

## چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی

بیژن ظهیری ناو\*  
شهلا شریفی\*\*

### چکیده

علم کلام به معنای استدلال در باره 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 بیکه‌تاز 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 ایرانی‌شهری منتهی می‌شود. شاید بتوان گفت قسمتی از طرز فکر اشاعره که بزرگان نامداری همچون مولوی، سعدی، حافظ، نظامی و عطار مروجان آن بودند، بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانی‌شهری است. هدف این مقاله بررسی میزان تأثیر دیدگاه اشعری در محدوده گلستان سعدی است که به زعم نگارندگان این سطور، نسبت به آثار دیگر 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 حیطه جولان یک فقیه متکلم متعصب نیست، بلکه نماینده تجربه و آموخته‌های یک معلم اخلاق است و به همین دلیل بازتاب تفکر اشعری در حیطه 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.  
کلیدواژه‌ها: سعدی، گلستان، اشاعره، اخلاق، خواست الهی.

#### مقدمه

خدمات متقابل اسلام و ایران و پیشتازی این قوم متمدن در غنای علوم اسلامی به ادبیات فارسی ویژگی منحصر به فردی داده تا زبان فاخر، قالب دین کامل باشد. سعدی یکی از طلایه‌داران فرهنگی است که تمدن ایران باستان را با تمدن اسلامی گره زده و تعالیمش تا عمق جان مردم ریشه دوانده و از مرزهای داخلی نیز عبور نموده است و از بین تمام فارسی‌زبان‌ها، سعدی از جهت جامعیت فکر (طرح مسائل مختلف اجتماعی، اخلاقی،...) مخاطب، بیان و موضوع یگانه است. تأثیر این نابغه ادبی چنان است که پس از گذشت قرن‌ها، زبان و اندیشه ایرانی بیشتر از هر فقیه و متکلم و فیلسوفی، متأثر از اوست. جدا از کلمات قصار وی، که به شکل مثل سائر و راه‌حل‌های اخلاقی برای رسیدن به جامعه متعالی رواج یافته، گاه تفکیک سخن او با احکام فقهی چندان آسان نیست. مثلاً آنگاه که دروغ مصلحت‌آمیز را بهتر از راست فتنه‌انگیز می‌داند (گلستان، ص ۳۸)، با اینکه مقصود وی فقط اصلی تربیتی و اخلاقی است، کم‌کم جای خود را به عنوان یک حکم فقهی در ذهن ایرانی باز می‌کند و تفکیک آن از حکم «تقیه»، که در اصل تناسبی با این سخن ندارد دشوار می‌شود. در مسائل تربیتی نیز هنوز ایده‌های سعدی از اولویت ویژه برخوردار است. از این جهت درک کلام و شناخت اصول حاکم بر ذهن او اهمیت دو چندان می‌یابد.

شکست سیاسی معتزله، وابستگی شخصیت‌های برجسته‌ای مانند امام محمد غزالی و خواجه نظام‌الملک طوسی به تفکر اشاعره و حمایت متوکل عباسی از ابوالحسن اشعری و تفکر او و نبود افراد سرشناس معتزلی در جامعه، بزرگ‌ترین عوامل رواج اشعری‌گری بود. در مورد سعدی دو عامل مهم دیگر نیز وجود داشت. یکی محیط شیراز آن زمان و دیگر تعلیم دیدن وی در مدرسه نظامیه بغداد که با هدف مبارزه با فلسفه و مذاهب دیگر به ویژه اسماعیلیان فعالیت می‌کرد (غنیمه، ص ۲۸).

مهم‌ترین اصل اسلام توحید است و توحید در دو جبهه برون‌دینی (در مقابل افکار غیرمسلمانان) و درون‌دینی (افکار متکلمان اسلامی، که اگرچه همه موحد و مبلغ توحیدند؛ گاهی برداشت از کلام آنان ناخواسته منجر به نقض توحید صفاتی و افعالی می‌شود)، قابل بررسی است و به زعم نگارندگان این سطور تفکر اشعری ارائه تصویر ناقصی از توحید است،<sup>۱</sup> که مشابهت‌هایی با افکار مسیحیت و زرتشتی دارد، اما کلام سعدی در گلستان این زمینه فکری را پررنگ نمی‌کند. او فقط با کشیدن لعاب رقیق عرفانی، که سنخیت ظریفی با افکار اشاعره دارد، سخنش را دلنشین می‌نماید. اگرچه «اشعری» یک مذهب کلامی وابسته به فقه اهل سنت است، جدای از مذهب فقهی؛ در چارچوب سلطه مذهب کلامی، که متأثر از مسائل روانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است، قابل بررسی است و از این رو رگه‌هایی از تشابه افکار میان اقوام و حتی ادیان گوناگون در آن مشاهده می‌شود. اثبات این سخن مستلزم اندکی دقت در افکار زمان حال ایرانیان است. با اینکه «اکثریت مردم ایران، از زمان صفویه به بعد شیعه شدند» (مطهری، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۱۲۰)، هنوز خیلی با عقاید کلامی امامیه آشنا نیستند. اعتقاد راسخ به تقدیری که از تسلط آنان خارج است و برگزیدن مصراع «هر چه آن خسرو کند شیرین کند» (*غزلیات شمس*، غزل ۸۲۰) به جای «هر چه شیرین باشد آن خسرو کند» یا گفتن جمله: «خدا جای حق نشسته است»، ارتباط هر مرض و غم و اندوهی به انتقام خدا از بنده به خاطر گناه، اعتقاد به اینکه هر اتفاقی چه مثبت، چه منفی، خیر ما در آن بوده است و بی‌خبری ما از خواست خدا، همه گویای عقیده اشعری حاکم بر روح جامعه است و نشان می‌دهد تفکر غالب، با اندکی تغییر همان تفکر چند قرن پیش است.

در این سلسله به هم پیوسته نقش خواجه نظام‌الملک به عنوان فقیه، متکلم و سیاستمدار مسلمان که توانست با شکست فرهنگی معتزله، قسمتی از تفکر ایرانشهری را به تفکر اسلامی پیوند زند، شاید از همه مهم‌تر باشد. سعدی نیز درس خوانده همین طرز تفکر است، ولی انعکاس تفکرات اشعری وی، هرگز به آن معنا نیست که مانند خواجه نظام الملک و دیگر افراد متعصب با هدف کوبیدن مذاهب دیگر سخن گفته است، زیرا سعدی بیشتر از اینکه فقیه و متکلم و سیاستمدار باشد، شاعر است. اصولاً زبان شعر نیز

اگرچه انعکاس اندیشه است، با استدلال و فلسفه رابطه دلچسبی ندارد، زیرا در آن صورت ویژگی شعر بودن خود را از دست خواهد داد.

گلستان و بوستان در زمره ادبیات تعلیمی شناخته شده است. چهره سعدی در آثار تعلیمی، چهره معلمی دلسوز است، که هدفی بالاتر از اصلاح معایب اخلاقی ندارد. از این رو اگرچه شاعری اشعری است، به دنبال تبلیغ مذهب خاص و کوییدن مذهب دیگر نیست و همین باعث می شود خواننده بیشتر جذب نکات اخلاقی و اجتماعی او گردد و کم رنگ بودن افکار اشعری در گلستان، او را دچار ملال نکند. این مسئله از دیدگاه های مختلف قابل بررسی است. یکی اینکه بپذیریم تأثیر تفکر اشعری بر خود وی نیز با یقین قلبی همراه نبوده، بنابراین به همین شکل آن را در نوشته خود منعکس می کند و به استثنای مسائل اخلاقی مورد قبول اشاعره، یا چیزی از اصول دیگر کلام اشاعره به نگارش نمی آورد یا اگر مطلبی در این باره می گوید با اصرار و تأکید بر پذیرش آن از سوی مخاطب همراه نیست. یا قبول کنیم چون چهره ای که سعدی در گلستان دارد، چهره یک متکلم نیست؛ به شکل کاملاً آگاهانه از طرح مسائل کلامی می گریزد. شکل سوم هم این است که بپذیریم زمان حیات سعدی مصادف با رویداد فلسفه ستیزی و اتهامات الحاد و بی دینی است و سعدی به رغم شجاعت در بیان، به دلیل محتاط بودن و زیرکی و داشتن وجهه مذهبی و روحیه تسامح از دردسر می گریزد؛ لذا اصراری بر آموزش آنچه از علم کلام آموخته ندارد. اثبات حالت سوم وقتی منطقی به نظر می رسد که سعدی در تمام آثارش به آن عمل کرده باشد. پرداختن به این نتیجه به مقاله جداگانه ای نیاز دارد که در این مجال نمی گنجد. به نظر نگارندگان این سطور ترکیبی از نظر اول و دوم مقبول تر است. ضمن اینکه شاعران دیگری نیز هستند، که با وجود داشتن تفکر اشعری، تمام آن نظرات را قبول ندارند. به عنوان مثال مسئله رؤیت خداوند که از اعتقادات اصلی اشاعره است، در کلام مولانا این گونه می آید:

گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را

(مثنوی، دفتر دوم: ص ۲۳۴)

آنجا که اندیشه ایرانشهری با تفکر اشعری به هم پیوند می خورد، شاید بتوان گفت بازتاب این افکار نزد ایرانیان، بیشتر از افکار کلامی ابوالحسن اشعری، تحت تأثیر اندیشه

ایران شهری است. این اندیشه به تمایل ایرانیان به بازسازی استقلال ملی نزدیک تر است. ایرانیان حتی پس از پذیرش دین مبین اسلام، به دلیل غنای فرهنگی خود و سیاست ضد اسلامی و غلط بنی امیه و بنی عباسی منجر به نهضت شعوبیه و گونه‌ای عرب ستیزی در آنان گردید، هرگز مانند اقوام دیگر، در فرهنگ قوم مهاجم حل نشدند و توانستند قسمتی از فرهنگ خود را به آنان بقبولانند. حفظ زبان ملی، گوشه‌ای از مقابله سیاسی و فرهنگی آنان بود. این مسئولیت سنگین که به دست فردوسی شروع شده بود، با کار سعدی تداوم یافت و در حیطه زبان، به کمال رسید. به گونه‌ای که پس از گذشت قرن‌ها قوم ایرانی هنوز با زبان سعدی سخن می‌گوید و این طرز سخن نشان دهنده موفقیت اوست، که فقط منحصر به زبان نیست. اینکه این تفکرات تا چه حد با اندیشه اسلام معرفی شده از سوی پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) همخوانی دارد؛ کار مقاله‌ای جداگانه است، که در این مجال نمی‌گنجد. فقط می‌توان اشاره کرد، که ایرانی پذیرفت خدای اسلام مهربان، عادل و یکتا است. خدایی که پیش از رسالت خاتم انبیاء (ص) با زبان پیامبران دیگر، با بشر سخن گفته بود. ایرانی، اسلام را به عنوان اصلاح‌گر ادیان دیگر و منادی توحید واقعی و با آغوش باز پذیرفت و با میل قلبی به آن ایمان آورد و با خدمات بی‌دریغ خود به آن قدرت بخشید، اما به دلایل مختلف سیاسی و مذهبی، از آموخته‌های قبلی خود کاملاً جدا نشد.

در این مقاله سعی خواهیم کرد با یافتن گوشه‌ای از این تشابهات، کتاب اندیشه سعدی را ورق بزنیم. هدف ما در این مقاله اثبات تفکر اشعری سعدی نیست، زیرا دیگران<sup>۲</sup> از قبل به دیدگاه اشعری سعدی پرداخته و در این زمینه به نتیجه رسیده‌اند، بلکه قصد این است که میزان اثرپذیری سعدی از تفکر اشاعره، که مشترکاتی با اندیشه ایرانی شهری دارد بررسی شود. نمود تفکر اشعری سعدی به ویژه در گلستان مانند دیگر نویسندگان و شاعران اشاعره نیست. او قصد خود را چنین بیان می‌کند: «داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت برآمیخته تا طبع ملول ایشان از دولت قبول محروم نماند» (گلستان، ص ۱۷۹). تعالیم او از روی تعصب نیست و شاید بتوان گفت اصلاً به شکل جدی قصد ترویج مذهب کلامی اشاعره را ندارد. با وجود این چون قرار است سعدی در میزان مباحث کلامی سنجیده شود، ذکر مختصری در باره کلیات علم کلام ضروری می‌نماید. به دنبال

آن در سطح محدود به تشابه تفکر اشعری با افکار ایرانشهری و مسیحی اشاره خواهد شد، که مسلمانان پس از فتوحات اسلامی با اندیشه آنان بیشتر آشنا شدند و ایرانیان قسمتی از آن ذهنیت را با خود به دوران اسلامی آوردند. سپس نمونه تجلی آن افکار در گلستان سعدی پررنگ خواهد گردید.

### مبانی نظری

#### ۱. درآمد

توحید مهم‌ترین اصل تمام ادیان است. اثبات توحید در وجود به معنی یکی دانستن خداوند در مقابله با ثنویت و تثلیث، در حوزه تفکرات برون دینی اسلامی و اثبات توحید در ذات و صفات و افعال الهی مربوط به حوزه درون دینی مسلمانانی است که اگرچه خدا را به وحدانیت می‌شناسند؛ تفسیر آنها از مباحث کلامی ناخواسته منجر به گونه‌ای ثنویت و برداشت ناصحیح از صفات و افعال الهی می‌گردد. سه واژه شریعت، طریقت و حقیقت از واژه‌های پرکاربرد عرفاست. متکلمان اسلامی در حقیقت دین با یکدیگر هیچ مشکلی ندارند. نزاع زمانی بروز می‌کند که هر فرقه‌ای از طریق شریعت خویش سعی می‌کند حقیقت را بشناسد و بشناساند. شریعت به اقتضای زمان و میزان درک انسان بستگی دارد و گوناگونی آن به حقیقت دین لطمه نمی‌زند. هدف متکلمان اسلامی نیز اثبات حقیقت واحدی است که همه به آن ایمان دارند و هر کسی از راه خود درصدد است از آن حفاظت کند. در نتیجه اختلاف آنها مانند اختلاف درون خانواده است که به محض احساس خطر در مقابل دنیای کفر به اتحاد و حمایت از همدیگر تبدیل می‌شود. اگر متکلمان برجسته‌ای چون ملا محسن فیض کاشانی و فخر رازی با وجود اختلاف دیدگاه‌های کلامی، مشترکات زیادی با هم دارند؛ مربوط به زمانی است که پوسته دین که شریعت است کنار رفته و حقیقت رخ نموده است. این تشابه افکار میان موحدین زرتشتی و مسیحی و یهودی نیز به وضوح دیده می‌شود. از همین رو عارفان با وسعت مشرب، جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر می‌نهند و با حدیث مشهوری، که اگرچه منبع آن فقط در کلام عرفا است و عده‌ای در صحت آن تردید دارند، طرق معرفت الله را به

عدد نجوم، و «الله» را بزرگ‌ترین حلقه اتصال می‌بیند و مولوی با ذکاوت خاصی در تأیید این فکر می‌فرماید:

«جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیران خداست»

(مثنوی، دفتر چهارم: ب ۴۱۸)

در باره طرق معرفت الله نزد مسلمانان، محقق سبزواری در حاشیه منظومه می‌گوید: متصدیان شناسایی حقایق موجودات، طوایفی می‌باشند. گروهی تحقیق در حقایق را به فکر منحصر دانند گروهی به ریاضت و کشف. دسته دوم عرفان و صوفیه هستند. دسته اول یا مقیدند که موافق با شرع باشد و ایشان متکلمان اسلامی هستند، یا به موافقت انبیا و شرایع مقید نیستند و ایشان فلاسفه مشاء می‌باشند و دسته‌ای که جمع بین ریاضت و برهان کرده‌اند، حکمای اشراقند (صفایی، ص ۷). مطهری نیز به تفصیل چهار گروه و طرفداران آنان را نام می‌برد<sup>۳</sup> (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۸۰-۱۷۵).

بعضی مذاهب فقهی و کلامی که در کتاب‌ها ذکر می‌شود، وجود کتبی دارند و مدت‌ها پیش تأثیر خود را از دست داده‌اند (زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، ص ۴۳۲). از جمله مرجئه، قدریه، جهمیه و...، اما دامنه تفکر آن دسته از مباحث کلام که با توحید ارتباط دارد، مشترک بین تمام مذاهب و حتی ادیان است. حیطة سخن ما مسائل کلامی در رابطه با توحید درون دینی است و از آنجا که سه فرقه کلامی اشاعره، معتزله و امامیه همچنان زنده به حیات خود ادامه می‌دهند و به خاطر مشترکات ریشه‌ای بعضی از این تفکرات با اندیشه ایرانشهری و کلام جدید (در مقولاتی مانند توسعه، سیاست، آزادی، جنگ، صلح، حقوق بشر، هنر، فلسفه، عرفان، اخلاق، فرهنگ، سنت مدرنیسم و ایدئولوژی)، ارزش پرداختن به کلام گذشته صدچندان می‌شود. اگر چه یافتن نقاط مشترک تفکر ایرانشهری و اسلامی و مسیحی، کار این مقاله نیست، برای روشن شدن میزان اختلاف دیدگاه فلاسفه و متکلمان در باره توحید صفاتی و افعالی مروری بر اندیشه‌های کلامی همچون عدل الهی، جبر و اختیار، حسن و قبح افعال و شرور ضروری می‌نماید.

## ۲. علم کلام

در متون قدیم، علم مستقلی به نام علم کلام نمی‌یابیم، اما پس از ورود شبهه‌هایی در مسائل دینی و اعتقادی مسلمانان، کلام علمی شد که در باره ذات حضرت حق و صفات او و احوال ممکنات از آغاز تا انجام، طبق قانون اسلام سخن می‌گوید. مؤسس علم کلام با تعریف ابن خلدون اشعری است، که به جهت دفاع از قرآن و اقامه برهان بر صحت آنچه در آن آمده است، تکوین یافت (حنالفاخوری و خلیل الجری، ص ۱۴۲-۱۴۱).

همایی معتقد است که اختلاف عمده مسلمانان از سده دوم هجری بر سر خلافت و جانشینی پیامبر (ص) و کشته شدن عثمان و حادثه جنگ جمل و صفین برای تشخیص حق و باطل و مؤمن و کافر ایجاد شد و معتزله را به وجود آوردند گان علم کلام می‌داند، که مشترکات زیادی هم با شیعه دارد. (همایی، ص ۶۷-۶۶). مطهری می‌گوید:

قطعاً اولین کسی که در مسائل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی مانند قدم و حدوث و متناهی و نامتناهی و جبر و اختیار و بساطت و ترکیب و امثال آنها را مطرح ساخت، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (علیه السلام) است و به همین دلیل همواره شیعه بر غیر شیعه تقدم داشته است (مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۴۴۷).

اولین مشاجره میان مسلمانان بر سر کلام خدا که آیا قدیم است یا حادث شکل گرفت و به دنبال آن صفات الهی، عدل الهی، حسن و قبح افعال و... که می‌توانست زیرساخت افکار توحیدی را همانند دین مسیح (ع) دچار تزلزل کند، به مباحث کلامی راه یافت. برای اثبات ادعای متکلمان دو نوع برهان وجود دارد. یکی برهان عقلی که معتزله به آن اعتقاد دارند و دیگری برهان نقلی که مورد توجه اشاعره است. تبیین اندیشه توحیدی با تکیه بر عقل و نقل، بر پایه فلسفه اسلامی، راهی بود که متکلمان امامیه از جمله خواجه نصیرالدین طوسی برگزیدند.

اشاعره و معتزله با یکدیگر سخت مخالف بودند و کار مخالفت این دو فرقه به زد و خوردها و انقلابات خونین کشید و مسلمانان هر ناحیه را مدت چند قرن به همین زد و خوردها مشغول و سرگرم داشت (همایی، ص ۵۵).



معروف‌الحسنی می‌گوید:

از جمله آنچه پیامبر (ص) آنان [مسلمانان] را از آن نهی فرمود، مجادله و کشمکش در باره ذات و صفات باری تعالی و افعال انسان و دیگر مسائلی بود، که در روزگار عباسیان، مسلمانان با تمام نیرو در آن‌ها به نزاع و جدال پرداختند (معروف‌الحسنی، ص ۲۸).

وی همچنین می‌گوید:

در میان تاریخ‌نگاران شایع است نخستین کسی که در اسلام در باره قدر گفتگو کرده، مردی نصرانی بوده که اسلام آورده و سپس از آن برگشته است و معبد جهنی و غیلان دمشقی این موضوع‌ها را از او فرا گرفته‌اند (همان، ص ۳۰-۲۹).  
علم کلام که ابتدا علمی مستقل بود، در زمان امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶) با فلسفه درهم آمیخت به گونه‌ای که تفکیک کردنشان دشوار گردید، اما گروهی به جای استدلال و برهان، از جدل برای سخنان خود بهره می‌بردند. این شیوه تا قبل از خواجه نصیرالدین طوسی در میان متکلمان متداول بود. خواجه نصیرالدین طوسی (متولد ۵۹۷) موفق شد کلام را از حالت جدل خارج کند و به آن صبغه‌ای برهانی بدهد (اوجبی، ص ۴۵).

کار اصلی متکلم، استناد به آیات قرآن است. در تأویل آیات الهی، تفاوت تفسیر و تأویل گاه به حد تناقض تام می‌رسد. تأویل با انگیزه‌های مختلفی انجام می‌شود. از جمله رها شدن از بند ظاهر متون مقدس، به منظور سازش میان آن و نظریه‌ای که صاحب تأویل برای خویش اختیار کرده است؛ رهایی از بند متون مقدس به منظور سازش میان آنچه از صریح لفظ فهمیده می‌شود و آنچه عقل اقتضا می‌کند؛ تمایل به تعمق ورزیدن در ظاهر ساده متون مقدس به منظور رسیدن هر چه بیشتر به ژرفای آرایه‌ای که در این متون نهفته است، اما تأویل با هر نیتی مستلزم پایبندی به کتاب وحی است و گرنه هیچ انگیزه‌ای برای آن وجود نخواهد داشت (بدوی، ص ۱۵-۱۱). از مسائل مهم علم کلام جبر و اختیار است که به دنبال آن عدل الهی، مشیت و تقدیر، حسن و قبح افعال و شرور مطرح می‌شود، که در این مجال، اشاره مختصری به آن خواهد شد.

در قرآن دو جور آیات وجود دارد که به نام محکمت و متشابهات معروفند. قرآن کریم آیات متشابه را نیازمند تأویل می‌داند، که از تأویل آن علم ندارند مگر خدا و راسخون فی العلم (آل عمران / ۷). از نظر امامیه و معتزله متشابهات نیاز به تأویل دارد، اما بسیاری از گذشتگان از تأویل ابا می‌کردند و آیات متشابه را به خدا وامی‌گذاشتند (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ص ۱۴۵-۱۴۴). از جمله آیات متشابه بحث جبر و اختیار است. آیات زیادی در قرآن وجود دارد، که معنای ظاهری آنها جبر انسان و سلب اختیار از اوست. مثلاً سوره انسان / ۳۰ می‌فرماید: «شما چیزی را نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد» یا سوره توبه / ۲۵؛ اعراف / ۱۷۷ و... هم چنین آیاتی هست، که معنای اختیار از آن فهمیده می‌شود. مانند سوره مدثر / ۳۸؛ فصلت / ۴۶؛ انعام / ۱۰۴؛ کهف / ۲۹ و... از پیامبر نقل شده، که فرمودند: «ان الله قدر المقادير قبل خلق السماوات و الارض بخمسين الف سنة» (معروف الحسني، ص ۲۴۴).

به دلیل اینکه برخی از مسلمانان، به سؤالات جبر و اختیار پاسخ منطقی بدهند و فهم درستی از آیات متشابه داشته باشند این آیات را تأویل می‌کنند. گروهی معتقد به جبر هستند و گروهی به اختیار. گروهی نیز بین جبر و اختیار جمع می‌کنند، اما تلاش همه آنها اثبات توحید درون دینی یعنی توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است. حیطة جبر و اختیار، ارادة انسان است و بازخواست انسان در روز قیامت که نباید با عدل الهی منافاتی داشته باشد. به همین دلیل طرح این مسئله، مقدمه عدل الهی است. زرین کوب معتقد است راه حل «بین الامرین» در مسئله جبر و اختیار آزادی ارادة انسان را با آنچه قضا و قدر الهی می‌خوانند مغایر نمی‌دارد و انسان را تا حدی مثل مسافر کشتی نشان می‌دهد که هر چند در داخل آن آزادی حرکت دارد، آزادی او محدود است و خود او و کشتی که در آن می‌رود در تصرف تدبیر ناخدایی است که کشتی را به مقصدی هدایت می‌کند و نظم و اتساق کشتی که آزادی وی نیز جزئی از آن است، سیر و استمرار کشتی را مبتنی بر طرح و ترتیبی می‌سازد که دقت و عنایت ناخدا را در تمام جزئیات مسیر آن الزام می‌کند» (زرین کوب، سرنی، ص ۵۹۵). بدیهی است تبیین نادرست جبر و اختیار مستلزم رد عدل الهی خواهد گردید. «مسئله عدل به آن باز می‌گردد، که هر انسانی مطابق اعمالی که از او

سر می‌زند، مورد بازخواست قرار گیرد. پس آیا آدمی مسئول اعمال خود است یا غیر مسئول؟» (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ص ۱۲۱).

حکمای الهی با پذیرش وجود مطلق متعالی به عنوان مبدأ هستی و با تکیه بر دو اصل مهم فلسفی: قاعده «الواحد لا یصدر عنه الواحد» و «اصل سنخیت» آفرینش جهان را تبیین می‌کنند. قاعده اول به معنای آن است که خدا بی‌واسطه، یک موجود را آفریده است و موجودات دیگر با واسطه آن موجود آفریده شده‌اند و قاعده دوم می‌گوید آفریده بی‌واسطه بی‌گمان، موجودی مجرد است و به واسطه این موجود موجودات دیگر آفریده شده‌اند و سرانجام زمینه برای ظهور پدیده‌های مادی فراهم شده‌است. طبق اصل سنخیت از علت مادی، معلول مادی و از علت غیر مادی معلول غیر مادی به وجود می‌آید. موجودات مجرد گویای این حقیقتند که دارای علتی مجرد هستند و وجود جهان مادی بیانگر این است که علتی مادی دارد. طبق این اصل اگر جهان مادی را مستقیماً آفریده خدا بدانیم، باید بپذیریم که خداوند دارای وجود مادی است. پدیده‌های مادی از مراتب و مراحل مختلفی می‌گذرد تا سرانجام به مرتبه ماده برسد. در فلسفه از موجوداتی که به عنوان واسطه آفرینش، میان خدا و جهان مادی قرار می‌گیرند، به «وسایط» تعبیر می‌شود، که بر آن نام‌های مختلفی نهاده‌اند. مثلاً افلاطون به آنها «مثل» می‌گوید؛ ارسطو «عقول عشره و افلاک تسعه»، افلوطین «عقل کل و نفس کل» و عرفا «عالم جبروت و عالم ملکوت» (دادبه، ص ۱۵۲-۱۵۱).

اعتقاد به این اصل ظاهراً ارتباطی با عدل ندارد. اما عملاً از طرفی مشکل حادث و قدیم بودن عالم را حل می‌کند. از قدیم الایام میان حکمای الهی امثال ابوعلی سینا، صدرالمتألهین، فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی با عده‌ای از متکلمان در باره دامنۀ علم خدا (آیا خدا عالم به کلیات است یا به جزئیات نیز عالم است) و حدوث و قدم عالم اختلاف بوده است. حکما معتقد بودند لازمه اعتقاد به خدا این است که برای عالم اولی قائل نباشیم، زیرا تا خدا بوده، خالق بوده و لازمه حرف متکلمان محدود کردن خداوند است در خالقیت و ذات حق هیچ محدودیتی نمی‌پذیرد (مطهری، توحید، ص ۱۵۹-۱۵۸) و از طرفی ثابت می‌کند همه هستی (بدون نفی فاعلیت انسان) فعل خداست. همان گونه که سیر از واحد به کثیر، که موجب تعینات عالم خلق است و خدا را از مرتبه احدیت

نازل نمی‌کند؛ در نظام طولی آفرینش نیز خداوند متعال خود اراده فرموده است، که انسان فاعل کارهای خود باشد و این با معنای «کسب» که اشاعره می‌گویند تفاوت دارد، زیرا در اعتقاد به کسب ذات خداوند از آفرینش بدی منزّه نیست. این اعتقاد به «کسب» بی‌شبهت به عقیده زرتشتیان در گزینش و اختیار خوبی یا بدی نیست. زرین کوب در باره آیین مزدیسنان می‌گوید: آنان «ظاهراً برای آنکه از اسناد شر و عبث به صانع خیر اجتناب نمایند در این مورد ثنویت را ضروری می‌یافته‌اند» (زرین کوب، در قلمرو وجدان، ص ۲۸۷).

اشاعره معتقدند که «هیچ چیزی ذاتاً شر نیست، بلکه چیزهایی شر است که شر آنها را شر خوانده باشد، زیرا در این صورت خدا آن چیزها را بدین صفت متصف ساخته است. خیر و شر هر دو از او پدید آمده‌اند، زیرا شر اگر بدون اراده او صادر گردد یا از سهو و غفلت است، یا از عجز و قصور، و اینها لایق ذات باری نیست» (حناء الفاخوری و خلیل الجبر، ص ۱۴۹). فلاسفه معتقدند این تعریف انسان را با برداشت دوسویه در باره شر روبه‌رو می‌کند، زیرا یک‌بار وجود شر انکار می‌شود و بار دیگر وجود آن با حکم شر اثبات می‌شود و حکم شر ملاک شر را مشخص می‌کند. دلیل اشاعره برای چنین استدلالی شبیه استدلال زرتشتیان و نفی پلیدی از ذات خداوند است. با این تفاوت که زرتشتیان در وجود (توحید برون دینی) خالق برای پلیدی تصور می‌کنند و اشاعره در فعل (توحید درون دینی)، زیرا معتقد به خدای واحدی هستند که بدی را می‌آفریند. در حقیقت آنها برای اثبات توحید ذاتی، توحید افعالی و توحید صفاتی را نفی می‌کنند. مخالفان این تفکر، توحید ذاتی، صفاتی و افعالی را از طریق صفات سلبيه و ثبوتیه اثبات می‌کنند. به این معنا که ذات و صفات و افعال خدا را واحد بدون نقص و سبحان از پلیدی و بری از آفرینش زشتی می‌دانند. با این قواعد (الواحد و سنخیت)، خلق شرور را بدون نفی توحید ذاتی، افعالی و صفاتی از خداوند سلب می‌کنند و معتقدند چون اشاعره نتوانسته‌اند درک درستی از این قواعد داشته باشند، وجود شر را از طرفی انکار و از طرف دیگر، آفریدن آن را به خدا منسوب می‌کنند، اما آفریدن اراده به انسان را از خدا سلب می‌کنند و برای تفهیم عدل، موضوع «کسب» را مطرح می‌کنند.

تشابه افکار غیر توحیدی برای موحدینی که از شدت عشق متوسل به تعبیرهای غیرعقلانی می‌شوند و ناخواسته توحید را نفی می‌کنند، جالب توجه است. ابوالحسن اشعری معتقد است که «کارهای بندگان مستقیماً مخلوق اراده خداست، ولی نظر به اینکه فعل مقارن قدرت بشر صادر می‌شود و نسبتی به بنده دارد، برای بنده قائل به کسب شده است. به همین جهت بعضی توهم کرده‌اند که اشاعره جبریه نیستند» (صفایی، ص ۲۰۶). از امام موسی ابن جعفر (ع) در حالی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، پرسیدند معصیت از کیست؟ و امام پاسخ داد. از سه حال بیرون نیست یا از خداست، یا از بنده، یا از هر دو. اگر از خدا باشد، خدا عادل‌تر از آن است که به بنده خود به خاطر کاری که نکرده، ظلم کند. اگر از هر دو به شرکت باشد، شکی نیست که خدا شریک قدرتمندی است و شریک قدرتمند به انصاف در باره شریک ضعیف سزاوارتر است، در این صورت مؤاخذه، ستمکاری است. پس این احتمال هم باطل است. اگر از بنده است به تنهایی، پس امر و نهی و کیفر و پاداش او به جا خواهد بود (همان، ص ۲۲۶-۲۲۵). اعتقاد به «کسب»، بیشتر در رد عقیده معتزله که قائل به اختیار انسان هستند، مطرح شد. «خرده‌ای که اهل حدیث بر معتزله می‌گرفتند و معتزله جواب درستی نداشتند، این بود که اصل عدل به مفهوم شامل اختیار و حسن و قبح عقلی و معلل بودن افعال باری به اغراض، با توحید افعالی و بلکه با توحید ذاتی سازگار نیست... اختیاری که معتزله قائل است، نوعی واگذاری در سلب اختیار از ذات حق است... چگونه ممکن است به بهانه تنزیه خداوند از انتساب کارهایی که از نظر ما زشت است، برای ذات او شریکی در فاعلیت قائل شویم» (مطهری، عدل الهی، ص ۲۴).

### ۳. تشابه بعضی از افکار اشاعره با افکار قرون وسطای اروپا

بسیاری از محققان غلبه تفکر اشعری را عامل رکود تمدن اسلامی و عقب ماندن از قافله علم می‌دانند. از این رو لازم است نقاط ضعف و قوت این اندیشه به درستی تحلیل شود. برخی از طرفداران این طرز فکر از روشنفکرترین افراد جامعه زمان خویش به حساب می‌آمدند و رهبری فرهنگی جامعه به دست آنان صورت می‌گرفت. از این رو شاید پذیرفتن این دیدگاه به صورت صددرصد دور از انصاف و واقع باشد، اما به یقین در

جامعه‌ای که علوم عقلی معادل الحاد تلقی شود، روشنفکران نیز امکان بروز استعداد خویش را آن گونه که هستند نمی‌یابند و سیر رکود و جمود فکری در دوره‌های بعد و به تدریج آشکار خواهد گردید. نگاه واقع‌بینانه به جریان‌های فکری متصوفه و اشاعره حس تمدن ستیزی آنان را در انسان امروز تقویت خواهد کرد. جایی که محبوب‌ترین و مردمی‌ترین شاعر اشعری (سعدی) به این ضعف اقرار می‌کند، جای تردید باقی نخواهد ماند که سخن کسانی که به عرفا و تفکر اشعری حاکم بر جامعه خوش بین نیستند، از سر عناد نیست. سعدی در باب چهارم *گلستان* «در فوائد خاموشی»، از مناظره‌ی عالمی معتبر با یکی از ملاحده سخن می‌گوید که «به حجت با او بس نیامد سپر بینداخت و برگشت. کسی گفتش تو را با چندین فضل و ادب که داری با بی‌دینی حجت نماند. گفت علم من قرآن است و حدیث و گفتار مشایخ و او بدین‌ها معتقد نیست و نمی‌شنود. مرا شنیدن کفر او به چه کار می‌آید؟»

آن کس که به قرآن و خبر زو نرهی      آن است جوابش که جوابش ندهی»

(*گلستان*، ص ۱۱۳).

این گونه استدلال بزرگمردی چون سعدی «در فواید خاموشی»، آن هم در مقابل یک ملحد، فقط ناشی از ضعف آموزش در مدارس نظامیه است، که گونه‌ای عقل ستیزی با دشمنی فلسفه را رواج می‌داده است، زیرا فلاسفه‌ی مسلمان هرگز چنین استدلالی در برخورد با کافران ندارند و برعکس زمانی که در مقابل ملاحده قرار می‌گیرند، سخن را مغتنم شمرده و برای اثبات حقانیت دین اسلام از استدلال و برهان به نحو احسن بهره می‌برند.

در عصر سعدی فلسفه جزء علوم ضاله تلقی می‌شود و در عوض فقه، کلام، منطق، قرآن و تفسیر، علوم می‌بودند که در مدارس نظامیه تعلیم داده می‌شدند. کلام اشعری به‌ویژه بعد از شکست معتزله، تنها مذهب کلامی غالب بود و عدم وجود چهره‌های سرشناس معتزلی نیز به این توفیق اشاعره می‌افزود. از طرفی چون طریق اشاعره، راه آسان‌تر و عوام‌پسندتری است؛ بیشتر مردم به آن تمایل دارند و منهای اسم ظاهر آن، در دنیا طرفداران زیادی دارد. وجه اشتراک این اندیشه با افکار اروپای قرون وسطی این سخن را تأیید می‌کند. دنیای مسیحیت برخلاف دنیای اسلام، با گذر از قرون وسطی و

آشنایی با افکار اسلام به تمدن دست یافت و مسلمانان با احساس برتری دنیای غرب و شکست از آنان بعد از پشت سر گذاشتن دوران تمدن به قرون وسطی وارد شدند. آشنایی با افکار اسلامی، پنجره‌ای به روی جامعهٔ بستهٔ مسیحی گشود و جهان اسلام متقابلاً از افکار آنان برای تعطیل کردن عقل و جایگزینی عشق در راه معرفت اثر پذیرفت. این همجواری هر اندازه برای آنان مبارک بود و عامل تردید به قداست و آموخته‌های کلیسا و اصالت عقل، به جای ستیز با آن شد؛ برای مسلمانان عواقب شومی داشت و در کنار وقایع دیگر منجر به خروج مسلمانان از دوران طلایی اقتدار و تمدن اسلامی گردید. کلیسا به دلیل قبول ایمان محض بدون پشتوانهٔ عقل، از پاسخ منطقی به شبهه‌های فکر ناتوان است و دنیای غرب را به سوی دین‌گریزی و جدایی دین از سیاست سوق داده است. این ویژگی کلیسا هنوز نیز ادامه دارد و مؤمنان واقعی را از دخالت در امور سیاسی نهی می‌کند. قرون وسطی به دلیل تسلط دین، که به همین نام یعنی «دوران ایمان» نیز معروف است، مسیحیان را مجبور کرد تا اگر دنبال سعادت دنیوی و رفاه مادی هستند، حساب دین را از سیاست جدا کنند. تعمق در یافتن دلایل حضور در قرون وسطی برای جهان اسلام و دنیای مسیحیت، نیازمند واکاوی دقیق و گسترده پیرامون سیر تاریخی ادیان است. یافتن مشترکات فکری مسلمانان و مسیحیان برای توقف در دوران تاریک، که عقل ستیزی از عوامل مهم آن است، سند معتبری است برای عقب ماندن از رشد و تعالی. تأکید دین مبین اسلام و احادیث معتبر اسلامی به تعقل ثابت می‌کند ندیده گرفتن عقل تا چه حد می‌تواند خطرناک باشد. در تعالیم اشاعره و عارفان و آیین کلیسای قرون وسطی و حتی امروزه، عقل را در تضاد با عشق معرفی می‌کنند. موجود حقیری (عقل) که چون از شناخت ذات خدا محروم است، از گردونهٔ فعالیت خارج می‌شود. احساس تضاد بین عقل و عشق و بستن دست عقل در راه ایمان و شناخت حقیقت، از مشترکات آیین کلیسا و عارفان مسلمان و اشاعره است. گفتن جملهٔ «این التراب و رب الارباب» که نشان دهندهٔ ضعف عقل و عظمت پروردگار است، دیدگاه یکسانی در بارهٔ مشیت الهی به اشاعره و مسیحیان می‌دهد. توماس می‌گوید: «خداوند هر که را بخواهد از این فیض [رستگاری] بهره‌مند می‌فرماید ما را قدرت آن نیست که بر کنه دلایل گزینش وی پی ببریم» لکن هیچ کس این قدر دیوانه نبوده است که بگوید لیاقت،

علت تقدیر الهی است... سزاوار است که خدا سرنوشت آدمی زادگان را معین فرماید، زیرا همه مخلوقات تابع پروردگارند... از آنجا که به حکم قدرت باری، زندگی جاودانی برای افراد بشر مقدر شده است، به همین روال قدرت بی چون وی اجازه می دهد، که برخی به آن مقصد نائل نشوند، این نکته را محرومیت از نجات اخروی گفته اند... همان طور که تقدیر متضمن مشیت برای تفویض فیض و عزت است، به همان نحو نیز محرومیت از نجات اخروی متضمن مشیت برای رخصت ارتکاب گناه به فرد و مقرر داشتن عذاب اخروی در مقابل آن گناه است» (ویل دورانت، ص ۱۳۱۵).

اگرچه عده ای ویژگی عمده تفکر اشاعره را دفاع عقلانی از عقاید اهل سنت و حد واسط معتزله و اصحاب حدیث می دانند، عملاً با ارجعیت شرع نسبت به عقل و فتوای «ماحکم به الشرع حکم به العقل»، دست عقل بسته می شود. بیان اصول کلی اشاعره، مبین این مسئله است. برای روشن تر شدن مطلب خلاصه گفتار ابوالحسن اشعری آورده می شود، که می گوید: خداوند بر عرش بر همان وجهی که خود گفته و به همان معنایی که خود اراده کرده استقرار یافته است. دارای دو دست است بدون کیفیت، و دو چشم است بدون کیفیت. در زمین هیچ خیری یا شری واقع نمی شود مگر آنکه خداوند خواسته است و همه اشیاء به مشیت او موجود می شود. اعمال بندگان همه مخلوق و مقدر خداوند است و بندگان نمی توانند هیچ چیز را خلق کنند.

ایمان داریم که خداوند مؤمنان را به طاعت خود توفیق داده و به آنان لطف فرموده و آنان را به نظر رحمت نگریسته و اصلاح و هدایتشان کرده است و کافران را گمراه ساخته و هدایتشان نفرموده و به آنان به ایمان لطف نکرده است، در حالی که اگر به آنان لطف کرده و به صلاحشان آورده بود، هدایت یافته بودند. خداوند بر این قادر است که کافران را به صلاح آورد و به آنان لطف کند تا مؤمن شوند، اما او خود خواسته است که چونان که می داند و خوار و زبونشان کرده و بر دل هایشان مهر نهاده است آنان کافر باشند. خیر و شر به قضا و قدر خداوند است و ما به قضا و قدر خداوند، خوب و بد آن و شیرین و تلخ آن ایمان داریم و می دانیم که آنچه به ما نرسیده هیچ نمی توانسته است به ما برسد و آنچه به ما رسیده هیچ نمی توانسته است به ما نرسد.



ما ایمان داریم که خداوند در روز قیامت به چشم دیده می‌شود، آن‌سان که ماه در شب بدر دیده می‌شود. می‌گوییم خداوند در روز قیامت می‌آید و او هرگونه که اراده کند به بندگان خویش نزدیک می‌شود (الابانه با تلخیص، ص ۲۴۳-۲۴۲). این کلام در آغاز بسیار دلنشین، منطقی و عاشقانه است، اما وقتی کنار گفتار فلاسفه قرار می‌گیرد، تفاوتش با نظر آنان و شباهتش با تفکر اصحاب کلیسا بیشتر مشخص می‌شود.

#### ۴. تشابه اندیشه‌های ایرانی‌شهری با افکار اشاعره

در تفکر ایرانی‌شهری نیز مشیت الهی به همان شکلی که اشاعره می‌گویند تعریف می‌شود. *کلیله و دمنه* کتابی است که زمان تألیف آن به قبل از اسلام بازمی‌گردد و به همین دلیل انعکاس افکار ایرانی‌شهری در آن نمود بسیاری دارد. در این کتاب سلطنت و پادشاهی با تلاش و سعی به دست نمی‌آید و عنایت الهی موجب دستیابی به قدرت و حکومت است (*کلیله و دمنه*، ص ۲۹). در ایران باستان، شاه محور و مرکز دایره هستی و قائم مقام خدا و هم سنگ ایزدان است و باید مانند آنان بی‌مرگ، لایزال و زیبا باشد و اگر خللی در ویژگی شاهی پدید آید، هیبت شاهانه وی نقصان می‌پذیرد و از مقام خود عزل می‌گردد. شیر در جنگل *کلیله و دمنه*، نماد شاهی آرمانی در ایران‌شهر است. ویژگی این شاه داشتن اصل و نسب و برتری نژادی است (همان، ص ۲۴۰).

در اندیشه ایرانی‌شهری کسی نمی‌توانست به حرفه‌ای مشغول شود، مگر آنچه از جانب خدا برای آن آفریده شده بود (کریستین سن، ص ۲۳۰). در *کلیله و دمنه* نادان‌ترین مردم کسی است که «خویشتن را در کاری اندازد که ملایم پیشه و موافق نسب او نباشد» (*کلیله و دمنه*، ص ۳۲۶). ساسانیان به افرادی که دارای نسب پست بودند، کارهای دیوانی نمی‌دادند و معتقد بودند «هیچ کس نباید خواهان درجه‌ای باشد، فوق آنچه به مقتضای نسب به او تعلق می‌گیرد» (کریستین سن، ص ۲۲۸). چون هیچ کس اختیار ندارد اصل و نسب خود را برگزیند، مشیت الهی باعث این گزینش است و جبری که همه به آن احترام می‌گذارند، زیرا خواست خدا از همه بالاتر است. حال ملاک این خواست چیست؟ علم بشر در درک آن عاجز است. انگار هیچ کس به خود اجازه چنین پرسشی را نمی‌دهد.

در *گلستان سعدی* اصالت خانوادگی و داشتن طبایع مختلف در امر تعلیم برای رسیدن به سعادت از هر چیزی مهم‌تر است. باب هفتم حکایت پادشاهی که پسر را به دست ادیبی می‌دهد و می‌گوید: «این فرزند توست تربیتش همچنان کن که یکی از فرزندان خویش» و بعد از یک سال که پسران ادیب در فضل و بلاغت منتهی شدند و ملک زاده به جایی نرسید. ادیب در عتاب شاه می‌گوید: «تربیت یکسان است و طباع مختلف» (باب هفتم: ۱۴۶) و باب هشتم کتاب نیز که در تأثیر تربیت و آداب صحبت است، همین تفکر بیان می‌شود. در باب اول «در سیرت پادشاهان» به تفکر ایران باستان در باره پادشاه اشارات ظریفی وجود دارد. از جمله: در باره رحم پادشاه بر زیردست، اصالت خرد در مقایسه با خوبرویی برای ملک‌زاده، حسن رأی ملک، اصالت نژاد و برتری نسب خانوادگی، آراسته بودن به زینت عقل و هنر، دوری از ظلم و عدالت‌پیشگی که عامل پیروزی فریدون است در نبرد با ضحاک، کرم و بخشش پادشاه، کریم‌النفس بودن شاه و از همه مهم‌تر کمک خداوند که در حکایتی نیاززدن رعیت، رمز موفقیت اسکندر رومی است، که در پاسخ پرسنده می‌گوید: «به عون خدای عزوجل هر مملکتی را که گرفتم رعیتش نیاززدم و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم» (*گلستان*، ص ۶۶). در اینجا سعدی از خواست خدا برای موفقیت اسکندر آگاه است و آن نیاززدن رعیت است و نبرد نام پادشاهان جز به نیکویی.

##### ۵. سعدی و مباحث علم کلام اشعری

برداشت‌های متفاوتی در باره عقاید سعدی وجود دارد. توجه به نکات روشن زندگی وی از جمله محیط فرهنگی آن زمان شیراز، تحصیل در مدرسه نظامیه، غلبه تفکر اشعری در جامعه و از همه مهم‌تر سخنان خود او در جایگاه یک فقیه اهل سنت شافعی مذهب، مخصوصاً در قصیده‌ای که به «مرامنامه کلامی» سعدی مشهور است، شکی در اشعری بودن او باقی نمی‌گذارد، اما نکته جالب این است که اعتقاد وی با تعصب و تأکید و اصرار بر تعالیم اشعری همراه نیست. این خصلت در وجود سعدی دلایلی دارد از جمله فصاحت. آنچه از مجموع سخنان او در *گلستان* به چشم می‌آید این است که سعدی چنان

به مسائل اخلاقی می‌پردازد که فقه و کلام او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. او می‌داند تکرار بیش از حد تأثیر سخن را از بین می‌برد و می‌گوید:

سحبان وائل را در فصاحت بی‌نظیر نهاده‌اند به حکم آنکه بر سر جمع سالی سخن  
گفتی لفظی مکرر نکردی و گر همان اتفاق افتادی به عبارتی دیگر بگفتی وز جمله  
آداب ندماء ملوک یکی این است:

سخن گر چه دل‌بند و شیرین بود سزاوار تصدیق و تحسین بود  
چو یک بار گفتی مگو باز پس که حلوا چو یک بار خوردند بس

(گلستان، ۱۱۴).

دیگر اینکه او انسانی معتدل در فکر و عمل است. خود تعادل نشانه سلامت روان است که در راهکارهای تربیتی وی نیز نمود می‌یابد. او می‌داند «خشم بیش از حد گرفتن وحشت آرد و لطف بی وقت هیبت ببرد. نه چندان درشتی کن که از تو سیر گردند و نه چندان نرمی که بر تو دلیر شوند» (همان، ص ۱۶۲). سعدی به دلایل بسیار از جمله عدم تعصب و عشق مقدسی که در وجودش جاری است و ناخودآگاه به دیگران سرایت می‌یابد، انسان روشنفکری است، اما از تأثیر تعالیم مدارس نظامیه برکنار نیست و ای بسا اگر با علوم فلسفی آشنایی داشت، هیچ فیلسوفی به گرد پایش نمی‌رسید. استخراج سخنان سعدی از کتاب *گلستان* نیز، مؤید بر ایند نظرات دیگران در باره اشعری بودن، البته به صورت رقیق و پیوند با تفکرات ایرانشهری وی است.

در این قسمت در استخراج آنچه از کلام سعدی که مشترک با عقیده تمام مسلمانان است، چشم می‌پوشیم. قسمت‌هایی مانند رزق مقسوم که ریشه در آیات محکم الهی دارد و سعدی به شیرین‌ترین شکل بیان می‌کند و می‌گوید: «دو چیز محال عقل است خوردن بیش از رزق مقسوم و مردن پیش از وقت معلوم.

قضا دگر نشود و هزار ناله و آه به کفر یا به شکایت برآید از دهنی  
فرشته‌ای که وکیل است بر خزاین باد چه غم خورد که بمیرد چراغ پیرزنی

(گلستان، ۱۳۷۴: ۱۷۱).

حکمت محض است اگر لطف جهان آفرین خاص کند بنده‌ای مصلحت عام را  
(باب اول: ۳۳)

فرق شاهی و بندگی برخاست چون قضای نبشته آمد پیش  
(باب اول: ۶۰)

اما قسمت‌هایی در کلام سعدی وجود دارد که اگر چه انعکاس افکار اشعری اوست، بیشتر از طرح کلام اسلامی به جنبه‌های تربیتی و علم اخلاق مربوط می‌شود. امروزه علمای اخلاق به نظرات مختلفی در باره تأثیر تربیت دست یافته‌اند. گروهی معتقدند اعمال انسان برخاسته از عوامل مختلف ژنتیک، محیط، معلم و دوست است. همان‌گونه که تخم پوسیده گیاه در زمین مستعد به بار نمی‌نشیند و تخم سالم گیاه در زمین شوره زار هدر می‌رود، همه شرایط را برای رشد و تعالی انسان لازم می‌دانند. گروه دیگر فقط نقش وراثت را مهم می‌دانند و مانند سعدی تربیت را در جایی که ذات فرد خراب است، بی‌اثر می‌دانند. گروه سوم از روان‌شناسان اصلاً به ژنتیک و اصالت خانوادگی اعتقادی ندارند و می‌اندیشند با تعلیم و آموزش می‌توان انسان را به سعادت رساند. تمام افکار اشعری سعدی در گلستان درباره تربیت است. نمونه‌های این تفکر در باره تربیت که سعدی به آن معتقد است عبارتند از:

عاقبت گرگ زاده گرگ شود	گرچه با آدمی بزرگ شود
شمشیر نیک از آهن بد چون کند کسی	ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس
باران که در لطافت طبعش خلاف نیست	در باغ لاله روید و در شوره بوم خس
زمین شوره سنبل بر نیارد	درو تخم عمل ضایع مگردان
نکویی با بدان کردن چنان است	که بد کردن به جای نیکمردان

(باب اول: ۴۲)

پادشاهی پسری را به ادیبی داد و گفت این فرزند توست تربیتش همچنان کن که یکی از فرزندان خویش. ادیب خدمت کرد و متقبل شد و سالی چند برو سعی کرد و به جایی نرسید و پسران ادیب در فضل و بلاغت منتهی شدند. ملک دانشمند را مؤاخذت کرد و معایت فرمود که وعده خلاف کردی و وفا به جا نیاوردی. گفت بر رأی خداوند روی زمین پوشیده نماند که تربیت یکسان است و طباع مختلف (باب هفتم / ۱۴۶).

زنان باردار ای مرد هشیار اگر وقت ولادت مار زایند

- از آن بهتر به نزدیک خردمند  
که فرزندان ناهموار زاینند  
(باب هفتم / ۱۴۷)
- گر گزندت رسد ز خلق مرنج  
از خدا دان خلاف دشمن و دوست  
که نه راحت رسد ز خلق نه رنج  
کین دل هر دو در تصرف اوست  
از کماندار بیند اهل خرد  
گر چه تیر از کمانه می گذرد  
(باب اول / ۵۷)
- بخت و دولت به کاردانی نیست  
جز به تأیید آسمانی نیست  
(همان / ۶۴)
- آن کس که توانگرت نمی گرداند  
او مصلحت تو از تو بهتر داند  
(باب سوم / ۹۸)
- بزرگان گفته اند دولت نه به کوشیدن است، چاره کم جوشیدن است.  
کس نتواند گرفت دامن دولت به زر  
کوشش بی فایده است و سمه بر ابروی کور
- اگر به هر سر موئیت صد خرد باشد  
خرد به کار نیاید چو بخت بد باشد  
(باب سوم / ۱۰۳)
- گه بود کز حکیم روشن رای  
بهر نیاید درست تدبیری  
گاه باشد که کودک نادان  
به غلط بر هدف زند تیری  
(باب سوم / ۱۱۰)
- جوهر اگر در خلاب افتد همچنان نفیس است و غبار اگر به فلک رسد همان  
خسیس استعداد بی تربیت دریغ است و تربیت نامستعد ضایع خاکستر نسبی عالی  
دارد که آتش جوهر علوی است ولیکن چون به نفس خود هنری ندارد با خاک  
برابر است و قیمت شکر نه از نی است که آن خود خاصیت وی است.
- چو کنعان را طبیعت بی هنر بود  
پیمبر زادگی قدرش نیفزود  
هنر بنمای اگر داری نه گوهر  
گل از خار است و ابراهیم از آزر  
(باب هشتم / ۱۶۸)
- ای طالب روزی بنشین که بخوری و ای مطلوب اجل مرو که جان نبری  
جهد رزق ار کنی و گر نکنی  
برساند خدای عزوجل

ور روی در دهان شیر و پلنگ  
نخورندت مگر به روز اجل

(باب هشتم / ۱۷۱)

به نانهاده دست نرسد و نهاده هر کجا هست برسد.

شنیده‌ای که سکندر برفت تا ظلمات به چند محنت و خورد آنکه خورد آب حیات

(باب هشتم / ۱۷۱)

صیاد بی روزی ماهی در دجله نگیرد و ماهی بی اجل در خشک نمیرد.

مسکین حریص در همه عالم همی رود او در قفای رزق و اجل در قفای او

(باب هشتم / ۱۷۱)

حسود از نعمت حق بخیل است و بنده بی گناه را دشمن می‌دارد.

مردکی خشک مغز را دیدم رفته در پوستین صاحب جاه

گفتم ای خواجه گر تو بدبختی مردم نیک بخت را چه گناه

(باب هشتم / ۱۷۲)

آن را که گوش ارادت گران آفریده‌اند چون کند که بشنود و آن را که کمند

سعادت کشان می‌برد چه کند که نرود.

شب تاریک دوستان خدای می‌تابد چو روز رخشنده

وین سعادت به زور بازو نیست تا نبخشد خدای بخشنده

از تو به که نالم که دگر داور نیست وز دست تو هیچ دست بالاتر نیست

آن را که تو رهبری کسی گم نکند و آن را که تو گم کنی کسی رهبر نیست

(باب هشتم / ۱۷۶)

درویشی به مناجات درمی‌گفت یا رب بر بدان رحمت کن که بر نیکان خود رحمت

کرده‌ای که مر ایشان را نیک آفریده‌ای (باب هشتم / ۱۷۷).

### نتیجه

۱. آنچه در مجموع از بررسی تفکر اشعری سعدی در گلستان می‌توان فهمید این است

که از تمام عقاید اشعری فقط به مورد تربیتی به شکل پراکنده اشاره شده است. در باب

اول و هشتم نمونه‌های بیشتری در این خصوص می‌توان یافت و در باب‌های دوم،

چهارم، پنجم و ششم نمونه تفکر اشعری دیده نمی‌شود. از بقیه مباحث کلامی از جمله:

مرتکب گناه کبیره، رؤیت خدا، عرش و کرسی و استواء، توصیف خدا به داشتن دست و چشم، حدوث عالم، قدمت قرآن و... چیزی نگفته است.

۲. بیشترین دغدغه سعدی در گلستان، اصلاح معایب اخلاقی است. مخاطبین سعدی در گلستان، تمام اقشار جامعه هستند. شاه و گدا، کریم و خسیس، عابد و عارف، پیر و جوان، زن و مرد، عالم و جاهل، بسیارگو و خاموش، کافر و مؤمن و... هیچ کس از نظر وی پنهان نیست. همه ارزشمندند. اگر خسیس را از خست نهی می کند، از کریم نیز غافل نیست. دو گانه‌های وی هنرمندانه و از در دوستی کنار هم می‌نشینند تا مقصود که رسیدن به تعادل رفتار و دوری از افراط و تفریط است، به کرسی بنشینند. دنیای ذهن و زبان سعدی به قدری گسترده است، که گویی هر چه بگویی، جایی نگفته باقی مانده است. عشق به انسان چنان در وجودش جاری است، که مستقیم به خواننده اثرش نیز منتقل می‌شود.

۳. عدل الهی از اصول مهم افتراق نظر اشاعره و معتزله و امامیه است؛ آنچه مهم است درک درست دیدگاه اشاعره از وجوب عدل است. اشاعره چون نمی‌خواهند حدی برای خدای متعال قائل شوند، صفت عدل را برای خدا واجب نمی‌دانند. در صورتی که معتزله و امامیه ظلم را با صفات سلویه، از خداوند دور می‌دانند و معتقدند عدل به معنی آن است که نباید خدا را با اوصافی که در شأن او نیست توصیف نمود. اگرچه در نهایت از هر دو تعریف یک مفهوم بیشتر استخراج نمی‌شود، اما تعریف اشاعره عاشقانه و تعریف امامیه و معتزله عاقلانه‌تر است. رمز اساسی‌ترین اختلاف میان متکلمان را در تفسیر و تعمق این مصراع مولوی آنجا که می‌فرماید: «هر چه آن خسرو کند شیرین کند» و مقایسه با «هر چه شیرین باشد آن خسرو کند»، که درون مایه کلام حکمای الهی و متکلمان امامیه و معتزله است؛ می‌توان دریافت.

۴. اشاعره شأن خدا را از آن بالاتر می‌دانند که در باره خواست خدا چیزی بفهمند و به همین دلیل هر وقت سر از حکمت کاری در نمی‌آورند، خود را عاشقانه تسلیم خواست خدا می‌کنند، ولی فرقه‌های عقل‌گرا می‌گویند آنچه انسان نمی‌داند ذات خداوند است. خواست خدا به معنای قانون خداست و خود اراده فرموده که بنده خواستش را بداند و همان گونه که خواست اوست بندگی کند. آنان ایمان دارند تسلیم با تعقل در اموری

که خدا نهی نکرده، ارزش بیشتری نسبت به تسلیم محض دارد، زیرا هرگز متزلزل نخواهد شد.

۵. بحث شرور از مباحث مهم فرقه‌های کلام اسلامی و بلکه تمام ادیان از جمله زرتشتی و مسیحی است. ذبیح الله صفا در باره شر از دیدگاه ابن سینا می‌گوید: خیر در قضای الهی دخول بالذات دارد نه بالعرض و شر بر عکس آن و دارای وجود خاصی است. مثلاً گاه بر جهل و گاه بر الم و غم و گاه بر شرک و ظلم اطلاق می‌شود و بالجمله شر بالذات عدم است، اما نه هر عدم، بلکه فقدان مقتضای کمالی طبیعت چیزی است. یعنی آنکه شیئی فاقد یکی از کمالات خود گردد. شر مطلق یا شری که به کلی فاقد خیر باشد یا شری که بر خیر غالب یا مساوی آن باشد وجود ندارد... شر امری وجودی نیست، بلکه عدمی و نتیجه نقصان خیر و امری عرضی و اضافی و نقصان کمال در صفات وجودی اشیاء است (صفا، ص ۲۸۱). اشاعره وجود شر را یکبار انکار کرده و آن را امری نسبی می‌دانند و بار دیگر وجود آن را اثبات می‌کنند و معتقدند آنچه شر مقدس به شر بودنش حکم می‌کند شر است. شعار اصلی آنان «ما حکم به الشر حکم به العقل» برتری شریعت را نسبت به عقل اثبات می‌کند. این حکم به دلیل کوتاه کردن دست عقل، از شناخت حقیقت به شناخت شریعت که محدوده کوچک خاصی را دربرمی‌گیرد، بسنده می‌کند و همین محدودیت مشکلاتی ایجاد می‌کند. سعدی در گلستان به این مبحث نپرداخته است.

۶. سعدی به خاطر بسیاری چیزها از جمله به کار بردن زبان فاخر، داشتن شیوه سهل ممتنع و تسلط بر آداب سخنوری افتخار قوم ایرانی و نماینده یک مسلمان متعهد و شاعری عالیقدر در داخل مرزهای مقدس وطن، شناخته شده است و آنچه بیرون از ایران موجب آوازه اوست، نه به خاطر کاربرد زبان و سبک ادبی است، که آنان نمی‌شناسند؛ بلکه ناشی از افکار بلند اوست. تعالیم اخلاقی سعدی، موجب عزت نفس و تعالی است. ارزش‌هایی که در مسیر تمدن مجدد ایران اسلامی هرگز نباید فراموش شود و شاید بهترین انگیزه برای خیزش دوباره ما زنده کردن نام این بزرگمردان بی بدیل است، که برای همیشه نامشان در قلب هر ایرانی وطن دوست و هر انسان نژاده در هر کجای دنیا زنده خواهد ماند.



## یادداشت‌ها

۱. نگارندگان به دو دلیل تفکر اشعری را برداشت کامل از توحید نمی‌دانند. نخست به دلیل محدود کردن توحید (حقیقت) در شریعت است، که بسیار مهم و مخالف آموزه‌های کتاب مقدس قرآن است. از سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت؛ شریعت پایین‌ترین مرتبه و حکم پوسته دین را دارد و حقیقت، اصل و در حکم ریشه دین است. اگر در قرآن واژه دین به جای ادیان به کار رفته و تمام ادیان الهی اسلام نامیده شده است، توجه به حقیقت دین که همان توحید است دارد. مهم‌ترین شعار اشاعره جمله معروف «ما حکم به الشرع حکم به العقل» است. تحلیل این جمله منجر به بروز مشکلاتی در تفهیم توحید خواهد شد. از جمله انحصار اندیشی در انتخاب شریعت که نسبت به زمان و درک انسان تغییر می‌کند. فهم این قضیه عامل مهم قبض و بسط تئوری شریعت است که مشکل اختلاف شریعت پیامبران الهی را با توافق در حقیقت دین، حل می‌کند. از طرفی دانسته خواهد شد حقیقت ثابت را نمی‌توان در شریعت متغیر، محدود کرد. فلاسفه اسلامی با دلایل عقلی ثابت می‌کنند که نامحدود در حد و حصر نمی‌گنجد. از طرف دیگر جمله اشاعره بحث اصالت عقل را زیر سؤال می‌برد. گستردگی موضوع «اصالت عقل» فراتر از گنجایش این مقاله است، اما به صورت مختصر با توجه به اهمیت قرآن و احادیث معتبر شیعه و سنی در باره عقل، همچنین عواقب شوم پشت پا زدن به این عطیه الهی، می‌توان نتیجه گرفت، که هر عاملی که موجب بستن دست و پای عقل شود، از آموزه‌های قرآن، که اصلی‌ترین آن توحید است فاصله گرفته است.

۲. بسیاری از محققان در شرح احوال و زندگی سعدی، در باره مذهب کلامی او به اتفاق نظر رسیده‌اند. از جمله افرادی که به اشعری بودن وی اذعان دارند مهدی محقق است در مقاله‌ای با عنوان «سعدی و قضا و قدر»، همچنین محمد قراگوزلو در مقاله‌ای با عنوان «گفتمان حقوق انسانی در گلستان سعدی»، غلامحسین عمرانی در مقاله‌ای با عنوان «سعدی شاعری اخلاقی و تحت تأثیر تفکر اشاعره»، غلامحسین ابراهیمی دینانی در مقاله‌ای با عنوان «سعدی و اشعریه»، ظهیری ناو در مقاله «دیدگاه‌های کلامی سعدی بر بنیاد قصاید». البته افراد دیگری نیز با توجه به اشعار خود وی و اینکه در

مدارس نظامیه درس خوانده، به این نتیجه رسیده‌اند. به همین دلیل نگارندگان این سطور به دنبال اثبات این فرضیه نبودند و میزان اثر پذیری سعدی در محدوده گلستان را محور کار خویش قرار دادند.

۳. مطهری در کتاب «آشنایی با علوم اسلامی» می‌گوید: «روش‌های فکری اسلامی منهای روش‌های فقهی، تفسیری، حدیثی، ادبی، سیاسی و اخلاقی، چهار روش است: الف. روش فلسفی استدلالی مشائی. بیشتر فلاسفه اسلامی از قبیل الکندی، فارابی، بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میر داماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی و ابن الصائغ اندلسی پیرو این روش بوده‌اند. در این روش به استدلال و برهان عقلی تکیه می‌شود.

ب. روش فلسفی اشراقی. این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. شیخ اشراق این روش را احیاء کرد. قطب‌الدین شیرازی، شهرزوری و عده‌ای دیگر روش اشراقی داشته‌اند. در این روش علاوه بر برهان و استدلال عقلی، به مجاهده و تصفیة نفس نیز تأکید می‌شود.

ج. روش استدلالی کلامی. متکلمان مانند فلاسفه مشاء تکیه‌شان بر استدلال عقلی است، با دو تفاوت: فلاسفه حسن و قبح را اصل اعتباری می‌دانند و کلام را حکمت جدلی می‌خوانند، نه حکمت برهانی. معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره شرعی. اختلاف دوم این است که متکلم بر عکس فیلسوف خود را متعهد به دفاع از حریم اسلام می‌داند و هدفش از قیل مشخص است. روش کلامی خود به سه روش معتزلی، اشعری و شیعی تقسیم می‌شود. هر کدام از این طرز فکرها طرفداران زیادی دارد. متکلمان شیعی نیز زیاد بوده‌اند. از جمله: هشام ابن حکم، خاندان ایرانی نوبختی، شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیرالدین طوسی صاحب کتاب *تجريد الاعتقاد* است. خواجه فیلسوف و ریاضی‌دان هم هست و پس از او سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و رنگ فلسفی به خود گرفت.

د. روش سلوکی عرفانی. در این روش فقط تکیه بر تصفیة نفس و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت است و اعتمادی به استدلال عقل نیست. پای استدلالیان را

چوبین می‌داند و هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است. این روش پیروان زیادی دارد؛ از جمله بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محی‌الدین عربی، ابن‌فارض مصری و مولوی. مظهر کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هر کس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است، محی‌الدین عربی است. این روش با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک و دو وجه افتراق دارد. وجه اشتراک آنها تکیه بر اصلاح و تهذیب نفس است و دو اختلاف آنها یکی در طرد استدلال از طرف عارف است و در کشف حقیقت. فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر به کشف حقیقت می‌اندیشد و عارف به وصول به حقیقت (۱۷۵-۱۸۰).

#### منابع

##### قرآن مجید

- نهج البلاغه، مترجم اسدالله مبشری. چ ۵، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- اوجبی، علی، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵.
- اشعری، ابوالحسن، الابانه، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۳.
- بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ج ۲، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- حنا الفاخوری؛ خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ ۵، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- دادبه، اصغر، کلیات فلسفه. چ ۳۳، بی‌جا، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، چ ۲، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، سرنی، ج ۱، چ ۶، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، نه شرقی، نه غربی، انسانی، چ ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.

- سعدی، شیخ مصلح الدین، کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، رها، ۱۳۷۴.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۲، تهران، مجید، ۱۳۸۸.
- صفایی، احمد، علم کلام، ج ۱ و ۲، چ ۶، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- غنیمه، عبدالرحیم، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسایی، تهران، یزدان، ۱۳۶۴.
- گریستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چ ۴، تهران، صدای معاصر، ۱۳۸۴.
- کلیله و دمنه، انشای نصرالله منشی. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، چ ۱۷، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (منطق - فلسفه)، چ ۲۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، توحید، چ ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، خدمات متقابل اسلام و ایران. چ ۲۴، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، عدل الهی، چ ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- معروف الحسنی، هاشم، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه محمد صادق عارف، چ ۳، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹.
- مولانا، جلال الدین محمد، کلیات شمس تبریزی، به انضمام شرح حال مولوی به قلم بدیع الزمان فروزانفر، چ ۱۰، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، مثنوی معنوی مولوی، تصحیح رینولد. ای. نیکلسون. چ ۳، تهران، شرق، ۱۳۷۲.
- ویل دورانت، تاریخ تمدن (عصر ایمان بخش دوم)، ترجمه ابوالقاسم طاهری، چ ۴، چ ۱۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- همایی، جلال الدین، غزالی نامه، تهران، هما، ۱۳۸۷.
- هیوم، رابرت ارنست، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ ۸، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.