

جایگاه عقل و نقل در کلام اشعری و بازتاب آن در شعر و اندیشه حافظ

یحیی نورالدینی اقدم*

سید غلامرضا غیبی**

چکیده: یکی از مسائل پیچیده در بررسی شعر و ادب فارسی و به تبع از آن، افکار و اندیشه‌های حافظ، موضوع اعتقادات مذهبی و کلامی است. بنیان‌های فکری اشاعره، در عالی‌ترین نمود خویش، مباحث ویژه‌ای در باب غایت جهان، رابطه عقل و نقل، امامت و زعامت مسلمانان و... مطرح کرده که تعارضات و مناقشات پرده‌ای را در گستره فکر اسلامی پدید آورده است. سخنوران پارسی نیز در جهت‌گیری این اندیشه‌های کلامی، دیدگاه‌های ویژه و منحصر به فردی را در شعر و اندیشه خود بروز داده‌اند؛ مهم‌ترین و پرتفصیل‌ترین این ظهور و بروز، بازتاب اندیشه‌های کلامی اشعری در سروده‌های حافظ شیرازی است، به طوری که در آرای حافظ پژوهان متقدم و معاصر نظرات گوناگون، و چه بسا متناقض از زهد و عبودیت محض حافظ تا بی‌قیدی او ابراز شده است. مقاله حاضر با درک این ویژگی، کوششی است در جهت تأمل بیشتر در باب «جایگاه عقل و نقل در اندیشه حافظ»، و بررسی و تعمقی در نسبت حافظ با کلام اشعری. نتیجه تحقیق دو نکته مهم را در این پژوهش، شایسته تأکید و توجه می‌داند: نخست آنکه تصوف، به ویژه نحله‌های مبتنی بر بنیادهای اسلام سنی، در بسیاری از زمینه‌ها، با افکار و عقاید فقهای مذاهب اربعه، اهل حدیث و متکلمان اشعری، مناسبت یا همراهی دارد؛ و دوم آنکه نمی‌توان و نباید به طور قطع، جریان تصوف و شعر عرفانی، به ویژه عرفان سگری را در یک مذهب فقهی یا کلامی منحصر و محدود دانست.

کلیدواژه‌ها: اشاعره، عقل و نقل، کلام اسلامی، حافظ شیرازی

* استادیار رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور، (نویسنده مسئول) e-mail: y_noor88@yahoo.com

** استادیار رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور e-mail: gholamrezastu@yahoo.com

ارسال مقاله: ۱۳۹۵/۲/۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۴/۱۵

مقدمه:

بررسی تاریخ اندیشه و فکر در اسلام، به‌ویژه از اواخر عصر اموی به‌روشنی مؤید پیوند چندلایه و عمیق فلسفه با رویکردهای قرآنی / سنتِ نبوی^(ص) است؛ و این نتیجه به ذهن متبادر می‌شود که فلسفه و اندیشه‌های اعتقادی-کلامی، ناگزیر به جهت‌گیری و هم‌راستایی با شریعت و معتقدات دینی بوده‌اند؛ بی‌جهت نیست که در سخنی منقول از ملاحظه‌درا ذکر شده است: «تَبَّأَ لِفَلْسَفَةِ تَخَالَفِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» (رمضان‌پور، ۱۳۸۶: ۳۲)؛ همین سخن را «شوقی ضیف» نیز در همراهی علوم با حدیث نبوی، مورد تأکید قرار داده است:

... نَشَأَتْ الْعُلُومُ الدِّينِيَّةُ فِي ظِلَالِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ وَقَدْ أَخَذَ رِوَاثَهُ يَضِيفُونَ إِلَيْهِ مَا أُثِرَ عَنِ الصَّحَابَةِ لَا فِي تَعَالِيمِ الدِّينِ الضَّيْفِ فَحَسَبَ وَبِذَلِكَ حَمَلَ الْحَدِيثَ كُلَّ الْمَادَةِ الْمُتَّصِلَةَ بِالتَّشْرِيعِ وَالْفَقْهِ وَالتَّفْسِيرِ... (ضيف، ۲۰۰۴: ۱۲۶).

با این وصف، از نخستین گرایش‌های عقیدتی در میان مسلمانان، به‌ویژه پس از آغاز عصر ترجمه در دوره اول عباسی (اواسط قرن دوم هجری به بعد) که باعث توجه بسیاری از اهل تحقیق به آرا و افکار حکمای یونانی، پارسی، هندی، سریانی و... گردید، مکتب عقل‌گرایان معتزلی بود؛ چنان‌که در متون متقدم، به بسیاری از این مجادلات اشاره شده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۴۶).

مناظرات میان پیروان دیدگاه‌های اشعری و معتزلی از رایج‌ترین گفت‌وگوهای کلامی در سرتاسر جهان اسلام در فواصل قرن‌های ۴ تا ۶ هجری بوده است؛ تاجایی که برخی از رفتارهای سخت‌گیرانه معتزله باعث ظهور فرّق متعصّبی مانند حنابله و اشاعره ظهور شد (صفا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۶). به مرور زمان و بر اثر تغییرات گسترده سیاسی، اجتماعی و اعتقادی، جریان‌هایی در میان معتزله شکل گرفتند که بیشتر به مذهب جمهور و مدافعان حدیث تمایل داشتند؛ پیروان محافظه‌کار معتزله که در جست‌وجوی یک برابرنهاد فلسفی با معتقدات جمهور مسلمانان بودند، به تدریج از جناح رادیکال خردگرایان کنار کشیدند و خود را با مدافعان سنت، همراه نشان دادند؛ آنان روش‌های دیالکتیک یونانی را برای دفاع از قرآن و حدیث به کار بستند و به تکمیل فلسفه مدرسی تازه‌ای برای اهل سنت پرداختند و معتزله را در میدان خودشان و با همان سلاح (روش‌های دیالکتیکی و فلسفی) شکست دادند (گیب، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

چنان که غالب کتب تاریخی کلامی، تصریح دارند، سرآمد این جناح محافظه کار، «ابوالحسن اشعری» است؛^۱ وی از آنجا که بیش از سی سال، و در برخی منابع، چهل سال (فضایی، ۱۳۵۵: ۹۹۶) با معتزله و کلام معتزلی حشر و نشر داشت و مهم ترین نظریه او موسوم به نظریه «کَسْب»^۲ و عرضه ادله عقلی و نقلی بر آن، نشان از تعدیل دیدگاه اهل حدیث در مسئله اختیار و فاصله گرفتن از اعتقاد به جبر بود؛^۳ حتی اشعری با انتقاد از جبرگرایانی همچون «جَهْمُ بنِ صَفْوَانَ» به تبرئه خود از جبرگرایی پرداخت (نوروزی، ۱۳۹۱: ۱۶۵). نظیر همین انتقادات را نسبت به جبرگرایی مطلق جهمیه نیز ارائه نموده است (عطوان، ۱۳۸۰: ۸۱ و ۸۰).

این گرایش نوین، اگرچه آنتی تر شدیدی علیه عقل گرایی مُفرط معتزله به شمار می آید، اما در ذات خود از برخی تناقضات، در رویکردها و نتیجه گیری ها به دور نیست؛ چنان که بررسی دو کتاب مشهور و مهم ابوالحسن اشعری: *اللمع و الإبانة فی اصول الدیانة* و *مقایسه آن دو با یکدیگر*، هر محقق را در جهت آشنایی با عقاید اشعری دچار مشکل می کند، زیرا این دو کتاب، هم از لحاظ مسائل مطرح شده و هم از نظر روش بحث، آن چنان با یکدیگر متفاوت و بیگانه است که نمی توان هر دو را ناشی از یک فکر و اندیشه دانست (جعفری، ۱۳۷۱: ۱۰).

خاستگاه کلام اشعری از نظرگاه تاریخی اعتقادی

در عصر اول عباسی، اندیشه اعتزالی به شدت شیوع یافت و بغداد و بصره به عرصه مجادلات عقلی و فلسفی پیروان معتزله مبدل گشت، در کنار این مباحث و مجادلات، گروه هایی از مُجَبَّرَه و مُرَجَّعَه و شیعیان غالی و مانویان و دهریان، عرصه را برای عرضه افکار خود مناسب یافتند به طوری که در مساجد، مردم به تماشای مباحثات و مناظرات این عده می نشستند (ضیف، ۲۰۰۱: ۱۷۰ و ۱۷۱) در میانه عصر نخست عباسی، دیدگاه های شیعی با تساهل و تسامح دانش محوری که داشتند، مجال مناسبی برای طرح مباحث مختلف اعتقادی و مناظرات مذهبی را فراهم ساخته بودند (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

با قدرت گیری «متوکل عباسی» و ضدیت وی با شیعیان و معتزله، زمینه ساز آغاز عصر اشاعره و محدثان شد؛ در این زمان، دوران قدرت معتزله و فلسفه گرایان، اندک اندک رو به افول گذاشت و مسیر برای ورود افکار محدثان به سامرا (= پایتخت متوکل) فراهم گشت (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

نقطه آغازین کلام اشعری، به همین عصر و ارائه نظرات «ابوالحسن علی بن اسمعیل الأشعری» (د: ۳۲۴ق) (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۹: ۱۷۷) منسوب می‌شود؛ او شاگرد «ابوعلی جبائی» بود و بدین ترتیب در میان معتزله تربیت شد (ابن خلکان، ۱۹۹۴م، ج: ۱: ۴۶۴) و باقی حیات را در مبارزه با آنان گذراند و کتب بسیار، در اثبات روش خود تألیف کرد (صفا، ۱۳۷۸، ج: ۱: ۲۴۰).

بنا به قول اشعری او حدود چهل سال در مذهب معتزله بود تا اینکه مشکلاتی برای وی در موضوعات «عدل الهی»، «خلق قرآن»، «عدم رؤیت الهی با چشم»، «اختیار و اراده انسان بر افعال خود» و... پیش آمد، و ناگزیر به مخالفت با تفکر معتزلی شد (ضیف، ۲۰۰۱م: ۱۷۷).

اشعری راه و روش خود را ادامه راه صحابه، تابعین و سلف صالح به‌خصوص «احمد بن حنبل» معرفی کرد؛ او تحت تأثیر حنابله، جایگاه نقل را بر عقل ترجیح داد و محدوده و توانایی عقل و اعتماد به آن را در مسائل ایمانی و تفسیر نصوص دینی تا جایی جایز شمرد که متکی بر «نقل» باشد (وزین افضل و اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۳).

با این وصف، متأسفانه در برخی پژوهش‌های معاصر بیشتر به بُعد همراهی حنابله با آرای اشاعره در قرن ششم هجری توجه می‌شود و به مخالفت شدید حنبلی‌ها و برخی دیگر از پیروان مذاهب فقهی اهل سنت با اشعری، در زمان حیات وی که حتی او را از معتزله نیز بدتر می‌دانستند، کمتر اشاره می‌شود؛ به طوری که حنابله علیه اشعریان در سال ۴۶۹ق در بغداد (ابن کثیر، ۱۹۶۶م، ج: ۱۲: ۱۲۲) و سال ۴۴۵ق در نیشابور (سبکی، ۱۳۳۶ق، ج: ۳: ۴۰۱) فتنه‌های خونین پدید آوردند و بعضی از علمای اشاعره، شکایت‌نامه‌ها و رنج‌نامه‌هایی از متعصبان اهل حدیث نوشته و در شهرها منتشر کردند (متر، ۱۳۶۲، ج: ۱: ۲۳۴).

در تاریخ کلام اشعری، مهم‌ترین دوره، مربوط به فراز و فرودهای عصر سلجوقی است. در واقع، در دوره سلجوقیان، کلام اشعری به گونه مهم‌ترین مکتب کلامی اهل سنت به‌ویژه شافعیان در سراسر جهان اسلام رواج یافت (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۵۶).

از دوران سلجوقی است که کلام اشعری، سه مرحله متفاوت را پشت سر گذاشت و در نتیجه، سه چرخش مختلف در رویکرد علمای اشعری پیدا شد:

مرحله گرایش و تمایل علمای اشعری به کلام معتزله؛

مرحله گرایش و تمایل اشاعره به تصوف و هم‌گرایی بین علمای اشعری و اهل تصوف؛

مرحله ورود آرای فلسفی در کلام اشعری تحت تأثیر معتزله و به وسیله علمای اشعری (وزین افضل و اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۷).

با روی کار آمدن سلاجقه، که حنفیان متعصبی بودند زمینه برای خصومت و دشمنی سلاجقه حنفی مذهب با شافعیان و اشاعره فراهم گردید (امین، بی تا، ج ۴: ۷۰).

در دوره نخست سلجوقی، افرادی همچون قشیری و جوینی تحت تأثیر معتزله، ولی برای تثبیت عقاید اشاعره، به بحث‌های کلامی و فلسفی پرداخته بودند (وزین افضل، اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۱)، اما سیاست «طغرل» در آن دوره و گرایش شدید او به معتزله، منجر به زندانی و نفی بکشد شدن علمای مهم اشعری گردید (سبکی، ۱۳۳۶ق، ج ۳: ۳۹۱ و ۴۱۴).

دوران نخست سلجوقی، دیری نپایید و با مرگ طغرل سیاست توجه به شافعیان و اشاعره رونق گرفت. نکته جالب آنکه بسیاری از بزرگان تصوف خراسان، مذهب شافعی و گرایش کلامی اشعری داشتند: ابوعلی دقاق (د: ۴۰۵ق) و ابوالقاسم قشیری (د: ۴۶۵ق) از مهم‌ترین سرآمدان تصوف مبتنی بر کلام اشعری بودند.^۴ این تعامل تا بدان حد است که مهم‌ترین هم‌گرایی میان اشاعره و اهل تصوف را می‌توان در نتیجه آثار و اقوال قشیری جست‌وجو کرد (وزین افضل و اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۳).

در کنار قشیری، از نقش بی‌بدیل امام‌الحرمین جوینی، به عنوان حلقه اتصال قشیری و امام محمد غزالی (د: ۵۰۵ق) یاد می‌شود (محمود صبحی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۶۴).

از آن زمان به بعد، گسترش اندیشه‌های اشعری را در عراق، می‌توان به تأثیر فقهای شافعی اشعری مرتبط دانست (وزین افضل و اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۵ و ۱۶).

در قرن پنجم هجری، برخی از مشاهیر ائمه اشاعره، بنیادهای نظریه این مکتب را استوار ساختند از آن جمله‌اند: ابوحامد اسفراین که از سال ۳۷۰ تا زمان وفاتش در ۴۰۶ق، در بغداد مشغول تدریس بود؛ همچنین امام ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی (د: ۴۰۳ق) است که در علم کلام تصانیف متعدد داشت و به قوه جدل مشهور بود؛ از آثار او کتاب التمهید فی الرد علی الملحدّة والمعطلّة والرافضة والخوارج والمعتزله در میان اشاعره، جایگاه ممتازی دارد؛ علاوه بر این دو، ابوبکر بن فورک اصفهانی اصولی و متکلم بزرگ است که از مهم‌ترین متکلمان اشعری محسوب می‌شود (صفا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۸).

اشاعره از همان آغاز پیدایش، نماینده اکثریت مسلمانان بودند (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۶۴) و حتی «ابن تیمیه» امام اعتقادی وهابیان، عقاید اشعری را نزدیک‌ترین مکتب کلامی نسبت به اهل سنت و حدیث قلمداد می‌کند (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۲: ۷۶).

مهم‌ترین رویکردهای کلامی و اعتقادی اشاعره

از منظر اعتقادی، تاریخ تکوین کلام اشعری، هم‌پایه تاریخ سیاسی اجتماعی این مسلک، با فراز و فرود و پیچیدگی‌های نظری همراه است؛ نخستین تمایز، در اعتقاد معتزله و اشاعره نسبت به غایت و هدف «وجود» و «هستی» پدیدار گشت؛ معتزله معتقد بودند که جهان به سوی غایت تعیین شده‌ای روان است، اشعریان به عکس، غرض و غایت را کلاً از افعال، نفی می‌کردند و غایت هر چیز را خود آن می‌دانستند (شیبی، ۱۳۸۷: ۳۳۷).

اشاعره معتقد هستند که تمام حوادث عالم هستی، مستقیماً مستند به قدرت و اراده خدا است، استدلال آن‌ها این است که این نظر (مقدمات) و علم حاصل (نتیجه) امری ممکن هستند و هر ممکنی جزء فعل الله است، پس نظر و علم حاصل از آن نیز فعل حضرت حق است (خادمی، ۱۳۷۸: ۷۵). همچنین اشعری معتقد بود خداوند، اختیار را به صورت «کسب» در بندگان آفریده، و افعال، مخلوق خداوند هستند و ایجاد آن‌ها مقارن با اختیار بنده است. این همان چیزی است که امروزه باعث شده، اشاعره به «جبریان میانه‌رو» مسمی گردند (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

اعتقاد به علم پیشین و ازلی حق به ممکنات و حتمیت و تطابق این علم با واقع، تعلق اراده ازلی حق به حوادث هستی و از جمله افعال انسان و تحلف‌ناپذیر بودن این اراده، اشاعره را به برداشت افراطی و جبرگونه از قضا و قدر و اصل تقدیر سوق داد (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۶۶) چنان‌که اشعری در این باره می‌نویسد: «إِنَّ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ بِقُدْرَتِهِ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ وَ إِنَّ الْعِبَادَ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يَخْلُقُوا شَيْئاً» (اشعری، ۱۴۱۴: ۳۷).

در واقع، اشاعره در تأکید بر توحید افعالی و حصر خالقیت به خداوند و مخلوق دانستن افعال انسان از طرف خداوند، همان راه اهل حدیث و حنبله را پیش گرفتند (نوروزی، ۱۳۹۱: ۱۶۴).
در همین زمینه، جوینی می‌گوید:

نفی قدرت و استطاعت بنده، چیزی است که عقل از آن ایا می‌کند؛ اثبات قدرتی که هیچ تأثیری ندارد، در حکم نفی قدرت، و اثبات تأثیر بی وجود تعقل، در حکم نفی تأثیر است؛ پس، ناگزیر باید فعل بنده با قدرت او نسبتی حقیقی داشته باشد، پس وجود سببی بین بنده و قدرتش ثابت شد، که نسبت قدرت بنده با این سبب، مانند نسبت فعل با قدرت است (فضولی بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۱۵ و ۱۱۶).

در موضوع فعل الهی، ابوالحسن اشعری افعال را تماماً از جانب خداوند می‌داند؛ بنابراین چون اراده خیر کند، آن را کسب می‌کند و ثواب می‌برد، و چون اراده شر کند، آن را کسب می‌کند و عقاب می‌شود، پس اراده از آن بنده، و قدرت بر فعل، از آن خداست (فضولی بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

در موضوع «حُسن و قُبْح» نیز به اعتقاد معتزله و شیعه، برخی افعال، موضوع حکم عقل به حسن و قبح هستند و عقل انسان، بدون نیاز به فرمان شرع آن را درک می‌نماید؛ اما اشاعره این مطلب را به شدت انکار نموده، می‌گویند: حُسن یا پسندیده، آن است که شارع مقدس، بدان، امر می‌نماید و به این ترتیب، آن را حسن بشمارد و در برابر آن، قبیح قرار دارد که عبارت است از آنچه مورد نهی شارع قرار گرفته است (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۵۶).

از دیدگاه اشاعره، درک حُسن اشیا و افعال، منوط به شرع است و عقل، توانایی درک این جهت را در اشیا و امور ندارد^۵ ولی معتزله و امامیه اعتقاد دارد بدون نیاز به شریعت، امکان ادراک حسن و قبح به این معنا، وجود دارد (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

فضولی نیز بر همین نکته تأکید می‌کند و می‌نویسد: «اشاعره می‌گویند: در نزد عقل، اصلاً حسن و قبحی وجود ندارد؛ حُسن و قبح، در شرع است» (فضولی بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۱۷).

موضوع دیگر که بسیار پر مناقشه است، موضوع «اتِّصاف الله به صفاتی نظیر دست و پا و چشم و گوش داشتن و در نتیجه امکان رؤیت او با چشم» در آخرت است؛ بنا به نوشته حکمت عمادیه یکی از مهم‌ترین شروح دُرَّة الفَاخْرَه جامی:

اشاعره، حق را مانند انسان گمان کرده، بر قیاس مبادی افعال اختیاریه که در انسان است، و زاید بر ذات وی، در حق نیز اثبات کنند پس گویند: حق را ذاتی است بروزان ذات انسان و قدرت زانده بروزان قوه مَبْتَه در عضلات و علم بمقدور و اراده ایضاً بروزان عزم و اراده انسان (بدیع الملک میرزا، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

اشعری اگرچه در کتاب *اللمع*^۷ اثبات صفات نظیر دست و پا و صورت و استوا بر عرش را، که نظر اهل حدیث و حنابله است ردّ می‌کند و به جای آن، بحث‌هایی در ردّ تجسیم و تشبیه دارد و خداوند را از هرگونه مشابهت با خلق، تنزیه می‌کند (اشعری، ۱۹۵۷: ۱۹ و ۲۳). اما همین اشعری، در کتاب *مقالات الإسلامیة و الإبانة عن اصول الدیانة* به صراحت، نظر اهل حدیث را پذیرفته و با تعبیر «بدون کیفیت» (باطنی، ۱۳۸۹: ۷۰) بنابه برخی آیات قرآن، به اثبات دو چشم و صورت و دو دست برای خدا می‌پردازد (فضایی، ۱۳۵۶: ۱۵۶) چنان‌که در طول تاریخ، اعتقاد به رؤیت خداوند، جزء مبنای فکری و جهان‌بینی غالب مسلمانان سنی در آمده است (باطنی، ۱۳۸۹: ۷۱).

موضوع مهم دیگر، بحث صفات الهی و نسبت آن با ذات خداوند است؛ جامی نسبت میان ذات و صفات خالق را این‌گونه بیان می‌کند:

الظاهر من مذهب الشیخ أبی الحسن الأشعری و أبی الحسین البصری من المعتزلة أن واجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنًا و خارجًا، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظًا لا معنیً (جامی، ۱۳۸۲: ۲).

اشاعره قائل‌اند به اینکه ذات حق،

متّصف است به صفات ثبوتیه ثمانیه از قبیل علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر؛ و این صفات را اموری دانند زائد بر ذات... ولهذا معتزله که اتباع واصل بن عطا بوده‌اند الزام کرده‌اند اشاعره را به قول به «قدما ثمانیه» یا تسعه که منافی با توحید است (بدیع‌الملک میرزا، ۱۳۸۲: ۱۶۷ و ۱۹۳).

فضولی بغدادی نیز با اشاره به عمده نظر اشاعره در این باب، می‌نویسد: «مردمان در معرفت صفات الهی اختلاف نظر دارند... برخی نیز می‌گویند: «صفات، زاید بر ذات الهی‌اند.» استدلال آنان، گونه‌گونی این مفهوم است؛ اینان اشاعره‌اند^۸ (فضولی بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۱۱). آن‌ها استدلال می‌کنند: «مقتضای غیریت، ذات است، اما صفات، ذات نیستند... فقط در بین دو ذات می‌تواند مغایرت وجود داشته باشد. اینان ابوالحسن اشعری و پیروان اویند» (فضولی بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۱۱ و ۱۱۲)...

اشاعره می‌گویند:

الله، بذاته کامل است، لازمه وجود، آن است که تارک آن مذمت شود، بنابراین اگر چیزی بر خداوند واجب شود، لازمه‌اش آن است که به دلیل ترک آن، مذمت شود، و

مذمت، نقص است؛ پس لازم می‌آید که خداوند، ناقصی باشد که به فعلش کامل شود (فضولی بغدادی، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

علاوه بر این، ابوالحسن اشعری در امامت فاضل بر مفضل، دیدگاهی مشابه شیعه ارائه می‌دهد و معتقد است: «اگر گروهی با کسی که در مرتبهٔ فروتری از فضیلت قرار دارد، پیمان حکمرانی ببندند، چنین کسی پادشاه تلقی خواهد شد نه امام» (بغدادی، ۱۹۸۱: ۲۹۳ و محسن، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

در مجموع، باید گفت اشعری میان محدثاتی که بر نصوص تکیه می‌کردند و برای عقل، هیچ‌گونه قدرت و ارزشی قائل نبودند و میان معتزله که بر عقل تکیه می‌کردند، و وحی را مؤید احکام آن می‌شمردند راه میانه‌ای برگزید؛ و کوشید که میان این دو را با یکدیگر جمع کند هر چند که در عمل، کفه نصوص بر کفه عقل برتری یافت (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۸۵). راهی که اشعری پیموده، موجب ناخشنودی محدثان و سبب هجوم‌های سختی از سوی این گروه، به ویژه حنابله بر او شده است و آن‌ها را معتقد کرده که اشعری، از قید و بند مذهب اعتزال آزاد نشده، و آثار آن هنوز هم بر افکار او غلبه دارد (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

از دیگر سو، اشاعره با تئوریزه کردن دیدگاه‌های نقلی، به صورت مصیبت‌باری کارکرد عقل و لزوم بهره‌گیری از تجارب متعارف بشری را انکار و یا در حد نازلگی کاهش دادند (ظریفیان شریفی، ۱۳۷۶: ۶۶). از سوی دیگر مخالفت آن‌ها با حق قیام علیه حاکم ظالم، زمینه را برای پذیرش ستم خلفای ستمگر و حکومت‌های دست‌نشاندهٔ آن‌ها از سوی مردمان، فراهم ساخت (ظریفیان شریفی، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

مهم‌ترین پیروان ابوالحسن اشعری، که مروج‌بخش اعظم اعتقادات کلامی عالم اسلام سنی را شامل شود، عبارت‌اند از: ابوبکر محمد بن طیب باقلانی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله جوینی، ابو حامد محمد غزالی، ابوبکر محمد بن حسن به فورکک، شیخ ابراهیم بن محمد بن مهران اسفراینی، ابو الفتح شهرستانی، فخرالدین بن حسین رازی و... بودند (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۹۴ - ۱۹۱).

آنچه از مجادلات فکری و فلسفی اشاعره / معتزله در ادبیات فارسی و عربی نمود یافته، پر دامنه‌تر و مفصل‌تر است؛ اختلافات عقیدتی دو فرقه اشاعره و معتزله بر سر مسائلی چون «رؤیت باری تعالی» و «جبر و اختیار» و «قدیم بودن یا خلق قرآن» و غیره، آشکارتر و معروف‌تر است؛

از طرفی چون اغلب بزرگان شعر فارسی، گرایش‌هایی به یکی از این دو مکتب کلامی داشتند، آرای خود را در اثبات یا تخطئه اصول اعتقادی یکی از این دو فرقه، صریحاً اظهار داشته‌اند؛ هر چند که گاه، خود، مذهب اشعری یا معتزله نداشته‌اند مانند ناصر خسرو و قبادیانی که شیعه اسماعیلی است یا خیام نیشابوری که فیلسوف بود و از متکلمان محسوب نمی‌شود و یا در مواردی، رنگ متناقض بعضی از آرای دو فرقه مزبور، توأمان در اشعارشان مشاهده می‌شود (به‌ویژه در آثار سعدی و مولوی و حافظ)؛ در نتیجه بخش عمده‌ای از محتوای شعر قدیم فارسی را موضوعات کلامی اشعری و معتزلی تشکیل می‌دهند (رزمجو، ۱۳۵۵: ۱۹۵ و ۱۹۶).

بازتاب افکار اشاعره در سروده‌های سخنوران پارسی

جبراندیشی و گرایش به مشرب اشعری، سابقه درازدانی در پهنه ادب فارسی دارد؛ بدون شک، پایه و مایه این گرایش فکری، به بنیادهای اعتقادی و مذهبی اهل سنت و صوفیان صحوی مشرب بازمی‌گردد (باطنی، ۱۳۸۵: ۹۱). همچنان که گرایش معتزلی نیز در شعر بسیاری از شعرائی همچون فردوسی، امیرمعزی، رودکی؛ و گرایش عدلی/شیعی (الأمر بین الأمرین: نه جبر صرف و نه اختیار صرف) در شعر شعرائی همچون ناصر خسرو، قوامی رازی، باباغانی، صائب تبریزی، ملا محسن فیض و... دیده می‌شود؛ نکته مهم و شایان توجه، آن است که این گرایش‌ها با گفتمان رایج اجتماع و حمایت‌های مرکز قدرت از هریک از نطله‌های معتزلی، اشعری و شیعی، تناسب مستقیم دارد. از اواخر عصر سلجوقی تا پیش از صفویه، گفتمان رایج، ترویج ذهنیت اشاعره و عناصر فکری این مشرب در سطح جامعه و به تبع آن، در ادبیات است؛ چنان که شیخ محمود شبستری (د: ۷۲۰ق) درباره مذهب جبر اعتقاد دارد:

هر آنکس را که مذهب، غیر جبر است نبی فرمود: کاو مانند گبر است
(شبستری، ۱۳۹۰: ۴۱)

یا «انوری» در بیتی می‌سراید:

گوش و دل جُنبان و ساکن دار اگر فاعل تویی زانکه اینجا از طریقِ جَبسر چون درگذری
(انوری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۴۱)

یا نظامی دربارهٔ ماجرای معارج پیامبر و رؤیت الهی می‌سراید:

مطلق از آنجا که پسندیدنی‌ست دید خدا را و خدا، دیدنی‌ست
دیدنِ معبود، پسندیدنی‌ست دیدنی و دیدنی و دیدنی‌ست
دید محمد، نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر، این چشم سر
(نظامی، ۱۳۸۰: ۶۶)

تقابل عقل با ادراک معارف و عشق، از مهم‌ترین موضوعاتی است که در ادب فارسی نمود بسیار یافته است و اغلب متمایلان به عرفان، عقل را در مسیر ادراک فیوضات ربّانی، ناتوان و قاصر می‌دانند:

رَه عقل جُز پیچ بر پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۹۳)

نسبت حافظ و کلام اشعری:

با وجود تصریحات اشعری، و با بررسی نظام فکری هر یک از شعرای ادب فارسی و نظایر آنها، می‌توان به روشنی حکم داد که به کدام گرایش معتزلی، اشعری یا شیعی تعلق خاطر دارند؛ اما درباره شعرایی نظیر حافظ و مولانا - و تا حدودی سعدی - به سختی می‌توان حکم جزمی صادر کرد؛ و در این میان، حافظ و گسترهٔ اندیشه‌هایش، بسیار پیچیده‌تر می‌نماید؛ و از همین جاست که بسیاری از پژوهشگران، نظرات متناقضی در باب مذهب کلامی و حتی مذهب فقهی او ابراز کرده‌اند: جلالی نائینی حافظ را جبری مسلک می‌داند (جلالی نائینی، ۱۳۶۷: ۷۱). محمدجواد مشکور با توجه به اوضاع مذهبی ایران در عصر حافظ، وی را اشعری و جبری معرفی می‌کند و اعتقاد دارد: «حافظ، حتّی به مسئله کسب در کلام اشاعره معتقد نیست چنان‌که می‌گوید: می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار/ این موهبت رسید ز میراث فطرت» (مشکور، ۱۳۶۷، ج ۱۳: ۱۳۲). حسینعلی هروی با نفی اشعری دانستن حافظ، اما در جبری بودن او تردید نمی‌کند (هروی، ۱۳۶۸: ۱۵۷). بهاء‌الدین خرمشاهی حافظ را از اشاعره می‌داند (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۵۲) اما اضافه می‌کند:

«حافظ که خود، ذهن و مزاج فلسفی دارد، نمی‌تواند اشعریِ راسخ و معتقدی باشد زیرا اشعری‌گری هر قدر که با عرفان وفاق دارد، با فلسفه ندارد» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۶۹).

برخی محققان همچون بهمنی و مشهدی نوش آبادی کوشیده‌اند با تمسک به سخن هجویری در باب جبر خواص، اندیشه جبر را در سروده‌های حافظ، به جبر خاصگان و در موضوعات رندی، عشق، مهرورزی، نظربازی، باده نوشی، مبارزه با ریا، ناآگاهی از اسرار جهان و... منحصر نمایند (بهمنی، ۱۳۶۷: ۶۳؛ مشهدی نوش آبادی، ۱۳۹۰: ۱۳۲).

تلقی فوق، کمابیش به نظرات پژوهشگرانی همچون رستگار فسایی (۱۳۶۷: ۳۷) و شریفی گلپایگانی (۱۳۷۸: ۱۲۳ و ۱۲۴) و عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۰: ۱۳۹) که جبرگرایی حافظ را با روحیه معترض او مرتبط می‌دانند، مناسبت دارد.

با تمام این سخنان، در اینکه اندیشه حافظ، مناسبت و شباهت‌هایی با مشرب اشاعره دارد، نمی‌توان تشکیک کرد اما دو مسئله، نیاز به توجه بیشتر دارد:

الف. عرفان سُکری حافظ.

ب. روحیه اعتراضی و پایبند نماندن وی به چارچوب‌های اعتقادی مسلک اشعری.

از آنجاکه عرفان حافظ، نزدیکی بسیار به عرفان سُکری نامداران تصوف همچون بایزید، خرقانی، ابوسعید، عطار، حلاج و... دارد، نمی‌توان از او توقع سر نهادن به چارچوب‌های جزمی مذاهب فقهی، مکاتب کلامی و حتی مبادی مدرسی تصوف داشت؛ این گروه به زهد حقیقی و تقوای بدون شائبه ریا، کاملاً پایبند هستند اما از اینکه دین را وجه اعتبار دنیوی خویش سازند، به شدت پرهیز دارند.

با این همه، در دیوان حافظ، هم به جهت اثبات دیدگاه‌های اشعری و هم نفی آن‌ها، شواهد مختلفی وجود دارد - هر چند که کفه شواهد مشرب اشعری، سنگین‌تر می‌نماید - اما باید توجه داشت از آنجاکه حافظ، گرایش عرفانی سُکری دارد، قاعدتاً فراتر از چارچوب‌ها و هنجارها می‌اندیشد و با روحیه ریاستیز و معترضی که دارد، بر بسیاری از قید و بندهای مدرسی و جزمی برمی‌آشوبد، همین دو ویژگی سبب می‌شود که وی، جامع تمام جهات عرفان عاشقانه و ریاستیز و رفیع‌الطبع ایرانی محسوب گردد (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۰۲).

نمونه ای از ابیات حافظ که از منظر اثبات یا نفی، با مشرب اشاعره مرتبط است	
اثبات	نفی
سیر سپهر و دور قمر را چه «اختیار»؟ // در گردش اند بر حسَب «اختیار» دوست (تأیید جبر)	چرخ، برهم زخم از غیر مرادم گردد // من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک (نفی جبر)
آنچه سعی است، من اندر طلبت بنمایم // این قدر هست که تغییر «قضا» نتوان کرد (تأیید قضا و قدر)	از «در خویش»، خدا را به «بهشتم مفرست» // که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس (عدم انقیاد به حکم الهی)
دیدنی آن قهقه کبک خرامان حافظ // که ز سرپنجه شاهین «قضا» غافل بود (اثبات قضا و قدر)	آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست // عالمی از نو بباید ساخت، و ز نو آدمی (نفی نظام احسن)
«رضا» به داده بده وز جبین گره بگشای // که بر من و تو در «اختیار»، نگشاده ست (اثبات جبر)	این چه استغناست یارب؟ وین چه قادر حکمتست؟ // کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست! (چون و چرا در فعل الهی)
در این چمن، گل بی خار کس نچید آری // چراغ مصطفوی با شرار بولهبی ست (فعال مایشا بودن خداوند)	هر که آمد به جهان، نقش خرابی دارد // در خرابات بگویند که هُشیار کجاست؟ (نفی نظام احسن عالم)
نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش // که من این مسئله بی چون و چرا می بینم (اثبات نظام احسن)	ساقیا جام می ام ده که نگارنده غیب // نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد؟ (چون و چرا در افعال الهی)

نکته جالب توجه آن است که حافظ، در برخی ابیات، نه تنها قیل و قال عقل گرایان (معتزله) را باطل می شمارد، بلکه از اهل نقل و حدیث (اشاعره) نیز روی می گرداند و اتفاقاً همین وجه اندیشه اوست، که آزاداندیشی و ریاستیزی او را به بهترین نحو به نمایش می گذارد:

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرتم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۰۸)

یعنی عاشقی، از همان روز الست در فطرت من تنیده شده، و این عشق، فراتر از چون و چراهای اشاعره (در عقیده کسب) و معتزله (در عقیده اختیار) است.

جنگ هفتاد و دو ملت، همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

گاهی نیز با لحن طنز و حتی تمسخر، اصول مشرب اشعری همچون «قضا و قدر»، «جبر»، «توبه و انابه» و... را دستمایه قرار می‌دهد، و جلوه دیگری از گستره بی انتهای اندیشه‌اش را عرضه می‌کند و اتفاقاً همین مورد اخیر، اوج هنر او را به نمایش می‌گذارد:

مرا مهر سیه‌چشمان، ز سر بیرون نخواهد شد قضای آسمان است این و دیگری گون نخواهد شد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

در این بیت، حافظ با دستمایه قراردادن عقیده جبر، دیدگاهی طنزآمیز ارائه می‌دهد و می‌گوید حال که من عاشقی را پیشه خود کرده، و مهر سیه‌چشمان را به دل گرفته‌ام، هیچ تقصیر و چاره‌ای ندارم چراکه از نظر متشرعان سنی مذهب - که غالباً گرایش اشعری دارند - افعال انسان، در نتیجه جبر و قضا و قدر است و تغییر و تبدیلی نخواهد یافت.

در تاب توبه چند توان سوخت همچو عود؟ می‌ده که عمر در سر سودای خام رفت
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۰۵)

به گفته خرمشاهی، حافظ در این بیت می‌گوید:

تا چند، از ناراحتی حاصل از توبه - توبه از می یا از هرگونه فسق و فجور دیگر - بر خود بیچم و مانند عودی که بر آتش نهند، بسوزم؛ می بده که ترک می و خیال پارسایی، همان سودای خام و خیال - باطلی است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۴۱۴).

دیدگاه منوچهر مرتضوی درباره راز اشعری مشرب بودن حافظ

تا بدان‌جا که نگارنده استقصا کرده است، در میان حافظ‌پژوهان معاصر، منوچهر مرتضوی، به وجهی مفصل‌تر و پیراسته‌تر، اشعری‌گری حافظ را مورد توجه و دقت قرار داده است؛ او نخستین بار از راز اشعری مشرب بودن حافظ، در ضمیمه سوم از چاپ چهارم مکتب حافظ سخن گفته است (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۵۱۵ - ۵۴۲).^۹ این بحث، بدون تغییر، البته با پیراستگی بهتر، در چاپ پنجم (ویرایش دوم) از همین کتاب، ارائه شده است (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج: ۲، ۵۹۵ - ۵۶۹).

مرتضوی در یادداشتی بر چاپ چهارم مکتب حافظ، درباره مفهوم و منظور اشعری بودن حافظ، می‌نویسد:

مقصود از اشعری بودن، اعم از اینکه واقعاً حافظ، اشعری بوده یا نبوده (که ظاهراً بوده)، داشتن مشرب اشعری در مقابل معتزلی مشربی است یعنی پیروی از قبول

شهودی و احساسی و تعبّدی، نه عقل و منطقی، که طبعاً با چارچوب مشرب اشعری، مناسب‌تر است (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۸).

با این وصف، ضمن بررسی جوانب مختلف اندیشه و شعر حافظ، تناقضات و تأویلاتی دیده می‌شود که به هیچ عنوان نمی‌توان به عنوان نظام فکری یک فیلسوف، حافظ را نیز مقید به آن نظام فکری، مثلاً اشعری دانست، مرتضوی در اشاره به این تغییر و تبدل فکری، می‌نویسد:

حافظ، خود نیز گرفتار حیرت و سرگردانی بوده و در واقع نمی‌دانسته چه می‌توان گفت، و جهان را چگونه باید شناخت؛ و گاهی نیز با خلوص و اعتقاد قلبی، یا به پیروی از عرفان و عرفا، مدّعی بوده که می‌توان حقیقت را شناخت و وسیله شناخت نیز «جام جم» یا «آئینه سکندر» یا «جام می» و «جام جهان‌بین» یا «دل بی‌غبار و بی‌زنگار» است (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۹).

مرتضوی می‌کوشد با توجه به خاستگاه اعتقادی معتزله و اشاعره، نسبت اندیشه این دو مکتب کلامی را با افکار و سروده‌های حافظ و مولانا بسنجد، او پیش از هر چیز بر این نکته صحّه می‌گذارد که پذیرش مسلک فکری، امری اختیاری است و قاعدتاً با پذیرش مذهب فقهی که غالباً تعبّدی است متفاوت است و از همین روست که وی، اشعری مشرب بودن حافظ را به عنوان «راز» می‌خواند (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۶۹).

قصد نهایی مرتضوی، در طرح و بررسی راز اشعری مشرب بودن روشن ساختن دو مسئله است: نخست اینکه حافظ و مولانا و غزالی، متمایل به مشرب اشعری بوده‌اند یا معتزلی؟ دوم اینکه اگر اشعری بوده‌اند، این تمایل در مورد چنین بزرگانی چه دلیلی می‌تواند داشته باشد؟ (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۷۶).

مرتضوی، زمینه‌های اعتقادی معتزله و اشاعره را طرح می‌کند و توجه خود را بر گرایش‌های عقیدتی امام محمد غزالی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی متمرکز می‌سازد، سپس، در باب حافظ، از دیدگاه‌هایی که مذهب فقهی حافظ را مورد توجه قرار داده‌اند، سخن می‌گوید:

درباره [اشعری بودن] حافظ، تاکنون به طور قطع و یقین، چیزی اثبات نشده... حافظ با توجه به رواج مذهب سنت در شیراز، علی‌القاعده می‌بایست مذهب اهل سنت را داشته باشد، ولی بعضی محققان با استفاده از شواهدی دالّ بر ارادت و علاقه حافظ به اهل بیت پیامبر (ص) و علی بن ابی‌طالب (ع) ظنّ شیعی بودن او را اقوی دانسته‌اند و

درخصوص مشرب اصولی وی نیز استدلال کرده‌اند که شواهدی قوی در اشعارش

می‌توان یافت که اشعری بودن او را ثابت می‌کند (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۷۷).

با این تفصیل، و ضمن استشهاد به ابیاتی از دیوان حافظ - که یا علیه اشعری مسلک بودن او -

خلاصه کلام مرتضوی را درباره «راز اشعری مشرب بودن حافظ، بدین شکل، می‌توان ارائه داد:

- «آنچه در دیوان حافظ در مورد جبر و اختیار و رؤیت جمال دوست گفته شده، ممکن

است مضامینی حاکی از احوال متغیر حافظ و تجسمات و تخیلات وی در زمان سرودن

آن اشعار باشد نه حاکی از اعتقاد جزمی و مشرب کلامی وی».

- «درباره حافظ، اصولاً تصور مقید بودن اندیشه و احساس به مشرب اشاعره - که ظاهراً

جمود و عوام‌پسندی بیشتری داشته - بسیار دشوار می‌نماید».

- «اساسی‌ترین نکته‌ای که تمایل مولانا و حافظ و غزالی را به مسلک اشعری، توجیه

می‌کند این است که معتزله پیرو «عقل» و تابع ردّ و قبول معیارهای منطقی و عقلانی؛ و

اشاعره موافق «نقل و اعتقاد و ایمان قلبی» بودند» (رک: مرتضوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۷۹).

بنابر آنچه گفته شد، باتوجه به قرائن و شواهد فراوان در دیوان حافظ، مرتضوی تمایل اشعری

او را می‌پذیرد اما آن را منحصر و محدود به چارچوب‌های خشک کلامی نمی‌سازد و چه‌بسا،

انحصار روح بلند حافظ را به این قالب‌های کوچک، منافی با کارکرد و محتوا و منظور شعر او

می‌داند.

با این ترتیب، اگرچه غالب پژوهشگران نیز کمابیش با دیدگاه مرتضوی هم‌عقیده هستند، باز

باید پرسید: آنجا که سخن از نظام فکری و اعتقادی پیش می‌آید هرچند که نتوان این بزرگان را

مقید به قیودی خاص فرض کرد، جز این خواهد بود که جهت‌گیری فکری آن‌ها، بر محملی استوار

است؟؛ یعنی آنجا که حافظ، بر قضا و قدر الهی، یا حُسن و قُبْح افعال، جبر و اختیار و... اشاره و

تأکید می‌کند، ناگزیر نشان از اعتقاد یا عدم اعتقاد به مسائلی دارد که در بطن جامعه، فرهنگ و

اعتقادات حافظ و معاصرانش در جریان بوده است، و درحقیقت، این پرسش را پیش می‌آورد، حتی

اگر حافظ، ملزم به نظام فکری اشاعره نبوده، چه نسبتی با آن داشته است؟ پاسخ به این پرسش، در

خاستگاه کلام اشعری از نظرگاه تاریخی اعتقادی، و روندی که منجر به نزدیکی تصوف اسلامی،

به رویکرد اشعری در برابر رویکرد اعتزالی شده، نهفته است.

نتیجه:

در حوزه‌های کلامی اسلام، اشاعره، تعارض و تقابل دوسویه‌ای که میان محدثان (پیروان افراطی نقل) و معتزله (پیروان افراطی عقل) برقرار بود و گفتمان‌های پرشور و حتی خشونت‌باری را حادث می‌شد، به‌نوعی تعادل فعال رساند؛ از یک سو نصّ و حدیث پژوهی را پذیرفت و از سوی دیگر، عقل را در استنتاجات مذهبی وارد دانست، و همین روئیه، سبب اقبال فراوان جامعهٔ مسلمان سنی به سمت آرای اشعری گردید، به‌علاوه آنکه اشعری‌گری در بنیان‌های نظری تصوف، نفوذ فراوان یافت و بیشترین تأثیر را از طریق آموزه‌های صوفیانه در میان نحله‌های مختلف اسلامی برجا گذاشت؛ بر همین اساس، چنان‌که در روند پژوهش حاضر نیز نشان داده شد، باید سه محور ذیل را همواره در نظر داشت:

- تصوف، در محدودهٔ زمانی عصر سلجوقی تا دوران صفوی، به‌شدت به گفتمان رایج و مقبول اسلام سنی پایبند بوده است، و آرا و اقوال عرفای این ادوار، با افکار و عقاید فقهای مذاهب اربعه، اهل حدیث و متکلمان - به‌ویژه اشعریان - موافقت یا مناسبت داشته است.
- نمی‌توان و نباید به‌طور قطع، جریان مبتنی بر سُکر را به مذاهب کلامی و حتی فقهی خاصی منحصر و محدود ساخت؛ عرفای سگری مشرب، به تقوا و دیانت، معتقد و پایبند بودند اما به وجد و حال و از خودبی‌خودی، بیش از فکر و ذکر و صحو بها می‌دادند و همین ویژگی، سبب می‌شد افق‌های گسترده‌تر، و دریافت‌های عمیق‌تری در بیان و سروده‌هایشان خودنمایی کند.
- سخنوران عارف مشرب فارسی، عمده‌ترین اشاعه‌دهندگان اندیشه‌های اشعری بوده‌اند.
- حافظ را بنا به سروده‌هایش، می‌توان در زمرهٔ عرفای سگری محسوب کرد؛ او نه مقید به حلقه‌ای خاص از حلقات مدرسی متصوفه است و نه سرسپرده و مدافع مذاهب فقهی، او نه به تبجیل عقل می‌پردازد و نه به تکریم نقل؛ به همین دلیل نیز منحصر ساختن او در چارچوب‌های یک عقیده و مشرب مشخص، نه ممکن است و نه قابل قبول.
- به قطع و یقین نمی‌توان اثبات کرد که حافظ، اشعری بوده است؛ اما باید به این مهم توجه داشت، این «اثبات»، هیچ‌گاه، صورت نخواهد گرفت، چراکه حتی اگر «مدرک

معتبر، و دلیلی بالاتر از چند بیت نیز پیدا شود، باز هم ملاک ما برای داوری درباره حافظ، سروده‌های او خواهد بود؛ و همین سروده‌ها به روشنی اثبات می‌کند حافظ، اندیشه و هنرش را منحصر و مقید به این بسترها و چارچوب‌ها نساخته، و چه بسا که از منظری برتر و والاتر، گفتمانی نوین را در حوزه کلام اسلامی - که منحصر به خود اوست - مطرح ساخته است.

پی نوشت‌ها:

۱. جمهور اهل سنت، اشعری را بنیان‌گذار کلام اهل سنت می‌داند (رمضان‌پور، ۱۳۸۶: ۳۳).
۲. نظریه کسب: اساس نظریه کسب به تصریح خود اشعری در افکار افرادی نظیر ضرار بن عمرو (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۸۱) و حسین نجار و حفص بن قرد وجود داشته است (نوروزی، ۱۳۹۱: ۱۶۶). بدوی با اتکا به نظرات اشعری می‌نویسد: واقعیت کسب، ضرور فعل است از انسان با قدرتی که هنگام فعل در او ایجاد می‌شود؛ خدا خالق افعال ارادی انسان و انسان کاسب این افعال می‌باشد (بدوی، ۱۳۷۴: ۶۰۹).
۳. اغلب تحلیل‌های مطرح شده از موضوع «اختیار» از سوی اهل حدیث، اشاعره و معتزله، ناقص و یک‌جانبه است و در خوشبینانه‌ترین داوری، برداشتی سطحی از مسئله اختیار است (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۵۹).
۴. منابع تاریخی، نخستین رباط صوفیه را در بغداد به قرن چهارم هجری و به «ابی‌الحسن بن ابراهیم حصیری» (متوفی ۳۷۱ ق) منسوب می‌دانند (عبدالقادر التل، ۱۴۳۰ ق، ۵۳).
۵. مقریزی در این باره می‌نویسد: «اشاعره به‌طور کلی، منکر حسن و قبح عقلی هستند» (مقریزی، بی تا، ج ۲: ۳۶۰).
۶. از جمله مستندات اشاعره و اهل حدیث در باب رؤیت خدا با چشم، حدیثی است با مضمون: «[التبی^(ص)] رأى ربّه فى ليلة الإسراء بعین رأسه» (عسقلانی، ۱۴۱۲: ۱۳).
۷. غالب مورخان، اساس تفکر اشعری را در کتاب اللمع می‌دانند (ژیماره، ۱۳۷۶: ۱۲).
۸. «ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا القياس» (جامی، ۱۳۸۲: ۱۲).
۹. در چاپ چهارم مکتب حافظ، (انتشارات ستوده، ۱۳۸۴) در فهرست مطالب، صفحات ضمیمه سوم: ۵۱۵ تا ۵۲۹ آمده است که صحیح: ۵۱۵ تا ۵۴۳ است.

کتابنامه:

- ابن تیمیه الحرانی دمشقی، تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم. (بی تا)، *منهاج السنّة النبویة*، قاهره: دارالفکر.
- ابن خلّکان، ابی‌عبّاس شمس‌الدین احمد بن محمد. (۱۹۹۴م)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزّمان*، بیروت: دارصادر.
- ابن کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل. (۱۹۶۶م)، *البداية والنهاية، الطبعة الأولى*، بیروت: دار صادر.
- اشعری، أبوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلّین*، تصحیح هلموت ریتز، نشر دار فرانز شتایز، الطبعة الثالثة، آلمان: فیسبادن.
- _____ (۱۹۵۷م)، *اللمع، تصحیح: مکارثی*، بیروت: لبنان.
- _____ (۱۴۱۴ق)، *الإبانه عن اصول الديانة*، بیروت: دار النفائس.
- امین، احمد. (بی تا)، *ظُهر الإسلام*، بیروت: دار الکتب العربی.
- انوری ابیوردی، علی بن محمد. (۱۳۷۶)، *دیوان انوری*، چاپ چهارم، تصحیح: محمدتقی مدرّس رضوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آهنگران، محمدرسول. (۱۳۸۷)، «بازخوانی محلّ نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال چهارم، ش ۱۵، ۱۶۸-۱۵۱.
- باطنی، غلامرضا. (۱۳۸۹)، «مسئله رؤیت در تصوّف و کلام اسلامی»، *دو فصلنامه علامه*، سال دهم، ش ۲۵، ۹۲-۵۹.
- _____ (۱۳۸۵)، «صحو و سُکر در تعالیم صوفیان»، *فصلنامه نامه پارسی*، سال یازدهم، ش ۲، ۱۰۹-۸۷.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه: حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
- بدیع‌الملک میرزا، عمادالدوله بن امامقلی میرزا. (۱۳۸۲)، *حکمت عمادیه: شرح فارسی الدرّة الفاخرّة*، چاپ دوم، تصحیح: علی موسوی بهیانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۹۸۱م)، *اصول‌الدین*، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- بهمنی، اردشیر. (آبان ۱۳۶۷)، «جبر حافظ»، *مجله کیهان فرهنگی*، سال پنجم، ش ۵۶، ۶۳-۵۸.

- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۲)، *الدَّرَةُ الْفَاخِرَةُ فِي تَحْقِيقِ مَذَاهِبِ الصُّوفِيَّةِ وَالتَّكَلِّمِيِّينَ وَالحُكَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ*، چاپ دوم، باهتمام: نیکولاس هیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جعفری، یعقوب. (۱۳۷۱)، «دوگانگی در اندیشه‌های اشعری»، *کلام اسلامی*، ش ۲، ۱۴-۱۰.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا. (آبان ۱۳۶۷)، «زندگی مولانا شمس‌الدین حافظ»، *مجله کیهان فرهنگی*، سال پنجم، ش ۸، ۷۲-۷۰.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷)، *دیوان حافظ (براساس نسخه‌های خطی سده نهم)*، تصحیح: دکتر سلیم نیساری، تهران: سخن.
- حسنی، هاشم معروف. (۱۳۷۹)، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه: سید محمدصادق عارف، چاپ سوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- خادمی، عین‌الله. (۱۳۷۸)، «تبیین نظریه اشاعره درباره عادت الله»، *مجله خردنامه صدرا*، ش ۱۸، ۷۲-۸۰.
- خرمشاهی، بهادالدین. (۱۳۷۸)، *حافظ نامه چاپ دهم*، تهران: علمی و فرهنگی.
- خطیب بغدادی، حافظ ابی‌بکر أحمد بن علی بن ثابت. (۱۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد مدینه السلام*، حقق: بیروت: نشر دارالغرب الاسلامی.
- رزمجو، حسین. (۱۳۵۵)، «آرای اشعری و معتزلی در آثار بزرگان شعر فارسی»، *فصلنامه دانشکده الهیات و معارف مشهد*، ش ۱۸، ۲۱۰-۱۹۵.
- رستگار فسایی، منصور. (آبان ۱۳۶۷)، «پیدا و پنهان زندگی حافظ»، *مجله کیهان فرهنگی*، سال پنجم، ش ۸، ۳۸-۳۴.
- رمضان‌پور، سعدی. (۱۳۸۶)، *علم کلام و شیخ ابوالحسن اشعری*، *مجله ندای اسلام*، سال هشتم، ش ۲۹ و ۳۰، ۳۴-۳۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰)، *از کوچه زندان*، تهران: امیرکبیر.
- ژیماره، دانیل. (۱۳۷۶)، «بحث وجود در مذهب اشعری»، ترجمه: اسماعیل سعادت، *مجله معارف*، دوره چهاردهم، ش ۱، ۶۰-۴۳.
- شبکی، تاج‌الدین. (۱۳۳۶ق)، *طبقات الشافعیه*، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه.
- سعدی شیرازی. (۱۳۸۵) *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات هرمس.
- شبستری، شیخ محمود بن عبدالکریم. (۱۳۹۰)، *گلشن راز*، چاپ دوم، تهران: پیام عدالت.

- شریفی گلپایگانی، فرج‌الله. (۱۳۷۸)، *آزاداندیشی خیام و حافظ*، تهران: رهام.
- شیعی، مصطفی کامل. (۱۳۸۷)، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم*، چاپ پنجم، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ پانزدهم، تهران: فردوس.
- ضیف، شوقی. (۲۰۰۴م)، *تاریخ الأدب العربی العصر العباسی الأول*، الطبعة السادسة العشرة، القاهرة: دارالمعارف.
- _____ . (۲۰۰۱م)، *تاریخ الأدب العربی العصر العباسی الثانی*، الطبعة الثانية عشر، القاهرة: دارالمعارف.
- ظریفیان شریفی، غلامرضا. (۱۳۷۶)، *دین و دولت در اسلام (پژوهشی نظری از آغاز تا پایان خلافت راشدین)*، تهران: میراث ملل.
- عبدالقادر التل، عمر سلیم. (۱۴۳۰ق)، *متصوفه بغداد فی القرن السادس الهجری: دراسة التاريخية*، عمان: دارالمأمون.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۲ق)، *الغنیة فی مسألة الرؤیة*، مصر: طنطا.
- عطوان، حسین. (۱۳۸۰)، *مُرجئه و جهمیة در خراسان عصر اموی*، ترجمه: حمیدرضا آژیر، مشهد: آستان قدس رضوی.
- فضایی، یوسف. (۱۳۵۵)، «مکتب کلامی مذهب اشاعره»، *مجله گوهر*، ش ۴۷ و ۴۸، ۹۹۵ - ۱۰۰۰.
- _____ . (۱۳۵۶)، «مکتب کلامی مذهب اشاعره ۲»، *مجله گوهر*، شماره ۵۰، ۱۶۱ - ۱۵۶.
- فضولی بغدادی، محمد بن سلیمان. (۱۳۷۹)، *مَطَلَعُ الإعتقاد فی معرفة المبدأ والمعاد*، ترجمه و شرح: عطاءالله حسنی، تهران: بین‌المللی الهدی.
- کتابخانه دیجیتال سروش سخن، بانک اشعار و آثار ۱۵۰ شاعر فارسی، ناشر: شرکت سروش مهر.
- کریمی زنجانی اصل، محمد. (۱۳۸۹)، *دارالعلم‌های شیعی و نوزایی فرهنگی در جهان اسلام*، چاپ دوم، تهران: اطلاعات.
- گیب، هیلتن. (۱۳۸۰)، *اسلام: بررسی تاریخی*، چاپ دوم، ترجمه: منوچهر اکبری، تهران: علمی و فرهنگی.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۸۱)، *فرقه‌های اسلامی*، چاپ دوم، ترجمه: ابوالقاسم سبزی، تهران: اساطیر.

- متز، آدام. (۱۳۶۲)، *تاریخ تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- محسن، نجاح. (۱۳۸۵)، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه: باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- محمود صبیحی، احمد. (۱۴۰۵ق)، *فی العلم الکلام دراسة لآراء الفرق الإسلامية فی أصول الدین*، بیروت: دارالنهضة العربية.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴)، *مکتب حافظ: مقدمه بر حافظ شناسی*، چاپ چهارم، تبریز: ستوده.
- _____ . (۱۳۸۸)، *مکتب حافظ*، چاپ پنجم، تهران: توس.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۷)، *مشرّب کلامی حافظ*، *حافظ شناسی*، به کوشش: سعید نیاز کرمانی، تهران: پاژنگ.
- مشهدی نوش آبادی، محمد. (۱۳۹۰)، «نسبت حافظ با مُجَبَّرَه و اشاعره»، *فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۲۳، ۱۳۵-۱۲۳.
- مقریزی، احمد بن علی بن عبدالقادر. (بی تا)، *المواعظ و الاعتبار*، بیروت: دارصادر.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۰)، *مخزن الأسرار*، تصحیح: آکادمی علوم شوروی، تهران: ققنوس.
- نوروزی، اصغر. (۱۳۹۱)، «سیر تکاملی فهم عالمان مسلمان از مسئله اختیار»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال سوم، ش ۱۱، ۱۸۶-۱۵۷.
- هروی، حسینعلی. (۱۳۶۸)، *گرایش‌های فکری حافظ*، *حافظ شناسی*، به کوشش: سعید نیاز کرمانی، تهران: پاژنگ، ۱۶۹-۱۴۵.
- وزین افضل، مهدی و اسماعیلی نصرآبادی. (۱۳۹۰)، «واکاوی هم‌گرایی و واگرایی اشاعره و حنابلة در دوره سلجوقی در بغداد (۴۶۵-۴۲۹ق)»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال دوازدهم، ش ۳، ۱۸۳-۱۵۳.