

بررسی تطبیقی اندیشه‌های کلامی مولانا جلال‌الدین و مولوی کرد درباره جبر و اختیار

جمال احمدی^۱

(تاریخ دریافت: ۹۳/۰۶/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۸/۲۵)

A Comparative Study on the Concept of the Theological Determinism and Free Will in Maolawi Kurd and Maoulana Jalaluddin Mohammad Balkhi

J. Ahmadi¹

(Received : Sep , ۰۱ , ۲۰۱۴ – Accepted : Nov, ۱۶, ۲۰۱۴)

Abstract

The present study is a comparative survey on the concept of the theological determinism and free will in Seyed Abdolrahim Tavegozi, Malawi Kurd, (۱۳۰۰-۱۲۲۲) and Moulana Jalaluddin Mohammad Balkhi's (۱۰۶۶-۱۲۷۲) thoughts. Malawi Kurd has considered the concept of theological determinism and free will in his collections and he has respected and recognized Abolhassan Ash'ari's ideas and thoughts regarding these issues, although Malawi kurds' considerations have been expressed a bit different from those in Ash'ari's principles. On the other hand, Jalaluddin Balkhi has pointed to the issue of free will and determinism in more than seventy pieces of prose in his Masnavi, though his states are less theological than Malawi Kurd. This research aims at studying the free will and determinism in these two poets' prose in which both believe in the right of free will for human beings. The difference is that Malawi Kurd's manner is theological and his way of thinking and reasoning cannot be placed outside the rules and regulations of traditional theology. On the other hand, Jalaluddin Balkhi's is a master in this contemplation, so his reasoning is a bit different when the issue is free will and determinism. He has divided the free will into two categories: acceptable and blameworthy. In his book, the former is called a mystical determinism (accompany with God and accepting his determining decree) which is acceptable and praised and the latter is considered as an indecent public determinism. In addition, Jalaluddin Balkhi has admired Ash'ari's point of view in some points. This research is conducted based on analytical-descriptive method, using the resources found in libraries.

Keywords: Fate, determinism and free will, the Rumi, Malawi Kurd, Ash'ari theology.

چکیده

پژوهش پیش رو درباره مسئله کلامی جبر و اختیار از دیدگاه سید عبدالرحیم تاوه‌گوزی، مشهور به مولوی کرد (۱۳۰۰-۱۲۲۲ ق.) و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۲۷۲-۱۰۶۶ ق.) است. مولوی کرد در منظومه‌های کلامی خود به تفصیل به مباحث کلامی و از جمله مسئله جبر و اختیار پرداخته و تلاش می‌کند این مسئله را در محدوده افکار و اندیشه‌های ابوالحسن اشعری و البته تا حدودی متفاوت با رویکرد و روش او بیان کند. مولانا جلال‌الدین بلخی نیز در مثنوی در حدود هفتاد جا متناسب با موقعیت به مسئله جبر و اختیار اشاره داشته است. اشارات مولانا به جبر و اختیار، برخلاف مولوی کرد و متکلمان دیگر کمتر جنبه کلامی دارد. نتیجه‌ای که از این پژوهش حاصل می‌شود این است که هر دو قائلند به اختیار آدمی در انجام اعمال، با این تفاوت که مشرب مولوی کرد برای حل مسئله جبر و اختیار کاملاً کلامی است و استدلال‌هایی که برای آن ارائه می‌دهد خارج از قواعد و ضوابط کلام سنتی نیست، اما مولانا جلال‌الدین با وجود اشرافی که بر مباحث این علم دارد غالباً استدلال‌هایی دیگر برای اختیار داشتن انسان در انجام اعمال ارائه داده است. البته همان‌طور که در مقاله آمده مولانا جلال‌الدین، جبر را به ممدوح و مذموم تقسیم‌بندی کرده است. او جبر عارفانه (= معیت با حق و جباری او) را جبر ممدوح و جبر عامه را مذموم دانسته است. به علاوه در جایی هم به مفهوم کسب اشعری اشاره کرده و آن را پسندیده است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

واژگان کلیدی: قضا و قدر، جبر و اختیار، مولوی کرد،

مولانا جلال‌الدین، کسب، کلام اشعری

^۱- Assistant Professor in Perisan Language and Literature, Sanandaj Islamic Azad University.

^۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج.

jahmady@yahoo.com

مقدمه

جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر - عامی و عالم - از گذشته‌های دور تا دنیای ماست. «آیا بشر در اعمال و افعالی که انجام می‌دهد مجبور است یا مختار؟» از اساسی‌ترین پرسش‌های بنیادین آدمیان در طول تاریخ است. هر پاسخی که به پرسش جبر و اختیار داده شود مسلماً بر رفتار شخصی و سلوک عملی ما تأثیر مستقیم خواهد نهاد. از این رو با نظری به یادگاران فکری و ذوقی ملت‌ها در گذشته و حال، درمی‌یابیم که کمتر شاعر و نویسنده و محقق در حوزه علوم انسانی به‌ویژه فلسفه و کلام وجود دارد که به مسئله جبر و اختیار نپرداخته باشد.

با اینکه آدمی خود را مختار می‌داند، اما دلایلی باعث می‌شود که برخی از انسان‌ها به جبر گرایش پیدا کنند: اگر انسان در افعال خود مستقل باشد، پس موجودی خلاق و بی‌نیاز از آفریدگار خواهد بود و این با توحید افعالی منافات دارد و مطابق روایت مشهور القدریه مجوس هذه الامة (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۲۱) نوعی دوگانه‌پرستی محسوب می‌شود. علم قدیم الهی هم برای گروهی دستاویز اعتقاد به جبر شده است، بدین معنا که آنچه در علم قدیم خدا گذشته، بدان حکم کرده (= قضا)، و آنچه حکم فرموده تدریجاً در ظرف زمان و مکان وقوع می‌یابد (= قدر). یکی دیگر از عوامل گرایش به جبر، موفوق نبودن انسان در برخی از فعالیت‌هایش است. این گاهی به مقصود نرسیدن و ناکامی، موجب این پندار شده که دانش و کوشش انسان تأثیری در خوشبختی حیاتش ندارد. عامل دیگر اعتقاد به جبر، ریشه در سیاست حکومت‌های خودکامه دارد. این نوع حکومت‌ها در طول تاریخ ظلم و ستم خود را از این طریق توجیه می‌کردند و مردم را به تسلیم و انقیاد وادار می‌نمودند و وانمود می‌کردند که این تقدیر و سرنوشت آن‌ها و قضای الهی است. و لا مردّ لقضاء الله (ر.ک. رکنی، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۷).

آیاتی هم که در قرآن راجع به جبر و اختیار آمده، وقتی به صورت مجزا و جدا از هم بررسی می‌شوند گاه جبر را ثابت می‌کنند و گاه اختیار را. اما وقتی در کنار هم و در سیاق عبارت و آیات دیگر به بررسی آن‌ها می‌پردازیم نهایتاً به نتیجه قابل قبول دست می‌یابیم. آیات ذیل نمونه آیاتی است که می‌گوید افعال انسان برای او مقدر شده است:

و ما تشاؤونَ اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (تکویر/ ۲۹)؛ و حال آنکه نمی‌توانید بخواهید جز چیزهایی را که خداوند جهانیان بخواهد.

ولو شاءَ اللهُ لَجَعَلَهُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَلَكِنْ يَدْخُلُ مِنَ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ... (شوری/ ۸)؛ اگر خدا می‌خواست همه مردمان را یک دین و یک آیین می‌کرد. اما خدا هر که را بخواهد غرق رحمت خود می‌کند.

يَضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (مذثر/ ۳۱)؛ خداوند هر کسی را که بخواهد گمراه می‌کند و هر کسی را بخواهد هدایت می‌کند.

مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضِلِّهِ وَ مَنْ يَشَأِ يَجْعَلْهُ عَلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (انعام/ ۳۹)؛ خداوند هر که را بخواهد گمراه می‌سازد و هر که را بخواهد بر جاده مستقیم قرار می‌دهد. (۱)

در مقابل این آیات، تعداد فراوانی آیات می‌یابیم که به بیان آزادی انسان در افعال خویش و اینکه خود فاعل آن‌هاست می‌پردازد و آن را اثبات می‌کند، مانند آیات ذیل:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (کهف/ ۲۹)؛ پس کسی که می‌خواهد مؤمن می‌شود و کسی که می‌خواهد کافر.

اولئك اصحاب الجنة خالدين فيها جزاء بما كانوا يعملون (احقاف/ ۱۴)؛ آنان یاران جهنم هستند. برای ابد در آن می‌مانند و این سزایی است که

متناسب با اعمال آنان است.

جزاء بما كانوا يعملون (واقعه / ۲۴)؛ سزایی است که متناسب با اعمال آنان است.

فليضحكوا قليلاً و ليُبْكُوا كثيراً جزاءً بما كانوا يكسبون (توبه / ۸۲)؛ پس کمتر می‌خندند و بیشتر گریه می‌کنند. و این سزایی است مناسب آنچه به دست می‌آورند.

فأعرضوا عنهم إنهم رجسٌ و مأواهم جهنمُ جزاءً بما كانوا يكسبون (توبه / ۹۵). از آنان دوری کنید زیرا آنان نجس هستند و جایشان دوزخ است و سزایی است مناسب آنچه به دست می‌آورند. (۲)

در برخی از منابع آمده است که نخستین کسی که دربارهٔ تفویض سخن گفت مردی از عراق به نام سوسن بود. او ابتدا مسیحی بود و بعدها مسلمان شد. معبد جهنی عقیدهٔ خود را از او و غیلان دمشقی آن را از معبد گرفت (بدوی، ۱۳۷۳: ۱۲۶/۱). البته تردیدی وجود ندارد که چه، ارتباطی بدین شکل راجع به سوسن و آوردن افکار کلامی خود به دنیای اسلام وجود داشته باشد یا خیر، مسئلهٔ جبر و اختیار یا قضا و قدر از مباحث مسلم کلام اسلامی می‌شد. و مگر می‌شود با آن همه آیات راجع به اثبات جبر و اختیار، این مسئله مسکوت می‌ماند و بحث و نظری در مورد آن نمی‌شد؟ فرهنگ و معارف دینی و فلسفه و کلام بر ادب اسلامی تأثیر فراوانی نهاده است. شاعران و عارفان در آثار خود غالباً به دو شکل به این مسائل پرداخته‌اند: (۱) گاهی در لابه‌لای آثار خود اشارات و تلمیحات و اقتباساتی از علوم دینی - اسلامی دیده می‌شود و فراخور مقام و مقصود گوینده مطالبی دیده می‌شود. (۲) و گاه شاعر منظومه‌ای را به طور کامل به آن اختصاص داده و به‌عنوان نوعی ادبی (= ادب تعلیمی) به تمام زوایای آن علم پرداخته است. هم در ادب فارسی و هم در ادب کردی نمونه‌هایی دیده می‌شود. در ادبیات کردی، مولوی کرد سه منظومه به زبان‌های کردی و فارسی و عربی در علم کلام سروده است (۳).

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز در مثنوی، از متون اسلامی تأثیر فراوانی پذیرفته است، مسائل کلامی - فلسفی را با لطافت خاصی در آثار خود پرورانده و اشارات شاعرانه و گاه متکلمانه به آن مباحث داشته است. در این رابطه نیز آثاری به رشتهٔ تحریر درآمده است. در این پژوهش عمده‌ترین پرسش این است که چه تفاوت و احیاناً شباهتی در مسئلهٔ کلامی جبر و اختیار، هم در روش ارائه و هم در نتیجهٔ آن میان دو شاعر عارف وجود دارد.

گرچه این موضوع از مباحث درازدامن و پرشور فلسفی - کلامی است، اما مقصود نگارنده به هیچ وجه تکرار دوبارهٔ آن بحث‌ها نیست بلکه ضمن اشاره به سابقهٔ تاریخی این مسئله در دنیای اسلام با تکیه بر نظر متکلمان و فرقه‌ها و نحله‌های کلامی، تلاش می‌شود که رأی و نظر مولوی کرد و مولانا جلال‌الدین هم روشن شده و به تطبیق و برآورد آن‌ها در نتیجه‌گیری اشاره شود.

پیشینه تحقیق

بسیار به اختصار در باب سابقهٔ پژوهش گفته می‌شود که پیش از آنکه کتابی اختصاصی به مسائل کلامی مثنوی مولوی نگاشته شود، شروح گوناگون مثنوی بدون تردید دربارهٔ دیدگاه‌های کلامی مولوی به‌ویژه جبر و اختیار، نظریاتی ارائه داده‌اند. آقای جلیل مشیدی نیز در رسالهٔ دکتری خود در باب «کلام در کلام مولوی»، سعی کرده‌اند دیدگاه‌های کلامی مولوی را بررسی کنند. آقای محمدعلی خالدیان هم در رسالهٔ دکتری خود نظری دیگر به نظرگاه‌های کلامی مولوی انداختند. آقای محمد مهدی رکنی کتابی اختصاصاً دربارهٔ جبر و اختیار در مثنوی نوشتند که در نوع خود ارزشمند و مفید است. به علاوه زرین‌کوب در سر‌سنی، همایی در مولوی چه می‌گوید و کریم زمانی در میناگر عشقی هر یک اشارات خوبی به مسائل کلامی مولوی داشته‌اند. اما دربارهٔ مولوی کرد، اولین کسانی که بر روی آثار او به تحقیق پرداختند، امین فیضی بیگ (در

سال ۱۹۲۰ م.) و پیرمرد شاعر (در سال ۱۹۳۵ م.) بودند. گوران هم (۱۹۰۴-۱۹۶۲ م.) شیفته و دلبرده شعر مولوی کرد بوده. او مقالاتی در مورد شعر هورامی مولوی کرد می‌نویسد و خود نیز در اشعارش به شدت متأثر از شعر اوست. استاد علاءالدین سجادی نیز در میثروی *ئه‌ده‌بی کوردی* بخشی را به زندگی و شعر مولوی کرد اختصاص داده است. دانشمند بزرگ و مشهور کرد، ملا عبدالکریم مدرس، با چاپ و انتشار آثار مولوی کرد، گام بزرگی در راه زنده کردن زندگی و شعر مولوی کرد برداشت. دکتر مارف خه‌زنه‌دار نیز در مجموعه چند جلدی *میثروی ئه‌ده‌بی کوردی* به زندگی و شعر مولوی کرد همت گماشته است. همچنین علی عمر قره‌داغی رساله *مولوی و طبیعت* را چاپ و منتشر کرده و با زبانی شاعرانه به اشعار مولوی می‌پردازد و شعر او را می‌ستاید. دکتر انور قادر محمد نیز افزون بر مقالاتی که در مورد مولوی کرد نوشته است، کتاب ارزشمندی به نام *غزلیات شاعر بزرگ کرد*، مولوی را به‌عنوان رساله دکتری خود نوشته و آن را چاپ و منتشر کرد (۴). محمد ملا کریم نیز با چاپ کتاب *مختصر مولوی کرد؛ زندگی و آثار* (۵) به لون دیگر به مولوی‌شناسی کمک کرد. همچنین شایسته است به کنفرانس‌ها و همایش‌های گوناگونی که در کردستان عراق و ایران گاهی در بزرگداشت مولوی گذاشته می‌شود اشاره کرد. محمدعلی خالدیان نیز در همایش بین‌المللی ادبیات کردی دانشگاه کردستان به سال ۱۳۸۹ ش. در شش صفحه، فهرست‌وار به تمامی مسائل کلامی مولوی کرد پرداخته است. نویسنده این پژوهش نیز در سال ۱۳۹۰ پژوهشی بر روی آثار کلامی مولوی کرد انجام داد و آن را در قالب کتابی به سال ۱۳۹۱ با نام *اندیشه‌های کلامی مولوی کرد* چاپ و منتشر نموده است. به هر صورت با نظری به پژوهش‌های گوناگون در مورد مولوی درمی‌یابیم که بیشتر تحقیقات، بر روی دیوان هورامی او انجام شده و توجه کمتری به اندیشه‌های کلامی او و تطبیق با شاعران و عارفان در زبان‌های دیگر شده است.

دیدگاه متکلمان در مورد جبر و اختیار

قبل از ابوالحسن اشعری درباره جبر و اختیار دو گروه افراطی و تفریطی وجود داشتند. جبریه کسانی بودند که معتقد به خلق افعال توسط خدا بودند و کمترین اختیار و آزادی‌ای برای انسان قائل نبودند. گفته شده است که جعد بن درهم نخستین سنگ بنای جبر را نهاد. او افکار جبرگرایانه خود را با واسطه از لیسید بن اعثم یهودی فراگرفته است (احمدیان، ۱۳۸۱: ۳۵). افکار جعد به شاگردش جهم بن صفوان رسید. جهم هم با تبلیغی که کرد هوادارانی پیدا کرد و به جهمیه (= جبریه) مشهور شدند. جهم در سال ۱۲۸ ق. کشته شد (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۷). در مقابل جبریه، قدریه بودند. آنان معتقد بودند که بندگان، خالق افعال خودند و کفر و معصیت را به تقدیر خدا نمی‌دانند (جرجانی، ۲۰۰۶: ۹۷).

با ظهور اشعری مسئله جبر و اختیار فصل دیگری به خود گرفت. او هم در کتاب *الابانه* و هم در کتاب مهم *اللمع*، به مسئله جبر و اختیار پرداخته و دلایل نقلی و عقلی خود را راجع به نظریه خود ارائه داده و به اشکالات و ایرادات احتمالی هم پاسخ داده است. او در زمانی ظهور کرد که مجادلات و مباحثات کلامی قدریه و جبریه به متتها درجه خود رسیده بود. اشعری با هر دو گروه جبریه و قدریه مخالفت خود را ابراز کرد. از نظر او این دو دیدگاه راجع به افعال آدمی افراطی و تفریطی است. نظریه‌ای که او به دنبال آن می‌گشت، حد وسط آن‌ها بود. از این رو در جستجوهای که داشت نظریه کسب را مناسب با میانه دو نظریه افراطی و تفریطی جبریه و قدریه ارائه کرد. او به‌صراحت اعلام کرد که خدا خالق (= مبدع) همه چیز است و بندگان هم کاسب هستند (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۹؛ نیز همو، ۱۹۹۰: ۲۳). در نتیجه نظریه کسب که پیشتر در کتاب *الفقه* / *الاکبر* امام ابوحنیفه گذرا مطرح شده بود (ابوحنیفه، ۱۹۹۵: ۸۹)، این بار به وسیله اشعری و پیروان او به صورت مبسوطی مطرح شد. باقلانی نیز که فاصله زمانی اندکی با اشعری دارد همان نظریات اشعری را تکرار

بندگان آفریده خدا نیست بلکه آفریده خود بندگان است و اگر افعال بندگان آفریده خدا باشد آنان شایسته مدح و ذم و ثواب و عقاب نیستند و نیز اگر همهٔ افعال بندگان به قضای خداوند باشد، مستلزم آن است که به همهٔ آن‌ها راضی باشید، حتی به کفر و الحاد، در حالی که رضا به کفر، کفر است (عبدالجبار، بی‌تا: ۵۵۲). امامیه هم قائل به اختیارند و نظریهٔ کسب اشاعره را نمی‌پذیرند. علامه حلی در این مورد می‌گوید: کارهایی که از بنده سر می‌زند و صفات آن و کسب که اشاعره گفته‌اند، همگی با قدرت و اختیار بنده صورت می‌گیرد. و انسان در کارهایش مجبور نیست بلکه می‌تواند کاری را انجام دهد و می‌تواند ترک کند (حلی، ۱۳۸۵: ۱۰۲). برای بررسی و واکاوی مسئلهٔ جبر و اختیار از دیدگاه دو شاعر، ابتدا به بررسی آن از دیدگاه مولوی کرد می‌پردازیم و سپس دیدگاه مولانا جلال‌الدین را نیز بررسی کرده و در نتیجه‌گیری بسیار گذرا و مختصر، به تطبیق و برآورد آن نظریات می‌پردازیم.

مولوی کرد و مسئلهٔ جبر و اختیار

تعریف قضا و قدر

مولوی کرد مسئلهٔ جبر و اختیار را در بحث از قضا و قدر به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد. او در هر سه منظومهٔ کلامی خود به مسئلهٔ جبر و اختیار پرداخته است. در آغاز به تعریف قضا و قدر اشاره می‌کند. او دو تعریف از قضا ارائه می‌دهد که سرآغاز بحث‌های اصلی و جدی وی در مسئلهٔ جبر و اختیار می‌شود. در منظومهٔ عقیدهٔ المرضیه (۶)، قضا و قدر را این‌گونه تعریف می‌کند: قضا عبارت است از اراده و خواست ازلی خداوند در ارتباط با اشیا، آن‌گونه که در ازل هستند. قدر نیز ایجاد و خلق هر یک از آفریده‌ها در زمان معین است (مولوی کرد، ۱۹۸۸: ۶۷۴؛ همو، ۱۹۷۲: ۵۵۳).

در ابیاتی که مولوی قضا و قدر را تعریف می‌کند، تعریف دیگری نیز از این دو اصطلاح پرمناقشه ارائه می‌دهد که در واقع اساس اندیشه‌های او را دربارهٔ جبر و اختیار رقم می‌زند. از نظر او قضا به معنی علم الهی است:

می‌کند و به بسط و توضیح آن‌ها می‌پردازد. او پس از ارائهٔ ادلهٔ نقلی و عقلی خود مبنی بر خلق افعال توسط خدا و کسب آن‌ها توسط انسان (باقلانی، ۱۹۸۷: ۳۴۱)، به وجوه مختلف قضا و قدر هم اشاره می‌کند و تلویحاً به معنای «مقضی» اشاراتی دارد (همان: ۳۴۵). غزالی نیز در آثار خود همان نظریات را بیان می‌کند. او جبر مطلق و اختیار مطلق را مردود می‌شمارد و اعمال آدمی را به دو دستهٔ اضطراری (= جبری) و اختیاری تقسیم می‌کند (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۴۸). تفتازانی نیز دلایلی بر پیشینیان می‌افزاید و می‌گوید: فعل بندگان، ممکن است و هر ممکنی هم مقدر است پس فعل بنده هم مقدر و خداست. و اگر فعل عبد را به بندگان نسبت دهیم اجتماع دو مؤثر پیش خواهد آمد که محال است. دلیل دیگر اینکه: اگر انسان خالق افعال خود بود، لاجرم به جزئیات آن آگاه می‌بود، در حالی که در حقیقت انسان چنین علمی به اعمال خود ندارد (تفتازانی، ۱۹۸۷: ۲۹۴). او می‌گوید: سخن ما حق است و همان است که ائمهٔ دین گفته‌اند: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین (همان: ۲۶۳). این امر بین الامرین که در واقع در مکتب اشعری از آن به کسب تعبیر می‌شود، مفهومی از فعل انسانی است که بر اساس آن، فعل آدمیان در عین آنکه به خود نسبت داده می‌شود و اختیار و تکلیف ایشان را موجه می‌سازد، آفریدهٔ خداست. اشعری آدمی را مکتسب اعمال خویش به شمار می‌آورد. عادت خدا چنین جاری شده است که در بنده قدرت و اختیاری به وجود آورده است که اگر مانعی نباشد آن فعل را هم‌زمان با آن قدرت و اختیار به وجود می‌آورد. بنابراین فعل بندگان آفریدهٔ خداست اما انسان آن را کسب می‌کند. منظور از کسب هم‌زمان بودن فعل بنده با قدرت و ارادهٔ حق تعالی است بدون آنکه انسان خود در به وجود آمدن آن دخالتی داشته باشد و بلکه فقط محل دریافت آن فعل است (ابجی، ۱۹۹۷: ۳۱۴/۳).

معتزله برخلاف اشاعره آدمی را در انجام تمامی اعمال و افعال مختار می‌دانند. قاضی عبدالجبار به عنوان یکی از دانشمندان معتزلی به صراحت اعلام می‌کند که اعمال

یا قضا: علم الحق عزّ و جلّ
اولاً بذی الأشیا فی الأزل

(همو، ۱۹۸۸: ۶۷۴)

ترجمه: قضا عبارت از علم خداوند به همه اشیا در ازل است.

در بیت بعد هم قدر را ایجاد اشیا در وقت معین متناسب با قضا (= علم الهی) در عالم شهادت می‌داند (همان‌جا).

علم الهی و ارتباط آن با جبر و اختیار

ارتباط علم الهی به مسئله قضا و قدر و در نهایت جبر و اختیار، مهم‌ترین سخنی است که مولوی در هر سه منظومه خود بیان می‌کند. مولوی در واقع مسئله جدال برانگیز جبر و اختیار را با استفاده از علم مطلق الهی حل می‌کند (۷). به همین دلیل در آغاز، علم الهی را تعریف می‌کند: هر چیزی، بزرگ یا کوچک در دفتر قضای الهی (= علم) نوشته شده، از دانه خردل گرفته تا خواطری که در دل رفت و آمد می‌کند همگی در «ام الكتاب و لوح المحفوظ» ثبت شده و علم خداوندی بر آن محیط است:

ما ذرّاً له الكونُ بالمرّة
حتى خردل، حبه ذرّة
فی امّ الكتاب فی لوح محفوظ
فی العلم المحيط کلها ملحوظ

(همان: ۶۷۷)

ترجمه: هیچ ذره‌ای از دانه خردل و ذرات دیگر در هستی وجود ندارد مگر اینکه در ام الكتاب یا لوح المحفوظ (= علم الهی) هست.

فی دفتی حکم القضاء و القدر
کل صغیر و کبیر مستطر
فلیس ما شمس الوجود ذرّت
علیه حتی خردل و ذرّة

أو لمحّة أو لفتة لناظر
أو خطرّة أو فلتة لخاطر
الا محاط علمه فأحصيت
و فصلت فی زبر و استقصیت

(مولوی کرد، ۱۹۷۲: ۵۵۴)

ترجمه: همه چیز، کوچک و بزرگ در لوح المحفوظ یا ام الكتاب نوشته شده و علم الهی بر آن محیط است. علم الهی بر همه چیز در عالم ممکنات که خورشید بر آن می‌تابد از دانه خردل و ذره گرفته تا نگاه‌های نهانی و میل به یمین و یسار و خطرات قلب و جان، محیط است و در علم او و ام الكتاب موجود است.

برای انجام هر فعلی، قدرت و اراده‌ای نیاز است. به همین دلیل مولوی در بحث از صفت علم، به صفت اراده و قدرت نیز می‌پردازد. او می‌گوید قدرت تابع اراده است و اراده هم تابع علم. هر چیزی که علم به وجود آن تعلق پیدا کند، اراده نیز بدان تعلق می‌یابد و بلافاصله بدون تخلف به وجود می‌آید:

ارادت شد سوم معنیش خواهش
چه خواهش خواهشی بی نقص و کاهش
به علمش تابع آمد بی تکلف
وز آن خواهش مرادش بی تخلف

(همو، ۱۹۹۵: ۶۵)

قدرت به‌عنوان چهارمین صفت از صفات ذات، عامل موجودات است. همان‌طور که اراده تابع علم بود، قدرت نیز تابع اراده است. قدرت خدا به مقدرات تعلق می‌بندد و موجودات آفریده می‌شوند. مولوی در اینجا نظر فلاسفه را رد می‌کند که می‌گویند: خداوند برای به وجود آوردن ممکنات، ماده اولیه قدیمی‌ای نیاز دارد (همو، ۱۹۸۸: ۲۰۲). همچنین به رد نظریه فلاسفه و بسیاری از حکما می‌پردازد که می‌گفتند: اولین چیزی که خداوند آفرید عقل اول (۸) بود و عالم کثرت، منبعث از عقل اول جامعه هستی بر خود پوشید. او به تصریح بیان می‌دارد که خدا، هستی را از عدم (= نیستی) به عرصه وجود (= هستی) آورد:

بالجملة الكل من الموجود
مستند للخالق المعبود
فعدنا بدءاً و عند غیرنا
اعم فاحکم بمقول خیرنا

(همو، ۱۹۷۲: ۵۱۸)

ترجمه: خلاصه، همه موجودات وابسته به خالق معبود هستند. نزد ما، خدا همه چیز را از عدم آفریده اما غیر ما از فلاسفه و معتزله آن را به گونه دیگری بیان می‌کنند. پس نظر کن تا بهترین قول را برگزینی. اما اینکه گفته می‌شود قدرت تابع اراده است و اراده هم تابع علم، بدین معنی است که همان‌گونه که علم خدا کاشف‌الممکنات است، اراده او نیز تابع اراده آدمیان است. یعنی تا وقتی انسان‌ها اراده نکنند و بر انجام فعلی تصمیم نگیرند، خداوند هم اراده آن را نمی‌کند. بنابراین انسان در انجام افعال خود مختار است و نه مجبور.

مبدأ انکشاف بودن علم خدا بدین معنی است که علم خدا کاشف است نه موجب و تابع معلومات است. یعنی خداوند می‌داند که آدمیان با خواست و اراده و اختیار خود اعمال و افعال خود را انجام می‌دهند. علم خدا از آن حیث که قائم به ذات است، علم است و از آن حیث که حکایت از معلومات می‌کند معلوم است. بنابراین او بر این باور است که صورت علمی همان علم خداست و صورت‌های علمی به علم خدا مکشوفند و به تنهایی وجود خارجی ندارند (مولوی کرد، ۱۹۹۵: ۶۱). در الفصیله نیز گوید:

قدرتهُ وفقَ الارادةِ كما
بحسبِ العلمِ المحيطِ علماً
توجهتُ توجهاً في الأزل
لطرفِ الممكنِ في المستقبلِ
فأثرتُ بمقتضىِ حكمتهِ
فأوجدتُ كلا بعينِ وقتهِ

(همو، ۱۹۷۲: ۵۵۵)

ترجمه: قدرت خدا مطابق اراده اوست همان‌طور که با علم محیط او همه چیز دانستنی است. قدرت خدا در هنگام ایجاد، متناسب با علم الهی در لوح المحفوظ پس از تعلق بستن قدرت او به اقتضای حکمت بالغه به آفریده‌ها تعلق می‌بندد و هر چیزی را در وقت معین به دریای هستی می‌آورد.

خالقیت خدا

براساس نظر مولوی (در عقیده المرضیة)، خدا خالق و آفریننده همه چیز است. خوب و بد، حسن و قبح، نافع و مضر، خیر و شر، کفر و ایمان، طاعت و عصیان، همه و همه، آفریده اوست (۱۹۸۸: ۶۷۷).

حصر الوجوبِ كان مقتضاه
أن ليس خالق السوى، سواه

(همو، ۱۹۷۲: ۵۵۳)

ترجمه: مقتضای اختصاص واجب الوجودی به ذات اقدس الهی آن است که کسی غیر از او آفریننده هستی نیست.

البته مولوی به این مطلب هم اشاره می‌کند که اگر بدی و قبح و عصیان و غیره به خدا نسبت داده می‌شود به این معنی نیست که اراده اولیه انجام آن‌ها را هم می‌کند. اراده خدا تابع اراده بشر است. وقتی انسان اراده کرد خدا نیز اراده می‌کند و در نتیجه کار فعلیت پیدا می‌کند. او بر خیر راضی و خرسند است اما از شر ناراضی و ناخرسند؛ «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر/ ۷).

همه خیر است زانرو اوست قاضی
ز شر ناراضی است، از خیر راضی

(همو، ۱۹۹۵: ۲۳۸)

از دیدگاه مولوی اراده حق مستلزم رضامندی او نیست. اراده می‌تواند مقارن رضا باشد مثل اراده اعمال خوب ولی به عکس گاهی هم مقارن رضا نیست مانند اراده اعمال زشت و ناپسند.

اراده نیست مستلزم رضا را
رضا ده حکم فرمان قضا را

(همان‌جا)

با وجود این، مولوی معتقد است که باید به قضای خدا راضی بود. از نظر او رضا به قضای حق واجب است ولی رضا به مقضی (۹) (= مخلوق) واجب نیست. او می‌گوید قضای خداوند همگی خیر محض است. هر فعلی از حیث ایجاد خیر است و ما خشنود و راضی به قضای خدا هستیم. اما از مقضی راضی و خشنود نیستیم.

شُرور و مسئله جبر و اختیار

مولوی در بخشی از مطالب مربوط به جبر و اختیار، مسئله شُرور را مطرح می‌کند. در این بخش مولوی قصد دارد تأکید بیشتری بر خالقیت خدا بکند و اینکه در بحث از خالق بودن خدا به آفرینش متضادها (خوبی و بدی، کفر و ایمان و...) اشاره داشت، در اینجا به توجیه منطقی آن می‌پردازد و شُرور را به صورت نسبی مطرح می‌کند و آن را نه از موجودات که از معدومات به شمار می‌آورد. از این رو آنچه را آدمیان شر می‌پندارند از دید مولوی توهمی بیش نیست و آنچه که واقعاً زشتی است ساخته دست بشر است و نه حق.

زشتی و شُرور از نظر مولوی عدم است. هر خوبی و نیکی که از انسان صادر می‌شود از آثار اصل وجود است. و می‌گوید که اگر عقل جزئی بشری را رها کنی معنی آیه و ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك (نساء/ ۷۹) را درک خواهی کرد (مولوی کرد، ۱۹۸۸: ۶۸۲). نسبی مطرح کردن شُرور به این معنی است که برخی چیزها که از نظر ما شر به نظر می‌آید برای عده دیگر خیر است. برای مثال، اگر خاری پای کسی را اذیت کند برای او شر است ولی اگر همین خار را حصار جایی کنند خیر است. آتش اگر در مزرعه و خرمن بزند شر است ولی اگر در آشپزی به کار گرفته شود خیر است. بنابراین از یک طرف وجود شُرور نسبی است و از طرف دیگر مصلحت و حکمتی در آن‌هاست. (همان: ۶۸۵)

انجام فعل نیک و بد در آدمیان به استعدادی برمی-

گردد که خدا به آن‌ها داده است. بنابراین طاعت و عصبان اقتضای عین بشری است. اگر هم کسی بخواهد بپرسد که چرا خداوند استعداد آدمیان را متفاوت آفریده است پاسخ داده می‌شود که از خلق و آفرینش خدا پرسیده نمی‌شود چرا که او هر کاری را از روی مصلحت و حکمت انجام می‌دهد: لا يُسألُ عما يفعل و هم يُسألون (انبیاء/ ۲۳).

سؤالُ الإستعداد لنا نوعانِ
أمره جلاً علا، أمرانِ

(مولوی کرد، ۱۹۸۸: ۶۸۸)

لطف و عدل الهی

مسئله خالقیت مطلق خداوند از یک طرف و شُرور و استعداد و توانایی فعل نیک و بد در انسان از طرف دیگر مولوی را به بحث از عدل و لطف الهی می‌کشاند. او در اینجا قصد دارد قدرت تشخیص عقل آدمی را در برابر افعال الهی ناتوان و عاجز نشان دهد. می‌گوید (در عقیده المرضیة): چون خداوند واجب الوجود است و دارای صفات کامل، به هر شکلی که بخواهد در هستی تصرف می‌کند و به هر شکلی که تصرف کند زیبا و نیکوست. هر بلا و مصیبتی و سختی و ضیقتی هم که برای آدمیان پیش بیاورد عین عدل است. و ما همان‌طور که صفات خدا را نمی‌شناسیم علم و عدل او را هم نمی‌شناسیم. این مقدمات، مولوی را به سوئی سوق می‌دهد تا بگوید خداوند خالق مطلق است و تکلیف مالایطاق از جانب او امری ممکن است. به همین دلیل است که در برابر افعال خداوند باید ساکت بود و پرس و جو نکرد (۱۹۸۸: ۶۹۰).

چون عقل آدمی توانایی تشخیص فعل اصلح را ندارد از این رو مولوی در رد آن دسته از متکلمانی که انجام فعل اصلح را بر خداوند واجب می‌دانند موضع می‌گیرد و می‌گوید:

خدای و حکم بر وی؟ کذب مطلق
وجوب و فرض بر حق؟ عین ناحق

(مولوی کرد، ۱۹۹۵: ۲۳۸)

همچنین اشاره می‌کند که همهٔ افعال الهی همچون حکم او عین صواب است و اوامر و نواهی او نیز از هر نظر مطاع و مورد پذیرش است. بنابراین عقل نمی‌تواند به احکام و افعال خدا نسبت حسن و قبح بدهد:

چو فعلش، حکم وی عین صواب است
چو نهی، امرش مطاع از کل باب است

(همان: ۲۳۹)

او در بخش دیگری از مطالب خود عقل را به سخریه گرفته و می‌گوید اگر عقل بخواهد ادعای تشخیص حسن و قبح را بکند باید با تمسخر به او گفت که ای عقل آیا قصد خودنمایی داری؟ و مگر آدمیان می‌توانند حسن و قبح را تشخیص دهند؟

کرا آن وسعت علم فسیح است
که گوید آن حسن و آن یک قبیح است

(همان: ۲۴۵)

بنابراین علم انسان‌ها در برابر علم خدا قطره‌ای بیش نیست و علم او بر هستی محیط است:

اگر مدح و ثواب است اوست داند
وگر ذم و عقاب است اوست داند

(همان: ۲۳۹)

کسب و مسئلهٔ جبر و اختیار

پیشتر مولوی اشاره کرد که خداوند خالق و آفرینندهٔ هستی است. اعمال و افعال انسان‌ها نیز بخشی از هستی است که آفریدهٔ اوست:

أفعالنا مخلوقه للباری
لکننا فیها ذوو اختیار

(همو، ۱۹۷۲: ۵۶۱)

ترجمه: افعال ما آفریدهٔ خداست اما ما انسان‌ها در انجام دادن افعال خود دارای اختیار هستیم.

از نظر مولوی، دو دسته، نسبت به افعال انسان، دچار افراط و تفریط شدند: یک دسته جبریه که معتقد بودند افعالی که از انسان صادر می‌شود هیچ پیوندی با آدمی ندارد و فعل خداست. در مقابل، گروه دیگری به نام قدریه (= معتزله) بر این باور بودند، افعالی که از انسان صادر می‌شود هیچ پیوندی با خداوند ندارد:

قومُ أفرطوا، قومُ فرطوا

(همو، ۱۹۸۸: ۶۹۱)

مولوی در میان این افراط و تفریط توصیه به نظریهٔ مابین (= وسط) می‌کند:

به مابین آی از افراط و تفریط
که جبر و کره تفویض است و تسلیط

(همو، ۱۹۹۵: ۲۳۹)

نظریهٔ سومی که پیشتر ابوالحسن اشعری ارائه داده بود نظریهٔ کسب بود. مولوی هم بر همین نظریهٔ کسب اشعری پای می‌فشارد و آن را موافق با مشرب خود می‌داند، از آن دفاع می‌کند و در برابر شبهه‌های احتمالی به پاسخ می‌نشیند:

والفعلُ خلقه تعالی وحده
هو الذی منفرداً أوجدهُ
لا جبراً لتفویض بل أمر وسط
بعین ما من سلف لنا بسط
و خص اسمُ خالق برینا
و کاسب و عامل خصاً بنا
و اسمُ فاعل و مختار معاً
إسمی قادر مرید و قعا
بین جناب حضرة الخلاق
و بیننا مشترک الاطلاق

(همو، ۱۹۸۸: ۶۳۲)

ترجمه: تنها آفریدهٔ افعال آدمی خداست و او کسی است که به‌تنهایی آن‌ها را ایجاد می‌کند. آنگونه که از علمای سلف دیده شده نه جبر و نه اختیار بلکه مابین این دو صحیح است. نام خالق مخصوص خداست و نام

کاسب و عامل به ما انسان‌ها اختصاص دارد. فاعل و مختار با هم و دو اسم قادر و مرید میان خداوند خالق و انسان‌ها مشترک است. [البته این اشتراک حقیقی نیست بلکه متناسب با آن‌هاست. خداوند به شکل مطلق و انسان هم نسبی].

به طور کلی مولوی افعال صادر شده از انسان‌ها را در دو دسته تقسیم می‌کند: بخشی از آنها، اضطراری و از روی جبر است و بخش دیگر از روی اختیار. همین اختیاری بودن برخی از افعال دلیل نفی جبر است و اضطرار. از نظر او آیه‌ها ما کسب و علیها ما اکتسبت (بقره/ ۲۸۶) خود دلیل اختیار است. مولوی در اشاره به این آیه می‌خواهد به مسئله کسب نیز نظری اندازد و موافق رأی خود بیان کند:

تو را گر هست فعل اضطراری
بسی هم هست فعل اختیاری
ثبوت آن دلیل نفی این نیست
«لها» خواهد «علیها» اندکی است
بچش زین تلح را سرک انگین است
طریق اسلم اسلام این است

(همو، ۱۹۹۵: ۲۳۹)

مسئله مهمی که مولوی اشاره می‌کند تفاوت میان خلق و کسب است. این تفاوت به اختصار با توضیحاتی که در عقیده المرضیه داده است همان تفاوت میان ابداع و اکتساب است. کسب نیاز به ابزار و آلت دارد اما خلق به ابزار و آلت حاجتی ندارد (همو، ۱۹۸۸: ۷۱۲). بنابراین هر خلقی که خالق می‌آفریند یک موجود نو است که از خالق به معنی بدیع برمی‌آید نه انسانی که صرفاً کاسب است. او قائل شدن به مسئله کسب را پذیرفتن اختیار می‌داند. به همین دلیل است که می‌گوید: اگر خداوند آدمی را مختار نمی‌آفرید، چگونه برای راهنمایی و هدایت او قرآن و سایر کتب آسمانی را نازل می‌فرمود؟ و چگونه به انسان‌ها تکلیف می‌کرد و یا پیامبران را با شریعت و برنامه هدایت آدمیان مبعوث می‌کرد؟ همه این موارد دلایلی بر وجود اختیار در آدمی

است. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیرد این است که انسان نه کاملاً مجبور است و نه کاملاً مختار. نه باید مثل معتزله قائل به اختیار مطلق بود و نه به‌مانند جبریه، جبر مطلق. بلکه راه وسط این دو کسب است (همان: ۷۰۸).

مولانا جلال‌الدین و جبر و اختیار

مسائل گوناگون کلامی در مثنوی مولوی به‌وفور بازتاب یافته است اما طرح مسائل کلامی در این کتاب به هیچ روی مانند طرح آن‌ها در کتاب‌های مفصل کلامی نیست. بدون تردید با خوانش مثنوی به بسیاری از مباحث کلامی چون: رؤیت الهی، کلام الهی، قضا و قدر، صفات خدا، اجل، رزق، سبب، مسئله عاده الله، حسن و قبح اعمال، خیر و شر و جبر و اختیار برمی‌خوریم اما مولوی در طرح آن‌ها شیوه و روش خود را دارد. او همان‌طور که افکار و تعالیم خود را در قالب حکایات و تمثیلات ارائه می‌دهد و قصه برای او صرفاً وسیله‌ای برای انتقال مفاهیم ذهنی است، مسائل کلامی نیز به اقتضای حال در لابه‌لای قصه‌ها و روایت‌ها پرداخته می‌شود. از این لحاظ مولوی در سرایش مثنوی تحت تأثیر قرآن کریم بوده است. در قرآن نیز هیچ‌گاه مسائل کلامی نه تبویب شده و نه به صورت یکپارچه و منظم یکی‌یکی و مفصل مطرح شده است. در قرآن نیز مسئله جبر و اختیار در آیات پراکنده‌ای طرح شده و در هر جایی به اقتضای حال، اشاره مختصری به جبر یا اختیار شده است. در رابطه با این مسئله در قرآن موضع صریحی دیده نمی‌شود. چه، آیاتی وجود دارد مبنی بر اینکه فاعلی جز خداوند نیست و افعال انسان برای او مقدر شده است. در کنار آن، آیاتی نیز وجود دارد مبین این حقیقت که انسان، مختار و در مقابل افعال خویش مسئول است.

مولوی در مثنوی حدود هفتاد مرتبه (۱۰) در باب مسئله جبر و اختیار سخن رانده است (زمانی، ۱۳۸۹:

۳۸۲). او در این اشارات، گاه جبر را برگزیده و گاه اختیار را. اما به نظر می‌رسد همان‌طور که در قرآن ترجیح جبر یا ترجیح اختیار متناسب با موقعیت‌های گوناگون و احوال مختلف مخاطب و مربوط به اقتضای حال گیرندهٔ پیام الهی است، در مثنوی نیز ترجیح جبر یا اختیار فراخور مقام‌های مختلف و موقعیت‌های گوناگون کلامی مولوی، در ارتباط با مضمون و محتوای قصه‌ها و همچنین احوال مخاطب است، و گرنه آنچه از فحوای کلام مولانا استنباط می‌شود این است که دیدگاه او همان دیدگاه حد وسط جبر و تفویض است که در کلام اشعری با کسب از آن یاد می‌شود. همان‌طور که خواهد آمد نگارنده برخلاف دیدگاه علامه همایی که نظر مولوی را مخالف دیدگاه اشاعره دانسته (همایی، ۱۳۶۹: ۷۷/۱)، نظر مولوی را موافق دیدگاه اشعری می‌داند (۱۱). با این تفاوت که پرداخت مولوی به مسئلهٔ کلامی جبر و اختیار، پرداختی شاعرانه است. اما «اینکه در مثنوی به اهل کلام و طریقهٔ متکلمان اشارت نیست توغّل مولانا را در مباحث این علم محلّ تردید نمی‌سازد» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۴۴۲/۱). البته از نکتهٔ دیگر نباید غافل بود و آن اینکه بسیاری از بزرگان از اشتغال به علم کلام اجتناب می‌کردند و سعی داشتند دیگران را هم از خوض در مسائل کلامی برحذر کنند.

اشتغال به این مباحث مخصوصاً نزد متشرعۀ عوام در آن ایام با کراهیت تلقی می‌شده است و ظاهراً اجتناب مولانا از خوض و اشارت در آن باب به همین سبب بوده باشد. در واقع متشرعۀ صوفیه و اکثر فقها و محدثان از قدیم نسبت به این علم اظهار نفرت کرده بودند. از شافعی نقل می‌شد که: «العلمُ بالكلامِ جهلٌ و الجهلُ بالكلامِ علمٌ» و از احمد حنبل نقل شد که: «لا یفلحُ صاحبُ الکلامِ أبداً و علماءُ الکلامِ زنادقه». قاضی ابویوسف معتقد بود که: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ بِالْكَلامِ مِنَ الْعِلْمِ تَزَنَدَقٌ» و ابوبکر وراق گفته بود: «مَنْ إِكْتَفَى بِالْكَلامِ مِنَ الْعِلْمِ دُونَ الزَّهْدِ وَالْفَقْهِ تَزَنَدَقٌ» و امام ابوحنیفه هم نسبت به معتزله و متکلمان اظهار نفرت و اعتراض کرده بود. پس عجب نیست که متشرعۀ صوفیه،

مخصوصاً بعد از عهد خواجه عبدالله انصاری و امام ابوحامد غزالی و آنچه آن‌ها در کتاب‌هایی چون: «دم الکلام» پیر هرات و «الجماع العوام» و «إحیاء علوم الدین» غزالی در نکوهش کلام و مباحث و مناظرات آن به بیان آورده بودند در این ایام اشتغال به مباحث را مایهٔ ضلال شمرده باشند (همان‌جا).

شاید به همین دلیل باشد که استدلال‌های مولوی در مسائل کلامی به هیچ وجه مطابق با طریق و روش متکلمان نیست بلکه او مساق دیگری در رویارو شدن با مباحث کلامی به کار می‌گیرد. اکنون با این تمهید، بسیار گذرا مسئلهٔ جبر و اختیار را در مثنوی بررسی می‌کنیم.

جبر ممدوح و مذموم

از منظر مولانا جبر بر دو گونه می‌تواند تقسیم شود: جبر مذموم و جبر ممدوح. جبر مذموم از دید او جبر در تشریح است و جبر ممدوح نیز جبر در تکوین است. بنابراین قول به جبر تا آنجا که قدرت حق را بلامنازع و فعل وی را منزه از شرط و قید می‌سازد و هر چه را با این قدرت و سلطۀ نامحدود بلاشرط معارض باشد نفی می‌کند جبر ممدوح است و آنجا که به سقوط جهد و تکلیف و نفی امر و نهی و حشر و نشر و بعث منجر شود مذموم. اما نفی قدرت از انسان در واقع جبر نیست، ادراک مفهوم جبری حق است (همان: ۵۸۸/۱). بر این اساس کسانی که مولانا را جبری نامیده‌اند نظر به جبر ممدوح او داشته‌اند که در مثنوی با لفظ جبری و معیت حق تعبیر شده است:

لفظ جبرم، عشق را بی صبر کرد
وانکه عاشق نیست، حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست
این تجلی مه است، این ابر نیست

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۳۶۳/۱-۱۳۶۴)

این نوع جبر که با جبر عامه تفاوت اساسی دارد، جبر عارفانه است که عارف خواست خود را در مشیت حق فدا می‌کند. و چون غالباً انسان‌ها اسیر هواهای نفسانی

می‌شوند و در نبرد بین عقل و نفس شکست می‌خورند، از این رو از خدا می‌خواهند که اختیاری که به آن‌ها داده شده سلب شود و او را از دو دلی برهاند و مجذوبانه به راه راست کشاند:

کای خداوند کریم بردبار
ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یک راهه صراط المستقیم
به ز دو راه تردد ای کریم
زین دو ره گرچه همه مقصد تویی
لیک خود جان کندن آمد این دوی

(همان: ۲۰۵/۶-۲۰۳)

در این مقام است که مراد و خواست جزء در مشیت کل از بین می‌رود، و بنده با معبودی که مشتاقانه او را می‌خواند در حالت روحانی خاصی قرار می‌گیرد که با اصطلاح عرفانی از آن تعبیر به فناء افعالی می‌کنند (رکنی، ۱۳۷۷: ۹۷). مولانا در همین معنی توحید افعالی است که در تفسیر آیه و ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی (انفال/ ۱۷) تیر اندازی را به خدا نسبت می‌دهد:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت
گفت ایزد ما رمیت إذ رمیت
گر بپرانیم تیر، آن نی ز ماست
ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر، این معنی جباری است
ذکر جباری برای زاری است (۱۲)

(همان: ۶۱۷/۱-۶۱۵)

جبری که مولانا با نام جبر ممدوح (= جباری حق و معیت او) بدان باور دارد، همان جبر عارفانه است که چندان با مسائل و مباحث کلامی ارتباط ندارد. اما مولوی در جاهای گوناگون در اثبات اختیار، استدلال‌های خوبی ارائه داده است. این استدلال‌ها البته به هیچ وجه رنگ و بوی کلامی ندارد و از گونهٔ براهین متکلمان نیست. با وجود این، استدلال‌ها بسیار قانع‌کننده، استوار

و محکم هستند.

دلایل مولوی بر اثبات اختیار

مولانا در مثنوی دلایل گوناگونی بر داشتن اختیار در آدمی ارائه می‌دهد. اهم دلایل مولانا این‌هاست (۱۳):
۱. تدبیر. انسان پیش از انجام هر کاری غالباً دربارهٔ آن کار با اندیشه و ژرفنگری به عاقبت آن فکر می‌کند و سعی می‌کند به گونه‌ای عمل و چاره‌گری کند که سرانجام کار بر او روشن شود. این حالت روانی در انسان نشانهٔ اختیار است. معمولاً در اعمالی که جبری باشد تدبیری هم وجود ندارد چرا که فاعل هیچ راهی ندارد و از عهدهٔ تدبیر خارج است:

زجر استادان و شاگردان چراست
خاطر از تدبیرها گردان چراست؟

(همان: ۶۲۸/۱)

۲. احساس شرمندگی و پشیمانی بر انجام کار. از دیگر دلایلی که مولانا بر اثبات اختیار ارائه می‌دهد حالت شرمساری و ندامت بر انجام فعل قبیح است. اینکه انسان پس از انجام عمل زشت، ندامت و شرمساری برایش حاصل می‌شود نشان از اختیاری است که انسان در انجام کارهایش دارد و اگر انسان مجبور بود هیچ گاه پشیمانی برای او پیش نمی‌آمد:
جبر بودی، کی پشیمانی بُدی؟
ظلم بودی، کی نگهبانی بُدی؟

(همان: ۱۶۴۴/۴)

و در جای دیگر به تصریح اشاره می‌کند که خجالت و شرمندگی دلیل اختیار است:

زاری ما شد دلیل اضطرار
خجالت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟
و این دریغ و خجالت و آزرم چیست؟

(همان: ۶۱۹/۱-۶۱۸)

۳. تردید و دچار دودلی شدن. یکی از حالات روانی انسان این است که در انجام اعمال دچار شک و دودلی می‌شود. اگر آدمی مجبور می‌بود هیچ وقت در انجام کارهایش دچار تردید نمی‌شد. تردید در انجام کارها نشانهٔ اختیاری است که می‌تواند پس از تأمل و تدبّر، تردید خود را مرتفع کند. این از بین بردن تردید نشانهٔ اختیار داشتن انسان است. مولوی در جاهایی از مثنوی به این مسئله اشاره داشته است:

در تردد مانده‌ایم اندر دو کار
این تردد کی بود بی اختیار؟
این کنم، یا آن کنم او کی گوید؟
که دو دست و پای او بسته بود
هیچ باشد این تردد در سرم
که روم در بحر یا بالا پرم
این تردد هست که موصول روم
یا برای سحر تا بابل روم
این تردد را بیاید قدرتی
ورنه آن خنده بود بر سبلی

(همان: ۴۰۸-۴۱۲/۶)

همچنین در همین معنی می‌گوید:

این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم

(همان: ۳۰۲۴/۵)

۴. پیدا شدن حالت خشم و کینه و غضب بر افعال و اقوال دیگران. پیدا شدن این احوال نیز در آدمیان خود می‌تواند دلیل دیگری بر اختیار انسان و نفی جبر از او باشد (همایی، ۱۳۶۹: ۱/ ۸۵). مولانا می‌گوید اگر آدمی در افعال خود مجبور بود، دیگر ظهور احوال گونه‌گون از قبیل خشم و کین و مهر و ... در او مفهومی نداشت. پس حالت خشم و کینه در انسان دلیل بر این است که او در افعال خود مسئول و مختار است.

خشم در تو شد بیان اختیار
تا نگوئی جبریانه اعتذار

(مولوی، ۱۳۷۹: ۳۰۴۹/۵)

مولوی در لطیفه‌ای طنز مانند می‌گوید که حیوانات نیز بین مختار و مجبور فرق می‌نهند:

گر شتربان اشتری را می‌زند
آن شتر قصد زنده می‌کند
خشم اشتر نیست با آن چوبِ او
پس ز مختاری شتر بودست بو

(همان: ۳۰۵۰/۵-۳۰۵۱)

سپس در ادامه نتیجه می‌گیرد که:

عقل حیوانی چو دانست اختیار
این مگو ای عقل انسان، شرم دار

(همان: ۳۰۵۴/۵)

۵. امر و نهی کتاب‌های آسمانی: دلیل دیگری که مولانا بر اثبات اختیار انسان ارائه می‌دهد، امر و نهی و وعد و وعیدی است که از جانب خداوند بر انسان‌ها وارد می‌شود. اگر انسان مجبور بود، چگونه خداوند او را مورد خطاب اوامر و نواهی خود قرار می‌داد؟ و یا چگونه وعدهٔ بهشت و وعید دوزخ به او می‌داد؟ در حالی که این خود نشان از اختیار انسان است:

جمله قرآن امر و نهی است و وعید
امر کردن سنگِ مرمر را که دید؟
هیچ دانا، هیچ عاقل، این کند
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
گه بگفتم که چنین کن یا چنان
چون نکردید ای موات و عاجزان؟
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ؟
عقل کی چنگی زند بر نقشِ چنگ؟
کای غلام بسته دست، اشکسته پا
نیزه برگیر و بیا سویِ وغا
خالقی که اختر و گردون کند
امر و نهی جاهلانه چون کند؟ (۱۴)

(همان: ۳۰۳۱/۵-۳۰۲۶)

علاوه بر موارد مذکور مولوی در مثنوی دلایل دیگری بر داشتن اختیار ذکر می‌کند از جمله: مدح

می‌گیرد شیوه‌ای بدیع و نو است. در آغاز قضا را علم خدا معنی می‌کند. رابطه علم الهی با مسئله قضا و قدر و در نهایت جبر و اختیار، مهم‌ترین سخنی است که مولوی در هر سه منظومه خود بیان می‌کند. او علم خدا را به‌عنوان مبدأ انکشاف معرفی می‌کند و می‌گوید: علم خدا کاشف است نه موجب و تابع معلومات است. خدا می‌داند که آدمیان با خواست و اراده و اختیار خود اعمال و افعال خود را انجام می‌دهند. بر مبنای نظر مولوی کرد، خدا خالق و آفریننده همه چیز است و این خالق بودن به معنی بدیع و نوآور است. خالق بودن خدا نه به این معنی است که او اراده اولیه زشتی‌ها را نیز بکند. اراده خدا تابع اراده انسان است. وقتی انسان اراده کرد خدا نیز اراده می‌کند و در نتیجه کار فعلیت پیدا می‌کند. او بر خیر راضی است و از شر ناراضی و ناخرسند. مولوی کرد با طرح مسئله شرور هم تأکید بیشتری بر خالقیت خدا دارد. او شرور را دست ساخت بشر می‌داند. با اثبات این مطلب که خداوند، خالق (= بدیع) مطلق است انسان‌ها را کاسب به حساب می‌آورد و آیه‌های فراوانی را در اثبات کسب ذکر می‌کند. بر این اساس مولوی کرد افعال صادر شده از انسان‌ها را در دو دسته تقسیم می‌کند: بخشی از آن‌ها، اضطراری و از روی جبر و بخش دیگر از روی اختیار و اراده. همین اختیاری بودن برخی از افعال دلیل نفی جبر است و اضطرار. مسئله مهمی که اشاره می‌کند، تفاوت میان خلق و کسب است. این تفاوت به اختصار با توضیحاتی که داده است همان تفاوت میان ابداع و اکتساب است. کسب نیاز به ابزار و آلت دارد اما خلق به ابزار و آلت حاجتی ندارد. بنابراین هر خلقی که خالق می‌آفریند یک موجود نو است که از خالق به معنی بدیع بر می‌آید نه انسان که صرفاً کاسب است. او قائل شدن به مسئله کسب را به معنی پذیرفتن اختیار می‌داند. به همین دلیل است که نزول قرآن و ابعاث رسل از جانب خداوند را به‌عنوان دلیل مختار بودن آدمی ذکر می‌کند. از نظر او انسان نه کاملاً مجبور است و نه کاملاً مختار. نه باید

نیکوکاران (همان: ۳۳۴۱/۳)، مجازات خطاکاران (۳۰۰۷/۵-۳۰۰۶؛ ۴۲۷/۶)، الهام و وسوسه (۵/۳۰۰۵-۳۰۰۶).

نکته دیگری که ذکر آن ضروری است این است که مولوی به نظر می‌رسد نظریه کسب ابوالحسن اشعری را پذیرفته است. نظریه‌ای که براساس آن افعال، آفریده و مخلوق خداست ولی قائم به انسان و جاری شده بر دست انسان است. برای اثبات این مسئله هم به همان استدلال دست لרزان عمدی و غیرعمدی اشعری (اشعری، ۱۹۵۵: ۷۵) استمداد می‌جوید:

دست کان لرزان بود از ارتعاش
وانکه دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدیش
چون پشیمان نیست دست مرتعش؟

(همان: ۱۵۳۶/۱-۱۵۳۲)

و کسب را نیز این‌گونه تعریف می‌کند:

خلق حق، افعال ما را موجد است
فعل ما آثار خلق ایزد است

(همان: ۱۵۱۹/۱)

بحث و نتیجه‌گیری

نتیجه حاصل از این پژوهش ما را به این باور می‌رساند که مسئله جبر و اختیار برای هر دو شاعر از دغدغه‌های اساسی بوده و هر دو تلاش کرده‌اند از طریقی این مسئله را حل کنند. مولوی کرد با استفاده از ضوابط کلامی مندرج در کتب صاحبان ملل و نحل به حل مسئله اهتمام می‌ورزد و مولانا جلال‌الدین نیز با زبانی شاعرانه - متکلمانه به این مسئله می‌پردازد. مولوی کرد با ارائه نظریات خود و برداشتی که از آثار اشعری دارد، نظر او را نه جبری بلکه مبتنی بر اختیار می‌داند. شیوه‌ای که او برای اثبات اختیار در آدمی پی

مثل معتزله قائل به اختیار مطلق بود و نه به‌مانند جبریه، به جبر مطلق. او در انتهای بحث به شبهات احتمالی پاسخ می‌دهد.

همان‌طور که در متن مقاله آمد مولانا جلال‌الدین در حدود هفتاد جا در مثنوی به مسئلهٔ جبر و اختیار پرداخته است. از این رو طبیعی است که با جمع‌بندی و کنار هم گذاشتن آیات مربوط به جبر و اختیار در مثنوی می‌توان به نظرهای او دست یافت. پیشتر هم اشاره شد که شیوهٔ پرداخت مولانا جلال‌الدین به مسائل کلامی همچون متکلمان در کتاب‌های کلامی نیست. مولانا برای حل مسئلهٔ جبر و اختیار در آغاز جبر را به ممدوح و مذموم تقسیم بندی می‌کند. جبر ممدوح، به معنی خود را به حق سپردن، به معیت و جباریت پروردگار باور داشتن، راضی به رضایت او بودن و عاشقانه با خدا زیستن است. اما جبر مذموم نفی تلاش و کوشش و در نهایت جبر در تشریح است (۱۵).

مولانا جلال‌الدین در برخی جاهای مثنوی، فراخور حال و مقام، به دلایل کافی بر وجود اختیار در تشریح اشاره داشته است. از جمله براهین او بر وجود اختیار در انسان، تدبیر، احساس شرمندگی و پشیمانی بر انجام کار، تردید و دچار دودلی شدن، پیدا شدن حالت خشم و کینه و غضب بر افعال و اقوال دیگران، امر و نهی کتاب‌های آسمانی، مدح نیکوکاران، مجازات بدکاران و الهام و وسوسه است. به علاوه، مولانا جلال‌الدین در جای دیگری از مثنوی به مسئلهٔ کسب اشعری و تعریف آن بر اساس دیدگاه ابوالحسن اشعری اشاره کرده و همان مثالی را برای اثبات کسب ذکر می‌کند که اشعری در کتاب *اللمع* ذکر کرده است.

در خاتمهٔ این بحث لازم است اشاره شود که هم مولوی کرد و هم مولانا جلال‌الدین قائل به داشتن اختیار در انسان هستند. تفاوتی که در میان آن‌ها وجود دارد، روش پرداخت و ارائهٔ مطلب است. مولوی کرد تلاش می‌کند با استدلال‌ات کاملاً کلامی و با استفاده از منظومهٔ فکری ابوالحسن اشعری اختیار را برای انسان به اثبات برساند و مولانا جلال‌الدین نیز با زبان عارفانه

و پرشور شاعران اما با براهین عقل‌پسند به اثبات اختیار بپردازد. مولوی کرد تلاش می‌کند با استفاده از دیدگاه و نظر اشعری و چینش مرحله به مرحلهٔ براهین کلامی بحث را به انجام برساند. از طرف دیگر مولانا جلال‌الدین با رویکردی کاملاً متفاوت مسئله را نگریسته اما سرانجام نتیجه‌ای که گرفته است هم دارای رویکردی کلامی است و هم دارای رویکردی عرفانی است. از دیدگاه نویسندهٔ این سطور هیچ تفاوتی در نتیجه‌ای که مولوی کرد و مولانا جلال‌الدین از بحث جبر و اختیار گرفته‌اند وجود ندارد. تنها تفاوتی که می‌توان بدان اشارت داشت، رویکرد آن‌ها به این مسئله است. همین رویکرد است که تا حدودی استدلال‌ات مولانا جلال‌الدین را ساده‌تر، همه‌فهم‌تر و روشن‌تر نشان می‌دهد و از طرف دیگر رویکرد مولوی کرد، به دلیل کلامی بودن استدلال‌هایش، مشکل‌تر و فنی‌تر به نمایش می‌گذارد.

یادداشت‌ها

۱. نیز رجوع کنید: آیات انسان / ۳۰؛ قصص / ۶۸؛ احزاب / ۳۶؛ توبه / ۵۱؛ سجده / ۱۳؛ اعراف / ۱۷۸؛ انعام / ۱۲۵؛ نحل / ۳۶؛ یونس / ۴۹؛ هود / ۳۵؛ بقره / ۵ / ۶؛ اسراء / ۹۳.
۲. نیز رجوع کنید: آیات رحمن / ۶۰؛ نساء / ۷۹؛ حدید / ۸؛ مدثر / ۴۹؛ تغابن / ۲؛ مدثر / ۳۸؛ فصلت / ۴۶؛ یونس / ۱۰۸؛ یونس / ۳۰؛ انعام / ۱۰۴؛ نساء / ۱۱۰-۱۱۱؛ رعد / ۱۱.
۳. سید عبدالرحیم تاوه‌گوزی، مشهور به مولوی و متخلص به معدوم (۱۸۰۶-۱۸۲۲ م) یکی از بزرگ‌ترین عالمان و عارفان و شاعران زبان و ادب کردی است که آثار ارزشمندی به زبان‌های فارسی، عربی، کردی و گویش هورامی از خود به جای گذاشته است. او از خانوادهٔ متدین و دانش‌پژوه و مشهور کرد است که با چند واسطه به عالم ربانی مشهور، پیر خدر شاهو برمی‌گردد. همچنین ملّا ابوبکر مصتّف چوری، پدر بزرگ مولوی، عالم مشهوری بوده و کتاب‌هایی در زمینهٔ علم

اصول و فقه و عرفان تألیف کرده است. پدر مولوی نیز عالمی دانشمند بوده و در روستای بیژاوه نزدیک حلبچه حجره داشته و به تدریس مشغول بوده و مولوی نیز در همان جا مشغول درس خواندن شده است. بنابر رسم رایج طلبگی آن روزگار، مولوی برای خواندن علوم اسلامی، شهر به شهر و روستا به روستا در کردستان عراق و ایران گشته و در حلبچه، خورمال، بیاره، ته‌ویله، سلیمانی، پاوه، چور، سنندج و بسیاری جاهای دیگر زیسته و درس خوانده است (برای اطلاع از زندگی‌نامه او ر.ک. خه‌زنه‌دار، ۲۰۰۳: ۳۵۱ به بعد؛ قادر محمد، ۱۳۹۰: ۴۷ به بعد؛ ملا کریم، ۱۳۸۶: ۳ به بعد؛ مدرس، ۱۳۸۵: ۳۶۲ به بعد). او دارای احساسی شاعرانه و فکری متکلمانانه و فیلسوفانه بود. از یک طرف اشعار لطیف و خیال‌انگیز می‌سرود و از طرف دیگر منظومه‌هایی در علم کلام می‌ساخت. مولوی در دیوان کردی هورامیش شاعری نازک‌خیال و هنرمندی خلاق و کم‌نظیر است. ظرافت‌های هنری و شعری دیوان او، از مولوی شاعری کم‌نظیر با روحی بی‌قرار ساخته و افکار متکلمانانه و فیلسوفانه، در منظومه‌های فوائح و فضیله و عقیده مرضیه از او متکلمی دانشمند و عالمی آگاه و عارفی از خاک رسته و به افلاک پیوسته پدید آورده است. جمع دو مقوله شعر و کلام از مهمترین ویژگی‌های آثار مولوی است. ویژگی‌ای که کمتر در میان شاعران دیگر دیده می‌شود. او به سه زبان کردی و فارسی و عربی شعر می‌سرود. خوانندگان اهل و آشنا، با خواندن دیوان مولوی به گویش هورامی، منظومه فوائح به زبان فارسی، منظومه الفضیله به زبان عربی و عقیده المرضیه به زبان کردی سورانی، از توانایی و مهارت او در سرودن شعر به زبان‌های مذکور شگفت زده می‌شوند.

۴. نگارنده این سطور، رساله دکتری انور قادر محمد را در سال ۱۳۸۹ به زبان فارسی ترجمه و چاپ و منتشر کرده است.

۵. این کتاب در سال ۱۳۸۶ توسط نگارنده این

پژوهش چاپ و منتشر شده است.

۶. همان‌گونه که در آغاز اشاره شد، عقیده المرضیه یکی از منظومه‌های مولوی کرد است که به زبان کردی سورانی - غیر از ابیاتی که گاهی به زبان عربی است - نوشته شده است. از این رو به دلیل اینکه ممکن است طیف وسیعی از خوانندگان این مقاله با زبان کردی آشنایی نداشته باشند، از آوردن ابیات کردی خودداری شد و فقط به ترجمه و ارجاع به متن اصلی بسنده شد.

۷. مولوی در حاشیه کتاب فوائح خود (ص ۲۵۳) نوشته است: به اصطلاح قوم تصوف که ناظم را چنانکه از تعلیقات سابقه و آتیه‌اش معلوم می‌شود میل با آن است، قضا عبارت است از حکم حق تعالی بر موجب آن چیزی که ذوات معلومات اقتضای آن می‌کند در نفس خود، و قدر اشارت است به توفیه آنچه برویند اشیا در عین خود. و سر این سخن آن است که حق تعالی دانسته است از احوال هر غیبی در حالت ثبوت آن عین در غیب مطلق، پس هرآینه چنانچه مقتضای آن عین باشد ظاهر شود بر وی در زمان وجود عینی، و از اینجا معلوم می‌شود که حکم قضا و قدر تابع علم است و علم تابع معلوم که عین ثابت است و عین ثابت مقتضی آنکه از منافع وی حاصل و آنچه از مضار به وی واصل شود.

۸. این نظریه که به نظر می‌رسد ریشه در باورهای فلاسفه یونان دارد، در میان مسلمانان نیز مقبولیت فراوانی پیدا کرد و بسیاری از فلاسفه، متکلمان و عرفا آن را پذیرفتند و حتی روایت مشهور اوّل ما خلق الله العقل را نیز مستمسک آن قرار داده و بر میزان اعتبار آن افزودند. اما جالب است که گفته شود این روایت در کتب سته احادیث نیامده و بسیاری از منابع نیز آن را از احادیث موضوع به شمار آورده‌اند (حافظ شمس‌الدین ابی‌الخیر، ۱۹۷۹: حدیث شماره ۲۶۹؛ نیز سیوطی، بی‌تا: ۱۳۰/۱؛ الحلبي، بی‌تا: ۲۹۳/۱).

۹. اشاعره در مسئله قضا و قدر بحث مقضی را نیز معمولاً مطرح می‌کنند. قضا عبارت است از حکم کلی

خداوند در اعیان موجودات، آن‌گونه که در علم او از روز ازل بوده است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۹۸). مقضی نیز طلب عین استعداد عبد از حق است (همان: ۱۲۵). بر این مبنا ما می‌توانیم دو نوع قضا داشته باشیم: قضای تکوینی و قضای تکلیفی. قضای تکوینی که در کلام الهی با لفظ کن (= باش) بدان اشاره شده، به هر چه تعلق گیرد بدان جامهٔ تحقق بخشد و تخلف‌بردار نیست. اما قضای تکلیفی که در شرایع آسمانی با الفاظ گوناگون به وسیلهٔ پیامبران الهی به مردم ابلاغ شده حتمی الامتثال نیست، بلکه محتمل الامتثال است. یعنی هم در آن احتمال اطاعت است و هم احتمال عصیان. پس برخی راه کفر می‌پویند و برخی راه ایمان (زمانی، ۱۳۸۰: ۳۴۳/۳).

مولانا جلال‌الدین بلخی هم در باب قضا و قدر و توفیق میان دو حدیث با ظاهر متعارض تحقیق دقیق کرده است: «الرضا بالكفر كفر» و «من لم یرض بقضائی فلیطلب رباً سوائی». مولوی در قالب تمثیل همین پاسخ را می‌دهد که کفر، مقضی (= قضای تکلیفی) است. بنابراین بدان راضی نیستیم:

دی سؤالی کرد سائل مر مرا
زانکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکتهٔ الرضا بالكفر كفر
این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
باز فرمود او که اندر هر قضا
مر مسلمان را رضا باید، رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق؟
گر بدین راضی شوم، باشد شقاق
ور نیم راضی، بود آن هم زیان
پس چه چاره باشدم اندر میان؟
گفتمش این کفر مقضی است نه قضاست
هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواجه، از مقضی بدان
تا شکالت دفع گردد در زمان
راضی‌ام در کفر زان رو که قضاست
نه از این رو که نزاع و خبث ماست

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۳، ۱۳۷۵-۱۳۶۲)

۱۰. مرحوم فروزانفر می‌گوید: مولانا این مسئله (جبر و اختیار) را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است (فروزانفر، ۱۳۶۷، ۱/۲۶۴).

۱۱. متأسفانه هنوز پس از قرن‌ها وقتی سخن از اشعری و اشاعره به میان می‌آید، بلافاصله آنها را به جبری‌گری متهم کرده و گمان می‌کنند که اشعری جبری بوده است. اما اگر به آثار او به‌ویژه کتاب *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع* مراجعه شود متوجه می‌شویم که او قائل به جبر نیست بلکه در کاوش‌های خود دنبال راه میانهٔ جبر و قدر بود و با ارائهٔ نظریهٔ کسب تلاش کرد تا انسان را در انجام اعمال مکاتب بنامد و بدین طریق نظر خود را در میانهٔ جبر و قدر ارائه داد (ر.ک. اشعری، ۱۹۵۵: ۶۹-۹۳).

۱۲. نیز در همین معنا ر.ک. مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۶۰۶-۶۰۸.

۱۳. این تقسیم بندی آمیزه‌ای از دیدگاه‌های زمانی و همایی و رکنی و زرین‌کوب است.

۱۴. نیز ر.ک. همان: ۳۱۰/۵-۳۱۰/۴.

۱۵. این دو نوع جبر تا حدودی در داستان شیر و نخجیران مثنوی در دفتر اول بازتاب یافته است.

منابع

قرآن کریم.

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت. (۱۹۹۵). *الفقه الأكبر*. شرح و تصحیح ملا علی قاری. بیروت: دارالکتب العلمیه.

احمدیان، عبدالله. (۱۳۸۱). *سیر تحلیلی کلام اهل سنت*. تهران: احسان.

اشعری، ابوالحسن. (۱۹۵۵). *اللمع فی الرد اهل الزیغ و البدع*. تصحیح حموده غرابه. مصر: مطبعة مصر.

- _____ (۱۹۹۰). الابانة عن اصول الديانة. تصحيح بشير محمد عيون. دمشق: مكتبة دارالبيان.
- _____ (۱۳۶۲). مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- ایچی، عضدالدین. (۱۹۹۷). کتاب المواقف. تصحيح عبدالرحمان عميره. بيروت: دارالجيل.
- باقلانی، ابوبکر. (۱۹۸۷). تمهيد الاوائل و تلخیص الدلائل. تصحيح عماد الدين حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
- بدوی، عبدالرحمان. (۱۳۷۳). تاريخ اندیشه‌های کلامی در اسلام. مشهد: آستان قدس رضوی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۹۸۹). شرح المقاصد. بيروت: عالم الكتب.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۷). تعريفات. ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران: فرزانه.
- حافظ شمس‌الدین ابی‌الخیر. (۱۹۷۹). المقاصد الحسنة فی بیان الاحادیث المشتهرة. بيروت: دارالکتب العلمیه.
- الحلبی، علی حسن علی. (بی‌تا). موسوعة الاحادیث الضعیفة و الموضوعة. ریاض: مکتبه المعارف.
- حلی، علامه. (۱۳۸۵). باب حادی عشر. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالفکر.
- خه‌زنه‌دار، مارف. (۲۰۱۰). میثوری ته‌ده‌بی کوردی. هه‌ولیر: ئاراس.
- رکنی، محمدمهدی. (۱۳۷۷). جبر و اختیار در مثنوی. تهران: اساطیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). سرّ نی. تهران: علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۰). شرح جامع مثنوی. تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۹). میناگر عشق. تهران: نی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (بی‌تا). الآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة. بيروت: دارالمعرفة.
- عبدالجبار، احمد همدانی. (بی‌تا). شرح اصول الخمسه. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۸۴). احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. تصحيح حسين خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.
- قادر محمد، انور. (۱۳۹۰). غزلیات شاعر بزرگ کرد مولوی. ترجمه جمال احمدی. سندج: آراس.
- مولوی کرد. (۱۹۷۲). الوسيلة فی شرح الفضیلة. ملا عبدالکریم مدرس. بغداد: مطبعة الارشاد.
- _____ (۱۹۸۸). عقیده المرضیة. ملا عبدالکریم مدرس. بغداد: مطبعة الارشاد.
- _____ (۱۹۹۵). فوائد الفوائج. ملا عبدالکریم مدرس. بغداد: بی‌نا.
- _____ (۱۳۸۵). یاد مردان. ملا عبدالکریم مدرس. سندج: کردستان.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحيح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مصنف، ملا ابوبکر سید حسن. (۱۳۷۸). سراج الطریق. به اهتمام میرزای هورامی. سندج: کردستان.
- ملا کریم، محمد. (۱۳۸۶). مولوی کرد: زندگی و آثار. ترجمه جمال احمدی. سندج: تافگه.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). مولوی‌نامه. تهران: هما.