

فصل‌نامه 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 واژه‌های آریاییان آغازین ایران که در کتاب دینی مزدیسنان (اوستا) برجا مانده است، جدایی جبر و اختیار از یکدیگر و تفاوت آنها در کارهای روزانه ایرانیان جدایی ناپذیر می‌نماید. این روند با فراز و نشیب‌هایی تا دوره ساسانی دنبال می‌شود که زروان باوری اندیشه جبرگرایی خود را نمایان تر می‌سازد و در این دوره اندیشه برآمده از آیین زروانی با اندیشه و فرهنگ مزدیسنی می‌آمیزد که همه چیز حتی خیرگزینی اهورامزدا و شرگزینی اهریمن را بر پایه اختیار آن دو استوار می‌داند و حد میانه‌ای از باور به جبر و زروان باوری در اندیشه مردم ایران باستان پدید می‌آید 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 معیت با حق - که آخرین مقام وصول سالک است - نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند، 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 اندیشه 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 آن‌ها اخلاقی است، و در عین حال به جبری اعتقاد دارند که در تمام ادیان و میان تمام اقوام حاکم است و همان اعتقاد به اراده خداوند است که در طول اراده انسان قرار دارد.

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

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نظرآباد، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسنده مسئول)

soheyla.zoghi2395@gmail.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۱/۹/۲۷

تاریخ دریافت

۱۴۰۱/۶/۱

مقدمه

زرتشت و مبانی عرفان زرتشتی

«زرتشترا» یا زرتشت پیامبر ایران باستان که بر اساس سنت، در قرون ششم و هفتم قبل از میلاد به اوج شکوفایی خود رسید (زهر، 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.

درباره مبانی عرفانی در دین زرتشت همواره بحث شده و به اندازه 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 فلسفه 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 و حکمت اشراقی و عرفانی را از ایران باستان دانسته است. در بین ایران شناسان معاصر نیز هانری کربن بیش از دیگران در همه 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 ادامه 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 تجربه 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

اشراقی و عرفانی زرتشت تکیه بر نور و دیدار با شخصیت‌های نورانی است که مبنای عرفان او قرار می‌گیرد. در عرفان اسلامی نیز عارفان به دیدار با شخصیت‌های نورانی رسیده‌اند.

«نور یا همان فرّ یا فرّه ودیعه‌ای است ایزدی که از فرّ اهورامزدا به وجود آمده و هر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد به خدا نزدیک‌تر و بلکه خلیفه و جانشین 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 اندر مادر زرتشت آمیخت. سه شب در همه گذرهای اطراف خانه، به شکل آتش پیدا بود (متجلی بود)، راه گذاران، نوری بزرگ همی دیدند» (رضی، ۱۳۷۱: ۲۱۹).

حکمت خسروانی، فلسفه اشراق و عرفان نوری از ایران زمین به یونان رسیده و همواره سه اصل زرتشتی: گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک، همان حکمت و عرفان شده است. چنانکه حکمای ایران از ابوعلی سینا و سهروردی تا دیگران، حکیم را به همین معنی معرفی کرده‌اند. سهروردی در حمکه الاشراق به صراحت این حکمت عرفانی را از زرتشت دانسته است. او می‌گوید: «کسی که این سخنان را باور نمی‌دارد، بر او باد که روی در ریاضات بیاورد و از پیران وارسته یاری بخواهد، شاید نوری بر دل او بتابد و نور فروزان را در عالم جبروت ببیند و ذوات و اشخاص ملکوتی را ببیند و انواری که هرمس و افلاطون دیده‌اند بنگرد و تابش‌های مینوی یعنی روحانی را ببیند، چنان که حکیم دانشمند، پیشوای کامل، 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 جهان ظلمانی و جسمانی می‌باشد، و چون نور فیض دهنده و تابنده از عالم بالا بر نفوس فاضله 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 نقش آفرینی نموده است. خداوند در این ادیان نور دانسته شده و همواره به صورت نور یا آتش بر انبیاء

و اولیاء عرفا جلوه کرده است. بنابراین «عرفان و تصوف، یعنی نیرومندترین پایه قوه عقلانی و عالی‌ترین درجه کمال آدمی و لطیف‌ترین بافته کارگاه ذوق انسانی و ارزنده‌ترین کتب پرورش روحانی بشر و حکمت یا فلسفه اشراق، هر دو زاده و دست پرورده 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 رشته 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 مهم‌ترین 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 اساسی‌ترین 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 موارث فکری و ذوقی ملت‌ها در گذشته و حال در می‌یابیم که کم‌تر قوم و ملتی اعم از شاعر و نویسنده و محقق در حوزه عرفان و فلسفه وجود دارد که به مسأله جبر و اختیار پرداخته باشد.

در این قسمت به بررسی مسأله جبر و اختیار نزد ایرانیان باستان می‌پردازیم اما نخست مفاهیم جبر و اختیار توضیح داده می‌شود. 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 مسأله جبر و اختیار براساس نظر اندیشمندان اسلامی آغاز می‌شود، سپس، دیدگاه ایرانیان در مورد مسأله 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

مولانا جلال‌الدین که می‌توان او را در مسیر ادبیات منظوم ایران «متمم» شعر و نظم عارفانه به شمار آورد و اینکه او که با توجه به عاقل بودن انسان، خواسته است در اثر عرفانی خود- مثنوی- در ضمن داستان‌ها و تمثیل‌ها انسان را مختار و آزاد معرفی می‌کند، اما باید 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 کرده و گویی در میان این دو نیروی حاکم بر سرنوشت انسان غربت زده در پهنه گیتی درگیر بوده است و چنین می‌سراید:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد
(مثنوی، ۱د، بیت، ۱۵۷۰)

بیان مساله تحقیق

در آیین زرتشت، اهورامزدا، آفریدگار هستی است و در عالم دو نیروی متضاد وجود دارند به نام «سپندارمینو» که سرچشمه نیکی و خیر است، و «انگره مینو» یا اهریمن که سرچشمه زشتی و پلیدی است. زندگی ستیز میان نیکی و بدی یا خیر و شر است. در این نبرد کسی پیروز است که از بدی، دوری جوید و به خیر و نیکی روی آورد، و اولین انسانی که به ارزش و شأن انسان مفهوم بخشید و گوهر عقل او را خاطر نشان ساخت زرتشت بود. انتخاب، اختیار و اراده، هزاران سال قبل از سارتر و نیچه و دیگر بزرگان در مکتب زرتشت مورد توجه قرار گرفته است. زرتشت در اوستا می‌گوید: «ای اهورامزدا، با دمی پاک و اندیشه نیک به تو روی می‌آورم، ای مزدای نیکی افزای، خواستارم که به من کامیابی در این جهان مادی و توفیق وصول به آن در جهان مینوی ببخشی و این که بتوانم چنان گروه مردمان را آیین بیاموزانم که هر دو جهان را چنین دریابند.» (یسنا، هات ۲۸). زرتشت به انسان‌ها می‌آموزد که یاریگر سپندارمینو باشند و به جنگ اهریمن یا انگره مینو برخیزند. زرتشت تکیه به اصل اندیشه (قدرت انتخاب) و گفتار و کردار نیک دارد و این سه اصل، از اصول انسان‌سازی این آیین است. این سه اصل موجب قرب به خداوند است. اندیشه زرتشت بسط و گسترش یافته و انسان را به دلیل صاحب اختیار بودن در

مرکز و ثقل آفرینش قرار می دهد و در دیدگاه و اندیشه 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 اماره و تهذیب اخلاق، تولدی تازه را در جهان بینی و اندیشه ها و عواطف خود پیدا کند. قلبش پاک و روحش منور و درخشان گردد و شایستگی راه یابی به وادی کمال و پیوستن به سرچشمه 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.

پرسش های 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 در آیین و اندیشه زرتشت و مولانا مشترکاتی به خود اختصاص داده است؟

پیشینه تحقیق

درباره موضوع جبر و اختیار، پژوهش های زیادی صورت گرفته ولی درخصوص این موضوع به صورت مستقل در آیین زرتشت و چگونگی بازتاب آن در اندیشه مولانا پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. از میان مقالات فراوانی که به جبر و اختیار از دیدگاه مولانا پرداخته اند و غالباً محتوای واحدی دارند، به برخی اشاره می شود. امیرعباس علیزمانی در مقاله «خدا، شر و اختیار از دیدگاه مولانا» صعود و سقوط آدمی را نتیجه اختیار او می داند.

با توجه به پراکندگی ابیات جبر و اختیار در شش دفتر مثنوی، این اظهار نظرها گاه به نتایج ضد و نقیضی انجامیده است؛ تا آنجا که عده ای مولوی را جبری مذهب، عده ای اشعری مذهب و عده ای متمایل به مشرب امامیه دانسته اند. از آنجا که بررسی و نقد و نظر آرای همه صاحب نظران مجالی وسیع می طلبد، به ناچار به نظر مولوی شناس برجسته اشاره می شود: همایی در مولوی نامه در مقالت سوم، بحثی کامل در این موضوع دارد. حاصل کلام وی این است که مولوی خلاف جمهور اشاعره، معتقد به حالتی بین جبر و تفویض مطلق شده است و با ذکر ابیاتی از مثنوی، به اثبات این مدعا پرداخته است که ملاصدرا و پیروان او در جبر و اختیار، پیرو مسلک مولوی اند و آن گاه با هشت دلیل، از مجموع ابیات مثنوی، به اثبات اختیار و ابطال جبر می پردازد. همایی در نهایت با تفاوت جبر مجذوب سالک و جبر عوام، بر این باور است که اشخاص مجذوب از خود اختیاری ندارند و مجبور صرف هستند و از دو شاخه اختیار آزاد شده اند؛ بنابراین، مولوی به مخاطبان خود توصیه می کند اگر می خواهند از این اختیار نیم بند رها شوند، باید خود را از باده معنوی حق مست کنند (همایی، ۱۳۶۹، ۹۳-۷۶). در خصوص مساله جبر و اختیار در آیین زرتشت به مقاله حمید کاویانی پویا با عنوان جبر و اختیار در ایران باستان می توان اشاره کرد و همچنین به مقاله ای با عنوان «نگاهی به انسان شناسی زرتشت و استنتاج دلالت های تربیتی آن» در مجله معرفت ادیان، بهار ۱۳۹۳ که انسان شناسی را پس از خداشناسی محوری ترین مسئله نزد ادیان معرفی می کند و معتقد است مبنای آفرینش جهان 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 کنون ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول کرده و تحقیقات فراوانی نیز در این زمینه صورت گرفته، به طوری که این سوال پیش می آید: آیا اعتقاد به جبر و اختیار و آزادی انتخاب او در باورهای فردی و اندیشه ایرانیان باستان (آیین و اندیشه زرتشت) هم سان و همانند عارفانی همانند مولانا است؟

بنابراین در این پژوهش، با توجه به منابع کتابخانه ای غنی، دو عنصر جبر و اختیار در متون زرتشتی و همچنین مشترکات آن با اندیشه 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 مقدر 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 پدیده‌های 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 هسته مرکزی اعتقادات ایرانیان باستان است نقطه اصلی و پایه اساسی اخلاق در آیین زرتشت به شمار می‌رود که نفس و ضمیر هر فرد آدمیزاد یک

میدان نبرد و نزاع دائمی بین خیر و شر است و سینه آدمی تنوری است که آتش این جنگ 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 وسیله نیروی نیکی، یعنی سپنتامینو، و نیز به دستگیری وهومنه، همیشه آدمی را به سوی راستی می کشاند. ولی در همان حال نیروی زشتی و بدی انگره مینو نیز در او ظهور یافته، و در خاطر او همواره وسوسه می کند. از این رو تکلیف و وظیفه هر فرد بشر آن است که در دل خود ما بین آن دو منادی یکی را اجابت کند. فرشته نیک را اطلاعات کرده، خوبی را اختیار کند و یا آنکه سخن دیو را شنیده، راه بدی برگزیند. البته نیکان بدی را نمی پسندند.

اما جبری که در تمام ادیان و میان تمام اقوام حاکم است اعتقاد به اراده خداوند است که در طول اراده انسان قرار دارد. این مشیت الهی در آیین زرتشت همان اراده اهورا مزدا است که بر همه امور نظارت دارد. اما مسأله اختیار، پیروی انسان از راه راست و پرهیز از بدی و دروغ است که با اراده شخص صورت می گیرد.

از آنجا که انسان آفریده اورمزد است، به آفرینش نیک تعلق دارد. او که به عنوان عامل آزاد آفریده شده است، حق انتخاب میان نیک و بد را دارد. در هر حال، رستگاری او به انتخابی که می کند، بستگی دارد. هر عمل نیکی که فرد انجام می دهد، نیروی نیکی را افزایش می دهد و هر عمل بدی که او مرتکب می شود، بر وسعت قلمرو بدی می افزاید. اگر اعمال نیک و بد فرد را در دو کفه ترازو بگذارند، شاهین ترازو به آن سمتی متمایل می شود که سنگین تر است و به همین دلیل، فرد باید برای نجات خود نیکی را برگزیند.

همان طور که قبلاً اشاره شد «اساس نظام اخلاقی دین زرتشت بر پایه اصل اختیار است و هسته آموزش های او بر سه اصل اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، استوار است و هر مؤمن زرتشتی به ادای سوگند متعهد می شود که نیک بیندیشد و گفتار و کردار

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 اشته است، دنبال کند و به آن باور داشته باشد، به صورت فردی مؤمن و معتقد در می آید. یعنی اشون است. اما در پیروی از این راه جبری در کار نیست، البته این گزینش دائماً باید تأیید شود، چرا که بدی همیشه در پی فرصتی است تا به ویرانگری پردازد» (هینلز، ۱۳۷۳: ۱۹۴).

مولوی عارف اندیشمند جهان اسلام نیز در تبیین این موضوع از یک نگاه در اثبات جباریت حق، نه تنها افعال انسان، بلکه هستی او را مجبور و مقهور سلطنت الهی معرفی می کند اما از سویی به موجب فضیلت انسان بر دیگر موجودات به اثبات نوعی اختیار برای انسان می پردازد و به ردّ اعتقاد جبر مطلق می پردازد و آزادی انسان را اثبات می کند، 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 پیرانیم تیر، آن نی ز ماست	ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر این معنی جباریست	ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجالت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	زین دریغ و خجالت و آزر 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 در نفس بود	روش دید آن که پر و بالی گشود

(مثنوی، ۵، ابیات ۲۹۷۷-۲۹۷۶)

و یا درجایی که انسان در رجوع به وجدان و هدایت نفس، می تواند تصمیم بگیرد که در زمانی خاص، کاری را انجام دهد یا از کاری چشم پبوشد، دلیل بر مختار بودن آدمی است.

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می رود
نغز می آید بر او کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سخن
این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم
(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 می تابد و این گواهی را می دهد که حتی اهریمن از روی اختیار شر را پذیرفت و به مظهر زشتی بدل گشت و انسان نیز می تواند با گزینش خود به عامل یکی از خدایان (خیر یا شر) در روی زمین بدل شود. حتی آشکارا در یسنا آمده است که «از آغاز روح پست انجام امور بد را انتخاب کرد و روح مقدس (اورمزد) که سعادت جاودانی را به مثل ردا پوشید، راستی را انتخاب کرد» (یسنا، هات ۳۰، بند ۵).

شاید بتوان در اینجا به این نکته اشاره کرد که معنی اختیار نیز آن است که خداوند، اختیار را در وجود ما آفریده و اجبار و اکراه را منتفی ساخته و انسان با آن قدرت و نیروی که در آفرینش انسان قرار داده شده، برانجام یا عدم انجام هر کاری مختار است. مولانا درباره همین نیرو و قدرت پنهان که همواره فعل انسان را به انجام کاری وادار می کند، می گوید:

تا بینی عالم جان جدید عالم بس آشکارا ناپدید
این جهان نیست چون هستان شده و آن جهان هست بس پنهان شده
خاک بر باد است بازی می کند کژ نمایی پرده سازی می کند
اینکه برکار است بیکار است و پوست و آنکه پنهان است مغز و اصل اوست

خاک همچون آلتی در دست باد باد را دان عالی و عالی نژاد
چشم خاکی را به خاک افتد نظر باد بین چشمی بود نوع دگر
(مثنوی، د، ۲، ابیات ۱۲۸۴-۱۲۷۹)

مولانا در ادامه همین بحث، چشم مادی و طبیعی یا چشم سر را چشم خاکی می داند و آن را در مقابل چشم افلاکی یا چشم دیگران بی ارزش می شمارد و برای توجیه استدلال خود، چشم سر را به اسب و چشم افلاکی و سیر را به سواری که بر اسب سوار است، مانند می کنند و در واقع با این تمثیل، سوار را به نیروی برتری که به راهنمایی و راندن اسب حواس مشغول و فرمانروای آن است، تشبیه می کند و می گوید اسب هر جا که پیش رود، در واقع با راهنمای سوار خود می رود و اگر چه فعل از اسب سر می زند، نیروی برتر سوار است که به هر طرف بخواهد، او را می راند و اسب در این راه عامل اراده و قدرت سوار خود است و اگر سواری نباشد که اسب را براند، اسب چنان خردی ندارد که به انجام کارهایی دست بزند که سواره اش از او می خواهد.

چشم حس اسب است و نورحق سوار بی سواره اسب خود ناید به کار...
اسب بی راکب چه داند رسم راه شاه باید تا بداند شاهراه
(مثنوی، د، ۲، ابیات ۱۲۹۱-۱۲۸۶)

اگر در تمثیل حس خاکی تن که به اسب تشبیه شده است، راکب و سوار اسب قابل 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 تر عالمی است نور حق دریا و حس چون شبنمی است
لیک پیدا نیست آن راکب برو جز به آثار و به گفتار نکو...
(مثنوی، د، ۲، ابیات ۱۲۹۶-۱۲۹۵)

این جهان چون خس به دست باد غیب عاجزی پیشه گرفت و داد غیب
... دست پنهان و قلم بین خط گزار اسب در جولان و ناپیدا سوار

تیر پرآن بین و نا پیدا کمان جان‌ها پیدا و پنهان جانِ جان
 ... مارمیت اذ رمیت گفت حق کار حق برکارها دارد سبق
 (مثنوی، ۲، ابیات ۱۳۰۶ - ۱۳۰۰)

مولانا، زمانی با استناد به مرتبه فناى صوفیانه و با اشاره به مرتبه روز ازل و آغاز آفرینش، اعیان ثابت را که در مرتبه ذات حق بدون قدرت مسلوب الارده و در مقام صور علمیّه پدیدار بودند و به تعبیر دیگر متعین در حضرت علمی حق بودند در نظر می‌آورد؛ که چون ممکنات مظاهر اعیان علمی هستند و اعیان یا ماهیات اشیاء که صور اسمای الهی هستند. در پدیدار شدنشان اختیاری ندارند، ممکنات نیز از اختیار بهره ای ندارند و در برابر مشیت حق، آلتی بیش نیستند و گفتار و کردارشان از حق است، چنان که در قرآن فرمود: «كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۴) و «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد / ۱۶). این گونه باور در اصطلاح عرفانی با «فناى افعالی» که از آن با واژه «محو» یاد شده است مطابقت دارد؛ زیرا فنا مراتب و درجاتی دارد که «توحید» یا «فناى افعالی» یکی از وجوه آن است و در این مرتبه گفته اند: «سالک آنگاه به حقیقت بندگی می رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دیدن فعل و کردار خود فانی و به مشاهده ی حق باقی ماند» (هجوی، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

همچنین سالک در تجلی افعال حق آن چنان غرق می شود که خود و غیر را عامل هیچ اراده و اختیار نمی بیند و همه را جلوه اراده و اختیار حق مشاهده می کند؛ و مولانا از این مرتبه در دیوان یاد می کند:

عشق مطلق سرزجیب غیر بیرون می کند وین همه چون چرا را یار بی چون می کند
 خواه عشقش نام نه خواهی عدم خواهی وجود اوست لیک افسانه‌ها پیدا به افسون می کند
 برشهود خود وجودش را چو جلوه می دهد خویشان را برجمال خویش مفتون می کند
 ظاهر و باطن به هم بنموده اندر پیش خلق نام ایشان ظاهرا لیلی و مجنون می کند
 لعل روح آمیز او صد جان به یک دم می دهد غمزه خونریز او هر لحظه صد خون می کند
 (کلیات شمس، ۵۴)

خداوند از عالم الهی قدرت و اراده خود را بر همه 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 فاعلیت مطلق خداست که هر فعلی منحصرأ منسوب به اوست.

مولانا خود را گرفتار و اسیر مشیت بی چون و چرای ذات حق در کل کائنات می‌داند؛ اما به اصل اختیار معتقد است آنجا که می‌فرماید:

در آن کاری که میل استت بدان قدرت خود را همی بینی عیان
 و ندران کاریکه میل نیست و خواست اندر آن جبری شدی کاین از خداست
 (مثنوی، د، ۱، ابیات ۶۳۶-۶۳۵)

مولانا با این ابیات مفهوم آیه قرآن را که فرمود «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال / ۱۷) را در شعر خود می‌آورد. یعنی آن هنگام که پیامبر^(ص) در انجام فعل، در مرتبه «بقا بالحق» بود و جز حق نمی‌دید. زیرا خداوند در قرآن، انجام فعل را با اثبات و نفی آورده «اذ رمیت» گفته و فعل را به پیامبر^(ص) نسبت داده که دلیل بر اختیار انجام فعل است و سپس با «ما رمیت» اراده انجام فعل را از او سلب کرده و به خود نسبت داده است، و در حقیقت تیر پران 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 مرتبه قرب، آلت دست حق، و فاعل خواست حق است، و این سخن مبین صفت قهاریت 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 و افکندن زماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست
 (مثنوی، د، ۳، 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 احدیت حقیقت ذات تجلی

می‌کند؛ و در این دو مرتبه، مقام انسان در نهایت قوس نزول وجود قرار دارد که در برابر نقطهٔ احدیت و وحدت است و کمالات ذات حق و مبدای فیاض مطلق در انسان منعکس است. زیرا فیضان نور حق از مبدا سرچشمه گرفته و تا آخر و نهایت تنزل جاری و ساری است و در این سیر نزولی است که ارادت و قدرت و نیروی حق در ذات کائنات جلوه گر است لذا گرچه می‌توان گفت هر موجودی به نسبت استعدادی که در وجود ممکن او قرار 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 عین آزاد بودن و اختیار داشتن، باز هم در چنگ ارادهٔ حق گرفتار است و استقلال ندارد و به عبارت دیگر، اگر چه انسان در قبول فیض حق، با استعدادی که در او قرار دارد، ناگزیر است، با 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 سبب سوزیش من سودایم در خیالاتش چو سوسفطایم
(مثنوی، ۱، ابیات ۵۴۸)

چون ید... فوق ایدیهم بود دست ما را دست خود فرمود احد
پس مرا دست دراز آمد، یقین بر گذشته ز آسمان هفتمین
(مثنوی، ۲، ابیات ۱۹۲۰-۱۹۱۹)

و یا در جای دیگر می‌گوید:

در حدیث آمد که دل همچون پری است در بیابانی اسیر صرصری است
باد پر را هر طرف راند گزاف گه چپ و گه راست با صد اختلاف
...هر زمان دل را دگر رایی بود آن نه از وی لیک از جایی بود
پس چرا ایمن شوی بر رای دل عهد بندی تا شوی آخر خجل
این هم از تاثیر حکم است و قدر چاه می‌بینی و نتوانی حذر
(مثنوی، ۳، ابیات ۱۶۴۶-۱۶۴۱)

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 می داند، چه بسا که آن تدبیر و اندیشه آزاد، او را در راهی می برد که بر وی مقرر 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 می شود:

نیست خود از مرغ پرآن این عجب که نبیند دام و افتد در عطب
این عجب که دام بیند هم و تو گر بخواهد و نخواهد میفتد
چشم باز و گوش باز و دام پیش سوی دامی می پرد با پرخویش
(مثنوی، ۳د، ابیات ۱۶۴۹-۱۶۴۷)

فاعلیت مطلق الهی مبتنی بر نظریه وحدت وجود است که بر اساس آن، حق اصل هر چیزی در هر دو جهان است و موجودات که نور وجود حق اند، غیر او نیستند. هر چه در هستی دیده شود، همان هستی اوست و هر گونه دوئیت و کثرت نفی می شود. نفی غیریت میان خدا و موجودات مستلزم انحصار وجود در خدا و حکم به عینیت خدا و وجود و در نهایت قول به وحدت وجود است. «در عرفان زرتشتی نیز نظریه 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 پایه وحدت وجود جلب شده است. صادر نخست بهمن است از نورالانوار... یا ذات مقدس، یعنی اهورامزدا و خداوند. اما 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 می باشند و استمرار در سیر نزولی، به تدریج به افزون شدن جرمائیت و تیرگی می انجامد. زرتشت بنیاد حکمت خود را این چنین استوار ساخت و ثنویتی آنچنان که مجوس و مزدیسنان به او نسبت داده اند، وجود ندارد. ظلمت، تیرگی و شر، قائم به ذات نیست و موجودیت آن سیر نزولی و انحطاط

انوار است در عالم گیتیایی. اما سهروردی نیز که آن حکمت باستانی را احیا کرد، فهمیده نشد و متهم به شرک شد» (رضی، ۱۳۸۴: ۲۳۱).

انسان اگر چه متأخرست به صورت بشریت از عقول و نفوس فلکیه به تأخر زمانیه، اما صاحب شهود حقیقیه که محققى است عارف به مراتب وجود حقیقه، می داند که در جمیع مظاهر سماویه و عنصریه موجود بوده، و به صورت مناسبه تنزل فرموده از حضرت علمى به عینی به قطع منازل و مراحل به شهادت مطلقه قبل از ظهور امر در این صورت انسانیه حادثه، فانهم قوله تعالى: و قد خلقکم اطواراً:

آن وقت که جان در تتق غیب نمان بود در دیده ما نقش رخ یار عیان بود
بودیم نشان کرده عشق تو در آن حال هر چند در آن حال نه نام و نه نشان بود
و نشأه انسانیه جامع رتبت احاطه نشأتین است از روحانیه و جسمانیه
(زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۲۰-۱۱۸).

مولانا معتقد است جنبه جسمانی و مادی انسان، سزاوار آن نیست که مظهر تام و تمام حضرت حق شود، بلکه انسان به واسطه نفخه الهی یا همان جنبه معنوی است که می تواند مظهر کامل حق گردد و در این صورت است که گوهر روح مجرد و لطیف از صدف تنگ جسم رها می شود و به منبع اصلی و حقیقی خود بر می گردد:

تا نیفتند بانک نفخش این طرف نا رهد آن گوهر از تنگین صدف
(مثنوی، ۳، بیت ۳۹۳۶)

مولانا برای رسیدن انسان به عالم وحدت او را موجود مختاری می داند که به علت آن مکلف به تکالیف بوده و در قبال اعمالش مسئولیت اخلاقی و شرعی دارد و زمانی این مسئولیت از او ساقط است که بر عقل و اختیار خود پابرجا نباشد و معقوله عقل یا خرد نیز از دلایل اختیار انسان است.

«اصل و اساس خرد را می توان به عنوان آن چیزی بیان کرد که چشم دل آدمی را به دیدن چیزهایی که تنها روح قادر به دیدن آنهاست، می گشاید، و می توان آن را منبع نور

خواند؛ منبعی که چشم سر را به دیدن آنچه که قابل دیدن است، باز می‌کند. خرد در انسان دانا، نظارت و تسلط کامل او را بر ارداده اش، تزکیه نفس، راستی و خوشنامی اش 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 اندیشه نیک است، همان است که خرد را می‌پاید و سبب رشدش می‌شود. عظمت آن در این است که هر کسی شعله این خرد الهی بر جاننش افتد، چونان خود خالق ترفیع مقام خواهد یافت و خود منشأ نور می‌شود، و یک چنین انسانی، منبع راستی و درستکاری خواهد شد... (زهر، ۱۳۸۴: ۴۶۷)

با توجه به تمام مطالب گفته شده و به خصوص تورق شش دفتر مثنوی مولانا در می‌یابیم که مسأله 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 می‌داند در بی اختیاری. او بر این باور است که دعوای جبری و قدری هرگز تمام شدنی نیست و تقدیر الهی بر این مقلد 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 مسأله جبر و اختیار از مسائلی است که در عرصه عقل و استدلال جوابی ندارد.

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

تا که این هفتاد و دو ملت مدام در جهان ماند الی یوم القیام
تا قیامت ماند این هفتاد و دو کم نیاید مبتدع راگفت و گو

(مثنوی، ۵، ابیات ۳۲۱۸-۳۲۱۴)

مولانا در نهایت برای حل مسأله جبر و اختیار، مسأله عشق و فنا را پیش می‌کشد. او بر این باور است که در میدان عاشقی که میدان مصیبت و بلاکشی است، جبر و اختیار جلوه‌های دیگر دارد.

در این میدان چون دوگانگی رخت بر بسته و تقابلی در میان نیست و عاشق با کمال رغبت، خود را خدای معشوق می‌کند و از خود فانی می‌شود و فاصله‌ها از میان می‌رود، در نتیجه جبر و اختیار یکی می‌شود و آدمی از وسوسه تردید و تردد و تفرق خاطر رهایی می‌یابد:

پوزبند وسوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته است کس
... عشق برد بحث را ای جان و بس کوز گفت و گو شود فریاد رس
حیرتی آید ز عشق آن نطق را زهره نبود که کند او ماجرا
... که بترسد گر جوابی وا دهد گوهری از لنج او بیرون فتد
(مثنوی، ۵، ابیات ۳۲۴۳-۳۲۳۱)

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

جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
... هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراج فلک، این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی
(مثنوی، ۶، ابیات ۲۳۳-۲۲۴)

در میدان عاشقی نه تنها انسان از کرّ و فرّ جبر و اختیار رها می‌شود، بلکه از اندیشه جز او، عقاب نیز مطلق و رهاست:

عشق را پانصد پر است و هر پری
زاهد با ترس می تازد به پا
از فراز عرش تا تحت الثری
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 گونه‌ای که بی‌اختیاری طی منازل سلوک را برای سالک آسان تر و راه را هموارتر می‌سازد. از این رو عین القضاة همدانی در رساله‌ی لویح از قول جنید بغدادی در باب بی‌اختیاری در مسیر عشق آورده: «جنید را گفتند خواهی که مر حضرت آفریدگار را ببینی، گفت نه. گفت چرا؟ گفت بخواست و نیافت، بدین نسبت همه آفت در اختیار من است و من از آفت اختیار پناه بدو سازم» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۱۳۷) و همچنین: «در عشق آنکه بختیار است، بی‌اختیار 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 القضاة 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 سرزند 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 اراده‌ی 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 عین القضاة عشق را استاد و صاحب اختیار و عاشق را شاگرد و بی‌اختیار می‌داند.

انسان برای بازگشت به خویشتن خویش و نجات از سرگردانی‌ها و افسردگی‌ها باید هویت الهی خود را باز یابد. این انسان در بند زمان و مکان اما عاشق کمال و خواهان 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، د، ۱، بیت ۱۶)

سلوک روحانی و نیل به مراتب کمال دشوار و پر مخاطره است. اما عشق و محبت به کمال مطلق و ورود به جاذبه ربوبی به سالک و مسافر مسیر کمال جرأت می‌دهد و مخاطرات سفر را بر او آسان می‌سازد. محبت الهی که همان اراده ازلی است، وقتی سالک را در کمند جاذبه فرو گیرد، او را به خط سلوک روحانی می‌اندازد و مخاطره راه را بر او سبک می‌سازد. بنابراین عشق و محبتی که طیب جمله علت‌های ماست، آن عشق و محبت موافق با طلب و اراده خداست که مورد اشاره قرآن است «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده/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 زرتشت و عرفان اسلامی پای مختار بودن انسان بیش از پیش به ماجرا باز می‌شود به گونه ای که زنر در کتاب طلوع 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 دین آنچه مورد بهره‌بری مخلوقات تا فرشکرد قرار گیرد، وجود دارد. شناخت خداوند به عنوان خیر مطلق و اهریمن به عنوان شر مطلق، تنها راه رستگاری و نجات است. زمانی که انسان سپندمینو را بشناسد، به شناخت خداوند نایل و از این طریق به بهشت می‌رود؛ و زمانی که انسانی اهریمن را بشناسد، او از آن انسان دور می‌شود و بدین ترتیب، انسان از دوزخ خلاصی می‌یابد و به پیروزی می‌رسد. این دانش اندوزی، منبع تمام خوبی‌های این جهان و آن جهان است و ما را قادر می‌سازد تا خود را تربیت کنیم و پیمان (=میان‌ه روی) را بیابیم، که منبع عدالت است. اندیشه نیک بیندیشیم، گفتار نیک بگوییم و کردار نیک داشته باشیم، و

این نیز به نوبه خود برای آدمی رفاه و آسایش را به همراه می آورد. شادی و آسایش انسان، ایزدان را مسرور و دیوان را ناخشنود می سازد. از طریق خشنودی ایزدان و ناخشنودی دیوان، جهان مادی و مینوی به طرز فوق العاده ای می شکفند. و این وضعی است که فرشکرد پدید می آورد، یعنی ایجاد هستی ناب با آفرینش کامل. (زهر، 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، ۴، بیت ۵۳۰)

و یا:

میوه ها در فکر دل، اول بود در عمل، ظاهر به آخر می شود
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، ۲، ابیات ۹۷۴-۹۷۰)

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 نمی گنجد.

احسن التقویم، از عرش او فزون
احسن التقویم، از فکرت برون
(همان، ۶، بیت ۱۰۰۶)

در مکتب فکری مولانا از آن جا که شخص انسان، در مرتبه کمال خویش خلیفه حق و مرآت وجه اوست، وسیله شناخت حق هم هست. اینکه مولانا آدمی را "اسطرلاب حق"^۲ می خواند و تأکید می کند که آدم اسطرلاب، یا بر وفق ضبط نسخه های مثنوی اسطرلاب اسرار علوست (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۵). نظر به اهمیت نقش حقیقت انسانی در شناخت حق

دارد چرا که به تعبیر وی «همچنانکه اسطرلاب مسین آینه افلاک است» آدمی هم «چون حق تعالی به خود، عالم و دانا و آشنا کرده باشد از اسطرلاب وجود خود تجلی حق و جمال بیچون او را دم به دم و لمحہ به لمحہ می‌بیند» و اینکه باز به قول مولانا «هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد» (مولوی بلخی، ۱۳۸۷: ۱۰). مزیت شأن انسان را که خلیفه حق و مرآت صفات اوست نشان می‌دهد و مفهوم اشارت «مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه» را هم که در سخنان صوفیه مکرر آمده است و غالباً نیز آن را همچون حدیث نبوی تلقی کرده اند، از بعضی جهات تبیین می‌کند.

لازم است بدانیم این معنی هم که انسان اسطرلاب حق محسوب می‌شود به احتمال قوی در کلام مولانا تعبیری است از فحوای مضمون یک حدیث نبوی که نزد صوفیه غالباً بدان اشارت می‌شود و به موجب آن خداوند آدم را بر صورت خویش خلق کرد «انّ... خلق آدم علی صورته» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۵).

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

(مثنوی، ۴، بیت ۱۱۹۴)

و البته خلافت الهی انسان و اینکه انسان مظهر و آینه تجلی اوصاف حق هم هست به احتمال قوی می‌بایست در نزد مولانا ناشی از همین بوده باشد.

همان گونه که در دیدگاه صوفیه انسان علت غایی عالم آفرینش محسوب می‌شود مولانا این نکته را یکی دیگر از علل برتری انسان به جهان و هر آنچه در آن است می‌داد زیرا او معتقد است که انگیزه خدا از خلقت و به جریان انداختن جهان هستی، انسان است و جای تردید نیست که همواره غایت از مقدمات و شرایط و مقتضیات مطلوب‌تر و بالاتر است. بلکه از لحاظ اینکه غایت و هدف مطلوب، مستقل و اصیل و نهایی بوده و مقدمات و مقتضیات پیرو و غیر مستقلند، از حیث عظمت قابل مقایسه نمی‌باشند به همین دلیل است که جان مانند سایه و انعکاسی در مقابل انسان جلوه‌گری می‌کند

این زمین و آسمان‌های سمی هست عکس مدرکات آدمی

(مثنوی، ۶، بیت ۱۹۳۸)

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

(همان، د ۳، بیت ۲۲۶۶)

در دین زرتشت نیز به این مسأله اشاره شده که همه آفریده‌های خدا زیباست و خدا منشأ همه زیبایی‌ها به شمار می‌آید. هر زرتشتی وظیفه دارد دیوان را از خود براند و خدا را در درون خود قرار دهد و در حقیقت در همه 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 اندیشه نیک، فرمان برداری و راستی در زندگی روزانه 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 مزدیسناپی و عرفانی، می‌توان به این مسأله اذعان داشت که انسان موجودی است عظیم، پر ظرفیت، 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

آیین زرتشتی می‌توان به این نتیجه رسید که در آن اختیار و آزادی اراده انسان آشکار است و اعتقاد به قدرت‌گزینش 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، گونه‌ای از سردرگمی درباره پذیرش اصل اختیار مطلق یا باور به جبر و قدر الهی رخ نمود. البته گرایش‌های قضا و قدری را که به متون دوره ساسانی و پس از آن راه یافته است، از باورهای مزدیسنی بر پایه اوستا (آزادی اختیار و گزینش انسان درباره نیکی یا بدی) باید جدا دانست و این با بررسی کتاب آسمانی مزدیسنان و کتیبه‌های بر جای مانده از دوران باستان که اندیشه 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 متعلق لطف بی‌دریغ الهی‌اند و حکمت و عنایت خاص خداوندی اقتضا دارد که جهان مادی بر پایه 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 می‌گردد 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 انسان مختار غیر شرور اگر چه امر ممکن 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

موجودات گاهی از سر اراده، انجام فعل قبیح را بخواهند 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 آفریننده تمام موجودات است و تاریکی و روشنی و همچنین آفریننده 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. زرنر، 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)، ص ۸۸

کتاب‌نامه

- قرآن مجید. ۱۳۸۸. ترجمه بر اساس المیزان، ترجمه‌ی سید محمد رضا صفوی. قم: دفتر نشر معارف.
- آذرگشب، فیروز. ۱۳۸۱. گات‌ها؛ سروده‌های زرتشت، یسنا. چاپ دوم. بی‌جا: موسسه فرهنگی انتشاراتی فروهر.
- امام، سید محمد کاظم. ۱۳۵۳. فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت اشراق. با مقدمه نصره اله کاسمی. چاپ اول. تهران: انتشارات نیکوکاری نوریانی.
- التهانوی، شیخ محمد علی بن علی. ۱۳۷۸. کشف اصطلاحات فنون، جلد ۱. چاپ اول، تهران: انتشارات سپاس.
- رضی، هاشم. ۱۳۷۱. تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات بهجت.
- ---، ---. ۱۳۸۴. حکمت خسروانی (سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان). چاپ دوم. تهران: انتشارات بهجت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۲. ارزش میراث صوفی. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ---، ---. ۲۵۳۶. دو قرن سکوت. چاپ اول. تهران: چاپ خانه ۲۵ شهریور.
- ---، ---. ۱۳۷۸. نه شرقی، نه غربی، انسانی. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زرن، آرسی. ۱۳۸۴. طلوع و غروب زردشتی‌گری. ترجمه تیمور قادری. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۸۹. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ هفتم، تهران: انتشارات طهوری.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (بی‌تا). حکمه الاشراق. ترجمه جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران

- دوشن گیمن، ژاک. ۱۳۷۵. *دین ایران باستان*. ترجمه رویا منجم. چاپ اول. تهران: انتشارات فیروز.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۶. *احادیث مثنوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گوهرین، سید صادق. ۱۳۸۲. *شرح اصطلاحات تصوف*. چاپ اول. تهران: انتشارات زوآر.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۷. *فیه مافیہ (از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی)*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه 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 علی اصغر حمکت. چاپ پانزدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ویدن گرن، گئو. ۱۳۷۳. *دین‌های ایران*. چاپ اول. ترجمه داریوش فرهنگ. تهران: انتشارات ابن سینا.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۶. *کشف‌المحجوب*. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۹. *مولوی نامه*، چاپ هفتم، تهران: موسسه نشر هما.
- هینلز، جان راسل. ۱۳۷۳. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار. احمد تفضلی. چاپ سوم. تهران، نشر چشمه.

References

- The Holy Quran. 1388. Translation based an Al-Mizan. Translated by seyeyed Mohammad Reza Safari. Qom : Maaref Publishing office.
- Azargashb, Firuz. 1381. “Ghats; pomems of zoraaster, Yasna”, 2 nd edition. Bija: : Forouhar publishing cultural institute.
- Imam, seyeyed 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 Ibn Ali. 1372. “The Discover 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, seyeyed 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, seyeyed 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 Badi-al-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.

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا _____ ۱۸۳

- “ 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.