

## نگاه دیگر گونه مولانا به مسأله جبر و اختیار

اصغر دادبه\*

### چکیده

جبر و اختیار از مسائل مهم کلامی - دینی است که در عرفان و فلسفه نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. با پذیرش جبر، معمای مسؤولیت انسان و معمای خلق گناه از سوی خدا مطرح می‌شود و با قبول اختیار (تفویض) معمای محدود شدن قدرت خدا و استثناپذیری، قانون استثناناپذیر علیت چهره می‌نماید. متکلمان، فلاسفه و عرفا، هر یک با معیارهای خود کوشیده‌اند به حل معماها نایل آیند.

مولانا با نگاهی دیگر گونه به موضوع: اولاً بیان می‌کند که جبر و اختیار چونان هر مسأله فلسفی دیگر جدلی الطرفین و بحث درباره آن پایان ناپذیر است؛ ثانیاً نشان می‌دهد که به لحاظ عملی، هر دو مسأله مورد نیاز انسان است و انسان برحسب نیاز خود گاهی بدین و گاهی بدان روی می‌آورد؛ ثالثاً چون مسأله را از منظر کثرت‌گرایی یا دوگرایی می‌نگرد، چونان یک فیلسوف خردگرای آزاداندیش به تبیین و توجیه اختیار می‌پردازد و چون از منظر یک گرایی (وحدت‌گرایی) به موضوع می‌پردازد، همانند هر عارف وحدت‌گرا در برابر خود جبری می‌بیند که عین اختیار و برتر از اختیار است و بر آن نام «جبر چو جان» می‌نهد.

کلید واژه:

جبر - اختیار - جبر چو جان - کثرت‌گرایی - وحدت‌گرایی .

\* استاد و مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانش‌گاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال.

## درآمد

جبر در لغت به معنی شکسته را بستن (در برابر کسر = شکستن) و استخوان شکسته را اصلاح کردن است<sup>۱</sup>، چنان‌که حافظ<sup>۲</sup> گوید:

به جبر خاطر ما کوش کاین کلاه نمد بسا شکست که با افسر شهی آورد  
نیز به معنی وادار کردن به کار<sup>۳</sup> است. معنای اصطلاحی جبر، با معنی اخیر، یعنی وادار کردن به کار مرتبط است؛ زیرا جبر، در اصطلاح در برابر «قَدَر»، به معنی نفی فعل از انسان و نسبت دادن آن به خداست<sup>۴</sup>. مراد از فعل، کارهای ارادی انسان است که در نظر اهل جبر، همانند وجود آدمی آفریده حق تعالیست و آدمی در انجام گرفتن آن‌ها تأثیری ندارد<sup>۵</sup>. اختیار، مصدر باب افتعال، از ریشه «خ‌ی‌ر» در لغت به معنی انتخاب و گزینش، انتخاب خیر<sup>۶</sup> یا برگزیدن امری که در حقیقت یا به حسب گمان، خیر بشمار می‌آید<sup>۷</sup>.

اختیار، در اصطلاح، در برابر جبر قرار دارد و به معنی انتخاب کردن یا برگزیدن یک چیز از میان دو یا چند چیز، با اراده آزاد انسانی است، هم بدان شرط که انتخاب به اجبار و اکراه صورت نگیرد<sup>۸</sup> و آن سان که جمهور معتزله<sup>۹</sup> تصریح کرده‌اند، آدمی نه به اجبار، بل به اختیار، کردارهای خود را انجام دهد<sup>۱۰</sup> که او خود، آفریدگار کردارهای نیک و بد خویش است و به همین سبب در جهان آخرت سزاوار کیفر یا شایسته پاداش الهی می‌گردد<sup>۱۱</sup>. از اختیار به ترجیح نهادن آزادانه یک چیز بر چیزهای دیگر<sup>۱۲</sup> یا ترجیح دادن یکی از دو طرف مساوی (فعل و ترک) بر طرف دیگر<sup>۱۳</sup> نیز تفسیر شده است.

اختیار با قدرت، پیوندی ناگسستنی دارد و برحسب تفسیری که از آن بدست می‌دهند، نتایجی در ارتباط با حدوث یا قدم عالم ببار می‌آورد.<sup>۱۴</sup>

اختیار با دو اصطلاح کلامی - فلسفی یعنی «قَدَر» و «تفویض» مرتبط است و هر یک از اصطلاحات اختیار، قدر و تفویض، وجهی از یک حقیقت را بیان می‌کند. بدین معنا که: اولاً، «تفویض»، بیان‌گر واگذاری کردارهای ارادی انسان به انسان از سوی خداست؛ ثانیاً، «قَدَر»<sup>۱۵</sup>، در برابر جبر، حاکی از استناد کردارهای ارادی انسان به قدرت اوست؛ ثالثاً، «اختیار» گویای انتخاب آزاد یک چیز از میان چند چیز است<sup>۱۶</sup>.

جبر و اختیار، نخست، مسأله‌ای دینی - کلامی و سپس مسأله‌ای صوفیانه - عارفانه است که دامنه آن به قلمرو فلسفه نیز گسترش یافته و در جنب طرح‌های کلامی - دینی و طرح‌های صوفیانه - عارفانه‌ای که از آن بدست داده‌اند، طرح‌هایی فلسفی - عقلی نیز پیدا کرده است.



با پذیرش هر یک از دو نظریه جبر یا اختیار، معماهایی حل می‌شود و معماهایی در برابر پذیرندگان، شکل می‌گیرد. کوشش برای حل معماهای بی‌ار آمده از نظریه جبر و نظریه اختیار دیدگاه‌ها یا مکتب‌هایی را پدید آورده است که از جمله آن‌ها دیدگاه مولاناست. بنابراین در ادامه بحث، نخست به طرح معماها می‌پردازیم و سپس دیدگاه‌ها یا مکتب‌ها را باجمال از نظر می‌گذرانیم تا درآمدی باشد بر نظریه مولانا و آن‌گاه به طرح و تحلیل نظریه مولانا در باب جبر و اختیار می‌پردازیم.

### ۱. طرح معماها

معماها پرسش‌هایی است بی‌پاسخ که با پذیرش نظریه جبر، به نوعی و با قبول نظریه اختیار (قدر)، به گونه‌ای شکل می‌گیرد و ذهن جبرگرا یا قدرگرا (اختیارگرا) را به خود مشغول می‌دارد. معماها چهار است: دو معما در هیأت دو پرسش، پیش روی جبرگرایان قرار می‌گیرد و دو معما نیز در قالب دو پرسش ذهن قدرگرایان را به خود مشغول می‌دارد:

الف) معمای مسؤولیت و خلق گناه: معماهایی است که پیش روی پذیرندگان نظریه جبر قرار دارد. جبر از دو دیدگاه تفسیر می‌شود:

(۱) از دیدگاه کلامی - دینی، جبر، حاصل تفسیری است که متکلمان از توحید افعالی بدست می‌دهند و اعلام می‌دارند که بر طبق «توحید افعالی»، هیچ چیز از قبضه قدرت خدا و از قلمرو اراده وی بیرون نیست و خداوند، آفریدگار تمام موجودات و کردارهای آنان است. و چنین است که انسان و کردارهای او، حتی کردارهای ارادی وی آفریده خداست که: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ: خدا شما و کردارهایتان را آفریده است»<sup>۱۷</sup> و «لَا مُؤْتَرَّ فِي الْوَجُوْدِ الْاِلّٰلّٰه: در پهنه هستی، فاعل و مؤثری جز خدا در کار نیست».

این نکته بایسته توجه و تأمل است، که موضوع و مسائل تصوّف و عرفان، همان موضوع و همان مسائلی است که در علم کلام مورد بحث و بررسی است، اما ابزار و روش در تصوّف و عرفان با ابزار و روش در علم کلام متفاوت است.<sup>۱۸</sup> بنابراین معمای مسؤولیت و معمای خلق گناه، در حوزه جبر و اختیار، معمایی است که صوفیان و عارفان نیز در حل آن تلاش می‌ورزند.

(۲) از دیدگاه فلسفی - عقلی، جبر، نتیجه قانون کلی و استثناپذیر علیت است که بر طبق آن هیچ روی‌دادی، از جمله کردارهای نیک و بد انسان از دایره شمول آن

بیرون نیست و حاکمیت این قانون، بر تمام روی‌دادهای جهان، از دیدگاه فیلسوف مسلم است.<sup>۱۹</sup>

بر این بنیاد از هر منظر که بنگریم انسان در انجام دادن کردارهای خود آزاد نیست و از آن‌جا که آزادی و مسؤولیت لازم و ملزوم است، نمی‌توان انسان را مسؤول دانست و او را مورد بازخواست قرار داد و بدو پاداش بخشید یا او را به کیفر رساند؛ چرا که وقتی تمامی روی‌دادهای جهان مستند به قدرت و اراده‌ی الهی است، بناگزی علت انجام گرفتن کردارهای نیک و بد انسان نیز اوست. به بیان دیگر خداوند نه تنها آفریدگار صواب که خالق گناه نیز خواهد بود و به کیفر رساندن انسان به سبب کردارهای گناه آلود، عین بیدادگری است. از این دیدگاه و بر این اساس است که ابن‌سینا از زبان معترضان می‌گوید: «اگر کردارهای جزئی انسان نیز جبری است، عقاب برای چیست؟»<sup>۲۰</sup>. پیداست که در پی انتفای مسؤولیت اولاً، ارسال رُسل و انزال کتب آسمانی معنی نخواهد داشت؛ ثانیاً، از خداوند - که خیر مطلق است - برخلاف اصل سنخیت علت و معلول، شر و گناه نیز صادر می‌شود.

ب) محدودیت و استثناپذیری: معمّای محدود شدن قدرت بی‌کران حق تعالی و نیز معمّای استثناپذیری قانون کلی و استثناپذیری علیّت، معمّاهایی است که با پذیرش نظریه‌ی اختیار (تفویض = قَدَر‌گرایی) چهره می‌نمایند؛ زیرا که:

(۱) از دیدگاه کلامی - دینی، که بر طبق آن فاعل و آفریدگاری جز خدای یگانه در کار نیست، فاعلی دیگر و آفریدگاری دیگر، که همانا انسان فاعل مختار است، حضور می‌یابد که می‌تواند کردارهای ارادی نیک و بد خود را انجام دهد. پذیرش فاعلیت و خالقیت انسان در جنب فاعلیت و قادریت خدا، به معنی محدود شدن قدرت بی‌کران خدا و بی‌معنا شدن «توحید افعالی» است.

(۲) از دیدگاه فلسفی - عقلی، که براساس آن، قانون علیّت، کلی و استثناپذیر است و بر تمام روی‌دادهای عالم حاکمیت دارد، به قانونی مخدوش و استثناپذیر بدل می‌شود؛ امری که به هیچ روی با نظام علمی و عقلی سازگار نیست<sup>۲۱ و ۲۲</sup>... و چنین است که دو راه در برابر انسان قرار می‌گیرد که هر یک ملازم دو دشواری یا دو معمّای لاینحل است:

- راه نخست، راه برگزیدن جبر؛ راهی که از آن دو معمّا بیار می‌آید:
- + معمّای الف = بی‌معنی شدن مسؤولیت اخلاقی - دینی انسان.
- + معمّای ب = خلق بدی‌ها و آفرینش گناهان از سوی خدا.

- راه دوم، راه انتخاب اختیار ( تفویض = قَدْر)؛ راهی که از آن نیز دو معما پدیدار می‌شود:

+ معمای ج = محدود شدن قدرت خدا و مخدوش شدن نظریه توحید افعالی از دیدگاه کلامی.

+ معمای د = استثنای پذیری قانون کلی و استثنای پذیر علیت از دیدگاه فلسفی.  
با انتخاب هر یک از دو راه، دو معما حل می‌شود و دو معما باقی می‌ماند!

## ۲- حل معماها؛ نظریه‌ها و مکتب‌ها:

ظاهراً با پذیرش نظریه جبر، معماهای ج و د و با قبول نظریه اختیار، معماهای الف و ب حل می‌شود؛ زیرا وقتی بپذیریم که آفریدگار کردارهای ارادی ما هم اوست و فاعلی جز او در کار نیست، به توحید افعالی خللی وارد نمی‌آید و قدرت بی‌کران خدا محدود نمی‌شود؛ خواه اعمال قدرت، چنان‌که اشاعره برآنند مستقیم صورت گیرد، خواه آن سان که خردمندان فلسفه‌گرا معتقدند، قدرت از طریق سلسله علل و براساس نظام علیت اعمال شود.

از سوی دیگر با قبول نظریه تفویض (اختیار) و پذیرش این معنا که خداوند انسان را آفریده و بدو توان انجام دادن کردارهای نیک و بد بخشیده است، «مشکل خلق گناه» (بدی‌ها) و نیز مشکل مسؤولیت از میان می‌رود، اما به هر حال جبرگرایی معماهای الف و ب و اختیارگرایی معماهای ج و د را حل نشده باقی می‌گذارد. برای حل معماهای چهارگانه باید نقش و سهم خدا و انسان، در انجام گرفتن کردارهای ارادی آدمی توجیه شود، و اگر انسان یا خدا سهمی و نقشی ندارند، این امر نیز تبیین گردد.

از آن‌جا که در جریان پاسخ دادن به پرسش‌های برآمده از گرایش به جبر یا اختیار و در تلاش برای حل معماهای چهارگانه، جبرگرایی مطلق از بابت تأکید بر هیچ‌کس کاره بودن انسان، در یک سو قرار می‌گیرد و دیگر نظریه‌ها که پردازندگان به آن‌ها به نسبت‌های مختلف تلاش می‌کنند تا توجیهی بالنسبه خردپسند از نقش خدا و انسان بدست دهند. در سوی دیگر می‌توان جبرگرایی مطلق را نظریه‌ای اعتقادی یا باورمندانه و به تعبیر امروزی‌ها نظریه‌ای ایدئولوژیک خواند و در برابر آن، دیگر نظریه‌ها را که صاحبان آن‌ها هر یک به گونه‌ای و به نسبتی در تبیین عقلانی و خردمندانه مسئله می‌کوشند، نظریه‌های مبتنی بر عقل یا دیدگاه‌های خردمندانه نامید:

الف) دیدگاه اعتقادی: بر طبق این دیدگاه، قدرت انسان بطور مطلق و اراده‌وی در انجام گرفتن کردارهای ارادی، بطور کامل، نفی می‌شود و اعلام می‌گردد که انسان در

کردارهای ارادی خویش نیز یک‌سره مجبور است. این ناتوانی و بی‌ارادگی بدان پایه است که می‌توان کردارهای انسان را به حرکات جمادات مانند کرد و فی‌المثل حرکت دست انسانی سالم را، که علی‌القاعده باید با قدرت و اراده‌ی وی صورت گیرد با حرکت دست بیمار مبتلا به رعشه یک‌سان دانست و هر دو را به قدرت و اراده‌ی الهی معطوف ساخت. جهمیه، پیروان جهم بن صفوان از این دیدگاه دفاع می‌کنند<sup>۲۳</sup>. جهم تصریح می‌کند که انتساب کردارهای ارادی به انسان، مجازی است و درست و راست به انتساب برآمدن و فروشدن به خورشید یا انتساب گردیدن به آسیا سنگ می‌ماند<sup>۲۴</sup>.

غزالی بیان می‌کند که جبرگرایان با تکیه کردن بر این معنا که ما سوی الله و از جمله کردارهای ارادی انسان، ممکن الوجود است و لاجرم مقدر قدرت خدا و آفریده‌ی خداست که بتصریح قرآن کریم آفریدگاری جز خدا در کار نیست: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...»<sup>۲۵</sup> و «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ و ما تَعْمَلُونَ»<sup>۲۶</sup> و چنین است که خدا آفریدگار موجودات و کردارهای ارادی آنان نیز هست<sup>۲۷</sup>.

جبرگرایان معنایی با عنوان مسؤولیت و ناسازگاری آن را با یک‌سره مجبور بودن انسان در میان نمی‌بینند و برآنند که خدا هرچه کند نیک است و عین عنایت و لطف. اگر مؤمنان را به دوزخ برد و کافران را به بهشت، عین عدل است که «هرچه آن خسرو کند شیرین بود» و چنان نیست که هرچه در نظر ما شیرین است، آن خسرو باید انجام دهد.

و بدین سان معنایی حل نشده در نگاه جبرگرایان باقی نمی‌ماند.

ب) دیدگاه‌های خردمندان: طرفداران این دیدگاه‌ها می‌کوشند تا با روش‌هایی خردمندانه به گونه‌ای به تبیین مسأله بپردازند که معماها یک‌سره حل شود، مسؤولیت انسان معنی یابد، قدرت بی‌کران حق تعالی محدود نشود و خداوند، آفریدگار گناه بشمار نیاید.

شیوه‌های خردمندانه، دیدگاه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی را در بر می‌گیرد. از آن‌جا که بحث اصلی ما در این مقاله، طرح دیدگاه عرفانی - فلسفی مولاناست، به سبب پیوند و ارتباطی که دیدگاه‌های کلامی با دیدگاه‌های عرفانی دارد، نخست، بکوتاهی به دیدگاه‌های کلامی می‌پردازیم و سپس به عنوان مقدمه‌ای بر طرح نظریه‌ی مولانا، برخی از دیدگاه‌های صوفیانه - عارفانه را بکوتاهی مورد بحث قرار می‌دهیم و سرانجام نظریه‌های مولانا را مطرح می‌کنیم:



### (۱) نظریه اقدار از دیدگاه معتزله:

دفاع از آزادی اراده و اختیار در برابر جبرگرایی، از روزگار اموی با قدرگرایی آغاز شد و قدرگرایان، به پیشوایی معبد جهنی<sup>۲۸</sup> اعلام کردند انسان آزاد است و پیش از آن که دست به کاری بزند، توانا و در انجام دادن کردارهای خود مختار و مستطیع است و خداوند، افعال و اعمال بندگان را به خود ایشان واگذاشته و به همین سبب او را مسؤول دانسته است.<sup>۲۹</sup> میراث قدرگرایی، که جنبشی سیاسی - اجتماعی نیز بود، به معتزله رسید و پیشوای ایرانی نژاد معتزله، واصل ابن عطا<sup>۳۰</sup> نهضتی عظیم پدید آورد و اختیارگرایی، در مکتب او، تحت عنوان تفویض ادامه یافت. گرچه بنابر قول مشهور، واگذاری کردارهای ارادی انسان به انسان از سوی خدا بدان معناست که آدمی با آفریدن کردارهای ارادی خود به آفریدگاری در جنب خدا بدل می‌گردد و توحید افعالی نفی می‌شود (معمای ج) اما چنین بنظر می‌رسد که معتزله، بی‌آن که تصریح کنند در طرح نظریه تفویض بر نکته‌ای بسیار مهم تأکید ورزیده‌اند که می‌توان از آن به نظریه «اقدار (تواناسازی)» تعبیر کرد، بر طبق این نظریه:

اولاً، خداوند توانایی انجام دادن کردارهای ارادی انسان را به انسان می‌بخشد و به تعبیری این توانایی را در انسان خلق می‌کند = دخالت خدا = حل معمای ج؛ ثانیاً، به هیچ روی افعال ارادی انسان را در انسان خلق نمی‌کند؛ بلکه با توان بخشیدن به انسان، بدو امکان می‌دهد تا کردارهای ارادی خود را خود انجام دهد = دخالت انسان = حل معمای الف و ب.<sup>۳۱</sup> بدین ترتیب، هم قدرت خدا محدود نمی‌شود و هم به توحید افعالی خلل وارد نمی‌آید. هم‌چنین خدا آفریدگار گناه و شرور بشمار نمی‌آید و از انسان هم سلب مسؤولیت نمی‌گردد<sup>۳۲</sup> و چنین است که می‌توان گفت علی‌رغم تفسیرهای رایج، معتزله، خردمندان به معماهای برآمده از جبر و اختیار توجه کرده‌اند و از طریق ایجاد سهم و نقش مشترک برای خدا و انسان در انجام گرفتن کردارهای ارادی آدمی، در کار حل معماها کوشیده‌اند.

### (۲) نظریه‌های میانه (بین الامرین‌ها):

معماهای برآمده از جبر و اختیار، جمله نتیجه عمل کرد مستقل خدا یا انسان است. بر طبق گزارش‌هایی که در دست است وقتی خدا مستقلاً عمل می‌کند و انسان در انجام دادن کردارهای ارادی خود، کمترین تأثیری ندارد؛ جبر و معماهای مربوط بدان (معماهای الف و ب) ببار می‌آید و چون بنابر تفسیر رایج از دیدگاه معتزله، انسان بالاستقلال عمل می‌کند و خود، آفریدگار کردارهای ارادی خویش می‌گردد، تفویض و

معماهای مربوط بدان (معماهای ج و د) حاصل می‌شود. بنابراین متفکرانی که کوشیده‌اند تا معماها را حل کنند، به نوعی خدا و انسان را در انجام گرفتن کردارهای ارادی آدمی دخالت داده‌اند، چنان‌که معتزله، برخلاف اتهاماتی که در طول تاریخ بر آنان وارد شده است، با طرح نظریه «اقدار» چنین کرده‌اند.

دیگر متفکران، اعم از فلاسفه، متکلمان اشعری و متکلمان امامیه نیز در همین طریق گام زده‌اند:

اشاعره با طرح نظریه «کسب» و تفکیک خالق (خدا) و فاعل (انسان) در حل معما کوشیده‌اند؛

متکلمان امامیه با تکیه بر قول معصوم (ع) مبنی بر این که: «لا جبرَ ولا تفویضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» راهی میانه جستند، هم به نوعی از «اقدار» سخن گفته‌اند و هم چنان‌که خواجه نصیر تصریح کرده است، خدا را فاعل بعید کردارهای ارادی انسان و انسان را فاعل قریب کردارهای ارادی خود بشمار آورده‌اند و سرانجام فلاسفه، به مدد مبانی فلسفی، ضمن لحاظ کردن نقش خدا و انسان در انجام گرفتن کردارهای ارادی آدمی، انسان را «مجبور مختار» دانسته‌اند.<sup>۳۳</sup>

### ۳- مولانا و نظریه‌های عرفانی

#### ۳-۱- در آمد: اشاره به دیدگاه‌ها:

تصوف و عرفان، گاهی به صورت مترادف بکار می‌رود و هر معنایی که از تصوف اراده گردد، از عرفان نیز اراده می‌شود. به تعبیر اهل منطق، گاهی نسبت میان تصوف و عرفان، از نسب اربعه، نسبت تساوی است و گاهی میان این دو معنا نسبت تساوی برقرار نیست و هر یک از این دو عنوان، دارای معنایی خاص است. از جمله این معانی، معنایی است که از روش (مُتَد) ببار می‌آید: تصوف، مکتب زهد است و روش آن، روشی است زاهدانه و عرفان، مکتب عشق است و روش آن روشی است عاشقانه. بکوتاهی می‌توان تصوف را مکتب زهد خواند و عرفان را مکتب عشق. تصوف از جهت تقید<sup>۳۴</sup> به دین به علم کلام می‌ماند و می‌توان از آن به کلام شهودی تعبیر کرد. عرفان، از جهت عدم تقید (استقلال) به فلسفه شبیه است و می‌توان آن را فلسفه شهودی خواند.<sup>۳۵</sup>

بدین نکته بسیار مهم نیز باید توجه کرد که سالک در مسیر خود به سوی حقیقت، نخست زهد می‌ورزد و از مرحله زهد می‌گذرد و سرانجام به مرتبه عشق می‌رسد، یعنی که نخست، صوفی است و سپس به پای‌گاه بلند عرفان می‌رسد و عنوان عارف می‌یابد.



بر این اساس در تفاوت تصوف و عرفان گفته اند: تصوف، نام و عنوانی است بر مراتب ابتدایی و متوسط سیر و سلوک و عرفان، نام و عنوانی است بر مرتبهٔ نهایی این سیر سخن سعدی ناظر بر این معناست:

عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند      مرد اگر هست به جز عارف ربّانی نیست<sup>۳۶</sup>

گرچه در تعبیر شاعرانه سعدی عالم و عابد و صوفی زاهد در قیاس با عارف ربّانی، طفلان رهند، اما هر یک در مقام و در مرتبهٔ خود پای‌گاهی بلند دارند که در قیاس با پای‌گاه برتر عارف، پای‌گاهی بلند بشمار نمی‌آید. ماجراهای شیخ ابوسعید ابوالخیر، در مقام عارفی عاشق، در برابر قشیری، به عنوان صوفیی بلند مرتبه، از این تقابل و از این دو دیدگاه - دیدگاه زاهدانهٔ کلامی و دیدگاه عاشقانهٔ فلسفی - حکایت‌ها باز می‌گویند. می‌توان سعهٔ صدر و آزاد فکری فلسفی را در ابوسعید و نوعی تنگ‌نظری و فکر کلامی را در قشیری آشکارا مشاهده کرد.

از این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که در تبیین دیدگاه‌های صوفیانه - عارفانه باید بدین نکات توجه کرد و تفاوت رفتاری و عملی و نیز اختلاف دیدگاه‌ها و نظریه‌های ابوسعیدها و قشیری‌ها را در تفاوت و اختلاف فکر فلسفی و فکر کلامی باز جست. پیداست که کار، کاری است خطیر و راه، راهی است که احتمال لغزش و گم‌راهی در آن بسیار است. با احتیاط تمام می‌خواهم نتیجه بگیرم که تبیین نظریه‌های اظهار شده در زمینهٔ جبر و اختیار، در حوزهٔ تصوف و عرفان هم از این قاعده مستثنا نیست. در مکاتب صوفیانه - عارفانه هم از جبرگرایی سخن در میان آمده است، هم از اختیارگرایی.

در بادی امر می‌توان چنین نتیجه گرفت که از جبرگرایی، بوی اندیشهٔ کلامی به مشام می‌رسد و از اختیارگرایی، فکر فلسفی احساس می‌گردد. این تلقی و این دریافت با نگاهی و به لحاظی، درست است؛ به عنوان نمونه از سخن عین القضاة (د ۵۲۵ق) که دارای تمایل فلسفی و آزاداندیشی فیلسوفانه است، آشکارا اختیار دریافت می‌گردد. وی انسان را «مسخر مختاری» توصیف می‌کند و می‌گوید:

«ای عزیز، هرچه در مُلک و ملکوت است هر یکی مسخر کاری معین است، اما آدمی مسخر یک کار معین نیست؛ بلکه مسخر مختاری است، چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. آدمی را جز مختاری، صفتی نیست. پس چون [آدمی] محل اختیار آمد، به واسطهٔ اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید...»<sup>۳۷</sup>

این سخنان در ذات و جوهر خود، همان سخنان فیلسوفان در باب اختیار و آزادی انسان است، چنان‌که حکیم سبزواری، در حاشیه خود بر اسفار صدرالمتألهین<sup>۳۸</sup> تصریح می‌کند که: انسان، مضطرب است در صورت مختار یا مختاری است که در اختیار خود اجبار دارد.

در برابر دیدگاه عین القضاء، تأمل در دیدگاه ملاحسین واعظ کاشفی (سده ۹ ق) که تمایلات کلامی وی قوی‌تر است، تأمل‌کننده را بدین نتیجه می‌رساند که تفسیر وی از اختیار هم جبری است<sup>۳۹</sup>. کاشفی، به ظاهر به بیان سیر «از اختیار تا اختیار» می‌پردازد تا نشان دهد که سالک با اعتقاد به اختیار، کار خود را آغاز می‌کند و سرانجام هم به اختیار می‌رسد اما بر مراتب سیر سالک نام جبر می‌نهد و تصریح می‌کند آن‌جا که سالک باید بداند «که نفس او را اختیاری هست» در حقیقت مجبور است:

«و جبر چهار است: جبر جزئی و این ضد اختیار است و سالک را در بدایت حال باید دانست که نفس او را اختیاری هست که امر و نهی و وعد و وعید بر آن متفرع است ... و امر بی‌اختیار نباشد و اگرچه در حقیقت ایشان مجبورند، اما از مجبوریّت خود آگاهی ندارند؛ [دوم] جبر تیقن و آن در مرتبه توحید افعال است و [سوم] جبر تخلّق و آن در مرتبه توحید صفات است و متوسطان در این مرتبه، مجبوریّت خود را مشاهده می‌نمایند و [چهارم] جبر کلی که آن را جبر تحقیق خوانند. بقای بعدالفناء اخص الخواص را دست دهد و در این مرتبه جبر و جابر و مجبور یکی باشد و باز این جا اختیار روی نماید، و چنانکه در بدایت مختار بوده، اینجا نیز باشد ...»<sup>۴۰</sup>

بدین نکته بسیار مهم نیز باید توجه کرد که سالک به سبب سیر از زهد به عشق و از تصوّف به عرفان و تحولی که در اندیشه وی، در پرتو این سیر پدید می‌آید، تفسیری که از جبر بدست می‌دهد نیز دگرگون می‌گردد و جلوه‌های مختلف می‌یابد، چنان‌که تأمل در تفسیر عارف و متفکر بزرگ ابن عربی، از جبر، مؤید این نظر تواند بود. ابن عربی، گاهی به جبر مطلق می‌گراید و کردارهای انسان را یک‌سره کردار خدا می‌بیند و گاهی می‌کوشد تا در این باب به نسبت بگراید. وی ضمن تقسیم احکام خدا در حق بندگان به حکم ارادی، یعنی حکمی که از ناحیه اراده الهی است و حکم تکلیفی، یعنی حکمی که از ناحیه امر الهی است، تصریح می‌کند که خداوند به برخی از بندگان فرمان می‌دهد که طاعت بورزند و به برخی امر می‌کند که مرتکب گناه گردند و انسان در انجام دادن تمامی کردارهای نیک و بد خود فرمان‌بردار فرمان الهی



است؛ هر بدی نیز همانند هر نیکی، به مقتضای اراده خدا و علم ازلی او بظهور می‌رسد<sup>۴۱</sup> با این همه، ابن عربی در این باب نیز رأی ویژه خود را ابراز می‌دارد و همانند دوگرایان اشعری بر آن نیست که عاملی بیرون از ذات و طبیعت انسان او را مجبور می‌سازد و به کار نیک و بد او می‌دارد<sup>۴۲</sup> بلکه بر آن است که جبر، استعداد و اقتضای تغییرناپذیر موجودات است<sup>۴۳</sup> و کل هستی به حکم استعداد و اقتضای ذاتی و لایتنیر خود، در طریقی معین سیر می‌کند و کردارهای ارادی انسان نیز جزئی از آن کل است<sup>۴۴</sup>. بنابراین انسان به عروسک خیمه شب بازی می‌ماند که به قول خیام: «ما لعبتگانیم و فلک لعبت باز...»<sup>۴۵</sup> و اثبات هرگونه قدرت برای وی دعوی بی‌دلیل و برهان است<sup>۴۶</sup>، اما بدان سبب که کردارهای وی از ذات او، و به تعبیر ابن عربی از «عین ثابت» او، که مجعول (مخلوق) نیست و خداوند تنها آن را از علم به عین آورده است هم مسؤل است، هم پدیدآورنده کردارهای نیک و بد خود<sup>۴۷</sup>. ابن عربی در جنب این جبرگرایی مطلق، گاهی کار را به نسبت می‌کشد تا راهی میانه (بین الامرین) بجوید. بر این اساس تصریح می‌کند که: نه جبر، نه اختیار، نه اضطرار، هیچ یک بطور مطلق معنی ندارد<sup>۴۸</sup> و در تلاش برای تبیین «خلق گناه» و «مسئولیت انسان» با وجود مردود شمردن نظریه کسب، به طرح دیدگاهی می‌پردازد که سخت به دیدگاه باقلانی<sup>۴۹</sup> در توجیه کسب می‌ماند. براساس این دیدگاه، خداوند آفریننده ذات کردارهای انسان است و ذات کردارها نه طاعت است و نه معصیت، بنابراین نمی‌توان گفت که خدا، گناه کردن انسان را مقدر فرموده یا به خلق گناه پرداخته است<sup>۵۰</sup> و چنین است که باقلانی با توجیهی کلامی و ابن عربی با توجیهی عرفانی در «طریق ادب» گام می‌نهند تا چونان حافظ، گناهی را که اختیار انسان نیست، گناه او بشمارند:

گناه اگر چه نبود اختیار ما، حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است<sup>۵۱</sup>

۲-۳- مولانا و نگاه دیگرگونه او: مولانا، بی‌گمان عارفی است عاشق، دارای مشربی فلسفی، با ویژگی‌هایی چون روشن‌بینی و روشن‌رایی و آزاداندیشی که جمله صفات فیلسوفانه بشمار می‌آیند. نگاه خردمندانه و سعه صدر فیلسوفانه او راه را بر هرگونه تنگ نظری متکلمانه و به تعبیر امروزی‌ها تنگ نظری‌های برآمده از ایدئولوژی می‌بندد و به مخالفان نیز حق اندیشیدن و مجال عمل کردن می‌دهد؛ دو نعمت و دو موهبتی که اگر در یک جامعه تحقق یابد درهای مدینه فاضله به روی آن جامعه گشوده می‌شود. تأمل در سخنان مولانا در زمینه جبر و اختیار ما را به چند مسأله مهم رهنمون می‌گردد.

مولانا مسأله جبر و اختیار را در سراسر مثنوی و بویژه در دفتر پنجم طرح کرده، و مورد بحث قرار داده است:

۳-۲-۱- بحث پایان‌ناپذیر فلسفی؛ جنبه نظری:

هم‌چنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قَدَر (مولوی، مثنوی، ۵/ ۳۲۱۴)

مولانا، جای جای در مثنوی به طرح بحث جبر و اختیار می‌پردازد، اما در دفتر پنجم از بیت ۲۹۱۲ که مخ کافر (نماینده جبرگرایبی) از سوی مسلمان (نماینده اختیارگرایبی) به اسلام دعوت می‌شود، بحثی مستوفی در زمینه جبر و اختیار در می‌گیرد و تا بیت ۳۲۲۹<sup>۵۲</sup> ادامه می‌یابد و پس از آن مولانا از مشکل گشای تمام مشکلات از جمله مشکل جبر و اختیار، یعنی از عشق سخن می‌گوید: «پوزبند و سوسه عشق است و بس...»<sup>۵۳</sup>. در جریان این بحث مفصل، طرفین بحث دیدگاه‌های خود را با ادله و براهین مطرح می‌کنند و بر اثبات باور خود پای می‌فشارند. در این بحث به ظاهر مفصل و دراز<sup>۵۴</sup> که در قیاس با بحث‌های طولانی و نفس‌گیر که در کتب کلامی و فلسفی در این باب مطرح می‌شود، بحثی است کوتاه و سودمند. این بحث سودمند:

اولاً، ارزش آموزشی دارد و خواننده را با دیدگاه‌های طرفداران نظریه جبر و اختیار بخوبی آشنا می‌سازد. شیوه گفت و گو یا محاوره، که در بحث، مورد استفاده قرار گرفته است بهترین شیوه بحث و برترین روش کشف حقیقت است؛ روشی که سقراط آن را مطمئن‌ترین روش کشف حقیقت می‌شمارد و فلسفه سقراط و افلاطون با همین شیوه و روش طرح شده است.

ثانیاً، دعوتی است به آزاداندیشی که گفت و گوی آزاد جبری و قدری، خاصه آن که یکی به صفت کفر و دیگر به صفت ایمان موصوف است نشان دهنده فضایی است که بطور نسبی بر آن آزاداندیشی حاکم است و کافر و مؤمن، هر دو حق سخن گفتن و اظهارنظر کردن دارند. آزاداندیشی خصیصه عصر زرین فرهنگ ایران اسلامی در سده چهارم هجری قمری است؛ روزگار سامانیان که عصر فردوسی و ابن سینا و ابوریحان بیرونی است. این خصیصه گرچه در سده هفتم، یعنی در عصر مولانا دیگر بر فضای اجتماعی - سیاسی خراسان بزرگ پس از حمله مغول حاکم نبود، اما بر بخش‌هایی از ایران فرهنگی، از جمله بر روم که سلجوقیان ایران‌گرا بر آن حکم می‌راندند هم‌چنان حاکمیت داشت. آزادی حاکم بر گفت‌وگوی مخ کافر جبری و مسلمان قدری گرچه ممکن است بخشی از آن برآمده از آرمان مولانا باشد، اما بی‌گمان بخشی از آن انعکاس اوضاع و احوال جامعه‌ای بود که مولانا در آن می‌زیست؛ جامعه‌ای که زبان اکثر مردم آن

فارسی بود و حاکمان آن، چنان دل‌باخته زبان فارسی و فرهنگ ایرانی بودند که نام‌های خود را از نام پهلوانان شاه‌نامه وام می‌کردند.<sup>۵۵</sup>

ثالثاً، نشان دهنده ویژگی مسایل فلسفی است، آن هم مهم‌ترین ویژگی این گونه مسایل یعنی جدلی الطرفین بودن. مراد از جدلی الطرفین بودن آن است که اثبات هر یک از دو طرف یا هر یک از دو مسأله متناقض مورد بحث، ممکن است. چنان‌که هم می‌توان بر اثبات جبر دلیل آورد، هم می‌توان با ذکر دلیل، اختیار را به اثبات رساند. عادت انسان، بویژه آنان که در محیط‌های عقیدتی پرورده می‌شوند آن است که برای هر پرسش، پاسخی قطعی و بتی می‌جویند و در جریان طرح آراء مختلف در یک زمینه در پی آنند تا یک رأی را باثبات رسانند، چنان‌که در مسئله جبر و اختیار هم برآنند که یکی از این دو نظریه، صواب و نظریه دیگر خطاست، بنابراین پذیرش این امر که هر دو طرف مسأله، اثبات‌پذیر است و بطور نسبی صواب، امری است که به ذهنی فلسفی نیاز دارد؛ ذهنی که در فضایی فرهنگی و آزاد (آزاد بطور نسبی) شکل بگیرد، آزاد بیندیشد، به حقوق دیگران احترام بگذارد و دست کم احتمال بدهد که حقیقت تنها نزد او نیست و دیگران نیز چونان او از حقیقت بهره برده‌اند. تنها او مصیب نیست و دیگران مُخطی<sup>۵۶</sup>. و چون چنین است آرای دیگران نیز ممکن است جلوه‌ای از حقیقت باشد. بنابراین چنان که سقراط می‌گفت همه باید، خردمندانه و بی‌طرفانه در کار کشف حقیقت بکوشند ... با چنین ذهنیت و با چنین بینشی است که مولانا در دفتر پنجم مثنوی به طرح مسئله جبر و اختیار می‌پردازد.

مغ جبرگرا را در برابر مسلمان اختیارگرا می‌نشانند، ادله جبرگرایان را از زبان مغ و براهین طرفداران نظریه اختیار را از زبان مسلمان مؤمن بیان می‌کند.<sup>۵۷</sup> این محاوره و استمرار آن به گونه‌ای است که خواننده احساس می‌کند مسئله پایان‌ناپذیر است و این گفت و گو را پایانی نیست. این امر برای آنان که به موضوع از منظر فلسفی، و نه از دیدگاهی کلامی، می‌نگرند و دارای مشربی فلسفی هستند کاملاً طبیعی است؛ زیرا آنان می‌دانند که انسان در راه است و به سوی کمال می‌رود و هر مرحله از کمال نسبت به مرحله فراتر، نقص محسوب می‌شود. چنین است که انسان تربیت یافته در فضای فکر فلسفی، همواره احساس می‌کند که در راه است و راه بی‌پایان نرسیده است. می‌اندیشد و باز می‌اندیشد و براساس داده‌های علمی از یک سو، و اوضاع و احوالی که او را در بر گرفته‌اند و بر او تأثیر می‌گذارند از سوی دیگر، بطور نسبی به حقیقت دست می‌یابد و راهی هم جز این نیست. شیوه برخورد با مسائل فلسفی هم چنین است و باید که چنین باشد و مسئله جبر و اختیار و برخورد با آن هم از این قاعده مستثنا نیست. تا وقتی که

انسان می‌اندیشد و تا وقتی که بحث و فحص و استدلال و عقل در میان است، ماجرا به همین صورت و سان ادامه دارد و همین امر است که آدمی را زنده و پویا نگه می‌دارد و به زندگی او معنا می‌بخشد. اگر ماجرا متوقف شود و قصه استمرار نیابد بدان معناست که حرکت و پویایی انسان و حتی حیات و تفکر او متوقف شده است، و اگر با توقف اندیشه، حیات او ادامه یابد - که نمی‌یابد - حیاتی پوچ و بی‌معنی خواهد بود که انسان به هر حال «حیوان ناطق (متفکر) است» و اگر به شیوه جامعه‌شناسان بر ابزارسازی او تأکید ورزیم و او را «حیوان ابزارساز» معرفی کنیم باید بپذیریم که این ابزارسازی هم برآمده از اندیشه و تفکر (نطق) اوست. از اندیشه و تفکر، پرسش ببار می‌آید و پرسش‌ها نیز در پرتو تفکر نسبی انسان، پاسخ می‌یابند، اما نه پاسخ‌های قطعی و بتی و غیرقابل تجدیدنظر که این گونه پاسخ‌ها به حوزه اعتقاد و ایدئولوژی تعلق دارد، نه به حوزه فلسفه. اعتقاد و ایمان، و پرسش‌ها و پاسخ‌های مربوط بدان، جمله آسمانی است و هر آن چه آسمانی است لاینفک و غیرقابل تجدیدنظر است، اما فلسفه و به تبع آن، پرسش‌ها و پاسخ‌های فلسفی، زمینی است و چونان زمین و اهل زمین، پیوسته در حال تغییر و تحوّل و استمرار است. در این حوزه، پرسش‌ها اهمیتی خاص دارد و اگر جواب‌های قطعی و بتی نیابند، که نمی‌یابند و نمی‌توانند بیابند نه از اهمیت آن‌ها کاسته می‌شود، نه می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت که درست و راست گفته‌اند: فلسفه، دانش پرسش‌هاست، نه دانش پاسخ‌ها و اگر پرسش‌های فلسفی، پاسخ‌های قطعی و ثابت نیابند نمی‌توان از آن‌ها صرف نظر کرد<sup>۵۸</sup>:

از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود      به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم  
مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا      یا چه بوده است مراد وی از این ساختنم

در این دو بیت که منسوب به مولانا<sup>۵۹</sup> است جدی‌ترین پرسش‌های فلسفی طرح شده است و گوینده ضمن تأکید ورزیدن بر پرسش‌ها به قصد نمودن اهمیت آن‌ها در زندگی خردمندانه بشر، از حیرت، سخن می‌گوید؛ حیرت در برابر پرسش‌های فلسفی، که اساساً به گفته افلاطون، فلسفه، فرزند حیرت است.

و حیرت آن‌گاه چهره می‌نماید که پرسش‌ها پاسخ‌های قطعی نیابد و پیوسته تجدید و تکرار شود ... بنظر می‌رسد مولانا در طرح کردن مسأله جبر و اختیار در دفتر پنجم و بسر بردن آن با بیت (۳۲۱۴/۵):

هم چنین بحث است تا حشر بشر      در میان جبری و اهل قدر<sup>۶۰</sup>

بدین معانی و به اهمیت فلسفی آن‌ها توجه داشته و کوشیده است به خوانندگان بفهماند که این استمرار، لازمه پرسش‌های فلسفی و لازمه زندگی خردمندانه بشری

است و به هیچ روی در پی آن نبوده است تا بحث فلسفی مستمر تا حشر بشر را امری منفی و بی‌معنا جلوه دهد! ذهن‌هایی از سخن فلسفی مولانا برداشتی منفی می‌کنند که تربیت فلسفی نیافته‌اند و خردمندان به پرسش‌ها نمی‌نگرند!  
مولانا در ادامهٔ سخن خود به مسایلی می‌پردازد که می‌توان از آن‌ها به دو مسأله راه بُرد:

- یکی، نفی انحصارطلبی اعتقادی و این که به تعبیر برزویه «من مُصیبم و خصم، مُخطی»<sup>۶۱</sup> و قبول این معنا که فرقه‌ها و نحله‌ها، هر یک بهره‌ای از حقیقت دارند و در برابر مخالفان خود فرو نمی‌مانند که اگر فرو می‌مانند دست از آیین خود بر می‌داشتند و همین بهره‌مندی نسبی از حقیقت است که به آنان مجال می‌دهد تا از باورهایشان دفاع کنند.<sup>۶۲</sup>

گر فرو ماندی ز دفع خصم خویش      مذهب ایشان بر افتادی ز پیش  
چون برون شوشان نبودی در جواب      پس رمیدندی از آن راه تَباب

- دوم، تأیید تکثرگرایی یا پلورالیسم دینی؛ چرا که بقای فرقه‌ها در این جهان معلول قضای الاهی است، به همین سبب قضای الاهی به آنان مجال و فرصت می‌دهد تا از نظر فکری و استدلالی پرورش یابند و به دفاع از باورهای خود برخیزند و از انتقادهای رقیب، مغلوب نگردند و تا رستاخیز باقی بمانند.<sup>۶۳</sup>

چون که مقضی بُد دوام آن روش      می‌دهدشان از دلایل پرورش  
تا نگردد مُلزم از اِشکال خصم      تا بُوَد محجوب از اقبال خصم  
تا که این هفتاد و دو ملت مدام      در جهان مانند الی یوم القیام

در ادامهٔ سخن و در ابیات بعدی نیز به گونه‌ای و از جمله با طرح چند تمثیل بر این معنا تأکید می‌ورزد.<sup>۶۴</sup>

این تکثرگرایی لازمهٔ این جهان است، از آن رو که این جهان، جهان کثرات است و دست یافتن به وحدت در این جهان، گرچه آرمان و آرزوی وحدت‌گرایان، خاصه عارفان وحدت‌گراست، اما سخت دشوار است. جست و جوی وحدت، وحدت‌گرایی شاید در عالم نظر میسر گردد، اما در عالم عمل سخت ناممکن می‌نماید. رسیدن به آیینی یگانه، گرچه مطلوب است، اما امکان‌پذیر نیست. به همین سبب عرفا در پی آن نیستند تا مذهب کسی را تغییر دهند؛ بلکه می‌کوشند تا بر عاملی انگشت نهند که هر کس با هر مذهبی بتواند بدان روی آورد و بدان دل بسپارد؛ عامل عشق، عاملی که هر کس با هر مذهب و هر باور می‌تواند بدان دل بدهد و به هم دلی با دیگران دست یابد

که به گفته مولانا: «پوزبند وسوسه عشق است و بس»<sup>۶۵</sup> و به قول ابن عربی، راه‌هایی گرویدن به دین عشق است<sup>۶۶</sup>:

أَدِينُ بِدِينِ الْخُبِّ، أَنِّي تَوَجَّهْتُ رَكَائِبُهُ، فَالْخُبُّ دِينِي وَ اِيْمَانِي  
چنین است که چون حسام‌الدین چلبی به سبب ارادتش به مولانا خواست تا از مذهب خود (شافعی) به مذهب مولانا (حنفی) درآید مولانا بدو گفت: بر مذهب خود باش لیکن طریق عشق را از یاد مبرا یعنی که از دیدگاه مولانا عشق، عامل وحدت در عین کثرت است و در پرتو آن، جنگ هفتاد و دو ملت و ستیز و کشمکش پیروان ادیان و مذاهب مختلف، به صلح و آشتی بدل شود.

چنین است که مولانا، ابن عربی و دیگر بزرگان اهل عرفان، که به مشرب فلسفی و آزاداندیشی‌های فلسفی باور دارند ضمن تأکید بر تکثرگرایی دینی، عشق را به عنوان عامل وحدت پیشنهاد می‌کنند و بر پیروی از طریق عشق تأکید می‌ورزند؛ طریقی که تا روزگار ما به از آن یافت نشده است. سخن مولانا در فیه مافیه تصریح و تأکید است بدین معنا که لازمه این جهان، که جهان کثرات است، تکثرگرایی دینی و لازمه آن جهان، که جهان وحدت است، وحدت دینی خواهد بود:

«گفتم آخر این دین کی یکی بوده است؟ همواره دو و سه بوده است (تکثر ادیان) و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک [واحد] چون خواهید کردن؟! یک آن جا شود، در قیامت، اما این جا که دنیاست ممکن نیست، زیرا اینجا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف...»<sup>۶۷</sup>

### ۳-۲-۲- جنبه عملی؛ سودمندی در زندگی

عوامل بروز و ظهور نظریه‌های جبر و اختیار و استمرار آن‌ها در زندگی، بیان‌گر این حقیقت است که جبر و اختیار به مثابه دو نیاز بشر، یا دو امر رفع‌کننده نیاز بشر در ادوار مختلف حضور می‌یابد یا غایب می‌شود و این از آن روست که: هیچ چیز در زندگی انسان پدید نمی‌آید و بویژه استمرار نمی‌یابد، مگر آن که انسان بدان نیاز داشته باشد. چیزی که انسان بدان نیاز ندارد یا پدید نمی‌آید یا اگر احیاناً پدید آید پایدار نمی‌ماند. جبر و اختیار هم از این قاعده مستثنا نیست و ظهور و بروز و استمرار آن در طول تاریخ، خود گواهی صادق بر اثبات این مدعا است.

آیا مولانا بدین معنا توجه داشته است؟ گرچه نه او و نه دیگر متفکران بدین معنا تصریح نکرده‌اند، اما بنظر می‌رسد در سخنان مولانا نکته‌هایی هست که می‌تواند دست



کم نشانه‌ای بر توجه وی بدین معنا بشمار آید. اگر بدین اصل وفادار مانیم که: «نیاز، سبب بروز و ظهور یک امر و نیز موجب استمرار آن است»، بتصریح و تأکید مولانا بر لزوم تکثر دیدگاه‌ها و نظریه‌ها، که پیش‌تر بدان اشارت رفت، توجه کنیم و بیاد آوریم که وی استمرار این تکثر را در این جهان ضروری می‌داند<sup>۶۸</sup>، منطقاً بدین نتیجه می‌رسیم که مولانا به جنبه عملی موضوع و لاجرم به سودمندی نظریه جبر و اختیار در زندگی عملی انسان توجه داشته است و می‌دانسته است که جبر و اختیار ابزار رفع نیاز است و بهره‌گیری از آن مثل هر امر دیگر نسبت به برخی نیک و نسبت به برخی دیگر بد بشمار می‌آید، گاهی مورد حسن استفاده قرار می‌گیرد و گاهی مورد سوء استفاده واقع می‌شود؛ داستان، داستان تیشه است که هم می‌توان با آن هیزم شکست و به رفع نیاز مشروع پرداخت، هم می‌توان با آن دست به ویرانی زد و شر بر انگیخت، چنان که در یک بیت ضرب‌المثل گونه آمده است: «ترا تیشه دادم که هیزم شکن / ندادم که دیوار مسجد بکن»<sup>۶۹</sup>. مولانا خود با هدف طرح همین معنا بیان می‌کند که جبر ممکن است پر و بال پرواز کاملان به سوی مقصد عالی باشد و چونان بال باز که او را به نزد سلطان می‌برد، کاملان را به کوی حقیقت برساند، اما برای جاهلان بند و زندان بشمار آید و چونان بال زاغان که زاغ را به گورستان می‌برد، جاهلان را نه به کعبه مقصود، که به ترکستان جاهلیت و هلاک ببرد و در آن جا سرگردانشان سازد<sup>۷۰</sup>:

جبر باشد پَر و بال کاملان      جبر هم زندان و بند کاهلان  
هم‌چو آب نیل دان این جبر را      آب، مؤمن را و خون مر گبر را  
بال، بازان را سوی سلطان بَرَد      بال، زاغان را به گورستان بَرَد

حکایت اختیار نیز چنین است، آن جا که تحوّل و انقلاب ضرورت می‌یابد اعتقاد به اراده آزاد و اختیار، عامل حرکت و تحوّل می‌شود و تحوّل پدید می‌آورد، چنان که در برابر ستم امویان چنین شد و مردم آزاده ایران با اعتقاد به آزادی و اختیار، بنیاد ستم ستم‌گران اموی را ویران ساختند و «وزش خشم دهاقین خراسان، زاغ و زغن امویان را از باغ وطن بیرون راند»<sup>۷۱</sup>. نگاهی به تاریخ پُر فراز و نشیب میهنمان ایران نشان می‌دهد که چگونه گاهی اعتقاد به اختیار، عامل تحول و بقای ملت بزرگ ایران بوده است، چنان که «وزش خشم دهاقین خراسان» توفانی بود که آرام آرام در پی جریان قدرگرایی، که ریشه ایرانی داشت و از عصر امویان علیه جبرگرایی اموی که ریشه عربی داشت و ابزار سرکوب مردم بود، شکل گرفت و رشد کرد و بثمر رسید.

هم چنین گاهی در پی شکست‌ها و بزانو در آمدن‌ها، اعتقاد به جبر فریادرس مردم ما شده است و درس صبر و شکیبایی و عامل تسلیم و رضا ضامن بقای ملت بزرگ

ایران گردیده است، چنان که فی‌المثل پس از حمله مغول، مدد گرفتن از تصوف و عرفان و اعتقاد به جبر و تسلیم و رضا در برابر حوادث سهمگین و بنیان کن به عنوان «وزش باد استغناى حق» نجات بخش ایران و مردم ایران بوده است که<sup>۷۳</sup>:

بر آستانهٔ تسلیم سربنه حافظ که گر سستیزه کنی روزگار بستیزد

وقتی راه‌ها یکسره بسته می‌شود و انسان اسیر دست شیر نر خون خواره‌ای (نماد قدرت) می‌گردد که رهایی از او ممکن نیست جز تسلیم و رضا گزیری ندارد<sup>۷۳</sup>:

ای رفیقان راه‌ها را بست یار آهوی لنگیم و او شیر شکار  
جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای در کف شیر نر خون خواره‌ای؟!

این معانی و این شواهد، اعم از آن که حال و هوای اجتماعی و سیاسی داشته باشد یا رنگ و بوی عرفانی، و یا هر دو، در یک امر مشترک است و آن این که: برآورندهٔ نیازهای انسان است و واقعیت دارد. بدین معنا که اولاً، حس و تجربه و مطالعهٔ تاریخی مثبت این مدعاست که جبر<sup>۷۴</sup> و اختیار، به مثابهٔ عامل و ابزار برآورندهٔ برخی از نیازهای بشر، اموری واقعی بشمار می‌آید و چنان نیست که یکی از آن دو الزاماً مفید و مثبت و از منظر نظر، صواب محسوب شود و دیگری ناسودمند و منفی و از دیدگاه نظری خطا باشد، ثانیاً، مفید افتادنشان در عمل و در زندگی عملی انسان، براساس معیار متفکران عمل‌گرا (پراگماتیست) که اعلام می‌دارند: «هر چه در عمل مفید افتد حقیقت است»<sup>۷۵</sup> اموری حقیقی و سودمند خواهند بود.

در قرآن کریم، در این باب، با دو دسته آیات مواجهیم: آیات ناظر بر جبر و مؤید نظریهٔ جبر؛ و آیات ناظر بر اختیار و مؤید نظریهٔ اختیار<sup>۷۶</sup>. شیوهٔ اهل کلام آن است که بر حسب گرایش خود به جبر یا به اختیار به تأویل آیات ناظر بر جبر یا آیات ناظر بر اختیار می‌پردازند تا باور خود را نسبت به جبر یا نسبت به اختیار از طریق قرآن نیز تأیید کنند، چنان که علامه حلی ضمن طبقه‌بندی آیات ناظر بر اختیار، در ده موضوع، به تأویل آیات ناظر بر جبر می‌پردازد تا دیدگاه اختیارگرایانه خود را استوار دارد<sup>۷۷</sup>. می‌توان با نگاهی فلسفی ذکر دو دسته آیات؛ آیات ناظر بر جبر و آیات ناظر بر اختیار را در قرآن از منظر نظری، تأییدی بر جدلی‌الطرفین بودن موضوع و از دیدگاه عملی، حاکی از نیاز بشر، به هر دو مسأله، در مراحل مختلف زندگی دانست.

چنین است که مسألهٔ جبر و اختیار، به عنوان دو واقعیت در زندگی انسان هم با عقل تأیید می‌شود، هم با نقل، و چنین است که یک - متفکر، گاه در حال و هوایی خاص و از منظری خاص به جبر می‌گراید یا به اختیار روی می‌آورد. مولانا نیز با نگاه دیگرگونهٔ خود، هم از اختیار سخن می‌گوید و از اختیارگرایی دفاع می‌کند، هم از جبر؛

«جبر چو جان» سخن در میان می‌آورد و به تبیین و توجیه گونه‌ای جبرگرایی می‌پردازد:

الف) اختیارگرایی:

اختیاری هست ما را بی‌گمان حسن را منکر نتانی شد عیان<sup>۷۸</sup>

اختیار، مفهوم و معنایی است عام، در برابر جبر که می‌توان از آن، حداقل دو معنا؛ دو معنای مطلق (نامحدود) و نسبی (محدود) بدست داد. معنای مطلق یا نامحدود اختیار همانا تفویض است، براساس تفسیری رایج که به معتزله نسبت داده می‌شود؛ تفسیری که بر طبق آن انسان در انجام دادن کردارهای ارادی خود، استقلال کامل دارد و حق تعالی را در کردارهای ارادی او تأثیر و دخالتی نیست.<sup>۷۹</sup> اختیاری که مولوی از آن دفاع می‌کند اختیاری بی‌کران و نامحدود از نوع اختیار منسوب به معتزله نیست؛ بلکه اختیاری است نسبی و محدود که اگر راهی به جبر نبرد، بی‌گمان قدرت خدا نیز در آن لحاظ شده است؛ چرا که مولانا جبرگرایی و قدرگرایی (تفویض گرایی) مطلق را مردود می‌شمارد و تصریح می‌کند: «در خرد جبر از قدر رسواتر است»<sup>۸۰</sup> یعنی که قدر را رسوا و جبر را رسواتر می‌شمارد و در نتیجه از اختیاری سخن می‌گوید که حدود و ثغور آن معلوم است و راه به دیدگاه میانه یعنی حد وسط یا بین الامرین می‌برد و تعبیر «اختیاری» در مصراع «اختیاری هست ما را بی‌گمان»<sup>۸۱</sup> خود، مثبت این مدعاست. یای وحدتی ویژه که در پی اختیار آمده است و تعبیری که از ترکیب واژه «اختیار» با این «ی» ببار آمده است، یعنی «اختیاری...» درست و راسب معادل تعبیرهایی است که در زبان فارسی کنونی، به صورتی خاص با «کاف تصغیر» ساخته می‌شود و افاده محدودیت و قلت می‌کند. از این گونه است تعبیرهایی چون «درآمدگی» به معنی درآمدی اندک و محدود که در عین حال قابل توجه هست؛ «آرامشکی» یعنی آرامشی هر چند محدود، اما راضی کننده! و چنین است «اختیاری = اختیاریکی» که در جنب اختیار نامحدود حق تعالی در خور اعتنا نیست، اما در عین حال به انسان شخصیت و کرامت و مسؤولیت می‌بخشد و آدمی را از موجودات اسیر بی‌اراده ممتاز می‌سازد.

ادله اختیار:

مولانا در سراسر مثنوی، بویژه در دفتر پنجم، ۸ دلیل در تأیید و اثبات اختیار آورده است:

(۱) دلیل تردید و تردّد: «اینکه فردا این کنم و آن کنم / این دلیل اختیار است ای صنم»<sup>۸۲</sup>؛

- (۲) دلیل وجدانی: «اختیاری هست ما را بی گمان / حس را منکر نتانی شد عیان»<sup>۸۳</sup>. این دلیل، چنانکه گفته آمد از طریق تعبیر «اختیاری هست...» میزان آزادی انسان و نوع اختیار او را نیز تعیین می‌کند؛
- (۳) دلیل تفاوت حرکت‌ها: «دست کان لرزان بود از ارتعاش / وانکه دستی را تو لرزانی ز جاش // هر دو جنبش آفریده حق شناس / لیک نتوان کرد این با آن قیاس»<sup>۸۴</sup>. این دلیل، پاسخی است به سخن جبرگرایان (پیروان جبر مطلق) که تصریح می‌کنند میان حرکت دست بیمار گرفتار رعشه با حرکت دست آن کس که سالم است و به اراده خود دستش را حرکت می‌دهد، فرقی نیست!
- (۴) دلیل حُسن وعد و وعید: «امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب / نیست جز مختار را ای پاک جیب»<sup>۸۵</sup>؛
- (۵) دلیل پشیمانی از بدی: «وان پشیمانی که خوردی از بدی / ز اختیار خویش گشتی مَهتدی»<sup>۸۶</sup>؛
- (۶) دلیل شرمساری از کاربرد: «گر نبودی اختیار این شرم چیست؟! / وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟!»<sup>۸۷</sup>؛
- (۷) دلیل ظهور خشم و کینه: «خشم در تو شد دلیل اختیار / تا نگوئی جبربانه، اعتذار»<sup>۸۸</sup>؛
- (۸) دلیل اختیار حیوانات: «گر شتربان اشتری را می‌زند / آن شتر قصد زنده می‌کند // خشم اشتر نیست با آن چوب او / پس ز مختاری شتر بُرده است بو»<sup>۸۹</sup> و چون حیوانات از اختیار بهره‌ای دارند، نیک پیداست که انسان از این نعمت بهره‌مندتر است، و چنین است که مولانا با ذکر ادله هشتگانه، انسان را از جبر مطلق می‌رهاند و اختیاری نسبی برای وی اثبات می‌کند<sup>۹۰</sup> و<sup>۹۱</sup>.
- نقش خدا و انسان:** جبرگرایان، خدا را یگانه فاعل، حتی یگانه فاعل کردارهای ارادی انسان می‌شمارند و برای انسان، نقش و سهمی قائل نیستند و قدرگرایان، برطبق تفسیر رایج، انسان را بالاستقلال فاعل کردارهای ارادی خویش می‌شمارند، اما دیگر متفکران، چه آنان که در جستجوی راه میانه یا بین‌الامرین هستند و چه فیلسوفان که در کار حلّ معماهای برآمده از جبر و اختیار می‌کوشند از اشتراک خدا و انسان در انجام گرفتن کردارهای ارادی آدمی سخن می‌گویند. اشاعره نظریه خود را براساس تفکیک «خالق و فاعل» استوار می‌دارند و خدا را خالق کردارهای ارادی انسان و انسان را فاعل این کردارها می‌دانند و فاعلیت او را به کسب تعبیر می‌کنند<sup>۹۲</sup> مولوی، بی‌آنکه از اصطلاح کسب بهره بگیرد به نوعی از شرکت خالق و فاعل (خدا و انسان) در انجام گرفتن



کردارهای ارادی انسان سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که: «کرد ما و کرد حق هر دو بین ...»<sup>۹۳</sup> یعنی چون جبریان تنها به کردار حق و نقش خداوند و چون قدریان تنها به کردار انسان و نقش وی توجه مکن<sup>۹۴</sup>:

کرد ما و کرد حق هر دو بین      کرد ما را هست دان، پیداست 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

به نظر استاد فقید جلال‌الدین همایی، غیر از عارفان شیعی، از جمله شاه نعمت‌الله ولی<sup>۹۵</sup> بسیاری از فیلسوفان ایرانی، به ویژه آنان که شیعه امامی بوده‌اند نیز در مسلک جبر و اختیار از مولوی تأثیر پذیرفته‌اند، خاصه صدرالمتألهین و حکیم سبزواری، سخن حکیم سبزواری مبنی بر «أَفْعَلُ فِعْلُ اللَّهِ وَ هُوَ فِعْلُنَا»<sup>۹۶</sup> همان سخن مولوی است که: «کرد ما و کرد حق هر دو بین»<sup>۹۷</sup>.

مولانا به قصد استوار داشتن نظریه اختیار از تمثیلی چند سود می‌جوید که از جمله آن‌ها تمثیل مردی است جبرگرا، که جبرگرایی را وسیله کاهلی و تن آسانی ساخته بود و دزدانه از میوه‌های درختی در باغی بهره می‌برد و در پاسخ اعتراض صاحب باغ چنین مغالطه می‌کرد که: ملامت کردن بنده‌ای از بندگان خدا که بی‌اختیار از باغ خدا بهره‌مند می‌شود موجه نیست و چون صاحب باغ او را با ریسمان بست و با چوب او را به باد کتک گرفت و در پاسخ زاری و شکوه او گفت: بنده‌ای از بندگان خدا که غلام و آلت فرمان خداست، با چوب خدا به پشت و پهلوی بنده‌ای از بندگان خدا می‌زند!<sup>۹۸</sup> و جبری می‌گوید: «گفت توبه کردم از جبر ای عیار / اختیارست، اختیارست، اختیار»<sup>۹۹</sup> و سپس مولانا، بنا به گفته حکیم سبزواری<sup>۱۰۰</sup> نظری بدیع اظهار می‌دارد و اعلام می‌کند: اختیار بالذات حق تعالی، که چونان سواری زیر گرد و غبار نهفته است، یعنی ناپیداست اختیارهای بالعرض انسان را در وجود آورده است<sup>۱۰۱</sup> و انسان به سبب آن که دارای اختیار است مسؤول نیز هست<sup>۱۰۲</sup>. آن‌گاه در پی بحث‌هایی که جمله با هدف تأیید نظریه اختیار و نفی جبر منفی (جبر منبیلان) صورت می‌گیرد<sup>۱۰۳</sup> مخاطبان را دعوت می‌کند تا به عشق و مستی، که کیمیای هستی و مشکل‌گشاست، روی آورند تا از اختیار فراتر روند و از حقیقت جبر؛ «جبر چو جان»<sup>۱۰۴</sup> آگاه گردند<sup>۱۰۵</sup>:

جهد کن کز جام حق یابی نُوی      بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی  
آنگه آن می را بُود کُل اختیار      تو شوی معذور مطلق، مست‌وار  
هر چه کوبی، گفته می‌باشد آن      هر چه رُو بی، رُفته می‌باشد آن  
کی کند آن مست جز عدل و صواب      که ز جام حق کشیده است او شراب

**ب) جبرگرایی؛ جبر چو جان**

ترک کن این جمع جبر منبلان تا خبر یابی از آن جبر چو جان<sup>۱۰۶</sup>

جبر چو جان، جبری است عین اختیار و حتی فراتر از اختیار که چون سالک از مرحله پذیرش اختیارگرایی برآمده از ادله و براهین گذشت با ورود به حوزه عشق، به جبر چو جان می‌رسد.

مولانا جبر را به دو قسم تقسیم می‌کند:

(۱) **جبر ممدوح**، یا جبر خواص که از آن به جبر چو جان تعبیر می‌شود و مراد از آن «معیت با حق»<sup>۱۰۷</sup> است.

(۲) **جبر مذموم**، یا جبر عوام که همان جبر منفی تهی و توخالی است که در برابر جبر چو جان به جبر منبلان (کاهلان) موسوم شده است.<sup>۱۰۸</sup> جبر مذموم عوام از نفس امّاره سرچشمه می‌گیرد<sup>۱۰۹</sup> زندان و بند کاهلان تن آسان<sup>۱۱۰</sup> و مغایر با اختیار است.<sup>۱۱۱</sup> بنظر مولانا جبر مذموم منفی به بال زاغ می‌ماند که نهایت سیر و سفر او گورستان خواهد بود.<sup>۱۱۲</sup>

در برابر جبر مذموم منفی موسوم به جبر منبلان، جبر مثبت خواص قرار دارد، یعنی همان جبر چو جان، که معیت با حق و برآمده از عشق و نتیجه باور کردن وحدت است. این جبر، نه تنها منافای اختیار نیست که عین اختیار است و سالک طریق عشق با ترک کردن جبر منفی منبلان، به جبر مثبت هم چو جان می‌رسد<sup>۱۱۳</sup> که به مثابه پر و بال کاملان است<sup>۱۱۴</sup> و سالک را به کمال می‌رساند، یا چونان بال و پر شاه باز است که به سوی سلطان می‌رود<sup>۱۱۵</sup> و چون سالک چنین بال و پری یافت و به جبر عزیز چون جان دست یافت، به رهایی و آزادی و اختیار می‌رسد، یعنی که از جبر، اختیار می‌زاید و به تعبیر طرف داران دیالک تیک از برنهاد یا تزی که همانا جبر نام دارد، برابر نهاد یا آنتی تزی موسوم به اختیار پدید می‌آید.

**منظر کثرت، منظر وحدت:** سخنان مولانا، چونان سخنان دیگر عرفا، در زمینه جبر و اختیار، متناقض می‌نماید، چنان که پدید آمدن اختیار از جبر، خود متناقض ناماست. این تناقض ظاهری، یا این متناقض نمایی، معلول تناقض منظرها و دیدگاه‌ها است و در واقع، تناقض نیست. دیدگاه‌ها یا منظرها عبارت است از کثرت و وحدت. هنگامی که سالک از منظر کثرت به هستی می‌نگرد به تعبیر شبستری، از سر نادانی «او و من» می‌گوید و با اثبات «من» - که چیزی جز اثبات هستی دیگر در جنب هستی حق نیست - دانسته یا نادانسته شرک می‌ورزد<sup>۱۱۶</sup> که به قول ابن عربی اثبات هرگونه

هستی در جنب هستی حق شرک است: «فَمَنْ قَالَ بِالْإِشْفَاعِ كَانُ مُشْرِكًا» یعنی آنان که وجود حق و خلق یا وجود خدا و جهان را به عنوان دو وجود مختلف و دو حقیقت مستقل اثبات می‌کنند مشرکند.<sup>۱۱۷</sup> نگرندگان از منظر کثرت، بناگزی به جبر می‌گیرند که جبرگرایی نتیجهٔ دو گرایی یا کثرت گرایی است؛ چه خداوند قدرت برتر است و قدرت آدمی در جنب قدرت او وزنی نیارد و در قدرت او محو گردد.

نگرش از منظر وحدت، نتیجه‌ای متفاوت ببار می‌آورد. بدین معنا که چون سالک با نگاهی وحدت‌گرایانه به هستی می‌نگرد در می‌یابد که دیگر «او و من» در کار نیست، همه اوست و جز او در دار هستی دپاری نیست تا مقهور و مجبور به شمار آید و چنین است که نگرندگان از منظر وحدت به اختیار می‌گیرند که اختیارگرایی، نتیجهٔ یک گرایی یا وحدت‌گرایی است که وحدت‌گرا جز او و جز اختیار او نمی‌تواند دید و چون خود در میان نمی‌بیند و همه او می‌بیند با همهٔ وجود احساس آزادی و اختیار می‌کند. از دیدگاه وحدت‌گرایانه فاعل کردارهای انسان، خداست و این از آن روست که هستی خدا، همان هستی انسان و هستی جهان است. ذات حق، صورت اجمال هستی و جهان، صورت تفصیل هستی است و چنین است که خدا و جهان و خدا و انسان دو روی یک سکه‌اند. نوسان عارف میان دو دیدگاه وحدت‌گرایانه و کثرت‌گرایانه موجب اظهار نظرهایی می‌گردد که بظاهر متناقض می‌نمایند و این امری است که ابوالعلاء عقیلی در باب ابن عربی و نظریه‌های متناقض‌نمای او بر آن تأکید می‌ورزد<sup>۱۱۸</sup>؛ مسأله‌ای که در باب مولانا، یا هر عارف بزرگ دیگر نیز منتفی نخواهد بود. سیر از اختیار به اختیار که کاشفی از آن سخن می‌گوید<sup>۱۱۹</sup> سیر از کثرت به وحدت است و احساس اختیار در مرتبهٔ جبر تحقق، نیز نتیجهٔ وحدت‌گرایی و حاصل نگرستن از منظر وحدت خواهد بود. سرانجام «جبرچو جان» هم که مولانا از آن سخن می‌گوید و بر آن تأکید خاص می‌ورزد حاصل وحدت‌گرایی و باور کردن اصل وحدت است؛ همان وحدت که به مرتبهٔ کثرت تنزل کرده و از مرتبهٔ اطلاق به مراتب تقیید فرود آمده و در انسان متجلی شده است. در این حالت، قدرت و اختیار انسان، قدرت و اختیار حق، و قدرت و اختیار حق، قدرت و اختیار انسان است؛ حالتی که در آن معمایی حل نشده، چون معمایی خلق گناه و مسؤولیت انسان، و محدودیت قدرت خدا باقی خواهد بود<sup>۱۲۰</sup>؛ چرا که دیگر «او و من» یعنی دوگانگی در کار نیست، آن‌چه هست وحدت و یگانگی است که در پرتو عشق ببار می‌آید و عاشق در سیر خود به شهر حقیقت، وادی‌ها و شهرهایی را پشت سر می‌نهد که از جملهٔ آن‌ها وادی جبر عامه و شهر اختیار است و آن‌گاه در آرمان‌شهر حقیقت به جبری می‌رسد عین اختیار، حتی فراتر از اختیار؛ جبری که مولانا از آن به «معیت با حق» تعبیر می‌کند؛ جبری و اختیاری متفاوت با جبر و اختیار عوام که

صاحبان آن، یعنی عاشقان از خود رسته و به حق پیوسته‌اند و با چشم دل یا دیده جان‌بین<sup>۱۲۱</sup>، غیب را می‌بینند و با همه وجود، حق تعالی را همه جا و در همه حال با خود حس می‌کنند<sup>۱۲۲</sup>:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد	وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست	این تجلی مه است، این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست	جبر آن امّاره خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر	که خدا بگشادشان در دل، بصر
غیب آینده بر ایشان گشت فاش	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگر است	قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است ...
اختیار و جبر در تو بُد خیال	چون در ایشان رفت شد نور جلال ...

#### نتیجه:

تأمل در سخنان مولانا در مثنوی حقیقتی چند را آشکار می‌سازد: نخست، آگاهی دقیق، عمیق و گسترده اوست از حکمت ایرانی - اسلامی. گزارش‌های جامع و سنجیده و دقیقی که وی از مسایل مختلف مطرح شده در این حکمت بدست می‌دهد، از جمله گزارشی که از مسأله جبر و اختیار بدست داده است، خود، برهانی است بر اثبات این ادعا؛ چنان‌که خواننده مسأله جبر و اختیار در دفتر پنجم، نه فقط لذتی هنری و زیبایی‌شناسانه از این مطالعه خواهد برد که به اندازه خواندن چندین کتاب نیز بهره‌مند خواهد شد؛ دوم، اظهارنظرها و تحلیل‌های صاحب‌نظرانه اوست که خواننده را به تحسین و شگفتی وا می‌دارد؛ چه مولانا تنها ناقل آراء بزرگان فکر و فرهنگ ایران نیست، که خود متفکری است مبتکر و صاحب‌نظر، به همین سبب اولاً، در هر زمینه، آرای ویژه خود را اظهار می‌دارد؛ ثانیاً، در گزارش آرای دیگران چنان خلاقانه و مبتکرانه عمل می‌کند که تو گویی آرای شخصی خویش است که اظهار می‌کند، چنان‌که در طرح مسأله جدلی الطرفین بودن جبر و اختیار، هر چند اخوان الصفا بدین معنا اشارتی کرده‌اند، اما آن‌چه مولانا می‌گوید و نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیرد کاملاً متفاوت است. آنان با آن‌که رسماً فیلسوف بشمار می‌آیند در این باب به گونه‌ای سخن می‌گویند که خواننده، مخالفتشان و نظر منفی‌شان را آشکارا در می‌یابد، اما طرح مسأله در مثنوی بگونه‌ای دیگر است و آن سان که مورد بحث قرار گرفت نگاه مثبت و فیلسوفانه مولانا در این باب از نوع تازه‌ترین نگاه‌های فیلسوفانه در روزگار ماست. طرح فایده عملی نظریه جبر و اختیار، هم‌چنین نتایجی که از جدلی الطرفین بودن این مسأله بدست می‌دهد یعنی



«نفی انحصارطلبی اعتقادی» و «تکثرگرایی دینی» از جمله مباحث و نتایجی است که در روزگار ما و در جهان نو (مدرن) نیز از تازگی‌ای خاص برخوردار است. حاصل سخن آن که بر پژوهندگان ایرانی است که با نگاهی دیگر به مثنوی بنگرند تا نتایجی بدست آورند، بس سودمند و کارآمد. اولاً، برای بهبود زندگی فرزندان فرهنگی و معنوی مولانا در میهن او، در ایران که آرام آرام در حال فراموش کردن فرهنگ گران‌سنگ خویشند؛ ثانیاً، برای تقدیم به مردم فرهیختهٔ جهان تا بدانند صاحب اندیشه‌هایی این سان بلند و انسانی، یکی از سخن‌گویان بزرگ فرهنگ ایران است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. صفی پوری، منتهی‌الارب، زوزنی، المصادر، ذیل «جبر».
۲. دیوان، غزل ۱۴۷، بیت ۵.
۳. فیروزآبادی، قاموس؛ نفیسی، فرهنگ، مادهٔ «جبر».
۴. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۳۸۱ ق: ۸۵/۱؛ جرجانی، التعریفات، ۱۴۰۵ ق، ۱۰۱.
۵. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۱۳۵۹ ش: ۳۲۵؛ جرجانی، شرح مواقف، ۱۳۲۵ ق: ۳۹۸/۸.
۶. فیروزآبادی، قاموس؛ صفی پوری، منتهی‌الارب، ذیل «خیر».
۷. ابوعلی مسکویه، الشوامل، ۱۳۷۰ ق، ۲۲۳.
۸. سیدمرتضی، رسائل، ۱۴۰۵ ق: ۱۵۱/۲؛ قطب‌الدین نیشابوری، الحدود ۱۴۱۴ ق: ۹۷.
۹. معتزله هم نام فرقه‌ای است که به پیشوایی واصل ابن عطا و عمر و بن عبید اواخر عصر بنی امیه (۴۰-۱۳۲ ق) شکل گرفت و عنوان (عنوان معتزله) یافت، هم نامی است بر جریان‌های خردگرا در عالم اسلام چنانکه اشاعره غیر از آنکه نامی است بر فرقه‌ای که در سال ۳۰۰ ق به رهبری ابوالحسن اشعری استقلال یافت، نامی است بر جریان‌های نقل‌گرا یا سنت‌گرا در جهان اسلام: معتزلی‌گری یعنی خردگرایی؛ و اشعری‌گری یعنی نقل‌گرایی و سنت‌گرایی.
۱۰. نصیرالدین طوسی، همان‌جا.
۱۱. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۳۸۱ ق: ۴۵/۱.
۱۲. تهانوی، کشف، ۱۸۶۲ م: ۴۹۱/۱؛ احمد نگری، جامع‌العلوم، ۱۳۹۵ ق: ۵۸/۱.
۱۳. نصیرالدین طوسی، همان، ۱۶۴، ۳۲۶.
۱۴. در این باب نک: دادبه اصغر، فخر رازی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش، ۲۵۳-۲۵۴؛ ۲۶۴-۲۶۵.
۱۵. «قَدَر» در طول تاریخ فکر ایرانی - اسلامی هم جبر معنی شده است، هم اختیار و طرفین دعوا یعنی اشاعره و معتزله (سنت‌گرایان و خردگرایان) برای آنکه مصداق حدیث «الْقَدْرِيَّةُ مجوسُ هذه الامه» واقع نشوند قَدَر را جبر (معتزله) یا اختیار (اشاعره) معنی کرده‌اند.

۱۶. نک: لاهیجی، گوهرمراد، ۱۳۷۲ش: ۳۲۷؛ احمد نگری، دستورالعلماء، ۱۳۹۵ق: ۵۸/۱؛ ابوالبقا، کلیات‌العلوم، ۱۹۸۱م: ۸۱/۱.
۱۷. الصافات، ۹۶/۳۷.
۱۸. در باب ابزار و روش تصوف و عرفان نک: دادبه، اصغر، ارزش روش شناختی اللمع، چاپ شده در: خرد جاویدان، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، ارزش روش شناختی منطق‌الطیر، چاپ شده در: یادنامه خاتمی، به کوشش محمدتقی فاضل میبیدی، قم، ۱۳۷۶ش.
۱۹. نک: ابراهیمی دینانی، قواعد کلی ...، ۱۳۶۰ش: ۳۰۳/۳-۳۰۵، ۳۱۰-۳۱۱.
۲۰. التنبیها و الاشارات، ۱۴۱۳ق: ۴۴۲/۲ به بعد.
۲۱. نک: ابن رشد، تهافت‌التهافت، ۱۹۳۰م: ۱۳۶، ۱۳۷.
۲۲. نگارنده در طبقه‌بندی که از معماها بدست داده از سخنان ابن رشد، الهام گرفته است.
۲۳. جرجانی، التعریفات، ۱۴۰۵ق: ۱۰۱، ۱۰۸؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۱۳۸۱ق: ۸۷/۱؛ ابن حزم، الفصل، ۱۹۷۵م: ۵۵/۳؛ ابوتمام، باب الشیطان، ۱۹۹۸م: ۴۳؛ علامه حلی، انوارالملکوت، ۱۳۶۳ش: ۱۰۹، ۱۱۰.
۲۴. اشعری، مقالات، ۱۴۰۰ق: ۲۷۹؛ بغدادی، الفرق، ۱۴۰۸ق: ۲۱۱، ۲۱۲؛ جرجانی، شرح مواقف، ۱۳۲۵ق: ۳۹۸/۸.
۲۵. الزمر، ۶۲/۳۹.
۲۶. الصافات، ۹۶/۳۷.
۲۷. غزالی، قواعد العقائد، ۱۴۰۵ق: ۱۹۳، ۱۹۴.
۲۸. مقتول ۸۰ق/ ۶۶۹م.
۲۹. بغدادی، الفرق ...، ۱۴۰۸ق: ۱۱۴؛ نصیرالدین، جبر و اختیار، ج سنگی: ۷؛ جرجانی، شرح مواقف، ۱۳۲۵ق: ۳۷۷/۸.
۳۰. ۸۰ - ۱۳۱ق/ ۶۹۹ - ۷۴۹م.
۳۱. قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۹۶۳م: ۳/۸؛ بغدادی، الفرق ...، ۱۴۰۸ق: ۱۱۶.
۳۲. مانکدیم، شرح الاصول الخمسه، ۱۳۸۴ق: ۳۲۳، ۳۳۴؛ اشعری، مقالات ...، ۱۴۰۰ق: ۲۲۷.
۳۳. نک: دادبه، جبر و اختیار، ۱۳۸۸ش: ۵۰/۱۷-۵۲۷.
۳۴. و ۳۵. نک یادداشت شماره ۱۸.
۳۶. کلیات، ۱۳۸۵ش: ۹۴۷.
۳۷. عین القضاة، تمهیدات، ۱۳۴۱ش: ۱۸۹، ۱۹۰.
۳۸. ۱۳۳۸ق: ۲۲۴/۲، حاشیه ۱.
۳۹. هرچند کاشفی در لب لباب مثنوی می‌کوشد دیدگاه‌های مولوی را توضیح دهد، اما به هر حال نه دیدگاه‌های کاشفی کاملاً منطبق با دیدگاه‌های مولوی است، نه می‌توان او را به

- اندازهٔ عین القضاة و مولوی فیلسوف مشرب خواند، اما در این که لب لباب مثنوی کتابی است ارجمند هم تردید نیست.
۴۰. کاشفی، لب لباب، ۱۳۷۵ش: ۶۵، ۶۶.
۴۱. ابن عربی، فصوص، ۱۳۶۶ش: ۹۸؛ عفیفی، تعلیقات فصوص، ۱۳۶۶ش: ۱۰۳؛ قیصری، شرح فصوص، ۱۲۹۹ق: ۲۲۲، ۲۲۳.
۴۲. همو، الفتوحات، دار صادر: ۴۲/۱.
۴۳. همو، فصوص، ۱۳۶۶ش: ۸۲، ۸۳، ۹۸، ۹۹؛ عفیفی، تعلیقات...، ۱۳۶۶ش: ۶۲-۶۵.
۴۴. جامی، نقدالنصوص، ۱۳۹۸ق: ۱۸۵-۱۸۶؛ عفیفی، همان، ۱۱۹-۱۲۰.
۴۵. ترانهٔ ۵۰.
۴۶. ابن عربی، الفتوحات، همانجا.
۴۷. همو، الفتوحات، همانجا، همو، فصوص، ۱۳۶۶ش: ۸۲، ۸۳، ۹۸، ۹۹؛ قیصری، شرح فصوص، ۱۲۹۹ق: ۱۷۶، ۱۷۷.
۴۸. المسائل، ۱۳۷۰ش: ۲۰، ۲۱، مسألهٔ ۴۱.
۴۹. التمهید، ۱۹۵۷م: ۳۰۷.
۵۰. ابن عربی، فصوص، ۱۳۶۶ش: ۹۸؛ عفیفی، تعلیقات...، ۱۳۶۶ش: ۱۰۳.
۵۱. غزل ۵۳، بیت ۷؛ نیز نک: غزل ۴۵۰، بیت ۱۰.
۵۲. ۳۱۷ بیت.
۵۳. مولوی، مثنوی، ۵/ بیت ۳۲۳۰.
۵۴. بیش از ۳۰۰ بیت.
۵۵. نک: مقدمهٔ مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، به کوشش دکتر محمدامین ریاحی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۵۶. اشاره است به سخن برزویه طبیب آنجا که پس از عمری جستجوگری در زمینهٔ ادیان مختلف می‌گوید: «و اختلاف میان ایشان [ ارباب ادیان ] ... بی‌نهایت و رأی هر یک بر این مقرر که من مصیّبم و خصم، مخطی!» (کلّیله و دمنه، ۴۸).
۵۷. بیت‌های ۲۹۱۲ به بعد.
۵۸. راسل، تاریخ فلسفهٔ غرب، ۱۳۶۵ش: ۱۳/۱-۲۶.
۵۹. شفیععی، گزیدهٔ غزلیات شمس، ۱۳۵۴ش: ۵۷۷.
۶۰. در سخنان اخوان الصفا هم مسئلهٔ «بحث در باب جبر و اختیار تا حشر بشر» دیده می‌شود نک: رسائل، ۱۴۰۵ق: ۴۹۸/۳، ۴۹۹.
۶۱. نصراله منشی، کلّیله و دمنه، ۱۳۸۴ش: ۴۸.
۶۲. مولوی، مثنوی، ۵/ ۳۲۱۵، ۳۲۱۶.
۶۳. همان، ۵/ ۳۲۱۷-۳۲۱۹.

۶۴. نک: مولوی، مثنوی، ۳۲۲۰/۵-۳۲۲۴.
۶۵. همان، ۳۲۳۰/۵.
۶۶. ابن عربی، ترجمان الاشواق، ۱۹۸۱ م: ۴۴. ترجمه بیت چنین است: من به دین عشق گردیده‌ام و ناقه عشق به هر سوی که رو می‌نهد من نیز بدان سوی می‌روم (یعنی رهرو راه عشقم) که عشق کیش و آیین و باور من است.
۶۷. مولوی، فیه مافیه: ۲۸.
۶۸. نک ۳۲۱۷/۵-۳۲۱۹.
۶۹. سعدی، کلیات، ۱۳۸۵ش: ۴۷۸؛ نیز نک: دهخدا، امثال و حکم، ۱۳۶۱ش: ۵۶۲/۱.
۷۰. مولوی، مثنوی، ۱۴۴۲-۱۴۴۴.
۷۱. بهار، دیوان، ۱۳۶۸ش: ۸۰۹.
۷۲. حافظ، غزل ۱۵۵، بیت ۷.
۷۳. مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹ش: ۵۷۶/۶، ۵۷۷.
۷۴. مولوی در داستان نخجیران، در دفتر اول در باب توکل مثبت و منفی و جبر مثبت و منفی بحث کرده است.
۷۵. دایرة المعارف فلسفه، ۱۹۹۸: 65، ۷/64.
۷۶. نک: علامه حلی، کشف المراد، ۱۳۹۹ق: ۳۳۶، ۳۳۷؛ سبزواری، اسرارالحکم، ۱۳۸۰ش: ۱۰۹/۱.
۷۷. نک: علامه حلی، کشف المراد، ۲۴۲-۲۴۴.
۷۸. مولوی، مثنوی، ۲۹۶۷/۵.
۷۹. این تفسیر، تفسیری است رایج، اما چنان‌که در بحث حل معماها گفتیم نظریه «اقدار» که معتزله از آن سخن می‌گویند و خلق افعال ارادی انسان را از سوی خدا نفی می‌کنند منطقی‌تر و به واقع نزدیک‌تر است. تفسیر رایج، تفسیری است که مخالفان معتزله به دست داده‌اند.
۸۰. مولوی، مثنوی، ۳۰۰۹/۵.
۸۱. همان، ۲۹۶۷/۵.
۸۲. همان ۳۰۲۴/۵.
۸۳. همان، ۲۹۶۷/۵.
۸۴. همان، ۱۴۹۷/۱، ۱۴۹۸.
۸۵. همان، ۲۹۷۳/۵.
۸۶. همان، ۳۰۲۵/۵.
۸۷. همان، ۶۱۹/۱.
۸۸. همان، ۳۰۴۹/۵.

۸۹. همان، ۳۰۵۰/۵، ۳۰۵۱.
۹۰. نک: همایی، مولوی نامه، ۱۳۵۴ ش: ۸۱/۱-۸۶.
۹۱. استاد فقید جلال‌الدین همایی، پیشتر در مولوی‌نامه بدین بحث پرداخته‌اند؛ بحث اختیار از دیدگاه مولوی و در این باب هم فضل تقدم و هم تقدم فضل از آن دانشی مرد کم مانند است.
۹۲. نک: شهرستانی، الملل و النحل، ۱۳۸۱ق: ۹۷/۱؛ غزالی، احیاء علوم‌الدین، ۱۴۱۷ق: ۲۷۱/۴؛ جرجانی، شرح مواقف، ۱۳۲۵ق: ۱۴۵/۸-۱۴۶؛ تفتازانی، شرح‌العقائد، ۱۴۱۱ق: ۱۴۲، ۱۴۳.
۹۳. مولوی، مثنوی، ۱۴۸۰/۱.
۹۴. همان، ۱۴۸۰/۱-۱۴۸۲.
۹۵. شاه نعمت‌الله، رساله‌ها، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ش: ۳۷۷/۱.
۹۶. سبزواری، شرح منظومه، ۱۳۶۸ش: ۵۰.
۹۷. همایی، مولوی نامه، ۱۳۵۴ش: ۸۰/۱، ۸۱.
۹۸. مولوی، مثنوی، ۳۰۷۷-۳۰۸۵/۵.
۹۹. همان، ۳۰۸۶/۵.
۱۰۰. سبزواری، شرح اسرار، ۱۲۸۵ق: ۳۹۴.
۱۰۱. مولوی، مثنوی، ۳۰۸۷/۵.
۱۰۲. همان، ۳۰۸۸/۵.
۱۰۳. همان، ۳۰۸۹/۵-۳۱۰۴.
۱۰۴. همان، ۳۱۸۸/۵.
۱۰۵. نک: همان، ۳۱۰۵/۵-۳۱۰۸.
۱۰۶. مولوی، مثنوی، ۳۱۸۸/۵.
۱۰۷. همان، ۱۴۶۴/۱.
۱۰۸. همان، ۳۱۸۷/۵، ۳۱۸۸.
۱۰۹. همان، ۱۴۶۵/۱.
۱۱۰. همان، ۱۴۴۲/۶.
۱۱۱. همان، ۳۱۸۷/۱.
۱۱۲. همان، ۱۴۴۴/۶.
۱۱۳. همان، ۳۱۸۸/۵.
۱۱۴. همان، ۱۴۴۲/۶.
۱۱۵. همان، ۱۴۴۴/۶؛ نیز نک: همایی، مولوی‌نامه، ۱۳۵۴ ش: ۷۶-۹۹.
۱۱۶. اسیری لاهیجی، شرح گلشن راز، ۱۳۷۱ش: ۳۶۴-۳۶۶.
۱۱۷. ابن عربی، فصوص، ۱۳۶۶ش: ۷۰؛ نیز نک: عفیفی، تعلیقات ...، ۱۳۶۶ش: ۳۶؛ قیصری، شرح فصوص، ۱۲۹۹ق، ۱۳۳، ۱۳۴.

۱۱۸. عفیفی، فلسفه عرفانی ابن عربی، ۱۹۶۴: ۱۵۶، ۱۵۵.
۱۱۹. کاشفی، لب لباب، ۱۳۷۵ش: ۶۵، ۶۶.
۱۲۰. جامی، الدرّة الفاخره، ۱۳۵۸ش: ۳۹، ۴۰.
۱۲۱. دیده جان بین تعبیر حافظ است (دیوان، غزل ۵۲، بیت ۲) از چشم سر یا چشم دل، یا عین‌الغوّاد:
- دیدن روی تو را دیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است
۱۲۲. مولوی، مثنوی، ۱/ ۱۴۶۳-۱۴۶۸ و ۱۴۷۳.

### کتاب‌نامه

- قرآن کریم
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۰ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
  ۲. ابن حزم، علی (۱۹۷۵م) الفصل، بیروت.
  ۳. ابن رشد، محمد (۹۳۰م)، تهافت التهافت، به کوشش م. بویژه، بیروت.
  ۴. ابن سینا (۴۱۳ق)، الاشارات و التنبيهات، به کوشش سلیمان دنیا، بیروت.
  ۵. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
  ۶. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۶ش)، فصوص‌الحکم، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، تهران.
  ۷. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۸۱م) ترجمان الاشواق، بیروت، لطباعة والنشر.
  ۸. ابوالبقاء کفوی، ایوب (۱۹۸۱م)، الکلیات، به کوشش عدنان درویش و محمد عصری، دمشق.
  ۹. ابوتمام خراسانی (۱۹۹۸م)، باب‌الشیطان من کتاب الشجره، به کوشش و مادلونگ و پ. واکر.
  ۱۰. احمد نگر، عبدالنّبی (۱۳۹۵ق)، جامع‌العلوم، بیروت.
  ۱۱. اخوان‌الصفاء (۱۴۰۵ق) رسائل، قم، مرکز نشر مکتبه الاعلام الاسلامی.
  ۱۲. اسیری لاهیجی، محمد (۱۳۷۱ش)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوّار.
  ۱۳. اشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن.
  ۱۴. باقلانی، محمد (۱۹۵۷م)، التمهید، به کوشش ری. مکاری، بیروت.
  ۱۵. بهار، محمدتقی (۱۳۶۸ش)، دیوان اشعار، تهران.

۱۶. تفتازانی، مسعود (۱۴۱۱ق)، شرح العقائد النسفیة، به کوشش محمد عدنان درویش، بیروت.
۱۷. تهانوی، محمداعلی (۱۸۶۲م)، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش اشپرنگر، کلکته.
۱۸. جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸ش)، الدرّة الفاخره، به کوشش نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران.
۱۹. جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۸ق)، نقد النصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران.
۲۰. جرجانی، علی (۱۴۰۵ق)، التّعرفیات، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت.
۲۱. جرجانی، علی (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قاهره.
۲۲. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۷ش)، دیوان، به کوشش علامه محمد قزوینی - دکتر قاسم غنی، تهران.
۲۳. خیام، (۱۳۱۳ش)، ترانه‌ها، به کوشش صادق هدایت، تهران.
۲۴. دادبه، اصغر (۱۳۸۸ش)، «جبر و اختیار»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد هفدهم، تهران.
۲۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۱ش)، امثال و حکم، تهران.
۲۶. راسل، برتراند (۱۳۶۵ش)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب اول، تهران، نشر پرواز.
۲۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰ش)، اسرارالحکم، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران.
۲۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۳۸ق)، حاشیه براسفار، قم.
۲۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۸ش)، شرح منظومه، به کوشش دکتر مهدی محقق، تهران.
۳۰. سبزواری، ملاهادی (۱۲۸۵ق)، شرح اسرار بر متنوی، چاپ سنگی، تهران.
۳۱. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۹ش)، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، هرمس.
۳۲. سیدمرتضی، علی (۱۴۰۵ق)، رسائل، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم.
۳۳. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۴ش)، گزیدهٔ غزلیات شمس، تهران، جیبی.
۳۴. شهرستانی، محمد ابوالفتح عبدالکریم (۱۳۸۱ق)، الملل و النحل، به کوشش محمدسید کیلانی، بیروت.
۳۵. عفیفی، ابوالعلا (۱۳۶۶ش)، تعلیقات بر فصوص الحکم، تهران.
۳۶. علامهٔ حلّی، حسن (۱۳۶۳ق)، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، به کوشش محمد نجمی زنجانی، قم.
۳۷. علامه حلّی، حسن (۱۳۹۹ق)، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت.
۳۸. عین القضاة همدانی (۱۳۴۱ش) تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران.
۳۹. غزالی، محمد (۱۴۱۷ق)، احیاءالعلوم، بیروت.

۴۰. غزالی، محمد (۱۴۰۳ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت.
۴۱. غزالی، محمد (۱۴۰۵ق)، *قواعد العقائد*، به کوشش موسی محمدعلی، بیروت.
۴۲. غزالی، محمد (۱۹۶۱م)، *مقاصد الفلاسفه*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره.
۴۳. قاضی عبدالجبار همدانی (۱۹۶۳م)، *المعنی*، به کوشش توفیق طویل و دیگران، قاهره.
۴۴. قطب‌الدین نیشابوری (۱۴۱۴ق)، *الحدود*، به کوشش محمد یزدی، قم.
۴۵. قیصری، داوود (۱۲۹۹ق)، *شرح فصوص الحکم*، تهران.
۴۶. کاشفی، ملاحسین واعظ (۱۳۷۵ق)، *لب لباب مثنوی*، به کوشش سید نصراله تقوی، تهران.
۴۷. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ش)، *گوهر مراد*، تهران.
۴۸. مانکدیم، احمد (۱۳۸۴ق)، [تعلیق] *شرح الاصول الخمسه*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره.
۴۹. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۰ش)، *فیه مافیہ*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
۵۰. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۵۹ش)، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد الین نیکلسن، تهران.
۵۱. نصراله منشی (۱۳۸۴ش)، *کلیله و دمنه*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران.
۵۲. نصیرالدین طوسی (۱۳۵۹ش)، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران.
۵۳. نصیرالدین طوسی (بی‌تا)، *جبر و اختیار*، چاپ سنگی.
۵۴. همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۴ش)، *مولوی‌نامه*، تهران.

55. A FFiFi, A.E, *The Mystical philosophy of Muhyiddin Arabi*, Lahoure, 1964.

56. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London/NewYork, 1925.

Archiv