

رویکردی جامعه‌شناختی به تفکر مولوی در باب نظریه جبر و اختیار (با تکیه بر مثنوی معنوی)

فرزانه افسردیر^۱، نصرالله امامی^۲، فرزانه یوسف قنبری^۱، نسیم خواجه زاده^۱

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران

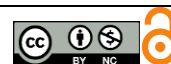
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد حسابداری مدیریت، دانشکده حسابداری و مدیریت، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: nasemami@yahoo.com

چکیده

جامعه‌شناسی ساختارگرا، رویکردی نظری برای شناخت نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی است که مفاهیم و رفتارهای اجتماعی را شکل می‌دهند. این نوع از جامعه‌شناسی تلاشی برای استفاده از مدل‌ها و نظریه‌ها جهت تبیین و توسعه سیستم‌ها و ساختارهای جامعه است که بر اساس مدل سازی و الگوسازی طرح بندی می‌شوند. مطالعه‌ی جامعه‌شناختی حکایت‌های مثنوی از آنجا که مروری بر چگونگی تفسیر و نحوه‌ی واکنش اعضای اجتماع به حوادث و پدیده‌های مختلف است، می‌تواند نقدها و تحلیل‌های معتبر و قابل قبولی در باره‌ی جامعه‌ی زمان آفرینش این اثر ارائه دهد. با استفاده از الگوها و نمودارهای مختلف و نقد و تحلیل‌های مبتنی بر این الگوها و مدل‌ها و همچنین با تجزیه و تحلیل حکایت‌های مثنوی، بر اساس الگوها و مدل‌های ذکر شده، امکان درک همه‌جانبه‌ای از رفتار و واکنش اعضای جامعه به مسائل مختلف فراهم می‌ود. این مطالعه جامعه‌شناختی می‌تواند به شناسایی علل زمینه‌ای در پس رفتارها و واکنش‌های خاص و نیز تأثیرات آن‌ها بر پویایی اجتماعی کمک کند. علاوه بر این، می‌تواند بینشی در مورد نحوه تعامل سیستم‌های اجتماعی مختلف با یکدیگر ارائه دهد، که به تصمیم‌گیری آگاهانه‌تر در مورد بهترین نحوه مدیریت بر نهادهای اجتماعی کمک کند. از جمله کنش‌ها و واکنش‌های افراد در جامعه که تعاملات افراد را در موقعیت‌های مختلف اجتماعی تحت تأثیر قرار می‌دهد، اعتقاد به جبر مطلق یا اختیار تام در انجام امور زندگی روزمره است. از بررسی دفترهای شش گانه مثنوی، این نتیجه حاصل شد که موضوع فوق پیچیده و بحث برانگیز و تا حدودی غیر قابل تفکیک می‌باشد. مولانا از ابراز نظر جزمی و قطعی درباره‌ی این موضوعات پرهیز نموده است؛ ولی جبری را که مورد سوءاستفاده کاهلان و نادانان می‌شود، مذموم و ناپسند می‌داند و اختیاری را که موجب زیاده‌خواهی و هرج و مرج می‌شود، ناروا می‌شمرد.

کلیدواژگان: مولانا، جبر، اختیار، ساختارگرایی، لوسین گلدمن.



شیوه‌نامه‌ی استاندارد: افسردیر، فرزانه، امامی، نصرالله، یوسف قنبری، فرزانه، و خواجه زاده، نسیم. (۱۴۰۴). رویکردی جامعه‌شناختی به تفکر مولوی در باب نظریه جبر و اختیار (با تکیه بر مثنوی معنوی). گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۲۳(۲)، ۱-۳۶.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۳ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ مرداد ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

A Sociological Approach to Rumi's Thought on the Theory of Determinism and Free Will (With an Emphasis on the Masnavi-ye Ma'navi)

Farzaneh Afsardir¹, Nasrollah Emami^{2*}, Farzaneh Yousef Ghanbari¹, Nasim Khajehzadeh¹

1. Department of Persian Language and Literature, Dez.C., Islamic Azad University, Dezfoul, Iran

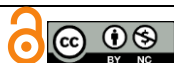
2. Master's Student in Management Accounting, Faculty of Accounting and Management, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: nasemami@yahoo.com

Abstract

Structuralist sociology is a theoretical approach aimed at understanding the systems and social structures that shape social concepts and behaviors. This type of sociology represents an effort to utilize models and theories to explain and develop societal systems and structures, which are designed based on modeling and patterning frameworks. A sociological study of the narratives within the Masnavi—as a reflection of how members of society interpret and respond to various events and phenomena—can offer credible and valuable critiques and analyses of the society contemporary to the composition of this work. By employing diverse models and diagrams, as well as critiques and analyses based on these frameworks, and through the analytical examination of the Masnavi's tales in light of the mentioned patterns and models, a comprehensive understanding of societal behaviors and responses to various issues becomes possible. This sociological investigation can aid in identifying the underlying causes behind specific behaviors and reactions, as well as their impacts on social dynamism. Moreover, it can offer insight into the interactions among different social systems, contributing to more informed decision-making regarding optimal management of social institutions. Among the behaviors and reactions of individuals within society—those that significantly influence interpersonal interactions in various social contexts—is the belief in absolute determinism or complete free will in the execution of daily life affairs. From the analysis of the six books of the Masnavi, it was concluded that this subject is complex, controversial, and to some extent, inseparable. Rumi avoids making dogmatic or definitive statements on these matters; however, he condemns the notion of determinism when it is misused by the indolent and ignorant, and he rejects the form of free will that leads to excess and chaos.

Keywords: *Rumi, determinism, free will, structuralism, Lucien Goldmann.*



How to cite: Afsardir, F., Emami, N., Yousef Ghanbari, F., & Khajehzadeh, N. (2025). A Sociological Approach to Rumi's Thought on the Theory of Determinism and Free Will (With an Emphasis on the Masnavi-ye Ma'navi). *The Treasury of Persian Language and Literature*, 3(2), 1-36.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 23 December 2024

Revise Date: 21 April 2025

Accept Date: 30 April 2025

Publish Date: 23 July 2025

مقدمه

استفاده از ساختارگرایی تکوینی در ادبیات داستانی می‌تواند ابزاری قدرتمند برای کمک به اصلاح جامعه باشد. نویسندگان با نوشتن داستان‌هایی که چگونگی تعامل مردم با محیط خود را ترسیم می‌کنند، می‌توانند موضوعات و بخش‌هایی از جامعه را که نیاز به توجه و بهبود دارند برجسته نمایند. به عنوان مثال، یک داستان می‌تواند چگونگی تأثیر فقر را بر رشد افراد و این که چگونه فقر فرصت‌های موفقیت‌آمیز آن‌ها را محدود می‌کند، بررسی نموده و در معرض توجه مخاطبان به ویژه مسئولین امر قرار دهد؛ به بیانی دیگر، محتوای یک داستان می‌تواند نشان دهد که چگونه فقر ممکن است استعداد و توانایی افراد را محدود کند و چگونه باید به رفع مشکل فقر پرداخته شود تا جامعه عادلانه‌تر اداره شود. در جایی دیگر، پیام و مضمون یک حکایت می‌تواند چگونگی تأثیر اعتقاد به جبر را در زندگی اجتماعی افراد بررسی کند، یا زبان‌های باورمندی به اختیار محض و بی‌چون و چرای افراد (فعال ما بشاء) را برای جامعه پیش‌بینی نماید.

هدف این پژوهش از بررسی موضوع جبر و اختیار در حکایت‌های مثنوی معنوی، با توجه به نظریه‌ی گلدمن، بیان تأثیر جبرگرایی و یا اختیار‌پذیری بر ساختارهای اجتماعی عصر مولانا از دیدگاه وی، به عنوان «فرد استثنایی» گروه یا طبقه خود است.

آنچه در این زمینه حائز اهمیت است، کسب آگاهی بیشینه یا همان «آگاهی ممکن» مورد نظر لوسین گلدمن است که مولانا را قادر به بیان وقایع زمانه‌ی خود به زبان ادبی (شعر) می‌نماید. به عبارت دیگر، مثنوی برآیند بیشینه‌ی آگاهی جمعی طبقه‌ای است که مولوی نماینده‌ی آن برای بیان جهان‌نگری آن طبقه است.

نکته‌ی قابل توجه در بررسی متون ادبی، بر پایه‌ی نظریه ساختارگرایی تکوینی این است که، با تکیه بر این نظریه نمی‌توان به ساختارهای اجتماعی گذشته دست یافت. به این دلیل که ساختارگرایی تکوینی، به دنبال توضیح چگونگی تکامل جوامع، و

چگونگی تعامل جنبه‌های مختلف جامعه (مانند نظام‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) با یکدیگر در طول زمان است. به عبارت دیگر، نظریه ساختارگرایی تکوینی، تلاشی برای بازآفرینی یا تکرار یک ساختار اجتماعی تاریخی خاص نیست، بلکه بیشتر به دنبال کشف و درک و بیان چگونگی تکامل و تغییر این ساختارها در طول زمان است.

از جمله مسائل کلامی مهم و جدال‌برانگیزی که از دیر باز بین مکاتب بشری به ویژه فرقه‌های اسلامی، محل بحث بوده و هست، موضوع جبر و اختیار است که می‌توان از آن به عنوان یک «واقعیت اجتماعی» نام برد.

بنا بر آنچه که گفته شد، هدف از طرح و بررسی موضوع جبر و اختیار در مثنوی معنوی، بازآفرینی حکایات مربوط به این مسئله نیست، بلکه هدف تبیین و تحلیل تأثیر این موضوع بر شکل‌گیری، تکامل و تغییر ساختارهای اجتماعی آن دوره و در نتیجه ایجاد جهان بینی طبقه اجتماعی یا گروهی می‌باشد، که مولانا جزئی از آن است.

بر اساس نظریه‌ی گلدمن، حکایات مولانا را می‌توان بازتاب ادبی و هنری مسائل و واقعیت‌های اجتماعی دانست. به این معنی که، نظریه‌ی ساختارگرایی، هر اثر ادبی را در متن اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و دینی که در آن خلق شده بازخوانی کرده و به تبع آن درک اثر هنری و ادبی را برای خواننده امروزی آسان‌تر و جذاب‌تر و نیز کاربردی‌تر می‌نماید. هدف این پژوهش، تبیین جهان بینی مولانا در مورد جبر و اختیار در حکایات مثنوی و کشف رابطه‌ی جهان‌نگری وی با مفاهیم جبر و اختیار در ساختارهای اجتماعی بشر امروز است.

مروری بر پیشینه تحقیق:

موضوع جبر و اختیار از دیرباز مورد توجه پژوهشگران کلامی، فلسفی و دینی قرار گرفته است. در این میان دیدگاه مولانا در هیئت عالمی اندیشمند و عارفی متدین از جذابیت ویژه‌ای

برخوردار شده است. بیش از ده‌ها کتاب و مقاله در این مورد به رشته تحریر درآمده است.

نکته قابل توجه این است که در اغلب پژوهش‌های موجود، به گردآوری ابیات و دسته بندی آن‌ها در حیطه‌های اختیار یا جبر و یا موضوعات جانبی چون قضا و قدر و توکل، بسنده شده است. در بعضی از این پژوهش‌ها نیز شرح و تحلیل ابیات صورت گرفته است، ولی تا قبل از مقاله حاضر، هیچ پژوهشی از دیدگاه جامعه شناختی ادبیات به جبر و اختیار در مثنوی مولانا نپرداخته است. کتابی (۱۴۰۱) در کتاب خود با عنوان «مولانا در برابر معمای جبر و اختیار» به موضوع مورد نظر پرداخته است. وی نیز مبانی کلامی جبر و اختیار را مفصلاً شرح داده اما از نظریه ساختگرایی تکوینی، سخنی به میان نیاورده است (1).

رکنی (۱۳۹۵) در کتاب خود «جبر و اختیار در مثنوی» این موضوع را در حکایت‌های مثنوی بررسی نموده است. از دیدگاه رکنی، مولانا نه جبرگرای محض است و نه اختیارگرای مطلق. بلکه مولانا را عالمی معتقد به امر «بین الامرین» می‌داند که با معتقدین به جبر مذموم و اختیار محض مخالف است (2).

مبانی نظری ساختارگرایی تکوینی:

نخستین بار، جورج لوکاج (۱۸۸۵-۱۹۷۱م) جامعه شناس مجارستانی، موضوع جامعه شناسی ادبیات را، به عنوان یک علم اثباتی بیان کرد. پس از او لوسین گلدمن (۱۹۷۰-۱۹۱۳م) نظریه «ساخت‌گرایی تکوینی» خود را جهت بررسی ارتباط اثر ادبی و جامعه ارائه نمود. در این نوع از جامعه شناسی ادبیات، اثر ادبی از مهم‌ترین عناصر سازنده‌ی آگاهی جمعی است. یعنی اثر ادبی عنصری است که به اعضای گروه یا جمع، این امکان را می‌دهد تا به افکار و احساسات و اعمالشان که معنای واقعی و عینی آن‌ها را نمی‌دانند، آگاهی یابند. بنابراین ادبیات از دیدگاه جامعه‌شناسی گلدمن، از عینیت‌ها و مادیت‌ها خارج شده و به معناها و ذهنیت‌ها و آفرینش‌ها وارد می‌شود.

لوسین گلدمن، فیلسوف، جامعه شناس و نظریه‌پرداز رومانیایی است که در زمینه‌ی جامعه‌شناسی ادبیات، پژوهشگری سرآمد محسوب می‌شود. وی با تأسی از کارل مارکس و پیروی از جورج لوکاج ارتباط آثار ادبی با جامعه را بررسی می‌کند. گلدمن روش نوینی را در زمینه جامعه‌شناسی ادبیات ابداع نمود و آن را ساختارگرایی تکوینی نامید. وی در روش خود به دنبال کشف و برقراری رابطه‌ی معنادار میان صورت یا شکل ادبی (فرم) و جنبه‌های مهم زندگی اجتماعی به ویژه جنبه‌های تاریخی اثر است.

ساختارگرایی تکوینی رویکردی نظری در جامعه شناسی است که بر نقش ساختار و توسعه در پدیده‌های اجتماعی تمرکز دارد. این نظریه به دلیل توانایی آن در توضیح اینکه چگونه ساختارها و فرآیندهای اجتماعی می‌توانند رفتار و رشد فردی را شکل دهند، اهمیت فزاینده‌ای در حوزه جامعه شناسی پیدا کرده است. «ساختار به معنای نظام است و هر نظام و سیستمی از اجزاء به هم پیوسته تشکیل شده است که به هم مربوط هستند، بنابراین همه افراد بر روی هم تاثیر گذارند و باید در ارتباط با یکدیگر درک شوند؛ ساختار دائماً در حال تکوین بوده و دستخوش دگرگونی‌ها می‌شود و در واقع باید به پویایی درونی ساختارها در هر بررسی اجتماعی توجه شود. گلدمن معتقد است، ساختار معنادار را می‌توان اصل سازنده و عامل تعیین کننده‌ی دانست که متن فلسفی یا ادبی را به یک کل منسجم تبدیل می‌کند».

نظریه ساختارگرایی تکوینی گلدمن یک نظریه روان‌شناختی است که پیشنهاد می‌کند توسعه، فرآیندی از تمایز ساختاری است که در آن ساختارهای ذهنی افراد در طول زمان به طور فزاینده‌ای از یکدیگر متمایز می‌شوند. بر اساس این نظریه، ساختار یک داستان بر پایه‌ی رشد شخصیت‌ها و مضامین آن شکل می‌گیرد. برای تحلیل یک داستان با استفاده از این نظریه، ابتدا باید شخصیت‌ها و مضامین اصلی را که در طول داستان وجود دارند شناسایی کرد. سپس، باید دید که چگونه این شخصیت‌ها و مضامین در طول

زمان رشد می‌کنند، چگونه با یکدیگر تعامل می‌کنند و چگونه به ساختار کلی داستان کمک می‌کنند. در نهایت، باید در نظر گرفت که این عناصر چگونه با هم کار می‌کنند تا یک روایت واحد را ایجاد کنند. با نگاه کردن به اینکه شخصیت‌ها و مضامین چگونه در طول زمان در یک روایت رشد می‌کنند، می‌توان پیشی در مورد معنای کلی داستان به دست آورد.

بر اساس ساختارگرایی تکوینی، افراد در محیطی اجتماعی متولد می‌شوند که از قبل با هنجارها، ارزش‌ها و انتظارات خاصی ساخته شده است. همانطور که افراد رشد می‌کنند، در معرض تأثیرات مختلفی قرار می‌گیرند که رفتار و رشد آن‌ها را در چارچوب ساختار موجود شکل می‌دهد. ساختارگرایی تکوینی معتقد است که تغییرات در رفتار یا توسعه، تنها زمانی رخ می‌دهد که ساختار موجود اصلاح شود یا با ساختار جدید جایگزین شود. «هر پدیده-ای در درون جامعه و شرایط سیاسی [و اجتماعی] است که خلق می‌شود و حتی اگر مستقیم به آن شرایط نپردازد اما هویت و کارکرد نمادین خود را از آن شرایط می‌گیرد و هیچ اثری بی‌نسبت با روح حاکم بر زمانه‌اش نیست» (زارع، ۱۳۹۸: ۱۳۵)

بنابر آنچه که گفته شد، نظریه ساختارگرایی تکوینی رویکردی برای مطالعه ادبیات است که بر چگونگی بازتاب و شکل دادن ادبیات به ساختارهای اجتماعی زمان خود تمرکز دارد. این نظریه در بسیاری از زمینه‌ها، از جمله جامعه‌شناسی، برای درک اینکه چگونه ادبیات می‌تواند بر تغییرات اجتماعی تأثیر بگذارد، استفاده شده است. می‌توان از آن برای تحلیل روش‌هایی استفاده کرد که یک اثر داستانی خاص ارزش‌ها، باورها و هنجارهای جامعه خود را منعکس می‌کند و شکل می‌دهد. «آثار ادبی همواره محصول شرایط اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه می‌باشد و در هر دوره فلسفه و شیوه‌ای خاص آن را متأثر می‌کند» (3). برای مثال، یک مطالعه ممکن است به این موضوع بپردازد که شخصیت‌های داستان چگونه نقش‌های جنسیتی جامعه را منعکس می‌کنند، یا

اینکه داستان‌ها چگونه تفاوت‌های نژادی و قومیتی را به تصویر می‌کشند. علاوه بر این، یک پژوهش می‌تواند چگونگی طرح و شخصیت‌های داستان را به چالش بکشد تا ساختارهای اجتماعی موجود را تقویت کند. «گلدمن متن اصیل و برجسته ادبی را به خودی خود متنی جامعه‌شناختی می‌داند» (4).

گلدمن آثار ادبی را با توجه به مؤلفه‌هایی چون: طبقه اجتماعی، واقعیت اجتماعی، ساخت معنادار، فرد استثنائی، آگاهی ممکن، جهان‌بینی اثر و ... در دو مرحله‌ی «درک» و «تشریح» بررسی می‌کند.

ساختارگرایی تکوینی نظریه‌ای از نقد ادبی است که بر توسعه‌ی ساختار روایی یا نحوه‌ی بیان یک داستان تمرکز دارد. این نظریه به چگونگی پیشرفت یک داستان از ابتدا تا انتها و چگونگی استفاده از شخصیت‌ها، تنظیمات و نقاط برجسته طرح داستان برای ایجاد معنا می‌پردازد. همچنین از این نظریه می‌توان با تحلیل یک داستان به چگونگی عملکرد ساختار روایت برای انتقال مضامین و پیام‌های آن توجه کرد. این امر می‌تواند شامل بررسی نحوه تعامل شخصیت‌ها با یکدیگر، نحوه‌ی اتصال و شکل‌گیری نقاط مهم پیرنگ بر یکدیگر و چگونگی کمک به تنظیمات مختلف در معنای کلی داستان باشد. علاوه بر این، می‌توان به نحوه‌ی استفاده از نمادگرایی برای انتقال ایده‌ها یا مضامین در روایت نگاه کرد. با بررسی دقیق این عناصر داستان، می‌توان به درک بهتری از پیام و معنای آن دست یافت. بنابراین حکایت‌های مثنوی به مثابه‌ی اسنادی هستند که به زبان ادبی، از شیوه‌ها و سبک‌های زندگی مردمی که مولانا با آنان زیسته است؛ سخن می‌گویند. پس ادبیات یک فعالیت بشری است و می‌توان آن را واکنش خلاقانه، تخیلی و ذهنی انسان (شاعر یا نویسنده) به پدیده‌های اجتماع دانست و برای تحلیل درست و درک صحیح آثار ادبی باید به جامعه‌شناسی و نظریه‌های اجتماعی اتکا کرد.

بیافریند که فرم و محتوای آن هر دو متناسب با وضعیت مشخص دوره و جامعه خودش باشد مطابق نظر گلدمن یک «ساختار معنادار» خلق کرده است.

کلّیت: «بنیادی‌ترین مفهوم در ساخت گرای گلدمن، کلّیت است... به نظر گلدمن هر چیزی از اجزای متفاوت تشکیل شده و همه این اجزا در نهایت انسجام دهنده کلّیت است. شناخت اجزا تابع کل است و درک کل نیز به شناخت اجزا بستگی دارد» (4).

کلّیت مفهومی است که گلدمن در نظرات خود مطرح کرد و همین مفهوم موجب تفاوت اساسی نقد وی با دیگران شد. از نظر او یک اثر ادبی حاصل اندیشه‌ی یک فرد تنها نیست بلکه نتیجه‌ی افکار یک گروه یا طبقه (کل) است.

فرد استثنایی: «گلدمن معتقد است افرادی در جامعه زندگی می‌کنند که به جز هوش و استعداد ذاتی، آگاهی‌شان هم از آرزوها و ارزش‌های گروه اجتماعی که به آن تعلق دارند، به حداکثر میزان ممکن است. این افراد که گلدمن «استثنایی» می‌نامدشان، پا را از آگاهی روزمره فراتر می‌نهند و خودشان را به جایگاهی می‌رسانند که بالاترین میزان آگاهی طبقه اجتماعی‌شان است».

آگاهی ممکن: «گلدمن عبارت آگاهی ممکن را از مفهوم آگاهی سازگار یا آگاهی مناسب گرفته است، آگاهی ممکن متعلق به یک طبقه اجتماعی است و افق دید آن گروه را در جامعه نشان می‌دهد» (شهبازی و دیگران، ۱۳۹۳: ۷). در نقد جامعه‌شناختی، اثر ادبی با توجه به تعامل آن با جامعه یعنی تاثیر و تأثر بین اثر ادبی و جامعه‌ای که در آن خلق شده بررسی می‌شود. آثار ادبی برآیند پیشینه آگاهی جمعی طبقات اجتماعی است که شاعر یا هنرمند با ذهن خلاق و نبوغ فردی خود آن‌ها را به شیوه‌ی هنری یا ادبی خلق می‌کند. «شکل‌گیری هر اثر هنری مرهون آگاهی به وجود آورنده آن اثر، و مبنای شکل‌گیری آگاهی، مفاهیم بشمارای است که در ذهن شکل گرفته است در قالب کلمه و ارتباط زبانی آشکار

آنچه به این پژوهش ضرورت می‌بخشد پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱- مولانا تأثیر باورمندی افراد جامعه به جبر یا اختیار را در شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی چگونه تحلیل می‌کند؟

۲- آیا می‌توان در ساختارهای اجتماعی جوامع امروزی برای تمثیل‌های جبر و اختیار مثنوی معنوی، مصداق‌هایی پیدا کرد؟

روش تحقیق

این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی با استناد به منابع کتابخانه-ای و بر اساس مفاهیم جبر و اختیار در شش دفتر مثنوی معنوی انجام گرفته است.

متغیرها:

طبقه اجتماعی: لوسین گلدمن معتقد است طبقات اجتماعی پایه و اساس جهان بینی‌ها هستند در این راستا حداکثر آگاهی ممکن در هر طبقه‌ی اجتماعی به شکل‌گیری یک جهان بینی می‌انجامد که منسجم و نظام مند است؛ به طوری که قابلیت تبدیل شدن به یک مکتب، فلسفه، ادبیات یا هنر خاصی را دارد

واقعیت اجتماعی: در جامعه‌شناسی، به جنبه‌های پیچیده‌ی زندگی بشر که به شکل رفتارهای مختلف (فضایل یا رذایل اخلاقی) نمود می‌یابند؛ واقعیت اجتماعی گفته می‌شود که به شیوه‌ای از ارتباط در زندگی روزمره‌ی اجتماع تبدیل می‌شود.

ساختارگرایی: «ساختارگرایی (structure)، یعنی نظام. در هر نظام همه اجزاء به هم ربط دارند، به نحوی که کارکرد هر جزء وابسته به کل نظام است و کل نظام به کل اجزاء می‌چرخد. مثل ساعت. در هر نظام هیچ چیزی نمی‌تواند بیرون اجزاء، چنان که هست باشد. پس ساختارگرایی یک نظامی فلسفی نیست بلکه یک شیوه در و توضیح است» (5).

ساختار معنادار: از نظر گلدمن اثر ادبی ساختاری معنادار از سوی نویسنده است که نویسنده در تلاش است متناسب با اوضاع جامعه خود اثری در خور و شایسته را بنویسد. اگر نویسنده‌ای اثری

می‌شود؛ اما آگاهی مقوله‌ای فردی نیست بلکه در رابطه دیالکتیکی فرد و جامعه شکل می‌گیرد» (4).

جهان‌نگری: جهان‌نگری از نظر گلدمن عبارت است از مجموعه-ای از گرایش‌ها احساسات و اندیشه‌ها که اعضای گروه (در بیشتر موارد اعضای یک طبقه اجتماعی) را به هم پیوند می‌دهد و آن‌ها را در مقابل گروه‌های دیگر قرار می‌دهد جهان‌نگری یعنی بیشینه‌ی آگاهی ممکن گروه اجتماعی که فیلسوفان و یا نویسندگان به آن تعلق دارند» (6).

مراحل ساختارگرایی (درک و تشریح): از نظر گلدمن ساخت‌گرایی تکوینی دو مرحله دارد «نخست باید ساختار اثر را فهمید (درک) و سپس این ساختار را در ساختار اقتصادی-اجتماعی جای داد (روند توضیح)» (7). بنابراین «در مرحله‌ی دریافت، اثر ادبی در ساختار خود اثر درک می‌شود و در مرحله‌ی تشریح، اثر را در ساختار اجتماعی، تاریخی و اقتصادی آن جامعه توضیح می‌دهد» (8).

یافته‌های پژوهش

جبر و اختیار در فلسفه و کلام:

از جمله موضوعات فلسفی و کلامی مهم و جدال برانگیزی که از دیرباز بین مکاتب مختلف بشری، به ویژه فرقه‌های اسلامی، محل بحث و جدل بوده وهست، موضوع جبر و اختیار است. به عبارت دیگر، این مسئله که رفتاری یا فعلی که رخ می‌دهد به وسیله‌ی انسان و با خواست او انجام می‌شود، یا خداوند آن را امر کرده، و یا انسان و خدا هر دو، در وقوع آن فعل دخیل هستند، اهمیت فراوانی دارد. اعتقاد به هر یک از حالات فوق، در روابط اجتماعی افراد، احساسات آن‌ها در مقابل عملی که خودشان یا دیگران انجام می‌دهند، و چگونگی اعمال و رفتارشان در همه‌ی امور زندگی روزمره‌ی آن‌ها تاثیر بسزایی دارد. به عبارت دیگر، پذیرش یا باور یکی از این موارد سه‌گانه، در بینش و منش افراد و قضاوت‌های آن‌ها و نیز کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی‌شان و در نتیجه،

ساختارها و هنجارها و ناهنجاری‌های جامعه بسیار تأثیرگذار است. به همین علت جبر و اختیار دو موضوع پیچیده و در هم تنیده هستند که دیدگاه‌های مختلفی درباره‌ی آن‌ها بیان شده است.

صاحب نظران فلسفی و دینی، موضوع جبر و اختیار را از سه جنبه یا نظرگاه بررسی می‌کنند: در نظر اول، انسان را مجبور به جبر محتوم و خداوند را جبار و مظهر قدرت مطلق می‌دانند، که انجام هر امری وابسته به مشیت و اراده‌ی او است؛ در چنین شرایطی انسان هیچ اراده و اختیاری برای انجام امور خود ندارد. در نظر و عقیده دیگری انسان را موجودی اختیارمند و رها که هر فعلی را بخواهد می‌تواند انجام دهد، (فعال ما یشاء) تلقی می‌کنند. در این دیدگاه خواست و اراده‌ی انسان، نقش اصلی را در انجام امور ایفا می‌کند. از نظر و نگاهی دیگر آدمی را نه موجودی مختار و رها می‌دانند که هر کاری اراده کند، بتواند انجام دهد و نه او را موجودی محکوم به جبر که همه‌ی اختیارات از او سلب شده و هیچ نقش ارادی در انجام امورش ندارد؛ تلقی می‌کنند. این گروه اصطلاحاً به «امر بین الامرین» معتقد هستند؛ در این دیدگاه «افعال و اعمال ارادی انسان نه تابع جبر محض است و نه تفویض محض، بلکه اختیار بشر حلقه متوسطی میان یک سلسله اسباب و علل و معلول است که اختیار آن‌ها به دست انسان نیست... گرداگرد اختیار بشر را مشیت و اراده ازلی [خداوند]... خط کشیده است». این نظر و عقیده، خواست و اراده‌ی انسان را در تصرف اراده‌ی الهی می‌داند. «انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار فعل را خواسته است» (2).

موضوع اختیار انسان و ارتباطش با خواست و اراده پروردگار، در ادیان دیگر و نزد روانشناسان و جامعه‌شناسان غیر مسلمان در قرون متأخر هم مورد توجه قرار گرفته است. پروفیسور «تد پیترز»، الهی دان (۱۹۴۱) در کتاب «بازی در نقش خدا»، با اشاره به نظرات هستی‌شناسان مختلفی تأکید می‌کند، خداوند به دلیل عشق و مهری که به بشر دارد، از اعمال قدرت خود در بعضی از امور

صرف نظر می‌نماید و میدان تصمیم‌گیری را به بشر واگذار می‌کند. «تد پیترز» معتقد است، خداوند در این حالت هم قادر مطلق است، ولی براساس خواست و اراده اش تعیین می‌کند بخشی از قدرتش را به مخلوقش تفویض نماید. وی یادآور می‌شود «قدرت الهی و قدرت بشری در رقابت نیستند، بلکه قدرت الهی سرچشمه قدرت بشری است» (9).

مولانا جلال‌الدین بلخی نیز به عنوان عارفی دینی و اندیشمندی انسان‌شناس، به بیان و بررسی موضوع جبر و اختیار پرداخته است. یکی از دلایل عمده‌ی توجه عمیق مولانا به موضوع جبر و اختیار و پرداختن به آن در بخش‌های زیادی از مثنوی معنوی، اختلاف نظر شدید میان مذاهب کلامی اسلامی و نیز ادیان غیرمسلمان دوره‌ی او در مورد مبحث بوده است؛ دلیل دیگر اهمیت این موضوع نزد مولانا، علاقه‌ی وی به عنوان یک عارف حقیقی به موضوعاتی است که روح و روان انسان را در تمام مراحل زندگی روزمره بدین ترتیب، جامعه‌شناسی دین پیتر برگر در جامعه‌شناسی معرفت و آن نیز در زندگی روزمره جای گرفته است» (10). می‌توان گفت: به سبب توجه گسترده‌ی مولانا به موضوع جبر و اختیار و «با توجه به پراکندگی ابیات جبر و اختیار در شش دفتر مثنوی معنوی، این اظهار نظرها گاه به نتایج ضد و نقیضی انجامیده است؛ تا آنجا که عده‌ای مولوی را جبری مذهب،

عده‌ای اشعری مذهب و عده‌ای متمایل به مشرب امامیه دانسته‌اند» (11).

به منظور بیان دیدگاه واقعی مولانا در رابطه با موضوعات جبر و اختیار، شایسته است هر یک از این دو موضوع در حکایات مثنوی، بررسی شود و در انتها دیدگاه اصلی و نظر واقعی وی استخراج گردد تحت تاثیر قرار می‌دهند و به تبع آن اندیشه‌ها و رفتارهای انسانی را رقم می‌زنند. «از نظر برگر ریشه همه اندیشه‌های بشر را باید در زندگی روزمره جستجو کرد.

جبر از نگاه مولانا:

به نظر می‌رسد، هرگاه مولانا از دریچه‌ی توحید به پدیده‌ها و موضوعات هستی به ویژه انسان می‌نگرد؛ هرآنچه می‌بیند، قدرت مطلقه‌ی پروردگار است که همه چیز و همه کس را تحت سیطره‌ی خود دارد و انسان هم که جزئی ناچیز در مقابل قدرت حاکم بر کل هستی است، اختیاری از خود ندارد. وی در این حالت اراده‌ی آدمی را در مقابل اراده‌ی الهی مانند مهره‌ی شطرنج در دست شطرنج باز، یا نقشی بر پرچم که باد آن را به حرکت در می‌آورد، تصور می‌کند؛ و این همان جبر محتوم است که اگر کسی فقط به این بخش و جنبه از اشعار مولانا توجه نماید، او را جبرگرا و از معتقدین به «جهمیه یا اشعریون» محسوب می‌کند.

بردومات ما ز تستای خوش صفات

حمله شان از باد باشد دم به دم
آنکه ناپیـداست از ما کم مباد

ور به علم آیم آن ایوان اوست...
ور به صلح و عذر عکس مهر اوست
چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات

(مثنوی، ج ۱، ۶۰۰)

ما همه شیـران ولی شیـر علم
حمله شان پیدا و ناپیـداست باد

(مثنوی، ج ۱، ۶۰۳-۶۰۴)

گر به جهل آیم آن زندان اوست
ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ

(مثنوی، ج ۱، ۱۵۱۴-۱۵۱۰)

را فقط از خداوند به ودیعه گرفته است و اجازه‌ی هیچ گونه غرور و خودبینی و سرپیچی از دستور و خواست الهی ندارد. به عقیده‌ی وی، جبر با این مضمون به نوعی معیت و همراهی با اراده‌ی حق است و جبر مذموم نیست.

این تجلی مه است این ابر نیست
جبر آن اماره‌ی خود کامه نیست

آن ندارد؛ بلکه هیچ قدرت دیگری را در هستی یارای مقابله با آن نیست. وی معتقد است، اگر انسان تیری را از کمان رها کند و به درستی به هدف اصابت کند (هر کاری که بکند)، نباید مغرور شود زیرا آن تیر یا هر عمل دیگر از دریچه قدرت الهی صادر شده است، حتی در شرایطی که از روی انتخاب و اختیار انسان باشد.

زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

عاجز و بسته چو کودک در شکم

گفت ایزد ما رمیت از رمیت
ما کمان و تیراندازش خداست

ستوده و نشانگر قدرت حقیقی خداوند می‌داند، که هیچ مانع و حایلی را یارای محو کردن آن و مقاومت در مقابل آن نیست.

در کف نقاش باشد محتضر
ثبت و محو می‌کند آن بی نشان
بخش می‌آرد سخا را می‌برد
هیچ خالی نیست زین اثبات و محو
کوزه از خود کی شود پهن و دراز

البته باید گفت: مولانا در ابیات مربوط به جبر، به مفهومی فراتر از جبر اشعری توجه دارد و می‌خواهد انسان را به ناتوانی و ضعف خود نسبت به قدرت لایزال الهی آگاه کند و به او بفهماند خداوند در هر زمان و هر مکانی با او همراه است و او را تحت نظر دارد. وی انسان را به این موضوع واقف می‌کند که نیرو، توان و قدرتش

این معیت با حقست این جبر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست

(مثنوی، ج ۱، ۱۴۶۵-۱۴۶۴)

در ابیاتی دیگر، مولانا آدمی را مانند چنگی در دست نوازنده و یا نی‌ای بر لب نی نواز می‌بیند، گاهی هم انسان را نقشی که قلم نگارگر هستی می‌نگارد، توصیف می‌کند و یا او را مانند جنین در رحم مادر و سوزن در دست خیاط وصف می‌نماید، وی در همه‌ی این موارد به جباریت پروردگار و مجبور بودن آدمی به جبری محتوم اذعان دارد، جبری که نه تنها انسان هیچ قدرتی در مقابل

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست

(مثنوی، ج ۲، ۵۹۹-۵۹۸)

نقش باشد پیش نقاش و قلم

(مثنوی، ج ۱، ۶۱۱)

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت
گر بپرانییم تیر آن نی ز ماست

(مثنوی، ج ۱، ۶۱۶-۶۱۵)

همان‌گونه که از ابیات بالا دریافت می‌شود، مولانا جبر را در همراهی قدرت مطلقه‌ی الهی با اراده و اختیار بشری، محمود،

نقش‌ها گر بی خبر گر با خبر
دم به دم در صفحه اندیشه شان
خشم می‌آرد رضا را می‌برد
نیم لحظه مدرکاتم شام و غدو
کوزه گر با کوزه باشد کارساز

چوب در دست دروگر معتکف
ورنه چون گردد بریده و مؤتلف
جامه اندر دست خیاطی بود
ورنه از خود چون بدوزد یا درد
مشک با سقا بودای منتهی
ورنه از خود چون شود پر یا تهی
هر دمی پر می شوی تی می شوی
پس بدان که در کف صنع وی ای
(مثنوی، ج ۶، ۳۳۴۰-۳۳۳۲)

از مسبب می رسد هر خیر و شر
نیست اسباب و وسایطای پدر
جز خیالی منعقد بر شاه را [ه]
تا بماند دور غفلت چند گاه
(مثنوی، ج ۵، ۱۵۵۵-۱۵۵۴)

ور بگیری کیست جست و جو کند
نقش با نقاش چون نیرو کند
(مثنوی، ج ۱، ۶۰۸)

هست دنیا قهر خانه ی کردگار
قهر بین چون قهر کردی اختیار
(مثنوی، ج ۶، ۱۸۹۰)

مسئول و در خور مؤاخذه و بازخواست یا تقدیر و پاداش است. یعنی برای انجام هر عملی، دلیل و انگیزه‌ای دارد که باید در برابر آن مسئولیت پذیر و پاسخگو باشد. «قدرت انتخاب یکی از نعمت-هایی است که خداوند در حمایت از آزادی و اختیار ما عطا فرموده است». تد پیترز به نقل از کارل بارث (۱۸۸۶-۱۹۶۸) می‌گوید: «خداوند در آزادی و اختیار خودش، آزادی و اختیار بشری را عطا می‌فرماید... آزادی و اختیار بشر موهبتی است از جانب خدا در نزول بی دریغ رحمتش» (9).

جمله واقعی که مولانا انسان را مختار می‌داند زمانی است، که انسان را دچار درگیری‌های درونی با خود می‌بیند. مثلاً: وقتی که انسان گرفتار تردید و دودلی می‌شود و بین این یا آن می‌ماند، یا وقتی که از رفتار خودش خشمگین و پشیمان و شرمند می‌شود، و یا زمانی که وجدان و روانش او را به دلیل اموری که می‌توانست انجام دهد و انجام نداده و به عکس عملی که انجام داده، بازخواست می‌کند. در همه‌ی این موارد مولانا به اثبات اختیار انسان در کارهایش می‌پردازد. به عقیده‌ی وی زمانی هم که انسان از طریق قوانین مدنی یا احکام دینی امر و نهی می‌شود و یا از

مولوی در ابیات فوق، خواست و اراده‌ی پروردگار را حاکم و قادر مطلق و انسان را مخلوق و مصنوع آن خالق جبار می‌داند که جز به اراده‌ی الهی اجازه‌ی صدور هیچ فعلی را ندارد.

اختیار از نگاه مولانا:

همان‌طور که گفتیم، مولانا به هر دو جنبه‌ی اختیارمند بودن و مجبور بودن بشر باورمند است و این مسئله را به شیوه‌ی تک بعدی و به شکل مطلق بیان نمی‌کند، بلکه جبر و اختیار را موضوعاتی نسبی می‌داند. به همین سبب در مقابل حکایت‌هایی که از جبر سخن می‌گوید، حکایت‌هایی هم دارد که اختیار را از ویژگی‌های مهم بشر برمی‌شمرد. وی در این شرایط هم، با نگاهی حقیقت بین و عارفانه و در عین حال عاقلانه، به موضوع جبر و اختیار می‌نگرد، وی در این نگرش خود، انسان را در مقابل خواست و اراده‌ی الهی، موجودی مجبور می‌داند؛ حتی در داشتن اختیار. به این معنی که اختیار انسان برپایه‌ی خواست و اراده‌ی خدا شکل می‌گیرد. البته زمانی که مولانا به موضوع فضایل انسان نسبت به دیگر موجودات می‌پردازد و آدمی را با موجودات دیگر مقایسه می‌نماید؛ او را مخلوقی مختار توصیف می‌کند که در مقابل اموری که بر می‌گزیند،

سوی خداوند یا دیگر انسان‌ها به پاداش بشارت داده می‌شود و یا از تنبیه و عذاب و عقاب، ترسانده می‌شود؛ اختیارمند بودن انسان توجیه می‌گردد. وی با جهان‌نگری و «بیشینه‌ی آگاهی» که متعلق به اندیشمندان هر گروه و طبقه اجتماعی است؛ جبر و اختیار را از

نقطه‌ای می‌نگرد، که بر همه‌ی مسائل مربوط به این موضوع اشراف داشته باشد، سپس جزئیات امر را برای دیگر افراد جامعه تشریح می‌کند و در این مورد خاص قضاوت و نتیجه‌گیری را به مخاطبان واگذار می‌نماید.

در تردد مانده ایم اندر دو کار
این کنم یا آن کنم او کی گُود
هیچ باشد این تردد در سرم
این تردد هست که موصل روم
پس تردد را بیايد قدرتی

این تردد کی بود بی اختیار
که دو دست و پای او بسته بُود
که روم در بحر یا بالا پرم
یا برای سحر تا بابل روم
ور نه آن خنده بود بر سبلی

(مثنوی، ج ۶، ۴۱۲-۴۰۸)

این که فردا این کنم یا آن کنم
و آن پشیمانی که خوردی ز آن بدی
جمله قرآن امر و نهی است و وعید
هیچ دانا هیچ عاقل این کند
که بگفتم که چنین کن یا چنان
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ
کای غلام بسته دست اشکسته پا
خالقی که اختر و گردون کند

این دلیل اختیار است ای صنم
ز اختیار خویش گشتی مهتدی
امر کردن سنگ مرمر را که دید
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
چون نکردیدای موات و عاجزان
عقل کی چنگی زند بر نقش چنگ
نیزه برگیر و بیا سوی و غا
امر و نهی جاهلانه چون کند

(مثنوی، ج ۵، ۳۰۳۱-۳۰۲۴)

اختیاری هست ما را بی گمان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
آدمی را کس نگوید هین بپر
گفت یزدان ما علی الاعمی حرج
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
این چنین واجست‌ها مجبور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتاب
اختیاری هست در ظلم و ستم
اختیار اندر درونت ساکن است
دیدن آمد جنبش آن اختیار

حس را منکر نتانی شد عیان
از کلوخی کس کجا جوید وفا
یا بیای کور تو در من نگر
کی نهی بر کس حرج رب الفرج
یا که چو با تو چرا بر من زدی
کس بگوید یا زند مزدور را
نیست جز مختار رای پاک جیب
من از این شیطان و نفس این خواستم
تا ندید او یوسفی کف را نخست...
هم چو نفخی ز آتش انگیزد شرار

پس بجنبند اختیارت چون بلیس
و آن فرشته خیرها بر رخم دیو
پس فرشته و دیو عرضه دار
می شود ز الهامها و وسوسه
چون که پرده‌ی غیب برخیزد ز پیش
دیو گویدای اسیر طبع و تن
و آن فرشته گویدت من گفتمت
(مثنوی، ج ۵، ۲۹۹۳-۲۹۶۷)

مخلص این که دیو و روح عرضه دار
اختیاری هست در ما ناپدید
اوستادان کودکان را می‌زنند
جمله‌ی عالم مقرر در اختیار
حس را حیوان مقرر استای رفیق
ز آن که محسوسست ما را اختیار
(مثنوی، ج ۵، ۳۰۲۱-۳۰۰۴)

این نه جبراست این معنی جباری است
زاری ما شد دلیل اضطرار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
(مثنوی، ج ۱، ۶۱۹-۶۱۷)

خشم در تو شد بیان اختیار
گر شتربان اشتری را می‌زند
خشم اشتر نیست با آن چوب او
همچنین سگ گر برو سنگی زنی
عقل حیوانی چو دانست اختیار
(مثنوی، ج ۵، ۳۰۵۴-۳۰۴۹)

انسان و روابط اجتماعی او را تحت تاثیر قرار می‌دهد. اروین دیالوم (۱۹۳۱) معتقد است «مسئولیت به معنای پاسخگویی قانونی، مالی یا اخلاقی نیز هست... مسئولیت یعنی ایجاد و تألیف. آگاهی از مسئولیت یعنی آگاهی از اینکه خود، سرنوشت،

در صورتی که انسان را قائل به اختیارمندی بدانیم، او را موجودی آزاد و انتخاب‌گر در نظر می‌گیریم که باید در مقابل اختیار، آزادی و انتخابش پاسخ‌گو باشد. مسئولیت در مقابل آزادی در انتخاب این یا آن، چنین یا چنان، به تبع اختیارمندی، زندگی روزمره‌ی

گرفتاری‌های زندگی، احساسات و در نتیجه رنج‌هایمان را خود پدید آورده‌ایم» (12).

گفت دزدی شحنه را کای پادشاه	آنچه کردم بود آن حکم اله
گفت شحنه آنچه من هم می‌کنم	حکم حقست‌ای دوچشم روشنم...
از چنین عذرای سلیم نابیل	خون و مال و زن همه کردی سیل
هر کسی پس سبالت تو بر کند	عذر آرد خویش را مضطر کند...
اختیاری کرده‌ای تو پیشه‌ای	که اختیاری دارم و اندیشه‌ای
ور نه چون بگزیده‌ای آن پیشه را	از میان پیشه‌های کدخدا
چون که آید نوبت نفس و هوا	بیست مرده اختیار آید تو را
چون برد یک حبه از تو یار سود	اختیار جنگ در جانت گشود
چون بیاید نوبت شکر نعم	اختیارت نیست و از سنگی تو کم
دوزخست را عذر باشد یقین	کاندرین سوزش مرا معذور بین
کس بدین حجت چومعذورت نداشت	وز کف جلاد این دورت نداشت

(مثنوی، ج ۵، ۳۰۷۵-۳۰۵۸)

مولانا در حکایت بالا و نیز در حکایت مردی که ثمره‌ی باغ دیگری را می‌دزدید و ادعا می‌کرد باغ از آن خداست و هر بنده‌ای از بندگان خدا می‌تواند از آن بهره مند شود؛ جبرگرایی را مذموم می‌داند و تأکید می‌کند در اموری که انسان حق انتخاب دارد، اختیار امری محتوم است به همین سبب هر فاعل مختاری باید در مقابل اختیار و انتخابش پاسخ‌گو باشد.

آن یکی می‌رفت بالای درخت	می‌فشاند آن میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت‌ای دنی	از خدا شرمیت کو؟ چه می‌کنی
گفت از باغ خدا بنده خدا	گر خورد که حق کردش عطا
عامیانه چه ملامت می‌کنی	بخل بر خـوان خداوند غنی
گفت‌ای ای یک بی‌اور آن رسن	تا بگویم من جواب بوالحسن
پس بیستش سخت بر آن درخت	می‌زد او بر پشت و ساقش چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار	می‌کشی ایمن بی گنه را زار زار
گفت از چوب خدا این بنده‌اش	می‌زند بر پشت دیگر بنده اش
چوب حق و پشت و پهلو آن او	من غلام و آلت و فرمان او
گفت توبه کردم از جبرای عیار	اختیارست اختیارست اختیار
اختیارت اختیارش هست کرد	اختیارش چون سواری زیر کرد
اختیارش اختیار ما کند	امر شد بر اختیاری مستند

(مثنوی، ج ۵، ۳۰۸۸-۳۰۷۷)

که امتحان را شرط باشد اختیار
اختیستاری نبسودت بی اقتدار
میل‌ها همچون سگان خفته‌اند
اندر ایشان خیر و شر بنهفته‌اند

(مثنوی، ج ۵، ۶۲۶-۶۲۵)

اختیار آن را نکو باشد که او
مالک خود باشد اندر اتقوا
چون نباشد حفظ و تقوا زینهار
دور کن آلت بینداز اختیار

(مثنوی، ج ۵، ۶۵۰-۶۴۹)

مولانا معتقد است انسان در انجام امور اختیاری خود محدودیت‌هایی هم دارد و این نیروی اراده و اختیار بشری، از طرف خداوند حد و مرزی دارد. وی در این رابطه، به قدرت محدود نجار و آهنگر که فقط در حد تغییر شکل ظاهری چوب و آهن است؛ اشاره می‌کند. مولوی یادآوری می‌کند، همان طور که

تغییر در اصل و ماهیت این دو عنصر از حیثی اختیارات این افراد (نجار یا آهنگر) خارج است، تغییر در خواست و اراده‌ی پروردگار نسبت به پدیده‌ها هم از محدوده‌ی اختیارات انسان خارج می‌باشد. به عبارت ساده‌تر، اختیار انسان در ایجاد تغییراتی در عالم هستی محدود است.

حاکمی بر صورت بی اختیار
تا کشد بی اختیاری صید را
لیک بی هیچ آلتی صنع صمد
اختیارش زید را قیدش کند
آن دروگر حاکم چو بی بود
هست آهنگر بر آهن قیمی
نادر این باشد که چندین اختیار
قدرت تو بر جمادات از نبرد
قدرتش بر اختیارات آن چنان
هست هر مخلوقی را اقتدار
تا برد بگرفته گوش و زید را
اختیارش را کمنند او کمنند
بی سگ و بی دام حق صیدش کند
و آن مصور حاکم خوبی بود
هست بنا هم بر آلت حاکمی
ساجد اندر اختیارش بنده وار
کی جمادی را از آن‌ها نفی کرد
نفی نکند اختیاری را از آن

(مثنوی، ج ۵، ۳۰۹۷-۳۰۸۹)

از نظر مولوی، به اندازه‌ی انواع دسته‌های مختلف فکری بشر، جبر و اختیار وجود دارد، یعنی جبر و اختیار امری قطعی و مسلم نیست که همه به یک شکل به آن معتقد باشند و با آن رو به رو شوند؛ بلکه امری نسبی و قابل تغییر می‌باشد. به همین دلیل توصیه می‌کند افراد در موضوع اختیار به شکل مطلق تعمق و تأمل نکنند. زیرا راه به جایی نمی‌برند و جز حیرانی و سرگردانی نتیجه‌ای به دست نمی‌آورند. وی با بیان این نکته که جبر و اختیار در نگاه هر کس

مفهوم خاص و منحصر به فردی دارد؛ تأکید می‌کند، انسان هر چه به کمال انسانیت خود نزدیک‌تر باشد، رابطه‌اش با معبود عاشقانه‌تر می‌شود و در انجام امور خود نیز اختیارمندتر است؛ چون فاصله او با خداوند (معشوق و محبوب) کمتر می‌شود. از آنجایی که همه چیز معشوق در نگاه عاشق زیبا و مورد پسند است، زور و جبر و اختیار معشوق یعنی خداوند، برای انسان توفیری ندارد و همه چیز او در نگاه عاشق (انسان)، زیبا جلوه می‌کند و عاشق در اختیار

معشوق قرار می‌گیرد و این جبری خود خواسته و لذت بخش می‌باشد و می‌توان آن را عین اختیار دانست.

لازم به ذکر است که، مولوی در بیان جنبه‌های مختلف هر موضوعی ساختارهای ذهنی افراد را به هم می‌زند و به یک خلاقیت فرا فردی می‌رسد که نتیجه این خلاقیت، ارائه‌ی آگاهی ممکن، مربوط به مجموع روابط بین پدیده‌ها است. به طور کلی هرگاه مولانا به طرح موضوعی از موضوعات اجتماعی می‌پردازد که غالباً مشتمل بر وجود اضداد (نیک و بد، جبر و اختیار، صداقت و دروغ و مانند آن) است؛ مفاهیم و مضامین مرتبط را در قالب بیان روابط و مناسباتی که بین آن اضداد در آن جنبه از زندگی روزمره‌ی بشری رخ می‌دهد، می‌گنجانند، تا مصادیق هر کدام از آن ضدها بتوانند در جایگاه حقیقی، عینی و یا انتزاعی خود، به بیان نظرات، اهداف و مقاصدشان بپردازند. برای مثال، در طرح موضوع جبر و اختیار، هر یک از این مفاهیم را در حکایت‌های جدا گانه یا مشترکی به چالش می‌کشاند؛ به هر دو مفهوم جان می‌دهد و هر دو را در بیان دیدگاه‌های خود یاری می‌دهد، سپس با هوشیاری و زیرکی خاص خود، که به عقیده‌ی لوسین گلدمن، فقط «افراد استثنایی» هر اجتماع از آن برخوردارند، به مخاطب کمک می‌کند از تقابل یا تقارن این اضداد و در حد درک و سطح بینش خود، به نتیجه‌ی مطلوب برسد. همان‌گونه که خواهیم دید در موضوع جبر و اختیار مولانا هم نظرات جبرگرایان و هم نظرات منسوب به اختیارگرایان را توضیح می‌دهد و سپس با توجه به ساختارهای اجتماعی و اعتقادی افراد جامعه، آن‌ها را در پذیرش نظرات هر یک یا تلفیقی از هر دو به واکنش و قضاوت وا می‌دارد.

تد پیترز (روان شناس و الهیات شناس) نیز مانند مولانا اختیار را هدیه‌ای الهی می‌داند که پروردگار، از سر عشق و محبت به مخلوق محبوب خود، یعنی بشر، ارزانی می‌دارد و به نوعی از بخشی از قدرت مطلق خود، چشم پوشی می‌کند. «آزادی و اختیار بشر در کامل‌ترین و دقیق‌ترین معنایش هدیه و موهبتی رایگان از جانب

خدایی آزاد و مختار است که آن را می‌گشاییم، از بسته بندی‌اش بیرون می‌آوریم، و از آن بهره می‌بریم» (9).

پیامدهای باورمندی به جبر محتوم و یا اعتقاد به اختیار محض
در کنار موضوعاتی مانند جبر و اختیار مباحثی چون قضا و قدر، توکل و مانند آن، شکل می‌گیرند که هر کدام ریشه در باورمند شدن به یکی از دو مقوله‌ی جبر یا اختیار دارد.

جبرگرایی تکیه گاهی برای گریز از مسئولیت پذیری

یکی از معضلات اجتماعی اعتقاد به جبر تام و محتوم، این است که جبرگرایی تکیه گاهی برای گریز از مسئولیت‌های اجتماعی و راهی برای شانه خالی کردن از زیر بار وظایف فردی، اجتماعی و شرعی است. یعنی این که تصور شود انسان در مورد آنچه انجام می‌دهد، هیچ قدرت و اختیاری ندارد و مانند یک ماده یا شیء است که دیگری آن را به حرکت در می‌آورد. اما اعتقاد به اختیاری قانونمند نه اختیاری ناهنجار که معتقد به «فعال ما یشاء» است، عامل به عمل اختیاری را در مقابل شرع و قانون و از همه مهم‌تر وجدان فردی خودش مسئول و پاسخ گو می‌داند. انسان مختار بسته به نوع عمل خود، قابل مدح یا ذم، نکوهش یا تحسین و پاداش یا مجازات است. از نظر کسانی که اختیار هنجارمند را سرلوحه‌ی فعل و کلام خود قرار می‌دهند، ابزار و اسباب هر عملی از سوی پروردگار مهیا می‌شود، اما چگونگی بهره‌مندی انسان از آن ابزار و برخورداری از زمینه‌های مناسب آن، در جهت انجام عمل خیر یا فعل شر به انتخاب بشر بستگی دارد. اگر انسان نسبت به رفتاری که از او سر می‌زند، مختار نباشد و از سر جبر و زور، مجبور به انجام عملی شود؛ هیچ عقل سلیمی او را برای انجام آن رفتار بازخواست و تنبیه نمی‌کند. اما اگر کسانی از اصطلاح جبر، بهانه‌ای برای فرار از مسئولیت بسازند؛ به گونه‌ای که در واقع با اختیار و انتخاب، کارهایی را انجام دهند و سپس بگویند: ما قدرتی نداشتیم و همه چیز تحت حاکمیت قدرت مطلقه‌ی پروردگار بوده است؛ آنگاه هر ج و مرج، بی‌قانونی و عدم مسئولیت پذیری، جامعه

که در انجام امور زندگی محکوم به جبر است. یالوم در کتاب خود «روان درمانی اگریستانسیال»، این رفتار بیمارگونه را «اجباری گری» می‌نامد. همان رفتاری که معتقدین به امر بین الامرین، مولانا جلال‌الدین بلخی و نیز آموزه‌های دینی ما، آن را «جبر مذموم» می‌نامند. بر همین اساس می‌توان گفت: مولوی علت و هدف اصلی اختیارگریزی و جبرگرایی (اجباری گری) را شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت‌ها و وظایف فردی، اجتماعی و دینی می‌داند.

ما همه لاشیم با چندین تراش	هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش
کاهلی جبر مفرست و خمود	زین حواله رغبت افزا در سجود
جبر هم زندان و بند کاهلان	جبر باشد پر و بال کاملان
آب مؤمن را و خون مر گبر را	همچو آب نیل دان این جبر را

(مثنوی، ج ۶، ۱۴۴۳-۱۴۴۰)

درستی دریابد و براساس آن زندگی خود را برنامه ریزی کند؛ بی شک در انجام امور زندگی، دچار سرگردانی و بی‌هویتی و بلا تکلیفی که دامن گیر بخش اعظمی از جامعه مدرن و امروزی شده، نمی‌گردد.

جبر گرایی و رنجوری روح و روان

اگر انسان در وجود احساس اقتدار و توانایی انجام امور زندگی روزمره را نداشته باشد؛ شور و اشتیاق خود را برای ادامه زندگی از دست می‌دهد. احساس عجز و ناتوانی، انسان را نسبت به تمام امور مسائل شخصی و اجتماعی ناامید و بی‌تفاوت می‌کند. به عقیده مولانا، باورمندی به جبر انگیزه‌ی افراد را برای تدبیر، برنامه‌ریزی، تلاش و کوشش از بین می‌برد. به عبارت دیگر، جبرگرایی با ویژگی اصلی بشر که اندیشه و تفکر و تأمل است، در تعارض است. و این تعارض و تناقض روح بشر را بیمار و جسم او را نحیف و نزار می‌نماید.

را فرا می‌گیرد و اخلاق، انسانیت و نظم اجتماعی از بین می‌رود. وی معتقد است اگر چنانچه جبری در کار باشد، منظور آن اجباری نیست که مردم عادی و افرادی که اسیر هوای نفس هستند، آن را بهانه کنند و از تلاش در راه زیستنی سعادت‌مند، باز مانند. بنابر آن چه گفته شد، یکی از موانع مسئولیت پذیری انسان از دیرباز، تصور یا توهم اجبار است. در این حالت فرد به شیوه‌ی بیمارگونه اشتباهات و اعمال نادرست خود را نتیجه‌ی نوعی جبر خارج از وجود خود، می‌داند و یا حداقل این‌گونه نشان می‌دهد.

پیترز به نقل از جان مکواری نظریه پرداز اگریستانسیالیست می‌گوید: «آزادی و اختیار اساسی و بنیادین خلاقیت است، به ویژه آزادی و اختیار برای شکل بخشیدن به خود بشریت» (9). وی همانند مولانا، انسان را مخلوقی که در بعضی خلقت‌ها به ویژه خلق روابط بشری، شریک است، تلقی می‌کند؛ پس او را برای آن چه خلق می‌کند، مسئول و قابل بازخواست می‌داند.

به بیان دیگر «آنچه که این مسئولیت را امکان پذیر می‌سازد وجود اشخاصی است که می‌توانند حد و میزانی از آزادی و اختیار را اعمال کنند. اشخاص [هم] در رابطه‌ها به میان می‌آیند: در رابطه با خودشان، با دیگران، با جهان پیرامونشان، با جهان درونشان، و با خدا» (9).

بنا بر آنچه گفته شد، مولوی معتقد است؛ اختیار و جبر را می‌توان دو روی یک سکه دانست که هرکدام در جایگاه خود، ارزش و مفهوم خاصی دارد. اگر انسان، به ویژه انسان امروزی، جایگاه این دو موضوع را در زندگی روزمره‌ی فردی و اجتماعی خود، به

هر که ماند از کاهلی بی شکر و صبر او همین داند که گیرد پای جبر

هر که جبر آورد خود رنجور کرد

تا همان رنجوریش در گور کرد

گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ

رنج آرد تا بمیرد چون چراغ

(مثنوی، ج ۱، ۱۰۷۰-۱۰۶۸)

جبر گرایی و مطلق دانستن قضا و قدر الهی

از جمله مباحث مربوط به جبر و اختیار، موضوع قضا و قدر است. قضا و قدر نشان دهنده‌ی خواست و اراده خداوند برای انجام امور است، آن گونه که گاهی انسان بر اساس خواسته‌ی خود، فعلی را برمی‌گزیند و در انجام آن هم بسیار تلاش می‌کند ولی به نتیجه نمی‌رسد و یا قصد می‌کند از کاری و اتفاقی پیشگیری نماید ولی

نمی‌تواند؛ این ناتوانی انسان را در انجام اموری که اراده می‌کند، در مقایسه با اختیار محرز و آشکار، قضا و قدر می‌گویند. یعنی، امری که از حیثه اختیارات بشری خارج است و امر محتوم پروردگار می‌باشد. «جلال الدین قضای الهی را نه تنها بر نظامات جهان هستی حاکم می‌شمارد بلکه آن را بر دانش و خرد آدمیان نیز غالب و موثر می‌داند» (رکنی، ۱۳۹۵: ۶۷)

چون خدا خواهد که مردی بفسرد

سردی از صد پوستین هم بگذرد...

چون قضا آید طیب ابله شود

و آن دوا در نفع هم گمره شود

(مثنوی، ج ۵، ۱۷۰۷-۱۷۰۵)

تا در آمد حکم و تقدیر اله

عقل حارس خیره سر گشت و تباه

حکم و تقدیرش چو آید بی وقوف

عقل کی بود در قمر افتد خسوف

(مثنوی، ج ۵، ۲۱۶۷-۲۱۶۶)

چرخ گردان را قضا گمره کند

صد عطارد را قضا ابله کند

(مثنوی، ج ۵، ۲۸۹۷)

گر بیابان پر شود زر و نقود

بی رضای حق جوی نتوان ربود

ور بخوانی صد صحف بی سکتہ‌ای

بی قدر یادت نماند نکته‌ای

(مثنوی، ج ۶، ۲۹۳۱-۱۹۳۰)

چون که حق قهری نهد در نان تو

چون خناق آن نان بگیرد در گلو

این لباسی که ز سرما شد مجیر

حق دهد او را مزاج زمهریر

(مثنوی، ج ۶، ۲۱۷۲-۲۱۷۱)

آن که تن را مظهر هر روح کرد

و آن که کشتی را براق نوح کرد

گر بخواهد عین کشتی را به خو

او کند طوفان توای نور جو

(مثنوی، ج ۶، ۲۸۰۹-۲۸۰۸)

چون مقلب حق بود ابصار را

که بگرداند دل و افکار را

چاه را تو خانه‌ای بینی لطیف

دام را تو دانه‌ای بینی ظریف

(مثنوی، ج ۶، ۳۶۹۴-۳۶۹۵)

تو اگر صد قفل بنهی بر دری
برکند آن جمله را خیره سری
شحنه‌ای از موم اگرمهری نهد
پهلوانان را از آن دل بشکهد

(مثنوی، ج ۶، ۳۸۷۳-۳۸۷۴)

هدهد در دفاع از خود می‌گوید: ای پادشاه! سخن و نظر دشمن را در مورد من باور نکن، اگر ادعای من دروغ باشد، سزاوار است که سرم را از تنم جدا کنی. وی در ادامه می‌گوید: زاغ با این دیدگاه اگر هزار عقل هم داشته باشد؛ چون به حکم قضای الهی اعتقاد ندارد، کافر است. زیرا اگر قضای الهی ایجاب کند که من با همه‌ی تیزی‌ی و دقتم دام را نبینم؛ هرگز قادر به دیدن آن نخواهم بود؛ پس دقت من در دیدن هر چیزی منوط به خواست و اراده‌ی الهی است. اگر خواست الهی بر این باشد که من با همه‌ی تیزی‌ی‌ام نتوانم چیزی را ببینم، بی شک نخواهم دید.

مولانا در داستان حضرت سلیمان (ع) و پرندگان که برای بیان توانایی‌های خود نزد آن حضرت آمده بودند؛ با ذکر مناظره‌ی زاغ و هددهد، موضوع قضای الهی و قدرت محتوم او بر اعمال مخلوقات را در بخشی از این حکایت به شیوه‌ی زیر شرح می‌دهد: وقتی هددهد از تیزی‌ی و دقت خود در اوج آسمان و توانایی‌اش در دیدن آب‌های زیرزمینی نزد حضرت سلیمان (ع) سخن می‌گوید؛ زاغ از سر حسادت و خودخواهی، به هددهد طعنه می‌زند که چرا نزد شاه دروغ می‌گویی، در حالی که من تو را دیدم که دام را زیر مشتی خاک ندیدی و به راحتی در آن گرفتار شدی؟ حضرت سلیمان نیز هددهد را بازخواست می‌کند که چگونه جرأت می‌کنی در حضور من دروغ بگویی؟

چون سلیمان را سراپرده زدند
پیش او مرغان به خدمت آمدند

(مثنوی، ج ۱، ۱۲۰۲)

جمله مرغان هر یکی اسرار خود
از هنر وز دانش و از کار خود
با سلیمان یک به یک وا می‌نمود
از برای عرضه خود را می‌ستود

(مثنوی، ج ۱، ۱۲۱۰-۱۲۰۹)

نوبت هددهد رسید و پیشه‌اش
و آن بیان صنعت و اندیشه‌اش
گفت‌ای شه یک هنرکان کهتر است
باز گویم گفت کوتاه بهتر است
گفت برگو تا کدام است آن هنر
گفت من آن‌گه که باشم اوج بر
بنگرم از اوج با چشم یقیمن
من بینم آب در قعر زمین
تاکجا است چه عمق استش و چه رنگ
از چه جوشد ز خاکی یا ز سنگ
ای سلیمان بهر لشگرگاه را
در سفر می‌دار این آگاه را
پس سلیمان گفت‌ای نیکو رفیق
در بیابان‌های بی آب عمیق
زاغ چون بشنود آمد از حسد
با سلیمان گفت کو کژ گفت و بد
از ادب نبود به پیش شه مقال
خاصه خود لاف دروغین و محال

گر مر او را این نظر بودی مدام
چون گرفتار آمدی در دام او
پس سلیمان گفت ای هدهد رواست
چون نمایی مستی ای خورده تو دوغ
گفت ای ششه بر من عور گدا
گر نباشد این که دعوی می کنم
زاغ کو حکم قضا را منکر است
من بینم دام را اندر هوا
چون قضا آید شود دانش بخواب
از قضا این تعبیه کی نادرست

(مثنوی، ج ۱، ۱۲۳۳-۱۲۱۴)

چون ندیدی زیر مشتی خاک دام
چون قفص اندر شدی ناکام او
کز تو در قلدح این درد خاست
پیش من لافسی زنی آنکه دروغ
قول دشمن مشنو از بهر خدا
من نهادم سر بیبر این گردنم
گر هزاران عقل دارد کافر است
گر بپوشد (نپوشد) چشم عقم را قضا
مه سیه گردد بگیرد آفتاب
از قضا دان کو قضا را منکرست

گفت قاضی واجب آیدمان رضا
خوش دلم در باطن از حکم زبر

(مثنوی، ج ۶، ۱۵۷۸-۱۵۷۷)

هر قفا و هر جفا کارد قضا
گر چه شد رویم ترش کالحق مر

این قضا را گونه گون تصریف هاست
هم بدانند هم ندانند دل فنش

(مثنوی، ج ۲۷۶۲-۲۷۶۰)

چشم بندش یفعل الله ما یشاست
موم گردد بهر آن مهر آهنش

مولانا در انتهای دفتر اول مثنوی به حکایتی اشاره می کند که پیامبر (ص)، رکابدار امام علی (ع) را از کشته شدن حضرت علی (ع) به دست او مطلع می کند. رکابدار با اطلاع از این مسئله به امام علی (ع) اصرار می کند تا پیش از وقوع شهادتش، او را بکشد ولی امام

گفت پیغمبر به گوش چاکرم
کرد آگه آن رسول از وحی دوست
او همی گوید بکش پیشین مرا
من همی گویم چو مرگ من ز توست

(مثنوی، ج ۱، ۳۸۴۸-۳۸۴۵)

کو بُرد روزی ز گردن این سرم
که هلاکم عاقبت بر دست اوست
تا نیاید از من این منکر خطا
با قضا من چون توانم حيله جست

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو
آلت حقی تو فاعل دست حق

ز آنکه این را من نمی دانم ز تو
چون ز من بر آلت حق طعن و دق

نمی پذیرد و به او می گوید: این تقدیر و سرنوشت محتومی است که خداوند مقدر نموده و ما هیچ نقشی در انجام یا عدم انجام آن نداریم.

(مثنوی، ج ۱، ۳۸۵۳-۳۸۵۲)

باز آمد کای علی زودم بکشش
 من حالالت می‌کنم خونم بریز
 گفتم ار هر ذره‌ای خونی شود
 یک سر مواز تو نتواند برید
 لیک بی غم شو شفیع تو منم
 پیش من این تن ندارد قیمتی
 تا نبینم آن دم و وقت ترش
 تا نبیند چشم من آن رستخیز
 خنجر اندر کف به قصد تو رود
 چون قلم بر تو چنان خطی کشید
 خواجه‌ی روحم نه مملوک تنم
 بی تن خویشم فتی‌ ابن الفتی

(مثنوی، ج ۱، ۳۹۴۳-۳۹۳۸)

ابیات فوق نیز به محدود بودن اختیار انسان و قرار گرفتن اراده‌ی بشری در حیطه‌ی اراده‌ی الهی اشاره دارند. البته همان طور که در ابتدای بحث جبر و اختیار گفته شد؛ لازمه‌ی درک عقاید مولانا در مورد جبر و اختیار، توجه و تعمق کامل در همه‌ی ابیات وی در این مورد است.

مولانا در ابیاتی دیگر با یادآوری خطای حضرت آدم و خروج او از بهشت، این واقعه را نیز بر اساس قضای الهی می‌داند و معتقد است؛ در اغلب موارد نتیجه‌ی حکم و قضای پروردگار، به ضرر و زیان انسان نیست، مشروط بر این که انسان از اختیارات خود به درستی بهره ببرد و گزینش‌های درست و مطلوبی داشته باشد و سود و منفعت خود را از ضرر و زیان تشخیص دهد.

چشم آدم چون به نور پاک دید
 چون ملک انوار حق در وی بیافت
 این چنین آدم که نامش می‌برم
 این همه دانست چون آمد قضا
 کی عجب نهی از پی تحریم بود
 در دلش تأویل چون ترجیح یافت
 باغبان را خار چون در پای رفت
 چون ز حیرت رست باز آمد به راه
 رینا انا ظلمنا گرفت و آه
 این قضا ابری بود خورشید پوش
 من اگر دامی نبینم گاه حکم
 ای خنک آن کو نکوکاری گرفت
 گر قضا پوشد سیه همچون شبت
 گر قضا صد بار قصد جان کند
 این قضا صد بار اگر راحت زند
 جان سرّ نام‌ها گشتش پدید
 در سجود افتاد و در خدمت شتافت
 گر ستاییم تا قیامت قاصر م
 دانش یک نهی بر وی شد قضا
 یا به تأویلی بد و توهیم بود
 طبع در حیرت سوی گندم شتافت
 دزد فرصت یافت و کالا برد تفت
 دید برده دزد رخت از کارگاه
 یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه
 شیر و اژدرها شود زو همچو موش
 من نه تنها جاهلم در راه حکم
 زور را بگذاشت او زاری گرفت
 هم قضا دست بگیرد عاقبت
 هم قضا جانت دهد درمان کند
 بر فراز چرخ خرگاهت زند

از کرم دان این که می ترساندت

تا به ملک ایمنی بشانددت

(مثنوی، ج ۱، ۱۲۶۱-۱۲۴۶)

مولوی در حکایت عقابی که موزه پیامبر(ص) را ربود؛ به این نکته‌ی مهم اشاره می‌کند که قضای الهی و اراده‌ی او در اغلب موارد به مصلحت انسان مؤمن است. جز در مواردی که قضای الهی نتیجه عمل و رفتار نامناسب فرد باشد. به عبارت دیگر زمانی قضای الهی زیان رسان به نظر می‌رسد که مکافات و مجازات عمل وی محسوب شود.

در این حکایت می‌خوانیم که پیامبر(ص) پس از وضو و شست و شوی پاهای خود قصد پوشیدن موزه‌اش (کفش) را می‌کند که

دست سوی موزه برد آن خوش خطاب

موزه را اندر هوا برد او چو باد

پس عقاب آن موزه را آورد باز

از ضرورت کدرم آن گستاخی‌ای

پس رسولش شکر کرد و گفت ما

(مثنوی، ج ۳، ۳۲۴۶-۳۲۴۰)

هر چه از تو یاوه گردد از قضا

(مثنوی، ج ۳، ۳۲۵۹)

گفت لا تأسوا علی ما فاتکم

کان بلا دفع بلاهای بزرگ

(مثنوی، ج ۳، ۳۲۶۴-۳۲۶۳)

مولانا در بخش دیگری از دفتر سوم مثنوی، با بیان حکایت مردی که از حضرت موسی (ع) می‌خواهد که زبان حیوانات را به او بیاموزد؛ بر مصلحت بودن قضا و قدر الهی، برای بشر تأکید می‌کند. در این حکایت مرد جوانی با الحاح و اصرار فراوان از آن حضرت می‌خواهد، زبان حیوانات را به او یاد دهد. حضرت موسی (ع)، به شدت مخالفت می‌کند ولی آن مرد دوباره و چند باره اصرار می‌کند، آن حضرت به اذن پروردگار زبان دو حیوان خانگی آن مرد (خروس و سگ) را به او می‌آموزد.

عقابی به سرعت آن موزه را از جلوی پای حضرت می‌رباید. پیامبر(ص) و همراهان حیرت زده به عقاب می‌نگرند که عقاب موزه را وارونه می‌کند و مار سیاهی از آن به زمین می‌افتد. پیامبر(ص) می‌فرماید این رفتار عقاب از سر دوستی و محبت بود و به حکم پروردگار و قضای الهی که به مصلحت ما انجام شد؛ هر چند ما در ابتدا آن را امری مغرضانه و نادرست می‌پنداشتیم.

موزه را بر بود از دستش عقاب

پس نگون کرد و از آن ماری فتاد...

گفت هین بستان و رو سوی نماز

من ز ادب دارم شکسته شاخی‌ای...

این جفا دیدیم و بد خود این وفا

تو یقین دان که خریدت از بلا

أن اتی السرحان واردی شاتکم

و آن زیان منع زیان‌های سترگ

مرد مذکور به دلیل کنجکاوی از همان روز اول، سگ و خروس را زیر نظر می‌گیرد و به سخنان آنان گوش می‌دهد. وی از میان مجادله‌ی آن دو حیوان، متوجه می‌شود که سگ، خروس خانه را برای خوردن تکه نانی که باقی مانده سفره‌ی صاحب خانه بود؛ بازخواست می‌کند و آن تکه نان را سهم خود می‌داند. خروس در جواب اعتراض سگ به وی می‌گوید؛ صبور باش زیرا تا فردا اسب صاحب خانه خواهد مرد و تو می‌توانی از لاشه‌ی آن سیر شوی و دلی از عزا در بیاوری. مرد صاحب خانه که زبان آن دو را آموخته

تلف شده‌اند. صاحب خانه با اطلاع از نزدیک بودن مرگ غلام، به سرعت او را هم می‌فروشد و شاد و سرخوش از فراگیری زبان حیوانات و به تبع آن پیشگیری از ضرر و زیان مادی، به نظارت بر روابط آن دو حیوان (سگ و خروس) ادامه می‌دهد. وی روزی متوجه می‌شود که خروس در حین مجادله با سگ خبر از فرا رسیدن مرگ مرد صاحب خانه می‌دهد. مرد با شنیدن این سخن آشفته می‌شود و نزد حضرت موسی (ع) می‌رود تا برایش چاره‌ای بیندیشد. آن حضرت وی را نهیب می‌زند که مگر نگفتم دانستن زبان حیوانات به صلاح تو نیست؟ تو خواستی از زیان مالی جلو گیری کنی، حال باید جانت را از دست بدهی. مرگ اسب و قاطر و غلام برای دفع قضا و بلای از تو بود؛ ولی تو با فروختن آن‌ها و تحمیل ضرر بر دیگران، به خیال خودت سودمند شدی، اکنون باید تسلیم قضای الهی شوی و چون چاره‌ای برای پیشگیری از مرگ تو نیست و مرگ تو حتمی است.

است؛ به محض شنیدن این خبر اسبش را می‌فروشد تا دچار زیان نشود. مرد مزبور، روز دیگر از خروس می‌شنود که قاطرش به زودی خواهد مرد، به همین علت قاطر را هم می‌فروشد تا به ظن خودش از ضرر و زیان جلوگیری نماید. مرد که از خبرهای خروس سودمند شده بود؛ به مراقبت از روابط خروس و سگ ادامه می‌دهد. روز سوم می‌بیند که مجادله‌ی سگ و بر سر تکه نانی، بالا گرفته است و در این میان متوجه می‌شود خروس خبر مرگ قریب الوقوع غلام خانه را به سگ می‌دهد و می‌گوید قطعاً نزدیکان غلام برای مجلس عزای او غذا و خیرات می‌دهند و تو از آن غذاها بهره‌مند خواهی شد. سگ به دلیل این که پیش بینی‌های قبلی خروس به وقوع نپیوسته است، او را دروغگو و کذاب می‌خواند. خروس نیز در دفاع از خود می‌گوید که اسب و قاطر هم طبق پیش بینی من مرده‌اند، اما صاحب خانه با زرنگی و زیرکی به خیال خودش قبل از هر اتفاقی آن‌ها را فروخته است تا از ضرر مالی پیش گیری کند. در هر صورت آن دو حیوان نزد صاحب جدیدشان

گفت موسی را یکی مرد جوان	که بیاموزم زبان جانوران
تا بود کز بانگ حیوانات و درد	عبرتی حاصل کنم در دین خود...
گفت موسی رو گذر کن زین هوس	کین خطر دارد بسی در پیش و پس...
گفت‌ای موسی چو نور تو بتافت	هر چه چیزی بود چیزی از تو یافت...
گفت موسی یارب این مرد سلیم	سخره کردستش مگر دیو رجیم
گفت‌ای موسی بیاموزش که ما	رد نکردیم از کرم هرگز دعا...
گفت یارب او پشیمانی خورد	دست خایید جامه‌ها را بردارد...
گفت یزدان تو بده بایست او	برگشا در اختیار آن دست او
اختیار آمد عبادت را نمک	ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک
گردش او را نه اجر و نه عقاب	که اختیار آمد هنر وقت حساب
جمله عالم خود مسیح آمدند	نیست آن تسبیح جبری مزدمند
تیغ در دستش نه از اجزا بکن	تا که غازی گردد او یا راه زن
ز آنکه کرم‌تا شد آدم ز اختیار	نیم زنبور عسل شد نیم مار...
باز موسی داد پند او را به مهر	که مرادت زرد خواهد کرد چهر...

به هر حال حضرت موسی (ع) راضی می‌شود، زبان مرغ و سگ را به بیاموزد.

گفت باری نطق سگ کو بر در است
 بامدادان از برای امتحان
 خادمه سفره بیفشاند و فتاد
 در ربود آن را خروسی چون گرو
 دانه گندم توانی خورد و من
 پس خروس گفتش تن زن غم نخور
 اسب این خانه سقط خواهد شدن
 اسب را بفروخت چون بشنید مرد
 روز دیگر همچنان نان را ربود
 گفت او را آن خروس با خبر
 لیک فردا استرش گردد سقط
 گفت او بفروخت استر را شتاب
 چون غلام او بمیرد نان‌ها
 این شنید و آن غلامش را فروخت
 ان غلامش مرد پیش مشتری
 او گریزانید مالش را و لیک
 اعجمی چون گشته‌ای اندر قضا

خروس این بار خبر مرگ صاحب خانه نوید غذاهایی لذیذ را به سگ می‌دهد.

صاحب خانه بخواد مُرد و رفت
 مرگ اسب و استر و مرگ غلام
 از زیان مال و درد آن گریخت
 گوش بنهاده بود آن مرد خبیث
 چون شنید این‌ها دوان شد تیز و تفت
 من درون خشت دیدم این قضا
 تا بدانی که زیان جسم و مال
 ور ریاضت آیدت بی اختیار
 چون حقت داد آن ریاضت شکر کن
 روز فردا نک رسیدن لوت زفت...
 بد قضا گگردان ایمن مغرور خام
 مال افزون کرد و خون‌خویش ریخت...
 می شنود او از خروشش آن حدیث...
 بر در موسی کلیم الله رفت...
 که در آینه عیان شد مر تو را...
 سود جان باشد رهاند از وبال...
 سر بنه شکرانه ده‌ای کامیار
 تو نکردی او کُشیدت ز امر کن

(مثنوی، ج ۳، ۳۳۹۶-۳۲۶۵)

بس گریزند از بلا سوی بلا
بس جهند از مار سوی اژدها
حیله کرد انسان و حیله اش دام بود
آن که جان پنداشت خون آشام بود

(مثنوی، ج ۱، ۹۱۸-۹۱۷)

آن نمی دانست عقل پای سست
آن چنانش تنگ آورد آن قضا
که سب و دائم ز جو ناید درست
که منافق را کند مرگ فجعا

(مثنوی، ج ۴، ۱۷۴-۱۷۳)

با قضا پنجه نزن ای تند و تیز
مرده باید بود پیش حکم حق
تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
تا نیاید زخم از رب الفلق

(مثنوی، ج ۱، ۹۱۱-۹۱۰)

قضای بد به امر پروردگار است. مولانا با اشاره به حدیث منقول از پیامبر (ص) که می‌فرماید: «جفّ القلم بما هو کائن» تأکید می‌کند که قلم تقدیر الهی بر مبنای رفتار و کردار انسان و در پاسخ به اعمال روزمره‌ی او در سرنوشتش مؤثر است. به عبارت ساده‌تر قضای الهی که از پیش مقدر شده هم به حکم الهی و منوط به تغییر رفتار انسان قابل تغییر خواهد بود. در غیر این صورت تحول و تغییر بشر و سیر تکامل روح و تعالی او امری محال می‌نماید. بنابر این لازمه‌ی هدایت بشر، تعالی او و نیز نشانه‌ی عدل الهی، امکان تغییر و تحول انسان در طول زندگی روزمره و به تبع آن تغییر قضا و قدر الهی است. و اگر تصور شود که سرنوشت انسان‌ها بر پایه‌ی قضای الهی تثبیت شده است و دیگر قابل تغییر نیست؛ اصل حاکمیت اراده، قدرت و احاطه پروردگار بر سرنوشت مخلوقات نقض می‌شود.

بنابراین مولانا معتقد است اگر خداوند نسبت به فعل یا پدیده‌ای، توجه و عنایت نداشته باشد؛ اراده، اندیشه و تعقل انسان برای فعلیت بخشیدن به آن قادر به هیچ حرکتی نیست. «جلال الدین در مقام معارضه‌ی هوش و علم و تدبیر بشری با قدرت مطلق و مشیت نافذ حق تعالی، می‌خواهد ناچیزی و زبونی آدمی را [در مقایسه با قدرت لایزال الهی] نشان دهد نه آن که مطلقاً نفی اختیار از انسان کند» (2). البته این نکته قابل توجه است که، اعتقاد به قضا و قدر الهی، به منزله‌ی قرار گرفتن انسان در سیطره‌ی جبر محتموم و محض (جبر مذموم) نیست، بلکه نمایانگر عظمت نیرو و قدرت پروردگار نسبت به اراده و توان انسان در انجام همه‌ی امور است. بی‌شک پروردگاری که قضا و سرنوشت انسان را رقم می‌زند، همیشه و در هر زمانی قادر به تغییر و تعدیل آن سرنوشت خواهد بود. مصداق این سخن تأثیر دعا و صدقه در رفع بلا و

همچنین تأویل قد جف القلم
بهر تحریضت بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را
لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی جف القلم کژ آیدت
راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مُد بری جف القلم
عدل آری بر خوری جف القلم
چون بدزد دست شد جف القلم
خورد باده مست شد جف القلم
تو روا داری روا باشد که حق
همچو معزول آید از حکم سبق

که ز دست من برون رفتست کار

بلکه معنی آن بود جف القلم

فرق بنهادم میان خیر و شر

(مثنوی ج ۵، ۳۱۳۹-۳۱۳۱)

بر همه زهر و بر همه تریاق بود

پس بد مطلق نباشد در جهان

(مثنوی، ج ۴، ۶۵-۶۴)

آدمآ تونیستی کور از نظر

عمرها باید به نادر گاه گاه

کور را خود این قضا همراه اوست

(مثنوی، ج ۴، ۳۲۴-۳۲۲)

پیش من چندین میا چندین مزار

نیست یکسان نزد من عدل و ستم

فرق بنهادم ز بد هم از بتر

آن عوان پیوند آن مشتاق بود

بد به نسبت باشد این را هم بدان

لیک اذا جاء الفضا عمی البصر

تا که بینا از قضا افتد به چاه

که مر او را اوفتادن طبع و خوست

می‌کند که مولانا جایگاه شخصیت‌ها را فراموش کرده یا ناآگاهانه

تغییر داده است؛ ولی با اندکی تعمق این موضوع روشن می‌شود

که وی، محاسبات حکایات را بر اساس اهداف و مضامین عمیق

آن‌ها که روشنگری و تبیین حقایق مربوط با آن حکایت‌ها است،

بر هم می‌زند. مولانا در حکایت پادشاه و کنیزک نیز این شیوه‌ی

تغییر شخصیت را به کار برده است؛ به گونه‌ای که درک و دریافت

روابط پیچیده‌ی پادشاه و طبیب و زرگر و کنیزک، در پایان حکایت

حتی برای صاحب نظران هم دشوار می‌نماید.

در همین راستا می‌بینیم که مولانا خود بارها از رازآمیز بودن بخشی

از حکایات و یا ناتوانی مخاطبان از درک همه‌ی ابعاد بعضی از

موضوعات اظهار تأثر و گاهی تأسف می‌کند.

مولانا در ابیات بالا به تأثیر همیشگی و مداوم اراده‌ی الهی بر

سرنوشت بشر بر اساس اعمال روزمره‌ی او اشاره می‌کند. وی

یادآور می‌شود که قضای الهی به زیان انسان نیست؛ حتی اگر در

ظاهر امر انسان دچار خسران شود. وی این موضوع را در حکایت-

های مختلف به ویژه حکایت عقابی که موزه‌ی پیامبر(ص) را می-

رباید و حکایت مردی که زبان حیوانات خانگی خود را فرا

می‌گیرد، به روشنی بیان نموده است.

مولانا در حکایت شیر و نخجیران نه تنها تقابل جبر و اختیار را به

وضوح بیان می‌کند؛ بلکه نسبی بودن جبر و اختیار را با توجه به

شرایط افراد نیز تبیین می‌نماید.

شیر و حیوانات جنگل بارها در نقش مختار و مجبور، جابه‌جا

می‌شوند به گونه‌ای که گاه این شبه را در ذهن مخاطب ایجاد

هر کسی از ظن خود شد یار من

از درون من نجست اسرار من

(مثنوی، ج ۱، ۶)

مجملمش گفتم نگفتم ز آن بیان

ور نه هم افهام سوزد هم زبان

(مثنوی، ج ۱، ۱۷۵۸)

باز این دل‌های جزوی چون تن است

با دل صاحب دلی کو معدن است

بس مثال و شرح خواهد این کلام

لیک ترسم تا نلغزد وهم عام

- تا نگردد نیکویی ما بدی
(مثنوی، ج ۲، ۸۴۲-۸۴۰)
- این که گفتم هم نبند جز بی خودی
ور نویسم بس قلم‌ها بشکند
(مثنوی، ج ۲، ۱۷۷۸)
- ای دروغا عرصه افهام خلق
سخت تنگ آمد ندارد خلق حلق
(مثنوی، ج ۳، ۱۳)
- اینچه می‌گویم به قدر فهم توست
مُردم اندر حسرت فهم درست
(مثنوی، ج ۳، ۲۹۸)
- من بگویم شرح این از صد طریق
لیک خاطر لغزد از گفت دقیق
(مثنوی، ج ۴، ۹۰۲)
- مستمع خفته است کوه کن خطاب
ای خطیب این نقش کم کن تو برآب
(مثنوی، ج ۴، ۱۰۹۴)
- گر سخن کش یابم اندر انجمن
صد هزاران گل برویم چون چمن
(مثنوی، ج ۴، ۱۳۱۹)
- وقت تنگ و خاطر و فهم عوام
چون جواب احمق آمد خامشی
(مثنوی، ج ۴، ۱۴۸۸-۱۴۸۷)
- چون رسید این جا سخن لب در بیست
چون رسید این جا قلم در هم شکست
(مثنوی، ج ۴، ۲۱۴۴)
- خود نمی‌یابم یکی گوشه‌ای که من
نکته‌ای گویم از آن چشم حسن
(مثنوی، ج ۴، ۲۶۴۴)
- گر بگویم آن چه دارم در درون
بس جگرها گردد اندر حال خون
بس کنم خود زیرکان را این بس است
بانگ دو کردم اگر در ده کس است
(مثنوی، ج ۴، ۲۷۶۹-۲۷۷۰)
- در خور عقل عوام ابن گفته شد
زر عقلت ریزه است‌ای متهم
خود نتوانم ور بگویم وصف جان
از سخن باقی آن بنهفته شد
بر قراضه مهر سکه چون بنهم
زلزله افتد درین کون و مکان
(مثنوی، ج ۴، ۳۲۸۷-۳۲۸۶)
- (مثنوی، ج ۴، ۳۷۹۳)

در خور عقل تو گفتم این جواب
(مثنوی، ج ۵، ۷۶۳)

فهم کن وز جستجو رو بر متاب

بعد از این باریک خواهد شد سخن
تا نجوشد دیگ‌های خُرد زود
(مثنوی، ج ۶، ۸۳-۸۲)

کم آتش هیزم‌ش افزون مکن
دیگ ادراکات خُردست و فرود

محرم مردیت را کورستمی
چون بخواهم کز سرت آهی کنم
(مثنوی، ج ۶، ۲۱۴-۲۱۳)

تا ز صد خرمن یکی جو گفتمی
چون علی سر را فرو چاهی کنم

این مباحث تا بدین جا گفتمی است
ور بگویی ور بکوشی صد هزار
(مثنوی، ج ۶، ۴۲۱-۴۲۰)

هرچه آید زین سپس بنهفتنی است
هست بیگار و نگردد آشکار

بی‌شک این پیچیدگی و نو به نو شدن شخصیت‌های داستان، دریافت کامل دیدگاه مولانا و مفاهیم مورد نظرش را (جبر و اختیار) دشوار می‌کند. تنها کسانی قادر به درک دقیق و کامل مضامین مورد نظر مولانا می‌شوند که هم از نظر فهم معنوی و هم از نظر شعور اجتماعی به حد مطلوب و مقبولی رسیده باشند.

مولانا با توجه به حکایت خرگوش و شیر و واقعه غرق شدن فرعون در نیل با سپاه بزرگش و عبور موسی (ع) و یاران اندکش از رود عظیم نیل و نیز رفتار نامناسب مرد روستایی با مرد شهری، بر غلبه‌ی قدرت و اراده خداوند و قضای او بر همه‌ی قدرت‌ها تأکید می‌کند، آن زمانی که بر اساس قضای الهی قدرتمندی در مقابل ضعیفی به ستوه می‌آید و شکست می‌خورد و یا چشم و گوش و عقل دانایی چون مرد شهری، مغلوب نادانی چون مرد روستایی می‌شود.

اینست خرگوشی چو آبی زیر کاه
کاه کوهی را عجب چون می‌برد
طرفه خرگوشی که شیری می‌ربود
می‌کشد بالشکر و جمع ثقیل
می‌شکافد بی محابا درز سر

در داستان شیر و نخجیران، شیر در ابتدا معتقد به اختیار است، در کشمکش با حیوانات جنگل، تن به جبر می‌دهد، به گونه‌ای که می‌پذیرد، حیوانات جنگل برایش تعیین کنند چگونه ارتزاق کند. بر همین اساس، حیوانات در این برهه از داستان، با اختیار و انتخاب خود یکی از اعضای جمع را برای شیر می‌فرستند تا روزی تعیین شده از سوی نخجیران را تناول کند؛ در ادامه خرگوش زمانی که به عنوان غذای مقرر شیر نزد او می‌رود؛ در هیبت شیطان، شیر را اغوا می‌کند تا شیر به تبعیت از هوای نفس، بر پایه‌ی اختیار راه نادرست را برگزیند، مولانا در بخشی دیگر شیر را جبرگرایی می‌داند که به دلیل جبری بودنش، دچار شکست و نابودی خود می‌شود و در انتهای حکایت، به خرگوش هویتی پیامبرگونه می‌بخشد، که با درایت خود و با تأیید پروردگار، اصحابش را از یوغ ستم ظالمی چون شیر رها می‌کند.

می‌شدند این هردو تا نزدیک چاه
آب کاهی را به هامون می‌برد
دام مکر او کمند شیـر بود
موسی فرعون را با رود نیل
پشه‌ای نم‌رود را با نیم پر

(مثنوی، ج ۱، ۱۱۸۹-۱۱۸۵)

چون قضا آید نبینی غیر پوست
دشمنان را باز شناسی ز دوست
چون چنین شد ابتهال آغاز کن
نالسه و تسبیح و روزه ساز کن

(مثنوی، ج ۱، ۱۱۹۵-۱۱۹۴)

ای بسا که زین بالای مرده ریگ
گشته است اندرجهان او خرد و ریگ
این هوا با روح آمد مقتدرن
چون قضا آید شود زشت و عفن

(مثنوی، ج ۳، ۱۱۲۸-۱۲۸۲)

چون قضا آهنگ نارنجات کرد
روستایی شهری را مات کرد
با هزاران حزم خواجه مات شد
ز آن سفر در معرض آفات شد
اعتمادش بر ثبات خویش بود
گر چه گه بد نیم سیلش در ربود
چون قضا بیرون کند از چرخ سر
عاقلان گردند جمله کور و کر
ماهیان افتند از دریا برون
دام گیرد مرغ پرآن را زبون
تا پری و دیو در شیشه شود
بلکه هاروتی به بابل در رود
جز کسی کاندرا قضا اندر گریخت
خون او را هیچ تربیعی نریخت
غیر آن که در گریزی در قضا
هیچ حیلنه ندهد از وی رها

(مثنوی، ج ۳، ۴۷۳-۴۶۵)

مولانا با اشاره به واقعه‌ی حمله‌ی ابرهه به خانه‌ی خدا، عدم تمایل
فیل‌ها برای رفتن به سمت مکه را، خواست و اراده‌ی الهی و تحقق
قضای او در در مقابل خواست ابرهه می‌داند.

امتناع پیل از سیران به بیت
با جسد آن پیلبان و بانگ هیت
جانب کعبه نرفتگی پای پیل
باهمه لت نه کثیر و نه قلیل
گفتی خود خشک شد پاهای او
یا بمرد آن جان صول افزای او

(مثنوی، ج ۲۷۴۷-۲۷۴۵)

مولوی در بیان واقعه‌ی زندگی حضرت یوسف و اسارت وی در
چاه و پس از آن، آزادی و رسیدن او به مقام عزیز مصر نیز، قصا
و قدر الهی را امری محتوم و قطعی می‌داند و تأکید می‌کند تلاش -
های حضرت یعقوب برای نفرستادن یوسف با برادرانش، به دلیل
تقدیر الهی ناکام ماند؛ زیرا خداوند با این قضای ظاهری، تقدیری
زیباتر برای او در نظر گرفته بود.

گفت این دانم که نقلش از برم
می فروزد در دلم درد و سقم
این دلم هرگز نمی‌گوید دروغ
که ز نور عرش دارد دل فروغ
آن دلیل قاطعی بد بر فساد
وز قضا آن را نکرد اواعتداد

درگذشت از وی نشانی آنچنان
این عجب نبود که کور افتد به چاه
این قضا را گونه‌گون تصریف‌هاست
هم بدانند و هم ندانند دل فنش
گویی دل گوییدی که میل او
خویش را زین هم مغفل می‌کند
گر شود مات اندر این آن بوالعلا
یک بلا از صد بلا اش واخرد
از شراب لایزالی گشت مست
ز آن بیابان این عمارت‌ها رسید
که قضا در فلسفه بود آن زمان
بوالعجب افتادن بینای راه
چشم بندش یفعل الله ما یشا ست
موم گردد بهر آن مهر آهنش
چون در این شد هرچه افتد باش گو
در عقالش جان معقل می‌کند
آن نباشد مات باشد ابتلا
یک هبوطش بر معارج‌ها برد...
شد ممیز از خلائق باز رست...
ملک و شاهی و وزارت‌ها رسید

(مثنوی، ج ۶، ۲۷۷۱-۲۷۵۵)

بنابر ابیات فوق، قضای الهی، برای بندگان صالح و اولیای الهی
نتیجه‌ای نیکو دارد هر چند در ابتدای امر سخت و تلخ باشد.

کور اگر از پند پالوده شود
آدم‌ها تو نیستی کور از نظر
عمرها باید به نادر گاه گاه
کور را خود این قضا همراه اوست
هر دمی او باز آلوده شود
لیک اذا جاء القضا عمی البصر
تا که بینا از قضا افتد به چاه
که مر او را اوفتادن طبع و خوست

(مثنوی، ج ۴، ۳۳۴-۳۳۱)

بر قضا کم نه بهانه‌ای جوان
خون کند زید و قصاص او به عمر
جرم خود را چون نهی بر دیگران
می خورد عمرو بر احمد حد خمر

گرد خود برگرد و جرم خود بین
جنبش از خور بین و از سایه مبین

(مثنوی، ج ۶، ۴۱۵-۴۱۳)

ای دریده پوستین یوسفان
ز آنکه می‌بافی همه ساله بپوش
فعل توست این غصه‌های دم به دم
ترک کن این جبر راکه بس تهی ست
گر بدرد گرگت آن از خویش دان
ز آنکه می‌کاری همه ساله بنوش
این بود معنی جف القلم...
تا بدانی سر سر جبر چیست
تا خبر یابستی از آن جبر چو جان
ای گمان برده که خوب و فایقی

(مثنوی، ج ۵، ۳۱۹۰-۳۱۸۰)

همچو مستی کو جنایت‌ها کند
گوییست او معذور بودم من ز خود
گوبدش لیکن سبب‌ای زشت کار
از تو بس در رفتن آن اختیار
بی خودی نآمد بخود توش خواندی
اختیارت خود نشد توش راندی

(مثنوی ج ۵، ۴۱۰۷-۴۱۰۵)

توکل

هایی که در ادامه خواهیم آورد این دیدگاه را نیز مانند «جبر مذموم» رد می‌کند و می‌گوید: توکل به خدا زمانی درست است، که خود فرد در مسیر خواسته‌اش گام بردارد و تلاش کند تا نیازش برطرف شود، سپس از خداوند هم، طلب یاری نماید. در چنین شرایطی مولانا توکل را امری پسندیده می‌داند ولی همواره جهد، کوشش و تلاش را بر توکل مقدم می‌شمارد.

توکل نیز یکی از موضوعاتی است که با مسئله‌ی جبر و اختیار انسان مرتبط است. از نظر مولانا بعضی از انسان‌ها، با تنبلی و تن‌پروری و بدون این که برای بهینه‌سازی زندگی خود، زحمتی بکشند و تلاشی بکنند؛ یا حداقل در راه حفظ داشته‌های خود بکوشند، می‌گویند «فلان مسئله را به خدا سپردیم» و به خدا توکل می‌کنیم تا نیازها و خواسته‌هایمان برآورده شود. وی در حکایت -

چون نداند سیر می‌راند چو عام
بر توکل می‌نهد چون کور گام
بر توکل تا چه آید در نبرد
چون توکل کردن اصحاب نرد

(مثنوی، ج ۴، ۲۹۰۰-۲۸۹۹)

ور نداری پا بجنبان خویش را
تا بینی هر کم و هر بیش را
گر زلیخا بست درها هر طرف
یافت یوسف هم ز جنبش منصرف
باز شد قفل و درو شد ره پدید
چون توکل کرد یوسف بر جهید
گرچه رخنه نیست عالم را پدید
خیره یوسف وار می‌باید دوید
تا گشاید قفل و در پیدا شود
سوی بی‌جایی شما را جا شود

(مثنوی، ج ۵، ۱۱۰۸-۱۱۰۴)

جنبش خلق از قضا و وعده است
تیزی دندان ز سوز معده است

(مثنوی، ج ۳، ۳۰۷۸)

چون نهی بر پشت کشتی بار را
بر توکل می‌کنی آن کار را
تو نمی‌دانی که از هردو که ایی
غرقه ایی اندر سفر یا ناجی ایی
گر بگویی تا ندانم من کیم
بر نخواهم تاخت در کشتی و یم
من درین ره ناجیم یا غرقه‌ام
کشف گردان کز کدامین فرقه ام...
هیچ بازرگانی‌ای ناید ز تو
زان که در غیبت سر این دو رو
تاجر ترسنده طبع شیشه جان
در طلب نه سود دارد نه زیان...

چون که بر بو گشت جمله‌ی کارها
 نیست دستوری بدین جا فرع باب
 کار دین اولی کزین یابی رها
 جز امید الله اعلم بالصواب
 (مثنوی، ج ۳، ۳۰۹۱-۳۰۸۲)

گفت آری گر توکل رهبرست
 گفت پیغمبر به آواز بلند
 این سبب هم سنت پیغمبر است
 با توکل زانوی اشتر بیند
 از توکل در سبب کاهل مشو
 (مثنوی، ج ۱، ۹۱۴-۹۱۱)

گفت شیر آری ولی رب العباد
 پایه رفت باید سوی بام
 نردبانی پیش پای ما نهاد
 هست جبری بودن این جا طمع خام
 دست داری چون کنی پنهان تو چنگ
 بی زبان معلوم شد او را مراد
 (مثنوی، ج ۱، ۹۳۲-۹۲۹)

گمراهی، بی مبالاتی و خودخواهی بشر می‌گردد؛ ناروا می‌شمرد. مولانا «عموماً از ابراز نظر افراطی و جزمی درباره این مسئله [جبر و اختیار] پرهیز می‌کند، یعنی ترجیح می‌دهد با بیان داستان‌هایی متوالی و متناقض حالات مختلف مشتمل بر اختیار قهرمان اصلی داستان، همچنین حالات مختلف دیگری را که متضمن مداخله‌ی تقدیر خداوند است، توضیح دهد. مولانا به طرفداران هر یک از این حالات اجازه می‌دهد که نظرات خود را بیان کنند اما خودش از جمع آنان بیرون می‌ماند، اما خلاصه‌ی دقیق سخنان هر دو طرف را در اختیار خواننده می‌نهد» (لوئیس، ۱۳۹۰: ۵۰۹)

با توجه به همه‌ی حکایت‌های مربوط به جبر و اختیار در دفترهای شش گانه‌ی مثنوی، به این نتیجه می‌رسیم که موضوع فوق بسیار پیچیده، بحث برانگیز و شاید تا ابدالدهر برای انسان‌ها غیر قابل درک و تفکیک ناپذیر باشد؛ تا جایی که مولانا این موضوع و اختلاف نظرهای موجود را از سوی خداوند، امری تعمدی می‌داند، تا گروه‌ها و فرقه‌های مختلف با بیان ادله و ارائه‌ی نظرات خود، ارزش و منزلت شان را نشان دهند. وی جبری را که موجب سوءاستفاده‌ی کاهلان و نادانان می‌شود؛ مذموم و ناپسند می‌داند و اختیاری را که موجب زیاده خواهی،

یک مثال ای دل پی فرقی بیار
 دست کآن لرزان بود از ارتعاش
 تا بدانجا جبر را از اختیار
 وآنکه دستی را تو لرزانی ز جاش
 لیک نتوان کرد این با آن قیاس
 چون پشیمان نیست مرد مرتعش
 (مثنوی، ج ۱، ۱۴۹۹-۱۴۹۶)

عقاید هر یک تبیین می‌نماید. به بیان ساده‌تر وی نظرات مختلف را در حکایتی‌های جداگانه‌ای بیان می‌کند و در نهایت نظر خود را هم که مبنی بر اختیار یا جبر مشروط و ممدوح و تحت قدرت

مولانا، ابتدا جبر و اختیار را از نظر مکاتب و فرقه‌های مختلف شرح می‌دهد؛ ویژگی‌های هر کدام را بیان می‌کند، سپس تأثیر منفی جبرگرایی مطلق یا اختیارمندی محض را از نظرگاه خود نسبت به

یا مذموم کامل نیستند، و هر اندیشه‌ای بسته به موصوف خود معنا می‌یابد. او متذکر می‌شود، اندیشه‌های مبتنی بر جبر یا افکار بنا شده بر پایه‌ی اختیار، وسوسه‌های مربوط به عقل است و عقل منفعت طلب است؛ چون عقل به دنبال مصلحت و منفعت است، همیشه نمی‌تواند راه درست را تشخیص دهد. برخلاف عقل، عشق، وسوسه‌های سودجویانه را مهار می‌کند، تا جایی که عاشق در معبود و معشوق حل می‌شود و خود را محو در وجود او می‌بیند. وی می‌گوید: «من عاشق» در مقابل «اوی معشوق» باقی نمی‌ماند و فنا می‌شود و «من» رنگ می‌بازد. به بیان دیگر «منی» نمی‌ماند که ادعای اختیار کند یا احساس اجبار نماید. و این همان وحدت بین عاشق و معشوق است.

مطلقه‌ی خداوند است؛ ارائه می‌دهد؛ در انتها پرده‌ی اعتقاد به جبر یا اختیار را کنار می‌زند و خود را عاشقی راضی به رضای معشوق و فارغ از اندیشه‌ی جبر یا اختیار می‌بیند و می‌گوید: اگر کسی عاشق باشد، جبر و اختیار در نگاه او هیچ توفیری ندارد، زیرا همه چیز معشوق از نظر عاشق دوست داشتنی، پذیرفتنی و قابل قبول است. مولانا هیچ گاه در صدد اثبات جبر یا اختیار و یا ترجیح یکی بر دیگری نیست؛ بلکه با بیان دیدگاه‌های فرقه‌های گوناگون کلامی، مانند: جهمیه، (جبرمحض)، اشاعره و امامیه (امر بین الامرین)، انسان را با عقاید آن‌ها روبرو می‌کند. او ضمن بیان دیدگاه‌های ارباب مذاهب مختلف، مخاطب را به این واقعیت رهنمون می‌سازد که هر مشرب فکری، فقط بخشی از حقیقت را بیان می‌کند و هیچ کدام از آن مکاتب، جبر و اختیار ممدوح، محض

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد	آنکه عاشق نیست را حبس کرد...
جبر را ایشان شناسندای پسر	که خدا بگشادشان در دل بصر...
اختیار و جبر ایشان دیگرست	قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهرست...
تو مگو کین مس برون بُد محقر	در دل اکسیر چوون گیرد گهر
اختیار و جبر در تو بُد خیال	چون در ایشان رفت شد نور جلال

(مثنوی، ج ۱، ۱۴۷۳-۱۴۶۶)

تعمق در کنش‌ها و برهم کنش‌های آن‌ها، می‌توان به معیاری تقریبی و سنجشی منطقی از رفتار و اعمال آنان دست یافت.

نتیجه‌گیری

با تحلیل جامعه‌شناختی داستان‌های مثنوی معنوی می‌توان به نتایج جدیدی دست یافت. محققان می‌توانند از طریق تحلیل‌های جامعه‌شناختی، بینش‌های جدیدی در مورد داستان‌ها و حکایت‌های مثنوی به دست آورند. آن‌ها می‌توانند بررسی کنند که چگونه حکایت‌های مثنوی، پویایی‌ها، باورها و ارزش‌های اجتماعی را منعکس می‌کنند و یا شکل می‌دهند. بنابراین آنچه گفته شد؛ پژوهشگران با تجزیه و تحلیل شخصیت‌ها، مضامین و زبان

در هر صورت، هدف غائی و نهایی طرح رابطه بین جبر و اختیار حذف یا نفی یکی از آن دو و اثبات یا تایید دیگری نیست؛ بلکه رسیدن به نقطه‌ای از اشتراک و وحدت و انسجام عقلی، عملی و معنوی بین آن دو است. به گونه‌ای که در عمل وعیناً بتوان جبر و اختیار را با نسبت درست در اعمال و رفتار اقشار مردم و در حین زندگی روزمره‌ی آنان دید. به همین دلیل است که لوسین گلدمن معتقد است هرگونه تفکر درباره علوم انسانی نه از بیرون جامعه بلکه از درون جامعه باید شکل بگیرد وی معتقد است شاید علوم انسانی به اندازه علوم طبیعی عینی و قابل اثبات نباشند ولی می‌توانند به مانند علوم طبیعی به درجه‌ای از دقت و صحت نائل شوند (6). بنابراین با دقت در اعمال روزمره‌ی انسان‌ها و تأمل و

این نوع تحلیل، چگونگی پیوند عناصر مختلف به یکدیگر برای ایجاد یک روایت منسجم را نیز بررسی می‌کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The present study applies a sociological-literary approach based on Lucien Goldmann's genetic structuralism to explore Rumi's philosophical and poetic engagement with the complex and controversial concepts of determinism and free will, primarily as expressed in his magnum opus, *Masnavi-ye Ma'navi*. Rooted in the tradition of structuralist sociology, the research builds upon the foundational work of Goldmann, who emphasized the interplay between literary texts and the collective consciousness of their originating social groups. According to Goldmann's theoretical framework, a literary text is a meaningful structure that reflects the worldview of a specific social class. In this vein, Rumi's narratives are interpreted not as individual philosophical musings, but as aesthetic articulations of the collective concerns and ideologies of his social milieu. The study posits that Rumi, as an "exceptional individual" within his intellectual class, was uniquely positioned to channel the maximum possible awareness of his group through poetic expression (6). Thus, the *Masnavi* can

داستان‌ها، می‌توانند چگونگی تعامل این عناصر برای ایجاد معنا و تأثیر بر زندگی افراد را کشف نمایند.

نتیجه‌ی تحلیل داستان‌های مثنوی معنوی با نظریه ساختارگرایی تکوینی، درک بهتری از چگونگی رشد شخصیت‌های داستان‌ها و تعامل آن‌ها با یکدیگر و نیز تأثیر کنش‌های شخصیت‌ها در ساختار کلی و درون‌مایه داستان‌ها را نشان می‌دهد. همچنین نشان می‌دهد که چگونه موتیف‌های خاصی در طول داستان‌ها تکرار می‌شوند.

be read as the literary embodiment of a dynamic worldview that navigates and negotiates the binaries of human agency and divine predestination. Goldmann's approach allows for an understanding of how individual experiences are embedded within, and reflective of, broader social structures—structures which Rumi neither accepts uncritically nor rejects categorically, but instead interrogates through his richly allegorical and dialogic storytelling.

The inquiry highlights that Rumi's position on determinism and free will is nuanced and dialectical. Contrary to readings that pigeonhole him as either a fatalist or a libertarian, Rumi's thought transcends these binaries. He articulates a position akin to the theological doctrine of *amr bayn al-amrayn* (a matter between two matters), which reconciles divine will with human agency. For instance, Rumi condemns the misuse of determinism by the indolent who seek to shirk responsibility, as well as the abuse of absolute free will by the arrogant who challenge divine authority. Through layered metaphors and allegories—such as likening humans to chess pieces

moved by a divine hand, or to flutes through which divine breath produces music—Rumi evokes a vision of existence wherein human will operates within a divinely orchestrated cosmic harmony. Such metaphors allow him to affirm both human responsibility and divine omnipotence without fully submitting to deterministic fatalism or unbounded autonomy (2). In Goldmannian terms, Rumi's ambivalence and refusal to deliver a dogmatic answer reflect the dialectical tensions within his social class, which the poet transmutes into artistic form. This method of indirect exposition is in line with Goldmann's emphasis on the "meaningful structure" of a text, wherein literary contradictions mirror real-world social and ideological conflicts.

This sociological-literary reading further reveals how beliefs in determinism or free will have social consequences that extend beyond metaphysical speculation into the realms of ethics, law, and governance. According to the study, belief in absolute determinism can become a tool for social irresponsibility. Individuals may use deterministic ideologies to justify inaction, fatalism, and the refusal to accept accountability for personal or collective failures. Such a worldview fosters moral passivity and can lead to systemic corruption and social stagnation. On the other hand, a belief in lawless free will—the idea that individuals are completely sovereign over their actions without regard to divine or social order—can breed arrogance, anarchy, and ethical relativism. Rumi, therefore, walks a

tightrope between these extremes, advocating for a form of bounded autonomy that acknowledges divine sovereignty while affirming the necessity of ethical responsibility. Goldmann's concept of "possible consciousness," which refers to the highest level of awareness attainable within a social group, finds a powerful exemplar in Rumi's poetic approach to these issues (4). His literary treatment of these themes demonstrates not only a philosophical acumen but also a keen awareness of their implications for the social order of his time.

Moreover, the study situates Rumi's poetic discourse within broader intellectual traditions that grapple with the tension between divine will and human freedom. The findings connect Rumi's thought to both Islamic theological traditions—such as those of the Mu'tazilites, Ash'arites, and Shi'ite theologians—and Western philosophical discourses, including existentialism and Christian theology. For example, parallels are drawn between Rumi's conception of limited human agency and the theology of Ted Peters, who argues that divine omnipotence does not negate human freedom but rather enables it by granting humans the gift of responsible decision-making (9). Similarly, existentialist thinkers such as Irvin D. Yalom emphasize the psychological necessity of accepting responsibility for one's choices, a theme that resonates with Rumi's assertion that human freedom must be exercised within ethical and spiritual constraints (12). In line with Goldmann's dialectical method, the study

interprets these cross-cultural and interreligious parallels as evidence of shared structural concerns across diverse historical contexts. The thematic continuity underscores the universality of the problem and enriches the sociological interpretation of Rumi's work as part of a broader human dialogue on freedom and determinism.

Furthermore, the research demonstrates that Rumi's teachings on determinism and free will are not merely abstract theological reflections but are embedded within the lived realities of his time. His parables and moral tales frequently depict characters grappling with moral dilemmas, caught between their desires, social obligations, and divine mandates. These narrative structures reflect what Goldmann refers to as "the structuring of meaning" within a specific historical and social context. For instance, stories involving theft, deception, remorse, and divine punishment dramatize the consequences of misapplying or misunderstanding the concepts of determinism and free will. Through these narratives, Rumi teaches that human beings are neither puppets nor sovereign gods but rather moral agents whose choices are meaningful precisely because they exist within a divinely ordered yet socially contingent world. This layered presentation mirrors the structural dynamics of the society Rumi lived in—one marked by theological plurality, moral ambiguity, and socio-political transition. Hence, his work becomes a narrative laboratory where ethical ideas are tested and

social norms are interrogated. Such a perspective aligns with Goldmann's view that literature is a crystallization of collective consciousness shaped by class and history (3).

Ultimately, the study concludes that Rumi's poetic engagement with the concepts of determinism and free will offers a timeless reflection on the human condition. His work provides a sophisticated framework for understanding how individuals can navigate the tension between fate and freedom, especially within societies undergoing structural transformations. By applying Goldmann's genetic structuralism, the study reveals how Rumi's literary project is not only a spiritual or philosophical enterprise but also a sociological commentary rooted in the dynamics of his historical moment. The research affirms that literature, when examined through a sociological lens, can yield deep insights into the interplay of ideology, culture, and social structure. Rumi emerges not just as a mystic or poet but as a cultural theorist in his own right—one who, through artistic intuition and philosophical depth, anticipates many of the debates that continue to animate contemporary discourse on freedom, responsibility, and social ethics. In conclusion, Rumi's intricate treatment of determinism and free will, when viewed through the lens of genetic structuralism, reveals the extent to which literature can serve as both a mirror and a mold of social consciousness. His refusal to offer simplistic

answers and his embrace of paradox reflect not confusion but a profound recognition of the complexity of human existence. Through his poetic narratives, Rumi creates a space for contemplation, dialogue, and ethical deliberation—a space where the individual is neither crushed by divine decree nor lost in the illusion of total autonomy. By bridging the realms of theology, psychology, and sociology, his work continues to resonate with contemporary concerns about agency, responsibility, and the meaning of human freedom in an interconnected world.

References

1. Ketabi A. Rumi and the Mystery of Determinism and Free Will: Morvarid Publishing; 2022.
2. Rokni Yazdi MM. Determinism and Free Will in the Masnavi: Asatir Publishing; 2016.
3. Sotoudeh H. Sociology in Literature: Avaye Noor Publishing; 1999.
4. Fazeli M. A Sociological Critique of the Novel 'Autumn is the Last Season' Using Genetic Structuralism. Quarterly Journal of Literary Research. 2021;18(73):97-121.
5. Goldmann L. Genetic Criticism: Bozorg Publishing; 1990.
6. Valipour Hafshjani S. Lucien Goldmann and Genetic Structuralism. Journal of Humanities, Semnan University. 2008;7(25):129-43.
7. Goldmann L. Sociology of Literature: Hoosh va Ebtikar Publishing; 1992.
8. Goldmann L. Genetic Criticism: Agah Publishing; 2003.
9. Peters T. Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom: Ney Publishing; 2016.
10. Yousefzadeh H. A Critical Look at Peter Berger's Phenomenological Approach. Journal of Cultural-Social Knowledge. 2010(2):83-106.
11. Niloufar. A Sociological Analysis of the Play 'Slowly with the Rose'. Theater Journal. 2019(78):121-37LA - Persian.
12. Yalom ID. Existential Psychotherapy: Ney Publishing; 2014.