



## چگونگی بازتاب مسأله‌ی کلامی جبر و اختیار در مثنوی مولانا

سید محمد خالد غفاری<sup>۱</sup>

### چکیده:

مسأله‌ی جبر و اختیار، نه تنها یکی از پیچیده‌ترین مباحث علم کلام است، بلکه از مسایلی است که از محدوده‌ی حوزه‌های درس و بحث مدرسی، فراتر رفته؛ و از گذشته‌های بس دور، فکر بشر را به خود مشغول داشته، و عارف و عامی را در اندیشه فرو برده است. تعبیر و اصطلاحهایی همچون: بخت و اقبال و تقدیر و سرنوشت، حاکی از گونه‌ای باور فطری به سیطره‌ی جبر، بر زندگی انسان است، و از طرف دیگر وجود تدبیر و اندیشه و انتخاب عمل در انسان، که بازتاب قدرت اختیار است، از ویژگیهای ذاتی بشر است.

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی هم، که یکی از ژرف اندیش‌ترین چهره‌های ماندگار بشری است، به سادگی از کنار این مسأله نگذشته؛ و در مثنوی شریف خود در داستانهای گوناگون و به مناسبت‌های مختلف آراء متضارب اهل کلام را در مسأله‌ی جبر و اختیار، به پهنای بحث و جدال میان بازیگران داستانها، به میان کشیده، و نظریه‌های مخالف و متضاد آنها را، به گونه‌ای با آیات و احادیث و استدلالهای عقلی و تاریخی، مستدل ساخته، که گاهی خواننده‌ی مثنوی را چنان در حیرت فرو می‌برد که در ترجیح یکی از نظریه‌ها بر دیگری فرو می‌ماند، و حتی نمی‌داند که بالاخره خود مولانا کدام نظریه را بر دیگری ترجیح می‌دهد.

در این مقاله، سعی شده است که: موارد مختلف بحث جبر و اختیار در مثنوی مولوی، بررسی شده، با دیدگاه‌های کلامی اهل سنت (اشاعره و ماتریدیّه)، و معتزله، منطبق گردد؛ و دیدگاه خاصّ مولانا در این مسأله توضیح داده شود.

### واژه‌های کلیدی:

جبر، اختیار، خلق، کسب، قضا و قدر.

### مقدمه

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، آن شاهباز سدره‌نشینی است که با **دو شاهبال شریعت و طریقت** و با جانی نیرو گرفته از فروغ **عشق و معرفت**، به سوی **دُرّوه شاخسار حقیقت**، رهسپار گشته و مشتاقان نیل به سعادت را رهنمون شده است.

این عالم ربّانی با احاطه‌ی کم‌نظیری که بر فرهنگ و علوم اسلامی داشته است. در **مثنوی عشق و عرفان** خود، به بسیاری از مسایل **فقهی، کلامی، فلسفی و روانشناختی** و دیگر معارف بشری اشاره کرده و با هنرمندی بی‌مانندی آنها را در قالب داستان و تمثیل ریخته و با **نبوغ خارق‌العاده‌ی خود، به زبان شعر** بیان کرده و از آنها وسیله‌ای برای ارشاد و هدایت تشنگان معرفت، فراهم ساخته است.

یکی از علوم‌ی که مولانا در مثنوی، به مباحث آن اشارات فراوانی دارد، **علم کلام** است. این علم پس از سپری کردن دوران ابتدایی خود که بسیار ساده و بیشتر نقلی بود و به «کلام نقلی» شهرت داشت؛ از دوره عبّاسی به بعد، نصیح و قوام دیگرگونه‌ای گرفت و به اقتضای زمان، براساس مقدمات منطقی و علوم عقلی پایه‌ریزی شد؛ تا به روشی فلسفی به اثبات اصول عقاید دینی بپردازد و شبهات معاندین را رد کند. این علم پس از آن که مورد عنایت و توجّه امام محمد غزالی و امام فخر رازی قرار گرفت، مقبولیت عام یافت و توجّه خاصّ اندیشمندان اسلامی را به سوی خود جذب نمود.

**محور مباحث علم کلام**، که امام ابوحنیفه آن را **فقه اکبر** خوانده است، **اصول عقاید دینی** و بحث درباره‌ی آنهاست، و از همین رو، به «**علم اصول دین**» هم شهرت یافته است. در این علم، مباحثی مانند: **ذات و صفات حق، توحید، خلق افعال، عدل، رؤیت باری تعالی، قضا و قدر، جبر و اختیار، وعد و وعید، و مسایل متفرّع بر آنها، مورد بحث و نظر قرار می‌گیرند.**

آنچه از این مباحث، در مثنوی، بیشتر از دیگر مسایل موارد اشاره واقع شده است، مقوله‌های: **جبر**

و اختیار و قضا و قدر و خلق افعال است. گرچه مولانا در بسیاری از معارف اسلامی از وادی بحث نظر گذشته و سوخته و ساخته‌ی میدان عشق و عمل شده، اما در مباحث نظری علم کلام، پیرو نظر اشعری است. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، متوفای ۳۲۴ هـ.ق، که طریقه‌ی او در اصول دین، به تدریج غلبه یافت، دیدگاه معتقد به جبر مطلق را تعدیل؛ و راه دیگری در پیش گرفت، که راه میانه‌ی جبر و تفویض بود. او برخلاف قائلین به «جبر مطلق»، که هیچ نقشی برای انسان در انجام اعمالش، قایل نبودند و همه‌ی افعال او را از خدا می‌دانستند، انسان را به جهت داشتن انگیزه و اراده، در انتخاب فعل، و به کار بردن نیرو در انجام آن، در تحقق فعل، مؤثر و مسؤول به شمار می‌آورد، اما اصل خلق فعل را از خدا می‌دانست، و می‌گفت: خلق فعل تام درست و متقن، نیازمند علم و احاطه‌ی کامل بر جزئیات فعل و تفصیل اجزاء آن است، و بشر فاقد چنین علم و قدرتی است، و این، «قدرت قدیمه»ی حق تعالی است که فعل را بر دست بشر جاری می‌کند، و «قدرت حادثه»ی مورد ادعای معتزله، نمی‌تواند منشاء خلق و ایجاد فعل باشد. (فروزانفر، شرح مثنوی شریف با دخل و تصرف، ص ۵۶۰) اشعری، مباشرت انسان در تحقق فعل را «کسب» نامیده است. و صحت تکلیف و مسؤولیت و ثواب و عقاب را مترتب بر همین امر دانسته است.

مولانا، افزون بر اشارات پراکنده‌ای که در جای جای مثنوی بدین مباحث دارد، خطوط اصلی داستان نخجیران در دفتر اول را بیشتر به بحث از این مقوله اختصاص داده و در بخشی از داستان «آمدن رسول روم تا امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه» ... و در قسمتی از داستان «طوطی و بازرگان»، در همین دفتر، نیز بدین امر پرداخته است. و در دفتر ششم، در ابیات ۱۸۳ تا ۲۴۸ و نیز ابیات ۴۰۰ تا ۴۳۴ از این مسایل سخن به میان آورده است.

آنچه در بحث مولانا از این مقوله‌های کلامی، جای امعان نظر است این است که: گرچه در برخی از این داستانها، به ویژه داستان نخجیران، که مجال بحث را فراختر گرفته است، به بهانه‌ای جدال بازیگران داستان، رؤس اصلی ادله‌ی عقلی و نقلی فرق متخاصم کلامی را در بحث جبر و اختیار، به گویاترین وجهی بیان کرده است و خواننده را تا حدی با این استدلال‌ها آشنا ساخته است؛ اما گاهی بیانات او به گونه‌ایست که خواننده‌ی مثنوی را در تشخیص دیدگاه خاص خود او در حیرت فرو می‌برد؛

او، گاهی همونا با نظریه‌ی مشهور به جبر، خدا را آفریننده‌ی همه‌ی اعمال و افکار بشر می‌داند و می‌گوید:

ما چو نائیم و نوا در ما ز تست      ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست  
 ... گر پیرانیم تیر، آن نی ز ماست      ما کمان و تیراندازش خداست  
 (اَوَّل ۵۹۹ و ۶۱۶)

و گاهی بر وجود اختیار و آزادی عمل در انسان تأکید دارد و می‌گوید:

گر نبودى اختیار، این شرم چیست؟      وین دریغ و خجالت و آزرم چیست؟  
 زجر استادان و شاگردان چراست؟      خاطر از تدبیرها گردان چراست؟  
 (اَوَّل ۶۱۹-۶۲۰)

و اینک پس از این مقدمه، به تحلیل بخشی از داستان نخجیران و دیگر ابیات مرتبط با مسأله‌ی جبر و اختیار می‌پردازیم.

داستان نخجیران این‌گونه آغاز می‌گردد:

طایفه‌ی نخجیر در وادی خوش      بوده‌اند از شیر اندر کشمکش  
 بس که آن شیر از کمین در می‌ربود      آن چَرا بر جمله ناخوش گشته بود  
 حیلہ کردند آمدند ایشان به شیر      کز وظیفه ما ترا داریم سیر  
 جز وظیفه در پی صیدی میا      تا نگردد تلخ بر ما این گیا  
 (دفتر اَوَّل، ۹۰۰-۹۰۳)

آغاز داستان، با طرح مسأله‌ی درخواست نخجیران از شیر، برای کنار گذاشتن سعی و عمل خود و اتکای به قول و قرار آنها، شروع می‌شود؛ که گونه‌ای دعوت به توکل و دست کشیدن از کار و تلاش است.

اما شیر با سوء ظن، به این پیشنهاد می‌نگرد، و از خاطره‌ی تلخ خود، از اتکا به قول و فعل دیگران با آنها می‌گوید:

گفت آری گر وفا بینم نه مکر      مکرها بس دیده‌ام از زید و بکر  
 من هلاک فعل و مکر مردمم      من گزیده‌ی زخم مار و کژدمم  
 مردم نفس از درونم در کمین      از همه مردم بتر، در مکر و کین  
 (اَوَّل، ۹۰۴-۹۰۶)

آری او (شیر، و در این‌جا روح به فراموشی سپرده‌ی انسان) به همه‌ی مردم، حتی مردم نفس (که اوی او نیست)، سوء ظن دارد؛ و باید حزم و حذر پیشه کند، زیرا خاستگاه اصلی حزم و حذر، سوء ظن است: «الحزمُ سوء الظن»:

حزم آن باشد که ظن بد بری      تا گریزی و شوی از بد بری

حزم سوءالظن گفته است آن رسول هر قدم را دام می‌دادن ای فضول  
(دفتر سوم، ۲۶۷-۲۶۸)  
و سپس به استدلال با نقل و روایت می‌پردازد و می‌گوید:

گوش من «لا یُلدَعُ الْمُؤْمِنُ» شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید

اشاره به حدیث: لا یُلدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرْتین است، که این حدیث بیانگر دو نکته است، نکته‌ای ظاهر و اولیّه، که حدیث، در پی بیان آن است، و آن این که: انسان باید از حوادث و تجارب، پند بگیرد و سعی کند حتی المقدور بار دیگر از چنین حوادثی صدمه نبیند، که این خود تأکیدی است بر وجود اختیار و اراده در انسان، و آزادی او در انتخاب و عمل. نکته‌ی دوم به کار بردن کلمه‌ی «مؤمن»، به جای انسان، است، که تأکیدی است بر روایت «المؤمن کبیس»، و بیانگر آن است که یکی از لوازم ایمان، خردمندی و هوشیاری است. اما نخجیران از در دیگری وارد می‌شوند، و مسأله‌ی قضا و قدر و حتمیت وقوع آن را پیش می‌کشند و با استفاده از استدلال‌های نظری و نقلی، به احتجاج با او می‌پردازند:

جمله گفتند ای حکیم با خبر اَلْحَذْرُ، دَعْ، لَیْسَ یَغْنَى عَن قَدَرِ  
(اول، ۹۰۸)  
لحن نخجیران در این‌جا، همراه با طنز و تشر است؛ و به کار بردن، عنوان «حکیم باخبر» برای او، تشر و تعریضی است به فلاسفه و متکلمان خردگرا، همچون معتزله، که وجود عقل را در انسان، نه تنها مبنای اختیار و آزادی در عمل می‌دانند، بلکه آن را ملاک حُسن و قُبْحِ شرعی هم به شمار می‌آورند. و بدو می‌گویند: خردمندی انسان و حزم و حذر او به هنگام حدوث قضا و قدر،<sup>۲</sup> برای او چاره‌ساز نیست و دردی را از او دوا نمی‌کند؛ زیرا:

در حذر شوریدن شور و شر است رو توگل کن، توگل بهتر است

و اصولاً، خود محوری و اتکا به حزم و خرد، خود، گونه‌ای ستیز با قضا است:  
با قضا پنجه مزنی تند و تیز تا نگیرد هم قضا با تو ستیز

بلکه باید در برابر حکم حق، کَالْمِیَّتِ بَیْنَ یَدَیِ الْغَاسِلِ، تسلیم محض بود:

مرده باید بود پیش حکم حق      تا نیاید زخم از ربُّ الفَلَقِ  
(۹۰۹ تا ۹۱۱)

شیر در جواب آنها:

گفت آری گر توگُل رهبر است      این سبب هم سنّت پیغمبر  
گفت پیغمبر به آواز بلند      با توگُل، زانوی اشتر ببند  
رمز «الکاسبُ حیبُ الله» شنو      از توگُل، در سبب کاهل مشو  
(۹۱۲-۹۱۴)

مولانا تا این جا، از زبان متخصصین، هم سعی و عمل شیر و هم تسلیم و توگُل نخجیران را رد می‌کند؛ زیرا آن **سعی و عملی** که شیر بر آن تأکید دارد، گونه‌ای غرور و خود محوری است و هیچ تسلیم و توگُلی به همراه ندارد؛ و آن **توگُلی** که نخجیران شیر را بدان می‌خوانند، توگُلی است از سر ذلت و زبونی و برای گریز از سعی و عمل. اما در این سه بیت آخر، مولانا، از قول شیر از راهی که چابک‌سواران میدان سعی و نظر آن را پسندیده و بر آن رفته‌اند، سخن به میان می‌آورد؛ که آن، **التزام** به سعی و عمل، در عین تسلیم و توگُل است؛ و در اثبات آن، به چندین حدیث و روایت توسّل می‌جوید: که یکی، روایت ابن سالم بصری است که می‌گوید: **التَّوَكُّلُ حَالُ رَسُولِ اللَّهِ وَ الْكَسْبُ سُنَّتُهُ**، و دیگری حدیث: **«اعْتَمِلْهَا وَ تَوَكَّلْ»** و دیگر حدیث: **«الْكَاسِبُ حَبِيبُ اللَّهِ»** است (رک فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۱۳۸۰، صص ۳۶۴-۳۶۵) که در آنها، ضمن توصیه به توگُل، تأکید خاصی بر سعی و عمل شده است.<sup>۳</sup>

این بار مولانا از قول نخجیران زیربنای **فکری اهل اختیار** را مورد نکوهش قرار می‌دهد و آنها را به سستی باور دینی و ریا و تزویری بزرگ در ادعای ایمان و عقیده، متهم می‌سازد؛ و می‌گوید: این حرص و ولع شما در کسب و عمل، برخاسته از آن است که: به قدرتی فائقه که عهده‌دار رزق و روزی، و چاره‌سازِ نیازمندیهای مخلوقات است، باور مستحکمی ندارید و الاّ بر او توگُل می‌کردید:

قوم گفتندش که کسب، از ضعف خلق      لقمه‌ی تزویر دان بر قدر خلق  
نیست کسبی از توگُل خوبتر      چیست از تسلیم، خود، مجبوتر  
(اول، ۹۱۵-۹۱۶)

و نتیجه‌ی چنین کوشش و تلاش خودخواهانه و بی‌توگُلی، جز خسران چیز دیگری نیست:

بس گریزند از بلا سوی بلا      بس جهند از مار سوی اژدها  
(اول، ۹۱۷)

و در تمثیلی زیبا، امن و سلامت **اهل توگُل** را به امنیتی و سلامتی طفل در زمان کوچکی و بی‌دست و پایی، تشبیه می‌کند؛ که همواره بر گردن باباست و از هر بلایی مصون است؛ و نایمی

و گرفتاری انسانهای منکر توکل را به نایمینی و اُفت و خیر و زحمت کودکی تشبیه می‌کند، که تازه پا گرفته و خود را از پدر بی‌نیاز می‌بیند و به هر سو جست و خیز می‌کند و هر روز با زحمت در دسری روبرو می‌شود:

طفل تا گیرا و تا پویا نبود      مرکبش جز گردن بابا نبود  
چون فضولی گشت و دست و پا نمود      در عَنّا افتاد و در کور و کبود  
(اَوَّل، ۹۲۳-۹۲۴)

و باز مولانا از قول شیر، ضمن تأیید **اهمیت تسلیم و توکل**، در ردّ شبّه‌ی آنها می‌گوید که به بهانه‌ی ایمان به سلطه‌ی مشیت الهی و توکل بدو، دست از سعی و تلاش کشیده و تنبلی و راحت‌طلبی را پیشه‌ی خود کرده‌اند، **نظام علی و معلولی عالم حکمت** و رابطه‌ی ناگسستگی اسباب و مسببات در آن راه، یادآور می‌شود و می‌گوید:

شیر گفت آری، ولی ربّ العباد      نردبانی پیش پای ما نهاد  
پایه پایه رفت باید سوی بام      هست جبری بودن این جا طمع خام  
(اَوَّل، ۹۲۹-۹۳۰)

و در ادامه‌ی توضیح **حکمت بالغه‌ی** خداوند و سبب‌سازیهایی او می‌گوید: نه تنها اندامها و جوارح ما هر کدام اشاره‌ای هستند از حق تعالی به سوی ما، تا آنها را به بهترین صورتی در راه سعی و عمل و رسیدن به فوز و فلاح به کار بگیریم، بلکه تدبیر و اندیشه و عاقبت‌نگریهای ما هم، سخنان و عباراتی‌اند که از سوی خداوند به ما الهام می‌شوند تا با به کار بستن آنها، راه درست را بیابیم و به سوی آن مقصد اعلا رهسپار گردیم و از جبرگرایی کاهلانّه که مانع نیل به سعادت است بپرهیزیم:

جبر تو خفتن بود در ره مخسب      تا نبینی آن در و درگه مخسب  
(اَوَّل، ۹۴۰)

در این‌جا مولانا، طبق معمول، سیاق سخن را به سوی **باورهای خاص عرفانی** می‌کشاند و **مسأله‌ی سلوک و جذب** را پیش می‌کشد، که طبق این باور، سالک باید تا رسیدن به مقام جذب، از پای ننشیند و از بذل هیچ جُهدی دریغ نرزد؛ اما اگر به مقامی رسید که شایسته جذب حق شد، دیگر، سعی را در آن، راه نیست و کار، لطف و عنایت حق دارد:

هان مخسب ای جبری بی‌اعتبار      جز به زیر آن درخت سایه‌دار  
تا که شاخ‌افشان کند هر لحظه باد      بر سر خفته بریزد نقل و زاد  
(اَوَّل، ۹۴۱-۹۴۲)

و بدین ترتیب مولانا بحث جبر و اختیار را، به سوی اعماق مسایل عرفانی می‌کشاند و شمه‌ای از

نفحات آن را به مشام جان مشتاقان می‌رساند.

مولانا سپس به سیاق معمول بحث برمی‌گردد و **بر توأم ساختن سعی** و توکل تأکید می‌ورزد:

گر توکل می‌کنی در کار کن  
کشت کن پس تکیه بر جبار کن  
(اول، ۹۴۷)

پس از این، مولانا، با احاطه‌ی کاملی که بر احتجاجات گوناگون **نقلی و عقلی فرق مختلف کلامی**، دارد، به بیان بخش دیگری از این احتجاجها می‌پردازد، و از زبان نخجیران، در ردّ نظر اختیارگرایان و سببمداران، **خبیت و حرمان بسیاری از متگیان بر سعی و عمل** راه، دلیل نادرستی رأی و نظر آنها می‌داند:

جمله با وی بانگها برداشتند  
صد هزار اندر هزار از مرد و زن  
کان حریصان که سبها کاشتند  
پس چرا محروم ماندند از زمن  
مکرها کردند آن دانا گروه  
که زبن بر کنده شد زان مکر کوه  
جز که آن قسمت که رفت اندر ازل  
روی ننمود از شکار و از عمل  
(اول، ۹۴۸-۹۴۹-۹۵۱-۹۵۳)

و سپس با موهوم خواندن تأثیر **کسب و جهد**، داستان آن مردی را نقل می‌کند که برای گریز از قضای محثوم خود، پیش سلیمان(ع) رفت و با اصرار از او خواست تا او را به جایی فرستاد که عزرائیل در آنجا در انتظارش بود.

و در ادامه‌ی این مجادله، این بار از قول شیر، در دفاع از **نظریه اختیار**، و در بیان مشیر بودن سعی و عمل، تلاش خستگی‌ناپذیر **انبیا و مؤمنین** و توفیق آنان را در این جهاد، مستمسک قرار می‌دهد و می‌گوید:

شیر گفت آری، و لیکن هم بین  
حق تعالی جهدشان را راست کرد  
**جهدهای انبیا و مؤمنین**  
آنچه دیدند از جفا و گرم و سرد  
(اول، ۹۷۱-۹۷۲)

اما این بار سخن از **جهد تنها** نیست، بلکه سخن از **جهدی است که با عنایت حق به ثمر می‌رسد**؛ و این، همان چیزی است که مولانا بر آن تأکید می‌ورزد و طالبان حقیقت را بدان توصیه می‌نماید:

جهد می‌کن تا توانی ای کیا  
در طریق انبیا و اولیا  
(اول، ۹۷۵)

و سپس به یکی از شبهه‌های طرفداران توکل، که **جهد را جنگ با قضا**، به شمار آورده بودند،



پاسخ می‌دهد و می‌گوید:

با **قضا پنجه زدن**، نبود، **جهاد** زانک این را هم قضا بر تو نهاد  
(اول، ۹۷۶)

و این، خود پذیرش قول به سلطه‌ی قضا و قدر، همراه با بذل منتهای سعی و جهد است، و از این پس مولانا با صراحت بیشتری بر این **جبر میانه**، تأکید می‌ورزد؛ و ضمن توصیه بر التزام توکل، بر سعی و تلاش در راه دین و تمسک به شریعت انبیا، و پرهیز از توجه به دنیا تأکید می‌ورزد: و **حقانیت جهد و توکل**، هر دو را، خاطر نشان می‌سازد:

جهد حق است و دوا حق است و درد منکر اندر جحد جهدش جهد کرد  
(اول، ۹۹۱)

و باز از زبان خرگوش، **دل بستن به سعی و تلاش و داشتن علم و درایت** را هم، الهامی از حق می‌داند:

گفت ای یاران حقم الهام داد مر ضعیفی را قوی رای فناد  
آنچه حق آموخت مر زنبور را آن نباشد شیر را و گور را  
آدم خاکی ز حق آموخت علم تا به هفتم آسمان افخت علم  
(دفتر اول، ۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۲)

مولانا در پایان داستان نخجیران، پیروزی خرگوش بر شیر و شادمانی او از این پیروزی را، مثالی از رهایی و پیروزی **روحهای** گرفتار در چنبره‌ی بعد مادّی، بر **نفس اماره**، به شمار می‌آورد، و این شادمانی و سرور حاصل از این رهایی و گشایش را با بیانی به تصویر می‌کشد که در ادب فارسی کمتر نظیری برای این بیان هنرمندانه‌ی نمایشگر شادی و جنبش و پوییش، می‌توان یافت:

چون که خرگوش از رهایی شاد گشت سوی نخجیران دوان شد تا به دشت  
شیر را چون دید در چه گشته زار **چرخ می‌زد شادمان تا مرغ زار**  
**دست می‌زد چون رهید از دست مرگ سبز در قصابان در هوا چون شاخ و مرگ**  
(اول، ۱۳۳۹-۱۳۴۱)

و سپس با صراحت بیشتری این **بحث و جدال بین اهل جبر و اختیار** را به **سوی مسأله‌ی عرفانی ستیز میان روح و نفس**، و شادمانی روح از رهایی از چنگال نفس، سوق می‌دهد، و این رهایی را به سر بر آوردن و بالیدن جوانه از زندان خاک، یا شاخه‌ی نورئوسته، از تنه‌ی ستبر درخت تشبیه می‌کند و می‌گوید:

شاخ و برگ از حبس خاک آزاد شد سر برآورد و حریف باد شد  
برگها چون شاخ را بشکافتند تا به بالای درخت اِشتافتند

## جانهای بسته اندر آب و گل      چون رهند از آب و گلهای شاد دل در هوای عشق حق رقصان شوند      همچو قرص بدر بی نقصان شوند

(اول بیت‌های ۱۳۴۲-۱۳۴۷)

از آن‌جا که مولانا برای بیان عقاید خویش، هیچگاه خود را پایبند الفاظ و تعبیر نکرده و الفاظ را همچون ابزاری برای بیان معانی و مقاصد خود مورد استفاده قرار داده است؛ این بار با چرخشی سریع، **خرگوش** را به صورت **نماد نفس**، و **شیر** را به عنوان نمادی برای **انسان به دام افتاده** در بند پندارها و زیرکساریها و خودبینیها، در آورده و می‌گوید:

نفس خرگوش به صحرا در چِرا      تو به قعر این چِه چون و چِرا  
(اول، ۱۳۵۱)

و در نهایت این داستان، با تفسیر حدیث «رَجَعْنَا مِنَ الْجَهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجَهَادِ الْكَبْرِ» بالاترین **کسب و جهد** انسان را، همان **جهاد با نفس**، به شمار می‌آورد؛ و پیروزی در این جهاد را هم، جز با لطف حق میسر نمی‌داند. زیرا **نفس**، جزئی از **دوزخ** است و «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» دوزخ، جز با قدم حق، فروکش نمی‌نماید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زوبتر در اندرون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست	شیر باطن، سُخره‌ی خرگوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست	کو به دریاها نگردد کم و کاست
... عالمی را لقمه کرد و درکشید	معدده‌اش نعره‌زنان «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»
حق قدم بر وی نهد از لامکان	آنگه او ساکن شود از کُن فکان

(اول، ۱۳۷۳-۱۳۷۵-۱۳۸۱)

و در داستان «آمدن رسول روم تا امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه»، نیز بحث از مسأله‌ی جبر و اختیار را ادامه می‌دهد و به بررسی جنبه‌های دیگری از این قضیه می‌پردازد، اما به هر حال مولانا علی‌رغم داد و فریادهایی که بر سر جبر گریان می‌کشد و طعن و تشرهایی که بدانها می‌زند، خود از نظر اعتقادی، با باور ژرفی که به مبدأ هستی و حاکمیت مطلق او دارد، **آشعری مسلکی جبری مذهب** است؛ که به هیچ وجه نمی‌تواند خود را از این اندیشه برهاند؛ منتهی از آن‌جا که ایمان او، ایمانی سرشته با زلال عشق است؛ تضاد ظاهری بین **عقل و جبر** را، با توسل به همین کیمیای عشق، حل می‌کند و **جبر** را به عنوان تسلیم بی‌چون و چرای عاشق، در پیشگاه معشوق، و **معیت با او و فنای در او**، معنی می‌کند؛ که دیگر نه تنها آن جبر اسارت‌بار برده‌وار نیست، بلکه سراسر شور و عشق و آزادی است. و در مقابل این شوریدگی و بندگی عاشقانه، تردیدهای ناشی از زیرکساریهای عقل جزئی‌نگر دنیا اندیش را، زندانی می‌داند که حق تعالی بنده‌ی در بند

نفس مانده را در آن محبوس ساخته و به حلّ معماها و چون و چراهای خودساخته، مشغول و سرگردان، گردانیده:

در تردّد هرکه او آشفته است  
تا کند محبوسش اندر دو گمان  
هم ز حق ترجیح یابد یک طرف  
گر نخواهی در تردّد هوش جان  
تا کنی فهم آن معماهاش را  
حق به گوش او معما گفته است  
کان کنم کو گفت یا خود ضدّ آن  
ز آن دو، یک را برگزیند زان کنف  
کم فشار این پنبه اندر گوش جان  
تا کنی ادراک رمز و فاش را  
(اول، ۱۴۵۵-۱۴۶۰)

و چون از این سخنان بوی جبر آید، تفسیر عارفانه‌ی خود را از جبر را این گونه بیان می‌کند:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد  
این، معیت با حق است؛ این، جبر نیست  
ور بود این، جبر، جبر عامه نیست  
وانک عاشق نیست حبس جبر کرد  
این تجلی مَه است؛ این، ابر نیست  
جبر آن اماره‌ی خودکامه نیست  
(اول، ۱۴۶۳-۱۴۶۵)

و سپس یادآور می‌شود که مسأله‌ی جبر و اختیار، امر ساده‌ای نیست که هر عالم درس خوانده‌ی آشنا به فنون رسمی بحث و جدل، بتواند از آن سر درآورد و به حلّ آن پردازد؛ بلکه، مسأله‌ای است بسیار باریک، بین بنده‌ای ضعیف و گرفتار در هزار توی عجایب عالم هستی، و خداوندی جبار مقتدر فعال لما یشاء و امر لما یرید، و تنها آنهایی که چشم بصیرتشان بر حقایق باز شده است، می‌توانند از آن دم بزنند و به تفسیر و تعبیر آن پردازند:

جبر را ایشان شناسند ای پسر  
غیب آینده بر ایشان گشت فاش  
اختیار و جبر ایشان دیگر است  
... اختیار و جبر، در تو، بُد خیال  
که خدا بگشادشان در دل بصر  
ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش  
قطره‌ها اندر صدفها گوهر است  
چون در ایشان رفت شد نور جلال  
(اول، ۱۴۶۶-۱۴۶۸-۱۴۷۳)

و در توجیه این مسأله که درون مایه‌ی انسانها، موجب اختلاف در تعابیر و برداشتهاست؛ و از این رو، برداشت عرفا از مسأله‌ی جبر و اختیار با برداشت عالمان رسمی متفاوت است می‌فرماید:

نان چو در سفره است، باشد آن جماد  
در دل سفره نگردهد مستحیل  
قوت جان است این، ای راست خوان  
در تن مردم، شود او روح شاد  
مستحیلش جان کند از سلسبیل  
تا چه باشد قوت آن جان جان  
(اول، ۱۴۷۴-۱۴۷۶)

یکی از مسائل مترتب بر مقوله‌ی **جبر و اختیار**، مسأله‌ی **خلق افعال**، است. معتزله که قایل به **تفویضند**، بر این باورند، که چون انسان دارای اراده و اختیار و «**قدرت حادثه**» است، نه تنها خالق و فاعل افعال بی‌واسطه‌ی خود است؛ بلکه **موجد** و فاعل افعال بالواسطه‌ی خود هم هست؛ و به اصطلاح **متکلمین**، هم **موجد افعال بالمباشره**، و هم **موجد افعال بالتولید** خود است؛ یعنی اگر انسان بر کسی ضربه‌ای وارد کرد؛ هم خالق و فاعل آن ضربه است؛ و هم خالق و فاعل آسیبه‌ای برآمده از آن ضربه.

اما **ابوالحسن اشعری** که قایل به **حالتی میانه‌ی جبر و تفویض** است؛ بر این باور است، که **خلق و ایجاد فعل درست و متقن، مشروط به داشتن علم تفصیلی به اجزای فعل و احاطه‌ی کامل بر جزئیات آن است**. و انسان، فاقد چنین علم و احاطه‌ای است، و از این رو نمی‌تواند خالق افعال خود باشد؛ و **خالق افعال انسان، خدا است**، و فعل انسان برآمده از «**قدرت قدیمه‌ی حق تعالی**» است. و مولوی در تبیین همین معنا و در بیان **عجز انسان از احاطه بر همه‌ی جوانب امورات** است که می‌فرماید:

کی شود یک دم محیط دو عَرَض؟	ناطقی یا حرف بیند یا یا غرض
پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف	گر به معنی رفت، شد غافل ز حرف
چون بود جان خالق این هر دوان	چون محیط حرف و معنی نیست جان
واندارد، کارش از کار دگر	<b>حق محیط هر دو آمد ای پسر</b>

و در ردّ نظریه‌ی «**تولید**» معتزله و تأیید **اشکالات اشاعره** بر این نظریه، با ذکر همان مثالی که امام‌الحرمین جوینی در این مورد بیان کرده است می‌فرماید:

و آن <b>موالیدش</b> به حکم خلق نیست	فعل را در غیب، اثرها زادنی است
آن <b>موالید</b> ، از چه نسبتشان به ماست	بی‌شریکی، <b>جمله مخلوق</b> خداست
عمر را بگرفت تیرش همچو نمر	زید پُرآنید تیری سوی عَمُر
دردها را آفریند حق، نه مرد	مدتی، سالی همی زایید درد
دردها می‌زاید آن‌جا تا آجل	زید رامی آن دم ار مُرد از وَجَل
زید رامی زین سبب قتال گو	زان موالید وَجَع چون مُرد او
<b>گرچه هست آن جمله، صنع کردگار</b>	<b>آن وجعها را بدو منسوب دارد</b>
آن موالیدست حق را مستطاع	همچنین کشت و دم و دام و جماع

(اول، ۱۶۶۱-۱۶۶۸)

بر مبنای نظر اشعری، انسان در عین این که خالق افعال خود نیست، مسؤول آن

است؛ زیرا **خلق فعل** از طرف خداوند، **متعاقب اراده** و تصمیم انسان بر انجام فعل، و **مقارن اقدام** و مباشرت اوست؛ و او این اقدام و مباشرت انسان را «**کسب**» نامیده است. پس «هر عملی که از انسان در وجود آید، دو نسبت دارد: نسبتی به وجه **قیام** و **تعلق** با بنده، و نسبتی به وجه **صدور** و **ایجاد**، با حق تعالی.»

(فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۰)

و بر همین مبناست که مولانا می‌فرماید:

کرد ما را هست دان، پیداست این	گرد ما و کرد حق، هر دو بین
پس مگو کس را چرا کردی چنان؟	گر نباشد فعل خلق اندر میان
فعل ما آثار خلق ایزد است	خلق حق، افعال ما را موجد است

(اول، ۱۴۸۰-۱۴۸۲)

به نظر اشعری، **خداوند** در عین این که خالق افعال انسان است، از کارهای نیک او، **خشنود** و از افعال بد او، **ناراضی** است؛ از این رو نباید به بهانه‌ی خلق فعل از طرف خدا، افعال بد خود را به خدا نسبت داد، که این کار، ناروا و بی‌ادبی است؛ و مولانا در تقریر همین مطلب است که می‌فرماید:

گفت شیطان که بما اَعُوْثِيْتِي	کرد فعل خود نهان، دیو دنی
گفت آدم که ظَلَمْنَا نَفْسَنَا	او ز فعل حق بُد غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	زان گنه بر خود زدن، او بر بخورد

(اول، ۱۳۸۸-۱۳۹۰)

همچنان که دیدیم، مولانا، ضمن بررسی **متکلمانه‌ی مسأله‌ی جبر و اختیار** و **تأیید** نظریه‌ی رسمی کلامی **اشعری** در این مقوله، در هر فرصتی که به دست می‌آورد، طالبان حقیقت، و تشنگان زلال معرفت را از ارشادات عارفانه خود بهره‌مند می‌سازد و از توسل به **جبرگرایی** بهانه‌جویانه و کاهل‌پرور، و **اختیارگرایی** زیرکسارانه‌ی گریز مآبانه، برحذر می‌دارد و از افتادن به چنین دامهایی به خداوند فریاد بر می‌آورد:

الغیث ای تو غیث المستغیث	زین دو شاخه‌ی اختیارات خبیث
من ز دستان وز مکر دل چنان	مات گشتم که بماندم از فغان
من که باشم؟ چرخ با صد کار و بار	زین کمین فریاد کرد از اختیار
کای خداوند کریم و بردبار	ده امانم زین دو شاخه‌ی اختیار
جذب یک راهه‌ی صراط‌المستقیم	به ز دو راه تردد ای کریم

در بُنی بشنو بیانش از خدا  
این تردّد هست در دل چون و غا  
آیت أَشْفَقْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا<sup>۴</sup>  
کاین بود به یا که آن، حال مرا؟  
(ششم، ۲۰۰ تا ۲۰۴ و ۲۰۷-۲۰۸)

و تردید و ترددهای دل آشوب برآمده از احساس اختیار را، گونه‌ای واگذار شدن به خود و در معرض آزمایش قرار گرفتن، به شمار می‌آورد، و از آن، به خدا پناه می‌برد زیرا همین امر سبب مقهور شدن برخی از امتهای گذشته شده است.

اولم این جزر و مد از تو رسید  
هم از این جا کاین تردّد دادیم  
ابتلاأم می‌کنی آه، الغیث  
تا به کی این ابتلا، یارب مکن  
اشتری ام لاغری و پشت ریش  
بفکن از من جمل ناهموار را  
ورنه ساکن بود این بحر، ای مجید  
بی‌تردد کن مرا هم از کرم  
ای ذکور از ابتلاآت چون اناث  
مذهبی ام بخش، ده مذهب مکن  
ز اختیار همچو پالان شکل خویش  
تا ببینم روضه‌ی ابرار را  
(ششم، ۲۱۰-۲۱۶)

و در ردّ ادعای نداشتن اختیار و جبرگرایی بهانه‌جویانه، می‌فرماید:

در تردّد مانده‌ایم اندر دو کار  
این تردّد کی بود بی‌اختیار؟  
این کنم یا آن کنم؟ او کی گوّد  
که دو دست و پای او بسته بود؟  
(ششم، ۴۰۸-۴۰۹)

پس تردّد را ببايد قدرتی  
بر قضا کم به بهانه ای جوان  
فعل تو که زاید از جان و تنت  
ورنه آن خنده بود بر سبلی  
جرم خود را چون نهی بر دیگران؟  
همچو فرزندان بگیرد دامت  
(ششم، ۴۰۷-۴۰۸-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۹)

## استنتاج

آنچه از این گفتار می‌توان به دست داد این است که:

۱. مولانا عالم، شاعر، و عارف پاکبازی است با فرهنگی بس گسترده و عمیق و احاطه‌ای کم‌نظیر بر دانسته‌های بشری و علوم اسلامی، که پس از عمری دانش‌اندوزی و عبادت و ریاضت، و خلق آثاری ارزشمند، به سرودن **کتاب عظیم مثنوی** پرداخته و با بهره گرفتن از تمثیلات و داستانها و قصه‌های گوناگون، از آن، سرچشمه‌ی فیاضی ساخته، تا طالبان کیمیای سعادت و سالکان طریق هدایت را از زلال معرفت سیراب سازد.

۲. مولانا در این کتاب سترگ، از همه‌ی راههای ممکن برای هدایت مشتاقان نیل به حقیقت، سود جسته، و از این رو، گاهی به طرح مباحث علوم مختلف، از جمله، **علم کلام** پرداخته است.

در میان مقولات علم کلام، مقوله‌ی **جبر و اختیار**، از مباحث داغ تاریخ علوم اسلامی بوده که مولانا هم به مناسبت‌های گوناگون از آن سخن گفته و در قالب قصه‌ها و داستانها، دیدگاه‌های مختلف ملل و نحل را در این مسأله، بررسی نموده و **ارشادات** خود را در این زمینه ارائه داده است.

۳. مولانا از دیدگاه نظری و دسته‌بندی‌های فقهی و اصول فقهی، **سنی اشعری یا ماتریدی** است؛ اما در **میدان عمل**، با جهان‌بینی ژرف و افق دید وسیعی که بدان دست یافته و مقام رفیعی که در عرفان بدان نایل شده است، از وادی بحث و نظر فراتر رفته و **جبر و اختیار اهل ظاهر** را مورد مذمت قرار داد و هر دو را ناپسند و مردود اعلام نموده است.

۴. از دیدگاه این عارف پاکبخته، **جبر؛ خود را به حق سپردن، حوّل و قوه‌ی خود را کنار گذاشتن، عاشقانه به حق پیوستن و در او فانی گشتن است. و اختیار؛ با تمام وجود به مسؤولیت خود عمل کردن، منتهای جُهد خود را بذل نمودن، سر از پا نشناخته، راه حق در پیش گرفتن، و در این راه تنها بر عنایت حق تکیه کردن است.**

#### پی‌نوشتها:

۱- در برخی از روایات **جُحر** و **احد** آمده است؛ اما می‌گویند: چون تنوین «جحر» تنوین وحدت است، نیازی به صفت «واحد» ندارد.

۲- **قضاء، حکم کلی و ازلی خداوند است درباره‌ی اشیاء، و قدر، اجرا و انفاذ حکم است در زمان و مکان.** (محمد جواد شکور، **سیر کلام در فرق اسلام**، ۱۳۶۸، ص ۲۰۸)

۳- **لازم به یادآوری است که: اولاً، هر جا که بحث از تأیید سعی و جهد و کسب و سبب است، تأکیدی بر وجود اختیار و حق انتخاب است؛ و هر جا بحث از توکل و قضا و قدر است؛ اشاره‌ای به حاکمیت گونه‌ای از جبر است.**

دیگر این‌که: هر جا که مولانا از سعی و عمل سخن به میان می‌آورد، و بر آن تحریض می‌نماید، منظور **سعی و عمل** در راه رسیدن به **مقام معرفت و سعادت آخرت** است. او نه تنها هیچ‌گاه انسان را برای رسیدن به نعمات مادی و جاه و مقام دنیوی، بر نمی‌انگیزد؛ بلکه تلاش او در این راه را، هبا و هدر می‌داند و انسان را از آن بر حذر می‌دارد:

مکرها در <b>کسب دنیا</b> باردار است	مکرها در <b>ترک دنیا</b> وارد است
مکر آن باشد که زندان حفره کرد	آن که حفره بست، آن مگری است سرد
این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را وارهان

(اول، ۹۸۰-۹۸۲)

اما انسان ناچار از زندگی است؛ و معاش زندگی هم، از **دنیا و نعمات آن** است؛ پس چه باید کرد؟ و چگونه می‌توان به توصیه‌ی دین‌مداران و عرفا به دنیا پشت پا زد؟ مولانا در تفسیری معقول و زیبا از دنیا، به این پرسشها پاسخ می‌دهد و می‌گوید: آنچه به عنوان دنیا، از دیدگاه ادیان و عرفان، نکوهیده و ناروا شمرده می‌شود، **اشیاء و ابزار و موجودات این جهان نیست؛ بلکه تعلق خاطر انسان بدانهاست؛ و در واقع، دنیا، آن تعلق و فریفتگی‌ای است که در دل و درون ما نسبت به این جهان، جا گرفته است، و سبب غفلت ما از خدا شده است:**

چیست دنیا از خدا غافل شدن      نی قماش و نقره و میزان و زن  
چون که مال و ملک را از دل براند      زان، سلیمان، خویش جز مسکین نخواند  
و در توصیف چنین دنیایی و تحذیر از آن می‌گوید:  
مال، **خس** باشد چو هست ای بی ثبات      در گلویت مانع آب حیات  
گر برد مال عدوی پر فنی      رهزنی را برده باشد رهزنی  
(دوم، ۱۳۳ - ۱۳۴)

۴- اشاره به آیه ۲۷، سوره احزاب (و إِذَا عَرَّلْنَا الْأَمَانَةَ...)

### منابع و مأخذ :

۱. استعلامی، محمد، «مقدمه‌ای بر مثنوی»، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۹.
۲. اشعری، ابوالحسن، علی‌بن اسماعیل، «مقالات الاسلامیین»، ترجمه‌ی محسن مویدی، تهران ۱۳۶۲.
۳. تفتازانی، سعدالدین، مسعود بن عمر، «شرح عقاید نسفی» (قدیمی و فاقد سایر مشخصات).
۴. زمانی، کریم، «شرح جامع مثنوی»، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۷.
۵. شهرستانی، عبدالکریم، «الملل و النحل» دارالسرور، بیروت ۱۹۴۸.
۶. فروزانفر، بدیع‌الزمان، «شرح مثنوی شریف» انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۷. گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال‌الدین، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۷۵.
۸. نسفی، نجم‌الدین، ابوحفص، عمر بن محمد «عقاید نسفی» (فاقد سایر مشخصات).