

تفاوت دیدگاه عرفانی و کلامی مولوی در موضوع جبر

رامین محرمی*

استادیار دانشگاه محقق اردبیلی

(تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۱/۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۰/۴/۲۸)

چکیده

دیدگاه کلامی مولوی با دیدگاه عرفانی او در باب جبر تفاوت دارد. او از منتقدان جبر کلامی، و از مدافعان جبر عرفانی است. مولوی دیدگاه اهل جبر نکوهیده را، به دلیل نتایج نامطلوب دنیوی و اخروی آن، نمی‌پذیرد ولی جبر در مفهوم عرفانی رضا و معیت با حق و توحید افعالی را قبول دارد. نفس پرستی، دنیاگرایی و حقیقت‌ستیزی را از دلایل نقد و ردّ جبر نکوهش شده‌ی اهل جبر، و خداگرایی، حقیقت‌طلبی و نفس‌ستیزی را از دلایل حقانیت جبر عرفانی برمی‌شمارد. تفسیر و رفتار غلط اهل جبر، مفهوم جبرعامیانه را زشت، ولی تفسیر و رفتار درست عاشقان خدا، جبر عاشقانه را پذیرفتنی ساخته است. از نظر مولوی قدرت عشق با فانی ساختن عاشق در وجود معشوق، اراده‌ی عاشق را با اراده‌ی معشوق را یکی می‌گرداند و عاشق را به مقام رضا و معیت با حق می‌رساند و این همان مفهوم جبر ستوده‌ی عارفانه است.

کلید واژه‌ها جبر، جبر کلامی، جبر عرفانی، تقابل دیدگاه مولوی.

طرح مسأله

دیدگاه عرفانی مولوی درباره‌ی جبر با دیدگاه کلامی او تفاوت دارد. به همین دلیل، عقیده‌ی او در باب جبر متناقض به نظر می‌رسد، زیرا گاهی عقیده‌ی جبر را ردّ و گاهی از آن دفاع می‌کند. آنگاه که به بحث کلامی می‌پردازد، عقیده‌ی جبر را ردّ می‌کند و آن را ناشایست و عامل دوری از مسؤولیت انسانی و دینداری می‌داند، اما هنگامی که به بحث عرفانی می‌پردازد، جبر عرفانی را، با تفسیری عارفانه و نوآورانه، می‌پذیرد.

از دیدگاه مولوی، اندیشه‌ی جبر، در معنی نکوهیده‌ی آن، فقط شامل حال اهل جبر نمی‌شود، بلکه هر فردی از هر فرقه و گروهی و با هر نام و مسلکی، جبر را وسیله‌ی برای گریز از تکلیفهای دینی قرار دهد و با سوءاستفاده از این عقیده، کجروی و خطاهای خود را توجیه کند، جزء اهل جبر نکوهیده به شمار می‌آید. «پس مثنوی در نقد قول جبری، آنجا که در ردّ و نفی جبر سخن می‌گوید، نظر به ردّ و نفی کسانی دارد که به دستاویز جبر از قبول لوازم شرایع و احکام شانه‌خالی می‌کنند و قدرت خویش را بر فعل و ترک، که به درک وجدانی محسوس است، انکار می‌کنند.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳، ۴۴۷)

کسانی که با تمسک به جبر، میان نیکوکار و بدکار فرقی نمی‌گذارند و با استناد به مشیت الهی، کارهای نادرست و غیراخلاقی خود را توجیه می‌کنند و نیکی نیکوکاران را نه از همت و تلاش آنان، بلکه نتیجه‌ی جبر سرنوشت می‌دانند، مورد نقد و انکار مولوی هستند.

با آنکه مشرب کلامی اشاعره و دیدگاه بیشتر صوفیه، جبر را تایید می‌کند (بوعمارن، ۱۳۸۲، ۴۶) و مولوی نیز در مشرب کلامی، اشعری و همچنین از زمره‌ی صوفیه است، اما برخلاف اشاعره و صوفیه‌ی جبرگرا، به نقد و ردّ دیدگاه جبر پرداخته است. او جبر در معنی کلامی و نکوهیده را نمی‌پذیرد و اگر سخنی از جبر به میان می‌آورد، مراد او جبر اختیاری عارفانه، توصیف صفت جباریت خداوند، تشریح مقام رضای بنده و توحید افعالی است.

مولوی، از فرقه‌های مختلف مسلمانان، تنها به نقد دیدگاه مجبّره (جبریّه‌ی محض) و معتزله (طرفداران اختیار محض) پرداخته است. از دیدگاه او هر دو گروه در باور خود دچار افراط و تفریط شده‌اند، زیرا اهل جبر به انکار توانایی و خواست خود در انجام تکلیفهای دینی و انسانی پرداخته، و معتزله نیز توانایی و خواست خداوند و سریان آن در هستی را محدود ساخته‌اند؛ اما در ترجیح یکی بر دیگری، معتزله را بر اهل جبر ترجیح می‌دهد و عقیده‌ی اهل جبر را رسواترین و گمراه‌کننده‌ترین عقیده‌ی کلامی می‌داند.

در خرد جبر از قدر رسواتر است زانک جبری حسّ خودرا منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر فعل حق حسّی نباشد ای پسر.

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۱۰/۵-۳۱۱)

با آنکه نویسندگان بزرگی چون بدیع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی، عبدالحسین زرین‌کوب، محمدتقی جعفری، جلیل مشیدی و مهدی رکنی، آثاری را در حوزه‌ی اندیشه‌ی کلامی و عرفانی مولوی پدید آورده و به موضوع جبر و اختیار از دیدگاه مولوی نیز اشاره کرده‌اند، اما به موضوع تقابل دیدگاه کلامی و عرفانی مولوی توجه نکرده و به

تناقض‌اندیشی مولوی درباره‌ی عقیده‌ی جبر و علت‌های آن پاسخ نداده‌اند؛ در ضمن، بحث‌های آنان محدود به مثنوی معنوی است و به شرح دیدگاه مولوی در مورد جبر کلامی و عرفانی در دیگر آثار مولوی، توجه زیادی نکرده‌اند. مولوی در آثار خود به ویژه *فیه ما فیه*، مثل اشاعره می‌اندیشد و در مثنوی نیز هرگاه بحث کلامی می‌کند نشانه‌های اشعری‌گرایی در اندیشه‌ی او دیده می‌شود، اما او شخصیت و نگرش تک بعدی به دین و اصول دینی ندارد و فقط متکلم نیست، بلکه عارف وارسته‌ای است که آنچه دیدگاه و شخصیت او را از دیگران متمایز می‌کند، نگرش و دیدگاه عرفانی اوست. از این‌رو، مولوی حتی موضوع‌های کلامی، همچون جبر و اختیار، را نیز تحلیل و تفسیر عرفانی می‌کند. در تفسیر عرفانی، دیدگاه او با دیدگاه کلامی او تفاوت فاحش دارد. مقاله‌ی پیش‌رو، تفاوت و تقابل دیدگاه کلامی و عرفانی مولوی را در موضوع جبر به تصویر می‌کشد و نشانه‌های آن را در آثار او همچون، *مثنوی*، *کلیات شمس*، *فیه ما فیه* و *مجالس سبعة*، نشان می‌دهد.

طرح بحث

اهل جبر گروهی هستند که کارهای بندگان را به آفرینش خداوند نسبت می‌دهند و اختیاری برای انسان باور ندارند و به دو گروه تقسیم می‌شوند: اشاعره، که به گونه‌ای از اختیار باور دارند و آن را «کسب» می‌نامند و جهمیّه، که جبریّه‌ی خالص هستند و اختیاری برای انسان باور ندارند. (مشکور، ۱۳۸۴، ۱۳۶)

شهرستانی اهل جبر را به سه فرقه تقسیم کرده است: الف: جبریّه‌ی خالص، که هیچ توانایی و فعلی برای بنده باور ندارند. ب: جبریّه‌ی متوسط، که برای بنده به توانایی باور دارند، اما توانایی که اثربخش نیست. ج: اشاعره، که اعتقاد به کسب دارند (شهرستانی، ۱۳۵۹، ۶۲). شهرستانی در مورد عقیده‌ی جبریّه‌ی خالص نوشته است: «معتقدند که آدمی بر هیچ کاری توانا نیست، هر آینه به استطاعت موصوف نشود در کارهای خویش و به هیچ گونه‌ای، خواست و توانایی ندارد بلکه کارهای او را خدا می‌آفریند، در او... چون کاری به او نسبت دهند، از روی مجاز باشد. (شهرستانی، ۱۳۵۹، ۶۳)

صوفیه در مباحث کلامی از کلام اشعری، اثر پذیرفتند و مولوی نیز وقتی بحث کلامی می‌کند، نشانه‌های کلام اشعری در سخن او آشکار است. برای اثبات اشعری بودن مولوی در مشرب کلامی، هم می‌توان به پژوهش‌های بزرگان علم و ادب همچون نوشته‌های عبدالحسین زرین کوب (زرین کوب، ۱۳۸۳، ۶۷۱)، جلال‌الدین همایی (همایی، ۱۳۶۲، ۳۹)، جلیل مشیدی (مشیدی، ۱۳۷۹، ۹) و منوچهر مرتضوی

(مرتضوی، ۱۳۸۴، ۵۲۳)، و هم به نشانه‌های بازتاب انگاره‌های اشعری در آثار مولوی چون (خلق افعال، منشأ شرور، اصل علیّت و ...) استناد کرد. حتی اگر مولوی را ماتریدی و یا متمایل به کلام شیعه بدانیم، باز تقابل دیدگاه او در باره‌ی مفهوم جبر عرفانی و کلامی برجسته‌تر خواهد شد، زیرا ماتریدیه به اختیار انسان بیش از اشعریان اعتقاد دارند و شیعه نیز از طرفداران حدّ وسط میان جبر و اختیار محض هستند و هر دو گروه، جبر محض را منکرند، ولی مولوی معتقد به جبر عرفانی و از مدافعان آن است. مولوی وقتی بحث عرفانی می‌کند، نمی‌توان او را عارفی اشعری‌گرا دانست و اقیانوس اندیشه‌ی او را در کوزه‌ی تنگ کلام اشاعره جای داد، بلکه او در نگرش عرفانی به هستی از چهارچوب محدود مذهب حنفی و کلام اشعری فراتر می‌رود و تجربه‌ی شهودی و اندیشه‌ی عرفانی ویژه‌ی خود را طرح و بیان می‌کند (مرتضوی، ۱۳۸۴، ۵۱۷). در این هنگام او عارفی وارسته، اهل تساهل و تسامح و در پی کشف حقیقت است و باورهای دیگر فرقه‌ها را نیز می‌پذیرد و از حدود کلام اشاعره فراتر می‌رود.

مولوی و اشاعره

اشاعره خداوند را آفریننده‌ی انسان می‌دانند و برای انسان به هیچ توانایی آفرینشگرانه باور ندارند و انسان را فقط کسب کننده‌ی کارهای خود می‌دانند. از دیدگاه آنان، کار را خدا انجام می‌دهد و نیت کسب آن، از انسان است (اشعری، ۱۳۶۷، ۹). صوفیه نیز چنین باوری دارند: «اجماع آن است که حق تعالی خالق افعال بندگان خویش است چنان که خالق اعیان ایشان است و همه چیز که در فعل آید مر بنی آدم را از خیر و شرّ، جمله به قضا و قدر و ارادت و مشیّت حق - تعالی - باشد.» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۱۰) این عقیده در مثنوی و در فیه ما فیه نیز آمده است. «معتزله می‌گویند که خالق افعال بنده است... نشاید که چنین باشد، زیرا که آن فعلی که از او صادر می‌شود یا به واسطه‌ی این آلتست که دارد مثل عقل و روح و قوّت جسم، و یا بی‌واسطه، نشاید که او خالق افعال باشد به واسطه‌ی این‌ها، زیرا که او قادر نیست بر جمعیت این‌ها، و نشاید که بی‌این آلت خالق فعل باشد... پس علی‌الاطلاق دانستیم که خالق افعال، حقّست نه بنده.» (مولوی، ۱۳۷۱، ۱۹۹)

خلق حق افعال ما را موجدست فعل ما آثار خلق ایزدست. (مولوی، ۱۳۷۵، ۱۴۸۱/۱)

از دیدگاه مولوی، انسان باید خداوند را آفرینشگر خود بداند، ولی در عین حال ادب را رعایت کند و کارها را به خودش نسبت دهد و اگر این کار را نکند مانند شیطان خواهد بود که کار خدا را دید، اما نقش خود را در گمراهی خود انکار کرد و به دلیل ترک ادب، از درگاه خداوند رانده شد.

گفت شیطان که بما اغویتنی کرد فعل خود نهان دیو دنی. (مولوی، ۱۳۷۵، ۱/۱۴۸۸)
 اما حضرت آدم (ع) با آنکه ناظر به توانایی آفرینش خداوند بود، ولی ادب را رعایت کرد و سرپیچی را، که آفرینش خداوند و قضای او بود، به خود نسبت داد و در نتیجه نجات یافت.

بعد توبه گفتش ای آدم نه من آفریدم در تو آن جرم و محن
 نه که تقدیر و قضای من بود آن چون به وقت عذر کردی آن نهان؟
 گفت ترسیدم ادب نگذاشتم گفت من هم پاس آنت داشتم

(مولوی، ۱۳۷۵، ۱/۱۴۹۱-۱۴۹۴)

در باب خاستگاه شرور نیز، مولوی همانند اشاعره، خداند را آفرینشگر شرّ می‌داند و آفرینش شرور را با صفت‌هایی چون عدل و خیر محض بودن خداوند ناسازگار نمی‌داند (اشعری ۱۳۶۷، ۹؛ غزالی ۱۳۶۴، ۲۵۰).

هرچه خواهد آن مسبب آورد قدرت مطلق سبب‌ها بردرد
 از مسبب می‌رسد هر خیر و شرّ نیست اسباب و وسایط ای پسر.

(مولوی، ۱۳۷۵، ۵/۱۵۴۸-۱۵۵۴)

در فیه مافیه، نیز مولوی خداوند را آفرینشگر خیر و شرّ می‌داند. «بدی و نیکی یک چیزند غیر متجزّی و از این‌رو ما را بحث است با مجوسیان که ایشان می‌گویند دو خداست یکی خالق خیر و یکی خالق شرّ... این محالست زیرا که خیر از شرّ جدا نیست چون خیر و شرّ دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست پس دو خالق محالست.» (مولوی، ۱۳۷۱، ۲۱۴)

اشاعره و صوفیه کار خداوند را بی‌علّت، و اعتقاد به تاثیرگذاری اسباب و علل در هستی را نیز ناشی از عادت انسانها می‌دانند (قشیری، ۱۳۸۵، ۲۴؛ مستملی، ۱۳۶۳، ۴۸۲). مولوی نیز همانند آنان عقیده دارد که اراده‌ی خداوند مستقیماً در عالم سریان می‌یابد و اسباب و علل روپوشی بیش نیست، تا انسانها از روی غفلت بر اسباب و علل و تاثیر آن دل ببندند، تا اساس زندگی دنیوی بر هم نریزد.

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست که نه هر دیدار صنعش را سزاست
 دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن
 تا مسبب بیند اندر لامکان هرزه داند جهد و اکساب و دکان

(مولوی، ۱۳۷۵، ۵/۱۵۴۸-۵۳)

آنچه عقیده‌ی مولوی را، حتی در مباحث کلامی، از عقاید اشاعره متمایز می‌کند، اندیشه‌ی عرفانی اوست. مولوی می‌خواهد بحث جبر و اختیار را نه از رهگذر اندیشه‌های

نظری و کلامی، بلکه از راه عشق و فنای اراده‌ی بنده در اراده‌ی معشوق، حلّ و فصل کند و تفسیری جدید، عرفانی و عملی از حقیقت جبر ارائه دهد. تفسیر او از جبر، امری نوآورانه است و اگر در این باب، تأثیری هم از کسی پذیرفته باشد، این تأثیرپذیری عمدتاً از اندیشه‌های بهاء‌ولد و شمس تبریزی است: «مولانا در باب جبر و اختیار نه با معتزله همساز است و نه آرای مجبّره را می‌پذیرد، بلکه صاحب نظر و مجتهدی است که انگاره‌های صوفیه را نیز مطابق دید خود دیگرگون می‌سازد.» (گولپینارلی، ۱۳۷۵، ۳۰۵).

انواع جبر از دیدگاه مولوی

مولوی جبر را به دو بخش جبر عامیانه (محض) و جبر عاشقانه (عرفانی) تقسیم می‌کند. هر چند این دو جبر، همانند، اما این امر فقط تشابه اسمی است و میان حقیقت آن دو، فرق بزرگی وجود دارد؛ زیرا جبر عاشقانه سبب کمال و روی آوردن انسان به خداوند و عامل وحدت و یگانگی، ولی جبر نکوهیده، سبب گریز بنده از پیشگاه خداوند و روی آوردن به نفس و دنیا و عامل خودپرستی و دوگانگی می‌شود.

جبر باشد پرّ و بال کاملان	جبر هم زندان و بند کاهلان
همچو آب نیل دان این جبر را	آب، مومن را و خون مرگبر را
بال، بازان را سوی سلطان برد	بال زاغان را به گورستان برد

(مولوی، ۱۳۷۵، ۱۴۴۲/۶-۱۴۴۴)

از دیدگاه مولوی جبر کلامی (نکوهیده) با جبر عرفانی (پذیرفته) هم در خاستگاه و هم در پیامد، تفاوت دارد. جبر نکوهیده از نفس و خودخواهیهای آن، ولی جبر عرفانی از عشق و پاکبازیهای آن نشات می‌گیرد. جبر نکوهیده سبب گریز بنده از پیشگاه خداوند و عمل به خواسته‌های نفس می‌گردد، ولی جبر عرفانی سبب فناشدن اراده‌ی بنده در اراده‌ی معبود و عمل به دستورها و خواسته‌های او می‌شود، ازین رو مولوی به شدت با جبر نکوهیده و عقیده‌ی اهل جبر محض، مخالفت می‌کند، زیرا از دیدگاه او، این نوع از جبر، اعتقاد منافقان، نفس پرستان و دنیاگرایان است، زیرا آنان به جای آنکه سرسپرده‌ی خواست خداوند باشند، نفس بدفرمای خویش هستند.

ترک کن این جبر را که بس تهیست	تا بدانی سرّ سرّ جبر چیست؟
ترک کن این جبر جمع منبـلان	تا خبر یابی از آن جبر چو جان

(مولوی، ۱۳۷۵، ۳۱۸۷/۵-۳۱۸۸)

به نوشته‌ی فروزانفر، مولوی مسأله‌ی جبر و اختیار را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته است (فروزانفر، ۱۳۷۴، ۲۴۶)، با آنکه جبر و اختیار از موضوعهای کلامی مثنوی است، با این حال، مباحث کلامی مولوی چندین تفاوت بنیادین با مباحث کتابهای صرف کلامی دارد از جمله: با آنکه مولوی در آثار خود موضوع کلامی را مطرح می‌کند ولی بیشتر به تفسیر عرفانی موضوع کلامی می‌پردازد یعنی موضوع، کلامی ولی تفسیر آن عرفانی است؛ در آثارش به بعد عملی عقیده بیشتر از بعد نظری آن توجه دارد؛ در مثنوی معنوی مباحث کلامی در قالب تمثیل، قصه و حکایت مطرح شده است؛ این امر، هم بر جذابیت موضوع و هم ملموس ساختن آن کمک فراوانی می‌کند. مولوی در آثار خود از عقیده‌ی گروه و فرقه‌ی خاصی، از سر تعصب دفاع نمی‌کند؛ ازین رو گاهی عقیده‌ای واحد را از دیدگاه تفسیر کلامی ردّ، ولی همان عقیده را با تفسیر عرفانی می‌پذیرد می‌کند و به دفاع از آن می‌پردازد.

دلایلهای مولوی برای ردّ باور به جبر نکوهیده

الف: اهل جبر، کارهای زشت خود را به خداوند نسبت می‌دهند

اهل جبر نیکیه‌ها را به لیاقت و شایستگی خود، و کارهای بد، شکست و بی‌لیاقتی خود را به تقدیر و اراده‌ی خداوند نسبت می‌دهند. گویا به پندار آنان، خداوند آمر به بدیها و رقم زننده‌ی بدبختی آنان، و خود آنان عامل به نیکیه‌ها و رقم‌زننده‌ی سعادت خود هستند.

در هر آن کاری که می‌لستت بدان قـدرت خود را همی بینی آن
واندر آن کاری که میلت نیست و خواست خویش را جبری کنی کین از خداست
(مولوی، ۱۳۷۵، ۶۳۸/۱-۶۳۹)

اهل جبر در تکلیفهای دینی، کاهلی خود را به مجبور بودن خود در برابر خواست خداوند نسبت می‌دهند تا ساحت خود را از گناهکاری مبرا سازند. شمس تبریزی نیز این تفسیر نادرست از باور به جبر را ردّ می‌کند، ولی جبر عرفانی را می‌پذیرد: «نامه‌ی کردارت متلون است. این تلون از جبر است، نامه‌ی متلون منویس. آخر جبر را این طایفه [عرفا] به دانند. اگر تو بدین جبر معامله کنی از بسیار فواید باز مانی. چندانی نیست که بگویی برویم و بخشیم تا خدا چه فرماید.» (شمس تبریزی ۱۳۷۷، ۹۱)

هر که ماند از کاهلی بی‌شکر و صبر او همان داند که گیرد پای جبر
هر که جبر آورد خود رنجور کرد تا همان رنجوریش در گور کرد

(مولوی، ۱۳۷۵، ۲-۱۰۷۱/۱)

اهل جبر نافرمانی و کجروی خود را نه به فعل خود، بلکه به تقدیر خداوند نسبت می‌دهند. حال آن‌که خداوند در هیچ کتابی و از طریق هیچ پیامبری به بدی و ترک شرع و نفس‌پرستی امر نکرده است، تا اهل جبر را بر انجام آن مجبور کرده باشد. اگر اجباری هم باشد، در انجام عمل نیک و خداپرستی باید باشد حال آن‌که رفتار اهل جبر، خلاف این حقیقت و نافرمانی از دستورهای خداوند است.

چون تو را شه ز آستانه پیش خواند باز سوی آستانه باز راند
تو یقین می‌دان که جرمی کرده‌ای جبر را از جهل پیش آورده‌ای
که مرا روزی و قسمت این بدست پس چرا دی بودت آن دولت به دست
(مولوی، ۱۳۷۵، ۳۸۳۲-۳۸۳۰/۲)

ب: کردار اهل جبر نقض‌کننده‌ی اندیشه‌های آنان است

اهل جبر برای رسیدن به مال و جاه و برای رسیدن به سودهای دنیوی، بیشتر از اهل اختیار می‌کوشند و به این مسأله توجه ندارند که بنا به عقیده‌ی خود آنان، خداوند روزی انسانها را در روز ازل رقم زده است و با تلاش انسانها، روزی آنان کم و زیاد نخواهد شد. این مسأله نشان دهنده‌ی بی‌اهمیت بودن عقیده‌ی جبر حتی در نزد خود اهل جبر هم هست و ذات مختار انسانی آنان در زمان مقتضی بر خلاف عقیده‌ی جبر، آنان را به تلاش و جلب نفع و دفع ضرر وادار می‌کند. «شهود عجز در انسان، که از شعور به جباری حق ناشی می‌شود، اگر انسان را از ظلم تعدی باز دارد البته محمود و نشانه‌ی تسلیم به حکم و اراده‌ی حق است از این رو، کسانی هم هستند که آن را دستاویز رفع تکلیف می‌سازند و به آنچه جبر نکوهیده خوانده می‌شود می‌گرایند. اینجاست که جبری در هر کار که با میل و خواست او توافق دارد قدرت خود را می‌بیند... اما وقتی موردی پیش می‌آید که با میل و مراد او موافق نیست، دست از سعی و تلاش باز می‌دارد و پای حکم و قضا را در میان می‌کشد.» (زرین کوب، ۱۳۸۰، ۲۷)

چونک آید نوبت نفس و هوا بیست مرده اختیار آید ترا
چون برد یک حبه از تو یار سود اختیار جنگ در جانت گشود
چون بیاید نوبت شکر و نعم اختیارت نیست و ز سنگی تو کم
(مولوی، ۱۳۷۵، ۳۰۷۱/۴-۳۰۷۴)

ج: دین، قانون و عرف، عقیده‌ی اهل جبر را نمی‌پذیرد

دین و فرمانهای دینی، و امر و نهی شریعت، حکایت از اختیار انسان دارد، زیرا هر عاقلی می‌داند که امر و نهی بر موجود مختار نازل می‌شود و کسی بر جماد و مجبور امر و نهی نمی‌کند.

این جمله‌ی فرمانها از بهر قدر آمد ای جبری غافل تو از لذت کار آخر
 با کور کسی گوید: «کاین رشته به سوزن کش» با بسته کسی گوید: «کانجاست شکار آخر»
 (مولوی، غزل ۱۰۳۲)

قانون و عرف، اهل جبر را، به بهانه‌ی مجبور بودن، تبرئه نمی‌کند، بلکه آنان را به سزای کارهایشان می‌رساند. مولوی با ذکر داستانی این موضوع را این گونه به تصویر کشیده است: دزدی از اهل جبر نکوهیده بر بالای درختی رفته و میوه‌ها را می‌دزدید. ناگهان صاحب‌باغ از راه رسید. دزد برای توجیه کار خود به جبر متوسل شد و گفت: اراده‌ی خداوند او را به این کار مجبور ساخته است. باغبان نیز برای ملزم کردن دزد با استناد به دلایل و عقاید خود او، شروع به کتک زدن او کرد و در جواب اعتراض دزد گفت: چوب، مال خدا و من نیز بنده‌ی خدا و تسلیم امر او هستم. خدا به دست بنده‌اش، بنده‌ی دیگر خود را چوب می‌زند. ازین رو، کسی حق اعتراض به کار خدا را ندارد. دزد با این استدلال باغبان ملزم و تسلیم نظر باغبان شد و بر زشتی کار و عقیده‌ی خود پی برد. بر این اساس، مخالفت قانون، عرف و خرد جمعی با عقیده‌ی اهل جبر نکوهیده، نشان‌دهنده‌ی نادرستی و نامقبول بودن عقیده‌ی آنان است.

کس بدین عذرت چو معذورت نداشت وز کف جَلَد این دورت نداشت
 پس بدین داور جِهان منْظوم شد حال آن عالم هَمّت معلوم شد

(مولوی، ۱۳۷۵، ۳۰۷۵/۶-۳۰۷۶)

بهاءولد نیز این ایراد را بر عقیده‌ی اهل جبر وارد ساخته است: «می‌گفتند دوزخی و بهشتی هر دو در مشیت است. گفتم: از این می‌خواهی که یکی را نیکو نباید گفتن و یکی را به بدی نباید نکوهیدن و به نکویی نباید ستودن. این سخن خلاف عقل همه عقلاست. گواهی فاسق نشنوند و از آن عدل بشنوند. یکی را امین مال بدارند و یکی را ندارند و عقل از بهر تمییز میان نیک و بد است» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ۲۷۰).

د: فراگیر شدن عقیده‌ی اهل جبر، امنیت و نظم اجتماعی را از بین می‌برد

امنیت اجتماعی در سایه‌ی مکلف بودن انسانها در برابر کردارشان معنا پیدا می‌کند و اگر همگان کارهای خود را به خواست ازلی خداوند نسبت دهند و از خود سلب مسؤولیت کنند آنگاه جان و مال کسی در امان نخواهد ماند زیرا در صورت فراگیر شدن این عقیده، همگان به بهانه‌ی مجبور و مقهور بودن در برابر مشیت الهی، به حریم، جان و مال دیگران تجاوز خواهند کرد و طبق عقیده‌ی اهل جبر، که انسان را مسؤول اعمال خود نمی‌دانند، هیچ کسی قدرت مؤاخذه و محاکمه‌ی آنان را نخواهد داشت و این امر

اساس زندگی دنیوی را ویران خواهد کرد زیرا نظم، قانون و امنیت در آن وجود نخواهد داشت. خود جبری نیز از عقیده‌ی خود متضرر خواهد شد، زیرا هر فردی می‌تواند ریش و سبیل او را بکند و اگر فرد جبری اعتراضی کرد می‌تواند با استناد به عقیده‌ی خود او، که همگان را مقهور اراده‌ی خداوند می‌داند، درستی کار خود را توجیه، و از خود سلب مسؤولیت کند.

از چنین عذر ای سلیم نانبیل خون و مال و زن همه کردی سبیل
هر کسی پس سبالت تو بر کند عذر آرد خویش را مضطر کند
(مولوی، ۱۳۷۵، ۳۰۶۴/۵-۳۰۶۵)

مفهوم عرفانی جبر

در اندیشه‌ی عرفانی مولوی همه چیز رنگ وحدت دارد؛ از دیدگاه او ادیان وحدت گوهری دارند؛ انسان‌ها از بی‌رنگی وحدت آفریده شده‌اند و رنگ اختلاف در این دنیا پدیدار گشته است، صورت کثیر اعمال عبادی در حقیقت ایمان به وحدت می‌رسند و هستی کثیر موجودات از وجود یگانه‌ی خداوند پدیدار گشته و سرانجام نیز در وجود باقی او فانی و باقی می‌شوند. از دیدگاه عرفانی مولوی، در کاینات یک هستی حقیقی بیش وجود ندارد و آن هستی حقیقی خداوند است و سایر هستی‌ها پرتوی از هستی یگانه‌ی او و نتیجه‌ی لطف و آفرینشگری اوست. بدین‌سان، توحید عرفانی افزون بر یکی دانستن خداوند، که بر عقیده‌ی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» استوار است، به معنی «لا» دیدن غیر در برابر هستی خداوند نیز هست. در این مرتبه که مقام عاشقان و عارفان خداست، توحید به معنی نفی هستی حادث و فانی، در هستی باقی و قدیم خداوند است. از این نگرگاه خداوند هست نیست‌نما، و سایر هست‌ها، نیست هست‌نما هستند. اهل شناخت و بینش که بر این حقیقت آگاه گشته‌اند در پهنه‌ی هستی جز از خداوند دیّاری را نمی‌بینند و پیش از دیدن پدیده‌ها، آفریدگار آنها را می‌بینند. آنان از مرتبه‌ی «لا» گذشته و به مقام الّا الله رسیده‌اند، مقامی که در آن خداوند، هست واقعی و جهان و هست‌های دیگر، سایه‌ی وجود او هستند. در جهان عشق و یگانه‌پرستی عاشقانه، عارف عاشق حتی هستی خود را هم در میان نمی‌بیند و توجه به هستی خود را در برابر هستی خداوند، شرک می‌داند. بدین‌قرار، اراده و اختیار خود را در خواست و توانایی معشوق فانی می‌سازد و در برابر هستی متعالی خداوند، از توجه و دل بستن به هستی فانی و سایه‌وار خود پرهیز می‌کند.

عشق آن شعله‌ست کو چون برفروخت
 تیغ لا در قتل غیر حق براند
 هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
 درنگر زان پس که بعد لا چه ماند
 شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
 مانند آلا الله باقی جمله رفت
 (مولوی، ۱۳۷۵، ۵/۵۸۸-۵۹۰)

از نظر عارفان، واپسین مرتبه‌ی کمال، فنا شدن خواست و گزینش انسان، در گزینش و خواست خداوند است. در این مرتبه، عشق حلقه‌ی پیوند آنان می‌گردد. توانایی عشق با فانی ساختن عاشق، او را باقی به توانایی و خواست معشوق می‌سازد و دوگانگی وجود آنان را به یگانگی باز می‌گرداند. در مقام فنا، اگر توانایی و خواست در وجود بنده‌ی عاشق دیده می‌شود، ناشی از خواست و توانایی معشوق است که زندگانی نو به عاشق بخشیده است. ازین‌رو، فعل و خواست عاشق در این مقام، همان فعل و خواست معشوق است.

جمله معشوقست و عاشق مرده‌ای
 زنده معشوقست و عاشق پرده‌ای
 (مولوی، ۱۳۷۵، ۳۰/۱)

مولوی برآنست که اولیاء و مردان خدا از حقیقت جبر و تفسیر آن خبر دارند و جبر آنان با جبر عامه‌ی مردم فرق دارد، زیرا مفهوم جبر از دیدگاه آنان سرسپردگی در برابر نفس و گریز از دستورهای دینی نیست، بلکه فانی ساختن خواست خود در خواست معشوق و خرسند شدن به خرسندی او و دست یافتن به مقام توحید افعالی است که مقامی برتر از جبر و اختیار کلامی است، زیرا این جبر از عشق نشات می‌گیرد و خواست بنده را با خواست خدا یکی می‌سازد و اختلاف بین جبر و اختیار را به صلح کلّ و وحدت و یگانگی تبدیل می‌کند. «عامل نیرومندی که آدمی را برمی‌انگیزد تا بدان حدّ از فداکاری و از خود گذشتگی برسد که خواست خویش را در خواست معبود فدا کند، فقط عشق است. در این حال معبود تبدیل به معشوق می‌شود و عبادت از سر شوق و اشتیاق انجام می‌گیرد و در هیچ موردی ناخشنودی و کراهیت، که لازمه‌ی جبر است، برایش وجود ندارد.» (رکنی، ۱۳۸۴، ۹۸)

جبر را ایشان شناسند ای پسر
 که خدا بگشادشان در دل بصر
 اختیار و جبر ایشان دیگر است
 قطره‌ها اندر صدفها گوهرست
 (مولوی، ۱۳۷۵، ۱/۱۴۶۶-۱۴۶۸)

عاشق، ناظر به جمال معشوق است و لطف و قهر معشوق برای او حکم یکسانی دارد. ازین‌رو تفسیری که عاشقان از جباریت خداوند، قضا و قدر او و حاکمیت خواست او بر سرنوشت خود دارند، سراسر مثبت و حاکی از منت‌داری آنان از معشوق است. از قضا و از قدر مرعاشقان را خوف نیست چون قدر را مست گشته با قضا آورده‌ای

می‌نگنجد جان ما در پوست از شادی تو کاین جمال جانفزا از بهر ما آورده‌ای
(مولوی، غزل ۲۷۸۶)

فنا در سایه‌ی عشق به خداوند حاصل می‌شود. عشق چنان قدرت شگرفی دارد که عاشق و معشوق را یگانه می‌گرداند و دوگانگی و اختلاف را از میان بر می‌دارد. در این مرتبه خواست عاشق، با خواست معشوق یکی می‌شود و چنان وحدت و یگانگی بر وجود آنان حاکم می‌شود که فرق میان خواست عاشق و معشوق از میان بر می‌خیزد. عاشق خواهان و نیازمند معشوق و معشوق هم مشتاق عاشق می‌گردد و عاشق باقی و به صفت‌های معشوق آراییده می‌شود.

دلبران را دل اسیر بی‌دلان جمله معشوقان اسیر عاشقان
هر که عاشق دیدیش معشوق دان کو به نسبت هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان آب جوید هم به عالم تشنگان
(مولوی، ۱۳۷۵، ۱۷۳۹/۱-۱۷۴۱)

در نگرش عرفانی، مثل مومن عاشق همان مثل نی است که تا از خود تهی نشود از صدای نوازنده‌ی خود پر نمی‌گردد. آنگاه که مومن درونش را از هر دل‌بستگی پاک ساخت، دل او پدیدارگاه صفت‌های معبود و معشوق می‌شود. همان‌گونه که تهی بودن نی از هرگره‌ای، سبب می‌شود تا صفت نوازنده و هنر او در وجود نی پدیدار شود، تهی شدن مومن از خواست و توانایی خود نیز سبب پدیدار شدن صفت‌های معبود و معشوق در وجود او می‌شود. «مثل المومن کمثل المزمار لایحسن صوته الا بخلاء بطنه» (فروزانفر، ۱۳۷۳، جزء اول، ۶).

اتحاد و یگانگی میان عاشق و معشوق با فنای عاشق امکان‌پذیر می‌گردد. عاشق هستی خود را رها می‌سازد و هستی و خواست معشوق را بر هستی خود ترجیح می‌دهد. آنگاه غم و شادی، دوستی و دشمنی، دوری و وصال او به خاطر معشوق و به خواست و میل او شکل می‌گیرد و عاشق برای خود هیچ اختیار و خواستی قائل نمی‌شود. در جهان توحید عرفانی، دوگانگی راه ندارد و از عاشق و معشوق باید یکی باقی بماند و یکی از آنها فانی شود و چون امکان فانی شدن معشوق وجود ندارد، عاشق باید هستی خود را از میان بردارد تا به مقام توحید عرفانی و مرتبه‌ی «لا هو الا هو» دست یابد. «پیش او دو انا نمی‌گنجد، تو انا می‌گویی و او انا، یا تو بمیر پیش او، یا او پیش تو میرد تا دوی نماند اما آنک او بمیرد امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن که وهو الحی الذی لا یموت. او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی تا دوی برخاستی. اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دوی برخیزد.» (مولوی، ۱۳۸۱، ۲۴)

جبرگرایی و جبرستایی عرفانی مولوی با جبرگرایی اهل جبرمحض هم در مبانی، هم در تفسیر موضوع و هم نتیجه‌گیری تفاوت ژرف و بنیادی دارد. در واقع تفسیر او از موضوع جبر، تعالی‌بخش و مایه‌ی کوشش است؛ حال آنکه جبر اهل جبر محض و تفسیر آنان نفی‌کننده‌ی کوشش جهد و تلاش است و سبب برافتادن تکلیف‌های دینی و وظایف انسانی می‌شود. «[مولوی] می‌گوید که آنچه من گفتم جبری نیست که نتیجه‌ی آن سقوط تکلیف و ابطال شرایع و تساوی نیکوکار و بدکار باشد بلکه این مطلب توجیه قدرت و نفوذ اراده‌ی باری تعالی است تا ما بندگان عجز و ناتوانی خود را ببینیم و مغرور و خودبین نباشیم» (فروزانفر، ۱۳۷۴، ۲۶۴)

بحث جبر وقتی وارد حوزه‌ی عرفان مولوی می‌شود، هم نام متعالی «معیت با حق»، «حال قرب» و «مقام رضا» پیدا می‌کند و هم تفسیر آن متعالی می‌گردد و منجر به پدیدار شدن مقام عشق و نظریه‌ی وحدت وجود می‌شود. «شهود این جباری در نزد عارف تجربه‌ی مجبوری نیست، شهود معیت حق است. بدون این معیت، انسان که مابقی وجودش را همواره در عالم جماد پایبند می‌کند چه محل دارد تا بتواند در قلمرو جبار تصرف کند.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ۲۷۶)

طبع ناف آهوست آن قوم را از برون خون و درونشان مشک‌ها
 تو مگو کین مایه بیرون خون بود چون رود در ناف مشک‌ی چون شود
 اختیار و جبر در تو بد خیال چون دریشان رفت شد نور جلال

(مولوی، ۱۳۷۵، ۱۴۷۱/۱-۱۴۷۳)

در مثنوی اگر ابیاتی در توصیف جبر و دفاع از آن دیده می‌شود، به معنی دفاع از دیدگاه مجبوره و یا اشاعره نیست بلکه منظور از این جبر، جبر عاشقانه و همان مقام عرفانی معیت با خداوند و فنا شدن خواست بنده در خواست معبود است. این مقام، از مقام اختیار کلامی بالاتر است، زیرا عاشق به اختیار خود، خواست خود را در خواست معشوق فانی می‌سازد. از نگرگاه مولوی، مفهوم حقیقی اختیار در این مرتبه ظهور پیدا می‌کند زیرا سبب رسیدن به مقام وحدت و توحید حقیقی می‌شود. «مولوی رابطه‌ی میان انسان و حق را چه زیبا تعریف می‌کند: سعی در شکر نعمت حق کردن، اختیار است. بنابراین حدیث جفّ القلم، در نظر مولوی دعوت به کاهلی و سکون نیست بلکه بر عکس تحریض است بر بیشتر کوشیدن و به خلوص کامل عمل کردن، به نحوی که عبادت آدمی به درگاه پروردگار عبادتی خالصانه‌تر و مفیدتر گردد.» (آن ماری‌شیمل، ۱۳۸۲، ۳۶۷)

این معیت با حق است و جبر نیست این تجلی مه است این ابر نیست

ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن آماره‌ی خودکامه نیست
(مولوی، ۱۳۷۵، ۱/۱۴۶۷-۱۴۶۸)

قدرت عشق حتی مفهوم متناقض جبر و اختیار را دگرگون ساخته و مفهوم متناقض آن دو را یگانه و متحد می‌سازد. عشق از معیت انسان باحق و یکی گشتن خواست عاشق و معشوق سخن می‌گوید و مفهوم جبر و اختیار را یکی می‌گرداند، زیرا در عالم عشق، هر چه معشوق اراده کند (جبر عاشقانه) عاشق با فرمانبرداری و خرسندی آن را می‌پذیرد، و آنچه را که عاشق بخواهد (اختیار) معشوق آن را برآورده می‌سازد، زیرا عاشق نیازمند معشوق، و معشوق نیز مشتاق اوست؛ بدین‌سان، در عالم عشق سخنی از دوگانگی نمی‌رود، بلکه سخن از اتحاد و یگانگی است و توانایی عشق، تناقض بین جبر و اختیار را از میان برمی‌دارد.

از نظر مولوی، جبر عرفانی فراتر از جبر و اختیار کلامی و عامیانه است. در این مقام همه چیز در عمل معنا پیدا می‌کند. در این مقام خداوند و جلال او برای رسیدن به دنیا و امور فانی فدا نمی‌شود، بلکه همه چیز در راه خدا قربانی و فدا می‌شود. جعفری درباره‌ی مفهوم جبر عاشقانه از دیدگاه مولوی نوشته است: «در مثنوی هنگام بحث از جبر، سخن از معیت موجودات با خداوند است زیرا که خداوند فرموده است: «وهو معکم اینما کنتم» این جبر ناشی از انگیزه‌های نفس آماره نیست، بلکه درباره‌ی کشش و جذبه‌ی خداوند است و این جبر را کسانی می‌شناسند که خداوند در دل آنان روشنایی معنوی ایجاد کرده است» (جعفری، ۱۳۵۱، ۷۶).

جبر عاشقان از دیدار جمال و جلال معشوق نشات می‌گیرد. آنان خواست ازلی، ابدی و مطلق خداوند را بر خواست حادث و فانی خود ترجیح داده و به مقام رضا می‌رسند، بدین‌قرار، توجهی به کار و خواست خود ندارند. «زاهدان از عمل اندیشند که چنین کنیم و چنان کنیم. عارفان از ازل اندیشند که حق چنین کرد و چنان کرد و از های و هوی عمل خود نیندیشند.

عارفان چون دم از قدیم زنند های و هو را میان دونیم زنند.»

(مولوی، ۱۳۶۵، ۷۸)

برای آنکه مفهوم عالی جبر عاشقان با مفهوم جبر نکوهیده عامیانه آمیخته، و هر دو به اشتباه یکی فرض نشود، مولوی جبر عاشقان را «معیت با حق و مشاهده‌ی جباری خداوند» نامیده است، زیرا عاشقان خداوند با رغبت و با صد اختیار، اراده‌ی معشوق را بر اراده‌ی خود ترجیح می‌دهند، ازین‌رو، تسلیم آنان نه جبر، بلکه معیت با حق است.

لفظ جبرم عشق را بی تاب کرد و آن که 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 آماره خود کامه نیست

(مولوی، ۱۳۷۵، ۱/۱۴۶۳-۱۴۶۵)

سرانجام باید گفت عرفان مولوی، اندیشه‌ی کلامی او را تحت الشعاع خود قرار داده و آن را هم‌رنگ خود ساخته و رنگ عرفانی مباحث کلامی مثنوی بر رنگ کلامی آن غالب است. او بر خلاف اشاعره که با طرح نظریه‌ی کسب، قصد‌گریز از جبر را داشتند، جبر را می‌پذیرد اما تفسیر آن را دگرگون می‌کند و رنگ و تفسیر عاشقانه به آن می‌بخشد که نه تنها سبب‌گریز بندگان از پیشگاه خداوند نمی‌شود، بلکه سبب‌پدیدار عشق و روی آوردن آنان به پیشگاه خداوند می‌شود. او همانند معتزله و شیعه از اختیار انسان نیز دفاع می‌کند و بالاتر از همه‌ی این موارد، او تلفیق جبرعاشقانه و اختیار را نیز قبول دارد. از دیدگاه او هرگاه جبر سبب‌خداشناسی و نفس‌گریزی گردد همان بهتر که انسان به عقیده‌ی جبرعاشقانه عمل کند و هرگاه اختیار، انسان را متوجه خداوند و بندگی می‌کند باید به اندیشه‌ی اختیار عمل کند و نباید هیچ‌کدام از آن دو را رها سازد و جانب یکی را بر دیگری ترجیح دهد. پس می‌توان نتیجه گرفت: درد مولوی، درد دفاع از عقیده‌ی کلامی هیچ فرقه‌ای حتی فرقه‌ی اشاعره نیست بلکه درد اصلی او درد عشق و رسیدن به حقیقت است. از دیدگاه عرفانی او، هرکدام از این عقاید سبب کسب معرفت و تعالی اندیشه‌ی انسان گردد مقبول و راهگشاست.

از عشق خورید باده و نقل گر مقبل و گر حلال خوارید
اوتان به خود اختیار کردست چه در پی جبر و اختیارید
محکوم یک اختیار باشید گر عاشق و اهل اعتباریید

(مولوی، غزل ۷۱۸)

نتیجه

نگرگاه کلامی مولوی با دیدگاه عرفانی او در موضوع جبر تفاوت دارد. او جبر نکوهیده‌ی کلامی را، که اهل جبر آن را قبول دارند، نمی‌پذیرد، زیرا اهل جبر نکوهیده، تفسیر نادرستی از عقیده‌ی جبر به دست داده، ازین‌رو، هم عقیده‌ی جبر را بی‌اعتبار و هم خود را گمراه ساخته‌اند. اهل جبر از حقیقت حاکمیت اراده‌ی خداوند سوءاستفاده کرده و با آن به توجیه خطاها و گناهان خود می‌پردازند و در نتیجه تفسیری بسیار نارسا و

گمراه‌کننده از معیت خداوند با آفرینش به دست می‌دهند، به‌گونه‌یی که عمل به عقیده‌ی آنان هم سبب تباهی زندگی و عامل رکود و ایستایی در زندگی دنیوی و هم سبب بدبختی در زندگی اخروی می‌گردد. تفسیر عارفان خداوند از جبر، تعالی‌بخش، مشوق کوشش و عامل معرفت و سبب خداپرستی و نزدیکی به اوست. عارفان جبر را به اختیار خود برمی‌گزینند و خداپرستی را بر نفس‌پرستی ترجیح می‌دهند. جبر آنان نه جبر نکوهیده، بلکه خرسندی به داده و سرسپردگی خواست خود در خواسته‌ی معبود و معشوق است، حال آنکه اهل جبر نکوهیده به خطا، معیت هستی با خداوند و همراهی ساخته با سازنده را نشانه‌ی مجبور بودن انسان و رافع تکلیف دینی می‌دانند. بدین‌سان، اعمال ناروای خود را به خواست خداوند نسبت می‌دهند، حال آن‌که آن اعمال نه از همراهی حق با هستی بلکه از جبر نفس و سرسپردگی آنان در برابر وسوسه‌های شیطانی مایه می‌گیرد، مولوی نوک تیز انتقاد خود را به سوی همین باور نادرست جبرگرایان می‌سازد و به رد آن می‌پردازد. او جبر عاشقان خدا (رضا و همراهی با حق) را، که عارف به اختیار خود آن را برمی‌گزیند، می‌ستاید و آن را عامل رستگاری می‌داند. او مفهوم حقیقی جبر را در تفسیر عاشقان خدا از جبر جستجو می‌کند؛ مفهومی که انسان را به مقام رضا و حال قرب رهنمون، و در نتیجه سبب کمال او می‌شود. او عقیده‌ی اهل جبر نکوهیده را نه حقیقت جبر، بلکه تفسیری بسیار بد و نارسا از حقیقت جبر و جامه‌ای بس کوتاه و ناساز بر قامت باور چیرگی خواست خداوند بر هستی می‌داند.

فهرست منابع

۱. آن‌ماری، شیمل، شکوه‌شمس؛ مترجم حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *الابانه*، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۶۷ ش.
۳. بداشتی، علی‌اله، *اراده‌ی خدا*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۴. بوعمران، شیخ، *مسئله‌ی اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲ ش.
۵. بهاء‌ولد، سلطان‌العلما محمد خطیبی، معارف، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۲ ش.
۶. جعفری، محمدتقی، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۱ ش.
۷. رکنی، محمدمهدی، *جبر و اختیار در مثنوی*، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
۸. زرین‌کوب، عبدالحسین، *بحر در کوزه*، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۰ ش.
۹. _____، *پله‌پله تا ملاقات خدا*، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۶ ش.

۱۰. _____، حکایت همچنان باقی، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. _____، سرنی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. شمس تبریزی، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد سیدگیلانی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۵۹ ش.
۱۴. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه‌ی احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
۱۶. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ربع عبادات، ترجمه‌ی موبالدین خوارزمی، به کوشش خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
۱۷. _____، قواعده العقاید، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله‌ی قشیری، ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. کلاباذی، ابوبکر، کتاب تعرف، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال الدین، ترجمه‌ی توفیق سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ (مقدمه بر حافظ‌شناسی)، تبریز: انتشارات ستوده، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. مستملی بخاری، خواجه امام ابوبراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳ ش.
۲۴. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیرشانه‌چی، تهران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. مشیدی جلیل، کلام در کلام مولوی، اراک، دانشگاه اراک، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. مولوی، جلال الدین، فیه ما فیه، بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۷. _____، کلیات شمس تبریزی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات پژوهش، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. _____، مثنوی معنوی، جلال الدین مولوی، رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. _____، مجالس سبعة، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۵ ش.
۳۰. نیکلسون، رینولد الین، تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا، ترجمه‌ی محمد رضا شفیع‌ی کدکنی، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲ ش.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی