

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

دکتر مرتضی جعفری^۱

دکتر فرح نیازکار^۲

ولی‌اله اسماعیلی‌پور^۳

چکیده

مسأله «جبر و اختیار» یا «حریت 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 منتور 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 «امر بین الامرین» 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

v.esmaeel@gmail.com

۳.

تاریخ پذیرش

۹۶/۱۲/۳

تاریخ دریافت

۹۶/۱۰/۳۰

درآمد

جبر و اختیار از مناقشه‌آمیزترین و اندیشه‌برانگیزترین مسائلی است که همواره مورد بحث و بررسی فرقه‌های کلامی بوده و متفکران و صاحب‌نظران را به تفکر و تأمل 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.

عین‌القضات 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 بی‌واسطه خیام نیشابوری و محمدغزالی و با واسطه احمدغزالی است، آثاری گرانمایه در فلسفه و عرفان اسلامی به زبان‌های فارسی و عربی دارد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به *تمهیدات*، *رساله یزدان‌شناخت* 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 می‌رود که به شهادت رسیده و به این واژه معنای تازه‌ای می‌بخشد.

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 عین‌القضات همدانی مورد بحث و بررسی قرار گیرد. جامعه آماری این پژوهش را کتاب‌های تمهیدات، یزدان‌شناخت، نامه‌ها و لوايح 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

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 فایدی، 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، توصیف-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 مجموعه‌های 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 کلی 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 می‌توان 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 الْعَظْمَ جَبْرًا وَ جَبُورًا وَ جَبَارَةً، به این معنی است که استخوان شکسته را اصلاح کرد». (فیروزآبادی،

{بی تا}؛ صفی پور، {بی تا}؛ ابوحیان توحیدی، ۱۳۷۰ق، ماده «جبر»، اما واژه اختیار به باب افتعال و از ریشه «خ-ی-ر» به معنی، «انتخاب، گزینش، اراده میل و خواهش دل» است. (ابوحیان توحیدی، ۱۳۷۰ق؛ فیروزآبادی، {بی تا}؛ صفی پور، {بی تا}؛ ماده «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 اطوار 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 فرقی است با دیدگاه‌ها و عقاید متفاوت.

جبر از دیدگاه اهل کلام، تثبیت قضا و قدر است؛ اسناد 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 (تهانوی، بی تا، ج ۱: ۱۹۹)؛ نفی فعل از عبد و اضافه آن به پروردگار است (شهرستانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۸۵). به گفته 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 وسیله 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.

مسئله 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

بندگان و خلق افعال سخن به میان می آید، این مسئله مطرح می شود که آیا در افعال بندگان، علم و اراده و قدرت خداوند مؤثر است و قدرت 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 می دانند و نسبت خلق را به انسان به هیچ وجهی روا نمی دارند، به جبر قائل می شوند. 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 می شناسند، 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 می انگاشتند. 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 اراده اش، هیچ نقشی در کنش او ایفا نمی کند؛ به گونه ای که کاملاً در سر پنجه جبر گرفتار است و به هر جا که جبر اقتضا کند، بدون اراده کشانده می شود. 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 می باشد. با توجه به نقد این نظریه، استدلال های 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 می انجامد. «پس هر گاه عملی از انسان صورت گیرد، فاعل آن محققاً انسان نیست، بلکه فاعل آن عمل، خداوند است و نقش انسان در این میان فقط «کسب فعل» است. کسب، یعنی مقارن ساختن خلق فعل با خالق قدرت حادث در انسان. پس کسب کننده فعل، کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده است.» (شیخ بو عمران، ۱۳۸۲: ۴۰) بدین ترتیب، اشاعره با طرح مسأله «کسب» سعی کرده اند تا از جبر مطلق رها شوند و راهی برای جبر میانه بکشایند.

ماتریدیه ها نیز نقش انسان را در کنش و کردار ارادی اش، نقشی واقعی و حقیقی می دانند. ابوحنیفه از مدافعان اختیار انسان بوده بر اساس حدیث مشهور منسوب به پیامبر:

«السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه» و بدین ترتیب آنان نظریه اشاعره مبتنی بر جبر خالص را مردود می‌شمارند. به نقل از ابومنصور ماتریدی (ف ۳۳۳) 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 می‌کند... به باور وی اراده 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 نتیجه انتخاب خود اوست و بدون هیچ گونه جبری به وسیله 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 توان 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 بهره‌گیری از حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین 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 مسئولیت کامل انسان تأکید دارند؛ بدین معنا که انسان صاحب آزادی، اراده و اختیار تام است. فعل انسان برآمده از اختیار و قدرت اوست، و او می‌تواند دست از فعل خود بردارد و آن را ترک کند یا به تحقق آن گراید.

بر این اساس می‌توان گفت متون منشور 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 منشور فارسی عرفانی مربوط به قرن پنجم و ششم از مهم‌ترین این آثار هستند که از شاخص‌ترین آنها می‌توان به آثار عین‌القضات همدانی اشاره کرد.

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

هجویری (نیمه دوم سده ۵ ق) اختیار را «اختیار حق بر اختیار خود» می خواند (هجویری، ۱۳۸۳، ج ۵: ۵۶۴) و در توضیح و تفسیر آن می گوید که این اختیار، یعنی ترجیح اختیار حق بر اختیار خود نیز از سوی حق و در عین بی اختیار بودن صورت می گیرد و اگر بنده اختیاری می داشت، اختیار خود را از دست نمی داد. (همان). پیداست که این اختیار جز بی اختیاری چیزی نیست. سخن بایزید مبنی بر این که امیر واقعی بی اختیاری است که اختیار حق اختیار او ست (همان) نیز مؤید همین معناست.

خواجه عبدالله انصاری نیز تصریح می کند که انسان مختار، و به تعبیر او «ناقل اختیار» است و به همین سبب می تواند 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 ببند. پاکی را مَثوبات است و ناپاکی را عقوبات است. (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۸، ج ۱: ص ۱۱۴).

عزالدین کاشانی نیز ضمن نقد و نفی جبرگرایی و قدرگرایی، از اختیار به شیوه فیلسوفان سخن می گوید و فاعل مختار را فاعلی می داند که افعال او تابع علم، قدرت و اراده اوست و چون به امری علم حاصل کرد و اراده و قدرتش بدان تعلق گرفت، آن امر تحقق می یابد و از آن جا که این معانی در اختیار انسان نیست، ناگزیر انسان مختاری مجبور است که در اختیار خود اجبار دارد. عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۹) و به قول سبزواری، مضطری است در صورت مختار. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۳۸، ج ۲: 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، بی تا، ج ۲: ۷۰).

مولوی در مثنوی، به اختیار اشاره می کند. اختیاری که وی از آن دفاع می کند، اختیاری بی کران، از نوع تفویض معتزله نیست که بر طبق آن انسان مستقل عمل کند، بلکه گونه ای

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، مصراع «اختیاری هست ما را بی‌گمان» خود دلیل این مدعاست.

مولوی در مساله جبر و اختیار با جمهور شیعه و معتزله موافق است، که هر دو طایفه بشر را در اعمال و افعال خود، مختار می‌دانند نه مجبور، نهایت اینکه در نحوه تفویض 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 امامیه قضیه «امر بین الامرین» را اختیار کرده است.

آیه شریفه سوره «انفال» مربوط به داستان یکی از غزوات معروف اسلامی موسوم به «جنگ بدر»، «وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۱۷/۸) نیز حاکی از این امر است که مولوی در خصوص جبر و اختیار و قضا و قدر از آن بهره گرفته:

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

به نظر عطار، آنکس را که نظر به سوی کمال مرتبت باشد، اختیار خود را از دست داده، رو به سوی جانان می‌نماید.

چون تو به کمال رُخ نمایی	ناقض گردند اختیاران
--------------------------	---------------------

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۳۴)

یا همین مفهوم در این بیت :

اگر از تو جان عطار، اثر کمال یابد	منم آنکه از دو عالم به کمال اختیارم
-----------------------------------	-------------------------------------

(همان)

در کلام عطار، آن کسانی که در وادی محبت و صحرای معرفت قدم برمی‌دارند نیز، اگرچه فرخنده و نیک روی هم باشند، باز دچار بی‌اختیاری و سرگستگی می‌شوند.

در وادی محبت و صحرای معرفت مردی تمام پاک رو و اختیار کو

(همان: ۲۱۹)

عطار در منطق الطیر، به بهانه عذر آوردن مرغان، به حکایتی دست می یازد که «اختیارگرایی» او را آشکار می کند :

گفت چون عاشق شدی بر شهریار از دو کار اکنون یکی کن اختیار
یا به ترک شهر، وین کشور بگوی یا نه، در عشقم به ترکِ سر بگوی
(همان: ۲۴۵)

جبرِ سعدی قاطعانه است و هیچ کس را یارای رقابت با او نیست :
رای رایِ توسّ خواهی جنگِ خواهی آشتی ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را
(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۴۵)

او همین مفهوم را در چند بعد نیز تکرار می کند:
گر مراد خویش خواهی ترکِ وصلِ ما بگوی و مرا خواهی، رها کن اختیار خویش را
(همان)

و یا:
برادران و بزرگان نصیحتم مکنید که اختیار من از دست رفت و تیر از شست
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، به ویژه انسان های کمال یافته در انتخاب راه و مراتب اختیار، نشان می دهد:
سعی نبرده در این راه به جایی نرسی مزد اگر می طلبی 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 اشاره دائمی به ماجرای ازلی، بسیار ظریف و با توصیفات گوناگون به مفهوم جبر می پردازد و هر بار از وجهی به آن می نگرد و بر آن است که از روز ازل، سرنوشت، بی حضور ما رقم خورده و این همه بی مشیت الهی مقدر نمی شود:

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:
همتم بدرقه 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 آن که زحمتی نکشید
(همان: ۲۷۹)
تو به تقصیر خود افتادی از این در محروم
از که می‌نالی و فریاد چرا می‌داری؟
حافظ از پادشهان پایه به خدمت طلبند
کارناکرده چه امید عطا 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:
چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند
گر اندکی نه به وفق رضاست، خرده مگیر
(همان: ۲۴۸)

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

مزن ز چون و چرا دم که بنده مقبل قبول کرد به جان هر سخن که جانان گفت
(همان: ۲۲۱)

به اعتقاد برخی، بسیاری از اشعار حافظ که به ظاهر موهم جبر است، با اندک تأمل دانسته می شود که چنین نیست (خرمشاهی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵۳). برای مثال در بیت:
رضا به داده بده و ز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده است
(همان: ۲۱۶)

مراد نفی توانایی نیست؛ بلکه توجه دادن به محدودیت انسان در مقام دستیابی به همه داده ها و نعمت هاست.

بر این باور، این گونه تعبیرات، معرف دیدگاهی متعالی است که در آن عارف در طی سیر و سلوک آزادانه و از سر اختیار، اراده خود را در اراده حق مستهلک می کند. از نظر عرفا این گونه سلب اختیار آزادانه، به معنای توسعه قلمرو اختیار از طریق حاکم کردن اراده لایتناهی حق بر اراده محدود انسان است. (← نیازکار، ۱۳۹۶: ۶۰).

بنابراین باید مفهوم «جبر» را در شعر حافظ در پرتو جهان بینی خاص او تحلیل کرد (آشوری، ۱۳۸۱، ص ۳۹۰)؛ چراکه «افکار و آثار و احوال شاعر محصول و نتیجه 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، ج ۱، 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 مؤثر است. اگر چنین نبود، دعوت انبیا و تربیت اولیا و تعلیم علما بیهوده بود و البته خدا کار بیهوده نمی کند». (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 می کند. در وادی عرفان اصل همه چیز خداست و

خداوند هر چه می‌خواهد، با اراده و خواست خود انجام می‌دهد. بنابراین عرفان در معنای کلی و عام خود، ارتباطی تنگاتنگ با مسأله جبر و اختیار دارد. پیوند عشق عرفانی با بحث 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، عبادت و حرکت در راه بندگی که آن هم به اختیار او ولی در طول اراده خداوند است، از عنایت، اشراق و تجلی حق بر دل خود بهره‌مند می‌شود و به مقام معیت می‌رسد، آنجاست که در انتهای طریقت اختیار از او سلب و در اختیار حق محو می‌شود و به فنای فی‌الله نائل می‌گردد. به سخن دیگر، این نوع جبر در بالاترین مرحله سلوک و طریقت عارفانه - عاشقانه تجلی می‌یابد؛ به گونه‌ای که برتر و بالاتر از اختیار قرار می‌گیرد و عارفی چون مولوی از آن به «جبری چون جان» تعبیر می‌کند.

عین‌القضات و جبر عاشقانه

عین‌القضات همانند استاد خود احمد غزالی و به واسطه او، هم از تعالیم پیران مکتب خسروانی و هم از تعالیم پیران مکتب بغدادی بهره جسته؛ اما به نظر می‌رسد تأثیرپذیری 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 همین دلیل او را می‌توان میراث‌دار تصوف و عرفان ایرانی - اسلامی دانست.

بر این اساس دستگاه فکری عین‌القضات متأثر از احمد غزالی و تعالیم پیران مکتب خسروانی است که به کمال واقعی خود رسیده، تا آن جا که او عشق را استاد خود می‌داند و برای عشق مقام و مرتبه والایی قائل است؛ به گونه‌ای که دردمندی را در عاشقی می‌داند. او با تأثیرپذیری از اندیشه‌های والای عاشقانه - عارفانه استاد خود احمد غزالی، معتقد است که عشق جبری و قهری است و تمام وجود عاشق را فرا می‌گیرد؛ به گونه‌ای که از او اختیار و اراده باقی نمی‌گذارد؛ یعنی عشق وقتی که به مرحله کمال و شوق مفرط برسد، به عاشق حالتی دست می‌دهد که عنان اراده و اختیار از او سلب می‌شود و از زمان و مکان فارغ می‌گردد. این نوع بی‌اختیاری یا جبر، به تسلیم شدن مطلق سالک در برابر اراده نافذ حضرت حق منجر می‌شود. بنابراین، ماهیت عشق در دستگاه فکری عین‌القضات به «جبر مطلق عاشقانه» که از آن به «جبر محمود» تعبیر می‌کنند، منتهی می‌گردد. با این توجه،

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

مجنوب سالک یا سالک مجنوب

در دیدگاه عرفا، سیر باطنی به سوی حق به دو گونه ممکن است: سلوک و جذب. 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 مجنوب» می‌گویند، اما جذب، 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 جذب او را در رباید و اختیار و اراده را از او سلب کند، «مجنوب سالک» می‌گویند.

با این توجه، یکی از مبادی و اصول مهم ظهور و بروز مفهوم «جبر مطلق» با عنایت به مسأله عشق در اندیشه عین‌القضات همدانی، «مجنوب سالک» است. او در تمهیدات چنین می‌گوید: «چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق، شعله‌ای بزند شعاعی بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت به در آورد. در این حالت سالک را معلوم شود که «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (سوره ۲۹/آیه 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 جذب و عنایت حق در وادی سیر و سلوک، بیش از مجاهده و ریاضت مایه نیل به مقصد است؛ یعنی بر «مجنوب 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 یحییهم بر یحیونه

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

«يُحِبُّونَهُ» 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 «فَمَنْ شَاءَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا» و تو را خواست از کجا آمده و اگر خواسته او باشی، چه کنی که او را نخواهی «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۸۶) یا در تمهیدات چنین می‌گوید: «...گفت او بنده خود را عاشق خود کند؛ آنگاه بر بنده عاشق باشد و گفت: بنده را گوید: تو عاشق و محب مایی و ما معشوق و حبيب توایم. اگر تو خواهی و اگر نه.» (همان، ۱۳۷۳: ۱۱۲).

عین‌القضات با الهام از آیه، يُحِبُّونَهُ را برآمده از يُحِبُّهُمْ می‌داند. در واقع او عشق عاشق به معشوق «يُحِبُّونَهُ» را نشانه عشق و دوستی معشوق نسبت به عاشق «يُحِبُّهُمْ» می‌داند؛ بدین معنا که خداوند ابتدا انسان را عاشق خود کرد و سپس عاشق او شد. بنابراین «يُحِبُّهُمْ» بر «يُحِبُّونَهُ» 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 محب خداوند است و خدا معشوق و حبيب اوست. بنابراین این مسأله در تفکر عین‌القضات به طور ضمنی به فَعَالَ لَمَّا يَشَاءُ بودن حضرت حق اشاره دارد، که در نهایت به «جبر مطلق عاشقانه» منجر می‌شود.

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 نشیده‌ای:

چون آب و گل مرا مصور 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)

به باور عین القضا، عشق خداوند جوهر و جان 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 جوهر عشق برای عرض جان، اکتسابی است یا موهبتی؟ در آثار عین‌القضا جوابی صریح برای این سؤال نمی‌توان یافت؛ اما او حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا عَشَقَهُ وَ عَشَقَ عَلَيْهِ فَيَقُولُ عَبْدِي أَنْتَ عَاشِقِي وَ مُجِيبِي وَ أَنَا عَاشِقُ لَكَ وَ مُجِيبُ لَكَ إِنْ أَرَدْتَ وَ إِنْ لَمْ تُرِدْ». این حدیث، به طور ضمنی بر موهبتی بودن جوهر عشق دلالت دارد؛ به گونه‌ای که پذیرفتن این موهبتی بودن جوهر عشق، اجباری است نه اختیاری.

بی‌اختیاری عاشق

یکی دیگر از مبانی فکری عین‌القضا، موضوع ترک و بی‌اختیاری عاشق در قلمرو عشق است؛ زیرا ترک 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 می‌سازد. از این رو، عین‌القضا 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». (عین‌القضا، 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 عین‌القضا، 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، اما عاشق بی‌اختیار است؛ یعنی هر کاری که از سوی او صادر شود، از اختیار

و اراده او خارج است. با این تفصیل عین‌القضات عشق را استاد و صاحب اختیار و عاشق را شاگرد و بی‌اختیار می‌داند.

ابلیس و جبر عاشقانه

ابلیس‌ستایی عین‌القضات از دیگر مؤلفه‌های مهم اندیشگی اوست. در میان عارفان نامی ایرانی - اسلامی به ویژه مکتب خسروانی، عرفایی چون حسین منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ ق)، احمد غزالی (م ۵۲۰ ق)، سنایی غزنوی (م ۵۳۵ ق) و روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶ ق) در آثارشان ردپاهایی از توجیه و دفاع از ابلیس در برابر اوامر الهی دیده می‌شود. این عرفا، عصیان ابلیس را ناشی از مشیت و تقدیر خداوند دانسته‌اند. اما عده‌ای دیگر عامل سرپیچی ابلیس از فرمان حضرت حق را عشق مفرط او نسبت به خدا دانسته و بر این باورند که غرور و غیرت ابلیس مانع از سجده او بر انسان شد. از این رو، ابلیس در اقوال و آثار گروهی از بزرگان تصوف و عرفان چون عین‌القضات همدانی به عنوان «پاکبازترین عاشق که سجده 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 بر جمال ازل» (همان) و «شحنه مملکت ملکوت که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خورده‌اند». (همان، ج ۱: ۹۶) معرفی شده است.

عین‌القضات عصیان و سرکشی ابلیس را مشیت و خواست الهی دانسته و در جایی با استناد به اعتراض موسی (ع) به خدا در داستان گمراه کردن قوم موسی توسط سامری بر این باور است که گمراه کردن ابلیس هم به خواست و مشیت و امتحان خداوند بوده است؛ زیرا خدا هر که را بخواهد، هدایت می‌کند و هر که را اراده کند، گمراه می‌سازد و تمام این 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 «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» ابلیس و جبرئیل چه کردند؟ گیرم که خلق را ابلیس اضلال کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ ... اما موسی صفتی باید تا در حال مستی گوید: «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ» و «أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» چه معنی دارد؟ بار خدایا! تاکنون خاک بر سر می‌کردم از دست سامری و می‌گفتم: همه رنج من از بلغاریانست که مادام همی باید کشیدن

اکنون استغفار همی کنم و می گویم: «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ». (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۷-۸).

بر این قرار، عین القضاة با امعان نظر و ژرف اندیشی، عصیان ابلیس را توجیه می کند و بر این باور است که عصیان او به اختیار و اراده اش نبوده، بلکه منشأ آن مشیت و اراده خداوند است. بنابراین، عین القضاة درباره ابلیس به جبر مطلق عاشقانه قائل است؛ زیرا به اعتقاد او خداوند فعال ما یشاء است و همه موجودات و پدیده های عالم مقهور و مسخر اراده و قدرت او هستند و از خود اختیار و اراده ای ندارند.

عین القضاة و جبر مطلق کلامی و فلسفی

در «جبر مطلق» از اعتقاد انسان بر وحدانیت و ربوبیت خداوند و همچنین پیوند خدا با همه پدیده ها و اشیاء موجود در جهان هستی سخن گفته می شود. باورمندی به این جبر، به معنای تسلط مطلق خداوند بر همه هستی است. عین القضاة نیز خداوند را معطی، مانع و مالک حقیقی همه کاینات می داند و معتقد است که اگر تفکر انسان مبنی بر مالک، مانع و معطی بودن در این عالم، پنداری بیش نیست؛ زیرا او نمی تواند 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؛ عمده ترین مؤلفه های ظهور مفهوم «جبر مطلق» در اندیشه عین القضاة 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 می گیرد. از این رو، گروهی از انسان ها، مؤمن خلق شده و گروهی کافر، که هر دو مقضی حقند و در نزد او یکسان هستند. این نوع آفرینش، حکمت الهی است. چنانکه عین القضاة در تمهید آورده: «ای عزیز چون جوهر اهل الله مصدر موجودات است، به ارادت و محبت در فعل آمد؛ کیمیاگری او جز این نیامد که «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» (سوره ۶۴/ آیه ۲) 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. آفریننده ما و آفریننده عمل ما اوست. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

تعملون» (سوره ۳۷/آیه ۹۶) چنانکه می‌خواهد در راه بنده می‌نهد و می‌گوید: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ؟» (سوره ۳۵/آیه ۳). (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۸۱-۱۸۲).

سعادت و شقاوت انسان منوط به اراده و خواست خداوند است؛ بدین سان که اگر خواست خداوند بر این بوده که انسان در دنیا سعادتمند باشد، سعادتمند خواهد بود و اگر شقاوت را برای انسان خواسته، انسان بدون شک شقاوتمند خواهد بود؛ به همین دلیل نیز آفریننده انسان و اعمال و کردار او خداوند است. به بیان دیگر، خداوند هم آفریننده فعل انسان و هم فاعل فعل انسان است. پس سعادت و شقاوت انسان به اختیار او نیست، بلکه ازلی است.

تقدیر و تسلیم

"گوی بودن" در میدان تقدیر الهی به معنی تسلیم مطلق انسان به مقدرات ازلی است و واژه «بودنی» سرنوشت و تقدیری است که خداوند در ازل بر لوح محفوظ نگاشته است. تسلیم عبارت است از «استقبال قضای الهی با رضا، و ثبات در ظاهر و باطن است به هنگام امتحان و ابتلا» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۹۱). عین‌القضات پیوسته برای اثبات تسلیم بودن مطلق انسان در افعال و کردار اختیاری خود، از تمثیل "گوی بودن" بهره جسته و در نامه‌های خود (جلد دوم) آورده: «جای ترس است از مکر قدر. بر یکی اسباب سعادت مسلط کند تا مضطر گردد در راه سعادت و بر دیگری اسباب شقاوت مسلط کند تا مضطر گردد در راه شقاوت ... و جز گوی بودن در میدان تقدیر روی نیست». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۹۸). «گوی آنجا تواند بود که فرمان چوگان بود...» (همان، ۲۸۲) و «... گوی شدن به فرمان چوگان سلطان لابد است». (همان، ۲۸۳). او هم‌چنین در نامه‌های خود در خصوص تغییرناپذیری تقدیر و سرنوشت چنین می‌گوید: «... کدام تردامن را زهره آن بود که در این معنی چون و چرا گوید؟ عجب کار تو!

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

(همان، ج ۱: ۳۶۵)

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

(همان: ۱۲۹)

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 قدر از مکمن مکر برون آید، بر این دو طریق سعادت و شقاوت مسلط گردد، آنها را مقهور و مسخر 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 حتی 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 مسخر امر و

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 بکشایند. در این میان در منظومه فکری عین‌القضات، مسأله 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 اختیار انسان، به تمثیل متوسل شده و پشیمانی از انجام کار ناروا را چنین توصیف کرده‌اند:

و آن پشیمانی که خوردی ز آن بدی ز اختیار 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، اما اگر اختیار مرتب بود بر ظن - و ظن دو گونه بود: صواب بود و خطا- پس بر بعضی افعال که از اختیار خیزد، مرتب بر ظنون کاذب، پشیمان گردد». (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

به اعتقاد عین‌القضات افعال اختیاری انسان از دو راه تجلی می‌یابد: یکی علم و دیگری ظن. 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، اما 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 متوجه 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. اما شیوه 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 نیابد». (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

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 بی‌علت و بی‌نهایت ازل آن بود که او را اعلام کند که سعادت ثمره کدام حرکت خیزد. انبیاء را بدین عالم فرستاد و جمله اعمال و ثمرات همه حرکات ایشان را معلوم کرد. «مبشرین» ای بالسعادة. و «منذرین» ای بالاجتناب عن الشقاوه. (سوره ۱۷/ آیه ۲۵) و انبیاء را خود برای این دو کار فرستادند «و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا» (سوره ۶/ آیه ۴۸) «. (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۲-۱۳).

در جایی دیگر می‌گوید: «خداى تعالى می‌گوید: «هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ فَمِنْکُمْ کَافِرٌ وَ مِنْکُمْ مُؤْمِنٌ» (سوره ۶۴/ آیه ۲). جریده 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 اما به همه تابش نمی‌رسد برابر «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ» کفایت ازل است از برابر بودنِ او کُل وجود را «إِنَّمَا شَاکِرًا وَ إِنَّمَا کُفُورًا» کفایت است». (همان، ۲۶۷).

پیامبران الهی علاوه بر بیان حقایق، به تیشیر و تبذیر مردم پرداخته‌اند، اما این بشارت‌ها و اندازها 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، اما 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: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاکِرًا وَ إِنَّمَا کُفُورًا». 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

مقدرات الهی و از پیش تعیین شده و در آن امکان دخل و تصرف 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 دلیلی ست در قرآن مجید: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ سنت است که در موقع دعا دست بر آسمان بردارند». (عین‌القضات، ۱۳۲۷: ۵۴). او همچنین در تمهیدات آورده: «دریغاً ندانم ای عزیز که قدر این دعا دانسته‌ای یا نه؟ دریاب که این دعا بر صدر لوح محفوظ نوشته است...». (عین‌القضات، 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 امر 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 متصوفه متأثر از معنی کلام امام جعفر صادق (ع) است که فرمودند: «لَا جَبَرَ وَلَا تَفْوِضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ». 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 مسخر مختار، در اندیشه عرفانی عرفا و عین‌القضات گویای همین

مسأله است. در تمهید/ت نیز اشاره می‌کند: «هر یکی از ملک و ملکوت مسخر کاری معین است، آدمی مسخر یک کار معین نیست از روی ظاهر، بل مسخر 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 واسطه 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، اما 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).

مسخر 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 آیه «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» 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 مسخر 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، اما با این تفاوت که آنها مسخر یک کار معین هستند، در حالی که انسان مسخر یک کار معین نیست، بلکه مسخر 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 مسخر 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

اگر بخواهد به جانب چپ یا راست حرکت کند یا در جای خود ساکن و متحرک باشد. به همین دلیل خداوند او را به عالم ابتلا و امتحان فرستاد. حاصل سخن این که؛ در دیدگاه عین‌القضات، انسان مختار مطیع است و در مختاری‌اش هم مجبور. به عبارت دیگر، انسان به عنوان یک موجود مختار مسخر به شمار می‌آید.

برآیند و نتیجه

مسأله جبر و اختیار در منظومه فکری عین‌القضات همدانی در دو حوزه عاشقانه و فلسفی - کلامی نمود می‌یابد:

حوزه عاشقانه: با توجه به تحلیل آراء و آثار عین‌القضات، او قائل به جبر مطلق 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 فرمان و احکامی که از سوی معشوق صادر می‌شود، امری التزامی بوده و به همین دلیل در ولایت او اختیار مطرود است و عاشق مانند مهره‌ای در بساط جبر و قهر عشق است و هرگونه نقشی که برای او تصور شود، چاره‌ای جز تسلیم ندارد. از این رو این نوع از جبر در بالاترین مرحله سلوک و طریقت عارفانه - عاشقانه تجلی می‌یابد؛ به گونه‌ای که برتر و بالاتر از اختیار قرار می‌گیرد.

حوزه فلسفی-کلامی: عین‌القضات، بنا بر جولان اندیشه و مسأله جبر و اختیار، با دیدگاهی متفاوت به این موضوع پرداخته است؛ به گونه‌ای که در آثار او به هر سه مسأله جبر، اختیار و امر بین الامرین اشاره شده است. بنابراین، هر چند رویکرد او در عرصه نظری، بیانگر جبرگرایی است، اما در عرصه عملی، رهیافتی حنفی ماتریدی دارد؛ بدین معنا که هر 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 معتزله نزدیک‌تر از نظریه اشاعره است.

_____ رویکرد جبر و اختیار در اندیشه عین‌القضات همدانی (۱۲۸-۱۰۰) ۱۲۵

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 التألیف و الترجمة و النشر.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی. بی‌تا. *کشاف اصطلاحات الفنون*. بیروت: دارصادر.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۹. *دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی*. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. مقدمه و کشف‌الابیات از رحیم ذوالنور. تهران: زوآر.
- حیدری، حسین. ۱۳۸۵. «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان». *مجله تخصصی مطالعات عرفانی*. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه کاشان. شماره سوم. ص ۹۷-۱۲۲.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۷۱. *حافظ نامه: شرح الفاظ. اعلام....* تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. سروش. ۲ج.
- _____. ۱۳۷۳. *حافظ*. تهران: طرح نو.
- خواجه عبدالله انصاری. ۱۳۶۸. *رسائل*. به کوشش سلطان حسین تابنده گنابادی. تهران.
- خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. ۱۴۰۷. *تجريد الاعتقاد*. قم: چاپ محمدجواد حسینی جلالی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. *سرّنی*. چ ۵. ج ۱ و ۲. تهران: انتشارات علمی.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۸. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۴. تهران: کتابخانه طهوری.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. ۱۳۷۶. *کلیات سعدی*. به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
- سنایی، مجدود بن آدم. ۱۳۸۳. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

- شیخ بو عمران. ۱۳۸۲. *مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۳۸۷. *الملل والنحل*. قاهره: چاپ محمد سید کیلانی.
- صفی پور، عبدالرحیم ابن عبد الکریم. بی تا. *منتهی الارب فی لغه العرب*. ج اول و دوم. تهران: کتابفروشی سنایی.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. ۱۳۶۷. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تهران: چاپ جلال الدین همایی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۹. *منطق الطیر*. تصحیح و کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی المیانجی. ۱۳۷۳. *تمهیدات*. تصحیح عفیف عسیران. ج پنجم. تهران: کتابخانه منوچهری.
- _____ . ۱۳۷۷. *رساله لوابیح*. تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش. چ سوم. تهران: کتابخانه منوچهری.
- _____ . ۱۳۷۷. *نامه ها*. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. چاپ سوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- _____ . ۱۳۲۷. *رساله یزدان شناخت*. با مقدمه و تصحیح بهمن کریمی. تهران: چاپخانه علی اکبر علمی.
- غنی، قاسم. ۱۳۶۶. *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*. به انضمام حواشی و فهراس سه گانه. مقدمه به قلم محمد قزوینی. تهران: زوآر. ۲ ج.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب شیرازی. بی تا. *قاموس المحيط*. ۴ ج. مصر: المکتبه التجاریه الکبری.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۳. *مثنوی معنوی*. به کوشش مهدی آذریزدی (خرمشاهی). چ ۷. تهران: انتشارات پژوهش.
- مستملی، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تهران: چاپ محمد روشن.

رویکرد جبر و اختیار در اندیشه عین‌القضات همدانی (۱۲۸-۱۰۰) ۱۲۷

مفید، محمدبن محمد. ۱۳۳۰. *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*. و بلیها رساله

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.

- 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*.