

فصلنامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۲، بهار ۱۳۹۹

صفحات ۶۷-۴۰

## بررسی تطبیقی موضوع جبر و اختیار

### در اشعار ایلیا ابوماضی، خیام و حافظ

شراره خوشحال طولازدهی<sup>۱</sup>

دکتر علی اصغر حلبی<sup>۲</sup>

#### چکیده

مسئله جبر و اختیار از مسائل بسیار کهن است که همواره ذهن انسان را به تأمل فراخوانده است. پرسش اساسی آن است که آیا آدمی، درباره اعمال خود مختار است؟ یا آنکه هیچگونه رفتار اختیاری از او سر نمی‌زند و هر چه انجام می‌دهد از سر جبر است. در این مقاله که به روش تحلیلی - توصیفی انجام گرفته است، در پی آنیم تا موضوع جبر و اختیار را در اشعار خیام، حافظ و ایلیا ابوماضی با نگاهی تطبیقی و به روش کتابخانه‌ای بررسی کنیم. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که هاله‌ای از تردید بر جهان‌بینی هر سه شاعر دیده می‌شود؛ اما حافظ نظر آشکاری بر تأیید اندیشه اختیارگرایانه و خیام نیز نظر روشنی بر تصریح اندیشه جبرگرایانه دارد و در مورد موضوع «جبر و اختیار»، سهم حافظ از خیام و ایلیا ابوماضی بیشتر است که با توجه به اشعری بودن حافظ قابل توجیه است.

واژه‌های کلیدی: جبر، اختیار، خیام، حافظ، ایلیا ابوماضی.

---

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
yasna353@yahoo.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
ali.halabi@iauctb.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۹/۲/۱۱

تاریخ دریافت

۹۸/۱۲/۱۵

۱- مقدمه

جبر و اختیار، از جمله مسائلی است که همواره ذهن و احساس بشر را به خود مشغول ساخته و انسان همواره این دغدغه را داشته که آیا مختار و آزاد است یا دستی او را به پیش می‌راند؟ دستی که هیچ نیرویی نمی‌تواند آن را از حرکت بازدارد و به هر کاری قادر و توانا است. مقصود از اختیار آن است که رفتار انسان بر پایه آگاهی و قدرت و اراده صورت پذیرد؛ اما به گونه‌ای که انسان قادر به ترک آن فعل باشد. به دیگر سخن فعل اختیاری، آن است که براساس گزینش فعل و از روی عزم و تصمیم او واقع شود. البته، اختیاری بودن یک عمل، لزوماً بدین معنا نیست که با میل و رغبت انجام پذیرد؛ زیرا چه بسیار اعمالی که برخلاف تمایل اولیه فاعل، اما با علم به سودمندی آن، به صورت ارادی و اختیاری انجام می‌گیرد.

مسئله جبر و اختیار از آغاز تا کنون باعث ایجاد سؤالاتی در ذهن بشر شده و براساس این اختلاف نظرها، گروه‌ها و فرقه‌های مختلفی را ایجاد نموده است. «آنچه که از مطالعه آثار پیشینیان و معاصرین برمی‌آید، این است که تمام متفکرین تا امروز، در مسئله جبر و اختیار، به دو گروه عمده تقسیم شده و این دو گروه نیز برخی نظریات فرعی را به وجود آورده‌اند: گروه نخست معتقدند تمام کارهای انسان، از روی اجبار بوده و پدیده‌ای به عنوان اختیار (آزادی) وجود ندارد و هر چه از کارهای ما، اختیاری جلوه کند، از قصور ادراکات ماست و از علل پنهانی کار، برکنار بوده و آن موارد را نادیده می‌گیرد.

از *باروخ اسپینوزا* چنین نقل شده که «این اشتباه مانند این است که حلقه انگشتی در انگشت انسانی گمان کند که در حرکت به دور انگشت، اختیاری دارد گروه دوم می‌گویند: کارهای انسان به دو بخش مشخص، تقسیم می‌شود: یکم- کارهای اختیاری. دوم- کارهای اجباری.» (همان: ۸). طبق رای *اسپینوزا*، در نفس انسان، قوه‌ای به نام قوه اراده وجود ندارد. به عبارت دیگر، وی اراده کلی مستقل را انکار می‌کند و فقط اراده‌های جزئی را واقعی می‌شمارد. وی در تعریف اراده کلی چنین می‌گوید: «مقصود من از اراده، قوه تصدیق است

نه میل.» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۲۴) به نظر وی معنای اراده، همان تصور است. وی می‌نویسد: «در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد موجود نیست؛ بلکه نفس توسط علتی به اراده جزئی موجب شده است که آن هم به نوبه خود با علت دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت. (همان: ۱۲۸) براساس جهان‌شناسی اسپینوزا، کل موجودات، جوهر و حالتند، جوهر فقط یک مصداق دارد و آن خداست. خدا موجود مطلقاً نامتناهی است. بقیه موجودات، حالات و مخلوقات خدایند؛ در نتیجه نفس انسان و افعالش مخلوق خدایند. اراده انسان نیز در سلسله معلولات، دارای علل خارجی است تا به خدا منتهی شود. نمی‌توان اراده را آزاد دانست؛ زیرا آزادی، با معلول بودن آن سازگار نبوده؛ از این رو انسان، مختار نیست.

طبق نظر علامه جعفری، در واقع گروه دوم بر این عقیده‌اند که یک دسته از رفتارهای ما اختیاری است؛ یعنی ما، در برخی موارد در انتخاب راه و انجام کارهای خود، دارای اختیار و اراده آزاد هستیم و برخی از اعمال و کارها، از حوزه اختیار ما خارج است؛ به عبارتی ما در انتخاب بعضی از مسیرهای زندگی خود، پیرو تقدیر و سرنوشتیم و این همان جبر است.

اما پورامن حکما را از نظر جبر و اختیار به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱- جبریه: (اشعریه و اکثر عرفا که اشعری مذهب هستند) و معتقدند که انسان جبری است و افعالش به اختیار خودش نیست... ۲- قدریه و معتزله: به آزادی انسان و قدرت انتخاب و دخل و تصرف در افعالش معتقدند... ۳- قائلان به لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین: یعنی نه جبر محض و نه تفویض محض. (پورامن، ۱۳۸۸: ۴۱)

در نظر معتزله «انسان از نظر وجود، قائم به خداست؛ ولی از نظر فعالیت‌های فکری و کارهای دیگر، مستقل بوده و به خود متکی می‌باشد.» (سبحانی، ۱۳۶۸: ۲۶) اما پیروان اشاعره «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 بوعمران، ۱۳۸۲: ۱۴۲)

به هر روی در پاسخ به این پرسش همواره دو رأی کلی وجود داشته‌است: گروهی طرفدار جبرند و هیچ یک از اعمال انسان را اختیاری نمی‌دانند و گروهی دیگر، از اختیار انسان جانب‌داری کرده، او را در پاره‌ای از رفتارهای خود، مختار می‌دانند.

همایی در مولوی‌نامه با تفاوت قائل شدن بین جبر مجذوب سالک و جبر عوام، معتقد است که اشخاص مجذوب از خود اختیاری ندارند و مجبور صرف هستند و از دو شاخه اختیار آزاد شده‌اند. (همایی، ۱۳۶۹: ۹۳-۷۶) و حسینی فر، مهم‌ترین مباحث عرفانی را که خاستگاه جبرگرایانه دارد، سریان فیض الهی در عوالم امکانی؛ تجلی و حکومت اسماء جلاله الهی و اعیان ثابته و سر القدر معرفی می‌کند. (حسینی فر، ۱۳۹۷: ۵۴-۵۵) این مسأله از مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف داشته‌است اما از میان اندیشوران باستان، شاید نخستین شخصیتی که به طور منظم و مفصل بدین بحث درآمده‌است ارسطو باشد. این بحث به طور مفصل در میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی نیز مطرح و کتب و رسائل فراوانی در این باب نگاشته شده‌است.

در ادبیات پس از اسلام بدگویی از روزگار و دهر و فلک و زمانه به کرات در اشعار و نوشته‌های شاعران و نویسندگان دیده می‌شود که به گونه‌ای بن‌مایه‌های جبرگرایی زروانی را در تفکرات ایرانیان پس از اسلام نشان می‌دهد.

دشواری پژوهش درباره‌ی خیام همچنان که بر همگان روشن است نبود مجموعه‌ای قطعی از رباعیات اوست که از دستبرد زمانه و اهل آن در امان مانده باشد. طرفه تر آن که بسیار کسان در طول زمان به انگیزه در امان ماندن از تکفیر و تفسیق یا به امید جاودانه ماندن اشعارشان بسیاری از سروده‌های خویش را به حکیم بسته‌اند. اما آنچه مهم است این است که گونه‌ی ویژه‌ای از اندیشه که به «فلسفه خیامی» مشهور است، مورد پژوهش قرار گرفته‌است. بدین منظور رباعیات خیام با مقدمه محمدعلی فروغی مبنای پژوهش قرار گرفته‌است. در مورد حافظ نیز دیوان غزلیات او به استناد نسخه دکتر قاسم غنی و محمد قزوینی مورد بررسی قرار گرفت.

### ۱- اهداف و پرسش های پژوهش

در این مقاله که به روش تحلیلی- توصیفی انجام گرفته است، در پی آنیم تا موضوع جبر و اختیار و تقدیرگرایی را در اشعار خیام، حافظ و ایلیا ابوماضی با نگاهی تطبیقی و به روش کتابخانه‌ای بررسی کنیم

در پاسخ به این پرسش که: از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود، بدون شک باید مسئله جبر و اختیار را نیز مورد کاوش و بررسی قرار داد. «ما اگر ندانیم که انسان، دارای نیروی آزاد درونی هست یا نیست، با کدامین دلیل، آزادی اجتماعی را به عنوان آخرین آرمان تمدن جوامع بشریت، عرضه بداریم؟ آن آزادی که پرسش در ضرورت یا کیفیت و کمیت آن، از نظر عده‌ای از روشنفکران امروزی، کفر محض است» (جعفری، ۱۳۸۲: ۴)

### ۱-۲- پیشینه پژوهش

پیشتر، مقالاتی نه‌چندان زیاد درباره برداشت‌های مختلف شاعران از موضوع جبر و اختیار و تقدیرگرایی، نوشته شده است و هرکدام دیدگاه‌های متفاوتی درباره این پدیده بیان کرده‌اند. اما همچنان فضای ارائه نظرات جدید، و تجزیه و تحلیل دیدگاه شاعران، مخصوصاً تطبیق اندیشه شاعران از زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، نسبت به این موضوع برای پژوهشگران باقی است. با توجه به شهرت خیام و حافظ و ابوماضی در ادبیات فارسی و عربی، پژوهش‌های بسیاری به‌طور جداگانه در مورد اشعار آنها به شکل مقاله و پایان نامه به نگارش در آمده است؛ اما تحقیقی بر روی معانی لادریه در اشعار هر سه شاعر- حتی بصورت جداگانه- به ندرت انجام شده است. تحقیقات زیر تا حدودی به موضوع ما مربوط هستند:

- عشق، وطن و فلسفه هستی در شعر ایلیا ابوماضی (سیدفضل‌اله میرقادری و جواد

دهقانیان، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره ۵۱ / ۱۳۸۶)

- جلوه‌های تامل در آثار ایلیا ابوماضی (سیدفضل‌اله میرقادری، مجله دانشکده ادبیات و

علوم انسانی تهران، شماره ۱۵۰ / ۱۳۷۸)

- بدبینی در آثار ایلیا ابوماضی براساس رویکرد نهلیستی (محمود دهنوی، پایان نامه: دانشگاه مازندران)

- الحکمه عند ایلیا ابوماضی (نرگس خاتون حیدری، پایان نامه: دانشگاه سمنان)

- بررسی تطبیقی افکار و اشعار مهدی اخوان ثالث و ایلیا ابوماضی (فائزه رحیمی؛ پایان نامه: دانشگاه شهید باهنر کرمان)

- مفهوم هستی در بیگانه البر کامو و رباعیات خیام (ابراهیم سهرابی، پایان نامه، دانشگاه شهید چمران اهواز)

وجه تمایز دهنده این پژوهش با تحقیقات پیشین، آن است که ضمن برشمردن و مقایسه دیدگاه‌های شفاف خیام و حافظ و ابوماضی نسبت به موضوع جبر و اختیار و تقدیرگرایی، به بررسی نوع نگرش سه شاعر نسبت به موضوع جبر و اختیار و تقدیرگرایی و زیرمجموعه‌های آن و علل پیدایش این تفکر، در اشعار سه شاعر مورد نظر می‌پردازد.

## ۲- بحث اصلی

### ۲-۱- جبر و اختیار در اشعار ایلیا ابوماضی، خیام و حافظ

مسئله جبر و اختیار، ذهن ایلیا را بسیار درگیر خود ساخته‌است، او با شکاکیت و تردید ویژه‌ای، در مورد این مسئله سخن می‌گوید و با بیان سؤالات متنوع در اشعار مختلف به بیان این مطلب می‌پردازد.

او «به جبر معتقد بود و این جبر را زمانی احساس کرد که سنگینی و تناقض زندگی را حس کرده بود (عابدین، ۱۹۵۵: ۴۶).

و إن أحببتَ عيّرتَ من الجاره و الجارِ	إذا جدّقتَ جوزيتَ على التجديفِ بالنارِ
فأنتَ الرجلُ الأثم عند الناسِ و الباری	و إن قامرتَ أو راهنتَ فی النادی أو الدارِ
و إنَّ الموتَ أشهى لى إذا لم أقضِ	و إن قلتَ: إذن فالعیشُ أوزارٌ بأوزارِ
أوطاريلكى تخرجَ من دنیا ذووها غیرُ أحرارِ	و أسرعَ الى السیفِ أو السّم أو النارِ

فهذا المنکرُ الأعظمُ فی سرِّ و إضمارِ إذن فاحیَ و مت کالناسِ عبداً غیرَ مختارِ  
(ابوماضی، ۲۰۰۴: ۳۱۹)

ابوماضی بار دیگر با ملایمت بیشتر این جبر را در پایان قصیده «طلاس» بیان می‌کند که آمدن و رفتنش را نمی‌داند و کس دیگری به جای او تصمیم می‌گیرد:

إِنِّی جِئْتُ و أمضی و أنا لا أعلمُ/ أنا لُغزٌ و ذهابی کمجیئی طلسمٌ/ والذی اوجدَ هذا اللُّغزَ  
لُغزٌ مُبهمٌ/ لا تُجادِل... ذا الحِجَا مَنْ قال إِنِّی / لستُ أدری! (همان: ۱۷۷)

مفهوم ابیات: «من آمدم و رفتم و از حقیقت آن بی‌خبر ماندم، وجود من یک معماست و رفتن و آمدنم یک طلسم مبهم، و کسی که به معنای این معما پی ببرد خود معمایی پیچیده است، و در این مورد بحث و جدل مکن... انسان عاقل کسی است که بگوید: «نمی‌دانم».

جئتُ، لا أعلمُ منَ این، و لکنی أتیتُ/ و لقد أبصرتُ قدامی طریقاً فَمَشیتُ/ و سابقی سائراً إنشئتُ هذا أم أتیتُ/ کَیفَ جئتُ؟ کَیفَ أبصرتُ طریقی؟/ لستُ أدری! (همان: ۱۵۶)

مفهوم ابیات: آمدم، نمی‌دانم از کجا، ولی آمده‌ام؟ پیش روی خویش راهی دیدم، پس رفتم/ و حرکت‌کننده خواهم بود چه بخوایم، چه نخواهیم؛ چگونه آمدم؟ چگونه راه را یافتیم؟ من نمی‌دانم!

و در این بند با بیان «لکنی أتیت، لقد ابصرت قدامی طریقاً و سابقی سائراً ان شئت هذا أم أبیت» در واقع به این نکته اشاره دارد که او آمده‌است و او از سر اجبار به این دنیا آمده و اختیاری در این که به این دنیا قدم نهاده، نداشته‌است، راهی پیش روی او گذاشته شده و او مجبور به رفتن است و خواسته یا ناخواسته، مجبور به پیمودن این راه است و بدین واسطه به مسأله جبر اشاره نموده‌است.

أجدیدٌ أم قَدیمٌ أنا فی هذا الوجودِ/ هل أنا حُرٌّ طَلیقٌ أم أسیرٌ فی قیودِ/ هل أنا قَائِدٌ  
نَفسی فی حَیاتی أم مَقُودٌ/ أتمنّی أنّی أدری و لکن / لستُ أدری! (همان: ۱۵۶)

مفهوم ابیات: آیا من حادث و جدیدم، یا قدیم هستم، در این وجود آیا من آزاد و رها هستم یا اسیر قید و بندها هستم؟/ آیا من خود راهبر نفس خویشم در زندگی، یا راه برده می‌شوم؟ ای کاش که می‌دانستم، اما من نمی‌دانم.

ایلیا در اینجا به صراحت اشاره دارد که آیا او موجودی مختار است یا مجبور؟ آیا او آزاد و رهاست یا اسیر و در قید و بند؟ آیا او، خود راه خویش را انتخاب می‌کند (اختیار)؟ یا دیگری مسیر را برایش مشخص می‌کند (جبر)؟ و او با بیان این پرسش‌ها، شکاکیت خود در خصوص جبر و اختیار را ابراز می‌دارد.

و طَرِيقِي، مَا طَرِيقِي؟ أَمْ طَوِيلٌ أَمْ قَصِيرٌ؟ / هَلْ أَنَا أَصْعَدُ، أَمْ أَهْبِطُ فِيهِ وَ أُغْوِرُ / أَنَا السَّائِرُ فِي الدَّرْبِ أَمْ الدَّرْبُ يَسِيرُ / أَمْ كَلَّانَا وَاقِفٌ وَ الدَّهْرُ بَجْرِي؟ / لَسْتُ أُدْرِي (همان: ۱۵۶)

مفهوم ابیات: راه من چگونه راهی است؟ کوتاه است یا طولانی؟ آیا من به بالا می‌روم (صعود می‌کنم) یا به پایین سقوط می‌کنم و در آن فرو می‌روم؟ / آیا من در راه حرکت می‌کنم یا راه حرکت می‌کند؟ یا هر دو ایستاده‌ایم و روزگار حرکت می‌کند؟ نمی‌دانم

او در این بند نیز به همین مسأله اشاره دارد و کماکان به بیان تردید خود نسبت به مسأله جبر و اختیار می‌پردازد. اینکه آیا او مختار است و خود، در راه حرکت می‌کند و مسیر زندگی را طی می‌کند یا اینکه راه حرکت می‌کند و او را می‌راند و او تحت حاکمیت جبر است؟ و بیان این پرسش‌ها و تردیدها در ذهن خواننده نیز ایجاد سوال می‌کند و ذهن او را نیز درگیر می‌سازد، تا او نیز به تفکر و تأمل واداشته شود و پاسخی برای این پرسش‌های متعدد بیابد.

أَنْتَ يَا بَحْرٌ أُسِيرٌ أَهْ مَا أَعْظَمَ أُسْرَكَ / أَنْتَ مِثْلِي أَيُّهَا الْجَبَّارُ لَا تَمْلِكُ أَمْرَكَ / أَشْبَهْتَ حَالَكَ حَالِي وَ حَكِي عُدْرِي عُدْرَكَ / فَمَتَى أَنْجُو مِنَ الْأَسْرِ وَ تَنْجُو؟ / لَسْتُ أُدْرِي! (همان: ۱۵۸)

مفهوم ابیات: ای دریا! تو اسیر هستی و اسارت تو چقدر سنگین است، تو مانند من ای غول پیکر اختیار در دست خودت نیست / حال من، چونان حال توست و بهانه‌های من حکایت از بهانه‌های تو دارد. پس کی من از اسارت نجات پیدا می‌کنم و تو چه وقت نجات خواهی یافت؟ نمی‌دانم!

در این بند ابوماضی، در مقام مقایسه خویش با دریا برآمده است و خود را با دریا قیاس می‌کند و می‌گوید دریا نیز در این جهان، محکوم به جبر است و اختیاری از خود ندارد و

اشاره‌ای صریح به مسأله جبر می‌کند و اینکه او به جبر گرایش بیشتری دارد تا اختیار و خود را موجودی مجبور قلمداد می‌کند.

یا کتابَ الدَّهْرِ قَل لِي أَلِهَ قَبْلَ وَ بَعْدُ / أَنَا كَالزُّورِقِ فِيهِ وَ هُوَ بَحْرٌ لَا يُحَدُّ / لَيْسَ لِي قَصْدُ  
فَهَلْ لِلدَّهْرِ فِي سَيْرِي قَصْدٌ؟ / حَبْنَا الْعِلْمُ وَ لَكِنْ كَيْفَ أُدْرِي؟ / لَسْتُ أُدْرِي! (همان: ۱۶۰)

مفهوم ابیات: ای کتاب زمانه! به من بگو آیا دریا قبل و بعدی دارد، من چون زورقی در دریا هستم که این طرف آن طرف می‌روم (اختیاری از خودم ندارم و دریا مرا به این طرف و آن طرف می‌برد) در حالی که دریا بی‌انتهاست / من در این دریای بی‌تلاطم هدف و اراده‌ای ندارم، آیا روزگار در به حرکت درآوردن من هدف و نقشی دارد؟ ای خوشا دانستن، چگونه بدانم؟ من نمی‌دانم.

ابوماضی در قصیده طلاسَم پس از چندین بند، دوباره به مسأله جبر و اختیار بازمی‌گردد و دوباره با تمثیل دریا، عقیده خود را بیان می‌دارد و می‌گوید در این دریای بی‌انتهای همچون فایقی به این طرف و آن طرف می‌روم یعنی از خود اراده‌ای در رفتن ندارم و دریا مرا حرکت می‌دهد و اینکه اختیار و اراده‌ای ندارد و به اجبار در این روزگار، زیست می‌کند.

لَمْ أَجِدْ فِي الْقَصْرِ شَيْئاً لَيْسَ فِي الْكُوخِ الْمَهِينِ / أَنَا فِي هَذَا وَ هَذَا عَبْدٌ شَكٌّ وَ يَقِينِ / وَ سَجِينِ  
الْخَالِدِينَ اللَّيْلِ وَ الصُّبْحِ الْمُبِينِ / هَلْ أَنَا فِي الْقَصْرِ أَمْ الْكُوخِ أَرْقِي / لَسْتُ أُدْرِي! (همان: ۱۶۸)

مفهوم ابیات: من در قصر نیافتم چیزی که در کلبه حقیرانه و بی‌مقدار نباشد، من در این کوخ و کاخ بنده شک و یقین خویش هستم. من زندانی شب و روز جاودانه‌ام. آیا در قصر اوج می‌گیرم یا در کلبه محقر؟ من نمی‌دانم.

ابوماضی با بیان عبارت «و سجين الخالدين الليل و الصبح المبين» به طور ضمنی به مسأله جبر و اشاره دارد و اینکه او آزاد و رها نیست و اختیار امور خود را ندارد و شب و روز (روزگار) جبر بر او روا داشته و او اسیر زندگی روزگار است و جبر بر او حکم فرماست.

ان هذا الغيث يهيم حين يهيم مكرهاً / و زهور الارض تفسى مجيرات عطرها / لا تطيق  
 الارض تخفى شوكتها او زهرها / لا تسل ايها اشهي و ابهي؟ / لست ادري! (همان: ۱۷۲)  
 مفهوم ابیات: این باران سرازیر می شود در حالی که از اجبار روان می شود. گل های باغ  
 از سر اجبار عطر خود را می پراکند / زمین نمی تواند خار یا شکوفه اش را پنهان کند. می پرس  
 کدامیک برانگیزاننده تر و باشکوه تر است؟ من نمی دانم.

ایلیا از بشر خسته است و به آغوش طبیعت پناه برده و با تمثیل طبیعت به بیان نظر و  
 اندیشه خویش می پردازد و در این بند در طبیعت نیز به نوعی جبر را مشاهده می کند و به  
 بیان جبر طبیعت می پردازد. از اینکه باران از سر اجبار می بارد و گل ها به طور طبیعی و  
 غیرارادی، عطر می پراکند، زمین نیز اختیاری از خود ندارد و در نمان کردن خار و شکوفه  
 خود، تاب و توان و اراده ای ندارد.

قد رأيت الشهب لا تدرى لماذا تُشرقُ / ورأيت السُّحبَ لا تدرى لماذا تُغدقُ / ورأيت  
 الغابَ لا تدرى لماذا تورقُ / فلماذا كلُّها فى الجهلِ مثلى؟ / لست أدري! (همان: ۱۷۳)  
 مفهوم ابیات: شهاب ها را دیدم که نمی دانند چرا می درخشند؟ ابرها را دیدم که نمی دانند  
 چرا نمی بارند؟ / جنگل ها را دیدم که نمی دانند چرا برگ و بار می آورند؟ پس از چه رو  
 همگی در جهل و نادانی چون من هستند؟ من نمی دانم  
 ایها الطین! لست أنقى و أسمى / من تراب تدوس أو تتوسد / سدت أو لم تسد فما أنت  
 إلا / حیوان مسیر مستعبد (همان: ۱۸۷)

مفهوم ابیات: «ای خاک! تو فرهیخته و فاخر نیستی، هم رتبه خاکی که لگدکوب  
 رهگذران است. جز موجود مجبور رانده، نیستی».

در این جا نیز ابوماضی به طور ضمنی به مسأله جبر، اشاره دارد و اینکه هیچ یک از  
 پدیده های طبیعت هدفی از کارکرد طبیعی خود ندارند و از سر اجبار و طبیعت خود، آن  
 کارکرد را دارند. در واقع او دوباره به آغوش طبیعت بازمی گردد و طبیعت را به عنوان مثالی  
 برای ما یادآور می شود (که جلوه ای از جلوه های رومانتسیم است) و به جبر طبیعت اشاره

می‌کند و این مسأله که خود او نیز مانند پدیده‌های طبیعی موجودی است مجبور و اختیاری از خود در زندگی ندارد و از سر اجبار به این حیات گام نهاده و بی‌اختیار به ادامه آن می‌پردازد، بی‌آنکه هدف از آفرینش خود را بداند.

در باب مسئله جبر و اختیار، ابوماضی معتقد است که انسان اختیار چندانی از خود در زندگی ندارد. او می‌گوید: «یا زنده بمان و یا چون مردم بنده بمیر. بنده‌ای که هیچ اختیاری از خود ندارد» (همان: ۲۱).

به نگاه او، آدمی نه به اختیار خود به دنیا آمده و نه با اختیار خود، از این دنیا می‌رود. به همین دلیل است که او نه چیزی قبل از گذشته خود (ولادت) و نه چیزی بعد از خود (آینده) می‌داند، فقط می‌داند که چیزی هست، اما حقیقت آن چیست و کی می‌تواند عمق این حقیقت را بشناسد، چیزی است که نمی‌تواند بداند و نمی‌خواهد و زندگی انسانی در همین دوره کوتاه هم معمای پیچیده‌ای است که اندیشه‌ها را حیران ساخته، همانطور که آمدنش و رفتنش:

أنا لا أذكرُ شيئاً من حَيَاتِي الماضِيه / انا لا أعرفُ شيئاً من حَيَاتِي الآتيه / لی ذاتٌ غَیرَ اُنّی  
لستُ أدري ماهیه / فَمَتی تَعرفُ ذاتی کُنّه ذاتی؟ / لستُ أدري (همان: ۱۷۷)

مفهوم ابیات: «من از زندگی گذشته (قبل از آفرینش) چیزی نمی‌دانم، من همچنین از زندگی آینده (دنیای بعد از مرگ) بی‌خبرم، ماهیت وجودی من، نمی‌دانم است؛ پس چه زمانی، وجود من به دریافتی واقعی از حقیقت خود پی می‌برد؟ نمی‌دانم.»

یکی دیگر از بارزترین اندیشه‌های خیامی جبرگرایی است که ریشه این تفکر را، باید در عقاید زروانی جست. «چون زروانیان همه چیز را از جانب سپهر محتوم و مقلد می‌دانستند و در نتیجه نمی‌توانستند به ثواب و عقاب نیز اعتقاد داشته باشند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۱۴۹).

آنان زروان را خدای سرنوشت می‌نامیدند که همه امور جهان به نحو جبری تحت اراده اوست. «خدایی که به عنوان خدای زمان، ذات او جاودانگی است و به عنوان خدای مکان،

همه آفرینش در اوست و بیکرانه است و جز او ذاتی بیکرانه نیست. او سرچشمه هستی است. او بن‌مایه ماده، زمان، قرار کیهانی و سرنوشت است. او هستی کل است. منشایی ندارد و خود منشاء همه چیز است. هیچ کس نمی‌تواند بر او برآشوبد و بر وی فرمانروا شود. خرد و قدرت او نیز بیکران است. علاوه بر اینها او خدای مرگ، خدای داور، خدای قرار و نظم، خدای تاریکی و روشنی و خدای سرنوشت است» (بهار، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

از آنجا که «برجسته‌ترین چهره‌های معتقد به اصالت جبر، در زمره معتقدان به لذت‌پرستی و خودپایی و خوش‌باشی بوده‌اند» (درگاهی، ۱۳۷۳: ۱۷۴)، خیام پیشرو شاعران جبران‌دیش خواهد بود. دیدگاه خیام بر شاعران پس از او مؤثر واقع شد، در آفریده‌های منظوم آنان، صاحب جایگاهی ویژه گردید، در واقعیت او در شعر، اندیشه‌ای جدید وارد کرد که به مشرب «خیامی» و یا «خوش‌باشی» مشهور شد.

اعتقاد به ناتوانی در برابر گردش زمان، سرنوشت، قضا و قدر محتوم، چیرگی مطلق سپهر و قدرت بی‌پایان آسمان در سراسر سروده‌های خیام پراکنده است. «خیام از جمله کسانی است که فلسفه اعتراضی او در این زمینه (جبر و اختیار) مشهور است:

بر من قلم قضا چو بی من رانند      پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند

دی بی من و امروز چو دی بی من وتو      فردا به چه حجتم به داور خوانند

«اما تفسیر ما از این رباعی این است که این یک اعتراض فلسفی است به عقاید جبرگرایانه اشعریان و نه طرد مبانی اسلام. خیام با این اعتراض می‌خواهد بگوید که من خود فاعل فعل خودم هستم و هرآنچه از من سر می‌زند، مسئول آن نیز خود من هستم. (پورامن، ۱۳۸۸: ۴۲)

او در یکی از رباعیات خود اینگونه از جبر و اضطرار سخن می‌گوید: با جبر به دنیا آمدم و با اکراه بیرون خواهم رفت و حیران مانده‌ام که این آمدن و مدتی در این دنیا بودن و سپس رفتن چه هدفی داشته است؟

آورد به اضطرارم اول به وجود      جز حیرتم از حیات چیزی نفزود

رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود      زین آمدن و بودن و رفتن مقصود؟

(خیام، ۱۳۷۲: ۸۶)

اگر انسان جبری بود پس فلسفه حیات و روز بازخواست بیهوده می‌نمود. چگونه می‌توان بنده‌ای را مؤاخذه کرد که نه آمدن و رفتنش به اختیار خویش است و نه افعالش؛ «این اندیشه جبری در مورد آفرینش نیز از ویژگی‌های مشترک معترضان است. این که ما به اجبار پا به این دنیا می‌گذاریم و اگر از ما سؤال می‌شد به این زندگی تن در نمی‌دادیم. این که چرا از ما سوالی نشده؟ گویا در فلسفه آفرینش جوابی برای آن متصور نشده است و اندیشه انسان هم از دریافت آن عاجز مانده است و این دردی است که درمان ندارد. (پورامن، ۱۳۸۸: ۱۱۸-۱۱۹)

مسئله مهمی که سال‌ها ذهن خیام را به خود مشغول داشته و بن‌مایه اصلی برخی از رباعیات است، حیرت او بر سر دو راهی جبر و اختیار است. «خیام از این عالم هستی از آن جهت متأثر بوده که آخر و عاقبتش را جز به یک جبر یأس‌انگیز، قابل انتها نمی‌دیده است» (همان: ۱۰۴) و با خود زمزمه کرده است:

چون روزی و عمر، بیش و کم نتوان کرد      دل را به کم و بیش، دژم نتوان کرد

کار من و تو، چنان که رای من و توست      از موم به دست خویش، هم نتوان کرد

(خیام، ۱۳۷۲: ۷۸)

«آیا زندگی و افعال ما نیز در این دنیا جبری است؟ یعنی انسان قادر به تعیین خط مشی زندگی خود در این دنیا هست یا نیست؟... نظر خیام در این مورد به ظاهر با نوعی پارادوکس همراه است... اگر انسان را قادر به اختیار و خلق فعل خود نمی‌داند، پس چرا می‌گوید: «مگذار که جز به شادمانی گذرد؟» اگر انسان قادر به تعیین خط مشی زندگی خود نبود، پس چرا می‌گوید: «عمر را آن گونه که تو اراده کنی خواهد گذشت؟» باز، آیا می‌توان به انسانی که در این دنیا مختار نباشد، گفت که: عمر سرمایه توست، آن را غنیمت دان؟ آیا غیر از این است که وقتی می‌گوید حال را غنیمت دان، یعنی این که معتقد است: آنچه در اختیار توست حال است، این دنیا است و تو تنها قادر به تغییر حال مختاری،

هرچند علم تو از دست یابی به گذشته و آینده و تغییر آن عاجز باشد. و آیا حق تعالی از آفرینش بشر جز این را خواسته است که خیام می گوید؟ جز این می گوید که به فکر این دنیای خود باش تا آخرت را به پاداش این دنیا به تو بدهم... بنابراین خیام معتقد است آخرت، آنگاه معنا پیدا می کند که ما خود فاعل فعل خود باشیم؛ چرا که انسان نمی تواند پاسخ گوی اعمالی باشد که خود مرتکب نشده است. به گونه ای دیگر او این نظریه را که: هم آخرتی هست و هم افعال ما اختیاری نیست؛ مورد استهزا قرار می دهد. (پورامن، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۵)

خیام می گوید: «جبر و سرنوشت، بدون تغییر است و ما را در آن، هیچ انتخاب و گزینشی نمی باشد. پس چرا باید برای آن، مؤاخذه شویم» (میرقادری، ۱۳۸۸: ۲۹).

بر من قلم قضا چو بی من رانند      پس نیک و بدش ز من چرا می دانند

دی بی من و امروز چو دی بی من وتو      فردا به چه حجتم به داور خوانند

(خیام، ۱۳۷۲: ۷۴)

گاهی نیز «موجودات را مهره های شطرنج یا عروسک های خیمه شب بازی می بیند که با دست نامرئی، به حرکت آمده اند. نمی داند فاعل و محرک کیست و در این باب، اصراری ندارد و از آن به دهر، فلک و طبیعت تعبیر می کند:

ما لعبتک انیم و فلک، لعبت باز      از روی حقیقتی، نه از روی مجاز

بازی چه همی کنیم بر نطع وجود      افتیم به صندوق عدم، یک یک باز

(همان: ۱۱۸)

و گاه در قالب اعتراض نهفته، زندگی خود را جبری تلخ و جان گزا می خواند که به نوع بشر، تحمیل شده است:

گر آمدنم به خود بُدی، نامدمی      ور نیز شدن به من بُدی، کی شدمی

به زان نبدی که اندرین دیر خراب      نه آمدمی، نه بُدمی، نه شُدمی

(خیام، ۱۳۷۲: ۱۷۸)

خیام آمدنش را به این دنیا و رفتنش از آن را تحمیلی و از روی جبر می‌داند و البته بدان اعتراض هم دارد. ... چرا اعتراض دارد؟ یکی به این دلیل که اگر پیش از آمدن به این دنیا ما را از حقایق آن آگاه می‌کردند و لذت و المص را می‌نمایاندند، شاید ما به این دنیا نمی‌آمدیم و اگر هم می‌آمدیم و از آمدن خود پشیمان می‌شدیم، دیگر جای اعتراضی نداشتیم چون به اختیار خود آمده بودیم. دلیل دیگر رفتن ماست که آن نیز به اجبار است و ما را به جایی می‌برند که باز حقایق آنجا را برای ما آشکار نکرده‌اند. (پورامن، ۱۳۸۸: ۱۶۲)

بر لوح نشان بودنی‌ها بوده‌است	پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده‌است
در روز ازل هر آنچه بایست بداد	غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده‌است

همچنین می‌گوید:

تا خاک مرا به قالب آمیخته‌اند	بس فتنه که از خاک برانگیخته‌اند
من بهتر از این نمی‌توانم بودن	کز بوته مرا چنین برون ریخته‌اند

(خیام، ۱۳۷۲: ۲۵۱)

ذکر یک مسئله در اینجا ضروریست و آن، اینکه در کنار این تفکرات جبرگرایانه دربارهٔ برخی امور مانند تولد و مرگ، دستورات و سفارش‌های اساسی خیام مبنی بر لذت بردن از زندگی و غنیمت شمردن دم، بر اصل اختیار استوار است. یعنی «از جبرگرایی خیام تعبیر به جبرگرایی علمی می‌کنند نه تقدیر گرایی مذهبی (پورامن، ۱۳۸۸: ۱۶۵)

یکی از پایه‌های بنیادین تفکر حافظ که تقریباً همهٔ فضای شعر او را فرا گرفته و بیشترین بسامد را در میان عناصر اصلی اندیشهٔ او دارد، جبرگرایی است. محمود درگاهی، جبرگرایی را یکی از چهار شالوده و بنیان اصلی تفکر حافظ می‌داند و حافظ را «جبرگراترین چهرهٔ ادبیات کلاسیک ایران» می‌داند (درگاهی، ۱۳۸۸: ۲۳۱). به همین دلیل است که اکثر حافظ پژوهان، وی را پیرو اشاعره و اشعری مذهب دانسته‌اند. «در زمان حافظ عقیده‌ای که در میان مسلمانان رواج داشته، بیشتر مذهب جبریه بوده است.» (مشکور، ۱۳۶۷: ۴۲۱)

یکی دیگر از شواهد حافظ‌شناسان بر اشعری بودن حافظ بیت زیر است:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخس بینم و تسلیم وی کنم  
(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۸۴)

گفته‌اند: «اشاعره معتقد به امکان رؤیت الهی با چشم و معتزله معتقد به عدم امکان رؤیت خدا در روز قیامت بودند. چنین بی‌تی که به دیدن رُخ دوست تصریح می‌کند، طبعاً موافق عقیده اشعری است» (مرتضوی، ۱۳۸۳: ۵۲۵).

«حافظ اهل معرفت است و چون اختیار خود را در اختیار معشوق مستهلک کرده، جبری مذهب است. جبر او با جبر عامه و آنچه اشاعره و قشریون می‌گویند کاملاً متفاوت است و جبر خاصه نام دارد. جبر او محدود است به رندی، عشق، مهرورزی، نظربازی، باده‌نوشی، ناآگاهی از سراسر جهان و بی‌خبری نسبت به آینده» (بهمنی، ۱۳۶۷: ۵۸).

حافظ در بسیاری از موارد، بسیار رندانه سخن می‌گوید، او جبر و مشیت را می‌پذیرد، سپس می‌گوید جبر و مشیت این است که من عاشق و رند و نظرباز و... باشم. حافظ برای توجیه اعمال و گفتار و دفاع از مکتب خویش و مبارزه با ریاکاران به جبر نیازمند است و در اشعارش مکرراً به مواردی برمی‌خوریم که عشق را قضا و خواست الهی معرفی می‌کند و خود را از قبول این موهبت ناچار می‌داند. «باده‌نوشی و شراب‌خواری حافظ نیز در محدوده جبر او معنا می‌یابد» (همان: ۶۳).

برو ای زاهد و بر دُرْدکشان خرده مگیر      که ندادند جز این تحفه به ما روز الست  
آنچه او ریخت به پیمانۀ ما نوشیدیم      اگر از خمر بهشت است و گر باده مست

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۸۰)

خرمشاهی، جبرانگاری حافظ را موافق با اشعری‌گری او می‌داند و می‌نویسد: «اشعریان و عرفا (که اغلب اشعری‌اند) هر اختیار و اراده‌ای را برای خداوند قائل‌اند و برای بشر حول و قوه‌ای نمی‌بینند. معتزله قائل به اختیار تام یا تفویض بودند؛ اشاعره این تلقی را نادرست و حتی شرک‌آمیز می‌دانستند و بر آن بودند که بنده خالق افعال خود نیست بلکه «کاسب» یا فراگیرنده آن است. اشعری‌گری حافظ اعتدالی است و به عناصری از اندیشه‌های کلامی

اعتزالی - شیعی آمیخته است. لذا در دیوان حافظ هم اقوالی حاکی از جبر هست و هم اقوالی حاکی از اختیار» (خرمشاهی، ۱۳۸۵: ۲۵۴). در حالی که به عقیده برخی از حافظ‌شناسان، مسئله جبر و اختیار در دیوان حافظ ارتباطی به بحث‌های پیچیده متکلمین یعنی معتزله و اشاعره در این باره ندارد، شعر خواجه بازتاب سنتی ادبی است که جبرگرایی از ارکان آن بوده است.

از مستنداتی که حافظ پژوهان برای اشعری‌گری حافظ بدان‌ها استناد کرده‌اند، غالباً چنین بیت‌هایی است:

در کوی نیک‌نامی ما را گذر ندادند      گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را  
(حافظ، ۱۳۶۷: ۹۹)

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای      که بر من و تو در اختیار نگشادست  
(همان: ۱۱۴)

ابوالفضل خطیبی در مقاله‌ای تحت عنوان «فغان که با همه کس غایبانه باخت فلک» معتقد است حافظ بی‌گمان گرایش جبری داشته، ولی این گرایش او ارتباطی با مشرب اشعری نداشته است، بلکه بخش عمده این گرایش با واسطه میراث ادبی ایرانیان به ویژه شاهنامه، منبعث از کیش جبری مشرب زروانی در ایران باستان بوده است (ر.ک: خطیبی، ۱۳۸۷).

عقیده به جبر و تقدیر از انگاره‌های زروانیان است و در بندهشن نیز گفته شده است که زمان و تقدیر جدا از یکدیگر نیستند و اعتقاد زروانی به وجود خدایی بالاتر از خیر و شر، طبعاً به قبول نوعی جبر می‌انجامد. پس می‌توان گفت این عقیده جبرگرایی که در اشعار حافظ به چشم می‌خورد، ریشه در باورهای زروانی دارد. این گرایش در بیت‌های پرشماری از حافظ، که در آنها از نقش چرخ و فلک و سپهر و آسمان در سرنوشت آدمی سخن رفته، نیک هویدا است.

حافظ بنا به مشرب عرفانی اندیشه‌هایی مبنی بر جبرگرایی را در اشعار خود وارد کرده است. «اعتراض حافظ (نسبت به موضوع جبر و) اندکی ملایمتر است او با رندی خاصی صحبت می‌کند که ویژگی بارز شعر اوست با درون‌مایه‌ای از طنز (پورامن، ۱۳۸۸: ۴۲):

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

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۳۰)

به عبارت دیگر، بخش دیگری از عقاید جبرگرایانه حافظ متأثر از میراث اسلامی - عرفانی است که در آنها گفته شده است که تقدیر آدمی را خداوند در روز ازل یا الست رقم زده است. حافظ در بیت زیر کوشیده است بین این دو گرایش پل بزند:

سیر سپهر و دور قمر را چه اختیار؟      در گردشند بر حسب اختیار دوست

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۲۵)

سپهر بنا بر اراده خداوند (دوست) در گردش است و با گردش خود سرنوشت آدمی را رقم می‌زند. «خواجه که گهگاه عوالم جبری بر افکار او چیره می‌شده و معتقد به جبری بوده که تولد انسان در نهاد او گذاشته است، دستیابی به گوهر مقصود را فراسوی سعی خود دانسته است:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود      خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۱۹)

ولی در مراحل دیگر زندگی از افکار جبری، دوری گرفته و سازش و تعادلی میان جبر و اختیار به وجود می‌آورد و سعی و کوشش خود را وسیله موفقیت می‌داند و خود را به ثبات قدم و صبر تشویق می‌کند» (شیبانی، ۱۳۷۶: ۲۱-۲۲).

یکی از واژه‌های کلیدی غزل‌های حافظ، که جبرگرایی را آشکار می‌نماید، واژه «ازل» است. این واژه در قرآن به کار نرفته، ولی متکلمان به ویژه معتزله، آن را به کار برده‌اند. ازل یعنی زمان بی‌آغاز یا بیکرانه که در ادبیات عرفانی به زمانی اشاره دارد که خداوند آدم را خلق کرد و طاعت یا عصیان، ایمان یا کفر، نور یا ظلمت، جهل یا علم را در وجود قرار داد

و آدمی هر چه در زندگانی انجام دهد همان است که در ازل خداوند برای او مقرر کرده‌است. حافظ نیز بارها واژه «ازل» را در شعرهای خود به کار برده‌است. چنین پیداست که واژه‌ای فارسی باشد و آن را بایستی واژه‌ای زروانی دانست.

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم      که من دلشده این ره نه بخود می‌پویم  
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند      آنچه استاد «ازل» گفت بگو، می‌گویم

(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۰۰)

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم      اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

(همان: ۱۵۱)

مرا روز ازل کاری به جز رندی نفرمودند

هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد

(همان: ۱۸۳)

نقش مستوری و مستی نه به دست من وتوست      آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم

(همان: ۲۶۵)

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود      کان شاهد بازاری وین پرده‌نشین باشد

(همان: ۱۸۲)

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

(همان: ۲۳۰)

کنون به آب می‌لعل خرقه می‌شویم      نصیبه ازل از خود نمی‌توان انداخت

(همان: ۱۰۵)

بنابراین ازل و ترکیبات متعدد آن مانند عهد ازل، نصیبه ازل، روز ازل، سلطان ازل، استاد

ازل، بخشش ازل، حکم ازلی، باده ازل، سرّ عهد ازل، قسمت ازلی، همگی به تقدیر محض

آدمی اشاره دارد و گونه‌ای جبرگرایی را به نمایش می‌گذارد، جبرگرایی زمانی که ریشه

زروانی دارد.

ساقیا می ده که با حکم ازل تدبیر نیست قابل تغییر نبود آنچه تعیین کرده‌اند  
(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۹۱)

محمدجواد مشکور در مقاله خود با عنوان «مسئله جبر و اختیار در دیوان حافظ»، برای  
فلسفه جبر در دیوان حافظ هفت مرحله قائل است:

- ۱- زندگی جبر است.
- ۲- جهان به یک حال باقی نیست.
- ۳- باید راضی به رضای حق بود.
- ۴- در حال رضا باید امیدوار به آینده‌ای بهتر بود.
- ۵- در حال امید باید سعی و کوشش کرد.
- ۶- در زمان حال باید دم را غنیمت شمرد.
- ۷- چون عاقبت کار جهان معلوم نیست، باید خوش بود.

جهان بینی حافظ نسبت به جبر و اختیار مانند سایر جنبه‌های شخصیت و مانند اشعارش، چندبعدی و قابل بحث است. او علاوه بر فراق، هر رخدادی را خواست خدا و تقدیرش می‌داند؛ و نه تنها خراباتی شدن خود، بی‌وفایی معشوق و ناتوانی عاشق را قضای الهی می‌داند، بلکه زهد زاهدان و هدایت سالکان را نیز سرنوشت رقم خورده در پیشگاه خدا فرض می‌کند تا از این طریق طعنه‌ای به خودپسندی‌هایشان زده باشد. «عمده‌ترین ویژگی فکری شعر حافظ، وفاداری آن است به بنیان‌های فکری اهل جبر. از دیدگاه جبرگرایانه حافظ، انسان حکم ماشینی را دارد که به هنگام هستی یافتنش، برنامه - یا به قول مشهور سرنوشتش - مقدر و تعیین شده‌است و هر فعلی که از او سر بزند، نشان اراده و تخییر خداوندی دارد» (مظفری، ۱۳۸۷: ۲۰).

در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم کاین چنین رفتست در عهد ازل تقدیر ما  
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۰۱)

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست که نیست معصیت و زهد بی‌مشیت او  
(همان: ۳۱۵)

و در عین حال امیدوار به فیض و کرم خداست. بی‌گمان هر امیدی با کوشش همراه است و تلاش و کوشش، خود نمودی از اختیار است.

مکن ز غصه شکایت که در طریق طلب به راحتی نرسید آنکه زحمتی نکشید  
(همان: ۲۲۱)

«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)  
از این رو شعر حافظ به کشکول یا مجموعه‌ای پربار می‌ماند که هر کس به فراخور احوال خود بهره‌ای از آن کسب می‌کند و در خوشی‌ها و ناخوشی‌هایش با آن انس می‌گیرد.  
رضا به داده بده وز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده‌ست  
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۱۴)

گرایش به تقدیر و جبر در کنار همه اعتراض‌های حافظ به موازت هم در حرکت است و به صورت معتدل با هم سازش دارند؛ به خصوص در مقابل ریاکاران زمان.  
حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد  
(همان، ۱۶۴)

جبرگرایی در غزل خواجه، ابزاری برای دعوت به اغتنام فرصت‌ها بود. اغتنام فرصت خود به فلسفه خوش‌باشی و به عبارتی مشرب خیامی منتج می‌شود.

### نتیجه‌گیری

مضامین مربوط به جبر و اختیار، موضوعی است که در اشعار هر سه شاعر از بسامد بالایی برخوردارند. در بیشتر این درون‌مایه‌ها، ابوماضی تحت سیطره آراء و اندیشه‌های خیام قرار گرفته و با تأثیرپذیری از این اندیشه‌ها، به انعکاس آنها در سروده‌های خویش پرداخته‌است. در حقیقت شعر ابوماضی آینه‌ای است که بیشتر اندیشه‌های خیام در آن به طور کامل نمایان است.

ابوماضی در خلال بندهای طلسم، به مضامین و تأملات قابل توجهی اشاره دارد، که ذهن وی را به خود مشغول داشته، او شکاکیت خود نسبت به آنها را با پرسش‌های متعدد

پدیدار ساخته و با نگاهی دقیق و بیانی سؤال‌برانگیز، افکار و عقاید خود را بیان می‌کند که در پاره‌ای اوقات بوی تشاؤم و بدبینی (و یا حتی کفر) از آنها به مشام می‌رسد و سپس در قالب جمله (من نمی‌دانم) خود را تبرئه می‌کند. وی با بیان این عقاید و پرسش‌های متعدد و متنوع خود، ذهن مخاطب را نیز درگیر این مضامین می‌کند.

طلاسّم، مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و تفکراتی است که در پی یافتن حقیقت است. ابوماضی در این قصیده به اسرار وجودی انسان و چگونگی آفرینش او اشاره می‌کند و از علت آفریده شدن و مردن سؤال می‌کند. در این قصیده پرسش‌های بسیاری مطرح می‌شود که شاعر در پایان هر مقطع، پس از طرح سؤالات و تردیدهای خود پیرامون موضوعات گوناگون، اظهار بی‌اطلاعی نموده و هر بند را با لست آدری به فرجام رسانیده است.

به واقع، ابوماضی در طلاسّم، به بیان اندیشه‌ها و افکار خود پیرامون مسائل فلسفی - کلامی مهمی چون جبر و اختیار، قضا و قدر و... که تاکنون فکر بسیاری از متفکران و اندیشمندان بشری را به خود مشغول داشته است، می‌پردازد.

در خصوص جبر و اختیار، ابوماضی اظهار تردید نموده که آیا انسان موجودی آزاد و مختار است یا مجبور؟ ایلیا همواره در این مسأله، تردید دارد و گاه به مذاهب جبر گرایش بیشتری نشان می‌دهد. ایلیا در بندی با مقایسه حالت دریا با ویژگی‌ها و حالات درونی خود به این نکته اشاره کرده است که دریا نیز مانند او اختیار امورش را در دست ندارد و برای خود او آرزوی رهایی از اسارت و جبر می‌کند، در این بند او بیشتر متمایل به جبر است. ابوماضی می‌گوید: خیر و شر اموری نسبی هستند نه ذاتی، آنچه در نگاه عده‌ای خیر است در نگاه دیگران شر و بدی جلوه می‌کند.

حافظ در غزلیاتش از اندیشه‌های خیامی بسیار تأثیر پذیرفته است و ردپای این مشرب را در سراسر دیوانش به وضوح می‌توان دید. او همانند خیام به ناپایداری جهان، غنیمت شمردن لحظه‌ها و بهره‌گیری از لذات دنیوی باور دارد البته خیام در اثر عقل‌گرایی خویش بدین نتایج رسیده بود، ولی حافظ متأثر از اوضاع نابسامان دوران خود و تغییر و دست به دست شدن حکومت‌ها، راه خوش‌دلی و سعادت را در خوش‌باشی خیام‌گونه می‌بیند.

جدول آماری مضامین جبر و اختیار و تقدیرگرایی در اشعار سه شاعر

عنوان	ایلیا ابوماضی	خیام	حافظ
جبر و اختیار	۲۷	۸	۲۲

در مورد موضوع «جبر و اختیار» و «قضا و قدر»، سهم حافظ از خیام و ایلیا ابوماضی بیشتر است که با توجه به اشعری بودن حافظ قابل توجیه است.

### کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابوماضی، ایلیا. ۲۰۰۴. دیوان ایلیا ابوماضی، بیروت: دارالعودة.
- \_\_\_\_\_ . ۱۹۸۷. الخمایل، بیروت: دارالعلم للملایین
- اسپینوزا، باروخ. ۱۳۸۸. اخلاق؛ ترجمه محسن جهانگیری، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۸۲. جام جهان‌بین، (در زمینه نقد ادبی و ادبیات تطبیقی)، تهران: نشر قطره.
- باقری خلیلی، علی‌اکبر. ۱۳۸۹. «هویت فرهنگی در غزلیات حافظ شیرازی»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۳.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۹. پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ هشتم، تهران: آگاه.
- پورامن، علی. ۱۳۸۸. معترضان: نقد اندیشه اعتراضی، تبریز: اختر
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۲. جبر و اختیار، قم: مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۶۵. تحلیل شخصیت خیام، چاپ اول، تهران: کیهان.
- حاطوم، عقیف ایف. ۱۹۹۴. ایلیا ابوماضی (حیات، شعر، نثره) بیروت: دارالثقافه
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۷. دیوان، به تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات گنجینه.
- حسینی‌فر، رضا و زینب خداداد. ۱۳۹۷. بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی؛ فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، سال هجدهم، شماره ۵۷
- حلبی، علی‌اصغر. ۱۳۹۰. دیوان حافظ یا رندی‌نامه، تهران، انتشارات زوار
- خرماهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۵. حافظ‌نامه، چاپ هفدهم (چاپ یازدهم از ویراست دوم)، تهران: علمی و فرهنگی.

- \_\_\_\_\_ . ۱۳۷۴. ذهن و زبان حافظ، چاپ پنجم، تهران: معین
- خطیبی، ابوالفضل. ۱۳۸۷. «فغان که با همه کس غایبانه باخت فلک (منشأ تقدیرباوری در شعر حافظ)» جشن نامه استاد اسماعیل سعادت، تهران: فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، صص ۲۶۷-۳۲۳.
- خیام، عمر بن ابراهیم. ۱۳۷۲. رباعیات، به تصحیح و تحشیه محمدعلی فروغی و قاسم غنی، چاپ اول، تهران: انتشارات عارف.
- درگاهی، محمود. ۱۳۸۸. «بنیان‌های تفکر حافظ»، فصلنامه کاوش‌نامه، شماره ۱۸.
- رینگرن، هلمر. ۱۳۸۸. تقدیرباوری در منظومه‌های حماسی فارسی (شاهنامه و ویس و امین)، ترجمه ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۶. سیری در شعر فارسی، چاپ دوم، تهران: نشر نوین
- سبحانی، جعفر. ۱۳۶۸. جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی، چاپ اول، قم: انتشارات موسسه تحقیقاتی سید الشهداء.
- شیبانی، حسنعلی. ۱۳۷۶. آب حیات (نگرشی در اندیشه‌های خواجه حافظ شیرازی)، چاپ دوم، تهران: انتشارت مجید
- شیخ بو عمران. ۱۳۸۲. مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن؛ ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: هرمس
- عابدین، عبدالمجید. ۱۹۶۷م. بین شاعرین مجددین؛ ایلیا ابوماضی و علی محمود طه المهندس، بیروت؛ الطبعة السادسة.
- فرزانه، محسن. ۱۳۵۳. خیام شناخت، تهران: نشر امیرکبیر.
- المعوش، سالم. ۱۹۹۷م. ایلیا ابوماضی بین الشرق و الغرب؛ بیروت: موسسه بحسون
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۸۳. مکتب حافظ (مقدمه بر حافظ‌شناسی)، چاپ چهارم. تبریز: ستوده.

- مشکور، جواد. ۱۳۶۷. مسأله جبر و اختیار در دیوان حافظ، مقالاتی درباره شعر و زندگی حافظ، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز: جامی، صص ۴۱۶-۴۲۵
- میرقادری، فضل اله و لیلا امینی لاری. ۱۳۸۸ بهار، بررسی تطبیقی افکار و عقاید ابوالعلاء و خیام. مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز، دوره اول، شماره اول، پیاپی ۵۵/۱
- الناعوری، عیسی. ۱۹۹۷م. ایلیا ابوماضی رسول الشعر العربی الحدیث؛ بیروت: منشورات عویدات
- همایی، جلال الدین. ۱۳۶۹. مولوی نامه، چپ هفتم؛ تهران: موسسه نشر هما
- الهواری، صلاح الدین. ۲۰۰۹. شعراء المهجر الشمالي، بیروت: دار الهلال، ط ۱

#### References

- The Holy Quran
- Abedin, Abdolmajid, (1967) among the poets of Majduddin; Ilya Abu Mazi and Ali Mahmoud Taha Al-Mohandes, Beirut.
- Aboumazi, Ilya (2004) Diwan Ilya Abu Mazi, Beirut: Dar Al-Awda.
- \_\_\_\_\_ (1987) Al-Khamayl, Beirut: Dar Al-Alam.
- Al-Anwari, Jesus (1997) Ilya Abu Mazadi Rasool Al-Sho'r Al-Arabi Hadith; Beirut: Awadat Publications.
- Al-Hawari, Salah al-Din (2009) Poets of the Northern Lights, Beirut: Dar al-Hilal, 1st floor.
- Al-Mawash, Salem (1997) Ilya Abu Mazi between Al-Sharq and Al-Gharb.
- BagheriKhalili, Ali Akbar (2010), "Cultural Identity in Hafez Shirazi's Ghazals", National Studies Quarterly, No. 3.
- Bahar, Mehrdad (2010), Research in Iranian Mythology, 8th Edition, Tehran: Agah.
- Cottingham, John (2003) on the meaning of life, London: routledge
- Dargahi, Mahmoud (2009), "Foundations of Hafez's Thought", Exploration Quarterly, No. 18.
- Farzaneh, Mohsen (1353), Khayyam Shenakhs, Tehran: Amirkabir Publishing.
- Fitz Gerald, E (1859) Rubaiyat of Omar Khayyam, London and Glasgow: Collins

- Hafez Shirazi, Shams-ud-Din Mohammad (1988) Divan, edited by QassemGhani and Mohammad Qazvini, fourth edition, Tehran: Ganjineh Publications.
- Halabi, Ali Asghar (2011) Divan of Hafez or Randynameh, Tehran, Zavar Publications.
- Hatum, Afif If (1994) Ilya Abu Mazadi (Hayat, Poetry, Prose) Beirut: Dar Al-Thaqafa
- Homayi, Jalaluddin (1990) Molavinameh, 7th left; Tehran: Homa Publishing House.
- Hosseini Far, Reza and ZeinabKhodadad (1397) Recitation of Algebra and Authority in the Field of Mystical Teachings; Quarterly Journal of Philosophy and Islamic Theology of Knowledge, ShahidBeheshti University, Volume 18, Number. 57.
- IslamiNodooshan, Mohammad Ali (2003), JameJahan Bin, (in the field of literary criticism and comparative literature), Tehran: Qatreh Publishing.
- Jafari, Mohammad Taghi (1986) Khayyam's character analysis, first edition, Tehran: Kayhan.
- Khatibi, Abolfazl (2008), "Faghan, kebahamekasgayebanbakhtfalak (the source of destiny in Hafez's poetry)" Master Ismail Saadat's celebration letter, Tehran: Academy of Persian Language and Literature, pp. 267-323.
- Khayyam, Omar Ibn Ibrahim (1993), Quartets, edited and edited by Mohammad Ali Foroughi and QasemGhani, first edition, Tehran: Aref Publications.
- Khorramshahi, Bahauddin (2006), Hafeznameh, 17th Edition (Eleventh Edition of the Second Edition), Tehran: Scientific and Cultural.
- \_\_\_\_\_ (1374) Hafez's mind and language, fifth edition, Tehran: Moin.
- Meshkoor, Javad (1988) The issue of algebra and authority in Hafez's Divan, articles about Hafez's poetry and life, by Mansour RastegarFasaei, Shiraz: Jami, pp. 461-425.
- Mir Ghaderi, Fazlullah and Leila AminiLari (2009, Bahar), Comparative study of the thoughts and ideas of AbulAla and Khayyam. Shiraz University Literary Park Magazine, Volume One, Number One, Consecutive 1/55

- Mortazavi, Manouchehr (2004), Hafez School (Introduction to Memory Studies), fourth edition. Tabriz: Sotoudeh.
- Puramen, Ali (2009) Protesters: Critique of Protest Thought, Tabriz: Akhtar
- Jafari, Mohammad Taghi, (2003) Algebra and Authority, Qom: Islamic Propaganda Center Publishing Center.
- Ringern, Helmer (2009), Appreciation of Faith in Persian Epic Poems (Shahnameh, Weiss and Amin), translated by Abolfazl Khatibi, Tehran: Hermes.
- Sabhani, Jafar (1989) Algebra and Authority, Written by Ali Rabbani Golpayegani, First Edition, Qom: Seyed Al-Shohada Research Institute Publications.
- Seyed-Ghorab, A, A (2012) the Great umar Khayyam, a Global reception of the rubaiyat, leiden: liden university press
- Sheibani, Hassan Ali (1997), Water of Life (An Attitude in the Thoughts of Khajeh Hafez Shirazi), Second Edition, Tehran: Majid Publishing.
- Sheikh Boumaran (2003) The issue of authority in Islamic thought and the Mu'tazilites' response to it; translated by Ismail Saadat, first edition, Tehran: Hermes.
- Spinoza, Baruch (2009) Ethics; Translated by Mohsen Jahangiri, Third Edition, Tehran: University Publishing Center.
- Zarrinkoub, Abdolhossein (1997) Siri in Persian Poetry, Second Edition, Tehran: Novin Publishing.