

جلوه‌های جبر و اختیار در لزومیات معری و مثنوی مولوی

سیدمهدی مسبوق*

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲

حدیثه فرزبود**

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱/۱۷

چکیده

جبر و اختیار از دیرپاترین و مناقشه‌انگیزترین مسائلی است که همواره مورد بحث و جدال متکلمان و اندیشمندان اسلامی بوده است. از جمله این متفکران در ادب عربی *ابوالعلاء معری* شاعر و فیلسوف بنام سده چهارم و پنجم هجری است که اندیشه‌های خود را پیرامون قضا و قدر و سرنوشت آدمی در دیوان «لزومیات» که حاصل نزدیک به نیم قرن عزلت شاعر است گرد آورده است. در ادب فارسی نیز *مولوی* شاعر و عارف نام‌آور سده هفتم هجری در «مثنوی» از جبر و اختیار و مسائل مربوط به آن سخن گفته است. نوشتار حاضر بر آن است که در چشم‌اندازی تطبیقی به بررسی هم‌گونی‌ها و ناهمگونی‌های دیدگاه این دو شاعر نامی به مسأله جبر و اختیار در دیوان‌های «لزومیات» و «مثنوی» بپردازد. روش پژوهش کتابخانه‌ای است و داده‌ها با روش تحلیل محتوا بررسی و تحلیل شده است.

کلیدواژگان: معری، مولوی، لزومیات، مثنوی، جبر، اختیار. *ت‌فرزینی*
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

گاه شباهت‌هایی بین دو یا چند اثر ادبی به چشم می‌خورد که هیچ ارتباط زمانی و مکانی بین پدیدآورندگان آن‌ها وجود ندارد. این شباهت‌ها ممکن است اتفاقی و ناشی از ماهیت یکسان یک موضوع در نزد ملت‌های مختلف باشد؛ مضمون‌هایی چون زندگی و مرگ، خیر و شر، دادگری و ستمکاری، عشق، ایثار، پدرکشی، فرزندکشی، و... ماهیتی فراملی و جهان‌شمول، و در ادبیات ملت‌های مختلف نموده‌های کم و بیش مشابهی دارند که می‌توان از این امر به توارد خواطر یاد کرد. البته گاه می‌توان علل این تشابهات را در ادبیات شفاهی، ادیان و مذاهب، اساطیر، کهن‌الگوها، و یا ضمیر ناخودآگاه ملت‌ها جست‌وجو کرد.

هرچند تا کنون اظهار نظرهای متفاوتی درباره ادبیات تطبیقی ارائه شده است؛ اما «نخستین تعریفی که از ادبیات تطبیقی ارائه شده از سنت بوو (saint-beuve) -منتقد فرانسوی- است که در سال ۱۸۶۶ انجام گرفته است» (رادفر، ۱۳۸۶: ۸۰). بر اساس این تعریف مطالعه شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در بین موضوعات و آثار ادبی ملل مختلف به عنوان گامی اولیه و ضروری در تطبیق‌گری قلمداد می‌شود که به پژوهشگر امکان می‌دهد تا اثرپذیری یا اقتباس و دیگر عوامل این شباهت‌ها و تفاوت‌ها را دریابد و به تفسیر جزئی اثری به واسطه اثر دیگر بپردازد (نک: علوش، ۱۹۸۷: ۶۹-۷۰ به نقل از وان تیگم). امروزه مطالعه شباهت‌های موجود در بین آثار ادبی ملل مختلف از حوزه‌ها و میادین مورد اتفاق مکتب‌های فرانسه و آمریکا است (برونیل و همکاران، ۱۹۹۶: ۱۷۲ و نیز نک: الخطیب، ۲۰۰۱: ۸۷). پژوهش حاضر تلاشی است در راستای بررسی تطبیقی مضامین و همگونی‌های موجود در دیوان «لزومیات»/بوالعلاء معری شاعر و فیلسوف بنام سده چهارم و پنجم جهان عرب و دیوان «مثنوی» جلال‌الدین محمد مولوی شاعر و عارف نامدار سده هفتم هجری در مقوله جبر و اختیار و سخنی از تأثیرپذیری مولانا از معری نیست؛ چه از یک سو هیچ دلیل و سندی بر تأثیرپذیری فوق دانسته نیست و آشنایی مولوی با زبان و ادب عربی نیز به تنهایی کافی نیست؛ و از سوی دیگر مسأله جبر و اختیار از مناقشه‌آمیزترین و دیرپای‌ترین مسایل مورد اهتمام و اختلاف اندیشمندان و متکلمان اسلامی است که از لحاظ تاریخی ریشه‌های آن را در قرآن و سنت باید

جست‌وجو نمود. ناگزیر به بررسی همگونی‌ها و ناهمگونی‌های نگرش دو شاعر به مقوله جبر و اختیار - صرف نظر از پدیده تأثیرگذاری و اثرپذیری - می‌پردازیم و می‌کوشیم تا این رهگذر به پرسش‌های زیر پاسخ گوییم:

۱. مسأله جبر و اختیار تا چه اندازه در شعر آن دو نمود یافته است؟
۲. همگونی‌ها و ناهمگونی‌های نگرش دو شاعر به مقوله جبر و اختیار چیست؟
۳. حدود اختیار انسان از نگاه آن دو تا چه اندازه و در چه مسایلی است؟

پیشینه پژوهش

معری و مولانا یکی در فلسفه و حکمت و دیگری در تصوف و عرفان از جایگاه درخوری در ادب فارسی و عربی برخوردارند و مورد توجه و اهتمام پژوهشگران خاور و باختر بوده و هستند؛ از جمله پژوهشگرانی که نگاهی به نگرش مولانا به مسأله جبر و اختیار داشته علامه محمدتقی جعفری در کتاب «مولوی و جهان بینی‌ها» و رحیم نژادسلیم در کتاب «حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی» و ناصر نیکوپخت در مقاله‌ای با عنوان «بررسی دیدگاه مولوی در کشف راز قضا و قدر» (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره ۱۶۴ زمستان ۱۳۸۱) هستند.

در زمینه *ابوالعلاء* نیز طه حسین در دو کتاب ارزنده خود با عنوان «تجدید ذکری اَبی العلاء» و «مع اَبی العلاء فی سجنه» نیم‌نگاهی به این مقوله داشته و عایشه عبد الرحمان در بخشی از کتاب «الحیة الإنسانیة عند اَبی العلاء» که در اصل پایان نامه کارشناسی ارشد او بوده و *کامل سعفان* در «فی صحبة اَبی العلاء بین التمرّد والینتماء» دیدگاه *ابوالعلاء* را در مسأله جبر و اختیار مورد بررسی قرار داده‌اند؛ اما بررسی تطبیقی اندیشه این دو شاعر سترگ پیرامون مسأله جبر و اختیار با تکیه بر «لزومیات» و «مثنوی» - دو اثر مشهور آن‌ها - پژوهشی کاملاً نو است.

جبر و اختیار از دیدگاه متکلمان اسلامی

در مورد میزان آزادی و اختیار انسان و رابطه آن با اراده خداوند، سه نظریه وجود دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم:

نظریه اول قائل به جبر است. پیروان این نظریه معتقدند که هر کردار و رفتاری که از انسان سر می‌زند به قدرت و اراده خداوند است و قدرت و اراده انسان در آن هیچ تأثیری ندارد؛ بلکه انسان مانند ابزار دست کارگر است. خدا گاهی درخت را به صدا در می‌آورد و گاهی انسان را و هیچ فرقی میان آن دو نیست. این عقیده شعار اشاعره است و سرسلسله این عقیده جهم بن صفوان و ابوالحسن اشعری هستند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۴: ۲۱۵). بنا بر قول اشاعره مردم فقط مکتسب افعال خود هستند و قدرت آن‌ها در ابداع و احداث افعال‌شان اثری ندارد. قادر حقیقی خداوند است که قادر متعال و فعال ما یشاء است. به این سبب معتزله و امامیه اشاعره را جبریه خوانده‌اند.

نظریه دوم قائل به تفویض است. پیروان این نظریه معتزلی‌ها هستند که انسان را در افعال خود مؤثر تام می‌دانند و بر این اعتقادند که هر عملی از آدمی سر می‌زند ناشی از قدرت و اختیار خود اوست و افعال‌اش تنها به قدرت او واقع می‌شود؛ از این رو ایشان را «تفویضی» می‌خوانند.

نظریه سوم دیدگاه متکلمان امامیه است که در مسأله جبر و اختیار موضعی ما بین جبریون و مفضوئه برگزیده و قائل به «أمر بین الأمرین» هستند. از نظر آن‌ها فعل انسان بی‌واسطه مخلوق انسان است و با واسطه، مخلوق خداوند و این معنی را از خاندان عصمت گرفته‌اند. از این روایت «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» یا «لا جبر و لا تفویض بل منزلة بین المنزلتین» نه جبر است و نه تفویض، بلکه حالتی میان دو حالت است (جعفری، بی‌تا، ۲۱۳).

جبر و اختیار از دیدگاه قرآن

در قرآن کریم به آیات متعددی برمی‌خوریم که مؤید آزادی و اختیار عمل آدمی است. از آن جمله است آیه ۲۹ سوره کهف که می‌فرماید:

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾

و آیه سوم سوره دهر:

﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا﴾

و آیه ۲۹ سوره دهر:

﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾

در مقابل آیات دیگری وجود دارد که مفهوم آن‌ها از قدرت مطلقه خداوند بر همه چیز حکایت دارد. از آن جمله آیه ۲۹ سوره تکویر که می‌فرماید:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾

که در تفسیر نمونه در ذیل آن آمده است: «از آنجا که تعبیر به مشیت و اراده انسان ممکن است این توهم را ایجاد کند که انسان چنان آزاد است که هیچ نیازی در پیمودن این راه به خداوند و توفیق الهی ندارد؛ لذا این آیه بعد از آیه

﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾

آمده و در حقیقت این دو آیه همان مسأله دقیق و ظریف «أمر بین الأمرین» را بیان می‌کند. از یک سو می‌گوید تصمیم‌گیری به دست شماسست و از سوی دیگر می‌گوید تا خدا نخواهد شما نمی‌توانید تصمیم بگیرید. یعنی اگر شما مختار و آزاد آفریده شده‌اید این آزادی نیز از ناحیه خداست او خواسته که شما چنین باشید» (مکارم، ۱۳۸۰: ج ۲۶، ۲۰۲).

وجوه اشتراک

در این بخش به همگونی‌های نگرش دو شاعر به مقوله قضا و قدر و جبر و اختیار پرداخته و میزان آزادی انسان از نگاه آن دو را مورد واکاوی و تحلیل قرار می‌دهیم.

۱. اعتقاد معرّی به قضا و قدر

ابوالعلاء درباره قضا و قدر رأی ثابتی ندارد، گاه در اشعار او به ابیاتی برمی‌خوریم که گویای جبرگرایی اوست و گاه ابیاتی که عکس آن را نشان می‌دهد. همین امر باعث اختلاف پژوهشگران، به خصوص آن گروهی شده که با تکیه بر برخی سخنان شاعر و بدون مطالعه دقیق آثار او داوری نموده‌اند. از جمله کسانی که *ابوالعلاء* را کاملاً جبرگرا دانسته‌اند، طه جهسین ادیب و پژوهشگر معاصر مصری است که در این خصوص می‌گوید: «بارزترین آراء *ابوالعلاء* در مورد فلسفه الهی، جبری است و زندگی و شعر او در لزومیات نیز مؤید این مسأله است و این نکته هیچ جای شک و تردید و تأویل ندارد؛

چنانکه خود او نیز در مقدمه «لزومیات» تصریح نموده که این کتاب را از روی اختیار نوشته بلکه به خاطر قضا و قدری نوشته که حقیقت آن بر او نیز پوشیده است. او قضیه جبر را در «لزومیات» بیش از دویست بار تکرار نموده و اثبات کرده است» (حسین، بی تا: ۲۶۲).

کامل سعفان نیز در ابتدا معری را جبرگرا دانسته و می گوید جبرگرایی به سرشت ابوالعلاء نزدیکتر است. زیرا او در تولد و مرگ خود هیچ اختیاری نداشته همان گونه که در نابینایی ای که چون آفتی در تمام مدت زندگی گریبانگیر او بود هیچ تقصیری نداشت (سعفان، ۱۹۹۳: ۱۳۲-۱۳۳).

اما با مطالعه و بررسی دقیق لزومیات درمی یابیم که بر خلاف نظرات پیشین از دیدگاه معری انسان از نظر وجود قائم به خداست ولی از نظر فعالیت های فکری و کارهای دیگر، مستقل بوده و به خود متکی است؛ لذا اتهام او به جبرگرایی مطلق صحیح به نظر نمی رسد، و برای اثبات این مدعا به بررسی نمونه هایی از «لزومیات» او می پردازیم.

از جمله مواردی که مؤید جبرگرایی معری است ابیاتی است که در آن انسان را در مرگ و زندگی خود تابع جبر و سرنوشتی محتوم دانسته می گوید:

ولا باختیاری میلادی ولا هر می ولا حیاتی فهل لی بعد تخیر
ولا إقامة إلا عن یدی قدر ولا مسیر إذا لو یقض تسیر

(معری، ۲۰۰۱: ج ۱، ۳۵۹)

- نه تولد و مرگام به اختیار خودم است و نه پیری ام، پس آیا باز هم برای من اختیاری هست؟

- اقامت ام در این دنیا و رفتن ام از آن در دست قضا و قدر است.

ولم نحل بدنیانا اختیارا ولکن جاء ذاک علی اضطرار

(همان: ۴۶۸)

- به اختیار خود قدم در این دنیا نگذاشتیم که به ناچار بدان آمدیم.

و آدمی همان گونه که بی اختیار پا به هستی می نهد، بی اختیار و علی رغم میل خود از

این دنیا می رود:

جئنا علی کره و نرحل رعماً ولعلنا ما بین ذلک نجبر

(همان: ۳۶۴)

- علی‌رغم میل خود به دنیا آمدیم و از آن می‌رویم. چه بسا آمدن و رفتن ما به اجبار بود.

او حتی پستی و بدسرشتی آدمیان را نیز ناشی از جبر و خارج از اراده آنان دانسته می‌گوید:

سجایا کلها غدر و خب توارثها أناس عن أناس

(معری، ۲۰۰۱: ج ۱، ص ۵۷۶)

- خوی و خصلت‌ها بر خیانت و نیرنگ سرشته شده و انسان‌ها آن را از یکدیگر به ارث می‌برند.

در نگاه *ابوالعلاء قضا و قدر* قانون لازم‌الاجرای اراده الهی در تمامی کائنات است. این قانون چنان جامع و فراگیر است که شمولیت آن انسان و سایر مخلوقات را در بر می‌گیرد و تمامی حرکات و سکنات، فساد و صلاح، حیات و مرگ، عزت و ذلت، فقر و غنا، پیروزی و ناکامی، صحت و بیماری، دگرگونی روزگار و زوال حکومت‌ها تحت تأثیر آن بوده و تغییر سرنوشت امری محال و غیر ممکن است و هرگونه تلاشی برای جلوگیری از آن آب در هاون کوبیدن است. لذا آدمی باید به حکم قضا و قدر تن داده و امور را به خداوند واگذار نماید:

إذا شئت أن یرضی سجایاک ربها فلا تمس من فعل المقادیر مَعْصَبَا

(همان: ۱۰۱)

- اگر می‌خواهی که پروردگار از خوی و خصلت تو خرسند باشد از حکم قضا و قدر خشم به دل راه مده.

ویجری قضاء ما لکم عنه حاجز فالقوا إلی مولاکم بالمقالید

(همان: ۳۰۰)

- حکم قضا و قدر جاری است و چیزی مانع آن نمی‌شود پس عنان امور را به پروردگارتان بسپارید.

او در ابیات فوق به سرسپردگی به خواست قضا و قدر فرا می‌خواند و ابراز ناراحتی از آن را مایه شقاوت آدمی، و تسلیم شدن در برابر مشیت الهی را مایه آسودگی و سعادت می‌داند؛ چراکه گروهی برای بدست آوردن رزق و روزی بیش‌تر، خود را به زحمت و مشقت می‌اندازند و در نهایت ناکام می‌مانند؛ حال آنکه گروهی دیگر بدون اندک تلاش و کوششی به خواست خود دست می‌یابند:

سَهْدَ الْفَتَى لِمَطَالِبِ مَا نَالَهَا وَأَصَابَهَا مَن بَات لَيْسَ بِسَاهِدٍ
(همان: ۳۲۱)

- یکی در پی خواسته‌های خود شب نخوابی می‌کشد و بدان دست نمی‌یابد و دیگری بدون هیچ کوششی به خواسته‌های خود می‌رسد.

به اعتقاد او عقل و خرد هرچند راهبر و هدایتگر انسان است اما تابع قضا و قدر بوده و هیچ تأثیری در طلب رزق و روزی ندارد:

وَالْعَقْلُ زَيْنٌ وَ لَكِنْ فَوْقَهُ قَدْرٌ فَمَا لَهُ فِي ابْتِغَاءِ الرِّزْقِ تَأْثِيرٌ
(همان: ۳۵۹)

- عقل و خرد مایه زینت آدمی است ولی قضا و قدر بر آن فائق است و خردورزی تأثیری در کسب رزق و روزی ندارد.

لذا حکمت فرزندگان و تدبیر خردمندان را در برابر قضا و قدر بیهوده و عبث دانسته می‌گوید:

قَضَى اللَّهُ فِينَا بِالَّذِي هُوَ كَائِنٌ فَتَمَّ وِضَاعَتُ حِكْمَةِ الْحِكْمَاءِ
(همان: ۶۲)

- آنچه پیش‌روی ماست خداوند برای ما رقم زده و حکمت حکیمان نیز (در برابر آن) عبث بیهوده است.

ب. اعتقاد مولوی به قضا و قدر

مولوی هم با آن همه چیرگی و احاطه‌ای که به مذهب و فلسفه و عرفان داشت، فکرش در این مسأله حیران و سرگردان است. او «در آن لحظه که از عالم خاکی و جهان ماده و احتیاج، بالا می‌رود و در جبروت حق می‌اندیشد، در برابر وجود و قدرت بیکران

حق موجودی نمی‌بیند که عرض اندام کند تا چه رسد به اینکه آن موجود از خود اختیاری هم داشته باشد» (گلستانی، ۱۳۵۵: ۲۱۳). در اینجا است که مولانا انسان را تابع جبری حاکم بر تمامی شؤون حیات می‌بیند و او را در برابر قدرت لایزال الهی ناتوان می‌یابد و تابع و تسلیم سه نوع جبر می‌شود:

۱- جبر مطلق: که همه کارها و شؤون بشری را وابسته به مشیت و قضا و قدر الهی می‌داند.

۲- جبر معیت: که ناشی از عدم استقلال وجود انسانی در برابر وجود خداوندی است.

۳- جبر علی: که کار انسان را مانند سایر معلول‌ها تلقی می‌کند که به‌طور جبری حتمی به دنبال علل خود به وجود می‌آیند (جعفری، ۱۳۷۹: ۳۴). و از رهگذر جبر مطلق است که انسان را - چون معری - تابع قضا و قدری محتوم دانسته می‌گوید:

چون قضا بیرون کند از چرخ سر
قلان گردند جمله کور و کر
(۴۶۹ / ۳)

قضای حتمی و لایتخلف، همان اراده قطعی و لایتغیر خداوندی است که به قلم تقدیر او رقم خورده و باید انجام شود و انجام خواهد شد، و در اینگونه قضا همه چیز تابع قدرت انحصاری خداوند است و چاره‌اندیشی همه کائنات و از جمله آدمی در برابر آن نتیجه‌بخش نیست:

چون قضا آید شود دانش به خواب
مه سیه گردد بگیرد آفتاب
(۱۲۳۷ / ۱)

بنابراین خردورزی خردمندان در مقابل قضا و قدر چون جهل مطلق است:

ای که عقلت بر عطارد دق کند
عقل و عاقل را قضا احق کند
هست صد چندین فسون های قضا
گفت إذا جاء القضا ضاق الفضا
(۳۸۸۱-۳۸۸۲ / ۳)

و در مقام معارضة هوش و علم و تدبیر بشری با قدرت مطلق و مشیت نافذ حق تعالی آنگاه که می‌خواهد ناچیزی و زبونی آدمی را نشان دهد می‌گوید:

چون قضا آید نبینی غیر پوست
دشمنان را باز شناسی ز دوست
(۱۱۹۹ / ۱)

هنگامی که قضای الهی در رسد، چیزی جز ظاهر و قشر نتوانی دید و حقیقت را در نخواهی یافت و دوست را از دشمن باز نتوانی شناخت. از این روی جهد و تلاش برای کسب رزق و روزی را اسبابی هرزه و عواملی بی‌پایه می‌داند:

هر چه خواهد آن مسبب آورد
قدرت مطلب سببها بر درد
(۱۵۴۸ / ۵)

به تأثیر طینت و خلقت اولیه در سعادت و شقاوت آدمی معتقد بوده و بدسرشتی آدمیان را خارج از اراده آنان دانسته می‌گوید:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر
نیست اسباب و وسایط ای پدر
(۱۵۵۴ / ۵)

ج. اعتقاد معرّی به اختیار

با نگاهی به ابیات یادشده به نظر می‌رسد هر دو شاعر به جبر و سیطره آن بر تمامی زوایای زندگی انسان اعتقاد دارند. ولی با بررسی و واکاوی سایر ابیات آن‌ها با نمونه‌هایی بر می‌خوریم که نشان از این دارد که آن دو در این امر ثابت قدم نبوده و گاه سخنانی نقیض جبر بر زبان آورده‌اند. اولین نکته‌ای که در اندیشه دو شاعر جلب توجه می‌کند اصرار فراوان آن‌ها بر موعظه و نصیحت است. همین رویکرد نشان‌دهنده اعتراف به اختیار و آزادی عمل انسان است؛ در غیر این صورت چگونه می‌توان کسی را به اجتناب از شر و روآوردن به خیر توصیه نمود؛ در حالی که او تحت سیطره مشیت الهی است؟! «لزومیات»/بولعلاء آکنده از ابیات موعظه‌آمیزی است که گاه کثرت آن این گمان را در خواننده به وجود می‌آورد که تنها هدف معرّی از سرودن این دیوان سترگ پند و اندرز هم‌نوعان خود است؛ او در موعظه‌هایش مردم را به خیر و اجتناب از شر و رو آوردن به مکارم اخلاق و اعمال صالح دعوت نموده و گناهکاران را بسیار مورد مذمت و نکوهش قرار می‌دهد. همین تشویق و منع، نشان از اعتقاد به وجود آزادی عمل در انسان است؛ زیرا کسی که به اجبار، عملی را انجام داده و مرتکب آن شده معذور و مستحق

ترحم است نه نکوهش و مذمت؛ مثلاً در نکوهش کسانی که گناه را بر گردن روزگار افکنده و از خود سلب مسئولیت و اختیار می‌کنند می‌گوید:

فَمَا أَذْنَبَ الدَّهْرُ الَّذِي أَنْتَ لَائِمٌ وَ لَكِنْ بَنُو حَوَاءَ جَارُوا وَ أَذْنَبُوا

(معری، ۲۰۰۱: ج ۱، ۷۹)

- روزگاری که تو زبان به نکوهش آن گشوده‌ای گناهی ندارد و این آدمی‌زاد است که مرتکب ستم و گناه شده است.

نَقِمْتَ عَلَى الدُّنْيَا وَ لِأَذْنَبَ أَسْلَفْتُ إِلَيْكَ فَأَنْتَ الظَّالِمُ الْمُتَكَذِّبُ

(همان: ۸۰)

- بر دنیا خشم می‌گیری؛ حال آنکه او بی گناه است و ستمکار و دروغ پرداز خود تویی.

پر واضح است که او وقتی روزگار را از اتهام ظلم و گناه مبرا دانسته و گناه آن را به انسان نسبت داده در واقع به آزادی عمل و اختیار و اراده او اشاره نموده و او را به خاطر ظلم و گناهی که از روی اراده، مرتکب شده سزاوار نکوهش و سرزنش می‌بیند. در جای دیگر به قدرت انسان در انجام کارهای خود اقرار نموده می‌گوید:

إِذَا أَصَابَ الْفَتَى خَطْبٌ يَضُرُّ بِهِ فَلَا يَظُنُّ غَوِيٌّ أَنَّهُ ظَلِمَا

(همان: ج ۲، ۳۲۰)

- اگر آدمی دچار سانحه و مصیبتی شد و آسیبی دید، کسی از روی نادانی و حماقت گمان نبرد که او مورد ظلم واقع شده است.

مسلماً نادان دانستن کسانی که مصایب مردم را ظلم در حق آنان می‌پندارند از این جهت است که *ابوالعلاء* مردم را در انجام کارهای خود دارای اختیار می‌داند. از این رو، به زعم او مستحق بلایا و مصائبی هستند که بر سر آنان می‌آید؛ زیرا این بلایا نتیجه افعال و اعمال اختیاری ایشان است:

تَقَلَّدَتِ الْمَأْتَمَ بِاخْتِيَارٍ وَأَوَانَسُ بِالْفَرِيدِ مُقَلَّدَاتُ

(همان: ج ۱، ۱۶۵)

- دوشیزگانی که گردنبندهایی زیبا بر گردن آویخته‌اند به اختیار خود تن به گناهان دادند.

لذا سخن کسانی که اعمال خود را به خداوند نسبت می‌دهند تا از این رهگذر خود را در ارتکاب گناه و معصیت معذور دارند به صراحت تکذیب نموده می‌گوید:

كَذِبَ امْرُؤٌ نَسَبَ الْقَبِيحِ إِلَى الَّذِي خَلَقَ الْأَنَامَ وَ خَطَّ فِى بَرَسَامِهِ
(معری، ۲۰۰۱: ج ۲، ۳۶۲)

«کسی که اعمال زشت و ناپسند را به آفریدگار هستی نسبت می‌دهد دروغ می‌گوید و دچار بیماری است».

تَعَالَى الَّذِي صَاغَ النَّجُومَ بِقُدْرَةٍ عَنِ الْقَوْلِ أَضْحَى فَاعِلُ السُّوءِ مُجْبَرًا
(همان: ج ۱، ۴۰۴)

- پروردگاری که ستارگان را با قدرت آفریده مبراً و منزّه از این سخن است که می‌گوید فاعل اعمال بد در فعل خود مجبور بوده.

در بیت نخست نسبت دادن اعمال شر به خداوند را تقبیح و تکذیب نموده و در بیت دوم نیز آفریدگار سبحان را مبراً و منزّه از تحمیل فعل سوء به انسان دانسته و این بدان معناست که انسان در انجام و ارتکاب اعمال خیر و شر دارای اختیار است.

د. اعتقاد مولوی به اختیار

مولانا نیز به سرزنش انسان‌هایی می‌پردازد که جرم و گناه خود را معلول سرنوشت می‌دانند و آن را به روزگار نسبت می‌دهند. او معتقد است که آدمی به اختیار خود فعلی را انجام می‌دهد؛ لذا هر رنج و ناراحتی که به او می‌رسد از کردار خودش است:

جُرْمٌ بِرِخْوَدِ نَهْ كِه تُو خُود كَاشْتِي بِا جَزَا وَ عَدَل حَق كُنْ اَشْتِي
(۴۳۰ / ۶)

رنج را باشد سبب بد کردنی بذر فعل خود شناس از بخت نی
(۴۳۱ / ۶)

آدمی هرچه بکارد همان را درو می‌کند و هر چه بر سر او می‌آید نتیجه فعل خود اوست:

در زمین گر نیشکر ور خوردنی است ترجمان هر زمین نبت وی است
(۱۳۱۷ / ۴)

از جمله دلایل دیگری که مولانا برای اثبات آزادی و اختیار انسان آورده به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

الف- امر و نهی کردن شخص مجبور و کسی که اختیار فعل و ترک نداشته باشد ناپسند است و مردود پس همین امر و نهی دلیلی است بر وجود اختیار:

اختیاری هست ما را بی‌گمان
حس را منکر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
وز کلوخی کس کجا جوید وفا؟
آدمی را کس نگوید هین بپر
یا بیا ای کور تو در من نگر
(۵/ ۷۰-۲۹۶۸)

ب- ندامت و پشیمانی که بعد از افعال زشت و اشتباه به ما دست می‌دهد نیز نشان از اختیار دارد:

زاری ما شد دلیل اضطراب
خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
(۱/ ۲-۶۲۱)

ج- تردیدی که گاه و بی‌گاه به سراغ آدمی می‌آید دلیلی است بر این که در خود اختیار احساس می‌کند:

این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم
(۵/ ۳۰۲۵)

د- مجازات و تنبیه خطاکاران نیز شاهی است بر مختار بودن آدمی در فعل خویش:
اوستادان کودکان را می‌زنند
آن ادب سنگ سیه را کی کنند
هیچ گویی سنگ را فردا بیا
ور نیایی من دهم بد را سزا
(۵/ ۸-۳۰۰۷)

او حتی در جایی قدریه را خردمندتر از جبریه می‌داند؛ چرا که به باور او جبر باوران اختیار را که چون حسی است درونی انکار می‌کنند:

در خرد جبر از قدر رسواتر است
زانکه جبری حس خود را منکر است
(۵/ ۳۰۱۰)

هـ. معرّی و مولوی بین جبر و اختیار

با وجودی که روحیه جبرگرایی چنان بر «لزومیات» غالب است که باعث شده بسیاری معرّی را جبرگرای مطلق بنامند؛ ولی گاه با ابیاتی بر می‌خوریم که نشان دهنده اتخاذ موضع بینابین و حد وسط بین جبر و اختیار است؛ به طوری که برخی آن را جبر خفیف نامیده‌اند؛ چنانچه در بیت زیر به صراحت به اتخاذ موضعی بینابین فرا خوانده می‌گوید:

لا تَعِشْ مُجْبَرًا وَلَا قَدْرِيًّا
واجْتَهْدْ فِي تَوْسُطِ بَيْنَ بَيْنِنَا
(معرّی، ۲۰۰۱: ج ۲، ۴۲۸)

- در زندگی نه جبری باش و نه قدری، بلکه تلاش کن موضعی بینابین اتخاذ کنی. پر واضح است که مقصود او از موضع بینابین همان جبر میانه یا معتدلی است که در مقابل جبر مطلق و اختیار تام قرار می‌گیرد، و قائل به مشیت غیر مؤثر انسان بوده و بر این اساس استوار است که نمی‌توان هر آنچه به مشیت الهی مربوط می‌شود با اراده بشر قیاس نمود. هر چند این نیز بنا بر گفته عایشه عبد الرحمان نوعی گرایش پنهان به جبر است (۱۹۴۴: ۱۳۰).

گاه نیز موضع خود را به صراحت بیان نکرده و ترجیح می‌دهد نه جبری و نه قدری بوده و نه موضعی میانه اتخاذ نماید:

وإِنْ سَأَلُوا عَنْ مَذْهَبِي فَهُوَ خَشْيَةٌ
من الله لا طَوْعاً أُبْتُّ وَلَا جَبْرًا
(همان: ج ۱، ۳۹۹)

- اگر از من درباره مذهبام بپرسند (در پاسخ می‌گویم مذهبام) ترس از خدا است؛ نه با قطعیت می‌گویم که دارای اختیاریم و نه می‌گویم مجبوریم.

شاعر در بیت فوق به ابراز ترس و تقوای الهی بسنده نموده و موضع مشخصی در این مقوله اتخاذ نکرده است. گاه نیز هر دو رویکرد را بیان می‌دارد بدون این که اعتقاد خود را به هیچ یک بیان کند؛ چنانچه در بیت پیشین ابراز داشت که تقوای الهی او هیچ ارتباطی با جبر و اختیار ندارد:

وَقِيلَ نَفُوسُ النَّاسِ تَسْطِيعُ فِعْلَهَا
وَقَالَ رَجَالٌ بَلْ تَبَيَّنَ جَبْرُهَا
(همان: ۳۰۶)

- گروهی بر این باورند که مردم توان انجام کاری را دارند و گروهی نیز قائل به جبرند.

و در جای دیگری نیز با اشاره به اختلاف جبریون و قدریون می‌گوید:
وتخالفُ الأهواءُ هذا مُدَّعٍ
فِعْلاً و ذلک دینُهُ الإِجْبَارُ
(همان: ۳۷۷)

- رویکردهای متفاوتی هست؛ یکی ادعا می‌کند که به اختیار خود کاری را انجام داده و دیگری بر آیین و مذهب جبر است.

اما در اشعار مولانا از آن شک و آشفتگی که در نزد معری است خبری نیست و فقط او گاه به اختلاف جبریون و قدریون اشاره نموده، و ترجیح داده جانب هیچ یک را نگیرد. به اعتقاد او «گویی حضرت حق با در اختیار نهادن دلایل هم‌سنگ به پرورش هم‌سان مشرب‌ها پرداخته تا این دعوا همیشه پایدار بماند» (نیکوبخت، ۱۳۸۱: ۱۴۱). لذا این بحث و جدل تا قیامت استمرار خواهد یافت و پایان یافتن آن را انتظاری نیست:

هم‌چنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر
(۳۲۱۵/۵)

چون که مقضی بُد دوامِ آن روش می‌دهدشان از دلایل پرورش
(۳۲۱۸/۵)

در غزل‌ام جبر و قدر هست ازین دو بگذر زانکه ازین بحث به جز شور و شری می‌نشود
(کلیات شمس: ص ۱۹۳، ش ۵۴۵)

وجوه افتراق

بارزترین وجوه اختلاف دو شاعر در این مقوله موارد ذیل است که در ادامه به آن می‌پردازیم:

۱. اعتقاد مولوی به تقدیر محتوم و تقدیر مشروط

بر خلاف معری که نگاهی یکسویه به قضیه قضا و قدر دارد و آن را اراده لایتنغیر الهی می‌داند، مولوی آن را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی و واکاوی قرار می‌دهد و برای آن

مراتبی قائل بوده و بر این باور است که خداوند دو نوع تقدیر دارد: یکی تقدیر محتوم که به هیچ وجه تغییر نمی‌کند مانند وقوع قیامت و این که هر انسانی لا جرم می‌میرد یا اینکه در جهان هر چیز عکس‌العمل مناسب خود را دارد و آنچه بر قلم تقدیر خداوند رقم خورده انجام خواهد شد و تلاش و کوشش آدمی در برابر آن اندک تأثیری ندارد:

گر شود ذرات عالم حيله پيچ
با قضای آسمان هیچ‌اند هیچ
(۴۷۷/۳)

چون قضا آید فرو پوشد بصر
تا نداند عشق ما پا را ز سر
(۲۴۳/۶)

اما تقدیر مشروط آن است که پروردگار پیامبران و ملائکه را از آن آگاه نموده است؛ ولی حتمی نیست و وقوع آن منوط به این است که مشیت خداوند بر خلاف آن تعلق نگیرد. بنابراین نباید چنین تصور شود که حکم خداوند تغییر نمی‌کند:

تو روا داری روا باشد که حق
همچو معزول آید از حکم سبق
که ز دست من برون رفته است کار
پیش من چندین میا، چندین مزار
(۳۱۳۷-۸/۵)

بنابراین قضا و قدری که مولانا قائل به تغییر در آن است، قضای مشروط است نه قضای محتوم که همان سنت‌های لایتغیر الهی است و قضای مشروط «مربوط به مدیریت عام خداست و دیگر به معنی قضای لایتخلف نیست، بلکه تلاش و جدّ و جهد آدمی نیز قضای الهی است و بین طراحی خداوند و آدمی تقابلی نیست؛ به عبارت دیگر خداوند برای اداره این جهان طرح و نقشه‌ای ریخته و بکارگیری عقل و چاره‌اندیشی بندگان در راستای طراحی و قضای الهی است، بنابراین کوشش و تدبیر و دعا و حذر آدمی، خود قضای الهی است و در نتیجه، آدمی نباید از تلاش و کوشش باز بماند» (نیکوبخت، ۱۳۸۱: ۱۵۳). بر همین اصل است که مولانا معتقد است اگر قضای الهی هم‌چون تاریکی شب، تو را بیوشاند و دیدن خیر و شر برایت میسر نگردد، بدان که باز همین قضای الهی است که دستات را می‌گیرد و تو را از تاریکی گمراهی می‌رهاند:

گر قضا پوشد سیه همچون شبت
هم قضا دستت بگیرد عاقبت
(۱: ۱۲۵۸)

اگر قضای الهی صد بار قصد جان تو را کند و تو را به ورطه هلاکت افکند، باز همان قضای الهی به تو جان می‌دهد و دردت را درمان می‌کند:
گر قضا صد بار قصد جان کند هم قضا جانت دهد درمان کند
(۱۲۶۳/۱)

ب. اعتقاد مولوی به دعا و نیایش

به اعتقاد مولانا هر آنچه قضا و قدر خداوند بر انجام آن تعلق گرفته ممکن است خداوند آن را با صدقه و دعا محو نماید یا بگرداند؛ از این رو بندگان باید به خدا روی آورده و توبه و ابتهال نمایند:
چون چنین شد ابتهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن
(۱۲۰۰/۱)

و خداوند خود، دعا و مناجات را از ما خواسته است پس با تضرع و زاری باید از او درخواست نمود:

تا بنالید و شود شیرش پدید گفت طفل حاجات شما را آفرید
تا بجوشد شیرهای مهرهاش گفت ادعوا الله بی زاری مباش
(۱۹۵۵-۶/۲)

به اعتقاد او حق تعالی حتی دعای فاسق و مشرک را هم اجابت می‌کند، بنابراین در هر حال در دعا کردن باید کوشید:
گفت حق گر فاسقی و اهل صنم گفت حق مرا خوانی اجابت‌ها کنم
تو دعا را سخت گیر و می شخول عاقبت برهاندت از دست غول
(۷۵۶-۷/۳)

ج. اعتقاد مولوی به جبر عارفانه

آنجا که نامی از قضا و قدر الهی می‌آید دو شاعر خود را تسلیم آن کرده و اختیاری برای آدمی نمی‌بینند، با این تفاوت که جبر مولانا جبر با تعبیری عامیانه نیست و همه کس سر آن را در نمی‌یابد:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
 وآنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
 جبر را ایشان شناسد ای پدر
 این تجلی مه است این ابر نیست
 ور بُود این جبر جبر عامه نیست
 جبر آن آماره خودکامه نیست
 این معیت با حق است و جبر نیست
 که خدا بگشادشان در دل بصر
 (۱ / ۷۲-۱۴۶۹)

تعبیر او تعبیری عارفانه است. در این جبر عارفانه عارف حقیقی، عاشق خدا و عاشق مظاهر تام او (انسان کامل) است و برای عاشق، خودی جز معشوق نیست، همه عاشق در معشوق فانی است، پس معشوق، خود عاشق است و عاشق هر چه کند فعل معشوق یعنی فعل خود اوست، از این رو فعل مختارانه اوست. در ظاهر جبر است، چون فعل دیگری است اما در معنا اختیار است؛ زیرا حائل میان عاشق و معشوق از بین رفته است:

﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (تکویر / ۲۹)

و «سالک تا وقتی که به مقام «فناء فی الله» و معیت با حق که آخرین مقام سلوک است نرسیده باشد، در خود احساس حالت اختیار می‌کند؛ اما وقتی بدان مقام رسید و در هستی مطلق فانی شد، دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد، بلکه وجود او عین وجود حق است» (زمانی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۴۶۹). پس گاه منظور مولانا از جبر، مقام معیت با حضرت حق است نه جبر به معنی مشهور و مصطلح آن، یعنی می‌خواهد بگوید وقتی سالک به مرتبه جذبه و بی‌خویشی برسد، عشق حق، او را مانند پر کاهی با خود به هر سوی می‌برد، و از همین روست که می‌گوید:

ترک کن این جبر را که بس تهی است
 تا بدانی سر سر جبر چیست
 (۱ / ۱۴۶۹)

و در واقع مولوی به مسأله جبر و اختیار از دو منظر نگریسته است، یکی از منظر کلامی و دیگری از منظر عرفانی و صوفیانه. از منظر کلامی، براهینی در اثبات اختیار آدمی آورده و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، لیکن در منظر صوفیانه مولانا از جبر دفاع می‌کند و مقصود او جبر مصطلح و مشهور نیست؛ و از همین روست که برای پیشگیری از این آمیختگی و التباس، دو اصل کلیدی معیت و جباریت را می‌آورد. به طور کلی جبر در منظر صوفیانه مولوی دیدن مسبب الاسباب است و لا غیر.

مولانا می‌گوید بنده سالک تا وقتی که مرتبه معیت حق را شهود نکرده در خود احساس نوعی اختیار می‌کند، اما همین که بدان مقام می‌رسد و در هستی مطلق فنا می‌شود دیگر خود را صاحب اختیار نمی‌داند (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۲: ۴-۳۸۲).

د. اعتقاد مولوی به جهد و کوشش

مولانا با وجود اعتقاد به قضا و قدر بارها متذکر می‌شود که این امر نباید آدمی را از تلاش و کوشش بازدارد و دستاویز گناه و کاهلی شود:

بل قضا حق است و جهد بنده حق
همین مباش اعور چو ابلیس خلق
(۴۱۰/۱)

اما معرّی جهد و تلاش آدمی را برای تغییر سرنوشت بیهوده و عبث دانسته می‌گوید:
هذا الزمان قُضی بغيرِ تناصُفٍ
بین الأنام فضاءَ جهْدُ الجاهِدِ
(معرّی، ۲۰۰۱: ج ۱، ۳۲۱)

- این روزگار با بی‌عدالتی بین مردم قضاوت می‌کند و تلاش انسان کوشا نیز تباه شده بر باد می‌رود.

نتیجه بحث

از آنچه در این نوشتار ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که معرّی و مولوی به‌طور گسترده‌ای به مساله جبر و اختیار پرداخته‌اند؛ به اعتقاد آن دو انسان از نظر وجود، قائم به خداست و در زاده شدن و مردن بی‌اختیار و مقهور قضا و قدری است از پیش تعیین شده است؛ با این تفاوت که مولوی بیشتر با نگاهی عارفانه به مقوله جبر نگرسته و آن را فنای در ذات الهی و مقام معیت با حضرت حق می‌داند که آدمی چون بدان مقام رسد دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد، بلکه وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است.

اما معرّی به جبری عامیانه معتقد است که آدمی به‌رغم میل خویش بدان‌گردن می‌نهد و به هیچ روی قادر به تغییر آن نیست، و مولوی - بر خلاف معرّی - در این مقوله قضا و قدر مشروط را پذیرفته و جهد آدمی و دعا و نیایش او را در تعیین سرنوشت خود

بی‌تاثیر ندانسته است. در عین حال همین انسان به باور آن‌ها از نظر فعالیت‌های فکری و گفتار و کردار و کارهای دیگر مستقل بوده و به خود متکی است و هر عمل او اگر چه مخلوق خداست، عمل خود انسان است؛ زیرا نتیجه انتخاب خود اوست و بدون هیچ جبری به وسیله خود او کسب شده است. از این روست که هر دو انسان را در برابر اعمال خود مسئول دانسته و آراء و اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه آن‌ها دلیلی است متقن بر اعتقادشان به اختیار عمل انسان و آزادی اراده او.



کتابنامه

قرآن کریم.

برونیل، بیبر، و کلود بیشوا و آندریه میشل روسو. ۱۹۹۶، **ما الأدب المقارن**، ترجمه غسان السید، دمشق: منشورات دار علاءالدین.

جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۹، **مولوی و جهان بینی‌ها**، بی‌جا: مؤسسه تدوین آثار علامه جعفری.

جعفری، محمدتقی. بی‌تا، **جبر و اختیار**، قم: انتشارات دار التبلیغ اسلامی.

حسین، طه. ۱۹۶۳، **مع ابي العلاء في سجنه**، القاهرة: دار المعارف.

الخطیب، حسام. ۲۰۰۱م، **الأدب المقارن من العالمية إلى العولمة**، دمشق: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب.

زمانی، کریم. ۱۳۸۴، **شرح جامع مثنوی معنوی**، تهران: اطلاعات.

سغان، کامل. ۱۹۹۳م، **في صحبة أبي العلاء بين التمرد والانتماء**، القاهرة: دار الأمين.

عبدالرحمن، عایشه. ۱۹۴۴، **الحياة الإنسانية عند أبي العلاء**، القاهرة: مطبعة المعارف.

علوش، سعید. ۱۹۸۷م، **مدارس الأدب المقارن**، بیروت: المركز الثقافي العربی.

معری، ابوالعلاء، ۲۰۰۱م، **لزوم ما لا یلزم**، شرح کمال الیازجی، بیروت: دار الجیل.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. ۱۳۸۴، **کلیات شمس تبریزی**، بر اساس تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: شرکت مطالعات نشر کتاب پارسه.

مقالات

رادفر، ابوالقاسم. ۱۳۸۶، «ادبیات معاصر فارسی در ترازوی ادبیات تطبیقی»، فصلنامه ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، سال اول، شماره ۴، زمستان.

