

بررسی سیر تحول آرای مولوی و فخررازی در مسئله جبر و اختیار

جعفر شانزری*

محمود آهسته**

چکیده

در اهمیت مسئله جبر و اختیار همین بس که حل بسیاری از مسائل کلامی بدان وابسته است و در طول تاریخ متفکران زیادی را به نظریه پردازی در این باره از جهات مختلف سوق داده است. در مقام مقایسه آرای مولوی و فخررازی در مسئله جبر و اختیار، شباهت‌ها و تفاوت‌های فراوانی را می‌توان یافت؛ از جمله اینکه هر دو از مکتب کلامی اشعری بهره جسته‌اند و به افعال انسان جبرگونه نگریده‌اند و اینکه در بسیاری از مواضع از قرار گرفتن در دوراهی انتخاب جبر یا اختیار سخن به میان آورده‌اند و سرانجام به امر بین‌الامرین روی آورده‌اند؛ اما در همین جایگاه مشترک، با هم اختلاف نظر دارند. مولوی در مقام یک عارف، در اشعار خود از استدلال گریخته و به جبر عاشقانه و عارفانه‌ای پناه برده که جبر همراه با اختیار را به او عرضه می‌دارد و در ادامه به امر بین‌الامرینی که شیعه تفسیر می‌کند معتقد گشته است. از سوی دیگر، فخررازی با توجه به رویکرد تفسیری و توسل به استدلال نقلی، پس از چند بار تغییر عقیده و پریشانی آرا، پذیرش جبر و نظریه کسب، سرانجام امر بین‌الامرینی را برمی‌گزیند که آن را بایستی تفسیری از عقیده جبر به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها

جبر و اختیار، امر بین‌الامرین، کسب، مولوی، فخررازی.

Email: j.shanazari@yahoo.com

Email: mahmood770@yahoo.com

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۰۷.

۱. طرح مسئله

جبر و اختیار قدمتی به اندازه آفرینش انسان دارد و همواره در طول تاریخ از بحث برانگیزترین موضوعات کلامی به شمار رفته است. از این رو موجب پدید آمدن مکتب‌ها و فرقه‌های مختلف و گاه معارض فکری گردیده است. این مسئله که بدانیم انسان در افعالش مجبور است یا مختار و قضا و قدر تا چه حد در سرنوشت انسان نقش دارد، از اهمیتی خاص برخوردار است. در طول تاریخ، متکلمان، فیلسوفان، عارفان، صوفیان، مفسران و محدثان از منظر خاص به پردازش این مطلب همت گماشته‌اند و گاه به نتیجه‌ای درست و گاه نادرست دست یافته‌اند. در عالم اسلام فرقه‌های معتزله، زیدیه، اسماعیلیه، امامیه، ماتریدیه، اشاعره و جبریه خالص، به ترتیب بیشترین تا کمترین حوزه اختیار را برای انسان قائل بودند.^۱

در مورد جبر و اختیار و فروع آن تحقیقاتی صورت گرفته اما تاکنون مقایسه تطبیقی میان آرای متفکران مورد نظر این مقاله انجام نشده است.

به برخی از تحقیقاتی که به جنبه‌هایی از این مسئله پرداخته‌اند، اشاره می‌کنیم:

سید حسن حسینی در کتاب *دو فیلسوف اسلامی (فخر رازی و خواجه نصیر طوسی)*، به بررسی و داوری در مسائل اختلافی بین این دو، از جمله جبر و اختیار، پرداخته است. علی‌الله‌باشتی در *فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی* (سال سوم، شماره نهم)، «آرای امام خمینی درباره اراده خداوند عز و جل» را مورد بررسی قرار داده است. جعفر سبحانی در کتاب *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، ج ۲، عقاید اشاعره از جمله فخر رازی را با عقاید معتزله و امامیه در مورد جبر و اختیار بررسی کرده است. در کتاب *عدل الهی از دیدگاه امام خمینی* نیز، بخشی از آرای ایشان در مورد جبر و اختیار بررسی شده است.

شاید نخستین بار مسلمانان اعتقاد به مسئله جبر و اختیار و اراده و صفات خداوند را از قرآن کریم دریافت کرده باشند؛ زیرا در موارد بسیار زیادی در قرآن از صفات خداوند، از جمله قدرت و اراده خداوند، مختار یا مجبور بودن انسان‌ها، قضا و قدر بحث شده و الفاظ مربوط به این صفات و مشتقات آنها بارها به کار رفته است.

همچنین امام علی علیه السلام در خطبه‌هایشان به بحث در زمینه قضا و قدر، جبر و اختیار و صفات خداوند پرداختند و دیگران که در مکتب او رشد یافته بودند، این راه را پی گرفتند. هاشم معروف الحسینی، نویسنده و دانشمند برجسته لبنانی در این باره می‌گوید:

امامیه کهن‌ترین فرقه اسلامی است و تاریخ آنها مربوط به صدر اول اسلام است. علی بن ابیطالب که تشیع به او بازگشت دارد، ده‌ها سال پیش از پیدایش طریقه اعتزال، درباره توحید و صفات باری تعالی و عدل و قدر و دیگر موضوعات کلامی و فلسفی سخن گفته است.^۲

استاد مطهری نیز در این باره می‌گوید: «آن گونه که از تواریخ به دست می‌آید، بحث‌های کلامی از نیمه قرن اول هجری آغاز شد و در میان این بحث‌ها ظاهراً از همه قدیم‌تر، بحث جبر و اختیار است.»^۳

این مقاله بر آن است تا به بررسی تحول و تطور آرای مولوی و فخر رازی در مسئله جبر و اختیار بپردازد. البته با وجود اینکه آنها از هم فاصله زمانی داشته و هر یک با رویکردی متفاوت به سراغ این مسئله رفته‌اند، اما برداشت‌های متفاوت از کلام آن دو در زمینه جبر و اختیار، یکی از ابعاد مشترک آنها به شمار می‌رود. افزون بر این، هر دو از یک نظام فکری متأثرند و گاه از جبر و گاه از اختیار انسان سخن گفته‌اند و سرانجام به جایگاهی بین این دو معتقد گشته‌اند. در این راستا مولوی کوشیده است تا با عشق و طریقه عارفانه، تمام اختیار انسان را به دست خداوند بسپارد و با این کار،

عقیده اشاعره را تلطیف و تعدیل کند، و تفسیری صحیح در قالب امر بین الامرین ارائه نماید. گرچه پاره‌ای از اشعار او به صورت مستقل، در ظاهر به جبر گرایش دارد، اما داوری نهایی باید با استناد به تمام اشعار و داستان‌های او انجام شود. از سوی دیگر، فخررازی با تمسک به نقل و آیات قرآن به سراغ این مسئله رفته و از عقل نیز کمتر بهره جسته است. او در پی حل تعارضات ظاهری آیات که گاه از اختیار و گاه از اجبار انسان سخن می‌گوید، به نظریه متعادل‌تری می‌گراید که در ارائه صحیح آن و تشریح درست اختیار انسان در عین قدرت لایزال الهی ناکام می‌ماند. در این جستار، نگارنده به بررسی رویکرد این دو به جبر و اختیار و سیر تحول آنان در اعتقاد به امر بین‌الامرین پرداخته است.

مولوی در کتاب مثنوی معنوی در قالب شعر و داستان موضوع جبر و اختیار را بیان کرده است، اما فخررازی در کتاب‌های مختلفش، از جمله تفسیر بزرگ مفاتیح‌الغیب، محصل، البراهین فی علم‌الکلام به این موضوع پرداخته است.

تاکنون تحقیقات زیادی در مورد بررسی آرای مولوی و امام فخررازی به صورت جداگانه درباره جبر و اختیار انجام شده است که به بررسی آنها می‌پردازیم؛ اما خلأ بررسی تطبیقی آرای این دو درباره جبر و اختیار همواره به چشم می‌خورد. افزون بر این، مقاله حاضر نه به گردآوری صرف آرا، بلکه به بررسی سیر تشکیک و تشویش این دو دانشمند درباره جبر و اختیار می‌پردازد.

پیش از بیان دیدگاه‌های مولوی و فخررازی لازم است به طور مختصر مؤثرترین و مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح شده در باب جبر و اختیار بیان گردد.

۲. دیدگاه‌های کلامی

۲.۱. نظریه اشاعره

اشاعره، انسان را موجودی بی اختیار و اعمال او را مخلوق خدا می‌دانند.^۴ انگیزه اشاعره در اتخاذ این رأی آن است که توحید افعالی و عمومیت اراده خدا را ثابت کنند. این اصل که «خالقی جز خداوند نیست»، یک قاعده کلی برای اشعری و پیروان اوست و همه چیز، از جمله افعال انسانی مخلوق خدا است. اشاعره بر این باورند که همه موجودات به طور مستقیم و بی واسطه، با اراده الهی به وجود می‌آیند و همه چیز فعل خداوند است، حتی افعال به ظاهر اختیاری انسان. این نظریه، نخست به صورت «جبر خالص» مطرح شد و سپس با افزودن نظریه «کسب»^۵ جنبه معتدل‌تری یافت. اشاعره از مهم‌ترین طرفداران جبر معتدل‌اند. از دیدگاه جمهور اشاعره مهم‌ترین مبانی اعتقاد به جبر عبارت‌اند از:

(۱) توحید در خالقیت؛ (۲) علم ازلی خداوند؛ (۳) قضا و قدر؛ (۴) هدایت و ضلالت که به دلیل محدودیت مقاله به توضیح آنها نمی‌پردازیم.

۲.۲. نظریه معتزله

نظریه‌ای که قائل به آزادی مطلق انسان در کارهای خود است، مربوط به معتزله است^۶ و آن را تفویض می‌نامند. حاصل این نظریه این است که فعل اختیاری انسان فقط توسط او پدید می‌آید و مخلوق خداوند نیست. انتساب فعل انسان به خداوند انتساب حقیقی نیست، بلکه بدین جهت است که خداوند انسان را آفریده و به او قدرت انجام فعل را عطا کرده است، ولی در انجام یا ترک فعل او دخالتی ندارد؛ یعنی فعل انسان از نظر تکوینی به خود او واگذار شده است.

۲.۳. نظریه شیعه

بر اساس آموزه‌های اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام که با ظاهر قرآن نیز همخوانی دارد، انسان با این که در فعل خود مختار است، مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار و با اراده انسان تحقق فعل را خواسته است. هر فعلی که با دخالت انسان، جامه تحقق به خود می‌پوشد، خدای متعال تحقق آن را از راه مجموع اجزای علت تامه که یک جزء آن اراده و اختیار انسان است، اراده کرده است. در نتیجه، این گونه خواستن خداوند، در عین این که انسان در انجام فعل مختار است، تحقق فعل بسته به وجود شرایطی دیگر نیز هست که بسیاری از آنها در حیطه اراده و اختیار انسان نیست. افزون بر این هیچ موجودی و از جمله انسان در عالم هستی وجود استقلالی ندارد و همه موجودات به وجود خداوند نیاز مندند. شیعیان امامیه بر طبق آموزه‌های ائمه اطهار، به ویژه امام صادق علیه‌السلام، راه میانه‌ای از جبر و اختیار را برگزیده‌اند که هم اراده خدا و هم اختیار انسان حفظ شود. این عقیده را «امر بین الامرین» می‌نامند که چون یکی از نقاط مشترک دیدگاه مولوی و فخر رازی است، بیشتر به آن پرداخته خواهد شد.

امام صادق علیه‌السلام فرمود: «لا جبر و لا تفویض»^۷. مضمون همین حدیث شریف از دیرباز به باور شیعه تبدیل شده است.

در روایتی دیگر از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ بِمَا لَا يُطِيقُونَ وَاللَّهُ أَعَزُّ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ»^۸؛ خدا، کریم‌تر از آن است که مردم را به چیزی که قدرت بر آن ندارند، تکلیف کند و عزیزتر از آن است که در ملک او امری تحقق یابد که وی نمی‌خواهد. این حدیث شریف بر بطلان دو نظریه سابق (جبر و تفویض) دلالت دارد. همچنان که روایت شده است که امام علی علیه‌السلام در پاسخ به فردی که از امام خواست تا درباره «قدر» سخن بگوید فرمود: «لما ابیت فانه امر بین الامرین، لا جبر و لا تفویض»^۹.

تفسیر فلسفی امر بین‌الامرین بر پایه دو اصل فلسفی استوار است:

۱. به مقتضای اصالت وجود، هستی در همه مصادیق و مراتب خود آثار ویژه‌ای دارد و در نتیجه، استناد افعال و آثار موجودات - اعم از مجرد و مادی، جاندار و بی‌جان - استناد حقیقی است؛ چنان‌که رابطه علیت و معلولیت میان موجودات نیز بر پایه همین اصل قابل تفسیر است.
 ۲. هستی امکانی، هویتی وابسته و نیازمند است، و این وابستگی و فقر، عین ذات و هویت اوست، نه زائد و عارض بر آن؛ و گرنه دارای نوعی استقلال شده و رقیب و همانند واجب‌الوجود بالذات خواهد بود که امری باطل است.
- نتیجه روشن دو اصل مزبور این است که افعال انسان، ارتباط حقیقی با قدرت و اراده او داشته و او حقیقتاً فاعل کارهای خود است. بنابراین، نظریه جبر باطل است ولی از آنجا که هستی انسان، آفریده خداوند است، فعل او نیز - در عین این که استناد حقیقی به او دارد - مستند به خداوند است. بنابراین نظریه تفویض نیز باطل است.

۳. مولوی و مسئله جبر و اختیار

برای تبیین باورهای مولوی، نخست باید مشرب عارفان و صوفیان را بررسی کنیم. مهم‌ترین و اصلی‌ترین شاخصه عرفان که آن را از سایر علوم اسلامی جدا می‌کند، وحدت شخصیه وجود است. بر این مبنا، همه هستی در یک حقیقت متعالی، یعنی وجود حق تعالی، منحصر است و دیگر موجودات، تعینات و نسب آن حقیقت‌اند که وجودی و رای آن ندارند. اگر به این تعینات، مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه نگاه شود، همه آنها عدم محض‌اند و از حقیقتی برخوردار نیستند و اگر به اعتبار آن حقیقت نگریسته شوند، وجود دارند. بنابراین عارفان موجودات را با ذات و قوای باطنی شان از شئون، جلوه‌ها و تجلیات حق می‌دانند که از خود هیچ

اختیاری ندارند و بر اساس قاعده وحدت وجود و موجود - که به آن معتقدند - افعال، حرکات و تأثیرات در مظاهر موجودات را نیز منسوب به خداوند می‌داند.

مولوی به عنوان عارفی شوریده، به آنچه در دیدگاه عرفا ذکر شد معتقد است اما در مثنوی معنوی، سیر تحول و تشکیک در اعتقادات در مسئله جبر و اختیار به چشم می‌خورد.

به تعبیر جلال‌الدین همایی، مولوی مانند همه عارفان که در مقام فنای فی‌الله و بقای بالله هستند، به نوعی جبر عارفانه قائل است که در این حالت سالک برای خود هستی و تعینی قائل نیست تا اختیاری داشته باشد.^{۱۰} هر چند گاهی به سان یک فیلسوف براهین و استدلال‌ات عقلی می‌آورد ولی از آنجا که با استدلالیانی که با پای چوبین بی‌تمکین خود در عرصه معرفت حق گام می‌نهند، میانه خوبی ندارد، بیشتر سعی می‌کند از دلایل نقلی بهره ببرد. وی قرآن و حدیث را با کلام و حکمت اشراقی در هم آمیخته و با زبان لطیف و شیرین شعر، چنان به طرح مباحث می‌پردازد که عقلیون و نقلیون هر دو از آن بهره کافی می‌برند.^{۱۱}

در مثنوی معنوی، قضا و قدر از جایگاهی خاص برخوردار است که بسیاری از اشعار و تمثیل‌های موجود در آن را به خود اختصاص داده است. گاهی در مثنوی معنوی عقیده به جبر و محکوم و محتوم بودن قضا و قدر به اوج خود می‌رسد. مولوی در داستانی (که البته مستند تاریخی ندارد) به پیشگویی پیامبر ﷺ درباره کشته شدن علی علیه السلام به دست رکابدارش اشاره می‌کند و می‌گوید: رکابدار با شنیدن این خبر برای پیشگیری از وقوع چنین عملی از حضرت علی علیه السلام تقاضا می‌کند که خود را فدای علی علیه السلام کند و یا به دست آن حضرت کشته شود، اما پاسخ می‌شنود که این قضای محتوم است که بر تو جرم و گناهی نیست:

گفت پیغمبر به گوش چاکرم کو بُرد روزی ز گردن این سرم

کرد آگه آن رسول از وحی دوست	که هلاکم عاقبت بر دست اوست
او همی گوید بکش پیشین مرا	تا نیاید از من این منکر خطا
من همی گویم چو مرگ من ز توست	باقضا من چون توانم حيله جست ^{۱۲}
آلت حقی و فاعل دست حق	چون ز من بر آلت حق طعن و دق ^{۱۳}

در دیدگاه جبر، مولانا تا آنجا پیش می رود که تلاش و عمل آدمی را بی حاصل می پندارد و همه چیز را به دست قضا و تقدیر الهی می سپارد؛ به گونه ای که هر چه او بخواهد همان می شود. مولانا نیز همچون فلاسفه الهی و ارباب شرایع بر آن است که قضا و قدر الهی و رای اختیار انسان است. از این رو رد قضا محال است:

چون قضا آید طیب ابله بود	وان دوا در نفع هم گمره شود ^{۱۴}
چون قضا آید شود تنگ این جهان	از قضا، حلوا شود رنج دهان ^{۱۵}
چشم بسته می شود وقت قضا	تا نبیند چشم، کحل چشم را ^{۱۶}
چون قضا آید نینی غیر پوست	دشمنان را باز شناسی ز دوست ^{۱۷}
چون قضا آید فرو پوشد بصر	تا نداند عقل ما، پاراز سر
چون قضا بگذشت، خود را می خورد	پرده بدریده، گریبان می درد ^{۱۸}
چون قضا آید، شود دانش به خواب	مه سیه گردد، بگیرد آفتاب
از قضا این تعبیه کی نادر است؟	از قضا دان کو قضا را منکر است ^{۱۹}

وی حتی از زبان حضرت پروردگار هم، این مسئله را بیان می کند؛ آنگاه که آدم ﷺ آن گناه را انجام می دهد و بابت آن خود را مقصر می داند و از خداوند آمرزش می خواهد؛ خداوند پس از

پذیرش توبه او چنین می‌فرماید:

بعد توبه گفتش ای آدم نه من آفریدم در تو آن جرم و مَحَن^{۲۰}

به این معنا که این خداوند بوده که فعل شرّ را آفریده است. به این ترتیب آن گناه و تمام افعال، بنا به دیدگاه مولانا، از آن خداوند است و انسان در آن نقشی ندارد.

او وقتی آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ» (بقره: ۱۷۹)؛ به راستی که در قصاص برای شما حیات و زندگی است، مطرح می‌کند، در پی حل تعارض احتمالی برآمده و نخست شبهه افکنده و سپس به آن پاسخ می‌دهد. اگر آدمی آلت فعل حق است و از خود اختیاری ندارد و افعال او اجباری و اضطراری هستند، پس قصاص چگونه موضوعیت پیدا می‌کند؟ آیا چنین موضوعی منافی عدل خداوند نیست؟ و چه بسا که ظلمی دوچندان است؛ زیرا انسان به رغم میل خود مجبور به عصیان و قتل می‌شود. بنابراین شایسته نیست که به دلیل ارتکاب عملی که ملزم به اجرای آن بوده است، مجازات و قصاص شود. مولوی در پاسخ یادآور می‌شود که خداوند در قهر و لطف و صفات جمال و جلال یگانه است و همه چیز در ید قدرت اوست و هر تصرفی که مالک در ملک خود کند صحیح است و او می‌تواند بر فعل خود اعتراض کند و سرّ این موضوع بر کسی معلوم نیست.

گفت او پس این قصاص از بهر چیست؟	گفت هم از حقّ و آن سرّ خفی است
گر کند بر فعل خود او اعتراض	ز اعتراض خود برویاندر ریاض
اعتراض او رسد بر فعل خود	زانکه در قهر است و در لطف او احد
اندرین شهر حوادث میراوست	در ممالک، مالک تدبیراوست
آلت خود را اگر او بشکند	آن شکسته گشته رانیکو کند ^{۲۱}

مولوی در اینجا موفق می‌شود این شبهه - یعنی تعارض اضطرار انسان و قصاص را که با عدل الهی در تنافی است - پاسخ دهد. اما از سوی دیگر، برای اختیار انسان جایگاهی را در نظر نگرفته است. به سخن دیگر، در پی حل شبهه‌ای بر آمده که اصل موضوع و اعتقاد اولیه آن جبر است. افزون بر این، مولوی در تأیید اختیار و نفی جبر، به دلایل حسی و وجدانی متوسل می‌شود و می‌گوید:

چون بُدی عاجز، پشیمانی ز چیست عاجزی را باز جو کز جذبِ کیست^{۲۲}
جبر بودی کی پشیمانی بُدی ظلم بودی کی نگهبانی بُدی^{۲۳}

او بار دیگر در همین مورد پشیمانی، دیدگاه جبر را استحکام می‌بخشد و می‌گوید:

چون قضا آورد حکم خود پدید چشم واگشت و پشیمانی رسید
این پشیمانی قضای دیگر است پس پشیمانی بهل، حق را پرست^{۲۴}

مولوی در تأیید جبر از اعتذار جبرگرایانه مردم و اینکه نقشی در سرنوشت خود ندارند، دوری می‌جوید و همچنین با بیان ساده عوامانه و یا با استدلال‌های کلامی منطقی، اختیار وسیع آنان را گوشزد می‌کند:

اختیاری هست در مانا پدید چون دو مطلب دید آمد در مزید^{۲۵}
اوستادان کودکان را می‌زنند آن ادب، سنگ سیه را کی کنند^{۲۶}

مولوی به قدری از جبرگرایی بیزار است که آن را حتی از اعتقاد اهل تفویض و اعتزال نیز پست‌تر می‌پندارد. او با داور قرار دادن عقل از وجود امری وجدانی می‌گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است زانک جبری حس خود را منکر است^{۲۷}

مولوی انسان‌ها را در اختیار خیر و شر و یا نقص و کمال مختار می‌بیند و در جای جای مثنوی به این امر تأکید ورزیده است؛ رویکردی که در مکتب اشعری دیده نمی‌شود:

جمله قرآن امر و نهی است و وعید امر کردن سنگ مرمر را که دید^{۲۸}
خالقی که اختر و گردون کند امر و نهی جاهلان را چون کند^{۲۹}
خشتم در توشه‌ی بیان اختیار تا نگویی جبر یانه‌ی اعتذار^{۳۰}

چنین مواردی دستیابی به مقصود و غرض مولوی را مبهم و پیچیده ساخته و از سرگردانی او در انتخاب جبر و یا اختیار سخن می‌گوید. سخن مهم‌ترین است که آیا مولوی خود نیز بر سر دو راهی جبر و اختیار بوده، و یا اینکه در صدد است با ایجاد تناقض و تلاش برای رفع آن، دیدگاه خود را پاسخگوی مشکل بشمارد.

به عبارتی می‌توان گفت مولوی در لحظه‌ای که از عالم خاکی و جهان ماده و احتیاج بالا می‌رود، در برابر وجود و قدرت بی‌کران حق موجودی نمی‌بیند اما آن‌جا که از عالم بالا پایین می‌آید و به همین جهان خاکی محسوس می‌نگرد، انسان مسئول، مکلف، آزاد و مختار را می‌بیند. این مطلب نسبی بودن اعتقاد مولانا از دو منظر خاکی و افلاکی را نمایان می‌سازد. روشن است که مراد مولوی از جبر، جبر عارفانه است؛ یعنی رسیدن به مرحله‌ای از کمال که آدمی خود را محصل و منظور حضرت حق بداند؛ از حقایق عالم آگاه شود و به اسرار حوادث پی ببرد.

در این مرتبه عارف از عالم معلول‌ها خارج شده و در جهان علت‌ها سیر خواهد کرد. مولوی در مورد حدیث «جفّ القلم»،^{۳۱} در ظاهر سخن متعارضی گفته است: آنچه رخ می‌دهد خارج از دایره قضا و قدر نیست اما در دایره قضا و قدر، عمل نیز منافی اختیار آدمی نیست؛ زیرا هر کس در حیطه قضا و قدر قدرت انتخاب دارد.

همچنین تأویل قد جفّ القلم	بهر تحریض است بر شغل أهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کثر روی، جفّ القلم کثر آیدت	راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جفّ القلم	عدل آری بر خوری جفّ القلم
چون بدزدد، دست شد، جفّ القلم	خورد باده مست شد، جفّ القلم
تور و اداری؟ روا باشد که حق	همچو معزول آید از حکم سیق
که ز دست من برون رفته است کار	پیش من چندین میا، چندین مزار
بلک معنی آن بود جفّ القلم	نیست یکسان پیش من عدل و ستم
فرق بنهادم میان خیر و شر	فرق بنهادم ز بد هم از بتر ^{۳۲}

مولانا در ادامه ابیات فوق نظر جبر گرایانه را نسبت به حدیث جفّ القلم رد می کند و می گوید:

معنی جفّ القلم کی آن بود	که جفاها با وفا یکسان بود؟
بل جفا را هم جفا جفّ القلم	و آن وفا را هم وفا جفّ القلم ^{۳۳}

اما همین حدیث را در بخش دیگری از مثنوی به گونه ای طرح می کند که ظاهر از آن جبر مطلق مستفاد می شود. ولی باید گفت که در آنجا نیز منظورش جبر مصطلح (به معنای سلب اختیار از انسان) نبوده است، بلکه در آن مرتبه مولانا از بالا به انسان و جهان نگریسته است و در آن منظر جز مشیت الهی به چشم نمی آید و جمیع اسباب و اضافات، اسقاط می شود و حقیقت آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (دهر: ۳۰) در ظهور می آید.

من همی گویم برو جفّ القلم	ز این قلم بس سرنگون گردد علم
---------------------------	------------------------------

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو زانکه این را من نمی دانم ز تو^{۳۴}

نگاه مولوی به وجهه الهی انسان که در این مرتبه، وجهه نفسی او در وجهه الهی گم می شود، برای انسان نوعی جبر قائل است که آن را جبر ممدوح و جبر خاصه می گویند. این جبر در مقابل جبر مذموم عامه قرار می گیرد که به نظر او عمدتاً برای فرار از ادای تکلیف الهی و توجیه کردن امور و عمل به نفسانیات خود، جبر گرامی شوند.^{۳۵}

۴. مولوی و امر بین الامرین

اگر گام بعدی از اعتقادات او در زمینه جبر و اختیار را بررسی کنیم، درمی یابیم که او با تأثیر از مکتب کلامی اشعری از یک سو، و با شناختی که از براهین عقلی - هر چند آن را سست و لرزان می داند - و آیات و روایات دارد، از افراط در اجبار انسان دست برمی دارد و مسئله را چنان تعدیل می کند که به نظر نگارنده، تفسیر آن متفاوت از نظریه کسب است که اشعری مطرح می کند و آن را باید امر بین الامرین شیعی تلقی کرد.

در دیدگاه و افکار مولانا برای تثبیت امر بین الامرین باید به تحلیل این تناقض پرداخت: نخست اینکه، از نگاه برخی، آن طور که از طرح نظریه های وی بر می آید به پیروی از مکتب اشعری، او معتقد به «کسب» است؛ دوم اینکه، وی به اختیار نیز معتقد است؛ امری که بارویکرد «کسب افعال» در تناقض است. در ضمن تأکید بر نفی پذیرش کسب از سوی مولوی، یکی از مقالات علمی در این موضوع را بررسی کرده و مورد نقد و ارزیابی قرار می دهیم.

در مقاله «تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی» برای اثبات کسب مولوی آمده

است:

اشعری برای اثبات مسئله کسب چنین استدلال می کند که نه کافران و نه مؤمنان نمی توانند

کارهایشان را مطابق قصد و هدف خویش انجام دهند. مؤمن با ایمان آوردن خویش، هیچ‌گاه قصدش این نبوده که خود را در معرض کارهای سخت، بیماری‌زا و آسیب‌های مختلف قرار دهد و کافر نیز هرگز مرادش این نبوده که کارهایش در عالم واقع، زشت و منفور باشد. از طرفی، فاعل حقیقی کسی است که کاری را که انجام می‌دهد مطابق قصدش باشد. پس فاعل و خالق حقیقی کارهای انسان‌ها خودشان نیستند و در واقع خدا است که فاعل و خالق حقیقی کارهای آنان است و انسان‌ها فقط گیرنده و کسب‌کننده فعل خدا هستند. اینک سؤال اینجاست که وقتی خدا فاعل و خالق حقیقی افعال انسان است آیا اختیار، انتخاب و اراده‌ای برای انسان‌ها باقی می‌ماند؟ پاسخ اشعری به این سؤال مثبت است. اشعری می‌گوید: همه افعال و حرکت‌های انسان‌ها، حرکت‌های اضطراری و یا به اصطلاح جبری نیست، بلکه عمده حرکت‌های ما حرکت‌های اکتسابی است. او برای روشن‌تر شدن مطلب مثالی می‌زند؛ برای نمونه شخصی را فرض کنید که از شدت تب، بدنش به رعشه افتاده است. رعشه یک حرکت اضطراری است؛ چرا که او نمی‌تواند خود را از این حرکت خلاص کند. اما راه رفتن، نشستن، حرف زدن و حرکت‌ها و کارهایی از این دست، اینها حرکت‌های اضطراری نیستند؛ چرا که انسان می‌تواند از این حرکت‌ها خلاصی یابد و آن را متوقف کند. بدین سان به نظر اشعری، انسان‌ها مجبور نیستند و در حوزه افعال خود دارای اختیار و انتخاب‌اند، اما اختیاری محدود که در چارچوب خلق از طرف خدا و کسب از طرف انسان معنا پیدا می‌کند. باری اگر بخواهیم کسب را در یک جمله تعریف کنیم می‌توانیم چنین بگوییم: «قدرتی را که خداوند در انسان به هنگام انجام فعل می‌آفریند، تأثیری دارد که فعل، با آن تأثیر حادث و واقع می‌شود. به عبارت دیگر کسب، آن فعلی است که با آن قدرت حادث شده انجام گرفته است».^{۳۶}

نویسنده مقاله یادشده برای اثبات مطابقت دیدگاه اشعری و مولوی، به گفته‌های نیکلسون

استناد کرده و می نویسد:

مولانا در بخش هایی از مثنوی در مورد نسبت کارهای انسان ها با افعال الهی و قضیه جبر و اختیار دقیقاً دیدگاه اشعری را بازگو کرده و توضیح می دهد. مولانا بر آن است که جادّة الوسطی در شریعت از میان دو امر جبر و قدر می گذرد.^{۳۷} او عقیده معتزله را در این مورد که «انسان ها را خالق افعال خود می دانند» مردود می داند و می گوید که همه افعال را حق تعالی می آفریند و به هستی می آورد و اگر ما قدرتی بر آنها داشته باشیم تنها بدان اعتبار است که از ما صادر و به دست ما «تخصیص بر داشته» یا «گزیده» می شود. مولانا برای توضیح مسئله از یک مثال استفاده می کند. او می گوید فرض کنید که کسی الان در حال سخن گفتن است. از دو حال خارج نیست: یا این شخص صورت لغوی و فصل بندی سخنرانی خود را مد نظر دارد و یا مفاد و مقصود از آن را. این شخص چگونه می تواند که در آن واحد بر دو عرض (صورت و معنی) احاطه داشته باشد؟ مولانا می گوید آدمی نمی تواند افعال خود را خلق کند؛ زیرا خلق فعل مستلزم آن است که خالق آن بتواند هر مرحله از آن را با مرحله دیگر در نظر داشته و بر آن محیط باشد و تنها حق تعالی است که چنین توانی دارد.^{۳۸} جالب اینجا است که مولانا پس از بیان این مثال، از مثالی که اشعری در مورد حرکت های اضطراری آورده، استفاده کرده و دقیقاً همان مطلب اشعری را بازگو نموده است.^{۳۹}

کرد ما و کرد حق هر دو ببین	کرد ما را هست دان پیدا است این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است	فعل ما آثار خلق ایزد است
زانک ناطق حرف ببند یا عرض	کی شود یک دم محیط دو عرض

گر به معنی رفت شد غافل ز حرف	پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف
آن زمان که پیش بینی آن زمان	تو پس خود کی بینی این بدان
چون محیط حرف و معنی نیست	جان چون بود جان خالق این هر دوان
حق محیط جمله آمد ای پسر	واندارد کارش از کار دگر ^{۴۰}

نقد و بررسی

اگر چه می توان مولوی را عارف متأثر از مکتب اشعری به شمار آورد؛ به ویژه در بُعد جبری که به ظاهر، کلام اشعریان را بازگو کرده است؛ اما او خود دارای تفسیر منحصر به فردی است که کلامش رنگ و بوی امر بین الامرینی دارد، نه کسب. چیزی که سخن مولوی را به نظریه کسب نزدیک می کند، پذیرش اختیار و اراده انسان از یک سو و پذیرش جبر و اراده مطلق الهی است که امر بین الامرین نیز در این نگاه با نظریه کسب مشترک است. اما واقعیت این است که علاوه بر ثبوت رابطه طولی افعال انسان^{۴۱} و خداوند و رابطه علیت و اسباب و مسببات، و اینکه تمام موجودات عالم با حفظ مراتب خود در عالم مؤثرند، بایستی با رویکرد عرفانی و بُعد روحانی این مسئله را تبیین کرد که در نظریه کسب و کلام اشعری چنین تبیینی دیده نمی شود.

افزون بر این، باید تمام اشعار و داستان های مولوی یکجا مورد بررسی قرار گیرد تا دستیابی به دیدگاه واقعی او ممکن شود. البته اگر چند بیت یا داستان او در بخشی از دفاتر مثنوی تحلیل گردد، ممکن است از آنها جبر محض استنباط شود؛ امری که بسیاری از افراد گرفتار آن شده اند.

بنابراین با وجود گرایش مولوی به اشعریه، نمی توان او را در قالب ویژه اشاعره جاداد، بلکه او خود دارای مکتبی خاص است. جبر و اختیار و سخنان ژرف مولوی، بیانگر تعمق در مراتب و لایه های گوناگون مفهوم جبر و اختیار بوده است که با دیدگاه اشاعره در این امر تفاوتی ماهوی دارد.

او با جدا کردن جبر خاص از جبر عام معتقد است که جبر خاص در مقابل جبر عام است. عوام به دلایلی خود را به جبر سپرده و بدین وسیله از سعی و تکامل باز می‌مانند. اما جبر خواص رساندن خود به مقام جباری است که در پرتو تلاش و تکامل حاصل می‌شود. خواص، جبر را به دست می‌آورند ولی عوام خود را به دست جبر می‌سپارند. از این رو مولوی می‌گوید: جبر اینان غیر از جبر دیگران است. جبر خواص به دست آوردنی است.

بنابراین عوام کورکورانه خود را به دست حوادث سپرده‌اند اما خواص اسرار حوادث را می‌دانند و می‌بینند و عاشقانه به سراغ آن می‌روند. مولوی از این حالت به معیت با حق نیز تعبیر کرده است. معیت با حق، یعنی اختیار آنچه مختار اوست و انکار آنچه مورد انکار دوست باشد. در جبر عرفانی (جبر خاصه) بسیاری از مسائل جبر و اختیار حل شده است؛ زیرا عارفان معتقدند اسراری وجود دارد که کسی بر کشف آنها قادر نیست و از آن به «سرّ خفی» تعبیر می‌کنند. هر چند مولانا در این دیدگاه (جبر خاصه) به اشاعره بسیار نزدیک است.^{۴۲} مولوی با انفکاک جبر عامیانه - که اشاعره به آن معتقد بودند - از جبر عارفانه و معیت با حق از یک سو و اعتقاد به غلبه و سیطره قدرت الهی (براهین قدرت خداوند، بر گسترده‌گی قدرت الهی دلالت دارند. گسترده‌گی قدرت به دو معناست: نخست این که خداوند بر ایجاد هر ذات و ماهیتی که ممکن الوجود است، توانا است، هر چند بنا به حکمت، علم و مشیت خود، هر ممکن الوجودی را ایجاد نکرده است، بلکه آنچه مقتضای نظام احسن و اصلح بوده، ایجاد کرده است. دیگر این که همه موجودات متعلق قدرت الهی‌اند. در این راستا میان موجودات مجرد و مادی، طبیعی و بشری فرقی نیست. در نتیجه، افعال بشر نیز در گستره قدرت خداوند قرار دارند) و فنای فی الله اختیار انسان را حفظ کرده و خود را از اشاعره جدا کرده است:

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد	وانک عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست	این تجلی مه است، این ابر نیست
و ر بود این جبر، جبر عامه نیست	جبر آن اماره خود کامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر	که خدا بگشادشان در دل بصر ^{۴۳}
اختیار و جبر ایشان، دیگر است	قطره ها اندر صدف ها گوهر است ^{۴۴}

بنابراین با رویکرد عقلی در یافتن رأی نهایی مولوی، گرفتار تناقض شده و راه به جایی نخواهیم برد؛ زیرا: اولاً، در ابیات گوناگون، دیدگاه‌های مختلف ارائه می‌دهد و به امور ملموس و حسی تمسک می‌جوید؛ ثانیاً، تأکیدهای او برای فرو گذاشتن عقل و معقول مؤید حیثیتی از اختیار عاشقانه است که پس از آن مقام جبر عاشقانه پدیدار خواهد شد. مولوی از عاشق و معشوق رابطه علی و معلولی می‌سازد و می‌گوید:

چون بیازی عقل در عشق صمد	عشر امثال ت دهد یا هفتصد
آن زنان چون عقل‌ها در باختند	بر رواق عشق یوسف تاختند
عقلشان یک دم ستد ساقی عمر	سیر گشتند از خرد، باقی عمر
اصل صد یوسف جمال ذوالجلال	ای کم از زن، شوفدای آن جمال ^{۴۵}

از نظر مولوی عاشق مجبور است و در این حالت عنان اختیار به دست معشوق است و عاشق، با تمام اشتیاق از دستورات معشوق پیروی می‌کند و از این رو، مقام عشق را مقدس و عین رستگاری می‌داند.

عشق قهار است و من مقهور عشق	چون شکر شیرین شدم از شور عشق
-----------------------------	------------------------------

برگ کاهم پیش تو ای تند باد من چه دانم از کجا خواهم فتاد^{۴۶}

مولوی در مثنوی بر آیه شریفه سوره انفال «وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) که در مکتب اهل بیت علیهم السلام و پیروان آنان تجلی امر بین الامرین است یاد کرده و می گوید:

توز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد مارمیت اذرمیت
گر پیرانیم تیر، آن نی ز ماست ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر، این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار خجالت ما شد دلیل اختیار^{۴۷}

او همچنین در نفی استقلال و خودبینی بنده و ظهور قدرت حق در افعال می گوید:

«مارمیت اذرمیت» از نسبت است نفی و اثبات است و هر دو مثبت است
آن تو افکندی چو بر دست تو بود تونه افکندی که حق قوت نمود^{۴۸}
مشت، مشت توست افکندن ز ماست زین دو نسبت، نفی و اثباتش رواست^{۴۹}

بنابراین به تعبیر استاد همایی، مولوی در بسیاری از ابیاتش به مبانی عرفانی از جمله «اتحاد ظاهر و مظهر»، «تجلی ربوبیت در کسوت بشری» و «فنای سالک در حق» اشاره دارد^{۵۰} که ابیات بالا از آن جمله است.

البته باز می توان گفت که مولوی بحث بی پایان و ناگشوده جبر و اختیار را مقتضای خواست الهی می داند که هر نحله ای را دلیلی و حالی القا کرده است.

چون که مقضی بُد دوام آن روش می دهدشان از دلایل پرورش
تا نگردد ملزم از اشکال خصم تا بود محجوب از اقبال خصم

تا که این هفتاد و دو ملت مدام در جهان ماند الی یوم القیام^{۵۱}

گویا مولانا خود نیز از سرگردانی به عشق پناه برده است و به تعبیری مانند عاشق سرگردان در جست و جوی معشوق بود. به قول حافظ:

گفتا گره نگشوده ام، زین طره تا من بوده ام گفتا منش فرموده ام تا با تو طراری کند^{۵۲}

همان گونه که مولوی اظهار می دارد این مسئله ای است که تا قیامت ناگشوده می ماند.

همچنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر^{۵۳}

بنابراین تنها تفسیر صحیح، امر بین الأمرین است که صرفاً بار و یکرد عرفانی و درک معرفت الهی قابل دریافت است.

همان گونه که امام خمینی^ع در مقام یک عارف کامل و اصل معتقد است در معنای امر بین الأمرین، بین علما اختلاف وجود دارد^{۵۴} و آنچه در میان تمام مذاهب برتر و یقینی، و سالم از مناقشه ها و سازگار با مسلک توحید است، مشرب عرفای شامخین و اصحاب قلوب است، ولی این مسلک در هر یک از معارف الهیه از قبیل سهل ممتنع است که حل آن با طریقه بحث و برهان ممکن نیست و بدون تقوای تام قلبی و توفیق الهی، انسان از ادراک آن عاجز است.^{۵۵}

۵. جبر فخر رازی

اگر چه فخر رازی در جای جای آثارش بر اختیار انسان تأکید می کند و جبر را مردود می شمارد، اما نمی توان او را متکلمی اختیار گرا دانست. هر چند نویسنده مقاله «فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار»، تفکرات جبری او را نشان داده است اما همچنان سعی در اثبات اختیار گرایی فخر رازی داشته است. وی می نویسد:

با وجود آن که فخررازی عباراتی دارد که بیانگر جبر محض است و ظاهراً با اختیار انسان منافات دارد، به نظر می‌رسد جبری که او در بیشتر مواقع، از آن دفاع و بدان تصریح می‌کند، جبر فلسفی است که با اختیار نیز جمع شدنی است، نه جبری که در مقابل اختیار است.^{۵۶}

نویسنده برای تأیید گفته خود شواهدی نیز ذکر می‌کند. این امر از چند جهت قابل توجیه است:

۱. فخررازی به عنوان متکلمی اشعری، بایستی در مکتب اشعری مورد ارزیابی قرار گیرد و نباید افکار او را با اصحاب جبر محض و جهمیان، مقایسه کرده و جبرگرایی را از او نفی کنیم. از سوی دیگر، پیروان دیگر اشعری نیز در این مسئله با او هماهنگ بوده و اختیار انسان را نادیده نگرفته‌اند. بنابراین سایر اشعریان را باید معتقد به اختیار و اختیارگرا دانست.

۲. در مقاله یادشده، پذیرش جبر مقابل از سوی فخررازی ذکر شده است که جبر را از لوازم علم پیشین و ازلی الهی، توحید در خالقیت و... برشمرده و اختیار انسان در سرنوشت خویش را مردود دانسته است.^{۵۷} این بیشتر با جبر مقابل سازگار است تا جبر مجامع که جبر فلسفی است.

۳. در مورد جبر مجامع، مسئله به گونه‌ای مطرح شده است که فخررازی مجموع قدرت و داعی را علت تامه دانسته^{۵۸} و قاعده «رابطه علی و معلولی» و «امتناع تخلف معلول از علت تامه» را جبر فلسفی به شمار آورده و تصریح نموده است که این جبر با اختیار منافاتی ندارد؛ در حالی که اساساً این امر را نباید جبر دانست و لزومی ندارد که فخررازی با بیان این مسئله، خود را در ظاهر از جبری بودن تبرئه کند که البته به جهت بداهت کلام، فخررازی نیز جبری نبودن آن را پذیرفته است.^{۵۹}

بنابراین مقاله پیش رو علاوه بر اینکه باید تمام منقولات فخررازی را یکجا بررسی کند، بایستی از تحیر و شکاکیت او در باب جبر و اختیار سخن بگوید؛ چرا که به حق او را «امام المشککین» نامیده‌اند. البته نباید این رویکرد را ناپسند دانست، بلکه نقش فخررازی در پیشرفت و پویایی فلسفه و کلام قابل تقدیر بوده و به تعبیر دکتر دینانی:

کسانی بر این باورند که امام فخررازی، در مقابل فیلسوف، متکلم و در مقابل متکلم، فیلسوف است. بر اساس همین نظر می‌توان گفت او در محفل اشاعره یک معتزلی و در مجلس معتزلیان یک اشعری به شمار می‌آید. با این همه، رازی یکی از مفسران قرآن است که در عین حال می‌کوشد یک متشرع و پیرو سنت باقی بماند. تنوع فکر و دگرگونی اندیشه در آثار و زندگی پرفراز و نشیب فخررازی پیش از هر چیز، نتیجه طبع و قاده ذهن تیز و جست‌وجوگر اوست.^{۶۰}

حال اگر بخواهیم سیر دیدگاه فخررازی را بررسی کنیم، باید به صراحت گویی‌های او از جبر انسان پردازیم:

فخررازی معتقد است که هیچ ایجادکننده و خالق‌ی جز خداوند نیست و هر چه موجود می‌شود، به ایجاد خداوند موجود می‌شود، حتی اعمال و افعال ظاهری بندگان. او می‌گوید: «لامحدث ولاخالق ولاموجد إلاالله تعالی». ^{۶۱} ضمناً قول به توحید در خالقیت را در گرو نفی اسباب و مسببات و تأثیر و خالقیت از بندگان می‌داند که در غیر این صورت (اثبات اسباب و مسببات) به شرک در خالقیت متهم شده‌ایم. ^{۶۲} فخررازی در تفسیر کبیر، دیدگاه میانه خود را بیان کرده و اراده انسان را به عنوان اسباب و واسطه در نظر گرفته است. او استدلال می‌کند که اساساً اگر کارهای ارادی انسان به اراده او انجام شود، کار به تسلسل اراده‌ها می‌انجامد و نتیجه می‌گیرد که سلسله اراده‌ها به ناگزیر، به اراده حق منتهی می‌گردد. ^{۶۳} پیش از بررسی و تحلیل گام بعدی از

دیدگاه‌های فخر رازی، برای درک بهتر مسئله، لازم است نظریه کسب و امر بین‌الامرین مورد تبیین قرار گیرد.

۵.۱. نظریه کسب

اکثریت متکلمان اشعری بر این عقیده‌اند که افعال انسان فقط به قدرت خداوند تحقق می‌یابد و قدرت و اختیار انسان در تحقق افعال او هیچ تأثیری ندارد. مؤلف شرح مواقف گفته است: «إنَّ افعال العباد الإختیاریة واقعة بقدر الله سبحانه و تعالی و حدها»؛^{۶۴} افعال اختیاری انسان فقط به قدرت خداوند واقع می‌شوند. مهم‌ترین انگیزه آنان در طرح این نظریه، دفاع از اصل توحید در خالقیت بوده است.

در ادامه این اشکال مطرح می‌شود که هرگاه افعال اختیاری انسان، تنها مخلوق و معلول قدرت خداوند است و قدرت و اراده انسان در تحقق آن تأثیری ندارد، او فاعل مجبور خواهد بود؛ در حالی که اشاعره نظریه جبر را مردود دانسته، انسان را فاعل مختار می‌دانند.

اشاعره برای رهایی از این تنگنا و توجیه اختیار انسان و این که قدرت و اراده او به گونه‌ای با افعال اختیاری وی ارتباط دارد، نظریه «کسب» را مطرح کرده‌اند؛ چنان که تفتازانی گفته است:

فاعل مختار بودن انسان، معنایی جز این ندارد که او با قصد و اراده، افعال خود را ایجاد می‌کند و از طرفی خداوند فاعل مستقل همه چیز و از جمله افعال انسان است و روشن است که دو قدرت مستقل به یک فعل تعلق نمی‌گیرد. برای رهایی از این بن‌بست چاره‌ای جز این نیست که بگوییم خداوند خالق فعل انسان و انسان کاسب آن است.^{۶۵}

۵.۱.۱. تفسیر کسب

متکلمان اشعری در تفسیر «کسب»، نظریه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند ولی مشهورترین آنها

این است که مقارنت ایجاد فعل از جانب خداوند با قدرت و اختیار انسان - که آن نیز مخلوق خداوند است - «کسب» نامیده می‌شود و مقارنت یاد شده از قبیل مقارنت تأثیری نیست؛ یعنی قدرت و اختیار انسان در تحقق فعل او دخالت ندارد، بلکه از قبیل مقارنت ظرف و مظروف، و حال و محل است؛ چنان که میر سید شریف گرگانی و فاضل قوشچی گفته‌اند: «والمراد بکسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر أن یکون هناك معه تأثیر أو مدخل فی وجوده سوی کونه محلاً له»^{۶۶}؛ مراد از این که انسان فعل خود را کسب می‌کند این است که قدرت و اراده او، به وقوع فعل تقارن دارد، بدون این که قدرت او در وجود فعل تأثیری داشته باشد؛ جز این که انسان محل وقوع فعل است.

طبق نظریه کسب، خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان این افعال خدا آفریده را اکتساب می‌کند.

پس کسب یعنی همزمان شدن خلق فعل با خلق قدرت در انسان؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم فردی راه می‌رود یا راه رفتن را کسب می‌کند، یعنی همزمان با خلق راه رفتن توسط خدا، خداوند قدرت حادثی را نیز در انسان ایجاد می‌کند تا او احساس کند که این کار را به اختیار خویش انجام داده است.

بنابراین، اگر نظریه کسب به این معنا باشد که خداوند قدرت را به انسان می‌دهد و انسان آن کار را با اختیار خود کسب می‌کند و در نهایت مسئول همین کسب فعل خود خواهد بود، این بیان دیگری از نظر شیعه است، اما اگر منظور از نظریه کسب این بود که انسان نه فاعل فعل است (چون قدرتی جز خدا وجود ندارد) و نه فاعل کسب فعل خود، این نظریه جبر خواهد بود که مردود است.

۵.۲. نظریه امر بین الأمرین

نظریه دیگر، «امر بین الأمرین» است که توسط ائمه اهل بیت علیهم السلام مطرح گردیده و مورد قبول متکلمان امامیه و نیز حکیمان مسلمان قرار گرفته است. شیعه به پیروی از امامان معصوم خویش از میان این دو اندیشه، نظریه معتدل خود را بیان کرد: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین»؛ نه جبر است و نه تفویض، بلکه بین این دو است؛ یعنی همان گونه که وجود هر موجودی در سایه وجود الهی و قدرت هر قدری بسته به قدرت خداوند است و علم هر عالمی در پرتو علم اوست؛ همین طور اراده و اختیار هر مختاری در پرتو اراده و اختیار خداوند متعال است. به سخن دیگر، در یک عمل انسانی، دو اراده تأثیر می‌گذارد: اراده خداوند و اراده انسان، و تا این دو اراده نباشد عملی واقع نخواهد شد. البته این دو اراده، نه در عرض که در طول یکدیگرند.

با توجه به امر بین الأمرین، انتساب اعمال ناپسند انسان به خودش به درستی قابل توجیه است. با این بیان که انسان به عنوان یکی از تجلیات خداوند و برترین کائنات با اختیار خود و با غفلت از تعلق به مبدأ غنای الهی، راه خطا را برگزیده و اراده انسان بر انجام آن کار توسط انسان با اختیار او تعلق گرفته است.

۵.۲.۱. سیر تاریخی امر بین الأمرین

از مطالعه روایات به دست می‌آید که این نظریه، نخست توسط امام علی علیه السلام مطرح گردید؛ چنان که روایت شده است که حضرت درباره شگفتی‌های روح و قلب انسان سخن می‌گفت؛ در این هنگام فردی به پا خاست و از امام خواست تا درباره «قدر» سخن بگوید.

امام به خاطر سختی و دشواری این مسئله، طرح آن را به مصلحت نمی‌دانست و از سائل خواست تا از این پرسش چشم‌پوشد ولی بار دیگر آن مرد پرسش خود را مطرح کرد و امام علیه السلام همچنان از

بحث درباره «قدر» امتناع می‌ورزید؛ اما آن مرد از پرسش خود دست نکشید و وقتی برای چهارمین بار درخواست خود را تکرار کرد، امام فرمود: «لما ابیت فانه امر بین الأمرین. لاجبر و لاتفویض»^{۶۷}. در عصر امام حسن، امام حسین و امام زین العابدین علیهم‌السلام، به خاطر شرایط سیاسی ویژه‌ای که توسط حاکمان اموی بر جهان اسلام سایه افکند، رابطه مردم با خاندان وحی قطع شده بود و حتی در زمینه احکام دینی و مسائل اعتقادی نیز به آنان رجوع نمی‌شد. از این رو، احادیث بسیار اندکی از آنان روایت شده است و در خصوص «امر بین الأمرین» نیز روایتی به چشم نمی‌خورد ولی در عصر امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام تا حدودی جو اختناق و استبداد درهم شکست و مردم در زمینه مسائل و معارف دینی به اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه می‌کردند و آنان توانستند نهضت فرهنگی عمیق و ریشه‌داری را پی افکنده و استوار نمایند.

۶. فخر رازی و پذیرش کسب

با توجه به توانایی و احاطه فخر رازی در نقل و استدلال، وقتی که وی با آیات هدایت و ضلالت و آیات به ظاهر متعارضی که برخی از آنها جبر و برخی اختیار انسان را لحاظ می‌دارد، روبه‌رو می‌شود، در پی تصحیح و تقویت دیدگاه خود برآمده و به کسب اشعری متوسل می‌شود. او در تفسیر نظریه کسب می‌گوید:

الأول: فهو اثبات الكسب للإنسان وهو عبارة عن كون أعضائه سليمة صالحة للفعل و الترك فما دام يبقى على هذا الإستواء امتنع صدور الفعل و الترك عنه، فإذا انضاف إليه الداعي إلى الفعل أو الداعي إلى الترك و جب صدور ذلك الفعل أو الترك عنه فهذا هو معنى الكسب؛ معنای کسب این است که اعضای انسان سالم و شایسته فعل و ترک باشد، به گونه‌ای که اگر داعی فعل یا ترک به آن ضمیمه شود، صدور یا فعل ترک واجب

می‌شود.^{۶۸}

نظریه کامل تر فخررازی، اعتراف به قدرت انسان و تأثیر آن در افعال خود است که قدرت خداوند را نیز نادیده نمی گیرد. همان گونه که فخررازی می گوید: «المؤثر فی الوجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى و قدرت العبد و يشبه هذا قول الاستاذ ابی اسحق الإسفراینی، فإنه نقل عنه إنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعین».^{۶۹}

البته فخررازی در انتخاب نظریه کسب، نخست نظری شبیه دیدگاه اشعری بیان کرده است که خود بعدها از ابهام آن تعریف سخن گفته است. او در محصل می گوید: کسب اشعری می گوید بنده چه گناه و چه ثواب را انتخاب کند، همان می شود. اصل حرکت برای انجام فعل به قدرت خداوند تعالی است اما بنده آن فعل را به گناه و ثواب متصف می کند و کسب نظریه بی مسمایی است و اشکال دارد.^{۷۰}

از این رو، فخررازی با ارجاع تفاسیر فوق به عقل و با اشراف به آیات قرآنی، آنها را قابل قبول نمی یابد. در تفسیر کبیر، فخررازی بسیاری از آیات مربوط به جبر و اختیار را با رویکرد عقلی مورد تحلیل و بررسی قرار داده است؛ هر چند برای رد اقوال مخالف به آیات قرآن رجوع کرده است.

۷. عدول فخررازی از کسب و گرایش به امر بین الأمرین

او پس از مدتی نظریه کسب اشعری را نیز که می گوید کردارهای ارادی انسان را خدا می آفریند، اما بنده آنها را کسب می کند، نامعقول و محکوم به شکست می داند. هر چند تعریف کامل تر او نیز تفاوتی با کسب اشعری نداشته و آن را راهگشا نمی یابد. فخررازی همچنان سرگردان است و به دنبال راهکاری است که پریشانی افکار خود را انسجام بخشد. او سرانجام با بررسی دیدگاه اهل بیت علیهم السلام در زمینه جبر و اختیار، امر بین الأمرین را می پذیرد و آن را راه میانه و صحیحی می پندارد که می توان آن را انتخاب نهایی فخررازی به شمار آورد.

فخر رازی با وجود آن که خود آشکارا لفظ «امر بین الأمرین» را به کار نبرده، به نظر می‌رسد اصل نظریه امر بین الأمرین را پذیرفته است.^{۷۱} میراث کلام اشعری از یک سو و تمایز نگری افکار خاص فخر رازی از سوی دیگر، اجازه نمی‌دهد که وی تفسیر متکلمان امامیه از امر بین الأمرین را بپذیرد و خود نظری جدید در همان قالب ارائه می‌دهد که به علت عدم پشتوانه عقلی و شهود عرفانی کافی، نمی‌تواند حق امر بین الأمرین را ادا کند. او می‌گوید:

قول بأن العبد ليس له قدرة ولا اختيار جبر محض، والقول بأن العبد مستقل بأفعاله قدر محض و هما مذمومان؛ آن کس که باور دارد تمام کردارهای انسان معلول توانایی‌های اوست، به ورطه قدر در افتاده است و آن کس که معتقد گردد انسان را هیچ‌گونه توانایی در انجام دادن کارهای ارادی خود نیست، گرفتار جبر شده است. این دو باور، هر دو افراطی و این دو راه، هر دو کژ است. راه راست آن است که انجام گرفتن کار ارادی را از سوی انسان بپذیریم و بدین حقیقت نیز اقرار کنیم که هر چه روی می‌دهد معلول قضای الهی است.^{۷۲}

او در تفسیر آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» می‌گوید: «من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر و من قال لافعل للعبد فقد وقع في الجبر و هما طرفان معوجان، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله».^{۷۳}

فخر رازی برای دفاع از آزادی انسان و با تأکید بر تری مذهب خود بر گروه قدریه می‌گوید:

“لا يترجح الممكن إلا بمرجح” یوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول: الحق ما قال بعض ائمة الدين: “إنه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرین” و ذلك أن مبني المبادى القريبة لافعال العبد على قدرته و اختياريه و المبادى البعيدة على عجزه و اضطرار فالإنسان مضطر في صورة المختار كالقلم في يد الكاتب و الوتد في شق الحائط.^{۷۴}

ارزیابی استدلال فخررازی

توضیح رازی در این باره، بر ابهام آن افزوده است؛ به ویژه با جمله‌ای که در پایان آن آورده است، حقیقت آن را به کلی مسخ کرده است؛ زیرا:

اولاً: فخررازی هیچ توضیحی نداده که مقصود از «مبادی بعیده و قریبه» فعل چیست؟ بنا به اصطلاح معروف «مبدأ بعید فعل انسان، تصور فعل و تصدیق به فائده آن است» (مبدأ ادراکی) و مبدأ قریب آن قوای فعاله و تعبیه شده در عضلات و اندام انسان است. در این صورت چگونه می‌توان مبدأ قریب فعل را اختیاری به شمار آورد؟

ثانیاً: اگر مبادی بعیده فعل انسان از اختیار و توانایی او بیرون است، در این صورت چگونه فعل به طور اختیاری از او صادر می‌گردد؟ و همچنان که خود او نیز تصریح دارد، این همان نظریه «جبر» است، نه امر بین‌الامرین.^{۷۵} فخررازی با تصور استقلال حوزه علل قریب و علل بعید از هم، اراده را جزء علت قریبی تصور کرده که چون با فعل واسطه‌ای ندارد، اختیار انسان را حفظ می‌کند اما از آنجا که همان اراده به علل دیگری وابسته است، انسان را مجبور می‌داند. این انفکاک در مبادی و علل در نظریه صحیح از امر بین‌الامرین جایگاهی ندارد. به نظر می‌رسد او انسان را اجباراً مختار می‌داند یا به عبارتی انسان در ظاهر مختار است اما در حقیقت مضطر و مجبور است که این تعبیر به جبر باز می‌گردد و تأکیدات و اظهارات فخررازی مبنی بر آزادی و اختیار انسان، بی‌نتیجه می‌ماند.

۸. تطبیق نظر مولوی و فخررازی

اگر کسی اشعار مربوط به اختیار مولوی را بررسی کند، او را یک انسان کاملاً اختیاری و تقویضی محض تلقی خواهد کرد و چنانچه تنها اشعار مربوط به جبر را مطالعه کند، وی را یک جبری به تمام معنا خواهد دانست؛ زیرا هیچ‌یک به تنهایی درست و کامل نیست. از این رو، مولوی تنها به ذکر

یکی از دو مورد بسنده نکرده است.

بنابراین نباید مولوی را جبری یا تفویضی دانست؛ زیرا هیچکدام از طایفه اشاعره و معتزله، هرگز به دفاع از نظر مخالفان خود نپرداخته‌اند. نمی‌توان جبری بود ولی از اختیار دفاع کرد؛ یا اختیاری بود و در عین حال از جبر حمایت کرد. اگر چه در بطن ابیات و داستان‌های مولوی می‌توان رویکرد جبری را مشاهده کرد، اما در واقع مبنا را بر این می‌گذارد که همه چیز تجلی و مظهر است و بایستی قدرت عبد را تحت سیطره خداوند قرار دهیم. مولوی فعل انسان را مقهور معشوق حقیقی خود می‌داند و تمام دستورات او را عاشقانه می‌پذیرد و همواره به خاطر فقر و جودی و مضطر پنداشتن خود در برابر معشوق و معبود خود مرضی است. او بنا بر مبانی عرفانی، قدرت حق را در متن قدرت عبد قرار می‌دهد و این دو قدرت را جدا از هم نمی‌داند. همان‌طور که وجود عبد، وجود مظه‌ری (مظهر وجود حق) است، قدرت او نیز قدرت مظه‌ری (مظهر قدرت حق) است؛ و این همان مقام امر بین‌الامرین است که عرفان مولوی آن را به درستی می‌پذیرد. فراگیری و احاطه مولوی بر سه عرصه برهان، عرفان و قرآن یکی دیگر از نقاط قوت او در ارائه دیدگاه خود از جبر و اختیار است که او را در این امر یاری کرده است.

اما فخر رازی که تغییر مواضع و تغییر آرای او مشهود است، بدون پشتوانه عقلانی و نگاه عرفانی از یک سو و سرسپردگی به مکتب کلامی اشعری از سوی دیگر، با چالش‌های مختلف روبه‌رو می‌شده که همواره در پی رفع شبهه‌های احتمالی برآمده و تعدد و پریشانی دیدگاه را به دنبال داشته است. او بدون مبانی عرفانی و معرفتی، و با پیش فرض اضطراب انسان در صدد برآمده که اختیار انسان را حفظ کند، اما هرگز نتوانسته این دو را با هم جمع کند. به تصور او اختیار و آزادی انسان، قضا و قدر الهی را دستخوش تغییر کرده و به دنبال آن علم پیشین و قدرت لایتناهی الهی را خدشه‌دار می‌کند. تعبیر انسان مضطر در صورت اختیار حاصل تفکر اوست.

گمان فخررازی از «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الأمرین» این است که برای انسان در هر کاری مقداری جبر و مقداری اختیار وجود دارد و از رابطه طولی قدرت انسان و خداوند و اختیار انسان در عین توحید در خالقیت غافل مانده است.

او به عنوان متکلمی اشعری با انکار علیت طولی مخلوقات و به سبب مخلوق بودن اراده و قدرت انسان و عدم مبدئیت فاعلی برای او، نتوانست تصویری صحیح و معقول از اختیار و سهم انسان از فاعلیت ارائه دهد. اما در سیر تطورات نظر خود از جبری که اشاعره به آن اعتقاد داشته‌اند، به سوی نظر امر بین الأمرین متمایل شده است؛ هر چند آن را به درستی تفسیر نکرده است. شایسته است که اعتقاد فخررازی به امر بین الأمرین را تکمیل دیدگاه او بدانیم، نه تشکیک.

با وجود این، اگر بخواهیم به موارد اشتراکی این دو صاحب نظر در مسئله جبر و اختیار اشاره کنیم، می‌توانیم به دیدگاه‌های متفاوت آن دو از منقولات بپردازیم که در مقام پاسخ به شبهات و ارائه دیدگاهی متکامل‌تر، ارائه داده‌اند؛ امری که به برداشت‌های متفاوت از سخنان آن دو انجامیده است.

نتیجه

اولاً: فخررازی را باید یک جبرگرا دانست، نه اختیارگرا. گرایش او به جبر به حدی بوده که تمام نظریه‌ها و اندیشه‌های او را تحت تأثیر قرار داده و جبر و اضطراب مبنای ثابت همه دیدگاه‌های او قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که حوزه اختیار انسان را کاهش و افزایش می‌دهد.

ثانیاً: اگر از اختیار نیز سخن گفته، نتوانسته آن را با قدرت الهی جمع کند یا به عبارتی موفق نشده از اختیار انسان در عین قدرت پروردگار، تفسیر درستی ارائه دهد. بنابراین بارویکرد جبری، چندین بار دیدگاه خود را تغییر داده است.

اما با وجود تأکید بر استقلال دیدگاه مولوی از جمهور اشاعره، از فحوای اشعارش حیرانی و سر درگمی او انکار شدنی نیست؛ البته مولوی در تبیین این مسئله موفق بوده و توانسته با شهود باطنی جایگاه واقعی اختیار انسان را بیابد. راز موفقیت او این است که عشق را از مقوله اختیار می‌داند. عشق و گرایش او به معشوق آنچنان در کلام ظریف او ساری و جاری است که نمی‌توان از جبر او سخن گفت. جبری که مولوی از آن سخن می‌گوید جبر عاشقانه‌ای است که فارغ از رابطه علّی و معلولی فلسفی و تقیدات عقلی، عاشق از جان و دل اختیار خود را به معشوق سپرده است و حل این معمای ناگشودنی (جبر و اختیار) را نیز تنها در گذشتن از اختیار خود و سپردن آن به معشوق می‌داند.

Archive of SID

پی‌نوشت‌ها

۱. حسین حیدری، «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان»، *مطالعات عرفانی*، ش ۳، ص ۱.
۲. هاشم معروف الحسینی، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ص ۱۵.
۳. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۴۱-۴۲.
۴. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۰۵.
۵. اشعری به عنوان رئیس مکتب اشعری و واضع نظریه کسب معتقد است: نقش انسان در این میان فقط کسب فعل است. کسب یعنی مقارن ساختن خلق فعل با خلق قدرت حادث در انسان. پس کسب کننده فعل، کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده است (ابوالحسن، اشعری، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ج ۲، ص ۱۹۹).
۶. همان.
۷. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳، ص ۵.
۸. همان، ص ۱۵.
۹. همان، ج ۵، ص ۵۷.
۱۰. جلال‌الدین همایی، *مولوی‌نامه*، ص ۱۰۰.
۱۱. فولادی و یوسفی، «سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ص ۱۱۵.
۱۲. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، بیت ۳۹۲۳-۳۹۲۶.
۱۳. همان، بیت ۳۹۳۱.
۱۴. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۷۰۷.
۱۵. همان، دفتر سوم، بیت ۳۸۱.
۱۶. همان، بیت ۳۸۳.
۱۷. همان، دفتر اول، بیت ۱۲۲۰.
۱۸. همان، بیت ۲۴۹۸-۲۴۹۹.
۱۹. همان، بیت ۱۲۶۰-۱۲۶۱.
۲۰. همان، بیت ۱۵۲۸.

۲۱. همان، بیت ۳۹۳۲-۳۹۳۶.
۲۲. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۶۵۸.
۲۳. همان، بیت ۱۶۵۹.
۲۴. همان، بیت ۱۳۴۹-۱۳۵۰.
۲۵. همان، دفتر پنجم، بیت ۳۰۰۵.
۲۶. همان، بیت ۳۰۰۶-۳۰۰۵.
۲۷. همان، بیت ۳۰۰۹.
۲۸. همان، بیت ۳۰۲۶.
۲۹. همان، بیت ۳۰۳۱.
۳۰. همان، بیت ۳۰۴۹.
۳۱. در حدیثی آمده است: «جفّ القلم بما هو کائن؛ خشک شد قلم بدانچه پدید آمده و یا پدید خواهد آمد». خشکی سر قلم در این حدیث کنایه از حتمی بودن امور مقدره است. بدین معنا که قضا و قدر عاملی در عرض دیگر عوامل نیست، بلکه با حفظ رابطه طولی منشأ همه عوامل و حوادث جهان است.
۳۲. همان، بیت ۳۱۳۱-۳۱۳۹.
۳۳. همان، بیت ۳۱۵۱-۳۱۵۲.
۳۴. همان، بیت ۳۹۲۹-۳۹۳۰.
۳۵. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۶۳.
۳۶. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، ص ۷۱-۷۶؛ ابن فورک، مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری، ص ۹۱، ۹۲ و ۱۰۰.
۳۷. رینولد الین نیکلسون، شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۱، ص ۹۲.
۳۸. همان، ص ۲۳۸-۲۳۹.
۳۹. ر.ک: ناصر گذشته، «تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۲، ص ۸۳.
۴۰. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۱۷-۱۵۲۴.

۴۱. نظر کلی مولانا در باب توکل این است که سعی بنده چون در طول مشیت الهی است، معارض با توکل نیست» (کریم زمانی، *میناگر عشق*، ص ۵۳۳). آنچه در این مسئله مردود شمرده شده، دو قدرت جداگانه خداوند و انسان در عرض هم است.

۴۲. سید جعفر شهیدی، *شرح مثنوی*، ج ۴، ص ۲۵۸.

۴۳. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، بیت ۱۴۹۹-۱۵۰۲.

۴۴. همان، بیت ۱۵۰۴.

۴۵. همان، دفتر پنجم، بیت ۳۲۳۶-۳۲۳۹.

۴۶. همان، دفتر ششم، بیت ۹۰۵-۹۰۶.

۴۷. همان، دفتر اول، بیت ۶۲۳-۶۲۶.

۴۸. همان، دفتر سوم، بیت ۳۷۰۴-۳۷۰۵.

۴۹. همان، بیت ۳۷۰۷.

۵۰. جلال الدین همایی، «جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی و متکلمان اسلامی»، *جاویدان خرد*، ش ۲، ص ۲.

۵۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، بیت ۳۲۱۷-۳۲۱۹.

۵۲. حافظ شیرازی، *کلیات دیوان حافظ*، غزل ۱۹۱.

۵۳. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، بیت ۳۲۱۴.

۵۴. البته در روایات از تفسیر نظریه امر بین الامرین تا حد امکان خودداری شده است و این امر، از آن است که این مسئله لطیف و عمیق بوده و فهم آن از افق افکار عمومی بیرون است و چه بسا موجب انحراف عقیدتی و کفر آنان گردد. واقع بینانه ترین تفسیر از امر بین الامرین در سخنان صدر المتألهین علیه السلام و پس از او در میان پیروان حکمت متعالیه قابل جست و جو است. (جعفر سبحانی، *جبر و اختیار*، ص ۲۸۶-۲۸۵).

۵۵. روح الله خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۶۴۶.

۵۶. ر.ک: احمد بهشتی و علیرضا فارسی نژاد، «فخر رازی بر سرد راهی جبر و اختیار»، *اندیشه دینی*، ش ۴۱، ص ۲۲.

۵۷. ر.ک: همان، ص ۲۹.
۵۸. برای مثال، وی در جایی چنین اظهار عقیده می‌کند که کارهای ارادی انسان معلول پیوند داعی به قدرت آدمی است؛ بدین معنا که چون انسان به کمال بودن فعلی اعتقاد حاصل کند بدان متمایل می‌شود و فعل صورت می‌گیرد. (فخررازی، *معالم فی اصول الدین*، ص ۵۳۲)
۵۹. ر.ک: احمد بهشتی و علیرضا فارسی نژاد، «فخررازی بر سر دوراهی جبر و اختیار»، *اندیشه دینی*، ش ۴۱، ص ۳۳-۳۲.
۶۰. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، ص ۳۲۵.
۶۱. فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۷، ص ۲۷۳.
۶۲. همان، ج ۱۴، ص ۲۷۵.
۶۳. فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۷، ص ۱۴۱.
۶۴. میر سید شریف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۱۴۶.
۶۵. سعدی، *شرح عقائد النسفیة فی العقیده الاسلامیه*، ص ۱۱۵-۱۱۷.
۶۶. میر سید شریف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۱۴۶.
۶۷. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵، ص ۵۷.
۶۸. فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۲۷، ص ۵۰۱.
۶۹. همو، *الأربعین فی اصول الدین*، ج ۱، ص ۳۲۰.
۷۰. فخررازی، *المحصل*، ص ۴۷۰. گفتنی است که فخررازی و اکثر پیروان او به نظریه کسب اعتقاد ندارند؛ آنچنان که اشعری از آن سخن می‌گوید و بسیاری از علمای اشعری از جمله تفتازانی و فخررازی از آن رویگردان شده‌اند و در آثارشان به این مسئله اشاره کرده‌اند. هر یک از گروه‌های معتقد به کسب برای دفاع از تعریف خود، یکدیگر را به گرایش به اعتزال یا جبرگرایی و خطا و انحراف متهم می‌کردند و این یکی از دلایلی بود که اشاعره را به عدول از نظریه خود به سوی امر بین‌الامرین متمایل ساخت. (محمدحسن قدران قراملکی، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، ص ۲۴۳)
۷۱. احمد بهشتی و علیرضا فارسی نژاد، «فخررازی بر سر دوراهی جبر و اختیار»، *اندیشه دینی*، ش ۴۱، ص ۳۶.

۷۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۱۸۳.

۷۳. همان، ص ۲۳۲.

۷۴. طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۳۴. این دلیل را میرداماد در مصنفات (ج ۲، ص ۲۲۶)، مجلسی در بحار الأنوار

(ج ۵، ص ۸۲) و عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة (پاورقی ص ۳۲) بیان کرده و به تحلیل آن پرداخته‌اند.

۷۵. جعفر سبحانی، جبر و اختیار، ص ۲۸۱.

Archive of SID

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۲. ابن فورک، محمد بن حسن، *مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن اشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، بی نا، ۱۹۸۶ م.
۳. اشعری، ابو الحسن، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلکین*، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، بی نا، ۱۴۰۰ ق.
۴. —، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلکین*، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه النهضة المصریة، ۱۳۶۹ ق.
۵. بهشتی، احمد و فارسی نژاد، علیرضا، «فخر رازی بر سر دوراهی جبر و اختیار»، *اندیشه دینی*، ش ۴۱، ۱۳۹۰، ص ۴۸-۱۹.
۶. جرجانی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، ج ۸، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۷. حافظ، خواجه شمس الدین محمد، *کلیات دیوان حافظ*، تهران، انتشارات یاسین، ۱۳۷۸.
۸. حسنی، هاشم معروف، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۹. حیدری، حسین، «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان»، *مطالعات عرفانی*، ش ۳، ۱۳۸۵، ص ۹۱-۱۲۲.
۱۰. خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۱۱. رازی، فخر الدین، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریه، بی تا.
۱۲. —، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. —، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، تعلیق الدكتور سمیح دغیم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۲ م.
۱۴. —، *معالم فی اصول الدین* (حاشیه محصل)، مصر، المطبعة الحسینیة، ۱۳۲۳ ق.
۱۵. زمانی، کریم، *میناگر عشق*، چاپ دوم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳.
۱۶. سبجانی، جعفر، *جبر و اختیار*، قم، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهدا، ۱۳۶۸.
۱۷. سعدی، عبدالملک عبدالرحمن، *شرح عقائد النسفیة فی العقیده الاسلامیه*، سنج، انتشارات کردستان، ۱۳۷۸.

۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، چاپ هشتم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۱ق.
۱۹. شهیدی، سیدجعفر، *شرح مثنوی*، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبداللّه نورایی، تهران، انتشارات مؤسسه اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۵۹.
۲۱. فروزانفر، بدیع الزمان، *شرح مثنوی شریف*، چاپ ششم، تهران، انتشارات زوآر، ۱۳۷۳.
۲۲. فولادی، محمد و یوسفی، محمدرضا، «سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۲۹، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵.
۲۳. قدردان قراملکی، محمدحسن، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۴. گذشته، ناصر، «تأثیر مبانی تفکر اشعری بر تفکر عرفانی مولوی»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۶۲، ۱۳۷۶، ص ۸۶-۷۱.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، تحقیق یحیی العابدی، تصحیح دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ اول، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۲۷. مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاريخ*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.
۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طلوع، ۱۳۶۹.
۲۹. نیکلسون، رینولد الین، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، بی تا، ۱۳۷۴ق.
۳۰. همایی، جلال‌الدین، «جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی و متکلمان اسلامی»، *جاویدان خرد*، ش ۲، ۱۳۵۶، ص ۲۵-۱.
۳۱. —، *مولوی نامه*، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.