فصل‌نامهٔ علمی- پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال دوازدهم، شماره ۴۶، بهار ۱۴۰۰
صفحات ۱۸۳-۱۵۴

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا

سهیلا ذوقی[۱]

چکیده

اختیار و جبر در فرهنگ ایران باستان، روندی متغیر و پرفراز و نشیب داشته و از همان آغاز راهی یکسان نپیموده؛ چنان که در واژه های آریاییان آغازین ایران که در کتاب دینی مزدیسنان(اوستا) برجا مانده است، جدایی جبر و اختیار از یکدیگر و تفاوت آنها در کارهای روزانهٔ ایرانیان جدایی ناپذیر می نماید. این روند با فراز و نشیب هایی تا دوره ساسانی دنبال می شود که زروان باوری اندیشه جبرگرایی خود را نمایان تر می سازد و در این دوره اندیشهٔ برآمده از آیین زروانی با اندیشه و فرهنگ مزدیسنی می آمیزد که همه چیز حتی خیرگزینی اهورامزدا و شرگزینی اهریمن را بر پایهٔ اختیار آن دو استوار می داند و حد میانه ای از باور به جبر و زروان باوری در اندیشهٔ مردم ایران باستان پدید می آید که البته هنوز فرهنگ اختیار باوری، بر اندیشه زروان باوری چیره است. در نظر مولوی نیز جبر و اختیار مربوط به درجات سیر و سلوک و مقامات استکمالی سالکان است بدین معنی که سالک در آغاز سیر و سلوک تا وقتی به مقام فناء فی الله و معیّت با حق-که آخرین مقام وصول سالک است- نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می کند، اما وقتی به آن مقام رسید و تعینات هستی در او فانی شد دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد. در این پژوهش برآنیم دو عنصر جبر و اختیار در متون زرتشتی و همچنین مشترکات آن با اندیشهٔ مولانا را بررسی نماییم، و سرانجام بر این نکته معترف خواهیم شد، زرتشت نیز مانند مولانا بر این باور است هر انسانی صاحب اختیار و اراده، آزاد است تا بین خوبی و بدی انتخاب کند و عمده پیام آن ها اخلاقی است، و در عین حال به جبری اعتقاد دارند که در تمام ادیان و میان تمام اقوام حاکم است و همان اعتقاد به ارادهٔ خداوند است که در طول ارادهٔ انسان قرار دارد..

واژگان کلیدی: جبر، اختیار، زرتشت، عرفان، مولانا.

---

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نظرآباد، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسندهٔ مسئول)
.soheyla.zoghi2395@gmail.com

تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۶/۱
تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۹/۲۷

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مقدمه

زرتشت و مبانی عرفان زرتشتی

«زرتشترا» یا زرتشت پیامبر ایران باستان که بر اساس سنّت، در قرون ششم و هفتم قبل از میلاد به اوج شکوفایی خود رسید(زنر ،۱۳۸۴: ۱۸). زرتشت به تبلیغ دین خود در میان اقوام ایرانی پرداخت، دین زرتشت از کهن‌ترین ادیانی است که حاوی مبانی و مایه‌های اصیل عرفانی بوده و بر ادیان شرقی و غربی تأثیر شگرف داشته است. سروده‌های زرتشت بیش از هر چیز سرشار از دریافت‌های معنوی و عرفانی است و با زبانی عارفانه سروده شده است.

دربارهٔ مبانی عرفانی در دین زرتشت همواره بحث شده و به اندازهٔ کافی شواهد و مدارک در اختیار بوده تا اندیشمندان را به این موضوع راهنمایی کند. نخستین شخصیتی که به طور جامع به عرفان زرتشتی رسیده و ارکان آن را دریافته و در آثار خود آورده است شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. او به خوبی با حکمت و فلسفهٔ یونانی و حکمت اشراقی زرتشتی آشنایی داشته، به روشنی بیان نموده که حکمت نوری و اشراقی زرتشتی منبعی عرفانی است که به حکمت یونان نیز راه یافته است او حکمت اشراقی و عرفانی را از ایران باستان دانسته است. در بین ایران شناسان معاصر نیز هانری کربن بیش از دیگران در همهٔ آثار خود مانند ارض ملکوت به عرفان زرتشتی رسیده و در مطالعات تطبیقی، خودآگاه یا ناخودآگاه به این حوزه راه یافته است. این بزرگان، عرفان ایرانی و اسلامی را ادامهٔ عرفان زرتشتی دانسته‌اند.

در بررسی مبانی عرفان زرتشتی باید به این نکته اشاره کرد که گاهان و هفده سرودی که زرتشت سروده و از او به یادگار مانده است فقط شامل شریعت و آموزش‌های دینی نیست بلکه الهام‌هایی شورانگیز و دریافت‌هایی عرفانی است که از نوعی تجربهٔ معنوی حکایت دارد که روحی شیفته و عاشق، با خداوند راز و نیاز می‌کند و گویی با نگاه وحدت وجودی، هستی را در مجموع شهود نموده و به اشراق رسیده است. اصلی‌ترین ویژگی

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

اشراقی و عرفانی زرتشت تکیه بر نور و دیدار با شخصیت‌هـای نـورانی اسـت کـه مبنـای عرفان او قرار می‌گیرد. در عرفان اسلامی نیز عارفان بـه دیـدار بـا شخصـیت‌هـای نـورانی رسیده‌اند.

«نور یا همان فرّ یا فرّه ودیعه‌ای است ایزدی که از فرّ اهورامزدا بـه وجـود آمـده و هـر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد به خدا نزدیک‌تـر و بلکـه خلیفـه و جانشـین خداست. در زادسپرم آمده که «فرّ زرتشت به شکل آتش از آن اسر(روشنی ازلی که جایگاه اورمزد است، روشنی بی‌پایان) فرود آمد به آن آتش، که پیش او بود، آمیخت. از آتش انـدر مادر زرتشت آمیخت. سه شب در همهٔ گذرهای اطـراف خانـه، بـه شـکل آتـش پیـدا بـود (متجلی بود)، راه گذاران، نوری بزرگ همی دیدند» (رضی،۱۳۷۱: ۲۱۹).

حکمت خسروانی، فلسفهٔ اشراق و عرفان نوری از ایران زمین به یونان رسیده و همواره سـه اصل زرتشتی: گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک، همان حکمت و عرفان شده اسـت. چنانکـه حکمای ایران از ابوعلی‌سینا و سهروردی تا دیگران، حکیم را به همین معنی معرفی کرده‌اند.

سهروردی در حمکه الاشراق به صراحت ایـن حکمـت عرفـانی را از زرتشـت دانسـته است. او می‌گوید: «کسی که این سخنان را باور نمی‌دارد، بـر او بـاد کـه روی در ریاضـات بیاورد و از پیران وارسته یاری بخواهد، شاید نوری بر دل او بتابد و نور فروزان را در عـالم جبروت ببیند و ذوات و اشخاص ملکوتی را ببیند و انواری که هرمس و افلاطون دیـده‌انـد بنگرد و تابش‌های مینوی یعنی روحانی را ببیند، چنان که حکیم دانشـمند، پیشـوای کامـل، زرتشت آذربایجان از آن خبر داده است، در کتاب زند آنجا که می‌گوید: جهان بر دو بخش است. جهان مینوی که عالم نورانی و روحانی است و گیتی که مراد از آن جهـان ظلمـانی و جسمانی می‌باشد، و چون نور فیض دهنده و تابنده از عالم بالا بر نفوس فاضلهٔ آنان نیروی درخشش و رأی می‌بخشد و مانند آفتاب می‌درخشد»(سهروردی ،(بی تا): ۳۷۲).

آموزه‌های زرتشتی در اغلب ادیان تأثیر نهاده و به ویژه در ادیان ابراهیمی نقـش آفرینـی نموده است. خداوند در این ادیان نور دانسته شده و همواره به صورت نور یا آتش بر انبیاء

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

و اولیاءِ عرفا جلوه کرده است. بنابراین «عرفان و تصوف، یعنی نیرومندترین پایهٔ قوهٔ عقلانی و عالی‌ترین درجهٔ کمال آدمی و لطیف ترین بافتهٔ کارگاه ذوق انسانی و ارزنده‌ترین کتب پرورش روحانی بشر و حکمت یا فلسفهٔ اشراق، هر دو زاده و دست پروردهٔ عقل و احساس و ذوق و هنر ایرانی است و ایران زمین گاهواره این دو اختر فروزان به شمار می‌رود»(امام،۱۳۵۳: ۱۵).

بی‌شک در عرفان و تصوف بیش از هر رشتهٔ دیگری میراث زرتشتی حفظ شده و با تفسیرهای جدید و مناسب با دین اسلام ارایه گردیده است. بنابراین پیام اصلی زرتشت راستی و درستی از راه محبت و عشق است که در عرفان اسلامی با نام مکتب عشق زنده شده است.

جبر و اختیار یکی از مهم ترین دغدغه‌های بشر- عامی و عالم- از گذشته‌های دور تا دنیای ماست. آیا بشر در اعمال و افعالی که انجام می‌دهد مجبور است یا مختار؟ از اساسی ترین پرسشهای بنیادین آدمیان در درازنای عمر تاریخ است. هر پاسخی که به پرسش جبر و اختیار داده شود، مسلماً بر رفتار شخصی و سلوک عملی انسان تأثیر مستقیم خواهد نهاد. از این رو با نظری به مواریث فکری و ذوقی ملّت‌ها در گذشته و حال در می‌یابیم که کم تر قوم و ملتی اعم از شاعر و نویسنده و محقق در حوزه عرفان و فلسفه وجود دارد که به مسألهٔ جبر و اختیار نپرداخته باشد.

در این قسمت به بررسی مسأله جبر و اختیار نزد ایرانیان باستان می‌پردازیم اما نخست مفاهیم جبر واختیار توضیح داده می شود. از آنجا که در بررسی متون کهن ایرانی تعریف مستقلی از این مفاهیم به دست نیامد. این بحث براساس نظر اندیشمندان اسلامی آغاز می‌شود، سپس، دیدگاه ایرانیان در مورد مسألهٔ جبر و اختیار براساس نظر اندیشمندان اسلامی آغاز می‌شود،سپس، دیدگاه ایرانیان در مورد مسالهٔ جبر و اختیار براساس متون کهن ایرانی مورد بررسی قرار گرفته و اینکه چگونه مزداییان این دو اصل به ظاهر متضاد را در اعتقادات خود جمع کرده‌اند و بازتاب این اندیشه در عرفان اسلامی بخصوص در دیدگاه

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مولانا جلال‌الدین که می توان او را در مسیر ادبیات منظوم ایران «متمم» شعر و نظم عارفانه به شمار آورد و اینکه او که با توجه به عاقل بـودن انسـان، خواسـته اسـت در اثـر عرفـانی خود- مثنوی- در ضمن داستان‌ها و تمثیل‌ها انسان را مختار و آزاد معرفی می‌کند، اما بایـد گفت که وی در این داستان‌ها با توجه به مسایل جبری که برای اثبات مختار بودن انسان به نظم کشیده، باز هم در اثبات اختیار به جبر استناد کـرده و گـویی در میـان ایـن دو نیـروی حاکم بر سرنوشت انسان غربت زده در پهنهٔ گیتی درگیر بوده است و چنین می‌سراید:

عاشـقم بـر قهـر و بـر لطفـش بـه جـد بوالعجب من عاشقِ این هر دو ضد

(مثنوی،د۱،بیت، ۱۵۷۰)

بیان مساله تحقیق

درآیین زرتشت، اهورامزدا، آفریدگار هستی است و در عـالم دو نیـروی متضـاد وجـود دارند به نام «سپندارمینو» که سرچشمهٔ نیکی و خیر است، و «انگـره مینـو» یـا اهـریمن کـه سرچشمهٔ زشتی و پلیدی است. زندگی ستیز میان نیکی و بدی یا خیر و شر است. در ایـن نبرد کسی پیروز است که از بـدی، دوری جویـد و بـه خیـر و نیکـی روی آورد، و اولـین انسانی که به ارزش و شأن انسان مفهـوم بخشـید و گـوهر عقـل او را خاطرنشـان سـاخت زرتشت بود. انتخاب، اختیار و اراده، هزاران سال قبل از سارتر و نیچه و دیگـر بزرگـان در مکتب زرتشت مورد توجه قرار گرفته است. زرتشت در اوستا می گوید:«ای اهـورامزدا، بـا دمی پاک و اندیشهٔ نیک به تو روی می آورم، ای مزدای نیکی افزای، خواستارم کـه بـه مـن کامیابی در این جهان مادی و توفیق وصول به آن در جهان مینوی ببخشایی و این که بتوانم چنان گروه مردمان را آیـین بیـاموزانم کـه هـر دو جهـان را چنـین دریابنـد.»(یسـنا، هـات ۲۸).زرتشت به انسان ها می آموزد که یاریگر سپندارمینو باشند و به جنگ اهریمن یا انگـره مینو برخیزند. زرتشت تکیه به اصل اندیشه(قدرت انتخاب) و گفتـار و کـردار نیـک دارد و این سه اصل، از اصول انسان سازی این آیین است. این سه اصل موجب قرب بـه خداونـد است. اندیشهٔ زرتشت بسط و گسترش یافته و انسان را به دلیـل صـاحب اختیـار بـودن در

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مرکز و ثقل آفرینش قرار می دهد و در دیدگاه و اندیشهٔ عارفانی چون مولانا نیز بازتاب خود را نشان داده به طوری که این عارف بزرگ معتقد است در عالم خلقت، انسان از لحاظ زمان آخرین مخلوقات است لیکن از جهت مرتبت، کمال مطلوب است که برای تحقق یافتنش همه آفریدگان درکارند و سیر تکامل به سوی او دارند.

مولانا با توجه به عظمت و نیروهای گوناگونی که در انسان سراغ دارد، چه در قلمرو فردی و چه در قلمرو اجتماعی، اصالت را از آن انسان می داند. در سراسر مثنوی«انسان محوری» کاملاً به چشم می خورد، و معتقد است انگیزه خدا از خلقت و به جریان انداختن هستی، انسان است و تنها انسان است که به عنوان موجودی آزاد و انتخابگر می تواند با ترک علایق مادی و مهار کردن نفس امّاره و تهذیب اخلاق، تولّدی تازه را در جهان بینی و اندیشه ها و عواطف خود پیدا کند. قلبش پاک و روحش منوّر و درخشان گردد و شایستگی راه یابی به وادی کمال و پیوستن به سرچشمهٔ حقیقت را به دست آورد. خود را به جایگاهی بالاتر از فرشتگان مقرب الهی برساند، و این مهم با به کارگیری قدرت انتخاب و آزادی اراده محقق خواهد شد.

پرسش‌های تحقیق

– جبر و اختیار در عرفان زرتشت و عرفان مولانا چگونه قابل استدلال و بررسی است؟

– آیا انسان به عنوان موجودی مجبور و یا صاحب اختیار و اراده آفریده شده، و این موضوع درآیین و اندیشه زرتشت و مولانا مشترکاتی به خود اختصاص داده است؟

پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ موضوع جبر و اختیار، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته ولی درخصوص این موضوع به صورت مستقل در آیین زرتشت و چگونگی بازتاب آن در اندیشهٔ مولانا پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. از میان مقالات فراوانی که به جبر و اختیار از دیدگاه مولانا پرداخته اند و غالبا محتوای واحدی دارند، به برخی اشاره می‌شود. امیرعباس علیزمانی در مقالهٔ «خدا، شر و اختیار از دیدگاه مولانا» صعود و سقوط آدمی را نتیجهٔ اختیار او می‌داند.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

با توجه به پراکندگی ابیات جبر و اختیار در شش دفتر مثنوی، این اظهار نظرها گـاه بـه نتایج ضد و نقیضی انجامیده است؛ تا آنجا که عده ای مولوی را جبـری مـذهب، عـده ای اشعری مذهب و عده ای متمایل به مشرب امامیه دانسته اند. از آنجـا کـه بررسـی و نقـد و نظر آرای همهٔ صاحب نظران مجالی وسیع می طلبد، به ناچار به نظر مولوی شناس برجسته اشاره می شود: همایی در مولوی نامه در مقالت سوم، بحثـی کامـل در ایـن موضـوع دارد. حاصل کلام وی این است که مولوی خلافِ جمهور اشاعره، معتقد به حـالتی بـین جبـر و تفویض مطلق شده است و با ذکر ابیاتی از مثنوی، به اثبات ایـن مـدعا پرداختـه اسـت کـه ملاصدرا و پیروان او در جبر و اختیار،پیرو مسلک مولوی اند و آن گـاه بـا هشـت دلیـل،از مجموع ابیات مثنوی، به اثبات اختیار و ابطال جبر می پردازد. همایی در نهایـت بـا تفـاوت جبر مجذوب سالک و جبر عوام، بر این باور است که اشخاص مجذوب از خـود اختیـاری ندارند و مجبور صرف هستند و از دو شـاخه اختیـار آزاد شـده انـد؛ بنـابراین، مولـوی بـه مخاطبان خود توصیه می کند اگر می خواهند از این اختیار نیم بند رها شوند، باید خـود را از بادهٔ معنوی حق مست کنند(همایی،۱۳۶۹، ۹۳-۷۶).در خصوص مساله جبر و اختیـار در آیین زرتشت به مقالهٔ حمید کاویانی پویا با عنوان جبر و اختیار در ایران باستان مـی تـوان اشاره کرد و همچنین به مقاله ای با عنوان«نگاهی به انسان شناسی زرتشت و استنتاج دلالت‌هـای تربیتی آن» در مجلهٔ معرفـت ادیـان، بهـار۱۳۹۳ کـه انسـان شناسـی را پـس از خداشناسـی محوری ترین مسئله نزد ادیان معرفـی مـی کنـد و معتقـد اسـت مبنـای آفـرینش جهـان و فرستادن پیامبران، برای انسان و هدایت او بوده است و این نشان از اختیار آدمی است.

اهداف تحقیق

موضوع جبر و اختیار انسان از دیرباز تا کنـون ذهـن اندیشـمندان بسـیاری را بـه خـود مشغول کرده و تحقیقات فراوانی نیز در این زمینه صورت گرفته، به طوری کـه ایـن سـوال پیش می آید: آیا اعتقاد به جبر و اختیار و آزادی انتخـاب او در باورهـای فـردی و اندیشـهٔ ایرانیان باستان(آیین و اندیشه زرتشت)هم سـان و هماننـد عارفـانی هماننـد مولانـا اسـت؟

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

بنابراین در این پژوهش، با توجه به منابع کتابخانه ای غنی، دو عنصر جبر و اختیار در متون زرتشتی و همچنین مشترکات آن با اندیشهٔ مولانا مورد بررسی قرار می گیرد.

تعریف جبر

لغت «جبر» در این معنا به کار رفته است: «شکسته را بستن، نیکو کردن حال کسی، بدی و نیکی را از حق دانستن و کسی را به زور به کاری واداشتن»(التهانوی ،۱۳۷۸: ۲۱۹) و نیز به معنای بی نیاز کردن فقیر و الزام و اجبار آمده است(سجادی،۱۳۸۹: ۱۷۰). جبر به معنای سرنوشت و تقدیر به کار رفته است و غالباً بدین معنی است که خداوند با یک قدرت برتر آغاز و سرانجام انسان ها را پیش از خلقتشان مقدّر کرده، به طوری که ایشان را از آن هیچ گریزی نیست.

تعریف اختیار

اختیار در لغت به معنای انتخاب و گزینش و ترجیح دادن چیزی است بر چیز دیگر، و به خواهش دل خود اقدام به کاری کردن که این معنی در مقابل اجبار است. در لمع آمده است که اختیار اشاره است به آنچه خدای متعال برای بندگان خود اختیار کند که آن را بندگان به عنایت ازلی حق اختیار کنند نه به اختیار خود(همان: ۶۴).

برخی از پدیده‌های محسوس می‌توانند دلیل بر اختیار انسان باشند. ۱- زمانی که انسان از اعمال ناشایست خود احساس ندامت می‌کند. ۲- احساس مسئولیت ۳- انجام تکلیف ۴- اساس پدیده های اخلاق و پسندیده بودن آن، بدون آزادی اراده و اختیار انسان غیر منطقی خواهد بود.

پس از این مقدمه، به بررسی مفاهیم جبر و اختیار از دیدگاه عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا می‌پردازیم.

جبر و اختیار در عرفان زرتشت و مولانا

تضاد میان نیکی و بدی که هستهٔ مرکزی اعتقادات ایرانیان باستان است نقطهٔ اصلی و پایهٔ اساسی اخلاق در آیین زرتشت به شمار می‌رود که نفس و ضمیر هر فرد آدمیزاد یک

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

میدان نبرد و نزاع دایمی بین خیر و شر است و سینهٔ آدمی تنوری است که آتش این جنـگ همواره در آن مشتعل می باشد. روزی که اهورا مزدا آدمی را بیافرید، او را آزادی عمل عطا کرد که خود، عمل خود را بگزیند. یعنی دارای نیروی اختیار گردید که مابین دو راه خطا و صواب هر یک را بخواهد انتخاب کند.

هرچند اهورامزدا به وسیلهٔ نیروی نیکی، یعنی سپنتامینو، و نیـز بـه دسـتیاری وهومنـه، همیشه آدمی را به سوی راستی می کشاند. ولی در همان حال نیروی زشـتی و بـدی انگـره مینو نیز در او ظهور یافته، و در خاطر او همـواره وسوسـه مـی کنـد. از ایـن رو تکلیـف و وظیفهٔ هر فرد بشر آن است که در دل خود ما بین آن دو منادی یکی را اجابت کند. فرشـتهٔ نیک را اطلاعت کرده، خوبی را اختیار کند و یا آنکه سخن دیو را شنیده، راه بدی برگزیند. البته نیکان بدی را نمی‌پسندند.

اما جبری که در تمام ادیان و میان تمام اقوام حاکم است اعتقاد بـه ارادهٔ خداونـد اسـت که در طول ارادهٔ انسان قرار دارد. این مشیّت الهی در آیین زرتشت همان ارادهٔ اهـورا مـزدا است که بر همهٔ امور نظارت دارد. اما مسألهٔ اختیار، پیروی انسان از راه راسـت و پرهیـز از بدی و دروغ است که با ارادهٔ شخص صورت می‌گیرد.

از آنجا که انسان آفریده اورمزداست، به آفرینش نیک تعلّق دارد. او که به عنـوان عامـل آزاد آفریده شده است، حق انتخاب میان نیک و بد را دارد. در هـر حـال، رسـتگاری او بـه انتخابی که می کند، بستگی دارد. هر عمل نیکی که فرد انجـام مـی‌دهـد، نیـروی نیکـی را افزایش می دهد و هر عمل بدی که او مرتکب می‌شود، بر وسعت قلمرو بـدی مـی‌افزایـد. اگر اعمال نیک و بد فرد را در دو کفهٔ ترازو بگذارند، شاهین ترازو به آن سـمتی متمایـل می‌شود که سنگین‌تر است و به همین دلیل، فرد باید برای نجات خود نیکی را برگزیند.

همان طور که قبلا اشاره شد «اساس نظام اخلاقی دین زرتشـت بـر پایـهٔ اصـل اختیـار است و هستهٔ آموزش های او بر سه اصل اندیشهٔ نیک، گفتار نیـک و کـردار نیـک، اسـتوار است و هر مؤمن زرتشیتی به ادای سوگند متعهد می شود که نیک بیندیشد و گفتار و کردار

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

نیک داشته باشد. یکی از مفاهیم در زبان اوستایی: "انتخاب کردن و برگزیدن" است»(ویدن گرن،۱۳۷۳: ۱۳۲).

و «هر که با انتخاب خود راه راستی را که همان اشه است، دنبال کند و به آن باور داشته باشد، به صورت فردی مؤمن و معتقد در می آید. یعنی اشون است. امّا در پیروی از این راه جبری در کار نیست، البته این گزینش دایماً باید تأیید شود، چرا که بدی همیشه در پی فرصتی است تا به ویرانگری بپردازد(هینلز،۱۳۷۳: ۱۹۴).

مولوی عارف اندیشمند جهان اسلام نیز در تبین این موضوع از یک نگاه در اثبات جباریّت حق، نه تنها افعال انسان، بلکه هستی او را مجبور و مقهور سلطنت الهی معرفی می‌کند اما از سویی به موجب فضیلت انسان بر دیگر موجودات به اثبات نوعی اختیار برای انسان می‌پردازد و به ردّ اعتقاد جبر مطلق می‌پردازد و اختیار و آزادی انسان را اثبات می‌کند، و در اثبات اختیار انسان، بیشتر به امور روانی انسان، از جمله شرم، خشم، خجالت، تردید و تردد، پشیمانی، انتخاب امری از امور، رجوع به وجدان و... توسل می جوید:

پیش قدرت خلق جمله بارگه — عاجزان چون پیش سوزن کارگه
گاه نقش دیو و گه آدم کند — گاه نقش شادی و گه غم کند
گر بپرانیم تیر، آن نی ز ماست — ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر این معنی جبّاریست — ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار — خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست — زین دریغ و خجلت و آزرم چیست

(مثنوی /دا،ابیات ۶۱۹-۶۱۲)

و یا در جایی که می گوید:

اختیار اندر درونت ساکن است — تا ندید او یوسفی، کف را نخست
اختیار و داعیه درنفس بود — روش دید آن که پر و بالی گشود

(مثنوی، د۵، ابیات ۲۹۷۷-۲۹۷۶)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

و یا درجایی که انسان در رجوع به وجدان و هدایت نفس، می تواند تصمیم بگیـرد کـه در زمانی خاص، کاری را انجام دهد یا از کاری چشم بپوشد، دلیل بر مختـار بـودن آدمـی است.

درک وجـدانی بـه جـای حـس بـود / هر دو در یـک جـدول ای عـم مـی‌رود
نغـز مـی‌آیـد بـر او کـن یـا مکـن / امـر و نهـی و ماجراهـا و سـخن
ایـن کـه فـردا ایـن کـنم یـا آن کـنم / ایـن دلیـل اختیـار اسـت ای صـنم

(همان، ابیات ۳۰۲۵-۳۰۲۳)

انتخاب و آزادی انتخاب خیر و شر میان اهورا مزدا و اهریمن، در ثنویتی آمده در اوستا، به گونه ای شگفت اصل اختیار و آزادی انتخاب را بر می‌تابد و این گواهی را می دهـد کـه حتی اهریمن از روی اختیار شر را پذیرفت و بـه مظهـر زشـتی بـدل گشـت و انسـان نیـز می‌تواند با گزینش خود به عامل یکی از خدایان (خیر یـا شـر) در روی زمـین بـدل شـود. حتی آشکارا در یسنا آمده است که «از آغاز روح پست انجـام امـور بـد را انتخـاب کـرد و روح مقدس (اورمـزد) کـه سـعادت جـاودانی را بـه مثـل ردا پوشـید، راسـتی را انتخـاب کرد»(یسنا، هات ۳۰، بند۵).

شاید بتوان در اینجا به این نکته اشاره کرد که معنی اختیـار نیـز آن اسـت کـه خداونـد، اختیار را در وجود ما آفریده و اجبار و اکراه را منتفی ساخته و انسان با آن قدرت و نیـروی که در آفرینش انسان قرارداده شده، برانجام یا عدم انجام هر کاری مختار است.

مولانا دربارهٔ همین نیرو و قدرت پنهان که همواره فعل انسان را بـه انجـام کـاری وادار می کند، می گوید:

تـا ببینـی عـالم جـان جدیـد / عـالم بـس آشـکارا ناپدیـد
ایـن جهـان نیسـت چـون هسـتان شـده / وآن جهـان هسـت بـس پنهـان شـده
خـاک بـر بـاد اسـت بـازی مـی کنـد / کـز نمـایی پـرده‌سـازی مـی‌کنـد
اینکه برکار است بیکار اسـت و پوسـت / وآنکه پنهان اسـت مغـز و اصـل اوسـت

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

خـاک همچـون آلتـی در دسـت بـاد　　بـاد را دان عـالی و عـالی نـژاد
چشـم خـاکی را بـه خـاک افتـد نظـر　　بـاد بـین چشـمی بـود نـوع دگـر

مثنوی، د۲، ابیات ۱۲۸۴-۱۲۷۹)

مولانا در ادامهٔ همین بحث، چشم مادی و طبیعی یا چشم سر را چشم خاکی می داند و آن را در مقابل چشم افلاکی یا چشم دیگران بی‌ارزش می‌شـمارد و بـرای توجیـه اسـتدلال خود، چشم سر را به اسب و چشم افلاکی و سِرّ را به سواری که بر اسب سوار است، مانند می‌کنند و در واقع با این تمثیل، سوار را به نیروی برتری که بـه راهنمـایی و رانـدن اسـب حواس مشغول و فرمانروای آن است، تشبیه می‌کند و می‌گوید اسب هر جا کـه پـیش رود، در واقع با راهنمای سوار خود می رود و اگر چه فعل از اسب سر می‌زند، نیروی برتر سوار است که به هر طرف بخواهد، او را می‌راند و اسب در این راه عامـل اراده و قـدرت سـوار خود است و اگر سواری نباشد که اسب را براند، اسب چنـان خـردی نـدارد کـه بـه انجـام کارهایی دست بزند که سواره‌اش از او می‌خواهد.

چشم حس اسب است ونورحـق سـوار　　بـی سـواره اسـب خـود نایـد بـه کـار...
اسـب بـی‌راکـب چـه دانـد رسـم راه　　شـاه بایـد تـا بدانـد شـاهراه

(مثنوی، د۲، ابیات ۱۲۹۱-۱۲۸۶)

اگر در تمثیل حسّ خاکی تن که به اسب تشبیه شـده اسـت، راکـب و سـوار اسـب قابـل مشاهده باشد، نیروی نورانی حق که راهنمای حس خاکی است، قابل مشاهده نیست بلکه آثار و گفتار نیکو بر فرمانروایی نور حق یا راکب عقل و خرد بر حس خاکی و پست دلالت دارد.

زانک محسوسات دون تـر عـالمی اسـت　　نور حق دریا وحس چون شبنمی اسـت
لیـک پیـدا نیسـت آن راکـب بـرو　　جـز بـه آثـار و بـه گفتـار نکـو...

(مثنوی، د۲،ابیات ۱۲۹۶-۱۲۹۵)

این جهان چون خس به دست باد غیـب　　عـاجزی پیشـه گرفـت و داد غیـب
... دست پنهـان و قلـم بـین خـط گـزار　　اسـب در جـولان و ناپیـدا سـوار

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

تیـــر پـــرّان بـــین و نـــا پیـــدا کمـــان　　جـــان‌هـــا پیـــدا و پنهـــان جـــانِ جـــان
... مارمیـــت اذ رَمیـــت گفـــت حـــق　　کـــار حـــق برکارهـــا دارد ســـبق

(مثنوی، د۲، ابیات ۱۳۰۶ –۱۳۰۰)

مولانا، زمانی با استناد به مرتبـهٔ فنـای صـوفیانه و بـا اشـاره بـه مرتبـهٔ روز ازل و آغـاز آفرینش، اعیان ثابته را که در مرتبهٔ ذات حق بدون قدرت مسـلوب الارده و در مقـام صـور علمیّه پدیدار بودند و به تعبیر دیگر متعیّن در حضرت علمی حق بودنـد در نظـر مـی‌آورد؛ که چون ممکنات مظاهر اعیان علمی هستند و اعیان یا ماهیات اشیاء که صور اسـمای الهـی هستند. در پدیدار شدنشان اختیاری ندارند، ممکنـات نیـز از اختیـار بهـره ای ندارنـد و در برابر مشیّت حق، آلتی بیش نیستند و گفتار و کردارشان از حق است، چنـان کـه در قـرآن فرمود: «کلّ مِنْ عندالله» (نساء/ ۷۴) و «الله خالق کلّ شیء» (رعد/ ۱۶). ایـن گونـه بـاور در اصطلاح عرفانی با «فنای افعالی» که از آن با واژهٔ «محو» یاد شده است مطابقـت دارد؛ زیـرا فنا مراتب و درجاتی دارد که «توحید» یا «فنای افعالی» یکـی از وجـوه آن اسـت و در ایـن مرتبه گفته اند: «سالک آنگاه به حقیقت بندگی می رسد که او را به کردار خود دیدار نباشـد و از دیدن فعل و کردار خود فانی و به مشاهده ی حق باقی ماند»(هجویری،۱۳۸۶: ۲۱۶).

همچنین سالک در تجلّی افعال حق آن چنان غرق می شود که خود و غیر را عامل هیچ اراده و اختیار نمی‌بیند و همه را جلوهٔ اراده و اختیار حق مشاهده می کند؛ و مولانـا از ایـن مرتبه در دیوان یاد می کند:

عشـق مطلـق سـرزجیب غیـر بیـرون مـی کنـد　　وین همه چون چرا را یـار بـی چـون مـی کنـد
خواه عشقش نام نه خواهی عدم خواهی وجـود　　اوست لیک افسانه‌ها پیـدا بـه افسـون مـی کنـد
برشهود خود وجودش را چـو جلـوه مـی دهـد　　خویشتن را برجمـال خـویش مفتـون مـی‌کنـد
ظاهر و باطن بـه هـم بنمـوده انـدر پـیش خلـق　　نـام ایشـان ظـاهرا لیلـی و مجنـون مـی‌کنـد
لعل روح آمیز او صد جان به یـک دم مـی دهـد　　غمزهٔ خونریز او هر لحظه صد خـون مـی کنـد

(کلیات شمس، ۵۴)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

خداوند از عالم الهی قدرت و ارادهٔ خود را بر همهٔ عوالم وجود از عالی تا دانی حاکم و ساری می‌کند و هر آنچه اراده کند و قدرتش به آن تعلق گیرد، همان می‌شود. این همان فاعلیّت مطلق خداست که هر فعلی منحصراً منسوب به اوست.

مولانا خود را گرفتار و اسیر مشیّت بی چون و چرای ذات حق در کل کائنات می داند؛ اما به اصل اختیار معتقد است آنجا که می فرماید:

درآن کاری که میل استت بدان — قدرت خود را همی بینی عیان
وندران کاریکه میلت نیست وخواست — اندرآن جبری شدی کاین از خداست

(مثنوی، د۱، ابیات ۶۳۶-۶۳۵)

مولانا با این ابیات مفهوم آیهٔ قرآن را که فرمود «فلم تَقْتُلُوهمْ و لکنَّ الله قَتَلَهُمْ، و ما رَمَیْتَ إذْرَمیتَ و لکنَّ الله رَمَی» (انفال/ ۱۷) را در شعر خود می آورد. یعنی آن هنگام که پیامبر(ص) در انجام فعل، در مرتبه «بقا بالحق» بود و جز حق نمی‌دید. زیرا خدواند در قرآن، انجام فعل را با اثبات و نفی آورده «اذ رَمیت» گفته و فعل را به پیامبر(ص) نسبت داده که دلیل بر اختیار انجام فعل است و سپس با «ما رَمیت» ارادهٔ انجام فعل را از او سلب کرده و به خود نسبت داده است، و در حقیقت تیر پرّان از سوی پیامبر(ص) با نیروی حق بوده است نه نیروی خود حضرت(ص) در این فعل که منظور فنای افعالی است و عارف در مرتبهٔ قرب، آلت دست حق، و فاعل خواست حق است، و این سخن مبّین صفت قهاریّت ذات حق (صفت جلالی) است نه سلب هر گونه اختیار از بنده که فاعل فعل است.

مارمیت اذ رمیت از نسبت است — نفی و اثبات است و هر دو مثبت است
آن توافکندی چو بر دست تو بود — تو نه افکندی که قوت حق نمود
... مشت مشت توست وافکندن زماست — زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

(مثنوی، د۳، ابیات ۳۶۶۲-۳۶۵۹)

اگر غرض و مقصود از خلقت، حصول معرفت و آن چنان که گفته اند این شناخت و معرفت در دو قوس نزولی و صعودی و عروجی، توحید و احدیّت حقیقت ذات تجلی

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

می‌کند؛ و در این دو مرتبه، مقام انسان در نهایت قوس نزول وجود قـرار دارد کـه در برابـر نقطهٔ احدیّت و وحدت است و کمالات ذات حق و مبدای فیاض مطلق در انسـان مـنعکس است. زیرا فیضان نور حق از مبدا سرچشمه گرفته و تا آخر و نهایت تنزل جاری و سـاری است و در این سیر نزولی است که ارادت و قدرت و نیروی حق در ذات کائنات جلوه گـر است لذا گرچه می‌توان گفت هر موجودی به نسبت استعدادی که در وجود ممکن او قـرار گرفته است، اراده و قدرت دارد و به دلیل داشتن عقل و خرد از این قدرت و نیرو می‌تواند بهره گیرد. در نهایت چنین به نظر می‌آید که اگر هر موجودی این قدرت را داشته باشد، در واقع بهره‌گیری از آن نیز خارج از فیضان حق نمی‌تواند تحقق پذیر باشد یعنی در عـین آزاد بودن و اختیار داشتن، باز هم در چنگ ارادهٔ حق گرفتار است و استقلال ندارد و به عبـارت دیگر، اگر چه انسان در قبول فیض حق، با استعدادی که در او قرار دارد، نـاگزیر اسـت، بـا بهره‌مندی از اسماء و صفات حق، خود علیم و مرید است و در عین اختیار، مجبور است و در عین مجبور بودن مختار و گویی در میان این دو نیرو سرگردان و حیران است.

از سـبب سـوزیش مـن سـوداییم در خیـالاتش چـو سوفسـطاییم

(مثنـوی، د۱، ابیـات ۵۴۸)

چـون یـدا... فـوق ایـدیهم بـود دسـت مـا را دسـت خـود فرمـود احـد

پـس مـرا دسـت دراز آمـد، یقـین بـر گذشـته ز آسـمان هفتمـین

(مثنوی، د۲، ابیات ۱۹۲۰-۱۹۱۹)

و یا در جای دیگر می‌گوید:

در حدیث آمد که دل همچـون پـری اسـت در بیابـانی اسـیر صرصـری اسـت

بـاد پـر را هـر طـرف رانـد گـزاف گـه چـپ و گـه راسـت بـا صـد اخـتلاف

...هـر زمـان دل را دگـر رایـی بـود آن نـه از وی لیـک از جـایی بـود

پـس چـراایمن شـوی بـر رای دل عهـد بنـدی تـا شـوی آخـر خجـل

ایـن هـم از تـاثیر حکـم اسـت و قـدر چـاه مـی‌بینـی و نتـوانی حـذر

(مثنوی، ۳، ابیات ۱۶۴۶-۱۶۴۱)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مولانا برای تایید مطالب بالا، تمثیلی بسیار لطیف می آورد، تا مجبور مختار بودن و مختار مجبور بودن را ثابت کند و مطلب باریکی را به خوانندگان مثنوی و سایر آثارش تعلیم دهد که انسان در حالی که خود را دارای عقل و به تبع آن برخوردار از اندیشه و فکر و تدبیر می‌داند، چه بسا که آن تدبیر و اندیشهٔ آزاد، او را در راهی می‌برد که بر وی مقدّر است و برای این منظور پرنده ای را مثال می زند که در حال پرواز هم قدرت پریدن و هم نیروی دیدن و هم تشخیص دام و دانه دارد، خواهی نخواهی به دام گرفتار می‌شود:

نیست خود از مرغ پرّان این عجب — که نبیند دام و افتد در عطب
این عجب که دام بیند هم و تو — گر بخواهد ور نخواهد می‌فتد
چشم باز و گوش باز و دام پیش — سوی دامی می‌پرد با پرّخویش

(مثنوی، د۳، ابیات ۱۶۴۹-۱۶۴۷)

فاعلیّت مطلق الهی مبتنی بر نظریهٔ وحدت وجود است که بر اساس آن، حق اصل هر چیزی در هر دو جهان است و موجودات که نور وجود حق‌اند، غیر او نیستند. هر چه در هستی دیده شود، همان هستی اوست و هر گونه دوئیّت و کثرت نفی می‌شود. نفی غیریّت میان خدا و موجودات مستلزم انحصار وجود در خدا و حکم به عینیّت خدا و وجود و در نهایت قول به وحدت وجود است. «در عرفان زرتشتی نیز نظریهٔ وحدت وجود، بر اهورامزدا و انوار قابل تطبیق است و این نکته را بیش از همه سهروردی دریافته است. توجه سهروردی نسبت به حکمت زرتشت و حکمت خسروانی، بر همان پایهٔ وحدت وجود جلب شده است. صادر نخست بهمن است از نورالانوار...یا ذات مقدس، یعنی اهورامزدا و خداوند. امّا مراتب بعدی به شرح خود او، پس از نور اقرب، انوار قاهره یا امشاسپندان، یعنی انوار طولیه و پس از آن ایزدان و انوار عرضیه می‌باشند و استمرار در سیر نزولی، به تدریج به افزون شدن جرمانیّت و تیرگی می انجامد. زرتشت بنیاد حمکت خود را این چنین استوار ساخت و ثنویتی آنچنان که مجوس و مزدیسنان به او نسبت داده‌اند، وجود ندارد. ظلمت،تیرگی و شرّ، قائم به ذات نیست و مجودیّت آن سیر نزولی و انحطاط

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

انوار است در عالم گیتیایی. امّا سهروردی نیز که آن حکمت باستانی را احیـا کـرد، فهمیـده نشد و متّهم به شرک شد»(رضی،۱۳۸۴: ۲۳۱).

انسان اگر چه متآخرست به صورت بشریّت از عقول و نفوس فلکیه به تآخر زمانیه، امّـا صاحب شهود حقیقیه که محققی است عارف به مراتب وجود حقیّه، می داند که در جمیـع مظاهر سماویه و عنصریه موجود بوده، و به صورت مناسبه تنزل فرموده از حضـرت علمـی به عینی به قطع منازل و مراحل به شهادت مطلقه قبل از ظهور امر در ایـن صـورت انسـانیه حادثه، فانهم قوله تعالی: و قد خلقکم اظواراَ:

آن وقت که جان در تتق غیب نهان بود در دیدهٔ ما نقش رخ یار عیان بود
بودیم نشان کـردهٔ عشق تـو در آن حال هر چند در آن حال نه نام و نه نشان بود

و نشأه انسانیه جامع رتبت احاطهٔ نشأتین است از روحانیه و جسمانیه

(زرین کوب،۱۳۸۲: ۱۲۰-۱۱۸).

مولانا معتقد است جنبه جسمانی و مادی انسان،سزاوار آن نیست که مظهـر تـام و تمـام حضرت حق شود،بلکه انسان به واسطهٔ نفخهٔ الهی یا همان جنبهٔ معنوی است که می توانـد مظهر کامل حق گردد و در این صورت است که گوهر روح مجرد و لطیف از صدف تنـگ جسم رها می شود و به منبع اصلی و حقیقی خود بر می گردد:

تا نیفتد بانک نفخش این طرف نا رهد آن گوهر از تنگین صدف

(مثنوی،د۳،بیت۳۹۳۶)

مولانا برای رسیدن انسان به عالم وحدت او را موجود مختاری می‌داند که بـه علّـت آن مکلّف به تکالیف بوده و در قبال اعمالش مسئولیّت اخلاقـی و شـرعی دارد و زمـانی ایـن مسئولیّت از او ساقط است که بر عقل و اختیار خود پابرجا نباشد و معقولهٔ عقـل یـا خـرد نیز از دلایل اختیار انسان است.

«اصل و اساس خرد را می‌توان به عنوان آن چیزی بیان کرد کـه چشـم دل آدمـی را بـه دیدن چیزهایی که تنها روح قادر به دیدن آنهاست، می‌گشاید، و مـی‌تـوان آن را منبـع نـور

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

خواند؛ منبعی که چشم سَر را به دیدن آنچه که قابل دیدن است، باز می‌کند. خرد در انسان دانا، نظارت و تسلط کامل او را بر ارداده اش، تزکیهٔ نفس، راستی و خوشنامی‌اش را در میان آدمیان نشان می‌دهد. طبیعت او بر آن است تا جهان راستی را بیفزاید. منشأ خرد، خالق است که خود اصل و اساس خرد است، و این اوست که آن را بر آدمیان ارزانی می‌دارد؛ کسانی که باید آن را از طریق توانایی هایش به دست آورند. مینوی خوبی که اندیشهٔ نیک است، همان است که خرد را می‌پاید و سبب رشدش می‌شود. عظمت آن در این است که هر کسی شعلهٔ این خرد الهی بر جانش افتد، چونان خود خالق ترفیع مقام خواهد یافت و خود منشأ نور می‌شود، و یک چنین انسانی، منبع راستی و درستکاری خواهد شد...(زنر،۱۳۸۴: ۴۶۷)

با توجه به تمام مطالب گفته شده و به خصوص تورق شش دفتر مثنوی مولانا در می‌یابیم که مسألهٔ جبر و اختیار بسیار پیچیده است و گویی خود مولانا نیز در این وادی سرگردان است و به تناسب موضوع و مقام و مقال، گاه انسان را به طور کامل مغلوب و مقهور و بی اختیار معرفی می‌کند و گاه در پی اثبات اختیار انسان است. گاه بر جریانات سخت خورده می‌گیرد و آنان را اعوان ابلیس می‌شمارد و گاه به اثبات اختیار، آن را محفوف در جبر می‌داند و اختیاری می داند در بی اختیاری. او بر این باور است که دعوای جبری و قدری هرگز تمام شدنی نیست و تقدیر الهی بر این مقدّر شده که هرگز این دعوا تمام نشود و برای همیشه پایدار بماند. به همین دلیل، خداوند هر دو را از دلیل پرورش می‌دهد، دلایلی در ردیف هم و به قدرت و قوت هم، تا هیچ کدام نتواند بر دیگری فایق آید. البته مولانا می‌خواهد نقصان ذاتی فلسفه را نیز یادآور شود، زیرا مسألهٔ جیر و اختیار از مسائلی است که در عرصهٔ عقل و استدلال جوابی ندارد.

همچنین بحث است تا حشر بشر — در میان جبری و اهل قدر
چونکه مقتضی بد دوام آن روش — می‌دهدشان از دلایل پرورش
تا نگردد ملزم از اشکال خصم — تا بود محجوب از اقبال خصم

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

تا که این هفتاد و دو ملّـت مـدام　　در جهـان مانـد الـی یـوم القیـام
تا قیامت مانـد ایـن هفتـاد و دو　　کـم نیایـد مبتـدع راگفـت و گـو

(مثنوی، د۵،ابیات۳۲۱۸-۳۲۱۴)

مولانا در نهایت برای حل مسأله جبر و اختیار، مسالهٔ عشق و فنا را پیش می‌کشد. او بـر این باور است که در میدان عاشقی کـه میـدان مصـیبت و بلاکشـی اسـت، جبـر و اختیـار جلوه‌ای دیگر دارد.

در این میدان چون دوگانگی رخت بربسته و تقابلی در میان نیست و عاشق با کمال رغبـت، خود را خدای معشوق می کند و از خود فانی می‌شود و فاصـله‌هـا از میـان مـی رود، در نتیجـه جبر و اختیار یکی می شود و آدمی از وسوسه تردید و تردد و تفرق خاطر رهایی می‌یابد:

پوزبنـد وسوسـه عشـق اسـت و بـس　　ورنه کی وسـواس را بسـته اسـت کـس
... عشق بـرد بحـث را ای جـان و بـس　　کـو ز گفـت و گـو شـود فریـاد رس
حیرتـی آیـد ز عشـق آن نطـق را　　زهـره نبـود کـه کنـد او مـاجرا
... کـه بترسـد گـر جـوابی وا دهـد　　گـوهری از لـنج او بیـرون فتـد

(مثنوی، د۵، ابیات ۳۲۴۳-۳۲۳۱)

بنابراین، تلاش آدمی برای رهایی از وسوسه‌هایی که در میدان عقل گریبان گیـر آدمـی می‌شود، باید صرف این شود که به حقیقت عشق و فنا آگاه و از جام حق سیراب گردد.

جملـهٔ عـالم ز اختیـار و هسـت خـود　　مـی‌گریـزد در سـر سرمسـت خـود
تـا دمـی از هوشـیاری وارهنـد　　ننـگ خمـر و زَمْـر برخـود مـی نهنـد
... هـیچ کـس را تـا نگـردد او فنـا　　نیسـت ره در بارگـاه کبریـا
چیسـت معـراج فلـک، ایـن نیسـتی　　عاشـقان را مـذهب و دیـن نیسـتی

(منثوی، د۶، ابیات ۲۳۳-۲۲۴)

در میدان عاشقی نه تنها انسان از کرّ و فرّ جبر و اختیار رها مـی‌شـود، بلکـه از اندیشـهٔ جز او، عقاب نیز مطلق و رهاست:

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

عشق را پانصد پر است و هر پری | از فراز عرش تا تحت الثری
زاهد با ترس می تازد به پا | عاشقان پران تر از برق و هوا
کی رسند آن خایفان در گرد عشق | که آسمان را فرش سازد درد عشق...
این قش و دش هست جبر و اختیار | از ورای این دو آمد جذب یار

(مثنوی، د۵، ابیات ۲۱۹۷-۲۱۹۲)

بی‌اختیاری عاشق در قلمرو عشق است؛ زیرا ترکِ اختیار، موجب پیشرفت و تعالی عاشق در مسیر سلوک است؛ به گونه ای که بی اختیاری طی منازل سلوک را برای سالک آسان تر و راه را هموارتر می‌سازد. از این رو عین القضات همدانی در رسالهٔ لوایح از قول جنید بغدادی در باب بی اختیاری در مسیر عشق آورده: «جنید را گفتند خواهی که مر حضرت آفریدگار را ببینی، گفت نه. گفت چرا؟ گفت بخواست و نیافت، بدین نسبت همهٔ آفت در اختیار من است و من از آفت اختیار پناه بدو سازم»(عین القضات همدانی،۱۳۷۷: ۱۳۷) و همچنین: «در عشق آنکه بختیار است، بی اختیار است».(همان: ۱۳۶) در نامه‌ها نیز آورده:

«عشقت کند هر آنچه بیاید، تو صبر کن | شاگرد عشق باش، تو را او بس اوستاد»

(همان: ۱۲۵)

به باور عین القضات 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 هیچ گاه در وادی عشق مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد؛چون تکلیف از او ساقط است و هر کاری که از او سر زند از روی بی اختیاری و بی ارادگی او می‌باشد. به بیان دیگر، هر کاری که فردی جز عاشق انجام می‌دهد، چون هنوز از خودی بودن خویش رها نشده، به اختیار و ارادهٔ خود انجام می‌دهد، امّا عاشق بی اختیار است؛ یعنی هر کاری که از سوی او صادر شود، از اختیار و اراده او خارج است. با این تفصیل عین القضات عشق را استاد و صاحب اختیار و عاشق را شاگرد و بی اختیار می‌داند.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

انسان برای بازگشت به خویشتن خویش و نجات از سرگردانی‌ها و افسـردگی‌هـا بایـد هویّت الهی خود را باز یابد. این انسان در بند زمان و مکان اما عاشـق کمـال و خواهـان آن می‌تواند این دام‌ها را بگسلد و به ماورای زمان پرواز کند:

روزها گر رفت گو رو، باک نیست　　تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

(مثنوی، د۱، بیت۱۶)

سلوک روحانی و نیل به مراتب کمال دشوار و پر مخاطره است. اما عشق و محبـت بـه کمال مطلق و ورود به جاذبهٔ ربوبی بـه سـالک و مسـافر مسـیر کمـال جـرأت مـی‌دهـد و مخاطرات سفر را بر او آسان می‌سازد. محبت الهی که همان ارادهٔ ازلی است، وقتـی سـالک را در کمند جاذبه فرو گیرد، او را به خط سلوک روحانی می‌انـدازد و مخـاطرهٔ راه را بـر او سبک می‌سازد. بنابراین عشق و محبتی که طبیب جملهٔ علت‌های ماست، آن عشق و محبت موافق با طلب و ارادهٔ خداست که مورد اشاره قرآن است «یُحبِّهم و یُحِبُّونَـه» (مائـده/۵۴) و اینجاست که باید معترف بود عشق بهترین راه برای رسیدن و شناخت خداست.

با نگاهی به بحث ورد انسان به شناخت خدا در آیین زرتشـت و عرفـان اسـلامی پـای مختار بودن انسان بیش از پیش به ماجرا باز می‌شود به گونه ای که زنـر در کتـاب طلـوع و غروب زردشتی گری می‌گوید: «دانش راستین شامل شناخت خالق می‌شود و اینکه او منشأ تمام خوبی‌ها است و هیچ بدی از او صادر نمی‌شود. در این دیـن آنچـه مـورد بهـره بـری مخلوقات تا فرشکرد قرار گیـرد، وجـود دارد. شـناخت خداونـد بـه عنـوان خیـر مطلـق و اهریمن به عنوان شرّ مطلق، تنها راه رستگاری و نجات است. زمانی که انسـان سـپندمینو را بشناسد، به شناخت خداوند نایل و از این طریق به بهشـت مـی‌رود؛ و زمـانی کـه انسـانی اهریمن را بشناسد، او از آن انسان دور می‌شود و بـدین ترتیـب، انسـان از دوزخ خلاصـی می‌یابد و به پیروزی می‌رسد. این دانش اندوزی، منبـع تمـام خـوبی‌هـای ایـن جهـان و آن جهان است و ما را قادر می‌سازد تا خود را تربیت کنیم و پیمان (=میانه روی) را بیابیم، کـه منبع عدالت است. اندیشهٔ نیک بیندیشیم، گفتار نیک بگوییم و کردار نیک داشـته باشـیم، و

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

این نیز به نوبهٔ خود برای آدمی رفاه و آسایش را به همراه می‌آورد. شادی و آسایش انسان، ایزدان را مسرور و دیوان را ناخشنود می‌سازد. از طریق خشنودی ایزدان و ناخشنودی دیوان، جهان مادی و مینوی به طرز فوق العاده ای می‌شکفند. و این وضعی است که فرشکرد پدید می‌آورد، یعنی ایجاد هستی ناب با آفرینش کامل.(زنر،۱۳۸۴: ۴۸۹)

مولوی هم نوا با سایر عرفا معتقد است که جهان و هر آنچه که در آن است به خاطر شرافت انسان آفریده شده است. یعنی قبل از اینکه خداوند جهان را خلق کند وجود آدمی را علت غایی آن قرار داده است.

اول فکر آخر آمد در عمل　　بنیت عالم، چنان دان در ازل

(مثنوی، د۴، بیت۵۳۰)

و یا:

میوه‌ها در فکر دل، اول بود　　در عمل، ظاهر به آخر می‌شود

چون عمل کردی، شجر بنشاندی　　اندر آخر، حرف اول خواندی

گر چه شاخ و برگ و بیخش اول است　　آن همه از بهر میوه مرسل است

(همان، د۲، ابیات۹۷۴-۹۷۰)

در اعتقاد مولانا جان انسانی که در نکوترین هنجار آفریده شده از نظر والایی حتی از عرش هم بالاتر است و عظمت و رفعت او در اندیشه نمی‌گنجد.

احسن التقویم، از عرش او فزون　　احسن التقویم، از فکرت برون

(همان، د۶، بیت۱۰۰۶)

در مکتب فکری مولانا از آن جا که شخص انسان، در مرتبهٔ کمال خویش خلیفهٔ حق و مرآت وجه اوست، وسیلهٔ شناخت حق هم هست. اینکه مولانا آدمی را "اسطرلاب حق"[۲] می‌خواند و تأکید می‌کند که آدم اسطرلاب، یا بر وفق ضبط نسخه‌های مثنوی اسطرلاب اسرار علوست(فروزانفر،۱۳۶۶: ۱۱۵). نظر به اهمیت نقش حقیقت انسانی در شناخت حق

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

دارد چرا که به تعبیر وی «همچنانکه اسطرلاب مسین آینهٔ افلاک اسـت» آدمـی هـم «چـون حق تعالی به خود، عالِم و دانا و آشنا کرده باشد از اسـطرلاب وجـود خـود تجلّـی حـق و جمال بیچون او را دم به دم و لمحه به لمحه می‌بیند» و اینکه باز به قول مولانـا «هرگـز آن جمال از این آینه خالی نباشد»(مولوی بلخی،۱۳۸۷: ۱۰). مزیّت شـأن انسـان را کـه خلیفـه حق و مرآت صفات اوست نشان می‌دهد و مفهوم اشارت «مَن عرفَ نفسه فقد عـرف ربَّـه» را هم که در سخنان صوفیه مکرر آمده است و غالباً نیز آن را همچون حـدیث نبـوی تلقـی کرده اند، از بعضی جهات تبیین می‌کند.

لازم است بدانیم این معنی هم که انسان اسطرلاب حق محسوب مـی‌شـود بـه احتمـال قوی در کلام مولانا تعبیری است از فحوای مضمون یک حدیث نبوی که نزد صـوفیه غالبـاً بدان اشارت می‌شود و به موجب آن خداوند آدم را بر صـورت خـویش خلـق کـرد «انّ ا... خلق آدم علی صورته»(فروزانفر،۱۳۶۶: ۱۱۵).

خلق ما بر صورت خود کرد حق　　وصف ما از وصف او گیرد سبق

(مثنوی، د۴، بیت۱۱۹۴)

و البته خلافت الهی انسان و اینکه انسان مظهر و آیینهٔ تجلّی اوصاف حق هم هسـت بـه احتمال قوی می‌بایست در نزد مولانا ناشی از همین بوده باشد.

همان گونه که در دیدگاه صوفیه انسان علّت غایی عالم آفرینش محسوب می‌شود مولانا این نکته را یکی دیگر از علل برتری انسان به جهان و هر آنچه در آن است مـی‌داد زیـرا او معتقد است که انگیزهٔ خدا از خلقت و به جریان انداختن جهان هستی، انسان است و جـای تردید نیست که همواره غایت از مقدمات و شرایط و مقتضیات مطلوب‌تـر و بـالاتر اسـت. بلکه از لحاظ اینکه غایت و هدف مطلوب، مسـتقل و اصـیل و نهـایی بـوده و مقـدمات و مقتضیات پیرو و غیر مستقلند، از حیث عظمت قابل مقایسه نمی‌باشند به همین دلیل اسـت که جان مانند سایه و انعکاسی در مقابل انسان جلوه‌گری می‌کند

این زمین و آسمان‌های سمی　　هست عکس مدرکات آدمی

(مثنوی، د۶، بیت۱۹۳۸)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

پس بود دل جوهر و عالم عرض سایهٔ دل کی بود دل را غرض

(همان، د۳، بیت۲۲۶۶)

در دین زرتشت نیز به این مسأله اشاره شده که همهٔ آفریده‌های خدا زیباست و خدا منشأ همهٔ زیبایی‌ها به شمار می‌آید. هر زرتشتی وظیفه دارد دیوان را از خود براند و خدا را در درونِ خود قرار دهد و در حقیقت در همهٔ اسطوره‌ها و آیین‌ها و عقاید زرتشتی و عرفا به خصوص مولانا اتحاد انسان با خدا و نیروهای ایزدی مشاهده می‌شود. در دین زرتشت «خدا باید در تن انسان جای گیرد و هنگامی که انسان‌ها به این بزرگترین هدف دست یابند زمانی است که با خدا یگانه شوند و مفاهیم تجریدی که نمود قدرت‌های ایزدی است یعنی اندیشهٔ نیک، فرمان برداری و راستی در زندگی روزانهٔ آنان پدیدار می‌شود. در متنی آمده است که خدایی که هر کس نیایش و ستایش می‌کند روح او می‌شود؛ و هنگامی که روحی ویژه، خواه روح نیک و خواه روح بد انسان را به کردار می‌کشاند، انسان مأوای مادی آن روح و جلوه گاه دنیوی سرشت آن روح می‌شود» (هینلز،۱۳۷۳: ۳۸۵). بنابراین زرتشت و مولانا با اذعان به این اصل مهم که خدای هر کس در درون اوست و یا همان رابطه سایه با صاحب سایه معترف این قضیه هستند که هر فعلی که از انسان سر می‌زند بنا به قضای الهی و به خواست اوست که انسان همان مجبور مختار یا مختار مجبور است.

نتیجه‌گیری

در پایان سخن بهره‌ای که از این پژوهش برای نویسنده حاصل شد بدین شرح بیان می‌نماید که: با نگاهی به آثار کلاسیک فارسی، به ویژه آثار مزدیسنایی و عرفانی، می‌توان به این مسأله اذعان داشت که انسان موجودی است عظیم، پرظرفیت، پر راز و رمز که در جهان خلقت حضور خود را تجربه می‌کند و خالق انسان بهتر از هر کسی حقیقت انسان را می‌شناسد چون او را جانشین خود بر کره خاکی قرار داده است، و حال این مخلوق پر از عظمت، موجودی مختار است یا مجبور؟ با بررسی‌های به عمل آمده در اصول اعتقادی

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

آیین زرتشتی می‌توان به این نتیجه رسید که در آن اختیار و آزادی اراده انسان آشکار است و اعتقاد به قدرت گزینش خیر و شر برای انسان وجود دارد ولی با فرارسیدن دوره ساسانی، جامعه زرتشتی با اندیشه‌ها و باورهایی آمیخت که زروان باوری و جبر باوری در آن‌ها موج می‌زد و از این رو، دگرگونی مهمی در باورهای اوستایی پدید آمد و کتاب‌هایی که در این دوره و دوران پس از آن نوشته شد، گونه ای از سردرگمی دربارهٔ پذیرش اصل اختیار مطلق یا باور به جبر و قدر الهی رخ نمود. البته گرایش‌های قضا و قدری را که به متون دورهٔ ساسانی و پس از آن راه یافته است، از باورهای مزدیسنی بر پایهٔ اوستا (آزادی اختیار و گزینش انسان دربارهٔ نیکی یا بدی) باید جدا دانست و این با بررسی کتاب آسمانی مزدیسنان و کتیبه‌های بر جای مانده از دوران باستان که اندیشهٔ مردمان آن روزگار و نگرش آنان را به چگونگی اصل اختیار در انسان باز می‌تابد، به آسانی به دست می‌آید و بسیار آشکار و فهمیدنی است.

مولانا نیز به عنوان یکی از بزرگترین عرفای نامی بر این باور است که کمال آدمی در گرو اختیار اوست و همین امر است که گاهی منشأ شرور اخلاقی می‌شود. از آنجا که موجودات جهان هستی از جهت کمال و خیری که دارند همواره متعلّق لطف بی‌دریغ الاهی‌اند و حکمت و عنایت خاص خداوندی اقتضا دارد که جهان مادی بر پایهٔ نظام احسن و بر مبنای بیشترین خیرات و کمالات ممکن به وجود آید. از این رو، منشأ بسیاری از شرور، به ویژه شرور اخلاقی، به انسان اختیاری باز می گردد که افعال خویش را با راده و اختیار انجام می‌دهد. اختیار ابزاری است برای سیر آدمی به سوی کمالاتی که بدون آن هرگز دست یافتنی نیستند و آفرینش انسانِ مختارِ غیر شرور اگر چه امر ممکنی است، اما فاقد هرگونه ارزش اخلاقی است؛ زیرا از توان کمی برای ارتقای معنوی انسان برخوردار است. به عبارت دیگر، اختیار در صورتی سکوی پرش مناسبی خواهد بود که محرک‌های متضاد دنیوی و اخروی از تناسب کافی برخوردار باشند. خداوند به اقتضای حکمت و خیرخواهی خویش اراده کرده است تا موجودی مختار بیافریند. او به نیکی می‌داند که این

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

موجودات گاهی از سر اراده، انجام فعل قبیح را برخواهند گزید، اما باز به خلقت آن‌ها رضایت داده است؛زیرا جهانی که واجد موجودات مختار باشند، به مراتب ارزشمندتر از جهانی است که موجودات آن مجبورند.

پی‌نوشت

۱- لازم به ذکر است درگاهان که از سروده های خود زرتشت می باشد، اعتقاد به ثنویت وجود ندارد، بلکه اهورا مزدا آفرینندهٔ تمام موجودات است و تاریکی و روشنی و همچنین آفرینندهٔ دو نیروی همزاد (انگره مینو و سپنته مینو) است. اما نویسندگان اوستای متأخر با یکسان فرض نمودن سپنته مینو با اهورا مزدا و همزاد پنداشتن وی با انگره مینو باعث گردیدند که خدای دیگر در راس آفرینش (به غیر از اهورامزدا) قرار گرفته و ثنویتی در دین مزدیسنی ایجاد گردد. زنر ،۱۳۸۴، ۵۲-۴۰.

۲- اسطرلاب(ostorlab) ابزاری است که برای اندازه‌گیری موقع و ارتفاع ستارگان و دیگر امور فلکی به کار می رفت. فرهنگ فارسی معین(یک جلدی)،ص۸۸

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

کتاب‌نامه

- قرآن مجید.۱۳۸۸. ترجمه بر اساس المیزان، ترجمه‌ی سید محمدرضا صفوی. قم: دفتـر نشر معارف.
- آذرگشب، فیروز.۱۳۸۱.گات ها؛ *سروده های زرتشت، یسنا*. چاپ دوم. بی جا: موسسه فرهنگی انتشاراتی فروهر.
- امام، سیّدمحمّدکاظم. ۱۳۵۳. *فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت اشـراق*. بـا مقدمـهٔ نصره اله کاسمی. چاپ اول. تهران: انتشارات نیکوکاری نوریانی.
- التهانوی، شیخ محمد علی بن علی. ۱۳۷۸. *کشاف اصطلاحات فنون*، جلد۱. چاپ اول، تهران: انتشارات سپاس.
- رضی، هاشم.۱۳۷۱. *تاریخ مطالعات دیـن هـای ایرانـی*. چـاپ دوم. تهـران: انتشـارات بهجت.
- ---،---.۱۳۸۴. حکمت *خسروانی (سیر تطبیقی فلسـفه و حکمـت و عرفـان در ایـران باستان)*. چاپ دوم. تهران: انتشارات بهجت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۲. *ارزش میراث صوفی*. چاپ یازدهم. تهـران: انتشـارات امیرکبیر.
- ---،---. ۲۵۳۶. *دو قرن سکوت*. چاپ اول.تهران: چاپ خانهٔ ۲۵ شهریور.
- ---،---.۱۳۷۸ . *نه شرقی، نه غربی*، انسانی. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زنر، آرسی.۱۳۸۴. *طلوع و غروب زردشتی گری*. ترجمهٔ تیمـور قـادری. چـاپ سـوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، سید جعفر.۱۳۸۹. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ هفتم، تهـران: انتشارات طهوری.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (بی تا). حکمه *الاشراق*. ترجمهٔ جعفـر سـجادی، چـاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

- دوشن گیمن، ژاک. ۱۳۷۵. *دین ایران باستان*. ترجمهٔ رویا منجم. چاپ اول. تهران: انتشارات فیروز.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۶. *احادیث مثنوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گوهرین، سیّد صادق.۱۳۸۲. *شرح اصطلاحات تصوف*. چاپ اول. تهران: انتشارات زوّار.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۷. *فیه مافیه (از گفتار مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی)*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: مؤسسهٔ انتشارات نگاه.
- ---،---.۱۳۸۱.*کلیات دیوان شمس تبریزی*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- --- ،--- .۱۳۷۵. *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد الین نیکلسون. چاپ اول. تهران: انتشارات بهزاد.
- ---،---.۱۳۸۱. *کلیات دیوان شمس تبریزی*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ناس، جان بایر. ۱۳۸۴. *تاریخ جامع ادیان*. مترجم علی‌اصغر حمکت. چاپ پانزدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ویدن گرن،گئو. ۱۳۷۳. *دین‌های ایران*. چاپ اول. ترجمهٔ داریوش فرهنگ. تهران: انتشارات ابن سینا.
- هُجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۶.*کشف المحجوب*. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
- همایی، جلال الدین. ۱۳۶۹. *مولوی نامه*، چاپ هفتم، تهران: موسسه نشر هما.
- هینلز، جان راسل.۱۳۷۳. شناخت اساطیر ایران. ترجمهٔ ژاله آموزگار. احمد تفضلی. چاپ سوّم. تهران، نشر چشمه.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

Refrences

- The Holy Quran. 1388. Translation based an Al-Mizan. Translated by seyyed Mohammad Reza Safari. Qom : Maaref Publishing office.
- Azargashb, Firuz. 1381. “Ghats; pomems of zoraaster, Yasna”, 2 nd edition. Bija: : Forouhar publishing cultural institute.
- Imam, seyyed Mohammad Kazem. 1353. “philosophy in Ancient Iran and the Principles of the wisdom of Englitenment, with the introduction of Nasrollah Kasemi. 1st edition ,tehtan : Nouriani charity publications.
- Al-Tahanwi, Sheikh Muhammad Ali lbn Ali. 1372. “The Discower of the Terminology of art”, Volume I. 1st edition, Tehran : Sepas Publications.
- Reza, Hashem. 1371. “History of the study of Iranian religions” : 2nd edition. Tehran: Behjat Publications.
- “ ۱۳۸۴ …… , ……Wisdom of Khosravani : comparative course of philosophy ,wisdom and mysticism in ancient Iran”, 2nd edition. Tehran : Behjat publications.
- Zarrin koob, Abdul Husseinl. 2536 “Two centuries of silence”, 1st edition. Tehran : Amir Kabir publications.
- “ ۱۳۷۸ …… , ……Neither East nor west, human, 3rd edition. Tehran : Amir Kabir Publications.
- ,(۲۰۰۲).---------,--------The value of sufi heitage.11thed.Tehran:Amir kabir Publication.
- Zener, Rc. 1384 “zozoastrian sunrise and sunset”, translated by Timer Ghaderi. 3rd edition. Tehran : Amir Kabir Publications.
- Sajjadi, seyyed Jafar. 1389 “Dictionary of Mystical terms and interpretations”, 7th edition .Tehran: Tahoori publications.
- Suhrawordi, sheikh Shahabuddin. (No date) “The wisdom of Illumination”, 2nd edition .Translated by Jafar sajjedi. Tehran : Tehran publications.
- Duvhamp Gaiman, Jacques. 1375 “The religion of ancient Iran translated by Roya Monajem. 1st edition. Tehran : Firooz publication.
- Foruzan far,Badia-zaman.(1986).Masnavi Hadiths.Tehran:Amir Kabir Publications.
- Goharin, seyyed sadegh. 1382 “Description of sufi terms”, 1st edition. Tehran :Zavvar publications.
- Moulvi Balkhi, Jalaladdin Mohammad.(2004).Fie MA Fie (From the speech of Moulana Jalaladdin Mohammad Balkhi) with the corrections and Margins of Badial-zaman, Forozanfar, 5th, tehran:Negah Publishing House.
- “ ۱۳۸۱ …… , ……Generalities of Divan shams Tabrizi”, with conections and margins of badi – ol – zaman Frouzunfar, 1st edition. Tehran : Tehran university press.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

- “ ۱۳۷۵ ..... , ...Masnavi”, edited by Reynolds Allen Nicholson, 1st edition. Tehran : Behzad publications.
- “ ۱۳۸۱ ..... , ...Generalities of Divan shams Tabrizi”, with corrections and margins of badi – ol – zaman Foruzanfar, 1st edition. Theran: Tehran University press.
- Nass, John Bayer, 1384 “Comprehensive history of religions”, translated: by Ali Asghar Hekmat, 15th edition. Tehran : Scientific and cultural publications.
- Widen Gron, Geo. 1373 “Iranian religions”, 1st edition. transtated by Dariush Farhang. Tehran : Ibn Sina publications,
- Hujiri, Ali Ibn Uthman. 1386 “Discover the unseen”, corrections and comments by Mahmood Abedi. 4th edition. Tehran : Soroush ublications.
- Homayi, Jalal – O – ddin. 1369 “Rumi letter”, 7th edition – Tehran Homa publishing Institute.
- Hinels, John Russell. 1373 “Underastanding Iranian my thology”, translated by Jaleh
- Amoozgar. Ahmad to fazoly. 3rd edition. Tehran : cheshme publishing.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]