دیدگاه‌های کلامی سعدی بر بنیاد قصاید

بیژن ظهیری‌ناو

استادیار دانشگاه محقق اردبیلی

محمد ابراهیم‌پور*

چکیده

سعدی یکی از معدود شاعران زبان فارسی است که به واسطهٔ نفوذ آثارش، حضوری دائمی، عمیق و اثربخش در فرهنگ ایرانی داشته است. در این مقاله تلاش شده تا رابطهٔ میان بخشی از اشعار این شاعر یعنی قصاید وی، که عموماً لحن و محتوایی وعظ‌آمیز، خطابی و دینی و اخلاقی دارد، با اصول و مبانی مکتب کلام اشعری به‌طور دقیق و مستند بررسی شود. بدین منظور پس از ارائه تعریف؛ ویژگی‌ها، و دلایل پیدایش علم کلام، به بحثی تاریخی دربارهٔ مکاتب کلامی و زمینه‌های پیدایش آن‌ها پرداخته شده، اما از آن میان به دو مکتب غالب کلامی در تمدن اسلامی، یعنی معتزله و اشاعره توجه خاصی شده است. در بخش اصلی این مقاله با عنوان، "مکتب کلامی سعدی"، ابتدا دلایل و زمینه‌های تاریخی گرایش سعدی به کلام اشعری باز نموده شده و نهایتاً نشانه‌های این گرایش و تجلی اشعری‌گری وی از میان قصاید استخراج و ذیل عناوین معروف مباحث کلامی، هم‌چون "رؤیت الهی"، "عدل الهی"، "جبر و اختیار"،... طبقه‌بندی و تشریح شده است.

کلیدواژه‌ها: سعدی، قصاید، علم کلام، اشاعره.

---

* دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۸۶/۴/۱۷ **تاریخ پذیرش:** ۸۶/۱۱/۳

مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۶، شماره ۶۰، بهار ۱۳۸۷

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

مقدمه

یکی از ویژگی‌های خاص ادبیات فارسی، نقش بارز و برجسته‌ای است که در انتقال و عرضهٔ مواریث فکری، عقیدتی، فلسفی و حتی گاهی علمی قوم ایرانی به عهده داشته است؛ به نحوی که ادبیات فارسی به عنوان زمینه و بستری سخت وسیع و مناسب برای تحقیق در حوزه‌های مذکور، همیشه مورد توجه و دقت محققان قرار گرفته است. البته شکی نیست که ادبیات سایر ملل و اقوام نیز تجلی‌گاه مواریث اخلاقی و معنوی آن‌هاست، اما بنا به دلایل خاص تاریخی و فرهنگی، ادبیات به‌ویژه در ایران دورهٔ اسلامی از اقبال و توجه بیشتری نسبت به سایر فنون و شاخه‌های هنری برخوردار بوده است و چنین به نظر می‌رسد که ایرانیان ادبیات را به عنوان مهم‌ترین زبان فرهنگی خویش برگزیده و "تمامیت" خود را در آن به نمایش گذاشته‌اند و آن را به آیینهٔ تمام‌نمای هویت خود تبدیل کرده‌اند. به همین دلیل ادبیات ایران گذشته از جنبهٔ "ادبیت" حائز حیثیات و ویژگی‌های متنوع دیگری نیز هست؛ از جمله آن که بسیاری از شعرای ایران، شعر فارسی را به گونهٔ ابزاری برای بیان اندیشه‌ها و آموزه‌های عمدتاً دینی و اعتقادی خود به کار برده‌اند.

یکی از برجسته‌ترین شاعران ایرانی، سعدی شیرازی است که در طول اعصار و قرون بعد از خود نیز بر ذهن و روح ایرانیان تأثیری متداوم و عمیق داشته است و اصولاً تا چند دههٔ پیش که اندک‌اندک توجه به شعر حافظ در جامعهٔ فرهنگی ایران آغاز شد و تا به امروز رشد و نضج فراوان یافته است، سعدی چهرهٔ بلامنازع فرهنگ و ادب ایران بوده است. دلایل این امر هرچه باشد، جامعیت و تنوع میراث ادبی سعدی را به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل آن، نمی‌توان نادیده گرفت. جامعیت و تنوعی که زمینهٔ ارضای خاطر ایرانیان را در اکثر عرصه‌ها فراهم آورده است.

در این میراث عظیم و جامع و متنوع، گرچه موضوعات و مطالب بسیاری طرح شده؛ اما در یک طبقه‌بندی کلی، آثار سعدی را می‌توان در دو نوع عمدهٔ "غنایی" و "تعلیمی" طبقه‌بندی نمود. غزلیات به عنوان شاخص‌ترین آثار سعدی در حوزهٔ ادبیات غنایی، و *بوستان* و *گلستان* برجسته‌ترین آثار وی در حوزهٔ ادبیات تعلیمی است. در این میان قصاید وی را نیز با توجه به موضوعات مطرح در آن، نمی‌باید از نوع قصیده‌های

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

مدحی معمول و متداول و داخل در نوع حماسی دانست؛ بلکه او کارکرد این قالب ادبی را چه در قصاید اخلاقی و چه در قصاید مدحی به حوزهٔ "ادبیات تعلیمی" سوق داده است. سعدی که پروردهٔ محیط شافعی‌مذهب شیراز و تحصیل‌کردهٔ مدرسهٔ مذهبی نظامیه با گرایش شافعی در فقه و گرایش اشعری در اصول (یعنی علم کلام) است، در قصاید عمدتاً تعلیمی و واعظانهٔ خویش بنابر آموخته‌های مذهبی مذکور، "خداوند"، "انسان" و "جهان" را با دیدگاهی اشعری می‌نگرد و بدین سبب مجموعه‌ای از ارکان و مبانی کلام اشعری را در این قصاید می‌توان دید. در این مقاله می‌کوشیم ضمن اثبات ادعای فوق و توضیح ارکان و مبانی مذکور، دلایل و زمینه‌هایی را که باعث گرایش سعدی به مکتب اشعری است و نیز اثر این گرایش را با ارائهٔ نمونه‌هایی از ابیات قصاید به روشنی نشان دهیم.

مبانی نظری تحقیق

موضوع اساسی مورد نظر در این مقاله، تحقیق و تبیین رابطهٔ دقیق بین علم کلام، خاصه مبانی و آموزه‌های مکتب کلام اشعری از سویی و محتوای قصاید سعدی از سوی دیگر است. به زعم پژوهش‌گر این مقاله، رابطهٔ بین این آموزه‌ها و سروده‌های سعدی در قالب قصیده، رابطه‌ای کلی، مبهم، اتفاقی و تعریف‌ناپذیر نیست، بلکه این رابطه، رابطه‌ای آگاهانه و دارای ساختاری قابل تبیین و توضیح است. طبیعتاً کشف جنبه‌های گوناگون این ارتباط و توضیح منطقی و مستدل آن، نیاز به شناختی ولو اجمالی از عناصر دو سوی این معادله، یعنی علم کلام و سیر تاریخی آن تا زمانهٔ سعدی و نیز خود سعدی و حیات وی دارد تا بتوان تصویری روشن از نسبت میان آن دو ارائه کرد. ضرورت این شناخت به‌ویژه از آن جهت است که بنابه گزارش‌های تاریخی و بعضی اشاره‌های خود سعدی، وی می‌باید دارای تحصیلات مَدْرَسی در فنّ کلام به عنوان بخشی از نظام و محتوای آموزشی مراکز دینی عصر خویش، خاصّه مدرسهٔ نظامیه، بوده باشد و طبیعتاً وجود چنین سابقهٔ تحصیلی، می‌تواند تأثیر عمده‌ای در شاکلهٔ ذهنی سعدی و جهان‌بینی او داشته باشد که به زعم ما چنین است.

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

علم کلام

علم کلام را دانشمندان اسلامی به عبارت‌هایی متفاوت اما کاملاً نزدیک به هم تعریف کرده‌اند، اما تعریف و توضیح ذیل از علی اصغر حلبی را می‌توان یکی از جامع‌ترین تعاریف علم کلام دانست:

«علم کلام یا علم اصولِ دین، یا فقه اکبر یا علم نظر و استدلال دینی و یا علم توحید و صفات، عبارت از علمی است که به وسیلهٔ آن به احوالِ مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام آگاهی می‌توان یافت. در این تعریف، مقصود از مبدأ و احوالِ آن، خدای تعالی و صفات اوست، و علم به آن یعنی علم به وجودِ او و صفاتِ او از روی برهان دینی و بر طبق عقاید اسلامی، نه علم به ذات خدا که آگاهی بر آن برای بشر ممکن نیست. و نیز قید "قانون اسلام" در تعریف، برای آن است که حدود فلسفه و کلام را از هم ممتاز کنند؛ چه متکلمان نیز چون فیلسوفان بیشتر اوقات به کائنات و احوال آن استدلال می‌کنند. فیلسوف به جسم طبیعی نظر می‌کند که جزئی از طبیعت است، اما نظر او با نظر متکلم فرق دارد و فارغ از این است که به وجود آفریدگار و صانع جهان دلالت می‌کند یا نه؛ هم‌چنین فیلسوف در جسم نظر می‌کند و نظر و بحث او مربوط به وجود مطلق و توابع آن است، در صورتی که متکلم از این حیث نظر می‌کند که بر وجود موجد عالم استدلال کند و فی‌الجمله موضوع علم کلام نزد اهل آن، عبارت است از عقاید ایمانی که از سوی شریعت صحیح فرض شود، به نحوی که با دلایل عقلی هم به صحّت آن استدلال توان کرد؛ زیرا به نظر متکلمان هرچه را که عقل به صحّت آن حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند. هم‌چنین باید در نظر داشت که علم کلام را در آغاز "الفقه الاکبر" نیز می‌گفته‌اند، و هر چند علم کلامی که امثال ابوحنیفه و پیروان او چون ابویوسف و شافعی و برخی از شاگردان بزرگ او بدان می‌پرداخته‌اند، علم کلام به معنی متعارف آن نبوده است، اما مباحث عمده یا ریشه‌های عمدهٔ این مباحث را در فقه اکبر بحث می‌کرده‌اند که از جمله، شامل اصول عقاید بوده است، و بحث در فروع دین را "الفقه الاصغر" می‌دانسته‌اند» (حلبی، ۱۳۸۳: ۲۰۸-۲۰۹).

در توضیح و ریشه‌یابی دلایل پیدایش مباحث کلامی در تمدن اسلامی، به عوامل، زمینه‌ها و انگیزه‌های بسیار سیاسی و اجتماعی و دینی و فلسفی از سوی محققان اشاره

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

شده است که ما نیز در ادامه به بعضی از این دلایل، با تفصیل بیشتری اشاره خواهیم کرد. لیکن به نظر می‌رسد اساساً گذشته از هر دلیل و انگیزهٔ غیرمستقیم، معمولاً پس از پیدایش هر مکتب و آیینی و پس از سپری شدن دوران التهاب‌آمیز آغازین که حاصل تضاد اصول و مبانی مکتب جدید با اندیشه‌ها و مکاتب کهن، و دوران حماسی تلاش برای استقرار مبانی جدید است، و پس از دورهٔ استقرار و ثبات، زمینهٔ مناسبی برای تأملات و باریک‌بینی‌های فکری ـ فلسفی پدید می‌آید و دوران تشعبات فکری و عقیدتی فرامی‌رسد. چراکه در دوران آغازین، معمولاً التهاب و هیجانات حاصل از مکتب جدید و حضور مؤسسان و بنیانگذاران اصلی که به عنوان مرجع نهایی تفسیر آن مکتب شناخته می‌شوند، مجالی برای تعمق و تفسیرهای متفاوت پدید نمی‌آورد. مطالعهٔ تاریخ علم کلام و سیر فرقه‌های اعتقادی در تمدن اسلامی، نشان می‌دهد که در این حوزه نیز کمابیش چنین بوده است.

سپری شدن دوران فتوحات اسلامی و پدید آمدن فراغت و رفاه نسبی به‌ویژه در شهرهای جدیدالتأسیس و رشد مدنیت و حضارت زمینهٔ مناسب دیگری برای رشد فرهنگی ـ فلسفی مسلمانان بود. این شهرهای جدیدالتأسیس از قبیل بصره و کوفه که عمدتاً شهرهایی با ترکیب قومی مختلط و غیر یکدست بودند خود از مراکز شکل‌گیری، رشد و توسعهٔ مکاتب کلامی شدند. حنّا الفاخوری در *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی* به این موضوع اشاره کرده است:

«... فرقهٔ واصل بن عطاء در بصره تأسیس شد، و در عهد هشام و دیگر خلفای اموی پس از او (۱۰۵هـ / ۷۲۳م ـ ۱۳۱هـ/ ۷۴۸م) به فعالیت پرداخت. در این دوران، فتوحات اسلامی راکد شده بود و مسلمانان که در شهرها مستقر شده بودند، به تحقیق دربارهٔ مسائل دین می‌پرداختند. در حالی که در آغاز ایمانی ساده داشتند و در مسئله وحی چون و چرایی نداشتند، از این پس هر چیز را به محک عقل می‌زدند و این مسئله وقتی شدت یافت که مللی که به بحث و مناظره در مسائل لاهوت خو گرفته بودند، به اسلام گرویدند. چه فتوحات اسلامی، عناصر جدیدی را وارد دین کرده بود» (حناالفاخوری، ۱۳۵۸: ۱۱۵).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

این موضوع را در سرنوشت شهرها هم می‌بینیم؛ فی المثل بصره جزء سه شهری بود که مسلمانان به عنوان پایگاه نظامی در عراق (به همراه کوفه و واسط) ایجاد کردند و در زمان رکود فتوحات و ایجاد نوعی فراغت و رفاه اجتماعی و اقتصادی، این شهر به یک مرکز علمی و کلامی تبدیل شد.

دلایل، منابع و سرچشمه‌های پیدایش بحث‌های کلامی هرچه بوده باشد، شکی نیست که در اواخر قرن اول هجری، این بحث‌ها شدّت و جدیّت یافته است و از این زمان تا اوایل قرن دوم هجری، حلقه‌ها و دبستان‌های کلامی در بصره و بعضی دیگر از نواحی شکل گرفته است. وجود متکلمانی هم‌چون معبد جُهنی (د. ۸۰ ق)، غیلان دمشقی (د. پیش از ۱۲۵ق)، حسن بصری (د. ۱۱۰ق)، مکحول دمشقی (د. ۱۱۳ ق)، جعدبن درهم (د. ۱۲۰ق)، جهم بن صفوان (د. ۱۲۸ق) بیان بن سمعان تمیمی (د. ۱۱۹ق) که همگی در فاصلهٔ نیمهٔ دوم قرن اول و نیمهٔ نخست قرن دوم هجری زیسته‌اند، دلیل روشنی بر قوام و تشخّص بحث‌ها و مکاتب کلامی در اعصار نخستین است.

با سپری شدن قرن اول هجری و در آغاز قرن دوم، جریان معتزله در بصره ظهور کرد. معتزلی‌ها را باید عقل‌گرایان و قائلان به اصالت عقل ـ البته نه به معنای غربی آن ـ در تمدن اسلامی دانست که علوم عقلی را به عنوان ابزاری برای دفاع از دین به کار گرفتند و با بحث‌های ایشان بود که علم کلام، به عنوان علمی مستقل و مدوّن در فرهنگ اسلامی پدید آمد. این مکتب کلامی که در اعتقاد به اختیار آدمی، خَلَف قدریّه نخستین بود، در حوزهٔ مباحث اعتقادی بیش از هر چیز بر عقل و اصول فلسفی تکیه و تأکید می‌نمود و از این جهت در نقطهٔ مقابل اصحاب حدیث که تنها بر نقل و مأثورات تکیه می‌کرد، قرار داشت. معتزله، اعتقادات را بر اصول عقلانی عرضه می‌کردند و تنها در صورت وجود توجیهی عقلانی آن را می‌پذیرفتند.

در منابع کلامی، معمولاً از پنج اصل ذیل به عنوان پایه‌های اساسی مکتب معتزله یاد می‌شود:

۱. اصل توحید
۲. اصل عدل
۳. اصل وعد و وعید

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

۴. اصل منزلة بین منزلتین

۵. اصل امر به معروف و نهی از منکر[1]

مکتب کلام اشعری، توسط ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری از نوادگان ابوموسی اشعری صحابی معروف، در آغاز قرن چهارم هجری بنیان نهاده شد. این مکتب و اصول آن را می‌توان حد واسطی میان دیدگاه‌های کلام‌ستیزانه تندروان اصحاب حدیث و عقل‌گرایان معتزلی دانست و ویژگی عمدهٔ آن دفاع عقلانی از عقاید اهل سنت و اصحاب حدیث در مقابل جریان فکری معتزله است. اشعری در سال ۲۶۰ هق متولد شد. پدر او خود از اصحاب حدیث بود، لیکن با درگذشت وی و ازدواج مادرش با متکلم معروف معتزلی، ابوعلی جبایی، تحت تأثیر آموزه‌های ایشان قرار گرفت و تا دیرزمانی بر مذهب اعتزال بود، تا حدود ۴۰ سالگی و در حوالی سال ۳۰۰ ق. تحول فکری و عمیقی در اندیشهٔ وی رخ داد و از مکتب اعتزال روی برتافت و به دفاع عقلانی از دیدگاه‌های اهل سنت پرداخت. مکتب کلامی وی در طول قرن چهارم و بعد از آن، به‌ویژه با توجه به حمایت خلفای عباسی از دیدگاه‌های اهل سنت، به عنوان مسلک کلامی غالب در جامعهٔ اهل سنت درآمد.

از آن‌جا که بحث از علم کلام و تاریخ آن موضوع مستقل و مفصلی است که در مجال این مقاله نمی‌گنجد، ما در این‌جا فقط به نقل بخشی از کتاب *الابانه* که در آن اشعری، اصول و کلیات عقاید اهل سنت را شرح داده بسنده می‌کنیم. در ادامه خواهیم دید که سعدی نیز به همین اصول و عقاید، معتقد است. اشعری می‌نویسد:

«کلیات عقیده ما این است که به خداوند، فرشتگان، کتاب‌ها و پیامبران او و همه آن‌چه از جانب خداوند آوردند و آن‌چه راویان ثقه از پیامبر خدا (ص) نقل کردند، اقرار داریم و هیچ چیز از این مجموعه را رد نمی‌کنیم.

هم معتقدیم که خداوند ـ عزوجل ـ خدایی یگانه است که جز او خدایی نیست، فرد و صمد است و نه همدمی گرفته و نه فرزندی برای اوست. محمد(ص) بنده و فرستاده اوست که وی را به هدایت و دین حق فرستاده است؛ بهشت و دوزخ حق است؛ خداوند بر عرش بر همان وجهی که خود گفته و به همان معنایی که خود اراده کرده استقرار یافته است، استوایی پیراسته از ممارست، استقرار، تمکن، طول و انتقال؛

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

او را وجهی است بدون کیفیت، دو دست است بدون کیفیت، و دو چشم است بدون کیفیت؛ هرکس مدّعی شود اسماء الهی چیزی جز اوست گمراه است؛ خداوند را علمی است، و برای او سمع و بصر را ثابت می‌دانیم و نه آن‌چنان که معتزله و جهمیه و خوارج آن‌ها را نفی کردند، آن‌ها را نفی می‌کنیم.

این را ثابت می‌دانیم که خداوند دارای قوّت است و می‌گوییم: کلام خداوند غیر مخلوق است و او هیچ چیز را خلق نکرده مگر این که به کلمهٔ "کن" آن را خطاب فرموده است؛ در زمین هیچ خیری یا شری واقع نمی‌شود مگر آن که خداوند، خواسته است و همه اشیا به مشیت او موجود می‌شوند و هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را پیش از آن که خداوند انجام داده باشد، انجام دهد؛ هیچ‌کس هم از خداوند بی‌نیاز نمی‌شود و نمی‌تواند از دایرهٔ علم او بیرون رود، خدایی جز الله نیست و اعمال بندگان همه مخلوق و مقدّر خداوند است و بندگان نمی‌توانند هیچ چیز را خلق کنند و خود نیز آفریده می‌شوند.

هم 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، صالح بودند و اگر هدایتشان فرموده 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 می‌داند و خوار و زبونشان کرده و بر دل‌هایشان 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 می‌دانیم که آن‌چه به ما نرسیده هیچ نمی‌توانسته است به ما برسد و آن‌چه به ما رسیده هیچ نمی‌توانسته است به ما نرسد.

ما بدان ایمان داریم که خداوند در روز قیامت به چشم دیده می‌شود، آن‌سان که ماه در شب بدر دیده شود. بر خلاف آن‌چه خوارج عقیده داشتند کسی را به صرف ارتکاب گناهی چون زنا و دزدی و شرب خمر کافر نمی‌دانیم. به خدا، قبر و حوض ایمان داریم و معتقدیم میزان حق است، صراط حق است، رستاخیز پس از مرگ حق است، و خداوند بندگان را در موقف می‌ایستاند و از مؤمنان حساب می‌کشد. ایمان عبارت از قول و عمل است و کاستی و فزونی می‌پذیرد. ما روایات صحیح رسیده از

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

رسول خدا (ص) را که راویان ثقه، عدل از عدل نقل کرده باشد تا به پیامبر (ص) برسد، می‌پذیریم، به دوستی سَلَف ایمان داریم و می‌گوییم امام فاضل پس از پیامبر (ص) ابوبکر صدیق (رضی الله عنه) است و سپس عمربن خطّاب (رضی الله عنه)، سپس عثمان بن عفّان (رضی الله عنه) ــ و کسانی که او را کشتند به ستم و تجاوز کشتند ـ و سپس علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) اینان پیشوایان پس از پیامبر خدا(ص) هستند و خلافت آنان خلافت نبوت است.

می‌گوییم: خداوند در روز قیامت می‌آید و او هرگونه که اراده کند به بندگان خویش نزدیک می‌شود. ما معتقدیم که خداوند همه آن‌چه را بندگان انجام خواهند داد و سرنوشتی را که بدان در خواهند آمد و آن‌چه را هست و خواهد بود می‌داند و دربارهٔ آن‌چه نیست، هم می‌داند که اگر بنا بود باشد، چگونه می‌بود» (نقل به تلخیص از: حلبی، ۱۳۸۳: ۲۴۲-۲۴۳).

بحث و نتایج (مکتب کلامی سعدی)

سعدی شاعر پر آوازهٔ ایرانی که به سبب نفوذ و تدریس آثارش به عنوان منابع تربیتی و ادبی، نقش عمده‌ای را در شکل‌گیری اندیشهٔ قوم ایرانی در قرن‌های پس از خود ایفا کرده، به کدام یک از مکاتب کلام اسلامی گرایش یا تعلق دارد؟ زمینه‌ها، انگیزه‌ها، دلایل و نشانه‌های چنان گرایش یا تعلقی چیست؟ عده‌ای از سعدی‌پژوهان معاصر به این سؤال‌ها، پاسخ‌هایی البته فوق‌العاده به اجمال داده و در عین حال پاسخ‌های ایشان نیز مورد نقد و احیاناً ردّ دیگران قرار گرفته است. به‌طور مشخص یکی از این سعدی‌پژوهان، استاد شناخته و صاحب‌نظر و سعدی‌پژوه معاصر مهدی محقق است. ایشان مقاله‌ای نگاشته‌اند با عنوان «سعدی و قضا و قدر» ـ که در *مجموعهٔ مقالاتی دربارهٔ زندگی و شعر سعدی*، به کوشش منصور رستگار فسایی و از طرف دانشگاه شیراز به چاپ رسیده است. در این مقاله، محقق موضوع "قضا و قدر" را در *قرآن کریم* و پیشینهٔ طرح و مباحث مربوط به آن را در میان فرقه‌های اسلامی با نگاهی تاریخی مورد بررسی قرار داده‌اند و با ذکر نمونه‌های مربوط به این موضوع از میان آثار سعدی نهایتاً چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که:

«... شکی نیست که او [= سعدی] هم مانند هزاران فقیه و محدث و راوی و... که در مدارس و معاهد علمی حوزه‌های تمدن اسلامی تربیت شده بودند، پیرو مکتب

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

کلامی اشعری بوده است و یکی از اصول مهم این مکتب، عقیده به قضای محتوم و قدر ازلی و سعادت و شقاوت ذاتی است» (محقق، ۱۳۷۵: ۳۶۳).

سال‌ها بعد از نگارش مقالهٔ فوق، ساختار و محتوای آن مورد بررسی و انتقاد طردآمیز کاووس حسن‌لی قرار گرفت. حسن‌لی در بهار سال ۷۹، در بخشی از مقالهٔ خود با عنوان «چهرهٔ سعدی در آینه‌های موج‌دار» مقالهٔ محقق را چنین مورد ارزیابی قرار داد:

«اصل این مقاله دربارهٔ "قضا و قدر" در *قرآن کریم* و سیر آن در میان فرقه‌های گوناگون اسلامی است، که گرچه در گونهٔ خود، نوشته‌ای ارزشمند و استوار و گسترده است، اما پیوند آن با سعدی ـ که نام نوشته با آن آغاز شد ـ چندان استوار نیست: از همهٔ بیست و چهار صفحهٔ نوشته، تنها سه صفحهٔ آغاز آن در پیوند با سعدی است. گویی سه صفحهٔ نخست را "ناچار" به آغاز این مقاله افزوده‌اند... . در این نوشته، تنها سروده‌هایی از سعدی باز نموده شده است که از آن بوی اندیشه‌های جبرگرایانه برمی‌خیزد. در حالی که در برابر این نمونه‌ها، نمونه‌های فراوانی را نیز می‌توان برشمرد که سعدی بر آزادی و اختیار آدمی در میدان‌های گوناگون زندگی پای فشرده است» (حسن‌لی، ۱۳۷۹: ۱۴۱).

در ادامه به بررسی نقد حسن‌لی خواهیم پرداخت.

دومین نوشته در باب عقاید کلامی سعدی، مقاله‌ای است از احمد احمدی با عنوان «سعدی و حسن و قبح افعال». احمدی در این مقاله بحث کلامی "حسن و قبح عقلی و ذاتی" را از دیدگاه اشاعره، معتزله و شیعه مورد بررسی قرار داده و نهایتاً در باب مذهب کلامی سعدی چنین نتیجه‌گیری کرده است:

«ظاهراً با قطع و یقین بتوان گفت که سعدی مذهب اشعری دارد و این گفته از دو راه قابل اثبات است: نخست این‌که سعدی شاگرد نظامیه بوده و در این مدارس تنها مذهب رسمی و مورد قبول مذهب اشعری بوده است. دوم، گفتهٔ خود سعدی در *گلستان* و *بوستان*، قصاید و غزلیات، که براساس آن‌ها قضا و قدری حتمی بر جهان حاکم است و بشر هم یکسره محکوم این تقدیر تغییرناپذیر است و از روی جبر محتوم در این گردونه هستی حرکت می‌کند و او را کمترین اختیاری نیست... این اعتقاد به

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

سرنوشت محتوم و جبر مطلق، جزء عقاید اشعری است و بنابراین سعدی را هم باید اشعری دانست» (احمدی، ۱۳۶۴: ۸۰).

ساختار این مقاله و نتیجه‌گیری آن نیز مورد انتقاد کاووس حسن‌لی قرار گرفته است. حسن‌لی در ادامهٔ مقالهٔ «چهرهٔ سعدی در آینه‌های موج‌دار» در مورد مقالهٔ احمدی که بخشی از آن نقل شد، چنین داوری کرده است:

«ساختار این نوشته، بسیار همانند ساختار نوشتهٔ دکتر محقق (سعدی و قضا و قدر) است. اصل مقاله دربارهٔ "حسن و قبح افعال" از دیدگاه اشاعره، معتزله و شیعه است و از همهٔ ۱۴ صفحهٔ مقاله، تنها ۲ صفحه در پیوند با سعدی است. گویی ـ درست همانند نوشتهٔ دکتر محقق ـ دو صفحه آغازین نوشته (که در پیوند با سعدی است)؛ به اصل مقاله (که دربارهٔ سعدی نیست) افزوده شده است. در دو صفحهٔ آغازین این نوشته نیز ـ درست همانند نوشتهٔ دکتر محقق ـ تنها سروده‌هایی از سعدی، پیش رو نهاده شده است که بر بنیاد اندیشهٔ جبرگرایانه، آفریده شده‌اند. نویسنده با گزینش چنین بیت‌هایی سعدی را از باورمندان مسلم مذهب اشعری دانسته... . به‌راستی چگونه می‌توان دربارهٔ سعدی چنین "حکم قاطعی" را صادر کرد، در حالی که او در سراسر سخنانش، دیگران را به دلیل آزادی در گزینش و رفتار ـ به راستی و درستی فرا می‌خواند؟ مگر تنها *بوستان* او یک دورهٔ کامل "حکمت عملی" نیست؟!» (حسن‌لی، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۴).

انتقادهای حسن‌لی را در مورد هر دو مقاله می‌توان متوجه دو موضوع دانست: نخست ساختار مقاله‌های مذکور و ثانیاً محتوای آن‌ها؛ انتقاد نخست به ساختار دو مقالهٔ محقق و احمدی چه وارد باشد چه نباشد، از موضوع بحث این مقاله خارج است. اما در مورد انتقاد دوم وی نسبت به محتوای مقاله‌ها، باید این سؤال را مطرح کرد که آیا وی اشعری بودن سعدی را مطلقاً نمی‌پذیرد یا اعتقاد سعدی به جبر و قضای محتوم را؟ آمیختگی بیان و عدم صراحت حسن‌لی، چنین سؤال و توهمی را ایجاد می‌کند. گرچه نسبت میان اشعری بودن سعدی و جبرگرایی وی، نسبت کل و جزء است و این دو موضوع سخت مرتبط با هم، اما ظاهر عبارت حسن لی آن است که وی بیشتر اعتقاد به جبرگرایی سعدی را مورد نقد و رد و انکار قرار داده است تا مطلق اشعری بودن سعدی را.

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

او در ادامهٔ انتقاد خود بر مقاله‌های مذکور، ابیاتی را از آثار سعدی نقل می‌کند که به زعم وی دلالت دارد بر «آزادی و اختیار آدمی در میدان‌های گوناگون زندگی». گویا وجود این ابیات، به زعم حسن‌لی، قضاوت سعدی‌پژوهان را در باب اعتقاد به جبرگرایی سعدی ـ و همان اشعری بودن وی ـ دچار تناقض می‌نماید.

ما در ادامه، با دلایل و تفسیرهای متعدد و استخراج اصول مکتب اشعری از قصاید سعدی، مسلّم بودن تعلق سعدی به حوزهٔ کلام اشعری را نشان خواهیم داد. لیکن پاسخی به اشکال حسن‌لی و تناقض مذکور ضروری می‌نماید. پاسخ آن است که اصولاً اعتقاد به "جبر" در باب تفسیر رویدادهای عالم، هیچ تناقضی با توصیه به تلاش و کوشش ندارد؛ درست همان‌گونه که سعدی ضمن تفسیری جبرگرایانه از جهان چنین ابیاتی نیز دارد:

دنیا نیرزد آن که پریشان کنی دلی — زنهار بد مکن که نکرده‌ست عاقلی
(قصیدهٔ ۵۳/ب۱)

به نوبتند ملوک اندر این سپنج سرای — کنون که نوبت توست ای ملک به عدل گرای
(۴۳/ب۱)

دیار مشرق و مغرب مگیر و جنگ مجوی — دلی به دست کن و زنگ خاطری بزدای
(۴۳/ب۲۱)

گنج خواهی در طلب رنجی ببر — خرمنی می‌بایدت تخمی بکار
(۲۳/ب۲۰)

راهی به سوی عاقبت خیر می‌رود — راهی به سوء عاقبت، اکنون مخیّری
(۵۱/ب۲۵)

اصولاً چنین تناقض ظاهری را در منابع دینی نیز می‌توان دید؛ به نحوی که در این منابع هم می‌توان تأکید بر "ایمان به قسمت و رزق و قضا و قدر" را به عنوان جزئی از "ارکان تفکر دینی" مشاهده کرد و هم توصیه به "مسئول بودن" را[۲].

بنابراین توضیح میان "توصیه"های سعدی و "تفسیر"های وی تناقضی وجود ندارد. ابیاتی از آن‌گونه که نقل شد، به مرحلهٔ پیش از عمل آدمی و ابیاتی که در آن تفسیری جبرگرایانه از امور عالم ارائه می‌کند، به مرحلهٔ پس از عمل آدمی تعلق دارد. او به عنوان یک واعظ و مذکر و مربی اخلاق به "کوشش و تلاش و تقوا" توصیه می‌کند و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

فراپیش بودن دو راه درست و غلط را به مخاطب خود یادآوری می‌کند؛ اما پس از عمل و رفتار آدمی، و از دیدگاه شخصی که معتقد به مبانی کلام اشعری و دارای تفسیر جبرگرایانه از عالم است، رفتار آدمی را در چارچوب "قضا و قدر" الهی می‌داند. بنابراین به نظر نمی‌رسد که بتوان با استناد به ابیاتی از آن دست که پیش از این نقل شد، اولاً تناقضی را ثابت نمود و ثانیاً با استناد به چنان تناقضی منکر جبرگرایی سعدی شد.

اما حتی اگر بتوان دیدگاه‌های سعدی را در باب "جبر و اختیار" دارای تناقض و عدم یک‌دستی دانست، به هیچ وجه نمی‌توان با استناد به چنین تناقضی، "اشعری بودن" سعدی را نقض نمود، چرا که بسیاری از مبانی کلام اشعری با چنان بیان واضح و لحن قاطعی در آثار سعدی و به‌ویژه در قصاید ـ که موضوع این نوشتار است ـ ذکر شده که جای کم‌ترین شبهه‌ای را در انتساب وی به مکتب کلام اشعری باقی نمی‌گذارد. ما در ادامه و در دو بخش "دلایل و زمینه‌ها" و "نشانه‌ها و نمونه‌ها" در اثبات ادعای مذکور خواهیم کوشید. اما در این‌جا تنها به منظور ارائهٔ نمونه‌ای متقن، به یکی از قصاید کوتاه ولی در عین حال مملو از اشارات کلامی سعدی اشاره می‌کنیم، قصیده‌ای که می‌توان آن را "مرام‌نامهٔ کلامی" و یا "اشعریهٔ" سعدی نامید:

هر آن نصیبه که پیش از وجود ننهادست — هر آن که در طلبش سعی می‌کند، بادست
سر قبول بباید نهاد و گردنِ طوع — که هرچه حاکم عادل کند نه بیدادست
کلید فتح اقالیم در خزاین اوست — کسی به قوت بازوی خویش نگشادست
به چشم طایفه‌ای کژ همی نماید نقش — گمان برند که نقاش غیر استادست
اگر تو دیده‌وری نیک و بد ز حق بینی — دوبینی از قبل چشم احول افتادست
همان که زرع و نخیل آفرید و روزی داد — ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
چو نیک درنگری آن که می‌کند فریاد — ز دست خویِ بد خویشتن به فریادست
تو پاک باش و مدار ای برادر از کس باک — به یاد دار که این پندم از پدر یادست
اگر به پای بپویی و گر به سر بروی — مقسّمت ندهد روزیی که ننهادست
خدای راست بزرگی و ملک بی‌انباز — به دیگران که تو بینی به عاریت دادست
گر اهل معرفتی دل در آخرت بندی — نه در خرابهٔ دنیا که محنت آبادست...
رضا به حکم قضا اختیار کن سعدی — که هرکه بندهٔ فرمان حق شد آزادست

(ق ۱۱/۶-۱ و ۱۴)

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

در این بخش که می‌توان آن را جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی این تحقیق دانست، طی دو بخش با عناوین "دلایل و زمینه‌ها" و "نشانه‌ها و نمونه‌ها" به سؤالات مطرح شده پاسخ خواهیم داد.

بخش اول: دلایل و زمینه‌ها

دلایل و زمینه‌های مناسبی که منجر به گرایش سعدی به کلام اشعری شده، چیست؟ در مقاله‌ها و کتاب‌های سعدی‌پژوهی به یکی از این دلایل، یعنی حضور و تحصیل سعدی در نظامیهٔ بغداد به اجمال اشاره شده است، لیکن دلایل این گرایش را نمی‌توان تنها منحصر به همین موضوع نمود، گذشته از آن که در هیچ‌کدام از منابع، این دلیل هم آن‌چنان که باید تشریح نشده و به اشاره‌ای اجمالی اکتفا شده است. دلایل این امر را به زعم پژوهش‌گر این مقاله می‌توان در سه عنوان ذیل بررسی نمود:

الف) سعدی و عصر غلبهٔ اشاعره.

ب) فارس، یکی از مهم‌ترین مراکز اشاعره و شافعیان.

ج) حضور و تحصیل سعدی در نظامیه.

توضیح دلایل سه‌گانهٔ فوق و توجه به آن‌ها در عین حال که می‌تواند تصویری روشن از عصر و زمانهٔ سعدی ارائه کند، به سؤال مطرح شده در آغاز این بخش نیز پاسخگوست و اینک شرح هریک از دلایل فوق:

الف) سعدی و عصر غلبهٔ اشاعره

معتزله در قرن دوم و سوم با به‌کارگیری علوم عقلی در اثبات عقاید دینی و مجهز شدن به سلاح فلسفه و منطق، علاوه بر مبارزه با مخالفان اسلام و پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده از طرف ایشان، در درون جامعهٔ اسلامی نیز به‌ویژه با حمایت‌های خلفای عباسی و مشخصاً مأمون و معتصم و واثق عباسی (از ۱۹۸ تا ۲۳۲ هـق) به جریان حاکم در حوزهٔ تمدن اسلامی تبدیل شدند و قدرت بسیار یافتند. در این دوره که پیش از ظهور ابوالحسن اشعری بود، تنها مخالفان معتزله، اصحاب حدیث بودند که با توجه به حمایت بیش از حد خلفای عباسی، نه تنها کاری از پیش نبردند، بلکه سخت مخذول و منکوب شدند و به جرم مخالفت با عقاید معتزلیان به‌ویژه در مسئلهٔ "قدم یا حدوث قرآن" دچار قتل و زجر و شکنجه شدند. همین بدرفتاری‌ها با مخالفان و سوء استفادهٔ

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

معتزلیان از قدرت سیاسی عصر در غلبه بر مخالفان فکری خود، نوعی همدلی و محبوبیت برای اصحاب حدیث در بین عامه مردم ایجاد کرد. لیکن در آغاز قرن چهارم، اوضاع به گونه‌ای دیگر رقم خورد. در آغاز این قرن اشعری ظهور نمود؛ کسی که خود با چهل سال سابقهٔ اعتزالی‌گری، از عقاید خود توبه نمود و بر اساس آموزه‌های اصحاب حدیث، مکتب کلامی را که به نام وی مکتب اشعری نامیده شد، پی‌ریزی و اصول آن را اعلام نمود. اندکی پیش از این تاریخ نیز تغییری در رویکرد کلامی خلفای عباسی رخ داده بود و آن تغییر، سیاست دینی ایشان بود؛ بدین نحو که متوکل عباسی (خلافت از ۲۳۲ تا ۲۴۷ هـق) مذهب اصحاب حدیث را مذهب رسمی حکومت قرار داد و پس از وی نیز خلفای عباسی، همگی در حمایت از اصحاب حدیث و مبارزه با اندیشهٔ اعتزال و معتزلیان کوشیدند. این‌همه زمینه را برای تبدیل‌شدن "کلام اشعری" به دیدگاه غالب در جامعهٔ اسلامی از قرن چهارم به بعد فراهم آورد و عملاً نیز از این تاریخ به بعد جز چهره‌های نادر و اندک‌شمار، متکلم برجسته‌ای در میان معتزله پدید نیامد. بدین ترتیب قرن چهارم به بعد را باید "عصر اشاعره" نامید. این غلبه چنان که گفته شد، طی قرن‌های چهارم و پنجم رخ داد. علامه همایی در کتاب *غزالی‌نامه* و در توضیح عصر غزالی در قرن پنجم و غلبهٔ اشاعره می‌نویسد:

> «سدهٔ چهارم و پنجم نسبت به اشاعره و اهل حدیث هم‌چون قرن دوم و سوم نسبت به معتزله و قدریّه بود و بیشتر از آن‌چه معتزلی‌ها در مدت دو قرن پیش رفته بودند از قرن چهارم به بعد نصیب اشعری‌ها و اهل سنت و جماعت گردید. در قرن پنجم که عهد غزالی است جمهور مسلمانان اهل سنت خاصّه در حوزهٔ خراسان که موطن غزالی است در اصول، طریقهٔ اشعری و در فروع، مسلک شافعی را داشتند» (همایی، ۱۳۶۸: ۸۰).

و همین شرایط برای عصر سعدی و موطن اصلی او فارس هم وجود داشته که بدان اشاره خواهد شد. بنابراین شاکلهٔ ذهنی و دینی سعدی در دورهٔ غلبهٔ اشاعره و مسلک اشعری در جهان اسلام شکل گرفته و این را باید یکی از دلایل و زمینه‌های مناسب برای گرایش سعدی به مکتب اشعری تلقی کرد.

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

ب) فارس، یکی از مهم‌ترین مراکز اشاعره و شافعیان

یکی از دلایل و زمینه‌های گرایش سعدی به مسلک اشعری را باید در تعلق او به سرزمین فارس و شهر شیراز دانست. این موضوع که در منابع موجود سعدی‌پژوهی به آن اشاره‌ای نشده، به زعم ما بسیار مهم و در شکل‌گیری عقاید و شخصیت و دیدگاه‌های دینی و کلامی سعدی بسیار مؤثر بوده است. ابتدا باید متذکر شد که تا زمانهٔ سعدی تقارن و ملازمه‌ای میان مکتب فقهی شافعی و مسلک کلامی اشعری پیدا شده بود. به این معنا که با تأسیس کلام اشعری، یکی از جریان‌های مخالف این مکتب و البته مهم‌ترین و سخت‌ترین آن، جریان اصحاب حدیث بود، ولیکن با گذشت زمان «معتدلان اصحاب حدیث از مالکیه و شافعیه به سرعت به پیروی مذهب اشعری گرویدند و تندروان اصحاب حدیث، یا حنابله با منطقی کاملاً متفاوت در کنار معتزلیان و غالب حنفیان در صف مخالفان اشاعره جای گرفتند» (دایرة المعارف اسلام، ذیل اشاعره) و اصولاً مکتب اشعری در محیط‌های شافعی‌ـ مالکی با استقبال مواجه شد. خود اشعری در فروع، مذهب امام شافعی داشت و شاگرد برجستهٔ وی قاضی ابوبکر باقلانی، فقیهی مالکی بود. بدین ترتیب محیط شافعی شیراز، بستر مناسبی برای قبول و رشد مکتب کلامی اشعری می‌توانسته باشد و اشاره‌های تاریخی می‌رساند که در زمانهٔ سعدی، مذهب فقهی غالب در شیراز، مذهب شافعی بوده است. استاد محیط طباطبایی در مقالهٔ "نکاتی در سرگذشت سعدی" از شیرازیان هم‌عصر سعدی با عنوان "شیرازیان شافعی مشرب" یاد کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳/ ۲۰۸) و حمدالله مستوفی نیز در اوایل قرن هشتم در بحث از شیراز به شافعی بودن شیرازیان اشاره کرده می‌نویسد: «مردم آن‌جا [= شیراز] اکثر لاغر و اسمر و سنی شافعی‌مذهب‌اند و اندک حنفی و شیعی نیز باشند» (خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۹۰۴)؛ گفتهٔ حمدالله مستوفی را می‌توان به قرن هفتم هجری نیز تعمیم داد.

ج) حضور و تحصیل سعدی در نظامیه

حضور و تحصیل سعدی در نظامیه که هم خود بدان تصریح کرده و هم در منابع سعدی‌پژوهی بدان اشاره شده، یکی دیگر از دلایل و زمینه‌های اشعری‌گری او تلقی شده و سعدی‌پژوهان به این موضوع هم البته فوق‌العاده به اجمال اشاره کرده‌اند (ذکر

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

جمیل سعدی)؛ از این رو اشاره‌ای اجمالی به چگونگی و اهداف تأسیس مدارس نظامیه و محتوای درسی و تحصیلی آن ضروری می‌نماید[۳].

این مدارس صرفاً مدارس مذهبی بود و در آن فقه، کلام، منطق، ادب، *قرآن* و تفسیر تدریس می‌شده و دروس طب و ریاضی مورد توجه نبود و با علوم فلسفی نیز به شدت مبارزه می‌شده است:

«مدارس نظامیه در حکم پایگاه‌های تبلیغاتی به منظور اشاعهٔ مذهب شافعی به عنوان مذهب واحد و مبارزه علیه عقاید اسماعیلیان و گاه سایر مذاهب بود. بنابراین دانش‌آموختگان این مدارس که در فن جدل به منظور غلبه بر عقاید مخالف پرورش می‌یافتند پس از فراغ از تحصیل به مشاغل مهم سیاسی، علمی، اجتماعی و مذهبی زمان خود دست می‌یافتند» (غنیمه، ۱۳۶۴: ۲۸).

و سعدی پروردهٔ چنین مدرسه‌ای است و در واقع او را یک طلبهٔ دینی و مبلّغ مذهبی باید دانست که وظیفهٔ خود را به عنوان مبلّغ و واعظ با گرایش شافعی ـ اشعری حتی در آثار ادبی‌اش فراموش نکرده و به‌ویژه در قصاید خود، آن‌جا که رویکردی واعظانه در پیش گرفته است، بر مبانی کلام اشعری تأکید فراوان نموده، که در بخش بعدی، این موضوع در قصاید سعدی بررسی خواهد شد.

بخش دوم: نشانه‌ها و نمونه‌ها

در این بخش، آن تعداد از ابیات قصاید سعدی را که اشاره و دلالتی صریح و یا ضمنی به یکی از مباحث علم کلام دارد، ذیل عناوین مباحث مذکور ضبط نموده‌ایم. این ابیات به زعم ما "نشانه‌ها و نمونه‌ها"یی است که اعتقاد و گرایش سعدی را به اصول و مبانی کلام اشعری به وضوح نشان می‌دهد. اما قبل از ورود به بحث، مطالبی در شیوهٔ بحث و استدلال سعدی ذکر می‌کنیم.

طبیعتاً سعدی در قصاید خود، به بحث‌های باریک کلامی، آن‌چنان که شیوهٔ خاص متکلمان است، نمی‌پردازد، اما غلبهٔ روح وعظ و خطابه، او را به گوشزد نمودن مبانی اعتقادی و تأکید بر آن‌ها وامی‌دارد. بنابراین گرچه در این اشعار، شیوهٔ متکلمان در طرح بحث و فرض شقوق مختلف و پاسخ به هریک از شبهه‌ها دیده نمی‌شود، اما سعدی می‌کوشد با ارائهٔ تصویری زیبا از "خلق" خداوندی بر وجود او و قدرت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

بی‌منتهایش تأکید کند. به همین سبب هیچ صفتی از اوصاف خداوند به اندازهٔ صفت "قدرت" مورد تأکید سعدی قرار نگرفته است.

علی دشتی در کتاب *قلمرو سعدی* به نحوهٔ استدلال سعدی در بحث‌های کلامی به‌ویژه "اثبات صانع" خرده می‌گیرد و روش او را چنین مورد نقد قرار می‌دهد که:

«...[سعدی وقتی] می‌خواهد از خداشناسی دم زند، قصیدهٔ فصیحی می‌سراید که اگر زیبایی الفاظ و حسن تعبیر را از آن بردارند دیگر چیز قابل ذکری باقی نمی‌ماند: خواص ذاتی اشیا را یک‌یک برمی‌شمرد و آن را دلیل وجود صانع قرار می‌دهد:

آن صانع لطیف که بر فرش کائنات — چندین هزار صورت الوان نگار کرد
ترکیب آسمان و طلوع ستارگان — از بهر عبرت نظر هوشیار کرد
از چوب خشک میوه و در نی شکر نهاد — وز قطره دانه‌ای درر شاهوار کرد

(ق ۱۱/ ابیات ۲-۵)

این نحوهٔ استدلال ضعیف و عقیم است... من تصدیق می‌کنم شعر، جای استدلال عقلی نیست و سعدی در غزل یا قصیده‌ای نمی‌توانست شیوهٔ متکلمین و حکمای الهی را پیش گیرد ولی اقلاً می‌توانست به این استدلال نحیف و بازاری دست نزند،... آن‌چه بر سعدی وارد است، نیاوردن استدلال حکما نیست، بلکه این نکتهٔ دقیق است که مطالب عامیانه را به عنوان استدلال می‌آورد... سعدی سرِ سوزنی از این نحوهٔ استدلال دور نمی‌شود... روش او مانند غالب مبلغین، روش وعظ و خطابه و بیان استحسانات است» (دشتی، ۱۳۵۶: ۳۶۱-۳۶۵).

گذشته از پاسخی که در ادامه، به این نقد دشتی داده خواهد شد و سابقهٔ چنین استدلال و براهینی را در علم کلام نشان خواهیم داد، نکتهٔ مهم دیگری در میان هست که باید در پاسخ دشتی بدان اشاره کرد و آن این‌که به زعم ما، نکتهٔ اصلی درست همین‌جاست که آن‌چه نمی‌توان و نمی‌باید از استدلالِ سعدی جدا کرد، همان "زیبایی الفاظ و حسن تعبیر" اوست. جهانِ شعر او، تجلی‌گاه زیبایی خلقت است. او به عنوان شاعر از سلاح و شیوهٔ خود بهره می‌جوید: "عرضهٔ جهان زیبا و عرضهٔ زیبایی جهان". اگر متکلمان، با قدرت استدلال و استواری برهان خود، مستمع را تحت تأثیر قرارداده، مجاب می‌کنند، سعدی از طریق

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

نمایشِ زیبا و زیبایی جهان است که مخاطب خود را متأثر می‌سازد. به تعبیری مبنای اعتقاد او، کلامی است اما شیوهٔ بیانش شاعرانه؛ او به عنوان شاعری بزرگ، همهٔ جهان را تبدیل به شعر می‌کند، حتی کلام و اعتقادات کلامی را.

و اما گذشته از آن‌چه مطرح شد، باید گفت که استدلال‌های سعدی به پدیده‌های طبیعی و نیز اشاره به تغییرات جهان مادی و زایش و پیدایش پدیده‌ها از متن یکدیگر، نه تنها استدلال غریب و دور افتاده و چندان مبتذلی نیست، بلکه یکی از براهین رایج در حوزهٔ کلام اسلامی (از جمله در کلام اشعری) است. توضیح آن که دو برهانِ "حدوث ذوات (=اجسام)" و "حدوث صفات (=اَعراض)" از جمله براهین مستند متکلمان است که تعداد زیادی از ابیات قصاید سعدی را می‌توان داخل در حوزهٔ این براهین به‌ویژه برهانِ "حدوث صفات (=اعراض)" دانست و اما توضیح این دو برهان[۴]:

بسیاری از ابیات قصاید سعدی را می‌توان ذیل براهین فوق و به‌ویژه برهان آفاق و انفس قرار داد:

گوهر ز سنگ خاره کند، لؤلؤ از صدف — فرزند آدم از گِل و برگ گل از گیا
باری، ز سنگ، چشمهٔ آب آورد پدید — باری از آب چشمه کند سنگ در شتا
گاهی به صنع ماشطه، بر روی خوب روز — گلگونهٔ شفق کند و سرمهٔ دُجا

(ق ۱/ ابیات ۴ و ۶ و ۷)

شگفت نیست‌گر از طین به درکند گل و نسرین — همان که صورت آدم کند سلالهٔ طین را
حکیم بار خدایی که صورت گل خندان — درون غنچه ببندد چو در مشیمه جنین را
سزد که روی عبادت نهند بر در حکمش — مصوّری که تواند نگاشت نقش چنین را

الف) توحید (وحدانیت خداوند)

موضوع وحدانیت و یگانگی خداوند در کلام تمامی فرق اسلامی، موضوعی اساسی و مهم است و در کلام اشعری نیز جایگاه مهمی دارد. اشعری موضوع "وحدانیت" را با برهان "تمانع و تغالب" به اثبات می‌رساند و این برهان مبتنی بر اندیشهٔ نظام است، بدین توضیح که «از دو صانع یا بیشتر فعل استوار و نظم‌آفرین برنمی‌آید، زیرا در تدبیر جهان دو اراده نمی‌تواند در کار باشد و ناگزیر یکی از دو خواست باید غالب آید و این مستلزم عجز دیگری و نفی خدای بودن اوست» (دایرة المعارف/ ذیل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

اشعری: ۵۵). سعدی در قصاید بدون طرح بحث و استدلال کلامی بر توحید الهی تصریح می‌کند:

اقرار می‌کند دو جهان بر یگانگیش یکتا و پشت عالمیان بر درش دوتا
(ق ۱/ ب ۳)

سبحان من یُمیت و یحیی و الا إله الّا هو الذی خلق الارض و السما
(ق ۱/ ب ۵)

ب) امکان شناخت خداوند (ذات و صفات)

تقریر مطلب

«برخی از اشاعره ذات خدا را شناختنی می‌دانند و برخی دیگر چنین امری را ناممکن می‌انگارند:

۱ـ نظریهٔ منفی: بر طبق این نظریه ذات خداوند، نه در این جهان شناخته می‌شود، نه در آن جهان؛ و این از آن روست که اولاً، امکانات و ابزار شناخت انسان محدود است و ذات حق نامحدود؛ ثانیاً، در جریان شناخت خداوند یک سلسله صفات سلبی و اضافی شناخته می‌آید و ذات حق، نه صفات سلبی است، نه صفات اضافی. از بزرگان اشاعره امام‌الحرمین جوینی و غزالی از این نظریه جانبداری کرده‌اند، چنان که از معتزلیان ضرار بن عمرو، و از فیلسوفان فارابی و ابن سینا پیرو این نظریه‌اند.

۲ـ نظریهٔ مثبت: بر طبق این نظریه شناخت ذات خدا در این جهان یا در آن جهان ممکن است. بیشتر اشاعره، چونان اکثر معتزلیان و ماتریدیان، ذات خدا را در این جهان شناختنی می‌دانند؛ چه به نظر آنان وجود خدا، عین ماهیت (ذات) اوست و با شناخت وجود خدا، شناخت ذات وی نیز ممکن و متحقق می‌گردد. به نظر اینان اگر وجود شناخته شود و ذات وی شناخته نگردد، بدان معناست که یک چیز به اعتباری واحد هم شناخته آید و هم ناشناخته ماند... به نظر باقلانی، متکلم اشعری، شناخت ذات خدا، نه در این جهان، که در آن جهان ممکن است و این از آن روست که چون مؤمنان نه در دنیا، بلکه در قیامت به رؤیت حق توفیق می‌یابند، به شناخت ذات او نیز نائل می‌گردند. فخرالدین رازی در کتاب *لوامع‌البیّنات* (ص ۹۹- ۱۰۰) از نظریهٔ شناخته شدن ذات حق در این جهان، و در شماری دیگر از آثار خود از نظریهٔ شناخته شدن ذات خداوند در آن جهان دفاع می‌کند» (دادبه، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی: ۷۳۷).

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

سعدی در قصاید نیز از همین اعتقاد و البته بیشتر با تأکید بر عجز انسان از وصف خداوند که حاصل ناتوانی انسان در شناخت پروردگار است، سخن گفته است:

ان نَطَقَ العارفُ فی وَصفِهِ — یَعْجِزُ عن شأنِ عدیمِ الْمِثالِ
کار مگس نیست درین ره پرید — بلکه بسوزد پر عنقا و بال
لَمْ فَطِنٍ بادَرَ مُسْتَفْهِماً — عادَ و قد کلَّ لسانُ المقال
فهم بسی رفت و نبودش طریق — وهم بسی گشت و نماندش مجال
لَوْ دَنَت الفکرة من حُجْبِه — لَاحْتَرَقَتْ مِنْ سُبُحات الجلال

(ق ۲۹/ ابیات ۱۹-۲۳)

من آن ظلوم جهولم که اولم گفتی — چه خواهی از ضعفا ای کریم و از جهّال
مرا تحمل باری چگونه دست دهد — که آسمان و زمین برنتافتند و جبال
ثنای عزّت حضرت نمی‌توانم گفت — که ره نمی‌برد آن‌جا قیاس و وهم و خیال

(ق ۳۰/ ابیات ۳۱-۳۳)

ج) اسماء و صفات الهی

سعدی در قصاید معمولاً به اعتقاد خود تصریح می‌کند و به بحث و استدلال نمی‌پردازد؛ از جمله تصریحات وی به صفات الهی. ولی در این میان، شاید بتوان صفت "قدرت" را ـ که در کلام و آثار اشعری جزء صفات هفت‌گانه وجودی یا وجوبی است ـ دارای وضعیت متفاوتی دانست. به‌نظر می‌رسد سعدی در باب "قدرت" الهی، دامنهٔ سخن را فراخ‌تر می‌گیرد و به شیوه‌ای خاص و متفاوت از شیوهٔ متکلمان، سعی در اثبات آن دارد: او به استدلال و برهان استناد نمی‌کند، بلکه با برشمردن مصادیق قدرت الهی سعی می‌کند مخاطب خود را "مجاب" سازد. به تعبیر دیگر، سعدی به جای تقریر دلیل و برهان، به ذکر "شواهد" عینی می‌پردازد.

اشاره‌های سعدی به اسماء و صفات:

شکر و سپاس و منّت و عزت خدای را — پروردگار خلق و خداوند کبریا
(قصیدهٔ ۱/ب ۱)

دادار غیب‌دان و نگهدار آسمان — رزّاق بنده‌پرور و خلاق رهنما
(۱/ب ۲)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

اقرار می‌کند دو جهان بر یگانگیش — یکتا و پشت عالمیان بر درش دوتا
(۱/ب۳)

سبحان من یُمیت و یحیی و لا اله — الا هو الذّی خلق الارض و السماء
(۱/ب۵)

انشأتنا بلطفک یا "صانع الوجود" — فاغفرلنا بفضلک یا سامع‌الدعا
(ق۱/ب۹)

آن صانع قدیم که بر فرشِ کائنات — چندین هزار صورتِ الوان نگار کرد
(۱۱/ب۲)

رحمت بار خدایی که لطیفست و کریم — کرم بنده‌نوازی که رحیم است و ودود
(۱۹/ب۵)

پاک و بی‌عیب خدایی که به تقدیر عزیز — ماه و خورشید مسخر کند و لیل و نهار
(۲۱/ب۳۱)

تا قیامت سخن اندر کرم و رحمت او — همه گویند و یکی گفته نیاید ز هزار
(۲۱/ب۳۵)

این همه پرده که بر کردهٔ ما می‌پوشی — گر به تقصیر بگیری نگذاری دیّار
(۲۱/ب۳۸)

کریم عزّوجل غیب‌دان و مطّلعست — گرش بلند بخوانی و گر به خفیه و راز
(۲۶/ب۷)

ابیات فوق، تقریباً تمامی اشاره‌ها و تصریح‌هایی است که سعدی در قصاید خود به اسماء و صفات الهی دارد. اما ابیاتی که در ادامه نقل خواهیم نمود به روشنی آن‌چه را در مورد دیدگاه سعدی نسبت به "قدرت الهی" گفتیم، نشان می‌دهد. هم‌چنین در قصیدهٔ معروف «بامدادی که تفاوت نکند لیل و نهار»، ابیات متعددی را در اثبات قدرت خداوند با استدلال به زیبایی‌ها و شگفتی‌های جهان طبیعت، سروده است.

د) عدل الهی و مسئلهٔ شرّ و حسن و قبح شرعی

طرح این سه موضوع در یک‌جا به سبب ارتباط و پیوستگی است که بین این مفاهیم در مکتب کلام اشعری وجود دارد. در توضیح مسئلهٔ عدل الهی از دیدگاه اشاعره، باید توجه خاصی به رابطهٔ خداوند با هستی که انسان نیز بخشی از آن است، در نظر اشاعره داشت. رابطه‌ای که از دیدگاه اشاعره، رابطهٔ پادشاه یا مالک با ملک و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

مملکت خویش است. بنابراین هر تصرفی که او در ملک خویش می‌کند عین عدل و صواب است و ملاک عادلانه بودن فعل او، صادر شدن آن از سوی خداوند است؛ چه این عمل با معیارهای انسانی عادلانه شمرده شود و چه غیرعادلانه، چراکه آن‌چه حسن و قبح امور را تعیین می‌کند شارع است و نه عقل و قضاوت آدمیان.

بنابراین اشاعره نه عدل را بر خداوند واجب می‌دانند و نه وجود شرّ را در عالم دلیلی بر ظلم و جور خداوند تلقی می‌کنند و نه اساساً آدمی را مجاز و قادر به قضاوت دربارهٔ افعال خداوند تصور می‌کنند. امام محمد غزالی، بر طبق همین دیدگاه اشعری است که در *کیمیای سعادت* می‌نویسد:

«پس [خداوند] هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام آفرید، و چنان آفرید که می‌بایست. و اگر به کمال‌تر از این ممکن بودی و نیافریدی، از عجز بودی و یا از بخل و این هردو صفت بر وی محال است. پس هرچه آفرید ـ از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز ـ همه عدل است» (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

سعدی نیز هم‌چون سایر پیروان کلام اشعری، عدل را بر خدا واجب نمی‌داند:

گر جمله را عذاب کنی یا عطا دهی — کس را مجال آن نه که آن چون و این چرا
(قصیدهٔ ۱/ بیت ۱۶)

عدل است اگر عقوبت ما بی‌گنه کنی — لطفست اگر کشی قلم عفو بر خطا
(۱/ بیت ۵۸)

سر قبول بباید نهاد و گردنِ طوع — که هرچه حاکم عادل کند نه بیدادست
(۶/ بیت ۲)

سعدی وجود شرّ را نیز در این عالم بنابر دیدگاه اشاعره تبیین می‌کند:

به چشم طایفه‌ای کژ همی نماید نقش — گمان برند که نقاش غیر استادست
اگر تو دیده‌وری نیک و بد ز حق بینی — دوبینی از قِبَل چشم احول افتادست
همان که زرع و نخیل آفرید و روزی داد — ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
چو نیک درنگری آن که می‌کند فریاد — ز دستِ خوی بد خویشتن به فریادست
(۶/ ابیات ۴-۷)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

ه) جبر و اختیار (قضا و قدر الهی)

اعتقاد به قضا و قدر محتوم و توابع آن از قبیل رضایت به سرنوشت یا روزی محتوم و مقدر حاصل نوعی تفسیر و برداشت جبرگرایانه از جریان امور عالم است. اشاعره قضا را عبارت می‌دانند از حکم خداوند به فعل بنده اعمّ از نیک و بد و این تفسیر مورد قبول معتزله و شیعه نیست، چرا که پدید آوردن معصیت توسط خداوند در بنده را خلاف عدل الهی و ناسازگار با آیات قرآنی می‌دانند. مسئلهٔ مهم در این بحث آن است که آیا آن‌چه در این عالم اعمّ از خوب و بد یا خیر و شر رخ می‌دهد، به تقدیر و ارادهٔ الهی است یا خیر؟ پاسخ به این سؤال، امر خطیری است چرا که اگر پاسخ مثبت باشد و تمام امور عالم حاصل اراده و تقدیر خداوند تلقی شود، در آن صورت به زعم عده‌ای از متکلمان از جمله معتزله و شیعه، با عدل الهی تعارض پیدا خواهد کرد و اصل "ثواب و عقاب" نیز بی‌معنی خواهد شد و اگر چنان‌چه امور خیر و خوب و مثبت به خداوند و امور بد و شر به آفریدگان منسوب شود، در آن صورت به‌زعم عده‌ای دیگر از متکلمان از جمله اصحاب حدیث و اشاعره، منجر به نوعی ثنویت در ایجاد عالم خواهد شد و این با اصل توحید معارض است. وانگهی اگر خداوند، خالق افعال بندگان نباشد، علم ازلی خداوند را چگونه باید تصور نمود؟

معتزله با اعتقاد به اصل "وجوب عدل" بر خداوند و اعتقاد به اصل "صلاح و اصلح" مبنی بر آن که هر فعل صادره از خداوند صلاح و خیر است و صدور شر و بد از خداوند محال، جبرگرایی و قضای شر را توسط خداوند، مطلقاً رد می‌کردند و در باب علم ازلی خداوند هم معتقد بودند که علم ازلی خداوند به اشیاء سبب وجود آن‌ها نمی‌شود. شیعه نیز در این مورد معتقد است به اصل «لاجبرّ و لاتفویض ولکن امرّ بین‌الامرین» که نوعی دیدگاه اعتدالی و میانهٔ اعتقاد اشاعره و معتزله است. «شیعه می‌گوید مراد از قضا در افعال حسنه، امر به آن‌ها و در افعال قبیحه، نهی از آن‌ها و در بندگان خلق و در فعل خداوند ایجاد است» (محقق، ۱۳۷۵: ۳۶۵). اما اشاعره با رد وجوب عدل بر خداوند و طرح حسن و قبح شرعی و نه عقلی، اصولاً مجالی برای بندگان به جهت قضاوت و داوری دربارهٔ افعال الهی قائل نیستند و همه چیز را در این

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

عالم، مخلوق خداوند و فعل خداوند را گرچه با معیارهای انسانی ناسازگار باشد، مطلقاً عین حسن و عدل می‌دانند.

در قصاید سعدی می‌توان اصول آموزه‌ها و اعتقادات مکتب کلام اشعری را در این زمینه به وضوح دید:

پیدا بود که بنده بـه کوشـش کجـا رسـد — بالای هر سری قلمـی رفتـه از قـضا
کس را به خیر و طاعت خود اعتماد نیست — آن بی‌بصر بود که کند تکیه بـر عـصا
تـا روز اوّلـت چـه نبشتـست بـر جبـین — زیـرا کـه در ازل سـعدااند و اشـقیا

(ق ۱/ ابیات ۷۱-۷۳)

و) رؤیت خداوند

آن‌چه باعث طرح بحث "رؤیت الهی" در میان مکاتب کـلام اسـلامی شـده، وجـود آیاتی از *قرآن کریم* از جمله آیهٔ شریفهٔ «وجوه یومئذٍ ناضره الی ربها ناظره» (قیامة/ ۲۳) و نیز روایاتی از قبیل «انکم سترون رُبکم یوم القیامة کما تـرون القمـر لیلـة البـدر» و یـا روایت «انکم لن تروا ربکم، عزوجل، حتی تموتوا» (جـامع‌الـصغیر، ۱/ ۱۰۲) اسـت کـه لفظاً و ظاهراً دلالت بر رؤیت الهی در روز قیامت دارد. متکلمان اسلامی را در برخـورد با این‌گونه آیات و روایات می‌توان به دو دستهٔ عمده تقسیم نمود:

الف) دستهٔ نخست کسانی هستند که با توجـه بـه نفـی تـشبیه و تجـسیم از خداونـد، این‌گونه از آیات و روایات را یا تأویل می‌کنند و یا معنای دیگری برای مفهوم "رؤیت" قائل می‌شوند. از میان اهل سنت، معتزله به همراه شیعه جزء این دسته‌اند.

ب) دستهٔ دوم که اکثر فرق اهل سنت ـ بـه اسـتثنای معتزلـه ـ را شـامل مـی‌شـود، از جمله اشاعره، بنابر اصالتی که برای "نقـل" قائـل‌انـد و بـا اعتقـاد بـه تأویـل‌ناپـذیر بـودن نصوص دینی که با مبـانی توحیـد معـارض نباشـد، قائـل بـه رؤیـت خداونـد در قیامـت هستند، اما رؤیتی که به زعم ایشان مقتضی تشبیه و تجسیم و حائز مکان و جهـت شـدن نیست. به تعبیر امام محمد غزالی:

«و باز آن که [= با آن که] از همهٔ صفاتِ آفریدگان منزه است [یعنی خداونـد] در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است. و چنان‌که اندر این جهان بی‌چون

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

و بی‌چگونه دانند وی را، در آن جهان نیز بی‌چون و بی‌چگونه بینند وی را؛ که آن دید از جنسِ دیدار این جهان نیست» (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

اشعری در آثار خود اهمیت ویژه‌ای به این بحث داده و هم از دیدگاه عقل و هم از طریق نقل به طرح و اثبات این موضوع پرداخته است. او در بحث عقلی، از برهان سلبی سود می‌جوید و معتقد است که هیچ مانع عقلی برای عدم امکان رؤیت خداوند به‌وسیلهٔ چشم وجود ندارد و سعی می‌کند اثبات کند که رؤیت الزاماً منجر به تشبیه و تجسیم و منافات با توحید و یا قول به حدوث در خداوند نمی‌گردد. وی در بحث نقلی نیز، معانی مختلفی را که می‌توان برای "نظر" قائل شد یعنی معانی:۱) اعتبار، ۲) انتظار، ۳) رؤیت ۴) رحمت را، مورد بحث قرار می‌دهد و در رد سایر معانی "نظر" به جز معنی "رؤیت" چنین استدلال می‌کند:

«باید گفت که مقصود خداوند عزوجل از نظر، تفکر و اعتبار نیست؛ زیرا آخرت، جای آن نیست. منظور از "نظر" انتظار هم نیست؛ چون وقتی کلمهٔ "نظر" با "وجه" ذکر گردد، معنای آن نگاه دو چشم در وجه است و باز به کار بردن "نظر" در معنی انتظار، در مورد بهشت درست نیست؛ چون لزومی ندارد که بهشتیان در انتظار چیزی باشند، وقتی همهٔ نعمت را دارند و نیز جایز نیست مقصود خداوند از "نظر" لطف و رحمت باشد؛ زیرا درست نیست که مخلوقی نسبت به خالق خود ابراز شفقت نماید. بنابراین واژهٔ "نظر" فقط به معنی رؤیت است» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳: ۷۵).

اشعری آیهٔ «لا تُدرکُهُ الابصار: خداوند را دیدگان درنمی‌یابد» (انعام/ ۱۰۳) را به رؤیت در این جهان تفسیر می‌کند (دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل اشعری).

و اما دیدگاه سعدی در این‌باره، با توجه به تصریح وی در بیت زیر، روشن است که او نیز از معتقدان به "رؤیت خداوند" در آخرت است:

هر که امروز نبیند اثر قدرت او غالب آن است که فرداش نبیند دیدار

(۲۱/ بیت۸)

ز) شفاعت

شفاعت در لغت به معنی خواهش‌گری/ درخواست عفو از گناهان کسی که در حق خود جنایت و تجاوز کرده است (تعریفات جرجانی) و در اصطلاح منظور آن است که

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

در روز قیامت اولیاء و انبیاء علیهم‌السلام از بندگان و امت خود به پیشگاه خداوند طلب عفو و مغفرت کنند و واسطه شوند... (مشکور، ۱۳۷۵: ۲۴۱).

این واژه، واژه‌ای قرآنی است و در *قرآن* چندین‌بار به موضوع شفاعت اشاره شده است (بقره/۴۸؛ بقره/۱۲۳؛ بقره/۲۵۵؛ النساء/۸۵؛ مریم/۸۷؛ طه/۱۰۹؛ سبأ/۲۳؛ یس/۲۳؛ زخرف/۸۶؛ النجم/۲۶؛ المدثر/۴۸).

اما آن‌چه که در این بحث و هم‌چنین در علم کلام مورد نظر است، همان شفاعت اخروی یعنی شفاعت انبیاء و اولیاء در روز قیامت و طلب عفو و مغفرت جهت بندگان است. در بین متکلمین فرقه‌های اسلامی دربارهٔ شفاعت و تحقق و ثبوت آن دو دیدگاه عمده وجود دارد. نخست دیدگاه منکران شفاعت است که معتزله و خوارج بر این عقیده‌اند. معتزله به جهت اعتقاد به دو اصل "عدل" و "وعد و وعید" معتقدند که «بر خداوند واجب است گناهکاران را به کیفری که مستحق آن هستند برساند و روا نیست از آنان درگذرد» (حلبی، ۱۳۸۳: ۱۵۸) و خوارج نیز با آن دیدگاه تند و افراطی در باب "تکفیر مرتکب گناه کبیر" اصولاً اعتقادی به امر شفاعت ندارند. اما دیدگاه دوم که نظر قریب به اتفاق سایر فرق اسلامی، از جمله شیعه، اهل سنت و اشاعره و کرامیه بر آن است، قبول تحقق و ثبوت شفاعت است.

در قصاید و غزلیات عرفانی و اخلاقی سعدی توسل به هر دو نوع "شفاعت انبیاء" و "شفاعت اولیاء"، ملاحظه می‌شود. در قصیدهٔ اول *دیوان* یا همان قصیدهٔ معروف تحمیدیه چنین می‌خوانیم که:

فردا که هر کسی به شفیعی زنند دست　　ماییم و دست و دامن "معصوم مرتضی"
(۱/ب۴۸)

و در بخش غزلیات "پند و اندرز"، غزل شمارهٔ "۱- خ" و در بیت تخلص آن چنین گوید:

خدایا گر تو سعدی را برانی　　شفیع آرد روان مصطفی را

پی‌نوشت

۱. شرح اصول پنج‌گانهٔ فوق را در تمامی منابع علم کلام می‌توان ملاحظه نمود و اما از

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

میان معروف‌ترین و برجسته‌ترین متکلمان معتزلی می‌توان اشاره کرد به: واصل بن عطاء(د. ۱۳۱ ق)، عمرو بن عبید (د. ۱۴۵ ق)، ابوالهذیل علّاف (د. ۲۲۶ق)، نظّام (د. ۲۲۰ق)، اسواری (د. ۲۰۰ق)، جاحظ (د. ۲۵۵ق)، ابوعلی جبایی (د. ۳۰۳ق)، ابوهاشم جبایی (د. ۳۲۱ ق) که اینان همگی از معتزلهٔ بصره‌اند و از میان معتزلهٔ بغداد هم می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: اسکافی (د. ۲۴۰ ق)، احمد بن ابی دؤاد (د. ۲۴۰ ق)، ابوالحسین خیاط (د. ۲۸۹ ق) و قاضی عبدالجبار معتزلی (د. ۴۱۵ ق).

۲. دکتر سروش در بخشی از کتاب *اوصاف پارسایان* ـ که شرحی است بر خطبهٔ متقین *نهج‌البلاغه*ـ با ارائهٔ نمونه‌هایی از این نوع گزاره‌های به ظاهر متناقض، در تبیین این تناقض ظاهری می‌نویسد:

«این نوع بیانات که در لسان شرع زیاد آمده است، جزء بیان‌های فلسفی است و از مهم‌ترین خصوصیات بیان‌های فلسفی این است که تعیین مصداق نمی‌کنند و چون تعیین مصداق نمی‌کنند، آدمی را آزاد می‌گذارند... کسی را فرض کنید که به جبر معتقد است و بر آن است که ما از خودمان اختیار نداریم. نتیجهٔ منطقی این فکر چیست؟ آیا اعتقاد به جبر دست کسی را در عمل می‌بندد یا نه؟ خیر نمی‌بندد یعنی در مقام عمل، اعتقاد به جبر با اعتقاد به اختیار یکسان است. اعتقاد به جبر و اعتقاد به اختیار، دو تفسیر متفاوت از رفتار آدمی است. نه مبیّن دو نیرو در عالم. تفسیرها هیچ‌گاه با عمل تصادم نمی‌کنند ولی نیروها چرا. فرق است بین این که ما اعتقاد به جبر یا اختیار را تفسیر کنندهٔ وضع جاری عالم بدانیم با این که جبر و اختیار را دو نیرو که در جهان در کارند، تلقّی کنیم. اگر این دو مقام را از هم جدا بکنیم، فهم این‌گونه معارف آسان می‌شود. آیا قضا و قدر الهی نیروهایی مستقل در این عالم‌اند؟ یعنی آیا خداوند علاوه بر موجوداتی که خلق کرده است، مخلوقی هم به نام تقدیر الهی آفریده است؟ نه، این طور نیست و چنین تصوری خطاست. تقدیر الهی بیان کیفیت عملکرد همین نظامی است که خداوند آفریده است.

همین‌طور است جبر و اختیار. علاوه بر تفسیر رفتار آدمی، چیز دیگری به نام جبر و اختیار وجود ندارد. جبر یعنی تفسیر مجبورانه و اختیار یعنی تفسیر مختارانهٔ رفتار آدمی؛... شما هر کار که خود می‌خواهید، می‌توانید انجام دهید. بعد فیلسوفان جبری یا اختیاری از راه می‌رسند و می‌گویند این کاری که شما کردید به جبر بود یا به اختیار... یعنی آن‌ها منتظرند شما کار خود را انجام دهید تا مهر و لقب مناسب را روی آن بچسبانند. و شما نباید منتظر آن‌ها بنشینید. جبر و اختیار دو نیرو نیست که فلاسفه در عالم روان کرده باشند، بل دو تفسیر متفاوت از رفتار

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

آدمیان‌اند. این تفسیرها، احدی را در این دنیا معطلّ نمی‌گذارند. چراکه تبیین فلسفی از رفتارند نه تبیین علمی» (سروش، ۱۳۷۱: ۳۹-۴۱).

۳. مدارس نظامیه در قرن پنجم و در دورهٔ تسلط سلجوقیان، توسط وزیر مقتدر ایرانی، خواجه نظام‌الملک طوسی تأسیس شد. از میان این مدارس، نظامیهٔ بغداد از اهمیت و عظمت بیشتری برخوردار بود. نظام‌الملک این مدرسه را در روز شنبه دهم ذی‌القعده سال ۴۵۹ هـق افتتاح کرد. تأسیس این مدرسه توسط نظام‌الملک واکنشی بود به تأسیس جامع‌الازهر در اواسط قرن چهارم توسط خلفای فاطمی مصر که منظور از آن ترویج علوم دینی و تأیید مذهب تشیع و اقامهٔ شعایر مذهبی بود.

«مقصود نظام‌الملک از تأسیس مدارس [نظامیه] این بود که علوم و معارف مذهبی را رواج دهد و طریقهٔ اهل سنت و جماعت را در مقابل فرق شیعه خاصّه فاطمیان تأیید کند و منظور اساسی از تشکیل هر دو مدرسه، هم جامع ازهر مصر و هم نظامیه بغداد تبلیغ مذهبی بود و از این جهت در موادّ تحصیلی مخصوصاً به قسمت مناظره و جدل بسیار اهمیت می‌دادند و بزرگ‌ترین متکلم مجادل آن زمان یعنی ابواسحق شیرازی پیش از همه کس برای تدریس نظامیه انتخاب شده بود و یکی از اصول مقاصد نظام‌الملک از مدرسهٔ بغداد همین بود که عالم مزبور آن‌جا تدریس و طلّاب را به فنون مناظره و خلاف آشنا کند تا از این رهگذر علمای کارآزموده برای مجادلات و مناظره‌های مذهبی تهیه شوند» (همایی، ۱۳۶۸: ۴۵-۴۶).

٤. الف) برهان حدوث ذوات (= اجسام): برطبق این برهان، جهان بدان سبب که نبوده، و سپس بود شده است، حادث به شمار می‌آید و از آن‌جا که هر حادثی به ناگزیر به محدثی نیازمند است، جهان نیز به محدثی نیاز خواهد داشت. فخرالدین [رازی] تأکید می‌کند که ابراهیم خلیل(ع) در استدلال خود: «... لا اُحبّ الآفلین» (انعام/۷۶/۶) از این شیوه بهره گرفته، و از غروب ماه و خورشید ـ که دلیلی است بر حدوث آن‌ها ـ در اثبات وجود خدا مدد جسته است. ب) برهان حدوث صفات (= اعراض): بر بنیاد این برهان ـ که از آن به دلیل آفاق و انفس و برهان احکام و اتقان نیز تعبیر شده است ـ تحول نطفه به علقه و مضغه و گوشت و خون، خود به خود صورت نمی‌پذیرد و به متحول‌کننده و به مؤثری نیاز دارد (دلیل انفس). نیز بر طبق همین برهان، اختلاف فصول، دگرگونی هوا، رعد و برق، باران و ابر، و اختلاف احوال نبات و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]

حیوان از وجود علتی برتر و از مؤثری بی‌همتا حکایت می‌کنند (دلیل آفاق) (دادبه، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل اشعری).

منابع

احمدی، احمد. (۱۳۶۴). «سعدی و حسن و حب افعال». در: *ذکر جمیل سعدی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بدوی، عبدالرحمان. (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*. تهران: آستان قدس رضوی.

حسن‌لی، کاووس. (۱۳۷۹). «چهره سعدی در آینه‌های موج‌دار». *مجله زبان و ادب دانشگاه علامه طباطبایی*. بهار.

حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۸۳). *آشنایی با علوم قرآنی*. تهران: اساطیر.

ـــــــــــــــ . (۱۳۷۳). *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*. تهران: اساطیر.

خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۱). *حافظ‌نامه*. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

دشتی، علی. (۱۳۵۶). *قلمرو سعدی*. تهران: امیرکبیر.

رستگارفسایی، منصور. (۱۳۷۵). *مقالاتی دربارهٔ زندگی و شعر سعدی*. تهران: امیرکبیر.

سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۶). *کلیات سعدی*. به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۱). *اوصاف پارسایان*. تهران: صراط.

شیخ‌الاسلامی، اسعد. (۱۳۶۳). *تحقیقی در مسائل کلامی*. تهران: امیرکبیر.

غزالی، محمد. (۱۳۷۴) *کیمیای سعادت*. تهران: علمی و فرهنگی.

غنیمه، عبدالرحیم. (۱۳۶۴). *تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی*. ترجمهٔ نورالله کسایی. تهران: یزدان.

الفاخوری، حنّا. (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی. تهران: کتاب زمان.

محیط طباطبایی، محمد. (۱۳۶۴). «نکاتی در سرگذشت سعدی». در: *ذکر جمیل سعدی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۵). *فرهنگ فرق اسلامی*. تهران: آستان قدس رضوی.

موسوی بجنوردی و دیگران. (۱۳۶۵). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج هفتم. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). *غزالی‌نامه*. تهران: هما.

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

[DOR: 20.1001.1.24766925.1387.16.60.12.6]