

Islamic Denominations

Vol. 10, No. 19, September 2023, 393-429

(DOI) 10.22034/JID.2023.126190.1551

Denominational Discourse in the Poetry of Prominent Persian Poets (Kasā'ī to Jāmī)¹

Mahin Shamsaee², Hassan Akbari Beiragh³, Mohammad Rezaei⁴

(Received on: 2018-04-04; Accepted on: 2019-02-02)

Abstract

Following the demise of Prophet Muhammad (s), disagreements arose among Muslim scholars regarding crucial matters such as the caliphate, and fundamental beliefs including divine attributes, fate (*qaḍā'*) and predestination (*qadar*), the nature of good and evil, predetermination (*jabr*), and free will. These disputes gave rise to various sects and denominations within Islam. Consequently, the field of kalām or theology emerged, encompassing diverse theological sects such as the Mu'tazilites, Ash'arites, Shias, and Ismā'ilis, as well as different jurisprudential schools such as the Shāfi'iyya, Mālikiyya, Ḥanbaliyya, Ḥanafiyya, and Shiism. These theological disagreements constitute a significant portion of Islamic history over the course of centuries. Prominent Persian poets often aligned themselves with specific theological and jurisprudential schools of thought, which influenced their poetic expressions. They openly expressed their affirmations or rejections of various theological beliefs within their poems, giving rise to what could be called the "denominational discourse" within Persian poetry. To fully grasp the meaning and significance of these poems, it is essential to possess a comprehensive understanding of the beliefs and ideologies they embraced. This article focuses on examining three prominent theological schools present in Islamic civilization: Shiism, Mu'tazilism, and Ash'arism. Furthermore, we provide a brief overview of the jurisprudential beliefs held by various poets. Subsequently, we present selected samples of poetry composed by renowned poets that reflect their theological perspectives.

Keywords: Persian poetry, denominational discourse, theology (kalām), jurisprudence (fiqh).

1. This article is derived from Mahin Shamsaee, "Denominational discourse in the poetry of prominent Persian poets (Kasā'ī to Jāmī)," PhD diss., supervised by Hassan Akbari Beiragh, Faculty of Persian Language and Literature, University of Semnan, Iran, 2018.
2. Assistant professor, Farhangian University, Iran (corresponding author). Email: shamsaee45@yahoo.com
3. Associate professor, Department of Persian language and literature, University of Semnan, Iran. Email: hakbari@semnan.ac.ir
4. Assistant professor, Department of Persian language and literature, University of Semnan, Iran. Email: mohmad_rezaie@semnan.ac.ir

مذهب‌گویی در شعر شاعران برجسته ادب فارسی (از کسای تا جامی)^۱

مهین شمسایی^۲، حسن اکبری بیرق^۳، محمد رضایی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۳]

چکیده

پس از وفات پیامبر بزرگوار اسلام (ص) اختلاف‌هایی که پیرامون مسئله خلافت و اصول عقاید از جمله صفات باری تعالی و موضوعاتی نظیر قضا و قدر، خیر و شر، جبر و اختیار و... میان دانشمندان مسلمان به وجود آمد، موجب پیدایی فرقه‌های متعدد با آرای گوناگون شد. این امر سبب ایجاد «علم کلام» و فرقه‌های کلامی جدیدی مانند معتزله، اشاعره، شیعه و اسماعیلیه و گرایش‌های فقهی مانند شافعی، مالکی، حنبلی، حنفی و شیعه شد؛ این مناقشات عقیدتی میان فرقه‌های نام‌برده در طول قرون متمادی در تاریخ اسلام فصلی عظیم را به خود اختصاص داده است. از آنجاکه بزرگان شعر فارسی اغلب گرایش‌هایی به یکی از این مکاتب کلامی و فقهی داشته‌اند، آرای خود را در اثبات یا رد اصول اعتقادی یکی از این فرقه‌ها به صراحت اظهار داشته‌اند؛ به بیان دیگر «مذهب‌گویی» را شکل بیان ادبی خود قرار داده‌اند؛ در نتیجه فهم این دسته از اشعار، بدون شناخت اصول اعتقادی این شاعران میسر نیست؛ بنابراین در این نوشتار سعی شده است به سه مکتب غالب کلامی در تمدن اسلامی یعنی شیعه، معتزله و اشاعره توجه خاصی شود و به اجمال به مبانی فقهی چند شاعر پرداخته شده است؛ سپس نمونه‌هایی از اشعار شعرای بزرگی که شعرشان به نوعی تجلی‌گاه آرای کلامی است، ارائه گردیده است.

کلیدواژه‌ها: شعر فارسی، مذهب‌گویی، کلام، فقه.

۱. این مقاله برگرفته از: مهین شمسایی، «مذهب‌گویی در شعر شاعران برجسته ادب فارسی (از کسای تا جامی)»، رساله

دکتری، استاد راهنما: حسن اکبری بیرق، دانشکده زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، ایران، ۱۳۹۷، است.

۲. استادیار دانشگاه فرهنگیان، ایران (نویسنده مسئول) shamsaee45@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، ایران hakbari@semnan.ac.ir

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، ایران Mohamad_rezaie@semnan.ac.ir

مقدمه

یکی از ویژگی‌های بارز ادب فارسی، نقش برجسته آن در انتقال میراث فرهنگی در سطوح مختلف فکری، عقیدتی، فلسفی حتی علمی ایرانیان در ادوار گذشته است. این بستر وسیع و مناسب سبب شده است تا همواره برای تحقیق در حوزه‌های مختلف مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد. چنین به نظر می‌رسد که ایرانیان ادبیات و به ویژه شعر را زبان فرهنگی خود برگزیده‌اند و بدین وسیله هویت خویش را به نمایش گذاشته‌اند. این امر سبب شده است تا شعر در دوران پس از اسلام افزون بر هنرنمایی شاعرانه، تجلی‌گاه بیان اعتقادات مذهبی و ابزاری برای نشان دادن وسعت اطلاع شاعران از معارف اسلامی قرار گیرد.

دین یکی از اصولی است که شاعران و سخنوران پیوسته به دفاع از آن برخاسته‌اند و حمیت خود را با سرودن اشعاری به اثبات رسانیده‌اند. در این راستا موضوعات دینی و موضع‌گیری‌های اعتقادی و به بیان دیگر «مذهب‌گویی» شیوه و ژانر ادبی خاصی است که بر اثر بروز اختلافات سیاسی، عقیدتی و فقهی پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) در شعر شاعران مسلمان نمودار شده است. در این شیوه شاعر با استفاده از هنر ادبی خود شعر را در خدمت عقاید کلامی و مذهبی قرار می‌دهد و به شدت و گاهی با تعصب از این عقاید دفاع کرده است. این امر سبب شد دیدگاه‌های مذهبی با صورت‌های جدیدی در ادبیات راه یابد؛ در واقع می‌توان شعر را نموداری از اعتقادات شاعر دانست که به تعلیم مخاطب در آن حوزه کلامی می‌پردازد. البته به این موضوع کمتر در ادبیات فارسی توجه شده است.

در قرن اول هجری و پس از وفات پیامبر بزرگوار اسلام (ص) اختلاف‌هایی که پیرامون مسئله خلافت و اصول عقاید از جمله صفات باری تعالی و موضوعاتی نظیر قضا و قدر، خیر و شر، قدیم یا حادث بودن جهان، جبر و اختیار و...، همچنین استنباط در فروع احکام مذهبی و روش فقهی میان دانشمندان مسلمان به وجود آمد که موجب تفرقه مسلمانان و

پیدایی فرقه‌های متعدد با آرای‌گوناگون شد. این امر سبب ایجاد علم جدیدی به نام «علم کلام» و فرقه‌های کلامی جدیدی مانند معتزله، اشاعره، مرجئه، اسماعیلیه و شد؛ این مناقشات و مبارزه‌های عقیدتی میان فرقه‌های مختلف طی قرون متمادی در تاریخ اسلام فصلی عظیم را به خود اختصاص داده است.

از آنجاکه بزرگان شعر فارسی اغلب گرایش‌هایی به یکی از مکاتب کلامی به‌ویژه معتزله، اشاعره یا شیعه داشته‌اند، آرای خود را در اثبات یا رد اصول اعتقادی یکی از این فرقه‌ها به صراحت اظهار داشته‌اند و به بیان دیگر «مذهب‌گویی» را شکل بیان ادبی خود قرار داده‌اند. در نتیجه فهم این دسته از اشعار بدون شناخت اصول اعتقادی این شاعران میسر نیست؛ بنابراین در این نوشتار سعی بر آن است که پس از ارائه نمونه‌هایی از اشعار شعرای بزرگی مانند فردوسی، ناصر خسرو، سنایی، نظامی، مولوی، سعدی، حافظ و جامی به اجمال به اندیشه‌های کلامی آنان پرداخته شود.

مفهوم «مذهب‌گویی»

واژه «مذهب» اگرچه امروزه و در استعمال عامیانه با واژه «دین» به طور مترادف به کار برده می‌شود، در حقیقت میان آنها تفاوت است.

«دین» در لغت معانی مختلفی دارد و مقصود از آن عقاید و دستورهای اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند و به طور کلی مجموعه قواعد و اصولی که انسان را به پروردگار نزدیک می‌کند (دهخدا: ۱۳۸۷).

مطالعات بسیاری در حوزه علوم انسانی و اجتماعی درباره دین انجام شده است که حاصل آن ارائه صدها تعریف از دین است؛ به همین دلیل تعریف مورد توافقی از میان تعریف‌های جوهری دین به دست نیامده است. علامه طباطبایی در کتاب المیزان می‌نویسد: «دین آن روش مخصوص است در زندگی که صلاح دنیا را به طوری که موافق کمال اخروی و حیات

غایی حقیقی باشد، تأمین نماید؛ پس در شریعت باید قانون‌هایی وجود داشته باشد که روش زندگانی را به اندازه احتیاج روشن سازد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۱۸۷).

«مذهب» در لغت معانی مختلفی دارد؛ کلمه مذهب اگر از ریشه «ذهب» به معنای رفتن گرفته شده باشد، اسم مکان به معنای محل رفتن است (المنجد، ج ۱، ص ۵۲۴) و اگر از «ذهب» به معنای «گرایش به نظریه‌ای پیدا کردن» گرفته شده باشد، مصدر میمی و به معنای عقیده، اعتقاد و آیین است (همان، ص ۵۲۵). در کتاب فرهنگ فرق اسلامی چنین معنا شده است: «اصطلاحاً مذهب به یکی از تیره‌ها و شعب یک دین، چه تیره‌های اعتقادی مانند اسماعیلیه و معتزله در اسلام یا طریق سیروسلوک مانند نقشبندیه در صوفیه یا روش‌های عملی نسبت به احکام مانند شافعیه، حنفیه در فقه به کار می‌رود (مشکور، ۱۳۸۷: ص ۵).

«مذهب» در بسیاری از منابع ادبیات فارسی به معنای روش و پیشه، راه و رسم و طریقت فکری نیز به کار رفته است.

ناصر خسرو:

علم و عمل مذهب من است و تومی	علم نجویی که گاو بی عملی
بر طریق و مذهب این میزبانند ای رسول	پر لجاجند از مذاهب تا چو آید میزبان

(ناصر خسرو، قصیده ۱۴۶)

حافظ:

بی روی تو ای سرو گلندام حرام است	در مذهب ما باده حلال است ولیکن
----------------------------------	--------------------------------

(دیوان حافظ، ۱۳۷۶: ص ۳۶)

مولانا:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست	عاشقان را مذهب و ملت جداست
---------------------------	----------------------------

(مثنوی مولوی، دفتر دوم، ۱۳۸۶: ص ۴۴۷)

اما مذهب‌گویی به معنای سرودن شعر مذهبی است. واژه «گویی» از مصدر «گفتن» در معانی گوناگونی مانند پنداشتن، صحبت‌کردن و نامیدن به کار رفته است، معنای دیگری که در فرهنگ‌های لغت برای این واژه بیان شده، «سرودن» است که گاهی در شعر شاعران نیز کاربرد زیادی دارد؛ همانند این شعر از حافظ:

غزل‌گفتی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ که بر نظم تو افشانند فلک عقد ثریا را

(دیوان حافظ، ۱۳۷۶: ص ۳)

همچو حافظ بر غم مدعیان شعر زندانه گفتم هوس است

(همان، ص ۳۴)

هر نکته‌ای که گفتم در وصف آن شمایل هر کس شنید گفتا لله در قایل

(همان، ص ۲۳۷)

در حقیقت با تأمل بر اشعار بزرگان ادب فارسی می‌توان به این نکته دست یافت که اندیشه‌های کلامی و اعتقادات متکلمان عصر هر شاعری در عمق جان آنان تأثیر بسزایی داشته است؛ به گونه‌ای که این تأثرات مذهبی در جای‌جای اشعار آنان به تقریر درآمده و سبب شده است تا نه تنها بتوان به خوبی اندیشه‌های کلامی هر دوره را در اشعار شاعران همان دوره ردیابی کرد، بلکه به استدلال‌ها و نظریه‌هایی ویژه پی برد؛ این امر در درک هر چه بهتر مفاهیم و شرح اشعار بزرگان ادب فارسی ضروری است.

علم کلام

«علم کلام» یکی از علوم اسلامی است که درباره عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند؛ به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید (مطهری، ۱۳۵۸: ص ۹).

محقق لاهیجی در تعریف علم کلام گفته است: «اما کلام قدما صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۴۲).

ابن خلدون علم کلام را چنین تعریف می‌کند: «کلام علمی است که به وسیله ادله عقلی عقاید ایمانی و دینی را اثبات می‌کند و دلایل گروهی از پیشینیان را که در اعتقادات خویش راه خطا را پیموده‌اند، رد می‌کند» (ابن خلدون، ۱۳۴۹: ص ۴۵۷-۴۵۸).

با توجه به تعریف‌های ارائه شده از سوی صاحبان فن و متکلمان در باب علم کلام می‌توان گفت کلام علمی است که با استدلال‌های عقلی به اثبات صانع و صفات خداوند و معاد و مباحث مربوط به آن و نبوت خاصه و امامت و ولایت و به طور کلی اصول دین و مسائل اعتقادی در دین که به گونه‌ای شبهه دارند، می‌پردازد.

مذاهب و فرق کلامی

فرقه‌ها و مذاهب اسلامی در ابتدا بر اثر جریان‌های سیاسی به وجود آمدند؛ همان‌گونه که اشاره شد، یکی از عواملی که سبب جدایی مسلمانان از یکدیگر شد، اختلاف بر سر جانشینی پیامبر اکرم (ص) بود که بر اثر آن مسلمانان به سه گروه اهل سنت، شیعه و خوارج تقسیم شدند و بعدها کم‌کم رنگ مذهبی به خود گرفتند و هر گروه پیروانی گرد خود جمع کرد و رفته رفته بر اثر شاخه شاخه شدن آنان سایر فرق نیز به وجود آمد.

شهرستانی معتقد است اگر دیدگاه کسی در مسئله‌ای با دیگران متفاوت باشد، نمی‌توان او را صاحب مذهب دانست. وی اختلاف کلامی را بر چهار قاعده می‌داند که اگر در این چهار قاعده اختلاف باشد، می‌توان گفت مذهبی جدا از سایرین یافته است و این چهار قانون را بنای شمارش فرقه‌ها دانسته است.

قاعده اول: در اثبات و نفی الهی که شامل صفات ذات و صفات فعل است.

قاعده دوم: در وعد و وعید و اسماء و احکام و ارجاع و تکفیر است که گروهی آن را اثبات و گروهی آن را نفی می‌کنند.

قاعده سوم: در بیان جبر و اختیار، قضا و قدر و اراده خیر و شر است که گروهی آن را اثبات و گروهی آن را نفی می‌کنند.

قاعده چهارم: در عقل و نقل و مسائل مربوط به نبوت و شرایط امامت و انتقال آن است و در این موضوع میان شیعه، خوارج، معتزله و اشعریه اختلاف است.

وی فرقه‌های بزرگ را چهار فرقه می‌داند که عبارت‌اند از: قدریه، صفاتیه، خوارج و شیعه. او اسلام را دارای ۷۳ فرقه می‌داند که دلیل آن خلط شدن بعضی با بعضی اقسام دیگر است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۲۸).

تاریخ و اسباب پیدایش علم کلام

تاریخ پیدایش علم کلام هم‌زمان با تاریخ ظهور دین اسلام است؛ زیرا با رجوع به قرآن، روایات و تاریخ اسلام روشن می‌شود بحث‌های کلامی از نخستین روزهای ظهور اسلام به شکلی گسترده مطرح بوده است. با گسترش دین اسلام علوم می‌مانند، تفسیر قرآن، فقه، حدیث، کلام و ... به وجود آمد؛ علت پیدایش این علوم نیز اختلاط و آمیزش مسلمانان با پیروان ادیان و مذاهب دیگر بود تا از عقاید اسلامی دفاع کنند و به اشکال‌ها و شبهه‌های اعتقادی پاسخ گویند.

در آغاز ظهور اسلام میان مسلمانان کمتر اختلافی بر سر مباحث اعتقادی پیش می‌آمد و اگر مسئله‌ای طرح می‌شد، با مراجعه به حضرت رسول (ص) به سرعت حل می‌شد و جدال درباره این مباحث بسیار کم بود؛ اما پس از رحلت پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) اختلاف‌هایی که پیرامون مسئله خلافت و اصول عقاید میان دانشمندان مسلمان به وجود آمد، موجب پیدایی فرقه‌های متعدد با آرای گوناگون شد. این امر سبب ایجاد «علم کلام»

و فرقه‌های کلامی جدیدی مانند معتزله، اشاعره، امامیه، اسماعیلیه و ... شد. ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران در این باره می‌نویسد: «آنچه باعث پیدایش فرقه‌های مهم کلامی از جمله اهل سنت، شیعه و خوارج گردید، مسئله جانشینی پیامبر (ص) بعد از رحلت آن بزرگوار بود؛ به همین سبب بین مسلمانان اختلاف به وجود آمد. گروهی معتقد بودند که پیامبر انتخاب جانشین برای خود را به عهده امت گذاشته، بنابراین بعد از رحلت پیامبر (ص) انتخاب جانشین برای حضرت را به عهده مردم یا شورای حل و عقد گذاشتند؛ به همین منظور اختلافات سختی بین مهاجرین و انصار بر سر جانشینی پیامبر درگرفت و سرانجام ابوبکر از صحابه پیامبر و از میان مهاجرین به خلافت انتخاب شد، این گروه به گروه سنت و جماعت معروف شدند؛ گروه دیگر جانشینی پیامبر را منصبی الهی دانستند و معتقد بودند که پیامبر (ص) به فرمان الهی جانشین خود را انتخاب کرده‌اند، این گروه به شیعه معروف شدند. در میان این دو گروه نیز منازعاتی درگرفت و هر کدام بر سر مباحث اعتقادی آراء و نظریات خود را ارائه کردند که تفاوت در این آراء و نظریات منجر به پیدایش فرقه‌ها و گروه‌های کلامی شد (صفا، ۱۳۷۲: ص ۴۳-۴۴). درباره رواج علم کلام و ظهور مذاهب کلامی دارای اصول و قواعد تعریف شده با روش معین کلامی باید گفت تاریخ پیدایش آن به اوایل قرن دوم هجری باز می‌گردد. در این تاریخ مذهب کلامی معتزله پدید آمد که دارای اصول و روش ویژه و روش کلامی است. البته مذهب امامیه از این نظر بر مذهب معتزله تقدم دارد؛ زیرا اصول و روش کلام امامیه از امام علی (ع) و دیگر امامان شیعه الهام گرفته است؛ بنابراین می‌توان تاریخ آن را «عصر امام علی (ع)» دانست. به هر حال قرن دوم هجری را می‌توان عصر رونق یافتن علم کلام و عصر تطور در روش بحث‌های کلامی به ویژه میان اهل سنت دانست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ص ۱۱۰)؛ چنان‌که شهرستانی گفته است رونق علم کلام از زمان حکومت عباسیان آغاز شده است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۳۲).

چگونگی رواج مذهب‌گویی بین شاعران

طرح مباحث کلامی بین مسلمانان در نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد و سبب پیدایش فرقه‌های مذهبی و کلامی شد. این اختلاف‌ها طی چند قرن بین متکلمان وجود داشت و مورد بحث و تبادل نظر قرار گرفت. این مبانی فکری کلامی از قرن چهارم هجری بین شاعران و نویسندگان نیز رایج شد؛ در نتیجه شعرای فارسی‌زبان سعی داشتند در ابتدای منظومه‌های خود افزون بر حمد و سپاس الهی و مدح پیامبر اکرم (ص)، به بیان شمه‌ای از عقاید مذهبی خود بپردازند. بیان اندیشه‌های کلامی یا برای تأکید عقیده مذهبی حکمرانان وقت و ممدوحان آنان یا به منظور هنرنمایی و بیان وسعت اطلاعات خود از معارف اسلامی و مباحث فلسفی کلامی بوده است. شاعران منظومه‌هایشان را در حد استطاعت علمی خود به اصطلاحات «کلامی» می‌آراستند و به این شکل به زعم خود برتری آن عقیده را بر دیگر عقاید با استناد به قرآن و حدیث و استدلال‌های فلسفی و کلامی به اثبات می‌رساندند و عقیده مخالف را نفی می‌کردند. البته باید به این نکته توجه داشت که عقیده مذهبی شاعران به طور قطع و یقین در اشعارشان هویدا نیست و فقط تعداد معدودی از شاعران بزرگ را می‌توان نام برد که انتساب آنان به مذهبی خاص از امور یقینی است؛ مانند شیعه امامی بودن حکیم ابوالقاسم فردوسی و کسایی مروزی یا اسماعیلی بودن ناصر خسرو یا سنی بودن بیشتر شاعران قرن چهارم تا یازدهم به دلیل تسلط حاکمان با تفکر سنی و اشعری بر جامعه مثل انوری، حافظ، سعدی، مولوی، جامی و... درباره بعضی از بزرگان شعر فارسی همچون سنایی، اسدی طوسی، نظامی، خاقانی، نمی‌توان به نتیجه مشخص رسید و کاملاً مبهم است؛ زیرا محققین می‌توانند با استناد به بخشی از سروده‌های آنان در تأیید نظر خود در انتساب شاعر به مذهبی خاص اعم از تشیع و تسنن استناد کنند. از آنجاکه ضروری است خوانندگان برای درک بهتر مفاهیم سروده‌های شاعران ادب فارسی از نظرات کلامی و عقاید مذهبی آنان

آگاهی داشته باشند، در این نوشتار سعی شده است با اشاره به بعضی از ابیات شاعران بزرگ ادب فارسی که آراء و اندیشه‌های کلامی در اشعارشان متجلی شده است، در حد بضاعت و فهم پرداخته شود.

از آنجاکه یکی از موضوعات علم کلام، خداوند (اثبات وجود، صفات و افعال الهی) است و همه موضوعات علم کلام سرانجام به خداشناسی منتهی می‌شود، در این نوشتار سعی شده است به سه حوزه ذات و صفات و افعال خداوند پرداخته شود و اشعاری در این سه حوزه بحث و بررسی گردد.

الف) حوزه ذات خدا

توحید ذاتی جزء اصول اولیه اعتقادی اسلامی است و هیچ‌کدام از مذاهب کلامی در آن با یکدیگر اختلافی ندارند. همه شاعران نیز با دیدگاه کلامی متفاوت به یکتایی خداوند تکیه دارند و ذات اقدس الهی را از هرگونه شرک منزه می‌دانند.

۱. روش اثبات وجود خدا

روش نقلی: در این روش با اتکا و استناد به قرآن و حدیث وجود خدا اثبات می‌شود. فردوسی: از آنجاکه یکی از راه‌های توحید و خداشناسی، دقت نظر و تفکر در آیات آفاقی و نشانه‌ها و نعمت‌های اطراف ماست، حکیم فردوسی با بینشی توحیدی چنین از خداوند سخن می‌گوید که:

خداوند کیوان و گردان سپهر فروزنده ماه و ناهید و مهر

نیز:

نگارنده چرخ گردنده اوست فزاینده فرّه بنده اوست
چو دریا و کوه و زمین آفرید بلند آسمان از برش برکشید

ابیات فوق اشاره به آیات ۱۲ و ۱۳ سوره "النبأ" «وَبَيْنَنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا* وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا: و بنا نهادیم فراز شما هفت‌گانه‌ای استوار [آسمان‌ها] و نهادیم چراغی درخشان [خورشید]». امام علی (ع) در نهج البلاغه در این باره می‌فرماید: «... پس خداوند متعال آن کف‌ها را در جای خالی وسیع و گشاده بالا برد، هفت آسمان را از آن کف‌ها پدید آورد ...؛ آن‌گاه آن آسمان‌ها را به زینت ستارگان درخشنده آرایش داد و در آنها چراغ نورافشان خورشید و ماه درخشان را به حرکت درآورد...» (دستی، خطبه ۱: ص ۳۵).

فردوسی در جایی دیگر می‌گوید:

پرستیدن دادگر پیشه کن ز روز گذر اندیشه کن

این بیت به آیه ۱۳۶ سوره "نساء" اشاره دارد: «يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله و ملائكته و كُتبه و رُسُله ... و اليوم الآخر فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً: ای کسانی که [به زبان] ایمان آورده‌اید [به دل] به خدا و رسول او و به کتابی که بر پیامبرش فرستاده ... ایمان آورید و آن‌کس که به خدا و فرشتگانش و به روز واپسین کفر بورزد، بی‌گمان گمراه شده است، گمراهی دور».

سعدالدین وراوینی در مرزبان‌نامه (ص ۷۷-۷۸ چاپ قزوینی) درباره این بیت فردوسی می‌نویسد: «... امام محمد غزالی روزی در مجلس وعظ روی به حاضران آورد و گفت: ای مسلمانان، هرچه من در چهل سال از سر این چوب پاره [= منبر] شما را می‌گویم، فردوسی در این یک بیت گفته است. اگر بر آن خواهید رفت، از همه مستغنی شوید».

ناصر خسرو:

به هر وصفی که گویم زان فزون است به هر شرحی که می‌گویم فزون است

در این بیت ناصر خسرو در اثبات وجود خدا تا آنجا پیش می‌رود که حتی صفات الهی را نیز از او نفی می‌کند و افزون بر نفی تشبیه از خداوند، تعریف، صفات و مکان را نیز از او نفی می‌کند. این بیت اشاره به آیه «لیس کمثله شیء» دارد.

نظامی در این باره می‌گوید:

هستی تو صورت و پیوند نی تو به کس و کس به تو مانند نی

(نظامی، مخزن الاسرار: ص ۷)

سنایی:

او در قصیده‌ای زیبا با برشمردن صفات ثبوتی و سلبی خداوند به سوره «توحید» اشاره کرده است:

توزن و جفت‌نداری، تو خور و خفت‌نداری احد بی زن و جفتی، ملک کامروایی

نه نیازت به ولادت، نه به فرزندت حاجت تو جلیل الجبروتی، تو نصیر الامرای

(سنایی، دیوان: ص ۶۰۳)

همچنین در بیت دیگری ضمن اشاره به آیه «فَاِذَا سُوِيْتَهُ و نَفَخْتَ فِيْهِ مِنْ رُوْحِي» (الحجر: ۲۹)، به حدیث قدسی «خَمَّرْتُ طِيْنَةَ اَدَمَ بِيْدِيْ اَرْبَعِيْنَ صَبَاحًا» (احیاء العلوم، ج ۲، ص ۱۶۸؛ مرصاد العباد، ص ۳۹۲) نیز تلمیح نموده است:

ای درون‌پرور برون‌آزای وی خردبخش بی‌خردبخشای

سنایی در این بیت بیان می‌کند ای خدایی که روح را در کالبد آدمی پروردی و صورت او را زیبا آفریدی.

مولوی: مثنوی مولوی که کتاب توحید و یگانه‌پرستی است، کلام او همه درباره خداست؛ روح قرآن بر تمامی مثنوی سایه افکنده و الفاظ قرآنی نیز در این کتاب موج می‌زند و بیش از ۱۲۰۰ آیه در مثنوی هم به گونه استفاده از الفاظ قرآنی هم به بدون ذکر الفاظ (تلمیح) استفاده شده است؛ همچنین بدیع‌الزمان فروزانفر هفتصد بیت مثنوی را در کتاب مستقلی به نام احادیث مثنوی احصاء نموده است که در آنها مولانا از احادیث استفاده کرده است. افزون بر این موضوع‌های کلامی، فقهی و اعتقادی همچون توحید، نبوت، معاد و امامت در مثنوی حضور چشمگیری دارند. مولانا در دیباچه دفتر اول، مثنوی را «کشاف قرآن» نامیده است و با تأسی از قرآن، به توحید و یگانگی خداوند معترف است:

همچنانک ایاک نعبد در حنین در بلا از غیر تو لانسستین
که عبادت مر تو را آریم وبس طمع یاری از تو داریم وبس
(مولوی، دفتر چهارم، ب ۲۹۲۹. ۲۹۳۲)

همچنان که مشهود است اشاره به آیه «ایاک نعبد وایاک نستعین» دارد که بیان می‌کند هنگام رازونیاز تنها تو را می‌پرستیم و هنگام هجوم بلا از غیر تو یاری نمی‌خواهیم. یا:

کُنْتُ كَنْزًا كَفْتُ مَخْفِيًّا سَنُو جوهر خود گم مکن اظهار شو
(مولوی، دفتر چهارم: بیت ۳۰۲۹)

این بیت اشاره‌ای به حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا وَأَحَبُّهُ أَنْ أُعْرَفُو خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» دارد که حق تعالی ذات مخفی خود را با خلقت انسان و جهان آشکار کرد و به طور ضمنی به اثبات وجود خداوند پرداخته است.

سعدی:

زبان به مهر کن و جز بگاه لامگشای که در ولایت قالو بلی رسی از لا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ص ۹)

در این بیت از قصاید سعدی به وجود خداوند و وحدانیت الهی و خالقیت ذات اقدس الهی اقرار شده است که اشاره به آیات سوره «توحید»، آیه ۱۵۸ «اعراف» و آیه ۳ سوره «نحل» دارد.

در دیوان خاقانی جمله «لا اله الا الله» را که شعار توحید و دلالت بر یگانگی خداوند است، در بسیاری از اشعار این شاعر می‌توان دید:

بیت فوق اشاره به توحید عبادی نیز دارد. همچنین در بیان یکتایی خداوند می‌گوید:

از تیه لا به منزل الا الله اندر آ دروازه سرای ازل دان سه حرف عشق
(همان، ص ۳)

شیوهٔ فطرت: یعنی همهٔ آفریدگان و به‌ویژه انسان فطرتاً خدا جو و خدا شناس و به هستی لایزال او معترف هستند؛ اما از چیستی و کجایی آن وجود ذی‌جود همه بی‌اطلاع هستیم؛ به گونه‌ای که عقل و فهم انسان از درک ذات و ماهیت او ناتوان است.

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید
(حافظ، ۱۳۶۴: غزل ۲۲۹)

سعدی:

اقرار می‌کند دو جهان بر یگانگیش یکتا و پشت عالمیان بر درش دو تا

(سعدی، قصیده ۱: ب ۵)

یا:

جهان متفق بر الهیتش فرو مانده در کنه ماهیتش

(سعدی، بوستان: دیباچه)

نظامی در اقبال‌نامه می‌گوید:

وجود آفرینش بدانم درست ندانم که چون آفرید از نخست

(نظامی گنجوی، ۱۳۸۷: ص ۵۳۸)

همچنین او با براهین ساده به فطری بودن خداجویی انسان اشاره می‌کند:

بلی در طبع هر داننده‌ای هست که با گردنده، گرداننده‌ای هست

از آن چرخه که گرداند زن پیر قیاس چرخ گردنده از آن گیر

چو گرداند و رادست خردمند بدان گردش بماند ساعتی چند

همیدون دورگردون زین قیاس است شناسد هر که او گردون شناس است

(نظامی گنجوی، ۱۳۸۷: ص ۱۰۲)

یا:

خدایی کافرینش در سجودش گواهی مطلق آمد در وجودش

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۲۱)

همچنین سنایی معتقد است عقل مانند ما سرگردان در راه شناخت ذات او متحیر است و هیچ‌کس از راه خرد و گمان نمی‌تواند خدا را بشناسد، مگر آنکه خداوند خود راه را نشان دهد:

عقل را مانند ماست سرگردان در ره کنه او چو ما حیران
گر نه ایزد و را نمود از خدایی کجا شدی آگاه
(سنایی، حدیقه الحقیقه، ۱۳۹۴: ب ۲۵، ۲۶)

۲. برهان اثبات ازلی و ابدی بودن خداوند و حدوث زمانی

فردوسی در شاهنامه چند بار به ازلی و ابدی بودن خداوند به‌ویژه در سرآغازنامه شهریاران و پهلوانان اشاره می‌کند. وقتی فریدون به فرزندان خود نامه می‌نویسد؛ پس از آغازنامه با آفرین و نام خدای، این باور توحیدی این‌گونه آمده است:

سرنامه کرد آفرین خدای کجاست و باشد همیشه به جای
(شاهنامه، ج ۱، ص ۶۰)

در بیت ذیل نیز خیلی روشن و گویا به ازلی و ابدی بودن خداوند متعال تصریح می‌کند:
یکی آن‌که هستیش را راز نیست و رانیز فرجام و آغاز نیست (شاهنامه، ج ۷، ص ۱۱۲)
ناصر خسرو در رابطه با ذات قدیم و ازلی بودن خداوند می‌گوید:

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا نه اندر وحدتش کثرت نه محدث زین همه تنها
(ناصر خسرو، قصیده ۱۳، ب ۱)

سعدی نیز ذات خداوند را قدیم می‌داند:

آن صانع قدیم که بر فرش کائنات چندین هزار صورت الوان نگار کرد (قصیده ۱۱، ب ۲۰)
نظامی نیز ذات الهی را قدیم و جهان هستی را حادث می‌داند:

اول و آخر به وجود و صفات هست کن و نیست کن کائنات

اول او اول بی‌ابتداست آخر او آخر بی‌انتهاست

(نظامی، مخزن الاسرار، ۱۳۴۴: ص ۷)

سنایی بر قدیم بودن ذات خداوند و ممکن‌الوجود بودن تمام آفریده‌ها این‌گونه تأکید می‌کند:

صنع او را مقدم است عدم ذات او را مسلّم است قدم

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۸۷)

حدوث زمانی جهان هستی

یکی از مسائل معروف کلامی حدوث و قدم عالم است. طرفداران جهان بینی الهی عالم را حادث می‌دانند و دهریان آن را قدیم تصور می‌کنند.

ناصر خسرو: دیدگاه از او خلقت عالم ابداعی است و یک باره به وجود آمده است؛ همچنین منکر قدیم بودن عالم خلقت است و به عقیده او نخستین مخلوق عقل کل است و اینکه از عقل کل نفس کل زاده شده است:

ز عقل کل وجود نفس کل زاد همی حوای معنی خواندش استاد

بدان گرجانت با عقل آشنا شد که این حوا و آن آدم چرا شد

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۷)

نیز باور دارد افلاک از ترکیب عقل کل و نفس کل پدیدار شده‌اند:

چو پیوستند عقل و نفس با هم از ایشان زاد ارواح مجسم

(روشنایی نامه، ص ۵۲)

نظامی به حدوث زمانی معتقد است:

تویی کاسمان را برافراختی زمین را گذرگاه او ساختی

تویی کافریدی ز یک قطره آب گهرهای روشن‌تر از آفتاب

(نظامی، شرف‌نامه، ۱۳۴۴: ص ۸۳۸)

مولوی نیز در ابیات متعددی اعتقاد خود را به قدیم بودن خداوند بیان می‌کند و به حدوث زمانی اشاره دارد. او هر چیز را که جسم باشد، به زاییده شدن توصیف می‌کند و می‌گوید هر جسمی به عالم ماده متعلق است و در واقع حادث است و هر حادثی، پدیدآورنده‌ای دارد:

هرچه جسم آمد، ولادت وصف اوست هرچه مولودست، اوزین سوی جوست
زانکه از کون و فساد است و مهین حادث است و محدثی خواهد یقین
(مولوی، دفتر دوم، ب ۱۷۴۵-۱۷۴۶)

او معتقد است ذات حادث از درک ذات قدیم ناتوان است:

چون قدیم آید حادث گردد عبث پس کجا داند قدیمی را حادث؟
(مولوی، ج ۵، ص ۱۳۱۳)

نیز در مقابل دهریان در اثبات حادث بودن جهان چنین برهانی را بیان می‌کند:

آسمان‌ها و زمین یک سیب دان کز درخت قدرت حق شد عیان
تو چون کرمی در میان سیب در از درخت و باغبانش بی‌خبر
پشه کی داند که این باغ از کی است در بهاران زاد و مرگش دردی است
(همان، ج ۴، ص ۱۸۶۹-۱۸۷۰)

اما مولوی در جایی دیگر عالم و نفس انسانی را حادث ذاتی و قدیم زمانی می‌داند. او دربارهٔ قدیم و ازلی بودن نفس در جلد اول مثنوی در داستان «طوطی و بازرگان» می‌گوید:

طوطی ای کآید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او
در درون تست طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
(همان، ج ۱، ص ۱۷۱۷-۱۷۱۸)

ابیات فوق ناظر بر عقیده عرفانی مولوی است که ازلیت و ابدیت نفوس و ارواح را ویژه انسان کامل یعنی برگزیدگان حق تعالی از انبیاء و اولیاء می‌داند و اعتقاد دارد انسان کامل به لحاظ جسم حادث و به لحاظ روح ازلی است:

باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در نبی و در ولی

(همان، ج ۴، ص ۴۱۰)

یا:

پیر ایشان کاین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود

پیش از این تن، عمرها بگذاشتند پیش تر از کشت بر برداشتند

(همان، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۶۹)

ب) حوزه صفات خداوند

توحید صفاتی یعنی صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده و... که حقایقی غیر از ذات پروردگار نیستند و عین ذات پروردگارند (مطهری، ۱۳۵۸: ص ۲۶). توحید صفاتی مورد اختلاف معتزله و اشاعره است؛ اشاعره منکر توحید صفاتی و معتزله طرفدار آن است.

۱. عقیده عدم رؤیت خداوند باری تعالی و نفی جسمیت از او

رؤیت خداوند یکی از صفات سلبیه است؛ این مسئله از جمله مسائل مهم کلامی است که مورد بحث بسیاری از متکلمین واقع شده است و بسیاری از آنان در این موضوع با هم اختلاف نظر دارند؛ شاید بتوان سرچشمه این اختلافها را در برداشت های متفاوت هر کدام از این مکاتب از آیات قرآن دانست. اشاعره بر این باورند که رؤیت حق تعالی به دیده ظاهر ممکن است و این موضوع را با دلایل عقلی و نقلی اثبات می کنند و آیات قرآنی مانند «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلِيًّا رَّبِّهَا تَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) را مورد نظر قرار می دهند؛ اما معتزله و شیعه دیدن خدای به چشم را محال می دانند و به این آیه معروف استناد می کنند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)؛ اما شاعران دیدگاه های مختلفی در این باره بیان کرده اند که در ادامه اشاره می شود.

فردوسی:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را
(شاهنامه، ج ۳، ص ۱)

ناصر خسرو:

ای ذات تو ناشده مصوّر اثبات تو عقل کرده باور
(ناصر خسرو، قصیده ۱۱۳: ب ۱)

سنایی که به ظاهر اشعری مذهب است، بر خلاف تفکر اشاعره به رؤیت خداوند با چشم
سراعتقادی ندارد:

ای که در بند صورت و نقشی بسته استوی علی العرش
صورت از محدثات خالی نیست درخور عز لایزالی نیست
(حدیقه الحقیقه، ۱۳۷۷: ص ۶۵)

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم
(همان: ص ۳۸۸)

حافظ:

دیدن روی ترا دیده جان می باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است
(دیوان حافظ، ۱۳۷۶: ص ۱۴)

مولوی نیز که در مسائل کلامی پیرو مکتب اشعری است، در این باره بیشتر شیوه فرامذهبی
را در پیش گرفته است:

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها ازوست آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۸۳: غزل ۴۴۱)

امکان رؤیت خداوند

نظامی موافق با تفکرات اشعری به صراحت رؤیت خدا با چشم سر را برای وجود پیامبر اکرم
(ص) در سفر معراج تأیید می‌کند و بالحنی تند به منکران این گونه می‌تازد:

ن او بی عَرَض و جوهر است کز عَرَض و جوهر آن سوتر است
مطلق از آنجا که پسندیدنی ست دید خدا را و خدا دیدنی است
دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که ندیده بگفت
دید پیمبر نه بچشمی دگر بلکه بدین چشم سراین چشم سر
(مخزن الاسرار، ۱۳۴۴: ص ۱۹)

خاقانی نیز به امکان رؤیت خداوند با چشم سر معتقد است:

رؤیت حق به بر معتزلی دیدنی نیست بین انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیل نفی لاتدرکه الابصارش
گوید از دیدن حق محرومند مستی آب و گل روزیخوارش
خوش جوابی دارد که خاقانی داد از پی رشدن گفتارش
گفت من طاعت آن کس نکنم که نبینم پس از آن دیدارش
(دیوان خاقانی: ص ۸۹۱)

سعدی که معتقد به امکان رؤیت خداوند در قیامت است، می‌گوید هر که در این دنیا ناتوان از درک قدرت خداوند باشد، در جهان آخرت نیز او را نخواهد دید:

هرکه امروز نبیند اثر قدرت او غالب آن است که فرداش نبیند دیدار
(قصاید سعدی، ص ۲، بیت ۸)

۲. عادل بودن خداوند

از میان صفات الهی صفت عدل اهمیت ویژه‌ای را داراست و همواره بین متکلمین مورد بحث و بررسی‌های خاصی قرار گرفته است. اگرچه این صفت الهی راهیچ‌یک از فرق اسلامی انکار نکرده‌اند؛ اما تفسیر مذاهب کلامی از این صفت با یکدیگر متفاوت است. «معتزله و امامیه در این خصوص معتقدند که بعضی کارها فی حد ذاته عدل است و برخی کارها فی

حد ذاته ظلم است؛ مثلاً پاداش دادن به مطیع و کیفر دادن به عاصی ذاتاً عدل است و خلاف آن ظلم است، و نتیجه می‌گیرند که خدا عادل است؛ یعنی مطیع را پاداش می‌دهد و عاصی را کیفر و خلاف آن را که ظلم است، خدا انجام نمی‌دهد؛ ولی اشاعره معتقد به عدل و ظلم ذاتی نیستند و می‌گویند آنچه خدا انجام دهد، عدل است؛ اگرچه پاداش دادن به عاصی و کیفر مطیع باشد آنچه آن خسرو کند شیرین بود» (مطهری، ۱۳۵۸: ص ۳۰).

فردوسی: در نامه منوچهر به فریدون این‌گونه می‌خوانیم:

نخست از جهان آفرین کرد یاد خداوند خوبی و پاکی و داد

(شاهنامه، ۱۳۸۷: ص ۷۶)

در نیایش فریدون پس از پیروزی منوچهر آمده است:

پس آنکه سوی آسمان کرد روی که ای دادگر داور راستگوی

تو گفتمی که من دادگر داورم به سختی ستم دیده را یاورم

(همان: ص ۸۰)

ناصر خسرو: او منطبق بر افکار اسماعیلیه خداوند را عادل می‌داند و معتقد است امور جهان ذاتاً می‌تواند حسن یا قبیح باشد و انتخاب آن بر عهده و گزینش انسان است و او سرانجام پاداش یا جزای اعمال خود را خواهد دید:

جانم نمانده است جز به داد در این بند داد خداوند را مدار به بیداد

(ناصر خسرو، دیوان، قصیده ۱۴۲)

وی در جواب اشعریان که معتقدند هر عملی که خالق دربارهٔ مخلوق روا دارد، عین عدل است، چنین بیان می‌کند:

ترسم که اقرار به عدل خدای از توبه حق نیست ز بیم قفاست

دیدن و دانستن عدل خدای کار حکیمان و ره انبیاست

(دیوان: ص ۱۹۹)

از آنجاکه مهم‌ترین شعار اسماعیلیه عدالت خواهی است و برای آن جایگاه بسیار والایی قایل بودند و نیز هدف بعثت همه پیامبران را گسترش عدالت می‌دانند، بیان می‌کنند که خداوند عادل است و آنچه عدل حقیقی است، او اراده می‌کند نه اینکه هرچه خدا کند، عدالت است.

نظامی: او از آنجاکه به حسن و قبح نسبی معتقد است، در باب عدل الهی نیز منطبق بر اعتقادات اشعریان به عدل و ظلم ذاتی معتقد نیست و می‌گوید آنچه خداوند انجام دهد، عدل است و به مطابقت عدل با فعل بنده اعتقاد دارد؛ بنابراین از خداوند می‌خواهد فعل او را با فضل و لطف خود بسنجد، نه با عدل خویش:

به فضل خویش کن فضلی مریار به عدل خود مکن با فعل من کار
ندارد فعل من آن زور بازو که با عدل تو باشد هم ترازو

(نظامی، ۱۳۸۷: ص ۱۰۴)

این ابیات به آیات «وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ: (آل عمران: ۷۳) بگو [این] تفضل به دست خداست؛ آن را به هر که بخواهد می‌دهد» و «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ: (بقره: ۲۸۶) اگر فراموش کردیم یا به خطا رفتیم بر ما مگیر. پروردگارا، هیچ بار گرانی بر [دوش] ما مگذار... و ما را ببخشای و بر ما رحمت آور» نیز دعای معروف «الهی عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك» اشاره دارد.

او درباره حسن و قبح نسبی معتقد است:

در همه چیزی هنر و عیب هست عیب مبین تا هنر آری به دست

نظامی معتقد است حسن و قبح و زشتی و زیبایی یا به تعبیر متکلمان خیر و شر از یک حکمت سرچشمه می‌گیرد:

خیز غمی می‌خور و خوش می‌نشین گاه چنان باید و گاهی چنین
گر دهدت سرکه، چو شیره مجوش خیر تو خواهد تو چه دانی خموش
سنایی: او اگرچه اشعری مذهب است، درباره عدل دیدگاه نزدیک به شیعه دارد:

بی‌شکی آن‌کس که بدکردار است به جهنم درون سزاوار است
(سنایی، حدیقه، ۱۳۷۷: ص ۲۸۴)

آتش دوزخ نسوزد بنده بی‌حجتی تا نگوید بارها انا الیکم مرسلون
(دیوان، ص ۵۳۴)

از آنجاکه اشاعره در برابر اعمال بندگان و دریافت نتایج آن به جای عدل، معتقد به لطف شده‌اند، بیان می‌کنند که اگر انسان کار خوب انجام دهد و نتیجه خوب از آن دریافت کند، باید آن را لطف خداوند بداند و اگر کار بدی انجام داد، خداوند می‌تواند هم او را عذاب کند هم از باب شمول رحمت او را ببخشد و این عین لطف اوست.

سعدی بر اساس تفکرات اشعری خود عدل را بر خدا واجب نمی‌داند و آنچه از طرف خدا بر بنده روا داشته می‌شود، لطف او می‌داند:

گر جمله را عذاب کنی یا عتاب دهی کس را مجال آن نه که آن چون و این چرا
(سعدی، قصیده ۱: ب ۱۶)

همواره از تو لطف و خداوندی آمد دست وز ما چنان که درخور ما فعل ناسزا
عدل است اگر عقوبت ما بی‌گناه کنی لطفست اگر کشی قلم عفو بر خطا
(همان، ب ۵۸.۵۷)

مولوی در باب برهان لطف با دید فرامذهبی و بانگ‌رش خاص خود به این مسئله می‌پردازد و همانند امامیه به وجوب آن بر خداوند معتقد است. او واجب بودن لطف خداوند را این‌گونه

توجیه می‌کند که خداوند به انسان‌ها هیچ نیازی ندارد؛ با این حال قبل از آفرینش انسان لطفش را شامل حال همه نموده است و تقاضای هستی ما را به اجابت رسانیده است؛ بعد از آفرینش هم ما را به حال خود رها نکرده است؛ پس خداوند نیاز انسان‌ها را می‌داند که مثلاً به پیامبران محتاج‌اند؛ بنابراین رحمت او ارسال رسل را اقتضا می‌کند.

لطف سابق را نظاره می‌کنیم هرچه آن حادث دوباره می‌کنیم
ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود

(مولوی، دفتر دوم: ب ۲۶۴۱)

او همچنین در بیت دیگری به ضرورت لطف اشاره می‌کند. از پافشاری مولانا در برابر اطاعت از پیر و شیخ در جایگاه طبیب روحانی که بدون تحمل تأدیب او آهن وجود سالک آینه نمی‌شود و تنها شیخ کامل ناقصان را به کمال می‌رساند، می‌توان فهمید که تا چه اندازه لطف در نظر او ضرورت دارد؛ چراکه اگر لطف حق نباشد، جهان و موجودات به تباهی می‌روند.

چو زنگه آن لطف بیرون می‌شود آب‌ها در چشمه‌ها خون می‌شود

(مولوی، ج ۲، ب ۱۳۳۱)

نیز لطف و قهر خداوند که درهم تنیده و پوشیده شده و سرچشمه گرفته از عدل الهی است، تنها مردان خدا می‌توانند ماهیت آن را از هم باز شناسند:

لیک لطفی قهر در پنهان شده یا که قهری در دل لطف آمده
کم کسی داند مگر ربّانی کش بود در دل محکّ جانی

(همان، ج ۳، ب ۱۵۰۸-۱۵۰۷)

و انسان کاملی که مغلوب لطف خداست، مجبور و بدون اختیار نیست، بلکه از روی اراده و اختیار دوستی و ولایت او را انتخاب کرده است:

آن‌که او مغلوب اندر لطف ماست نیست مضطر، بلکه مختار ولاست

(همان، ج ۴، ب ۴۰۱)

همچنین مولوی در باب عدل اگرچه صفت عدل الهی را می‌پذیرد، باز با رویکرد ویژه خود آن را تحلیل و تفسیر می‌کند:

نام حق عدلست و شاهد آن او شاهد عدلست زین رو چشم او

(همان، ج ۶، ب ۲۸۸۱)

او متعدد از واژه «عدل» در معانی گوناگون در مثنوی استفاده می‌کند. از دیدگاه مولوی که قایل به نظام احسن در عالم هستی است، این عالم سیستم نظام‌مند و دقیقی است که اساس آن را عدالت و توازن شکل می‌دهد:

خاک امین و هرچه در روی کاشتی بی خیانت جنس آن برداشتی

این امانت، زان امانت یافته است کافتاب عدل بر وی تافته است

(همان، ج ۱، ب ۵۰۹-۵۱۰)

در نظام تکوین سراسر توازن و برابری است که هر معلولی ناشی از علتی خاص است که آن علت به قول خود امین است؛ یعنی در برابر معلول خود در ایجاد آن هیچ تخلفی روا نمی‌دارد و این بدان دلیل است که آفتاب عدل الهی بر سراسر عالم تابیده است و شعاع آن تا اعماق کوچک‌ترین ذره نفوذ کرده است.

پس بر اساس قانون عدل الهی:

هر که ظالم‌تر چشش با هول‌تر عدل فرمودست بتر را بتر

ای که توازن ظلم چاهی می‌کنی از برای خویش دامی می‌کنی

(همان، ب ۱۳۱۰-۱۳۱۱)

در جایی دیگر عدل و قانون جزا و پاداش الهی را این‌گونه تفسیر می‌کند:

هیچ اصلی نیست مانند اثر پس ندانی اصل رنج دردسر

لیک بی اصلی نباشد این جزا بی‌گناهی کی برنجانند خدا؟

پس بدان رنجت نتیجه زلتی است آفت این ضربتت از شهوتی است

سجده کن، صد بار می‌گوای خدا نیست این غم، غیر در خورد و سزا
ای تو سبحان پاک از ظلم و ستم کی دهی بی جرم، جان را درد و غم
(همان، ج ۵، ب ۳۹۸۵-۳۹۹۱)

به اعتقاد او در این نظام قانون‌مند و دقیق هیچ فعلی بدون اثر نیست؛ اما هیچ اثری مانند مؤثر خود نیست، بلکه متفاوت از آن است و به شکلی دیگر بروز می‌کند؛ بنابراین مسئله جزا و پاداش آدمیان توسط باری تعالی تجسّمی از اعمال خود فرد است، وگرنه خداوند هیچ‌گاه بی‌گناهی را مجازات نمی‌کند.

۳. جبر و اختیار

جبر و اختیار یکی از پیچیده‌ترین مباحث کلامی است که در قرآن هم درباره آن آیاتی آمده است؛ از جمله می‌توان به آیه ۳۹ سوره «تکویر»، ۴۹ «یونس»، ۲۹ «کَهِف» و ۳۸ «مَدَثَر» اشاره کرد. هر متکلمی با توسل و استناد به یکی از این آیات باور خود را توجیه می‌کرد و این موضوع میان متکلمان حل‌شدنی نبود.

معتزله باورمند است بندگان به وجود آورنده افعال خویش هستند و خداوند خالق آنها نیست؛ زیرا قسمتی از افعال انسان ظلم است. اگر خداوند آفریننده افعال باشد، لازم است خداوند ظالم باشد؛ در حالی که خداوند از این نسبت‌ها مبرا است. همچنین به عقیده معتزله اعتقاد به جبری بودن افعال، به معنای آن است که تکلیف شرعی را انکار کند و ثواب و عقاب را بی‌معنا بداند. آنها با اعتقاد به اصل «وجوب عدل الهی» مبنی بر آنکه هر فعل صادره از خداوند صلاح و خیر و صدور شر و بدی از خداوند محال است، جبرگرایی و قضای شر را توسط خداوند به طور مطلق رد می‌کردند.

باور اشاعره بر این است که افعال به انسان بستگی ندارد و ما به منزله ظروفی برای افعال هستیم؛ اگر خداوند آنها را در ما ایجاد کند، موجود خواهد شد، وگرنه وجود پیدا نخواهد

کرد؛ اعتقاد به قضا و قدر محتوم و توابع آن از قبیل رضایت به سرنوشت یا روزی مقدر حاصل نوعی تفسیر و برداشت جبرگرایانه از جریان امور عالم است. شیعه به میانه‌روی در مسئله جبر و اختیار می‌پردازد و به استدلال «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» تأکید می‌کند. آنها معتقدند بندگان مختار و آزاد آفریده شده‌اند؛ اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شئون هستی و از آن جمله شأن فعلیت، قائم به ذات حق و مستمند از مشیت و عنایت اوست (مطهری، ۱۳۵۸: ص ۶۳) فردوسی: فردوسی با اینکه شیعه است، با توجه به اینکه فضای حماسه تا حد زیادی بر جبر تکیه دارد، در هیچ کجای شاهنامه نمی‌بینیم که انسان در برابر تقدیر پیروز شود و همواره تقدیر انسان را مغلوب می‌کند؛ البته یکی از عوامل اعتقاد به جبر در شاهنامه عوامل سیاسی-اجتماعی است؛ چنان‌که هنگامی که به نامۀ رستم فرخزاد به برادرش در شاهنامه می‌نگریم، رستم را درمی‌یابیم که چاره‌ای ندارد جز آنکه همهٔ امور را به تقدیر حواله دهد و آسمان را در سرنوشت خود مقدر بداند.

ز بهرام و زهره است ما را گزند

نشاید گذشتن به چرخ بلند

همان تیر و کیوان برابر شده است

عطارد به برد و پیکر شده است

(فردوسی، ۱۳۸۷: ص ۱۸۶۲)

یاد را شعار زیر جبرگرایی او را می‌توان دید:

چنین است کار سپهر بلند

ازو شادمانی وزو مستمند

(همان: ۳۶۵)

بکوشیم وز کوشش ما چه سود

کز آغاز بود آنچه بایست بود

(همان: ۴۳۸)

نبشته چنین بود و بود آن چه بود

نبشته نگاهد نه هرگز فرود

(همان: ۱۷۷۰)

ناصر خسرو: این شاعر در جایگاه فردی شیعه مذهب (اسماعیلیه) به میانه روی در مسئله جبر و اختیار می پردازد و به استدلال «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» تأکید می کند: پس آنکه رسول آمده با وعد و وعید چندگویی که بدو نیک به تقدیر و قضاست گنه و کاهلی خود به قضا چه نهی؟ که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست به میان قدر و جبر رود اهل خرد راه دانا به میانه دوره خوف و رجاست
(از ناصر خسرو، دیوان: ص ۶۲)

اما در مواردی کاملاً با دید معتزلی به مسئله جبر و اختیار می پردازد و می گوید: خویشتن را چون فریبی چون نپرهیزی ز بد چون نهی چون خودکنی عصیان، بهانه بر قضا
(همان: ص ۴۶)

یا در جایی دیگر بیان می کند:

چرا خورد باید بیهوده غم	اگر کار بودست و رفته قلم
روانست بر تونه مدح و نه ذم	گر ناید از تونه نیک و نه بد
بفرمان یزدان پرستد صنم	عقوبت محال است اگر بت پرست
بدست تو او کرد بر من ستم	ستمکاره زی تو خداست اگر
نشد حکم کرده نه بیش و نه کم	کتاب و پیمبر چه بایست اگر

اما نظامی با نگرشی اشعری به مسئله جبر و اختیار می پردازد:

هستی کس به ذات خود نبود	تا نخواهی تو نیک و بد نبود
-------------------------	----------------------------

(نظامی، ۱۳۸۷: ص ۵۳۸)

همه هیچند کرده کرده توست	هرکس نقش بند پرده توست
--------------------------	------------------------

(همان)

حافظ نیز به جبر معتقد است:

رضا به داده بده وز جبین بگشای	که بر من و تو در اختیار نگشودند
-------------------------------	---------------------------------

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند قضاى آسمان است و ديگرگون نخواهدش

(دیوان حافظ، ۱۳۷۶: ص ۱۲۸)

مولوی مسئله جبر و اختیار را به شکل‌های مختلف و در قالب تمثیل در مثنوی طرح می‌کند. او در این باره به حالتی بین جبر و تفویض قایل می‌شود؛ همان‌گونه که شیعه امامیه معتقدند و گاهی با دید معتزلی به این موضوع می‌پردازد. او ابتدا مشیت و قدرت مطلقه خداوند را در کل هستی نشان می‌دهد:

ما چو ناییم و نوادر ما ز توست ما چو کوهیم و صدادر ما ز توست

(مثنوی، ۱۳۸۶: ج ۱، ب ۵۹۹)

با این وجود هیچ‌گاه در انجام تکالیف انسان او را مجبور نمی‌داند و از منظر او بهانه‌های جبر یانه در این باره پذیرفته نیست:

تو ز قرآن باز جو تفسیر بیت
گفت ایزد «مارمیت اذ رمیت»
گر بپزائیم تیر، آن نی ز ماست
ما کمانیم و تیراندازش خداست
این نه جبر، این معنی جباری است
ذکر جباری برای زاری است

(همان: ج ۱، ب ۶۱۵-۶۱۷)

مولانا به دلایل مختلف مانند دلیل فطری، عقلی و حسی به اثبات اختیار و ابطال جبر می‌پردازد:

فعل حق و فعل ما هر دو ببین
فعل ما راهست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان
پس مگو کس را چرا کردی چنان

(همان، ج ۵، ب ۳۰۱-۳۰۱)

یا:

اختیاری هست ما را در جهان
حس را منکر نتانی شد عیان

(همان: ب ۲۹۶۷)

همچنین:

اینکه فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

(همان: ب ۳۰۲۴)

او حتی در تفسیر حدیث «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ» دارای استنباطی متفاوت از دیگران است:

معنی جَفَّ الْقَلَمُ کی آن بود که جفاها با وفا یکسان بود؟

(همان: ب ۳۱۵۱)

بلکه معنی آن بود جَفَّ الْقَلَمُ نیست یکسان پیش من عدل وستم...

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود در ترازوی خدا موزون بود

(همان: ب ۳۱۳۸-۳۱۴۰)

سعدی: در قصاید سعدی می‌توان اصول آموزه‌ها و اعتقادات مکتب اشعری را به روشنی دید. از دیدگاه سعدی قلم تقدیر از روز ازل به کار افتاده است و خوب و بد را رقم زده است:

پیدا بود که بنده به کوشش کجا رسد بالای هر سری قلمی رفته از قضا

تا روز اولت چه نیش‌تست بر جبین زیرا که در ازل، همه سعداند و اشقیا

(قصیده ۱، ابیات ۷۱-۷۳)

او بر اساس اندیشه جبرگرایانه خود تربیت و تغییر ذات و سرشت انسان‌ها را بی‌تأثیر می‌داند:

عاقبت گرگ زاده گرگ شود گرچه با آدمی بزرگ شود

پرتونیکان نگیرد آن که بنیادش بد است تربیت ناهل را چون گردکان برگنبد است

(سعدی، گلستان: ص ۲۳)

و گاهی اشاره می‌کند آدمی را چاره‌ای جز رضا به قضا و قدر محتوم الهی نیست:

چو نتوان بر افلاک دست آخت ضروری است باگردشش ساختن

(سعدی، بوستان: ص ۱۳۶)

در عالم هستی آنچه خداوند بخواهد و مقدر کند، اتفاق می‌افتد:

قضاکشتی آنجا که خواهد برد وگر ناخدا جامه از تن درد

(همان، بوستان: ص ۲۸۳)

جامی: عبدالرحمان جامی در مسئله جبر و اختیار از میان فرق اسلامی به اشاعره نزدیک است. او هرچند لفظ اختیار را در اشعار خود به کار می‌برد و ظاهراً قایل به اختیار می‌شود، در حقیقت به جبر گرایش دارد و می‌گوید آدمی هرچند مختار است، از خود اختیاری ندارد: حکم حال منطقی خواهی ز حال فلسفی کن قیاس آن را که اصغر مندرج در اکبر است
آن بد اختر کش منجم گفته‌ای چون هر اثر پیش او مسند به اختر شد خدایش اختر است
اختیاری نیست او را اختیار از وی می‌پرس اختیار جمله گم در اختیار داور است
چرخ و انجم جن و مردم هر یک اینجام مضطربند اختیار جمله پیش من یجیب المضطر است
(جامی: ص ۵۲، ۵۱)

از دیدگاه جامی آدمی هرچه تلاش کند، نمی‌تواند کاری را که خواست خود است انجام دهد:

پای طلبم به ره شکستی مطلوب تو زین چه بود آیا

یا پای مرا درست گردان یا سوی من شکسته پا آ

(دیوان: ص ۱۲۰، ۱۲۱)

ج) حوزه افعال

توحید افعالی یعنی نه تنها همه ذات‌ها، بلکه همه کارها حتی کارهای انسان به مشیت و اراده خداوند است و به گونه‌ای خواسته ذات مقدس اوست (مطهری، ۱۳۵۸: ص ۲۶). معتزله منکر توحید افعالی است و توحید افعالی شیعه با اشاعره متفاوت است؛ اشاعره معتقد است هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست و همه آنها مستقیم از جانب خداست و بنده خالق و آفریننده عمل خود نیست؛ اما توحید افعالی شیعه به معنای این است که

هر اثری با وجود اینکه قائم به سبب نزدیک خود است، قائم به ذات حق نیز هست و این دو قیام در طول یکدیگر است نه در عرض یکدیگر (مطهری، ۱۳۵۸: ص ۶۳).

فردوسی در این باره می‌گوید:

ز یزدان بود زور، ما خود که ایم بدین خاک تیره، درون برچه‌ایم؟

(فردوسی، ۱۳۸۷: ص ۵۵۵)

جهان و مکان و زمان آفرید پی مور و کوه گران آفرید

خرد داد و جان و تن زورمند بزرگی و دیهیم و تخت بلند

(همان: ص ۴۷۰)

فردوسی در ابیات فوق با وجود اینکه اعتقاد دارد خداوند قدرت و زور و خردمندی را به انسان عطا کرده است؛ اما انسان در چگونگی استفاده از قدرتی که از طرف خداوند کسب کرده مختار است و این خود انسان است که اعمال خوب و بد را انجام می‌دهد. سنایی که تفکر اشعری دارد، همه آثار و افعال را به خداوند منحصر می‌داند و هرگونه فعل و اثری را از بنده نفی می‌کند:

تلخ و شیرین چو هر دو زو باشد زشت نبود همه نکو باشد

(سنایی، ۱۳۷۷: ص ۱۶۳)

علت رزق توبه خوب و به زشت گریه ابرنی و خنده کشت

بی سبب رازقی یقین دانم همه از توست نانم و جانم

(همان، ص ۱۰۷)

همچنین نظامی معتقد است خالق افعال بندگان خداست و انسان آفریننده اعمال خود نیست:

به هر مایه نشانی داد از اخلاص که او را در عمل کاری بود خاص

یکی را داد بخشش تا رساند یکی را کرد ممسک تستاند

نه بخشنده خبر دارد ز دادن نه آن کس کو پذیرفت از نهادن

حافظ می‌گوید:

گر رنج پیشت آید و گراحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

(حافظ، ۱۳۶۴: غزل ۱۸۶)

یا:

این چه استغناست یارب، وین چه قادر حکمت است

کاین همه زخم نهان است و مجال آه نیست

(همان، غزل ۷۱)

مولوی معتقد است:

خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است

(مولوی، ج ۱، ب ۱۴۸۲)

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد و با رجوع به تاریخ ادبیات ایران این نکته به خوبی روشن است که نویسندگان و شاعران هر عصر و دوران تاریخی، متأثر از اندیشه‌های حاکم بر فضای جامعه بوده‌اند و این تأثیر را به روشنی در آثارشان نشان می‌دهند. آنها در جایگاه جزئی از پیکره اجتماع خود را در سرنوشت و آرمان اجتماع دخیل دانسته‌اند و از روند تاریخی به دور نمانده‌اند و در آن سهم دارند؛ از این رو مناقشه‌ها و مبارزه‌های عقیدتی میان معتقدین به فرقه‌های مذهبی گوناگون فصل جالبی را در تاریخ فرهنگ اسلامی به خود اختصاص می‌دهد. بدیهی است این مناقشه‌ها که با تلاش پیگیر طرفداران هر کدام از این مکاتب در اشاعه و اثبات حقانیت عقاید خویش همراه است، اثرهای عمیقی را در اسلوب فکری و جهان بینی اندیشمندان ایرانی و بزرگان ادب فارسی بر جای می‌گذارد. از این رو در اغلب آثار منظوم و منثور فارسی (به ویژه در آثار قرن چهارم تا هشتم هجری) کم‌وبیش رنگ فکری و اعتقادی یکی از این فرقه‌های کلامی. نظیر نمونه‌هایی که در این مقاله به آنها پرداخته شد. مشاهده می‌شود.

کتاب‌نامه

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۴۹)؛ مقدمه؛ مصر: المكتب التجاریه الكبرى.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۰)؛ دیوان جامی؛ مقدمه و تصحیح: محمد روشن؛ تهران: نگاه.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷)؛ فلسفه دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۴)؛ دیوان؛ شرح: خلیل خطیب رهبر؛ تهران: صفی‌علی‌شاه.
- دشتی، علی (۱۳۹۴)؛ قلمرو سعدی؛ تهران: [بی‌نا].
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۸)؛ لغت‌نامه؛ تهران: دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱)؛ درآمدی بر علم کلام؛ قم: دارالفکر.
- رکنی، محمد مهدی (۱۳۷۷)؛ جبر و اختیار در مثنوی؛ تهران: اساطیر.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۷۸)؛ افق‌های شعر و اندیشه سنایی؛ تهران: روزگار.
- زمانی، کریم (۱۳۸۶)؛ شرح جامع مثنوی معنوی؛ تهران: اطلاعات.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۲)؛ دیوان کلیات سعدی؛ تصحیح: محمد علی فروغی؛ تهران: نارمک.
- سنایی غزنوی، ابوالمجدود بن آدم (۱۳۷۴)؛ حدیقه الحقیقه؛ تصحیح: امیر امیری فیروزکوهی؛ تهران: زوار.
- شهرستانی، ابوالفتوح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱)؛ الملل والنحل؛ ترجمه: مصطفی هاشمی؛ تهران: اقبال.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۷)؛ تاریخ ادبیات؛ تهران: جاگرمی.
- صابری، حسین (۱۳۹۰)؛ تاریخ فرق اسلامی؛ تهران: سمت.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)؛ تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷)؛ شاهنامه (چاپ مسکو)؛ تهران: هرمس.
- فضایی، یوسف (۱۳۶۳)؛ تحقیق در تاریخ و فلسفه مذاهب اهل سنت و فرقه اسماعیلیه؛ تهران: عطایی.
- قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)؛ نقض؛ تصحیح: جلال‌الدین محدث؛ تهران: انجمن آثار علمی.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳)؛ گوهر مراد؛ تهران: سایه.

- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)؛ آشنایی با علوم قرآنی؛ تهران: صدرا.
- مینوی، مجتبی (۱۳۸۳)؛ کلیله و دمنه؛ تهران: امیرکبیر.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۷)؛ شیخ عبدالرحمن جامی؛ تهران: طرح نو.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۲)؛ تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم؛ تهران: اشراق.
- — (۱۳۸۷)؛ فرهنگ فرق اسلامی؛ مشهد: آستان قدس رضوی.
- محقق، مهدی (۱۳۷۰)؛ دیوان ناصر خسرو؛ تهران: توس.
- نظامی، الیاس (۱۳۴۴)؛ کلیات خمسه نظامی؛ تهران: امیرکبیر.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۹۴)؛ مولوی نامه؛ تهران: هما و سخن.

References

- Dashti, Ali. 1394 Sh. *Qalamruw Sa' dī*. Tehran: n.p.
- Dekhoda, Ali Akbar. 1378 Sh. *Lughatnāmi*. Tehran: University of Tehran.
- Fazaae, Yusof. 1363 Sh. *Tahqīq dar tārikh wa falsafi-yi madhāhib ahl sunnat wa firqiyi Ismā'iliyya*. Tehran: Atae.
- Ferdowsi, Abul-Qasem. 1387 Sh. *Shāhnāmi*. Moscow edition. Tehran: Hermes.
- Hafiz, Shams al-Din Muhammad. 1364 Sh. *Dīwān*. Commentaries by Khalīl Khaṭīb Rahbar. Tehran: Safi-Ali Shah.
- Homee, Jalaloddin. 1394 Sh. *Mawlawīnāmi*. Tehran: Homa and Sokhan.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. 1349 AH. *Muqaddima*. Egypt: al-Maktab al-Tijariyya al-Kubra.
- Jafari, Mohammad Taghi. 1387 Sh. *Falsafi-yi dīn*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Jāmī, 'Abd al-Raḥmān. 1380 Sh. *Dīwān Jāmī*. Edited by Mohammad Roshan. Tehran: Negah.
- Lāhījī, Fayyāḍ. 1383 Sh. *Gawhar murād*. Tehran: Sayeh.

- Mashkour, Mohammad Javad. 1362 Sh. *Tārīkh Shī'a wa firqi-hāyi Islām tā qarn chāhārūm*. Tehran: Ishraq.
- Mashkour, Mohammad Javad. 1387 Sh. *Farhang firaq Islāmī*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Mayel Heravi, Najib. 1377 Sh. *Shaykh 'Abd al-Raḥmān Jāmī*. Tehran: Tarh-e Now.
- Minavi, Mojtaba. 1383 Sh. *Kalīla wa-dimna*. Tehran: Amir Kabir.
- Mohaghegh, Mahdi. 1370 Sh. *Dīwān Nāṣir Khusraw*. Tehran: Toos.
- Motahhari, Morteza. 1358 Sh. *Āshnāyī bā 'ulūm Qur'ānī*. Tehran: Sadra.
- Niẓāmī, Ilyās. 1344 Sh. *Kulliyāt khamsa Niẓāmī*. Tehran: Amir Kabir.
- Qazwīnī, 'Abd al-Jalīl. 1358 Sh. *Naqḍ*. Edited by Jalaloddin Mohaddes. Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Rabbani Golpayegani, Ali. 1381 Sh. *Darāmadī bar 'ilm kalām*. Qom: Dar al-Fikr.
- Rokni, Mohammad Mahdi. 1377 Sh. *Jabr wa ikhtiyār dar Mathnawī*. Tehran: Asatir.
- Saberi, Hossein. 1390 Sh. *Tārīkh firaq Islāmī*. Tehran: Samt.
- Sa'di, Muslih al-Din. 1382 Sh. *Dīwān kulliyāt Sa'dī*. Edited by Mohammad Ali Forughi. Tehran: Narmak.
- Safa, Zabihollah. 1377 Sh. *Tārīkh adabiyāt*. Tehran: Jajromi.
- Sanā'ī Ghaznawī, Abū l-Majdūd b. Ādam. 1374 Sh. *Ḥadīqat al-ḥaqīqa*. Edited by Amir Amir Firuzkoohi. Tehran: Zovvar.
- Shahrīstānī, Abū l-Futūḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. 1361 Sh. *Al-Milal wa-l-niḥal*. Translated into Persian by Mostafa Hashemi. Tehran: Eghbal.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1374 Sh. *Tafsīr al-mīzān*. Qom: Islamic Publishing Office.
- Zamani, Karim. 1386 Sh. *Sharḥ jāmi' Mathnawī Ma'nawī*. Tehran: Ettelaat.
- Zarghani, Seyyed Mahdi. 1378 Sh. *Ufuq-hāyi shi'r wa andīshi-yi Sanāyī*. Tehran: Roozegar.