

مولانا و گیرودار جبر و اختیار

نصرت‌الله فروهر

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب

چکیده

مسئله جبر و اختیار یا آزادبودن و یا آزادنبودن انسان در انجام کارها و افعال، موضوعی است که همراه با خردگرایی و خردورزی انسان و باورمند بودن به آن اگرچه از هنگام ظهور فلاسفه در یونان بوده است، در تمدن و فرهنگ خاورمیانه، به‌ویژه در ایران پس از ظهور اسلام و گرویدن ایرانیان به آیین تازه و آشنایی آنان با فلاسفه‌های ارسطو، افلاطون و نوافلاطونیان از راه ترجمه‌های عربی به آن توجه شد و این باور هرچند با فرقه خردگرایی اسلامی به‌نام معتزله در تمدن اسلامی رواج پیدا کرد، فرقه اشعریه یا اشاعره به مبارزه با آن پرداخت؛ و پس از مدت‌ها، همین باور خردمندی انسان را فرقه دیگر اسلامی نشر و تبلیغ کرد، چنان‌که دیوان شاعران در سده‌های پنجم و ششم از همین باور پر است. مولانا جلال‌الدین — که می‌توان او را در سیر ادبیات منظوم ایران «متمم» شعر و نظم عارفانه به‌شمار آورد — با توجه به عقلمندبودن انسان، خواسته است در اثر عرفانی خود — مثنوی — در ضمن داستان‌ها و تمثیل‌ها انسان را مختار و آزاد معرفی کند؛ اما باید

گفت که وی در این داستان‌ها با توجه به مسایل جبری که برای اثبات مختاربودن انسان به‌نظم کشیده، باز هم در اثبات اختیار به جبر استناد کرده و خود نیز طبق روش افتنانی در مثنوی توانسته است از کمند جبر رها شود و گویی در میان این دو نیروی حاکم بر سرنوشت انسان غربت‌زده در پهنهٔ گیتی درگیر بوده است. در این نوشته، مواردی از مثنوی با توجه به این دو موضوع فراهم و از نظر گذرانده می‌شود.

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد

وین عجب من عاشق این هردو ضد

موضوعی که در این نوشته پیرامون آن سخن گفته می‌شود، اگر چه بسیار گسترده است و برگ‌های تاریخ را پر کرده و در هر سده ای به شکلی جلوه‌گر شده است، این گستردگی مانع از آن نیست که به‌طور گذرا بدان پرداخته نشود؛ زیرا اختیار انسان و به‌تبع آن آزادی انسان زاییدهٔ تعقل و عقلمندی انسان است و تا انسان به جنبهٔ عقلانی خود توجهی نداشته باشد، به اختیارداشتن و آزادبودن خود در کون و هستی باورمند نخواهد بود.

جا دارد که برای راهیابی به نظریهٔ اختیار انسان، به سابقهٔ پدیدآمدن این اندیشه در تاریخ اسلام نگاهی انداخته شود تا اندیشه و نظر مولانا جلال‌الدین — که در مکتب اسلام پرورده شده است — به بررسی گرفته شود.

فرقهٔ معتزله از معتبرترین و قدیم‌ترین مکتب «اندیشه و فکر» در تمدن اسلامی است و اندیشه‌های پیروان و پیشروان این مکتب، پیوندی ناگسستنی با دین و تاریخ اسلام دارد.

معتزله در آغاز سدهٔ دوم هجری در بصره ظهور کرد. از نظر بغدادی، این گروه به‌دلیل اظهار عقیدهٔ «مسلمان فاسق نه مؤمن است و نه کافر»، از دیگر مسلمانان جدا و هم از این‌رو معتزله نامیده شدند. و از این اظهار عقیده، «المنزله بین منزلتین» — که یکی از اصول عقاید معتزله است — پدید آمد. شهرستانی در کتاب ملل و نحل گوید:

این گروه را بدان دلیل معتزله گفتند که پایه‌گذار این فرقه «واصل بن عطا» با استناد خود «حسن بصری» در موضوع مرتکبان گناه کبیره اختلاف پیدا کرد و از مجلس

حسن بصری جدا شد؛ لذا کسانی که در آن مجلس با او موافق بودند، در گوشه‌ای از مسجد نشستند و به شرح عقیده‌ی وی گوش فرا دادند و سپس عمرو بن عبید — که یکی از موالی ایرانی بود (نوبختی، ۳۵) نیز به مجلس او پیوست. حسن بصری گفت: اعتزل عنا واصل. به این علت آنان را معتزله گفتند. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۱۱۴)

اما حقیقت این است که این عنوان (معتزله) به سال‌ها پیش از اختلاف حسن بصری و واصل بن عطا برمی‌گردد؛ زیرا اگر پیش از آن این اندیشه در میان مسلمانان مطرح نبود، واصل با آن گستاخی در مجلس حسن بصری آن نظر را اظهار نمی‌کرد. می‌توان گفت که این اندیشه، ریشه و اساس سیاسی داشته است و در آن فضایی که «شیعه و خوارج» ظهور کرده بود، طبیعی است که چنین پرسش‌ها و موضوعات در آن امکان بروز یافته باشد؛ چنان‌که در همان فضای برخورد اندیشه‌ها موضوع خلافت علی (ع)، حوادث و رویدادهایی فکری و سیاسی بروز که هنوز هم حل نشده و مایه اختلافات بی‌شمار و قتل و خونریزی‌های بسیار شده است، چنان‌که به گفته طبری و دینوری، احنف بن قیس در بصره با شش هزار مرد از جنگ با خوارج به طرفداری علی (ع) سرباز زد و به نوشته نوبختی در فرق الشیعه:

سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، محمد بن مسلمه و اسامه بن زید، از علی (ع) کناره‌گیری کردند و قتال در رکاب او را ترک کردند و به دشمن نیز نپیوستند. پس اینان را نیز معتزله گفتند؛ ایشان را می‌شود سر منشأی معتزله دانست. (نوبختی، ۳۰ به بعد)

نوشته تاریخ خاندان نوبختی بسیار جای تأمل است. به نظر او، واصل بن عطا در همین دوران — یعنی عهد هشام، خلیفه اموی پس از ۱۰۵ ه. ق ۷۲۳ م. — به فعالیت پرداخت؛ زیرا در این دوره، فتوحات اسلامی آرام شده بود و مردم در شهرها ساکن شده بودند و درباره مسایل دینی بحث و پژوهش می‌کردند. اگرچه پیش از آن مسلمانان، ایمانی ساده داشتند و در موضوعاتی چون وحی، آفرینش، حدود آزادی و اختیار انسان و مسایل دیگر چون و چرایی نمی‌کردند، از هنگام اسکان در شهرها، بحث در این گونه موضوعات، آنان را وا می‌داشت که همه چیز را با محک عقل بسنجند. بدیهی است که بر اثر فتوحات اسلامی، ملت‌هایی

دیگر که به مناظره و بحث در مسایل لاهوت خو گرفته و مسلمان شده بودند، در پدید آمدن این فضای پرسشگر و اندیشه‌ور بی‌تأثیر نبودند (نوبختی، ۳۲ به بعد).

پیدایش معتزله موجب شد که پیروان این فرقه، همه مسایل دینی و اجتماعی و سیاسی حاکم در جامعه آن روزگار را با دید عقلانی داوری کنند و درباره آن نظر بدهند؛ چنان‌که درباره مردانی که در قضیه خلافت علی (ع) شرکت داشتند، رأی صریح صادر کردند.

دلایلی که پیروان این فرقه و پیشروان آن را به این گونه اندیشه و فکر وادار کرد، بسیار است؛ ولی به‌طور خلاصه می‌توان به آنها اشاره کرد، چراکه بی‌توجهی به آنها در واقع بی‌توجهی به اصولی خواهد بود که بعدها فردوسی، ناصر خسرو، ... مولوی رواج‌دهنده آن اندیشه بودند.

با روی آوردن مردم ادیان دیگر به کیش اسلام، عناصر فکری گوناگونی وارد اندیشه‌های مسلمانان شد. از جمله این عناصر که به‌ویژه در افکار معتزله مؤثر بود، تصور مساوات و برابری میان مردم بود. این اندیشه به دلیل سلطه مسلمانان عرب بر غیر عرب بود که بنی امیه آن را اعمال می‌کردند. در آیه ۱۳ سوره حجرات، امتیاز طبقاتی و وابستگی‌ها نفی و به تعبیری ملت بر قبیله — که اعراب از قبیله‌ها تشکیل می‌شد — ترجیح داده و برتری عرب بر غیر عرب منتفی دانسته شده است: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و اثنی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا، ان اکرمکم عند الله اتقیکم ان الله علیم خبیر.

در آغاز، معتزله با گروه‌های درونی جامعه اسلامی در مجادله بود. از جمله این گروه‌ها، «رافضیان» است که از غلات شیعه بودند و باورهایی از مانویان و «لادریه» گرفته و وارد عقاید خود کرده بودند و این باورها در کوفه و بصره — که جایگاه ایرانیان بود — رواج یافته بود؛ از آن جمله بود عقیده به ثنویت. چنان‌که نوشته‌اند، واصل و عمر بن عبید به خانه مردی از قبیله «ازد» آمد و شد داشتند و او پیرو آیین «شمنی» یا بودایی بود و در آنجا از باور ثنویت دفاع می‌شد.

از سوی دیگر، معتزله با فرقه‌های دیگری همچون «دهریان» و نیز گروهی از متصوفه، به مخالفت و مجادله برخاستند. در این فضای فکری بود که معتزله برخی

از باورهای مخالفان را نیز پذیرفتند؛ چنان‌که هم از یهودیت و هم از مسیحیت متأثر شدند. برای مثال، می‌گویند اندیشهٔ خلق قرآن، باوری یهودی است که در اسلام نشر یافته است و از آنجا که بسیاری از دانشمندان و فلاسفهٔ مسیحی مانند «ابن سرجون» یا قدیس یوحنا دمشقی و ثابت بن قره و قسطابن لوقا — شاگرد وی — و دیگران در شهرهای اسلامی می‌زیستند، [معتزله، این عقیده را که «خدا خیر مطلق و مصدر خیر و از شر دور است و نیز مرکب نیست و صفات سبب تعدد او نیست و صفاتی دیگر که در کتاب مقدس همان صفت‌ها آمده است»، از مسیحیان گرفته‌اند؛ و حتی این نظر را که «انسان آزاد و در انجام اعمال خود صاحب اختیار است و جز به آنچه که از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد، مسئول نیست و مؤاخذه نمی‌شود»، از فلاسفهٔ یونان اقتباس کرده‌اند].

معتزله اعتقاد به بزرگداشت عقل را از «ثابت بن قره» گرفتند؛ و گفتند انسان به نیروی عقل خود، توانایی شناخت خداوند را دارد (معرفت) و به همین دلیل است که او را عاقل آفریده‌اند و نیز به نیروی عقل می‌تواند بین نیک و بد کارها فرق بگذارد.

این فرقه برای اثبات صحت دین اسلام، روش ثابت بن قره را — که برای اثبات مسیحیت، به جای دلایل نقلی، برهان عقلی اقامه کرده بود — به کار بردند. بدین ترتیب، معتزله تحت تأثیر لاهوت مسیحیت پرورش یافتند و خود را به دلایل عقلی مسلح ساختند و در مقابل موج افکار دینی و قومی و نژادی قیام کردند و در دفاع از باورهای خود، با همهٔ نیرو به آموختن و تحصیل فلسفهٔ یونان پرداختند؛ و چون با فلسفهٔ یونان آشنا شدند، به استدلال و دفاع از الهیات پرداختند و سپس به مسایل و موضوعات نظری و فلسفی همچون حرکت، سکون، جوهر و عرض و آزادی و اختیار و جبر توجه کردند، اما مانند فلاسفهٔ بعدی، فلسفهٔ یونان را درست نپذیرفتند، بلکه هر چه را که موافق دین بود، قبول کردند و آنچه را که مخالف بود، مردود شناختند و به همین دلیل آنان را به «آزاداندیشان اسلام» ملقب ساختند. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۱۱۷).

معتزله به بیست و دو فرقه تقسیم شده‌اند. دو فرقه از آنان از غلات شیعه به‌شمارند

و بیست فرقه دیگر قَدَری محض‌اند. اما همه فرقه‌های معتزله در پنج اصل که محور باورهایشان را شکل می‌دهد، شریک‌اند و آن پنج اصل عبارت‌اند از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین منزلتین، امر به معروف و نهی از منکر.

از این پنج اصل، دومین اصل مورد نظر این نوشته است؛ زیرا اگر به اصول دیگر پرداخته شود، به برگ‌های بیشتری لازم دارد، اما اصل دوم موضوعی است که در تاریخ ادبیات ایران موقعیتی ویژه دارد و حتی فلاسفه اسلامی نیز توجه و رویکردی خاص بدان داشتند.

در اصل عدل که مورد توجه پیروان این فرقه است موضوع آزادی و اختیار انسان مطرح می‌شود؛ که بر طبق آن، هر انسان مطابق اعمالی که از او سر می‌زند، بازخواست قرار می‌گیرد. پس آیا آدمی مسئول اعمال خود است و یا غیرمسئول است؟ به عبارت دیگر، آیا تقدیری ازپیش تعیین شده بر زندگی وی حاکم است و او را به سوی اعمالش سوق می‌دهد، یا آدمیان در کاری که انجام می‌دهند مختارند و صاحب اختیار؟ این موضوع، از روزگاران کهن، اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته است.

با آمدن اسلام و نزول قرآن، مسلمانان آیاتی در قرآن یافتند که هم بر اختیار و آزادی انسان و هم بر جبر و غیرمختاربودن او دلالت داشت.

معتزله را که بر قدرت و اختیار انسان پافشاری می‌کردند، «قدریه» نیز گفته‌اند. اندیشه قدری بدین ترتیب در اسلام رواج یافت؛ اما گروهی برای مبارزه با این فرقه، به اندیشه قدر در معنی تقدیر محتوم و جبری همچنان پافشاری می‌کردند و برای انسان اختیاری در اعمال قایل نبودند. معتزله نیز برای رد نظر آنان می‌گفتند در صورت اعتقاد به قدر، خداوند در کارهای زشتی که از انسان سر می‌زند، شریک خواهد بود؛ لذا معتزله یا قدریه گفتند: «هر بنده‌ای، خالق و آفریننده افعال خود است و کفر و معصیت به تقدیر خداوند نیست».

پایه‌گذار باور مختاربودن بنده، معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند و جهم بن صفوان و پیروانش به عدم قدرت و استطاعت بنده اعتقاد داشتند و او را چون جمادی می‌دانستند (مشکور، ۱۳۶۷: فصل‌های سوم و ششم؛ فاخوری، ۱۳۶۷: ۱۲۲).

حسن بصری — یعنی استاد و اصل بن عطا و پایه گذار مکتب معتزله — نیز آزادی را برای انسان‌ها تعلیم می‌داد و می‌گفت «شخص در افعال خود از خیر و شر اختیار مطلق دارد». واصل نیز به آزادی بنده و تمکّن او در خلق و انجام افعال اعتقاد داشت که در نتیجه همین اصرار و پافشاری در این عقیده، آنان را «اهل توحید و عدل» نامیدند.

اما در همین مکتب، افعال آدمی به اضطراری و اختیاری تقسیم شد: در افعال اضطراری همچون لرزش که به هنگام سرما یا تب یا علت‌های دیگر بر آدمی عارض می‌شود، شخص اختیاری ندارد و این حرکات، مخلوق خداوند هستند؛ اما افعال اختیاری، چون راه رفتن، خوردن، نوشتن و...، به قدرت و توان بنده است و اگر بنده در این گونه افعال قدرتی نداشته باشد، موضوع تکلیف او امر الهی قابل توجیه نخواهد بود و پاداش و جزا معنایی نخواهد داشت. این باور معتزله را خلفای عباسی تأیید و مدّت یک قرن عباسیان از معتزله طرفداری و حمایت کردند در صورتی که بنی امیه از عقیده به جبر که حکومت آنان را توجیه می‌کرد، طرفداری می‌کردند.

دفاع از آزادی انسان در انجام اعمال و قایل بودن اختیار برای انسان، در گستره تاریخ ادامه داشت تا جایی که بعدها کانت آلمانی فلسفه اخلاقی خود را بر آن آزادی پایه گذاشت. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۱۲۸)

لازمه دارابودن آزادی، داشتن اراده برای انجام کاری است؛ زیرا کار و عمل از روی اراده و اختیار، از انسانی که دارای معرفت و قدرت اراده است، صادر می‌شود و در غیر این صورت پاداش و جزا معنایی نخواهد داشت و چون عقل می‌تواند نیکی و بدی را تشخیص دهد، دارای اختیار است.

از نظر منطق کلامی، بررسی یک موضوع بدون توجه و بررسی متناقض و ضد آن امکان ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر نیکی پژوهش شود، به تبع آن بدی به ذهن متبادر می‌شود و بنا به اصل «بضدها تتبیین الاشیاء»، ضد هر چیز مایه شناخت آن چیز است و در واقع بررسی اختیار با بررسی موضوع جبر همراه خواهد بود. حال باید به نکته مهم — یعنی دیدگاه عارفان درباره مختاربودن انسان —

پرداخت.

استطاعت

اهل تصوف بر این باورند که انسان هر نفسی که برمی‌آورد و هر حرکتی که از خود بروز می‌دهد، بر اثر نیرو و قدرتی است که خداوند همراه فعل در او به وجود می‌آورد و این نیرو بدون تقدم و تأخر همراه با فعل انسان است، اگر چنین نبود، انسان هر کاری که می‌خواست انجام می‌داد و هر چیزی را اراده می‌کرد بر آن حکم می‌داد.

اگر مراد از استطاعت، داشتن اعضای سالم است، باید هر صاحب اعضای درست به انجام فعل مورد نظر می‌پرداخت؛ اما مشاهده می‌شود کسی صاحب اعضای سالم است ولی به انجام کاری نمی‌پردازد. پس، استطاعت آن نیرویی است که بر اعضا وارد می‌شود و آنها را به کاری وامی‌دارد؛ و این قدرت و نیرو، گاه هست و گاه نیست و هنگامی زیاد است و زمانی کم است و این ویژگی برای هرکس در نفس خود شناختنی است:

دست پنهان و قلم بین خط گذار

اسب در جولان و ناپیدا سوار

تیر پیران بین و ناپیدا کمان

جان‌ها پیدا و پنهان جان جان

(۳/۱۳۰۳)

باید گفت نیرو و قدرتی که بر اعضا وارد می‌شود، قائم به نفس خود نیست یعنی عرض است و بقایی ندارد؛ و آنچه قائم به نفس خود نباشد، نمی‌تواند سبب قوام و بقای غیر خود باشد و چون نیروی عارضی بقا ندارد، در غیر خود نیز دوامی ندارد، پس در آن هم عرض خواهد بود، در نتیجه واجب است قوه و نیرویی که فصل را متحقق می‌سازد، غیر از نیروی عضو باشد، وگرنه خلق، نیاز و حاجتی به پیدا نمی‌کنند، و در این صورت قول خدا (ایاک نعبد و ایاک نستعین - فاتحه/۵)

بی‌معنی خواهد بود. (نژاد سلیم، ۱۳۶۴: ۵۸)

ما چو چنگیم و تو نغمه می‌زنی
زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
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
برد و مات ما ز توست ای خوش صفات

(۱/۶۰۰/۵۹۸)

باد ما و بود ما از داد توست

هستی ما جمله از ایجاد توست

معنی اختیار نیز آن است که خداوند، اختیار را در وجود ما آفریده و اجبار و اکراه را منتفی ساخته و انسان با آن قدرت و نیرویی که در آفرینش انسان قرار داده شده، بر انجام یا عدم انجام هر کاری مختار است. مولانا دربارهٔ همین نیرو و قدرت پنهان که همراه فعل، انسان را به انجام کاری وادار می‌کند، می‌گوید:

... تا ببینی عالم جان جدید

عالم بس آشکار ناپدید

این جهان نیست چون هستان شده

وان جهان هست بس پنهان شده

خاک بر باد است و بازی می‌کند

کژ نمایی پرده‌سازی می‌کند

این که بر کار است، بی‌کار است و پوست

وان که پنهان است مغز و اصل اوست

خاک همچون آلتی در دست باد

باد را دان عالی و عالی‌نژاد

چشم خاکی را به خاک افتد نظر

باده بین چشمی بود نوعی دگر

(۲/۱۲۸۰ به بعد)

مولانا در ادامهٔ همین بحث، چشم مادی و طبیعی یا چشم سر را چشم خاکی

می‌داند و آن را درمقابل چشم افلاکی یا چشم دیگر بی‌ارزش می‌شمارد و برای توجیه استدلال خود، چشم سر را به اسب و چشم افلاکی و سر را به سواری که بر اسب سوار است، مانند می‌کند و درواقع با این تمثیل، سوار را به نیروی برتری که به راهنمایی و راندن اسب حواس مشغول و فرمانروای آن است، تشبیه می‌کند و می‌گوید اسب هر جا که پیش رود، درواقع با راهنمایی سوار خود می‌رود و اگرچه فعل از اسب سر می‌زند، نیروی برتر سوار است که به هر طرف بخواهد، او را می‌راند و اسب در این راه عامل اراده و قدرت سوار خود است و اگر سواری نباشد که اسب را براند، اسب چنان خردی ندارد که به انجام کارهایی دست بزند که سواره‌اش از او می‌خواهد.

اسب بی‌راکب چه داند رسم راه

شاه باید تا بداند شاهراه

اگر در تمثیل حسّ خاکی تن که به اسب تشبیه شده است، راکب و سوار اسب قابل مشاهده باشد، نیروی نورانی حق که راهنمای حسّ خاکی است، قابل مشاهده نیست بلکه آثار و گفتار نیکو بر فرمانروایی نور حق یا راکب عقل و خرد بر حسّ خاکی و پست دلالت دارد.

زانک محسوسات دون‌تر عالمی است

نور حق دریا و حسّ چون شبنمی است

لیک پیدا نیست آن راکب بر او

جز به آثار و به گفتار نکو...

(۲/۱۲۷۹)

این جهان چون حسّ به دست باد غیب

عاجزی، پیش گرفت و داد غیب...

دست پنهان و قلم بین خط گذار

اسب در جولان و ناپیدا سوار

تیر پران بین و ناپیدا کمان

جان‌ها پیدا و پنهان جانِ جان

(۲/۱۳۰۵)

اعیان ممکنات مانند آئینه ای روشن جلوه‌گاه ذات و صفات و اسمای حق

مولانا و گیرودار جبر و اختیار ۵۰۵

هستند که ذات حق با همه کمالات ذاتی و صفاتی و اسمایی، به شهود عینی در آنها جلوه گر است، و آینه‌های روشن بدون داشتن اختیار صورت را منعکس می‌کند و در این انعکاس از خود اختیاری ندارد بلکه ذات ممکن آن برای این منظور خلق شده است تا جلوه‌گاه مظهر ظهور باشد.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی

زاری از ما نه تو زاری می‌کنی

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

برد و مات ما ز توست ای خوش صفات

ما که باشیم ای تو ما را جان جان

تا که ما باشیم با تو در میان

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق فانی نما...

باد ما و بود ما از داد توست

هستی ما جمله از ایجاد توست

(۶۰۱-۱/۵)

اگر غرض و مقصود از خلقت، حصول معرفت باشد و آن‌چنان‌که گفته‌اند این شناخت و معرفت در دو قوس نزولی و صعودی متحقق می‌شود، در قوس نزولی اسما و صفات ذات حق و احکام آن جلوه می‌کند و در قوس صعودی و عروجی، توحید و احدیت حقیقت ذات تجلی می‌کند؛ و در این دو مرتبه، مقام انسان در نهایت قوس نزول وجود قرار دارد که در برابر نقطه احدیت و وحدت است و کمالات ذات حق و مبدای فیاض مطلق در انسان منعکس است، زیرا فیضان نور حق از مبدأ سرچشمه گرفته و تا آخر و نهایت تنزل جاری و ساری است و در این سیر نزولی است که ارادت و قدرت و نیروی حق در ذرات کائنات جلوه‌گر است لذا اگر چه می‌توان گفت هر موجود به نسبت استعدادی که در وجود ممکن

او قرار گرفته است، اراده و قدرت دارد و به دلیل داشتن عقل و خرد از این قدرت و نیرو می‌تواند بهره گیرد، در نهایت چنین به نظر می‌آید که اگر هر موجودی این قدرت را داشته باشد، در واقع بهره‌گیری از آن نیز خارج از فیضان حق نمی‌تواند تحقق‌پذیر باشد یعنی در عین آزاد بودن و اختیار داشتن، باز هم در چنگ اراده مطلق حق گرفتار است و استقلال ندارد و به عبارت دیگر، اگرچه انسان در قبول فیض حق، با استعدادی که در او قرار دارد، ناگزیر است، با بهره‌مندی از اسما و صفات حق، خود علیم و قدیر و مرید است و در عین اختیار، مجبور است و در عین مجبور بودن مختار و گویی در میان این دو نیرو سرگردان و حیران است.

از سبب سوزیش من سودا میم

در خیالاتش چو سوفسطایم

(۱/۵۵۱)

چون «ی‌دالله فوق ای‌دیهم» بود

دست ما را دست خود فرمود احد

پس مرا دست دراز آمد، یقین

بر گذشته ز آسمان هفتمین

(۲/۱۹۱۸)

و در جای دیگر:

در حدیث آمد که دل همچون پری است

در بیابانی اسیر صرصری است

باد پر را هر طرف راند گزاف

گه چپ و گه راست با صد اختلاف

در حدیث دیگر این دل دان چنان

کآب جوشان ز آتش اندر قازغان

هر زمان دل را دگر رای بود

آن نه از وی بلکه از جایی بود

پس چرا آمن شوی بر رای دل

عهد بندی تا شوی آخر خجل

این هم از تأثیر حکم است و قدر

چسب می‌بینی و نتوانی حذر

(۱۶۴۱ ۳/۶)

مولانا برای تأیید مطالب بالا، تمثیلی بسیار لطیف می‌آورد؛ تا مجبور مختار بودن و مختار مجبور بودن را ثابت کند و مطلب باریکی را به خوانندگان مثنوی تعلیم دهد که انسان در حالی که خود را دارای عقل و به تبع آن برخوردار از اندیشه و فکر و تدبیر می‌داند، چه بسا که آن تدبیر و اندیشه آزاد، او را در راهی می‌برد که بر وی مقدر است و برای این منظور پرنده‌ای را مثال می‌زند که در حال پرواز هم قدرت پریدن و هم نیروی دیدن و هم تشخیص دام و دانه دارد، خواهی نخواهی به دام گرفتار می‌شود:

نیست خود از مرغ پزان این عجب

که نبیند دام و افتد در عطب

این عجب که دام بیند هم وتد

گر بخواهد ور نخواهد می‌فتد

چشم باز و گوش باز و دام پیش

سوی دامی می‌پرد با پرّ خویش

(۱۶۴۶ ۳/۹)

مولانا افکار و باورهای عرفانی، و اصول و مبانی آن و ملاحظات فلسفی و کلامی و هزاران دقایق حقایق را در چهارچوب داستان‌ها و تمثیل‌ها می‌ریزد و در هر یک از داستان‌ها نکته‌های گوناگون را به‌تحریر می‌کشد: گاه از اصول فلسفه سخن به‌میان می‌آورد و موضوع جبری بودن آدمی را اثبات می‌کند، گاه با استناد به نیرو و قدرت آدمی، او را آزاد مختار می‌شناساند، و گاه به اصطلاحات و تعبیرات عرفانی می‌پردازد و موضوع اختیار و جبر را توجیه می‌کند اما خود در میان این دو مسئله مهم که همه‌اندیشه‌وران را به خود مشغول داشته، سرگردان و حیران و در کشاکش آن دو گرفتار است.

باید گفت: اگرچه از نظر فنای افعالی، بنده مستخر قدرت حق است و موجد

همه افعال را یزدان می‌داند، میان فعلی که با اختیار از بنده صادر می‌شود و فعلی که بدون اختیار او به‌وقوع می‌پیوندد، در نفس الامر تفاوتی وجود دارد که مولانا با ذکر مثالی بدان می‌پردازد:

یک مثال ای دل پی فرقی بیار
تا بدانی جبر را از اختیار
دست کاو لِرزان بود از ارتعاش
وانکه دستی را بلرزان ز جانش
هر دو جنبش آفریده حق‌شناس
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که دادی لِرزه‌اش
خود پشیمان نیست مرد مرتعش
بحث عقل است این، چه عقل حیل‌گر

تا ضعیفی ره برد آنجا مگر
(۱۴۹۹-۱/۱۵۰۳)

کرد حق و کرد ما هر دو بین
کرد ما را «هست دان» پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان
پس مگو کس را چرا کردی چنان
فعل حق افعال ما را موجد است
زانکه ناطق حرف بیند یا عرض
کی شود یک دم محیط دو عرض
گر به معنی رفت غافل شد ز حرف
پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف
مرد کامل هر دو بیند در عیان
او یقین دارد، نماند در گمان

(۷-۱۴۸۳-۱)

مولانا، زمانی با استناد به مرتبه فناء صوفیانه با اشاره به مرتبه روز ازل و آغاز آفرینش، اعیان ثابته را که در مرتبه ذات حق بدون قدرت و مسلوب‌الاراده در مقام

صور علمیه پدیدار بودند و به تعبیر دیگر متعین در حضرت علمی حق بودند، در نظر می‌آورد؛ که چون ممکنات مظاهر اعیان علمی هستند و اعیان یا ماهیات اشیا که صور اسمای الهی هستند، در پدیدارشدنشان اختیاری ندارند، ممکنات نیز از اختیار بهره ای ندارند و در برابر مشیت حق، آلتی بیش نیستند و گفتار و کردارشان از حق است، چنان‌که در قرآن فرمود: «كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء/ ۷۴) و «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد/ ۱۶). این گونه باور در اصطلاح عرفانی با «فناى افعالی» که از آن با واژه «محو» یاد شده است، مطابقت دارد؛ زیرا فنا، مراتب و درجاتی دارد که «توحید» یا «فناى افعالی» یکی از وجوه آن است و در این مرتبه گفته‌اند: سالک آنگاه به حقیقت بندگی می‌رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دیدن فعل و کردار خود فانی و به مشاهده حق باقی ماند (همجویری، ۱۳۵۸: ۲۱۶).

همچنین، سالک در تجلی افعال حق آن‌چنان غرق می‌شود که خود و غیر را عامل هیچ اراده و اختیار نمی‌بیند و همه را جلوه اراده و اختیار حق مشاهده می‌کند؛ و مولانا از این مرتبه در دیوان یاد می‌کند:

عشق مطلق سر ز جیب غیر بیرون می‌کند

وین همه چون و چرا را یاری چون می‌کند

خواه عشقش نام نه، خواهی عدم، خواهی وجود

اوست؛ لیک افسانه‌ها پیدا به افسون می‌کند

بر شهود خود وجودش را چو جلوه می‌دهد

خویشتن را بر جمال خویش مفتون می‌کند

ظاهر و باطن به هم بنموده اندر پیش خلق

نام ایشان ظاهراً لیلی و مجنون می‌کند

لعل روح‌آمیز او صد جان به یک دم می‌دهد

غمزه خونریز او هر لحظه صد خون می‌کند

(سجادی، ۱۳۵۰: ذیل واژه «تجلی»)

مولانا با این بیان، خود را گرفتار و اسیر مشیت بی‌چون و چرای ذات حق در کل کائنات می‌داند؛ اما از آن فراتر می‌رود و به رد اعتقاد جبر مطلق می‌پردازد و اختیار

۵۱۰ فرهنگ، ویژه‌نامه مولوی

و آزادی انسان را اثبات می‌کند:

پیش قدرت خلق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه

گاه نقشش دیو و گه آدم کند

گاه نقش شادی و گه غم کند...

گر بپرانیم تیر، آن نه ز ماست

ما کمان و تیراندازش خداست

این نه جبر این معنی جبّاری است

ذکر جبّاری برای زاری است

زاری ما شد دلیل اضطرار

خجلت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟

وین دریغ و خجلت و آزم چیست؟

(۶۱۵-۱/۲۱)

در هر آن کاری که میل استت بدان

قدرت خود را همی بینی عیان

و ندر آن کاری که میل نیست و خواست

خویش را جبری کنی، کاین از خداست

(۶۳۸-۱/۴۰)

مولانا آیه قرآن را که فرمود «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال/۱۷)، در شعر می‌آورد و سپس از سویی نظر اشاعره را بیان می‌کند که این آیه را برای اثبات نظر خود مبنی بر کسب فعل ذکر می‌کنند و از طرفی دیگر نظر معتزله را تأیید می‌کند که با استناد به آیه یادشده، فعل پیامبر (ص) و تیراندازی او را دلیل بر تأیید خداوند در انجام فعل می‌دانند و معتقدند که پروردگار برحسب استعداد فرد، نیروی انجام کار را در وی می‌آفریند. مولانا بر آن نیز نمی‌ماند؛ بلکه نظر عارفان درباره فناء افعالی و دارا بودن اختیار بر انجام فعل

را نیز تأیید می‌کند:

این نه جبر این معنی جبّاری است

ذکر جبّاری برای زاری است

عارفان برآن‌اند که پیامبر(ص) در انجام فعل، در مرتبه «بقاء بالحق» بود و جز حق نمی‌دید؛ زیرا خداوند در قرآن، انجام فعل را با اثبات و نفی آورده که «اذ رمیت» گفته و فعل را به پیامبر(ص) نسبت داده که دلیل بر اختیار انجام فعل است و سپس با «ما رمیت»، اراده انجام فعل را از او سلب کرده و به خود نسبت داده که این بیان در واقع مفید معنی تفضیل در عین جمع است، و در حقیقت تیر پَرّان از سوی پیامبر(ص) با نیروی حق بوده است نه نیروی خود حضرت(ص) در این فعل، که منظور فنای افعالی است و عارف در مرتبه قرب، آلت دست حق، و فاعل خواست حق است؛ و این سخن مبین صفت قهاریت ذات حق (صفت جلالی) است نه سلب هر گونه اختیار از بنده که فاعل فعل است. زیرا ذات و وجود سالک واصل در مقام و مرتبه شهود اشراق عظمت ذات باری تعالی مغلوب و محو است و امر حق به سراپای وی استیلا دارد، و به اخلاق الله متخلق است که فرمود: «تخلفوا باخلاق الله» و سالک در این مرتبه که «فانی فی الله» است، به قدرت و اراده و علم خدا نظر دارد و از هستی خود و غیر اثری نمی‌بیند که «والله غالب علی امره» (یوسف/۲۱). عارفان درباره وجود اختیار در آدمی یا نبودن آن، روایتی نقل می‌کنند که شایسته توجه است:

شخصی از علی(ع) پرسید: آیا بشر مختار است یا مجبور؟ علی(ع) از وی خواست که یکی از پاهای خود را از زمین بردارد؛ و مرد چنین کرد. آنگاه علی(ع) بدو فرمود که پای دیگر را هم از زمین بردار. البته انجام آن ناممکن بود. علی(ع) گفت: تو مختاری که یک پایت را از زمین بلند کنی؛ اما در برداشتن هر دو پای خود از زمین اختیاری نداری، پس تو در عین دارا بودن اختیار مجبوری.

این پاسخ در واقع محتوا و روح عبارتی است که از معصوم(ع) روایت شده است: «الایمان بین الجبر والاختیار». حتی معصوم(ع) نیز انسان را در میان جبر و اختیار حیران و سرگردان می‌داند؛ زیرا انتخاب از سوی خداوند در تمامی موارد که

۵۱۲ فرهنگ، ویژه‌نامه مولوی

به افعال کون تعلق دارد، آزاد است، اما طبیعت و به‌دنبال آن موجود انسانی و بشر مجبور به انتخابی است که استعداد وجودی او بر آن تمایل دارد و مولانا در همین مورد است که می‌گوید:

در هر آن کاری که میل استت بدان

قدرت خود را همی بینی عیان

و ندر آن کاری که میل نیست و خواست

خویش را جبری کنی کاین از خداست

(۹/۱-۶۳۸)

در جای دیگر:

پیش قدرت خلق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه

گاه نقشش دیو و گه آدم کند

گاه نقش شادی و گه غم کند...

اختیار آمد عبادت را نمک

ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک

گردش او را نه اجر و نه عقاب

کاختیار آمد هنر، وقت حساب

جمله عالم خود مستح آمدند

نیست آن تسبیح جبری، مزدمند

تیغ در دستش نه از عجزش بکن

تا که غازی گردد او، یا راهزن

زانکه کزمنّا شد آدم ز اختیار

نیم زنبور عسل شد، نیم مار

(۳/۸۱-۳۷۸۷)

در جهان این مدح و شاباش و زهی

ز اختیار است و حفاظ آگهی...

آدمی بر خنک کر منا سوار

در کف درکش عنان اختیار

لازم است بر موضوعی بس مهم که در کون جاری و ساری است و قانونی که بر امور جهان حاکم است، توجه شود؛ و آن اینکه امور و قوانین حاکم بر جهان را می‌توان دو نوع دانست: نخست، امور تغییرناپذیر در جهان، که انسان در مقابل آن مجبور است و برای تغییر آنها نیرو و قدرت و اختیاری ندارد، مثل اینکه خاک نمی‌تواند آب شود و آب نمی‌تواند به عسل و شراب تبدیل شود و تغییر ماهیت بدهد؛ دوم، اموری که می‌توان آنها را تغییر داد، که در این مرحله انسان اختیار دارد مانند دگرگونی در روح و روان موجود، مثل تغییر درنده‌خویی سگ به پاسبانی و حفاظت و نگهبانی.

پیامبران نیز بدین دو مورد اقرار می‌کنند و می‌گویند: هر چیزی قابل تبدیل به چیزی دیگر نیست؛ و مولوی چنین می‌گوید:

انبیا گفتند: کاری آفرید

وصف‌هایی که نتان زان سرکشید

و آفرید او وصف‌های عارضی

که کسی مبعوض می‌گردد رضی

(۲۹۰۹-۳/۱۰)

ریگ را گویی که گل شو عاجزست

خاک را گویی که گل شو حائز است

لیک اغلب رنج‌ها را چاره هست

چون به‌جد جویی بیاید آن به دست

(۲۹۱۵-۳/۶)

جبر حاکم تا جایی که به قوانین لایتغیر مربوط می‌شود، حاکم است و در آن اختیار و آزادی فردی جایی ندارد؛ اما محتوای آن آزاد و تغییرپذیر است، چنان‌که قوانین طبیعی همیشه یکسان می‌ماند که به زبان عارفانه گفته می‌شود «بیرون از حیطة زمان» و یا به زبان دین «مقدر» هستند و در نتیجه ساختمان آزادانه شخصیت

«خلافت‌اللهی» و «لقد کرّمتنا» به تغییرناپذیری علت معنوی نیاز دارد، زیرا هر عملی برابر با قانون مقدر عکس‌عملی لازم دارد. مولوی گوید:

همچنین تأویل قد جفّ القلم

بر تحریض است بر شغل اهم

پس قلم بنوشت که هر کار را

لایق آن هست تأثیر و جزا

کز روی جفّ القلم کز آیدت

راستی آری سعادت زایدت

(۳۱۳۱-۵/۳)

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود

در ترازوی خدا موزون بود

(۵/۴۱۴۵)

ملاحظه می‌شود که ساختمان شخصیت انسان در جهان، داشتن اختیار و آزادی را برای به‌دست‌آوردن نتیجه نیک در وجود بشر لازم می‌شمارد و اگر اختیاری نبود که تلاش بشر امری بیهوده جلوه‌گر می‌شد، چنان‌که قرآن در آیه‌های گوناگون بدان اشاره دارد:

ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم. (رعد/۱۲)

و:

ان احسنتم احسنتم لانفسکم، و ان اساتم فلها. (مائده/۷)

پس اگر از اراده آزاد برای انتخاب راه درست استفاده نشود، قانون بی‌رحم تقدیر ترا به راه خطا سوق می‌دهد. پس راست و درست، نیک و بد، و حق و باطل، همه مطیع قانون هستند و مقدر شده است که خیر و شر نتایجی مطابق قانون حاکم بر خود داشته باشند. تنها انتخاب آزاد انسان است که می‌تواند به‌جای بد، نیک را برگزیند تا به نتیجه نیک برسد. قرارگرفتن انسان دربرابر دو امر مساوی‌الطرفین، و تأمل او برای انتخاب یکی از طرفین و اندیشیدن او برای گزینش بهتر، دلیل بر اختیار و اراده آزاد او می‌تواند باشد، و کوشش انسان علی‌رغم قانون مقدر، خود

دلیل آزادی اوست، زیرا در نتیجه این تلاش‌ها است که شایستگی‌ها و قابلیت‌های پنهان وجود آدمی ظاهر می‌شود و تحقق می‌پذیرد.

اما هدف اختیار به خودی خود هدف به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه هدف اختیار تصمیم آزادانه برای زندگی کردن مطابق با نفس متعالی انسانی است. بنابراین، هدف از اختیار، عزم جزم در زمینه‌ای والاتر است.

زیرا آزادی و عزم در نهایت یکی هستند و یا با هم تلفیق می‌شوند؛ چنان‌که زندگی با جبر در مرحله ای پست‌تر آغاز می‌شود و پرورش می‌یابد تا به ظرفیت اختیار در انسان می‌رسد تا باز به جبری والاتر بینجامد. در این مرتبه، انسان آزادی خود را در طبق اخلاص می‌گذارد؛ یعنی به فنا می‌رسد. بنابراین باید به دو گونه جبر توجه کرد: جبر الزامی و جبر اختیاری. انسان تا زمانی با جبر الزامی سروکار دارد که ملزم به انتخاب راه باشد؛ یعنی در مقابله با نیروهای بیرون از وجود خویش، گزینش و انتخاب اختیاری دارد:

چون که گویی فسق من خواه وی است

خواه خود را نیز هم می‌دان که هست

زانکه بی‌خواه تو هم فسق تو نیست

فسق با جبرش تناقض گفتنی است

(۳۰۹۸-۵/۹)

و برای اثبات اینکه بنده برای انجام فعل اختیاری دارد و در عین مجبور بودن، نیرویی دارد که بر حسب استعداد خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود - یعنی انتخاب او و عزم او به انجام کاری، بر اختیار و انتخاب او دلالت دارد - می‌فرماید:

پای داری چون کنی خود را تو لنگ

دست داری چون کنی پنهان تو چنگ

خواجه چون تیری به دست بنده داد

بی‌زبان معلوم گشت او را مراد

دست همچون بیل اشارت‌های اوست
آخر اندیشی عبارت‌های اوست
چون اشارت‌هاش را بر جان نهی
در وفای آن اشارت جان دهی
پس اشارت‌های اسرار ت دهند
بار بردارد ز تو، بارت دهند...
سعی شکر نعمت قدرت بود
جبر تو انکار آن نعمت بود

(۴۱-۹۳۴-۱)

اما در جبر نوع دوم که با جبر الزامی سرشتی تفاوت دارد، محدود ساختن نفس در راه رسیدن به کمال مطلوب یا عشق به کمال است و این جبر خود خواسته‌ای است که از عشق ناشی می‌شود و دریافت تحول جبر اول به جبر دوم با اکسیر عشق میسر می‌شود و این تحول، تجربه سالک است و می‌توان گفت تجربی است نه نظری. مولانا در اثبات اختیار می‌گوید:

اختیارت اختیارش هست کرد
اختیارش چون سواری زیر گرد
اختیارش اختیار ما کند
امر شد بر اختیاری مستند
حاکمی بر صورت بی‌اختیاری
هست هر مخلوق را در اقتدار...

(۳۰۸۷-۹ /۵)

چنان‌که نجار، اختیار ساختن از چوب را دارد و آهنگر بر آهن قدرت می‌راند؛ و چوب و آهن خود اختیار دگرگونی را دارا هستند و گرنه دگرگونی نمی‌پذیرفتند:

... نادر این باشد که چندین اختیار
ساجد اندر اختیارش بنده‌وار
قدرت تو بر جمادات از نبرد
کی جمادی را از آنها نفی کرد

قدرتش بر اختیارات آن چنان
نقی نکند اختیاری را از آن
چون که گفתי کفر من خواست وی است
خواست خود را نیز هم می‌دان که هست
زانکه بی‌خواه تو خود کفر تو نیست
کفر بی‌خواهش، تناقض‌گفتنی است
امر عاجز را قبیح است و ذمیم
خشم بدتر خاصه از رب رحیم
جهد کن کز جام حق یابی نوی
بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی
آنگه آن می‌را بود کل اختیار
تو شوی معذور مطلق مست‌وار
هرچه گویی گفته‌ای می‌باشد آن
هرچه روبی رفته‌ای می‌باشد آن
کی کند آن مست جز عدل و صواب
که ز جام حق کشیدست او شراب
دست و پای ما می‌آن واحد است
دست ظاهر سایه است و کاسد است

(-۱۱۰/۵ ۳۱۰۰)

ملاحظه می‌شود که مولانا در جای‌جای مثنوی می‌خواهد مختار بودن انسان را با تمثیل‌ها و داستان‌ها اثبات کند؛ اما خود وی نیز می‌داند که اختیار نیز زائیده ساختار وجودی انسان است که آن نیز در چنگال جبر اسیر است و حتی اختیار نیز در انسان خود جبری بیش نیست.

در پایان می‌توان نتیجه گرفت که:

آزادی در انجام کار به انسان عطا می‌شود که خود را فدای جبر والاتر وجود خود کند؛ و این گونه فدا شدن جز در مقوله عشق، در جای دیگر نمی‌گنجد.

اراده‌های ما از آن ما و متعلق به ماست؛ اما از چند و چون آن آگاه نیستیم. اراده‌های ما از آن ماست؛ تا آن را از آن تو سازیم. (عبدالحمید، ۱۳۵۲: ۱۰۶)

اگرچه «توکل» در ادبیات عرفانی با اختیار و جهد و کوشش رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و پرداختن به آن و اثبات پیوند آنها نیز در این گفتار می‌تواند مطرح باشد، در همین جا مقاله را پایان می‌دهد و از دانشوران درخواست چشم‌پوشی بر زلات دارد که:

قلم را آن زیان نبود که سر عشق گوید باز

ورای حد تقریر است شرح آرزومندی

کتابنامه

- اقبال آشتیانی، عباس. ۱۳۵۷. *خاندان نویختی*. طهوری.
- سجادی، سیدجعفر. ۱۳۵۰. *فرهنگ لغات عرفانی*. ... طهوری.
- شریعت، محمدجواد. ۱۳۶۳. *کشف‌الایات مثنوی*. کمال اصفهان.
- عبدالحمید، خلیفه. ۱۳۵۲. *عرفان مولوی*. ترجمه احمد امیر علایی. مطالعات فرهنگی.
- فاخوری، حنا. ۱۳۶۷. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه آیتی. آموزش انقلاب اسلامی.
- مشکور، محمدجواد. ۱۳۶۷. *تاریخ مذاهب اسلام*. ج ۴. اشراقی.
- مولوی، جلال‌الدین. ۱۳۷۶. *مثنوی*. به کوشش عبدالکریم سرورش. علمی و فرهنگی.
- نژادسلیم، رحیم. ۱۳۶۴. *حدود آزادی انسان*. طهوری.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۵۸. *کشف‌المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. طهوری.