[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]

[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

بررسی زمینه‌های جبرباوری و اختیارگرایی در مثل‌های فارسی

مصطفی موسوی*

عباس شاه‌علی رامشه**

چکیده

ضرب‌المثل‌ها، به‌منزلهٔ نوعی ادب محاوره‌ای، همواره از آبشخورهای دین، فرهنگ، آداب‌ورسوم و باورهای فلسفی و کلامی جامعه مایه می‌گیرند و باورهای عوام را نیز آینگی می‌کنند. تکرار و بسامد ضرب‌المثلی با اندیشهٔ خاص باعث می‌شود که آن نوع اندیشه به الگوی رفتاری تبدیل شود و کنش‌ها و رفتارهای مردم جامعه را تحت تأثیر قرار دهد. در جامعهٔ ایرانی، همواره دو جریان کلامی اختیارگرایی معتزله و جبرباوری اشاعره حاکم بوده است، اما ازآنجاکه همواره حکومت‌ها جریان جبرباور اشاعره را به‌شیوه‌های مختلف تقویت کرده‌اند، این باورها در ذهن و زبان عامهٔ مردم و به‌تبع آن امثال فارسی راه یافته‌اند، تاجایی‌که بیشتر امثال فارسی با ذهنیتی جبرگرا ساخته شده‌اند. همین جبرگرایی در ایران باستان در اندیشهٔ زروانی باعنوان "بخت" مطرح است که حجم گسترده‌ای از امثال را شامل می‌شود. باورهایی مثل اعتقاد به جبر محض، اعتقاد به قضا و قدر و ارادهٔ حتمی خداوند و عدم استقلال انسان در سرنوشت خود، کژفهمی مسائلی مثل توکل و تفویض، رضا و تسلیم دربرابر قضای حتمی و توفیق و خذلان، در طی اعصار عواقب ناگواری برای فرهنگ ایرانی به‌همراه داشته است.

کلیدواژه‌ها: اندیشه، جبر، اختیار، ضرب‌المثل‌ها.

* دانشیار دانشگاه تهران mmusavi@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان a.shahali.r70@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۱۹

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۶، شمارهٔ ۸۴، بهار و تابستان ۱۳۹۷

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

ضرب‌المثل‌ها در طول سالیان دراز همواره از آبشخور دین، فرهنگ، سنت‌ها، آداب‌ورسوم و باورهای فلسفی و کلامی در جامعه مایه می‌گیرند و ازسوی دیگری باورهای ایشان را آینگی می‌کنند. گاهی این ضرب‌المثل‌ها از کلیشهٔ زبانی فراتر می‌روند و به الگوی رفتاری تبدیل می‌شوند و اندیشه‌ها و رفتارها و کنش‌های شخصی و جمعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، تاجایی‌که همین باورهای عامیانه می‌توانند در سطح نظام کلان در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن نقش بسزایی داشته باشند. باورهای علم کلام، که در تمدن اسلامی با انگیزهٔ استدلالی و عقلانی‌ساختن عقاید ایمانی و ردّ باورهای بدعت‌آمیز منحرفان پدید آمد (ر.ک: ابن‌خلدون، بی‌تا: ۱/ ۴۵۸)، همواره در گسترهٔ سرزمین‌های اسلامی به‌منزلهٔ امری ایدئولوژیک و سیاسی مطرح بوده است و بنابر نظام سیاسی حاکم، به‌دست قدرت‌ها تقویت یا تضعیف می‌شده است. بحث در حوزهٔ صفات و افعال الهی و حدود آن و به‌تبع آن مسئلهٔ جبر و اختیار، همواره یکی از موضوعات مهم و جنجالی نحله‌های کلامی بوده است که جنجالی‌ترین جلوهٔ آن در آرای کلامی معتزله و اشاعره متبلور است، چنان‌که امویان مرجئه را برکشیدند و عقاید آنها را در امپراتوری خود گسترش دادند و به‌همین‌ترتیب، مذهب اعتزال مذهب رسمی دولت در دوران مأمون و معتصم بود تا اینکه متوکل عباسی سرکار آمد. او به ایمان سلف متمایل بود و از معتزله و رجال آن نفرت داشت و نخستین اقدامی که کرد این بود که از جدل و نزاع دربارهٔ کتاب خدا و حدوث و قدم آن نهی کرد. اقدام دیگر او این بود که محدثان و فقیهان را برکشید و بر حقوق و رواتب آنها افزود و از آنها خواست تا اصول و عقایدی را که بیشتر با عقاید معتزله منافات داشت بیان کنند و درمیان مردم انتشار دهند.

علاوه‌براینها، در اواسط قرن پنجم نیز خواجه نظام‌الملک حسن طوسی به عرصهٔ وزارت رسید و در بزرگداشت اشاعره کوشید و با ساختن مدرسه‌ای در بغداد، که به مدرسهٔ نظامیه معروف شد، بیش‌ازپیش، مبادی اندیشهٔ اشاعره را گسترش داد (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۴: ۸۸-۸۹). فرقهٔ معتزله و مهم‌ترین باور آن، یعنی اعتقاد به استقلال و اختیار مطلق انسان، در مدت کوتاهی بر ذهنیت ایرانی حاکم بوده است، اما فرقه‌های کلامی اشاعره و جهمیه و اندیشه‌های جبرگرایانهٔ ایشان همچون وجه غالب[1] در طی قرن‌ها بر فرهنگ و ذهنیت ایرانی سیطره داشته است و همواره به‌دست حکومت‌های ترک مثل غزنویان و سلجوقیان و... تأیید و تقویت شده است. علاوه‌براین، در ایران باستان نیز فقراتی از *اوستا* مؤید مفهوم اختیار و آزادی انسان است، اما در اندیشهٔ زروانی غلبه با باورهای جبرگرایانه و نفی اختیار است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۱. ۲. پیشینهٔ پژوهش

تابه‌حال، هیچ تحقیق جامعی به‌صورت آماری و تحلیلی در حوزهٔ ارتباط کلامیِ حدود اختیار و آزادی انسان با امثال فارسی و نمایش شیوهٔ نگرش عامه و اندیشهٔ غالب قوم ایرانی انجام نگرفته است. بااین‌وصف، پورعظیمی و قهرمانی‌ارشد در مقالهٔ «پیش‌زمینه‌های استبدادپذیری در امثال فارسی» صرفاً این تأثیرپذیری را یادآور شده‌اند:

> مکتب‌های فکری مسلط در سرزمین‌های ایرانی محوری‌ترین نقش را در اشاعهٔ جبرباوری ایفا کردند. ارباب کلام اشاعره، که نظریه‌پردازان جبرگرایی در قلمرو پهناور جهان اسلام به‌شمار می‌رفتند، با گسترش روزافزون اندیشه‌های خویش به ظاهربینان جبری‌مذهب مجال دادند تا در میدان خرافه و بی‌خردی بتازند و خواسته ناخواسته راه را بر تسلط خودکامگان هموار کنند (۱۳۹۱: ۸۳-۸۴).

۱. ۳. روش پژوهش

در این پژوهش، که با روش تطبیقی‌ـآماری و با هدف نمایش حدود استقلال و اختیار و آزادی اراده در ذهنیت عامهٔ مردم ایران صورت گرفته است، ضمن بیان تأثیرپذیری ایدئولوژیک عوام از باورهای کلامی، نخست، مهم‌ترین نظریات و مؤلفه‌های کلامی در حوزهٔ افعال الهی و انسان و حدود آن از کتاب‌های کلامی استخراج شده و سپس، با ذکر شمارهٔ مثل، به‌صورت آماری به تحلیل و تطبیق آن با امثال فارسی *داستان‌نامهٔ بهمنیاری*[۲] پرداخته شده است.

۲. نظریه‌های سه‌گانه در حوزهٔ گسترهٔ افعال انسان در کلام اسلامی

دربارهٔ اثرگذاری انسان در فعل خود و اینکه آیا انسان، در جایگاه فاعل، بر انجام افعال و امور خود قدرت و استطاعت دارد یا نه و اینکه آیا افعال آدمی مخلوق خود اوی‌اند یا نه، به‌طورکلی در کلام اسلامی سه نظریه وجود دارد که هریک از این نظریه‌ها در طول ادوار تاریخی طرفداران خاصی داشته است.

۲. ۱. نظریهٔ جبر محض

جبری‌ها، و به‌طور خاص، فرقهٔ جهمیه، یعنی طرفداران جهم‌بن‌صفوان، بر این نظریه‌اند. جبرگرایان از بنده نفی فعل می‌کنند و نسبت فعل را به خداوند می‌دهند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۵۸: ۱۱۰-۱۱۱).

> [جهم‌بن‌صفوان] گوید: آدمی بر هیچ‌چیز قادر نیست، و استطاعت ندارد و مجبور است در افعال خود و هیچ نوع از انواع قدرت و ارادت ندارد، بلکه افعال او را حق‌تعالی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

می‌آفریند در وی، چنانچه در همهٔ جمادات، تأثیرات خلق کند و نسبت‌کردن فعل بنده از روی مجاز باشد، چنانچه افعال را به جمادات نسبت کنند و گویند درخت میوه می‌دهد و آسمان باران می‌بارد و آب جاری می‌شود و آفتاب طلوع و غروب می‌کند و زمین می‌رویاند و غیر آن (همان؛ نیز ر.ک: اشعری، ۱۹۸۰: ۲۷۹).

نتیجه‌ای که صفوان از این جبرباوری می‌گیرد این است که چون افعال جبر است، پس ثواب و عقاب خداوند نیز جبر است و درنتیجه تکلیف‌نهادن خداوند جبر است. این نظریهٔ جهمیه با "نظریهٔ کسب" اشاعره، که درواقع توجیه جبر محض است، هم‌سویی دارد. شواهد این نظریه را ذیل نظریهٔ کسب آورده‌ایم.

۲. ۲. نظریهٔ اختیار محض

از طرفداران خاص این نظریه در کلام اسلامی معتزله هستند. معتزله خود را اصحاب عدل و توحید می‌خوانند و مردم ایشان را قدریه و عدلیه می‌گویند. معتزله بر این باورند که اعمال بندگان مخلوق و آفریدهٔ خداوند نیست (ر.ک: اشعری، ۱۹۸۰: ۴۱) و انسان فاعل، محدث و ایجادکنندهٔ حقیقی است نه بر مجاز (همان، ۵۳۹). بنده قادر به افعال خود از نیک و بد است و بنابر اعمال و کردار خود مستحق عذاب و ثواب می‌شود (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۵۸: ۶۷-۶۸).

۲. ۲. ۱. احتجاج عقلی و نقلی معتزله مبنی بر اینکه بنده پدیدآورندهٔ افعال خود است

۱. قاضی عبدالجبار می‌گوید: وقتی بین اقسام افعال و آنچه مربوط به آن است فرق بگذاریم، متوجه می‌شویم که افعال آدمی مخلوق خداوند نیستند و هرکس خود محدِث فعل خود است. ما بین نیکوکار و بدکار و کسی که چهرهٔ زیبا دارد با کسی که چهرهٔ کریه و زشت دارد فرق می‌گذاریم، نیکوکار را برای احسان او می‌ستاییم و بدکار را به‌دلیل کارهایش نکوهش می‌کنیم، اما جایز نیست کسی را به‌خاطر زیبایی یا زشتی چهره‌اش یا بلندی یا کوتاهی قامتش ستایش یا نکوهش کنیم، درحالی‌که حق داریم ظالم را به‌سبب ظلمش و دروغگو را به‌سبب دروغش نکوهش کنیم؛ پس، معلوم می‌شود ظلم و دروغ از جانب ما و به‌اختیار ماست، درحالی‌که کوتاهی و بلندی یا زیبایی و زشتی اختیاری نیست (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۹۶: ۳۳۲).

۲. لازمهٔ عقیدهٔ مخالفان این است که ذم و مدح و عقاب و ثواب از اصل برداشته شود و در این صورت بعثت پیغمبران قبیح و بیهوده شمرده شود و خداوند به‌جهت بعثت قبیح پیامبران خود فاعل قبیح باشد و این باعث می‌شود که مردم هیچ اعتمادی به کتاب خداوند (قرآن) نداشته باشند و احتمال بدهند که ممکن است خداوند پیامبری کاذب به‌سوی آن برانگیزد (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۳۳۴).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۳. لازمهٔ عقیدهٔ مخالفان [اشاعره] این است که پیامبران هیچ‌گونه حجتی درمقابل کافران نداشته باشند؛ چراکه کافران می‌توانند به پیامبران بگویند آن خدایی که شما را برای هدایت ما فرستاده است کفر را در درون ما خلق کرده که از آن چاره‌ای نیست (همان، ۴۹۲).

۴. لازمهٔ عقیدهٔ مخالفان [اشاعره] این است که امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر قبیح باشد؛ زیرا امرکردن یا به شیئی است که خود واقع می‌شود و لذا آن امرکردن قبیح است یا امرکردن به شیئی است که واقع نمی‌شود و فرد قادر به انجام آن نیست و بنابراین تکلیف مالایطاق است که به‌عقیدهٔ معتزله قبیح شمرده می‌شود (همان، ۴۹۲).

۵. لازمهٔ عقیدهٔ مخالفان [اشاعره] این است که جهاد علیه دشمنان قبیح شمرده شود؛ زیرا کافران حق دارند بگویند چرا به‌خاطر چیزی که خداوند از ما نمی‌خواهد و در ما خلق نکرده علیه ما می‌جنگید؟ (همان، ۴۹۳).

۶. خداوند تعالی می‌فرماید: «و ما مَنعَ النّاسَ اَن یؤمنوا اِذ جاءَهُمُ الهُدی الاّ أن قالوا اَبَعَثَ اللهُ بَشراً رسولاً»: چه چیز مردم را از این بازداشته که چون هدایت الهی بر آنان رسد ایمان آورند (اسراء/ ۹۴). بنابراین، اگر ایمان‌آوردن ازسوی خداوند و منوط به خواستِ او بود چنین سخنی بی‌معنا بود (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۶).

۷. خداوند تعالی می‌فرماید: «کَیْفَ تَکفُرونَ بالله و کُنتُم امواتاً فأحیاکُم ثُمَّ یُمیتُکُم ثُمَّ یحییکُم ثُمَّ الیه تُرجَعون»: چگونه به خداوند کفر می‌ورزید، درحالی‌که همه مرده بودید، او شما را زنده کرد، سپس شما را می‌میراند و سپس شما را زنده می‌کند و سپس به‌سوی او باز می‌گردید؟ (بقره/ ۲۸). خداوند با شگفتی از کفرورزیدن آنها با وجود ارزانی‌داشتن نعمت‌ها به آنها سؤال کرده و این خود بر اختیار آنها دلالت دارد (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۷).

۸. آیاتی ازقبیل «...جَزاءً بما کانوا یَعملونَ»: جزای آنچه به‌دست می‌آوردند (أحقاف/ ۱۴) و نیز می‌فرماید: «هَل جَزاءُ الإحسان الاّ الاحسان»: آیا پاداش نیکی‌کردن چیزی جز نیکی‌کردن است؟ (الرّحمن/ ۶۰). بنابراین، اگر چنان نبود که ما به‌اختیار خودمان فعل را پدید می‌آوریم، این سخنان دروغ بود و نیز پاداش‌دادن به آنچه خداوند در ما پدید آورده است نیز قبیح بود (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۷).

۹. همچنین، خداوند تعالی می‌فرماید: «... فَمَن شاءَ فَلیُؤمِن و مَن شاءَ فلیَکفُر»: پس هرکه بخواهد ایمان آورد و هرکه بخواهد نیز کافر شود (کهف/ ۲۹). خداوند در این مورد تصمیم را به خود ما واگذاشته و کفر و ایمان متعلّق به خود ماست (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۸).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

قاضی عبدالجبار نظریهٔ کسب اشاعره را باطل می‌شمارد. او معتقد است وضع اصطلاح کسب بر چیزی که تعقل نمی‌شود ممکن نیست؛ زیرا اول باید معنای شیء با عقل پذیرفته شود، آن‌گاه اگر اسم خاصی برای حقیقت معقولِ پذیرفته‌شده وجود نداشته باشد، اسمی برای آن وضع شود، اما چنانچه چیزی تعقّل نشود، هیچ دلیلی برای وضع اصطلاح بر آن وجود ندارد. همچنین، لازم است اصطلاح جدید شباهتی با معنای وضعی و قراردادی داشته باشد، درحالی‌که آنچه مخالفان ما (اشاعره) می‌گویند، هیچ ربطی به معنای وضعی و قراردادی (اصطلاح کسب) ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۹۶: ۳۶۴).

۲. ۲. ۲. تحلیل نمونه‌هایی از ضرب المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم اختیار و آزادی مطلق

الف. نمونهٔ اول: از تو حرکت از خدا برکت

در این ضرب‌المثل، مفهوم اراده و خواست و اختیار آدمی به‌وضوح به‌چشم می‌خورد. آدمی وقتی به مراد و آرزوی خود می‌رسد که دست بر زانوی خود بگیرد و برخیزد و کاری بکند. این ضرب‌المثل برکت و فزونی و لطف حق‌تعالی را منوط به حرکت و ارادهٔ آدمی می‌داند و قضا و قدر را دخیل نمی‌سازد.

ب ـ نمونهٔ دوم: از ماست که بر ماست

از روزگاران کهن، همهٔ حوادث و اتفاقات عالم را به حرکت اجرام آسمانی، بخت و اقبال، قضا و قدر و... نسبت داده‌اند. هرگاه سلطه‌جو و استعمارگری حاکم شده است آن را با باورهایی مثل «گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را» پذیرفته‌اند. ازسوی دیگر، در قرآن آمده است: «إنَّ اللهَ لا یُغیِّرُ ما بِقوم حتّی یُغیّروا ما بأنفسِهم» (رعد/ ۱۱). از فحوای این ضرب‌المثل برمی‌آید که تغییر در سرنوشت فرد یا ملت، به خود ایشان وابسته است. اختیار و ارادهٔ ایشان است که ظلم و تبعیض و نابرابری را بپذیرند یا به‌تعبیر قرآن آن را تغییر دهند.

۲. ۲. ۳. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم اختیار و آزادی مطلق

۱. (۲۱۷):[۳] از تو حرکت از خدا برکت. ۲. (۹۸۷): برکت در حرکت است. ۳. (۱۹۷۲): حرکت برکت است. ۴. (۱۵۹): ارادتی بنما تا سعادتی ببری. ۵. (۱۶۰): اراده مقدّم است. ۶. (۲۳۹): از دست که نالیم که از ماست که بر ماست. ۷. (۲۹۴): از ماست که بر ماست. ۸. (۴۰۴۲): کار خودت را خودت بکن. ۹. (۲۴۹۶): دست به زانوی خودت بگیر و برخیز. ۱۰. (۳۳۵۶): شتر که علف می‌خواهد گردنش را دراز می‌کند. ۱۱. (۱۷۳۸): جوینده یابنده است. ۱۲. (۳۶۶۵): عاقبتِ جوینده، یابنده بود. ۱۳. (۱۲۶۳): پای فقیر لنگ نیست ـ مُلک خدا تنگ نیست. ۱۴. (۸۴۷): به پای خودش به سلاّخ‌خانه می‌رود. ۱۵. (۴۲۶۳): که کرد که نیافت و که خواهد کرد که نخواهد یافت؟ ۱۶. (۴۰۰۹): قومی به جدّ و جهد گرفتند وصل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

دوست/ قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند. ۱۷. (۳۱۶۹): سعی هر کس به‌قدر همّت اوست. ۱۸. (۲۹۱۵): زبان ببند و بازو بگشا. ۱۹. (۴۷۴۳): مرد آن است که لب بندد و بازو بگشاید. ۲۰. (۴۱۴۵): کسب بازو، قوّت جان و تن است. ۲۱. (۵۴۷۸): هر بلایی که به هر کس رسد از خویش رسد. ۲۲. (۵۵۱۴): هرچه به سر آدم بیاید، از دستِ خودش است. ۲۳. (۴۰۱۵): قیمت هر کس به‌قدر همّت والای اوست.

۲. ۳. نظریهٔ کسب

نظریهٔ کسب نظریهٔ سومی بود که اشاعره مطرح کردند و درواقع گریزگاهی برای رهایی از اعتقاد به اختیار مطلق و توجیهی برای جبر محض بود. اشاعره ازسویی معتقدند که بنده افعالی ارادی و اختیاری دارد که به‌واسطهٔ آن ثواب و عقاب می‌بیند و ازسوی دیگر به‌برهان ثابت می‌کنند که خداوند خالق و آفریدگار همهٔ افعال آدمی است؛ بااین‌وصف، ضرورتاً قائل به نظریهٔ کسب می‌شوند که حربهٔ کسب اگرچه ظاهراً مقامی برزخی بین اختیار مطلق و جبر مطلق دارد، نهایتاً به جبر می‌انجامد و بنابراین، این نظریه با نظریهٔ قائلان به جبر محض هم‌سویی دارد.

اشاعره معتقدند که بنده افعالی دارد که اگر بر طاعت و فرمان‌برداری خداوند تعالی باشد به‌واسطهٔ آن افعال ثواب یابد و اگر آن بر معصیت و نافرمانی خداوند باشد به‌واسطهٔ آن افعال عقاب و عذاب بیند و همچنین می‌گویند اگر بنده اصلاً فعلی نداشته باشد، البته تکلیف‌کردن او درست نباشد (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۹۳: ۱۱۷)؛ بااین‌وصف، ابوالحسن اشعری معتقد است قدرت حادثه در پیدایش و حدوث فعل هیچ تأثیری ندارد.

> [اشعری گوید:] پس اگر قدرت حادثه را در حدوث تأثیر باشد، هرآینه تأثیر کند در حدوثِ هر محدثی؛ تا آنکه در پیدایی رنگ‌ها و طعم‌ها و بوی‌ها نیز تأثیر کند و لازم آید که روا داشته شود واقع‌شدن آسمان بر زمین به‌قدرت حادثه، و این محال است؛ پس قدرت حادثه را تأثیر نتواند بود (شهرستانی، ۱۳۵۸: ۱۲۴-۱۲۵).

قاضی ابوبکر باقلانی نیز گفته است: «به‌تحقیق دلیل، قائم شده بر آنکه قدرتِ حادثه صلاحیّت ایجاد ندارد» (همان، ۱۲۵). ابوالحسن اشعری بر آن است که همهٔ افعال آدمی مخلوق خداوند است و بنده هیچ نقشی جز اکتساب فعلی که خداوند به‌دست او ایجاد می‌کند ندارد و فاعل حقیقی همهٔ افعال خداوند است (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۶۰۲).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۲. ۳. ۱. احتجاج نقلی و تجربی اشاعره، مبنی بر اینکه خداوند آفریدگار همهٔ افعال است

۱. خداوند می‌فرماید: «اللهُ خالِقُ کُلِّ شَیء»: خدا آفریدگار هر چیزی است (رعد/ ۱۳) که با استناد به آیه و به‌دلالت عقل، آفریدن فعل بنده ممکن است (تفتازانی، ۱۳۹۲: ۱۱۳).

۲. خداوند درمقام تمدّح به خالقیت خود می‌فرماید: «اَفَمَن یَخلُق کَمَن لا یخلُق»: آیا کسی که می‌آفریند همانند کسی است که نمی‌آفریند (نحل/ ۱۶).

۳. خداوند می‌فرماید: «واللهُ خَلَقَکُم و ما تَعملون»: و خداوند می‌آفریند شما را و آنچه می‌کنید یعنی عمل شما را (صافّات/ ۹۶) (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

۴. اگر بنده خالق افعال خود بود، البته به‌تفاصیل آنها قادر بود، به‌ضرورت اینکه ایجاد هر چیزی که به قدرت و اختیار باشد جز این نمی‌تواند باشد... زیرا رفتن از جایی به جایی، شامل سکناتِ فاصله‌دار می‌شود، و نیز حرکتی که برخی از آنها تندتر و بعضی کندتر است و رونده را بدین امر[جزئیاتِ حرکات] آگاهی نیست؛ و این غفلت و فراموشی از علم نیست، چنان‌که اگر از وی بپرسند، نمی‌داند؛ و این در ظاهرترین افعال اوست (تفتازانی، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

۲. ۳. ۲. خداوند فعل را خلق می‌کند، بنده کسب می‌کند

اشاعره ازسویی بر این باورند که بنده دارای افعال اختیاری است، اما قدرت حادث را در پیدایی و ایجاد تأثیری نیست و ازسویی به برهان نقلی از قرآن و برهان تجربی احتجاج می‌کنند که خداوند آفریدگار همهٔ افعال است؛ ازاین‌رو، برای رفع این تناقض، به نظریهٔ "کسب" متمسک می‌شوند که بنابر آن، خداوند فعل را خلق می‌کند و بنده آن را کسب می‌کند. تفتازانی می‌گوید:

> وقتی به‌برهان ثابت شد که خالق همانا خدای‌تعالی است، و به‌ضرورت، قدرت بنده و ارادهٔ او (بنده) را در بعضی افعال مداخله است، مانند حرکت، برای رهایی از این تنگی، به نقض می‌پردازیم و می‌گوییم که خدای‌تعالی خالق همه‌چیز است و بنده کاسب است و تحقیق مطلب این است که صرف‌کردن بنده قدرت و ارادهٔ خود را برای فعل، کسب است و ایجادکردن خدای‌تعالی فعل را به‌دنبال آن خلق. و مقدور واحد داخل در زیر دو قدرت است، لیکن به دو جهت مختلف؛ چه فعل مقدورِ خدای‌تعالی است ازحیثِ ایجاد، و مقدور بنده است به‌جهتِ کسب (همان، ۱۱۸).

اشعری در حقیقتِ معنای اکتساب و کسب می‌گوید: «حقیقتاً معنای اکتساب واقع‌شدن فعل به‌قدرت حادثه و کسب برای کسی است که فعل به‌قدرت او وقوع یافته است» (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۴۲).

قاضی باقلانی کسب را تصرف در فعل با قدرتی که در محلّ آن فعل با آن مقارن است می‌داند و همین قدرت چنین فعلی را از صفات و افعال ضروری و غیراختیاری ازقبیل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

لرزش‌های انسان فلج و همانند آن جدا می‌کند (باقلانی، ۱۹۵۷: ۳۰۷). او در جواب مخالفان نظریهٔ کسب، که معتقدند انسان خالق افعال خود است و آن را کسب نمی‌کند، می‌گوید:

> مخالفان ما در اثبات خالق افعال خود بودن بنده، به آیهٔ «جَزاء بِما کانوا یعملون» (واقعه/ ۲۴) احتجاج می‌کنند و می‌گویند با توجه به این آیه، عمل بر ما ثابت شده و عمل همان فعل است و فعل همان خلق است. در جواب آنها می‌گوییم خداوند خلق فعل را با عمل کسب اراده کرده است و بنده کسب‌کنندهٔ آن‌چیزی است که بیان کردیم و در جای دیگری از قرآن آیهٔ «جَزاء بِما کانوا یکسبون» (توبه/ ۸۲) بر آن دلالت می‌کند. ما مخالف نیستیم که کسب بنده عملی برای او نامیده شود، ما مخالفیم که بنده را خالق و مخترع فعل و خارج‌کنندهٔ فعل از عدم به وجود بدانیم و همین‌جا بیان می‌کنیم که جز خداوند تعالی کسی قادر به خلق، اختراع و خروج فعل از عدم به وجود نیست (باقلانی، ۲۰۰۰: ۱۴۲-۱۴۳).

اشاعره در تبیین مسئلهٔ کسب از مفهوم استطاعت بهره می‌گیرند و قائل‌اند که استطاعت قدرتی است که فعل بدان صورت می‌گیرد. تفتازانی گوید:

> آن (استطاعت) صفتی است که خدایْتعالی آن را زمان قصدِ اکتساب فعل، پس از سلامتِ اسباب و آلات می‌آفریند. پس، اگر قصد کار نیک کند، خدا قدرتِ فعل خیر را در او می‌آفریند و اگر قصدِ فعل شر بکند، خدا قدرتِ فعل شر را می‌آفریند، پس سزاوار نکوهش و شکنجه می‌شود و برای همین کافران را ذمّ کرد به اینکه «ماکانوا یستطیعونَ السَّمع»: نمی‌توانستند بشنوند (هود/ ۲۰) (تفتازانی، ۱۳۹۳: ۱۲۰).

ابوالحسن اشعری برای این باور که افعال همه مخلوق خداوند است و انسان آن را کسب می‌کند برهان می‌آورد:

> ما مشاهده می‌کنیم که کفر، قبیح و فاسد و باطل است و ایمان نیز نیکو و ملال‌آور است. همچنین، می‌بینیم که کافر قصد دارد و برای آن خود را به زحمت می‌افکند که کفر، پسندیده و حق شود، اما واقعیت خلاف آن خواهد بود. همین‌طور، می‌بینیم که اگر مؤمنی بخواهد ایمان رنج‌آور نباشد به اراده و خواست او چیزی انجام نخواهد شد، پس حال که جایز نیست پدیدآورندهٔ کفر بر حقیقتِ آن کافر باشد و پدیدآورندهٔ ایمان بر حقیقت آن مؤمن باشد، پس باید پدیدآورندهٔ این [ایمان و کفر] خداوند تعالی پروردگار جهانیان باشد (ر.ک: اشعری، ۱۹۵۵: ۷۱-۷۲).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

چنان‌که قبلاً هم اشاره شد، نظریهٔ کسب نزد اشاعره، ظاهراً گریزگاهی برای رهایی از مسئلهٔ جبر محض و اختیار مطلق بود که نهایتاً به جبرباوری جهمیه انجامید. بسیاری از باورها و ضرب‌المثل‌های ما ایرانیان در طول تاریخ از همین نگاه جبرمدار کلامی مایه گرفته است.

۲. ۳. ۳. تحلیل نمونه‌هایی از ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم کسب و جبر محض

الف. نمونهٔ اول: از همان دست که می‌پروَرَدَم می‌رویَم

بنابر باور اشاعره، خالق همهٔ افعال و فاعل حقیقی در همهٔ امور خداوند است. آدمی اگرچه در گذران زندگی خود دست‌وپایی می‌زند و بنابر اندیشه و تلاش خود به‌دنبال زندگی بهتر است، با توجه به این مثل، پرورندهٔ حقیقی افعال آدمی خداست و همهٔ انتخاب‌ها به اراده و خواست و مشیت او صورت می‌گیرد. چه‌بسا افراد تنبل و کاهلی که در طول زمان دربرابر همهٔ نقصان‌ها و نارسایی‌های زندگی نامطلوب خود به این مثل تمسک جُسته‌اند که من هیچ اختیاری ندارم و از همان دست که خداوند می‌پروردم می‌رویم. روشن است که نشر این‌گونه مثل‌ها چه پیامدهای ناگواری برای جامعه دارد.

ب. نمونهٔ دوم: ما همه شیران ولی شیر علم

این مثل به‌طور کامل به نفی اختیار و قدرت از آدمی می‌پردازد، همچنان که شیری که بر پرچم نقش بسته است از خود هیچ اختیار و حرکتی ندارد و علتی بیرونی به نام باد آن را به‌حرکت درمی‌آورد، آدمی نیز منفعل و مجبور در قبضهٔ تصرف حق‌تعالی است و اوست که افعال آدمی را پدید می‌آورد.

۲. ۳. ٤. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم کسب و جبر محض

۱. (۳۱۵): از همان دست که می‌پروردم می‌رویم (و نیز ۵۷۴۷) ۲. (۵۴۱): آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم. ۳. (۵۵۷): آنچه گفتندم بگو آن گفته‌ام. ۴. (۲۰۹۷): خدا تخته‌تراش نیست و به‌هم‌انداز است. ۵. (۲۱۰۲): خدا در و تخته را به هم جفت می‌کند. ۶. (۲۱۱۶): خدا نجار نیست اما در و تخته را به هم جفت می‌کند. ۷. (۲۷۸۰): راستی از تو، ظفر از کردگار. ۸. (۷۱۷): این‌همه آوازها از شه بود. ۹. (۴۶۰۹): ما قلم بر سر کشیدیم اختیار خویش را. ۱۰. (۴۷۲۴): مدبر نشود مقبل و ناقص نشود کامل. ۱۱. (۴۱۴۷): کسب کن تا کاهل نشـــوی/ روزی از خدا بخواه تا کافر نشوی.

۲. ۳. ۵. توفیق و خذلان؛ توکل و تفویض در پرتو نظریهٔ کسب

در باورهای اشاعره، توفیق و خذلان زیرمجموعهٔ نظریهٔ کسب قرار می‌گیرد: «توفیق پیش اشعری آفریدن قدرت است بر طاعت؛ و خذلان آفرینش قدرت است بر گناهان و پیش بعضی یاران اشعری، آسان‌شدن اسباب خیر توفیق است [و ضدّ آن خذلان]» (شهرستانی،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۱۳۵۸: ۱۳۱؛ نیز جوینی، ۲۰۰۹: ۲۰۷). اشاعره توفیق را با فعل برابر دانسته‌اند و معتقدند بنده قوت کارکردن دارد، اما قوت کارآفریدن ندارد؛ چراکه آفریدن صرفاً صنعتِ خدای عزوجل است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۵۸: ۱۲۰).

تفویض و توکل نیز از آموزه‌های دینی و از اصطلاحات صوفیه است که با "نظریهٔ کسب" تطبیق‌پذیر است. اعتقاد به اینکه نیروی برتری به نام خدای‌تعالی فراسوی این عالم هست و فاعل حقیقی و مؤثر واقعی در همهٔ وجود است و آفریدگار افعال بندگان است، می‌طلبد که بندگان همهٔ امور خود را به او افاضه کنند و او را تکیه‌گاه و محل توکّل خود قرار دهند. به‌عقیدهٔ صوفیه:

> تفویض آن است که عبد تمام کارهای خود را واگذار به خدای متعال کند و آن قبل از وقوع و بعد از توکل است؛ زیرا که توکل به اسقاطِ اسباب ممکن باشد که در آن مقام، عبد به قلب خود اعتماد بر خدا کند در حصول سبب، ولکن در تفویض، تسلیم امور کند به‌سوی حق، هم ازلحاظِ اسباب و هم ازلحاظ مسببات، پس تفویض بالاتر از توکل است (سجادی، ۱۳۵۳: ۱۳۲).

توکل را هم ایمنی به آنچه در خزینهٔ خداست (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۵۴) و «اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق» (کاشانی، ۱۳۲۵: ۳۹۶) و هم «تفویض امر است با تدبیر وکیل علی الاطلاق» (همان، ۳۹۶) دانسته‌اند. توکل واگذاری شخص است همهٔ امور خود را بر مالک خود و اعتمادداشتن بر کفالت خداست و نوعی دلبستگی و اعتماد کامل به پروردگار است (سجادی، ۱۳۵۳: ۱۴۵). «از جنید رحمه‌الله دربارهٔ معنای توکل پرسیده شد. گفت اعتماد قلب است در همهٔ احوال بر خداوند تعالی» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۵۳).

توفیق و خذلان و توکل و تفویض آموزه‌ای قرآنی است، اما کژفهمی آن به نفی جهد و تلاش منجر می‌شود که پیامدهای آن روشن است.

۲. ۳. ۵. ۱. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم توفیق

۱. (۱۷۴۷): جهد بی‌توفیق جان‌کندن بود. ۲. (۱۶۱۴): توفیق رفیقی است به هر کس ندهند.

۲. ۳. ۵. ۲. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم تفویض و توکل

۱. (۴۰۴۱): کار خود بگذار با پروردگار (تفویض) ۲. (۱۱۵۰): بنشین و تکیه بر کرم کارساز کن. ۳. (۱۶۱۹): توکلت سرش را گرفته، علی الله‌ات دمش را. ۴. (۲۷۹۷): راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش. ۵. (۱۶۲۰): توکل کن که یابی رستگاری. ۶. (۱۵۴۹): تکیه به جبار کن تا برسی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

به مراد. ۷. (۷۳۲): با توکل زانوی اشتر ببند. ۸. (۱۵۲۱): ناخدا در فکر کشتی بود آیا چون شود/ ما توکُّل برخدا کردیم و بر دریا زدیم. ۹. (۱۴۲۱): تا خدا یار است بر سلطان مپیچ.

۲. ٤. اراده و مشیت حتمی خداوند

اراده از صفت‌های ازلی خداوند است و ازآنجاکه باور خاص اشاعره به آن با جبر هم‌سویی دارد، به‌طور مفصل شرح داده می‌شود.

۲. ٤. ۱. خداوند اراده‌کنندهٔ وقوع همهٔ حوادث اعم از خیر و شر و نفع و ضرر است

اراده و مشیت خداوند بر صفت حی در ذات پروردگار دلالت و تکیه دارد (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۹۳: ۹۱) و یکی قدیم و ازلی است و به همهٔ مرادها و خواسته‌های خداوند و افعال خاصهٔ او تعلق می‌گیرد، همچنان که ارادهٔ او به همهٔ افعال بندگان، ازآن‌جهت که آفریدهٔ خداوند است، تعلق می‌گیرد و ازاینجاست که گفته‌اند خیر و شر و نفع و ضرر، همه، به ارادهٔ حق‌تعالی است و خداوند آنچه را از بندگان در پیش خود معلوم داشت اراده فرمود و بر قلم امر کرد تا در لوح محفوظ نوشت و این حکم او و قضاوقدر اوست که تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۵۸: ۱۲۴). به‌عقیدهٔ جوینی: «درمورد هر حادثی می‌توان گفت که حدوث آن مرادِ خداوند است. همچنین، مشیت خداوند تنها به یک نوع از پدیده‌ای حادث تعلق نمی‌گیرد، بلکه او اراده‌کنندهٔ وقوع همهٔ حوادث اعم از خیر و شر و نفع و ضرر است» (جوینی، ۲۰۰۹: ۱۹۴). اشعری معتقد است ازآنجاکه اراده از صفات ذات خداوند است، واجب است بر همهٔ چیزهایی که خداوند اراده کرده است تعلق گیرد. همچنین، خداوند خالق و آفرینندهٔ هر شیء حادثی است و جایز نیست چیزی را خلق کند که اراده نکرده است (اشعری، ۱۹۵۵: ۴۷؛ نیز باقلانی، ۲۰۰۰: ۱۳۷). خداوند مالک تمام آفرینش است و می‌تواند به هرچه بخواهد حکم فرماید و هرچه را اراده کند به‌فعل آورد، خداوند می‌تواند همهٔ موجودات را به بهشت یا دوزخ ببرد و این ظلم و جور نیست؛ چراکه ظلم تصرف در ملک دیگری یا نهادن چیزی در غیر موضع خود است، درحالی‌که خداوند مالک مطلق است و هیچ ظلمی را نمی‌توان به او نسبت داد (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۵۸: ۱۲۹).

۲. ٤. ۲. برهان نقلی و عقلی اشاعره مبنی بر اراده و مشیت حتمی خداوند

۱. «إنَّ رَبَّکَ فَعّالٌ لِما یُرید»: پروردگار تو هرچه می‌خواهد همان کند (هود/ ۱۰۷).

۲. «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لأمَنَ مَن فی الأرض کُلُّهم جمیعاً»: و اگر پروردگار تو می‌خواست همهٔ کسانی که روی زمین‌اند ایمان می‌آوردند (یونس/ ۹۹).

۳. «وَ لَوْ شاء اللهُ ما فَعَلوه»: اگر خدا می‌خواست چنین نمی‌کردند (الانعام/ ۱۳۷).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۴. و به [مخالفان] گفته می‌شود: خدای عزوجل می‌فرماید: «وَ لَو شاء اللهُ ما اقتتلَ الذینَ مِن بَعدِهِم»: اگر خدا می‌خواست پس از آن جنگ و ستیز نمی‌کردند (بقره/ ۲۵۳) که خبر می‌دهد اگر خدا می‌خواست ستیز نکنند ستیز نمی‌کردند. خداوند می‌فرماید: «ولکنَّ اللهَ یفعلُ مایرید»: اما خداوند انجام می‌دهد آنچه را بخواهد (همان/ ۲۵۳) از جنگ و ستیز، پس چون جنگ و ستیزی اتفاق افتد، خدا خواسته است (اشعری، ۱۴۱۸: ۶۵).

۵. اگر در حوزهٔ سلطنت خداوند امری از امور حادث وجود داشته باشد که خداوند وجود آن را اراده نکرده باشد، عجز خداوند از رسیدن به مقصود بر او عارض خواهد شد و همچنین اگر آنچه را وجود ندارد اراده می‌کرد، باز این مسئله از عجز و ناتوانی او از ناممکن‌بودن کارها حکایت داشت (باقلانی، ۱۹۵۷: ۲۸۱).

۶. اراده از صفات ذات است و لازم می‌آید که شامل هر چیزی شود که اراده می‌تواند به آن تعلق بگیرد. همچنین، اگر علم از صفات ذات باشد، باید حقیقتاً شامل همهٔ چیزهایی شود که علم بدان تعلق گیرد (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۵۸۶-۵۸۷).

۷. انکار اتصاف خداوند به اراده، مقتضی اتصافِ او به ضدّ آن است (ر.ک: همان، ۵۸۶).

۲. ٤. ۳. تحلیل نمونه‌هایی از ضرب المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم قضاوقدر حتمی

الف. نمونهٔ اول: آنچه دلم خواست نه آن شد/ آنچه خدا خواست همان شد

این ضرب‌المثل با هرگونه آرمان‌خواهی و تغییر منافات دارد و به‌تبع آن هرگونه تلاش و تدبیر و همتی را از آدمی سلب می‌کند. بنابر نظر اشاعره، ازآنجاکه خداوند اراده‌کنندهٔ همهٔ افعال آدمی از طاعت و عصیان و... است، نمی‌توان چیزی را در حوزهٔ سلطنتِ او تصور کرد که ارادهٔ خداوند بر آن تعلق نگرفته باشد؛ بنابراین، اراده و قضاوقدر اوست که ما را به‌هرسوی که می‌خواهد می‌کشاند و مجالی برای خرد دانا و همت والا نیست.

ب. نمونهٔ دوم: قضاوقدر کار خود می‌کند

بنابر عقیدهٔ اشاعره، آنچه را خداوند با توجه به علم و حکمتِ خود برای آدمی مقدر کرده و در لوح محفوظ ثبت شده است، نمی‌توان بنابر خواست و اختیار خود تغییر داد؛ چراکه به‌عقیدهٔ ایشان، در قضاوقدر الهی هیچ تغییر و تبدیل راه ندارد. وقتی قضاوقدر الهی بر امری مثلاً مرگ کسی تعلق گیرد، طبیب از تشخیص و مداوا عاجز می‌شود، داروها خاصیت عکس پیدا می‌کنند و از قضا سرکنگبین صفرا می‌افزاید.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۲. ٤. ٤. ضرب المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم ارادهٔ الهی

۱. (۵۵۱): آنچه دلم خواست نه آن شد/ آنچه خدا خواست همان شد. ۲. (۷۹۴): با قضا کارزار نتوان کرد. ۳. (۱۲۶): اگر موافق تدبیر من شود تقدیر. ۴. (۱۱۴۱): بنده چه دعوی کند حکم خداوند راست. ۵. (۱۵۴۰): تقدیر چو سابق است تدبیر چه سود. ۶. (۱۸۶۷): چون قضا آید طبیب ابله شود. ۷. (۲۱۰۹): خدا کشتی آنجا که خواهد برد. ۸. (۷۴۱): با خدادادگان ستیز مکن. ۹. (۳۶۹۱): عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد. ۱۰. (۲۸۲۰): رشته‌ای بر گردنم افکنده دوست/ می‌کشد هرجا که خاطرخواه اوست. ۱۱. (۳۷۳۶): عقل و عاقل را قضا احمق کند. ۱۲. (۳۶۹۱): قرعهٔ فال به نام من دیوانه زدند. ۱۳. (۳۹۷۰): قضا دستی است پنج انگشت دارد. ۱۴. (۳۹۶۹): قضا چون ز گردون فروهشت پر/ همه زیرکان کور گردند و کر. ۱۵. (۳۹۷۱): قضاوقدر کار خود می‌کنند. ۱۶. (۳۹۷۲): قضای آسمان این است و دیگرگون نخواهد شد. ۱۷. (۳۹۷۴): قضای نوشته نشاید سترد. ۱۸. (۳۹۸۱): قلم‌رفته را گریزی نیست. ۱۹. (۴۱۳۰): کردگار آن کند که خود خواهد. ۲۰. (۵۲۴۹): نعمت به خران دادی و دولت به سگان. ۲۱. (۴۰۰۹): قومی به جدّ و جهد گرفتند وصل دوست/ قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند. ۲۲. (۴۳۲): اگر تیغ عالم بجنبد ز جای/ نبرّد رگی تا نخواهد خدای. ۲۳. (۲۷۸): از قضا سرکنگبین صفرا فزود. ۲۴. (۱۴۱۸): تا چند خورند سگان خران را/ ناگه ز قضا خری سگی خورد. ۲۵. (۱۰۹۰): به کارخانهٔ خدا دست نمی‌توان زد[۴] (و نیز ۲۴۹۸). ۲۶. (۲۱۰۸): خدا فقیر کرده، کِیْ کثیف کرده. ۲۷. (۱۷۸۸): چراغی را که ایـزد برفروزد/ هر آن‌کس پف کند ریشش بسوزد. ۲۸. (۲۱۱۱): خدا گر ز حکمت ببندد دری/ ز رحمت گشاید در دیگری. ۲۹. (۲۱۲۱): خدایا این بلا و فتنه از توست. ۳۰. (۲۲۳۲): خلق را با تو بد و بدخو کند/ تا تو را ناچار رو آن‌سو کند. ۳۱. (۳۹۴۰): قتل این خسته به شمشیر تو تقدیر نبود/ ور نه هیچ از دل بی‌رحمِ تو تقصیر نبود. ۳۲. (۲۰۹۱): خدا اگر می‌خواست بدهد ریش، می‌داد سال پیش. ۳۳. (۳۶۷۹): عالم را خدا به حرف ساخته است[۵] ۳۴. (۴۶۴۶): ما همانیم که بودیم و همان خواهیم بود.[۶] ۳۵. (۵۹۱۴): یک برگ، بی‌حکم خدا از درخت نمی‌افتد. ۳۶. (۱۸۶۰): چون خدا خواهد که پردهٔ کس درد/ میلش اندر طعنهٔ پاکان برد. ۳۷. (۴۹۹۲): من ز لاحول آن طرف افتاده‌ام. ۳۸. (۲۳۲۷): داد حق را قابلیت شرط نیست.

۲. ٤. ۵. رضا و تسلیم

اشاعره بر این باورند که چون خداوند آفریدگار هر چیزی و اراده‌کنندهٔ هر چیزی از کفر و طاعت است، رضا به قضای الهی واجب است نه به مقضی. برای مثال، اگر خداوند کفر را

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

برای آدمی مقدر کرده باشد، رضا به قضای الهی واجب است نه رضا به خودِ کفر که مقضی است، چون رضا به کفر، کفر است (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۹۳: ۱۱۴-۱۱۵). ابوالحسن اشعری دربارهٔ رضا به قضاوقدر الهی می‌گوید:

> ما بدان راضی و خشنودیم که خداوند کفر را قبیح و فاسد مقدر کرده، ولی راضی نیستیم که کافر به‌واسطهٔ چنین کفری [که او خلق کرده و به‌وسیلهٔ کسب آن] کافر شود؛ زیرا خداوند خود ما را از چنین چیزی نهی کرده است... برخی از اصحابِ ما نیز این اشکال را چنین پاسخ می‌دهند که ما به قضاوقدر الهی که ما را امر فرموده است، به‌عنوان پیروی از فرمان او، راضی باشیم؛ زیرا او کسی است که نتوان در پیشگاه او به اعتراض برخاست و این از آن قبیل است که ما به زنده‌ماندن پیامبران راضی و خشنودیم و مرگ آنان و بقای شیاطین را خوش نمی‌داریم و این‌همه [این خشنودی و ناخشنودی] به قضا و فرمان پروردگار جهانیان است (بدوی، ۱۳۷۴: ۶۰۴).

همین رضا و تسلیم دربرابر قضای الهی دست‌مایهٔ مقام رضا دربین صوفیه شده است. هجویری گوید: «رضای بنده استواری دل باشد بر هر دو طرف قضا: اِما منع، اِما عطا» (هجویری، ۱۳۹۳: ۲۶۸) و لاهیجی گوید: «حقیقت رضا بیرون‌آمدن بنده است از رضای خود به دخول در رضای محبوب، و راضی‌شدن به آنچه خدا اراده کند و او را بر تقدیرات الهی اعتراض نباشد و مقام رضا رفع اختیار و تساوی بلا و شدت و رخاست» (سجادی، ۱۳۵۳: ۲۳). صوفیه تسلیم را نیز استقبال از قضای الهی و تسلیم‌شدن دربرابر مقدرات او دانسته‌اند و معتقدند این مقام برای کسی حاصل نمی‌شود، مگر اینکه به اعلی‌مرتبهٔ یقین رسیده باشد (همان، ۱۸).

۲. ٤. ۵. ۱. ضرب المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم رضا و تسلیم

۱. (۴۶۴۰): ما نداریم از رضای حق گله. ۲. (۲۸۳۲): رضا به داده بده وز جبین گره بگشای. ۳. (۴۳۴۷): گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را. ۴. (۲۴۲۳): در کف شیر نر خونخواره‌ای/ غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای. ۵. (۱۷۵۸): چاره‌ای نیست در این واقعه الاّ تسلیم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۳. ماهیت و خاستگاه باورهای آیین زروانی

قبل از اینکه به زمینه‌های اختیارگرایی و جبرباوری در اندیشهٔ زروانی اشاره کنیم، لازم است مقدمه‌ای دربارهٔ ماهیت و خاستگاه باورهای آیین زروانی ذکر شود. زِنر[۷] فرقهٔ زروانیسم را واکنشی دربارهٔ اعتقاد به ثنویت زرتشتی می‌داند:

> زرتشتی‌گری، در اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین اصل، یعنی وحدت ربوبیت، خود را از دیگر آیین‌های توحیدی جدا ساخت و درمیان نظام‌های ثنوی، در ثنویت خود بی‌نظیر و منحصربه‌فرد بود. ثنویتش فاقد آن دوگانگی و تضاد بین جوهر و ماده است... ثنویت زرتشتی، ثنویتی از دو نیروی مینویی و اخلاقی رقیب است، یعنی خوبی و بدی، روشنایی و تاریکی، نظم و آشفتگی، اهرمزد و اهریمن... . بی‌درنگ می‌شود فهمید یک چنین ثنویت بنیادی ممکن است به‌خوبی تولید واکنش کند؛ زیرا تاریخ دین ثابت می‌کند طبیعت بشر خدایی واحد را می‌طلبد و این واکنش به‌موقع ظاهر گشت، یعنی همان چیزی که ما آن را زروان می‌خوانیم... همچنان‌که از بندهای سه و چهار از فردگر (سی) *یسنا* نقل قول شده دو مینوی اولیه دو هم‌زاد بودند، پس منطقاً باید پدر مشترکی می‌داشته‌اند. اگر آنها پدری داشته‌اند، منطقی است که تصور رود، آن پدر «بی‌کرانه» است؛ زیرا دو هم‌زاد هم‌دیگر را محدود می‌سازند و هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند نامحدود و بی‌کرانه باشد. این موجود بی‌کرانه اغلب در متون زرتشتی به‌صورت زمانِ بی‌کرانه وارد گشته است (zurvân I akânrak, zrvân-akarana)، از اینجاست که اهرمزد و اهریمن به‌عنوان فرزند دوقلوی زمان بی‌کرانه تلقی شده‌اند (زِنر، ۱۳۸۸: ۲۵-۲۶).

زروان در متون پهلوی، علاوه‌بر دلالت بر زمان‌بودن و اساسی‌بودن در امر آفرینش، داور نیز به‌شمار می‌آید. او داور نبرد هرمزد و اهریمن است. بنابر گزیده‌های *زاد اسپرم*، او اهریمن را فرمانروای نُه‌هزارسالهٔ جهان قرار می‌دهد و هرمزد را پس از آن خدای برتر و نهایی همهٔ هستی می‌شمارد. درواقع، بنابر متون یادشده، زروان در فوق دو جهان هرمزد و اهریمن و در فوق دو جهان روشنی و تاریکی و داور نبردی است که سرانجام به پیروزی خدایان می‌انجامد. او آفریننده به‌شمار نمی‌آید، اما همهٔ هستی به او مربوط است. او از توانایی و دانایی هرمزد بی‌بهره است، ولی خدای بزرگ است (ر.ک: بهار، ۱۳۸۶: ۶۲). علاوه‌بر منابع پهلوی و سریانی در منابع دین‌مهری یونانی و رومی، که بیشتر متکی به صورت‌ها و سنگ‌نوشته‌هاست، اطلاعاتی دربارهٔ زروان بی‌کرانه به ما می‌دهد. کرنوس/ ساتورن "زروان بی‌کرانه" با پیکری شگفت‌آور ـسری از شیر و تنی انسانیـ همان زروان، خدای زمان ایرانی، است که در شرق و غرب "بخت" خوانده می‌شد و هر دو قدرت، قدرت ایزدی زئوس/ ژوپیتر و قدرت دیوی هادس/ پلوتون، مقهور او بودند. او بر منطقةالبروج که مرکز گذر زمان بود

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

تسلط داشت. سر شیرگونهٔ او نمادی از آتش ازلی بود. او بر همهٔ جهان و بر چهار باد نیز فرمان می‌راند و فصل‌ها را تعیین می‌کرد، او خدای زمان و سرنوشت بود (ر.ک: همان، ۶۴). بهار مشخصات زروان را با استناد به منابع پراکندهٔ باقی‌مانده به‌این‌صورت بیان می‌کند:

> ۱. او خدای ازلی و ابدی است. ۲. او خدای زمان است، هرمزد و اهریمن و آفرینش هرمزدی و اهریمنی به‌سبب وجود اوست که امکان‌پذیر می‌گردد. ۳. او خدایی دادگر و داور است. ۴. او از دانش و قدرت بی‌کران بهره ندارد. ۵. او خدای بخت، خدای مرگ و زندگی است. ۶. وای که در اصل ایزد فضاست، در اساطیر متأخر زرتشتی، تن زروان و برابر با سپهر شمرده می‌شود، او را وای درنگ‌خدای برابر زروان کرانه‌مند می‌شمارند. ۷. زروان در اغلب روایات دارای همسر است. ۸. هرمزد و اهریمن فرزندان اوی‌اند (همان، ۷۱-۷۲).

۳. ۱. جبرباوری (بخت) و اختیارگرایی در اندیشهٔ زروانی

اگرچه در بخش‌هایی از *اوستا* مخصوصاً "گاهان" بر اختیار آدمی تأکید شده‌است[۸] (ر.ک: *یسنا* ۳۰:۲، ۳۰:۶، ۳۱:۲، ۴۸:۴)، در باورهای زروانی، جبرگرایی جلوهٔ پررنگ‌تری دارد. بی‌شک، اعتقاد به اینکه زمان تعیین‌کنندهٔ همه‌چیز است گرایش به جبر را درپی دارد، چنان‌که نام زروان با سرنوشت، بخت یا اقبال تفسیر می‌شود. *بندهشن* نیز زروان، دیرندخدای و تقدیر ازلی را یکی می‌گیرد (ر.ک: جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۲۴۸).

> او [زروان] بدون تفاوت، بخت خوش و ناخوش را توزیع می‌کند و خود و جهان را به‌سوی نتیجهٔ نهایی و ازپیش‌تعیین‌شده می‌راند... بنابر *بندهشن* (بخش هشتم)، زروان پیش از [آمدن] اهریمن چنین گفت که کیومرثِ تکاور را به سی زمستان، زندگی و شاهی مقدر شد... زادسپرم نیز به‌همین‌ترتیب از واقعهٔ مزبور یاد می‌کند (همان، ۱۶۷).

همچنین، در *مینوی خرد* در تعریف "بخت" گفته‌اند:

> بخت آن است که از آغاز مقدر شده است و «بغوبخت» آن است که پس از آن بخشد اما ایزدان آن بخشش را بدین سبب کمتر می‌کنند و به مینو آن را آشکار می‌کنند که اهرمن بدکار به آن بهانه، به نیرویی هفت سیاره خواسته و نیز هر نیکی دیگر را از نیکان و شایستگان می‌دزدد و به بدان و ناشایستگان بیشتر می‌بخشد (تفضلی، ۱۳۶۴: ۳۹-۴۰).

همین مایگان در بسیاری از اشعار و امثال فارسی رایج است که بخت بیشتر با ابلهان و مردم نادان یار است. این اندیشه در فرهنگ زروانی وجود دارد که بخت بر هر کسی و هر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

چیزی مسلط است (ر.ک: همان، ۶۴) و کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بختِ مقدر پیش می‌رود. فرمانِ فرمانروا و "دیرنگ‌خدا" به‌گونه‌ای است که هر کس در هر دوره‌ای هر آنچه برای او مقدر شده است بیابد و همان‌چیز به او می‌رسد (ر.ک: همان، ۴۲). در باورهای زروانی با هیچ‌چیز حتی با نیرو و زورمندی و خرد و دانایی نمی‌توان با تقدیر ستیز کرد، چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرا برسد، دانا در کارش گمراه؛ و نادان کاردان می‌شود؛ بزدل و ترسو شجاع؛ و شجاع ترسو می‌شود؛ کوشا کاهل؛ و کاهل کوشا می‌شود (همان، ۳۸). در اندیشهٔ زروانی کسی را که بخت در نیکوکاری یار اوست توانگر به‌شمار می‌آورند و کسی را که بخت با او یار نیست در زمرهٔ درویشان می‌شمرند (همان، ۵۰-۵۱).

زِنر معتقد است، با توجه به اشارات *مینوی خرد*، زروان آشکارا با تقدیر یکی شناخته می‌شود و از ماهیت و عمل زروان برمی‌آید که بخت، توسط سپهر، فلک و به‌ویژه توسط بروج منطقةالبروج مقدّر می‌شود (ر.ک: زِنر، ۱۳۸۸: ۳۸۷)؛ بنابراین، در متونی که زروان همچون نیرویی قدرتمند روی زمین است نوعی تقدیرگرایی می‌یابیم که دیگر هیچ‌جایی برای آزادی و انتخاب باقی نمی‌گذارد؛ زیرا زروان به‌عقیدهٔ خود همه‌چیز را تغییر می‌دهد و دگرگون می‌کند، گوهر شخصیت آدمی را متغیر ساخته، او را از ابتکار عمل بازمی‌دارد و این تنها خود اوست که انتخاب می‌کند (ر.ک: زِنر، ۱۳۸۸: ۳۹۱).

همین اعتقاد به تقدیر مقدر "بخت"، از باورهای زروانی در ایران باستان، به‌طور چشمگیری وارد فرهنگ ایران دورهٔ اسلامی شده است.

۳. ۱. ۱. تحلیل نمونه‌هایی از ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم بخت (قضاوقدر حتمی)

الف. نمونهٔ اول: گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه/ به آب کوثر و زمزم سفید نتوان کرد

بنابر مفهوم این ضرب‌المثل و باور به "بخت" و قضاوقدر حتمی از اندیشه‌های زروانی، کسی را که از آغاز برایش تیره‌روزی و زندگی و عیش منغّص مقدر کرده‌اند، نمی‌تواند با چاره‌جویی و همت و بازوی سخت، اسباب زندگی و معیشت سالم را برای خود فراهم کند، کوشش‌های او ثمری ندارد و باید سوختهٔ بخت سیاه خود باشد. نشر این‌گونه ضرب‌المثل‌ها، در مواقعی مسکن و آرامش‌بخش خوبی دربرابر ناکامی‌ها و شکست‌های شخصی افراد بوده است.

ب. نمونهٔ دوم: دلم می‌خواهد ولی بختم نمی‌خواهد

پرواضح است که مفهوم این ضرب‌المثل با هر گونه آرزو و آرمان‌خواهی منافی است و غلبهٔ بازوی بخت را بر بازوی سخت به‌خوبی نشان می‌دهد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

۳. ۱. ۲. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم بخت، طالع، دولت

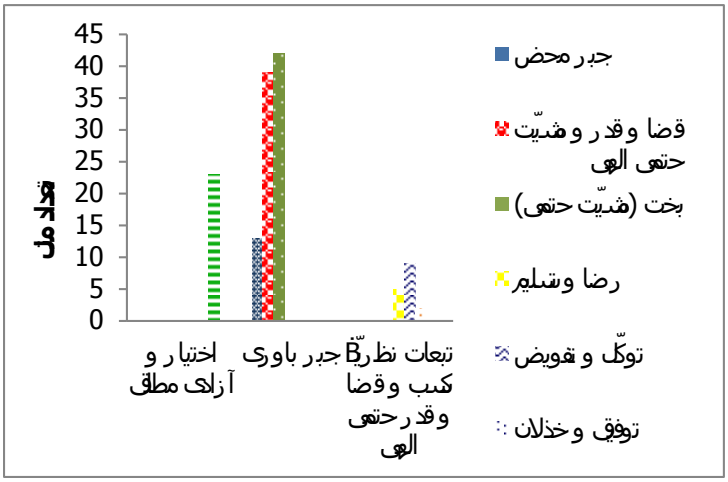
۱. (۳۰۱۰۸): سرت را کچل نکن که هر کچلی خوش‌بخت‌وطالع نمی‌شود. ۲. (۳۷۵۲): طالع اگر داری برو به پشت بخواب. ۳. (۳۵۷۳): طالع اگر مدد کند دامنش آورم به کف. ۴. (۴۰۱۴): کچل‌ها خوشبخت می‌شوند. ۵. (۴۱۱۲): کچل مشو هر کچلی طالع ندارد. ۶. (۴۵۲۱): لگد به بخت خود می‌زند. ۷. (۴۵۴۰): ما آزموده‌ایم در این شهر بختِ خویش. ۸. (۴۵۷۵): ما را نه آن بخت است و شما را نه آن کرم. ۹. (۵۲۳۸): نصیحت نیک‌بختان یاد گیرند. ۱۰. (۵۸۵۱): هیچ عروس سیاه‌بختی نیست که تا چهل‌روز سفیدبخت باشد. ۱۱. (۲۹۳۱): ز ترکـان چنان بـخت برگشته بود/ که گرگین از ایشان دو تن کشته بود. ۱۲. (۴۴۲۶): گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه/ به آب کوثر و زمزم سفید نتوان کرد. ۱۳. (۴۴۲۹): گناه بختِ من است این گناه دریا نیست. ۱۴. (۱۹۵): از بخت شکر دارم و از روزگار هم. ۱۵. (۴۴۴): اگر خدا را این کرم‌ها باشد ما را این طالع‌ها نیست. ۱۶. (۷۷۸): بازوی بخت به که بازوی سخت. ۱۷. (۸۸۴): بخت بد بینی کز اجل هم ناز می‌باید کشید. ۱۸. (۸۸۵): بخت بد تا به کجا می‌برد آبشخور ما. ۱۹. (۸۸۶): بخت که برگردد اسب در طویله خر گردد. ۲۰. (۸۸۷): بخت که برگشت فالوده دندان می‌شکند. ۲۱. (۸۸۸): بخت گو روی کن و روی زمین لشکر گیر. ۲۲. (۸۸۹): بخت ما اگر بخت بود دست خر برایمان درخت بود. ۲۳. (۸۹۰): بخت من نامرد زعفران کاشتم تپاله درآورد. ۲۴. (۹۰۴): بدبخت اگر مسجد آدینه بسازد/ یا سقف فروآید و یا قبله کج آید. ۲۵. (۹۰۵): بدبختی که باز آید ... وقت نماز آید. ۲۶. (۹۴۸): برای آدم بدبخت از در و دیوار می‌بارد. ۲۷. (۱۶۳۱): تو می‌بری بختم نمی‌برد. ۲۸. (۱۶۹۸): جرم از تو نباشد گنه از بخت من است. ۲۹. (۱۷۳۴): جوز بشکن طالع ببین. ۳۰. (۱۷۳۷): جوی طالع ز خرواری هنر به. ۳۱. (۲۰۴۳): حیله کم کن کار اقبال است و بخت. ۳۲. (۲۰۵۶): خاله خاله ! ... دادن هم به طالع. ۳۳. (۲۶۷۴): دولت اگر سلسله‌جنبان شود/ مور تواند که سلیمان شود. ۳۴. (۲۶۷۶): دولت به خران دادی و نعمت به سگان/ پس ما به تماشای جهان آمده‌ایم. ۳۵. (۲۶۸۲): دولت نه به کوشیدن است، چاره کم جوشیدن است. ۳۶. (۲۶۸۳): دولت یک‌بار در خانهٔ هرکس را می‌زند. ۳۷. (۲۵۷۳): دلم می‌خواهد ولی بختم نمی‌خواهد. ۳۸. (۴۲۵۰): ... دادن هم به طالع است. ۳۹. (۴۹۸۷): منجم گفت دیدم طالعــت را/ غلط کرده‌ست من طالع ندارم. ۴۰. (۵۸۲۰): هنر

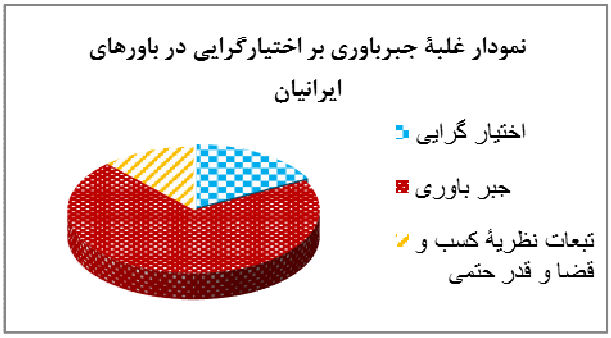
[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

به کار نیاید چو بخت بد باشد. ۴۱. (۳۲۹۷): سهم الغیب در طالع دارد. ۴۲. (۱۹۷۶): حریف باخته از بخت خویش نالان است.

جدول نتایج داده‌ها و نمودارها

اندیشه‌ها	نوع فرعی	تعداد مثل	تعداد کل
۱. اختیار و آزادی مطلق		۲۳	۲۳
۲. جبرباوری	جبر محض	۱۳	۹۴
	قضاوقدر و مشیت حتمی الهی	۳۹	
	بخت (مشیت حتمی)	۴۲	
۳. تبعات نظریهٔ کسب و قضاوقدر حتمی الهی	رضا و تسلیم	۵	۱۶
	توکل و تفویض	۹	
	توفیق و خذلان	۲	





[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

٤. نتیجه‌گیری

تحلیل اندیشه‌های کلامی اختیارگرایانهٔ معتزله و جبرباورانهٔ اشاعره در امثال فارسی و غلبهٔ امثال و باورهای جبرگرایانه، ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که اندیشه‌های جبرباورانهٔ اشاعره، در طی اعصار، بر ذهنیت و فرهنگ ایرانی سیطره داشته است و علاوه‌بر خواص و اهل مدرسه، باورهای عامیانهٔ مردم کوچه و بازار را تحت تأثیر قرار داده است و همواره به‌منزلهٔ الگوی رفتاری، کنش‌ها و رفتار ایرانیان را شکل داده است. قضاباوری و جبرباوری و اعتقاد به عدم آزادی و اراده و استقلال انسان، که اشاعره درمقام لفظ و با نظریهٔ کسب به توجیه آن برمی‌آیند، علاوه‌بر مسئلهٔ پرتنش کلامی، همواره برای حکومت‌ها به‌مثابهٔ امری ایدئولوژیک و سیاسی مطرح بوده است که به راه‌های مختلف، ازجمله ساختن نظامیه‌ها، مجالس درس و منابر وعظ و حمایت از باورها و اشعار صوفیانه، به تقویت آن می‌پرداخته‌اند. باورهایی مثل اعتقاد به جبر محض، اعتقاد به قضاوقدر و ارادهٔ حتمی خداوند و عدم استقلال انسان در سرنوشت خود و همچنین کژپنداری و کژفهمی مفاهیمی مثل توکل و تفویض، رضا و تسلیم دربرابر قضای حتمی و توفیق و خذلان، تبعاتی برای تمدن ایرانی به‌همراه داشته است. علاوه‌براین، در ایران باستان، در اندیشهٔ زروانی، همین جبرباوری و اعتقاد به قضاوقدر حتمی غلبه داشته است که تحت عنوان باور به "بخت"، به فرهنگ اسلامی و امثال فارسی سرایت کرده است.

پی‌نوشت

1.Dominant

۲. انتخاب *داستان‌نامهٔ بهمنیاری* به‌منزلهٔ منبع امثال به پیشنهاد استاد شفیعی‌کدکنی به این جهت بوده است که بیشتر امثال این کتاب به‌صورت خودجوش از ذهن و زبان مردم برخاسته است.

۳. اعداد داخل پرانتز درکنار ضرب‌المثل‌ها، شمارهٔ مثل در *داستان‌نامهٔ بهمنیاری* است.

۴. «تقدیر را نمی‌توان تغییر داد، از قوانین خلقت نمی‌توان جلوگیری کرد» (بهمنیار، ۱۳۸۱: ۱۷۵).

۵. منظور از حرف، فعل «کُن» است «انَّما امرُه إذا ارادَ شیئاً أن یَقولَ لَه کُن فَیَکون» (یس/ ۸۲).

۶. منظور همان تقدیری است که خداوند در لوح محفوظ نگاشته است.

7. Zehner

۸. «از آن دو، کژاندیشان راستی را برنمی‌گزینند؛ زیرا هنگامی که دودل‌اند، فریب آنها را فراز آید، ازاین‌رو به بدترین اندیشه‌ها می‌گرایند و به‌سوی خشم می‌شتابند و زندگی مردمان را به تباهی می‌کشانند» (*یسنا*، ۶: ۳۰).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]
[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]

[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]

منابع

قرآن کریم

یسنا؛ بخشی از کتاب اوستا (۱۳۸۷) تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

ابن‌خلدون، عبدالرحمان‌بن‌محمد (بی‌تا) *مقدمهٔ ابن‌خلدون*. تحقیق علی عبدالواحد الوافی. دو جلد. قاهره: دار نهضة مصر للطبع و النشر.

اشعری، ابی‌الحسن علی‌بن‌اسماعیل (۱۴۱۸) *الأبانه عن أصول الدّیانه*. با حاشیه و تعلیق عبدالـله محمود محمد عمر. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۹۵۵) *کتابُ اللّمع فی الرَّدّ علی اهلِ الزّیغِ وَ البدَع*. صحّحه و قدّم له و علّق علیه الدکتور حموده غرابه. مطبعه مصر شرکت مساهمه مصریه.

_____ (۱۹۸۰) *مقالاتِ الإسلامیین و إختلافِ المصلّین*. عنی بتصحیحه هِلموت ریتر. الطبعه الثالثه. النشراتُ الإسلامیه.

باقلانی، القاضی أبی‌بکربن‌طیب الباقلانی (۱۹۵۷) *التمهید*. عنی بتصحیحه و نشره یوسف المکارثی الیسوعی. بیروت: المکتبه الشرقیه.

_____ (۲۰۰۰) *الإنصاف فِیما یجب إعتقاده و لایجوز الجهلُ بِه*. تحقیق و تعلیق و تقدیم محمدزاهد بن الحسن الکوثری. الطبعه الثانیه. قاهره: المکتبه الأزهریه للتراث.

بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴) *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام (مذاهب الاسلامیین)*. ترجمهٔ حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

بهار، مهرداد (۱۳۸۶) *ادیان آسیایی*. چاپ ششم. تهران: چشمه.

بهمنیار، احمد (۱۳۸۱) *داستان‌نامهٔ بهمنیاری*. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.

پورعظیمی، سعید و مصطفی قهرمانی‌ارشد (۱۳۹۱) «پیش‌زمینه‌های استبدادپذیری در امثال فارسی». *نقد ادبی*. شمارهٔ ۲۰: ۷۳-۹۸.

تفتازانی، سعدالدّین مسعودبن‌عمر (۱۳۹۳) *عقاید نسفیّه و شرح آن*. ترجمه و توضیح و تصحیح علی‌اصغر حلبی و همکاری مهناز صفایی. تهران: زوار.

تفضلی، احمد (۱۳۶۴) *مینوی خرد*. چاپ دوم. مشهد: توس.

جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۸۴) *آیین زروانی*. تهران: امیرکبیر.

جوینی، امام‌الحرمین (۲۰۰۹) *کتابُ الإرشادِ إلی قَواطِعِ الأدلّه فی أصولِ الإعتقاد*. ضبط و تحقیق الدکتور احمد عبدالرحیم السایح. المستشار توفیق علی وهبه. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.

حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۴) *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*. تهران: اساطیر.

زِنر، آر. سی (۱۳۸۸) *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمهٔ تیمور قادری. تهران: مهتاب.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۳) *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ دوم. تهران: زوار.

سرّاج طوسی، ابونصر عبدالله‌بن‌علی (۱۹۱۴) *اللّمع فی التّصوف*. قد اعتنی بنسخه و تصحیحه رنولد آلن نیکلسون. لیدن: مطبع بریل.

شهرستانی، ابوالفتح محمدبن‌عبدالکریم (۱۳۵۸) *توضیح الملل* (*الملل و نحل*). تحریر نو مصطفی خالقداد هاشمی و مقدمه و حواشی و تصحیح و تعلیقات سید محمدرضا جلالی نائینی. جلد اول. چاپ دوم. تهران: شرکت افست.

قاضی عبداالجبار (۱۹۹۶) *شرح الأصول الخمسه*. تعلیق الامام حسین‌بن‌أبی‌هاشم. حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالکریم عثمان. الطبعه الثّالثه. القاهره: الناشر مکتبه وهبه.

قشیری، عبدالکریم (۱۳۴۵) *ترجمهٔ رساله قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کاشانی، عزّالدین‌محمود (۱۳۲۵) *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی. چاپ دوم. تهران: کتابخانهٔ سنایی.

هجویری، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان (۱۳۹۳) *کشف المحجوب*. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ نهم. تهران: سروش.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.84.11.3]

[DOI: 10.29252/jpll.26.84.219]