

بررسی کارآمدی یا ناکارآمدی «جهد» در برابر «عنایت» در منطق الطیر و مصیبت‌نامه عطار نیشابوری

هاتف سیاه‌کوهیان^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۰)

چکیده

عنایت در اندیشه عرفانی عطار موهبت خاصی است که در «ازل‌الآزال» یا «پیشان» برای انسان رقم خورده است. با آنکه عطار آدمیان را برای رسیدن به کمال روحانی به جهدی مستمر دعوت می‌کند؛ اما از نظر وی جهد خالی از عنایت بی‌ثمر است. مسئله اصلی این مقاله آن است که رابطه میان عنایت و جهد در اندیشه عرفانی عطار چگونه ترسیم شده است؟ آیا سعادت روحانی انسان از موهبت الهی حاصل می‌شود یا از تلاش بنده؟ عطار از یک طرف، رسیدن به سعادت را موهبت آن‌سری دانسته است و جهد سالک را بی‌تأثیر و بی‌مقدار می‌خواند، اما از طرف دیگر، سالک را به جهد فراوان فرامی‌خواند. این دو رویکرد متناقض‌نما را چگونه می‌توان با هم جمع کرد؟ اگر عنایت آن‌سری و عطای محض است؛ پس تلاش بنده چه ارزشی دارد و این همه دعوت برای جهد در آثار عطار چه معنایی دارد؟ از تحلیل‌های صورت‌گرفته در این مقاله به دست آمد که در اندیشه عطار، جهد «شرط» عنایت است، اما «علت» عنایت نیست؛ بنابراین، هر عنایتی همراه با جهد است، اما هر جهدی همراه با عنایت نیست. جهد کارآمد، محصول عنایت و محفوف به دو عنایت «پیش از جهد» و «پس از جهد» است. فرض «جهد بی‌عنایت» در اندیشه عطار مطرح شده است، اما فرض «عنایت بی‌جهد» چندان جایگاهی ندارد. تحقق سعادت نزد عطار به سه عنصر اساسی «عنایت»، «پیر» و «جهد» بستگی دارد و برتری با عنایت است. هدف این پژوهش حل مسئله تعارض جهد و عنایت در نظام فکری عطار و بازخوانی پاسخ وی به این مسئله با روش توصیفی - تحلیلی است.

کلید واژه‌ها: تصوف، عطار، ادبیات عرفانی، عنایت، جهد

۱. مقدمه

تبیین رابطه انسان و خدا با پیشینه‌ای دراز در متون اسلامی، از مباحث مهمی است که علاوه بر آثار کلامی و فلسفی، در آثار عرفانی نیز مطرح شده است؛ اینکه انسان چگونه می‌تواند میان خود و خدا نسبتی برقرار کند، راهی به سوی حق بگشاید و در آن راه سلوک کند و آیا رسیدن به کمال و مرتبه قرب به مجاهده انسان منوط است یا در گرو موهبتی است که از سوی حق افاضه می‌شود؛ مسائلی متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است که دامنه آن مسائل دیگری مانند چگونگی جریان اراده و مشیت الهی در نظام آفرینش، چیستی سرنوشت و تقدیر انسان و مسئله جبر و اختیار را نیز در برمی‌گیرد.

موضوع این مقاله بررسی رابطه عنایت با جهد در اندیشه عرفانی عطار با تأکید بر دو مثنوی *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* است. در این پژوهش سعی شده است دیدگاه عطار در خصوص این مسئله روشن شود که آیا رستگاری و سعادت معنوی انسان از عنایت الهی حاصل می‌شود یا از مجاهده و تلاش بنده؟ عطار از یک طرف، رسیدن به گنج سعادت را موهبت آن سری و عطای محض می‌داند و جهد و تلاش سالک را بی‌تأثیر و بی‌مقدار می‌خواند، اما از طرف دیگر، سالک را به جهد و تلاش فراوان فرامی‌خواند. این دو رویکرد متناقض‌نما را چگونه می‌توان با هم جمع کرد؟ اگر هدایت و عنایت آن سری و عطای محض است، پس مجاهده و تلاش بنده چه ارزش و جایگاهی دارد و این همه دعوت برای جهد در آثار او چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ هدف این پژوهش روشن‌ساختن ارتباط میان عنایت و جهد و حل مسئله تعارض جهد و عنایت در نظام فکری عطار، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان ادبیات عرفانی، با تأکید بر دو اثر *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* است.

انتخاب این دو اثر از میان مثنوی‌های عطار بدین جهت بود که هر دو از شاهکارهای فکری عطار است و از منظر عرفانی و به لحاظ پختگی فکر و تنوع اندیشه‌ها نسبت به سایر آثار وی اهمیت بیشتری دارد و اگرچه در مباحث مربوط به جهان‌بینی عطار به نمونه‌هایی از *الهی‌نامه* و *اسرارنامه* نیز استناد شده، اما محوریت مباحث این دو اثر بوده است. همچنین در ضمن تحلیل‌ها به آثار عرفای دیگر نیز پرداخته شد تا مباحث مستندتر ارائه شود. در استناد به نمونه‌های شعری، برای رعایت حجم مقاله غالباً مضامین ابیات ذکر شده و از نقل آن‌ها، جز در موارد لازم، خودداری شده است.

در این مقاله پس از بیان مقدمه و پیشینه پژوهش، برای نشان‌دادن کلیتی از

جهان‌بینی عطار و جایگاه و معنایی که «عنایت و جهد» در آن زمینه فکری پیدا می‌کند، بحثی با عنوان «عطار و تفکر قضاوقدری» آمده و سپس برای روشن شدن زمینه بحث، مختصراً به مفهوم‌شناسی عنایت در متون عرفانی و سپس در آثار عطار پرداخته شده است. بدنه اصلی مقاله بیانگر پاسخ و راه‌حل عطار به چالش جهد و عنایت در اندیشه عرفانی اوست که در سه بخش متوالی «ناکارمدی جهد بی‌عنایت»، «جهد معطوف به عطا» و «ارزش و کارکرد جهد» آمده و در پایان، نتیجه مباحث بیان شده است.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیق روشمند مستقلی درباره موضوع این پژوهش نگاشته نشده است؛ اما درباره «عنایت در عرفان اسلامی» کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است که کم‌وبیش می‌توان به‌عنوان پیشینه برای پژوهش حاضر در نظر گرفت:

کتاب‌ها: ریتر (۱۳۷۷) در دریای جان اگرچه بحث مستقلی را در این باره نگشوده، اما در بخش‌های مختلف کتاب، به‌ویژه در فصل هفدهم (رحمت و لطف پروردگار) و فصل نوزدهم (طاعت و عبودیت)، مطالبی را به تناسب بحث و به‌صورت پراکنده بیان کرده است. همایی (۱۳۸۵)، در جلد اول مولوی‌نامه، طی مباحث دقیق و مفصل با استناد به نمونه‌های فراوان از اشعار مولانا و شرح و تفسیر آن‌ها، مباحثی از قبیل رجحان عنایت بر جهد، تفاوت میان موضوعیت و طریقیّت جهد، شرطیت جهد در عین عدم الزام عنایت و برخی مباحث دیگر را به تفکیک بررسی کرده و در پایان مباحث به حل چند مشکل، از جمله، تعارض میان دعوت به جهد و اعتقاد به مشیت و اراده الهی در مثنوی معنوی پرداخته است [نک: ۳۸، ۱/ ۷۵۸-۵۴۵]. زرین کوب (۱۳۸۶) در فصل‌های بیست و سوم و بیست و پنجم صدای بال سیمرغ درباره عنایت و جذبه و اهمیت آن در برابر مجاهده، اشارات کوتاهی داشته است. پورنامداریان (۱۳۸۲) در پایان بخش چهارم دیدار با سیمرغ مطالب بسیار کوتاهی درباره بی‌ثمر بودن جهد سالک در برابر مشیت به‌طور پراکنده و به مناسبت بحث آورده است.

مقالات: شریفی (۱۳۸۹) در مقاله «کشش و کوشش در آثار عطار» که ساختار و روش علمی در آن کمتر مشهود است، بدون تمرکز و دقت بر موضوع اصلی و با آوردن نمونه‌هایی غالباً نامرتبط، سعی کرده است، اهمیت، شرایط و ثمرات کوشش و کشش در آثار عطار را صرفاً از طریق دسته‌بندی نشان‌دهنده مهدی‌پور (۱۳۹۵) در بخشی از مقاله «تعارض نظر و

عمل در مسئله جبر و اختیار در اندیشه عطار نیشابوری» با عنوان «کشش و کوشش در سلوک» با استناد به نمونه‌هایی از اشعار عطار، به تبیین رابطه کشش و کوشش در تفکر کلامی عرفانی عطار پرداخته است و درباره دو رویکرد متعارض عطار در دعوت به جهد از یک سو و اعتقاد به حکم قضاو قدر و عنایت ازلی از سوی دیگر، بحث کرده است.

غنی‌پور ملک‌شاه و اسفندیار (۱۳۹۲) در مقاله «مایه‌های عرفانی در قصاید سعدی و مصیبت‌نامه عطار» در دو بخش «جبر محض و عنایت الهی» و «جهد در طریقت، تحت عنایت خداوند» به رابطه جهد و عنایت از دیدگاه عطار پرداخته و آن را با دیدگاه سعدی مقایسه کرده است و اهمیت «جهد توأم با عنایت» را در اندیشه عرفانی عطار نشان داده‌اند. سیدان (۱۳۹۶) در مقاله «مفهوم جذبه در نظام معرفتی عرفان اسلامی» ضمن بیان معانی، اقسام و درجات مختلف جذبه در متون نثر عرفانی تا قرن هفتم، رابطه جذبه (عنایت) را با سلوک (جهد) در بخش‌هایی از مقاله نشان داده است. شهری برآبادی (۱۳۶۹) در مقاله «عنایت الهی در اندیشه عرفانی» با اشاره به مفهوم عنایت نزد حکمای مسلمان، معنای مصطلح عنایت را با استناد به چند منبع اصیل عرفانی با تأکید بر نظر خواجه عبدالله انصاری توضیح داده و آن‌ها را اجمالاً با هم مقایسه کرده است.

پایان‌نامه‌های دانشگاهی: دهقان (۱۳۹۱) در پایان‌نامه «کشش و کوشش در

مثنوی معنوی» با بررسی انواع، مشخصه‌ها و آثار جذبه در مثنوی معنوی، به ضرورت سلوک و شرایط آن، راه‌های رسیدن به جذبه و رابطه آن با قضاو قدر الهی پرداخته است. خاکپور قشلاق (۱۳۹۲) در پایان‌نامه «تحلیل سالک مجذوب و مجذوب سالک در عرفان اسلامی» با واکاوی در معنای سالک مجذوب و مجذوب سالک، رابطه جذبه و سلوک را در مراتب سیر عرفانی بررسی کرده است. راشد (۱۳۹۳) در پایان‌نامه «عنایت از نگاه فلاسفه اسلامی و عرفا» درباره عنایت از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا و نیز میرمعینی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه «جهد و جذبه در عرفان اسلامی» درباره ارتباط دوسویه جهد و جذبه در عرفان اسلامی نوشته‌اند.

در هیچ‌یک از موارد ذکر شده، موضوع کارآمدی و ناکارآمدی جهد در برابر عنایت در آثار عطار بحث و بررسی نشده است. بحث اصلی این مقاله بازخوانی پاسخ عطار، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان ادبیات عرفانی، به حل پارادوکس جهد و عنایت در تفکر عرفانی اوست که در حوزه عطارپژوهی کار جدیدی است و بررسی این مسئله در اندیشه وی تاکنون سابقه نداشته است.

۳. عطار و تفکر قضاوقدری

نگرش قضاوقدری شرقی را می‌توان یکی از پایه‌های تفکر عرفانی عطار دانست که انسان را به تسلیم در برابر حکم ازلی خدا فرامی‌خواند [۱۳، ۳۴۳/۱؛ ۳۹، p. 238]. بر اساس این نگرش، زندگی آدمی روند محتومی است که در ازل رقم خورده است و تداوم می‌یابد و همه حوادث زندگی و اعمال بشری روندهایی ناشی از خداوند و اثر مستقیم اراده او شمرده می‌شود [همان، ۲۶۷/۲ و ۲۶۵؛ ۲۶۸ & ۲۶۹]. ریتز، ریشه این‌گونه اعتقاد به محتوم‌بودن سرنوشت را در وجدان «اسلام اهل سنت» یافته [۱۳، ۹۲/۱] و با توجه به تعالیم سنتی اشاعره که خدا را خالق همه کارهای بندگان و هر خیر و شری را در جهان، مسبوق به مشیت و فعل خدا و مخلوق او می‌داند [۴، ص ۹؛ ۲۲، ص ۶-۳۲۵]، عطار را در داشتن چنین نگرشی متأثر از آموزه‌های اشاعره دانسته است [نک: ۱۳، ۲۶۷/۲-۲۶۳؛ ۷/۱-۹۶ و ۱۰۱]. همان‌طور که پورنامداریان نیز نظریه خلق افعال اشاعره را در سخن عطار مستتر می‌داند [۶، ص ۱۴۳].

اما صرف‌نظر از تعالیم اشاعره در سنت تصوف اسلامی، بسیاری از عرفا و صوفیه در باب سرنوشت انسان چنین طرز نگرشی داشته‌اند؛ به‌عنوان نمونه، کلابادی خدا را خالق و موجد تمام حوادث و اعمال بشری و اعمال نیک و بد بندگان را مسبوق به قضاوقدر و مشیت الهی دانسته است و معتقد بوده سرنوشت هر انسان از همان روز تولد معین و نام سُعدا و اشقیاء، از ازل در کتاب خداوند مثبت و مسطور و افعال انسان در سرنوشت نهایی وی بی‌تأثیر است [۳۹، صص ۶-۳۵ و ۲۳؛ ۴۴، ۴۰۹/۱؛ نک: ۱۳، ۸۱-۹۵ و ۲۵۶/۲]. میبیدی نیز سعادت و شقاوت دنیوی و اخروی هر انسانی را منوط به تقدیر ازلی خدا و خدا را خالق افعال و اقوال بندگان می‌داند [۲، صص ۱۷۹ و ۱۶۷؛ ۴۷، ۶۰/۶ و ۱۴۷/۴ و ۹/۴۹۸ و ۵۰۶] و با استناد به آیه «والله خلقکم و ما تعملون» [الصافات/۹۶] اعمال و افعال بندگان را مخلوق خدا خوانده [۴۷، ۶۸۱/۱ و ۸/۲۸۶ و ۲۸۲] و آیه «قل لن یُصیبنا الا ما کتب الله لنا» [توبه/۵۱] را بیانگر حاکمیت قضاوقدر بر سرنوشت انسان می‌داند [۴۷، ۴/۱۴۷ و ۹/۵۰۶ و ۲۸۲]. بر اساس چنین نگرشی، احسان و لطف خدا بر بندگان نه از رویِ وجوب یا استحقاق، بلکه از رویِ فضل و عنایت است [۴۴، ۴۷۵/۲؛ ۳۸، ص ۲۸؛ نیز نک: ۱۳، ۹۸/۱]. عرفا و صوفیه در چنین رویکردی، هستی و حوادث آن از جمله افعال انسانی را نمودگاری از اراده حضرت حق دانسته‌اند و اساساً فاعلیت و علیتی برای غیر خدا قائل نبودند. براین اساس، تسلیم و رضا و توکل در تصوف

اسلامی، نوعی رهاشدن انسان در دامن حوادثی است که به مثابه نشانه‌هایی از «عطای خدا» یا «قضای الهی» در نظر گرفته می‌شد.

اعتقاد به سرنوشت محتوم ازلی یکی از پایه‌های اساسی تفکر عطار است که در سراسر آثار او دیده می‌شود. برای نمونه او معتقد است عمل امروز آدمی چیزی است که دیروز در ازل بر آن حکم رفته است [اسرارنامه^۱: ۱۳۰۷]؛ خوانده‌شدن و رانده‌شدن آدمی، به طاعت یا گناه او ارتباطی ندارد، بلکه امری است که در لوح محفوظ رقم خورده است [مصیبت‌نامه: ۲۱۴۳؛ الهی‌نامه: ۷-۶۵۵۵]. عطار در بیانی تراژیک می‌گوید: سرنوشت آدمی همانند وضعیت یک «گوی» است که با آنکه مسیر راهش از قبل با ضربه چوگان تعیین شده، اما آن گوی مسئول سیر خود است و با آنکه کژروی از او نیست، گناه کژروی و مجازات آن بر گردن وی است (الهی‌نامه: ۷-۲۰۸۱). او سرنوشت محتوم آدمیان را چنین به تصویر می‌کشد: هر لحظه هزاران تیر از «کمان ازل» به سوی «آماجگاه ابد» پرتاب می‌شود؛ اگر تیری از کمان راست آید، از عنایت تیرانداز و اگر کج بیاید، از شومی تیر است. در حکایت دیگر، وضع آدمی چنان است که او را داخل آبی نشانده‌اند و می‌گویند خیس نشو. عطار خود در حل این معضل فرومانده است، می‌گوید مردان راه در این اندوه، در غرقاب خون غوطه‌ورند [الهی‌نامه: ۹۸-۲۰۸۸].

عطار مانند تمام صوفیه که حق تعالی را «حضرت بی‌علت» می‌خوانند، کارهای خدا را بی‌علت می‌داند [۲۴، تعلیقه شفیع کدکنی، ص ۵۰۰]. همه کارهای خدا [مصیبت‌نامه: ۷۳۴۳ و ۲۱۴۴] از جمله آفرینش [الهی‌نامه: ۶۵۶۸]، بخشش و نیکی [مصیبت‌نامه: ۷۳۳۸ و ۳۷۴-۵؛ الهی‌نامه: ۶۵۶۹] و دولت دادن خدا [الهی‌نامه: ۶۵۶۸؛ مصیبت‌نامه: ۵۳۹۶ و ۲۱۲۳-۴ و ۷۳۴۵] بی‌علت است و هیچ حادثه‌ای در چهارچوب منطقی علی و معلولی رخ نمی‌دهد. از این روی، انسان عارف از آنجاکه ریشه تمام حوادث را در ازل می‌داند و جهان را از منظر «بی‌علتی» می‌نگرد، خود را همچون «دیوانه» به حوادث می‌سپارد و مطلقاً در «خوشی جاودان» به سر می‌برد [مصیبت‌نامه: ۵۵-۲۱۴۵]. در چنین نگرشی انسان به نتیجه می‌رسد که هر خیر و شر و نفع و ضرری که به او می‌رسد، از سوی خداست [الهی‌نامه: ۲۶۰۲ و ۲۶۰۴ و ۲۶۰۷].

در زمینه چنین نگرشی عطار تأکید می‌کند که عنایت و دولت چیزی است که در «ازل‌الآزال» [مصیبت‌نامه: ۷۰۰۹]، «ازل» [مصیبت‌نامه: ۱۱۹۴]، «لوح ازل» [مصیبت‌نامه:

۱. ارجاعات مربوط به اشعار عطار در این مقاله، با نام خود اثر و شماره ابیات نشان داده شده است.

[۴۲۸۲] و «لوح محفوظ» [مصیبت‌نامه: ۳-۲۱۲۲] برای انسان مقدر گشته است. عطار این سرآغاز ازلی را «پیشان»^۱ یا «آغازِ آغازها» می‌نامد [نک: منطق الطیر: ۴۵۴۸ و ۲۸۲۷؛ مصیبت‌نامه: ۶-۳۷۷۵ و ۱۹۳۵ و ۹۶۰؛ الهی‌نامه: ۱۲۰۴ و ۶۵۱۷ و ۲۹۴۴؛ اسرارنامه: ۶۳۲] که در زبان او تعبیری دیگر از مشیت ازلی الهی و سرنوشت محتوم انسان است.

۴. عنایت در عرفان اسلامی

عنایت در لغت به معنای قصد کردن، توجه، بخشش و لطف و احسان [دهخدا: ذیل عنایت] و در اصطلاح فلاسفه مرداف با «قضا» است. با این تفاوت که قضا از نوع علم اجمالی و عنایت از نوع علم تفصیلی است [۳۶، ۱۷۷/۱]. عنایت در متون فلسفی ذیل مبحث علم الهی و نظام احسن می‌گنجد و با مسائلی از قبیل اتقان صنع، عدل و حکمت و ترتیب عادلانه اشیاء مرتبط است [نک: ۱۷، ص ۳-۴۱؛ ۱۶، ص ۸۷-۶۵] این مفهوم از عنایت به رابطه‌ی عام خدا با کل جهان هستی ناظر است. درحالی‌که عنایت در متون عرفانی به معنای لطف و تفضل ویژه‌ی خدا بر بندگان خاص و متضمن رحمت خاص خدا بر بندگان گزیده بر اساس مشیت ازلی است.

عنایت در متون عرفانی به معنای عام نیز به کار رفته است. مثلاً غزالی لطف بی‌نهایت خدا به همه‌ی موجودات را عنایت و وجود اعضا و جوارح ضروری در بدن انسان و حیوان و تناسب و زیبایی به‌کاررفته در آن را نمونه‌ای از این عنایت می‌شمرد [۳۲، ۴/۱-۴۳]. خواجه عبدالله انصاری در معنایی گسترده‌تر، همه‌ی موجودات عالم از فرش تا عرش همانند آسمان، زمین، لوح، قلم، عرش و ... را عنایت خدا می‌داند [۵، صص ۷۴-۵].

اما عنایت در معنای خاص خود نزد عرفا، علم محیط خدا به مصالح امور بندگان و احسان ازلی اوست که به بنده عطا می‌شود؛ عرفاً معمولاً توجه خدا به انسان و آنچه را که سبب رسیدن انسان به کمال روحانی و توفیق او در ستیز با نفس می‌شود، عنایت نامیده‌اند [۲۰، ص ۹۵]. هجویری عنایت را شاخه‌ای از محبت خدا می‌داند که از اراده‌ی خدا برخاسته و به اولیای او تخصیص یافته است [۴۹، صص ۷-۳۹۶]. از نظر وی آنچه در

۱. «پیشان» مقابل پایان، به معنای آغاز آغازها، بدایت بدایت‌ها، پیش‌تر از پیش که پیش‌تر از آن چیزی دیگر نباشد [لغت‌نامه‌ی دهخدا؛ ذیل لغت پیشان؛ ۲۴، تعلیقه نورانی‌وصال ص ۴۵۲]، همچنین به معنای منتهی‌الیه و صدر و مجازاً در معنای خواست حق و جذب الهی از صدر وجود [۲۵، تعلیقه شفیعی کدکنی، ص ۵۶۶] و سابقه علم الهی [۲۶، تعلیقه شفیعی کدکنی، ص ۶۷۹] است.

رستگاری بنده مؤثر است، سبقتِ عنایت است نه کثرتِ مجاهدت: «اگر مجاهدت علت وصول بودی ابلیس مردود نبود و اگر ترک آن، علت ردّ و طرد بودی آدم هرگز مقبول و مصفی نبود. پس کار، سبقتِ عنایت دارد نه کثرتِ مجاهدت. نه هر که مجتهدتر، ایمن‌تر، که هر که عنایت بدو بیشتر بحق نزدیکتر. یکی اندر صومعه مقرون طاعت از حق دور، [و] یکی در خرابات موصول معصیت، به رحمت حق نزدیک» [همان، ص ۲۵۵].

خواجه عبدالله انصاری معتقد است عصمت و توبه بر اثر عنایت در وجود سالک پدید می‌آید [۵، ص ۲۳] و عبادت در برابر عنایت زیوری بیش نیست [۵، ص ۲۱]. میبیدی عنایت را از جنس جذبۀ دانسته و آن را با تعبیر «مغنطیس عزّت و کهربای عنایت» [۴۷، ۴/۱۴۳] بیان کرده است. مولانا ذره‌ای عنایت را از هزاران جهد بهتر [مثنوی معنوی، ۶/۳۸۸۲] و تحقق عنایت حق را منوط به موت ارادی سالک می‌داند که متضمن محو فعل و جهد اوست [همان، ۳/۶-۳۸۵۲]. حافظ نیز حسن عاقبت را بسته به عنایت الهی دانسته است و بهترین کار در طریقت را رهاکردن کار خود به عنایت الهی می‌داند: چون حُسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است / آن به که کار خود به عنایت رها کنند [۸، ب ۴/غ ۱۹۶].

۵. عنایت در آثار عطار

در نگرش عرفانی عطار، عنایت یکی از ارکان مهم تعالی روحانی شمرده می‌شود. وجه عام عنایت در آثار عطار، همان احسان و کرم و عطایای عام خداست که پیوسته و در سطح وسیع شامل تمامی انسان‌هاست [منطق‌الطیر: ۹-۲۴۲۸؛ الهی‌نامه/ ملحقات: ۲۵۷]. اما عنایت در معنای خاص، موهبتی است که در «ازل‌الآزال» [مصیبت‌نامه: ۷۰۹] یا «ازل» [مصیبت‌نامه: ۱۱۹۴] یا «لوح ازل» [مصیبت‌نامه: ۴۲۸۲] یا «لوح محفوظ» [مصیبت‌نامه: ۳-۲۱۲۲] و به تعبیر ویژه عطار در «پیشان» [منطق‌الطیر: ۴۵۴۸ و ۲۸۲۷؛ مصیبت‌نامه: ۶-۳۷۷۵ و ۱۹۳۵ و ۹۶۰؛ الهی‌نامه: ۱۲۰۴ و ۶۵۱۷ و ۲۹۴۴؛ اسرارنامه: ۶۳۲] برای انسان رقم خورده است و غیر از خدا هیچ عامل دیگری در آن دخیل و مؤثر نیست [الهی‌نامه: ۱۲۰۴]. بنابراین، عنایت ریشه در تقدیر و مشیت الهی دارد و همانند تیری از کمان ازل رها شده است [الهی‌نامه: ۹۱-۲۰۸۸]. وقتی عنایت از «پیشان» یا ازل با انسان یار باشد، هر نقصانی را در او به کمال مبدل می‌گرداند و دیدار حق را نصیبش می‌کند [الهی‌نامه: ۷-۱۲۰۶؛ ۳۵، ص ۱۲۷].

«جذبه» را می‌توان تعبیر دیگری از عنایت در آثار عطار دانست. عنایت منشأ «جذبه» است: «جذبه‌ای بود از عنایت در رسید / کفر بگریخت و هدایت در رسید» [مصیبت‌نامه: ۱۰۵۰]؛ جذبه در تقابل با «کسب» و هدیه‌ای از سوی حق است: «گاه اندر خنده گه در گریه بود / این نبود از کسب او، این هدیه بود» [مصیبت‌نامه: ۱۰۴۹]. در اثر جذبه، در جان سالک ظلمت به نور و عقل به عشق مبدل می‌شود؛ هزاران معنای تازه در دل سالک پیدا می‌شود و احوال گوناگونی از قبض و بسط را تجربه می‌کند. این حالات عطیه الهی است و از «کسب» و مجاهده حاصل نمی‌شود [مصیبت‌نامه: ۱۰۴۵-۵۱]. تنها به وسیله «جذبه» ای که از «پیشان خواست» (مشیت ازلی) برمی‌خیزد، می‌توان نفس را تسلیم کرد و درمان این درد فقط به دست خداست و کاری از دست بشر بر نمی‌آید [منطق الطیر: ۸-۴۵۴۶]. با «جذبه»، ره صدساله در آنی پیموده می‌شود؛ فاصله موسی (ع) با آتش در وادی‌المقدس راهی صدساله بود. اما او این راه را به مدد «جذبه» ای در لحظه‌ای پیمود [مصیبت‌نامه: ۵۵۳۱]. معراج پیامبر نمونه‌ای از حالت جذبه است که ذره‌وار بر پر جبرئیل تا سدره‌المنتهی عروج کرد [مصیبت‌نامه / ملحقات: ۳۴]. او در معراج، وقتی در جذبه و کشش می‌افتاد، راه صد هزاران ساله را در لحظه‌ای می‌پیمود [مصیبت‌نامه: ۷-۴۳۶].

«کشش» - در برابر «روش» - تعبیر دیگری از «جذبه» است که مفهوم عنایت را بازگو می‌کند: سالک در وادی فقر و فنا، وقتی در «کشش» می‌افتد، «روش» (مجاهده) محو می‌شود: «در کشش افقی روش گم گردد» [منطق الطیر: ۶-۳۲۵۵]. کشش همان ربایشی است که در آن نسیم دولت سالک را از میان برمی‌دارد و او را تماماً در راه خود می‌کشد؛ طوری که او را از همه چیز منفرد می‌گرداند و در خلوت‌خانه سعادت می‌نشانند:

گر نسیم دولتی آید فراز
پس تو را خوش «درکشد» در راه خویش

پرده اندازد ز روی کار باز
فرد بنشانند به خلوت‌گاه خویش

[منطق الطیر: ۴-۲۸۴۲]

«توفیق» - در برابر «خذلان» [مصیبت‌نامه: ۷۲۹۷] - نیز مفهومی به عنایت ناظر است که از «خواست» خدا نشئت می‌گیرد [مصیبت‌نامه: ۷-۷۲۹۵]؛ عفو و بخشایش الهی نمونه‌ای از «توفیق» است که بدون آنکه علت خاصی داشته باشد، از دریای جود الهی برمی‌خیزد و انسان را مدد می‌رساند [مصیبت‌نامه: ۴۵-۷۳۳۸]. بهشت و نعمت‌های آن اگر چه انعام و «توفیق» محسوب می‌شود [منطق الطیر: ۳۰۷۹]، اما برای عارفی چون

بوعلی رودباری که ماسوی‌الله را ترک گفته، به منزلهٔ «رشوت ناچیز»ی است که فریفته آن نشده و بدان اکتفا نکرده و در پی توفیقی بزرگ‌تر، یعنی وحدت با حق است [منطق‌الطیر: ۸۹-۳۰۷۵]. خداوند گاهی «یوسف توفیق» بندهٔ متعبدی چون شیخ صنعان را در چاه می‌افکند [منطق‌الطیر: ۴-۱۲۰۱] و او را دل‌بستهٔ دخترکی ترسا می‌نماید تا از آرایش نام و ننگش پاک‌سازد و پردهٔ غرورش را بدرد و سرانجام از سر عنایت، او را از این ورطه که خود مبتلایش ساخته است، نجات می‌دهد و به راهش می‌آورد [۶، صص ۲۶۷ و ۲۵۴]. پیشامد شیخ صنعان یک آزمایش آسمانی است [۴۳، ص ۳۹۱] که در آن ایمان شیخ پالوده می‌شود؛ این واقعه درحقیقت، بیانگر عنایتی است که مشیت ازلی خدا، ایمان و رستگاری را برای دختری ترسا در سرزمین روم، مقدر ساخته و رقم زده است. حکایت نمادین او، همانند داستان پسر گمشده در انجیل، سرگذشت روح پاکی است که از عالم جان، به عالم ماده آمده و خود را با آرایش‌های آن آلوده و اصل خود را فراموش کرده است؛ اما عنایت ایزدی او را فراموش نکرده و سرانجام او را درمی‌یابد و دستش را می‌گیرد و به جایگاه علوی خویش بازمی‌گرداند [۱۵، صص ۶-۱۷۵].

۶. ناکارآمدی جهد بی‌عنایت

جهد سالک لزوماً مایهٔ رستگاری سالک نمی‌شود. اگر بنده جهانی از طاعت پیش خدا آورد، چون خدا آن را نخواهد، آن همه طاعت هیچ است [مصیبت‌نامه: ۷۲۹۵]. طاعت به‌تنهایی نمی‌تواند به عنایت منجر شود. زیرا ابلیس چنین طاعتی بسیار به جای آورد، اما عاقبت ملعون و مطرود گشت [منطق‌الطیر: ۱۶۷۰؛ مصیبت‌نامه: ۱۸۹]. بنابراین، محض طاعت بنده قابل‌اعتماد نیست. سرنوشت برصیصای عابد و بلعم باعور [مصیبت‌نامه: ۱۹۱ و ۶-۶۵۸۱] و شیخ صنعان [منطق‌الطیر: ۱۴۳۸-۱۱۹۱] که پس از عمری عبادت دچار ضلالت شدند، نشان می‌دهد که طاعت و زهد و مجاهده ممکن است نتیجهٔ معکوس دهد و به فرجام بد یا «سوء‌الخاتمه» منجر شود؛ چیزی که به گفتهٔ سهل تستری، پیامبران نیز از آن هراس داشتند [۱۳، ۱/ ۱۰۴ به نقل از مکی، قوت‌القلوب، ۲۲۹/۱].

فریفتگی انسان به طاعت خود می‌تواند از مصادیق «مکر الهی» یا «سنت استدراج» باشد؛ به این صورت که خداوند عبادت‌کننده را به عنایت خود مطمئن می‌سازد و ناگهان عنایت خود را از او بازمی‌گیرد [۱۳، ۱/ ۱۰۲]. عطار این تنزل و بخت‌برگستگی را «مسخ» می‌نامد که همانند بدل‌شدن زر به مس و گل به خار است [مصیبت‌نامه: ۳-۱۹۲].

حکایت رکن‌الدین اکّاف که درباره کفش دزدی که در مجلسش گرفته بودند، گفته بود: اگر عنایت خدا برداشته شود و خدا پرده عصمت مرا برفا کند، اولین کفش دزد من خواهم بود [مصیبت‌نامه: ۱۷-۴۳۱۰]، بیانگر چنین تنزل و مسخ بالقوه‌ای است که در وجود آدمی نهفته است. از طرف دیگر، این حکایت نشان می‌دهد تقوی و پرهیز و درستکاری اولیا و خاصان نیز بسته به عنایت اوست [۳۵، ص ۴۸۷].

از نظر عطار هر انسانی به اندازه معینی دولت و موهبت دارد و ظهور کمال مطلوب برای او بر اساس موهبتی است که در ازل رقم خورده است. یکی از نمونه‌های بارز چنین موهبتی، فانی‌شدن انسان در خدا و در پی آن، رسیدن به صفای باطن است. این صفای باطن حاصل از فنا، از نظر عطار در شخص «صوفی» تجسم می‌یابد؛ صوفی استعاره‌ای است از انسان کامل که در خدا فانی شده و به صفای باطن رسیده است [مصیبت‌نامه: ۹۳-۱۱۸۶]. صوفی‌شدن، یا به تعبیر عطار «صوفی»، موهبتی ازلی است که با کسب و مجاهده حاصل نمی‌شود، بلکه خرقة صوفی را خدا می‌بایست در ازل دوخته باشد تا او صوفی شود:

«صوفی نتوان به کسب آموختن / در ازل این خرقة باید دوختن» [مصیبت‌نامه: ۱۱۹۴].
 کودکی که برای «صوفی‌شدن» نزد ابوسعید رفته است، پس از تمرین‌های دشوار و ریاضت-های فراوان، طاقت از کف می‌دهد و مجاهدتش بی‌ثمر می‌ماند؛ عاقبت ابوسعید به او می‌گوید: چون من بخواهم کسی را صوفی سازم، همچون تویی پدید می‌آید. اما چون خدا بخواهد کسی را صوفی سازد، همچون بوسعید پدید می‌آید [مصیبت‌نامه: ۱۲۰۲-۱۱۹۵]:

گفت چون صوفی نشاند بوسعید صوفی او چون تو باشد ای مرید
 لیک چون صوفی نشاند کردگار لاجرم چون بوسعید آید به کار
 [مصیبت‌نامه: ۲-۱۲۰۱]

حکایت مردی که از کثرت عبادات رنجور و دلزده شده و با این حال، نشانه‌ای از حالات ربّانی در خود نمی‌یابد، از همین قبیل است؛ او نیز برای حل مشکل خود نزد پیری می‌رود اما پیر به او می‌گوید: در این راه هیچ چشم‌داشتی از علم و عمل خود نباید داشت. بلکه باید خود را به اراده خدا سپرد و بر لوح ازل چشم دوخت [مصیبت‌نامه: ۹۵-۴۲۷۸].

نگاه انسان‌شناختی عطار در این حکایت‌ها علاوه بر آنکه نشان می‌دهد تجربه‌های عرفانی با اراده و خواست انسان پدید نمی‌آید [۲۴، تعلیقه شفیع کدکنی، ص ۵۴۰] و از «جایی دیگر» می‌رسد [مصیبت‌نامه: ۱۲۰۶]، حاکی از آن است که هرکس مطابق استعداد و طبیعت خاصی که دارد، به کمال می‌رسد و مجاهده شخص برای تغییر وضعیت خود، تلاشی بیهوده و نافرجام است. عطار در جایی دیگر چنین استعدادی را

«دولت مادرزاد» [مصیبت‌نامه: ۷۱۷۲] نامیده است: وقتی برادر حاتم طایی پس از مرگ او می‌خواهد اخلاق سخاوتمندانه حاتم را تقلید نماید، مادرش به او می‌گوید این کار از تو برنمی‌آید؛ زیرا حاتم در طفلی، زمانی از من شیر می‌خورد که کودکی دیگر پستان دیگر مرا به دهان می‌گرفت. اما تو - خلاف او - زمانی که شیر می‌خوردی، پستان دیگر را با دستت محکم نگه می‌داشتی تا مبدا طفلی دیگر از آن بخورد. کسی که در طفلی چنان حساسیتی داشته باشد، در بزرگی از او حاتمی برنیاید [مصیبت‌نامه: ۷۲-۷۱۵۹].

عطار اگرچه معتقد است که صفات و معانی بالقوه و نهفته در جان آدمی با سعی و عمل فعلیت می‌یابد و به کمال خود می‌رسد [مصیبت‌نامه: ۴۳۸۵؛ ۳۵؛ ص ۴۸۹]، اما از طرف دیگر، تأکید می‌کند که این کمال زمانی حاصل می‌شود که طبیعت آدمی آن را اقتضا کند و استعداد لازم در آن زمینه را داشته باشد. از نظر عطار طبیعت و فطرت انسان هرگز با جد و جهد عوض نمی‌شود [۳۵؛ ص ۳۰۴]. عطار با تمثیلی دیگر نشان می‌دهد که کمال در کسی که استعداد و خمیرمایه آن را ندارد، با جهد حاصل نخواهد شد و او در این راه رنج بیهوده خواهد برد: با جدّ و جهد گنجشک، عقاب نمی‌شود و خر، اسب نمی‌گردد؛^۱ اما او بلافاصله تصریح می‌کند اگر عنایت از جای خود برسد، «خر عیسی» از صد اسب برتر می‌شود [مصیبت‌نامه: ۷-۱۲۰۴]. در آن صورت هرکسی می‌تواند در مرتبه خود به کمال ممکن خود برسد [۴۹؛ ص ۳۰۴]:

راست ناید صوفیی هرگز به کسب خر کجا گردد به جدّ و جهد اسب
لیک اگر دولت رسد از جای خویش یک خر عیسی بود صد اسب پیش

[مصیبت‌نامه: ۵-۱۲۰۴]

این ارتقای روحی و تجربه کمال‌یافتگی، تحولی درونی است که در فرآیند «تبدل ذات» رخ می‌دهد. رخدادی عجیب همانند تبدیل شدن سنگ به لعل و یاقوت که در آن، تبدیل از جزء به کل و سپس به «کل کل» و درنهایت، محو صفت و فعل و ذات انسانی صورت می‌گیرد. این فرآیند روحانی یک رخداد درونی است که با جهد بیرونی نسبتی ندارد [مصیبت‌نامه: ۱۵-۱۲۰۶].

۱. این تمثیل ظاهراً برگرفته از هجویری است که گفته است: «آنچه گویند که اسب را بمجاهدت به صفتی دیگر گردانند، بدان که در اسب صفتی مکتوم است که ظهور آن به سبب مجاهدت است و تا ریاضت نیابد آن معنی ظاهر نشود. اما در خر که آن معنی نیست هرگز اسب نگردد و نه اسب را بمجاهدت خر توان کرد و نه خر را به ریاضت اسب توان گردانید» [۴۹؛ ص ۲۵۷].

۷. جهد معطوف به عطا

عطار از یک طرف، عنایت را موهبت آن سری و عطای محض می‌داند که بدون جهد حاصل می‌شود و تلاش سالک را در این راه به یک معنا بی‌اثر و بی‌مقدار می‌داند و از طرف دیگر، سالک را به جهد و تلاش فرامی‌خواند. این دو رویکرد متناقض‌نما را چگونه می‌توان با هم جمع کرد؟ اگر هدایت و عنایت آن سری و عطای محض است، پس جهد و تلاش بنده چه ارزش و جایگاهی دارد و این همه دعوت برای جهد در آثار او چه معنایی دارد؟

اگرچه خود عطار این مسئله را مستقیماً و مستقل طرح نکرده است، اما آنچه از سخن وی برمی‌آید، این است که جهد دو گونه است: «جهد معطوف به بها» و «جهد معطوف به عطا». در «جهد معطوف به بها» مزد و پاداش مطرح است و انسان خود را به اندازه تلاش و زحمتش مستحق دریافت مزد و پاداش می‌داند. این نوع جهد، معطوف به یک دادوستد و محاسبه عقلانی و توقع یک پاداش از پیش تعیین شده است. عطار این پاداش از پیش تعیین شده را «بها» و چنین جهدی را «بهانه‌دان بر طاعت» می‌خواند و سالک را از آن برحذر می‌دارد: هدهد به یکی از مرغان می‌گوید: من مرتبه قرب خود را فقط از «نظر سلیمان» یافته‌ام نه از طاعت خود. تو نیز اگر خواهان آنی، مدام طاعت کن؛ اما برای طاعت خود بها تعیین نکن و عمری در طاعت به سر آر تا مگر نظر سلیمان بر تو بیفتد [منطق الطیر: ۷۴-۱۶۶۵]:

تو مکن در یک نفس طاعت رها / پس منه طاعت چو کردی، بر بها [منطق الطیر: ۱۶۷۲].

جهد معطوف به بها، علاوه بر حس خودبسندگی و اعتماد به عمل، حالتی از توقع در شخص به وجود می‌آورد. نمونه‌ای از این گونه جهد، عبادت فراوان و خسته‌کننده مردی است که می‌پندارد از طاعت خود، چیزی از حالات ربوبی باید به او برسد. اما پیری به او می‌گوید: از علم و عمل خود نباید هیچ چشم‌داشتی داشت بلکه باید خود را به اراده خدا سپرد و بر لوح ازل چشم دوخت [مصیبت‌نامه: ۹۵-۴۲۷۸]. توقع سالک در این نوع طاعت، درون او را بی‌قرار و ناآرام می‌سازد و از این روی، ریتز این داستان را تفصیلی از حالت «تلوین» می‌داند [۱۳، ص ۸۶].

اما «جهد معطوف به عطا»، فارغ از منطق حسابگرانه، همانند جست‌وجوی گنج است. در چنین جهدی به جای «استحقاق»، «موهبت» و به جای «توقع»، «امید» مطرح است. اگر گنج پیدا شود، عطایی خواهد بود که جهد شخص در برابر آن، ارزش و مقداری نخواهد داشت. بنابراین، سالک اگرچه در عمل تلاش فراوان می‌کند، اما ارزشی برای جهد خود

در نظر نمی‌گیرد و توقعی از آن ندارد. عطار تصویری متناقض‌نما از این‌گونه جهد را نشان می‌دهد: سالک در حین جهد، باید هم منتظر باشد و هم هیچ انتظاری نداشته باشد؛ هم در کار بکوشد و هم دست از کار بکشد؛ هم در کار جدی باشد و هم آن را ناچیز بشمارد [منطق‌الطیر، ۴-۳۶۵۳ و ۳۶۵۷]:

سر مزن سر می‌زن ای مردِ خموش ترک کن این کار و هین در کار کوش
هم به ترک کار کن هم کار کن کار خود اندک کن و بسیار کن
[منطق‌الطیر، ۴-۳۶۵۳]

او باید هم امیدوار باشد و هم خود را متوقع نداند؛ از یک‌طرف، عمل خود را ناچیز و بی‌ارزش بداند و اعتنا و اعتمادی به آن نداشته باشد و از طرف دیگر، هرچه بیشتر در جهد و عمل بکوشد [۲۶، تعلیقه شفیع‌ی کدکنی، ص ۷۳۲].

ارزن‌پاشیدنِ گبری برای پرندگان در زمستان نمونه‌ای از جهد معطوف به عطا است که به رحمت خدا امید بسته است. اما ذوالنون او را از رحمت خدا نومید می‌سازد و می‌گوید تو بیگانه درگاهی و خدا این کار نیک را از تو نمی‌پذیرد. گبر - منفعلانه - به او می‌گوید اگر نمی‌پذیرد، باری می‌بیند. گبر، عاقبت، برخلاف انتظار او به درگاه خدا پذیرفته می‌شود و ایمان می‌آورد. ذوالنون به خدا اعتراض می‌کند که تو دوستی خود را به مشتی ارزن فروختی. خدا به او می‌گوید خوانده‌شدن بندگان به درگاه ما، علت ندارد و هرچه از آن درگاه می‌رود - از جمله عطای خدا - بی‌علت است [مصیبت‌نامه: ۴۴-۲۱۲۵].

نمونه دیگر از این‌گونه جهد، «صوفی شدن» یا کمال‌یافتگی روحانی است که از سنخ یافتنِ ناگهانی گنج است و عطار آن را «صوفی» می‌نامد؛ توصیه عطار در اینکه سالک باید در اندیشه گنج باشد و گنج‌یابی پیشه کند [مصیبت‌نامه: ۱۹-۱۲۱۸]، نشان می‌دهد که انسان - در وضعیتی متناقض‌نما - باید بکوشد تا گنجی فارغ از کوشش و رنج بیابد:

هست صوفی مردِ بی‌رنج آمده پای او ناگاه در گنج آمده
صوفی باید ترا اندیشه کن تا که داند گنج‌یابی پیشه کن
[مصیبت‌نامه: ۱۸-۱۲۱۷]

عطار خود می‌داند که گنج پدیده‌ای مبهم است و به‌راحتی برای جوینده حاصل نمی‌شود. از این‌روی، تأکید می‌کند که آدمی باید مدام بکوشد تا ناگهان گنج به او روی نماید [مصیبت‌نامه: ۶-۱۲۲۵]. او کار و تلاش را «حصه مردانِ مرد» می‌خواند [منطق‌الطیر: ۴۵۳۹] و توصیه می‌کند سالک پیوسته برای رسیدن به گنج تلاش کند. اما

وقتی به آن رسید، گمان نکند که پاداشی از سر استحقاق یا به واسطه جهد خود کسب کرده است:

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 برکار نیست
هر کرا بنمود آن محض عطاست وآنکه را نمود از حکم قضاست

[مصیبت‌نامه: ۲۹-۱۲۲۶]

عطار در اینجا تعبیر «مست» را برای جهدکننده و تعبیر «نمودن» را برای عطاکننده آورده است و بیانش حاکی از آن است که جهد سالک در این راه همچون راه‌رفتن «مستی» است که بی‌خبر حرکت کرده است و ناگهان گنج را به او «نموده» و نشان داده‌اند. اینجا «نمودن» و «نشان‌دادن» مطرح است و نه «یافتن». «نمودن» مربوط به خدا و عطای محض اوست و «یافتن» مربوط به سعی انسان است و اگر یافتنی هم برای انسان مفروض باشد، پس از نمودن خداست. در اینجا اگرچه علت گنج خود گنج است و آن جهد ناهشیارانه، نه علت گنج است و نه ارزشی در برابر آن دارد؛ اما بدون آن جهد، گنج به ظهور نمی‌رسید.

در هر صورت، جهدی که عطار انسان را به آن فرامی‌خواند، «جهد معطوف به عطا» است که نه تنها منافاتی با عنایت ندارد، بلکه متضمن سرسپاری و رهاشدگی انسان در ذیل اراده و عنایت خداست؛ وضعیتی که بیانگر توکل و رضای صوفی است. چنین وضعیتی آباستن ظهور عنایت است و مولانا آن را «موت» [مثنوی معنوی: ۳۸۵۳/۶] و عطار آن را «مستی» [مصیبت‌نامه: ۱۲۲۷] نامیده است. جهد معنای متعارف خود را در این طرز نگاه از دست می‌دهد و به چیزی از جنس عنایت مبدل می‌شود و بدین‌سان، مرز میان جهد و عنایت از میان برمی‌خیزد و هر دو در هم می‌آمیزند.

۸. ارزش و کارکرد جهد

از نظر عطار جهد، لازمه وقوع عنایت است و اگر جهدی نباشد، عنایتی نیز در کار نخواهد بود [۳۴، ص ۲۰۳]؛ او جد و جهد سالک را برای گشودن در گنج ضروری می‌داند [مصیبت‌نامه، ۱۲۱۹؛ ۳۴، ص ۲۰۳]. اگرچه عنایت با جهد حاصل نمی‌شود؛ اما بی‌جهد نیز رخ نمی‌دهد. همان‌طور که با یزید بسطامی گفته است هیچ چیزی به جهد

بنده نیست؛ اما بی‌جهد نیز حاصل نمی‌شود [۱۰، ص ۱۲۷]. در چنین وضعیتی آدمی درمی‌ماند که در طریق طلب کیست و چه کاره است؛ از یک طرف، کار به دست او نیست و از طرف دیگر، بدون او نیز کار سرانجام نمی‌پذیرد [مصیبت‌نامه: ۴۲۷۶؛ ۳۵، ص ۴۸۶].

جهد سالک مانند گذرگاهی است که محتمل است عنایت الهی از آنجا فراز آید؛ سالک می‌بایست بر این گذرگاه با امید - و نه با توقع و طمع - بنشیند تا سایه عنایت بر سرش بیفتد. حال سالکی که بدون جهد، امید به عنایت الهی دارد، مانند حال کسی است که در خانه نشسته و می‌خواهد نظر دختر پادشاه بر او بیفتد؛ او باید از خانه برون آید و حرکتی کند و بر درگاه وی بنشیند تا مگر نظر آن ماه‌چهره بر او بیفتد. اگرچه آن نظر عنایت به جهد حاصل نمی‌شود، ولی برای رسیدن آن، باید بر درگاه نشست [مصیبت‌نامه: ۴-۱۲۳۰]. پاسخ هدهد به یکی از مرغان که می‌گوید نظر سلیمان بر کسی می‌افتد که عمری در طاعت به سر برد [منطق‌الطیر: ۵-۱۶۷۲]، بیانگر آن است که اگرچه عنایت با جهد میسر نمی‌شود، اما طاعت می‌تواند جاذب عنایت باشد [۳۵، ص ۳۶۸].

عطار در تمثیلی دیگر، طهارت باطنی سالک را شرط لازم عنایت می‌شمرد: جهد سالک همانند پاک نگه‌داشتن «سوخته»^۱ و عنایت همچون آتشی است که در آن می‌افتد و آن را می‌افروزد؛ همان طور که آتش در هر پارچه آلوده‌ای در نمی‌گیرد و لازمه اشتعال، پاک‌بودن پارچه است؛ عنایت نیز در هر جایی پیدا نمی‌شود و جهد سالک شرط ظهور آن است. وجود پارچه تمیز، موجب اشتعال آتش نمی‌شود، اما بی‌آن، وقوع اشتعال ناممکن است؛ به همین نحو، جهد سالک موجب عنایت نیست؛ اما بدون آن، عنایت ظهور نمی‌یابد. عطار به سالک توصیه می‌کند: تو سوخته وجود خویش را به وسیله جهد و طاعت پاک‌دار تا اگر شراره‌ای از جذبه الهی درخشید، قابلیت پذیرش آن را داشته باشی [مصیبت‌نامه: ۹-۱۲۳۵؛ ۲۴، تعلیقه شفیع کدکنی، ص ۵۴۳].

غزالی نیز جهد آدمی را مانند پاک‌سازی زمین و بذرافشانی در آن و ظهور عنایت را همچون باران می‌داند که وقتی زمین پاک و آماده باشد، ثمر می‌دهد [۳۱، ص ۱۳۲/۴]. عین‌القضاة نیز در تمثیلی مشابه می‌گوید وقتی آهن در خود ناخالصی نداشته باشد، تماماً به آهن‌ربا جذب می‌شود؛ طالب نیز اگر خود را از ناخالصی‌ها تصفیه کند و در طلبش پراکندگی نباشد، مجذوب عنایت الهی می‌شود [۳۰، ص ۱۰۶].

۱. ماده قابل اشتعال از جنس منسوجات و پنبه که برای افروختن آتش به کار می‌رفته است [مصیبت‌نامه، تعلیقات شفیع کدکنی: ۵۴۲].

بنابراین، در وقوع عنایت، سهمی از آن انسان و سهمی از آن خداست. سهمی که بر عهده انسان است، عمل او و سهمی که از فضل خدا می‌رسد، عطا و موهبت اوست. به سخن دیگر جهد در طلب است و عنایت در وصل [۳۴، ص ۲۰۵]. سخن آن اعرابی عاشق که دست در حلقه کعبه زده و می‌گفت: خدایا من همه فرامین تو را از احرام و وقوف و قربان و رمی و طواف تا آنجا که توانستم به جای آوردم و «آن» خود را انجام داده‌ام، اکنون تو نیز آن خود را مرحمت فرما و مرا بی نصیب مگذار [مصیبت‌نامه: ۳۳-۷۳۲۷]، بیانگر چنین رابطه دوسویه‌ای میان جهد و عنایت است.

در نگاه عطار، جهد بنده اگرچه ناظر بر استحقاق بنده و وجوب لطف از سوی خدا نیست، اما آن جهد به مثابه «بهانه»‌ای برای عطا‌ی خدا و نه به‌عنوان عمل مستحق پاداش می‌تواند لطف خدا را بجنباند و برانگیزاننده رحمت و عنایت الهی شود. حکایت زیر بیانگر این رابطه است: شبی سلطان محمود، تنها و بی سپاه، می‌رفت؛ خاک‌بیزی را دید که در حال بیختن انبوهی از خاک بود تا ذره‌ای زر بیابد. پس بازوبند طلایش را در میان آن خاک انداخت و دور شد. فردا شب دوباره به آنجا آمد و خاک‌بیز را همچنان مشغول کار دید. شاه به او گفت: آنچه تو دیشب یافتی، برابر با ده خراج عالم بود و با این حال تو هنوز در حال خاک‌بیختنی؟ خاک‌بیز پاسخ داد: من چنان گنج ارزشمندی را از خاک بیختن به دست آوردم و چنان دولتی از این در برابم آشکار گشت. پس تا جان دارم از این کار دست نخواهم کشید [منطق الطیر: ۵۳-۳۳۴۶]. در این حکایت، بازوبند زر از خاک‌بیختن به دست نیامده است؛ اما بدون آن نیز حاصل نمی‌شد. عطار در این حکایت «جهد معطوف به بها»‌ی خاک‌بیز را تبدیل به «جهد معطوف به عطا» کرده است. طوری که در آغاز، جهد خاک‌بیز برای یافتن ذره‌ای زر بوده است. اما بعد از دریافت عطا‌ی شاه، معرفتی در او حاصل شده که نه برای رسیدن به ذره‌ای زر، بلکه برای رسیدن به عطایای بیشتر جهد مدام می‌کند. عطار در این حکایت جهد را شرط لازم عنایت می‌داند؛ جهدی که برانگیزاننده لطف و عنایت است و نه مستحق پاداش و مزد.

جهد در نگرش عطار در پس‌زمینه‌ای از عنایت حق قرار دارد. او تأکید می‌کند نه تنها عنایت از جهد بر نمی‌خیزد، بلکه جهد، خود، برخاسته از عنایت است؛ حضرت ابراهیم (ع) به «سالک فکرت» می‌گوید برای راهیابی به عالم جان، باید جهانی طاعت با تو باشد؛ اما بلافاصله یادآور می‌شود که طاعت بنده، خود از دولت و عنایت خدا و نشانه آن است و «طاعت حق، کار صاحب‌دولت است» [مصیبت‌نامه: ۵۳۹۶]. همان طور که میبیدی هر

کوششی را از کشش او [۴۷، ۴/۱۴۳] و جنید هر عملی را از عطای او [۷، ص ۹۲] می‌داند، عطار نیز می‌گوید این سنت خداست که اگر کسی دولتی باشد، اهل طاعت می‌شود و گرنه ساعتی طاعت کرده و آن را رها می‌کند. بنابراین، توصیه او این است که سالک مطابق چنین سنتی، پیوسته تلاش کند و خود را روز و شب، مرد کار سازد تا که درها به روی او گشوده شود [مصیبت‌نامه: ۹-۵۳۹۴]. تلاش سالک از نظر عطار در متن چنین سنتی معنا پیدا می‌کند:

گر تو باشی دولتی، طاعت کنی
چون چنین رفته‌ست سنت کارکن
ورنه طاعت نیز یک ساعت کنی
کار کن اندک مکن بسیار کن
[مصیبت‌نامه: ۸-۵۳۹۷]

۹. نتیجه‌گیری

در اندیشه عرفانی عطار، اگرچه ظهور عنایت با دو طرف یا دو سهم (اراده خدا و جهد انسان) کامل می‌شود؛ اما برتری و اصالت همواره با عنایت است. بر این اساس، جهد اگرچه «شرط» عنایت است، اما به‌هیچ‌وجه، «علت» عنایت نیست. به دیگر سخن، هر عنایتی همراه با جهد است؛ اما هر جهدی همراه با عنایت نیست. عطار دو گونه جهد فرض می‌کند: جهد منتج به عنایت و جهد بی‌نتیجه. جهد منتج به عنایت، خود محصول عنایتی دیگر یا عنایت پیشین است. بنابراین، این گونه جهد در واقع، محفوف به دو عنایت است؛ «عنایت پیش از جهد» و «عنایت پس از جهد». عطار به جهد، به‌مثابه «شرط عنایت» می‌نگرد و نه به‌مثابه «علت عنایت». در نگرش عرفانی عطار جهد کارآمد، محصول عنایت و عنایت ناشی از مشیت ازلی الهی است. فرض «جهد بی‌عنایت» در اندیشه عطار مطرح شده است، اما فرض «عنایت بی‌جهد» چندان جایگاه و معنایی در نگرش عرفانی وی ندارد. اگرچه او عنایت را حادثه‌ای ناگهانی و خودبنیاد می‌داند که هیچ‌گونه وابستگی به جهد ندارد، اما دریافت آن را منوط به قابلیت قابل می‌داند که با جهد به دست می‌آید. در اندیشه عطار تحقق سعادت، به سه عنصر اساسی بستگی دارد و بدون یکی از آن‌ها حاصل نمی‌شود: ۱- عنایت الهی (که همان استعداد یا دولت مادرزاد است) ۲- پیر و مرشد (مربی) ۳- جهد سالک (طاعت). در این میان، برتری و اصالت نخست با عنایت الهی و سپس با پیر و مرشد است. جهدی که عطار آدمی را به آن فرامی‌خواند، جهد معطوف به عطاست. برجسته‌ترین تمثیل وی برای این گونه جهد،

فرآیند گنج‌یابی است که می‌تواند - نه به‌مثابه امری ایستا، بلکه - به‌عنوان جریانی پویا در نظر گرفته شود. یعنی در هر گنجی، گنجی دیگر نهفته باشد و انسان علی‌الدوام در حال گنج‌یابی باشد؛ همان‌طور که «خاک‌بیز» در یکی از حکایات عطار، پس از دریافت عطای شاهانه به آن بسنده نمی‌کند و در پی عطایای بیشتر مدام می‌کوشد. زیرا کوشش خود را در گاه آن موهبت می‌داند.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. احمدتویی، مظاهر و قربان علمی (۱۳۹۷). «نجات و راه نیل به آن در کشف الاسرار و عُدَّة الابرار رشیدالدین ابوالفضل میبیدی»، ادیان و عرفان، سال پنجاه‌ویکم، شماره دوم، پاییز و زمستان. صص ۱۶۱-۱۸۱.
- [۳]. اشعری، ابی‌الحسن علی‌بن‌اسماعیل (بی‌تا). الابانه عن اصول الدیانه، بیروت: دار ابن‌زیدون.
- [۴]. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۴۹). رسائل جامع، به تصحیح وحید دستگردی، کتابفروشی فروغی تهران.
- [۵]. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲). دیدار با سیمرغ، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۶]. جامی، عبدالرحمن (۱۸۵۸). نفحات الانس، به تصحیح ولیام ناسولیس، مولوی غلام عیسی و مولوی عبدالحمید، کلکته: مطبعه لیسلی.
- [۷]. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان اشعار، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوار.
- [۸]. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغت‌نامه، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران.
- [۹]. دهقان، زیبا (۱۳۹۱). «کشش و کوشش در مثنوی معنوی»، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد دانشکده ادبیات دانشگاه اراک، استادارهنما: جلیل مشیدی.
- [۱۰]. ریتر، هلموت (۱۳۷۹-۱۳۷۷). دریای جان، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی، ج ۱ و ۲، تهران، الهدی.
- [۱۱]. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). صدای بال سیمرغ، چاپ پنجم، تهران، سخن.
- [۱۲]. _____ (۱۳۷۹). یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، چاپ پنجم، تهران، سخن.
- [۱۳]. سیدهاشمی، سیدمحمداسماعیل (۱۳۹۲). «عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی (ابن‌سینا، ابن‌میمون و توماس آکوئینی)»، آینه معرفت، سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۲، ش ۳۴، صص ۳۹-۶۳.
- [۱۴]. سیدان، الهام (۱۳۹۶). «مفهوم جذبه در نظام معرفتی عرفان اسلامی» ادیان و عرفان، سال ۵۰، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶، صص ۲۹-۴۶.
- [۱۵]. شریفی، محمد (۱۳۸۹). «کشش و کوشش در آثار عطار نیشابوری»، عرفانیات در ادب فارسی، دوره ۱، ش ۴، پاییز، صص ۹۳-۸۰.

- [۱۶]. شهری برآبادی، محمد (۱۳۶۹). «عنایت الهی در اندیشه الهی» کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۹۶. ش ۳۲، صص: ۱۰۲-۹۵.
- [۱۷]. عبدالحی، ا. ک. م. (۱۳۶۲). «مذهب اشعری»، ترجمه دکتر نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، تاریخ فلسفه در اسلام، ج اول، به کوشش میرمحمد شریف، تهران،
- [۱۸]. عطار نیشابوری فریدالدین (۱۳۸۸). الهی‌نامه، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، سخن.
- [۱۹]. _____ (۱۳۸۸). مصیبت‌نامه، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران، سخن.
- [۲۰]. _____ (۱۳۷۳). مصیبت‌نامه، با تصحیح و تعلیقات عبدالوهاب نورانی وصال، چاپ چهارم، تهران، زوار.
- [۲۱]. _____ (۱۳۸۸). منطق‌الطیر، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ویرایش سوم، تهران، سخن.
- [۲۲]. _____ (۱۳۸۸). اسرارنامه، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ویرایش دوم، تهران، سخن.
- [۲۳]. عمید، حسن (۱۳۹۰) لغت‌نامه، چاپ سی‌وهشتم، تهران، امیرکبیر.
- [۲۴]. عین‌القضاة همدانی، عبدالله‌بن محمد (۱۳۸۵). دفاعیات و برگزیده حقایق به انضمام ترجمه دو رساله شکوی‌الغریب و زبده‌الحقایق، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران، منوچهری.
- [۲۵]. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، ۴ ج، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۲۶]. _____ (۱۳۸۳). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۲۷]. غنی‌پور ملک‌شاه، احمد و سبیکه اسفندیار (۱۳۹۲). «مایه‌های عرفانی در قصاید سعدی و مقایسه آن با مصیبت‌نامه عطار»، ادیان و عرفان، سال چهل‌وششم، ش دوم، پاییز و زمستان، صص ۲۲۰-۱۹۳.
- [۲۸]. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۴). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ج ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۲۹]. _____ (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف، جلد اول، تهران، زوار.
- [۳۰]. کلابادی، ابوبکر محمدبن‌ابراهیم (۱۹۳۳ م). التعرف لمذهب‌التصوف، چاپ اول، مصر: مطبعة السعادة.
- [۳۱]. مرتضوی منوچهر (۱۳۳۵). «تأثر خواجه حافظ از داستان شیخ صنعان»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ش ۳۹، زمستان، صص ۹۳-۳۶۲.
- [۳۲]. مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، جلد ۱ و ۲، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- [۳۳]. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون. تهران، انتشارات ناهید.
- [۳۴]. مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۵). «تعارض نظر و عمل در مسئله جبر و اختیار در اندیشه عطار نیشابوری»، ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء، سال هشتم، شماره ۱۵، پاییز و زمستان، صص ۲۱۴-۱۸۰.
- [۳۵]. مبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف‌الأسرار و عدة‌الأبرار، به تصحیح علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.

- [۳۶]. هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵). کشف‌المحجوب، به تصحیح و ژوکوفسکی و والنتین آلکسی یرییچ، چاپ چهارم، تهران، طهوری.
- [۳۷]. همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟ ۲ جلد، ج ۱، چاپ دهم، تهران، هما.
- [39]. Ritter, Hellmut (2003). *The Ocean Of The Soul Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din cAttar*, Translated by John O’Kane with Editorial Assistance of Bernd Radtke. Brill, Leiden: Boston.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی