

بررسی زمینه‌های جبرباوری و اختیارگرایی در مثل‌های فارسی

مصطفی موسوی*

عباس شاه‌علی رامشه**

چکیده

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

کلیدواژه‌ها: اندیشه، جبر، اختیار، ضرب‌المثل‌ها.

* دانشیار دانشگاه تهران mmusavi@ut.ac.ir

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

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

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۶، شماره ۸۴، بهار و تابستان ۱۳۹۷

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

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

علاوه‌براینها، در اواسط قرن پنجم نیز خواجه نظام‌الملک حسن طوسی به عرصه‌ی وزارت رسید و در بزرگداشت اشاعره کوشید و با ساختن مدرسه‌ای در بغداد، که به مدرسه‌ی نظامیه معروف شد، بیش‌ازپیش، مبادی اندیشه‌ی اشاعره را گسترش داد (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۴: ۸۸-۸۹). فرقه‌ی معتزله و مهم‌ترین باور آن، یعنی اعتقاد به استقلال و اختیار مطلق انسان، در مدت کوتاهی بر ذهنیت ایرانی حاکم بوده است، اما فرقه‌های کلامی اشاعره و جهمیه و اندیشه‌های جبرگرایانه‌ی ایشان همچون وجه غالب^۱ در طی قرن‌ها بر فرهنگ و ذهنیت ایرانی سیطره داشته است و همواره به‌دست حکومت‌های ترک مثل غزنویان و سلجوقیان و... تأیید و تقویت شده است. علاوه‌براین، در ایران باستان نیز فقراتی از *اوستا* مؤید مفهوم اختیار و آزادی انسان است، اما در اندیشه‌ی زروانی غلبه با باورهای جبرگرایانه و نفی اختیار است.

۲.۱. پیشینه پژوهش

تابه‌حال، هیچ تحقیق جامعی به‌صورت آماری و تحلیلی در حوزه ارتباط کلامی حدود اختیار و آزادی انسان با امثال فارسی و نمایش شیوه نگرش عامه و اندیشه غالب قوم ایرانی انجام نگرفته است. با این‌وصف، پورعظیمی و قهرمانی‌ارشد در مقاله «پیش‌زمینه‌های استبدادپذیری در امثال فارسی» صرفاً این تأثیرپذیری را یادآور شده‌اند:

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

۳.۱. روش پژوهش

در این پژوهش، که با روش تطبیقی-آماری و با هدف نمایش حدود استقلال و اختیار و آزادی اراده در ذهنیت عامه مردم ایران صورت گرفته است، ضمن بیان تأثیرپذیری ایدئولوژیک عوام از باورهای کلامی، نخست، مهم‌ترین نظریات و مؤلفه‌های کلامی در حوزه افعال الهی و انسان و حدود آن از کتاب‌های کلامی استخراج شده و سپس، با ذکر شماره مثل، به‌صورت آماری به تحلیل و تطبیق آن با امثال فارسی *داستان‌نامه بهمنیاری*^۲ پرداخته شده است.

۲. نظریه‌های سه‌گانه در حوزه گستره افعال انسان در کلام اسلامی

درباره اثرگذاری انسان در فعل خود و اینکه آیا انسان، در جایگاه فاعل، بر انجام افعال و امور خود قدرت و استطاعت دارد یا نه و اینکه آیا افعال آدمی مخلوق خود او می‌اند یا نه، به‌طور کلی در کلام اسلامی سه نظریه وجود دارد که هر یک از این نظریه‌ها در طول ادوار تاریخی طرفداران خاصی داشته است.

۱.۲. نظریه جبر محض

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

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

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

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

۲.۲. نظریه اختیار محض

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

۲.۲.۱. احتجاج عقلی و نقلی معتزله مبنی بر اینکه بنده پدیدآورنده افعال خود است

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

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

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

۴. لازمه عقیده مخالفان [اشاعره] این است که امر به معروف و نهی از منکر قبیح باشد؛ زیرا امر کردن یا به شیئی است که خود واقع می‌شود و لذا آن امر کردن قبیح است یا امر کردن به شیئی است که واقع نمی‌شود و فرد قادر به انجام آن نیست و بنابراین تکلیف مالا یطاق است که به عقیده معتزله قبیح شمرده می‌شود (همان، ۴۹۲).

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

۶. خداوند تعالی می‌فرماید: «و ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا». چه چیز مردم را از این بازداشته که چون هدایت الهی بر آنان رسد ایمان آورند (اسراء/ ۹۴). بنابراین، اگر ایمان آوردن از سوی خداوند و منوط به خواست او بود چنین سخنی بی‌معنا بود (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۶).

۷. خداوند تعالی می‌فرماید: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتْكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». چگونه به خداوند کفر می‌ورزید، درحالی که همه مرده بودید، او شما را زنده کرد، سپس شما را می‌میراند و سپس شما را زنده می‌کند و سپس به سوی او باز می‌گردید؟ (بقره/ ۲۸). خداوند با شگفتی از کفرورزیدن آنها با وجود ارزانی داشتن نعمت‌ها به آنها سؤال کرده و این خود بر اختیار آنها دلالت دارد (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۷).

۸. آیاتی از قبیل «...جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»: جزای آنچه به دست می‌آوردند (أحقاف/ ۱۴) و نیز می‌فرماید: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»: آیا پاداش نیکی کردن چیزی جز نیکی کردن است؟ (الرَّحْمَنُ/ ۶۰). بنابراین، اگر چنان نبود که ما به اختیار خودمان فعل را پدید می‌آوریم، این سخنان دروغ بود و نیز پاداش دادن به آنچه خداوند در ما پدید آورده است نیز قبیح بود (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۷).

۹. همچنین، خداوند تعالی می‌فرماید: «... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ». پس هر که بخواهد ایمان آورد و هر که بخواهد نیز کافر شود (کهف/ ۲۹). خداوند در این مورد تصمیم را به خود ما وا گذاشته و کفر و ایمان متعلق به خود ماست (ر.ک: بدوی، ۱۳۷۴: ۴۹۸).

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

۲.۲.۲. تحلیل نمونه‌هایی از ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم اختیار و آزادی مطلق

الف. نمونه اول: از تو حرکت از خدا برکت

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

ب- نمونه دوم: از ماست که بر ماست

از روزگاران کهن، همه حوادث و اتفاقات عالم را به حرکت اجرام آسمانی، بخت و اقبال، قضا و قدر و... نسبت داده‌اند. هرگاه سلطه‌جو و استعمارگری حاکم شده است آن را با باورهایی مثل «گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را» پذیرفته‌اند. از سوی دیگر، در قرآن آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱). از فحوای این ضرب‌المثل برمی‌آید که تغییر در سرنوشت فرد یا ملت، به خود ایشان وابسته است. اختیار و اراده ایشان است که ظلم و تبعیض و نابرابری را بپذیرند یا به‌تعبیر قرآن آن را تغییر دهند.

۳.۲.۲. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم اختیار و آزادی مطلق

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

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

۳.۲. نظریه کسب

نظریه کسب نظریه سومی بود که اشاعره مطرح کردند و در واقع گریزگاهی برای رهایی از اعتقاد به اختیار مطلق و توجیهی برای جبر محض بود. اشاعره از سویی معتقدند که بنده افعالی ارادی و اختیاری دارد که به واسطه آن ثواب و عقاب می‌بیند و از سوی دیگر به برهان ثابت می‌کنند که خداوند خالق و آفریدگار همه افعال آدمی است؛ باین‌وصف، ضرورتاً قائل به نظریه کسب می‌شوند که حربه کسب اگرچه ظاهراً مقامی برزخی بین اختیار مطلق و جبر مطلق دارد، نهایتاً به جبر می‌انجامد و بنابراین، این نظریه با نظریه قائلان به جبر محض هم‌سوئی دارد.

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

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

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

۱.۳.۲. احتجاج نقلی و تجربی اشاعره، مبنی بر اینکه خداوند آفریدگار همه افعال است

۱. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»: خدا آفریدگار هر چیزی است (رعد/ ۱۳) که با استناد به آیه و به دلالت عقل، آفریدن فعل بنده ممکن است (تفتازانی، ۱۳۹۲: ۱۱۳).

۲. خداوند در مقام تمدح به خالقیت خود می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ»: آیا کسی که می‌آفریند همانند کسی است که نمی‌آفریند (نحل/ ۱۶).

۳. خداوند می‌فرماید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ»: و خداوند می‌آفریند شما را و آنچه می‌کنید یعنی عمل شما را (صافات/ ۹۶) (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

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

۲.۳.۲. خداوند فعل را خلق می‌کند، بنده کسب می‌کند

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

وقتی به برهان ثابت شد که خالق همانا خدای تعالی است، و به ضرورت، قدرت بنده و اراده او (بنده) را در بعضی افعال مداخله است، مانند حرکت، برای رهایی از این تنگی، به نقض می‌پردازیم و می‌گوییم که خدای تعالی خالق همه چیز است و بنده کاسب است و تحقیق مطلب این است که صرف کردن بنده قدرت و اراده خود را برای فعل، کسب است و ایجاد کردن خدای تعالی فعل را به دنبال آن خلق. و مقدر واحد داخل در زیر دو قدرت است، لیکن به دو جهت مختلف؛ چه فعل مقدر خدای تعالی است از حیث ایجاد، و مقدر بنده است به جهت کسب (همان، ۱۱۸).

اشعری در حقیقت معنای اکتساب و کسب می‌گوید: «حقیقتاً معنای اکتساب واقع شدن فعل به قدرت حادثه و کسب برای کسی است که فعل به قدرت او وقوع یافته است» (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۴۲).

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

لرزش‌های انسان فلج و همانند آن جدا می‌کند (باقلانی، ۱۹۵۷: ۳۰۷). او در جواب مخالفان

نظریه کسب، که معتقدند انسان خالق افعال خود است و آن را کسب نمی‌کند، می‌گوید:

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

اشاعره در تبیین مسئله کسب از مفهوم استطاعت بهره می‌گیرند و قائل‌اند که استطاعت

قدرتی است که فعل بدان صورت می‌گیرد. تفتازانی گوید:

آن (استطاعت) صفتی است که خدای تعالی آن را زمان قصد اکتساب فعل، پس از سلامت اسباب و آلات می‌آفریند. پس، اگر قصد کار نیک کند، خدا قدرت فعل خیر را در او می‌آفریند و اگر قصد فعل شر بکند، خدا قدرت فعل شر را می‌آفریند، پس سزاوار نکوهش و شکنجه می‌شود و برای همین کافران را ذمّ کرد به اینکه «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ»: نمی‌توانستند بشنوند (هود/ ۲۰) (تفتازانی، ۱۳۹۳: ۱۲۰).

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

می‌کند برهان می‌آورد:

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

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

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

الف. نمونه اول: از همان دست که می‌پرورد کم می‌رویم

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

ب. نمونه دوم: ما همه شیران ولی شیر علم

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

۲.۳.۴. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم کسب و جبر محض

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

۲.۳.۵. توفیق و خذلان؛ توکل و تفویض در پرتو نظریه کسب

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

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

تفویض و توکل نیز از آموزه‌های دینی و از اصطلاحات صوفیه است که با «نظریه کسب» تطبیق پذیر است. اعتقاد به اینکه نیروی برتری به نام خدای تعالی فراسوی این عالم هست و فاعل حقیقی و مؤثر واقعی در همه وجود است و آفریدگار افعال بندگان است، می‌طلبد که بندگان همه امور خود را به او افاضه کنند و او را تکیه‌گاه و محل توکل خود قرار دهند. به عقیده صوفیه:

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

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

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

۲.۳.۱. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم توفیق

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

۲.۳.۲. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم تفویض و توکل

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

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

۴. ۲. اراده و مشیت حتمی خداوند

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

۴. ۱. خداوند اراده‌کننده وقوع همه حوادث اعم از خیر و شر و نفع و ضرر است

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

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

۱. «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ»: پروردگار تو هر چه می‌خواهد همان کند (هود/ ۱۰۷).
۲. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»: و اگر پروردگار تو می‌خواست همه کسانی که روی زمین‌اند ایمان می‌آوردند (یونس/ ۹۹).
۳. «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ»: اگر خدا می‌خواست چنین نمی‌کردند (الانعام/ ۱۳۷).

۴. و به [مخالفان] گفته می‌شود: خدای عزوجل می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ»؛ اگر خدا می‌خواست پس از آن جنگ و ستیز نمی‌کردند (بقره/ ۲۵۳) که خبر می‌دهد اگر خدا می‌خواست ستیز نکنند ستیز نمی‌کردند. خداوند می‌فرماید: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»؛ اما خداوند انجام می‌دهد آنچه را بخواهد (همان/ ۲۵۳) از جنگ و ستیز، پس چون جنگ و ستیزی اتفاق افتد، خدا خواسته است (اشعری، ۱۴۱۸: ۶۵).

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

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

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

۲.۴.۳. تحلیل نمونه‌هایی از ضرب المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم قضاوقدر حتمی

الف. نمونه اول: آنچه دلم خواست نه آن شد/ آنچه خدا خواست همان شد
این ضرب‌المثل با هرگونه آرمان‌خواهی و تغییر منافات دارد و به تبع آن هرگونه تلاش و تدبیر و همتی را از آدمی سلب می‌کند. بنابر نظر اشاعره، از آنجاکه خداوند اراده‌کننده همه افعال آدمی از طاعت و عصیان و... است، نمی‌توان چیزی را در حوزه سلطنت او تصور کرد که اراده خداوند بر آن تعلق نگرفته باشد؛ بنابراین، اراده و قضاوقدر اوست که ما را به‌هرسوی که می‌خواهد می‌کشاند و مجالی برای خرد دانا و همت والا نیست.

ب. نمونه دوم: قضاوقدر کار خود می‌کند

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

۴. ۴. ضرب المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم اراده الهی

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

۴. ۵. رضا و تسلیم

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

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

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

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

۲. ۴. ۵. ۱. ضرب المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم رضا و تسلیم

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

۳. ماهیت و خاستگاه باورهای آیین زروانی

قبل از اینکه به زمینه‌های اختیارگرایی و جبرباوری در اندیشه زروانی اشاره کنیم، لازم است مقدمه‌ای درباره ماهیت و خاستگاه باورهای آیین زروانی ذکر شود. زَنر^۷ فرقه زروانیسم را واکنشی درباره اعتقاد به ثنویت زرتشتی می‌داند:

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

زروان در متون پهلوی، علاوه بر دلالت بر زمان بودن و اساسی بودن در امر آفرینش، داور نیز به شمار می‌آید. او داور نبرد اهرمزد و اهریمن است. بنابر گزیده‌های زاد/سپرم، او اهریمن را فرمانروای نُه‌هزارساله جهان قرار می‌دهد و اهرمزد را پس از آن خدای برتر و نهایی همه هستی می‌شمارد. در واقع، بنابر متون یادشده، زروان در فوق دو جهان اهرمزد و اهریمن و در فوق دو جهان روشنی و تاریکی و داور نبردی است که سرانجام به پیروزی خدایان می‌انجامد. او آفریننده به شمار نمی‌آید، اما همه هستی به او مربوط است. او از توانایی و دانایی اهرمزد بی‌بهره است، ولی خدای بزرگ است (ر.ک: بهار، ۱۳۸۶: ۶۲). علاوه بر منابع پهلوی و سریانی در منابع دین‌مهری یونانی و رومی، که بیشتر متکی به صورت‌ها و سنگ‌نوشته‌هاست، اطلاعاتی درباره زروان بی‌کرانه به ما می‌دهد. کرونوس/ساتورن "زروان بی‌کرانه" با پیکری شگفت‌آور -سری از شیر و تنی انسانی- همان زروان، خدای زمان ایرانی، است که در شرق و غرب "بخت" خوانده می‌شد و هر دو قدرت، قدرت ایزدی ژئوس/ژوپیتر و قدرت دیوی هادس/پلوتون، مقهور او بودند. او بر منطقه البروج که مرکز گذر زمان بود

تسلط داشت. سر شیرگونه او نمادی از آتش ازلی بود. او بر همه جهان و بر چهار باد نیز فرمان می‌راند و فصل‌ها را تعیین می‌کرد، او خدای زمان و سرنوشت بود (ر.ک: همان، ۶۴).

بهار مشخصات زروان را با استناد به منابع پراکنده باقی‌مانده به این صورت بیان می‌کند:

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

۱.۳. جبرباوری (بخت) و اختیارگرایی در اندیشه زروان

اگرچه در بخش‌هایی از *اوستا* مخصوصاً «گاهان» بر اختیار آدمی تأکید شده است^۱ (ر.ک: یسنا ۳۰:۲، ۳۰:۶، ۳۱:۲، ۴۸:۴)، در باورهای زروانی، جبرگرایی جلوه پررنگ‌تری دارد. بی‌شک، اعتقاد به اینکه زمان تعیین‌کننده همه چیز است گرایش به جبر را در پی دارد، چنان‌که نام زروان با سرنوشت، بخت یا اقبال تفسیر می‌شود. بندهشن نیز زروان، دیرنخدای و تقدیر ازلی را یکی می‌گیرد (ر.ک: جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۲۴۸).

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

همچنین، در مینوی خرد در تعریف «بخت» گفته‌اند:

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

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

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

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

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

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

الف. نمونه اول: گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه/ به آب کوثر و زمزم سفید نتوان کرد
بنابر مفهوم این ضرب‌المثل و باور به "بخت" و قضاوقدر حتمی از اندیشه‌های زروانی، کسی را که از آغاز برایش تیره‌روزی و زندگی و عیش منغص مقدر کرده‌اند، نمی‌تواند با چاره‌جویی و همت و بازوی سخت، اسباب زندگی و معیشت سالم را برای خود فراهم کند، کوشش‌های او ثمری ندارد و باید سوخته بخت سیاه خود باشد. نشر این‌گونه ضرب‌المثل‌ها، در مواقعی مسکن و آرامش‌بخش خوبی در برابر ناکامی‌ها و شکست‌های شخصی افراد بوده است.

ب. نمونه دوم: دلم می‌خواهد ولی بختم نمی‌خواهد

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

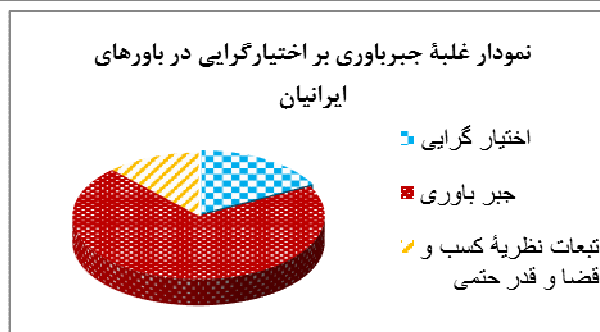
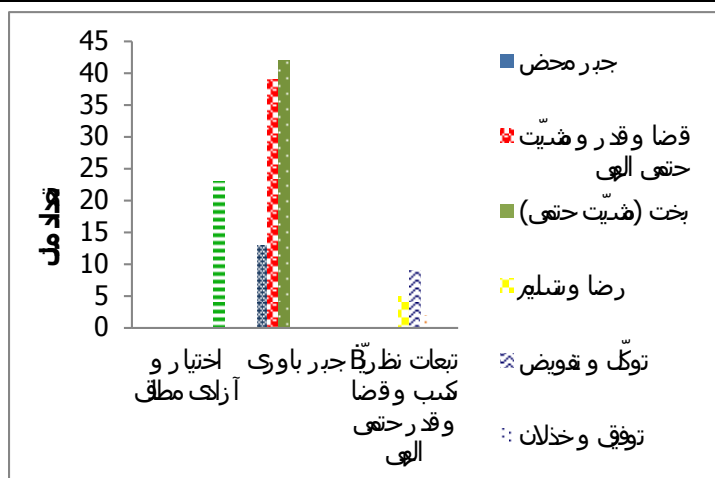
۲.۱.۳. ضرب‌المثل‌های دلالت‌کننده بر مفهوم بخت، طالع، دولت

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

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

جدول نتایج داده‌ها و نمودارها

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



۴. نتیجه‌گیری

تحلیل اندیشه‌های کلامی اختیارگرایانه معتزله و جبرباورانه اشاعره در امثال فارسی و غلبه امثال و باورهای جبرگرایانه، ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که اندیشه‌های جبرباورانه اشاعره، در طی اعصار، بر ذهنیت و فرهنگ ایرانی سیطره داشته است و علاوه بر خواص و اهل مدرسه، باورهای عامیانه مردم کوچه و بازار را تحت تأثیر قرار داده است و همواره به منزله الگوی رفتاری، کنش‌ها و رفتار ایرانیان را شکل داده است. قضاووری و جبرباوری و اعتقاد به عدم آزادی و اراده و استقلال انسان، که اشاعره در مقام لفظ و با نظریه کسب به توجیه آن برمی‌آیند، علاوه بر مسئله پرتنش کلامی، همواره برای حکومت‌ها به مثابه امری ایدئولوژیک و سیاسی مطرح بوده است که به راه‌های مختلف، از جمله ساختن نظامیه‌ها، مجالس درس و منابر وعظ و حمایت از باورها و اشعار صوفیانه، به تقویت آن می‌پرداخته‌اند. باورهایی مثل اعتقاد به جبر محض، اعتقاد به قضاوقدر و اراده حتمی خداوند و عدم استقلال انسان در سرنوشت خود و همچنین کژپنداری و کژفهمی مفاهیمی مثل توکل و تفویض، رضا و تسلیم در برابر قضای حتمی و توفیق و خذلان، تبعاتی برای تمدن ایرانی به همراه داشته است. علاوه بر این، در ایران باستان، در اندیشه زروانی، همین جبرباوری و اعتقاد به قضاوقدر حتمی غلبه داشته است که تحت عنوان باور به "بخت"، به فرهنگ اسلامی و امثال فارسی سرایت کرده است.

پی‌نوشت

1. Dominant

۲. انتخاب *داستان‌نامه بهمنیاری* به منزله منبع امثال به پیشنهاد استاد شفیع کدکنی به این جهت بوده است که بیشتر امثال این کتاب به صورت خودجوش از ذهن و زبان مردم برخاسته است.
۳. اعداد داخل پرانتز در کنار ضرب‌المثل‌ها، شماره مثل در *داستان‌نامه بهمنیاری* است.
۴. «تقدیر را نمی‌توان تغییر داد، از قوانین خلقت نمی‌توان جلوگیری کرد» (بهمنیار، ۱۳۸۱: ۱۷۵).
۵. منظور از حرف، فعل «کن» است «أَمَّا امْرُءٌ إِذَا ارَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲).
۶. منظور همان تقدیری است که خداوند در لوح محفوظ نگاشته است.

7. Zehner

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

منابع

قرآن کریم

- یسنا؛ بخشی از کتاب *اوستا* (۱۳۸۷) تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (بی تا) مقدمه *ابن خلدون*. تحقیق علی عبدالواحد الوافی. دو جلد. قاهره: دار نهضة مصر للطبع و النشر.
- اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۸) *الأبانه عن أصول الدیانة*. با حاشیه و تعلیق عبدالله محمود محمد عمر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۹۵۵) *کتاب اللّمع فی الردّ علی اهل الزّیغ و البدع*. صححه و قدّم له و علّق علیه الدكتور حموده غرابه. مطبعه مصر شرکت مساهمه مصریه.
- _____ (۱۹۸۰) *مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلّین*. عنی بتصحیحه هلموت ریتز. الطبعة الثالثة. النشرات الإسلامیه.
- باقلانی، القاضی أبی بکر بن طیب الباقلانی (۱۹۵۷) *التمهید*. عنی بتصحیحه و نشره یوسف المکارثی الیسوعی. بیروت: المکتبه الشرقیه.
- _____ (۲۰۰۰) *الإیصاف فیما یجب إعتقاده و لایجوز الجهل به*. تحقیق و تعلیق و تقدیم محمدزاهد بن الحسن الکوثری. الطبعة الثانیه. قاهره: المکتبه الأزهریه للتراث.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴) *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام (مذاهب الاسلامیین)*. ترجمه حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۶) *دیان آسیایی*. چاپ ششم. تهران: چشمه.
- بهنیاری، احمد (۱۳۸۱) *داستان نامه بهمنیاری*. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- پورعظیمی، سعید و مصطفی قهرمانی ارشد (۱۳۹۱) «پیش زمینه های استبدادپذیری در امثال فارسی». *نقد ادبی*. شماره ۲۰: ۷۳-۹۸.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۳۹۳) *عقاید نسفیه و شرح آن*. ترجمه و توضیح و تصحیح علی اصغر حلبی و همکاری مهناز صفایی. تهران: زوار.
- تفضلی، احمد (۱۳۶۴) *مینوی خرد*. چاپ دوم. مشهد: توس.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴) *آیین زرروانی*. تهران: امیرکبیر.
- جوینی، امام الحرمین (۲۰۰۹) *کتاب الإرشاد إلی قواطع الأدله فی أصول الإعتقاد*. ضبط و تحقیق الدكتور احمد عبدالرحیم السایح. المستشار توفیق علی وهبه. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴) *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*. تهران: اساطیر.
- زَنر، آر. سی (۱۳۸۸) *زروران یا معمای زرتشتی گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۳) *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ دوم. تهران: زوار.

سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی (۱۹۱۴) *اللمع فی التصوف*. قد اعنتی بنسخه و تصحیحه رنولد آلن نیکلسون. لیدن: مطبع بریل.

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

قاضی عبدالجبار (۱۹۹۶) *شرح الأصول الخمسه*. تعلیق الامام حسین بن ابی‌هاشم. حقیقه و قدم له الدكتور عبدالکریم عثمان. الطبعه الثالثه. القاهره: الناشر مکتبه وهبه.

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

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

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