رویکرد جبر و اختیار در اندیشه عین‌القضات همدانی
با تأکید بر «تمهیدات، نامه‌ها، یزدان‌شناخت و لوایح»

دکتر مرتضی جعفری[۱]
دکتر فرح نیازکار[۲]
ولی‌اله اسماعیلی‌پور[۳]

چکیده

مسأله «جبر و اختیار» یا «حریّت اراده» در عرض موضوعاتی دیگر چون امامت، خیر و شر، تشبیه و تنزیه و علم خداوند، یکی از مضامین پر بسامدی است که در حوزه کلام، فلسفه و عرفان اسلامی پیوسته مورد توجه متکلمان، فیلسوفان و عارفان بزرگ اسلامی بوده است؛ چنانکه عین‌القضات همدانی، از عارفان بزرگ مکتب خسروانی، این مفهوم را در متون منثور عرفانی فارسی، در دو حوزه عاشقانه و کلامی- فلسفی مورد بررسی قرار داده و در حوزه عشق، به جبر مطلق عاشقانه - عارفانه و در حوزه کلامی- فلسفی، به هر سه مسأله جبر، اختیار و «امرٌ بینَ الاَمرَین» ملتزم شده و از این رو، دیدگاه او در این خصوص، به نظریه شیعه و معتزله نزدیک‌تر از نظریه اشاعره شده است.

کلمات کلیدی: جبر و اختیار، اراده، عرفان، کلام، فلسفه، عین‌القضات همدانی.

---

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز، شیراز، ایران.
morteza.jafari55@gmail.com
۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی،واحد مرودشت،دانشگاه آزاد اسلامی مرودشت، ایران.
fniaz2000@yahoo.com
۳. v.esmaeel@gmail.com

تاریخ دریافت ۹۶/۱۰/۳۰
تاریخ پذیرش ۹۶/۱۲/۳

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

درآمد

جبر و اختیار از مناقشه‌آمیزترین و اندیشه‌برانگیزترین مسایلی است که همواره مورد بحث و بررسی فرقه‌های کلامی بوده و متفکران و صاحب‌نظران را به تفکر و تامل و تعقل پیرامون مسایل هستی و زندگی و دین واداشته است. اینکه انسان در چه مسائلی اختیار و اراده دارد و در چه اموری باید تن به سرنوشت و قضا و قدر بسپارد، از همان اوان قرن اول هجری مورد توجه متفکران بوده است. عین‌القضات همدانی نیز با دیدگاه خاص خود به تکرار به این مساله پرداخته است.

عین القضات همدانی، فقیه، حکیم و عارف، مکنی به ابوالفضائل و معروف به قاضی همدانی در همدان دیده به جهان گشود، ولی چون پدر و جدش از میانه بودند، به میانجی نیز معروف شده است. وی در جوانی در زادگاه خویش به کسب علوم متداول پرداخت و به سرعت در ادب و حکمت و کلام مایه‌ور شد و به سبب مهارتی که در فقه پیدا کرد، به عنوان قاضی و مدرس منصوب گردید و با وجود جوانی، شهرت و نفوذ فراوان پیدا کرد و همین امر باعث برانگیخته شدن حسد و رشک فقها و متکلمان معاصر وی گردید. وی که از شاگردان بی واسطه خیام نیشابوری و محمدغزالی و با واسطه احمدغزالی است، آثاری گرانمایه در فلسفه و عرفان اسلامی به زبان های فارسی و عربی دارد که از مهم ترین آنها می توان به *تمهیدات*، *رساله یزدان شناخت* و *زبده‌الحقایق* اشاره کرد. وی در آثار فلسفی خویش به راه حکیم ابوعلی سینا می‌رود و در تأویل و تفسیر آیات، احادیث و مبانی اسلامی تا آنجا پیش می رود که به شهادت رسیده و به این واژه معنای تازه‌ای می بخشد.

عین‌القضات، در سن ۲۴ سالگی، مشهورترین کتاب فلسفی خویش " زبده الحقایق" را به نگارش درآورد. در این جستار تحلیلی و توصیفی، کوشیده شده تا مفهوم جبر و اختیار از دیدگاه عین القضات همدانی مورد بحث و بررسی قرار گیرد. جامعه آماری این پژوهش را کتاب‌های تمهیدات، یزدان شناخت، نامه ها و لوایح دربر می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

اگرچه نگاشته‌های بسیاری به تحلیل و بررسی مساله جبر و اختیار پرداخته‌اند که برخی از آنها به عنوان منبع این جستار پژوهشی استفاده شده‌اند، مانند: "بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان"(۱۳۸۵) اثر حسین حیدری، "جبر و

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

اختیار در لزومیات ابوالعلاء معری"(۱۳۹۰) نوشته سیدمهدی مسبوق، "حافظ و مقوله جبر و اختیار"(۱۳۹۲) از مهدی دشتی، "مساله جبر و اختیار در اندیشه مولانا"(۱۳۸۸) اثر ابراهیمی دینانی، "فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار"(۱۳۹۰) از احمد بهشتی، "جبر و اختیار و حدوث و قدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی"(۱۳۹۱) نوشته محمد خدادادی، "بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر ابن سینا و ابن عربی"(۱۳۹۱) تحلیل حسن امینی و "مساله جبر و اختیار و راه حل ابتکاری ملاصدرا"(۱۳۹۳) نوشته اکبر فایدئی، اما تاکنون در زمینه تحلیل جبر و اختیار از دیدگاه عین القضات همدانی اثر مدونی نگاشته نشده است.

روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله ، توصیفی تحلیلی و شیوه انجام دادن آن، کتابخانه‌ای و اسنادی است. بنابراین در این جستار با عنایت به دستگاه فکری و حوزه اندیشگانی عین‌القضات، مباحث در سه بخش و بر اساس اهمیت موضوع طبقه بندی شده است: بخش اول، جبر مطلق عاشقانه و مطلق کلامی -فلسفی و زیر مجموعه‌های آن ؛ بخش دوم، اختیارگرایی و زیر مجموعه های آن و بخش سوم، تحلیل و نقد در زمینه نظریه بین‌الامرین.

بحث و بررسی

مسأله «جبر و اختیار» از یک سو، با اندیشه و روان انسان ارتباطی تنگاتنگ دارد و از سوی دیگر، در قرآن آیات متعددی در این زمینه وجود دارد که هر انسان اندیشمندی را نسبت به این مسأله اساسی به تفکر وامی دارد. از آن جایی که این موضوع از چگونگی تعلق علم خداوند و شمول اراده او نسبت به افعال انسان بحث می‌کند، مربوط به علم کلام است و از آن روی که در پیوند با ضرورت و عدم ضرورت افعال انسان در نظام کلیِ وجود است، به فلسفه و حکمت متعالی مرتبط می‌شود. بنابراین، این دو مفهوم به سبب گستردگی و کاربردهای فراوانی که در علوم دیگر دارند، دارای معانی و تفاسیر لغوی و اصطلاحی متفاوتی هستند که اجمالاً می توان آنها را بدین ترتیب بیان کرد:

معنای لغوی جبر بالفتح «جیم» و سکون «ب - ر» در لغت به معنی؛ به زور کسی را بر کاری واداشتن، شکسته را بستن و نیکو کردن حال کسی است. چنان که تعبیر«جَبَرَ العَظمَ جَبراً و جَبوراً و جبارهً، به این معنی است که استخوان شکسته را اصلاح کرد». (فیروزآبادی،

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

{بی تا}؛ صفی پور، {بی تا}؛ ابوحیان توحیدی، ۱۳۷۰ق، مادهٔ «جبر».)، امّا واژه اختیار به باب افتعال و از ریشه « خ-ی-ر» به معنی،« انتخاب، گزینش، ارادهٔ میل و خواهش دل» است. (ابوحیان توحیدی، ۱۳۷۰ق؛ فیروزآبادی، {بی تا}؛ صفی پور، {بی تا}؛ مادهٔ « خ-ی-ر»)، جبر در اصطلاح عبارت از؛ اسناد فعل ارادی انسان به خداوند. به بیان دیگر، نفی فعل از بنده و نسبت دادن آن به خداوند است. اختیار در اصطلاح عبارت از؛ انتخاب و گزینش آزاد انسان در افعال، احوال و اطوارِ ارادی خویش است. با این توجه به حوزه علم کلام و فلسفه به ویژه فلسفه اسلامی، این مسأله نسبت به دیگر موضوعات کلامی و فلسفی صدارت دارد. از این رو، متکلمان و فلاسفه در بحث «جبر و اختیار» با تمام توان فکری برای دفاع از عقیده خود در برابر مخالفان، از عقل، حس و نقل بهره گرفته اند؛ به گونه‌ای که تضاد و تقابل آرای آنها، سبب ساز پیدایی مکتب‌هایی چون؛ جبریه (اهل حدیث)، اشاعره، ماتریدیه، امامیه و معتزله شدند که به ترتیب، از کمترین تا بیشترین حیطه آزادی و اختیار را برای انسان‌ها قائلند و هر کدام از این خطوط فکری، دارای فِرقی است با دیدگاه‌ها و عقاید متفاوت.

جبر از دیدگاه اهل کلام ، تثبیت قضا و قدر است ؛ اِسناد فعل بنده به خداست ؛ افراط در تفویض امور به خدای تعالی است به گونه‌ای که انسان همچون جماد تصور می‌شود که از خود اراده و اختیار ندارد (تَهانَوی ، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۹)؛ نفی فعل از عبد و اضافهٔ آن به پروردگار است (شهرستانی ، ۱۳۷۸، ج ۱:۸۵). به گفتهٔ شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، متکلم امامی (مفید،۱۳۳۰ : ۱۴)، جبر واداشتن کسی بر عملی و ناگزیر ساختن او به آن کار، با استفاده از قهر و غلبه است و حقیقت جبر پدید آوردن فعل است به وسیلهٔ خلق بدون آنکه برای رد این فعل قدرتی داشته باشد یا بتواند از وجود آن فعل توسط خود جلوگیری کند. به نظر خواجه نصیرالدین طوسی (خواجه نصیر،۱۳۶۳ : ۲۶)، مجبور به کسی گفته می‌شود که فعل و عدم فعل او به خواست او نباشد، بلکه به خواست غیر باشد یا بر وجهی دیگر باشد، چنانکه اگر بخواهد یا نخواهد فعل از او محقق و موجود شود.

مسئلهٔ جبر و اختیار، به معنای دینی و کلامی ، با مسائل اراده ، استطاعت ، قدرت ، علم خداوند به افعال بندگان ، مخصوصاً خلق افعال و قضا و قدر و طلب و اراده ، پیوندی تنگاتنگ دارد. در متون کلامی ، آنجا که از تعلق علم و اراده و قدرت خداوند به افعال

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

بندگان و خلق افعال سخن به میان می آید، این مسئله مطرح می‌شود که آیا در افعال بندگان ، علم و اراده و قدرت خداوند مؤثر است وقدرت انسان در آن تأثیری ندارد و در واقع خداوند خالق و فاعل افعال انسانهاست یا نه ؟ کسانی که علم و اراده و قدرت خداوند را در افعال بندگان مؤثر می‌دانند و نسبت خلق را به انسان به هیچ وجهی روا نمی دارند، به جبر قائل می‌شوند. در مقابل اینان ، کسانی که در انسان به اراده و قدرت مؤثر در ایجاد و انجام فعل عقیده دارند و او را خالق و فاعل افعالش می‌شناسند، به اختیار قائلند.

گروهی از اهل حدیث، قائل به نظریه جبر محض بودند و سعی داشتند تا قدرت مطلق خدا را اثبات کنند. از این رو، برای رسیدن به این مقصود، قدرت و اراده انسان را هیچ می‌انگاشتند. در رأس آنها جهم بن صفوان بود که جبر مطلق را بنیان نهاد و پیروانش نیز راه او را ادامه دادند و به جبر محض گرویدند. در دیدگاه این گروه، انسان در افعال و کردار خود مختار نیست و قدرت و اراده‌اش، هیچ نقشی در کنش او ایفا نمی‌کند؛ به گونه‌ای که کاملاً در سر پنجه جبر گرفتار است و به هر جا که جبر اقتضا کند، بدون اراده کشانده می‌شود. بنابراین، این گروه کمترین حیطه قدرت و اختیار را برای انسان قائلند.

در دیگر سوی، اشاعره قرار دارند که به جبر، معتقدند و از نظر آنان، انسان اختیار ندارد. بنابراین، در دیدگاه این گروه، اعمال و افعال انسان از حیث ابداع و احداث، مخلوق خداست و تحقق فعل او نیز منوط به قدرت لایزال خداوند می‌باشد. با توجه به نقد این نظریه، استدلال‌های اشاعره، دارای اشکال بوده و ابوالحسن اشعری بنیانگذار مذهب اشعری برای رفع این اشکال، نظریه «کسب» را مطرح کرده است. او معتقد است کنش و کردار انسان را خدا می آفریند و نیز با اراده او افعال و اعمال انسان ها ضرورتاً به تحقق می‌انجامد. «پس هر گاه عملی از انسان صورت گیرد، فاعل آن محققاً انسان نیست، بلکه فاعلِ آن عمل، خداوند است و نقش انسان در این میان فقط «کسبِ فعل» است. کسب، یعنی مقارن ساختن خَلقِ فعل با خالقِ قدرت حادث در انسان. پس کسب کنندهٔ فعل، کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده است.» (شیخ بوعمران، ۱۳۸۲: ۴۰) بدین ترتیب، اشاعره با طرح مسأله «کسب» سعی کرده‌اند تا از جبر مطلق رها شوند و راهی برای جبر میانه بگشایند.

ماتریدیه‌ها نیز نقش انسان را در کنش و کردار ارادی‌اش، نقشی واقعی و حقیقی می‌دانند. ابوحنیفه از مدافعانِ اختیارِ انسان بوده بر اساس حدیث مشهور منسوب به پیامبر:

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

«السعیدُ سعیدٌ فی بطنِ اُمهِ والشقیُ شقیٌ فی بطنِ اُمهِ» و بدین ترتیب آنان نظریه اشاعره مبتنی بر جبر خالص را مردود می‌شمارند. به نقل از ابومنصور ماتریدی (ف۳۳۳) شارح و پیرو مشهور آراء کلامی ابوحنیفه، «گرچه خداوند را خالق کائنات می‌داند، ولی امیال درونی، اراده و انتخاب آدمیان را به خود آنان منتسب می کند... به باور وی ارادهٔ انسان هر چه بخواهد، خداوند آن را می‌آفریند.» (حیدری، ۱۳۸۵: ۹۵). در باور ابومنصور «هر عملی اگر چه مخلوق خداست، عمل خود انسان است؛ زیرا نتیجهٔ انتخاب خود اوست و بدون هیچ گونه جبری به وسیلهٔ او کسب شده است.» (همان). بنابراین می‌توان گفت ماتریدی برخلاف دیدگاه اشعری از جبر خالص رها شده و به اختیار گرایی انسان باور دارد.

امامیه نیز که یکی دیگر از مکتب‌هایی است که پیروانش در قلمرو «جبر و اختیار» همواره مدعی هستند که کنش و افعال ارادی و آزادانه انسان نه فقط معلول قدرت و اراده خداست و نه صرفاً حاصل توانِ اختیار و اراده انسان؛ بلکه به بار نشستن افعال و احوال انسان هم مستند به اراده انسان و هم مستند به اراده خداوند است. این گروه با بهره گیری از حدیث «لا جبرَ و لا تفویضَ بل امرٌ بینَ الامرین» که به حضرت امام جعفر صادق (ع) منتسب است، بر این باورند که افعال انسان نه جبر محض است، نه اختیار صرف، بلکه امری میان این دو است.

معتزله نیز به اختیارگرایی مطلق انسان معتقدند. این گروه وسیع‌ترین حیطه اختیار را برای انسان قائلند و به آزادی و مسؤلیت کاملِ انسان تأکید دارند؛ بدین معنا که انسان صاحبِ آزادی، اراده و اختیار تام است. فعل انسان برآمده از اختیار و قدرت اوست، و او می تواند دست از فعل خود بردارد و آن را ترک کند یا به تحقق آن گراید.

بر این اساس می‌توان گفت متون منثور فارسی عرفانی و متصوفه، به ویژه عرفان مکتب خسروانی، با عنایت به تأکید فراوان به مسأله تقدیر و میزان تأثیر انسان بر سرنوشت خود، یکی از مهم‌ترین و پربسامدترین متونی است که به مسأله «اراده انسان» و موضوع «جبر و اختیار» با توجه به نوع رابطه انسان با خدا توجه داشته است. در این میان آثار منثور فارسی عرفانی مربوط به قرن پنجم و ششم از مهم‌ترین این آثار هستند که از شاخص‌ترین آنها می‌توان به آثار عین‌القضات همدانی اشاره کرد.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

عرفا همگی جبری اند و انسان را در افعالش مجبور می دانند و درعین حال تأکید می‌کنند که مقصود این نیست که انسان مطلقاً مجبور است و او به هیچ وجه اختیار ندارد، بلکه افعال او بیشتر به اختیار است ولکن اختیار او به اضطرار و انسان مجبور به اختیار است (←: مُستَملی، ۱۳۶۳،ربع ۱: ۴۱۰؛ عزالدین کاشانی ، ۱۳۶۷: ۲۸).

هجویری (نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق) اختیار را «اختیار حق بر اختیار خود» می‌خواند(هجویری،۱۳۸۳، ج۱:۵۶۴) و در توضیح و تفسیر آن می‌گوید که این اختیار، یعنی ترجیح اختیار حق بر اختیار خود نیز از سوی حق و در عین بی‌اختیاری بنده صورت می‌گیرد و اگر بنده اختیاری می‌داشت، اختیار خود را از دست نمی‌داد.(همان). پیداست که این اختیار جز بی‌اختیاری چیزی نیست. سخن بایزید مبنی بر این‌که امیر واقعی بی‌اختیاری است که اختیارِ حق اختیارِ او ست (همان) نیز مؤید همین معناست.

خواجه عبدالله انصاری نیز تصریح می‌کند که انسانْ مختار، و به تعبیر او «ناقل اختیار» است و به همین سبب می‌تواند آزادانه طاعت یا معصیت کند و مزد و کیفر (جنان و نیران) یابد که: «جنان، جزای عمل است و نیران، سزای عمل است. نیک، خود ثمرات چیند و بد، خود حسرات بیند. پاکی را مثوبات است و ناپاکی را عقوبات است. (خواجه عبداله انصاری، ۱۳۶۸ ، ج۱: ص۱۱۴).

عزالدین کاشانی نیز ضمن نقد و نفی جبرگرایی و قدرگرایی، از اختیار به شیوهٔ فیلسوفان سخن می‌گوید و فاعل مختار را فاعلی می‌داند که افعال او تابع علم ، قدرت و ارادهٔ اوست و چون به امری علم حاصل کرد و اراده و قدرتش بدان تعلق گرفت، آن امر تحقق می‌یابد و از آن‌جا که این معانی در اختیار انسان نیست، ناگزیر انسانْ مختاری مجبور است که در اختیار خود اجبار دارد. عزالدین کاشانی،۱۳۶۷، ج۱:۲۹) و به قول سبزواری، مضطری است در صورت مختار. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۳۸، ج۲:۲۲۴).

به نظر ابن عربی در دار هستی هیچ فعلی از روی اختیار واقع نمی شود و اختیارات معلوم در عالم از «عین » جبر است و اصلاً و حقیقتاً جز خدا برای کسی فعلی نیست (ابن عربی ، بی‌تا ، ج ۲: ۷۰).

مولوی در مثنوی، به اختیار اشاره می‌کند. اختیاری که وی از آن دفاع می‌کند، اختیاری بی‌کران، از نوع تفویض معتزله نیست که بر طبق آن انسان مستقل عمل کند، بلکه گونه‌ای

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

اختیار نسبی است که بدون تردید قدرت خدا نیز در آن لحاظ شده است؛ او از اختیاری سخن می‌گوید که حدود و ثغور آن معلوم است و راه به امر بین‌الامرین می‌برد. در این زمینه، مصراعِ «اختیاری هست ما را بی‌گمان» خود دلیل این مدعاست.

مولوی در مساله جبر و اختیار با جمهورِ شیعه و معتزله موافق است، که هر دو طایفه بشر را در اعمال و افعال خود، مختار می دانند نه مجبور، نهایت اینکه در نحوه تفویضِ اختیار ما بین شیعه و معتزله توافق کامل نیست . مولوی عقیده «جبریه» و مقابل آن اعتقاد «قدریه» را با دلایل عقلی استحسانات خطابی ابطال نموده، و در این موضوع عیناً مانند شیعه امامیّه قضیه «امر بین الامرین» را اختیار کرده است .

آیه شریفه سوره «انفال» مربوط به داستان یکی از غزوات معروف اسلامی موسوم به «جنگِ بَدر»، «وَ مارَمَیتَ اِذ رَمَیت وَلکِنَّ الله رَمَی»(۱۷/۸) نیز حاکی از این امر است که مولوی در خصوص جبر و اختیار و قضا و قَدَر از آن بهره گرفته:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت — گفت ایزد ما رمیت اذ رمتیت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست — ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری‌است — ذکر جبّاری برای زاری‌است
زاری ما شد دلیل اضطرار — خجلت ما شد دلیل اختیار

به نظر عطّار، آنکس را که نظر به سوی کمالِ مرتبت باشد، اختیار خود را از دست داده،رو به سوی جانان می نماید .

چون تو به کمال رُخ نمایی — ناقض گردند اختیاران

(عطّار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۳۴)

یا همین مفهوم در این بیت :

اگر از تو جان عطّار، اثرِ کمال یابد — منم آنکه از دو عالم به کمال اختیارم

(همان)

درکلام عطّار، آن کسانی که در وادی محبّت و صحرای معرفت قدم برمی‌دارند نیز، اگرچه فرخنده و نیک روی هم باشند، باز دچارِ بی اختیاری و سرگشتگی می شوند .

در وادیِ محبّت و صحرایِ معرفت — مردی تمام پاک رو و اختیار کو

(همان: ۲۱۹)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

عطّار در منطق‌الطّیر، به بهانه عذرآوردن مُرغان، به حکایتی دست می یازد که «اختیارگرایی» او را آشکار می‌کند :

گفت چون عاشق شدی بر شهریار　　از دو کار اکنون یکی کن اختیار
یا به ترکِ شهر، وین کشور بگوی　　یا نه، در عشقم به ترکِ سر بگوی

(همان: ۲۴۵)

جبرِ سعدی قاطعانه است و هیچ‌کس را یارای رقابت با او نیست :

رای رایِ توست خواهی جنگ خواهی آشتی　　ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۴۵)

او همین مفهوم را در چند بعد نیز تکرار می‌کند:

گر مراد خویش خواهی ترکِ وصلِ ما بگوی　　ور مرا خواهی، رها کن اختیار خویش را

(همان)

ویا:

برادران و بزرگان نصیحتم مَکُنید　　که اختیار من از دست رفت و تیر از شَست
حذر کنید ز بارانِ دیده «سعدی»　　که قطره، سیل شود چون به یکدگر پیوست

(همان: ۴۴۸)

برخی حافظ را جبرگرا دانسته، اما حافظ اشعار بسیاری دارد که اعتقاد او را نسبت به آزادی انسان، به‌ویژه انسان‌های کمال‌یافته در انتخاب راه و مراتب اختیار، نشان می‌دهد:

سعی‌نابرده در این راه به جایی نرسی　　مزد اگر می‌طلبی طاعتِ استاد ببر

(حافظ، ۱۳۶۹: ۱۸۷)

و نیز:

دست از طلب ندارم تا کام من برآید　　یا تن رسد به جانان یا جان ز تن برآید

(همان: ۲۲۶)

حافظ با اشارهٔ دائمی به ماجرای ازلی، بسیار ظریف و با توصیفات گوناگون به مفهوم جبر می‌پردازد و هر بار از وجهی به آن می‌نگرد و بر آن است که از روز ازل، سرنوشت، بی‌حضور ما رقم خورده و این‌همه بی‌مشیّت الهی مقدّر نمی‌شود:

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند　　گر اندکی نه به وفق رضاست، خرده مگیر
(همان: ۳۴۱)

او حتی حکم سرنوشت را نیز در گناه نکردنش دخیل می‌داند:

بر آن سرم که ننوشم می و گنه نکنم　　اگر موافق تدبیر من رود تقدیر
(همان:۳۶۷)

و می‌گوید که اگر گناهی نیز مرتکب می‌شود، به اختیار او صورت نگرفته است:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ　　تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است
(همان: ۲۹۸)

اما از دیگرسوی، ابیاتی که بیانگر مفهوم اختیارند نیز در دیوان حافظ کم نیستند. این اختیار گاهی عنان از کف شاعر می‌ستاند و او را به سرکشی و طغیان وامی‌دارد که:

همّتم بدرقهٔ راه کن ای طایر قدس　　که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
(همان: ۴۲۱)

مکن ز غصّه شکایت که در طریق طلب　　به راحتی نرسید آن‌که زحمتی نکشید
(همان:۲۷۹)

تو به تقصیر خود افتادی از این در محروم　　از که می‌نـالی و فریاد چرا می‌داری؟
حافظ از پادشهان پایـه به خدمت طلبـند　　کارنـاکرده چـه امـید عطـا می‌داری؟
(همان: ۴۴۹)

اگرچه پاره‌ای از ابیات اشعار حافظ، مضمون جبرگرایی را در بردارد:

راز درون پرده چه داند فلک، خموش　　ای مدعی نزاع تو با پرده‌دار چیست
(همان:۲۰۷)

و یا:

بر عمل تکیه مکن خواجه که در روز ازل　　تو چه دانی قلم صنع به نامت چه نوشت
(همان:۲۱۸)

و نیز:

چـــو قسمت ازلی بی‌حضـــور ما کـــردند　　گر اندکی نه به وفق رضاست، خرده مگیر
(همان:۲۴۸)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

اما، همین ابیات نیز بیانگر حقیقتی دیگر نیز هستند؛ حقیقتی که شاید این جبرگرایی و تسلیمِ در برابر آن، به آن دسته از افعال و کرداری بازگردد که در حیطهٔ قدرت بشری نیست و به ناگزیر باید سرِ تسلیم در برابر آن فرود آورد! چنان‌که:

مزن ز چون و چرا دم که بندهٔ مقبل قبول کرد به جان هر سخن که جانان گفت

(همان:۲۲۱)

به اعتقاد برخی، بسیاری از اشعار حافظ که به‌ظاهر موهم جبر است، با اندک تأمل دانسته می‌شود که چنین نیست (خرمشاهی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۵۳). برای مثال در بیت:

رضا به داده بده و ز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده‌ست

(همان:۲۱۶)

مراد نفی توانایی نیست؛ بلکه توجه‌دادن به محدودیت انسان در مقام دستیابی به همهٔ داده‌ها و نعمت‌هاست.

بر این باور، این‌گونه تعبیرات، معرّف دیدگاهی متعالی است که در آن عارف در طی سیر و سلوک آزادانه و از سر اختیار، ارادهٔ خود را در ارادهٔ حق مستهلک می‌کند. از نظر عرفا این‌گونه سلب اختیار آزادانه، به معنای توسعهٔ قلمرو اختیار از طریق حاکم‌کردن ارادهٔ لایتناهی حق بر ارادهٔ محدود انسان است. (← نیازکار، ۱۳۹۶: ۶۰).

بنابراین باید مفهوم «جبر» را در شعر حافظ در پرتو جهان‌بینی خاص او تحلیل کرد (آشوری، ۱۳۸۱، ص۳۹۰)؛ چراکه «افکار و آثار و احوال شاعر محصول و نتیجهٔ یک سلسله مؤثرات و مقدمات گوناگون است که همه، کم یا بیش، در او مؤثر بوده و در پرورش قریحه و بارآوردن سنخ فکر و نظرهای او نفوذ داشته است» (غنی، ۱۳۶۶، ج۱، ص.کد).

عزیزالدین نسفی نیز در *انسان کامل* بر آن است که : « جمله پدیده ها و اتفاقات عالم با اراده و تقدیر خداوند از ازل تعیین شده است، اما آنها احکام کلی است نه احکام جزئی. پس ما اختیار داریم و در بسیاری از امور کوشش و سعی ما موثر است. اگر چنین نبود، دعوت انبیا و تربیت اولیا و تعلیم علما بیهوده بود و البته خدا کار بیهوده نمی‌کند». (نسفی، ۱۳۸۲ :۹۰).

جبر مطلق عاشقانه- عارفانه

عرفان با توجه به چهار حالت رابطه یعنی؛ ارتباط، تقرّب، اتصال و اتحاد؛ از پیوند و وابستگی انسان با خود، جهان و خدا بحث می‌کند. در وادی عرفان اصل همه چیز خداست و

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

خداوند هر چه می‌خواهد، با اراده و خواست خود انجام می‌دهد. بنـابراین عرفـان در معنـای کلی و عام خود، ارتباطی تنگاتنگ با مسأله جبر و اختیار دارد. پیوند عشق عرفانی بـا بحـث غامض «جبر و اختیار» یک پیوند علت و معلولی است؛ زیرا در مبادی عرفان عاشقانه، سالک از مسیر اختیار وارد میدان سلوک می‌شود و با تحمل رنج، عبـادت و حرکـت در راه بنـدگی که آن هم به اختیار او ولی در طول اراده خداوند است، از عنایت، اشراق و تجلی حق بـر دل خود بهره‌مند می‌شود و به مقام معیت می‌رسد، آنجاست که در انتهای طریقـت اختیـار از او سلب و در اختیار حق محو می‌شود و به فنای فی‌الله نائل می‌گردد. به سخن دیگر، ایـن نـوع جبر در بالاترین مرحله سلوک و طریقت عارفانه –عاشقانه تجلی می‌یابد؛ به گونه‌ای که برتـر و بالاتر از اختیار قرار می‌گیرد و عارفی چون مولوی از آن بـه «جبـری چـون جـان» تعبیـر می‌کند.

عین‌القضات و جبر عاشقانه

عین‌القضات همانند استاد خود احمد غزالی و به واسطه او، هـم از تعـالیم پیـران مکتـب خسروانی و هم از تعالیم پیران مکتب بغدادی بهره جسته؛ امّا به نظر می‌رسد تأثیرپـذیری او از تعالیم مکتب خسروانی بیشتر از تعالیم مکتب بغدادی است؛ زیرا عشق و معرفت عاشقانه، از موضوعات و مفاهیم پربسامد مکتب خسروانی به شمار می‌آید. به همـین دلیـل او را مـی-توان میراث‌دار تصوف و عرفان ایرانی ـ اسلامی دانست.

بر این اساس دستگاه فکری عین‌القضات متـأثر از احمـد غزالـی و تعـالیم پیـران مکتـب خسروانی است که به کمال واقعی خود رسیده ، تا آن جا که او عشق را استاد خود مـی‌دانـد و برای عشق مقام و مرتبه والایی قائل است؛ به گونه‌ای که دردمندی را در عاشقی می‌دانـد. او با تأثیرپذیری از اندیشه‌های والای عاشقانه ـ عارفانه استاد خود احمد غزالی، معتقد اسـت که عشق جبری و قهری است و تمام وجود عاشق را فرا می‌گیرد؛ به گونه‌ای که از او اختیـار و اراده باقی نمی‌گذارد؛ یعنی عشق وقتی که به مرحله کمال و شوق مفرط برسد، بـه عاشـق حالتی دست می‌دهد که عنان اراده و اختیار از او سـلب مـی‌شـود و از زمـان و مکـان فـارغ می‌گردد. این نوع بی‌اختیاری یا جبـر، بـه تسـلیم شـدن مطلـق سـالک در برابـر اراده نافـذ حضرت حق منجر می‌شود. بنابراین، ماهیت عشق در دستگاه فکری عین‌القضـات بـه «جبـر مطلق عاشقانه» که از آن به «جبر محمود» تعبیر می‌کنند، منتهی می‌گردد. بـا ایـن توجـه،

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

عمده‌ترین زمینه‌ها و جریان‌های ظهور و بروز مفهوم «جبر» در آثار فارسی عین‌القضات به قرار ذیل می‌باشد:

مجذوب سالک یا سالک مجذوب

در دیدگاه عرفا، سیر باطنی به سوی حق به دو گونه ممکن است: سلوک و جذبه. سلوک، روش و کوشش تدریجی است که سالک در طی طریق انجام می‌دهد تا به غایت طریقت که فنا فی الله است، نائل گردد. در واقع سلوک، نتیجه توجه انسان به خدا و اشتیاق نزدیکی به اوست. بنابراین به سالکی که چنین روشی داشته باشد، «سالک مجذوب» می‌گویند، اما جذبه، کشش و سیر دفعی و غیر تدریجی است که عنایت الهی، سالک را به ناگاه فرو گرفته و بی‌اختیار در دام عشق خود اسیر و گرفتار می‌کند. به سالکی که به ناگاه جذبه او را در رباید و اختیار و اراده را از او سلب کند، «مجذوب سالک» می‌گویند.

با این توجه، یکی از مبادی و اصول مهم ظهور و بروز مفهوم «جبرمطلق» با عنایت به مسأله عشق در اندیشه عین‌القضات همدانی، «مجذوب سالک» است. او در تمهیدات چنین می‌گوید: «چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب درکار آرد، شعاعی از آتش عشق، شعله‌ای بزند شعاعی بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریّت و عالم آدمیّت به در آورد. در این حالت سالک را معلوم شود که «کُلُّ نفسٍ ذائقه الموت» (سورهٔ۲۹/آیهٔ ۵۷) چه باشد و در این موت راه می‌کند تا به سر حد فنا رسد، راحت ممات را بر وی عرضه کنند و آن را قطع کند و به ذبح بی‌اختیار از خلق جمله ببرد». (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۵۱).

با توجه به سخنان عین‌القضات می‌توان گفت که در افق دید او جذبه و عنایت حق در وادی سیر و سلوک، بیش از مجاهده و ریاضت مایه نیل به مقصد است؛ یعنی بر «مجذوب سالک» تأکید دارد؛ زیرا در این مرحله از سلوک که عالی‌ترین مرحله طریقت عاشقانه است، به طور مطلق اختیار و اراده از سالک سلب می‌گردد؛ به گونه‌ای که این بی‌اختیاری به «جبر مطلق عاشقانه» منجر می‌شود. جان سخن این که، در منظومه فکری عین‌القضات کشش بر کوشش رجحان دارد.

تقدم یُحِبُّهُم بر یُحِبّونه

یکی دیگر از مواردی که مبین و مؤید بروز «جبرمطلق عاشقانه»، در دستگاه فکری عین‌القضات می‌باشد، تقدم عشق و خواست خداوند «یُحِبُّهُم» بر عشق و خواست انسان

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

«یُحِبّونه» است؛ بدین معنا که چون انسان عاشق و خواسته خداوند است، از این که در برابر این محبت و عشق الهی تسلیم محض شود و سرسپردگی اختیار کند، گزیری نیست. او در *نامه‌ها* می‌گوید: «... اگر سر آن داری که جان و دل در میان نهی و با خرقه سرکنی، بیا «فَمن شاءَ اِلی ربِّه سبیلاً» و تو را خواست از کجا آمده و اگر خواستهٔ او باشی، چه کنی که او را نخواهی «وَ ما تَشاوُءن الاَّ اَن یَشاءَ اللّهُ». (عین القضات، ۱۳۷۷: ۱۸۶) یا در تمهیدات چنین می‌گوید: «...گفت او بندهٔ خود را عاشق خود کند؛ آنگاه بر بنده عاشق باشد و گفت: بنده را گوید: تو عاشق و محبّ مایی و ما معشوق و حبیب توایم. اگر تو خواهی و اگر نه.» (همان، ۱۳۷۳: ۱۱۲).

عین‌القضات با الهام از آیه، یُحبّونه را برآمده از یُحِبِّهم می‌داند. در واقع او عشق عاشق به معشوق «یُحبّونه» را نشانه عشق و دوستی معشوق نسبت به عاشق «یُحِبِّهم» می‌داند؛ بدین معنا که خداوند ابتدا انسان را عاشق خود کرد و سپس عاشق او شد. بنابراین «یحبّهم» بر «یحبّونه» تقدم زمانی و ذاتی دارد. با این رویکرد می‌توان گفت که عشق انسان با سلب اختیار و اراده همراه است؛ زیرا در باور عین‌القضات، انسان چه بخواهد چه نخواهد، عاشق و محبّ خداوند است و خدا معشوق و حبیب اوست. بنابراین این مسأله در تفکر عین‌القضات به طور ضمنی به فَعّال لما یَشاء بودن حضرت حق اشاره دارد، که در نهایت به «جبر مطلق عاشقانه» منجر می شود.

جوهر بودن عشق و عرض بودن جان

یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که با مسأله «جبر عاشقانه» در اندیشه متعالی عین‌القضات رابطه مستقیمی دارد، جوهر بودن عشق و عرض بودن جان است. او در تمهیدات در این باره می‌گوید: «عشق حق تعالی، جوهر جان آمد و عشق ما جوهر وجود او را عرض آمد، عشق ما او را عرض و عشق او جان ما را جوهر، اگر چنانکه جوهر بی‌عرض متصور نباشد...، مگر این بیت‌ها نشنیده‌ای:

چون آب و گل مرا مصوّر کردند — جانم عرض و عشق تو جوهر کردند
تقدیر و قضا قلم چو تر می‌کردند — حسن تو و عشق من برابر کردند»

(عین‌القضات،۱۳۷۳: ۱۱۲)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

به باور عین القضات، عشقِ خداوند جوهر و جانِ آدمی عرض است؛ زیرا جوهر بودن عشق خداوند دلیل بر اختیار و اراده نافذ اوست و عرض دانستن حقیقت جان آدمی، دلیل بر بی‌اختیاری و عدم استقلال در وجود اوست، اما آیا جوهرِ عشق برای عرضِ جان، اکتسابی است یا موهبتی؟ در آثار عین‌القضات جوابی صریح برای این سؤال نمی‌توان یافت؛ امّا او حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که «اِذا اَحَبَّ اللهُ عبداً عَشَقَهُ و عَشَقَ عَلیهِ فَیَقولُ عَبدی اَنتَ عاشِقی و مُحِبّی و اَنا عاشِقٌ لَکَ و مُحِبٌّ لَکَ اِن اَرَدتَ و اِن لَم تُرد». این حدیث، به طور ضمنی بر موهبتی بودن جوهرِ عشق دلالت دارد؛ به گونه‌ای که پذیرفتن این موهبتی بودن جوهر عشق، اجباری است نه اختیاری.

بی‌اختیاری عاشق

یکی دیگر از مبانی فکری عین‌القضات، موضوع ترک و بی اختیاری عاشق در قلمرو عشق است؛ زیرا ترکِ اختیار، موجب پیشرفت و تعالی عاشق در مسیر سلوک است؛ به گونه‌ای که بی‌اختیاری طی منازل سلوک را برای سالک آسان‌تر و راه را هموارتر می سازد. از این رو، عین‌القضات در رساله لوایح از قول جنید بغدادی در باب بی‌اختیاری در مسیر عشق آورده: «جنید را گفتند خواهی که مرحضرت آفریدگار را بینی، گفت: نه. گفت: چرا؟ گفت بخواست و نیافت، بدین نسبت همه آفت در اختیار من است و من از آفت اختیار پناه بدو سازم». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۳۷) و همچنین: «در عشق آنکه بختیار است، بی‌اختیار است». (همان، ۱۳۶). در *نامه‌ها* نیز آورده:

«عشقت کند هر آنچه بباید، تو صبر کن　　شاگرد عشق باشد، تو را او بس اوستاد»

(همان: ۱۲۵)

به باور عین‌القضات اختیار، موجب تباهی، گزند و دشواری عشق است؛ زیرا عشق جبر مطلق است و اصولاً در این مسیر اختیاری وجود ندارد. از این رو، عاشق هیچ‌گاه در وادی عشق مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد؛ چون تکلیف از او ساقط است و هر کاری که از او سر زندف از روی بی‌اختیاری و بی‌ارادگی او می‌باشد. به بیان دیگر، هر کاری که فردی جز عاشق انجام می‌دهد ، چون هنوز از خودی بودن خویش رها نشده، به اختیار و اراده خود انجام می‌دهد، امّا عاشق بی‌اختیار است؛ یعنی هر کاری که از سوی او صادر شود، از اختیار

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

و اراده او خارج است. با این تفصیل عین‌القضات عشق ر ا استاد و صاحب اختیـار و عاشـق را شاگرد و بی‌اختیار می‌داند.

ابلیس و جبر عاشقانه

ابلیس‌ستایی عین‌القضات از دیگر مؤلفه‌های مهم اندیشگی اوست. در میان عارفـان نـامی ایرانی- اسلامی به ویژه مکتب خسروانی، عرفایی چون حسین منصور حـلاج (مقتـول ۳۰۹ق)، احمـد غـزالی (م ۵۲۰ ق)، سـنایی غزنوی (م ۵۳۵ ق) و روزبهان بقلی شـیرازی (م ۶۰۶ ق) در آثارشان ردپاهایی از توجیه و دفاع از ابلیس در برابر اوامر الهی دیده می‌شـود. ایـن عرفـا، عصیان ابلیس را ناشی از مشیت و تقدیر خداوند دانسته‌اند. امّا عدّه‌ای دیگر عامـل سـرپیچی ابلیس از فرمان حضرت حق را عشق مفرط او نسبت به خدا دانسته و بر این باورند که غـرور و غیرت ابلیس مانع از سجده او بر انسان شد. از این رو، ابلـیس در اقـوال و آثـار گروهـی از بزرگان تصوف و عرفان چون عین‌القضات همدانی به عنوان «پاکبازترین عاشق که سـجده را جز بر معشوق روا ندانست و پاسبان درگاه حضرت حق و سرور مهجوران» بود (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۴۱۶) و «یگانه وجود و سرّ قدر و خال بـر جمـال ازل» (همـان) و «شـحنهٔ مملکـت ملکوت که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خورده‌اند». (همان، ج۱: ۹۶) معرفـی شـده است.

عین‌القضات عصیان و سرکشی ابلیس را مشیت و خواسـت الهـی دانسـته و در جـایی بـا استناد به اعتراض موسی (ع) به خدا در داستان گمراه کردن قوم موسی توسـط سـامری بـر این باور است که گمراه کردن ابلیس هم به خواست و مشیت و امتحان خداوند بـوده اسـت؛ زیرا خدا هر که را بخواهد، هدایت می‌کند و هر که را اراده کند، گمراه می‌سازد و تمـام ایـن آزمایش از خود خداوند است. از این رو، او در *نامه‌ها* (ج دوم) در خصوص عصیان ابلیس این چنین می‌گوید: «ای عزیز! اگر نه آن بودی که «یُضلُّ من یشاءُ و یَهدی من یشـاءُ» ابلـیس و جبرئیل چه کردندی؟ گیرم که خلق را ابلیس اضلال کند، ابلیس را بدین صفت کـه آفریـد؟ ... امّا موسی صفتی باید تا در حالِ مستی گوید: «اِن هِیَ اِلاّ فِتنَتـکَ» و «اَضَـلَّهُمُ السـامِری» چه معنی دارد؟ بار خدایا! تاکنون خاک بر سر می‌کردم از دستِ سامری و می‌گفتم:

همه رنج من از بلغاریانست که مادامم همی باید کشیدن

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

اکنون استغفار همی کنم و می‌گویم: «اِن هی اِلاّ فِتنُتکَ تُضِلُّ بِها مَن تَشاءُ و تَهدی مَن تَشاءُ». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۷-۸).

بر این قرار، عین‌القضات با امعان نظر و ژرف‌اندیشی، عصیان ابلیس را توجیه می‌کند و بر این باور است که عصیان او به اختیار و اراده‌اش نبوده، بلکه منشأ آن مشیت و اراده خداوند است. بنابراین، عین‌القضات درباره ابلیس به جبر مطلق عاشقانه قائل است؛ زیرا به اعتقاد او خداوند فعّال ما یشاء است و همه موجودات و پدیده‌های عالم مقهور و مسخّر اراده و قدرت او هستند و از خود اختیار و اراده‌ای ندارند.

عین‌القضات و جبر مطلق کلامی و فلسفی

در «جبر مطلق» از اعتقاد انسان بر وحدانیت و ربوبیت خداوند و همچنین پیوند خدا با همه پدیده‌ها و اشیاء موجود در جهان هستی سخن گفته می‌شود. باورمندی به این جبر، به معنای تسلط مطلق خداوند بر همه هستی است. عین القضات نیز خداوند را معطی، مانع و مالک حقیقی همهٔ کاینات می‌داند و معتقد است که اگر تفکر انسان مبنی بر مالک، مانع و معطی بودن در این عالم ،پنداری بیش نیست؛ زیرا او نمی‌تواند فاعل کردار خود باشد. از این رو، او را با تصرف و مالکیت کاری نیست و مالک حقیقی خداوند است و بس. بر این اساس؛ عمده‌ترین مؤلفه های ظهور مفهوم «جبر مطلق » در اندیشه عین‌القضات به قرار زیر است:

آفرینش

از آن جا که خداوند مبدأ و منشأ آفرینش همه موجودات عالم است، همه افعال نیز به اراده و خواست و محبت او انجام می‌گیرد. از این رو، گروهی از انسان‌ها، مؤمن خلق شده و گروهی کافر، که هر دو مقضی حقند و در نزد او یکسان هستند. این نوع آفرینش،حکمت الهی است. چنانکه عین‌القضات در *تمهیدات* آورده: «ای عزیز چون جوهر اهل الله مصدر موجودات است، به ارادت و محبت در فعل آمد؛ کیمیاگری او جز این نیامد که «هُوَ الّذی خَلَقَکُم فَمِنکُم کافِر وَ مَنکُم مؤمن» (سورهٔ۶۴/ آیهٔ۲) هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت خدا شقی آمد؛ از شکم مادر در دنیا شقی آمد. و از برای این معنی بود که افعال خلق بر دو قسم آمد: قسمی سبب قربت آمد به خدا، و قسمی سبب بُعد آمد و دوری. آفرینندهٔ ما و آفرینندهٔ عمل ما اوست. «و اللهُ خَلَقَکُم و ما

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

تعملون» (سورهٔ۳۷/آیهٔ۹۶) چنانکه می‌خواهد در راه بنده می‌نهد و می‌گوید: «هَل مِن خـالقٍ غیرُالله؟» (سورهٔ۳۵/آیهٔ۳)». (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۸۱-۱۸۲).

سعادت و شقاوت انسان منوط به اراده و خواست خداونـد اسـت؛ بـدین سـان کـه اگـر خواست خداوند بر این بوده که انسان در دنیا سعادتمند باشد، سعادتمند خواهد بـود و اگـر شقاوت را برای انسان خواسته، انسان بدون شک شقاوتمند خواهد بود؛ به همین دلیـل نیـز آفریننده انسان و اعمال و کردار او خداوند است. به بیان دیگر، خداونـد هـم آفریننـده فعـل انسان و هم فاعل فعل انسان است. پس سعادت و شقاوت انسان بـه اختیـار او نیسـت، بلکـه ازلی است.

تقدیر و تسلیم

"گوی بودن" در میدان تقدیر الهی به معنی تسلیم مطلق انسان به مقدرات ازلی اسـت و واژهٔ «بودنی» سرنوشت و تقدیری است که خداوند در ازل بـر لـوح محفـوظ نگاشـته اسـت. تسلیم عبارت است از «استقبال قضای الهی با رضا، و ثبات در ظاهر و باطن است بـه هنگـام امتحان و ابتلا» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۹۱). عین‌القضات پیوسـته بـرای اثبـات تسـلیم بـودن مطلق انسان در افعال و کردار اختیاری خـود، از تمثیـل "گـوی بـودن" بهـره جسـته و در *نامه‌های* خود (جلد دوم) آورده: «جای ترس است از مکر قدر. بر یکی اسباب سعادت مسـلط کند تا مضطر گردد در راه سعادت و بر دیگری اسباب شقاوت مسلط کند تا مضطر گـردد در راه شقاوت ... و جز گوی بودن در میدان تقدیر روی نیسـت». (عـین‌القضـات، ۱۳۷۷: ۱۹۸). «گوی آنجا تواند بود که فرمان چوگان بود...». (همـان، ۲۸۲) و «... گـوی شـدن بـه فرمـان چوگان سلطان لابد اسـت». (همـان، ۲۸۳). او هـم‌چنـین در نامـه‌هـای خـود در خصـوص تغییرناپذیری تقدیر و سرنوشت چنین می‌گوید: « ... کدام تردامن را زهرهٔ آن بود که در این معنی چون و چرا گوید؟ عجبا کار تو!

بودنی‌ها بود، ما را با چرا و چون، چه کار خیز تا خاک رضا را بر چرا و چون کنیم»

(همان، ج۱: ۳۶۵)

«این منم یارا که اندر زلف تو مویی شدم پیش چوگانی که زلفت داشت من گویی شدم»

(همان: ۱۲۹)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

غایت افعال و کردار اختیاری و ارادی انسان بر حول دو محور دور می‌زند؛ نخست مسیر سعادت و دیگری مسیر شقاوت. البته سعادت، هدف غایی انسان است. هر گاه قَدَر از مکمن مکر برون آید، بر این دو طریق سعادت و شقاوت مسلط گردد، آنها را مقهور و مسخّر خود می‌گرداند؛ به گونه‌ای که علل و عوامل سعادت را بر گروهی از انسان مسلط می‌کند تا در راه کسب سعادت از خود اراده و اختیاری نداشته باشد و از او موجودی مجبور یاد کنند. هم‌چنین در راه کسب شقاوت از او اختیار و اراده سلب می‌شود تا موجودی مجبور و بی‌اختیار به شمار آید. عین‌القضات با پیروی از آیات حق، در خصوص سرنوشت آدمیان، نقش‌هایی که نقاش ازل در لوح محفوظ نگاشته، ناستردنی دانسته است. از این رو، سرنوشت همه ما و اعمال ما منوط به تقدیر ازلی است و قضای الهی غیرقابل تغییر است و انسان باید تسلیم تقدیر الهی باشد و نباید چون و چرایی به میان آورد، بلکه خرسندی پیشه کند. از این رو، در دستگاه فکری عین‌القضات، انسان در افعال و کردار ارادی خود در کسب سعادت و شقاوت و همچنین نسبت به سرنوشت خود موجودی مطلقاً مجبور و تسلیم محسوب می‌شود.

قضا و علم سابق الهی

قضا در اصطلاح، عبارت است از: «حکم الهی در اعیان موجودات را بر آن نحو که هست، از احوال جاری از ازل تا ابد». (سجادی،۱۳۷۸: ۶۴۰). از این رو، عین‌القضات در رساله *یزدان‌شناخت* در خصوص قضای ازلی و علم سابق باری تعالی این چنین می‌گوید: « ... قضاء ازلی و علم سابق باری تعالی که در ذات او حاصل است و آن مبدأ را زمان و منتهی زمان نیست و نباشد و زمان و مکان از آن حضرت سخت دورند و ایشان در عالم جسم و لوازم اواند و در وجود در افق اقصی افتاده‌اند باضافت بدان عالم، و نیز موجودی که بیرون ذات اواند همه اسیر و مجبور قدر اواند». (عین‌القضات، ۱۳۲۷: ۵۴).

قضا نسبت به موجودات یک حکم اجمالی است و تابع علم ازلی خداوند است. بنابراین، قضای ازلی و علم سابق خداوند در ذات او حاصل است و بر همه حوادث و علل و معلولات احاطه دارد و در زمان و مکان نمی‌گنجد و هیچ حادثی حتّی نیروی اراده و مشیت انسانی که از مبادی افعال اختیاری اوست، بدون سابقه تقدیر، مشیت و قضای الهی وجود نخواهد داشت. پس در تفکرات عین‌القضات موجودی که خارج از ذات الهی باشد، همه مسخّر امر و

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

در تحت قدرت و اختیار او هستند؛ به گونه‌ای که از آنها اراده و اختیار به طور مطلق سلب می‌شود.

رویکرد اختیارگرایی در اندیشه عین‌القضات

اختیار در دیدگاه کلامی، حول دو محور است؛ قدر و تفویض. اختیار از نظر قدر یا قدریه آن است که انسان می‌تواند خالق افعال و کردار ارادی خود باشد. به عبارت دیگر، باور به این که؛ انسان در خلق کردار و افعال آزادگونه خود توانایی دارد. تفویض عبارت از رها کردن و تسلیم کامل افعال و کردار ارادی انسان از ناحیه خداوند به انسان است. به دیگر سخن؛ بر مبنای اندیشه‌های قدر و تفویض، انسان به گونه‌ای ایجادکننده افعال و کردار ارادی و اختیاری خویش است. با عنایت به طرز تفکر و اندیشه‌های عرفانی باید گفت عرفا اصولاً جبرگرا هستند و گاهی نیز دم از اختیار می‌زنند؛ به گونه‌ای که تلاش می‌کنند تا از طریق جبر نسبی، جبر مطلق را مردود و راهی برای اختیار بگشایند. در این میان در منظومه فکری عین‌القضات، مسألهٔ اختیار همانند دستگاه فکری عرفایی چون مولوی، سنایی، ابن عربی، شیخ محمود شبستری و ... آن است که انسان موجودی مختار است و اعمال و افعال او تحت اختیار اوست. از این رو، عین‌القضات همانند مولوی، دلایلی را که برای اثبات اختیار انسان بیان کرده، از نوع دلیل‌های وجدانی و حسی به گونه زیر است:

پشیمانی بر فعل

اگر انسان در افعال ارادی خود مجبور باشد، بی‌شک ندامت معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد. از این روی، پشیمانی انسان از انجام کاری ناشایست مستلزم پذیرفتن اختیار آدمی است. عارفانی چون مولوی در مثنوی بارها برای اثبات اختیارِ انسان، به تمثیل متوسل شده و پشیمانی از انجام کار ناروا را چنین توصیف کرده‌اند:

وآن پشیمانی که خوردی زآن بدی زاختیار خویش گشتی مهتدی

(*مثنوی*، ۵/ ۳۰۲۵)

عین‌القضات در *نامه‌ها* (جلد سوم) آورده: «اختیار آدمی از علم و ظن وادید آید. اگر از علم وادید آید، هرگز بر افعال خود پشیمان نشود. زیرا علم دروغ نبود، امّا اگر اختیار مرتّب بود بر ظن ـ و ظن دو گونه بود: صواب بود و خطاـ پس بر بعضی افعال که از اختیار خیزد، مرتب بر ظنون کاذب، پشیمان گردد». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

به اعتقاد عین‌القضات افعال اختیاری انسان از دو راه تجلی می‌یابد: یکی علم و دیگری ظنّ. اگر افعال اختیاری انسان از راه علم به ظهور برسد، بدون شک از انجام افعال و کردار خود پشیمان نخواهد بود؛ زیرا علم دروغ نیست، امّا اگر افعال اختیاری انسان بر اساس ظن و گمان که خود بر دو گونه درست و اشتباه است، بروز نماید، در صورتی که انجام افعال و کردار انسان بر اساس ظن کاذب باشد، مسلماً به پشیمانی منجر خواهد شد.

درستی وعده و وعید و ثواب و عقاب

اگر انسان در افعال و کردار خود اختیار نداشت، تکلیفی بر او متوجّه نمی‌شد و وعید و وعده پیامبران و سعادت و شقاوت و ثواب و عقاب خداوند در آخرت معنا و مفهومی نداشت؛ زیرا تکلیف دایر بر مدار قدرت و اختیار است. عین‌القضات در تمهیدات در این خصوص آورده: «جز مختاریف حرکات اهل سعادت نباشد و هر که را شقاوت آفریدند، جز اعمال اهل شقاوت نباشد. اهل ایمان را بیان می‌کند ... و اهل کفر را قدح کرد، و وعید آتش فرمود. امّا شیوهٔ ارادت در شرع مقبول نیست». (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۹۰). «سعادت و شقاوت اخروی از آن موجودات است که تا آدمی و حرکت او و سعی نبود، هرگز وجود نیاید». (همان، ۱۰).

یکی دیگر از شواهدی که نشان می‌دهد انسان در ژرفای ضمیر، به وجود اختیار در خود و دیگران باورمند است، قبول نظام جزا و پاداش است. روشن است که جزا، پاداش و تکلیف، تنها در صورت وجود اختیار، آزادی و اراده معنا دارد. عین‌القضات نیز بر این باور است که انسانی که به سوی سعادت یا شقاوت حرکت می‌کند، مسلماً دارای اختیار و آزادی اراده است. از این رو، انسان مؤمن به اختیار و اراده خود به سوی سعادت و خوشبختی اخروی گام می‌نهد و انسان کافر به اختیار و اراده خود برای کسب شقاوت اخروی گام می‌نهد. در این صورت پاداش مؤمن بهشت و جزای کافر آتش دوزخ است.

ارسال رسول و بعثت انبیاء

اهداف تمام ادیان آسمانی بر این اصل استوار است که انسان موجودی آزاد و مختار است و توانایی انتخاب دارد. از این رو، وجود ادیان آسمانی و بلکه هرگونه دستگاه تعلیم و تربیت، دلیلی برای پذیرفتن اصل اختیار درخصوص انسان است. در واقع هدف و حکم خداوند از فرستادن پیامبران به سوی مردم و دعوت آنها خود دلیلی بر وجود اختیار انسان است؛ زیرا اگر انسان موجودی مجبور بود، در این صورت دعوت انبیاء و تلاش‌های بی‌وقفه

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

آنان لغو و بیهوده تلقی می‌شد. عین‌القضات در *نامه‌ها* (جلد دوم) در این باره آورده: «چون سعادت و شقاوت آدمی در آخرت به اعمال او باز بسته‌اند، مقتضای کرم بی‌علّت و بی‌نهایت ازل آن بُود که او را إعلام کند که سعادت ثمرهٔ کدام حرکت خیزد. انبیاء را بدین عالم فرستاد و جملهٔ اعمال و ثمرات همهٔ حرکات ایشان را معلوم کرد. «مبشرین» أی بالسعاده. و «منذرینَ» أی بالاجتناب عَن الشقاوه. (سورهٔ۱۷/ آیهٔ۲۵) و انبیاء را خود برای این دو کار فرستادند «و ما أرسلناک إلاّ مبَشّراً و نذیراً» (سورهٔ۶/آیهٔ۴۸) ». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۲-۱۳).

در جایی دیگر می‌گوید: «خدای تعالی می‌گوید: «هوَ الّذی خَلَقَکُم فَمِنکُم کافرٌ وَ مِنکُم مؤمِن» (سورهٔ۶۴/آیهٔ۲). جریدهٔ اهل سعادت و شقاوت است. عارفان و مؤمنان بدو شاکران نعم اواند، و جاهلان و غافلان کافرانِ نعم اواند و آفتاب جلال ازل همه را برابر است امّا به همه تابش نمی‌رسد برابر «انّا هَدَیناهُ السَبیلَ» کفایت ازل است از برابر بودنِ او کُلٌّ وجود را «اِمّا شاکراً و اِما کَفوراً» کفایت است». (همان، ۲۶۷).

پیامبران الهی علاوه بر بیان حقایق، به تبشیر و تبذیر مردم پرداخته اند، اما این بشارت‌ها و انذارها در صورتی معقول و مقبول است که انسان توانایی تمییز حق و باطل را داشته باشد .

اگر چه کرم و احسان خداوند بر آن قرار گرفته تا راه کسب سعادت را به انسان بنمایاند، امّا ارسال رسولان در این عالم از سوی خداوند به صرف نشان دادن و آگاه کردن مردم در کسب اعمال و سعادت اخروی است. از این رو، خداوند در آیه‌ای از قرآن این حقیقت را که انسان، مختار است، چنین بیان فرموده است: «انّا هَدَیناهُ السبیلَ اِمّا شاکراً و امّا کفوراً».

بر این اساس عین‌القضات با اعتقاد به ارسال رسولان و آگاهی مردم نسبت به کسب اعمال در مسیر سعادت و شقاوت اخروی، بر باورمندی خود نسبت به مسأله اختیار اشاره نموده است.

اعتقاد به دعا و اصل بداء

موضوع قضا و قدر و جبر و اختیار، پیوندی بنیادین با جایگاه دعا در خصوص رابطه انسان با خداوند دارد. در حقیقت قبول سنت دعا، مستلزم پذیرفتن اصل بداء (امکان تغییر اراده محتوم خدا) است؛ زیرا کسی که معتقد است سرنوشت پدیده‌ها و تمام اعمال انسان از

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

مقدرات الهی و از پیش تعیین شده و در آن امکان دخل و تصرّف متصور نیست، بدون شک رهیافتی تصنعی دارد.

عین‌القضات نیز در رساله *یزدان‌شناخت* اشاره می‌کند: «از این باب چند خبر دیگر مکشوف شود که صاحب بصیری تأمل کند و تأثیر دعا هم از اینجاست و همگی آن احوال مستند است با خواست باری تبارک و تعالی و فیض او و نخستین اثر آن فیض به آسمان‌ها رسد و آنگاه به زمین اما بی‌زمان بود و این آیت دلیلی‌ست در قرآن مجید: اِنّما اَمرُهَ اِذا اَراد شیئاً اَن یَقوُلَ لَهُ کُن فَیَکون سنت است که در موقع دعا دست بر آسمان بردارند». (عین‌القضات، ۱۳۲۷: ۵۴). او همچنین در *تمهیدات* آورده: «دریغا ندانم ای عزیز که قدر این دعا دانسته‌ای یا نه؟ دریاب که این دعا بر صدر لوح محفوظ نوشته است... ». (عین القضات، ۱۳۷۳: ۳۸).

هم‌چنین دعا را از مظاهر قضا و قدر می‌دانند که می‌تواند در سرنوشت پدیده‌ای مؤثر باشد یا از قضا و قدر جلوگیری کند. البته اعتقاد به قضای الهی هرگز به مفهوم نفی اختیار آدمی نیست، بلکه یکی از مظاهر قضا و قدر الهی اختیار انسان است. عین‌القضات نیز در ژرفای اندیشه‌اش به تأثیر دعا باور دارد و نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد. او تأثیر دعا را مستند به خواست و فیض و کرم بی‌کران خدا می‌داند. نکته قابل تأمل این که او بر این باور است که دعا بر صدر لوح محفوظ نوشته شده است.

عین‌القضات و نظریه امر بین‌الامرین

دیدگاه عرفا در زمینه تفسیر امرٌ بین‌الامرین آن است که افعال و کردار آدمی نه جبر مطلق است نه اختیار محض، بلکه روشی است بینابین. به عبارت دیگر، پدیده‌ای است برآمده از قدرت و اراده خدا و توانایی و اراده آدمی.

رویکرد عین‌القضات نیز همانند دیگر عرفا و متصوّفه متأثر از معنی کلام امام جعفر صادق (ع) است که فرمودند: «لا جَبرَ و لا تفویضَ بَل امرٌ بین‌الامرین». به عبارت دیگر، به انسان اختیار داده شده تا مکلف شود و از سوی دیگر مجبور است به دلیل این که افعال او به قدرت و اراده خداوند انجام پذیرد. عین‌القضات، جبر محض و اختیار مطلق را مردود می‌شمارد و بر روشی میانه باورمند است. در این میان، عبارت متناقض‌نما و پارادوکسیکالی چون مجبور مختار یا مسخّر مختار، در اندیشه عرفانی عرفا و عین‌القضات گویای همین

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

مسأله است. در *تمهیدات* نیز اشاره می‌کند: «هر یکی از ملک و ملکوت مسخّر کاری معین است، آدمی مسخّر یک کار معین نیست از روی ظاهر، بل مسخّر مختاری است و چنانکه احراق در آتش ببستند، اختیار در آدمی بستند. پس چون او را محل اختیار کردند او را جز مختار بودن روی کاری دیگر نبود، چنانکه آتش را جز محرق بودن هیچ روی نبود. پس چون محل اختیار آمد، به واسطهٔ اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید. خواهد حرکت از جانب چپ کند، خواهد از راست، خواهد ساکن بود، خواهد متحرک. بدین سبب او را به عالم ابتلا و احکام فرستادند، امّا اگر خواهد مختار بود، و اگر نخواهد جز این نتواند بود مختاری او، چون مطبوعی آب و نان و آتش است». (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۸۹-۱۹۰).

مسخّر مختاری آدمی، از جمله پارادوکس‌های اندیشگانی عین‌القضات به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که انسان از یک سو، بنا بر قدرت، اراده و تقدیر خداوند در افعال و کردار خود مجبور است و از سوی دیگر، مأمور و مکلف به انجام اوامر و نواهی است. از همین رو، مکلف و مأمور بودن انسان در انجام کردار و افعال، دلیل بر مختار بودن اوست. بنابراین، معنای «بین‌الامرین» در اندیشه عین‌القضات آن است که انسان مختار است از آن حیث که مجبور است و مجبور است از آن جهت که مختار است؛ بدین معنا که اختیار انسان عیناً اضطرار اوست. چنان که در آیهٔ «ما رَمَیتَ اِذ رَمَیتَ وَ لکنَّ اللهَ رمی» سلب و ایجاب و نفی و اثبات از یک جهت است؛ زیرا که خداوند در خطاب به پیامبر (ص) تیر انداختن را از آن جهت که به وی نسبت می‌دهد از او نیز سلب می‌کند. او هم‌چنین بر این باور است که مسخّر بودن در افعال و کردار صرفاً مختص انسان نیست، بلکه تمام موجودات و پدیده‌های موجود در عالم امر و ملک، به گونه‌ای در انجام کردار و افعال ارادی خود مقهور و مجبور هستند، امّا با این تفاوت که آنها مسخّر یک کار معین هستند، در حالی که انسان مسخّر یک کار معین نیست، بلکه مسخّر مختاری است. بدین‌سان که چون به انسان اختیار داده شده، پس مجبور به مختار بودن است. با این توجه، عین‌القضات برای اثبات گفته‌هایش از تمثیل‌های فراوانی بهره برده؛ برای نمونه، احراق در آتش را مثال می‌زند و معتقد است که آتش مسخّر تقدیر است و او را در احراق به کار می‌گیرند؛ زیرا صفت آتش احراق یا سوزندگی است، بنابراین برای آتش جز محرق بودن یا سوزندگی راه دیگری وجود ندارد. در واقع انسان چون محل اختیار آمد، به وسیله اختیار، از او کارهای گوناگون بروز می‌دهد و با اختیار خود می‌تواند

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

اگر بخواهد به جانب چپ یا راست حرکت کند یا در جای خود ساکن و متحـرک باشـد. بـه همین دلیل خداوند او را به عالم ابتلا و امتحان فرستاد. حاصل سـخن ایـن کـه؛ در دیـدگاه عین‌القضات، انسان مختار مطیع است و در مختاری‌اش هم مجبور. به عبارت دیگر، انسان به عنوان یک موجود مختار مسخّر به شمار می‌آید.

برآیند و نتیجه

مسأله جبر و اختیار در منظومه فکـری عـین القضـات همـدانی در دو حـوزه عاشـقانه و فلسفی - کلامی نمود می‌یابد:

حوزه عاشقانه: با توجه به تحلیـل آراء و آثـار عـین القضـات، او قائـل بـه جبـر مطلـق عاشقانه است؛ بدین معنا که او عرصه عشق را جبری و خارج از اختیار و اراده عاشق می‌داند. هم‌چنین بر این باور است که در عرصه عشق، اختیار وجود ندارد و فرمـان و احکـامی کـه از سوی معشوق صادر می‌شود، امری التزامی بوده و به همین دلیل در ولایت او اختیار مطـرود است و عاشق مانند مهره‌ای در بساط جبر و قهر عشق اسـت و هرگونـه نقشـی کـه بـرای او تصور شود، چاره‌ای جز تسلیم ندارد. از این رو این نوع از جبر در بالاترین مرحلـه سـلوک و طریقت عارفانه –عاشقانه تجلی می‌یابد؛ به گونه‌ای که برتر و بالاتر از اختیار قرار می‌گیرد.

حوزهٔ فلسفی-کلامی: عین‌القضات، بنا بر جولان اندیشـه و مسـأله جبـر و اختیـار ، بـا دیدگاهی متفاوت به این موضوع پرداخته است؛ به گونه‌ای که در آثار او بـه هـر سـه مسـأله جبر، اختیار و امر بین الامرین اشاره شده است. بنابراین، هر چند رویکرد او در عرصه نظری، بیانگر جبرگرایی است، امّا در عرصه عملی، رهیافتی حنفی ماتریدی دارد؛ بدین معنا که هـر کنش و افعالی اگر چه آفرینش خداوند است، اما کنش خود انسان است؛ زیرا نتیجه گزینش و انتخاب خود اوست. از این حیث، دیدگاه او به نظریه شیعه و معتزلـه نزدیـک‌تـر از نظریـه اشاعره است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

کتاب‌نامه

قرآن مجید. ۱۳۸۰. مترجم آیت الله مشکینی. چ اول. قم: انتشارات الهادی.

آشوری، داریوش. ۱۳۸۱. ***عرفان و رندی در شعر حافظ***. تهران: نشر مرکز.

ابن عربی. بی‌تا. ***الفتوحات المکیه*** . بیروت: دارصادر.

توحیدی، ابوحیان بن محمد (۴۰۰ق). ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م. ***الهوامل و الشوامل***.لجنه التـألیف و الترجمه و النشر.

تهانوی، محمد اعلی بن علی. بی‌تا. ***کشاف اصطلاحات الفنون*** . بیروت: دارصادر.

حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۹. ***دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی***. بـه اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. مقدمه و کشف‌الابیات از رحیم ذوالنور. تهران: زوّار.

حیـدری، حسـین. ۱۳۸۵. «بررسـی تطبیقـی جبـر و اختیـار در آثـار سـنایی و متکلمـان مسلمان». ***مجلّه تخصصی مطالعات عرفانی***. دانشکدهٔ علوم انسانی. دانشگاه کاشان. شمارهٔ سوم. ص ۹۷-۱۲۲.

خرمشاهی، بهاءالدین. ۱۳۷۱. ***حافظ نامه: شرح الفاظ. اعلام....*** تهـران: شـرکت انتشـارات علمی و فرهنگی. سروش.۲ج.

_____ . ۱۳۷۳. ***حافظ***. تهران: طرح نو.

خواجه عبداله انصاری. ۱۳۶۸. ***رسائل***. به کوشش سلطان حسین تابنده گنابادی. تهران.

خواجه نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. ۱۴۰۷. ***تجرید الاعتقاد*** . قم: چاپ محمـدجواد حسینی جلالی .

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. ***سرّ نی***. چ۵. ج۱و۲. تهران: انتشارات علمی.

سجادی، سید جعفـر. ۱۳۷۸. ***فرهنـگ اصـطلاحات و تعبیـرات عرفـانی***. چ۴. تهـران: کتابخانه طهوری.

سعدی، مصلح بن عبدالـه. ۱۳۷۶. ***کلیّات سـعدی***.بـه اهتمـام محمـدعلی فروغـی. تهـران: امیرکبیر.

سنایی، مجدود بن آدم. ۱۳۸۳. ***حدیقه الحقیقه و شـریعه الطریقـه***. تصـحیح و تحشـیه مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

شیخ بوعمران. ۱۳۸۲. ***مسألهٔ اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن***. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. ۱۳۸۷. ***الملل والنحل*** . قاهره: چاپ محمد سیدکیلانی.

صفی‌پور، عبدالرحیم ابن عبد الکریم. بی‌تا. ***منتهی‌الارب فی لغه‌العرب***. ج اول و دوم. تهران: کتابفروشی سنایی.

عزالدین کاشانی، محمود بن علی. ۱۳۶۷. ***مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه***. تهران: چاپ جلال الدین همایی.

عطّار نیشابوری، فریدالدین محمّد. ۱۳۸۹. ***منطق الطّیر***. تصحیح و کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبداله بن محمد بن علی المیانجی. ۱۳۷۳. ***تمهیدات***. تصحیح عفیف عسیران. ج پنجم. تهران: کتابخانهٔ منوچهری.

_____ . ۱۳۷۷. ***رساله لوایح***. تصحیح و تحشیهٔ رحیم فرمنش. چ سوم. تهران: کتابخانهٔ منوچهری.

_____. ۱۳۷۷. ***نامه‌ها***. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. چاپ سوم. تهران: انتشارات اساطیر.

_____. ۱۳۲۷. ***رساله یزدان‌شناخت***. با مقدمه و تصحیح بهمن کریمی. تهران: چاپخانهٔ علی‌اکبر علمی.

غنی، قاسم. ۱۳۶۶. ***بحث در آثار و افکار و احوال حافظ***. به انضمام حواشی و فهارس سه‌گانه. مقدمه به قلم محمد قزوینی. تهران: زوّار. ۲ ج.

فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب شیرازی. بی‌تا. ***قاموس‌المحیط***. ۴ج. مصر: المکتبه التجاریه الکبری.

مولوی، جلال‌الدین محمّد. ۱۳۸۳. ***مثنوی معنوی***. به کوشش مهدی آذریزدی (خرمشاهی). چ۷. تهران: انتشارات پژوهش.

مستملی، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. ***شرح التعرف لمذهب التصوف***. تهران: چاپ محمد روشن.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

مفید، محمدبن محمد. ۱۳۳۰. ***اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات. ویلیها رسـاله شرح عقائد الصدوق***. تصحیح الاعتقاد. تبریز: چاپ عباسقلی.

ملاهادی سبزواری. ۱۳۳۸. ***حاشیه بر الاسفار***. ۲۲۴. قم.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۲. ***انسان کامل***. تهران: موسسه فرهنگی اهل قلم.

نیازکار، فرح. ۱۳۹۶. ***حافظ شیرازی***.تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

هجویری، علی. ۱۳۸۳. ***کشف المحجوب***. به کوشش محمود عابدی. تهران: روشن.

Quran (1380), Translate by: Ayat Allah Meshkini, First Print, Qom, Publisher: Alhadi.

Assyria, Darius (1381). Sufism and Randy in the poetry of Hafez, Tehran: Markaz publication.

Attar Neishabouri, Farid al-Din Mohammad (2010): ***Mantegh al-Ta'ir***, Correction and endeavor of Mohammad Reza Shafiee Kodkani, Tehran: Speech.

Einhalqozat Hamedani, Abol-Ma`ali Abdullah ibn Muhammad ibn Ali al-Mianaji (1373), ***Tmhidat***, Correction of Afif Asiran, Tehran, Manouchehri library.

Einhalqozat Hamedani, Abol-Ma`ali Abdullah ibn Muhammad ibn Ali al-Mianaji(1377), ***Resaleye Lavayeh***, Correction and Extermination Rahim Framanesh, Tehran, Manouchehri Library

Einhalqozat Hamedani, Abol-Ma`ali Abdullah ibn Muhammad ibn Ali al-Mianaji(1327), ***Thesis of Yazdan-cognition***, with the introduction and correction of Bahman Karimi, Tehran, Ali Akbar Elmi Library.

Ezzeddin Kashani, Mahmud bin Ali (1367), ***Mesbah Al-Hedayee va Meftah-e-Al-keFayyah***, Tehran, published by Jalal-e-Din Hamaei.

Firouzabadi, Majdaddin Mohammad bin Ya'qub Shirazi, Ghamoosal-e-Mohit, Egypt, Al-Mektah al-Tijaray al-Kobra.

Ghani, Qasim (1366). ***Discussion in the works of Hafez.***. Introduction by Mohammad Qazvini. Tehran: Zwar.

Hafez, Shams al-Din Mohammad (1369). ***Divan Khajeh Shamseldin Mohammad Hafez Shirazi***. By: Mohammad Ghazvini and Ghasem Ghani. Introduction and Discovery of Rahim Zolnour. Tehran: Zwar.

Heidari, Hosein (1385) "Comparative study of Force and Authority in the works of Sana'i and Muslim theologians", ***Magazine of Mystical Studies***, Faculty of Humanities, Kashan University, No. 3, pp. 97-122.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]

Hojviri, Ali (1383), ***Kashif al-Mahjub***, by Mahmoud Abedi, Tehran.
Ibn al-arabi, ***al-futohat al-makiya***, Beirut: Darsader.
Khaje Abdullah Ansari, (1368), ***Rasael***, by the efforts of Sultan Hussein Tabandeh Gonabadi, Tehran.
Khaje Nasir al-Din Tusi, Muhammad bin Muhammad (1407), ***Tajrid al-Aqaed***, Qom: print of Mohammad Javad Hosseini Jalali.
Khorramshahi, Baha'addin (1371**). *Hafez: Letter of Explanation, Announcement ....*** Tehran: Scientific and Cultural Company:Soroush.
_____(1373). ***Hafez***, Tehran: New Design.
Mofid, Mohammad bin Muhammad (1330), ***Avael al-Maqamalat fi al-Māzāheb va al-Mukhtārāt***, Tabriz: Printing Abasgholi.
Mola hadi Sabzevari (1338), ***margin on al-Asfar*** , Qom.
Mustameli, Ismail ibn Muhammad (1363), ***Explanation of Al-Ta'raf Lamzahab al-Tasouf***, Tehran: Printing by Mohammad Roshan.
Nesafi, Azizeddin (2003), ***Full man***, Tehran: Cultural Institute of Ahlul-Qalam.
Niazkar, Farah (1396**), *Hafez Shirazi***, Tehran: Office of Cultural Studies.
Rumi, Jalal al-Din Mohammad, (2004), ***Masnavi***, by Mahdi Azar Yazdi (Khoramshahi), Tehran, Pazhohesh publication.
Sa'di, Mosleh bin Abdullah (1376). ***Kolliyat Sadi***, to the contributions of Mohammad Ali Foroughi. Tehran: Amir Kabir.
Safipour, Abdul Raheem ibn Abdul-kareem, ***Montahal –Arab fi Loghat al-arab***, Tehran, Sana'ei bookstore.
Sajjadi, Seyyed Ja'far (1999), ***Dictionary of mystical terms and expressions***, Tehran, Tahori Library.
Senayi, majdod Bin Adam (1383). ***Hadiqa al-Hagighah and Sharia al-Tiraqah***. Correcting And Rising Instructor Razavi. Tehran: Tehran University.
Shahrestani, Mohammad bin Abdul Karim (2008), ***Mellal va Nehal***, Cairo: Printing by Mohammad Seid Kilani.
Sheikh Bou omraan (1382), ***Issue of Exercise on Islamic Thought and the Mu'tazilite's Answer to It***, Translated by Ismail Sa'adat, Tehran, Hermes Publishing.
Tahanvi, Mohammad A`ala bin Ali , ***Kashaf Istelahat al-Fonoun***, Beirut: Dasadar.
Towhidi, Abouhayyan ben Mohammad (1951) ***Alhavamel va Alshavamel***.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2025-07-04]