

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال ششم، شماره سوم، پیاپی ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۱۸۲-۱۴۹

حافظ، تقدیر گرای سازگار گرا

میرسعید موسوی کریمی* - حمیده طهرانی حائری**

چکیده

بحث پیرامون نگاه فلسفی-کلامی حافظ به مقولاتی چون تقدیر ازلی، جبر، اختیار و اراده انسان، پرده‌ها و مناقشه برانگیز است. منظور از جبر و تقدیر، تحقق تخلف‌ناپذیر و از پیش تعیین شده حوادث، افعال و آینده انسان‌ها بر اثر قوانین ضروری و گریزناپذیر علت و معلول حاکم بر عالم، یا مطابق اراده پیشین و تغییرناپذیر خداوند است. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که دست کم بخشی از عوامل تعیین کننده افکار، احوال، و اعمال انسان، تحت سیطره و اراده او قرار دارند. سازگار گرایان این دو ادعا را قابل جمع و ناسازگار گرایان غیر قابل جمع می‌دانند. هدف اصلی مقاله، پژوهش پیرامون چگونگی جمع اشعار تقدیر گرایانه حافظ با اشعار اختیار محور اوست. مقاله را با مروری به تاریخ اندیشه‌های تقدیر گرایی در ایران باستان و یونان باستان شروع و بعد، چگونگی طرح آن را در مکتب‌های کلامی یهودیت- مسیحیت، و اسلام بررسی می‌کنیم. سپس، اشعار جبر گرایانه، نوع جبر گرایی، دلایل و انگیزه‌های جبر گرایانه حافظ بحث می‌شود.

واژه‌های کلیدی

حافظ، تقدیر گرایی، اختیار، سازگار گرایی، ناسازگار گرایی.

* استادیار فلسفه دانشگاه مفید (نویسنده مسئول) mmkarimi@sharif.edu

** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات htehranih@yahoo.co.uk

تاریخ پذیرش ۹۱/۱۲/۶

تاریخ وصول ۹۱/۵/۱۴

پیش درآمد

تقدیرگرایی (Fatalism) غالباً به معنای تسلیم شدن در برابر آینده گریزناپذیر تعریف شده است. اما فلاسفه از این اصطلاح چنین منظور کرده‌اند که ما اختیاری برای انجام هیچ کاری به جز آن چه آن را واقعاً انجام می‌دهیم، نداریم. از تقدیرگرایی تعبیرهای مختلفی ارائه شده است. در صورتی که اتکای آن به ضرورت قوانین متافیزیکی باشد، تقدیرگرایی متافیزیکی یا منطقی (Metaphysical Fatalism) نامیده می‌شود. اما چنان چه معنای تقدیرگرایی، تحقق تخلف‌ناپذیر و از پیش تعیین شده حوادث و افعال، مطابق خواست یا اراده خداوند باشد، از آن به تقدیرگرایی کلامی یا دینی (Theological Fatalism) تعبیر شده است (Zagzebski, 2007: 105-6).

البته باید توجه داشت تقدیرگرایی با جبرگرایی متفاوت است. بر مبنای جبرگرایی (Determinism)، به دلیل قوانین ضروری علت و معلولی، هر آن چه در آینده اتفاق می‌افتد؛ از جمله افعال انسان‌ها، توسط علل پیشین بالضروره تعیین شده‌اند، و از آن‌ها گریزی نیست. اما، تقدیرگرایان، آینده محتوم انسان‌ها را صرفاً مستند به قانون ضروری علت و معلول نمی‌دانند. بنا بر این، می‌شود گفت که تقدیرگرایی در مقایسه با جبرگرایی مقوله ای عام‌تر است (Rice, 2010).

اما، مسأله مهمی که در طول تاریخ اندیشه‌های کلامی - فلسفی با مسأله جبرگرایی و تقدیرگرایی گره خورده، این است: آیا اراده و اختیار انسان با جبر و تقدیر قابل جمع و سازگار است یا خیر؟ پاسخ ناسازگارگرایان (Incompatibilists) به این پرسش، منفی است. آنان بر این اعتقادند که باور به اختیار انسان با فرض جبر حاکم بر عالم، یا تقدیر پیشین و ازلی همه حوادث عالم توسط خداوند ناسازگار است و این دو قابل جمع نیستند. از طرف دیگر، سازگارگرایان (Compatibilists) معتقد به سازگاری بین علم پیشین الهی و اختیار انسان، و هم چنین سازگاری جبر علی و معلولی حاکم بر عالم با اراده انسان هستند. در طول تاریخ اندیشه‌ها، طرفین این نزاع کلامی - فلسفی، ادله و براهینی را له آراء خود و علیه آراء مقابل اقامه کرده‌اند.

در این مقاله، هدف نگارندگان، پژوهش پیرامون این موضوع است که اولاً: آیا حافظ شاعری تقدیرگرا و جبرگرا است یا این که اعتقادی به تقدیر پیشین و جبر حاکم بر عالم ندارد؛ ثانیاً: در صورتی که اشعار تقدیرگرایانه و جبرگرایانه حافظ غلبه چشم‌گیری بر اشعار مخالف آن داشته باشد، چگونه می‌توان آن‌ها را با اشعاری که وی در آن‌ها، باور خود را به اختیار و آزادی انسان بیان کرده

است، جمع و سازگار نمود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، مقاله با مروری اجمالی به تاریخ اندیشه‌های تقدیرگرایی در ایران باستان و یونان باستان شروع می‌شود. سپس به چگونگی طرح و بحث آن‌ها در مکتب‌های کلامی یهودی-مسیحی و مسلمانان اشاره می‌کنیم. پس از آن، به اشعار جبرگرایانه، نوع جبرگرایی، دلایل و انگیزه‌های جبرگرایانه حافظ پرداخته و نتایج چنین رویکردی را بررسی می‌کنیم. در بخش انتهایی مقاله نیز، ضمن مروری بر آراء فلسفی سازگارگرایان و ناسازگارگرایان، به این نتیجه خواهیم رسید که حافظ را می‌توان از زمره اندیشمندان معتقد به تقدیرگرایی سازگارگرایانه به شمار آورد. به عبارت دیگر، حافظ میان تقدیرگرایی و جبرگرایی، از یک طرف، و اختیار و اراده انسان‌ها، از طرف دیگر، تناقضی نمی‌بیند.

سابقه تاریخی تقدیرگرایی

اعتقاد به تقدیرگرایی سابقه‌ای بس دیرینه در میان غالب فرهنگ‌های بشری دارد. در واقع، بیشتر زبان‌های کهن عالم واجد واژه‌ای معادل برای "تقدیر" هستند. به عنوان مثال، این واژه در زبان چینی "مینگ" (Ming)، در زبان سانسکریت "دیوا" (Daiva)، در زبان یونانی "میرا" (Moirai)، و در زبان لاتین "فورتونا" (Fortuna) نامیده شده است (Zagzebski, 2007: 100). در آثار باقی‌مانده از ایران باستان نیز گفته‌های کم و بیش فراوانی درباره تقدیر آمده است. بنا به نظر برخی (جلالی، ۱۳۷۲: ۴۲)، تحت تاثیر نحله فکری «اورفئوس‌گری» در بابل که به خدای زمان و اقتدار بی‌چون و چرای او به عنوان تعیین‌کننده قضا و تقدیر حاکم بر زندگی بشر اعتقاد داشتند، ایده خدای زمان قدرتمند و جباری به نام «زُروان» توسط مغ‌های هخامنشی عرضه شد، و ارزش‌های جبری مربوط به قضا و قدر از این طریق بر مبنای اعتقادی و فرهنگی ایرانیان سایه افکند. به عنوان مثال، از مطالب فصل بیست و هفتم مینوی خرد چنین برمی‌آید که کار تقدیر شامل سه مرحله است: ۱) بخش یا قسمت؛ یعنی تعیین اولیه سهمی که بایستی به هر یک از آدمیان تعلق گیرد؛ ۲) زمانک یا لحظه، که عبارت است از لحظه‌ای که سهم مقدر به مرحله فعلیت می‌رسد؛ ۳) تصمیم نهایی، که تحقق کامل تقدیر است (رینگر، ۱۳۸۸: ۴۰-۳۹). این سه مرحله که آغاز، میانه و انجام یک پدیده واحد را نشان می‌دهند، صفات اصلی زُروان را باز می‌تابانند. در واقع، زُروان خاستگاه و منشاء عالم وجود و لذا تعیین‌کننده نهایی جهت‌گیری و سرورت همه چیز در کائنات است (جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۲۳۴). به عبارت دیگر، زُروان همان تقدیر است که سرنوشت،

حیات و مرگ همه چیز، از جمله آدمیان، را رقم زده است (باقری، ۱۳۸۵: ۲۵۲). در ادبیات زرتشتی نیز زمان بیکرانه را زروان می‌خوانند (بهار، ۱۳۶۳: ۱۱) و همین نشان می‌دهد که او در زمره ایزدانی به شمار می‌آید که با سپهر، جو و تقدیر پیوند داشته‌اند (رینگرن، ۱۳۸۸: ۴-۵۳).

در بخش‌های متعددی از مهابهارات و برخی دیگر از آثار ادبی هند نیز اعتقاد به تقدیر بیان شده است: [همه مخلوقات] بازیچه‌های دست زمانند؛ [زمان] به میل خود آن‌ها را به این سو و آن سو می‌اندازد... چه کسی می‌تواند به مدد خرد از حکم تقدیر (Daiva) سرپیچد؟ هیچ کس نمی‌تواند از راهی که سرنوشت (Vidhātār) پیش‌روی او قرارداده است پای بیرون گذارد (رینگرن، ۱۳۸۸: ۶۲).

در تراژدی‌های یونان باستان نیز آدمیان غالباً به صورت مخلوقات عاجزی ترسیم می‌شوند که سرنوشتشان توسط تقدیر به شکلی محتوم رقم خورده است. در آثار آشیلوس (Aeschylus)، هم چون «پرومته در زنجیر» که خدایان و انسان‌ها با یکدیگر در جدالند، چنین آمده که همگی تسلیم اراده تقدیر هستند.^۱ قهرمانان داستان‌ها و نمایش‌نامه‌های سوفوکل،^۲ چون «اودیپ شهریار» و «آنتیگون» هم، آن‌چنان تحت تاثیر زنجیره محتومی از حوادث گذشته هستند که اراده آن‌ها در نهایت، تأثیر چندانی در سرنوشتشان ندارد. آن‌ها در واقع بازیچه تقدیر کور، بی‌رحم و محتومی هستند که حتی تمایلات اخلاقی را نیز به بازی می‌گیرد.^۳ در حماسه منظوم ایلیاد، هومر حتی خدایانی چون زئوس را اسیر دست تقدیر می‌داند؛ چرا که آن‌ها آینده را خلق نمی‌کنند، هر چند از آن آگاهند.^۴

از نظر دو فیلسوف یونان باستان، سقراط و افلاطون (۱۹۹۷)،^۵ اراده انسان تحت تاثیر خرد اوست. البته این دیدگاه لزوماً به تقدیرگرایی منجر نمی‌شود و حتی ارسطو، بنا به تفسیری مشهور، برهانی بر علیه جبرگرایی اقامه کرده است (Aristotle, 2009: 241-44). اما جهان مکانیکی و بی‌روح دموکریت که وی عالم و هر چه در آن است را برآمده از چگونگی کنش و واکنش ذرات اتمی می‌داند، بالاچاره به حاکمیت نه تنها جبرگرایی؛ بلکه تقدیرگرایی بر اعمال انسان منجر می‌شود (Russell, 1996: 73). از نگاه رواقیون (Stoics) نیز جهان، زنجیره‌ای قطعی و ضروری از علل و معلولات است. بنا بر این، طبیعت و قوانینش تخلف‌ناپذیرند. از نگاه آنان تقدیر، لایه زیرین چنین زنجیره‌ای است (Baltzly, 2010).

سیسرون (Cicero) خطیب و فیلسوف رم باستان نیز تأکید داشت که خدایان می‌توانند آینده را ببینند. بنا بر این، آینده باید قطعی، از پیش تعیین شده، و در نتیجه ضروری باشد (Long & Sedley, 1987: 55L).

تقدیرگرایی، یهودیت و مسیحیت

با ظهور یهودیت و مسیحیت، دیدگاه کفّاری که معتقد بودند همهٔ افعال انسان‌ها و خداوند تحت تأثیر قوانینی تخلّف‌ناپذیر هستند، به چالش کشیده شد. توماس کاهیل (Cahill, 1998) ادعا می‌کند که سهم منحصر به فرد یهودیت در تمدن غربی نجات دادن غربی‌ها از باور قدیمی دُوری و تقدیری بودن زمان و جایگزینی آن، با باور به خطی بودن تاریخ با پایانی خوش است. هرچند این ادعا کمی اغراق آمیز به نظر می‌رسد؛ اما این نیز قابل انکار نیست که از دیدگاه یهودیان و مسیحیان سنتی، خداوند موجودی است، مختار و نامحدود که هر چه را اراده کند، می‌تواند انجام دهد. بعلاوه، انسان‌ها نیز می‌توانند با اراده و اختیار خود، آینده‌شان را رقم بزنند. بنا بر این، یهودیان و آباء نخستین مسیحیت با تقدیرگرایی به مخالفت پرداختند.^۶

اما از طرف دیگر، فرض وجود خداوندی که عالم و قادر متعال است و با علم خطاناپذیر پیشین خود همهٔ حوادث حال و آیندهٔ جهان را می‌داند، مشکل تازه‌ای در برابر یهودیان و مسیحیان قرار داد. آن‌ها بر این باور بودند که انسان‌ها آزاد و مسئول آفریده شده‌اند. اما سوال این بود که چگونه می‌توان اراده و اختیار انسان را با علم پیشین خداوند و سیطرهٔ ارادهٔ او بر همهٔ حوادث عالم سازگار کرد؟ (Zagzebski, 2007: 109-110).

بعلاوه، اگر چنین سازگاری ممکن نباشد و انسان‌ها مجبور و مقدر به انجام اعمال از پیش تعیین شده باشند، ثواب و عقاب چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ نتیجه این که در الهیات یهودی و مسیحی مشکل فلسفی قدیمی تقدیرگرایی به مسألهٔ کلامی چگونگی سازگاری تقدیر الهی و علم پیشین او با اختیار بشر تبدیل شد. به نظر می‌رسد این مسأله، که عنوان دیگر آن مسألهٔ «جبر و اختیار» است، از قدیمی‌ترین بحث‌های کلامی باشد.

تقدیرگرایی در کلام اسلامی

معضل جبر و اختیار در واقع از اولین مسائلی بود که در جامعهٔ علمی مسلمانان طرح شد (مطهری، ۱۳۹۶/۲۵۳۵.ق: ۱۱). مسلمانان به پیروی از آیات قرآن و سنن نبوی و علوی بر این باورند که خداوند، عالم مطلق، قادر مطلق و مختار مطلق است، و هرچه را اراده کند به طرفهٔ العینی محقق می‌شود. از طرف دیگر، همهٔ حوادث گذشته و حال و آینده در لوح محفوظ الهی ثبت و ضبط و بر مبنای ارادهٔ تخلّف

ناپذیر خداوند حتمی و مقدر گشته‌اند. پس چگونه می‌توان در چنین عالم از پیش تعیین شده‌ای انسان را موجودی مختار که مسئول عواقب اعمال خیر و شر خود است، دانست؟ اگر سرنوشت ما از پیش تعیین شده است، آیا هیچ دلیل عقلانی و انگیزه خردمندانه‌ای برای تلاش و کوشش جهت تغییر سرنوشت و اصلاح امور باقی می‌ماند؟ یا در این میان، آیا انسان هم‌چنان می‌تواند امیدوار باشد که فلک را سقف بشکافد و طرحی نو دراندازد؟

از طرف دیگر، مسأله جبر و اختیار بحث از عدل الهی را به میان آورد؛ زیرا به نظر می‌رسد، رابطه مستقیمی میان اختیار و عدل، و هم چنین جبر و نفی عدل وجود دارد. به عبارت دیگر، تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه تنها برای انسان مختار، معنی پیدا می‌کند. انسان مجبور چون مسئول عمل خود نیست، پاسخگوی عواقب آن نیز نخواهد بود. پس، پاداش و مجازات اعمال نیز نخواهد داشت؛ مگر این که رابطه بین عمل مبتنی بر اراده، از یک طرف، و ثواب و عقاب، از طرف دیگر، را کاملاً منکر شویم. در هر حال، متناسب با پاسخ‌های داده شده به این سؤالات، در طول تاریخ کلام و فلسفه اسلامی سه مکتب اصلی به وجود آمد: ^۷ مکتب اشعری، مکتب اعتزال و مکتب شیعه. ^۸

مکتب اشعری و اشاعره

اشاعره که معتزله آن‌ها را «مجبیره» می‌نامیدند، پیروان متکلم معروف ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (۲۳۴-۲۶۰ هجری) بودند که خود زمانی از اصحاب اعتزال بود، و سپس در آغاز قرن چهارم از آن‌ها گسست. ^۹ از میان تربیت‌یافتگان مکتب اشعری ابوبکر باقلانی (۴۰۳.ه.ق) و قاضی عبدالجبار (۴۱۵.ه.ق) از همه مشهورترند. عالمانی همچون ابن فورک (۴۰۰.ه.ق)، خطیب بغدادی (۴۶۳.ه.ق)، امام الحرمین جوینی (۴۷۸.ه.ق)، و امام محمد غزالی (۵۰۵.ه.ق) بیشترین نقش را در گسترش مذهب اشعری بر عهده داشتند. اشاعره صفات خداوند از قبیل علم، قدرت یا حیات را حقایقی زائد بر ذات او و مغایر با آن و مانند ذات، قدیم می‌دانستند. آن‌ها چون به «عقل مستقل» یا به عبارت دیگر، «مستقلات عقلیه» اعتقاد نداشتند، بر این باور بودند که مفاهیمی چون عدل، عدالت، اختیار، تقدیر و نظایر آن همه باید از لسان شرع اخذ شوند و در این مسائل باید تابع سنت اسلامی بود. از این رو، آن‌ها را اهل سنت یا اهل حدیث نیز خوانده‌اند.

بنا به نظر اشاعره، آن چه خداوند می‌کند، حکمت است، نه این که آن چه حکمت است، خداوند

انجام می‌دهد. بنا بر این، استناد افعال خداوند به یک سلسله مصلحت‌ها نادرست است. هم مخلوقات و هم مصلحت‌ها آفریده خداوند متعال هستند و لازم نیست رابطه‌ای تکوینی و ذاتی و علی و معلولی میان اشیاء و مصلحت‌های آن‌ها وجود داشته باشد. چون همه قوانین، مخلوق و محکوم خداوندند و او حاکم مطلق است، برای فعل حق نمی‌توان قانونی فرض کرد و آن را حاکم بر او و فعل او قرار داد. چنین کاری در واقع نوعی تعیین تکلیف و تحدید و تقیید مشیت و اراده برای ذات حق محسوب می‌گردد که مطابق نظر اشاعره مردود است (مطهری، ۱۳۹۶/۲۵۳۵:ق: ۱۲ و ۱۶).

بر همین قیاس، معنی عادل بودن ذات حق، پیروی او از قوانین عدل، مستقل از خواست و فرمان خودش، نیست؛ بل این خود اوست که منشاء عدل است. پس آن چه او کند عدل است: "آن چه آن خسرو کند شیرین بود." در واقع، عقل بشری از درک حکمت بالغه الهی قاصر است و آدمیزاد در برابر عذاب یا پاداش مالک‌الملکی که خداست، مملوکی است که حق چون و چرا ندارد.

بعلاوه، اشعری (۱۳۸۶: ۲۰) با استناد به آیه شریفه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^{۱۰} مدعی بود که تمام افعال انسان‌ها را خدا آفریده است، و بندگان نمی‌توانند چیزی را بیافرینند، در حالی که خود، آفریده شده هستند، چنان که می‌فرماید: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ»^{۱۱} بنا بر این، افعال شر بندگان نیز مطابق اراده خداوند است: آفریننده‌ای جز خدا نیست و گناهان بندگان را خدا می‌آفریند و کارهای بندگان، آفریده اوست و هیچ چیزی را بنده‌ای نمی‌تواند بیافریند (اشعری ۱۴۰۰/ق: ۱۹۸۰، ج ۱: ۳۲۱). چرا که در غیر این صورت، در قلمرو قدرت خدا افعالی خلاف اراده او واقع خواهد شد، که این با اصل توحید در خالقیّت منافات دارد، و لذا امری باطل است (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۸۳).

لازمه چنین باورهایی در مورد ذات و صفات خداوند و هم چنین مقولاتی چون عدل و خیر، این بود که اشاعره منکر اختیار انسان شدند. آن‌ها آدمی را موجودی مجبور و مضطر پنداشتند که اسیر تقدیر از پیش تعیین شده خداوند است. از نظر اشاعره، همه امور، اعم از تکوینی یا ارادی، زاده مشیت الهی است. آن‌ها استدلال می‌کردند که مختار بودن انسان با مشیت و قدرت الهی، و قضا و قدر او و ثبت همه سرنوشت‌ها در لوح محفوظ ناسازگار است. پس انسان «فاعل مختار» نیست؛ بلکه «فاعل موجب» است. به عنوان مثال، جهم بن صفوان، بنیانگذار فرقه جهمیه، می‌گوید: آدمی بر هیچ چیز 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... افعال جمله جبر است. و چون جبر ثابت شد، تکلیف نیز جبر باشد (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۲-۱۱۱).

اما جبرگرایی اشعری پیامد غیر قابل قبولی دارد: اگر آفریننده افعال انسان‌ها، خداوندست و قدرت بشر در آن کوچک‌ترین تأثیری ندارد پس چرا انسان‌ها مسئول کارهای زشت و زیبای خود، و مستوجب کیفر و پاداش باشند؟ برای گریز از چنین تنگنایی، ابوالحسن اشعری نظریه کسب یا اکتساب را ارائه کرد (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۹۸). اصطلاح «کسب»، از قرآن اخذ شده است، آن جا که می‌فرماید: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^{۱۲} به گفته اشعری (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م، ج ۱: ۵۳۲)، «معنای اکتساب و کسب کردن، وقوع فعل، همراه و هم زمان با قوه حادث است. پس کسب کننده فعل کسی است که فعل، همراه قدرت در او ایجاد شده است.» بنا بر این نظریه، افعال بشر، هم به خداوند متعال منسوب است و هم به بشر. با این تفاوت که خدا، که قدرتش موثر و قدیم است، خالق افعال، و بشر، که قدرتش ناموثر و حادث است، «کاسب» آن است؛ یعنی فعل همراه با قدرت انجام آن در او ایجاد شده است.^{۱۳} برای مثال، هم‌زمان با سخن گفتن فردی، خداوند، سخن گفتن و قدرت حادثی را در او ایجاد می‌کند تا وی احساس کند که فعل را آزادانه و به اختیار خویش انجام داده است. بنا بر این، بر خلاف نظر معتزله، لازم نیست که آدمی قدرت اطاعت و عدم اطاعت از حکمی را در لحظه پیش از عمل داشته باشد؛ بلکه کافی است که قدرتی که آفریده خداست، فقط در وقت عمل و برای انجام دادن کاری وجود داشته باشد. بنا بر این نظریه، پاداش و کیفر و مسئولیت، زائیده خالق بودن خدا نیست، بلکه ناشی از «کاسب» بودن انسان است.

خلاصه این که ذیل نظریه کسب، اشاعره حتی افعال اختیاری انسان را هم به خداوند نسبت می‌دادند و بر این باور بودند که «افعال اختیاری بندگان، واقع در تحت قدرت الهی است، نه قدرت خود آن‌ها و عاده الله چنین جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری ایجاد کند که هرگاه مانعی بر سر راهش نباشد، آن فعل را مقارن با آن قدرت و اختیار پدید آورد. لذا فعل بنده از نظر ابداع و احداث، مخلوق خداوند و از نظر کسب، وابسته به بنده است و مراد از کسب همانا هم‌زمان بودن فعل بنده با قدرت و اراده الهی است، به نحوی که بنده فقط محل دریافت فعل است و در ایجاد آن مداخلیتی ندارد (ایجی، ۱۲۸۶ق: ۵۱۵، به نقل از خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۹۱۸). چندان مایه تعجب نیست که بسیاری از منتقدان حتی سنی مذهب اشعری، مانند ماتریدیان، نظریه کسب را گریزگاه نامناسبی برای فرار از مشکل جبر دانسته‌اند. شیخ عبدالوهاب شعرانی (۱۳۵۹: ۱۳۵)، از بزرگان حدیث و علم کلام در قرن دهم، بصراحت می‌گوید: «نظریه کسب هیچ تفاوتی با عقیده جبر ندارد».

معتزله و اصحاب اعتزال

معتزله پیروان ابوحنیفه واصل بن عطاء ایرانی (۵۱۸۰ه.ق)، از شاگردان حسن بصری، بودند که در آغاز قرن دوم هجری در بصره ظهور کردند. مهمترین بنیانگذاران موضع کلامی معتزله چهار تن بودند: معمر ابن عباد سلمی (رئیس فرقه معمربه، ۲۲۰ه.ق)، ابوالهذیل علاف (۲۳۵ه.ق) و ابراهیم بن سیار معروف به نظام (۲۳۱ه.ق) در بصره، و ابوسهل بشر بن معتمر (۲۱۰ه.ق) در بغداد. (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۷۵) از دیگر بزرگان معتزله می‌توان از محمد اسکافی (۲۴۰ه.ق)، جاحظ معتزلی (۲۵۵ه.ق)، ابوعلی جبائی (۳۰۳ه.ق)، و قاضی عبدالجبار (۴۱۴ه.ق) نام برد.

معتزله عقیده اشاعره در باب زیادتی صفات باری تعالی بر ذات او را مستلزم اعتقاد به تعدد قدیم‌هایی در کنار ذات خدا دانستند؛ یعنی بنا بر نظر معتزله، دیدگاه اشاعره مستلزم آن بود که به عدد صفات باری تعالی، باید خدا وجود داشته باشد، و این نوعی شرک است. بعلاوه، معتزله که آن‌ها را عدلیه نیز خوانده‌اند، طرفدار اختیار آدمی، معلل بودن افعال خداوند به اغراض خاص حکیمانه، عدل او و عقلی و مستقل بودن معیار حسن و قبح شدند. بنا بر این، خداوند در صورتی عادل است که اراده خود را مطابق با چنان معیارهای مستقلی به منصفه ظهور برساند. پس اگر خداوند، به عنوان مثال، به نیکوکاران کیفر می‌داد، عادل نبود. البته، چون پروردگار، خیر مطلق و حکیم مطلق و عادل مطلق است کارهای خود را مطابق با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد.

معتزله که به سبب حدیث مجعول «القدریه مجوس هذه الامه» از انتساب نام «قدریه» به خود سخت پروا داشتند، انسان را مختار می‌دانستند، و به وی نسبت «صدور و ایجاد» اعمال می‌دادند. البته آن‌ها افعال اضطراری آدمی، چون لرزش غیر ارادی بدن، را مخلوق خداوند می‌دانستند، که بنده را در ایجاد آن‌ها قدرتی نیست و بنا بر این، ثواب و عقابی هم ندارد (حنالفاخوری و خلیل‌الجبر، ۱۳۷۷: ۱۲۲)؛ اما در مورد اعمال اختیاری بر این باور بودند که بشر، خالق افعال خود و آزاد است. بدین جهت انسان استحقاق مدح و ذم، و ثواب و عقاب را پیدا می‌کند.

در نگاه معتزله اختیار و آزادی انسان مساوی با تفویض است؛ یعنی واگذاشته شدن انسان به خود و بی اثر بودن مشیت الهی از تأثیر. به گفته ملاعبدالرزاق لاهیجی (۱۳۶۴: ۲۲۵) «معتزله» گویند: فعل ما مفوض به ماست بی‌مدخلیتی از غیر. بنا بر این، آزادی انسان، مطلق است، و خداوند نقشی در افعال بندگانش ندارد. زیرا مداخله دائمی خداوند در اعمال بندگان خود، فرستادن پیغمبران و کتب آسمانی

برای هدایت مردم و تشریح موازین و احکام عبادی را اموری زائد می‌سازد. در این صورت، ثواب و گناه، و لذا جزا و عقاب نیز معنایی نخواهد داشت.

معتزله، هم‌چون اشاعره، به تعدادی از آیات قرآن و احادیث نبوی جهت توجیه دیدگاه خود دست یازیدند. برخی، انواع این قبیل آیات را ده گروه دانسته‌اند (مصفا، بی تا: ۵۲-۴۹). این آیات،^{۱۴} بیانگر قدرت انسان بر فعل، مدح مومن و ذم کافر، وعده ثواب برای طاعت و عقاب برای معصیت، و ندامت کفار و گناه کاران و درخواست ایشان از خداوند برای بازگشت به جهان است تا جبران زیان کاری‌های خود را بنمایند. بنا بر این، همگی آن‌ها حاکی از فاعل و مختار بودن انسان است.

مکتب شیعه

پاسخ مکتب شیعه امامیه به مشکل جبر و اختیار، به عنوان یکی از فروع مسأله عدل الهی، با پاسخ معتزله و اشاعره متفاوت است. از نظر باورمندان به مکتب تشیع، هر دو رویکرد جبرگرایی اشاعره و تفویض‌گرایی معتزله لوازم و نتایج غیر قابل قبولی دارند. به عنوان مثال، معلوم نیست چگونه می‌توان جبرگرایی را با مسئولیت آدمی در قبال اعمالش جمع کرد. بنا به حدیثی، در جریان جنگ صفین، امام علی (ع) در رد نظریه سؤال‌کننده‌ای که تصور کرده بود، حرکت امام به سوی شام بنا به قضا و قدر الهی حتمی بوده است، فرمود: ای وای، تو گویی پنداشته‌ای که قضا و قدر الهی انعطاف‌ناپذیر و جزمی است و سرنوشت انسان‌ها محکوم به چنین جبری است. اگر چنین باشد، بر نظام پاداش و کیفر، مهر بطلان می‌خورد و وعده و وعید یکسره ساقط می‌شود. بی‌گمان خدای سبحان بندگانش را در حال اختیار فرمان داده است (معادخواه، ۱۳۷۹: ۴۰۷). از طرف دیگر، تفویض و واگذاری امور به طور مطلق به انسان‌ها، آن‌گونه که معتزله می‌گویند، این نتیجه غیر قابل قبول را به بار می‌آورد که اختیار آدمی مستلزم استقلال در فاعلیت و نوعی خداگونگی و سلب اختیار از ذات حق است.

در تقابل با دو دیدگاه مذکور، و با استناد به حدیثی از امام جعفر صادق (ع)، که فرمود لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین، اختیار و آزادی در مذهب شیعه حد وسطی است، میان جبر اشعری و تفویض معتزلی. به فرموده امیرالمومنین (ع)، لا تقولوا وکلهم الله أنفسهم، فتوهنوا و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه ولكن قولوا لخیر بتوفیق الله والشر بخذلان الله وکل سابق فی علم الله.^{۱۵} بنا بر این دیدگاه، عمل آدمی زاییده نیروی حیاتی و اراده و قدرت و علم خود اوست. از طرف دیگر، از آن جا

که خداوند علت العلل همه حوادث و پدیده‌ها است، از طریق همین واسطه، استناد عمل به خداوند نیز جایز است. به دیگر سخن، بندگان هر چند در افکار و اعمال خود مختارند؛ اما در فاعلیت خود، در نهایت، قائم به ذات حق و عنایت اویند.

بنابراین، از دیدگاه شیعه، افعال صادر شده از آدمی، هم فعل او و هم فعل خداوند است؛ یعنی فاعلیت خداوند، سببی و فاعلیت انسان، مباحثی است. این دو فاعلیت البته در طول هم هستند. به گفته خواجه نصیرالدین طوسی، اراده عبد علت قریبه فعل است و اراده حق علت بعیده وی... و حق آن است که فعل موقوف به مجموع دو اراده است (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۳۵ و ۶۶). در واقع، با استناد به حدیثی از امام جعفر صادق (ع)، که فرمود، *أَبِي اللَّهِ أَنْ يَجْرِي الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا*، شیعه بر این باور بود که مشیت الهی بر این تعلق گرفته که چیزی را پدید نیاورد، مگر از طریق اسباب آن و برای هر چیز، سببی است. (کلینی، ۱۳۷۰: ۶۶/۲) آیاتی از قرآن نیز این باور را تأیید می‌کردند؛ از جمله، *وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ؛^{۱۶} يَا دَرِ الْأَيْهَ دَيْكِرَ مِي فَرْمَايِد: أَوْلَمَ يَرَوُا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ.*^{۱۷}

چگونگی جمع بین فاعلیت خالق و فاعلیت مخلوق را مرحوم طباطبائی (۱۳۶۳: ۱۶/۸-۹۷) با تفکیک بین اختیار تکوینی و اختیار تشریحی توضیح داده است. از نظر وی، بدون شک، انسان نسبت به کارهایی که از روی علم و اراده انجام می‌دهد، اختیار تکوینی دارد. هر چند این اختیار، مطلق نیست؛ زیرا اسباب و علل خارجی و در رأس آن‌ها خدای سبحان که خارج از اختیار آدمی هستند، در محقق شدن افعال اختیاری وی دخالت دارند. از سویی دیگر، انسان مختار است به اختیار تشریحی؛ یعنی این که کاری را انجام دهد و یا ترک کند. این اختیار، سرچشمه مدح و ذم انسان است. بنا بر این، انسان نسبت به اعمال خویش آزاد است؛ اما در مقابل امر و نهی تشریحی خدای سبحان که مالک مطلق ذات و افعال او، هم به ملک تکوینی و هم به ملک تشریحی، است، حق هیچ‌گونه تخلفی ندارد: «مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...»^{۱۸} خلاصه این که، مجموع مقدورات و افعال ارادی انسان، مقذور و فعل ارادی خدا نیز هست. در واقع، اراده حق بر این تعلق گرفته است که انسان فاعل مختار و آزاد باشد، و مطابق اراده و اختیار خود، افعالش را انجام دهد.

حافظ، جبرگرایی و تقدیرگرایی

مشهور است که حافظ از نظر کلامی اشعری مسلک بوده است (رهبری، ۱۳۸۳: ۵۹)، به گونه‌ای که

شاید بتوان گفت جبر گرایی یکی از پایه‌های بنیادین هستی‌شناسی حافظ است. بنابراین، جای شگفتی نیست که گرایش به جبر گرایی و تقدیر گرایی در اشعار حافظ بسیار بارز و پررنگ باشد. آن گونه که ابوالفضل مصفاً (بی تا: ۶۱-۴۸) ادعا کرده است بیش از صد و بیست بیت در دیوان خواجه می‌توان یافت که در آن‌ها نفی اختیار بوضوح دیده می‌شود. البته کلمه "جبر" به معنای فلسفی آن در اشعار خواجه نیامده، و فقط یک بار در معنی لغوی خود یعنی شکسته را بستن و حال کسی را نیکو کردن آمده است:^{۱۹}

بسا شکست که با افسر شهی آورد
به جبر خاطر ما کوش کاین کلاه نمود
اما از طرف دیگر، شاعر، انبوه کلماتی چون داده، تقدیر، قسمت ازلی، قضای آسمانی، قضا، صبغه الله، توکل، قلم صنع، بخشش ازل، نصیب ازل، حکم ازل، دایره قسمت، سابقه پیشین، حکم خدایی، حکم آسمان، قسمت، دیوان قسمت، مشرب قسمت، میراث فطرت، فیض ازل، خواسته کردگار و نظایر آن را بفرآوانی در اشعار خود به کار برده است تا نگاه جبر گرایانه خود و تسلیم در برابر تقدیر را بیان کند. به عبارت دیگر، بنا به نظر برخی (در گاهی، ۱۳۷۳: ۱۷۴)، حجم اشعار اختیار گرایانه حافظ "در برابر آنچه که او در حمایت از اصالت جبر آورده است به قدری اندک و ناچیز است که تردیدی نمی‌گذارد که وی از حامیان تر جبر بوده و برای انسان هیچ گونه قدرت یا اختیاری حتی در تغییر دادن کوچکترین موارد نامطلوب زندگی باور نمی‌داشته است. از جمله اشعاری که حافظ در آن‌ها اختیار را با صراحت نفی می‌کند، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

چگونه شاد شود اندرون غمگینم	به اختیار که از اختیار بیرون است
که آگهست که تقدیر بر سرش چه نوشت	مکن به نامه سیاهی ملامت من مست
چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم	نیست امید صلاحی ز فساد حافظ
کاین چنین رفتست در عهد ازل تقدیر ما	در خرابات طریقت ما بهم منزل شویم
بیرون ز کفایت تو کاری دگر است	من جهد همی کنم قضا می‌گوید
تو چه دانی قلم صنع به نامت چه نوشت	بر عمل تکیه مکن خواجه که از روز ازل
جمله را چون گوی گردان کرده چوگان ازل	اختیار ما چه سنجد پیش تقدیر الله

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست	که نیست معصیت و زهد بی مشیت او
سیر سپهر و دور قمر را چه اختیار	در گردشند بر حسب اختیار دوست
عاشقان را بر سر خود حکم نیست	هرچه فرمان تو باشد آن کنند

نوع جبرگرایی حافظ

چنین به نظر می‌رسد که بایسته است مفهوم جبر، هم چون تمامی مفاهیم و واژه‌های نمادین در شعر حافظ، در پرتو جهان بینی خاص او تحلیل شود. بنا به نظر علی دشتی (۲۵۳۷: ۱۴۰)، حافظ از لحاظ فلسفی جبرگراست. البته دشتی توضیح نمی‌دهد که مقصود او از جبرگرایی فلسفی چیست و تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که همان طور که آدمی درست شده به دنیا می‌آید، یعنی وی را در مشخصات خود دستی نیست، روح وی نیز چنین است. (دشتی، ۲۵۳۷: ۱۴۰). اما فرضیه‌ای که دشتی برای نشان دادن صحّت ادعای خود به آن تمسک می‌جوید، بسیار مناقشه‌برانگیز است. وی مدعی است که روح یا نحوه تفکر و بینش انسانی کیفیتی است از ساختمان جسمی وی، و تغییر آن دشوار (دشتی، ۲۵۳۷: ۱۴۰). این دیدگاه، که نوعی فیزیکالیسم خام در مورد رابطه ذهن-بدن است،^{۲۰} حتی در دوران امروز نیز، که زمانه سیطره دیدگاه‌ها و آراء ماتریالیستی است، مناقشه‌برانگیز است؛ اما در کمال شگفتی، دشتی دیدگاه ماده‌گرایانه‌ای را به حافظ نسبت می‌دهد که فرسنگ‌ها از فرهنگ حافظ و زمانه وی دور است.

از طرف دیگر، برخی، هم چون مصفا (بی تا: ص ۴۸)، بر این باورند که جبرگرایی حافظ نه از نوع فلسفی؛ بلکه از سنخ صوفیانه و عرفانی است که از توکل و رضا و صبر که از جمله مقامات تصوف ناشی شده است. جواد مشکور (۱۳۵۰: ۴۲۲) نیز جبر حافظ را آمیخته‌ای از جبر تقدیری یا فاتالیسم و جبر علت و معلولی یا دترمینیسم می‌داند. شعر زیر شاهد جبر تقدیری حافظ است:

ما ابروی فقر و قناعت نمی‌بریم	با پادشه بگو که روزی ما مقدر است
برای وجود جبر علت و معلولی از نگاه حافظ، اشعار زیر می‌توانند شاهد مثال مناسبی باشند:	
رضا به داده بده وز جبین گره بگشای	که بر من و تو در اختیار نگشاده است
سیر سپهر و دور قمر را چه اختیار	در گردشند بر حسب اختیار دوست
چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار	هر که در دایره گردش ایام افتاد

از نظر مشکور، فلسفه جبر در دیوان حافظ شامل باورهایی چون تغییر عالم، رضایت مندی و تسلیم در برابر حق، امید به آینده، غنیمت شمردن دم، و شادخواری است. محمد معین (۱۳۱۹: ۸۹-۴۸۷) نیز ویژگی‌های دیگری را برای نگاه تقدیرگرایانه حافظ برمی‌شمرد: برگشت‌ناپذیری تقدیر، رضایت به قسمت ازلی، باور به نقش خداوند در تعیین تقدیر آدمیان، گریزناپذیری مرگ، و سعادت یا شقاوت ازلی انسان‌ها. می‌توان اشعار زیر را شاهی بر وجود چنین ویژگی‌هایی در اشعار حافظ دانست:

در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم	کین چنین رفته است در عهد ازل تقدیر ما
کنون به آب می لعل، خرقه می شویم	نصیبه ازل از خود نمی‌توان انداخت
برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر	که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
سر ارادت ما و آستان حضرت دوست	که هر چه بر سر ما می‌رود ارادت اوست
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم	اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند	هر آن قسمت که آن جارفت از آن افزون نخواهد شد

همگی این اشعار حکایت از این دارند که تقدیر ما را از روز ازل نوشته‌اند. در واقع، چنین تقدیری تغییرناپذیر است:

ز قسمت ازلی چهره سیه بختان	به شست و شوی نگرده سفید و این مثل است
به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد	گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر	کاین سابقه پیشین تا روز پسین باشد
هم چنین‌اند، ابیات زیر:	
بر آستانه تسلیم سر بنه حافظ	که گر ستیزه کنی روزگار بستیزد
بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت	که در مقام رضا باش و از قضا مگریز

چون تسلیم بودن در برابر تقدیر، گریزناپذیر است، پس، نیکوتر آن است که از چنین تسلیمی شکایت نکرد:

در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم / لطف آنچه تو اندیشی حکم آنچه تو فرمایی

آن چه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم
اگر از خمر بهشت ست و گر از باده مست
عاشقان را بر سر خود حکم نیست
هر چه فرمان تو باشد آن کنند
بعلاوه، آن چه سرنوشت غایی ما را تعیین خواهد کرد نه اعمال نیک و بد، بلکه قضای الهی است:
بر عمل تکیه مکن خواجه که در روز ازل
تو چه دانی قلم صنع به نامت چه نوشت
مباش غره به علم و عمل فقیه زمان
که هیچ کس ز قضای خدای جان نبرد
از این رو، ملامت و سرزنش عمل دیگران از نگاه حافظ امری ناپسند است، چرا که در عالم جبر و تقدیر چنین کاری ناشی از جهل به حکمت و مشیت الهی است:
عیب مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم
مکن به چشم حقارت نگاه در من مست
که نیست معصیت و زهد بی مشیت او

دلایل و انگیزه‌های جبرگرایی حافظ

به نظر بدیهی می‌رسد که افکار و احوال و آثار هر انسانی محصول و نتیجه سلسله گوناگونی از مقدمات و عواملی است که تاثیرات خود را، با اختلاف در شدت و ضعف، بر جای می‌گذارند. بعلاوه، این نیز غیر قابل انکار است که دست کم بخشی از این عوامل تحت سیطره و اراده انسان است. از طرف دیگر، اما به نظر می‌رسد اعتقاد به قدرت بی مثال خداوند و احاطه علم فعلی او جایی برای اختیار و اراده آدمی باقی نمی‌گذارد.

در این میان، ظاهر فلسفه حافظ به نظر بسیار ساده و مبتنی بر نوعی جبر می‌رسد. شاید، علاوه بر آموزه‌های مکتب اشعری، تجربه‌های درونی و بیرونی، وضع اجتماعی، و نگاه حافظ به آموزه‌های قرآنی نیز در جبرگرا شدن وی موثر بوده است. (جاوید، ۱۳۵۷: ۹۸-۱۰۱) دور از انتظار نیست که آیاتی چون "و رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ" ^{۲۱}، و "مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ" الهام‌بخش حافظ در سرودن اشعاری چنین باشد:

نقش مستوری و مستی نه به دست من و تو است
آن چه سلطان ازل گفت بکن آن کردم
حافظ به خود پوشید این خرقه می‌آلود
ای شیخ پاکدامن معذور دار ما را

عیم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
کاین بود سرنوشت و ز دیوان قسمتم
می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار
این موهبت رسید ز میراث فطرتم

البته برخی بر این باورند که جبرگرایی، اعتقاد قلبی حافظ نبوده است. بلکه وی رندانه از جبر حاکم بر جهان و از حکم دیوان سرنوشت، از نصیبه ازلی، از رقم نخستین و الست، و از قسمت و تقدیر سپری ساخته است تا از پاکی و معصومیت و رندی‌ها و قلندری‌های خود در برابر پلیدی‌ها و پلشتی‌ها دفاع کند (رستگار فسایی، ۱۳۷۱: ۲-۴۷۲):

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم
که من گم شده این ره نه به خود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
آنچه استاد ازل گفت بگو، می‌گویم
من اگر خارم و گر گل چمن آرایی هست
که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم

اما احسان طبری (۱۳۵۸: ۳۶۷) چنین استدلال کرده است که حافظ در پاسخ به ملامت گرانی که او را به رندی و اعتراض به علم غیب متهم می‌کردند، به فاتالیسم متمسک شده است تا بیان کند که او در این میان اسیر سرنوشت و قسمت ازلی است، و این خداست که با مشیت خویش او را بر آن واداشته است:

گر رنج به پیش آید و گر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که این‌ها خدا کند

پس، فاتالیسم نزد حافظ به مثابه حربه‌ای برای تبرئه از گناهان است. طبری البته می‌افزاید که حافظ در فلسفه توکل صرف نیز تردید داشته، و بنا بر این، سفارش به تلاش و کوشش نیز کرده است. نظیر این ادعا در نگاه رستگار فسایی (۱۳۷۱: ۴۷۲) به حافظ تکرار شده است: جبر و سرنوشت محتوم و مقدر حافظ را یاری می‌دهد تا اعتراض زاهدان و فقیهان را به اعمال خویش نتیجه اراده و نیرویی فوق بشری بداند و تظاهر به فسق و فجور را بی‌محابا ادامه دهد... 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 برای تأیید دیدگاه خود، اشعار زیر را شاهد مثال می‌آورد:

به رندان مگوی ای شیخ و هشدار
که باحکم خدایی کینه داری
مانه مردان ریایم و حریفان نفاق
و آن که او عالم سر است بر این حال گواست

فرض ایزد بگذاریم و به کس بد نکنیم
و آنچه گویند روا نیست نگوییم رواست
چه شود گر من و تو چند قدح باده خوریم
باده از خون رزان است نه از خون شماسست
این چه عیب است کز آن عیب خلل خواهد بود
ور بود نیز چه شد مردم بی عیب کجاست

بر همین قیاس، داریوش آشوری (۱۳۸۱: ۲۵۲) مدعی است که حافظ با دست آویز قرار دادن سر نمون ازلی و سرنوشت محتوم از پیش تعیین شده، تلاش می کند در برابر طعن خرده گیران و مدعیان عذر آورد که زندگانی و رفتار وی، حاصل تقدیر کارفرمایی است که او نقشی در تعیین آن نداشته است:

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست
که آگه هست که تقدیر بر سرش چه نوشت
نصیب من چو خرابیات کرده است الله
در آن میانه بگو زاهد مرا چه گناه

به این استدلال، اشکال شده است که حافظ با این شیوه نه تنها نمی تواند سرزنشگران خود را اقناع نماید؛ بلکه فاتالیسم او، به دلیل نفی هر گونه اختیار انسانی در دگرگون ساختن احوال شخصی یا اجتماعی خویش، وی را در برابر ملامت کنندگان خلع سلاح می کند. در واقع، زندگی در درون چنان نظام مقدری، پرسش یا طعن و انتقاد زاهد یا واعظ و مفتی و محتسب و فقیه را نیز امری محتوم و گریزناپذیر می سازد. بنا بر این، آنان نباید مورد پرسش یا طعن و انتقاد قرار گیرند و حافظ حق هیچ گونه اعتراضی را به آنان نخواهد داشت (درگاهی، ۱۳۷۳: ۸۱-۱۷۸).

نتایج جبرگرایی حافظ

نتیجه چنین جبری در نگاه توحیدگرایانه حافظ، تسلیم و رضا و امیدواری به لطف و رحمت خداوندی است. وی از این که قسمت ازلی بی حضور ما کرده اند، و آن قسمت، کم و افزون نخواهد شد، نتیجه می گیرد که اگر قسمت اندکی به وفق رضا نیست، نباید خرده گرفت، و باید تسلیم قضا و قدر الهی شد.
رضا به داده بده وز جبین گره بگشای
ه بر من و تو در اختیار نگشادست

از طرف دیگر، مطهری (۱۳۸۱: ۶۶) از لوازم چنین تفسیر جبرگرایانه ای، از نگاه قائلین به آن، را آزاری می داند که حافظ از فکر جبری گری خودش می برده است. این نگاه در اشعار زیر بازتاب یافته است:
من اگر خارم و گر گل چمن آرایی هست
که از آن دست که او می کشدم می رویم

مکن در این چمنم سرزنش به خودرایی چنان که پرورش می دهند می رویم

برای گریز از این جبرگرایی آزاردهنده، که سلب کننده هر نوع نشاط و امیدی است، چاره‌ای وجود ندارد جز پیاله برگرفتن و به می و می پرستی و فراموشی روی آوردن، و دمی از عمر خویش آسودن:

وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی
نیست در بازار عالم خوشدلی و رزان که هست
نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی
در این مقام مجازی بجز پیاله مگیر
در سماع آی و ز سر خرقه برانداز و برقص
ور نه با گوشه رو و خرقه ما در سر گیر

حاصل از حیات ای جان این دم است تا دانی
شیوه رندی و خوش باشی عیاران خوش است
که بسی گل بدمد باز و تو در گل باشی
در این سراچه بازیچه غیرعشق مباد
ور نه با گوشه رو و خرقه ما در سر گیر

برخی از نویسندگان (← درگاهی، ۱۳۷۳: ۲-۱۸۱) از این هم فراتر رفته، مدعی شده‌اند که «در حالی که حافظ به لحاظ اینکه شاعری است اجتماعی، پیوسته در برابر رخدادهای اجتماعی منفعل و حتی آشفته می‌شد... در منظومه فکری «حافظ»، تلقی از جبر به گونه‌ای است که خود پیش‌درآمد نوعی اباحه و بی‌قانونی در امور زندگی می‌تواند باشد؛ یعنی جبر حافظ بر خلاف جبرگرایی متصوفه غالباً سر از «بی سر و پای اوضاع فلک» و اندیشه‌های هدونیستی و پوچ‌گرایی در می‌آورد. و در نتیجه، نه تنها مهر باطل بر هر گونه رسالت انسانی می‌نهد و هرگونه سرکشی و اعتراضی را در برابر زمامداران فکری-سیاسی جامعه خدشه‌دار می‌سازد؛ بلکه خود در نهایت و در عمل به دم غنیمت‌شمی و لذت‌پرستی و خودپایی می‌پیوندد.

حافظ و باور به اختیار

به نظر می‌رسد که در اشعار حافظ تمایل به جبرگرایی نمایان‌تر است تا اعتقاد به اختیار. در واقع، نمونه‌های فراوانی را که از اشعار حافظ نقل کردیم، می‌توان نشانه‌های محکمی از جبری بودن خواجه دانست. با این حال، گروهی از حافظ‌پژوهان بر این باورند که ابیات حاکی از اختیار در شعر حافظ کم و بیش با اشعار جبرگرایانه او برابر است (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۱۰۴۹). از این گونه‌اند اشعار زیر، که دست کم جبری بودن حافظ را مورد تردید قرار می‌دهد:

دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا تن رسد به جانان یا جان ز تن برآید

تنها در صورتی می‌توان دست به تلاش و کوشش زد که آینده، نه امری خارج از اراده و فعل ما بلکه حاصل طلب و تلاش ما باشد. از این رو، حافظ رسیدن به مقصود را معلول داشتن "همت عالی" می‌داند:

نیل مراد بر حسب فکر و همت است از شاه نذر خیر و ز توفیق یآوری

ذره را تا نبود همت عالی حافظ طالب چشمه خورشید درخشان نشود

چون چنین است، حافظ درخواست آن دارد که توفیقِ داشتنِ "همت" در راه طلب مقصود، و رسیدن به آن، نصیبش شود:

همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

حافظ حتی گامی فراتر رفته، حماسی وار می‌سراید که آماده نبرد با زشتی‌های غم افزا و به هم ریختن اساس و بنیاد آن است:

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم

حافظ تقدیرگرایان را به سخره می‌گیرد که چرا به جای تلاش و کوشش برای رسیدن به وصال دوست، تقدیر را عذر و بهانه سستی و کاهلی خود کرده‌اند:

قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند

و آن‌ها را سرزنش می‌کند که در حالی که جهان محل تلاش و کوشش است، و حتی وسایل آن نیز آماده و در دسترس است، چرا دست به تلاش و کوشش نمی‌زنند:

چوگان کام در کف و گویی نمی‌زنی بازی چنین به دست و شکاری نمی‌کنی

و به آن‌ها نهیب می‌زند که

کمتر از ذره نه ای پست مشو مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان

سعی ناپرده در این راه به جایی نرسی مزد اگر می‌طلبی طاعت استاد بپر

پس، اگر «نابرده رنج»، «مزد گنج» فراچنگت نیامد که نخواهد آمد، خود مقصری و به جای اندوه

خوردن و گرفتن انگشت اتهام به سوی دیگران، یا دهر و تقدیر، باید تنها و تنها خود را ملامت کنی:
مکن ز غصه شکایت که در طریق طلب به راحتی نرسید آن که زحمتی نکشید
تو به تقصیر خود افتادی از این در محروم از که می نالی و فریاد چرا می داری

حال، اگر چنین است که هر کس مسئول اعمال خود است و چنین نیست که تقدیر بر پیشانی او در ازل نوشته باشد، چه چیزی را لامحاله و به اجبار باید انجام دهد، "مصلحت" دنیا و عقبی آن است که "کار بد" هرگز از او سر نزنند:

ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم جامه کس سیه و دلخ خود ارزق نکنیم
عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

اشعاری چنین نشان می‌دهد که حافظ بر توانائی های بشر تاکید دارد، او را دعوت به تلاش و کوشش می‌کند، آرزوی داشتن همت بلند دارد، سستی و تنبلی را محکوم می‌کند، جهد و تلاش را می‌ستاید، تقدیرگرایان را نکوهش می‌کند، انسان را مسئول عواقب عمل خود می‌داند و از او انتظار پرهیز از کار بد و اشتیاق به عمل نیک دارد. روشن است که باور به چنین اموری با اعتقاد به جبر چندان سازگار نیست. آخر چگونه می‌شود که شاعر اندیشمندی چون حافظ، جبراندیش و تقدیرگرا باشد و در عین حال فریاد برآورد که چرخ برهم زرم از غیر مرادم گردد؟ یا در جای دیگر، دیگران را نیز دعوت کند که، بیا تا فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم. اما اگر چنین اشعاری بازتاب دهنده درست و آئینه راستین افکار حافظ هستند، چگونه است که در بسیاری موارد دیگر، حافظ باورهای جبرگرایانه را به نمایش می‌گذارد؟ چگونه می‌توان این دو وجه به ظاهر متناقض را در اشعار حافظ توضیح داد؟

حافظ: جبر یا اختیار؟

تناقض بین باور به جبر و تقدیر، از یک طرف و اعتقاد به اراده و اختیار، از طرف دیگر، شاید به بهترین نحو در شعر زیر جلوه گر شده است:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است

بنا به نظر برخی، این گفته حافظ، که شاید اشارتی به سرپیچی آدم از فرمان خداوند و رانده شدن او از بهشت به تقدیر ایزدی داشته باشد، نشان از اعتقاد وی به جبر دارد (خطیب رهبر، ۱۳۷۵: ۷۶)؛ اما به اعتقاد

بعضی دیگر، غرض شاعر پرهیز از مذهب جبر با میدان دادن به اختیار است (سودی، ۱۳۶۲: ۱/۳۵۸). برخی دیگر نیز بر این باورند که هر چند نصوص ابیات حافظ شاهدی بر اشعری گری اوست؛ اما اشعاری از گونه فوق شاهدی بر این مدعاست که وی رأی و نظر خاص خود را دارد. به طوری که می توان گفت اشعری گری حافظ اعتدالی و آمیخته با عناصر فلسفی - شیعی - اعتزالی است. در واقع، مزاج فلسفی حافظ شدت و حدت جبرگرایی ناشی از اشعری گری او را کم می کند (خرمشاهی، ۱۳۶۷: ۳-۳۴). نتیجه چنین ترکیبی میان تقدیر و تدبیر، تعادلی خوش است که از امید و عشق تزلزل ناپذیر حافظ سرچشمه می گیرد:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند هر قدر ای دل که توانی بکوش

اما اگر کوشش ما بی نتیجه است، چرا باید هم چنان تلاش کرد، و کوشید؟ پاسخ مصطفی رحیمی (۱۳۷۱: ۲۶۹) به چنین تناقضی این است که عشق، آمیخته ای از تقدیر فطری، از یک طرف، و اراده و همت، از طرف دیگر است. بدین گونه، آزادی هر کس متناسب با میزان همت و اراده، و شدت و حدت عشق اوست:

همت عالی طلب، جام مرصع گو مباحش که عاشقان ره بی همتان به خود ندهند

ذره را تا نبود همت عالی حافظ طالب چشمه خورشید درخشان نشود

پس، حافظ نه جبر را نفی می کند و نه اختیار را. بلکه از آن رو که بعضی از اعمال ما جبری است و برخی دیگر اختیاری، وی، به سان این که هر دو حقیقت را در یک جا جمع کرده باشد، بر هر دو پای می فشارد. بنا بر این، حافظ میان جبر و اختیار سازش داده است، و تضادی در اندیشه وی نیست (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲ و ۲۶۱) بر همین قیاس، حسن انوری (۱۳۶۸: ۱۵) استدلال می کند که چنین رفت و برگشتی میان جبر و اختیار بازتابی از حقایق زندگی انسانی است که نه به تمامی جبر مطلق و نه اختیار مطلق است. بعلاوه، چون حافظ تلاش کرده است، چنین حقایقی را که چیزی خارج از محدوده نیازها و گرایش های انسان نیست، به زبان هنر راستین بیان کند در اشعار او جبرگرایی از سویی و اختیارگرایی از سوی دیگر آشکار است. بر همین منوال، محمد معین (۱۳۱۹: ۶-۴۸۵) نیز عقاید به ظاهر متضاد حافظ را ناشی از تقلب احوال و تغییر دوران و زمان دانسته است:

قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست قومی دگر حواله به تقدیر می کنند

فی الجمله اعتماد مکن بر ثبات دهر این کارخانه‌ایست که تغییر می‌کند

پس، هنگامی که حافظ شوری بر سر داشت، می‌سرود:

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

و کوشش را مفید می‌دانست:

مکن ز غصه شکایت که در طریق طلب به راحتی نرسید آن که زحمتی نکشید

و زمان سرخوشی طرفدار اختیار بود:

سر خدا که در تنق غیب منزویست مستانه اش نقاب ز رخسار برکشیم

کو جلوه ای ز ابروی او تا چو ماه نو گوی سپهر در خم چوگان زر کشیم

فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند غلمان ز روضه، حور ز جنت به درکشیم

بیرون جهیم سرخوش و از بزم صوفیان غارت کنیم باده و شاهد به برکشیم

عشرت کنیم ورنه به حسرت کشندمان روزی که رخت جان به سرای دگر کشیم

اما آن گاه که تسلیم اساس اعتقاد خود که جبر است، می‌شود فوراً سخن خود را پس می‌گیرد:

حافظ نه حد ماست چنین لاف‌ها زدن پای از گلیم خویش چرا بیشتر کشیم؟

از طرف دیگر، کزازی (۱۳۷۸: ۶-۱۳۵) جبر و اختیار را تنها دستمایه‌ای هنری دانسته است که حافظ به یاری آن، جهان‌های شاعرانه‌اش را می‌سازد. ظاهر این سخن این است که جبر و اختیار نه اعتقاد فلسفی یا قلبی؛ بلکه هم چون زمینه‌های دیگر، صرفاً ابزاری زبانی است که دستاویز حافظ شده است تا هنرنمایی شاعرانه‌اش را به رخ کشد.

شفیعی کدکنی (۱۳۵۸: ۲-۴۳۱) در واقع بزرگترین عامل توفیق حافظ را همین گره زدن جوانب متناقض وجود انسان و در کنار یکدیگر حفظ کردن آن‌ها می‌داند. چرا که استمرار مذاهب و هنرها، در همین گره زدن هر دو سوی متناقضات است و آزاد گذاشتن آدمی که در دو سوی این خط به سوی هر کدام که می‌خواهد در هر لحظه حرکت کند و ای بسا که در بامداد جبری بیندیشد و در شامگاه اختیاری. وی معنای لا جبر و لا تفویض را همین تکیه بر تقابل بین جبر و اختیار می‌داند.

عباس زریاب خویی (۱۳۶۸: ۲۶۳) بر این باور است که حافظ به (جبر) اعتقادی نداشته است و تمام اشعار او دربارهٔ جبر طنزی است برای مقابله با اشعریان که اگر چه خود را جبری نمی دانند اما عقیدهٔ ایشان در تحلیل نهایی به جبر می رسد. دلیل وی برای توجیه این ادعا برخاسته از پاسخ حافظ به صوفیان و زهاد ملامت گری است مبنی بر این که چون "شما اعتقادتان به جبر منتهی شود حق ملامت و سرزنش دیگران را ندارید. از طرف دیگر، زریاب خویی معتقد است که حافظ به اختیار محض هم باور نداشته است، «بلکه به یک وضع ترکیبی و صورت والاتری که جبر و اختیار را به عنوان دو طرف تضاد در خود حل می کند معتقد بوده است.» وی برای توجیه این ادعا به چنین اشعاری استناد می کند:

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی که جام جم نکند سود وقت بی بصری
بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش که بنده را نخرد کس به عیب بی هنری

و در غزلی دیگر:

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی

در مذهب طریقت خامی نشان کفر است آری طریق دوستی چالاکمی است و چستی
آن خامی که در مذهب طریقت نشان کفر است، همان خامی ناشی از مذهب جبر است. (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۲۶۳)

زرین کوب (۱۳۹۷/۲۵۳۶: ق. ۸-۱۳۷) در حالی که بظاهر تلاش کرده است به گونه‌ای میان جبر و اختیار در اشعار حافظ جمع کند؛ اما در پایان، جبرگرایی را وجه غالب نگرش حافظ می داند. وی ابتدا تأکید می کند که «اگر انسان مثل تمام کاینات دیگر وجودش واقعاً جز نمودی نیست و هرچه حول و قوت هست از آن خداست، دیگر نمی توان از قدرت انسان صحبت کرد و از ارادهٔ او.» سپس با ذکر این نکته که لازمهٔ مسئول بودن انسان، مختار بودن اوست، بیان می کند که اراده و قدرت بر فعل انسان نیز مخلوق خداوند است. بنابراین، «انسانی که به نظر می آید از روی اراده و اختیار خویش فعل و حرکت می کند با آن مفلوج که حرکتش اضطراری است و ناشی از اراده و اختیار تمام نیست، تفاوت زیادی ندارد، از آن که اراده و اختیار هیچ یک جز آن که مخلوق ارادهٔ خدا شمرده آید توجیه پذیر نمی تواند بود.» (زرین کوب، ۲۵۳۶: ۸-۱۳۷). وی نتیجه می گیرد که نوسان حافظ بین اراده و اجبار به خاطر بن بست است که ناشی از جمع بین اثبات مسئولیت انسان است با نفی حول و قوت از او.

از طرف دیگر، زرین کوب سعی می‌کند با ارائه تفسیری عرفانی راه‌حلی برای این تناقض بیابد. عارف بنا به ادب و جوانمردی خود، در حالی که انجام فعل را که منشاء مسئولیت اوست بر عهده می‌گیرد، «اما مفعول را که مثل هر مخلوق خالقی جز خدا ندارد، از خود نفی می‌کند. بدین گونه، تدبیر و تقدیر هر دو منسوب به حق می‌شود» (زرین کوب ۱۳۹۷/۲۵۳۶:ق: ۱۳۷). اما اگر چنین است، اولاً، فعل انسان، مستقل از اراده و اختیار خداوند خواهد بود. ثانیاً، چگونه می‌شود در عالم واقع، فعل را از مفعول جدا کرد؟ زرین کوب پاسخی برای این پرسش‌ها ارائه نمی‌دهد.

حافظ، تقدیر گرای سازگار گرا

برای پاسخ به این پرسش که آیا حافظ اندیشمندی است، تقدیر گرا که باور به جبر و سرنوشت محتوم از پیش تعیین شده دارد، یا انسان را موجودی مختار و آزاد می‌داند، لازم است ابتدا شرح کامل‌تری از این دو دیدگاه داده شود. همان گونه که در ابتدای مقاله اشاره شد، باید بین تقدیر گرایی و جبر گرایی تفاوت گذاشت. جبر گرایی در واقع صورت خاصی از تقدیر گرایی و کم و بیش، با تقدیر گرایی متافیزیکی یا منطقی یکی است. اما زمانی که کلمه تقدیر گرایی به شکل مطلق آن به کار می‌رود، مقصود در غالب موارد همان تقدیر گرایی دینی است. با اطمینان می‌شود گفت که حافظ نیز همواره این نوع تقدیر گرایی را قصد کرده است. از این رو، در این جا هم صرفاً این نوع تقدیر گرایی را توضیح می‌دهیم.

مسئله تقدیر در واقع با مسئله علم الهی گره خورده است. به این معنی که آیا با توجه به علم پیشین الهی، می‌توان ادعا کرد که انسان موجودی مختار است؟ این مسئله که قدمتی بیش از دو هزار سال دارد، عمدتاً در حیطه سنت ادیان توحیدی مطرح شده است. بنا بر آموزه ادیان توحیدی، خداوند، عالم مطلق به تمام حوادث و قضایا (گذشته، حال و آینده) است، و علم او ذاتی، پیشینی، حداکثری، خطاناپذیر، دفعی و فعلی است. به عبارت دیگر، خداوند در مورد هر حادثه و قضیه‌ای پیشاپیش باور صادق خطاناپذیر دارد. چنین باوری مستلزم این است که آن حادثه باید لاجرم و بالضروره اتفاق بیفتد. از سوی دیگر، انسان خود را در انجام امور مختار می‌بیند. به عبارت دیگر، انسان باور دارد که آینده باز و نامتعیین است، و از پیش، تعیین شده نیست؛ بنا بر این، در انجام افعال خود، مختار است. پرسش این است: آیا چنین باوری با آموزه ادیان توحیدی در تهافت است یا خیر؟ این مسئله، موسوم به «مسئله

سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان» از مسائل عمیق و پیچیده در تاریخ اندیشه‌های کلامی و فلسفی است که در دوران اخیر نیز مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته و صورتبندی‌های نوینی از آن ارائه شده است. در واقع، در پاسخ به این مسأله، دو رویکرد اصلی وجود دارد: (۱) رویکرد ناسازگارگرایان (Incompatibility views, Incompatibilism)؛ (۲) رویکرد سازگارگرایان (Compatibility views, Incompatibilism).

ناسازگارگرایان مدعی هستند که باور به اختیار انسان با آموزهٔ ادیان توحیدی در تناقض است: اگر خداوند از پیش، همهٔ امور عالم و افعال انسانی را می‌داند، پس، تمام افعال و اعمال آدمی از پیش تعیین شده هستند و این، جبری است که با اختیار انسان سازگار نیست. بنا بر این، برای رفع تناقض، یا باید علم پیشینِ خطاناپذیرِ خداوند، و یا وجود اختیار در انسان‌ها را انکار نمود.

از فلاسفهٔ معاصر، لیندا زاگزیسکی (Linda Trinkaus Zagzebski)، در نه مقدمه صورت‌بندی جدیدی از مسأله ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان تحت عنوان برهان پایه به نفع تقدیرگرایی کلامی^{۲۲} ارائه نموده است. نتیجهٔ برهان این است که افعال ما محکوم به جبر هستند (Zagzebski 2011). او مدعی است در صورتی که سازگارگرایان نتوانند نشان دهند دست کم یکی از مقدمات برهان وی نادرست است، گریزی از نتیجهٔ برهان نخواهد بود.

در سوی دیگر، سازگارگرایان، که معتقد به سازگاری بین علم پیشین الهی و اختیار انسان هستند، تلاش کرده‌اند مقدمات برهان ناسازگارگرایان را رد کنند. از جمله این تلاش‌ها می‌توان به راه حل سنتی ارسطویی (The Aristotelian Solution)، که امروزه فیلسوفانی چون لوکاس (Lucas, 1989)، پورتیل (Purtill, 988)، رانزو (Runzo, 1981)، و جانسون (Johnson, 2009) از آن دفاع می‌کنند، راه حل باز هم سنتی بوئیوس (Boethius) و توماس آکویناس (The Boethian Solution)، که امروزه از جانب فیلسوفانی چون استامپ (Eleonore Stump) و کرتزمن (Kretzmann, 1989)، تیمپ (Timpe, 2007) و روتا (Rota, 2010) مورد دفاع قرار گرفته است، راه حل اوکامی (The Ockhamist Solution)، که امروزه توسط آدامز (Adams, 1967) از آن دفاع می‌شود، راه حل مولینا (The Molinist Solution)، که امروزه مدافعانی چون فلینت (Flint, 1998) و دکر (Dekker, 2000) دارد، و راه حل هری فرانکفورت (1969) اشاره کرد. البته این راه حل‌ها توسط ناسازگارگرایان نقد شده است.

اگر مشکل تقدیرگرایی عمدتاً در حوزه سنتی ادیان ابراهیمی مطرح شده است، مسأله جبرگرایی (دترمینیسم) و یافتن پاسخی برای آن گریبان‌گیر همه فلاسفه، اعم از دینداران و مخالفین آنان، بوده است. در این جا هم مسأله‌ای مشابه با مسأله تقدیرگرایی مطرح است: اگر قوانین ضروری علت و معلول بر عالم حاکم است و هر حادثه آینده، معلول تخلف‌ناپذیر حوادث پیشین است، چگونه می‌توان جایی برای اراده آزاد انسان‌ها در چنین چرخه‌ای در نظر گرفت؟ در این جا هم فلاسفه به دو گروه سازگارگرایان و ناسازگارگرایان تقسیم شده‌اند. در حالی که سازگارگرایان وجود چنان قوانین ضروری و تخلف‌ناپذیر را با داشتن اراده آزاد برای انسان‌ها سازگار می‌بینند، ناسازگارگرایان آن دو را قابل جمع نمی‌دانند. شایان ذکر است که سازگارگرایی گاهی اوقات به صورت سازگاری بین جبرگرایی و مسئولیت اخلاقی نیز تعریف می‌شود، چرا که بنا به فرض، داشتن اراده آزاد شرط ضروری برای داشتن مسئولیت اخلاقی است. از سازگارگرایان مشهور می‌توان از دیوید هیوم (1978)، توماس هابز (1997)، و فیلسوف معاصر، دانیل دنت (1984) نام برد.

روشن است که این مقاله گنجایش بررسی و نقد ادله و براهین دو سوی نزاع بین سازگارگرایان و ناسازگارگرایان را ندارد. بعلاوه، منصفانه نخواهد بود که بدون چنان ارزیابی به هواداری از یکی از دو رویکرد پردازیم. اما هدف از نشان دادن چنان صف‌آرایی این است که برخلاف تصور بسیاری از مفسرین حافظ، تناقض بین تقدیرگرایی و اراده انسان امری قطعی و مسلم نیست. در واقع، انبوهی از فلاسفه نامدار تاریخ چنان تهافتی را مردود دانسته‌اند. اگر چنین است، چه اشکالی دارد که حافظ را از زمره سازگارگرایان به شمار آوریم؟ اگر حافظ را شاعری حکیم می‌دانیم که هم چون حکمای دیگر، افکارش از تناقض به دور است، به نظر می‌رسد راهی نداریم جز آن که چنین تفسیری از نگاه وی به جهان ارائه دهیم. اینک بر آنانی که این تفسیر را نمی‌پسندند و حافظ را یا تقدیرگرای متصلب، یا طرفدار بی‌قید و شرط آزادی انسان می‌دانند، فرض است که وجود انبوه اشعار مخالف دیدگاه خود در دیوان حافظ را به نحو معقولی توضیح دهند.

تفسیری که در این جا عرضه شد، در واقع با نگاه عرفانی حافظ نیز سازگار است. چنانچه بخواهیم تفسیری عرفانی از جمع میان جبر و اختیار ارائه دهیم، شاید بتوان گفت، از یک طرف، عارف در برابر ذات پاک حضرت احدیت خودی و بودی قائل نیست تا قدرت و اختیاری برای خود فرض کند. پس، در برابر اراده و اختیار حضرت حق هیچ اراده و اختیار دیگری قابل تصور نیست. از طرف دیگر،

اختیار آدمی در انجام برخی امور واقعیتهای غیر قابل انکار به نظر می‌رسد. از این رو، شاید چنین باشد که اراده ما را نیز او اراده کرده باشد. به این معنی، حافظ نه جبری صرف و نه اختیاری مطلق است:

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

در واقع حتی اگر حافظ را جبری بدانیم شاید بتوان گفت که جبر وی جبری عارفانه است که با جبر فلاسفه و متکلمین متفاوت است. قبلاً در مورد جبر مورد نظر متکلمین قول جهم بن صفوان را نقل کردیم. اما جبر عارفانه حکایت مقامی است که در آن، عارف فنای در حق شده و همه چیز را به خدا سپرده است. در این مقام، خواست عارف چیزی غیر از خواست خداوند نیست، و این عین اختیار است. اگر در این میان نقص و شری نیز باشد، گناه آن متوجه مخلوق است و نه خالق:

هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست و رنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

به این معنی در قرآن نیز اشاره شده است: *أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا*.^{۳۳} این چنین جبر و اختیاری، همان گونه که سازگارگرایان تأکید کرده‌اند، با هم دیگر قابل جمعند. شاید بتوان اندکی فراتر رفت و ادعا کرد که اصولاً بدون چنان جبری، اراده‌ای نیز وجود نخواهد داشت. در جهان بدون قانون و ضرورت، فرض وجود اراده و اختیار مهمل و ناشدنی است؛ چرا که در چنان عالمی، اراده انسان نیز علت هیچ فعلی نخواهد بود.

نتیجه

در این مقاله، پس از بررسی تاریخی رویکردهای کلامی به مسأله تقدیر، جبر و اختیار و بررسی اشعار حافظ و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، و همچنین ارزیابی تفاسیر و اقوال مفسران گوناگون به این نتیجه رسیدیم که شاید معقول‌ترین نگاه فلسفی و کلامی به حافظ این باشد که وی را هم زمان باورمند به جبرگرایی، تقدیرگرایی و اراده و اختیار انسان بدانیم. برای رفع تناقض ظاهری میان این مقولات کلامی، پیشنهاد مقاله این بود که حافظ را بر مبنای رویکرد سازگارگرایان تفسیر کنیم. اما، باید اعتراف کرد که بحث پیرامون نگاه کلامی - فلسفی حافظ، هم چون خود او، پایانی ندارد. در واقع، حافظ اندیشمندی از سنخ آن گروه نیست که افکارشان منحصر و قالب‌گیری شده در زمان و مکان خاص باشد. راز ماندگاری ابدی حافظ و جهانی شدن اندیشه‌هایش، نه صرفاً بلاغت و فصاحت او؛ بلکه تو بر تو بودن افکارش و هزارتوی پیچیدگی‌ها و لایه‌بندی‌های متعددی است که در کلام او وجود دارد.

می‌شود گفت از این حیث، حافظ و شعر و اندیشه‌هایش شبیه‌ترین به کلام‌ها و گفتارهای آسمانی است. از این رو، هدف مقاله ارائه تفسیری نهایی و قطعی از حافظ و اندیشه‌هایش نیست؛ بلکه تلاشی است، جهت افشاندن نوری جدید به اندیشه‌های حافظ تا شاید از این راه نشان داده باشد دامن حافظ از اتهام تناقض‌گویی، شادخواری‌های لاابالی‌گرایانه و سطحی‌نگری کلامی و فلسفی مبراست. به همین دلیل است که شاید بتوان حافظ را تقدیر گرای سازگار گرا نامید.

پی‌نوشتها

۱- آثار آشیلوس در نشانی زیر آمده است:

<http://www.gutenberg.org/browse/authors/a#a2825>

2- Sophocles

۳- آثار سوفوکل در نشانی زیر آمده است:

<http://www.archive.org/search.php?query=creator:sophocles>

۴- آثار هومر در نشانی زیر آمده است:

<http://www.gutenberg.org/browse/authors/h#a705>

۵- دیدگاه افلاطون در باره نفس و قوای آن در آثار متعدد وی آمده است، از جمله در منابع زیر (همگی در مجموعه آثار افلاطون، ۱۹۹۷):

The Republic, Book IV; Phaedrus, 237e–238e and 246–248; Gorgias, 466.

۶- برای آشنائی با آراء مسیحیت، نک به: Bingham (2010) و هم چنین دائرةالمعارف کاتولیک، به نشانی زیر:

<http://www.newadvent.org/cathen/05791a.htm>

۷- البته شایان ذکر است که پیدایش فرق‌گوناگون کلام اسلامی دلایل و علل متعدد دیگری نیز داشته است، که در این مقاله مجال پرداختن به آن‌ها نیست.

۸- از نظر تاریخی، بیشتر فرمانروایان بیدادگر اموی و عباسی برای مقدر و محتوم جلوه دادن حاکمیت خود و ستیز با جنبش‌های اجتماعی، مسلک جبر و اشعری‌گری را ترویج دادند. شاید تنها استثنا در این میان، مأمون، خلیفه عباسی، بود که ظاهراً برای جلب نظر گروهی از مردم و تثبیت قدرت خود، جانب اندیشه اعتزال را گرفت.

۹- پیدایش مکتب اشعری، از نظر زمانی، متأخر از پیدایش مکتب اعتزال بود؛ اما از آنجایی که به نظر بسیاری از مفسرین، تمایلات اشعری‌گری در حافظ قوی‌تر و صریح‌تر از تمایلات معتزلی او است و شرح این نکته در مقاله نیز خواهد آمد، بحث پیرامون مکتب اشعری مقدم بر مکتب اعتزال آمده است.

- ۱۰- خدا شما و آن چه را که عمل می کنید، آفریده است. (سوره صافات، آیه ۹۶)
- ۱۱- آیا آفریننده ای جز خدا هست؟ (سوره فاطر، آیه ۳)
- ۱۲- به سود اوست آن چه (از خوبی) به دست آورده و به زیان اوست آن چه (از بدی) به دست آورده است. (سوره بقره، آیه ۲۸۶).
- ۱۳- شایان ذکر است که از نظریه کسب تفاسیر مختلفی عرضه شده است که در این مقاله مجال پرداختن به همه آنها نیست.
- ۱۴- از قبیل آیه ۷۹ سوره بقره، آیه ۱۷ سوره مومن، آیه ۲۹ سوره کهف، و آیه ۱۰۰ سوره مومنون.
- ۱۵- یعنی، نگویید که خدای تعالی بندگان را به خودشان گذاشت که [اگر چنین گویند] خدای تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده‌اند و نیز مگویند که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر گناهان که [در این صورت] بر او ظلم روا داشته‌اید، پس بگویند که خیر به توفیق خداست و شر به خذلان خدا و همه آن‌ها در ازل معلوم خدا بود. (به نقل از، لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۵)
- ۱۶- از آسمان آبی فرود آورد و به وسیله آن، میوه‌هایی به عنوان روزی برای شما آفرید (سوره بقره، آیه ۳۳).
- ۱۷- آیا نمی بینند که ما آب را به سرزمین خشک روانه می سازیم و در پرتو آن کشت و کاری را پرورش می دهیم که چارپایان آنان و خودشان از آن می خورند. آیا نمی بینند؟ (سوره سجده، آیه ۲۷).
- ۱۸- هیچ مرد و زن مومنی وقتی خدا و رسول چیزی را اراده کردند اختیاری از خویش ندارند. (سوره احزاب، آیه ۱۷)
- ۱۹- شایان ذکر است شماره غزل‌ها بر مبنای دیوان حافظ شیرازی تصحیح پرویز ناتل خانلری آمده است.
- ۲۰- برای آشنائی با این دیدگاه، نک به: Stoljar (2009)؛ برای نقد این دیدگاه، نک به: (2011) Robinson
- ۲۱- پروردگارت هرچه بخواهد می آفریند و اختیار می کند و اختیار به دست آنان نیست. (سوره قصص، آیه ۶۸)
- 22- Basic Argument for Theological Fatalism
- ۲۳- خداوند از آسمان آبی فرو بارید و هر رودی برابر با گنجایش خویش در خود آب گرفت (سوره رعد، آیه ۱۷).

منابع

- ۱- آشوری، داریوش. (۱۳۹۰). عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران: نشر مرکز.

- ۲- الأشعری، أبو الحسن علی بن اسمعیل. (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۲-۱، ط ۳، به کوشش هلموت ریتز، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳- الأشعری، أبو الحسن علی بن اسمعیل. (۱۳۸۶). الابانه عن اصول الدیانه، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- ۴- انوری، حسن. (۱۳۶۸). یک قصه بیش نیست، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.
- ۵- باقری، مهری. (۱۳۸۵). دین‌های ایران باستان، تهران: نشر قطره.
- ۶- بهار، مهرداد. (۱۳۶۳). ادیان آسیایی، تهران: نشر چشمه.
- ۷- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۶). شرح العقائد النسفیة، للامام نجم‌الدین عمر النسفی، سنندج: دارالکردستان.
- ۸- جاوید، هاشم. (۱۳۵۷). حافظ جاوید، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
- ۹- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۷۲). آئین زروان: مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران: انتشارات سهیل.
- ۱۰- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵). دیوان، شرح و توضیح خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۱۱- خرماهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۷). چهارده روایت، تهران: کتاب پرواز.
- ۱۲- ----- (۱۳۶۸). حافظ نامه (بخش دوم)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۳- درگاهی، محمود. (۱۳۷۳). مزاج دهر تبه شد: شعر و اندیشه حافظ در نگاهی به حافظ شناسی معاصر، تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی ستارگان.
- ۱۴- دشتی، علی. (۲۵۳۷). کاخ ابداع، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، چاپ چهارم.
- ۱۵- رحیمی، مصطفی. (۱۳۷۱). حافظ اندیشه، تهران: نشر نو.
- ۱۶- رستگار فسایی، منصور (به کوشش). (۱۳۵۰). مقالاتی در باره شعر و زندگی حافظ، تهران: نشر جامی.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۱). «حافظ و پیدا و پنهان زندگی»، در: سخن اهل دل: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی بزرگداشت حافظ، تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ص ۷۳-۴۶۳.

- ۱۸- رهبری، بهمن. (۱۳۸۳). «اندیشه دینی حافظ: نقد و نظر»، ماهنامه حافظ، شماره ۹، ص ۹-۵۷.
- ۱۹- رینگرن، هلمر. (۱۳۸۸). تقدیرباوری در منظومه های حماسی فارسی (شاهنامه و ویس و رامین)، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس.
- ۲۰- زریاب خوئی، عباس. (۱۳۶۸). آینه جام: شرح مشکلات دیوان حافظ، تهران: انتشارات علمی، چاپ دوم.
- ۲۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۲۵۳۶). از کوچه رندان، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۲۲- سودی بسنوی، محمد. (۱۳۶۲). شرح سودی بر حافظ، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: انتشارات انزلی، چاپ چهارم.
- ۲۳- الشعرانی، عبدالوهاب. (۱۹۵۹). الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر، ج ۱-۲، مصر، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده بمصر.
- ۲۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۸). موسیقی شعر، تهران: انتشارات آگاه.
- ۲۵- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. (۱۳۶۲). الملل و النحل، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- ۲۶- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۷- طبری، احسان. (۱۳۵۸). برخی بررسی ها در باره جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران، تهران: انتشارات حزب توده ایران.
- ۲۸- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۲۹- کزازی، میر جلال الدین. (۱۳۷۸). پند و پیوند، تهران: نشر قطره.
- ۳۰- کلینی، شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی. (۱۳۷۰). اصول کافی، ج ۱-۵، ترجمه: محمد باقر کمره ای، تهران: انتشارات اسوه.
- ۳۱- لاهیجی، ملا عبدالرزاق بن علی. (۱۳۶۲). سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، به تصحیح صادق لاریجانی، تهران: دانشگاه الزهرا.

- ۳۲- ----- (۱۳۶۴). گزیده گوهر مراد، تهران: طهوری.
- ۳۳- مشکور، جواد. (۱۳۵۰). «مسئله جبر و اختیار در دیوان حافظ»، در: رستگار فسایی. (۱۳۵۰). ص ۳۰-۴۱۷.
- ۳۴- مصفا، ابوالفضل. (بی تا). با حافظ بیشتر آشنا شویم، قم: چاپخانه قم.
- ۳۵- مطهری، مرتضی. (۲۵۳۵/۱۳۹۶). عدل الهی، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۳۶- ----- (۱۳۸۱). عرفان حافظ، تهران: نشر صدرا، چاپ نوزدهم.
- ۳۷- معادینخواه، عبدالمجید. (۱۳۷۹). خورشید بی غروب، تهران: نشر ذره.
- ۳۸- معین، محمد. (۱۳۱۹). حافظ شیرین سخن، تهران: انتشارات معین.
- ۳۹- مونتگمری وات، ویلیام. (۱۳۷۰). فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۰- هژیر، عبدالحسین. (۱۳۰۷). حافظ تشریح، طهران: مطبوعه مجلس.
- 41- Adams, Marilyn. (1967). "Is the Existence of God a 'Hard' Fact?" *The Philosophical Review*, 76(4): 492-503.
- 42- Aristotle. (2009). "The Sea Battle Argument", in: *Readings in Philosophy of Religion, Ancient to Contemporary*, Ed. By: Linda Zagzebski & Timothy D. Miller, Oxford, Wiley-Blackwell.
- 43- Baltzly, Dirk (2010) "Stoicism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, avail. at: <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/>
- 44- Bingham, D. Jeffrey (ed.). (2010). **The Routledge Companion to Early Christian Thought**, New York, Routledge.
- 45- Cahill, Thomas. (1998). **The Gifts of the Jews: How a Tribe of Desert Nomads Changed the Way Everyone Thinks and Feels**, New York, Nan A. Talese.
- 46- Dekker, Eef. (2000). **Middle Knowledge**, Leuven, Peeters.
- 47- Dennett, Daniel. (1984). **Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting**, Cambridge, Mass, MIT Press.
- 48- Flint, Thomas. (1998). *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca, Cornell University Press.
- 49- Frankfurt, Harry. (1969). "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy*, 46 (December): 829-839.
- 50- Hobbes, Thomas. (1997). **Leviathan**, R.E. Flatman & D. Johnston (eds.), New York, W.W. Norton & Co.

- 52- Hume, David.(1978). **An Enquiry Concerning Human Understanding**, P.H. Nidditch (ed.), Oxford, Clarendon Press.
- 53- Johnson, David Kyle.(2009). “God, Fatalism, and Temporal Ontology,” *Religious Studies*, 45(4): 435–54.
- 54-Long, A. A. and D. N. Sedley.(1987). **The Hellenistic philosophers**, Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press.
- 55- Lucas, J.R. (1989). **The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth**, London, Blackwell.
- 56- Plato.(1997). **Complete Works**, ed. J. Cooper, Indianapolis, Hackett Publishing.
- 57- Purtill, Richard.(1988). “Fatalism and the Omnitemporality of Truth,” *Faith and Philosophy*, 5(2): 185–192.
- 58- Rice, Hugh.(2010). “Fatalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, avail. at: <http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/>
- 59- Robinson, Howard.(2011). “Dualism” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, avail at: <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/>
- 60- Rota, Michael.(2010). “The Eternity Solution to the Problem of Human Freedom and Divine Foreknowledge,” *European Journal for Philosophy of Religion*, 2(1): 165–186.
- 61- Runzo, Joseph.(1981). “Omniscience and Freedom for Evil,” *International Journal for Philosophy of Religion*, 12: 131–147.
- 62- Russell, Bertrand.(1996). **The History of Western Philosophy**, UK, Routledge.
- 63-Stoljar, Daniel.(2009). “Physicalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, avail at: <http://plato.stanford.edu/entries/physicalism/>
- 64-Stump, Eleonore and Norman Kretzmann.(1981). “Eternity,” *Journal of Philosophy*, 78 (August): 429–58.
- 65-Timpe, Kevin.(2008).**Free Will: Sourcehood and Its Alternatives**, London, Continuum.
- 66-Zagzebski, Linda.(2007). **Philosophy of Religion: An Historical Introduction**, Oxford, Blackwell Publishing.
- 67-Zagzebski, Linda.(2011). “Foreknowledge and Free Will”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, avail. at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>