

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، تابستان ۱۳۸۹، ص ۲۲ - ۱

جبر و اختیار در جهان بینی حافظ و معری

محمد خاقانی* - داود نجاتی** - رضا جعفری ترکسلویه***

چکیده

مسئله جبر و اختیار یکی از جنجالی‌ترین و غامضترین بحث‌های کلامی است. این بحث ریشه تاریخی بسیار قدیم دارد و در گفته‌ها و اندیشه‌های فلاسفه، عرفا، شعرا و دیگران به جلوه‌های گوناگون نمود یافته است. مفهوم جبر یکی از مفاهیم کلیدی و کاربردی اشعار حافظ شیرازی و ابوالعلاء معری است. گروهی آن دو را بر مسلک جبر و گروهی دیگر با تفسیر و تأویل ابیاتشان آنها را معتقد به اختیار می‌دانند. این نوشتار سعی در بررسی این موضوع و مقایسه تطبیقی اشعار این دو شاعر نامی، در این زمینه دارد. گرچه در ترازوی دیدگاه هر دو شاعر در زمینه جبر و اختیار، کفه جبر سنگینی می‌کند؛ ولی هاله‌ای از تردید و آشفتگی بر جهان بینی هر دو سایه می‌گستراند که در بسیاری از موارد در نگرش حافظ، به اندیشه اختیار انگارانه تصریح دارد؛ ولی ابوالعلاء تنها به برگزیدن روشی میانه بسنده می‌کند و بندرت سخن از اختیار می‌گوید. بنابراین می‌بینیم که در نگرش خواجه شیراز نوعی معنویت توأم با رندی است که این امر از جهان بینی معری دریافت نمی‌گردد.

واژه‌های کلیدی

جبر، اختیار، حافظ، معری، ادب فارسی و عربی

* دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان mohammadkhaqani@yahoo.com
** کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی از دانشگاه اصفهان d_nejati1364@yahoo.com
*** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان rezajafari86@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۴/۲۶

تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۱۲/۱۰

مقدمه

جبر چیست؟ پاسخ به این سؤال از نظر فهم بنیاد جهان بینی بخش بزرگی از تفکر بشریت، اهمیتی بی‌اندازه دارد. «جبرگرایی یا دترمینیسم (Determinism) موضوعی فلسفی است که بر طبق آن هر رویدادی؛ از جمله شناخت، رفتار، تصمیمات و کنش‌های آدمی به صورت علیّی توسط یک زنجیره پیوسته ای از رخدادها پیشین تعیین شده است» (جعفری تبریزی، ۱۳۴۷: ۱۲). جبرگرایی را به شکل دیگری نیز می‌توان تعریف نمود: فرضیه‌ای که بر طبق آن در هر لحظه یک و تنها یک آینده فیزیکی ممکن و شدنی وجود دارد. در نتیجه جدال‌های تاریخی بی‌شماری که بر سر مسأله جبرگرایی صورت گرفته است، دیدگاه‌های فلسفی گوناگونی در این باره پدید آمده است. بحث جبر و اختیار و حواشی آن، از مسائلی است که ریشه تاریخی دارد و «شاید نخستین کسی که این مسأله را مطرح کرده باشد؛ أقدم الحکماء ارسطو باشد» (خمینی، ۱۳۶۲: ۵). این مسأله با توجه به اهمیت فراوانی که دارد همواره با عنوان‌های مختلفی چون جبرگرایی و حواله به تقدیر مورد بحث قرار گرفته است.

موضع قرآنی در قبال مسأله جبر و اختیار

در قرآن کریم آیاتی هست که معنای صریح آنها مؤید آزادی انسان و اختیار او در عمل کردن است و در مقابل نیز آیات دیگری وجود دارد که مفهوم آنها از قدرت مطلق خداوندی بر همه چیز حکایت دارد. از آیاتی که جبرگرایان به آن استناد می‌کنند، این آیه می‌باشد: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (الإنسان: ۷۶، ۳۰) یعنی «و تا خدا نخواهد، [شما] نخواهید خواست قطعاً خدا دانای حکیم است»^۱. اما در مقابل آیاتی از این دست، آیات دیگری وجود دارد که بصراحت اختیار را برای انسان ثابت می‌نماید، از آن جمله: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (الکھف: ۱۸، ۲۹)، یعنی «و بگو: حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس هر که بخواهد بگردد و هر که نخواهد انکار کند». برخی از مفسرین قرآن ذیل آیه فوق - آیه ۱۸ سوره کھف - بیان نموده‌اند که «با توجه به مجموع آیات قرآن کریم اصل معروف "الأمر بین الأمرین" که شیعه به آن معتقد است اثبات می‌شود، نه تفویض و واگذاری کامل و نه جبر و سلب اختیار؛ بلکه حقیقتی دقیق و ظریف میان این دو، نوعی آزادی که وابسته به مشیت الهی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸۵).

سیمای جبر و اختیار در آینه تفکر اسلامی

آیا انسان در چنبر جبر است یا در پهنای اختیار؟

نظریه معتزله: پیروان این مکتب بر این عقیده اند که انسان در افعال خود مؤثر تام و نقش پرداز یگانه است. در این عقیده «انسان از نظر وجود، قائم به خدا است؛ ولی از نظر فعالیت‌های فکری و کارهای دیگر، مستقل بوده و به خود متکی می‌باشد» (سبحانی، ۱۳۶۸: ۲۶). در اصطلاح اشاعره، «تقارن میان وجود فعل و اراده انسان «کسب» نامیده می‌شود؛ و می‌گویند: فعل «مخلوق» خداوند و «مکسوب» انسان است و همین «کسب»، مصحح پاداش و کیفر می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

نظریه اشاعره: در این مکتب، انسان مقهور افعال خود است، و هیچ اختیار ندارد و در دائرة جبر، مانده است. «پیروان این عقیده دریافتند که از جبر مطلق نمی‌توان دفاع کرد و کوشیدند تا با قبول سهمی از ابتکار عمل برای انسان آن را تعدیل کنند، و برای این منظور قائل به نظریه کسب شدند» (شیخ بو عمران، ۱۳۸۲: ۱۴۲).

نظریه شیعه: که همان مذهب «امر بین امرین» و «منزلت بین منزلتین» است که «ائمه اطهار ما علیهم السلام» بیان فرموده‌اند که نه جبر است و نه تفویض؛ بلکه امری است و رای آن دو «حسن زاده آملی، ۱۳۶۹: ۶۸». بر اساس این جهان بینی، فعل انسان از اختیار و قدرت او سرچشمه می‌گیرد؛ ولی حیات و قدرت و اختیار او همگی با واسطه فیض الهی تحقق یافته و اگر فیض از فیاض مطلق نباشد، هیچ چیز محقق نمی‌شود (نژاد سلیم، ۱۳۶۴: ۱۷).

حافظ و روزگار وی

حافظ در سال ۷۲۷ هـ ق در شیراز به دنیا آمده و در سال ۷۹۱ یا ۷۹۲ هـ ق از دنیا رفته است و دوران زندگی او مصادف با حکومت های محلی اتابکان و آل مظفر بوده است (غنی، ۱۳۸۶: ۱۶). خواجه یکی از بهترین غزلسراهای ادب پارسی است که خرمشاهی در کتاب ذهن و زبان حافظ از او با عنوان حافظه ایران و ادبیات ما یاد کرده است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۱۸۶). دوران او، دوران حکومت‌های بی ثبات و مستعجل بوده و این پریشانی و بی ثباتی و بارش سنگ فتنه و آشوب در اشعار او منعکس است. شفیعی کدکنی نیز معتقد است که «جامعه عصر حافظ یکی از بهترین نمونه های شکل گیری تناقض در ساخت جامعه است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۱۷). در زمان حافظ «عقیده‌ای که در میان مسلمانان

رواج داشته، بیشتر مذهب جبریه بوده است و مسلمین زمان غالباً اشعری مذهب بوده اند و اشاعره در حقیقت همان جبریه هستند» (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۶۹).

اندیشه دینی و اعتقادات حافظ

بسیاری از حافظ پژوهان معتقدند که «حافظ در اصول عقاید (کلام) پیرو مذهب اشعری است و کوششهایی که در گذشته و حال برای شیعه سازی حافظ به عمل می آید، نه از منظر تاریخی درست است و نه از منظر فرهنگی» (خرمشاهی، ۱۳۶۶: ۱۵۶-۱۵۷). باری، خرمشاهی بر این باور است که اشعری گری حافظ با عناصری از عقل ورزی اعتزالی و شیعی آمیخته است، همین است که می بینیم در عین آنکه همانند اشاعره قائل به جبر است، اختیار اندیش و اختیار گرا هم هست (همان، ۱۳۴). در حالی که با اثبات اشعری گری حافظ، هم جبر اندیشی او اثبات می شود و هم اختیار گرایی او توجیه؛ چرا که «اشاعره از سویی انسان را دارای اراده و اختیار می دانند و از سوی دیگر افعال او را جبری به شمار می آورند، و قول به اختیار را با قول به فعل جمع کرده اند» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۱۸)، در صورتی که معتزله - چنانچه در بالا اشاره شد- انسان را متکی به خود و مؤثر تام در افعالش به حساب می آورند و شیعه نیز قائل به واسطه فیض از سوی قیاض مطلق می باشد که همان مذهب «امر بین امرین» است. از قرن دوم تا نهم رواج اندیشه های جبر گرایانه اشاعره بسیاری از شاعران و نویسندگان بنام ایران زمین را در سیطره تفکر جبری قرار داد، بدانسان که حتی ارجمندانی چون فردوسی، سعدی و حافظ نیز در بسیاری از مواقع تحت تأثیر آن قرار گرفته اند، از خیل انبوه شاعران و نویسندگانی که در طی این چند قرن به انعکاس تفکرات جبر گرایانه پرداختند، اشعار و نوشته های بسیاری موجود است که ادعای ما را دلیلی مبرهن است. برای مثال «گاهی در شاهنامه مفهوم سرنوشت از پیش مقدر به صورتی کاملاً آشکار رخ می نماید؛ و این تقدیر آدمی را به جایی می کشاند که قرار است، در آنجا با مرگ رو به رو شود:

زمانه برانگیختش با سپاه که ایدر به دست تو گردد تباه

(← رینگرن، ۱۳۸۸: ۲۳)

اما جبری که سعدی مطرح می کند، عبارتست از تسلیم و رضای بنده در برابر خداوند و در آن سیاهی و تاریکی جبر مطلق دیده نمی شود:

ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را اختیار آن است کاو قسمت کند درویش را

(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۶۴)

باری، «حافظ نیز جبری مذهب است، در زمان حافظ عقیده‌ای که در میان مسلمانان رواج داشته، بیشتر مذهب جبریه بوده است» (مشکور، ۱۳۶۷: ۴۲۱).

نمود اختیار در دیوان حافظ

با بررسی در دیوان غزلیات حافظ که تنها سند مورد وثوق جهت شناخت اندیشه اوست، با ابیات فراوانی مواجه می‌شویم که ناظر بر اندیشه جبرگرایانه او است و از دیگر سوی، بسیاری ابیات را نیز مشاهده می‌کنیم که نشان از عقاید اختیار انگارانه سراینده آن دارد. در شعر حافظ جبر نمایانتر است تا اختیار. گرچه برخی از حافظ پژوهان بر این باورند که ابیات حاکی از اختیار در شعر او کما بیش برابر با اشعار جبرگرایانه اوست (خرم‌شاهی، ۱۳۶۶: ۱۰۴۹/۲)، زیرا ابیات بی‌شماری در کل دیوان وجود دارد که معانی و مفاهیمشان به صورت جلی و خفی ناظر بر جبر بوده و مصداق جبر انگاری هستند و بسیار مستبعد است که مضمون این ابیات حتی به ضرب و زور تعبیر و تأویل های آن چنانی هم به قرائت‌ها و برداشت‌های دیگری میدان بدهند، گذشته از این، گرایش‌های اشعریگری حافظ و اعتقاد شدیدش به جبر، متفق علیه کلیه حافظ شناسان می‌باشد (رهبری، ۱۳۸۳: ۵۹). شاعر در ابیات بسیاری جبری مسلک است، اما ابیاتی که بیانگر اختیارند کم نیست و حتی گاهی این اختیار عنان از کف شاعر می‌ستاند و او را به سرکشی و طغیان وا می‌دارد که:

چرخ برهم زخم از غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک^۲

(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۰۶/۱)

شجیعی معتقد است که «اینجا جهان در اختیار حافظ است، زبونی از فلک نمی‌کشد، چرخ را می‌شکافد و طرحی نو می‌ریزد، دست از طلب بر نمی‌دارد تا کام خویش برآرد؛ اما زود حرفش را پس می‌گیرد و به جبر که اساس اعتقاد اوست تسلیم می‌شود و می‌گوید:

حافظ نه حد ماست چنین لاف‌ها زدن پای از گلیم خویش چرا بیشتر کنیم»

(← شجیعی، ۱۳۶۷: ۳۰۴)

می‌توان گفت «حافظ و تمام عرفای ما، جبری به معنی عامیانه و متداول بر آلسنه نیستند؛ یعنی اختیار و آزادی اراده را، از عامل نسبت به اعمال ارادی سلب نمی‌کنند؛ زیرا هر کس هدایت به سعی و کوشش، برای حیات و تصفیه اخلاق و تطهیر از رذائل و آراستگی به فضائل نمود و نصیحت داد؛ قهراً

قائل به اختیار و آزادی اراده است» (مهر پویا، ۱۳۶۷: ۳۳۲). خواجه حافظ نیز در ایاتی آشکارا به اختیار می پردازد. شک نیست که «هرگاه خواجه از همت و طلب سخن می گوید از اختیار سخن گفته است» (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۶۶)، می گوید:

همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۴۸/۱)

از نظر ایشان آسایش نتیجه تحمل درد و رنج و تلاش آدمی در راه رسیدن به مطلوب است:
مکن ز غصه شکایت که در طریق طلب به راحتی نرسید، آنکه زحمتی نکشید
(همان، ۴۶۴)

پس محروم بودن آدمی به دلیل کوتاهی و تقصیر خود اوست و جای گله و ناله از دست کسی نیست، چرا که کوشش ناکرده امید بخشش و انعام نیست:

تو به تقصیر خود افتادی از این در محروم از که می نالی و فریاد چرا می داری؟
حافظ از پادشهان پایه به خدمت طلبند کار ناکرده چه امید عطا می داری؟
(همان، ۸۹۶)

مگر نه اینست که اسباب جمعیت خاطر فراهم است و چوگان فرمانروایی در دستان توست؛ ولی تو خود هنری از خویشتن نشان نمی دهی و شاهین پیروزی را برای شکار به پرواز در نمی آوری:

ای دل، به کوی عشق گذاری نمی کنی اسباب جمع داری و کاری نمی کنی
چوگان کام در کف و گویی نمی زنی بازی چنین به دست و شکاری نمی کنی
(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۶۲/۱)

جبر حافظی

حافظ با اشاره دایمی به ماجرای ازلی، بسیار ظریف و با رنگمایه های گوناگون به مفهوم جبر می پردازد و هر بار از وجهی به آن می نگرد. باری، شاهدی و پرده نشینی، مستوری و مستی، خار بودن و گل بودن، معصیت و زهد، همه و همه از روز ازل در تقدیر آدمی نگاشته شده است و قلم سرنوشت بی حضور ما رقم خورده و نقش دیگر نگاشته است و این همه بی مشیت الهی مقدر نمی شود:

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر
(همان، ۵۱۸)

«روز اُلسْت»، «روز ازل»، «عهد ازل» و دیگر ترکیهائی از این دست در دیوان خواجه، همه و همه دال بر اندیشه تقدیر گرایانه حافظی است. به عنوان نمونه می گوید:

برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر
که ندادند جز این تحفه به ما روز اُلسْت

(همان، ۶۰)

گفته شده که مراد از ترکیهائی یاد شده و مانند آن، همان روزی است که خداوند پیش از خلق اجساد به ارواح فرمود: «آیا من پرودگار شما نیستم؟ گفتند: چرا؟» (حافظ، ۱۳۸۲: ۱۶). به عبارت دیگر، حافظ وقتی از «دایره قسمت» و «حکم آنچه تو فرمایی» صحبت می کند، قائل به جبر است.

نگاهی گذرا بر دیوان خواجه بر ما روشن می دارد که «وی بارها و بارها در برابر طعن خرده گیران و مدعیان با اشاره به وضع ازلی عذر می آورد که «کارفرمای قدر می کند این من چه کنم؟» یعنی، زندگانی و رفتار خود را در پرتو آن سرنمون ازلی و تقدیری که «آدم» حاصل آن است، معنا و توجیه می کند» (آشوری، ۱۳۸۱: ۲۵۲). شاعر حکم سرنوشت را نیز در گناه نکردنش دخیل می داند:

بران سرم که نوشم می و گنه نکنم
اگر موافق تدبیر من رود تقدیر

(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۱۸/۱)

و می گوید که اگر گناهی نیز مرتکب می شود به اختیار او صورت نگرفته است:

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

(همان، ۱۲۴)

بسیاری از حافظ پژوهان با تأکید بر مصراع دوم بیت؛ به این نکته اشاره کرده اند که مراد خواجه از «تو در طریق ادب باش و گو گناه من است» اثبات جزئی از اختیار است و این بیت را جبر مطلق تفسیر نموده اند و بیان داشته اند که «غرض شاعر این است که اختیار را به کل سلب نماید که مذهب جبر لازم آید» (سودی بسنوی، ۱۳۶۶: ۳۵۸/۱). به اعتقاد بعضی دیگر «ظاهراً از این گفته حافظ نشانی از اعتقاد به جبر نمایانست، شاید هم اشارتی به سرپیچی آدم از فرمان خداوند و رانده شدن او از بهشت به تقدیر ایزدی رفته باشد» (حافظ، ۱۳۸۲: ۷۶). بهرامیان نیز اشاره می کند که این گونه نقش پردازی و افسونگری شاعرانه، یکی از عناصری است که شعر حافظ را از سخن دیگران ممتاز می کند و سرانگشت انس و شوق و شناخت است که می تواند از چهره این اندیشه نقاب بگشاید (بهرامیان، ۱۳۸۴: ۷۵-۷۶). شاعر در جای دیگری می گوید:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آن چه مسیحا می کرد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۸۸/۱)

ملاحظه می شود وی به یک فیض و مدد الهی معتقد است که اگر امداد این فیض باشد؛ انسان خاکی می تواند به درجه و کرامات عیسی مسیح (ع) برسد. به قول مطهری «در واقع می خواهد بگوید آنهایی که به مقامات رسیده اند هم هنری نکرده اند؛ چون آنها نرسیده اند، آنها را رسانده اند» (مطهری، ۱۳۵۸: ۶۵). به تعبیری دیگر، «هر دلی آن استعداد ذاتی را دارد که دارای آینه و جام جهان بین باشد و اسرار بنمایاند و لیکن باید فرشته وحی مدد فرماید» (ثروتیان، ۱۳۸۰: ۱۳۵/۲). جبری بودن خواجه آنگاه بیشتر جلوه می نماید که سعی و کوشش را برای رسیدن به گنج مراد، تصور باطلی می داند که بی حواله و برات عالم غیب میسر نمی شود:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود
خیال باشد کاین کار بی حواله برآید
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۳۴/۱)

تأمل در اشعار حافظ ما را به این نکته رهنمون می سازد که در مقابل ابیاتی که رایحه اختیار از آنها استشمام می شود، اندیشه جبری بوفور یافت می گردد. چه بسا جامع این دو را بتوان «رضایت مندی و امید به آینده بهتر»، یا به قول خرمشاهی «نظریه عدالت» برشمرد (خرمشاهی، ۱۳۶۶: ۷۱۷/۲). برخی نیز معتقدند که «حافظ بنابر اصل همسازی، میان جبر و اختیار سازش داده است» (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۶۱) و آن هنگام که از حلقه سرنوشت و حکم تقدیر می گوید، تسلیم وار همه چیز را به پیشینه ازلی نسبت می دهد:

جام می و خون دل هر یک به کسی دادند
در دایره قسمت اوضاع چنین باشد
در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود
کاین شاهد بازاری وان پرده نشین باشد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۳۳۰/۱)

و در حال رضا به آینده ای بهتر نوید می دهد که نباید از لطف و مهر ایزدی مأیوس بود:
نامیدم مکن از سابقه لطف ازل
تو پس پرده چہ دانی که که خوب است و که زشت
(همان، ۱۷۲)

این چنین حافظ در ابیاتی بيشمار، جبر را در کنار «عهد ازلی» می نهد و با اشاره به «سابقه ازلی» امیدش را به رحمت ایزدی از دست نمی دهد. قرآن کریم نیز به این سابقه نیک در نزد پروردگار اشاره می کند: *وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ* (یونس ۱۰: ۲)، می فرماید: «و به کسانی که

ایمان آورده‌اند مژده ده که برای آنان نزد پروردگارشان سابقه نیک است».

بسیاری از حافظ پژوهان بر این باورند که «فلسفه حافظ بسیار ساده و چون اساس آن یک نوع جبر است، نتیجه ظاهریش تسلیم و رضا و امیدواری به لطف و رحمت خداوندی خواهد شد» (مشکور، ۱۳۶۷: ۴۲۱). پس می‌توان ویژگی‌های اصلی تفکر جبرگرایی در جهان بینی حافظ را «رضایت به رضای حق»، «امیدواری به آینده‌ای بهتر»، «دعوت به سعی و تلاش» و «غنیمت شمردن حال» برشمرد، چرا که خشنودی از خداوند و امید به رحمت ایزدی دوختن، خود باعث کوشش می‌گردد، مگر نه اینست که خداوند در برابر گناهان، کریمانه و با دید اغماض و گذشت نظر می‌کند. بنابراین همین تسلیم و رضا که از پذیرفتن جبر ناشی می‌شود، سبب ساز تلاش و دعوت به آن می‌شود. به عبارتی دیگر «جبر در فلسفه حافظ، خود زمینه‌ای است برای کوشیدن. چون سرنوشت پشتیبان پاکان است، چون (ورا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند)، چون باری، اگر گناهی رفته، (ایزد گنه بیخشد و رفع بلا کند) و چون خدا در همه احوال با بیدلان است» (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۶۸). بنابراین باید مفهوم «جبر» را هم، همچون تمامی مفاهیم و شخص‌واره‌های نمادین در شعر حافظ در پرتو جهان بینی خاص او تحلیل نمود (آشوری، ۱۳۸۱: ۳۹۰)، چرا که «افکار و آثار و احوال شاعر محصول و نتیجه یک سلسله مؤثرات و مقدمات گوناگون است که همه، کم یا بیش در او مؤثر بوده و در پرورش قریحه و بار آوردن سنخ فکر و نظرهای او نفوذ داشته است» (غنی، ۱۳۸۶: ۲۰).

ابو العلاء معری

نامش احمد بن عبدالله تنوخی و معروف به ابوالعلاء است. در سال ۳۶۳هـ (۹۷۳م) در معرّه النعمان میان حمص و حلب زاده و به آن منسوب شد. در کودکی بیماری آبله گرفت و بینایش را از دست داد؛ ولی این رخداد او را از آموختن باز نداشت. در سال ۴۴۹هـ (۱۰۵۷م) مرد و پس از مرگش شهرها نالیدند و شاعران، وی را که فیلسوف شاعران و شاعر فیلسوفان بود، ستودند (فاخوری، ۱۹۹۱م: ۴۸۱-۴۸۲ و فروخ، ۱۹۷۲م: ۱۲۴). عقاد در ستایش وی می‌گوید: سه نشانه در هر کسی جمع شود، او از بزرگترین مردان است و سزاوار جاودانگی می‌شود: اعجاب بسیار از سوی دوستان و شاگردانش، و کینه به دل گرفتن فراوان از سوی رشکبران و منکرانش و جوئی از راز و معما پیرامون وی را گرفتن، که این سه نشانه به گونه‌ای کمیاب در تاریخ فرهنگ عرب، در ابو العلاء گرد آمد (عقاد، ۱۹۶۷: ۵).

مذهب معرّی

شیخ معرّه در جامعه ای می زیست که آکنده از سخن درباره اسلام و مسلمانی بود، جامعه ای درگیر دین و علوم دینی و شریعت و حلال و حرام، بنابراین پیداست که شاعر نمی تواند ذهن خویش را از این مسائل تهی کند و بی شک این جو، در دیدگاه و جهان بینی او تأثیرگذار بوده است. به گفته عبداللطیف شراره گروهی نیز با اشاره به این نکته، بیان داشته اند که تقریباً همه آثار ابوالعلا به نشأت دینی او و درگیری ذهنی اش با امور فقهی یا اهورایی یا اجتماعی که با شریعت در پیوند است، اشاره می کند و چنین می نماید که این نشأت دینی فقهی، اعتدال روانیش را بر هم زد (شراره، ۱۹۹۰: ۲۲-۲۳). مارون عبود معتقد است که کتاب لزومیات معرّی، کتاب مذهب فاطمی است و ابوالعلا چنانچه در لزومیاتش ثابت می کند، بزرگترین شیخ این مذهب و پیشوای استوار آن است (عبود، ۱۹۷۰: ۱۴۹). مذهب فاطمی یک مذهب فلسفی است و در نزد آنان، انسان هم مجبور است هم مخیر، او در آنچه که خردش تمیز می دهد اختیار دارد و در آنچه که توان انجام آن را ندارد مجبور است (همان، ۱۷۹).

جبر علانی

آشکارترین دیدگاه ابوالعلا در فلسفه الهی، جبر است. زندگی مادی او و اشعارش در لزومیات از دیدگاه جبری او پرده برمی دارد و احتمال هیچ شک و تردیدی در آن نیست. وی جبر را اثبات می کند و از آن دفاع می کند و چیرگی آن را بر زندگی عملی افراد و گروهها می گسترد (حسین، ۱۹۹۱م: ۶۰۸). ولی حنا فاخوری می گوید که دیدگاههای او در لزومیاتش بسیار آشفته است؛ زیرا اگرچه شاعر گاهی در یاد دادن همچون آموزگاری قاطع رخ می نماید، ولی در گفته های خویش مردّد می شود، او در حقیقت هستی سرگشته است، اثبات می کند، سپس مردّد می شود و پس از آن؛ آنچه که اثبات می کند را انکار می کند، بدین گونه تقریباً اندیشه ای در لزومیاتش یافت نمی شود، مگر اینکه نقیض آن نیز یافت می گردد (فاخوری، ۱۹۹۱: ۴۹۱-۴۹۲). او بر کیش جبر شد و معتقد بود، انسان بناچار زاده شده و ناگزیر پیر می شود و ناخواسته اقامت کرده و بناچار رهسپار می شود، پس انسان بر فساد ناگزیر است؛ زیرا در سرشت خود فاسد است (شرف الدین، ۱۴۰۵: ۱۶۶).

چنانچه گفته شد ابوالعلا در لزومیات خود به گونه ای چشمگیر به موضوع جبر و اختیار می پردازد،

شاعر معتقد است که همه هستی برای قدر در کرنش است، جنبش کرده و گذرش مقتضای اوست. ایشان نمی پذیرد که این سامانه‌ای که اجزای هستی را در بر دارد و سامانی که در جنبش و ایستایی آن است بی سبب باشد و همه را به اراده خداوندی نسبت می دهد. او معتقد است، این قضا جانداران را فراگرفته و بر زندگی آنان چیره است و به شکل غریزه در و نشان نمایان می شود و آنها را به سوی آنچه که برایشان نگاشته شده است می کشاند، چنانکه به زعم شاعر، این قضا و قدر است که شتران را ناگزیر و دست و پا بسته نزد شیران درنده می برد:

يَجْرِي الْقِضَاءُ فَتَهْدِي الْعَيْسُ كَارِهَةً إِلَى الضَّرَاعِمِ فِي الْاِقْتِيَادِ وَالْعَقْلِ

(معری، ۱۹۶۱: ۳۲۹)

[قضا روان می گردد و شتران را به زور و در بند کرده به سوی شیران می کشاند.]

با اینکه ابو العلاء فرمانروایی خرد را باور دارد؛ ولی جایگاه قضا و قدر را بالاتر از آن می داند:

العقلُ زَيْنٌ وَلَكِنْ فَوْقَهُ قَدَرٌ فَمَا لَهُ فِي ابْتِغَاءِ الرِّزْقِ تَأْثِيرٌ

(همان، ۴۳۹)

[خرد راهنمایی نیکوست؛ ولی از آن برتر قدر است، پس در جستجوی روزی خرد را هیچ تأثیری نیست.]

به عبارتی دیگر عقل برای آنچه انجامش زینده و شایسته است، یک راهنماست؛ ولی قضا فراتر و برتر از آن است (معری، ۱۹۸۶م: ۵۸۷/۲).

به زعم شاعر، خرد برای ما نمایان می سازد که در گمراهی هستیم و در ناخوشایندترین جا زندگی می کنیم، زیرا که در این سرا هیچ اختیاری نداریم و قضا هر کاری که بخواهد انجام می دهد، هر چند که آن برخلاف میل باطنی ما باشد:

أَرَانَا اللَّيْبُ أَنْفًا فِي ضَلَالٍ وَأَنَا مَوْطِنُونَ بِشَرِّ دَارٍ

[خرد به ما نمود که در گمراهی هستیم و در بدترین سرا ساکنیم.]

تُدَارُ عَلَى الذِّئْبِ تَهْوَى سِوَاهُ بِحُكْمِ اللَّهِ فِي الْقَالِكِ الْمُدَارِ

(معری، ۱۹۶۱: ۵۶۳)

[پیامد فرمان خداوند گردون، گرد چیزی چرخانده می شویم که جز آن را می خواهیم.]

بنابراین، در دیدگاه معری، آنچه که خداوند برای همه هستی می خواهد؛ به انجام می رساند، این

قانون برای همه آفریدگان است و بشر را نیز در بر می گیرد. زندگی و مرگ، جنبش و ایستایی، بزرگواری و خواری، دارایی و ناداری، کامیابی و ناکامی همه و همه به فرمان قدر ساری و جاری می گردد:

مَا حُرِّكَتْ قَدَمٌ وَلَا بُسِطَتْ يَدٌ إِلَّا لَهَا سَبَبٌ مِنَ الْمَقْدَارِ
(معری، ۱۹۶۱: ۵۸۱)

[هیچ پای جنبانده نشد و هیچ دستی گشوده نگشت، مگر اینکه قضا سبب آن بود.]
در میان انبوه ابیاتی که نشان دهنده دیدگاه و باور جبری ابوالعلاست، گهگاهی به بیتی بر می خوریم که معری را در این باره دو دل می نمایاند، برای نمونه شاعر در جایی می گوید:

جِنْنَا عَلَى كُرْهِ وَرَحَلٌ رَعْمًا وَاعْلَنَّا مَا بَيْنَ ذَلِكَ نُجْبَرُ
(همان، ۳۶۴)

[بناچار آمدیم و ناخواسته کوچ می کنیم و شاید در میان این دو ناگزیریم.]

و در جای دیگر می گوید:

فَهَلْ أَنَا فِيمَا بَيْنَ ذَيْنِكَ مُجْبَرٌ عَلَى عَمَلٍ أَمْ مُسْتَطِيعٌ فَجَاهِدُ
(همان، ۳۱۱)

[آیا میان این دو (زاده شدن و مرگ) به انجام کاری ناگزیرم یا (بر انجام دادن یا ندادن) توانایم و تلاش می کنم.]

همانطور که گفته شد دیدگاه ابوالعلا به همه زندگی جبری است. وی پیامد یافتن گواهانی بسیار، باور می کند که انسان را اختیاری نیست؛ ولی به دلیل پرهیزگاری، گاهی در این عقیده تردید می کند و روشی میانه در پیش می گیرد:

وَقَدْ وَجَدْتُ هَذَا الْقَوْلَ فِي زَمَنِي شَوَاهِدًا وَتَهَانِي دُونَهُ الْوَرَعُ
(همان، ۱۲۱)

[برای این گفته، در روزگار خویش به گواهانی دست یافته ام؛ ولی پرهیزکاری مرا از آن باز داشت.]

و در جای دیگری می گوید:

وَإِنْ سَأَلُوا عَنْ مَذْهَبِي فَهُوَ خَشِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ لَا طَوْقًا أُبْتُ وَلَا جَبْرًا
(همان، ۴۸۴)

[اگر از من درباره مذهبم پرسند، آن ترس از خدا است، نه به قطع می گویم که توان داریم و نه می گویم که مجبوریم.]

بنابراین دیگران را نیز به میانه روی سفارش کرده و بیان می کند که انسان نه مجبور است نه مختار:

لَا تَعْشُ مُجْبَرًا وَلَا قَدَرِيًّا وَاجْتَهِدْ فِي تَوْسُطٍ بَيْنَ بَيْنَا
(معری، ۱۹۶۱: ۵۳۵)

[نه به این دید که مجبوری زی و نه بر این باور که مختار هستی، بلکه در میان این دو، به تلاش و کوشش پرداز.]

وی همه قضاهاایی که در زندگی به آنها بر می خوریم، خواست خداوند و روزی آدمیان می داند و از کیفر خداوند نمی هراسد؛ زیرا خداوند دادگر است و او را که زیستی آکنده از درد داشته می آمرزد (شراره، ۱۹۹۰: ۱۵۶). می گوید:

أَأَخْشِي عَذَابَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَادِلٌ وَقَدْ عِشْتُ عِيشَ الْمُسْتَضَامِ الْمُعَذَّبِ
(معری، ۱۹۶۱: ۱۴۱)

[آیا از کیفر خداوند بیم داشته باشم، با اینکه او دادگر است و من نیز با درد و رنج بسیار زیسته ام.] سخن از اختیار در دیوان شیخ معره بسیار کمرنگ و ابیاتی که در این زمینه به چشم می خورد، انگشت شمار است؛ اگر چه زکی محاسنی معتقد است که ابوالعلا در دیدگاه فلسفی اش قائل به اختیار است و جبر را در کردار ارادی نفی می کند و اگر هم از جبر می گوید آن را در اموری قرار می دهد که انسان در برابرشان توانایی ندارد و بسته به دیدگاه و خواست او نیست، مانند زاده شدن و مرگ و شانس و مقدرات (محاسنی، ۱۹۶۳م: ۲۸). از مواردی که بیانگر اختیار در دیدگاه معری می باشد و محاسنی هم آن را نقل کرده است و نشان دهنده قطعی اختیار در دیدگاه وی دانسته، این بیت ابوالعلاست:

كَيْفَ احْتِيَائُكَ وَالْقَضَاءُ مَدْبِيرٌ تَجْنِسِي اِيْذِي وَتَقُولُ: اِنْكَ مُجْبَرٌ
(معری، ۱۹۶۱: ۴۴۸)

[چاره جوئی ات چگونه است، هنگامی که قضا پشت کرده است، آزار می رسانی و می گویی که مجبور هستی؟]

حافظ و معری در جزر و مد جبر و اختیار

حافظ تمام پیشامدهای هستی را عین خواست و مشیت خداوندی می داند:

سر ارادت ما و آستان حضرت دوست که هر چه بر سر ما می‌رود ارادت اوست

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۳۰/۱)

معری می‌گوید که خداوند هر کاری که دوست داشته باشد، انجام می‌دهد و حکمت فرزندانگن هم مانع آن نیست و بنده هر کجا که گریزد باز در قلمرو اوست:

قَضَا اللهُ فَيُنَّا بِالذِي هُوَ كَائِنٌ فَمَمَّ وَضَاعَتْ حِكْمَةُ الْحُكَمَاءِ

[خداوند برای ما به همین که هست فرمان داد و انجام شد و در برابر آن حکمت فرزندانگن تباه

گشت.]

وَهَلْ يَأْتِي الْإِنْسَانَ مِنْ حُكْمِ رَبِّهِ فَيُخْرِجُ مِنْ أَرْضٍ لَهُ وَسَمَاءِ

(معری، ۱۹۶۱: ۶۴)

[آیا انسان از حکومت پروردگار می‌گریزد و از زمین و آسمان او برون می‌رود؟]

خواجه از دودستگی و دوگانگی اعتقاد در روزگار خویش پرده بر می‌دارد که:

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

(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۰۶/۱)

شیخ معری نیز به ناهمگونی دیدگاهها درباره قضا و قدر پرداخته و می‌گوید که شماری از مردم بر این باورند که بنده آزاد است و بر انجام هر کاری که دلخواه اوست، توانا می‌باشد و گروهی نیز می‌گویند که اینگونه نیست؛ بلکه قضا انسانها را همچون جمادات پیش می‌راند (یازجی، ۱۴۰۸: ۲۰۸)، می‌گوید:

وَتَخَالَفُ الْإِهْوَاءُ: هَذَا مُدْعٍ فِعْلاً وَذَلِكَ دَيْئُهُ الْأَجْبَارُ

(معری، ۱۹۶۱: ۴۵۹)

[گرایش‌ها متفاوت است: این یک از این دم می‌زند که کاری انجام داده است و دیگری بر کیش

جبر است.]

حافظ از قضا و قدر رفته بر خویش سرگشته و مبهوت است و آن را از رموز الهی بر می‌شمارد که

هیچ کس از آن آگاهی ندارد؛ لذا به دم در نکشیدن و سکوت دعوت می‌کند:

حافظ اسرار الهی کس نمی‌داند خموش از که می‌پرسی که دور روزگاران را چه شد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۳۴۴/۱)

تأمل در اشعار معری نیز نشان دهنده بهت و حیرت وی از این مسأله است، تا جایی که شاعر این تحیر را به فرشتگان و حضرت آدم (ع) نیز تسری می دهد:

قَدْ حَارَ آدَمُ فِي الْقَضَاءِ وَالْأَلْهُ
أَفَلِلْمَلَائِكَةِ فِي السَّمَاءِ تَحِيَّرُ
(معری، ۱۹۶۱: ۴۴۴)

[آدم و فرزندان او در کار قضا سرگشته و گیج شدند، پس آیا فرشتگان آسمان هم سر در گم هستند؟]

حافظ به همراه بودن قدر با انسان و عدم جدایی آن از شخص سخن می گوید:

بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت
که در مقام رضا باش و از قضا مگریز
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۳۶/۱)

معری نیز بر این باور است که قضا را نمی توان دور کرد و آنچه که از کسی دریغ داشته؛ هرگز دست یافتنی نیست:

لَا يَمْنَعُ الْمَلِكُ الْجَبَّارُ مَنْ قَدَرَ
يُغَيِّرُ الْحَالَ: مَا أُجْدَى وَمَا جَاسَا
[شاه زورمند هر چه دهش کند و هر چه بستیزد، نمی تواند مانع قضایی شود که دگرگون کننده حال است.]

وَلَوْ غَدَا الْكَوْكَبُ الْمَرِيخُ فِي يَدِهِ
كَالْسَهْمِ وَاتَّخَذَ الْبُرْجِيسَ بُرْجَاسَا
(معری، ۱۹۶۱: ۳۵)

[و اگر چه که سیاره مریخ در دستانش همانند پیکان شود و سیاره مشتری را آماج گیرد.]
خواجه آمدنش را درین جهان، مرهون غم عشقی می داند که فرمانروای هستی به او بخشیده است،
و همین عشق ازلی و ابدیست که او را از عالم پاک به این ویران سرای کشانیده است:

سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد
تا روی درین منزل ویرانه نهادیم
(حافظ، ۱۳۶۲: ۷۴۴/۱)

ولی او نیز از پایان کار خویش نا آگاه است و راز آمدنش به جهان فرودین (دنیا) و بازگشتش را نمی داند، لذا از این جهل و نادانی افسوس می خورد و رنج می برد:

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم
دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم
(همان، ۶۸۴)

باور معرّی نیز اینست که بشر همچون دیگر جانداران روزی داده می شود و رشد می کند، او نمی داند که از کجا آمده است و آمدنش بهر چه بوده و به کجا می رود:

وَلَمْ يَدْرِ لَمَّا أَنْ أَتَاهَا وَلَا ذَرَىٰ إِلَىٰ أَيْنَ يَمْضِي فَاسْتَكَانَ مُدْبِرًا

(معرّی، ۱۹۶۱: ۴۹۰)

[و ندانست از چه هنگامی به آنجا آمد و نفهمید به کجا می رود، پس بی هیچ توان و چاره‌گری کرنش کرد.]

خواجه تلاش را برای رسیدن به مطلوب، تصور باطلی می داند که بی حواله غیب امکان پذیر نمی شود:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود خیال بود که این کار بی حواله برآید

(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۷۶/۱)

ابو العلاء نیز همه چیز را معطوف به کوشش فرد نمی داند و بر این باور است که تلاش روزی را تضمین نمی کند و نکوشیدن آن را از کسی دور نمی گرداند. به عبارت دیگر روزی به قضا و قدر بستگی دارد، نه به نیرو و توان (معرّی، ۱۹۹۲: ۱۰۴/۲)، پس یک عامل نهانی که همان شانس و اقبال است برای رسیدن به مطلوب ضروری می بیند:

وَالْجِدُّ بِأَتِيكَ بَأَشْيَاءَ مُمَكِّنَةٍ وَلَا يُنَالُ بِأَشْيَاءَ وَإِعْرَاقَ

(معرّی، ۱۹۶۱: ۲۰۸)

[بخت همه چیز را برایت آسان می کند، با رهسپار شدن به شام و عراق چیزی دست یافتنی نیست.]
حافظ گناه مرتکب شده خود را به اختیار خویش نمی داند:

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

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۲۴/۱)

اما در جای دیگری از این مسأله - ارتکاب گناه - در جهت اثبات اختیار آدمی بهره می گیرد و بیان می کند که اگر فراموشکاری و گناه بنده را اعتباری نباشد و آدمی را در کارهای نیک و بد از خود اختیاری نیست؛ پس بخشایش ایزدی بدون معنا و مفهوم می گردد:

سهو و خطای بنده گرش هست اعتبار معنی لطف و رحمت پروردگار چیست

(همان، ۱۴۸)

معری نیز معتقد است که انسان را بر کردار خویش چیرگی نیست، بنابراین شخص بر انجام گناه ناگزیر است و به اختیار خویش دامن به گناه نمی آید:

تعالیت ربّ الناس عن کلّ ریبۃ
کأنا بآتیان المآثم لئلم نلزم
(معری، ۱۹۶۱: ۳۸۱)

[پروردگارا تو از هر ناشایستی منزهی؛ اما چنین می نماید که ما در انجام گناهان ناگزیریم.]
اما او نیز در جای دیگری از زاویه‌ای دیگر به این مسأله می‌نگرد و با آن اختیار آدمی را توجیه می‌نماید. شاعر معتقد است که عدالت ایزدی مقتضای اختیار آدمی است، چرا که در غیر این صورت عقوبت بنده پیامد اعمال و کردارش، با عدل خداوندی ناسازگار می‌شود:

إن کان من فعل الكبائر مجبراً
فعبأبه ظلم علی ما یفعل
(همان، ۲۷۳)

[اگر آنکه به گناهان بزرگ دامن آید، ناگزیر باشد؛ کیفر کردن او پیامد کردارش ستم بر وی می‌باشد.]

حافظ به عدم خصومت با قدر و گلاویز نشدن با آن دعوت می‌کند؛ چرا که «گر ستیزه کنی روزگار بستیزد»، بنابراین خود تسلیم وار بر آستانه دوست سر رضا و خشنودی فرود می‌آورد:
بر آستانه تسلیم سر بنه حافظ
که گر ستیزه کنی روزگار بستیزد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۳۱۸/۱)

و امید به لطف و کرم ایزدی می‌دوزد چرا «که رحم اگر نکند مدعی، خدا بکند»:
تو با خدای خود انداز کار و دل خوش دار
که رحم اگر نکند مدعی خدا بکند
(حافظ، ۱۳۶۲: ۳۸۰/۱)

سپس با امید به شمول بخشایش ایزدی، از سیاه‌نامگی و گناهکاری خود در روز رستاخیز نمی‌هراسد:

از نامه سیاه ترسم که روز حشر
با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم
(همان، ۷۰۲)

و آنگاه که اعتراض‌ها و خرده‌گیری‌ها پیش می‌آید، جانب ادب نگاه می‌دارد و زبان به گلّه و شکوه نمی‌گشاید:

نکته‌ها رفت و شکایت کس نکرد جانب حرمت فرو نگذاشتیم

(همان، ۷۴۱)

معری نیز می گوید که هر کس با قدر گلاویز شود و بر آن برتری جوید خویش را آزارد و شکست می خورد:

وَإِذَا غَدَوْتَ عَلَى الْقَضَاءِ مُغَالِباً فَأَذَاكَ تَسْتَمِرِّي وَأَنْفَكَ تُرْغِمُ

(معری، ۱۹۶۱: ۴۱۰)

[اگر با قضا و قدر گلاویز شوی و بر آن چیرگی جویی؛ آزار خویش برانگیزی و بینی خود به خاک مالی]

وی معتقد است که نباید بر قضا و خواست خداوند خشم گرفت تا موجب خوشنودی خداوند باشد:

إِذَا شِئْتَ أَنْ يَرْضَى سَجَابِكَ رَبُّهَا فَلَا تُمَسِّسْ مِنْ فِعْلِ الْمَقَادِيرِ مُغَضَّباً

(همان، ۱۱۶)

[اگر خواستی که پروردگار از خوی تو خرسند باشد از کرده قدر خشمگین مشو.]

لذا او نیز ناتوانی کامل بشری را در برابر قضا و قدر در می یابد و در پیشگاه آن سر فرود می آورد و کار خویش به خدا می سپارد و چشم رحمت و بخشایش او را دارد:

غَبْرَتُ أَسِيراً فِي يَدَيْهِ وَمَنْ يَكُنْ لَهُ كَرَمٌ تُكْرَمُ بِسَاحَتِهِ إِسْرَى

[در دستانش گرفتار آمدم، آنکه دارای کرامت و بزرگواری است؛ در بندان، در پیشگاهش گرامی

داشته می شوند.]

وَإِنِّي يَرْجُو مِنْهُ يَوْمَ تَجَاوَزُ فَيَأْمُرُ بِذَاتِ الْيَمِينِ إِلَى الْيُسْرَى

(همان، ۴۲۶)

[من به او امید دارم در روز گذر فرمان دهد مرا که روانه چپ (دو زخیان) هستم به سمت راست (بهشتیان) ببرند.]

نتیجه گیری

حافظ و ابو العلاء هر دو به گونه‌ای چشمگیر به مسأله جبر و اختیار می پردازند. در نزد هر دو شاعر اندیشه جبر نمود بیشتری دارد، چرا که ایشان در بیشتر ابیاتشان از جبری بودن زاده شدن و مردن و رفتار

و گفتار و کردار سخن می گویند و انسان را در زندگی خود و آنچه که بسته بدان است، بی اختیار و ناتوان و مقهور سر نوشت می بینند. در لابه لای انبوه ابیاتی که پدیدار کننده دیدگاه جبری دو شاعر است، بیتهایی نیز به چشم می خورد که نشان دهنده سرگشتگی و تردید آنهاست، البته شک و آشفتگی ابو العلاء به مراتب بیشتر از حافظ است و حتی می توان گفت اختیار در باور معری نیست و اگر ابیاتی نیز یافت شود که اندک نمایی از اختیار دارد؛ جز پیامد تردید وی در این مسأله نیست. در مقابل سخن از اختیار در جهان بینی حافظ نمود بیشتری می یابد، به طوری که گهگاهی می بینیم، خواجه چنان از اختیار سخن می گوید که موجب شگفت زدگی خواننده می شود. پس با همه همانندیهایی که میان دو شاعر دیده می شود، این مورد را می توان فرق اساسی آنها بر شمرد. علی رغم دیدگاه جبری هر دو شاعر، هاله ای از امید بر جهان بینی آنها سایه می گستراند و همین امیدواری موجب کوشش می شود و به همین دلیل هر دو چون ناصحی مشفق به کناره گیری از شرارت ها و بدی ها سفارش می نمایند و به کردار نیکو دعوت می کنند.

پی نوشتها

- ۱- ترجمه آیات قرآن در این نوشتار از استاد محمد مهدی فولادوند است.
- ۲- کلیه ارجاعات اشعار حافظ در این نوشتار بر اساس تصحیح خانلری از غزلیات خواجه است.
- ۳- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَنشَدَهُمْ عَلَيٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (الأعراف: ۷: ۱۷۲).

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آشوری، داریوش. (۱۳۸۱). عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
- ۳- بهرامیان، مسیح. (۱۳۸۴). «در پس آینه»، ماهنامه حافظ، شماره ۱۹، ص ۷۳-۷۶.
- ۴- ثروتیان، بهروز. (۱۳۸۰). شرح غزلیات حافظ، ج ۲، تهران: پویندگان دانشگاه، چاپ اول.
- ۵- جعفری تبریزی، محمد تقی. (۱۳۴۷). جبر و اختیار، قم: دار التبلیغ اسلامی.

- ۶- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۲). **دیوان غزلیات حافظ**، معانی واژه ها و شرح ابیات، خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفیعلیشاه، چاپ سی و چهارم.
- ۷- _____ (۱۳۶۲). **دیوان حافظ**، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- ۸- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۹). **خیر الاثر در ردّ جبر و قدر**، تهران: قبله، چاپ اول.
- ۹- حسین، طه (۱۹۹۱م). **من تاریخ الأدب العربی**، المجلد الثالث، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الخامسة.
- ۱۰- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۶). **حافظ نامه**. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۱- _____ (۱۳۷۴). **ذهن و زبان حافظ**، تهران: معین، چاپ پنجم.
- ۱۲- خمینی، روح الله (۱۳۶۲). **طلب و اراده**، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ۱۳- رحیمی، مصطفی (۱۳۷۱). **حافظ اندیشه**، تهران: نور.
- ۱۴- رینگرن، هلمر (۱۳۸۸). **تقدیر باوری در منظومه های حماسی فارسی**، ترجمه ابولفضل خطیبی، تهران: هرمس، چاپ اول.
- ۱۵- رهبری، بهمن، (آذر ۱۳۸۳). «اندیشه دینی حافظ»، ماهنامه حافظ، شماره ۹، ص ۵۷-۵۹.
- ۱۶- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸). **جبر و اختیار**، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه تحقیقاتی سید الشهداء، چاپ اول.
- ۱۷- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۵). **کلیات سعدی**، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ناهید، چاپ اول.
- ۱۸- سودی بسنوی، محمد (۱۳۶۶). **شرح سودی بر دیوان حافظ**، ج ۱، ترجمه عصمت ستار زاده، تهران: نگاه وزین، چاپ پنجم.
- ۱۹- شجعی، پوران (۱۳۶۷). «نقد اخلاقی اشعار حافظ»، مقالاتی درباره شعر و زندگی حافظ، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز: جامی، ص ۳۰۲-۳۱۰.
- ۲۰- شراره، عبد اللطیف (۱۹۹۰م). **أبو العلاء معری در اسه ومختارات**، بیروت: الشركة العالمیه للکتاب، الطبعة الأولى.

- ۲۱- شرف الدین، خلیل. (۱۴۰۵ق). **أبو العلاء معری مبصر بین عمیان**. القاهرة: الهلال.
- ۲۲- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۵). **این کیمیای هستی**، به کوشش ولی الله درودیان، تبریز: آیدین، چاپ اول.
- ۲۳- شیخ بو عمران. (۱۳۸۲). **مسألة اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن**، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس، چاپ اول.
- ۲۴- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۱). **نهاية الحکمه**، ج ۳، ترجمه علی شیرانی، قم: بوستان کتاب.
- ۲۵- عبود، مارون. (۱۹۷۰م). **أبو العلاء معری زوبعه الدهور**، بیروت: دار مارون عبود.
- ۲۶- عقاد، عباس محمود. (۱۹۶۷م). **رجعه أبی العلاء**، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.
- ۲۷- غنی، قاسم. (۱۳۸۶). **بحث در آثار و افکار و احوال حافظ**، تهران: هرمس، چاپ اول.
- ۲۸- فاخوری، حنا. (۱۹۹۱م). **الموجز فی الأدب العربی وتاریخه**، بیروت: دار الجیل، الطبعة الثانية.
- ۲۹- فروخ، عمر. (۱۹۷۲م). **تأریخ الأدب العربی**، الجزء الثالث، بیروت: دار العلم للملایین.
- ۳۰- محاسنی، زکی. (۱۹۶۳م). **أبو العلاء ناقد المجتمع**، بیروت: دار المعارف.
- ۳۱- مشکور، جواد. (۱۳۶۷). «مسألة جبر و اختیار در دیوان حافظ»، مقالاتی درباره شعر و زندگی حافظ، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز: جامی، ص ۴۱۶-۴۲۵.
- ۳۲- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). **عرفان حافظ**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۳- معری، احمد بن عبدالله. (۱۹۶۱م). **اللزومیات**، بیروت: دار صادر.
- ۳۴- _____ (۱۹۹۲م). **دیوان لزوم ما لا یلزم**، المجلد الثاني، حرره و شرح تعبیره وأغراضه کمال الیازجی، بیروت: دار الجیل، الطبعة الأولى.
- ۳۵- _____ (۱۹۸۶م). **لزوم ما لا یلزم**، المجلد الثاني، شرح ندیم عدی، دمشق: طلاسدار، الطبعة الأولى.
- ۳۶- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**، ج ۲۵، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۷- مهر پویا، جمشید. (۱۳۶۷). **درباره حافظ چه می گویند؟**، تهران: انتشارات جانزاده.
- ۳۸- نژاد سلیم، رحیم. (۱۳۶۴). **حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی**، بی جا: کتابخانه طهوری، چاپ اول.
- ۳۹- یازجی، کمال. (۱۴۰۸ق). **أبو العلاء ولزومیاته**، بیروت: دار الجیل.

