

جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی

دکتر محمد خدادادی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

دکتر مهدی ملک ثابت

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

چکیده

از مباحث کتاب *مقالات شمس تبریزی*، مباحث کلامی، همچون جبر و اختیار، حدوث و قدم، ایمان، رؤیت و... است که هر یک از آنها، به سهم خود، در زمره مباحث مهم علم کلام اسلامی‌اند. شمس در لابلای سخنان خود مباحثی درباره جبر و اختیار مطرح کرده است که در عین اختصار بسیار ارزشمندند. او برخلاف اکثر عرفا، که به جبر تمایل دارند، به تفکر جبرگرایانه تاخته است و انسان را موجودی مختار می‌داند که لطیفه‌ای و رای جبر در وجود او قرار دارد. از مجموع سخنان او چنین برمی‌آید که او همچون متکلمان امامیه راهی میان جبر و اختیار برمی‌گزیند. این اندیشه شمس به روشنی در آثار مولوی بازتاب یافته است. بدون شک، سخنان شمس یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری این اندیشه نزد مولوی است، اما تا کنون به‌ندرت محققان به آن توجه کرده‌اند.

علاوه بر این، شمس در زمینه حدوث و قدم عالم نیز نظریه‌های جالب توجهی دارد. او بر خلاف تعدادی از عرفا و فیلسوفان، همچون ابن عربی و شیخ اشراق، که به قدم عالم اعتقاد دارند، به صراحت، عالم را حادث می‌داند. او برای اثبات این عقیده خود، تمثیلهای جالبی به کار می‌برد و با تأویل برخی از آیات قرآن، به بحث درباره این موضوع می‌پردازد. مولوی نیز به تبع شمس، با همان صراحت و با سخنان و تمثیلهایی مشابه او، عالم را حادث می‌داند و به شرح و بسط این عقیده می‌پردازد.

در این مقاله، ابتدا به طور مختصر به تعریف علم کلام و اندیشه‌های کلامی، همچون جبر و اختیار و حدوث و قدم پرداخته‌ایم. در ادامه، ضمن بیان ساختارمند نظریه‌های شمس تبریزی در این ابواب، به بررسی چگونگی بازتاب سخنان و عقاید وی در آثار مولوی، و به خصوص مثنوی معنوی، اقدام کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که یکی از اساسی‌ترین سرچشمه‌های تفکر مولوی همین سخنان شمس تبریزی است.

کلیدواژه‌ها: شمس تبریزی، مقالات شمس، مولوی، مثنوی معنوی، جبر و اختیار، حدوث و قدم.

مقدمه

شمس تبریزی، عارف پرآوازه قرن هفتم هجری، شخصیتی است که درباره شخصیت وی آرای گوناگون بسیار است. این اختلاف اقوال، گاه آدمی را چنان دچار شیفستگی یا سرگردانی می‌کند که خروج از آن دشوار می‌نماید. چنانکه گاه او را «حضرت مولانا، سلطان‌الاولیاء و الواصلین، تاج‌المحبوبین، قطب‌العارفین، فخرالموحدین... شمس‌الحق و الملّه و اللّین تبریزی، عظم‌الله جلال قدره» نامیده‌اند (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲). گاه عاشقانه او را حضرت خضر (س)، بلکه معشوق خضر دانسته‌اند (سلطان ولد، ۱۳۶۸: ۴۲). زمانی نیز او را «واقف به اسرار رسول» و «کامل تبریزی» خوانده‌اند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۴). برخی هم وی را «صاحب حال و قال»، «قطب همه معشوقان جناب احدی» و «پادشاه کامل و مکمل» نامیده‌اند (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۳). عده‌ای از دیار هندوستانش پنداشته‌اند و عده‌ای از دیار آذربایجان (قاسمی، ۱۳۸۳: ۹۸؛ سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۳). برخی هم او را خراسانی خوانده‌اند (بهیزاد، ۱۳۷۶: ۶۹).

گروهی از او با عنوان داعی اسماعیلی یاد کرده‌اند (تدین، ۱۳۷۲: ۵۵۸-۵۸۴). گروهی دیگر از جمله اقطاب طریقت ابدالیه و قلندریه‌اش دانسته‌اند (بیانی، ۱۳۸۴: ۶۴-۶۷). گاه نامش در میان بزرگان یارسان و اهل حق می‌درخشد (جیحون آبادی، ۱۳۶۱: ۲۶۱). گاه هم از او با وصف پیر و راهنمای باطنی آیین اکنکار یاد می‌کنند! (تویچل، ۱۳۷۲: ۱۷۴). باری، از زمره شیعیان امامیه‌اش می‌خوانند (بیانی، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۱۰). گاهی نیز مهدی موعود شیعیانش می‌پندارند! (اراکي، ۱۳۸۱: ۴۴).

«افسانه‌ها شمس را مکتب ندیده‌ای صاحب‌دل و برخوردار از فره ایزدی، قلندری عادی، یا درویشی سیاح به تصویر کشیده‌اند که صاحب کرامت بوده» است (دین لوئیس،

جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب...

۱۳۸۶: ۱۷۸). گاه در این افسانه‌ها او را پسر جلال‌الدین نومسلمان دانسته‌اند که فرقه حشاشین را رها کرد! (سمرقندی، بی‌تا: ۱۴۷). خوشبختانه،

مطالعه مقالات شمس موجب دورریختن افسانه‌هایی می‌شود که از این مرد ساخته‌اند. نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگار خود تبحر داشته، اما اغلب بر باورهای مرسوم جامعه خرده می‌گرفته است. مقالات شمس آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش‌بیان و نیت خود را به زبان فارسی هم ساده و هم بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است (دین لویس، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

بنابراین، بهترین ملاک برای شناخت افکار و عقاید و زندگی شمس تبریزی همان کتاب مقالات شمس است که مجموعه‌ای از منقولات پراکنده اوست که به صورت شفاهی در میان مریدان بیان کرده است. «در مجموع حدود بیست نسخه خطی از این متن برجای مانده که همگی آنها، کمابیش، مجموعه‌هایی نامنظم و تصحیح‌نشده است و نشان می‌دهد که این کتاب هرگز به صورت رسمی انتشار نیافته است (همان: ۱۷۹).

همان‌گونه که یادآور شدیم، در میان سخنان پراکنده شمس در مقالات، مفاهیم کلامی نیز وجود دارد. این مطالب، اگرچه مختصر و گاه اشاره‌وار مطرح شده‌اند، ارزشی ویژه دارند، زیرا با بررسی آنها تفکر کلامی شمس به خوبی برای ما آشکار می‌شود. بحث پیرامون جبر و اختیار و حدوث و قدم از مباحث مهم کلامی است که شمس ضمن سخنان خود به آنها پرداخته است. در ادامه، علاوه بر بیان طبقه‌بندی‌شده نظریه‌های شمس در این ابواب، به بررسی چگونگی بازتاب آنها در مثنوی مولوی خواهیم پرداخت.

جبر و اختیار از دیدگاه شمس و بازتاب آن در مثنوی

مسئله جبر و اختیار از مباحثی است که از روزگاران قدیم تا به امروز، موضوع بحث و جدال فیلسوفان، متکلمان و عرفا بوده است. گروهی جانب جبر را گرفته‌اند، عده‌ای جانب اختیار را و جماعتی راهی میانه این دو برگزیده‌اند، برای نمونه، اشاعره جانب جبر را گرفتند و معتقد بودند:

ارادت خداوند یکی است و ازلی و متعلق است به همه مرادها از فعلهای خاصه او و افعال بندگان، از آن جهت که افعال بندگان آفریده حضرت حق است، نه از آن

جهت که از کسب بندگان است، و از اینجاست که گفته است همه به ارادت حق تعالی است؛ خیر و شرّ و نفع و ضرر، و همچنانکه ارادت فرمود و آنچه معلوم داشت، ارادت فرمود از بندگان چیزی را که معلوم داشت و امر کرد قلم را تا در لوح محفوظ نوشت و این حکم او و قضا و قدر اوست که تغییر و تبدیل را در آن راه نیست و خلاف معلوم حق تعالی، که از جنس مقدور باشد، وقوع آن محال است (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۲۵).

برخلاف اشاعره، معتزله مکتب اختیار برگزیده‌اند:

اتفاق دارند برآنکه بنده قادر است بر افعال خویش، هم بر نیک و هم بر بد، و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می‌شود در آخرت، و حضرت حق شأنه منزه است از آنکه او را نسبت به ظلم و شرّ و فعل کفر و معصیت کنند؛ زیرا اگر ظلم بیافریند، ظالم باشد، چنانکه اگر عدل را خلقت کند، عادل باشد (همان: ۱/ ۶۸). این دو نحله فکری، در طول تاریخ اسلام، همواره با هم در ستیزه بوده و گاه یکدیگر را تکفیر کرده‌اند. «اشاعره معتزله را قدری می‌خوانند، زیرا معتزله نفی قدرت و اثبات حریت اراده و اختیار می‌کنند و افعال عباد را به قدرت و مخلوق عبد می‌شمارند. معتزله نیز اشاعره را قدری می‌گویند، از آن جهت که اشاعره مثبت قضا و قدر هستند» (نسفی، ۱۳۴۴: ۲۴۶ و ۲۴۷).

برخلاف اشاعره و معتزله، شیعه نه معتقد به جبر مطلق است، نه به اختیار مطلق؛ بلکه با توجه به این فرمایش نورانی امام صادق (ع)، «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»، راهی میان آن دو برگزیده است (نک. کلینی، ۱۳۵۶: ۱/ ۱۶۰). محققان شیعه در این باب گفته‌اند که «اعتقاد ما در این باب قول جناب صادق - علیه السلام - است که نه جبری است و نه تفویضی، بلکه امری است میان دو امر» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۹: ۲۶). علاوه بر متکلمان و فیلسوفان، عرفای مسلمان نیز هر یک در این باب سخن گفته و مسیری را پیموده‌اند. برای نمونه، عین‌القضات همدانی آدمی را صاحب اختیار معرفی کرده است، نه مجبور:

ای عزیز، هر چه در ملک و ملکوت است، هر یکی مسخرّ کاری معین است، اما آدمی مسخرّ یک کار معین نیست، بلکه مسخرّ مختاری است؛ چنانکه احراق بر آتش بستند، اختیار بر آدمی بستند؛ چنانکه آتش را جز مختاری صفتی نیست؛ پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید (همدانی، ۱۳۷۰: ۱۸۹).

هجویری معتقد است که «اختیار کردن بنده مر اختیار حق را، تعالی، هم به اختیار حق بود، که اگر نه آن بود که حق تعالی و را بی اختیاری اختیار کردی، وی اختیار فرو نگذاشتی. و از ابو یزید پرسیدند: امیر کی باشد؟ گفت: آنکه و را اختیار نمانده باشد» (هجویری، ۱۳۵۸: ۵۰۳). در این سخنان هجویری، تا حدودی، گرایش به جبر دیده می‌شود. عده‌ای از عرفا نیز جبر و اختیار را امری نسبی دانسته‌اند:

ای درویش، به یقین معلوم شد که آدمی به استعداد و سعی و کوشش به مقصود و مراد می‌رسد و در استعداد مجبور است و در سعی و کوشش مختار است؛ پس آن کس که می‌گوید که همه جبر است، خطا می‌گوید و آن کس که می‌گوید که همه قدر است هم خطا می‌گوید، و آن کس که می‌گوید جبر هست و قدر هست، جبر به جای خود و قدر به جای خود، حق می‌گوید (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۱۵).

شمس نیز در میان سخنان پراکنده خود، سخنانی در باب جبر و اختیار بیان داشته است. در ادامه، ضمن بیان این نظریه‌ها به بررسی میزان بازتاب آنها در مثنوی مولوی می‌پردازیم.

نقد تفکرات جبرگرایانه

شمس ضمن برخی از سخنانش، به نقد تفکر جبرگرایانه پرداخته و معتقد است که مکتب جبر با تعالیم الهی، امر و نهی، ارسال پیامبران و... در تعارض است: این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان [هم]، اما طریق غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر. خداوند تو را قدری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وعده و وعید و ارسال رُسل، این همه مقتضای قدر است. آیتی چند هست در جبر، اما اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵).

شمس در جایی دیگر از سخنانش، اعتقاد به جبر را باعث متلون شدن نامه اعمال و بازماندن از بسیاری از فواید دانسته است: «نامه کردارت متلون است. این تلون از جبر است. نامه متلون منویس. آخر، جبر را این طایفه به دانند. اگر تو بدین جبر معامله کنی، از بسیار فواید بازمانی. چندان نیست که بگویی، برویم بخشیم تا خدا چه فرماید» (همان: ۹۱/۱). او معتقد است که تفکر جبرگرایانه مطلق از زمره حجابهای راه سلوک است و عارفانی چون بایزید بسطامی، به علت تفکر جبری، از درک تمامی حقیقت محروم مانده‌اند: «اغلب به جبر فرو رفتند، ابایزید و غیره. در سخنانشان پیدا است. چندان

نیست. و مشغول شدن بدان سخنها حجاب است از این روش، که آن چیز دیگر است» (همان، ۱۰۳/۱). شمس در جای دیگر، همین تفکر جبری بایزید را باعث «سُبْحانی مَا أَعْظَمَ شَأْنِي»^۱ گفتن او دانسته و معتقد است که این مرحله، مرحله سُکر و مستی است و متابعت حضرت رسول (ص) در حالت سُکر ممکن نیست:

گفت: ذکر می‌خواهیم، فرمود که ذکری می‌باید که از مذکور بازن دارد، و آن ذکر دل باشد. ذکر زبان کم باشد. ابایزید ذکری که به دل بود خواست که بر زبان بیارد؛ چون مست بود، «سُبْحانی» گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن؛ او از آن سوی مستی است. به مستی، متابعت هشیار نتوان کردن. «سُبْحانی» جبر است، همه در جبر فرو رفته‌اند (همان: ۹۲/۲).

از این سخنان شمس این مفهوم استنباط می‌شود که شمس نظر موافقی درباره جبر و تفکر عارفان جبرگرا نداشته است، بلکه از آنها انتقاد کرده و جبر را باعث حرمان و حجاب راه ایشان دانسته است. مولوی نیز در مثنوی توجه ویژه‌ای به بحث جبر و اختیار کرده است:

مولانا این مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است،... [اما] حقیقت آن است که مولانا عقیده جبریه را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی‌پسندد و از نظر فلسفی، آن را باطل می‌داند؛ در دو جا از مثنوی، که مسأله جبر و اختیار و خلق اعمال به تفصیل مطرح شده [است]، مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱/۲۶۵).

بدین ترتیب، مولوی در مثنوی از یک دیدگاه به جبر و تفکر جبرگرایانه تاخته است. کلاً از دو منظر مبحث درنگریسته است. یکی از منظر کلامی، و دیگر، از منظر عرفانی و صوفیانه. مولانا از منظر کلامی، براهینی سخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده است و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، چندان که هر ذوق سلیمی را به اقناع و اطمینان می‌رساند. لیکن در منظر صوفیانه مولانا از جبر دفاع می‌کند، اما کدام جبر؟ جبر مصطلح مشهور؟ خیر (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۲).

آنچه مولوی از آن دفاع کرده است، جبر تحقیقی و عارفانه است. ما در قسمت بعد به آن خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که آن جبر هیچ تعارضی با اختیاری که مولوی از آن دفاع می‌کند ندارد و شمس نیز از چنان نظریه‌ای دفاع کرده است. اکنون بحث درباره آن دسته از نظرهای مولوی است که با تفکر شمس در باب رد جبر و ترجیح اختیار مطابقت دارد. همچنان که یادآور شدیم، شمس منطق جبرگرایان را

جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب...

مخالف «امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رُسل» می‌داند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵). مولوی نیز در مثنوی خود با آوردن دلایلی مشابه شمس، به ردّ تفکرات جبریان برخاسته است. علت‌هایی را که مولوی در ردّ جبر بیان کرده است، از یک دیدگاه، می‌توان در نه دسته طبقه‌بندی کرد: ۱. امر و نهی، ۲. تعلیم و تربیت، ۳. کشش به سوی خوبی و بدی، ۴. اجرای قوانین، ۵. امر و نهی الهی، ۶. توبه، ۷. انتخاب و اختیار، ۸. درمان، ۹. تکلیف و تشویق و تنبیه (فاضلی، ۱۳۸۶: ۲۲-۳۰).

در تقسیم‌بندی دیگری می‌توان برهانهای مولوی بر اثبات اختیار بشر را بر چهار پایه استوار دانست: ۱. فطریات وجدانیات^۲، ۲. تردید و دودلی^۳، ۳. غروض احوال مختلف در انسان^۴، ۴. وعد و وعید و امر و نهی کتب آسمانی و اخلاقی (نک. زمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۶-۳۹۰؛ همایی، ۱۳۶۹: ۱/ ۸۱-۸۶).

بحث درباره همه این موارد در این مقال نمی‌گنجد. به همین دلیل به صورت مختصر به چند نمونه از این برهانها که با نظرهای شمس شباهت بیشتری دارند اکتفا می‌کنیم (برای اطلاعات بیشتر، نک. فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱۵۸/۱، ۱۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵؛ همان: ۲/ ۳۷۷، ۴۹۵، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۵۰، ۵۵۵، ۶۰۰؛ شهیدی، ۱۳۸۲: ۷/ ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۷۷؛ همایی، ۱۳۶۹: ۷۷-۹۵؛ جعفری، ۱۳۵۲: رکنی، ۱۳۷۷؛ فولادی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۳۴؛ جاوید صباغیان، ۱۳۷۹: ۶۵۹-۶۷۴).

یکی از مواردی که شمس تبریزی آن را مقتضای اختیار دانسته، «امر و نهی» است (۱۳۸۵، ۱/ ۲۴۵). امر و نهی می‌تواند شامل امر و نهی دیگران یا اوامر و نواهی الهی باشد. مولوی نیز در مثنوی خود به این موضوع توجه نشان داده است. وی معتقد است که یکی از دلایل مختار بودن انسان مکلف بودن امر و نهی دیگران یا اوامر و نواهی الهی است. کسی خلف وعده کند یا در موقع مقرر سر قرار خود حاضر نشود، مردم او را مذمت می‌کنند. امر به وفای به عهد و نهی از خلف وعده ویژه انسان است، نه جماد و نبات.

هر عملی که از انسان در وجود می‌آید، دو نسبت دارد؛ نسبتی به وجه قیام و تعلق با بنده و نسبتی به وجه صدور و ایجاد با حق تعالی، دلیل نخستین آن است که ما یکدیگر را بر کار بد ملامت می‌کنیم و اگر فعل به ما هیچ نسبت نداشته باشد، ملامت و گفتن «چرا کردی» بیجا و نادرست است؛ چنانکه ما چیزی را که مقهور و مسخر است، در معرض بازخواست و عتاب قرار نمی‌دهیم و فی‌المثل به چوب و سنگ نمی‌گوییم که چرا بر سر ما خوردی و شکستی. این امر وجدانی بر نسبت فعل به انسان دلیلی واضح است (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۲/ ۵۰۰).

اختیاری هست ما را بی‌گمان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
ادمی را کس نگوید همین پیر
این چنین واجسته‌ها مجبور را
حس را منکر نتانی شد عیان
از کلوخی کس کجا جوید وفا
یا بیا ای کور تو در من نگر ...
کس بگوید یا زند معذور را؟
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
نیست جز مختار را ای پاک جیب ...

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۹۰)

جمله عالم مقرر در اختیار امر و نهی این بیار و آن میار

(همان: ۳ / ۱۹۳)

علاوه بر امر و نهی دیگران ما را و امر و نهی ما دیگران را، اوامر و نواهی واضح و آشکار الهی در کتابهای آسمانی و اخبار پیامبران، تنها در صورت مختار بودن انسان معنا پیدا می‌کنند و اگر اختیاری برای انسان وجود نداشته باشد، «امر و نهی و وعد و وعید» امری عبث و بیهوده است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۴۵) و امر بیهوده به دور از ذاتِ پاکِ خداوندِ حکیم است:

جمله قرآن امر و نهی است و وعید
هیچ دانا، هیچ عاقل این کند
که بگفتم که چنین کن یا چنان
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ
امر کردن سنگ مرمر را که دید؟
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
چون نکردید ای موات و عاجزان
عقل کی جنگی زند بر نقش جنگ
کای غلام بسته‌دست، اشکسته‌پا
نیزه بر گیر و بیا سوی و غا
امر و نهی جاهلاننه چون کند؟
خالتقی که اختر و گردون کند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۹۴)

در حقیقت، مولوی با ذکر این تمثیله‌ها در پی اثبات این سخن است:

امر و نهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب بر شخص مجبور و کسی که اختیار فعل و ترک نداشته باشد، قبیح است؛ خواه اوامر و نواهی شرعی باشد که در مذاهب مقرر است یا آنچه بر حسب رسم و عادت مابین خود افراد بشر معمول است که به یکدیگر امر و نهی و تهدید و تطمیع می‌کنند و اشخاص را به سبب فعل یا ترک اعمال مجازات و مکافات می‌دهند (همایی، ۱۳۶۹: ۱ / ۸۳).

جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب...

و این سخنان همه توضیح این عبارت شمس است: «امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رُسل، این همه مقتضای قَدَر است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵).

جبر تحقیقی و جبر تقلیدی

همان‌گونه که تاکنون نشان داده‌ایم، شمس، و به تبع او، مولوی اختیار را بر جبر ترجیح نهاده و دلایل مختلفی برای این ارجح بودن بیان داشته‌اند. با وجود این، در لابلای سخنان شمس دو نوع جبر از یکدیگر تفکیک شده است: یکی جبر تحقیقی و دیگر جبر تقلیدی. او جبر تقلیدی را ناپسند و جبر تحقیقی را پسندیده دانسته است: «جبر را این طایفه دانند؟ ایشان چه دانند جبر را؟ آخر جبر را تحقیقی است، تقلیدی است. آخر در تقلید چرا می‌نگری؟ آخر سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟» (همان: ۱/ ۹۱).

شمس در جای دیگری از سخنانش، به طور ضمنی، به نقد «جبر تقلیدی» پرداخته و معتقد است که سالک باید بتواند از ایمان، اعتقاد و جبر تقلیدی رها شود و از ورای این حجابها به درک و شناخت بیواسطه خداوند نایل آید: «آن جبریان چه می‌کنند؟ مرد قوی^۵ که نداند که این همه از حق است، کودکی را بگویی که ما را که آفرید؟ گوید: حق ... مرد آن است که این غالب^۶ را ببیند، و آن هست‌کننده را ببیند و هست کردن او را ببیند، چشم باز کند بی‌تقلید و بی‌حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند؟» (همان: ۱/ ۲۹۹ و ۳۰۰).

اصطلاحهای «جبر تحقیقی» و «جبر تقلیدی» در سخنان شمس را می‌توان مترادف با اصطلاحهای «جبر خاصه» و «جبر عامه» در مثنوی مولوی دانست. مولوی نیز همچون شمس معتقد است که برخلاف جبر تقلیدی (جبر عامه)، که امری مذموم است، جبر تحقیقی (جبر خاصه یا عارفانه) جبری پسندیده است؛ زیرا در این نوع جبر عارفان از روی تقلید سخن نمی‌گویند، بلکه خداوند چشم بصیرت آنها را گشوده و اوامر غیبی گذشته و آینده بر ایشان فاش کرده است (نک. فولادی و محمدرضا یوسفی، ۱۳۸۵: ۱۲۵-۱۲۸؛ شهیدی، ۱۳۸۲: ۴/ ۲۵۸).

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد	وآنکه عاشق نیست، حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست	این تجلی مه است، این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست	جبر آن اماره خودکامه نیست

جبر را ایشان شناسند ای پسر^۷ که خدا بگشادشان در دل بصر^۸
 غیب آینده بر ایشان گشت فاش ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
 اختیار و جبر ایشان دیگر است قطره‌ها اندر صدفها گوهر است
 هست بیرون قطره خُرد و بزرگ در صدف آن دُر خرد است و سترگ...
 اختیار و جبر در تو بُد خیال چون در ایشان رفت، شد نور جلال

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ / ۹۰)

بنابراین می‌توان گفت:

آخرین تحقیق مولوی درباره جبر و اختیار آن است که دو حالت جبر و اختیار مربوط به درجات سیر و سلوک و مقامات استکمالی سالکان روحانی است؛ به این معنی که سالک در آغاز و اثنای سیر و سلوک تا به مقام فنای فی‌الله و معیت با حق، که آخرین مقام وصول سالک است، نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند، اما چون به آن مقام رسید که تعینات او در هستی مطلق فانی و مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد؛ بلکه وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است. قطره‌ای است که به دریا پیوسته [است]. وجود او و جنبش و آرامش او و هر عملی که از او صادر شود، تابع دریاست (همایی، ۱۳۶۹: ۱ / ۹۸).

در این حالت، جبر عارف جبری تقلیدی و کورکورانه نیست؛ بلکه بتحقیق دریافته است که همه چیز در قبضه قدرت پروردگار است و این همان جبری است که شمس از آن با عنوان «جبر تحقیقی» یاد کرده است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ / ۹۱).

جمع بین جبر و اختیار

چنانکه تا اینجا ملاحظه شد، شمس در وهله نخست، جبر مطلق را رد کرده و با ذکر دلایلی اختیار را ارجح دانسته است. علاوه بر این، وی در بیانات خود از جبر تحقیقی سخن به میان آورده و آن را بر خلاف جبر تقلیدی آن را امری پسندیده دانسته است. مولوی نیز به تبع شمس، همین مفاهیم را با ساختاری منسجم‌تر و با بیان تمثیلهایی زیبا در جای جای مثنوی خود بیان کرده است.

نکته دیگر در باب سخنان شمس درباره جبر و اختیار این است که او در سخنانی پراکنده، از حالتی ورای جبر سخن گفته است که البته اختیار مطلق هم نیست، ولی

جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب...

متأسفانه به بسط و شرح آن نپرداخته است. شمس از «لطیفه‌ای بیرون جبر» سخن می‌گوید که «چیز دیگر است»، اما اکثر بزرگان و عارفان آن را در نیافته‌اند: «این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان، اما طریق غیر آن است، لطیفه‌ای هست بیرون جبر» (همان: ۱/ ۲۴۵ و ۱۰۳). این جبر مطلق نیست و اختیار مطلق هم نیست، زیرا وی در جای دیگر از سخنانش جبر تحقیقی (جبر عارفانه) را پذیرفته است. پس این «لطیفه بیرون از جبر» چیست؟ شمس آن را «چیز دیگر» و رای جبر دانسته است: «اغلب به جبر فرو رفتند ... چندان نیست. مشغول شدن بدان سخنها حجاب است از این روش؛ که آن [مسیر درست] چیز دیگر است» (همان: ۱/ ۱۰۳).

با توجه به اینکه شمس جبر مطلق را رد کرده و نوعی جبر عارفانه را نیز پذیرفته است، به نظر می‌رسد می‌توان گفت که منظور شمس از «لطیفه بیرون از جبر» همان جمع بین جبر و اختیار باشد که بعدها مولوی، به صورت ساختارمندتر، در مثنوی به شرح و تفسیر آن پرداخته است. محققان عرفان اسلامی به این امر تصریح کرده‌اند که مولوی، در نهایت، «معتقد به حالتی مابین جبر و تفویض مطلق شده است، همانطور که شیعه امامیه معتقدند» (همایی، ۱۳۶۹: ۱/ ۷۷). به زبان دیگر، «زبده نظر مولانا در مبحث جبر و اختیار برزخی است میان جبر مطلق و اختیار مطلق، و این مختار مذهب کلام امامیه نیز هست» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۲). بنابراین، می‌توان گفت جمع نظرهای جلال‌الدین در زمینه جبر و اختیار این است که این دو با هم‌اند. جبر به همراه اختیار، و اختیار با جبر است؛ همانگونه که خود اختیار، به اختیار حاصل نشده است، بلکه انسان جبراً مختار آفریده شده است (نک. فاضلی، ۱۳۸۶: ۶۴؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۱۹۲، ۵۸۸ و ۵۸۹؛ نیکویخت، ۱۳۸۸: ۱۵۷-۱۸۶).

استاد همایی ابیات زیر را شاهد اثبات نظریه جمع بین جبر و اختیار در مثنوی دانسته و معتقد است که مولوی در این ابیات می‌خواهد بگوید که قدرت خالق با اختیار مخلوق منافاتی ندارد و بشر در عین محصور بودن در قدرت پرودگار، اختیاری دارد که خداوند به او داده شده است (همایی، ۱۳۶۹: ۱/ ۷۸):

توز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد: «ما رمیت اذ رمیت» ^۹
گر بپرآنیم تیر، آن نی ز ماست	ما کمان، و تیراندازش خداست
این نه جبر، این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است



زاری ما شد دلیل اضطرار
 خجالت ما شد دلیل اختیار
 گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟
 وین دریغ و خجالت و آزر
 زجر شاگردان و استادان چراست؟
 خاطر از تدبیرها گردان چراست؟

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۹)

البته گفتنی است که جمع بین جبر و اختیار در مثنوی مولوی، تنها در این چند بیت خلاصه نمی‌شود و محققان پس از جمع‌بندی کلی از تمامی ابیات مثنوی در این زمینه، به این نتیجه رسیده‌اند.

حدوث و قدم

از مسائل دشوار و مورد اختلاف فیلسوفان و متکلمان مسألهٔ حدوث و قدم عالم هستی است که از دیرباز محل اختلاف ارباب ملل و مذاهب بوده است (سجادی، ۱۳۷۶: ۱۹۲). فیلسوفان در تعریف حادث گفته‌اند: «كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ زَمَانًا ثُمَّ حَصَلَ فَهُوَ حَادِثٌ»^{۱۰} (سهروردی، ۱۳۵۳: ۲/ ۱۷۲ و ۱۷۳). در مقابل «حادثات»، «قدیم» قرار می‌گیرد که «عدم و زمان، بر او پیشی نگرفته، بلکه همیشه بوده است و همیشه خواهد بود» (همانجا). این ذات مقدس واجب‌الوجود و علت تامهٔ هستی است. عزیزالدین نسفی در تعریف حدوث و قدم گفته است:

بدان که وجود از دو حال خالی نباشد: یا او را اول باشد یا نباشد. اگر او را اول نباشد، آن وجود قدیم است، و اگر باشد، آن وجود حادث است. حادث بی قدیم نتواند بود و البته باید به قدیم رسد تا حادث را وجود باشد. وجود حادث ممکن‌الوجود است. واجب‌الوجود خدای عالم و ممکن‌الوجود عالم خداست (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۸).

اختلاف نظر میان فیلسوفان از این قرار است که عده‌ای فقط ذات پاک خداوند را «قدیم» می‌دانند، اما عده‌ای دیگر نفس انسانی و چند چیز دیگر را نیز «قدیم» دانسته‌اند: به عقیدهٔ افلاطون و پیروان او، نفس انسانی قدیم زمانی است؛ یعنی قبل از تعلق به بدن عنصری در ازل هم وجود داشته و از عالم مجردات به جهان مادی تنزل کرده است. گروهی از فلاسفهٔ حرآنی و نیز بعض حکمای اسلامی ایرانی، که ابوبکر محمدبن زکریای رازی را یکی از دانشمندان شاخص این دسته باید شمرد، نفس را قدیم ذاتی دانسته‌اند؛ به این قرار که معتقد به قدمای خمسه‌اند، یعنی به پنج موجود

حیّ قدیم ذاتی معتقدند: دو موجود فاعل، یکی ذات باریتعالی و دیگر نفس؛ و یک موجود منفعل که هیولا یا ماده است؛ و دو موجود دیگر که نه جنبه فعل در آنها ملحوظ است و نه جنبه انفعال: یکی خلأ یا مکان و دیگر دهر یا زمان. پس پنج موجود قدیم ذاتی به عقیده ایشان می‌شود: ذات باریتعالی، نفس، زمان، مکان، ماده» (همایی، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۱۱).

شیخ اشراق در اکثر آثار خود بر قدیم بودن عالم صحنه گذاشته است (نک. خالد غفاری، ۱۳۸۰: ۱۱۶ و ۱۱۷). وی با ذکر برهانهایی ثابت کرده است که تعدد قدماء باعث برابری و همسانی علت و معلول و خالق و مخلوق نمی‌شود (همان: ۱۵۱). برای نمونه، در پرتونامه این مفهوم را اینگونه بیان داشته است:

بدان که حکما گفته‌اند که نشاید که واجب‌الوجود چیزی نکند. پس بکنند، که اگر مرجح وجود چیزها اوست، چون مرجح دائم باشد، ترجیح دائم باشد ... و آنچه گویند که اگر مبدأ اول و معلومات او دائم باشد، هر دو برابر باشند، و همی نادرست بود؛ از آنکه مثلاً تو دانی گفت که انگشت بجنید، پس انگشتی بجنید، و نگویی که انگشتی بجنید، پس انگشت، زیرا که حرکت انگشتی از انگشت است، نه حرکت انگشت از انگشتی. ... پس حرکت انگشت در عقل متقدم است بر حرکت انگشتی، و اگر هم به زمان متقدم نیست، پس علت را بر معلول تقدم به ذات باشد، نه به زمان، اگرچه دائم باشد، همچون تقدم کسر بر انکسار، و وجود معلول از علت باشد، نه وجود علت از معلول (سهروردی، ۱۳۵۳: ۳/ ۴۱ و ۴۲).

سهروردی برخلاف نظر کلی خود، در یک جای از آثارش نظریه قدمت عالم را رد می‌کند و می‌گوید که به هر حال، جهان اول و آخری دارد، و آنچه اول و آخر دارد، نمی‌تواند قدیم باشد:

بدان که حق تعالی عالم بود در ازل. بدان که جهان را خواست آفریدن، چنانکه در ازل بود. همچنین در ابد باشد و هیچ تغییر و تبدیل نپذیرد ... چون این بدانستی، بدان که جهان را اولی است و آخری خواهد بود و هر چه را اول و آخر باشد، قدیم نباشد (همان: ۲/ ۳۸۷).

ابن عربی معتقد است:

اعیان موجودات از جهت ثبوتشان قدیم‌اند و حدوث از جهت وجود بدانها نسبت داده می‌شود و در این باره آن را به میهمانی مثال می‌زند که در زمان معینی وارد می‌شود. ما می‌توانیم بگوییم امروز میهمانی بر ما وارد شد؛ یعنی وجود وی حادث گشت و از ورود و حدوث وی لازم نمی‌آید که از پیش وجود نداشته باشد. خدای

بزرگ گوید: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ»^{۱۱} این مثالی است که بتوان معنای مقصود از حدوث را بیان نماییم. عالم قدیم است؛ چه برای او عین ثابتی است که در ازل وجود داشته است، بلکه او قدیم است با قدم ذاتی الهی که در صورتی ظاهر می‌شود و در تجدد و تنوع این صورتهای و تنوع و اختلاف آن صور حدوث صورت می‌گیرد (سعیدی، ۱۳۸۷: ۲۷۱-۲۷۲؛ نک. خوارزمی، ۱۳۶۸: ۸۳/۱، ۱۲۰، ۴۱۴).

شمس تبریزی معتقد بود که عالم حادث است. او بر این باور بود که جهان اول و ابتدایی دارد، از همین رو نمی‌تواند قدیم باشد. شمس در سخنانش به تفسیر چند آیه از قرآن می‌پردازد و می‌گوید که حضرت باری تعالی برای اینکه به همه بفهماند که عالم حادث است، جهان هستی در برابر چشمان حضرت رسول (ص) نابود کرد و دوباره از نو بنا نهاد تا حضرت رسول (ص) شاهد باشد که جهان حادث است، نه قدیم. از همین روست که خداوند از حضرت رسول (ص) با وصف «شاهد» یاد کرده است:

یک الف را بدانی، همه قرآن را بدانی، وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدِي، بنا انداختیم تا نگویند که قدیم است و اول ندارد. همه را پیش او محو کرد، باز پیش او بنا کرد، تا گواه باشد بر معاینه. إِذَا رَأَيْتَ الشَّمْسَ فَآشْهَد. إنا أرسلناك شاهداً^{۱۲} (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۲۴۱).

شمس در جای دیگر از سخنانش، با نقد تفکر معتزله، به این موضوع اذعان دارد که عالم حادث است، نه قدیم: «معتزله می‌گویند: «که از قدم کلام، قدم عالم لازم آید». این راه بحث معتزله نیست؛ این راه شکستگی است و خاک باشی و بیچارگی و ترک حسد و عداوت» (همان: ۱/۱۲۶).

مولوی نیز همانند شمس، عالم را حادث می‌داند. مولوی «تغییر و تبدل احوال جسم را از حرکت و سکون و اجتماع و افتراق بر حدوث آن دلیل می‌شمارد و بدین سبب عالم را حادث می‌داند» (مشیدی، ۱۳۷۹: ۳۱۸). مولوی به مصداق «العالم مُتَغَيَّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيَّرٍ حَادِثٌ وَ كُلُّ حَادِثٍ فَانٌّ»^{۱۴} با تمسک به برهان حرکت و سکون به اثبات حدوث عالم پرداخته است (همان: ۳۱۹):

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شرر کش تیز جنبانی به دست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۷۱)

_____ جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب...

حال امروز به دی مانند نی
شادی هر روز از نوعی دگر
همچو جو اندر روش کش بند نی
فکرت هر روز را دیگر اثر
(همان: ۳ / ۲۳۱)

مولوی در جای دیگر از مثنوی با صراحت بیان می‌کند که عالم حادث است، اما خداوند آنچنان جهان را معمور و آبادان خلق کرده است که دهریان می‌پندارند ازلی و قدیم است. او در سخنانش بر این موضوع تأکید دارد که پیامبران راز حدوث جهان را بر همگان گشوده‌اند، و این مترادف این سخن شمس است: خداوند حضرت رسول (ص) را شاهد گرفت بر حدوث عالم^{۱۵} و او این سر را برای ما آشکار ساخت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۴۱).

آن چنان معمور و باقی داشتت
شکر، دانستیم آغاز تو را
تا که دهری از ازل پنداشتت
انبیاء گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است
عنکبوتی نه که در وی عابث است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ / ۳۷۵)

شکر خدای را که دانستیم که فلک آغاز دارد، که حق آغاز اوست و هر مسبوق به علتی حادث است. بلکه عالم هر چند سلسله عرضیه باشد، عوالم و حادثات حوادث است؛ چه انا فانا فلک و آنچه در جوف آن است، متجدد است بالذات و الهویه. و هر مرتبه از وجودش محفوف است به عدمین: عدم سابق و عدم لاحق. کما قال الله تبارک و تعالی: «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۱۶}. و دهری و طباعی قصور دارند و کورند که از جسم و قوای حاله منطبعة در آن، نظر عقلشان بر مجردات متعلقه واقع نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۵۶).

بنابراین، «مولوی عالم را حادث ذاتی می‌داند و تذکر می‌دهد که انسان عادی از درک ازلیت و ابدیت عالم عاجز است و نباید خود را جاهلانه در ماجرای این بحث بیندازد» (همایی، ۱۳۶۹: ۱ / ۱۱۳).

دی یکی می‌گفت عالم حادث است
فلسفی ای گفت: چون دانی حدوث
فانی است این چرخ و حقیق وارث است
حادثی ابر چون داند غیوث
کرمکی کاندر حدث باشد دفین
کی بداند آخر و بدو زمین
این به

این به تقلید از پدر بشنیده‌ای
از حماقت اندر این پیچیده‌ای^{۱۷}
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۴۶)

مولوی در جای دیگر همین مفهوم را این‌گونه بیان می‌دارد:

آسمانها و زمین یک سیب دان کز درخت قدرت حق شد عیان

تو چو کرمی در میان سیب در از درخت و باغبانی بی خبر

(همان: ۳۸۸ / ۲)

پشه کی داند که این باغ از کی است کو بهاران زاد، مرگش در دی است

کرم کاندر چوب زاید سست حال کی بداند چوب را وقت نهال

(همان: ۳۷۵ / ۱)

مولوی معتقد است که آدمی در مرحله‌ای نیست که بتواند به معنای واقعی کلمه، حدود و قدم عالم را درک کند. این عقیده وی مترادف است با این سخنان شمس که «تو را از قدم عالم چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست، در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قدم عالم چه خرج می‌کنی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۲۱).

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت که شمس تبریزی در میان سخنان پراکنده‌اش مطالبی چند در باب جبر و اختیار بیان کرده است که بسیاری از این مفاهیم در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. برای نمونه، شمس در میان سخنانش با صراحت جبر مطلق را رد کرده و با بیان دلایلی، مانند امر و نهی و وعد و وعید الهی، به نقد تفکر جبرگرایانه برخی عرفا و بزرگان پرداخته است. مولوی نیز در بسیاری از سخنانش در مثنوی، به نقد تفکر جبرگرایانه پرداخته و با ذکر دلایلی، که تعدادی از آنها مشابه برهانهای شمس است، مکتب اختیار را بر جبر ترجیح نهاده است، اما موضوع به اینجا ختم نشده است و شمس در جای دیگری از سخنانش از «جبر تحقیقی» در برابر «جبر تقلیدی» سخن به میان آورده و به آن نظری مثبت داشته است. مولوی نیز همچون شمس، از دو نوع جبر عارفانه (خاصه) و ناآگاهانه (عامه) سخن به میان آورده و جبر عارفانه یا به تعبیر شمس، «جبر تحقیقی» را جبری ممدوح دانسته است، زیرا عارف در مقام فنای فی‌الله به مرتبه‌ای دست می‌یابد که همه چیز را از خداوند می‌داند.

از مجموع سخنان شمس اینگونه استنباط می‌شود که او راهی میانه جبر مطلق و اختیار مطلق، با تعبیر «لطیفه‌ای بیرون جبر»، پیشنهاد کرده است. از مجموع سخنان

جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب...

مولوی در مثنوی نیز نتیجه‌ای مشابه دریافت می‌شود، بنابراین می‌توان گفت نظریه‌های سه‌گانه شمس در حوزه جبر و اختیار، که اعم از ترجیح اختیار بر جبر، ستایش جبر تحقیقی (عارفانه) و جمع بین جبر و اختیار است، به شکلی منسجم‌تر در مثنوی مولوی بازتاب یافته‌اند که نشان از تأثیر اندیشه‌های کلامی شمس در حوزه تفکر مولوی است. در باب مبحث حدوث و قدم عالم نیز به طور خلاصه می‌توان نتیجه گرفت که شمس تبریزی در مباحث مطرح شده ضمن سخنان پراکنده خود در این زمینه، معتقد است که عالم حادث است. علاوه بر این، او معتقد است که درک حدوث و قدم عالم کاری است بسیار دشوار، و آدمی به جای مشغول شدن به آن، بهتر است به تفکر و تأمل در وجود خویش بپردازد. مولوی نیز همچون شمس به حدوث عالم معتقد بوده و به دو شیوه کلامی و عرفانی - شهودی این موضوع را بیان داشته است. مولوی مانند شمس بر این باور است که فهم و درک قدم یا حدوث عالم برای بشر امکان‌پذیر نیست و بهتر است آدمی خویشتن را در این مبحث نیندازد.

پی‌نوشت

۱. پاک و منزه من! چقدر والاست مقام و شأن من! این جمله از زمره شطحیات معروف بایزید بسطامی است (ر.ک: فریدالدین عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، ص ۱۸۲).

۲. اختیار اندر درونت ساکن است
تا ندید او یوسفی کف را نخست
اختیار و داعیه در نفس بود
زوش دید، آنگه پر و بالی گشود ...
مخلص اینکه دیو و روح عرضه دار
هر دو هستند از تنم اختیار
اختیاری هست در ما ناپدید
چون دو مطلب دید، آید در مزید

(جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی، ج ۳، صص ۱۹۲-۱۹۰)

۳. این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم!

(همان، ج ۳، ص ۱۹۴)

در تردد مانده ایم اندر دو کار

این کنم یا آن کنم او کی گود؟

(همان، ج ۳، ص ۲۹۴)

۴. خشم در تو شد بیان اختیار

(همان، ج ۳، ص ۱۹۵)

و آن پشیمانی که خوردی ز آن بسی

ز اختیار خویش گشتی مهتدی
(همان، ج ۳، ص ۱۹۴)



جبر بودی کسی پیشیمانی بُدی؟ ظلم بودی کسی نگهبانی بُدی؟

(همان، ج ۲، ص ۳۷۵)

۵. به نظر می‌رسد که درست تر این است که شمس گفته باشد «غوی» به معنی گمراه. یعنی کسی که نداند همه چیز از حق است گمراه است. اما کاتب به اشتباه غوی را با قاف و به شکل قوی نوشته باشد که در این جمله معنای درستی ندارد.
۶. به نظر می‌رسد که درست تر این است که شمس گفته باشد «قالب».
۷. این مصراع مولوی حتّی از نظر الفاظ و ظاهر عبارت، شبیه این عبارات شمس است: «جبر را این طایفه دانند. ایشان چه دانند جبر را» (شمس‌الدین محمد تبریزی، مقالات شمس تبریزی، ج ۱، ص ۹۱).
۸. این مصراع هم مشابه این عبارت شمس است: «چشم باز کند بی تقلید و حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند» (همان، ج ۱، ص ۳۰۰).
۹. قرآن مجید، سوره انفال (۸)، آیه ۱۷.
۱۰. هرآنچه روزگاری وجود نداشته است و سپس به وجود آمده، حادث است.
۱۱. قرآن مجید، سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۲. (هیچ پند تازه‌ای از پروردگارشان نیامد، مگر آنکه بازی کنان آن را شنیدند).
۱۲. همان، سوره الذاریات (۵۱)، آیه ۴۷. (و آسمان را به قدرت خود برافراشتیم).
۱۳. همان، سوره الاحزاب (۳۳)، آیه ۴۵. (ای پیامبر ما تو را گواه فرستادیم).
۱۴. عالم متغیّر است و هر متغیّری حادث است و هر حادثی فناشدنی است.
۱۵. قرآن مجید، سوره الاحزاب (۳۳)، آیه ۴۵. (ای پیامبر ما تو را گواه فرستادیم).
۱۶. همان، سوره ق (۵۰)، آیه ۱۵. (مگر از آفرینش نخستین [خود] به تنگ آمدیم؟ [نه!] بلکه آنها از خلق جدید در شبهه‌اند)
۱۷. از همین روست که مولوی در نهایت این گونه نتیجه می‌گیرد که پیروز کسی است که به گفته شرع گردن نهاده و عالم را حادث بداند:
فهم کردم کانکه دم زد از سبق در حدوث چرخ، پیروز است و حق
(همان، ج، ص ۴۴۷)

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ تهران: دارالقرآن کریم، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲. اراکی، محسن؛ «شمس در اشعار مولانا»؛ مجله کیهان فرهنگی؛ سال نوزدهم؛ شماره ۱۹۳، ۱۳۸۱.
۳. ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی؛ اعتقادات؛ ترجمه سید محمد الحسنی؛ تهران: کتابخانه شمس، ۱۳۷۹ ق.

_____ جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب...

۴. افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد؛ مناقب‌العارفین؛ به کوشش تحسین یازیجی؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۵. بهیزاد، بهرام؛ رساله منحول سپهسالار نسخه گمشده مثنوی؛ تهران: رسا، ۱۳۷۶.
۶. بیانی، شیرین؛ دمساز دو صدکیش؛ تهران: جامی، ۱۳۸۴.
۷. تبریزی، شمس‌الدین محمد؛ مقالات شمس تبریزی؛ به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵.
۸. تدین، عطاءالله؛ مولانا و طوفان شمس؛ تهران: تهران، ۱۳۷۲.
۹. جعفری، محمد تقی؛ جبر و اختیار؛ تهران: بی‌نا، ۱۳۵۲.
۱۰. جیحون‌آبادی، نعمت‌الله؛ شاهنامه حقیقت؛ تصحیح و تفسیر و مقدمه محمد مکرری؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
۱۱. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: مولی، ۱۳۶۸.
۱۲. خالد غفاری، سید محمد؛ فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۳. توییچل، پال؛ دندان ببر؛ ترجمه هوشنگ اهرپور؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۲.
۱۴. دین لوتیس، فرانکلین؛ مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب؛ ترجمه حسن لاهوتی؛ تهران: نامک، ۱۳۸۶.
۱۵. رکنی، محمد مهدی؛ جبر و اختیار در مثنوی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین؛ سرّ نی؛ تهران: علمی، ۱۳۶۸.
۱۷. زمانی، کریم؛ میناگر عشق شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی؛ تهران: نی، ۱۳۶۸.
۱۸. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح مثنوی؛ به کوشش مصطفی بروجردی؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۹. سپهسالار، فریدون بن احمد؛ زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی؛ با مقدمه سعید نفیسی؛ تهران: اقبال، ۱۳۲۵.
۲۰. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۱. سعیدی، گل‌بابا؛ فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی؛ تهران: زوآر، ۱۳۸۷.
۲۲. سلطان ولد، ولدنامه؛ به تصحیح جلال‌الدین همایی؛ به اهتمام ماهدخت بانو همایی؛ تهران: هما، ۱۳۷۶.
۲۳. سمرقندی، دولت‌شاه؛ تذکره الشعراء؛ تحقیق و تصحیح محمدعباسی؛ تهران: بارانی، بی‌تا.



۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی شیخ اشراق؛ مجموعه مصنفات؛ ج ۲؛ حکمه الاشراق، فی اعتقادالحکما؛ تصحیح و مقدمه هانری کربن؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۳.
۲۵. شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم؛ توضیح‌الملل ترجمه الملل و النحل؛ ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی؛ تصحیح محمد رضا جلالی نائینی؛ تهران، اقبال، ۱۳۶۲.
۲۶. شهیدی، سیدجعفر؛ شرح مثنوی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۲۷. صباغیان، محمد جاوید؛ «قضا و قدر و جبر و اختیار در مثنوی معنوی»؛ مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد؛ شماره ۳-۴؛ مسلسل ۱۳۰-۱۳۱ ویژه نامه سال امام علی ع، پاییز و زمستان، ۱۳۷۹.
۲۸. عطار نیشابوری، فریدالدین؛ تذکره الاولیا؛ تصحیح محمد استعلامی؛ تهران: زوار، ۱۳۷۰.
۲۹. فاضلی، قادر؛ جبر و اختیار در مثنوی؛ تهران: فضیلت علم، ۱۳۸۶.
۳۰. فروزانفر، بدیع الزمان؛ شرح مثنوی شریف؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۳۱. فولادی، محمد و محمد رضا یوسفی؛ «سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی»؛ فصلنامه پژوهش‌های فلسفی- کلامی دانشگاه قم؛ سال هشتم شماره اول، ۱۳۸۵.
۳۲. قاسمی، شریف حسین؛ «آیا شمس تبریزی هندی بود؟»؛ مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ سال دوم، ۱۳۸۳.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ اصول کافی؛ تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۴. مشیدی، جلیل؛ کلام در کلام مولوی؛ اراک: دانشگاه اراک، ۱۳۷۹.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی؛ تصحیح رینولد. ا. نیکلسون؛ به اهتمام نصرالله پورجوادی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۳۶. نسفی، عزیزالدین؛ انسان کامل؛ تصحیح ماریژان موله؛ تهران: انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۳۴۱.
۳۷. _____، کشف الحقایق؛ تصحیح احمد مهدوی دامغانی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
۳۸. نیکو بخت، ناصر؛ «مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق»؛ مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی؛ سال پنجم؛ شماره ۱۵، ۱۳۸۸.
۳۹. هجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان؛ کشف المحجوب؛ تصحیح و ژوکوفسکی؛ تهران: طهوری، ۱۳۵۸.
۴۰. همایی، جلال‌الدین؛ مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید؟)؛ تهران: هما، ۱۳۶۹.
۴۱. همدانی، عین القضاة؛ تمهیدات؛ به کوشش عقیف عسیران؛ تهران: منوچهری، ۱۳۷۰.