

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۶/۷/۱۰

سال شانزدهم، شماره ۶۳، بهار ۹۹

بررسی وجوه اشتراک جبرعرفانی و جبر اشعری در کلیات سعدی

انور ضیائی^۱

ایوب کوشان^۲

علی دهقان^۳

چکیده:

یکی از مسائل بسیار مهمی که از دیرباز ذهن آدمیان را به خود مشغول کرده و به تأمل فراخوانده، مسأله جبر و اختیار است. سعدی سال‌ها در نظامیه بغداد به درس و بحث مشغول بوده، در نظامیه ادرار و مستمری می‌گرفته، گرایش‌های عمیق عرفانی داشته و تحت تأثیر اندیشه‌های طریقت سهروردیه بوده است. همین امر باعث شده که در اعتقادات سعدی، نسبت به جبر تغییراتی ایجاد شود و زاویه دید او به جبر عرفانی گرایش پیدا کند تا جبر کلامی. سؤال این پژوهش عبارت است از این که آیا بین وجوه بارز جبر برخاسته از عرفان سعدی و همچنین جبری که برخاسته از مشرب کلامی اشعری سعدی است وجوه اشتراکی وجود دارد؟ روش تحقیق در این پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده که از یافته‌ها و نتایج به دست آمده به طور عمده می‌توان به بسامد بالای اشتراکات در موضوع جبر عرفانی و جبر اشعریانه در کلیات سعدی اشاره کرد.

کلید واژه‌ها:

سعدی، کلیات، جبرعرفانی، جبر اشعری.

^۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

^۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. نویسنده مسئول:

kooshan@iaut.ac.ir

^۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

پیشگفتار

با نگاهی به تاریخ صدر اسلام روشن می‌گردد که اندیشه‌های جبرگرایانه از سده نخست هجری، به تدریج در میان مسلمانان رواج یافت و از آن جا که این اندیشه‌ها با منابع حاکمان خود کامه بعد از صدر اسلام همخوانی داشت مورد تأیید و تشویق آنان قرار گرفت. (قاضی، ۱۹۶۵: ۱۲۲) به این ترتیب گروهی از اهل حدیث، نظریه جبر را برگزیدند. اندیشه جبر در ابتدا از سوی کسانی اظهار شد که معتقد بودند انسان فاقد هر گونه قدرت و اراده و اختیاری است و خداوند، افعال انسان را در او خلق می‌کند همان گونه که آثار جمادات را در آنها می‌آفریند. این گروه معتقد بودند که بنده، مجبور و میسر است و هر کاری که می‌کند منوط به اراده الهی است. بحث جبر و اختیار، ماهیتی کلامی دارد ولی از همان ابتدای شکل‌گیری تصوف و عرفان، این بحث مورد توجه و امعان نظر عارفان قرار گرفته است و در مسیر تطور و تکامل مباحث عرفانی، بحث جبر و اختیار نیز تطور و تکامل یافت.

مسأله جبر و اختیار، موضوعی نیست که فقط در دین اسلام بحث و بررسی شده باشد. پیش‌تر در ادیان یهودیت و بویژه مسیحیت، قرن‌ها در این زمینه بحث و حدیث بوده است. هر چند به باور عده‌ای ریشه این بحث در هردو دین اسلام و مسیحیت، به رسوخ اندیشه‌های یونان باستان باز می‌گردد اما ذات دین هم، این گونه بحث‌ها را به میان می‌آورد. بالاخره ما آزاد و مسئولیم یا دست تقدیر از پیش سرنوشت ما را رقم زده است؟ تاریخ اسلام از همان قرن اول و دوم، شاهد جدالی سازنده و پربار بین دو گروه از متفکران جبری مسلک و اختیاری مسلک بود که خود به خود پای عقل و رابطه آن با دین را هم به میان می‌آورد. این جدال با اختلاف حسن بصری و ابراهیم نظام و پیدایش فرقه معتزله، شروع و با آموزه‌های فارابی و غزالی و ابن رشد، استمرار یافت. در غرب مسیحی هم، همین حرکت از پیدایش کلیسا تا پایان سیطره و سلطه بلامنازع آن در اواخر قرون وسطی در جریان بود. (دهقانیان نصرآبادی، ۱۳۹۵: ۶) در این میان ادبیات و شعر فارسی نیز تأثیر بسزایی در گسترش عقاید کلامی در بین مردم در هر دوره‌ای داشته است. از قرن هشتم، اعتقاد و باور به جبر با صراحت و شدت تمام در آثار ادبی ما جلوه گر می‌شود و شاعران صوفی مسلک بر اساس وحدت وجود و موجود به جبر معتقد می‌شوند. شیخ محمود شبستری در موضوع جبر و اختیار، بر اساس عقیده وحدت وجود و موجود، که زیربنای اندیشه عرفانی اوست، هستی ما را پنداری بی حقیقت می‌شمرد و در نتیجه اختیار را هم که متفرع بر آن است نه تنها منکر می‌شود بلکه معتقد بدان را دوگانه پرست و گبر معرفی می‌نماید و مصداق حدیث «القدریه مجوس هذه الامه»

می‌داند.» (رکنی، ۱۳۵۵: ۱۵۶-۱۵۸) در اشعار سعدی، جبر عرفانی و جبر اشعری وجوه اشتراک فراوانی دارند و از آنجا که تاکنون در این خصوص تحقیقی صورت نگرفته، تفکیک این دو به طور یقینی امکان پذیر نیست. «می‌توان گفت که از یک منظر، عارفان جمله جبرگرا هستند و از منظری دیگر، دیدگاه آنان را باید متمایل به اختیار و بین‌الامرین عرفانی به شمار آورد بویژه آنکه، عارفان ضمن گرایش به جبر تصریح می‌کنند که انسان، مطلقاً مجبور نیست بلکه افعال او بیش‌تر برآمده از اختیار است.» (دادبه، ۱۳۸۸: ۵۱۲-۵۱۰) بیش‌تر عرفا و متصوفه دوره اول و دوم ادبی، اشعری هم بوده‌اند. شاید اختلاط و این وجوه اشتراک از این مسأله ناشی شده باشد و شاید لازم باشد یک بررسی دیگر، در خصوص قدمت تاریخی جبر عرفانی و جبر اشعری صورت پذیرد تا فهمیده شود که در اصل کدام بر کدام قدمت زمانی دارد بخصوص که متقدمان پیشگام در جبر، مانند حسن بصری و رابعه بر اساس تذکرها هم اشعری بوده‌اند و هم عارف و صوفی، بنابراین مشکل بتوان این دیده‌وری را داشت که جبر عرفانی مقدم بوده یا جبر اشعری؟ حتی با ثبوت یکی از این دو، با توجه به آمیختگی شدید این دو نوع از طرز فکر در آثار اکثر عرفا و متصوفه در دوره اول و دوم، اگر هم جبر عرفانی یا جبر اشعری تقدم زمانی داشته باشند در دوره‌های بعد تأثیر و تأثر عمیقی درهم داشته‌اند و آنچنان درهم تنیده شده‌اند که امکان جداسازی آنها در دوره‌های بعدی امکان پذیر نیست. لذا در این مقاله وجوه اشتراک جبر عرفانی و جبر اشعری سعدی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و نشانه‌های آن را در کلیات او به تصویر می‌کشیم.

بیان مسأله:

مسأله جبر و اختیار، از مسائل دیرینه‌ای است که در تمام تمدن‌ها به صورت یک مسأله شاخص و بارز مطرح بوده و اندیشه نوع انسان‌ها هر چند تفکرات فلسفی عمیقی نداشتند به سوی آن کشیده شده است. لذا مسأله سرنوشت، در قصه‌ها و داستان‌های کهن نقش فعالی دارد و شعرا و سرایندگان از آن به عنوان یک عامل مرموز و ناپیدا بهره می‌گیرند. اگر چه پس از طلوع خورشید اسلام و در اندک زمانی مسأله جبر و اختیار و مقهور بودن انسان‌ها مطرح گردید و دو قطب مخالف را به عنوان «تفویضی» و «جبری» پدید آورد و موجب طرح بسیاری از مسائل بلندفلسفی گردید. به همین خاطر بود که قبلاً همین مسأله، در فلسفه یونانی، هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی به گونه‌ای مطرح شده بود. توجه به جبر تا حدود زیادی ریشه‌های سیاسی دارد. اموی‌ها از اندیشه جبر به عنوان ابزار تسلط بر جامعه، حمایت نموده و در ترویج آن کوشش می‌کردند و آن را مایه بقاء حکومت خود می‌دانستند و از این طریق، توده گرسنه و برهنه را از انقلاب و یورش بر حکومت باز داشتند و آشکارا می‌گفتند: آنچه در جامعه ما می‌گذرد همگی تقدیر الهی است و کسی را جای

اعتراض بر حکم و تقدیر او نیست. اگر سلطه اموی در اشاعه اندیشه جبر موفق بود ولی در برابر آنان، دیگر مسلمانان به دور از سیاست‌های وقت، اندیشه اختیار و آزادی بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری گری انتقاد می‌نمودند. با این اوصاف در خصوص سابقه موضوع جبر می‌توان گفت: «جبر و اختیار از مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف داشته است و از قدیم الایام در میان متکلمین اسلامی مطرح بوده است اما از میان اندیشوران باستان، شاید نخستین کسی که به طور منظم و مفصل بدین بحث درآمده است ارسطو باشد.» (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۸۲) در خصوص جبر بعد از اسلام گفته شده: «در کتب مربوط به ملل والنحل آمده است نخستین کسی که مذهب جبر آورد جهم بن صفوان بود. لیکن در کتب کلامی و غیره، مذهب جبر را به ابوالحسن اشعری نسبت می‌دهند و شاید این انتساب، بدان روست که وی در ترسیخ پایه‌های جبر، جد و جهدی بلیغ ورزید و ادله‌ای فراوان اقامه کرد.» (همان: ۳۸۲) «جهم بن صفوان ترمذی، تمام افعال انسان را غیر ارادی می‌دانست. به نظر وی تنها خداست که می‌تواند عمل کند. انسان نه قدرت دارد نه اراده و نه امکان انتخاب آزادانه، فقط از روی مجاز است که انسان منشأ اعمالش شناخته شده و آنها را به خود نسبت می‌دهد. وی خلق فعل را تابع علت نخستین می‌دانست و انسان را بالتبع و مجازاً دخیل در فعل معرفی می‌کرد.» (بو عمران، ۱۳۸۲: ۲۹)

در این پژوهش، ابتدا به ذکر نمونه‌هایی از کلیات سعدی در موضوع جبر عرفانی و اشعری می‌پردازیم سپس با تحلیل نمونه‌ها تا جایی که امکان دارد سعی در روشن کردن اشتراکات در این موضوع خواهیم داشت.

پیشینه پژوهش:

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، (تاریخ چاپ؟) 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 مختم و قدر ازلی و سعادت و شقاوت ذاتی است.» (محقق، ۱۳۵۱: ۴) (ظهیری ناو، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۴)

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 این که 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) (ظهیری ناو، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵)

بیژن شریفی ناو و شهلا شریفی، مقاله‌ای با عنوان «چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی» نوشته‌اند. نویسندگان این مقاله معتقدند که میزان تأثیر دیدگاه اشعری در محدوده گلستان سعدی نسبت به دیگر آثار او کم رنگ‌تر است و بسیاری از مسائل کلامی نظیر رؤیت خدا، حادث یا قدیم بودن قرآن و عالم، مرتکب گناه کبیره و... ندیده گرفته می‌شود. (ظهیری ناو و شهلا 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 اشعری گری 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)

روش شناسی تحقیق:

نوع روش تحقیق در این پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده؛ یعنی ابتدا با ذکر نمونه‌ها وجود و فراوانی نمونه‌هایی از کلیات سعدی در موضوع جبر عرفانی و اشعری، توجه سعدی به این موضوع اثبات می‌شود و سپس با تحلیل نمونه‌ها تا جایی که امکان دارد سعی در روشن کردن این موضوع داشته ایم که در کدام نمونه سعدی متمایل به جبر عرفانی بوده و در کدام نمونه متمایل به جبر اشعریانه. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای بوده و ابزار گردآوری داده‌ها فیش تحقیقاتی است و روش تجزیه و تحلیل اطلاعات، تحلیل محتوایی و استفاده از استدلالات منطقی می‌باشد.

هدف و سؤال پژوهش:

هدف از این پژوهش، استخراج و تبیین وجوه بارز جبر عرفانی و همچنین جبر برخاسته از مشرب کلامی اشعری سعدی است. سؤال پژوهش عبارت از این است که آیا بین وجوه بارز جبر

برخاسته از عرفان سعدی که بیشتر از طریق مشرب طریقت سهروردیه در آثار او انعکاس یافته و همچنین جبری که برخاسته از مشرب کلامی اشعری سعدی است وجوه اشتراکی وجود دارد؟

مبانی نظری:

بحث‌های کلامی آنچنان که از تواریخ استفاده می‌شود از نیمه قرن اول هجری آغاز شد. در میان بحث‌های کلامی، ظاهراً مسأله جبر و اختیار از قدیمی‌ترین و بحث برانگیزترین پرسش‌ها در سه حوزه فلسفه، کلام و عرفان بوده است که از آن به اسامی متعدد، جبر و اختیار، جبر و استطاعه، جبر و تفویض، خلق افعال، طلب و اراده تعبیر کرده و مورد بحث قرار داده‌اند. این بحث منحصر به اسلام نبوده است بلکه طرح این مسأله نتیجه اعتقاد به توحید و نتیجه اعتقاد به علم و قدرت مطلق خداوند و نتیجه اعتقاد به خلقت آدم و شیطان است چنان که نخست در تورات و بعد در قرآن آمده است. این نظریه از دیدگاه متکلم، این است که قدرت بی کران خدا هر مقدوری را در برمی‌گیرد و در عالم، هیچ مقدوری از قبضه قدرت او بیرون نیست و از دیدگاه فیلسوف، قانون کلی استثناء ناپذیر علیت است که هیچ رویدادی از جمله کردارهای ارادی از دایره شمول آن بیرون نیست. عارفان نیز با تأکید بر مسأله وحدت وجود، خداوند را به عنوان خالق انسان و افعال او به شمار می‌آورند و ضمن گرایش به جبر تصریح می‌کنند که انسان مطلقاً مجبور است. به طور کلی از دیدگاه عرفا، «جبر، دیدن مسبب الاسباب است و لاغیر؛ زیرا در این افق اعلی، سببیت و علیت به تشان باز می‌گردد و جمیع ممکنات و موجودات؛ جنبه مرآت‌ی پیدا می‌کنند و فقط فعال مایشاء بودن حضرت حق را باز می‌تابانند. عرفا این نگرش را از تعالیم قرآن کریم آموخته‌اند چرا که در آیاتی بسیار از مصحف شریف، همه امور هستی مستقیماً مستند شده است به قدرت و مشیت الهی، نظیر آیاتی که نزول باران را رأساً به فعل خداوندی منسوب می‌دارد و علل و اسباب طبیعی و جوی را واگو نمی‌کند. همین طور هدایت و اضلال را به مشیت الهی نسبت می‌دهند. البته این بدین معنی نیست که مطلقاً دخالت علل و اسباب طبیعی را نفی کند بل در دسته‌ای دیگر از آیات نقش طویل‌ه علل و اسباب را یادآور شده است.» (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۸۳)

«اشاعره معتقد به جبر هستند و لذا به ایشان قدریه می‌گویند یعنی به قدر و تقدیر معتقدند. بر طبق نظر اشاعره، همه اعمال انسانی، مخلوق و معلول خداست و آدمی اختیار ندارد. اشاعره معتقدند که قول به اختیار و فاعلیت انسان در واقع نفی توحید الهی یعنی شرک است.» (کوششی، ۱۳۹۲: ۳۴) اشاعره فقط خداوند را قادر و خالق و علت می‌دانند و چون عقل را از شناسایی راستین قاصر می‌دانند در نتیجه در مورد اصول اخلاقی نیز همین عقیده را دارند یعنی بر طبق اشاعره، خوب و بد یا صحیح و قبیح، صرفاً توسط اراده خدا تبیین می‌شود یعنی خوب و بد، اموری عینی و مطلق که

توسط عقل قابل شناسایی باشند نیستند. اشاعره می‌گویند: «خداوند متعال همه امور و افعال را اراده می‌کند خواه نیکو باشد یا قبیح، و شرّ باشد یا خیر، و ایمان باشد یا کفر؛ زیرا او به وجود آورنده و خالق همه موجودات است پس اراده کننده تکوین و ایجاد همه اشیاء خواهد بود.» (مصطفوی و فاضل مقداد، ۱۳۷۰: ۱۰۱) برخلاف اختیار گرایی، توجه به جبر و همه گیر شدن آن تا حدود زیادی ریشه‌های سیاسی دارد. «دستگاه حکومتی بنی امیه، از همان آغاز غصب خلافت از جبرگرایی حمایت می‌کردند. آنان از این طریق می‌کوشیدند تا ثابت کنند آنچه در جنگ صفین اتفاق افتاد و موجب انتقال خلافت به آنان گشت امری الهی و محتوم بوده و خواست خدا، عامل رقم خوردن آن نتیجه شده است. آنان با توجه به جبر و ترویج اندیشه تسلیم مطلق در برابر سرنوشت، خلافت غصبی خود را توجیه کرده و به آن مشروعیت می‌بخشیدند.» (مشکور، ۱۳۶۸: ۲۴)

«آنها کسانی را که با این اندیشه مخالفت می‌ورزیدند اعدام می‌کردند. غیلان دمشقی و معبد جهنی به دلیل آن که انسان را آفریننده سرنوشت خود و افعال خود می‌دانستند و تفویض را ترویج می‌دادند توسط آنها اعدام شدند.» (بدوی، ۱۳۸۹: ۱۲۵-۱۲۶)

گروهی دیگر از متکلمین اسلامی، که معتزله و امامیه باشند طرفدار آزادی و اختیار هستند و اولین کسی که این نظریه را اظهار کرد مغبد جهنی عراقی و غیلان دمشقی بودند که در زمان هشام بن عبدالملک زندگی می‌کردند. این گروه دو دسته شده‌اند:

الف- برخی همانند ابولحسن بصری می‌گویند: علم به این که ما انسان‌ها فاعل افعال اختیاریه خود هستیم و جبری در کار نیست از ضروریات و بدیهیات است و مافوق استدلال است.

ب- گروهی دیگر همانند جبائیان می‌گویند: علم به این مطلب نظری و استدلالی است. «در مقابل، بنی امیه از کسانی که تفکر جبری داشتند حمایت می‌کردند. از این افراد می‌توان به جهم بن صفوان و جعد بن درهم اشاره کرد که مورد عنایت آنها بودند.» (معروف الحسینی، ۱۳۸۸: ۲۴)

گروه دیگر کلامی، ماتریدیه است که اندیشه آنان در این باره بین اشاعره و معتزله است. یعنی آنان بر این باورند اگرچه انسان مختار مطلق نیست ولی خداوند اختیار لازم را برای انجام فعل به او عطا کرده است. از نظر آنان فعل واحد به دو فاعل استناد دارد و برای این استناد به نظریه کسب قائل شده‌اند.

ریشه اصلی این دوگانگی و اختلاف‌ها در بین اهل جبر و اهل اختیار و قدر، درقرآن است. «مشیت نافذ خداوند و تقدیر ازلی و قدرت نامتناهی او از یک سو و اختیار انسان و آزادی عمل او از سوی دیگر، به طور مساوی در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است.» (شریف، ج ۱، ۱۳۸۹: ۳۵۸) به

طوری که نمی‌توان موضع صریح قرآن را در این مورد به دست آورد. به نظر اشاعره، انسان در خلق فعل هیچ قدرتی ندارد. تنها قدرتش محدود به کسب فعل است. کسب انسان، متوجه ساختن اراده خود به سمت انجام یک فعل پسندیده یا ناپسند است. در واقع وقتی که انسان اراده عملی را می‌کند خداوند قدرت انجام آن عمل را در وی خلق می‌کند. اشاعره اختیار انسان در انجام فعلش را تابع اراده اش قرار می‌دهند نه قدرت او.

«جبر این است که همه افعال و اعمال را از بندگان نفی کرده، همه را به خدا نسبت داد. دو نوع جبریّه وجود دارند: یکی جبریّه خالص که بندگان را دارای هیچ اختیار و قدرتی بر هیچ عملی نمی‌داند و دیگری جبریّه متوسط که بندگان را دارای قدرت می‌داند اما قدرت آنان را به هیچ وجهی مؤثر نمی‌داند ولی کسانی که بندگان را دارای قدرت و آن قدرت را به وجهی مؤثر می‌داند و آن را کسب می‌نامند هرگز از جبریّه به شمار نمی‌آیند.» (احمدیان، ۱۳۹۱: ۴۱۲) یکی از فرق کلامی که جزء جبریّه است فرقه کلامی اشاعره است. البته اشاعره در نظریه جبر به جبریّه متوسط معروفند یعنی برای بنده در فعل خود اثبات کسب می‌کنند به این معنی که فاعل اعمال انسان خداست ولی افعال او از طریق بندگان ظهور می‌کند و این جریان، کسب یا اکتساب نام دارد.

جبر با تمثیل و تفصیل بیش‌تر، عبارت است از این که انسان قادر بر هیچ عملی نمی‌باشد و به استطاعت و توانایی موصوف نمی‌گردد و در همه کارهایش فاقد قدرت و اراده و اختیار می‌باشد و باری تعالی حرکات و اعمالی را که در انسان‌ها می‌آفریند مانند حرکات و اثراتی است که آنها را در جمادات می‌آفریند و به صورت مجاز به آنها نسبت داده می‌شوند. زرین کوب در کتاب سرّ نی معتقد است: «جبر تا آنجا که قدرت حق را بلامنازع و فعل وی را منزّه از شرط و قید می‌سازد و هر چه را با این قدرت و سلطه نامحدود بلاشرط معارض باشد نفی می‌کند جبر محمود است و آنجا که به سقوط جهد و تکلیف و نفی امر و نهی و حشر و بعث منجر شود جبر مذموم. اما نفی قدرت از انسان در واقع جبر نیست. ادراک مفهوم جبری حق است و هر چند، عجز انسان را بهانه استنکاف از جهد و عمل کردن نوعی کفران نعمت است باری احساس این عجز و زاری، حاکی از توجه به قدرت نامحدود جبری حق هم هست و پیداست که قدرت حق تا وقتی هرچه جز اوست در مقابل آن عاجز نباشد در مفهوم کامل خود به تصور در نمی‌آید و در قرآن هم (اشارات مَارَمِيَتٍ اِذْ رَمِيَتٍ) در واقع به همین معنی ناظرست.» (زرین کوب، ۱۳۸۳، ۵۸۸) با این طرز تلقی پیداست که آنچه عارف از مفهوم عجز خویش و قدرت حق ادراک می‌کند معیت با حق و استهلاک عاشق در اراده و مشیت معشوق است و البته این طرز تلقی را که خاص عارفان و اولیاء حق است و تمامت آن شوق و رضاست با جبر عامه که متضمن الجاء و اکراه در فعل و ترک است نباید اشتباه کرد که اختیار و

جبر ایشان چیز دیگر است.

از مشهورترین مدارس زنجیره‌ای نظامیه، مدرسه نظامیه بغداد بود که با حمایت ویژه وزیر بزرگ، به زودی از چنان آوازه‌ای در جهان اسلام برخوردار گردید که دانشجویان را از نقاط گوناگون به سوی خود جلب می‌نمود. در کنار مزایایی از قبیل خوراک، پوشاک، خوابگاه و کمک هزینه تحصیلی بنا بود سررشته امور حساس دولتی و علمی همچون وزارت، قضاوت، ریاست مذهبی و فتوا و وعظ به این دانشجویان سپرده شود همین امر بسیاری را به بغداد کشاند که یکی از آنها سعدی بود. با توجه به این که شرط ورود به نظامیه، حتی در حد خدمتگزار و دربان، پیروی از مذهب شافعی بود می‌توان به مذهب سعدی نیز پی برد. بنابراین در این که سعدی درس خوانده نظامیه بوده و تحت تأثیر اندیشه‌های طریقت سهروردیه از طریق شیخ شهاب الدین عمر سهروردی بوده شک نمی‌توان داشت:

مقامات مردان بمردی شنو	نه از سعدی، از سهروردی شنو
مرا شیخ دانای مرشد شهاب	دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در جمع بدین مباح	دویم آنکه در نفس خودین مباح

(کلیات: ۲۵۹)

بیان نمونه‌ها و تحلیل داده‌ها:

«عرفان با توجه به چهار بعد ارتباط، تقرب، اتصال و اتحاد، از پیوند و وابستگی انسان با خود، جهان و خدا بحث می‌کند. در وادی عرفان، همه چیز خداست و هر چه می‌خواهد با اراده و خواست خود انجام می‌دهد لذا عرفان در معنای کلی و عام خود ارتباطی تنگاتنگ با مسأله جبر و اختیار دارد. پیوند عشق عرفانی با بحث غامض جبر و اختیار پیوند علت و معلولی است زیرا در مبادی عرفان عاشقانه، سالک از مسیر اختیار به میدان سلوک وارد می‌شود و با تحمل رنج، عبادت و حرکت در راه بندگی که آن هم به اختیار او، ولی در طول اراده خداوند است. از عنایت، اشراق و تجلی حق بر دل خود بهره مند می‌شود و به مقام معیت می‌رسد. آنجاست که در انتهای طریقت، اختیار از او سلب و در اختیار حق محو و به فنا فی الله نائل می‌شود. به سخن دیگر، این نوع جبر در بالاترین مرحله سلوک و طریقت عارفانه - عاشقانه تجلی می‌یابد به گونه‌ای که برتر و بالاتر از اختیار قرار می‌گیرد.» (اسماعیل پور، ۱۳۹۴: ۴-۳) از دیدگاه عارفان، نهایت مرتبه کمال، فنا شدن خواست و گزینش انسان در گزینش و خواست خداوند است. مشرب عرفانی سعدی، وحدت شهود است یعنی غیر حق تعالی چیزی در جهان موجود نیست و تنها وجود حقیقی ذات احدیت می‌باشد.

سعدی در بوستان در ذیل «گفتار در معنی فنای موجودات در معرض وجود باری» می‌گوید: بر عارفان، جز خدا هیچ موجودی دارای هستی نیست بلکه هستی، مختص خدا و نام‌های اوست هستی‌های دیگر در حقیقت، هستی او است و در همه هستی جز خدا، کسی صاحب «وجود» نیست و در همه اجزای جهان، آنچه در حقیقت وجود دارد خدا است و این نکته را عارف به خوبی ادراک می‌کند. خدا واجب بالذات است و همه ممکنات، مخلوق و مقهور قدرت حق تعالی هستند و به باور سعدی، همه عالم وجود، کمتر از آنند که در برابر وجود حق تعالی دم از هستی زنند:

که هامون و دریا و کوه و فلک پری و آدمیزاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستی اش نام هستی برند
(کلیات: ۲۹۰)

خدا از جهان متعالی است به نحوی که کاملاً پنهان است و بلکه غیب الغیوب است و در عین حال، در همه موجودات حلول و ظهور دارد به طوری که غیر از خدا چیز دیگری ظاهر نیست. در حقیقت فاعل حقیقی و اصلی آن خداوند است. از دیدگاه عرفا همه کارها و فعل‌ها و اعمال به حضرت باری تعالی مربوط است و این گونه نیست که او فقط در ذات و صفات اول باشد بلکه در همه احوال یگانه اول است. «عارفان، بویژه با تأکید بر مسأله وحدت وجود و با تصریح بدین معنا که «لَیسَ فِی الدَّارِ غَیْرُهُ دِیَّارٌ»، و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (حدید/۵۷/۳)، خداوند را به عنوان یگانه آفریدگار، خالق انسان و افعال او نیز به شمار می‌آورند زیرا که «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات/۹۶)». (جامی، ۱۳۵۸: ۳۹-۴۰) در متون عرفانی، علاوه بر دیدگاه خاص عرفانی که برداشت ذوقی و شهودی عارفان را بیان می‌کند رد پای نگاه کلامی هم مشاهده می‌شود. عرفان بیش‌تر با جبر سنخیت دارد. در عالم عرفان بیش‌تر از همه چیز، از قدرت لایزال خداوند و بی‌نیازی وی از عبد و کارهای او حرف به میان می‌آید. در اندیشه عرفا، بی‌نیازی و قهاریت خداوند به اندازه‌ای است که انسان قادر نیست در مقابل ذات بی‌مانند او برای خود اختیار و وجودی قائل باشد زیرا که داشتن اختیار برابر است با اعلام وجود کردن و این چیزی است که متصوفه عموماً تلاش دارند آن را از خود بزدایند و به عالم بی‌وجودی و لامکانی وارد شوند که در آن اثری از دوگانگی وجود ندارد و هرچه هست او است و دیگر هیچ. عرفا به حکم «یحبههم و یحبونه» معتقدند که عشق امری ذاتی و ازلی است و زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت. در ادبیات ما اغلب بدون اشاره به آیه و حدیثی از ازلی بودن عشق یاد می‌شود که بسی دلنشین‌تر از مباحث خشک و تئوریک عرفانی است زیرا خدا را شایسته عشق معرفی می‌کند و عشق را رشته‌ای نامرئی میان بنده و حق می‌داند که

بی اراده انسان در دل او نهاده شده است. برخی از عرفا از لفظ جبر در این مورد استفاده کرده‌اند و اینکه هیچ کسب را درو راه نیست و به قول جامی: «اختیار ازو و از ولایت او معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نبرد.» و البته این جبر از آن است که عاشق اراده خویش را در اراده دوست فانی کرده و دیده به دیدار دوست باز کرده و به جبری فراتر از اختیار دست یافته؛ یعنی او به کسی که از او به خودش آشناتر و مهربان‌تر است تسلیم شده، لذا این جبر، عین معیت با حق است و چون جبر عامه نیست عامه را نرسد که در آن اظهار نظر کنند. فرمانروایی خدا بر مبنای قاهریت بر ملک هستی است که هرچه را بخواهد به انجام رساند به تعبیری فعل ما یشاء است. سعدی همانند هزاران طلبه ای که در مدارس علمی حوزه‌های اسلامی تربیت شده بودند پیرو مکتب کلامی اشعری شد و مانند آنها فلسفه و عقل بشر را عامل گمراهی و انحطاط می‌دانست. در مقابل کاملاً بر شرع متوسل شد و در هر امری تابع قرآن و حدیث بود. «بنده سالک تا وقتی که مرتبه معیت حق را شهود نکرده در خود احساس نوعی اختیار می‌کند اما همین که بدان مقام رسید و در هستی مطلق فانی شد دیگر خود را صاحب اختیار نمی‌داند. همه افعال آدمی حتی قوه اختیار او بسته به مشیت الهی است و چون آدمی به مقام جباریت الهی درنگرد به عجز و هیچ بودن خود واقف می‌شود.» (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۸۵-۳۸۶) در عدم تناقض مشیت الهی با اختیار انسان می‌توان گفت اینکه خداوند، فعل مایشاء است از این روست که تو در جهت رضای او بکوشی نه آنکه دست روی دست بگذاری و هیچ تلاشی نکنی. این مطلب که اشاعره خداوند را فعال مایشاء می‌خوانند و همه چیز، حتی انجام فعل انسان را در محدوده قدرت او وارد می‌سازند و انجام هیچ فعلی را از جانب خداوند مکروه و ناجایز تلقی نمی‌کنند با عقاید و نظرات صوفیه سازگارتر است.

چه کند بنده که گردن ننهد فرمان را؟ چه کند گوی که عاجز نشود چوگان را؟

(کلیات: ۴۱۷)

ما سپر انداختیم، گردن تسلیم پیش گر بکشی حاکمی ور بدهی زینهار

(همان: ۵۱۹)

گر کند روی به ما یا نکند، حکم او راست پادشاهیست که بر ملک یمن می‌گذرد

(همان: ۴۷۶)

وقتی پای مباحث عرفان عاشقانه و کشف و شهود و در نهایت، مبحث وحدت وجود به دنیای عرفان باز می‌شود دیگر هرچه هست جبر است و هرچه هست فعل حق و حق است و دیگر بنده و فعلش رنگ و بوی عینیت خود را از دست داده و محو در فنای توحید است. علامه همایی در تأیید

این مطلب می‌گوید: «از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی، که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی ببینند و حقیقت «کل شیء هالک الا وجهه» (القصص: ۸۸) را به عیان مشاهده کنند و همچنین با منطبق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آن را به درجه عین الیقین و حق الیقین دریافته باشند دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشری اثری نیست بلکه هر چه هست اثر حق و فعل حق است. (همایی، ۱۳۸۱: ۹۶)

«گفتنی است که عرفا اغلب جبری‌اند و انسان را در افعالش مجبور می‌دانند و در عین حال تأکید می‌کنند که مقصود این نیست که انسان مطلقاً مجبور است و او به هیچ وجه اختیار ندارد بلکه افعال او بیش‌تر به اختیار است و لکن اختیار او به اضطرار، و انسان مجبور به اختیار است.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴۱۰) صوفیه در مباحث کلامی از کلام اشعری تأثیر پذیرفته‌اند و حکایت‌های فراوان و اقوال زیادی دال بر جبری بودن تفکر صوفیه در بیان آنها مشاهده می‌شود. «انسان در کردارهای ارادی خود، هیچ توانایی ندارد و از آنجا که در پهنه هستی موجود مستقل حقیقی جز خدا نیست و مؤثر حقیقی جز او نمی‌توان یافت، که «لا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»، و نیز از آنجا که آفریدگار خلق و خالق کردارهای آنان نیز اوست دیگر قدرت و اراده و اختیار انسان هیچ معنایی نخواهد داشت. عرفا، خداوند را به عنوان یگانه آفریدگار، خالق انسان و افعال او به شمار می‌آورند.» (و یکی فقهه زیرا که «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) «به نظر ابن عربی انسان مختار است اما در اختیارش مجبور است.» (ابن عربی، بی تا: ۴۰۵)

قشیری از زبان احمد بن یحیی الجلاء نقل می‌کند که: «هر کسی مدح و ذم به نزدیک او برابر گردد زاهد بود و هر که بر فریضه‌ها ایستد به اول وقت، عابد بود و هر که فعل‌ها همه از خدای بیند موحد بود. (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۵)

همه چیز در ید قدرت و مشیت خداست و اگر کسی به قرب حق نائل آید و دولت جاودان و عزت ابدی به دست آورد و یا به بعد و معصیت و شومی مرگ دچار آید همه به دست خداست «تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدِلُّ مَنْ تَشَاءُ» عزیز می‌کنی هرکسی را که بخواهی و خوار می‌گردانی هرکس را که بخواهی. سعدی به سنت جبرگرای اشعری پایبند است. وی قهر و جبر الهی را در همه جا ساری و جاری می‌داند. در تفکر عرفانی سعدی، تمام لحظات سالک محو در قدرت لایزال خداوند است در نظر او تقدیر، بازیگر اصلی نظام عالم است و دنیا را آن گونه که می‌خواهد اداره می‌کند. در زیر سلطه تقدیر همه چیز رنگ و بوی جبر دارد. با این اوصاف، تسلیم شدن یعنی خود را در اختیار کسی گذاشتن، یعنی اراده خود را در اراده دیگری حل کردن و در مقابل او بی اراده بودن، یعنی در

مقابل کسی بی اختیار بودن و در نهایت، یعنی مردن در دیگری. عارف همه وجودش عشق به حق می‌شود و تسلیم حق می‌شود و مرده در وجود حق می‌شود.

گر بخوانی، پادشاهی؛ و بر برانی بنده ایم رای ما سودی ندارد تا نباشد رای تو
ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را نفس ما قربان توست و رخت ما یغمای تو
(کلیات، ۵۹۱)

سعادت و شقاوت انسان به اراده و خواست خداوند است. اگر خواست خداوند بر این بوده که انسان در دنیا سعادت‌مند باشد سعادت‌مند خواهد بود و اگر شقاوت را برای انسان خواسته، انسان بدون شک شقاوت‌مند خواهد بود. پس سعادت و شقاوت انسان به اختیار او نیست بلکه ازلی است. یکی از اصول مهم عرفانی و کلام اشعری عقیده به قضای محتوم و قدر ازلی و سعادت و شقاوت ذاتی است و اینکه بندگان در اعمالشان مجبور هستند بنابراین سرنوشت تعیین شده و خوشبختی و بدبختی و حتی خوبکاری و بدکاری هرکس از قبل برایش نوشته شده است و انسان نمی‌تواند تغییری در آنها بدهد. قضا و قدر از زیرشاخه‌های جبر و اختیار است که فلاسفه و حکما در طی قرون در این مورد به بحث و مناظره نشسته‌اند. از نظر اشاعره، قضا امری محتوم است و آنان معتقدند که سرنوشت همه موجودات از ازل مشخص گردیده است و امکان تغییر آن وجود ندارد و بی شک در زمان تعیین شده به وقوع می‌پیوندد. سعدی بر این باور است که قبل از آن که انسان متولد شود و پا به عرصه هستی بگذارد بخت و اقبال خوب یا بد او رقم خورده است و او هیچ دخالتی در تعیین بخت و اقبال خود ندارد. کوشش و تلاش انسان برای رسیدن به مقصود و هدف در صورتی که بخت و اقبال یاری نکند بی فایده است و سرانجام مبارکی ندارد. اهمیت فراوانی که در عالم عرفان به احادیثی از قبیل «جفّ القلم بما هو کائن» (فروزانفر، ۱۳۸۷، ۱۴۹) و «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن إن شاء لأثبتته و إن شاء لأزاعه» (همان: ۳۳) قائل می‌شوند خود گواه بر جبرگرا بودن تفکر عامه عرفا می‌باشد. بر مبنای تعبیر عرفانی، همه چیز بر اساس قضای الهی می‌گردد. «معنی جفّ القلم این است که سرنوشت هر انسانی از پیش نوشته شده است پس هر کاری که انسان می‌کند از خود نیست.» (سیاح زاده، ۱۳۹۴، ۳۸۷) سعدی اعتقاد دارد که سعادت و شقاوت مردمان در روز ازل معلوم شده و سرنوشت هرکس پیش از آمدنش به این جهان مشخص شده است در این صورت انسان در اعمال خود اختیاری ندارد:

پیش از من و تو بر رخ جانها کشیده‌اند طغرای نیکبختی و نیلِ بد اختری

آن را که طوق مقبلی اندر ازل خدای روزی نکرد، چون نکشد غلّ مدبری؟
(کلیات، ۷۵۴)

به بدبختی و نیکبختی قلم بگردید و ما همچنان در شکم
نه روزی به سرپنجگی می‌خورند که سرپنجگان تنگ روزی ترند
بسا چاره دانا به سختی بمرد که بیچاره گوی سلامت ببرد
(همان: ۳۲۷)

هجویری در آغاز کشف المحجوب معتقد است که این بندگان، صلاح کار خود را نمی‌دانند و باید در مقابل قضای الهی تسلیم شوند و می‌گوید: «پس چون بنده بداند که خیریت امور اندر کسب و تدبیر وی بسته نیست که صلاح بندگان، خداوند تعالی بهتر داند و خیر و شرّی که به بنده رسد مقدّر است. جز تسلیم چه روی باشد مر قضا را و یاری خواستن از وی؟ تأثیر نفس و امارگی آن از بنده دفع کند اندر کلّ احوال وی و خیریت و صلاح وی را بدو ارزانی دارد. (هجویری، ۱۳۷۵: ۲-۳)

و آن میسر شود به کوشش و رنج که قضا بخشد و قدر خواهد
دختر اندر شکم پسر نشود گرچه بابا همی پسر خواهد
(کلیات: ۸۲۵)

آن را که طوق مقبلی اندر ازل خدای روزی نکرد چون نکشد غلّ مدبری
(همان: ۷۵۴)

«سعدی بشر را محکوم سرنوشت مقدری معرفی می‌کند که مجال هیچ گونه تغییر و تبدیلی ندارد بنابراین به جای شکوه و شکایت از خداوند یا تلاش برای دگرگون کردن اوضاع، باید تسلیم حق و بلکه راضی به رضای او باشد و گفتار و کردارش را از آلودگی شرک بپیراید تا از برکت اخلاص برخوردار گردد.» (یزدان پرست، ۱۳۹۳: ۱۰۵۴)

گویند: بکوش تا بیابی می‌کوشم و بخت یاورم نیست
قسمی که مرا نیافریدند گر جهد کنم، میسرم نیست
با بخت جدل نمی‌توان کرد اکنون که طریق دیگرم نیست
(کلیات: ۶۵۳-۶۵۴)

به روز اجل نیزه جوشن دزد زپیراهن بی اجل نگذرد

که را تیغ قهر اجل در قفاست برهنه ست اگر جوشنش چندلاست
ورش بخت یاور بود، دهر پشت برهنه نشاید به ساطور کشت
(همان: ۳۲۵)

سعدی به تقدیر معتقد است و جبرگرایی طبیعت اندیشه کلامی اوست، از دیدگاه او مبارزه با سرنوشت نشانه بی خردی است لذا اقبال و ثروت به دانایی و کاردانی نیست و دانش بر روزی کسی نمی افزاید. اینها همه بسته به خواست خداست و ما چاره‌ای جز قبول و تسلیم نداریم.

اگر دانش به روزی در فزودی ز نادان تنگ روزی تر نبودی
به نادانان چنان روزی رساند که دانا اندر آن عاجز بماند
بخت و دولت به کاردانی نیست جز به تأیید آسمانی نیست
اوفتاده ست در جهان بسیار بی تمیز ارجمند و عاقل، خوار
(همان: ۶۸)

گر پیر مناجات است، ور رند خراباتی هر کس قلمی رفته ست، بر وی به سرانجامی
(کلیات: ۶۳۴)

یکی از بخت، کامران بینی دیگری تنگ عیش و کوتاه دست
آن در آن چاه، خویش‌تن نفتاد وین بر این تخت، خویش‌تن نشست
تاج دولت، خدای می‌بخشد هر که را این مقام و رتبت هست
لاجرم خلق را به خدمت او کمر بندگی بباید بست
(کلیات: ۸۱۳)

سعدی در بوستان پس از ذکر مقدمه‌ای در بیان قهر و غلبه اراده حق تعالی بر همه اجزای هستی و بیهوده بودن تلاش و کوششی که موافق تقدیر نباشد حکایت یار جنگاور اصفهانی خود را بازگو می‌کند که در عین جوانی، پیر و سفید موی و خمیده شده بود چرا که به قول او:

ولی چون نکرد اخترم یاوری گرفتند گ‌ردم چو انگشتری
چه زور آورد پنجه جهد مرد چو بازوی توفیق یاری نکرد؟
چو طالع ز ما روی بر پیچ بود سپر پیش تیر قضا، هیچ بود
(کلیات: ۳۲۴-۳۲۵)

حکایت تیر انداز اردبیلی هم داستان دیگری در همین موضوع است که با وجود نیروی شگرف، گرفتار «نمد پاره پوشی» می‌شود و به بند می‌افتد و پس از اندیشه درمی‌یابد پیروزی و شکست به زورمندی و ناتوانی نیست بلکه به بخت و اقبال یا همان خواست و اراده خداست.

به روز اجل نیزه جوشن درد زیبراهن بی اجل نگذرد
 که را تیغ قهر اجل در قفاست برهنه ست اگر جوشنش چندلاست
 ورش بخت یاور بود، دهر پشت برهنه نشاید به ساطور کشت
 (کلیات: ۳۲۵)

سعدی معتقد است که سعادت و شقاوت افراد، ذاتی است و حکم تقدیر از روز ازل، خوب و بد را رقم زده و نیکی و بدی ذاتی و فطری است که این هماهنگی با «السعيد من كتب فی بطن امه سعیدا و الشقی من كتب فی بطن امه شقیاً».

اگر خدای نباشد ز بنده‌ای خشنود شفاعت همه پیغمبران ندارد سود
 قضای «کن فیکون» است حکم بار خدای بدین سخن، سخنی در نمی‌توان افزود
 نصیب دوزخ اگر طلق بر خود انداید چنان درو جهد آتش که چوب نفت اندود
 قلم به طالع میمون و بخت بد رفته ست اگر تو خشمگنی ای پسر، و گر خشنود
 سعادت‌تی که نباشد، طمع مکن سعدی که چون نکاشته باشند، مشکل است درود
 قلم به آمدنی رفت، اگر رضا به قضا دهی، و گر ندهی، بودنی بخواهد بود
 (همان: ۷۹۲)

نیز در بوستان گوید:

کلاه سعادت یکی بر سرش گلیم شقاوت یکی در برش
 (همان: ۲۰۲)

در «حکایت کرکس با زغن» می‌خوانیم که کرکس از جایی بسیار بلند دانه‌ای را می‌بیند و چون فرود می‌آید به دام می‌افتد. زغن می‌گوید: «دانه دیدن چه سود» که دام را ندیدی؟ کرکس گفت: «نباشد حذر با قدر سودمند».

گرت صورت حال بد یا نکوست نگارنده دست تقدیر، اوست

در این نوعی از شرک پوشیده هست که زیدم بیازرد و عمروم بخشست
گرت دیده بخشد خداوند امر نیننی دگر صورت زید و عمرو
(همان: ۳۲۹)

سعدی، آدمی را همچون کبکی در «سرپنجه شاهین قضا» گرفتار می‌داند و او را به تسلیم محض و «رضا به داده» و حکم خداوند فرا می‌خواند زیرا او خواسته است برخی مؤمن و برخی کافر باشند و برخی سیاه و زشت و برخی سپید و زیبا، فقیر یا غنی، خوشبخت یا بدبخت باشند. برپایه همین نگرش، چون «مقدر است که از هرکسی چه فعل آید»، «به سعی ماشطه اصلاح زشت نتوان کرد»:

اگر خدای نباشد ز بنده‌ای خشنود شفاعت همه پیغمبران ندارد سود
قضای «کن فیکون» است حکم بار خدای بدین سخن، سخنی در نمی‌توان افزود
نصیب دوزخ اگر طلق بر خود انداید چنان درو جهد آتش که چوب نفت اندود
قلم به طالع میمون و بخت بد رفته‌ست اگر تو خشمگنی ای پسر، و گر خشنود
سعادتت که نباشد، طمع مکن سعدی که چون نکاشته باشند، مشکل است درود
قلم به آمدنی رفت، اگر رضا به قضا دهی، و گر ندهی، بودنی بخواهد بود
(همان: ۷۹۲)

در اندیشه عارفان و بلکه در نگرش سنتی متدینان، همه مخلوقات آفریده خدا هستند: «الله خالق کل شیء» (رعد/۱۶) و او که «احسن الخالقین» است (مؤمنون/۱۴) همه چیز را زیبا آفریده است: «الله احسن کل شیء خلقه» (سجده/۷) پس همه هستی و موجودات، زیبا و در اوج کمال خود هستند. عارفان تأکید دارند که همه ارکان عالم بر اساس خیر و جمال و حُسن آفریده شده و بر اساس حدیث شریف «ان الله جمیل و یحب الجمال»، حسن نظام عالم از جمال حق است:

همه عالم جمال طلعت اوست تا که را چشم این نظر باشد
(کلیات: ۴۸۰)

«عرفا معتقدند نظام عالم، نظام احسن و عادلانه است و شرّ و ظلمی در آن راه ندارد چون اولاً: شرور امور عدمی بوده یا از امور عدمی منتزعت و جاعلی ندارند و طبعاً از مظاهر تجلی حق تعالی نیز نیستند. ثانیاً در مورد تفاوت‌ها، تزاخم‌ها و برخوردها، اگر نظام عالم بر طبق نظام احسن باشد پس هر شیئی خصوصیات خود را وامدار عین ثابت خویش است چرا که ظهور مطلق بر مقیدات بر حسب ظرفیت و قابلیت آنها رخ می‌دهد. پس در واقع افاضه حق و ظهور موجودات به تبع عین

ثابت آنها واقع می‌شود. به بیانی دیگر هر موجود دو وجه دارد که هر کدام منسوب به جنبه‌ای در حق تعالی و عالم ربوبی است. ۱- جنبه «وجود ربطی و مظهریت» موجودات که اصل ظهورشان منسوب به ذات و فیض باری تعالی است و این جنبه خیر و منشأ خیر است. ۲- جنبه «ماهیت و ذات» آنها که جنبه تخالفشان با یکدیگر و نفسیت هر کدام منشأ نقایص و شروری است که در مظاهر رخ داده است.» (بختیار، ۱۳۸۸: ۱۱۵)

خداوند در کارهایش مجبور نیست اصلح را کند بلکه بنا بر قادر بودن خود، در کارهایش آزاد مطلق است و در ملک خود، آن گونه که بخواهد عمل می‌کند. فرض داشتن و باور به رعایت اصلح، قدرت خدا را محدود می‌سازد و این در شأن تعالی خداوند نیست. (شریف، ج ۱، ۱۳۸۹: ۳۳۴)

تمام کارهایی که از خداوند صادر می‌شود، چه به صورت حقیقی و چه با کسب انسان، بنا به حکیم بودن خداوند، نمی‌تواند قبیح باشند. قبیح آن نیست که عقل حکم دهد بلکه قبیح هر آن چیزی است که شرع به آن حکم کند. خداوند با حکمت بالغه اش، انجام قبیح را از بندگانش نهی می‌کند به آن علت که تمام کارهای خداوند طبق حکمت او و مطابق علم و اراده او صورت می‌گیرند نمی‌توان در کارهای الهی ظلم و قباح مشاهده کرد. (اسفراینی، بی تا: ۱۴۴)

اشاعره با بزرگ کردن صفت «حکیم» برای خدا انجام شرّ و قبیح را از خداوند رد می‌کند. در واقع تفاوت دیدگاه اشعری و معتزله در آن است که اشاعره تمام کارهای خداوند را حکیمانه می‌دانند، اما معتزله و امامیه بر آن هستند که خداوند هر آنچه را حکیمانه است انجام می‌دهند. (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۳)

شیخ مفید هم رعایت اصلح را برای خداوند واجب می‌داند، به نظر وی: «تا زمانی که بندگان مکلف باشند خداوند اصلح آنها را رعایت می‌کند و غیر آن را انجام نمی‌دهد، چه در دین آنها و چه در دنیای آنها.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۶)

اشاعره خلق شرّ را به خداوند نسبت می‌دهند و قائل به آن هستند که هرچه در دنیا رقم می‌خورد، چه نیک و چه بد، همگی تحت علم و اراده خدا می‌باشد. اشعری در کتاب اللمع، خداوند را خالق جور می‌داند.» (اشعری، بی تا: ۷۹)

اما در عین حال او بر این نکته تأکید می‌کند که نمی‌توان به خدا جائر گفت چرا که وی جور را برای بندگانش خلق می‌کند نه برای خود که به آن متّصف گردد.

خداوند است که شرّ را برای بندگان خلق می‌کند. اشاعره و ماتریدیه خلق شرّ توسط خداوند را عین عدل می‌دانند. از نظر آنها خدا نمی‌تواند ظالم باشد چرا که ظالم کسی است که در ملک دیگری تصرف می‌کند. خداوند در ملک خود تصرف می‌کند بنابراین نمی‌توان کارهای خدا را حمل بر ظلم

کرد

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 هرکس 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.» (ظهیری ناو، ۱۳۸۷: ۵۷) 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 نهد تاج بخت	یکی را به خاک اندر آرد ز تخت
گلستان کند آتش بر خلیل	گلیم شقاوت یکی در برش
گر آن است منشور احسان اوست	گروهی بر آتش برد ز آب نیل
	ور این است توقیع فرمان اوست

(کلیات: 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 اگر چه با عدل به تعریف ما هم خوانی نداشته باشد باز هم عین عدل است و بشر چاره‌ای جز گردن نهادن و تسلیم در برابر تصمیم حق ندارد چرا که هر آنچه خداوند متعال انجام می‌دهد عین عدل است لذا در مقابل تمام خواست و مشیت الهی باید سرتعظیم فرودآورد:

سر قبول ببايد نهاد وگردن طوع که هرچه حاکم عادل کند نه بیداد است

(همان: ۷۰۷)

سعدی نیز به مانند مولانا «هدایت و اضلال را به مشیت الهی نسبت می‌دهد. نیز خنداندن و گریاندن را به خدا منتسب می‌دارد و نیز قبض و بسط ارزاق و تقسیم اسباب معاش و اختلاف سطوح زندگی را به خدا نسبت می‌دهد. البته این شیوه بیانی قرآن کریم بدین معنی نیست که مطلقاً دخالت علل و اسباب طبیعی را نفی کند بل در دسته‌ای دیگر از آیات نقش طولیه علل و اسباب را یادآور شده است. بنابراین وقتی که سعدی در افق مبین توحید می‌ایستد و فعال مایشاء بودن خداوند را در همه اجزاء هستی می‌بیند بدین معنی نیست که به کلی علل و اسباب را نفی کند و اراده آدمی را نادیده گیرد.» (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۸۳)

یکی از موضوعات مهم دیگری که به نوعی با موضوع جبر و اختیار در ارتباط است، توفیق و

عنایت حضرت حق است نسبت به برخی از بندگان. عرفا معتقدند هرکس که عمل خیر و نیک انجام می‌دهد در واقع توفیق و تأیید الهی شامل حال او شده است تا شرایطی فراهم شود که او بتواند به این کار نیک اقدام نماید. در مقابل، امکان دارد بنده‌ای بنا به حکمت الهی از توفیق و عنایت حق محروم ماند و تمام عبادت و بندگی اش را در لحظه‌ای تباه کند. سعدی نیز معتقد است طاعت و عبادت و جهد و تلاش بدون توفیق حق تعالی بی ثمر است. آن کسی که خداوند یاریش کند شب تارش چون روز می‌درخشد و آن کسی را که به سوی خویش بخواند هرگز سرگشته نخواهد شد اما این سعادت جز با فضل و عنایت حق کسب نخواهد شد.

شب تاریک دوستان خدای می بتابد چو روز رخشنده
وین سعادت بزور بازو نیست تا نبخشد خدای بخشنده
(همان: ۱۹۰)

در سایه عنایت حضرت حق، انسان به چنان مرتبه‌ای می‌رسد که گناهِش نیز طاعت به شمار می‌آید:

هر که در سایه عنایت اوست گنهش طاعت است و دشمن دوست
(همان: ۳۴)

بحث و نتیجه‌گیری:

گرچه به نظر می‌رسد که وجوه اشتراک جبر عرفانی و اشعری در اشعار سعدی آنچنان درهم تنیده هستند که انفکاک قطعی این دو گاهی امکان پذیر نیست. از یافته‌ها و نتایج به دست آمده به طور عمده می‌توان به بسامد بالای اشتراکات در موضوع جبر عرفانی و جبر اشعریانه منعکس شده در کلیات سعدی اشاره کرد و همچنین کثرت اشتراکات، معنی دار بوده و این بسامد نمی‌تواند تصادفی بوده باشد و بدین وسیله هدف تأمین شده و به سؤال پژوهشی پاسخ داده می‌شود که:

۱. موضوع جبر در کلیات سعدی انعکاس وسیعی دارد.
۲. جبر عرفانی و اشعری وجوه مشترک فراوانی در کلیات سعدی دارد.
۳. متقدمان پیشگام در جبر، مانند حسن بصری و رابعه بر اساس تذکرها هم اشعری بوده‌اند و هم عارف و صوفی، بنابراین مشکل بتوان این دیده وری را داشت که جبر عرفانی مقدم بوده یا جبر اشعری؛ حتی با ثبوت یکی از این دو، با توجه به آمیختگی شدید این دو نوع از طرز فکر در آثار اکثر عرفا و متصوفه در دوره اول و دوم، بخصوص در کلیات سعدی اگر هم جبر عرفانی یا جبر

اشعری تقدم زمانی داشته باشند در دوره‌های بعد تأثیر و تأثر عمیقی درهم داشته‌اند و آنچنان درهم تنیده شده‌اند که امکان جداسازی آنها در دوره‌های بعدی و بخصوص کلیات سعدی امکان پذیر نیست اما بسامد جبر عرفانی بیشتر است.

۴. بیان وجوهات، انواع و اطوار مختلف جبر در کلیات سعدی بیش‌تر رنگ و بوی عرفانی دارد تا اشعری. با توجه به محدودیت اشکال مختلف جبر اشعری و گستردگی اشکال جبر عرفانی مطرح شده در کلیات و مثال‌های یاد شده، به نظر می‌رسد که توجه سعدی به کفه ترازوی جبر عرفانی در مقابل جبر اشعری در کلیات بیش‌تر بوده است. بدین معنی که گستره جبر عرفانی سعدی به مباحث اخلاقی کشیده شده، در حالی که جبر اشعری بیشتر در اصول عقاید متوقف است. این مسأله به احتمال قوی تحت تأثیر طریقت سعدی باشد که سعدی متأثر از اندیشه‌های شیخ شهاب الدین عمر سهروردی و پیرو او بوده است.

۵. جای شک و تردیدی نیست که تفکر اعتزال تحت هیچ شرایطی، حتی در ظاهر نیز با بینش عرفانی سازگاری ندارد. اما دعاوی خدامحورانه اشعری، مشروط بر این که با بیان هنرمندانه سعدی تلطیف و ترقیق شده باشد و غنا و تکامل یافته باشد می‌تواند سرپلی برای نیل به دعاوی عرفانی باشد. به عبارتی دقیق‌تر می‌توان گفت: دعاوی اشعری می‌تواند ظاهری باشد برای عارفان و حتی سعدی، تا در پس آن بتوانند باطن شهودات عرفانی خود را بازگو کنند. در واقع هر دو برای اثبات دیدگاه‌های خدامحورانه خویش به ظواهری چنگ می‌زنند که به انحصار علیّت در خداوند مشعرنند. سعدی با بسامد نسبتاً زیادی، رویکرد عرفانی جبر را بر عالم و کل کارهای انسان حاکم می‌داند. در تفکر عرفانی سعدی، تمام لحظات سالک، محو در قدرت لایزال الهی است.

منابع و مأخذ:

- ۱- احمدیان، عبدالله، (۱۳۹۱)، سیرتحلیلی کلام اهل سنت، چاپ چهارم، تهران، انتشارات احسان
- ۲- استعلامی، محمد، (۱۳۸۶)، تذکره الاولیاء، ج ۱، تهران، انتشارات زوار
- ۳- اسفراینی، ابوالمظفر، بی تا، التبصیر فی الدین، قاهره، نشر المكتبة الازهریه للتراث
- ۴- اشعری، ابوالحسن، بی تا، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، تصحیح: حموده غرابه، قاهره، نشر المكتبة الازهریه للتراث
- ۵- اشعری، ابوالحسن، بی تا، (۱۴۱۴)، الابانه عن اصول الדיانہ، ترجمه و تحقیق: عباس صباغ، چاپ اول، بیروت، لبنان، دارالنفائس،
- ۶- انصاری، قاسم، (۱۳۷۰)، مبانی عرفان و تصوف، چاپ اول، تهران، انتشارات طهوری
- ۷- بختیار، مریم، (۱۳۸۸)، شرح سی مقوله از عرفان، چاپ اول، اهواز، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی اهواز
- ۸- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
- ۹- بو عمران، (۱۳۸۲)، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه: اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس
- ۱۰- جرجانی، سید شریف، (۱۴۳۳)، شرح المواقف، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه،
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، سرّ نی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی
- ۱۲- دادبه، اصغر، (۱۳۸۸)، جبر و اختیار، دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد هفدهم، تهران
- ۱۳- زمانی، کریم، (۱۳۸۳)، میناگر عشق، چاپ دوم، تهران، نشر نی
- ۱۴- سعدی، شیخ مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۳)، کلیات، به اهتمام: محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات امیرکبیر
- ۱۵- سیاح زاده، مهدی، (۱۳۹۴)، و چنین گفت مولوی نگرشی دیگر بر مثنوی معنوی، انتشارات مهر اندیش، چاپ دوم، تهران
- ۱۶- شریف، میان محمد، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- ۱۷- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۴۲۵)، نهایه الاقدام فی علم کلام، چاپ اول، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه
- ۱۸- شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن نعمان، (۱۴۱۳)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، چاپ اول، قم، نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید
- ۱۹- عطار، فریدالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۵)، تذکره الاولیاء، چاپ دوم، تهران، نشر طایه
- ۲۰- علیشاه، محمد معصوم بن زین العابدین، ۲۰۰۴، تصحیح: محمد جعفر محجوب، طریق الحقایق، ج ۲، تهران، انتشارات سنائی.

- ۲۱- غزالی، ابو حامد، احیاء العلوم الدین، (۱۳۸۶)، ترجمه: مؤید الدین، محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ ۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۲- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۷)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم: حسین داودی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر
- ۲۳- قاضی، عبدالجبار، (۱۹۶۵)، شرح اصول الخمسه، قاهره، عبدالکریم عثمان
- ۲۴- قشیری، عبدالکریم بن هوزن، (۱۳۸۵)، رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: فروزانفر، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۲۵- کوششی، پریش، (۱۳۹۲)، درآمدی بر فلسفه اسلامی، چاپ اول، تهران، انتشارات راه نوین
- ۲۶- مستملی بخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳)، شرح التعرف، به کوشش: محمد روشن، تهران
- ۲۷- مشکور، محمد جواد، (۱۳۶۸)، سیر کلام در فرق اسلام، چاپ اول، تهران، انتشارات شرق
- ۲۸- مصطفوی، حسن و فاضل مقداد، توضیح و تکمیل: شرح باب حادی عشر، تالیف علامه حلی
- ۲۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، عدل الهی، چاپ ۱۹، تهران، انتشارات صدرا
- ۳۰- معروف الحسنی، هاشم، (۱۳۸۸)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، چاپ چهارم، مشهد، نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی
- ۳۱- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، با مقدمه: قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، انتشارات طهوری
- ۳۲- همایی، جلال الدین، (۱۳۸۱)، دو رساله در فلسفه اسلامی، تجدد امثال و حرکت جوهری و جبر و اختیار از دیدگاه مولوی، تهران، چاپ دوم نشر مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران
- ۳۳- یزدان پرست، حمید، (۱۳۹۳)، آتش پارسی، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات

مقالات:

- ۱- احمدی، احمد، ۱۳۶۴، سعدی و حسن و قبح افعال، ذکر جمیل سعدی، مجموعه مقالات
- ۲- اسماعیل پور، ولی الله، مفهوم جبر و اختیار در منظومه فکری عین القضات همدانی با تاکید بر (تمهیدات، نامه‌ها، یزدان شناخت و لوایح) با محوریت کلامی و عرفانی، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال هفتم، شماره ۲۳، تابستان ۹۴
- ۳- رکنی، محمد مهدی، (۱۳۵۵)، بررسی و نقد جبر و اختیار در آثار چند تن از شاعران، فصلنامه دانشکده الهیات و معارف مشهد، شماره ۱۸
- ۴- دهقانان نصرآبادی، هادی، (۱۳۹۵) جبرگرایی در گلشن راز با نگاهی به پیشینه جبرگرایی در ادب فارسی، کنگره بین المللی زبان و ادبیات، تربیت جام (ارائه با پوستر)
- ۵- ظهیری ناو، بیژن و شهلا رشیدی، ۹۲، چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشکده شهید بهشتی.

- ۶- ظهیری ناو، بیژن و محمد ابراهیم پور، بهار ۸۷، دیدگاه‌های کلامی سعدی بر بنیاد قصاید، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۶۰.
- ۷- محقق، مهدی، اسفند ۱۳۵۱، سعدی وقضا و قدر، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۷۹-۸۰.

Investigating the Commonalities of Mystical Compulsion and Al-Ash'ari Compulsion in Koliyat Saadi (Complete Works of Saadi)

*Anvar Ziaei,
Ayyoub Koushan
Ali Dehghan*

Abstract

One of the most important issues that has occupied people's minds is the issue of determinism. Saadi, who spent many years studying and getting pensions in Al-Nizamiyya of Baghdad, had deep mystical orientation and was impressed by the ideas of the Suhrawardiyah doctrine. This led to a change in Saadi's beliefs about compulsion and his point of view tended more toward mystical compulsion rather than verbal compulsion. The question of this research is whether there are any commonalities between the obvious aspects compulsion arising from Saadi's mysticism and the compulsion arising from Sa'adi's verbal disposition. The research method used in this research was descriptive-analytical. The results showed high frequency of commonalities in the subjects of mystical compulsion and Ash'arist compulsion in Koliyat Saadi (Complete Works of Saadi).

Keywords: Saadi, Koliyat Saadi (Complete Works of Saadi), Mystical compulsion, Al-Ash'ari Compulsion