

آیا مولانا اشعری است؟

حمیده اخباراتی*

شهرام پازوکی**

چکیده

اشاعره یکی از مذاهب کلامی اهل سنت هستند. تشابه ظاهری بین بعضی اعتقادات اصولی اشاعره و تعالیم عرفانی، باعث شده که عارفان بزرگ مسلمان از جمله مولانا جلال الدین محمد بلخی را در جرگه مذهب اشعری تصور کنند. در حالیکه اصولاً مبانی و مبادی علم عرفان و علم کلام کاملاً مستقل و متفاوت هستند. در این مقاله سعی شده برخی از تشابهات ظاهری آرای عرفانی مولانا در قیاس با اصول اعتقادی اشاعره که ظاهراً مشترک می نمایند، بیان گردد و تفاوت عمیق بین آن دو به طور مختصر شرح داده شود. بدین منظور اقوال آنان خصوصاً در باب «حسن و قبح»، «جبر و اختیار»، «توحید افعالی و انکار علیّت»، «عینیت ذات با صفات» و «رؤیت حق تعالی» مورد بررسی قرار می گیرد و در نهایت به این مسئله پاسخ داده می شود: «آیا مولانا از نظر اعتقادات اشعری است؟» یا اینکه عرفان و علم کلام آنچنان فاصله ای دارند که قیاس آنها حاکی از ناآگاهی از هر دو جریان فکری است."

کلیدواژه‌ها: اشاعره، عرفان، مولانا، عقل، حسن و قبح، جبر و اختیار، انکار علیّت.

۱. مقدمه

برخی از پژوهشگران و صاحب نظران آثار مولانا در گروه های مختلف فکری از علماء دینی؛ از جمله علامه مجلسی از زمره متقدمان و استاد مرتضی مطهری از میان متأخران،

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)
Akhbaratihamide@gmail.com

** دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، shpazouki@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۱۸

چون عقاید عرفانی وی را خلاف معتزله دیده اند، او را اشعری پنداشته اند. (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۰).

از گروه روشنفکران دینی نیز برخی همین اعتقاد را دارند و می نویسند: «مولانا از نظر کلامی، اشعری است، یعنی نه به علیت قائل است و نه به حسن و قبح ذاتی افعال».^۱ (سروش، ۱۳۷۲: ۲۸۵) از پژوهشگران معروف تاریخ تصوف و عرفان امثال مرحوم زرین کوب، که بعضی اندیشه های مولانا را مغایر آرای اشاعره یافته اند، او را «ماتریدی» خوانده اند. (زرین کوب، ۱۳۹۰: ج ۱/ ۴۴۷؛ ج ۲/ ۸۴۵) اما کسانی از محققان عرفان نیز متوجه خطا دانستن این نظر بوده و متذکر آن شده اند؛ چنانکه استاد جلال الدین همایی مولانا را نه اشعری می داند و نه معتزلی بلکه بر این باور است که او در مسائل اصولی دین مثل جبر و اختیار، معتقد به امر بین الامرین است. (همایی، ۱۳۷۶: ج ۱/ ۵۲).

در میان معاصران حوزویان نیز استاد جوادی آملی در این باره به درستی می گوید:

جمود اشعری را کجا می توان با شهود عرفانی عارف رومی سنجد. علت این قضاوت ناصواب ناآگاهی نسبت به مفاهیم و معانی بلندی است که ملای رومی در مثنوی و دیگر آثار خود اظهار می دارد. اگر معرفت شناس حظی از معرفت عرفانی داشته و تنها از بیرون به نظاره ترتیب الفاظ و استماع آهنگ اشعار آن نپرداخته باشد هرگز به چنین خطائی در قضاوت گرفتار نمی شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵۶-۲۵۷).

تشابهات ظاهری بین اصول اعتقادی اشاعره و تعالیم عرفانی سبب شده است که درباره «اشعریت» و «عرفان» از دیرباز بحثهایی درگیرد. گروهی به منظور ترویج اشعریت در قالب عرفان، آن دو گرایش را یکی دانسته اند. برخی بالعکس به دلیل حمایت از عقل، عرفان را مورد حمله قرار دادند و عده ای دیگر برای آنکه از تشیع در برابر تسنن دفاع کنند، درباره عرفا به اشتباه قضاوت کرده اند. بهر تقدیر نباید شباهتهای ظاهری میان گفتار اشاعره و قول عرفا ما را به وهم اندازد و مانند برخی از متکلمان، محدثان و اندیشمندان، عارف بزرگی چون مولوی را اشعری بدانیم.

۲. تفاوت دیدگاههای عرفانی مولانا با مکتب کلامی اشاعره

همانطور که گفته شد عرفان مولانا در مهمترین اصولی که از ویژگیهای تفکر اشاعره محسوب می شود با آنان اختلاف دارند. در اینجا به عنوان نمونه به چند مورد اصلی اشاره می کنیم:

۱,۲ حسن و قبح افعال

مسأله حسن و قبح از مهمترین ویژگیهای تفکر دینی است که در واقع اساس بسیاری دیگر از افکار و نظریات متکلمان محسوب می شود. بطور کلی می توان گفت که اشاعره به حسن و قبح شرعی قائل هستند و نه عقلی.^۲

از نگاه مولانا، تشخیص دهنده حسن و قبح، اجمالاً عقل انسان نیز می تواند باشد، به شرط اینکه وهم و شهوت بر او غالب نباشد. البته انسان در تشخیص دقیق مصادیق حسن و قبح نیازمند تربیت و استفاده از وحی الهی است، چون عقل، تنزل وحی است. در حقیقت مولانا بر خلاف معتزله برای عقل مراتبی قائل است و این که عقل در اصل فطرت میان موجودات به تساوی تقسیم نشده است.

اختلاف عقلها در اصل بود بر وفاق سنیان^۳ باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارند اعتدال

(۴۳-۱۵۳۹/۳)

اما این که در کدام مرتبه از مراتب عقل، انسان قادر به تشخیص صحیح از حسن و قبح افعال است؛ مستلزم آشنایی با مبحث عقل و مراتب آن است که در اینجا به شرح و بیان برخی از انواع عقل به طور مختصر می پردازیم: مولانا می گوید عقلها از جانب حق تعالی به بعضی انسانها اندک و به بعضی بسیار عطا شده است.

این تفاوت عقلها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب هست عقلی کمتر از زهره و شهاب

(۴۶۰/۵)

در واقع در مثنوی به تمییز دو مرتبه از مراتب عقل - یعنی عقل کلی و عقل جزئی - اشاره شده که مصادیق هر کدام با عناوین مختلفی در آن بیان شده است: «عقل کلی: عقل قدسی، وهبی و...، عقل جزئی: عقل فریبکار، فلسفی، کلامی و...». (ریاحی، ۱۳۸۴).

۱,۱,۲ عقل جزئی

عقل جزئی تقریباً معادل کلمه ratio لاتین، (Le Robert:2011) که ریشه لغوی اش به معنای "شمارش کردن" و یا قوه ای در نفس انسان است که به شمارش و محاسبه ی امور روزمره

می پردازد. بنابراین عقل حسابگر و عقل معاش و عقل دنیایی است. در واقع عقل ناقص نارسایی است که اکثر افراد بشر کم و بیش در آن شریک اند؛ اما این درجه از عقل برای درک حقایق امور و اشیاء کافی و رسا نیست؛ چرا که در معرض آفت وهم و گمان است؛ (جعفری، ج ۷، همایی، ۱۳۷۶: ج ۱/۴۶۷). البته مذمتی که مولانا از عقل جزئی می کند، در واقع مذمت عقل بما هو عقل نیست، بلکه مذمت انسانی است که عقل خود را در خدمت تمایلات نفسانی درآورده است.

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن

(۱۵۵۸/۳)

در مآثورات دینی، نیز به مراتب عقل اشاره شده است؛ چنانچه حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود: «إِنَّا مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ نُكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»،^۱ (بدوی، ۱۹۷۱: ج ۱/۹۶۱). و در تفاوت انواع زیرکی، حضرت علی علیه السلام خود را از معاویه زیرک تر می خواند و زیرکی او همراه با شیطنت و زیرکی خود را توأم با اخلاق و حکمت می داند. ایشان می فرماید: «و الله معاویه بأدهی منی و لکنه یغدر و یفجر و لولا کراهیه الغدر لکنت من أدهی الناس». (بدوی، ۱۹۷۱: ج ۱/۹۶۱. شریف رضی، ۱۴۱۴ق. کلام ۳۱۸/۲۰۰). همچنین در تعریف عقل و زیرکی معاویه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام پرسیده شد:

ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان، قال: قلت: فالذی کان فی معاویة؟ فقال: تلک النکراء، تلک الشیطنه، (ت) و هی شیهه بالعقل و لیست بالعقل^۲ (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۱/۱۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱/۱۱).

عقل جزوی عقل را بد نام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

و همین عقل است که مولوی همه جا آن را نکوهیده؛ و فرموده:

زین قدم وین عقل رو بیزار شو شم غیبی جوی و برخوردار شو

(۳۳۱۳/۴)

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

(۱۲۹۵/۴)

پس باید عقلی جزوی را با عقل کل که مخصوص خاصگان و مقربان اولیای الهی است پیوند داد، تا ببرکت آن پیوند، به مرتبه ای بالاتر نائل آید.

۲،۱،۲ عقل کلامی

مولانا ماهیت عقل متکلمان اعم از معتزلی، اشعری و یا ماتریدی را، جزئی می خواند، چون قادر بر وقوف به اسرار دین نیست. لذا می گوید اگر عقل جزئی می توانست راه حق را ببیند، امام فخررازی بر اسرار دین آگاهی پیدا می کرد:

اندر این بحث ار خرد ره بین بدی فخر رازی راز دار دین بدی

(۴۱۴۴/۵)

ولیکن وی با آنکه نماینده تام و تمام خردورزی های مدرسی و کلامی اشعری است، از فهم فنای عارفانه قاصر است، چون آن یافتنی و شهودی است و نه آموختنی.

لیک چون من لم یذق لم یدر بود عقل و تخیلات او حیرت فزود

(۴۱۴۵/۵)

در نتیجه عقل و خیالات او حیرت و سرگستگی او را بیشتر کرد که «من لم یذق لم یعرف». مولانا همچنین عقل معتزلی را عقلی ظاهریین و حسّی می داند چون به باطن و حقیقت دین راه نیافته است. حال آنکه عقل باطن بین به معرفت قلبی و بصیرت کافی دست می یابد. ۶ مقصود از بصیرت، نوعی معرفت است که حاصل رؤیت و مشاهده است به طوری که شخص صاحب بصیرت، علاوه بر ظاهر اشیاء باطن آنها را نیز می بیند زیرا برای او رفع حجاب شده است. و این جز با عبودیت و مراقبت و سیر و سلوک و ریاضات شرعیه و... حاصل نمی شود.

۳،۱،۲ عقل کلی

یکی از معانی عقل کلی^۷ (intellectus)، عقل کامل رسا است که محیط به همه اشیاء است و حقایق امور را به شایستگی درک می کند؛ و این نوع عقل به اعتقاد مولوی مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب، و برگزیدگان حق تعالی است، که شامل انبیاء و اولیاء و عباد مخلصین می شود؛ و صاحبان عقل جزوی اگر در خط صلاح و فلاح دنیا و آخرت خود

باشند و بخواهند که در سیر و سلوک طریقت نزدیکترین و سالم ترین راه وصول بحق را بیمایند، چاره یی جز این ندارند که با آن صنف ممتاز بیوندند.^۸

عقل کل و نفس کلّ مرد خداست عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
مظهر حق است ذات پاک او زو بجو حق را و از دیگر مجو
(۶۰/۴-۹۵۹)

۲،۱،۴ عقل وهبی، عقل کسبی

هنگامیکه عقل جزئی به وحی متصل می گردد، به نور الهی و جوشش درونی تقویت می گردد. مولانا عقل را در این حالت وهبی نام نهاده، در مقابل عقل کسبی که از راه تعلیم و تعلم بدست می آید. وقتی انسان عقل جزئی خود را تسلیم عقل کلی که اولیای خدا هستند، می کند، علومی از درونش جوشش خواهد کرد که محصول آموختن و اکتساب از خارج نیست، بلکه نتیجه بندگی است و موهبت بی واسطه الهی است.

عقل دو عقل است اول مکسبی که درآموزی چو در مکتب صبی
(۱۹۶۱/۴)

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

(۱۹۶۳/۴)

نتیجه آنکه، تشخیص حسن و قبح افعال، به معنای مورد نظر عارفان، توسط عقل جزئی نیست، بلکه بوسیله عقل کلی است که قلب سلیم نیز به آن فتوی می دهد، یا عقل جزئی که خود را تسلیم عقل کلی کرده باشد.

لازمه ی اعتقاد به حسن و قبح شرعی آن طور که اشاعره می گویند این است که حسن و قبح معنایی جز امر و نهی شارع نداشته باشد، ولی عارفانی مثل ابن عربی بر اختلافات خویش با اشاعره در این باب، تصریح دارند و می گویند:

حسن و قبح برای امور حسن و قبیح، ذاتی است. لکن خوبی و بدی بعضی از آنها را می توان فهمید و خوبی و بدی بعضی دیگر تنها از جانب حقی که همان شرع است فهمیده می شود که می گوئیم این بد است و آن خوب. و این گفته از جانب شرع خبر است نه حکم^۹ (ابن عربی، ج ۲۰۶/۱).

از طرف دیگر در نظر عرفا هر حکم فقهی به دلیلی وضع شده است و شارع حکیم به سببی یا اسبابی احکام حرمت و حلیت یا امر و نهی صادر نموده است. هر حکمی حاوی مصلحت برای شخص یا جامعه یا متضمن دفع مفسده ای می باشد. ولی احکام غیر از علت، حکمتی نیز دارند و در احکام شرع اسراری هست که فراتر از حفظ مصلحت یا دفع مفسده است. (فیض، ۱۳۷۹: ۱۲۵-۱۴۸).

به این بیان، احکام نه تنها ناظر بر اعمال فرد یا روابط متقابل افراد در جامعه اند، بلکه حکایت از اسراری می کنند که ناظر بر روابط کون و هستی است و از این جهت حامل رمزی از رموز هستی می باشند که باید آن را کشف نمود. ولی حکمت یا سرّ احکام شرع برخلاف علت آن (حکم شارع) که غالباً ظاهر و قابل درک اهل علم و عقل می باشد، قابل دسترسی برای همگان نیست و فهم آن به «ذوق» یا «کشف درونی»، نیاز دارد و فقط قلوب صاف و صیقل شده می توانند بعضی از حقایق آن را منعکس نمایند، به عبارت دیگر، آن با علم قلبی محقق می گردد؛ علمی که مبتنی است بر وحدت انسان به عنوان عالم صغیر و عالم خارج به عنوان عالم کبیر؛ لذا حضوری است و نه حصولی. اینجاست که منظور مولانا از این ابیات فهمیده می شود:

ابر ناید پی منع زکات وز زنا افتد وبا اندر جهات

(۸۷/۱)

یا این ابیات که حاکی از مطابقت امر تشریحی با امر تکوینی است:

از ادب پرنور گشته است این فلک وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
بُرد ز گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی ز جرأت ردّ باب

(۹۱-۲/۱)

لذا اینگونه آگاهی ها، با علم قلبی (حکمت حقیقی دینی و یقینی) بدست می آید، که عاری از ظن و گمان و برخاسته از حکمت دنیوی است، چون تحقیقی و تحقّقی است:

حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک حکمت دینی برد فوق فلک

(۳۲۰۳/۲)

درباره حسن وقیح عقلی، تا حدودی نظر مولانا بیان شد و در مورد حسن و قبح شرعی، وی طریق اشاعره را نیز تأیید نمی کند، اما این بدان معنا نیست که مثل اهل حدیث فقط متوجه ظاهر دین است بلکه مولوی مانند عرفای دیگر،

اگرچه ظاهر کتاب و روایات را قبول دارد ولی نمی خواهد مانند اهل حدیث یا اشاعره، پایه فهم دین را بر ظاهر آن گذارد و تأویل را رد کند. منتهی تأویلی که از ظاهر به باطن می رود، از پوست به مغز راه می یابد، و از قشر به لباب می رسد. و نه تأویلی که در مراتب عرضی به ظاهری دیگر خلاف ظاهر نصّ منجر شود (پازوکی، ۱۳۹۲: شماره ۲۴)

۳. انکار علیّت و قدرت مطلقه خداوند

یکی دیگر از تشابهات ظاهری بین اشاعره و عرفا، اعتقاد به توحید افعالی است؛ یعنی درک اینکه فاعل حقیقی و تنها مؤثر در عالم، خداوند است؛ چنانکه عارفان می گویند: «لا مؤثر فی الوجود الا الله». با این تفاوت که اشاعره در مورد افعال انسان قائل به نظریه «کسب» شدند، و نظام علیّی در عالم را بر عادت خداوند (عادت الله) حمل کردند و رابطه علیّت و معلول میان موجودات عالم را نفی کردند. هرچند ظاهرگفتار اشاعره و عرفا در مورد انکار علیّت نیز به نفی اسباب و وسائط در کار عالم می رسد و آنها همه آثار، اعم از خیر و شر، را به خداوند نسبت می دهند اما یکی در مرتبه ی حسن و عقل سخن می گوید و دیگری از منظر شهود عرفانی.

آنکه بیند او سبب را عیان کی نهد دل در سببهای جهان
(۳۷۸۷/۲)

در واقع، عرفا و از جمله مولانا، در یک مرحله نفی اسباب را رد می کنند (همایی، ۱۳۷۶: ۵۵۴-۵۵۷). و در مرحله ای دیگر آن را شهود کرده و در جایی به جمع هر دو می رسند.^{۱۰} حق این است که مولانا به دستگاه سببیت جهان هستی باور دارد و خود می گوید: من نیز می دانم که برای مثال؛ سنگ چخماق را بر آهن بکوبی، شراره آتش از آن بر می جهد. این نشان می دهد قوانینی بر جهان حاکم است. اما تنها علل و اسباب ظاهری در کار نیست.

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد به امر حق قدم بیرون نهد
(۸۴۰/۱)

و در جایی می گوید:

اکنون آدمی در دست قبضه قدرت حق همچون کمان است و حق تعالی او را در کارها مستعمل می کند، و فاعل در حقیقت حق است، نه کمان، گمان آلت و واسطه است، لیکن بی خبر است و غافل از حق، جهت قوام دنیا (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۹۹-۲۰۰).

در واقع نحوه سخن گفتن مولانا همانند قرآن کریم است؛ که گاه برای وقوع امری، علل واسطه طبیعی را ذکر می کند و گاه جمیع امور را مستقیماً به مشیت حق تعالی می گرداند. اما از نظر وی، استناد حوادث به مشیت خداوند نافی علل و سیطه نمی شود.^{۱۱} بل و گاه چنان در عشق حق محو می شود که علل و اسباب را وسیطه نمی بیند. کسی که در این مقام به هستی می نگیرد، جز حضرت معشوق و مسبب الأسباب چیزی دیگر نمی بیند و به اصطلاح حکمای متأله در این افق اعلی، علیت به تشان باز می گردد، (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵۸).^{۱۲} بدین معنی همه جهان به آینه ای تبدیل می شوند که عاشق، تنها جمال یار را در آن می بیند و لاغیر.

بهر این فرمود با آن اسپه حیث ولیتم فثم وجهه او
از قدح گردد عطش آبی خورید در درون آب حق را ناظرید^{۱۳}

و برای شهود این مرحله دیده دیگر لازم است تا تجلیات الهی را در همه جا مشاهده کند.

بنده ای خواهم که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

این سخنان با عقیده اشعریان که سبب را انکار می کنند، بسیار متفاوت است. طریق دیگر، سبب سوزی و رفع الأسباب است که محو تعینات و رفع تکثرات است (عالم وحدت) که آیه کریمه ی «...کلُّ من عندالله» (نساء/۷۸)، به آن اشاره دارد. در مثنوی مولانا گاه از این مراتب به سبب سازی و سبب سوزی اشاره شده است.^{۱۴} طریق سبب سازی مشروط به وضع الأسباب است و مقصود این است که در این عالم (کثرت) خدا بوسیله سبب، کارها را انجام می دهد؛ و در حدیث «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها» هم بدان اشاره دارد. برای نمونه: «سنتی بنهاد و اسباب و طرق» (۱۵۴۳/۵)، یا در مصرع: «لیک کار از کار خیزد در جهان» (۷۶/۱).

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از بیخ و بن

تا مسبب بیند اندر لامکان هرزه داند جهد و اکساب و دکان

(۱۵۵۲/۵)

و طریق آخر، به هر دو می رسد؛ وحدت در عین کثرت یا کثرت در عین وحدت. لذا از منظر مولانا، نگاه متعادل برای انسانهای عادی که در عالم کثرت سیر می کنند نباید نگاه استقلال‌ی به اسباب باشد و از فاعلیت حق در ورای آن غافل باشند؛ چرا که این دو در طول هم بوده و یکی به منزله علت ناقصه و دیگری، علت تامه است، که وجود هر دو در نظام این عالم ضروری است. البته دیده مردم عادی، سبب بین است و این امر، اقتضای این عالم است؛ بنابراین انسانها باید مطابق نظام سببیت در این عالم فعالیت کنند. اگر قرار باشد آدمیان دائم، همه در عالم وحدت سیر کنند و به مقام فنا برسند و از این حال خارج نشوند، این عالم ویران خواهد شد و تجلی حق ناقص خواهد ماند. برای همین کمی غفلت از عالم وحدت، حتی برای انسانهای کامل، نعمت محسوب می شود، چراکه بواسطه آن به عالم کثرت باز گشته، تا به امور ضروری دنیوی خود و دیگران رسیدگی کنند؛ چنانکه عبارت «کلمینی یا حمیرا» (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۱۰۱). از زبان پیامبر اکرم صلی الله و علیه و آله، احتمالاً بیانگر همین مطلب است که پیامبر می خواهند از عالم وحدت به عالم کثرت آیند تا خلق با ایشان انس گیرد. مولانا در این مورد می فرماید:

اکنون که عالم به غفلت قائم است، اگر غفلت نباشد، این عالم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و سکر وجد معمار آن عالم است. اگر همه آن رو نماید، به کلی به آن عالم رویم و اینجا نمائیم و حق تعالی می خواهد که اینجا باشیم، تا دو عالم باشد. پس دو کدخدا را نصب کرد: یکی غفلت و یکی بیداری، تا هر دو خانه معمور ماند^{۱۵} (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۰۵).

با این احوال جلال الدین که خود دیده سبب سوراخ کن دارد، برای تعلیم سالکان به دفعات از سبب سوزی خداوند سخن گفته است.

جز که تسلیم و رضا کو چاره ای درکف شیر نرخون خواره‌ای

(۵۷۶/۶)

در اینجا از مرتبه والای سوزش عشق سخن می گوید، نه اینکه سخنگوی اشعریان است. عارفی که به حکم «موتوا قبل ان تموتوا» به مرتبه موت اختیاری و فنا رسیده و

قیامتش بر پا شده و چشمانش باز و روشن بین گشته است، به حکم «لا تقطعت بهم الاسباب» قطع اسباب را مشاهده می کند.

۱,۳ حکمت خداوند

به تبع قول حسن و قبح شرعی، اشاعره در مورد افعال خداوند معتقدند که «لا يُسألُ عمَّا يفعل» و «فَعَّالٌ لِمَا يُشَاءُ»؛ بدین نحو که اراده او را جزافیه می دانند. در حالیکه مولانا معتقد است که خداوند فَعَّالٌ ما یشاء است و هر چه می خواهد می کند ولی حکیم^{۱۶} نیز هست و غیر حکمت نمی خواهد و به مقتضای استعدادها می دهد، به عبارت دیگر خدای اشاعره، اراده اش تابع هیچ چیز نبوده و معتقد است که در عالم نظامی جز «عادت الله» - که در واقع مرادف با بی نظامی است - حاکم نیست؛ در صورتی که در عرفان مولوی «اراده» و «قدرت» خداوند تابع «حکمت» و «عدل» او است.

عدل چه بود وضع اندر موضعش ظلم چه بود وضع در ناموقعش^{۱۷}

او «فاعل بالتجلی» و «فاعل بالعشق» است و جهانی که آفریده طبق نظام «اسماء الله» است که همه آن اسماء نیز تحت سلطنت اسم «حکیم» الهی قرار دارند. عارف رابطه خداوند را با اشیاء نه رابطه «علت و معلول» بلکه رابطه «ظاهر و مظهر» دانسته و «علیت» را به «تجلی» مبدل ساخته است:

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذو الجلال

(۳۱۷۲/۶)

جهان مظهر اسماء و صفات الهی است و تمام موجودات عالم جلوه های خداوند هستند که میان آنها رابطه علی و معلولی وجود دارد.

این جهان و آن جهان زاید ابد هر سبب مادر اثر از وی ولد
چون اثر زاید آن هم شد سبب تا بزاید او اثرهای عجب
این سببها نسل بر نسل است لیک دیده ای باید منور نیک نیک

(۱۰۰۰-۳/۲)

بنابراین، در این جهان و آن جهان همواره، پیدایش یک سلسله علت و معلول ها را می بینیم و از این روی مولوی علّیت را منکر نیست. لذا تفاوت اشاعره با عرفا در این است که

اشاعره در مرحله علم الیقین سخن می گوید و عارف در مقامی بالاتر از مرحله عین الیقین گذشته و به حق الیقین رسیده است.^{۱۸}

و موضع اعتدال برای انسان های عام، این است که، اسباب را به عنوان مظهر حق تأیید کند و حق را از ورای آنها فاعل بداند. زیرا مظاهر الهی نیز جلوه های حقی هستند که از فاعلیت حق بهره مندند.

۴. جبر و اختیار

از دیگر تشابهات ظاهری بین اشاعره و عرفا، موضوع جبری بودن است که به دنبال قول به حسن و قبح شرعی، اشاعره قائل به جبر می شوند. چنانکه مثلاً ماجد فخری درباره اشاعره می گوید: «در این جهان بینی، خداوند به عنوان پادشاه قهار بر مملکت خویش حکم می راند که در آن انسان نقش یک عروسک خیمه شب بازی صرف را به عهده دارد که کاملاً تسلیم و کر و کور، اوامر قدرت مطلق الهی را انجام می دهد که رئیس نمایش است» (Fakhry Majid, p. 4, 3) اما این مورد نیز با افکار مولانا بسیار متفاوت است. و این امر از چند منظر قابل بررسی است:

۱,۶ لاجبر و لاتفویض، بل امر بین الامرین

در این باره استاد همایی می گوید: مولوی بر خلاف جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به جبر شده اند، طریقه اختیار را اختیار کرده است؛ البته طریق اختیار مولانا، نه مانند طریق تفویض و اختیار مطلق که طایفه یی از معتزله گفته اند؛ بلکه در این باره نیز بر حسب سیره و شعار مذهبی خود که همان قضیه «ما رمیت اذ رمیت» است معتقد به حالتی ما بین جبر و تفویض مطلق شده است، همان طور که شیعه امامیه معتقدند «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»^{۱۹} (همایی، ۱۳۷۶: ج ۱-۷۶/۷۹). بسیاری از فلاسفه اسلامی بویژه آن گروه که شیعه بوده اند از قبیل خواجه نصیرالدین طوسی و امثال ایشان در مسأله جبر و اختیار همان مسلک «امر بین الامرین» و حالت ما بین جبر و اختیار را اختیار کرده اند. صدرالمتألهین و حاجی ملاهادی سبزواری با مسلک مختار مولوی که مأخوذ از «ما رمیت اذ رمیت» باشد، مخصوصاً بانضمام لطایف و با چاشنی دقایق عرفانی که شیوه خاص مولوی است بسیار نزدیک شده اند.^{۲۰}

۲,۴ مراتب جبر و اختیار

مولوی گاه از اختیار دفاع می کند، و جبر را رد می کند و دلایلی برای ادعای خویش می آورد، مانند وجود تردید، امر و نهی، وعد و وعید، ثواب و عقاب،^{۲۱} حالت شرمساری از انجام فعل قبیح^{۲۲} و پیدا شدن خشم و غضب بر افعال و اقوال دیگران. اما آیا با این ابیات می توان گفت که او معتزلی است؟

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

(۳۰۲۴/۵)

و گاه همچون اشاعره، اختیار بشر را مقهور و مغلوب اختیار الهی می داند :

خود چه باشد پیش نور کَرّ و فَرّ اختیار بوالبشر مستقرّ

گوشت پاره آلت گویای او پیه پاره منظر بینای او

(۵۳-۱۸۵۲/۵)

و در جایی دیگر از منظر یک عاشق، کاملاً به ظاهر، جبری می شود که می خواهد همه چیز را به عهده معشوق گذارد. پس آیا می توان گفت که او اشعری است؟

برگ کاهم پیش تو ای تند باد من چه دانم که کجا خواهم فتاد

(۹۰۳/۶)

رشته ای بر گردنم افکنده دوست می کشد هر جا که خاطرخواه

عشق قهار است من مقهور عشق چون شکر شیرین شوم در شور

(۹۰۲/۶)

در صورتیکه

اختیار و جبر ایشان دیگر است قطره ها اندر صدفها گوهر است

(۱۴۶۸/۱)

برخی شارحان مولانا نیز بر اساس مراتب کمال سلوک انسان، جبر و اختیار در نظر مولانا را دارای چهار مرتبه دانسته اند: مرتبه اول جبر جزئی است و این ضد اختیار است و سالک را در بدایت حال باید بدانست که نفس او را اختیاری هست. اگرچه مجبور است اما

از مجبوریّت خود آگاهی ندارند. مرتبه دوّم جبر تیقین و آن مرتبه توحید افعال است و مرتبه سوّم، جبر تخلّق و آن مرتبه توحید صفاتست و مرتبه چهارم جبر کلی است که آن را جبر تحقق خوانند، و مقام بقای بعد الفناء را دست دهد و در این مرتبه جبر و جابر و مجبور یکی باشد و باز اینجا اختیاری روی نماید چنانچه در بدایت مختار بوده اینجا نیز باشد.^{۲۳} (کاشفی، ۱۳۶۲: ۶۱).

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد ان که عاشق نیست حبس جبر
این معیّت با حق است و جبر نیست این تجلی مه است، این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خودکامه نیست

(۵-۱۴۶۳/۱)

پس اگر عارف یا انسان کامل احیاناً سخن از جبر می گوید افق دیدش افقی دیگر است و از همان شهود وحدت سخن می گوید. در واقع، آرای یک عارف مثل یک ریاضی دان نیست که در یک سیستم جامد معنی یابد. عارف در یک مرحله احساس اختیار می کند و در مرحله ای به ظاهر به جبر می رسد و در مرحله نهایی جبر در عین اختیار را شهود می کند که در حقیقت همان بقای بعد الفناء و کثرت در وحدت است، که اگرچه به ظاهر جبر می نماید ولی به باطن چنین نیست.

۳،۴ عشق یعنی ترک اختیار

گویند: عشق چیست؟ بگو ترک اختیار هرکوز اختیار نرسد، اختیار نیست

مولونا در آغاز می گوید که عشق ترک اختیار است. بعد سخن خود را ترمیم می کند، زیرا در بی اختیاری، هنری نیست. و اگر انسان مختار نباشد، افعال و گفتارش ارزشی ندارد و برای او کمالی نیست. لذا توصیه می کند با اختیار، ترک اختیار کن تا به عشق برسی، که این عین اختیار و تمام حقیقت اختیار است و جبری در کار نیست. چنانکه در حدیث قرب نوافل^{۲۴} می خوانیم:

وقتی عبد سالک محبوب خدا شد و خدا محبّ او، همه مجاری ادراکی و تحریکی او به عهده خداست. اگر او می فهمد، با نور علمی خدا می فهمد، اگر می شنود با سمع خدا می شنود، اگر می بیند ... (کلینی رازی، ۱۳۷۹: ج ۲ / ۳۵۲).

حمیده اخباراتی و شهرام بازوکی ۱۲۱

مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
روکه بی یسمع و بی بیصر توئی سر توئی چه جای صاحب سر توئی
چون شدی من کان لله از وله حق تو را باشد که کان الله له

(۱۹۳۶-۳۹/۱)

۵. قدمای ثمانیه^{۲۵} یا عینیت ذات با صفات

از دیگر ویژگیهای مهم اعتقادات پیروان مذهب اشاعره، اثبات صفات زائد بر ذات برای خداوند است. مولوی، در این مورد کاملاً با اشاعره مخالف است و همانند دیگر عرفا، قائل به عینیت ذات با صفات است.^{۲۶} می دانیم که اسم در اصطلاح عرفانی عبارت است از ذات به اضافه یک صفت خاص^{۲۷} که بدان وسیله حق تعالی تا حدودی شناخته شود. نزد مولوی نیز، اسم ظهور و تجلی خداوند است در شأنی از شؤون؛ مانند امواج دریا نسبت به خود دریا. اما این امر اضافی از نفس دریا جدا نیست. پس اسم همان ذات است به اعتبار یکی از تجلیات یا صفات.

عقل، پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج و، یا از وی نمی

(۱۱۱۲/۱)

پس عالم ظاهر حق است، و حق باطن عالم، عالم پیش از ظهور عین حق بود، و حق بعد از ظهور عین عالم، بلکه در واقع یک حقیقت است و اولیت و آخریت و ظهور و بطون از نسب و اعتبارات او است؛ «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳).

از پی آن گفت حق خود را بصیر که بود دید وی ات هر دم نذیر
نیست اینها بر خدا اسم علم که سیه کافور دارد نام هم
اسم مشتق است و اوصاف قدیم نه مثال علت اولی سقیم

(۲۱۹-۲۱۵/۴)

منظور از صفات قدیم در بیت فوق این است که صفات خداوند عین ذات اوست (زمانی، ۱۳۷۸: ج ۴ / ۸۱). در واقع اسمای حسناى الهی از مصدر صفات قدیم و ازلی او به ظهور می رسد. هر چند الفاظی نظیر سمیع و بصیر و... مخلوق و حادث است، اما صفات الهی عین ذات اوست، قدیم و ازلی و لم یزلی است. ابن عربی در *فصوص الحکم* به اشاعره، بدون ذکر نام اشاره می کند: «کسی که ذوق این امر (عرفان) را نداشته و در آن گام

نگذاشته باشد، جرأت ندارد که بگوید (ذات خدا) عین رحمت یا عین صفت است و نه غیر آن» و قیصری شارح فصوص تصریح دارد که منظور ابن عربی در اینجا اشاعره است.^{۲۸}

۶. رؤیت خدا

ابوالحسن اشعری در عقیده جواز رؤیت خدا با اهل حدیث اشتراک نظر داشت و این عقیده را در دو کتاب مهم «اللمع» و «الإنابة» شرح و بسط داده است. (الاشعری، ۱۴۰۱ق: ۲۰-۳۱)^{۲۹} اشاعره معتقدند خدا را در آخرت با چشم سر می توان دید. در حالیکه منظور از رؤیت خدا، از منظر عرفای اسلامی با چشم سر نیست. بلکه منظور «رؤیت قلبی» و «لقاء الله» است که از آن در لسان عرفا به مکاشفه یا کشف و شهود تعبیر می شود. رؤیت قلبی و شهود باطنی در آخرت، موضوعی است که بزرگان شیعه^{۳۰} به استناد به روایات مروی از ائمه نیز در آن اتفاق نظر دارند. یکی از دلایل نقلی اشاعره، آیه کریمه ی «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف ۱۴۳) است.

در تأویل آیه فوق گفته شده که کوه که علامت استواری و صلابت است، استعاره از انانیت و فرعونیت است. لذا، منی که در مقابل حق گفته می شود؛ باید مندک شود تا جز حق باقی نماند، و اینگونه در انسان رؤیت حاصل می گردد. و در حقیقت، آنجا خود حق، حق را می بیند. با اینکه چشم، همان چشم موسی است. (کنت سمعه و بصره...) ^{۳۱} همچنین واژه «صعق» در اینجا، به معنای بیهوشی نیست، بلکه به معنای فنای فی الله است. مولانا نیز طی داستانی در مثنوی به این امر (رؤیت خداوند) اشاره می کند و ملاحادی سبزواری در شرح ابیات آن، مقامات عرفانی حضرت موسی علیه السلام را چنین بیان می کند: «سیر الی الله، سیر فی الله، سیر من الحق الی الحق» و رؤیت را شهود عیانی که همان رسیدن به حق یقین است، تعبیر می کند. (سبزواری، ۱۳۷۷: ج ۳. ص ۴۰۸)

در پی موسی شدم تا کوه طور هر سه مان گشتیم ناپیدا ز نور
هم من و هم موسی و هم کوه طور هر سه گم گشتیم ز آن اشراق نور^{۳۲}

مولوی نظر معتزله را نیز در این مورد نیز رد می کند چون آنها، مسأله رؤیت را فقط حسّی و به چشم سر می دانند.^{۳۳}

۷. نتیجه‌گیری

جای تردید نیست که عقاید معتزله به هیچ وجه با بینش عرفانی سازگاری ندارد. یعنی حتی در ظاهر نیز با یکدیگر توافق ندارند. اما دعاوی خدا محورانه اشعری، به شرط آنکه تلطیف و ترقیق شده و عمق و غنا و معرفت یابد، می‌تواند سرپلی باشد به سوی دعاوی عرفانی. به تعبیر دیگر، دعاوی اشعری می‌تواند ظاهری باشد که عارف بتواند در پس آن، باطن شهودات عرفانی خود را بازگو کند. بنابراین اگر به ظاهر نظر کنیم بحث از تشابه دعاوی این دو طایفه خواهد بود اما اگر باطن را مد نظر قرار دهیم فاصله این دو طرز فکر را - به قول یکی از محققان معاصر عرفان - نه به اندازه زمین و آسمان بلکه به اندازه تفاوت وجود و عدم خواهیم یافت. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵۷) و همانطور که گفته شد مبانی و مبادی علم عرفان و علم کلام، کاملاً مستقل و متفاوت از یکدیگر است. لذا نوع تفکر و بینش مولوی، به عنوان یک عارف، به ما اجازه نمی‌دهد تا به سادگی وی را یک اشعری به شمار آوریم. آرای مولانا در مسائل اصولی چون حسن و قبح افعال، انکار علیت و قدرت مطلقه خداوند، جبر و اختیار، قدمای ثمانیه، رؤیت خدا که از مهم ترین عناوین اصول دین است نیز مؤید عدم پابندی وی به یک مذهب کلامی خاص است و اصولاً طرح مسئله نزد وی چنان است که از علم کلام فراتر می‌رود. چون یکی دون عقل جزئی سخن به میان می‌آورد و دیگری فوق آن. یکی در مرحله علم الیقین است و دیگری از مرتبه عین الیقین گذشته و به حق الیقین رسیده است. یکی در مرتبه ی حسن و عقل جزئی سخن می‌گوید و دیگری از منظر شهود عرفانی.

تا نسوزی نیست آن عین الیقین این یقین خواهی در آتش در نشین

(۸۶۱/۲)

پی‌نوشت‌ها

۱. اگر چه دکتر سروش اشعری را از محورهای فکری مولوی می‌داند، اما در آن تردید دارد. ر.ک. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۷۶-۱۷۸).
۲. این بحث اولین بار در جهان اسلام در میان متکلمین مطرح شد. (سبحانی، ۱۳۶۱: ۳۸). معتزله، متکلمین شیعه و حکما معتقدند که در خود افعال جهتی برای تحسین و تقبیح وجود دارد، (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۶۰. مظفر، ۱۳۸۰: ج ۲/ ۴۱۴). که عقل قادر است دست کم برخی از موارد آن

- را تشخیص دهد. (بدوی، ۱۹۷۱م: ۷۴۳-۷۴۴). بنابراین عقیده اثبات حسن یا قبیح برای موضوعاتی مانند عدل و ظلم، نیازی به دلیلی خارج از قضایای مذکور ندارد. (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۸). اشاعره بر خلاف اینان معتقدند که عقل قادر نیست در هیچ فعلی از افعال، چه قبل از بیان شرع و چه بعد از آن، حسن و قبیح مربوطه را تشخیص دهد. (تفتازانی، ۱۳۰۵ق: ۱۵۲). به بیان دقیق تر، افعال از نظر آنان مستقل از امر و نهی شارع مطلقاً متصّف به حسن یا قبیح نمی شود. (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۶۰).
۳. باید توجه داشت که سنی در اینجا به معنای فرقه ای یعنی سنی در مقابل شیعه نیست؛ بدین قرار سنی کسی است که پیرو راستین سنت پیامبر صلی الله است، و خود را از بند حواس رها کرده باشد. بیت ۶۴/۳.
۴. «بای احتجاج الله تعالی علی الناس بالعقل».
۵. (کلینی رازی، ۱۳۷۹: ج ۱/۱۶). کتاب عقل و جهل.
۶. «بصیرت بمعنی بینائی دل است، راغب گوید: بدرک قلب بصیرت و بصر (بر وزن فرس) گویند این معنی، مرادف معرفت و درک است و از اینجا است که بصیرت را عقل و زیرکی معنی کرده اند» (قرشی، ۱۳۹۰: ج ۱/۱۹۵). ر.ک. ابیات (۶۱/۲-۶۵).
۷. (اعوانی، ۱۳۷۵: ۴) «کلمه intellectus یا عقل کلی از ریشه ی intelligere به معنای درو کردن، برداشت محصول و جمع کردن است و در اصطلاح قرون وسطی آن عقلی است که از کثرت به وحدت، از مقید به مطلق و از خلق به حق سیر می کند. تعقل بدین معنی همان تفکری است که شیخ محمود شبستری در گلشن راز (بیت ۱-۲) بدان اشاره کرده است: فکر، رفتن از باطل، سوی حق/ به جزو اندر بدیدن کل مطلق».
- در زبان یونانی واژه nous را به ازای معنای این عقل بکار می برند و در زبان لاتین واژه intellectus بکار رفته شده است که به معنای فهم و ادراکی عالی و دانایی و حکمت است. ر.ک: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰).
۸. (همای، ۱۳۷۶: ۴۶۹). حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و به تبع ائمه اطهار علیهم السلام، مظهر و مظهر عقل کل هستند.»
۹. (ابن عربی، ج ۱/ ۲۰۶). الفتوحات مکیه: «مسأله الحسن و القبح: الحسن و القبح، ذاتی للحسن و القبیح. لکن منه ما یدرک حسنه و قبحه، بالنظر إلی کمال أو نقص أو غرض أو ملاءمه (ت) طبع أو منافره (ت) أو وضع. و منه ما لا یدرک قبحه و لا حسنه إلا من جانب الحق الذی هو الشرع. فنقول: هذا قبیح و هذا حسن. و هذا من الشرع، خبر لا حکم».
۱۰. از سبب سازیش من سودائیم / واز سبب سوزیش سوفسطائیم / ...

^{۱۱} در برخی از آیات ستاندن جان و قبض روح یا تَوَفِّي أَنفُسٍ را رأساً به خدا نسبت می دهد (زمر، ۴۲) و در برخی آیات این فعل را به فرشتگان، (نحل، ۴۲)، و یا با آنکه نزول باران و تگرگ طی یک سلسله فرایند طبیعی صورت می گیرد ولی خداوند هر دو را مستقیماً به فعل خودش نسبت می دهد (روم، ۲۴، نور، ۴۳) همین طور هدایت و اضلال را به مشیت خداوند نسبت می دهد (اعراف، ۱۸۶).

۱۲. «کسی چون ملای رومی که قائل به توحید افعالی است هرگز منکر نظام علی نیست. آن مشهد که او شاهد است مشاهده محضر علت العلل است و آن کس که علت العلل را مشاهده کند بی آنکه علل و اسباب را کاذب بخواند خود به علل اسباب سر می سپارد و نه دیگران را به سر سپردن به آنها دعوت می کند زیرا در این شهود، علیت به «تشان» باز می گردد و تمام موجودهای امکانی سمت آینه های گوناگون داشته و در حدّ مجاری فیض قرار دارند».

۱۳. آنکه عاشق نیست او در آب در صورت خود بیند ای صاحب بصر
صورت عاشق چو فانی شد در پس در آب اکنون که را بنید بگو او

(۴۶-۳۶۴۲/۶)

۱۴. ابیات (۱۵۴۳-۵۳/۵)

۱۵. ر.ک ابیات (۶۷-۲۰۶۶/۱)

۱۶. «حکیم کسی است که هر چیز را در جای مناسب خود قرار می دهد...» برای توضیح کاملتر ر.ک. (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱)، (منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، ترجمه و شرح مصطفوی، ۱۳۸۲: ۵۷۰-۵۶۶).

۱۷. نیست باطل هر چه یزدان آفرید از غضب و ز حلم و ز نصح و مکید
خیر مطلق نیست زینها هیچ چیز شر/ مطلق نیست زینها هیچ نیز

(۲۵۹۵-۹۹/۶)

۱۸. تا نسوزی نیست آن عین الیقین این یقین خواهی در آتش در نشین

(۸۶۰/۲)

۱۹. ر.ک. (همایی، ۱۳۷۶: ج ۱-۷۶-۷۹). مولانا پس از آنکه مشیت و قدرت مطلقه الهی را در ایجاد ممکنات و خلق اعمال شرح داده و گفته است:

ما همه شیران ولی شیر علم حمله شان از باد باشد دم به دم

... برای اینکه آن گفته ها موجب لغزش اذهان نگردد و قدرت خالق را با اختیار مخلوق اشتباه و توهم نکنند که بشر در کلی افعال خود «مجبور» است، گفته است:

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد ما رمیتِ اِذْ رمیت
گر پیرانیم تیر آن نه ز ماست ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است

۲۰. ر.ک. (سبزواری، ۱۲۸۹: ۱۷۸-۱۸۱). سبزواری، منظومه غرر الفرائد و شرح وحاشیه بر آن، معروف به شرح منظومه حکمت، (غرر فی عموم قدرته تعالی)، «الفعل فعل الله و هو فعلنا: فعل حق و فعل ما هر دو ببین»

فعل حق و فعل ما هر دو ببین فعل ما را هست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چرا. کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما زو جزا که مار ما گه یار ما

به منظور مطالعه بیشتر ر.ک. (اردبیلی، ۳۰۸/۱۳۸۱، سبزواری، ۱۲۸۹: ۲۴، مقصد سوم. فریده دوم).

۲۱. ر.ک. ایبات (۳۰۳۱/۵)، (۳۰۲۶/۵).

۲۲. ر.ک. ایبات (۶۱۸/۱)، (۲۹۶۷/۵).

۲۳. «... مولوی جبر عامه را با جبر خاصگان فرق می گذارد و می گوید جبر خاصگان مقام معیت با حق است نه جبر عوام که ناشی از نفس اماره بشری است.» برای توضیح کامل تر ر.ک. (همایی، ۱۳۷۶: ۸۶). سالک در آغاز سیر و سلوک تا به مقام فنا فی الله و معیت با حق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می کند، اما چون به آن مقام رسید که تعینات او در هستی مطلق فانی و مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد بل که وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است؛ قطره یی است که به دریا پیوسته؛ وجود او و جنبش و آرامش او و هر عملی که از او صادر شود تابع دریاست. و از این جهت است که مولوی جبر عامه را با جبر خاصگان فرق می گذارد و می گوید جبر خاصگان مقام معیت با حق است نه جبر عوام که ناشی از نفس اماره بشری است.»

۲۴. قرب نوافل مرتبه ای از قرب به حق تعالی است که به وحدت بین خود و خدا ختم می شود. همان فنای صفاتی است.

۲۵. «قدمای ثمانیه: هشت موجود قدیم، و یا هشت واجب الوجود» برای توضیح کامل تر ر.ک. (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۳۵) مقصد سوم، الهیات به معنی الاخص. فریده اول: در احکام ذات واجب: در احکام ذات واجب: «اشاعره گفته اند: ذات حق موصوف به پاره ای از صفات و منعوت به پاره ای از نعوت است و آن صفات به حکم این که صفت باید غیر از موصوف باشد، مغایر با ذات حق اند و به اصطلاح زائد بر ذات حق اند، و چون موصوف، «واجب الوجود» و «قدیم

الوجود» است باید این صفات هم مانند «موصوف» واجب الوجود و قدیم الوجود باشند. پس صفات واجب الوجود مانند ذات واجب الوجود، هم واجب الوجود و هم قدیم الوجودند. این است که اشاعره معتقد به قدمای ثمانیه هستند، یعنی هشت موجود قدیم، و در واقع به هشت واجب الوجود معتقدند.»

۲۶. فرمایش امام علی علیه السلام [۲۷، خطبه اول] هم دال بر همین امر است: «...شهادة كل صفة انها غير موصوف و شهادة كل موصوف انها غير صفة».

۲۷. (قونوی، ۱۳۶۲: نص ۲ ص ۱۰): «إن الحق من حيث اطلاقه و إحاطه لا یسمی بإسم و لا یضاف حکم . لا یُتعیّن یوصف و لا رسم...» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۷): «کنه حقیقت وجود و هستی قابل ادراک نبوده و غیب مطلق است. چنانکه رسول اکرم ص می فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک». بعد از ظهور مقام اطلاق، اسماء و صفات ظاهر می گردد (مقام احدیت) که در آن کثرت آشکار می گردد و حق تبارک و تعالی به اسماء و صفات خود ظاهر می گردد.» (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۳۰۸-۳۰۹). «در عین حال باید دانست که به اقرار عرفا، حق تعالی در مقام ذات واجد همه حقایق است و همه اسماء به نحو اطلاق در مقام ذات موجودند؛ در حالی که عین یکدیگر و همه عین ذات هستند. اسم در معنای حقیقی نزد عرفا، صورت تنزل از مقام ذات است.»

۲۸. (قیصری، ۴۰۹). «و من لم یدق هذا الأمر و لا کان له فیه قدم. ما اجترأ أن یقول إنه عین الرحمة(ت)، أو عین الصفة(ت) و لا غیرها. فقال» قیصری: آی، الأشعری.

۲۹. خلاصه اعتقاد ابوالحسن اشعری: «بان الله تعالی یری فی الاخرة بالابصار كما یری القمر لیلۃ البدر یراه المؤمنون كما جاءت الرویات عن رسول الله (ص)، و نقول ان الکافرین محجوبون عنه اذا رآه المؤمنون فی الجنة كما قال عزوجل: "کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون" و ان موسی علیه السلام، سال الله عزوجل الرویه فی الدنیا و ان الله سبحانه تجلی للجبل فجعله دکا، فاعلم بذلك موسی انه لا یراه فی الدنیا».

۳۰. (کلینی رازی، ۱۳۷۹: ج ۱ / ۱۶۸-۱۷۹) کتاب توحید، در باب در ابطال رؤیت حق تعالی با چشم سر: امام باقر علیه السلام فرمود: «بل لم تره العیون بمشاهده الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان...» و در روایتی دیگر ذیل توضیح آیه «لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار» می فرماید: «...الله أعظم من أن یری بالعين».

۳۱. حدیث قرب نوافل. همان

۳۲. وصف هیبت چون تجلی زد بر او می گسست از هم همی شد سو به سو
باز از آن صعقه چو با خود آمدم طور بر جا بد نه افزون و نه کم

۱۲۸ آیا مولانا اشعری است؟

لیک زیر پای موسی همچو یخ می‌گدازید او نماندش شاخ و شاخ
باز با خود آمدم زان انتشار باز دیدم طور و موسی برقرار
جمله کفها در دعا افراخته نغمه‌ی ارنی به هم در ساخته

(۸-۲۴۴۶/۶)

۳۳ چشم حس را هست مذهب دیده‌ی عقل است سنی در وصال
سخره‌ی حس‌اند اهل اعتزال خویش را سنی نمایند از ضلال

(۶۵-۶۱/۲)

سنی در اینجا به معنای فرقه‌ای در مقابل شیعه نیست.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰). *اسماء و صفات حق*، تهران، چاپ و انتشارات اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، شرح منظومه ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات مکیه*، ۱۴ جلدی، ج ۱، تصحیح عثمان یحیی. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۲). *کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحسنی*، ترجمه و شرح استاد علی زمانی قمشه‌ای، تصحیح متن عربی و سام الخطاوی، قم، آیت اشراق.

الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). *الإبانة عن اصول الدیانه*، دمشق، دارالبیان. اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵). *حکمت و هنر معنوی*، (مجموعه مقالات)، تهران، گروس، ۱۳۷۵.

بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۱م). *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دارالعلم المالیین. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، به تصحیح جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب السلامیه.

پازوکی، شهرام، (۱۳۹۲). «احیای علم در مثنوی»، *مجله جاویدان خرد*، تهران، شماره ۲۴، سال ۱۰، پاییز و زمستان، صص ۵-۲۸.

تفتازانی، سعدالدین (۱۳۰۵ق)، *شرح المقاصد*، استانبول، چاپ سنگی. جعفری، محمد تقی، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی*، جلال‌الدین محمد بلخی، قم، انتشارات اسلامی.

جوادی آملی. عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*. تهران: فرهنگی رجاء.

- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). *کاوشهای عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ریاحی، پری (۱۳۸۴) *عقل از دیدگاه مولانا*، تهران، موسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰) *سرّ نی*، تهران، علمی فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۸) *بجر در کوزه، نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی*، تهران، علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۷۸). *شرح مثنوی معنوی*، تهران، انتشارات اطلاعات.
- زمانی، کریم (۱۳۸۳) *میناگر عشق*، شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران، نی.
- سبحانی تبریزی، جعفر، ترجمه *المحاضرات فی الالهیات*، مترجم، سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم، قم، راند.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۱). *حسن و قبح یا پایه های اخلاق جاودان*، به کوشش علی ربّانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۷). *شرح مثنوی*، ج/۳. به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۲۸۹). *منظومه ملا هادی سبزواری* تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷) *قصه ارباب معرفت*، هفتم، تهران، صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲) *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران، صراط.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق) *نهج البلاغه*، تصحیح صیحی الصالح، قم، هجرت.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۹۰). *شرح مثنوی*، پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیخ حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷). *تجربید الاعتقاد*، به کوشش محمد جواد الحسین جلالی، بی جا، مکتبه الأعلام.
- فروزانفر، بدیع الزّمان (۱۳۷۵) *شرح مثنوی شریف*، تهران، زوّار.
- فیض، سید رضا (۱۳۷۹). « *تفسیری عارفانه بر دو حکم ربا و زنا*، *نامه مفید*، شماره ۲۲. پاییز. صص ۱۳۲
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲) *رساله النصوص*، با تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۹۰) *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتاب اسلامیة.
- قیصری، داوود. *شرح قیصری بر فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- کاکائی، قاسم (۱۳۸۳). *خدا محوری*، تهران، حکمت.
- کاشفی، ملاحسین (۱۳۶۲). *لب لباب مثنوی*، بنگاه مطبوعاتی افشاری.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). *الکافی*، به تصحیح علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۳۰ آیا مولانا اشعری است؟

کلینی رازی، ثقه الاسلام (۱۳۷۹). ترجمه و شرح اصول کافی. کمره ای، محمدباقر، تهران، اسلامیه. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۲) سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء.

مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، ترجمه و شرح مصطفوی، حسن، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۲ ش.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). آشنایی با علوم اسلامی، دوازدهم، تهران، صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰) شرح منظومه، هفتم، تهران، صدرا.

مطهری. مرتضی (۱۳۷۲) عدل الهی، هفتم، تهران، صدرا.

مظفر، محمد رضا (۱۳۸۰) دلائل الصدق، دمشق، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۲) فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی استاد بدیع الزمان فروزان فر، تهران، امیرکبیر.

همایی، جلال الدین (۱۳۷۶). مولوی نامه، مولوی چه می گوید، تهران، هما.

یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

. Dixel Le dictionnaire illustre Le Robert.2011.

Online Etymology Dictionary. Stanford Encyclopedia of Philosophy.2013.

Fakhry Majid. Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas.

Museum Street London. George Allen and Unwin Ltd. 1958.

. From Wikipedia, the free encyclopedia.