

نظری به عوامل تعیین کننده سرنوشت در غزلیات سعدی

فرشید موفق،^۱ علی عین علی لو،^۲ شهین اوجاقعلی زاده^۳

doi:10.71630/parsadab.2025.1185860

چکیده

مباحثی چون جبر، اختیار، تقدیر ازلی و اراده، از پرچالش ترین موضوعاتی است که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است و منظور از جبر و تقدیر، تحقق تخلف ناپذیر و از پیش تعیین شده اتفاقات و آینده بر اثر قوانین ضروری علت و معلول حاکم بر عالم است. از طرف دیگر، بخشی از عوامل تعیین کننده سرنوشت، تحت سیطره و اراده انسان قرار دارند. حاصل این دیدگاه های متفاوت باعث به وجود آمدن دو فرقه بزرگ اشاعره و معتزله گردید. مکتب اشاعره سرنوشت مخلوق را در ید اراده خالق می داند. با توجه به این نکته که سعدی از پیروان این مکتب بوده، این تفکرات و اندیشه ها در آثار این شاعر بزرگ فارسی زبان انعکاس یافته است. این پژوهش به شیوه تحلیلی تو صیفی به تفکرات و اندیشه های سعدی در باب عواملی که می توانند در سرنوشت انسان تأثیر داشته باشند، می پردازد. براساس یافته های پژوهش، قضا و قدر الهی یکی از مضامینی است که سعدی بارها به آن پرداخته است. شاعر در برخی اشعارش نگاهی غیرقابل تغییر به سرنوشت دارد و آن را با مسائلی چون بخت و اقبال، گردش افلاک و سرنوشت انسان ها پیوند داده است؛ اما با توجه به اینکه سعدی از شاعرانی است که بسیار به موعظه پرداخته و آثارش جنبه تربیتی دارد، می توان دریافت که برای انسان،

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران
fa.movafagh@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران (نویسنده مسئول)
alieynalilou@yahoo.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران
alizadeh@rudehen.iau.ir

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶

اختیار قائل است. سعدی در برخی اشعارش بر این باور است که عملکرد انسان و رفتارهایی همچون دعا کردن و نیکی روا داشتن به دیگران می‌تواند سرنوشتی را که از روز عدم برای انسان رقم خورده است، تغییر دهد.

کلیدواژه‌ها: غزل سعدی، سرنوشت، جبر و اختیار، قضا و قدر.

۱. مقدمه

از مسائل مهمی که ذهن متفکران اسلامی را از قرن دوم به بعد به خود مشغول کرده، این است که آیا جریان امور عالم و به‌ویژه افعال آدمی طبق سرنوشت ازلی و پیش‌نوشته‌ای تعیین شده یا اینکه آدمی را در کنش خود، آزادی و اختیاری است. اگر آدمی را اختیاری نیست چگونه با عدل خداوندی سازگار است که آدمی را برای ارتکاب گناهی که از اختیار او خارج بوده، کیفر دهد و جاویدان به دوزخ بفرستد. در قرآن مجید آیات فراوانی هست که از قدرت مطلق خداوند و زبونی بشر در مقابل این قدرت حکایت می‌کند: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷).^۱

قدر، به فتح دال، به معنای حکم و قسمت است؛ در واقع مترادف تقدیر و سرنوشت به کار می‌رود. واژه «قدر» به معنای اندازه و تقدیر، اندازه‌گیری چیزی را گویند که با اندازه معینی ساخته شده باشد. واژه «قضا» نیز به معنای یکسره کردن و به انجام رساندن و داوری کردن استفاده می‌شود که آن هم نوعی به انجام رساندن اعتباری است. گاهی این دو واژه، «قضا» و «قدر»، به صورت مترادف و به معنای «سرنوشت» نیز به کار برده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). همچنین «قدر» در اصطلاح به اندازه‌گیری اشیا و تعیین حدود وجودی آنها گفته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۴۹، ج ۱۹: ۹۰). به بیان دیگر، «تقدیر» امری از جانب خداوند است که قرار دادن آن به اندازه و مقداری است که حکمت او اقتضا کرده است (طبرسی، ۱۳۶۷، ج ۹: ۷۸۵).

موضوع قضا و قدر و تعیین سرنوشت منحصر به یک آیین خاص نیست و آحاد بشر از هر نوع دینی خود را در مواجهه با آن می‌بیند؛ لکن اسلام و مسلمانان قضا و قدر یا جبر و اختیار

را آمیخته با جهان‌بینی و اعتقاد خود دریافتند. همین آمیختگی اعتقادی و بنا بر تفسیرهای دوگانه یا چندگانه‌ای که از این مسئله پیش آمده، باعث پیدایش فرق مختلف شده است. گروهی راه افراط و گروهی راه تفریط پیمودند و باعث پیدایش دو فرقه بزرگ اشاعره و معتزله گردیدند. اشاعره سرنوشت را امری جبری و هرگونه رویدادی را بر انسان، ناشی از اراده و خواست الهی می‌دانند. در مقابل گروه اشاعره که سرنوشت را بدون تغییر و حکم از قبل تعیین شده می‌دانستند، گروهی موسوم به معتزله بودند. این گروه وجود جبر و قدر الهی را در زندگی انسان نفی و آدمی را آزاد و مختار در اعمال و امور زندگی خودش می‌دانند. این باور دوگانه از جبر و اختیار در دوره‌های مختلف تاریخ، بنا بر آیین و مکتب حاکمان هر دوره، بر آثار ادبی تأثیرگذار بوده است. بنابراین این امر در آثار بسیاری از شاعران بزرگ، همچون سعدی، که پیرو مذهب اشعری بود، مشهود است. سعدی هم مانند بسیاری از شاعران و پارسی‌گویان دیگر به قضا و قدر و تعیین سرنوشت انسان از ازل معتقد بوده است و به همین دلیل، سفارش می‌کند که وقتی روزگار سر سازگاری ندارد، با آن ستیزه نشاید کرد و بهتر است با شرایط روزگار بسازیم.

چو روزگار نسازد ستیزه نتوان برد ضرورت است که با روزگار در سازی

(سعدی، ۱۳۹۴: ۷۶۷)

همچنین می‌گوید:

با همه تدبیر خویش ما سپر انداختیم وی به دیوار صبر چشم به تقدیر او
چاره مغلوب نیست جز سپر انداختن چون تواند که رو در کشد از تیر او

(همان: ۷۶۹)

از آنجاکه سعدی عمری را صرف اندرز دادن سپری کرده و برای خود رسالتی قائل است که در تربیت و راهنمایی همه بکوشد، بیانگر آن است که هم برای خود آزادی و اختیار قائل است و هم برای سایر انسان‌ها تا آن‌ها را راهنمایی کند. بنابراین می‌توان گفت سعدی یا متوجه این تناقض ذهنی خود نشده و یا اعتقاد خود را به جبر از این لحاظ بیان کرده است که از آسیب فقیهان متعصب اشعری در امان بماند. در این مقاله سعی شده است تا به عوامل تعیین‌کننده در سرنوشت و تقدیر از نگاه سعدی با توجه به اشعارش اشاره شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیقات و پژوهش‌های متعددی در باب غزلیات سعدی انجام شده است که برخی به مقوله قضا و قدر از منظر غزلیات سعدی پرداخته‌اند: از جمله مقاله «فهم غلط از قضا و قدر الهی در غزلیات سعدی» (دارابی، ۱۳۹۸) که نویسندگان با استناد به ابیاتی از غزلیات سعدی نشان می‌دهند مراد سعدی از تسلیم در برابر قضا، کنشگری مسئولانه همراه با توکل است، نه جبرگرایی محض. همچنین مقاله «سعدی و قضا و قدر» (محقق، ۱۳۵۱) که به نظر پژوهشگر، سعدی در مسئله قضا و قدر نگاهی متعادل دارد؛ از یک سو به قدرت الهی و حکمت او ایمان دارد و از سوی دیگر، به اختیار و مسئولیت انسان توجه می‌کند که این دیدگاه هماهنگ با آموزه‌های اسلامی است که با بیان ادبی و حکیمانه سعدی همراه است. اما با موضوع این مقاله یعنی «نظری به عوامل تعیین‌کننده سرنوشت در غزلیات سعدی» تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

۲-۱. سؤال پژوهش

- از نگاه سعدی چه عواملی باعث تغییر سرنوشت می‌شوند؟

۳-۱. روش پژوهش

در این پژوهش، روش گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و با مطالعه و یادداشت‌برداری از کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات مربوط و وبگاه‌های معتبر است. در این تحقیق سعی شده تا به شیوه تحلیلی توصیفی به موضوع پرداخته شود.

۲. مبانی نظری تحقیق

۱-۲. حدود اختیار آدمی

در مورد سرنوشت دو تفسیر وجود دارد: تفسیر نخست چنین است که سرنوشت هرکس از روز نخست بدون اطلاع و حضور او از طرف خداوند تعیین شده؛ بنابراین هرکس با سرنوشت معینی از مادر متولد می‌شود که قابل دگرگونی نیست. هر انسانی نصیب و قسمتی دارد که ناچار باید به آن برسد، چه بخواهد و چه نخواهد، و کوشش‌ها برای تغییر سرنوشت بیهوده است؛ بنابراین با این تفسیر بدیهی است که انسان موجودی مجبور و بی‌اختیار است. بررسی منابع اسلامی نشان می‌دهد این تفسیر مورد تأیید اسلام نیست. قبول و پذیرش آن، تمام

مفاهیم مسلّم اسلامی از قبیل تکلیف، سعی و کوشش و استقامت، قیامت و حسابرسی را به هم می‌ریزد. در قرآن در این باب چنین آمده است: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^۲ (نجم: ۳۹). طبق این آیه سرنوشت انسان در گرو سعی و تلاش اوست و خداوند با علم به گذشته و آینده، تقدیر انسان را متناسب با اراده و تلاش انسان قرار داده است.

اما در تفسیر دوم از سرنوشت، درعین حال که دست تقدیر الهی در زندگی انسان و قضاو قدر الهی را مردود نمی‌داند، نقش انسان را در تعیین سرنوشت زندگی او می‌پذیرد. در این تفسیر، نقش انسان نه تنها مغایر با سرنوشت نیست، بلکه جزئی از همان سرنوشت است. در سرنوشت و تقدیر انسان چنین است که او سرنوشت خود را تعیین نماید. در واقع اختیار داشتن انسان جزئی از تقدیرات الهی است. این مسئله با اصل آزادی و اختیار انسان منافات ندارد، زیرا اختیار و آزادی یکی از اسباب و علل جهان است؛ یعنی خداوند خواسته و مقدرّ نموده که بشر کارهای خود را به اراده خود انجام دهد، و سرنوشت خویش را رقم زند. «اینکه می‌گوییم کارهای انسان هم به اختیار خود اوست و هم قضاو قدر الهی دخالت دارد، به همین معناست که خدا اراده فرموده و مقدر کرده که بشر سرنوشت خود را تعیین کند؛ یعنی طرز فکر و انتخاب اوست که یک راه خاص را معین می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۸۴).

۲-۲. فاعلیت الهی و نقش اراده انسان

۲-۲-۱. مسئله جبر و اختیار

اصل اختیار یکی از آموزه‌های بنیادین دین است، زیرا تکلیف از ارکان اصلی دین است و اختیار اساس و مبنای تکلیف می‌باشد. از نظر علامه طباطبائی فعل اختیاری، فعلی است که ترجیح یکی از دو طرف آن در اختیار فاعل باشد؛ یعنی فاعل هم قادر بر انجام فعل باشد و هم قادر بر ترک آن و برای ترجیح فعل، فاعل تأثیری از غیر نپذیرد و اگر عاملی غیر از خود فاعل موجب انجام فعل و یا خودداری از آن شود، فعل جبری خواهد بود (طباطبائی، بی‌تا: ۹۰-۹۱). همچنین علامه اختیار را میان معلول و علت غیرتامه می‌داند و جبر را نسبت میان معلول و علت تامه (همان: ۱۴۳). بحث علیت و ضرورت علی و معلولی از مفاهیم و اصول فلسفی است که توجه علمای فیزیک قدیم و جدید را نیز به خود جلب کرده و دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن ابراز داشته‌اند و از طرفی، این بحث‌های علمی و فلسفی به مسئله جبر و

اختیار منتهی شده و از فیزیک قدیم بر مجبور بودن انسان و از فیزیک جدید بر مختار بودن او استدلال شده است.

۲-۲-۲. اراده الهی و اختیار انسان

اشاعره معتقدند که خالق حقیقی فعل، خداوند است و می‌گویند انسان قدرت انجام دادن فعل را دارد، اما این قدرت را خدا آفریده است. «اشاعره تقارن میان فعل و اراده انسان را کسب می‌نمایند. از نظر آن‌ها خداوند خالق است و انسان کاسب آن و آنچه را ما علت می‌دانیم، فقط یک عادت است. عادت خداوند به این تعلق گرفته که برخی از اشیای متقارن با اشیای دیگر ایجاد شوند. اشاعره علاوه بر اینکه رابطه علیت میان اشیاء را نفی می‌کنند، افعال انسان را نیز جبری می‌دانند. از نظر آن‌ها فاعلیت حق تعالی تعلق اراده او به فعلی که تعلق پیدا کند، آن را قطعی و ضروری می‌سازد. برخی از اشاعره برای اثبات جبری بودن افعال انسان علم الهی را مطرح می‌کنند. علم الهی به افعال انسان‌ها آن‌ها را قطعی و ضروری می‌سازد؛ زیرا اگر آن فعل تحقق نیابد، علم خداوند جهل خواهد شد» (طباطبائی، ۱۳۴۹، ج ۲۱: ۷-۳۶). از دیدگاه طباطبائی از آنجاکه هستی انسان هر لحظه از مبدأ فیض الهی به وی اعطا می‌شود، پس دارای اختیار مطلق نیست. بنابراین باید فعل انسان را هم به خدا و هم به انسان نسبت داد. از نظر طباطبائی علم الهی نیز به افعال انسان موجب جبر نمی‌شود، زیرا علم الهی به افعال انسان همراه با صفت آن است. حق تعالی به افعال اختیاری انسان‌ها همراه با صفت اختیاری بودن آن‌ها علم دارد. به عبارتی، خداوند می‌داند که شخصی، فعل خاصی را از روی اختیار انجام می‌دهد؛ بنابراین «اگر علم خدا به این تعلق گیرد که شخصی به سعادت می‌رسد و دیگری به شقاوت، سعادت و شقاوت این هر دو فرد با عمل اختیاری خود آن‌ها تحقق خواهد پذیرفت. هر چند احاطه وجودی حق تعالی موجب استناد فعل به او می‌شود، اما فعل اختیاری محاط و منسوب به اوست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۲).

۲-۲-۳. فاعلیت الهی

فاعلیت الهی نزد ارسطو به معنای محرک ازلی خواندن خداوند است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۹۵). همچنین ابن سینا فاعلیت الهی را چنین شرح می‌دهد: «خداوند ذات خود را مورد تعقل قرار

می‌دهد» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۰۳). از منظر عرفا خداوند فاعل بالتجلی است و فعل او ظهور اوست. ملاصدرا نیز چنین می‌اندیشد: «فاعل کل را فاعل بالتجلی می‌داند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۰: ۱۹۹) و اما به اعتقاد طباطبائی اثبات واجب‌الوجود، در واقع اثبات مخلوق بودن عالم است (طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۵: ۱۴۵). همچنین در جای دیگر می‌گوید: «خدا منشأ وجودی نظام هستی است و بحث خداشناسی از مسائل اساسی متفکران الهی است؛ خدا علت ایجاد نظام هستی و آفریننده تمامی کمالات است. افزون بر این، در جریان نظام هستی، آثار و علائم قدرت الهی به‌اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان آن را پوشانید» (همو، ۱۳۶۲: ۴۷). بدین ترتیب خداوند قدرت انجام فعل را به انسان بخشیده و قدرت انجام آن فعل و مسبب آن، خداوند است. همچنین علامه در فلسفه خود از قول حکمای م‌شاء و متعالیه برای اثبات انحصار در فاعلیت الهی، دو دلیل می‌آورد: «براساس برهان اول، خداوند جزء علت تامه است و نه خود علت تامه؛ زیرا اگر چه فاعل‌های دیگری وجود دارند، نهایتاً علت‌العلل و فاعل مبدأ وجود دارد که موجب همه فاعل‌های دیگر و فاعل آن‌هاست؛ بنابراین تنها یک فاعل وجود دارد و او خداوند است. و براساس برهان دوم، خداوند همان علت تامه است؛ آنچه وجود دارد، یا علت است یا علتی است که معلول هم هست و یا تنها معلول است. دو تای اخیر چون معلول‌اند وجودشان ربطی و متقوم به علت صرف و بسیط است. در این صورت معلول‌ها، تعدادشان هرچه باشد وابسته به علت‌اند و از خود وجودی ندارند و همه، تجلیات و آیات اویند» (همو، ۱۴۲۴ق: ۲۲۷). ذات و فعل هر شیء از آن علت است. به بیانی دیگر، فاعلیت هر فاعل از آن خود او نیست و به فاعل حقیقی و الهی بازمی‌گردد. به تعبیری، حق تعالی فاعل فعل هر فاعلی است. طباطبائی یادآور می‌شود: «خداوند ایجادگر هر چیزی است که نصیبی از وجود و تحقق دارد» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۲۹۳).

۳-۲. اختیار انسان از دیدگاه علم فیزیک

۳-۲-۱. حتمیت مکانیکی در فیزیک کلاسیک

نیوتن عالم را مرکب از مجموعه‌ای از ذرات یا قطعات ماده می‌دانست که هریک از آن‌ها ممکن بود در فضا ساکن یا متحرک باشند. اگر ذره‌ای ساکن بود ساکن می‌ماند و اگر متحرک بود، در همان امتداد و جهت و با همان سرعت متحرک می‌ماند، مگر اینکه نیرویی برای تغییر

حالت سکون یا حرکت دخالت کند (قانون اول). اندازه‌گیری نیرو به وسیله حاصل ضرب جرم جسم در تغییر سرعت ناشی از آن به دست می‌آید (قانون دوم)، و اگر جسم A روی جسم B نیرویی اعمال کند، جسم B نیز باید روی جسم A نیرویی اعمال کند که از حیث مقدار مساوی و از حیث جهت مخالف آن باشد (قانون سوم). بنابراین اگر ما وضعیت عالم را در یک لحظه بدانیم می‌توانیم نحوه و شدت تغییرات عالم در آن بعد تا آخرین جزئیاتش را حساب کنیم، سپس با دانستن حالت عالم در آن بعد می‌توانیم حالت عالم را در لحظه بعد از آن و به همین قیاس تا بی‌نهایت محاسبه نماییم، همان‌طور که لاپلاس^۴ در رساله/احتمالات نوشته: «اگر حالت عالم در لحظه آفرینش آن با تمام جزئیاتش برای یک ریا ضیدان بی‌نهایت دانشمند و کاری مشخص می‌بود، می‌توانست همه سرنوشت جهان را تماماً بخواند و هیچ چیز برای وی نامعین نمی‌بود، و آینده و گذشته جهان در جلوی چشم او حاضر می‌بود» (جینز، ۱۳۶۱: ۱۸۶-۱۸۹). بر این اساس، اصل اختیار و آزادی از منظر فیزیک کلاسیک اعتباری نداشت و جریان همه پدیده‌ها از جمله افعال آدمی مطابق علت‌های پیشین و به‌طور جبری پنداشته می‌شد. باربور در این باره می‌نویسد: «فیزیک قرن نوزدهمی جبری بود؛ چه علی‌الاصول و نظراً این امر را ممکن می‌دانستند که اوضاع آینده همه سیستم‌هایش را از روی وضع کنونی‌شان محاسبه کنند» (باربور، ۱۳۶۲: ۳۱۱).

۲-۳-۲. فیزیک جدید و اصل عدم تعین

تا اواخر سده نوزدهم فیزیک کلاسیک بر حاکمیت جبر علمی در همه قلمرو طبیعت و انسان تأکید می‌ورزید؛ اما فیزیک جدید، بعضی اصول و قواعد فیزیک کلاسیک را رد کرد. نخستین بار نظریه جنبشی گازها، جبرانگاری فیزیک کلاسیک را منقضی کرد (همان: ۳۴۴) و همچنین می‌گوید: «فیزیک کلاسیک مدعی ساختار و نظم خاص و مکانیکی جهان طبیعت بود که با پیش‌بینی آن می‌توان وضعیت آینده آن‌ها را پیش‌گویی کرد. اما فیزیک جدید خلاف آن را در جهان ذرات ثابت کرد و نشان داد که قوانین طبیعت، دائم و جبری نیستند که همیشه بر اساس مؤلفه‌های خاصی عمل کنند، بلکه بعضی قوانین بدون نظم خاص انجام می‌گیرد که به دلیل تغییر آن‌ها، پیش‌بینی‌ناپذیرند. باربور در باب موضع فیزیک جدید چنین بیان می‌کند: طرفداران اختیار، متوسل به اصل هایزنبرگ (هایزنبرگ، ۱۳۷۰). شدند و آن را بیان عدم تعین

عینی در طبیعت تلقی کردند، نه عدم قطعیت ذهنی در دانش بشر. اراده تصمیم می‌گیرد که کدام یک از احتمالات، بدون تخطی از قوانین فیزیک، به تحقق پیوندد» (همان: ۳۴۳). باربور نظریه کمپتون را درباره پیش‌بینی ناپذیری بعضی اعمال انسان با وجود وضعیت و حالات یکسان چنین نقل می‌کند: «دانستن شرایط اولیه، انسان را قادر به پیش‌بینی آنچه رخ خواهد داد نمی‌سازد؛ چه با شرایط اولیه واحد و یکسان، همواره نمی‌توانیم نتایج واحد و یکسان به بار آوریم» (همان‌جا). برخی از متفکران اسلامی معاصر نیز از اصل عدم تعین برای تفسیر اختیار و آزادی انسان بهره گرفته و گفته‌اند: «آنچه که به نظر ما می‌رسد این است که مسئله عدم حتمیت این مقدار می‌تواند اثبات کند که شرط کلاسیکی قانون علیت صحیح نبوده، یعنی ما مجبور نیستیم سنخیت میان علت و معلول را که فلاسفه و فیزیک‌دانان گذشته بیان کرده‌اند در مورد جهان اتم بپذیریم. این عدم حتمیت در کارهای اختیاری انسانی نیز به شکل صریحی نمودار می‌گردد» (جعفری، بی تا: ۲۸).

۲-۳-۳. کوانتوم و اصل علیت

یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به اصل علّیت ضرورت علّی مسئله اختیار و رابطه آن با ضرورت است. اختیار در بحث علّیت و ضرورت، از دو دیدگاه مورد بحث است: ۱. اختیار الهی؛ ۲. اختیار انسان (اراده آزاد). آنچه در فیزیک کوانتوم اهمیت دارد، اختیار انسان است. به عقیده برخی از فیزیک‌دان‌های جدید، یکی از جنبه‌های پراهمیت فیزیک کوانتومی این است که با نفی علّیت و قطعیت اختیار انسان را ثابت کند. «اگر نظریه مکانیسم را درباره علّیت بپذیریم نباید انسان را مختار بدانیم، درحالی‌که خداوند اختیاری در انسان قرار داده که در کارهای عالم نقش داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۹۷). در مکانیک کوانتومی پیش‌بینی حالت‌های مشخص آینده ذرات ریزاتمی از حالت‌های قبلی آن‌ها امکان‌پذیر نیست. به زبان فلسفی، اگر علت تامه محقق شود، حالت و تحولی که دارای غایتی خاص باشد باید روی دهند، اما در نظریه کوانتومی این غایت محتمل می‌شود. از نظر ملاصدرا «شیء در شیء بودنش معلول صورت و ماده است و در وجودش معلول فاعل و غایت است و اگر غایت نداشته باشد، عبث و اتفاقی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۱).

در فیزیک معاصر، مکانیک کوانتوم دارای نهادهی است غیرعَلّی که اکثر فیزیک‌دانان و فیلسوفان علم آن را غیرجبری می‌دانند و قوانینی را در بر می‌گیرد که اساساً احتمالاتی هستند. به این قوانین نمی‌توان شکل جبری داد. به این صورت که اگر چند کمیت دارای مقادیر خاصی باشند، آن‌گاه کمیت‌های خاص دیگری دقیقاً دارای مقادیر مشخصی خواهند بود. یک قانون آماری یا احتمالاتی می‌گوید اگر چند کمیت، دارای مقادیر خاصی باشند، آن‌گاه مقادیر کمیت‌های دیگر به شکل یک توزیع احتمالاتی خاص معین می‌شود و اگر بعضی از قوانین اساسی جهان احتمالاتی باشند، اصل ضرورت یا جبر علّی صادق نیست (جوادی، ۱۳۷۵: ۷۷).

۳. بحث و بررسی

۳-۱. رویکردهای سعدی به مسئله تقدیر

سعدی در غزلیات خویش با سه رویکرد به مسئله تقدیر و سرنوشت پرداخته است: نخست، رویکرد عرفانی و ادبی؛ دوم، رویکرد فلسفی؛ سوم، رویکرد عامیانه (دارابی، ۱۳۹۸: ۹۸).

۳-۱-۱. رویکرد ادبی

با توجه به اینکه اقتضای غزل، سخن از عشق و عاشقی گفتن است، بیشتر رویکرد سعدی در غزلیات، به موضوع قضا و قدر الهی و سرنوشت یک رویکرد ادبی است. سعدی با استفاده از آرایه حسن تعلیل به موضوع تقدیر و سرنوشت پرداخته است. حسن تعلیل در واقع آوردن دلیل ادبی و اقناعی برای یک موضوع کاملاً عقلی و واقعی است:

ای که گفتم دیده از دیدار بت‌رویان بدوز هرچه گویی چاره دامن کرد جز تقدیر را

(سعدی، ۱۳۷۴: ۴۱۵)

۳-۱-۲. رویکرد فلسفی

اما در رویکرد دوم، نگاه سعدی این‌گونه است که انسان از خود اراده انجام دادن کارها را دارد، اما خداوند گردش افلاک را به گونه‌ای رقم زده که از دست انسان کار چندانی بر نمی‌آید و در نتیجه باید تسلیم بخت و اقبال خود باشد:

ز نیکبختی سعدیست پای بند غمت زهی کبوتر مقبل که صید شاهینی
(همان: ۳۵۱)

۳-۱-۳. رویکرد عامیانه

از اساسی‌ترین رویکردهای نادرست در اشعار سعدی درباره موضوع تقدیر، ارتباط دادن کیفیت و زمان مرگ به موضوع قضا و قدر الهی و عدم سعی و تلاش برای حفظ سلامتی، چشم بستن بر روی اسباب الهی و انتظار وقوع معجزه در زندگی داشتن، ارتباط دادن رزق و روزی به قضا و قدر الهی و عدم سعی و تلاش برای کسب روزی، تسلیم در برابر تقدیر و عدم سعی و تلاش برای موفقیت، باور به جبر حاکم بر نظام هستی، اعتقاد به خوشبختی و بدبختی ازلی و در نظر نگرفتن تأثیر تدبیر انسان‌ها در دگرگونی تقدیر خود است.

کلمه قضا و قدر به سه شکل در اشعار سعدی آمده است (محقق، ۱۳۵۱: ۳۳):

الف) استفاده از هر دو کلمه «قضا» و «قدر»

بار عشقت کجا کشد دل من که قضا و قدر نمی‌تابد
ناوک غمزه بر دل سعدی مزن ای جان که بر نمی‌تابد
(سعدی، ۱۳۷۴: ۲۹۲)

ب) استفاده تنها از کلمه تقدیر

تقدیر درین میانم انداخت هرچند کناره می‌گرفتم
گر کشته شوم عجب مدارید من خود ز حیات در شگفتم
(همان: ۱۰۳)

ج) گاه کلمه قضا را به تنهایی آورده

قضا به ناله مظلوم و لابه محروم دگر نمی‌شود ای نفس بس که کوشیدی
کنون حلاوت پیوند را بدانی قدر که شربت غم هجران تلخ نوشیدی
(همان: ۳۱۴)

۲-۳. نگاه درون‌دینی به سرنوشت در غزلیات سعدی

۱-۲-۳. دعا

علت اینکه دعا موجب تغییر تقدیر الهی می‌شود، این است که نزول فیض و رحمت الهی، منوط به لیاقت و شایستگی انسان است و هر فردی به اندازه تقریبی که به درگاه الهی پیدا می‌کند، شایسته لطف و رحمت بیشتری می‌گردد. از آنجاکه دعا و هر نوع عمل صالح حاکی از یک نوع انقلاب معنوی و هیجان روحی است، شخص در پرتو این توجه، قرب و نزدیکی خاصی به مقام ربوبی پیدا می‌کند؛ از این نظر، درخواست او پذیرفته شده و دعای او، تقدیری را دگرگون می‌سازد. قرآن مجید به این نکته اشاره می‌کند: «وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ»^۵ (شوری: ۲۶). و این، اثر ایمان و عمل صالح است که به شخص دعاکننده شایستگی خاصی می‌بخشد و دعای او مستجاب می‌گردد و مستحق تغییر سرنوشت می‌شود.

امام صادق(ع) به تأثیر دعا در تغییر سرنوشت، با بیان شیوایی اشاره کرده‌اند: «لِلدُّعَاءِ يَرُدُّ الْقَضَاءَ بَعْدَ مَا أِبْرَمَ إِبْرَامًا فَأَكْثَرَ مِنَ الدُّعَاءِ فَإِنَّهُ مِفْتَاحُ كُلِّ رَحْمَةٍ وَنِجَاحُ كُلِّ خَافَةٍ»^۶ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۴۷۰). «یکی از اموری که قضای الهی را دگرگون می‌سازد، دعا است؛ زیرا خداوند است که به دعا چنین قدرتی داده که به هم‌زننده تقدیر با شد» (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۲۱). سعدی در باب دعا کردن چنین می‌گوید:

مکن که روز جمالت سرآید از سعدی شبی به دست دعا دامن سحر گیرد

(سعدی، ۱۳۷۴: ۴۷۷)

دعای سعدی اگر بشنوی زیان نکنی که یحتمل که اجابت بود دعایی را

(همان: ۱۲)

بیا و گر همه بد کرده‌ای که نیکت باد دعای نیکان از چشم بد نگاهبانت

(همان: ۸۰)

همچنین می‌گوید:

یارب تو آشنا را مهلت ده و سلامت چندان که بازی بند دیدار آشنا را

(همان: ۵)

به کرشمه عنایت نگهی به سویی ما کن که دعای دردمندان ز سر نیاز باشد
(همان: ۱۰۳)

۲-۲-۳. احسان و نیکی کردن

مفهوم نیکوکاری و احسان از جمله مفاهیم سنت زبانی نوشتاری انسان‌های متمدن است و نمود خارجی آن در جزئیات زندگی اجتماعی و اعتقادی و حتی تاریخی دیده می‌شود. در معنی واژه احسان این‌گونه نوشته شده است: نیکی کردن، نیکوکاری، بخشش (معین، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۸). همچنین مفاهیم دیگری مانند مدارا، نرمی، مهربانی و لطف نیز دارد (مشیری، ۱۳۷۱: ۵۷۹). در دوره پس از اسلام، مفهوم نیکی و نیکوکاری ارتباط نزدیکی با دین پیدا کرده و برای آن پاداش در نظر گرفته می‌شده است. این پاداش‌ها گاه دنیوی و گاه اخروی بوده‌اند. در سوره توبه آمده است: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ»^۷ (توبه: ۱۲۸). هر انسانی می‌تواند با تغییر رفتارهای خود حتی قضای الهی را نیز مدیریت کند، هرچند که این حکم، قطعی و تغییرناپذیر باشد و بلایی که فرود آمده را نمی‌توان برطرف کرد و تغییر داد، ولی می‌توان برای آینده آن را تغییر داد و از آثار و تبعات آن فروکاست. به‌طور کلی، در مسئله مقدرات دست انسان بسیار باز است و هر انسانی می‌تواند با اصلاح رفتار و عملکرد خویش مقدرات خود را در کتاب محو و اثبات تغییر دهد و زندگی بهتری را برای خود رقم زند.

سعدی با الهام از پیام‌های آسمانی قرآن کریم و رهنمودهای پیامبران و امامان معصوم (ع)، احسان، نیکی و داد و دهش را یکی از مضامین شعر و سخن خود قرار داده و از طرفی، نیکی و نیکوکاری یکی از مفاهیم ادبیات تعلیمی است و با توجه به آنکه سعدی در آثارش به مضامین اخلاقی و تعلیمی توجه خاصی داشته، بارها به این مقوله پرداخته است:

به حال دل خسته گان در نگر که باری تو دل‌خسته باشی مگر
درون فروماندگان شاد کن ز روز فروماندگی یاد کن
(سعدی، ۱۳۷۴: ۶۹)

سعدی از آنجاکه انسانی سلیم‌النفس، موحد و آزاده‌ای است، همواره خیرخواه دیگران بوده و بر این عقیده است که نفس پاک نه تنها اینکه بدخواه دیگران نیست، بلکه در قبال بیچارگان

و درماندگان رحمت و شفقت دارد و ارزش و اعتبار آدمیت را خیرخواهی و مروت در حق دیگران می‌داند و آنچه برای خود نمی‌خواهد برای دیگران نیز نمی‌پسندد:

خویشتن را خیر خواهی خیرخواه خلق باش	زانکه هرگز بد نباشد نفس نیک‌اندیش را
آدمیت رحم بر بیچارگان آوردن است	کآدمی را تن بلرزد چون ببند ریش را
راستی کردند و فرمودند مردان خدای	ای فقیه اول نصیحت گوی نفس خویش را
آنچه نفس خویش را خواهی حرامت سعدیا	گر نخواهی همچنان پیگانه را و خویش را

(همان: ۷۰)

۳-۲-۳. شب قدر، زمان تغییر تقدیر

شب قدر، یا لَیْلَةُ الْقَدَر به معنای شب سرنوشت، نام شبی است که قرآن کریم به خصوص در سوره قدر از آن نام برده است. اغلب مسلمانان اعتقاد دارند شب قدر زیباترین شب آفرینش است که سرنوشت زمینیان و آسمانیان به هم گره می‌خورد و ملائک در این شب نور و سلام و عشق به زمین می‌آورند. شب قدر شب نزول قرآن و مقدر شدن سرنوشت انسان‌هاست. قرآن در سوره‌های قدر و دخان از این شب سخن می‌گوید. براساس آیات قرآن و روایات، در این شب، فرشتگان به زمین می‌آیند و مقدرات سال آینده بندگان را مقدر می‌کنند.

بسیاری از اندیشمندان قدر را به معنی تقدیر و اندازه‌گیری پذیرفته‌اند. چون در این شب، همه چیز اندازه‌گیری می‌شود، به آن شب قدر گفته می‌شود. ازجمله مقدرات این شب، سرنوشت افراد، حوادث و پیشامدهاست. در این شب سرنوشت افراد و آنچه با سرنوشت انسان‌ها ارتباط دارد، براساس حکمت و مصلحت رقم می‌خورد. امام صادق(ع) می‌فرماید: «... یکتب وفد الحاجة فی لیلة القدر والمنایا والبلايا والارزاق و ما یكون الی مثلها فی قابل فاطلها فی احدی وثلاث»^۸ (نصیری، ۱۳۸۶).

شب قدر هم مانند بسیاری از مضامین والای دینی از نظر شاعرانی همانند مولانا، حافظ و بسیاری از دیگر شاعران ما دور نمانده و شبی است که در ادبیات ما از روشن‌ترین پنجره‌های معنویت و عرفان به آن توجه شده است. همیشه نگاه به شب قدر، نگاه به شبی بوده که انسان در وسعت بی‌کرانه رحمت الهی می‌تواند از هرچه سیاهی و تباهی است به‌درآید و برای

سرنوشت خویش ره توشه‌هایی مبارک و الهی برگیرد. سعدی نیز از شاعرانی است که به این عنوان توجه دارد و در شعری، درک شب قدر را با روزه‌داری پیوند می‌زند و در این باب چنین سروده است:

آنکه گویند به عمری شب قدری با شد مگر آن است که با دوست به پایان آرند
دامن دو لت جاوید و گریبان امید حیف باشد که بگیرند و دگر بگذارند
(سعدی، ۱۳۹۴: ۲۲۹)

سعدی شب قدر را شب برآوردن آمال و آرزوها می‌داند:
ندانم این شب قدر است یا ستاره‌روز تویی برابر من یا خیال در نظرم
(همان: ۳۳۰)

سعدی شرط رسیدن به آرزوها و وصال محبوب در شب قدر را خویشستن‌داری و قناعت می‌داند:

ای دوست روزهای تنعم به روزه باش باشد که درفتد شب قدر وصال دوست
(همان: ۲۵۴)

۳-۳. نگاه برون‌دینی به سرنوشت در غزلیات سعدی

۳-۳-۱. بخت و اقبال و طالع

واژه «بخت» از لحاظ مفهوم در زمره واژگانی است که مانند زمانه، روزگار، اختر، سپهر و آسمان، باری از معنای تأثیر نیروهای عالم بالا بر سرنوشت آدمیان دارند؛ چنان‌که بعضی از وام‌واژه‌های عربی مانند قضا و قدر نیز همین حال را در دوره اسلامی دارند. در باورهای عامیانه و ادب فارسی، هُما و باز و سایه آن‌ها مظهر فرّ و شکوه، سعادت و نیکبختی و سلطنت است. زاغ و زغن و جغد نیز مظهر شومی و ادبار تلقی شده‌اند؛ از این رو می‌توان گفت که به جهت ملازمه سایه، فرّ و همای که مظهر دولت است، اصطلاح فرّ دولت و سایه بخت و دولت در ادب فارسی به کار رفته است. بخت در ادبیات فارسی غالباً به معنای سرنوشت و نصیب از پیش تعیین شده است و بر تأثیر نیروهای برتر در سرنوشت انسان دلالت می‌کند. اگرچه فعل باختن (در برابر بُردن) با این کلمه هم‌ریشه است، بخت، بیشتر به معنی مثبت «خوشبختی» به کار می‌رود. برخی از شعرا همچون ناصر خسرو و سنایی بخت را قابل تغییر و

مغلوب توکل به حق می‌دانند. بیشتر شاعران و نویسندگان همانند فردوسی، حافظ، نظامی، نصرالله منشی و سعدی بنا به حدیث نبوی «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»^۹ (سیوطی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۷) به جبری و محتوم بودن بخت و تقدیر اشاره دارند و اراده و کوشش آدمی را در برابر قدرت سرنوشت چنان بی‌اثر می‌دانند که دشمنی با مقبلان را بیهوده قلمداد می‌کنند. تأثیر جبرگرایی مسلک کلامی اشعری در این مورد انکارناپذیر است. سعدی در باب جبری بودن بخت چنین سروده است:

به رنج بردن بیهوده گنج نتوان برد که بخت راست فضیلت، نه زور بازو را
(سعدی، ۱۳۲۰: ۱۱)

سعدی می‌گوید از آنجاکه بخت خوش با ما یکسره از در صلح درآمده است، بگذار بدگوی بدسرانجام در این درد بمیرد.

چون بخت نیک‌انجام را با ما به کلی صلح بگذار تا جان می‌دهد بدگوی بدفرجام را
(همان: ۱۱)

سعدی در این بیت نیز به صراحت بیان می‌کند که باید در برابر بختی که برای رقم خورده است، گردن بنهی:

سعدی قلم به سختی رفته‌ست و نیک‌بختی پس هرچه پیش‌ت آید گردن بنه قضا را
(همان: ۵)

همچنین سعدی می‌گوید اگر بخت و اقبال، مرا به تخت فرمانروایی نشانند، این پادشاهی آن‌قدر برایم ارزشمند نیست که همه عمر در رکابت باشم و بندگی کنم:

اگرم برآورد بخت به تخت پادشاهی نه چنان که بنده باشم همه عمر در رکیت
(همان: ۴۳۵)

سعدی بخت‌گريزان را در برآورده نشدن آرزوها و عدم وصال به یار دخیل می‌داند:
با جم‌له درآمیزی و از ما بگریزی جرم از تو نباشد گنه از بخت رمیده است
(همان: ۳۶)

در فرهنگ اصطلاحات نجومی آمده است: «طالع یعنی براینده، طلوع‌کننده. اختر طالع، جزوی است از منطق البروج که در وقت مفروض در افق شرعی باشد؛ اگر آن وقت، زمان

ولادت آن شخص باشد، آن را طالع مولود آن شخص گویند» (مصفا، ۱۳۵۷: ۴۷۷). در روزگاران گذشته، آدمیان می‌پنداشتند که هر فردی در روی زمین ستاره‌ای مخصوص به خود دارد که آن ستاره را طالع، یعنی ستاره بخت و سرنوشت او می‌خواندند و با مطالعه ستاره هرکس به سرنوشت او پی می‌بردند؛ این عمل را نیز طالع‌بینی می‌گفتند. سعدی در ابیات زیر، طالع آدمی را در رسیدن یا نرسیدن به مراد و آرزوی خویش مؤثر می‌داند:

در طالع من نیست که نزدیک تو باشم	می‌گویمت از دور دعا گر برسانند
(همان: ۷۱۱)	
وہ کہ گر من بازیمن چہر مہر افزای او	تا قیامت شکر گویم طالع پیروز را
(همان: ۷۱۵)	
ہزار قرعہ بہ نامت زدیم و بازنگشتی	ندانم آیت رحمت بہ طالع کہ برآید
(همان: ۷۱۳)	

۳-۲-۳. چرخ، سپهر، فلک، روزگار و زمان

انسان در گذشته‌های دور، چون از ماهیت حقیقی جهان آگاهی کافی نداشت، برای تبیین رویدادهای طبیعی از اندیشه اساطیری خود استفاده می‌کرد که اکثراً بر پایه اوهام استوار بود و مبنای علمی نداشت. به تدریج که ذهن بشر در طول قرون متمادی رشد کرد و از تفکر اساطیری به تفکر فلسفی که مبنای آن خرد و تعقل است تبدیل شد، به محیط پیرامون اشراف پیدا کرد و دست تصرف به سوی گیتی دراز کرد. اما نکته جالب اینجا است که بشر با وجود این تکامل، همواره سیر در تفکر اساطیری را خوش می‌دارد و روابط علت و معلولی آن را می‌پذیرد. «یکی از اندیشه‌های اسطوره‌ای که در طول زمان موجودیت خود را حفظ کرده و حضوری فعال در اشعار فارسی دارد اعتقاد به تأثیر فلک در سرنوشت انسان است. قضیه از آنجا نشئت گرفته است که حکمای قدیم اعتقاد داشتند که آبای سبعة (زحل، مشتری، مریخ، زهره، خورشید، ماه و عطارد) بر امهات اربعه (آب، آتش، خاک و باد) اثر گذاشته و موالید سه‌گانه (جماد، نبات و حیوان) به وجود آمدند» (غلامرضایی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳۲).

بدین‌گونه است که به زعم قدما فلک سرنوشت انسان‌ها را مشخص می‌کند و در خوشبختی یا بدبختی آدمیان نقش اساسی دارد و اوست که نعمت و نعمت‌بندگان را مشخص می‌کند. بسیاری از پادشاهان و پهلوانان ایران‌زمین برای پیروزی بر دشمنان، از الهه باد کمک خواسته‌اند و او آن‌ها را اجابت کرده است. از آن جمله، فریدون برای پیروزی بر اژدهاک، جمشید برای زندگی خوش آریائیان، طهمورث برای پیروزی بر اهرمن، کیخسرو برای پیروزی بر افراسیاب و باد در میدان کارزار، یکی از عوامل پیروزی بوده است.

چنین است که اعتقاد به کار فلک مایه سرایش اشعار و حتی مضمون داستان‌ها شده و گویی انسان با خطاب قرار دادن فلک فشار روانی خود را تخلیه می‌کرده است و یا برای سکون درون توجیهی برای ناکامی خود ایجاد می‌کرد. «امروزه جز در زبان شعر این اعتقاد کم‌رنگ شده است و روزگار که یار دیرینه فلک به شمار می‌رود، بیشتر مورد خطاب عوام قرار می‌گیرد و افراد در ناکامی‌های و حوادث تلخ آن را مقصر قلمداد کرده، مورد نکوهش قرار می‌دهند و این درحالی است که پیامبر(ص) در حدیثی نبوی که مورد قبول اهل تشیع و اهل سنت است، چنین می‌فرماید: «لاتسبوا الدهر انّ الدهر هو الله»^{۱۰} (مهریزی، ۱۳۸۹). و منظور این است که فاعل حقیقی خداوند باری تعالی است و لاغیر. سعدی در باب چرخ گردون و فلک چنین سروده است:

با جور و جفای تو نسازیم چه سازیم؟ چون زهره و یارا نبود، چاره مدارا ست
تسلیم تو سعدی نتواند که نباشد گر سر بنهد ورنه دست تو بالاست
(سعدی، ۱۳۲۰: ۷۵۱)

شاعر در این بیت نیز به افلاک آسمانی و سرنوشت اشاره می‌کند و می‌گوید بر اثر سازگاری فلک آغاز کار عاشقی‌ام بسیار شیرین به نظر می‌رسید اما کی گمان می‌کردم که فلک وصال شیرین مرا زهرآلود سازد:

ز آسمان آغاز کارم سخت شیرین می‌نمود کی گمان بردم که شهدآلوده زهر ناب داشت
(همان: ۷۵۷)

همچنین می‌گوید:

ز چرخ عربده‌جو بس خدنگ تیر جفا بجست و در دل مردان هوشیار آید

(همان: ۷۲۷)

شاعر حتی احتمال موفقیت و کامرانی خودش را در برابر بازی سپهر ممکن نمی‌داند:

سعدي نه مرد بازی شطرنج عشق توست دستی به کام دل ز سپهر دغا که برد

(همان: ۷۲۵)

کس این کند که ز یار و دیار برگردد؟ کند هر آینه چون روز گار برگردد

(همان: ۷۱۹)

شاعر در ابیات زیر معتقد به جبر زمانه و عدم اختیار است و اینکه نمی‌توان همواره بر اوضاع تسلط داشت و به مراد خواسته خود رسید؛ بنابراین چاره‌ای جز تحمل نیست:

به اختیار قضای زمان نباید ساخت که دائم آن نبود کاخ تیار ما باشد

(همان: ۷۲۱)

ور تحمل نکنم جور زمان را چه کنم داوری نیست که از وی بستاند دادم

(همان: ۷۲۳)

ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را اختیار آن است کاو قسمت کند درویش را

(همان: ۷۶۱)

۴. نتیجه‌گیری

موضوع جبر و اختیار از دیرباز موضوعی مناقشه‌برانگیز بوده است. حتی پس از ظهور اسلام میان دانشمندان اسلامی نیز این بحث بوده که آیا کارهای جهان طبق یک برنامه و طرح قبلی، غیرقابل تخلف حکمرانی می‌شود و انسان هیچ تسلطی بر حال و آینده خویش ندارد و یا اینکه موجودی آزاد و مسلط بر مقدرات خویش است. در این رابطه، اختلاف نظر در میان دانشمندان اهل سنت یعنی اشعریون و معتزلیون به وجود آمد. اشاعره سرنوشت را یک امر جبری و هرگونه رویدادی را بر انسان، ناشی از اراده و خواست الهی می‌دانستند و گروه دوم، معتزله بودند؛ این گروه انسان را آزاد و مختار در اعمال و امور زندگی خود می‌دانستند. قدمت هزار ساله دیدگاه اشعریون باعث شد که حتی بعد از گسترش تشیع، همچنان تفکرات این مکتب میان مردم باقی بماند. سعدی متناسب با زمانه خویش، پیرو مکتب اشعری بود و به قضا و قدر و تعیین سرنوشت انسان از ازل معتقد بود و این باور در آثارش محسوس است.

به‌طور کلی دو رویکرد را می‌توان از اشعار سعدی دریافت: رویکردهای نادرست مربوط می‌شود به جامعه و مکتبی که در آن بوده. سعدی در برخی از اشعارش، قضاو قدر الهی و سرنوشت انسان را با مواردی همچون بخت و اقبال، آسمان، روزگار، زمان، و فلک و سرنوشت هر آدمی گره زده و معتقد است که انسان باید با سرنوشتی که از ازل برایش رقم خورده، کنار بیاید و با چشم بسته در انتظار وقایعی باشد که در انتظارش است؛ اما از طرفی، با تأثیر از پیام‌های کتاب آسمانی و رهنمودهای پیامبران به این باور رسیده که تغییر در تقدیر و سرنوشت بشر، منوط به تغییر در رفتار آدمی است و رفتارهایی همچون دعا کردن و نیکی کردن می‌تواند مشیت الهی و سرنوشت را تغییر دهند.

پی‌نوشت‌ها

۱. تیر را تو نینداختی بلکه خداوند انداخت.
۲. برای انسان بهره‌ای نیست مگر آنچه تلاش کرده باشد.
۳. Determinism (دتر مینیسم) یا موجبیت و حتمیت به این معناست که هر حادثه علتی دارد (اصل علیت عامه). از این اصل نتیجه می‌شود که رابطه بین علت و معلول یک رابطه ضروری است و از علل یکسان، همواره معلول‌های یکسان نتیجه می‌شود. گاهی موجبیت به معنای قابلیت پیش‌بینی به کار رفته است، اما این دو یکی نیست. علیت عامه یک اصل متافیزیکی است و به آنچه در واقع وجود دارد مربوط است، اما قابلیت پیش‌بینی یک اصل معرفت‌شناختی است که مستلزم اعتبار علیت عامه است به‌علاوه دانش ما درباره قوانین طبیعی و شرایط اولیه (گلشنی، ۱۳۹۰: ۶۲ و ۱۷۲).
۴. Laplace ریاضی‌دان و منجم و فیزیک‌دان فرانسوی (۱۷۴۹-۱۸۲۷).
۵. دعای آن دسته مستجاب می‌گردد که ایمان دارند و عمل صالح انجام می‌دهند و خداوند از فضل و کرم خود، نعمت خود را در حق آنان افزایش می‌دهد.
۶. دعا قضای الهی را برمی‌گرداند، اگرچه قضای الهی محکم شده باشد؛ از این‌رو زیاد دعا کن که کلید هر رحمت و برآوردن هر حاجت است.
۷. به‌یقین برای شما پیامبری از خودتان آمد که در رنج افتادن شما برای او دشوار است. به‌جد خواستار هدایت شماست و در حق مؤمنان، دلسوز و مهربان است.

۸. در شب قدر حوائج مشخص شده و پیشامدها و مرگ‌ها و روزن‌ها و آنچه مربوط به آن سال تا سال آینده رقم می‌خورد؛ پس آن را در شب قدر جست‌وجو کن.
۹. خو شبخت کسی است که در رحم مادرش خو شبخت شده، بدبخت کسی است که در رحم مادرش بدبخت شده است.
۱۰. روزگار را دشنام ندهید که روزگار خداوند است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، ابوعلی. (۱۴۰۴ق). الهیات شفا. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ارسطو. (۱۳۸۵). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
۴. باریور، ایان. (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. جعفری، محمدتقی. (بی‌تا). جبر و اختیار. قم: مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.
۶. جوادی، محسن. (۱۳۷۵). درآمدی بر خدا شناسی فلسفی. قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). هزار و یک کلمه. قم: بوستان.
۷. جینز، جیمز. (۱۳۶۱). جهان در افق علم. تهران: مؤسسه انتشارات فرانکلین.
۸. دارابی، علی، جعفری، مرتضی، و نیازکار، فرخ. (۱۳۹۸). فهم غلط از قضا و قدر الهی در غزلیات سعدی. دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، شماره ۲.
۹. سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۲۰). کلیات. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات بروخیم.
۱۰. سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۴). کلیات سعدی. با مقدمه عباس اقبال. تهران: انتشارات باقرالعلوم.
۱۱. سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۹۴). کلیات سعدی. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: ققنوس.

۱۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۳۷۳). *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*. قاهره: دارالکتب العلمیه.
۱۳. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۴۹). *تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی. تهران: انتشارات محمدی.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۵۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: انتشارات صدرا.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). *شیعه در اسلام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۲۴). *نهایة الحکمه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). *معجم اعلام الشیعه*. قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۷). *مجمع البیان*. تهران: ناصرخسرو.
۲۰. غلامرضا، محمد. (۱۳۷۵). *گزیده اشعار ناصرخسرو*. انتشارات جامی، چ اول.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چ ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۰). *تحلیلی از فیزیک‌دانان معاصر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۴). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. محقق، مهدی. (۱۳۵۱). *سعدی و قضاوقدر*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۹، ۱۲-۴۲.
۲۵. مشیری، مهشید. (۱۳۷۱). *فرهنگ زبان فارسی*. تهران: انتشارات سروش.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *آموزش عقاید*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۷. م. صفاء، ابوالفضل. (۱۳۵۷). فرهنگ اصطلاحات نجومی، تاریخ و فرهنگ ایران. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: انتشارات زرین.
۳۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۹). حدیث مجهول لاتسبوا الدهر. گنجینه معارف.
۳۲. نصیری، علی. (۱۳۸۶). آشنایی با علوم حدیث. تهران: انتشارات مرکز مدیریت حوزه.
۳۳. هایزنبرگ، ورنر کارل. (۱۳۷۰). فیزیک و فلسفه. ترجمه محمود خاتمی. تهران: شرکت چاپ و انتشارات علمی.