

جبر و اختیار از منظر مولانا جلال الدین محمد بلخی

حسن رمضانی

چکیده

مسئله «جبر و اختیار» از مسائل دشوار در مباحث فلسفی و کلامی است که اندیشمندان و عالمان دینی در طول تاریخ، همواره با نگرش‌ها و رویکردهای مذهب مورد اعتقادشان درصدد بررسی آن برآمده‌اند. در این میان، در کلام اسلامی، اشاعره به موجبیت انسان و تفویض امور به خداوند معتقد شده‌اند و در مقابل، معتزله به اختیار انسان گراییده‌اند و کارهای انسان را تفویض یافته به او از جانب الهی دانسته‌اند. جلال الدین محمد بلخی، مشهور به مولانا در مثنوی معنوی ابیاتی دارد که برخی جبرگرایی و برخی دیگر مختار بودن انسان را از آن دریافته‌اند. در ادامه، با در نظر گرفتن تمامی ابیاتی که مولانا در زمینه جبر و اختیار دارد، به بررسی عقیده او در این خصوص خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: جبر و اختیار، اشاعره، معتزله، مولانا، مثنوی معنوی

مقدمه

برخی از جمله مرحوم مولوی هراتی - که از بزرگان مشهد و مورد رجوع اهل دل بود - جلال‌الدین مولوی را در بحث جبر و اختیار مذبذب می‌دانند و معتقدند او «لا الهی هولا و لا الهی هولا» بوده است؛ گاهی می‌گوید:

اینکه فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم
(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر پنجم، بیت ۳۰۲۴)

و گاه هم می‌گوید:

ما همه شیران، ولی شیر علم
حمله‌شان از باد باشد دم به دم
(همان، دفتر اول، بیت ۶۰۳)

گاهی قائل به اختیار و گاه جبری مسلک است؛ بنابراین، در انتخاب میان جبر و اختیار مذبذب است.^۱

امثال مولوی هراتی - رحمه الله تعالی - که با مرام و مسلک ملای روم آشنا نبوده و نیستند، نتوانسته‌اند و نمی‌توانند بین دو بیت یادشده جمع کنند و به حاق مقصود و حقیقت مراد وی پی ببرند. لذا به راحتی و بدون آنکه برای درک معنای موردنظر به خود زحمتی بدهند، معنای بیت دوم را جبر می‌دانند و وی را به تذبذب محکوم می‌کنند.

حتی حکیمی همچون ملاهادی سبزواری که از ذوق عرفانی نیز بهره بالایی داشته و به حق مفاد بیت اخیر مثنوی را همان مفاد «لا حول ولا قوة الا بالله» می‌داند،^۲ از دید امام

۱. حقیر خود این خاطره را مشافهتاً از ایشان شنیده دارد.

۲. نقل کرده‌اند: ناصرالدین شاه قاجار در ملاقاتی که در راه مشهد مقدس در سبزواری با حاجی سبزواری داشت، از



خیمینی 1 از وصول به مراد مولوی قاصر بوده است؛ چنان‌که جناب ایشان در تقریرات فلسفه (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۸ به بعد) شجاعانه و بدون هیچ‌گونه تعارفی می‌فرماید: کثیری از ناس^۱ شعر مثنوی را جبر می‌دانند و حال آنکه مخالف با جبر است و علت آن این است که آقایان معنای جبر را نمی‌دانند؛ چنان‌که مرحوم حاجی در شرح و تفسیر خود بر مثنوی، نتوانست مرام مولوی را برساند؛ زیرا حکیمی قول عارفی را بیان نموده است؛ بدون اینکه حظ وافری از قریحه عرفانی داشته باشد و این مثل این است که ملحدی مرام نبی مرسل را شرح کرده باشد. چطور می‌شود ملحدی که اعتقادی به وحی و نبوت ندارد، مرام نبی مرسل را شرح دهد. برای بیان مرام شخصی، قریب‌الافق بودن با آن شخص لازم است. قول عارف رومی را باید مردی صوفی - که یک نحوه کشف ذوقی داشته باشد - شرح دهد، آن هم نه با نثر، بلکه با نظمی که از روی ذوق عرفانی باشد؛ مانند نسیمی که از سطح آبی برمی‌خیزد.

واقع امر این است که هرکس در گفتارها و نوشتارهای خود، محکماتی و در کنار آنها متشابهاتی نیز دارد، و در چنین وضعی عقل و انصاف و تعارف عقلایی اقتضا می‌کند هر پژوهشگری در مقام تحقیق، محکمات را اساس قرار دهد و متشابهات را در پرتو آن محکمات معنا کند، نه اینکه بر اساس بدگمانی یا دوری از محاورات عرفی و عقلایی، افراد را به تذبذب و تناقض‌گویی متهم نماید؛ چنان‌که درباره آیات قرآن کریم و سخنان پیشوایان معصوم نیز که برخی متشابه و برخی دیگر محکم و استوارند، همه موظفیم محکمات را اساس قرار دهیم و متشابهات را به محکمات برگردانده، آنها را با توجه به محکمات معنا کنیم.

یکی از اساتید بزرگ مشهد، در درسی که تحت عنوان «شرح مثنوی» داشتند، با استناد به داستان سلطان محمد سررزی که بنا بر نقل مولوی در دفتر سوم مثنوی، مأمور شد از تاجران و ثروتمندان، مال و پول‌گذاری کند و بعد آنها را به فقیران برساند، با صراحت

حکیم می‌پرسد: مراد مولوی از این بیت چیست که می‌گوید:

ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌شان از باد باشد دم به دم

حکیم سبزواری در پاسخ می‌گوید: معنای این بیت درحقیقت همان معنای «لا حول ولا قوة الا بالله» است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ج ۷، کلمه ۶۶۳).

۱. امام در این عبارت، از اشخاص مورد اشاره به «ناس» تعبیر کرده‌اند؛ زیرا معنایش این است که اینها هرچند در کسوت علما هستند، از نظر دقت و فهم دقایق معرفتی، عامی محض‌اند.

تمام مولوی را طرفدار تکذبی‌گری و گدایی معرفی و به این سبب او را محکوم می‌کرد و می‌گفت: همان‌گونه که ملامتیه کارهای حرام و قبیح انجام می‌دهند تا در چشم مردم‌خوار جلوه کنند و از این طریق به خدا برسند، مولوی نیز با طرح و تأیید کردن داستان سلطان محمد سررزی، در حقیقت تکذبی‌گری را - که شرعاً حرام است - برای ذلّ نفس، امری مباح و بلکه لازم می‌داند.

حقیر که به صورت اتفاقی و موقت در آن شرکت کرده بود، به ایشان عرض کرد: اولاً، این داستان قضیه‌ای شخصی و حاوی مطالبی است که مخصوص به همان قضیه است و بی‌گمان مولوی نمی‌خواسته از آن قاعده‌ای کلی درست کند. از این رو، نباید احکام و خصوصیات آن مورد خاص را سرایت داد و از آن حکمی کلی استنتاج کرد؛ مانند نقل داستان حضرت ابراهیم در قرآن کریم و اینکه او مأموریت یافت پسرش اسماعیل را در راه خدا سر ببرد و تا آنجا هم که به ایشان مربوط می‌شد، مأموریت یادشده انجام گرفت و آن جناب، واقعاً به سر بردن اسماعیل اقدام کرد، ولی قضایا به‌گونه‌ای دیگر رقم خورد. حال پرسش این است: آیا به مجرد نقل این داستان و تعریفی که در این نقل از حضرت ابراهیم و عملش صورت گرفته، می‌توان نتیجه گرفت که مراد از این نقل و این تعریف آن است که من یا شما کار حضرت ابراهیم را با تمام خصوصیاتش انجام دهیم و ما نیز برویم فرزند خود را بخوابانیم و برای رضای خدا او را سر ببریم؟! قطعاً نه، چون این داستان قضیه‌ای شخصی است و احکام خاص خودش را دارد و ربطی به دیگران ندارد و اگر برای دیگران پیامی هم داشته باشد - که قطعاً دارد - مراد اجرای آن داستان با تمام خصوصیاتش نیست. نقل داستان مورد بحث ما نیز همین‌گونه است.

ثانیاً، خود مولوی در برخی از جاها تصریح دارد که تکذبی‌گری به‌منظور ذلّ نفس را قبول ندارد و آن را نمی‌پذیرد. مثلاً در مناقب العارفین از قول مولوی آمده است:

الله الله که جمیع اولیاء در توقع سؤال را جهت ذلّ نفس و قهر مرید گشاده کرده بودند و رفع قندیل و تحمّل زنبیل را رواداشته و از مردم منع بر موجب «واقروضوا الله قرضاً حسناً...» مال زکات و صدقه و هدیه و هبه هم قبول می‌کردند، ما آن در سؤال را بر یاران خود در بسته‌ایم و اشارت رسول را بر جای آورده که: «استعفف عن السؤال ما استطعت» تا هر یکی به کدّ یمین و عرق جبین خود، إمّا به کسب و إمّا به تجارت و إمّا به کتابت مشغول باشند و هر که از یاران ما این طریقه را نوزد، پولی نیرزد (افلاکی،

۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۵).

آیا با وجود این عبارت صریح، می‌توان ایشان را باز به ترویج و تأیید تکدی‌گری برای ذلّ نفس متهّم کرد؟!

ایشان گفت: فوقش این است که مولوی در این مسئله تناقض گفته است. از ایشان پرسیدم: آیا شما با روایاتی که برحسب ظاهر با هم متعارض و متناقض‌اند نیز همین‌گونه برخورد می‌کنید؟! ایشان گفتند: نه، آقا قیاس نکن!

گفتم: کجای این امر قیاس است؟! جمع بین اقوال و جمع بین محکّمات و متشابهات و ردّ متشابهات به محکّمات، یک اصل عقلایی است که مخصوص قرآن و روایات نیست، بلکه در همه موضوعات علمی معتبر است، مگر آنکه در علم، عقل و تقوای شخص گوینده یا نویسنده تردیدی وجود داشته باشد؛ وگرنه تا وقتی که اطمینان وجود دارد و شخص نیز متهّم نیست، باید طبق این اصل عمل شود؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، هر انسانی در سخنان و اقوالش، محکّماتی و در کنار آنها متشابهاتی دارد که باید به محکّمات برگردند و نمی‌توان در ابتدای امر کسی را به تناقض‌گویی محکوم کرد. بلی، اگر واقعاً به این نتیجه برسیم که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان بین گفته‌های یک شخص جمع کرد، چاره‌ای نداریم جز آنکه بگوییم او تناقض می‌گوید، اما در بدو امر ما چنین حقی نداریم.

ابیات مولوی در مسئله جبر و اختیار نیز دچار همین مشکل شده است. افرادی با بضاعت اندک و ذهنیت منفی درباره ایشان، به مثنوی مراجعه و از آن تلقی جبر می‌کنند. البته ما منکر این معنا نیستیم که برخی از ابیات ایشان موهم جبر است، ولی این امر ایجاب نمی‌کند محکّمات کلام مولوی را که در نفی و رد جبر صریح است، نادیده انگاریم و ایشان را به جبری مسلکی متهّم کنیم.

چنان‌که برخی نیز در اتهام جبری مسلکی به اهل معرفت، به سخن جناب شیخ محمود شبستری تمسک می‌کنند که در گلش راز گفته است:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود که مانند گبر است

(شبستری، ۱۳۸۰)

جبر به‌کاررفته در این بیت، ذهن آقایانی را که به عرفا بدبین‌اند، به طرف جبر منفی برده و می‌پندارند مرام شبستری و دیگر عارفان، با مضمون روایاتی که تأکید می‌کند «لا جبر ولا تفویض لکن امر بین امرین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۹۷) تناقض دارد. بنابراین، آنها را محکوم می‌کنند، ولی آشنایان با معارف ذوقی و عرفانی می‌دانند که جناب

مولوی و جناب شبستری و دیگر عارفان، جبر را بر دو گونه می‌دانند: یکی جبر عامه و دیگری جبر خاصه. ایشان جبر عامه را مردود و محکوم می‌دانند و در مقابل، جبر خاصه را که مقتضای توحید ناب است، به رسمیت شناخته و پذیرفته‌اند. این دو امر برای کسی که هر دو نوع جبر را منصفانه لحاظ کرده و به تعدیل رسیده باشد، باهم هیچ تعارضی ندارند؛ بی‌گمان چنین شخصی متوجه می‌شود جناب مولوی و نیز دیگر عارفان محقق به جبر مبتدل اشعری قائل نبوده و نیستند.

توضیح آنکه، تعبیر «لا مؤثر فی الوجود الا الله» هم در فضای کلام اشعری و هم در فضای عرفان وجود دارد، ولی این جمله در فضای کلام اشعری از جبر محض - که همان جبر عامه است - سردر می‌آورد و مردود است و در فضای عرفان از توحید ناب - که همان جبر خاصه است - سردر آورده و مقبول است و تفاوت آن با جبر اشعری، مانند تفاوت زمین با آسمان است.

البته در فضای اشعری، نظریه دیگری غیر از «جبر محض مذموم عامه» مطرح شده است که از آن به نظریه «کسب» تعبیر می‌کنند. این نظریه - اگر سرپوشی بر همان جبر منفی و مردود عامه نباشد - بدین معناست که خداوند خالق ما و فعل ماست و عبد کاسب است؛ یعنی بنده بر اساس خلق و آفرینش خدا کسبی می‌کند؛ مثل اینکه شما به کسی سرمایه‌ای بدهید تا او بر اساس آن سرمایه در بازار کسب کند. اگر به او سرمایه ندهید، نمی‌تواند کسب کند، اما وقتی به او سرمایه بدهید و او نیز با سرمایه شما کسب کند، کسب او را نمی‌توانید نادیده بگیرید؛ چنان‌که سرمایه‌ای را هم که به او می‌دهید نمی‌توان نادیده گرفت، بلکه باید، هم جایی برای کسب و هم جایی برای سرمایه‌باز کنیم. نهایت توجیهی که برای آرای اشاعره می‌توان کرد، این است که بگوییم آنها خداوند را نه تنها خالق ما، بلکه خالق فعل ما نیز می‌دانند؛ یعنی هر کاری که ما انجام می‌دهیم، تحت تأثیر آفرینش خداست و بدون آن نمی‌توانیم قدم از قدم برداریم. اما در عین حال، ما با اراده و اختیار خودمان کسب می‌کنیم که البته آن اراده و اختیار هم خلق خداست. با اراده خدا داد و اختیار خداداد به کسب می‌پردازیم؛ مثل همان کسی که در بازار بر اساس سرمایه‌ای که از شما دریافت کرده، تجارت و کسب می‌کند.

جناب مولوی گاه در فضای کلام این نوع حرف را بیان و از آن دفاع می‌کند؛ زیرا از نظر مولوی با توجه به مبانی خاص خودش قابل توجیه است، اما در فضای عرفان و بر

مبنای «لا مؤثر فی الوجود الا الله» سخن او سر از فنا درمی‌آورد و همانند دیگر عارفان معتقد است تمام ذوات در ذات حق و همه صفات در صفات حق و همه افعال در فعل حق فانی است.

به دیگر عبارت، مولوی گرچه در فضای کلام به خلق و کسب قائل می‌شود، وقتی در فضای کلام، نظریه «کسب» را مطرح می‌کند، ناگهان فضا را عقلی صرف می‌یابد و مانند شخصی که احساس تنگنایی می‌کند، صبرش تمام می‌شود و حرف اساسی خودش را - که همان «لا مؤثر فی الوجود الا الله» بر مذاق عرفان است - بر زبان می‌آورد و گویا به مخاطب می‌گوید: بیایید عقل را کنار بگذاریم و عاشقانه سخن بگوییم. آنگاه این مسئله را پررنگ مطرح می‌کند که تمام ذوات در ذات خدا و همه افعال در فعل خدا و همه صفات در صفات خدا فانی است.

مولوی در چندین جای مثنوی از جمله در دفتر اول و دفتر چهارم به قضیه جبر و اختیار پرداخته است.

جبر و اختیار در دفتر اول

ایشان در دفتر اول از بیت ۵۹۸ به بعد به مناسبت داستان وزیر و پادشاه یهودی مسیحی‌گش وارد داستان فنا و جبر و اختیار می‌شود و چنین می‌گوید:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از مانی، تو زاری می‌کنی
ما چون ناییم و نوادر ما ز توست	ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم، هستی‌ها نُمّا	تو وجود مطلق‌ی فانی نُمّا
ما همه شیران، ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم به دم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد	آن‌که ناپیداست، از ما کم مباد
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را

(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر اول، ابیات ۶۰۶-۵۹۸)

تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:

عاجز و بسته چو کودک در شکم	نقش باشد پیش نقاش و قلم
عاجزان چون پیش سوزن کارگه	پیش قدرت، خلق جمله بارگه
گاه نقش شادی و گه غم کند	گاه نقش دیو و گه آدم کند
نطق نی تا دم زند از ضرر و نفع	دست نی تا دست جنباند به دفع

(همان، دفتر اول، ابیات ۶۱۱-۶۱۴)

اینها همه در فضای عرفانی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است که همه ذوات در ذات حق و همه افعال در فعل حق و همه صفات در صفات حق فانی است. سپس تأییدی از قرآن برای آن می‌آورد و می‌گوید:

گفت ایزد «مارمیت اذ رمیت»	تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت
ما کمان و تیراندازش خداست	گر بپرانیم تیر، آن نی ز ماست

(همان، دفتر اول، ابیات ۶۱۵-۶۱۶)

این ابیات همه در فضای عرفان مطرح شده است و از منظر مبانی عرفانی قابل دفاع است؛ منتها این ابیات موهم جبر منفی نیز هست، از این رو خود مولوی برای دفع این وهم و اثبات اختیار می‌گوید:

این نه جبر، این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد، دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست؟	و این دریغ و خجلت و آرم چیست؟
زجر استادان و شاگردان چراست؟	خاطر از تدبیرها گردان چراست؟
ور تو گویی غافل است از جبر او	ماه حق پنهان شدن در ابر او
هست این را خوش جواب از بشنوی	بگذری از کفر و در دین بگری

(همان، دفتر اول، ابیات ۶۱۷-۶۲۲)

آنگاه پس از این استدلال‌ها می‌گوید: جبری که در ذهن عامه مردم است، در حقیقت در هوای نفس ریشه دارد؛ زیرا آنها می‌خواهند هر کاری را که دوست دارند، انجام دهند و مسئولیتی هم در برابر کارهایشان نداشته باشند و برای آنها بازخواست هم نشوند. این دامی است که شیطان برای صید افراد پهن می‌کند و این‌گونه افراد هم به آن دام گرفتار می‌آیند. اما آن جبر ممدوحی که خواص اهل الله می‌گویند و به معنای فنای ذوات، صفات

و افعال در ذات، صفت و فعل خداست، جان‌مایه‌های ملکوتی دارد و باید در انسان تقویت شود. پذیرش جبر ممدوح به زاری عارف خواهد انجامید؛ آن زاری‌ای که فیض خدا را به فیضان درمی‌آورد و باران رحمت خدا را بر دل و جان او جاری می‌سازد:

در هر آن کاری که میل استت بدان	قدرت خود را همی‌بینی عیان
و اندر آن کاری که میل نیست و خواست	اندر آن جبری شوی کاین از خداست
انبیاء در کار دنیا جبری‌اند	کافران در کار عقبی جبری‌اند
انبیاء را کار عقبی اختیار	جاهلان را کار دنیا اختیار
ز آنکه هر مرغی به‌سوی جنس خویش	می‌پرد او در پس و جان پیش پیش

(همان، دفتر اول، ابیات ۶۳۵-۶۳۹)

از این ابیات کاملاً پیداست که در بحث جبر دو فضا مطرح است: یکی فضای جبر اشعری مسلکی که دفاع‌ناپذیر است و مولوی کاملاً آن را دفع یا رفع می‌کند و بدان اعتقادی ندارد، و دیگری فضای ناب عرفانی که قابل دفاع است و عارفان محقق آن را پذیرفته‌اند و مولوی نیز بدان اعتقاد دارد. البته ایشان در فضای کلام اشعری نیز نظریه کسب را تقریب می‌کند، ولی باید دانست که گاه نظریه کسب را یک متکلم اشعری بی‌خبر از مبانی عرفانی مطرح می‌کند و گاهی عارف باذوقی مانند مولوی بدان می‌پردازد و آن را با ذوق عرفانی خویش می‌پروراند. این دو حوزه طرح موضوع جبر را باید از هم تفکیک کرد و یکی ندانست.

جناب مولوی در همین دفتر نیز از بیت ۱۴۴۸ به بعد، به مناسبتی وارد قضیه جبر و اختیار می‌شود و حرف‌هایش به‌حسب ظاهر مقداری به جبر می‌گراید؛ آنجاکه می‌گوید:

بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش	چون فسون خواند، همی‌آید به جوش
-------------------------------	--------------------------------

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۴۸)

برخی از شارحان مثنوی، این عدم‌ها را به اعیان ثابت‌ه که قابل وجودند، تفسیر کرده‌اند که وقتی حق تعالی بر این عدم‌ها افسون خواند، اینها به جنب و جوش آمده و در عالم خارج محقق شده‌اند.

از فسون او عدم‌ها زود زود	خوش معلق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چه خواند	زو دو اسبه در عدم موجود راند

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۱۴۹-۱۴۵۰)

این مطلب، همان موضوع «قبض و بسط» یا «جود و أخذ» و یا «تجلی و فنا» در عرفان نظری است که قرآن کریم نیز از آن به (اَنَا اللهُ و اَنَا الیه راجعون) تعبیر فرموده است.

گفت در گوش گل و خندانش کرد	گفت با سنگ و عقیق کانش کرد
گفت با جسم آبتی تا جان شد او	گفت با خورشید تا زُخشان شد او
باز در گوشش دهد نکته مخوف	در رخ خورشید افتد صد خسوف
تا به گوش ابر آن گویا چه خواند؟	کاو چو مشک از دیده خود اشک راند
تا به گوش خاک حق چه خوانده است؟	که او مراقب گشت و خاموش مانده است

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۵۱-۱۴۵۵)

از اینجا که حاوی مطالب ناب توحیدی است، به بحث تردد و اختیار گریز می‌زند و به گونه‌ای سخن را می‌پروراند که در ذهن مخاطب ناآشنای با مبانی مولوی، جبر مذموم عامه را تداعی می‌کند؛ چون می‌گوید: این حالت ترددی که گاه در دل شخص پیدا می‌شود که نمی‌داند از این طرف برود یا از آن طرف و بعد ناگهان یک طرف را اختیار و بدان سمت میل می‌کند، اینها همه کار خداست؛ چون این خداست که به گوش شخص متردد معما گفته است که او این گونه متردد شده است.

در تردد هر که او آشفته است	حق به گوش او معما گفته است
او کند محبوسش اندر دو گمان	کان کنم کاو گفت یا خود ضد آن

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۵۶-۱۴۵۷)

این دو بیت دربارهٔ ایجاد تردید است که از ناحیه خداست و بیت بعدی دربارهٔ ترجیح یک طرف قضیه بر طرف دیگر است که می‌گوید:

هم ز حق ترجیح یابد یک طرف ز آن دو یک را برگزیند ز آن کنف

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۵۸)

مولوی در این بیت، ترجیح یکی از دو طرف قضیه را هم به خدا نسبت می‌دهد و با صراحت تمام خدا را مرجح می‌داند، ولی با این همه در بیت بعد می‌گوید:

۱. زُخشان به ضم «راء» یعنی مثل چهره برافروخته شد، ولی در نسخهٔ نیکلسون روی «راء» اعراب فتحه گذاشته است، که به نظر می‌رسد همان زُخشان درست باشد.

گر نخواهی در تردد هوش جان کم فشار این پنبه اندر گوش جان
(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۵۹)

یعنی اگر می‌خواهی از این تردد درآیی، پنبه غفلت را از گوش جان بیرون بیاور و حرف اولیای الهی را گوش کن.

این ابیات و به‌ویژه دو بیت قبلی، کاملاً این فضا را برای انسان ترسیم می‌کنند که همه این دودلی‌ها از ناحیه خداست و ترجیحی هم که صورت می‌گیرد، از طرف خداست. این همان جبری است که برخی آن را به‌صورت جبر منفی و جبر عامه مطرح می‌کنند و بدان دامن می‌زنند، ولی به نظر می‌رسد مولوی در اینجا ناظر به ایجاد تردید و وجود بخشیدن به ترجیح است. توضیح آنکه، به‌یقین اختیار امری وجودی است و عدمی نیست. همچنین تردیدی که در دل من به وجود می‌آید، بی‌گمان امری وجودی است، نه عدمی. این امر وجودی از ناحیه حق است و حق تعالی آن را در من ایجاد می‌کند و آن اختیار یا تردید را در وجود من قرار می‌دهد. ما با حول و قوه او اختیار می‌کنیم؛ همان‌گونه که با حول و قوه او دچار تردید می‌شویم. سخن مولوی ناظر به جنبه وجودی و ایجاد تردید و ترجیح است و هیچ‌گاه نباید از آن، جبر منفی را استفاده کرد؛ مانند آنچه درباره ایجاد شرور و معصیت و گناه و ایجاد غفلت می‌گوییم. در همه این موارد جنبه وجودی و تکوینی آنها مورد توجه است. همچنین است جنبه وجودی تردید و ترجیح و اراده؛ نه اینکه ما به‌طور کلی هیچ شأنی نداشته باشیم؛ به‌ویژه با این بیت بعدی که می‌گوید:

گر نخواهی در تردد هوش جان کم فشار این پنبه اندر گوش جان
(همانجا)

یعنی من و تو به حول و قوه الهی می‌توانیم پنبه غفلت را از گوش مان درآورده، از دودلی‌ها و تردیدها و تردها رهایی یابیم. به تعبیر قرآنی می‌گوییم: (إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا) (انفال، ۸)، (۲۹) و (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) (طلاق، ۶۵)، (۲).

محتوای این دو آیه آن است که اگر کسی تقوا را رعایت کند، می‌تواند حق را از باطل تمییز دهد و از تردیدها و تنگناها نجات یابد. بنابراین، این من و تو هستیم که باید تقوا را مراعات کنیم تا اینکه حق تعالی با توجه به این مراعات کردن من، من را از حالت تردید و دودلی درآورد؛ یعنی قضیه در اختیار من است. آنجاکه می‌فرماید: (إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا) اگر مفاد قضیه را که شرطیه است، به‌صورت حمله درآوریم و بگوییم: «کل من اتقى الله فهو يفرق بين الحق والباطل» و عکس نقیض آن را بگیریم، نتیجه این خواهد شد:

کسی که فرقان ندارد و نمی‌تواند بین حق و باطل فرق بگذارد و دچار تردید می‌شود، بی‌تقواست؛ چون اگر تقوا را مراعات می‌کرد، حتماً آن فرقان حاصل می‌شد و حال که فرقان حاصل نمی‌شود، معلوم می‌شود تقوا وجود ندارد.

چه بسا برخی گمان کنند اینکه در آیه یادشده مطرح می‌شود اگر تقوا را مراعات کنید، خداوند برای شما فرقان قرار می‌دهد، سخنی عوامانه و تعبدی صرف است؛ بدین معنا که اگر ما تقوا را مراعات کنیم، خداوند بر سرمان منت می‌گذارد و ما را از تردید نجات می‌دهد؛ درحالی‌که چنین نیست، بلکه باید گفت در اینجا منظور از تقوا، رفع موانع فهم است. هرگاه موانع فهم برطرف شود و حجاب‌ها کنار روند، فهم به دنبال آن می‌آید و این من و تو هستیم که باید موانع فهم را از خودمان دور کنیم. این یکی از سنت‌های الهی است که اگر آیینۀ دل زنگار داشته باشد و غبارها و حجاب‌های بخل، کینه، حسد و ... بر حقیقت جان آدمی نشسته باشد، فضا مشوش می‌شود و فهمی نیز صورت نمی‌گیرد، ولی اگر این حجاب‌ها و این موانع کنار روند، زلال حقیقت برای انسان روشن می‌شود و او به نور ایمان و با صافی جانش حق را درک می‌کند و باطل را از خود می‌راند.

به‌هرحال، در اینجا مولوی نیز بار مسئولیت را به گردن ما می‌گذارد و می‌گوید این ما و شما هستیم که باید غفلت را از خود دور کنیم و در فضا قرار بگیریم. اینجاست که معلوم می‌شود مولوی به سمت آن جبر منفی نرفته است تا برخی این را دلیل بر جبری مسلکی ایشان بدانند.

گر نخواهی در تردد هوش جان	کم فشار این پنبه اندر گوش جان
تا کنی فهم آن معماهاش را	تا کنی ادراک رمز و فاش را
پس محل وحی گردد گوش جان	وحی چو دگفتنی از حس نهان
گوش جان و چشم جان، جز این حس است	گوش عقل و هوش ظن زین مفلس است

(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر اول، ابیات ۱۴۵۹-۱۴۶۲)

چون این ابیات بر اساس جبر ممدوح عرفانی است که با جبر مذموم کلامی تشابه صوری دارد، مولوی در ادامه می‌گوید:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد	آن‌که عاشق نیست حبس جبر کرد
----------------------------	-----------------------------

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۶۳)

یعنی این مطالبی که مطرح شد، همه در فضای جبر بود - البته جبر ممدوح - و چون

این گونه بود، «لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد»؛ یعنی کسی که عاشق خداست و ذاتش فانی در ذات خدا، و فعل او فانی در فعل خدا و صفاتش فانی در صفات خداست، اینها را می فهمد و از این رو، تا لفظ جبر را می شنود، صبرخویش را از دست می دهد و عاشقانه به سراغش می رود. اما «آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد»؛ یعنی کسی که عاشق نیست، این جبر ممدوح را محبوس و زندانی می کند و از جبر منفی سردر می آورد. بعد خود مولوی توضیح می دهد و می گوید:

این معیت با حق است و جبر نیست این تجلیّ مه است این ابر نیست
 ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خودکامه نیست
 (همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۶۴-۱۴۶۵)

بنابراین، مولوی معتقد است جبر معمولی و مبتذل عرفی در هوای نفس ریشه دارد؛ برخلاف جبر ممدوح عرفانی که از ذوق عرفانی و قلّه عشق سرچشمه می گیرد.

این معیت با حق است و جبر نیست این تجلیّ مه است این ابر نیست
 (همان، دفتر اول، بیت ۱۴۶۴)

«تجلیّ مه» یعنی نفوذِ سریان و تجلی حق به لحاظ ذات و فعل و صفات در همه مظاهر خلقی. «ابر» هم به حجابِ انانیت و حجابِ نفس اماره و حجابِ غفلت و زنگار معاصی اشاره دارد که باید آنها را زدود تا تجلی مه روشن شود. بعد خطاب به افراد جاهل و در دفاع از اولیای الهی که به جبر خاصه معتقدند، می گوید:

جبر را ایشان شناسند، ای پسر که خدا بگشادشان در دل بصر
 (همان، دفتر اول، بیت ۱۴۶۶)

اینان در تحقیقات علمی و فهم دقایق و معارف عرفانی بسیار قوی اند؛ لذا معنای جبر را می فهمند. آنها چشم بصیرت دارند و آغاز و انجام همه چیز را می توانند ببینند:

غیب آینده بر ایشان گشت فاش ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
 اختیار و جبر ایشان دیگر است قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۶۷-۱۴۶۸)

مولوی در اینجا جبر منفی عامّه را به قطرهّ آبی تشبیه می کند که هنوز به دُرّ تبدیل نشده است، و جبر مثبتِ خاصّه و قابل دفاع به دُرّی می ماند که پیش تر قطرهّ بارانی بوده، ولی در درون صدف قرار گرفته، پرورش یافته و به دُرّ تبدیل گشته است.

به باور قدما، دُرّ آن دانه بارانی است که صدف آن را می گیرد و زیر دریا در درون

خود می‌پروراند و به دُرّ مبدل می‌کند. از این رو، مولوی می‌فرماید مَثَلِ جبر عامه، مَثَلِ قَطْرَةُ آبِی است که اینها آن را در فضای ذهن علیل خودشان و خارج از صدفِ مَبانی و ذوق عرفانی تصویر می‌کنند و اگر این تصویر به صدفِ ذوق و دستگاه عرفانی راه یابد، از جبر مثبت سردرمی‌آورد و می‌شود توحید ناب.

هست بیرون قطره خرد و بزرگ در صدف آن دُرّ خرد است و سترگ
(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۶۹)

بعد مثالی دیگر می‌زند و می‌گوید:

طبع نافع آهو است آن قوم را از برون خون و درون چون مشک‌ها
تومگو کاین مایه بیرون خون بود چون رود در نافع مشک‌ی چون شود

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۷۰-۱۴۷۱)

نافه آهو پیش از آنکه به نافع آهو راه یابد و به مشک تبدیل شود، خون است و نجس، ولی وقتی به نافع آهو راه می‌یابد و به بار می‌نشیند، به مشک معطر مبدل می‌شود. حال مولوی می‌گوید مَثَلِ جبر عامه، مَثَلِ آن خون بی‌ارزش بیرون نافع آهو است که نجس است و مَثَلِ جبر عرفانی، مَثَلِ خونی است که در نافع آهو به مشک تبدیل می‌شود که پاک و معطر است.

وی در مثالی دیگر این دوگونه جبر را این‌گونه تصویر می‌کند:

تو مگو کاین مس بُرون بُد محتقر در دل اکسیر چون گیرد گهر
اختیار و جبر در تو بُد خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۴۸)

مس پیش از رسیدن به اکسیر، کم‌ارزش است، ولی وقتی در دل اکسیر قرار می‌گیرد، به طلا مبدل می‌شود و ارزشش بسیار می‌گردد؛ حال مَثَلِ جبر عامه نیز مَثَلِ مس است و ارزش ندارد و مَثَلِ جبر خاصه نیز مَثَلِ مسی است که اکسیرِ عشق بدان خورده و همچون طلا با ارزش شده است.

مثالی دیگر:

نان چو در سفره است باشد آن جماد در تن مردم شود او روح شاد
در دل سفره نگردد مستحیل مستحیلش جان کند از سلسبیل

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۷۴-۱۴۷۵)

نان پیش از آنکه در بدن انسان به وسیله جان استحاله شود، جماد است و فاقد روح،

ولی هنگامی که در بدن مردم می‌رود و با قوت جان استحاله می‌گردد، به روح مبدل می‌شود. اکنون مَثَلِ جبر عامه نیز مَثَلِ نان در میان سفره است که فاقد روح است و مَثَلِ جبر خاصه، مَثَلِ نانی است که استحاله شده و جان یافته و زنده شده است .

قوت جان است این ای راست‌خوان
تا چه باشد قوت آن جان جان
(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۷۶)

این قدرتِ جان است که این کار را کرده و نان را جان می‌کند. جانِ جان - که انسان کامل یا حق تبارک و تعالی است - به طریق اولی شبیه این کار، بلکه بالاتر از آن را انجام می‌دهد و در معانی، استحاله پدید می‌آورد و جبر عامه ناپسند و مبتذل را به نورِ جبرِ ممدوح عرفانی تبدیل می‌کند.

گوشت‌پاره آدمی با عقل و جان می‌شکافد کوه را با بحر و کان
زور جان کوه‌کن شَقَّ الحجر زور جان جان در این شَقَّ القمر
گرگشاید دل سر انبار راز جان به‌سوی عرش آرد ترک‌تاز

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۷۷-۱۴۷۹)

مولوی در اینجا عنان قلم را می‌کشد و جبر خاصه را رها می‌کند و با طرح قضیه خلق و کسب کلامی می‌گوید:

کرد ما و کرد حق هر دو بین کرد ما را هست‌دان، پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان پس نگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۸۰-۱۴۸۲)

بدین معنا که خداوند چون خالق است، فعل ما را هم خلق می‌کند. بعد در قالب مثالی می‌گوید اگر واقعاً می‌گویی کار، کارِ توست و تو هستی که خالق کارت هستی، باید از آغاز و انجامش خبر داشته باشی؛ درحالی‌که خبر نداری. حتی درباره همین حرف زدن، شما اگر به لفظ توجه کنید، از معنا غافل می‌شوید و اگر به معنا توجه کنید، از لفظ غافل می‌شوید و اصلاً نمی‌دانید سازوکار حرف زدن چگونه است و از کجا این هوا خارج می‌شود و به کجا می‌خورد که صوت و حرف درست می‌شود و چگونه معانی در قالب این الفاظ درمی‌آید و این الفاظ کجا ساخته و پرداخته می‌شود؛ ولی درعین حال که جواب این پرسش‌ها را نمی‌دانی، ناخودآگاه یکسره حرف می‌زنی. پس، کار، کارِ تو نیست؛ چون

خبر نداری، و اگر کار، کار تو بود، بی‌گمان از همه این امور خبر داشتی.

گاه اتفاق می‌افتد انسان مطلبی علمی یا مقاله‌ای را در رایانه تایپ می‌کند و آن را ذخیره نمی‌کند، ناگهان رایانه خاموش می‌شود و همه چیز پاک می‌گردد. بعد شخص دوباره می‌خواهد همان مطالب را از نو بنویسد، ولی نمی‌تواند. در چنین شرایطی چه بسا هر چند برای لحظه‌ای انسان درباره این آیه که می‌فرماید: (قل یحییها الذی أنشأها أول مره)؛ [به این منکران] بگو: همو که اول آفریده، دومین بار راحت‌تر می‌آفریند» تردید کند و با خود بگوید: من آن مقاله را خودم آفریدم و طبق این آیه، باید بتوانم برای بار دوم آن را راحت‌تر بنویسم، در صورتی که همه‌اش از یادم رفته است و نمی‌توانم آن عبارت‌ها را با همان قیود و اصطلاحات و پختگی، برای دومین بار ردیف کنم!

چنین شخصی باید تردید را از دل بیرون کند و بداند سر اینکه نمی‌تواند آن عبارت‌ها را برای بار دیگر بیاورد، این است که آن کار، اصلاً کار او نبوده است، بلکه آن کار، کار خدا بوده و به اذن الهی آن معانی در قالب عبارات بر قلب و قلم او جاری گشته بود. مولوی نیز از این‌گونه بیان تمثیلی کمک می‌گیرد و می‌گوید ما خالق فعل خودمان نیستیم، بلکه این خداوند است که خالق فعل ماست؛ وگرنه چرا ما باید از سازوکار همین سخن‌گفتن معمولی خودمان خبر نداشته باشیم؟!

ناطقی یا حرف بیند یا غرض کی شود یک دم محیط دو عرض^۱

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۸۳)

شخص ناطق اگر در لفظ و حرف متمرکز شود، از معنا غافل می‌شود و اگر در معنا متمرکز شود، از لفظ و حرف بازمی‌ماند و نمی‌تواند به هر دو در عرض هم توجه کند؛ در صورتی که اگر خالق بود، معنا نداشت این کار را نتواند انجام دهد.

پیش و پس یک دم نبیند، هیچ طرف	گر به معنا رفت شد غافل ز حرف
تو پس خود کی بینی این بدان	آن زمان که پیش بینی آن زمان
چون بود جان خالق این هر دوان	چو محیط حرف و معنا نیست جان
و ندارد کارش از کاری دگر	حق محیط هر دو آمد ای پسر

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۸۴-۱۴۸۷)

۱. مراد از «دو عرض» یکی، لفظ است که کیف مسموع است و دیگری معناست که کیف نفسانی است.

خداوند «لا یشغله شأن عن شأن» است و می‌تواند چندین کار را در عرض هم انجام دهد. بنابراین، خالق کار ما خداوند است، ولی این‌گونه هم نیست که ما هیچ مسئولیتی نداشته باشیم؛ چون ما با سرمایه‌ی خدا داد و خلق او، کاسبیم. لذا ما باید هم کار خدا را لحاظ کنیم و هم کار خود را؛ نه مانند شیطان که فقط کار خدا را دید و از کار خود غافل شد و گفت: (فبما اغویتنی لأقعدنّ لهم صراطک المستقیم)؛ پس در مقابل آنکه مرا گمراه کردی، من نیز در کمین بندگانت می‌نشینم و آنها را از راه مستقیم تو منحرف می‌سازم» (اعراف (۷)، ۱۶)؛ برخلاف آدم که هم کار خود را دید و هم کار خدا را، ولی از روی ادب درباره کار خدا هیچ نگفت، بلکه تنها راجع به کار خود گفت: (ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکوننّ من الخاسرین)؛ «پروردگارا! ما به خود ستم کردیم و اگر تو ما را نیامیزی و مورد رحمتت قرار ندهی، هرآینه از زیانکاران خواهیم بود» (اعراف (۷)، ۲۳).

گفت شیطان که بما اغویتنی کرد فعل خود نهان دیو دنی^۱
گفت آدم که ظلمنا نفسنا او ز فعل حق نبود غافل چو ما
در گناه او از ادب پنهانش کرد زآن‌گناه بر خود زدن او بر بخورد

(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر اول، ابیات ۱۴۸۸-۱۴۹۰)

یعنی آدم گناه را بر خودش زد و آنگاه از فیض خدا برخوردار شد.

بعد توبه‌ش گفت ای آدم نه من آفریدم در تو جرم و محن؟

(همان، دفتر اول، بیت ۱۴۹۱)

وقتی آدم توبه کرد، خدای تعالی به او وحی فرمود: مگر من گناه و جرم را در تو نیافریدم و با این سازوکاری که درست کردم، تو را به محنت نینداختم؟ آدم گفت: چرا. خداوند فرمود: پس چرا وقت عذر آوردن، آن را ذکر نکردی، بلکه فقط گفتی «ظلمنا أنفسنا»؟ آدم گفت: ترسیدم خلاف ادب باشد؛ لذا آن را پنهان کردم و چیزی درباره آن نگفتم. خداوند هم در برابر این تاذب، توبه آدم را پذیرفت و او را بخشید.

نه که تقدیر و قضای من بُد آن چون به وقت عذر کردی آن نهان؟
گفت: ترسیدم ادب نگذاشتم گفت من هم پاس آنت داشتم

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۹۲-۱۴۹۳)

۱. دنی: پست.

یعنی چون تو ادب را رعایت کردی، من هم تو را بخشیدم.

هرکه آرد حرمت او حرمت برد هر آرد قند لوزینه خورد
طیبات از بهره که، لطیبین یار را برکش برنجان و ببین

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۹۴-۱۴۹۵)

یار را اگر برنجانی، نوعی نتیجه دارد و اگر نازش کنی، نوعی دیگر؛ هر دو را تجربه کن و فرق این دو را ببین.

مولوی در ابیات بعد برای اثبات اختیار انسان و محکوم کردن جبر مذموم، میان حرکت دست مرتعش - که اختیاری نیست - و حرکت دست انسانی که رعشه ندارد و به اختیار اوست، فرق می‌گذارد و می‌گوید:

یک مثال ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش و آنکه دستی را بلرزان ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانی‌اش چون پشیمان نیست، مرد مرتعش

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۴۹۶-۱۴۹۹)

آنکه خود دستش را می‌لرزاند، پشیمان است، ولی آن‌که دستش مرتعش است و بی‌اختیار می‌لرزد، پشیمان نیست. پس معلوم می‌شود این یکی کار او نیست و آن یکی کار اوست و نباید انسان کار و فعل خودش را نادیده انگارد. مولوی پس از این بحث آزاردهنده کلامی، راهش را به کوی عشق و عرفان کج می‌کند و می‌گوید:

بحث عقل است این چه بحث ای حيله‌گر تا ضعیفی ره برد آنجا مگر

(همان، دفتر اول، بیت ۱۵۰۰)

من این حرف‌های عاقلانه را زدم تا افراد بی‌خبر ضعیف‌العقل بفهمند من طرفدار جبر نیستم، ولی این را نیز باید دانست که:

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است باده جان را قوامی دیگر است

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۵۰۱-۱۵۰۲)

مولوی در ادامه، قضیه عشق و فنای افعال، صفات و ذوات را در فعل، صفت و ذات

خدا پی می‌گیرد و می‌گوید:

بار دیگر ما به قصه آمدیم
گر به جهل آییم آن زندان اوست
ور به خواب آییم مستان وی ایم
ور بگرییم ابر پر زرق وی ایم
ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست
ما کی ایم اندر جهان پیچ پیچ
ما از آن قصه برون خود کی شدیم؟
ور به علم آییم آن ایوان اوست
ور به بیداری به داستان وی ایم
ور بخندیم آن زمان برق وی ایم
ور به صلح و عذر عکس مهر اوست
چون «الف» او خود چه دارد هیچ هیچ

(همان، دفتر اول، ابیات ۱۵۰۹-۱۵۱۴)

جبر و اختیار در دفتر چهارم

آنچه گفتیم در دفتر اول بود، اما در دفتر چهارم نیز مولوی به مناسبت داستان حضرت داود و سلیمان و بنای مسجد الاقصی، وارد داستان جبر و اختیار می شود.

حضرت داود می خواست مسجد الاقصی را بنا کند و هر چه بنا می کرد، موفق نمی شد. خداوند به او وحی فرستاد که تقدیر ما این گونه رقم خورده است که این مسجد به دست تو ساخته نشود. گفت: چرا؟ گفت: این بنا باید به دست کسی انجام شود که خون نریخته باشد و تو کسی هستی که افراد بی شماری بر اثر آوازت جان داده و مرده اند. داود می گوید: من در این داستان بی تقصیرم؛ چون من فانی در تو و مغلوب تو بوده ام. حق تعالی می فرماید: بلی، تو در من فانی بودی، ولی در آن حالت، من اختیار خودم را به تو داده بودم و تو باقی به بقای من بودی. مولوی به این مناسبت، قضیه فنا و جبر خاصه را به گونه ای که منافی با اختیار نباشد، در دفتر چهارم مطرح می کند:

چون درآمد عزم داودی به تنگ
وحی کردش حق که ترک این بخوان
نیست در تقدیر ما آنکه تو این
گفت جرمم چیست ای دانای راز
گفت بی جرمی تو خون ها کرده ای
که ز آواز تو خلق بی شمار
خون بسی رفته است بر آواز تو
گفت مغلوب تو بودم، مست تو
که بسازد مسجد الاقصی به سنگ
که ز دستت بر نیاید این مکان
مسجد الاقصی بر آری ای گزین
که مرا گویی که مسجد را مساز
خون مظلومان به گردن برده ای
جان بدادند و شدند آن را شکار
بر صدای خوب جان پرداز تو
دست من بر بسته بود از دست تو

نه که هر مغلوب شه مرحوم بود؟ نه که المغلوب کالمعدوم بود؟

(همان، دفتر چهارم، ابیات ۳۹۶-۳۸۸)

داود گفت: من مغلوب و مست تو بودم، مغلوب هم که مانند معدوم است. پس، نباید مرا بازخواست کنید، بلکه من باید مورد رحمت تو قرار بگیریم.

گفت این مغلوب معدومی است کاو جز به نسبت نیست معدوم ایقنوا

(همان، دفتر چهارم، بیت ۳۹۷)

حق تعالی فرمود: تو معدوم مطلق و عدم مطلق نیستی، بلکه معدوم نسبی هستی.

این چنین معدوم کاو از خویش رفت بهترین هست‌ها افتاد و زفت

(همان، دفتر چهارم، بیت ۳۹۸)

تو معدومی هستی که فانی در من شدی. وقتی فانی در من شدی، اختیار من در اختیار توست و تو با این اختیار، خیلی کارها می‌توانی بکنی.

او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست

(همان، دفتر چهارم، بیت ۳۹۹)

تو فانی شدی، ولی پس از این فانی شدن، به بقای من باقی هستی.

جمله ارواح در تدبیر اوست جمله اشباح هم در تیر اوست

آنکه او مغلوب، اندر لطف ماست نیست مضطر، بلکه مختار ولاست

منتهای اختیار آن است خود اختیارش گردد اینجا مفتقد

(همان، دفتر چهارم، ابیات ۴۰۰-۴۰۲)

اختیار خود را در اختیار من فانی کردید و اختیار من در اختیار شما قرار گرفته است؛

لذا شما مختارید. آری، اختیار مال من است، ولی در اختیار شماست.

جبر و اختیار در دفتر پنجم

مولوی در دفتر پنجم از بیت ۳۱۳۱ در تفسیر خبر «قد جفَّ القلم بما هو کائن الی یوم

القیمه» بیانی آورده است که نه تنها مسئولیت انسان معتقد به قضا و قدر را کم نمی‌کند،

بلکه بیشتر هم می‌کند. وی می‌گوید:

همچنین تأویل قد جفَّ القلم بهر تحریر است بر شغل اهمّ

پس قلم بنوشت که هر کار را لایق آن هست تأثیر و جزا

کز روی جفَّ القلم کز آیدت راستی آری سعادت زایدت

ظلم آری مدبری، جفّ القلم
چون بدزد دست شد، جفّ القلم
تو روا داری روا باشد که حق
که ز دست من برون رفته است کار
بلکه معنی آن بود جفّ القلم
فرق بنهادم میان خیر و شر

عدل آری برخوردار، جفّ القلم
خورد باده مست شد، جفّ القلم
همچو معزول آید از حکم سبق
پیش من چندین میا چندین مزار
نیست یکسان پیش من عدل و ستم
فرق بنهادم ز بدهم از بتر

(همان، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۳۱-۳۱۳۹)

معنی جفّ القلم کی آن بود که جفاها با وفا یکسان بود

بل جفا را هم جفا، جفّ القلم
وآن وفا را هم وفا، جفّ القلم

(همان، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۵۱-۳۱۵۲)

بنابراین، قضا و قدر الهی - که برخی از آن بی مسئولیتی انسان را می فهمند - به این تعلق گرفته که (لیس لإنسان الا ما سعی) (نجم ۵۳)، (۳۹). پس برای انسان چیزی نیست جز آنچه در راه به دست آوردنش تلاش کند. از این رو، «جفّ القلم» بدین معناست که (من يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه)؛ هر که از حدود الهی تجاوز کند، به خودش ظلم کرده است» (طلاق ۶۵)، (۱)؛ نه اینکه همه چیز را خدا ساخته و پرداخته است و انسان هیچ مسئولیتی ندارد.

منابع

قرآن کریم

۱. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی ۱ (ج ۲). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.
۲. افلاکی، احمد بن اخی ناطور (۱۳۶۲). مناقب العارفین (ج ۱). تهران: دنیای کتاب.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۳). هزار و یک کلمه (ج ۷). قم: بوستان کتاب.
۴. شبستری، محمود بن عبدالکریم (۱۳۸۰). گلشن راز. به کوشش دکتر پرویز عباسی داکانی. تهران: الهام.
۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۷). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: ققنوس.