

بررسی تطبیقی نگاه اشعریانه به عدل در کلیات سعدی و دیوان امیر خسرو دهلوی

انور ضیائی*

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۹

چکیده

مسأله «عدل الهی» یکی از اصول بسیار مهم اعتقادی و کلامی است که مانند توحید، بیان‌گر یکی از اوصاف الهی است؛ ولی به دلیل اهمیت وصف‌ناپذیر آن، جایگاه ویژه‌ای در مباحث اعتقادی و کلامی یافته است. این اهمیت تا آنجاست که گاه از عدل به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه دین یا مذهب و در کنار اصولی مانند نبوت و معاد یاد می‌شود. از نظر اشاعره هر عملی به ذات خود عدل یا ظلم نیست بلکه هر کاری که خداوند متعال انجام می‌دهد، عدل است؛ تنها فاعل حقیقی خداوند است و بنابراین ظلمی وجود ندارد. به عقیده متکلمان اشعری اگر خداوند همه نیکوکاران را به جهنم ببرد و همه گناهکاران را وارد بهشت نماید عین عدل محسوب می‌شود. بنابراین اشاعره، نه عدل را بر خداوند واجب می‌داند و نه وجود شر را در عالم، دلیلی بر ظلم و جور خداوند تلقی می‌کند و نه اساساً آدمی را مجاز و قادر به قضاوت درباره افعال خداوند تصور می‌کنند. درست بر خلاف این گروه، متکلمان معتزلی و شیعی معتقد به حسن و قبح افعال‌اند. از نظر آنان عدل، ذاتاً نیک و ظلم، ذاتاً بد است و خداوند کاری را که عقل می‌پسندد ترک نمی‌کند و کاری که عقل آن را مذموم می‌شمرد انجام نمی‌دهد. در این مقاله می‌خواهیم به بررسی دیدگاه‌های سعدی و امیرخسرو دهلوی در خصوص عدل الهی بپردازیم.

کلیدواژگان: اشاعره، عدل، سعدی، امیرخسرو دهلوی.

مقدمه

عموم پیروان ادیان آسمانی، از جمله مسلمانان، بر این باورند که خداوند دین را برای هدایت آدمیان فرستاده و آموزه‌های دین را از رهگذر وحی و ابلاغ پیامبران در اختیار آدمی نهاده است. بر اساس یک دیدگاه رایج، می‌توان تعالیم دینی را در سه بخش اساسی «اعتقادات»، «اخلاقیات» و «احکام شریعت» جای داد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که کمال دینداری جز در سایه دین‌شناسی فراهم نمی‌گردد و دیندار دین‌ناشناس، ارج و اجر شایسته ندارد. چه بسیار دیندارانی که بر اثر آگاهی از حقایق و معارف دینی از راه راست منحرف می‌گردند و به دامان گمراهی و ضلالت در می‌غلتنند. از این رو شناخت صحیح آموزه‌های نظری و عملی دینی، زمینه را برای یافتن منظومه معرفتی متقن و استوار و انجام درست تکالیف و وظایف دینی آماده می‌سازد و دیانتی همراه با تفقه به ارمغان می‌آورد. علم کلام یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال جدال برانگیزترین مباحث علوم اسلامی است و از صدر اسلام پیوسته علمای دین را به پاسخگویی به شبهاتی در خصوص جهان‌بینی اسلامی، به ویژه مباحث اصول دین واداشته است. یکی از علوم مستدل و یقین‌بخشی است که الهیون با تمسک بدان، عقاید و باورهای دینی خود را هرچه محکم‌تر و استوارتر می‌پذیرند و در برابر شبهه‌های معاندان و دشمنان خود، با ارائه براهین استوار و دلایل بی‌شمار از عقیده و باور خود دفاع می‌کنند و به بطلان نظر مخالف می‌پردازند. در بین مسائل کلامی، عدل الهی دارای اهمیت خاصی بوده است، تا جایی که حجم گسترده‌ای از مناقشات علمی متکلمان دینی، حول این موضوع بوده است. عدل الهی در میان همه گروه‌های اسلامی و حتی اشاعره، امری مورد قبول و متفق علیه است، اما تفسیرهای گوناگونی از عدل الهی ارائه شده است به طوری که معتزله، عدل الهی را بر اساس حسن و قبح عقلی اما اشاعره، بر اساس حسن و قبح شرعی تبیین می‌کنند.

اهداف تحقیق

با توجه به اشعری مسلک بودن سعدی و سنی مذهب بودن /میرخسرو، به دنبال آن هستیم تا بدانیم تا چه اندازه آراء و عقاید اشاعره در خصوص عدل در کلام آن‌ها انعکاس پیدا کرده است؟

پیشینه پژوهش

سعدی شاعر پرآوازه ایرانی به سبب نفوذ و تدریس آثارش به عنوان منابع تربیتی و ادبی، نقش عمده‌ای را در شکل‌گیری اندیشه قوم ایرانی در قرن‌های پس از خود ایفا کرده است. دکتر مهدی محقق در مقاله‌ای با عنوان «سعدی و قضا و قدر» که در مجموعه مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، به کوشش منصور رستگار فسایی و از طرف دانشگاه شیراز به چاپ رسیده است نتیجه‌گیری نموده که شکی نیست سعدی هم مانند هزاران فقیه و محدث و راوی و ... که در مدارس و معاهد علمی حوزه‌های تمدن اسلامی تربیت شده بودند، پیرو مکتب کلامی اشعری بوده است و یکی از اصول مهم این مکتب، عقیده به قضای مختوم و قدر ازلی و سعادت و شقاوت ذاتی است (محقق، ۱۳۷۵: ۳۹۵). احمد/احمدی هم در مقاله‌ای با عنوان «سعدی و حسن و قبح افعال» بحث کلامی حسن و قبح عقلی و ذاتی را از دیدگاه اشاعره، معتزله و شیعه مورد بررسی قرار داده است و چنین نتیجه می‌گیرد که: «ظاهراً با قطع و یقین می‌توان گفت که سعدی مذهب اشعری دارد و این گفته از دو راه قابل اثبات است: نخست اینکه سعدی شاگرد نظامیه بوده و در این مدارس تنها مذهب رسمی و مورد قبول، مذهب اشعری بوده است. دوم، گفته خود سعدی در «گلستان» و «بوستان»، قصاید و غزلیات که بر اساس آن‌ها قضا و قدری حتمی بر جهان حاکم است و بشر هم یکسره محکوم این تقدیر تغییرناپذیر است و از روی جبر محتوم در این گردونه هستی حرکت می‌کند و او را کم‌ترین اختیاری نیست. این اعتقاد به سرنوشت محتوم و جبر مطلق، جزء عقاید اشعری است و بنابراین سعدی را هم باید اشعری دانست» (احمدی، ۱۳۶۴: ۸۰).

بیژن شریفی ناو و شهلا شریفی، مقاله‌ای با عنوان «چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی» نوشته‌اند که در چکیده آن آمده است: «علم کلام به معنای استدلال درباره مفهوم آیات وحی و تأویل آن تا زمان خلفای راشدین به دلایلی مرسوم نبود، اما به دلیل ویژگی تعقل‌گرایی اسلام و وجود علمای فرهیخته، منجر به پیشرفت علم کلام برای مقابله با افکار غیر توحیدی گردید و سه فرقه اشاعره، معتزله و امامیه مهم‌ترین دیدگاه کلامی اسلامی را پدید آوردند. از میان این سه مذهب کلامی به دلایلی، اشاعره یکه‌تاز میدان شده‌اند. این غلبه در ادبیات فارسی و ایرانیان، حتی تا زمان حاضر نمود

چشمگیری دارد. پژوهش در افکار اشعری به وجود تشابهاتی با اندیشه ایرانشهری منتهی می‌شود. شاید بتوان گفت قسمتی از طرز فکر اشاعره که بزرگان نامداری همچون مولوی، سعدی، حافظ، نظامی و عطار مروّجان آن بودند، بیش‌تر تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانشهری است. نویسندگان این مقاله معتقدند که میزان تأثیر دیدگاه اشعری در محدوده «گلستان» سعدی نسبت به دیگر آثار او کم‌رنگ‌تر است و بسیاری از مسائل کلامی نظیر رؤیت خدا، حادث یا قدیم بودن قرآن و عالم، مرتکب گناه کبیره و... ندیده گرفته می‌شود. «گلستان» حیطة جولان یک فقیه متکلم متعصب نیست، بلکه نماینده تجربه و آموخته‌های یک معلم اخلاق است و به همین دلیل بازتاب تفکر اشعری در حیطة مسائلی است که با تربیت و اخلاق در ارتباط است، این فرضیه در لحن کلام و موضوعات مورد توجه او به خوبی مشهود و با یافتن نمونه قابل اثبات است» (ظهیری ناو و سهلا رشیدی، ۱۳۹۲: ۹۰-۸۹).

ظهیری ناو و محمد/ابراهیم پور مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های کلامی سعدی بر بنیاد قصاید» نوشته‌اند: «در این مقاله رابطه میان بخشی از اشعار این شاعر یعنی قصاید وی، که عموماً لحن و محتوایی وعظ آمیز، خطابی و دینی و اخلاقی دارد، با اصول و مبانی مکتب کلام اشعری به طور دقیق و مستند بررسی شود. در این مقاله دلایل و زمینه‌های تاریخی گرایش سعدی به کلام اشعری باز نموده شده است و نهایتاً نشانه‌های این گرایش و تجلی اشعری‌گری وی از میان قصاید استخراج و ذیل عناوین معروف مباحث کلامی، همچون «رؤیت الهی»، «عدل الهی»، «جبر و اختیار»، ... طبقه بندی و تشریح شده است» (ظهیری ناو و ابراهیم پور، ۱۳۸۷: ۳۵).

پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان «تأثیر علم کلام بر ادبیات قرن هفتم» نوشته شده است که در آن تأثیر علم کلام در آثار مولوی، سعدی و عراقی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است، اما از آنجا که در این پایان‌نامه آثار سه شاعر بزرگ مورد بررسی قرار گرفته است بسیار ناقص و ابتر کار شده است و چون پایان‌نامه در دوره کارشناسی ارشد نوشته شده است خیلی اجمالی، مختصر و گذرا به سعدی پرداخته است.

در خصوص/میرخسرو دهلوی، تحقیقات و پایان‌نامه‌هایی از جمله بررسی صور خیال در غزلیات/میرخسرو دهلوی، تأثیر نظامی بر/میرخسرو دهلوی در مثنوی سرایی،

ریخت‌شناسی داستان لیلی و مجنون در سه منظومه نظامی، جامی و امیرخسرو دهلوی، بررسی انتقادی و مقایسه لیلی و مجنون نظامی و مجنون و لیلی امیرخسرو، تصحیح انتقادی اعجاز خسروی امیرخسرو دهلوی، تحقیق در دیوان امیرخسرو دهلوی، بررسی باورهای کهن در خمسه امیرخسرو دهلوی و مقایسه آن با خمسه نظامی، بررسی عناصر فرهنگ عامه در دیوان امیرخسرو دهلوی، فرهنگ لغات و تعبیرات دشوار مثنوی‌های امیرخسرو دهلوی، بررسی عناصر داستانی در منظومه مجنون و لیلی امیرخسرو دهلوی، بررسی و مقایسه داستان‌ها و شیوه‌های داستان پردازی هفت پیکر نظامی با هشت بهشت امیرخسرو دهلوی، بررسی سیمای زن در مثنوی لیلی و مجنون نظامی و مقلدان او (امیرخسرو دهلوی، جامی، مکتبی شیرازی، هاتفی خرجردی)، واژگان و ترکیبات مثنوی شیرین و خسرو امیرخسرو دهلوی، مقایسه لیلی و مجنون نظامی، امیرخسرو دهلوی، جامی و عبدی بیک شیرازی و... نوشته شده است که به آن‌ها اشاره شد اما در خصوص بازتاب آراء و عقاید اشاعره در دیوان او تحقیق و پژوهشی انجام نگرفته است.

روش‌شناسی تحقیق

روش این تحقیق کتابخانه‌ای است که به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام می‌گیرد، توصیفی به این معنا که نمونه و شواهد از متن‌های مد نظر استخراج می‌گردد و شرح و توضیح داده خواهد شد و تحلیلی به این معنا که آن را از دیدگاه صاحب‌نظران مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مبانی نظری

معتزله در قرن دوم و سوم، با بکارگیری علوم عقلی در اثبات دینی و مجهز شدن به سلاح فلسفه و منطق، علاوه بر مبارزه با مخالفان اسلام و پاسخگویی به شبهات مطرح‌شده از طرف ایشان، در درون جامعه اسلامی نیز به ویژه با حمایت خلفای عباسی و مشخصاً مأمون و معتصم و واثق عباسی به جریان حاکم در حوزه تمدن اسلامی تبدیل شدند و قدرت بسیار یافتند. در این دوره که پیش از ظهور ابوالحسن اشعری بود، تنها مخالفان معتزله، اصحاب حدیث بودند که با توجه به حمایت بیش از حد خلفای عباسی نه تنها کاری از پیش نبردند، بلکه سخت مخدول و منکوب شدند و به جرم مخالفت با

عقاید معتزلیان به ویژه در مسأله قدم یا حدوث قرآن، دچار قتل و زجر و شکنجه شدند. همین بدرفتاری‌ها با مخالفان و سوء استفاده معتزلیان از قدرت سیاسی، صبر در غلبه بر مخالفان فکری خود، نوعی همدلی و محبوبیت برای اصحاب حدیث در بین عامه مردم ایجاد کرد. لیکن در آغاز قرن چهارم، اوضاع به گونه‌ای دیگر رقم خورد. در آغاز این قرن اشعری ظهور کرد؛ کسی که خود با چهل سال سابقه اعتزالی‌گری، از عقاید خود توبه کرد و بر اساس آموزه‌های اصحاب حدیث، مکتب کلامی را که به نام وی مکتب اشعری نامیده شد، پی‌ریزی و اصول آن را اعلام کرد. یکی از مسائل پیچیده‌ای که در تاریخ اندیشه‌های کلام دینی، به ویژه دین اسلام، از قبل مطرح بوده و باعث اختلافات عدیده و نزاع‌های بی‌شماری بین فرقه‌های مختلف شده است، بحث عدل در افعال الهی است. همین اختلافات باعث شده که متکلمان اسلامی در خصوص عدل الهی و اینکه آیا همه افعال خدا عدل است یا اینکه آیا از خدا عملی که به ظلم و ستم تعبیر شود سر می‌زند، آراء و نظرهای گوناگونی ارائه نمایند. اصل عدل الهی، گستره وسیعی دارد و پذیرش یا ردّ این اصل، نقش مهمی در تصویر ما از خداوند سبحان و به عبارت دیگر در خداشناسی ایفا می‌کند. این اصل با کلّ نظام تکوینی و تشریحی عالم در ارتباط است و قبول یا ردّ آن می‌تواند کلّ جهان بینی ما را دگرگون سازد. عدل الهی یکی از پایه‌های مهم اثبات معاد و پاداش و کیفر اخروی است و این اصل صرفاً بعد عقیدتی و نظری ندارد؛ بلکه ایمان به دادورزی و عدالت پیشگی خداوند، اثار تربیتی خاصی در رفتارهای آدمی و گرایش او به تحقق عدل و ریشه کن نمودن ظلم در روابط اجتماعی و انسانی بر جای می‌گذارد.

علم کلام «علم به قواعد و مسائلی است که نتیجه‌اش توانایی بر اثبات اصول دین، دفع شبهات با دلایل و برهان و تطبیق آن‌ها با قواعد عقلیه است» (صفایی، ۱۳۷۴: ۷).
به تعبیر دیگر علم کلام «آن دانشی است که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقل و ردّ بر بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۹۳۲-۹۳۳).

پیش از ظهور *ابوالحسن اشعری*، تنها مخالفان معتزله، اصحاب حدیث بودند که با توجه به حمایت بیش از حدّ خلفای عباسی نه‌تنها کاری از پیش نبردند، بلکه سخت

مخذول و منکوب شدند و به جرم مخالفت با عقاید معتزلیان به ویژه در مسأله قدم یا حدوث قرآن، دچار قتل و زجر و شکنجه شدند. همین بدرفتاری‌ها با مخالفان و سوء استفاده معتزلیان از قدرت سیاسی، صبر در غلبه بر مخالفان فکری خود، نوعی همدلی و محبوبیت برای اصحاب حدیث در بین عامه مردم ایجاد کرد. لیکن در آغاز قرن چهارم، اوضاع به گونه‌ای دیگر رقم خورد. در آغاز این قرن اشعری ظهور کرد؛ کسی که خود با چهل سال سابقه اعتزالی‌گری، از عقاید خود توبه کرد و بر اساس آموزه‌های اصحاب حدیث، مکتب کلامی را که به نام وی مکتب اشعری نامیده شد، پی‌ریزی و اصول آن را اعلام کرد. اندکی پیش از این تاریخ نیز تغییری در رویکرد کلامی خلفای عباسی رخ داده بود و آن تغییر، سیاست دینی ایشان بود، بدین نحو که متوکل عباسی مذهب اصحاب حدیث را مذهب رسمی حکومت قرار داد و پس از وی نیز خلفای عباسی، همگی در حمایت از اصحاب حدیث و مبارزه با اندیشه اعتزال و معتزلیان کوشیدند. این همه زمینه را برای تبدیل شدن کلام اشعری به دیدگاه غالب در جامعه اسلامی از قرن چهارم به بعد فراهم آورد. پیشرفت اشاعره از قرن چهارم آغاز گردید و در قرن پنجم با ظهور متکلمان ناموری چون: قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ق) و امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۰۵ق) به اوج خود رسید. در این قرن جمهور مسلمانان اهل سنت خاصه در حوزه خراسان که موطن غزالی است، در اصول پیرو اشعری و در فروع تابع مسلک شافعی بوده‌اند.

در فرهنگ‌ها عدل را مقابل بیداد، جور، نصف، عدالت، انصاف، نهادن هر چیزی در جای خود و مثل و مانند معنی کرده‌اند. «عدل از لحاظ لغوی مصدر است، گاهی به معنای فعل (عدل ورزی، دادگری) و فاعل (عادل، دادگر) به کار برده می‌شود. هرگاه به معنای فعل به کار برود، به معنای فراهم کردن حق دیگران و استیفای حق است. گفته شده منظور از عدل، به معنای فعلی آن، هر فعل یا عمل خوبی است که فاعل به منظور منتفع یا متضرر کردن دیگران انجام می‌دهد. مطابق این معنی، خلق عالم، نوعی عدل الهی به حساب می‌آید؛ در حالی که خلق عالم، نوعی تفضل است» (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۷: ۱۵۱). هرگاه عدل به معنای فاعلی به کار برده شود، منظور از آن فاعل این امر است؛ اما در اصطلاح معتزلیان، منظور از این عبارت که «خداوند عادل است» این است

که همه افعال خداوند حسن است. او فعل قبیح انجام نمی‌دهد و در آنچه بر او واجب است خللی وارد نمی‌آورد.

پس عدل در لغت «داد دادن، احقاق حق و اخراج حق از باطل، نهادن هر چیزی به جای خود» (لغتنامه: ماده عدل).

اما در اصطلاح «اصطلاح کلامی و مقابل ظلم است، امر متوسط میان افراط و تفریط را عدل گویند» (جرجانی، ۱۴۰۵ق: ۸۴).

«عدل الهی در تاریخ اندیشه کلامی، به ویژه در سده‌های نخست تاریخ اسلام، بسیار محل گفت‌وگو و نزاع بوده است. امامان معصوم (ص) از همان آغاز بر دادورزی خداوند تأکید می‌کردند. تا آنجا که این سخن بر سر زبان‌ها افتاد که: «التوحید والعدل علویان والتشبيه والجبر أمویان»: توحید و عدل دو اصل مورد قبول علی (ص) و خاندان اوست و در مقابل، تشبیه و جبر از اصول مورد تأکید و ترویج خاندان بنی امیه است» (سعیدی مهر، ۱۳۹۲: ۳۱۴-۳۱۳).

«عدل الهی، یکی از صفات مهم حضرت حق به شمار می‌رود و اهمیت آن تا حدی است که در کنار مهم‌ترین صفت خداوند، یعنی توحید، قرار گرفته است و در کلام امامیه و معتزله، یکی از اصول دین معرفی شده است» (برنجکار، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

«عدل یعنی اینکه خداوند شرّ و فساد را دوست ندارد و افعال بندگان را خلق نمی‌کند بلکه بندگان هستند که افعال خود را به وجود می‌آورند. از این جهت مسئول رفتار و کردار خویش‌اند، اوامر الهی برای مصلحت خلق و نواهی برای جلوگیری از فساد و کارهای ناپسند می‌باشد. خداوند تکلیف ما لا یطاق به بندگان نمی‌کند، زیرا فرموده: «لا یکلف الله نفسا الا وسعها»، و هیچ‌گاه از میزان عدل و داد خارج نمی‌شود، و اوامر او تعلق به محال نمی‌گیرد، زیرا او عادل است و اگر چنین کاری کند، بر خلاف عدل رفتار کرده است» (مشکور، ۱۳۹۰: ۶۵). بسیاری از عقاید اسلامی، زیرمجموعه عدل الهی است و اگر این اصل پذیرفته نشود، بسیاری از آموزه‌های اسلامی مانند نبوت، معاد، اختیار انسان و تکلیف و... قابل توجیه نیستند.

«امامیه و معتزله با اهل الحدیث و اشاعره درباره عدل الهی، اختلاف نظر شدیدی داشتند، در حالی که در دیگر صفات الهی یا اختلافی نبوده و یا اگر بوده اهمیت زیادی

نداشته است. از این رو به امامیه و معتزله، «عدلیه» یا «اصحاب العدل والتوحید» گفته می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۶).

«متکلمان اسلامی در رابطه با مسأله عدل، دو دسته شده‌اند معتزلیان طرفدار عدل می‌باشند و عدل را یکی از اصول مکتب خود می‌دانند و به علت قائل شدن به وجوب فعل اصلاح برای خدا و رعایت کردن عدل نسبت به بندگان، به عدلیه شهرت یافتند. وقتی که معتزله بغداد اصلاح را بر خداوند واجب دانستند به طور کلی گفتند «خداوند مصلحت بندگان را از خود آنان بهتر می‌داند و این عقیده در نزد ما باطل است. ما باید معتقد باشیم که کلیه نعمت‌های الهی مستقیم و غیر مستقیم، از طرف خدا است و خداوند ما را مکلف ساخته است که در قبال تمام نعمت‌های او سپاسگزاری کنیم، زیرا اگر تمام نعمت‌ها از جانب خدا نمی‌بود، ما را به شکرگزاری مکلف نمی‌نمود، چه اگر تکلیف کند و در واقع، حق او نباشد، زشت و ناپسند است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۳۲-۱۳۴). متکلمان امامیه و نیز متکلمان معتزلی به پیروی از ائمه اطهار (ع) از اصل عدل طرفداری کردند و به طایفه «عدلیه» معروف شدند، «اما اشاعره عدل را به عنوان یکی از صفات الهی قبول ندارند زیرا آنان می‌گویند در اطلاق هر اسم و صفتی بر خداوند باید ببینیم آیا در قرآن خداوند خود را به آن اسم و صفت نام برده است یا نه» (خالدیان، ۱۳۸۸: ۲۶۰). لذا در مقابل، اشاعره با ارائه تفسیر خاصی از عدل الهی، عدل به معنای متعارف و معقول آن را انکار کردند. در نظر آن‌ها ممکن است خداوند همه مؤمنان را به دوزخ برد و تمام کافران و مشرکان را به بهشت وارد سازد و اگر چنین کند، عمل او عین عدالت است. لذا می‌توان گفت متکلمین درباره عدل دو دسته شده‌اند: گروهی (اشاعره) در تفکرات خود به این نتیجه رسیده‌اند که صفت عدل، منتزع است از فعل خداوند از آن جهت که فعل خداوند است؛ از نظر این گروه هر فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و هر فعلی از آن جهت عدل است که فعل خداست، و به علاوه، هیچ فاعلی غیر خدا، به هیچ نحو، نه بالاستقلال و نه بغیر استقلال، وجود ندارد پس به حکم این دو مقدمه، ظلم مفهوم ندارد. از نظر این گروه هیچ ضابطی طبعاً در کار نیست، مثلاً نمی‌توانیم با اتکاء به اصل عدل، جزماً ادعا کنیم که خداوند، نیکوکار را پاداش می‌دهد و بدکار را کیفر، و نمی‌توانیم جزماً ادعا کنیم خداوند که چنین وعده‌ای در قرآن داده است

قطعاً وفا خواهد کرد، بلکه اگر خداوند نیکوکاران را پاداش دهد و بدکاران را کیفر، عدل خواهد بود و اگر هم بر عکس رفتار کند باز عدل خواهد بود. این گروه هرچند خودشان مدعی انکار عدل نیستند ولی با توجیهی که از عدل کرده‌اند عملاً منکر عدل‌اند و لذا مخالفان اشاعره یعنی شیعه و معتزله به «عدلیه» معروف شدند. متکلمان غیر اشعری یعنی متکلمان شیعی و معتزلی، عدل را به عنوان حقیقتی واقعی در جریانات عالم، قطع نظر از انتساب و عدم انتساب جریانات به خداوند مورد قبول قرار داده و قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی شده‌اند.

اشاعره به علت نپذیرفتن وجوب فعل اصلح بر خداوند، به جای عدل، به قائلان لطف در تاریخ شهرت یافتند. از دیدگاه اشاعره چنین استنباط می‌شود که آن‌ها به علت اعتقاد به توقیفی بودن اسماء و صفات برای خدا و عدم ذکر صفت عدل در قرآن، نمی‌توانند عادل را به خداوند اطلاق کنند. اشاعره عدل را به گونه‌ای خاص تفسیر می‌کنند و می‌گویند عدل، خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد.

«عدل الهی در تاریخ اندیشه کلامی، به ویژه در سده‌های نخست تاریخ اسلام، بسیار محل گفت‌وگو و نزاع بوده است. امامان معصوم (ص) از همان آغاز بر دادورزی خداوند تأکید کی کردند. تا آنجا که این سخن بر سر زبان‌ها افتاد که: «التوحید والعدل علویان والتشبيه والجبر أمویان» توحید و عدل دو اصل مورد قبول علی (ص) و خاندان اوست و در مقابل، تشبیه و جبر از اصول مورد تأکید و ترویج خاندان بنی امیه است» (سعیدی مهر، ۱۳۹۲: ۳۱۴-۳۱۳).

عدل الهی یکی از پایه‌های مهم اثبات معاد و پاداش و کیفر اخروی است و سرانجام، این اصل صرفاً بعد عقیدتی و نظری ندارد؛ بلکه ایمان به دادورزی و عدالت پیشگی خداوند، آثار تربیتی خاصی در رفتارهای آدمی و گرایش او به تحقق عدل و ریشه کن ساختن ظلم در روابط اجتماعی و انسانی بر جای می‌گذارد.

متکلمان امامیه و نیز متکلمان معتزلی به پیروی از ائمه اطهار (ع) از اصل عدل طرفداری کرده‌اند پس با این اوصاف می‌توان گفت: «مراد به عدل، پاک دانستن خدای تعالی از انجام کار زشت و ترک کردن واجب است» (حلبی، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

«منظور از عادل بودن از خداوند این نیست که حقوق افراد را رعایت نماید و حق هر صاحب حق را به او برساند» (مطهری، ۱۳۵۲: ۶۴). «بلکه هدف، بیان این مطلب است که خداوند به عنوان سرمنشأ عدل شناخته شود؛ یعنی انجام هر کاری از سوی او عین عدالت باشد و فعل پروردگار مقیاس عدل قرار گیرد» (همان: ۱۵).

«زیرا مالک مطلق همه چیز اوست و هرگونه تصرف از جانب او، ظلم به حساب نمی‌آید، زیرا به حریم دیگری تجاوز ننموده است» (همان: ۶۳). این نظر یک گروه از متکلمین است، گروهی دیگر معتقدند که صفت عدل در مرتبه آخر از فعل خدا قرار می‌گیرد. آن‌ها حسن و قبح افعال را انکار می‌کنند و می‌گویند مفهوم عادلانه بودن فعل آن است که به خداوند استناد داده شود و به این نتیجه رسیده‌اند که خداوند در فاعلیت شریکی ندارد و مرتکب ظلم نمی‌شود، زیرا خدا تنها فاعل است و ظلم به هیچ عنوان وجود ندارد. درست بر خلاف این دو گروه، متکلمان معتزلی و شیعی معتقد به حسن و قبح افعال اند. از نظر آنان عدل ذاتاً نیک و ظلم ذاتاً بد است و خداوند کاری را که عقل می‌پسندد ترک نمی‌کند و کاری که عقل آن را مذموم می‌شمرد انجام نمی‌دهد.

از نظر *غزالی* خداوند می‌تواند هر نوع تصمیمی نسبت به بنده بگیرد می‌تواند او را به سعادت رساند یا به شقاوت مبتلا گرداند. خدای باورهای *غزالی* هرچه کند عین عدالت است حتی اگر بی‌رحمانه‌ترین اقدامات باشد: «آن را که شقاوت حکم کرده است به جهد از آن بنگردد و آن را که سعادت حکم کرده است به جهد حاجت نبود» (*غزالی*، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۳۶).

شهرستانی می‌گوید: «به عقیده اهل سنت، خداوند در کارهایش عادل است؛ به این معنا که در مملکت و دارایی خویش تصرف می‌کند و هرچه بخواهد انجام می‌دهد. بنابراین عدل یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش و این همان تصرف در ملک بر اساس مشیت و علم است. ظلم بر خلاف این مطلب است. پس درباره خدا، ظلم و ستم در حکم و تصرف، تصور نمی‌شود» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۴۲).

به نظر *غزالی* اگر خداوند بخواهد همه را به هلاک برساند باز چیزی از بزرگی‌اش کم نمی‌شود؛ زیرا هرچه او کند عین عدالت است: «اگر همه را هلاک کند در بزرگی و پادشاهی وی هیچ نقصان نیفتد» (*غزالی*، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۸۰). شاعران و نویسندگان بزرگ

ادب فارسی برای بیان اندیشه‌ها و افکار خویش، ابزارهای گوناگونی را به خدمت خود در می‌آوردند و از شیوه‌ها و راه‌های متفاوتی استفاده می‌کنند تا بتوانند صافی ضمیر خویش را به سادگی و روشنی به دیگران انتقال دهند و همین شرایط برای عصر سعدی و موطن اصلی او فارس هم وجود داشته، بنابراین شاکله ذهنی و دینی سعدی در دوره غلبه اشاعره و مسلک اشعری در جهان اسلام شکل گرفته و این را باید یکی از دلایل و زمینه‌های مناسب برای گرایش سعدی به مکتب اشعری تلقی کرد. در عصر سعدی فلسفه جزء علوم ضاله تلقی می‌شد و در عوض فقه، کلام، منطق، قرآن و تفسیر علوم بود که در مدارس نظامیه تعلیم داده می‌شدند، حضور و تحصیل سعدی در نظامیه که هم خود بدان تصریح کرده و هم در منابع سعدی پژوهی بدان اشاره شده، یکی از دلایل و زمینه‌های اشعری‌گری او تلقی شده است. در زمانه سعدی تقارن و ملازمه‌ای میان مکتب فقهی شافعی و مسلک کلامی پیدا شده بود. بدین ترتیب محیط شافعی شیراز به بستر مناسبی برای قبول و رشد مکتب کلامی اشعری می‌توانسته باشد و اشاره‌های تاریخی می‌رساند که در زمانه سعدی، مذهب فقهی غالب در شیراز، مذهب شافعی بوده است و سعدی پرورده چنین محیطی است و در واقع او را یک طلبه دینی و مبلغ مذهبی باید دانست که وظیفه خود را به عنوان مبلغ و واعظ با گرایش شافعی - اشعری حتی در آثار ادبی اش فراموش نکرده است.

سعدی در مباحث کلامی، به اشاعره نزدیک است، حال آنکه می‌دانیم اشاعره صفت عدالت را برای خداوند لازم نمی‌دانند و به طور کلی به حسن و قبح ذاتی قائل نیستند و این از جمله مواردی است که اشاعره را در مقابل موضع متفق معتزله و شیعه که به عدلیه شهرت دارند، قرار می‌دهد. دسته‌ای که از همان ابتدا معتزله نامیده شدند طرفدار عدل و اختیار و دسته دیگر گروه اهل حدیث که بعدها اشاعره نامیده شدند طرفدار جبر و اضطرار گردیدند. البته منکران عدل صریحاً نگفتند که منکر عدل الهی هستیم، زیرا قرآن که هر دو دسته، خود را حامی آن می‌دانستند با شدت، ظلم را از خداوند نفی و عدل را اثبات می‌کند. آن‌ها عدل الهی را به گونه‌ای خاص تفسیر کردند، گفتند: عدل، خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد. اساساً معیار و مقیاس برای فعل الهی قرار دادن نوعی تعیین تکلیف و

وظیفه و تحدید و تقیید مشیت و اراده برای ذات حق محسوب می‌شود، مگر ممکن است برای فعل حق، قانونی فرض کرد و آن قانون را حاکم بر او فعل او قرار داد. به عقیده سعدی نیز رعایت اصلح برای بندگان از سوی خداوند ضرورتی ندارد، این حق اوست که هر که را بخواهد به بالاترین درجات ارتقا دهد و هر کس را بخواهد تا به قعر پستی پیش ببرد؛ بر این اساس سعدی نه عدل را بر خداوند واجب می‌داند و نه وجود شر را در عالم دلیلی بر ظلم و جور خداوند تلقی می‌کند، اگر فرد را به سعادت رساند احسان خود را نشان می‌دهد و اگر به شقاوت فرد حکم نماید فرمانی است که باید عملی گردد:

یکی را به سر بر نهد تاج بخت	یکی را به خاک اندر آرد ز تخت
کلاه سعادت یکی بر سرش	گلیم شقاوت یکی در برش
گلستان کند آتش بر خلیل	گروهی بر آتش برد ز آب نیل
گر آن است منشور احسان اوست	ور این است توقیع فرمان اوست

(کلیات سعدی: ۲۰۲)

سعدی معتقد است بنده، باید هر آنچه را که خداوند انجام می‌دهد بپذیرد؛ زیرا تمام کارهای او از روی عدالت است نه بیداد. افعال الهی اگرچه با عدل به تعریف ما هم‌خوانی نداشته باشد، باز هم عین عدل است و بشر چاره‌ای جز گردن نهادن و تسلیم در برابر تصمیم حق ندارد چراکه هر آنچه خداوند متعال انجام می‌دهد عین عدل است لذا در مقابل تمام خواست و مشیت الهی باید سر تعظیم فرود آورد:

سر قبول ببايد نهاد و گردن طوع که هر چه حاکم عادل کند نه بیداد است

(همان: ۷۰۷)

«این طرز تفکر متأثر از کلام *ابوالحسن/اشعری* است آنجا که می‌گوید: «گویند سرنوشت آدمیان در دست خداست اگر خواهد عذاب کند و اگر خواهد ببخشد» (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۵۷). «اشعری همین عقیده را در جایی دیگر چنین بیان کرده است: «روا باشد که خدا بنده‌ای را به خاطر گناهی عذاب کند و دیگری را با همان گناه ببخشد» (همان: ۱۴۸). «بر خلاف اشعریان، شیعیان معتقدند که عدالت خداوند چنان است که هرگز بر بنده‌اش ظلم روا نمی‌دارد و این محال است که خداوند مثلاً بنده

گناهکار را وارد بهشت نماید و شخص باایمان را به جهنم بفرستد» (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۶). از نظر اشاعره هر عملی به ذات خود عدل یا ظلم نیست. هر کاری که خداوند متعال انجام می‌دهد، عدل است تنها فاعل واقعی خداست؛ بنابراین ظلمی وجود ندارد. اگر خداوند یگانه نیکوکاری را پاداش دهد، عدل است و اگر او را پاداش ندهد نیز عدل محسوب می‌شود. اگر خداوند مجرمی را به خاطر گناهی کوچک مجازاتی سنگین کند، بر خلاف عدل نیست. معیار عدل فقط خداوند متعال است.

«اگر خداوند بنده را به علت جرم کوچکی مجازات سختی کند، عدل است. خداوند انسان‌ها را آفرید در حالی که می‌دانست به او کفر می‌ورزند. هرچه او انجام دهد عدل است و ناپسند نیست حتی اگر آن‌ها را عذاب کند و این عذاب ادامه یابد و همچنین اگر خداوند مؤمنان را گرفتار عذاب سازد و کافران را وارد بهشت کند، ناپسند نیست. ما می‌گوییم خداوند این کار را انجام نمی‌دهد، زیرا خودش به ما خبر داده که کافران را مجازات می‌کند و خبر دروغ از او محال است» (اللمع: ۱۶).

همچنین خداوند متعال اگر کودکان را در آخرت عذاب کند نیز عدل است: «اگر کسی بپرسد آیا خداوند بلندمرتبه کودکان را در آخرت کیفر می‌کند؟ به او گفته می‌شود: مربوط به خداوند است و اگر خداوند این کار را انجام می‌دهد عدل است» (همان: ۱۶).

در مسأله عدل الهی از دیدگاه اشاعره، باید توجه خاصی به رابطه خداوند با هستی که انسان نیز بخشی از آن است در نظر اشاعره داشت. رابطه‌ای که از دیدگاه اشاعره رابطه پادشاه یا مالک با ملک و مملکت خویش است. بنابراین هر تصرفی که او در ملک خویش می‌کند عین عدل و صواب است و ملاک عادلانه بودن فعل او، صادر شدن آن از سوی خداوند است؛ چه این عمل با معیارهای انسانی عادلانه شمرده شود و چه غیر عادلانه، چراکه آنچه حسن و قبح امور را تعیین می‌کند شارع است و نه عقل و قضاوت آدمیان. بنابراین اشاعره نه عدل را بر خداوند واجب می‌داند و نه وجود شر را در عالم دلیلی بر ظلم و جور خداوند تلقی می‌کنند و نه اساساً آدمی را مجاز و قادر به قضاوت درباره افعال خداوند تصور می‌کنند. /امام محمد غزالی بر طبق همین دیدگاه اشعری است که در کیمیای سعادت می‌نویسد: «پس خداوند هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام

آفرید، و چنان آفرید که می‌بایست و اگر به کمال‌تر از این ممکن بودی و نیافریدی، از عجز بودی و یا از بخل و این هر دو صفت بر وی محال است. پس هرچه آفرید از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز، همه عدل است» (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

سعدی هم بر اساس دیدگاه اشاعره در خصوص عدل می‌گوید خداوند حاکم مطلق است و اگر همه را عذاب دهد و یا همه را مورد لطف و عنایت خویش قرار دهد صاحب اختیار است و کسی را جرأت آن نیست که کوچک‌ترین اعتراض یا بحث و جدلی نماید: گر جمله را عذاب کنی یا عطا دهی کس را مجال آن نه که آن چون و این چرا

(کلیات سعدی: ۷۰۱)

از دیدگاه سعدی اگر خداوند متعال انسان را بدون اینکه گناهی یا قصوری مرتکب شده باشد مورد عذاب قرار دهد و یا اینکه گناهان بشر را مورد بخشش قرار دهد عین عدل است:

عدل است اگر عقوبت مابی گنه کنی لطفست اگر کشی قلم عفو بر خطا

(همان: ۷۰۳)

از نظر معتزله خداوند خالق تمام اعمال نیک است اما اشاعره تمام نیکی‌ها و بدی‌ها را از آن خداوند می‌داند زیرا اگر ما فقط خداوند را خالق نیکی‌ها بدانیم و شر را مخلوق خداوند ندانیم دچار ثنویت شده‌ایم، چون برای نیکی‌ها و بدی‌ها دو خالق در نظر گرفته‌ایم. از دیدگاه اشاعره، تمام اعمال در این عالم اعم از خوب و بد یا خیر و شر به تقدیر و اراده الهی است. اشعری در اللمع می‌گوید: «همه چیز از خداوند است اما در مورد شر اینگونه گفته نمی‌شود که از آن خداوند متعال است، زیرا او آفریننده شر است نه کس دیگر به جز او» (اللمع: ۸۴).

سعدی معتقد است اگر رنج و مصیبتی یا راحتی و آسایشی از کسی متوجه انسان می‌شود نباید آزرده خاطر شد چون تمام امور خیر و شر و خوب و مثبت به حضرت حق منسوب است. سعدی برای مستند ساختن گفته‌هایش درباره اینکه هر حرکت و اراده‌ای مخلوق خداست با بهره‌گیری از کلام الهی در قرآن، مثال کماندار و تیرانداز یعنی خدا را مطرح نموده‌اند:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج که نه راحت رسد ز خلق نه رنج

از خدا دان خلاف دشمن و دوست کین دل هر دو در تصرف اوست
گرچه تیر از کمان همی گذرد از کماندار بیند اهل خرد
(کلیات سعدی: ۶۰)

بنابراین تمام اشیاء را که ما در این دنیا می‌بینیم از خداوند است حتی شرور. اشاعره
حتی گناهان انسان را هم از خداوند می‌داند:

به چشم طایفه‌ای کژ همی نماید نقش گمان برند که نقاش غیر استادست
اگر تو دیده‌وری نیک و بد ز حق بینی دوبینی از قبل چشم احول افتادست
همان که زرع و نخیل آفرید و روزی داد ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
چو نیک درنگری آن که می‌کند فریاد ز دست خوی بد خویشتن به فریادست
(کلیات سعدی: ۷۰۷)

خداوند متعال به خاطر گناه بنده، رزق و روزی خود را از او دریغ نمی‌کند:

و لیکن خداوند بالا و پست بعضیان در روزی بر کس نبست

(همان: ۲۰۱)

سعدی در جای جای «گلستان» و «بوستان»، عدل را فریاد می‌زند تا شاید گوش‌های
سنگین ستم‌گران، کلمه «حق» را بشنوند و انصاف به خرج داده، داد ضعیفان، تهیدستان
و مظلومان را دهند و یادآور می‌شود:

خدای راست مسلم بزرگواری و حکم که جرم بیند و نان برقرار می‌دارد

(همان: ۵۴)

بنابراین غیر از خدا، کسی حق ستم کردن و قطع وظیفه رعیت و درویش را ندارد.
سعدی در حکایتی که ملک‌زاده‌ای دست کرم گشاده و سخاوتمندانه، گنج موروثی خود
را بر سپاه و رعیت ایثار می‌کند، او را نوعی پایه‌گذاری عزت و کرامت نفس برمی‌شمارد:
بزرگی بایدت بخشندگی کن که دانه تا نیفشانی نروید

(همان: ۵۵)

امیر خسرو هم دقیقاً همین دیدگاه را در خصوص عدل الهی دارد و معتقد است که
خداوند حاکم مطلق است و اگر عذاب دهد یا لطف و عنایت خود را شامل حال بندگان
کند کاملاً مختار است:

حاکم است از بکشد و بکشد یا بنوازد چه کنم بر سر مملوک خودش حکم روان است
(دیوان امیر خسرو دهلوی: ۸۶)
کشتنم خواهی اینک سرو اینک خنجر می کشی یا بزیم چند گهی فرمان چیست
(همان: ۸۹)

امیر خسرو دهلوی معتقد است هر فعلی را که خداوند انجام می دهد عین عدل است هر چند آن عمل با معیارهای بشری سازگار نباشد. اگر خداوند کسی را به جای دیگری مورد بازخواست و عذاب قرار دهد ظلم نیست بلکه عدل خداوند اینگونه ایجاب می کند. پس نظر به دیدگاه اشاعره، امیر خسرو هم معتقد است که بر خداوند واجب نیست که درباره بندگان اش، اصلح را رعایت کند، بلکه او مختار است هر کاری که بخواهد انجام دهد و به هر چیزی که اراده کند حکم نماید:
از او یارب نپرسی و مرا سوزی به جای او

چو سیری نیست از آزار خلق آن ناپشیمان را
(همان: ۱۲)

امیر خسرو نه تنها تمام افعال خداوند را عین عدل می داند بلکه حتی مرگ خود را هم عدل خداوند می داند. انسان آفریده خداست و خدا هر تصرفی که در ملک و آفریده خویش می کند عین عدل و صواب است و ملاک عادلانه بودن فعل خدا، صادر شدن آن از سوی خداست، چه این عمل با معیارهای انسانی عادلانه شمرده شود و چه غیر عادلانه، چرا که حسن و قبح امور را شرع تعیین می کند نه عقل و قضاوت های آدمی. آنچه را شرع نیکو بداند حسن و نیکو و آنچه را شرع زشت بداند قبیح و زشت است. یعنی خداوند می تواند که شخص مطیع را در آتش جهنم بیندازد و مخلد در آن کند یا شخص گناهکار را به بهشت وارد کند.

مرگ انسان هم که فعل خداست عین عدل و صواب است و چنین عدلی را از جانب خدا نمی توان ستم نامید:

خسروا گر کشدت یار مگو کاین ستم است

عدل خوبان را بیهوده ستم نتوان گفت

(همان: ۹۱)

بشر چاره‌ای جز تسلیم شدن در مقابل حکم و اراده خدا ندارد چراکه هر آنچه خداوند متعال انجام می‌دهد عین عدل است لذا در مقابل تمام خواست و مشیت الهی باید سر تعظیم فرود آورد:

گنه از جانب ما می‌کند و می‌شکند عهد

هرچه فرماید اگرچه نه چنان است چنان است

(دیوان امیرخسرو دهلوی: ۸۶)

از دیدگاه/امیرخسرو هم، ستمی که از جانب خداوند بر بنده روا داشته می‌شود را نمی‌توان ستم نامید بلکه هر ستمی هم که از جانب خدا به بنده برسد لطف و کرم اوست:

ستمی کز تو کشد مر ستم نتوان گفت نام بیداد تو جز لطف و کرم نتوان گفت

(همان: ۹۱)

نتیجه بحث

به عقیده متکلمان اشعری، هر فعلی که خداوند انجام می‌دهد، همان عدل است. بنابراین صفت عدل، برگرفته از افعال و دستورات خداوند است و هر کاری که خداوند انجام دهد یا بدان امر کند، عدل است. از دیدگاه سعدی و/امیرخسرو دهلوی نیز، عدل خداوند ایجاب می‌کند که اگر مجموع مخلوقات را به بهشت استراحت راه دهد حیف نباشد و اگر سایر مخلوقات را به دوزخ سوزان گدازد جور نباشد، زیرا ظلم تصرف است، در غیر مالک خویش یا وضع کردن چیزی در غیر موضوع خویش، او مالک مطلق است از او متصور نمی‌شود ظلمی و به او منسوب نمی‌شود. از این لحاظ رگه‌های اشعری‌گری سعدی و/امیرخسرو به خوبی مشهود است اما بررسی سایر افکار و عقاید اشاعره در آثار این دو شاعر بیش‌تر روشن‌گری خواهد کرد که تا چه اندازه به آراء و عقاید اشاعره معتقد بوده‌اند.

کتابنامه

- ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۳۸۸ش، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ ۱۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. ۱۳۶۲ش، مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. ۱۹۵۲م، **اللمع فی الردّ علی اهل الزيغ والبدع**، نشر و تصحیح الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی، بیروت: المطبعة الكاتولیکية.
- برنجکار، رضا. ۱۳۹۴ش، **کلام و عقاید**، تهران: انتشارات سمت.
- جرجانی، علی بن محمد. ۱۴۰۵ق، **تعريفات**، به اهتمام ابراهیم الیاری، جلد ۱، چاپ اول، بیروت: دار الكتاب العربی.
- حلبی، علی اصغر. ۱۳۸۷ش، **شرح باب الحادی عشر**، تألیف علامه حلی، تهران: انتشارات اساطیر.
- خالدیان، محمدعلی. ۱۳۸۸ش، **تحلیل و تطبیق اندیشه‌های کلامی مثنوی مولوی**، تهران: نشر احسان.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۷ش، **لغتنامه**، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دهلوی، امیرخسرو. ۱۳۹۱ش، **دیوان اشعار**، با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، چاپ اول، تهران: انتشارات سنایی.
- سعدی، شیخ مصلح بن عبدالله. ۱۳۸۳ش، **کلیات**، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سعیدی مهر، محمد. ۱۳۹۲ش، **آموزش کلام اسلامی**، قم: انتشارات طه.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. ۱۳۶۲ش، **توضیح الملل**، ترجمه ملل و نحل، تصحیح و ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی، چاپ سوم، تهران: انتشارات اقبال.
- شیخ الاسلامی، اسعد. ۱۳۸۷ش، **سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره**، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
- صفایی، سید احمد. ۱۳۷۴ش، **علم کلام**، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد. ۱۳۸۷ش، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- قاضی ابی الحسین، عبدالجبار. ۱۹۶۵م، **شرح اصول خمسسه**، قاهره: عبدالکریم عثمان.
- مشکور، محمدجواد. ۱۳۹۰ش، **شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم**، چاپ نهم، تهران: انتشارات اشراقی.

مقالات

- احمدی، احمد. ۱۳۶۴ش، «**سعدی و حسن و قبح افعال**»، ذکر جمیل سعدی، مجموعه مقالات. ظهیری ناو، بیژن و شهلا رشیدی. ۱۳۹۲ش، «**چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی**»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی.
- ظهیری ناو، بیژن و محمد ابراهیم پور. بهار ۱۳۸۷ش، «**دیدگاه‌های کلامی سعدی بر بنیاد قصاید**»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۶۰.
- محقق، مهدی. اسفند ۱۳۵۱ش، «**سعدی و قضا و قدر**»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، صص ۷۹-۸۰.

Bibliography

- Ibn Khaldun Abdulrahman, 1388, An Introduction, Translated by Mohammad Parvin Gonabadi, 12.88, Tehran, Publications of Elmi Farhangi.
- Asharites, Abolhasan Ali Ibn Esmail, 1952, allmae. Maqalata al Eslamiin (Islamic Essays), Translated by Mohsen Maaayedi, 1362, Tehran.
- Berenjkar, Reza, 1394, Speechs and Beliefs, Smat Publications.
- Jarjani, Ali Ibn Mohammad, 1405, Along with Ebrahim Albyari, First Volume, First Edition, Beirut, Dar Alketab Alarabi.
- Halbi, Ali Asghar, 1387, Al-Bāb al-hādī ‘ashar Published by Al-Allama al-Hilli, Asatir Publications.
- Mohammad Ali Khaledyan, 1388, Contrast and Analysis of Masnavi and Ma’navi-i’s Verbal Thoughts, Ehsan Publications.
- Dekhoda, Ali Akbar, 1377, Loghat Nameh, Published and Printed by Tehran University.
- Saadi, Sheikh Mosleh Ibn Abdullah, 1383, Complete Works, Along with Mohammad Ali Frughi, Amir Kabir Publications, Tehran.
- Saeed Mehr, Mohammad, 1392, Teaching Islamic Speech, Taha Publications, Qom.
- Shahrestani, Mohammad Ibn Abdulkarim. 1362, Tawzihel al-Melal, Translated by Melal and Nahl, Revised and Translated by Seyyed Mohammad Reza Jalali Na’ni, Third Edition, Eqbal Publications, Tehran.
- Sheikh al-Eslami, Asa’ad, 1387, An Overview on Asharites and Mutazilites’ Verbal Thoughts, Second Edition, Samt Publications.
- Safaii, Seyyed Ahmad, 1374, Discourse Analysis, First Edition, Tehran University, Tehran.
- Ghazali Abu Hamed, 1387, Kimyaye Saadat, Along with Hosein Khadiv Jam, Elmi Farhangi Publications. Tehran.
- Ghazali Abu Hamed, 1374, Kimyaye Saadat, Along with Hosein Khadiv Jam, Elmi Farhangi Publications. Tehran.

Ghzi Abil Hosein, Abdal- Jbar, 1965, An Explanation of Principles of Khams, Adul Karim Pub. Othman, Cairo.

Mshkur, Mohammad Javad, 1390, Shiite and Islamic Cults up to the 4th Century, Nineth Edition, Eshraqi Publications.

Motaheri, Morteza, 1352, Adle Elahi (God's Justice), Sepehr Publications, Tehran.

Motaheri, Morteza, 1371, Adle Elahi (God's Justice), Sadra Publications, Tehran.

Articles

Ahmadi, A, 1364, Sadi and Acts' Good and Bad, Zekre Jamile Saadi, Complete Essays.

Zahiri Naw, Bi and Rashidi, Sh, Asharites' Influence On Saadi's Golestan, Ayineye Marefat's Islamic Speech and Philosophy's Quarterly, Shahid Bheshti College.

Zahiri Naw, Bizhan and Mohammad Abdullahpur, Spring 1387, Saadi's Verbal View on the Basis of Anecdotes, Humanity Faculty's Magazine, No. 66.

Mohaqq, Mehdi, Esfand 1351, Saadi Aand Determinism, Humanity Faculty, Tehran University, No. 79- 80.

Comparative Study of Ash'arites' Viewpoint on Justice in Sa'adi's Koliyat and Amīr Khusrow Dehlavī's Diwan

Anvar Ziyaei

PhD, Persian Language & Literature, Islamic Azad University, Boukan Branch

Abstract

Divine Justice is one of the important religious and verbal principals such as monotheism; but because of its undescribable importance, owns a special place in religious and verbal subjects. Ash'arites believe that Lord's justice is to enter all good doers to Hell and all evil doers to Heaven. Thus they think that justice is not mandatory to Lord nor evil in the universe; they also believe human is not allowed and capable to judge Lord's decisions. Other religion – Shias – believe in good and bad behaviors conversely. They believe Lord would never leave what wise dictates. This paper aims to study Sa'adi and Amīr Khusrow Dehlavī's viewpoints on Divine judgement.

Keywords: justice, Amīr Khusrow Dehlavī's, Sa'adi.