

نگاهی به سنایی از منظر جبر و اختیار با نظریه «وحدت عشق»

دکتر حسین محمدی مبارز (نویسنده مسئول)
مدرس دانشگاه فرهنگیان، پردیس آیت الله طالقانی قم
hmm110@chmail.ir
دکتر اصغر دادبه
استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی
adaadbeh@yahoo.com
دکتر علیرضا فولادی
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان
foulafi@mail.kashanu.ac.ir

چکیده

بشر از پیش بامبانی پیچیده کلامی و فلسفی، چون: جبر و اختیار، برخورد داشته و به مفاهیمی از آن، دست یافته است. این جستار نیز «جبر و اختیار» را «جدلی الطرفینی» یافته، که با روش تفسیری، نظریه‌های: «جبر و اختیار مطلق»، «مجبورمختار»، «جبر اختیار»، «مسخرمختاری»، «اقدام (اختیار) کسب و لطف الهی (جبر)»، «از اختیار تا اختیار» = جبرهای: جزئی، تیقن، تخلّق و جبرکلی/تحقیق... و... را تحلیل کرده و برای فرجام دادن به این بحث پایان ناپذیر، راه میانه‌ای را پذیرفته، تا از بد سرانجامی نیز رهایی یابد. زیرا از دیدگاه بینابین، باورمند به جبر و تفویض، کافر و مشرک بوده و از سویی انسان، از منظر عملی و بینش نظری میانه (امر بین الامرین) و به تایید منطقی، به هر دو مسأله نیازمند بوده که گاهی بدین (جبر)، گاهی بدان (اختیار) روی می‌آورده است. اما این پژوهش، اراده و اختیار انسانی را مطلق و در عرض اراده یزدانی و همیار او نمی‌داند و آن اراده را در طول خواسته خداوندی دانسته است. از اینرو برای گریز از جدل، با نظریه: «وحدت عشق» به جمع این اضداد و کثرت، پرداخته و به این نتیجه دست یافته که «سنایی» و عارفان شاعر، با ابزار عشق، راه میانه‌ای را خواستار بوده‌اند تا از منظر یک گرایشی (وحدت) به هر موضوع جدل برانگیز، عارفانه بنگرند. بر این پایه، پژوهش پیش رو، بنیان خویش را با دیدگاه «وحدت عشق» بنا کرده و بنای نظریه میانه (لا جبر و لا تفویض...) را نیز بر مبنای آن دانسته و «عشق» را هم، راز «وحدتی» شناخته که از راه میانه (خیر محض) به مبانی عقلی، نگریسته و هدف را حقیقت یابی، از میان «جنگ هفتاد و دو ملت» شناسانده داده است.

www.anjomanfarsi.ir

کلیدواژه‌ها: سنایی، جبر، اختیار، نظریه وحدت عشق.

۱. مقدمه

انسان از دیرباز، برای فهم مسائل بنیادینی چون: جبر (عدم اراده در افعال) و اختیار (اراده در افعال/تفویض)، استدلال‌های جدلی و فلسفی فراوانی داشته و هرکس به تعبیری از آن، دست یافته است. عده‌ای به جبر (اشعری و...)، برخی به اختیار (معتزلی و...) و بعضی به هر دو (شیعه امامیه) باورمند بوده‌اند. پرسش بنیادین در این حوزه، درباره افعالی است که از انسان سر می‌زند. آیا این افعال از اراده خداوندی بوده و انسان در آن دخالتی نداشته؟ یا این که به اراده انسان یا هم به اراده و اختیار انسان و هم به اراده الهی است؟ تحلیل این پرسش در توان جبر و تفویض، نیست. پاسخ این مسأله کلامی را باید از «عقل» پرسان بود یا از «عشق و عرفان»؟ هنگامی که اشعار شاعران عارف رامی‌خوانیم، گاه به دیدگاه جبری و گاهی به باوری اختیاری، می‌رسیم. با این حال اظهار نظر دقیق درباره گرایش‌های مذهبی و اعتقادی آنان کار آسانی نیست و از سویی باید دانست که فضای حاکم بر جوامع گذشته، راه اظهار نظر صریح را بر شاعران و عالمان محدود می‌کرده است. برای همین، باورهای برخی از شاعران بزرگ به درستی شناخته و شناسانده نشده است. در پژوهش پیش رو، ابیاتی از قصاید و مثنوی حدیقه سنایی (۴۶۷ - ۵۲۹ق) برگزیده شده تا مگر باور درونی آن شاعران عارف، نیز نگاه کلامی و عارفانه

به «جبر و اختیار» با شناساندن خود. اما چرا سنایی؟ زیرا «وی از نویسندگان و استادان بی‌نظیر فارسی است که لفظ و معنی را به درجه کمال رسانیده، دشوارترین معانی را از جهت تعبیر در جزل ترین عبارات پرورانیده [...] و سخن شناسان و دقیقه یابان را در برابر قدرت و قوت فکر خود خاضع نموده» (فروزانفر، ۱۳۸۴: ۲۶۷-۲۶۸) همچنین سنایی آغازگر عرفان در شعر فارسی است. در حقیقت وی شاعری، دوران ساز بوده و حقیقت را در «حدیقه الحقیقه»، شریعت و طریقت را نیز در «شریعه الطریقه» جمع کرده است.

این جستار، بانگ‌های دیگرگونه به شرح اشعار گزین شده، با هدف بازکاوی اندیشه‌های شاعر، پرداخته؛ زیراسنایی در آن ابیات، توحید را مبنا قرار داده و عقاید خویش را درباره ذات و صفات باری تعالی^۱، جبر و اختیار، قضا و قدر، مسأله گناه، امرونی، لطف پروردگار و... بیان کرده است. اما پیش از این پژوهش، اندیشمندانی در جستارهایی به مسأله: «جبر و اختیار در آثار سنایی و مولوی و متکلمان مسلمان» پژوهشگرانی به: «اندیشه‌های توحیدی و کلامی سنایی»^۲، جستارپیشگانی به: «معاد و فرجام شناسی عرفانی سنایی»^۳ پرداخته اند و صاحب قلمی، درجایی به نظریه سنایی در: «قدیم و حادث بودن کلام الهی»^۴، و در پژوهشی دیگر به: «عدل الهی در نظام فکری حکیم سنایی»^۵ پرداخته است. از آنجا که، از جبرگرایی، بوی اندیشه کلامی به مشام می‌رسد و از اختیارگرایی، فکر فلسفی، احساس می‌گردد؛ این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی، عقاید سنایی از جبر و اختیار را از منظر کلامی-فلسفی و عرفانی، بازخوانی کرده و تقابل‌های نظری و دیدگاه‌های گوناگون را نیز بر شمرده؛ اگرچه در این مقال، نه خواستار تکثرگرایی یا پلورالیسم دینی است و نه در پی انحصارطلبی اعتقادی و «من مُصیبم و خصم، مُخطی»^۶؛

از این رو، راه را برای آزاداندیشی باز گذاشته و با پذیرش این معنا که فرقه‌ها و نحله‌ها، هر یک بهره‌ای نسبی از حقیقت دارند؛ کوشیده است تا بر مبنای نظریه: «وحدت عشق» به جمع این اضداد و کثرت، بایک‌گرایی/وحدت خواهی، دست یابد. چرا که، هدف: حقیقت‌یابی از میان «جنگ هفتاد و دو ملت»، از راه میانه خواهی است.

۲. جبر و اختیار

جبر و اختیار، نخست، مسأله‌ای دینی - کلامی و سپس مسأله‌ای صوفیانه - عارفانه است که دامنه آن به قلمرو فلسفه نیز گسترش یافته و در جنب طرح‌های کلامی - دینی و طرح‌های صوفیانه - عارفانه‌ای که از آن بدست داده اند، طرح‌هایی فلسفی - عقلی نیز پیدا کرده است (دادبه، ۱۳۸۸: ۸۸). با پذیرش جبر، معمای مسؤولیت انسان و معمای خلق گناه از سوی خدا مطرح می‌شود و با قبول اختیار (تفویض) معمای محدود شدن قدرت خدا و استثناپذیری و قانون استثنانپذیر علیت، چهره می‌نماید (همان: ۸۷).

جبر: در اصطلاح در برابر «قَدَر»، به معنی نفی فعل از انسان و نسبت دادن آن به خداست (جرجانی، ۱۹۳۸: ۱۰۱). پیشینه‌های مهم جبری‌گرایی (انسان مجبور) رامی‌توان در کلام این افراد یافت: ۱. «جهم بن صفوان، مقتول در ۱۲۸ق»^۷ ۲. «ابوالحسن اشعری، م ۳۲۴ق»^۸.

اختیار: اختیار، در اصطلاح به معنی انتخاب کردن یا برگزیدن یک چیز از میان دو یا چند چیز، با اراده آزاد انسانی است، هم بدان شرط که انتخاب به اجبار و اکراه صورت نگیرد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱۵۱/۲). آری: «اختیاری هست ما را بی‌گمان/ حس را منکر نتانی شد عیان» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۲۹۶۷/۵)، اختیار با دو اصطلاح کلامی - فلسفی یعنی «قَدَر» و «تفویض» مرتبط است و هر یک از اصطلاحات اختیار، قدر و تفویض، وجهی از یک حقیقت را بیان می‌کند. بدین معنا که: اولاً، «تفویض»، بیانگر واگذاری ارادی انسان به انسان از سوی خداست؛ ثانیاً، «قَدَر»، در برابر جبر، حاکی از استناد کردارهای ارادی انسان به قدرت اوست (دادبه، ۱۳۸۸: ۸۸). درباره اراده و اختیار انسان، (ژان ژاک روسو) بیان می‌کند که: «بزرگترین اختلاف میان انسان و حیوان فهم و فکر نیست، بلکه اراده و اختیار است» (جعفری، ۱۳۹۰: ۱۱) ولی در تفاوت معنی اراده و تصمیم و اختیار باید نوشت که: «اراده مقرون به تصمیم و نظارت و تسلط» (من) که جلوه گاه اختیار است می‌باشد. (جعفری، ۱۳۹۰: ۸۹) یعنی در واقع اختیار بر اراده و تصمیم، چیره است؛ نه اینکه به یک معنا تصور بشود. اما پیشینه‌های مهم اختیارگرایی (انسان مختار) از کلام ایشان مشهود بوده اند: ۱. «ابوحنیفه

م ۱۵۰ق ۲^{۱۰}. شارح و پیرو آرای کلامی ابوحنیفه، «ابومنصور ماتریدی م ۳۳۳»^{۳۱۱}. «معتزله» (الاشعری، مقالات، ۱۹۹۸: ۲۲۷/۱ - ۲۲۸) ۴. «فرقه زیدیه / مشابه معتزلی» (ر.ک: صابری، ۲: ۱۳۸۴/۸۱) ۵. بزرگان اسماعیلی مثل: ناصر خسرو (ر.ک: ناصر خسرو، ۱۳۵۳: دیوان، قصاید، ۲۶۲).

از این روی، «در عالم اسلام فرقه های معتزله، زیدیه، اسماعیلیه، امامیه، ماتریدیه، اشاعره و جبریّه خالص، به ترتیب ازبیشترین تا کمترین حوزه اختیار را برای انسان ها قائل بوده اند» (حیدری، ۱۳۸۵: ۹۱).

۲-۱ تحلیل جبر و اختیار

با برگزیدن جبر؛ دو معما بیارمی آید: ۱. بی معنی شدن مسؤولیت اخلاقی - دینی انسان ۲. خلق بدی ها و آفرینش گناهان از سوی خدا. (دادبه، ۱۳۸۸: ب: ۹۰) اما با انتخاب اختیار (تفویض = قدر)؛ نیز دو معما پدیدار می شود: ۱. محدود شدن قدرت خدا و مخدوش شدن نظریه توحید افعالی از دیدگاه کلام ۲. استثنای پذیرگی قانون کلی و استثنای پذیرگی از دیدگاه فلسفی. با انتخاب هر یک از دو راه، دو معما حل می شود و دو معما باقی می ماند! (همان: ۹۱).

حل معما ها: جبرگرایان با دیدگاه اعتقادی، معمایی با عنوان مسؤولیت و ناسازگاری آن را با یک سره مجبور بودن انسان در میان نمی بینند و برآنند که خدا هر چه کند نیک است و عین عنایت و لطف. اگر مؤمنان را به دوزخ برد و کافران را به بهشت، عین عدل است که با این تفسیر معمایی حل نشده در نگاه جبرگرایان باقی نمی ماند. (همان: ۹۲) در این راستا «اشاعره با طرح نظریه «کسب» و تفکیک خالق (خدا) و فاعل (انسان) در حل معما کوشیده اند» (همان: ۹۴). اما اختیارگرایان با طرح نظریه «اقدار/ تواناسازی»، خداوند را آفریدگار گناه بشمار نمی آورند و به نظر می رسد که شبهه های پیش آمده را نیز حل کرده اند که: اولاً، خداوند توانایی انجام دادن کردارهای ارادی انسان را به انسان می بخشد و به تعبیری این توانایی را در انسان خلق می کند = دخالت خدا (همان: ۹۳) ثانیاً، به هیچ روی افعال ارادی انسان را در انسان خلق نمی کند؛ بلکه با توان بخشیدن به انسان، بدو امکان می دهد تا کردارهای ارادی خود را خود انجام دهد = دخالت انسان.^{۱۲} بدین ترتیب، هم قدرت خدا محدود نمی شود و هم به توحید افعالی خلل وارد نمی آید. همچنین خدا، آفریدگار گناه و شرور بشمار نمی آید و از انسان هم سلب مسؤولیت نمی گردد (مانکدیم، ۱۳۸۴: ق: ۳۲۳، ۳۳۴ به نقل از: دادبه، اصغر، ۱۳۸۸: ب: ۹۳).

۲-۲ جبرگرایی سنایی ملی پژوهشهای زبان و ادبیات فارسی - دی ۱۳۹۹

اندیشمندانی، سنایی را اشعری و جبری می دانند (ر.ک: شفعی، ۱۳۸۸: ۳۹، ۳۴۶، ۲۴۸). به نظر می رسد سنایی، بر پایه آیاتی از قرآن (بقره: ۱۹ و ۱۶۵؛ نسا: ۷۸؛ آل عمران: ۲۸؛ مائده: ۱۸؛ نور: ۴۲؛ هود: ۱۲۱-۱۲۳؛ بروج: ۲۰؛ غافر: ۳) برداشتی جبری داشته که می سراید: «هر چه بودست و هر چه خواهد بود/ آن توانند کرد کو فرمود...» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۴۵) و «کفر و دین هر دو در رهت پویان/ وحده لا شریک له گویان/ کفر و دین پرور روان تو اوست/ اختیار آفرین جان تو اوست» (همان: ۶۰ و ۱۰۰) گاهی نیز با نگاه رحمانی، جبر را تفسیر کرده: «همه راروح و روز و روزی از اوست/ نیکبختی و نیک روزی از اوست/ روزی هر یکی پدید آورد/ در انبار خانه، مهر نکرد/ کافر و مومن و شقی و سعید/ همه راروزی و حیات جدید/ حاء حاجت هنوزشان در حلق/ جیم جودش، بداده روزی خلق» (همان: ۱۰۶-۱۰۵)^{۱۳}.

۲-۳ اختیار گرایی سنایی

به نظر می رسد سنایی، بر پایه آیاتی از قرآن (اسرا: ۷۰ و ۷۶) اختیارگرایی برداشت کرده است. حدود سیصد آیه در قرآن به اختیار انسانی اشاره دارد و در تمام این آیات عمل و کار، به خود انسان نسبت داده شده است (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۳۱). اساساً انجام دادن و ندادن کار، خود دلیل اختیار است: «اینکه فرد این کنم یا آن کنم / این دلیل اختیار است ای صنم» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۳۰۲۴/۵) گواه اختیارگرایی سنایی این است که: «جنبش جبر، خلق عالم راست/ جنبش اختیار، آدم راست/ تو به قوت خلیفه ای به گوهر/ قوت خویش را به فعل آور/ آدمی رامیان عقل و هوا / اختیار است شرح

کرمنا...» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۱۲-۷ و ۳۷۳). مولوی هم «انسان را از جبر مطلق می‌رهاند و اختیاری نسبی برای وی اثبات می‌کند»^{۱۴} (دادبه، ۱۳۸۸: ب: ۱۰۶) از سویی نیز سنایی (همان: باب نهم، ۶۳۹)، جبرگرایی اشاعره را نمی‌پذیرد:

چون تو بر ذره ای حساب کنی	ور به شبهت بود عتاب کنی
ور حرامی بود عذاب دهی	روز محشر بدان عقاب دهی
کی پسندی ز بنده ظلم و خطا	ور تو رانی چرا دهی تو جزا
چون حوالت کنم گنه به قضا	گفته در نامه کفر لایرضی
خود گنه می‌کنیم و داده رضا	پس حوالت کنیم سوی قضا
پادشاهها مرا بدین بمگیر	خودکنم خودکشم جزاو زحیر
در صفات تو ظلم نتوان گفت	با سگی در جوال نتوان خفت
ره نمودی رسل فرستادی	بر تو جایز کجاست بیدادی
گر تو بر بنده کفر خواسته ای	وز مکافات آن نکاسته ای
این معانی به ظلم شد منسوب	ای منزه ز ظلم و جور و عیوب
آنچه ما را به ظلم شد باره	بود از نفس شوم اماره ^{۱۵}

اما گواه ابیات سنایی که انسان مختار است، در سخنان امیرالمومنین (نهج البلاغه، ۱۳۷۵: قصار ۷۸ / ۳۷۲) و مشابه آن در اصول کافی، کتاب التوحید، باب الجبر والقدر، حدیث اول (کلینی، ۱۳۷۹: ۲۸۶ و ۳۷۲) آمده است. با این تفاسیر باید: «گفت توبه کردم از جبر ای عیار / اختیار است، اختیار است، اختیار» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۵ / ۳۰۸۶) با این تفاسیر به نظر می‌آید که به سنایی نسبت جبری دادن به معنای کفرآمیز، درست نباشد. زیرا «کسی که قائل است به تشبیه و جبر، کافر و مشرک است و در دنیا و آخرت ما [امام هشتم] از او بیزار و بیری هستیم». (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۱۷) هر چند، گاه شده به پیامبران و امامان معصوم (ع) «... نسبت می‌دهند قول به تشبیه و جبر را،... بلکه افترا بسته‌اند» (همان).

۳. قضا و قدر الهی - جهد و توفیق

بر حسب تصریح مکرر آیات قرآن باور به حاکمیت قضا و قدر الهی تقریباً مورد اجماع مسلمین بوده (حیدری، ۱۳۸۵: ۹۲). در تعریف قضا و قدر آورده اند: «قضا، وجود جمیع موجودات در لوح محفوظ، باهم [است] و قدر، وجود موجودات در زنجیره زمانی تحقق خارجی آن‌ها بعد از حصول شرایط هر کدام» (جرجانی، ۱۹۳۸: ۱۵۲). با این تعریف قضای الهی، جمیع موجودات (خاص و عام و نیک و بد) را در بر دارد و قدر نیز محقق شدن قضای الهی است.

اما وجود بقا و فنا، قضا است و تحقق آن‌ها، قدر است. «مسلمانان سرای عمر، در گیتی دو در دارد / که خاص و عام و نیک و بد بدین هر دو گذر دارد / دو در دارد حیات و مرگ کاندرا اول و آخر / یکی قفل از قضا دارد، یکی بند از قدر دارد / چو هنگام بقا باشد قضا این قفل بگشاید / چو هنگام فنا آید قدر این بند بردارد (سنایی، ق، ۹، ب ۳-۱: ۱۰۵).

درباره بقا در قضا و فنا در قدر، به گونه ای برداشت از آیات (منافقون ۱۱؛ آل عمران ۱۴۵؛ اعراف ۳۴ مومنون ۴۳) شده است. حکیم سنایی به جهد و توفیق، قضا و قدر و تاثیر توفیق الهی در هدایت انسان نظر دارد. یعنی، کوشش (اختیار) را مقدمه توفیق الهی (جبری) می‌داند: «بندگی کن تو جهد خود می‌کن /... جهد برتوست، بر خدا توفیق / زانکه توفیق، جهد راست رفیق» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۲۸۷؛ نیز در این معنا، ر. ک. همان: ۹۲؛ سنایی، مصفا: ۷۰۷). به هر روی اختیاری که برآمده از مفاهیم سالک مجذوب و مجذوب سالک است بر دو اصل کوشش (اختیار) و کشش (جبر) پایه گذاری شده که در ابیات سنایی مشهود است: «کوشش از تن، کشش ز جان خیزد / چشش از ترک این و آن خیزد / جهد کن تا زنیست هست شوی / از شراب خدای مست شوی» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۲۸۷؛ نیز در این معنا: ۴۷۸ و ۴۷۹). گواه گفتار سنایی برآمده از نظر قرآنی است که «جهد از بنده و توفیق و نصرت از خداست» (ر. ک. توبه: ۱۴؛ عنکبوت: ۶۹؛ حج: ۴۰).

۱-۳ گناه از نگاه قضا و قدر و جبر و اختیار

در مسأله گناه و قضای الهی: «بسیار گنه کردیم، آن بود قضای تو / شاید که به ما بخشی، از روی کرم آنها» (سنایی، ۱۳۸۸: ق، ۱).

ب. ۲۶، ۶۹) دکتر کدکنی آورده: «سنایی به شیوه تفکر اشاعره معتقد است که تمام افعال بندگان از ایمان و طاعت و عصیان، همه و همه مخلوق خداوند است و تمامی آنها به اراده و مشیت و تقدیر اوست» (همان، ۱۳۸۸، ۲۴۸) نیز طبق اعتقاد صوفیه، حق تعالی، خالق اعیان و خالق افعال بندگان، اعم از ایمان، طاعت و عصیان است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۸؛ یثربی: ۵۲۱؛ نسفی: ۱۱۲) اما به نظر می‌رسد که مراد سنایی این نیست که آدمی مجبور مطلق است و هیچ گونه اختیاری ندارد. بلکه بر این اعتقاد است که بندگان در افعال ارادی خود نه مجبور مطلق اند و نه مفوض مطلق. بلکه دارای حالتی بین آن دو قرار دارند بدین معنی که حق تعالی در مملکت خود بنده را به حال خود رها نمی‌کند تا به خودی خود، هر چه بخواهد؛ انجام دهد (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۹-۳۰، به نقل از اسداللهی، ۱۳۸۹: ۱۵۵). به نظر استاد فقید جلال الدین همایی، غیر از عارفان شیعی، از جمله شاه نعمت‌الله ولی بسیاری از فیلسوفان ایرانی، به ویژه آنان که شیعه امامی بوده اند نیز در مسلک جبر و اختیار از مولوی تأثیر پذیرفته اند، خاصه صدرالمتهلین و حکیم سبزواری، سخن حکیم سبزواری مبنی بر «أَفْعَلُ فَعَلُ اللَّهِ وَ هُوَ فَعَلْنَا»^{۱۶} همان سخن مولوی است^{۱۷} که:

کَرَدَ مَا وَ كَرَدَ حَقُّ هَرِّ دَو بَیْنِ	کَرْدَمَا رَاهَسْت دَان، پیداست این
گَر نَبَاشَد فَعْلُ خَلْقِ اَنْدَر مِیَان	پَس مَگُو کَس رَا چِرَا کَرْدِی چَنَان
خَلْقِ حَقِّ، اَفْعَالِ مَا رَا مَوْجِدِ اسْت	فَعْلِ مَا اَثَارِ خَلْقِ اِیْزِدِ اسْت

(مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۱/۱۴۸۰)

از این روی، سنایی گناه کردن را به آن معنا که اشاعره تصور می‌کنند نمی‌داند. زیرا اگر وی گناه کردن را قضای الهی به معنای «جبر» تصور می‌کرد؛ چرا در پی بخشش الهی بود؟ اصولاً کسی در پی بخشش طلبی است که گناه به اختیاری صورت گرفته باشد. چنانچه امام هشتم معاصی و گناهان را، به امر و اراده خدا نمی‌داند و اما گناه را که به قضا و قدر و مشیت و علم خدا مرتبط می‌داند ولی می‌فرماید: خدا، عقاب می‌کند گناهکار را^{۱۸} یعنی، گناه از قضای الهی است و از امر او نیست. نیز فرموده: «روزی ابوحنیفه از نزد حضرت صادق (ع) بیرون رفت به حضرت موسی بن جعفر (ع) برخورد، عرض کرد: «ای جوان از کیست معصیت؟» فرمود: «خالی از سه نفر نیست یا از خداست، ولیکن از او نیست و سزاوار نیست که کریم عذاب کند بنده خود را به سبب عملی که از او صادر نشده است و یا از خدا و بنده است، یعنی هر دو شرکت دارند در معصیت، ولیکن از برای شریک قوی روانیست که ظلم کند شریک ضعیف را و یا از بنده است، بلی از اوست. پس اگر خداوند او را عذاب نمود، به سبب گناه اوست و اگر او را عفو فرمود، به سبب کرم و بخشش حضرت حق است» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۱/۱۱۳) همچنین فرمود از رسول خدا (ص) شنیدم که می‌فرمود: خدای عزوجل فرمود: «کسی که راضی نباشد به قضای من و ایمان نیاورد به قدر من، خدایی را طلب کند غیر از من و رسول خدا فرمود که در هر قضا و قدر پروردگار، خیر مومن در آن است» (همان، ۱۳۸۷: ۱/۱۱۶).

در جایی سنایی، ابلیس^{۱۹} را مجبور بر گناه می‌خواند. در حالی که سنایی زبان حال ابلیس را بیان می‌کند. چرا که خود او را گناهکار و مغرور میدانند (ر.ک: حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۱۳۳-۱۳۲ و ۶۲۳؛ سنایی، مصفا، ۱۳۳۶: ۸۷۱-۸۷۲؛ شفیع، در اقلیم روشنایی، ۱۳۷۳: ۵۸-۵۹) باری، عذاب گناهکاری که گناه (جزئی/کلی) اوبه جبر الهی ظاهر گشته و مختار نیست، ظلم است. اما خدا که ظلم نمی‌کند (نساء: ۴۰؛ انبیاء: ۴۷) چنانچه ابن سینا از زبان معترضان می‌گوید: «اگر کردارهای جزئی انسان نیز جبری است، عقاب برای چیست؟» (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۴۲/۲) خدا گناه کفر را هم نمی‌پسندد. چگونه- به باور جبرگرایان- برگناه بنده خرسند است؟ در حالی که خداوند دوستدار کافر و ظالم و فاسق نیز نیست (آل عمران: ۵۷؛ توبه: ۶۶؛ مائده: ۴۲ و ۶۴). عذاب الهی نیز برای اعمال زشتی است (بقره: ۷۹؛ غافر: ۱۷؛ فصلت: ۱۷) که انسان در آن مختار بوده است. خدا هیچ کسی را مجبور به گناه و مکلف به کاری بیرون از توان و عقل نکرده (انعام: ۱۵۲؛ اعراف: ۴۲؛ مومنون: ۶۲؛ بقره: ۲۷۶ و ۲۳۳) و اگر مخلوق مجبور به خطاست؟ دیگر نباید خشمناک از خطای آنها شد. در حالی که خشم مخلوق، خود نشان اختیار است. «خشم در تو شد دلیل اختیار/ تا نگوئی جبر یانه، اعتذار» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۳۰۴۹/۵). حتی به گونه‌ای، حیوانات هم در خشم خود، اختیاری دارند. چنانچه: «گر شتر بان اشتی رامی زند/ آن شتر قصد زننده می کند/ خشم

آشتر نیست با آن چوب او / پس زمختاری شتر، برده است بو» (همان: ۳۰۵۱/۵ - ۳۰۵۰) از سویی نیز، پروردگار کسی را به اعمال زشت دستور نداده است. (بقره: ۲۰۵؛ اعراف: ۲۸ و ۲۹؛ یس: ۵۴)

خدا مردم را در پذیرش هدایت از سوی پیامبران، مختار کرده است. جز این کوشش پیامبران و بندگان در راه هدایت خواهی، چه فایده‌ای داشت؟ در حقیقت محاسبه اعمال و عطا و عذاب بر میزان عقل (اختیار) است. (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۹۳/۱ و تعلیقات: ۴۳۸) با این نشانه‌ها خداوند چگونه خواستار جبر بوده و جبرگرایی، از سوی عارفی چون سنایی نیز دو راز عقل به نظر می‌آمده است. بر این اساس «دهد ایزد گه سوال و جواب / هر کسی را به قدر عقل ثواب» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۱۱۳) حتی سوال و جواب در قیامت هم نشان از اختیار بشری است:

از تو پرسند روز رستاخیز	کای به خواب اندرون یکی برخیز
بازگو تا بدی چرا کردی	مال ایتم و بیوه چون خوردی؟...
چون ز شمرلین ^{۲۰} ، خدای به حق	پرسد این یک سخن بگو مطلق
که چرا قره‌العیون رسول	گشت بر دست شوم تو مقتول
گوید آن سگ که: آن قضای تو بود	و آن چنان فعل بد، رضای تو بود...
دل بیمار را دوا بتوان	حُقم را هیچ‌گونه چاره بدان

اصولاً آگاه کردن انسان به اینکه در «فعل بد» رضای الهی نیست؛ برای چیست؟ جز آن نیست که سنایی، بدی را از جانب بشر مختار می‌داند که باید از بدی پشیمان گردد و گرنه سوال از فعل بد باهدف شرمسارکردن، بی‌معنی است. چرا که: «گر نبود اختیار این شرم چیست؟! / وین دریغ و خجالت و آزرم چیست؟» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۱/ ۶۱۹).

در این راستا (گناه و جبر و تفویض)، حضرت رضا (ع) فرموده: «که یک اصل و قاعده‌ای از برای شما بگویم که در آن اختلاف نکنید و کسی با شما گفتگو نکند، مگر آن که او را مغلوب کنید [و آن، این است که] حق تعالی اطاعت کرده نشود به اکراه و اجبار و معصیت و نافرمانی او، نشود به قهر و غلبه و بندگان را مهمل نگذاشته است در ملک خود، او مالک است آنچه را که ایشان را به آن مالک گردانیده و قادر است به آنچه ایشان را بر آن قدرت داده و اگر بندگان به آن اقدام کنند. بر اطاعت او و آن‌ها را سد و منع نمی‌فرماید و اگر اقدام کنند بر نافرمانی و معصیت و بخواهد حائل شود میان ایشان و معصیت ایشان؛ و نگذارد معصیت بکنند، می‌تواند و اگر حائل نشود و معصیت از ایشان صادر بشود. پس خداوند ایشان را داخل معصیت ننموده است، بلکه خودشان معصیت را متحمل می‌شوند» پس از آن فرمود: «هر که ضبط کند حدود و اطراف این کلام را، می‌تواند با کسی که مخالف اوست، مباحثه و مخاصمه کند» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۱۸).

۴. امر و نهی

«ای پایگه امرت، سرمایه درویشان / وی دستگه نهیت، پیرایه خذلان‌ها» (سنایی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۳۶۸). دکتر کدکنی می‌آورد: «خذلان یعنی بی‌یار ماندن - خذلان در اصطلاح متکلمان نقطه مقابل «لطف» است. سنایی می‌گوید: امر تو برای درویشان و اهل توفیق سرمایه‌ای است، یعنی از روی «لطف» آنان را به توفیق می‌کشاند و نهی تو پیرایه‌ای و زیوری است برای خذلان (بی‌یار ماندن) و عدم توفیق آنان که عاصی‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸، ۸ - ۲۴۷). در راستای معنای تأویلی «خذلان» باید آورد که: امام رضا (ع) درباره «امر بین الامرین» می‌فرمود: «یافتن راه راست به کردن آنچه به آن امر فرموده‌اند و ترک کردن آنچه از آن نهی فرموده‌اند. از امام پرسیده می‌شود که آیا از برای خدا عزوجل مشیت و اراده‌ای هست در این فعل و ترک آن؟ امام (ع) فرمودند: «طاعت و عبادت، پس اراده و مشیت خداوند امر به آن‌ها و رضای آنها و یاری کردن به آن‌ها است و اراده و مشیت حق در معاصی نهی از آنها و سخط و غضب از آنها و «خذلان» و فرو گذاشتن یاری از برای آنهاست» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ۱۰۱) از امام پرسیده می‌شود که بندگان را از برای خداوند در عبادت و معاصی حکم است؟ وی می‌فرماید: «بلی، عملی از بندگان از خیر و شر صادر نمی‌شود مگر به حکم خداوند و از برای خداوند در آن‌ها حکم است. عرض کردم: «معنی این حکم چیست؟» فرمود: «حکم کردن از برای ایشان به

آنچه استحقاق دارند بر افعال خود از ثواب و عقاب در دنیا و آخرت» (همان، ۱۰۱) نیز حضرت فرمود که: «اعمال بر سه گونه است: ۱. واجبات ۲. فضائل که مستحبات است. ۳. و معاصی که محرّمات است. اما واجبات، پس به امر خدا و به رضای او و به قضا و قدر او، به مشیت و علم او است و اما مستحبات و فضایل، پس به امر خدا نیست ولیکن به رضای خدا و قدر خدا و به مشیت و علم خدا است و اما معاصی و محرّمات، پس به امر خدا نیست ولیکن به قضا و قدر و مشیت و علم خدا است و عقاب کند بر آن» (همان: ۱۱۷).

به هر روی این بیت سنایی روایتگر دو گونه از اعمال: واجبات (امربه شایست) و محرّمات (نهی از ناشایست) است. چنانچه به نظر می رسد مصراع نخست «ای پایگه امرت، سرمایه درویشان» امر به انجام واجبات است که سرمایه ای برای بنده است و مصراع دوم «وی دستگه نهیت، پیرایه خذلانها» نهی از معاصی است که به امر خدا نیست، اما به قضا و قدر و مشیت خداوندی است که دوری از آن، فرومایگی درویشان را می کاهد. از سویی امر و نهی کردن به کسی، نشانه مختار بودن بشر در انجام آن است. «امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب/ نیست جز مختار را ای پاک جیب» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۵ / ۲۹۷۳). نیز از حسن بن علی الوشا مرویست که گفت: از حضرت علی بن موسی الرضا (ع) پرسیدم و عرض کردم که حق تعالی امر را به بندگان واگذار نموده و تفویض کرده؟ فرمود: «حق تعالی عزیزتر است از این نسبت که تو به آن می دهی» عرض کردم که جبر می کند بندگان را بر معاصی و گناهان؟ فرمود: «حق تعالی عادل تر و حکومت او بهتر است از این نسبت» پس از آن فرمود که حق تعالی فرموده: «ای فرزند آدم! من به حسنات و عمل های صالح تو سزاوارترم از تو و تو به گناهان خود سزاوارتری از من، معصیت می کنی به قوتی که من در تو قرار دادم» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۱۱۷/۱).

۵. فضل و لطف الهی به توّاب

«چون فضل تو شد ناظر، چه باک ز بی باکی؟/ چون ذکر تو شد حاضر چه بیم ز نسیانها؟» (سنایی، ۱۳۸۸: ۱، ب ۲۲، ۶۹) و «لطف تو همی باید چه فایده از گریه؟/ فضل تو همی باید، چه سود ز افغانها؟» (همان: ب ۲۴، ۶۹). در این معنا، حضرت رضا (ع) روایت کرده است که: «رسول خدا (ص) فرمود: کسی که ایمان نیاورده و قبول نکرده است شفاعت مرا، هرگز خدا او را به شفاعت من نرساند» پس از آن فرمود: «شفاعت مخصوص کسانی از امت من است که گناهان کبیره کرده باشند. اما کسانی که گناه نکرده اند، راهی بر آنها نیست» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۱۱۲/۱) حافظ می سراید: «نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو/ که مستحق کرامت گناهکارانند» (حافظ، دیوان ۱۳۷۸: ۱۹۲) بیت فوق کنایه ای است به خداشناسان ریائی و نیز درباره گناه در دیوان حافظ، دکتر خرمشاهی می آورد: «در ذهن حافظ گناه، مخصوصا اگر از مقوله حق الله باشد، و نه حق الناس، تازیانه سلوک است. منتهی این سخن از بس حساس و باریک است به سرعت مورد سوء تفاهم و برداشتهای نادرست قرار می گیرد» (خرمشاهی ۱۳۷۹: پیشگفتار حافظنامه، ص ۴) حدیث روح نواز و امیدبخشی از رسول اکرم (ص) در اغلب مجموعه های حدیث و متون عرفانی نقل شده است که مناسب این مقام است: «لَوْلا أَنْكُمْ تُذُنُّونَ لَخَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا يُذُنُّونَ فَيَعْفَرُهُمْ»: اگر گناه نمی کردید، خداوند خلقی دیگر می آفرید، تا گناه کنند و بیامرزدهشان. (سیوطی، ۱۳۷۳: ۱۳۲/۲). اما «منظور از گناه کردن این نیست که هرکس دروغ بگوید، دغلكاری کند [...] بلکه جان کلام، بسیار ساده است. در ژرفنای نماز، گاه حضور قلب از دست می رود. این از دست رفتن حضور قلب گناه است و باید شرمنده شود و با پشیمانی از گناه توبه کند» (پیشین) رسول خدا (ص) فرمود «الْتَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ»: آن کسی که توبه کند مانند کسی است که بی گناه باشد. (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۷۴/۲) البته اگر بنده ای هم گناهی چون دروغ و... انجام دهد سپس پشیمان شود نباید امید را از دست دهد و چشم به فضل و بخشش خدا داشته باشد. «بازآ، بازآ، هر آنچه هستی بازآ / گر کافر و گبر و بت پرستی بازآ / این درگه ما درگه نومیدی نیست / صدبار اگر توبه شکستی بازآ» (ابالخیر، دیوان: ۳۱) رسول خدا (ص) می فرماید: «بنده باشد که به سبب گناه در بهشت شود، گفتند چگونه؟ گفت: گناهی بکند و از آن پشیمان شود و آن در پیش چشم وی می باشد تا به بهشت رسد و گفته اند که باشد که ابلیس گوید کاش که من وی را در این گناه نیفکند می» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲ / ۳۲۶).

درواقع توبه و پشیمانی نیز نشانه اختیاری است: «وان پشیمانی که خوردی ازبیدی / زاخترخویش، گشتی مهتدی» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۵ / ۳۰۲۵) پس چنانچه پیش از این گفته شد، هر کس از گناهی توبه کند؛ با فضل الهی بخشیده خواهد شد. سنایی

نیز منکر توبه (اختیار) و گریه نبوده و گریه‌ای با سوز را نمی‌کند. «چه خوش بود آن وقتی، کز سوز دل از شوق / در راه تو می‌کاریم، از دیده گلستانها» (سنایی، ۱۳۸۸: ۱، ب، ۶۸، ۱۲) در حقیقت سنایی، گریه‌ای رابی فایده می‌داند که لطف و فضل الهی همراه آن نباشد. «لطف توهمی باید چه فایده از گریه؟ / فضل توهمی باید، چه سود زافغانها؟» (همان، ب: ۶۹، ۲۴) از اینرو می‌بایست طالب فضل و لطف و بخشایش الهی، با دعا در مقام رضا بود. زیرا، دعا، اختیاری است و اجابت در سایه حکمت (جبر الهی) است: «تودعا گویی و اجابت نه / زانکه دل داری و انابت نه / زانکه داندخدای انابت را / حکمتش مانع است استجابت را» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۴۳۶). از این جاست که تمنای خواهان و دعاخوانان و طالبان فضل، باید طالب «رضا / مقام رضا» باشند (رک: آل عمران: ۱۷۴؛ توبه: ۷۲؛ حدید: ۲۷). باری «فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب / که حیف باشد از او غیر او تمنایی» (حافظ، دیوان ۱۳۷۸: ۳۶۶). نیز سنایی دارد: «دوستان زو همه لقا خواهند / در دعا زو همه رضا خواهند» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۳۳۵).

۶. قدیم و حادث

سنایی، درباره عدم سنخیت حادث با قدیم آورده: «تاابد با قدّم حدث طفل است...» (حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۱۲۷) و «تو حدیثی نفس مزین ز قدّم / ای ندانسته باز سر ز قدّم» (همان، ۱۱۰) و «ای حدث با قدم چه کار تو را؟...» (همان، ۱۰۹). و اما «صفت قدیم را برای علم حق از آن جهت آورده: «در ذات لطیف تو، حیران شده فکرت ها / بر علم قدیم تو، پیدا شده پنهانها» که نشان دهد علم باری مانند دیگر صفات او و همچون ذات او قدیم است و چنان نیست که چیزی در ذات او عارض یا حادث شود [...] برخی معتقدند که علم خداوند به اشیاء عین وجود آنهاست [...] مشکلی که وجود دارد اینست که اگر علم الهی ازلی و قدیم است، پس افعال بندگان را از ازل می‌دانسته و این منتهی به جبر مطلق می‌شود و اگر بگویم علم او بعد از حصول و حدوث اشیاء بوجود می‌آید، نتیجه آن خواهد بود که تغییر و حدوث در ذات او حاصل شود [...] نیز از تعبیر «پیدا شده پنهانها» دانسته می‌شود که سنایی از کسانی است که معتقدند که خداوند عالم به اشیاء است در اوقات آنها» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۴۶).

گمان می‌رود که سنایی عقیده خود را با احتیاط بیان می‌کند. اگر چه: «پیدا شده پنهانها» را در مصراع دوم آورده است. اما در مصراع نخست، فکرها را در این باره حیران می‌داند. «حسین بن خالد» به حضرت رضا (ع) عرضه داشت: «یابن رسول الله از جمعی شنیدم که می‌گفتند: حق تعالی همیشه عالم است به علمی و قادر است به قدرتی و حی است به حیاتی و قدیم است به قدمی و سمیع و شنو است به سمعی و بصیر و بینا است به بصری، فرمود:

کسی که این طور بگوید و متدین به این معنی شود، خدای دیگر با خدا گرفته است و از ولایت ما بهره‌ای ندارد. پس از آن فرمود: خداوند عزوجل همیشه دانا و قادر و وحی و قدیم و شنوا و بیناست به ذات خود، یعنی اینها صفات ذات است و بلند است شأن او، بلندی عظیمی و مبراست از چیزی که مشرکین و مشبهه قائلند» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۹۶/۱). از اینرو به نظر نمی‌رسد که سنایی عقیده داشته باشد که خداوند عالم به اشیاء است در اوقات آنها. چنانچه امام رضا (ع) می‌فرماید: «خداوند، عالم بود و هست به تمام اشیاء قبل از وجود اشیاء» (همان، ۱۳۸۷: ۹۵/۱). به عبارتی سنایی می‌گوید: اندیشه‌های انسانی درباره صفات ذات تو، حیران می‌شوند و بر پایه علم قدیم تو، اعمال و کردار انسانها، در پنهانی تقدیر، مانده است و هرگاه خدا اراده کند، به پیدایی می‌رسد. از حمدان بن سلیمان مرویست که گفت: «نوشتم به حضرت رضا (ع) که آیا کردار بندگان آفریده شده است یا نه؟ پس آن جناب در جواب من نوشت که افعال و کردار بندگان، پیش از آفریدن بندگان در علم خدا مقدر بود» (همان، ۱۱۲) یعنی پنهان بود و سپس پیدا شد. پس باور سنایی در این اشعار با گفتار امام، همسوست.

۷. نظریه های میانه و عارفانه در جبر و اختیار

مبحث پیچیده جبر و اختیار از دیرباز بوده، «همچنین بحث است تا حشر بشر/ در میان جبری و اهل قَدَر» (مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۳۲۱۴/۵) در واقع، مولوی به اهمیت فلسفی این بحث توجه داشته که این استمرار، لازمه پرسشهای فلسفی و لازمه زندگی خردمندان بشری است. (دادبه، ۱۳۸۸: ۱۰۰) از سوی عین القضاة (۵۲۵ق) که دارای تمایل فلسفی و آزاداندیشی فیلسوفانه است، انسان را «مسخر مختاری» توصیف می کند و می گوید: «ای عزیز، هرچه در ملک و ملکوت است هر یکی مسخرکاری معین است، اما آدمی مسخر یک کار معین نیست؛ بلکه مسخر مختاری است، چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. آدمی را جز مختاری، صفتی نیست. پس چون [آدمی] محل اختیار آمد، به واسطه اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید...» (عین القضاة، ۱۳۴۱: ۱۸۹، ۱۹۰). ملاهادی سبزواری، در حاشیه خود بر اسفار صدرالمآلهین، تصریح می کند که: انسان، مضطرب است در صورت مختار یا مختاری است که در اختیار خود اجبار دارد. (سبزواری، ۱۳۳۸ق: ۲/ ۲۲۴، حاشیه ۱)

کاشفی، به ظاهر به بیان سیر «از اختیار تا اختیار» می پردازد تا نشان دهد که سالک با اعتقاد به اختیار، کار خود را آغاز می کند و سرانجام هم به اختیار می رسد اما بر مراتب سیر سالک نام جبر می نهد و تصریح می کند آنجا که سالک باید بداند «که نفس او را اختیاری هست» درحقیقت مجبور است: «و جبر چهار است: [یکم] جبر جزئی و این ضد اختیار است و سالک را در بدایت حال باید دانست که نفس او را اختیاری هست که امر و نهی، وعد و وعید بر آن متفرع است... و امر بی اختیار نباشد و اگر چه در حقیقت ایشان مجبورند، اما از مجبوریّت خود آگاهی ندارند؛ [دوم] جبر تیقن و آن در مرتبه توحید افعال است و [سوم] جبر تخلّق و آن در مرتبه توحید صفات است و متوسّطان در این مرتبه، مجبوریّت خود را مشاهده می نمایند و [چهارم] جبر کلی که آنرا جبر تحقیق خوانند. بقای بعدالفناء اخص الخواص را دست دهد و در این مرتبه جبر و جابر و مجبور یکی باشد و باز این جا اختیار روی نماید، و چنانکه در بدایت مختار بوده، اینجا نیز باشد...» (کاشفی، لب لباب، ۱۳۷۵ش: ۶۵، ۶۶، به نقل از دادبه، ۱۳۸۸: ۹۶) با نگاه دیگرگونه عرفانی می توان گفت: «ترک کن این جمع جبر منبیلان [و کاهلان و نادرست باوران را] تا خبر یابی از آن جبر چو جان^{۲۱} [که در واقع] معیت با حق^{۲۲} است. جبر چو جان، جبری است عین اختیار و حتی فراتر از اختیار که چون سالک از مرحله پذیرش اختیارگرایی بر آمده از ادله و براهین گذشته و با ورود به حوزه عشق، به «جبر چو جان» می رسد.^{۲۳} (دادبه، ۱۳۸۸: ۱۰۸) و چون از منظر یک گرای (وحدت گرایی) به موضوع می پردازد، همانند هر عارف وحدتگرا در برابر خود جبری می بیند که عین اختیار است. (همان: ۱۱۱).

اما متکلمان امامیه با تکیه بر قول معصوم (ع) مبنی بر این که: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» راهی میانه بسته اند، هم به نوعی از «اقدار» سخن گفته اند و هم چنانکه خواجه نصیر تصریح کرده است، خدا را فاعل بعید کردارهای ارادی انسان و انسان را فاعل قریب کردارهای ارادی خود بشمار آورده اند و سرانجام فلاسفه، به مدد مبانی فلسفی، ضمن لحاظ کردن نقش خدا و انسان در انجام گرفتن کردارهای ارادی آدمی، انسان را «مجبور مختار» دانسته اند (دادبه، ۱۳۸۸: الف/۱۷: ۵۰۰-۵۲۷). در این راستا، حکیم سبزواری نظری بدیع اظهار می دارد و اعلام می کند: «اختیار بالذات» حق تعالی، که چونان سواری زیر گرد و غبار نهفته است، یعنی ناپیداست اختیارهای بالعرض انسان را در وجود آورده است و انسان به سبب آنکه دارای اختیار است، مسؤول نیز هست» (سبزواری، ۱۳۸۵ق: ۳۹۴) به هر روی، از میان تقریباً شانزده عقیده که از فروع دونظریه اصلی جبر و اختیار هستند (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۰-۲۲۵)، اقتناع عقلی نظریه امامیه، بیش از نظریات دیگر است چرا که از دیدگاه آن: «اصل قدرت تمام وسایلی [جبر] که عوامل طبیعی کار می باشند، از خداوند است و بهره برداری اختیاری از آن قدرت و وسائل مربوط به انسان می باشد» (همان: ۲۲۵).

۸. تقیه^{۲۴} راز پنهان ماندن باورها

تقیه (آل عمران: ۲۸؛ نحل: ۱۰۶؛ غافر: ۲۸) از اعتقادات محکم و متقنی است که بر جواز آن استناد شده است. (حرّعاملی، ۱۴۱۲: ج ۱،

باب ۲۵ و ج ۱۶، باب ۲۹). هارون الرشید خلیفه عباسی (۱۷۰ - ۱۹۸ ق) رو به موسی بن جعفر (ع) کرده، می‌گوید: «ترک کن تقیه را که بنی فاطمه به آن معروفند و همیشه تقیه می‌کنند» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷: ۶۶/۱).

تقیه نشان از آن دارد که فضای حاکم بر جوامع گذشته راه اظهار نظر صریح بر امامان و عالمان و شاعران و... را گاهی محدود می‌کرده است. نباید تقیه را تنها به معنی ترس از بیان چیزی دانست. بلکه تقیه پرهیز از گفتاری که فتنه خیز است یا گفتن آن دردی را دوا نمی‌کند. از سویی نیز اظهار نظر و عقیده در هر جا واجب نبوده و نیست.

چنانچه عزالدین محمود بن علی کاشانی (درگذشته ۷۳۵ ق) بر این باور بوده و به احادیث امامان معصوم نیز تمسک می‌جسته است.^{۲۵} وی حضرت علی (ع) را بر دیگر صحابه ترجیح و تفضیل می‌نهد و در باطن از همه بیشتر دوست می‌دارد؛ اما اظهار آن را واجب نمی‌داند (کاشانی، ۱۳۸۷: مقدمه ۱۰). درباره حافظ نیز اگرچه گفته می‌شود که وی شافعی مذهب است. اما هر گاه به اشارات شیعی وی در اشعار برمی‌خوریم، با تردید روبرو می‌شویم (خرمشاهی، ۱۳۷۹: ۹۰۵/۲). بهاء‌الدین خرمشاهی درباره حافظ می‌گوید: «قطع نظر از دلایل تاریخی؛ از نصوص ابیات حافظ که اشعریگری از او بر می‌آید. منتها اشعریگری اعتدالی و آمیخته با عناصر فلسفی - شیعی - اعتزالی است.^{۲۶} پس نمی‌توان با قطعیت شاعر و نویسنده‌ای را با ابیات و گفتاری دارای مذهبی خاص و یا قائل به جبر یا تفویض معرفی کرد. از طرفی علامه همایی درباره عقایدی از کاشانی می‌نگارد: «کاشانی در مورد جبر و اختیار، حد وسط میان جبر اشعری و تفویض معتزلی را معتقد است و مانند شیعیان، به امر بین‌الامرین اعتقاد دارد و به سخن امام صادق (ع): لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین‌الامرین، متمسک شده...» (کاشانی، ۱۳۷۲: مقدمه ۲۹ و ۳۰ متن) و راه میانه، راه رهایی است. از این رو: «از نگارستان نقاش طبیعی برتر آی/ تارهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار» (حدیقه الحقیقه، ۱۸۹: ۱۳۵۹). [به نظر میرسد] موضع سنایی همسوی با ما تردیده و تا حدودی شیعه امامی است و با اشاعره و معتزله فاصله بسیار دارد». (حیدری، ۱۳۸۵: ۹۱) و از آنجا که «عرفان سنایی، عاشقانه است» (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۷۴) و «احوال و تجارب عارفانه و عاشقانه خود را حاضر نیست با گسترده‌ترین و مقتدرترین سلطنت دنیوی معاوضه کند». (سنایی، مصفا، ۱۳۳۶: ۲۸۶-۲۸۷). ممکن است، جبر اختیاری (پارادوکس) را پذیرفته که نوعی برداشت لا جبر و لا تفویض شیعی است. آنچنانکه عاقلی، زیر تیغ جبری حجاج، با اختیار خود برود.

به هر روی سنایی نیز مانند: «حافظ از معتقدان است گرامی دارش» (حافظ، دیوان ۱۳۷۸: ۱۲۰)، از حافظان دین و معتقدان به آن است و باید او را گرامی داشت. اما گرامی داشت یک عارف در آن است که در شناساندن مذهب و اعتقاد او مسیر احتیاط را رها نکرد و او را جبرگرای مطلق یا قائل به تفویض و اختیار مشمرد. امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «در تمام کارهایی که زمینه احتیاط وجود دارد، مسیر احتیاط را رها مکن»^{۲۷}. بر این پایه: «گرد جعفر گرد، گردین جعفری جوئی همی / زانکه نبود هر دو، هم دنیا و هم دین جعفری». (سنایی، ۱۳۸۸: ق ۲۷، ب ۹، ۱۹۸) یعنی: «اگر مذهب امام صادق [لا جبر و لا تفویض و...] را جوایی، در پیرامون او باش، زیرا نمی‌توان هم دین جعفری داشت و هم از دینار جعفری (زر جعفری)^{۲۸} برخوردار بود. دین و دنیا را با یکدیگر نمی‌توان جمع کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۴۹).

نتیجه

هر نتیجه‌ای نسبی و نیازمند بازنگری است. مگر نتایج برآمده از گفتارهای مطلق خداوندی. اما پروردگار بی‌نیاز، «جبر و اختیار» را بر پایه احتیاج بشری آفرید. انسان نیز، از منظر عملی و به تایید منطقی، به هر دو مسأله نیازمند بوده که گاهی بدین و گاهی بدان روی می‌آورده است. از آنجا که جبر و اختیار چونان هر مسأله فلسفی دیگر، جدلی‌الطرفین و بحث درباره آن پایان‌ناپذیر بوده و چنانچه پیش از این رفت که: قائل به جبر، کافر و قائل به تفویض، مشرک است. پس می‌بایست راه میانه‌ای را برگزید. نظریه میانه در پی آن است تا افعال انسانی را به اراده خداوندی و قدرت و اراده انسانی بنیادگذاری کند. اما باید دانست که اراده و اختیار انسان، مطلق و در عرض اراده یزدانی و همیار او نیست و در طول خواسته خداوندی است. یعنی خواسته و اختیار و توانایی انسان، جزئی از علت تامه افعال اختیاری اوست.

زیرا زمینه کار در اختیار او نبوده است. به نظر می‌رسد حکم «أمریبن الأمرین»، حاکم بر افعال آدمی است و اختیار انسانی، پیوستگی علی و معلولی با اراده یزدانی دارد. در حقیقت برگزیدن راه میانه، همچون نظر «لا جبر و لا تفویض، بل أمریبن الأمرین» بگونه ای گریز از جبر و اختیار مطلق بوده که پایانی بر این جدل پایان‌ناپذیر است. از اینرو پذیرفتنی است که بگوییم: سنایی و عارفان شاعر، با ابزار عشق در پی راه میانه‌ای بوده‌اند. چنانچه از منظر یک گرای (وحدت‌گرایی) به این موضوع جدل برانگیز، عارفانه نگریسته‌اند. راه عرفان نیز، همواره با ابزار عشق، هموار بوده و شاید جمع این کثرت، جمع اضدادی است که با نظریه: «وحدت عشق» بدست آید. حتی به نظر می‌رسد که بنای نظریه میانه (لا جبر و لا تفویض...) نیز بر مبنای عشق است. زیرا «عشق» هم، راز «وحدتی» است که از راه میانه (خیر محض) به مبانی عقلی، نگریسته تا حقیقت را از میان «جنگ هفتاد و دو ملت» نشانگر باشد.

پی‌نوشت

۱. به نظر می‌رسد در این باره سنایی به غزالی توجه داشته است. زیرا «غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، بحث ذات و صفات و افعال خدا را به صورت منظم و مدون آورده و سنایی نیز به آنها دسترسی داشته، کلیات این بحث هم در ذهن او بوده است» (نک: زرقاتی، ۱۳۸۱: ۴۰).
 ۲. در موضوع جبر و اختیار: الف. حیدری، حسین (۱۳۸۵)، در نتیجه «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان» می‌آورد که: موضع سنایی در بسیاری مباحث، همسوی ماتریدیه و تا حدودی شیعه امامیه است و با اشاعره و معتزله فاصله بسیار دارد. (برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: صص از ۹۱ تا ۱۲۲). ب. دادبه، اصغر، الف: (۱۳۸۸)، در «نگاه دیگرگونه مولوی به جبر و اختیار»، نشان می‌دهد که به لحاظ عملی، هر دو مسأله مورد نیاز انسان است و انسان بر حسب نیاز خود گاهی بدین و گاهی بدان روی می‌آورد... (برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: صص از ۸۷ تا ۱۱۸). نیز نک: دادبه، ب: (۱۳۸۸)، «جبر و اختیار»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد هفدهم، ج ۱۷/۵۰۰-۵۲۷.

۳. جستارهای مرتبط با این پیشینه: الف. اسداللهی، خدابخش؛ فتحی، بهنام، (۱۳۹۰)، در نتیجه «اندیشه‌های توحیدی سنایی در مقایسه با ابن عربی» می‌آورد که: ستایش، شناخت و شناساندن باری تعالی، با جمع بین «تشبیه در عین تنزیه» و «تنزیه در عین تشبیه» به یاری شهود وحدت وجود (به شیوه ابن عربی) امکان دارد (ص ۳۱؛ نیز نک: صص از ۹ تا ۳۶). ب. اسداللهی، خدابخش، (۱۳۸۹)، در نتیجه «اندیشه توحیدی در آثار سنایی» مراد سنایی را از «توحید وجودی» تاکید بر جنبه «شهودی» آن دانسته که از منظر سنایی وصول به این توحید شروطی دارد که تحقق عارف را به آن میسر می‌سازد که عبارت است از: رفع تعینات بشری به یاری عشق و مرکب صبر، اخلاص، توکل، تفرید و تجرید. در حقیقت باید گفت توحید مدون سنایی توحیدی است وحدت بخش و ایجاد کننده تقریب بین مذاهب. (چکیده و صص ۱۶۱-۱۶۰). ج. کاکه رش، فرهاد، (۱۳۸۸)، در «تأثیر اندیشه‌های کلامی غزالی بر آراء سنایی» به تطبیق تفکر کلامی آن دو پرداخته است. (برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: صص از ۱۲۹ تا ۱۵۲).

۴. کسرائی فر، مرضیه؛ ابراهیمی، حسن (۱۳۹۲)، در «فرجام شناسی عرفانی در اندیشه و آثار ابوالمجد سنایی غزنوی»، اشاره دارند که حکیم سنایی، در انسان شناسی خود به جوهر قدسی یا همان نفس ناطقه مجرد، در کنار کالبد جسمانی، عقیده دارد و بر این اساس معاد را جسمانی-روحانی ترسیم می‌کند... (برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: صص از ۲۷۷ تا ۲۹۹).

۵. حمدی، جمال، (۱۳۹۰)، در نتیجه «بررسی اندیشه سنایی در مورد کلام الهی»، به قدیمی بودن قرآن اعتقاد دارد اگرچه دارای دیدگاه مستقل نیست اما در مورد قرآن با اشاعره (جبرگرای) همداستان است. (چکیده، برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: صص از ۵۹ تا ۷۸).

۶. احمدی، جمال، در نتیجه «عدل الهی در نظام فکری حکیم سنایی» می‌آورد که: نگاه سنایی در نظام آفرینش، آمیزه‌ای است از ماتریدیه و اشاعره و عرفان، یعنی آن جا که سخن از عقل به میان می‌آید و عقل را در تشخیص حسن و قبح کارآمد می‌یابد ماتریدیه است و آنجا که به جای عدل، سخن از لطف الهی و نظام احسن است پیرو مسلک اشعری و عرفاست. (ص ۲۵)

۷. در این باره، ر.ک: نصراله منشی، کلیله و دمنه، ۱۳۸۴: ۴۸.

۸. ر.ک: شهرستانی، الملل والنحل، بی تا: ۸۷-۸۶.

۹. ر.ک: همان: ۱۲۴؛ الأشعری، مقالات، ۱۹۹۸: ۲۹۱؛ الأشعری، للمع، ۱۹۵۳: ۷۳ و ۸۱؛ الأشعری، الابانه، ۱۹۹۸: ۷۵-۷۹

۱۰. ر.ک: ابی عذبه، ۱۴۰۹: ۱۶.

۱۱. ر.ک: مغربی، ۱۹۸۵: ۴۳۳.

۱۲. برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۹۶۳: ۸/۳، به نقل از: دادبه، اصغر، (۱۳۸۸)، در «نگاه دیگرگونه مولوی به جبر و اختیار»، ص ۹۳.

۱۳. برای شواهد بیشتر در برداشت جبری، ر.ک: حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۴۴ و ۶۱.

۱۴. به نقل از: دادبه، اصغر، (۱۳۸۸)، در «نگاه دیگرگونه مولوی به جبر و اختیار»، ص ۱۰۶. نک: همایی، مولوی نامه، ۱۳۵۴ ش: ۱/ ۸۱-۸۶.
۱۵. برای شواهد بیشتر درباره نقد جبرگرایی، ر.ک: حدیقه الحقیقه، ۱۳۵۹: ۳۷۴، ۱۹۴، ۶۷ و ۳۷۷.
۱۶. سبزواری، شرح منظومه، ۱۳۳۸ ش: ۵۰.
۱۷. همایی، مولوی نامه، ۱۳۵۴: ۸۱/۱ - ۸۰؛ به نقل از: دادبه، اصغر، ب: ۱۳۸۸: ص ۱۰۷.
۱۸. برای توضیح بیشتر در این باره، نک: شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۳۸۷: ۱۱۷.
۱۹. برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: حیدری، حسین «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی»، صص از ۶ تا ۸۹.
۲۰. برخی، از لحن کردن شمر دوری می کنند. (نگاه کنید به دیدگاه ابو حامد غزالی: احیاء، ربع مهاکات، ترجمه خوارزمی، ۱۳۳۸: ۲۶۰).
۲۱. مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۳۱۸۸/۵.
۲۲. مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۱/ ۱۴۶۴.
۲۳. برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک: مولوی، مثنوی، ۱۳۵۹: ۱/ ۱۴۶۸-۱۴۶۳ و ۱۴۷۳.
۲۴. تقیه: پرهیز کردن و خودداری از اظهار عقیده و مذهب خویش در مواردی که ضرر مالی یا عرضی متوجه شخصی باشد. (همان)
۲۵. نیز ر.ک عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همائی، هما، تهران، ۱۳۷۲، صص ۲۹، ۲۷۵، ۳۰۰.
۲۶. بهاء الدین خرمشاهی، حافظ نامه علمی و فرهنگی، تهران، یازدهم، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۵.
۲۷. حدیث عنوان بصری (دستور العمل امام صادق (ع) به سالکان) مترجم سید علی اکبر صداقت، رازبان، قم، دوم، ۱۳۸۶، ص ۲۳.
۲۸. زر جعفری یا دینار جعفری نوعی سکه زر بسیار مرغوب بوده است که در ادبیات فارسی و عربی شهرت بسیار دارد. بعضی این سکه‌ها را منسوب به جعفر برمکی وزیر خلفای عباسی دانسته‌اند. (محمدرضا شفیعی کدکنی، تازینه‌های سلوک، نقد و تحلیل چند قصیده از سنایی آگاه، تهران، نهم، ۱۳۸۸، ص ۴۴۹).

منابع

۱. آفریدگار: **قرآن کریم**، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چ اول، قم: امام همام، ۱۳۸۷ ش.
۲. ابن سینا: **الاشارات و التنبیها**، به کوشش سلیمان دنیا، بیروت. ۱۴۱۳ ق.
۳. ابوالخیر، ابوسعید: **خیام: بابا طاهر: (رباعیات)**، تصحیح جهانگیر منصور، چ اول، تهران: ناهید، ۱۳۷۸ ش.
۴. ابی عذبه، الحسن بن عبدالمحسن: **الروضه البهیة**، طبع اولی، حقیقه: الدكتور عبدالرحمان عمیره، عالم الکتب. ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م.
۵. احمدی، جمال: **«بررسی اندیشه سنایی در مورد کلام الهی»**، مجله: کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۲، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰؛ صص از ۵۹ تا ۷۸.
۶. -----: **«عدل الاهی در نظام فکری حکیم سنایی»**، دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، سال ۷، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۷؛ صص از ۷ تا ۲۶.
۷. اسداللهی، خدا بخش؛ فتحی، بهنام: **«اندیشه توحیدی سنایی در مقایسه با ابن عربی»**، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال ۸، شماره ۲۴، پاییز ۱۳۸۹، صص از ۹ تا ۳۶.
۸. اسداللهی، خدا بخش: **«اندیشه توحیدی در آثار سنایی»** آینه معرفت، سال ۸، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۸۹؛ صص از ۱۳۷ تا ۱۶۴.
۹. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل: **الابانه**، طبع اولی، مع تعلیقات: عبدالله محمود محمد عمر، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق/ ۱۹۹۸ م.
۱۰. -----: **«اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع»**، حقیقه یوسف مک کارتی الیسوعی، بیروت: مطبعة الكاتولیکیه، ۱۹۵۳ م.
۱۱. -----: **«مقالات الاسلامیین»**، تصحیح: هلموت ریتز، الطبعة الثالثة، التراث الاسلامیه لجمیعه المستشرقه الالمانیه، اسطفان فیلد و اولریش هرمان، دار الکتب العامیه، ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۸ م.
۱۲. جرجانی، سید میر شریف/ علی بن محمد: **التعریفات**، قاهره: مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۳۸ م/ ۱۳۵۷ ش.
۱۳. جعفری، محمد تقی؛ **جبر و اختیار**، چ ۷، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. حافظ، شمس الدین؛ **دیوان**، تصحیح غنی - و قزوینی، به کوشش رضا کاکایی دهکردی، چ دوم، تهران: ققنوس، ۱۳۷۸ ش.

۱۵. حدیث عنوان بصری؛ (دستورالعمل امام صادق (ع) به سالکان)، مترجم سیدعلی اکبر صداقت، چ دوم، قم: رازیان، ۱۳۸۶ش.
۱۶. حرّعاملی، محمدبن حسن؛ *تفصیل و مسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: ۱۴۰۹-۱۴۱۲ق.
۱۷. حیدری، حسین؛ «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان»، مجله: مطالعات عرفانی، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۵؛ صص از ۹۱ تا ۱۲۲.
۱۸. -----؛ «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی»، مطالعات عرفانی، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۴؛ صص از ۶۶ تا ۸۹.
۱۹. خرمشاهی، بهاءالدین؛ *حافظ نامه*، شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ، ۲ جلدی، ویرایش ۲، چ یازدهم (پنجم از ویراسته دوم)، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
۲۰. دادبه، اصغر؛ الف: «جبر و اختیار»، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد هفدهم، تهران. ۱۳۸۸ش.
۲۱. -----ب: «نگاه دیگرگونه مولوی به جبر و اختیار»، پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، ویژه نامه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رودهن، سال ۵ و ۶، شماره ۹، ۱۳۸۸، صص از ۸۷ تا ۱۱۸.
۲۲. زرقاتی، مهدی؛ *زلف عالم سوز*، تهران: روزگار، ۱۳۸۱ش.
۲۳. سبزواری، ملاهادی؛ *شرح اسرار بر مثنوی*، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۸۵ ق.
۲۴. -----؛ *حاشیه بر اسفار*، قم، ۱۳۳۸ق.
۲۵. -----؛ *شرح منظومه*، به کوشش دکتر مهدی محقق، تهران، ۱۳۳۸ش.
۲۶. سنایی، مجدودبن آدم؛ *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران. (۱۳۵۹).
۲۷. -----؛ *دیوان سنایی*، به کوشش دکتر مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶ش.
۲۸. سیدمرتضی، علی؛ *رسائل*، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲۹. سیوطی، جلال‌الدین؛ *جامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، چ چهارم، قاهره: دار الکتب العلمیه، ۱۳۷۳ ق، ۱۹۵۴ م.
۳۰. شفیع کدکنی، محمدرضا؛ *تازیانه‌های سلوک [نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی]*، چ نهم، تهران: آگاه، ۱۳۸۸ش.
۳۱. -----؛ *در اقلیم روشنائی*، ج ۱، تهران: آگاه، ۱۳۷۳ش.
۳۲. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد؛ *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۳۳. شیخ صدوق؛ *عیون اخبار الرضا* (۲ جلدی)، مترجم آقا نجفی اصفهانی، چ اول، قم: پیام علمدار، ۱۳۸۷ش.
۳۴. صابری، حسین؛ *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سمت، ۱۳۸۴ش.
۳۵. عزالدین، محمود کاشانی؛ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چ چهارم، تهران: هما، ۱۳۷۲ش.
۳۶. -----؛ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، مقدمه، تصحیح، توضیحات، عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، چ سوم، تهران: زوار، ۱۳۸۷ش.
۳۷. عین القضاة همدانی؛ *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش.
۳۸. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد؛ *احیاء علوم الدین*، چ ۳، ترجمه: مویلدین محمد خوارزمی/چهار جلد، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
۳۹. -----؛ *کیمیای سعادت*، ۲ جلدی، چ دوم، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
۴۰. فروزانفر، بدیع الزمان؛ *سخن و سخنوران*، چ ۵، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۴ش.
۴۱. قاضی عبدالجبار (همدانی)؛ *المعنی*، به کوشش توفیق طویل و دیگران، قاهره، ۱۹۶۳م.
۴۲. کاکه رش، فرهاد؛ «تأثیراندیشه های کلامی غزالی بر آراء سنایی»، فصلنامه: ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال ۵، شماره ۱۴، بهار ۱۳۸۸، صص از ۱۲۹ تا ۱۵۲.

۴۳. کسرائی فر، مرصیه؛ ابراهیمی، حسن: «فرجام شناسی عرفانی در اندیشه و آثار ابوالمجد سنایی غزنوی»، مجله: ادیان و عرفان، سال ۴۶، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص از ۲۷۷ تا ۲۹۹.
۴۴. کلینی رازی، ابوجعفر محمد: **اصول کافی**، چ ۹، ترجمه و شرح: محمد باقر کمره ای، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴۵. کاشفی، ملاحسین واعظ: **لب لباب مثنوی**، به کوشش سید نصراله تقوی، تهران، ۱۳۷۵ ق.
۴۶. مانکدیم، احمد: **تعلیق [شرح الاصول الخمسه]**، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ ق.
۴۷. مرتضوی، منوچهر: **مکتب حافظ**، تبریز: ستوده، ۱۳۷۰ ش.
۴۸. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی (یک جلدی)، چ پنجم، تهران: سرایش، ۱۳۸۲ ش.
۴۹. مغربی، علی عبدالفتاح: **امام اهل السنه**، طبع اول، قاهره: مکتبه وهبه، ۱۹۸۵ م.
۵۰. مولوی، جلال الدین؛ **مثنوی معنوی**، به کوشش رینولد الین نیکلسن، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۵۱. ناصر خسرو، قبادیانی؛ **دیوان ناصر خسرو**، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ ش.
۵۲. نسفی، ابو حفص عمر: **شرح العقاید النسفیة**، استانبول: طابع و ناشری قریمی یوسف ضیاء، ۱۳۲۶ ق.
۵۳. نصراله منشی؛ **کلیله و دمنه**، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۵۴. نهج البلاغه؛ ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۵۵. همایی، جلال الدین؛ **مولوی نامه**، تهران، ۱۳۵۴ ش.
۵۶. یثربی، سید یحیی؛ **عرفان نظری**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.



پایگاه استنادی علوم جهان اسلام



باشگاه تربیت مدرس



انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی

دهمین همایش ملی پژوهشهای زبان و ادبیات فارسی - دی ۱۳۹۹

www.anjomanfarsi.ir