

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره بیست و سوم، زمستان ۱۳۹۰: ۱۳۵-۱۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۶/۱۵

نسبت حافظ با مجبره و اشاعره

محمد مشهدی نوش‌آبادی*

چکیده

یکی از مباحث مهم درباره شعر و اندیشه حافظ، مبحث جبرگرایی است. گرچه محققان از جنبه‌های گوناگون این مسئله را مطالعه کرده‌اند؛ این موضوع نیز مانند بسیاری از موضوعات مربوط به حافظ محل مناقشه است. برخی از محققان، جبرانگاری حافظ را تأیید کرده‌اند، گرچه در اشعری‌گرایی او اتفاق ندارند؛ بیشتر آنان در این نکته تأمل کرده و اندیشه حافظ را ورای عقیده مجبره و اشاعره می‌دانند. در این مقاله ضمن طرح این‌گونه دیدگاه‌ها به این نکته توجه شده که موضوع اختلاف اشاعره و معتزله بر سر فعل ارادی انسان است و هر عقیده جبری را نمی‌توان دیدگاهی اشعری و حتی مؤمنانه تلقی کرد. سپس نگاه رندانۀ حافظ به جبر مطالعه و با شواهد متعدد از دیوان وی، نشان داده شده که حافظ این‌گونه اشعار را در جواب ملامتگرانی آورده که وی را به عشق و رندی متهم می‌کنند. سرانجام نیز دیدگاه محققانی که با این عقیده همسو هستند مطرح شده است. نتیجه پژوهش‌های مقاله نشان می‌دهد که بیشتر ابیات حافظ که ظاهری جبرگرا دارد، در مقام مجادله با ملامتگران و ناظر بر مهم‌ترین ایراد معتزله بر جبرگرایان است. بنابر این نه تنها جبری و اشعری مسلک‌بودن حافظ را اثبات نمی‌کند، بلکه دلیلی بر اختلاف فکری حافظ با آنان است.

واژه‌های کلیدی: حافظ، جبر، اشاعره، تقدیرگرایی و رندی.

مقدمه

مسئله جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مسائل مطرح شده در تاریخ اندیشه‌های کلامی است. اندیشهٔ اختیار را غیلان دمشقی و معبد جهنی برای نخستین بار در اواخر سده اول و اوایل سده دوم هجری در جامعه اسلامی طرح کردند که بر اساس آن انسان در افعال و اعمال خود راهی از پیش تعیین شده نمی‌پیماید، بلکه به اختیار خویش گام برمی‌دارد و از این‌روی در برابر آنچه می‌کند مسئول است. معتزله نیز در این باره بر نظر غیلان و معبد رفتند (بدوی، ۱۳۷۴: ۱۳۹-۱۱۷؛ میر ولی‌الدین، ۱۳۶۲: ۲۹۱). در مقابل این گروه که به آنها «قدریه» می‌گفتند جریان «مُجَبَّره» قرار داشت که قرائت دیگری از این موضوع عرضه می‌کردند. پرچمدار این عقیده جهم بن صفوان بود که در چارچوب دفاع از توحید، منکر آن بود که کسی غیر از خداوند به حقیقت کلمه فاعل و خالق فعل باشد. بر این اساس معتقد بود که انسان در افعال خود فاعل حقیقی نیست و فاعل حقیقی خداوند است (صابری، ۱۳۸۳: ۷۵-۶۵).

میراث جهم در این باره به اهل حدیث و اشاعره رسید به جز آنکه *ابوالحسن/شعری* نظریه کسب را مطرح کرد که بر اساس آن خداوند در انسان قدرتی برای انجام فعل قرار می‌دهد و این انسان است که با استناد به اراده خود و به کمک آن قدرت، فعلی را کسب می‌کند. بنابراین فعل انسان تابع اراده اوست و مسئولیت انجام آن هم متوجه وی است (بدوی، ۱۳۷۴: ۶۰۹-۶۰۲؛ صابری، ۱۳۸۳: ۷۹-۵۵ و ۲۴۸-۲۴۶؛ عبدالحی، ۱۳۶۲: ۳۲۷-۳۲۵).

همچنین صوفیه به دلیل آنکه بعضی از مقامات سلوک ایشان مانند توکل، تسلیم، قناعت و رضا غالباً مبنی بر اعتقاد به قضا و قدر بود و احیاناً فرع و نتیجه آن محسوب می‌شد در اکثر آثار خویش آن را به نحوی از انحاء مطرح کرده‌اند و اعتقاد به قضای الهی را تا حدی مبنای سلوک روحانی و بنیاد تربیت اخلاقی خویش قرار داده‌اند (همان: ۲۱۹). بر این اساس بسیاری از عرفا و صوفیان، اشعری مذهب و یا اشعری مسلک بودند؛ چون عرفا بر سر عقل و اختیار خویش قلم در کشیده‌اند (خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۴۶۷)؛ گرچه بعضی از محققان اشعری مسلک بودن عرفایی مانند مولوی را محل تردید قرار داده‌اند (همایی، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۷۷؛ مرتضوی، ۳۷۴: ۵۳۵-۵۲۶).

در واقع صوفیه به جای پرداختن به بحث‌های مفصل و استدلال‌های سفسطه‌آمیز اشاعره درباره جبر و نسبت افعال انسان به خدا و توجیه نظریه کسب، نتایج قضای الهی را پذیرفته‌اند و با صداقت به همان راهی رفته‌اند که اهل قلم می‌بایست می‌رفتند و نرفتند (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۰).

حافظ نیز که خود اهل معرفت عرفانی است و اندیشه‌های او تحت تأثیر آرای صوفیه است (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۲۳۳) از این‌گونه عقاید بر کنار نیست؛ اما نکته شایان توجه این است که نباید

عقاید حافظ را در قالب عقاید گروه و یا صنفی خاص مانند صوفیه یا اشاعره گنجانند؛ زیرا وی آزاداندیش و معترضی است که در پی تحول و تکامل فردی و اجتماعی است. مردی که می‌خواهد عالمی و آدمی از نو بسازد و خیال تسلیم شدن و انقیاد ندارد (قس: بهمنی، ۱۳۶۷: ۶۳). در واقع اشعار حافظ، وی را یک انسان آزاداندیش و معترض و در عین حال اهل معرفت و سلوک عرفانی نشان می‌دهد.

پیشینه

درباره گرایش‌های جبری حافظ، محققان فراوان سخن گفته‌اند که می‌توان نظرات آنان را به طور کلی در دو دسته مطالعه کرد: دسته اول حافظ را جبری مسلک دانسته‌اند، گرچه حتی این محققان نیز بر سر اشعری بودن حافظ اتفاق نظر ندارند. دسته دوم شباهت دیدگاه حافظ با اشاعره را امری طبیعی می‌دانند و بر این عقیده‌اند که این شباهت دلیل بر اشعری بودن وی نیست، همچنان که ممکن است اندیشه‌های وی به جز اشاعره با دیگر فرقه‌های اسلامی نیز تشابه داشته باشد. این پژوهشگران اندیشه‌های حافظ را فراتر از محدودیت‌های فرقه‌ای و مذهبی مطالعه می‌کنند. بر این اساس از آن دسته از اشعار حافظ که ظاهری جبری دارد تعبیر دیگری ارائه می‌دهند که در نقطه مقابل اندیشه اشاعره قرار دارد.

الف) مدافعان جبرگرایی حافظ

چنان‌که بیان شد برخی از محققان، به جبری بودن حافظ رأی داده و در این باره به برخی از اشعار حافظ استناد کرده‌اند؛ از جمله این محققان *جلالی نائینی* است. وی معتقد است که «در مسئله جبر و اختیار، حافظ پیرو اندیشه جبریه است و تفویض را به کلی رد می‌کند و آدمی را در امر سرنوشت خود صاحب هیچ اختیاری نمی‌داند، او به قسمت و تقدیر معتقد و با صراحت این نظر را بیان داشته است» (جلالی نائینی، ۱۳۶۷: ۷۱). وی در این باره اشعاری از دیوان حافظ را شاهد گرفته است.

محمدجواد مشکور به وضعیت مذهبی ایران در دوره حافظ، که در آن اکثریت مردم ایران و از جمله فارس سنی بودند، توجه کرده و نیز بر اساس اوضاع دینی و فرهنگی، حافظ را اشعری و جبری معرفی می‌کند. وی همچنین بر آن است که «حتی حافظ به مسئله کسب که در کلام اشاعره آمده و قدری مشکل جبر را آسان کرده معتقد نیست؛ چنان‌که می‌گوید: می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرت» (مشکور، ۱۳۶۷: ۱۳۲).

به بیان دیگر مشکور بر آن است که دیدگاه حافظ از دیدگاه اشعری که در بحث جبر راه میانه‌ای را پیشنهاد می‌کند نیز تندتر است. بر اساس دیدگاه وی حافظ گرچه جبری است اما اشعری نیست.

هروی، دیگر محقق حافظ پژوه است که اشعری بودن حافظ را انکار می‌کند؛ اما در جبری بودن حافظ تردید روا نمی‌دارد و بر آن است که «آنچه از گفته‌های حافظ بر می‌آید جای تردید نمی‌گذارد که او پیرو طریقه جبری است که مذهب اشاعره بوده است» (هروی، ۱۳۶۸: ۱۵۷-۱۵۸). با این اوصاف، وی ضمن اشاره به دیدگاه محققانی که حافظ را اشعری می‌دانند، می‌نویسد: «حقیقت اینکه، در متن [دیوان] حافظ خط ارتباطی میان او و اشعری نیافته‌ام که با جرئت بگویم حافظ پیرو ابوموسی [=ابوالحسن] اشعری است». وی در ادامه به این مسئله می‌پردازد که هر جبری نمی‌تواند الزاماً اشعری باشد (همان: ۱۵۸).

بهاء‌الدین خرمشاهی که حافظ را از اشاعره و جبرانگاری حافظ را موافق با اشعری‌گری او می‌داند (خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۲۵۲)، معتقد است جبر که از ارکان معتقدات اشاعره است در فکر و شعر حافظ جای مهمی دارد (همان: ۴۶۶)؛ اما اضافه می‌کند: «حافظ که خود ذهن و مزاج فلسفی دارد نمی‌تواند اشعری راسخ و معتقدی باشد؛ زیرا اشعری‌گری هر قدر که با عرفان وفاق دارد با فلسفه ندارد. ستیزه بزرگی که غزالی با فلسفه و فلاسفه به راه‌انداخت از همین بود. اما حافظ اندیشه‌ورز توسنی است، در برابر رنج‌های بشری و ناملایمات کار و بار جهان اعتراض‌های حماسی می‌کند» (همان: ۴۴۷-۴۴۶).

بنابراین، وی اشعری‌گری حافظ را اعتدالی و آمیخته با عناصر فلسفی - شیعی و اعتزال دانسته و اندیشه جبر را در شعر حافظ برابر با اندیشه اختیار می‌داند و در این باره شواهد فراوانی از ابیات و غزل‌های حافظ که دلالت بر اختیار دارند نشان می‌دهد (همان: ۲۶۶-۲۶۵). به هر حال چنان که از بیان خرمشاهی پیداست نمی‌توان درباره جبرگرایی و اشعری مسلکی حافظ به نتیجه قاطعی رسید؛ زیرا جبرگرایی با اختیار در شعر حافظ برابری می‌کند. در جمع‌بندی نظرات موافقان جبرگرایی حافظ باید گفت که اکثر این گروه، اشعری بودن حافظ را انکار و یا در این باره اظهار تردید کرده‌اند.

ب) نقادان جبرگرایی حافظ

روح آزاداندیش و معترض حافظ که در سراسر دیوان وی جریان دارد، اکثر محققان را بر آن داشته که جبرگرایی حافظ را انکار کنند و از عباراتی که ظاهری جبرگرا دارند تعبیر دیگری ارائه دهند. به مطالعه نظرات این محققان در این فراز و در فراز پایانی مقاله خواهیم پرداخت.

محمدعلی بامداد، از جمله این محققان، بر آن است که حافظ و تمامی عرفای اسلام، جبری، به معنی عامیانه و متداول آن نیستند، یعنی اختیار و آزادی اراده انسان را از افعال ارادی وی سلب نمی‌کند. بامداد به این نکته توجه می‌دهد که آنچه در بیان جبری حافظ آمده در تکوینیات است و مربوط به اعمال ارادی و اختیاری نیست. در حالی که جبر و اختیار درباره همین اعمال ارادی است و مسئولیت متوجه همین اعمال است (بامداد، ۱۳۶۷: ۳۳۸-۳۳۱).

از بیان بامداد نیز بر می‌آید که اشعار جبری حافظ نه تنها مربوط به جدال معتزله و اشاعره نیست، بلکه حافظ در آنچه که چالش بین این دو گروه یعنی اختیار در اعمال ارادی است، انسان را مختار دانسته و به کوشش برای کمال تشویق می‌کند که به اندیشه معتزله نزدیک‌تر است تا اشاعره.

همایون فرخ، یکی دیگر از حافظ پژوهان، معتقد است که حافظ به هیچ یک از فرقه‌های معتزله و اشاعره مؤمن نبوده، بلکه تنها پاره‌ای از نظرات و معتقدات آنها با نظر و عقاید وی هماهنگی داشته است. پس نباید تصور کرد که او در یکی از این مذاهب و یا فِرَق گام می‌زده و پیرو آنها بوده است. این مسئله بدان می‌ماند که بسیاری از اصول عقاید پیروان مذهب سنت و جماعت با پیروان تشیع هماهنگ است و این کاملاً منطقی است چون این دو از یک اصل و منشأ هستند که آن مذهب اسلام است (همایون فرخ، ۱۳۶۰: ۴۳۶-۴۳۴).

پورنامداریان، پاسخ حافظ به عیب‌جویی که وی را به رندی و بدنامی عیب می‌کند، طنزآمیز، تلخ و تحقیرآمیز دانسته و تأکید می‌کند که در بیت: «عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم/ کاین بود سرنوشت ز میراث قسمت»، می‌خوردن و عاشقی خود را کسب و اختیار خود نمی‌داند، بلکه ناشی از میراث فطرت می‌داند و این دقیقاً توجه به جنبه نفسانی انسان است و اینکه این جنبه از طبیعت انسان نیز آفریده خدا و موهبت الهی است؛ بنابراین عیب کردن آن، عیب کردن خالق است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۶). به بیان دیگر عیب‌جویی زاهد از کسانی که به عیش و برخورداری از نعمات دنیوی هم می‌پردازند یا به تعبیر شاعرانه حافظ شراب می‌نوشند، عیب‌جویی از پروردگار هم هست چون در واقع پروردگار، انسان را به این صفات آفریده است که هم بعد معنوی و هم بعد مادی داشته باشد (همان: ۲۲).

بدین ترتیب، پورنامداریان با نگاهی تازه به این موضوع می‌پردازد، بدون اینکه حواله کردن به قسمت را به اشعری یا جبری مسلک بودن حافظ ارجاع دهد. ضمن آنکه به بیان طعن‌آمیز حافظ نسبت به منتقدان خود اشاره دارد.

منوچهر مرتضوی، نویسنده کتاب مشهور مکتب حافظ، پس از طرح بحث مفصلی راجع به اشعری بودن حافظ و مولوی و نقد قرآینی که برخی درباره اشعری بودن حافظ می‌آورند، نسبت عرفا و به‌ویژه حافظ با اشعری مسلکی را این‌چنین جمع‌بندی کرده است:

روح شاعرانه حافظ ما را مجاز نمی‌دارد که شباهتی را سند معتبری برای عقیده شاعر به شمار آوریم. به بیان دیگر روح حساس و لطیف و تنوع مضامین فکری، عرفانی و حکمی و تجلیات بی پایان احوال در دیوان حافظ نمی‌تواند عقاید جزمی، کلامی و خشک معتزله یا اشاعره را برتابد.

اصولاً معتبر بودن اندیشه و احساس به مشرب اشاعره که ظاهراً جمود و عوام پسندی بیشتر داشته‌اند، بسیار دشوار می‌نماید و نمی‌توان آن را به سادگی پذیرفت؛ اما اساسی‌ترین نکته‌ای که تمایل مولانا و حافظ و غزالی را به مسلک اشعری توجیه می‌کند این است که معتزله پیرو عقل و تابع رد و قبول معیارهای منطقی و عقلانی و اشاعره موافق نقل و انتقاد و ایمان قلبی بودند (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۵۳۵-۵۲۶).

در بیان مرتضوی نیز به وجوه مشترکی که ممکن است بین دیدگاه حافظ و اشاعره وجود داشته باشد اشاره شده؛ اما اشعری بودن حافظ نفی شده است.

«افعال ارادی» موضوع اختلاف معتزله و اشاعره

چالش اصلی بین معتزله و اشاعره در بحث جبر و اختیار مربوط به حوزه عمل و افعال ارادی انسان است که فقط یکی از جنبه‌های جبر و تقدیر به حساب می‌آید و آلاً تنگناها و محدودیت‌های فراوان انسان که ناشی از جبر محتوم و غیرقابل تغییر است، امری نیست که از دید مخالفان عقل‌گرا و واقع‌بین اشاعره که به طور عمده معتزله هستند مخفی باشد. بنابراین اگر خردمندی از تنگناهای مقدر و غیر قابل تغییری که بر سرنوشت انسان سایه افکنده زبان به شکوه گشود و یا از نصیب ناچیز خود در این جهان نالان شد و حتی این نافرجامی‌ها را به بخت شوم و افلاک و ستارگان منتسب کرد، نمی‌توان او را اشعری مسلک و یا جبرگرایی معتقد به عدم اختیار انسان در انجام افعال خواند.

«این اعتراض‌ها نه فقط با عتاب و خطاب به اختر و طالع و سپهر و چرخ و فلک مطرح می‌شود، بلکه احیاناً متوجه خداوند آسمان و گرداننده سپهر و خدای فلک‌گردان هم هست و مضمون شکایت‌ها گاه رنگ بدبینی تندی به قسمتی از آثار ادبی ایران می‌دهد... از بعضی عربی‌سرایان ایران در قرون نخستین اسلامی هم نظیر این اعتراض‌ها نقل شده و در بعضی از آنها آثار الحاد و زندقه پیداست که یک قطعه معروف از *ابن روندی*، متکلم و ادیب منسوب به الحاد، که شامل اعتراض بر حرمان عاقل و کامیابی جاهل است از این مقوله است» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۳۵-۲۳۴).

در اشعار حافظ هم نمونه‌های فراوانی از این گرایش به دست می‌آید که عموماً نشان دهنده اعتراض حافظ بر اوضاع زمانه است و اینکه زمام امور به دست نادانان است و اهل هنر و دانش از آن بی بهره‌اند. جالب اینکه حتی در برخی از این اشعار بر صراحت به ابتکار عمل انسان در مقابل چرخ تأکید می‌شود، پس نمی‌توان از آنها نوعی اعتقاد اشعری به دست آورد؛ به‌ویژه آنکه از این‌گونه گرایش‌ها در انتساب حوادث به افلاک و ستارگان مورد مخالفت فقها و ائمه مسلمین است^(۱) (همان: ۲۲۱).

رویکرد ویژه حافظ به بحث تقدیر

در دیوان حافظ نوع خاصی از دیدگاه جبری طرح می‌شود که ویژگی‌ها و مشخصه‌های آن نه تنها نشانه گرایش اشعری حافظ نیست، بلکه به نوعی در برگیرنده مخالفت حافظ با دیدگاه اشعری است که قرائت غالب دوره حافظ است. بحث جبر در این‌گونه اشعار معمولاً در پاسخ به اعتراض عیب‌جویان و به نوعی رفع مسئولیت رندانان از عملی مطرح می‌شود که در نظر عیب‌جو گناه و لغزش است؛ اما همان‌گونه که محققان بیان داشته‌اند اشاعره به هیچ‌وجه از نفی مسئولیت انسان در قبال فعل خویش سخن نگفته و بلکه طرح عقیده کسب/بوالحسن/اشعری تلاشی است برای یافتن راه خروجی از تنگنای حدود اختیار انسان و چگونگی سازگاری یافتن آن با یگانگی قدرت خداوند، به گونه‌ای که نه خالق غیر از خداوند برای افعال تصور شود و نه مسئولیت انسان در برابر آنچه انجام می‌دهد از او سلب گردد (صابری، ۱۳۸۳: ۲۴۷).

بنابراین اگر شاعری در اشعار خود مکرر به بهانه اینکه در انجام فعل مختار نیست و خداوند برای او این‌گونه مقدر کرده است به توجیه اعمال خود پردازد، نمی‌توان وی را اشعری خواند. این نوع بیان نه تنها بیان اشاعره نیست بلکه بیان مخالفان آنان به‌ویژه معتزله است. در واقع بیان حافظ در حواله گناه خود به تقدیر تمسک به مهم‌ترین انتقاد معتزله در رد دعوی اشاعره و اهل حدیث مبنی بر دخالت اراده خداوند در فعل انسان است؛ زیرا معتزله بر اشاعره این ایراد را وارد می‌کنند که «اگر افعال انسان تحت اراده خداوند است و خداوند از کافر کفر خواسته باشد پس کافر در گرایش کفر و اظهار آن مطیع خدا محسوب می‌شود نه عاصی و گنهکار و در این صورت دیگر هم نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۳۳).

این‌گونه حواله کردن گناه به خداوند که در نزد کسانی مانند خیام هم سابقه دارد، به شکل بارزی در اندیشه حافظ مطرح است. در این‌گونه ابیات حافظ در مقام مجادله با رقیب جبری مسلک به مسلمات رقیب متوسل می‌شود و بیان می‌کند که بر اساس عقیده جبرگرایی اتهامی متوجه من نیست؛ زیرا خداوند برای من این‌گونه مقدر کرده است.

اما اینکه تصور شود حافظ درصدد است تا با حواله به تقدیر گناه خود را توجیه کند با شخصیت حافظ سازگار نیست؛ چون در نزد عاقلان این کار ناشی از دونهمتی و مسئولیت‌گریزی است چیزی که در مثنوی معنوی با عنوان «جبر مذموم» مورد مذمت قرار گرفته است (فروزان‌فر، ۱۳۸۰: ۲۷۱-۲۶۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۳۳).

اما به چه دلیل حافظ به این شیوه روی آورده است، فحوای بیان حافظ معلوم می‌دارد که وی برای گریز از انتقاد متشرعان و ظاهرگرایان و یا در مقام مجادله با آنان به این گرایش روی آورده است؛ زیرا نه شیوهٔ زندانه و عاشقانهٔ حافظ و نه دیدگاه‌های عارفانه و آزاداندیشانهٔ وی که با عنصر خوش باشی توأم بوده است، با دیدگاه متشرعان اشعری سازگاری داشته است. در واقع بیشتر اشعار حافظ که در آن اشاره به تقدیر می‌شود در جواب سرزنش‌گرانی است که حافظ را به رندی و عشق و مستی متهم می‌کنند. این‌گونه ابیات از ۴ عنصر خالی نیست که عبارت‌اند از:

۱. ملامتگر ۲. ملامتگری ۳. اتهام ۴. جبرگرایی

این عناصر چهارگانه با عناوین و القابی مترادف در ابیات تکرار شده است. ملامتگر با خطاب‌هایی مانند: شیخ، نصیحت‌گوی، ناصح، زاهد، زاهد خودبین، فضول، واعظ و رقیب.

ملامتگری نیز با مترادف‌هایی چون: خرده‌گیری، ملامت، نصیحت، بیهوده‌گویی، عیب‌جویی، آزار، بد گفتن و نگاه حقارت‌آمیز.

اتهاماتی که ملامتگران متوجه شاعر می‌کنند با این‌گونه الفاظ بیان شده‌اند: دردکش، خراباتی، رندی، فساد، عشق، مستی، معصیت، بدنامی.

اعتقاد به قضا و قدر نیز با مفاهیمی مانند: قضا، تقدیر، تقدیر ازلی، حکم‌خدایی، حکم سلطان ازل، اسرار غیب، مشیت و قسمت:

گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را
ای شیخ پاک‌دامن معذور دار ما را
که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
اگر از خمر بهشت است و گر از باده مست

در کوی نیک‌نامی ما را گذر ندادند
حافظ به خود نپوشید این خرقه می‌آلود
برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر
آنچه او ریخت به پیمان‌ه ما نوشیدیم

ما را خدا ز زهد و ریا بی‌نیاز کرد
برو کاین وعظ بی‌معنی مرا در سر نمی‌گیرد
دلش بس تنگ می‌بینم مگر ساغر نمی‌گیرد
برهانیم که بودیم و همان خواهد بود

حافظ مکن ملامت رندان که در ازل
سر و چشمی چنین دلکش توگویی چشم از آن برگیر
نصیحت‌گوی رندان را که با حکم قضا جنگست
حلقه پیر مغان از ازل‌م در گوش است

راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود
 کارفرمای قدر می‌کند این من چه کنم
 تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم
 من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم
 چون که تقدیر چنین بود چه تدبیر کنم
 که کار خدایی نه کاری است خرد
 قضای نوشسته نشاید سترد
 که اعتراض بر اسرار عالم غیب کند
 که آگه است که تقدیر بر سرش چه نوشت
 آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم
 که نیست معصیت و زهد بی مشیت او
 کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم
 قضای آسمان این است و دیگرگون نخواهد شد
 مگر آه سحرخیزان سوی گردون نخواهد شد
 هر آن قسمت که آنجا شد کم و افزون نخواهد شد

برو ای زاهد خود بین که به چشم من و تو
 برو ای ناصح و بر دردکشان خرده مگیر
 برق غیرت چو چنین می‌جهد از مکمن غیب
 دور شو از برم ای زاهد و بیهوده مگوی
 نیست امید صلاحی به فساد حافظ
 برو زاهدا خرده بر ما مگیر
 مرا از ازل عشق شد سرنوشت
 مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند
 مکن به نامه سیاهی ملامت من مست
 آتش مستوری و مستی که به دست من و توست
 مکن به چشم حقارت نگاه در من مست
 عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
 مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
 رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت
 مرا روز ازل کاری به جز رندی نفرمودند

در این ابیات به مجرد بیان سرزنش زاهد و متهم کردن حافظ به عشق و رندی^(۲)، حافظ حواله به تقدیر می‌کند، گویی کوتاهی و تقصیری که از نظر عیب‌جو متوجه حافظ است پاسخی جز حواله به تقدیر ندارد. در واقع حافظ برای رهایی از تنگنای اتهام عقیده عیب‌جو، به وی تذکر می‌دهد که اندر این پیکار عیب نقاش می‌کنی هشدار. گویی این آسان‌ترین و نقدترین راه برای رفع اتهام است. به علاوه بیان حافظ در بردارنده طعن به زاهد و ملامتگر و نقد دیدگاه جبرگرایانه وی است.

در این ابیات حافظ در مقام مجادله کننده‌ای است که «مسلمات» رقیب را عاملی برای محکوم کردن وی و تبرئه خود در نظر می‌گیرد و به نوعی خود را به تجاهل زده و از عقیده جبر و تقدیر به عنوان ابزاری برای خلاصی از اتهام استفاده می‌کند. بنابراین نمی‌توان از این گونه اشعار برای تأیید جبرگرایی و اشعری‌گری حافظ استفاده کرد بلکه حتی این اشعار می‌تواند طعن و تعریضی به عقاید اشاعره قلمداد شود.

نظر محققان درباره رویکرد ویژه حافظ

مبسوط‌ترین بحث‌ها درباره جبر حافظ را/ردشیر بهمنی طرح کرده است. وی پس از تقسیم جبر به خاصه و عامه بر آن است که جبر خاصه مخصوص عرفا و جبر عامه از آن عوام است. وی جبر حافظ را نیز همانند جبر مولانا جبر خواص می‌داند که مخصوص اهل معرفت است نه از نوع جبر جهمیه و اشاعره. وی در توضیح این نوع جبر به سخن هجویری، صاحب کشف‌المحجوب، استناد می‌کند که درباره جبر اهل معرفت گفته است: «به اختیار آن خواهند که اختیار کند مر اختیار حق را بر اختیار خود یعنی بدانچه حق تعالی مر ایشان را اختیار کردست از خیر و شر پسند کار باشد» (بهمنی، ۱۳۶۷: ۵۸).

اما وی با وجود این شباهت معتقد است که بین جبر مولانا و جبر حافظ تفاوتی فاحش است؛ زیرا حافظ در جامعه‌ای است که فساد و ربا، خانقاه، مسجد، عبادتگاه و بازار را فرا گرفته و تمسک به جبر در نزد وی حربه‌ای است در مبارزه با مخالفان که اکثر آنها اشعری مسلک هستند. بر این اساس حافظ آن قسمت از اعمال ارادی خود را که تحت عنوان رندی قرار دارد و اساس مکتب او را تشکیل می‌دهد در محدوده جبر مطلق قرار می‌دهد تا در مقابل ریاکاران، زورمداران و فاسقان از مکتب خود دفاع کند (همان: ۵۹).

بهمنی سرانجام نتیجه می‌گیرد: «حافظ اهل معرفت است و چون اختیار خود را در اختیار معشوق مستهلک کرده جبری مذهب است. جبر او با جبر عامه و آنچه اشاعره و قشریون می‌گویند متفاوت است. جبر او جبر خاصگان است و محدود است به آنچه که ذکر شد یعنی رندی، عشق، مهرورزی، نظر بازی، باده نوشی، مبارزه با ربا، ناآگاهی از اسرار جهان و بی‌خبری نسبت به آینده، در سایر اعمال و احوال فردی، شخص را مسئول و مختار و معترض و انقلابی می‌داند (همان: ۶۳).

در میان محققان برخی ضمن اشاره به شباهت آرای حافظ و خیام این اعتراف رندانه را شبیه به بهانه خیام در مقام مجادله با اعتراض کنندگان می‌دانند. در این باره زرین‌کوب می‌گوید: «رند گنهکار را کسی سرزنش می‌کند که نمی‌داند به آنچه علم حق، علم غیب، بر آن تعلق دارد، نه اعتراض می‌توان کرد و نه آن را تغییر می‌توان داد. می‌گوید: «مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند/ که اعتراض بر اسرار علم غیب کند» و قبل از او نیز خیام، آن‌گونه که از وی نقل کرده‌اند و با وجود تخطئه و انکار متکلمان و صوفیان روزگار خویش، بهانه آورده بود که «می‌خورند من حق ز ازل می‌دانست/ گر می‌نخورم علم خدا جهل بود» و اینجاست که پژوهنده اگر با توافق مشرب خیام و حافظ در تعدادی از مسائل -و البته نه از همه حیث- آشنا نباشد، شاید تشابه این

دو بیان را از انواع اخذ و اقتباس بشناسد، در صورتی که تشابه از مقوله وحدت تفکر است» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۳۹).

پژوهشگر دیگری نیز می‌نویسد: «انگیزه اساسی حافظ در پیش کشیدن جبرگرایی، کوشش او می‌باشد برای پاسخ دادن به ملامتگران که او را به رندی و اعتراض به علم غیب سرزنش می‌کنند، حافظ استدلال می‌نماید و گاهی در اشعارش که شاید به تعریض و کنایه، قبول ظاهری رندی و خراباتی بودن را گناه می‌داند ولی اعلام می‌دارد که این خداوند است که با مشیت خویش او را بر آن داشته است که رند و خراباتی باشد، در اشعارش می‌آورد که انسان را طوطی‌وار در پس آینه نگه داشته‌اند و تکرار کننده سخنانی است که استاد ازل می‌گوید... پس به عقیده حافظ اعتراض زاهد پرستان به زندان باده پرست وارد نیست؛ زیرا این اعتراض در واقع طغیانی می‌باشد علیه اراده و مشیت مقدر» (شریفی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۱۲۴-۱۲۳).

رستگار فسایی، محقق دیگری است که طرح بحث جبر از سوی حافظ را حربه‌ای برای مقابله با مخالفان فکری خود می‌داند. وی بر آن است که «جبر و سرنوشت محتوم و مقدر، حافظ را یاری می‌دهد تا اعتراض زاهدان و فقیهان را به اعمال خویش نتیجه اراده نیرویی فوق بشری بداند و تظاهر به فسق و فجور را بی‌محابا ادامه دهد، در حالی که در آینه کلامش تنها او خود را نمی‌نمایاند بلکه به جلوه‌گر ساختن دیگران و چهره‌های متفاوت و متضاد رفتارهای ایشان می‌پردازد. به همین طریق بخش عمده‌ای از واژگان خاص حافظ در دفاع از جبری صورت می‌گیرد که می‌تواند زبان ظاهرینان را فرو بندد. عیب‌جویان را خاموش سازد تا آنان با حکم خدایی به ستیز برنخیزند. وی جبر حافظ را نافی اراده نمی‌داند و بر آن است که «معنا و هدف جبر حافظ نفی کوشش و تلاش و ترک فضیلت‌ها و ارزش‌ها نیست، تنها زبان‌بند ریاکاران دروغ‌پرداز یا زاهدان بی‌انعطاف است؛ به همین جهت جبر حافظ با خرابات و مستوری و مستی، روی سوی خانه خمار نهادن و طوطی‌وار لب به زمزمه عشق و شراب گشودن است (۳۷).

پژوهشگر دیگری نیز استفاده حافظ از جبر در این‌گونه اشعار را به منزله سلاح برنده در مبارزه با ملامتگران تنگ‌نظر می‌داند؛ چون اگر همه چیز برای انسان مقدر شده و وی اراده‌ای ندارد، ملامت و نکوهش کار بی‌فایده‌ای است (عمادی، ۱۳۷۰: ۱۰۸-۱۰۷).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه بیان شد می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. بیشتر محققان، اشعری و مجبره بودن حافظ را نپذیرفته‌اند و کسانی نیز که در پی اثبات چنین امری بوده‌اند، نتوانسته‌اند در تقابل با اختیارگرایی اشعار حافظ به جمع‌بندی برسند.

۲. هر عقیده تقدیرگرا را نمی‌توان عقیده موافق با دیدگاه اشاعره و حتی مؤمنانه تلقی کرد؛ مانند شکوه از آسمان و انتساب تقدیر به آسمان و ستارگان؛ زیرا جدال اشاعره و معتزله در بحث جبر و اختیار بر سر فعل ارادی انسان است نه چیز دیگر.

۳. توسل حافظ به جبر، ناظر بر مهم‌ترین ایراد معتزله بر اشاعره است به این معنا که در صورت پذیرش عقیده جبر، مسئولیتی متوجه گناهکاران نخواهد بود. به بیان دیگر حافظ معمولاً در پاسخ به ملامتگری که وی را به رندی متهم می‌کند سعی دارد تا با طرح عقیده جبر که همان اعتقاد ملامتگر است خود را از اتهام برهاند- تکیه بر مسلمات رقیب.

پس بر اساس ابیات اشاره شده در این مقاله، حافظ در بحث جبر و اختیار، به معتزله نزدیک‌تر است تا به اشاعره و اهل حدیث. البته این به معنای آن نیست که حافظ معتزلی است؛ زیرا اندیشه‌های انسانی حافظ در چارچوب فرقه یا گروهی خاص جای نمی‌گیرد، چه فرقه‌های اهل سنت، چه صوفیه و چه اندیشه‌های شیعی و معتزلی. این آزاداندیشی، امری است که نمونه‌های فراوان آن هم در دیوان حافظ وجود دارد و هم محققان عموماً بر آن تأکید دارند. پس انتساب حافظ به جبرگرایی و اشعری‌گری، عقیده‌ای غیرقابل دفاع و متزلزل است، همچنان که تلاش برای تفسیر فرقه‌ای اندیشه‌های حافظ تلاشی بیهوده است.

پی‌نوشت

۱. آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند
چرخ بر هم زخم ار غیر مرادم گردد
فلک به مردم نادان دهد زمام مراد
بخت حافظ گر از این‌گونه مدد خواهد کرد
کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت
- تکیه آن به که پر این بحر معلق نکنیم
من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
تو اهل فضلی و دانش همین گناهت بس
زلف معشوقه به‌دست دگران خواهد بود
یا رب از مادر گیتی به چه طالع زادم

۲. درباره رندی- از مفاهیم کلیدی دیوان حافظ - و تقابل آن با زهد ر.ک. پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۸۸-

منابع

- بامداد، محمدعلی (۱۳۶۷) «عقیده حافظ در جبر و اختیار»؛ درباره حافظ چه می‌گویند؟، به کوشش جمشید مهرپویا، تهران، جازاده. بدوی،
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴) تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، جلد ۱، مشهد، آستان قدس رضوی.
- بهمنی، اردشیر (۱۳۶۷) «جبر حافظ»، در: کیهان فرهنگی، سال پنجم، شماره ۸، آبان.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲) بوی جان؛ مقاله‌هایی درباره شعر عرفانی فارسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲) گمشده لب دریا؛ تأملی در معنی و صورت شعر حافظ، تهران، سخن.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا (۱۳۶۷) «زندگی مولانا شمس الدین حافظ»، در: سال پنجم، شماره ۸، آبان.
- حافظ شیرازی (۱۳۶۸) دیوان، بر اساس نسخه غنی و قزوینی، تهران، عرفان.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۱) حافظ نامه، جلد ۱، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۶۷) «پیدا و پنهان زندگی حافظ»، در: کیهان فرهنگی، سال پنجم، شماره ۸، آبان.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰) از کوچه زندان؛ درباره زندگی و اندیشه حافظ، تهران، سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷)، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶) حکایت همچنان باقی، تهران، سخن.
- شریفی گلپایگانی، فرج الله (۱۳۷۸) آزاد اندیشی خیام و حافظ، تهران، رهام.
- صابری، حسین (۱۳۸۳) تاریخ فرق اسلامی، جلد ۱، تهران، سمت.
- عبدالحی، ا.ک.م (۱۳۶۲) مذهب اشعری؛ تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میرمحمد شریف، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، جلد ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- عمادی، اسداله (۱۳۷۰) جهان‌بینی و زیباشناسی حافظ، تهران، دی.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۰) شرح مثنوی شریف، جلد ۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۴) مکتب حافظ؛ مقدمه‌ای بر حافظ شناسی؛ تبریز، ستوده.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۹) «مشرّب کلامی حافظ»؛ حافظ شناسی، به کوشش سید نیاز تهرانی، جلد ۱۳، تهران، پاژنگ.
- میر ولی‌الدین (۱۳۶۲) «معتزله»، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد ۱.
- هروی، حسینعلی (۱۳۶۸) «گرایش‌های عرفانی حافظ»؛ حافظ شناسی، به کوشش سید نیاز تهرانی، جلد ۱۱، تهران، پاژنگ.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶) مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟، جلد ۱، تهران، هما.
- همایون فرخ، رکن‌الدین (۱۳۶۰) حافظ عارف؛ حافظ خراباتی، جلد ۲، تهران، خرمی.