



جبر و اختیار
در
مثنوی



تألیف
دکتر محمد مهدی رکنی



انتشارات اسامیر

شابک ۶-۶۰-۵۹۶۰-۹۶۲ ISBN 964-5960-60-6

۲۸۰ تومان

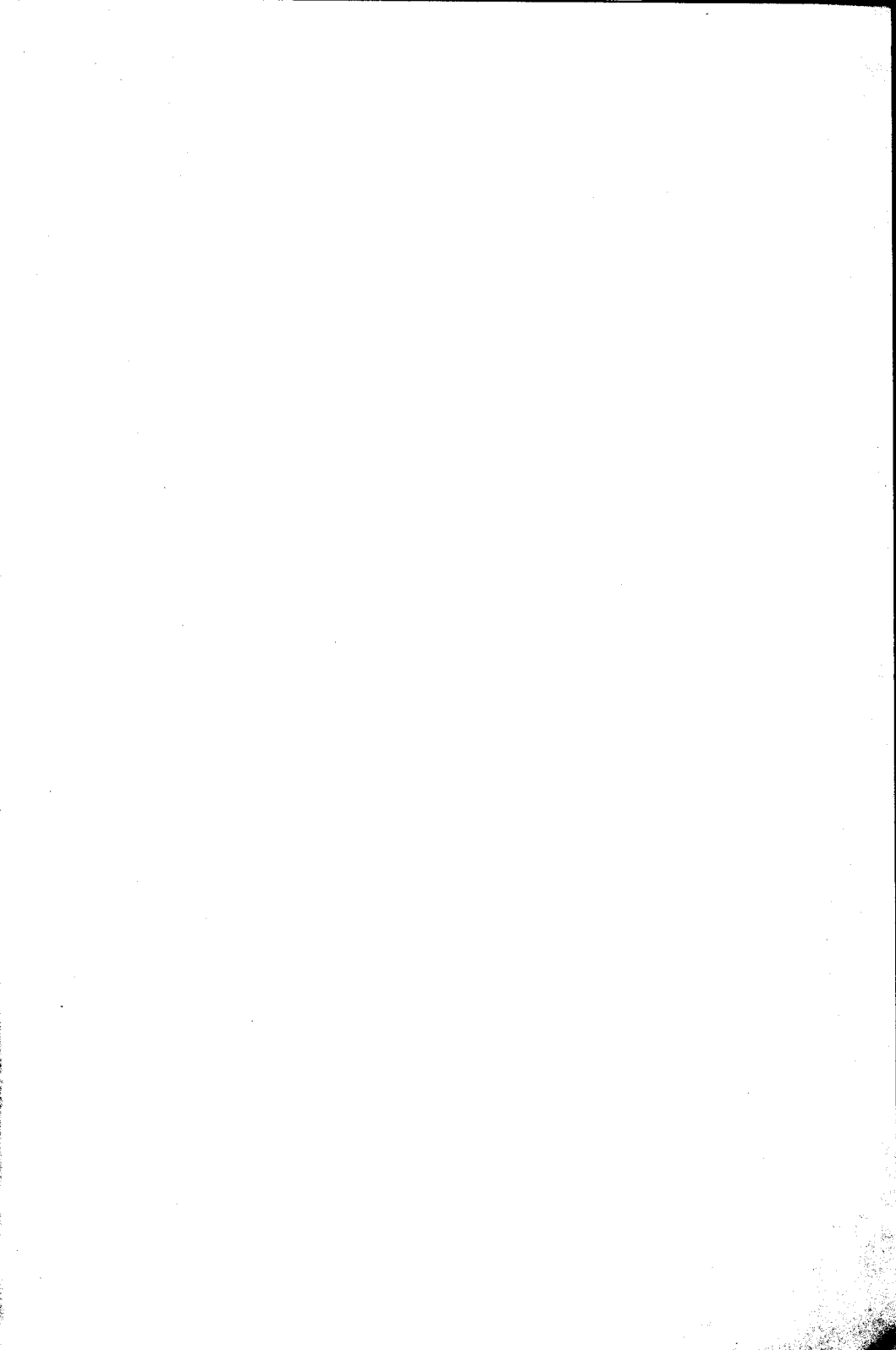
تاریخ طبرستان

جلد اول

۱/۱۰

۲۸/۵

جبر و اختیار
در
مثنوی



جبر و اختیار در مثنوی

تألیف
دکتر محمد مهدی رکنی



آرشیو ملی

۲۳۸



انتشارات اساطیر

جبر و اختیار در مثنوی

تألیف: دکتر محمد مهدی رکنی

چاپ اول: ۱۳۷۷ ه. ش

حروف چینی: صدا

لیتوگرافی و چاپ: دیبا

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

ناشر: اساطیر: میدان فردوسی، اول ایرانشهر، ساختمان ۱۰

تلفن: ۸۸۲۱۴۷۳ - ۸۸۳۶۱۹۹ فاکس: ۸۸۲۴۲۵۰

حق چاپ محفوظ است.

ISBN 964-5960-60-6

شابک ۹۶۴-۵۹۶۰-۶۰-۶

فهرست مطالب

۹	□ خواهش و نیایش
۱۱	□ پیشگفتار
۱۳	□ مقدمه
۱۵	ریشه‌های ماورای طبیعی جبر
۱۶	موجبات سیاسی
۱۷	مذهب فرمایشی

بخش اول

جبر و اختیار در آثار شاعران پیش از مولوی

۶۰ - ۲۱

۲۳	۱. ملازمهٔ کوشش و بخت در شاهنامه
۳۲	۲. حدّ بین جبر و اختیار در شعر ناصر خسرو
۳۸	۳. خیام، جبری ناخرسند
۴۰	جبر فلسفی
۴۲	جبر علمی
۴۴	جبر دینی
۴۷	۴. انوری و مسئلهٔ قضا
۵۱	۵. سعدی، گزارشگر عقاید اشعریان
۵۷	جبر ناشی از طینت و طبیعت

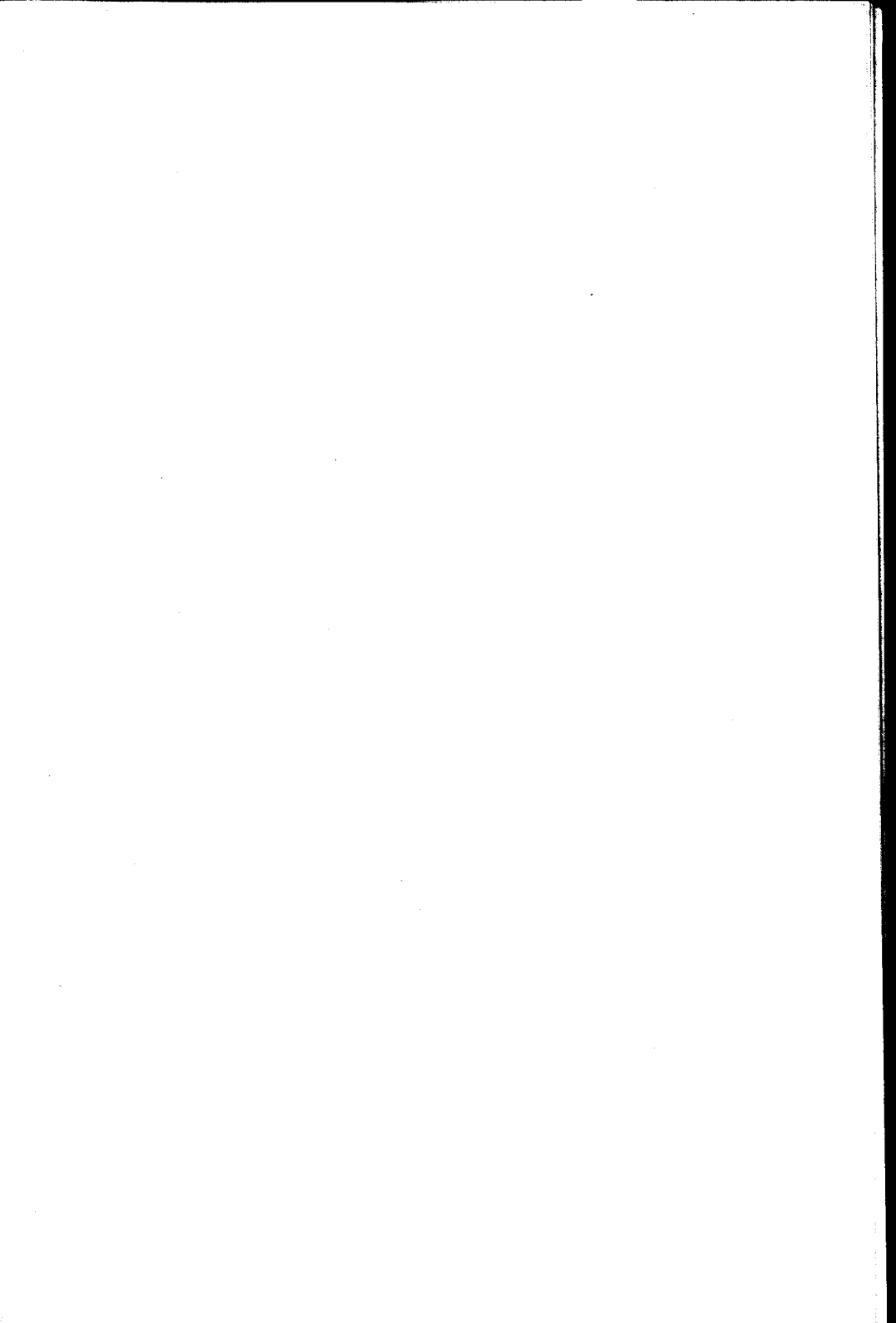
بخش دوم
جبر و اختیار در مثنوی
۶۱-۱۰۳

- ۶۳ ۱. مولوی، روشنگر حدود جبر و اختیار
- ۶۴ کسب
- ۶۶ قضا و قدر
- ۶۹ تقدیر و سرنوشت شوم
- ۷۰ تصرف آفریدگار در دل انسان
- ۷۲ بی‌پایگی و عدم شمول قانون علیّت
- ۷۳ فنای افعالی
- ۷۳ تأثیر طینت و خلقت اولیه
- ۷۵ ۲. اثبات و اختیار
- ۷۵ امر و نهی
- ۷۷ الهام و وسوسه
- ۷۸ مجازات خطاکاران و آثار وضعی اعمال
- ۷۹ مدح نکوکاران
- ۸۰ تردید
- ۸۱ تدبیر
- ۸۱ شرمندگی و ندامت پس از زشتکاری
- ۸۲ تفاوت بین صفات ذاتی و عرضی
- ۸۳ تناقض رفتار و گفتار جبریان
- ۸۵ ۳. تأویل و تفسیر برخی احادیث و اصول اعتقادی
- ۸۹ ۴. جبر بیماری روانی است
- ۹۰ ۵. رسوایی جبر
- ۹۲ ۶. جبر محمود یا جبر عارفانه
- ۹۴ ۷. آیا جبر و اختیار امر نسبی است؟
- ۹۶ ۸. فدا کردن خواست خود در مشیت الهی
- ۹۸ ۹. جبر و عشق

۱۰. عشق، خاتمه‌دهنده بحث ۱۰۰
 ۱۱. مقایسه و ارزیابی ۱۰۳

بخش سوم
 جبر و اختیار در آثار شاعران بعد از مولوی
 ۱۰۵-۱۲۷

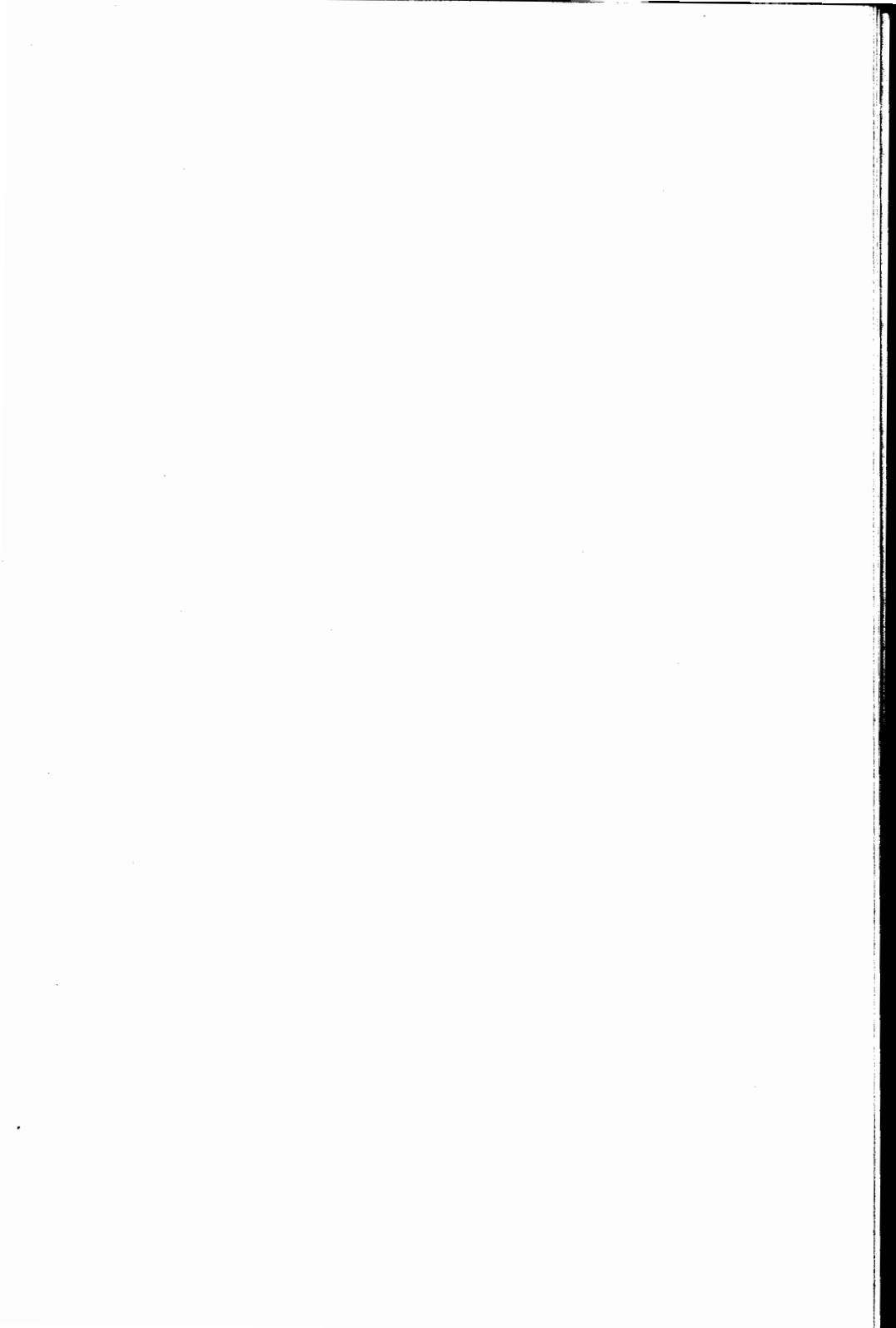
۱. جبر صوفیانه در مثنوی گلشن راز ۱۰۷
 ۲. جبر ناشی از طینت آدمی در شعر ابن‌یمین ۱۱۱
 ۳. جبر، وسیله اعتذار حافظ ۱۱۳
 تقدیر و سرنوشت معلوم‌شده پیش از خلقت ۱۱۴
 قسمت و نصیب ازلی ۱۱۵
 نداشتن اختیار ۱۱۷
 طینت بهشتی یا دوزخی ۱۱۸
 مشیت الهی و خواست کردگار ۱۱۹
 قضای قطعی و تغییرناپذیر ۱۲۰
 نکته: تقدیر = سرنوشت ۱۲۲
 ۴. شیوه رندانه حافظ ۱۲۳
 □ پایان سخن: خلاقیت و قدرت فکری مولوی ۱۲۶
 □ فهرست اعلام ۱۲۹



خواهش و نیایش

«خداوند! به فزونی جود و فروغ وجودت، که جان به وی جويا و خرد به وی گویا شد، گویایی مرا توانایی شمارِ نعمتهای تو ارزانی دار. و بدان بخشش و بخشایش گونه‌گون پیدا و هویدا کن، تا گفتِ من در حکایت انواع نواخت و فنون شناختِ تو مدد شوق مشتاقان و نیروی انگیزش سالکان و گرامیان و گزیدگان و شایستگان حضرتِ تو شود. و سخنم را به عصمت و صیانت باقی و ثابت خویش مستقیم و مُستدام گردان، و بر شنوندگان خجسته و به جان و روانشان پیوسته. بفضلک یا ذاالفضل العظیم و المَرَّ الجسیم».

افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، مصنفات
به تصحیح مجتبی مینوی - یحیی مهدوی
انتشارات خوارزمی، چاپ دوم،
رساله عرض‌نامه، ۱۴۷



بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

معانی والای تربیتی، اجتماعی، عرفانی و کلامی که در ادبیات پارسی به شعر و نثر با زبانی شیوا و دلپذیر بیان شده، اغلب برگرفته از تعلیمات قرآن مجید و احادیث نبوی است. اما چون در مقام تحقیق برآییم و ریشه‌یابی کنیم درمی‌یابیم برخی از آنها ضمن برخورد با عقاید سایر ملل و نحل یا تحت نفوذ عوامل سیاسی و تعصبات قومی، یا دریافتهای یک‌سویه و نادرست از صورت نخستین دیگرگون شده، و بحثهای کلامی و نزاعهای اعتقادی را به وجود آورده که نتیجه‌ای مغایر با عقیده و تعلیم اصلی در افکار برجا گذاشته، که از این قبیل است موضوع جبر و اختیار و اعتقاد به قضا و قدر.

آنچه از نظر خواننده می‌گذرد پژوهشی است که سالها پیش برای بررسی این معضل فکری و اعتقادی در آثار مولوی انجام گرفته و برای روشن‌تر شدن آن و بازتابی که در ادبیات ما داشته، قبل از اینکه به موضوع جبر یا اختیار انسان در آثار مولوی بپردازیم به بررسی آن در آثار فردوسی، ناصرخسرو، خیام، انوری و سعدی و بعد از مولوی هم در آثار شیخ محمود شبستری، ابن‌یمین و حافظ پرداخته‌ایم. چون از آن زمان تاکنون بیش از بیست سال می‌گذرد و تحقیقات دیگری دربارهٔ جبر و

اختیار انجام گرفته، نویسنده در انتشار مجدد آن تأمل داشت. اما از آنجا که این پژوهش در محدوده خاص شعری بود نه بطور کلی، و مورد درخواست انتشارات اساطیر واقع شد، نویسنده موافقت کرد با حفظ اصالت متن دوباره حروف چینی و چاپ شود. امید است که دانشجویان را به کار آید، وافقی تازه در برابر بعضی بگشاید.

بویژه که بیشتر آثار ادبی ما - از نظم و نثر تحت تأثیر کلام اشعری بوده، و عقیده شیعه در این باره مورد توجه واقع نشده، بنابراین بایسته و بجاست تعلیمات عترت پیامبر اکرم اسلام - که عالمان واقعی به قرآن و سنت هستند - نیز در این مبحث بیان شود، تا حقایقی فراموش شده به یاد آید و راه داوری روشتر گردد.

محمد مهدی رکنی

مشهد - خرداد ۱۳۷۵

مقدمه

در بین مسائل مختلف فلسفی، موضوع مجبور یا مختار بودن انسان از موضوعاتی است که بر روی خط مرزی دو قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت قرار دارد، اما روی طبیعی آن آشکارتر است؛ بخصوص که در این جنبه فیلسوف و غیر فیلسوف شریکند که آیا کارهایی که از آدمی سر می‌زند یا آنچه بر سرش می‌آید همه در قدرت و اختیار اوست یا تحت تأثیر عوامل نهان یا آشکار دیگری است بیرون از توان و فهم وی. واضح است که اعتقاد به یکی از این دو نظریه تا چه حد در بینش اجتماع ما و تحلیلی که از حوادث تاریخی می‌کنیم، و همچنین در رفتار شخصی ما مؤثر می‌باشد. از فرط اهمیت موضوع است که در اشعار پارسی برای خود جایی وسیع باز کرده، به طوری که همه شاعران کمابیش در این باب اظهار نظر کرده‌اند، و بخشی مهم از آثار ذوقی و فکری ما را بحث جبر و اختیار و تقدیر تشکیل می‌دهد. آقای علینقی منزوی در این باره می‌نویسند: «کمتر کتاب فلسفی نگاشته‌اند که برگه‌ای چند از آن را به این مسأله اختصاص نداده باشند. و اضافه بر آن هم اکنون فهرستهای کتابشناسی ایران در پیرامون موضوع قضا و قدر و جبر و اختیار در دوران اسلامی یکصد و پنجاه رساله مستقل را نشان می‌دهند»^۱.

۱. رک: قضا و قدر در ادبیات فارسی، کاوه، مرداد ماه ۱۳۵۱، ص ۱-۲. کتب و مقالات تحقیقی که در چند سال اخیر در این باب نوشته شده باید بر آثار مذکور افزود.

گرچه این موضوع از مباحث دراز دامن و پرشور فلسفی و کلامی است، اما مقصود نویسنده نه تکرار آن بحثهاست نه ادعای قول فصل الخطاب در این باب دارد، بلکه می‌کوشد ضمن احتراز از بحثهای فنی پیچیده و بازنویسی آنچه محققان معاصر راجع به برخی شاعران نوشته‌اند، با استشهاد به سخنان تنی چند از پارسی‌گویان نامور، به گزارش نقدآمیزی از آراءشان در موضوع جبر و اختیار و تقدیر پردازد و زیربنای افکارشان را ارائه دهد. چه ضمن مطالعه آثارشان دریافته است، این مبحث برای شناخت قدرت اندیشه و جهان‌بینی و حدود تأثر شاعر از عقاید عمومی، میزانی است نیکوسنج و دقیق. توجه به کیفیت طرح مسأله و مقایسه‌ی ضمنی روشهای استدلالی آنان، نیز ما را با مایه‌های ادبی و شیوه‌ی درآمد و بیرون شد آنان از مضایق فکری آشناتر می‌گرداند.

دانستیم جبر و اختیار از کهن‌ترین مسائلی است که محل بحث و نظر متفکران بشری واقع شده، و دارای سابقه‌ای دراز در بین ملل و نحل مختلف می‌باشد^۱، اما ریشه‌های اعتقادی و صورتهای طرح آن میان متکلمان و فلاسفه اسلامی دارای ویژگیهایی است که یکی از علل تشعب فرقه‌های مسلمان و مابه‌الامتیاز آنان شمرده شده است.^۲ آنچه در ادبیات و فرهنگ ما در این موضوع آمده - به جز آثاری که بر مآخذ پهلوی متکی بوده - بی‌شک از تعلیمات رایج اسلامی و مکتبهای فکری مسلمانان اثرپذیر بوده است، و طبعاً این نوشته نیز محدود به همین دوره است.

۱. به عنوان نمونه گوئیم: ایمان به جبر میان یونانیان قدیم هم رواج کامل داشته و فرمان قضا و قدر در نظرشان فوق اراده‌ی خدایان بوده است، و ژوپتر خدای خدایان با همه قدرتی که داشت نمی‌توانست از آثار آن جلوگیری کند. رک: دکتر علی‌اکبر سیاسی، مختاریم یا مجبور؟، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، فروردین ماه ۱۳۴۷، ص ۳۳۳، و از فلاسفه آن دیار، ارسطو (۳۳۲-۳۸۴ ق. م) مسأله جبر و اختیار را با نظم و تفصیل در کتاب «اخلاق نیکوماکوس» مورد تحلیل و بررسی قرار داده.

۲. رک: محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، طبع قاهره، ج ۱، ص ۴.

ریشه‌های ماورای طبیعی جبر

هرچند آدمی به طور طبیعی خود را تا حدی مختار می‌یابد، اما موجباتی گوناگون باعث عقیده‌مند گشتن برخی از بزرگان به جبر شده است، که مهمترین آنها بدین قرار است:

۱- اگر انسان در افعال خود مستقل باشد، پس موجودی خلاق و بی‌نیاز از آفریدگار خواهد بود، و این با توحید افعالی منافات دارد و نوعی دوگانه‌پرستی محسوب می‌گردد. بدین جهت، جبریان مخالفان خود را مشمول این حدیث نبوی می‌دانستند که: «القدرية مجوس هذه الامة»^۱ (= قَدْرِيان گبر این امتند). برای فرار از این نسبت، گروهی سلب اختیار از انسان کردند و گفتند خداوند خالق افعال ما نیز می‌باشد و آنچه از آدمی سر می‌زند در حقیقت ناشی از اراده و مشیت اوست، «پس وی راه‌گذر اختیار است که در وی می‌آفرینند و راه‌گذر قدرت و ارادت که در وی می‌آفرینند...»^۲

۲- علم قدیم الهی هم برای گروهی دستاویز اعتقاد به جبر شده است، بدین معنی که: آفریدگار به علم ازلی و محیط خود دانسته که در جهان چه حوادثی رخ خواهد داد و از هر کس چه اعمال نیک و بدی سر خواهد زد. آنچه در علم قدیم او گذشته بدان حکم کرده (قضا)، و آنچه حکم فرموده تدریجاً در ظرف زمان و مکان خود وقوع می‌یابد (قدر). بنابراین کارهای ارادی انسان هم چون سیر طبیعی جهان باید طبق قضا و قدر الهی و نقشهٔ ترسیم شدهٔ قبلی واقع شود، وگرنه علم خدا جهل می‌گردد!

۱. همان مأخذ، ص ۵۷. در متون حدیث اهل سنت بدین عبارت نقل شده: و مجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر. رک: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوی، ونسک، قدر، ص ۳۱۸.

۲. ابو حامد محمد بن محمد غزالی، کیمیای سعادت، کتابخانه و چاپخانه مرکزی، ۱۳۱۹، ص ۸۰۳ نیز رک: احیاء علوم الدین، مطبعه، میمنیه، مصر، الجزء الرابع، ص ۱۸۲.

۳- علاوه بر موجبات عقیدتی و فلسفی، عامل مهم دیگری که باید برای گرایش به جبر ذکر کرد، عدم موفقیت انسان است در قسمتی از فعالیتها و تلاشهایی که در دوران زندگی می‌کند. این «گاهی به مقصود نرسیدن» و ناکامی و زیانهایی که با وجود دوراندیشی و حسابگری به آدمی می‌رسد موجب این پندار شده که دانش و کوشش انسان تأثیری در خوشبختی و بهسازی حیاتش ندارد، و حوادث زندگی هر کس طبق خواست تغییرناپذیر الهی و سرنوشت معین شده، خود بخود پیش می‌آید (تقدیر)، و ما را هیچ گونه اختیاری در دفع و تغییر آن نیست. در بیشتر داستانهای حماسی و عشقی، جبر ناشی از تقدیر و آینده معلوم دیده می‌شود.

موجبات سیاسی

گذشته از آنچه ذکر شد، یادکرد عوامل حکومتی که باعث رواج عقیده «جبر» و تقویت طرفداران آن شده و روشنگرد دیگر موجبات گرایش به جبر است. به گواه تاریخ اسلام و آنچه خاورشناسان محقق نوشته‌اند،^۱ حکام اموی خلافت اسلامی را که در آغاز یک وظیفه اجتماعی و در راه خدمتگزاری به مسلمانان بود بدل به ریاست و سودجویی صرف نمودند، و برای نیل به هدفهای غیرانسانی خود از هیچ‌گونه آزار و کشتاری دریغ نکردند. اینان چون با اعتراض کسانی که سیره نبوی یا خلافت حضرت علی علیه السلام را دیده بودند روبرو می‌شدند، قدرتمندی و تحکم خود و زبونی و سیه‌روزی مردم را حواله به تقدیر و مشیت آفریدگار می‌کردند، و می‌گفتند باید به مقدرات گردن نهاد «آمنا بالقدر خیر و شره»^۲ (به نیک و بد سرنوشت ایمان آوردیم، همه را باید پذیرا باشیم). نیرو بخشیدن و

۱. رک: پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، ص ۲۰۹.

۲. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه فخر داعی گیلانی، سال ۱۳۲۸، ص ۱۴.

ترویج جبری مسلکان و مرجئه که عقایدشان توجیه کننده ظلمها و جنایات امویان بود، و زجر و قتل طرفداران «اختیار» توسط آنان معروف است. معبد جُهَنی مؤسس فرقه قدریه که قائل به آزادی و اختیار انسان بود در سال ۸۰ هـ. به حکم حجاج بن یوسف ثقفی یا عبدالملک بن مروان (۶۵۸۶) به قتل رسید. غیلان دمشقی که فکر و روش معبد را دنبال می کرد و به اسراف و اتلاف حاکمان اعتراض می نمود، به فرمان هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵) کشته شد، و جعدبن درهم را خالدبن عبدالله القسری (م. ۱۲۶) والی عراق و خراسان به قتل رساند^۱.

جانبداری امویان از مذهب جبر بدان حد بود که این عبارت معروف شد: «الجبر والتشبيه امویان، والعدل والتوحيد علویان»^۲ اعتقاد به جبر و همانند کردن آفریدگار و آفریده اش دو عقیده اموی است، و اعتقاد به عدل الهی (که نتیجه آن انکار جبر است) و توحید خالی از تشبیه دو عقیده منسوب به پیروان علی علیه اسلام است.

از عباسیان، مأمون (۱۹۸-۲۱۸) و معتصم (۲۱۸-۲۲۷) معتزله را که قائل به حریت انسان بودند حمایت و تشویق می کردند، اما از زمان متوکل (۲۳۲-۲۴۷) سیاست دینی عوض شد. اصحاب حدیث تقویت شدند و بحثهای عقلی ضعیف گشت و تعصب و سختگیری برضد معتزله و شیعه زیادتر شد و در عهد القادر بالله (۳۸۱-۴۲۲) با انحصار در یک مذهب رسمی تصویب شده به حد اعلای رسید.

مذهب فرمایشی

بنا به نوشته ابن جوزی در زمان القادر بالله اعتقاد نامه ای بر مبنای مذهب ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰) تنظیم گشت و «الإعتقاد القادری» نامیده

۱. عباس اقبال، خاندان نویختی، مطبعة مجلس، سال ۱۳۱۱، ص ۳۳.

۲. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، شرکت انتشار، ص ۲۱.

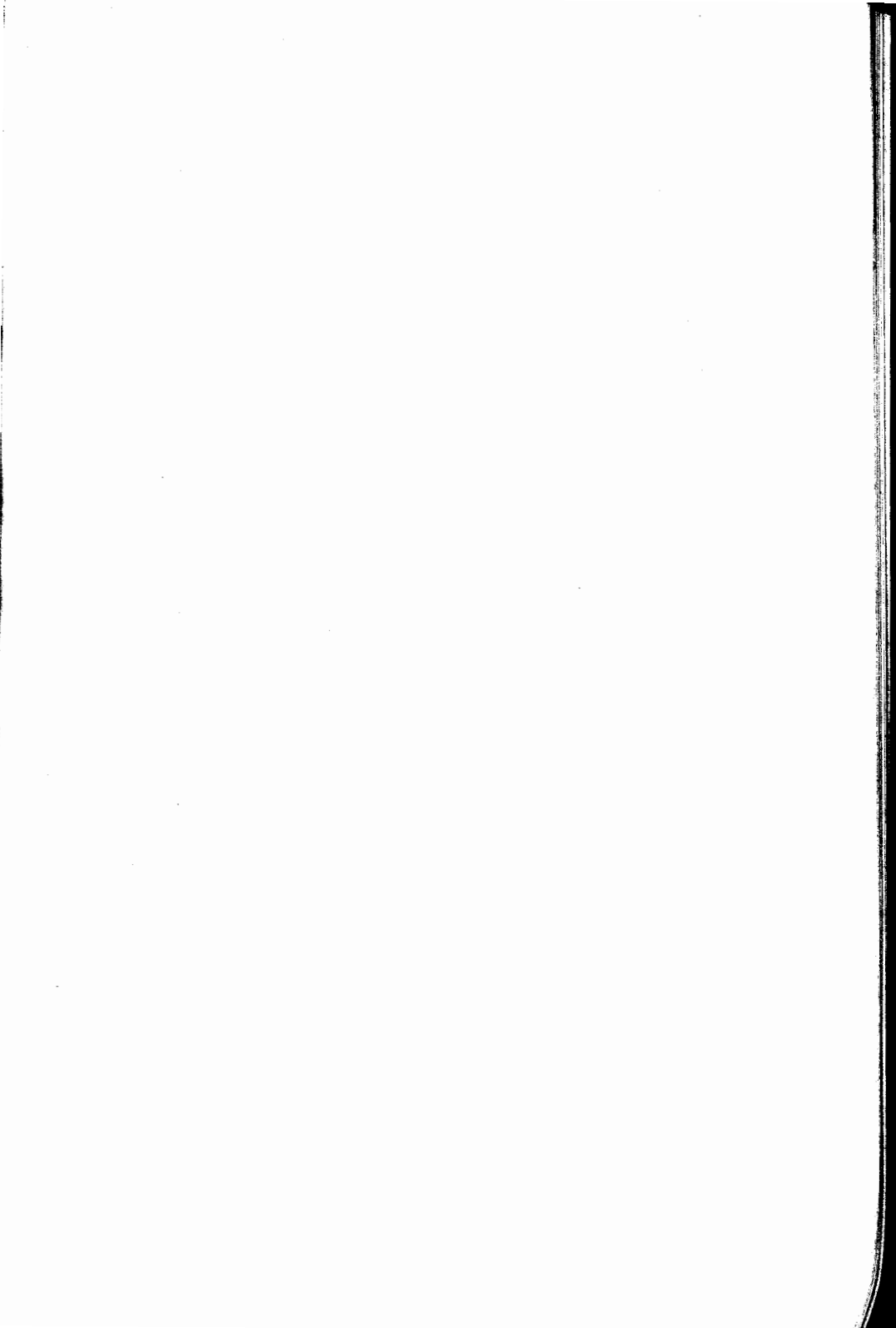
شد، و فقها ذیل آن گواهی کردند که این اعتقاد صحیح مسلمانان است و جز آن باطل و کفر^۱. نه تنها در مرکز خلافت، عقاید دینی - که با اندیشه و دل مردم بستگی دارد - تحکم آمیز و فرمایشی شد، بلکه دامنه این تعصب به جایی رسید که قرنی بعد رؤسای دینی سمرقند رساله «اعتقاد اهل سنت و جماعت» را به پارسی - که همه کس فهم بود - تحریر کردند و مأموران دولتی را عالم اجرائش نمودند! این رساله از نجم الدین عمرین محمد نسفی (۵۳۷-۴۶۱) از بزرگان ائمه حنفیه ملقب به «مفتی الثقلین» می باشد. از آنجا که سخن گردآورنده رساله در سبب تألیف آن روشنگر سیاست دینی آن روزگار است قسمتی از آن نقل می شود: در سال ۵۳۵ که سلطان سنجر با لشکریانش به سمرقند آمد، امیر ابوالفضل سیستانی که از همراهیان او بود از ائمه سمرقند درخواست کرد «در بیان اعتقاد اهل سنت و جماعت چیزی بنویسید و خطوط خود بر آنجا ثبت کنید تا با خود بدان ولایت [= سیستان] برم، و هر که برخلاف این گوید به زجر و نکال و مذهب آرم!» حاضران همه به خواجه امام نجم الدین اشاره کردند و او این اشارت را پذیرفت و رساله نامبرده را بنوشت و «ائمه در تصویب آن خطوط خویش را آخر ثبت کردند»^۲. آیتی دیگر در این باب کتاب سیرالملوک خواجه نظام الملک (مقتول به سال ۴۸۵) است که آیین جهاننداری و وظایف شرعی ملوک و هم عقاید صحیح مسلمان را از دیدگاه شخصی که خود مظهر حکام و دانشمندان زمان است به ما می نماید، و گواهی است روشن بر تعصب شدید دینی نسبت به مخالفان بویژه اسماعیلیان و شیعیان.

سلاطین ترک نژاد غزنوی و سلجوقی - که منشور حکومت از بغداد

۱. المنتظم، ج ۸، ص ۱۰۹. به نقل از: دکتر مهدی محقق، سعدی و قضا و قدر، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، اسفند ۱۳۵۱، ص ۳۱.
 ۲. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چاپ سوم، ص ۹۴۷.

داشتند - علاوه بر اینکه مذهب رسمی را پذیرفتند، به عنوان غزو و سرکوبی قرمطیان و رافضیان، به قتل و زجر مخالفان پرداختند و در راه ترویج مذهب تصویب شده سخت کوشیدند. در نتیجه عقیده و اندیشه‌ای جز عقاید رایج رسمی مجال بروز نمی‌یافت.

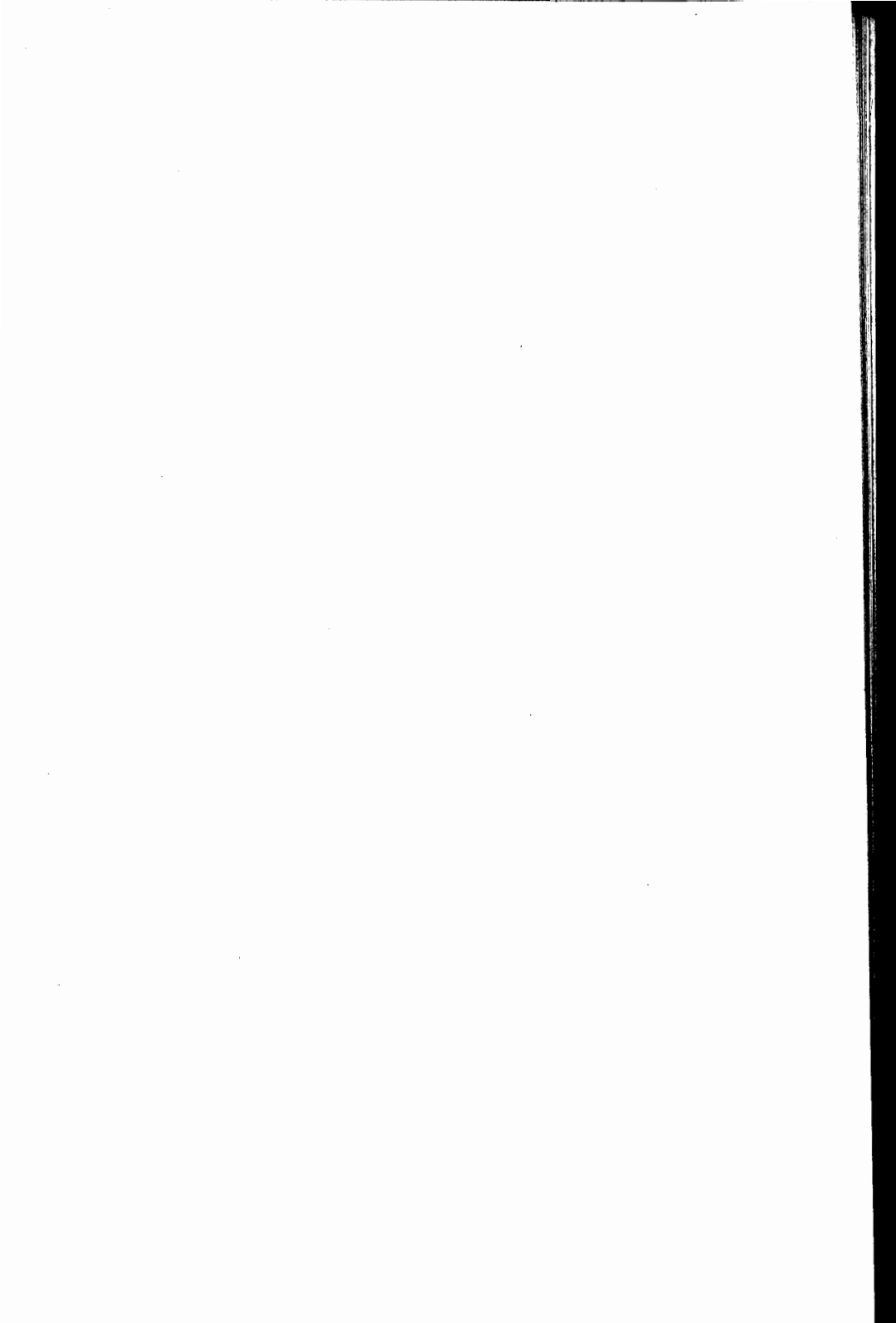
کوتاه سخن اینکه چون اندیشه و اندوخته علمی شاعران غالباً از مبانی اعتقادی اشعریان مایه‌ور بود، در شعر پارسی گرایش به جبر و قضای مُبرّم الهی بیشتر است، بخصوص که این عقیده تکیه‌گاهی برای فرار از مسؤولیتهای اجتماعی و شانه‌خالی کردن از زیر بار تکلیف می‌توانست باشد، و با توجیهات ذوقی و تخیلات شاعرانه هم سازگارتر بود. در عین حال شاعرانی حکیم طبع چون فردوسی و ناصر خسرو و مولوی جز این اظهار نظر کرده‌اند که شرح آن به تدریج خواهد آمد.



بخش اول

جبر و اختیار

در آثار شاعران پیش از مولوی



ملازمه کوشش و بخت

در

شاهنامه

در مطالعه شاهنامه فردوسی از نظر جبر و اختیار، با دو جریان فکری ناسازگار روبرو می شویم: نخست ترغیب به کوشش و دوری از کاهلی و مبارزه با دشواریها تا سرحد جانبازی، زیرا تنها سعی و کوشایی است که انسان را به آرزوهایش می رساند:

ز کوشش مکن ایچ سستی به کار	به گیتی جز او نیست پروردگار
چو کوشش نباشد تن زورمند	نیارد سر آرزوها به بند
چو سختیش پیش آورد روزگار	شود پیش و سستی نیارد به کار...
نه آسایشی دید بی رنج کس	نهاد زمانه بر این است و بس ^۱

۱. ابیات مذکور برگزیده است از «اعتقاد فردوسی در باب کوشش و تقدیر»، رشید یاسمی، در مجموعه هزار سال پس از فردوسی، وزارت معارف، ۱۳۲۲.

و حتی کوشش را برای رسیدن به بهشتِ خرم لازم می‌شمرد و از زیان بهرام‌گور می‌گوید:

به کوشش بجویم خرم بهشت خنک آنکه جز تخم نیکی^۱ نکشت

۲۱۱۷/۷

نیز حکیم طوس از پاداش و پادافراه به صورت اصلی مسلم در جهان یاد می‌کند و کیفر کردار را در ناموس خلقت قطعی می‌داند:

درختی که بنشاندی آمد به بار بیابی هم اکنون برش در کنار
گرش بار خار است خود کشته‌ای وگر پرنیان است خود رشته‌ای

۱۲۲/۱

جهان را نباید سپردن به بد که بر بدکیش بی‌گمان بد رسد

۲۴۰۸/۸

نگر تا چه گفته است مردِ خرد که هر کس که بد کرد کیفر برد

۱۷۳۲/۶

دو دیگر حاکم بودن سپهر و بخت بر سرنوشت انسان، و قسمت معین شده برای هر کس که بیش و کم نمی‌شود و کوشش را در آن اثری نیست. این عقیده مکرر در شاهنامه از زبان اشخاص داستان یا دانشمندان آن زمان بیان شده، چنانکه در دفتر سوم، پیران به افراسیاب اندرز می‌دهد که: «به گفتار ستاره شمر مگرو»، راه خرد پیش‌گیر که حذر کردن از تقدیر ممکن نیست و آنچه باید وقوع یابد شدنی است:

بخواهد بُدن بی‌گمان بودنی نکاهد به پرهیز افزودنی

۶۱۱/۳

۱. اعداد ذکر شده پس از اشعار، شماره دفترهای دهگانه و صفحات شاهنامه فردوسی چاپ بروخیم است.

و در دفتر چهارم از جمله سخنان طوس به گودرز این است که: اگر
اختر نیک ما را یاری دهد بر دشمن پیروز شویم، و اگر داور آسمان مدت
عمر ما را به سر آورده از قسمت او گریزی نیست و بیهوده چیزی نباید
گفت:

ز بخش جهان آفرین بیش و کم نباشد میمای بر خیره دم
۹۱۷/۴

و بهرام چوبینه پس از کارد خوردن از دست قلون، در حال جان دادن
به خواهرش می گوید:

نیشته بدین گونه بُد بر سرم غم کرده های کهن چون خورم؟
نیشته چنین بود و بود آنچه بود نیشته نه کاهد نه هرگز فزود
۲۸۲۷/۹

و بخت بد در تخیل کیخسرو به اژدهای دژمی می ماند که شیر شرز را
هم به دام می آورد و کسی به مردی و زورمندی از وی رهایی نمی تواند یافت.^۱
اما درباره قضا و قدر در چند مورد سخن به میان آمده که از آنهاست:
دومین بزمی که در پیشگاه انوشیروان تشکیل شده، و در آن از بزرگمهر
حکیم در این باب سؤال می شود، او قضای آفریدگار را حاکم بر کوشش
انسان می شمرد و معتقد است بهره آدمی در برخورداری از مواهب دنیا به
خواست «جهاندار دانا» وابسته است نه تلاش معاش. و سپس خواننده را
به این واقعیت توجه می دهد که می بینیم گاه راه روزی بر مرد جوان
جوینده تنگ است، ولی بی هنر بر تخت بخت خفته است، آری
چنین است رسم قضا و قدر ز بخشش نیابی به کوشش گذر

۲۳۷۸/۸

نزدیک به همین عقیده را با تعبیری دیگر در مجلسی که به پند دادن انوشروان پرداخته است نیز می‌بینیم: شاه حکمت جو می‌پرسد بزرگترین شگفتی را در چه می‌بینی؟ بزرگمهر می‌گوید: کار سپهر همه شگفتی است، زیرا دیده شده مردی که دست چپ را از دست راست باز نمی‌شناسد با دستگاه و شکوهمند می‌زید، و دانایی که ستاره شمر است و قادر به پیش‌گویی است:

فلک رهنمونش به سختی بود همه بهر او شوربختی بود

۲۴۶۰/۸

ریشه این اختلاف و دوگونگی تفکر را در منابع فردوسی باید بجویم، یعنی خدای‌نامه‌های پهلوی که در زمان ساسانیان به وسیله دانشمندان دینی تدوین شده بود، و به بیان دیگر در عقاید دینی آن روزگار. توضیح اینکه در زمان ساسانیان آیین زروانیان رواج یافته و در طبقه حاکمه نیز رسوخ پیدا کرده بود. از جمله اصول اعتقادی این مذهب چیرگی بخت بر کوشش و بی‌ارادگی انسان در برابر سرنوشت و اعتقاد به جبر است.^۱ اما در دین زردشتی خوش‌بینی و کوشش برای آبادانی دنیا و بهره‌وری از زندگی تعلیم داده می‌شد. نشانه‌های این دو طرز تفکر در شاهنامه آشکار است و آنچه نقل شد برای نمونه کافی است.

ریچارد فرای ایران‌شناس آمریکایی زروانیت و آیین مزدایی را در عصر ساسانیان دو طریقه می‌داند که تشکیل یک دین می‌داده‌اند، و در میان زردشتیان تمایل به این طریقه وجود داشته؛ و همو معتقد است که «پس از آمدن اسلام به ایران، دهقانان و بعضی از موبدان زردشتی چون برای حفظ منافع خود به دین تازه گرویدند، معتقدات زروانی را درباره حاکمیت سپهر و چیرگی زمان، به اسلام داخل کردند، و این در اندیشه‌ها

۱. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ص ۳۰۵.

و عقاید اسلامی دوران عباسی تأثیر بسیار نهاد^۱. نظریه این خاورشناس را تاریخ صدر اسلام نیز تأیید می‌کند، زیرا می‌بینیم همان آیاتی که بعدها دستاویز گرویدن به جبر و سرنوشت تحمیل شده به انسان گشت و مایه سستی و پستی مسلمانان شد در صدر اسلام موجب بی‌باکی و دلاوری و پیشرفت مسلمانان بود^۲، پس نحوه تلقی و دریافت آنان از تعلیمات رسول مکرم (ص) غیر از آن بود که در قرون بعد - به جهت ورود اندیشه‌های ملل و نحل دیگر در اسلام - پیدا شد.

در منظومه‌های دیگری که مأخذ سراینده متون پهلوی بوده نیز معتقدات زروانیان و تسلط جبری قضا و قدر را بر فعالیت‌های آزاد انسان می‌بینیم، چنانکه در داستان ویس و رامین سروده فخرالدین اسعد گرگانی (در گذشته حدود ۴۵۰) جای جای به ابیاتی برمی‌خوریم که از زبان اشخاص داستان چنین می‌گوید:

نباید سرزنش کردن بدیشان	که راه «حکم یزدان» ^۳ بست توان
اگر خواهد به من دادن ترا «بخت»	چه سود آید ترا از کوشش سخت
«نوشته جاودان» ^۴ دیگر نگردد	به رنج و کوشش از ما برنگردد
قضا بر من برفت و بودنی بود	از این اندرز و این گفتار چه سود؟ ^۵

اما سخن جامع فردوسی را در این بحث، باید در یکی از گفتارهای

۱. به نقل از: دکتر محمدعلی اسلامی؛ زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، ۹۱-۹۲.
۲. در بسیاری از سخنان منقول از امیرالمؤمنین علی ابن حقیقت را می‌یابیم. از جمله رک: محمد بن علی معروف به ابن بابویه القمی، کتاب التوحید، مکتبة البوذرجمهری، باب المشیه و الإرادة ص ۲۴۷؛ باب القضاء و القدر، ص ۲۶۹، ۲۷۲. و برای آگاهی بر اعتراف خاورشناسان به این نکته، رک: اسلام در ایران، ص ۲۱۴.
۳. ترجمه‌ای از «قضاء الله» است.
۴. تعبیری مانند «سرنوشت ازلی» است.
۵. اشعار برگرفته است از: اقبال یغمائی، ویس و رامین، یغما، مهر ۱۳۵۰، ص ۴۳۴.

حکیمانه بزرگمهر ببینیم که در دفتر هشتم شاهنامه نقل شده، و آن در مجلسی است رسمی که پادشاه با «بزرگان داننده» به گفت‌وگو می‌پردازد. در این محفل نیز چون هفت بزمی که وصفش در همین دفتر از شاهنامه آمده، اندرزگوی فرزانه بارگاه یعنی بزرگمهر است، که چکیده حکمت آن روزگار را بیان می‌نماید. در این مجلس علمی شاه می‌پرسد: بزرگی آدمی به کوشش و جدیت او بستگی دارد یا بخت و تقدیر؟ و بزرگمهر:

چنین داد پاسخ که بخت و هنر	چنانند چون جفت با یکدگر
چنان چون تن و جان که یارند و جفت	تنومند ^۱ پیدا و جان در نهفت
همان کالبد مرد را کوشش است	اگر بخت بیدار در جوشش است
به کوشش بزرگی نیاید به جای	مگر بخت نیکش بود رهنمای

۲۴۵۴/۸

این سخنان بر طبق مقایسه آقای دکتر نوابی عیناً در متن پهلوی یادگار بزرگمهر آمده است.^۲ فردوسی خود نیز در آغاز این بزم تصریح می‌کند که بزرگمهر این پندها را به پهلوی نوشته و به گنجور سپرده است، تا شهریار در طول زمان بخواند و نیکوتر یادگار که «سخن گفتن نغز و گفتار نیک» است از او بر جا ماند.^۳

بین این ابیات که بخت و هنر را با هم سازنده آینده انسان می‌شمرد و سخن همین حکیم در دومین بزم — که در دفتر هشتم نقل شده و قضا و قدر را حاکم بر کوشش معرفی کرده بود — ناسازگاری و اختلاف می‌بینیم و حال آنکه مأخذ هر دو متون پهلوی است. نویسنده گمان می‌کند که باید

۱. تنومند: صاحب تن، شخص

۲. رک: یادگار بزرگمهر، متن پهلوی و ترجمه فارسی و مقایسه آن با شاهنامه

فردوسی. نشریه دانشکده ادبیات تبریز، پاییز ۱۳۲۸.

۳. شاهنامه، دفتر هشتم، ص ۲۴۴۹.

گفتار جبر یانه او را مبتنی بر متونی دانست که تحت تأثیر آرای زروانیان نوشته شده، و اشعار اخیرش را بر اساس عقیده مزدائیان.

آیا فردوسی در سرودن اشعار اخیرالذکر از مدارک اسلامی و عقاید مذهبی خودش هم متأثر بوده؟ مطلبی است که بطور قطع پاسخ آن را نمی توان داد، هرچند جواب مثبت آن رجحان دارد، زیرا همانند تشبیهی که در شاهنامه از «بخت و هنر» و «جان و تن» شده، و ملازمه آن دو را برای نیل به مقصود ضروری دانسته، در حدیثی که ابن بابویه قمی (درگذشته به سال ۳۸۱) از امام علی بن حسین علیه السلام نقل کرده می یابیم، و آن نیز پاسخ سائلی است که پرسید: آیا آنچه به انسان می رسد به «قدر»^۱ است یا به «عمل» و حضرت آن دو را به روح و جسم همانند کردند و اجتماع هر دو را برای تحقق امور لازم شمردند.^۲

از مجموع ابیاتی که در باب سرنوشت آدمی و حدود اختیارش از شاهنامه دیدیم این نتیجه حاصل می شود که حکیم طوس اعتقاد به تقدیر را - که هم در آیین مزدایی آمیخته بازروانی ریشه دارد و هم از اصول عقاید اسلامی است - می پذیرد، اما مانع کوشش برای بهزیستی و تکاپو در راه خوشبختی نمی داند، و صریحاً کاهلی را مایه پستی منش و تیرگی روان می شمرد^۳، و پیشرفت و افتخار را از آنکه گریزان از کار است دور می داند،^۴ و همچنین به مسؤولیت انسان و جزای کار نیک و بدش - که

۱. قدر: حکم و اندازه کرده خدای تعالی برای بنده. رک: تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۷۹. بدین معنی مترادف تقدیر است.

۲. رک: کتاب التوحید، باب القضاء و القدر، ص ۲۶۴. ناگفته نماند این خبر را تنمهاست در تعلیل موضوع که در شاهنامه نیامده.

۳. که چون کاهلی پیشه گیرد جوان بماند منش پست و تیره روان

۱۱۷۵/۵

۴. هر آن کس که بگریزد از کارکرد از او دور شد نام و ننگ و نبرد

۲۰۲۵/۷

ناشی از اعتقاد به عدل الهی است - سخت عقیده مند است. بنابراین فردوسی عقیده به سرنوشت معلوم آدمی را عاملی برای ترک حرص و افزون طلبی می شمرد^۱، و مایه خرسندی و آرامش دل می یابد نه سستی و زبونی^۲. چنانکه در ابیاتی که از زبان «سپهر بلند» سروده - و آن گله شاعر است از زمانه که پیر و درمانده اش کرده - برتری انسان را از دیگر آفریده ها به نیروی دانش بیان می کند، و امکاناتی را که در جستن راه نیک و بد دارد شرح می دهد:

چرا بینی از من همی نیک و بد	چنین ناله از دانشی کی سزد؟
تو از من به هر باره ای برتری	روان را به دانش همی پروری
خور و خواب و رای ^۳ نشستن تراست	به نیک و به بد راه جستن تراست
از آن جوی راحت که راه آفرید	شب و روز و خورشید و ماه آفرید
به یزدان گرای و به یزدان پناه	براندازه زو هر چه خواهی بخواه

۱۹۱۹/۷

اهمیت این ابیات در این است که چون دیگر اشعار شاهنامه نقل قول اشخاص داستان نیست و تحت تأثیر متنهای کهن نمی باشد، بلکه زبان حال شخص فردوسی، - آن هم در دوران اخیر عمرش - می باشد. از اینجا توان گفت با وجود اینکه «در شاهنامه اشاره های مکرر به ناتوانی

۱. چو دانی که ایدر نمائی دراز به تارک چرا بر نهی تاج آرز
۷۱۴/۳

ابیات حاکی از نكوهش از در شاهنامه فراوان است. رک: شاهنامه فردوسی، دفتر پنجم، آغاز داستان دوازده رخ؛ دکتر محمود شفیعی، دانش و خرد فردوسی، ص ۴۱ - ۳۹.
۲. نتایج تربیتی که فردوسی از ایمان به تقدیر می گیرد شایان توجه است چنانکه می گوید:

اگر بودنی بود دل را به غم سزد گزنداری نباشی دژم
۱۳۲/۲۸

۳. چنین است متن، ظاهراً: رای و نشستن.

بشر در برابر ارادهٔ آسمان دیده می‌شود و هیچ عملی بدون مداخلهٔ تقدیر صورت نمی‌گیرد^۱، نباید حکیم طوس را به جبر - بدان حد که کوشش و چاره‌اندیشی انسان را بی‌نتیجه شمرد - عقیده‌مند دانست؛ زیرا چنانکه بر اهل فن پوشیده نیست شکل گرفتن بسیاری از داستانهای حماسی و عشقی و صحنه‌های هیجان‌انگیز آنها، بر اساس دخالت دادن تقدیر و تأثیر پیش‌نوشت آسمانی است، و این صحنه‌پردازی همه جا نباید به حساب عقاید شخصی داستان‌سرا گذاشته شود. بنابراین از مجموع آنچه نقل شد و در نظر آوردن مذهب فردوسی توان گفت: او به حدی بینابین جبر و قدر^۲ قائل است، یعنی همان عقیده‌ای که ناصر خسرو بدان تصریح کرده، و در کتب حدیث شیعه بشرح آمده است.

۱. زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، ۱۱۲.

۲. قدر: اسناد دادن فعل بشر به قدرتش، مترادف اختیار، و بدین جهت معتزله به قدریه معروف شده‌اند. رک: کشف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۷۹. ناگفته نماند که این لقب را مخالفان معتزله بدانها داده‌اند و خود از آن تبری می‌جویند.

حدّ بین جبر و اختیار در شعر ناصر خسرو

حکیم ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱) بعد از سیر آفاق و تحول فکری که به وی دست داد، جهان‌بینی و اساس معتقداتش دیگرگون شد. با مبانی تشیع آشنا گشت و از مذهب عامه تبری جست. در موضوع مجبور یا مختار بودن آدمی بر خلاف اکثر مردم روزگارش که به جبر یا «کسب» (جبر معتدل بر ساخته ابوالحسن اشعری) معتقد بودند، به حدی بینابین قائل شد و مسئولیت انسان را در برابر کردارش صریحاً اعلام نمود، و تالی فاسد استناد بدکارها را به آفریدگار - که نتیجه جبر است - بیان کرد:

اگر کار بوده است و رفته قلم	چرا خورد باید به بیهوده غم؟
و گر ناید از تو نه نیک و نه بد	روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
عقوبت محال است اگر بت پرست	به فرمان اینزد پرستد صنم

ستمکار زی تو خداست اگر به دست تو او کرد بر من ستم
کتاب و پیمبر چه بایست اگر نشد حکم کرده نه بیش و نه کم^۱

بیت آخر متضمن مهم‌ترین دلیلی است که علیه جبری مذهب‌ان ذکر شده^۲ و آن نشان دادن تناقضی است که از اعتقاد به جبر ناشی می‌شود: اگر نیک و بد کارها در اختیار انسان نیست، و حکم ازلی سرانجام سعادت‌مندان یا شقاوت‌بار هر کس را معلوم کرده و تغییر نمی‌پذیرد، بنابراین فرستادن پیامبران و کتابهای آسمانی کاری لغو و اصول اخلاقی بیهوده است، و خدای حکیم چگونه ممکن است کاری بیهوده کند؟

قبل از ادامه سخن، پاسخی که اشعریان به این گونه اعتراضات می‌دهند - از نوشته عزالدین محمود کاشانی صوفی سده هشتم - نقل می‌کنم تا آرای مختلف بازگو شود و راه داوری گشاده‌تر گردد: «اگر گویی چون فعل، آفریده اوست پس عقوبت بنده لایق کرم او نبود، گوئیم محل غلط و منشأ شکوک بیشتر آن است که کسی کار خداوند بر کار بنده قیاس کند... و اگر تو خواهی که حجت شکوک از پیش تو برخیزد از این قیاس دور شو، و بدان که وجود بنده ملک خداوند است و هر تصرف که مالک در ملک خود کند صحیح بود»^۳.

ناصر خسرو در قصیده‌ای دیگر با روشی منطقی سرنوشت تحمیل شده بر انسان را نفی و خواست ناشی از اختیار را اثبات می‌نماید، و انتساب گناه و زبونی و تبلی را به قضای الهی موجب بدکار دانستن حق تعالی می‌شمرد، و بالاخره فصل الاخطاب را در این باب بیان می‌کند، و آن

۱. دیوان قصاید و مقطعات، ص ۲۶۲، در این باره نیز رک: همان مأخذ، ص ۱۲۵.

۲. این استدلال مکرر در کتب حدیث شیعه آمده، رک: محمد بن یعقوب الکلینی

الرازی، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۵۵.

۳. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به تصحیح جلال‌الدین همایی، ص ۲۸.

راهی است بیناین جبر و اختیار. شیوایی بیان و استواری دلیلها ایجاب
می‌کند ابیاتی مربوط از این قصیده نقل شود:
بر تو این خوردن و این رفتن و این خفتن و خاست
نیک بنگر که که افکند وز این کار چه خواست
گر نه با کام تو بود این همه تقدیر چرا
به همه عمر چنین خواب و خورت کام و هوی است؟
چون شدی فتنه ناخواسته خویش بگو؟
راست می‌گوی که هشیار نگوید جز راست ...
از پس آنکه رسول آمد با وعد و وعید
چند گویی که بد و نیک به تقدیر و قضاست
گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی؟
که چنین گفتن بی معنی کار سُفهاست
گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو
پس گناه تو به قول تو خداوند تراست
بد کنش زی تو خداست بدین مذهب زشت
گرچه می‌گفت نیاری کت از این بیم قفاست
اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان
گویی آن حاکم عدل است و حکیم الحکماست
به میان قَدَر و جبر ره راست بجوی
که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست
به میان قدر و جبر روند اهل خرد
ره دانا به میانه دوره خوف و رجاست^۱

توضیح راه راست که ناصر آن را میان قدر و جبر دانسته در مسأله
سی‌ام از گشایش و ره‌ایش آمده بدین عبارت:

«پرسیدی ای برادر که مردم در آنچه می‌کند مجبور است یا مختار؟ اگر مجبور است پس هر چه کند کرده خدای بود، عقوبت چه لازم آید؟ و اگر مختار است تواند که چیزی کند که خدای آن نخواهد، قهر لازم آید^۱.

جواب: بدان ای برادر که این مسأله از جعفر صادق رضی الله عنه پرسیدند، گفت: خدای عادلتر از آن است که خلق را بر معصیت مجبور دارد و پس ایشان را بر آن عقوبت کند. گفتندش: هر چه خواهد مردم تواند کرد؟ گفت قدرت خدای بیش از آن است که کسی را در ملک او دست‌درازی باشد. گفتندش: حال مردم چگونه است؟ گفت کاریست میان دو کار، نه مجبور است و نه مختار^۲.

حدیثی که ناصر خسرو از امام نقل کرده است خبریست معروف که به صورتهای دیگر نیز در قدیم‌ترین کتابهای معتبر اخبار ما آمده^۳، روایتی است موثق و خردپذیر، و عقیده شیعه امامیه است در موضوع جبر و اختیار.

۱. یعنی غلبه خواست انسان بر مشیت الهی، و این تالی فاسد اعتقاد به تفویض و مذهب اعتزال است، که بنابر آن کار به خود انسان واگذار شده و مستقل در افعالش می‌باشد. بدیهی است که این عقیده با توحید افعالی و سلطنت تامه آفریدگار در جهان منافات دارد.

۲. گشایش و رهایش، به تصحیح سعید نفیسی، از انتشارات انجمن اسماعیلی، بمبئی.

۳. رک: الف. الاصول من الکافی، ج ۱، باب الجبر و القدر و الامر بین الامرین. بخصوص خبرهای ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳. نکته گفتنی در این روایتها اینکه حد میانین گاه به «منزله» و میدانی تعبیر شده که وسیع‌تر از فاصله زمین تا آسمان است، و این پهناوری دامنه فعالیت‌های اختیاری انسان را می‌رساند، که از ثمرات آن تکامل تدریجی بشر و تمدن فعلی است که در زندگی غریزی و جبری حیوانات نشانی از آن نیست.

ب. کتاب التوحید، باب الجبر و التفویض، ۲۶۲-۲۵۹.

ج. حسن بن علی الحرانی (سده چهارم)، تحف العقول عن آل الرسول، رساله امام علی بن محمد النقی علیه السلام در رد بر اهل جبر و تفویض و اثبات عدل و منزله بین منزلتین،

ص ۴۸۱-۵۰۲.

تفسیری که دانشمندان ما با توجه به آیات و دیگر روایات از «کار میان دو کار» (= امرٌ بینَ الأمرین) کرده‌اند این است که:

در کارهای اختیاری - یعنی آنچه به حکم وجدان یا قانون مورد ستایش یا نکوهش قرار می‌گیرد و پاداش یا کیفر بر آن بار می‌شود - تمام وسایل طبیعی فعل از آفریدگار است^۱، اما بهره‌برداری و کاربرد آن نیرو در خیر و یا شر از خود انسان است.^۲ این همان راه سومی است که در آن نه فضایح ناشی از جبر پیش می‌آید نه اشکالهای پیدا شده از قدر (تفویض)؛ زیرا بنابراین معنی انسان خود تشخیص می‌دهد و نیک یا بد را برمی‌گزیند و عمل می‌کند (نفی جبر)، اما به قدرت و آمادگی که پروردگار به وی بخشیده، پس تواناست و فاعل در پرتو عطا و دهش او نه مستقلاً در برابر او (نفی تفویض). به بیان دیگر «انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار فعل را خواسته است».^۳

بنابر آنچه گفته شد در می‌یابیم که تعریف امر بین امرین به اینکه «فعل بنده مخلوق بنده است بیواسطه و مخلوق خداست با واسطه»^۴ از مسامحه در تعبیر خالی نیست. این تعریف نزدیک به تفسیری است که ابو حامد محمد بن محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) از حد وسط بین جبر و تفویض کرده است. توضیح اینکه او در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد پس از اشکالهایی که بر جبریان و قدریان وارد می‌کند، قول حق را این می‌داند که «قدرت را از خدا و بنده هر دو بدانیم».^۵ این راه حل هر چند از افراط و

۱. مقصود از وسایل طبیعی چنانکه در سخن امام صادق آمده عبارت است از: سلامت جسم و عقل، آزادی و نبودن مانع، مهلت و زمان داشتن، فراهم بودن زاد و هزینه، قصد برانگیزنده شخص بر کار رک: تحف العقول، ص ۴۸۴.

۲. رک: حواشی علامه محمد حسین طباطبایی، الأصول من الکافی، ۱/۱۵۶.

۳. محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۷۹.

۴. دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، جبر.

۵. سعدی و قضا و قدر، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، (تهران)، اسفند

تفریط آن دو فرقه برکنار است، اما خود ایرادی اساسی دارد که عبارت است از: شرکت دادن مخلوق با خالق در توان بخشی و امداد برای صدور افعال، و حال آنکه قول همه مسلمانان است که «لا حول و لا قوة الا بالله». هرچند سخن در این باب به درازا کشید، اما برای توضیح مطلب اخیر الذکر، و آشنایی با نحوه استدلال پیشوایان شیعه - که حق علمی آنان پایمال اهواء و اغراض شده - به نقل این خبر می پردازیم:

امیرمؤمنان علی علیه السلام در کوفه به گروهی گذشت که راجع به قدر با یکدیگر مخاصمه می کردند. به سخنگوی آنان گفت: آیا به توسط خدا استطاعت داری یا با خدا یا بدون خدا؟ او ندانست چه پاسخ دهد. علی (ع) گفت: اگر تو می پنداری که به مدد الهی توانا گشته ای باکی بر تو نیست و برحق، و اگر گمان کنی که با خدا استطاعت یافته ای پس خویش را با او شریک دانسته ای، و اگر تصور می کنی بدون خدا توانا هستی پس ادعای ربوبیت نموده ای.^۱

۱. کتاب التوحید، باب الاستطاعة، ۲۵۵-۲۵۶.

خیام جبری ناخرسند

عمر بن ابراهیم خیامی (معروف به خیام) ریاضی دان و حکیم است نه شاعری پیشه، اما گاه تفکرات فلسفی خود را به زبان شعر بیان می کرده، و این در تاریخ فرهنگ ما نمونه های دیگر نیز دارد که اندیشه مندی آرای فلسفی اش را به زبان شعر - که زبان احساس و دل است - بیان کند. از قالبهای گوناگون شعری رباعی برای این مقصود برگزیده شده. رباعیهای منسوب به ابن سینا و آنچه به نام افضل الدین محمد مرقی کاشانی (در گذشته در نیمه اول سده هفتم) ثبت شده از این دست است.^۱ اما رباعیهای خیام شهرتی جهانگیر یافته، زیرا گزارشگر پرسشهایی است که

۱. رک: سعید نفیسی، رباعیات باباافضل کاشانی به ضمیمه مختصری در احوال و آثار وی، سال ۱۳۱۱؛ و مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی، به تصحیح و اهتمام مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، جلد دوم.

بر مغز یک متفکر شکاک می‌گذرد.^۱ متفکری که می‌خواهد نوامیس خلقت و راز هستی و سرّ مرگ را دریابد، در حالی که در شناخت طبیعت و حتی قانونهای حاکم بر بدنش درمانده است! این اندیشه بلندپرواز تیزرو در راه وصول به آرام جای مقصود با موانعی روبرو می‌شود و به دهلیزهای تاریکی می‌رسد که نه توان گذر دارد و نه شکیب درنگ، پس سر به عصیان برمی‌دارد. پرسشهای بی‌جواب مانده یا پاسخهایی که قانعش نمی‌کند به شکل ناله‌ای دردآلود و حزین بیرون ریخته می‌شود و در قالب رباعیاتی استوار و بلیغ شکل می‌گیرد. از دیدگاه جبر و اختیار این اشعار مجبور بودن آدمی را در دوران حیات می‌رساند، و این با طرز تفکری که از خیام سراغ داریم بعید نیست، زیرا مبانی فلسفی معمولاً به جبر منتهی می‌شود، و خیام نیز جبری مسلک است، اما جبر او جبر فلسفی و علمی است نه جبر دینی که دیگر شاعران از آن سخن گفته‌اند.^۲

۱. رواج این رباعیات در سده اخیر - در ایران و خارج از آن - موجبی دیگر نیز دارد، و آن اشاراتیست که در باب عشرت‌طلبی و کامجویی دارد، یعنی آنچه دلخواه غالب مردم است، و در این اشعار به صورتی پسندیده بیان گشته. برای ملاحظه رباعیاتی از این گونه که غالباً منسوب و کمتر اصیل است. رک: طریخانه، رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری، تألیف یاراحمد بن حسین رشیدی (سال ۸۶۷)، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی، انتشارات انجمن آثار ملی، فصل پنجم، خمريات، ۴۸-۸۳؛ نیز رک: علی دشتی، دمی با خیام، اسفند ۱۳۴۴، باده خیامی، ص ۱۸۵-۱۷۹.

۲. چنانکه در پایان همین بخش خواهیم دید، خیام در چند رباعی به قضا و قدر هم اشاره کرده اما برای مقصود دیگر. پی‌یرساله ریاضی‌دان و ستاره‌شناس قرن بیستم فرانسه که رباعیات خیام را با آرای فلسفی و علمی او مقایسه کرده در این باره معتقد است «بر اثر اعتقاد به جبر تا سرحد بدبینی و شک پیش رفته و در همین دوره است که می‌خواهد با می و معشوق همه چیز را فراموش کند. ولی به دنبال مطالعات علمی بزودی از جبر دینی دست می‌کشد و به جبر علمی معتقد می‌گردد و قوانین ابدی و لایتغیر را بر کائنات حاکم می‌یابد. این نظریه برای دوره او بسیار شگفت‌انگیز است». رک: دکتر جواد حدیدی، خیام در ادبیات فرانسه، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، پاییز ۱۳۵۲، ص ۴۳۰.

جبر فلسفی

شبهه

مقصود شبهه‌ایست که از جهت علم ازلی آفریدگار پیش می‌آید، و بنابر آن اعمال ما باید بر طبق علم او انجام شود، پس هر آنچه در علم سابق الهی گذشته عملی خواهد شد، و گرنه دانسته او خلاف واقع یعنی جهل خواهد گشت، چنانکه در رباعی منسوب به خیام آمده:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود

می‌خوردن من به نزد او سهل بود

می‌خوردن من حق به ازل می‌دانست

گر می‌نخورم علم خدا جهل بود^۱...

□

ایزد که گِل وجود ما می‌آراست

دانست ز فعل ما چه بر خواهد خاست

بی حکمش نیست هر گناهی که مراست

پس سوختن قیامت از بهر چه خواست^۲

چون این شبهه زیاد متبادر به ذهن می‌شود حکمای ما به پاسخ‌گویی پرداخته‌اند، چنانکه در رباعی زیرین - که به خواجه نصیرالدین طوسی و افضل‌الدین محمد کاشانی هر دو نسبت داده شده - می‌خوانیم:

تو می‌خوری و کسی که نااهل بود

می‌خوردن تو به نزد او سهل بود

۱. طریخانه، ص ۱۰۱، آقای علی دشتی با توجه به طرز تفکر و شیوه بیان خیام انتساب رباعی مذکور را به وی روا دانسته‌اند. رک: دمی با خیام، ص ۱۹۱-۱۹۰.

۲. طریخانه، ص ۱۲؛ رباعیات عمر خیام، از روی نسخه خطی مورخ ۹۱۱ با مقدمه انگلیسی، کلکته سال ۱۹۳۹ م.

علم ازلی علت عصیان کردن

نزد عقلا ز غایت جهل بود^۱

نویسنده بنام آقای علی دشتی پس از نقل رباعی مذکور، خواجه نصیرالدین یا بابا افضل کاشانی را در اشتباه شمرده‌اند که «علم ازلی» را علت عصیان دانسته‌اند، و معتقدند که خیام «خواسته است جبر را به این شکل غیر مستقیم بیان کند که: ماهیت وجود من چنین ساخته شده و این مطلب هم در علم ازلی هست، پس از آن چاره و گریزی نیست».^۲

ساخته شدن ماهیت وجودی انسان در رباعی مورد بحث نیست و بر فرض که چنین استنباطی شود، شبهه شاعر از ناحیه علم ازلی است - که در رباعی دیگر نیز طرح بود - نه غیر آن. بنابراین در درک این اشکال که پیش از خیام هم مطرح بوده، آن دو حکیم ژرف‌اندیش به خطا نرفته‌اند. آنچه در جواب شبهه گفته‌اند این واقعیت نفسانی است که همه می‌یابیم علم به کاری موجب صدور آن نمی‌شود، چه در دانش محدود بشری و چه در علم محیط آفریدگار، بلکه علم یکی از مقدمات انجام گرفتن هر کار است نه علت تامه آن، و بعد از فراهم شدن مقدمات، خواست و اراده قطعی است که موجب صدور فعل می‌گردد.

با وجود آنکه بنابر کوتاهی سخن است اما برای تکمیل بحث دو نکته گفتنی و قابل تأمل است: نخست آنکه آیا چون انجام گرفتن کاری حتمی بوده، خداوند پیش از وقوعش دانسته، یا چون او قبلاً دانسته واقع می‌شود؟ با اندک دقت روشن می‌گردد که فرض نخستین درست است و کردار ما تابع آگاهی قبلی خداوند نیست.

دو دیگر آنکه علم آفریدگار به صدور فعلی به طور مطلق است یا با

۱. طریخانه، زیرنویسی ص ۱۰۱. بیت اول به صورتهای دیگر نیز نقل شده.

۲. دمی با خیام، ص ۱۹۲.

خصوصیات آن (طبیعی، غریزی، اجباری و اختیاری)؟ چون آگاهی او به هر کاری با خصوصیات آن است، پس آنچه علم ازلی اقتضا می‌کند این است که فعل طبیعی از فاعل طبیعی سرزند و فعل اختیاری از موجودی که دارای قوه مآل‌اندیشی و تشخیص و انتخاب و اراده است، یعنی انسان. بنابراین در هیچ صورت علم ازلی علت عصیان نمی‌تواند باشد.

جبر علمی^۱

خیام از طریق دیگر نیز به جبر می‌رسد، و آن اصل علیت است که در رباعی زیرین بدان اشاره کرده:

آن‌را که به صحرای علل تاخته‌اند بی‌او همه کارها بپرداخته‌اند
امروز بهانه‌ای در انداخته‌اند فردا همه‌آن بود که در ساخته‌اند^۲

اصل علیت مبنای بحث‌های فلسفی و هم زیربنای تحقیقات علمی است، و بنابر آن تمام رویدادهای طبیعی زاده و نتیجه علت‌های ویژه‌ایست، که با پیدا شدن علت، معلول نیز به ضرورت وجود می‌یابد. پس سرنوشت و خصوصیات هر موجود و حادثه‌ای به دست علت آن است، و آن علت نیز به نوبه خود تحت تأثیر علتی دیگر. این حکم کلی درباره انسان که جزئی از همین جهان است نیز جاریست و در نتیجه شخصی که در شرایط معین و تحت تأثیر عوالمی خاص قرار می‌گیرد جبراً رفتاری معلوم که نتیجه آن مقدمات است خواهد داشت.

برای اینکه مجال تأمل بیشتر و راه داوری گشاده‌تر شود به اختصار بگوییم: چون بحث مختار یا مجبور بودن تنها در مورد کردار انسان طرح

1. Déterminisme.

۲. رباعیات حکیم خیام نیشابوری، به اهتمام محمد علی فروغی و دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۲۱، ص ۴۴۲ (منقول از نزهة المجالس) و ص ۸۴.

می‌شود، و مسلم است که اعمال گیاهی و حیوانی همه تحت تأثیر نهادهای طبیعی و غریز - یعنی بدون اختیار - می‌باشد، بنابراین ساده‌ترین راه برای دریافت حقیقت امر، مقایسه‌ی یکی از کارهای آدمی با حیوانات است، مثلاً انتخاب جفت و همسر. تردیدی نیست که حیوان به فرمان غریزه و سرشت طبیعی هم جنس می‌طلبد، و تنها کشش درونی است که او را به جانب همانندش می‌برد. اما انسان - به خصوص فرد دانای تربیت پذیرفته‌ی طالب کمال - بعد از تأمل و سنجش و مشورت و عاقبت‌بینی همسر خود را انتخاب می‌کند، و در نفس خویش می‌یابد که پس از تمام مراحل مقدماتی، این خود اوست که در آخر کار یکی را بر دیگری ترجیح داد و برگزید؛ و باز می‌فهمد که این علت مُرجّحه چنان نبود که عنان اختیار از دست او برآید، یعنی حق انتخاب دیگری نیز برای او محفوظ بود، و آنچه کرد به ناخواست و اکراه نبود.^۱ نتیجه این‌که علت واقعی صدور افعال ارادی از انسان، تأثر از محیط یا محکومیت صرف در برابر غریز و میل‌های نفسانی (مانند حیوانات) و حتی تعلیم و تربیت نمی‌باشد، بلکه با وجود آنکه تمام این عوامل درونی و برونی در جهان‌بینی و رفتار ما مؤثر است، ولی علت تامه نیست و ما به وجدان می‌یابیم که بالاخره در آخرین مرحله خود ما هستیم که به فعل یا ترک کاری اقدام می‌کنیم. این دریافت و درون‌بینی بخصوص در مواردی که انسان با خواستهای پست خود به مبارزه برمی‌خیزد و کرامت ذات و مناعت طبع خویشتن را حفظ می‌کند، یا به فداکاری و گذشت می‌پردازد، یا رنج خود و راحت یاران می‌طلبد، نمود و جلوه‌ی کاملی دارد و شخصیت واقعی و حیات معنوی آدمی را نشان می‌دهد.^۲

۱. مگر تمایل به سرحد شیفتگی و عشق برسد که دیگر مجال تأمل و انتخاب نیست و خواست قهراً انجام شود.

۲. برای ملاحظه بحث‌های مفصل فلسفی و علمی در این موضوع، علاوه بر کتاب‌های فلسفی و کلامی پیشینیان رک: محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با

ناگفته نماند که برخی از فلاسفه حالات نفسانی را تابع قانون علیت که حاکم بر روابط مادی امور است نمی دانند، چنانکه برگسن فیلسوف نامدار فرانسوی در عین اینکه جبر علمی را منکر نبود کیفیات نفسانی را از حوزه این قوانین خارج می دانست و می گفت برای درک حالات روانی باید به مراقبه و درون بینی (Intuition) توسل جویم. در این حال به روشنی درمی یابیم که فردی آزاد و مختار هستیم.^۱

جبر دینی^۲

خیام در چند رباعی به جبر دینی - که ناشی از قضا و قدر است - نیز اشاره می کند.

بر من قلم قضا چو بی من رانند

پس نیک و بدش ز من چرا می دانند

دی بی من و امروز چو دی بی من و تو

فردا به چه حجتم به داور خوانند^۳



بر لوح نشان بودنیاها بودست

پیوسته قلم ز نیک و بد آسودست

→ مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، جلد سوم، ص ۱۷۰-۱۳۸؛ محمدتقی جعفری، جبر و اختیار، فصل اول، ملاحظه جبر و آزادی از جنبه طبیعی؛ دکتر علی اکبر سیاسی، مبانی فلسفه، چاپ دوم، ص ۴۸۲-۴۷۵؛ جلال الدین همایی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ذیل صفحات ۳۴-۳۰.

۱. رک: دکتر علی اکبر سیاسی، مختاریم یا مجبور؟، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، فروردین ۱۳۴۷، ص ۳۴۱.

2. Fatalisme.

۳. رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری، ص ۸۸؛ طربخانه، ص ۴۷.

اندر تقدیر آنچه بایست بداد

غم خوردن و کوشیدن ما بیهودست^۱

□

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد

دل را به کم و بیش دژم نتوان کرد

کار من و تو چنانکه رای من و تست

از موم به دست خویش هم نتوان کرد^۲

در رباعی اول جبر پایگاهی است برای حمله بر ضد عقاید عامه در باب حساب و کفر روز رستاخیز. به بیان دیگر توجه دادن خواننده به تناقضی که بین اعتقاد به جبر با تکلیف و مسئولیت انسان وجود دارد. در اینجا می بینیم خیام گرچه جبر را چون اصلی مقبول تلقی می کند، اما بی پروا مخالفت آن را با دیگر اصول اسلامی مسئولیت، حساب و کتاب رستاخیز بیان می نماید. اما چنانکه خواهیم دید لحن سعدی چنان است که گویی اصلاً تناقضی در این باب احساس نمی کند. اختلاف فکر و تعمق این دو سخنگوی توانا از همین مقایسه روشن می شود. در این مقام شیوه خیام نزدیک به حافظ است، که او نیز جبر را پذیرفته، اما سخنش راجع به آن همین اندازه است که به اتکای این عقیده عمومی، پاسخ معترضان را بگوید و گنااهش را به قضا و قدر منسوب کند.^۳

در دو رباعی بعدی، خیام به صورتی دیگر از جبر بهره برداری می کند و یکی از اصول فکری خود را بر اساس آن بازگو می نماید، و آن عبارت

۱. رباعیات عمر خیام، ص ۵۶.

۲. رباعیات حکیم خیام نیشابوری، ص ۴۲ منقول از نزهة المجالس که در آن به جای «کم و بیش»، «چنین غصه» آمده، ص ۸۹.

۳. شرح این مختصر بزودی خواهد آمد.

است از: غم نخوردن از کم و کاست زندگی، بی ثمر شمردن تلاش معاش،
اغتنام فرصت و عمر را به شادمانی گذراندن.

در پایان ذکر این نکته مناسب است که خیام همچون ناصر خسرو با تأثیر
ستارگان در سرنوشت انسان - که بسیاری از شاعران ما از آن سخن گفته اند -
مخالف است، چنانکه در دو رباعی با بیانی طنزآمیز آن را منکر می شود:
نیکی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است^۱



در گوش دلم گفت فلک پنهانی حکمی که قضا بود ز من می دانی
در گردش خویش اگر مرادست بُدی خود را بر هاندمی ز سرگردانی^۲

کوتاه سخن آنکه هر چند جبرگرایی خیام به ظاهر خردمندانه به نظر
می رسد، اما چون شبهاتش تحلیل گردد و هر یک در ترازوی عقل و
انصاف سنجیده شود، سستی مبانی و نادرستی نتایجش آشکار می گردد.

۱. رباعیات حکیم خیام نیشابوری، ص ۸۳.

۲. همان مأخذ، ص ۱۱۴. به یاد آوردن عقیده فلاسفه در باب حرکت دائمی و
مستدیر افلاک، لطف تعبیر خیام را که از آن به «سرگردانی» تعبیر کرده آشکارتر می سازد.

انوری و مسئله قضا

اوحدالدین محمد انوری شاعر مدیحه‌سرای قرن ششم که از قدرت بیان بهره کافی داشت، در قصیده‌ای که در ستایش وزیر سلطان سنجر، ابوالفتح طاهر بن فخرالملک سروده موافق نبودن جریانات روزگار و نامساعد بودن احوال را، مقدمه‌ای برای مدح و تقاضا قرار می‌دهد؛ اما برای اینکه در این سخن معمولی و آشنا به گوش نوآوری کرده باشد، شکایت از زمانه را در قالب یکی از مسائل کلامی می‌ریزد و به عنوان تأثیر حتمی قضا بر تدبیر و مآل اندیشی آدمیان بیان می‌کند:

اگر محوّل حال جهانیان نه قضاست

چرا مجاری احوال برخلاف رضاست

بلی قضاست به‌هر نیک و بد عنان کش خلق

بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاست

هزار نقش برآرد زمانه و نبود
یکی چنانکه در آینه تصور ماست...
به دست ما چو از این حل و عقد چیزی نیست
به عیش ناخوش و خوش گریز ماست سزاست^۱

مقدمه و نتیجه گیری شاعر بدین صورت است که: اگر کار به دست ماست چرا پیش آمدها بر خلاف رضاست؟ اگر خرد و هوش ما را اثریست چرا پیش بینی ها و چاره گیریها اشتباه از کار درمی آید و نتیجه مطلوب نمی دهد؟ بنابراین حوادث روزگار شاهی گویاست که «مجارى احوال» قبلاً تعیین شده و اکنون بر طبق طرح قبلى نقشها از پرده غیب به صحنه شهود می آید، و هر چه «نقش بند حوادث» خواسته و مقدر کرده اجرا می شود. پس پیش گیری یا کوشش ما اثری در تغییر مسیر وقایع نتواند داشت و جبراً هر چه باید بشود واقع شود.

آنچه انوری را به طرح این پرسشها انگيخته تفکرات فلسفی و جهان بینی خاص او نبوده، بلکه آنطور که از ابیات بعدی قصیده برمی آید^۲، در راه رسیدن به خدمت وزیر و بدست آوردن «تشریف و نعمت و جاه» به مشکلی برخورد کرده و حادثه ای غیر مترقبه مانعش گشته. این نرسیدن به مقصود موجب شده حکم کلی صادر کند و آن را تعمیم دهد، و قضای الهی را در هر نیک و بد عتاقش و راهبر انسانها

۱. دیوان انوری، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ص ۴۱.

۲. چو دید کز بی تشریف و نعمت و جاهم

چو بندگان ویام قصد حضرت اعلاست

به دست حادثه بندی نهاد بر پایم

که همچو حادثه گاهی نهان و گه پیداست

(دیوان، ۴۲/۱)

شمرد. پس او از تجربیات شخصی و حوادث جزئی، به نیروی حاکم بر آنها قائل شده که بر هم زنده محاسبات سودجویانه آدمی است. از همین جا می توان به نحوه تفکر و ارزش استدلال او پی برد، و دریافت که او از به کار گرفتن اصطلاحات کلامی و ورود در بحثهای فلسفی هم مقصودی جز مقدمه چینی و مقصدی جز ستایشگری نداشته است، همچنان که در یک تغزل یا نسیب و تشبیب.

جای شک نیست که انسان در دوران زندگی به بسیاری از خواستههای دست نمی یابد. گاه با وجود عاقبت اندیشی، باز عوامل حساب نشده چنان بر سر راه محاسبات و تدبیرهای شخص ظاهر می شود و مانع برمی انگیزد که تصور آن را هم نمی کرده، اما این گونه پیش آمدها دلیل عدم اختیار آدمی است یا محدود بودن آن؟^۱ و دلیل تصادف و اتفاق در جهان هستی است یا کمبود آگاهی و دانش ما نسبت به رویدادهای آینده؟ پیش بینی و چاره اندیشی های آدمیان غالباً همانند تیرهایی است که از طرف تیراندازان ماهر به طرف هدف رها شده و باید بدان اصابت کند، اما چون یکدیگر را نمی بینند، گاه پیش می آید که دو یا چند تیر در بین راه با هم برخورد می کند و به هدف نمی رسد. در این حادثه قانون علیت و محاسبات ریاضی نقض نشده، زیرا نه جای هدف تغییر کرده نه تیرانداز خطا نموده، بلکه علت عدم اصابت، ناتوانی تیراندازان از در نظر گرفتن برخورد تیرهاست، یعنی محدودیت دامنه محاسبات موجب شده نتوانند

۱. خواجه نصیر در تعریف مختار می نویسد: مراد ما از آنکه مردم مختار است آنست که قادر است بر آنکه بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود. (مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی، به اهتمام مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران (۳۰۸)، چاپخانه دانشگاه، رساله جبر و قدر، ص ۲۴). پس مقصود از اختیار داشتن این نیست که انسان هر کاری را بتواند انجام دهد و به همه آرزوهایش نایل شود.

برخورد تیرها را پیش‌بینی کنند.^۱ نتیجه آنکه عدم موفقیت در برخی کارها - نه همه آنها چنانکه انوری گفته بود - و ناکامی با وجود کوشش و تدبیر، جز عجز آدمی از پیش‌بینی دقیق و همه جانبه امور و در نظر نیاوردن تمام عوامل مثبت و منفی دلیلی ندارد؛ و با کوششی که بشر در پرده‌برداری از رازهای آفرینش و افزایش بُرد علمی خود دارد، توانسته است در پیدا کردن علت علمی وقایع تاریخی یا حوادث زندگی افراد پیشرفتهای شایانی بنماید و موجبات ترقی و تنزل جوامع را از نظر اقتصادی و سیاسی و فرهنگی بیش از پیش دریابد، و با حساب احتمالات از زیانهای پیش‌بینی نگشته بکاهد و بر کامیابیهایش بیفزاید، و لذا امروز کمتر ناکامی‌اش را به ستاره و بخت و اتفاق و تصادف منسوب می‌دارد، بلکه در فکر یافتن علل واقعی امور و مقابله با آنها برمی‌آید.

در تکمیل بحث بجاست سخن حکیم فرزانه خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷) را درباره حوادث اتفاقی نقل کنیم: «اتفاقیات را دو صفت بود: یکی آنکه وقوعش به نادر بود، و دیگر آنکه سببش غیرظاهر بود». پس از شرح مطلب نتیجه می‌گیرد که: آنچه عوام تصادف و اتفاق می‌خوانند نیز دارای علتی است، اما دست یافتن به آن دشوار است.^۲

۱. این مثال مستفاد است از: محمد تقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۲۵۹.

۲. رساله جبر و قدر، ص ۱۶-۱۷.

سعدی گزارشگر عقاید اشعریان

در آثار سعدی یعنی گلستان، بوستان، قصاید و غزلیات همه جا عقیده به جبر و سرنوشت تحمیل شده به انسان را می بینیم، و این از دانشمندی تعلیم یافته در نظامیه بغداد بعید نیست؛ زیرا از خصوصیات طالبان علمی که در این مدارس می توانستند درس بخوانند این بود که اشعری باشند، و می دانیم از جمله اصول اعتقادی اشاعره این است که: سعادت و شقاوت هر کس در ازل تعیین گشته و سرنوشت تغییرپذیر نیست، و افعال صادر از انسان مخلوق آفریدگار است.^۱ و ما شیخ شیراز را گزارشگر همین عقاید

۱. نقل اندکی از آنچه در شرح التعرّف طبع لکنهر (الباب الثانی عشر، فی القدر و خلق الافعال) آمده در اینجا، توضیحی است در این باب از دانشمندی بر همین مذهب: «اجماع است مرّ این طایفه را که خدای تعالی خالق افعال بندگان است چنان که خالق اعیان ایشان است، و این مسأله ای است مختلف فیه میان ما و میان معتزله... هر چه بکنند خلق از خیر و شر به قضای خداست و به تقدیر وی به ارادت و مشیت وی. قضا حکم باشد و تقدیر اندازه کردن و ارادت خواستن، و هیچ خیر و شر نباشد از این سه خالی... ۱۸۷/۱»

می بینیم. بواقع همان قدر که نظم و نثر آن استاد سخن در کمال فصاحت و شیواییست، و از نظر اشتمال بر پندهای آموزنده و غزلهای زیبا، کم نظیر، می باشد، به همان اندازه در برخی مسائل اعتقادی، سطحی و عوام پسند است. افکار رایج زمان با استدلالی سست، در عباراتی خوش آهنگ و رسا بازگو شده است، به طوری که ذوق را خوشایند است اما خرد را بر می شوراند و به شگفتی وامی دارد. و اینک نمونه ای چند در این باب:

پیدا بۆد که بنده به کوشش کجا رسد

بالای هر سری قلمی رفته از قضا
کس رابه خیر و طاعت خویش اعتماد نیست
آن بی بصر بود که کند تکیه بر عصا
تا روز اولت چه نبشته است بر جبین
زیرا که در ازل سُعداند و اشقیا^۱



نه زنگ عاریتی بود بر دل فرعون
که صیقل یدبضا سیاهی اش نزدود
بخواند و راه ندادش کجا رود بدبخت؟
بیست دیده مسکین و دیدنش فرمود
قلم به طالع میمون و بخت بد رفته است
اگر تو خشمگنی ای پسر و گر خشنود
گنه نبود و عبادت نبود بر سر خلق
نبشته بود که این ناجی است و آن مأخوذ^۲



۱. مواظ سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، سال ۱۳۲۵، ص ۴.

۲. بعضی نسخه ها: مردود. با در نظر آوردن تلفظ قدیم دال و ذال روشن می شود که «مأخوذ» می تواند قافیه واقع شود و هم بلیغ تر می باشد.

سعادت‌ی که نباشد طمع مکن سعدی
 که چون نکاشته باشند مشکل است درود
 قلم به آمدنی، رفت، اگر رضا به قضا
 دهی و گر ندهی بودنی بخواهد بود^۱

□

زهدت به چه کار آید گر رانده درگاهی؟
 کفرت چه زیان دارد گر نیک سرانجامی؟
 بیچاره توفیقند هم صالح و هم طالح
 درمانده تقدیرند هم عارف و هم عامی
 جهدت نکند آزاد ای صید که دربندی
 سودت نکند پرواز ای مرغ که در دامی^۲

□

در خیر باز است و طاعت، ولیک
 نه هر کس تواناست بر فعل نیک
 همین است مانع که در بارگاه
 نشاید شدن جز به فرمان شاه
 کلید قدر نیست در دست کس

توانای مطلق خدای است و بس^۳
 آنچه از مجموع این اشعار - که اندکی بود از بسیار - برمی آید این
 است که در نخستین روز آفرینش قلم قدرت کتاب زندگی آدمیزادگان را تا
 آخرین صفحه نوشته و پایان داستان حیات هر کس را معلوم کرده، بطوری
 که دگرگونی و تصرف در آن محال است؛ و کوشش یا دعا هم تأثیری در

۱. مواعظ سعدی، غزلیات، ص ۱۲۶.

۲. همان مأخذ، ص ۱۴۶.

۳. بوستان سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی، سال ۱۳۱۶، ص ۲۲۰.

سرنوشت ندارد، و آنچه در زندگی افراد پیش می‌آید بر طبق همان نوشته است که قبلاً تعیین و تثبیت شده. پس خوشا حال آنکس که پذیرفته درگاه است و قلم به نیک‌بختی او رفته، و بدا روزگار کسی که رانده بارگاه ازل است و قلم بر بدبختی او گشته. بنابراین افعال صادر از انسان حرکت‌هایی است که جبراً مطابق فرمان قبلی انجام می‌گیرد تا فاعل را به پیش‌نوشته معین و معلوم برساند (جبر از ناحیه تقدیر، جبر دینی).

واضح است که این شیوه تفکر پایه‌ای جز برخی اخبار مذهبی - که هم از جهت اسناد قابل‌خداشه است و هم از نظر دلالت‌پذیرای تأویل - ندارد.

ورود در این بحث و نقد اخبار و نقل آرا هم از حدود کار نویسنده بیرون است و هم از گنجایش این نوشته، اما با اطلاعی که از دیگر تعلیمات اسلامی داریم درمی‌یابیم که این عقیده با نتایج سوء فردی و اجتماعی که به بار می‌آورد، و مغایرتی که با اساس تشریع و تکلیف دارد نمی‌تواند در اسلام اصیل و واقعی باشد، بخصوص که سنت نبوی و گفتار و رفتار خاندان رسول اکرم - که آگاهترین مسلمانان به تعلیمات قرآن بودند - نیز جز این است. علاوه بر این، فطرت سلیم و شعور منحرف نگشته، صادق‌ترین گواه است که «خواندن و راه ندادن و پیش از گناه یا ثوابی، رستگار و گرفتار را معین کردن» ستمی است آشکار که از انسانی معمولی پسندیده نیست تا چه رسد به آفریدگاری که خود به عدل و احسان امر و از ظلم و تعدی نهی کرده. شگفتا که سخن‌سرای بزرگ ایران با همه فضل و ادب از تضادی که میان عقیده به قضا و قدر محتوم با دستگاه تشریع و احکام تکلیفی پیدا می‌شود غافل مانده، که این چنین با تیغ برّان زبان رشته اختیار خلق را گسسته و آنان را مغلوب این قدرت سهمگینی که بر همه روابط علت و معلولی جهان چیره است گردانده. راستی اگر پیش از آفرینش اولاد آدم، آفریدگار رستگاری یا بدروزگاری

هر کس را در دوران زندگی اش به طور قطعی و تخلف ناپذیر معلوم کرده، و صالح و طالح مسخر توفیق یا خذلانند، دیگر ارسال رسل و انزال کتب و امر و نهی چه معنی دارد؟ آیا سعدی در اندیشه اختلافی که بین جبر و تکلیف است نیفتاده؟ یا چون حلاج (م ۳۰۹) و عین القضاة (۴۹۲-۵۲۵)، عصیان ابلیس و اختیار آدمیان و معاصی آنان را امور مجازی و صورت ظاهری می‌پنداشته که در واقع همه ساخته و پرداخته صحنه ساز ازلی است؟! چنین گمانی نسبت به شیخ مصلح الدین نمی‌توان داشت، زیرا سخنان او از این گونه شطحیات رازناک فرسنگها فاصله دارد، و مجموعه آثارش حاکی از تصدیق او به ظواهر شریعت است. پس تناقض مذکور را هم باید در مبانی اعتقادی او، یعنی مذهب اشعری جست. آری اینان در عین اقرار به عدالت خداوند کارهایی را به او روا می‌دارند که معتزله و شیعه منافی با عدل و حکمت می‌شمردند، مانند تعلق گرفتن اراده حق تعالی به افعال بندگان حتی در کارهای شر، روا دانستن تکلیف مالا یطاق، و جواز به دوزخ فرستادن نیکان و به بهشت بردن بدکاران^۱. پاسخی که اشعریان در برابر مخالفان دارند در تفسیر است که از مفهوم عدل و ظلم می‌کنند، بدین شرح: خداوند در کارهایش عادل است یعنی متصرف است در ملک و ملک خودش، زیرا عدل نهادن هر چیز است در جای خودش، و آن تصرف در ملک است به مقتضای مشیت و علم، و ظلم برخلاف این است. و چون جهان و جهانیان همه آفریده مبدأ متعالند و ملک وی، پس هر چه کند تصرفی است در ملک و ملک خویش، و

۱. رک: دکتر عقیف عسیران، مصنفات عین القضاة همدانی، انتشارات دانشگاه تهران؛ مقدمه رساله شکوئ الغریب، ۱۸-۲۱.

۲. الملل والنحل، ص ۱۳۱ و ۱۳۹، و ترجمه آن از: افضل الدین صدر ثرکه اصفهانی، به تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، ص ۶۲، خوانندگان توجه دارند که صاحب ملل و نحل خود بر مذهب اشعری است و گفتارش در این باب سند است.

بنابراین ظلم نسبت به خدا معنی ندارد و قابل تصور نیست.^۱ بدین ترتیب با توجیهی سفسطه‌آمیز، اشکالی را که از انتساب معاصی و بدکرداری بندگان به آفریدگار - در نتیجه جبر - پیش می‌آید جواب می‌گویند. اما صوفیه که موجودات را مظاهر اسماء و صفات الهی می‌دانند، در این باب توجیهی دیگر دارند که از نوشته عزالدین محمود کاشانی نقل می‌شود: «و حق عز و علا همچنان که لطیف و ذوالفضل است قهار و عادل است، و به نسبت با ذات ازلی لطف و قهر یکسان است. و همچنان که لطف اقتضای ظهور می‌کند قهر نیز اقتضای ظهور می‌کند، و لابد است که هر یکی را مظه‌ری بود، و آن وجود مؤمنان و کفار و جنّت و نار است... و آن را که مظهر لطف گردانید با او به صفت فضل ابتدا کرد، و آن را که مظهر قهر ساخت با او طریق عدل سپرد. فضلش معرّا از علل، عدلش میرّا از خلل. و از اینجا معلوم می‌شود که افعال بندگان سبب سعادت و شقاوت نبود. و ثواب، فضل حق است و عقاب، عدل او.»^۲

نویسنده گوید: به صریح اخبار و حکم خرد، افعال بندگان در سعادت و شقاوت آنان مؤثر است، چنان که معاذبن جبل از رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که فرمود: در علم الهی گذشت [و پیش از آفرینش دانست] و قلم نوشت و معین و مقدر گشت: درستی و حقیقت داشتن کتاب خدا و راستگو دانستن رسول، و سعادت‌مند گردانیدن خدا کسی را که ایمان آورد و از گناهان پرهیز نمود، و شقاوت برای کسی که [حقایق را] تکذیب کرد و

۱. الملل والنحل، ص ۵۵. در همین کتاب می‌خوانیم: «بنابر مذهب معتزله، عدل آنست که عقل بدان حکم می‌کند از حکمت، و آن صدور فعل است بر وجه صواب و مصلحت.» ص ۵۶.

۲. مصباح الهدایه، ص ۲۸-۲۹. چون عقیده و اظهار نظر اشاعره همه به استناد اخبار و متکی به سماع است نویسنده هم با توجه به اخبار رسیده از ائمه معصومین پاسخ را ذکر می‌کند.

کفر ورزید، و دوست داشتن خدا مؤمنان را و بیزاری‌اش از مشرکان^۱. این خبر که به طرق مختلف نقل شده^۲ آشکارا می‌رساند که قضا و قدر قانون و روشی را که به نیک فرجامی یا بدانجامی آدمیان منجر می‌شود معین می‌کند نه سرنوشت قطعی افراد را. بعلاوه این که عقاید صحیح و اعمال شایسته در سعادت یا شقاوت انسان مؤثر باشد نیز از قضا و قدر است، یعنی حکمی است الهی که به اقتضای حکمت نسبت به آدمیزادگان اجرا می‌کند ولی موجب جبر نمی‌شود.

جبر ناشی از طینت و طبیعت

در اشعار افسح المتکلمین نوعی دیگر از جبر - که با تعبیرات خاصی هم بیان شده - می‌بینیم، و آن جبر ناشی از اعتقاد به طینت علّین و سجّین است که از ظاهر برخی اخبار مذهبی برمی‌آید. در این دسته اشعار، سراینده به مقایسه خلق و خوی و کردار انسان با خصوصیات ذاتی و آثار طبیعی دیگر موجودات می‌پردازد، و همچنان که آثار و خواص اشیاء تغییرناپذیر و ذاتیشان می‌باشد، نیکوکاری و بدرفتای آدمیان را هم اعمالی طبیعی و قطعی الصدور می‌شمرد. اینک چند مثال:

چو در غیب نیکو نهادت سرشت نیاید ز خوی تو کردار زشت
ز زنبور کرد این حلاوت پدید هر آن کس که در مار زهر آفرید^۳
حکایت چهارم از باب اول گلستان بر اساس همین عقیده نوشته شده
و ابیات زیرین از آن صریح در این معنی است:

۱. کتاب التوحید، باب المشیة و الإرادة، ۲۴۹.

۲. در تفسیر علی بن ابراهیم (به نقل از بیان الفرقان ص ۱۷۹) عبارت حدیث مطابق کتاب التوحید است، اما در تفسیر کشف الاسرار (تألیف ابوالفضل میبیدی، ۶۸۱/۱) جملات آغاز حدیث قدری فرق دارد.

۳. بوستان سعدی، باب هشتم، ص ۲۲۰.

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است

تریت ناهل را چون گردکان برگنبد است



عاقبت گرگ زاده گرگ شود

گرچه با آدمی بزرگ شود



شمشیر نیک از آهن بد چون کند کسی

ناکس به تریت نشود ای حکیم کس^۱



درویشی به مناجات در^۲ می گفت: یارب بر بدان رحمت کن که بر

نیکان رحمت کرده ای که ایشان را نیک آفریده ای.^۳

سعدی گاه به قضا و قدر و نهادهای فطری تغییرناپذیر توأماً اشاره

می کند:

مقدر است که از هر کسی چه فعل آید

درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود

سیاه زنگی هرگز شود سپید به آب؟

سپید رومی هرگز شود سیاه به دود؟^۴



میندای گلگونه بر روی زشت

چودست قضا زشت رویت سرشت

به سرمه که بینا کند چشم کور؟

که حاصل کند نیکبختی به زور؟

محال است دوزندگی از سگان...

نیاید نکوکاری از بدرگان

۱. گلستان، به تصحیح محمد علی فروغی، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۹، ص ۲۳-۱۹.

۲. به مناجات در: در مناجات.

۳. گلستان، ۱۹۵.

۴. موعظ سعدی، غزلیات، ۱۲۶.

توان پاک کردن ز زنگ آینه ولیکن نیاید ز سنگ آینه
به کوشش نروید گل از شاخ بید نه زنگی به گرمابه گردد سپید^۱

چنانکه از اشعار مذکور برمی آید سعدی دو گونه سرشت برای انسان قائل شده: طینت علّین و طینت سجّین. بدین معنی که آفریدگار خمیرمایه آدمیان را دو گونه قرار داده است: یکی سرشت بهشتی، پاک و صاف و رخشان، که از آن همه ایمان و خیر و صلاح بوجود آید؛ دیگر سرشت دوزخی، ناپاک و زشت آلود و تیره، که از آن همه کفر و شر و فساد زاید. چون این نهادهای نخستین تغییرناپذیر است، از هر کس جز آنچه مقتضای فطرت و طبیعتش هست سر نمی زند. بنابراین آن کس که دست قضا سرشتش را دوزخی و خبیث کرده به هیچ وجه نمی تواند نیکوکار و بهشتی شود و تربیت هم در وی مؤثر نیست و سرانجامی جز کفر و شقاوت ندارد. و برعکس آن را که نیکو سرشت و پاک نهاد آفریده، کاری جز نیکی و خیررسانی نمی کند و فرجامی جز بهشت برین نخواهد داشت. در توضیح و اثبات این کیفیات است که شاعر به مقایسه رفتار و خصوصیات اخلاقی انسان با خواص نباتات و جمادات یا خصوصیات غریزی حشرات می پردازد، و آنها را همانند می شمرد. و همین جاست که بینش سطحی و ضعف استدلال او به صورت نامطلوبی آشکار می شود، و این سؤال را در ذهن خواننده برمی انگیزد که آیا شیخ بزرگوار توجه نکرده که در صورت صحت اخباری که مأخذ و مستندش در این باب بوده، می توان آنها را ناظر به استعدادهای طبیعی افراد دانست که با یکدیگر متفاوت است، چنان که گویی «هر کسی را بهر کاری ساختند»، اما این زمینه های فطری بدان حد مؤثر نیست که اقتضای جبر در کارهای خاص را در انسان می رساند؛ بدون این که برای انجام دادن اعمال مخالف آن

سلب قدرت یا اراده بکند، چنان که تجربه و مشاهده هم مؤید آن است. اتکای صرف به ظاهر اخبار و مقید گشتن در عقاید تصویب شده و رسمی آن عصر، در نظر نیاوردن تضادی که جبر با اصول مسلم عقلی انسان دارد و از یاد بردن نتایج سوئی که این عقیده به بار می آورد، سیمای معنوی سعدی را در دیده ما تاریک و زشت می کند؛ در حالی که چون در بزم غزل می نشیند یا بر منبر وعظ می رود چهره ای والا و پرتلاؤ دارد که ماندش را در میان دیگر سخنوران کمتر می بینیم.

بخش دوم

جبر و اختیار

در

مثنوی

مولوی روشنگر حدود جبر و اختیار*

در بین شاعران پارسی گوی جلال الدین محمد مولوی (۶۷۲-۶۰۴) از نظرگاههای مختلف به موضوع «جبر و اختیار» نگریسته و حد و رسم آن را بیان کرده است. بر طبق استقرای شادروان فروزانفر، در دفترهای شش گانهٔ مثنوی ۶۵ بار این موضوع طرح شده،^۱ که از آن میان دفتر اول و پنجم شامل بحثهای مستقل و مفصل تری می باشد. شیوهٔ استدلال و شقوق و درجاتی که در این مسأله قائل شده و با منطقی قوی بیان کرده، دارای ویژگیهایی است که وسعت بینش و ژرف اندیشی وی را در تحلیل و نتیجه گیری مسائل فکری می رساند.

* قسمتی از این نوشته، تحت عنوان جبر و اختیار در مثنوی معنوی در پنجمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی در اصفهان (۱۱-۱۶ شهریور ۱۳۵۳) قرائت شده است.
۱. شرح مثنوی شریف، از انتشارات دانشگاه تهران، جزو نخستین، ص ۲۶۴.

در مطالعه مثنوی معنوی از نظر جبر و اختیار با دو عقیده به ظاهر مخالف روبرو می شویم، و می بینیم مولوی در علت یابی حوادث گاه به جبر و گاه به اختیار قائل می شود، و این موجب شده که برخی ظاهر بینان او را به تناقض گویی منسوب نمایند، و بعضی او را جبری شمرند، بدون این که توجه کنند او در چه مقام از جبر و در چه مرحله ای از اختیار سخن گفته است. برای شناخت نظر واقعی مولوی در این باب راهی جز استقرای تام و نتیجه گیری از مجموع شواهد نمی باشد، و این کاریست که نویسندگان درصدد بوده تا حد امکان انجام دهد، و ماحصل آن را پس از نقل شواهد، به عنوان عقیده جلال الدین در این معضله فکری بیان نماید. مواردی که از جبر جانبداری کرده بدین شرح است:

کسب

رأی ابوالحسن اشعری: در دفتر اول مثنوی چون سخن به حدود قدرت آدمی می رسد شاعر به ایراد نظریه «کسب» می پردازد. توضیح این که جبر کامل آنچنان که جهمیان عقیده داشتند و با وجدان و عقل و نقل ناسازگار بود، در اسلام طرفدار زیادی پیدا نکرد، و با از بین رفتن موجبات سیاسی بروز آن^۱، قدری تعدیل گشت و به صورت «کسب» درآمد^۲. کسب اصطلاحی است که ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۲۴) در مورد کارهای اختیاری انسان بکار برد، و آن مأخوذ است از آیه «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»^۳ (به سود او [انسان] است آنچه کسب کرد و به زیان او است آنچه کسب کرد). مقصود اشعری از کسب این است که چون

۱. توضیح این مطلب در مقدمه کتاب (ص ۱۶) آمده.

۲. میرسید شریف جرجانی جبریان را به دو دسته بخش می کند: جبریان معتدل یعنی اشعریان و جبریان کامل که جهمیه باشند. رک: التعریفات، الجبریه.

۳. قرآن کریم، سوره بقره، ۲۸۶.

خواست به کاری در انسان پیدا شود، قدرت آفریدگار کار را بر دستش جاری می‌سازد. پس انسان محل قدرت و اراده‌ایست که در وی آفریده‌اند، بدین جهت نسبت کار انجام شده بدو نسبت قیام است نه صدور. باید توجه داشت که اشعری بین قیام چیزی به چیز دیگر و صدور آن از چیزی فرق قائل می‌شود و معتقد است افعال قائم است به انسان اما ایجاد و صدورش از خالق متعال است، چنان که سیاهی قائم است به جسم سیاه اما موجد و خالق سیاهی خداست.^۱ بنابراین اشعریان کارهای ارادی را هم مستند به «قدرت قدیم» می‌نمایند، و می‌گویند سنت الهی بر این جاری شده که همراه با اراده و تصمیم انسان بر کاری، خداوند با قدرت قدیم خود فعل را بر دست او ایجاد کند، پس «قدرت حادثه» یعنی نیروی موجود در انسان را که معتزله برای صدور افعال کافی می‌دانستند بی‌اثر می‌دانند.^۲ جلال‌الدین در تقریر این نظریه گوید انسان به وجدان درمی‌یابد که در افعال خود بی‌اثر نیست، و لذا از او سؤال می‌شود: چرا کردی؟ ولی احاطه کامل به فعل ندارد و به جزئیات آن آگاه نمی‌تواند بشود. چنان که در سخن گفتن هرگاه متوجه لفظ و ظاهر کلام گردد به

۱. این سخنان از یک سو یادآور بحثهای مدرسه‌ای (Scolastique) است که در قرون وسطی رواج داشت و مایه رکود اندیشه اروپائیان گشته بود، و از دیگر سو مایه اندوه و ملال است که چگونه برخی مسائل وجدانی، که فطرت سلیم و شعور دست ناخورده انسان با قدری تأمل و انصاف می‌تواند درست و نادرست آن را دریابد، آن چنان گرفتار بازیهای لفظی و اصطلاحات من درآوردی می‌شود که دریافت طبیعی آدمی را هم منحرف می‌سازد و تا سرحد شک در فطریات و مسلمیات او را پیش می‌برد.

۲. برای اطلاع بیشتر درباره نظریه کسب رک: الملل و النحل، طبع قاهره، ص ۱۳۵-۱۳۱؛ کیمیای سعادت، ص ۸۰۴-۸۰۳؛ شرح التعریف لمذهب التصوف، مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، ربع اول، الباب الثامن، ۴۵۷-۴۵۲. ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، ص ۲۳؛ مصباح الهدایه با حواشی استاد جلال همایی، ص ۳۵-۲۸؛ کشف الاسرار و عدة الابرار ۴۴۵/۳؛ شرح مثنوی شریف، جزء دوم از دفتر اول، ۵۵۹-۵۷۱.

معنی توجه ندارد، و اگر به معنی توجه کند از لفظ غافل می شود، همانطور که اگر پیش رو را بنگرد پشت سر را نمی بیند و بالعکس. پس چون علم تفصیلی برایش نیست او را خالق فعل نتوان گفت، بلکه محل ظهور و اثر آفرینش الهی است:

خلق حق، افعال ما را موجد^۱ است فعل ما آثار خلق ایزد است

۱۵۱۹/۱

اندکی بعد از این استدلال، مولوی برای محسوس کردن اختیار و تفاوت کارهای ارادی و غیرارادی تمثیل می آورد که مأخوذ است از گفته ابوالحسن اشعری و ابوبکر باقلانی^۲ (در گذشته به سال ۴۰۳ هـ.)، این تمثیل مقایسه حرکت دست مرتعش است که بی اختیار بواسطه بیماری عصبی لرزان است، و دیگر دستی که به قصد و غرض خاصی آن را حرکت می دهیم. مولوی هر دو جنبش را آفریده حق می شناسد ولی با هم قابل قیاس نمی داند؛ زیرا پیشیمانی ناشی از نابجا حرکت دادن و کار بیهوده کردن تنها در حالت دوم رخ می دهد، و این دلیل است که انسان وجداناً در این حال اختیاری برای خود قائل است و به مسؤولیت شخصی معترف می باشد^۳.

قضا و قدر

طرح این عقیده اسلامی در مثنوی چنان است که نتیجه اش چیرگی مشیت نافذ حق تعالی بر اراده و قوای دراکه انسان و اجرای برخی کارهاست به ناخواست وی، یعنی جبر.

۱. شماره های اشعار بر طبق مثنوی معنوی چاپ مطبعه بروخیم، تهران، سال

۱۳۱۴ می باشد.

۲. الملل و النحل، ص ۱۳۱.

۳. دفتر اول مثنوی، ۱۵۳۶-۱۵۳۳.

از ایباتی که جای جای در مثنوی راجع به قضا آمده برمی آید که جلال الدین قضای الهی^۱ را نه تنها بر نظامات جهان هستی حاکم می شمارد، بلکه آن را بر دانش و خرد آدمیان نیز غالب و مؤثر می داند. چنان که هدهد در پاسخ طعنه ای که زاغ بر وی زده می گوید: اگر قضا دیده خردم را نبوشد من به وقت پرواز در هوا نیز دام را بر زمین می بینم، اما:

چون قضا آید شود دانش به خواب مه سیه گردد، بگیرد آفتاب
۱۲۶۰/۱

آری چنین تعبیه ها از قضا نادر نیست، چه هیچ رویدادی از سُلطه آن بیرون نمی باشد، حتی ایمان یا کفر و اقرار یا انکار قضا: «از قضا دان کو قضا را منکر است» (۱۲۶۱/۱).

مولوی سپس کلام را به داستان آدم ابوالبشر می کشاند که تا مقام رفیع تعلّم اسماء پیش رفت و از استاد ازل حقایقی چند آموخت، با وجود این چون قضای حتمی در رسید دریافت نهی پروردگار بر وی پوشیده ماند و از درخت منهی خورد. چون از ظلمت حیرت نجات یافت با حال انکسار و زبان اعتذار به خطای خویش اقرار کرد و توبه اش پذیرفته شد، که سرانجام دست گیرنده و نجات دهنده نیز قضا و فرمان الهی است (۱۲۶۲/۱ به بعد).

در دفتر چهارم نیز سخن از استغفار حضرت آدم به میان می آید و

۱. قضا: در لغت به معنی حکم و در اصطلاح حکم الهی است درباره موجودات یعنی بر احوالی که از ازل تا ابد بر اعیان موجودات جاریست؛ (ترجمه از التعریفات، میرسید شریف جرجانی، مطبعه میمنه مصر) اما عرفاً به عامل نهانی که موجب پیش آمدهای ناگوار و حوادث غیرمنتظر می شود اطلاق می گردد.

می‌گوید: آدمی کور نیست و راه را از چاه باز می‌شناسد، اما چون قضا در رسد دیده‌بازش ناپیدا شود و گرفتار آید (۳۳۹/۴ به بعد).

توجهی که جلال‌الدین در مورد گرفتاری حضرت یوسف می‌کند نیز استناد آن است به قضا و مشیّت الهی، و از جمله گوید:

این عجب نبود که کور افتد به چاه بسوالعجب افتادن دانای راه
این قضا را گونه‌گون تصرفهاست چشم‌بندش «یفعل الله ما یشاء» ست
۲۷۶۳/۶-۲۷۶۲

سپس به نتایج نیکوی این پیش‌آمد - که به ظاهر گرفتاری می‌نمود - اشاره می‌کند و مقامات صوری و معنوی آن پیامبر را یادآوری می‌شود (۲۷۷۰/۶).

بنابراین مولوی ترک اولی یا اشتباهاتی که گاه از انبیا و اولیا با وجود علم و بصیرت سر می‌زند به قضا و قدر آفریدگار منسوب می‌نماید که به جهت مصالحی چند پیش می‌آید.

در دفتر پنجم بعد از اشاره به تسلط قضا بر سیارات آسمانی، پای آن را به محیط اختیار می‌کشاند و جهان چاره‌جویی را از آن تنگ می‌بیند، و سنگ و آهن سخت را در برابرش چون آب؛ و سرانجام خواننده را به دیدن قدرتی نهان توجه می‌دهد که دست‌اندرکار ایجاد حوادث است و مدبّر امور (بیت ۲۸۹۷ به بعد).

از مجموع این سخنان - و دیگر نمونه‌هایی که اختصاراً نقل نشد^۱ - درمی‌یابیم جلال‌الدین در مقام معارضه هوش و علم و تدبیر بشری با قدرت مطلق و مشیّت نافذ حق تعالی، می‌خواهد ناچیزی و زبونی آدمی

۱. برای ملاحظه شواهد دیگر از جمله رک: مثنوی معنوی، کتابفروشی و چاپخانه بروخیم، تهران ۱۳۱۷-۱۳۱۴: ۲۴۹۸/۱ به بعد، ۳۸۱/۳ به بعد، ۴۵۶/۳ به بعد، ۱۶۸۵/۳ به بعد، ۲۸۹۶/۵ به بعد.

را نشان دهد نه آن که مطلقاً نفی اختیار از انسان کند، و نیز راه چاره را که تنها توجه و درخواست از اوست بنمایاند، چنان که گوید:

چون قضا آید نیننی غیرپوست دشمنان را بازشناسی ز دوست
چون چنین شد ابتهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن
۱۲۲۱/۱-۱۲۲۰

غیر آن که در گریزی در قضا هیچ حيله ندهدت از وی رها
۴۷۶/۳

گر قضا پوشد سیه همچون شبّت هم قضا دستت بگیرد عاقبت
گر قضا صد بار قصد جان کند هم قضا جانت دهد درمان کند
۱۲۸۷-۱۲۸۸/۱

تقدیر و سرنوشت شوم

از مواردی که جلال‌الدین دست تقدیر را در کارهای ارادی بشر دخیل دانسته، ابیاتی است که در اواخر دفتر اول مثنوی تحت این عنوان آمده «گفتن پیغامبر علیه‌السلام به گوش رکابدار امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه که کُشتن علی بر دست تو خواهد بودن خبرت کردم». بنابراین اشعار چاکر امیرالمؤمنین پس از شنیدن خبر غیبی از رسول الهی به اصرار می‌خواهد تا علی علیه‌السلام زودتر او را بکشد و از این سوء القضا برهاند. اما پاسخ می‌شود که:

آلت حقّی تو، فاعل دست حق چون زنم بر آلت حق طعن و دَق
۳۹۳۱/۱

رکابدار می‌پرسد پس قصاص برای چیست؟ جواب می‌شود که اعتراضی است از حق بر فعل خود! و این او را سزد که در شهر حوادث یکتا امیر

است و مالک تدبیر. به علاوه به مقتول فرجامی نیک می‌بخشد و به وصال خودش می‌رساند، و اصولاً آنچه از مالک الملوک در نظر ما ناپسند آید از کوتاه‌بینی و محدودیت فکری ماست و گرنه:

بس زیادتها درون نقصهاست مر شهیدان را حیات اندر فناست
۳۹۴۹/۱

چون پذیرش این نظریه عقلاً دشوار است مولوی به ذکر چند تمثیل می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد:

پس شکستن حق او باشد که او مر شکسته گشته را داند رفو
آن که داند دوخت او تاند درید هرچه را بفروخت نیکوتر خرید
۳۹۶۲-۳۹۶۳/۱

در پایان گفتارش باز قاتل را مسخر تقدیر می‌شمرد و می‌گوید:

زانکه داند هرکه چشمش را گشود کان گشوده سُخره تقدیر بود
هرکه آن تقدیر طوق او شدی بر سر فرزند هم تیغی زد
رو بترس و طعنه کم زن بر بدان پیش دام حُکم عجز خود بدان
۳۹۶۸-۳۹۷۰/۱

بدین ترتیب مولوی در تحلیل این داستان به جبر ناشی از تقدیر رسیده و برای رفع اشکال خواننده به ذکر تمثیل‌هایی چند پرداخته است.

تصرف آفریدگار در دل انسان

از آنچه جلال‌الدین درباره قضا و قدر گفت این شبهه پیدا می‌شود که کارهای آفریدگار گتره و یا بی حساب است. در پاسخ آن به نقل از الهی‌نامه سنائی گوید:

کم فضولی کن تو در حکم قَدَر درخور آمد شخص خرباگوش خر
۲۸۱۴/۳

و به تناسبِ اعضای بدن جانوران با کالبدشان اشاره می‌کند. سپس به حال
مهمترین عضو بدن انسان که «دل» باشد منتقل می‌شود و به مضمون
حدیثی که رسیده^۱ آن را همچون قلمی بین دو انگشت مهر و قهر
ذوالجلال می‌بیند، و احوال گوناگون و عزم و فسخ آن را که چون حروفی
است بر صفحه دل، همه را نوشته دست قدرت می‌شمرد، و یادآور
می‌شود: برای این که حالات و پیش‌آمدهای ما همه خیر و صلاح باشد.
جز نیاز و جز تضرع راه نیست زین تقلُّب هر قلم آگاه نیست
۲۸۲۴/۳

همچنین در دفتر ششم به تصرف دائم صانع متعال در صنعتش اشاره
می‌کند و می‌گوید: آن نقاش بی‌نشان در صفحه اندیشه آدمیان دم‌به‌دم به
حالاتی را ثبت و افکاری را محو می‌کند و:
خشم می‌آرد رضا را می‌برد بخل می‌آرد سخا را می‌برد
۳۳۳۷/۷

و چون به قدر نیم لحظه هم مدرکات انسان از این محو و اثبات خالی
نیست بنابراین:
هردمی پُرمی شوی تی^۲ می‌شوی پس بدان که در کف صنع وی
۳۳۴۳/۶

۱. رک: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، از انتشارات دانشگاه تهران، ص ۶،
خبر نقل شده از صحیح مسلم.
۲. تی: مخفف تھی

واضح است که بدین طریق کردار ما که تابع حالات روحی و اندیشه مان می باشد مقهور خواست و تصرف خداوند است و آدمی در بروز آنها بی اختیار.

بی پایگی و عدم شمول قانون علیّت

از جمله اشعاری که در مثنوی موهم جبر است آنجاست که جلال الدین محمد اصالت و عمومیت قانون علیّت را - که معتزله بدان قائل بودند - نفی می کند، و اراده حق تعالی را مستقیماً در وقوع حوادث دخالت می دهد. او در «بیان آن که عطای حق و قدرت موقوف قابلیت نیست همچون دادِ خَلْقان» به بحث درباره تأثیر اسباب و علتهای طبیعی می پردازد، و علت و معلول و تأثیر و تأثر را ستهای خالق متعال می شمرد که غالباً در دار اسباب جاریست تا جوینده هر چیز بداند از چه راه آن را باید بیابد و نظم جهان بر هم نخورد. اما گاه قدرت مطلق خرق اسباب عادی می کند و معجزه به وقوع می پیوندد. انسان که در این غفلت کده زندگی می کند هر چند نمی تواند از توسل به وسایل و وسایط درگذرد، اما باید نپندارد که مسبب الاسباب محکوم قانونهای وضع کرده خود است که «قدرت از عزل سبب معزول نیست» (۱۵۶/۵) و:

هر چه خواهد آن مسبب آورد قدرت مطلب سببها برآورد

۱۵۴۸/۵

بنابراین در دیده عارفِ نهان بین کوشش و تلاش معاش سببهایی هرزه و عواملی بی پایه است که وضع شده تا جریان امور دنیا - که کارهایش بر غفلت و ظاهربینی می گذرد - برقرار باشد، و گرنه به حقیقت:

از مسبب می رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر
جز خیالی منعقد بر شاهراه تا بماند دور غفلت چندگاه

۱۵۵۴-۱۵۵۵/۵

فنا‌ی افعالی

در مثنوی ابیاتی صریح هست که فنا‌ی قدرت و اراده‌ عارف را در قدرت و تصرف حق تعالی بیان می‌کند مانند:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نه تو زاری می‌کنی
 ما چو ناییم و نوا در ما ز ئُست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
 ما چو شطرنجیم اندر بُردومات بُردوماتِ ما ز ئُست ای خوش صفات
 ۶۰۶-۶۰۸/۱

در شرح این مقام گویند: سالک الی الله به سبب دوام ریاضت و استغراق در مقام وحدت، وجهه نفسی و بشری اش - که به اعتبار آن افعال را به خود نسبت می‌داد - از پیشش برداشته می‌شود، و وجهه الهی - که فاعلیت انسان قائم به آن است - در نظرش باقی می‌ماند. در چنین حالتی روحانی افعال را به خود منسوب نمی‌بیند، و قدرتی برتر را متصرف در امور و مدبّر خویش می‌یابد، چنان که گویی سلب اختیار از وی درست است. این حالت که فنا‌ی افعالی خوانده شده نتیجه‌اش جبر است. عارفان برای احتراز از جبر مذموم جهمیه، آن را «جبر محمود» نامیده‌اند.^۱ مولوی را در تفاوت این دو نوع جبر بیانست که بعد از این نقل خواهیم کرد.

تأثیر طینت و خلقت اولیه

مولوی درباره‌ اثرگذاری طینت و نهادهای خدایی در سعادت یا شقاوت آدمیان مطلب را به گونه‌ای طرح کرده که جبر از آن برمی‌آید، چنان که گوید: کار آن دارد که پیش از تن بُدست بگذرد از اینها که نوحادث شدست

۱. رک: شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، ۲۵۳-۲۵۲ و مصباح الهدایه،

کار عارف راست گونه احوال است چشم او بر کشته‌های اوّل است
۱۰۵۸-۱۰۵۹/۲

او آدمیزادگان را کشته‌ای می‌بیند که باغبان ازل بذر آن را از پیش
افشانده، و اکنون در دنیا ما شاهد رویش آنیم، و با وجود همه چاره‌جوییها
و تدبیرها سرانجام:
گر بروید ور بریزد صد گیاه عاقبت بر روید آن کشته اله
۱۰۶۴/۲

بنابراین عارفی که یکتا بین است و بر اصل خلقت نظر دارد، تدبیر خود را در
پیش دوست می‌افکند و کار خود را یک باره بدو می‌سپارد زیرا معتقد است:
کار آن دارد که حق افراشته است آخر آن روید که اول کاشته است
۱۰۶۸/۲

همچنین در توضیح این نکته که آفرینش بدکاران و ایجاد بدیها از
نقصان فضل آفریدگار نیست^۱، بلکه آن هم از کمال اوست گوید: خیر و
شری که به تقدیر الهی بوجود آمده همچون نقشهای زیبا و زشتی است که
استاد صورتگر ترسیم کرده، و هر دو را در نهایت خوشایندی یا ناپسندی
تصویر نموده:

تا کمال دانشش پیدا شود منکر استادی اش رسوا شود
ور تانند زشت کردن ناقص است زین سبب خلاق گبر و خلص است
۲۵۷۲-۲۵۷۳//۲

واضح است که بنابراین طرز تفکر آن که بدنهاد و تیره دل آفریده شده
راهی برای اصلاح خود ندارد و جبراً تابع سرشت ناپاک خود خواهد بود.

اثبات اختیار

اکنون به نقل مواردی می‌پردازیم که جلال‌الدین به اثبات اختیار و ابطال جبر پرداخته. ادله‌ای که در این باره عرضه می‌دارد برخی از جمله کارهای معمول است که به طور طبیعی همه آن را درست و خردمندانه می‌دانند و حاکی از اختیار، مانند امر و نهی و نکوهش بدکاران و ستایش نیکوکاران؛ و بخشی مربوط به نفسانیات است چون شرم و تردید و چاره‌اندیشی در کارها؛ و دسته‌ای راجع به شرح اختلاف اوصاف ذاتی و عرضی، و تناقض بین رفتار و گفتار جبریان و تفسیر صحیح برخی منقولات مذهبی می‌باشد. به طور کلی این دلایل ساده و روشن و از اسور حسی یا وجدانی می‌باشد، چنان که خواننده را گریزگاهی برای انکار باقی نمی‌گذارد. مثالهای شیرین و گوناگون که بایان گرم و دلنشین مولوی ادا می‌شود بر قدرت تأثیر و نفوذ سخنش می‌افزاید و خواننده را مجذوب و با خود هم فکر می‌نماید، و اینک شرح آنها:

امر و نهی

جلال‌الدین جبری را که دستاویز کفر و فسادانگیزی است مکرر باطل و

نادرست شمرده. از جمله ادله قاطع و آشکار که در این باره اقامه می‌کند در دفتر پنجم ضمن گفت و گویی است که بین مسلمانان دعوت کننده به اسلام و مغ رد و بدل می‌شود. چون مغ کفرش را به خواست الهی منسوب می‌نماید، مولوی نخست به درک نادرستی که از عبارت «ما شاء الله کان وما لم یَشأْ لم یکن»^۱ دارد اشاره می‌نماید و با تصدیق این حقیقت که:

هیچ کس در ملک او بی‌امر او در نیفزاید سرِ یکتای مو
مُلک مُلک اوست فرمان آن او کمترین سگ بر در آن شیطان او
۲۹۳۸-۲۹۳۹/۵

به رد سخن جبر یانه‌ای که مغ در باب «قضا» گفته می‌پردازد. شاعر نکته‌دان شیرین بیان در این جواب‌گویی به جای آن که به ایراد دلیل‌های نقلی یا کلامی بپردازد، منکر را به دلیلی حسی و وجدانی توجه می‌دهد که هم غیر قابل انکار است و هم دریافتش آسانتر. این دلیل «امر و نهی» است که از کارهای معمول همگانی می‌باشد، و تنها نسبت به انسان آن هم در اعمالی که قادر به انجام دادنش است تعلق می‌گیرد، چنان که:

سنگ را هرگز نگوید کس بیا از کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین بپر یا بیا ای کور تو در من نگر
۲۹۶۸-۲۹۶۹/۵

و بعد از ذکر چند مثال دیگر از این دست، نتیجه می‌گیرد که:

امرو نهی و خشم و تشریف و عیب نیست جز مختار را ای پاک جیب
۲۹۷۳/۵

۱. جمله‌ایست از حدیث منقول از نبی اکرم، که در مستدرک حاکم و مسند احمد بن حنبل آمده. رک: احادیث مثنوی، ص ۱۷۴.

نه تنها در جوامع بشری امر و نهی و قوانین حقوقی و جزایی - که همه اقرار ضمنی و مبتنی بر داشتن اختیار است - وجود دارد، بلکه قرآن مجید هم سراسر امر و نهی و وعد و وعید است، و اساس شرایع بر تکلیف که فرع قدرت و اختیار است می باشد. آفریدگار حکیمی که آسمان گردان را برافراشته چگونه ممکن است امر و نهی جاهلانه کند و به انسان که قادر و مختار نیست فرمان دهد؟ مولوی ضمن مثالهای متعدد این نکته را تفهیم می کند و سپس سخن را به حالت روانی «خشم» می کشد که در پی نافرمانی به آمر دست می دهد. این خشم و عتاب نیز دلیلی است روشن بر این که مأمور توانایی بر عمل کردن داشته و به سوء اختیار سرپیچی نموده، و بدین جهت سزاوار پرخاش و شکنجه است:

خشم در تو شد بیان اختیار تا نگوئی جبریانه اعتذار
۳۰۴۹/۵

لطیفه ای که صاحب مثنوی در این جا یاد می کند این است که: حیوانات نیز بین مختار و مجبور فرق می گذارند چنانکه:

گر شتریان اشتری را می زند آن شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او پس ز مختاری شتر بُردست بو
۳۰۵۰-۳۰۵۱/۵

و نتیجه می گیرد:

عقل حیوانی چو دانست اختیار این مگوای عقل انسان، شرم دار
۳۰۵۴/۵

الهام و وسوسه

همچنان که انسان در محیط اجتماع مورد امر و نهی واقع می شود، در عالم نفسانی نیز تحت تأثیر دو عامل وادار کننده به خیر یا شر قرار می گیرد. در

حیوانات تنها حواس ظاهری و ادارنده به کار و حرکت است. مثلاً چون سنگ شکنجه ببیند و اسب جو، به طرف غذای مطلوب به حرکت درمی آیند. پس بوییدن و دیدن و دیگر ادراکات حسی عامل به حرکت درآورنده حیوان است. اما در انسان علاوه بر اینها، الهامات ملکی و وسوس شیطانی نیز محرکی قوی است که «اختیار خفته» را در ما برمی انگیزد. گوش دل همه ما با تبلیغات این دو فرستنده نامرئی آشنایی دارد، و دستگاه گیرنده عقل و نفس تحت تأثیر الهامات و وسوس به کار خیر یا شر برانگیخته می شود و فرمانهایش تشدید می گردد. این بازشناسی و اثرپذیری و انتخاب یکی از این دعوت‌های نهانی بر دیگری دلیلی است وجدانی برگزینش و اختیار، چنان که گوید:

مخلص این که دیو و روح عرضه دار هر دو هستند از تتمه اختیار
اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید آید در مزید
۳۰۰۶-۳۰۰۵/۵

مجازات خطاکاران و آثار وضعی اعمال

بازجویی و مجازاتی که نسبت به خطاکاران در تمام دنیا و بین همه اقوام و ملل اجرا می شود از جمله دلیل‌های استواری است که سراینده مثنوی در مقام ابطال جبر بیان می کند. بر این مبناست تأدیب و تنبیهی که معلم از متعلم می کند و قصاص و حدی که حاکمان شرع بر مجرمان و مفسدان جاری می سازند. این کیفر کردار تنها در عالم انسانی است و هیچ کس از غیر آدمیزاده مؤاخذه نمی کند و درصدد محاکمه و مجازاتش برنمی آید، آری:

اوستادان کودکان را می زنند آن ادب سنگ سیه را کی کنند؟
هیچ گویی سنگ را فردا بیا؟ ورنیایی من دهم بد را سزا

۳۰۰۶-۳۰۰۷/۵

و در اجتماع بشری هم هرکس نتیجه کار خود را می بیند، و چنان نیست که:

خون کندزید و قصاص او به عمرو می خورد عمرو و بر احمد حد خمیر
۴۱۴//۶

پس مسؤولیت و مجازات که تنها در جامعه بشریست نشانه اختیار است، و این سر به فرمان داور دادگر نهادن و خود را مجرم یافتن شاهدیست عادل بر اختیار و مسؤولیتی که هرکس نسبت به اعمال خود دارد و نتایجی که بر آن بار می شود. برخورداری از ثمره کارها در نظر مولوی آنقدر قطعی است که آنها را فرزندان وجودی شخص می شمرد که سرانجام دامنش را خواهند گرفت. بنابراین هر رنج و ناراحتی که به ما می رسد نتیجه کردار بد ماست نه از بخت بد یا تقدیر:

جرم بر خود نه که تو خود کاشتی با جزا و عدل حق کن آشتی
رنج را باشد سبب بد کردنی بد ز فعل خود شناس از بخت نی
۴۲۷-۴۲۸/۶

مدح نکوکاران

سراینده مثنوی همچنان که مجازات و مکافات را حاکی از مسؤولیت و تکلیف - که لازمه اختیار است - دانست، ستایش و تحسین را نیز دلیلی بر اختیار آدمی برای انجام دادن کارهای نیک می شمرد، و در دفتر سوم چنین استدلال می کند: آسمان هم می گردد، اما این حرکت جبری او چون حرکات ارادی ماست؟ اگر چنین است چرا کسی حرکات طبیعی موجودات را مدح و ثنا نمی گوید، اما فعالیت های سودمند و عام المنفعه آدمیان را شادباش و آفرین می گوید؟ بلی

در جهان این مدح و شاباش و زهی ز اختیار است و حفاظ و آگهی

۳۳۴۱/۳

و در میان تمام آفریده‌ها تنها انسان است که بر خنگی «کَرَمنا»^۱ سوار است و با عنان اختیار می‌تواند در راه خیر یا شر بتازد و به ایمان و صلاح یا کفر و فساد گراید و شایسته تحسین یا تقبیح گردد.^۲

تردید

از جمله حالات روانی که دلیلی روشن بر اختیار است تردید و دودلی است که در مواقعی خاص برای انسان پیدا می‌شود.

در افعال جبری که آدمی در اجرایش بیش از یک راه ندارد هیچ گاه شک و تردید برایش رخ نمی‌دهد، اما در کارهایی که حق انتخاب دارد و خود باید تصمیم بگیرد و یکی از دوراهی که در پیش دارد برگزیند این حالت دست می‌دهد. در این هنگام انسان درمی‌یابد که خود اوست که پس از تأمل و مآل‌اندیشی و در نظر آوردن سود و زیان کاری بالاخره انجام دادن یا ندادن آن را انتخاب می‌کند، و این گزینش در قدرت او هست. شاعر نکته‌یاب ما این معنی را چنین شرح داده:

در تردّد مانده‌ایم اندر دو کار	این تردّد کی بود بی اختیار
این کنم یا آن کنم او کی گوّد	که دو دست و پای او بسته بود
هیچ باشد این تردّد در سرم	که روم در بحر یا بالا پرم
پس تردّد را ببايد قدرتی	ورنه آن خنده بود بر سبیلتی
بر قضا کم نه بهانه ای جوان	جرم خود را چون نهی بر دیگران؟

۴۰۸۴۱۳/۶

۱. اشاره است به آیه و لقد کَرَمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر (و همانا فرزندان آدم را گرامی داشتیم و سوارشان کردیم در دشت و دریا). سوره بنی اسرائیل، آیه ۷۰.

۲. رک: مثنوی معنوی، ۳/۳۳۴۵-۳۳۳۱.

در دفتر پنجم نیز تردید را که هنگام آینده‌نگری و پیش‌بینی امور دست می‌دهد یادآور می‌شود:

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم
۳۰۲۴/۵

تدبیر

دلیل دیگر تدبیر و چاره‌اندیشی قبل از شروع برخی کارهاست، که از فعالیت‌های مغزی انسان است. کارهای روزانه که مسیر و انتهایش آشکار است کمتر نیاز به تأمل و راه‌یابی دارد، اما در اموری که سرانجام آن روشن نیست یا شخص در آن تازه‌کار است سرگردانی و دودلی دست می‌دهد و تفکر و چاره‌جویی و راه‌یابی ضروریست. این حالت نفسانی که طبیعی و همگانی است دلیلی دیگر بر داشتن اختیار و قدرت انتخاب یکی از دو طرف مورد شک است، زیرا در کارهای اجباری که فاعل بیش از یک راه نمی‌یابد و حق انتخاب ندارد تردید و تدبیر پیش نمی‌آید. و از اینجاست که مولوی با استفهامی انکاری گوید:

ز جراستادان و شاگردان چراست^۱ خاطر از تدبیرها گردان چراست؟
۶۲۸/۱

شرمندگی و ندامت

پس از زشتکاری

جلال‌الدین در وصف قدرت نامحدود آفریدگار و ناتوانی انسان در برابر اراده نافذ او، آدمی را چون نقش در برابر نقاش و بافته در کارگاه نساج معرفی می‌کند، که یارای دفاع و زبان اعتراض ندارد و جبراً تابع ساختمان

۱. این مصراع اشاره به دلیلی است که به عنوان مجازات خطاکاران ذکر شد.

طبیعی و نشان‌دهندهٔ رنگی است که بر وی ریخته است.^۱ چون سخن شاعر آگاه ما بدین جا می‌رسد که جبر از آن برمی‌آید توضیح می‌دهد که: مقصودم ساقط شدن تکلیف و اعتقاد به جبر نیست، بلکه مراد شرح قدرت و نفاذ مشیت الهی و توجه دادن بندگان به احتیاج ذاتیشان به آفریدگار می‌باشد، تا از توجه و مددخواهی از او غفلت نورزند:

این نه جبر این معنی جبری است ذکر جباری برای زاری است
۶۲۵/۱

سپس از حالت شرمساری و ندامت که کمایش همگان را دست می‌دهد بر بطلان جبر استدلال می‌کند. این پدیدهٔ روانی هنگامی رخ می‌دهد که انسان خطایی مرتکب شود یا در جلب سود و دفع زیان کوتاهی ورزد. اما اگر در ارتکاب گناهی یا ترک کاری نیک مجبور گردد ندامت و خجلت برایش حاصل نمی‌شود، و این می‌رساند که انسان در عمق وجود خویش و ضمیر ناخودآگاهش بین این دو دسته از کارها فرق می‌گذارد، و برای خود اختیار و قدرت بر ایجاد یا ترک فعل قایل است، وگرنه شرمساری و پشیمانی به وی دست نمی‌داد.^۲ آری:

گر نبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آرم چیست
۶۲۷/۱

تفاوت بین صفات ذاتی و عرضی

در محاجه‌ای که کافران شهر سبا با پیامبرشان می‌کنند و به تفصیل در دفتر سوم مثنوی آمده نیز مسئلهٔ جبر و اختیار طرح می‌شود، و شاعر دل‌آگاه

۱. رک: مثنوی معنوی، ۶۱۹-۶۲۲/۱.

۲. از این دلیل بار دیگر نیز سخن به میان می‌آید. رک: مثنوی معنوی،

۱۵۳۳-۱۵۳۴/۱.

جبر را که دستاویزی برای انکار حقایق و تبهکاری کافران است سخت تخطئه می نماید. منکران بر مبنای اعتقاد به سرشت ناپاک و دوزخی که در خلقت کافران به کار رفته، کفر و عنادشان را خدادادی می شمردند که به اندرز و ارشاد دیگرگون نخواهد شد، و تصریح می کنند که:

نقش ما این کرد آن تصویرگر این نخواهد شد به گفت و گو دگر
۲۹۴۴/۳

و همچنان که سنگ لعل نمی شود، و آب خواص عسل یا شیر را نمی تواند پیدا کند، تیره دلی ما نیز به نور ایمان مبدل نخواهد گشت. مولوی از زبان انبیا پاسخ آنان را چنین نقل می کند که: ادعای شما صحیح نیست زیرا آفریدگار حکیم در مخلوقات دو گونه وصف قرار داده: یکی اوصافی که قابل تغییر و تبدیل نیست و هستی موجود بدان قوام دارد، که در اصطلاح صفات ذاتی گویند، مانند این که سنگ نمی تواند زر شود یا ریگ گِل، دیگر خصوصیات و اوصاف عرضی که قابل تغییر و دگرگونی هست، چنان که مس را راهی به زر شدن هست و خاک را می توان به صورت گل درآورد. همچنین وصف ایمان و کفر یا طاعت و معصیت در انسان از جمله اوصاف عرضی و پذیر تغییر است، چنان که فراوان شاهد این دگرگونی و تغییر عقیده یا مذهب بوده ایم، که بسیاری از منکران مؤمن گشته اند و بالعکس. پس این که کفر و انکار خود را به آفرینش الهی منسوب می کنید موجبی جز بهانه آوردن و عذرترشی ندارد.^۱

تناقض رفتار و گفتار جبریان

اعتراض جالب دیگری که در دفتر اول بر جبریان وارد می کند این است که

اصولاً این گروه رفتار و گفتارشان متناقض است و جز آن می‌گیرند که عمل می‌کنند. زیرا می‌بینیم در آنچه مطابق میل و دلخواهشان هست هر گونه تلاش و کوشش را برای حصول مقصود انجام می‌دهند، مانند کسی که قدرت و فعالیت خود را ثمربخش می‌داند و خویشتن را مختار و مؤثر در امور می‌شمارد. اما در کارهایی که به آن تمایلی ندارند و سود آنی در آن نمی‌بینند، دست از کوشش باز می‌کشند و انجام گرفتن آن را موکول به خواست خدا و موافقت تقدیر می‌شمرند. این دوگانگی رفتار با گفتار یکی دیگر از نشانه‌هایی است که بشر در ژرفای نفس و ذاتش خود را مختار و مؤثر در تحصیل مقاصد می‌داند، و این که موضوع جبر و ناتوانی خویش را به میان می‌کشد صرف بهانه‌جویی و تنبلی است، و مقصودی جز فرار از فعالیت‌های عام‌المنفعه و نیکوکاری ندارد، در حالی که پیامبران الهی بر عکس در کارهای شخصی و کسب معیشت کوشش فراوان و آزمندانه نمی‌کردند بلکه روزی خود را مقدر می‌دانستند، اما در عبادت و تبلیغ حقایق سخت‌کوش و پرکار بودند.^۱

افزون بر آنچه ذکر شد مولوی را در ترجیح اختیار بر جبر و توضیحاتی چند در موضوع مورد بحث نکاتی نقل کردنی است بدین شرح:

تأویل و تفسیر برخی احادیث و اصول اعتقادی

جلال‌الدین در دفتر پنجم ضمن پاسخگویی به ایرادهای جبریان به تأویل اخباری که دستاویز آنان است می‌پردازد، که از آنهاست جمله «ماشاءالله کان». در این باره معتقد است این ربط امور به مشیت الهی، برخلاف پندار جبریان نه تنها مایه کاهلی و فرار از انجام دادن وظایف نیست؛ بلکه تحریض است بر اخلاص و جدّ که در آن خدمت فزون شو مستعد ۳۱۱۲/۵

چنان که اگر در دستگاه حکومتی گویند: در پیش‌برد کارها خواست وزیر شرط است، تو به او تقرب می‌جویی و در صدد جلب رضایتش برمی‌آیی، نه این که از حضورش بگریزی و بگویی آنچه وزیر بخواهد می‌شود؛ که این نشان بیزارست نه نصرت او یا مددخواهی از او. همچنین مقصود از این که همه امور تحت مشیت خداست این است که فقط به آن قادر متعال توجه کن و از او استمداد نما، و نزد دیگران که خود نیازمند و مددگیر از او پسند خویشتن را پست و ذلیل مکن. این تأویل صحیح «ماشاءالله کان» است که مایه کوشش و گرم‌روی در طریق مستقیم

می‌شود، و اما آن استنباط عامیانه که موجب سستی و تنبلی است «هست تبدیل و نه تأویل است آن» (۳۱۲۶//۵).

در جایی دیگر موضوع خواست ما و خواست خدا را طرح می‌کند، و نخست با چند مثال این نکته را توضیح می‌دهد که همان‌طور که قدرت تصرف انسان در جمادات جمادی را از آنان نفی نمی‌کند، همین‌طور قدرت نامحدود و مشیت نافذ الهی لازمه‌اش سلب اختیار از ما نیست. سپس به استدلالی متقن و در عین حال روشن و قابل فهم می‌پردازد، که هم قدرت فکری و هم هنر سخنوری‌اش را آشکار می‌سازد: چونکه گفتی کفر من خواست وی است

خواست خود را نیز هم می‌دان که هست

زانکه بی‌خواه تو خود کفر تو نیست

کفر بی خواهش تناقض گفتنی است

۳۰۹۹-۳۱۰۰/۵

چنان‌که خواست خدا منافی خواست ما نیست، همچنین در پهنه اندیشه مولوی تضادی بین قضای الهی و کوشش بشری نیست و جدّ و جهد را لازم و بیجا می‌شمرد و می‌گوید:

بل قضا حق است و جهد بنده حق هین مباش آعور چو ابلیس خَلَقْ^۱

۴۰۷/۱

۱. ابلیس را «اعور» (یک چشم) خوانده بدین جهت که تمرّدش را از فرمان الهی به قضا (حکم خدا) منسوب کرد و گفت «رب بما اغویتنی...» (پروردگارا بدین جهت که گمراهم کردی...)، سوره حجر، قسمتی از آیه ۳۹. اما آدم خاکی خطاکاری‌اش را به خود نسبت داد و گفت «ربنا ظلمنا انفسنا...» (پروردگارا ما بر خویشتن ستم کردیم...)، سوره اعراف، قسمتی از آیه ۲۳. بنابراین او با وجود آن که منکر قضا نبود نفی فعل از خود نکرد و تقصیرش را به آفریدگار نسبت نداد، برخلاف ابلیس که جبریانه سخن گفت و گناهش را به خدا منسوب نمود و از یک بُعد به کارش نگریست. مولوی از این دو گفتار که در کلام الله آمده مکرر برای صحت انتساب اعمال - بویژه گناهان - به خود انسان استفاده کرده. رک: مثنوی معنوی، ۱/۱۲۸۳-۱۲۷۸، ۶/۴۰۶-۴۰۳.

سرّ مطلب و نکته قابل توجه این است که کوشش آدمی نیز خود قضای آفریدگار و ناموس آفرینش است. یعنی خداوند حکیم مقرر و مقدّر کرده که از راه تکاپو خواسته‌های ما برآورده شود، و از قضای اوست که بوسیله جد و جهد بدانچه باید و شاید برسیم. شاعر بلنداندیشه ما این حقیقت متعالی را با توجه به کوشش‌های پی‌گیر انبیا یادآور می‌شود و می‌گوید:

جهد می‌کن تا توانی ای کیا در طریق انبیا و اولیا
با قضا پنجه زدن نبود جهاد زانکه این را هم قضا بر ما نهاد
۹۹۲/۱-۹۹۱

در این کوشایی و فعالیت است که استعدادهای نهانی بارز می‌شود، و انسان کوشا و شکوبا به بسیاری از آنچه مطلوب اوست دست می‌یابد. همین دست یافتن و موفقیت نشان همسازی و موافقت تدبیر با تقدیر (اندازه‌گیری و تحدید امور) است، و درستی راهی که طالب در نیل به مقصود برگزیده.

حدیثی دیگر که مولوی به تأویل آن می‌پردازد خبر مشهور «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ»^۱ است. بنا به نظر صائب او معنی خبر این است که قلم قدرت احکام الهی و نوامیس خلقت را نوشت، و برای هر کار جزایی شایسته و پاداشی در خور آن معین کرد. چنان که اگر کسی ستم کند بدبخت و تبه‌روزگار شود، و چون به عدل و احسان رفتار کند از نتایج نیکوی آن بهره‌مند گردد. این قوانین است که بیرون از ظرف زمان و مکان همیشه ثابت و حاکم بر سرنوشت بشر است. اما آنچه در نظر اول از ظاهر خبر دریافت می‌شود، بدین معنی که قلم الهی سرنوشت هر کس را نوشت و نوشته خشک شد و تثبیت گشت، لازمه‌اش معزول شدن آفریدگار از

۱. حدیثی است منقول از نبی اکرم و در مسند احمد بن حنبل و کنوزالحقایق آمده.

رک: احادیث مثنوی، ص ۳۸.

قدرت مطلقه است، و ناتوانی او از تغییر و تبدیل مقدرات، و طبعاً باطل. سرایندهٔ مثنوی در بیان نادرستی این استنباط، با استفهامی انکاری - که مؤثرتر از اخبار است - می‌گوید:

همچو معزول آید از حکم سبق؟	تو روا داری روا باشد که حق
پیش من چندین میا چندین مزار	که زدست من برون رفته است کار
نیست یکسان پیش من عدل و ستم	بلکه معنی آن بؤد جف القلم
فرق بنهادم ز بد هم از بتر	فرق بنهادم میان خیر و شر

۳۱۳۹-۳۱۳۶//۵

تأویل خردپذیر از اخبار مذکور و موفقیت در جمع بین آنها و دیگر اصول اسلامی، مزیت بزرگی است که از بین شاعران ویژهٔ جلال‌الدین گشته، و توانسته به دفع شبهات ناشی از این اخبار بپردازد.

ناگفته نماند برای نویسنده بسیار مایهٔ شگفتی است که چرا در سراسر مثنوی و بحثهای جبر و اختیار اشاره‌ای به احادیث منقول از امامان شیعه - بخصوص خبر معلوف «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» - نکرده، و حال آنکه سخنی است مختصر و جامع در این باب، و شرحش ذیل اشعار منقول از ناصر خسرو گذشت.

جبر بیماری روانی است

اعتقاد به جبر و ناتوان دانستن خود از عمل در نظر مولوی بیماری روانی را ماند که رفته رفته در اثر تلقین به نفس قوت می‌گیرد و شخص را به عجز و درماندگی می‌کشاند. نتیجه این حال کاهل پیشگی و ترک جهد است که به منزله مرگ روح می‌باشد:

هر که جبر آورد خود رنجور کرد تا همان رنجوری‌اش در گور کرد
۱۰۹۲/۱

پس از بیان این حقیقت از معنی لغوی «جبر» که شکسته‌بندی است مضمونی لطیف می‌سازد و می‌گوید: ادعای جبر همانند بستن پایی است که شکسته نباشد و به بازی و دروغ آن را ببندند تا شکسته نماید. اما آن که در راه کوشش پایش شکست مرکب برق سیر محبوب برایش درمی‌رسد و مجذوبانه او را به وصال می‌رساند^۱.

۱. رک: مثنوی معنوی، ۱/۱۰۹۶-۱۰۹۳.

رسوایی جبر

شاعر شیرین بیان ما در دفتر پنجم پس از این که امر و نهی را در عالم تکلیف و مسؤولیت انسانی شرح می دهد، و ضمن مثالهای متعدد حسی داشتن اختیار را آشکارا می نمایاند، کوس رسوایی جبریان را به صدا در می آورد و می گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است ز آنکه جبری حس خود را منکر است
۳۰۰۹/۵

و دلیل او این است که قدری تأثیر فعل الهی را که محسوس نیست انکار می کند، مانند کسی که دود را می بیند اما وجود آتش را نمی پذیرد، ولی جبری دلیل و نشانه های ظاهری - چون دود و حرارت - را منکر می شود، بنابراین چون سوفسطایی است که تشکیک در امور حسی و واضح می نماید^۱، و حال آنکه:

۱. مأخذ پیشین، ۳۰۱۷/۵-۳۰۱۱.

حس را حیوان مقرر است ای رفیق لیک ادراک دلیل آمد دقیق
زانکه محسوس است ما را اختیار خوب می آید بر او تکلیف کار
۳۰۲۰-۳۰۲۱/۵

آری مولوی داشتن اختیار را در عالم تکلیف بس روشن می بیند و
وجدان و حس را بر آن گواه، اما طبع آزمند بهانه جوست که اسباب انکار
برمی انگیزد و در چشم خرد خاشاک شبه می افکند تا از دیدن حقیقت
درماند^۱.

۱. همان مأخذ، ۳۰۵۷/۵-۳۰۵۵.

جبر محمود یا جبر عارفانه

سرایندهٔ مثنوی اگر در وصف قدرت و نفاذ مشیت الهی تعبیری کند که جبر را به خاطر آورد مثلاً در دفتر اول ضمن ایاتی چند، تحول فکر را از مرحلهٔ شک و گمان تا سرحد یقین، و از تردید تا عزم جزم و ترجیح یکی از دو طرف شک بر دیگری، همه را تصرف خداوند متعال و فعل او می‌شمارد^۱، و بدین طریق مبادی اعمال ارادی را متأثر از قدرت خالق معرفی می‌نماید، و این همان عقیده است که زیربنای اندیشهٔ جبری است. چون سخنش بدین جا می‌رسد خود به روشنگری می‌پردازد که: آنچه گفتم جبر نیست بلکه آثار معیّت قیومیّه حق تعالی است، یعنی همراه بودن قدرتی که قوام و دوام هستی هر موجودی بدوست: این معیت باحق است و جبر نیست این تجلی مه است، این ابر نیست

و سپس می‌افزاید: بر فرض که این عقیده نتیجه‌اش جبر باشد آن جبر عامه

۱. همان مأخذ، ۱/۱۴۹۴-۱۴۹۲.

نخواهد بود، یعنی آن جبری نیست که نفس اماره به بدی دستاویز تنبلی کند، بلکه آن حالت روحانی است که زاده ندیدن خود و اختیار خود است در جنب عظمت و قهاریت آفریدگار. دریافت این معنی کار هر کس نیست، عارفان راستین را شاید که عنایت ربانی دیده دل آنان را گشوده و علمشان از گنجینه علم خدایی بارور گشته، چنان که غیب و آینده برای آنان فاش است و یاد گذشته بوج. این زیدگان بشری جبر و اختیار را جز آن صورت درمی یابند که جبریان بهانه جوی کاهل، چه ایشان اگر خود را صاحب اختیار می بینند نظر به داده آفریدگار دارند، و اگر مجبور می شناسند به اعتبار سقوط قدرت مخلوق است در مقایسه با قدرت خالق، یعنی ثمره رسیدن به عالم فناست و ندیدن خود، و حال آن که جبری پروردگار را جبار غالب و خویشتن را مجبور مغلوب می پندارد، و این را بهانه ای برای زشتکاری و فرار از مسؤولیتها قرار می دهد.^۱

همین دریافت معنوی را جایی دیگر به «جبر چوجان» روحانی و زندگی بخش تعبیر می کند و شناخت آن را در حالت عاشقی می داند، یعنی در حالی که شخص همه چیز خود را در برابر معشوق از دست داده و خواستی جز خواست او ندارد:

تا بدانی سِرِّ سِرِّ جبر چیست	ترک کن این جبر را که بس تهی ست
تا خبر یابی از آن جبر چو جان	ترک کن این جبر جمع مَنبلان ^۲
ای گمان برده که خوب و فایقی	ترک معشوقی کن و کن عاشقی

۳۱۸۷-۳۱۸۹/۵

۱. پیش از این به فنای افعالی که موهم جبر است اشاره کردیم. این توضیح دفع آن توهم است و دنباله سخن گذشته مولوی. بعداً نیز تحت عنوان جبر و عشق به شرح مطلب خواهیم پرداخت.

۲. منبل: به فتح اول بر وزن تنبل، به معنی کاهل و بیکار باشد. و به معنی بی اعتقاد و بداعتقاد هم هست (برهان قاطع).

آیا جبر و اختیار امر نسبی است؟

اگر اشکال شود که چگونه ممکن است یک عقیده - جبر - در دو تن دو حکم متفاوت داشته باشد، پاسخ مولوی مثلی است که از دانه باران و مروارید، و خون و مشک می آورد، که در بیرون از صدف و ناف آهو بی ارزش است و در این دو محل ارزشمند و مرغوب^۱. نظیر این توجیه را در دفتر ششم مثنوی نیز می بینیم. در این دفتر ضمن اشعاری نیایش گونه، طلب و شوق و کمالاتی که داریم همه را از مبدأ متعال می شمرد، و ما را همه «لاشیء» و او را «اَوَّل و آخِر» می خواند، و یادآور می شود که شناخت این حقیقت باید موجب افزایش عبادت و پی بردن به فقر ذاتی انسان شود، نه آنکه بهانه جبر و ناتوانی، موجب کاهل پیشگی و ترک وظایف گردد. بدین مناسبت گوید: این جبر برای کاملان مانند پروبال و سیله عروج و برای کاهلان زندان و بند رکود است. زیرا موحدان که چشم واقع بین دارند خود را مالک چیزی نمی بینند و از مبدأ هستی یاری می طلبند، اما

کاهلان بهانه‌جو، به تن‌پروری و ترک عبادت می‌پردازند و خود را بی‌اختیار می‌شمرند. سپس پاسخ این ایراد را که چگونه ممکن است یک معنی دو اثر متضاد داشته باشد بدین تمثیل بیان می‌کند که: بال و سیله پرواز است، اما باز را به سوی سلطان و زاغ را به گورستان می‌برد، آن به شکوه و جلال و این به گند و عذاب می‌پیوندد^۱.

مولوی اختیار را نیز برای کاملان سودمند و برای ناقصان دستمایه بدرفتاری و فساد می‌شمرد، و تصریح می‌کند: اختیار هم که موجب زینت و کمال آدمی است برای کسی که به نیروی خویشتن‌داری مجهز باشد مفید و نیکوست، اما آن که از تقوا و حفظ نفس بی‌بهره است، بهتر آن که اختیار را که چون سیله جرمی در دست اوست از خود دور کند تا وسیله بدکاری برایش فراهم نباشد^۲. چنان که ملاحظه می‌شود در این مورد مولوی به کیفیت بهره‌برداری و نتایج عملی این دو عقیده توجه می‌کند و به طور قطع به صحت جبر یا اختیار حکم نمی‌نماید. این نظریه نزدیک به عقیده ایست که ویلیام جیمس روان‌شناس آمریکایی در باب حقیقت دارد و می‌گوید: «حقیقت را نباید صرفاً از جنبه نظری تعریف کرد، بلکه نتایج عملی آن را باید ملحوظ داشت و گفت: آنچه در عمل مفید است حقیقت است»^۳. اکنون باید دید این دور کردن اختیار به چه معنی است.

۱. همان مأخذ، ۱/۱۴۴۷-۱۴۴۱.

۲. مأخذ پیشین، ۵/۶۴۹-۶۵۰.

۳. رک: مبانی فلسفه، ص ۴۴۱. ناگفته نماند نظر آن روان‌شناس مورد انتقاد فلاسفه غرب قرار گرفته، چنان که این نظر مولوی نیز خالی از اشکال نمی‌باشد.

فدا کردن خواست خود در مشیت الهی

جلال‌الدین با واقع‌بینی خاصی که دارد، می‌داند بیشتر مردم پیرو هوای نفسند و از اختیار خویش سوء استفاده می‌کنند. بدین سبب ضعف اراده و لغزش انسان را در راه سخت‌گذر «امتحان» بیان می‌نماید، و می‌گوید در جایی که آسمان و زمین از برداشتن بار امانت - که او اختیار و تکلیف می‌شمرد - هراسیدند، چگونه آدمیزاده پرخواهی‌ش تنگ حوصله آن را حمل کند، و حال آنکه در میدان نبرد بین عقل و نفس شکست می‌خورد. پس به بارگاه رب جلیل می‌نالد و با زبان نیایش و لحنی مؤثر، از آن که این تردّد را ایجاد کرده می‌خواهد که زمام اختیارش را در کف گیرد و او را از دودلی برهاند و مجذوبانه به راه راست کشاند:

کای خداوند کریم و بردبار	ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یک راه صراط‌المستقیم	به ز دو راه تردّد ای کریم
زین دوره گر چه همه مقصد توی	لیک خود جان‌کندن آمد این دوی

اولم این جزر و مدّ از تو رسید ورنه ساکن بود این بحر ای مجید
هم از آنجا کاین تردّد دادیم بی تردّد کن مرا هم از کرم
۲۱۰-۲۱۱/۶

این «بی تردّد کردن» تحقق نمی‌یابد جز این که شخص به یاری خداوند از خواست و مراد خود درگذرد و همان را طلبد که آفریدگارش خواهد. در این مقام است که مراد و خواستِ جزء در مشیّت 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 «فنا ی افعالی» می‌کنند. در این حال است که دیگر از خود خواهش و فرماندهی ندارد^۱ بدین ترتیب باز به جبر رسیدیم، همچنین است، ولی در نظر مولوی میان این «جبر اختیاری» و «جبر اصطلاحی» تفاوت بنیادی می‌باشد، زیرا این جبر خودخواسته است و ثمره کمال معرفت و شدت محبت، و آن زاده نادانی و کاهلی.

جبر و عشق

عامل نیرومندی که آدمی را برمی انگیزد تا بدان حد از فداکاری و از خودگذشتگی برسد که خواست خویش را - که از ذات و منش او برخاسته - درخواست معبود فدا کند فقط عشق است. در این حال «معبود» تبدیل به «معشوق» می شود، و عبادت از سر شور و اشتیاق انجام می گیرد، و در هیچ موردی ناخشنودی و کراهیت که لازمه جبر است برایش وجود ندارد. هر چه برایش پیش آید داده محبوب است و طبعاً مطلوب و مرغوب. از اینجا است که گوید:

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد

۱۴۹۹/۱

شاعر شوریده حال به صراحت ما را به آشامیدن می محبت فرا می خواند. در آن کیفیت روحانیست که آدمی خود را بی خود و بی اختیار می یابد و کارگزار در وجودش را می:

جهد کن کز جام حق یابی نوی
آنگه آن می را بود کل اختیار
هر چه گویی گفته می باشد آن
کی کند آن مست جز عدل و صواب

بی خود و بی اختیار آنگه شوی
تو شوی معذور مطلق مست و ار
هر چه رویی رفته می باشد آن
که ز جام حق کشیدست او شراب

۳۱۰۵-۳۱۰۸/۵

عشق خاتمه‌دهنده بحث

موضوع جبر و اختیار در مثنوی معنوی، از طریق دیگر نیز به «عشق» می‌انجامد، و آن در دفتر پنجم است که مناظره‌ای بین «کافر جبری» و «مؤمن سنی» ترتیب داده، و در آن جبر را که دستاویز تنبلی و ترک طاعت منکران است سخت مردود و باطل می‌شمارد. پس از ردّ ایراد و اشکالات و دراز شدن مناظره گوید: این بحثها در میان ملل و مذاهب مختلف تا روز رستاخیز ادامه دارد، زیرا هیچ یک از طرفین از جواب خصم در نمی‌ماند، و در نتیجه بحثهای لفظی همچنان ادامه می‌یابد. اما حقایق متعالی که در پرده عزت پوشیده است و بُب مطلب می‌باشد با این مجادلات و گفت و شنیده‌های دشمنانه شناخته نمی‌شود؛ بلکه سلوک عاشقانه است که درک و فهمی دیگر به آدمی عطا می‌کند، که می‌فهمد:

غیر این معقول‌ها معقول‌ها	یابی اندر عشقِ بافرّ و بها
غیر این عقل تو حق را عقلهاست	که بدان تدبیر اسباب سماست

که بدین عقل آوری رزاق را زان دگر مفرش کنی اطباق را
چون بیازی عقل در عشق صمد عشر امثالت دهد یا هفتصد
۳۲۳۳-۳۲۳۶/۵

عارف بلنداندیشه ما عقل و هوش را - که مایه سودجویی و
تفوق طلبی است - برای شناخت و اقیات جهان کافی نمی داند. عقل
وسیله اداره زندگی و شناخت مسائل این جهانی است، اما برای درک
آنچه در پس پرده طبیعت قرار دارد فهمی عمیق تر و بینشی بسیار وسیع
لازم است، بدان حد که برایش پذیرفتنی باشد که: آفریدگار توانا می تواند
برای تدبیر و نظام عوالم دیگر - جز محدوده خاکی ما - عقل هایی غیر از
عقل نارسای ما داشته باشد، یعنی موازین و قوانین خاصی بر پهنه دست
نیافتنی آفرینش حاکم باشد که در فهم ما نمی گنجد و با مقیاس های ما
سنجیده نمی شود. زهی بر این بلند نظری و جهش فکری!

این فکر متعالی و فهم عمیق را عشق می تواند به آدمی بخشد. عشق در
چنین موارد تنها جنبه عاطفی ندارد و در محدوده تعریف روانشناسان
در نمی آید، بلکه صورت تبلور یافته همه خواستها و علاقه هاست، یعنی
ایمانی صمیمانه و اعتقادی راسخ که متوجه مبدأ جمال و کمال است و در
عین حال از درک و دریافتی برتر از حد معمول برخوردار می باشد. گویی
در این حال چنان که عواطف تشدید و تقویت می شود فهم و شعور نیز
قوی تر می گردد، به طوری که قدرت شناخت مسائل ماورای طبیعی را نیز
پیدا می کند، و این موهبتی است که بازاء باختن عقل حیلہ گر در راه «عشق
صمد» به آدم - موجود زمینی که باید آسمانی شود - عطا می گردد.

مولوی که خود پس از ورود به فضای قدس عشق معرفتی دیگر پیدا
کرد، و مشکلات فکری و عرفانی برایش حل شد، در این بحث بی انجام
نیز فیصله دهنده را عشق عرفانی می داند و می گوید:

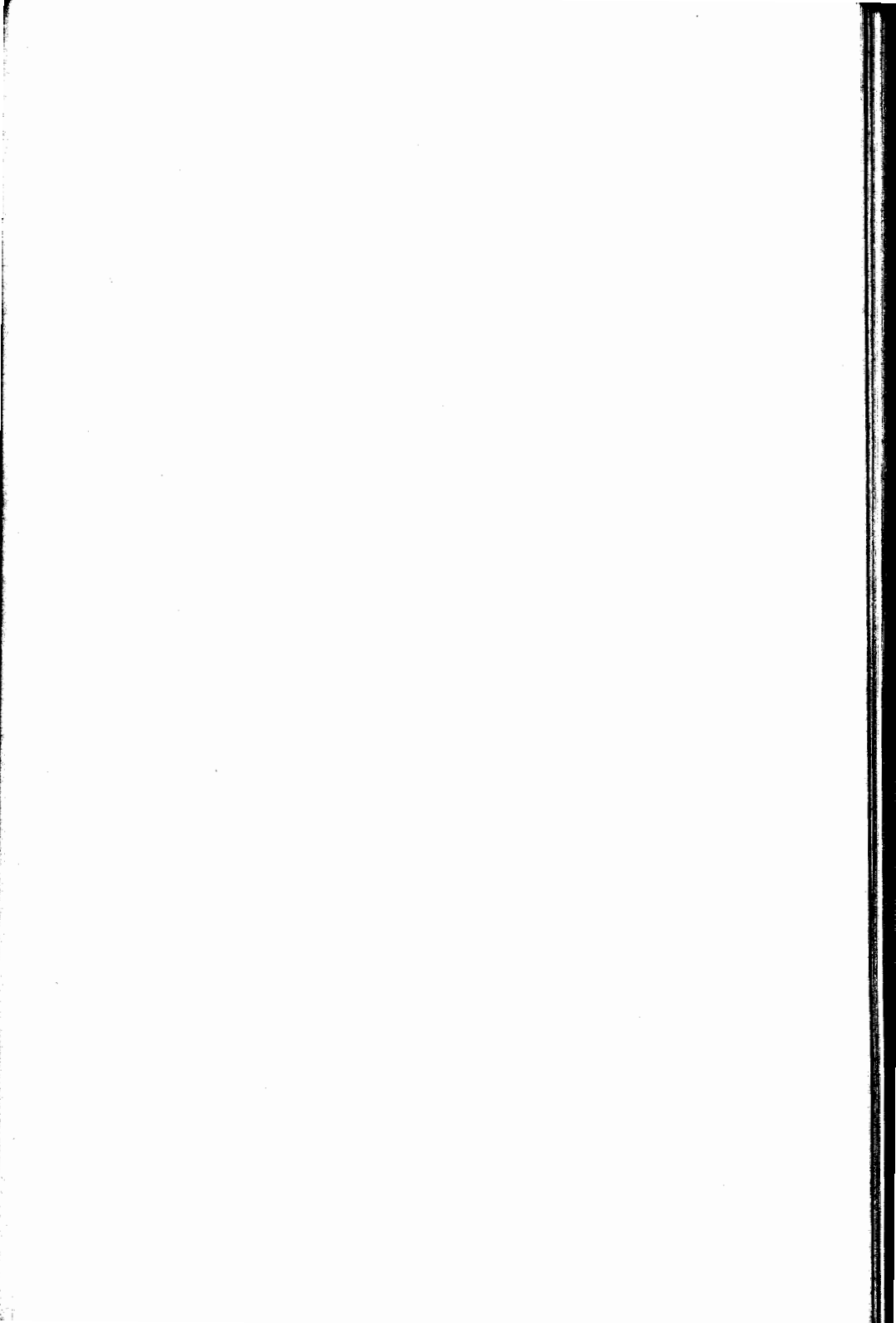
عشق بَرَد بحث را ای جان و بس کو ز گفت و گو شود فریادرس
۳۲۴۰/۵

بدین ترتیب سراینده مثنوی در این مشکل فلسفی، پس از بحثهای گوناگون و روشن کردن حدود اختیار و موارد جبر، باز به «عشق» که زیرساز اندیشه و عقیده اش هست می رسد، و راه حل مسأله را در دل می جوید نه مغز و اندیشه.

عشق الهی خاتمه دهنده این بحث است، زیرا موهبتی است که هر کس واجد آن شد خواستی جز خواست معشوق ندارد، و هر چه قضای او باشد بدان رضا می دهد، و برای خود تدبیری در برابر تقدیرش نمی بیند، و ایمانی می یابد که از بن دندان می گوید:

عشق قهار است و من مقهور عشق چون شکر شیرین شدم از شور عشق^۱
۹۰۵/۶

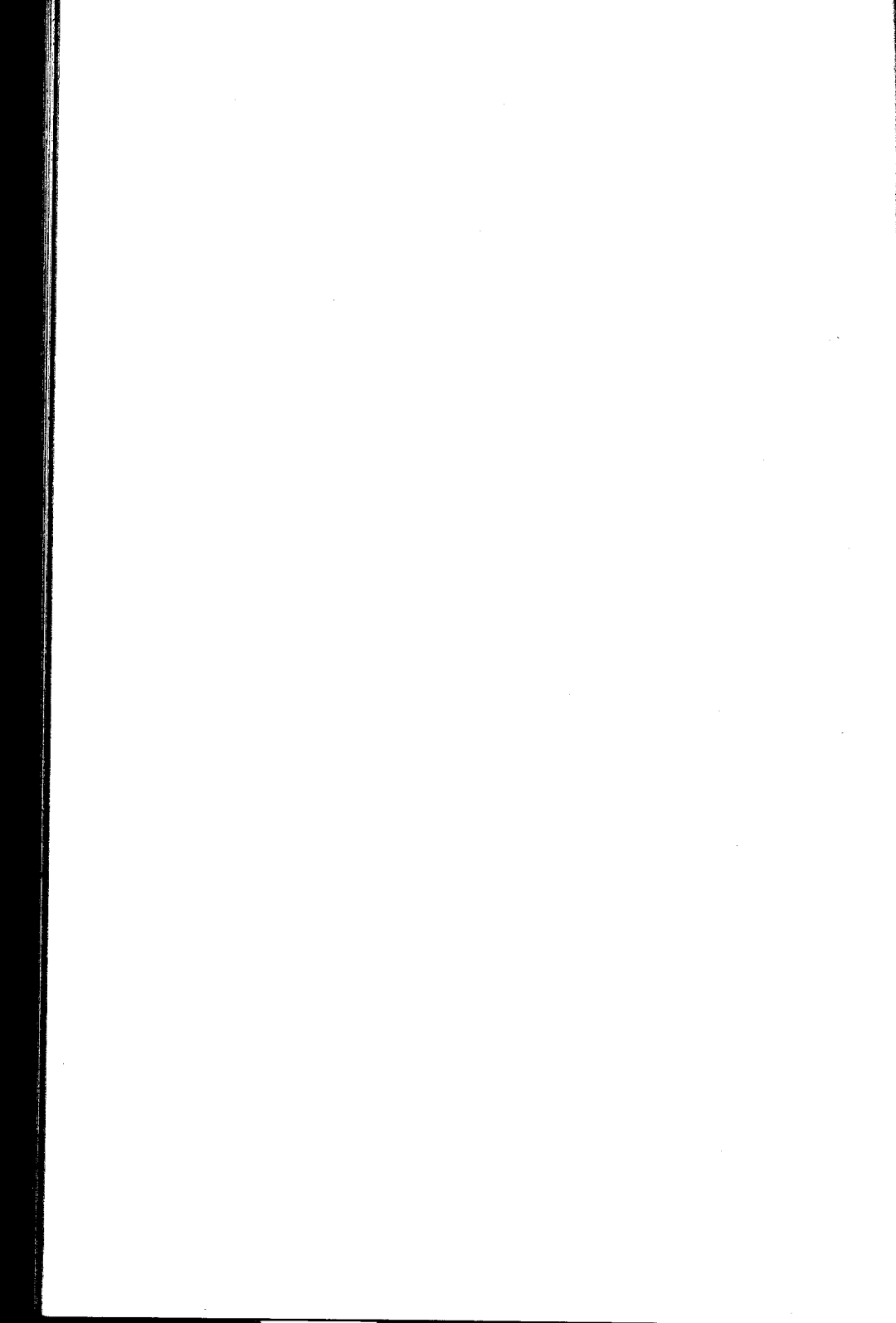
۱. بیت برگرفته از «قصه احد احد گفتن بلال در حر حجاز است از محبت مصطفی علیه السلام» و زبان حال اوست در برابر شکنجه های مالک بت پرستش. مولوی از ایمان او به «عشق» تعبیر کرده، و این تعبیر را در بسیاری از مواضع دیگر مثنوی نیز می بینیم.



بخش سوم

جبر و اختیار

در آثار شاعران بعد از مولوی



و نسبت کارها را به انسان مجازی و صوری معرفی می‌کند. بنابراین اگر اشعریان به رعایت توحید افعالی، آفریدگار را خالق و بشر را کاسب فعل می‌شمردند - به شرحی که گذشت - او که آفرینش را فیضان بحر وجود می‌داند و موجودات را مظاهر آن حقیقت کلی، انسان و افعال صادر از او همه را مستند به مبدأ متعال می‌کند و جبر را به کامل‌ترین صورتش بیان می‌نماید و اینک سخن وی:

کدامین اختیار ای مرد جاهل	کسی را کو بود بالذات باطل
چو بود تست یک‌سر همچو نابود	نگویی کاخیارت از کجا بود
کسی کو را وجود از خود نباشد	به ذات خویش نیک و بد نباشد ^۱
کرا دیدی تو اندر هر دو عالم	که یک‌دم شادمانی یافت بی‌غم...
اثر از حق شناس اندر همه جای	ز حد خویشتن بیرون منه پای
ز حال خویشتن پرس این قدر چیست	وز آنجا باز دان کاهل قدر کیست
هر آنکس را که مذهب غیر جبر است	نبی فرمود کو مانند گبر است
چنان‌کان گبر یزدان و اهرمن گفت	مرین نادان احمق او و من گفت
به ما افعال را نسبت مجاز است	نسب خود در حقیقت لهو و باز است
نبودی تو که فعلت آفریدند	ترا از بهر کاری برگزیدند
به قدرت بی‌سبب دانای برحق	به علم خویش حکمی کرده مطلق
مقدّر گشته پیش از جان و از تن	برای هر کسی کاری معین ^۲

۱. این سخن بر طبق گفتار پیشوایان تصوف است، چنانکه از واسطی نقل شده که گفت: چون ارواح و اجساد به خدا قیام دارند و به ذات خودشان ظاهر نیستند، حرکات و خطورات قلبی‌شان که فرع اجساد و ارواح است نیز به خالق متعال وابسته است نه به خودشان. و نیز تصریح کرده که اعمال مکتسب بندگان مخلوق خدای تعالی است، و همانطور که جز الله خالق جواهر نیست، خالق اعراض نیز جز او نمی‌باشد. رک: ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری، الرسالة القشیریة فی علم التصوف، طبع مصر، ص ۵.

۲. رک: شیخ محمود شبستری، گلشن‌راز، با مقدمه و تصحیح قربانعلی محمدزاده، از انتشارات فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان، باکو، ۱۹۷۲، ص ۶۴-۶۲.

سه بیت اخیر شرح منظوم یکی از اصول مذهب اشعری است که در اشعار سعدی دیدیم و در غالب آثار منظوم و منثور صوفیان نیز با آن روبرو می‌شویم، و ما در اینجا آنچه عارف اشعری مذهب ابوالفضل رشیدالدین میبیدی مکرر در تفسیر خود ذکر کرده - و توضیحی است روشن در این باب - نقل می‌نماییم: «هر که را در ازل رقم سعادت کشیدند در مراتع فضل شاگرد نعمت آمد و راضی به قسمت، به زبان ذاکر و به دل شاکر و به جان صافی و معتقد و هر که در ابتدا حکم شقاوت رفت بر وی، خراب عمر گشت و مفلس روزگار و بدسرانجام، آلوده دنیا و گرفته حرام و بسته لهر و لعب. چنین خواست به وی لم یزل، تا باز برد او را با حکم ازل»^۱. «هر که را نواخت در ازل نواخت به فضل خود نه به طاعت او، هر که را انداخت در ازل انداخت به عدل خود نه به معصیت او، هر که را قبول کرد از وی هیچ سرمایه نخواهد و هر که را رد کرد از وی هیچ سرمایه نپذیرد»^۲.

اگر گفته شود که این ستمی است ناروا، و چگونه ممکن است حکیمی توانا کاری کند که در نظر بندگان هم ناپسند است، پاسخ شبستری این است که: چون و چرا نباید کرد که افعال آفریدگار با عقل ناقص و محدود ما قابل تعلیل و تأویل نیست:

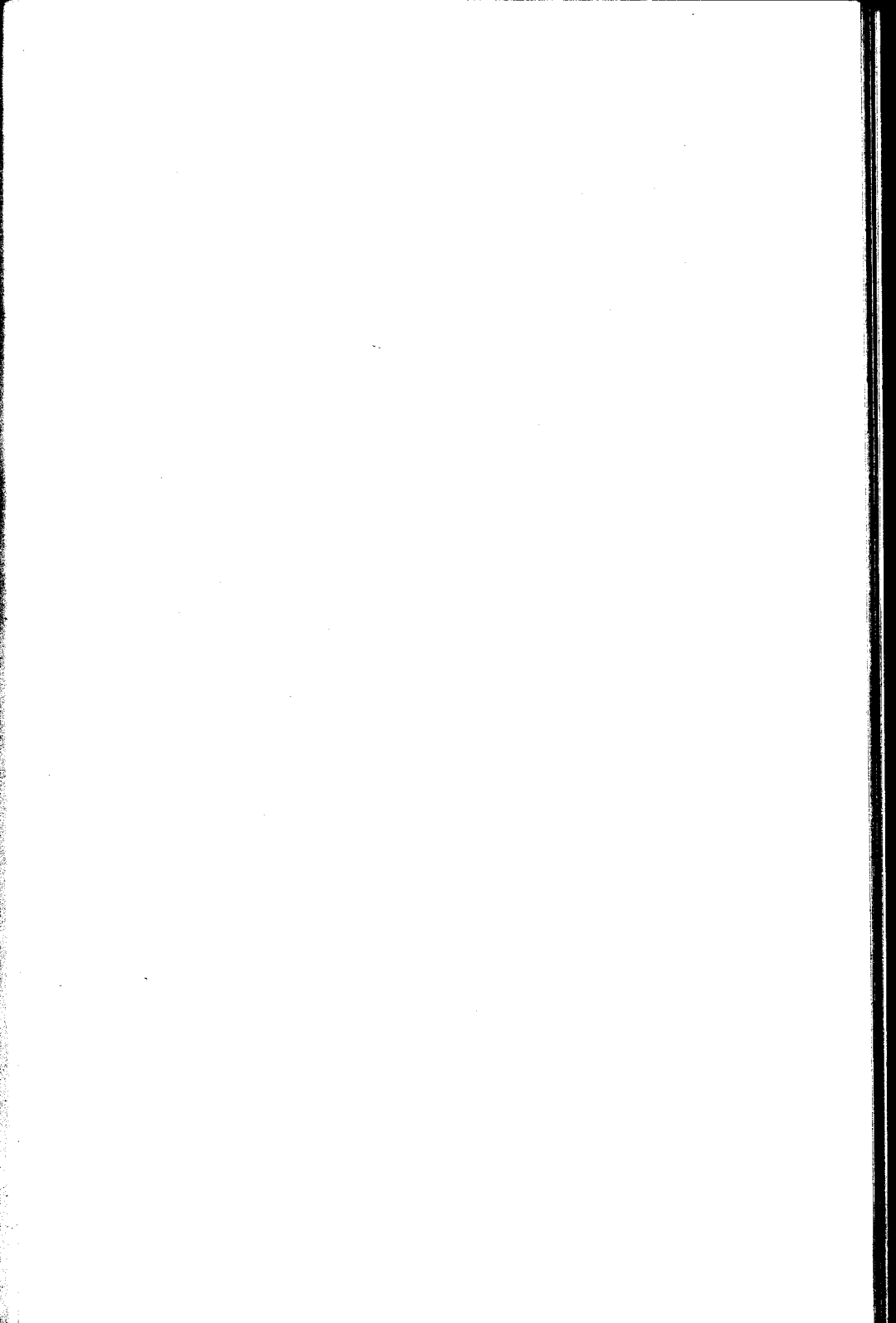
کسی کو با خدا چون و چرا گفت	چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زبید که پرسد از چه و چون	نباشد اعتراض از بنده موزون
خداوندی همه در کبریائیست	نه علت لایق فعل خدایست ^۳

چنانکه از ابیات نقل شده - که نمونه‌های فراوان در آثار دیگر شاعران

۱. رک: ابوالفضل رشیدالدین المیبیدی، کشف الاسرار و غده الابراز به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت (۱۰ جلد)، تهران ۱۳۳۹ - ۱۳۳۱، جلد ۴/۲۵۵.

۲. همان مأخذ، ۲۰۲/۶.

۳. گلشن راز، ص ۶۴-۶۵.



ریشه‌اش را در اسرائیلیات باید جست - می‌پردازد، و در پایان به بن‌بست فکری که مولود تضاد بین جبر و تکلیف است می‌رسد، اما راهی برای بیرون شدن از آن نشان نمی‌دهد، بلکه خواننده را همچون خود در بیابان حیرت رها می‌کند، در حالی که نه از جنبه لفظی و تعبیرهای شاعرانه احساس خوشایندی دارد، و نه از نظر معنوی چیزی دستگیرش شده، و حقا که این بدترین نوع شعر است. عطف توجه به آنچه از مولوی تحت عنوان «امر و نهی» در اثبات اختیار نقل شد می‌تواند روشنگر اختلاف سطح اندیشه و درک این دو شاعر باشد.

در قطعه‌ای دیگر به «اصلی که بد نهاد شده» اشاره می‌کند، و از نیکوکاری و سعادت چنین افراد بدذاتی ناامید است. دلیلی که اقامه می‌شود قیاسهایی است مع الفارق، همانند آنچه در شعر سعدی دیدیم. این تشابه حاکی از رواج این عقاید در بین علما و ادبای آن روزگار، و شاید هم اقتضای ابن‌یمین از آن استاد سخن باشد:

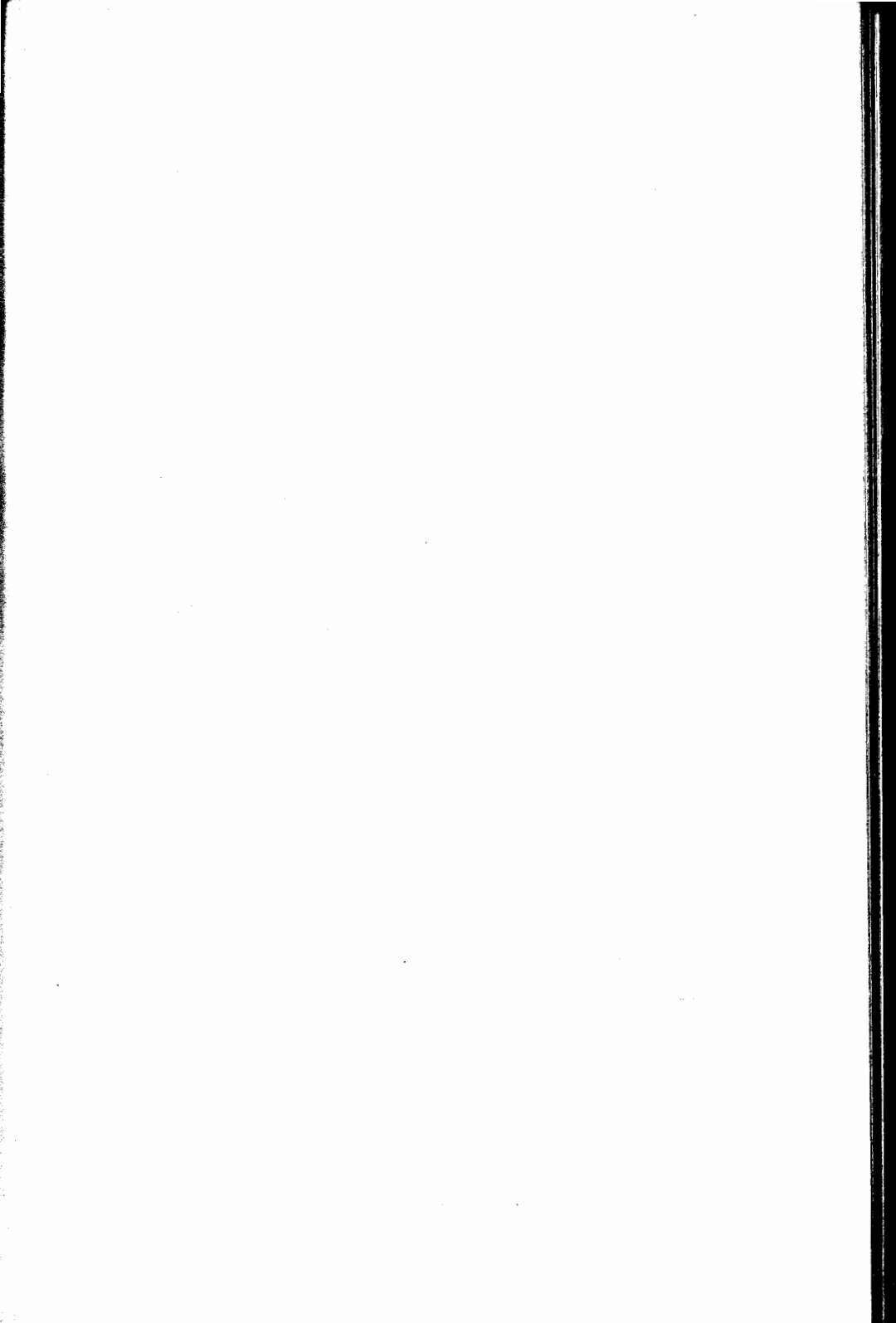
هر که در اصل بد نهاد افتاد هیچ نیکی ز او مدار امید
زانکه هرگز به جهد نتوان کرد از کلاغ سیاه باز سفید
دون‌پرستی مکن که می نشود در صفا هیچ ذره چون خورشید
بید را گر بپرورند چو عود بر نیاید نسیم عود از بید^۱
اما اخبار طینت که در برخی کتب حدیث آمده از روایات متشابه است، و دانشمندان شیعه در توضیح آن وجوهی نقل کرده‌اند، که از جمله قول محدث فقیه محمدتقی مجلسی است به این که «طینت علیین و سجین کنایه از اختلاف استعدادها و گوناگونی قابلیت اشخاص است، و این امریست آشکار و غیر قابل انکار... اما تکالیف الهی به قدر استعداد و توانایی هر کس می‌باشد، نه فوق طاقت است نه اجبار و الزام تا موجب ظلم و بیداد گردد»^۲.

۱. مأخذ پیشین، ص ۴۰۳.

۲. رک: محمدتقی مجلسی، مرآت العقول، به نقل از اصول کافی، ج ۳، ذیل صفحه ۶.

جبر وسيلة اعتذار حافظ

شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی شاعر شیرین‌سخن و طنزگوی سدهٔ هشتم در عصری پر آشوب و فتنه‌خیز می‌زیست. به عللی که در آغاز مقال گفتیم در مجامع دینی و مراکز فرهنگی حکومت تقدیر و اعتقاد به جبر مذهب عمومی شده بود. رویدادهای تاریخی قرن هفتم و هشتم، و نابسامانی اوضاع اجتماعی و پیش‌آمدهای غیرمنتظره مؤید خارجی و عینی این اعتقاد گردید، چنان که مردم جمله چشم بر آسمان موجبات آشفته‌گی اوضاع و تبه‌روزگاری خود را در دیوان قضا می‌جستند، و خویشان را در برابر پیش‌آمدها ناتوان و بی‌اختیار می‌شمردند. بنابراین شگفت‌آور نیست اگر آثار عقیده‌مندی به سرنوشت تغییرناپذیر و جبر را در غزلیات شاعر آن زمان با شدت تمام ببینیم. اما سبک بیان و تعبیرهای حافظ با آنچه از دیگر شاعران دیدیم کاملاً متفاوت است. آنان در مقام گزارش جبر و تقدیر یا دلیل جستن برای اثبات آن بودند، و خواه‌رند



مگر گشایش حافظ در این خرابی بود

که بخشش از لش در می مغان انداخت

(ص ۱۳)

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم

اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

(ص ۷۶)

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند

هر آن قسمت که آنجارت از آن افزون نخواهد شد

(ص ۱۱۲)

قسمت حوالتم به خرابات می کند

هر چند کاین چنین شدم و آن چنان شدم

(ص ۲۱۹)

آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر

کاین سابقه پیشین تا روز پسین باشد

(ص ۱۱۰)

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست

که به پیمانه کشی شهره شدم روز الست

(ص ۱۸)

بروای زاهد و بر دُرد کشان خرده مگیر

که ندادند جز این تحفه به ما روز الست

(ص ۲۰)

نقش مستوری و مستی نه به دست من و تست

آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم

(ص ۲۱۷)

می دانیم «ازل» زمان بی آغاز صفت خاص آفریدگار است که با «ابد»

زمان بی انتها، با هم صفت «قدیم» را تشکیل می دهد که از صفات مبدأ متعال است، و فوق زمان بودن و راه نداشتن حوادث گذرا را در آن حقیقت متعالی می رساند. حافظ از معنی «ازل» برای تأکید مقصود خود به بهترین وجه استفاده کرده، می خواهد بگوید: چون این رندی و دُر دکشی مرا آفریدگار می دانسته و تقدیر کرده، پس سابقهٔ آن به نخستین روز آفرینش می رسد و عادت دیرین من است و زایل شدنی نیست، و به تعبیر خودش این سابقهٔ پیشین تا روز پسین و قیامت خواهد بود. از تعبیر «الست» که از آیه ۱۷۱ سورهٔ اعراف اقتباس شده نیز همین مفهوم قدمت را اراده می کند. زیرا بنابراین آیه آفریدگار در آغاز آفرینش از فرزندان آدم به یکتایی خود پیمان گرفته و فرموده «الستُ برِّکم» (آیا پروردگارتان نیستم؟)، و آنان «بلی» را گفته اند، و از همین جا بذر خداشناسی در ضمیر آدمی کشته شده و فطریست.

آنچه از نظردبی در اشعار مذکور قابل توجه است قدرت بیان و خلاقیت ذهنی شاعر است در ایجاد مضمونهای متنوع از یک عقیدهٔ مذهبی برای بازگو کردن مقصود، در حالی که تکرار و ملال آوری در آنها نیست.

نداشتن اختیار

رضا به داده بده وز جبین گره بگشا

که بر من و تو در اختیار نگشاده است

(ص ۲۷)

چگونه شاد شود اندرون غمگینم به اختیار، که از اختیار بیرون است

(ص ۳۹)

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش گو گناه من است

(ص ۳۸)





را متعلق به افعال اختیاری بشر نمی‌داند و در ورطهٔ جبر نمی‌افتد^۱، بلکه معتقد است خدای تعالی از راه اختیار فعل ما را خواسته است^۲.

قضای قطعی و تغییرناپذیر

در کوی نیکنای ما را گذر ندادند گرتو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را
(ص ۵)

آنچه سعی است من اندر طلبت بنمایم
این قدر هست که تغییر قضا توان کرد
(ص ۹۲)

مرامهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد
(ص ۱۱۱)

اینک این پرسش در برابر خواننده می‌آید که آیا قضا و قدر قابل تغییر می‌باشد؟ و به بیان دیگر: آدمی را در تغییر سرنوشتش دستی هست؟ با رعایت اختصار در پاسخ این موضوع پیچیده گوییم: بنابر مدارک مذهبی شیعه جواب مثبت است، و اعتقاد به «بدا» و دوگانگی قضا و قدر (قضا و قدر لازم و غیر لازم یا حتمی و غیر حتمی) راه‌حلهایی است که بر اساس

→ ص ۱۰۹)، و توضیحی که کلینی در فرق بین صفات ذات و صفات فعل داده است، ص ۱۱۱؛ شرح عقائد الصدوق و تصحیح الاعتقاد، الشیخ المفید محمد بن النعمان، مذیل به حواشی منتع هبة الدین شهرستانی، به تصحیح واعظ چرندابی، ۱۴۸-۱۵۰؛ بیان الفرقان فی توحید القرآن، شیخ مجتبی قزوینی، چاپخانه خراسان، ۱۲۷-۱۲۰.

۱. برای ملاحظه بحث تفصیلی در باب «ارادهٔ خداوند و کارهای اختیاری انسانها» رک: محمد تقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۲۲۲-۲۰۵.

۲. تعبیر است از علامه محمد حسین طباطبائی. رک: شیعه در اسلام، ۷۹.

آیات قرآن و احادیث منقول از ائمه اثنی عشر برای این معضله فکری نشان داده شده، و بنابراین برای آفریدگار در کتاب سرنوشت افراد، محو و اثبات است^۱، و کردار نیک یا بد انسان در این تغییر و تبدیل مقدرات مؤثر می باشد. در نظام فکری مسلمان شیعی جهان مجموعه زنده با شعور است، و در نتیجه شنواست و نیایش صمیمانه و درخواست نیازآمیز را پاسخ می دهد، از اینجاست که دعا یکی از عوامل تغییر سرنوشت محسوب شده^۲؛ و همچنین بیناست و رفتار پسندیده یا ناپسند ما را می بیند و بر هر یک آثاری بار می کند، بدین جهت احسان های دور از ریا و مدد رسانی به ضعفا و دلخوش کردن پدر و مادر از موجبات دفع بلا و طول عمر شمرده شده. این قدرت تغییر برخی از مقدرات به معنی مبارزه بشر با سرنوشت نیست، بلکه به معنی دست یافتن به عواملی است که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی می باشد، یعنی تغییر سرنوشت به حکم قضا و قدر^۳. دو خبر زیر روشنگر این اعتقاد است:

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

علی علیه السلام در سایه دیوار کجی نشسته بود. از آنجا حرکت کرد

۱. رک: قرآن کریم، سورة الرعد، ۳۹؛ یَمَحُو اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ.

۲. در خبر است: الدّعا یُرَدُّ الْقَضَاءُ وَ لَوْ إِبْرَامَا (خواندن صمیمانه خدا قضا را بر می گرداند و دیگرگون می کند هر چند قطعی شده باشد). رک: شیخ عباس قمی، سفینه البحار: دعا، نیز الاصول من الکافی، ج ۲، کتاب الدعاء.

۳. برای توضیح بیشتر در این باره رک: مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت،

و در زیر سایه دیوار دیگری نشست. به آن حضرت گفته شد: یا امیرالمؤمنین تفرّ من قضاء الله؟ از قضای الهی فرار می کنی؟ فرمود: أفرّ من قضاء الله الی قدر الله، از قضای الهی به قدر الهی پناه می برم^۱.

نکته

این که در فارسی از «تقدیر» به لفظ «سرنوشت» تعبیر می کنند، هرچند تصور عوامانه آن این است که آینده هر کس به پیشانی او نوشته شده، ولی به نظر نویسنده تفسیر صحیح کلمه این می باشد که نیک بختی یا بدروزگاری انسان به طرز تفکّر و عقایدش بستگی دارد، و این واقعیتی است که تأمل در زندگی افراد مختلف نیز آن را روشن می نماید. بنابراین اگر بگوئیم برای خوشبخت ساختن مردم باید دایره بینش و دانش آنان را وسعت داد و با حقایق مذهبی و واقعیات جهان آشنایشان کرد سخنی است روا، و از همین جا اهمیت کار تعلیم و وظیفه معلم و ارزش خدمات فرهنگی بیشتر معلوم می شود، و تأثیرش در سازندگی فرد و جامعه آشکار می گردد.

شیوه رندانه حافظ

اکنون با عطف توجه به اشعاری که از حافظ نقل شد می‌بینیم وجه مشترک تمام آنها این است که وی با بیانی آکنده از طنزهای خوشایند در صدد پاسخ‌گویی به خرده‌گیران و افراد ظاهرالصلاحی است که او را نهی از منکر می‌نمایند. ظاهراً او از این جهت سخت مورد اعتراض بوده که به صورت‌های مختلف در مقام دفاع از خود برآمده، و با رندی خاصی قانع‌کننده‌ترین جواب را داده، و آن استدلالی است مبتنی بر عقیده و باورداشتِ معترض. در جامعه‌ای که همه به قضای میرم الهی و سرنوشت تغییرناپذیر معتقدند، انتساب اعمال به قضا و قدر بهترین راه تبرئه و زیرکانه‌ترین نوع دفاع از گفتار و رفتار خود است، گویانکه در ترازوی خرد سبک سنگ و از نظر دینی نامقبول باشد. پس اعتقاد به جبر در غزلیات حافظ همان‌طور که آقای علی دشتی نوشته‌اند، وسیله‌ای برای خطاپوشی و عذر تقصیر و بلکه دلیلی بر نداشتن تقصیر می‌باشد.^۱

۱. رک: نقشی از حافظ، تهران، سال ۱۳۳۶، ۲۸۶-۲۸۵؛ خلونگه کاخ ابداع، یغما،

دی ماه ۱۳۵۱.

خواجۀ رندان در موارد دیگر نیز از این شیوه استفاده می‌کند، چنان‌که
بی‌خبری ما را از آنچه در پس پرده غیب می‌گذرد، موجبی برای امیدواری
با وجود گنهکاری می‌شمرد و می‌گوید:

ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل

تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت

(ص ۵۶)

ناگفته نماند در دیوان حافظ به ابیاتی اندک برمی‌خوریم که
عقیده‌مندی به «اختیار» را می‌توان از آن استنباط کرد مانند:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

(ص ۲۵۸)

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد

من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

(ص ۲۰۵)

به نظر نویسندگان این گونه اشعار صرفاً آرمان شاعرانه و زاده هیجانات
روخی است در حالات استثنایی، نه اصلی مسلم در جهان بینی حافظ و دلیل
بر عقیده به اختیار. بلی او هر چند رسیدن به وصال دوست را موقوف به
عنایت ازل می‌داند، باز هم کوشش را ضروری می‌شمرد چنانکه
می‌گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند هر قدر ای دل که توانی بکوش

(ص ۱۹۲)

و نیز ستم ناشی از جبر را به استناد حکمت آفریدگار توجیه می‌کند و جایز
می‌شمرد:

مقدری که به گُل نکفت و به گِل جان داد

به هر که هر چه سزادید حکمتش آن داد



دلا مثال ز بیداد و جور یار که یار

ترا نصیب همین کرد و این از آن داد است

(ص ۲۶)

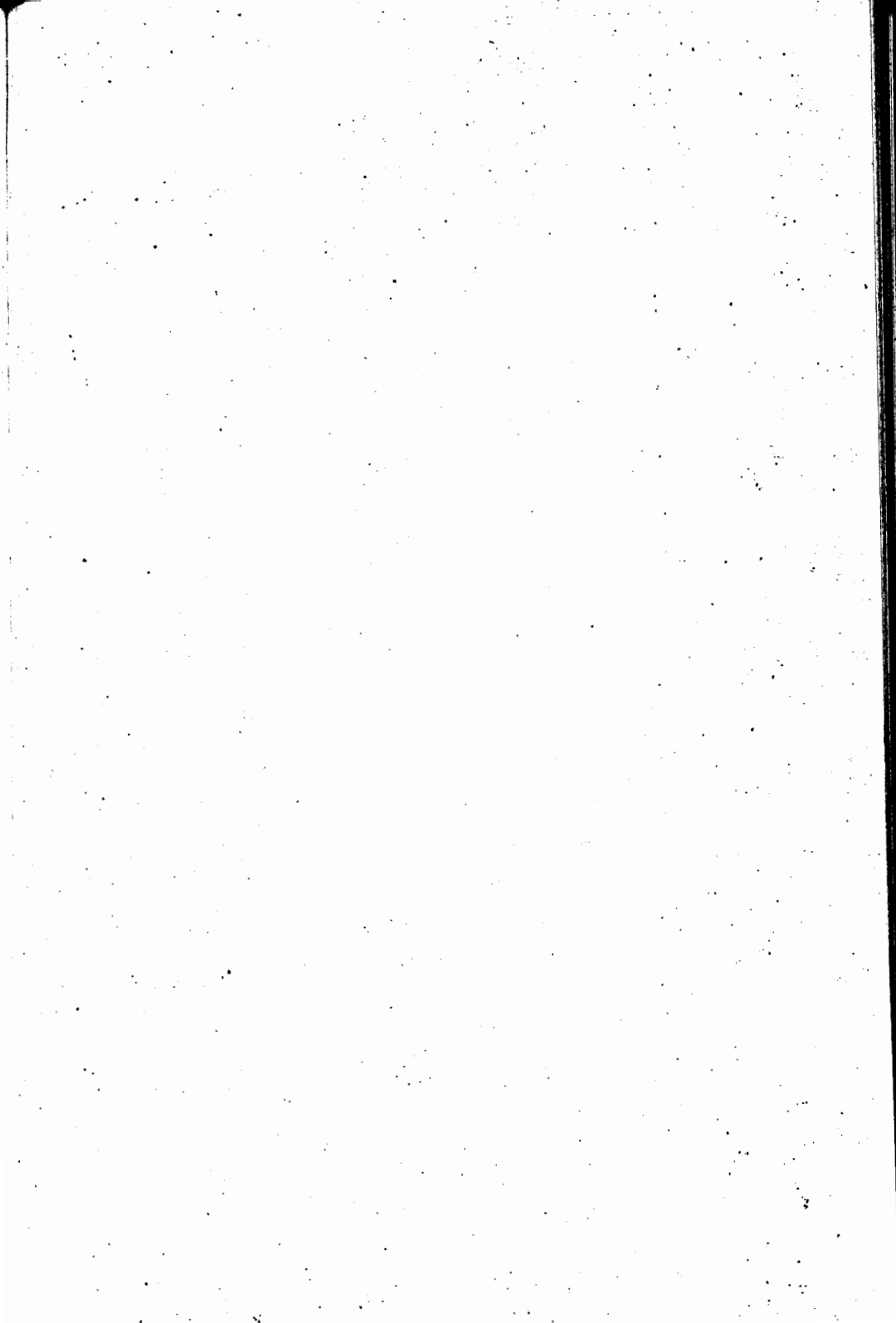
پایان سخن

خلاقیت و قدرت فکری مولوی

در پایان سخن بهره‌ای که از این بررسی برای نویسنده حاصل شد بدین شرح بیان می‌نماید که: موضوع جبر و اختیار و وابسته‌های آن - قضا و قدر و سرنوشت - میزان دقیقی برای شناخت مبانی اعتقادی و فکری شاعران و شیوه بحثشان در مسائل فلسفی است و از آنچه هریک در این باره گفته‌اند می‌توان به حدود تقلید و اثرپذیری آنان از عقاید رایج زمان یا خلاقیت ذهنی و قدرت فکریشان پی برد. مثلاً با مقایسه آنچه از دو شاعر معروف شیخ محمود شبستری و جلال‌الدین محمد نقل شد به تفکر سطحی و تقلیدوار شبستری و ژرف‌اندیشی و ابتکار مولوی واقف می‌شویم، چنان که شیخ سعدی و ابن‌یمین را محصور در ظاهر بعضی اخبار و مذهب اشعری می‌یابیم، و حال آن که ناصر خسرو با استفاده از سخنان ائمه شیعه، خردپذیرترین راه حل را در موضوع جبر و اختیار بیان می‌کند: لا جبر و لا تفویض بل أمرٌ بین الأمرین. اما حافظ در عین قبول

جبر، از این عقیده عمومی برای جواب به کسانی که رفتارشان را خلاف شرع می‌شمردند استفاده می‌کند، و رندی خاصش را در طرح و بهره‌گیری از این موضوع نیز نشان می‌دهد.

و دست آخر با مقایسه آنچه از مولوی و شاعران پیش و پس او نقل شد به وسعت دید و قدرت اندیشه خلاق جلال‌الدین محمد مولوی در حل این معضل فکری و اعتقادی پی می‌بریم. اگرچه فردوسی و ناصر خسرو کوشیدند و تا حدی مسئله را حل کردند اما این مولوی است که روشنگر حدود جبر و اختیار است. کاری که هیچ‌یک از شاعران، نه پیش و نه پس از او، از عهده آن برنیامدند.



فهرست اشخاص

نامها، کنیه‌ها

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| ابو حامد محمد بن محمد غزالی | آدم ابو البشر ۶۷ |
| ۱۵ ح، ۳۶، ۱۲۱ | |
| ارسطو ۱۴ ح | ابلیس ۵۵، ۸۶ |
| اسلامی، محمد علی ۲۷ ح | ابن بابویه قمی ۲۷ ح، ۲۹ |
| اشعری، ابو الحسن ۱۲، ۱۷، ۳۲، | ابن جوزی ۱۷ |
| ۶۴-۶۶، ۱۱۵، ۱۱۹ | ابن سینا ۳۸ |
| افراسیاب ۲۴ | ابن یمن فریومدی ۱۱، ۱۱۰ - |
| افضل الدین صدر ترکه اصفهانی | ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۶ |
| ۵۵ ح | ابو الفتح طاهرین فخرالملک ۴۷ |
| افضل الدین محمد مرقی کاشانی ۹، | ابو الفضل رشیدالدین میبدی ۵۷ ح، |
| ۳۸، ۴۰، ۴۱ | ۱۰۹ |
| افضل الدین محمد مرقی کاشانی | ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن |
| اقبال، عباس ۱۷ ح | قشیری ۱۰۸ ح |
| القادر بالله ۱۷ | ابوبکر باقلانی ۶۶ |

- حافظ ۱۱، ۴۵، ۱۱۳، ۱۱۵ - ۱۱۹،
 ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶
 حجاج بن یوسف ثقفی ۱۷
 حدیدی، دکتر جواد ۳۹ ح
 حسن بن علی الحرانی ۳۵ ح
 حکمت، علی اصغر ۱۰۹
 حکیم طوس ← فردوسی
 حلاج ۵۵
 خالد بن عبدالله القسری ۱۷
 خواجه امام نجم الدین ۱۸
 خواجه نصیر الدین طوسی ۴۰، ۴۱،
 ۴۹ ح، ۵۰
 خواجه نظام الملک ۱۸
 خواجه رندان ← حافظ
 خیام ۱۱، ۳۸ - ۴۲، ۴۴ - ۴۶
 دشتی، علی ۳۹ ح، ۴۰ ح، ۴۱،
 ۱۲۳
 امام جعفر صادق (ع) ۳۵، ۳۶ ح
 امیر ابوالفضل سیستانی ۱۸
 انوری ۱۱، ۴۷، ۴۸، ۵۰
 انوشیروان ۲۵، ۲۶
 باستانی راد، حسینعلی ۱۱۱ ح
 برگسن ۴۴
 بزرگمهر ۲۵، ۲۶، ۲۸
 بلال حبشی ۱۰۲ ح
 بهرام چوبینه ۲۵
 بطروشفسکی ۱۶ ح
 پیامبر اکرم (ص) ۱۲، ۲۷، ۵۴، ۵۶،
 ۶۹، ۷۶ ح، ۸۷ ح، ۱۰۲ ح،
 ۱۲۱
 پیران ۲۴
 تهانوی ۲۹ ح
 جعد بن درهم ۱۷
 جعفری، استاد محمد تقی ۴۴ ح،
 ۵۰ ح، ۱۲۰ ح
 جلال الدین محمد مولوی ←
 مولوی
 جلالی نائینی، سید محمد رضا
 ۵۵ ح
 جیمس، ویلیام ۹۵
 ساسانیان ۲۶
 ساله، پیویر ۳۹ ح
 سعدی ۱۱، ۳۶ ح، ۴۵، ۵۱، ۵۵

- ۵۷ - ۶۰، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۲،
 ۱۱۸، ۱۲۶
 سلطان سنجر ۱۸
 سیاسی، دکتر علی اکبر ۱۴ ح، ۴۴ ح
 شبستری، شیخ محمود ۱۱، ۱۰۷،
 ۱۰۸ ح، ۱۲۶
 شفیع، دکتر محمود ۳۰
 شیخ مجتبی خراسانی ۱۲۰ ح
 شیخ مفید محمد بن النعمان ۱۲۰ ح
 صفا، دکتر ذبیح الله ۱۸ ح
 طباطبائی، علامه محمد حسین
 ۳۶ ح، ۴۳ ح، ۱۲۰ ح
 طوسی ۲۵
 عبدالملک بن مروان ۱۷
 عزالدین محمود کاشانی ۳۳، ۵۶
 عسیران، عفیف ۵۵ ح
 علی بن ابراهیم ۵۷
 علی بن حسین (ع) ۲۹
 علی بن محمد النقی (ع) ۳۵ ح
 علی (ع) ۱۶، ۱۷، ۲۷ ح، ۳۷، ۶۹،
 ۱۲۱
 عین القضاة ۵۵
 غزالی، ابو حامد محمد بن محمد
 ۱۵، ۱۲۱
 غزنوی ۱۸
 غنی، دکتر قاسم ۱۱۴ ح
 غیلان دمشقی ۱۷
 فخرالدین اسعد گرگانی ۲۷
 فخر داعی گیلانی ۱۶ ح
 فرای، ریچارد ۲۶
 فردوسی ۱۱، ۱۹، ۲۴، ۲۶، ۲۷،
 ۲۹ - ۳۱، ۱۲۷
 فروزانفر ۶۳، ۶۵، ۷۱ ح
 فروغی، محمد علی ۵۲ ح، ۵۳، ۵۸ ح
 قزوینی، علامه محمد ۱۱۴ ح
 قلون ۲۵
 قمی، شیخ عباس ۱۲۱ ح
 کریستن سن ۲۶
 کلینی رازی، محمد بن یعقوب ۳۳ ح،
 ۱۲۰ ح
 کیخسرو ۲۵
 گودرز ۲۵
 مأمون ۱۷

- متوکل ۱۷
مجلسی، محمد تقی ۱۱۲
محقق، دکتر مهدی ۱۸ ح
محمد بن عبدالکریم شهرستانی
۱۴ ح
محمدزاده، قربانعلی ۱۰۸ ح
مدرس رضوی، محمد تقی ۴۸ ح
۴۹ ح
مستملی بخاری ۶۵ ح
مصاحب، غلامحسین ۳۶ ح
مصطفی (ع) — پیامبر گرامی
مطهری، مرتضی ۱۷ ح، ۴۴، ۱۲۱ ح
معاذ بن جبل ۵۶
معبد جهنی ۱۷
معتصم ۱۷
منزوی، علینقی ۱۳
مولوی ۱۱، ۱۹، ۲۰، ۶۳، ۷۰، ۷۲،
۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۹
۹۱، ۹۳، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲ ح،
۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۲۷
مهدوی، دکتر یحیی ۹، ۳۸ ح
میرسید شریف جرجانی ۶۴ ح، ۶۷ ح
- مینوی، مجتبی ۹، ۳۸ ح
ناصر خسرو ۱۱، ۱۹، ۳۱-۳۵، ۴۶
۸۸، ۱۲۶، ۱۲۷
نجم الدین عمر بن محمد نسفی ۱۸
نعمانی، شبلی ۱۶ ح
نفیسی، سعید ۳۵ ح، ۳۸ ح
نوابی، دکتر ۲۸
واعظ چرندابی ۱۲۹ ح
ونسنگ ۱۵ ح
هبة الدین شهرستانی ۱۲ ح
هشام بن عبدالملک ۱۷
همایی، جلال الدین ۳۳ ح، ۳۹ ح،
۴۴ ح، ۶۵ ح
یلداز احمد بن حسین رشیدی ۳۹ ح
یاسمی، رشید ۲۳، ۲۶
یغمائی، اقبال ۲۷ ح
یوسف (ع) ۶۸
یونانیان ۱۴ ح

فهرست اقوام، فرقه‌ها، نحله‌های فکری

زروانیان ۲۶، ۲۷، ۲۹	اسماعیلیان ۱۸
سوفسطایی ۹۰	اسرائیلیات ۱۱۲
شیعه ۱۲، ۱۷، ۳۱، ۳۵، ۳۷، ۵۵	اشاعره ۵۱، ۵۶ ح
۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۶	اشعری ۵۱، ۵۵، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۶
شیعیان ۱۸	اشعریان ۱۹، ۳۳، ۵۵، ۶۴ ح، ۶۵
صوفیه ۵۶	۱۰۸
	امویان ۱۷
عامه ۳۲	تشیع ۳۲
عباسیان ۱۷	
علویان ۱۷	جبری ۳۳
قدریه ۱۷، ۳۱ ح	جبریان ۱۵، ۳۶، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۳
قدریان ۱۵، ۳۶ ح	جهمیه ۶۴ ح، ۷۳
قرمطیان ۱۹	جهمیان ۶۴
	حنقیه ۱۸
مجوس ۱۵	
مرجئه ۱۷	رافضیان ۱۹
مزدایی ۲۶، ۲۹	زردشتی ۲۶
معتزله ۱۷، ۳۱ ح، ۵۱، ۵۵، ۵۶ ح	زردشتیان ۲۶
۶۵، ۷۲، ۱۱۵	زروانی ۲۶، ۲۹

فهرست کتب و مجلات

- احادیث مشنوی ۷۱ ح، ۷۶ ح، ۸۷ ح
 احیاء العلوم ۱۲۱
 احیاء علوم الدین ۱۵ ح
 اخلاق نیکوماکوس ۱۴ ح
 اسلام در ایران ۱۶، ۲۷ ح
 اصول فلسفه و روش رئالیسم ۴۳ ح
 الاصول من الکافی ۳۳ ح، ۳۵ ح،
 ۳۶ ح، ۱۱۲ ح، ۱۱۹ ح، ۱۲۱ ح
 الاقتصاد فی الاعتقاد ۳۶
 اعتقاد اهل سنت و جماعت ۱۸
 انسان و سرنوشت ۱۷ ح، ۱۲۱ ح
 ایران در زمان ساسانیان ۲۶
- تاریخ علم کلام ۱۶ ح
 تحف العقول عن آل رسول ۳۵ ح،
 ۳۶ ح
 التعریفات ۶۴ ح، ۶۷ ح
 التوحید ۲۷ ح، ۲۹ ح، ۳۵ ح،
 ۳۷ ح، ۵۷ ح
 جبر و اختیار ۴۴ ح، ۵۰ ح، ۱۲۰ ح
 جبر و قدر ۴۹ ح، ۵۰ ح
 خاندان نوبختی ۱۷
 خلوتگه کاخ ابداع ۱۲۳ ح
- دایرةالمعارف فارسی ۳۶
 دمی با خیام ۳۹ ح، ۴۰ ح، ۴۱ ح
 دیوان اشعار ابن یمن فریومدی
 ۱۱۱ ح
 دیوان انوری ۴۸ ح
- برهان قاطع ۹۳
 بوستان سعدی ۵۱، ۵۳، ۵۷، ۵۹
 بیان الفرقان فی توحید القرآن ۵۷ ح،
 ۱۲۰ ح
 تاریخ ادبیات در ایران ۱۸

- دیوان شمس الدین محمد حافظ
شیرازی ۱۱۴ ح، ۱۲۴
دیوان قصاید و مقطعات
ناصر خسرو ۳۳ ح
- رباعیات بابا افضل کاشانی ۳۸ ح
رباعیات حکیم عمر خیام
نیشابوری ۴۴
رباعیات حکیم خیام نیشابوری ۴۲
۴۵ ح، ۴۶ ح
رباعیات عمر خیام ۴۰ ح، ۴۵ ح
رساله شکوی الغریب ۵۵ ح
رساله عرض نامه ۹
رساله القشیریه فی علم التصوف
۶۵ ح، ۱۰۸ ح
- زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه
۲۷ ح، ۳۱ ح
- سفینه البحار ۱۲۱ ح
سیرالملوک ۱۸
- شاهنامه ۲۳، ۲۴ ح، ۲۵ ح، ۲۶،
۲۸ - ۳۰
شرح التعرف لمذهب التصوف
۵۱ ح، ۶۵ ح
- شرح عقاید الصدوق و تصحیح
الاعتقاد ۱۲۰ ح
شرح مثنوی شریف ۶۳، ۶۵ ح،
۷۳ ح
شیعه در اسلام ۳۶ ح، ۱۲۰
- صحیح مسلم ۷۱ ح
- طریخانه ۳۹ ح، ۴۰ ح، ۴۱ ح، ۴۴ ح
قرآن کریم ۱۱، ۱۲، ۶۴ ح، ۷۷
- کاوه (مجله) ۱۳ ح
کشاف اصطلاحات الفنون ۲۹ ح،
۳۱ ح
کشف الاسرار و عدة الابرار ۵۷ ح،
۶۵ ح، ۱۰۹ ح
کنوز الحقایق ۸۷
کیمیای سعادت ۱۵ ح، ۶۵ ح
- گشایش و رهایش ۳۴ ح، ۳۵ ح
گلستان ۵۱، ۵۷، ۵۸
گلشن راز ۱۰۷، ۱۰۸ ح، ۱۰۹ ح
- مبانی فلسفه ۴۴ ح، ۹۵
مثنوی معنوی ۶۳، ۶۴، ۶۶ - ۶۹

مصنفات عین القضاة همدانی ۵۵ ح

المعجم المفهرس الالفاظ الحديث

النوی ۱۵ ج

الملل و النحل ۱۴ ح، ۵۵ ح، ۵۶ ح،

۶۵ ح، ۶۶ ح، ۱۱۹ ح

المنتظم ۱۸ ح

مواظع سعدی ۵۲ ح، ۵۳ ح، ۵۸ ح

نزهة المجالس ۴۲ ح، ۴۵ ح

نشریه دانشکده ادبیات تبریز ۲۸

نقشی از حافظ ۱۲۳ ح

ویس و رامین ۲۷

هزار سال پس از فردوسی ۲۳ ح

یادگار بزرگمهر ۲۸

یغما (مجله) ۲۷ ح، ۱۲۳ ح

۷۲، ۷۳، ۷۴ ح، ۸۰ ح، ۸۲

۸۳ ح، ۸۶ ح، ۸۸، ۸۹ ح، ۹۴

۹۷ ح، ۱۰۰، ۱۰۲ ح

مرآت العقول ۱۱۲ ح

مجله دانشکده ادبیات و علوم

انسانی تهران ۱۴ ح، ۱۸ ح،

۳۶ ح، ۴۴ ح

مجله دانشکده ادبیات و علوم

انسانی مشهد ۳۹ ح

مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین

طوسی ۴۹ ح

مستدرک ۷۶

مسند ۷۶ ح، ۸۷

مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة

۳۳ ح، ۴۴ ح، ۵۶ ح، ۶۵ ح،

۷۳ ح

مصنفات افضل الدین کاشانی ۹،

۳۸ ح