنگری کنیم و آن را از بیرون قرآن کریم دریافت نماییم، لازم است در این باره با او درنگ کنیم. ایمان نخستین انسان، آدم علیه السلام، و درک او از الوهیت، در میان مسلمانان محل اختلاف نبوده است؛ زیرا این حقیقت برای

۱۹ - رساله «انظروا»، شماره ۴۰، «اللغة والواقع»، ص ۱۰.

۲۰ - رساله «انظروا»، شماره ۴۰، «اللغة والواقع»، ص ۱۰.

آنان روشن است، از نظرشان پنهان نیست و آن را از کتاب پروردگار و سنت پیامبر خود دریافت میکنند. اما عرصه این پژوهشها و جدال درباره آنها، نزد جامعه‌شناسان پوزیتیویست است که دریافت این عقیده از منبع وحی را نمیپذیرند. پیداست جودت به دیدگاه آنان گرایش یافته، روششان را در این مسئله پذیرفته و به بازنگری در آن دعوت میکند. او نیز، مانند آنان، به مراحل و تقسیمبندیهای تاریخ باور دارد. درباره تاریخ میگوید: «انسان در آن از مرحلههای بسیار گذشت؛ هنگامی که از زندگی شکار به دامداری و سپس کشاورزی روی آورد. تقسیم تاریخ بشر به عصرهای سنگ کهن و جدید، عصر مفرغ و آهن، همگی نشان میدهند آفرینش علم، کنترل و تسخیر چگونه آغاز شد.» [۲۱]

مسلمانان، برخلاف جامعه‌شناسان، تردیدی ندارند که آدم، علیه السلام، پیامبر و موحدی خالص بود و عقیده توحید را از خداوند متعال دریافت کرد: «به راستی که الله، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید.» [آل عمران: ۳۳]. خداوند متعال در وصف توبه آدم میفرماید: «آنگاه آدم از پروردگارش کلماتی فراگرفت [و درخواست بخشایش نمود] و الله توبه او را پذیرفت؛ زیرا الله، توبه‌پذیر مهربان است.» [بقره: ۳۷]. این، روش آدم و پیامبران پس از اوست. هرگاه باورهای منحرف به این روش وارد میشد، فرستادن پیامبری تازه لازم میآمد. پیروان گرایش مادی گمان کردند این انحرافها در تاریخ بشر، تکاملی در تاریخ عقیده است؛ از این رو بر پایه این برداشت نادرست، تصورهایی درباره تحول مفهوم الوهیت از چندخدایی به

تثلیث، سپس دوگانپرستی و توحید ساختند و هدایتیافته و موحد بودن نخستین انسان را انکار کردند. این اندیشه‌ها در میان مسلمانان نیز پدید آمد و همان تعبیرهای جامعه‌شناسان پوزیتیویست، مانند «ادیان برتر» و «ادیان فروتر»، به کار رفت. جودت در «اقرأ» میگوید: «از این رو توینبی تمدنها را عقبگردی از ادیان برتر دانست؛ زیرا ادیان برتر، انسانیت و والایاند...» [۲۲]

قرآن این افترا را رد میکند. خداوند متعال میفرماید:

«[در آغاز،] مردم یک امت [و پیرویک دین] بودند [اما پس از آنکه اختلاف کردند]؛ آنگاه الله پیامبران را بشارتبخش و بیم‌دهنده برانگیخت و همراه با آنان کتاب [آسمانی] را بهحق نازل کرد تا میان مردم در آنچه اختلاف داشتند داوری کنند؛ و فقط کسانی که [تورات] به آنان داده شده بود - پس از آنکه نشانه‌های روشن به آنها رسید- به خاطر ستم و حسادت که پیشان بود، در مورد آن اختلاف کردند؛ پس الله به فرمان خویش کسانی را که ایمان آورده بودند، به حقیقتی که در آن اختلاف داشتند هدایت نمود؛ و الله هر کس را بخواهد، به راه راست هدایت میکند.» [بقره: ۲۱۳].

مفهوم کفر نزد جودت

جودت میکوشد مسئله کفر و ایمان را در چارچوب برداشت غرب از دین و جدایی امور اخروی از امور دنیوی، یا آنچه جدایی دین از دولت نامیده میشود، قرار دهد؛ همانگونه که سکولارها میکوشند انجام دهند.

جودت در نشستی فرهنگی گفت: [۲۳]

«کفر گاهی دنیوی نیست؛ گاهی اخروی است که خدا به حساب آن رسیدگی میکند.

کافر حق دارد زندگی کند و ملحد حق دارد محترمانه زندگی کند. اگر ملحد بتواند مردم را به الحاد خود قانع سازد، اشکالی بر او نیست؛ اما نباید نظرش را با زور تحمیل کند. باید از کافر خواندن یکدیگر برای سرزنش دست برداریم.»

سپس در بیان حق انسان به الحاد میگوید هر انسانی حق دارد کفر بورزد، بیآنکه احکام ارتداد در اسلام را در نظر بگیرد: «تو حق داری کفر بورزی. کفر عیبی دنیوی نیست؛ عیب دنیوی این است که به مردم ستم کنی و حق زندگی عادلانه را به کافر ندهی.»

هنگامی که در همین نشست از میراث و متن کتاب سخن گفت، اظهار داشت:

«لفظ مقدس نیست؛ معنا مقدس است. میدانیم معنا نخست زاده میشود؛ معانی زاده میشوند و سپس نامها برایشان وضع میگردند.» [۲۴]

قرآن هم در لفظ و هم در معنا مقدس است؛ زیرا کتاب خداست که با لفظ و معنایش بر پیامبر او نازل شده است. پیامبر آن را همانگونه که بود از طریق وحی دریافت کرد، بیآنکه رأی از خود در آن داشته باشد. خداوند متعال

۲۳ - نشستی در مرکز فرهنگی حمص، با مشارکت نعیم یافی و محمود عکام.

۲۴ - نشست حمص؛ نوار ضبطشده.

میفرماید: «[ای پیامبر، هنگام نزول قرآن،] زبانت را برای [تکرار و خواندن] آن، شتابزده حرکت مده. مسلماً جمعاًوری و خواندن آن، بر [عهده] ماست. پس هر گاه [توسط جبرئیل] آن را [بر تو] خواندیم، از خواندن او پیروی کن. سپس بیانکردنش بر [عهده] ماست.» [قیامت: ۱۶-۱۹].

قرآن در لفظ و معنا معجزه است. نظام و برخی قدریان کوشیدند بگویند وجه اعجاز آن، جلوگیری از مقابله با آن و «صرفه»، یعنی بازداشتن دیگران از آوردن همانند آن هنگام تحدی، است؛ و این منع و بازداشتن معجزه است، نه خود قرآن. این دیدگاه فاسد و مخالف اجماع امت پیش از مخالفت این گروه گمراه است.

ابن عطیه میگوید: «وجه تحدی در قرآن، نظم آن، درستی معانی و پیوستگی فصاحتِ الفاظ آن است. وجه اعجازش این است که خداوند متعال بر همه چیز و بر تمام سخن احاطه علمی دارد؛ از این رو با این احاطه میداند کدام واژه شایسته است پس از نخستین واژه بیاید و معنا را پس از معنا روشن سازد...» [۲۵]

کاری که جودت در اینجا انجام داده، یعنی گرفتنِ قداست از لفظ و منحصر کردن آن به معنا، از کار قدریه و نظام زشتتر و ناپسندتر است. این، راهی برای تأویل فاسد و تحریف قرآن از طریق انتخاب معانی و سپس تفسیر الفاظ بر اساس آن معانی است؛ روشی مخالف کاربرد زبان عربی برای شناخت مقصود گوینده از سخن او.

مستشرقان پیوسته این موضوع را تکرار کرده و با تکیه بر «روح متن»، این شعار را در میان مسلمانان رواج داده‌اند؛ تلاشی برای تحریف نصوص شرعی اسلام، بیرون بردن آنها از قالب‌هایشان و کنار گذاشتن دلالت الفاظ. از این رو جودت میگوید: «آنچه می‌خواهم از این سخن بفهمیم، این است که دلالت کتاب میتواند به‌کلی لغو شود، گویی اصلاً وجود ندارد... یعنی آنچه به ما خواهد آموخت، قرآن نیست، بلکه خودِ حوادث جهان و تاریخ است...» [۲۶]

فصل دوازدهم: مشیت

جودت برای توضیح رابطه مشیت خدا و مشیت انسانها، معادلهای ریاضی و باطل وضع کرده و قانونی جبری و فاسد به کار برده است که مشیت خدا را تابع مشیت انسان میسازد. او این کار را از طریق آیه «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]» انجام داده است. با آنکه آیه این رابطه را به چنین صورتی بیان نمیکند، آن را از سیاق جدا کرده و معنایی به آن داده که حقیقتش را دگرگون میسازد؛ معنایی که فقط با اصول مادهگرایانه و آرای فرقه قدریه، که قدر را تکذیب میکنند، سازگار است. جودت میگوید:

«برای تحقق تغییر، هم تغییر مردم و هم تغییری که خدا ایجاد میکند، باید فراهم باشند.

تغییری که مردم پدید میآورند نیز باید مقدم باشد. با این حال، میان این دو تغییر پیوندی وجود دارد: اگر تغییری که خدا میآفریند رخ دهد، قطعاً نشان میدهد تغییری که مردم انجام میدهند، پیشتر رخ داده است؛ زیرا خداوند متعال این تقدم را شرط کرده است.

همچنین اگر تغییری که مردم انجام میدهند تحقق یابد، تغییری که خدا میآفریند نیز بر پایه وعده خداوند متعال، که خلف وعده نمیکند، و سنت او، که در آن دگرگونی نخواهی یافت، انجام خواهد شد.» [۱]

این آیه، مانند دیگر آیات قرآن، به مسئلهٔ کیفر رفتار انسان میپردازد و وارد مفهوم مشیت نمیشود. اما جودت آن را دستورالعمل تغییر اجتماعی قرار داده تا موضوع را از دایرهٔ نزاع شناخته‌شده در تاریخ فرقه‌های گمراه و علم کلام نکوهیده بیرون ببرد. با این حال، میتوانیم امور را به شیوهٔ درست بازفهمیم. جودت تغییر مردم، یعنی معصیت را که عمل و رفتار است، برابر با مشیت و ارادهٔ انسان قرار داده؛ و تغییر خدا، یعنی کیفر و قصاص را مشیت تکوینی و قدر خدا دانسته است. سپس مشیت خدا را تابع مشیت انسان ساخته و همهٔ آیات مشیت را به این شیوهٔ وارونه تفسیر کرده است: ابتدا مشیت انسان و سپس مشیت خدا. با این وارونه کردن عملکرد ارادهٔ الهی، با روش اهل سنت مخالفت و روش قدریه و معتزله را تأیید کرده است. اصل در موضوع مشیت این است که به آیات مربوط به مشیت رجوع کنیم و آنها را قاعدهٔ بنیادی قرار دهیم؛ مانند این سخن خداوند متعال: «و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست.»، نه آیهٔ «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]». سیاق همین آیه نیز مشیت خدا را مطلق میداند و امر و اراده را از آن او میشمارد؛ زیرا در سیاق آمده است: «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]؛ و هنگامی که الله برای قومی [گرفتاری و] بدی بخواهد، هیچ چیز مانع آن نخواهد شد و آنان جز [ذات پاک] او هیچ کارسازی ندارند.» [رعد: ۱۱].

معنای آیه در بیان مشیت مطلق الهی روشن است. این مشیت، آنگونه که جودت تصویر میکند، تابع مشیت انسان نیست!!

ابن تیمیه میگوید: «خدا دو مشیت را اثبات کرده است: مشیت خدا و مشیت بنده؛ و روشن ساخته که مشیت بنده تابع مشیت پروردگار است.» سپس این سخن خداوند متعال را نقل میکند: «بیگان، این یادآوری [و پند] است؛ پس هر کس که بخواهد، راهی به سوی پروردگارش برگزیند. و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست. بیگان، الله دانای حکیم است؛» [۲]

جودت، که در موضوع مشیت از دیدگاه معتزله و قدریه پیروی میکند، معتقد است خدا هرچه بخواهد انجام نمیدهد، بلکه این امر تابع مفهوم عدالت و حکمت است.

«خطایی بزرگ است که گمان کنیم خدا فرمانروایی را به مردمی میدهد که خود را برای آن آماده نکرده‌اند؛ همانگونه که عزت و خواری را نیز بیحساب توزیع نمیکند. سرچشمه خطا در این موضوع، این گمان است که خدا مانند ستمگران بشری است - حتی مانند عادلان آنان هم نیست - و فرمانروایی خود را همچون ستمگران تقسیم میکند.

خداوند از آنچه میگویند بسیار برتر و منزهتر است؛ بلکه او حکیمترین داوران است. آشکار ساختن این حکمت، وظیفه کسانی است که هنگام دادن کتاب به آنان، از ایشان پیمان گرفته شد که آن را برای مردم بیان کنند و پنهانش نسازند.» [۳]

۲ - ابن تیمیه، «الفتاوی الکبری»، ج ۸، ص ۲۳۸.

۳ - «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۷۵.

جودت در اینجا بهصراحت مشیت خدا را تابع مفهوم عدالت و حکمت به تفسیر معتزله میسازد. آنان عقلها و دیدگاههای خود را داورِ خداوند متعال قرار دادهاند؛ از این رو تعیین میکنند خدا چه کاری میتواند انجام دهد و چه کاری نمیتواند انجام دهد، و خود را «اهل عدل» مینامند.

او این برداشت را به روشنترین صورت بیان میکند و میگوید:

«دو عامل سبب شدهاند که رفتار بشری بیرون از علم، بیرون از کنترل، بیرون از تسخیر و بیرون از سنتها قرار گیرد:

نخست: فهم نادرست عقیده دینی؛ یعنی اینکه خدا هرچه بخواهد انجام میدهد: «و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست.» [انسان: ۳۰]. تاریخ نزاع میان کسانی که رفتار انسان را جبری میدانند و کسانی که او را در رفتارش صاحب اختیار میشمارند، طولانی است؛ میان کسانی که معتقدند انسان برخلاف میل خود به آنچه خدا قضا و قدر کرده مجبور است و توان خروج از آن را ندارد، و کسانی که معتقدند اگر انسان آنچه را در نفس خود دارد تغییر دهد، خدا نیز وضع او را تغییر میدهد. حتی برخی میگویند: ما قضا و قدر خدا را نمیدانیم؛ پس در سرنوشت و رفتار مردم، که به اراده آزاد خداوند، پروردگار جهانیان، باز میگردد، دخالت نداریم؛ و سخنان دیگری از این دست که از ابهام، اشتباه و تاریکی دید حکایت دارند. مشیت خدا توان تغییر و ساختن سرنوشت را از انسانها سلب نمیکند؛ بلکه مشیت او این است: «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و

مرتکب گناه شوند» [رعد: ۱۱]، و سرنوشتشان در دست خودشان است. اینجا جای تفصیل نیست؛ فقط میخواستیم توجه دهیم که این باور و نگرش، که اختیار و توان تعیین سرنوشت را از انسان میگیرد، انسان و سرنوشتش را از قلمرو علم، تسخیر و پیشبینی خارج میسازد.» [۴]

نقد و تمسخرِ روش اهل سنت در موضوع مشیت از سوی جودت تصادفی نبود، بلکه موافقت با مکتب قدریه بود. از این رو این گفتهٔ اهل سنت را که «خدا هر چه بخواهد انجام میدهد»، فهمی نادرست از عقیدهٔ دینی می‌شمارد و بر آنان خرده میگیرد که به این سخن خداوند متعال تکیه میکنند: «و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست.» جودت همچنین میکوشد امور را درهم پیامیزد و جبرگرایی را به اهل سنت نسبت دهد؛ تلاشی نومیدانه برای آشفته کردن عقیدهٔ اهل سنت، که با مکتب جبری منکر هرگونه اراده برای انسان مخالفت دارد. ما نیز دیدگاه جبریان را بیاساس میدانیم؛ اما در دفاع از مکتب اختیار فرقهٔ قدریه با جودت همراه نیستیم. مکتب اختیاری که او به آن باور دارد، از بنیاد بر محدود کردن مشیت الهی بر اساس مفاهیم صرفاً بشری استوار است. آنان تعیین میکنند خداوند متعال چه کاری باید انجام دهد و آن را، بنا بر پندار خود، به اصل عدالت و حکمت نسبت میدهند.

در «العقيدة الطحاوية» آمده است:

۴ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۸۷.

«این گفته که خدا هرچه بخواهد انجام میدهد و هرگز ستمگر نیست، و آنچه قرآن دربارهٔ منزله دانستن خدا از ستم به بندگان دلالت دارد، مستلزم دیدگاهی میانه میان قدریه و جبریه است. چنین نیست که هرچه از فرزندان آدم ستم و زشتی باشد، اگر از خدا صادر شود نیز ستم و زشتی باشد؛ چنانکه قدریه، معتزله و همانندشان میگویند. این، همانندسازی خدا با آفریدگانش و قیاس او با آنان است.»

سپس جودت کسی را که میگوید در سرنوشت و رفتار مردم دخالتی نداریم، و کسی را که برای خدا ارادهٔ آزاد و مشیت کامل قائل است، تمسخر میکند!!

چه کسی سرنوشت انسانها را در اختیار دارد؟

آیا در این موضوع شک یا تردیدی وجود دارد که خدا زمام انسانها را در دست دارد و سرنوشتشان را تعیین میکند؟

مناسب است برداشت اهل سنت از مسئلهٔ قدر را مرور کنیم؛ زیرا این از مسائل پیچیده‌ای است که مستقیماً سبب پیدایش فرقه‌های گمراه، مانند قدریه، معتزله و دیگران، شده است. [۵]

شارح «العقیده الطحاویة» این مسئله را به تفصیل بیان کرده و گفته است:

«اصل قدر، راز خدا در آفریدگان اوست؛ اینکه او پدید آورد و نابود کرد، فقیر و غنی ساخت، میراند و زنده کرد، گمراه ساخت و هدایت نمود...»

۵ - برای تفصیل، به فصل «قاعدهٔ علیت» در این پژوهش رجوع کنید.

دیدگاه اهل سنت و جماعت این است که همه چیز به قضا و قدر خداست و خداوند متعال افعال بندگان را آفریده است. خداوند متعال میفرماید: «بیتردید، ما هر چیزی را به اندازه آفریدهایم» [قر: ۴۹]. همچنین میفرماید: «و همه چیز را آفریده است و اندازه هر چیز را - چنان که مناسبش میباشد- تدبیر نموده است.» [فرقان: ۲]. قدریه و معتزله در این موضوع مخالفت کردند و ادعا نمودند خدا ایمانِ کافر را خواسته است، اما کافر کفر را خواسته است. به این دیدگاه پناه بردند تا نگویند خدا کفرِ کافر را خواسته و او را به سبب آن عذاب کرده است. اما مانند کسی شدند که از زمینِ سوزان به آتش پناه میبرد؛ از چیزهایی گریختند و در چیزی بدتر افتادند! لازمهٔ سخنشان این است که مشیت کافر بر مشیت خداوند متعال چیره شده باشد؛ زیرا به گفتهٔ آنان، خدا ایمانِ او را خواسته و کافر کفر را خواسته است، و مشیت کافر تحقق یافته، نه مشیت خداوند متعال!!! این، از زشتترین باورها و سخنی بیدلیل، بلکه مخالفِ دلیل است.» [۶]

او پیشتر گفته بود که خدا «آن را از حیث تکوینی میخواهد، اما از حیث دینی نمیپسندد.» [۷] عمرو بن هیثم گفتوگویی میان یک قدری و یک مجوسی روایت کرده است: «در کشتیای سفر میگردیم و یک قدری و یک مجوسی همراه ما بودند. قدری به مجوسی گفت: مسلمان شو. گفت: وقتی خدا بخواهد. قدری گفت: خدا میخواهد، اما شیطان نمیخواهد! مجوسی گفت: خدا خواست و شیطان خواست؛ اما آنچه شیطان خواست، تحقق یافت! چه شیطان

۶ - «شرح العقيدة الطحاوية»، المکتب الإسلامی، ص ۲۴۹.

۷ - «شرح العقيدة الطحاوية»، المکتب الإسلامی، ص ۲۴۹.

نیرومندی!!» در روایتی آمده است که گفت: «پس من با نیرومندتر آن دو هستم!!» [۸]

مناسب است گزیده‌هایی از تفسیر جودت بر آیات مشیت را بیاوریم؛ تفسیری که نسبت به روش اسلام وارونه است. میگوید:

«همانگونه که قرآن گاه کار خدا و کار مردم را با هم، روشن و به تفصیل بیان میکند، گاهی نیز به یکی از آن دو بسنده مینماید؛ بر این مبنا که وقوع دیگری به‌طور ضمنی از آن لازم می‌آید. ابن کثیر نیز همین را گفته است؛ زیرا این آیه در ظاهر به کار خدا بسنده کرده است. از این رو ابن کثیر به آیات دیگری استناد کرده که هر دو کار در آنها به تفصیل آمده‌اند.

از آیاتی که اگر انسان مسلمان از رابطه تغییر خدا با تغییر مردم غافل شود، او را به شبهه‌های بزرگ می‌افکنند، این سخن خداوند متعال است:

«[ای پیامبر،] بگو: «بار الهاء، ای فرمانروای هستی، هر کس را بخواهی حکومت میبخشی و از هر کس بخواهی حکومت را بازپس میگیری؛ و به هر کس بخواهی عزت [و قدرت] میدهی و هر کس را بخواهی خوار میداری. [پروردگارا،] خوبی به دست توست و بیگمان، تو بر هر چیزی توانایی.»» [آل عمران: ۲۶].

در این آیه خدا فقط از دادن و گرفتن فرمانروایی، بخشیدن عزت و فروآوردن خواری سخن گفته و این امور را به مشیت پیوند زده است، بیآنکه عمل انسان را ذکر کند. اما ما حق نداریم مشیت خدا را تعیین کنیم؛ خداوند سبحان و متعال خود آن را تعیین میکند. میفرماید:

«و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست. بیگان، الله دانای حکیم است؛ هر کس را که بخواهد، در رحمت خود وارد میکند؛ و عذاب دردناکی برای ستمکاران آماده کرده است.» [انسان: ۳۰-۳۱]. او هر کس را بخواهد در رحمت خود وارد میکند، اما برای ستمگران عذابی دردناک آماده کرده است.

اگر برخی بخواهند مشیت خدا را مطابق خواست خود تفسیر کنند، پاسخ داده میشود که این مشیت همان مشیتی است که خدا بر پایه آن سنت اجتماع بشری را در این سخن وضع کرده است: «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]». پایبندی به این قاعده و بازگرداندن مسلمانان به آن، در فرایند تغییر امری بنیادی است.» [۹]

جودت در اینجا میکوشد، چنانکه پیشتر گفتیم، نگاهها را از آیه مشیت به آیه تغییر منتقل کند؛ با وجود روشنی آیات و دلالتشان که مجالی برای تأویل یا تحریف باقی نمیگذارد. میتوان نکته‌های بسیار دقیق و مهم را آشکار کرد: تلاش او برای وانمود کردن موافقت با روش اهل سنت از طریق عرضه دیدگاه ابن

کثیر. این تلاش بسیار سخیف است. مجال را به ابن کثیر میدهم تا از همان آیاتی بگوید که جودت به آنها پرداخته است. ابن کثیر در اینجا نماینده روش اهل سنت و شیوه سلف صالح است. در تفسیر «[ای پیامبر،] بگو: «بار الهاء، ای فرمانروای هستی، هر کس را بخواهی حکومت میبخشی و از هر کس بخواهی حکومت را بازپس میگیری؟»» میگوید: «ای محمد، با بزرگ داشتن پروردگارت، سپاسگزاری از او، واگذاری کار به او و توکل بر او بگو: «بار الهاء، ای فرمانروای هستی،» یعنی همه فرمانروایی از آن توست. «هر کس را بخواهی حکومت میبخشی؟» یعنی تو بخشندهای و تو بازدارنده؛ هرچه بخواهی میشود و هرچه نخواهی نمیشود. در این آیه توجه و راهنمایی به سپاسگزاری از نعمت خدا بر رسول او ﷺ وجود دارد؛ زیرا خدا نبوت را از بنیاسرائیل به پیامبر عرب منتقل کرد... از همین رو فرمود: «[ای پیامبر،] بگو: «بار الهاء، ای فرمانروای هستی،»» یعنی تو در آفریدگانت تصرف میکنی و هرچه بخواهی انجام میدهی. خداوند متعال نیز به کسانی که درباره امر او داور می کنند پاسخ داده است. فرمود: «و گفتند: «چرا این قرآن بر مردی بزرگ از دو شهر [مکه و طائف] نازل نشده است؟»». در پاسخشان فرمود: «آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم میکنند؟» یعنی ما در آنچه آفریده ایم، چنانکه بخواهیم، بیمنع و بيقاومت تصرف میکنیم و در این امر سخن رسا و حجت کامل از آن ماست. بدین ترتیب نبوت را به هر کس بخواهد میدهد، چنانکه خداوند متعال فرموده است: «اللَّهُ بِهِرَ میداند رسالت خویش را کجا [و بر عهده چه کسی] قرار دهد.»» [۱۰]

در باره آیه دیگر که جودت کوشید آن را مطابق میل خود تفسیر کند: «و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست. بیگمان، الله دانای حکیم است؛ هر کس را که بخواهد، در رحمت خود وارد میکند؛ و عذاب دردناکی برای ستمکاران آماده کرده است.» [انسان: ۳۰-۳۱]، ابن کثیر میگوید: «و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست.» [۱۱] «یعنی هیچکس نمیتواند خود را هدایت کند، وارد ایمان شود یا سودی برای خود فراهم آورد، «و تا الله اراده نکند، ... بیگمان، الله دانای حکیم است؛»؛ یعنی خدا بهتر میداند چه کسی شایسته هدایت است و آن را برایش آسان میسازد و اسبابش را فراهم میکند؛ و چه کسی سزاوار گمراهی است و او را از هدایت باز میگرداند. حکمت رسا و حجت قاطع از آن اوست. از این رو خداوند متعال فرمود: «بیگمان، الله دانای حکیم است؛» سپس فرمود: «هر کس را که بخواهد، در رحمت خود وارد میکند؛ و عذاب دردناکی برای ستمکاران آماده کرده است.»؛ یعنی هر کس را بخواهد هدایت و هر کس را بخواهد گمراه میکند. کسی را که او هدایت کند، گمراهکنندهای نیست؛ و کسی را که گمراه سازد، هدایتکنندهای نیست...» [۱۲]

۱۱ - راغب اصفهانی میگوید: «نزد بیشتر عالمان، مشیت و اراده یکسانند؛ اما نزد برخی، مشیت در اصل به معنای ایجاد چیز و رسیدن به آن است، هرچند در کاربرد رایج ممکن است به جای اراده به کار رود. پس مشیت از جانب خداوند متعال، ایجاد است و از جانب مردم، رسیدن به چیز.» «المفردات فی غریب القرآن» و «فتح الباری»، ج ۱۳، ص ۴۴۸ را ببینید.

۱۲ - تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۷۱۸، چاپ دارالکتب العلمیه.

ابن کثیر معنای آیه را چنان روشن میکند که به توضیح دیگری نیاز نیست. فاعلِ جمله «هر کس را بخواهد وارد میکند» را خداوند متعال میداند؛ او صاحب مشیت است. اما جودت فاعلِ جمله را انسان قرار میدهد. این وارونه‌سازی همان چیزی است که فرقه قدریه میپذیرد؛ همچنین با روش ماده‌گرایانه مارکسیستی سازگار است که، چنانکه در جاهای دیگر بیان میکند، برای انسان در زمین آزادی مطلق قائل میشود، بهیچ قیدی از تقدیرها.

فصل سیزدهم: آفرینش افعال بندگان

بحث «آفرینش افعال بندگان»، بررسی رابطه خالق و مخلوق است: آیا مخلوق میتواند خالق باشد؟

این مسئله را در مقدمه بررسی کرده‌ایم. در اینجا موضع جودت و شحرور را درباره آن پی میگیریم. جودت دیدگاه معتزله را پذیرفته است؛ اما طبق عادت خود میکوشد امور را درهم بیامیزد، برای خواننده ابهام ایجاد کند و او را سرگردان بگذارد.

جودت میگوید:

«در اینجا میتوانیم بگوئیم رفتار و افعال انسان، کار خدا و آفریده اوست. این سخن تأیید معنایی نیست که از این سخن خداوند متعال نخست به ذهن میآید:

«و حال آنکه الله، [هم] شما و [هم] آنچه را انجام میدهید آفریده است.»
[صفات: ۹۶].

همچنین تأیید بحثهایی نیست که در علم کلام پیرامون آن مطرح میشود: اینکه آیا خدا افعال بندگان را میآفریند. موضوعی که بررسی میکنیم، این است که رفتار انسان، اثر و نتیجه است. پیشتر مقرر کردیم که نتایج اسباب را خداوند متعال مستقیماً میآفریند و هیچکس در آن دخالت ندارد:

«هر چه بخواید می‌آفریند و [هر کس را بخواید به عبادت و پیامبری] برمیگزیند. مشرکان اختیاری ندارند [که در این مورد اعتراض کنند].»
[قصص: ۶۸].

با این حال، باید در اینجا توانایی انسانها را که خدا برای تغییر آنچه در انفس است اثبات کرده، در نظر بگیریم. آنچه در انفس است و افعال از آن نتیجه میشوند، همان چیزی است که زیر سلطه انسانها قرار دارد.» [۱]

جودت به اجمال میگوید رفتار و افعال انسان، کار خداست. اما هنگامی که خواننده تصور میکند او به روش اهل سنت باور دارد و افعال بندگان را آفریده خداوند متعال میداند، خود را در برابر روشی دیگر و متفاوت از روش اهل سنت مییابد. او موضوع را از طریق روش معتزله، بلکه از طریق اندیشه‌های روش ماده‌گرایانه، تجزیه و تحلیل میکند: مقرر میدارد که انسان میتواند آنچه را در نفس خود و دیگران است تغییر دهد و فعل خدا فقط به آفرینش چیزی اختصاص دارد که انسان تعیین و انتخاب میکند. خدا باید به این انسان پاسخ دهد، اندیشه‌هایش را اجرا کند و نتایج انتخابش را برای او بیافریند.

از این رو جودت معنای روشن آیه «و حال آنکه الله، [هم] شما و [هم] آنچه را انجام میدهید آفریده است.» را نمیپذیرد. اگر خدا آنچه را انجام میدهیم نمی‌آفریند، پس چه کسی آن را می‌آفریند؟

قرطبی میگوید:

۱ - «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۸۹.

«و حال آنکه الله، [هم] شما و [هم] آنچه را انجام می‌دهید آفریده است.»^{۹۶}
 «این، مذهب اهل سنت است: افعال، آفریده خداوند متعال و عزوجل و کسب بندگاناند. در این سخن، مذاهب قدریه و جبریه باطل میشوند.» [۲]

باید این مسئله و مفهوم آن را روشن کنیم و تلاشهای جودت را برای مبهم ساختن امور، پوشاندن حقیقت و القای این تصور به خواننده که «آفرینش افعال بندگان» صرفاً مسئله‌های جدلی و متعلق به علم کلام بوده، باطل سازیم. حقیقتی که او میکوشد پنهان کند، پذیرفتنِ روش معتزله و تمایلش به مبهم نگه داشتن این امر است.

با عرضه آرای فرقه‌ها میتوانیم دیدگاه جودت را مشخص کنیم. اهل حق، یعنی اهل سنت و جماعت، گفته‌اند: بندگان با افعال خود فرمانبردار یا نافرمان میشوند؛ این افعال آفریده خداوند متعالاند و حق، یگانه آفریننده مخلوقات است.

جودت افعال را اثر و نتیجه قرار داده و نتیجه را آفریده خدا دانسته است. معنای سخنش این است که اثر، آفریده انسان است. در اینجا با مکتب قدریه همسو میشود که تصریح میکند انسان آفریننده افعال خویش است.

جودت کوشیده است از معنای آیه «و پروردگارت هر چه بخواهد می‌آفریند و [هر کس را بخواهد به عبادت و پیامبری] برمیگزیند.» [قصص: ۶۸] بهره ببرد؛ اما امور را درهم می‌آمیزد.

۲ - قرطبی، ج ۱۵، ص ۹۶.

ابن قیم معنای آیه و اختیار را در اینجا به روشنی توضیح میدهد؛ توضیحی مخالف آنچه جودت مقرر کرده است. در «زاد المعاد» میگوید:

«اما بعد؛ خداوند سبحان و متعال در آفرینش و برگزیدن از میان آفریدگان یگانه است. خداوند متعال میفرماید: «و پروردگارت هر چه بخواهد میآفریند و [هر کس را بخواهد به عبادت و پیامبری] برمیگزیند.» مقصود از اختیار در اینجا، اراده‌ای نیست که متکلمان با تعبیر «فاعل مختار» به آن اشاره میکنند؛ هر چند خداوند سبحان چنین است. اما مقصود اینجا آن معنا نیست. آن اختیار در «هر چه بخواهد میآفریند» داخل است؛ زیرا او جز با اختیار خود نمیآفریند. در «هر چه بخواهد» نیز داخل است؛ زیرا مشیت همان اختیار است. مقصود از اختیار در اینجا، برگزیدن و گزینش است: اختیاری پس از آفرینش. اختیار عام، پیش از آفرینش است و از این رو عامتر و مقدمتر؛ اما این اختیار خاصتر و متأخر است: انتخاب از میان آفریدگان، در حالی که نخستین اختیار، انتخاب برای آفرینش است... همانگونه که خدا در آفرینش یگانه است، در انتخاب از میان آفریدگان نیز یگانه است. جز او کسی حق ندارد بیافریند یا برگزیند؛ زیرا خداوند سبحان و متعال بهتر میداند جایگاههای انتخاب و محلهای رضای او بکاست و چه چیزی برای انتخاب مناسب است و چه چیزی نیست. هیچکس به هیچ روی در این امر با او شریک نیست...» [۳]

گفتوگویی جالب داریم که شکستِ روش معتزلی قدری را در برابر مردم عادی اهل سنت، که همچنان بر فطرت سالمند، نشان میدهد:

«لالکائی در «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» آورده است که بادهنشین نزد عمرو بن عبید آمد و گفت: شتر مادهام را دزدیده‌اند؛ از خدا بخواه آن را به من بازگرداند!

عمرو بن عبید گفت: خدایا، شتر این بینوا دزدیده شده است و تو دزدیده شدنش را نخواسته بودی. خدایا، آن را به او بازگردان.

بادهنشین گفت: ای شیخ، اکنون شترم از دست رفت و از آن ناامید شدم!

گفت: چگونه؟ پاسخ داد: چون اگر خدا خواسته است آن دزدیده نشود و با این حال دزدیده شده، دیگر اطمینان ندارم که بازگشتش را بخواهد و بازنگردد. سپس برخاست و از نزد او رفت.» [۴]

جودت پیوسته سلطه و مشیت خدا را از همه آفریدگان کنار میگذارد و قدرت خدا را به آفرینش نتایج اندیشه‌های انسان محدود میکند. موضوع را نمیتوان به این صورت فهمید؛ زیرا به تابع شدن مشیت خدا از مشیت انسان میانجامد. علت پیدایش فرقه‌های گمراه، یکسان گرفتن مشیت و اراده با محبت و رضاست. [۵]

جودت هنگام شرح برخی آیات درباره قدر، برداشت قدری خود را آشکار کرده است. پس از این سخن خداوند متعال: «آیا ما پیشینیان [مجرم] را نابود نکردیم؟ سپس دیگران را در پی آنها خواهیم آورد. اینچنین با گنهکاران رفتار میکنیم.» [مرسلات: ۱۶-۱۸]؛ و این سخن: «و مؤمنان را [نیز] اینچنین نجات

۴ - «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»، ص ۷۴۰.

۵ - روش اهل سنت در مسئله قدر را در این پژوهش، ص ۳۰ در نسخه اصلی عربی، ببینید.

میدهیم.» [انبیاء: ۸۸]؛ و این سخن: «آیا [کافران، چیزی] جز سنت [الهی و کافر] پیشینیان را انتظار دارند؟ هرگز در سنت الله تبدیلی نمییابی و هرگز در سنت الله تغییری نمییابی.» [فاطر: ۴۳]، میگوید:

«نباید از این آیات، که قطعیتِ قانون و سنت خدا را تأیید میکنند، چنین فهمید که سلطهٔ انسانها بر کنترلِ مسیرِ جوامع را نفی مینمایند. سنت خدا در جوامع بر اصلی بنیادی استوار است که در این سخن خداوند متعال آمده است: «بیگان، الله حال [و سرنوشت نیکوی] هیچ قومی را تغییر نمیدهد، مگر آنکه آنان آنچه را که در دلهایشان دارند دگرگون سازند [و مرتکب گناه شوند]» [رعد: ۱۱]. این اصل، سرنوشت انسانها را در دست خودشان و حاصل اعمالشان قرار میدهد.» [۶]

سرنوشت انسانها در اختیار خداوند متعال است و هرگونه بخواهد در آن تصرف میکند. خداوند متعال میفرماید: «آنگاه [بر اساس بخشش و رحمت خویش] هر کس را بخواهد میبخشد و [از روی عدالت و حکمتش نیز] هر کس را بخواهد عذاب میکند؛ و الله بر [انجام] هر کاری تواناست.» [بقره: ۲۸۴].

خداوند متعال میفرماید: «الله هر کس را که بخواهد [به عدالتِ خویش] گمراه میسازد و [به فضلِ خویش] هر کس را که بخواهد هدایت میکند و او شکستناپذیرِ حکیم است.» [ابراهیم: ۴].

خداوند متعال میفرماید: «هر کس که الله او را هدایت کند، او هدایتیافته [ی واقعی] است و هر کس را که گمراه کند، هرگز دوست [و] راهنمایی برایش نمییابی.» [کهف: ۱۷].

فصل چهاردهم: تکامل

نظریه تکامل یکی از ارکان نظریه ماده‌گرایانه مارکسیستی و از لوازم بنیادی آن است.

برای اثبات موضع جودت، اقبال و شحرور در برابر این نظریه و دعوتشان به عمل بر اساس آن، شاید به کوشش فراوانی نیاز نباشد؛ زیرا این موضع نزد آنان روشن است.

پیروان روش ماده‌گرایانه، خواه مارکسیست باشند یا از عموم پوزیتیویستها، در پژوهشهای اجتماعی خود بر نظریه تکامل داروینی تکیه میکنند؛ حتی آن را مبنای فرایند تغییر اجتماعی میدانند.

جودت دیدگاه مارکسیسم درباره این نظریه را مرور میکند و میگوید:

«در «دیالکتیک» و در ویژگی سوم فلسفه مارکسیستی، همانگونه که شناخت قوانین تحول طبیعت ممکن شده است، میتوان قوانین تحول جامعه را نیز شناخت. این قوانین دلالتی عینی دارند و در این عرصه دقتی همانند زیستشناسی پدید میآید و امکان استفاده از قوانین تحول اجتماعی در کاربردهای علمی فراهم میشود؛ در نتیجه سوسیالیسم به علم تبدیل میگردد.» [۱] جودت این فرایند را گمشته مؤمن نیز میداند که باید آن را پذیرفت؛ زیرا نماینده جنبه درست نظریه مارکسیستی است.

۱ - «حقی یغیروا»، ص ۸۰.

با گزیده‌هایی از کتابهای جودت، اقبال و شحرور میتوانیم کوششهایی را پی بگیریم که برای نزدیک کردن نظریهٔ تکامل به مسلمانان و تثبیت آن در میانشان، زیر عنوان علمی بودن، انجام شده است. همچنین میتوانیم دلایل اصرار سرسختانه آنان بر حفظ و دفاع از آن را دریابیم.

نکته قابل توجه این است که جودت از ردّ نظریهٔ تکامل [۲] و نپذیرفتن آن در جهان اسلام شگفتزده میشود. کوشیده است مسلمانانی را که بر اثر توقف بر معنای لفظی نصوص مقدس کتاب و سنت، تصویری معین از پیدایش آفرینش در ذهنشان استوار شده است، سرزنش کند. میگوید:

«در ذهن مسلمانان، از طریق توقف بر معنای لفظی نصوص مقدس، نه سیر در زمین، چگونگی معینی از پیدایش آفرینش ریشه دوانده است. همین ریشه‌دار شدن، سبب موضع خصمانهٔ مسلمانان نسبت به اندیشهٔ تکامل شده است که صد سال پیش به جهان اسلام وارد شد. همچنین سبب بیاعتنایی و توجه نکردن آنان به آیهٔ روشنی شده که منبع شناخت چگونگی آغاز آفرینش را سیر در زمین تعیین میکند: «[ای پیامبر، به کافران] بگو: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد؛»» [عنکبوت: ۲۰]. «من حتی یک پژوهش در میان مسلمانان نیافته‌ام که این آیه را مرتبط با این موضوع مطرح کرده باشد.» [۳]

۲ - جهان اسلام نظریهٔ تکامل، معروف به «نشوء و ارتقاء»، را رد کرد؛ زیرا داروین تصویری نامأنوس از پیدایش زندگی ارائه کرد: اینکه زندگی نخست در آب بود، سپس به خشکی آمد و بعد انسان پدید آمد؛ و اصل انسان از یکی از گروههای حیوانی، یعنی «میمون»، است.

۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۱۵۴.

گرایش جودت به بررسی پیدایش آفرینش بیرون از نصوص مقدس و توقف نکردن نزد آنها، دلیلی بر انتخاب اندیشهٔ تکامل از سوی اوست؛ انتخابی که همزمان با تعلقش به روش ماده‌گرایانه تناسب دارد.

در حقیقت، جودت در یاری رساندن به ما از طریق عبارتهای صریحی که پذیرش روش پژوهش جامعه‌شناسان پوزیتیویست را نشان میدهند، تردید نکرده است؛ هرچند به طرح مستقیم تمایل ندارد و از اشاره‌هایی استفاده میکند که از نظر خردمند پنهان نمیمانند و خواننده را نیز نمی‌مانند!

جودت برای شناخت چگونگی آغاز آفرینش، چه روش پژوهشی برگزیده است؟

جودت به این پرسش مشخص، بهروشنی پاسخ میدهد: «پس موضع علمی، یعنی موضع تاریخی و مبتنی بر سنتها، موضع کسی که در زمین سیر میکند و به چگونگی آغاز آفرینش مینگرد، همان چیزی است که موضعی منسجم و کارآمد و دور از واکنش هیجانی میدهد.» [۴]

با بررسی برخی عبارتهای کتابهای او میتوان خطوط اصلی روش پژوهشی را که به آن دعوت میکند، بازشناخت. شاید از این اصرار شگفتزده شویم که شناخت چگونگی آغاز آفرینش را مسئلهای بنیادی میداند که باید از بیرون نصوص شرعی به آن دست یابیم. همچنین نباید از نظرمان پنهان بماند که توجه به شناخت آغاز آفرینش بر اساس این روش پیشنهادی، به معنای بی‌اثر ساختن آیات قرآنی حاوی اطلاعات دربارهٔ آغاز آفرینش، مانند آفرینش انسان، آسمانها

۴ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۱۵۵.

و زمین و به‌طور کلی چگونگی آغاز آفرینش هر مخلوق است. میتوانیم پرسیم چرا این روش را پذیرفته و به آن دعوت میکند و آیا دلیلی شرعی برای آن وجود دارد؟

اصل زندگی بشری

پیش از مرورِ ادله‌ای که جودت برای انتقالِ شناخت چگونگی آغاز آفرینش از آیات کتاب به سیر در زمین ارائه میکند، لازم است اندکی با او و خیالپردازیهایش دربارهٔ تکامل و پیدایش زندگی درنگ کنیم.

در یکی از رساله‌هایش میگوید:

«کسی که با بخش بزرگی از تاریخ بشر آشنا شده باشد و بداند انسانها اموری را رد میکردند و سپس میپذیرفتند، یا امور دیگری را میپذیرفتند و سپس کنار می گذاشتند، با دیدن این نمونه‌ها به این گمان میرسد که چیزهایی که اکنون مسلم میدانیم، جاودانه و ابدی نیستند.

تنها خدا ابدی است و هیچ چیز همانند او نیست؛ اما مخلوقات تغییر میکنند.

اگر انسان میتواند وضع کرهٔ زمین، پیدایش زندگی بر آن و انواع حیواناتی را که در آن زیست‌بند، در اندیشهٔ خود مشاهده کند؛ و بداند روزی تمام زندگی در آب بوده، سپس به خشکی آمده و آنگاه انسان پدید آمده است؛

چرا به ذهنمان نرسد که این آفرینش همچنان ادامه دارد؟ چرا به فکرمان نرسد که آفرینش متوقف نشده، همچنان آفریده میشود و بر آفرینش افزوده میگردد و پیدایشی دیگر وجود دارد؟؟؟!!

امتیاز انسان این است که از تاریخ بهره میبرد. شناختِ چگونگی آغاز آفرینش است که بر استمرار و افزایش آن دلالت میکند. از زمانی که ما انسانها تاریخ زمین را دریافته‌ایم، هنوز دویست سال نگذشته است؟؟ این دویست سال در برابر میلیونها سالی که زمین زیسته و هیچ موجود عاقلی در آن نبوده، چه ارزشی دارد؟؟

تاریخ مسلمانان را ناچار خواهد کرد فهم خود از قرآن را تغییر دهند. از همین رو مسلمانان در برابر تاریخ موضعی منفی دارند و جز تاریخ خود، تاریخ عام را نمیپذیرند؛ حال آنکه تاریخشان فقط وقتی از منظر تاریخ عام دیده شود، اندازه واقعی خود را، چه از حیث منفی و چه مثبت، مییابد.» [۵]

هیچ خردمندی که این عبارتها را بخواند، تردید نمیکند که بوی نظریه تکامل از آنها برمیخیزد و آثار روش ماده‌گرایانه در آنها پیداست. دعوت جودت به تغییر فهم ما از قرآن بر اساس این خیالپردازیها، انحراف از روش خدا و کُتار گذاشتن آیات اوست. چرا بر دریافت معرفت از تاریخ عام بشریت و منبع دانستن آن اصرار میکند و خواهان رها کردن و نادیده گرفتن حقایق قرآنی است!!؟

۵ - جودت سعید، رساله «انظروا»، شماره ۴۰، «اللغة والواقع»، ص ۱۰.

مقصود از تاریخ عام، مراحل است که جوامع بشری از آنها گذشت‌اند: انتقال از مرحله ابتدایی اشتراکی به مرحله سازمانیافتگی، از شکار به دامداری و سپس سازمانیافتگی؛ و از شکار به دامداری و سپس کشاورزی. همچنین تقسیم دورانهای زمین به عصر سنگ، عصر مفرغ و دیگر طبقه‌بندی‌هایی است که پیروان روش ماده‌گرایانه وضع کرده و مارکسیستها پرچم دعوت به آنها را برافراشته‌اند.

این دعوتی که جودت حامل آن است شگفتانگیز، و روش خیال‌پردازانه او نیز عجیب است؛ روشی که آن را علی‌نامیده است. چگونه آن را علم مینامد، در حالی که از آیات قرآن عبور میکند، دلالتشان را لغو می‌سازد و دور از آنها عمل میکند؟

آفرینش چگونه آغاز میشود؟

جودت چگونه جرئت میکند برای شناخت آغاز آفرینش راهی مخالف راه قرآن برگزیند و صریحاً به کُار گذاشتن آیاتی که چگونگی آغاز آفرینش را تعیین میکنند و دریافت این تصویر از منبعی دیگر دعوت کند؟!؟

او برای این کار به آیهای از قرآن کریم تکیه کرده و آن را قاعده‌های کلی ساخته است. مسلمانان نخستین را نیز به نادانی و غفلت از آن وصف کرده و درباره این سخن خداوند متعال گفته است:

«در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد» [عنکبوت:

۲۰].

«واژه‌های این آیه روشن و بیاباماند و معنایش برای هیچ عربیزبانی دشوار نیست؛ حتی کودکان نیز می‌توانند بیزحمت آن را بفهمند. با این حال، مردم به این فکر نیفتادند که از این معنا و محتوای آیه چه چیزهایی آشکار خواهد شد. ما توان احاطه بر این محتوا را نداریم؛ اما چیزهایی برایمان روشن و آشکار شده که به ذهن پیشینیان نرسید و آیندگان چیزهایی خواهند دید که دیدنشان برای ما ممکن نبوده است... این آیه کریمه روشی معین برای پژوهش در بر دارد که جنبه‌های مادی و غیرمادی جهان، یا به تعبیر پیشینیان، جواهر و اعراض، را شامل می‌شود. موضوع همه موجودات را در بر می‌گیرد: از اتم و آنچه از آن کوچکتر است تا کهکشان و حتی تمام جهان؛ از نخستین مواد آلی تا انسان که از نظر اندامی، فکری و اجتماعی در بهترین ساختار است؛ و از ابتداییترین اندیشه‌ها تا پیچیده‌ترین آنها.» [۶]

آیا عجیب نیست که جودت می‌گوید کودکان می‌توانند این آیه را بفهمند، اما پیشینیان از آن غافل بوده‌اند؟ او پیامبر ﷺ را از این غفلت استثنا نکرده و این تصریح، جامعه صحابه گرامی را نیز در بر می‌گیرد: اینکه معنای آن را دریافته‌اند یا نه به آن توجه نکرده‌اند!

این آیه کجا و بر چه کسی نازل شد؟ چه کسانی اسباب نزولش را میدانند؟ چگونه ممکن است از نظر پیامبر امت ﷺ که مأمور ابلاغ رسالت، ادای امانت و خیرخواهی امت است، پنهان بماند؟ آیا از نظر او پنهان ماندن یا آن را فراموش کرد؟

چرا این معنا فقط برای جودت سعید آشکار شد؟ چرا یاران پیامبر ﷺ چنین نظری نداشتند؟ چرا اهل علم آیه را به این معنا تفسیر نکردند؟ آیا از آن غافل بودند؟

چگونه داروین اهمیت شناخت چگونگی آغاز آفرینش را درمییابد، سپس در زمین میگردد، حفاری میکند و آثار را گرد میآورد تا به تصویری نامأنوس از پیدایش زندگی، وجود انسان و تکامل او از مرحله‌های به مرحله دیگر برسد؟

چرا جودت این آیه را شعار میسازد، پیرامون آن مواضعی عجیب پدید میآورد و ادعا میکند برای حل مسئله باید از منبع صحیح معرفت فاصله بگیریم و به معرفتهایی ظنی و خیالپردازانه روی آوریم؟ چنانکه در تصور او از پیدایش زندگی بر زمین و خیالپردازی‌اش درباره پیدایش انسان دیدیم!!

عجیبترا اینکه معتقد است این آیه در مفاهیم و اصول معرفت انقلاب ایجاد خواهد کرد؛ همانگونه که داروین پیش از او پنداشته بود، یا شخړور میکوشد حلقه مفقوده را پیدا و نقص نظریه داروین را جبران کند و آن را در دمیده شدن روح یافته است.

جودت میگوید:

«این آیه هر چیزی را در بر میگیرد که انسان میتواند مطالعه کند؛ پس موضوع هر علمی است. به مقتضای آن، باید در آغاز هر موضوع، چگونگی آغاز آفرینش آن را بیان کرد؛ حتی در آنچه به شیوه ایمان به خدا مربوط است: انسان چگونه به درک معنای الوهیت آغاز کرد؟ پس هر موضوع از حیث ورودش به ادراک انسان، آغاز آفرینشی دارد.

بنا بر خواسته آیه، باید در هرچه میبینیم، از حیث چگونگی آغاز آفرینش آن بازنگری کنیم.» [۷]

چرا پس از گذشت چهارده قرن، این انقلاب در اصول معرفت رخ میدهد؟ چرا بازنگری کنیم؟ چه کسی از ما چنین بازنگریای خواسته است؟ چرا پیامبر ﷺ آن را از ما نخواسته است؟ چرا جودت میخواهد در همه چیز بازنگری کنیم؟ این عقیدهٔ بیهوده که به آیات قرآن میپردازد و آنها را به سود نظریهٔ حفران زمین باطل و نابود میکند، از کجا آمده است؟ همهٔ این پرسشها ما را ملزم میکنند روش پژوهش در این مسائل را از طریق روش اسلامی تعیین کنیم، با روش پیشنهادی جودت مقایسه نماییم و بدانیم به کدام روش تعلق دارد. در مقدمه، روش شرعی، روش عقلی و روش ماده‌گرایانه را مرور کرده‌ایم.

صرف بررسی دوبارهٔ پیدایش انسان و مفهوم ایمان، به معنای ردّ عقیده‌های است که از روزگار پیامبر ﷺ تا امروز نزد مسلمانان برقرار بوده است. کسی که خواهان بررسی دوبارهٔ مسائل مادی و غیرمادی است، باید ادله‌ای فراهم کند که دیدگاه و روش او را به روشنی مشخص سازند.

اصول تفسیر

در اینجا لازم است در برابر خواستهٔ جودت درنگ کنیم، آن را مشخص سازیم و درباره‌اش با او گفتگو نماییم. همچنین ضرورت دارد به دیدگاههای اهل علم و تفسیر دربارهٔ این آیه توجه کنیم؛ آیهای که به ادعای او انقلابی پدید آورده تا در هرچه میبینیم، از حیث چگونگی آغاز آفرینش آن بازنگری کنیم.

۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۹.

شایسته‌ترین افراد برای ارائه تفسیر مناسب، عالمانی هستند که امت به اعتمادپذیری، عدالت و علم آنان گواهی می‌دهد و از طریق روش شرعی با نصوص برخورد می‌کنند. جودت عادت دارد آیه مورد استناد خود را از سیاق بگیرد، از قبل و بعدش جدا کند و سپس ببتوجه به جایگاهش در سیاق، تفسیر نماید. با این شیوه جداسازی و بریدن، مانند کسی می‌شود که نزد «پس وای بر نمازگزاران!» توقف کند و آن را با «همان کسانی که از نمازشان غافلند» کامل نسازد.

تفسیر جودت از این آیه، نمونه کامل شیوه او در تفسیر مادی است. [۸]

میتوانیم تفسیر این آیه را در کتابهای معتبر تفسیر بجویم. متن آیه در سوره عنکبوت، در این سخن خداوند متعال آمده است:

«آیا ندیدند که الله چگونه آفرینش را آغاز میکند سپس آن را [پس از مرگش] بازمیگرداند؟ قطعاً این کار برای الله آسان است. [ای پیامبر، به کافران] بگو: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد؛ [به همین صورت نیز] زندگی دیگر را پدید می‌آورد. بپتدید، الله بر هر کاری تواناست.»» [عنکبوت: ۱۹-۲۰].

قرطبی میگوید:

۸ - پژوهشی مستقل در فصل «تفسیر مادی قرآن کریم»، ص ۲۱۸ در نسخه اصلی عربی، به آیاتی اختصاص داده‌ام که جودت از سیاقشان جدا کرده و تفسیری متفاوت به آنها داده است.

«آیا ندیده‌اند خدا چگونه میوه‌ها را پدید می‌آورد، زنده میشوند، سپس از میان می‌روند و پیوسته آنها را دوباره پدید می‌آورد؟ دیگر حیوانات نیز چنین‌اند. یعنی وقتی قدرتش را بر آغاز کردن و پدید آوردن دیده‌اید، او بر بازآفرینی نیز تواناست.» سپس قرطبی می‌گوید: «ای محمد، بگو در زمین بگردید؛ «بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد»، با وجود فراوانی آفریدگان، تفاوتِ شکلهای، زبانها، رنگها و سرشته‌ایشان. به خانه‌ها، سرزمینها و آثار نسلهای گذشته بنگرید که چگونه نابودشان کرد، تا از این طریق کمالِ قدرت او را بشناسید.» [۹]

ابن جریر طبری می‌گوید:

«آیا ندیده‌اند خدا چگونه آفرینش چیزها را آغاز میکند: کودکی خردسال، سپس نوجوانی بالنده، آنگاه مردی بالغ و سپس میانسال؟ پس از نابودی و فرسودگی، او را همانگونه که نخست آفرید، با برانگیختن پس از مرگ به صورت آفرینشی تازه بازمیگرداند.» ابن جریر همچنین می‌گوید: «خداوند، که یادش بلند است، به محمد، صلی الله علیه وسلم، می‌گوید: ای محمد، به منکرانِ برانگیخته شدن پس از مرگ و انکارکنندگانِ پاداش و کیفر بگو: در زمین بگردید و بنگرید خدا چگونه چیزها را آغاز کرد، پدید آورد و ایجاد نمود. همانگونه که نخست آنها را پدید آورد و ایجاد کرد و آغاز کردنشان برایش دشوار نبود، بازآفرینشان نیز دشوار نیست...» [۱۰]

سید قطب می‌گوید:

۹ - تفسیر قرطبی، ج ۱۳، ص ۳۳۶.

۱۰ - تفسیر طبری، ج ۲۰، ص ۱۳۸.

«این، خطابی به هر منکرِ خدا و دیدار اوست؛ خطابی که دلیلش این جهان و میدانش آسمان و زمین است، به شیوهٔ قرآن که تمام جهان را نمایشگاهی برای آیات و دلایل ایمان قرار میدهد. آنان میبینند خدا چگونه آفرینش را آغاز میکند؛ آن را در گِیاهِ روینده، در تخم و جنین و در هر چیزی میبینند که نبود و سپس پدید میآید؛ چیزهایی که قدرت انسانها، چه جمعی و چه فردی، نمیتواند بیافریند. راز زندگی بهتنهایی اعجازآمیز است: شناخت پدیدآورنده و چگونگی پیدایش آن، انسان را عاجز میسازد؛ چه رسد به اینکه کسی بخواهد آن را پدید آورد یا چنین ادعایی کند. هیچ توضیحی برایش نیست جز اینکه ساختهٔ خدایی است که آفرینش را آغاز میکند.» سپس سید قطب میگوید: «آنگاه آنان را [۱۱] به سیر در زمین و پیگیریِ صنعِ خدا و آیات او در آفرینش و ایجاد، در جِهاد و جاندار به یکسان، دعوت میکند؛ تا دریابند زندگی در گِیاه، حیوان و انسان در هر مکان چگونه آغاز میشود. سیر در زمین، چنانکه گفتیم، برای بیدار کردنِ حواس و احساسها با دیدن منظره‌های تازه و دعوت آنها به تأمل و تدبیر در آثار قدرت خدا بر پدید آوردنِ زندگی است...» [۱۲]

از این سخنان اهل علم، نکته‌های زیر برای ما روشن میشود:

۱. مخاطبان این آیات، منکران آیات خدا و برانگیخته شدن پس از مرگاند. خطاب، دعوتی به تفکر در آفریدگانِ خداست که بر قدرت او دلالت میکنند، و به عبرت گرفتن از فرجام؛ مانند این سخن خداوند متعال: «[ای پیامبر، به

۱۱ - دعوت متوجه هر منکرِ خدا و دیدار اوست.

۱۲ - «فی ظلال القرآن»، ج ۵، ص ۲۷۲۹.

کافران] بگو: «در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام گناهکاران چگونه بوده است» [نمل: ۶۹].

جودت میکوشد معنای آیه را تعمیم دهد و آن را دعوت همه مردم به سیر و کاوش در زمین و بازنگری در دانسته‌هایشان از آیات خدا در کتاب درباره آغاز آفرینش هرچه میبینیم، قرار دهد؛ اما آیه چنین جهتگیری را نشان نمیدهد.

۲. مخاطبان آیه، معاصران پیامبرند و آیندگان نیز در این خطاب داخل میشوند. این، برخلاف چیزی است که جودت میکوشد با جدا کردن و تفسیر بخشی از آیه و نیاموردن واژه «قل» در آغاز آن، چنانکه در سیاق کامل آمده، نشان دهد؛ تا به خواننده القا کند که همعصران پیامبر به‌طور خاص مشمول این خطاب نیستند.

۳. گویی جودت در این موضوع، پیامبر ﷺ و یارانش را به نادانی، غفلت از این آیه و بیتوجهی به شناخت چگونگی آغاز آفرینش متهم میکند. به ما نرسیده است که پیامبر مدینه را ترک کرده و به جستوجو در دره‌ها یا دریاها پرداخته، یا از طریق پژوهش و کاوش در پی شناخت چیزی از این موضوع بوده باشد. همچنین نقل نشده است که یکی از صحابه، رضی الله عنهم، کوشیده باشد با سیر در زمین و حفاری، امری از امور دین را بشناسد. آنان مقصود پیامبری را بهتر میدانستند که هر جزء از دینشان را، هرچند کوچک، به آنان می‌آموخت. آیا پیامبر ﷺ از این آیه غافل شد یا فراموش کرد آن را به امت پیامورده؟ پناه بر خدا که فراموش کند؛ چنین چیزی شایسته او نیست. خداوند متعال به او میفرماید: «ای پیامبر، آنچه را از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است ابلاغ کن؛ و اگر [چنین] نکنی، رسالت او را [به انجام] نرسانده‌ای؛ و الله تو را از [گزند] مردم حفظ میکند. بتردید، الله گروه کافران را هدایت

نمیکند.» [مأئده: ۶۷]. چون پیامبر ﷺ برای بررسی چگونگی آغاز آفرینش چیزها در زمین سفر نکرد، صحابه‌اش نیز چنین نکردند و نشنیده‌ایم هیچ عالم مسلمانی این آیه را به معنای ابداعشده جودت تفسیر کند، آیا سخن جودت را بپذیریم یا سخن اینان را؟!۱

چرا آیه را به این صورت تفسیر میکند؟ بر چه منابعی تکیه کرده است؟

جودت از برداشتِ روش ماده‌گرایانه آغاز میکند؛ برداشتی سازگار با اندیشهٔ مارکسیستی که در پذیرشِ نظریهٔ عمومی تکامل آشکار میشود. از این رو، در پرداختن به شناختِ چگونگی آغاز آفرینش از طریق روش ماده‌گرایانهٔ آنان و بر اساس شیوهٔ پژوهش و بررسی‌شان، اشکالی نمی‌بیند. آنان جز آنچه از ماده برمی‌آید نمی‌پذیرند و جز به آنچه واقعیت اثبات میکند باور ندارند. به همین سبب او پیوسته به لغو دلالت آیات کتاب و آموختن از بیرون قرآن تصریح میکند؛ مانند سیر در زمین و پژوهش در آن با حفاری، کاوش و مشاهدهٔ آثار کهن، برای شناخت احوال انسانها در گذشته...

در رسالهٔ خود می‌گوید: «دلالت کتاب میتواند به‌کلی لغو شود، گویی اصلاً وجود ندارد. آنچه مسلمانان را متوجه این امر خواهد کرد، مطالب کتاب دربارهٔ توجه به تاریخ، احوال انسانها و حوادث تاریخ است. یعنی آنچه به ما خواهد آموخت، قرآن نیست؛ خودِ حوادث جهان و تاریخاند که به ما خواهند آموخت. نمونه‌اش این است: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد.» [۱۳]

بر چه منابعی برای این نظریه تکیه کرده است؛ نظریه‌های که با آن مدلول آیات خدا در کتاب را لغو کرده و به دریافت علم از تاریخ و رویدادهای جهان و تاریخ دعوت نموده است؟ برای ما ثابت شد آیهای که او آن را نقطه آغاز تغییر منبع دریافت و راهنمایی در مسئله‌های معین میداند، نمیتواند دلیل این انتقال باشد؛ چنانکه از سخنان اهل علم و تفسیر دیدیم. پس برای او جز منابع گرایش ماده‌گرایانه باقی نماند؛ گرایشی که راه رسیدن به حقیقت را خواندن تاریخ و مشاهده جهان میداند. چرا اعتماد را از آیات خدا میگیرد، اما آن را به تاریخ میدهد؛ خواه تاریخ نوشته‌شده باشد یا تاریخ به‌دست‌آمده از حفاری؟

آیا این، افترا به کتاب ثابت و صحیح خدا نیست: «به راستی که ما خود، قرآن را نازل کردیم و قطعاً خودمان نیز نگهبان آن [از هر گونه تبدیل و تحریفی] هستیم.» [حجر: ۹]؟ آیا تأیید نظریه‌های ساخته انسانها نیست؟! جودت بر آشکار کردن موضوعاتی که به نظر او نیازمند بازنگریاند، اصرار کرده است. این موضوعات به پاسخی تفصیلی از سوی ما نیاز دارند:

۱. تحول الوهیت

بازنگری در شیوه ایمان: انسان چگونه به درک معنای الوهیت آغاز کرد، چنانکه در عبارت پیشین گفت. بررسی اینکه انسان چگونه ایمان آوردن را آغاز کرد یا معنای الوهیت را چگونه دریافت، میان مسلمانان محل اختلاف نبوده است؛ زیرا این حقیقت از واقعیت زندگی آنان پنهان نیست و آن را از کتاب پروردگار و سنت پیامبرشان دریافت میکنند. اما پژوهش در این موضوع نزد جامعه‌شناسان پوزیتیویست جریان دارد که دریافت چنین باورهایی از منبع وحی را نمی‌پذیرند؛ از همین رو این گفتگوها در میانشان پدید می‌آید. تردیدی

نداریم که جودت به دیدگاه آنان گرایش یافته است؛ این کار از روی غفلت نبوده، بلکه با تصمیم، اصرار و آگاهی صورت گرفته است. او در مفهوم مراحل تاریخ و تکامل انسانیت با آنان هم‌نظر است؛ همچنین در اینکه جامعه مانند موجود زنده تابع همان قوانینی است که افراد تابع آنها هستند و تخصص، غایت هر تکامل و ارتقا در موجودات است. با پیگیری اندیشه‌های او، نتایج این تأثیرپذیری را روشن می‌یابیم و هیچ کتاب یا مقاله‌اش از چنین هم‌نظری‌ای خالی نیست. این را هنگام بررسی فصل «نگار گذاشتن نبوت» دیدیم که نبوت را در مرحله کودکی بشریت قرار می‌دهد!!

اصرار بر شناخت آغاز درک الوهیت در انسان است که پرسش بر میانگیزد و نویسنده را در معرض شبهه قرار می‌دهد. این امر برای امت مسئله‌های مشکلافرین نیست و به چنین هیاهویی نیاز ندارد؛ مگر آنکه هدف، تغییر روش تفکر مردم برای سازگار کردن آن با روش ماده‌گرایانه و حسی او و پیروی از جامعه‌شناسان در تصورشان از نخستین انسان و چگونگی نخستین درک او از الوهیت باشد. سخنانی از این دانشمندان در دست داریم که دیدگاهشان را درباره تحول باور دینی یا اندیشه خدا نزد اقوام ابتدایی نشان می‌دهد. این مسئله همچنان نزد آنان موضوع پژوهش و مطالعه است. می‌توانیم برخی از این دیدگاهها را خلاصه کنیم تا ارتباطشان با اندیشه‌های جودت و حقیقت‌اشاره‌های او در کتابهایش را مشخص سازیم.

دیدگاه‌های هربرت اسپنسر

جودت در موضوع تکامل و دانستن آن به‌عنوان قانونِ برترِ هر موجود، با هربرت اسپنسر [۱۴] همسو می‌شود: هرچه موجود زنده ارتقا یابد، فردیت و تخصص آن روشنتر می‌گردد. اسپنسر شیفتهٔ قانون تکامل بود و وظیفهٔ جامعه‌شناسی را تلاش برای شناخت پیدایش جامعه، عناصر، ساختار، شکل، مراحل رشد و تحول آن و دیگر نمودهایی دانست که عوامل طبیعی، زیستی و روانی پدید می‌آورند. این عوامل در یک فرایند تکاملی واحد با هم کار میکنند که آن را «تکاملِ فوق‌عضوی» نامید. او جامعه را بسیار به موجود زنده تشبیه میکرد و همزمان به فردگرایی نیرومندی گرایش داشت.

دعوت جودت به شناختِ چگونگی آغاز آفرینش را نیز شاید از اسپنسر گرفته باشد؛ او ادعا میکرد مشاهدهٔ معاصرانِ عقبمانده، فرصتی برای پژوهشگر فراهم میکند تا زنجیرهٔ تحولاتی را که جامعه تا رسیدن به مرحلهٔ پیشرفته از آنها گذشته، بازسازی کند.

تصورهای اسپنسر در مفهوم تحول عقیده نیز شباهت نشان میدهند. او پرستش موجودات روحانی، مانند خدایان، فرشتگان و ارواح مردگان در جوامع ابتدایی، را صورت نخستین دین میداند و معتقد است گرایش به پرستش نمودهای طبیعت از این جهت‌گیری پدید آمده است.

در برخی عبارتهای کتابهای جودت، شباهت اندیشه‌ها و شیوهٔ تفکر را می‌یابیم. می‌گوید:

۱۴ - دکتر زیدان عبدالباقی، «التفكير الاجتماعي»، فصل «هربرت اسپنسر و تفکر اجتماعی».

«اکنون اگر بخواهیم تصور خود را مطابق این سخن خداوند متعال تنظیم کنیم: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد»، شاید به این تصور برسیم که آفرینش چنین نیست که آفریده شده و پایان یافته باشد؛ بلکه ما اکنون نیز آفریده می‌شویم و جهان نیز آفریده می‌شود. همانگونه که کوچک بودیم و همچنان آفرینشی پس از آفرینش را از سر می‌گذرانیم، جهان نیز همچنان آفریده می‌شود؛ نه اینکه آفریده شده و تمام شده باشد. اکنون در بعضی مراحل آفرینش خود است: از مرحله‌هایی معین گذشته، در مرحله‌های دیگری زندگی میکند و به مرحله‌های بعدی خواهد رسید.

همچنین اگر تصور کنیم آفرینش یک انسان چگونه از یک سلول آغاز شد، رشد کرد و سرانجام به موجودی زنده و عاقل تبدیل شد که در گوشه‌های زمین می‌کوشد، با آنکه سلولهایش تغییر و تبدیل می‌یابند، او یک موجود باقی است. به همین ترتیب میتوان انسانیت را یک موجود دانست که افراد بشر سلولهای آنانند؛ به آن وارد و از آن خارج میشوند، همانگونه که سلولها در فرد زاده میشوند و از او بیرون می‌روند. اگر به بشریت به‌عنوان یک مخلوق بنگریم، شاید بتوانیم آن را در مرحله‌های تقریباً کودکانه یا نوجوانانه تصور کنیم. شاید اکنون نیز هنوز در آغاز جوانی باشد؛ قطعاً به مرحله بلوغ مورد انتظار نرسیده است: «هرگز چنین نیست [که او می‌پندارد]. او هنوز آنچه را که [الله] فرمان داده به جای نیاورده است.» [عبس: ۲۳]. اقبال این سخن خداوند متعال را نیز به همین معنا تفسیر کرده است: «[ای مردم]، آفرینش و برانگیختن شما [در قیامت] همچون [آفرینش] یک نفر بیش نیست.» [لقمان: ۲۸].

از دیگر معانی آیه این است که شناختِ چگونگی آغاز آفرینش و فهم امور در این سطح، انسان را متوجه میکند که این آفرینش میتواند رشد کند، پیش برود و بهتر شود. کسی که میداند آفرینش ضعیف و ناتوان آغاز شده، سپس آهسته رشد کرده و این رشد به دورانی طولانی نیاز داشته است، شاید از تأمل در آغاز آفرینش به اندیشیدن در سرنوشت آن برسد؛ سرنوشتش در روز رستاخیز مقصود نیست، بلکه سرنوشت دنیوی، یعنی پایانِ این آفرینشی که اندکی از آغازش را شناختهایم. این معنا، هرچند برای محیطهای فرهنگی سنتی نامأنوس است، با فهم آیات خدا در آفاق و انفس و شناخت بخشی از چگونگی آغاز آفرینش، در عرصه پژوهش، تفکر و تأمل مطرح میشود. کسی که به آغاز آفرینش بنگرد، اگر دریابد آفرینش پیوسته رشد میکند و پیش میرود، سرنوشتش را نیز در تصور خواهد آورد.» [۱۵]

چون هدف این پژوهش، پاسخ جامع به دیدگاههای فیلسوفان و بیان تفصیلی فسادِ نظریه‌هایشان نیست، در اینجا به آشکار کردن پیوند اندیشه‌های جودت با جامعه‌شناسان پوزیتیویستی مانند کنت، اسپنسر، نیچه و دیگران بسنده میکنیم. جودت این تأثیرپذیری را تصریح میکند؛ این اتهام را انکار نمیکند، بلکه به آن میبالد.

از جودت پرسیده شد تا چه اندازه از مالک بن نبی تأثیر پذیرفته و آیا فقط بر او تکیه کرده است. گفت: از توینبی، گوته [۱۶] و دیگران بهره بردهام. نگفت از مالک، شافعی، ابن تیمیه و دیگر عالمانِ سلف تأثیر پذیرفته است. هرچند گاه از

۱۵ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۲. در اینجا شرح آیه را به موضوع تکامل اختصاص داده‌ایم؛ جنبه مربوط به تغییر جایگاه دلیل را در فصل «تغییر منابع ادله» بررسی کرده‌ایم.

۱۶ - مصاحبهای در روزنامه «اللواء» و مجله «العالم»؛ گفتگو را وحید تاجا انجام داده است.

ابن تیمیه نقل میکند، واقعاً از او تأثیر نگرفته است؛ همانگونه که از آیات قرآنی که از سیاق جدا میکند تا معنایی مخالفِ نظر عالمان امت به آنها بدهد، بهره نبرده است. این آیات را در صدر آرای کنت، نیچه و توینبی، در آشفتگیای بیانند، یافتام. گاه حتی سخن خداوند متعال را میآورد و سپس به سخن فیلسوفی پیوند میزند؛ مانند این آیه:

خداوند متعال میفرماید: «پروردگارا، اینان بودند که ما را گمراه کردند؛ پس عذابی چند برابر از آتش به آنان بده». سپس جودت میگوید: «این همان اندیشهٔ بنیادی است که ادیان توحیدی در آن با تمدنها مخالفت دارند. از این رو توینبی تمدنها را عقبگردی از ادیان برتر دانست؛ زیرا ادیان برتر، انسانیت و والایانند. ادیان برتر، برخلاف تصور فریز و همانند او، سرطانِ تمدنها نیستند؛ بلکه تمدنها سرطانِ ادیان و عقبگرد از آنها هستند.» [۱۷]

در اینجا مجال بحث دربارهٔ اندیشهٔ ادیان برتر نیست که طبق نظریهٔ جامعه‌شناسان پوزیتیویست، در برابرشان ادیان فروتر یا ابتدایی قرار دارند. مقصود این است که شیوهٔ او در برخورد با آیات قرآن نامأنوس است: بخشی از آیه را عرضه میکند و سپس آن را بر دیدگاهِ جامعه‌شناسی پوزیتیویست منطبق میسازد. از این طریق میتوانیم وضعی تأسفآور را تصور کنیم: اگر هر اندیشه‌ای را که در کتابهای نوشته یا رواج داده به صاحبش بازگردانیم، جز آیات قرآن و احادیث نبوی باقی نمانند؛ همانهایی که آن دیدگاهها را با آنها آراسته، یا آنها را با آن دیدگاهها تحریف کرده است. با آیهٔ «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد» نیز همین کار را کرد: آن را شعارِ جامعه‌شناسی پوزیتیویستی ساخت و زیر آن، دیدگاههایی را گرد آورد که در تاریخ

جامعه‌شناسی به «دینشناسی تطبیقی» شناخته میشوند؛ عرصه‌ای که بیشتر فلسفه‌های بشری در آن دربارهٔ پیدایش زندگی و تحول اندیشهٔ دینی بحث میکنند. تمام کاری که جودت تا اکنون در این موضوع انجام میدهد، اشاره به اهمیت روشی معین و سپس گرد آوردن آیاتی است که واژه‌هایشان با یکی از موضوعات آن روش شباهت دارند. گاه در موضوعات فراوان، موضعی تصنعی میگیرد که به بعضی از آنها در فصل «تفسیر مادی قرآن کریم» اشاره کرده‌ایم.

پس از آنکه تصویری کامل از شیوهٔ جودت در برخورد با آیات قرآن و اندیشه‌های پوزیتیویستی ارائه کردیم، میتوانیم اندیشهٔ او را دربارهٔ ضرورت بازنگری در هرچه میبینیم از حیث چگونگی آغاز آفرینش آن بررسی کنیم. پیشتر نکته‌هایی دربارهٔ برداشت او از تحول عقیده بیان کردیم؛ در اینجا نمونه‌های دیگر دربارهٔ آفرینش انسان ثبت میکنیم.

آفرینش انسان چگونه آغاز شد؟

گفتوگو با جودت را از همان نقطه‌های آغاز میکنیم که او آغاز کرد: نقد عالمان امت به سبب اینکه در نوشته‌های خود به آیهٔ «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد» اشاره نکرده یا آن را نقطهٔ آغاز پژوهشان قرار نداده‌اند. او نپرداختن کامل به این موضوع را کاستی حرکت اسلامی میداند و میگوید: [۱۸]

«از نشانه‌های کندیِ شدید در حرکت اسلامی این است که تا اکنون کسی را ندیده‌ام که به آیه «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد» پرداخته یا اشاره کرده باشد؛ با آنکه مسئله آغاز آفرینش از نخستین اندیشه‌هایی بود که فکر دینی را به چالش کشید. حتی کتابی که جمال‌الدین افغانی در این موضوع نوشت، «الرد علی الدهریین»، بیشتر میتواند گرایشی به عقب دانسته شود تا نگاهی به پیش. عذر او این است که آن را در آغاز جوانی نوشته است. از آن زمان تا اکنون، کسی را نمی‌یابیم که آیه نگرستن در چگونگی آغاز آفرینش را نقطه آغاز بررسی این مشکل قرار داده باشد؛ مشکلی که همه دانشجویان و استادان جهان اسلام با آن روبرو هستند. با وجود مبرم بودن مسئله و اینکه آیه قرآنی مانند کتابهای فراموش‌شده نیست، اندیشه مسلط مانع دیدن امور روشنی میشود که از شدت وضوح، گویی چشم را می‌زنند.»

پاسخ به افغانی

در حقیقت، مسئله‌ای که او میخواهد در جهان اسلام برانگیزد، پاسخ پذیرا نخواهد یافت و جز نزد سکولارهایی که شیفتگی اندیشه صرفاً مادی در دلشان افتاده است، پذیرش مناسبی نخواهد داشت. اینان وقتی به این جهتگیری روی می‌آورند، حقیقت وضع خود، میزان انحرافشان از روش اسلام و فاصله‌شان از دین را میدانند. محیط فرهنگی اسلامی نیز ابعاد این تحول فکری آنان را درمیآورد.

آنچه جودت را به سرزنش شدید استادش جمال‌الدین افغانی کشاند، مخالفت و مقابله افغانی با نظریه تکامل انسان بود که از غرب آمده بود. افغانی به نظریه داروینی حمله کرد و ادعاهایش را با تمسخر و طعنه رد نمود. [۱۹] در «الرد علی الدهرین»، مبلغان این نظریه در میان مسلمانان را به کفر و الحاد متهم کرد و گفت:

«سرامد معتقدان به این سخن، یعنی دهریگری، داروین است. او کتابی نوشته تا بیان کند انسان میمون بوده و سپس طی قرنهای طولانی و پیدرپی، بر اثر عوامل طبیعی و خارجی، به تدریج صورتش اصلاح و تهذیب شده تا به مرحله میانی اورانگوتان ارتقا یافته، و از آن صورت به نخستین مراتب انسان رسیده است...»

سپس میگوید: «بر اساس این ادعای داروین، ممکن است با گذشت قرن‌ها و دورانها، کک به فیل تبدیل شود و فیل به کک...»

این، عبارتهایی است که افغانی درباره تکامل نوشته و خشم جودت را برانگیخته است؛ تا جایی که او را به نقد شدید کتاب یادشده واداشت.

۱۹ - جودت از اندیشه‌های افغانی و مکتب عقلی او بهره میگرفت و او را مصلحی بزرگ مینامید. حقیقت چرخش ناگهانیاش در برابر استادش، خدا دانایتر است، در تغییری نهفته است که در اندیشه جودت رخ داد: گذر از مکتب عقلی به مکتب ماده‌گرایانه و استقرار بر آن در آخرین کتابش، «اقرأ»، و برخی رساله‌ها. برای تفصیل، فصل «تعلق فکری جودت سعید» در همین کتاب، ص ۲۶۵ در نسخه اصلی عربی را ببینید.

در اینجا قصد نقدِ نظریهٔ داروین را نداریم؛ بیشتر به یافتنِ رابطهٔ اندیشهٔ تکامل نزد جودت با تکامل در اندیشهٔ ماده‌گرایانهٔ مارکسیستی توجه می‌کنیم. این پیوند از سخن او به دست می‌آید: «آفرینش افزایش می‌یابد و به سوی بهبود و پیشرفت فزونی می‌گیرد.» [۲۰] همچنین می‌گوید شناختِ چگونگی آغاز آفرینش را باید از بیرون قرآن، یعنی آیات آفاق و انفس و تاریخ، به دست آوریم. در این باره می‌گوید: «دیدنِ نمونه‌هایی از خروجِ انسان از حالت‌های نابهنجار به حالتِ بهنجار؛ مانند گذر از خوردنِ گوشت برادرِ مردهٔ خود به احساس انزجار از این کار. از طریق شناختِ آیات خدا در آفاق و انفس، ژرفنگری در تاریخ و چگونگی آغاز آفرینش انسان و مراحلِ که در طول تاریخ پیوده است...» [۲۱]

در آغاز این بحث نیز گفتیم چگونه ما را به تصور وضع کرهٔ زمین فرامی‌خواند. می‌گوید:

«اگر انسان می‌توانست وضع کرهٔ زمین، پیدایش زندگی بر آن و انواع حیواناتی را که در آن زیست‌هاند، در اندیشهٔ خود مشاهده کند؛ و بداند روزی تمام زندگی در آب بوده، سپس به خشکی آمده و آنگاه انسان پدید آمده است...» [۲۲] آیا این ترتیبِ وجودِ چیزها جز از نظریهٔ داروین، جامعه‌شناسان پوزیتیویست و نظریهٔ تکامل می‌آید که ادعا میکند زندگی در آب از یک سلول آغاز شده و سپس انسان پدید آمده است؟ پذیرش این نظریه، جودت را در موضعی مخالفِ عقیدهٔ مسلمانان قرار می‌دهد؛ عقیده‌های که از کتاب و سنت دریافت کرده‌اند:

۲۰ - «اقرأ»، ص ۲۱۴.

۲۱ - «العمل»، ص ۶۴.

۲۲ - رسالهٔ «انظروا»، شمارهٔ ۴۰، «اللغة والواقع»، ص ۱۰.

خدا انسان را مستقیماً آفریده است. چند آیه کریمه را که این موضوع را روشن میکنند، میآورم:

خداوند متعال در بیان آفرینش انسان از خاک میفرماید:

«در حقیقت، مَثَلِ عِیْسَى نزد الله، همچون مَثَلِ [خَلْقِ] آدَم است [که] او را از خاک آفرید سپس به او فرمود: «باش». پس [بیدرنگ] موجود شد.» [آل عمران: ۵۹].

سپس خداوند متعال در وصف خاکی که آدم از آن آفریده شد، میفرماید:

«و در حقیقت، ما [نخستین] انسان [= آدم] را از گِلِ خشک [بازمانده] از لجنی بدبو آفریدیم.» [حجر: ۲۶].

آنگاه وصف دیگری از این آفرینش میافزاید:

«او انسان را از گِلِ خشکی همچون سفال آفرید؛ و جن را از شعلهای از آتش خلق کرد؛» [رحمن: ۱۴-۱۵].

سپس خداوند متعال میگوید آفرینش انسان را از گل آغاز کرده است:

«[همان] ذاتی که هر چه آفرید، به نیکوترین [شکل] آفرید و آفرینش [نخستین] انسان را از گل آغاز کرد.» [سجده: ۷].

خداوند متعال در وصف گلی که انسان از آن آفریده شده، میفرماید:

«[درحالیکه] ما آنها را از گلی [بیارزش و] چسبنده پدید آوردیم.»
[صافات: ۱۱].

شیوهٔ آفرینش را نیز به تفصیل بیان کرده و فرموده است:

«[الله] فرمود: «ای ابلیس، چه چیز مانع تو شد از اینکه در برابر آنچه به
دستان خویش آفریده‌ام سجده کنی؟»» [ص: ۷۵].

این مربوط به آغاز آفرینش بود؛ اما دربارهٔ آفرینش نسل انسان پس از آن
میفرماید:

«و اوست که انسان را از آب [منی] آفرید و او را دارای [پیوند] نسبی و
سببی گردانید» [فرقان: ۵۴].

در بیان ویژگی آبی که فرزند از آن آفریده میشود، فرموده است:

«[الله] انسان را از نطفه‌های آفرید و ناگهان او ستیزه‌گری سرسخت و
آشکار شد.» [نحل: ۴].

خداوند متعال چگونگی آفرینش انسان را با تفصیلی دقیق برای ما وصف
میکند. چگونه این علم صادر شده از حکیم دانا را کنار بگذاریم و موضوع را از
مدعیان علم و حفاری، یعنی پیروان داروین، دریافت کنیم!!؟

نظریه تکامل

هنگام بررسی تکامل باید به نکته‌های توجه کرد: برخی ایمان خود را به نظریه داروین و منشأ گرفتن انسان از نسل حیوان صریحاً بیان نمیکنند، اما بر باورشان به تکامل در همه زمینها تأکید دارند. این، فریبی است که از باور به نظریه داروین، معروف به نشوء و ارتقاء، کمخطرتر نیست. این اثر در بررسی دیگر جنبه‌های اندیشه تکامل نزد جودت آشکار خواهد شد. هرچند در اینجا قصد رد نظریه داروین را نداریم و نوشته‌های موجود درباره آن ما را یبناز میسازند، لازم است برخی اندیشه‌های مشترک داروین و پیروانش با جودت را مقایسه کنیم.

نظریه صفات اکتسابی

نخستین تلاش برای عرضه نظریه تکامل، از طریق نظریه صفات اکتسابی بود که لامارک مطرح کرد. او چنین تعریفش کرد: «صفات موجود زنده فقط نتیجه طبیعی تأثیر محیط از نخستین دورانهای آغاز آفرینشاند. ناچار شدن موجود زنده، بر اثر تغییری ناگهانی در محیط، به استفاده از یکی از اندامهایش یا ترک استفاده از آن، تنها عاملی وجود و تکامل آن اندام، یا تحلیل رفتن و سپس از میان رفتنش است.» لامارک سپس میگوید: «از میان رفتن اندامی که موجود زنده بر اثر محیط پیرامونش ناچار به استفاده نکردن از آن میشود، در خود موجود زنده متوقف نمیماند؛ یعنی تکامل یا از میان رفتن، به پدیده‌های تبدیل میشود که نسلهای پیاپی آن موجود به ارث میبرند.» برای این موضوع گردن

بلند زرافه را مثال آورد: محیط پیرامون، زرافه را وادار میکرد برای رسیدن به برگ درختان بلند گردش را بکشد و بر اثر فشار محیط، مهرهای گردش به‌تدریج افزایش یافتند. [۲۳] پاسخی واقعگرایانه و شناخته‌شده به این نظریه داده شده است: چرا این امر برای همه حیوانات فراوان آن روزگار رخ نداد، مهره‌هایشان تحول نیافت و گردش‌شان نیز بلند نشد؟ چرا گوسفندان با وجود یکسان بودن شرایط، گردن کوتاه داشتند؟!

نظریه بقای اصلح

لامارک پیش از ظهور داروین پژوهش‌های خود را انجام داده بود؛ اما داروین این نظریه را پذیرفت و تغییراتی در آن داد تا به صورت نظریه‌ای علمی ظاهر شود. «قانون بقای اصلح» یا انتخاب طبیعی را بر آن افزود و «نشوء و ارتقاء» نیز از نام‌هایی بود که با آن شناخته شد. واکنش دانشمندان سریع بود. یکی از نیرومندترین ضربیهایی که نظریه دریافت کرد، زمانی بود که دانشمند آلمانی، وایسمان، در سال ۱۸۸۲ طی نوزده نسل پاپی، دم موش‌ها را برید، بی‌آنکه حتی یک موش پیدم به دست آورد. [۲۴] این، کمر نظریه را از بنیاد شکست و آن را در برابر تجربه و واقعیت فروپاشاند.

یکی از دانشجویان واقعه‌های جالب را در این باره، در دانشگاه دمشق، برایم نقل کرد. استادی در درس جامعه‌شناسی از اندیشه تکامل دفاع میکرد و برای درستی آن مثالهای فراوان می‌آورد. از جمله به دانشجویان گفت: اگر روی سگها آزمایشی انجام دهیم و پس از هر تولد، دمشان را ببریم، پس از دو هزار

۲۳ - «العلم یتبرأ من نظریة دارون»، صص ۳۹-۴۰.

۲۴ - همان، ص ۴۲.

سال نسلی از سگهای پیدم به دست خواهیم آورد. دانشجوی یادشده برای پاسخ اجازه گرفت و گفت: این آزمایشی است که به نسلهای پیوسته نیاز دارد و نتیجه نهاییاش را نمیدانیم؛ اما از مشاهده ختنه، که بیش از دو هزار سال میان مسلمانان و یهودیان شناخته شده است، دلیلی قطعی بر خطای این نظریه داریم. هرگز حتی یک کودک آنان، چنانکه مفهوم نظریه اقتضا میکند، ختنه شده به دنیا نیامده است. اکنون نمیتوانم وضع دشوار استاد را توصیف کنم!!

نکته مهم این است: جودت چگونه جرئت میکند نظریهای را که بیش از صد سال پیش از نظر علمی رد شده است، دوباره فعال سازد؟!

جودت به نقل از اقبال میگوید:

«در حقیقت، شیوه کاربرد واژه وحی در قرآن نشان میدهد که وحی را صفتی عام از صفات هستی میداند؛ هرچند حقیقت و ماهیت آن با اختلاف مراحل تدریج و تکامل در هستی تفاوت میکند. گاهی که آزادانه در فضا رشد میکند، حیوانی که تکاملش اندامی تازه برای او پدید میآورد تا بتواند با محیطی تازه سازگار شود، و انسانی که از ژرفای هستی الهام نور میگیرد، همگی صورتهایی از وحیاند. ماهیت آنها بر حسب نیازهای دریافتکننده وحی یا نوعی که به آن تعلق دارد، متفاوت است.» [۲۵]

این نظریه محیط، که جودت و استادش اقبال درستی آن را ادعا میکنند، حتی لحظهای در برابر نقد علمی تاب نیاورده است. باور به آن در سرزمینهای ما موجب تمسخر و ریشخند شده و همزمان فاصله گرفتن از رویکرد علمی شمرده میشود.

۲۵ - جودت سعید، «العمل»، ص ۱۲۹.

داروین و پیروان پس از او نتوانستند برای نظریهٔ تکامل توضیحی علمی و پذیرفتنی ارائه کنند؛ بلکه در تلاش برای آوردن ادلهٔ مناسب تثبیت پایه‌های نظریه، دچار آشفتگی و ناتوانی آشکار بودند. وقتی آرتور کیث «۱۸۶۶-۱۹۵۵» این نظریه را بررسی کرد و نتوانست دلیلی علمی و قانع‌کننده برای توجیهٔ باور و اشتیاق خود به آن بیاورد، ناچار شد صریحاً اعتراف کند که فقط دو راه پیش رو داشته است: باور به نظریهٔ داروین، یعنی تکامل، یا باور به آفرینش مستقیم که میگوید خدا انسانها را آفریده است. با وجود اعتراف به ضعف نظریهٔ داروین، باور به آن را ترجیح داد؛ تنها به این سبب که به خدا ایمان نداشت!

مفهوم محیط نزد جودت سعید

جودت به برجسته کردن نقش محیط در شکل دادن به زندگی بشری توجه فراوان دارد. وقتی برای محیط سلطه‌های کامل بر ساختن انسان، به‌عنوان جایگزین امر آسمانی، قرار داد، به نکته‌های بسیار خطرناک اشاره کرد. چاره‌ای ندارم جز آنکه عبارتهایی بیگانه با احساس اسلامی را پیش روی خواننده بگذارم؛ عبارتهایی که تصور نمیشود از مؤمن به خدا و پیامبرش صادر شوند. کسی که به خدا و پیامبرش ایمان دارد، نام خدا را سبک نمیشمارد در حالی که برای محیط احترام نشان دهد. از عبارتهای او میتوانیم دریابیم کدامیک نزدش ارج و احترام یافته است: نام خداوند جل و علا یا محیط!!

گفت:

«دیگر طنینِ واژه‌های روح، نفس، خدا، پیامبر یا اینکه فلاانی و فلاانی چه گفته‌اند، مرا نمی‌ترساند. می‌خواهیم بگوییم چه بر ما می‌گذرد و فهم چگونه پدید می‌آید؟؟ چگونه میدانیم آنچه فهمیده‌ایم، واقعاً فهمیده‌ایم؟؟ فهم چگونه رخ می‌دهد؟؟ این اندیشه‌ها چگونه به من رسیده‌اند؟؟ سخن از آسمان را کنار بگذاریم و در زمین پژوهش کنیم؛ به انسانی بازگردیم که بر فطرت زاده می‌شود.

محیط چگونه این نوزاد را شکل می‌دهد؟؟ این امر در برابر ما، با نیروهایی که پیرامونمان هستند و از ما صادر می‌شوند، رخ می‌دهد؛ نه غیبی است و نه خارقالعاده. همچنین از چیزهایی نیست که عقل نتواند آنها را بفهمد یا کنترل کند.» [۲۶]

این، نتیجهٔ حتمی این جهت‌گیری است: سخن از آسمان را کنار بگذاریم و در زمین پژوهش کنیم. سبک شمردن، تمسخر و کوچک انگاشتنِ نام خدا و پیامبر؛ و بزرگ داشتن و توجه به محیط و آنچه از محیط صادر می‌شود یا متعلق به آن است. چرا واژه‌های خدا و پیامبر دیگر او را نمی‌ترسانند؟ چه بر او گذشته است که این واژه‌ها قداستِ خود را در دلش از دست داده‌اند؟ چرا می‌خواهد سخن از آسمان را رها کنیم و به زمین دل ببندیم؟

«و [ای پیامبر] سرگذشت کسی را بر آنان حکایت کن که آیات [و نشانه‌های] خویش را به او دادیم و [او حقانیت این آیات را درک کرد؛ ولی] از آنها جدا [و عاری] گشت؛ پس شیطان به دنبالش افتاد [و بر وی مسلط گردید] و او از گمراهان شد. و اگر می‌خواستیم، [مقام و منزلت] او

را به خاطر [پایبندی و عمل به] آن [آیات] بالا میبردیم؛ ولی او به دنیا [و پستی] گرایید و از هوای نفس خویش پیروی کرد.» [اعراف: ۱۷۵-۱۷۶].

میتوانیم پرسیم چرا محیط را با این اوصاف یاد میکند و توانایی شکل دادن و پرورش نوزاد را به آن میدهد؟ چرا پس از هر عبارتِ دعوتکننده به دوست داشتنِ محیط، پایبندی به آن و رجوع به آن، نشانه‌های پرسش را تکرار میکند؛ گویی محیط خدایی شده است که پرستیده میشود!! در دلش چیزی هست که اکنون نمیخواهد آشکارش کند!!! چرا محیط را پیرامون نوزاد و شکلدنده او قرار میدهد؟ چرا از یاد کردنِ حفاظت و عنایتِ خدا به ما غافل است؟ چرا دقیقاً در اینجا نمیگوید خداست که از ما مراقبت میکند، روزیمان میدهد و چون بیمار شویم، شفایمان میبخشد؟ چرا اینجا بر محیط اصرار دارد؟ آیا مقصودش «طبیعت» است که لامارک و داروین، چنانکه گفتیم، تأثیری بزرگ برای آن بر انسان قائل بودند؛ یا محیط، یعنی «ماده»، که مارکسیستها آن را اصلِ زندگی بشری قرار میدهند، آنجا که انگلس صریحاً میگوید: «بیرون از طبیعت و انسان، چیزی وجود ندارد»؟

شاید برخی شگفتزده شوند که این اندیشه از انسانی صادر میشود که نوشته‌هایش را با آیات قرآن و احادیث نبوی می‌آراید. چگونه این کلام مقدس را با این انحراف بزرگ جمع میکند؟؟؟

پروفسور فرانسوی، ژان روستان، [۲۷] میگوید: «نظریه داروین بیارزش است...! چارلز داروین ادعا کرد نظریه تکامل بر چیزی تکیه دارد که آن را «تنازع بقا» یا «انتخاب طبیعی» نامیده است؛ اصطلاحی به این معنا که طبیعت، عناصر نیرومندتر و توانمند در رقابت را برمیگزیند تا زنده نگهشان دارد، و عناصر ضعیفتر را پس میزند و به نابودی میافکند.»

استاد زیاد ابوغنیه زیر عنوانِ برانگیزاننده «عذری بدتر از نگاه»، این سخن آرتور کیث را نقل میکند:

«تکامل ثابت نشده و اثباتپذیر نیست. ما به این نظریه باور داریم؛ زیرا تنها جایگزینش باور به آفرینش مستقیم است، و این چیزی است که حتی نمیتوان به آن اندیشید.» [۲۸]

چه چیزی جودت را واداشته است بخواهد اصل آفرینش انسان را بیرون از نصوص شرعی بفهمیم؟ چرا حقایق روشن قرآن را نادیده میگیرد و اصرار دارد با سیر در زمین، کارگاهی برای شناختِ چگونگی وجود انسان برپا شود؟

جودت تصویری از تکامل انسان در همه مراحل زندگی بشری ارائه میکند و ادعا دارد کسی که آغاز آفرینش و چگونگی رشد و افزایش آن را پی بگیرد، اندیشه‌های تازه دربارهٔ مبدأ و سرنوشت به دست میآورد. میگوید:

۲۷ - «العلم یتبرأ من نظریة دارون»، ص ۸۵.

۲۸ - برای تفصیل، به «العلم یتبرأ من نظریة دارون»، ص ۳۴ رجوع کنید. سخن آرتور کیث در آن از کتاب «الدین فی مواجهة العلم»، نوشته وحیدالدین خان، نقل شده است.

«کسی که میداند آفرینش ضعیف و ناتوان آغاز شده، سپس آهسته رشد کرده و این رشد به دورانیهای طولانی نیاز داشته است، شاید از تأمل در آغاز آفرینش به اندیشیدن در سرنوشت آن برسد؛ سرنوشتش در روز رستاخیز مقصود نیست، بلکه سرنوشت دنیوی آن.» [۲۹]

درباره زندگی نخستین انسان میگوید: «آثار انسان پیش از نوشتن، به هزاران هزار سال دور بازمیگردد. علی که از توجه به چگونگی آغاز آفرینش مخلوقات مادی و معنوی غافل باشد، از پندارها و هواهای نفسانی خالی نیست و با خرافات آمیخته میشود.» [۳۰]

هر کس ماهیت بحث را درک کند، مقصود جودت و جایگاه خرافاتی را که در نظر دارد درمییابد: او اشاره میکند که این خرافات در هر چیز غیرمادیای نهفتهاند که به سیر در زمین، کاوش و پژوهش تکیه ندارد!!

در فصل «کنار گذاشتن نبوت» نیز توضیح دادیم که جودت نبوت را حالتی از تکامل و یکی از صورتهای آن میدانند:

«در دوران کودکی بشریت، نیروی روحی به آنچه «آگاهی نبوی» مینامم تکامل مییابد. این آگاهی وسیلهای است برای صرفهجویی در تفکر فردی و انتخاب شخصی؛ از طریق فراهم کردن احکام، انتخابها و شیوههای عملی آمادهای که از پیش مهیا شدهاند.» [۳۱]

۲۹ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۲.

۳۰ - همان، صص ۷۲-۷۴.

۳۱ - «العمل»، ص ۱۳۰، به نقل از اقبال.

جودت هیچ چیز را بیرون از مفهوم تکامل نگذاشته است؛ حتی نبوت را از طریق تکامل وصف میکند. عقیده را نیز به تحول وصف مینماید و پس از مرور جایگاه علمی حکیمان در طول تاریخ میگوید:

«این نگاه تاریخی به تحول عقیده و رفتار...» [۳۲]

از همین نگاه، دعوت او به بازنگری در هرچه میبینیم، چه مادی و چه غیرمادی، از حیث چگونگی آغاز آفرینش آن، پدید آمده است. درباره غیرمادی، از ضرورت شناخت چگونگی آغاز درک الوهیت در انسان سخن گفته است.

میتوان برداشت پوزیتیویستها از تحول الوهیت را چنین خلاصه کرد: انسان بر اثر ترس، از پرستش طبیعت یا یکی از نموده‌های محیط به پرستش ارواح و فرشتگان انتقال مییافت. از مفهوم خدایان متعدد، مانند درخت، ستارگان، خورشید و دیگر چیزها، به عقیده شناخته‌شده تثلیث، سپس دوگانه‌پرستی تاریکی و نور و آنگاه توحید میرسید. آنان اندیشه توحید را تکاملی والا در مفهوم عبادت میدانند؛ یا به تعبیر توینبی و جودت، «ادیان برتر» در مسیر تحول ادیان.

در این چارچوب میتوان الگویی ثابت از تحول مفهوم الوهیت و چگونگی آغاز درک آن در انسان ارائه کرد.

نزد مسلمانان تردیدی نیست که عقیده آدم، توحید خالص بود و آن را از خداوند متعال دریافت کرده بود.

خداوند متعال میفرماید: «به راستی که الله، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید.» [آل عمران: ۳۳].

خداوند متعال میفرماید: «آنگاه [الله] همه نامها [ی اشیا و موجودات] را به آدم آموخت؛ سپس آنها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: «اگر راست مگویید، از نامهای اینها به من خبر دهید». [فرشتگان] گفتند: «منزهی تو! ما چیزی جز آنچه [خود] به ما آموختهای نمیدانیم. تو دانای حکیمی»» [بقره: ۳۱-۳۲].

وقتی آدم و حوا پس از لغزاندن شیطان، فرمان را مخالفت کردند، خداوند متعال بازگشت آدم و پذیرفتن توبه‌اش را چنین وصف میکند: «آنگاه آدم از پروردگارش کلماتی فراگرفت [و درخواست بخشایش نمود] و الله توبه او را پذیرفت؛ زیرا الله، توبه‌پذیر مهربان است.» [بقره: ۳۷].

در وصف ضعف انسان نیز میفرماید: «به راستی، پیش از این با آدم پیمان بستیم [که از میوه درخت ممنوعه نخورد]؛ ولی [پیمانش را] فراموش کرد و عزمی [استوار] در او نیافتیم.» [طه: ۱۱۵].

توحیدی که آدم بر آن بود، روش دریافت آموزه‌ها از خدا و بازگشت به او پس از ضعف و کوتاهی، روش پیامبران پس از او نیز بود.

هرگاه مردم از این روش خارج میشدند و از منبعی دیگر میگرفتند، برخی باورهای بتپرستانه به آن وارد میشد.

آنچه جامعه‌شناسان پوزیتیویست تحول مفهوم عقیده مینامند، قرآن انحراف از روش و خروج از عقیده مینامد.

«و [بدانید] که این راه راست من است؛ پس از آن پیروی کنید و از [دیگر] راهها پیروی نکنید [چرا که] شما را از راه او جدا مسازد. این است [آنچه الله] شما را به [پیروی از] آن سفارش کرده است؛ باشد که پروا کنید.» [انعام: ۱۵۳].

وقتی مسلمانان به تاریخ ادیان میپردازند، پژوهش درباره تاریخ انحراف زندگی بشری است، نه تصور حالتی از تکامل در عقیده؛ زیرا اصل نخستین، عقیده توحید بود.

«[در آغاز،] مردم یک امت [و پیرو یک دین] بودند [اما پس از آنکه اختلاف کردند]؛ آنگاه الله پیامبران را بشارتبخش و بیدهنده برانگیخت و همراه با آنان کتاب [آسمانی] را بهحق نازل کرد تا میان مردم در آنچه اختلاف داشتند داوری کنند؛ و فقط کسانی که [تورات] به آنان داده شده بود - پس از آنکه نشانههای روشن به آنها رسید - به خاطر ستم و حسادتی که بینشان بود، در مورد آن اختلاف کردند؛ پس الله به فرمان خویش کسانی را که ایمان آورده بودند، به حقیقتی که در آن اختلاف داشتند هدایت نمود؛ و الله هر کس را بخواهد، به راه راست هدایت میکند.» [بقره: ۲۱۳].

خداوند متعال وظیفه قرآن را در چارچوب تصویری جامع از اسلام چنین بیان میکند:

«ما قرآن را این گونه به زبان عربی بر تو وحی کردیم تا اهل مکه و ساکنان اطرافش را بیم دهی و در مورد روز محشر - که تردیدی در وقوعش نیست - به آنان هشدار دهی. [آن روز،] گروهی بهشتانند و گروهی در

آتش سوزان. اگر الله میخواست، همه مردم را امتی واحد [که الله را به یگانگی عبادت کنند] قرار میداد؛ ولی [به انسان اختیار داد؛ او تعالی] هر کس را بخواهد، به رحمت خویش درمیآورد؛ و ستمکاران هیچ کارساز و یآوری نخواهند داشت. آیا آنان به جای او کسی [دیگر را به عنوان دوست و] کارساز برگزیده‌اند؟ حال آنکه کارساز [جهانیان] الله است و اوست که مردگان را زنده میکند و بر هر کاری تواناست. [بگو: «ای مردم،] هر اختلافی بین شماست، داور باش با الله است. این است الله، پروردگار من؛ بر او توکل کرده‌ام و به پیشگاهش باز می‌آیم». او آفریننده آسمانها و زمین است؛ همسرانی از [جنس] خود شما برایتان قرار داد و از چهارپایان نیز جفت آفرید؛ به این صورت، تعداد شما را افزایش میدهد. هیچ چیز همانند الله نیست و همو شنوا و بیناست. کلید [گنجینه‌های] آسمانها و زمین از آن اوست؛ [نعمت و] روزی را بر هر کس که بخواهد، گسترده میدارد و یا تنگ میگرداند. به راستی که او بر هر چیزی داناست. از دین همان را برای شما مقرر کرد که به نوح امر کرده بود؛ و نیز آنچه به تو وحی کردیم و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی امر کردیم؛ اینکه: «دین را برپا نگاه دارید و در مورد آن فرقه‌فرقه نشوید [و اختلاف نوزید]». [پذیرش] دعوت تو بر مشرکان گران آمده است. الله است که هر کس را بخواهد [توفیق عبادت میدهد و] به سوی خویش برمیگرداند؛ و هر کس را [که توبه کند و به درگاهش] بازآید، به سوی خویش هدایت خواهد کرد. و [کافران] پراکنده نشدند مگر پس از آنکه علم [و دلایل روشن نبوت پیامبر] برایشان آمد؛ [آن هم] به خاطر سرکشی [و حسادت] که میانشان بود. و اگر فرمان پروردگارت [در مورد مهلت و تأخیر عذاب] تا زمانی معین، از پیش مقرر نشده بود، [بیدرنگ] میانشان

داوری میشد؛ و اما پس از کافران [و به دلیل انکار و اختلاف آنان] وارثان کتاب [تورات و انجیل نیز] در مورد قرآن، سخت در تردید و بدگمانی هستند. [ای پیامبر، مردم را] به سوی این [آیین الهی] دعوت کن و چنان که فرمان یافته‌ای پایداری کن و از هوسهای آنان پیروی نکن و بگو: «به همه کتابهایی که الله نازل کرده است ایمان دارم و فرمان یافته‌ام که در برابر شما به عدالت رفتار کنم. الله پروردگار ما و شماست. [نتیجه] اعمال ما برای ماست و [نتیجه] اعمال شما برای شما؛ هیچ [دشمنی و] جدالی بین ما و شما نیست. الله همه ما را [در قیامت] جمع خواهد کرد و بازگشت [همه] به سوی اوست». کسانی که درباره الله [و دین او] پس از آن که [دعوت او از سوی مردم منصف] پذیرفته شد، به مجادله میپردازند، حجتشان نزد پروردگارشان [باطل و] بپایه است؛ خشم [الهی] گریبانگیرشان میشود و عذابی سخت [در پیش] دارند. الله است که قرآن و مقیاس عدالت را به حق نازل کرده است؛ و توجه میدانی؟ شاید قیامت نزدیک باشد». [شوری: ۷-۱۷].

تکامل جنینهای قرآنی

اندیشه تکامل چنان بر جودت مسلط شد که روش تفکرش را فراگرفت و بخش بزرگی از سخنان و کتابهایش را اشغال کرد؛ تا جایی که تکامل را در همه چیز تصور میکرد. به عبارتهایی که بحث خود را درباره تحول آیات قرآن با آنها آغاز کرده بود، نگرستم و دیدم واژههایی به کار میبرد که با مقام و قداست قرآن سازگار نیستند. برخی آیات قرآن را «جنینهای قرآنی» نامیده و گفته است:

«اقبال با اندوه و تأسف از نادیده گرفتن جنبه‌های قرآنی در عرصه عوامل مؤثر بر ساختن جامعه یاد میکند. در نام‌هاش به نیکلسون میگوید: «کاملاً متقاعد شده‌ام که فتح سرزمین‌ها از برنامه بنیادی اسلام نبود. در حقیقت، زیانی بزرگ میدانم که پیشروی اسلام به‌عنوان ایمانی فاتح، رشد «جنبه‌های» سازماندهی اجتماعی، دموکراتیک و اقتصادی آن را متوقف کند؛ جنبه‌هایی که آنها را در صفحات قرآن و سنت پیامبر پراکنده می‌یابم.»

آیاتی که در پایان کتابمان به آنها خواهیم پرداخت، به همین معناست: زنده کردن جنبه‌هایی که مدتها در حالت نهفتگی باقی مانده‌اند.

باید توجه دهیم شیوه‌های که با آن به آیات می‌پردازیم، با شیوه جستن اشاره‌هایی از قرآن برای اثبات مسائل و جزئیات علم جدید بسیار متفاوت است. آنچه برای ما اهمیت دارد، روشن کردن اصول و روشهای «تولید معرفت و علم» است، نه بررسی مسائل علم. از این نقطه آغاز، آیات زیر را برگزیدیم:

۱. «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد».

۲. «[در این دنیا و در هنگامه قیامت،] نشانه‌های [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] و در [وجود] خودشان به آنان نشان خواهیم داد».

۳. «آنچه را در آسمانها و زمین است، از [رحمت] خویش در خدمت شما گاشت».

۴. «در حقیقت، کسانی که [به رسالت محمد ﷺ] ایمان آورده و نیز کسانی [از امت‌های پیشین، قبل از بعثت محمد ﷺ از] یهود و نصاری...» [۳۳]

این آیات را در جاهای دیگر بررسی کرده‌ام؛ اما در اینجا از جنبهٔ ویژهٔ مربوط به تکامل به آنها می‌پردازیم. نکتهٔ شایان اشاره این است که این اصطلاحات ساختهٔ جودت نیستند؛ آنها را از مالک بن نبی نقل کرده است. [۳۴] مالک نیز آنها را از نامهٔ محمد اقبال به نیکلسون گرفته بود. اگر حقیقتِ روش ماده‌گرایان‌های که از آن آغاز میکنند، آنان را گرد نمی‌آورد، توافقی این سه نفر بر یک دیدگاه تصادفی نبود.

انتخابِ عنوانِ «جنین‌های قرآنی» از سوی جودت برای بحث خود، امری نامأنوس در عرصهٔ فرهنگ اسلامی برمی‌انگیزد. در بررسی این موضوع، توافقی اعتقادی میان جودت و همکارانش با ابراهیم نظام و هماهنگی در اندیشه‌ها یافت‌ام. نظام قدری و معتزلی بود و از روش فیلسوفان نیز پیروی میکرد. پیوند با اندیشه‌های او به طبقه‌بندی خاصی کمک میکند که این افراد را به فرقهٔ نظام، به‌ویژه قدریه و به‌طور کلی معتزله، مرتبط می‌سازد. برخی زمین‌های همسویی نظام و جودت در موضوع تکامل را می‌آورم:

۱. نظام می‌گوید خدا جهان را یکباره آفرید و آفرینش را در حالت نهفتگی قرار داد؛ یا به تعبیر او، برخی مخلوقات تا هنگام ظهور در برخی دیگر نهفته‌اند. شهرستانی سخنش را چنین نقل کرده است: «از دیدگاه‌های او این است که خدا

۳۳ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۷.

۳۴ - «الأفروآسیویة»، ص ۴۳، چاپ دوم، بیروت.

موجودات را یکباره، به همان صورت کنونی، آفرید: معدن، گیاه، حیوان و انسان. آفرینش آدم، علیه السلام، بر آفرینش فرزندانش مقدم نبود؛ فقط خداوند متعال برخی را در برخی دیگر نهفته ساخت. تقدم و تأخر در ظهورشان از نهانگاهها رخ میدهد، نه در پیدایش و وجودشان. او این سخن را از فیلسوفان معتقد به نهفتگی و ظهور گرفته بود. نظام همواره به تثبیت مکتب طبیعتگرایان آنان، بیش از الهیدانانسان، گرایش داشت.» [۳۵]

۲. همسویی دیگری نیز با نظام میبینیم: تمایل او به بدگویی و نکوهش بزرگان صحابه. جودت نیز زیر عنوان جدایی اصل از اجرا، قاعدهای برای طعن در صحابه وضع کرده است؛ چنانکه در پایان «حتی یغیروا ما بأنفسهم» آمده است. [۳۶]

۳. جودت با اندیشههای نظام در گرایش به قدریه و مکتب اختیار درباره اراده انسان، آفرینش افعال خویش و تعیین سرنوشت با دست خود نیز همسوست. این همان چیزی است که جودت تأیید میکند و به آن دعوت مینماید.

آیا عجیب نیست که محمد اقبال در نامه‌اش به نیکلسون میگوید در قرآن چنینایی برای دموکراسی و سازماندهی اجتماعی و اقتصادی وجود دارد؟؟! [۳۷] اثر این دیدگاه را در آیاتی خواهیم دید که برای آغاز تحول اندیشهها برگزیده شده‌اند.

۳۵ - شهرستانی، «الملل والنحل»، ج ۱، ص ۷۶.

۳۶ - برای تفصیل، فصل ویژه صحابه و سلف صالح در این پژوهش و «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۲۰۶ را ببینید.

۳۷ - «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۷.

نخست: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد»
[عنکبوت: ۲۰].

جودت کوشیده است از طریق این آیه، بشریت را به ضرورت بازنگری در هرچه میبینیم از حیث چگونگی آغاز آفرینش آن بشارت دهد. همچنین از آن برای تحول عقیده، انسان و جهان دلیل میآورد. در پایان فصل گفته است:

«این آیه، موضوع پژوهش برای شناخت چگونگی آغاز آفرینش را از آیات کتاب به آیات آفاق و انفس و سیر در زمین منتقل میکند.» [۳۸]

دوم: «[در این دنیا و در هنگامه قیامت،] نشانههای [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] و در [وجود] خودشان به آنان نشان خواهیم داد» [فصلت: ۵۳].

از طریق این آیه به تغییر منبع دلیل و معرفت بشارت میدهد و آن را در آیات آفاق قرار میدهد. سپس این آیات را داور آیات خدا در قرآن میسازد که به درستی آنها گواهی خواهند داد. این آیه را نقطه آغاز اصولی تازه برای دین نیز دانسته و اصول پذیرفته شده را فاقد نقش بنیادی شمرده است. این جهتگیری، آغاز انحراف از اجماع امت است. [۳۹]

۳۸ - «اقرأ وربك الأكرم»، صص ۲۰۹-۲۱۵.

۳۹ - «اقرأ وربك الأكرم»، صص ۲۱۷-۴۰.

سوم: «آنچه را در آسمانها و زمین است، از [رحمت] خویش در خدمت شما گاشت؛» [جائیه: ۱۳].

او با استناد به این آیه نوید میدهد که انسان نایب خدا در زمین شده است. جودت میگوید: «جایگاه حقیقی انسان در این آیه بیان شده است؛ یا، به تعبیر اقبال، او «در مقام نیابت الهی» است. اگر هر آنچه در آسمانها و زمین است برای خدمت به انسان مسخر شده باشد، نایب حق، یعنی انسان، به این چیزها فرمان میدهد و هنگامی که شرایط آنها را تحقق بخشد، از او فرمان میبرند.» [۴۰] در جای دیگری نیز میگوید: «انسان اندام عمل خدا در زمین است.»

پیوند این مفاهیم با پیروان مکتب پوزیتیویسم پوشیده نیست؛ آنان در انتظار «انسان کامل» یا «ابرانسان» هستند. [۴۱]

۴۰ - کتاب «اقراً وربك الأکرم»، ص ۲۲۳.

۴۱ - از جمله آنان، فیلسوف آلمانی ملحد، نیچه، است که این نظریه را در کتاب «چنین گفت زرتشت» رواج داد.

چهارم: خداوند متعال میفرماید: «در حقیقت، کسانی که [به رسالت محمد ﷺ] ایمان آورده و نیز کسانی [از امت‌های پیشین، قبل از بعثت محمد ﷺ از] یهود و نصاری و صابئان [= پیروان برخی پیامبران]؛ هر کس [از آنان] به الله و روز قیامت ایمان آورند». [۴۲]

جودت با استناد به این آیه، وحدت بشریت بر یک دین را نوید میدهد و میگوید که این آیه هنوز در حالت کھون، یعنی پوشیدگی و نهفتگی، قرار دارد و نگرشی خوشبینانه و دیدگاهی روادارانه عرضه میکند. با آنکه آیه به این موضوع اشاره ندارد و معنایش درست برخلاف برداشت جودت است، او رواداری را نیازی جهانی برای انسان می‌شمارد. سپس ستایش رواداری را ادامه میدهد تا به مقصود نهایی، یعنی نزدیک ساختن ادیان به یکدیگر، برسد. میگوید:

«من این آیات را نشانهایی برای جهتگیریهای تازه، نقطه‌های آغاز اصولی نامتعارف و موضوعاتی برای پژوهشهایی به کار می‌برم که توجه شایسته خود را دریافت نکرده‌اند؛ زیرا چنین موضوعاتی نیازمند نگاهی روشن و فراگیر به گذشته‌اند که تاریخ را در فرایند شدن آن ببیند، تا بتوان به دیدگاهی خلاقانه درباره آینده رسید.

وقتی به اهل کتاب مینگریم و میبینیم که به آفریننده جهان ایمان دارند، باور دارند که او پیامبرانی فرستاده و همراه آنان شریعی برای کردار شایسته نازل کرده است، و به بازگشت در روز قیامت ایمان دارند، این اصول بزرگ مشترک، همراه با کارکردها و پیامدهایشان، باید مانع از آن شوند که امت نبوت و امت ایمان به خدا و روز واپسین از هم بگسلند.

این مسائل که ریشه‌های بزرگ و یگانه دارند، نباید اهداف خود را در پیروی از هواهای نفسانی و نگرشهای محدود گم کنند. اهل حق نباید از کسانی که این اصول را تباه کرده‌اند به خشم آیند و از جای خود برکنده شوند؛ باید به کلمه تقوا پایبند بمانند، که خود به آن سزاوارترند.» [۴۳]

در اینجا مقصود، گسترش بحث درباره این بند نیست؛ زیرا هر موضوع آن فصل ویژگی‌های دارد. نکته مهم، حالت کمونی است که او مبنای بحث قرار داده تا پیشدرآمد نقطه‌های آغاز تازه و تکامل یافته باشد؛ نقطه‌هایی که، به رأی او، سلف با آنها آشنا نبوده‌اند یا در دوره جهان قدیم، صلاحیت شناخت آنها را نداشته‌اند.

جودت با این کار، دری فراخ برای تعطیل کردن آیات خدا و ادعای ظهور جنینهای تازه گشوده است. تنها خدا میداند این کار چه مصیبت‌های بزرگی بر مسلمانان تحمیل خواهد کرد و چه فتنه‌های فراوانی از پی آن بر امت فرود خواهد آمد! زیرا برخی جرئت خواهند یافت که ادعا کنند چنین دیگری در قرآن کشف کرده‌اند. خداوند بسیار برتر از آن است که آنان میگویند.

پیدایش انسان

برای روشنتر شدنِ گرایشِ جودت به پذیرفتنِ نظریهٔ تکامل، چیرگی آن بر روش اندیشیدن او و فراگیریش در بسیاری از جنبه‌های پژوهش‌هایش، در اینجا به بررسی پدیده‌های برجسته در آثار او میپردازیم: او در مسئلهٔ پیدایش انسان بر زمین و ارتباط آن با ظهور زبان در میان مردم، موضع جامعه‌شناسان پوزیتیویست را میپذیرد.

«توانایی سخن گفتن این امکان را فراهم کرد که افزون بر وراثت زیستی، عاملی تربیتی و برتر نیز وارد شود؛ زیرا تجربه‌های انسانی قابلیت انتقال شفاهی یافتند. دانش علمی ما دربارهٔ آغاز پیدایش زبان، نطق و گفتار در انسان اندک و محدود است، با آنکه انسانیت انسان با کلمه و زبان آغاز شده است: انسان با کلمه به مرتبهٔ انسان رسید. همچنین با اختراع نوشتن و خواندن، که مسیر انسان را روشن کرد، تاریخ او ثبت و شناخته شد و تجربه‌های پیشینیان به آیندگان انتقال یافت. آدم و فرزندانش با تواناییِ آموختنِ نامها به آفریده‌های دیگر بدل شدند.» [۴۴]

باید به تأکید جودت توجه کرد: انسان پس از آموختن یا پدید آوردن زبان، انسان شد و پیش از کلمه و شناخت زبان، در مرتبهٔ انسان قرار نداشت. سپس مدعی میشود که انسان پس از آموختن نامها و شکوفا شدن استعدادها و تواناییهای نهفته‌اش، شایستهٔ خلافت شد. میگوید:

«این توانایی تازه موجب شد خطاب خداوند متعال به آدم، علی‌السلام، از نوع دیگری باشد؛ زیرا وحی خداوند بزرگ به بشر، همانند وحی او به زنبور نیست. بدینگونه آدم شایستهٔ خلافت در زمین شد، چون آموختن نامها استعدادها و تواناییهای نهفتهٔ او را گشود. او نامها را آموخت و پس از آن خواندن را خواهد آموخت و به نام پروردگار بسیار کریم خود خواهد خواند.» [۴۵]

پیداست که جودت آفرینش آدم را در مراحل طولانی قرار میدهد و در این کار، بیاعتنا به حقایق روشن قرآنی، به اطلاعات جامعه‌شناسان تکیه میکند. در نشستی تلویزیونی میگوید:

«ده هزار سال پیش، در این جهان، انسان چگونه بود؟ در غار زندگی میکرد؛ هنوز کشاورزی را نمیشناخت، حیوان را اهلی نکرده بود و تنها برپاهای خود راه میرفت. پس وقتی میبینیم آفرینش او چگونه با ضعف آغاز شد، حیوانات در پی او بودند تا از او تغذیه کنند و او حیوانات را دنبال میکرد تا از آنها تغذیه کند، در حالی که ضعیف و بیسلاح بود... و چگونه آخرین آفریدگان، برترین آنهاست؛ این انسانی که برهنه راه میرفت و در غارها زندگی میکرد، اکنون توانسته است بفهمد و سرنوشتش در دست خودش قرار گرفته است.» [۴۶]

۴۵ - همان منبع، ص ۶۲.

۴۶ - این سخنان عیناً در نشستی تلویزیونی با حضور محمد سعید رمضان البوطی در تلویزیون سوریه بیان شده.

حقایق قرآنی، آدم، پدر بشر، علیها السلام، را پیامبری معرفی میکنند که به او وحی میشد. از هیچکس پذیرفته نیست که ادعا کند آدم یا یکی از پیروان او، یعنی فرزندان و نوادگانش که همچون او به خدا ایمان داشتند، برهنه راه میرفته است؛ چنانکه طرفداران نظریه تکامل در «دینشناسی تطبیقی» مدعیانده مواردی که در برخی قبایل مناطق استوایی، دور از مراکز آبادانی، دیده شده، تنها نمونههایی استثنایی و دور از دیناند و مسیر انحراف از راه مستقیمی را نشان میدهند که آدم، علیها السلام، و فرزندان صالح او آغاز کردند. خداوند متعال میفرماید:

«ای فرزندان آدم، همانا لباسی برایتان فرو فرستادیم که شرمگهتان را میپوشاند و [مایه] زینت شماست؛ و [برای مؤمن،] لباس پرهیزگاری بهتر است. این از نشانههای [قدرت] الله است؛ باشد که [انسانها] پند گیرند. ای فرزندان آدم، [آگاه باشید که] شیطان شما را نفریبد چنان که پدر و مادرتان را از بهشت بیرون کرد و لباس آن دو را از تنشان [بیرون] کشید تا شرمگهشان را به آنان نشان دهد. بتردید، او و گروهش، از جایی که آنها را نمیبینید، شما را میبینند. به راستی که ما شیاطین را دوستان کسانی قرار دادهایم که ایمان نیاورند. و چون [مشرکان] کار زشتی [از قبیل شرک یا طواف در حال برهنگی] انجام میدهند، میگویند: «ما نیاکان خود را بر این [کار] یافتهایم و الله ما را به [انجام] آن فرمان داده است». بگو: «الله هرگز به زشتکاری فرمان نمیدهد. آیا سخنی را که نمیدانید به الله نسبت میدهید؟». [ای پیامبر، به مشرکان] بگو: «پروردگارم به عدالت فرمان داده است و [اینکه همه جا، به ویژه] در هر مسجدی [خالصانه] به سوی [قبلة] او روی آورید و او را در حالی [به عبادت و

دعا [بخوانید که دین [خود] را برایش خالص نمودهاید. [و بدانید] همان گونه که شما را در آغاز پدید آورد، [پس از مرگ نیز بار دیگر به سویش] بازمیگردید. [الله] گروهی را هدایت کرد و بر گروهی [دیگر] گمراهی مقرر گشته است؛ زیرا آنان به جای الله، شیاطین را [به عنوان] دوستان [خویش] برگزیدند و گمان میکنند که هدایتیافته‌اند. ای فرزندان آدم، هنگام رفتن به مسجد [و در هر نمازی] زینت خود را بگیرید [و عورت‌هایتان را بپوشانید و لباس شایسته بپوشید] و [در زندگی، از خوراکی‌های پاکیزه] بخورید و بیاشامید؛ و [لی] اسراف نکنید [که] پیردید، الله اسرافکاران را دوست ندارد. [ای پیامبر، به مشرکان] بگو: «لباس [و زینتهایی] را که الله برای بندگانش پدید آورده و [همچنین] روزیهای پاکیزه را چه کسی حرام کرده است؟». بگو: «این [نعمتها] در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند [و اگر چه کافران نیز از آنها بهره‌مندند]، روز قیامت، مخصوص [مؤمنان] خواهد بود». ما اینچنین آیات [خود] را برای گروهی که میدانند، به تفصیل بیان میکنیم.» [اعراف: ۲۶-۳۲].

سید قطب در توضیح این آیات میگوید:

«این داستان و توضیحات پس از آن به چیزی اشاره میکنند که در سرشت و فطرت انسان ریشه دارد: شرم از برهنگی و آشکار شدن عورت. همه این آیات اهمیت این مسئله و ژرفای آن را در فطرت انسانی میرسانند. لباس و پوشاندن عورت، زینت انسان و پوشاندن برهنگی جسمانی اوست؛ همانگونه که تقوا، لباس و پوششی برای عیبا و برهنگیهای روانی اوست.»

فطرت سالم از آشکار شدن برهنگیهای جسمانی و روانی خود بیزار است و به پوشاندن و پنهان داشتن آنها اهتمام دارد. کسانی که میکوشند جسم را از لباس و جان را از تقوا و شرم در برابر خدا و مردم عریان کنند و زبانها، قلمها و همه دستگاههای هدایت و اطلاع‌رسانی را برای ریشه‌دار کردن این کوشش، در صورتها و شیوه‌های گوناگون پلید و شیطانی، به کار می‌اندازند، همان کسانی‌اند که میخواهند ویژگیهای فطرت و انسانیت را از انسان بگیرند. آنان میخواهند انسان را به دشمنش، شیطان، تسلیم کنند و او را گرفتار خواست شیطان برای کندن لباس و آشکار کردن عورتش سازند. همین کسانی‌اند که نقشه‌های هولناک صهیونیستی را برای ویران کردن انسانیت و گستراندن فساد اخلاقی در آن اجرا میکنند، تا بشریت، پس از از دست دادن پایه‌های انسانی خود، بی‌هیچ مقاومتی به فرمانروایی صهیون گردن نهد.

برهنگی سرشتی حیوانی است و انسان تنها هنگامی به آن میل میکند که به مرتبهای فروتر از انسانیت سقوط کرده باشد. زیبا دیدن برهنگی، بیگان وارونگی ذوق انسانی است. عقبماندگان مرکز آفریقا برهنه‌اند، و هنگامی که اسلام با تمدن خود به میان آنان می‌آید، پوشیده شدن برهنگان نخستین نشانه تمدن است. اما در جاهلیت جدید «مترقی»، مردم به همان پرتگاهی بازمی‌گردند که اسلام عقبماندگان را از آن بیرون میکشد و به سطح تمدن، در معنای اسلامی آن، میرساند؛ تمدنی که هدفش نجات دادن ویژگیهای انسانی، آشکار ساختن و تقویت آنهاست. داستان پیدایش انسان در قرآن این ارزشها و معیارهای بنیادی را القا میکند و آنها را به بهترین وجه توضیح میدهد.» [۴۷]

جودت همچنان از همه راهها افکار خود دربارهٔ تکامل را عرضه میکند و آن را فرایندی میداند که جهان و انسان را شکل میدهد. در نشست تازه، [۴۸] دربارهٔ تکامل انسان بر پایهٔ اندیشه‌های داروین سخن گفت و فراموش نکرد که آن را با روش واقعگرایی پیوند دهد؛ روشی که از آن الهام میگیرد و از طریق آن اطلاعات به دست می‌آورد. او معتقد است زلزله‌های [۴۹] که رخ داد، ناشی از دستیابی دانشمندان، به کمک فسیلها، به اطلاعات تازه دربارهٔ پیدایش حیات بر زمین بود؛ اطلاعاتی که با آنچه مردم از طریق وحی آسمانی به دست می‌آوردند، تفاوت داشت!

او در اینجا با همهٔ صورتهای داروینیسم همراه میشود و میگوید:

«پس از آن، هنگامی که شناخت تاریخ انسان بر زمین آغاز شد، زلزلهٔ دیگری رخ داد؛ زیرا زمین به زبان خاص خود سخن گفت، زبانی که اهل دانش نمیتواند انکارش کند. روشن شد که برخلاف تصور ما، که آدم را نخستین انسان میدانیم و گمان میکنیم هنگام پیدایش او گاو نر و گاوآهن نیز همراهش بوده، این انسان مدتها پیش از شناختن گاوآهن و اهلی کردن حیوان زندگی کرده است؛ میلیونها سال زندگی کرده است. شاید آثار عظیمی که مردم در اتیوپی کشف کرده‌اند، اسکلت «لوسی» را از سه یا چهار میلیون سال پیش نشان دهند؛ زیرا سنگ با دانشی که هیچکس انکارش نمیکند، از این موضوع سخن میگوید. [۵۰] پس این جهان آغاز کرد که اطلاعاتش را از

۴۸ - نواری ضبطشده از سخنان جودت سعید در نشست سویداء در اختیار دارم.

۴۹ - منظور، زلزله‌های است که با ظهور نظریهٔ تکامل، عقیدهٔ اسلامی را لرزاند.

۵۰ - علم نظریهٔ داروین را رد کرده و بنیادی را که بر آن استوار است، باطل ساخته است. اندیشه‌های داروین بارها با نام «نوداروینیسم» تغییر داده شده‌اند.

واقعیت خود بگیرد، در حالی که پیش از آن، مردم اطلاعات را از راه وحی آسمانی می‌گرفتند.

وقتی انسان آموختن از واقعیت را آغاز کرد و واقعیت به منبع معرفت بدل شد... اینکه حیات چگونه در زمین پدید آمد؛ اینکه زمانی بر زمین گذشت که هیچ موجود زنده‌ای بالای آب نبود و همه زیر آب بودند، سپس حیوانات دیگر، یعنی دوزیستان و بعد پستانداران، پدید آمدند؛ این شناخت تاریخ انسان برای درک حقیقت انسان ضروری شد.» [۵۱]

جودت در این نشست تا حد زیادی جسور بود و، برخلاف شیوهاش در کتاها، در انتخاب عبارتها احتیاط نمی‌کرد. این امر را در گفته‌های دیگر او در همان نشست، دربارهٔ پیدایش جهان، بهروشنی خواهیم دید:

«اما ما انسانها، تا آنجا که از تاریخ انسان بر این زمین میدانیم، باید یک اصل نخستین را بپذیریم: به برکت نظام این جهان، خواه خودبه‌خود پدید آمده باشد، چنانکه ماده‌گرایان می‌گویند، خواه به قدرتی نهان پدید آمده باشد که هرکس به دلخواه خود تفسیرش کند، بهر حال امتیاز نظام این جهان آن است که انسانها از یک نوع‌اند...»

تا آنجا که دربارهٔ تکامل دین و فرهنگ گفت:

«همچنین هیچ فرهنگی وجود ندارد که تکاملپذیر نباشد. کسانی که می‌گویند فرهنگها، ادیان یا اندیشه‌های اجتماعی تکاملناپذیر وجود دارند، تنها تصویری متعلق به مرحله‌ای معین و مکانی معین را بیان می‌کنند.»

جودت برای تثبیت افکار خود از اصل تضادِ مارکسیستی استفاده میکند و میگوید:

«همچنین باروریِ زندگی فکری از مقایسهٔ دو اندیشه حاصل میشود، که در آن اندیشه‌های تازه زاده میشود؛ همانگونه که زندگی عملی از توانایی و اراده پدید میآید.» [۵۲]

تکامل از دیدگاه شخرو

دیدگاه شخرو دربارهٔ تکامل بر مبنای ماده‌گرایی مارکسیستی استوار است که تکامل را قاعده‌های عام برای هستی میداند. او در کتابش این مبنای را همچون اصولی مسلم و غیرقابل بحث عرضه کرده، اصطلاحاتی اسلامی از قرآن برگزیده و آنها را به آن مبنای چسبانده است؛ به شیوه‌های که تکلف و دوری از روش علمی در آن آشکار است.

دیالکتیک درونی

این یکی از اصول مارکسیسم است: دیالکتیک درونی هر چیز بر تضادها یا دوگانگی ملازم با آن استوار است و این دیالکتیک، فرایند شدن را دگرگون میکند. مارکسیستها این قانون را با نامهای شناخته‌شدهٔ «نفی» و «نفی نفی» بیان میکنند. شخرو مدعی است اصطلاح «تسبیح» در قرآن، حقیقتِ دیالکتیک و حرکت پیوسته را نشان میدهد. او مفهوم تکاملِ عام را، که جهان، اشیا و جانداران را دربرمیگیرد، بر این قوانین بنا کرده است. میگوید: در طبیعت

چیزی زاده میشود و تکامل مییابد و چیزی تحلیل میرود و از میان میرود؛ این حالتی از نو شدن و تکامل است که هرگز قطع نمیشود.

این قانون نادرست است و نمیتوان آن را به طبیعت و رویدادهایش تعمیم داد. ثابت نشده است که مرگ و زندگی در همهٔ اشیا وجود دارد، یا علت مرگ در درون هر چیز و ملازم آن است؛ زیرا چیزهایی مانند سنگ و آب از این قانون، یا از حالتِ پیوستهٔ مرگ و نابودی، پیروی نمیکنند و بر اثر نیروی درونی تغییر نمیابند. هر تغییری که در آنها رخ میدهد، ناشی از عوامل بیرونی است، نه کنشی ذاتی در درون خودِ آن چیز.

اما تکامل انسان را بر نظریهٔ داروین دربارهٔ پیدایش و ارتقا بنا کرده و از این کار نیز شرم نکرده است.

شعور میگوید:

«حرکت دیالکتیکی میان دو عنصر متضاد در درون خودِ یک چیز، سبب تکامل شده است؛ تکاملی که در تغییر پیوستهٔ شکل، نابودی چیزی و ظهور شکلی دیگر، هم در اشیای بیجان و هم در موجودات زنده، نمایان شده است. از اینجا درمیابیم که موجودات زنده از یکدیگر پدید آمده‌اند و تابع قانون تکامل و ارتقا بوده‌اند... روح رازِ حیات نیست، بلکه رازِ انسانشدن است؛ یعنی تبدیل بشر، که از «گروه حیوانی» است، به انسان. این تکامل در فرایندی دیالکتیکی رخ داده که پیوسته شکل را تغییر داده، تا نخست بشر فاقد عقل و سپس انسانِ عاقل پدید آمده است.» [۵۳]

او برای اثبات نظریه داروین مدعی شده که حلقه گمشده آن را یافته است: راز تبدیل حیوان به انسان، دمیدن روح است.

میگوید: «این فهم مادی از نظریه معرفت قرآنی، پاسخ پندارهای کسانی است که فهمی ایدئالیستی از قرآن دارند، نظریه تکامل و ارتقا را رد میکنند و با ادعای غیرعلمی بودن نظریه داروین، آن را به سخره میگیرند. حجت آنان بر این پرسش استوار است: چرا انسان از میمون تکامل یافت، اما میمون، میمون باقی ماند؟ پاسخ ما این است که خداوند متعال در بشر، که گروهی از قلمرو حیوانات است، روح دمید و این امر موجب انسان شدن و ارتقای او از جهان حیوانات شد. اگر در گروههای دیگری نیز روح میدمید، آنها هم ارتقا مییافتند. دمیدن روح همان حلقه گمشده نظریه داروین درباره انسان شدن است.» [۵۴]

شعور گمان کرده است که تنها دلیل ابطال نظریه داروین، همین میمون ماندن میمون است؛ از اینرو تصور کرده حلقه گمشده را یافته است. در واقع، او با این حلقه، مبانی نظریه داروین را ویران کرده؛ زیرا آن نظریه بر اصل تکامل استوار است که، چنانکه توضیح دادیم، قانونی نادرست است. شعور مسئله روح را به شیوهای سست وارد بحث کرده و فراموش کرده است که دمیدن روح در انسان، از طریق دمیدن آن در جنین، تا امروز ادامه دارد. پس این ادعایش فرو میریزد که دمیدن روح در بشر، که به ادعای او گروهی حیوانی است، انسان شدن را پدید میآورد. دمیدن روح هر بار که جنینی چهار ماه را پشت سر میگذارد، صورت میگیرد؛ چنانکه رسول خدا، صلی الله علیه و سلم، میفرماید:

«آفرینش هریک از شما چهل روز در شکم مادرش گرد میآید؛ سپس به همان مدت علقه میشود و پس از آن به همان مدت مضغه میشود؛ آنگاه فرشته فرستاده میشود و روح را در او میدمد...» [۵۵]

اکنون مقصود اصلی، ابطال نظریه داروین نیست؛ علم این نظریه را رد کرده و آن نیز همچون خودِ مارکسیسم فرو افتاده است. اینکه شحور قرآن کریم را عاملِ پشتیبانِ آن قرار دهد و اندکی نیرو به آن تزریق کند، سودی به حالش ندارد. مردم آگاه این کارِ زشت را که جودت و شحور با جسارتی بیانند در میان مسلمانان انجام میدهند، به سخره خواهند گرفت و اهداف آشکارِ نهفته در تلاش برای وارد کردنِ نظریه داروین به سرزمینهای مسلمانان را خواهند شناخت؛ نظریه‌های که زمانه آن را فرسوده و از رونق انداخته است. کسانی نیز از راه نقدِ کتابِ شحور، حقیقتِ این دعوت را دریافته‌اند. برخی از منتقدان کتاب او مقاصدِ پشت این مسئله را شناخته‌اند: مسئله به پژوهش علمی مربوط نیست، بلکه در خدمتِ متزلزل کردن عقیده اسلامی و ایجاد آشفتگی فکری میان مسلمانان است. بالینهمه، چنانکه در مَثَل میگویند، «چه‌بسا زیانی که سودی در پی دارد».

مسلمانان به مراحلِ این هجوم به روش اسلامی پی برده‌اند و همین امر آنان را به شناخت اصول و ویژگیهای آن روش علاقه‌مند ساخته است!

خداوند متعال میفرماید: «و نیرنگ زشت، جز دام‌گیر صاحبش نمیگردد.» [فاطر: ۴۳].

همچنین میفرماید: «آنان مکر میانداشیدند و الله [نیز تدبیر و] مکر میکرد؛ و الله بهترین مکرانگیزان است.» [انفال: ۳۰].

مناسب است در اینجا نکته‌های بسیار مهم را روشن کنیم: تفاوت میان نظریه یا فرضیه و حقیقت علمی. پرفسور بریتانیایی، اندروز، درباره‌ی معنای نظریه می‌پرسد و می‌گوید:

«واژه نظریه از واژه‌های یونانی به معنای «میبینم» گرفته شده است. پس نظریه با ادراک یا فهم ارتباط دارد؛ معنایش آن چیزی است که درمیابیم، بر آن احاطه پیدا می‌کنم و هضمش می‌کنم، یا آنچه از یک مفهوم میبینم. ازاینرو میتوان نظریه را مفهومی تعریف کرد که اطلاعات گردآمده از راه مشاهده را به یکدیگر پیوند میدهد و رابطه مناسب را میان آنها برقرار میکند.

همواره باید به یاد داشته باشیم که نظریه یک چیز است و نتایج مشاهدات و بررسیها چیزی دیگر. در جهان علم، تفسیرهای متفاوت نظریه‌های مختلف و رقیب از اطلاعات یکسان، پدیده‌های نادر نیست.» [۵۶] سپس به این نتیجه میرسد:

«میتوان گفت حتی بهترین نظریه‌ها چیزی جز الگو یا «مدلی» از حقیقت، یا صرفاً نزدیک شدن به حقیقت، نیستند. این سخن درباره‌ی بهترین، استوارترین و کاملترین نظریه‌ها نیز صدق میکند.» برای نمونه می‌گوید:

۵۶ - کتاب «النظريات العلمية ونظرية التطور»، ص ۱۶؛ ترجمه اورخان محمد علی.

«برخی دانشمندان، مانند نیوتن، [۵۷] معتقد بودند نور از ذرات مادی کروی شکل تشکیل شده است؛ اما پدیده پراکندگی نور بهزودی این نظریه را از اساس ضربه زد و کنار گذاشت.» [۵۸]

سپس میگوید:

«هیچ نظریه‌ای، هر قدر خوب و نیرومند باشد، خود حقیقت را بازنماید؛ بلکه الگویی از آن را عرضه میکند.» [۵۹]

سپس توضیح می‌دهد که سوءاستفاده از نظریه‌ها در حوزه‌های علمی، از خلط نظریه با اطلاعات ناشی می‌شود. تعمیم را دومین سوءاستفاده از نظریه می‌شمارد: وقتی نظریه‌ای در عرصه‌ای معین با موفقیت کار میکند، بیآنکه کاملاً بررسی کنیم، مدعی شویم در عرصه‌های دیگر نیز کاربرد و شمول دارد. برای مثال، قوانین نیوتن درباره حرکت اجسام در مقیاس کلان، در بیشتر جهان پیرامون ما با موفقیت به کار می‌روند؛ اما اگر بخواهیم آنها را در سطح اتم به کار ببریم، با مسائل پیچیده‌ای روبرو می‌شویم که حل‌کردنی نیستند.

سومین سوءاستفاده از نظریه، مبالغه است؛ و چهارمین، که شاید بدترین باشد، فقدان عینیت و بیطرفی است.

۵۷ - استحقاق نیوتن، ۱۶۴۳-۱۷۲۷؛ دانشمند انگلیسی در فیزیک و ریاضیات.

۵۸ - همان منبع، ص ۲۹.

۵۹ - همان منبع، ص ۳۱.

این حالت هنگامی آشکار میشود که از نظریه در برابر مشاهدات، بررسیها و اطلاعات مخالف و متناقض با آن دفاع شود؛ یعنی با وجود اطلاعات تازه‌ای که نارسایی یا نادرستی نظریه را نشان میدهد، دفاع از آن ادامه یابد.

پنجمین سوءاستفاده هنگامی رخ میدهد که برای توجیه برخی رفتارها و اندیشه‌های بیرون از حوزه علم، مانند سیاست، جامعه، نژاد و تربیت، به نظریه متوسل شوند. این همان چیزی است که بهره‌برداری از نظریه مینامیم. [۶۰]

پروفسور اندروز این قواعد را بر نظریه تکامل تطبیق داده و گفته است:

با نظریه تکامل همچون یک نظریه برخورد نمیشود، بلکه آن را حقیقت می‌شمارند و به مردم چنان عرضه میکنند که گویا رویدادهایی واقعی را توضیح میدهد که عملاً رخ داده‌اند و به انجام رسیده‌اند. مطبوعات این نظریه را در همین قالب معرفی میکنند. در واقع، اطلاعاتی که نظریه تکامل بر آنها بنا شده، کافی نیست و نمیتواند به هیچ نظریه‌ای بینجامد یا راه ببرد. این اطلاعات اندک و پراکنده، دارای شکافهای بزرگ، مبهم و قابل تفسیر به صورتهای گوناگون است. اما اطلاعات قطعی درباره این موضوع، به نتایجی اشاره دارد که پژوهشگر را به مخالفت با این نظریه و ایستادگی در برابر آن سوق میدهد...

«از نظریه تکامل برای مقاصد سیاسی بهره‌برداری شده است؛ نژادپرستی نازی به آن متوسل میشد و از آن استفاده میکرد، و الحاد کمونیستی نیز بر آن تکیه دارد.» [۶۱]

۶۰ - همان منبع، ص ۴۷.

۶۱ - «النظريات العلمية»، ص ۵۷.

سپس پروفیسور اندروز میگوید:

«در یکی از چاپهای پیشین دایرةالمعارف بریتانیکا، مقاله مربوط به تکامل را خواندم. مقاله دفاعی پرشور از نظریه تکامل بود، اما این اعتراف در آن آمده بود:

«اگر تکامل گونهها درست به همان صورتی رخ داده باشد که این نظریه ترسیم میکند، معنایش این است که شمار جهشهای رخ داده در دورانهای گذشته، چنان متراکم بوده که مشاهده آنها در آزمایشگاه ناممکن است.» ولی این عبارت را در چاپهای بعدی نیافتم؛ شاید این اعتراف بیش از حد مجاز دانسته شده بود.» [۶۲]

وقتی این قواعد را بر آنچه شخړور، جودت و اقبال عرضه کردهاند تطبیق میدهم، با پدیدههای خطرناک و اندوهبار روبهرو میشویم. آنان از این نظریه بهرهبرداری کرده و آن را حقیقتی عینی شمردهاند که نباید دربارهاش بحث کرد. از عینیت دور شدهاند، زیرا هیچ دلیلی برای آن ارائه نکردهاند. شخړور به همین بسنده میکند که بگوید به نظریه داروین ایمان دارد و حلقه گمشده آن را یافته است. جودت نیز جز این نمیکند که ما را به تصور وضعیت زمین در آغاز پیدایشش فراخواند؛ سپس از تکامل انسان، از یک سلول زیر آب به حیوانات دوزیست و بعد خزندگان، سخن میگوید و آنگاه ظهور انسان را مطرح میکند. پس از آن، از مسلمانان میخواهد فهم خود از قرآن را بر پایه این سخنان خیالی و موهوم تغییر دهند. آیا این همان علمی بودن است؟!

آیا علمی است که مسلمانان فهم خود از قرآن را به خاطر تخیلات و فرضیهایی تغییر دهند که، به ادعای آنان، به میلیونها میلیون سال پیش بازمیگردد؟ [۶۳] چه کسی میتواند این ادعاها را اثبات کند؟

جودت به دعوت به نظریهٔ تکامل، اعتقاد به آن و تکیه بر آن در پژوهشهای بسنده نکرده است؛ بلکه کتاب تازه‌ای را نیز پشتیبانی کرده که نویسندهاش در آن به نظریهٔ تکاملِ داروینی دعوت میکند. با وجود این اعلام آشکار، جودت مقدمه‌های بر آن کتاب نوشته است.

نویسندهٔ کتاب میگوید:

«هنوز بسیاری از ما با استناد به نصوص، در برابر برخی نظریه‌های علمی موضع رد و مخالفت میگیریم... و «نظریهٔ پیدایش و ارتقا» [۶۴] از جملهٔ این مسائل است...» تا آنجا که میگوید:

۶۳ - این ما را به یاد داستان خنده‌داری میاندازد که دربارهٔ اختلافِ دو نفر، یکی از آنان دیوانه، بر سرِ محلِ نقطهٔ میانی زمین نقل میشود. دیوانه دستش را بر نقطه‌ای از زمین گذاشت و به دیگری گفت: اینجا وسط زمین است؛ اگر باور نمیکنی، خودت اندازه بگیر!

۶۴ - همان نظریه‌ای است که داروین دربارهٔ منشأ گونه‌ها مطرح کرد و در آن مدعی شد منشأ انسان، گروه حیوانات است.

«بلکه پیدایش حیات در این صورتِ تدریجی، تا آنکه به آفرینش انسان صاحب عقل و تأمل انجامید، انسانی که توانست هر آنچه را دستش به آن میرسید برای خدمت به خود مسخر کند، بزرگترین نشانهٔ حکمت و تدبیر آفریننده است؛ زیرا او مقدر کرد آن ذراتی که بر ساحل دریاچهها سرگردان بودند، با یکدیگر واکنش نشان دهند، ترکیب شوند و نظم یابند، تا سرانجام به آفریده‌های موزون و برخوردار از توانِ تدبیر فراوان تبدیل شوند.» [۶۵]

کار این نویسنده که بهتازگی وارد عرصهٔ طرفداران نظریهٔ داروین شده، شگفت است. علتِ شگفتی آن است که او شیوه‌های متفاوت با جودت و شحور در پیش گرفته و فرضیه‌های تازه برای خود ساخته تا نظریهٔ تکامل را با چیزی از دین پیامیزد. مدعی شده است که نظریهٔ تکامل از قدرتِ خداست و گردآمدنِ خودبه‌خودیِ ذرات بر ساحل دریاچهها، نظم یافتنشان تا تبدیل شدن به سلول زنده، سپس تکاملشان به حیوانِ آبری، بعد دوزیست، پس از آن خزنده و سرانجام انسان، همگی به تقدیرِ خدا رخ داده است! سبحانالله، چه کشف بزرگی! بدینسان میبینیم آنچه برای او اهمیت دارد، تأییدِ نظریهٔ تکاملِ داروین است، حتی با خیالپردازی و حتی اگر به مخالفت با روشِ قدری او در بقیهٔ کتاب بینجامد.

جودت نیز هنگامی که اندیشهٔ تصور کردن را مطرح کرد، همین کار را انجام داد. گفت:

۶۵ - این کتاب هنوز در دستِ چاپ است و مقدمهٔ دستنویسِ جودت سعید را در اختیار دارم.

«اگر انسان میتواند، در ذهن خود، وضعیت کره زمین را مشاهده کند و ببیند که همه حیات در آب پدید آمد، سپس به خشکی رفت و پس از آن انسان به وجود آمد...» [۶۶] شحورر نیز همین کار را کرد: تصور کرد و مدعی شد که گذار از مرحله حیوانی به مرحله انسانی با دمیدن روح صورت گرفته است. همه این سخنان بیهوده آنان برای کنار گذاشتن دلالتِ نصوص شرعی کتاب و سنت است؛ نصوصی که بیان میکنند خداوند سبحان، آدم، پدر بشر، را مستقیماً با دست خود از خاک آفرید؛ چنانکه در این فصل به تفصیل توضیح دادیم.

آرای این افترازنندگان با نظریه ابلیس همسو میشود. خداوند متعال میفرماید: «[یاد کن از] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری از گل می‌آفرینم. آنگاه که او را سامان دادم و از روح خویش در او دمیدم، [به نشانه بزرگداشتِ الله] برایش به سجده بیفتید». [چون آدم پدید آمد،] فرشتگان همگی سجده کردند مگر ابلیس [که] تکبر نمود و کافر شد. [الله] فرمود: «ای ابلیس، چه چیز مانع تو شد از اینکه در برابر آنچه به دستان خویش آفریده‌ام سجده کنی؟ آیا تکبر ورزیدی یا برتریجویی کردی؟» او گفت: «من از او برترم: مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل.» [ص: ۷۱-۷۶].

در اینجا کافی است رفتار جودت و شیوه او را در پنهان شدن پشت شخصیت دیگران برای عبور دادن اندیشه‌های منحرفش بشناسیم. پس از توجه به کتاب شحورر و ترویج آن، اکنون به ترویج کتابی تازه بازگشته است؛ به سبب جسارت آن در آشکار کردن اندیشه مادی مارکسیستی و اندیشه قدری معتزلی، بهیژه دعوت آشکارش به نظریه داروین درباره تکامل و منشأ گونه‌ها.

مایهٔ تأسف است که اکنون در سرزمین شام، گروهی کامل از صاحبانِ اندیشهٔ مادی، آشکارا به نظریهٔ داروین دعوت میکنند: جودت سعید، محمد شحرور و پیروانشان. نمیدانم این زنجیرهٔ انحرافها که جودت سعید و مکتبِ مادیِ تغییرگرای او در پسِ آن قرار دارند، چهوقت پایان خواهد یافت!

فصل پانزدهم تفسیر مادی قرآن کریم از دیدگاه جودت

نخست: علم

جودت اعتراف میکند که نمیتواند تعریفی روشن از علم ارائه دهد. میگوید:

«ادعا نمیکم که تعریف آسانی از علم ارائه خواهم کرد که تمایز آن را از باطل، و تمایز عقل را از هوای نفس، روشن کند...» [۱]

سپس مفهوم علم نزد مسلمانان را رد میکند و میگوید به آن اطمینان ندارد:

«من معتقدم مفهوم علم، چه نزد مسلمانان و چه نزد غیرمسلمانانی که آثارشان را میخوانیم، بهیژه در غرب، آن مفهومی نیست که به آن اطمینان داشته باشم.» [۲]

سپس مفهوم علم نزد مسلمانان گذشته و امروز را چنین مورد طعن قرار میدهد:

«تصور مسلمانان، بهیژه معاصران، از علم، مانند تصویری نیست که من از قرآن میفهمم...» [۳]

۱ - کتاب «اقرأ»، ص ۱۷.

۲ - کتاب «اقرأ»، ص ۱۸.

۳ - همان منبع، ص ۱۸.

او بر پایه فهم بی‌همتای خود از قرآن، نامناسب بودن فهم مسلمانان و غرب از علم را اعلام میکند!

«با توجه به فرهنگی قرآنی خود، هر دو نگرش را نارسا میبینم. مسلمانان باید به درجه اطمینان کامل به علم برسند و بدانند که علم همواره در خدمت حقیقت است...» [۴]

میتوان این نگرش او به فهم مسلمانان از علم را با توجه به روش مادی او ارزیابی کرد؛ روشی که تنها علم حاصل از حس را میپذیرد. به همین دلیل، او این علم حسی را داور و گواه آیات خدا در کتاب قرار میدهد. میگوید:

«دین هنگامی به علم بدل میشود و صورت جهانی میابد که آیات آفاق و انفس بر آن گواهی دهند؛ آیاتی که حتی شناخت حق نیز از آنها به دست میآید...» [۵]

او برای این علم، شرایطی حسی وضع کرده و به آن بر دین خدا تسلط بخشیده است. میگوید:

«همانگونه که علم سلطه خود را بر ستارهشناسی، شیمی و پزشکی گسترانده است، بر دین نیز خواهد گسترده.» [۶]

۴ - همان منبع، ص ۱۸.

۵ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۸۴.

۶ - همان منبع، ص ۱۲۰.

محدود کردن علم به یک منبع، یعنی آیات آفاق و انفس، یا تاریخ و رویدادهای جهان، این علم را کاملاً مادی میکند.

ابنتیمیه در تعریف علم میگوید: «اصول علم سه چیز است: حس، عقل و خبر؛ مانند خبر متواتر و خبر پیامبران از راه وحی.» [۷] اما روش مادی تنها آنچه را از ماده صادر شود میپذیرد.

این امر نزد جودت بهروشنی دیده میشود؛ او ایمان به خدا را تنها از راه مشاهده نتایج میپذیرد. میگوید:

«اگر معنای ارتباط اسباب با نتایج را درک کنیم و بدانیم که این ارتباط عقلی نیست، بلکه مشاهداتی است، میتوانیم ایمان را به نتایج پیوند دهیم...» [۸]

در نوشتههای اخیر جودت، یعنی «اقرأ وربك الأكرم»، یا در رسالههای «انظروا»، هیچ اعترافی نیافتم که قرآن منبعی مستقل برای علم و معرفت است. او سنت نبوی را نیز کنار میگذارد، هرچند صرفاً برای قانع کردن مسلمانان به روش مادی خود، به قرآن و سنت استشهاد میکند.

میگوید: «داور در هنگام اختلاف، علم است و هیچچیز دیگر نیست.» [۹]

جودت با قرار دادن تاریخ بهعنوان منبع علم و جایگزین نبوت، نکتههای خطرناک را آشکار کرده است:

۷ - «درء تعارض العقل والنقل»، ۱/۱۷۸.

۸ - همان منبع، ص ۱۱۹.

۹ - کتاب «العمل»، ص ۴۵.

«اجازه دهید بگویم اسلام، تاریخ را منبع معرفت و منبع علم میدانند؛ و میگویم علت قطع شدن وحی، یعنی ختم نبوت، آن است که تاریخ به منبع معرفت بدل شده است...» [۱۰]

از خلال این نوشتهها درمییابیم که جودت مفهومی از علم را میپذیرد که با مفهوم شناختهشده نزد مسلمانان تفاوت دارد. شاید هنگامی که بدانیم او علم را به امور معینی محدود میکند، سخت شگفتزده شویم. میگوید:

«اندیشه مسلمانان پس از ارتباط با غرب، از مفهوم قرآنی منحرف شد؛ مفهومی که علم حقیقی را علم انفس، شناخت عواقب و آموختن حکمت از تاریخ میدانند. همچنین از مفهوم جاحظ، که بردباری را به علم و علم را به بیان پیوند میداد، دور شد و به سوی راسل رفت.» [۱۱]

او علم را به علم انفس، عواقب و تاریخ محدود کرده است؛ چنانکه در جای دیگری درباره علم میگوید:

«با افزایش علم، تسخیر نیز افزایش مییابد. پیشتر این امر را بهروشنی در آیات آفاق، که «فناوری» نامیده میشوند، دیدهایم.» [۱۲]

محدود کردن علم به این صورت، که از اصول علم بیانشده به دست دانشمندان مسلمان فروتر و نارساتر است، به حذف دیگر اصول میانجامد.

۱۰ - این سخن را در تلویزیون سوریه، در نشست درباره بیداری اسلامی، بیان کرد.

۱۱ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۰.

۱۲ - کتاب «العمل»، ص ۵۷.

همانگونه که او آیات خدا در کتاب را منبعی مستقل برای علم نمیداند، عقل را نیز دلیل علمی مستقلی نمیشمارد. میگوید:

«از لحاظ عقل، هیچ رابطهای میان سبب و نتیجه وجود ندارد.» [۱۳]
توضیح میدهد که «عقل، پیش از مشاهده این ارتباط در واقعیت بیرونی، توان پیوند دادن اسباب و نتایج را ندارد» (۳۸۷). او این قاعده را به همه چیز تعمیم داده و دریافت اطلاعات آماده از راه وحی را نادیده گرفته است؛ اطلاعاتی که به آزمایش یا مشاهده نیازی ندارد.

کوشش او برای درآمیختن علم با دین، یا روش مادی با روش اسلامی، به کارگیری روش تجربی در امور غیبی و تعمیم دادن این روش، انحرافی بزرگ از روش اسلام است!

این گرایش او را به غرق شدن در جنبه مادی و برهم خوردن معیارهای مقایسه اش کشانده است.

میگوید: «انسان در برابر کسی که بیش از او خوانده است، خود را کوچک میبیند. سنت خداست: «آیا کسانی که [حق بندگی پروردگار را] میدانند و کسانی که نمیدانند، یکسانند؟» [زمر: ۹]. برای دیدن راستی این امر در میان مردم، کافی است به نگاه آنان به دانشمند یا دارنده مدرکی بالاتر بنگرید... این نگاه احترام آمیز گاه تا حد خرافه بالا میرود.

آری، هرکس بیشتر بخواند، بیشتر به دست میآورد... این قانون خداست: «[ای مسلمانان، نجات و رستگاری وابسته] به آرزوهای شما و آرزوهای اهل کتاب نیست. هر کس کار ناشایستی انجام دهد، به کیفرش خواهد رسید» [نساء: ۱۲۳]. خداوند به گفتار، صورت و نام مردم نمیگرد؛ آنکس که از سنت خدا پیروی کند، به وعده خدا میرسد: «همه را - [خواه] این گروه [بدکار] و [یا] آن گروه [نیکوکار]- از بخشش [و نعمتهای دنیوی] پروردگارت بهرمند میسازیم و بخشش پروردگارت [از کسی] منع نشده است.» [اسراء: ۲۰]» [۱۴]

او میگوید انسان در برابر کسی که بیش از او خوانده است، خود را کوچک میبیند. این مغالطهای بزرگ است؛ او تا دورترین حد در اسارتِ ماده‌گرایی افتاده و از عینیت دور شده است. مسئله این نیست که چه‌کسی بیشتر خوانده یا چند کتاب خوانده شده است. انسان به کسی که داناتر از اوست احترام میگذارد، نه صرفاً کسی که بیشتر خوانده؛ چه‌بسا آن خواندن دربارهٔ چیزی باشد که هیچ سودی نمیرساند و علمی نمیافزاید. اکنون به مقایسه‌های بنگریم که نویسنده «فی ظلال القرآن»، با شیوهٔ زیبا و گویای خود، دربارهٔ بازتاب آیات قرآنی در واقعیت محسوس ارائه میکند.

میگوید: «در کنار این تصویر تیره از انسان، [۱۵] تصویر دیگری عرضه میشود: تصویر دلی بیناک و هراسان که خدا را یاد میکند و در آسایش و سختی فراموشش نمیکند؛ دلی که زندگی زمینی خود را با بیم از آخرت و امید به

۱۴ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۸.

۱۵ - به آیات پیشین اشاره دارد: «و برای الله همتیانی قرار میدهد تا [دیگران را نیز] از راه او گمراه کند. [ای پیامبر، به چنین

رحمت و فضل پروردگار میگذرانند. از آن، علم صحیحی برمیخیزد که حقایق هستی را درمییابد: «آیا [چنین مشرکی بهتر است یا] کسی که ... به عبادت [الله] مشغول است» تا آنجا که میفرماید: «آیا کسانی که [حق بندگی پروردگار را] میدانند و کسانی که نمیدانند، یکسانند؟». این تصویری روشن و لطیف است: قنوت، اطاعت و روی آوردن به خدا، در حال سجده و ایستادن؛ آن حساسیت لطیف، در حالی که از آخرت بیم دارد و به رحمت پروردگار امیدوار است؛ و این صفا و شفافیت که دیده باطن را میگشاید و دل را برای نعمت دیدن، دریافتن و پذیرفتن باز میکند. همه اینها تصویری روشن و تابناک از بشر میسازند که در برابر آن تصویر تیره و محوشده آیه پیشین قرار میگیرد. پس به حق این مقایسه صورت میگیرد: «بگو: «آیا کسانی که [حق بندگی پروردگار را] میدانند و کسانی که نمیدانند، یکسانند؟»». علم حقیقی، معرفت است، درک حق است، گشوده شدن دیده باطن است، ارتباط با حقایق ثابت این هستی است. علم، اطلاعات منفرد و گسسته‌ای نیست که ذهن را انباشته میکند، به حقایق بزرگ جهان راه نمیرد و از ظاهر محسوس فراتر نمی‌رود.

راه علم حقیقی و معرفت روشن همین است: قنوت برای خدا، حساسیت دل، احساس بیم از آخرت، چشم داشتن به رحمت و فضل خدا و مراقبت خاشعانه و هراسان از حضور او. این همان راه است؛ از اینرو خرد درمییابد و می‌شناسد، از آنچه میبیند و میشوند و تجربه میکند سود میبرد و از پس مشاهدات به حقایق بزرگ و ثابت میرسد. اما کسانی که در مرز تجربه‌های منفرد و مشاهدات

(ادامه) کسی [بگو: «چند صباحی با ناسپاسی [از نعمتهای دنیا] بهرهند شو که قطعاً دوزخی خواهی بود»]. [زمر: ۸].

ظاهری میایستند، گردآورندگانِ اطلاعاتاند، نه عالمان.» [۱۶] این حقیقتی است که در مقایسه میان کسانی که میدانند و به خدا ایمان دارند، و کسانی که نمیدانند و به خدا و رسالت‌های او کفر میورزند، آشکار میشود.

اما جودت سعید نظری مخالف همه این سخنان دارد: کسانی را که میدانند، خوانندگان، و کسانی را که نمیدانند، کسانی میدانند که نمیخوانند؛ و این را سنتِ خدا قرار میدهد! آیا این بهتانی بزرگ نیست؟!

همچنین گفته است: «برخی مردم شاید مایل باشند مرتبه هوش را برتر از خواندن قرار دهند...» [۱۷]

او به جای مقایسه خواندن با عمل، خواندن را با هوش مقایسه کرده است. به این مقایسه نیازی نیست؛ مقصودش، و خدا داناتر است، آن است که بحث را به سوی هدفِ خود، یعنی تثبیتِ اصولِ روشِ مادی، سوق دهد.

نکته درخور توجه آن است که نویسنده دو نمونه از خوانندگانِ گذشته به ما معرفی میکند. درباره جاحظ میگوید:

«جاحظ در تمدن اسلامی جایگاهی دارد که ستارهای در گذرِ زمان میدرخشد. او زیرِ انبوه کتابهایی که بر سرش فرو ریخت، جان سپرد؛ شهیدِ کتاب و خواندن است. خواننده‌های در سطحِ تمدنی، انسانی و جهانی بود. کتابهایش طعمی خاص و ذوقی معین دارند؛ به سببِ جهانشمولی او در

۱۶ - «الظلال»، ۵/۳۰۴۲

۱۷ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۸

خواندن و انسانیتش در فرهنگ. امور را با سعه صدر و دور از خشکی بررسی میکند. علت این است که جاحظ در کنار آیات کتاب، آیات آفاق و انفس را نیز می‌پوشید. از همین رو ابن‌عمید درباره کتابهایش گفت: «کتابهای جاحظ نخست عقل می‌آموزند و سپس ادب.» او اگرچه امامی در ادب بود، در عقیده نیز صاحب مکتب بود.» [۱۸]

ممکن است شخصیت حقیقی جاحظ از ذهن برخی طالبان علم امروز پنهان بماند؛ زیرا منابع اطلاعات آشفته‌اند و بیشتر کسانی که چنین ملاحظات را عرضه میکنند، به کتابهای معتبر اهل علمی که در علم رجال تخصص داشته‌اند، مانند بخاری، مسلم، ابناحیاط، ابن‌عیینه و دیگران، مراجعه نمی‌کنند. برخی گفته‌های اهل علم را درباره کسی نقل خواهم کرد که جودت او را الگوی خود ساخته، جایگاه نخست در تمدن اسلامی به او داده و مدعی شده است که صاحب عقیده است.

ابن‌جبر عسقلانی می‌گوید: «عمرو بن بحر جاحظ، صاحب تألیفات: ثعلب گفت: ثقه و مورد اعتماد نیست. می‌گویم [یعنی ابن‌جبر]: او از پیشوایان بدعت بود. ابوالعیناء گفت: جاحظ گفته بود اصمعی مانوی بود. عباس بن رستم به او گفت: نه، به خدا سوگند، مانوی نبود؛ اما به یاد می‌آوری وقتی نزد او نشستی و از او پرسیدی، کفش وصله‌خورده‌اش را به دست گرفت و گفت: چه پوشش خوبی برای یک قدری! دانستی که مقصودش تویی؛ یعنی جاحظ قدری بود. خطیب با سندی نقل کرده است که او نماز نمی‌خواند. ابن‌شیه درباره‌اش گفت: این مرد دروغ‌گوست. خطابی گفت: وضع دینی او مبهم است. ابوالفرج یاد کرده که او به زندقه متهم

بود. ابنخزم درباره‌اش گفت: از بیندوبارانِ گمراه بود و شوخی بر او غلبه داشت.

ابومنصور ازهری در مقدمه «تهذیب اللغة» گفته است: «از کسانی که درباره زبانش هرچه بر زبانش آمد گفت و از ثقات سخنانی نقل کرد که از آنان نبود، جاحظ است. به او گستردگی سخن، بیانی شیرین در گفتار و توانایی در فنون گوناگون داده شده بود؛ اما اهل علم او را نکوهیدند و از دایره صدق بیرون دانستند.» ثعلب گفت: «بر خدا، رسول او و مردم دروغ میبست.» [۱۹] ذهبی گفته است: «علامهای ژرفدان و صاحب فنون، معتزلی، که از نظام آموخت.» همچنین گفته است: «از خصلتهای جاحظ پیداست که سخن جعل میکند...» [۲۰]

این ملاحظات را تنها برای معرفی شخصیهایی آوردم که نویسنده، جودت سعید، بر آنها تکیه میکند، به آنان توجه دارد و بر بسیاری از علمای اسلام، که نامشان در دفتر تاریخ درخشیده است، ترجیحشان میدهد.

در اینجا نکته‌های ضروری را نیز باید یاد کرد: پیوند آشکار افکار جاحظ با افکار جودت، به‌ویژه اندیشه‌های قدری معتزلی که در کتابهای او پراکنده است. شخصیت دیگری که جودت به او احترام میگذارد، عبدالله بن مقفع است:

۱۹ - «لسان المیزان»، ۴/۴۰۹.

۲۰ - «سیر أعلام النبلاء»، ۱۱/۵۲۶.

«او به زندقه مشهور بود. ابوعبدالهادی دربارهاش گفت: هیچ کتابی در زندقه ندیدم مگر آنکه او ریشه آن باشد... خودِ جاحظ نیز نقل کرده است که ابمنقفع متهم بود.» [۲۱]

با وجود این اتهام، جودت عبارتهای او را روشن و شیوا توصیف میکند... ما نیز حق داریم پرسیم: چرا نویسنده اصرار دارد اینان را پشتوانه آرای خود و منبع افکارش قرار دهد، در حالی که به زندقه متهماند؟!

در خلال این پژوهش، به معیاری برجسته برای دستبندی متفکران پی بردم: شناختِ شخصیتهایی که متفکر به آنان احترام میگذارد و الگوی نیکِ خود میشمارد. همینجا توانستم شخصیتِ جودت را با شخصیتِ جاحظ و ابمنقفع مرتبط سازم. روشِ خاصی را نیز نزد او میبینم: تاریخ را داور و علم قرار میدهد، اما این جایگاه را برای خودِ نصِ شرعی نمیپذیرد. میگوید: «تاریخ، که آزمایشگاهِ ارزشها و ترازوی داوری دربارهٔ تمدنهاست، باید از لحاظ زمان و مکان، یعنی از نظر تاریخی و جغرافیایی، مطالعه و بررسی شود. فرمانِ سیر در زمین، نگرستن به چگونگی آغاز آفرینش و بررسیِ سنتهای گذشتگان، همگی مستلزم شمارشِ ایام خدا در میان بشر است. کردارِ بشر بر این زمین ارزشِ علمی یافته است؛ زیرا استخراجِ علمِ صلاح و فساد، به بررسیِ عواقبِ امورِ گذشته و حال وابسته شده است؛ چه آنچه پیش از نزول قرآن رخ داده، چه همزمان با آن و چه پس از آن. قرآن نمونههایی از عبرت گرفتن برای استخراجِ سنتها و قوانینِ علمِ صلاح و فساد از تاریخ پیش از نزول خود، و نیز از احوالِ بشرِ معاصرِ خود، دارد. وقتی استخراجِ احکام از گذشته میسر نباشد، قرآن با ارجاع مخاطبان به آینده، احکام را بیان میکند؛ زیرا سنتهای خدا جلوهگر و آشکار

۲۱ - «لسان المیزان»، ابنجر عسقلانی، ۳/۴۴۹.

خواهند شد. اگر اکنون برهانِ درستی این حکم نمایان نیست، منتظر بمانید؛ زمان، درستی آن را آشکار خواهد کرد: «و [ای پیامبر،] اگر برخی از آنچه را که به آنان وعده میدهم به تو نشان دهیم یا [پیش از فرارسیدن عذاب،] تو را بمیرانیم، [در هر حال] فقط تبلیغ [رسالت] بر [عهده] توست و حساب [و مجازاتشان] بر ماست. و به زودی کافران خواهند دانست که فرجام [نیکوی] سرای [آخرت] از آن کیست.» [رعد: ۴۰، ۴۲].

ارجاع داوری به تاریخ گذشته، حال و آینده برای جدا کردن ارزشهای صالح از فاسد، روش قرآنی و علم قرآنی است: «و قطعاً پس از چندی [که مرگ به سراغتان آمد] از خبر [راستی] آن آگاه خواهید شد.» [ص: ۸۸]؛ «[در این دنیا و در هنگام قیامت،] نشانههای [توان و تدبیر] خود را در آفاق [جهان] و در [وجود] خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که قرآن حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت بر هر چیزی گواه است؟» [فصلت: ۵۳]. در انجیل نیز نظیر این آمده است. در باب هفتم انجیل متی: «از پیامبران دروغین برحذر باشید؛ با جامهٔ برّه نزد شما میآیند، اما در باطن گرگهایی درندهاند. از میوههایشان آنان را خواهید شناخت.» به همین معنا، در انجیل متی، باب ۲۱، بند ۴۳ نیز آمده است: «از اینرو به شما میگویم که ملکوت خدا از شما گرفته میشود و به امتی داده خواهد شد که میوههای آن را به بار آورد.» [۲۲]

او وظیفه قرآن را ارجاع مخاطبان به گذشته یا آینده میداند و همین وظیفه را نیز برای انجیل قائل است. این نشان میدهد که قرآن کریم و سنت نبوی را منبع علم قرار نمیدهد؛ همچنین قواعد استخراجشده از قرآن را با قواعد استخراجشده از انجیل برابر مینهد.

این اقتراب بر دین است. خداوند متعال میفرماید: «در حقیقت، دین [پسندیده] نزد الله همان اسلام است؛ و کسانی که کتاب [آسمانی] به آنان داده شده است، با یکدیگر به اختلاف پرداختند مگر پس از آنکه علم برایشان [حاصل] آمد [و] حجت بر آنان تمام شد». آن [اختلاف و تفرقه] هم به خاطر سرکشی و حسدی [بود] که میانشان وجود داشت؛ و هر کس به آیات الله کفر بورزد، [بداند که] الله در حسابرسی سریع است.» [الأمران: ۱۹].

همچنین خداوند متعال میفرماید:

«هر کس دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نخواهد شد و در آخرت از زیانکاران است.» [الأمران: ۸۵].

نباید از یاد برد که اسلام این انجیل رایج در دست مردم را به رسمیت نمیشناسد، بلکه آن را تحریفشده میداند. اخذ از آن یا تلقی آن به عنوان کتابی از جانب خدا جایز نیست. رسول خدا، صلیاللهعلیهوسلم، وقتی کسی را در حال مطالعه چیزی از تورات یا انجیل میدید، بر او خشم میگرفت.

جودت علم مربوط به جهان را پایه مناسب حرکت قرار داده و گفته است: «در همه امور زندگی، برای آغاز حرکت، باید پایگاهی برای برخاستن داشت. بر بنیاد حقیقت موجود در جهان، رشد و افزایش توانمندیها صورت میگیرد. تاریخ آغاز آفرینش با زبان گویای جهان و سنت ثابت و چیره آن از این امر سخن میگوید و از موانع میگذرد.» [۲۳]

دوم: خواندن

وقتی موضوعاتی را که نویسنده برجسته میکند بررسی میکنیم، درمییابیم که در تفسیر و توضیح معنای آنها شیوهای معین دارد. تفسیر او از روش مادی، که همه طرحهای فکریاش به آن شناخته میشوند، بیرون نمیروند.

درباره روش خود در خواندن میگوید: «انسان با خواندن به درجات والا میرسد. در این باره پیامبر، علیها الصلاة والسلام، میفرماید: «بخوان و بالا برو»؛ یعنی به اندازه خواندن، درجات والا و ارتقا و بلندی نصیب میشود. کاربرد سنتی این حدیث شریف، آن را به قرآن کریم و ارتقا در روز آخرت محدود میکند. اما، چنانکه در علم اصول گفته میشود، ملاک خصوص سبب نیست، بلکه عموم حال است. با این ملاحظه میتوان موضوع را تعمیم داد تا خواندن قرآن کریم و غیر آن را دربرگیرد؛ زیرا قرآن ما را به سیر در زمین و نگرستن به چگونگی آغاز آفرینش فرمان میدهد. نتایج سیر و نظر را میتوان از راه خواندن به دست آورد. پس قرآن عرصه خواندن را برای ما گسترش میدهد و خواندن هر کتابی، در خواندن کتابی دیگر را میگشاید. ارتقای خواننده تنها در آخرت نیست؛ آیات آفاق

و انفس نشان میدهند که در دنیا نیز خواننده است که ارتقا مییابد و بالا میرود.

بسیار پیش میآید که با اینگونه محدود کردن، بریدن و جدا ساختن از واقعیت زندگی، مضمون اجتماعی آیات قرآن را تعطیل میکنیم.» [۲۴] چند ملاحظه کوتاه درباره این مسئله ارائه میکنم:

۱. نویسنده بخشی از یک حدیث طولانی نبوی، یعنی «بخوان و بالا برو»، را جدا کرده و آن را برای تفسیر همه حدیث کافی دانسته است. حدیث، آنگونه که در کتابهای سنن آمده، چنین است: ابوسعید میگوید رسول خدا، صلیالله علیه و سلم، فرمود:

«هنگامی که صاحب قرآن وارد بهشت میشود، به او گفته میشود: بخوان و بالا برو. او میخواند و با هر آیه یک درجه بالا میرود، تا آخرین چیزی را که از قرآن همراه دارد بخواند.» [۲۵]

در روایت دیگری از عبدالله بن عمرو، رسول خدا، صلیالله علیه و سلم، فرمود:

«به صاحب قرآن گفته میشود: بخوان، بالا برو و با ترتیل بخوان، همانگونه که در دنیا با ترتیل میخواندی؛ زیرا جایگاهت نزد آخرین آیهای است که میخوانی.» [۲۶]

۲۴ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۴.

۲۵ - ابنماجه، حدیث ۳۷۸۰؛ در مسند احمد نیز آمده است. در «صحیح الجامع الصحیح» با شماره ۸۱۲۲ آمده است.

حق داریم پرسیم: نویسنده با این احادیث چه کرده است؟!

۱. او قاعدهٔ اصولی را تعمیم داده است؛ در حالی که حدیث، ارتقا و بالا رفتن را به خواندنِ قرآن در سرای آخرت محدود کرده، جودت آن را به دنیا منتقل کرده است.

۲. مفهوم خواندن را گسترش داده تا قرآن و غیر قرآن را شامل شود. این کار چنین میرساند که خوانندگانِ غیر قرآن را، از نظر ارتقا، در منزلتِ خوانندهٔ قرآن قرار میدهد. هیچ مسلمانِ نمیتواند به چنین تعطیل کردنِ احادیثِ نبوی دست بزند و سپس مدعی شود که این کار را با حسن نیت انجام میدهد!

اگر نویسنده به این سخن بسنده میکرد که انسان در دنیا از آیات آفاق و انفس سود میبرد، مسئله آسان بود؛ زیرا با روشِ اسلام در برخورد با امور کاملاً مادی تعارضی ندارد.

اما تعطیل کردنِ قواعدِ پاداش و کیفر، و دگرگون ساختنِ مفهومِ عمل در اسلام، که نویسنده انجام داده، انحرافی آشکار است.

او در کتاب «اقرأ» تصریح کرده است: «خوانندگانِ جهان، در طول تاریخ و در گسترهٔ جغرافیا، گرامیتریناند.» ملت‌هایی را که روزگاری در علم برتری داشتند، مانند یونانیان، برشمرده [۲۷] و درباره‌شان گفته است: «آنانند که در میانِ جهانیان، از کرم و کرامتِ پروردگار برخوردار شدند.» این مخالفی صریح با شرع

(ادامه) - سنن ابوداود، حدیث ۱۴۶۴؛ احمد، حاکم و دیگران نیز آن را روایت کرده‌اند. حدیث صحیح است.

۲۷ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۶.

و نشانهای روشن از اعتقادِ جودت به روش مادی است. چگونه این کسان که کافر بودند و بر شرک مردند، موردِ تکریم قرار گرفتند؟ جای آنان جهنم است و این سخنِ خداوند متعال بر ایشان صدق میکند: «[در آن حال، به او گفته میشود:] «بچش که تو [در میان قوم خود] عزتمند و بزرگواری.»» [دخان: ۴۹].

همچنین خداوند متعال دربارهٔ کسانی که به علم فراوان و تولیدِ بسیار دست یافتند، میفرماید: «وقتی [مشرکان] آنچه را که به آن پند داده شده بودند فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمتهای الهی] را بر آنان گشودیم تا وقتی که به آنچه داده شدند شاد گشتند؛ ناگهان آنان را [به کیفر] گرفتیم؛ پس همان دم [همگی از نجات و رحمت] مأیوس شدند.» [انعام: ۴۴]. نویسنده ملتهای یونانی را ستوده، تمدنشان را تحسین کرده و شیفتگیِ خود را به فتوحاتِ اسکندر، که شاگردِ ارسطو بود، آشکار ساخته و ارسطو را «معلم اول» خوانده است!

آیا جودت فراموش کرده است که آرای ارسطو با گستراندنِ تفرقه و نشرِ روشِ فلسفی، با اسلام و مسلمانان چه کردند؟ آثارِ این افکار هنوز تا امروز همچون کلنگی در ویران کردنِ اسلام و پراکندنِ مسلمانان کار میکنند. آیا خودِ جودت فراموش کرده است که از بازماندگانِ همین محصول است؟!

اما شیفتگی به پیشرفتِ علمی اروپا همچنان در او جریان دارد. ملت‌هایی را می‌ستاید که به علوم و خواندن پایبند شده‌اند، با آنکه از روشِ خدا پیروی نمیکنند. میگوید:

«اگر در عصری که زندگی میکنیم به اطراف خود بنگریم، میبینیم کسانی که از خیرات جهان و کرم و کرامت برخوردارند، خوانندگان این عصر و کسانیاند که بیشترین ارتباط را با خواندن و امور وابسته به آن دارند. این را آمار شمار نویسندگان، کتابها، روزنامهها، مجلهها، کتابخانهها و سهم هر فرد از کاغذ چاپشده نشان میدهد. حتی توییچی ناچار شد اعلام کند: «بالا بودن نسبت خوانندگان کلمه چاپشده، مبنای تمدنی دستبندی کشورهای جهان به عقبمانده، در حال توسعه و پیشرفته است.»» [۲۸] آیا شگفت نیست که نویسندگانی که «به اسلام دعوت میکنند»، این ملت‌های منحرف از روش خدا را ملت کرامت بنامد؟

نصوص فراوانی در برابر ماست که این فریب چاپلوسانه در برابر ملت‌های غرب را آشکار میکند. چه کرامتی از پروردگار سبحان به این ملت‌ها رسیده است، در حالی که در میان‌شان فساد اخلاقی و انحراف میبینیم و تجاوز و سرکشی میابیم؟ آیا شگفت نیست که جودت، دعوتکننده به تغییر، افسون فناوری، برتری علمی و اختراعات غرب شده باشد، با آنکه میداند سنت خدا آنان را خواهد گرفت و درهم خواهد شکست؛ همانگونه که ملت‌های پیش از آنان، یونانیان، رومیان، فرعونیان و دیگران، را درهم شکست؟!

پس چرا او ما را به پایبندی به روش مادی آنان و نسخ دینی استوار با آرا و افکارشان دعوت میکند؟! جودت همچنین به ما میگوید که قرآن آموزگار ما نیست؛ بلکه سیر در زمین، رویدادهای جهان و تاریخ به ما میآموزند. تعبیر قرآنی روشن است: «درهای هر چیزی [از نعمت‌های الهی] را بر آنان گشودیم»؛ علوم، اختراع و خیرات از همهجا به آنان میرسد و حاصل کار ملت‌های ضعیف زیر سلطه آنان قرار میگیرد. از آنان غرور و زورگویی، فریب و بهره‌کشی سر

زده است. فراوانی خواندنشان هیچ سودی به حالشان نداشته است؛ در عذاب، بلکه در بدبختی زندگی میکنند. بیماریها از کنترل بیرون میروند و لافِ غلبه بر طبیعت و ریشهکن کردن بیماریهای همهگیر، برای فرزندان ما که فریفته قدرت و سرکشی آنان شدهاند، سرابی مرگبار است. هریک از ما باید دریابد که آنان در استدراجاند؛ فراوانی خواندن، افزایشِ پژوهشها و سیلِ کشفیات، تا هنگامی که به شریعتِ خدا پایبند نشوند، سودی به حالشان ندارد؛ شریعتی که خدا برای صلاحِ بشر و سعادتش در دنیا و آخرت نازل کرده است.

کسی گمان نکند که این دعوتی به ترکِ خواندن یا کم کردنِ آن است! دعوتِ من به تمیزِ آن چیزی است که میخوانیم و درکِ این حقیقت که خوانندهای ما باید برای سعادتِ دنیا و آخرتِ ما باشند، نه راهی به سوی رنج و بدبختیمان.

تمایزِ علمِ سودمند از باطل، مسئلهای والا و نیازمندِ معیارها و ضوابطِ شرعی است، تا هرکس به دلخواه با آن بازی نکند!

سوم: پیکار

جودت میکوشد همهٔ امورِ دین را به روش مادی پیوند دهد. مقصودم از روش مادی در اینجا، لوازم فراهم آوردنِ نیرو و آماده کردنِ خویش برای نبردِ جهاد با کافران، بر پایهٔ این سخنِ خداوند متعال نیست: «و [ای مؤمنان]، هر چه در توان دارید - از نیرو و اسبهای آماده [و جنگافزار] - بسیج کنید تا با این [تدارکات]، دشمنِ الله و دشمنِ خویش را بترسانید» [انفال: ۶۰]. مقصود، شیوهٔ او در برخورد با تمایزِ مؤمنان و کافران از راه رویارویی و پایداری در پیکار است. گفته است: «خداوند متعال میفرماید:

«اگر از [میان] شما [مؤمنان] بیست نفر [بر جهاد] شکبیا باشند، بر دویست نفر [از کافران] غلبه میکنند و اگر صد نفر از شما [اینچنین] باشند، بر هزار نفر از کسانی که کفر ورزیدند غلبه میکنند؛ زیرا آنان گروهی هستند که [ارزش حقیقی جهاد را] نمیفهمند. اکنون الله به شما تخفیف داد و دانست که [بر اثر جنگ]، ضعفی در وجودتان است. پس اگر از [میان] شما صد نفر شکبیا باشند، بر دویست نفر [از کافران] پیروز میشوند و اگر از شما هزار نفر باشند، به فرمان الله، بر دو هزار نفر پیروز خواهند شد؛ و الله با شکبیایان است.» [انفال: ۶۵-۶۶].

از این آیه درمیابیم که پایداری شمار اندکی، مانند ده نفر در برابر هزار نفر، الزاماً پیروزی نمیآورد؛ گویی آیه از توازن کمیت و کیفیت در فاصله دو حد سخن میگوید. ممکن است با این اعتبار که عدد مفهوم مخالفت ندارد، اختلافی پیش آید؛ اما آنچه اختلافپذیر نیست، در نظر گرفتن توازن کمیت و کیفیت و افزایش کمیت به هنگام ضعف کیفیت است. این در سخن خداوند متعال روشن است: «اکنون الله به شما تخفیف داد و دانست که [بر اثر جنگ]، ضعفی در وجودتان است. پس اگر از [میان] شما صد نفر شکبیا باشند، بر دویست نفر [از کافران] پیروز میشوند؛ پس از آنکه پیشتر بر هزار نفر غلبه میکردند.

از اینجا درمیابیم که غلبه یا پیروزی جامعه یا امتی که با تعبیر «از شما» خطاب شده است، با پایداری یک فرد، یا تغییر آنچه در جان یک فرد است، حاصل نمیشود. پایداری شمار معینی با حد پایین و بالایی لازم است. اگرچه

این آیه انفال کمیت را معین میکند و عامل کیفیت را وارد بحث میسازد، آن هم در موضوعی خاص، یعنی پایداری در نبرد، این خصوصیت به نبرد نظامی محدود نیست. نبردهای زندگی بسیارند؛ نبرد ساختن جامعه نیز به همین توازن نیاز دارد.» [۲۹]

اما معیاری که توازن را نزد جودت مناسب میسازد، فهم کافران است. میگوید: «نبرد برخورد آگاهانه با سنتهای خدا، امری است که کافران و مؤمنان را شامل میشود. فهم سنتهای خدا حتی برای کافران نیز نتیجه میآورد. به همین دلیل، هنگامی که خداوند متعال فرمود:

«بر هزار نفر از کسانی که کفر ورزیدند غلبه میکنند»، در پی آن فرمود: «زیرا آنان گروهی هستند که [ارزش حقیقی جهاد را] نمیفهمند.» این نشان میدهد که فهم کافران نیز از نظر کمیت و کیفیت دخالت دارد، بهیژه فهم سنتهای زندگی دنیا.» [۳۰]

او در اینجا معتقد است که اعداد یادشده در قرآن تابع معیار فهم کافران و تفاوت آنان با کافران دوران پیامبر، صلیاللهعلیه وسلم، است. این تعطیل کردن مفهوم نص شرعی است که دلالتش روشن و معنایش از نظر عدد ثابت است. نص نشان میدهد که کافران همواره فاقد آن فهماند، چه در عصر پیامبر، صلیاللهعلیه وسلم، و چه در عصر حاضر. در صحیح بخاری، از ابنعباس درباره این آیه آمده است:

۲۹ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۳۹.

۳۰ - کتاب «حق یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۴۰.

«گفت: بر آنان مقرر شد که بیست نفر از دوستانِ نفر نگرینند. سپس خداوند بر آنان آسان گرفت و فرمود: «اکنون الله به شما تخفیف داد و دانست که [بر اثر جنگ،] ضعیفی در وجودتان است.» پس شایسته نیست صد نفر از دوستانِ نفر بگرینند.» [۳۱]

بخاری همچنین از ابنعباس روایت کرده است: «وقتی این آیه نازل شد، بر مسلمانان دشوار آمد و پیکارِ بیست نفر با دوستانِ نفر و صد نفر با هزار نفر را سخت بزرگ دانستند. خداوند بر آنان آسان گرفت و با آیه دیگر، آن را نسخ کرد: «اکنون الله به شما تخفیف داد و دانست که [بر اثر جنگ،] ضعیفی در وجودتان است.» پس اگر شمارشان نمی از دشمن بود، گریختن از دشمن برایشان روا نبود؛ و اگر کمتر از آن بودند، پیکار بر آنان واجب نبود و میتوانستند از دشمن کتله بگیرند.» [۳۲]

ابنکثیر در «تفسیر»، در توضیح آیه میگوید:

«خداوند متعال پیامبرِ خود، صلیالله علیه و سلم، و مؤمنان را به پیکار، رویارویی با دشمنان و مبارزه با هموردان تشویق میکند و به آنان خبر میدهد که برایشان کافی است؛ یعنی در برابر دشمن کفایتشان میکند، یاریشان میدهد و پشتیبانشان است، هرچند شمار دشمنان فراوان و نیروهای کمکیشان پیدرپی باشد و شمار مؤمنان اندک.» [۳۳]

۳۱ - بخاری، ۶/۷۹.

۳۲ - بخاری، ۶/۷۹.

۳۳ - تفسیر ابنکثیر، ۲/۵۰۸؛ چاپ دارالکتب العلمیة.

سید قطب در توضیح فهم کافران و تأثیر آن در نبرد میگوید:

«اما علت این تفاوت، علتی غافلگیرکننده و شگفت، ولی راست و ژرف است: «زیرا آنان گروهی هستند که [ارزش حقیقی جهاد را] نمیفهمند.»

در ظاهر، فهم چه پیوندی با غلبه دارد؟ اما این پیوند حقیقی و نیرومند است. گروه مؤمن به این ویژگی ممتاز است که راه خود را میشناسد، روش خود را میفهمد و حقیقت وجود و هدف خود را درمییابد. حقیقت الوهیت و بندگی را میفهمد و از اینرو درمییابد که الوهیت باید یگانه و برتر باشد و بندگی باید تنها برای خدا، بی‌پیش شریک، باشد...» تا آنجا که میگوید: «همه اینها فهمی است که نور، اعتماد، نیرو و یقین را در دل‌های گروه مسلمان میریزد و آنان را با قدرت و اطمینان به فرجام، به جهاد در راه خدا میراند؛ اطمینانی که نیرو را چند برابر میکند. در مقابل، دشمنانشان «گروهیاند که نمیفهمند»؛ دل‌هایشان بسته، دیدهای باطنشان محو و نیروی آنان کند و ناتوان است، هرچند در ظاهر برتر باشد. این نیرو از ریشه بزرگ خود بریده و جدا افتاده است! نسبت یک به ده، نسبت اصلی در ترازوی نیروها میان مؤمنان صاحب فهم و کافران فاقد فهم است. حتی در ضعیف‌ترین حالت مسلمانان شکیبا، نسبت یک به دو است.» سپس سید میگوید: «آنچه نزد ما راجح است، این است که این آیات حقیقی را در ارزیابی نیروی مؤمنان در برابر دشمنانشان، در میزان خدا که حق است، بیان میکنند...» [۳۴]

از اینرو نباید حقیقتی بنیادی را نادیده بگیریم: اگر کافران صاحبِ آن فهم بودند، به خدا ایمان می‌آوردند. پس هر قدر علوم و سلاح‌هایشان گسترش یابد، نمیتوان آنان را به فهم و ایمان وصف کرد.

قرطبی در تفسیرِ فهمی که مؤمنان دارند و کافران فاقدِ آنانند، میگوید:

«شما میفهمید برای چه میجنگید: برای پاداش؛ اما آنان نمیدانند برای چه میجنگند.» [۳۵]

جودت فریفتهٔ پیشرفتِ کشورهای غربی در وسایل و تجهیزات، و سلاح و جنگافزاری شده است که میسازند. معنای آیه را به مفهومی مادی برگردانده، آیاتِ قرآن را از کار انداخته و به روشِ مادیِ خود بازگردانده است. با این کار، از اصولِ روشِ اسلامی و شیوهٔ تفسیرِ صحیح بیرون رفته است.

نبردهای میان مسلمانان و کافران، چه در بدر و خندق و چه در یرموک و قادسیه، بر حقیقتِ توازی گواهی میدهند که بر یقینِ قاطع به اینکه پیروزی از جانبِ خداست، استوار است. وقتی مسلمانان به فراوانی شمار و افزایشِ تجهیزاتِ خود توجه کردند، به آن مغرور شدند و از سرچشمهٔ پیروزی غفلت ورزیدند، در سهای سخت در کمینشان بود.

پروردگارِ سبحانِ آنان، ایشان را چنین خطاب کرد:

«بیتردید، الله شما [مؤمنان] را در موقعیتهای زیادی یاری کرده است و نیز در جنگ حنین، آنگاه که فراوانی تعدادتان، شما را [شاد و] شگفتزده کرد؛ ولی هیچ سودی به حالتان نداشت و زمین - با همه گسترده‌گی - بر شما تنگ آمد؛ آنگاه [به دشمن] پشت کردید [و گریختید]» [توبه: ۲۵].

خداوند مؤمنان را یاری کرد، در حالی که نیرو و تجهیزات نداشتند. روز حنین، با وجود فراوانی شمارشان، شکست خوردند؛ سپس خداوند در پایان نبرد، با قدرت خود و پس از بازگشت آنان به عهد او و طلب آمرزش، یاریشان کرد. این یادآوری همیشگی برای مؤمنان است که خالص شدن برای خدا و پایداری بر عهد او، اساس دستیابی به پیروزی است: «اگر [دین و پیامبر] الله را یاری کنید، او نیز شما را یاری میکند و گامهایتان را [ثابت و] استوار میدارد.» [محمد: ۷].

مسلمانان در همه نبردهایی که با کافران داشتند، تنها در حالی پیروز شدند که شمار و تجهیزاتشان از آنان کمتر بود.

اما باید دریابیم که علت شکست در عصر حاضر، در ترک روش پروردگار و سنت پیامبر، دور شدن از سرچشمه پیروزی و جایگاه عزت، و قرار ندادن اسلام به عنوان روش زندگی نهفته است؛ زیرا آمادهدسازی پس از استقامت میآید و استقرار قدرت پس از پابندی.

چهارم: هدفِ آفرینش

جودت هنگامی که خواست هدفِ آفرینش را توضیح دهد، برای پاسخ به این پرسش مهم به اصول شناخته شده شرعی پایبند نماند؛ بلکه برای تثبیتِ روش مادی در این موضوعِ خطیر، به پوشاندنِ حقیقت و فریب روی آورد. این امر در سخنش آشکار است:

«در اینجا پرسشِ سومی وجود دارد: هدفِ آفرینش چیست؟»

مردم ممکن است در درکِ حکمتها و اهداف متفاوت باشند. این پرسش را نباید بیفایده دانست؛ بلکه مقصودِ اهلِ علم و حکمت است، هرچند بر بسیاری از آنان پوشیده باشد:

«[الله] به هر کس بخواهد حکمت [= راستی در گفتار و کردار] میدهد و پیردید، به هر کس حکمت داده شود، یقیناً خیرِ فراوانی [به او] عطا شده است» [بقره: ۲۶۹].

آفریدنِ سنتها وظیفهٔ بشر نیست؛ بشر توانِ آن را ندارد. وظیفه‌اش کشفِ این سنتها و کوشش برای جستجوی آنها، با شوقِ کشف و بهرهمندی از آنها، و سپاسگزاری از آفرینندهای است که این نعمتها را بخشیده است.

این ویژگی که خداوند متعال برای جان اثبات میکند، یعنی امکان تغییر دادن آنچه در جانش است به دست مردم، ساخته و الهام خداست. از افکاری که بشر در جان قرار میدهد، صفاتی مربوط به قوم پدید میآید؛ این صفات نیز، مانند توانگری و فقر، عزت و ذلت، آفریده خداوند متعالاند...» [۳۶]

حق داریم درباره موضع جودت در این مسئله و در تعیین این هدف بزرگ پرسیم! پاسخ درست این پرسش معین کجاست؟ پرسشی که خود جودت مطرح کرده، نه دیگران. اگر از کودکی در دوره ابتدایی درباره هدف آفرینش میپرسیدیم، در پاسخ درنگ نمیکرد و سرگردان نمیماند! این هدف در سخن خداوند متعال آشکار است: «و جن و انس را فقط برای این آفریدهام که مرا عبادت کنند [و از بندگی دیگران سر باز زنند]» [ذاریات: ۵۶]. مفسران بر این پاسخ اتفاق نظر دارند که هدف آفرینش، عبادت در گستردهترین معنای آن است.

برخی گفتههای اهل علم را میآورم تا تصویر کامل روشن شود.

سید قطب در «فی ظلال القرآن» میگوید:

«این نص کوتاه، حقیقتی عظیم و سترگ را دربر دارد؛ یکی از بزرگترین حقایق جهان که زندگی بشر بر زمین، بدون درک و یقین به آن، سامان نمییابد؛ چه زندگی یک فرد، چه یک جماعت و چه همه بشریت در تمام مراحل و عصرهایش.

این نص، جنبه‌ها و زاویه‌های گوناگونی از معنا و مقصود را می‌گشاید که همگی زیر این حقیقت عظیم قرار می‌گیرند؛ حقیقتی که سنگ بنای زندگی است. نخستین جنبه آن این است که وجود جن و انسان هدفی معین دارد که در وظیفه‌های جلوه می‌کند. هرکس آن را بهجا آورد و انجام دهد، هدف وجود خود را تحقق بخشیده است؛ و هرکس در آن کوتاهی کند یا از آن سرباز زند، هدف وجودش را باطل کرده، بی‌وظیفه مانده و زندگیش از قصد و معنای اصیل خود، که ارزش نخستینش را از آن می‌گیرد، تهی شده است. او از قانون حاکمی که با آن پا به هستی گذاشت، گریخته و به گمگشتگی مطلق رسیده است؛ گمگشتگی هر موجودی که از قانون هستی، که او را پیوند می‌دهد، حفظ می‌کند و بقایش را تضمین می‌کند، بیرون رود.

این وظیفه معین که جن و انسان را به قانون هستی پیوند می‌دهد، عبادت خدا یا بندگی خداست: وجود بنده و پروردگار، بندهای که می‌پرستد و پروردگاری که پرستیده می‌شود؛ و سامان یافتن تمام زندگی بنده بر این بنیاد. ازاینرو روشن می‌شود که معنای بندگی، که هدف وجود انسانی یا نخستین وظیفه انسان است، از صرف شعائر گسترده‌تر و فراگیرتر است. وظیفه خلافت قطعاً در معنای عبادت داخل است. پس حقیقت عبادت در دو امر اصلی جلوه می‌کند:

نخست، استقرار معنای بندگی خدا در جان؛ یعنی استقرار این احساس که بندهای هست و پروردگاری، بندهای که می‌پرستد و پروردگاری که پرستیده می‌شود؛ و رای آن چیزی نیست و جز این وضع و این اعتبار وجود ندارد. در این هستی جز پرستنده و پرستیده، جز یک پروردگار و دیگران که همگی بندگانند، چیزی نیست.

دوم، روی آوردن به خدا با هر حرکتِ درون، هر حرکتِ اندامها و هر حرکتِ زندگی؛ روی آوردنِ خالصانه به خدا با همه آنها و رها شدن از هر احساسِ دیگر و هر معنایی جز معنای پرستشِ خدا.

بدینگونه معنای عبادت تحقق مییابد...» [۳۷]

اما جودت معنای عبادت را به یک امر محدود کرده است: شناخت و کشفِ سنتها؛ یعنی کشفِ قوانینِ زندگی، چه در میانِ اقوام و چه در طبیعت. او حتی اشارهای به هدفِ آفرینش در معنای فراگیرش نکرده و نگفته است که هدفِ آفرینش عبادت است؛ معنایی که در قرآن کریم به بهترین صورت و روشنترین عبارت بیان شده و در سخنانِ بلیغ سید نیز دیده‌ایم.

حق داریم پرسیم: چه علتی جودت را به این موضع در این مسئله میکشاند، با وجودِ نصِ صریحِ قرآن کریم و سنتِ نبوی و اجماعِ مفسران؟

شگفتی ما طولانی نخواهد شد؛ نویسنده روش مادی را در اندیشیدن پذیرفته و قرآن و رویدادها را با شیوهٔ پوزیتیویستی «مادی» تفسیر میکند. با محدود کردنِ هدفِ آفرینش به کشفِ سنتها، یعنی «آیاتِ ربانی»، این امر روشی عام میشود که همهٔ اقوام، مؤمن و کافر، را دربرمیگیرد. تمایز از میان میرود، امور درهم میآمیزند و هدفِ آفرینش به آباد کردن زمین و بهره‌گیری از خیراتِ آن محدود میشود. وظیفهٔ انسان در آن صورت، تأمینِ نیازهای مادیِ زندگی خواهد بود و زندگی او شبیهِ زندگیِ حیوان میشود!

نویسنده هدفِ آفرینش را درک نمیکند، اما بالینمه به پایبندی به روش مادی دعوت میکند؛ روشی که مؤمن و کافر را در یک راه گرد میآورد: توجه به نیازهای زندگی، حفظِ بقا و برآوردنِ غرایزِ جسم. خداوند متعال فرموده است:

«و کافران [تنها در دنیا] بهرهمند میشوند و همچون چهارپایان منخورند و آتش [دوزخ] جایگاهشان است.» [محمد: ۱۲].

آنچه انسان را از حیوان متمایز میکند، غایتهای والا و اهدافِ بلندی است که انسان برای تحققِ آنها در عرصهٔ بندگیِ خدا بر این زمین میکوشد.

«[ای پیامبر، به آنان] بگو: «جز این نیست که من دستور یافته‌ام الله را عبادت کنم و به او شرک نورزم؛ به سوی او دعوت مدهم و بازگشتم به سوی اوست.»» [رعد: ۳۶].

فصل شانزدهم

مفهوم دموکراسی غربی

جودت در نامهای خطاب به جوانانِ مسلمانِ الجزایر، [۱] در جریانِ بحرانِ سیاسی آن کشور که بر اثرِ بهکارگیریِ دموکراسی پدید آمده بود، مردمِ الجزایر را به پایبندی به دموکراسی و حلِ مشکلاتشان از راهِ آن دعوت کرد:

«علیٰ نزاع در سراسرِ زمان وجود داشته‌اند؛ اما تاریخ به ما آموخته است چگونه مسئله را حل کنیم. جهانِ غرب مسئله را با دموکراسی حل کرد... ما مسلمانان، چه مؤمنان و چه سکولارهایمان، از گردن نهادن به دموکراسی سرباز می‌زنیم.» [۲]

دربارهٔ این سخن، ملاحظاتِ زیر را داریم:

جودت مردم و اسلامگرایان را به پذیرفتنِ دموکراسی و گردن نهادن به روشِ آن دعوت می‌کند؛ در حالی که همه میدانیم دموکراسی با روشِ اسلام کاملاً متفاوت است. بلکه دموکراسی از فرآورده‌های روشِ مادی و وضعی و از آثارِ عملیِ آن است؛ چه در جهانِ غرب جامعهٔ سرمایهداری پیوشد و چه در اردوگاهِ شرق به صورتِ مارکسیسمِ کمونیستی ظاهر شود.

۱ - این نامه به بررسیِ مسئلهٔ الجزایر نمی‌پردازد؛ توجهِ آن به تعیینِ مواضعِ صاحبانِ اندیشهٔ مادی به‌طور عام، و موضعِ جودت سعید به‌طور خاص، دربارهٔ دموکراسی است.

۲ - رسالهٔ «انظروا»، شمارهٔ ۴۳، ص ۳؛ نوشتهٔ جودت سعید.

معنای دموکراسی

دموکراسی هیچ پیوندی با اسلام ندارد و، برخلاف گمان برخی، شباهتی میان آن دو نیست. ریشه آن یونانی است، محصول اندیشه فلسفی یونان و ساخته بشر است؛ ازاینرو میتوان آن را مکتبی وضعی و پیارتباط با وحی الهی دانست.

اسلام، دینی ربانی است که بر حکم کردن بر پایه کتاب و سنت استوار است؛ اما نظام دموکراتیک بر حکومت مردم بنا میشود: مردم بر خود حکومت میکنند و هر نظام حکومتی را که بخواهند برمیگزینند. در این نظام، اختیار قانونگذاری و وضع احکام از طریق نمایندگان مردم، بدون توجه به عقیده آنان، اعمال میشود. با آنکه دموکراسی به صورت روشی برای حفظ آزادی فردی ظاهر میشود، اجازه نمیدهد جامعه بر پایه روش یک عقیده بنا شود.

در نظام دموکراتیک، حقیقت امر انتخابشده یا میزان صلاح آن ملاک نیست؛ آنچه ملاک است، انتخاب شدن آن به دست اکثریت مردم است. فریبخوردگان دموکراسی، چنانکه دیدگاه جودت در اینجا نشان میدهد، گمان میکنند میتوانند بدون تأثیر پذیرفتن از جنبههای منفی آن، برای حل مشکلات امت از آن بهره بگیرند؛ همانگونه که او پیشتر به بهره‌گیری از نظریه مارکسیستی دعوت کرده بود. این امر نه با روش اسلام سازگار است و نه با روش دموکراسی. نظام دموکراتیک [۳] اصولاً محدود کردن آزادی انسان در همه فعالیت‌هایش را روا نمیداند و دخالت در زندگی شخصی افراد جامعه، یا تعیین روابط اجتماعی مانند اختلاط زن و مرد

۳ - اما واقعیت ثابت میکند که نظام دموکراتیک، تغییر خود نظام دموکراسی را اجازه نمیدهد، حتی اگر از طریق اکثریت باشد؛ چنانکه در الجزایر رخ داد.

و تنظیم روابط میان آنان را نمیپذیرد؛ بلکه این امور تابع میل صاحبان نفوذ میشود.

دموکراسی همزاد سکولاریسم است و پیدایش آن با سکولاریسم همراه بود؛ از راه این دو، دین از دولت جدا شد. در اینجا نیازی نداریم همه ارکان دموکراسی را نقد کنیم [۴] یا آن را با اسلام بسنجیم؛ زیرا این مسئله برای بسیاری روشن است. اما باید پرسیم چرا جودت یا برخی فعالان دعوت اسلامی، راهحل مشکلات مسلمانان را در روشهایی وارداتی از غرب مادی جستجو میکنند و همزمان، داورِ نصوص شرعی را برای ارائه راهلهای مناسب مسائل عصر نگار میگذارند.

جودت میگوید:

«نباید علاقه‌مان به خود، ما را به ردِ دموکراسی بکشاند؛ وگرنه مانند مخالفانمان خواهیم شد که با ردِ دموکراسی، خواست جهانی عصر حاضر، خود را خوار و رسوا کردند.» [۵]

۴ - دوستی ساکن آمریکا برایم تعریف کرد که تلویزیون آمریکا تصویر جوانی را نشان داده بود که کاملاً برهنه وارد کلاس درس در یکی از دانشگاههای آمریکایی شد؛ هیچکس مانع این رفتار زشت نشد و حتی اعتراض نکرد. همچنین پدر دختر نمیتواند مانع آن شود که او زندگی شخصیش را به دنخواه بگذراند؛ وگرنه سرانجام پدر، دادگاه و زندان خواهد بود.

۵ - رساله «انظروا»، شماره ۴۳، ص ۳.

بدینسان شکستِ روانیِ جودت و شیفتگیاش به دستاوردهای مادیِ غرب و برتریِ اقتصادی و نظامیِ آن آشکار میشود. او در اینجا به تقلید از غرب دعوت میکند؛ همانگونه که طه حسین پیش از او به پیودنِ راهِ غرب دعوت کرده و گفته بود:

«باید همانندِ اروپاییان زندگی کنیم و راهِ آنان را بپیماییم تا همتای آنان شویم و در تمدن، با خیر و شرّ آن، شریکشان باشیم.» [۶]

شیوه و افکارِ طه حسین، جز برای مدتی کوتاه، از مردم پوشیده نماند. افکارِ جودت نیز نباید از ما پوشیده بماند. باید حقیقت و خطرِ این گرایش را درک کنیم و بازدارندهای در درونِ خود از پذیرشِ افکارِ غرب، اخذ از روشهای آن یا وام گرفتنِ قالبهای اندیشهای داشته باشیم؛ زیرا این افکار برای جوامعی سرگشته و گمراه، دور از فرمانِ خدا و نافرمان از روشِ او، ساخته شدهاند.

حقیقتی درخورِ توجه نیز وجود دارد که جودت آن را نادیده گرفته و دربارهای سکوت کرده است: دموکراسی، برخلافِ ادعای او، مشکلاتِ جهانِ غرب را حل نکرده، ثبات برای آن فراهم نساخته، امنیت و آرامش در آن نگسترانده و نتوانسته است انسانِ غربی را، که در رنجِ روانیِ دائم و آشفته‌گیِ اجتماعیِ پیوسته زندگی میکند، سعادتمند کند.

در پاسخِ جودت می‌پرسیم: امتِ اسلامی چگونه مشکلاتِ خود را حل میکند؟ آیا اسلام راهِ حل را برای این امت معین کرده است؟

این مسئله برای مسلمانان، بر پایهٔ این سخنِ خداوند متعال، روشن و قطعی است:

۶ - «مستقبل الثقافة»، ص ۴۲-۴۴.

«هر اختلافی بین شماست، داور باش با الله است.» [شوری: ۱۰].

خداوند متعال همچنین میفرماید: «و اگر در چیزی اختلاف کردید، آن را به [کتاب] الله و [سنت] پیامبر بازگردانید. اگر به الله و روز قیامت ایمان دارید،» [نساء: ۵۹]. این مرجع مسلمانان هنگام نزاع است. رجوع به حکم خدا و رسول به هنگام اختلاف، شرط ایمان و مرز اسلام است؛ پذیرفتن داورِ آن نیز شرطِ صحت و روشنی عقیده است.

خداوند متعال میفرماید:

«نه؛ سوگند به پروردگارت [ای محمد] که آنان ایمان نمی‌آورند مگر اینکه در اختلافاتشان تو را داور قرار دهند و از داورِ تو در دلِ خویش احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم [حکم تو] باشند.» [نساء: ۶۵].

با وجود این روشنی در حقیقتِ روشِ اسلامی و تفاوتش با روشهای غربی، جودت به پذیرفتن دموکراسی و رد نکردنِ آن دعوت میکند: «ما نباید دموکراسی را رد کنیم؛ بلکه باید با نشرِ معرفت و علم، کاراییِ آن را افزایش دهیم. اگر پشتِ دموکراسی علم و معرفت نباشد، از حلِ مشکلات ناتوان خواهد بود. مردم تنها رهبران نمیخواهند؛ حلِ مشکلات، گسترشِ عدالت و کاهشِ رنجها را میخواهند.» [۷]

سپس جودت رأی عجیب مطرح میکند که مستقیماً با مفهوم دموکراسی ارتباط ندارد: دعوت به خلع سلاح یکجانبهٔ مسلمانان. میگوید:

«نمونه‌ای که هم کوچک است و هم بزرگ: اگر مسلمانان به حکومت برسند، در پی تقویت نیروهای مسلح و خرید سلاح خواهند بود؛ و این عین ویرانی است، زیرا زمان آن گذشته است. اقتصاد به وسیله ارتش و سلاح ویران میشود. زمان سلاح گذشته و دیگر از هیچ امتی حفاظت نمیکند؛ روسیه بزرگترین نمونه آن است.

پس باید فوراً ارتش و سلاح را کاهش دهیم و سرانجام کاملاً از آنها، به‌ویژه سلاح‌های پیشرفته، رها شویم.

اگر دشمنی به ملتی هجوم آورد، خود ملت با سلاح‌های سبک از خویش دفاع میکند. ژاپن بدون سلاح و نیروهای مسلح آزاد شد.» [۸]

این دعوتی صریح به درماندگی، بلکه به وضعیتی خطرناک از خواری و ضعف است. پیش از جودت، هیچکس جرئت صدور این فتوای تردیدبرانگیز را برای خلع سلاح مسلمانان، کنار گذاشتن ارتش، رها شدن از سلاح‌های پیشرفته و نخریدن آنها نداشت؛ آن هم با دلایل سست و حجت‌های باطلی مانند اینکه خرید سلاح‌های پیشرفته اقتصاد را ویران میکند. پیش از جودت، هیچکس جرئت نکرد آیات جهاد را بدینگونه تعطیل کند و نقش آنها را در زندگی اسلامی از میان ببرد؛ گویی امت در برابر مشکلات، تنها همین راهحل را کم دارد!

جودت این فتوا را به سود چهکسی صادر میکند؟ هدف از طرح این شعار در میان مسلمانان، در این مرحله از کشمکش جهان اسلام با موجودیت صهیونیستی، چیست؟

آیا جودت سعید به واقعیتِ دشمنان [۹] و نیروهای دشمن صهیونیستی که در مرزها در کمینِ مسلماناناند، ننگریسته است؟ آیا ندیده است که سلاحهای پیشرفته آنان چگونه امکانِ غصبِ زمینِ ما، نابود کردنِ سلاحهایمان و ریختنِ خونِ بیگانهانِ ما را فراهم کرده است؟!

پس چگونه از مسلمانان میخواهد سلاحهای خود را کنار بگذارند و با سینههای بیحفاظ و دستهای خالی با دشمن روبرو شوند؟!

آیا این سخنِ خداوند متعال را فراموش کرده است:

«و [ای مؤمنان،] هر چه در توان دارید ... از نیرو ... بسیج کنید» [انفال: ۶۰]. پس حکمتِ این دعوتِ آشکار به کنار گذاشتنِ نیروهای مسلح و سلاحهای پیشرفته چیست؟

جودت همچنین برای ما توضیح نداده است که این حکمتِ دیگر از جکا به او رسیده، وقتی گفته است: «خود ملتها با سلاحهای حقیقی از خویش دفاع میکنند.» [۱۰]

کودکی خردسال نیز نادرستیِ این سخن را درمییابد و میداند که مقابله با نیرو به نیرویی همسنگ نیاز دارد و آهن را جز آهن نمیرد. سپس جودت نمونههای شگفت میآورد: ژاپن بدون سلاح یا نیروهای مسلح آزاد شد!

۹ - جودت در بُرْجَم، روستایی کوچک در مرز سوریه با دشمن صهیونیستی، در منطقه قیطره، زندگی میکند. پیش از بازگشت دوباره به عرصه، مدتِ درازی در آنجا گوشه‌نشینی کرده بود. ورود به این روستا تنها با مجوز امکان دارد.

۱۰ - رساله «انظروا»، شماره ۴۳، شماره صفحه در مأخذِ عربی درج نشده است.

آیا ژاپن واقعاً از سلطه آمریکا و متفقین آزاد شده است؟ آیا آزادی تصمیمگیری سیاسی یا اختیار کامل عمل بر پایه حاکمیت را دارد؟ حتی نمیتواند ارتشی کامل و شایسته حفظ کرامت و شرف تشکیل دهد؛ [۱۱] زیرا هنوز تابع شرایط صلح پس از شکستش در جنگ جهانی دوم است. همین شرایط درباره آلمان نیز جاری است.

سپس جودت با رأی دیگر، «عجیبتن» از دیگر آرای که در این نامه نوشته است، ما را غافلگیر میکند:

«ارتش و سلاح، مانعی بر سر راه آزادی ملت‌هاست.» [۱۲]

شیوه رویارویی مورد پسند جودت این است:

۱۱ - جودت از نویسنده ژاپنی، شینتارو ایشهارا، نقل میکند: «ژاپن، این کشور که میتواند نه بگوید، نه به این سبب که موشک دارد، بلکه چون فرهنگ، عقلانیت و علم دارد... خود را بدون جنگ آزادبخش آزاد کرد.» جودت در توضیح این سخن میگوید: «اینان به خدا و به بشر نزدیک‌ترند...» ما میگوییم ژاپن در برابر باجخواهی کشورهای متفق، که همچنان ثروت ژاپنها و خیرات سرزمینشان را میمکنند، توان نه گفتن ندارد.

۱۲ - رساله «انظروا»، شماره ۴۳، ص ۵.

«نه میزنیم، نه میگریزیم و نه خواستار آزادی زندانیان میشویم.» [۱۳] نمیدانیم این افکار را از کجا میآورد؛ افکاری بیگانه با روش و دعوت پیامبر! پیامبر، صلیالله علیه و سلم، یاران خود را در خانه ارقم گرد میآورد، آنان را در پناه محبت و حمایت خود میگرفت و از بیم گرفتار شدنشان در فتنه، از چشم دشمن پنهانشان میکرد. هنگامی که آزار و شکنجهشان شدت میگرفت، آنان را به هجرت به جایی امن سفارش میکرد.

اما شرح جودت از ماجرای ابوذر غفاری، عجیب و خندهآور بود. میگوید: «ابوذر بدینگونه با مخالفان مخالفت میکرد، تا تبعید شد و در تبعید مرد... مسلمانان، چه در زمان ابوذر و چه اکنون، این را بهخوبی نفهمیدهند و باید به ابوذر میپیوستند...» (۴۲۴). در نظر جودت، همه صحابه نفهمیدهند، جز یک نفر: ابوذر!

این چه مضحکهای است که از این مرد سر میزنند؟ چگونه به صحابه رسول خدا اینگونه طعن میزند، آنان را جرح میکند و به سکوت در برابر حق وصف میکند، در حالی که خداوند متعال در بارهشان فرموده است:

«اللّٰهُ از آنها راضی است و آنها [نیز] از اللّٰهُ راضیند. آنها حزبِ اللّٰهُ هستند.
آگاه باشید! بپتردید، حزبِ اللّٰهُ رستگارند.» [مجادله: ۲۲].

بر هر مسلمان واجب است که در برابر صحابه ادب نگه دارد، به آنان احترام بگذارد و عقلهایشان را سبک نشمارد. ابوذر وظیفه نصیحت را ادا کرد؛ وظیفهای که اسلام بر هر مسلمان نهاده است. او مخالف یا معارض نبود و

کسانی که نصیحتشان کرد نیز، برخلافِ تصویری که جودت میکوشد بسازد، از مخالفان نبودند. وقتی امیرالمؤمنین به او فرمان داد در ربه‌گوشه‌نشینی کند، اطاعت کرد. ابوذر خروج بر حاکم مسلمان را، مگر در صورتِ کفر آشکار، جایز نمیدانست. از صحابه بافضیلت بود، هرچند در میانِ صحابه کسانی برتر از او، مانند خلیفه راشد عثمان بن عفان، علی بن ابیطالب و دیگر بشارتیافتگان به بهشت، وجود داشتند. خداوند از همه آنان خوشود باد.

جودت بر صحابه رسول خدا جسارت کرده است. هدفش این بود که شخصیتِ ابوذر [۱۴] را معیارِ دموکراسی قرار دهد و بگوید صحابه به آن پایبند نبودند. او در سرزنش صحابه، از روش و شیوه‌های مستشرقان در پرداختن به مواضع شبهه در زندگی امت اسلامی استفاده کرده و، مانند آنان، دورانِ فتنه‌ها را برای نقد و برانگیختن تردیدها برگزیده است.

او، طبقِ عادتِ خود، با شیوه‌های مبهم اوضاع صحابه را تصور میکند و میگوید:

«تا آنجا که به نظرم میرسد، علتِ راشد نامیدنِ چهار خلیفه این است که حکومت و قدرت را با زور و قهر نگرفتند...» سپس میگوید: «شرایطِ آنان و اوضاع علمی و تاریخیِ زمانشان اجازه نداد به بازگرداندنِ نظام حکومت به مبنای رضایتِ متقابل بیندیشند؛ بلکه واقعیت را پذیرفتند و غلبه و قهر در تصدیِ قدرت را تأیید کردند.» [۱۵]

۱۴ - درخور توجه است که کونیست‌های عرب بسیار به مواضع و گفته‌های ابوذر استشهاد میکنند؛ گویی او بنیانگذارِ سوسیالیسم بوده است، حال آنکه از آن بری است. جودت نیز از آنان تقلید میکند!

۱۵ - سخنرانی جودت سعید در سودان، به تاریخ ۰۱۲/۸/۹۳

گویی جودت با این تصور میخواید بگوید دین، اوضاع مسلمانان را سامان نداده و از آغاز، راهلهای مناسب را برایشان بیان نکرده است.

این افترای دیگری است که مستشرقان و پیروانشان مدتها به آن پرداختهاند: نظام حکومت اسلامی را ساخته و حاصلِ اجتهادِ خلفا وصف میکنند. برخی مسلمانان نیز از این امر تأثیر پذیرفته و از راههای گوناگون به ترویج این ادعا پرداختهاند. بهقطع میگویم که همه احکام بنیادی خلافت بر دلایل روشن شرعی استوار است. [۱۶]

جودت ممکن است بکوشد به خواننده القا کند که دلایل دموکراسی در قرآن کریم وجود دارد، دموکراسی از اسلام و خواستی اسلامی است؛ همانگونه که در آغاز نامه خود آن را خواستی جهانی قرار داده است. او نظر محمد اقبال را در نامهاش به نیکلسون ستوده؛ آنجا که مدعی شده ریشه دموکراسی در قرآن کریم است. این در سخنش آشکار است:

«بهراستی، زیانی بزرگ میدانم که پیشرفت اسلام بهمثابه ایمانی گسترشیابنده و رشدِ جنینهای سازماندهی اجتماعی، دموکراتیک و اقتصادی، که آنها را در سراسر صفحات قرآن مییابم، متوقف شود...» [۱۷]

۱۶ - به «معجم المصطلحات الإسلامية»، مدخل «خلافت»، نوشته مؤلف این پژوهش، مراجعه کنید.

۱۷ - کتاب «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۰۷.

مفهوم خشونت

هیچ کتبی از جودت از اشاره به مفهوم خشونت خالی نیست؛ این اندیشه بر پژوهشها و نشستهای چیرگی دارد. او به دعوت به ترک خشونت مشهور شده و این جامه بسیار به مذاقش خوش آمده است! ترجیح دادم از آغاز به مفهوم خشونت نپردازم؛ این تصمیم آگاهانه بود. هدفم اثبات حقیقتی بنیادی درباره موضوع پژوهش حاضر بود: این بررسی انتقادی متوجه شخصیت سیاسی جودت یا رفتار شخصی او نیست، بلکه به صاحبان روش مادی میپردازد. نزد من هیچ تردیدی نیست که او یکی از آنان است، از سرچشمهشان مینوشد و راهشان را میپیماید.

شاید بتوانم حقیقت دعوت جودت به ترک خشونت را برای خواننده روشن کنم: این موضوع، مسئله بنیادی روش اندیشیدن او نبود، بلکه پوششی موضوعی برای افکار مادی و خاستگاههای غربی او در مطالعات اجتماعی و روانشناختی بود. کار او در ریشه‌دار ساختن نظریه‌های باطل جامعه‌شناسی پوزیتیویستی آسان نبود؛ کسانی تواناتر و جسورتر از او در این راه شکست خورده بودند. آن دعوتها برای پذیرش روشها و افکار غرب آشکار بود و جهان اسلام این نظریه‌ها را یکسره کنار گذاشت و دعوتهای مشکوک را رد کرد. خود جودت نیز هنگام اعتراض به رد اندیشه تکامل، که نزدیک بود به جهان اسلام نفوذ کند، به این امر اعتراف میکند:

«در ذهنِ مسلمانان، شیوهای معین برای پیدایشِ آفرینش ریشه‌دار شده است؛ از راهِ توقف بر معنای لفظیِ نصوصِ مقدس، نه سیر در زمین. این ریشه‌داری، علتِ موضع خصمانهٔ مسلمانان در برابرِ اندیشهٔ تکامل بوده است که صد سال پیش واردِ جهانِ اسلام شد.» [۱۸]

جودت در خلالِ دعوت به ترکِ خشونت، آشکارا مسلمانان را به پذیرفتنِ نظریه‌های جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، که اگوست کنت بنیاد گذاشت، دعوت کرده است؛ به‌ویژه نظریهٔ مراحلِ تاریخ که نبوتها را مرحله‌های ابتدایی و ناشایسته برای عرضهٔ معرفت میدانند. او مسلمانان را به ایمان به نظریهٔ تکامل نیز دعوت کرده است. میدانیم مهمترین شخصیت‌هایی که این نظریه را پذیرفتند و به آن دعوت کردند، چارلز داروین و پیش از او لامارک بودند. جودت همچنین روشِ تغییرگرایی کارل مارکس، بنیانگذارِ مکتبِ ماده‌گرایی، را پذیرفته است. [۱۹]

بدینسان، جودت درسها و سخنرانی‌هایش را با دعوت به ترکِ خشونت آغاز میکرد و سپس این افکارِ خطرناک را عرضه میداشت؛ افکاری که اگر پیشتر با عبارتهای رواداری، شکیبایی و ترکِ خشونت زمینه را آماده نمیکرد، گوشِ شنوایی نمیافتند. اگرچه ضرورتی برای ورود به گفتوگویی کامل دربارهٔ مفهومِ خشونت نمی‌بینیم، وظیفهٔ خود میدانم حقیقتِ این مسئله را روشن کنم: استفادهٔ جودت از این اصطلاح، انحراف از مفاهیمِ اسلامی است. این اصطلاح در صورتی که او عرضه میکند، وارداتی است و کاربردش در عرصهٔ دعوت و

۱۸ - کتاب «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۱۵۴.

۱۹ - فصلهای مربوط به ماده‌گرایی، روشِ تغییرگرا و تکامل را در همین پژوهش ببینید.

میانِ فعالانِ اسلامی آثارِ بدی داشته است؛ به تعطیل کردنِ مفهومِ جهاد به‌عنوانِ حکمِ شرعی با شرایطِ شرعی خاصِ خود کمک میکرد. مفهومِ جهاد به خشونت یا عدمِ خشونت وصف نمیشود. همچنین روا نیست رفتارهای نادرستِ برخی اسلامگرایان را بر مفهومِ جهاد تطبیق دهیم. جهاد چنان روشن است که به وارد کردنِ مفاهیمِ بیگانه با شرع، برای نقدِ آن یا ترسیمِ مسیری الزام‌آور برایش، نیاز ندارد. هر کوششی برای کنار گذاشتنِ مفهومِ جهاد و جایگزین کردنِ اصطلاح «عدمِ خشونت»، خروج از روشِ اسلام و نصوصِ شرع است. جودت همواره همین کار را میکند؛ چنانکه در فصلِ تغییرِ منابعِ ادله توضیح دادیم. میدانیم جهادِ مراحلی دارد و پیکارِ نظامی همهٔ این مراحل را دربرنمیگیرد؛ دعوت، ابلاغ و جهاد برای تحققِ جامعهٔ مسلمان نیز وجود دارد. همهٔ اینها بر پایهٔ شناختِ حکمِ شرعی منطبق بر واقعهٔ معین صورت میگیرد.

در اینجا قصدِ بررسیِ احکام و اهدافِ جهاد را نداریم. جودت برخی از آنها را در کتاب «مذهب ابن آدم الأول» آورده، اما حق و باطل را درآمیخته و به پذیرشِ آنها ادامه نداده است. در کتابهای اخیرش، حقیقتِ افکارِ خود را دربارهٔ جهاد آشکار کرده و آن را تنها به مسئلهٔ اکراه در دین پیوند داده است؛ یعنی جهاد تنها هنگامی وجود دارد که مسلمانان با اجبار از دینش برگردانده شود. او این امر را به همهٔ مردم، حتی غیرمسلمانان، گسترش داده است: اگر برای تغییرِ عقیدهٔ خود مجبور شوند، مسلمانان باید برای آنان جهاد کنند. [۲۰] این تعطیل کردنِ آشکارِ مفهومِ جهاد است؛ مفهومی که اهدافش از کتاب و سنت تعیین شده، نه از آرای فلاسفه و جودت!

۲۰ - این سخن در نشستی با دکتر محمد سعید رمضان البوطی، در قالبِ گفتوگویی آزاد در تلویزیون سوریه، بیان شده.

میبینیم که جودت آشکارا به افکار گاندی دعوت میکند و تصورات خود درباره «عدم خشونت» را از او میگیرد. بارها جوانان را به پیروی از گاندی، خواندن کتابهایش و عمل بر پایه افکارش دعوت کرده است.

برای روشن کردن شخصیت گاندی، که نزد بوداییان مقدس و به نماد ترک خشونت بدل شده است، باید گفت کسانی که حقیقت امور و چگونگی ساخته شدن شخصیت‌های برجسته در جوامع کشورهای در حال توسعه، یعنی «عقبمانده»، را می‌شناسند، این نمونه‌های رهبران، خطر دعوتشان میان مردم و تأثیر آن را بهتر از دیگران درمی‌یابند. گاندی مردم میلیونی خود را دعوت کرد که با استعمارگر انگلیسی به نیروی سلاح روبرو نشوند. این امر به تسلیم مردم هند و گردن نهادن آنان به اراده بریتانیا انجامید.

احساس می‌کنم این اراده، از راه پیوند طولانی هند با مجموعه «کشورهای مشترک‌المنافع»، [۲۱] همچنان برخلاف مصلحت مردم هند اعمال میشود. بریتانیایی‌ها در برخورد با ملتهای مستعمره و ترتیب دادن رهبرانی برای آنان که به سود بریتانیا و اغلب برخلاف منافع ملتهای خود کار کنند، مهارت یافتند. پیشگام این شیوه در دوران جدید، مصطفی کمال بود که خلافت را لغو کرد و روشها، عادات و سنتهای غرب را جایگزین ساخت. اکنون مجال بررسی همه نمونههای مشابه نیست؛ اما میتوان از شخصیت گاندی یاد کرد که از این چارچوب بیرون نمی‌رود. او به پرهیز از رویارویی با دشمنان هند دعوت میکرد، با آنکه آنان خون مردم هند را مباح می‌شمردند. مسلمانان، هرچه را فراموش کنند، نباید آنچه پیروان گاندی با اقلیت مسلمان کردند فراموش کنند؛ آنان

۲۱ - این پیوند سست شده، تا آنجا که نشستهای آن سازمان جنبهای صوری یافته است.

روستاهای مسلمان را یکسره ویران میکردند و هنوز میکنند، [۲۲] و همراه با ساکنانشان میسوزانند.

جودت نیز همینگونه عمل میکند: در موضعی به ترکِ خشونت و همزمان در موضعی دیگر به کاربردِ آن دعوت میکند. در نشستِ فرهنگی [۲۳] تصریح کرد که «استفاده از خشونت علیه حکومت‌های محلی جایز نیست»، و در همان نشست، به استفاده از خشونت علیه نمایندگانِ سازمانِ مللِ متحد که به عراق میروند، دعوت کرد. [۲۴]

اگرچه به مواضع سیاسی جودت و ابعادِ آنها نمیپردازم، چنین دعوتی مقاصدی را که برایشان کار میکند آشکار میسازد و توضیح میدهد چرا پذیرشِ احکامِ جهاد را نگار گذاشته است؛ احکامی که از راهِ آنها میشد به بهترین نتایج رسید.

جودت به همان شیوهای که در مسئلهٔ خشونت پذیرفته، مسئلهٔ استکبار و استضعاف را نیز با روشِ مادی و پوزیتیویستی بررسی کرده است. بر پایهٔ اصولِ مارکسیستی، مستکبران را قدرتمندانی معرفی کرده که نیرویِ سلطه و بهره‌کشی دارند و ارزشِ اضافی را به دست می‌آورند. حال آنکه معیار باید روشِ ایمانی و تقسیمِ جوامع به مؤمن و کافر باشد: کافران مستکبرند، چه صاحبِ قدرت باشند و چه ضعیف. او بدینگونه شعارهای انقلابِ کمونیستی و انقلابِ ایران را تکرار میکند و از تفکیکِ قرآنی مردم دست میکشد. خداوند متعال

۲۲ - مسجدِ بامری به شیوهای تعصباًمیز و تحریک‌کننده ویران شد.

۲۳ - نشستِ که در استانِ سویداء در سوریه برگزار کرد.

۲۴ - مردمِ عراق را به کشتنِ این نمایندگانِ دعوت کرد؛ شاید میخواست سازمانِ مللِ متحد را علیه خود برانگیزد.

میفرماید: «و اینچنین آیات [خود] را شرح می‌دهیم تا راه گناهکاران روشن شود [و شما از آن دوری کنید]». [انعام: ۵۵].

جودت، در هماهنگی با اندیشه مادی خود، اهتمامش را به کنار گذاشتن اتحاد شوروی و چین از وصف مستکبران پنهان نمی‌کند؛ [۲۵] با آنکه هر دو روش مادی مارکسیستی را پذیرفته‌اند و مردم خود را بیشتر استثمار و خوار می‌کنند و مسلمانان مستضعف را سخت‌تر درهم می‌کوبند.

بگذاریم نویسندگهای آگاه از شیوه‌های جهنمی خشونت که بر جمعیت مسلمان تحت حاکمیت چین اعمال شد، برای ما سخن بگویند.

او استاد عیسی یوسف آلتکین است که پس از گریختن از آن دستگاه هولناک، زندگی دوباره برایش مقدّر شد و کتاب «المسلمون وراء الستار الحديدي» را نوشت. برخی از آن شیوه‌ها را می‌آورم تا جودت و پیروان معتقد به اندیشه مادی او، جنایتهای ماده‌گرایان بر مسلمانان را به یاد آورند. درباره صورت‌های شکنجه می‌گویند:

۱. کوبیدن میخ‌های بلند در سر تا رسیدن به مغز.

۲. سوزاندن زندانی پس از ریختن نفت بر او و آتش زدنش.

۳. قرار دادن زندانی به‌عنوان هدف گلوله‌های سربازان برای تمرین تیراندازی.

۴. حبس زندانیان در زندان‌هایی که هوا و نور به آنها راه ندارد و گرسنه نگه داشت‌شان تا مرگ.

۵. گذاشتن کلاهخودهای فلزی بر سر و عبور دادن جریان برق از آن.
۶. بستن سر به یک دستگاه و بقیه بدن به دستگاهی دیگر و سپس به حرکت درآوردن دو دستگاه در جهت‌های مخالف.
۷. داغ کردن هر عضو بدن با قطع‌آهنی که تا سرخ شدن گرم شده است.
۸. ریختن روغن جوشان بر بدن فرد شکنجه‌شده.
۹. کوبیدن میخ آهنی در ناخن‌ها.

استاد عیسی شرح انواع شکنجه را ادامه داده است. برخی را نیاوردیم، زیرا چنان آلوده و زشت‌اند که ادب انسانی از بازگویی‌شان خاموش میماند. سهم زنان نیز کمتر از این نبود. [۲۶]

کسی که از کشتار و آوارگی در اتحاد شوروی و چین شنیده است، امروز میتواند آنچه را در بوسنی رخ میدهد ببیند؛ همچنین آزار مسلمانان به زشت‌ترین صورت‌ها در جمهوری‌های جداشده از اتحاد شوروی را.

به جودت یادآوری میکنیم که رابطه اتحاد شوروی از یکسو و آمریکا و متحدانش از سوی دیگر، بر دشمنی استوار نبود؛ بلکه دوست و متحد بودند. مواضعی که در برابر یکدیگر می‌گرفتند، در چارچوب تقسیم نقش‌ها برای تسلط بر سرنوشت ملت‌های ضعیف، استثمار آنان و مهار اراده‌شان قرار داشت.

۲۶ - تفصیلی این موضوع را در کتاب «دراسات إسلامية»، سید قطب، ببینید.

شایسته‌تر بود جودت کارزاری گسترده برای آشکار کردنِ خشونت‌های ماده‌گرایانِ کمونیست، پیش و پس از رسیدن به قدرت، سازمان دهد. بهتر بود چنین کند؛ زیرا خود از آسیب‌دگانِ ترورِ کمونیستی بود و توانِ بیشتری برای شناختِ شیوه‌های وحشیانهٔ به‌کاررفته علیه مسلمانان داشت. اما چنین نکرد؛ بلکه به ستایش آنان، انقلابشان و روشهایشان پرداخت.

جودت همچنین از برجسته کردنِ رابطهٔ کمونیستها با یهودیان و این واقعیت غفلت کرده است که صاحبانِ اندیشهٔ مادیِ مارکسیستی، نخستین کسانی بودند که موجودیتِ صهیونیستی را بر خاکِ فلسطین به رسمیت شناختند. حتی تصریح میکند که مسئلهٔ فلسطین [۲۷] اکنون مسئلهٔ مسلمانان نیست؛ توجهش به دعوتِ مسلمانان به خلع سلاح و پایبندی به روشِ مادی و پوزیتیویستی است [۲۸] که آنان را از عقبماندگی دور میکند!

پیدایش و تکاملِ فردیت

جودت پیدایشِ گرایشِ فردگرایانه را امری مهم در تاریخِ تکاملِ انسان میدانَد. از کتابِ «الغرب والعالم» نقل میکند:

۲۷ - این سخن را در نشستِ سویداء تصریح کرد.

۲۸ - اگر دعوتِ جودت و امثالِ او به حرکت به سویِ نوآوریِ مادی و ترکِ مفهومِ جهاد موفق شود و دشمنانِ همچنان به زیانِ سرزمینِ ما گسترش یابند، این علاقه‌مندانِ نوآوریِ مادی دیگر زمینی نخواهند یافت که نوآوریِ خود را بر آن تحقق بخشند!

«عادت نکرده‌ایم به ظهورِ فردیت به‌عنوانِ فرایندی تاریخی بنگریم؛ بلکه مایلایم باور کنیم از زمانی که انسانها بر زمین بوده‌اند، افراد نیز وجود داشته‌اند. این البته به معنایی درست است: هر انسانی که در هر زمانی زندگی کرده، فرد بوده است. اما نکته درخور توجه آن است که بیشتر مردم در بخش اعظم تاریخ بشر، تنها کمترین احساسی از فردیت خود داشته‌اند. اندیشه فردیت، به‌عنوانِ واقعی دربارۀ مردم یا آرمانی که انسان برای آن زندگی میکند، در طول تاریخ بشر تکامل یافته است.» [۲۹]

سپس با نظرِ نویسنده موافقت میکند و میگوید:

«معنایی که نویسنده متن نقل‌شده می‌خواهد از تعبیر «ظهور فردیت» برجسته کند، همان معنایی است که من خواستم با این نورِ کمسو آشکار سازم.» [۳۰]

سپس از نویسنده کتاب «الغرب والعلم»، از فصل «فردیت و فرهنگ»، نقل میکند: «فردیت و احساس مسئولیت شخصی در قبایل ابتدایی، یعنی قبایل شکارگر، وجود نداشت. وقتی از فردیت و فردگرایی در جامعه جدید سخن می‌گوییم، مهم است بدانیم با افکاری سروکار داریم که تاریخ معنایی محدود و معینی دارند. حتی در بالاترین حالت فردیت خود، نمیتوانیم جز با واژگانی که از تاریخ فرهنگیمان گرفته‌ایم، خود را بیان کنیم.» (ص ۱۵۲). [۳۱]

۲۹ - کتاب «اقرأ»، ص ۱۸۲.

۳۰ - کتاب «اقرأ»، ص ۱۸۳.

۳۱ - همان منبع، ص ۱۸۴.

جودت گفتوگویی طولانی میان طرفداران فردیت یا فردگرایی و مخالفان این اندیشه ترتیب میدهد؛ یا به تعبیری دیگر، میان تابع بودن فرد از قدرت دولت و حالت معکوس آن. این در سخنان آشکار است:

«این سخنان را نقل کردیم تا سیر مسئله انسانی را نشان دهند: فریزر بازگرداندن اعتبار به انسان و فردیت، یا بازگرداندن توحید به انسان، را مانعی در برابر تمدن میدانده؛ اما توینبی، فریزر را بازگشته به بتپرستی می‌شمارد. از نظر اینکه هرکدام چگونه رأی خود را بیان کرده‌اند، مسئله روشن است؛ اما میزان درستی آن چقدر است، تاریخ از کجا آغاز شده و به کدام سو می‌رود؟» [۳۲]

او با همان روش و شیوه برخوردش با اصطلاحات، توحید را با ظهور فردگرایی درآمیخته و سپس به مقصود خود می‌رسد:

«اندیشه توحید، خروج از پدرگرایی و پرستش پدران است. این اندیشه، یعنی رهایی از تقلید پدران، زمینی است که همه دستاوردهای بشر در آن رویداده‌اند، حتی دستاوردهایی که مخالف دین بودند. آنها مخالف جوهر دین نبودند، بلکه بهروشنی با اندیشه پدرگرایی مخالفت داشتند.» [۳۳] برای نمونه، از صحابی، بلال، رضی‌الله عنه، یاد میکند که زیر شکنجه «احد، احد» می‌گفت. نمونه دیگر چنین است: «گاليله، هنگامی که در برابر هیئت محکومکننده اعلام کرد بدعتگذاری را ترک کرده است، شعله حق و علم در درونش فروزان بود؛ هرچند ترجیح داد موضع کسی را بگیرد که مجبور شده، اما دلش به ایمان آرام است.» [۳۴]

۳۲ - همان منبع، ص ۱۸۶.

۳۳ - همان منبع، ص ۱۸۹.

۳۴ - کتاب «اقرأ»، ص ۱۹۰.

باید به این توصیف آکنده از محبتِ گاليله توجه کرد؛ کسی که دلش به ایمان آرام است!

سپس از توینبی در کتاب «تاریخ بشر» نقل میکند که در دوره‌های کوتاه‌تر از چهار نسل، پنج تن از حکیمانِ بزرگ جهانِ قدیم ظاهر شدند: زرتشت، اشعیای دوم، بودا، کنفوسیوس و فیثاغورس. «آنان تا امروز، بیش از هر انسانِ زنده‌ای، مستقیماً بر بشریت تأثیر می‌گذارند. مهمترین ویژگی این پنج حکیم، رسیدنِ فردِ انسانی به رابطهای شخصی با حقیقتِ نهایی است... به سببِ دعوتِ این حکیمان، نگرش به حقیقت و رفتارِ بشر به صورتی بازگشتناپذیر دگرگون شد.» [۳۵]

آنچه برای ما اهمیت دارد، توضیحِ جودت بر این سخنان است: «این نگاهِ تاریخی به تکاملِ عقیده و رفتار، دو امرِ مهم را برجسته میکند: نخست، جستجوی هدایت در بیرون از جامعه؛ یعنی رهایی از بندگیِ جامعه و آسودن در سنتهای پدران. دوم، اینکه مرگ پایانِ زندگی نیست.» [۳۶]

در این نوشته‌ها جودت شورِ خود را برای اندیشهٔ ظهورِ فردگرایی نشان داده و نزدیک به سی صفحه صرفِ بیانِ آن کرده است. با آنکه عنوانِ فصل «علم و توحید» بود، این موضوع تنها بندی کوتاه را به خود اختصاص داده؛ در کنارِ بررسیِ آرای جامعه‌شناسانِ غربی برای تأییدِ گرایش به فردگرایی، شمردنِ آن به‌عنوانِ نشانهٔ توحید و برابر دانستنِ غیابِ آن با بتپرستی.

۳۵ - همان منبع، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۳۶ - همان منبع، ص ۱۹۶-۱۹۷.

در معیارهای جودت برای حکیم شمردنِ اشخاصِ میبینیم که آنها را به دو امر محدود کرده است:

نخست، جستجوی هدایت در بیرون از جامعه؛ دوم، اینکه مرگ پایانِ زندگی نیست. از اینرو شخصیت‌های فلسفیِ نامؤمن به دین را در مرتبهٔ حکمت قرار داده است. مسلمانان هنوز تا امروز، در چین و هند، از گمراهیِ آنان رنج می‌برند و جهان همچنان گرفتارِ افکار و انحراف‌های زرتشت و اندیشه‌های اباحی و کونیستی اوست.

در پایانِ بحث، جودت به قاعده‌های بنیادی دربارهٔ رابطهٔ توحید با علم رسیده است. اما خواهیم دید علمی که او در نظر دارد، آن چیزی نیست که مسلمان تصور میکند، یعنی حقایقِ قرآنی؛ بلکه آیات آفاق و انفس، تاریخ و رویدادهای جهان و تاریخ است.

«علم و توحید در اموری مشترک‌اند که معنایشان را یکی میکند یا آنها را دو جنبهٔ یک موضوع قرار می‌دهد. نخست، توحید بدونِ علم تحقق نمی‌یابد؛ زیرا توحید پس از علم می‌آید، همانگونه که تسخیر پس از علم می‌آید. دوم، خطا در هریک از علم و توحید، کیفرِ بخشایشناپذیرِ خود را، هرچند پس از مدتی، به همراه می‌آورد. در اسلام معلوم است که نگاهِ بخشایشناپذیر، شرک است: «بیگانه، الله این نگاه را که به او شرک آورده شود نمی‌بخشد و غیر از آن را - برای هر کس بخواهد - می‌بخشد.» [نساء: ۴۸]. خطا در علم نیز نتیجه‌های فوری و قطعی دارد. اگر در مصرفِ دارو یا استفاده از نیروی برق خطا کنید، یا در زندگی اجتماعیِ اطلاعاتِ نادرست بدهید، کیفرها حتمی و

بیگذشت خواهند بود: شما میکشند، برق دچار برق‌گرفتگی میکند و اطلاعات نادرست در زندگی اجتماعی، روابط مردم را فاجعه‌بار میسازد.» [۳۷]

شیوه‌های که جودت برای توضیح رابطه فردگرایی با توحید به کار برده، با مفاهیم اسلامی بیگانه است. او آن را از خاستگاه‌های جامعه‌شناسی غربی آکنده از افکار مادی عرضه کرده و به نقش فرد در ایجاد تغییر پیوند داده است. میگوید: «از بزرگترین کارهایی که مصلح اجتماعی باید انجام دهد، آگاه کردن افراد از توان و امکاناتی است که هدر میدهند.» [۳۸]

همچنین میگوید: «آشکار کردن امکانات فرد و توان او برای تغییر خود و مشارکت در تغییر، از روش‌ترین و مقدس‌ترین کوشش‌هایی است که بشر در تاریخ طولانی خود انجام داده است.» [۳۹]

او در اینجا درباره نقش انسان در زندگی مبالغه میکند و آن را بیش از اندازه میسنجد. این تصورات را از پابندی به آرای جامعه‌شناسان غربی و توجه آنان به مفهوم فردیت گرفته است، بدون در نظر گرفتن مفهوم مشیت الهی. بیشتر پژوهش‌های آنان بر اندیشه تکامل در تاریخ انسانیت استوار است، بی‌آنکه مفاهیم اعتقادی در آن اثری داشته باشند یا آزادی مطلق مشیت الهی در هستی به حساب آید؛ اینکه خدا هرکس را بخواهد هدایت یا گمراه میکند و هرکس را بخواهد بحساب روزی میدهد.

۳۷ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۰۳.

۳۸ - همان منبع، ص ۱۸۲.

۳۹ - همان منبع، ص ۱۸۳. آیا کوشش پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، برای آشکار کردن امکانات افراد بود، یا برای هدایت آنان به عقیده صحیح و عملی ثمربخش و صالح؟

در فصل تغییر دیدیم که چگونه فهم مشیت الهی، از راه مفاهیم قدریه و معتزله، دچار تجاوز از حدود شد. توضیح دادیم که پیامبر نمیتوانست آنچه در جان عمویش ابوطالب بود تغییر دهد و او را به اسلام هدایت کند؛ و چگونه این بیان از آسمان آمد: «بیتردید، تو نمیتوانی هر کس را دوست داشته باشی [به اجبار به راه راست] هدایت کنی؛ بلکه الله است که هر کس را بخواهد هدایت میکند» [قصص: ۵۶]. یعنی تو نمیتوانی کسی را که میخواهی و دوستش داری هدایت کنی؛ این اختیار تنها در دست خداست. اهل سنت بر این امور اجماع دارند؛ برخلاف فرقه‌های گمراه که این وظیفه را از ویژگی‌های فرد شمرده‌اند، چنانکه نزد جودت و در کوشش او برای آغاز این بحث از فردگرایی دیده میشود.

بحث او دربارهٔ پدرگرایی نیز از همین نگرش تأثیر گرفته است. عالم اشخاص، یا نقش جامعهٔ سلف صالح و تأثیر آن در آینده را انکار کرده؛ گویی با این تصورات میخواهد اکنون امت را از گذشته‌اش جدا کند. او موضوع را از زاویهٔ نكوهش تقلید کورکورانه یا پیروی از پدران بدون بررسی وضع آنان مطرح نکرده است؛ بلکه از نگرش بنیادی خود به نبوت تأثیر پذیرفته: ضرورت توقف آن و حذف نقش آن در هدایت و ارشاد، زیرا در تقسیم‌بندی او از مراحل تاریخ، نبوت مرحله‌ای کودکانه است.

او از نمونه‌های زندگی اسلامی، به‌عنوان الگوهای صالح و شایستهٔ پیروی، آغاز نمیکند؛ بلکه قاعده را تعمیم میدهد:

«وقتی جهان از بتپرستی پدران و بزرگان صاحب قدرت رها شود، روزهایی را در تاریخ بشر به یاد خواهد آورد که در آنها اصول کرامت انسانی اعلام شد؛ نه

تنها به‌عنوان حق، بلکه به‌عنوان وظیفه‌ای که چشمپوشی از آن جایز نیست و باید هر جا باشد آن را اعلام کند...» [۴۰] این سخن را پس از برشمردن کارهای ماندگار پنج حکیمی می‌آورد که در برجسته شدن فردیت در جامعه تأثیر داشتند. از بلال، گاليله و ابوبکر نیز یاد کرده است. اما قاعده و خاستگاه بحث باید به اندیشه عام او بازگردانده شود: نپذیرفتن آنچه سلف بر آن بوده‌اند، بلکه حتی آیات خدا در کتاب، تا پیش از دریافت گواهی آیات آفاق و انفس؛ آیاتی که آنها را داور این اصول قرار داده است.

او شخصیت‌های تاریخی نامؤمن، مانند زرتشت، سقراط، گاندی و دیگران را ستوده است.

جودت، همانند اقبال، انسان را چنان مینگرد که زرتشت مینگرد و، همچون نیچه، در انتظار ظهور انسان برتر است.

جودت میگوید:

«بشر چگونه با قدرتِ تسخیری که خدا به او بخشیده، در ساختنِ این تاریخ مشارکت میکند؟ همین قدرت است که انسان را از عالمِ اشیا به آفرینشی دیگر بالا میبرد؛ چیزی که اقبال «نیابتِ الهی» مینامد؛ [۴۱] یعنی حالتی که انسان امکاناتِ خود را به‌عنوانِ یک فرد، برای نجاتِ خود و دیگران، درمییابد...» [۴۲]

جودت همچنین میگوید:

«در آیه، مقامِ نیابتِ الهی بیان شده است که انسان به آن ارتقا مییابد؛ جایی که فرمان میدهد و فرمانش اطاعت میشود.» [۴۳]

مفهومِ نیابتِ الهی با اندیشهٔ اتحاد و حلول تلاقی دارد؛ همچنین با اندیشهٔ مسیحیان و یهودیان دربارهٔ وجودِ پسری برای خدای سبحان بر زمین، تا نایبِ او باشد!

۴۱ - اقبال ذات را یکی میبیند که یکبار به صورتِ منِ بزرگ، یعنی خدا، و بارِ دیگر به صورتِ منِ کوچک، یعنی انسان، ظاهر میشود. بخشی مربوط به اقبال در این پژوهش، صفحهٔ ۲۷۸ نسخهٔ اصلی عربی، را ببینید.

۴۲ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۰۰.

۴۳ - همان منبع، ص ۲۸۵.

فصل هفدهم صحابه و سلف

جودت در کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، فصلی ویژه به جامعه صحابه اختصاص داده است. با شیوهای استهزاآمیز و با شعار تفکیک قاعده از اجرا، به نام بررسی اشخاص و شناختِ خطاکار از درستکار، به آنان تعرض کرده است. مستقیماً وارد موضوع نشده، بلکه از سید قطب مدد خواسته تا او را در این مسئله مهم سپر بلا کند. این عبارتها را از سید نقل کرده است:

«روشنی خدا ثابت است و ارزشها و معیارهایش نیز ثابتاند. انسانها از این روش دور یا به آن نزدیک میشوند. وقتی در تصور یا رفتار خطا کنند، آنان را به خطا وصف میکند؛ و وقتی از آن منحرف شوند، به انحراف وصفشان میکند. از خطایشان، هر منزلت و مقامی که داشته باشند، چشم نمپوشد و خود برای همراهی با انحراف آنان منحرف نمیشود.

از این میآموزیم که تبریئه اشخاص، ارزش مخدوش کردن روش را ندارد. به سود امت اسلامی است که اصول روش خود را سالم و روشن نگاه دارد و خطاکاران و منحرفان از ما، هرکه باشند، به وصفی که سزاوارش هستند وصف شوند. هرگز نباید خطاها و انحرافهای آنان با تحریف روش و تغییر ارزشها و معیارهای آن توجیه شود؛ زیرا این تحریف و تغییر، برای اسلام

خطرناکتر از وصفِ شخصیت‌های بزرگِ مسلمان به خطا و انحراف است...»
[۱]

سپس سخنی خطیر از سید دربارهٔ صحابه نقل میکند:

«دشوار است روح اسلام را در جانِ عثمان متهم کنیم؛ اما دشوار است او را نیز از خطا معاف بدانیم؛ خطایی که از همزمانی نامناسبِ تصدیِ خلافتِ او با پیری و ناتوانیاش برآمد، در حالی که اطرافیانی بد از بنیامیه، با سرشتی شوم، او را احاطه کرده بودند.» اندکی بعد، دربارهٔ فتنهٔ رخ داده میگوید: «کسی که با چشمِ اسلام به امور مینگرد و با روح اسلام آنها را احساس میکند، ناگزیر باید بگوید آن شورش، در مجموع، به روح و جهتِ اسلام نزدیکتر بود تا موضع عثمان؛ یا دقیقتر، موضع مروان و بنیامیهٔ پشتِ سرش، که روح این دین هرگز در جانشان راه نیافته بود.» [۲]

ترجیح دادم سخنانِ سید را که جودت به آنها استشهاد کرده نقل کنم، تا نشان دهم جودت در چنین موضع حساسی به امانتِ علمی لازم پایبند نبوده است. او ساده‌ترین قواعدِ اعتماد در نقل را نقض کرده؛ اعتمادی که برخورد با شخصیتِ صحابه نیازمند آن است. تکیه بر سخنِ سید نمیتوانست او را از رسوایی تعرض به حرمتِ صحابه و اشخاصِ آنان نجات دهد. نادان شمردنِ صحابه، متهم کردنشان به انحراف و تردید افکندن در نیتها و مواضعشان، انحراف از روشِ اسلام در برخورد با نصوصِ شرعی است که به احترام و بزرگداشتِ آنان دعوت میکنند.

۱ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۱۹۹.

۲ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۲۰۶؛ «العدالة الاجتماعية»، ص ۱۹۱.

اما سید، که از دنیا رفته است، از سخنانی که دربارهٔ صحابه گفته بود توبه کرد و بابتِ خطای خود عذر خواست. صریحاً اعلام کرد که این شیوهٔ نقدِ صحابه را ترک میکند و مسئله را مبهم نگذاشت؛ بلکه پس از استوار شدنِ روشِ خود، از تمامِ آن کتابِ اعلامِ براءت کرد. کوشید دیگر نگاہهایش را نیز از رسوباتِ فرهنگیِ مخالف با روشِ سلفِ صالح پاک کند. آنچه اکنون برای ما اهمیت دارد، پسندِ جودت نسبت به این شیوهٔ منحرفِ جرحِ صحابه و دعوتِ جوانانِ مسلمان به کار و نوشتنِ برپایهٔ آن است. دربارهٔ شیوهٔ سید گفته است:

«او با این کار، دری به سویِ حلِ مسئله گشود، بررسیِ آن را برای ما آسان کرد و این نشانه را علامتی در راه قرار داد. مسلمانانی که به مسئلهٔ اسلامی توجه دارند، باید این کشفیاتِ استاد را نقطهٔ آغاز قرار دهند و از جایی که او پایان داده، ادامه دهند. اما باید بدانیم ورود به این دری که گشوده، کاری دشوار و سخت و نیازمندِ تجربهای عظیم است.» [۳]

۳ - کتاب «حتی یغیروا ما بأنفسهم»، ص ۲۰۱؛ «العدالة الاجتماعية»، ص ۱۹۱ و پس از آن.

این سخن نشان می‌دهد که جودت اندیشه و روش سید را در کتاب «العدالة» [۴] برای برخورد با صحابه پذیرفته است. سید چه از سخنان خود اعلام براءت کرده باشد و چه نکرده باشد، ما این روش را محکوم و رد می‌کنیم؛ زیرا مخالفی صریح با نصوص شرع است. جودت علمای مسلمان را به چالش کشیده تا این روش را بر شخصیت‌های بزرگ اسلامی شناخته‌شده در عصر صحابه تطبیق دهند. می‌گوید:

«پذیرفتن نظری این قاعده آسان است؛ اما آن کسانی که سید شخصیت‌های بزرگ مسلمان نامیده، چه‌کسانی‌اند؟ آیا می‌توانیم وارد جزئیات شویم و برخی اشخاص را به نام یاد کنیم؟ در اینجا می‌بینیم این قاعده و پذیرش آن، تنها بخش بسیار کوچکی از مسئله را حل کرده است. ذکر نام‌ها و معین کردن شخصیت‌های بزرگ خطا کار، چشم‌ها را سرخ و رگ‌های گردن را متورم می‌کند؛ زیرا با ورود به این موضوع، عقل و خویشتنداری از دست می‌رود و عواطف آغاز به کار می‌کنند.» [۵]

شیوه جودت [۶] و تحریک او برای نسبت دادن انحراف به صحابه و جرح آنان آشکار شده است. کسی را که در برابر آنان ادب نگه میدارد و از تعرض به آنان باز می‌ایستد، به تعطیل کردن عقل و عمل بر پایه عاطفه وصف می‌کند؛ همین

۴ - وقتی سید از نوشته‌هایش درباره صحابه اعلام براءت کرد، صفحه‌هایی را که در آنها ملاحظات نامناسب با مقام عظیم صحابه وجود داشت، از آخرین چاپ «العدالة الاجتماعية» حذف کرد. سپس از کتاب «العدالة» و کتاب‌های دیگری اعلام براءت کرد. شگفت‌زد هام که پس از اعلام براءت مؤلف، چاپ‌های تازه این کتاب همچنان منتشر می‌شود! این گلایه را شخصاً متوجه استاد محمد قطب می‌کنم.

۵ - همان منبع، ص ۲۰۲.

۶ - با وجود اعلام براءت سید از این افکار، نقلی

امر، کار و مقصود او را روشن میسازد. جودت و پیروانِ روش او از حقیقتِ جامعهٔ صحابه، رابطهٔ آنان با پیامبر، صلیاللهعلیهو سلم، و چگونگی اصلاح مواضعشان به دستِ وحی غافل شده‌اند؛ اصلاحی که آنان را الگوی نیک آیندگان ساخت. رسولِ خدا، صلیاللهعلیهو سلم، در حالی درگذشت که از آنان خشنود بود؛ خدا نیز از آنان خشنود بود، چنانکه فرموده است: «اللَّهُ از آنان راضی گشت و آنان [نیز] از او راضی شدند».

اهل سنت و جماعت بر این باورند که صحابه عادلانند و طعن یا جرح آنان، چنانکه جودت میکوشد، جایز نیست. جز فرقه‌های گمراه، مانند خوارج، رافضه، معتزله و قدریه، کسی به صحابه طعن نزده است. شگفتزده نمیشویم که جودت چنین کند، بر رویارویی با روشِ سلفِ صالح اصرار ورزد و مردم را به دور شدن از آن تحریک کند. دربارهٔ نظرِ جابری پیرامونِ سلف میگوید:

«دکتر محمد عابد جابری در کتاب «الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية» از موضع انسانِ عربِ معاصر در برابرِ مسئلهٔ نهضت و توسعه، یا عبور از عقبماندگی، سخن میگوید. مسئله را ساده و روشن عرضه کرده و در پایانِ بحث به نتیجه‌های مهم رسیده است: «سلفی، لیبرال و همهٔ دیگر عنوانهای ایدئولوژیکِ عربی؛ ما عربها همگی نمیتوانیم اصالت و معاصرت را بفهمیم، دریابیم یا به کار بندیم. نمیتوانیم اندیشهٔ خود را تجدید کنیم یا رؤیایی مناسب برای نهضت بسازیم، تا هنگامی که زیر سلطهٔ الگو، یعنی سلف، هستیم؛ خواه میراث باشد، خواه اندیشهٔ معاصر یا بخشی از آنها».

(ادامه) سخنانش دربارهٔ صحابه با امانتِ علی سازگار نیست. کتابِ جودت هفت سال پس از مرگ سید منتشر شده.

آری، انسان به طبیعت خود از راهِ الگو می‌اندیشد؛ اما میانِ الگویی که همچون همراهی برای انس گرفتن برگزیده می‌شود و الگویی که اصلِ سنجش قرار می‌گیرد، تفاوت هست. وقتی الگو اصل و سلف قرار داده شود، به مرجعیتی فشارآور و قاهر بدل می‌شود که ذات را کاملاً دربرمیگیرد و شخصیت و استقلالش را از او می‌ستانند. پس باید از شناخت ذات آغاز کرد؛ از آزاد کردنش از چنگِ الگو، یعنی سلف، تا بتوانیم با همهٔ الگوها برخوردی انتقادی داشته باشیم. این راهِ اصالت و معاصرت با هم است.» (ص ۵۶-۵۷).

آنچه دکتر جابری در اینجا الگو و سلف مینامد، همان است که در این پژوهش، عالم اشخاص در برابرِ عالم افکار مینامیم؛ یا برخورد با وجود خارجی به جای برخورد با صورتهای ذهنی؛ یا میتوان آن را اجتهاد در برابرِ تقلید نامید....» [۷]

جودت رأی جابری را در حذفِ الگو میپذیرد و بر آن میافزاید که با وجودِ خارجی مادی، به جای صورتهای ذهنی، برخورد میکند. بدینسان، کاربردِ مکتبِ مادی او در مسئلهٔ جامعهٔ پیامبر و سلفِ صالح آشکار میشود. جابری و جودت بر مسلمانان خرده میگیرند که چرا الگویی صالح دارند و آن را اصل قرار میدهند. برخورد با این الگو را رد میکنند و به خروج از آن دعوت میکنند. خود نیز عملاً از آن بیرون رفته و راهی در فلسفهٔ مادی جستجاند. ازاینرو جودت در کتابش میپرسد:

«اکنون اگر از دکتر جابری [۸] بپرسم: چگونه از الگو و سلف خارج شویم؟» سپس میگوید: «اگر توافق کنیم که الگو مشکلی ما را حل نمیکند، در اینجا میگویم راهل، خواندنِ گستردهای است که تجربههای بشر را بررسی و احصا کند.» [۹] همچنین میگوید: «راهِ رهایی از پدِ رگرای، تقلید، الگو، سلف و اشخاص، خواندنِ گسترده و عمیق است.» [۱۰]

جودت الگوی سلف را نه از راهِ نقدِ علمی، بلکه بر پایهٔ روش مادی رد میکند؛ روشی که با عالمِ اشخاص سروکار ندارد و تنها با واقعیت برخورد میکند. اصلِ تفکیکِ قاعده از اجرا، اگرچه در بنیاد صحیح است، خود تابعِ قاعدهای است که نصوصِ شرعی را نقطهٔ آغازِ مفاهیمِ فراگیرِ اسلامی میداند. وقتی به نصوصِ شرعی رجوع میکنیم، خداوند متعال به ما میفرماید:

«بیتردید، در [رفتار و گفتار] رسول الله، سرمشق نیکویی برایتان است؛ برای هر کس که به الله و روز آخرت امید دارد و الله را بسیار یاد میکند.» [احزاب: ۲۱].

همچنین خداوند متعال میفرماید:

۸ - با وجود دشمنی جودت با روش سلفِ صالح و تمسخرِ آنان، برخی منتسبان به سلف را میبینیم که به جودت احترام میگذارند و کتابهایشان را با آرای او میآریند؛ به گمان اینکه او سلفی و مخالفِ بدعت است. آنان از حقیقتِ جودت غافل شدهاند، زیرا به ستایش او از شخصیتِ اِبنِ تیمیه و فراوانی نقل از او بسنده کردهاند.

۹ - محمد عابد جابری، نویسندهای مغربی با گرایش قومگرایانه و از پیروانِ مکتبِ فلسفی است. به مطالعهٔ میراث از راهِ افکارِ فلسفی خود توجه داشته و به دور شدن از روشِ سلف دعوت میکند.

۱۰ - کتاب «اقرأ»، ص ۴۲-۴۳.

«یقیناً در [زندگی] ابراهیم و کسانی که با او بودند سرمشق خوبی برایتان وجود دارد؛ آنگاه که به قوم خود گفتند: «ما از شما و از آنچه غیر از الله عبادت میکنید بیزاریم»» [ممتحنه: ۴].

الگوی نیک، پیروی از پیامبران و پیودنِ روشِ آنان است.

خداوند متعال فرموده است:

«مسئلاً در [زندگی] آنها [= ابراهیم و یارانش] سرمشق خوبی برای شماست، برای کسانی که به الله و روز قیامت امید دارند» [ممتحنه: ۶].

این خطاب به مؤمنان است تا ابراهیم، علیهاالسلام، و سرورِ ما، رسولِ خدا، را الگوی خود قرار دهند و به آنان اقتدا کنند.

پیروی از روشِ پیامبران، برخلافِ تصویری که صاحبانِ اندیشهٔ مادی میکوشند بسازند، پدرگرایی نیست! پیروی از جامعهٔ نخستین، بهعنوانِ نمونهٔ نسلی عظیم که بر پایهٔ روشِ قرآن و زیرِ نظرِ پیامبر، صلیاللهعلیهو سلم، تربیت شد، انحرافی نیست که صاحبانِ روشِ مادی ادعا میکنند!

کسی گمان نکند که این اقتدا، پیروی از احوالِ شخصیِ آنان، تقلید از ابزارهای کار و وسایلِ سواریشان، یا ماندن در سطحِ پژوهشهای علمیِ آنان دربارهٔ صنعت، کشاورزی و تجارت است. مقصود، پیروی از روشِ اندیشیدنِ آنان و تکیه‌شان بر کتاب و سنت بهعنوانِ روشِ زندگی است؛ نه چون این روش را آنان وضع کرده‌اند، بلکه چون آن را اجرا کرده‌اند. گویی جودت و به‌طور عام صاحبانِ اندیشهٔ مادی میکوشند موضوع را وارونه نشان دهند؛ گویی دعوت به ازسرگیریِ زندگیِ اسلامی بر پایهٔ نصوصِ کتاب و

سنت، به معنای بازگشت به وسایل معاشِ صحابه یا تقلید از آنان در همه‌چیز است.

شگفت نیست! کسی که به کار گذاشتنِ نصوصِ شرعی از مسیر و حذفِ دلالتشان دعوت میکند و معتقد است ادلهٔ شرعی کتاب، سنت، قیاس و اجماع، نقشی مانند این آیه ندارند: «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد»، [۱۱] عجیب نیست که به رهایی از مفهوم سلف و الگو نیز دعوت کند! کسی که تاریخ و رویدادهای جهان را منبع علم میپذیرد و میگوید قرآن به ما نیاآموزد، میانِ مؤمنان و کافران تفاوتی نمیگذارد؛ بلکه گاه مؤمنان را نکوهش و مسخره میکند و کافران را میستاید و منزلتشان را بالا میبرد. هرکس این پدیده را در سخنان و کتابهای او دنبال کند، به امورِ شگفتی خواهد رسید!

جودت، مانند مستشرقان، دورانِ فتنه را نردبانی برای طعن به صحابه و نادان شمردنِ آنان قرار میدهد. میگوید امت بود که علی بن ابیطالب، رضی‌الله‌عنه، را کشت. [۱۲] [۱۳]

اقتدا به صحابه و الگوی جامعهٔ آنان، از جنسِ تقلیدِ کورکورانهٔ مردود نیست؛ تقلیدی که امروز رد میکنیم و خودِ صحابه نیز رد میکردند.

۱۱ - کتاب «اقرأ»، ص ۲۲۳.

۱۲ - امت، علی، رضی‌الله‌عنه، را نکشت؛ بلکه در کارِ او ایستاد. دشمنِ خدا، ابن‌لجم، او را کشت؛ از فرقهٔ خوارج که به نصوصِ شرعی عمل نمیکنند و عقلِ خود را داورِ امور قرار میدهند؛ همانگونه که جودت اکنون تاریخ، رویدادهای جهان یا سنتها را داورِ نصوصِ شرعی قرار میدهد.

۱۳ - این سخن در نشستِ سویداء بیان شده.

وقتی به صحابه اقتدا میکنیم، از روش و شیوه برخورد آنان با نصوص شرع پیروی میکنیم؛ نه از سبک زندگی شخصیشان در الگوهای معاش، مانند سواری و ساختمان.

از قرآن و سنت، دلایل کافی درباره فضیلت و عدالت صحابه داریم تا صاحبان اندیشه مادی را ناکام بازگردانیم. بخاری، مسلم و صاحبان سنن فصلهای کاملی را به فضیلت صحابه، وجوب پایبندی به روش آنان و پیروی از راهشان در برابر اهل گمراهی از فرقههای منحرف، مانند معتزله، خوارج و رافضه، اختصاص دادهاند. خداوند متعال میفرماید:

«و هر کس پس از آنکه [راه حق و] هدایت برایش روشن شد با پیامبر مخالفت ورزد و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند، او را به آنچه [برای خود برگزیده و از آن] پیروی کرده است وامیگذاریم و به دوزخ میکشانیم؛ و [حقاً که دوزخ] چه بد جایگاهی است!» [نساء: ۱۱۵].

پیامبر، صلیاللهعلیهو سلم، برتری نسلهای نخستین را برای ما بیان کرده است. عبدالله بن مسعود، رضیاللهعنه، روایت میکند که پیامبر فرمود: «بهترین مردم، نسل مناند؛ سپس آنان که پس از ایشان میآیند و سپس آنان که پس از آنها میآیند...» [۱۴]

خداوند متعال فرموده است:

۱۴ - متفقعلیه؛ لفظ روایت از بخاری است، حدیث شماره ۳۶۵۱. در روایت دیگر او: «بهترین امت من، نسل مناند؛ سپس آنان که پس از ایشان میآیند و سپس آنان که پس از آنها میآیند»؛ حدیث شماره ۳۶۵۰.

«و پیشگامان نخستین - از مهاجران و انصار- و کسانی که به نیکی از آنان پیروی کردند، الله از آنان راضی گشت و آنان [نیز] از او راضی شدند؛ و باغهایی [در بهشت] برایشان مهیا کرده است که جویبارها از زیر [درختان] آن جاری است؛ جاودانه در آن خواهند ماند. این همان [رستگاری و] کامیابی بزرگ است.» [توبه: ۱۰۰].

پیامبر امت را به پیروی از سنت خود و سنت خلفای راشدین پس از خود دعوت کرد. عرباض بن ساریه میگوید: روزی رسول خدا، صلیا لله علیه وسلم، با ما نماز گزارد؛ سپس رو به ما کرد و پندی بلیغ داد که چشمها از آن اشجار و دلها هراسان شد. کسی گفت: ای رسول خدا، گویی این پند کسی است که وداع میکند؛ پس چه سفارشی به ما میکنی؟ فرمود:

«شما را به تقوای خدا، شنیدن و اطاعت سفارش میکنم، حتی اگر [فرمانروایتان] بردهای حبشی باشد. هرکس پس از من زنده بماند، اختلاف فراوان خواهد دید. پس به سنت من و سنت خلفای هدایت یافته راشد پایبند باشید؛ آن را محکم بگیرید و با دندانهای آسیا نگاه دارید. از امور نوپدید پرهیزید؛ زیرا هر امر نوپدید بدعت است و هر بدعت گمراهی.» [۱۵]

اصحاب رسول خدا چنین سفارش میکردند:

«هرکس از شما میخواهد اقتدا کند، به اصحابِ رسولِ خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، اقتدا کند؛ زیرا آنان نیکدلترین این امت، ژرفترین در علم، کمتکلفترین، استوارترین در هدایت و نیکوترین در حال بودند. خدا آنان را برای همراهی پیامبرش و برپا داشتنِ دینش برگزیده. پس فضیلتشان را بشناسید و از آثارِ آنان پیروی کنید؛ زیرا بر هدایتِ راست بودند.»

شاید سودمند باشد از فصلی یاد کنیم که سید دربارهٔ جامعهٔ صحابه و اهمیتِ آن، با عنوان «نسلی قرآنی و بی‌همتا»، نوشته است:

«پدیده‌های تاریخی وجود دارد که صاحبانِ دعوتِ اسلامی در هر سرزمین و هر زمان باید در برابرِ آن درنگ کنند؛ درنگی طولانی، زیرا در روش و جهتِ دعوت تأثیری تعیین‌کننده دارد. این دعوت نسلی از مردم، نسلی صحابه، رضوان‌الله‌علیهم، پرورش داد که در همهٔ تاریخِ اسلام و تمام تاریخِ بشر ممتاز بود. سپس دیگر چنین نسلی پدید نیاورد. آری، در سراسرِ تاریخِ افرادی از آن جنس وجود داشته‌اند؛ اما هرگز شمارِ عظیمی همانندِ آنان در یک مکان گرد نیامده‌اند، چنانکه در نخستین دورهٔ زندگیِ این دعوت رخ داد.» [۱۶] مناسب است در اینجا بخشی از گفته‌های سلفِ صالح را دربارهٔ برخورد با صحابه یاد کنم. از آنان چنین آمده است:

«اصحابِ رسولِ خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، را دوست میداریم؛ در محبتِ هیچیک افراط نمیکنیم و از هیچیک اعلامِ براءت نمیکنیم. از کسی که با آنان دشمنی کند یا به بدی یادشان کند، بیزاریم و خود جز به نیکی از آنان یاد نمیکنیم.» [۱۷]

رسولِ خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، فرمود: «اصحابِ مرا دشنام ندهید؛ زیرا اگر یکی از شما به اندازهٔ کوهِ احد طلا انفاق کند، به یک مدّ از انفاقِ آنان، و نه حتی به نیم آن، نمیرسد.» [۱۸]

سرانجام باید به نکته‌های درخور توجه اشاره کرد:

سخنانِ جودت دربارهٔ صحابه، در نگاره‌های قدیم او و زمانی بیان شد که از روشِ فلسفی ایدئالیستی و مکتبِ عقلگرا تأثیر پذیرفته بود. اما آنچه پس از آن از او صادر شد، بسیار متفاوت است!

صاحبانِ روشِ مادی که به مراحلِ تاریخِ باور دارند، و جودت از آنان است، دورهٔ همزمان با پیامبر و اصحابش را مرحله‌های ابتدایی، یا به تعبیرِ آنان «مرحلهٔ کودکی» [۱۹] در زندگی بشر میدانند. از اینرو این مرحله را الگوی صالح برای اقتدا یا آرمانِ شایستهٔ پیرویِ مسلمانانِ بعدی نمیشمارند؛ چنانکه اندکی پیش در توضیح او بر سخنانِ جابری دیدیم.

او از اقبال نقل میکند:

۱۷ - «العقيدة الطحاوية»، ص ۴۶۷.

۱۸ - مسلم، ۴/۱۹۶۷؛ حدیث شمارهٔ ۲۵۴۰.

۱۹ - فصل «جامعه‌شناسی»، صفحهٔ ۷۶ نسخهٔ اصلی عربی، را ببینید.

«اگر از این زاویه به مسئله بنگریم، میبینیم پیامبر اسلام گویی میان جهانِ قدیم و جهانِ جدید ایستاده است: از حیث سرچشمهٔ رسالتش به جهانِ قدیم تعلق دارد و از حیث روح نهفته در آن، به جهانِ جدید.» [۲۰]

استهزای مسلمانان

هیچ نوشته‌ای از جودت یا شحرور از نقدِ عموم و خواصِ مسلمانان، استهزای آنان و یاد کردنشان به صورتی که منزلتشان را پایین آورد، خالی نیست.

در این فصل نمونه‌هایی از شیوهٔ تمسخرِ جودت نسبت به مسلمانان آمده است؛ بیآنکه میانِ عالم و جاهل تفاوت بگذارد!

جودت در چننهٔ خود تنها یک نمونه دارد که از زمانِ بازگشتش از الازهر، چهل سال پیش، همچنان برای همراهان و مریدانش تکرار میکند. از برجسته کردنِ داستانی که در مصر برایش رخ داده خسته نمیشود و چنان آن را تکرار میکند که شنونده میپندارد دیروز رخ داده است. میگوید:

«در اواخر دههٔ پنجاه این قرن، با مردی نیک بودم که شغلِ قضاوت داشت و دربارهٔ اموال و خونها حکم میداد. روزی گفت: ای شیخ، این کافران چگونه میگویند زمین میچرخد؟ مگر نمیبینند خورشید چگونه دورِ ما میگردد؟ در واقع، غافلگیریِ شدیدی نبود، اما غافلگیر شدم؛ و در اثرِ این غافلگیری، تصمیمِ ناگهانی من نیز این بود که به او بگویم: درست است،

آنان کافرنده و نمیفهمند. دیدم وضع من و حال او با امکاناتِ فکری من تناسب ندارد.» [۲۱]

این نمونه دور از انتظار نیست، به‌ویژه در دههٔ پنجاه. نباید نادان نگه داشتنِ مردم به دستِ استعمارگرانِ کافر را فراموش کنیم. حتی اکنون نیز چنین ماجرای ممکن است در محیط‌هایی رخ دهد که با علوم صحیح اسلامی یا علوم معاصر آشنا نشده‌اند. در اروپا و آمریکا نیز میتوان کسانی یافت که چنین تصویری مخدوش از جهان دارند. هزاران شهروند آمریکایی بر توده‌های زباله زندگی میکنند و از آنها میخورند، یا در مجاری عمومی زندگی و شبانی میکنند. این اطلاعات از خود من نیست؛ از آمار سازمانهای بینالمللی، روزنامه‌های محلی و مراکز پژوهشی شناخته‌شده است. پس شگفتزده نمیشویم که در میان چنین مردمی، کسی نادان باشد و برخی حقایق علمی را انکار کند. [۲۲] وضع هیپیا را نیز نباید فراموش کرد.

شاید این قاضی نادان، دوستِ جودت، کسی را نیافته بود که حقیقت را برایش بیان کند؛ جودت نیز آن را از او پنهان کرد. کسی را نیافته بود که بگوید نیاکانِ بزرگ تو از همان زمان که مسئلهٔ کروی بودنِ زمین مطرح شد، به آن باور داشتند. ابنتیمیه این را پیش از ظهورِ دورانِ رنسانس در اروپا اعلام کرده بود.

۲۱ - نوارهایی ضبط‌شده در اختیار دارم که جودت این داستانها را به صورتِ لطیفهای خنده‌آور و تمسخرآمیز تکرار میکند!

۲۲ - روزنامه‌ها در این روزها خبرهایی دربارهٔ دانشمندانِ غربی منتشر میکنند که در فرودِ روسها و آمریکاییها بر سطح ماه تردید میکنند. از جودت انتظار میرود موضوع را دنبال کند، به آنان پاسخ دهد و رسوایشان سازد، نه آنکه به تمسخرِ مسلمانان بسنده کند!

جودت و همراهانش این نمونها را برای کاستن از قدرِ اهلِ اسلام و تحقیرِ آنان، در برابرِ ستایش و تکریمِ اهلِ کفر، مطرح میکنند. در دورهای که جودت در الازهر بود، جوانانی از سرزمینهای اسلامی برای طلبِ علم رفتند، سالها در کشورهای غرب و شرق از علومِ معاصر آموختند و سپس برای ادارهٔ راکتورهای هستهای و کارخانهای هواپیماهای جنگی بازگشتند. [۲۳]

اما جودت از همان زمان همچنان نمونهاهای نادانی را مطرح میکند. در کتاب «العمل» میگوید:

«به شترمرغ میخندیم که سرش را پنهان میکند و به سببِ رفتارِ احمقانه‌اش در دام میافتد؛ اما آیا میتوانیم ببینیم که نمونهاهای برجستهٔ مردانِ جهانِ اسلام نیز وقتی عقلِ خود را دفن میکنند و عواطفشان را آشکار میسازند، در همین خطا میافتند؟ مانندٔ مؤذنی که اقامهٔ نمازِ صبح را چنان به تأخیر انداخت که نزدیک بود خورشید طلوع کند. برخی به او گفتند: ساعتِ عقب است؛ ما را معطل کردی! بهسادگی پاسخ داد: ساعتِ من درست است، اما خورشید در طلوع شتاب کرده است.» [۲۴]

سپس مدعی میشود مسلمانان به کوررنگی مبتلایند، بیآنکه برای استثنا کردنِ دیگران، تعبیرِ «برخی مسلمانان» را به کار ببرد:

۲۳ - دشمنانِ کافر دستور دادند راکتورها برچیده و کارخانهای هواپما به کارخانهای ماشین لباسشویی و یخچال تبدیل شوند! کارکنانِ آنها نیز کار گذاشته شدند! جودت به این امور توجه ندارد؛ سرگرم نادان شمردن و تمسخرِ مسلمانان است!

۲۴ - کتاب «العمل»، ص ۹۷.

«این موضوع شناخته شده است؛ اما ما مسلمانان به کوررنگی فکری مبتلایم و به سبب آن، بسیاری از افکار را درک نمیکنیم.» سپس سخن خداوند متعال را میآورد: «به راستی، تنها چشمها نیست که نابینا میگردد؛ بلکه دلهایی که در سینههاست [بیبصیرت گشته و برای دیدن حق،] نابینا میشود.» [حج: ۴۶]. «این مسلمان را تکان میدهد؛ مسلمانی که در ذهنش ریشه گرفته است که کوری دل ویژه کافر است، گویی صرف انتساب به اسلام به او مصونیت میدهد. همین سادهانگاری، خود از آشکارترین نمودهای کوری دل است.» [۲۵]

جودت در توضیح واقعه رسیدن به ماه میگوید:

«دوستی برایم تعریف کرد که برخی در رسیدن انسانها به ماه تردید داشتند؛ پس گرد آمدند تا در این باره تصمیم بگیرند. در جریان بحث، یکی گفت: اگر مثلاً روشن شود که به ماه رسیدهاند، چه خواهیم گفت؟ گفتند: خواهیم گفت فهم ما از قرآن نادرست بود! این نمونه و این سخن، چه رخ داده باشد و چه نه، اهمیت ندارد؛ واقعیت نشان میدهد که همین سلسله وقایع در سراسر تاریخ رخ میدهد.» [۲۶]

جودت این راه را میروود تا به هدفی بنیادی خود برسد: مسلمانان نباید به هیچ نظریه‌ای اعتراض کنند؛ شاید علم درستی آن را ثابت کند و آنان گرفتار تناقض شوند. از همین برداشت، به پذیرش نظریه تکامل داروینی و رد نکردن آن دعوت میکند. معتقد است مسلمانان روزی فهم خود را تغییر خواهند داد؛

۲۵ - کتاب «العمل»، ص ۲۲۴.

۲۶ - رساله «انظروا»، ص ۹.

چنانکه در رساله «انظروا» آمده است: «اگر انسان میتواند در ذهن خود، وضع کره زمین، پیدایش حیات در آن و انواع حیواناتی را که در آن زیست‌بند مشاهده کند؛ اینکه روزی همه حیات در آب بود، سپس به خشکی رفت و بعد انسان پدید آمد...» سپس میگوید:

«تاریخ، مسلمانان را مجبور خواهد کرد فهم خود از قرآن را تغییر دهند.»

[۲۷]

نمیدانم از کدام بیشتر شگفتزده شوم: کسی که باور نمیکند انسانها به ماه رسیده‌اند و زمین است که میچرخد، یا جودت که از مردم میخواهد باور کنند میلیونها سال پیش، حیات زیر آب بوده، سپس بر خشکی تکامل یافته و آنگاه انسان از این مراحل پدید آمده است؛ [۲۸] و فهم خود را از قرآنی تغییر دهند که به آنان میگوید خدا آدم را با دست خود از خاک آفرید؟!!

۲۷ - همان منبع، ص ۱۰.

۲۸ - این مراحل با نظریه داروین درباره منشأ گونه‌ها و تکامل آنها از حیوان به انسان مطابقت دارد.

فصل هجدهم ۰۱ وابستگی اعتقادی

پس از بررسی افکار و روشِ جودت، مناسب است وابستگی اعتقادیِ او را بهدقت دستبندی کنیم و مراحلِ فکریای را که تا پذیرشِ کاملِ روشِ مادی پیوده است، مرور کنیم. با پدیده‌های شگفتِ روبه‌رو خواهیم شد که درنگِ طولانی می‌طلبد و در همان حال، توضیحی روشن برای آشفتگی‌ها و تناقضهای دیده‌شده در کتابهایش به دست می‌دهد؛ یا روشنتر بگوییم، برای تفاوتِ میانِ کتابهای قدیم و جدید او.

خوانندهٔ دقیق می‌تواند تغییرِ ناگهانیِ روشِ اندیشیدنِ او را در مسیرِ فکریاش دنبال کند؛ مسیری که در آن میانِ مکتبهای گوناگون جابه‌جا شده است. این مسئله به سببِ ابهامِ شدید و نزدیکیِ مکتبهای که میانشان حرکت کرده، بهروشنی ظاهر نشده است. جهشهایی کیفی از مکتبِ اشاعره به اعتزال و سرانجام به قدریه وجود دارد؛ یا در دستبندیِ فلسفی، از ایدئالیسمِ عقلگرا به فلسفهٔ پوزیتیویستی و ماده‌گرایی. همهٔ این مکتبها ویژگیِ برجستهای مشترک دارند: ریشهٔ آنها به فلسفهٔ یونان بازمی‌گردد.

چنانکه دربارهٔ جودت مشهور است، فعالیتِ اسلامیِ خود را از راهِ جنبشِ اسلامی آغاز کرد و در طرحِ افکارِ اسلامی فعال بود. اما افکارِ دیگرش پس از بازگشت از تحصیل در الازهر ظاهر شد. به اندیشهٔ فلسفی از نوع اروپایی و از

راهِ مکتبِ فلسفی عقلگرا، که جمال‌الدین افغانی [۱] و شاگردش محمد عبده رهبری میکردند، دعوت کرد. سپس در اصولِ روشِ جنبشِ اسلامی، مخالفِ آن ظاهر شد؛ با طرح شعارهای دعوت به فعالیتِ علمی، روشِ فردی در برابرِ کارِ جمعی و شیوهٔ مسالمت‌آمیزِ رویارویی. نخستین کتابش، «مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي»، را نوشت. رویارویی با جماعت‌های اسلامی داغ بود، اما پاسخ‌ها شیوهای علمی نداشت؛ از اینرو جودت توانست افرادی از آن جماعت‌ها را به خود جذب کند و آنان دریافتِ افکار از او، به‌ویژه دربارهٔ جامعه‌شناسیِ معاصر، را آغاز کردند.

در اینجا به فعالیتِ جنبشیِ آمیخته با ابهامِ جودت نمی‌پردازیم. در آغاز، از سرچشمهٔ مکتبِ فلسفی عقلگرا و افکارِ افغانی و محمد عبده می‌آموخت. آنان را پیشگامانِ نهضت در شرق میدانست و حتی افغانی را نجات‌دهندهٔ شرق مینامید.

اگر بخواهیم نقاطِ تغییرِ اندیشهٔ جودت را معین کنیم، نمونه‌های بسیاری می‌یابیم؛ از جمله در گذار از مکتبِ فلسفی عقلگرا به مکتبِ مادی. می‌گوید:

«برای مسلمان دشوار است جایگاهِ قدرت را دریابد؛ زیرا کارکردِ اندیشه بر او پوشیده مانده است، و اینکه قدرتِ ماده از زادگانِ اندیشه است. وارونه کردنِ این رابطه، امور را پیچیده میکند؛ اما ریشه‌هایی ژرف دارد و در جانها نفوذ میکند...» [۲]

۱ - جمال‌الدین افغانی نبود، بلکه ایرانی شیعه بود. همچون یکی از علمای اهل سنت، دعوتکننده به وحدتِ جهانِ اسلام، ظاهر شد؛ اما پس از اثباتِ عضویتش در محفلهای فراماسونی، حقیقتش آشکار شد. او حتی پس از ترکِ محفلِ فراماسونی انگلیسی، محفلِ وابسته به محفلهای فراماسونی فرانسوی تأسیس کرد.

۲ - «مذهب ابن آدم الأول»، ص ۱۲۸.

همچنین گفته است: «اهمیتِ ابلاغِ روشن را در پیوندِ عقل و آرمان بررسی کردیم... وقتی رابطهٔ فطریِ عقل و آرمان را بشناسیم، اهمیتِ ابلاغِ روشن آشکار میشود...» [۳]

سپس سرگردانیِ خود را دربارهٔ مفهومِ عقل و ماده و ماهیتِ رابطهٔ میانِ آنها نشان میدهد:

«میتوان گفت عقل به شیوهای با ماده پیوند دارد که علم هنوز به آن نرسیده است. این مهم نیست؛ مهم آن است که عقل را واداریم وظیفهٔ خود را به کاملترین صورت انجام دهد. نمیدانیم دمیدنِ روح در ماده چگونه و از چه زمانی آغاز شد: «آنگاه [اندام] او را سامان داد و از روح خویش [= روحی که خود آفرید] در وی دمید؛ و [نعمتِ] گوش و چشم و دل برایتان قرار داد...» اما میدانیم درکِ رابطهٔ میانِ دو چیز، از سرشتِ عقل است. وقتی از ماده و اندیشه بیرون میرویم، برای ما، با این اعتبار که مسلمانیم، جز خدایی که هیچچیز همانندِ او نیست، باقی نمی ماند.» [۴]

این سخن نمونهای از تکاملِ فکریِ جودت است: نخست روشِ فلسفیِ عقلگرا را برای تحلیلِ رویدادها پذیرفت، سپس سرگردانیِ خود را میانِ ماده، روح و اندیشه نشان داد و آنگاه، چنانکه دیدیم، روشِ مادی را بهطور کامل پذیرفت.

۳ - کتاب «العمل»، ص ۱۳۸.

۴ - «مذهب ابن آدم الأول»، ص ۱۲۸.

جودت روشِ اندیشیدنِ فلسفی عقلگرا را ترک کرد و روشِ اندیشیدنِ مادی را پذیرفت. اصولِ مکتبِ عقلگرا را رد کرد و جمالالدین افغانی را به سببِ ردِ اندیشهٔ تکاملِ موردِ حمله قرار داد؛ کسی که پیشتر از پیشگامانِ نهضت در شرق می‌شمرد. در این باره می‌گوید:

«از نشانه‌های کندهٔ شدیدِ جنبشِ اسلامی این است که تا اکنون ندیده‌ام کسی آیهٔ «در زمین بگردید و بنگرید که الله چگونه آفرینش را آغاز کرد» را بررسی کند یا به آن اشاره کند؛ با آنکه مسئلهٔ آغاز آفرینش، از نخستین اندیشه‌هایی بود که فکرِ دینی را تکان داد. حتی کتابِ جمالالدین افغانی دربارهٔ این موضوع، «الرد علی الدهرین»، را میتوان بیشتر گرایشی به عقب دانست تا نگاهی به پیش. عذرِ او این است که آن را در آغازِ جوانی نوشته است.» [۵]

بدینسان، افغانی عقبگرا شده است، چون نظریهٔ تکاملی را که جودت به آن باور دارد، نپذیرفته است.

ما در تردیدِ جودت دربارهٔ آفرینشِ انسان همراهِ او نیستیم و در توهّمش دربارهٔ پیوندِ ماده و روح یا دمیدنِ روح مشارکت نداریم؛ زیرا میدانیم خدا آدم را آفرید و روح را در او دمید و او میان‌دیشید، میدید و میشنید. این نظر را رد می‌کنیم که انسان از مراحلِ طولانی گذشته تا سرانجام انسانِ عاقل پدید آمده است. [۶]

۵ - کتاب «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۱۵.

۶ - برای تفصیل، فصلِ تکامل در این پژوهش، صفحهٔ ۱۷۸ نسخهٔ اصلی عربی، را ببینید.

سپس جودت با اعلام پابندی به اندیشه مادی مارکسیستی، به روش مادی روی آورد. میگوید:

«وجود خارجی ماده یا جامعه، حقیقتی واقعی دارد که تصور مردم از آن، بسته به پیشینه‌های فکری‌شان، متفاوت است. هنگام اختلاف، باید به وجود خارجی رجوع کرد.» [۷]

از جودت درباره منبع افکارش پرسیدند: آیا تنها به افکار مالک بن نبی تکیه کرده یا از دیگران نیز بهره گرفته است؟ پاسخ داد: «از توینبی، گوته و فاوست بهره گرفتم.» [۸] از این فلاسفه، همچون دیگران، تأثیر پذیرفته است. دیگر حتی افکار مالک تأثیر بزرگی در نگهبانش ندارد؛ زیرا از خود آن افکار نیز فراتر رفته است.

این پژوهش، میزان تأثیرپذیری جودت از تمام اندیشه فلسفی پوزیتیویستی را نشان داده است. برخی افکار بنیادی مؤثر بر او را میتوان چنین برشمرد:

۰۱. جودت جامعه‌شناسی پوزیتیویستی را پذیرفته است. فصلی کامل به آثار جامعه‌شناسی در نگهبان او، به‌ویژه اعتقادش به مراحل تاریخ، اختصاص داده‌ام.

۰۲. از مکتب مادی مارکسیستی نیز تأثیر پذیرفته است؛ این را در فصل ماده‌گرایی توضیح داده‌ام.

۷ - کتاب «اقرأ وربك الأكرم»، ص ۲۲۶. برای تفصیل، فصل ماده‌گرایی در همین پژوهش را ببینید.

۸ - در مقالهای منتشرشده در مجله «العالم» و روزنامه اردنی «الواء» آمده است. فاوست رمانی فلسفی است که گوته نوشته است.

۳. دلبستگی فراوانی به مکتبِ تکامل و افکارِ داروین نشان داده است.

۴. جودت به مکتبِ فلسفی پراگماتیسم نیز پایبند شده است؛ مکتبی که حقیقت را به سودمندی بازمیگرداند. هر پراگماتیست «سودگرا» سودمندی، ارزش و موفقیت را یگانه معیارِ حقیقت میداند.

ویلیام جیمز، ۱۸۴۲-۱۹۱۰، از برجسته‌ترین فیلسوفانِ این مکتب است. فلسفه او واکنشی مخالفِ ایدئالیسم و جبرگرایی علمی است و بر تصویری «پویا» تکیه دارد: جهان کامل نیست و جوهرهای ثابت دربر ندارد؛ بلکه در فرایندِ شدنی دائم و پیوسته است. این افکار را بهروشنی نزدِ جودت میبینیم؛ همواره تأکید میکند که امری هنگامی موفق است که نتایج سودمند داشته باشد. همچنین «گرایش انسان‌گرایانه» را نزدِ او میبینیم که انسان را معیارِ همه‌چیز میداند.

جودت کوشیده است با عرضهٔ برخی آیاتِ قرآنی و احادیثِ نبوی، مکتبِ پراگماتیستی را با روشِ اسلامی جمع کند. در هر مناسبتی برای اعلامِ روشِ سودگرایی خود به آنها استشهاد میکند: «بگو: «الله آفرینندهٔ همه چیز است و او یگانهٔ پیروزمند است. [الله] از آسمان آبی فرو بارید؛ آنگاه رودها هر یک به اندازهٔ [گنجایش] خود جاری شدند و سیلاب، کف روی خود را برآورد؛ و از آنچه بر آتش میافروزند [و میگذازند] تا زیور یا کالایی به دست آورند [نیز] کفی همانند آن [آب برمیآید]. الله حق و باطل را اینچنین مثال میزند. و اما کف، به نگاری میرود و نیست میگردد؛ ولی آنچه به مردم سود میرساند بر زمین [باقی] میماند. الله مَثَلها را اینچنین بیان میکند.»» [رعد: ۱۶-۱۷].

این آیات بهروشنی حقیقتِ مثالهای مربوط به حق و باطل، هدایت و گمراهی، یقین و شک را بیان میکنند؛ اما جودت بخشی از آنها را جدا کرده و نقطهٔ آغازِ مکتبِ مادی و سودگرایی خود قرار میدهد: «روشی معرفتی، تاریخی و مبتنی بر سنتها؛ زیرا آنچه بر زمین میماند، سودمند است و آنچه نقشی سودمند ندارد، همچون کف از میان میرود، هر قدر کسانی به آن چنگ بزنند. کافی است به واقعیتِ زمین خیره شویم تا ببینیم قواعدِ علم و روشهای معرفت چگونه در طولِ تاریخ، بر بنیادِ سود و زیان استوار میشوند. آن، بهتر و ماندگارتر است. اصلی که ما را به چنین روشی بازمیگرداند، به تاریخ گذشته و آینده اعتماد دارد؛ زیرا حقیقت در این جهان آن است که کف از میان برود و آنچه برای مردم سودمند است، در دستشان باقی بماند.» [۹]

جودت با این تصویرِ مادی، که از حقیقتِ امرِ سودمند و تعیینِ هدفِ آن تهی است، آیاتِ قرآن را چنان تفسیر میکند که با قانونِ شناختهشدهٔ تکاملِ داروینی، «بقای بهترین»، مطابقت یابند.

جودت از جان دیویی نیز تأثیر پذیرفته و گرایشِ ابزارگرایی را از او گرفته است؛ گرایشی که ارزشِ اندیشه را وابسته به میزانِ موفقیتش میداند و در نهایت، امرِ حقیقی را جنبهای از خیر میشمارد. جودت تا آنجا پیش رفته که ابزارگرایی را، همچون سودگرایی پیش از آن، روشِ قرآن قرار داده است:

«در بحث «دلیل علم» و اینکه بهتر و ماندگارتر است، باید در اینجا مکتب ازارگرایی، یعنی سودگرایی یا مصلحت، را نیز اندکی روشن کنیم. این مکتب خطای محض نیست. ازارگرایی هنگامی حق است که بهتر، ماندگارتر و فراگیرتر باشد. این ازارگرایی قرآن، ادیان، کسانی که به عدالت فرمان میدهند و خردمندان فرزندانِ آدم است؛ چنانکه ابن‌قفّع یاد کرده است.» [۱۰]

جودت کوشیده است همه آياتی را که در آنها از نفع یاد میشود دنبال کند و دلیل و گواه اندیشه مصلحت‌گرایانه و ازارگرایی خود قرار دهد.

اندیشه جودت درباره ازارگرایی با مفهوم مصلحت در اسلام همسو نیست؛ زیرا مصالح پذیرفته‌شده در اسلام با نصوص شرع تعارض ندارند و اگر تعارض داشته باشند، هر قدر منفعت مادی پدید آورند، به آنها اعتنا نمی‌شود.

صحابه به این گرایش مادی پی بردند و آن را ناپسند شمردند. چنین رخ داد: «وقتی خراج عراق نزد عمر بن خطاب، رضی‌الله‌عنه، آمد، عمر با یکی از موالی خود بیرون رفت و شروع به شمردن شتران کرد. شمارشان بیش از آن بود [که انتظار داشت]. عمر میگفت: ستایش برای خداوند متعال است؛ و مولای او میگفت: این از فضل و رحمت خداست. عمر گفت: نادرست گفتی؛ این آن چیزی نیست که خداوند متعال میفرماید:

«بگو:» [مؤمنان] باید به بخشش و رحمت الله شادمان شوند که این [نعمت] از آنچه ماندوزند بهتر است...». این مال، از چیزهایی است که گرد می‌آورند.» [۱۱]

برای روشن شدن مسئله، سودمند است آیاتِ موردِ استشهاد را بیاوریم. خداوند متعال میفرماید: «ای مردم، به راستی برای شما از جانب پروردگارتان موعظهای آمده است و شفایی برای آنچه در دلهاست و هدایت و رحمتی برای مؤمنان. بگو: «[مؤمنان] باید به بخشش و رحمت الله شادمان شوند که این [نعمت] از آنچه ماندوزند بهتر است.»» [یونس: ۵۷-۵۸].

ابنکثیر در توضیح این آیه میگوید:

«شادمان شوند: به آن هدایت و دینِ حقی که از جانبِ خدا به ایشان رسیده است، شادمان شوند؛ زیرا سزاوارترین چیز برای شادی است. «بهتر از آن چیزی است که گرد میآورند»: از متاع دنیا و زیبایی فانی و گذرای آن.» [۱۲]

در قرآن، آنجا که دنیا بر آخرت ترجیح داده میشود، از ابرارگرای نهی شده است. خداوند متعال میفرماید: «هرگز چنین نیست [که شما مشرکان میپندارید]! بلکه شما دنیا[ی زودگذر] را دوست دارید و آخرت را رها میکنید.»

پس از مرور کلی کتابهای جودت و آشنایی گسترده با افکارش، شناختی روشن داریم که بر پایه آن میتوانیم روش او را بهدقت دستهبندی کنیم. بخشی از این شناخت را در پژوهش آوردهام و اکنون میتوانیم با اطمینان آن را معین کنیم: برای ما ثابت شده که جودت، افزون بر پذیرفتن اصولِ جامعهشناسی پوزیتیویستی و نظریهٔ تکاملِ داروینی، روشِ مادیِ مارکسیستی را نیز میپذیرد. پیوند او با اصولِ فلسفیِ قدیم و معاصر بر ما

۱۱ - تفسیر ابنکثیر، ۲/۴۲۲.

۱۲ - تفسیر ابنکثیر، ۲/۴۲۲.

پوشیده نیست و میتوان او را در چارچوب افکارِ قدریه و معتزله نیز دستبندی کرد.

اگر بخواهیم افکارِ جودت را با برخی شخصیت‌های تاریخی مشهور مقایسه کنیم، میان او و ابن‌نفع [۱۳] و نیز میان افکار او و ابن‌سینا [۱۴] شباهت می‌یابیم. تأثیرپذیری او از جاحظ، صاحبِ اندیشهٔ قدریِ معتزلی، نیز پوشیده نیست.

میانِ جودت و جمال‌الدین افغانی، نخستین پیشوای او در یکی از مراحلِ زندگیش، نیز شباهت می‌بینیم. جمال‌الدین در آغاز، در میانِ اتباعِ دولتِ عثمانی، به اتحادِ اسلامی دعوت کرد و به‌عنوانِ شخصیتی ممتاز از دعوت‌کنندگانِ اهلِ سنت و جماعت مشهور شد. ناگهان حقیقتِ او آشکار و معلوم شد که ایرانیِ شیعه است، نه افغانیِ سنی. روشن شد که نسبت به تشیع خود تعصب داشته است؛ از اینرو از پایتختِ دولتِ خلافت اخراج شد و تحتِ تعقیبِ زندگی کرد. در مصر اقامت گزید و محفل‌های فراماسونی بنیاد گذاشت. [۱۵]

۱۳ - جودت شیفتگی شدید خود را به شخصیتِ ابن‌نفع پنهان نمی‌کند؛ صفحات ۱۴۳ و ۱۴۵ کتابِ «اقرأ» را ببینید. ابن‌نفع شخصیتی مبهم داشت و در نشرِ زندقه در جهانِ اسلام، در آغازِ دورانِ عباسیان، نقشی برجسته ایفا کرد.

۱۴ - ابن‌سینا پیروِ مکتبِ اسماعیلیِ باطنی بود و موافقت با اهلِ سنت و خدمت به سلاطینِ آنان را نشان میداد. سپس حقیقتِ او آشکار شد و بخشی از زندگیش را به سببِ آرایِ باطنی تحتِ تعقیبِ گذراند.

۱۵ - برای تفصیل، کتابِ «حقیقة جمال الدین الأفغانی» را ببینید.

تأثیر مالک بن نبی [۱۶] و پیرویِ جودت از او در دوره‌های معین از زندگی فکریاش نیز دیده می‌شود؛ اما از او به مراحل اعتقادیِ دورتری گذشت و از زیرِ بالِ او به افکارِ کانت، داروین، توینبی، راسل و امثالِ آنان منتقل شد. همچنین نباید فراموش کنیم که جودت گروهی دیگر را ستونهای حکمتِ جهانِ قدیم میدانند و افکارشان را می‌ستایند؛ مانند زرتشت، بودا، کنفوسیوس و فیثاغورس. پذیرشِ اصولِ گاندی و دعوتِ صریحِ او به آنها را نیز از یاد نمی‌بریم.

اگر در این پژوهش، افکارِ جودت را از راهِ نوشته‌ها، سخنرانی‌ها، گفتوگوهای تلویزیونی و تحرکات و فعالیت‌های ارزیابی می‌کنیم، در همان حال، جنبهٔ دیگرِ شخصیت و روابطِ او را به عالمِ غیب واگذار می‌کنیم.

داوری دربارهٔ بهشتی یا دوزخی بودنِ او نیز وظیفهٔ ما نیست؛ این شأنِ پروردگارِ جهانیان است که از همهٔ مردم حساب می‌کشد. در اینجا تنها بر پایهٔ اطلاعاتِ موثق [۱۷] عمل می‌کنیم؛ اطلاعاتی که خود می‌توانیم ببینیم یا در اختیارِ علاقه‌مندان قرار دهیم.

۱۶ - مالک بن نبی، نویسندگانی الجزایری و از طرفدارانِ روشِ مادی است، اما از رسوباتِ فلسفهٔ ایدئالیستیِ عقلگرا رها نشده است. از راهِ همکاری با جبههٔ آزادیبخشِ الجزایر، علایقِ قومگرایانه نیز دارد.

۱۷ - برای انتسابِ همهٔ نقل‌های برگزیدهٔ این پژوهش به نویسنده، مدرک در اختیار دارم؛ خواه نوار ضبط‌شده باشد، خواه کتاب و رساله.

فصل نوزدهم گرایش مادی در اندیشه محمد اقبال

معرفی

محمد اقبال در سال ۱۸۷۳ در شهر سیالکوت هند به دنیا آمد. او به خانواده‌ای از تبارِ بتپرستِ برهمنان تعلق داشت. پدر بزرگش، ملقب به پندیت، در کشمیر به دستِ یکی از صوفیان به اسلام هدایت شد. [۱]

اقبال دوره‌های نخستِ تحصیل را در سیالکوت و سپس در کالج دولتی لاهور گذراند. استعداد و نبوغش آشکار شد، از همدرسانش پیش افتاد و نشانها، «مدالهای طلا» و امکانِ تحصیلِ رایگان به دست آورد.

بر سکوی انجمن «حمایت اسلام»، شعرهایش را میخواند و شهرتش به دوردستها رسید؛ دور و نزدیک نامش را شنیدند. داستانِ اقبال با فلسفه، در کالج لاهور و هنگامِ آشنایی با استادش، فیلسوف و مستشرق، توماس آرنولد، آغاز شد. این مستشرق بر تربیتِ فلسفی او نظارت کرد و راهنما و یارِ پرسانی نیک برایش بود. بهزودی پیوندِ دوستی و الفتِ آنان استوار شد. [۲]

۱ - گرایش صوفیانه بر اعضای خانواده چیره ماند و محمد اقبال نیز بعدها از آن تأثیر پذیرفت.

۲ - هرکس دربارهٔ زندگی اقبال نوشته، با افتخار از رابطهٔ او با مستشرقانِ بزرگ و فلاسفهٔ غربی، و توجهِ رسانههای غربی به او، یاد میکند!

اقبال از کالج لاهور فارغ‌التحصیل شد و مدرک فلسفه گرفت؛ سپس در همانجا استاد فلسفه و زبان انگلیسی شد. به انگلستان رفت، به دانشگاه کمبریج پیوست و مدرک در فلسفه و اخلاق گرفت. پس از آن به آلمان رفت، در دانشگاه مونیخ تحصیل کرد و درجه دکتری فلسفه به دست آورد.

افکار اقبال

پیش از آغاز نقد اقبال، بسیار مهم است انگیزه‌هایی را بفهمیم که مرا به وارد کردن شخصیت او در این پژوهش و روشن کردن افکارش واداشت؛ پس از آنکه خاک او را دربرگرفته و زمان از او گذشته است. در آغاز می‌خواستم تصویر اقبال در دل مسلمانان همانگونه باقی بماند و نزدیک بود از گنجاندن او در این پژوهش صرف‌نظر کنم. اما برخی غرضورزان صاحب اندیشه مادی خواستند از شخصیت پذیرفته‌شده اقبال در جهان اسلام بهره بگیرند. کوشیدند افکارش را دوباره زنده، آشکار و برجسته کنند، تا گویی بار دیگر در میان ما زندگی میکند و محصولات فکریاش همین امروز منتشر شده است.

جهان اسلام در منطقه عربی، اقبال را نخست از راه شعرش شناخت، نه اندیشه‌اش. صورت ترجمه‌شده شعرهای او [۳] از سبک ادبی تأثیر پذیرفته بود و بیش از آنکه به تعیین افکار و آشکار کردن اصول توجه کند، احساسات شکوهمند اسلامی در خود داشت.

۳ - «دیوان اقبال»، ترجمه عبدالوهاب عزام.

در این پژوهش، افکار اقبال را از راه بخشهایی بررسی کرده‌ام که جودت سعید به آنها استشهاد کرده است. برای روشن شدن تصویر کامل، به بخشهای دیگری از کتابهای او یا پژوهشهای نوشته‌شده درباره افکارش نیز خواهم پرداخت.

باید یادآوری کرد که این بررسی همه کتابها یا تمام محصولات فکری اقبال را دربرنمیگیرد. تمرکز بر بیان مواضع انحراف در روش اندیشیدن اوست؛ جنبهای که گرایش مادیاش را نشان میدهد. اقبال به روش فلسفی باور دارد و آن را عرصه مناسب معرفی اسلام به مردم میداند. در مراحل زندگی خود میان مکتبهای فلسفی گوناگون جابه‌جا شده است. روش فلسفه مادی را به کار میگیرد، اما از روش فلسفه ایدئالیستی دست نمیکشد و میان آنها سرگردان است. با این ویژگی، در آرای بیشتر فلاسفه اروپایی شریک است؛ بالینهمه از مکتب قدریه نفیکنده و مکتب اختیار پیرون نرفته است.

او جلال‌الدین رومی را آرمان و پیشوای زندگی خود میشمرد. حلاج، ابن عربی و دیگر صاحبان مکتب اتحاد و حلول را نیز بزرگ میداشت و از افکارشان میگرفت.

مفهوم ذات

اقبال مفهوم وجود را با روش مادی و مکتب قدری بررسی کرده است. اندیشه‌اش درباره ذات، تحت تأثیر اصل حلول و اتحاد نمایان شده و این اندیشه از فلسفه افلاطونی نیز سرچشمه میگیرد. ذات را در هستی یگانه وصف کرده است:

«اصل جهان ذات است و سلسله حیات در هستی، تنها بر استوار کردن و تقویت ذات بنا میشود. ذات یکی است، هرچند در جهان به صورتهای گوناگون ظاهر شود و گویی برخی از آنها با یکدیگر میستیزند. این ستیز در حقیقت، تنها یکی از نمودهای جهان است. برای تحقق اهداف عمل، ذات هم فاعل میشود، هم مفعول، هم اسباب و هم علتها؛ برمیخیزد و برمیانگیزد، پرواز میکند، میتابد و میگریزد، یا میسوزاند، شعلهور میکند، میکشد و میمیراند...» [۴]

فلسفه ذات اقبال بر دو نکته استوار است:

«۱. شخصیت، حقیقت مرکزی جهان است و در «ذات برتر» جلوه میکند. عهد عتیق، هنگامی که حقیقت مطلق را «من بزرگ» وصف کرد، به آن اشاره کرده است. اما قرآن کریم با احترام بیشتری به آن اشاره میکند، چنانکه در صفات ذات برتر آمده است:

«جز او [هیچ] معبودی [به حق] نیست؛ [او] بخشندهٔ مهربان است.» [بقره: ۱۶۳].

اقبال در «اسرار خودی»، در توضیح اینکه ذات اصل وجود است، به تفصیل به این نکته پرداخته است.

۴ - «اسرار خودی»، محمد اقبال، ص ۱۳. این عبارتها را از کتاب «العلامة محمد إقبال حياته وآثاره»، دکتر احمد معوض، ص ۲۴۲، نقل کرده‌ام.

۰۲. شخصیت، حقیقت مرکزی در ساخت انسان است و در ذات انسانی جلوه میکند؛ ذاتی مرتبط با «من کوچک» یا وابسته به غیر. این ذات با وصفهای گوناگون معرفی شده است: انسان ضعیف، تنگچشم و بسیار ناسپاس است؛ بالینهمه به داشتن بهترین ساختار نیز وصف شده است.

این من ضعیف فناپذیر، اگر گونهای معین از زندگی را برگزیند که در آن حق انتخاب راه خود را دارد، میتواند بهعنوان عنصری در ساخت جهان، از دوام برخوردار شود.

این ذات توان گسترش دارد؛ نه تنها با جذب عناصر جهان، بلکه با توان جذب صفات الهی و متعلق شدن به اخلاق خدا، و ازاینرو قدرت جانشینی خدا در زمین را به دست میآورد.» [۵] باید به حقیقت بنیادی اشاره کنیم: خلافت یادشده در اینجا، جانشینی خدا نیست؛ خدا به جانشین نیاز ندارد. آیه روشن است و چنین معنایی نمیرساند. خداوند متعال میفرماید:

«و [یاد کن] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت.»» [بقره: ۳۰].

تفسیر این آیه در سوره‌های دیگر، در سخن خداوند متعال آمده است:

«و اوست که شما را جانشین [پیشینیان در] زمین قرار داد»؛ و آیات دیگری نیز به این موضوع اشاره میکنند.

۵ - املای محمد اقبال به نذیر نیازی. برای تفصیل، کتاب دکتر احمد معوض، «العلامة إقبال»، ص ۳۳۴، را ببینید.

اما مقصود اقبال این است که خلافت در اینجا نیابت الهی است. این با مفهوم او از ذات، که یکی است و نمودهای گوناگون دارد و آن را من بزرگ و من کوچک وصف کرده، سازگار است. نباید از یاد برد که ریشه این اندیشه نزد یهودیان و مسیحیان وجود دارد. خداوند متعال فرموده است:

«و یهود گفتند: «عزیر پسر الله است» و نصاری گفتند: «مسیح پسر الله است». این سخن [باطلی] است که بر زبان مآورند و به گفتار کسانی که پیش از این کفر ورزیدند شباهت دارد.» [توبه: ۳۰].

ریشه این نظریه نزد فلاسفه نیز آن است که وجود یکی است و آفریدگان از راه فیض از آن پدید آمده‌اند. [۶]

این افکار از راه فلسفه به قدریه منتقل شد و به روشنترین صورت نزد غالیان صوفیه، از گروه اتحاد و حلول، مانند حلاج، رومی و ابن عربی، ظاهر شد.

اقبال به انسان، به عنوان نایب حق در زمین، منزلتی الهی داده است؛ با این اعتبار که او و خدا به ذاتی یگانه تعلق دارند.

انسان را چنین وصف میکند:

۶ - فلوپین و مکتب او از طرفداران نظریه فیض به شمار میروند.

«بلکه در حقیقت، او فرمانروای سرنوشت خویش، محور زندگی و هدف مطلق آن است. میتواند زندگیش را چنان شکل دهد که به قله‌هایی برسد که در آنها، پیش از انجام تقدیر، خداوند سبحان از خواست انسان می‌پرسد.» [۷]

۱. اقبال در این اندیشه با معطّله قدریه همسو است که انسان را فرمانروای سرنوشت خود و صاحب آزادی مطلق میدانند؛ بلکه از آن نیز فراتر می‌رود و به وحدت وجود می‌رسد.

۲. در تصویر اقبال از خداوند متعال، گویی خدا اهداف انسان را نمیداند. این مخدوش کردن مفهوم علم فراگیر خدا به آنچه بوده و آنچه خواهد بود، است.

۳. در این اندیشه با محمد شحرور همسو میشود که علم خدا را دو بخش میداند: یکی حقیقی و دیگری احتمالی. [۸]

در گفتوگو با جودت سعید، به تفصیل به این موضوعات پرداختهام و نیازی به تکرار آنها نیست.

اقبال انسان را نایب حق در زمین میداند و می‌گوید:

۷ - این را اقبال در تابستان ۱۹۳۷ به سید نذیر نیازی املا کرد. برای تفصیل، «إقبال حیاتہ وآثارہ»، دکتر احمد معوض، ص ۳۳۷، را ببینید.

۸ - فصلی علم از دیدگاه محمد شحرور در این پژوهش، صفحه ۳۱۷ نسخه اصلی عربی، را ببینید.

«فإن نائب الحق مثله كمثل الروح للعالم، ووجوده ظل للاسم الأعظم، فهو مطلع على رموز الجزء والكل وهو في الدنيا قائم بأمر الله».

«نایب حق برای جهان همچون روح است؛
وجودش سایه اسم اعظم است.
از رازهای جزء و کل آگاه است
و در دنیا به فرمان خدا قیام میکند.» [۹]

اقبال در بیان ویژگیهای انسان کامل، به شیوه قدری، صوفیانه و حلولی مبالغه میکند:

۹ - «اسرار خودی»، ص ۴۴؛ منبع پیشین.

«ویکون للنوع الإنساني بشيراً ونذيراً، فهو جندي وقائد وأمير، إنه مقصود علم الأسماء، وهو سر: سبحانه الذي أسرى... فن عصا يده البيضاء هو ملهم، والقدرة الكاملة تؤم لعله، وعندما يمسك ذلك الفارس العنان باليد يزداد فرس الزمان بالإسراع، وتجعل هيئته النيل جفافاً، ويحمل إسرائيل من مصر، ومن «قوله» هم تنبعث الأجساد في القبور، وتصبح موات الدنيا مثل الصنوبر في الخميلة، وإن ذاته جبر لذات العالم، ويعطي لهذه الرؤيا تعبيراً جديداً».

«برای نوع انسان بشارتدهنده و بیمدهنده میشود؛

سرباز، فرمانده و امیر است.

مقصود علم نامهاست

و رازِ «پاک و منزّه است آن [پروردگاری] که ... شبانگاه ... سیر داد»...

از عصای دست سفیدش الهام میگیرد

و قدرتِ کامل، همزادِ علم اوست.

چون این سوار، عنان را به دست گیرد،

اسبِ زمان تندتر میتازد.

هیبتش نیل را خشک میکند

و اسرائیل را از مصر میبرد.

با گفتارِ او، پیکرها از گورها برمیخیزند

و زمینهای مرده دنیا چون کاج بیشه میشوند.

ذاتِ او، ذاتِ جهان را تکمیل میکند

و این رؤیا را تعبیری تازه میبخشد.» [۱۰]

میگوید: «انسان بذرهایی نیابتِ الهی را در درونِ خود دارد.» [۱۱]

این انحراف، یعنی تصویرِ خدا همانندِ انسان، در عقایدِ یهودیان و مسیحیان ظاهر شده و میانِ فلاسفه گسترش یافته است. ابنعربی و پیروانِ حلولی او نیز آن را پذیرفته‌اند. ابنعربی در فصّ «حکمتِ الهی در کلمهٔ آدمی» میگوید: «وقتی حقّ سبحان، از حیثِ اسمهایِ حسّی خود که شمارشپذیر نیستند، خواست اعیانِ آنها را ببیند، یا اگر بخواهی بگویی، عینِ خود را در هستیای جامع ببیند که همهٔ امر را دربرگیرد، چون به وجود متصف است، و رازِ خود را در آن ببیند؛

زیرا دیدنِ هر چیز، خود را به خود، تنها پیش از دیدنِ خود در چیز دیگری است که برایش همچون آینه باشد.» [۱۲]

سپس میگوید: «آدم عینِ جلای آن آینه و روح آن صورت بود. فرشتگان برخی نیروهای آن صورت بودند؛ صورتی که صورتِ جهان است و در اصطلاح این جماعت، انسانِ بزرگ نامیده میشود.» [۱۳]

سپس ابنعربی، مانندِ اقبال، صورتِ انسان را بیان کرده است:

«این موجودِ یادشده را انسان و خلیفه نامید. انسانیتِ او به سببِ فراگیریِ پیدایش و دربرگرفتنِ همهٔ حقایق است. او برای حق، به منزلهٔ مردمک برای چشم است... او انسانِ حادثِ ازلی و آفریدهٔ دائمِ ابدی است.» [۱۴]

۱۱ - «اسرارِ خودی»، ص ۴۰ و پس از آن.

۱۲ - «الفصوص»، ابنعربی، ص ۴۸.

۱۳ - «الفصوص»، ابنعربی، ص ۴۹. برای تفصیل، «مصرع التصوف»، برهانالدین بقاعی، درگذشتهٔ ۸۸۵ هجری، را ببینید.

۱۴ - همان منبع.

سپس میگوید: «خلافت جز برای انسان کامل صحیح نیست. صورتِ ظاهرِ او را از حقایق و صورتهای جهان پدید آورد و صورتِ باطنش را بر صورتِ خود خداوند متعال آفرید.» [۱۵]

ابن عربی دربارهٔ صفات، با شیوهٔ توریه میگوید:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً

اگر تنها به تنزیه قائل شوی، مقید میمانی؛
و اگر تنها به تشبیه قائل شوی، حد میگذاری.

وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً
وكنت إماماً في المعارف سيداً

اگر به هر دو قائل شوی، به درستی راه میبری؛
و در معارف، پیشوا و سرور میشوی.

فمن قال بالإشفاق كان مشركاً
ومن قال بالإفراد كان موحداً

هرکس به دوگانگی قائل شود، [۱۶] مشرک است؛
و هرکس به یگانگی قائل شود، موحد است.

۱۵ - «الفصوص»، ص ۵۵.

۱۶ - یعنی کسی که به وجود حق و وجود خلق به عنوان دو وجود متفاوت باور دارد. معنای یگانگی در اینجا توحید است؛ اینکه باور کند حق، از نظر وجود و ماهیت، عینِ خلق است.

فما أنت هو بل أنت هو وتراه في
عين الأمور مسرحاً ومقيداً

تو او نیستی، [۱۷] بلکه تو اویی؛ [۱۸]
و او را در عینِ امور، رها و مقیدِ میبینی. [۱۹]

اقبال در بیان این معانی با ابن عربی، حلاج یا جلالالدین رومی تفاوتی ندارد.

اقبال به برجسته کردنِ شخصیتِ خود توجه داشت و نمودهایی از تقدیس الهی به آن نسبت میداد؛ همانند قطبهای مشهور صوفیه که مدعی کارهای خارقالعاده و حالت‌های عجیب، مانند پرواز در هوا، راه رفتن بر آب یا ارتباط با ملائِ اعلی، بودند. اقبال از این قاعده بیرون نرفته است!

خود را در این شعر چنین وصف کرده است:

«إني أخلق عالياً، بحيث أنه على ذرى الفلك الأعلى، تحوم حولي مخلوقات
الضياء آلاف المرات».

«چنان بلند پرواز میکنم
که بر قله‌های فلکِ اعلی،
آفریدگانِ نور هزاران بار گردِ من میگردند.» [۲۰]

۱۷ - به اعتبارِ اطلاق.

۱۸ - به اعتبارِ یقین.

۱۹ - «مصع التصوف»، ص ۴۴.

۲۰ - «العلامة إقبال»، دکتر احمد معوض، ص ۸۸؛ «زبورِ عجم»، ص ۱۲۷.

مترجم این بیتها را چنین توضیح داده است:

«آن پرواز بلند، تا رسیدن به قله بلندیهای جوهر روحانی در ورای آسمانهاست. خود فرشتگان، که آفریدگان نورد، باید هزاران بار پیرامون او بگردند تا در کارش تجسس کنند و راه و مقصودش را بشناسند... و انسان به مقامهایی صعود کند که خود فرشتگان از پا نهادن در آنها بیم دارند.» (۵۱۹).

این تصور اقبال از اصول تکامل و برتری انسان، مفهوم انسان کامل، یگانگی ذات، اندیشه عشق و اصول محبت سرچشمه میگیرد. چنین شطحیاتی نزد غالیان صوفیه رایج است؛ جایی که مریدان، قطبها را بزرگ میدانند و تقدیس میکنند.

از شطحیات مشهور اقبال، معراج او به آسمان است. منظومه «جاویدنامه» اصول او را در تصوف، فلسفه و تاریخ نشان میدهد. در آن از معراج خود به آسمانها یاد کرده و راهنما و مرشدش، صوفی مشهور، جلالالدین رومی، صاحب مکتب وحدت وجود، بوده است. رومی در این سفر او را به «رود زنده» میبرد، از چند آسمان بالا میبرد، سپس به قرب الهی مشرف میکند و با انوار الهی پیوند میدهد. اقبال این معراج را بر الگوی معراج ابویزید بسطامی، معراج ابنعربی، معروف به «الفتوحات المکیة»، و نیز «رسالة الغفران» ابوالعلاء معری بنا کرده است.

اندیشه معراج به آسمان نزد صوفیه، بر تصوراتی منحرف از ماهیت رابطه آفریننده و آفریده، یا اختلال در فهم عقیده صحیح و تمایز الوهیت از بندگی، استوار است. در این انحراف اعتقادی، می‌پندارند انسان می‌تواند از راه اندیشه «عشق» نزد فلاسفه قدیم، با خدا ارتباط یابد؛ جایی که انسان «عاشق» و خدای «معشوق» در آسمانهای بالا با هم دیدار میکنند!

اینگونه سفرهای موهوم به آسمان بالا، از خرافات، سخنان بی‌هوده و خروج از ادب متعارف در برابر خداوند بلندمرتبه خالی نیست. از گفتوگوهای اقبال و استادانش با خدا، چیزهایی شنیده‌ایم که انسان شرم میکند به انسانی برتر از خود بگوید!

اقبال از اصول صوفیانه تأثیر پذیرفت و با شطحیات و منابع الهام آنان عمل کرد. همواره تصریح میکرد، بلکه سوگند می‌خورد، که مأمور رساندن این افکار به مردم است و این امر بیرون از اراده اوست!

اقبال گاه هنگام بیان ویژگیهای انسان کامل، نایب خدا در زمین، از شور آن موقعیت تأثیر می‌پذیرد و می‌گوید:

«من ترابك ابن آدمياً وعمر للآدمي عالماً، فمضمون الحياة مكنون في العمل،
ولذة التخليق هي قانون الحياة. انهض وكن خلاقاً لعالم جديد، واحمل الشعلة
في الصدر، وأقدم كالخليل».

«از خاکِ خود آدمی بساز و برای آدمی جهانی آباد کن؛
مضمونِ زندگی در عمل نهفته است
و لذتِ آفرینش، قانونِ زندگی است.
برخیز و آفرینندهٔ جهانی تازه باش؛
شعله را در سینه بگیر [۲۱]
و همچون خلیل پیش برو.» [۲۲]

شدتِ شورِ اقبال افزایش مییابد، تا به مرحلهٔ ستیزِ آسمان و زمین میرسد و برتریِ
انسانی را نشان میدهد که توانِ شکل دادنِ دوباره به زندگی را دارد:

۲۱ - اقبال افتخار میکند که از تبارِ برهمنان است؛ یکی از نیاکانش اسلام را پذیرفته است. در شعرش از این تبار یاد میکند: «به من بگر؛ در هند دیگری نخواهی یافت که برهمنیتبار و آگاه به رازهای روم و تبریز باشد.» «زبورِ عجم»، ص ۱۳؛ «کلیاتِ اقبال»، ص ۴۰۵. مقصودش از روم، جلالالدین رومی، و از تبریز، شمسالدین تبریزی، مرشد و پیشوای جلالالدین، است.

۲۲ - «اسرارِ خودی»، ص ۴۹؛ و «محمد اقبال»، دکتر احمد معوض، ص ۳۵۷. مقصود در اینجا پیامبرِ خدا، ابراهیم، است.

«وإذا لم تسر الدنيا على مرامه، فليدخل في حرب مع السماء ويهدم صرح
الموجودات، ويمنح الذرات تركيباً جديداً».

«اگر دنیا بر مراد او نگردد،
باید با آسمان به جنگ برخیزد،
بنای موجودات را ویران کند
و به ذرات ترکیبی تازه بخشد.» [۲۳]

اقبال باور فراوانی به مفهوم تکامل نشان میدهد و نظریه انتخاب طبیعی یا صفات
اکتسابی را پذیرفته است. درباره تکامل مفهوم وحی گفته است:

«وحی ویژگی عام از ویژگیهای هستی است، هرچند حقیقت و ماهیت آن
با مراحل تدریج و تکامل در هستی متفاوت میشود: گاهی که آزادانه در
فضا رشد میکند و حیوانی که تکامل، عضوی تازه برایش پدید میآورد تا
بتواند با محیطی تازه سازگار شود.» [۲۴]

لحظههای تکامل را از راه شوق چنین وصف میکند:

۲۳ - همان منبع.

۲۴ - کتاب «العمل»، ص ۱۴۹؛ و فصل تکامل در این پژوهش، صفحه ۱۷۸ نسخه اصلی عربی.

«في كل لحظة يكون طور جديد، ووميض التجلي جديد؛ فيا إلهي ليت مرحلة الشوق لا يكون لها نهاية قط».

«هر لحظه، مرحله‌ای نو و درخشش تجلی تازه‌ای است؛ ای خدای من، کاش راه شوق هرگز پایانی نداشته باشد.» [۲۵]

اقبال در افکارِ رومی شریک است. رومی در وصفِ تکامل گفته است:

«إن حياتي هي في ترقٍ مستمر، بدأت من تراب متحلل، تمر بمراحل المعادن والنبات والحيوان، ثم وصلت إلى محطة الإنسان» (۵۲۴).

«زندگی من در ارتقای پیوسته است؛
از خاکِ متلاشی آغاز شد،
از مراحلِ کانی، گیاه و حیوان گذشت
و سپس به منزلگاهِ انسان رسید.» (۵۲۴).

اقبال از رومی دربارهٔ پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، نقل میکند:

«همهٔ جهان در او گم خواهد شد.» اقبال از این سخنِ رومی فراتر میرود و دربارهٔ رضایتِ انسان میگوید: «در رضایتِ او، رضای حق گم میشود؛ مردم چگونه این سخن را میپذیرند؟!» [۲۶]

۲۵ - پیداست که اندیشهٔ داروین دربارهٔ تکامل از مرحلهٔ حیوانی به مرحلهٔ انسانی، تازه نبود، بلکه در فلسفهٔ قدیم ریشه داشت. «محمد اقبال»، دکتر احمد معوض، ص ۳۹۶.

۲۶ - «اسرارِ خودی»، ص ۶۲.

صورتِ پرسشِ تعجب‌آمیز را خودِ اقبال به کار برده است؛ او باور دارد ذاتِ یکی است و از چنین سخنی شگفتزده نمی‌شود. انسان در ساخت و تکاملِ این جهان شریک است. در این باره می‌گوید:

«پس جهان، امری کامل‌شده نیست؛ هنوز در راهِ تکوین است. حقیقتی کامل دربارهٔ جهان نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا جهان هنوز «کلی یکپارچه» نشده است. فرایندِ آفرینش همچنان ادامه دارد و انسان به اندازه‌های که به ایجادِ نظم در بخشی از این هیولا کمک می‌کند، سهم خود را در آن ادا می‌کند.» [۲۷]

جودت نیز این اندیشه را پذیرفته است.

اقبال در مفهومِ عشقِ مشهور نزدِ صوفیانِ حلولی غرق شده است؛ عشقی به معنای فنا در وجود، اتصال و اتحاد. می‌گوید:

«من لحاظ العاشق ینشق الحجر، وآخر العشق الحق بلوغ الحق بتمامه».

«از نگاهِ عاشق، سنگ می‌شکافد؛

و نهایتِ عشقِ راستین، رسیدن به تمام حق است.» [۲۸]

اقبال این حالت را با تعبیرها و اصطلاحاتِ صوفیه نشان می‌دهد:

«یصبح التراب بعشقه قرین الثریا».

«خاک با عشقِ خود، همنشینِ ثریا می‌شود.» [۲۹]

۲۷ - «الإسلام والصوفية»، ص ۲۵۰. «العلامة إقبال»، دکتر احمد معوض، ص ۳۷۸، را نیز ببینید.

۲۸ - «اسرار خودی»، ص ۱۸.

۲۹ - همان منبع، ص ۱۹.

درباره وصول ذات میگوید:

«عندما تصیر الذات محكمة بالمحبة، تصیر قوتها حاکمة للعالم، وتصیر قبضتها من قبضة الحق، وينشق القمر بإصبعها».

«وقتی ذات با محبت استوار شود،
قدرتش بر جهان فرمان میراند؛
قبضه‌اش از قبضه حق میشود
و ماه با انگشت او میشکافد.» [۳۰]

مفهوم نمادپردازی از دیدگاه اقبال

درباره داستان آدم میگوید:

«بدینسان میبینیم داستان هبوط آدم، چنانکه در قرآن آمده است، با ظهور نخستین انسان بر این سیاره ارتباطی ندارد. بلکه مقصود از آن، بیان ارتقای انسان از میل غریزی به آگاهی از داشتن نفسی آزاد است که توان شک و نافرمانی دارد.» [۳۱]

در تعریف بهشت و دوزخ نیز از مفهومی نمادین برای وصف حالت اهل شقاوت و اهل سعادت آغاز میکند.

میگوید:

۳۰ - همان منبع، ص ۲۵.

۳۱ - «تجدید الفكر الديني»، ص ۹۹. جودت سعید و محمد شرور در این رأی با اقبال شریکانند.

«بهشت و دوزخ دو حالتاند، نه دو مکان. وصف آنها در قرآن، تصویر حسی امری روانی است.» [۳۲]

نظر او درباره مرگ چنین است:

«مرگ، عبور من از حالتی وابسته به وجود جسم، به آگاهی تازه‌ای است که در آن، عالم محسوسات، ابعاد، زمان و مکان از میان می‌رود.»

اقبال به موضوع زمان توجه داشت و اندیشه‌های فلسفی ویژه درباره آن مطرح کرد:

«زمان حقیقی، دوام محض است؛ یعنی تغییر بدون توالی، که اندیشه آن را بخشبندی کرده است. زمان کلی مرکب است که گذشته در آن پشت سر نمانده، بلکه همراه اکنون حرکت میکند و بر آن اثر می‌گذارد. آینده به این کلی مرکب پیوند دارد، نه چون چیزی که پیش روی آن قرار گرفته و هنوز باید پیوده شود؛ بلکه به این معنا که در طبیعت آن، به صورت امکانی تحقیق‌پذیر، حضور دارد... زمان، خود ماهیت اشیاست؛ نیروی نهفته‌ای است که در بیرون تحقق می‌یابد.» [۳۳]

۳۲ - همان منبع، ص ۱۴۱؛ «فلسفه اقبال»، دکتر علی حسون، ص ۱۲۵، را نیز ببینید. شاید این اندیشه را از ابن‌سینا گرفته باشد؛ مکتب او در بحث و نشور، رستاخیز روحانی است و به معاد جسمانی قائل نیست. اگرچه کوشیده است آن را به دلایلی از روش شریعت ارجاع دهد، این کار برای گمراه کردن است.

۳۳ - «فلسفه اقبال»، دکتر علی حسون، ص ۸۸.

هنگامی که اقبال به فرانسه رفت و با فیلسوف، برگسون، [۳۴] دیدار کرد، گفتوگویشان درباره فلسفه بود. وقتی حدیث شریف نبوی را یاد کرد که «روزگار را دشنام ندهید؛ زیرا خدا همان روزگار است»، [۳۵] برگسون از شدت شگفتی از این حدیث، که اقبال نگرش خود به زمان را بر آن بنا میکرد، از صندلی برخاست. اقبال در تفسیر این حدیث، اسیر روش مادی خود شده و آن را به معنای زمان مادی تأویل کرده است. خطر تفسیر مادی مفهوم تقدیر نزد صاحبان اندیشه مادی پوشیده نیست.

این تصور، که برگسون را شگفتزده کرد، نه با شرع سازگار است و نه با زبان. برخی ناآگاهان گمان کرده‌اند «دهر» از نامهای خداست.

در «مقایس اللغة» [۳۶] آمده است: «دهر: غلبه و قهر است. روزگار را دهر نامیده‌اند، چون بر همه چیز میگذرد و بر آن غلبه میکند. ابوعبید درباره این حدیث گفت: معنایش آن است که عربها وقتی گرفتار مصیبت میشدند، میگفتند: روزگار ما را نابود کرد و بر ما تاخت.

شاعر آنان گفته است:

۳۴ - «العلامة محمد إقبال»، دکتر احمد معوض، ص ۶۶.

۳۵ - مسلم، ۴/۱۷۶۲؛ حدیث شماره ۲۲۴۶. در مسلم با لفظهای دیگری نیز آمده است: «فرزند آدم مرا میآزارد و میگوید: وای از روزگار! هیچیک از شما نگوید: وای از روزگار! زیرا من خود دهرم؛ شب و روزش را دگرگون میکنم و اگر بخواهم، آن دو را بازمیگیرم.» روایت مسلم.

۳۶ - «معجم مقایس اللغة»، ابنفارس، ۲/۳۰۶.

رمتنی بنات الدهر من حیث لا أرى
فکیف بمن یرمی ولیس برام

مصیبت‌های روزگار از جایی که نمی‌بینم به من تیر می‌زنند؛
با آنکه می‌زنند، اما تیراندازی نیست، چه می‌توان کرد؟

فلو أني أرمي بنبل تقيتها
ولكنني أرمي بغير سهام

اگر با تیر هدف قرار می‌گرفتم، از آن پرهیز می‌کردم؛
اما بیتی‌ر هدف قرار می‌گیرم.

رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، روشن کرد که آنکس که این امور را با آنان
می‌کند، خداوند ستوده است و روزگار، یعنی زمان، هیچ فعلی ندارد؛ بلکه
آفریده‌های از آفریدگان خداوند متعال است. کسی که فاعل حوادث و
مصیبت‌ها را دشنام دهد، گویی پروردگار مبارک و متعال خود را دشنام داده
است.»

اقبال معتقد است: «مرکز زندگی در انسان، ذات یا شخص است. شخصیت،
حالتی از کشش و تنش است که تنها در صورت ادامه آن کشش می‌تواند
پایدار بماند. انسان نباید به آسودگی و رخوت روی آورد؛ باید در حالت کشش
بماند که مهمترین دستاورد اوست و ما را به جاودانگی میرساند.» [۳۷]

فلسفه اقبال درباره ذات بر این استوار است که پس از مرگ نیز در فعالیت و
کوشش دائم باقی می‌ماند.

محمد اقبال به سببِ پایبندی به افکارِ مربوط به انسانِ کامل، که با افکارِ نیچه، داروین، مارکس و دیگر فلاسفه همسوست، سخت نقد شده است. همسویی با این افکار را انکار نکرده، بلکه گرفتنِ آنها از آن فلاسفه را انکار کرده است:

«پیش از آنکه دربارهٔ نیچه چیزی بخوانم یا بشنوم، دربارهٔ اصلِ صوفیانهٔ انسانِ کامل نوشته بودم.» [۳۸]

به منبع افکارِ اقبال نمیپردازیم و نمیپرسیم از جکا الهام گرفته است؛ مهم میزانِ ارتباطِ این افکار با اسلام یا انحرافشان از آن است.

با اقبال بهعنوانِ فیلسوفی برخورد میکنیم که برای تعیینِ افکارش بر روشِ فلسفی تکیه کرده است. خود نیز این را اعلام میکند و حتی بر سلطهٔ فلسفه بر دین تأکید دارد:

«بیتردید، فلسفه حق دارد دربارهٔ دین داوری کند.» [۳۹]

همچنین با اقبال بهعنوانِ صوفی برخورد میکنیم. او جلالالدین رومی متصوف را مرشد و پیشوای خود قرار داده؛ کسی از پیروانِ قدریه که به وحدتِ وجود باور دارند.

علمای مسلمان اقبال را سخت نقد کردهاند. در اینجا بخشی از نقد را میآورم که بهطور خاص متوجهِ اقبال و بهطور عام متوجهِ مکتبِ فلسفی است.

سید قطب میگوید:

۳۸ - «محمد اقبال»، دکتر احمد معوض، ص ۳۹۲.

۳۹ - «تجدید الفكر الديني»، ص ۷.

«ما نمیکوشیم در عرضه «حقایقِ بینشِ اسلامی»، «قالبِ فلسفی» را وام بگیریم؛ زیرا باور داریم میانِ ماهیتِ موضوع و ماهیتِ قالب، پیوندی استوار وجود دارد. موضوع از قالب تأثیر میپذیرد و اگر در قالبی عرضه شود که طبیعتش با طبیعتِ موضوع دشمن و بیگانه است، ممکن است ماهیتِ آن تغییر کند و مخدوش شود.

با کوششِ اقبال برای صورتبندیِ بینشِ اسلامی در قالبِ فلسفی و امگرفته از قالبهای شناختهشده هگل، از «عقلگرایانِ ایدئالیست»، و اگوست کنت، از «پوزیتیویستهای حسگرا»، مخالفیم.

عقیده باید با شیوه عقیده عرضه شود؛ تلاش برای عرضه آن با شیوه فلسفه، آن را میگذد و درخشش و الهامش را خاموش میکند. اصراری نداریم که «فلسفه اسلامی» یا چنین قالبی وجود داشته باشد. نبودِ آن چیزی از اسلام نمیگاهد؛ بلکه نشانه‌های نیرومند از اصالت، پاکی و تمایز آن است.

انحرافی معین از اندیشه یا واقعیتِ اسلامی را پیش چشم نمیآوریم تا تمام توجه ما را ببلعد و پاسخ دادن و اصلاح آن، یگانه محرک ما شود.

اما درباره پژوهشهایی که برای پاسخ به انحرافی معین نوشته شده و خود انحرافی دیگر پدید آورده‌اند، نزدیکترین نمونه‌ها، رهنمودهای استادِ امام، محمد عبده، و درسگفتارهای اقبال در تجدیدِ اندیشه دینی در اسلام است.» [۴۰]

سید از کوششهای مکتبِ فلسفیِ عقلگرا برای بزرگ کردنِ نقشِ عقل در برابرِ وحی سخن گفته و از محمد عبده نقل کرده است:

«وحي رسالت الهی، اثری از آثار خداست و عقل انسانی نیز اثری از آثار خداست. آثار خدا باید با یکدیگر هماهنگ باشند و با هم تعارض نداشته باشند.» [۴۱]

سپس سید بر محمد عبده و مکتب او خرده گرفته است که از اندیشه ضرورت تأویل نص برای موافقت با مفهوم عقل تأثیر پذیرفته‌اند. [۴۲]

در اینجا تنها نقد سید بر کوششهای اقبال، که به روش مادی و حسی تعلق دارد، را می‌آورم.

سید می‌گوید:

«اقبال در جهان شرق با محیطی «سرگشته» در بخیری «اشراقات» تصوف «عجمی»، به تعبیر خودش، روبه‌رو شد. این «فنا» که در آن ذات انسانی وجودی ندارد، او را هراسان کرد؛ همچنین «انفعال»ی که در آن انسان هیچ عمل و اثری بر این زمین ندارد. البته این اسلام نیست. از سوی دیگر، در جهان غرب با تفکر حسی مکتب پوزیتیویستی و مکتب تجربه‌گرایان روبه‌رو شد. نیز با اعلام نیچه در «چنین گفت زرتشت» درباره تولد انسان برتر، «ابرانسان»، و مرگ خدا؛ در آن پریشانیهای صراعلودی که نیچه نوشت و برخی «فلسفه» نامیدند!

۴۱ - «رسالة التوحید»، محمد عبده؛ و «خصائص التصور الإسلامي»، ص ۱۹.

۴۲ - در مقدمه، روش فلسفی عقلگرا را به‌اختصار بررسی کرده‌ام؛ زیرا این پژوهش برای نقد روش مادی تهیه شده است.

او میخواست آن گمگشتگی، فنا و انفعال را از «اندیشه اسلامی» و «زندگی اسلامی» بزدايد. همچنین میخواست واقعیت «تجربه» را، که مکتب تجربه‌گرایی و سپس پوزیتیویسم بر آن تکیه دارد، برای اندیشه اسلامی ثابت کند.

اما نتیجه، افراط در برجسته کردن خودِ انسانی بود؛ تا آنجا که ناچار شد برخی نصوص قرآنی را به صورتی تأویل کند که هم ماهیت آنها و هم ماهیت بینش اسلامی آن را نمیندیرد. میخواست ثابت کند مرگ پایان تجربه نیست، حتی قیامت نیز پایان آن نیست. نزد اقبال، تجربه و رشد ذات انسانی پس از بهشت و دوزخ نیز ادامه دارد؛ حال آنکه بینش اسلامی بهقطع میگوید دنیا سرای آزمون و عمل و آخرت سرای حساب و جزاست. نفس انسانی تنها در این سرا فرصت عمل دارد و در سرای آخرت، پس از حساب و جزا، مجالی برای عمل تازه نیست. این غلو از میل شدید به اثبات «وجود» و استمرار خودِ انسانی، یا «من»، برآمده است؛ اصطلاحی که اقبال از فلسفه هگل وام گرفته است.

از سوی دیگر، ناچار شد به اصطلاح «تجربه» معنایی گسترده‌تر از معنای آن در «اندیشه غربی» و تاریخ آن بدهد، تا عرصه‌اش را به «تجربه روحانی» گسترش دهد؛ تجربه‌های که مسلمانان از راه آن حقیقت بزرگ را می‌چشد. «تجربه» در معنای اصطلاحی فلسفی غربی، اصلاً نمیتواند جنبه روحانی را دربرگیرد؛ زیرا از آغاز برای کنار گذاشتن همه راه‌های معرفتی پدید آمد که بر تجربه حسی تکیه ندارند.

کوشش برای وام گرفتن اصطلاح غربی، او را به این تلاش کشاند؛ تلاشی که در آن کشمکش و نیز خشکی آشکار است، حتی با وجود شاعرانگی زنده، پویا و بالغشای اقبال!

نمیخواهم از قدر کوششهای عظیم و ثمربخش استادِ امام و شاگردانش، و شاعر، اقبال، در احیا و برخاستن اندیشه اسلامی بکاهم؛ خداوند آنان را در رحمت گسترده خود بگیرد. [۴۳] تنها میخواهم هشدار دهم که نیروی شور برای مقابله با انحرافی معین، ممکن است خود انحرافی دیگر پدید آورد. شایسته‌تر در روش پژوهش اسلامی آن است که حقایق بینش اسلامی در تمامیت فراگیر و هماهنگی آرام خود، و مطابق طبیعت و شیوه ویژه خود، عرضه شوند...» [۴۴]

اگرچه در نقد افکار و فلسفه اقبال و محمد عبده با سید هم‌رأیم، در نگاه او به کوششهای آنان همراهش نیستیم. امروز از آثار همین کوششها رنج می‌بریم و تلاش لازم برای اصلاح انحرافی که افکارشان در جهان اسلام ایجاد کرده، اندک نیست. نمیتوانیم انحراف اقبال و محمد عبده را ساده بشماریم و، مانند سید، آن را صرفاً کوششی برای اصلاح انحرافی معین بدانیم. خدا داناتر است؛ مسئله بزرگتر و دامن‌هاش دورتر است. ما ثمره تلاشهای محافل استشرق و پیروانشان و کوششهای مداوم برای تثبیت این افکار در جهان اسلام را می‌بینیم.

گروهی از علما افکار اقبال را به جهان اسلام معرفی و از شبه‌قاره هند به بیرون منتقل کردند.

۴۳ - «خصائص التصور الإسلامي»، سید قطب، ص ۲۰.

۴۴ - کتاب «مفهوم تجدید الدین»، بسطامی سعید، ص ۱۳۵، را ببینید.

برخی با حسن نیت چنین کردند و برخی نیز به تثبیت این افکار کمک کردند، با این اعتبار که از تلاشهای «مکتب عقلگرا»، به رهبری افغانی و محمد عبده، پشتیبانی میکند.

ابوالاعلی مودودی اقبال و کوششهایش را ستود؛ با این اعتقاد که او «جنگی پیامان علیه غرب و تمدن مادی آن اعلام کرد» و «تنها مرد عصر خود بود که هیچکس در ژرفکاو فلسفه غرب و شناخت تمدن و زندگی آن به او نرسید. وقتی برای رد فلسفه و افکار مادی غرب برخاست، افسون تمدن غربی آغاز به زوال کرد.» (۵۴۳).

ستایش ابوالحسن ندوی از شخصیت و افکار اقبال و نوشتن کتابها درباره آثار و شاهکارهای او نیز به چشمپوشی از انحرافهای کمک کرد. تلاشهای بزرگی برای عرضه و ستایش اندیشه اقبال، ترجمه محصولات فکری و تمرکز بر آنها انجام شد؛ چنانکه عقداد و عبدالوهاب عزام کردند. این گواهیها نزد جوانان امت اسلامی اعتبار دارند. [۴۵] اقبال بدینگونه، با وجود انحراف آشکار اندیشهایش، به قلب جهان اسلام راه یافت. شاید مودودی همه افکار او را ندیده بود و شاید اینان فریفته مدح، ستایش و توجهی شدند که به اقبال رسیده بود؛ آن ابر تبلیغات، حقیقت افکارش را پوشاند. یا شاید به کوششهای او در فعالیت سیاسی، در عرصه کشمکش مسلمانان و هندوها، نگرستند؛ جایی که اقبال بهعنوان مدافع حقوق مسلمانان برجسته شد.

۴۵ - ابوالاعلی مودودی و ابوالحسن ندوی در میان دعوتکنندگان مسلمان جایگاه خود را دارند؛ عقداد و عزام نیز در عالم اندیشه و ادب جایگاهی دارند.

شخصیتهای اسلامیای نیز بودند که فریب این تبلیغات ساختگی را نخوردند و از ستایش مودودی یا ندوی تأثیر نپذیرفتند. این در نقد تند سید قطب بر اندیشه اقبال و مکتب فلسفی او آشکار است؛ مکتبی مرتبط با افکار هگل، از «عقلگرایان ایدئالیست»، و اگوست کنت، از «پوزیتیویستهای حسگرا». اگر افکار اقبال این است، چگونه اهل علم مسلمان فریفته او میشوند؟! [۴۶]

بیتردید، توجه رسانهای غربی در برجسته کردن شخصیت اقبال و روشن کردن افکارش نقشی مؤثر داشت. مراکز فرهنگی و رسانهای غرب، که در ساختن قهرمانان خبرهاند، افکارش را منتشر کردند. دیدار از مراکز علمی برایش فراهم شد و در آنها بهعنوان فیلسوفی بزرگ پذیرایی شد. با شخصیتهای بزرگ اروپایی، چه در فرهنگ و چه در سیاست و رسانه، دیدار کرد. با برخی سران کشورها ملاقات کرد و بعضی، مانند موسولینی، را ستود.

اقبال، همچون دیگر دعوتکنندگان به تکامل شریعت اسلامی، پرسشی اصرارآمیز مطرح میکند: «آیا شریعت اسلام تکاملپذیر است؟»

ازاینرو از راه مفهوم تغییر، به تجدید دعوت کرد. تجدید نزد او تغییر اصول است، نه آنچه مسلمانان میفهمند: زنده کردن عمل فراموششده به کتاب و سنت.

این دعوت در کتاب «تجدید الفکر الدینی فی الإسلام» او آشکار شده است.

فلسفه تجدید اقبال بر الگوی ترکیه استوار است؛ الگویی که اصول قدیم را کنار گذاشت و روشهای معاصر را پذیرفت.

در این باره میگوید:

۴۶ - یکی از عوامل، نبود روش جامع نقد اسلامی است.

«نهضتِ اسلام باید از نمونه ترکیه پیروی کند و همان کاری را انجام دهد که ترکها کردند: در میراثِ اسلام بازنگری کند.» [۴۷]

اقبال ملتهای اسلامی را که به پایبندی به مکتبِ سلف دعوت میکنند، مسخره میکند:

«برخی ملتهای اسلامی امروز، ارزشهایی را که سلف بیان کردهاند، به شیوهای مکانیکی تکرار میکنند.» [۴۸]

حرکتِ ترکیه را بنیادِ تغییر وصف میکند و دربارهاش میگوید:

«از خوابِ فکری بیدار شد و تنها او بود که حقِ آزادیِ عقلی خود را اعلام کرد.» [۴۹] همچنین میگوید:

«ترکیه باید مواضعی تازه پدید آورد که آرای نو الهام دهند و تأویلهای تازه‌ای از اصول و مبانی اقتضا کنند.» (۵۴۸).

اقبال آشکارا به پذیرفتنِ افکارِ سوسیالیسم دعوت میکرد. در نامه‌هایش به جناح میگوید:

۴۷ - «تجدید الفكر الديني»، ص ۱۷۵-۱۸۵.

۴۸ - «تجدید الفكر الديني»، ص ۱۷۵-۱۸۵.

۴۹ - همان منبع.

«اما برای من روشن است که اگر آیین هندو اندیشه دموکراسی سوسیالیستی را بپذیرد، ناگزیر باید از هندو بودن بازایستد. در مورد اسلام، پذیرفتن سوسیالیسم دموکراتیک به صورتی مناسب و سازگار با مبانی شریعت اسلامی، انقلاب نیست؛ بلکه بازگشت به صفای اسلام اصیل است.» [۵۰]

پس از محکوم کردن سوسیالیسم الحادی میگوید:

«در مورد سوسیالیسم، خود اسلام صورتی از سوسیالیسم است.» [۵۱]

هرکس گفتوگوهای او با تولستوی، کارل مارکس، هگل و مزدک، و سخنانش درباره اینشتین، نیچه و رومی را بخواند، میبند که فلاسفه را حکیمان جهان میداند. میان حکیم فرانسوی، کنت، و کارگری مزدبگیر، و میان تزار و لنین گفتوگو ترتیب میدهد و افکار فلسفی خود را در آنها آشکار میکند.

اقبال سوسیالیسم را به سبب فقدان جنبه روحانی و سرباز زدن از ایمان به خداوند متعال نقد کرده است.

نقد اقبال بر سوسیالیسم مارکسیستی مسئله ما نیست؛ آنچه اهمیت دارد، پذیرش مبانی و اصول آن به دست اوست.

او شیفته بنیانگذار سوسیالیسم، کارل مارکس، بود؛ او را میستود و با وجود گمراهیاش، پیامبر میشمرد.

۵۰ - «رسائل اقبال إلى جناح»، ص ۱۷-۱۸. او محمدعلی جناح، نخستین رئیس کشور پاکستان مستقل از هند، است.

۵۱ - «اقبالنامه»، ج ۱، ص ۳۱۹.

«إن مؤلف رأس المال أتى من نسل إبراهيم
أعني النبي الذي لم يعرف جبريل
لأنه يحمل في طياته الحقيقة من خلال ضلالتة
قلبه مؤمن رغم أن عقله مرتاب
ديانة ذلك النبي الذي لم يعرف الحق
مؤسسة على المساواة بين البشر».

«نویسنده» «سرمایه» [۵۲] از نسلِ ابراهیم آمد؛
منظورم پیامبری است که جبرئیل را نشناخت،
زیرا در میانِ گمراهیِ خود، حقیقت را دربر دارد.
دلش مؤمن است، گرچه عقلش در تردید است.
دینِ آن پیامبری که حق را نشناخت،
بر برابریِ انسانها بنا شده است.» [۵۳]

در یکی از کتابهایش، مارکس را خطاب کرده و به روح او توسل جسته است
که محکومیتِ بهره‌کشیِ حاکم بر اروپای غربی را اعلام کند.

لنین نیز بخشی از توجهِ اقبال را به خود اختصاص می‌دهد. در شعری از او یاد
می‌کند و تصورش می‌کند که در آسمان سخنانی می‌کند، سرمایه‌داری را محکوم
میسازد و از پروردگار می‌خواهد خانه‌ها و کشتزارهای ثروتمندان را ویران کند و
حالِ بردگان را در سراسر جهان بهبود بخشد.

۵۲ - کتاب «سرمایه»، نوشتهٔ مارکس، از مهمترین کتابهای او در بررسیِ اصولِ مادی است. این اشاره،
تبارِ یهودیِ مارکس را نیز یاد می‌کند.

۵۳ - به نقل از «نداء اقبال»، ص ۱۶۸؛ دکتر علی حسون.

فصل بیستم گرایش مادی در اندیشه محمد شحرور

معرفی

او محمد بن دیب شحرور، متولد دمشق در سال ۱۹۳۸ است. دوره‌های نخست تحصیل را در دمشق گذراند و در همانجا دیپلم دبیرستان گرفت.

برای تحصیل مهندسی عمران به اتحاد شوروی رفت، ۱۹۵۸-۱۹۶۴. در آن دوره با دوستش، جعفر دکالباب، که علم زبان، یعنی زبان‌شناسی، می‌خواند، آشنا شد. سپس به دمشق بازگشت و برای اعزام دولتی برگزیده شد. از سوی دانشگاه دمشق به دانشگاه ایرلندی در دوبلین رفت تا کارشناسی ارشد و دکتری مهندسی عمران بگیرد، ۱۹۷۰-۱۹۸۰.

در سالهای ۱۹۸۰-۱۹۸۶ بار دیگر با جعفر دکالباب دیدار کرد و درباره مفهوم کتاب و جنبه زبانی با هم همکاری کردند. توجه مارکسیستها به زبان‌شناسی پوشیده نیست؛ آن را حلقه‌های بنیادی در نگرش مادی خود و در ارتباط با نظریه‌شان درباره پیدایش انسان و تکامل او از انواع دیگر میدانند.

تأثیرپذیری جعفر دکالباب از این مسائل و کوشش او برای تطبیق اصول زبانی مارکسیستی بر روش زبان عربی نیز دیده میشود. تکلف در گامهای لرزان او در این زمینه آشکار است؛ چنانکه هنگام بررسی تلاشش برای صورتبندی نظریه‌های زبانی از راه مکتب ابوعلی فارسی خواهیم دید.

رساله دکتری جعفر دکالباب درباره نظریه زبانی عبدالقاهر جرجانی بود. [۱]

اما باید پرسید: هدف از بزرگ کردن موضوع زبان در کتاب شحرور چیست؟

چند علت برایم روشن شده است. پشت کتاب، هدفی معین برای متزلزل کردن عقیده استوار اسلامی مسلمانان وجود دارد و موضوع زبان عاملی تعیینکننده در این مسئله است. این توجه همچنین پوششی مناسب برای فعالیت فکری باطنی و مشکوکی است که مکتب تغییرگرای جودت سعید انجام میدهد.

شحرور در سال ۱۹۹۰ کتاب «القراءة المعاصرة» را با مقدمهای نوشته دکتر جعفر دکالباب منتشر کرد. برخی منتقدان نشان دادند که مقدمه زبانی، تلاشی برای مرعوب کردن خواننده است: اینکه بخش زبانی کتاب، زیر نظر دکتری در زبانشناسی، به اندازه کافی بررسی و تدقیق شده است. گمان کرده بود این «بازی» میتواند تحریفهای زبانی فاحش مقدمه و کتاب را پوشاند.

محمد شحرور پس از پایان تحصیل، در یک دفتر با چند مهندس، در زمینه طراحی مهندسی کار کرد.

اکنون با انتشار در روزنامهها و مجلهها، یا برگزاری نشستهای خصوصی، به پاسخ دادن به منتقدانش مشغول است.

جودت سعید و پیروانش در فعالیت فکری و ترویج کتاب به او کمک میکنند. شحرور به عضوی برجسته در جمع آنان بدل شده است.

۱ - دانشمندی مشهور در مطالعات بیان؛ اشعریعقیده، متکلم، فقیه و مفسر بود. ذهبی درباره‌اش گفت: در نحو آیتی بود. کتابهای فراوان دارد، از جمله «دلائل الإعجاز» در معانی و بیان، «أسرار البلاغة» و «الشافیة فی الإعجاز». در جرجان به دنیا آمد و در سال ۴۷۱ یا ۴۷۲ درگذشت.

مبحث نخست

اهداف خاص در «القراءة المعاصرة»

نویسندگان بسیاری کتاب دکتر محمد شحرور، «القراءة المعاصرة»، را نقد و بررسی کرده‌اند. حجم این بررسیها در مدتی معین، به اندازه‌های رسیده که در این دوره نصیب کتاب دیگری نشده است. در واقع، کتاب در محافل فرهنگی گوناگون، میان موافقان و مخالفان، هیاهویی بزرگ برانگیخت. برخی با این افکار همراه شدند، از آنها حمایت کردند و با آنها سازگار شدند؛ برخی نیز نقد و نکوهش کردند و حملهای گسترده بر آنها بردند.

این هیاهو ناشی از ارزش کتاب شحرور نبود، بلکه از عنصر تحریک عمده‌ی برمی‌آمد. مردم عادت نداشتند درباره‌ی دین سخنانی بشنوند که تا این اندازه در مخالفت با نص صریح کتاب و سنت صحیح، نقض اجماع، استهزا و تمسخر صحابه و سبک شمردن علمای امت اسلامی جسارت داشته باشد.

شیوه برخورد شحرور با آرای فقهی ریشه‌دار نزد مسلمانان نیز به این تحریک ساختگی کمک کرد. به مواضع حساس محیطهای اجتماعی مختلف پرداخت و ذوق عمومی اسلامی و احساس امت نسبت به شخصیت خود را تکان داد. آفرینش انسان و حجاب زن مسلمان، دو موضوع مطلوب برای این تحریک بود.

اگرچه ابعاد انتشار چنین کتابی، با این ویژگیهای تحریککننده، در این مرحله از زندگی امت اسلامی را درک میکنیم، میدانیم مسائل دیگر مطرحشده در آن توجه مناسب نیافتد و از تکان شدید موضوع حجاب و پیدایش انسان تأثیر پذیرفتهاند. این، بیش از هرچیز، غیاب روش اسلامی از رویارویی را نشان میدهد و ناآگاهی از قواعد تنظیمکننده برخورد با رأی دیگر را آشکار میکند.

وجود شمار فراوانی از حاملان افکار مارکسیستی که در عرصه دعوت اسلامی فعالیت میکنند و نقدی همانند نقد کتاب شحرور متوجهشان نشده است، برداشت مرا تأیید میکند.

چون هدف این پژوهش، شناخت گرایش مادی و تعیین وابستگی نویسنده به روش مادی است، در بررسی حاضر به نقد مبانی کتاب شحرور و مسائل کلی پایبند میمانم. از مسائل فرعی، جز آنچه طبیعت بحث اقتضا کند، میگذرم؛ زیرا آنچه بر باطل بنا شود، باطل است. از شیوهای که در بررسی نقلهای برگزیده از کتابهای جودت سعید و محمد اقبال به کار بردم، فراتر نخواهم رفت.

بیشتر منتقدان کتاب شحرور این جنبه را نادیده گرفتهاند و وارد گفتوگویی طولانی و برخوردی سخت با او در مسائل جزئی شدهاند. جلدهای فراوانی برای پوشش این جزئیات نوشته شده است.

خداوند متعال میفرماید: «یا کسی که بنیان [کار] خویش را بر پایه پرهیزگاری و رضایت الله بنا نهاده بهتر است یا کسی که بنیان خویش را بر لبه پرتگاهی در آستانه ریزش [و سقوط] بنا نهاده است و با آن در آتش دوزخ سرنگون مگردد؟» [توبه: ۱۰۹].

شگفتآور است که بیشتر پاسخدهندگان به کتاب شحرور، خود از صاحبان همان روش مادی یا پیروان روش فلسفی عقلگرا هستند. از این جسارت خشمگین شده‌اند و شاید تصور نمیکردند نتایج عملی این روش به حدی برسد که در کتاب شحرور آشکار شده است. آنان از تصورات فلسفی شحرور دور نیستند؛ سرانجام در پذیرش روش فلسفی، آغاز کردن از آن و قرار دادنش به عنوان منبع معرفت، به هم خواهند رسید.

از اینرو بیشتر این پاسخها، اگرچه برخی لحن تندی دارند، ستایش کتاب شحرورند، نه پاسخ به آن. بلکه این همان خواست شحرور برای کمک به ایجاد هیاهوی مورد انتظار است.

تا اکنون کسی را نیافتم که بر پایه روش، در پرتو کتاب و سنت، پاسخ داده باشد. شحرور خواست از راه کتابش وارد تاریخ شود! واقعاً نیز وارد تاریخ شد و در مدتی کوتاه به شهرتی رسید که امثال او در سالهای بسیار به آن نرسیده‌اند. اما در این ورود، پیشگام امت خود نبود؛ آنگونه که پیشگامان پرچم علم یا پرچم جهاد را بر میدارند.

او به شیوه احمد خان هندی و علی عبدالرازق مصری وارد تاریخ شد؛ وصفهای آنان در عرصه‌های کشمکش جاهلیت و اسلام به هم شباهت دارد.

این کشمکش میان روش اسلامی و روشهای غربی، همواره موضوع تحریک عمده بوده است. امت در سراسر تاریخ گرفتار کسانی شده که به سود دشمنان این رویارویی را برانگیخته‌اند. در تاریخ طولانی امت، کسانی نیز برای برانگیختن فتنه‌ها و گستراندن اختلاف مسلمانان کار کرده‌اند، تا مفاهیم را تباه و معیارها را مختل کنند.

در تاریخ معاصر، دو رویداد برجسته در برابر ماست که میتوان پدیده تحریک ساختگی و تأثیرش بر جامعه را در آنها دنبال کرد.

نمونه نخست، پدیده احمد خان در هند است. او نخستین مسلمان بود که به اخذ از روشهای غربی و سازگار کردن اسلام با تمدن مادی غرب دعوت کرد. تفسیر تازه‌ای از اسلام بر مبنای ترقیخواهانه و آزادیطلبانه خواست. از کوششهای او، مکتبی فکری مستقل با گرایش مادی پدید آمد.

علمای اسلام در همهجا با این کوششها مقابله کردند و نخستین هیاهو پدید آمد. مسئله کانون توجه شد. ابوالحسن ندوی، اهداف مکتب فکری احمد خان و مقصود از برانگیختن این مسئله را چنین وصف کرد:

«بر تقلید از تمدن غرب و مبنای مادی آن، اخذ کامل علوم جدید با همه عیبایشان، و تفسیر اسلام و قرآن به صورتی مطابق با دستاوردهای تمدن و اطلاعات جدید در پایان قرن نوزدهم بنا شد؛ تفسیری مطابق با خواستها، آرا و ذوق غربیان. همچنین بر سبک شمردن حقایق غیبیای بنا شد که حس و تجربه آنها را ثابت نمیکند و علوم طبیعی در نگاه نخست نمیپذیرد.» [۲]

نقش و مأموریت شحرور با احمد خان تفاوتی ندارد. [۳] بلکه میتوان گفت احمد خان در سرزمین شام دوباره زاده شده است!

۲ - «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، ص ۱۷؛ «مفهوم تجدید الدین»، ص ۱۲۰، را نیز ببینید.

۳ - شدت این هیاهو وقتی کاهش یافت که نقاب از شخصیت احمد خان افتاد و به تفاهم و همزیستی با انگلیسیها دعوت کرد. از آنان نشانهای افتخار و لقبهای بزرگ گرفت. بخش شخصیت احمد خان در همین پژوهش را ببینید.

رویداد دوم، هیاهویی است که پس از انتشار کتاب «الإسلام وأصول الحكم»، نوشته علی عبدالرازق، از علمای الازهر، در جهان اسلام پدید آمد. «این خطرناکترین نوشته‌های منتشرشده درباره خلافت بود. خطرش به دقت پژوهش باز نمیگردد؛ کتاب بیش از پایبندی به روش علمی، به زیبایی سبک ممتاز است. در اموری بر مستشرقان تکیه میکند که نمیتوان در آنها به ایشان اعتماد کرد؛ در همان حال، با وجود فراوانی، اهمیت و دسترسپذیری منابع اصیل عربی، در مراجعه به آنها آشکارا کوتاهی میکند. [۴] خواننده تقریباً به اندیشه‌های تازه دست نمیبابد. کتاب بر اثبات این امر می‌گردد که خلافت نظامی مورد توافقی مسلمانان است و در اصول شریعت چیزی وجود ندارد که آن را الزام کند. [۵]

خطر کتاب ناشی از دقت یا اهمیت آن نیست؛ بلکه به شرایط انتشار، جسارتش در برخورد با عواطف و به چالش کشیدن احساسات مردم، و تردید افکندن، گاه به شیوهای تمسخرآمیز، در آنچه جانهایشان به آن اطمینان دارد، باز می‌گردد؛ پیآنکه برای ادعاهای نامتعارف خود دلایلی نیرومند و روشن بیاورد. کتاب پس از لغو خلافت به دست مصطفی کمال منتشر شد، در حالی که مردم تقریباً در نکوهش کار او همراهی بودند.» [۶]

۴ - برای نمونه، مؤلف در این ادعا بر سر توماس آرنولد تکیه میکند که برای نظر فقها درباره ضرورت برپا داشتن خلافت، نصی قرآنی وجود ندارد.

۵ - توماس آرنولد همان مستشرقی است که بر شکلگیری شخصیت فرهنگی محمد اقبال نظارت کرد؛ در دانشگاه هند تدریس میکرد.

۶ - «الاتجاهات الوطنية»، ۲/۸۶.

بر ضدِ مؤلفِ این کتاب هیاهویی برپا شد، همانند آنچه بر ضدِ احمد خان رخ داد و اکنون بر ضدِ شحرور رخ میدهد. عریضه‌هایی علیه کتاب و در نکوهشِ شخصیتِ مؤلف منتشر شد. این شرایط به محاکمه او در برابر هیئتِ علمای بزرگ انجامید. هیئت حکم خود را صادر کرد: «اخراج شیخ علی عبدالرازق، از علمای الازهر و قاضی دادگاه منصوره، از زمرهٔ علماء.» [۷]

با وجودِ خطرِ این کتاب، که به ویران کردنِ خلافت دعوت میکند؛ خلافتی که مصطفی کمال ویرانش کرد، اکنون آن موضوع را بررسی نمیکنیم. بحث ما عنصر تحریک و قصد آشکار آن در این مسئله است.

اما آیا پدیدهٔ شحرور نیز تابع همان قاعده‌های است که احمد خان و علی عبدالرازق از آن آغاز کردند؟

کار احمد خان و علی عبدالرازق با دلایل قطعی در برابر مردم آشکار شد، همکاری‌شان با انگلیسها ثابت شد و نقاب از چهره‌شان افتاد. اما آیا اکنون دلایل قطعی داریم که این امر را دربارهٔ شحرور و وابستگی‌اش به طرفی معین، چنانکه شایع است، ثابت کند؟!

در برابر ما راه دیگری نیز هست که میتوانیم درباره‌اش سخن بگوییم: آیا پدیدهٔ شحرور به طرفی معین خدمت میکند؟!

اگر کسی بتواند این را ثابت کند، همگان را از کوشش برای بررسیِ آنچه پشتِ افکار است بینواز کرده است. در اینجا شاید لازم باشد مسئله‌های بسیار مهم، یعنی مفهوم اختلاف، را روشن کنیم. این ما را به بررسیِ انواع اختلاف میبرد.

علما این مسئله را بررسی و اختلاف را به دو نوع تقسیم کرده‌اند:

نخست: اختلافِ تنوع؛ که چند صورت دارد

الف. «وقتی هریک از دو عمل حق و مشروع باشد؛ مانند قرائتهایی که صحابه در بارهشان اختلاف کردند، تا پیامبر، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، آنان را بازداشت، در حالی که هر دو درست بودند.

ب. تفاوتِ صورتها، مانند شیوه اذان، تشهدها و تکبیرهای عید و نماز جنازه؛ همه مشروع‌اند، هرچند برخی برتر از برخی دیگر باشند.

ج. هر دو سخن در واقع یک معنا داشته باشند، اما عبارتها متفاوت باشند؛ چنانکه مردم در لفظهای حدود و تعریفها اختلاف میکنند.

د. دو معنا متفاوت باشند، اما یکدیگر را نفی نکنند؛ این سخن درست و آن سخن نیز درست باشد، هرچند معنای یکی همان معنای دیگری نباشد.

ه. دو راه مشروع وجود داشته باشد؛ گروهی یکی و گروهی دیگر، دیگری را پیوده باشند و هر دو در دین نیک باشند.» [۸]

اصل آن است که چنین اموری به اختلاف نینجامد؛ اما اگر اختلاف رخ دهد، باید به اهل علم رجوع کرد که برای روشن کردن این حقیقت توانا ترند.

پیکارهای میان طایفه‌ها به سببِ نصوص نبوده، بلکه از ناآگاهی نسبت به نصوص برآمده است.

۸ - «اقتضاء الصراط المستقیم»، ابنتیمیه، ص ۳۸ و پس از آن؛ با تصرف.

خداوند متعال میفرماید:

«هنگامی که خبری [حاکمی] از ایمنی [و پیروزی] یا ترس [و شکست] به آنان میرسد، [بدون هیچ تحقیقی] آن را فاش میسازند؛ و [لی] اگر آن را به پیامبر و فرماندهانشان بازگردانند، افرادی از آنان که اهل [فهم و] استنباط هستند قطعاً [مصلحتِ اعلام یا کتمان اخبار را بهتر] میدانند؛ و [ای مؤمنان،] اگر فضل و رحمت الله بر شما نبود، جز اندکی، [همگی] از شیطان پیروی میکردید.» [نساء: ۸۳].

ستم، طمع ریاست، حسد و تکبر نیز از انگیزه‌های پدیدآورنده اختلافاند.

از اینرو خداوند متعال فرموده است: «اگر دو گروه از مؤمنان با هم درگیر شدند، میانشان آشتی برقرار کنید؛ و اگر یک گروه بر دیگری تجاوز کرد، با گروه متجاوز بجنگید تا به فرمان الله بازآید؛ اگر بازگشت، صلحی عادلانه در میان آنان برقرار کنید و به عدالت رفتار نمایید که الله عادلان را دوست دارد. بپتدید مؤمنان برادر یکدیگرند؛ پس میان برادران خویش آشتی برقرار کنید و از الله پروا کنید؛ باشد که مورد رحمت قرار گیرید.» [حجرات: ۹-۱۰].

میبینیم خداوند متعال، تجاوز در اختلاف را کیفر میدهد.

دوم: اختلاف تضاد؛ دو سخن ناسازگار در اصول یا فروع

الف. اختلاف در اصول

از این نوع است آنچه در کتاب خدا به نکوهش یکی از دو گروه و ستایش گروه دیگر، یعنی مؤمنان، آمده است.

خداوند متعال میفرماید: «این پیامبران [که نام برخی از آنان گذشت] برخی از آنان را [در دریافت وحی و تعداد پیروان] بر برخی دیگر برتری دادیم. از [میان] اینان کسی [مانند موسی] بود که الله با او سخن گفت و درجات برخی [دیگر] از آنان را بالا برد؛ و به عیسی - پسر مریم - نشانهای روشنی [بر اثبات نبوتش] دادیم و او را توسط روح القدس [= جبرئیل] تأیید [و تقویت] کردیم؛ و اگر الله میخواست، کسانی که بعد از آنها آمدند پس از آن [همه] نشانهای روشنی که برایشان آمد، با یکدیگر نمیجنگیدند؛ ولی [با هم] اختلاف کردند و برخی از آنان ایمان آوردند و برخی کفر ورزیدند؛ و اگر الله میخواست، [هرگز] با هم نمیجنگیدند؛» [بقره: ۲۵۳].

همچنین میفرماید: «و فقط کسانی که [تورات] به آنان داده شده بود - پس از آنکه نشانهای روشن به آنها رسید- به خاطر ستم و حسادتی که بینشان بود، در مورد آن اختلاف کردند؛» [بقره: ۲۱۳].

رسول خدا، صلیاللهعلیهو سلم، فرمود: «بیگان، راههای پیشینیان را مو به مو دنبال خواهید کرد؛ حتی اگر در سوراخ سوسماری بروند، شما نیز در آن خواهید رفت.» گفتند: ای رسول خدا، یهودیان و مسیحیان؟ فرمود: پس چه کسانی؟ در روایت بخاری: «امت من راه نسلهای پیش از خود را، و جب به وجب و ذراع به ذراع، خواهد پیمود.» گفتند: فارس و روم؟ فرمود: چه مردمی جز آنان؟

مکتبهای مربوط به قدر، از اختلاف در اصول عقیده پدید آمدند. مردم درباره علت فعل خداوند سبحان اختلاف کردند؛ گروهی فعل او را با فعل آفریدگان سنجیدند و به نهایت گمراهی افتادند. میان فعل و فرمان او تعارض دیدند، تا گروهی قدر را پذیرفتند و فرمان را تکذیب کردند، و گروهی فرمان را پذیرفتند و قدر را تکذیب کردند؛ چون جمع آن دو را محال میدانستند. هریک با تکذیب آنچه دیگری پذیرفته، بر باطل بود.

قدریه صفات و نامهای خدا را تعطیل میکنند و این، تعطیل شرایع است. اختلاف روش اسلامی با روش قدریه، اختلاف تضاد است، نه اختلاف تنوع.

اکنون از بررسی انواع اختلاف برای روشن کردن مسئلهای بسیار مهم استفاده میکنیم: اختلاف با شحرور از چه نوع است؛ اختلاف تنوع یا اختلاف تضاد؟

پس از بررسی کتاب شحرور روشن شد که اختلاف با او از نوع تضاد است؛ دو سخن ناسازگار و دو روش متنافی که نمیتوانند به هم برسند.

از اینرو مهمترین موضوعات گفتوگو با شحرور در این پژوهش، مسائلیاند که موضع او را معین، روش اندیشیدنش را آشکار و وابستگی اعتقادیاش را به ما معرفی میکنند.

به تحریکهای شحرور و توجه او به جدل فقهی پاسخ نخواهیم داد؛ زیرا مسئله را گم و افکار را پراکنده میکند. کتاب او همه شاخههای فقه را دربرگرفته و هیچ امر پراکندهای را نگذاشته، مگر آنکه وارد کتاب کرده است. شاید این تفصیل برای سرگرم کردن مردم به جزئیات و گمراه کردنشان در کلیات، عمدی باشد.

در کتاب شحرور بیش از هزار موضع انحراف از روش اسلامی شمرده‌ام. [۹] هنگام انتشار کتاب، نقد بسیاری از این افکار را آماده کرده بودم؛ اما پس از انتشار چند کتاب درباره آن، از آنها صرف‌نظر کردم، چون تکرار نقد سودی به خواننده نمی‌رساند. با اینهمه در بیشتر پاسخها نارسایی دیدم. این مرا واداشت کتاب شحرور را در این پژوهش عمومی گرایش مادی وارد کنم و موضوعات نقد را تا حد ممکن فشرده سازم.

نارسایی‌ای که یافتم، در پاسخهایی بود که از روش اهل سنت و جماعت آغاز نمی‌کردند.

۱. گروهی کتاب را از راه اندیشه اعتزالی نقد کردند؛ مکتب فلسفه عقلگرا که با روش مادی شحرور تفاوت دارد. با اینهمه، فلسفه عقلگرا و فلسفه مادی در مواضعی به هم می‌رسند و اختلافشان در درون همان روش فلسفی رخ می‌دهد.

۲. گروهی دیگر نقدی با ویژگیهای همان روش مادی ارائه کردند؛ اختلاف در برخی مسائلی بود که شحرور در چنین زمانی، در آشکار کردنشان مبالغه کرده است.

۳. گروهی دیگر شحرور را به رنگ‌آمیزی فکری یا تلفیق‌گرایی متهم کردند؛ مقصود آن است که او در استفاده از نصوص شرعی غرق شده و در رجوع به آنها مبالغه کرده است. [۱۰]

۹ - این عدد در برابر موضوعات کتاب او اندک است! شحرور کتابش را بر مبانی روش مادی بنا کرده است؛ پس انحرافها در همه مطالب مبتنی بر این روش متناسب خواهند بود. این تمام کتاب او را دربرمیگیرد؛ زیرا آنچه بر امری فاسد بنا شود، فاسد است. قاعده اصولی مسلمانان این است: «هرکس درباره قرآن به رأی خود سخن بگوید، خطا کرده است، حتی اگر به نتیجه درست برسد.»

۴. گروهی نقد را از راه آرای صوفیه عرضه کردند و برخی نیز از راه جماعت‌های اسلامی.

همراهی عمومی‌ای با کتاب شحرور دیدم که بر کنار گذاشتن سنت از پاسخ استوار است. پاسخ برخی مسائل بدون تکیه بر سنت نبوی کامل نمیشود و غفلت از آن، هر رویارویی با روش مادی را نارسا میکند. از اینرو تمرکز بر موضوعات زیر خواهد بود:

۱. تعیین وابستگی شحرور به روش مادی.

۲. تعطیل کردن نام‌های خداوند متعال به دست شحرور.

۳. تعطیل کردن صفات خداوند متعال به دست شحرور.

۴. نقد مبنای زبانی شحرور.

۵. بیان تحریف برخی اصطلاحات اسلامی به دست شحرور.

۶. دیگر مسائل، از جمله تکامل، پایان نبوت و سنت‌های حاکم بر هستی، در فصل‌های عمومی کتاب بررسی شده‌اند.

۱۰ - نماینده این گروه، نصر حامد ابوزید است که نص شرعی را از نظریه معرفت کنار می‌گذارد.

مبحث دوم

روش تفکر ماده‌گرایانه شحرور

پیش از گفتگو با شحرور درباره وابستگی او به روش ماده‌گرایانه، باید اصطلاحاتی را بشناسیم که برای برخورد با تفسیر قرآن وضع کرده است. او اسیر این اصطلاحات شده و هیچ نظریا سخنی جز در چارچوب آنها بیان نمی‌کند.

شحرور این گرایش ماده‌گرایانه را انکار نمی‌کند؛ بلکه هنگام توضیح روش کتاب خود، آن را اعلام کرده است [۱۱]. در آنجا مبانی ماده‌گرایانهای را آشکار می‌سازد که پذیرفته و کتابش را بر آنها استوار کرده است.

نخست، مفهوم ماده‌گرایانه را چنین تعریف می‌کند:

«رابطه آگاهی با وجود مادی، مسئله بنیادی فلسفه است. در تعیین این رابطه، از این اصل آغاز کرده‌ایم که سرچشمه معرفت انسانی، جهان مادی بیرون از ذات انسان است.» [۱۲]

این دقیقاً همان روش ماده‌گرایانه است و روشن کردن آن به توضیح چندانی نیاز ندارد. مبانی این روش را در مقدمه شناخته‌ایم.

۱۱ - توجه میشود که مؤلف این روش را در مقدمه کتاب برجسته نکرده، عنوانی آشکار برای آن نگذاشته و شماره‌های نیز در فهرست کتاب به آن اختصاص نداده است. این امر چنین مینماید که میکوشد آن را از نظر دور نگه دارد؛ و خدا داناتر است.

۱۲ - کتاب شحرور، ص ۴۲.

درباره این عبارتها باید گفت که مبانی روش ماده‌گرایانه را بهروشنی مشخص میکنند و نشان میدهند که نزد شحرور، ماده سرچشمه معرفت، یعنی سرچشمه علم، است.

اصلی که شحرور به آن اذعان کرده، همان اصلی است که مارکس، لنین و ماده‌گرایان به‌طور کلی به آن باور دارند. در بحث «نقد قانون فلسفه»، نادرستی این اصل را نشان داده‌ایم؛ اصلی که ریشه‌های دور آن به روش ارسطو و پیروانش میرسد. همچنین توضیح داده‌ایم که روش اسلامی با روش ماده‌گرایانه کاملاً در تعارض است و میان آنها هیچ وجه مشترکی وجود ندارد. از اینجا خطر کار شحرور، جودت و همه ماده‌گرایان مارکسیست نفوذ کرده در میان مسلمانان را درمیابیم: آنان روش ماده‌گرایانه مارکسیستی را بر تفسیر قرآن کریم تحمیل میکنند.

شحرور با این تعریف از مسئله بنیادی فلسفه، یعنی بیان رابطه وجود مادی - ماده - با آگاهی - عقل - میکوشد وحی را از منابع معرفت کنار بگذارد. بر این اساس، دین را منبع معرفت نمیشمارد.

ازاینرو، شحرور فلسفه را مادر علوم میداند و میگوید: «میان آنچه در قرآن کریم آمده و فلسفه، که مادر علوم است، تعارضی وجود ندارد.» [۱۳]

ما نشان داده‌ایم که فلسفه مادر پلیدیهاست؛ زیرا مفاهیمش آشفته، روشهایش دستخوش تغییر و مبنایش متکی بر مفاهیم نادرست است. سرچشمه فلسفه، اجتهاد بشر است و این اجتهاد به اندازه خود انسان محدود است؛ انسانی که هم درست میگوید و هم خطا میکند. تاریخ علم این حقیقت را آشکار میسازد:

هرگاه فیلسوفان نظریهای مطرح کردهاند، پس از آن چیزی آمده که آن را نقض کرده است. چنانکه در بحث مبانی علم توضیح دادهایم، روشهای فلسفی از آن رو نارسا هستند که به منبع مادی یا عقلی تکیه میکنند و دیگر منابع علم را کنار میگذارند.

سپس شحرور دیگر مبانی ماده‌گرایانهای را که به آنها باور دارد شرح میدهد:

«جهان مادی است و عقل انسان توان درک و شناخت آن را دارد. هیچ حدی وجود ندارد که عقل در آن متوقف شود... علم وجود جهانی غیرمادی را که عقل از درک آن ناتوان باشد، نمیپذیرد.» [۱۴]

در برابر این خداانگاری عقل از سوی شحرور، جز تأسف خوردن بر حال او چه میتوان کرد؟ او ادعایی میکند که توان اثباتش را ندارد و با ابتداییترین قواعد عقلی تعارض دارد. حتی زحمت بررسی درستی سخن خود را نیز به خود نداده است؛ بلکه افکارش را به شیوهای بی‌قاعده عرضه میکند که تابع هیچ روش علمی روشنی نیست. هنگامی که خداانگاری عقل بار دیگر در اروپا پدیدار شد، دانشمندان به این مسئله، یعنی حدود عقل، پرداختند.

در قرآن و سنت از برخی آفریده‌ها یاد شده که عقل محدود انسان نمیتواند بر آنها احاطه یابد؛ مانند کرسی و عرش.

خداوند متعال درباره کرسی میفرماید: «و [آنان] به چیزی از علم او احاطه [و آگاهی] نمیابند، مگر آنچه خود [الله] بخواهد. کرسی او آسمانها و زمین را در بر گرفته است و نگهداشتن آنها بر او [سنگین و] دشوار نیست و او بلندمرتبه [و] بزرگ است.» [بقره: ۲۵۵].

اینها از امور غیبیاند که هیچکس نمیتواند حقیقت و کیفیت آنها را دریابد، هرچند معنایشان روشن است. درباره آنها روش سلف صالح را به کار میبندیم. هنگامی که از مالک درباره این سخن خداوند متعال پرسیدند:

«[پروردگار] رحمان [آن گونه که شایسته جلال و مقام اوست] بر عرش قرار گرفت.»

گفت: «استوا معلوم است و کیفیت آن مجهول.» یعنی معنای کرسی و عرش را میفهمیم، اما کیفیت آنها را جز به میزانی که وحی بیان کرده است نمیشناسیم؛ زیرا عقل این آفریدهها را درک نمیکند و بر آنها احاطه ندارد.

کسی نباید فریب دستاورد علمی ساخت سفینههای فضایی و رسیدن آنها به برخی سیارات را بخورد؛ زیرا این دستاورد از آسمان دنیا فراتر نمیروند. خداوند متعال میفرماید: «و به راستی ما آسمان دنیا را با ستارگان درخشان آراستیم و آنها را برای راندن شیاطین قرار دادیم.» [ملک: ۵]. این ستارگان و کهکشانها میلیونها سال نوری از ما فاصله دارند. ما نمیتوانیم فاصله عرش را از خود تصور کنیم؛ زیرا عرش بالای همه آسمانهاست. هرکس چیزی جز این ادعا کند، باید دلیل حسی یا دلیل شرعی برگرفته از نصوص ارائه دهد.

اما شحرور به اقامه دلیل اهمیتی نمیدهد و تنها به ذکر آیات روی میآورد؛ آیاتی که گاه حتی با نظر او مخالفاند. در اینجا نیز چنین کرده و عرش را به معنای امر و نهی تفسیر کرده است. معنایی که برگزیده، معنای اصلی نیست، بلکه استعاری است. ابن فارس، که شحرور به نظر او استناد میکند، میگوید: «عین، راء و شین یک اصل صحیح دارند [۱۵] که بر بلندی در چیزی ساخته شده دلالت میکند؛ سپس در موارد دیگر به استعاره به کار میرود.» [۱۶] آنچه در این مسئله برای شحرور اهمیت دارد، تنها حمله به قاعده پذیرفته شده مسلمانان درباره این سخن خداوند است: «[پروردگار] رحمان [آن گونه که شایسته جلال و مقام اوست] بر عرش قرار گرفت.» سخن درباره آن از صحابه و تابعین نقل شده و امام مالک بن انس نیز عبارت مشهور خود، «استوا معلوم است و کیفیت آن مجهول»، را از آنان گرفته است.

شحرور بی هیچ دلیل درستی، آیات قرآن و احادیث نبوی را نادیده میگیرد؛ چنانکه مفهوم بلندی را نیز از معنای عرش پنهان کرده است. در قرآن چیزی آمده که برداشت او را مبنی بر اینکه عرش به معنای امر است، رد میکند: این دو در یک آیه با هم آمدهاند. خداوند متعال میفرماید: «سپس [آن گونه که شایسته جلال و مقام اوست] بر عرش قرار گرفت. او کار [جهان] را تدبیر میکند» [یونس: ۳].

۱۵ - شحرور میگوید: «عرش در زبان عربی از ریشه عرش است و دو معنای صحیح دارد: نخست، عرش مرد، چیزی است که امور او به آن قوام مییابد؛ دوم، عرش چیزی است که فرماندهنده و بازدارنده بر آن مینشیند.» او منبع این سخن را ذکر نکرده و من نیز آن را نیافتم. آنچه یافتیم، سخن ابن فارس درباره یک اصل بود؛ اما شحرور با جسارت در برابر دانشمندان زبان عربی، اصل دیگری از خود ساخته است تا بتواند حقایق را تحریف کند.

۱۶ - ابن فارس، مقایس اللغة، مدخل «عرش»، ۴/۲۶۴.

شحرور نمیتواند همه آیات مربوط به عرش را تحریف کند تا با نظر و میل او سازگار شوند. خداوند متعال میفرماید:

«[در آن روز،] فرشتگان را خواهی دید که پیرامون عرش حلقه زدهاند»
[زمر: ۷۵].

رسول خدا ﷺ فرمود: «مرا بر موسی برتری ندهید؛ زیرا مردم در روز قیامت بیهوش میشوند و من نخستین کسی خواهم بود که به هوش میآید. آنگاه موسی را میبینم که کنار عرش را گرفته است.» [۱۷]

رسول خدا ﷺ درباره شهیدان فرمود: «روحهای آنان در درون پرندگان سبزی است که چراغهایی آویخته به عرش دارند.» [۱۸] در سنت، احادیث دیگری نیز هست که برخی صفات عرش را برای ما بیان میکند. بدینترتیب، سخن شحرور باطل میشود و روشن میگردد که عرش آفریده‌ای است و معنای آن امر و نهی نیست.

شحرور میگوید:

«پس از انفجار نخست کیهانی و شکلگیری عناصر گوناگون مادی، تمام جهان از یک عنصر، یعنی هیدروژن (آبزا)، تشکیل شده بود... در این مرحله، امر خدا بر آبزا قرار داشت؛ پس فرمود: «و [پیش از آن،] عرش او بر آب

۱۷ - بخاری، حدیث ۷۴۷۲؛ فتح الباری، ۱۳/۴۴۷.

۱۸ - مسلم، ۳/۱۵۰۲، حدیث ۱۸۸۷.

بود،» [۱۹] شحرور برای رسیدن به این نظر، ناچار شده اصطلاحات بسیاری را تحریف کند، معانی آنها را تغییر دهد و هنگام نقل از فرهنگهای لغت، از امانت علمی خارج شود. او حتی به یک روش زبانی ثابت نیز پایبند نیست و با زبان عربی به شیوه‌های کودکانه برخورد میکند: هرچه بخواهد از زبان بگیرد و هرچه بخواهد کنار میگذارد. نکته مهم - چنانکه برای من ثابت شده - این است که او قاعده‌های عمومی برای مخالفت با روش اهل سنت و جماعت وضع کرده است. این دیدگاهها را برشمرده و سپس میکوشد یکیکی به آنها پردازد، بیآنکه برای موضوع بحث مناسب یا ضروری باشند. هدفش در تلاش برای ویران کردن قواعدی که بنای روش اسلامی بر آنها استوار است، بهروشنی نمایان میشود.

اینجا باید در سخن شحرور درنگ کنیم تا پندارها و تناقضهای او را درباره امور غیبی بشناسیم.

درباره انفجار نخست، او در هر مناسبتی بیش از اندازه سخن میگوید. مبنایش این فرض پذیرفته‌شده است که جهان از طریق انفجار کیهانی بزرگی پدید آمده است. میگوید:

«ما نظریه علمی را میپذیریم و معتقدیم پیدایش جهان مادی نتیجه انفجار کیهانی عظیمی بود که ماهیت ماده را تغییر داد. همچنین معتقدیم انفجار عظیم دیگری، هماندازه انفجار نخست، قطعاً این جهان را نابود میکند و

۱۹ - کتاب شحرور، ص ۱۶۵. آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است، نه از یک عنصر. شحرور معنای حدیث نبوی «و عرش او بر آب بود» را تحریف میکند.

ماهیت ماده آن را تغییر می‌دهد تا جهان مادی دیگری جای آن را بگیرد. این یعنی جهان از نیستی پدید نیامده است - با تأکید بر اینکه جز خدا هیچ‌چیز قدیم نیست - بلکه از ماده‌های با ماهیتی دیگر پدید آمده؛ و این جهان از میان خواهد رفت تا جهانی دیگر، از ماده‌های با ماهیتی متفاوت، جانشین آن شود. این همان چیزی است که زندگی آخرت مینامیم.» [۲۰]

نخست، شحرور هنگام سخن گفتن از این نظریه به اصطلاح علمی، حتماً در رؤیا بوده است. باید پرسید: آیا هوشیار بوده یا ناهوشیار؟! کسی که به این شیوه از امور غیبی گذشته یا آینده سخن می‌گوید، باید علمی داشته باشد که گذشته، حال و آینده را در بر گیرد و بر سراسر این جهان احاطه یابد. چنین علمی نه در اختیار شحرور است و نه در اختیار کسی که از او داناتر باشد. نظریه‌های نیز که «نظریه علمی» مینامد، علمی نیست؛ بلکه پندار و خیال [۲۱]، فرضی صرف و گمانی است که هیچ جای حقیقت را نمی‌گیرد. موضوع آن حوزه‌هایی است که امکان بررسی صحت آنها وجود ندارد و عقل محدود نمیتواند در آنها پژوهش کند. عقل ناچیز شحرور چگونه به پژوهش در امور این جهان پهناور و دوردست برخاسته است، درحالی‌که دانشمندان امروز، با وجود امکانات عظیم، هنوز نتوانسته‌اند فاصله واقعی برخی ستارگان بزرگ را از زمین اندازه‌گیری کنند؟ از اینرو برای این فاصله‌ها اعدادی تقریبی ذکر میکنند که گاه به میلیونها سال نوری میرسد. تقریبی بودن این اعداد و اختلاف دانشمندان در برآورد آنها

۲۰ - کتاب شحرور، ص ۴۶.

۲۱ - شاید شحرور شنیده باشد که سازندگان فیلمهای سینمایی با استفاده از خیال، پیش از دانشمندان مطالب و اندیشه‌هایی درباره جهان ارائه میکنند. اندیشه‌های او درباره این انفجار نیز از همین جنس فراتر نمیرود.

به ما میفهماند که سخن شحرور درباره آغاز جهان و انفجار نخست و دوم کیهانی، صرفاً گمان، حدس و سفسطه است.

دوم، در سراسر کتاب شحرور دیده میشود که نمیگوید چه کسی این انفجار را انجام میدهد؛ گویی به فرایندی خودبهخودی اشاره میکند و از این حقیقت غفلت دارد که پروردگار جهانیان جهان را آفریده است. نادیده گرفتن این حقیقت، عقیده ماده‌گرایانه او و این باور را که ماده محرک جهان است تأیید میکند. اعلام اینکه «جز خدا هیچچیز قدیم نیست» [۲۲] نیز سودی به حال او ندارد؛ زیرا کسی که به خدا ایمان دارد، به کتاب او رجوع میکند و آگاهی از پیدایش جهان را از آن میگیرد. افزون بر این، آیات خدا در قرآن با حدسها و خیالپردازیهای شحرور درباره جهان تعارض دارند.

خداوند متعال درباره غیب آسمانها و زمین و بازگشت همه امور به خود میفرماید: «و [آگاهی از] غیب آسمانها و زمین، از آن الله است و همه کارها به سوی او بازگردانده میشود؛ پس او را عبادت کن و بر او توکل نما؛ و پروردگارت از آنچه میکنید [هرگز] غافل نیست.» [هود: ۱۲۳].

همه امور دنیا و آخرت به خدا بازمیگردد. ازاینرو، وقوع آن انفجار کیهانی عظیمی را که شحرور تصور میکند، نمیپذیریم و سخن او را درباره آن، از جنس پندار و خیال میدانیم.

خداوند متعال درباره آفرینش آسمانها و زمین میفرماید:

۲۲ - «قدیم» از نامهای نیکوی خدا نیست.

«[ای مردم،] بیگان، پروردگار شما الله است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید؛ سپس [آن گونه که شایسته جلال و عظمت اوست] بر عرش قرار گرفت. [روشنایی] روز را با [تاریکی] شب میپوشاند که [هر یک،] آن [دیگری] را شتابان [و پیوسته] میجوید و خورشید و ماه و ستارگان را [پدید آورد] که [همگی] به فرمان او به خدمت [انسان] گماشته شده‌اند. آگاه باشید! آفرینش و فرمانروایی، از آن اوست. پربرکت [و بزرگ] است الله که پروردگار جهانیان است.» [اعراف: ۵۴].

خداوند متعال درباره نگهداری همیشگی آسمانها و زمین میفرماید:

«به راستی، الله است که آسمانها و زمین را نگه میدارد تا [از مسیر و مدار خود] منحرف نشوند؛» [فاطر: ۴۱].

نظریه شحرور درباره انفجار نخست و دوم کیانی، مفهوم بیقاعدگی و عبث بودن این جهان را تثبیت میکند [۲۳]. دانشمندان منصف در برابر پدیده‌های شگفت جهان، با تأمل ایستاده‌اند و رأی قاطعی ارائه نکرده‌اند؛ بلکه هر دانشمندی نظر خود را بیان میکند. تفسیر قرآن بر پایه این دیدگاه‌های ظنی، که بر دلیل قطعی یا شرعی استوار نیستند، جایز نیست؛ وگرنه قرآن به بازیچه کسانی چون شحرور، جودت و دیگر خیالپردازان و پنداربافان تبدیل میشود.

۲۳ - نظریه انفجار کیانی، فرضی صرف است که به مرتبه گزارهای علمی مبتنی بر دلیل علمی، یعنی برهان، نرسیده است؛ بلکه تخیل است. این نظریه، برخلاف ادعای شحرور، از انفجار دوم سخن نگفته است. همانگونه که او حلقه مفقوده نظریه داروین را ساخته، اینجا نیز انفجار دوم را ساخته است؛ حلقه مفقوده دروغ بزرگ درباره انفجار عظیم کیانی!!

رد نظریه «علمی» شحرور درباره انفجار کیهانی، زحمت چندانی نمیخواهد؛ زیرا صاحب عقل سالم، این حدسهای بیدلیل را در قلمرو عقیده اسلامی از او نمیپذیرد. او هیچ دلیلی برای آنها ارائه نکرده است. این شیوه نزد برخی خوانندگان موفق بوده، اما او نمیتواند با اهل علم و آشنایان با علوم معاصر روبرو شود؛ کسانی که حقیقت این ادعاها را میشناسند و میدانند که هیچ جای حقیقت را نمیگیرند.

کسی که تفسیری کامل از قرآن [۲۴] را بر نظریهها و فرضیهایی بنا میکند که هنوز به مرتبه علم نرسیدهاند، نمیتوان به علمش اعتماد کرد یا آن را معتبر شمرد. باید روش او را بر ملا کرد، نه اینکه با او وارد گفتوگویی فقهی درباره مسائل فرعی شد.

نادیده گرفتن تصرف مستقیم خدا در امور جهان از سوی شحرور، شکافی خطرناک در روش اوست و وابستگی اعتقادیاش را بهروشنی آشکار میکند.

۲۴ - صاحبان گرایش ماده‌گرایانه پژوهشهای خود را «خوانش» مینامند، درحالیکه در حقیقت تفسیر قرآنند. این نامگذاری به آنان کمک میکند از رویارویی با مسلمانانی بگریزند که نمیپذیرند کسانی مانند آنان، همچون شحرور و جودت، بیدانش به تفسیر قرآن جسارت کنند.

میگوید: «این جهان از طریق قوانین رحمانی زاده شد و به اشیا تبدیل گردید - یعنی به چیزهایی متمایز از یکدیگر بدل شد - قوانینی که قوانین دیالکتیک، یعنی قانون تکامل و تغییر شدن، و قانون زوجیت و سازگاری، از مبانی آنهاست.» سپس میگوید: «این وجود مادی دوگانه را از حیث جوهر، کلمات خدا و از حیث پدیده‌هایش، آیات خدا نامیده‌اند.» [۲۵]

آیا ماده‌گرایان مارکسیست چیزی جز همین می‌گویند؟

سپس شحرور خواستار وارد کردن فلسفه به دین می‌شود و میگوید:

«معرفت از بیرون ذات انسان می‌آید؛ ازاینرو، ما به فلسفه اسلامی معاصر دعوت می‌کنیم که بر معرفت عقلی تکیه کند؛ معرفتی که به واسطه حواس، و در رأس آنها شنوایی و بینایی، از محسوسات آغاز می‌شود و در پرتو دستاوردهای علمی بشر در آغاز قرن پانزدهم هجری، به معرفت نظری انتزاعی می‌رسد.» [۲۶]

این اقرار دیگری است به اینکه معرفت، یعنی علم، بیرون از ذات قرار دارد. او در اینجا مذهب اصالت حس را می‌پذیرد و بدینسان دیگر جنبه‌های علم را ضایع می‌کند.

۲۵ - کتاب شحرور، ص ۲۵۲. به عبارت «کلمات خدا نامیده شده» توجه می‌کنیم؛ گویی مسئله‌های اصطلاحی است، نه بنیادی، و موجودات پیشاپیش وجود دارند و تنها این اصطلاح بر آنها اطلاق شده است.

۲۶ - کتاب شحرور، ص ۴۳.

دعوت شحرور به روشی فلسفی آشکار است و نامیدن آن به «فلسفه اسلامی» چیزی را تغییر نمیدهد. این سخن با مبانی علم سازگار نیست؛ زیرا فلسفه روشی مبتنی بر قواعدی مشخص دارد که در آنها به ماده یا عقل رجوع میشود. در روش اسلامی، آنچه از طریق وحی میآید مقدم است، بیآنکه دستاورد عقل یا حس بیاعتبار شمرده شود.

هنگامی که شحرور به تدوین نظریه‌های دربارهٔ معرفت پرداخت، تحمیل مبانی روش ماده‌گرایانه بر قرآن را آغاز کرد و گفت:

«نظریهٔ معرفت انسانی چیست؟»

رفع اشتباه میان حقیقت عینی و پندار، یعنی حق و باطل، از راه درک جهان عینی رحمانی و حقیقت آن، همانگونه که هست؛ زیرا وجود اشیا بیرون از آگاهی، عین حقیقت آنهاست.» [۲۷]

سپس منظور از عینی بودن معرفت انسانی را چنین بیان کرد: «تصویرهای موجود در ذهنها باید با اشیای موجود در عالم عینی، یعنی بیرون از آگاهی، مطابق باشند. اشتباه بنیادی میان حق و باطل در همینجا نهفته است.» [۲۸]

۲۷ - کتاب شحرور، ص ۲۵۲.

۲۸ - کتاب شحرور، ص ۲۵۳.

اینجاست که شحرور به نقد نظریه ماده‌گرایانه و اعتراض به آن علاقه نشان می‌دهد، از این جهت که نمیتواند دو عنصر متناقض در مغز انسان و چگونگی رفع این تناقض را توضیح دهد. سپس پیشنهاد میکند که نظریه ماده‌گرایانه طرف دیگری را وارد این فرایند کند. بدین ترتیب، شحرور میخواهد نظریه داروین را تکمیل کند و مدعی است حلقه مفقوده آن را یافته است. میگوید:

«اما نظریه قرآنی، که تنها در نقطه آغاز با نظریه انعکاسی ماده‌گرایانه اشتراک دارد، با طرح مقوله دمیدن روح از سوی خداوند متعال - از بیرون جهان مادی دوگانه - توضیح علمی قادر به پاسخ دادن به این پرسشها را ارائه نمیکند. این دمیدن، صفت خدا، یعنی یگانگی بیتناقض را با خود آورده است.» [۲۹]

از اینرو، ماده‌گرایی خود را تماموکمال اعلام میکند:

«این فهم ماده‌گرایانه از نظریه قرآنی معرفت، به پندارهای صاحبان فهم ایدئالیستی از قرآن پاسخ میدهد؛ کسانی که نظریه تکامل و ارتقا را رد میکنند و نظریه داروین را با این ادعا که علمی نیست، به تمسخر میگیرند. استدلال آنان بر این پرسش استوار است: چرا انسان از میمون تکامل یافت، ولی میمون همچنان میمون ماند؟ پاسخ ما این است که خداوند متعال روح را در بشر - که گروهی از قلمرو حیوانات بود - دمید و این امر موجب انسان شدن او و ارتقای او از قلمرو حیوانات شد. اگر روح را در گروههای دیگری میدمید، آنها نیز ارتقا مییافتند. دمیدن روح، حلقه مفقوده نظریه داروین درباره انسان شدن است.» [۳۰]

۲۹ - کتاب شحرور، ص ۲۵۳.

۳۰ - همان، ص ۲۵۳.

اما شحرور در پندار و لافزنیای به سر میبرد که هیچ سودی برایش ندارد؛ زیرا برای این نظریه دلیل نیاورده است. او میگوید استدلال مخالفان بر این پرسش بنا شده که چرا انسان تکامل یافت و میمون همان میمون ماند. گمان کرده که مخالفان نظریه داروین تنها همین استدلال را دارند؛ و این بیچاره پنداشته با سخنی که تابع هیچ روش علمی یا عقلی نیست، آنان را خاموش کرده است. سخن او صرفاً آشفتگی و درهما میختن آشکار امور است. کوشش برای جمع کردن نظریه ماده‌گرایانه داروین با روش اسلامی، مطلقاً باطل است؛ زیرا این دو روش به هم نمی‌رسند. روش نخست بر گمان، حدس، خیال و برخی مطالعات در مناطقی از زمین استوار است که از حد نظریه‌ها و فرضیه‌های فراتر نمی‌روند که در برابر نقد علمی دوام نیاورده‌اند [۳۱]؛ حال آنکه روش دوم بر کتاب خدا و سنت رسول او تکیه دارد.

سپس شحرور تصور خود از اصطلاح «رحمان» و اصطلاح «شیطان» را مطرح میکند تا آن را با نظریه ماده‌گرایانه کشمکش میان دو ضد هماهنگ سازد. کتابش را حول همین محور گردانده است. این طرح، سبک شمردن عقل مردم، به‌ویژه مسلمانان، است؛ زیرا تلاش او برای پنهان کردن هدفش، همراه با آشکار ساختن روش ماده‌گرایانه‌اش، فریب بزرگی به شمار می‌آید. او همه افکار خود را صریحاً بیان نکرده است. ازاین‌رو، از هرکس که میخواهد کتاب شحرور را نقد کند میخواهیم در جزئیات غرق نشود، بلکه در کلیات درنگ کند و پیش از هر چیز به روش او بپردازد.

این فریب را در موضوع کشمکش میان رحمان و شیطان، با قدری تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۳۱ - بنگرید به فصل تکامل در این پژوهش، ص ۱۷۸ نسخه اصلی عربی.

اصطلاح «رحمان»

شحرور انکار نمیکند که رحمان نام خداست؛ بااینحال، صفاتی از خود برای آن وضع میکند که با روش ماده‌گرایانهاش سازگار باشند. میگوید:

«نامِ رحمانِ خدا، بیانگر قوانین ربوبیت، یعنی سلطه، استواری و زایش، و در نتیجه تکامل در این جهان مادیِ دوگانه است. این قوانین به‌صورتی عینی عمل میکنند.» [۳۲] یعنی به‌صورتی خودکار یا خودبه‌خودی. نزد او، نام خدا معادل قانون سلطه یا معادل مولّد است. تنها دلیلش نیز این است که رحمان از «رحم» گرفته شده و کار رحم، زایش است.

او کوشیده آیاتی را که نام جلیلِ رحمان در آنها آمده ذکر کند؛ سپس هرگونه که بخواهد با آنها بازی میکند و معانیشان را به دلخواه تقسیم میکند، مانند کودک خردسالی که چاقویی به دست میگیرد و خود و دیگران را زخمی میکند.

به نظر میرسد شحرور از فرهنگ اسلامی بهره‌ای نگرفته است؛ زیرا ارزش نامهای نیکوی خدا را دریافته و مانند اهل جاهلیت رفتار کرده که از این مسئله غافل بودند.

خداوند متعال دربارهٔ آنان میفرماید: «و [مشرکان، بزرگی و مقام] الله را چنان که سزاوار اوست نشناختند» [انعام: ۹۱].

ازاینرو، میتوانیم معنای نام «رحمان» را بررسی کنیم. از معنای لغوی آغاز میکنیم.

مناسب است در اینجا نظر ابن فارس را یاد کنیم؛ زیرا شحرور او را پیشوای خود در زبان قرار داده است، هرچند ظاهراً در همه مسائل زبانی به او رجوع نمیکند. ابن فارس در مقایس اللغة میگوید [۳۳]:

«راء، حاء و میم یک اصل دارند که بر نرمی دل، مهر و رأفت دلالت میکند. رَحِم، پیوند خویشاوندی است؛ سپس رَحِم ماده از همین معنا نام گرفته است.» این دقیقاً برخلاف فهم و حکم شحرور است؛ زیرا رحم به سبب رحمت و مهر چنین نامیده شده است. اما او این معنا را انکار میکند و مدعی میشود: «قرآن کریم معنای دیگری به آن افزوده است؛ کار رحم، زایش است.» این معنای افزوده را از کجا آورده؟ از ساختههای ذهن و حدسهای بیپایان خود. خداوند نامهای نیکو را در کتابش ذکر کرده تا او را با آنها بخوانیم. اینها نامهای اوست و دگرگون کردنشان، آنگونه که شحرور کرده، جایز نیست. شحرور برای هماهنگی با روش مادهگرایانه و قانون دیالکتیک مارکسیستی، به تعطیل نامها و صفات خدا روی آورده است؛ بدینسان، رَحْمَانِ مَوْلَد در کشمکش دیالکتیکی با شیطان ایدئالیست، دشمن مادهگرایی، قرار میگیرد. این آشکارا نشان میدهد که خدا نزد شحرور، وجود مادی است؛ یعنی همان مادهای که مارکسیستها آن را پدیدآورنده زندگی و آفریننده همهچیز میدانند و معتقدند همهچیز از آن صادر میشود.

شحرور از این هم دقیقتر تصریح میکند:

۳۳ - ابن فارس، مقایس اللغة، ۲/۴۹۷، مدخل «رحم».

«چون شیطانِ فعلانی یکی از طرفهای فرایند دیالکتیکی در اندیشه انسان است، طرف دیگر این فرایند، رحمانِ مادی است... شیطانِ فعلانی نماینده پندار و جنبه پنداری در اندیشه انسان است و رحمان نماینده جنبه مادی و عینی آن.» [۳۴]

سپس با به کار بستن نظریه مارکسیستها درباره کشمکش میان ماتریالیسم و ایدئالیسم [۳۵]، خواننده را به تمسخر میگیرد و مؤمنان را استهزا میکند؛ آنجا که دلیل پناه بردن به خدا از شیطان رانده شده را توضیح میدهد: «پس [ای مؤمن،] هنگامی که قرآن میخوانی، از [شر] شیطان رانده شده [از رحمت الهی]، به الله پناه ببر.» [نحل: ۹۸].

میگوید: «به نظر ما، معنای مورد نظر در اینجا شیطانِ فعلانی است؛ زیرا وظیفه شیطانِ فعلانی این است که فهم قرآن را از خوانشی مادی (رحمانی) به خوانشی ایدئالیستی (شیطانی) تبدیل کند.» [۳۶]

میبینیم که در اینجا لفظ جلاله «الله» را برای دلالت بر رحمانِ مادی به کار برده است. این امر حقیقت افکار او درباره الوهیت را آشکار میکند: خدا ماده است، اما با ویژگیهایی خاص!!

نظر او در تعریف اصطلاح «حق» روشنتر آشکار میشود:

۳۴ - کتاب شحرور، ص ۲۶۲.

۳۵ - ایدئالیسم، روش عقلیای است که اندیشه مارکسیستی آن را نقد کرد و مارکسیسم در پی آن بنا شد.

۳۶ - کتاب شحرور، ص ۲۶۲.

«حق: در باب نخست، «ذکر»، حق را وجود عینی مادی بیرون از آگاهی انسان تعریف کردیم... قرآن حق را با دو اصطلاح بیان کرده است. نخست «الله» است؛ زیرا خدا را وجودی عینی [۳۷] بیرون از اندیشه انسان معرفی کرده است.» [۳۸]

سپس وجود الهی را با صفات زیر توصیف میکند:

۱. قوانین نخست و دوم دیالکتیک بر او صدق نمیکنند: «هیچ چیز همانند الله نیست» [شوری: ۱۱].

۲. از حیث کیفیت، یگانه است و دوگانه نیست: «[ای پیامبر] بگو: «او الله یگا و یگانه است.»» [اخلاص: ۱].

۳. از حیث کمیت، یکی است: «تنها معبودتان، الله یگاست؛» [کهف: ۱۱۰].

۴. یتناقض است؛ زیرا وجود عینی یگانه در ذات خود تناقض ندارد و در نتیجه فساد و تغییر، یعنی هلاک، را نمیپذیرد: «همه چیز فناپذیر است؛ مگر [ذات جاوید و] روی او.» [قصص: ۸۸].

۵. معادلهٔ زمان بر او صدق نمیکنند؛ زیرا زمان و مکان، با مفهوم کنونی‌شان، از صفات مادهٔ دوگانه و متغیرند: «او ازلی و ابدی است و پیدا و ناپیدا؛» [حدید: ۳]. [۳۹]

۳۷ - منظور از وجود عینی بیرون از ذات، «ماده» است و این کاملاً با تعریف مارکسیستها از ماده مطابقت دارد. بنگرید به بحث روش ماده‌گرایانه در این پژوهش.

۳۸ - کتاب شحرور، ص ۲۶۳.

۳۹ - کتاب شحرور، ص ۲۶۴.

به کار بردن اصطلاحات مادی، مانند کیفیت، کمیت و جز آنها، برای تعیین صفات الهی، خروج از اصطلاحات اسلامی مقرر در کتاب و سنت و نیز تحریف کلمات از جایگاهشان است. توحید اسماء و صفات به این شیوه ماده‌گرایانه صورت نمی‌گیرد. بزرگداشت خداوند متعال با ذکر صفاتی است که خود در قرآن یا رسولش ﷺ در احادیث برای او بیان کرده‌اند؛ مانند عظیم، کبیر، عزیز، جبار، مهیم، متکبر و حکیم. اینها صفات کمال‌اند و شایسته خداوند متعال. صفات سلبی‌ای که شحرور بیان کرده، بیانگر صفات اثباتی نیستند که هر مسلمان باید به آنها ایمان داشته باشد. او در اینجا با افکار قدریه و معتزله همسو میشود؛ کسانی که صفات خدا را تعطیل کرده و بر صفات سلبی تکیه کرده‌اند، تا آنجا که اهل سنت درباره‌شان گفته‌اند: «معتله، نیستی را می‌پرستند و مشبه، بتی را». شگفت آنکه شحرور دچار تناقض شده و آرای قدریه منکر صفات را با آرای مشبه، که خدا را به آفریدگانش تشبیه میکنند، جمع کرده است. این امر هنگامی آشکار میشود که تصویری کاملاً مادی از حق ارائه میکند و خدا و آفریدگان را در آن کنار هم می‌گذارد:

«اما اصطلاح دوم برای حق، کلمات خداست که عین موجودات آفریده شده‌اند... از اینرو، ما مسلمانان به وجود حقیقی خدا و وجود حقیقی کلمات او، که عین موجودات‌اند، باور داریم؛ و هر دو بیرون از آگاهی انسان قرار دارند.» [۴۰]

باید به یکسانسازی اصطلاح «حق» نزد شحرور از راه وجود عینی مادی و پیوند آن با وحدت وجود توجه کرد؛ عقیده‌ای که اهل اتحاد و حلول از قدریه بیان میکنند و از ریشه‌های فلسفه ماده‌گرایانه و سخنان فیلسوفان ملحد گرفته شده است.

شحرور همچنین اندیشه ماده‌گرایانه مارکسیستی تقدم ماده بر اندیشه در وجود را مطرح میکند:

«پس از مطالب یادشده نتیجه می‌گیریم که وجود عینی بیرون از آگاهی، وجودی حقیقی است، نه پنداری یا تصویری. این وجود، پیش از وجود انسان به‌عنوان موجودی زنده و عاقل، وجود داشته است.

ازاینرو می‌گوییم تصدیق بر تصور مقدم است؛ یعنی موجودات پیش از انسان وجود داشتند و معرفت انسانی، شناخت این وجود همانگونه که هست، محسوب میشود. در اینجا معرفت انسانی به دو بخش تقسیم میگردد:

الف. شناخت موجودات، یعنی وجود مادی دوگانه یا اشیاء.

ب. شناخت خدا از طریق کلمات و آیات او [۴۱]. هرچه شناخت انسان از موجودات - کلمات و آیات خدا یا جهان رحمانی - بیشتر شود، شناختش از خدا از طریق نامهای نیکوی او، یعنی نشانه‌ها، نیز بیشتر میشود.» [۴۲]

۴۱ - منظور، آیات و نشانه‌های کیهانی است، نه آیات خدا در کتاب.

۴۲ - کتاب شحرور، ص ۲۶۵-۲۶۶.

این تصور از وجود خداوند متعال و مانند دانستن نامهای نیکوی او با نشانها، عقیده ماده‌گرایانه شحرور را آشکار میکند.

سپس این مفهوم ماده‌گرایانه را بر امور غیبی تطبیق میدهد:

«غیب کلی، اشیا یا رویدادهای مادیای است که جز خدا آنها را نمیشناسد. این غیب، نسبی است [۴۳]؛ زیرا آنچه بشریت امروز نمیداند، ممکن است فردا بدانند... غیب کلی و جزئی همواره به سوی شناخت، و در نتیجه به سوی کاهش، حرکت میکنند. این امر پس از پیشرفت در عرصه اطلاعات و پیشرفت عظیم در انتقال اطلاعات، آشکار شده است.» [۴۴] این فریفتگی در برابر علم معاصر سبب شده امور غیبیای را برشمارد که عقل انسان، به گمان او، با تحول زندگی خواهد توانست درک کند:

«در جهان رحمانی، امور نامعقول وجود ندارند؛ بلکه ناتوانی عقل انسان از درک در دورهای معین وجود دارد، مانند جن و فرشتگان.» [۴۵]

شحرور در اینجا نیز چیزی به حدسهای فراوان خود میافزاید و ادعایی میکند که نمیتواند برایش برهان بیاورد. فریفتگی در برابر پیشرفت علمی، تعادل او را از میان برده و به بیان سخنان نامعقول واداشته است. تصور میکند بشر فرشتگان را خواهد شناخت و حقیقت و کیفیت غیبی آنان را درک خواهد کرد! این ادعایی بیدلیل است. فرشتگان از سرشتی متفاوت با سرشت ما آفریده شده‌اند و

۴۳ - منظور او از غیب نسبی این است که ممکن است در آینده به معرفتی کامل تبدیل شود.

۴۴ - کتاب شحرور، ص ۲۶۸.

۴۵ - کتاب شحرور، ص ۲۵۵.

جن از ماده‌های غیر از مادهٔ ما. چگونه حقیقت آنها را دریابیم، درحالی‌که از عالم غیب‌اند و جز آنچه از طریق وحی می‌آید، چیزی درباره‌شان نمیدانیم؟ رسول خدا ﷺ فرمود:

«فرشتگان از نور آفریده شده‌اند، جن از شعلهٔ آتش و آدم از آنچه برای شما وصف شده است.» [۴۶]

شحرور با این ادعا می‌کوشد عقیدهٔ اسلامی را متزلزل کند و اهمیت غیب پوشیده را کاهش دهد. تلاش میکند ثابت کند امور غیبی در دسترس انسان قرار خواهند گرفت و او قادر به کشف و شناخت آنها خواهد بود. این جسارت و تکبر در برابر کسی است که راز آسمانها و زمین را میداند. ادعای شحرور به دلیل شرعی یا علمی نیاز دارد و از او سخن صرف و هذیان پذیرفته نمیشود. باینهمه، خداوند سبحان پاسخ کافی به کسانی مانند شحرور را در کتاب عزیز خود نازل کرده است.

دربارهٔ شیطان فرمود: «پتزدید، او و گروهش، از جایی که آنها را نمی‌بینید، شما را می‌بینند.» [اعراف: ۲۷].

و دربارهٔ فرشتگان فرمود: «کسانی که به دیدار ما [در آخرت] امید ندارند گفتند: «چرا فرشتگانی بر ما نازل نشده‌اند یا [چرا] پروردگارمان را نمی‌بینیم؟» پتزدید، آنان خود را بزرگ پنداشتند و سرکشی بزرگی کردند. روزی که [کافران] فرشتگان را می‌بینند، هیچ بشارتی برای مجرمان نخواهد بود [بلکه روز کیفر و عذاب است]؛ و [فرشتگان] می‌گویند: «[بهشت] بر شما ممنوع [و حرام] است.»» [فرقان: ۲۱-۲۲].

فرشتگان جز هنگام مرگ دیده نمی‌شوند؛ آنگاه مؤمنان را مرده می‌دهند و کافران و مشرکان را می‌زنند تا جان‌شان بیرون آید [۴۷].

خداوند متعال می‌فرماید: «و اگر فرشته‌های می‌فرستادیم [و ایمان نمی‌آوردند]، قطعاً کار به پایان می‌رسید و مهلتی [برای توبه] نمی‌افتند [و هلاک می‌شدند]». [انعام: ۸].

همچنین می‌فرماید:

«[کافران] گفتند: «ای کسی که [ادعا می‌کنی] قرآن بر تو نازل شده است، یقیناً تو دیوانه‌ای. اگر راست می‌گویی، چرا فرشتگان را نزدمان نمی‌آوری [تا دربارهٔ پیامبریات گواهی دهند]؟» [باید بدانند که] ما فرشتگان را به حق [و فقط در هنگام عذاب کافران] نازل می‌کنیم؛ و [اگر برای عذاب‌شان نازل شوند] دیگر مهلتی نمی‌یابند. به راستی که ما خود، قرآن را نازل کردیم و قطعاً خودمان نیز نگهبان آن [از هر گونه تبدیل و تحریفی] هستیم». [حجر: ۹-۶].

فرشتگان فرستادگان و سپاهیان خداوند. خداوند متعال می‌فرماید:

«سپاس [و ستایش] از آن الله - آفرینندهٔ آسمانها و زمین - است؛ [پروردگاری که] فرشتگان را ... فرستادگان [خویش به سوی مردم] قرار داد» [فاطر: ۱].
همچنین می‌فرماید: «ما مأموران دوزخ را فقط از فرشتگان قرار دادیم»، [مدثر: ۳۱]. سپس می‌فرماید: «و [شمار] لشکریان پروردگارت را [کسی] جز [خود] او تعالی نمی‌داند؛ و این جز پند و اندرز برای انسانها نیست». [مدثر: ۳۱].

صرفِ اندیشیدن به دست یافتن به عالم فرشتگان و کشف احوال آنان، به معنای قرار دادن انسان در جایگاه کسی است که بر اسرار آسمان آگاه است و همهچیز را دربارهٔ وجود میداند. این امر با ویژگیهای الوهیت تعارض دارد. خداوند متعال میفرماید:

«[الله] دانای غیب است و هیچ کس را بر [اسرار] غیبِ خود آگاه نمیسازد؛ مگر رسولانی که آنان را پسندیده [و برگزیده] است؛ که پیگان، از پیش روی او و پشت سرش، نگهبانی [از فرشتگان برای محافظت از وی] میگارد، تا [پیامبر] بداند که [پیامبران پیش از او نیز] رسالتهای پروردگارشان را ابلاغ کرده‌اند؛ و [الله] به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد؛ و هر چیزی را به عدد برشمرده است.» [جن: ۲۶-۲۸].

خداوند متعال نیز اسرار آسمان را رها نکرده تا بازیگران به دلخواه در آن تصرف کنند؛ بلکه برای این غیب، نگهبانان و پاسداران سختگیر قرار داده است.

چنانکه در قرآن آمده است:

«و اینکه ما آسمان را [در پی شنیدن خبرها] جستجو کردیم؛ و آن را پر از محافظان نیرومند و تیرهای شهاب یافتیم. و اینکه در [گذشته] جاهایی [در آسمان] برای شنیدن، به کمین منبشستیم؛ [اما] اکنون هر کس بخواهد گوش دهد، تیر شهابی در کمین خود میابد؛» [جن: ۸-۹].

خداوند متعال در بیان پاسداری از آسمان بهوسیلهٔ شهابها میفرماید:

«به راستی که ما آسمان دنیا را با زیور ستارگان آراستیم و [آن را] از [دسترس] هر شیطان سرکشی حفظ کردیم. [آن شیاطین، هرگز] نمیتوانند [سختن فرشتگان] عالم بالا را بشنوند و از هر سو [با شهابهای آتشین] تیرباران میشوند. [از ورود آنان، به عالم فرشتگان جلوگیری میشود و همواره به] عقب رانده میشوند و غذایی جاودان [در پیش] دارند؛ مگر کسی [از شیاطین] که ناگهان چیزی [از گفتگوی فرشتگان را] بر باید که [در این صورت،] شهابی درخشان او را دنبال میکند.» [صافات: ۶-۱۰].

شحرور آیات قرآن را نادیده میگیرد و پیش از رجوع به معنای آنها، افکار خود را قطعی میسازد. آنها را در کتابش جز برای این نمیآورد که خواننده گمان کند از آنها آگاه است و هیچیک را از نظر دور نداشته است!

مسئله کفر و ایمان را نیز از منظر کشمکش میان روش ماده‌گرایانه و روش ایدئالیستی بررسی کرده است:

«ازاینرو، الحاد از دیدگاه قرآن، محصول اندیشه انسان و موضعی کاملاً ایدئالیستی است.» [۴۸]

بدینسان، از آغاز تا پایان کتاب، نگاه ماده‌گرایانه مارکس را بر همه بحثهایی که مطرح میکند تطبیق میدهد!

پس از بحث درباره ابلیس و شیطانِ فعالی دانستن او، یعنی وجودی مادی بیرون از آگاهی، موضوع را از منظر روش ماده‌گرایانه چنین خلاصه میکند:

«ازاینرو، وظیفه شیطانِ فعالانی، تبدیل حقیقت به پندار در اندیشه انسان و کاشتن پندارهای ایدئالیستی در آن است. پس این وظیفهای صرفاً معرفتی است و به حلال و حرام ارتباطی ندارد.» [۴۹]

بدینترتیب، شحرور در سراسر بحث خود از منظومه اندیشه‌های مارکسیستی بیرون نمی‌رود و قانون کشمکش میان ماتریالیسم و ایدئالیسم را بر همه چیز تحمیل میکند!! هنگامی که شحرور خواست عقیده دولت اسلامی را بیان کند، اصطلاحات اسلامی را تحریف کرد و درخواست اجرای شریعت اسلامی و قرآن کریم را از خطاهای رایج شمرد.

گفت: «اینجا دو خطای بسیار رایج مسلمانان را یادآور میشوم:

الف. دعوت به اینکه قرآن قانون اساسی دولت باشد.

ب. خطای دعوت به اجرای احکام شریعت اسلامی.» [۵۰]

شاید در اینجا به توضیح نیاز نداشته باشیم؛ مسئله روشنتر از آن است که از عموم مردم پنهان بماند، چه رسد به دانشمندان آنان.

در همان حال که قرآن را قانون اساسی امت نمیداند، ماده را مبنای عقیده اسلامی قرار میدهد.

۴۹ - همان، ص ۳۱۴.

۵۰ - کتاب شحرور، ص ۷۲۴.

میگوید: «برای اینکه دولت عربی مطلوب، یا هر دولتی، اسلامی شود، قانون اساسی آن باید عقیده توحید را در بر داشته باشد. این عقیده چنین بیان میشود:

۱. عقیده دولت عربی اسلامی درباره وجود این است که جهانی که در آن زندگی میکنیم، وجودی مادی و حقیقی است که بر دوگانگی تناقضها و زوجها و تغییر شدن، یعنی تکامل در اشیا و جوامع، بنا شده است... ازاینرو، این دولت تحولپذیر است و بر شواهد مادی ارائهشده از سوی علم عینی و بر عقل تکیه دارد... عقیده توحید ربوبیت در این ماده نهفته است: «همه چیز فناپذیر است؛ مگر [ذات جاوید و] روی او.» (۶۰۲)

پس عقیده مادهگرایانه نزد شحرور، اساس دولت اسلامی است. ازاینرو میگوید: «هر طرحی از عدالت بیرون از این قانون، طرحی آرمانشهری و پنداری است؛ و عدالت تنها میتواند نسبی و وابسته به مرحله باشد.» (۶۰۲)

در واژگان شحرور تنها دو مفهوم وجود دارد: قانون یا مادی و وضعی است و در این صورت آن را میستاید؛ یا مادی و وضعی نیست و در این صورت آرمانشهری، پنداری و ایدئالیستی است. ازاینرو، هر طرحی از عدالت بیرون از قانون مادی را رد میکند. ناآگاهی مطلق او از صفات خدا نیز سبب میشود عدالت کامل را منتفی بداند! ادعای نسبی بودن عدل خدا و احتمالی بودن علم او [۵۱]، خدشه به نامهای نیکوی خدا، تعطیل آنها و خروج از روش اسلامی به سوی روشهای انحراف و گمراهی است.

۵۱ - شحرور مدعی شده علم خدا احتمالی است. بنگرید به مبحث علم در این پژوهش و ص ۳۸۶ کتاب شحرور.

مبحث سوم

تعطیل نامهای الهی: علم خداوند متعال

شحرور بحث درباره علم خداوند متعال را با این پرسش آغاز کرد:

«آیا علم خدا یقینی است یا احتمالی؟» سپس پاسخ داد: «میگوییم هر دو با هم است.» [۵۲]

از توضیح او درباره این تقسیمات، حقیقت افکارش و اصل مسائلهای را که بررسی میکند دریافتیم. او این اندیشه را به مسئله شناخته شده «آفرینش افعال بندگان» و اختلاف مشهور معتزله و قدریه از یک سو و اهل سنت از سوی دیگر پیوند زده است. اختیار آگاهانه انسان را علت آگاه نبودن خداوند از همه چیز قرار داده و معتقد است خدا همه احتماله‌های رفتار انسان را از ازل نمیداند؛ بلکه هنگامی که انسان به آنها میاندیشد، یعنی پس از پدید آمدنشان، از آنها آگاه میشود. در این باره میگوید:

«ابهام در این است که اگر زید فردا قصد انجام کاری را کند، خدا از ازل میداند که زید در فلان روز، فلان ساعت و فلان ثانیه قصد این کار را خواهد کرد. ما به مسئله از منظری دیگر نگاه میکنیم.» [۵۳]

۵۲ - کتاب شحرور، ص ۳۸۶.

۵۳ - همان، ص ۳۸۹.

یعنی معتقد نیست خدا همه احتمالات را از ازل میداند. مسلمانان را نیز به طفره رفتن متهم میکند، چون باور دارند خدا از ازل میداند که ابولهب از کافران و اهل دوزخ خواهد بود.

در حقیقت، خود شحرور است که طفره میرود و اصطلاحات اسلامی و معانی صفات و نامهای نیکوی خدا را دگرگون میکند. اوست که نمیپذیرد خداوند متعال همهچیز، اعم از آنچه بوده و آنچه خواهد بود، را میداند. اصطلاح «علم» را با اصطلاح دیگری، یعنی «معرفت»، جایگزین میکند [۵۴] و میگوید: «خدا نسبت به اشیا و رویدادهای آنها، یعنی طبیعت و پدیدههایش، معرفت کامل دارد [۵۵]؛ زیرا علم او ریاضی است.» [۵۶]

او به شیوهای کودکانه میکوشد خواننده را قانع کند که علمی که خداوند را به آن وصف میکند، یعنی علم ریاضی، برترین نوع علم است.

بهتر است اندکی در مسئله انکار علم فراگیر خدا نزد شحرور درنگ کنیم؛ زیرا این از مسائل بسیار مهم عقیده اسلامی است. چنین رفتاری انحرافی خطرناک در عقیده است که به تکذیب قدر و تعطیل یکی از ارکان ایمان میانجامد. شحرور خود را در لغزشگاهی خطرناک افکنده است. آیا اهمیت این مسئله و معنای انکار علم فراگیر خدا را در عقیده میداند؟ از گرایش مادهگرایانه‌اش چنین درمیابیم که از آن آگاه است؛ زیرا

۵۴ - در مقدمه توضیح دادیم که لفظ «معرفت» معنای لفظ «علم» را دربر ندارد. دانشمندان مسلمان به کاربرد لفظ علم عادت کرده‌اند و فیلسوفان به کاربرد لفظ معرفت.

۵۵ - توجه میشود که شمول علم خدا نسبت به اعمال انسان کار گذاشته شده است.

۵۶ - کتاب شحرور، ص ۳۸۹.

از هواداران مذهب قدریه است و از انجام آگاهانه و مصرانه این کار باکی ندارد.

کسی که علم کامل خدا را انکار میکند، نادانی را به خدا نسبت میدهد - خداوند سبحان و متعال از آن منزّه است - و نامهای نیکویی را که باید به آنها باور داشته باشیم، مانند دانای غیب و آشکار و علیم، تعطیل میکند. همچنین نامهای دیگری را که بر علم استوارند، مانند قدیر و خبیر، تعطیل میکند؛ زیرا قدرت کامل به علمی فراگیر و محیط نیاز دارد.

شحرور با عینیتی که مدعی آن است مخالفت کرده؛ گویی این عبارت را در آغاز هر فصل برای زینت میگذارد، نه برای عمل!!

علم ریاضیای که او علم خدا را به آن نسبت میدهد، علمی احتمالی و محدود است و وصف آفریدگار عزوجل به آن جایز نیست. نتایج ریاضیات در اصل بر قواعد و احکامی از پیش وضعشده استوارند که از ابتدا درستیشان را پذیرفته‌ایم و آنها را مسلمات ریاضی یا بدیهیات مینامیم. ما اهمیت این علم را کم نمیشماریم؛ علمی بسیار مهم است. اما علم فراگیر خدا را با علمی که در برخی قله‌ها و نتایجش بر احتمال تکیه دارد، نمیشماریم!!

شحرور نخستین کسی نیست که علم خدا را ریاضی دانسته است. این اصلی فلسفی و کهن است. فیلسوفان قدیم مفهوم الوهیت را از راه عقل تصور کرده‌اند. این نظریه نزد اهل علم شناخته‌شده است و تصور صدور موجودات از خدا، یا صدور کثرت از واحد، را بیان میکند. فلوپین و پیروان اسکندرانی او به این نظریه قائل بودند و پدید آمدن اشیا را چیزی جز گسترش توان تعقل و تأثیرگذاری موجود در علت نخست، با بقای ذات آن، نمیدانستند.

برخی فیلسوفان پیرو افلاطون معتقدند خدا عقل محضی است که ذات خود را تعقل میکند؛ سپس ده عقل را برمی‌شمارند که از عقل نخست صادر شده‌اند.

برخی فیلسوفان معاصر نیز خدا را «عقل ریاضی» مینامند. جیمز جینز می‌گوید: «میتوان در پس این جهان، عقل ریاضی مطلق را دریافت.» [۵۷]

دانشمندان مسلمان در گذشته به فیلسوفانی پاسخ داده‌اند که مدعی بودند علومشان صحیح و ثابت است، چون بر ریاضیات استوار است. آنان با این علم بر دیگران نخر می‌فروختند، همانگونه که فیلسوفان معاصر نیز میکوشند با آن نخر بفرروشند.

ابن تیمیه می‌گوید:

«فیلسوفان را هیچ عامل مشترکی گرد هم نمی‌آورد؛ بلکه اختلافشان از اختلاف همه گروههای مسلمانان، یهودیان و مسیحیان بیشتر است. فلسفهای که فارابی و ابن سینا پذیرفته‌اند، همان فلسفه مشائیان، پیروان ارسطو، صاحب تعالیم، است. میان او و پیشینیانش چنان نزاع و اختلافی وجود دارد که وصف آن به درازا میکشد؛ سپس میان پیروانش نیز اختلافی هست که وصفش طولانی است. درباره دیگر گروههای فیلسوفان، اگر تنها اختلافشان در علم هیئت بازگو شود، از اختلاف هریک از گروههای اهل قبله بیشتر خواهد بود.

هیئت علمی ریاضی و حسابی و از درست‌ترین علوم آنان است. اگر اختلافشان در آن چنین است، اختلافشان در طبیعیات یا منطق چگونه خواهد بود؟ و در الهیات چگونه؟» [۵۸]

غیلان دمشقی تازه [۵۹]

برای روشن کردن مفهوم «علم خدا»، شاید ذکر داستان غیلان دمشقی مشهور در تاریخ اهمیت داشته باشد. او از بزرگان قدریه و معاصر عمر بن عبدالعزیز بود و قدر را تکذیب میکرد؛ همان وضعی که امروز شحرور و همراهانش دارند.

ابوجعفر خطمی گفت:

شاهد بودم که عمر بن عبدالعزیز، به سبب سخنی درباره قدر که از غیلان دمشقی به او رسیده بود، او را فراخواند و گفت:

«وای بر تو، ای غیلان! این چیست که از تو به من رسیده است؟!»

۵۸ - درء تعارض العقل والنقل، ۱/۱۵۸.

۵۹ - او غیلان بن ابیغیلان است که به سبب عقیده‌اش درباره قدر کشته شد؛ گمراهی درمانده، از همراهان حارث دروغگو و از کسانی که به نبوت او ایمان آورده بودند. پس از کشته شدن حارث، غیلان جای او را گرفت. خالد بن جلاج به او گفت: «وای بر تو! مگر در جوانی در ماه رمضان با زنان به یکدیگر سیب پرتاب نمی‌کردی؟ سپس به خدمت همسر حارث دروغگوی مدعی نبوت درآمدی و او را مادر مؤمنان خواندی؛ و بعد تغییر کردی و زندیق شدی. نمی‌بینم از هوسی بیرون بیایی مگر آنکه به هوسی بدتر وارد شوی.» او نه مورد اعتماد بود و نه امانتدار. مکحول به او گفت: «با من همنشین نشو.» مالک نیز از همنشینی با او نهی کرد. ابن حجر گفت: «اوزاعی بود که با او مناظره کرد و به کشتنش فتوا داد.» بگریه به لسان المیزان، ۴/۴۹۲.

گفت: «ای امیر مؤمنان، به من دروغ میبندند و سخنانی را به من نسبت میدهند که نمیگویم.»

پرسید: «درباره علم چه میگوی؟» گفت: «علم نافذ است.»

عمر گفت: «حجت بر تو تمام شده است. اکنون برو و هرچه میخواهی بگو. ای غیلان، اگر به علم اقرار کنی، حجت بر تو تمام میشود؛ و اگر آن را انکار کنی، کافر میشوی. اقرار به علم و مغلوب شدن در استدلال، برایت بهتر از انکار و کافر شدن است.» سپس پرسید: «آیا سوره یس را میخوانی؟» گفت: «بله.»

گفت: «بخوان.»

گفت: پس خواند: «یس [= یا. سین] سوگند به قرآن حکیم!... تا این سخن: «یقیناً فرمان [عذاب الهی] بر بیشتر آنان تحقق یافته است؛ پس [لجajt میکنند و] ایمان نمیآورند.»

گفت: «بایست. چه میاندیشی؟»

گفت: «ای امیر مؤمنان، گویی این آیه را نخواندهام!»

عمر گفت: «ادامه بده.»

پس خواند: «[مثال گمراهی کافران، چنان است که گویی] ما زنجیرهایی بر گردنهایشان نهادهایم که تا زیر چانههایشان [پیچیده شده] است، چنان که سرهایشان بالا مانده است [و از انجام هر خیری عاجزند و راه هدایت را نمیابند]. و از پیش رویشان دیواری و از پشت سرشان نیز دیواری نهادهایم.»

عمر به او گفت: «بگو: «دیواری نهادهایم و چشمانشان را با پردهای پوشاندهایم؛ از این روست که [حقیقت را] نمیبینند. [ای پیامبر،] برایشان یکسان است که آنان را بیم دهی یا بیم ندهی؛ [در هر حال،] ایمان نمیآوردند.»»

پرسید: «چه میاندیشی؟»

گفت: «گویی هرگز این آیات را نخوانده‌ام. با خدا عهد میبندم که دیگر هرگز درباره‌ی هیچیک از آنچه پیشتر میگفتم، سخن نگویم.»

گفت: «برو.» هنگامی که غیلان روی گرداند، گفت: «خدایا، اگر در سخنش دروغ گفته است، سوز سلاح را به او بچشان.»

راوی گفت: او در دوران عمر سخن نگفت. هنگامی که یزید بن عبدالملک به حکومت رسید، او مردی بود که به این مسئله اهمیت نمیداد و در آن نظر نمیکرد.

راوی گفت: پس غیلان سخن گفت. هنگامی که هشام به حکومت رسید، او را احضار کرد و گفت: «مگر نزد عمر با خدا عهد نبسته بودی که دیگر هرگز درباره‌ی این مسائل سخن نگویی؟»

گفت: «از من درگذر؛ به خدا سوگند، دیگر باز نمی‌گردم.»

گفت: «اگر از تو درگذرم، خدا از من درنگذرد. آیا فاتحه‌الکتاب را میخوانی؟»

گفت: «بله.»

گفت: «بخوان: «تمام ستایشها [و سپاسها] از آنِ الله - پروردگار جهانیان - است»»^{۶۰}

پس خواند: «تمام ستایشها [و سپاسها] از آنِ الله - پروردگار جهانیان - است؛ بخشندهٔ مهربان است؛ مالک روزِ جزاست. [پروردگارا] تنها تو را عبادت میکنیم و تنها از تو یاری [و مدد] میجوییم»^{۶۱}.

گفت: «بایست. برای چه از او یاری خواستی؟ برای کاری که در دست اوست و تو توان آن را نداری، یا کاری که در دست خودت است؟»

«شما دو نفر بروید، دستها و پاهای او را قطع کنید، گردش را بزنید و او را بر دار آویزان کنید»^{۶۰} [۶۰]

در روایتی دیگر آمده است: «غیلان گفت: ای امیر مؤمنان، گواهی میدهم که از سخن خود دربارهٔ قدر توبه کرده‌ام.

عمر گفت: خدایا، اگر راست میگوید، توبه‌اش را بپذیر؛ و اگر دروغ میگوید، او را نشانهای برای مؤمنان قرار ده»^{۶۱} [۶۱]

«مسلمانان بر غیلان اقامهٔ حجت کردند، با او مناظره کردند و حق را برایش روشن ساختند؛ چنانکه رفتار عمر بن عبدالعزیز و درخواست توبه از او را دیدیم. سپس او توبه‌اش را شکست و آنان او را کشتند»^{۶۲} [۶۲]

۶۰ - هبة الله لالکائی، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ۴/۷۱۵؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، السنة، ۳/۴۲۹.

۶۱ - همان، ۴/۷۱۳.

هدف ما در اینجا مرور تاریخ قدریه نیست؛ بلکه جلب توجه به اهمیت ایمان به قدر و توجه مسلمانان نخستین به مرزبندی بر اساس آن است. این امر همچنین کمک میکند حقیقت صاحبان اندیشه ماده‌گرایانه را که قدر را تکذیب میکنند، آشکار کنیم.

مبحث چهارم

تعطیل صفات: کلام خدا

شحرور میگوید: «این وجود مادی دوگانه را از حیث جوهر، کلمات خدا و از حیث پدیده‌هایش، آیات خدا نامیده‌اند. ازاینرو، مفهوم کلام خدا در قرآن، به معنای وجود مادی است.» [۶۳] سپس میگوید: «وجود، عین کلام خداست و آفریده‌شده است، نه قدیم.» [۶۴] این نزد شحرور یعنی کلام خدا مخلوق است.

۶۲ - ابن تیمیه، درء تعارض العقل والنقل، ۷/۱۷۳.

۶۳ - کتاب شحرور، ص ۲۵۶.

۶۴ - همان، ص ۲۵۷.

این سخن شحرور در قلمرو تعطیل صفات خداوند متعال قرار میگیرد. در مقدمه، مفهوم تعطیل [۶۵] را بیان کردهام و گفتم که صفات خداوند، از جمله صفت کلام، را در بر میگیرد. این نظر به قدریه و معتزله منسوب است و ادعای شحرور را درباره معاصر بودن خوانشش باطل میکند. او نظر افراطیان معتزله را میپذیرد، روش آنان را دنبال میکند، آنان را میستاید و به همه فقیهان حمله میکند:

«با پیروزی فقیهان بر معتزله، اندیشه عقلانی اسلامی درهم شکسته شد... عقل از دست رفت و نقل [۶۶]، نه عقل، اساس اسلام شد... درباره فقیهان نمیگویم خطا کردند، بلکه میگویم نقش اندیشه آزاد را از میان بردند... و عقیده جبری، عقیده رسمی عموم مسلمانان شد.» [۶۷]

ما شحرور را، که مدعی ارائه خوانشی معاصر است، متهم میکنیم که مباحث علم کلام را دوباره میان مردم مطرح و تحریک میکند. هر مسلمان اهل سنت حق دارد از این گرایش تازه هشدار دهد؛ گرایشی که بر مبانی جدل در علم کلام تکیه دارد. شحرور میگوید از شیوههای جدلی شناختهشده معتزله و قدریه بهره ببرد. این شیوهها سست و فاقد دلیل علمیاند. آنان تنها به واسطه روش فلسفهای که درباره مراتب وجود وضع کردهاند، به آنها چنگ میزنند؛ چنانکه در «نقد قانون فلسفه» توضیح دادیم [۶۸]: عقل پیش از کلام وجود

۶۵ - مقدمه؛ شماره صفحه در مأخذ عربی درج نشده است.

۶۶ - منظور از نقل، نصوص کتاب و سنت صحیح است.

۶۷ - همان، ص ۲۵۹. شحرور در این تعمیم خطا کرده است. بنگرید به فصل روش اسلامی و قاعده علیت در این پژوهش، ص ۱۹ نسخه اصلی عربی؛ در آنجا میبینید که جبر و اختیار از مذاهب باطلاند.

۶۸ - بنگرید به «نقد قانون فلسفه» در این پژوهش، ص ۵۷ نسخه اصلی عربی.

داشته و بنابراین اصل آن است. ثابت کرده‌ایم که این قانون، در کاربرد بر کلام خدا باطل است؛ زیرا کلام، صفت خداوند متعال و ملازم ذات مقدس اوست و جدایی صفات او از خودش قابل تصور نیست. نص صریح قرآن ثابت میکند که خداوند با موسی سخن گفته است: «و الله با موسی آشکارا [و بیواسطه] سخن گفت.» [نساء: ۱۶۴].

خداوند به موسی، همانند دیگر پیامبران، وحی کرده است؛ اما میان وحی و سخن گفتن تفاوتی وجود دارد. خداوند متعال برای بیان اینکه سخن گفتن او با موسی، برگزیدگی ویژه‌ای است، فرمود: «[الله] فرمود: «ای موسی، [بدان که] من تو را به پیامها و کلام [بیواسطه] خویش، بر مردمان برگزیدم.»» [اعراف: ۱۴۴]. همچنین فرمود: «و هنگامی که موسی به وعده‌گاه ما آمد و پروردگارش [بیواسطه] با او سخن گفت.» [اعراف: ۱۴۳].

در نظر شحرور میتوان نکته‌های درخور توجه یافت که مبنای فلسفی تعطیل صفات آفریدگار عزوجل را نشان میدهد. او مسئله صفات را تنها از منظر معتزله بررسی نمیکند؛ بلکه به اصل فلسفی بازمیگردد و کلام خدا را وجود مادی یا عین موجودات میداند. آشفتگی او هنگامی آشکار شد که مثالی خیالی، متضمن تشبیه خدا به آفریده، مطرح کرد:

«اگر بگویم آفریده‌های شکلهای موجودات و احتماله‌های آنها، و همه صداهای موجودات و احتماله‌ایشان را میشناسد، در این صورت میبیند، اما بدون چشم؛ و میشنود، اما بدون گوش فیزیولوژیک.»

این سخن خطاب به مشبه گفته میشود؛ کسانی که خدا را به آفریدگانش تشبیه میکنند و مدعیاند او چشمی مانند چشمهای آفریدگان دارد و مانند آن. اما اهل سنت صفات را برای خدا اثبات میکنند، بیانکه کیفیتی تعیین کنند؛ زیرا کیفیت برای ما مجهول است. چنانکه مالک گفت: «استوا معلوم است و کیفیت آن مجهول.» شحرور چیزی را از خدا نفی میکند که او از خود نفی نکرده است؛ سپس برای این نفی، تصویری سازگار با روش ماده‌گرایانه خود میسازد: کلام خدا را ماده دوگانه میداند و خداوند متعال را ماده یگانه. خداوند از این نسبت، بسیار برتر و منزّه است.

بقاعده‌گی شیوه شحرور و تکلف فراوان او هنگام بیان توبه آدم و خطاب پروردگار به او آشکار میشود: «آنگاه آدم از پروردگارش کلماتی فراگرفت [و درخواست بخشایش نمود] و الله توبه او را پذیرفت؛». این توبه را به شیوهای خام و بیاتکا به مبانی علمی تفسیر کرده است: «صداهای مجردی شنید که معنای توبه داشتند.» [۶۹] در اینجا به پیروی از قدریه در نفی صفت کلام از خدا گرایش دارد؛ اینکه خدا کلامی آفرید و آدم آن را شنید.

در جای دیگری نیز هنگامی که کلام خدا را به صورتبندی زبانی تفسیر کرد، به همین معنا اشاره داشت:

«خدا برای آموزش انسان، حقیقت مطلق، یعنی وجود و قوانین عمومی آن و نامهای نیکوی خود را در قالب زبان انسانی صورتبندی کرد.» [۷۰] گویی همچنین اشاره میکند که نامهای نیکوی خدا مخلوقاند. شاید برخی خوانندگان کتاب شحرور این اندیشه را معاصر بپندارند؛ حال آنکه در حقیقت اندیشه‌های کهنه و فرسوده است که آرای فیلسوفان قدیم و یکی از فرقهای معتزله را بیان میکند.

جودت سعید در نفی صفات خدا با شحرور شریک است، اما هریک مسئله را به شیوهای خاص بیان میکند. جودت مدعی است:

«کلمهٔ خدا، امر خدا و سنت خدا ممکن است به هم نزدیک باشند.» [۷۱] این متن تا حد انطباق با سخن شحرور همسوست و با روش معتزله و قدریه در نفی صفات خدا، مانند کلام، قدرت و علم، سازگاری دارد. این موضوع در مقدمه و فصلهای این پژوهش به تفصیل بررسی شده است.

هنگامی که شحرور خواست ثابت کند کلام خدا ازلی نیست، گفت: «نتیجه میگیریم نظری که کلام خدا را ازلی میداند، پذیرفتنی نیست. وجود، عین کلام خداست و مخلوق است، نه قدیم. اگر کلام او ازلی بود، جهان و خدا یکی میشدند و مسیح پسر خدا میشد؛ زیرا کلمهای از اوست.» [۷۲]

۷۰ - همان، ص ۷۲.

۷۱ - کتاب اقرأ، ص ۹۳.

۷۲ - کتاب شحرور، ص ۲۵۷.

سپس با استدلالی ضعیف میگوید: «اگر منظور از ازلیت، متن قرآنی در دست ماست که تلاوت میشود و بخشی از ذکر است - «سوگند به خورشید و روشنی آن [به هنگام بامداد]، و سوگند به ماه، هنگامی که بعد از آن [= خورشید] درآید،» - این متنی عربی است. پس این یعنی خدا عرب است و زبانش عربی؛ و این مردود است.» [۷۳]

شحرور برای ادعای مخلوق بودن قرآن، جز این استدلالهای سست چیزی در اختیار نیافته است. در اینجا میکوشد معنای حقیقی مورد نظر، یعنی مخلوق بودن کلام خدا، را پنهان کند. اصل نزد معتزله و شحرور، نفی صفت کلام از خداست. اگر خدا نزد شحرور مادهای یگانه است، چگونه سخن میگوید؟! از اینرو به نظریه صورتبندی روی آورده است:

«خدا برای آموزش انسان، حقیقت مطلق، یعنی وجود و قوانین عمومی آن و نامهای نیکوی خود را صورتبندی زبانی کرد.» [۷۴]

خداوند میفرماید: «و قطعاً سخن ما دربارهٔ بندگان فرستاده‌شده‌مان از پیش صادر شده است [که]: آنان قطعاً [از جانب ما] یاریشده‌اند.» [صافات: ۱۷۱-۱۷۲].

همچنین مدعی شده معتزله مانند او به مخلوق بودن قرآن قائلند!

۷۳ - همان، ص ۲۵۸.

۷۴ - کتاب شحرور، ص ۷۲.

«معتزله به مخلوق بودن قرآن قائل شدند و معتقدم منظورشان قرآن با همان مفهومی است که در این کتاب مطرح کرده‌ام. آنان تمام کتاب را منظور نداشتند؛ یعنی مقصودشان متشابه بود، نه محکم تنزیل...» [۷۵]

این اقتراف و جعل بزرگ دیگری در حق حقیقت است. معتزله مانند شحرور کتاب خدا را به «کتاب»، «قرآن» و «ذکر» تقسیم نمیکنند. شحرور را به چالش میکشیم که حتی یک سخن ثابت کند که به چنین تقسیمی نزد آنان اشاره داشته باشد؛ هرچند میدانیم هدف نفی صفت کلام از خدا، نزد او و معتزله یکی است و به مسئله مشهور نفی صفات مربوط میشود.

مبحث پنجم

تکذیب قدر: عمرها و روزیها

شحرور میگوید:

«بسیاری پنداشتند عمر، روزی و عمل انسان از پیش برای او نوشته شده است؛ و نوشته شده به معنای از پیش مقدّر شده آمده است. بدینترتیب، انسان بیاراده میشود و در اعمال و روزیهایش اختیاری ندارد؛ درمان و جراحی بیعنا میشوند و دعا کردن انسان به درگاه خدا نیز به نوعی کار عبث و بازی بدل میگردد.» [۷۶]

۷۵ - همان، ص ۲۵۷.

۷۶ - کتاب شحرور، ص ۴۱۱.

بررسی این مسئله در چارچوب بررسی رکن ایمان به قدر قرار میگیرد؛ اینکه خیر و شر قدر، پیش از آفرینش آسمانها و زمین از سوی خداوند متعال مقدّر شده است.

این مسئله، که شحرور انکارش میکند، نزد امت اسلامی قطعی است؛ زیرا نصوص روشن و آشکاری از کتاب و سنت و اجماع امت درباره آن وجود دارد. اما شحرور، پیرو روش قدریه نفیکنده، این دلایل را رد میکند و آشکارا قدر را تکذیب میکند؛ مانند غیلان دمشقی، جعد بن درهم و دیگر قدریانی که محسوس این امتانده.

میان روش قدریه و روش اسلامی نقطه تلاقیای وجود ندارد؛ زیرا مبانی هریک و شیوه برخوردشان با نص شرعی متفاوت است. شحرور سنت را از نظریه معرفت کنار میگذارد و میکوشد آن را تنها بر قرآن بنا کند. منظور او از قرآن نیز کتاب خدا، آنگونه که مسلمانان میشناسند، نیست؛ بلکه بخشی است که به آیات آفاق یا آیات کیهانی بیارتباط با امور عقیده مربوط میشود. ازاینرو پاسخ، قاطع و فراگیر خواهد بود و همانگونه که دلایل قرآن را در بر میگیرد، دلایل سنت را نیز شامل خواهد شد. مسلمانان میان کتاب و سنت جدایی نمیاندازند و کسی که سنت را از بحث کنار میگذارد، از معاندان شریعت پروردگار جهانیان به شمار میآید.

شحرور و دیگر قدریان معاصر گمان میکنند صرف باور مسلمانان به قدر خداوند آفریدگار، خالق، روزیدهنده و توانا، آزادی تصرف، درمان، جراحی یا روی آوردن به خداوند با دعا را از انسان میگیرد.

قرآن برای انسان مشیت را اثبات کرده است؛ اما خدا این مشیت را تابع مشیت خود قرار داده، چنانکه شایسته کمال قدرت و علم اوست، تا در فرمانرواییاش چیزی که نمیخواهد، رخ ندهد [۷۷].

در روش اسلامی، میان رفتار و کسب انسان در چارچوب اراده تشریعی، و قضا و تقدیر خدا در چارچوب اراده تکوینی، تعارضی نیست.

ازاینرو، قدریان صاحب اندیشه ماده‌گرایانه، هرگونه محدود کردن آزادی انسان و پیوند آن با مشیت خدا را رد میکنند. به همین سبب، اندیشه نیابت الهی نزد آنان پدیدار شد: بخشی از روح خدا در انسان حلول کرده و او به واسطه آن، مانند سرور مطلق این جهان تصرف میکند. خداوند از سخن ستمگران بسیار برتر و منزّه است.

شحرور به مسائل اعمال، روزیها و عمرها به تفصیل پرداخته است. بررسی یک مسئله برای روشن کردن این اندیشه، از طریق تصور درست روش اسلامی در این امور، کافی است.

عمرها

خداوند متعال میفرماید: «و هیچ کسی جز به فرمان الله نمیبرد» [آل عمران: ۱۴۵].

شحرور پس از آن میگوید:

۷۷ - بنگرید به فصل مشیت، ص ۱۶۷ نسخه اصلی عربی.

«هنگامی که انسان کتاب مرگ را مطالعه کند و شناختش از آن افزایش یابد، میتواند این شرایط را به تأخیر اندازد و عمرها را طولانی کند.» [۷۸]

کار شحرور در اینجا روشن است: متزلزل کردن عقیده امت با این ادعا که مرگ در دست خدا نیست، بلکه از شرایط عینیای ناشی میشود که انسان بر آنها تسلط دارد و هرگاه به آنها دست یابد، عمرها را طولانی میکند!!

ازاینرو، شحرور در سراسر کتاب پیوسته همه اموری را که مسلمانان در دست خدا میدانند، به دست انسان منتقل میکند. این کار را با روش قدری ماده‌گرایانه خود و این ادعا انجام میدهد که انسان پس از دمیده شدن روح، قدرت تصرف در قوانین ربوبیت، یعنی تصرف در وجود مادی جهان، را یافته است. ازاینرو درباره این امور میگوید که تنها تابع مطالعه و مسئولیت انسانانده.

شحرور این سخن پیامبر ﷺ را که مسلم روایت کرده، آورده است:

«آفرینش هریک از شما در شکم مادرش چهل روز گرد می‌آید؛ سپس به همان مدت علقه و بعد به همان مدت مضغه میشود. سپس فرشته فرستاده میشود و روح را در او میدمد و به چهار چیز مأمور میشود: نوشتن روزی، اجل، عمل و اینکه بدبخت خواهد بود یا نیکبخت.» [۷۹] شحرور از آوردن ادامه حدیث خودداری کرده است؛ زیرا تکمیل آن، حجتی علیه اوست و معنای نوشته شدن اجل را توضیح میدهد.

۷۸ - کتاب شحرور، ص ۴۱۲.

۷۹ - مسلم، ۴/۲۰۳۶؛ بخاری، حدیث ۶۵۹۴؛ ابوداود، ۴۷۰۸؛ ترمذی، ۲/۱۹؛ ابن ماجه، ۱/۲۹؛ احمد، ۱/۳۸۲؛ طرابلسی، ۲۹۸.

بهرحال، عبارتهایی از حدیث را خواهم آورد که او از سیاق حذف کرده تا بتواند با الفاظ بازی کند و کلام را از جایگاهش منحرف سازد.

ادامه حدیث چنین است:

«سوگند به کسی که جز او معبودی نیست، یکی از شما کار اهل بهشت را انجام میدهد تا میان او و بهشت جز یک ذراع فاصله نماند؛ سپس آنچه نوشته شده بر او پیشی میگیرد، کار اهل دوزخ را انجام میدهد و وارد آن میشود. و یکی از شما کار اهل دوزخ را انجام میدهد تا میان او و دوزخ جز یک ذراع فاصله نماند؛ سپس آنچه نوشته شده بر او پیشی میگیرد، کار اهل بهشت را انجام میدهد و وارد آن میشود.» (۶۳۱)

عبارت «آنچه نوشته شده بر او پیشی میگیرد» معنا را به روشنی توضیح میدهد: اثر این نوشته، علتِ آخرین عملی خواهد بود که انسان انجام میدهد تا نوشته و عمل با هم مطابق شوند.

در مقدمه دربارهٔ این مسئله به تفصیل سخن گفتم [۸۰]. سودمند است برخی احادیث نبوی را بیاوریم که به فهم این قاعده کمک میکنند.

رسول خدا ﷺ میفرماید: «... خدا فرشتهای را به سوی آن میفرستد تا آن را صورت دهد و شنوایی، بینایی، پوست، گوشت و استخوانش را بیافریند. سپس میپرسد: پروردگارا، پسر است یا دختر؟ پروردگارت آنچه بخواهد حکم

۸۰ - هیچ کجایی از کتبهای حدیث نبوی نیست مگر آنکه مؤلفش بابی ویژه به قدر اختصاص داده باشد. بنگرید به فصل قاعدهٔ علت در اسلام و بحث قدر در آن، ص ۳۰ نسخهٔ اصلی عربی.

میکند و فرشته مینویسد. سپس میپرسد: پروردگارا، اجلش چیست؟ پروردگارت آنچه بخواهد میگوید و فرشته مینویسد. سپس میپرسد: پروردگارا، روزیاش چیست؟ پروردگارت آنچه بخواهد حکم میکند و فرشته مینویسد. آنگاه فرشته، با نوشته در دست، بیرون میرود؛ نه بر آنچه مأمور شده میافزاید و نه از آن میکاهد.» [۸۱]

مناسب است از گفتوگوی صحابه و تابعین نیز آگاه شویم و ببینیم چگونه با بحث قدر روبهرو شدند و آن را بزرگ شمردند.

مسلم از ابوالاسود دؤلی روایت کرده است: «عمران بن حصین به من گفت: به نظر تو، آنچه مردم امروز انجام میدهند و برایش میکوشند، چیزی است که بر آنان حکم شده و از قدر پیشین بر آنان گذشته است، یا چیزی است که در برابر آنچه پیامبرشان آورده و حجت را بر آنان تمام کرده، تازه با آن روبهرو میشوند؟ گفتم: بلکه چیزی است که بر آنان حکم شده و گذشته است. گفت: پس آیا ظلم نیست؟ از این سخن سخت هراسان شدم و گفتم: همه چیز آفریده خدا و در اختیار اوست؛» [الله] به خاطر آنچه میکند بازخواست نمیشود؛ [ولی] آنان [در برابر رفتارشان] مسئولند». به من گفت: خدا تو را رحمت کند؛ با این پرسش تنها میخواستم عقل تو را بیازمایم. دو مرد از مزینه نزد رسول خدا ﷺ آمدند و گفتند: ای رسول خدا، به نظر شما آنچه مردم امروز انجام میدهند و برایش میکوشند، چیزی است که بر آنان حکم شده و از قدر پیشین در میانشان گذشته است، یا چیزی است که در برابر آنچه پیامبرشان آورده و حجت را بر آنان تمام کرده، تازه با آن روبهرو میشوند؟ فرمود: نه؛ بلکه چیزی است که بر

آنان حکم شده و در میانشان گذشته است. تأیید آن در کتاب خداوند عزوجل است: «و سوگند به جانِ [انسان] و ذاتی که آن را [آفرید و] نیکو گردانید، سپس نافرمانی و پرهیزکاریاش را [به او] الهام کرد.» [۸۲]

میان پیامبران نیز دربارهٔ قدر و تقدیر پیشین گفتوگویی صورت گرفته است.

رسول خدا ﷺ فرمود: «آدم و موسی علیهما السلام نزد پروردگارش با هم احتجاج کردند و آدم در استدلال بر موسی غالب شد. موسی گفت: تو همان آدمی هستی که خدا تو را با دست خود آفرید، از روح خود در تو دمید، فرشتگانش را به سجده برایت واداشت و تو را در بهشت خود جای داد؛ سپس با خطایت مردم را به زمین فرود آوردی؟ آدم گفت: تو همان موسایی هستی که خدا با رسالت و سخن گفتن خود برگزید، لوحهایی به تو داد که توضیح همهچیز در آنها بود و تو را برای رازگویی به خود نزدیک کرد. پس دیدی خدا تورات را چند سال پیش از آفرینش من نوشته بود؟ موسی گفت: چهل سال. آدم گفت: آیا در آن یافتی که «و [اینچنین بود که] آدم از پروردگارش سرپیچی کرد و به بیراهه رفت.»؟ گفت: بله. آدم گفت: پس آیا مرا برای کاری سرزنش میکنی که خدا چهل سال پیش از آفرینش من، انجامش را برایم نوشته بود؟» رسول خدا ﷺ فرمود: «پس آدم در استدلال بر موسی غالب شد؛ آدم در استدلال بر موسی غالب شد.» [۸۳]

ازاینرو، دعای پیامبر ﷺ چنین بود: «خدایا، ای گردانندهٔ دلهای ما را به سوی اطاعت خود بگردان.» [۸۴]

۸۲ - مسلم، ۴/۲۰۴۱.

۸۳ - مسلم، ۴/۲۰۴۳.

برادر مسلمان، هنگامی که احادیث صحیح رسول ﷺ را بخواند، برای هر پرسشی پاسخی خواهد یافت.

باید روشن کنیم که قدرِ پیشین با حقیقت آزمونی که خدا برای ما مقدر کرده، تعارض ندارد. قدر خدا با اسباب هماهنگ است و از طریق آنها جاری میشود؛ زیرا اوست که همهچیز، بندگان و اسباب را آفریده است. آفرینش تنها از آن خداست و کسب به انسان اختصاص دارد، از طریق فراهم کردن اسباب برای او از سوی خدا: «راه آنچه برایش آفریده شده، برای هرکس آسان میشود.» [۸۵]

چنانکه در مقدمه توضیح دادیم، خطای قدریه در این مسئله از خلط ارادهٔ تکوینی با ارادهٔ تشریعی ناشی میشود.

انسان نمیتواند در برابر ارادهٔ تکوینی خداوند متعال برخلاف آن عمل کند؛ زیرا همهچیز مطابق این اراده رخ میدهد. در اینجا محبت و رضا مطرح نیست، بلکه تقدیر مطرح است؛ چون هرچه پدید میآید، از این مشیت است. این همان رکن قدر است که از هر مؤمن خواسته میشود به آن باور داشته باشد.

اما انسان در برابر ارادهٔ تشریعی مربوط به تکالیف، یعنی امر و نهی، برای عمل مطابق محبت و رضا یاری و تسهیل میشود: «الله [با بیان این احکام،] برایتان آسانی میخواهد و دشواری نميخواهد». وجود کسب از سوی انسان به این معنا نیست که در این کسب یا در هرچه در جهان میگذرد، چیزی مخالف مشیت مطلق خدا وجود داشته باشد؛ زیرا مشیت انسان تابع مشیت خداست.

۸۴ - مسلم، ۴/۲۰۴۴.

۸۵ - مسلم، ۴/۲۰۴۱، از عمران بن حصین، از رسول خدا ﷺ.

«و تا الله اراده نکند، [شما چیزی را] نخواهید خواست.»

شحرور و همراهش جودت، نظر قدریه را میپذیرند؛ ازاینرو، اختلاف ما با آنان از همان ابتدا در اصول است!!

شحرور عقیده نادرست خود را بر ثابت نبودن عمرها و تابع نبودن آنها از تقدیر ازلی خدا بنا میکند. در این باره میگوید:

«ثابت نبودن عمرها روشن میکند که چرا مجازات قاتل، کشتن است: قاتل از عمر مقتول کاسته و بنابراین مجازاتش، کاستن از عمر خود اوست.» [۸۶]

«مجازات قتل» به نصی شرعی در قرآن مستند است و تنها قاتل بهنحق را در بر میگیرد؛ هر قاتلی کشته نمیشود. کسی که بر اساس نص شرعی دیگری را میکشد، قاتل به شمار نیاید؛ مانند خلیفهای که حدود را اجرا میکند.

شحرور امر مرگ را نیز به انسان و امکاناتش در قلمرو طبیعت و پزشکی واگذار میکند:

«وقوع حتمی هر رویداد، یعنی اجل آن، ناگزیر باید مسبوق به کتاب آن رویداد باشد: مجموعه شرایط عینیای که حتماً به آن میانجامد و انسان آنها را مطالعه میکند. هرچه شناخت انسان از کتابهای طبیعی بیشتر شود، امکان بهکارگیری آنها به سود خود و مانور دادن با آنها افزایش میابد...» [۸۷] سپس میگوید: «پولی که در جهان صرف پژوهشهای پزشکی میشود، بیهوده و بیفایده مصرف نمیشود؛ زیرا برای بررسی شرایط بلندی و کوتاهی عمر هزینه میشود.» (۶۳۹)

یک آیه، کوشش شحرور برای تأیید مذهب ماده‌گرایانه‌اش را ناکام میگذارد؛ مذهبی که در آن حکم میکند انسان توان شفای خود و دیگران را دارد و «عمرها ثابت نیستند» [۸۸].

خداوند متعال میفرماید:

«و هنگامی که بیمار میشوم، اوست که شفایم میدهد» [شعراء: ۸۰].

بدینترتیب، به حقیقت یقینی و مطلق میرسیم: مرگ، زندگی، بیماری و شفا تنها در دست خداوند سبحان و متعال است و به فراهم بودن شرایط عینیای که شحرور تعیین کرده و علت مرگ یا شفا دانسته، وابسته نیست. این اسباب خود از قدر خدا هستند و خداست که زنده میکند و میمیراند. کسی که این حقیقت را انکار کند، عقیده اسلامی را تکذیب کرده است. خداوند متعال میفرماید:

۸۷ - کتاب شحرور، ص ۴۱۳.

۸۸ - همان، ص ۴۱۳.

«در حقیقت، فرمانروایی آسمانها و زمین از آن الله است. [اوست که] زنده میکند و میمیراند؛ و شما به جز الله هیچ کارساز و یآوری ندارید.» [توبه: ۱۱۶].

خدا با آیات روشن برای ما بیان کرده که علت مرگ، پایان یافتن اجل است. میفرماید:

«هر امتی، اجلی دارد؛ و هنگامی که اجلشان به سر آید، نه لحظهای [از آن] تأخیر میکنند و نه [بر آن] پیشی میگیرند.» [اعراف: ۳۴].

خداوند همچنین بیان کرده که اوست که جانها را نگه میدارد، مالک آنهاست و آنها را زنده میکند و میمیراند. میفرماید:

«الله جانها را در لحظه مرگ مگیرد و [نیز] جان کسی را که نمرده است، به هنگام خوابش [مگیرد]؛ آنگاه جانهایی را که حکم مرگ بر آنها رانده است، نگه میدارد و جان دیگران را تا هنگام معین [مرگ] بازپس میفرستد. در این [امر] برای هر کس که بیندیشد، نشانههایی [از قیامت] وجود دارد.» [زمر: ۴۲].

همچنین خداست که مرگ را میان ما مقدر کرده است. فرمود:

«ما مرگ را در میان شما مقدر کردیم و ناتوان نیستیم که امثال شما را جایگزین [خودتان] کنیم و شما را به گونهای که از آن ببخیرید، [در آفرینشی نو] پدید آوریم.» [واقعه: ۶۰-۶۱].

خدا آفریدگان را پیش از پدید آوردنشان مقدر کرده و همانگونه که مقدر کرده، آفریده است. او مالک زندگی و مرگ است. انسانها مرگ و زندگی خود را در اختیار ندارند؛ این تنها از آن خدای یگانه قهار است. خداوند متعال فرمود:

«و مالک هیچ زیان و سودی برای خود نیستند و [نیز] مالک مرگ و زندگی و [قادر به] برانگیختن [مردگان] نیستند.» [فرقان: ۳].

اگر انسانها مرگ و زندگی خود را در اختیار ندارند، مرگ و زندگی دیگران را نیز در اختیار ندارند.

خداوند انسانها را از سبک شمردن این امر برحذر داشته و با بیانی تویخآمیز هشدار داده است:

«چگونه [یگانگی] الله را انکار میکنید در حالی که وجودی نداشتید و او به شما زندگی بخشید؛ سپس شما را دستخوش مرگ مگرداند و دوباره زنده خواهد کرد؛ آنگاه [برای حساب و جزا] به پیشگاهش بازگردانده میشوید؟» [بقره: ۲۸].

مناسب است گفتگوی ابراهیم علیها السلام با کسی را یاد کنیم که خدا به او فرمانروایی داده بود. این طغیانگر گمان میکرد چون در ظاهر جان برخی مردم را در اختیار دارد، میتواند ادعای خدایی کند و توان زنده کردن و میراندن را به خود نسبت دهد. خداوند متعال میفرماید:

«[ای پیامبر،] آیا [داستان] آن شخص [= نمرود] را ندانسته‌ای که از [سرمستی] آنکه الله به او فرمانروایی بخشیده بود با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش مجادله میکرد؟ هنگامی که ابراهیم گفت: «پروردگار من ذاتی است که زنده میکند و میمیراند». [نمرود] گفت: «من [نیز] زنده میکنم و میمیرانم»...» [بقره: ۲۵۸].

او دو مرد محکوم به مرگ را حاضر کرد، دستور کشتن یکی را داد و دیگری را بخشید؛ سپس گفت این همان زنده کردن و میراندن است. همان عبارتی را گفت که پروردگار جهانیان از او نقل کرده است: «من زنده میکنم و میمیرانم.» این پیتر دید ادعای خدایی است!!

هر بار که نمرودی تازه پدیدار میشود، با خشونت خود مردم را میترساند و با قدرتش آنان را خوار میشمارد؛ پس در نافرمانی خدا از او اطاعت میکنند. ترس در دلشان راه مییابد، چون گمان میکنند اختیار امور، جانها، زندگی و مرگشان در دست اوست. اما خدا با این سخن به آنان هشدار میدهد:

«پس اگر ایمان دارید، از آنان [= مشرکان] نترسید و از من بترسید.» [آل عمران: ۱۷۵].

در قرآن کریم، فعل میراندن به خداوند متعال نسبت داده شده است:

«یا همچون آن کس که از شهری [ویران و متروک] که سقفها و دیوارهایش فرو ریخته بود گذشت، [و با خود] گفت: «چگونه الله [اهالی] این [دیوار] را پس از مرگشان زنده میکند؟» پس الله او را [به مدت] صد سال میراند سپس او را زنده کرد» [بقره: ۲۵۹].

گرفتن جان به «فرشته مرگ» نیز نسبت داده شده است. خداوند متعال میفرماید:

«[ای پیامبر،] بگو: «فرشته مرگ که بر شما گماشته شده است، جانتان را میگیرد؛»» [سجده: ۱۱].

مؤمنان اقرار میکنند که خداوند متعال در دنیا و آخرت، زنده کننده و میراننده است. اقرار کافران در آخرت نیز آمده است.

خداوند متعال میفرماید:

«آنان [در پاسخ] میگویند: «پروردگارا، ما را دوبار میراندی [وقتی نطفهای بیروح بودیم، و وقتی عمرمان در دنیا به پایان رسید] و دوبار زنده کردی [وقتی در دنیا متولد شدیم و وقتی در قیامت برانگیخته شدیم]؛ پس [اکنون که] به گاهان خود اعتراف کردیم، آیا راهی برای خروج [از دوزخ] وجود دارد؟»» [غافر: ۱۱].

از ویژگیهای ربوبیت این است که مرگ و زندگی در دست خدا باشد و تابع دیگری نباشد؛ وگرنه حقیقت آزمون پیاثر میشود. خداوند متعال میفرماید:

«پربرکت [و بزرگوار] است کسی که فرمانروایی جهان هستی به دست اوست، و او بر همه چیز تواناست. [همان] ذاتی که مرگ و زندگی را آفرید، تا شما را بیازماید که کدام یک از شما نیکوکارتر است؛ و او پیروزمندِ بخشنده است.» [ملک: ۱-۲].

مفاهیم درست فرهنگ اسلامی به سبب تعطیل باور به نامهای نیکوی خدا، آشکار نکردن معانی حقیقی آنها و عمل نکردن بر اساسشان، از صحنه غایب شده‌اند. این گمان که انسانها این ویژگیهای ربانی را دارند، سبب میشود برخی مردم برای درخواست شفا یا روزی به انسانهایی مانند خود روی آورند، یا آنان را قادر به سود و زیان رساندن بدانند و همانگونه که از خدا میترسند، از آنان بترسند!! خداوند متعال برای بیان راه مؤمنان در این مسئله میفرماید:

«بگو: «هرگز [مصیبتی] به ما نمی‌رسد، جز آنچه الله برایمان مقرر کرده است. او [دوست و] کارساز ماست و مؤمنان باید بر الله توکل کنند.»» [توبه: ۵۱].

ازاینرو، قرآن کسانی را نکوهش میکند که گمان میکنند اسباب ظاهری، اجل را تعیین میکنند. خداوند متعال میفرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مانند افرادی نباشید که کفر ورزیدند و دربارهٔ برادرانشان - هنگامی که [در پی کسب روزی] به سفر رفتند [و مُردند] یا در جنگ شرکت کردند [و کشته شدند] - گفتند: «اگر آنان نزد ما بودند، نمیردند و کشته نمیشدند.» [این اعتقاد، در وجودشان نهاده شد] تا [این گونه،] الله [اندوه و] حسرتی در دلهایشان قرار دهد؛ و الله [است که] زنده میکند و میمیراند؛ و الله به آنچه میکنید، بیناست.» [آل عمران: ۱۵۶].

مرگ و زندگی در دست خداست و آنها را به هرکس بخواهد میبخشد. هرگاه بخواهد، هنگام فرارسیدن اجل و موعد حتمی، آنچه بخشیده میگیرد و آنچه داده بازمیستاند؛ در صلح یا جنگ، در بستر یا میدان نبرد.

خداوند متعال میفرماید:

«و درباره الله گمانهای ناروا [و باطلی] همچون گمانهای [دوران] جاهلیت داشتند. آنان میگفتند: «آیا ما در این کار اختیاری داریم؟» [ای پیامبر، به آنان] بگو: «همه کارها [و شکست و پیروزی] به دست الله است». آنها چیزی را در دلهایشان پنهان میدارند که برای تو آشکار نمیسازند [و] میگویند: «اگر در این کار اختیار داشتیم، در اینجا کشته نمیشدیم». بگو: «اگر شما در خانههای خود نیز بودید، کسانی که کشته شدن بر آنان مقرر شده بود، قطعاً [با پای خود] به سوی قتلگاههای خویش مرفتند». [آل عمران: ۱۵۴].»

در اینجا باید حقیقتی بنیادی را برجسته کنیم: اسلام با بهره‌گیری از دستاوردهای علمی در پزشکی و درمان بیماریها تعارض ندارد. رسول خدا ﷺ فرمود: «خدا هیچ بیماریای نازل نکرده مگر آنکه درمانی برایش نازل کرده است.» [۸۹] همچنین فرمود: «ای بندگان خدا، درمان بجوید؛ زیرا خدا هیچ بیماریای قرار نداده مگر آنکه شفایی برایش قرار داده است، جز یک بیماری: پیری.» [۹۰] و فرمود: «هر بیماری درمانی دارد؛ هنگامی که درمان مناسب بیماری به کار رود، به اذن خداوند متعال بهبود مییابد.» [۹۱] در حدیثی دیگر آمده است: «با حرام درمان نکنید؛» ابوداود آن را روایت کرده است. مجموع این عبارتها، به کار بستن اسباب و سازگاری آنها با مفهوم قدر را اثبات میکند: خداست که اجازه شفا میدهد. شفا به او نسبت داده شده، نه به دارو. به کار بستن اسباب با توکل به خدا منافات ندارد؛ اما همه این امور بر مدار تقدیر و اراده خداست.

خداوند متعال دربارهٔ عسل میفرماید: «از شکم آنها شهدی رنگارنگ بیرون می‌آید که شفای مردم در آن است.» [نحل: ۶۹].

رسول خدا ﷺ فرمود: «این سیاهدانه، شفای هر بیماری است جز سام.» [۹۲] سام یعنی مرگ؛ و سیاهدانه همان شونیز یا حبة البرکه است.

۸۹ - صحیح بخاری، از ابوهیره، حدیث ۵۶۷۸؛ فتح الباری، ۱/۱۴۱.

۹۰ - از اسامه بن شریک؛ احمد، بخاری در الأدب المفرد و صاحبان چهار سنن آن را روایت کرده‌اند.

۹۱ - مسلم در صحیح خود روایت کرده است.

۹۲ - بخاری، از عایشه، حدیث ۵۶۸۷؛ فتح الباری، ۱۰/۱۵۰. سودمندی سیاهدانه در درمان بیماری نقص ایمنی آشکار شده است.

ابن تیمیه میگوید: «توجه به اسباب بهتنبایی، شرک در توحید است؛ انکار سبب بودن اسباب، نقص عقل است؛ و روی گرداندن از اسبابی که شرع به آنها امر کرده، خدشه به شرع است. پس دل بنده باید بر خدا تکیه کند، نه بر هیچ سببی از اسباب. خدا اسبابی را فراهم میکند که صلاح او در دنیا و آخرت در آنهاست. اگر اسباب برایش مقدر شده و شرع به آنها فرمان داده باشد، با توکل آنها را به کار میبندد...» [۹۳]

روزیها

مسئلهٔ روزیها با مسئلهٔ اجلها تفاوتی ندارد؛ روزی نیز در دست خداست. نیازی نیست آنچه در مسئلهٔ مرگ گفتیم تکرار کنیم. مناسب است بیان این حقیقت روشن را به آیات قاطع قرآن بسپاریم.

خداوند متعال بیان میکند که روزی از نزد اوست:

«[ای پیامبر، به مشرکان] بگو: «چه کسی از آسمانها و زمین به شما روزی میدهد؟» [در پاسخ] بگو: «الله!»» [سبأ: ۲۴].

میگوید اوست که روزی را اندازه میگیرد:

«الله [نعمت و] روزی را بر هر کس که بخواهد گسترده میدارد و یا تنگ میکند» [رعد: ۲۶].

تنها خداست که برخی مردم را در روزی بر برخی دیگر برتری میدهد:

«و الله برخی از شما را بر برخی [دیگر] در [نعمت و] روزی برتری داده است؛» [نحل: ۷۱].

آیات قرآن به حقیقتی بنیادی در موضوع روزی نیز اشاره میکنند: خدا به همه مردم، مؤمن و کافر، روزی میدهد:

«و هیچ جنبندهای در زمین نیست، مگر [اینکه] روزیاش بر عهده الله است و [او] قرارگاه و محل مرگش را میداند. همه [اینها] در کتابی روشن [ثبت] است.» [هود: ۶].

هرچند خدا انسان را به کوشش برای طلب روزی تشویق میکند، روزی را وابسته به این کوشش قرار نداده است؛ زیرا روزیدهنده خداوند متعال است و او سبب روزی است. انسان نمیتواند خود یا دیگری را روزی دهد.

«یا آن ذاتی که شما را روزی میدهد، اگر روزیاش را بازدارد، [چه کسی میتواند نیاز شما را تأمین کند؟]» [ملک: ۲۱].

همانگونه که فرمانروایی و آفرینش تنها از آن خداست، روزی دادن نیز تنها از آن اوست:

«[زیرا] الله است که روزیرسانِ نیرومند و برقرار است.» [ذاریات: ۵۸].

روشنی و آشکاری این حقیقت، اصلی ثابت از اصول اعتقاد و رکنی بنیادی در عقیده اسلامی است. باید ایمان داشت که خدا روزیدهنده است؛ این از لوازم ضروری باور به نامهای نیکوی خداست.

مسلمان راستین باور دارد که اختیار امور در دست خداست و او به هر کس بخواهد بپس حساب روزی می‌دهد:

«و هر کس که از الله بترسد، راه نجاتی برای او قرار می‌دهد و او را از جایی که گمان ندارد، روزی می‌دهد» [طلاق: ۲-۳].

اعمال

مسئله اعمال با مسئله اجلها و روزیها تفاوتی ندارد. فصلی جداگانه با عنوان «آفرینش افعال بندگان» به آن اختصاص داده‌ام [۹۴].

مبحث ششم

نیابت الهی

مفهوم نیابت الهی

شحرور می‌گوید: «هنگامی که بشر به‌عنوان موجودی رحمانی به بلوغ رسید و خداوند سبحان و متعال خواست او را خلیفه خود در زمین کند، تا نخست در قوانین ربوبیت، یعنی توان تصرف در این وجود مادی، و دوم در الوهیت، یعنی توان تشریع، جانشین او باشد، از صفات ذاتی یگانه و یتناقض

۹۴ - بنگرید به فصل آفرینش افعال بندگان، ص ۱۷۴ نسخه اصلی عربی.

خود به او داد؛ یعنی روح: «و از روح خویش در وی دمیدم». از اینرو، تنها انسان در انسان شدن و فاصله گرفتن از قلمرو حیوانات، مدیون خداوند سبحان و متعال است. لفظ دین نیز از همینجا آمده است: از دان، یدین؛ و دین، مدینه و مدنیت از آن گرفته شده‌اند.» [۹۵]

درباره این متن، چند نکته ضروری را بیان می‌کنیم:

الف. انسان خلیفه خدا نیست و سخن خداوند متعال روشن است: «و [یاد کن] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»» [بقره: ۳۰]. نص قرآن نمی‌گوید این خلیفه، «خلیفه خدا» است و هیچ قرینه‌ای در متن وجود ندارد که چنین فهمی را تأیید کند. در دیگر نصوص نیز دلیلی نیست که نشان دهد منظور خدا از این خطاب، قرار دادن خلیفه‌ای برای خود در زمین است. سخن به صورت مطلق آمده است؛ بلکه خلیفه خدا دانستن انسان در زمین، با شرع، عقل و زبان تعارض دارد.

ب. شحرور مدعی است انسان در قوانین ربوبیت، خلیفه خداست؛ یعنی می‌تواند در این وجود مادی تصرف کند. این بدان معناست که انسان صفات ربوبیت را دارد و با آنها در جهان تصرف می‌کند؛ و این از هر جهت باطل است.

انسان تنها در چارچوب مفهوم تسخیر میتواند در این وجود تصرف کند [۹۶]. این مفهوم، محدود و شناخته شده است. در قرآن از آفریده‌هایی یاد شده که برای انسان مسخر شده‌اند [۹۷]. این امر تنها با مشیت خدا رخ میدهد و مشیت انسان تابع مشیت اوست.

اندیشه خلافت در قوانین ربوبیت که شحرور اینجا مطرح میکند، از روش فیلسوفان قدیم و جدید گرفته شده و جز در نامگذاری، با نظریه شناخته شده فیض تفاوتی ندارد [۹۸]. شحرور از دمیدن روح بهره گرفته و معتقد است خدا از صفات ذاتی یگانه و یتناقض خود به انسان داده است [۹۹]. انسان پس از دریافت این صفت یگانه، خلیفه خدا یا - به تعبیر اقبال و جودت - نایب خدا در زمین شده است.

این اندیشه با تصور مسیحیان از مسیح به عنوان پسر خدا نیز همسوست.

«و یهود گفتند: «عزیر پسر الله است» و نصاری گفتند: «مسیح پسر الله است». این سخن [باطلی] است که بر زبان مآورند و به گفتار کسانی که پیش از این کفر ورزیدند شباهت دارد. الله آنان را نابود کند! چگونه [از حق] منحرف میشوند؟» [توبه: ۳۰].

۹۶ - بنگرید به بحث رابطه انسان و جهان؛ شماره صفحه در مأخذ عربی درج نشده است.

۹۷ - آفریده‌هایی نیز هستند که برای انسان مسخر نشده‌اند و او نمیتواند در آنها تصرف کند؛ چه از نظر شرعی، مانند سحر، و چه از جهت توانایی و موانع، مانند درک فرشتگان، جن، عرش، کرسی و مانند آنها!

۹۸ - بنگرید به «نقد قانون فلسفه» در این پژوهش.

۹۹ - شحرور معتقد است خداوند بلندمرتبه، وجودی مادی و یگانه است.

این سخن زشت و افترای بزرگ نزد مسیحیان نیز از طریق دمیدن روح پدید آمده است. مدعی شدند این دمیدن، صفت الهی به مسیح می‌دهد. معجزاتی نیز که خدا به عیسی بن مریم اجازه داد به مردم ارائه کند، مانند زنده کردن مردگان و خبر دادن از امور غیبی، آنان را فریفت.

خداوند متعال فرمود: ... «من از سوی پروردگارتان برای شما نشانهای آورده‌ام: من از گل برایتان [چیزی] به شکل پرند می‌سازم؛ آنگاه در آن می‌دمم و به فرمان الله [آن گل بیجان، تبدیل به] پرندهای می‌شود؛ و [همچنین] به فرمان الله، کور مادرزاد و مبتلایان به پستی را بهبودی می‌بخشم و مردگان را زنده می‌کنم و از آنچه می‌خورید و در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید به شما خبر می‌دهم. مسلماً اگر ایمان داشته باشید، در این [معجزات] نشانهای برای شماست [که نبوت را باور کنید]» [آل عمران: ۴۹].

درباره معنای این سخن خداوند متعال: «و به گفتار کسانی که پیش از این کفر ورزیدند شباهت دارد»، که به سخن امتهای پیشین مربوط است، به گمان ما - و خدا داناتر است - اشاره‌ای به فیلسوفان قائل به نظریه فیض وجود دارد؛ نظریه‌ای که از طریق آنان وارد مسیحیت شد.

از این نکات نتیجه می‌گیریم که سخن شحرور درباره خلیفه خدا بودن انسان در قوانین ربوبیت، همانند سخن یهودیان و مسیحیان و فیلسوفان پیش از آنان است؛ هر قدر هم ادعا کند خوانشش معاصر است و این افکار از ابتکار ذهن او برخاسته‌اند.

همچنین سیاق آیه «من در زمین جانشینی خواهم گاشت»^{۱۰۰} با مفهوم خلافت به معنای کامل آن سازگار نیست؛ معنایی که در آن، گروهی از مردم، قرن پس از قرن و نسل پس از نسل، جانشین یکدیگر میشوند. چنانکه خداوند متعال فرمود: «و اوست که شما را جانشین [پیشینیان در] زمین قرار داد». در اینجا تعبیر جمع آمده است؛ جمعی جانشین جمعی میشود، نه اینکه مردم در اموری که اختصاص به خداوند متعال دارد، جانشین او شوند، آنگونه که شحرور و همراهانش مدعیاند.

این اندیشه شحرور به شیوه‌های گوناگون در جهان پدیدار شده است:

۱. اهل اشراق و الهام مدعی پیوند با ذات الهیاند و رسیدن به این مرحله را ویژه اقطاب میدانند. برای کسی که به «مرتبه غوث» رسیده است [۱۰۰]، تواناییهای کیهانی و تسلط بر تصرف در جهان مادی قائلاند.

این را نزد محمد اقبال نیز دیدیم: ذات در وجود، یکی است [۱۰۱] و در آسمان به صورت خدا و در زمین به صورت انسان جلوه میکند.

۱۰۰ - پیروان برخی طریقتها معتقدند غوث آنان میتواند افلاک را به حرکت درآورد و آسمان را بر زمین فرود آورد. برخی از این پیروان درباره چنین شطحیاتی با من سخن گفتند.

۱۰۱ - بنگرید به فصل ویژه «محمد اقبال» در این پژوهش.

۲. در جهان غرب، این اندیشه چنین نمایان میشود که انسان سرور جهان است و هرگونه بخواد در آن تصرف میکند. اندیشه انسان کامل، یا «ابرانسان» [۱۰۲]، به تعبیر مورد علاقه آنان، نزد فیلسوفان پدیدار شد؛ با این تصور که چنین انسانی عقل بزرگ، علم فراوان و صفات عظیم خواهد داشت. جودت میگوید:

«انسان سرانجام خواهد توانست زمان را مهار کند.» [۱۰۳] در جای دیگری نیز میگوید: «مقام نیابت الهی که انسان به آن ارتقا مییابد؛ جایی که فرمان میدهد و اطاعت میشود.» [۱۰۴]

فریفتگی در برابر توان انسان، از برخی دستاوردهایی پدید آمد که انسان در صنعت، کشاورزی و پزشکی به دست آورد. اینان گمان کردند ورود انسان به این عرصه علمی، تسلط کامل بر جهان را برایش فراهم خواهد کرد.

در حقیقت، این دستاوردها در چارچوب مفهوم تسخیر قرار دارند و تسلط بر قوانین زندگی محسوب نمیشوند؛ برخلاف ادعای صاحبان گرایش ماده‌گرایانه و ادعای شحرور در اینجا، که چنین تسلطی را به همه وجود مادی، بدون استثناء، تعمیم داده است. مثالی بیاوریم:

۱۰۲ - چنانکه نیچه ملحد در کتاب «چنین گفت زرتشت» گفته است.

۱۰۳ - کتاب حتی یغیروا ما بأنفسهم، ص ۵۲.

۱۰۴ - کتاب اقرأ، ص ۲۸۵.

در تفسیر این سخن خداوند متعال: «بیتردید، آگاهی [از زمان وقوع] قیامت، [تنها] نزد الله است و [اوست که] باران نازل میکند و آنچه را که در رحمت می‌داند؛ و کسی نمیداند فردا چه به دست می‌آورد و هیچ کس آگاه نیست که در کدام سرزمین می‌میرد. به راستی که الله دانای آگاه است.» [لقمان: ۳۴].

برخی کوشیده‌اند علم خداوند متعال را به علم قیامت محدود کنند [۱۰۵] و پنداشت‌هاند انسان می‌تواند امور دیگر، مانند نزول باران و آنچه در رحمت است، را بداند.

این پندار از ادعاهای توخالی شیفتگان قدرت مادی و دستاوردهای علم برخاسته است. به‌ویژه مارکسیست‌ها در این باره لاف زده و از بینایی از رحمت آسمان سخن گفته‌اند [۱۰۶]. برای بیان حقیقت این امر و روشن کردن ابهام‌هایش می‌پرسم: معنای اینکه خدا باران را نازل میکند چیست؟

خداست که هرگونه بخواهد در این جهان تصرف میکند و احوال آن را به خواست خود می‌گرداند. هیچ‌چیز در فرمانروایی او جز به اذن او رخ نمیدهد: «ولی الله آنچه را می‌خواهد، انجام می‌دهد.» [بقره: ۲۵۳]. خدا ابرهای سنگین را در مناطق زمین، با فرایندی شناخته‌شده برای اهل علم، پدید می‌آورد: تبدیل آب

۱۰۵ - برخی پیدایش مدعی شدند انسان می‌تواند با شناخت اسرار قرآن یا اسرار حروف آغاز سوره‌ها و محاسبه ارزش عددی آنها، روز قیامت را تعیین کند. رشاد خلیفه نیز تعیین روزی مشخص را اعلام کرده بود.

۱۰۶ - حکومت کمونیستی اتحاد شوروی در تأمین نیازهای گندم خود شکست خورد و به خودکفایی نرسید؛ از اینرو ناچار شد از دشمنانش گندم وارد کند. روسیه پیش از انقلاب کمونیستی، گندم اروپا را تأمین می‌کرد.

به بخار، که به آب و خورشید نیاز دارد. خداوند متعال بادهای را میفرستد تا ابرها را از نزدیکترین تا دورترین نقاط زمین به جاهایی ببرند که او برگزیده است. این امر به فراهم بودن شرایط مناسب و نبود موانع نیاز دارد و همه آنها به تقدیر و تحقق بخشیدن اوست. هیچ عاقلی نمیتواند توان انسان را برای چنین کاری تصور کند؛ کاری که به احاطه کامل بر امور بسیار و تواناییهای عظیمی نیاز دارد که تنها خداوند بلندمرتبه دارد. اوست که آسمانها، زمین و آنچه میان آنهاست را آفریده و امورشان را تدبیر میکند، نه انسان.

بدینترتیب، ادعای شحرور و همراهانش باطل میشود که انسان در قوانین ربوبیت و الوهیت جانشین شده و هرگونه بخواهد در جهان مادی تصرف میکند.

شحرور میگوید:

«و آنچه را که در رَحْمَهِست میداند». خداوند سبحان و متعال، قوانین زوجیت و لقاح را از پیش در لوح محفوظ برنامه‌ریزی کرده است... اما در لوح محفوظ برنامه‌ریزی نکرده که چه کسی با چه کسی ازدواج خواهد کرد؛ یعنی ما انسانها از پیش برنامه‌ریزی نشده‌ایم... بنابراین نمی‌گوییم فلان زن از ازل نصیب فلان مرد بوده است.» سپس میگوید: «پزشکی میتواند جنس جنین را از پیش تعیین و هدایت کند، پسریا دختر بودنش را مشخص سازد و جنین را در رحم مادر بشناسد.» [۱۰۷]

شحرور میکوشد به قدرت خداوند خدشه وارد کند: اینکه خدا مقدر نکرده فلان زن نصیب فلان مرد شود؛ زیرا به باور او خدا نمیداند چه کسی چه کسی را انتخاب خواهد کرد. این همان تکذیب قدری است که میان قدریانی چون

معبد جهنمی و غیلان دمشق را بچ بود. درباره برنامه‌ریزی نیز شحرور می‌گوید خدا را به آفریدگانش تشبیه کند؛ گویی مسئله چیزی بیش یا کم از رایانه نیست. همچنین می‌گوید اگر این امر در لوح محفوظ برنامه‌ریزی شده بود، دانشمندان می‌توانستند آن را تعیین کنند؛ گویی با این توجیه، به شیوه‌های تمسخرآمیز لوح محفوظ را زیر تسلط دانشمندان قرار می‌دهد.

شحرور و همراهانش قرآن کریم و سنت نبوی را نادیده گرفته‌اند. خداوند متعال می‌فرماید: «آری، این [آیات، شعر و سحر نیست؛ بلکه] قرآن شکوهمند است. در لوح محفوظ [از هر گونه تحریف و تبدیل، در امان] است.»

رسول خدا ﷺ فرمود: «خدا تقدیر آفریدگان را پنجاه هزار سال پیش از آفرینش آسمانها و زمین نوشت.» [۱۰۸]

از غفلت است که برخی منتسبان به علم، صرفاً به سبب شناخت جزئی انسان، مانند جنس جنین، بگویند انسان اکنون آنچه در رحمهاست را میداند و این علم تنها اختصاص به خدا ندارد. همچنین از غفلت است که به سبب کوششهای جزئی، مانند انداختن بمب بر ابرهای پراکنده در آسمان که موجب نزول مقداری باران میشود، بدون تسلط بر محل بارش، بگویند انسان اکنون قادر به نازل کردن باران است. این کاری محدود و نیز تازه نیست.

اینان درنمیابند که دانستن آنچه در رحماست یا نازل کردن باران از سوی خدا، به معنای علمی فراگیر است که از همه جهات بر تمام امر احاطه دارد؛ چنانکه هیچ قطره‌ای در آسمانها یا زمین از علم او پنهان نمیماند. اما علم بشر همواره محدود و توانش نارساست. کسی که علم بشر را مانند علم خدا بداند، به تشبیه حرام گرفتار شده است: «هیچ چیز همانند الله نیست». این حکمی عمومی و شامل همه امور است.

اما ادعای شحرور که خدا انسان را در الوهیت، یعنی توان تشریع، خلیفه خود کرده، از ادعای نخست شدیدتر و هولناکتر است. اگر انسان قوانین ربوبیت را در اختیار گرفته و در الوهیت نیز خلیفه خدا شده، شحرور در این زمین چه چیزی برای خدا باقی گذاشته است؟ این تعطیل مفهوم ربوبیت و الوهیت است. این مسئله را در فصل ویژگیهای روش اسلامی، هنگام بررسی تعطیل نامها و صفات خدا، بحث کرده‌ایم.

این اندیشه شحرور با مذهب مکانیکی، که مذهبی پوزیتیویستی است، همسوست. این مذهب معتقد است قواعد ماشین جهان یکبار برای همیشه برقرار شده و جهان مجموعه‌ای عظیم از چرخندهاست که نه چیزی از آن از میان میرود و نه چیزی در آن آفریده میشود.

این مذهب با روش اسلامی تعارض دارد و از سوی دیگر مذاهب فلسفی نیز به شدت نقد شده است.

شحرور بارها میگوید بخشی الهی در انسان وجود دارد و همین او را شایسته خلافت از سوی خدا کرده است.

میگوید:

«برای فهم رفتار آگاهانه انسان، نباید فراموش کنیم که انسان خلیفه خدا در زمین است و در او - و نه در دیگر موجودات زنده - چیزی از ذات خدا وجود دارد: روح. به واسطه آن، خلیفه خدا در زمین شده، معرفتها را به دست آورده و توان شناخت و تشریع یافته است.» [۱۰۹]

مبحث هفتم

تفسیر ماده‌گرایانه رویدادها

در برخی متنهایی که شحرور میکوشد به شیوهای غیرمستقیم، مطلبی متضمن خدشه به دین را تثبیت کند، تأمل کردم. موارد بسیاری یافتم که آنها را تابع تفسیر ماده‌گرایانه رویدادها میکند. چند نمونه را ذکر میکنم:

۱. از دست رفتن هوشیاری

او میکوشد ثابت کند پیامبر ﷺ هوشیاری خود را از دست میداد:

«گفته‌اند پیامبر دچار حمله‌های صرع میشد. این پندار از آنجا برخاسته که پیامبر ﷺ هنگام آمدن وحی، هوشیاریش را از دست میداد و عرق از او جاری میشد؛ و پس از پایان وحی، بیدار میشد و به هوش می‌آمد.» [۱۱۰]

۱۰۹ - کتاب شحرور، ص ۳۹۰.

۱۱۰ - کتاب شحرور، ص ۳۸۳.

هنگامی که خواست نادرستی این سخن را ثابت کند، به همان پندار گرفتار شد و مدعی گردید: «عربهایی که با پیامبر ﷺ زندگی میکردند، مؤمن و کافر، میدانستند که او هنگام وحی هوشیارباش را از دست میداد.» [۱۱۱]

سپس کوشید این پندار را علمی جلوه دهد: هنگام ارتباط مستقیم با مغز، حواس بیرونی تعطیل میشوند. گفت: «نمیتوان اطلاعات را مستقیماً به مغز انسان داد، درحالیکه حواسش کار میکنند.» [۱۱۲]

سپس گفت: «بر این اساس، از نظر علمی هیچ شگفتی ندارد که پیامبر ﷺ هنگام وحی هوشیارباش را از دست بدهد.» [۱۱۳]

ادعای شحرور مبنی بر از دست رفتن هوشیاری پیامبر ﷺ هنگام وحی، افتراقی بزرگ و خدشهای حیل‌گرانه به پیامبر است. او در اینجا خود را مدافع پیامبر ﷺ نشان میدهد، درحالیکه به حالت ایشان هنگام وحی حمله میکند.

وصف حالت پیامبر هنگام وحی در احادیث صحیح آمده است. بخاری روایت کرده که حارث بن هشام از رسول خدا ﷺ پرسید: «ای رسول خدا، وحی چگونه به شما میرسد؟» رسول خدا ﷺ فرمود:

۱۱۱ - کتاب شحرور، ص ۳۸۳.

۱۱۲ - همان. این فرضی خیالی است که در عالم واقع رخ نداده است.

۱۱۳ - کتاب شحرور، ص ۳۸۳.

«گاهی مانند صدای زنگ به من می‌رسد و این دشوارترین حالت برای من است. سپس از من قطع می‌شود، درحالی‌که آنچه گفته را دریافت‌ام. گاهی نیز فرشته به صورت مردی برایم ظاهر می‌شود و با من سخن می‌گوید و آنچه می‌گوید درمی‌یابم.» عایشه رضی‌الله‌عنها گفت: «او را دیدم که در روزی بسیار سرد، وحی بر او نازل شد؛ سپس قطع شد، درحالی‌که عرق از پیشانیاش جاری بود.» [۱۱۴]

صحابه هنگام نزول وحی، حال پیامبر ﷺ را احساس می‌کردند؛ اما هیچ‌یک نگفت‌اند که هوشیاریاش را از دست میداد یا تعادلش مختل می‌شد.

بلقینی دربارهٔ علت سختیای که پیامبر ﷺ هنگام وحی تحمل می‌کرد، گفت:

«علت این است که سخن عظیم، مقدماتی دارد که عظمت آن را اعلام می‌کند تا به آن توجه شود.» برخی نیز گفت‌اند: «بر او سخت بود تا دلش کاملاً متمرکز شود و آنچه می‌شنود بهتر دریابد.» [۱۱۵] اما شحرور، شیفتهٔ افکار ماده‌گرایانه، امر را مانند دستگاه اتصال برقی یا رایانه می‌بیند.

بدین‌ترتیب، ما به آنچه نصوص شرعی دربارهٔ وحی آورده‌اند بسنده می‌کنیم. جز نزد شحرور، کسی را نیافت‌ام که از دست رفتن هوشیاری پیامبر را مطرح کرده و به‌طور پنهانی آن را به صرع تشبیه کند.

۱۱۴ - بخاری، کتاب بدء الوحی، حدیث ۲؛ فتح الباری، ۱/۲۶.

۱۱۵ - فتح الباری، ۱/۲۸.

۰۲. فساد

شحرور میکوشد با مسائل ثابت و مورد اتفاق دانشمندان اسلام مقابله کند و از راه روش ماده‌گرایانه‌اش به آنها خدشه وارد سازد؛ چه در تفسیر آیه و چه در بیان حکم. او به این مسائل می‌پردازد، حتی هنگامی که ضرورتی برای بحثشان وجود ندارد. این نشان می‌دهد در توطئه علیه مسائل بنیادی اسلام تا جفا پیش رفته است. نمونه‌ای از آن، تفسیر عجیبش از مسئله محاربه است:

«آباد کردن زمین با ساخت پلها، راهها، خیابانها، مزرعهها، ساختمانها و باغها صورت می‌گیرد و نباید آنها را خراب کنیم؛ ازاینرو فرمود:

«سزای کسانی که با الله و پیامبرش می‌جنگند و [با قتل و دزدی و فحشا] در زمین به فساد میکوشند، جز این نیست که کشته شوند یا به دار آویخته شوند یا دست [راست] و پای [چپ] آنها در خلاف [جهت یکدیگر] قطع شود.» [۱۱۶] [مأئده: ۳۳]. او با این تفسیر خنده‌آور از آیه قرآن میکوشد معنای حقیقی آن را پوشاند: مجازات «محاربه»، که در فقه اسلامی برای همگان شناخته شده است. این آیه درباره کسانی است که با خروج از نظام و قانون خدا، با خدا و رسولش می‌جنگند. ابن کثیر گفت: «این بر کفر، راهزنی، ناامن کردن راه و تعرض جنسی حرام (تجاوز) صدق میکند.» اما نزد شحرور، بر اساس منظومه مارکسیستی‌ای که با آن قرآن را تفسیر میکند، هدف وسیله را توجیه میکند. ازاینرو کوشیده معنای آیه را از عقیده و اخلاق به موضوعی صرفاً مادی، یعنی تخریب ساختمانها و پلها، منتقل کند؛ گویی این باغها از کفر، ارتداد یا ترساندن و به وحشت افکندن مسلمانان مهم‌ترند.

سپس معنای فساد را تنها به اشیای مادی محدود میکند. درباره این سخن خداوند متعال: «و[لی] در زمین به فساد [و تباهی] نکوشید» [بقره: ۶۰] میگوید:

«عَثُوْا، اقامت در مکانی و خراب کردن آن در نتیجه این اقامت است. واژه عث یا عثّة، حشرهای که در لباسهای پشمی زندگی میکنند، از همینجا آمده است.» [۱۱۷] نادرستی سخنش را از لسان العرب درمیابیم؛ در آن، افساد به معنایی عمومی آمده است: فساد، ضد صلاح؛ و مفسده، خلاف مصلحت است. گفتهاند این کار مفسده فلان چیز است، یعنی در آن فساد وجود دارد. این سخن شاعر را نیز نقل کرده است:

إن الشباب والفراغ والجدة
مفسدة للعقل أي مفسدة

جوانی، فراغت و توانگری،

عقل را تباه میکنند؛ و چه تباهیای! [۱۱۸]

میبینیم که شحرور معانی الفاظ را بدون رجوع به فرهنگهای لغت تعیین میکند.

۳. هنگامی که خواست این آیه را تفسیر کند: «و پیامبر گفت: «پروردگارا، قوم من این قرآن را رها کردهاند.»»، گفت: «قوم رسول، عربها، همه عربها هستند. این آیه بر عربها، از جمله صحابه و خلفای راشدین، از ابوبکر تا علی بن ابیطالب، صدق میکند.» این را میگوید تا ثابت کند صحابه قرآن را تفسیر

۱۱۷ - کتاب شحرور، ص ۱۳۷.

۱۱۸ - لسان العرب، مدخل «فسد».

نمیکردند و بنابراین از سر تسلیم به آن ایمان آوردند، بیآنکه آن را بفهمند. میگوید: «این، تحول علمی و تاریخی فهم قرآن را بازتاب میدهد. کسانی که هنگام نزول قرآن از سر تسلیم به آن ایمان آوردند، اکثریت قاطع بودند، اگر نگوییم همگی چنین بودند. اما پس از پیشرفت علم... اکنون مردم، کافر و مؤمن، از سر تصدیق به آن امور ایمان دارند، نه از سر تسلیم.»

برای نمونه این آیات را آورد: «او دو دریا [ی شور و شیرین] را روان کرد تا [به یکدیگر] برسند؛ [در عین حال،] مانعی میان آن دو است که با هم نمیآمیزند؛» [رحمان: ۱۹-۲۰] و گفت: «عربها آنها را درمییافتند؛ کافر میگفت سحر است و مؤمن از سر تسلیم به آن ایمان میآورد.» [۱۱۹]

حقایق تاریخی مستند، نادرستی نظر شحرور را نشان میدهند: اینکه عربها، مؤمن و کافر، قرآن را نمیفهمیدند؛ کافران آن را سحر میخواندند و مؤمنان بیفهم آن، از سر تسلیم ایمان میآوردند. کودکان مسلمان نیز از داستانهای سیره نبوی، نادرستی این تصور را درمیابند. چند نمونه:

عتبه بن ربیعہ، که از بزرگان قومش بود، روزی در انجمن قریش نشسته بود و رسول خدا ﷺ تنها در مسجد نشسته بود. گفت: «ای قریش، آیا نزد محمد بروم، با او سخن بگویم و پیشنهادهایی عرضه کنم؟ شاید برخی را بپذیرد؛ آنگاه هر کدام را بخواهد به او میدهم تا دست از ما بردارد...» عتبه برخاست، نزد رسول خدا ﷺ نشست و گفت: «ای برادرزاده، جایگاه تو از نظر اعتبار در

خاندان و نسب، در میان ما معلوم است. اما امر بزرگی برای قومت آوردهای که جمعیشان را پراکنده کرده، خردشان را سبک شمرده و خدایان و دینشان را عیب گرفته است...» تا آنجا که رسول خدا ﷺ به او فرمود: «پس از من بشنو» و سوره فصلت (سجده) را برایش خواند. عتبه نزد همراهانش بازگشت. برخی به یکدیگر گفتند: «به خدا سوگند، ابوالولید با چهرهای متفاوت از هنگام رفتن بازگشته است.» هنگامی که نشست، پرسیدند: «چه خبر داری، ای ابوالولید؟» گفت: «خبری که دارم این است که سخنی شنیدم که به خدا سوگند، هرگز مانندش را نشنیده‌ام! به خدا سوگند، نه سحر است، نه شعر و نه پیشگوی کاهنان. ای قریش، از من اطاعت کنید و این را به من واگذارید: این مرد را با کارش تنها بگذارید...» [۱۲۰]

قریش تنها پس از گردهمایی برای توافق بر سخنی واحد که در موسم حج بیان کنند، قرآن را سحر خواندند. تعصب جاهلی آنان را به مخالفت با رسول و جنگ با اسلام واداشت. از اینرو برای توطئه علیه اسلام، قرآن را سحر نامیدند، درحالیکه میدانستند سحر نیست.

اکنون نیز تعصب فکری، شحرور و همراهان ماده‌گرایش را به تکذیب قرآن از راه تحریف، دگرگونسازی و مخدوش کردن آن، جاهل جلوه دادن صحابه و تمسخرشان در هر مناسبت واداشته است.

۱۲۰ - ابن اسحاق در السيرة رواية کرده است. این روایت طرق دارد که ابن کثیر در التفسیر، ۴/۹۲، چاپ مکتبة الرياض الحديثة، ذکر کرده است.

شحرور خود را به راهی دشوار افکنده و وارد امری شده که راه خروجی از آن ندارد. ازاینرو، منتقدان با دیدن ضعف، تناقض و آشفتگی او، بر او تاخته‌اند؛ هیچ نظری از او پذیرفته نشده و هیچ حجتی برایش ثابت نمانده است. در مقابل، همراهش جودت پنجاه سال است در همین جهت کار میکند، اما منتقدان به او توجه نکرده‌اند و کسی به فکر نقدش نیفتاده است.

مبحث هشتم

ترادف در زبان

شحرور میگوید:

«با آرای فرّاء، ابوعلی فارسی و شاگردش ابن جنی، و عبدالقاهر جرجانی آشنا شدم. در آن هنگام دریافتم که الفاظ خدمتگزار معانیاند، در زبان عربی ترادف وجود ندارد و مترادفها چیزی جز فریب نیستند... و در آموزش زبان عربی در مدارس و دانشگاهها بحرانی وجود دارد.» [۱۲۱]

اتفاق نیست که شحرور در اینجا روش ماده‌گرایی مارکسیستی را با روش قدری معتزلی جمع میکند. مطلوب خود را در این پیوند یافته است: جنبهٔ زبانی را برای دسته‌بندی و تقسیم آیات قرآن به کار گرفته تا با روش ماده‌گرایانه هماهنگ شوند. سپس وجود ترادف را در زبان انکار کرده تا بتواند قرآن را به بخشها و کتابهایی تقسیم کند و مدعی شود «کتاب»، «قرآن»، «ذکر»، «فرقان» و جز آنها

وجود دارند. ویژگی این تقسیم آن است که از مفاهیم روش ماده‌گرایانه مارکسیستی آغاز میشود.

این نخستین بار نیست که برخی انسانها چنین تقسیماتی میکنند. در تاریخ امتها و ملتها نمونههایی وجود دارد و قرآن نیز به کار آنان اشاره کرده است. خداوند متعال میفرماید:

«[و آنان را از عذاب بترسان] همان گونه که [آن را] بر تقسیم‌کنندگان [آیات الهی] فرستادیم؛ همان کسانی که قرآن را بخش بخش کردند [و آن را شعر، سحر، کذب، و اساطیر نامیدند]. سوگند به پروردگارت، قطعاً [در قیامت] از همه آنان سؤال خواهیم کرد، از آنچه میکردند.» [حجر: ۹۰-۹۳].

معنای آیه این است: کسانی که قرآن را به دستها تقسیم کردند. «عضه» به معنای بخش است و از «عَصَى الشَّاة» می‌آید؛ یعنی اندامهای گوسفند را از هم جدا کرد. شحرور جز همین چه کرده است؟ کتاب خدا را به دستهای گوناگون تقسیم کرده تا هرگونه بخواهد با آنها بازی کند؛ آن هم با فریب بزرگی که در ادعای نبود ترادف در زبان نهفته است. نگفته که این مسئله اختلافی است و دلیل محکمی برای اثبات نظر خود نشان نداده؛ بلکه از راه پژوهش استادش جعفر دکالباب، مسئله را بزرگ جلوه داده است. این نشان میدهد نظریه همراهش را بدون سنجش و بررسی دقیق پذیرفته است.

برای من ثابت شده که استادش در ساختن نظریه باطل سازگار با روش ماده‌گرایانه، او را فریب داده است [۱۲۲]. شحرور زحمت رجوع به منابع و مطالعه این بحثها در کتابهای آنان، یا بررسی حقیقت برای خود، را به خود نداده است. ازاینرو، گواهی میدهم پژوهش او غیرعلمی و از عینیتی که در هر مناسبت به رخ میکشد، دور است.

همچنین درمیابیم که رفتار او در موضوع زبان، تابع هدفی از پیش تعیین‌شده بوده، نه علمی و دقیق. با این تقسیم میخواست احکام شرع را از قرآن بیرون ببرد و آنها را قابل دگرگونسازی، جعل، جایگزینی و لغو بداند. با این مسئله نیز، مانند همه مسائل، به شیوه فریب یا «طفره رفتن» برخورد کرده است.

استادش جعفر دکالباب نظریهای از آرای گوناگون سرهم کرده و مدعی شده نمایندۀ مکتب ابوعلی فارسی [۱۲۳] و شاگردش ابن جنی است، تا خواننده گمان کند نظریه زبانشناختی ماده‌گرایانه او را این پیشوایان زبان وضع کرده‌اند. بسیاری از خوانندگان و منتقدان، جز کسانی که خدا به آنان رحم کرده، از حقیقت این اقتراف غافل مانده‌اند.

در اینجا تنها جنبه مربوط به ترادف را بررسی میکنم. اختلاف دو پیشوای زبان، ابن فارس و ابن جنی، را در دو مسئله زبانی نشان خواهم داد تا فریب شحرور و استادش و حقیقت ادعای انکار ترادف در مکتب ابن جنی آشکار شود.

۱۲۲ - اگر میانشان تبانی نبوده باشد.

۱۲۳ - مکتبی با ویژگیهایی که جعفر دکالباب ادعا میکند وجود ندارد؛ بلکه از این دانشمندان آرای پراکنده معتزلی صادر شده که با روش ماده‌گرایانه مورد قبول شحرور و استادش سازگار است. بنگرید به مقدمه کتاب شحرور، ص ۱۹-۲۶، به قلم جعفر دکالباب.

مسئله نخست: تحول زبان؛ آیا توقیفی است یا قراردادی؟

زبان‌شناسان عرب به دو گروه تقسیم میشوند: گروهی به نمایندگی ابن فارس که زبان را توقیفی میدانند؛ و گروهی به نمایندگی ابن جنی که آن را حاصل توافق مردم می‌شمارند.

ابن فارس فصلی با عنوان «سخن درباره زبان عرب: توقیفی است یا قراردادی؟» نوشته و در آن می‌گوید: «زبان عرب توقیفی است و دلیلش این سخن خداوند ستوده است: «آنگاه [الله] همه نامها [ی اشیا و موجودات] را به آدم آموخت؛»» [۱۲۴]

سپس دلایل خود را چنین بیان میکند: «دلیل درستیِ نظر ما، اتفاق دانشمندان بر استناد به زبان آن قوم در موارد اختلاف یا اتفاق است. اگر زبان حاصل توافق و قرارداد بود، استناد به آنان بر استناد به خود ما، اگر امروز بر زبانی توافق کنیم، هیچ برتری نداشت و تفاوتی نبود.» [۱۲۵] ابن فارس معتقد است زبان در عصر رسول ﷺ از هنگام نزول این سخن خداوند متعال کامل شده است: «امروز دینتان را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و اسلام را [به عنوان بهترین] دین برایتان برگزیدم.» اما ابن جنی پیدایش زبان را در فصلی مستقل با عنوان «سخن درباره اصل زبان: الهام است یا قرارداد؟» بررسی کرده و می‌گوید: «این موضع به تأمل بیشتری نیاز دارد؛ بالینخال، بیشتر

۱۲۴ - الصاحبی، ص ۳۱.

۱۲۵ - همان، ص ۳۳.

اهل نظر معتقدند اصل زبان، توافق و قرارداد است، نه وحی و توقیف.»
[۱۲۶]

ابن جنی در پایان باب، سخنی بیان کرده که نشان می‌دهد هنوز در این مسئله
مردد و میان دو نظر سرگردان است [۱۲۷].

هدف ما از طرح این مسئله، بحث جامع درباره آن نیست؛ بلکه نشان دادن
میزان جعل و دستکاری مسائل علمی نزد شحرور و استاد نابغه‌اش، جعفر
دکالاب، است!!

مسئله دیگر مورد اختلاف ابن فارس و ابن جنی [۱۲۸]، مترادف در زبان
است.

ابن فارس نظر خود را با انکار مترادف کامل بیان کرده و برای نمونه می‌گوید:
«در قَعَدَ معنایی هست که در جَلَسَ نیست... مگر نمی‌بینی می‌گوییم ایستاد،
سپس نشست؛ و دراز کشیده بود، پس نشست؟ بنابراین قعود، نشستن پس از
ایستادن است و جلوس، از حالتی پایینتر از نشستن.» [۱۲۹]

۱۲۶ - انحصائص، ۱/۴۰.

۱۲۷ - همان، ۱/۴۱.

۱۲۸ - او عثمان بن جنی موصلی است که همراه ابوعلی فارسی بود. هر دو گرایش معتزلی و، از طریق
خدمت به عضدالدوله آل بویه، تمایل به تشیع داشتند. آل بویه در آشکار کردن مذهب رفض و
تضعیف خلافت اسلامی نقش داشتند. عضدالدوله شیعیهای سرسخت بود و او بود که شعار رفض و
اعتزال را در بغداد برپا کرد.

۱۲۹ - الصاحی، ص ۱۲.

اما نظر ابن جنی در این مسئله با ابن فارس متفاوت بود. او در الخصائص بابی با عنوان «تلاقی معانی با وجود تفاوت ریشه‌ها و ساختها» گشود و در آن گفت:

«این فصلی نیکو از زبان عربی، بسیار سودمند و با دلالتی نیرومند بر شرافت این زبان است: برای یک معنا، نامهای فراوان میبانی؛ سپس اصل هریک را بررسی میکنی و میبینی به معنای نام دیگر میرسد.» [۱۳۰]

از این تعارض میان پیشوایان زبان درمیابیم که اقترای شحرور و استادش به زبان عربی بزرگ بوده و او اطلاعات زبانی خود را از پژوهشهای زبانشناختی مارکسیستی و جامعه‌شناسان پوزیتیویست گرفته است، نه از دانشمندان زبان عربی.

اما باید وجود یا نبود مترادف را از طریق خود دانشمندان زبان بررسی کنیم، نه از طریق پندارهای شحرور و استادش.

دانشمندان قدیم و جدید زبان درباره وقوع مترادف اختلاف داشتند: برخی آن را پذیرفته و برخی انکار کرده‌اند.

پذیرندگان مترادف به وحدت دلالت و تعدد الفاظ توجه کرده‌اند و معتقدند این امر، ویژگیها و امتیازهای زبان عربی و گستردگی آن در دربرگرفتن واقعیت را نشان میدهد.

سودمند است نام دانشمندانی را مرور کنیم که مترادف را میپذیرند و کتابهای بسیاری در این باره نوشته‌اند. برای نمونه:

۱۳۰ - الخصائص، ۲/۱۱۳، تحقیق محمدعلی نجار، دار الکتب المصرية.

۱. اصمعی: «ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه»؛ آنچه الفاظش متفاوت و معانیاش یکسان است.
۲. قاسم بن سلام: «الأسماء المختلفة للشيء الواحد»؛ نامهای گوناگون برای یک چیز.
۳. ابن سکیت و کتاب «الألفاظ».
۴. همزانی و «کتاب الألفاظ الکتابية».
۵. ابن مرزبان و کتاب «الألفاظ الکتابية والتعبير».
۶. ابن خالویه که کتابی درباره نامهای شیر تألیف کرد.
۷. ابوالفرج قدامه بن جعفر و کتاب «جواهر الألفاظ».
۸. رمانی: «الألفاظ المترادفة المعنى»؛ الفاظ هممعنا.
۹. ابن جنی: «باب تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني» از کتاب الخصائص.
۱۰. سیبویه: «بدان که از شیوههای سخن آنان... تفاوت دو لفظ با یکسان بودن معناست»؛ و شاگردش قطرب.
۱۱. ابن سیده، مؤلف المخصص، که در آن گفت: «نامهای مترادفی که با آنها شمار الفاظ یک نوع افزایش مییابد، بیانکه از این فراوانی، سرشتی پدید آید».

برخی دانشمندان مترادف کامل را انکار کرده‌اند، زیرا میان الفاظ تفاوت‌هایی هست؛ اما به تفاوت مطلق قائل نشده‌اند. از اینرو کتابهای خود را «کتابهای فروق» نامیده‌اند.

از جمله:

۱. ابوهلال عسکری و کتاب «الفروق اللغویه».

۲. ابن فارس در کتاب «الصاحی».

۳. راغب اصفهانی، «مفردات القرآن». او روش پژوهش خود را چنین بیان کرده است: «انشاءالله این کتاب را با کتابی دنبال خواهم کرد که الفاظ مترادف دال بر یک معنا و تفاوت‌های پوشیده میان آنها را بررسی کند؛ تا از این راه، اختصاص هر خبر به یکی از الفاظ مترادف، به جای دیگر الفاظ، شناخته شود...» [۱۳۱] ثعلب و ابن اعرابی نیز از منکران مترادفانده.

هدف ما از ذکر این دلایل، اثبات نادرستی نظریه شحرور در نفی مترادف و ترجیح آرای پذیرندگان مترادف بر آرای منکران آن بود.

با وجود این اختلاف نظر، از هیچ‌یک از منکران مترادف نشنیده‌ایم که قرآن را به بخش‌های گوناگون تقسیم کند یا سخن باطل شحرور را بگوید. از اینرو، بر پایه این مسئله، اختلافی در تفسیر قرآن میان آنان پدید نیامده است؛ زیرا روش منکران مترادف، هنگام تفسیر قرآن و بحث درباره نامها و صفات نیکوی خدا، با روش پذیرندگان آن تفاوتی ندارد.

دانشمندان پذیرنده ترادف میگویند الفاظ مترادف، نامهای یک مصداقاند. اما منکران ترادف کامل میگویند یکی از آنها نام است و دیگر مترادفها صفات آن ناماند. گفتگوی ابن خالویه و ابوعلی فارسی این نظر را تأیید میکند. ابن خالویه در مجلس سیفالدوله گفت: «پنجاه نام برای شمشیر از بر دارم.» ابوعلی فارسی گفت: «من جز یک نام، یعنی سیف، نمیدانم.» ابن خالویه پرسید: «پس مهند، صارم و فلان و فلان چه میشوند؟»

ابوعلی گفت: «اینها صفتاند [۱۳۲]؛ گویی شیخ میان نام و صفت فرق نمیگذارد.» [۱۳۳]

هیچیک از پیشوایان زبان و تفسیر به این اختلاف اعتنا نکردند. آثار آن میان مفسران ظاهر نشد و به عموم مردم نرسید؛ اختلاف میان نویسندگان بود. نمونه‌های روشن در برابر ماست که نظریه شحرور را رد و باطل میکند. خداوند متعال میفرماید:

«او الله است: خالق هستی، آفریدگار آن از نیستی [و] شکلدهنده مخلوقات؛ نامهایی نیک دارد. آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح او را میگویند، و او قدرتمند شکستناپذیر [و] حکیم است.» [حشر: ۲۴].

۱۳۲ - حکم صفت در نحو این است که از اسمها به شمار میآید.

۱۳۳ - سیوطی، المزهر، ۱/۴۰۵. برای بحث بیشتر، به کتاب دراسات فی تأصیل المعربات والمصطلح، تألیف دکتر حامد صادق قنیهی، رجوع شود. علی جارم نیز این مسئله را به تفصیل در پژوهشی بررسی کرده که مجمع اللغة العربية بالقاهرة منتشر کرده است، جلد نخست، ۱۹۳۵.

اینها نامهای خدا هستند که بدون حرف عطف آمده‌اند. آیا شحرور میتواند انکار کند که این نامها از آن خداوند متعالاند و او را با آنها میخوانیم؟ حتی دیدهام خود شحرور آنها را به‌عنوان نامهای خدا به کار میبرد:

«نامِ رحمانِ خدا، بیانگر قوانین ربوبیت - سلطه، استواری و زایش - و در نتیجه تکامل در این جهان مادیِ دوگانه است. این قوانین به‌صورتی عینی عمل میکنند.» [۱۳۴]

شحرور در موضوع ترادف و کاربرد آن دچار تناقض شده است. انکار ترادف در نامهای خدا به شرک میانجامد. بالینخال، او مبنای ماده‌گرایانه خود درباره نامهای خدا را پنهان نکرده است: برای هریک، تصویری کاملاً مادی قرار داده و اصطلاحی مادی نیز بر آنها اطلاق کرده است؛ آنها را «سمات»، یعنی نشانه‌ها، نامیده [۱۳۵] تا به تجسیم مادی وجود الهی اشاره کند که به آن باور دارد، چنانکه در مبحث ماده‌گرایی بیان کردیم.

شحرور میگوید:

۱۳۴ - کتاب شحرور، ص ۲۵۴.

۱۳۵ - «سمات» جمع «سمه» و به معنای نشانه است. بنگرید به لسان العرب، مدخل «وسم».

«در این وجود مادیِ رحمانی، نامهای نیکوی خدا به صورت معانی متمایز از یکدیگر و به صورت دوگانه پدیدار شدند؛ از اینرو نخست فرمود: «و الله زیباترین نامها را دارد؛ پس او را به آن [نامها] بخوانید» [اعراف: ۱۸۰]. چون نامهای نیکوی خدا تنها از طریق وجود مادیِ رحمانی فهمیده میشوند، فرمود: «بگو: «الله» را بخوانید یا «رحمان» را بخوانید؛ هر کدام را که بخوانید، نیکوترین نامها برای اوست»» [اسراء: ۱۱۰].» [۱۳۶]

گاهی فراتر از این تحریف نیست!!

گاهی فراتر از این تحریف نیست!!

شگفت است که شحرور در هر امر با روش اسلامی مخالفت میکند!! اینجا نامهای خدا را جسمانی میکند و «سمات» مینامد، اما جسمانیت را از آفریده نفی میکند؛ چنانکه در بحث عرش دیدیم که آن را به معنای امر تفسیر میکند.

مبحث نهم

علم و فرهنگ شحرور

برای آشکار کردن سطحی بودن علم و آشفته‌گی فرهنگ شحرور، زحمت چندانی لازم نیست. خودش هنگامی که توضیح داد شناختش از عقیده از طریق آرای معتزله و اشاعره بوده، این را اعلام کرده است:

«به اسلام به‌عنوان عقیده، از دریچهٔ مکتبی موروثی، معتزلی یا اشعری، نگاه کردم [۱۳۷]؛ و به فقه، از دریچهٔ مذهب‌گرایی موروثی، یعنی پنج فقیه. به این نکتهٔ خطرناک و مرگبار برای پژوهشگر علمی جدی رسیدم که هیچ انسانی نمی‌تواند جهشی بنیادی و کیفی در معرفت و پژوهش انجام دهد، مگر آنکه از مکاتب عبور کند؛ زیرا مکتب‌گرایی، نقطه‌های مرگبار در پژوهش علمی است.» [۱۳۸]

این سخن تأیید می‌کند که شحرور با روش اهل سنت آشنا نشده و عقیده را تنها از طریق روش‌های فرقه‌های گمراه شناخته است. ادعا می‌کند آنها را رد می‌کند؛ اما حقیقت غیر از این است، زیرا آرای قدریه و معتزله را پذیرفته و در چندین موضع آنان را ستوده است. در مقابل، به روش اهل سنت حمله و علیه آن توطئه می‌کند؛ بلکه هیچ امر کوچک و بزرگی را در این روش رها نکرده مگر آنکه برای تحریف، تغییر، تأویل یا خدشه به آن کوشیده است!!

اینجا پایبند نبودن شحرور به امانت علمی و غرضورزی او در نوشته‌هایش را اثبات می‌کنیم. او مسائل بسیاری را در مقابله با روش اسلامی مطرح کرده است. این روش مانند فولاد منسجم است؛ هیچ بخشی را نمیتوان جدا کرد، بی‌آنکه آثار جدایی آشکار شود و بخش‌های دیگر تأثیر پذیرند. از همین‌رو، شحرور به تناقض‌های بزرگی گرفتار شده، نصوص فراوانی را حذف کرده و آیات کاملی را نادیده گرفته است، با آنکه این آیات در آن موضوعات

۱۳۷ - برخی گمان می‌کنند مذهب اشعری نمایندهٔ روش اهل سنت است. این از خطاهای خطرناک است؛ زیرا اشعری‌گری مذهبی آمیخته از اعتزال و روش اهل سنت است. البته خود اشعری در اواخر عمر به روش اهل سنت بازگشت، اما برخی پیروانش بر روش پیشین او باقی ماندند.

۱۳۸ - کتاب شحرور، ص ۴۶.

عامل تعیینکننده‌اند. این موارد در پاسخهای برخی نویسندگان به کتاب او آشکار شده‌اند.

درباره نقد شحرور به میراث «پنج فقیه»، نمیدانیم چرا خود را به پنج یا شش فقیه محدود میکند. هزاران فقیه دانشمند وجود دارند که مسلمانان میتوانند از علم و اجتهادشان بهره ببرند. اما اینکه بخواهد از امت عبور کند و جهشی بزرگ انجام دهد تا در آغوش مارکسیسم بیفتد، مکاتب موروثی را با منظومه فکری کونیستی جایگزین کند و آن را به امت عرضه دارد، همان افترای بزرگ و نقطه مرگاری است که صاحبش را به مهلکه‌ها میافکند!!

باید در اینجا برجسته کنیم که افکار مطرح‌شده از سوی شحرور، ابتکار او یا برخاسته از درونش نیستند؛ بلکه آنها را از منابع آشکار الهام گرفته و آماده دریافت کرده است:

نخست، از پیشینه فرقه‌های گمراه و علم کلام سرشار از چنین افکاری، یعنی قدریه و معتزله. بخشی از آنها را در مباحث پیشین بیان کردیم.

دوم، از منابع و مراجع شرقشناسی که از طریق مؤسسات فعالیت میکنند. نمونه‌های بسیاری برای آشکار کردن این مسئله داریم؛ از جمله، و نه به‌صورت انحصاری:

گارودی میگوید: «سنت پیامبر برای آینده، برای پس از وفات او، وضع نشده است.» [۱۳۹]

۱۳۹ - الأصولیات، ص ۸۲، اثر گارودی، شرقشناس فرانسوی که اسلام آوردن خود را اعلام کرد، درحالی‌که عقیده مارکسیستی و دین مسیحی خود را حفظ کرده بود.

شحرور میگوید: «آنچه پیامبر ﷺ در قرن هفتم در شبه‌جزیره عربستان انجام داد، نخستین احتمال تعامل اسلام با مرحله‌های تاریخی معین بود، نه آخرین احتمال.» [۱۴۰]

گارودی میگوید: «مفهوم سنت تنها پس از وفات پیامبر، از بیرون قرآن وارد شد.» [۱۴۱]

شحرور میگوید: «از همینجا تعریف نادرست سنت پدید می‌آید: هر گفتار و کرداری که از پیامبر ﷺ صادر شده است... حال آنکه پیامبر و صحابه‌اش سنت را به این صورت تعریف نکرده بودند.» [۱۴۲]

گارودی و شحرور این سخن خداوند متعال را فراموش کرده‌اند: «و آنچه رسول [الله] به شما داد، بگیرید و از آنچه که شما را از آن نهی کرد دست بردارید؛ و از الله پروا کنید که الله سختگیر است.»... [حشر: ۷].

گارودی میگوید: «در قرآن، به اطاعت از پیامبر فرمان داده شده است... نه به تقلید از او...» [۱۴۳]

شحرور میگوید: «موضع ما درباره پیامبر به‌عنوان قانونگذار، بسیار دقیق است... میتوان گفت آنچه پیامبر ﷺ انجام داد، نخستین احتمال اجرای رسالت بود.» [۱۴۴]

۱۴۰ - القراءة المعاصرة، ص ۵۴۹.

۱۴۱ - روزه گارودی، الأصولیات، ص ۸۲.

۱۴۲ - القراءة المعاصرة، ص ۵۴۸.

۱۴۳ - گارودی، ص ۸۲.

شحرور بدینگونه با شخصیت پیامبر ﷺ، بهیژه در تشریع، برخورد کرده است: او را صرفاً مجتهدِ مرحله‌ای میداند که در آن زندگی میکرد و میگوید: «تشریع، تحویلپذیر و قابل لغو و جایگزینی است.» [۱۴۵]

سوم، نباید اقتباس شحرور از منظومه افکار مارکسیستی و هگلی را فراموش کنیم.

۱۴۴ - القراءة المعاصرة، ص ۳۹.

۱۴۵ - همان، ص ۳۸.

قاعدهای در جرح و تعدیل

برخی برادران بر من خرده گرفتند که خوبیهای شخصیهایی را که نقد کرده‌ام، نیاورده و تنها به ذکر ایرادها بسنده کرده‌ام!

حقیقت این است که مسئله چنین نیست. این پژوهش در پی برجسته کردن خوبیها یا بدیها نیست؛ توجه من بر بیان گرایش ماده‌گرایانه این افراد و تعیین پیوندشان با روش ماده‌گرایانه متمرکز بوده است.

اصل در روش اهل سنت و جماعت این است که خوبیهای افراد را یاد کنند و از خطاهایشان برحذر دارند، بیآنکه این کار اهانت به آنان باشد. این قاعده در علم جرح و تعدیل مشهور است. ابن تیمیه، رحمت خدا بر او، میگوید:

«کسی که هم ایمان دارد و هم فجور، به اندازه ایمانش سزاوار دوستی و به اندازه فجورش سزاوار نفرت است... پس در یک شخص، موجبات تکریم و اهانت جمع میشوند...» [۱]

اما باید در اینجا میان پیروان روش اسلامی و پیروان روشهای فرقه‌های منحرف و گمراه تفاوت گذاشت.

گروه نخست، اهل سنت و جماعت‌اند. خطاهایشان را ذکر و روشن میکنیم و از آنها برحذر میداریم تا کسی با نگاه به صلاح و تقوای آنان، فریب این خطاها را نخورد. گروه دیگر، پیشوایان بدعت و صاحبان عقاید فاسدند که در اصول با روش اسلامی مخالفت دارند. باید حالشان را بیان کرد، فسادشان را آشکار ساخت و امت را از آنان برحذر داشت. این به اتفاق مسلمانان واجب است و غیبت آنان نیز به شمار نمی‌آید.

در این پژوهش به روش نقدی روشنی پایبند بودهام: متن صاحب نظر را عیناً می‌آورم، سپس آن را نقد و تحلیل میکنم و حقیقتش را با معیارهای تشخیص مورد قبول روش اسلامی روشن می‌سازم [۲]. پیوسته برای پیگیری و گردآوری آراء، جمع کردن دیدگاههای پراکنده نویسنده و کنار هم گذاشتن متنها کوشیده‌ام تا روش و نظر مشخص او را بشناسم. به خطاهای گذرا، لغزشهای زبان یا قلم نپرداختم؛ همچنین به رفتار و زندگی خصوصی نویسنده توجه نکرده‌ام.

برادری که این پژوهش را بازبینی کرد، عبارتهای زیر را نوشت:

«پیشنهاد میکنم: چون هدف این پژوهش، بیان لغزشهای اعتقادی برخی متفکران، به‌ویژه جودت و پیروانش، و دور کردن و برحذر داشتن مردم از این روشهای ماده‌گرایانه است، مانعی نمی‌بینم که لغزشها و انحرافهای عملی واقعی و تخلفات رفتاری، تربیتی و سیاسی آنان نیز آشکار شود؛ اموری که خدا و رسولش نمی‌پسندند و نزد عموم مسلمانان، چه رسد به خواص و دانشمندان، غریب و ناپسندند. زیرا بسیاری از مردم بیش از مبانی فکری این متفکران، به رفتار عملی آنان و اعضای گروه‌هایشان اهمیت میدهند.»

با سپاس و قدردانی صمیمانه از برادر گرامی که این نکات را بیان کرده، ترجیح دادم به افکار و تعیین روشها پردازم و وارد رفتارها نشوم؛ چه رفتارهای مربوط به وفاداریهای سیاسی و چه مسائل اجتماعی. مردم میتوانند این مواضع را با مشاهده و پیگیری دریابند، یا کسی که به این موضوع علاقه دارد، این کار را انجام دهد.

در پایان باید یادآور شوم که این پژوهش، جودت یا شحور را صرفاً به‌عنوان اشخاص هدف قرار نداده است. مسئله بزرگتر و مهمتر از این است: روشهای منحرفی که در سرزمینهای اسلامی جایگاههای پیشرفتهای یافتند، مؤسساتی دارند که دعوت به آنها را پذیرفته‌اند و نهادهایی مسئولیت و هزینه ترویج افکارشان را بر عهده میگیرند.

در انجام وظیفه نصیحت برای هر مسلمان [۳]، این پژوهش را به‌عنوان نامهای سرگشاده به جودت سعید و مریدانش، محمد شحور و حامیانش، و هواداران اقبال و تأثیرپذیرفتگان از او تقدیم میکنم...

این دعوتی صریح به همه حاملان این افکار است تا به نصوص شرعی پایبند شوند، به کتاب و سنت تمسک جویند و روشهای ماده‌گرایانه باطل را کنار بگذارند.

۳ - هر مسلمان توانا باید حق را برای امت خود بیان کند و به آن نصیحت کند. صحابه پیامبر ﷺ بر همین امر بیعت کردند: «... هر جا باشیم، حق را برپا داریم - یا حق بگویم - و در راه خدا از سرزنش هیچ سرزنشگری نترسیم.» بخاری، ۷۱۹۹.

این دعوتی از دل برای پابندی به تقوا و عمل به آن است. هرکس به یکی از این افراد محبت دارد، صراحت کامل این پژوهش را بر من بخشاید. وظیفه هر مسلمانِ علاقه‌مند به این مسئله است که پیش از داوری، با مطالعات علمی و باحوصله، آن را به‌طور کامل بازبینی کند.

بدانید که آماده پذیرش همه ملاحظات و نصیحت‌ها در این باره هستم. از هرکس که یاری کرده، نظری داده، نصیحتی ارائه کرده یا این پژوهش را بازبینی کرده است، سپاسگزارم.

از خدا می‌خواهم این کارم را صالح و خالصانه برای رضای خود قرار دهد.

خدایا، از فتنه گفتار و کردار به تو پناه می‌بریم. خدایا، تو را تسبیح و ستایش می‌کنم؛ گواهی می‌دهم که جز تو معبودی نیست، از تو آمرزش می‌خواهم و به سوی تو توبه می‌کنم.

این نمودار، یکی از پوسترهایی را نشان می‌دهد که گروه جودت با شعار «هدیه رسائل انظروا» توزیع میکند و در آن دعوت به یکسانسازی ادیان وجود دارد!

همه رسالت‌های الهی ایمان دارند

به

روز آخرت	کتابهای آسمانی	خدا
↓	↓	↓
به‌عنوان فرجام	به‌عنوان روش	به‌عنوان پروردگار

پیش از پذیرش تأویل...

دربارهٔ روش پرسید

ممکن است اندیشه‌های با بیانی اسلامی عرضه شود، اما بر مبانی ماده‌گرایانه‌ای استوار باشد که فهم نص شرعی را تغییر می‌دهند. پس معیار، روشی است که اندیشه‌ها از آن سرچشمه میگیرند و شیوهٔ برخورد با نصوص وحی است.

عادل التل نوشته‌های جودت سعید، محمد اقبال و محمد شحرور را نقد میکند و ریشه‌های گرایش ماده‌گرایانه و تأثیر آن بر عقیده و تفسیر قرآن را، از منظر اهل سنت و جماعت و در پرتو کتب و سنت، پی میگیرد.

متنهای صاحبان این آرا را عرضه و بخشهای پراکندهٔ آنها را گردآوری میکند؛ سپس بر اساس معیارهای برخورد با نصوص شرعی، به تحلیل و نقدشان میپردازد. افکار و روشها را محور پژوهش قرار میدهد، در قالب پیامی از سر نصیحت به صاحبان این دیدگاهها و تأثیر پذیرفتگان از آنها.

«این دعوتی از دل برای پابندی به تقوا و عمل به آن است.»

از سخن پایانی مؤلف