

مقدمه:

تعالی از اینکه شر و ظلم به او نسبت دهد، متر است زیرا اگر او خالق ظلم باشد بی شک ظالم خواهد بود (شهرستانی، الملل و المتحلل، ۵۷).  
ب - نظر اشاعره: لب نظر اشاعره، اعتقادیه مختار نبودن انسان است و اینکه اعمال او، مخلوق خداست. (همان، ۱۰۵) انگیزه اشاعره در اتخاذ این رأی آن است که توحید افعالی و عمومیت قدرت خدا را ثابت کنند. این اصل که «خالقی جز خدا نیست» یک قاعده کلی برای اشعری و اتباع اوست و همه چیز، از جمله افعال انسانی مخلوق خداست. نقش انسان در این میان فقط کسب فعل است. کسب یعنی مقارن ساختن خلق فعل با خلق قدرت حادث در انسان. پس کسب کننده فعل، کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده است. (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۹۹).

ج - نظر شیعه: فرقه امامیه، نظری میانه معتزله و اشاعره برگزیده است و شعارش لاجبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین است. مطابق این نظر، قدرت اختیار انسان در طول اختیار خداست و همان طور که هستی انسان، دائماً از سوی پروردگار افاضه می شود، اختیار و قدرت انجام کار را نیز به همان صورت از خدا دریافت می کند. (علامه حلی، باب حادی عشر، ۲۷).

## ۲- نظریه جبر گرایانه ابن عربی:

ابن عربی، به ظاهر پیرو نظریه اشعریان نیست (جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ...، ۴۱۹، ۴۲۳) اما خود او مبتکر نظریه جبر گرایانه هولناکی است که مصدر آن، ذات اشیاء و طبایع آنهاست و به عبارت دیگر به استعداد های اعیان ثابتة اشیاء بازمی گردد. در اینجا با نقل بخش های مختلفی از فصوص، ابعاد مختلف این نظریه را روشن می کنیم تا مشخص شود که طبق این قول، هیچ منفذی برای اختیار انسان باقی نمی ماند.

تفکر در باب جبر و اختیار، در واقع همیشه در یک زاویه بین مسائل بشری است که هر نوع اظهار نظری در مورد آن، مسلماً در تمام ابعاد زندگی اثر می گذارد و تصمیم گیری ها و اعمال انسان را رنگی خاص می بخشد. این مسئله را فلاسفه، روان شناسان، علمای اخلاق، متکلمان، فقها و حقوقدانان از جنبه های مختلف مورد توجه قرار داده اند. با وجود این، بدون تردید یکی از معضلات بزرگ اندیشه بشری همین مسئله است به گونه ای که می توان گفت تاکنون کسی از عهده حل این مسئله با در نظر گرفتن جمیع جوانب و اطراف آن بر نیامده است.

تأمل درباره جبر و اختیار، بخش قابل توجهی از اندیشه های ابن عربی و مولوی را تشکیل می دهد، چنانکه بررسی کامل آراء ابن عربی در این موضوع تحقیقات پر دامنه ای قرار داد. در این مقاله قصد نداریم به چنین بررسی همه جانبه ای دست یازیم و احیاناً آرای یکی از این دو را بر دیگری ترجیح نهمیم زیرا هدف ما در مقایسه مکتب های عرفانی ابن عربی و مولوی، صرفاً پاسخگویی به این سؤال است: آیا مولوی در مسئله مورد بررسی، تحت تأثیر ابن عربی بوده است یا نه؟ بنابراین به هیچ کدام از اهداف دیگری که در مقایسه آرای دو اندیشمند متصور است - و البته اهتمام به آنها در جای خود سودمند تواند بود - نظر نداریم.

با عنایت به این نکته اساسی، می افزاییم که در این نوشتار، اصلاً به اظهار نظر ایجابی یا انکاری درباره هیچ یک از عقاید، حتی آراء ابن عربی و مولوی نمی پردازیم و فقط برای آشنایی با ابعاد کلی مسئله در فرهنگ اسلامی، اشاره می کنیم که در میان آرای اندیشمندان مسلمان در باب جبر و اختیار، سه نظر شهرت بیشتری دارد:

الف - نظر معتزله: آنان قایل به اختیار مطلق انسان (= تفویض) هستند و بر آنند که انسان، قادر و خالق افعال خویش، از خیر و شر است و بنابراین آنچه انجام می دهد استحقاق ثواب و عقاب را پیدا می کند. حق

دکتر سید محمد دشتی



بخشی از اثر لایلا میری

۲- هر حکمی که حق بر بندگان می‌راند ناشی از اقتضای اعیان ثابتۀ آنهاست. در عبارت زیر، ابن عربی پس از آنکه گفته است کشف و شهود اثبات می‌کند که حق تعالی هیچ حکمی بر ما نمی‌راند مگر بدین سبب که اعیان ثابتۀ ما مقتضی آن حکم بوده است، پا فراتر می‌نهد و چنین ادعا می‌کند:

«لا، بل نحن نحکم علینا بنا ولكن فیه». (ابن عربی، فصوص) بدین گونه، ابن عربی از سخن قبلی خویش اضراب نموده و به صراحت اظهار داشته است که در واقع، این اعیان ثابتۀ ماست که براساس استعدادهایشان بر ما حکم می‌رانند زیرا هر عینی از اعیان ثابتۀ، از حق تعالی به زبان استعداد خویش طلب می‌کند که او را ایجاد نماید و بر وی

۱- در متن زیر، جبر صریحاً به استعدادهای اعیان منسوب شده است. در فص هودی، ابن عربی ابتدا به تأویل آیه «و نسوق المجرمین الی جهنم وردا» (مریم / ۸۶) می‌پردازد. (ابن عربی، فصوص ۱۰۷) و پس از اشاره به اینکه اهل دوزخ نیز به نوعی بر صراط مستقیم‌اند و سرانجام به قرب حق نایل خواهند شد می‌گوید: «فما مشوا بنفوسه و انما مشوا بحکم الجبر الی ان وصلوا الی عین القرب». (همان، ۱۰۸) قیصری در تفسیر این عبارت اشاره می‌کند که جبر در حقیقت عاید به اعیان و استعدادهای آنهاست زیرا حق تعالی براساس استعدادهای اعیان بر آنها تجلی می‌کند. بنابراین، جبر منبعت از اعیان موجودات است و به پروردگار مستند نمی‌گردد. (قیصری، شرح فصوص، ۷۲۱).

به حسب قابلیتش حکم براند. پس در واقع این عین ثابت است که برحق تعالی حکم می کند که بر او به حسب مقتضای استعدادش حکم براند، منتهی همه این امور در علم خدا واقع می شود. (قیصری، شرح فصوص، ۵۸۵-۵۸۶).

نظریه ابن عربی درباره اقتضائات و استعدادهای اعیان، البته در منظومه فکری او جایگاهی شایسته دارد و با سایر اجزای تفکر او متناسب است اما خارج از دنیای ابن عربی، برای کسانی که از دور به حاصل کار او می نگرند از هر جهت جبرگرایانه است. جبری که حتی خدای جهان را نیز در حیطة قوانین تحلف ناپذیر خویش قرار می دهد.

۳- حکم سرالقدر (حکم استعداد اعیان) عام ترین، قدرتمندترین و عظیم ترین حکم هاست و حتی حق تعالی و اسماء و صفات او را در بر می گیرد. این قول در واقع به معنای جبر کامل و بی قید و شرط است. در فص عزیری می خوانیم: «فحقیقته (= حقیقه سرالقدر) تحکم فی الوجود المطلق و الوجود المقید، لایمکن ان یکون شیء اتم منها و لا قوی و لا اعظم، لعموم حکمها المتعدی و غیر المتعدی». (ابن عربی، فصوص، ۱۳۲-۱۳۳)

قیصری تصریح می کند: «حقیقت علم به سرالقدر یا به عبارت دیگر، حقیقت سرالقدر در وجود مطلق (= حق تعالی) هم حکم می راند و نیز حکم می کند که هر عین ثابتی همان گونه که استعدادش مقتضی است و ذاتش پذیرای آن است ایجاد گردد [...] بنابراین ممکن نیست چیزی تمام تر از سرالقدر یافت شود زیرا حکم آن عام است و بر حق و اسماء و صفاتش و نیز بر تمام موجودات حکم فرمایی دارد.» (قیصری، شرح فصوص، ۸۲۴)

همان گونه که در نوشته پیشین خود (نگاه کنید به: دشتی، مولوی و نظریه اسماء و صفات ابن عربی، معارف، ۶۳ به بعد) به تفصیل گفته ایم این نظریه که همه چیز را منوط به قابلیت و استعداد می داند با سخنان مولوی که معتقد است «داد حق را قابلیت شرط نیست» تفاوت ژرف دارد.

۴- دلیلی که ابن عربی برای راحت بخش بودن و رنج افزایی علم به سرالقدر (= علم به احوال و احکام عین ثابت) که فقط برای اولیا و کاملان حاصل می شود ذکر کرده است، کاملاً بیانگر دیدگاه جبرگرایانه اوست: «فالعالم به يعطى الراحة الكلية للعالم به، و يعطى العذاب الالیم به ایضا، فهو يعطى التقيضين». (ابن عربی، فصوص، ۱۳۲)

قیصری، دلیل این ادعا را چنین بیان می دارد: «علم به اینکه حق تعالی در قضای خویش فقط به مقتضای ذات آن فرد بر وی حکم رانده است و مقتضای ذات، به هیچ سببی ممکن نیست تغییر کند، موجب اطمینان خاطر می گردد و شخص می داند هر کمالی که حقیقت وی مقتضی آن است و هر رزق صوری و معنوی که عین ثابتش طالب آن است بی گمان به او خواهد رسید. [...] به همین نسبت، علم به سرالقدر برای داننده اش عذاب الیم به بار می آورد زیرا ممکن است مقتضای ذات آن شخص، چیزهایی باشد همچون فقر و سوء مزاج و کم استعدادی، و در همان حال دیگران را در بی نیازی و صحت و استعداد کامل مشاهده کند اما راهی برای خلاص خود نیابد (چون مقتضای ذات، زایل شدنی نیست) پس به عذاب الیم دچار گردد.» (قیصری، شرح فصوص، ۸۲۲-۸۲۳)

در مقام قضاوت بی آنکه قصد ارزش گذاری داشته باشیم، باید گفت اقوال ابن عربی سرسوزنی با جبر تمام عیار اختلاف ندارد. ضمناً معلوم نیست که ولی مورد نظر ابن عربی چرا از مشاهده خوشی و سلامت دیگران دچار عذاب الیم می گردد و تفاوت او با محجوبیان و انسان های ناقص چیست؟

۵- تعریف قضا و قدر و انطباق آن با نظریه جبری اقتضائات اعیان ثابت. فص عزیری: «اعلم ان القضاء حکم الله فی الاشياء علی حد علمه بها و فیها، و علم الله فی الاشياء علی ما اعطته المعلومات مما هی علیه فی نفسها. و القدر توقیت ماهی علیه الاشياء فی عینها من غیر مزید.» (ابن عربی، فصوص، ۱۳۱)

شرح روشنگر این عبارت را از قیصری بشنویم: «قضا عبارت است از حکم کلی درباره اشیا، آن گونه که اعیان آنها مقتضی است، و قدر جزئی کردن آن حکم و مخصوص نمودنش به زمان های مشخص است. شیخ قضا را به همین دلیل بر قدر مقدم داشت و گفت قضا، حکم خدا درباره اشیا است [...] و قدر، تفصیل آن علم کلی است به وسیله ایجاد اعیان در زمان هایی که اشیا به سبب استعدادهاى خاصشان، مقتضی وقوع در آن اوقاتند.» (قیصری، شرح فصوص، ۸۱۴-۸۱۵)

۶- در این بخش، تأویل دو آیه را به گونه ای سازگار با نظریه جبری استعداد اعیان بررسی می کنیم:

الف - ابن عربی پس از آنکه با قول «لا، بل نحن نحکم علینا بنا» (متن شماره ۲) خدای جهان را نیز در محدوده قوانین تحلف ناپذیر استعداد اعیان وارد می کند، به چالاکی آیه «فلو شاء لهدیکم اجمعین» (انعام / ۱۴۹) را در توافق با نظریه خویش تأویل می نماید. حاصل تأویل او چنین است: اگر این حکم که می گوید اعیان ثابت ما بر ما حاکمند و حق بر اساس قابلیت اعیان افاضه وجود می کند درست باشد، فایده قول پروردگار در آیه سابق الذکر و نظایر آن چیست؟ جواب ابن عربی آن است که «لو» حرف امتناع است و امتناع وجود چیزی را به سبب امتناع غیر آن، تفهیم می کند. چون استعدادهاى اعیان با یکدیگر متفاوت است و بعضی قابل هدایتند و پاره ای هم هدایت شدنی نیستند حصول هدایت برای همگان ممتنع است. بنابراین معنای فرموده حق تعالی آن است که خدا هدایت همه خلق را نخواست چون می داند که حصول هدایت برای جمیع خلق ممتنع است. به علاوه، هر یک از دو قسم هدایت یا ضلالت که واقع گردد معلوم می شود که اقتضای عین ثابت شخص همان بوده است. معنای «لهدیکم» نیز تبیین حکم اعیان برای اولیاست. (ابن عربی، فصوص، ۸۲)

ب - تأویل آیه «و هو اعلم بالمهتدین» (قصص / ۵۶) بر پایه این نظریه. در فص لوطی چنین می خوانیم: «و زاد فی سوره القصص: و هو اعلم بالمهتدین، ای بالذین اعطوا العلم بهدایتهم فی حال عدمهم باعیانهم الثابته.» (ابن عربی، فصوص، ۱۳۰)

فرموده حق تعالی چنین تأویل گردیده که خدا به حال هدایت یافتگان داناتر است، از آن روی که خود هدایت شدگان، آنگاه که در عدم ثابت بوده اند، به وسیله اعیان خویش علم به هدایت خود را به خدا اعطا کرده اند. پس هر کس در آن حال، مؤمن باشد در حال وجود نیز به همان صورت ظاهر می گردد. خدا نیز به همین دلیل فرموده است که وی به حال هدایت یافتگان داناتر است.

۷- وقتی مطابق نظریه استعدادهای اعیان، پیامبران به مقتضای عین ثابت خود، مردم را به دین خدا دعوت کرده‌اند و منازعان نیز به اقتضای احوال عین ثابتشان، دعوت پیامبران را انکار نموده‌اند فایده دعوت انبیا چیست؟ در فص لوطی، ابن عربی به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد که شخص عارف در مقام کشف و شهود درمی‌یابد که ستیزه‌جویی یا انبیا و اولیا از اقتضای حقیقتش (= عین ثابت‌اش) عدول نکرده‌است زیرا او در حال ثبوت در عدم نیز با حقایق آنان منازعه می‌کرده است. به همین ترتیب، حقایق انبیا نیز از اقتضای خود که هدایت و ارشاد و طاعت باشد عدول نکرده‌اند. بنابراین، پیامبر و منازعه‌کننده با او هر یک بر راه خاص خویش روان است و نزد رب خود پسندیده است. بنا بر این منکر را نباید منازع نامید و منازع خواندن او، امری عرضی است که

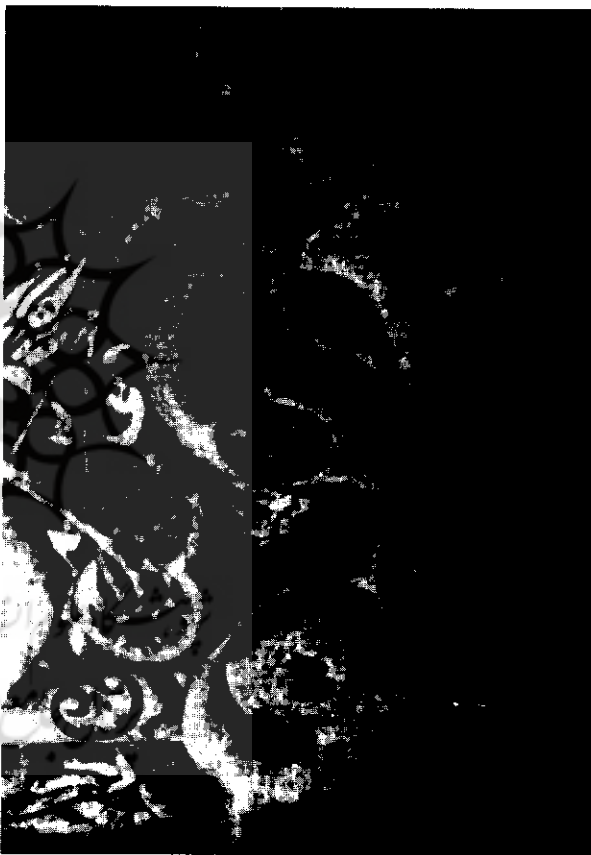
۹- حتی دعای بنده نیز ناشی از استعداد عین ثابت اوست. در فص شیشی می‌خوانیم: «ولولا ما اعطاه الاستعداد السؤال ما سأل» (همان، ۵۹) یعنی اگر استعداد عین ثابت بنده به او اعطای سؤال نمی‌کرد (مقتضی و طالب سؤال نبود) بنده از خدا درخواست نمی‌کرد.  
۱۰- علم و معرفت و عبادت هر کس به اندازه استعداد عین ثابت اوست. فص آدمی: «فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه ذاته.» (همان، ۵۰)

گمان می‌رود که این ده قطعه، در مجموع تصویر کاملی از نظریه جبری استعداد اعیان و ابعاد مختلف آن به دست داده باشد. اینک به سراغ مولوی می‌رویم که با چنین نگرشی به کار و بار جهان سرسازش ندارد.

### ۳- مولوی و نظریه جبری استعداد های اعیان:

در این بخش، به هیچ روی قصد نداریم که نظرات مولوی را در باب جبر و اختیار استقصا کنیم. این کار نه تنها در این مجال محدود امکان ندارد، بلکه ما را از مقصود اصلی که پاسخ به معضل تأثر یا عدم تأثر مولوی از ابن عربی است باز خواهد داشت. بنابراین، سعی ما این خواهد بود که نشان دهیم مولوی با مبنای ابن عربی درباره جبر موافق نیست، صرف نظر از اینکه خود جبری یا اختیارگرا باشد.

پیش از این (نگاه کنید به: دشتی، مولوی و نظریه اسما و صفات ابن عربی، معارف، ۶۳ به بعد) با ارائه شواهد متعدد ثابت گردیده است که مولوی، استعداد اعیان ثابت را قبول ندارد و بارها در مثنوی به زبان‌های مختلف و در قالب تمثیل‌های گوناگون آن را انکار کرده است. در این صورت، طبیعی است که در مورد جبر و اختیار هم که ابن عربی از دیدگاه استعداد اعیان بدان می‌نگرد، با صاحب فصوص اختلاف اساسی داشته باشد. با نقل ابیاتی از مواضع گوناگون مثنوی، کیفیت این اختلاف را آشکار خواهیم ساخت.



۱- در دفتر ششم مثنوی، حکایتی آمده است که طی آن، امیران سلطان محمود بر او ایراد می‌گیرند که بی‌سببی معقول، ایاز را عزیز داشته است. در آزمایشی که سلطان ترتیب می‌دهد فضیلت ایاز بر امیران، آشکار می‌شود. (نگاه کنید به: تلمذ حسین، مرآة المثنوی، ۴۴۱ به بعد) اما آنان زیر بار نمی‌روند و شبهه‌های جبرپایانه‌ای طرح می‌کنند که دقیقاً مفاد نظریه استعداد اعیان است:

پس بگفتند آن امیران کاین فنی است

از عنایت‌هاش کار جهد نیست

قسمت حق است مه را روی نغز

داده یخت است گل را بوی نغز

(مولوی، مثنوی، ۸۶۴)

امیران، مناقشه‌کنان می‌گویند: شایستگی ایاز به جهد او مربوط نیست همچنانکه حق تعالی به ماه، روی نغز بخشیده و گل را از بوی خوش بهره‌مند ساخته است. می‌دانیم که طبق گفته ابن عربی، اعیان ثابت و استعداد‌هایشان بوسیله فیض اقدس که تجلی ذات حق است افاضه می‌گردد. بنابراین، شباهت این سخنان با اقوال ابن عربی پوشیده نیست. مولوی در مقام رد این دعوی از قول سلطان محمود می‌گوید: گفت سلطان بلکه آنچه از نفس زاد

حجاب دیده محبوبان موجب آن شده است زیرا مردم توقع دارند که همه خلایق به واسطه دعوت پیامبران هدایت شوند و نمی‌دانند که هر عین ثابت‌ای فقط پذیرای چیزی است که اسم حاکم بر او، به وی اعطا می‌کند و اگر این حقیقت را می‌دانستند چنین اشخاصی را ستیزه‌جو نمی‌نامیدند بلکه همه را موافق می‌دانستند. (همان، ۱۲۸ / قیصری، شرح فصوص، ۸۰۲-۸۰۳)

۸- کاملاً چون به استعداد عین ثابت‌شان و سابقه قضای الهی در حقیقتشان آگاهی دارند، دعا نمی‌کنند چون می‌دانند خدا در قضایی که قبل از وجودشان بر آنها رانده حکم خاصی صادر فرموده و خیر و شر و کمال و نقصان و خلاصه هر چیزی که در ازل برایشان مقدر است بی‌گمان به آنها خواهد رسید. (ابن عربی، فصوص، ۶۰)

ورنه آدم کی بگفتی با خدا

ربنا انا ظلمنا نفسنا

خود بگفتی کاین گناه از نفس بود

چون قضا این بود حزم ما چه سود

(همان)

سلطان در پاسخ جبریان می گوید: چنین نیست که شما ادعا می کنید بلکه هر آنچه از نفس زاده می شود حاصل تقصیر یا کوشش خود اوست. اگر چنین نبود آدم به خدا نمی گفت: خدایا، خود ما بر خویشتن ظلم کردیم، بلکه مدعی می شد که گناه او حاصل اقتضائات نفس و قضای الهی بوده است. در بخش دوم مقاله (متن شماره ۵) دیدیم که ابن عربی قضا را به معنای حکم کلی منبعث از استعداد عین ثابت دانسته بود که با آنچه از زبان جبریان در بیت سوم نقل گردیده قرابت بسیار دارد. جان کلام آنکه، مولوی وقتی دلایل جبریان را تقریر می کند طرز گفتار آنان دقیقاً یادآور نظریه استعداد اعیان است.

۲- مولوی معتقد است که اولین جبری، ابلیس بود. در دفتر پنجم، حکایتی آمده است با این مضمون: گیاهی موسوم به خروب که هر جا بروید بنیان عمارت را ویران می سازد در گوشه مسجدالاقصی روییده بود. سلیمان آن را دید و چون از خاصیتش آگاه شد اندوهگین گشت. در ادامه حکایت متوجه می شویم که مقصود از مسجد، دل آدمی است و خروب هم سمبل یار بد است. مولوی از کسانی که دم از عشق می زنند می خواهد که هیچ گاه خود را تهی از جرم نپندارند و از آدم درس بگیرند که خویشتن را گناه کار دانست و به بهانه جبریان متوسل گشت و مکر نیندیشید. (همان، ۵۷۷) اما ابلیس از در حيله وارد شد و اصل جرم و آفت خود را ناشی از اقتضائاتی دانست که خدا در وجودش نهاده بود:

باز آن ابلیس مکر آغاز کرد

که بدم من سرخ رو کردیم زرد

رنگ رنگ توست صباغم توی

اصل جرم و آفت و داغم توی

هین بخوان رب بما اغویتنی

تا نگردی جبری و کز کم تنی

(همان)

چنانکه پیداست سخنان ابلیس ذره‌ای با نظریه استعداد اعیان و فیض اقدس ناهمگونی ندارد.

۳- در ادبیات زیر، جبر حربه منکران انبیاست و سخنان جبریانۀ آنان یادآور نظریه استعداد اعیان است. آنان در پاسخ نصایح پیامبران، ایشان را از نصیحت گری منع می کنند:

قوم گفتند ای نصحان بس بود

اینچه گفتید ار در این ده کس بود

قفل بر دل های ما بنهاد حق

کس نداند برد بر خالق سبق

نقش ما این کرد آن تصویرگر

این نخواهد شد به گفت و گو دگر

(همان، ۴۴۸)

اقوال منکران را با سخن ابن عربی در بخش دوم همین مقاله (متن شماره ۷) مقایسه باید نمود که نزاع و مخالفت با پیامبران را اقتضای عین

ثابتۀ منازعان می دانست. می بینیم که سخنان قوم عینا همانند قول ابن عربی است. به این ترتیب، می توان پی برد که مولوی به نظریه استعداد اعیان و تبعات آن، با چه دیدی می نگر بسته است. در بیت های بعد، تمثیل های مختلفی از زبان منکران نقل می شود که همگی بر محال بودن تبدیل استعدادها و اقتضائات ذاتی هر موجود دلالت دارد:

سنگ را صد سال گویی لعل شو

کهنه را صد سال گویی باش نو

خاک را گویی صفات آب گیر

آب را گویی عسل شو یا که شیر [ ... ]

آسمان را داد دوران و صفا

آب و گل را تیره رویی و نما

کی تواند آسمان دردی گزید

کی تواند آب و گل صفوت خرید

(همان)

نیاز به مناقشه نیست که تمام این ابیات، بیانگر نظریه استعداد های اعیان است که پایه اصلی اقوال جبری ابن عربی است. از آنجا که به احتمال قریب به یقین، مولوی با تعالیم ابن عربی آشنا بوده است (نگاه کنید به: دشتی، مقایسه وحدت وجود...، معارف، ۱۵۸ به بعد) می توان پنداشت با ایراد این نظریه از زبان منکران انبیا، در مقام طرد و نفی این اقوال است.

۴- در بعضی مواضع مثنوی، سخنانی می توان یافت که از آنها بوی جبر به مشام می رسد. در این بخش اثبات خواهیم کرد که حتی در این موارد نیز مولوی به مبنای نظریه جبری ابن عربی هیچ التفاتی ندارد.

الف - در دفتر اول مثنوی، حکایتی با این مضمون آمده است که پیامبر (ص) به ر کابدار علی (ع) می فرماید: تو کشنده علی هستی. ر کابدار از علی (ع) می خواهد او را پیش از آنکه چنین خطایی از وی صادر شود بکشد. علی (ع) در پاسخ می گوید: چون مطابق قضای الهی، مرگ من بر دست توست «با قضا من چون توانم حيله جست؟» اما ر کابدار دست از خواهش بر نمی دارد و از علی (ع) پاسخ می شنود:

من همی گویم برو جف القلم

زان قلم بس سرنگون گردد علم

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو

زان که این را من نمی دانم ز تو

آلت حقی تو فاعل دست حق

چون زخم بر آلت حق طعن و دق

(همان، ۱۸۷)

می بینیم که استدلال مولوی بر اساس محتوم بودن قضای الهی (که از آن به جف القلم تعبیر کرده است) و این عقیده که فاعل حقیقی خداست و بنده، آلت فرمان حق است مبتنی گشته است. مشابَهت این سخنان با آرای اشاعره (که در ابتدای مقاله بنان اشاره رفت) کاملاً هویداست و هیچ ارتباطی به اثبات جبر از راه استعداد اعیان ندارد. در بیت های بعد نیز در مورد حکمت قصاص می گوید که خدا به وسیله قصاص، در واقع بر فعل خود اعتراض می کند و اگر آلت فرمان خود را بدین وسیله بشکند «آن شکسته گشته را نیکو کند» (همان).

ب - مولوی در تفسیر آیه «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال / ۱۷) معمولاً به جزء میانی (= اذرمیت) به گونه ای توجه می کند

که وجود عنصر اختیار را در عین قدرت مطلقه الهی (که در دو جزء «ما رمیت» و «لکن الله رمی» متبلور گشته است) اثبات نماید:

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت

گفت ایزد مارمیت اذ رمیت

گر بپرانیم تیر آن نه ز ماست

ما کمان و تیراندازش خداست

این نه جبر این معنی جباری است

ذکر جباری برای زاری است

(همان، ۶۰۵۹)

یعنی: قدرت و جباری خدا به گونه‌ای وسیع و فراگیر است که برای

اختیار انسان - با اینکه عملاً تحقق دارد و انسان مختار است - در قبال



یعنی: آن کس که به تو زبانی رسانده است، در واقع آلت فعل حق بوده است. باید تیری را که می‌پنداری به تو صلحه زده است پیش حق ببری و از شکستن آن (= قصاص و تلافی) خودداری کنی و داوری را به خدا واگذاری. آنچه پیداست (= تیر) در واقع عاجز و زبون است و آنچه ناپیداست (= فعل حق) سرکش و تند و بی‌محاباست.

می‌درد و می‌دوزد این خیاط کو

می‌دمد می‌سوزد این نفاط کو؟

ساعتی کافر کند صدیق را

ساعتی زاهد کند زندیق را

(همان)

مضمون این ابیات با تعالیم اشاعره توافق دارد هر چند چاشنی عرفان به آن زده باشند. واپسین بیت نیز دقیقاً بر خلاف الزامات نظریه استعداد اعیان است که طبق آن، ممکن نیست صدیق کافر شود یا زندیق زاهد گردد. زیرا هر یک از این دو فرقه مطابق اقتضای استعداد عین ثابت‌اش در راهی که برای او معین شده و به کلی تغییرناپذیر است طی طریق می‌کند.

#### ۴- نتیجه‌گیری:

ساز و کار جهان نزد ابن عربی، به مثابه ابر رایانه‌ای است که برنامه‌ای با عنوان «استعدادهای اعیان» را موبه‌مو و بدون ذره‌ای تخطی اجرا می‌کند. اما مولوی که هیچ‌گونه التزام و اعتقادی به استعدادهای اعیان ندارد، کار جهان را این‌گونه نمی‌نگرد و حتی در آنجا که سخنش سخت بوی جبر می‌دهد به هیچ صورت با مبنای ابن عربی در نظریه جبرگرایانه‌اش روی سازش ندارد.

#### منابع:

- ابن عربی، محیی‌الدین، **فصوص الحکم**، تصحیح و تملیق ابوالعلاء عقیلی، ج ۲، تهران الزهراء ۱۳۷۰.

- اشعری، ابوالحسن، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۲، ط ۱، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۶۹ ق.

- تلمذ حسین، **مرآة المثنوی**، ج ۱، تهران، انتشارات ما، ۱۳۶۱.

- جهانگیری، محسن، **محیی‌الدین ابن عربی چهره بر جسته عرفان اسلامی**، ج ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

- دشتی، سید محمد، «مقایسه وخت وجود در فصوص و مثنوی»، **معارف**، سال بیستم، شماره ۱، صص ۱۵۸-۱۷۱.

- \_\_\_\_\_، «مولوی و نظریه اسما و صفات ابن عربی»، **معارف**، سال بیستم، شماره ۲، صص ۴۰-۶۷.

- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، **الملل و النحل**، ط ۸، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۱ ق.

- علامه حلّی، یوسف بن مطهر، **باب هادی عشر**، با دو شرح مقنن عبدالله سیوری و ابوالفتح بن مخدوم الحسینی، به تحقیق و مقدمه مهدی محقق، ج ۵، مشهد، استان قدس رضوی، ۱۳۷۶.

- قیصری، محمدبن داود **شرح فصوص الحکم**، ج ۱، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

آن، اهمیتی باقی نمی‌ماند. اما اذعان به این امر، به معنای مجبور بودن انسان نیست:

زاری ما شد دلیل اضطرار

خجلت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار این شرم چیست

وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟

(همان)

ولی در پاره‌ای موارد، مولوی همین آیه را طوری تفسیر می‌کند که سخت متمایل به جبر می‌گردد. سخن بر این است که در اینجا هم دلیلی که می‌آورد ربطی به استعداد اعیان ندارد:

ما رمیت اذ رمیت گفت حق

کار حق بر کارها دارد سبق

خشم خود بشکن تو مشکن تیر را

چشم خشمت خون شمارد شیر را

بوسه ده بر تیر و پیش شاه بر

تیر خون آلود از خون تو تر

آنچه پیدا عاجز و بسته و زبون

و آنچه ناپیدا چنان تند و حرون

(همان، ۲۴۰-۲۴۱)