حافظ و مکتب اشاعره

خالدیان، محمدعلی

یکی از موضوع‏های بحث انگیز ادبیات فارسی،انتساب یا عدم انتساب‏ ادیبان از جمله شاعران به فرقه‏های‏ اسلامی است،البته این بحث درباره‏ تعداد خاصی به دلیل برخی برداشتها از آثار آنان،که در جای دیگر به طور مشخص‏ به تفکر مذهبی،کلامی و فلسفی‏شان‏ اشاره نشده،بازار گرمتری دارد.در این‏ میانه،حافظ،جایگاه خاصی را از آن خود کرده است.و علت آن نیز برمی‏گردد به‏ اشعار این رند،که بسیار تأویل پذیرند و هرکس به فراخور حال و کار و اطلاعات‏ و ذوق و فکر و پیوستگی به نحله کلامی و مذهبی از میراث جاودانش مصادره به‏ مطلوب می‏کند.

نباید از نظر دور داشت که وجود برخی علائم و ردپاها،از یک نحله کلامی‏ یا فلسفی در دیوان لسان الغیب،مثبت‏ وابستگی تام وی بدان نیست بلکه در بسیاری از مواضع،این شاعر با استفاده‏ از اصطلاحات خاص متداول در میان‏ فرقه‏ها و قشرها و صنف‏ها بهره خود را می‏گیرد.در نوشتار ذیل،نویسنده‏ محترم،به طور گذرا،ردپای اعتقاد جبرگرایانه شاعره را در شعر خواجه شیراز پی می‏جوید.

اول.بعد از اینم نبود شایبه در جوهر فرد که دهان تو درین نکته خوش استدلالیست

جوهر فرد جزء لایتجزی که نهایت حد فرضی‏ جسم است و در رد و اثبات آن بین حکماء و متکلمین اسلامی اختلاف نظر وجود دارد جزء لایتجزی خود قابل تجزیه به تعداد متناهی یا نامتناهی ذره نیست اما ماده خود مرکب از تعداد متناهی جزء لایتجزی است.ذیمقراطیس،فرضیه‏ جزء لایتجزی را اساس فلسفه خویش قرار داد. ارسطو،منکر جزء لایتجزی بود و فیلسوفان‏ مسلمان نظر او را به ارث بردند.ابو هذیل متکلم‏ بزرگ معتزلی قایل به وجود جوهر فرد یا جزء لایتجزی بود و این عقیده را ابو الحسن اشعری و سایر اشاعره از او پذیرفته بودند.اعتقاد آنان و ابو هذیل از این لحاظ با نظر ذیمقراطیس فرق داشت‏ که اینان ماده را-یعنی مجموعه جواهر فرد را نه‏ قدیم می‏دانستند و نه قائم به نفس،بلکه آن را آویخته‏ از اراده و آفرینش مداوم و مجدد الهی تلقی‏ می‏کردند.یکی دیگر از متکلمان بزرگ معتزلی به‏ نام نظام(متوفای 231 ق)منکر وجود جزء لایتجزی بود،یعنی هر جزیی را قابل تجزی‏ می‏دانست.تلمیح زیبای حافظ به این اصطلاح‏ فلسفی کلامی با توجه به پیشینه بحث و اختلاف‏ متکلمان و فلاسفه در قبول یا رد جوهر فرد است. جوهر فرد است دهان توکان.جز به سخن کرد نشاید دو نیم

نیز(کمال الدین اسماعیل)ناصر بخارایی‏ گوید:

تا خنده نزد لعل تو بر گریه‏ی ناچیز معلوم نشد یک سر مو جوهر مردم

دوم.پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت‏ آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

در تاریخ اسلام و ایران نیز متکلمان معتزلی و اشعری و نیز حکمای مشاء و اشراق،راه حلهایی‏ برای حل مساله شر و رابطه‏اش با عدل الهی طرح‏ کرده‏اند و در این میان،آراء ابو الحسن اشعری، قاضی عبد الجبار همدانی،ابن سینا،ابو حامد محمد غزالی،شیخ اشراق،امام فخر رازی،ابن عربی-صدر المتالهین،میرداماد،عبد الرزاقی‏ لاهیجی و حکمای عصر جدیدتر از جمله ملاهادی‏ سبزواری جدیدترین و جامع‏ترین بحث را ارائه‏ کرده است.یکی از اسناد قابل توجه در تاریخ فلسفه‏ و کلام اسلامی،شرحی است که جلال الدین‏ دوانی،متکلم اشعری و حکیم قریب العصر و قریب المشرب با حافظ،بر این بیت نگاشته و چکیده آن را در میان خواهم آورد.حافظ که ذهن‏ فلسفی و کلامی پیشرفته‏ای دارد،در این بیت به‏ کل پیشینه مساله شر و عدل الهی اشاره می‏کند. دوانی می‏گوید:...قبل از شرح این بیت،بیان‏ چند مقدمه لازم است.مقدمه اول خطا و صواب، گاه صفت اقوال واقع می‏شوند و گاه صفت افعال، صواب در اقوال عبارت است از مطابقه با واقع مثلا یک نیمه دو است،و خطا عدم مطابقه با آن است. در افعال صواب عبارت است از موافقت با مصلحت،و خطا عبارت است از مخالفت با آن. مقدمه دوم فاعل حقیقی،فقط خداوند است و در این معنی هیچکس با ما(اشاعره)مخالفت ندارد، مگر معتزلیان که به مقتضای نص شارع مجوس این‏ امت‏اند و بندگان را خالق افعالی اختیاری می‏دانند و وجه شبه آنان با مجوس در این است که به این‏ ترتیب دو فاعل حقیقی اثبات می‏کنند یکی مبدا خیر یا نور و دیگر مبدا شر.مقدمه سوم افعال الهی معلل‏ به غرض نیست اگر چه خالی از انواع حکمت و مصلحت هم نیست،به عبارت دیگر افعال خداوند منبعث از غرض و غایت نیست.مقدمه چهارم، عنایت الهی ناظر به حیث کلی نظام عالم است و مقصود با لذات همان مصلحت کلی است،اگر چه‏ گاه موارد جزیی از دیده بشری خلاف مصلحت‏ باشد.خطا در افعال الهی رخ نمی‏دهد چه در مقدمه‏ اول گفتیم که خطا در افعال عبارت است از مخالفت‏ با مصلحت و هر چه در عالم واقع می‏شود،متضمن‏ مصلحتی است در نظام کل عالم اگر چه به نظر فردی معین،مصلحت جزیی را زیر پا گذاشته یا از نظر عقول کوتاه بشری خطا کرده باشد.زیرا چنانکه گفته شد مقصود بالذات،مصلحت کلی‏ عالم است و صلاح هر فرد خاص همواره و همیشه‏ مقصود بالذات نیست.

بلکه وسیله مصلحت کلی است.هر چیز که‏ هست آنچنان است که می‏باید و چون صفت خطا از نسبت دادن افعال به مظاهر و اعتقاد به فاعلیت‏ آنها ناشی می‏گردد آن اعتقاد خطاست،اما در زمینه‏ اقوال هم ممکن است بعضی دغدغه داشته باشند که کذب در جهان هست و فاعل حقیقی‏اش‏ خداست.پس العیاذ بالله از خداوند خطا سر می‏زند.پاسخش این است که خلق کذب کذب‏ نیست و شک نیست که ایجاد اقوال کاذبه همچون‏ سایر افعال موجودات دخل در نظام کل دارد،پس‏ ایجاد آن عین صواب است.

حکیم سبزواری گوید:

و الخیر کالشر احتمالا قویا المحض و الکثیر و المساویا

فالمحض کالعقول‏ و الذی کثر خیراته مثل معالیل الاخر

اذ الکثیر الخیر مع شر اقل‏ فی ترکه شر کثیر قد حصل

(ص 81 منظومه حکمت)

یعنی جهان،مجموعه‏ای آمیخته از خیر و شر است و خیر و شر مراتب دارند-خیر محض مثل‏ عقول و خیر غالب و شر مغلوب مثل معلول‏های‏ دیگر.بعد حکیم سبزواری به تبعیت از حکمای قبل‏ از خود برای دفع شرور موجود در جهان چنین‏ استدلال می‏کند اگر خداوند برای پرهیز از شر قلیل-یعنی شری که به هر حال از خیر کمتر است‏ از آفرینش جهان یعنی خیر کثیر-خیری که به هر حال بر شر می‏چربد،صرف نظر می‏کرد خلاف‏ حکمت بالغه و خود شر بزرگتری بود.آنچه شر شمرده می‏شود اگر از وجه و منظری شر باشد فی‏ نفسه شر نیست و چه بسا دارای جنبه‏های خیرآمیزی‏ هم باشد.یکی از اساتید گرانمایه ادبیات،حاجی‏ شیخ برهان الدین حمدی سنندجی که بنده حدود پنج سال در محضرشان درس خوانده و تلمذ کرده‏ام‏ می‏فرمودند:با توجه به اینکه حافظ به جبر معتقد بوده و یکی از ارکان فکری او این است که سرنوشت‏ ازلی انسان در علم خداوند حکیم رقم خورده است‏ و انسان تابع علم ازلی و قضاء ازلی خداوند است، باید معنی بیت مذکور این باشد که گناه و اعمال‏ گناه‏آلود انسان براساس سرنوشت ازلی اوست و به‏ عبارت دیگر اعمال انسان چون معلوم علم ازلی‏ است و تحقق آن تابع علم خداست لذا خطا و گناه‏ محسوب نمی‏شود،یعنی ابداع فعل از خداست‏ ولی محل صدور و وقوع فعل انسان است و حافظ می‏گوید،پیر ما به این نکته پی برده بود و می‏گفت‏ از انسان خطایی صورت نمی‏گیرد و می‏توان بیت‏ مذکور را نوعی دیگر معنی کرد،ولی این معنی‏ مبتنی بر این است که قرائت بیت را نوعی دیگر بخوانیم.

پیر ما گفت خطا،بر قلم صنع نرفت‏ آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

معنی آن این می‏شود خطا(لغزش و گناه)بر قلم صنع مقدر نشده و در واقع اساس در جهان‏ بی‏گناهی است و هیچکس محکوم بر گناه کردن‏ نیست.اگر بر قلم رفتن را به معنای ثبت کردن و به‏ حساب آوردن بگیریم با این قرائت خطایی که‏ پوشیده می‏شود،همانا گناه بشری است که در اصل‏ بر قلم صنع مقدر نشده یا جایی به حساب نمی‏آید و در ضمن اشاره‏ای به سخن مشهور غزالی دارد «لیس فی الامکان ابدع مماکان»(در جهان زیباتر از وضع موجود امکان ندارد)یعنی سلسله به هم‏ پیوسته جهان مادی موجودی زیباست و هیچ خللی‏ در آن دیده نمی‏شود و هر چیزی بر جای خود و حکیمانه و دارای هدف است.حکیم سبزواری در این باره می‏گوید:

یلیق ان نذب عن ام العبث‏ اذ دون غایه یظن ان حدث

(منظومه حکمت ص 76)

یعنی شایسته است از اینکه جهان بیهوده به‏ وجود نیامده و دارای هدف است،دفاع کنیم.

سوم.«قضا و قدر»از دیدگاه حافظ

جام می و خون دل هر یک به کسی دادند در دایره‏ی قسمت اوضاع چنین باشد

«غزل 157»

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد

«غزل 159»

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای‏ که بر من و تو در اختیار نگشادست

«غزل 35»

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

«غزل 58»

چگونه شاد شود اندرون غمگینم‏ به اختیار که از اختیار بیرون است

«غزل 54»

در خرابات مغان ما نیز هم منزل کنیم‏ کاین چنین رفته است در عهد ازل تقدیر ما

«غزل 10»

چو قسمت ازلی بی‏حضور ما کردند گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر

«غزل 256»

مسأله جبر و اختیار یا قضا و قدر،یا مسأله‏ آزادی اراده انسان یکی از دشوارترین مسایل کلامی‏ و فلسفی است.آیا بشر در انجام دادن کردارهای‏ ارادی خود آزاد است یا کارهای ارادی انسان نیز همانند دیگر پدیده‏های حادث،آفریده خداست؟ این پرسش در تاریخ کلام اسلامی،نخست دو پاسخ افراطی(جبر و قدر)یافت و سپس تلاش‏های‏ فکری به منظور یافتن راهی میانه جبر و قدر پاسخی‏ به دور از افراط و تفریط،از سوی متفکران مسلمان‏ صورت پذیرفت.

1-مذهب جبر:بر طبق این مذهب،انسان در کارهای ارادی خود نیز آزاد نیست،همه چیز حتی‏ کردارهای ارادی انسان،آفریده خداست.به نظر طرفداران این مذهب،فاعل حقیقی خداست و نسبت دادن کارها به انسان،همانند انتساب عمل‏ به جمادات انتسابی مجازی است.این نظریه‏ از سوی جهم ابن صفوان رهبر فرقه جهمیه اظهار شد،و پذیرندگان آن در تاریخ کلام و فرق اسلامی‏ مجبره یا جبریه نامیده شدند.

2-مذهب قدر(تفویض)بر طبق این مذهب، کارهای ارادی انسان نه آفریده خدا،بلکه آفریده‏ خود انسان است.انسان دارای اراده‏ای است آزاد، و به همین سبب در برابر انجام دادن کارهای نیک‏ مورد ستایش قرار می‏گیرد و در برابر انجام دادن‏ کارهای بد،مورد نکوهش واقع می‏شود.خدای‏ تعالی کردارهای ارادی انسان را بدو واگذارده و او در برابر حق تعالی مسؤول کارهای نیک و بد خویش‏ است.نخستین کسی که در باب قدر سخن گفت‏ معبد جهنی بود و سپس دمشقی این نظریه را پذیرفت‏ و متکلمان معتزلی از آن دفاع می‏کردند.

3-راه میانه جبر و قدر:اعتقاد داشتن به قدر، قدرت بی‏کران و غیر متناهی خدا را محدود می‏کند و اعتقاد به جبر،دشورای بزرگ تکلیف و مسؤولیت را مطرح می‏سازد.چرا که لازمه‏ مسؤولیت آزادی است و هر مکلف آزاد و مختار نیز هست.توجه به این اشکال‏ها موجب شد که‏ برخی از متفکران برای یافتن راهی میانه تلاش‏ کنند.راهی که نه قدرت خدا را در آفرینش محدود سازد،نه به بنیان حکمت و عدل الهی خللی وارد آورد.طرح نظریه کسب از امام ابو الحسن اشعری‏ تلاشی بود که به منظور یافتن راه میانه صورت‏ گرفت.متکلمان امامیه هم به استناد حدیث منقول‏ از امام صادق(ع)«لاجبر و لا تفویض بل امر بین‏ الامرین»از راه میانه سخن می‏گفتند.امام اشعری‏ کوشید تا زیر عنوان کسب اقتران قدرت حادث‏ انسان با قدرت ازلی خدا را در انجام گرفتن کارهای‏ ارادی آدمی وارد کند.خدا خالق و موجد،و انسان،کاسب کردارهای ارادی خویش است یعنی‏ می‏تواند عمل خود را انجام دهد.اما نمی‏تواند آن‏ را بیافریند.اما ابو بکر باقلانی در کتاب«التمهید»و فخر رازی در کتاب«المحصل»و قاضی عضدایجی‏ در«مواقف»و امام غزالی در کتاب«الاقتصاد»و میان متأخرین تفتازانی در«شرح المقاصد»چنین‏ اظهار عقیده می‏کنند که آن کس که باور دارد که تمام‏ کردارهای انسان معلول توانایی اوست به ورطه قدر درافتاده است و آن کس که معتقد گردد که انسان را هیچگونه توانایی در انجام دادن کارهای ارادی خود نیست گرفتار جبر شده است.این دو باور،هر دو افراطی و این دو راه،هر دو کژ است.راه راست‏ آن است که انجام گرفتن کار ارادی را از سوی انسان‏ بپذیریم و بدین حقیقت اقرار کنیم که هر چه روی‏ میدهد،معلول قضای الهی است،به این معنی که‏ کارهای ارادی انسان معلول پیوند به قدرت آدمی‏ است.بدین معنی که چون انسان به بودن سودی‏ که انجام گرفتن کاری اعتقاد حاصل کند،میلی به‏ انجام دادن کار در وی پدید می‏آید.این میل که از آن به اراده وداعی(انگیزه)تعبیر می‏شود و به قدرت‏ (صحت و سلامت بنیه)می‏پیوندد و کار انجام‏ می‏گیرد و بدینسان انسان فاعل حقیقی کردارهای‏ ارادی خویش به شمار می‏آید.اما از آنجا که قدرت‏ وداعی آفریده خداست،انسان در کارهای خود یکسره آزاد نیست(نفی قدر)بلکه افعال وی حاصل‏ قضا و قدر الهی و مشیت ازلی و علم باریتعالی نیز هست(راه میانه-راه راست)طبق نظریه اشاعره، حافظ از نظر کلامی و تفکرات اصولی پیرو مکتب‏ اشاعره است و در ادبیات زیر که از غزل‏های‏ مختلف اویند.می‏دانیم که او نزد میرسید شریف‏ جرجانی شاگرد قاضی عضد اندیشه‏های کلامی‏ اشاعره را تحصیل کرده است.

مسأله عادة الله و نفی نظریه علیت از دیدگاه‏ حافظ

حکما و متکلمین(اشاعره و معتزله)در کیفیت‏ پیدایش نتیجه از مقدمات و اثر از مؤثر،اختلاف‏ نظر دارند.حکما به اعداد معتقدند،مقصود این‏ است که مقدمات قیاس معداتند یعنی ترتیب قیاس‏ در فکر انسانی نفس او را آماده می‏کند که نتیجه قیاس‏ از عالم قدس و مبدأ فیاض الهی بر او افاضه شود. از نظر آنان رسیدن به نتایج،فقط از ناحیه تهیه و ترتیب مقدمات و اسباب است.

معتزلی‏ها،به تولید معتقدند،یعنی رابطه‏ مقدمات و نتایج،رابطه علت و معلول است. منظور این است که مقدمات قیاس برهانی و دیگر مقدمات و وسایل تکوینی در عالم خلقت و در کارخانه وجود،ذاتا مولد نتایجند.آنان سبب را دو قسم دانسته‏اند:سبب بالمباشر و سبب بالتولید.

مثلا حرکت دست که موجب حرکت کلید می‏گردد و کلید،در را باز می‏کند،حرکت دست‏ بالمباشر است،اما حرکت کلید از دست ناشی شده‏ است.اشاعره معتقدند که نتیجه دادن قیاس یا دیگر مقدمات و مؤثرات چه در عالم تکوین و علم نیز بر سبیل اعداد است که حکما گفته‏اند و نه به طور تولید و علت معلول است که معتزلی‏ها می‏گویند. بلکه بر سبیل عادة الله است،به این معنی که وقتی‏ مقدمات و شرایط پیدایش چیزی به درستی تکمیل‏ شود،نتیجه آن را حق تعالی برحسب مشیت و اراده‏ خود در فکر ایجاد و بر ذهن ما القا می‏کند و گرنه‏ ذاتا رابطه علت و معلولی و تولید و اعداد مابین‏ مقدمات و نتیجه وجود ندارد.از نظر شاعره،خلق‏ نتایج فقط وابسته به اراده خداست.اشاعره از این‏ قاعده به عادة الله تعبیر نموده‏اند.حافظ در این باره‏ در بیت زیر می‏گوید:

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

در این بیت،حافظ همان قاعده عادة الله را تداعی می‏کند که اشاعره در عالم تکوین و خلق و در عالم اندیشه و نظر بدان اعتقاد داشته‏اند که باید در ورای اسباب مسبب را ببیند،و به اسباب توجه‏ ننمایی،در عین حال سبب را اتخاذ بنمایی و از او غافل نباشی ولی اثر را،از مسبب بدانی.

(1)-«المواقف»قاضی عضد،چاپ دار صادر

(2)-«شرح المقاصد»تفتازانی،دار الفکر

(3)-«التمهید»ابو بکر باقلانی،بیروث

(4)-«المحصل»فخر رازی،دار الفکر

(5)-«تاریخ ادبیات»،دکتر صفا

(6)-«غزالی نامه»،همایی

(7)-«منظومه حکمت»سبزواری،چاپ قم