

سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی

محمد فولادی و محمدرضا یوسفی*

چکیده

جبر و اختیار یکی از موضوعات مهم کلامی است که از دیرزمان بادیگاه های گوناگون مورد توجه بوده است و هر یک از پیروان عقاید مختلف با دیدگاه خاص خود به این موضوع پرداخته اند. یکی از دیدگاه های معروف در این مسأله دیدگاه عرفا است که در میراث ادبی - عرفانی بازتاب گسترده ای دارد. مولوی به عنوان یکی از نظریه پردازان این موضوع در مثنوی معنوی با شیوه خاص خود، داستان و ضرب المثل که شیوه قرآنی است، به طرح آن پرداخته است. در این مقاله با اشاره به پیشینه مباحث کلامی و تأثیر آن در فرهنگ و اندیشه ایرانیان، به بررسی دیدگاه عارفانه مولانا پرداخته شده است. وی با طرح مسائلی همچون سبب و مسبب، سبب سازی و سبب سوزی، رابطه جبر و توکل، جبر خاصه و حدود اختیار انسان، افکار و اندیشه هایش را بیان کرده است. او در عین اینکه قدرت فائقه و جباریت حق را نشانه عجز وزاری انسان و نهایتاً جبر می داند، با بیان پشیمانی و شرم آدمی از اعمالش او را دارای اختیار و انجام عمل آگاهانه معرفی می کند.

کلید واژه ها: مولوی، مثنوی معنوی، علم کلام، جبر، اختیار

* اعضای هیأت علمی دانشگاه قم

۱- مقدمه

جبر و اختیار یکی از اهم موضوعات کلامی است که از همان قرون اولیه اسلامی ذهن مسلمانان را به خود مشغول داشته است. گروهی انسان را کاملاً مجبور، مسلوب الاراده و تخته بند و تسلیم تصور کرده‌اند و گروهی او را دارای قوه تمییز و اختیار انتخاب و صاحب اراده گفته‌اند. بدیهی است هر دو به بیراهه رفته گرفتار افراط و تفریط شده‌اند. در تعریف جبر گفته‌اند: «الجبر نفی الفعل حقیقه عن العبد و اضافه الی الرب تعالی» (حسن زاده آملی: ۳۰) و جبریون را به چند گروه تقسیم کرده‌اند از جمله: جبریه مطلقه یا خاصه که «هی التی لا تثبت للعبد فعلاً و لا قدرة علی الفعل اصلاً» که پیروان جهم بن صفوان چنین‌اند و دیگر جبریه متوسطه که خدا را خالق و بنده را کاسب افعال خود می‌دانند. به تعبیر محاضرات: «ما من حركة و لا سکون الا و الله خالقه و العبد مکتسبه» (راغب: ج ۴: ۴۲۷) در مقابل مجبره، قائلان به اختیار قرار می‌گیرند که به قدریه و مفوضه مشهورند. آنها به اختیار و آزادی مطلق انسان قائلند و می‌گویند انسان مختیر است نه میسر. به تعبیر دیگر: «فالعبد بعد ایجاد تعالی اياه و اعطائه القدرة و المشیه لا یحتاج الی شیء اصلاً» (تهرانی: ۳۱۱) بین این دو نگرش دیدگاه شیعه است که فارغ از افراط و تفریط جبریه و قدریه بر مسیر عدل و عقل رفته نه جبر مطلق را می‌پذیرد نه اختیار کامل را. این قول معروف است که: «الجبر و التشبیه امویان و العدل و التوحید علویان.» (مطهری: ۴۴)

۱/۱- جبر و اختیار در اندیشه و فرهنگ ایرانیان

بازتاب و گسترش نظریات مبتنی بر اختیار تام یا جبر مطلق یا تلفیقی از هر دو در ایران نسبت به ممالک غربی جهان اسلامی متفاوت تر است. زیرا مشرق زمین از دیرباز یکی از مراکز مهم فکر و اندیشه محسوب می‌شد و طبیعی است که گسترش اسلام و مسائل موضوعه آن به همان کیفیت و کمیت که در حجاز و مصر و اندلس و فلسطین پیش رفت در ایران پیش نرود.

مقارن ظهور اسلام و گسترش آن در سرزمین های شرقی به خصوص ایران، مراکز علمی مهمی در آن فعال بود مثل نصیبین، تیسفون و گندیشاپور و مرو که علوم عقلی مثل حکمت طبیعی و ریاضی و منطق ارسطویی در آن ها رایج بود. این نکته حاکی از رشد علمی ایرانیان پیش از اسلام بود. ایرانیان با پذیرش اسلام، به فعالیت های علمی خود ادامه دادند و با برافتادن حکومت جابر و متعصب اموی که با کمک ایرانیان صورت پذیرفت، پای رجال ایرانی به دربار عباسیان گشوده شد و آنها طبق سنت دیرینه خود به نشر علوم و تشویق دانشمندان همت گماشتند. از جمله نخستین اقدامات آنها ترجمه آثار علمی از یونانی، سریانی، پهلوی و هندی به زبان عربی بود ضمن اینکه بزرگان ایرانی تمام امور عبادی و فرایض و سنن را نوعاً به طور کامل به جای می آوردند به طوری که « شیوه زندگانی بزرگان و اعیان ایرانی و عمل به احکام اسلامی موجب شد که مردم رعایت کامل انجام وظایف دینی را قبل از همه از متعینان انتظار داشتند در حالی که طبقه حاکمه حتی عباسیان بیشتر تظاهر به دین و انجام تکالیف می کردند». (اشپولر، ج ۱: ۲۷۸)

در سه قرن آغازین اسلامی مذاهب و ادیان قدیمی یکباره از بین نرفت و پاره ای از معتقدات آنها در برخی مذاهب نفوذ کرد. مثل عقیده کرامیه راجع به تناهی خالق از تحت و عدم تناهی آن از فوق که متأثر از اعتقاد مانویه است بدین گونه که نور از تحت محدود به ظلمت است و از فوق نامتناهی. (صفا: ج ۱: ۱۱) و نیز مکتب معتزلی در ایران که در نبرد با ثنویت مانویان نیرو و تشکل یافت به همین دلیل همراه با عدل، وحدت خدا را نیز اساس آرای خود قرار داد. (اشپولر، ج ۱: ۲۸۲)

۲/۱- اشاعره و معتزله در ایران

بزرگترین فرقه از فرقه های اسلامی که به کار تحقیق در مسائل کلامی پرداخته است و با استفاده از مبانی حکمت در تدوین مباحث علم کلام و پی ریزی واقعی آن توفیق یافته فرقه معتزله است که بنیاد گذاران واقعی آن یعنی واصل بن عطا و عمرو بن عبید هر دو از موالی بوده اند. این مکتب در قرون سوم و چهارم نفوذ فکری شدیدی در

تمدن اسلامی حاصل کردند و بیشتر مشاهیر و پیشروان آن از میان ایرانیان برخاستند. (صفا، ج ۱: ۱۸)

« ایرانیان چون دارای قوه حدس و تیزفهمی خاص بودند از همان آغاز پیدایش مسائل علمی و کلامی، بدان توجه ویژه نمودند و وجود جهم بن صفوان (مقتول به سال ۱۲۸) به عنوان متفکری شرقی نمونه ای از آن است. همچنین عبدالله بن مبارک (متوفی ۱۸۱) به عنوان اولین محدث بزرگ در این سرزمین پا به جهان علم گذاشت. در قرون بعد نیز بزرگترین محدثان اسلامی (مولفان صحاح سته) یعنی بخاری (متوفی ۲۵۶)، مسلم (متوفی ۲۶۱)، ترمذی (متوفی ۲۷۹) و نسایی (متوفی ۳۰۲) همه از خراسان برخاستند و به طرف ممالک غربی اسلامی مهاجرت نمودند.» (اشپولر، ج ۱: ۲۷۲) سوابق علمی و تجربیات فرهنگی که ایرانیان از قبل از اسلام اندوخته بودند سبب شد که اصول اعتقادات اسلامی را بدون چون و چرا و استدلال نپذیرفته همه را با دلایل عقلانی و جنبه های فلسفی به مردم عرضه نمایند تا در برابر منازعان بتوانند از معتقدات خویش دفاع کنند. به همین جهت عقاید معتزلی به مراتب بیش از اندیشه های جبرگرایانه بین آنها مقبولیت یافت. حتی زمانی که پیروان ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴) در سراسر بلاد غربی اسلامی علیه معتزله قیام کردند و نظریات و آرای خویش را گاه با اجبار و اکراه به خورد مردم می دادند در ایران چندان توفیقی نیافتند و آرای معتزلی تا آخر عهد حکومت ایلخانان مغول (قرن هشتم) در ایران رواج داشت. مکتب جبرگرایانه اشاعره از اواخر قرن چهارم و با یک قرن تاخیر به ایران رسید و تا قرن پنجم به جز محدوده سیاسی غزنویان (که آن هم به جهات سیاسی ناچار به جلب حمایت دربار بغداد بود) در هیچ جای دیگر تعصبات مذهبی شدید نبود. تا قرن پنجم معتزله در ایران قدرت داشتند و توجه به خردگرایی و تعقل ورزی ادامه تفکر ایرانیان پیش از اسلام بود لذا دانش های عقلی و حتی کلام و نیز فقه شیعه رشد قابل ملاحظه ای داشت و فیلسوفانی چون فارابی (متوفی ۳۳۹) محمد بن زکریای رازی (متوفی ۳۱۳)، ابن مسکویه (متوفی ۴۲۱) و ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸) ظهور کردند. در علم کلام معتزلی نیز ابوزید بلخی (متوفی

۳۲۲) و ابو هاشم جبایی (متوفی ۴۲۹) پسر ابوعلی جبایی پدید آمدند و در فقه شیعه بزرگانی مثل کلینی (متوفی ۳۲۹) شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) و شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) درخشیدند.

۳/۱- تاثیر اندیشه های جبری بر شعر و ادب فارسی

شعر فارسی تا قرن پنجم متأثر از تفکرات خردگرایانه، شعری حماسی، پرشور، تعلیمی و حکمی و مشحون از توصیه به دانش و تعقل است ولی از قرن ششم که متعاقب سلطه اشاعره تعقل و خردورزی از جامعه ایرانی رخت بریست شعر فارسی شعری غنایی و تغزلی شد و در آن سخن از تسلیم سرنوشت محتوم و اسیر تقدیر بودن است. نثر علمی فارسی نیز در این دوره شکل گرفت و چندین کتاب در مسائل علمی ریاضی و نجوم و طب به فارسی تالیف شد. در قرن پنجم و ششم آثاری در لغت و تفسیر و فقه و کلام به وجود آمد. از این زمان به بعد بیشتر، مقامه نویسی و تاریخ نگاری مرسوم شد. پس از عهد مغول هم، کار نویسندگان شرح و حاشیه و مختصر و مفصل نویسی بر متون گذشته بود.

۲- مولوی و مباحث کلامی

یکی از چهره های شاخص و بارز فکری فرهنگی فارسی مولاناست که با فرهنگ و تفکر شرقی بیش از نیم قرن در سرزمین های غربی (شام و آسیای صغیر) زندگی کرده است. او در بیان مباحث کلامی هر چند گاهی به سان یک فیلسوف براهین و استدالات عقلی می آورد ولی از آنجا که میانه خوبی با استدلالیانی که با پای چوبین بی تمکین خود در عرصه معرفت حق گام می نهند، ندارد بیشتر سعی می کند از دلایل نقلی بهره برد. وی قرآن و حدیث را با کلام و حکمت اشراقی در هم آمیخته با زبان لطیف و شیرین شعر چنان مباحث را طرح می نماید که عقلیون و نقلیون هر دو از آن تمتع کافی می برند. ضمن اینکه با چاشنی عرفانی که به سخن خود زده است نمطی نو در طرح معتقدات کلامی در انداخته که می توان بدان «شیوه مولوی» گفت. او در

فروع احکام فقهی سنی و پیرو مکتب رای و قیاس ابوحنیفه است هر چند در کلام او را اشعری می‌دانند ولی در بسیاری موارد به دیدگاه « امر بین الامرین » شیعه نزدیک می‌شود و چون دلیلی بر تشیع او نداریم گرفتار افراط و تفریط نشدن مولانا و گذر او بر « طریق الوسطی هی الجاده » را بایستی جزو خصلت های ایرانی او منظور نماییم.

شیوه مولانا در بیان مطالب و موضوعات چنان است که مطالب گوناگون و مهم را در قالب داستان ریخته از راه قصه و تمثیل موضوع را پرورانده به مخاطب عرضه می‌کند. از آنجا که مثنوی یک کتاب مدون علمی نیست نحوه بیان مولانا نیز با توجه به شرایط مخاطب، موضوع و حالات روحی او متغیر است. ولی یک نکته را نباید فراموش کرد و آن سیر روحانی است « ما به فلک می‌رویم عزم تماشا که راست ». نگرش اصلی مولانا به جبر و اختیار نگرش عرفانی است. به تعبیر جلال الدین همایی او هم مانند همه عارفان که در مقام فنا فی الله 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 (همایی : ۱۰۰) و با نگاه به وجهه الهی انسان که در این مرتبه وجهه نفسی او در وجهه الهی مضمحل می‌شود برای انسان نوعی جبر قائل است که آن را جبر ممدوح و جبر خاصه می‌گویند. این جبر در مقابل جبر مذموم عامه قرار می‌گیرد که به نظر او عمدتاً برای فرار از ادای تکلیف الهی و توجیه کردن امور و عمل به نفسانیات خود جبری می‌شوند. (فروزانفر : ج ۱ : ۲۶۳)

از آنجا که دیدگاه مولوی در مسائل کلامی دیدگاهی خاص است ذیلاً به بررسی افکار و اندیشه های او در چند موضوع مهم کلامی می‌پردازیم.

۱/۲- سبب و مسبب

در جهان ماده یا عالم امکان هر ممکن الوجودی، معلول علتی است و خود نیز علت معلول دیگر. به عبارت دیگر در نظام علیّ جهان هستی هر موجودی در رابطه طولی خود معلول موجودات زیرین و علت مخلوقات زیرین است. مبدع این نظر را ارسطو گفته‌اند و عقل گرایان بدان معتقدند و به جبر علمی یا حتمیت از آن یاد

می‌کنند. اشاعره با رد قانون علیت، با استناد به «لا مؤثر فی الوجود الا الله» قدرت اصلی را از خدا می‌دانند که در بعضی مخلوقات به ودیعه نهاده است و اگر چیزی علت خلق موجودی می‌شود، خالق حقیقی خداست و انسان طبق عادت آن دو را علت و معلول هم می‌داند. به بیان دیگر «ما به تعاقب اشیاء عالم به شیوه معینی عادت و الفت گرفته ایم و حال آنکه اگر خدا بخواهد، این تعاقب را به شیوه دیگری قرار می‌دهد. پس ماده در ماده اثر نمی‌کند و هرگونه تحویل یا تحول بنا بر مشیت خدا و اراده او جریان می‌یابد.» (حلبی: ۹۳)

اشاعره با این توجیه سبب اصلی را خدا می‌دانند و هر گونه ارتباط بین مخلوقات و حتی نظام آفرینش و قوانین طبیعی (جبر علمی یا حتمیت) را رد می‌کنند. امام محمد غزالی در رد نظام علیّ جهان به عادت مالوف استناد کرده، گفته است: «این که آتش پنبه را می‌سوزاند مشاهده حسی ماست که دلالت بر حضور در زمان ملاقات آتش با شیء سوختنی دارد نه اینکه ملاقات سبب سوختن باشد. در تهافت الفلاسفه (ص ۱۹۲) به صراحت اظهار داشته: و المشاهده تدلّ علی الحصول عنده و لا تدلّ علی الحصول به ای ان النار تحدث عند الملاقات لا بسبب الملاقات.» (مشیدی: ۵۲) بسیاری از فلاسفه مغرب زمین نیز قانون علیت را از احکام اولیه عقل نمی‌دانند مثلاً دیوید هیوم (فوت ۱۷۷۶م) فیلسوف شهیر انگلیسی از آن جمله است. «او نیز مانند غزالی معتقد است تنها پشتیبان قانون علیت عادت است. یعنی انسان عادت کرده که وقتی حادثه ای را پس از حادثه ای می‌بیند ارتباطی میان آنها ایجاد کند و آن را به اسم علیت قبول کند.» (جعفری: ۱۹)

معتقدان به این نظریه، بحث معجزه و خرق عادات را به عنوان بهترین دلیل بر رد قانون علیت مطرح می‌کنند. چون در معجزه به امر خداوند، خاصیت و طبیعت اشیاء دگرگون می‌شود مثلاً آتش نمی‌سوزاند، از کوه شتر خارج می‌شود و از تنور سیلاب جاری می‌گردد. از آنجا که پدیده های جهان طبیعت ممکن الوجودند نه واجب الوجود پس امکان تغییر کیان ثابت آنها هست. چون خدا این کیان ثابت را بدانها داده و او قادر به دگرگون کردن آن است.

البته اعتقاد به قانون علیت و سبب و مسبب منافاتی با عقیده اختیار ندارد. چون در این قانون، اراده و اختیار انسان نیز در سلسله علل قرار می‌گیرد. از طرفی در نظام علیت نباید فقط به عوامل مادی نگریست. بلکه عوامل فرامادی نیز وجود دارد که در سبب‌ها و علت‌ها تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال مولانا توفیق الهی را جزو این عوامل می‌داند.

جهد بی توفیق جان‌کندن بود ز ارزنی کم‌گرچه صد خرمن بود

۸۴۰/۳

از خدا خواهیم توفیق ادب بی ادب محروم ماند از لطف رب

۷۸/۱

سازش بین قانون علیت و اختیار از دو جنبه توجیه پذیر است: نخست اینکه آخرین مقدمه انجام عمل اراده است و اراده از ناحیه انسان است، ما آزادیم از آنجا که همه مقدمات در اختیار ما نیست نمی‌توانیم به آزادی مطلق قائل شویم. دوم اینکه گرچه ما اراده داریم ولی قدرت بر عمل تحت قیومیت خداست و در هر عملی به خدا نیاز داریم و او هم می‌تواند قدرت را از ما سلب کند یا به ما قدرت عمل بدهد.

(صفایی: ۲۱۲)

۲/۲ - سبب‌سازی و سبب‌سوزی

واژه سبب به معنی رسن و طناب است و گویا تفکر سببیت نیز برخاسته از ارتباط طناب با کشیدن اجسام باشد «بشر وقتی می‌دید که برای کشیدن چیزی از راه دور یا برقرار کردن ارتباط میان دو چیز به طناب یا زنجیری نیاز هست به همین علت همیشه به دنبال این بوده که میان دو چیز که ظاهراً به هم مربوطند یک رشته و سببی را فرض کند. (مشیدی: ۵۸)

از آنجا که خدا نخستین حلقه یا حلقه اصلی است که تمامی زنجیر علیت محتوم بدو پیوسته است مولانا نیز معتقد است نباید در عالم اسباب متوقف ماند بلکه تقدیر خدای عزوجل فراتر و برتر از همه اسباب است. لذا هر گاه مشیتش اقتضا کند زنجیر

علت ها و رشته سبب ها گسسته می شود. وی در دفتر نخست مثنوی با ذکر داستان « پادشاه جهودان که نصرانیان را می کشت از بهر تعصب» به این نتیجه رسیده است که نظام سبب و مسبب تحت قدرت و اراده خداوند قرار دارد؛ زیرا اگر خدا بخواهد دینش را یاری کند همه نقشه ها و عوامل و اسبابی را که دشمنان برای نابودی دین فراهم کرده اند از بین می برد.

صد هزاران نیزه فرعون را در شکست از موسی با یک عصا
صد هزاران طب جالینوس بود پیش عیسی و دمش افسوس بود

(۵۴۱ و ۲/۱)

از سبب سوزیش من سودایی یم در خیالاتش چو سوفسطائیم

(۵۵۲/۱)

مولانا سبب اندیشی را نوعی ظاهرینی می داند چون تا انسان در عالم فرق است گرفتار حولیت و دوینی است؛ لذا برای هر پدیده ای علت و سببی می طلبد ولی هنگامی که از عالم فرق به عالم وصل رسید جز خدا چیزی نمی بیند، اینجاست که سبب و مسبب و علت و معلول همه اوست.

چهار طبع و علت اولی نیم در تصرف دائماً من باقیم

(۱۶۲۵/۲)

کسی که به « الله یفعل ما یشاء » (آل عمران : ۳) و « اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون » (یس : ۸۲) یقین دارد چنین می گوید:

حاکم است و یفعل الله ما تشاء کوز عین درد انگیزد دوا
کار من بی علت است و مستقیم | هست تقدیرم نه علت ای سقیم
عادت خود را بگردانم به وقت این غبار از پیش بنشانم به وقت
بحر را گویم که هین پر نار شو گویم آتش را برو گلزار شو

کوه را گویم سبک شو همچو پشم چرخ را گویم فرو در پیش چشم

(۱۶۲۳-۳۳/۲)

هدف اصلی مولانا از نفی نظام سببیت بر حذر داشتن مخاطبانش، که عمدتاً سالکان طریق و صوفیان خانقاه نشین هستند، از قیاس کردن امر خدا با حیات مادی است زیرا حواس ظاهری ما با پوسته ظاهری جهان آفرینش در ارتباط است و تا زمانی که باطن ما با باطن و حقیقت اصلی جهان مرتبط نشود این گونه قیاس کردن آفت معرفت شهودی است و انسان را از کسب آن باز می‌دارد.

آن که بیرون از طبایع جان اوست منصب خرق سبب ها آن اوست
بی سبب بیند نه از آب و گیا چشم، چشمه ی معجزات انبیا
این سبب همچون طیب است و علیل این سبب همچون چراغ است و فتیل

(۱۸۴۷-۴۹/۲)

اگر مولانا ابیاتی را که بیانگر نوعی رابطه علت و معلولی در روبنای جهان هستی است مطرح می‌کند هدفش به کوشش و تلاش واداشتن انسان است برای رسیدن به کمال چون وی به تطوّر و تکامل ماده معتقد است «در تطور از ماده به انسان تمامی نظریه مولوی به راستی گویی نوعی پیش آگاهی از داروینیسیم بوده است و از این رو گروهی از داروینیسیت های انگلیسی با شعف بسیار ابیات معروف او را درباره تطوّر نقل می‌کنند.» (خلیفه عبدالحکیم: ۴۳) وی در ادامه با استناد به ابیات مثنوی نظریه مولوی را در تکامل جهان و انسان چنین بازگو می‌کند: «عالی بر پشت دانی زندگی می‌کند و در این بیدادی نیست. عالی به این وسیله پرورش می‌یابد و دانی بالاتر می‌رود. ماده در گیاه مستحیل می‌گردد و گیاه می‌شود، گیاه نیز در حیوان مستحیل می‌گردد و حیوان می‌شود، حیوان نیز در انسان مستحیل می‌گردد و انسان می‌شود. در نظر مولوی هیچ تکاملی از راه تبدل اتفاقی نیست. به نظر او تکامل همان ایجاد نیازی متزاید است به توسع از طریق جذب در وجودی بالاتر.» (همان: ۴۴) تنها استثناء وارد بر این نظریه، معجزه است. آنجاست که تکامل بدون تطور صورت می‌پذیرد:

چشم بر اسباب از چه دوختیم چشم بر اسباب از چه دوختیم
هست بر اسباب، اسبابی دگر هست بر اسباب، اسبابی دگر
انیسا در قطع اسباب آمدند انیسا در قطع اسباب آمدند
بی سبب هر بحر را بشکافتند بی سبب هر بحر را بشکافتند
جمله قرآن هست در قطع سبب جمله قرآن هست در قطع سبب
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام همچنین ز آغاز قرآن تا تمام

(۲۵۱۷-۲۵۲۷/۳)

به نظر مولوی هم اعتقاد به نظام سبب و مسبب بر حسب عادت است. انسان عادت کرده است با علت ها و سبب ها پدیده ها را به هم مرتبط سازد. البته معذور است چون جهان ماده طبق نظام است مگر جایی که اراده حق خرق عادت نماید. توصیه مولانا این است که نباید پذیرش نظام علت و معلول موجب ندیدن قدرت حق شود. انسان بایستی در هر حالتی قوه قاهره او را در تمام پدیده ها ساری و جاری بیند.

تو ز طفلی چون سبب ها دیده‌ای تو ز طفلی چون سبب ها دیده‌ای
با سبب ها از مسبب غافلای با سبب ها از مسبب غافلای
سوی این روپوش ها زان مایلی سوی این روپوش ها زان مایلی
در سبب از جهل بر چفسیده‌ای در سبب از جهل بر چفسیده‌ای

(۳۱۵۵-۵۶/۳)

بیشتر احوال بر سنت رود بیشتر احوال بر سنت رود
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ لیک اغلب بر سبب راند نفاذ
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن دیده‌ای باید سبب سوراخ کن
تا مسبب بیند اندر لا مکان تا مسبب بیند اندر لا مکان
گاه قدرت خارق سنت شود گاه قدرت خارق سنت شود
تا بدانند طالبی جستن مراد تا بدانند طالبی جستن مراد
تا حجب را برکنند از بیخ و بن تا حجب را برکنند از بیخ و بن
هرزه داند جهد و اکساب و دکان هرزه داند جهد و اکساب و دکان

(۱۵۴۶-۵۵/۵)

ذکر این نکته نیز لازم است که « قضا و قدر الهی در عرض سایر عوامل جهان نیست بلکه مبدا و منشا و سرچشمه همه عوامل جهان است و با این دید هر عاملی که بجنبد و از خود اثری بروز دهد مظهری از مظاهر قضا و قدر است. » (مطهری: ۶۹)

۳/۲- جبر و توکل

توکل به معنی کار خود را به کسی واگذاریدن است «توکل یعنی اعتماد بنده به خالق و قطع امید از آنچه در دست خلاق است». (جرجانی) در اصطلاح عرفا توکل از عالی ترین مقامات است. زیرا سالک تمام امور خود را به حق وامی گذارد یعنی گسستن از اسباب و پیوستن به مسبب الاسباب. توکل برخلاف ظاهر با اختیار ارتباط نزدیکی دارد و قرآن نیز به توکل توصیه کرده و متوکلان به خدا را ستوده است. «و علی الله فلیتوکل المتوکلون» (۱۴؛ ۱۲) «ومن یتوکل علی الله فهو حسبه (۳: ۶۵)، ان الله یحب المتوکلین» (۱۵۹: ۳)

هر چند چنین است ولی سیره نبوی و زندگی پیامبر اکرم (ص) مثالی از تلاش و کوشش و فعالیت است «وی با تمام توکلی که به خدا داشت هیچ گاه از جستجوی اسباب لازم و به کار بردن آنها برای تحقق اهداف خویش غفلت نکرد.» (خلیفه عبدالحکیم، ۹۱). توصیه به کار و کوشش در اسلام و منع زندگی همراه با رهبانیت بدانگونه که بین مسیحیان عربستان رواج داشت نشانه های دیگری از عدم مغایرت توکل با اختیار است. مولوی مثل سایر صوفیان با تأکید بسیار بر توکل و تسلیم و رضایی که ثمره توکل است با شیوه تمثیلی که مخصوص اوست در مثنوی سخن گفته است. یکی از معروفترین داستانهای مثنوی در این بحث «در بیان توکل و ترک جهد گفتن نخچیران به شیر» است؛ وی گفتگویی میان شیر و نخچیران ترتیب می دهد و باریک ترین نکات را به نحو هنرمندانه ای از زبان حیوانات بیان می دارد «نظر کلی مولانا در باب توکل این است که سعی بنده چون در طول مشیت الهی است معارض با توکل نیست.» (زمانی، ۵۳۳) داستان نخچیران حکایت مناظره جانورانی است که نماد توکلند و شیر نیز سمبل کوشش و تلاش است. خرگوش که قهرمان اصلی داستان است نماد کسانی است که علاوه بر توکل از سعی و تلاش و تدبیر نیز غفلت نمی کنند ولی تلاش آنها زمانی ثمربخش است که با تقدیر و مشیت الهی همراه شود.

سعی، شکر نعمت قدرت بود جبر تو انکار آن نعمت بود
شکر قدرت قدرت افزون کند جبر نعمت از کفت بیرون کند
گر توکل می کنی در کار کن کشت کن پس تکیه بر جبار کن

(۹۴۲-۴۸/۱)

در انتهای این داستان مولانا، تصریح می کند که اگر مشیت الهی اقتضا کند تمام سبب ها می سوزد و واسطه ها از کار می افتند. فرعون در نیل غرق می شود و نمرود به وسیله پشه ای به هلاکت می رسد.

چون قضا آید فرو پوشد بصر تا نداند عقل ما پا را از سر

(۲۴۵۱/۱)

در جای دیگر گفته است:

چون قضا آید شود تنگ این جهان از قضا حلوا شود رنج دهان
گفت اذا جاء القضا ضاق الفضا تحجب الابصار اذا جاء القضا

(۳۷۹-۸۰/۳)

در داستان نخجیران، قضای الهی چشم سر و چشم سر شیر را می بندد و تدبیر خرگوش چون موافق با تقدیر خداست غالب می شود و گرنه کی خرگوشی ضعیف می تواند شیری قوی پنجه را از پای درآورد.

گفت تأیید خدا بد ای مهان ورنه خرگوشی چه باشد در جهان

(۱۳۷۴/۱)

در همین موضوع مولانا به داستان آدم (ع) اشاره کرده و گفته است آدم با اینکه بی واسطه زقه های معرفت را از ربّ جلیل دریافت کرده به مقام «عالم الاسمائی» رسیده بود، چون قضای حق آمد، کور و کر شد.

پس قضا ابری بود خورشید پوش شیر و اژدرها شود زو همچو موش

ای خنک آن کو نکو کاری گرفت زور را بگذاشت او زاری گرفت
گر قضا پوشد سیه همچون شبت هم قضا دستت بگیرد عاقبت

(۱۲۶۶-۶۹/۱)

مولانا معتقد است قضای الهی جز خیر و مصلحت انسان نیست لذا اگر چه تقدیر خلاف طبع انسان باشد صبر و شکیبایی بر آن که همان تسلیم محض در برابر اراده حق تعالی است بهترین چاره است؛ همانگونه که در قرآن کریم آمده « عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم » (۲: ۲۱۶) در این داستان گرچه هر دو طرف یعنی فتان و مفتون، مغضوب و مطرود گشتند ولی چون آدم نماد متوکل است که جهد خود را اصیل نمی‌داند پس راه ادب پیش گرفته گناه را با «ربنا ظلمنا انفسنا» به خویش منتسب می‌نماید، در مقابل ابلیس به عمل خود اصالت داده با «ربّ بما اغویتنی» گناه غوایت و گمراهی خویش را به خدا نسبت می‌دهد. این مسأله باعث شده سوء القضای آدم به حسن القضا بدل شود ولی ابلیس با علیک لعنتی الی یوم الدین رانده همیشه گردد.

از پدر آموز ای روشن جبین ربّنا گفت و ظلمنا پیش از این
باز آن ابلیس بحث آغاز کرد که بدم من سرخ رو کردیم زرد
همین بخوان ربّ بما اغویتنی تا نگریدی جبری و کژ کم تنی

(۱۳۹۰-۱۳۹۴/۴)

در جای دیگر نیز گفته است:

گفت شیطان که بما اغویتنی کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا او ز فعل حق نبذ غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد زان گنه بر خود زدن او برنخورد

(۱۴۹۳/۱۵۰۱/۱)

۴/۲- جبر خاصه (عارفانه)

جبر عارفانه با جبر مصطلح، یعنی مسلوب الاختیار بودن انسان، متفاوت است. در جبر عارفانه سالک به اختیار خود از خویش سلب اختیار می‌کند چون جز حق را مؤثر در وجود نمی‌داند. «جبر در منظر صوفیانه مولانا دیدن مسبب الاسباب است و لا غیر زیرا در این افق اعلا، سببیت و علیت به تشان بازمی‌گردد و جمیع ممکنات و موجودات جنبه مرآتی پیدا می‌کنند و فقط فعال ما یشاء بودن حضرت حق را بازمی‌تابانند... وقتی مولانا در افق مبین توحید می‌ایستد و فعال مایشاء بودن خداوند را در همه اجزای هستی می‌بیند بدین معنی نیست که به کلی علل و اسباب را نفی کند و اراده آدمی را نادیده گیرد چنانکه وقتی انبیاء و اولیاء حاجات خود را از خدا می‌خواستند در همان لحظه سعی و تلاش خود را نفی نمی‌کردند». (زمانی: ۳۸۳)

اگر به ابیات مولانا با این موضوع بنگریم، همه جا با طرح اصل معیت و جباریت، جبر عارفانه را از جبر عامیانه جدا می‌سازد. زیرا مولانا معتقد است تا انسان در خود اختیار حس می‌کند جباریت حق را درک نکرده است.

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد	وآنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت باحق است و جبر نیست	این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست	جبر آن امّاره خود کامه نیست
اختیار و جبر ایشان دیگر است	قطره ها اندر صدفها گوهر است
اختیار و جبر در تو بد خیال	چون در ایشان رفت شد نور جلال

(۱۴۷۳-۸۴/۱)

اگر مولانا به جبر عارفانه معتقد است، همچون عوام خود را مغلوب و مقهور سرنوشت نمی‌بیند و از آنجا که رو آوردن به این جبر از سر اضطرار نبوده بلکه برخاسته از اختیار است ممدوح و ستودنی است. او خود را غرق در لطف حق می‌داند

چون محبت و دوستی او را برگزیده، از خود اختیار ندارد چون وجودی برای خویش قائل نیست. به عبارت دیگر به مقام «بقاء بعد الفناء» رسیده است.

آنکه او مغلوب اندر لطف ماست	نیست مضطر بلکه مختار ولاست
متهای اختیار آن است خود	کاختیارش گردد اینجا مفتقد
اختیاری را نبود چاشنی	گر نگشتی آخر او محو از منی

(۴۰۴/۴-۴۰۲)

در جبر عارفانه، عارف با تمام وجود عاشق حق است و برای عاشق نه تنها جبر و اختیار مفهومی ندارد، بلکه برای او وجودی باقی نمی ماند که در خدمت نفس اماره قرار گیرد یا بهانه ای برای کاهلی و سستی باشد. زیرا او تنها خواسته محبوب را اختیار کرده است و خود را مثل شیر علم و سر قلم تسلیم محض و بی اختیار وزش باد و دست نقاش می داند. گرچه این سلب اختیار از روی اختیار است ولی از هزاران اختیار برای او خوشایندتر است. عقل از درک این حالت با تمام توانایش عاجز است چون عاشق به جای عقل با جهان سر و سر دارد.

بحث عقلی گر در و مرجان بود	آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است	باده جان را قوامی دیگر است

(۱۲/۱-۱۵۱۱)

مولانا در این مقام با ذکر تمثیل امیرالمؤمنین علی (ع) با پهلوان عرب (عمرو بن عبدود) گفته است علی اختیار داشت که دشمن را بکشد ولی چون آن پهلوان خدو بر صورت علی افکند در آن لحظه با اختیار از کشتن او درگذشت؛ زیرا او معتقد است در مقام فناء فی الله تمامی افعال، کردار، حرکات و سکانات انسان به اراده حق و تحت اختیار اوست. حتی اگر تیر و تیغ بزند خدا زده است و اگر نزند آن هم اقتضای مشیت حق تعالی بوده است. وی برای تبیین این مسأله از زبان علی (ع) چنین گفته است.

گفت من تیغ از پی حق می زنم	بنده حقم نه مأمور تنم
----------------------------	-----------------------

شیر حقم نیستم شیر هوا	فعل من بر دین من باشد گوا
بخل من لکه عطا لکه و بس	جمله لکه ام نیم من آن کس
ما رمیت اذ رمیت ام در حراب	من چو تیغم وان زننده آفتاب
سایه ای ام کدخدایم آفتاب	حاجبم من نیستم او را حجاب

(۳۸۰۶/۱-۳۸۰۲)

در جبر عرفانی (جبر خاصه) بسیاری از مسائل جبر و اختیار حل شده است، چون عرفا معتقدند بعضی اسرار وجود دارد که کسی بر کشف آن قادر نیست و از آن به «سرّ خفی» تعبیر می‌کنند. هر چند مولانا در این دیدگاه (جبر خاصه) به اشاعره بسیار نزدیک است (شهیدی ج ۲: ۴۵۸) ولی به مصداق «جفّ القلم بما هو کائن» پذیرفتنی است. از این رهگذر حتّی شخصی مانند علی (ع) نیز قصاص را از جانب حقّ و سرّ خفی دانسته و به راحتی آن را می‌پذیرد.

من همی گویم بر او جفّ القلم	زان قلم بس سرنگون آمد علم
هیچ بغضی نیست در جانم ز تو	زانکه این را من نمی دانم ز تو
آلت حقّی تو فاعل دست حق	چون زخم بر آلت حق طعن و دقّ

(۳۸۶۸/۱-۳۷۳۵)

گفت او پس آن قصاص از بهره‌چيست گفت هم از حقّ و آن سرّخفی است

(۳۸۶۹/۱)

۵/۲- توجیه دیگر جبر خاصه

برداشت عارفانه مولانا از حدیث «جفّ القلم بما هو کائن» با ظاهر حدیث و دیدگاه مشهور متفاوت است. او که عادت دارد آیات، احادیث و اقوال را تأویل کند و برداشت شخصی خود را به عنوان باطن و تأویل آن ارائه کند در تأویل این حدیث، گفته است، معنی جفّ القلم این نیست که سعادت‌ها و شقاوت‌ها در ازل برای انسان ثبت

شده باشد و مطرودان و منظوران از ابتدا مشخص شده باشند، بلکه جفّ القلم نشان دهنده سنّت لایتغیر الهی است که اقتضای عدالتش ایجاب می‌کند. صالح پاداش گیرد و طالح کیفر ببیند. به تعبیر دیگر از اول مقدر شده است که ظالم مدبر است و عادل مقبل. در این مقام مولانا نه تنها اشعری مسلک نیست که به سرنوشت محتوم و از پیش رقم خورده انسان معتقد باشد بلکه هدایتگری است که راه و چاه را می‌نمایاند و به مصداق آیه مبارکه « اَنَا هِدْيَانَا السَّبِيلُ اِنَّمَا شَاكِرًا وَاِنَّمَا كَفُورًا » (۳: ۷۶) می‌گوید انسان با عملش سرنوشت خود را رقم می‌زند، کژروی، شقاوت می‌آورد و راستی، سعادت می‌افزاید.

همچنین تأویل قد جفّ القلم	بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کژروی، جفّ القلم کژ آیدت	راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری، جفّ القلم	عقل آری، برخوردار، جفّ القلم
بلکه معنی آن بود جفّ القلم	نیست یکسان پیش من عدل و ستم
معنی جفّ القلم کی آن بود	که جفاها باوفا یکسان بود

(۳۱۳۳-۵۳/۵)

مولانا برای اینکه به جبر عامّه متهم نشود بر جباری خداوند تکیه و تأکید می‌کند چون وجود انسان از اوست، افعال بندگان نیز بدو منتسب است. البته در قرآن مجید این موضوع به جبر تعبیر نشده بلکه از تسلّط و غلبه حق بر موجودات به « قهر و تسخیر » تعبیر شده است. (۶: ۶۱ و ۱۸، ۱۶: ۷۹ و ۱۲) ملأ هادی سبزواری در شرح مشنوی در این رابطه گفته است: « چون فعل، فرع ذات است و ایجاد مترتب بر وجود و توحید افعال موقوف بر توحید ذات است پس باید نقل کلام به وجود حق و وجود ممکنات نمود و دلیل لمّی که اوثق دلیل است باید اقامه نمود... قال علی (ع): ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله. پس چنانکه وجود اوّل وجود حقّ است، اثر آن وجود نیز از حقّ است لیکن

«در این بابی فلسفی نگاشتی»

در این نظر که وجود از حقّ محیط است هویت واحده است که کل موجودات مشمول اوست. و عنت الوجوه للحیّ القیوم. چه وحدت او عددیه نیست بلکه وحدت حقّه است، به زبان اهل حقّ که آیت آن است، وحدت حقّه ظلّیه انسان کامل که کلّ الانواع را داراست. پس اثر را هم باید مفصول ندید و اثر او کلّ الآثار است: قل کلّ من عندالله و ما تشاءون الا ان یشاء الله و لا حول و لا قوه الا بالله». (سبزواری، ج: ۱، ۶۹)

مولانا با تمثیلات زیبا، مثل چنگ و چنگ نواز، نی و نیایی و نیز اشاره به بازی شطرنج و نیز تلمیحات قرآنی به بیان مطلب یاد شده پرداخته است.

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی	زاری از مانه، تو زاری می کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست	ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	بردومات ما زتوست ای خوش صفات
ما عدمهائیم و هستی های ما	تو وجود مطلقى فانی نما
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را
تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
گر پیرانیم تیرآن نی زماست	ما کمان و تیر اندازش خداست

(۶۰۲-۶۲۰/۱)

۶/۲ جبر خاصه و حدود اختیار انسان

در شرح ابیات اخیر که اشاره به آیه « و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی » (انفال: ۱۷) دارد، یکی از شارحین مثنوی نوشته است: « معتزله و شیعه می گویند پرائیدن تیر در حقیقت عمل حضرت رسول (ص) بود ولی چون حق تعالی او را تأیید کرد و یا اثری شگفت در فعل او نهاد این عمل به اعتبار حسن از پیغمبر بود ولی به لحاظ تأیید یا اثر، فعل الهی بود و اشعریه آن را دلیل می گیرند بر اینکه اعمال بندگان آفریده خداست و بشر کاسب فعل است، صوفیه آن را تعبیری از فنای افعالی می گیرند که سالک در آن

مقام خود را مقهور تصرف حق می‌بیند و چون پیغمبر به درجه بقاء بالله رسیده بود بدین جهت فعل به صورت نفی و اثبات وارد شده است. بقای بالله در این مرتبه آن است که سالک پس از حصول فنا، وجود خود را مرتبه ای از مراتب وجود حق می‌بیند و فعل خود را به خود اسناد می‌دهد لیکن به اعتبار وجهه الهی و نه وجهه نفسی. (فروزانفرج ۱: ۲۶۳، با تلخیص)

از آنجا که مولانا نظر جبریّه را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی‌پسندد با طرح مسأله جباریت به معنی غلبه و تسلط حق نوعی اختیار را ترجیح می‌دهد و زاری و شرم و پشیمانی انسان را در برابر افعال خویش، نشانه این اختیار محدود می‌داند.

این نه جبر این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	این دریغ و خجلت و آزرم چیست

(۶۲۳-۳۱/۱)

عرفا به طور اعمّ و مولانا به طور اخصّ در تعالیم خود بر رفع تعین انسان و فنای سالک در ذات حق تأکید می‌کنند، وقتی سالک از خوف خدا تسلیم مطلق اراده او شد و به قضای او رضا داد فانی فی الله می‌شود و جبر خاصّه حالت قلبی وی می‌گردد به تعبیر مولانا در این حالت سالک همچون اسیری بسته در زنجیر جبر است و تسلیم او و دم فروبستنش بهترین رضایت به این نوع جبر است.

گر ز جبرش آگهی زاریت کو	بینش زنجیر جباریت کو
بسته در زنجیر چون شادی کند	کی اسیر حبس آزادی کند

(۶۳۴-۳۵/۱)

در این حالت که از آن به «جبر محمود» تعبیر می‌کنند، خودی سالک به سان قطره ای که به دریا پیوسته است فانی در بحر عشق حق می‌شود. در آن حالت خود را نمی‌بیند و در نتیجه هیچ فعلی بدو اسناد داده نمی‌شود. البته بعضی از صوفیه بحث اسقاط

تکالیف را که منوط به رفع تعین شخص است مطرح کرده با سوء برداشت از این تعبیر تکالیف و فرایض شرعی را ساقط می‌کنند ولی مولانا با مطرح کردن عجز و ناتوانی بشر مرتباً یادآوری می‌کند که قدرتی عظیم و بی‌نهایت بر او احاطه و اشراف دارد و انسان که فطرتاً کمال طلب است برای دفع عجز و رفع ناتوانی خویش باید پیوسته و در همه حال بدو پناه ببرد لذا ادای تکالیف شرعی بهترین ابزار و وسیله در این راه محسوب می‌شود.

چون چنین شد ابتهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن

(۱۲۰۳/۱)

از طرفی: « پشیمانی بر فعل دلالت دارد بر اینکه انسان خود را مختار می‌داند و فعل را به خود مستند می‌دارد... این مطلب ارتباط دارد به حالت قلبی سالک که در وجهه الهی فانی شده باشد یا وجهه نفسی او هنوز بر کار و منظور باشد. (فروزانفر، ج: ۱، ۲۶۶: ۱ تا تلخیص)

جبر بودی کی پشیمانی بدی ظلم بودی کی نگهبانی بدی

(۱۶۴۶/۴)

خاتمه این مقال را سخنی از کتاب « سرّ نی » قرار می‌دهیم: نزد صوفیه جبر مبنای توکل محمود و حاصل شهود توحید افعالی است که مقام شهود معیت با حق است. بدین گونه قول به جبر تا آنجا که قدرت حق را بلامنازع و فعل وی را منزّه از شرط و قید می‌سازد و هر چه را با این قدرت و سلطه نامحدود بلاشرط معارض باشد نفی می‌کند، جبر محمود است و آنجا که به سقوط جهد و تکلیف و نفی امر و نهی و حشر و بعث منجر شود، جبر مذموم است. اما نفی قدرت از انسان در واقع جبر نیست، ادراک مفهوم جبری حق است و هر چند عجز انسان را بهانه استنکاف از جهد و عمل کردن، نوعی کفران نعمت است، باری احساس این عجز و زاری حاکی از توجه به قدرت نامحدود جبری حق هم هست و پیداست که قدرت حق تا وقتی هر چه جز

اوست در مقابل آن عاجز نباشد در مفهوم کامل خود به تصوّر در نمی آید. اینکه خداوند خود را در قرآن جبار می خواند در واقع برای آن است که ما را متوجّه به عجزی که لازمه بشریت ماست و به اظهار تضرّع و عبودیتی که این متوجه شدن به عجز مستلزم آن است بنماید. معهدا، در مقابل این تضرّع و زاری که دلیل اضطرار است، پشیمانی و خجالت نیز خود دلیل اختیار ماست. (زرین کوب : ۱۹۲، ۵۸۹-۵۸۸)

جبر باشد پرّ و بال کاملان جبر هم زندان و بند کاهلان

(۱۴۴۴/۶)

ترک کن این جبرراکه بس تهی است تا بدانی سرّ سرّ جبر چیست
ترک کن این جبر جمع منبلان تا خبر یابی از آن جبر چو جان

(۳۱۸۹-۹۱/۵)

منابع و مأخذ

۱. استعلامی، محمد، شرح مثنوی، تهران، انتشارات زوآر و سیمرغ، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
۲. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی (۲جلدی)، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۳. آملی، حسن زاده، خیر الاثر در ردّ جبر و قدر، بی تا، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. پورنامداریان، تقی، در سایه آفتاب، تهران، سخن، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵. تهرانی، میرزا جواد آقا، میزان الطالب، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
۶. تجلیل تبریزی، ابوطالب، پایه های علمی و منطقی عقاید اسلامی، انتشارات تسنیم، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۷. جرجانی، میر سید شریف، تعریفات، ترجمه حسن سید عرب، تهران، انتشارات فروزان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۸. جعفری، محمد تقی، تفسیر مثنوی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ج ۱،

- ۱۳۶۱.
۹. جعفری، محمد تقی، تفسیر مثنوی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دهم، ج ۱۲، ۱۳۶۳.
۱۰. جعفری، محمد تقی، تفسیر مثنوی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دهم، ج ۷ و ۸، ۱۳۶۳.
۱۱. جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، تهران، بی تا، بی جا، ۱۳۵۲.
۱۲. جلالی نائینی، سید محمدرضا، توضیح الملل، (ترجمه ملل و نحل شهرستانی)، انتشارات اقبال، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
۱۳. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۱۴. خلیفه، عبدالکریم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
۱۵. رکنی، محمد مهدی، جبر و اختیار در مثنوی، تهران، اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین، سرّنی، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم ۱۳۷۳.
۱۷. زمانی، کریم، میناگر عشق، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۱۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، قم منشورات الشریف الرضی، طبع سوم، ۱۳۶۴.
۲۰. شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ج ۴، ۱۳۷۳.
۲۱. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، تهران، فردوس، چاپ یازدهم، ج ۳، ۱۳۷۳.
۲۲. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، تهران، فردوس، چاپ هفتم، ج ۱، ۱۳۸۰.
۲۳. صفائی، احمد، علم کلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۸.

۲۴. فروزانفر، بدیع الزمان، *احادیث مثنوی*، تهران، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۰.
۲۵. فروزانفر، بدیع الزمان، *شرح مثنوی شریف*، تهران، انتشارات زوار، چاپ ششم، ۱۳۷۳.
۲۶. فیض کاشانی، محسن، *علم الیقین*، مترجم، حسین استاد ولی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۷. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ج ۳، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، ۱۳۴۸.
۲۸. مشیدی، جلیل، *کلام در کلام مولوی*، انتشارات دانشگاه ارک، اراک، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۲۹. مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، قم، انتشارات صدرا، چاپ ۱۱، ۱۳۷۱.
۳۰. موحد، صمد، *گزیده گوهر مراد* (عبدالرزاق لاهیجی)، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۳۱. همایی، جلال الدین، *مولوی نامه*، تهران، مؤسسه نشر هما، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.