

تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی در دو مسأله عمومیت اراده خداوند و کسب

ناصر گذشته

دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

چکیده:

مؤلف در این مقاله ضمن بررسی میزان تأثیر مکتب کلامی اشعری بر مبانی عرفانی مولوی و تبیین دو اصل مهم و پیچیده از اصول عقاید اشعریان نشان داده است که دریافت درست نکته‌های دقیق و ظرافتهای ادبیات عرفانی در اسلام بی آگاهی از زمینه‌های اندیشه‌های کلامی دشوار و گاه غیر ممکن است، نیز نشان داده که چگونه اندیشه‌های مکتبی کلامی می‌تواند شالوده مکتبی عرفانی را پی ریزی کند.

کلیدواژه‌ها: عام بودن اراده خدا، کسب، جبر، اختیار، تلقی معتزله و اشاعره از خداوند، قدر. پیش از هر چیز گفتن این مقدمه لازم است که با اینکه همه مسلمانان به خدای واحد معتقدند و توحید یکی از ارکان و اصول اساسی اعتقاد یک مسلمان را تشکیل می‌دهد ولی مکتبهای کلامی متفاوتی که در طول تاریخ اسلام در درون جامعه مسلمانان به وجود آمده، آشکارا نشان می‌دهد که تلقیهای کاملاً متفاوت و حتی متضادی از ذات، صفات و افعال خداوند در بستر باورها و اندیشه‌های متکلمان و به تبع آنان میان همه مسلمانان وجود دارد. به عبارت دیگر سیمایی که طرفداران اصالت عقل یا عدلیه خاصه معتزله از خداوند ترسیم می‌کنند با سیمایی که سنت گرایان و به اصطلاح طرفداران اصالت نقل از خداوند مطرح می‌کنند تفاوت اساسی دارد. در این میان مکتبهای گوناگون فلسفی و عرفانی نیز هر یک

سیمای خاصی از خداوند در باورها و اندیشه‌هایشان ارائه کرده‌اند.

آنچه این مقاله در صدد تبیین آن است، این است که تلقی مولانا جلال‌الدین بلخی از خداوند شباهت بسیاری با تصویری دارد که ابوالحسن اشعری از خدا مطرح کرده‌است. گرچه اشعری نیز به نوبه خود از تلقی اصحاب حدیث از خداوند بسیار الهام گرفته‌است. ما برای شناخت و بررسی سیمای خداوند در مثنوی، نخست باید به شناخت دقیقی از تلقی اشعری از این مسأله دست یابیم و جزئیات آن را مورد مطالعه قرار دهیم و سپس با نقل شواهد و ابیاتی از مثنوی و مقایسه آنها با باورهای اشعری در دو موضوع مورد بحث، به اثبات این مطلب پردازیم که در واقع طرحی که اشعری در دو مسأله اراده خدا و کسب ارائه کرده همچون بذری بوده که در بستر مکتب عرفانی مولانا برجسته‌ترین نکته‌های عرفانی از آن روئیده و به بار نشسته‌است. باید اعتراف کرد که توضیح این مسأله در چار چوب یک مقاله نمی‌گنجد و این نوشته جز یک طرح در این زمینه نیست.

نمی‌توان از این امر غافل شد که مکتبی که اشعری بنیاد نهاد، در واقع واکنشی در برابر معتزله بود. در واقع آنچه بیش از هر چیز موجب رویگردانی وی از معتزله گردید و انگیزه‌ای شد که وی تفکر نوینی در باره خداوند ارائه کند این بود که پس از سالها اعتزالی‌گری و غور و تأمل در مکتب اعتزال، تصور معتزله از خداوند به هیچ روی او را راضی نمی‌کرد و چنین می‌یافت که این تلقی با خدایی که کتاب و سنت ترسیم می‌کند، فاصله بسیاری دارد. او چندان از باور معتزله در این مورد بر آشفته بود که سالها پس از آنکه از این مکتب رویگردان شد آشکارا نوشت و اعلام کرد که تصویری که معتزله از خداوند دارند بسیار نادرست و دور از سبیل هدایت است، چرا که آنان موجودی سفیه را به عنوان خدا در نظر گرفته و همه مسائل کلامی خود را از این تصور خاص استنتاج کرده‌اند (اشعری، *اللمع*، ۵۶ - ۵۷). بنابراین برای بهتر فهمیدن تصور اشعری از خداوند باید نخست به طور اجمال به بررسی تصور معتزله پردازیم.

روش معتزله در الهیات با اینکه با شیوه فیلسوفان در این باب تفاوتی مبنایی دارد، اما در نهایت همانند آنهاست. همه مسائلی که معتزله مطرح کرده‌اند بر محور عقل دور می‌زند و طبعاً تصور ایشان از خدا بدان گونه است که عقل تجویز و تصویب می‌کند. اگر تصویری را که معتزله از ذات و صفات خدا دارند با تصور فیلسوفان نو افلاطونی اسکندرانی مقایسه کنیم،

خواهیم دید که معتزله در واقع اندیشه تازه‌ای در این مورد ارائه نکرده‌اند. در این مکتب ذات خدا را چندان نمی‌توان با صفات اثباتی وصف کرد و در این باره با او صاف سلبی سخن می‌گویند: خدا جسم نیست؛ ماده نیست؛ کثرتی ندارد؛ تقسیم پذیر نیست؛ شبیه به انسانها نیست؛ محسوس نیست و در دنیا و آخرت با چشم سر دیده نمی‌شود (ابوالقاسم بلخی، ۶۳؛ خیاط؛ ۵؛ اشعری، مقالات، ۱۵۵). در مورد صفات خداوند مثل قادر، عالم، سمیع، بصیر، حی، رزاق... معتقدند که آنها هیچ تمایزی از هم ندارند و حتی هیچ تمایزی از ذات ندارند. ذات خدا همان علم و قدرت و سمع و بصر و حیات است و علم و قدرت و سایر صفات در واقع همان ذات خداست. خدا هیچ شباهت و سنخیتی با هیچیک از آفریده‌هایش ندارد. معتزله در مورد عینیت ذات و صفات چندان تأکید ورزیده‌اند که برخی از صاحب نظران در باره آنان گفته‌اند که آنان با این گفته‌ها صفات خدا را نفی می‌کنند و هیچ صفتی برای او قائل نیستند (همان، ۴۸۴ - ۴۸۶؛ شهرستانی، ملل، ۱/۴۹؛ همو، نهاییه، ۱۸۰).

نظر معتزله در مورد افعال خداوند نیز بر محور عقل دور می‌زند. در اینجا اینان برای توضیح اعتقادشان در باره کارهای خداوند، بیشتر احکام عقل عملی را معیار و ملاک قرار می‌دهند. در واقع در همین جاست که تصور آنان از خداوند بیشتر رخ می‌نماید. اگر بخواهیم دور از اصطلاحات و به طور ساده این مطلب را بیان کنیم باید بگوییم که عقل ما کارها را به دو دسته «خوب» و «بد» تقسیم می‌کند و حکم می‌کند که کارهای خوب را «باید» انجام داد و از کارهای زشت «باید» پرهیز کرد. حتی قرآن و سنت و به طور کلی شریعت در بسیاری از موارد احکام خوب و بد تازه‌ای را مطرح نکرده و تنها حکم عقل را تصویب نموده‌است. خداوند نیز کارهایش به همین صورت است یعنی کارهایی که عقل آن را خوب و لازم می‌داند «حتماً» انجام می‌دهد و کارهایی را که عقل بد و زشت می‌انگارد «هرگز» انجام نمی‌دهد. معتزله در اینجا «عدل الهی» را دقیقاً به همین معنا می‌دانند که خدا کارهایش را با توجه به احکام عقل عملی انجام می‌دهد (قاضی عبدالجبار، «طبقات المعتزلة»، ۱۳۹؛ همو، شرح الاصول، ۳۰۱ - ۳۰۲). ایشان قواعد بسیاری از این اصل استنتاج کرده‌اند: یکی از قواعدی که از این اصل ریشه می‌گیرد این است که کارهای زشتی را که انسانها انجام می‌دهند نمی‌توان و نباید به خدا نسبت داد، بلکه انسانها خودشان هستند که با آزادی و اراده و انتخاب و اختیار خودشان کارهای خطا و زشت را انجام می‌دهند. در واقع اگر انسانها مجبور بودند و خدا انجام دهنده

همه کارها بود، در آن صورت می‌بایست کارهای زشتی را که انسانها مرتکب می‌شوند به خدا نسبت دهیم و بگوییم خدا ظلم می‌کند، دروغ می‌گوید، حق‌کشی می‌کند، سرقت می‌کند، قتل می‌کند و... در صورتی که عقل انجام دادن این کارها را زشت می‌داند. نتیجه اینکه از آنجا که خداوند هرگز کار زشت مرتکب نمی‌شود، در نتیجه باید گفت که این کارها به خود انسانها برمی‌گردد و خود آنان هستند که منشأ این کارها می‌باشند (همان، ۳۰۲، ۳۲۳ - ۳۳۲). بدین قرار معتزله چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که انسانها مختار آفریده شده‌اند و با این ویژگی است که دست به کارهای زشت یا خوب می‌زنند. برخی از معتزله از تفویض دم زده‌اند و گفته‌اند که امور انسانها یکسره از قلمرو اعمال قدرت و دخالت خداوند بیرون است و خدا همه کارها را در حوزه فرد یا اجتماع انسانی به خود آنها واگذار کرده‌است و انسانها مکلفند که کارهای خوب بکنند و از کارهای بد اجتناب نمایند (اشعری، همان، ۵۴۹، قس: ۵۱۰).

معتزله حساب و کتاب اخروی را نیز بر اساس همین نظام تکلیف مبتنی می‌دانند و در واقع در اینجا نیز با بکار بردن مبانی عقلی به این نتیجه رسیده‌اند که سعادت یا شقاوت یک شخص در آخرت دقیقاً بر پایه یک نظام ریاضی گونه نهاده شده‌است. خدا تعداد گناهان و تعداد کارهای خوب را خواهد شمرد و هر کدام که تعدادش بیشتر بود، شخص مکلف را بر اساس آن به بهشت یا جهنم می‌برد. عبادت هم یعنی تکلیف، به عبارت دیگر عبادت یعنی اینکه انسانها با انجام کارهای شاق و ریاضت‌گونه، در نامه اعمال خود ثوابهای بیشتری ثبت می‌کنند تا در نهایت، تعداد ثوابهایشان بیشتر شود و به بهشت که همان سعادت اخروی است راه یابند. از دیدگاه اینان، خداوند حسابگر دقیقی است و به هیچ وجه کسی را که تعداد خطاهایش بیش از ثوابهایش باشد نمی‌بخشد و به بهشت نمی‌برد. اگر کسی به جهنم برود به جایی رفته است که هیچ راه بازگشتی برایش متصور نیست. در اینجا در واقع، مکلفان با خدا داد و ستد می‌کنند و دائم کاری انجام می‌دهند تا عوضش را از خدا بگیرند. خداوند هم هیچ عوضی را بدون انجام یک کار شاق به کسی نمی‌دهد (دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل احباط).

آنچه به طور اجمال در باره معتزله گفتیم در واقع فشرده بحثهایی است که آنان در قالب سه اصل «توحید»، «عدل» و «وعد و وعید» مطرح کرده‌اند. به آسانی می‌توان از لابلای این مطالب به تصریح و یا به طور ضمنی تصویری را که معتزله از خداوند دارند، دریافت. اگر بخواهیم در مورد تلقی اینان از خداوند، از تشبیهی عوامانه استفاده کنیم، آنان خداوند را

مانند پدری می‌بینند فوق العاده آگاه و قدرتمند که از ریز و درشت کارهای فرزندان مطلع است و به آنان گفته که گرد کارهای زشت نگردند که در این صورت تنبیه خواهد شد و حتماً کارهای خوب انجام دهند که تشویق خواهند شد. پاره‌ای از فرزندان، این توصیه‌ها را به کار می‌برند و عملی می‌کنند ولی برخی دیگر آنچه را که او خواسته انجام نمی‌دهند. پدر هم با اینکه می‌داند که برخی از فرزندان راه فساد و تباهی را پیشه کرده‌اند، به کار آنان دخالت نمی‌کند. تنها ریز این کارها را در جایی ثبت و ضبط می‌کند تا روزی بچه‌های بدکار را به سزای اعمالشان برساند و به فرزندان خوب جایزه بدهد. تصور معتزله از خداوند، به همین شکل است. یعنی خدا کارهایی از انسانها خواسته ولی همه آنان به این خواسته جامه عمل نپوشانده‌اند و برخی سر پیچی کرده و می‌کنند. از طرف دیگر، خداوند انسانها را از انجام کارهایی باز داشته اما می‌بینیم که تنها عده‌ای به کارهای نهی شده اعتنا کرده و به فرمان او گردن نهاده‌اند. اما برخی دیگر خواست او را عملی نکرده و نمی‌کنند، یعنی کارهای زشت انجام می‌دهند. پس در می‌یابیم برخی از چیزهایی که خدا خواسته عملی نشده و به اصطلاح، اراده خدا فراگیر نیست.

مسأله دیگری که تصویر معتزله را از خدا نمایان می‌کند، مسأله اصلح است. از نظر آنان خدا همیشه در حق انسانها با رعایت اصلح رفتار می‌کند و مصلحت یکایک انسانها را رعایت می‌نماید. مثلاً زید فرد مؤمنی است اما اگر تا شش ماه دیگر زنده بماند کافر خواهد شد. در اینجا خدا «باید» مصلحت او را رعایت کند و او را بمیراند تا او در حال کفر نمیرد. یا عمرو آدم کافری است اما اگر تا یک سال دیگر عمر کند مؤمن خواهد شد. در اینجا عقلاً لازم می‌آید که خدا او را تا یک سال دیگر زنده نگه دارد تا او در حال ایمان از دنیا برود (اشعری، همان، ۲۴۹، ۵۵۵-۵۵۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۷).

تلقی اشعری از خداوند

ابوالحسن اشعری که خود تا حدود چهل سالگی یعنی تا حوالی ۳۰۰ ه.ق. از پیروان مکتب معتزله و از مریدان ابوعلی جبائی بود، یکباره جنجال آفرید و بی‌پروا اعلام داشت که معتزله دچار گمراهی شده‌اند و از مذهب آنان برگشت. او در واقع تصور معتزله را از خدا نمی‌پسندید و این امر او را سخت پریشان خاطر کرده بود. او کوشید تا با بازگشت

به عقاید اصحاب حدیث و سنت گرایان، تصویر تازه‌ای از خداوند ارائه دهد که منطبق با کتاب و سنت باشد.

اشعری در وهله اول کوشید تا عقل‌مداری افراطی معتزله را کنار بگذارد. از سوی دیگر، عقل‌ستیزی و تفکر‌گریزی اصحاب حدیث چندان برایش خوشایند نبود (نک: اشعری، *استحسان الخوض فی علم الکلام*). او به تفکر و تعقل بها داد، اما تعقلی که در چارچوب کتاب و سنت سیر می‌کند. اما وی با اینکه یدی طولاً در فلسفه داشت و مکاتب فلسفی را خوب می‌شناخت و آثاری نیز در این زمینه پدید آورده بود، فلسفه و استدلالها و شیوه‌هایش را کنار گذاشت و کوشید تا با تعقل در محدوده کتاب و سنت، تصویری تازه از خدا که مبتنی و منطبق با شریعت و نقل باشد، در قالب مکتبی جدید ارائه کند. تصوّر اشعری از خداوند کاملاً با تلقی معتزله تفاوت دارد و این دو در واقع دو تصویر کاملاً متضاد و متعارض از خداوند دارند. اشعری در مورد ذات خدا تلقی تنزیهی نو افلاطونیان را پذیرفت. باور او در مورد ذات خدا این بود که او در روز قیامت برای مؤمنان قابل رؤیت است و دیده خواهد شد (اشعری، *اللمع*، ۶۱ - ۶۸). در مورد صفات نیز بر آن بود که معتزله منکر صفاتند (همو، *مقالات*، ۴۸۴ - ۴۸۶). از نظر او صفات خدا از ذات او متمایزند چرا که اگر تمایزی میان آن دو وجود نداشت، دیگر سخن گفتن از صفات بی‌معنا می‌شد. او بر آنست که صفات خدا نه عین اوست و نه غیر او (اشعری، *اللمع*، ۲۶ - ۳۱). در میان صفات خدا، «مشیت» محوری‌ترین نقش را در دستگاه کلامی اشعری دارد.

اما مسأله‌ای که بیش از هر چیز، تصور اشعری را از خدا نمایان می‌کند، مبحث افعال خداست که رابطه مستقیمی با مشیت او دارد. در اینجا به دو بحث «عام بودن اراده خداوند» و «کسب» از دیدگاه اشعری که از مسأله مورد بحث در مبحث افعال الهی است اشاره می‌کنیم و به مقایسه این مباحث با آراء مولوی در مثنوی می‌پردازیم.

عام بودن اراده خدا

بر خلاف معتزله که اراده خدا را عام نمی‌دانستند، اشعری معتقد است که ریز و درشت همه کارها به اراده خداست. از افتادن برگی از درختی در دورترین نقاط عالم گرفته تا افتادن قطره شبنمی از برگ نیلوفری در سرزمینهای گمشده دنیا؛ از کوچکترین کارهای زشت انسان

گرفته تا بزرگترین ثوابهای او، همه و همه به خواست خدا و فعل اوست. به طور کلی همه رویدادهایی که در عالم رخ می‌دهد، خدا خواسته که روی بدهد و بر عکس، کلیه اموری که در این عالم رخ نمی‌دهد باز هم خواسته که رخ ندهد. به عبارت دیگر، اراده خدا فراگیر است.» (همان، ۴۷ - ۴۹). اشعری می‌گوید: «روا نیست که در قلمرو سلطنت خدا چیزی روی دهد که بر خلاف خواسته اوست، چرا که اگر چنین امری رخ دهد، دو تالی فاسد دارد: یا باید برای خدا سهو و غفلت قائل باشیم و یا اینکه او را متصف کنیم به سستی و ناتوانی از رسیدن به آنچه می‌خواهد. اینک اگر معتقد باشیم که ائصاف خداوند به چنین وصفهایی روا نیست، در این صورت باید محال بدانیم که در قلمرو سلطنت خداوند امری پدید آید که او نمی‌خواسته است (همان، ۴۸ - ۴۹). اشعری برای تبیین این عقیده، مثال دیگری می‌زند و می‌گوید: «فرض کنید انسانی چندان قوی باشد که هر چیزی که بخواهد بی‌درنگ آن چیز برایش مهیا می‌شود و چون چیزی را نخواهد، آن امر پدید نمی‌آید. اینک این شخص را با آدمی مقایسه کنید که چیزی را می‌خواهد ولی عملی نمی‌شود و یا می‌خواهد چیزی پدید نیاید ولی آن امر رخ می‌دهد. اکنون می‌پرسیم که کدامیک از این دو شخص لایق متصف شدن به صفت اقتدار است؟» (همان، ۵۰). در مورد خدا نیز امر به همین منوال است. به هر حال، خدای معتزله از نظر اشعری به اربابی می‌ماند که کنیزان و غلامان خود را آزادانه به حال خود رها کرده و با اینکه از عمل شنیع زنا سخت نفرت دارد و در عین حال توانایی جدا کردن آنان را از یکدیگر دارد، هیچ عکس‌العملی نشان نمی‌دهد و به کارشان دخالت نمی‌کند (همان، ۵۶ - ۵۷).

بدین سان از نظر اشعری، همه امور به خواست و مشیت خدا انجام می‌شود. اگر کسی مؤمن شده خدا خواسته که مؤمن بشود و اگر کسی کافر شده، از ازل مقدر بوده که کافر شود. اشعری می‌گوید: «خدا اگر بخواهد می‌تواند به کافران لطفی نماید که آنان ایمان آورند. البته در اینجا نمی‌توان گفت که «پس خداوند نسبت به کافران بخل ورزیده است» زیرا بخل در جایی مصداق پیدا می‌کند که شخصی کاری را که بر عهده اوست انجام ندهد ولی خداوند از سر تفضل لطف می‌کند و شخصی را به نعمت ایمان مفتخر می‌نماید. در این صورت اگر به کسی تفضل نکند، این کار بخل به حساب نمی‌آید.» (همان، ۱۱۵ - ۱۱۶: ابن فورک، ۱۲۴ - ۱۲۵). در اینجا تأثیر این تلقی اشعری از خداوند را آشکارا بر روی مبانی عرفانی مولانا جلال الدین بلخی می‌توان مشاهده کرد. از آنجا که باورهای عرفانی ابن عارف بزرگوار در مثنوی

در قالب داستان طرح شده، از لابلای همین داستانها می‌توان به این اندیشه‌ها پی برد. شیطان سراغ شخص عابدی رفت که مدتها الله الله می‌گفت و با حلاوت این ذکر جان خود را شیرین می‌کرد. شیطان به او گفت که کارت بیهوده است چون هیچ پاسخی از جانب خدا تا کنون برایت نیامده است و هیچ لیبکی نمی‌شنوی. او دل شکسته شد و در همان حال به خواب رفت. در خواب حضرت خضر را دید و از او پرسید که چرا دیگر ذکر نمی‌گویی، آیا از این کار پشیمان شده‌ای؟ عابد پاسخ داد که با این همه ذکر و دعا تا کنون هیچ لیبکی از خدا نشنیده‌ام و بیم آن دارم که خداوند از درگاه خویش مرا رانده باشد. خضر به او گفت که در خیال باطلی هستی، چرا که اگر ما تو را نخوانده بودیم و نخواستیم که تو به عبادت و دعا پردازی، تو هرگز نمی‌توانستی ما را بخوانی و در واقع زیر هر یک از الله گفتنهای تو لیبک ما نهفته است و ما لیبک را پیشاپیش گفته‌ایم. بدین سان آن دسته از انسانها که از نعمت دعا و راز و نیاز با خدا محرومند، در حقیقت خداوند است که آنها را از این نعمت محروم کرده است. در واقع دعا کننده خداست و اجابت کننده نیز خداست.

| | |
|---|---|
| <p>آن یکی الله می‌گفتی شبی گفت شیطان آخر ای بسیار گو می‌نیاید یک جواب از پیش تخت او شکسته دل شد و بنهاد سر گفت هین از ذکر چون وا مانده‌ای گفت لیبکم نمی‌آید جواب گفت آن الله تو لیبک ماست حیلها و چاره جویهای تو ترس و عشق تو کمند لطف ماست جان جاهل زین دعا جز دور نیست بر دهان و بر دلش قفلست و بند</p> | <p>تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی این همه الله را لیبک کو چند الله می‌زنی باروی سخت دید در خواب او خضر را در خضر چون پشیمانی از آنکش خوانده‌ای زان همی ترسم که باشم ردّ باب و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست جذب ما بود و گشاد این پای تو زیر هر یارب تو لیبکهاست زانک یارب گفتش دستور نیست تا نالد با خدا وقت گزند</p> |
|---|---|

(مثنوی، ۱۳/۲)

| | |
|---|--|
| <p>هم دعا از تو اجابت هم ز تو گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن</p> | <p>ایمنی از تو مهابت هم ز تو مصلحتی تو ای تو سلطان سخن</p> |
|---|--|

کیمیا داری که تبدیلتش کنی
این چنین میناگریها کار تُست
گر چه جوی خون بود شیرش کنی
این چنین اکسیرها اسرار تُست

(مثنوی، ۲۸۵/۱)

یکی از لوازم تفکر اشعری در مورد عمومیت اراده خداوند، انکار قاعده علیت است چرا که اگر کسی معتقد باشد که همگی حوادث مستقیماً به خواست خدا و فعل او پدید می آید، دیگر نمی توان پیدایش آنها را به امور دیگری به عنوان علت مربوط دانست. در این تفکر مثلاً غذا علت سیری نیست یا دوا علت درمان نیست بلکه چون خداوند عادتاً سیری را به دنبال غذا ایجاد کرده است ما فکر می کنیم که سیری معلول خوردن غذاست.

تأثیر این نوع تفکر نیز بر مولانا جلال الدین آشکار است. در آن داستان که پادشاه عاشق کنیزک شده بود و جانش به غلامی کنیزک در آمده بود، چون کنیز بیمار شد پادشاه از طبیبان خواست که به مداوای او پردازند. آنان آمدند و بدون توجه به اینکه تنها مؤثر در همه امور خداست، مهارت خود را در درمان بیماری ستودند و بدون گفتن «ان شاء الله»، به پادشاه اطمینان دادند که او را درمان خواهند کرد. اما هر چه کردند جز اینکه رنجوری او را بیشتر کنند ثمری نداشت. خداوند نیز به خاطر این خطا عجز و ناتوانیشان را در درمان این بیمار، به ایشان نشان داد. در اینجا مولانا صراحه اظهار می دارد که تنها مؤثر حقیقی خداست و داروها هیچ خاصیت و تأثیری در علاج بیمار ندارند و اگر خواست خدا در میان نباشد، حتی تأثیر معکوس دارند.

جمله گفتندش که جانبازی کنیم
هر یکی از ما مسیح عالمیست
گر خدا خواهد نگفتند از بَطَر
ترک استشنا مرادم قسوتیست
ای بسی ناورده استشنا بگفت
هرچ کردند از علاج و از دوا
آن کنیزک از مرض چون موی شد
از قضا سر کنگین صفرا نمود
از هلیله قبض شد، اطلاق رفت
فهم گِرد آریم و انبازی کنیم
هرالم را در کف ما مرهمیست
پس خدا بنمودشان عجز بشر
نی همین گفتن که عارض حالتیست
جان او با جان استشناست جفت
گشت رنج افزون و حاجت ناروا
چشم شه از اشک خون چون جوی شد
روغن بادام خشکی می فزود
آب آتش را مدد شد همچو نفت

(مثنوی، ۵/۱)

مولوی می‌گوید که خداوند با کارهای حیرت‌انگیزی که در جهان انجام می‌دهد آشکارا به انسانها نشان می‌دهد که برای حوادث عالم نباید علتی جز اراده و فعل خدا جستجو کرد. به عبارت دیگر گاه خداوند اضداد را از دل یکدیگر بیرون می‌آورد و گاه ما برای به دست آوردن چیزی باید به سراغ ضد آن برویم - هوشها در بیهوشی، توانگری در فقر، گلستان در آتش نمرود و زندگی جاویدان در مرگ مندرج شده‌است.

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| با خود آمد گفت ای بحر خوشی | ای نهاده هوشها در بیهوشی |
| خواب در بنهاده‌ای بیداری | بسته‌ای در بی دلی دلداری |
| توانگری پنهان کنی در ذل فقر | طوق دولت بسته اندر غل فقر |
| ضد اندر ضد پنهان مندرج | آتش اندر آب سوزان مندرج |
| روضه اندر آتش نمرود درج | دخلها رویان شده از بدل و خرج |
| میوه شیرین نهان در شاخ و برگ | زندگی جاودان در زیر مرگ |
| زبل گشته قوت خاک از شیوه‌ای | زان غذا زاده زمین را میوه‌ای |

(مثنوی، ۳/۴۷۶)

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| آخر آدم زاده‌ای، ای ناخلف | چند پنداری تو پستی را شرف |
| چند گویی من بگیرم عالمی | این جهان را پر کنیم از خود همی |
| گر جهان پر برف گردد سر بسر | تاب خور بگدازدش با یک نظر |
| وزر او و صد و زیر و صد هزار | نیست گرداند خدا از یک شرار |
| عین آن تخیل را حکمت کند | عین آن زهر آب را شربت کند |
| آن گمان انگیز را سازد یقین | مهرها رویاند از اسباب کین |
| پرورد در آتش ابراهیم را | ایمنی روح سازد بیم را |
| از سبب سوزیش من سوداییم | در خیالاتش چو سوسفطاییم |

(مثنوی، ۱/۳۴-۳۵)

یکی دیگر از نتایج این تفکر را در مثنوی می‌توان در مورد ابلیس مشاهده کرد. ابلیس ضمن گفتگو و محاجّه‌ای که با معاویه داشت، در پاسخ به ملامتهای معاویه می‌گوید که من دیوانه‌وار عاشق خدا هستم و از مستان این می‌بوده‌ام ولی مشیتش چنین مقدر کرد که من به آدم سجده نکنم و آدم را گمراه کنم و در نهایت از درگاه رانده شوم. در واقع این یک بازی بود که

او شروع کرد و من باید بازنده بازی می شدم. اکنون نیز در این بلا و مصیبت لذات او را می چشم چرا که همه اینها را از جانب او می دانم.

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| عاشقان در گه وی بوده ایم | ما هم از مستان این می بوده ایم |
| عشق او در جان ما کاریده اند | ناف ما بر مهر او ببریده اند |
| چشم من در روی خوبش مانده است | چند روزی که ز پیشم رانده است |
| گفت بازی کن چه دانم در فزود | چونک بر نطعش جزین بازی نبود |
| خویشان را در بلا انداختم | آن یکی بازی که بُد من باختم |
| مات اویم مات اویم مات او | در بلا هم می چشم لذات او |

(مثنوی، ۱/۳۹۲ - ۳۹۳)

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| رجعتش دادی که رست از دیو زشت | آنچنان کادم بیفتاد از بهشت |
| بر چنین نطعی از و بازی برد | دیو که بُد که ز آدم بگذرد |
| لعنت حاسد شده آن دمدمه | در حقیقت نفع آدم شد همه |
| پس ستون خانه خود را برید | بازی دید و دو صد بازی ندید |
| باد آتش را به کشت او بران | آتشی زد شب به کشت دیگران |
| تازیانِ خصم دید آن ریو را | چشم بندی بود لعنت دیو را |

(مثنوی، ۱/۳۸۵ - ۳۸۶)

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| کوه را از بیخ و از بن برکند | پوستین را باز گونه گر کند |
| صد بلیس نو مسلمان آورد | پرده صد آدم آن دم بر درد |
| این چنین گستاخ نندیشم دگر | گفت آدم توبه کردم زین نظر |
| و امبر ما را ز اخوان رضا | بگذران از جان ما سوء القضاء |

(مثنوی، ۱/۲۳۹ - ۲۴۰)

کسب

اشعری در مورد مسأله جبر و اختیار، نظر خاصی اختیار کرده است. او از طرفی با اختیاری که معتزله برای انسان قائل بودند مخالف بود چرا که آن اختیار، حضور و اقتدار خداوند را در میان انسانها به شدت کم رنگ جلوه می داد و ذات حق را این گونه تصویر می کرد که هیچ

دخالتی در کار انسانها نمی‌کند و آنان را به حال خود رها ساخته است و انسانها در عالم همه - کاره هستند و در بسیاری از مواقع به آنچه خدا از آنان خواسته وقعی نمی‌نهند. از سوی دیگر، اشعری با مجبّره نیز سر سازگاری نداشت چرا که اعتقاد به جبر یکسره مسؤولیت را از انسان سلب می‌کند و او را همچون مهره‌ای بی‌تصمیم و بی‌اراده در دستان خداوند قرار می‌دهد. اشعری می‌کوشد که در میان جبر مجبّره و اختیارِ تفویض آسای اهل اعتزال، راه سومی پیش بگیرد که هم حضور اقتدار آمیز خداوند را حفظ کند و هم مسؤولیت انسان را به رسمیت بشناسد. او بر آنست که کسب، راهی است در میان جبر مجبّره و اختیار معتزله که مزایای دو باور را دارد و از نقصهای آن دو تفکر عاری است.

اشعری برای اثبات مسأله کسب چنین استدلال می‌کند که نه کافران و نه مؤمنان نمی‌توانند کارهایشان را مطابق قصد و هدف خویش انجام دهند - مؤمن با ایمان آوردن خویش، هیچ‌گاه قصدش این نبوده که خود را در معرض کارهای سخت، بیماری‌زا و آسیبهای مختلف قرار دهد و کافر نیز هرگز مرادش این نبوده که کارهایش در عالم واقع، زشت و منفور باشد. از طرفی، فاعل حقیقی کسی است که کاری را که انجام می‌دهد مطابق قصدش باشد. پس فاعل و خالق حقیقی کارهای انسانها خودشان نیستند و در واقع خداست که فاعل و خالق حقیقی کارهای آنان است و انسانها فقط گیرنده و کسب‌کننده فعل خدا هستند. اینک سؤال اینجاست که وقتی خدا فاعل و خالق حقیقی افعال انسان است آیا اختیار، انتخاب و اراده‌ای برای انسانها باقی می‌ماند؟ پاسخ اشعری به این سؤال مثبت است. اشعری می‌گوید: همه افعال و حرکت‌های انسانها حرکت‌های اضطراری و یا به اصطلاح جبری نیست بلکه عمده حرکت‌های ما حرکت‌های اکتسابی است. او برای روشن تر شدن مطلب مثالی می‌زند. مثلاً شخصی را فرض کنید که از شدت تب، بدنش به رعشه افتاده است، رعشه یک حرکت اضطراری است چرا که او نمی‌تواند خود را از این حرکت خلاص کند. اما راه رفتن، نشستن، حرف زدن و حرکتها و کارهایی از این دست، اینها حرکت‌های اضطراری نیستند چرا که مثلاً انسان می‌تواند به هنگام راه رفتن از این حرکت خلاصی یابد و آن را متوقف کند. بدین سان به نظر اشعری، انسانها مجبور نیستند و در حوزه افعال خود دارای اختیار و انتخابند، اما اختیاری محدود که در چارچوب خلق از طرف خدا و کسب از طرف انسان معنا پیدا می‌کند. باری اگر بخواهیم کسب را در یک جمله تعریف کنیم می‌توانیم چنین بگوییم: «قدرتی را که خداوند در انسان به هنگام انجام فعل

می آفریند، تأثیری دارد که فعل، با آن تأثیر حادث و واقع می شود. به عبارت دیگر کسب، آن فعلی است که با آن قدرت حادث شده انجام گرفته است (اشعری، همان، ۷۱ - ۷۶؛ ابن فورک، ۹۱ - ۹۲، ۱۰۰).

مولانا در بخشهایی از مثنوی در مورد نسبت کارهای انسانها با افعال الهی و قضیه جبر و اختیار دقیقاً دیدگاه اشعری را بازگو کرده و توضیح می دهد. مولانا بر آنست که جادّة الوسطی در شریعت از میان دو امر جبر و قدر می گذرد (نیکلسون، ۹۲/۱). او عقیده معتزله را در این مورد که «انسانها را خالق افعال خود می دانند» مردود می داند و می گوید که همه افعال را حق تعالی می آفریند و به هستی می آورد و اگر ما قدرتی بر آنها داشته باشیم تنها بدان اعتبار است که از ما صادر و به دست ما «تخصیص برداشته» یا «گزیده» می شود. مولانا برای توضیح مسأله از یک مثال استفاده می کند. او می گوید فرض کنید که کسی الان در حال سخن گفتن است. از دو حال خارج نیست یا این شخص صورت لغوی و فصلبندی سخنرانی خود را مد نظر دارد و یا مفاد و مقصود از آن را. این شخص چگونه می تواند که در آن واحد بر دو عَرَض (صورت و معنی) احاطه داشته باشد؟ مولانا می گوید آدمی نمی تواند افعال خود را خلق کند زیرا خلق فعل مستلزم آن است که خالق آن بتواند هر مرحله از آن را با مرحله دیگر در نظر داشته و بر آن محیط باشد و تنها حق تعالی است که چنین توانی دارد (همو، ۲۳۸/۱ - ۲۳۹). جالب اینجاست که مولانا پس از بیان این مثال از مثالی که اشعری در مورد حرکتهای اضطراری آورده، استفاده کرده و دقیقاً همان مطلب اشعری را بازگو نموده است:

| | |
|--|---|
| کردِ ما را هست دان پیداست این | کردِ ما و کردِ حق هر دو بین |
| پس مگو کس را چرا کردی چنان | گر نباشد فعلِ خَلْق اندر میان |
| فعلِ ما آثارِ خَلْقِ ایزدست | خَلْقِ حق افعال ما را موجدست |
| کی شود یک دم محیط دو عَرَض | ناطقی یا حرف بیند یا عَرَض |
| پیش و پس یکدم نبیند هیچ طرف | گر به معنی رفت شد غافل ز حرف |
| تو پس خود کی ببینی این بدان | آن زمان که پیش بینی آن زمان |
| چون بود جان خالقِ این هر دوان | چون محیط حرف و معنی نیست جان |
| و ندارد کارش از کار دگر ^(۲) | حق محیط هر دو آمد ^(۱) ای پسر |

گفت شیطان که بِمَا أَغْوَيْتَنِي
گفت آدم که ظَلَمْنَا نَفْسَنَا
در گنه او از ادب پنهانش کرد
بعد تو به گفتش ای آدم نه من
نه که تقدیر و قضای من بُد آن
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم
یک مثال ای دل پی فرقی بیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس
زین پشیمانی که لرزانیدیش

کرد فعل خود نهان دیودنی
او ز فعل حق بُد عاقل چو ما
زان گنه نه بر خود زدن او بر بخورد
آفریدم در تو آن جرم و مِخَن
چون به وقت عذر کردی آن نهان
گفت من هم پاس آنت داشتم
تا بدانی جبر را از اختیار
و آنک دستی را تو لرزانی ز جاش
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
چون پشیمان نیست مرد مرتعش^(۳)

(مثنوی، ۹۱/۱ - ۹۲).

منابع

- ابن فورک، محمد بن حسن، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- ابوالقاسم بلخی، «مقالات اسلامیین» (باب ذکر المعتزلة)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس / الجزایر، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.
- اشعری، ابوالحسن، رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام، به کوشش شرف الدین احمد، حیدر آباد رکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۷۹ م.
- همو، اللّمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، به کوشش حموده غرابه، قاهره، ۱۹۵۵ م.
- همو، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش ه. س. نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵ م.

۲. لَا يَشْغُلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ (فروزانفر، ۵۶۱/۲).

۳. مرتعش را کی پشیمان دیدیش (فروزانفر، ۵۶۴/۲).

شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق.
همو، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴.

فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره،
۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م.

همو، «طبقات المعتزله»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس /
الجزایر، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.

مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد الین نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش.
نیکلسون، رینولد الین، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۴ ش.