

تعارض «نظر و عمل» در مسئله «جبر و اختیار» در اندیشه عطار نیشابوری^۱

حسن مهدی پور^۲

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۴/۲۵

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۸/۲۹

چکیده

موضوع این نوشتار، تبیین مسئله‌گونگی موضوع جبر و اختیار در اندیشه عطار است. بدین معنا که چرا در برخی اشعار او صریحاً با جبرگرایی مواجهیم و هرگونه اراده و قدرت از انسان سلب می‌شود، اما در مقابل، اشعار فراوانی از او را نمی‌توان بدون مختاربودن انسان فهم کرد. برای تبیین این تعارض، از روش تحلیل منطقی گزاره‌های برآمده از اشعار عطار با رویکرد انتقادی استفاده شد. در این اشعار، با تفکیک آرای عطار در دو ساحت نظر و عمل، به بررسی پیش‌فرض‌ها و لوازم منطقی هر یک با تمرکز بر مسئله جبر و اختیار پرداخته شد و واکاوی ارتباط میان این دو ساحت، از حیث سازگاری یا ناسازگاری صورت گرفت. بدین ترتیب این

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.16288.1379

^۲ استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

نتیجه حاصل آمد که خاستگاه اصلی در واقع تعارض در دو مقام نظر و عمل است. آن دسته از اشعار عطار که ناظر به مباحث نظری به ویژه مبتنی بر مبانی خداشناختی کلامی-عرفانی وی است، به ویژه تقریری که از بی‌علت بودن خداوند، فاعلیت مطلق و قضا و قدر الهی به دست می‌دهد، به جبرگرایی محض می‌انجامد، اما این جبرگرایی لوازمی دارد که با توصیه‌های اخلاقی و سلوکی، تکالیف دینی، تعلیم و تربیت‌پذیری انسان، هدایت‌گری انبیا و مسئولیت اخلاقی ناسازگار است و آن‌ها را از اهمیت و معنی تهی می‌سازد؛ چرا که پیش‌فرض بنیادی آن‌ها مختار بودن انسان است. در صورتی که عطار در اشعاری که ناظر به مباحث عملی، سیر و سلوک عرفانی و توصیه‌های اخلاقی و امرونهی‌های دینی و ترغیب به مجاهدات و طاعات است، بر این امور تأکید دارد. در عین حال نشان دادیم که هرچند عطار، ضمن اعتراف به عجز خود در عرضه راه‌حلی عقل‌پسند، تلاش می‌کند برای رفع این ناسازگاری، توجهاتی مثل جمع‌کشی الهی و کوشش انسانی بیاورد، چندان موفق نیست. در پایان نیز به برخی دیگر از لوازم اخلاقی جبرگرایی عطار درباره ماهیت مفاهیم اخلاقی اشاره کرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: جبر و اختیار، نظر و عمل، قضا و قدر الهی، لوازم اخلاقی، کوشش و کوشش.

مقدمه

یکی از مباحثی که در آثار عطار نیشابوری به معنای دقیق کلمه به صورت «مسئله» درآمده، بحث جبر و اختیار است. بدین معنا که سخنانی که عطار در اشعار مختلف ناظر به فاعلیت انسان، قدرت و اراده او در اعمال و نقشش در تعیین سرنوشت خود می‌گوید، به شکل حل‌نشده و ناسازگار باقی می‌ماند. عطار در برخی اشعار، به صراحت بر مجبور بودن انسان تأکید دارد، اما در اشعار دیگر مختار بودن انسان مفروض بنیادین است. البته عطار گاهی تلاش می‌کند میان این دو رأی متعارض سازگاری ایجاد کند و توجهاتی به دست دهد،

در نهایت خود نیز بر لاینحل بودن این مسئله معترف است و خود را عاجز از ارائه پاسخی عقل‌پسند بدان می‌داند. پرسش اساسی این پژوهش آن است که چرا چنین تعارضی در اشعار عطار مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد و حداقل می‌توان این‌گونه فرض کرد که ریشه اصلی مسئله مذکور در اندیشه عطار و چه بسا در اندیشه اکثر عارفان، تعارض دو مقام نظر و عمل است. عطار در اشعاری فراوان که ناظر به عرفان عملی است، به توصیه‌ها و دعوت‌های سلوکی و اخلاقی می‌پردازد، سخنانی در تحریک و تشویق مخاطبان به مجاهدت و عبادت می‌گوید، به التزام به اوامر و نواهی شرعی توجه نشان می‌دهد، بر تعلیم و تربیت‌پذیری انسان تأکید می‌کند، از اهمیت و ارزش هدایت‌گری انبیا سخن می‌گوید و مسئولیت اخلاقی، تحسین و تقبیح، و کیفر و پاداش اعمال را مطرح می‌کند که پیش‌فرض بنیادی آن‌ها پذیرش نوعی اختیار برای انسان است. اما اشعاری دیگر او که ناظر به مباحث نظری هستند، از مبانی خداشناختی او حکایت می‌کنند و او در آن‌ها رأی خود را درباره بی‌علت بودن خداوند، فاعلیت مطلق و قضا و قدر الهی ابراز می‌کند که نشانه جبرگرایی محض است. شایان ذکر است که در اینجا بحث بر سر این نیست که عطار از لحاظ نظری موضع جبرگرایانه اتخاذ می‌کند یا موضع اختیارگرایانه (که نشان خواهیم داد از این منظر جبرگرای محض است)، بلکه اصل مطلب این است که لوازم سخنان او در دو مقام نظر و عمل متفاوت‌اند. لازمه مباحث نظری او جبرگرایی و لازمه مباحث عملی او اختیارگرایی است. در این نوشتار، ابتدا با بحث درباره مبانی خداشناختی عطار، با تأکید بر بی‌علت بودن خدا و فاعلیت مطلق او و به‌ویژه تقریری که از قضا و قدر الهی به دست می‌دهد، به تحلیل رویکرد جبرگرایانه او می‌پردازیم و سپس با تأمل در لوازم اخلاقی جبرگرایی، نسبت آن را با مباحث عملی او می‌سنجیم تا نشان دهیم این تعارض ناظر به دو مقام نظر و عمل است. بدین ترتیب می‌توانیم به تبیین چرایی لاینحل بودن مسئله جبر و اختیار از دیدگاه عطار پردازیم. همچنین توضیح می‌دهیم که مباحث نظری عطار که مستلزم جبرگرایی است، چه میزان متأثر از عقاید عرفانی و تا حدی کلامی اوست، به گونه‌ای که او را به جبر کلامی - عرفانی سوق داده است. البته چنانکه اشاره شد، به شیوه عطار در تلاش برای رفع این تعارض اشاره می‌کنیم که در آن سعی می‌کند با جمع میان کشش الهی و کوشش انسانی در التزام به مجاهدات و عبادات این مسئله را حل کند که البته این رفع تعارض به نفع

جبرگرایی است. با این وصف بیان می‌کنیم که اگر به فرض این شیوه پذیرفتنی باشد (که به نظر ما این گونه نیست) دیدگاه عطار چه لوازم اخلاقی در پی خواهد داشت که حتی خود وی نیز به برخی از این لوازم اشاره می‌کند؛ هرچند در اینجا نیز سعی می‌کند توجیهاتی بیاورد.

شایان ذکر است شناخت جامع تفکر عرفانی عارفانی مانند عطار که از زبان شعر برای بیان آموزه‌های خود بهره برده‌اند، مستلزم مطالعه تمامی اشعار آنهاست؛ به‌ویژه آنکه اندیشه‌های عطار، چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل در آثار او پراکنده‌اند و نمی‌توان به صراحت تمایزی میان آثار او از این حیث قائل شد. به همین سبب، همه آثار او که در صحت انتسابشان به عطار تردیدی نیست، منبع و مستند این پژوهش قرار گرفتند که شامل مثنوی‌های *منطق الطیر*، *الهی نامه*، *مصیبت نامه*، *اسرارنامه*، و همچنین رباعیات *مختارنامه* و *دیوان* عطار است. همچنین با توجه به هدف این پژوهش، از روش تحلیل منطقی گزاره‌های نظری و عملی استنباط‌شده از اشعار با رویکرد انتقادی استفاده می‌شود و سعی بر آن است که با استخراج داده‌های برآمده از اشعار مرتبط و با تأمل در آنها، آرای عطار در دو ساحت نظر و عمل تفکیک، و پیش‌فرض‌ها و لوازم منطقی هر یک با محوریت موضوع جبر و اختیار بررسی شود و در نهایت واکاوی ارتباط میان این دو ساحت از حیث سازگاری یا ناسازگاری صورت گیرد.

پیشینه پژوهش

به نظر می‌رسد درباره موضوع جبر و اختیار در آثار عطار، پژوهشی مستقل صورت نگرفته و فقط در ارتباط *افکار مولانا و عطار*، نوشته محمدحسین بیات، بخشی به‌اختصار به این بحث اختصاص یافته است. با این وصف، پژوهش‌هایی که در موضوع مذکور به اندیشه عرفانی مولانا پرداخته‌اند، حائز اهمیت‌اند و می‌توان آن‌ها را پیشینه پژوهش حاضر دانست؛ چرا که عرفان مولانا از جهات گوناگون به‌ویژه سبک ادبی، روش تعلیمی، مبانی و آموزه‌ها نظری و عملی، و همچنین سنت عرفانی، قرابت بسیاری با عرفان عطار دارد؛ به‌ویژه آنکه مولانا تأثیر فراوانی از عطار پذیرفته است و اندیشه‌های عطار را می‌توان از خاستگاه‌های اندیشه عرفانی مولانا و همچنین عرفان مولانا را کامل‌کننده عرفان عطار دانست. در اینجا علاوه بر

کتاب مذکور، از میان مقالات فراوانی که به جبر و اختیار از دیدگاه مولانا پرداخته‌اند و غالباً هم محتوای واحدی دارند، به برخی اشاره می‌شود.

محمدحسین بیات (۱۳۸۷) در بررسی *ارتباط افکار مولانا و عطار*، ضمن اشاره به اینکه برخی اشعار مولانا گاهی جبر اشعری و گاهی اختیارگرایی معتزله را تداعی می‌کند، معتقد است مولانا نه اشعری و نه معتزلی است، بلکه به طریق عشق از اختیار ویژه‌ای سخن می‌گوید که با جبر منافاتی ندارد. مراد از این جبر که جبر ممدوح و به اصلان فانی در معشوق تعلق دارد، معیت با حق است یا به معنای جباری و تجلی صفات جلالی حق است و در آن انسان کامل فانی در حق اراده‌ای جز اراده حق ندارد، بلکه از شئون فاعلی اوست، اما عطار در عین اینکه در جاهایی از جبر محض مشابه با عقیده اشعری سخن می‌گوید، در نهایت سخنان او درباره جبر همان سخنان مولانا است.

اصغر دادبه (۱۳۸۸-۱۳۸۹) در «نگاه دیگرگونه مولانا به مسأله جبر و اختیار»، بر این عقیده است که از نظر مولانا اولاً جبر و اختیار همچون هر مسئله فلسفی دیگر جدلی‌الطرفین است، ثانیاً به لحاظ عملی هر دو مسئله مورد نیاز انسان است، ثالثاً مولانا از منظر کثرت‌گرایی به تبیین اختیار می‌پردازد و از منظر وحدت‌گرایی در برابر خود جبری می‌بیند که عین اختیار و برتر از اختیار است.

نصرت‌الله فروهر (۱۳۸۶) در مطالعه «مولانا و گیرودار جبر و اختیار» معتقد است مولانا در عین اینکه گاهی می‌خواهد مختار بودن انسان را اثبات کند، می‌داند که اختیار زائیده ساختار وجودی انسان است. او در اثبات اختیار نیز به جبر استناد می‌کند و خود را درگیر دو نیروی حاکم بر سرنوشت انسان می‌بیند. به انسان آزادی عطا می‌شود تا خود را فدای جبر والاطر وجود خود کند؛ فداشدنی که جز در مقوله عشق نمی‌گنجد.

سیدمحمد خالد غفاری (۱۳۸۸) در بررسی «چگونگی بازتاب مسئله کلامی جبر و اختیار در مثنوی مولانا» معتقد است مولانا آرای متضارب اهل کلام درباره جبر و اختیار را در داستان‌های مختلف خود طرح می‌کند و در عین اینکه از دیدگاه نظری، سنی اشعری یا ماتریدی است، در میدان عمل، هر دو دیدگاه اهل ظاهر را مردود اعلام می‌کند؛ زیرا در اندیشه او، با تعریفی که از مفاهیم جبر (خود را به حق سپردن و در او فانی شدن) و اختیار

(عمل به مسئولیت خود با همه وجود در عین تکیه بر عنایت حق) به دست می‌دهد، آن‌ها قابل جمع و بدون تعارض هستند.

ناصر نیکوبخت (۱۳۸۸) در «مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق»، بیان می‌کند از آنجا که مولانا دیدگاه‌های گوناگون فرقه‌های کلامی را مطرح می‌کند، ممکن است به تشمت فکر متهم شود، اما مولانا معتقد است دریافت‌های یک مشرب فکری تمام حقیقت نیست و مسائلی از این دست، با استدلال‌های عقلی پاسخ‌پذیر نیست. مولانا از منظر یک عارف شهودی می‌کوشد در عین حفظ قدرت مطلق الهی، اختیار انسان را در پای جبر قربانی نکند و جبر اختیارکش جهیمیه و اشاعره را تا حدی تلطیف و تعدیل کند. از نظر او جبر و اختیار هیچ یک به‌خودی‌خود ممدوح یا مذموم نیستند؛ زیرا قائم به ذات نیستند و وصفی هستند که بسته به موصوف خود معنا می‌یابند. همچنین آن‌ها براساس مراتب قرب آدمی یا انواع آدمیان اعتبار و معنا پیدا می‌کنند. او در نهایت می‌کوشد با طرح مسئله عشق به دوگانگی و تضاد جبر و اختیار پایان بخشد که محصول وسوسه عقل است و عشق بر آن مهار می‌زند؛ زیرا میدان عشق، میدان وحدت است. در آن میدان که «من» در «او» مستهلک شده است، اراده عاشق در اراده معشوق نیز مستهلک می‌شود و «من» باقی نمی‌ماند تا ادعای «اختیار» کند.

در این پژوهش‌ها ضمن اشاره به خاستگاه‌های کلامی بحث و تأکید بر غامض بودن مسئله جبر و اختیار از دیدگاه مولانا، همچنین نبود راه‌حل قطعی عقلی در پاسخ به آن، در سطح دیگری یعنی مرتبه عشق از جمع جبر و اختیار در اندیشه مولانا سخن گفته شود که در آن دیگر تعارضی باقی نمی‌ماند، اما مشاهده می‌شود اولاً نویسندگان با نوعی رویکرد تحویلی موضوع جبر و اختیار را از معانی متعارف و مصطلح و به تعبیری از سیاق خود که منشأ ناسازگاری است، خارج کرده‌اند و به موضوع دیگری تبدیل ساخته‌اند. بحث در این نیست که عاشق با اختیار خویش اراده خود را در اراده حق فانی می‌سازد و در مقام وحدت به «جبر عاشقانه» تن می‌دهد؛ زیرا در اینجا اصلاً جبری به معنای متعارف وجود ندارد تا با اختیار در تعارض افتد، بلکه مسئله در ماهیت اعتبار یا عدم اعتبار فاعلیت مستقل انسان، چه عاشق چه غیر عاشق، در افعال اوست و مولانا در این خصوص به مانند عطار گاهی از جبر سخن می‌گوید و گاهی از اختیار انسان و این سؤال به قوت خود باقی است که چرا چنین

تعارضی در اشعار آنها وجود دارد. دوم اینکه آنچه در این پژوهش‌ها بدان پرداخته نمی‌شود این است که اساساً مولانا همچون عطار، از یک منظر واحد به جبر و اختیار نمی‌پردازد، بلکه از دو منظر یا مقام یعنی مقام نظر و عمل از آنها سخن می‌گوید و در مقام نظر جبر‌گرا و در مقام عمل اختیار‌گراست. تبیین مسئله جبر و اختیار براساس تعارض دو مقام نظر و عمل، از نوآوری‌های مقاله حاضر است و این ادعا را درباره مولانا نیز می‌توان داشت.

۱. نظریه‌های مختلف درباره جبر و اختیار

در ابتدا برای ایضاح مفهومی بحث و تقریر بهتر نظر عطار و مفهوم‌سازی آن به نظریات مختلف درباره جبر و اختیار و لوازم هر یک اشاره اجمالی می‌کنیم. درباره مختار یا مجبور بودن انسان به‌طور کلی دو نظریه وجود دارد: جبر‌گرایانی که قائل به موجبیت علی افراطی‌اند، اختیار‌گرایان که خود پیرو دو نظریه‌اند: اختیار‌گرایان مطلق و قائلان به موجبیت علی معتدل. پیش فرض دو گروه اول، برخلاف گروه سوم، ناسازگاری اختیار با موجبیت علی است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۶۱).

از نظر قائلان به موجبیت علی افراطی براساس قاعده علیت عام، اعمال و انتخاب‌های انسان مانند هر چیزی در جهان، علتی مقدم بر خودش دارد و در نتیجه با تحقق علت، آنها هم ضرورتاً تحقق خواهد یافت (همان: ۲۶۲-۲۶۴ و ۲۶۶). البته سه معنا از جبر‌گرایی را از یکدیگر متمایز می‌کنند: جبر فلسفی، جبر طبیعی و جبر کلامی. جبر فلسفی، یعنی انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها مانند هر ممکن الوجودی با تحقق علت تامه‌اش ضروری الوجود می‌شوند (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۲۸-۱۲۹). جبر طبیعی، یعنی تصمیمات و افعال انسان‌ها معلول مجموعه‌ای از عوامل محیطی، وراثتی و ژنتیکی است (همان: ۱۳۱-۱۳۲). جبر‌گرایی کلامی هم یعنی براساس سه آموزه «قدرت مطلق الهی»، «علم مطلق الهی» و «قضا و قدر الهی»، همه اراده‌ها، انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها به حکم قدرت و علم پیشینی و اراده ازل‌ی خدا معین و مقدر است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۶: ۱۶۳-۱۶۴ و ۱۷۵-۱۷۶؛ مصباح، ۱۳۸۲: ۱۳۴-۱۳۶).

در مقابل جبر‌گرایان، اختیار‌گرایان قرار دارند که بیشتر اندیشمندان اخلاقی را می‌توان جزء این گروه دانست. از نظر آنها اختیار، مبنا و فرض بنیادی اخلاق است؛ به گونه‌ای که بدون اختیار، احکام و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی، امر و نهی‌ها، الزام و تعهد و تکلیف،

امکان سلوک اخلاقی و تحصیل کمالات و فضائل عملی و اخلاقی، ستایش یا نکوهش اخلاقی، پاداش یا کیفر و به‌طور کلی مسئولیت اخلاقی و موضوع اخلاق، بی‌معنا و بی‌وجه خواهد بود.^۱ به این دلایل از نظر برخی، مختار بودن انسان از اصول موضوعه و مبادی علم اخلاق است (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۲۶). کانت می‌گوید با آنکه با عقل نظری نمی‌توان وجود اختیار و آزادی انسان را اثبات کرد، اختیار از اصول موضوعه عقل عملی یا اخلاق است و قانون اخلاقی، وجود آن را مفروض می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶: ۳۴۱)، اما چنانکه گفته شد، اختیار‌گرایان شامل اختیار‌گرایان مطلق و قائل به موجبت علی معتدل‌اند.

از نظر اختیار‌گرایان مطلق، مختار بودن انسان و مسئولیت اخلاقی مستلزم انکار علیت و شمول آن بر اراده و انتخاب‌ها و اعمال آدمی و به‌طور کلی «آزادی غیر علی» است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۶۸؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۹، ۱۶۰ و ۱۶۵)، اما قائلان به موجبت علی معتدل، آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی را با اصل علیت یا موجبت علی سازگار می‌دانند؛ حتی به اعتقاد آن‌ها موجبت علی، شرط ضروری آزادی انسان و پیش‌فرض آن است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۶: ۱۹۳؛ پالمر، ۱۳۸۹: ۲۷۷؛ مور، ۱۳۸۸: ۳۹۲-۳۹۴ و ۳۹۶؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۹). از نظر آن‌ها آزادی به‌معنای نامعلل بودن انتخاب‌ها و اعمال نیست، بلکه مراد این است که علت آن‌ها درونی باشد نه بیرونی که اگر علت بیرونی باشد، عمل غیرارادی و جبری است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۷۸-۲۷۹؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۵۹ و ۱۶۵). تنها در این صورت است که مسئولیت اخلاقی معنا دارد؛ زیرا مسئولیت فرع بر پیش‌بینی‌پذیری نتایج اعمال است که مبتنی بر رابطه علی و معلولی ثابت است و در غیر این صورت اعمال تصادفی، متغیر و در نتیجه پیش‌بینی‌ناپذیر خواهند بود که دیگر به اختیار ربطی ندارند (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۷۹-۲۸۰؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۶۰؛ مصباح، ۱۳۸۲: ۱۲۹).

۲. جبر و اختیار در نگاه عطار

اشاره شده که مسئله جبر و اختیار در آثار عطار را می‌توان مبتنی بر تفاوت رویکردهای نظری و عملی او دانست و تعارض دو مقام نظر و عمل این مسئله در نزد عطار حل نشده

^۱ نک: ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۹ و ۹۶؛ ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۲؛ طوسی، ۱۳۸۵: ۶۶؛ پالمر، ۱۳۸۹: ۲۵۹-۲۶۰؛ فرانکنا، ۱۳۸۳:

۱۵۸؛ پاپکین و استرول، ۱۳۸۶: ۱۶۶-۱۶۷.

باقی مانده است. بدین سبب ابتدا به مباحث نظری او که مبتنی بر مبانی خداشناختی است و در آن به موضوعات قضا و قدر الهی، فاعلیت و اراده مطلق خداوند یا توحید افعالی و بی علت بودن خدا می‌پردازد، اشاره می‌شود و سپس از مباحث عملی و لوازم اخلاقی مبانی نظری سخن می‌رود.

۱،۲. مبانی خداشناختی

۱،۱،۲. بی‌علتی و فاعلیت مطلق خداوند

یکی از اوصاف الهی که عطار بر آن تأکید بسیار می‌کند، استغنا و بی‌علتی خداوند است که از لوازم آن قدرت و اراده مطلق و نامشروط اوست، یعنی هیچ امر بیرونی علیت یا شرطیتی در تعیین و تحدید اراده و کیفیت اعمال قدرتش ندارد. 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 منحصراً منسوب به اوست:

ز اعلا سوی اسفل می‌رود کار زهی قدرت، زهی صنع جهاندار!
فرود آید چنان کش کار کار است بگرداند چنان کش اختیار است
بلاشک اختیار اوست اعظم که نبود علتی در ما تقدم
(سررنامه، ۱۱۲، ابیات ۱۸۹۲-۱۸۹۴)

فاعلیت مطلق الهی مبتنی بر نظریه وحدت وجود است که براساس آن، حق اصل هر چیزی در هر دو جهان است و موجودات که از نور وجود حق‌اند، غیر او نیستند. هر چه در هستی دیده شود، همان هستی اوست و هر گونه دوئیت و کثرت نفی می‌شود.^۱ 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:^۲

^۱ بدین گونه کثرات فقط نسب و اضافات‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۰۲ و ۴۵۹):

نکو گویی نکو گفتست در ذات که التوحید اسقاط الاضافات (سررنامه، ۸۹، ابیات ۵۵)

^۲ به تعبیر ابن عربی، در هستی فقط خدا عین وجود و موصوف به وجود است و غیر او موصوف به وجود نیست و معدوم است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۲۹).

در آن وحدت دو عالم را شکی نیست که موجود حقیقی جز یکی نیست (...)
 حق است و نور حق چیزی دگر نیست بیاید گفت حق جز حق دگر کیست
 (الهی نامه، ۴۳۳، ملحق ۴، آیات ۴۱۶-۴۱۹)
 در ملک تو نیست دوی، ای همه تو ملک تو یکی است معنوی، ای همه تو
 (مختارنامه، ۷۸، رباعی ۳۱)
 پس توباشی جمله دیگر هیچ چیز چون تو باشی خود نباشد هیچ نیز
 (مصیبت نامه، ۱۲۳، بیت ۱۱۱)
 از آنجا که فقط وجود می تواند منشأ اثر شود که فقط بر خدا اطلاق می شود و غیر او
 معدوم اند،^۱ انتساب هر گونه فعل یا اثر یا حکمی از غیر خدا نفی می شود. بدین گونه تمام
 فاعلیت ها در فاعلیت او فانی است و همه وقایع از او ناشی می شوند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۲:
 ۴۰۱):

غیر چون نیست حکم بر که نهند حکم او خود روان همی یابم
 (دیوان، قصیده ۲۱، ۷۹۶)
 چو صنع توست اگر جز تو کسی هست اثر نیست از کسی گرچه بسی هست
 (الهی نامه، ۴۳۵، ملحق ۴، آیات ۴۷۱)

بدین ترتیب بی علتی خدا از لوازم وحدت وجود و فاعلیت مطلق اوست و این بی علتی
 خود به دو معناست؛ به یک معنا در ارتباط با عالم است، یعنی افعال خداوند، تابع روابط
 علی و معلولی نیست که مصداق آیه «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون» است
 (سوره یس: ۸۲). معنای دیگر بی علتی خدا در ارتباط با انسان هاست، یعنی آنچه در
 سرنوشت انسان ها از حیث شقاوت یا سعادت و دولت یا محنتشان رقم زده است، معلول
 اراده و اعمال آن ها نیست، بلکه به خواست ازلی و بی علت خدا تعیین می شود (شفیعی
 کدکنی، تعلیقات مصیبت نامه، ۵۷۵):

^۱ چنانکه عین القضاات می گوید علت فرع بر وجود علت و دوام وجود آن است؛ در حالی که غیر حق ذاتاً هیچ
 وجودی ندارد و موجودی که ذاتاً معدوم است، نمی تواند شأبیت علت داشته باشد (عین القضاات، ۱۳۷۹: ۴۵).

نقش محنت هست و نقش دولت است هر چه هست آنجایگه بی علت است
(دیوان، قصیده ۲۱، ۷۹۶)

کار بی علت از آنجا می رود محنت و دولت از آنجا می رود
(مصیبت نامه، ۲۱۵، ابیات ۲۱۲۳-۲۱۲۴)

بنابراین به حکم استغنا و بی علتی، اراده و احکام خدا متأثر از افعال بندگان نیست؛ چنانکه نه از طاعت بندگان سودی برد و نه از عصیان آن‌ها زیانی بیند. انسان‌ها چه خوب باشند و چه بد، چه مؤمن و چه کافر، چه پاک و چه پلید، برای او یکسان است:

گر جهانی طاعت آرم پیش باز تو ز جمله بی نیازی، بی نیاز
ور بود نقدم جهانی پرگناه تو از آن مستغنی، ای پادشاه
(مصیبت نامه، ۴۵۸، ابیات ۷۳۳۶-۷۳۳۷)

نی تو در علم آیی و نه در عیان بی زیان و سودی از سود و زیان
نی ز موسی هرگزت سودی رسد نی ز فرعونت زیان بودی رسد
(منطق الطیر، ۲۴۲، ابیات ۲۲۰-۲۲۱)

خدا به اقتضای بی علتی اش هر کسی را بخواهد فارغ از ایمان و کفر، طاعت و عصیان، شایستگی و ناشایستگی، به خود می خواند یا از خود می راند و طاعات یا عصیان بندگان، او را ملزم نمی کند به آن‌ها پاداش یا کیفر دهد:^۱

گر بخواندش نه به علت خواندش و برراندش نه به علت راندش
کار خلق است آنکه ملت ملت است هرچ ازان در گه رود بی علت است
(مصیبت نامه، ۲۱۶، ابیات ۲۱۴۳-۲۱۴۴)

یکی را خوانده ای با صد نوازش یکی را رانده ای با صد گدازش
نه زین یک طاعتی نه زان گناهی به حکم تو کسی را نیست راهی
(الهی نامه، ۴۰۷، ابیات ۶۵۵۶-۶۵۵۷)

^۱ بدین ترتیب ممکن است لطف و عنایت خدا شامل حال کسی شود که عمری در کفر به سر برده است (مصیبت نامه، مقاله هشتم، حکایت اول؛ تذکرة الاولیاء، ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۲۷) و کسی هم که همه عمر اهل زهد و تقوا و عبادت بوده است، از لطف و عنایت خدا محروم و حتی مانند شیطان مطرود او شود (الهی نامه، خاتمه کتاب، حکایت دهم؛ اسرار نامه، ۹۱، ابیات ۹۶-۹۷).

در اینجا می‌توان عطار را قائل به این دیدگاه اشعری دانست که خدا را «حضرت بی‌علت» می‌خوانند، یعنی افعال او فارغ از سود و زیان و روابط علیت است، حق فقط به اقتضای اراده اش عمل می‌کند و هیچ امری خارج از آن مانند اصل علیت در آن نقش ندارد (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۸۲؛ شفیعی کدکنی، تعلیقات *منطق‌الطیر*، ۶۰۸). از لوازم چنین قولی این است که خداوند مقید به هیچ وجوب عقلی و مسئول افعالش نیست؛ مثلاً بر او واجب نیست که برای بندگان اصلح را بخواهد یا بر وفق عدالت عمل کند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۰ و ۶۱). همچنین عطار یکی دیگر از اصول اشاعره را بیان می‌کند، یعنی عدم وجوب ثواب اهل طاعت و عقاب اهل عصیان بر خدا؛^۱ بنابراین اوصاف خدا با معیارها و قواعد عقلانی و اخلاقی متعارف خلق متفاوت است.

۲،۱،۲. قضا و قدر الهی

قضا و قدر تغییرناپذیر الهی در اندیشه عطار بنابر تقریر وی بدین معناست که تمام آنچه در عالم واقع می‌شود، مبتنی بر طرح و نقشه‌ای از پیش موجود است و موجودات این عالم هم مجری آن هستند. پس همه چیز به حکم سابق ازلی وابسته است و انجام کار در آغاز رقم خورده است و از آن گریزی نیست:

هر آن چیزی که دی اندر ازل رفت فلک امروز آن را در عمل رفت

(اسرارنامه، ۱۴۴، بیت ۱۳۰۷)

قضا و قدر الهی ریشه در بی‌علت بودن، فاعلیت و اراده مطلق خداوند یا همان توحید فعلی دارد که براساس آن، خداوند فاعل یگانه و حقیقی کل هستی است و همان‌گونه که غیر او را هستی نیست، هیچ چیزی غیر او منشأ فعل و تصرف یا تأثیر نیست. به این علت انسان نیز منشأ فعل و تأثیر نیست^۲ و فاعلیت و اراده الهی در زندگی انسان، چه در بعد

^۱ رک: جونین، ۱۹۹۲: ۱۵۲؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۷۶؛ غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۵؛ همو، *اقتصاد فی الاعتقاد*، بی‌تا: ۱۱۴-۱۱۶.

^۲ چنانکه لاهیجی می‌گوید، همان‌گونه که انتساب وجود به انسان مجازی است و هیچ استقلالی در وجود ندارد، انتساب صفات و افعال به انسان که تابع ذات‌اند، هم مجازی است و او در آن‌ها هم هیچ استقلالی ندارد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۸-۳۶۰).

جسمانی و چه در بعد روحانی، حاکمیت مطلق دارد و خدا که مالک همه چیز از جمله وجود انسان‌هاست، به هر شکلی که بخواهد آن را می‌گرداند. در نتیجه انسان در هستی و افعال خویش هیچ اختیار و قدرت تصرفی ندارد، بلکه «کارها همه به اراده خداست و میل و اراده بنده را اثر نیست» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۰۰۵)؛ خدا هر آنچه بخواهد و اراده کند تحقق می‌پذیرد، نه آن گونه که خلق بخواهد. به عبارتی انسان صرفاً موضوع یا وسیله فعل یا اراده الهی و در برابر فعل خدا منفعل و پذیرنده است:

ای دل نه به دست من عاجز چیزی است	من می‌گردم چنانکه می‌گرداند
هیچ هستم من، ندانم، یا نیم؟	(مختارنامه، ۱۸۲، رباعی ۸۲۱)
چو راهت نیست در ملک الهی	چون همه اوست، آخر، اینجا من کیم؟
آن کند جمله که خود خواهد مدام	(مصیبت‌نامه، ۳۱۵-۳۱۶، بیت ۴۲۶۸)
گر ز صد تن داعی یک کار خاست	چنان نبود که یابی هر چه خواهی
	(الهی‌نامه، ۲۴۳، بیت ۲۹۷۱)
	وانچه باید خلق را نکند تمام
	تا نخواهد حق، نیاید کار راست
	(مصیبت‌نامه، ۳۱۷، ابیات ۴۲۹۴-۴۲۹۵)

این آموزه شبیه نظریه خلق افعال اشاعره است که براساس آن، خداوند نه تنها خالق انسان است، بلکه خالق افعال انسان از نیک و بد و کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز هست و همه آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، به قضا و قدر و اراده الهی است. از نظر آن‌ها مراد از خلق افعال، تقدیر آن‌ها به اراده خداست (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی تا: ۵۴-۵۶؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۴)^۱ که هر آنچه در عالم از خیر و شر و نفع و ضرر واقع می‌شود، وابسته به اراده الهی است. همچنین، هر آنچه از بندگانش معلوم اوست، اراده کرده است و این حکم قضا و قدر الهی است که تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و وقوع خلاف آن محال است

^۱ از نظر اینان چون خداوند خالق تمام اشیاست و افعال آدمی هم جزء اشیا هستند؛ پس افعال هم متعلق خلق قرار می‌گیرند که شامل نه تنها افعال خیر، بلکه افعال شر بندگان هم می‌شود (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی تا: ۵۵؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۵؛ ریتز، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۵).

(شهرستانی، ۱۳۲۱، ج ۱: ۱۱۱)؛^۱ بنابراین به حکم قدرت و علم و اراده الهی، سرنوشت انسان‌ها و تمام احوال و وقایع زندگی‌شان، از خیر و شر، از پیش تعیین و تقدیر شده است و علم و قدرت و اراده و عمل آن‌ها هیچ نقشی در تعیین یا تغییر سرنوشتشان ندارد:

همه چیزی که اینجا هست از آنجاست	بد و نیک و بلند و پست از آنجاست (...)
اگر خیر است و گر شرست از آنجاست	و گر نفع است و گر ضرست از آنجاست
	(الهی‌نامه، ۲۲۷، آیات ۲۶۰۲-۲۶۰۴ و ۲۶۰۷)
مدامت این حکایت حسب حال است	که از حکم ازل گشتن محال است
چه برخیزد ز تدبیری که کردند	که ناکام است تقدیری که کردند
چو دست بسته‌اند ای خسته آخر	چه بگشاید ز دست بسته آخر؟
	(الهی‌نامه، ۱۸۹، آیات ۱۷۹۲-۱۷۹۳ و ۱۷۹۹)
چشم باید داشت بر لوح ازل	چند دارم چشم بر علم و عمل؟
	(مصیبت‌نامه، ۳۱۶، بیت ۴۲۸۲)

به این دلیل است که عطار می‌گوید کفر و ایمان، طاعت و عصیان، هدایت و ضلالت، قرب و بعد و در نتیجه سعادت و شقاوت انسان‌ها در اختیار و کسب آن‌ها نیست، بلکه قضا و قدر الهی و حکم ازلی تعیین‌کننده آن‌هاست. خداوند هر که را بخواهد، به لطف و عنایت پیشینی خود اهل ایمان و طاعت کند و هر که را بخواهد، اهل کفر و عصیان می‌سازد. ایمان را به کفر و کفر را به ایمان، طاعت را به عصیان و عصیان را به طاعت بدل می‌کند. به عبارتی ایمان کسبی نیست، بلکه وهبی است (الهی‌نامه، مقاله هفتم، حکایت دوم):

که ما را نیست ایمان بهائی	که هست این گوهر ایمان عطائی
که چون خواهیم فرمانی در آید	ز ترسائی مسلمانان بر آید
	(الهی‌نامه، ۱۹۹، آیات ۲۰۳۱-۲۰۳۲)
نمی‌خواهند طاعت کردن من	کنند آنگه گنه در گردن من
	(الهی‌نامه، ۲۱۲، بیت ۲۲۹۲)

^۱ لاهیجی در این باره می‌گوید: افعال و اعمال انسان‌ها پیش از ظهور در عالم عین در علم حق معین و مخلوق بود. به این علت، انسان‌ها هیچ قدرت و اختیاری در آنچه پیش از آن‌ها مخلوق بوده است، ندارند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۶).

چون به گیلان ازل، پیش از گناه، از گناه آمد گلیم دل سیاه،
من به دست خود سپیدش چون کنم؟ وز در تو ناامیدش چون کنم؟
(مصیبت‌نامه، ۱۳۰، آیات ۲۷۱-۲۷۲)

بنابراین مشاهده می‌شود رویکرد نظری عطار به جبرگرایی می‌انجامد که در آن، با اعتقاد به قضا و قدر الهی به معنای مطمح نظر عطار که مبتنی بر بی‌علت بودن احکام و افعال خداوند و فاعلیت مطلق الهی یا توحید فعلی است، اختیار انسان به هر معنایی که مورد نظر باشد، نفی می‌شود.^۱ در اینجا باید عطار را جبرگرای محض^۲ و قائل به موجیت علی از نوع جبرگرایی کلامی-عرفانی دانست. همان‌گونه در مقدمه همین بخش توضیح آن آمد، براساس آن تمام اراده‌ها، انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها به حکم قدرت و علم پیشینی و اراده ازلی خدا معین و مقدر است و انسان هیچ نقش و تأثیری در آن‌ها ندارد که لازمه آن نفی اختیار است.

شایان ذکر است اگرچه در اندیشه عطار نفی اختیار لازمه نفی علیت است که ظاهراً با قول به موجیت علی ناسازگار است، مراد نفی اصل علیت در عالم و رابطه علی و معلولی میان افعال و نتایج آن‌هاست، نه علیت به معنای مطلق؛ زیرا از نظر او فقط یک علت وجود دارد و آن هم خداست. در نتیجه خدا یگانه علت افعال آدمی است. از این حیث، وی قائل به موجیت علی است. همچنین از آنجا که همه امور را به علم و قدرت و اراده و قضا و قدر الهی منتسب می‌کند، جبرگرایی او شبیه جبر کلامی است، اما از آنجا که بنا بر مبانی عرفانی، وجودی برای غیر خدا قائل نیست و لازمه آن را نفی قدرت و اراده و فاعلیت از غیر خدا و اثبات فاعلیت صرف برای خدا می‌داند، جبر او عرفانی است.

با این وصف چنانکه بیان شد، عطار در آثار مختلف خود در مباحث عملی توصیه‌های فراوانی دارد که در آن‌ها مخاطبان خود را دعوت به سیر و سلوک عملی می‌کند، و تأکید

^۱ چنانکه کاشفی توحید فعلی را یکی از مبادی جبر داند که از آن به جبر تیقن یاد می‌شود و در آن، سالک همه افعال را به ذات واحد حواله می‌کند (کاشفی، ۱۳۸۳: ۶۶ و ۶۸).

^۲ لاهیجی می‌گوید جبر در مقابل اختیار که طرفداران آن را «جبریه» می‌خوانند، به این معناست که همه افعال انسان‌ها به حق مستندند و آن‌ها را در افعالشان هیچ اختیار و قدرتی چه استقلالی و چه غیراستقلالی نیست. نه تنها قدرت مؤثره مطمح نظر معتزله نفی می‌شود که انسان را در افعال خود مستقل می‌دانند، حتی قدرت کاسبه مطمح نظر اشاعره نیز نفی می‌شود که حق را مقدر افعال انسان و انسان را کاسب آن می‌دانند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۴).

می‌کند که برای حصول کمالات خاص خود به مجاهدات و عبادات و تکالیف شرعی التزام ورزند که پیش‌فرض آن اثبات اختیار است. حال اگر انسان‌ها هیچ اختیاری ندارند و سرنوشت آن‌ها از پیش رقم خورده است و تلاش آن‌ها بی‌اثر است، چرا عطار بر مجاهدت انسان در کسب کمال خاصش تأکید دارد؟ این سخنان چگونه با هم جمع‌شدنی هستند؟ عطار گاهی سعی می‌کند به این تعارض پاسخ دهد، به شیوه‌ای که می‌توان از آن با عنوان جمع «کشش و کوشش» یاد کرد. بدین معنا که مجاهدت سالک نیز به کشش و اراده و قضای الهی است، نه اینکه سالک خود به اراده خویش در طریق الی الله سلوک کند. همچنین نهایت نقش سالک این است که به مجاهدت پردازد، اما تلاش او هیچ تضمینی برای تحصیل هدف نیست؛ زیرا نتیجه کار را خدا تعیین می‌کند. نشان خواهیم داد که این پاسخ راه‌حل مناسبی برای تعارض مذکور نخواهد بود.

۲،۲. کشش و کوشش در سلوک

از نظر عطار، حتی کسانی که در راه سلوک قدم بر می‌دارند و به مجاهدت نفس و طاعت و عبادت اقدام می‌کنند، به اختیار و کسب خود بدین راه قدم نگذاشتند، بلکه صوفی‌شدن و شوق سلوک و طاعات و عبادات به خواست و اراده حق یا به حکم قضا و قدر و عنایت ازلی است. به عبارتی همه آن‌ها دولت و توفیق بی‌علت خداوند است و به هر که خواهد اعطا می‌کند:

ز پیشان گر نظر بر تو نبودی ز سوی تو سفر بر تو نبودی

(اسرارنامه، ۱۰۹، بیت ۵۳۲)

راست ناید صوفی هر گز بکسب خر کجا گردد بجد و جهد اسب (...)

جد و جهدت را چو رأی دیگر است صوفی کردن ز جای دیگر است

(مصیبت‌نامه، ۱۷۲، آیات ۱۲۰۴-۱۲۰۶)

گرچه دولت دادنش بی‌علت است طاعت حق کار صاحب دولت است

گر تو باشی دولتی، طاعت کنی ورنه طاعت نیز یک ساعت کنی

(مصیبت‌نامه، ۳۶۹، آیات ۵۳۹۹-۵۴۰۱)

این طلب، کامروز، از جان تو خاست نیست هیچ آن تو، جمله آن ماست

گر طلب از ما نبودى از نخست کی ز تو هرگز طلب گشتى درست؟

(مصیبت‌نامه، ۴۴۳، آیات ۷۰۱۲-۷۰۱۳)

از این رو، کشش حق مقدم بر کوشش سالک است. اگرچه شاید سالک در ابتدای سلوک بپندارد که به کوشش خود سلوک می‌کند، از مرحله‌ای به بعد این حقیقت برایش آشکار می‌شود که کشش و جذبۀ حق او را در سلوکش سیر می‌داد و در سلوک الی الله، اتکا به خود و وسائط توهمی بیش نبوده است و در این میان هیچ اسبابی غیر حق اثرگذار نیست و تا خدا نخواهد، کسی خداجوی نخواهد شد:^۱

پس روش برخاست پیدا شد کشش رهروان را لاجرم پندار شد

چون کشش از حد و غایت در گذشت هم وسایط رفت و هم اغیار شد

(دیوان، ۲۴۸، غزل ۲۴۷)

جمله او را خواستند او می‌نخواست تا نخواهد او نیاید کار راست

(مصیبت‌نامه، ۲۰۶، بیت ۱۹۳۵)

من می‌خواهم که راه یابم سوی تو توره ندهی به خویشان من چکنم

(مختارنامه، ۱۷۹، رباعی ۷۹۶)

با این وصف، عطار در اشعاری متعارض با اشعار فوق انسان را بی‌اراده محض نمی‌داند، بلکه می‌گوید در عین اینکه انسان در وصول به مطلوب هیچ کاره است، این گونه هم نیست که دست از مجاهدت بردارد؛ زیرا قرب الهی رایگان به دست نمی‌آید، بلکه باید به طلب گنج عنایت الهی در راه سلوک و بندگی قدم گذارد و به حکم سنت بسیار کار کرد، به امید اینکه اگر عنایت و اراده‌ی ازلی حق شامل شده باشد، به آن دست یابد:^۲

ز پیشان بین همه چیزی ولیکن مشو از بندگی یک لحظه ساکن

(الهی‌نامه، ۲۴۱، بیت ۲۹۱۸)

^۱ چنانکه عطار می‌گوید، حتی فرعون هم مهر خدا در دل داشت و طالب قرب او بود، ولی چون اراده‌ی خدا بر آن تعلق نگرفته بود، این خواست و آرزو هیچ فایده‌ای نداشت (مصیبت‌نامه، ۲۰۶، آیات ۱۹۳۶-۱۹۳۷).

^۲ از نظر عطار، عنایت حق مانند گنجی است که کسی به‌طور اتفاقی در راهی یا ویرانه‌ای به آن برمی‌خورد بی‌آنکه خود نقشه‌ای برای آن مهیا کرده باشد یا آن گنج حق او باشد، ولی برای وصول به گنج باید تلاش کرد تا گنج بر سر راه او سبز شود، اگرچه دقیقاً نمی‌توان دانست که آن گنج کجاست. البته شاید هم به آن نرسد (مصیبت‌نامه، ۱۷۲، آیات ۱۲۱۶-۱۲۱۹).

هیچ بیکاری نه بیند روی او کار کن تاره دهندت سوی او

(مصیبت‌نامه، ۳۵۶، بیت ۵۱۳۰)

رایگان در خانه رحمن شدن کی توان، نتوان شدن نتوان شدن

(مصیبت‌نامه، ۳۵۷، بیت ۵۱۳۸)

چون چنین رفت است سنت کار کن کار کن و اندک مکن بسیار کن

چون تو مرد کار باشی روز و شب زود بگشاید در تو، این طلب

(مصیبت‌نامه، ۳۶۹، آیات ۵۳۹۹)

عطار می‌گوید کسانی در این راه قدم برداشته‌اند و چه با رنج و چه بی‌رنج به گنج‌ها رسیدند. او از این افراد به سلطانان گنج یاد می‌کند و مراد او انبیا و اولیا هستند. آن‌ها راه را نشان داده‌اند و وسیله وصول به گنج را آموخته‌اند، یعنی طاعات و عبادات (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۲۱۰). هدفشان از این تعلیم این بود که شوقی در دل انسان‌ها بیندازند تا در راه کسب گنج دین و معرفت مجاهدت ورزند. اگر جهد و تلاش بی‌فایده بود و به عبارت دیگر انسان بی‌اختیار بود، هدایتگری آن‌ها هم سودی نداشت و بی‌معنا بود. پس باید منتظرانه و امیدوارانه و با جدیت و عزم مردانه قدم در راه کسب آن گنج گذاشت. باید برای آن متحمل رنج و سختی شد تا شاید ناگهان به آن دست یافت (مصیبت‌نامه، ۱۷۲-۱۷۳، آیات ۱۲۲۰-۱۲۲۵)، اما اگر گنج پیدا شد، نباید با غرور، آن را به جهد و کسب خود مربوط کرد، بلکه باید موهبت و عین عطای حق و به حکم قضای الهی دانست. خدا خود می‌داند که چه کسی شایسته عطای اوست و این‌گونه نیست که هر کسی طالب آن باشد با اتکا به مجاهدت و دعا و ناله خود از آن بهره‌مند شود:

جهد می‌کن روز و شب در کوی رنج بو که ناگاهی بینی روی گنج

هان و هان گر گنج دین بینی تو مست ظن مبر کز جهد تو آمد به دست

زانکه آنجا جهد را مقدار نیست گنج را جز گنج کس بر کار نیست

هر کرا بنمود، آن محض عطاست وانکه را نمود از حکم قضاست

(مصیبت‌نامه، ۱۷۳، آیات ۱۲۲۶-۱۲۲۹)

که آنچه آن را کسی نبود سزاوار ز حق خواهد نباشد حق روادار (...)

چه گر کار تو زاری و دعا است ولکن کار او محض عطا است

چه علت در میان آری پدیدار که خود بخشد اگر باشد سزاوار

(الهی نامه، ۱۹۹، ابیات ۲۰۱۶-۲۰۲۰)

بنابراین انسان برای اینکه نظر حق شامل حال او شود باید مجاهده کند و در طاعات و عبادات کوشد، البته بی آنکه خود را مستحق عنایت یا لزوماً شایسته کرامت و سعادت بداند یا کار خود را بزرگ پندارد و بهایی بیش از اندازه برای آن قائل شود؛ زیرا کوشش علت کشش و جذب نیست، اما بدون آن کشش امکان پذیر نیست (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیبت نامه، ۵۴۲):

نه به سیم این یافتم من نه به زر	هست این دولت همه زان یک نظر
کی به طاعت این به دست آرد کسی؟	زان که کرد ابلیس این طاعت بسی
ور کسی گوید نباید طاعتی	لعنتی بارد برو هر ساعتی
تو مکن در یک نفس طاعت رها	پس منه طاعت، چو کردی، بر بها
تو به طاعت عمر خود می بر به سر	تا سلیمان بر تو اندازد نظر

(منطق الطیر، ۳۰۵، ابیات ۱۶۶۷-۱۶۷۳)

همان گونه که اگر چه آتش گرفتن مشروط به ماده اشتعال پذیر است، صرف وجود آن ماده علت آتش گرفتن نیست. کسب و جهد و طاعات و عبادات آدمی همچون ماده‌ای اشتعال پذیر است و برای اینکه انسان قابلیت و شایستگی شعله جذبۀ حق را داشته باشد و از سعادت برخوردار شود، باید با طاعات و عبادات و عمل به اوامر و نواهی وجود خود را پاک کند، اما صرف این کار به تنهایی زمینه ساز سعادت و سوختن در جذبۀ حق نیست (مصیبت نامه، ۱۷۳، ابیات ۱۲۳۵-۱۲۳۷؛ شفییعی کدکنی، تعلیقات مصیبت نامه، ۵۴۲-۵۴۳).^۱ پس از نظر عطار، کسب و جهد سالک شاید زمینه‌ای فراهم کند که مشمول عنایت الهی شود، اما علت عنایت نیست؛ زیرا پیش از این بیان شد که احکام و افعال الهی بی علت است

^۱ در میان صوفیه اختلاف است که آیا مجاهدت سبب مشاهدت است یا علت مشاهدت. برخی گویند مجاهدت علت مشاهدت و وصول حق است و آن را مبنای بعثت انبیا و نزول کتب و اثبات تکالیف می دانند و برخی دیگر گویند که مجاهدت، علت مشاهدت و وصول حق نیست. مجاهدت برای تهذیب نفس است نه حقیقت قرب که به فضل خداست نه به مجاهدت که فعل بنده است. از نظر آن‌ها، فعل بنده علت نجات نمی تواند باشد، بلکه نجات به مشیت و عنایت الهی تعلق دارد (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۵۲-۲۵۳ و ۲۵۵).

و خداوند مستغنی و مستقل از آدمیان و افعال آنهاست. از این رو، اشاره شد سعادت و شقاوت، بهشت و جهنم، آسایش و رنج، دولت و محنت، فضیلت و رذیلت، عزت و ذلت و خواندن و راندن حق مشروط به اعمال بندگان و استحقاقشان نیست و به عبارتی اعمال انسان‌ها از طاعات یا معاصی علت ثواب یا عقاب و سعادت یا شقاوتشان نیست. آنچه در اینجا تعیین کننده است، خواست و اراده مطلق و نامشروط حق است که حکم پیشینی انسان در سرشت هر کسی قرار داده شده است و علم آن که از اسرار الهی است، هم فقط در نزد حق است:^۱

فضایل جان این پر نور کرده	رذایل عقل آن مهجور کرده
کجا سررشته این سر توان یافت	که سر تو نه دل دید و نه جان یافت»
	(الهی‌نامه، ۲۳۴، آیات ۲۷۵۸-۲۷۵۹)
همه گر دوزخی‌ایم ار بهشتی	تو می‌دانی و تو، تا چون سرشتی
که داند تا به معنی متقی کیست	سعید از ما کدام است و شقی کیست؟
	(سررنامه، ۲۳۱، آیات ۳۲۴۴-۳۲۴۵)

بنابراین با اینکه عطار بر مجاهدت تأکید می‌کند که به نوعی مؤید اختیار است، به حکم بی‌علتی خدا مجاهدت و اختیار انسان تأثیری در تحصیل نتایج مطلوب ندارد. اگرچه او سعی می‌کند با طرح موضوع جمع‌کنش و کوشش به حل تعارض جبر و اختیار برسد، در نهایت این راه حل به همان جبر‌گرایی منتهی می‌شود. در واقع علی‌رغم تأیید ظاهری اختیار در مجاهدات، اختیاری برای انسان نیست. حتی در جایی به صراحت می‌گوید که احساس اختیار، ظاهری است و انسان در باطن مجبور است:

^۱ همان‌گونه که هم سجده نکردن شیطان در برابر انسان و مطرود خدا شدنش و هم کلیم‌الله شدن و مقبول درگاه حق شدن موسی به خواست بی‌علت خدا بود (الهی‌نامه، مقاله هشتم، حکایت سیزدهم). به این دلیل، از نظر عطار هرگونه دعا و زاری و حتی جانبازی برای تغییر قضای الهی و رفع مشکلات و گرفتاری‌ها بی‌فایده است. حکم ازلی یکسان است و هیچ تغییر و دگرگونی در قضا واقع نمی‌شود. انجام همان است که در آغاز مقدر شد و هرچه خدا بخواهد همان خواهد شد (الهی‌نامه، مقاله دهم، حکایت‌های دهم و یازدهم و همچنین ۲۰۰، آیات ۲۰۴۷-۲۰۴۹؛ فروزانفر، ۱۳۸۸: ۹۷۲)؛ یعنی دعا که مؤخر از قضای الهی است، علت تغییر سرنوشت و واقعیات زندگی که پیش از دعا مقدر و معین است، نخواهد بود و فقط نشان‌دهنده اظهار بندگی و احتیاج آدمی به خداوند است (ریتز، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۰).

معلوم شد مرا که منم تا که زنده‌ام مجبور در صفت که به صورت مخیرم
(دیوان، قصیده ۲۲، ۷۹۹)

علاوه بر این، نتایج اعمال انسان‌ها هم در اختیار آن‌ها نیست و لزوماً هر عملی علت آثار و نتایج پیش‌بینی شده‌ای نخواهد بود و همین امر خود نشان از بی‌اختیاری انسان است؛^۱ یعنی رابطه علت میان اعمال و نتایج آن‌ها وجود ندارد و ممکن است به خواست خدا، از هر عملی هر نتیجه‌ای حاصل شود و بدین گونه طاعات و عبادات و نیکویی‌های انسان، هیچ تضمینی برای سعادت‌مندی نیست.

همچنین چنانکه در ادامه خواهیم دید، عطار در مقام عمل بر هدایت‌شوندگی، تربیت‌پذیری و مسئولیت اخلاقی انسان تأکید دارد. اولاً با نفی اختیار از انسان و ثانیاً نفی میان ارتباط علی اعمال و نتایج آن‌ها، انسان چگونه مسئول اعمال خود و مستوجب عذاب یا مستحق پاداش است؟ چگونه هدایت و ارشاد و تعلیم و تربیت ممکن است؟ زیرا همان گونه که در مقدمه بیان شد، بدون اختیار و همچنین پیش‌بینی پذیر نبودن نتایج اعمال، ارزش‌گذاری‌های اخلاقی، امر و نهی‌ها، تکلیف، امکان سلوک اخلاقی و تحصیل کمالات و فضائل، پاداش یا کیفر و به‌طور کلی مسئولیت اخلاقی بی‌معنا و بی‌وجه خواهد بود؛ بنابراین این نظریه لوازمی دارد که آشکارکننده تعارض دو مقام نظر و عمل در اندیشه عطار است. در ادامه به برخی از این لوازم، از حیث مسئولیت اخلاقی و تعلیم و تربیت می‌پردازیم.

۳،۲. لوازم اخلاقی قضا و قدر الهی و جبرگرایی

۱،۳،۲. مسئولیت اخلاقی

چنانکه بیان شد، از جمله موضوعاتی که در اخلاق مطرح است، مسئولیت اخلاقی انسان و پاداش یا کیفر اعمال است، اما با توجه به تلقی عطار از قضا و قدر الهی و همچنین فاعلیت مطلق و بی‌علتی خداوند، مسئولیت انسان در قبال افعالش مسئله برانگیز است. با این حال،

^۱ چنانکه لاهیجی می‌گوید، از دلایل بی‌اختیاری انسان این است که همیشه او به مراد خود نمی‌رسد و در بیشتر مواقع، آنچه انسان می‌خواهد خلاف آن روی می‌دهد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۱).

عطار می‌گوید انسان در قبال اعمالش مسئول است و هر آنچه در دنیا از نیک و بد از او سر می‌زند، در آخرت از آن بازخواست می‌شود و باید پاسخگوی اعمالش باشد. اساساً حیات این دنیایی و وعده برای ایمان و طاعت و وعید برای کفر و معاصی در آخرت برای امتحان آدمی است تا نیک و بد و اهل طاعت و اهل عصیان شناخته شوند:

وانگه به روز حشر به پیش جهانیان و اخواستش کنند بلاشک ز خیر و شر
نیک و بدی که کرد در آید به گرد او وارند هرچه کرد بد و نیک در شمر
(دیوان، قصیده ۱۶، ۷۷۲)

این همه آمد شد و وعد و وعید از برای امتحان خواهد بدن
(دیوان، غزل ۶۵۹، ۵۲۸-۵۲۹)

همه این مسئولیت‌ها و تکالیف انسان، زمانی امکان‌پذیر و معنادار است که انسان موجود مختار باشد، اما عطار با اعتقاد به قضا و قدر پیشینی و نفی اختیار و همچنین نفی ارتباط ضروری میان اعمال و نتایج آن‌ها، همچنان انسان را مسئول اعمالش می‌داند، یعنی انسان‌ها بی‌آنکه اختیاری در طاعات یا معاصی داشته باشند، عقوبت اعمال و ثواب و عذابی که به حکم قضای الهی برایشان نوشته‌اند، بر گردن آن‌هاست.^۲

دی رفت قلم آنچه نوشتی امروز فردا بیر آید آنچه کشتی امروز
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۳)
اگرچه آن گنه نه کردن تست ولیکن آن گنه در گردن تست
(الهی‌نامه، ۲۰۲، بیت ۲۰۸۷)

^۱ از این رو کانت می‌گوید: «مفهوم تکلیف فی‌نفسه عبارت است از مفهوم یک‌گزینه‌ش آزاد ضروری (اجباری) به- موجب قانون [چه اجبار خارجی و چه خوداجباری]» (کانت، ۱۳۸۳: ۳۲).

^۲ لاهیجی هم با اینکه انسان را مختار نمی‌داند، می‌گوید «با وجود این حال، مأمور و مکلف است به اوامر و نواهی، و تکلیف را استقلال در فعل می‌خواهد و او را نیست.» به این دلیل می‌گوید انسان مختار مجبور است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۶-۳۷۴).

چنانکه اشاعره و برخی از صوفیه هم می‌گویند، اگرچه همه افعال انسان‌ها مخلوق خداوند و به حکم قضا و قدر الهی است، انسان‌ها مسئول آن افعال هستند^۱ و به خاطر آن‌ها عقوبت می‌شوند. از نظر آن‌ها، با آنکه خداوند مستقل از انسان‌ها و اعمال آن‌ها رفتار می‌کند، بنا بر حکم وعده و وعید الهی، به اعمال نیک پاداش و به اعمال بد کیفر می‌دهد؛ زیرا ملائک اصلی تعیین سرنوشت اخروی و پاداش و کیفر اعمال ایمان و بی‌ایمانی است (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۹-۱۰۰؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۲ و ۶۲). البته دلیل این مطلب این است که اشاعره در عین حال که می‌گویند خداوند خالق همه افعال بندگان است که با اراده ازلی، آن‌ها را مقدر کرده است (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۴-۵۶)، بندگان را صاحب افعال اختیاری می‌دانند که به علت آن‌ها مکلف به ایمان و طاعت‌اند و افعالشان متعلق امر و نهی و حسن و قبح و مدح و ذم و عقوبت و ثواب قرار می‌گیرد (همان: ۵۷-۵۸ و ۵۹). آنان در توجیه این ناسازگاری، به نظریه «کسب» قائل‌اند تا نه به جبر محض و نه به اختیار محض بگرایند.^۲

عطار نیز در برخی اشعار و حکایاتش گویی انسان را موجود مختاری می‌داند که به علت آن مکلف به تکالیف بوده و در قبال اعمالش مسئولیت اخلاقی و شرعی دارد و

^۱ به این دلیل است که اشاعره قائل به تکلیف مالایطاق هستند (تفتازانی، شرح المقاصد، بی‌تا، ج ۴: ۲۹۶؛ شهرستانی، ۱۳۲۱، ج ۱: ۱۱۱؛ غزالی، احیاء علوم الدین، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۵) که براساس آن تکلیف بر انسان که هیچ قدرتی بر فعل ندارد، جایز است.

^۲ اشاعره فعل را که خداوند بعد از اراده بنده و همراه با قدرت حادثه او خلق می‌کند، کسب بنده گویند (شهرستانی، ۱۳۲۱، ج ۱: ۱۱۲). بدین گونه، برخلاف فعل خداوند که با قدرت قدیم حاصل آید، فعل بنده با قدرت حادث حاصل می‌شود؛ پس بنده کاسب فعل است و خدا خالق فعل و بدین ترتیب مقدر و واحد از دو جهت مختلف تحت دو قدرت قرار می‌گیرد و فعل انسان هم به او و هم به خدا منسوب است (اشعری، مقالات...، ۱۴۰۰: ۵۳۹؛ تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۸-۵۹؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۸؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۴۶؛ غزالی، احیاء علوم الدین، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۳). از این رو، از نظر آن‌ها، نه برخلاف اهل جبر که گویند انسان را هیچ فعلی و اختیاری نیست و نه برخلاف اهل تفویض که می‌گویند انسان هر چه بخواهد انجام دهد یا ندهد، انسان‌ها در اکتسابشان مختار و مریدند. البته ایجادکننده اختیار و خواستن فعل در انسان خداست. از این رو، امر و نهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب و حسن و قبح، به فعل و کسب انسان‌ها تعلق می‌گیرد و اگر انسان در افعالش مجبور باشد، دیگر این امور نادرست بود (تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، بی‌تا: ۵۷-۵۸ و ۵۹؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۶-۴۸؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۲۷ و ۴۳۲ و ۴۴۲-۴۴۳ و ۴۴۸-۴۴۹؛ ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۶).

زمانی این مسئولیت از او ساقط است که بر عقل و اختیار خود پابرجا نباشد؛ به عنوان مثال، عطار در حکایت‌هایی حال عاشقان و دیوانگانی را به تصویر می‌کشد که به هیچ یک از منابع هنجارگذار اجتماعی به ویژه اخلاق، دین، و عرف و عادات و آداب و رسوم پایبند نیستند، مثلاً برخلاف قواعد اخلاقی و احکام شرعی عمل می‌کنند، سخن‌هایی به زبان می‌آورند یا رفتاری از خود بروز می‌دهند که در حالت عادی نباید به زبان آورد یا رفتار کرد و اخلاقاً ناپسند است و حتی در برابر خدا هم گستاخی می‌کنند، اما می‌گویند دیوانگان که عقلشان ناقص است یا مجذوبان و عاشقان که از خود بی‌خود و مستغرق در حق‌اند، بر عقل و اختیار خود استوار نیستند و از بند تکالیف شرعی و احکام اخلاقی آزادند. از این رو معذورند و نباید درباره‌ی گفتار و رفتارشان قضاوت اخلاقی کرد،^۱ اما در غیر این حالت، یعنی در زمانی که بر انسان عقل حاکم است و اختیار دارد، مکلف به تکالیف و احکام شرعی و رعایت قواعد اخلاقی‌اند و نباید آن‌ها را زیر پای گذارند و حق گستاخی به خدا را ندارند و رعایت حرمت او لازم است. عاقلان در صورت زیرپا گذاشتن قواعد اخلاقی و احکام شرعی باید مؤاخذه شوند یا حد شرعی بر ایشان جاری شود یا برای گستاخی‌شان باید از خدا عذر بخواهند (مصیبت‌نامه، مقاله بیست و هفتم، حکایت دوم؛ همان: ۳۴۲، ابیات ۴۸۳۳-۴۸۴۰؛ ۴۲۶، ابیات ۶۶۲۱-۶۶۲۲؛ منطق‌الطیر، ۳۵۸، ابیات ۲۷۸۴-۲۷۸۷؛ ۳۵۹، بیت ۲۸۱۰). البته در اینجا تأکید بیشتر بر اختیار است که از لوازم عقل است و مجذوبان حق یا دیوانگان چون بر عقل خود استوار نیستند، اختیاری هم ندارند و در نتیجه هیچ مسئولیتی هم متوجه آن‌ها نیست، اما عطار غیر آن‌ها را مکلف به تکالیف شرعی و رعایت قواعد اخلاقی می‌داند که مستلزم پذیرش مختاربودن انسان است.

پس می‌توان این پیش‌فرض را در اندیشه عطار قائل شد که فضیلت یا فعلی اخلاقی است که با اختیار فاعل همراه باشد و در آن صورت است که حسن و قبح‌پذیر و شایسته ستایش یا نکوهش است و فاعلش مسئول است و در مقابل فضایل و اعمال غیراکتسابی یا

^۱ رک: مصیبت‌نامه، مقاله دوم، حکایت پنجم و هفتم و هشتم؛ مقاله سوم، حکایت دوم؛ مقاله چهارم، حکایت چهارم؛ مقاله هشتم، حکایت چهارم؛ مقاله بیست و دوم، حکایت سوم؛ مقاله بیست و هفتم، حکایت چهارم؛ منطق‌الطیر، ۳۵۶، ابیات ۲۷۶۰-۲۷۶۱؛ ۳۵۷، ابیات ۲۷۶۳ و ۲۷۶۸-۲۷۶۹؛ ۳۶۰، ابیات ۲۸۲۱-۲۸۲۲ و ۲۸۲۴.

غیراختیاری، نه شایسته تحسین اند و نه سزاوار تقیح، اما همان گونه که بیان شد، عطار در بسیاری از موارد بر قضا و قدر الهی و نفی اختیار تأکید دارد و همچنین به نبود رابطه علی میان اعمال و نتایج آن‌ها معتقد است که لازمه آن پیش‌بینی پذیر نبودن نتایج اعمال است. با این مبانی، دیگر مسئولیت انسان بی‌معناست و افعال او حسن و قبح‌پذیر یا شایسته ستایش یا نکوهش نیست و همه افعال از لحاظ ارزش‌گذاری اخلاقی با هم یکسان خواهد بود؛ چنانکه در حکایتی می‌گوید جهودان هم که به حکم سابق ازلی ضلالتشان از خودشان نیست، یعنی از اختیارشان خارج است و به تقدیر الهی از راه حق بازمانده‌اند، معذورند و نباید بر آن‌ها خرده گرفت (منطق‌الطیر، ۳۶۰، آیات ۲۸۲۷-۲۸۲۸ و ۲۸۳-۲۸۳۲)، یعنی شرط مسئولیت اخلاقی اختیار است و بر این اساس می‌گوید گناهان انسان را هم باید به حکم خدا دانست و انسان را مسئول آن‌ها نپنداشت:

تا چند کنم گناه در گردن خویش وز بیم گنه قصد به خون خوردن خویش
بی ما چو گنه کردن ما رانده‌اند ما را چه گنه درین گنه کردن خویش
(مختارنامه، ۱۸۲، رباعی ۸۲۲)

با این حال، در سخن عطار با نوعی ناسازگاری مواجهیم که گاهی تلویحاً اختیار انسان را می‌پذیرد و او را مسئول اعمال خود می‌داند و گاهی صراحتاً از بی‌اختیاری انسان و نداشتن مسئولیت سخن می‌گوید؛ بنابراین این موضوع از نظر عطار حل‌نشده است که چگونه از طرفی همه چیز به اراده ازلی خداست و انسان بی‌اختیار است، و از طرفی هم انسان مسئول اعمال خویش است و باید برای آن‌ها عقوبت شود. چگونه اعمال هم به خدا منسوب است و هم به انسان و به عبارتی انسان هم مختار است و هم بی‌اختیار. البته با توجه به آنچه آمده است، نظر غالب عطار را باید همین وجه مجبور بودن انسان دانست و چنانکه بیان شد تصور اختیار، ظاهری است، یعنی آنجایی هم که وی می‌گوید فقط کسانی که بر عقل و اختیار خود استوارند، مسئول اعمالشان هستند، در واقع می‌خواهد در قالب قیاس استثنایی (از نوع رفع تالی) بگوید اگر انسان‌ها مسئولیت اخلاقی دارند، مختار هم هستند، اما چون آن‌ها مختار نیستند، مسئولیت اخلاقی هم نباید در قبال اعمالشان داشته باشند.

درباره این موضوع، عطار تمثیل تیراندازی را به کار می‌برد که تیری را پرتاب می‌کند. از نظر او گویی تیراندازی در ازل کمانی به دست گرفته است و هر لحظه هزاران تیر پرتاب می‌کند که هدف آن‌ها در ابد است و کسی هم از ابتدا و انتهای آن‌ها خبری ندارد. اگر تیری راست‌رو باشد و به هدف بخورد، به لطف و عنایت تیرانداز است و اگر کزرو باشد و به هدف نخورد، لعنت و نفرین به آن تیر تعلق می‌گیرد نه تیرانداز، اگرچه آن هم از همان تیرانداز است (الهی‌نامه، مقاله هفتم، حکایت هفتم؛ شفیع کدکنی، تعلیقات الهی‌نامه، ۵۷۴)، یعنی اگر کسی به سعادت اخروی رسد از عنایت الهی است، اما اگر کسی به شقاوت اخروی رسد که آن را هم خدا رقم زده است، مسئولیتش با خود اوست.^۱

۲،۳،۲. تعلیم و تربیت اخلاقی

از لوازم دیگر اعتقاد به قضا و قدر ازلی، چنانکه خود عطار نیز بدان اشاره دارد، بی‌معنا و بی‌فایده بودن تعلیم و تربیت و ارشاد و موعظه است؛ زیرا هدف از آن‌ها این است که انسان‌ها در اعتقادات، احساسات و عواطف، اراده و خواسته‌ها، گفتار و کردار خود تحول و دگرگونی‌ای ایجاد کنند، حال آنکه با اتکا به قوای بشری امکان دگرگونی نیست و هر آنچه با قلم تقدیر بر لوح ازلی نگاشته شد، شدنی است و می‌شود و در نتیجه تغییر قضای الهی محال است و از دست انسان‌ها هم کاری بر نمی‌آید. پس انسان ماهیت ثابتی دارد و خلیقاتش تغییرناپذیر است، مگر اینکه گفته شود تغییر ماهیت انسان به خود او نیست، بلکه به قدرت و اراده خداست:

تقدیر چو سابق است، تعلیم چه سود جز بندگی و رضا و تسلیم چه سود

(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۱)

زیرا که هر آنچه بودنی خواهد بود گر جهد کنی ورنکنی بوده شود

(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۵)

^۱ همچنین می‌گوید حکایت انسان مانند گویی است که با ضربه چوگانی او را به حرکت درآوردند و سپس به گوی بگویند مواظب باشد که کز نرود؛ در صورتی که کزی و راستی گوی به چوگان مربوط است و نه به گوی (الهی‌نامه،

سر بر خط لوح ازلی دار و خموش کز هر چه قلم رفت قلم درنکشند
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۶۲)

بنابراین هدایت و گمراهی و در نتیجه سعادت و شقاوت در اختیار انسان‌ها و معلول اعمال آن‌ها نیست، اما در این صورت دلیل بعثت و دعوت انبیا و هدایتگری و امر و نهی‌های الهی و تعلیم و تربیت چیست؟ عطار خود سعی می‌کند توجیهی برای آن بیاورد و آن این است که کسی که اراده بی‌علت خداوند به دولت و سعادتش تعلق گرفته است، خود آنچه شایسته و بایسته است، نشانش خواهد داد و او را اهل دین می‌کند و در مسیر هدایت و تابعیت از اوامر و نواهی الهی قرار می‌دهد که همین امر علامت سعادت است (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیبت‌نامه، ۵۷۵)، اما کسی که خواست خدا بر شقاوت او تعلق گرفته باشد، او را در مسیر ضلالت و بی‌دینی قرار می‌دهد و همین امر علامت شقاوت است. به عبارتی گویی بعثت انبیا و دعوت به دینداری فقط برای این است که انسان‌ها در همین دنیا بدانند که به حکم قضای الهی چه کسانی سعادت‌مند و چه کسانی شقاوت‌مندند:^۱

اگر چه نه به علت می‌توان یافت ولیکن هم به دولت می‌توان یافت
اگر یک ذره دولت کارگر شد به سوی آفتاب‌ت راهبر شد
(الهی‌نامه، ۲۴۴، ایات ۲۹۹۱-۲۹۹۲)

چنین گفت او که «گر دولت در آید بگوید آنچه شاید و آنچه باید
هر آنکس را که دولت یار آید همان دولت درو در کار آید
(الهی‌نامه، ۲۴۵، ایات ۲۹۹۴-۲۹۹۵)

اما ظاهراً خود عطار نیز نمی‌تواند با چنین توجیهاتی کنار آید و در نهایت درباره این موضوع خود را در میان نفی و اثبات می‌بیند که آیا کارها به دست او انجام می‌گیرد یا به دست خدا. از طرفی همه چیز را تحت تصرف قدرت و فاعلیت خدا می‌داند و معتقد است

^۱ همان‌گونه که کلابادی می‌گوید افعال بندگان علامات و اماراتی است بر آنچه خداوند از پیش برای آن‌ها خواسته است، چنانکه از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «اعملوا فکل میسر لما خلق له» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۶۱)؛ یعنی طاعت دلیلی برای بنده است که او از سابق مقرب حق است و معصیت دلیل این است که بنده از سابق در بعد حق بوده است (مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۷۶ و ۶۸۵).

که کارها به خدا انجام می‌گیرد نه به بنده، و از طرفی هم معتقد است که بدون بنده کارها تمام نمی‌شود و کارها منتسب به بنده است و از این رو از حیرت و درماندگی خود سخن می‌گوید:

در میان نفی و اثباتم مدام نه به من شد کار و نه بی من تمام
در میان آن و این درمانده‌ام در گمان و در یقین درمانده‌ام
(مصیبت‌نامه، ۳۱۶، ابیات ۴۲۷۶-۴۲۷۷)

در اینجاست که عطار با ناسازگاردیدن این دو موضوع، خود را از فهم این حقیقت عاجز می‌بیند و حال خود را در یک اضطراب وجودی این گونه زار می‌زند:

ازین حالی عجب تر می‌ندانم دلم خون گشت و دیگر می‌ندانم
که داند تا در این اندوه، مردان چه گونه زار در خون‌اندگردان
اگر این درد بودی حاصل تو جهانی خون‌گرفتی از دل تو
(الهی‌نامه، ۲۰۳، ابیات ۲۰۹۲ و ۲۰۹۷-۲۰۹۸)

هرچند به منظور تاب آوردن این اضطراب وجودی و تعالی بخشیدن بدان، عطار می‌گوید در برابر قضا و قدر تغییرناپذیر الهی آه و زاری و فغان فایده‌ای ندارد و نباید لحظات عمر خود را با دل‌نگرانی و بیم از سرانجام کار و عجز و ناله و اعتراض به ناملایمات و رنج‌ها ضایع کرد، بلکه بی‌آنکه به نتایج کار بیاندیشیم، فقط تدبیر خود را به تقدیر حق واگذاریم، به قضای تغییرناپذیر الهی رضا دهیم و تسلیم آن باشیم، در بندگی حق و متابعت از اوامر و نواهی او بکوشیم. در غیر این صورت، حیات دردآور و رنج‌آلودی خواهیم داشت:

از کار قضا در تب و [در] تفت چه سود وز حکم ازل بی‌خور و بی‌خفت چه سود
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۲)

تقدیر چو سابق است، تعلیم چه سود جز بندگی و رضا و تسلیم چه سود
پیوسته ز بیم عاقبت می‌سوزی این کار، چو بودنی است، از بیم چه سود
(مختارنامه، ۱۸۱، رباعی ۸۱۱)

چو با او هیچ نتوانیم کوشید نمی‌باید بصد زاری خروشید
(الهی‌نامه، ۲۰۱، بیت ۲۰۵۹)

بفرمان رو چو داری اختیاری دگر با هیچ چیزت نیست کاری
(الهی نامه، ۲۴۲، بیت ۲۹۵۶)

در نتیجه عطار با اعتقاد به قضا و قدر الهی و نفی اختیار، رضا و تسلیم و بندگی در برابر آن را توصیه می‌کند، یعنی از توصیف انسان‌شناختی به توصیه‌ی وظیفه‌شناختی می‌رسد. در اینجاست که عطار عالی‌ترین فضیلت را توصیه می‌کند، یعنی فنای اراده‌ی خود در فنای اراده‌ی حق. کسانی که اهل تدبیر و تلاش‌اند، از آنجا که تصور می‌کنند وجود مستقلی دارند و بین خود و خدا غیریت می‌بینند، برای خود اراده‌ی مستقلی اثبات می‌کنند و همین امر منشأ درد و رنج آن‌هاست، اما انسان اراده‌ی مستقلی از اراده‌ی حق ندارد و باید اراده‌ی خود را در اراده‌ی حق فانی کند تا غیریت از بین رود و تنها وحدت بر جای ماند. در این صورت آرامش نصیب انسان شود (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۹۶۳)؛ زیرا وقتی انسان از خود و خواسته‌هایش و توجه به نیک و بد و نفع و ضررش فانی شود، دیگر اوضاع و احوال مختلف برای او یکسان است و هیچ فرقی به حالش نمی‌کند و او را متأثر نمی‌کند:

همی از نقطه‌ی تقدیر اول نگره می‌کن مشو در کار احوال
چو کار او نه چون کار تو آید گلی گر بشکفتد خار تو آید
چو مشرک بود هر کو در دویی بود بالای من منی بود و تویی بود
چو برخیزد دو بودن از میان راست یکی گردد، بهم، این خواست و آن خواست
(الهی نامه، ۱۸۹، ابیات ۱۷۹۴-۱۷۹۷)

ازینجا گر نکو گری بد بر نندت چو بی خود آمدی بی خود بر نندت
(الهی نامه، ۲۴۳، بیت ۲۹۵۷)

اما این سؤال همچنان به قوت خود باقی است که آیا توصیه‌ی عطار به رضا و تسلیم و بندگی و تلاش برای تحصیل فنا عملاً ممکن است؛ چرا که هیچ یک از آن‌ها هم در اختیار انسان نیست، بلکه به قضا و قدر الهی است.^۱ به عبارتی توصیه در جایی معنا دارد که اولاً کسی حالت و صفت پسندیده‌ای را نداشته باشد؛ ثانیاً قدرت و اراده‌ی لازم برای کسب آن حالت و صفت یا رفع حالت و صفت مقابل آن را داشته باشد؛ در صورتی که برای اوضاع و

^۱ چنانکه لاهیجی می‌گوید «تحصیل نیستی و خلاصی از خود و بقا و فنای به حق هم نه به اختیار بنده است» (لاهیجی،

احوال جبری که انسان نمی‌تواند غیر از آن چیزی که هست باشد، جز توصیف، توصیه‌ای نمی‌توان داشت، یعنی نهایتاً می‌توان گفت برخی انسان‌ها اهل رضا و تسلیم و بندگی و فنا هستند و برخی نیستند، و نمی‌توان گفت که انسان‌ها باید اهل رضا و تسلیم و بندگی و فنا باشند؛ بنابراین از توصیف انسان‌شناختی یا روان‌شناختی نمی‌توان به توصیه و وظیفه‌شناختی رسید.

نتیجه‌گیری

بنا بر تقریری که از آرا و سخنان عطار در مسئله جبر و اختیار به دست داده شد، باید گفت نظر اصلی و غالب عطار، جبرگرایی محض از نوع موجبت علی است که مبتنی بر مبانی الهیاتی کلامی-عرفانی اوست که براساس آن، همه افعال آدمی مقهور علم و قدرت و اراده پیشینی الهی است، اما وقتی به مباحث عملی می‌پردازد، آموزه‌ها و توصیه‌های فراوانی در ترغیب به قدم گذاشتن در راه سیر و سلوک و التزام به مجاهدات و عبادات و تقید به اوامر و نواهی عرضه می‌کند و بر تعلیم و تربیت و هدایت‌پذیری انسان‌ها از لحاظ سلوکی، اخلاقی و دینی تأکید دارد و از مسئولیت اخلاقی آن‌ها در قبال اعمال خود و تحسین و تقییح و کيفر و پاداش اعمالشان سخن می‌گوید. همه این امور را زمانی معنادار، معقول و سازگار می‌یابد که انسان واجد اختیار باشد. هرچند عطار سعی می‌کند گاهی این جهات عملی را با جبرگرایی الهیاتی خود وفق دهد و توجیهاتی برای آن‌ها بیاورد، ظاهراً خود نیز این توجیهات را قانع‌کننده نمی‌بیند و به نوعی به استیصال و عجز می‌رسد؛ به گونه‌ای که مسئله جبر و اختیار را لاینحل می‌داند. خاستگاه این مسئله، تعارض میان نظر و عمل در آثار اوست. در عین اینکه پیش‌فرض مباحث او در مقام عمل پذیرش اختیار است، آرای او در مقام نظر، مقتضی جبرگرایی است. عقایدی درباره بی‌علت بودن خداوند، فاعلیت مطلق و قضا و قدر الهی که هرچند بیشتر ریشه در مبانی عرفانی مبتنی بر وحدت وجود دارد، گاهی ممکن است متأثر از آرای کلام اشعری نیز باشد، از جمله «بی‌علت بودن افعال خداوند»، «عدم وجود ثواب اهل طاعت و عقاب اهل عصیان بر خدا»، «نظریه خلق افعال»؛ هرچند این آرا با مبانی عرفانی عطار نیز توضیح‌پذیر است، شاید حکایت از صیغه کلامی و تأثیر باورهای اشعری در اندیشه‌های او داشته باشد.

اما درباره جبرگرایی عطار باید گفت مسائلی دیگر نیز طرح شدنی است، از جمله اینکه در اخلاق عرفانی عطار، فقط مفاهیم و محمول های اخلاقی ناظر به ارزش یا فضیلت را می توان به کار برد که بر صفات و احوال اخلاقی ساحات درونی عقیدتی، احساسی و عاطفی و ارادی حمل می شوند. به عبارت دیگر، اخلاق عرفانی عطار ناظر به منش و فاعل اخلاقی است و بدین گونه احکام هنجاری اخلاقی نیز ناظر به ارزش یا فضیلت هستند نه ناظر به الزام یا تکلیف؛^۱ زیرا وقتی از الزام و تکلیف و باید و نباید و توصیه سخن گفته می شود، پیش فرض آن اثبات اختیار است. زمانی می توان کسی را موظف و مکلف به تحصیل یا ترک حالی یا فعلی کرد که او در کسب یا ترک آن مختار باشد، اما چنانکه بیان شد، عطار صراحتاً منکر اختیار آدمی است و همه صفات و احوال درونی، فضایل اخلاقی و افعال خارجی غیرارادی و غیرکسبی است و صرفاً خواست و عطیه بی علت خدا و وهبی است. از این رو مضمون مفاهیم اخلاقی ناظر به الزام یا تکلیف نیست؛ بنابراین نه اوصاف و احوالی درونی و نه افعالی بیرونی متعلق توصیه و وظیفه قرار نمی گیرند؛ زیرا تحصیل حاصل اند.

از این رو، اخلاق هنجاری عطار توصیفی است نه توصیه ای و در آن به توصیف احوال و افعال آدمی پرداخته می شود؛ برای مثال، نمی توان توصیه کرد که «باید عشق ورزید»، «باید به حکم خدا رضا داد»، «باید در خدا فانی شد»، «باید عادل بود» یا «باید سخاوتمند بود»، بلکه می توان تمام این احوال و افعال را در کسی که بدانها محقق است توصیف کرد؛ مثلاً او «عاشق است»، «به حکم خدا راضی است»، «عدالت می ورزد» یا «سخاوتمند

^۱ به طور کلی مفاهیم یا محمولات اخلاقی در احکام هنجاری اخلاقی را به دو دسته تقسیم می کنند که عبارت اند از مفاهیم ناظر به الزام یا فریضه مانند درست و نادرست، باید و نباید، الزام یا وظیفه و... و مفاهیم ناظر به ارزش یا فضیلت مانند خوب و بد، پسندیده و ناپسند، ارزشمند و بی ارزش، فضیلت آمیز و رذیلت آمیز، مسئول، نکوهیدنی، ستودنی، قدیسانه و... و به احکامی که در آنها از مفاهیم دسته اول استفاده می شود، احکام الزام اخلاقی یا احکام ناظر به فریضه یا تکلیف می گویند و احکامی را که در آنها از مفاهیم دسته دوم به کار رفته است، احکام ارزش اخلاقی یا احکام ناظر به فضیلت تعبیر می کنند. البته مفاهیم ناظر به الزام بر کردار یا افعال حمل می شود (که بیشتر در نظریات اخلاقی غایت انگار و وظیفه گرا استعمال می شود) و مفاهیم ناظر به ارزش بر فاعل اخلاقی، انگیزه ها، نیت ها، خلق و خوی ها، دیدگاه ها و ویژگی های منشی و به طور کلی اوصاف و احوال درونی فاعل اخلاقی حمل می شود (که فضیلت گرایی بر آن تأکید دارد و آن را احکام اساسی اخلاق می داند) (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۳۶ و ۱۴۱؛ هولمز، ۱۳۸۵: ۵۲ و ۷۰).

است». این حکم دربارهٔ رذایل نیز صادق است و برای مثال نمی‌توان توصیه کرد که «نباید انانیت داشت»، «نباید معجب بود»، «نباید حریص بود»؛ «ظلم نباید کرد» بلکه باید فردی را توصیف کرد که به علت اینکه خواست خدا به این تعلق نگرفته است که مثلاً عشق در او پدید آید، «انانیت می‌ورزد»، «معجب یا حریص است»، «به دیگران ظلم می‌کند». البته خود عطار از مفاهیم و احکام الزامی یا تکلیفی و از زبان توصیه‌ای استفاده می‌کند، اما لوازم مبانی خداشناختی و انسان‌شناختی او غیر از زبان توصیه‌ای است.

این تحلیل نشان می‌دهد برخلاف نظر متعارفی که می‌گوید هرگونه ارزش‌گذاری اخلاقی دربارهٔ عقاید و احساسات و عواطف و اراده و کردار انسان مشروط به اراده و اختیار انسان در کسب آن‌هاست، از نظر عطار، عقاید و احوال و افعال غیرارادی نیز مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌شود؛ مثلاً می‌توان کسی را که در او فضیلت عشق وجود دارد، ستود و کسی را که صاحب رذیلت انانیت است نکوهش کرد، با آنکه هر دو هیچ اراده و اختیاری از خود ندارند.

همچنین گویی باید و الزامی که در اخلاق عرفانی عطار به کار می‌رود «باید» دستوری یا هنجاری نیست، بلکه «باید» علی است. البته این علیت به خواست بی‌علت خدا برمی‌گردد، نه اینکه مبتنی بر قانون علی حاکم بر جهان و روابط میان پدیده‌ها باشد که عطار منکر آن است، یعنی اگر خدا بخواهد عقیده و حال و فعلی ضرورتاً تحقق پیدا می‌کنند و اگر نخواهد ضرورتاً محقق نمی‌شوند؛ برای مثال، اگر به خواست خدا عشق پدید آید، ضرورتاً اوصافی و همچنین افعالی را به دنبال خواهد داشت و در غیر این صورت امکان ظهور آن‌ها نیست. پس وقتی عطار می‌گوید برای قرب یا فنای در خدا باید بدو عشق ورزید یا برای تهذیب نفس و تحصیل فضایل در مجاهدت و طاعت او کوشید، مراد این است که اگر ارادهٔ خداوند به این تعلق گیرد که عشق او در دل کسی پدید آید، به دنبال آن عشق به خواست خدا فنا حاصل می‌شود یا کسی که به خواست خدا اهل طاعت و عبادت شود، به خواست او نفسش مهذب شده و فضایل در او تحقق پیدا می‌کند.^۱

^۱ مانند اینکه با دیدن دودی از دور گفته می‌شود که باید آتش روشن باشد که باید در اینجا توصیف مقارنت یا رابطهٔ علی و معلولی است، نه دستوری. البته بر مبنای اندیشهٔ عطار علت تعاقب دود بر آتش، خود آتش نیست، بلکه خواست خداست.

در پایان مسئله‌ای را به این صورت می‌توان مطرح کرد که اگر در اخلاق عرفانی عطار نمی‌توان از زبان توصیه یا تجویز سخن گفت و از این رو اساساً اخلاق او مبتنی بر کردار یا هدایت کردار نیست، باید از زبان توصیفی استفاده کرد که در آن صرفاً به توصیف مجموعه‌ای از فضایل خواص یا بیان چستی فضیلت بدون تأکید بر کسب آن‌ها یا اصلی ناظر به کردار برای کسب آن‌ها بسنده شود. در این صورت آیا لازمه آن اولاً ناکارآمدی در راهنمایی افعال و ثانیاً بی‌معنا شدن ارزش گذاری‌های اخلاقی نخواهد بود؟ همچنین ملازمت علم و عمل، تهذیب و مجاهدت نفس، متابعت از شرع که در آن مجموعه‌ای از قواعد یا اوامر و نواهی ثابت برای راهنمایی عمل وجود دارد و همچنین پیروی از پیر یا شیخ که راهنمای عمل است و عطار همچون سایر عرفا در آثار خود بر آن‌ها به‌عنوان مقدمات و شرایط ضروری سلوک تأکید می‌کند، چه معنایی خواهد داشت؟ زیرا همه آن‌ها مستلزم عرضه اصولی برای هدایت کردار هستند. علاوه بر این، زبان اخلاق عرفانی وی توصیفی است، یعنی توصیف احوال و افعال برخی از خواص که به خواست و اراده الهی از عطیه عشق یا نیروی جذبه بهره‌مند شدند و در سلوک گام گذاشتند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد اخلاق او به روان‌شناسی تقلیل پیدا کند.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). فتوحات المکیة (دوره چهار جلدی). دار صادر. بیروت.
- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی. چاپ اول. اساطیر. تهران.
- ارسطو. (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمد حسن لطفی. چاپ سوم. طرح نو. تهران.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ ق). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین. مصحح هلموت ریتز. چاپ سوم. فرانس اشتاینر. ویسبادن (آلمان).
- بیات، محمد حسین. (۱۳۸۷). ارتباط افکار مولانا و عطار. دانشگاه علامه طباطبائی. تهران.

- پاپکین، ریچارد و آروم استرول. (۱۳۸۶). *کلیات فلسفه*. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی. چاپ بیست و چهارم. حکمت. تهران.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۹). *مسائل اخلاقی*. ترجمه علی‌رضا آل‌بویه. چاپ دوم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت. قم و تهران.
- تفتازانی، سعدالدین. (بی‌تا). *شرح العقاید النسفیة*. مکتبة الکلیات الأزهریة. قاهره.
- _____. (بی‌تا). *شرح المقاصد*. شریف رضی. قم.
- جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک. (۱۹۹۲). *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*. چاپ دوم. مؤسسه ثقافیه. بیروت.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۸-۱۳۸۹). «نگاه دیگرگونه مولانا به مسأله جبر و اختیار». پژوهشنامه فرهنگ و ادب. سال پنجم و ششم. ش ۹. ج دوم. صص ۸۷-۱۱۸.
- ریتز، هلموت. (۱۳۸۸). *دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*. ج اول. ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایوردی. چاپ سوم. انتشارات بین‌المللی الهدی. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). *دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*. ج دوم. ترجمه مهرآفاق بایوردی. چاپ دوم. انتشارات بین‌المللی الهدی. تهران.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. (۱۳۲۱). *الملل و النحل* (مشمول بر دو جلد). ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. تصحیح، ترجمه و مقدمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی. چاپخانه علمی. تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. چاپ ششم. خوارزمی. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۹). *منطق الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هشتم. سخن. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم (ویرایش دوم). سخن. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم (ویرایش دوم). سخن. تهران.

- _____ . (۱۳۸۸). *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم (ویرایش دوم). سخن. تهران.
- _____ . (۱۳۸۹). *مختارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. سخن. تهران.
- _____ . (۱۳۸۶). *دیوان عطار*. به اهتمام و تصحیح محمدتقی تفضلی. چاپ دوازدهم. علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ . (۱۳۹۰). *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. چاپ بیست و دوم (ویرایش دوم). تهران. زوار.
- *عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد*. (۱۳۷۹). *زبدة الحقایق*. متن عربی به تصحیح عقیف عسیران و ترجمه فارسی مهدی تدین. چاپ اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- _____ . (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. چاپ هشتم. منوچهری. تهران.
- *غزالی، ابو حامد محمد*. (بی تا). *احیاء علوم الدین* (دوره هجده جلدی). دارالکتب العربی. بیروت.
- _____ . (بی تا). *اقتصاد فی العقیده*. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- *غفاری، سید محمد خالد*. (۱۳۸۸). «چگونگی بازتاب مسأله ی کلامی جبر و اختیار در مثنوی مولانا». *فصلنامه زبان و ادب فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی*. واحد سنندج. سال اول. ش ۱. صص ۶۳-۷۸.
- *فرانکنا، ویلیام کی*. (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. چاپ دوم. طه. قم.
- *فروزانفر، بدیع الزمان*. (۱۳۸۸). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ضمیمه تذکره الاولیاء عطار*. تصحیح رینولد ا. نیکلسون با مقدمه انتقادی محمد قزوینی. چاپ اول. هرمس. تهران.
- *فروهر، نصرت الله*. (۱۳۸۶). «مولانا و گیرودار جبر و اختیار». *فرهنگ*. ویژه نامه مولوی. ش ۶۳-۶۴. صص ۴۹۵-۵۱۸.
- *کاپلستون، فردریک*. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*. ج ششم. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. چاپ چهارم. علمی و فرهنگی و سروش. تهران.
- *کاشفی، ملاحسین*. (۱۳۸۳). *لب لباب مثنوی*. به اهتمام و تصحیح سید نصرالله تقوی. چاپ دوم. اساطیر. تهران.

- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). *فلسفه فضیلت*. ترجمه منوچهر صناعی دره‌بیدی. چاپ دوم. نقش و نگار. تهران.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). *التعرف لمذهب التصوف*. همراه با ترجمه محمدجواد شریعت. چاپ اول. اساطیر. تهران.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ پنجم. زوار. تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۹). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ج اول. با مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن. چاپ دوم. اساطیر. تهران.
- _____ . (۱۳۹۰). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ج دوم. با مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن. چاپ سوم. اساطیر. تهران.
- مصباح، محمدتقی. (۱۳۸۲). *فلسفه اخلاق*. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چاپ دوم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. قم.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۸). *مبانی اخلاق*. ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی. چاپ اول. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و سمت. قم و تهران.
- نیکوبخت، ناصر. (۱۳۸۸). «مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال پنجم، ش ۱۵. صص ۱۵۷-۱۸۶.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. (۱۳۸۰). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی. چاپ هفتم. طهوری. تهران.
- هولمز، رابرت. (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*. ترجمه مسعود علیا. چاپ اول (ویراست سوم). ققنوس. تهران.