

بررسی تحلیلی تقدیر - جبر و اختیار - درد و بلا و رنج از منظر حکیمان دینی و عطار نیشابوری

محمدحسن صائنی^۱

تورج عقدایی^۲

چکیده

مفهوم تقدیر و بررسی موضوع جبر و اختیار، تحلیل درد و بلا و رنج پیوند عمیقی با سنت فرهنگی و ادبی هنر و ادبیات ایران در اعصار گذشته داشته و دارد؛ که آن هم از طینت و باطن نوع انسان متعادل اندیشمند نشأت گرفته است و پیوسته با آفرینش آدمی همراه بوده است. آیا بشر نیازمند تحلیل و شناخت ابعاد وجودی خود می‌باشد؟ که قطعاً چنین نیازی در طول باورهای عقلانی او نهفته است و لازم می‌باشد که به مفاهیم عمیق تقدیر الهی و مبانی جبر و اختیار در حیات بشری و برداشت و برخورد آدمی با انواع بلاها و دردهای زندگی پرداخته شود. سرنوشت انسان از لحظه‌ای که متولد می‌گردد حتی قبل از تولد بر اساس علم الهی در پیشگاه پروردگار معین گردیده و رقم خورده است و آدمی در طول زندگی دنیوی خود صاحب اختیار اعمال خویش بوده و طبق انتخاب و میل درونی می‌تواند نوع خوب و بد راه و طریق حرکت خود را تا ابدیت و جاودانگی در منشور فردی خویش به ثبت رساند و سعادت یا شقاوت را خواهان گردد. اسلام، انسان را به اندیشه و تأمل و تدبیر در آغاز و انجام کار دعوت نموده و مخاطب را از وابستگی محض جهان و اسارت نفس بر حذر می‌دارد و توجه دادن به آفریدگار و موت و بازگشت به سوی خالق بی‌انتهای یادآوری به سرنوشت غایت جهان ماده، آدمی را از تعلق داشتن به سرای سپنج باز می‌دارد. از ویژگی‌های مهم الهی شدن تلاش و کوشش برای رشد و تعالی و تکاپوی زندگی ایده‌آل محبت‌آمیز می‌باشد که بایستی با موازین صحیح عقلانی و عاشقانه به انجام رسانید.

کلید واژه‌ها: اندیشه، تقدیر، جبر و اختیار، درد و بلا.

^۱ - دانشجوی دکترای گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان - ایران. (برگرفته از رساله دکتری)

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان - ایران. (نویسنده مسؤول)

مقدمه

مسأله سرنوشت و تقدیر در تاریخ ادب ایران در قالب روایت‌های مختلف و با مضامین مشترکی در آثار مختلفی چون داستان‌های شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی، آثار جامی، خیام و عطار نیشابوری و دیگر بزرگان در قالب‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است و همواره یکی از مضمون‌های مورد توجه تاریخ ادبیات ایران بوده است. منظور از سرنوشت یا تقدیر، حوادث و اتفاقات کلی یا جزئی از پیش تعیین شده است، که معمولاً اشاره به آینده دارد. مسأله جبر پیوند عمیقی با سنت فرهنگی و ادبی هنر و ادبیات ایران دارد و بررسی آن می‌تواند نکات بسیاری از ویژگی‌های تفکر و جهان بینی در آثار ادبی مطرح ایران را روشن نماید. آثار عطار نیشابوری بخش بزرگی از سنت ادبی دوره اوج شعر و ادب ایران را تشکیل می‌دهند و تحلیل و بررسی این آثار، روشنگر بسیاری از مسائل و نکات مهم درباره این دوره می‌باشد. با توجه به این مقدمات مطالعه و تحلیل مسأله تقدیر در آثار منظوم عطار می‌تواند نقش بسیار مهمی در شناسایی و معرفی بهتر اشعار او و آثار آن دوره ادبی داشته باشد، به همین منظور در این بخش به بحث درباره مفهوم تقدیر و تعریف آن پرداخته می‌شود.

غایت زندگی و دنیا به معنای دقیق و فلسفی مسأله، چیزی جز تقدیر حق تعالی نیست. شاید در میان آحاد مردم نگرشی جبر آمیز به سرنوشت یا تقدیر وجود داشته باشد، لیکن با دید عمیق علمی چنین نمی‌باشد. یعنی هر پیش آمدی مطابق علم الهی بود، و دلیل بر بی‌اختیاری فرد ندارد علم خداوند از ازل تا ابد یعنی از ابتدای آفرینش توسط خالق تا انتهای آفریده‌ها و غایت مخلوقات را شامل می‌شود که در طول همین آفرینش عقل و اندیشه و اختیار برگرفته از آن در انسان به ودیعه نهاده شده تا طبق کارهای خوب یا بد خود جزا یابد. منتها بعضی از افعال همانند توکد و مرگ در حوزه اختیار بشری نیست و به امر الهی است.

در فرصت‌هایی که برای انسان پیش می‌آید انسان با نیروی اختیار خود و با به کارگیری عقل خدادادی خویش می‌تواند از آن‌ها استفاده نماید و اگر گاهی فرصتی را از دست می‌دهد از آن روست که فرمانی از فرامین عقل را گوش نداده است و اسیر کبر و غرور و هوای نفسانی گشته است؛ مثلاً یکی از توصیه‌ها و فرامین عقل، مشورت کردن و کمک گرفتن از افراد آگاه و با تجربه است که اگر او فردی مغرور و خودبرتر بین باشد چه بسا ممکن است از این کار سر بتابد و

فرصت فرارویش را تبه سازد. در این صورت اگر این شکست‌ها را به قسمت و قضا و قدر نسبت دهد تنها برای توجیه خود و به اصطلاح روانشناسان دست به فرافکنی زده است. در احادیث مثنوی از جامع‌الصغیر حدیثی نقل شده است، بدین مضمون که: چون خداوند اراده قضایی کند، عقل انسان‌ها را از آن‌ها می‌گیرد و پس از انجام آن امر دوباره باز می‌گرداند: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ إِنْفَازَ قَضَائِهِ وَقَدَرَهُ، سَلَبَ ذَوِي الْعُقُولِ عُقُولَهُمْ حَتَّى يَنْفِذَ فِيهِمْ قَضَائِهِ وَقَدَرَهُ، فَإِذَا مَضَى أَمْرُهُ رُدَّ إِلَيْهِمْ عُقُولُهُمْ وَوَقَعَتْ الْإِنْدَامَةُ.» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۳)

پیشینه پژوهش

نیک منش در سال ۱۳۸۶ در پژوهشی با عنوان «طرح سه دیدگاه در منطق الطیر عطار» با اشاره به اهمیت آثار عطار در تمدن اسلامی ایران به بررسی فنون ادبی و هنری منطق الطیر پرداخته است، این پژوهشگر به معرفی و بازخوانی تکنیک اجرایی این اثر و دسته‌بندی دیدگاه‌های عرفانی این اثر و مضامین مهم آن‌ها پرداخته و بر این اساس پس از پژوهش و گردآوری مصداق‌های این مضامین در متن اثر، سیر تحوّل و تکامل روایت و پرداخت مضامین را در این اثر بررسی نموده و با ذکر نمونه‌های شاخص از هر مضمون به تحلیل این اثر پرداخته است.

خسروی در سال ۱۳۸۷ در پژوهشی با نام «نگاهی به نمادپردازی عطار در منطق الطیر» به بررسی اثر منطق الطیر پرداخت. خسروی در پژوهش خود مسأله نمادپردازی را در این اثر مورد بررسی قرار داده است؛ کار این محقق از حیث بررسی نمادها و مطالعه و دسته‌بندی این نمادها مفید بوده و می‌تواند منبع خوبی برای پژوهش حاضر به شمار آید.

تقدیر از دیدگاه حکیمان دینی و عطار نیشابوری:

آدمی باید در تعالی و پیشرفت خود بکوشد. انسان به هر سو که رو آورد همان قضا و قدر است که با دست خود آن را انتخاب می‌کند. استاد مطهری می‌گوید: «اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی، انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد» (مطهری، ۱۳۹۴: ۳۸۴)

تقدیر وقایع را به عنوان دستور و یا «اجتناب ناپذیر» تعریف می‌کند. در اسلام، تقدیر و یا قدر فرمان الله است. «استفاده از سرنوشت با توجه به قطعیت از وقایع به عنوان این که آن خود اتفاق می‌افتد می‌باشد، پیش‌بینی از آینده برای تبدیل شدن به جریان وقایع به عنوان این که آن‌ها خود کار خواهند کرد.» (فیروزی، ۱۳۸۹: ۱۰۲)

در زمینه جهان بینی شیخ فرید الدین محمد نیشابوری همانند دیگر عرفا در منطق الطیر مبحث سیمرغ، عالم و هستی را تجلی ذات خداوند در تقدیر آفرینش و دنیا را سایه پروردگار می‌داند، لذا سایه را فرع تقدیر و خداوند را اصل و وجود حقیقی به شمار می‌آورد:

سایه خود کرده بر عالم نثار	گشت چندین فرع هر دم آشکار
صورت مرغان عالم سر به سر	سایه سیمرغ دان ای بی خبر

(عطار، ۱۳۷۲: ۶۱)

از نظر عطار، تقدیر از مفاهیم مهم جهان است و ویژگی‌هایی شاخص دارد. او در مثنوی‌های خود به تقدیر عام و در غزل به تقدیر خاص نظر دارد. بنابراین عطار تعبیر دقیقی از تقدیر در آثار خود ارائه و لزوم آشنایی به تقدیر و مدارا با آن را بیان کرده است. به هر حال، عطار به طور نسبتاً کامل از تقدیر و مراتب و عوامل آن در آثار خود سخن گفته است. هر چند برخی از نظرات او منطبق با نظرات عرفای پیشین و معاصر اوست، اما در مواردی نیز تعاریفی دوباره ارائه کرده و نظراتی خاص خود را دارد. «بنا به اعتقاد عطار نیشابوری، دعا و نیایش، یکی از راه‌های تغییر تقدیر برای نوع بشر است و حتی در این راه، شور و شوق دعا کردن را نیز خود خداوند در آدمیان ایجاد می‌کند و برای انجام آن توفیق می‌دهد.» (مشتاق مهر و برزی، ۱۳۹۰: ۶۰)

جبر و اختیار در کلام اسلامی

الف) «جبر: بدین معنا که افعال انسان تحت تأثیر عوامل خارج از انسان بوده و اراده وی هیچ گونه تأثیری در افعال او ندارد؛

ب) تفویض: این که افعال انسان تحت تأثیر اراده وی بوده و هیچ گونه استنادی به فاعل و علت دیگری نداشته باشد؛

ج) امر بین الامرین: یعنی افعال انسان هم استناد به اراده وی داشته باشد و استناد به علت دیگری که فوق انسان است. (طباطبایی، بی تا: ۱۶۲-۱۵۷)

علامه طباطبایی ماده گرایان را پیرو جبر می‌داند، زیرا آن‌ها با اثبات جبر یا ضرورت در همه پدیده‌های عالم، انسان را موجودی غیر مختار تلقی کردند. از نظر آن‌ها قول به ثبوت اختیار مستلزم انکار حاکمیت اصل علّیت بر اعمال انسان‌هاست. به باور علامه آن‌ها نسبت امکان را در انسان نفی کردند و در نتیجه به تناقض گویی دچار شدند. (سبحانی و رضائی، ۱۳۵۸: ۵۶)

عزم و اراده

از دیدگاه علامه «حقیقت اراده عبارت است از؛ رابطه میان فاعل مرید و افعال مباشر وی. این رابطه که میان نفس انسان و فعل او برقرار است یک رابطه حقیقی است.» (طباطبائی، بی تا، ج ۱: ۷۷) در میان همه صفات انسانی تنها صفتی که قابل انطباق بر اراده است، «صفت قصد» است و قصد هم که واسطه میان علم و تحقق فعل است، عبارت است از میل نفسانی فاعل به سوی فعل. این که آیا اراده همان شوق مؤکد یا متمایز از آن است، مورد اختلاف حکماست. «حاجی سبزواری» گاه اراده را همان شوق مؤکد می‌داند.

اما از نظر علامه طباطبائی اراده غیر از شوق مؤکد است، زیرا شوق هم به اعیان تعلق می‌گیرد و هم به افعال اختیاری انسان، در حالی که اراده فقط تعلق به افعال اختیاری انسان پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ج ۶، ۱۹۸۱: ۳۱۵) «ملاصدرا» در برخی از آثار خود اراده را همان علم دانسته است، اما علامه معتقد است که مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است و به روشنی در خود احساس می‌کنیم که اراده واسطه میان علم به فعل و تحقق آن است نه خود علم. در واقع این سخن علامه همان نظر «ابن سینا» است، زیرا وی نیز میان اراده و شوق تمایز قائل است. از نظر ابن سینا «گاهی انسان نسبت به چیزی شوق پیدا می‌کند. اما اراده برای تحریک عضلات جهت تحقق فعل صورت نمی‌گیرد.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۷۲). از نظر علامه «اراده انسان به فعل اختیاری دیگران تعلق نمی‌گیرد، زیرا رابطه حقیقی و منطقی میان نفس انسان و فعل دیگران وجود ندارد. اراده به امر و بعث تعلق می‌گیرد و اگر بنا شود به فعل دیگری نسبت داده شود به صورت مجاز است.»

(طباطبائی، بی تا- الف، ج ۱: ۷۸) از همین جاست که وی میان اراده تکوینی و اراده تشریحی تمایزی قائل نیست و در هر دو حالت اراده نه به دیگری بلکه به فعل مرید تعلق پیدا می کند. هرگاه متعلق اراده یک واقعیت خارجی و تکوینی باشد به آن اراده تکوینی گفته می شود و اگر متعلق آن امر و نهی به دیگری باشد، آن را اراده تشریحی می گویند. در واقع در اینجا نیز اراده به خود فعل مرید تعلق پیدا می کند که همان اقدام به امر و نهی است، نه بر فعل دیگری، به بیان دیگر اراده تشریحی همان اراده تکوینی فاعل است که به فعل خودش تعلق گرفته، اما به این صورت که از دیگری چیزی را طلب می کند. در واقع از دیگری می خواهد که به خواسته او عمل کند. از نظر علامه اراده تشریحی به صورت مجاز و مسامحه از اراده تکوینی انتزاع می شود.

میل و اختیار

فلاسفه اسلامی در تعریف اختیار چنین گفته اند: «كُونِ الْفَاعِلِ بِحَيْثُ إِنْ يَشَاءُ يَفْعَلُ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ» یعنی اختیار عبارت از آن است که اگر فاعل اراده کند که فعلی را انجام دهد بتواند آن را انجام دهد و اگر اراده نکند آن را انجام ندهد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۸) علامه طباطبائی هم در تعریف اختیار می گوید: «الْمَلَائِكَةُ فِي إِخْتِيَارِيَّةِ الْفِعْلِ تَسَاوَى نَسْبَهُ الْإِنْسَانِ إِلَى الْفِعْلِ وَالْتَرَكِ» (طباطبائی، ۱۳۷۲: ۱۲۲) از نظر وی، فعل اختیاری فعلی است که ترجیح یکی از دو طرف آن در اختیار فاعل باشد، یعنی؛ فاعل هم قادر بر انجام فعل باشد و هم قادر بر ترک آن و برای ترجیح فعل، فاعل تأثیری از غیر نپذیرد و اگر عاملی غیر از خود فاعل موجب انجام فعل و یا خودداری از آن شود فعل جبری خواهد بود. (همان، بی تا- الف: ۹۱-۹۰)

علامه طباطبائی در تحلیل تعریف ملاصدرا از اختیار می گوید که «لازمة اختیار بر خورداری فاعل از علم و داشتن غایت است، انسان فاعل علمی است که داعی زائد بر ذات دارد و فعلی را انجام می دهد که به مصلحت آن علم دارد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۸) به نظر علامه «حقیقت اختیار این است که فاعل علمی به گونه ای باشد که فاعلیت وی تام و مستقل در تأثیر باشد و جبر خلاف آن، یعنی یا فاعل غیر علمی است یا فاعل با وجود علم به فعل، غیر مستقل در تأثیر است.» (همان، ۱۳۸۳ق، ج ۳: ۱۳) ملاصدرا معتقد است که انسان مضطر در اختیار خود است. به نظر

علامه مراد از این که انسان مضطر در اختیارش می باشد، این است که انسان بدون اختیار خود مختار است. به بیان دیگر انسان بر حسب طبع و فطرت خود، مختار آفریده شده است. یعنی در مواجهه با هرکاری می تواند طرف فعل را انتخاب کند یا طرف ترک را. از صفت اختیار انسان علامه، تعبیر به «آزادی تکوینی» می کند: «آدمی در دارا بودن و اِتِّصاف به اصل اختیار ناچار است، ولی در کارهایی که منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می شود، مختار است یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پایبند (معلول) هیچ یک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسان.» (طباطبائی، ۱۳۴۹، ج ۲۰: ۲۶۷)

مراد از این مطلب هم که گفته می شود انسان در افعالش مجبور است، این است که «انسان فاعل مختار مستقل نیست و در افعالش داعی زائد بر ذات دارد و این غیر از جبر است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۷)

تمایز فعل اختیاری از فعل اجباری را علامه ناشی از اراده می داند، چنان که، «فاعل مجبور (فاعل بالجبر) را فاعلی می داند که نسبت به فعل خود علم دارد، اما فعل به اراده او نیست. مانند این که انسان را به انجام کاری که به آن علم و آگاهی دارد مجبور سازند.» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۷۲)

از نظر علامه «فعل اختیاری و فعل جبری از حیث وجود خارجی دو نوع نیستند تا فاعل بالجبر غیر از فاعل بالقصد باشد؛ بلکه فقط در فعل جبری نقش اجبار کننده این است که فعل را یک طرفه می سازد؛ یعنی فاعل را با فعلی مواجه می سازد که جز انجام آن راه دیگری ندارد.» (همان: ۱۷۵)

کارهای اختیاری

فلاسفه اسلامی برای تحقق فعل اختیاری مراحل را ذکر کرده اند. ملاصدرا این مراحل را به این صورت مطرح می کند:

- ۱- «ادراک فعل. ۲- تصدیق به ملایمت یا منافرت فعل با نفس. ۳- شوق. ۴- اجماع یا اراده. ۵- قوه محرکه. ۶- تحقق فعل در خارج» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۴۱۱)

علامه طباطبایی این مراحل را به صورت مبادی چهارگانه زیر تحلیل می کند:
 «قوة عامله: که مبدأ نزدیک و مباشر با حرکاتی است که موجب صدور افعال می شود. قوه عامله که در عضلات قرار دارد اعضای انسان را برای انجام فعل به حرکت در می آورد؛ شوق: که قبل از قوه عامله است؛

صورت علمی: که از طرق مختلف حاصل می شود و فاعل را به سوی غایتی که دارد سوق می دهد؛

اراده: که محرک قوه عامله است.» (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۷-۱۸۶).

«فمبادی، الفِعل فینا هی العِلْمُ وَ الشُّوقُ وَ الأِرَادَةُ وَ القُوَّةُ العَامِلَةُ الْمُحَرِّكَةُ.» (همان، ۱۳۶۲: ۱۲۲)

در بحث از مبادی فعل اختیاری، علامه بر «نقش علم» تأکید بسیاری دارد؛ زیرا آن را واسطه اصلی میان فاعل با فعل می داند. «البته این علم همیشه حصولی نیست که نیاز به تأمل و تفکر داشته باشد؛ بلکه ممکن است حضوری و یا ناشی از ملکات نفسانی انسان باشد که در این صورت فعل بی درنگ از فاعل صادر می شود، اما اگر کمال بودن فعل برای فاعل مورد تردید باشد و تصدیق آن نیاز به تفکر و تأمل داشته باشد، فاعل به بررسی آن فعل مردد می پردازد که آیا کمالی را برای او ایجاد می کند یا نه، و چنان چه کمال بودن آن مورد تصدیق قرار گرفت آن را انجام خواهد داد.» (همان: ۱۷۴) گاهی هم صورت علمی تخیلی است، نه فکری تا فاعل درباره آن به اندیشه و تأمل بپردازد. «غایت نیز به صورت مختلف در تحقق فعل اختیاری نقش ایفا می کند، غایت را برای برخی از مبادی فعل می توان مطرح کرد.

الف- قوه عامله که یک مبدأ طبیعی است، چون آگاهی به فعل خود ندارد، بنابراین غایت داشتن آن مانند سایر فاعل های طبیعی عبارت است از آن چه حرکت با آن پایان می پذیرد.

ب- غایت مبدأ شوقی و صورت علمی هم گاهی همان غایت قوه عامله است، یعنی؛ «آنچه حرکت به وسیله آن پایان می یابد» در این سه صورت غایت مبادی سه گانه فوق یکی خواهد

بود. البته گاهی هم غایت این دو مبادی با غایت قوه عامله مغایر است.» (همان: ۱۸۶)

وقتی که غایت مبادی سه گانه یکی باشد ممکن است فعل گزاف باشد. فعل گزاف فعلی

است که مبدأ سه گانه آن فکری نیست؛ بلکه تخیلی است. یعنی؛ فقط تخیل موجب برانگیخته

شدن میل و شوق برای حرکت می‌شود. اگر مبدأ علمی فعل، خلق و خوی فاعل باشد که شوق به انجام کار را در فاعل برانگیزد به آن کار عادت گفته می‌شود مانند بازی با ریش.» (همان: ۱۸۷)

«مبدأ علمی در افعال عبث هم یک صورت خیالی و بدون فکر و اندیشه است. فقدان غایت فکری به معنای نفی غایت در افعال عبث نیست، ابن سینا معتقد است که در افعال عبث مبدأ فکری وجود دارد، اما ظنی است و به نحو اجمال در ذهن فاعل حضور دارد یعنی؛ مبدأ فکری در افعال عبث یک تصدیق پنداری است و خیر بودن فعل، حقیقی نیست؛ بلکه پنداری و ظنی است. (تعلیق ملاحظه بر شفاء.)» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۲۱)

اختیار و نفی اولویت

از نظر فلاسفه، طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هر پدیده‌ای هنگامی تحقق پیدا می‌کند که به سر حد ضرورت برسد. این قاعده هم در مورد فاعل غیر مختار و هم فاعل مختار صادق است. از نظر متکلمان و برخی اصولیین این قاعده در مورد افعال اختیاری انسان صادق نیست. ایراد آن‌ها بر فلاسفه این است که بعد از پیدایش علت تامه بر فاعل مختار یک راه، بیشتر ندارد. از این رو اختیار، معنا پیدا نمی‌کند از همین جاست که آن‌ها معتقدند که قبل از تحقق فعل یا معلول رجحانی برای آن پیدا می‌شود. یعنی فعل اولویت پیدا می‌کند.

«حکیم» (نائینی) از جمله اصولیین است که در پذیرش افعال اختیاری انسان به نفی ضرورت می‌پردازد، وی وجوب را در مورد افعال غیر اختیاری می‌پذیرد، نه افعال اختیاری.» (نائینی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۹۰) از نظر وی «در افعال اختیاری ترجیح بلا مرجح جائز است. از دیدگاه نائینی برای فاعل مختار مرجح ضرورت ندارد. به عنوان مثال شخصی که برای فرار از یک حیوان درنده با دو راه یکسان روبرو است، یک راه را بدون هیچ گونه مرجحی انتخاب می‌کند. مرجحی برای انتخاب فعل یا ترک آن وجود ندارد.» (همان: ۱۳۹۰)

آیت الله خوئی هم به پیروی از استادش نائینی به نفی قاعده ضرورت پرداخته و صدور فعل اختیاری از فاعل را بدون مرجح می‌پذیرد.» (خوئی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۵۴)

خلاصه آن که از نظر حکیم نائینی و طرفداران وی اراده از پدیده‌های امکانی که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد و برای خروج از این حالت تساوی نیاز به ضرورت نیست؛ بلکه اولویت کفایت می‌کند.

علامه طباطبائی در برخی از آثار خود به نقد نظریه فوق پرداخته است. از نظر وی «ترجیح بدون رجحان محال است. اگر گفته شود که اراده فاعل، مرجح انتخاب است وی در پاسخ می‌گوید که هیچ گونه انتخابی برای فاعل مختار، بدون مرجح امکان پذیر نیست. اراده به یک طرف بدون عامل مرجح محال است. اراده از صفات انسانی است که بدون اضافه به متعلق خود تحقق پیدا نمی‌کند. متعلق آن هم علم سابق بر اراده است که آن را مرجح می‌سازد. بنابر این تا زمانی که علم قبل از اراده، متعلق اراده را مرجح نسازد، اراده تحقق نخواهد یافت تا چه رسد به آن که فعل به وسیله آن رجحان پیدا کند.» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۶۲) از نظر علامه «رجحان فعل و یا ترک آن ممکن است از اجبار و اکراه عاملی غیر از خود فاعل باشد، برای مثال اگر کسی در کنار دیواری نشسته باشد که در حال فرو ریختن است، به محض آگاهی از آن به خاطر حفظ جان خود از آن دور می‌شود و یا اگر کسی برای استراحت در سایه دیواری نشسته باشد و کسی او را تهدید کند که اگر از آنجا بلند نشود، دیوار را بر سر او خراب خواهد کرد، وی برای جلوگیری از آسیب به خود، آنجا را ترک می‌کند.» (همان: ۱۷۴) از نظر علامه «اولویت نمی‌تواند شیء را از مرحله امکان خارج سازد، برای خروج ماهیت از حد استواء باید پدیده به سر حد ضرورت برسد (بدایه، مرحله ۳، فصل ۵) در تحقق فعل اختیاری انسان نیز اولویت نمی‌یابد آن را از مرحله امکان خارج سازد.» (طباطبائی، ۱۳۷۲: ۱۷۱)

اختیار و ضرورت

علامه طباطبائی اختیار انسان را با پذیرش اصل علیت و قاعده ضرورت در تعارض نمی‌داند چنان که می‌گویند: «الْمَلَائِكَةُ فِي إِخْتِيَارِيَّةِ الْفِعْلِ تَسَاوِي نِسْبَةِ الْإِنْسَانِ إِلَى الْفِعْلِ وَ التَّرْكَ وَ إِنْ كَانَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَ هُوَ التَّمَامُ الْفَاعِلِيَّةِ ضَرُورِي الْفِعْلِ.» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۲) از نظر علامه «اگر نسبت میان معلول با علت تامه آن سنجیده شود «نه میان معلول و اجزای علت آن و نه میان معلول و خارج از علت»

نسبت «ضرورت بالقیاس» خواهد بود و اگر معلولی را به غیر از علت تامه اش نسبت دهیم «امکان بالقیاس» خواهد بود. (همان، ج ۳: ۱۳۷) «برای مثال اگر نسبت آب را به ترکیب اکسیژن و هیدروژن و بقیه شرایط زمانی و مکانی تحقق آن بسنجیم، وجود آب ضرورت بالقیاس خواهد بود. اما اگر آب را نسبت به اکسیژن بسنجیم، امکان نامیده خواهد شد. اگر خوردن را که یکی از افعال ماست به علت تامه آن که عبارت است از علم، اراده، سلامتی اعضای بدن و سایر شرایط، تحقق وی ضروری خواهد بود. اما اگر آن را به پاره‌ای از اجزای علت بسنجیم به عنوان مثال تنها به انسان یا انسان و علم تنها، نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت؛ بلکه ممکن خواهد بود یعنی می‌شود از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود و این همان اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می‌کند و خودش را مختار، یعنی؛ آزاد در فعل و ترک افعال خود را برای خود اختیاری می‌داند.» (همان: ۱۳۹) «علامه اختیار را میان معلول و علت غیرتامه می‌داند و جبر را نسبت میان معلول و علت تامه.» (همان: ۱۴۳) از نظر وی نسبت بین فعل و فاعل و ترک، نسبت امکان است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۷) امکان هم به معنای تساوی نسبت است، فعل اختیاری نسبت به انسان مساوی الطرفین است یعنی ممکن است که از انسان؛ صادر شود و ممکن است که صادر نشود. البته برای آنکه فعل در خارج تحقق پیدا کند باید به سرحده ضرورت برسد. اگر فعل در حده استواء باشد و از جانب فاعل ضروری نباشد به معنای نفی فاعلیت و اتفاقی بودن فعل است.» (همان: ۳۰۸) از نظر علامه «نسبت میان فعل انسان با علت تامه اش ضرورت است، اما نسبت به علت تامه اش امکان است. علت تامه فعل هم فقط اراده انسان نیست؛ بلکه سلامت اعضای بدن، نبود موانع و وجود همه شرایط لازم از اجزای علت تامه است. نسبتی که هر یک از اجزای علت با عمل دارند نسبت امکان است؛ مانند نسبت اراده با فعل. تساوی دو طرف انجام فعل و ترک آن، نشانگر آن است که هر چند فعل به علت تامه اش ضروری می‌شود، در عین حال برای انسان اختیاری است و حتی قضا و قدر الهی نیز اختیار را از انسان سلب نمی‌کند.» (طباطبائی، ۱۳۴۹، ج ۲۱: ۷-۳۶) از نظر علامه، «انسان به عنوان فاعل مختار به تنهایی علت تامه افعال خود نیست، انسان، علت ناقصه فعل است و علل ناقصه دیگری باید همراه وی باشد تا فعل تحقق پیدا کند. مانند سلامتی اعضای انسان که تحت تأثیر قوه عامله انسان قرار دارند. قوه عامله نیز فرمان‌بردار نفس است. انگیزه لازم برای انجام فعل و اراده نیز از علل ناقصه تحقق فعل

هستند.» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۶۰) نفس انسان نیز جزئی از علل تامه فعل است؛ یعنی نفس انسان نیز به تنهایی از علل ناقصه صدور فعل است و نسبت فعل در حد امکان است، نه وجوب. برخی اراده را علت فاعلی فعل به شمار آورده‌اند، اما علامه آن را درست نمی‌داند، زیرا اراده و حتی شوق از لوازم علم هستند. علم متمم فاعلیت فاعل است. انسان فاعل بالقصد است، یعنی؛ فاعلی است که نسبت به فعل خود علم و اراده دارد و علم او قبل از فعل، ناشی از انگیزه و هدفی خارج از ذات وی می‌باشد. اما فاعلیت نفس بالتجلی است چه نفس مجرد انسان در عین بساطت مبدأ همه کمالات ثانویه خود است و چون نسبت به آن جنبه علمی دارد، بنابراین در ذات خود واجد همه کمالات است و علم وی به ذات خود در واقع علم به همه کمالات خود است.» (همان: ۱۷۳)

اراده الهی و اختیار انسان

با توجه به حاکمیت اراده الهی در سراسر جهان هستی، این پرسش برای همه متفکران مطرح بوده که با پذیرش آن چگونه می‌توان اختیار انسان را پذیرفت؟ جمع میان دو قدرت خدا و انسان با این دشواری روبرو است که اگر هر یک را نفی کنیم یا از سر جبر در می‌آوریم و یا از تفویض. اگر بگوییم خداوند نقشی در افعال انسان ندارد، به تفویض قائل شده‌ایم و اگر اراده خدا را حاکم بدانیم اختیار انسان معنا نخواهد داشت و انسان مجبور خواهد شد.

اشاعره معتقدند که همه چیز فعل خداوند است و هیچ موجودی جز او تأثیری در عالم ندارد. اعتقاد آن‌ها به قضا و قدر الهی نیز موجب شد تا حسن و قبح واقعی را انکار کنند و حتی تکلیف بما لایطاق خداوند بر بندگان را بدون اشکال بدانند.» (طباطبائی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ۱۲۴) اشاعره تقارن میان فعل و اراده انسان را کسب می‌نامند. از نظر آن‌ها خداوند خالق است و انسان کاسب آن و آنچه را هم که ما علت می‌دانیم فقط یک عادت است. عادت خداوند به این تعلق گرفته که برخی از اشیاء متقارن با اشیای دیگر ایجاد شوند. اشاعره نه تنها رابطه علیت میان اشیاء را نفی می‌کنند؛ بلکه افعال انسان را نیز جبری می‌دانند. از نظر آن‌ها فاعلیت حق تعالی و تعلق اراده او به هر فعلی که تعلق پیدا کند آن را قطعی و ضروری می‌سازد. با این بیان دیگر معنا ندارد که انسان در فعلی که وقوع آن حتمی است اختیاری داشته باشد. برخی از اشاعره برای اثبات جبری بودن افعال انسان علم الهی را مطرح می‌کنند. علم الهی به افعال انسان‌ها، آن‌ها را قطعی و

ضروری می‌سازد، زیرا؛ اگر آن فعل تحقق نیابد علم خداوند جهل خواهد شد. اشاعره گاه برای اثبات جبری بودن افعال انسان به قضای علمی خداوند تمسک می‌جویند که متعلق خود را ضروری می‌سازد. «فخر رازی» در ذیل آیه ۱۰۵ سوره هود تصوّر کرده که قضای الهی موجب جبر در اعمال انسان می‌شود. «يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ»، زیرا؛ از آنجا که قضا و قدر الهی تخلف ناپذیر است، پس نسبت انجام فعل و با ترک آن به فاعل مساوی نیست. فاعل هیچ گونه تأثیری در عمل ندارد و عمل هم هیچ گونه تأثیری در سعادت و شقاوت او ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۴۹، ج ۲۱: ۷-۳۶، ۳-۶۲) از نظر اشاعره اراده ضرورت بخش به فعل نیست؛ بلکه فقط به فعل اولویت می‌دهد.» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۳۰۴) حکما برای حلّ این معضل راه حل‌هایی ارائه داده‌اند. از جمله آن که از دو فاعل سخن گفته‌اند: فاعل بعید و فاعل قریب. خداوند فاعل بعید است و انسان فاعل قریب.

از نظر علامه طباطبائی «از آنجا که هستی انسان هر لحظه از مبدأ فیض الهی به وی اعطا می‌شود، بنابراین انسان دارای اختیار مطلق نیست. بنابراین باید فعل انسان را هم به خدا و هم به انسان نسبت داد. یعنی؛ به دو نوع فاعلیت قائل شویم که البته در طول یکدیگر قرار دارند، نه در عرض یکدیگر. قضای الهی هم از صفات فعلی حق تعالی است که از مقام فعل او انتزاع می‌شود و فعل خداوند نیز همان سلسله طولی وجود است. قضای الهی هرگز با اختیاری بودن فعل انسان منافاتی ندارد.» (همان، ۱۳۴۹: ۳۶) «در واقع خداوند انسان را آفریده و این آفرینش نیز همراه با اختیار اوست. خداوند صدور فعل اختیاری انسان را بدون واسطه اراده نکرده است. خداوند صدور فعل اختیاری انسان را از فاعل قریب و مباشر خواسته است، از این رو مشکل جبر پیش نمی‌آید.» (ملاصدرا، ج ۲: ۳۷۲) با این بیان علامه طباطبائی به نقد مکتب نائینی می‌پردازد که «نسبت فعل انسان به خدا را مجازگونه و بالتسبیب» می‌داند (نائینی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۹۰) خلاصه از نظر علامه نحوه تعلق اراده الهی به فعل انسان به این صورت است که فعل ما همراه با صفت اختیار باشد و در فلان زمان و مکان با شرایط خاصّ تحقق پیدا کند: «بنابر این اراده الهی ایجاب می‌کند فعل به صورت اختیاری انجام یابد. بالاخره افعال در عین این که نسبت به خدا جنبه وجوب را دارند، نسبت به اراده و اختیار ما دارای جنبه امکان می‌باشد این دو اراده در عرض هم نیست تا مزاحمتی با یکدیگر داشته باشند؛ بلکه در طول هم قرار دارند.» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۲۶)

از نظر علامه، علم الهی نیز به افعال انسان موجب جبر نمی‌شود، زیرا علم الهی به افعال انسان همراه با صفت آن است. حق تعالی به افعال اختیاری انسان‌ها همراه با صفت اختیاری بودن آنها علم دارد به بیان دیگر خداوند می‌داند که فلان فرد از روی اختیار، فعل خاصی را انجام می‌دهد. اگر علم خدا به این تعلق گیرد که فردی به سعادت می‌رسد و فردی به شقاوت، سعادت و شقاوت این هر دو فرد با عمل اختیاری خود آنها، تحقق خواهد پذیرفت. هر چند احاطه وجودی حق تعالی موجب استناد فعل به او می‌شود، اما فعل اختیاری محاط و منسوب به اوست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۱۸ و ۳۷۲).

اراده حق تعالی

اراده از نظر علامه، کیف نفسانی است که غیر از علم و شوق است. چون شوق و اراده از کیفیات نفسانی می‌باشند، با فقر و نیاز همراه هستند. این دو از ماهیات امکانی‌اند و ذات حق از آن مبراست. با این بیان، اراده به معنایی که در مورد انسان صادق است در ذات حق تعالی قابل طرح نیست. اراده دارای متعلق یا مراد است و چنانچه مراد از امور ناقص و فانی باشد، اراده قبل و بعد از آن وجود نخواهد داشت. با این تفسیر از اراده، اتصاف حق تعالی به اراده مستلزم تغییر در ذات او خواهد شد. از دیدگاه علامه برای تبیین اراده حق تعالی باید به بررسی فاعلیت او پرداخت. از نظر علامه علم به نظام اصلح جهان هستی همراه با اختیار در فعل او می‌باشد و هیچ عاملی مؤثر بر او نخواهد بود و او به ذات خود قادر است. «عَلَّمَ بِالنَّظَامِ الْأَصْلِحِ فِي الْأَشْيَاءِ بَدَاتِهِ وَهُوَ مُخْتَارٌ فِي فِعْلِهِ بَدَاتِهِ، إِذَا لَا مُؤَثِّرَ غَيْرَهُ يُؤَثِّرَ فِيهِ، فَهُوَ تَعَالَى قَادِرٌ بَدَاتِهِ.» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۹۸)

ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که آیا با این تعریف از قدرت و فاعلیت حق تعالی، او فاقد صفت اراده نخواهد شد؟ علامه در پاسخ می‌گوید: «در تعریفی که فلاسفه در باب اختیار و قدرت کرده‌اند که عبارتست از نحوه وجود فاعل به گونه‌ای که اگر بخواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد ترک کند؛ این تعریف مستلزم پذیرش اراده به عنوان یک صفت ذاتی برای اوست؛ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ يَتَضَمَّنُ إِثْبَاتَ الْأَرَادَةِ صِفَةً ذَاتِيَةً لِلْوَاجِبِ مَقْوَمَهُ لِلْقُدْرَةِ.» (همان: ۲۹۸)

علامه طباطبایی نظر فلاسفه را در باب اراده می‌پذیرد و تنها اختلاف وی با آنها در این است که آنان علم حق تعالی را مصداق اراده گرفتند، در حالی که این دو از نظر مفهومی یکسان نیستند. فلاسفه نیز اراده را به معنای کیف نفسانی که امری انفعالی است در مورد خداوند صادق نمی‌دانند. از نظر ملاصدرا اراده، همان علم ذاتی حق تعالی است. به بیان دیگر حق تعالی به علم ذاتی خود مرید است. اراده لازمه علم اوست. از نظر ملاصدرا اراده از سنخ علم است که عبارتست از: «علم به خیر ملایم. فرق اراده با علم فقط در این است که علم به هر چیزی تعلق می‌گیرد، اما اراده علمی است که به شیء تعلق می‌گیرد که خیر است.» (ملاصدرا، ج ۶: ۳۲۳). از نظر علامه «هر وجودی خیر است و اراده متعلق به آن است.» ((طباطبائی، ۱۳۶۲: ۳۴۵) علامه در برخی از آثار خود اراده را از صفات فعلیه حق تعالی می‌داند که از مقام فعل او انتزاع می‌شود. از نظر او هیچ دلیلی وجود ندارد که اراده را همان علم ذاتی حق تعالی به نظام اصلح جهان بدانیم. اگر اراده به معنای متعارف آن باشد که کیف نفسانی است. این مفهوم از اراده با مفهوم علم مغایرت دارد و اگر علم به نظام اصلح باشد چنین تعریفی از نظر علامه قابل پذیرش نیست: «و اما تسمیه العلم بالخیر و الاصلح اراده او انطباق مفهوم الاراده بعد التجرید علی العلم بالاصلح الذی هو عین الذات فلا» (همان: ۳۱۶) در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اگر اراده کیف نفسانی است پس چگونه از مقام فعل انتزاع می‌شود. در مقام فعل خداوند، کیف نفسانی وجود ندارد. با توجه به این اشکال علامه می‌پذیرد که اراده دارای معنای وسیعتری از کیف نفسانی است.

از نظر علامه «در استعمال الفاظ، گاهی معنای حقیقی لفظ مراد است و گاهی لوازم و آثاری که بر آن مترتب است. ما برخی صفات را در مورد خدا به کار می‌بریم که نشانگر تأثر و انفعال روانی است، مانند؛ صفت رحمت و محبت. در این قبیل صفات نیز معنای حقیقی آن مورد نظر نیست؛ بلکه لوازم و آثار متفرع بر آن مطرح است. یعنی مراد از آن رفع حاجت فرد نیازمند است.» (همان: ۲۹۹-۳۰۰) هر چند علامه معتقد است که روایت دلالت دارد که اراده حق تعالی از صفات فعل است، اما در حواشی اسفار، مطالب حکماء را در مورد اراده ذاتی حق تعالی می‌پذیرد. اختلاف وی فقط در تفسیر اراده به معنای علم به نظام اصلح است. «و اما ما ذکره هو و غیره مین الحکماء إلهین من أمر الأرادة الذاتیه و أقاموا علیه البرهان فهو حق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۱۶) از

نظر علامه «انطباق مفهوم اراده را بر مفهوم علم به مناقشات لفظی بیشتر شباهت دارد، تا یک بحث دقیق فلسفی.» (همان: ۳۱۶)

«اختیار حق تعالی هم بدین معناست که ورای ذات او هیچ عاملی وجود ندارد که او را بر انجام فعل یا ترک وادار نماید. اگر بنا باشد که عاملی حق تعالی را وادار به کاری یا ترک آن کند آن عامل از دو حال خارج نیست: یا آن که معلول اوست یعنی فعلی از افعال او باشد؛ یا آن که چیزی است که معلول او نیست اگر آن چیز معلول او نباشد باید یا واجب الوجود دیگری باشد یا فعلی از افعال آن واجب الوجود باشد که در هر دو صورت با وحدانیت حق تعالی در تناقض است. این فرض هم که معلول واجب الوجود، او بر انجام فعلی یا ترک آن وا دارد قابل پذیرش نمی باشد، زیرا لازمه این حکم این است که معلول با وجود آن که وابسته به علت متأخر از آن است حاکم بر علت و مؤثر بر آن باشد.» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۶۱) مختار بودن خدا منافاتی با این امر ندارد که فعل صادره از او به سر حد و جوب رسیده باشد، زیرا وجوب فعل از ناحیه خود حق تعالی است نه از غیر او؛ به بیان دیگر حق تعالی خود فعل خویش را به سر حد و جوب می‌رساند و این امر با اختیار او ناسازگار نیست.

رابطه بلا با جبر و اختیار در آثار عطار نیشابوری

در نظر عطار، بلا امتحان دشوار الهی است برای بندگان، بویژه عشاق تا در این میانه، عاشق راستین از مدعی شناخته شود.

چنین گفتند کان مدت که ارواح	در او بود آفریده پیش از اشباح
شمار مدت اش سالی سه چار است	که هر یک ز آن جهان او هزار است
چو موسی را به ره در می کشیدند	سر هجده هزاران تن بریدند
همه ارواح اگر چه یک صفت بود	ولی مقصود اهل معرفت بود

(عطار نیشابوری، ۱۳۶۲: ۱۷۷)

عطار می‌گوید: حق تعالی، ارواح را سه هزار سال پیش از اشباح آفریده و همه را در یک صفت پیوست و قرار داد و دنیا را بر آنها جلوه داد و نه از ده ارواح، به دنیا گراییدند. آنگاه

بهشت از سوی راست پدید آمد و دوزخ از سمت چپ آشکار گردید. عده کمی باقی ماندند که میل دنیا نکردند و آرزوی بهشت و بیم دوزخ آنها را فرانگرفت.
و این اشاره شاعرانه‌ای است به آیه شریفه: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَى: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله.» (اعراف/ ۱۷۲) خداوند در خطاب الست با ارواح آدمیان پیمان عشق بست و آنها را از انواع بلاها، آگاه گردانید:

خطاب آمد که گر خواهان مایید	همه خواهان انواع بلاییـــــــد
همی چندان که موی جانور هست	دگر ریگ بیابان سربه سر هست
دگر چندان که دارد قطره باران	دگر چندان که برگ شاخساران
فزون زان بیش از رنج و بلا من	فرو ریزم به زاری بر شما من

(فروزانفر، ۱۳۷۱: ۱۳۸)

- آنان به پیمان حق بلی گفتند و این بلی برای بنده بلا بود و نشان آنان که به میثاق حق وفادار ماندند نیز، پذیرش همین بلا بود. عطار معتقد است که قرب پروردگار نیز با بالای عشق همراه است چنانچه می گوید:

صلای عشق جانان بی بلا نیست	زمانی بی بلا بودن روا نیست
اگر صد تیر بر جان تو آید	چو تیر از شست او باشد خطا نیست
از آنجا هرچه آید راست آییـــــــد	تو کژ منگر که کژ دیدن روا نیست
سر مویی نمی دانی از این سر	تو را گر در سر مویی رضا نیست
بلاکش تا لقای دوست بینی	که مرد بی بلا مرد لقا نیست

(زمانی، ۱۳۸۳: ۴۰۵)

- همچنین معتقد است که خداوند پیوسته بنده مؤمن خود را طبق سرنوشت امتحان می کند و این آزمایش، مایه فخر و مباهات بنده است و اگر عاشق حقیق باشد، از هیچ چیز پروا ندارد:
برخاست ز امتحانات یکبارگی دل من
تا من ترا بدیدم جهان ندیدم
من خود کیم که با من در امتحان نشستی
گم شد جهان ز چشمم تا در جهان نشستی
(شمیل، ۱۳۷۰: ۳۲۵)

- عطار دردمندی تقدیری در راه محبت حق را درمان جوهر جان خود دانسته و معتقد است اگر این دردمندی وجود نداشته باشد جان او بی معنا خواهد بود. او دردمندی سرنوشتی در راه

محبّت حق را ورای کفر و ایمان قرار داده و آن را از دین داری، دین داران متظاهر و زهدورزی زاهدان، ریا کار برتر دانسته است، و به صراحت تمام می گوید:

گفت ای دردی که درمان منی	جان جانی، کفر و ایمان منی
	(زمانی، ۱۳۸۳: ۶۵)
ذره ای دردم ده ای درمان من	ز آن که بی دردت نماند جان من
	(همان: ۲۴۰)
کفر، کافر را و دین، دین دار را	ذره ای دردت دل عطّار را
	(همان)
در گذر از زاهدی و سادگی	درد باید درد و کار افتادگی
	(همان: ۴۳۶)

- عطّار برای اثبات سرنوشت دردمندی خود حکایتی را مطرح کرده که مضمون آن چنین است: «مردی رند، بر دگانی ایستاده بود و از دکان دار چیزی می خواست، دکان دار می گفت: که تا تن خویش را زخم نکنی، چیزی به تو نمی دهم، آن مرد تن خود را برهنه کرد و گفت: بنگر که اگر عضوی زخم نادیده می بینی تا بر آن زخم برسانم. عطّار می گوید: من مانند آن رند گدایم که سر تا پای من زخم است ولی با این همه زخم و درد، از درد حق بی نیاز نیستم و این همان غمی است که همواره آن را می طلبم. همین که «هو» می شنوم خروش و هیاهو از وجودم برمی خیزد و اگر همیشه چنین باشد کمالی است که بدین درد و غم به حق زنده شدم و از خود مُردم.» (همان: ۲۹۷)

این درد تقدیری، گنجی است که از گنجینه های عنایت غیبی حق، نصیب انبیاء و مهتران بارگاه وی شده و کهتران و بی خبران از آن محروم اند:

هر کجـا رنج و بلایی بیش بود	انبیاء را آن همه در بیش بود
چون نصیب مهتران درد است و رنج	کهتران را کی تواند بود گنج
	(همان: ۴۰۰)

- «عاشق راستین، بلا و محنت معشوق را خریدار است چنانچه در جای جای آثار عطّار می بینیم که عرفا از خداوند تقاضای بلا دارند، چون به خوبی می دانند که نعمت بلا به هر کسی داده نمی شود. مواردی را برای نمونه با روایت عطّار، نقل می کنیم: جنید روزی زار می گریست، سؤال کردند موجب گریه چیست؟ گفت: اگر بلا ازدهایی گردد، اول کس من

باشم که خود را لقمه او سازم و با این همه، عمری گذاشتم در طلب بلا، و هنوز با من می‌گویند که: تو را چندان بندگی نیست که به بلای ما ارزدا! (زمانی، ۱۳۸۳: ۱۲۸)

- «خیر نساج گفت: در مسجدی شدم، درویشی را دیدم. در من آویخت و گفت: ای شیخ: بر من محنتی بزرگ آمده است. گفتم چیست؟ گفت: بلا از من باز شده و عافیت به من پیوسته است.» (شیروانی، ۱۳۷۲: ۱۲۲)

از نظر عطار، برای بنده مؤمن، بلا و نعمت در سرنوشت وی یکسان است چنان که می‌گوید:

گر تفاوت باشد ترا از دست شاه	سنگ یا گوهر، نه ای تو مرد راه
گر عزیز از گوهری، از سنگ خوار	پس ندارد شاه اینجا هیچ کار
سنگ و گوهر را نه دشمن شو، نه دوست	آن نظر کن تو، که این از دست اوست
گر تو را سنگی زند معشوق مست	به که از غیری گهر آری به دست

(عطار، ۱۳۷۸: ۲۰۰)

از دیدگاه وی بعد از هر سختی و بلا، نعمتی در راه است و هر بلاء، نعمتی در خود نهفته دارد:

اگر کامیست، در کام بلا نیست	وگر گنجیست، زیر ازدهای نیست
-----------------------------	-----------------------------

(همان، ۱۳۶۱: ۱۲۴)

نتیجه گیری

یکی از کلمات محوری سخن عطار، واژه درد تقدیری در عشق است و مقصود از آن آمادگی روحی انسان است برای پذیرفتن امور ذوقی و حقایق روحانی و چیزهایی که می‌تواند انگیزه‌کارهای اساسی شود و نیروی حرکت سالک به سوی مقصود گردد. به اعتقاد او، هرگاه با تمامی وجود از سر تا به پای درد گردی، درخور و شایسته حریم وصل کردگار می‌شوی زیرا درد سبب وصول است. انسان در دیگ بلا پخته می‌شود.

عطار معتقد است سرنوشت بلا، بلای دوری عبد از معبود، محک محبت و بندگی است و نقل می‌کند که: سمنون محب را گفتند: چرا محبت را به بلا مقرون کردند؟ گفت: تا هر سلفه‌ای دعوی محبت نکند. چون بلا بیند به هزیمت شود. شیخ در بیان این که هر بلا و مصیبتی می‌توانست بدتر از آن هم باشد، به داستان بهلول در الهی‌نامه بخش دهم اشاره می‌کند و می‌گوید: بهلول در بغداد از دست کودکان به تنگ آمد که از هر سوی می‌تاختند و سنگ بر وی می‌انداختند. چون از عهده ایشان برنیامد، خم شد و سنگی کوچک از زمین برداشت و گفت: حال که مرا می‌زنید با این چنین سنگی کوچک بزنید. سنگ‌های بزرگ پایم را زخم می‌کند و من نمی‌توانم ایستاده نماز بخوانم.

در حال سنگی بر او زدند و خون روان شد. ناگزیر از دست ایشان لنگ‌لنگان از بغداد به سوی بصره رفت و شبانگاهی آنجا رسید و در گوشه‌ی خرابه‌ای خزید و خوابید. بامداد، مردم بصره او را خون‌آلود کنار کشته‌ای یافتند که همان شب در آن خرابه انداخته بودند. گفتند: تو کیستی و این مرد را چرا کشته‌ای؟ گفت: بهلولم و من نکشتم و این زخم سر و خون من از سنگ کودکان است. باور نکردند دو دست و پای او را سخت بستند و به زندانبانش سپردند. او با خود گفت: های ای نادان، سنگ کودکان را سپاس نگفتی و به بصره گریختی، اینک بمیر که می‌گویند خون ریختی.

به نظر او بلای تقدیری عامل کنترل و جلوگیری از گناه است. چیزهایی که از انسان می‌گیرند مانند مال و ملک و اقربا و اعضای بدن و حتی چشم و عقل، می‌تواند انسان را به ورطه فساد و تباهی بکشاند؛ زیرا آن‌ها او را وادار به ارتکاب معاصی می‌کند. خداوند بنده خود را به وسیله امراض به بند می‌کشد تا او قادر به ارتکاب گناه نشود و بالاخره اگرچه اعتقاد به تقدیر،

نوعی امید یا ناامیدی بجا یا گاه کاذب ایجاد می‌کند، اما اعتقاد مطلق بدان، عیب‌های فراوانی از جمله، غلط بودن مبنای این تفکر، منتفی بودن نتیجه بعثت انبیاء و فرو فرستادن کتاب‌های الهی، امر و نهی و هدایت و... سوء استفاده قدرتمندان نابکار و رکود و تسلیم و تخدیر نابجای توده‌های انسانی را در پی دارد. همچنان که ادبیات نقش بزرگی در القای این امر داشته است، باید تا حد امکان در زدودن آثار منفی آن، نقش داشته باشد.

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، دفتر عقل و آیت عشق، سه جلدی، تهران: طرح نو.
- ۳- ابن سینا، ابوالحسین، (۱۳۸۲)، اشارات و تبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، جلد اول، تهران: سروش، چاپ اول.
- ۴- _____، (۱۴۰۴)، الشفا (الاهیات)، قم المقدسه: منشورات مکتبه آیت العظمی المرعشی النجفی.
- ۵- احمد بن فارس، ابن زکریا، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۶- احمدی، احمد، (۱۳۶۰)، «لذت از منظر ابن سینا»، همایش بین المللی ابن سینا، هند: دانشگاه دهلی.
- ۷- اسماعیل پور، ابولقاسم، (۱۳۹۳)، اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش.
- ۸- اشرف زاده، رضا، (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، قم: دارالمعلم.
- ۹- الهی قمشه‌ای، حسین، (۱۳۷۵)، سایه در خورشید، تهران: سروش.
- ۱۰- انصاری شیرازی، یحیی، (۱۳۹۱)، دروس شرح منظومه، ج ۴، قم: بوستان کتاب.
- ۱۱- جقایی نائینی، اسدالله، (۱۳۸۹)، آثار عطار نیشابوری (گزیده تحلیلی-تشریحی)، تهران: سوره مهر.
- ۱۲- تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۸۹)، تحریر الحکم و دررالکلم، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی تهران: پیام علمدار.
- ۱۳- کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۸۹)، الکافی، تحقیق علی اکبر الغفاری، قم: دارالکتب الاسلامی، چاپ دوم.
- ۱۴- جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۹ق) شرح المواقف، منشورات محمد علی بیضون، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ۱۵- جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۱)، تفسیر مثنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۱۶- _____، (۱۳۷۳)، عرفان اسلامی، چاپ اول، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.

- ۱۷ خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸ق)، *تحریرات فی الأصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۸ خویی، ابوالقاسم، (۱۴۳۰هـ.ق)، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات بحث محقق خویی، قم: مؤسسه الخویی الاسلامیه.
- ۱۹ ژمانی، کریم، (۱۳۸۳)، شرح مثنوی، تهران: امیر کبیر.
- ۲۰ سبحانی، محمدتقی و رضائی، محمدجعفر، (۱۳۸۵)، *اندیشه اسلامی ۱ و ۲*، قم: معارف.
- ۲۱ - شمیل، آن ماری، (۱۳۷۷)، *من بادم و تو آتش*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز.
- ۲۲ شیروانی، علی، (۱۳۷۲)، *آموزه‌های اخلاقی در مثنوی*، تهران: حکمت.
- ۲۳ صارمی، سهیلا، (۱۳۷۳)، *مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در آثار عطار*، تهران: کلک خیال.
- ۲۴ طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۵)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی، تهران: محمدی.
- ۲۵ - _____، (۱۳۷۲)، *حاشیه الکفایه*، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی ۱۳۷۲.
- ۲۶ - _____، (بی تا - الف)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، قم: دارالعلم.
- ۲۷ - _____، (بی تا - ب)، *حاشیه الکفایه*، تهران: بنیاد علمی فرهنگی.
- ۲۸ عطار، فریدالدین، (۱۳۶۰)، *منطق الطیر*، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۹ - _____، (۱۳۶۶)، *تذکره الأولیا*، دکتر محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- ۳۰ - _____، (۱۳۶۸)، *الهی نامه*، تصحیح و مقدمه از هملوت ریتر، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۳۱ - _____، (۱۳۸۰)، *منطق الطیر*، سیدصادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ۱۷.
- ۳۲ - _____، (۱۳۷۰)، *دیوان*، به کوشش تقی تفضلی، تهران: فردوس.
- ۳۳ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، *زندگی مولانا جلال‌الدین*، تهران: زوآر، چاپ پنجم.

- ۳۴ - _____، (۱۳۷۱)، شرح ابیات مثنوی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۵ - _____، (۱۳۷۴)، شرح احوال و نقد آثار عطار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۶ - _____، (۱۳۶۶)، احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۷ - فیاض، محمداسحاق، (۱۴۳۰ق)، فی اصول الفقه (توضیح الحلقه اثنیه)، تقریر سیدمجتبی حسین نژاد، قم: بی‌نا.
- ۳۸ - مشتاق مهر، رحمان و برزی، اصغر، (۱۳۹۰)، محتوا و ساختار در تذکره الاولیای عطار، نشریه زبان و ادب فارسی (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز)، دوره ۵۴، شماره ۲۲۳.
- ۳۹ - مصباح، محمدتقی، (بی‌تا)، تعلیقہ علی نہایۃ الحکمہ، قم: مؤسسه در راه حق.
- ۴۰ - _____، (۱۳۷۹)، آموزش اصول عقاید، تهران: نشر بین الملل سازمان تبلیغات.
- ۴۱ - مطهری، مرتضی، (۱۳۹۴)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: صدرا.
- ۴۲ - _____، (۱۳۸۵)، انسان کامل، چاپ سی و هفتم، تهران: صدرا.
- ۴۳ - مجلسی، محمدباقر، (۱۳۷۹)، بحار الانوار، ترجمه محمدجواد نجفی، تهران: اسلامیه.
- ۴۴ - ملاً صدرا (محمد بن ابراهیم - صدرالمتهلین)، (۱۹۸۱)، الحکمہ المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ج ۲، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۴۵ - خائینی، میرزا رفیع‌ای، (۱۴۳)، کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، تحقیق و تعلیق سید طیب جزایری، قم: من منشورات مکتب بصیرتی.
- ۴۶ - خرقی، ملاً احمد، (۱۳۸۶)، معراج السعاده، تصحیح سیداحمد شادرخ، تهران: راه علم، تهران.