

Jalaluddin Rumi Out of the Game of Determinism and Free Will

Hamid Eskandari *

Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran

Hassan Rahbar 

Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran

Abstract


The Masnavi has been read as if Rumi believed either in determination or free will, or he hesitated between the two. Here we reveal a new interpretation that how he avoids both of these. His position is out of this game entirely. We have explained that he thinks of the disputation between two sides as an endless one made by God to cover up a great mystery. As far as we could, we tried to explore the entire Masnavi and interpret all relevant verses in a consistent context, rather than decontextualizing and treating some parts in isolation from the overall flow of the text. Our Assumption, unlike other commentators, is that his perspective deeply (not superficially) differs from that of the philosophers and theologians. We have quoted the commentators wherever necessary and then shown why and how they made mistakes in understanding his words and thought that he believed in determinism or free will.


Keywords: Rumi; Masnavi; Determination; Free Will; Sufism.

* Corresponding Author: dr.hamid.eskandari@theo.usb.ac.ir

How to Cite: Eskandari, H., Rahbar, H. (2022). Jalaluddin Rumi Out of the Game of Determinism and Free Will, *Hekmat va Falsafe*, 18(71), 1-22.

جلال‌الدین بلخی بیرون از بازی جبر و اختیار

حمید اسکندری  * | استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

حسن رهبر  | استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

چکیده

مثنوی را چنان خوانده‌اند که گویی مولوی قائل به جبر یا اختیار بوده یا میان این دو تردّد داشته است. اینجا با تفسیری تازه آشکار می‌سازیم که وی چگونه از هر دوی این‌ها دوری می‌جوید. سخنان وی در این باره آنجا استوار و ایجابی است که خواسته باشد بر رخنه‌های یک طرف (گاه جبر و گاه اختیار) انگشت بگذارد و آن طرف را پس بزند؛ و این به معنای تأیید یا استوار ساختن طرف مقابل نیست. مولوی جبریون و اختیار یون را کارگران مناقشه‌ای بی‌پایان می‌داند، مناقشه‌ای که مقدر عزت حق تعالی است تا رازی مگوی را پوشیده بدارد. ما تا توانستیم کوشیدیم که سراسر مثنوی را بکاویم و همه ابیات متناسب را در یک بافتار پیوسته معنا کنیم، نه آنکه بیت یا ابیاتی را برگزیده و آن را بیرون و گسسته از جریان کلی متن تفسیر کرده باشیم. پس اساس کار ما متن خود مثنوی بوده، گرچه به آثار شارحان نیز اشاراتی داشته‌ایم تا بلکه تازگی و تفاوت خوانش ما با دیگر خوانش‌ها معلوم‌تر شود؛ خوانشی که مولوی را به‌راستی - و نه به تعارف - بر راهی می‌داند که جدای از راه متکلمان و فیلسوفان بوده است.

کلیدواژه‌ها: مولوی؛ مثنوی؛ جبر؛ اختیار؛ عشق.

۱. در بیان مسئله و پیشینه آن و تفاوت خوانش ما
«این که فردا این کنم یا آن کنم»
این دلیل اختیاریست ای صنم»

(مولوی، ۱۳۹۶: ۱۱۹۰، بیت: ۳۰۲۵)^۱

آیا به راستی چنین است؟! آیا جلال‌الدین بلخی، دست کم در هنگام سرودن این بیت، تردید و تأمل آدمی در انتخاب میان کارهای گوناگون را دلیلی بر اختیار می‌داند؟ (این بیت را نمونه گرفته‌ایم؛ بیت‌هایی از این دست در مثنوی بسیار است). پاسخ رایج بدین پرسش همواره «آری» بوده است. پس نخست چنین ابیاتی را دلیل بر اختیاری بودن مولانا - دست کم در همان بیت‌ها - گرفته‌اند و به اختیاری بودن وی رأی داده‌اند و آنگاه با نظر به ابیات «جبریانه» مثنوی، وی را در تردید بین جبر و اختیار دانسته‌اند، یا گاهی در تحلیل نهایی گفته‌اند که مولوی به نظریه «امر بین امرین» باور دارد.

برای نمونه، جلال‌الدین همایی، نخست توضیح می‌دهد که «بیشتر دلایلی که مولوی برای اثبات اختیار بشر و ابطال عقیده جبریان آورده، از نوع دلیل‌های حسی و وجدانی است که برای اقناع عامه مؤثر و کارگتر از براهین عقلی و قیاسات فکری صرف است» (همایی، ۱۳۵۶، ۳) و سپس بیت مذکور را زیر عنوان «تردید در انتخاب فعل و ترک» می‌آورد و چنین می‌نویسد: «در انتخاب فعل یا ترک، حالت تردید و شک به خود می‌گیریم و حدوث این حالت، خود دلیل بر قدرت و اختیار است» (همان، ۴). همایی بر آن است که «مولوی عقیده جبریه و مقابل آن، اعتقاد به قدریه را با دلایل عقلی و استحسانات خطابی ابطال نموده؛ و در این موضوع عیناً مانند شیعه امامیه قضیه امر بین امرین را اختیار کرده است» (همان، ۱).

داده نیز در این باره، همان بیت را زیر عنوان «ادله اختیار» مولوی می‌گنجاند و آن را «دلیل تردید و تردّد» در تأیید و اثبات اختیار می‌نامد (دادبه، ۱۳۸۹، ۱۰۵). شایسته توجه

۱. ابیات مثنوی را به تصحیح محمدعلی موحد نقل کرده‌ایم. ازین پس برای اختصار در ارجاعات فقط شماره صفحه و شماره ابیات را می‌آوریم.

است که به دیده او، مولوی مسئله جبر و اختیار را «چونان هر مسئله فلسفی دیگر»، جدلی‌الطرفین می‌داند و بحث درباره آن را «پایان‌ناپذیر» تلقی می‌کند. داوری نهایی دادبه در این عبارات مشهود است که: مولانا «چون مسئله را از منظر کثرت‌گرایی یا دوگرایی می‌نگرد، چونان یک فیلسوف خردگرای آزاداندیش به تبیین و توجیه اختیار می‌پردازد و چون از منظر یک‌گرایی (وحدت‌گرایی) به موضوع می‌پردازد، همانند هر عارف وحدت‌گرا در برابر خود جبری می‌بیند که عین اختیار است و بر آن نام «جبر چو جان» می‌نهد» (همان، ۸۷).

ابراهیمی دینانی معتقد است که مولانا پاسخی روشن برای این مسئله غامض «فلسفی-کلامی» نیافته، «لیکن بهتر از هر متکلمی در این عرصه پر تراحم ظاهر شده است» (دینانی، ۱۳۸۸، ۴۹)؛ وی نیز بیت مذکور را استدلالی بر اثبات اختیار می‌گیرد و آن را چنین معنا می‌کند: «این که می‌گویی این کنم، یا آن کنم، آیا این اختیار خصلت طبیعت است یا خصلت فکر است؟ اگر خصلت فکر است، پس فکر می‌تواند کاری انجام دهد» (همان، ۵۱).

اما پرسش این است که: مولوی آیا در هنگام سرودن آن بیت می‌خواهد که دید خود را درباره اختیار بازگوید و ضمناً نیز توجیهی سست و موجز در تأییدش بیاورد؟ پاسخ ما آشکارا منفی است. یعنی این بیت و آن توجیه را نباید که بیان دیدگاه خود مولوی دانست. «این که گویی این کنم یا آن کنم» هرگز دلیلی بر اثبات اختیار نیست.

البته اینکه چون جلال‌الدین همایی بگویند که این نیم بیت (و دیگر ابیات مشابه) می‌توانسته از نوع دلایل اقناعی بوده باشد، یک تالی مشکل‌آفرین دارد: در منطقیات می‌خوانیم که آن «اقناعی» که از خطابه برآید، دلیل راستین نیست بلکه نوعی دلیل تراشی است از برای توجیه موضع خویشتن و ایجاد تصدیق ظنی و جلب اطمینان عوام‌الناس. ماده این دلیل تراشی البته مظنونات و مقبولات و مشهورات است و نسبتی با یقین ندارد، تا بدان حد که ای بسا دروغی را بجای راست بنشانند (در این باره برای نمونه بنگرید به: شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۶۷۷). پس اینکه گفته شود مولوی قول خود به اختیار را در این بیت گنجانده،

بدان معناست که وی آگاهانه آنچه به‌راستی دلیل نیست را به‌جای دلیل به‌خورد مخاطب داده است!

باری، ما در اینجا از فرضیه رایج پیروی نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم چنین بیتی حاکی از قول مولوی به اختیار نیست، چنانکه آن دسته از ابیات مثنوی که با چنین بیتی مخالفت دارند نیز قول وی به جبر را در خود ندارند. مولوی - خواه در ابیات اختیاری و خواه در ابیات جبری - نمی‌خواسته همانند متکلمان یا فلاسفه بگوید که جبر راست است یا اختیار، بلکه از سروده‌هایش چیزی دیگر می‌خواسته است.

پژوهش‌ها درباره مثنوی عموماً ابیات را در بافتار "Context" و سنت کلام و فلسفه معنا کرده‌اند، چنانکه گویی مولوی همان دغدغه‌هایی را دارد که متکلمان و فلاسفه داشته‌اند. لیکن اگر چنین باشد، پس آن‌همه برائت وی به‌ویژه از فلسفه را چگونه می‌توان توجیه و معنا کرد؟! او که خود آشکارا پای استدلالیان را چوبین و بی‌تمکین دانسته، آیا گهگاه راهش را بر همین پای پوییده است؟! آیا مولوی (دست کم در بسیاری ابیات) شیوه و رأیی متکلمان یا فیلسوفانه داشته است؟! یعنی که آیا مولوی می‌خواسته که جبر یا اختیار را به استدلال بر کرسی اثبات نشاناند؟ (آن‌هم استدلال‌هایی که سستی‌ها و تنبلی‌های خود را دارند!).

جلال‌الدین همایی، نزدیک به نیم قرن پیش، هشت دلیل در اثبات اختیار از قول مولوی برمی‌شمرد (همایی، ۱۳۵۶، ۵-۳). جالب آنکه همین هشت دلیل را بی‌کم و کاست در نوشتار دادبه می‌خوانیم (دادبه، ۱۳۸۹، ۱۰۵ و ۱۰۶) و نیز با چند عنوان افزوده در عبارات نیکوبخت (نیکوبخت، ۱۳۸۸، ۱۷۵-۱۷۱).

مولوی در بسیاری جاهای مثنوی به مسئله جبر و اختیار پرداخته است، اما در بخشی از دفتر پنجم آن را با بیشترین تفصیل بیان کرده است. لیکن نکته‌ای اساسی در کار بوده که از چشم شارحان پنهان مانده است: این بخش از دفتر پنجم مثنوی، مناقشه بلندی است میان دو کس که مولوی فقط *راوی آن است*. تازه در پایان این مناقشه است که وی خود پای در میدان می‌نهد و کل مناقشه را - خواه گفتار آنکه بر سیل اختیار سخن می‌گوید و خواه

گفتار آن جبری را - بازی‌ای می‌شمرد که هیچ پایانش نیست، بدین‌سان که هر دلیلی که از یکسو گفته شود، آن‌سوی دیگر نقضش می‌کند یا لاقلاً از ستیزه کوتاه نمی‌آید و زیر بارش نمی‌رود.

مولوی راه خود را جدای از جبر و اختیار تعریف می‌کند و اگر هم جاهایی ظاهراً به جبر نزدیک شود، حتی نام «جبر» را نیز بر آن نمی‌پسندد و می‌گوید که این غیر از جبر عامه است (در اینجا باید توجه داشت که به نظر ما، مقصود مولوی از لفظ «عامه»، نه اینکه فقط مردمان ناپروورده و درس‌ناخوانده، بلکه به‌ویژه اهل فلسفه و کلام بوده است. اینجا به اقتضای مطلب درباره نگاه وی به نظوروزی‌های فلاسفه و متکلمان سخنی خواهیم گفت). بدین‌سان، هیچ‌کدام از این ابیات که دفاعیاتی از اختیار یا جبر در خود دارند، موضع خود مولوی را بیان نمی‌کنند. مولوی خود را از سراسر این بازی برکنار می‌داند، یعنی مناقشه را دقیق و هوشمندانه روایت می‌کند تا سرانجام بتواند بیهودگی و تیرگی‌اش را آشکار سازد و به افقی تازه و رازآمیز در فراسوی مناقشه عقل‌مگار اشارت کند. دادبه البته به خصلت جدلی‌الطرفینی این مناقشه اشاره می‌کند اما بدین نکته توجه ندارد که مولوی از سراسر این بازی برکنار است؛ و هم بدین خاطر است که دادبه آن جدال بلند‌مثنوی را چنان تفسیر می‌کند که گویی مولوی خود واقعاً گاهی قائل به اختیار است و گاه نیز قائل به جبر؛ یعنی که گاه چنین است و گاه چنان! وی آشکارا می‌نویسد:

«چنین است که مسئله جبر و اختیار، به‌عنوان دو واقعیت در زندگی انسان هم با عقل تأیید می‌شود، هم با نقل، و چنین است که یک متفکر، گاه در حال و هوایی خاص و از منظری خاص به جبر می‌گراید یا به اختیار روی می‌آورد. مولانا نیز با نگاه دیگرگونه خود، هم از اختیار سخن می‌گوید و از اختیارگرایی دفاع می‌کند، هم از جبر، «جبر چو جان» سخن در میان می‌آورد و به تبیین و توجیه گونه‌ای جبرگرایی می‌پردازد». (دادبه، ۱۳۸۹، ۱۰۴ و ۱۰۵)

آری بدین‌سان، دادبه و نیز همایی و بسیاری دیگران چنین می‌پسندند که مولوی را اندیشمندی بشمارند که لابد باید به اندیشه‌های فلسفه و کلام سنتی آراسته و پایند باشد.

مولوی در موضع نهاییِ مثنوی نه قائل به جبر است و نه اختیار. وی این بازی دوسویه را به‌ویژه معضلهٔ کسانی می‌شمارد که به تأملات نظریِ رایج گرفتارند. مولوی را در اساس با اختیار یا جبر چونان دو نیروی واقعی یا عینی کاری نیست؛ بلکه در عوض، محور سخنش احساسِ مختار بودن و احساسِ مجبور بودن و کارکرد این احساس‌ها در شئون گوناگون حیات انسان است. او یک دیالکتیکِ موشکافانه میان موضع جبری و موضع اختیاری به راه می‌اندازد تا سستی‌ها و کاستی‌های هر یک از این دو را از دید و زبانِ موضعِ مقابل آشکار سازد. نیز به خواننده نهیب می‌زند که نیک بنگرد تا باورش به اختیار یا جبر، از فریبِ نفسِ وی نبوده باشد.

البته که مولوی از قرار معلوم بر مذهب حنفی بوده و سخنانش گاهی آراء متکلمان، اعم از معتزله و امامیه و اشاعره و مخصوصاً ماتریدیه را به یاد می‌آورد؛ و البته که به دیدگاه‌های فلاسفه نیز آشنایی داشته است، لیکن باید توجه داشت که راه وی از اساس و آشکارا هم از راه فلسفه و هم از راه کلام دور است. وی در دفتر دوم، از بیت «هم سلیمان هست اکنون لیک ما - از نشاط دورینی در عمی» (همان، ۴۸۳، بیت ۳۷۴۴) تا بیت «صد هزاران مرغ پرهاشان شکست - و آن کمین‌گاه عوارض را نیست» (همان، ۴۸۳، بیت ۳۷۵۲) عمومِ اهلِ بحث و نظر را به مرغانی تشبیه می‌کند که هر دم به کارِ گشودن و باز بستن گره‌های دام‌اند و همچنان در دام باقی و از پریدن در آسمانِ معانی و حقایق محروم مانده‌اند و فقط پروبال خویش را می‌شکنند. همچنین در دفتر پنجم، از بیت «روی نفس مطمئنه در جسد - زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد» (همان، ۱۰۳۷، بیت ۵۵۷) تا بیت «پس سیه‌کاری بود رفتن ز جان - بهر تخیلات جان سوی دخان» (همان، ۱۰۳۸، بیت ۵۷۳)، تفکرِ فیلسوفانه را از قبیل انتزاعات و خیالاتی می‌داند که گرهی از کار فروبستهٔ آدمی نمی‌گشاید یعنی به خودشناسی نمی‌انجامد. دفتر چهارم نیز در حوالی بیت «و آنک او آن نور را بینا بود - شرح او کی کار بوسینا بود» (همان، ۸۰۰، بیت ۵۰۷) قامت فلسفه را بسی کوتاه‌تر از آن می‌داند که حتی دستی بر پردهٔ حقیقت بساید. همچنین در مجلس اول از مجالس سبعة می‌خوانیم که دل‌مشغولان به پرسش و پاسخ‌های علم کلام همانا غافلانی

هستند که به بازی خو کرده‌اند. بحث‌های اینان را انتهای نیست چراکه رهایی از تردید و چشیدن حقیقت را نمی‌جویند؛ دقیقاً چون کسانی که به جرب یا گری دچارند، از خارش خود ناچارند و این خارش نه آنکه درمانشان کند، بلکه بر زخم و دردشان می‌افزاید (بنگرید به: مولوی، ۱۳۷۲، ۵۴ و ۵۵).^۱

باری، باید درنگ کنیم که شارحانِ مثنوی چرا مخالفتِ مولوی با شیوهٔ بحثیِ فلاسفه و متکلمان را از یاد برده‌اند و ابیات را چنان معنا کرده‌اند که گویی وی نیز اسیر این بازی بوده است. پس اکنون لازم است که آن ابیات را به شیوه‌ای دیگر گزارش کنیم.

۲. دیالکتیک جبر و اختیار در دفتر اول

۱-۲. گفتگوی وزیر و مریدان

موضوع جبر و اختیار نخستین بار در مثنوی با دفتر اول (اعتراض گفتن مریدان به/در خلوت وزیر) نمایان می‌شود؛ از «ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی - زاری از ما نه تو زاری می‌کنی» (همان، ۴۰، بیت ۶۰۵)، تا «انیا را کار عقبی اختیار - جاهلان را کار دنیا اختیار» (همان، ۴۲، بیت ۶۴۵).

مریدان در اینجا نخست در توجیه ناله‌ها و زاری‌های خویش سخنانی می‌گویند که آشکارا عقیدهٔ جبریان را تداعی می‌کند. سپس زنجیره‌ای از ابیات را داریم. هر بیت چنان است که یا مطلبِ بیتِ پیشین را پیش می‌برد یا در مقابل آن جبهه می‌گیرد و کاستی‌اش را آشکارا به رخ می‌کشد. پس یک دیالکتیکِ پرفراز و نشیب داریم که از نخستین ابیات زاده و در کل متن جاری می‌شود؛ گاه در سوی جبر سرازیر می‌شود و گاه در سوی اختیار. تفسیرِ مختارِ ما چنین است که مولوی (به‌عنوان مؤلف این متن) بیش از آنکه وجه ایجابی یا مثبت این دیالکتیک را پیگیر باشد، وجه سلبی یا منفی‌اش را در نظر دارد. ماجرا چنان است که گویی متن مثنوی در اینجا بستری می‌شود از برای سیلی زورمند که گاهی بر دیوارهٔ

۱. نگاه منفی مولوی به فلسفه و کلام یادآور دیدگاه ابو‌حامد غزالی است (برای نمونه بنگرید به: غزالی، بی‌تا).

قواعدالعقاید، ج ۱، ۹۱ و ۹۲؛ نیز به: همان، ربع منجیات، کتاب خوف و رجا، ج ۴، ۱۶۹ و ۱۷۰).

جبر می‌کوبد و گاهی بر دیواره اختیار تا هر دو را به نوبت بلرزاند و سستی هر دو را بر خواننده آشکار سازد. مولوی در اینجا نمی‌خواهد بر جانب یکی از دو جبهه جبر یا اختیار بایستد؛ نیز نمی‌خواهد جبهه سومی برپا کند که آمیزه‌ای از جبر و اختیار باشد؛ و میان این دو جبهه به سرگردانی و رفت‌وآمد یا تردید و تردد هم گرفتار نیست.

آری، این جریان دیالکتیکی گاهی به جانب جبر می‌غلطد و بر اختیار می‌تازد و گاهی نیز برعکس، به جانب اختیار می‌گراید و بر جبر خرده می‌گیرد، یعنی جهت حرکت را پیاپی تغییر می‌دهد. چیزی که شارحان را به اشتباه تواند انداخت در این نکته است که مولوی هر دوی این جهات را بسیار گرم و همدلانه گزارش می‌کند. پس تعجبی ندارد که گاهی، بیت «ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی - زاری از ما نه تو زاری می‌کنی» (ص ۴۰، بیت ۶۰۵) و ابیات متعاقب آن را چنان بخوانند که گویی نیایش و ستایشی است از خود مولوی با خدای جبار خود (حال آنکه این ابیات آشکارا زبان حال مریدان است در پیشگاه وزیر، نه آنکه سخن خود مولوی باشد)؛ و نیز تعجبی ندارد که ابیاتی چون «گر نبودی اختیار این شرم چیست - وین دریغ و خجلت و آزرم چیست» (همان، ۴۱، بیت ۶۲۶) را در شمار دلایل خود مولوی در اثبات اختیار آورند. به همین سبب بوده که گاه بزرگانی چون جلال‌الدین همایی، برآیند ابیات مولوی در این مسئله را بر سیل «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین امرین» تفسیر کرده‌اند.

در اینجا باید که به نکته‌ای مهم عنایت داشت تا مغفول نماند: خاصه از بیت «گر ز جبرش آگهی زاریت کو - بینش زنجیر جباریت کو» (همان، ۴۲، بیت ۶۳۷) تا بیت «انبیا چون جنس علیین بدند - سوی علیین جان و دل شدند» (همان ص، بیت ۶۴۸)، سخن، در درجه اول، نه سخنی هستی‌شناسانه "Ontological"، بلکه سخنی معرفت‌شناسانه "Epistemological" و نیز روان‌شناسانه "Psychological" است. مولوی، در نخست، نمی‌خواهد معلوم کند که به پهنه هستی آیا جبر حاکم است و واقعیت دارد، یا اختیار؛ بلکه در این باره سخن می‌گوید که چرا آدمیان گاهی به جبر قائل می‌شوند و گاهی به اختیار. پرسش این است که: علت روان‌شناختی یا نفسانی گرایش آدمی به عقیده جبر یا عقیده

اختیار چیست؟ و اینکه آیا فی‌المثل در احوال و افعال کسی که از جبر دم می‌زند، علائم و عوارض و نتایج جبر هم مشهود هست یا نه؟ آیا باور به جبر در تمامی حیات فرد جاری است یا تنها لقلقه‌ای است بر زبانش؟ پس سخن مولوی در بسیاری ابیات در نکوهش ناسازگاری و ناهماهنگی میان قال و حال است. شارحان مثنوی که عموماً ابیات مولوی را ذیل سنت کلامی-فلسفی تعبیر کرده‌اند، بدین نکته بنیادین عنایت نداشته‌اند. تاکنون نمونه‌هایی از این دیدگاه رایج را آورده‌ایم؛ خوب است که فقرات دیگری را هم از شارحان بیاوریم تا ماجرا بیشتر روشن شود:

«مسئله جبر و اختیار یا جبر و تفویض، و قضا و قدر یکی از مسائل مهم کلامی و اعتقادی است که مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی قدس‌الله سره‌القیومی در مثنوی شریف بیش از دیگر مسائل اصولی بدان اهمیت داده و همه‌جا مخصوصاً در مجلد اول و پنجم آن را دنبال کرده؛ و در هر موضع با تقریر و تمثیلی تازه در تشدید مبانی عقیده خود که اثبات اختیار و انکار جبر است سخت کوشیده و پافشاری نموده است» (همایی، ۱۳۵۶، ۱)؛ «مسئله جبر و اختیار از مسائل مهم فلسفی و کلامی است، مولانا... گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است... حقیقت آن است که مولانا عقیده جبریّه را به معنی سلب اختیار به‌طور مطلق نمی‌پسندد و از نظر فلسفی آن را باطل می‌داند، در دو جا از مثنوی... اختیار را ترجیح می‌دهد» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ۲۶۴ و ۲۶۵)؛ «مولانا مسئله جبر و اختیار را... مطرح ساخته و باثبات اختیار پرداخته است اما خود در نوسان و ارتعاش فرومانده و در جبر و اختیار، گرفتار آمده است» (نژاد سلیم، ۱۳۶۴، ۶۸ و ۶۹)؛ «ظاهراً چنین می‌نماید که مولانا گاه جبر را ترجیح داده و گاه اختیار را برگزیده است. اما این نوسانات فکری متوقف بر منظرهای مختلفی است که از آن، جهان هستی را می‌نگریسته است. زبده نظر مولانا در مبحث جبر و اختیار برزخی است میان جبر مطلق که جهمیّه و آزارقه معتقد بوده‌اند و اختیار مطلق که معتزله بدان باور داشته‌اند. و این مختار مذهب کلام امامیه است.» (زمانی، ۱۳۸۳، ۳۸۲)؛ بر همین اساس، محمد مهدی رکنی نیز صفحاتی در اثبات اختیار و ابطال جبر از دیدگاه مولوی دارد (رکنی، ۱۳۷۷، ۸۴-۷۵).

چنانکه دیدیم، شارحان، چنین ابیاتی را عملاً چنان خوانده‌اند که گویی مولوی خود نیز در مخمصهٔ یک معضل کلامی-فلسفی گرفتار بوده است. اما چرا چنین خوانش اشتباهی رخ داده است؟ به نظر می‌رسد که دست کم سه چیز ذهن شارحان را بدین سوء برداشت سوق داده است: اولاً مولوی بسیاری از اصطلاحات کلام و فلسفه را در مثنوی به کار برده است؛ ثانیاً علوم معقول (به‌ویژه فلسفه) در چشم شارحان چنان مقام والایی داشته که گمان کرده‌اند که اگر سخن مولوی را در بافتار یا زمینهٔ آن علوم معنا نکنند، از جایگاهش کاسته‌اند؛ ثالثاً مولوی چنان ماهرانه در لباس طرفین این مناقشه ظاهر می‌شود و سخنان هر دو سو را چنان گرم و همدلانه روایت می‌کند که خوانندگان را بدین اشتباه می‌اندازد که وی خود نیز جانبدار این یا آن سوی است.

اکنون قبل از آنکه در گزارش ابیات دیگر پیش رویم، باز هم تأکید می‌کنیم که در هر جای مثنوی که سخن به جبر و اختیار و نیز جهد و توکل می‌رسد، مولوی گفتگویی ستیزه‌آسا به راه می‌اندازد که دو سوی دارد؛ اما خودش در هیچ‌یک از دو سو نمی‌ایستد.

۲-۲. گفتگوی شیر و خرگوش

باری، پس از داستان وزیر و مریدان، در داستان شیر و خرگوش است که مولوی باز از جبر و اختیار می‌گوید، هر چند اصل سخن در جهد و توکل است: به‌ویژه از بیت «طایفهٔ نخجیر در وادی خوش - بودشان از شیر دائم کشمکش» (مولوی، ۵۸، بیت ۹۰۷) تا بیت «روبه و آهو و خرگوش و شغال - جبر را بگذاشتند و قیل و قال» (همان، ۶۴، بیت ۱۰۰۰).

شیر هوادار اختیار و جهد است و نخجیران دلدادۀ جبر و توکل. گفتگو از اینجا آغاز می‌شود که نخجیران، آزرده از شکارهای بسیار شیر، وی را وعده می‌دهند که ما تو را سیر می‌گردانیم و در عوض تو نیز بر ما این چنین نابهنگام و بسیار حمله نیاور. شیر می‌گوید که البته فکر بکری است، اما من از وعده‌های دروغین آسیب‌ها دیده‌ام و دو بار از یک سوراخ گزیده نمی‌شوم. نخجیران می‌گویند هر چه هم تو این چنین بهوش باشی و بگویی که فریب نخواهم خورد، باز قضا و قدر است که پیروز است، پس بیا و جهد بگذار و بر طریق توکل باش. شیر پاسخ می‌گوید که توکل اگر حق است، تکیه بر اسباب و کسب نیز حق است؛ و

گرچه توکل باید کرد اما جهد هم لازم است. نخجیران پاسخ می‌دهند که کسب همانا استفاده (یا بگوئیم سوءاستفاده) از نیازهای مردم است و هیچ کسبی بهتر از توکل نیست؛ چه بسا تلاش‌ها (کسب‌ها) که به نقض غرض می‌کشد. چشم ما خطا کار است و چه بسا غلط بینیم و تصمیم غلط بگیریم. پس بهتر است به چشم خود تکیه نکنیم و از چشمی برتر یاری بگیریم؛ و اصلاً بدبختی انسان نیز از همین بود که بر پای خود تکیه کرد و نادان بود و بسیار زیان برد. شیر پاسخ می‌دهد آری، اما همان سرپرستِ خلاق، نردبانی پیش پای آنان نهاد، که باید به کوشش خود از آن بالا رفت؛ پس جبری بودن طمعی است خام (جبری را کسی از نردبان بالا نمی‌برد). هر چه داریم ابزاری است که معنای آن بکار بردن آن است، همچنان که دست از برای کار کردن است و پای از برای رفتن. اگر خواجه بیلی به دست تو می‌دهد به این معناست که بیل را بگیر و بزن. اگر از این ابزار و معانی غافل نباشی، تو را به پله‌های برتر خواهند رسانید. نخجیران به شیر چنین پاسخ می‌گویند که اگر چنین است پس چرا این همه هزاران هزار کس در این همه زمان‌ها چنین تدبیرها کردند و نتیجه‌ای حاصل نیاوردند! و نهایت همان درویدند که قسمت بود. پس شیر چنین پاسخ می‌دهد که آری، ولی جهدهای پیامبران و مؤمنان را هم بین، که با یاری خدا به نتیجه رسید؛ پس باید همچون ایشان اهل جهد بود. جهد هرگز ایستادگی در برابر قضا نیست، بلکه خود حاصل قضا بوده است؛ لعنت بر من اگر بگویم که کسی از جهد خویش زیانی کرده است. نیز این جهد را باید در راه عقبی بکار بست نه دنیا. اینجا دیگر نخجیران از گفتگو سیر می‌شوند و جریانِ مثنوی به راه اصلی خود می‌رود.

اینک، بر پایه آنچه آوردیم، باید بگوئیم که مولوی جبری است یا اختیاری؟ شنیدیم که هر دو سو سخنانی گفتند که با سوی مقابل خود هیچ سازگار نمی‌افتد. در اینجا مولوی نه شیر است و نه خرگوش؛ و گرنه باید بگوئیم که وی خود با خود جدل می‌کرده است! «جدل» را به معنای دقیق مراد کردیم، چرا که هر سوی این گفتگو، سوی دیگر را خصمی می‌گیرد و در اسکاتش می‌کوشد. وی در اینجا فقط یک راوی هوشمند است که هر دو سو را گزارش می‌کند. در ابیاتی که اکنون گزارش کردیم یک نکته اساسی و جالب توجه

هست: شیر چون میل دارد که به زور و بازوی خود طعامی فراچنگ آورد، از اختیار می‌گوید؛ نخجیران اما از جبر و توکل می‌گویند چرا که می‌خواهند تدبیری کنند تا جان از شکار شیر به در برند.

۲-۳. گفتگوی رسول روم با عمر

ماجرا یک‌بار دیگر در گفتگوی رسول روم با عمر پدیدار می‌شود و سخن باز هم بوی جبر می‌گیرد:

در تردد هر که او آشفته است حق به گوش او معما گفته است
تا کند محبوسش اندر دو گمان آن کنم آن گفت یا خود ضد آن
هم ز حق ترجیح یابد یک طرف زان دو یک را برگزیند زان کنف
(همان، ۹۵، ابیات ۱۴۶۶-۱۴۶۴)

و اما بی‌درنگ ابیاتی داریم از برای دوری جستن از عقیده جبریان، و نیز حتی از مسلک اختیار! از این بیت که: «لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد - وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد» (همان، ۹۶، بیت ۱۴۷۱) تا بدانجا که: «گر گشاید دل سر انبان راز - جان به سوی عرش سازد ترک‌تاز» (همان، ۹۷، بیت ۱۴۸۷). نام جبر که می‌آید عشق بی‌تاب می‌شود و به شورش می‌افتد تا زبان بگشاید و افشای راز کند. رازی که راز است و پس گفته نمی‌شود که چیست اما هرچه که هست، به «معیت با حق» قرین است. مولوی می‌گوید که من عاشقم و عاشق چگونه می‌تواند خویشتن دار باشد و راز را برملا نکند! حالا راز چیست؟ راز هرچه که هست، گویا در ظاهر یادآور جبری است که عوام قائل‌اند اما در حقیقت از آن دور است. فقط کسی که عاشق نباشد می‌تواند به سادگی خاموش بماند و از این راز هیچ نگوید. خاموشی برای عاشق ساده نیست. اینجا معلوم می‌شود که مولوی به رنجی عظیم افتاده است. از سویی نام جبر آمد و او را به یاد آن راز انداخت و درونش شعله زبانه کشید و چیزی نمانده است که راز بر زبانش بریزد و افشا شود (البته اصلاً اگر چنین رازی به زبان گفتنی باشد)؛ از سوی دیگر اما باید که خویش را بدارد و خاموش بماند (راز نماند و

خُمُش و ر خُمُشی تلخ بوَد - آنچه جگرسوزه بوَد باز جگرسازه شود: مولوی، ۱۳۷۸، غزل (۵۴۶). پس رنج را بر خود هموار می‌سازد. بر آتشِ درون چیره می‌شود. و راز را همچنان سر بسته نگاه می‌دارد، گرچه بدان اشاراتی می‌کند. راز اگر گشوده شود، جان‌کنده می‌شود تا به جان‌آفرین پیوندد (گر گشاید دل سر انبان راز- جان به سوی عرش سازد ترک‌تاز: همان، ۹۷، بیت ۱۴۸۷). پس اینجا مولوی ناگزیر به جای اینکه بگوید که معیت با حق چه هست، تأکید دارد که چه نیست. آن راز هر چه که باشد، هیچ نسبتی با جبرِ مصطلح ندارد. وی جبرِ مصطلح را «جبر عامه» می‌نامد. در بیت «نان چو در سفره‌ست باشد آن جماد - در تن مردم شود او روح شاد» (همان، ۹۶، بیت ۱۴۸۲)، کل ماجرای پرتضادِ جبر و اختیار را به نان تشبیه می‌کند. نان تا بر سفره است بی‌جان است. نان هر چه بر سفره بماند به جان تبدیل نمی‌شود، مگر آنکه طعام کسی شود که تندرست باشد. آری، برای عامه، هم جبر و هم اختیار، دو سویِ یکِ مجادلهٔ بی‌جان است؛ نه روح دارد، نه معنا؛ فقط فریب دارد و رنج دارد و اندوه. نصیب عامه از آن تنها تیرگی ست. این هر دو فقط در جانِ والای آن انسانی که طریق عشق را پیموده باشد، روح‌افزای و شادانه خواهد بود. اما عامه کیست‌اند؟ هر آنکه بر طریق عشق نیوید و بدان معیت نرسد؛ خواه اهل درس و بحث بوده باشد و خواه نه!

اکنون نیکوست به دو بیت دیگر نیز عنایت کنیم که آشکارا مولوی را در فراسوی بازی جبر و اختیار می‌نشانند:

«اختیار و جبرِ ایشان دیگر است قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است»

(همان، ۹۶، بیت ۱۴۷۶)

«اختیار و جبر در تو بُد خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال»

(همان، بیت ۱۴۸۱)

و آنگاه سخن از بیت «کرد حق و کرد ما هر دو بین - کرد ما را هست دان پیدا است این» (همان، ۹۷، بیت ۱۴۸۸) تا بیت «زان پشیمانی که لرزاندیش - مرتعش را کی پشیمان دیدیش» (ص ۹۸، بیت ۱۵۰۷) پیش می‌رود. اکنون دگر باره قامتِ اختیار است که برخاسته

و خودنمایی می‌کند. جبر در ابیات پیشین، یکه و تنها، تا بدانجا که خواسته تاخته است؛ و حالا نوبت اختیار است که خودی نشان بدهد. لیکن به یاد آوریم که مولوی فقط راوی این کشاکش پیاپی است، نه سرداده یا دلدادۀ یکی از این دو سوی.

باری، به ابیاتی می‌رسیم از بیت «بحث عقلست این چه عقل آن حیلہ گر - تا ضعیفی ره برد آنجا مگر» (همان، بیت ۱۵۰۸) تا بیت «زائک بینایی که نورش بازگست - از دلیل چون عصا بس فارغست» (همان، بیت ۱۵۱۶). اینجا مولوی دست و دامن از کل این بازی بیرون می‌کشد و سراسر مجادله را محصول عقل حیلہ گر می‌خواند. معلوم می‌شود که روایت این ستیزه کلامی-فلسفی از برای آن بوده تا از ضعیفان دستگیری شود؛ ورنه آن‌همه بحث عقلی در پیشگاه بحث جانی، فروغی ندارد و خواستنی نیست و هیچ ارج و قربی ندارد؛ آخر چه رسد به آنکه مولوی به یکی از دو جناح آن بحث حیلہ گرانه تعلق داشته باشد!

۳) دیالکتیک جبر و اختیار در دفتر دوم و سوم

و اما بعد، دفتر دوم نیز ابیاتی دارد در خطاب به آن مرد جبری که خسارتی دیده و آن را به حساب جبر می‌گذارد تا پاسخگوی انتخاب مختارانه خود نباشد: از بیت «هم گناهی کرده باشد آن وزیر - بی سبب نبود تغیر ناگزیر» (همان، ۴۳۰، بیت ۲۸۲۷) تا بیت «قسمت خود خود بریدی تو ز جهل - قسمت خود را فراید مرد اهل» (همان، بیت ۲۸۳۳).

اینجا هم ماجرا فقط این است که مولوی نوری از جبهه اختیار بر جبهه جبر می‌تاباند تا روشن کند که اظهار عقیده به جبر، از فریب نفس برخاسته است و هرگز اصیل نیست. نیز دفتر سوم ابیاتی دارد در نقصان عبادتی که بدون احساس و ادراک اختیار باشد؛ از بیت «گفت یزدان تو بده بایست او - برگشا در اختیار آن دست او» (همان، ۶۷۶، بیت ۳۲۸۸) تا بیت «آدمی بر خنگ کرمن سوار - در کف در کش عنان اختیار» (همان، ۶۷۸، بیت ۳۳۰۲).

۴) دیالکتیک جبر و اختیار در دفتر چهارم

جبر و اختیار در دفتر چهارم با قصه «رستن خروب در گوشه مسجد اقصی» دوباره سر بر

می‌آورد؛ از بیت «عاشقا خروب تو آمد کژی - هم‌چو طفلان سوی کز چون می‌غزی» (همان، ۸۵۳، بیت ۱۳۸۷) تا بیت «چون سلاحش هست و عقلش نه بیند - دست او را ورنه آرد صد گزند» (همان، ۸۵۶، بیت ۱۴۳۶). مولوی در اینجا عاشق را می‌خواند به اینکه به اصلاح خود برخیزد و چون ابلیس، خویش را بدین استدلال، جبری نسازد که من اگر کژم یا هر چه‌ام، آن از من نیست و خواست خدا آن بوده است. ابیات آشکار می‌سازد که آدمیان چگونه به فریب نفس می‌افتند و قبای دروغین عقیده به جبر را بر تن می‌پوشند تا جرم خویش بپوشانند و عیوب‌شان را گردن‌نگیرند. اینان تزویر دارند؛ دعوی جبر می‌کنند اما درونشان هیچ مانند کسی که مجبور و ناچار باشد نیست؛ چرا که در گمراهی با خوشی و رغبت و نیروی تمام اختیار خویش می‌شتابند؛ بر هر چه نفسشان بخواهد خود را چون اهل اختیار می‌سازند و بر هر چه نه، جبری و بی‌کار می‌شوند. خطاب ابیات این است که ما، چون آدم ابوالبشر، باید جرم خویش را به گردن بگیریم. نباید که جبر را بهانه بیاوریم. باید که این زیرکی‌های تزویر آسای نفس را فرو بگذاریم تا هلاک نشویم؛ و باید که از این عقل مکار رهایی بجویم تا به حیرت عشق اندر افتیم. شایسته توجه است که مولوی کلمه «عقل» را در این ابیات گاهی در معنای منفی (عقل بحثی / ابلیسی / نفسانی) بکار می‌گیرد و گاهی در معنای مثبت (عقل جانی / الهی / عشقی).

۵) دیالکتیک جبر و اختیار در دفتر پنجم

سرانجام در دفتر پنجم به گفتگوی مسلمان اهل اختیار و کافر اهل جبر می‌رسیم. از بیت «مر مغی را گفت مردی کای فلان - هین مسلمان شو بباش از مؤمنان» (همان، ۱۱۸۳: ۲۹۱۳) تا بیت «کافر جبری جواب آغاز کرد - که از آن حیران شد آن منطیق مرد» (همان، ۱۲۰۲، بیت ۳۲۱۱). مسلمان (اختیاری) اکنون مغ (جبری) را به آیین خویش فرا می‌خواند و سخن بدین سان پیش می‌رود:

جبری: اگر خدا بخواهد ایمان می‌آورم (و اختیاری می‌شوم).

اختیاری: خدا می‌خواهد. اما نفس تو نمی‌خواهد. شیطان نمی‌گذارد.

جبری: عجب! پس خدا می‌خواهد اما خواستش محقق نمی‌شود! این‌طور که تو

می‌گویی، زورِ نفس و شیطان بیش از عنایتِ خدا بر من بوده، پس طبیعتاً یارِ آن دو می‌توانم باشم، نه یارِ خدا! من بیچاره چه کنم که مغلوبم؟! لیکن معاذالله از آنچه تو بر خدا می‌بندی! نیک بنگر که چه می‌گویی! درست است که ننگِ مغانم و کافرِ ولی نتوانم که چنین ظنی بر خدا برم! چطور ممکن است که حکم کسی بر خواستِ خداوند بچربد؟! اگر می‌گویی که حکم شیطان غالب است، می‌گویم که پس باید وی را بندگی کرد، نه خدای را! باید او بی را بندگی کنیم که چیره است، تا مبادا که بر ما خشم گیرد! آری باز هم می‌گویم که هرچه خدا خواهد همان می‌شود. در فرمانروایی او هیچ کس نمی‌تواند که خدشه بیاورد. شیطان بر آن درگاه البته سگی بیش نیست _ که با آشنا هیچ کاریش نیست و تنها بیگانگان را می‌درد. پناه جستن به خدا از شر شیطان در حقیقت یعنی حاجت‌خواه از خدا می‌خواهد که بر سگِ درگاه بانگی زند تا راهش به بارگاه گشوده شود. اینکه ما «اعوذ» می‌گوییم از آنجاست که چنین امکانی هست و صاحبِ سگ البته که می‌تواند سگ را آرام گرداند. پس خدا بر شیطان چیره است. آخر تو خود را شیر یزدان می‌دانی، اما چگونه مؤمنی هستی که شکارِ این سگ شده‌ای؟!!

اختیاری: ما اختیار را در خود حس می‌کنیم و نمی‌توان حس را منکر شد. خدای از کسی که مجبور و ناتوان است چیزی نمی‌خواهد. آدمی اگر مختار نباشد پس امر و نهی خداوند چه معنایی تواند داشت. مرادم از شیطان و نفس این بود که در ظلم و ستم لابد اختیاری هست. اگر نفس هیچ صاحب‌اختیار نیست، پس چگونه است که تا میلی حادث شود مشتاقانه به سوی آن می‌شتابد؟! اختیارِ آدمی همانا عرصه‌الهام فرشته به نیکی و نیز وسوسه‌دیو به بدی است. تشویق و تنبیه آموزگار هم خود دلیل اختیارِ طفل است. دور و سخت نیست: چشم بگشای تا اختیار را درون خود بیابی. شاید بتوانی حواسی چون سمع و بصر را موقتاً تعطیل کنی ولی این درکِ وجدانی را نمی‌توانی انکار کرد. در همین که می‌گویی چنین کنم یا چنان کنم، اختیار را می‌توانی وجدان کنی. وانگهی، خدای عالم نیز نابجا هیچ امر و نهی نمی‌کند و بر آنکه اختیاری ندارد باری نمی‌نهد و او را اگر سر پیچید سزا نمی‌دهد. تو می‌گویی اختیار نیست؛ پس چرا نوبت به سوداگری و سود-اندوزی که

برسد، اختیار هست و بسیار هم هست؟! چطور است که هنگام نفس و هوا، اختیارِ ده کس در یک کس می‌جوشد؟! و چطور اگر کسی حبه‌ای را از تو بگیرد، اختیارِ جنگ می‌کنی ولیکن هنگام شکر و خدمت هیچ اختیارت نیست؟! و عذر دوزخت این است که ما را اختیار نبوده است! این را هم بدان: لفظ «إن شاء الله» را که می‌گویی، نه از برای آن است که خود را در کاری تنبل سازی، بلکه مایه آن است که کوشش و اخلاص و امید و پشت‌گرمی تو در کار بیش‌تر شود و خود را هرچه بیش‌تر شایسته نیل به هدف سازی. و اگر می‌گویی که معنای «إن شاء الله» آن است که کار تنها کارِ خداست و تو کاره‌ای نیستی، پس چرا بر گرد بندگی نمی‌گردی و نیاز و خواست در پیش نمی‌گیری؟! _ هم آن‌چنان که اگر بدانی که گرفت و گیرِ کاری از جانبِ وزیری است، به جای آنکه از بارگاه او بگریزی بر گرد او گردان می‌شوی! معنای «إن شاء الله» این است، همچنان که معنای «جف القلم» نیز این است که هر چه بکاری همان بدروی _ این باید مایه امید و پرکاریِ تو گردد، نه سستی و تن‌آسایی.

باری، مولوی گفتگو را فقط تا همین‌جا گزارش کرده است. او پاسخِ کافرِ جبری را نقل نمی‌کند؛ و تنها می‌گوید که کافر چنان پاسخی داد که مسلمان را حیران ساخت. یعنی معلوم می‌شود که موضع اختیار نیز چندان استوار و سنجیده نیست که موضع نهاییِ مولوی باشد:

کافرِ جبری جواب آغاز کرد	که از آن حیران شد آن منطیق مرد
لیک گر من آن جوابات و سؤال	جمله را گویم بمانم زین مقال
زان مهم‌تر گفتنی‌ها هست‌مان	که بدان فهم تو به یابد نشان
	(ص ۱۲۰۲، آیات ۳۲۱۳-۳۲۱۱)

تا این بیت که:

حیرت آن مرغست خاموش کند	بر نهد سردیگ و پر جوشت کند
	(ص ۱۲۰۴، بیت ۳۲۵۱)

جالب توجه و شایسته تأمل است که مولوی سخن را در نقطه حیرت و خاموشی به پایان می‌برد. وی اینجا رشته گفتگو را پاره می‌کند تا به دیگر گفتنی‌ها برسد؛ اما پیش از آنکه ماجرای جبر و اختیار را ترک گوید و جریان کلی مثنوی را با داستان‌هایی دیگر پی گیرد، به چندین مطلب دقیق اشاراتی دارد که آن‌ها را بازمی‌گوییم تا سخن را همان‌جا که مولوی پایان داد، پایان دهیم:

یکم) گفتنی‌هایی هست مهم‌تر از جبر و اختیار - گفتنی‌هایی که بیش‌تر و بهتر دستگیر و راهنمای آدمی در طریق معرفت است؛

دوم) آنچه تاکنون از جبر و اختیار گفتم، مثنوی بود نمونه خروار که درنگ در آن برای آشکارگی کل مطلب کافی است؛

سوم) این مناقشه اختیاری و جبری را پایانی نیست، زیرا که همواره یک سو پاسخی برای سوی دیگر دارد، و گرنه مذهب اهل اختیار یا مذهب اهل جبر تاکنون از روزگاران برافتاده بود! که البته هرگز برنیفتاده و نخواهد افتاد.

چهارم) تقدیر می‌خواهد که این مناقشه تا قیامت برپا باشد، پس هم در فکر جبریون و هم در فکر اختیاریون، نو به نو، دلیل‌هایی تازه پرورش می‌دهد تا آتش کار از هیچ سو، بی‌هیزم نشود؛

پنجم) این تقدیر را عزت و جلال مخزن غیب مقدر فرمود تا که آن راز مگویی پوشیده بماند؛

ششم) مناقشه جبریون و اختیاریون را تقدیر کرده‌اند تا مقلدان در هر دو طرف حیران شوند؛

هفتم) دوام ستیزه‌ها و جوابگویی‌های هر دو طرف از وسواس و وسوسه عقل است؛

هشتم) این عقل ستیزه‌جوی پروسوسه البته تنها عقل موجود نیست، بلکه عقول و رای آن هست؛

نهم) اگر این عقل را در عشق خداوند صمد ببازی، صدها عقل برتر از آن خواهی یافت؛
دهم) شاید که، و امید است که، و باشد که حیرانی مقلدان در هر دو سوی مناقشه،

زمینه‌ای فراهم کند از برای وداع با چنین عقلی و سلام به چنان عشقی که تنها پوزبندِ وسوسه‌ عقل است؛ عاشق از سخن پرهیز می‌کند، چه رسد به آنکه مناقشه ورزد؛ عشق وادی حیرت است و خاموشی.

۶. بهره سخن

بر پایه آنچه گفته آمد، خاصه آن نکته‌های دهگانه، تفسیری به دست داده شد که در آن مولوی نه جبری است و نه اختیاری، و بنیاد اندیشه به آن دو را بیرون از مشی عاشقانه و حکیمانه خود و درخور مشغله فیلسوفان و متکلمان می‌گیرد. از این رو، آنچه را که قاطبه مفسران از جبر و اختیار مولوی گفته‌اند - که آری جبری ست، یا اختیاری ست، یا گاهی این و گاهی آن - نادرست می‌دانیم. نیز می‌افزاییم که نباید تکه‌ای را - به‌ویژه بیتی را - جدا از بافتار یا زمینه چه کوتاه و چه بلند خود خواند و دریافت؛ بلکه باید که سراسر مثنوی را برای آن خواسته کاوید و آنگاه میان آن همه به نکته‌ای رسید یا نرسید. تفسیری که گذشت، بر آن پایه سپرد که جلال‌الدین را به سادگی دچار تناقض و سست‌گامی نگیریم، و بجوییم که چگونه می‌توان یکپارچگی سره و موزونی را در گفتار او یافت؛ هرچند، با ترک این نگاه، تفسیر البته راهی دیگر می‌یابد - که در گفتار دیگران یافته است. کوتاه سخن آنکه مولوی از جبر و از اختیار می‌گوید تا از این هر دو فرا بگذرد و فرا بگذراند، نه آنکه در یکی‌شان فرو افتد و فرو اندازد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Hamid Eskandari
Hassan Rahbar



<http://orcid.org/0000-0002-3936-7112>



<http://orcid.org/0000-0003-1586-1367>

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۸). مسئله جبر و اختیار از دیدگاه مولانا، در: پژوهشنامه فرهنگ و ادب؛ سال پنجم و ششم (زمستان ۱۳۸۸ و تابستان ۱۳۸۹). شماره ۹، جلد دوم، ص ۵۳-۴۹.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۹). نگاه دیگرگونه مولانا به مسئله جبر و اختیار، در: پژوهشنامه فرهنگ و ادب؛ سال پنجم و ششم (زمستان ۱۳۸۸ و تابستان ۱۳۸۹). شماره ۹، جلد دوم، ص ۱۱۸-۸۷.
- رکنی، محمدمهدی. (۱۳۷۷). جبر و اختیار در مثنوی، تهران: اساطیر.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۳). میناگر عشق؛ شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: نی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی. (۱۳۶۲). منطق نوین؛ اللغات المشرقیه فی فنون المنطقیه، ترجمه و شرح از عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران: آگاه.
- غزالی، ابوحامد (بی تا). احیاء علوم‌الدین، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالعلم.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف (جلد اول). چاپ هفتم، تهران: زوار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸). کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۶). مثنوی معنوی، به تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: هرمس؛ فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۲). مجالس سبعه، چاپ دوم، تهران: انتشارات کیهان.
- نژاد سلیم، رحیم. (۱۳۶۴). حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی (جبر و اختیار). چاپ اول، تهران: طهوری.
- نیکوبخت، ناصر. (۱۳۸۸). مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق. در فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۵ - ش ۱۵ - تابستان ۸۸.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۵۶). جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی و متکلمان، در جاویدان خرد، شماره ۴.

Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (2009). The problem of predestination and free will from the point of view of Rumi, in: *Research paper on culture and literature*; 5th and 6th year (Winter 2018 and Summer 2019). Number 9, Volume II, pp. 53-49. [in Persian]

Dadbeh, Asghar. (2010). Rumi's different view on the issue of predestination and free will, in: *Farhang and Adab research paper*; 5th and 6th year (Winter 2018 and Summer 2019). Number 9, second volume, pp. 87-

118. [in Persian]
- Forouzanfar, Badiul Zaman. (1988). *Commentary on Masnavi Sharif* (Volume 1). 7th edition, Tehran: Zovar. [in Persian]
- Ghazali, Abu Hamid (n.d.). *Revival of Ulum al-Din*, third edition, Beirut: Dar al-Qalam. [in Persian]
- Homaie, Jalaluddin. (1977). *Predestination and discretion, Qada and Qadr from the point of view of Maulavi and theologians*, in Javidan Kherad, No. 4. [in Persian]
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (1999). *Kalyat Shams or Diwan Kabir, with corrections and margins by Badi al-Zaman Forouzanfar*, 4th edition, Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (2016). *Masnavi Manavi*, edited by Mohammad Ali Mohd, second edition, Tehran: Hermes; Persian Language and Literature Academy. [in Persian]
- Molavi, Jalaluddin Mohammad. (1993). *Seven Majlis*, second edition, Tehran: Kayhan Publications. [in Persian]
- Nejad Salim, Rahim. (1985). *The limits of human freedom from Maulvi's point of view* (deterrence and free will). First edition, Tehran: Tahori. [in Persian]
- Nikobakht, Nasser. (2009). *Molvi and solving the mystery of predestination and free will in the school of love*. In *Mystical and Mythological Literature Quarterly*, Q5 - Q15 - Summer 88. [in Persian]
- Rukni, Mohammad Mahdi. (1998). *Predestination and free will in Masnavi*, Tehran: Asatir. [in Persian]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad bin Ibrahim Qavami. (1983). *New logic; Al-Lamaat al-Masharqiyyah fi Fanon al-Morgiyyah*, translated and explained by Abdul Mohsen Mashkohuddini, Tehran: Agah. [in Persian]
- Zamani, Karim. (2004). *the mirror of love; Thematic description of the spiritual Masnavi of Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi*, Tehran: Ney. [in Persian]

استناد به این مقاله: اسکندری، حمید، رهبر، حسن. (۱۴۰۱). جلال‌الدین بلخی بیرون از بازی جبر و اختیار، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۸(۷۱)، ۱-۲۲.

DOI: 10.22054/wph.2022.69015.2089



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.