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

یحیی نورالدینی اقدم *
سیّد غلامرضا غیبی **

چکیده: یکی از مسائل پیچیده در بررسی شعر و ادب فارسی و به‌تبع 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، رابطهٔ عقل و نقل، امامت و زعامت مسلمانان و... مطرح کرده که تعارضات و مناقشات پردامنه‌ای را در گسترهٔ فکر اسلامی پدید آورده است. سخنوران پارسی نیز در جهت‌گیری این اندیشه‌های کلامی، دیدگاه‌های ویژه و منحصربه‌فردی را در شعر و اندیشهٔ خود بروز داده‌اند؛ مهم‌ترین و پرتفصیل‌ترین این ظهور و بروز، بازتاب اندیشه‌های کلامی اشعری در سروده‌های حافظ شیرازی است، به‌طوری‌که در آرای حافظ‌پژوهان متقدّم و معاصر نظرات گوناگون، و چه‌بسا متناقض از زهد و عبودیت محض حافظ تا بی‌قیدی او ابراز شده است. مقالهٔ حاضر با درک این ویژگی، کوششی است در جهت تأمّل بیشتر در باب «جایگاه عقل و نقل در اندیشهٔ حافظ»، و بررسی و تعمقی در نسبت حافظ با کلام اشعری. نتیجهٔ تحقیق دو نکتهٔ مهم را در این پژوهش، شایستهٔ تأکید و توجه می‌داند: نخست آنکه تصوف، به‌ویژه نحله‌های مبتنی‌بر بنیادهای اسلام سنّی، در بسیاری از زمینه‌ها، با افکار و عقاید فقهای مذاهب اربعه، اهل حدیث و متکلّمان اشعری، مناسبت یا همراهی دارد؛ و دوم آنکه نمی‌توان و نباید به‌طور قطع، جریان تصوف و شعر عرفانی، به‌ویژه عرفان سکری 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

بررسی تاریخ اندیشه و فکر در اسلام، به‌ویژه از اواخر عصر اموی به‌روشنی مؤیّد پیوند چندلایه و عمیق فلسفه با رویکردهای قرآنی/ سنّتِ 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 ملاّصدرا ذکر شده است: «تبّاً لِفلسفة تخالف الکتاب و السنة» (رمضان‌پور، ۱۳۸۶: ۳۲)؛ همین سخن را «شوقی ضیف» نیز در همراهی علوم با حدیث نبوی، مورد تأکید قرار داده است:

... نشأتُ العلوم الدینیة فی ظلال الحدیث النبوی و قد أخذ رواته یضیفون إلیه ما أثر عن الصحابة لا فی تعالیم الدّین الضیف فحسب و بذلک حمل الحدیث کل المادة المتصلة بالتشریع و الفقه و التفسیر... (ضیف، ۲۰۰۴م: ۱۲۶).

با این وصف، از نخستین گرایش‌های عقیدتی در میان مسلمانان، به‌ویژه پس از آغاز عصر ترجمه در دورهٔ اول عبّاسی (اواسط قرن دوم هجری به بعد) که باعث توجه بسیاری از اهل تحقیق به آرا و افکار حکمای یونانی، پارسی، هندی، سُریانی و... گردید، مکتب عقل‌گرایان معتزلی بود؛ چنان‌که در متون متقدم، به بسیاری از این مجادلات اشاره شده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج۱۱: ۳۴۶).

مناظرات میان پیروان دیدگاه‌های اشعری و معتزلی از رایج‌ترین گفت‌وگوهای کلامی در سرتاسر جهان اسلام در فواصل قرن‌های۴ تا۶ هجری بوده است؛ تاجائی‌که برخی از رفتارهای سخت‌گیرانهٔ معتزله با عث ظهور فِرَق متعصّبی مانند حنابله و اشاعره ظهور شد (صفا، ۱۳۷۸، ج۱: ۵۶).

به مرور زمان و براثر تغییرات گستردهٔ 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 برابرْنهاد فلسفی با معتقدات جمهور مسلمانان بودند، به‌تدریج 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 به‌کار بستند و به تکمیل فلسفهٔ مَدرَسی تازه‌ای برای اهل‌سنّت پرداختند و معتزله را در میدان خودشان و با همان سلاح (روش‌های دیالکتیکی و فلسفی) شکست دادند (گیب، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

چنان‌که غالب کتب تاریخی‌کلامی، تصریح دارند، سرامد این جناح محافظه‌کار، «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 نَشر داشت و مهم‌ترینِ نظریهٔ او موسوم به نظریهٔ «کَسْب»[۲] و عرضهٔ ادلّهٔ عقلی و نقلی بر آن، نشان از تعدیل دیدگاه اهل حدیث در مسئلهٔ اختیار و فاصله گرفتن از اعتقاد به جبر بود؛[۳] حتی اشعری با انتقاد از جبرگرایانی همچون «جَهْمْ بن‌صَفْوان» به تبرئهٔ خود از جبرگرایی پرداخت (نوروزی، ۱۳۹۱: ۱۶۵). نظیر همین انتقادات را نسبت به جبرگرایی مطلق جَهمیه نیز ارائه نموده است (عطوان، ۱۳۸۰: ۸۱ و ۸۰).

این گرایش نوین، اگرچه آنتی‌تزِ شدیدی علیه عقل‌گرایی مُفرط معتزله به‌شمار می‌آید، اما در ذات خود از برخی تناقضات، در رویکردها و نتیجه‌گیری‌ها به دور نیست؛ چنان‌که بررسی دو کتاب مشهور و مهمّ ابوالحسن اشعری: *اللمع و الإبانة فی اصول الدیانة* و مقایسهٔ آن دو با یکدیگر، هر محقّقی را در جهت آشنایی با عقاید اشعری دچار مشکل می‌کند، 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 نمی‌توان هر دو را ناشی از یک فکر و اندیشه دانست (جعفری، ۱۳۷۱: ۱۰).

خاستگاه کلام اشعری از نظرگاه تاریخی اعتقادی

در عصر اول عباسی، اندیشهٔ اعتزالی به‌شدّت شیوع یافت و بغداد و بصره به عرصهٔ مجادلات عقلی و فلسفی پیروان معتزله مبدّل گشت، در کنار این مباحث و مجادلات، گروه‌هایی از مُجَبّره و مُرجِعه و شیعیان غالی و مانویان و دهریان، عرصه را برای عرضهٔ افکار خود مناسب یافتند به‌طوری‌که در مساجد، مردم به تماشای مباحثات و مناظرات این عده می‌نشستند (ضیف، ۲۰۰۱م: ۱۷۰ و ۱۷۱) در میانهٔ عصر نخست عباسی، دیدگاه‌های شیعی با تساهل و تسامح دانش‌محوری که داشتند، مجال مناسبی برای طرح مباحث مختلف اعتقادی و مناظرات مذهبی را فراهم ساخته بودند (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

با قدرت‌گیری «متوکل عباسی» و ضدّیت وی با شیعیان و معتزله، زمینه‌ساز آغاز عصر اشاعره و محدّثان شد؛ در این زمان، دوران قدرت معتزله و فلسفه‌گرایان، اندک‌اندک رو به اُفول گذاشت و مسیر برای ورود افکار محدّثان به سامرّا (= پایتخت متوکّل) فراهم گشت (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نقطهٔ آغازین کلام اشعری، به همین عصر و ارائهٔ نظراتِ «ابوالحسن علی بن‌اسمعیل الأشعری» (د:۳۲۴ق) (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۹: ۱۷۷) منسوب می‌شود؛ او شاگرد «ابوعلی جُبّائی» بود و بدین‌ترتیب در میان معتزله تربیت شد (ابن‌خلکان، ۱۹۹۴م، ج۱: ۴۶۴) و باقی حیات را در مبارزه با آنان گذراند و کتب بسیار، در اثبات روش خود تألیف کرد (صفا، ۱۳۷۸، ج۱: 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 ارادهٔ انسان بر افعال خود» و... پیش آمد، و ناگزیر به مخالفت با تفکر معتزلی شد (ضیف، ۲۰۰۱م: ۱۷۷).

اشعری راه و روش خود را ادامهٔ راه صحابه، تابعین و سلف صالح به‌خصوص «احمد بن‌حنبل» 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 متّکی 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 اهل‌سنّت با اشعری، در زمان حیات وی که حتی او را از معتزله نیز بدتر می‌دانستند، کمتر اشاره می‌شود؛ به‌طوری‌که حنابله علیه اشعریان در سال ۴۶۹ق در بغداد (ابن‌کثیر، ۱۹۶۶م، ج۱۲: ۱۲۲) و سال ۴۴۵ق در نیشابور (سُبکی، ۱۳۳۶ق، ج۳: ۴۰۱) فتنه‌های خونین پدیدآورند و بعضی از علمای اشاعره، شکایت‌نامه‌ها و رنج‌نامه‌هایی از متعصبان اهل حدیث نوشته و در شهرها منتشر کردند (متز، ۱۳۶۲، ج۱: ۲۳۴).

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

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

مرحلهٔ گرایش و تمایل علمای اشعری به کلام معتزله؛

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

با روی کار آمدن سلاجقه، که حنفیان متعصّبی بودند زمینه برای خصومت و دشمنی سلاجقه حنفی‌مذهب با شافعیان و اشاعره فراهم گردید (امین، بی‌تا، ج۴: ۷۰).

در دورهٔ نخستِ 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 بَلَد شدن علمای مهم اشعری گردید (سُبکی، ۱۳۳۶ق، ج۳: ۳۹۱ و ۴۱۴).

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

در کنار قشیری، از نقش بی‌بدیل امام‌الحرمین جوینی، به عنوان حلقهٔ اتّصال قشیری و امام محمّد غزّالی (د: ۵۰۵ق) یاد می‌شود (محمود صبحی، ۱۴۰۵ ق، ج۲: 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 ائمهٔ اشاعره، بنیادهای نظریهٔ 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 محمّد بن‌الطیّب الباقلانی (د: ۴۰۳ق) است که در علم کلام تصانیف متعدد داشت و به قوّهٔ جدل مشهور بود؛ از آثار او کتاب *التمهید فی الردّ علی المُلحِدَة والمُعَطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة* در میان اشاعره، جایگاه ممتازی دارد؛ علاوه‌بر این دو، ابوبکر بن‌فورک اصفهانی اصولی و متکلّم بزرگ است که از مهم‌ترین متکلّمان اشعری محسوب می‌شود (صفا، ۱۳۷۸، ج۱: ۲۷۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

اشاعره از همان آغاز پیدایش، نمایندهٔ اکثریت مسلمانان بودند (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۶۴) و حتّی «ابن‌تیمیّه» امام اعتقادی وهّابیان، عقاید اشعری را نزدیک‌ترین مکتب کلامی نسبت به اهل سنّت و حدیث قلمداد می‌کند (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ج۲: ۷۶).

مهم‌ترین رویکردهای کلامی و اعتقادی اشاعره

از منظر اعتقادی، تاریخ تکوین کلام اشعری، هم‌پایهٔ 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 به‌سوی غایت تعیین شده‌ای روان است، اشعریان به‌عکس، غرض و غایت را کلاً از افعال، نفی می‌کردند و غایت هرچیز را خود آن می‌دانستند (شیبی، ۱۳۸۷: ۳۳۷).

اشاعره معتقد هستند که تمام حوادث عالَم هستی، مستقیماً مستند به قدرت و ارادهٔ خدا است، استدلال آن‌ها این است که این نظر (مقدّمات) و علمِ حاصل (نتیجه) اموریْ ممکن هستند و هر ممکنیْ 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 تست که امروزه باعث شده، اشاعره به «جَبریان میانه‌رو» مسمّی گردند (حسنی، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

اعتقاد به علم پیشین و ازلی حق به مُمکنات و حتمیّت و تطابق این علم با واقع، تعلّق ارادهٔ ازلی حق به حوادث هستی و ازجمله افعال انسان و تخلّف‌ناپذیر بودن این اراده، اشاعره را به برداشت افراطی و جبرگونه از قضا و قَدَر و اصل تقدیر سوق داد (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۶۶) چنان‌که اشعری در این باره می‌نویسد: «إنّ لا خالِقَ إلاّ الله و إنّ أعمالَ العِبادِ مَخلُوقَة لله بِقُدرَتِهِ کما قالَ سُبحانَهُ: واللهُ خَلَقَکُم و مَّا تَعمَلونَ و إنّ العِبادَ لایَقدِرُونَ أن یَخلُقُوا شَیئاً» (اشعری، ۱۴۱۴ق: ۳۷).

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

در همین زمینه، جوینی می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نفی قدرت و استطاعت بنده، چیزی است که عقل از آن ابا می‌کند؛ اثبات قدرتی که هیچ تأثیری ندارد، در حکم نفی قدرت، و اثبات تأثیر بی وجود تعقّل، در حکم نفِ 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 ارادهٔ خیر کند، آن را کسب می‌کند و ثواب می‌برد، و چون ارادهٔ شرّ 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 قُبح» 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 به‌شدت انکار نموده، می‌گویند: حُسن یا پسندیده، آن است که شارع مقدس، بدان، امر می‌نماید و به این ترتیب، آن را حسن بشمارَد و دربرابر 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 پرمناقشه است، موضوع «اتّصاف الله به صفاتی نظیر دست و پا و چشم و گوش داشتن و در نتیجه امکانِ رؤیتِ او با چشم[۶] در آخرت است؛ بنا به نوشتهٔ حکمت *عمادیه* یکی از مهم‌ترین شروحِ دُرّة الفاخره جامی:

اشاعره، حق را مانند انسان گمان کرده، بر قیاس مبادی افعال اختیاریّه که در انسان است، و زاید بر ذات وی، در حق نیز اثبات کنند پس گویند: حق را ذاتی است بروزان ذات انسان و قدرتِ زائده بروزان قوّه منبّثه در عضلات و علم بمقدور و اراده ایضاً بروزان عزم و ارادهٔ انسان (بدیع المُلک میرزا، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

اشعری اگرچه در کتاب *اللمع*[۷] اثبات صفات نظیر دست و پا و صورت و اِستوا بر عرش را، که نظر اهل حدیث و حنابله است رَدّ می‌کند و به جای آن، بحث‌هایی در ردِ تجسیم و تشبیه دارد و خداوند را از هرگونه مشابهت با خلق، تنزیه می‌کند (اشعری، ۱۹۵۷م: ۱۹ و ۲۳). اما همین اشعری، در کتاب *مقالات الإسلامیین* و *الإبانة عن اصول الدیانة* به‌صراحت، 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 سُنّی 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 مِن مَذهبِ الشیخ أبی الحسن الأشعری و أبی الحسین البصری مِن المعتزلة أن واجب بَل وُجُود کُلّ شَیءٍ عین ذاتِهِ ذِهناً و خارجاً، ولمّا استلزمَ ذلک اشتراکَ الوجودِ بین الوجودات الخاصّة لفظاً لا معنیً (جامی، ۱۳۸۲: ۲).

اشاعره قائل‌اند به اینکه ذات حق،

متّصف است به صفات ثبوتیّه 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 اتباعِ واصل بن‌عطا بوده‌اند الزام کرده‌اند اشاعره را به قول به «قُدَما ثمانیه» یا تِسعه که منافی با توحید است (بدیع‌الملک میرزا، ۱۳۸۲: ۱۶۷ و ۱۹۳).

فضولی بغدادی نیز با اشاره به عمدهٔ نظر اشاعره در این باب، می‌نویسد: «مردمان در معرفت صفات الهی اختلاف نظر دارند... برخی نیز می‌گویند: «صفات، زاید بر ذاتِ 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، لازمهٔ وجوب، آن است که تارک آن مذمّت شود، بنابراین اگر چیزی بر خداوند واجب شود، لازمه‌اش آن است که به دلیل ترک آن، مذمّت شود، و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

علاوه‌براین، ابوالحسن اشعری در امامت فاضل بر مفضول، دیدگـــاهی مشابـه شیعه ارائه می‌دهد و معتقد است: «اگر گروهی با کسی که در مرتبهٔ فروتری از فضیلت قرار دارد، پیمان حکمرانی ببندند، چنین کسی پادشاه تلقّی خواهد شد نه امام» (بغدادی، ۱۹۸۱م: ۲۹۳ و محسن، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

درمجموع، باید گفت اشعری میان محدّثاتی 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 مؤیّد احکام آن می‌شمردند راهِ میانه‌ای برگزید؛ و کوشید که میانِ این دو را با یکدیگر جمع کند هرچند که در عمل، کفهٔ نصوص بر کفهٔ عقل برتری یافت (حسنی، ۱۳۷۹: ۱۸۵). راهی که اشعری پیموده، موجب ناخشنودی محدّثان و سبب هجوم‌های سختی ازسوی این گروه، به‌ویژه 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 (حسنی، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

ازدیگرسو، اشاعره با تئوریزه کردن دیدگاه‌های نقلی، به‌صورت مصیبت‌باری کارکردِ عقل و لزوم بهره‌گیری از تجارب متعارف بشری را انکار و یا در حدّ نازلی کاهش دادند (ظریفیان شریفی، ۱۳۷۶: ۶۶). ازسوی‌دیگر مخالفت آن‌ها با حقّ قیام علیه حاکم ظالم، زمینه را برای پذیرش ستم خلفای ستمگر و حکومت‌های دست‌نشاندهٔ آن‌ها ازسوی مردمان، فراهم ساخت (ظریفیان شریفی، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

مهم‌ترین پیروان ابوالحسن اشعری، که مروج‌بخش اعظم اعتقادات کلامی عالم اسلام سنّی را شامل شود، عبارت‌اند از: ابوبکر محمّد بن‌طیّب باقلانی، امام‌الحرمین عبدالملک بن‌عبدالله جوینی، ابوحامد محمّد غزالی، ابوبکر محمّدبن‌حسن به فورَک، شیخ‌ابراهیم بن‌محمّد بن‌مهران اسفراینی، ابوالفتح شهرستانی، فخرالدّین بن‌حسین رازی و... بودند (حسنی، ۱۳۷۹: ۱۹۴ - ۱۹۱).

آنچه از مجادلات فکری و فلسفی اشاعره/ معتزله در ادبیات فارسی و عربی نمود یافته، پردامنه‌تر و مفصّل‌تر است؛ اختلافات عقیدتی دو فرقهٔ اشاعره و معتزله بر سر مسائلی چون «رؤیت باری‌تعالی» و «جبر و اختیار» و «قدیم بودن یا خلق قرآن» و غیره، آشکارتر و معروف‌تر است؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ازطرفی چون اغلب بزرگان شعر فارسی، گرایش‌هایی به یکی از این دو مکتب کلامی‌داشتند، آرای خود را در اثبات یا تخطئهٔ اصول اعتقادی یکی از این دو فرقه، صریحاً اظهار داشته‌اند؛ هرچند که گاه، خود، مذهب اشعری یا معتزله نداشته‌اند مانند ناصرخسرو قبادیانی که شیعه اسماعیلی است یا خیّام نیشابوری که فیلسوف بود و از متکلّمان محسوب نمی‌شود و یا در مواردی، رنگ متناقض بعضی از آرای دو فرقهٔ مزبور، توأمان در اشعارشان مشاهده می‌شود (به‌ویژه در آثار سعدی و مولوی و حافظ)؛ درنتیجه 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، سابقهٔ درازدامنی در پهنهٔ ادب فارسی دارد؛ بدون شک، پایه و مایه این گرایش فکری، به بنیادهای اعتقادی و مذهبی اهل‌سنّت و صوفیان صَحوی‌مشرب بازمی‌گردد (باطنی، ۱۳۸۵: ۹۱). همچنان‌که گرایش معتزلی نیز در شعر بسیاری از شعرائی همچون فردوسی، امیرمعزّی، رودکی؛ و گرایش عدلی/ شیعی (الأمر بین الأمرین: نه جبر صِرف و نه اختیار صرف) در شعر شعرایی همچون ناصرخسرو، قوامی رازی، بابافغانی، صائب تبریزی، ملا محسن فیض و... دیده می‌شود؛ نکتهٔ مهمّ و شایان توجّه، آن است که این گرایش‌ها با گفتمان رایج اجتماع و حمایت‌های مرکز قدرت از هریک از نحله‌های معتزلی، اشعری و شیعی، تناسب مستقیم دارد.

از اواخر عصر سلجوقی تا پیش از صفویه، گفتمان رایج، ترویج ذهنیّت اشاعره و عناصر فکری این مشرب در سطح جامعه و به‌تبع آن، در ادبیات است؛ چنان‌که شیخ محمود شبستری (د: ۷۲۰ق) دربارهٔ 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:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

گوش و دل جُنبان و ساکن‌دار اگر فاعل تویی زانکه اینجا از طریقِ جَبـر چـون درگذری
(انوری، ۱۳۷۶، ج۲: ۷۴۱)

یا نظامی دربارهٔ ماجرای معراجِ پیامبر و رؤیت الهی می‌سراید:

مطلق از آنجا که پسندیدنی‌ست دید خدا را و خدا، دیدنی ست
دیدنِ معبود، پسندیدنی ست دیـدنی وُ دیـدنی وُ دیـدنی‌ست
دید محمّد، نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر، این چشمِ سَر
(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 عـرفـان، عقل را در مسیر ادراک فیوضات ربّانی، ناتـوان و قاصـر می‌دانند:

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

نسبت حافظ و کلام اشعری:

با وجود تصریحات شعری، و با بررسی نظام فکری هر یک از شعرای ادب فارسی و نظایر آن‌ها، می‌توان به‌روشنی حُکم داد که به کدام گرایش معتزلی، اشعری یا شیعی تعلّق خاطر دارند؛ امّا درباره شعرایی نظیر حافظ و مولانا - و تا حدودی سعدی - به‌سختی 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 جبری‌مسلک می‌داند (جلالی‌نائینی، ۱۳۶۷: ۷۱). محمّدجواد 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: می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار/ این موهبت رسید ز میراث فطرتم» (مشکور، ۱۳۶۷، ج۱۳: 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، ج۱: ۲۵۲) اما اضافه می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

«حافظ که خود، ذهن و مزاج فلسفی دارد، نمی‌تواند اشعریِ راسخ و معتقدی باشد زیرا اشعری‌گری هرقدر که با عرفان وِفاق دارد، با فلسفه ندارد» (خرّمشاهی، ۱۳۷۸، ج۱: ۴۶۹).

برخی محقّقان همچون بهمنی و مشهدی نوش‌آبادی کوشیده‌اند با تمسّک به سخن هجویری در باب جبر خواصّ، اندیشهٔ 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 نوش‌آبادی، ۱۳۹۰: ۱۳۲).

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

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

الف. عرفان سُکری حافظ.

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

ازآنجاکه عرفان حافظ، نزدیکی بسیار به عرفان سُکریِ نامداران تصوّف همچون بایزید، خرقانی، ابوسعید، عطار، حلاّج و... دارد، نمی‌توان از او توقع سر نهادن به چارچوب‌های جزمی مذاهب فقهی، مکاتب کلامی و حتی مبادی مَدرسی تصوّف داشت؛ این گروه به زهد حقیقی و تقوای بدون شائبهٔ ریا، کاملاً پایبند هستند اما از اینکه دین را وجههٔ اعتبار دنیوی خویش سازند، به‌شدت پرهیز دارند.

بااین‌همه، در *دیوان حافظ*، هم به جهت اثبات دیدگاه‌های اشعری و هم نفی آن‌ها، شواهد مختلفی وجود دارد - هرچند که کفّهٔ شواهد مشرب اشعری، سنگین‌تر می‌نماید - اما باید توجه داشت ازآنجاکه حافظ، گرایش عرفانی سکری دارد، قاعدتاً فراتر از چارچوب‌ها و هنجارها می‌اندیشد و با روحیهٔ ریاستیز و معترضی که دارد، بر بسیاری از قید و بندهای مَدرَسی و جَزمی برمی‌آشوبد، همین دو ویژگی سبب می‌شود که وی، جامع تمام جهات عرفان عاشقانه و ریاستیز و رفیع‌الطّبع ایرانی محسوب گردد (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۰۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نمونه ای از ابیاتِ حافظ که از منظرِ اثبات یا نفی، با مشربِ اشاعره مرتبط است	
اثبات	**نفی**
سیرِ سپهر و دورِ قمر را چه «اختیار»؟ // در گردش‌اند برحَسَبِ «اختیار» دوست (تایید جبر)	چرخ، برهم زنم ار غیرِ مرادم گردد // من نَه آنم که زبونی کِشَم از چرخِ فلک (نفی جبر)
آنچه سعی است، من اندر طلبت بنمایم // این قَدَر هست که تغییرِ «قضا» نتوان کرد (تأیید قضا و قدر)	از «درِ خویش»، خدا را به «بهشتم مَفِرست» // که سرِ کوی تو از کَون و مکان ما را بس (عدم انقیاد به حکم الهی)
دیدی آن قهقه کبکِ خرامان حافظ // که ز سرپنجه شاهینِ «قضا» غافل بود (اثبات قضا و قدر)	آدمی در عالَمِ خاکی نمی‌آید به دست // عالَمی از نو بِباید ساخت، وَز نو آدمی (نفی نظام احسن)
«رضا» به داده بده وز جَبین گِره بگشای // که بر من و تو درِ «اختیار»، نگشاده ست (اثباتِ جبر)	این چه استغناست یارب؟ وین چه قادر حکمتست؟ // کاین‌همه زخمِ نهان هست و مَجالِ آه نیست! (چون و چرا در فعل الهی)
در این چمن، گلِ بی خار کس نچید آری // چراغ مصطفوی با شرارِ بولَهَبی ست (فعال مایشا بودن خداوند)	هر که آمد به جهان، نقشِ خرابی دارد // در خرابات بگویید که هُشیار کجاست؟ (نفی نظام احسن عالَم)
نیست در دایره یک نقطه خِلاف از کم و بیش // که من این مسئله بی چون و چِرا می‌بینم (اثبات نظام احسن)	ساقیا جامِ می‌ام دِه که نگارندهٔ غیب // نیست معلوم که در پردهٔ اسرار چه کرد؟ (چون و چرا در افعالِ الهی)

نکتهٔ جالب توجه آن است که حافظ، در برخی ابیات، نه‌تنها قیل و قال عقل‌گرایان (معتزله) را باطل می‌شمارد، بلکه از اهل نقل و حدیث (اشاعره) نیز روی می‌گرداند و اتّفاقاً همین وجه اندیشهٔ اوست، که آزاداندیشی و ریاستیزی او را به بهترین نحو به نمایش می‌گذارد:

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 ملّت، همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 جلوهٔ دیگری از گسترهٔ بی انتهای اندیشه‌اش را عرضه می‌کند و اتّفاقاً همین موردِ اخیر، اوجِ هنر او را به نمایش می‌گذارد:

مرا مهرِ سیه‌چشمان، ز سَر بیرون نخواهد شد قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

در این بیت، حافظ با دستمایه قراردادن عقیدهٔ جبر، دیدگاهی طنزآمیز ارائه می‌دهد و می‌گوید حال که من عاشقی را پیشهٔ خود کرده، و مهر سیه‌چشمان را به دل گرفته‌ام، هیچ تقصیر و چاره‌ای ندارم چراکه از نظرِ متشرّعانِ سنّی مذهب ـ که غالباً گرایشِ اشعری دارند ـ افعال انسان، در نتیجهٔ 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 گفتهٔ خرّمشاهی، حافظ در این بیت می‌گوید:

تا چند، از ناراحتی حاصل از توبه - توبه از می یا از هرگونه فسق و فجورِ دیگر - بر خود بپیچم 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، ج۱: ۴۱۴).

دیدگاه منوچهر مرتضوی دربارهٔ راز اشعری‌مشرب بودن حافظ

تا بدان‌جا که نگارنده استقصا کرده است، در میان حافظ‌پژوهان معاصر، منوچهر مرتضوی، به وجهی مفصل‌تر و پیراسته‌تر، اشعری‌گری حافظ را مورد توجّه و دقت قرار داده است؛ او نخستین‌بار از راز اشعری‌مشرب بودن حافظ، در ضمیمهٔ سوم از چاپ چهارم *مکتبِ حافظ* سخن گفته است (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۵۱۵ ـ ۵۴۲).[۹] این بحث، بدون تغییر، البته با پیراستگی بهتر، در چاپ پنجم (ویرایش دوم) از همین کتاب، ارائه شده است (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج۲: ۵۹۵ - ۵۶۹).

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

مقصود از اشعری بودن، اعمّ از اینکه واقعاً حافظ، اشعری بوده یا نبوده (که ظاهراً بوده)، داشتن مشرب اشعری در مقابل معتزلیْ مشربیْ است یعنی پیروی از قبول

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

شهودی و احساسی و تعبّدی، نه عقل و منطقی، که طبعاً با چارچوب مشرب اشعری، مناسب‌تر است (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج۲: 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 مقیّد به آن نظام فکری، مثلاً اشعری دانست، مرتضوی در اشاره به این تغییر و تبدّل فکری، می‌نویسد:

حافظ، خود نیز گرفتار حیرت و سرگردانی بوده و درواقع 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 وسیلهٔ شناخت نیز «جام جم» یا «آیینه سکندر» یا «جام می» و «جام جهان‌بین» یا «دل بی‌غبار و بی‌زنگار» است (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج۲: ۴۵۹).

مرتضوی می‌کوشد با توجه به خاستگاه اعتقادی معتزله و اشاعره، نسبت اندیشهٔ 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، اشعری‌مشرب بودن حافظ را به‌عنوان «راز» می‌خواند (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج۲: ۵۶۹).

قصد نهایی مرتضوی، در طرح و بررسی راز اشعری‌مشرب 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، ج۲: ۵۷۶).

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

دربارهٔ [اشعری بودنِ] حافظ، تاکنون به طورِ قطع و یقین، چیزی اثبات نشده... حافظ با توجّه به رواج مذهب سنّت در شیراز، علی‌القاعده می‌بایست مذهب اهل سنّت را داشته باشد، ولی بعضی محقّقان با استفاده از شواهدی دالّ بر ارادت و علاقهٔ حافظ به اهل بیت پیامبر(ص) و علی‌بن ابی‌طالب(ع) ظنّ شیعی بودن او را اقوی دانسته‌اند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

درخصوص مشرب اصولی وی نیز استدلال کرده‌اند که شواهدی قوی در اشعارش می‌توان یافت که اشعری بودن او را ثابت می‌کند (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج۲: ۵۷۷).

با این تفاصیل، و ضمن استشهاد به ابیاتی از دیوان حافظ - لَه یا علیهِ اشعری مسلک بودن او- خلاصهٔ کلام مرتضوی را دربارهٔ «راز اشعری‌مشرب 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 متغیّر حافظ و تجسّمات و تخیّلات وی در زمان سرودن آن اشعار باشد نه حاکی از اعتقاد جزمی و مشرب کلامیِ وی».
- «دربارهٔ حافظ، اصولاً تصوّرِ مقیّد بودنِ 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، ج۲: 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 دیدگاهِ مرتضوی هم‌عقیده هستند، باز باید پرسید: آنجا که سخن از نظام فکری و اعتقادی پیش می‌آید هرچند که نتوان این بزرگان را مقیّد به قیودی خاصّ 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 قُبح 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، حتّی 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 تصوّف اسلامی، به رویکرد اشعری دربرابر رویکرد اعتزالی شده، نهفته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نتیجه:

در حوزه‌های کلامی اسلام، اشاعره، تعارض و تقابل دوسویه‌ای که میان محدّثان (پیروان افراطی نقل) و معتزله (پیروان افراطی عقل) برقرار بود و گفتمان‌های پرشور و حتی خشونت‌باری را حادث می‌شد، به‌نوعی تعادل فعال رساند؛ ازیک‌سو نصّ و حدیث‌پژوهی را پذیرفت و ازسوی‌دیگر، عقل را در استنتاجات مذهبی وارد دانست، و همین رویّه، سبب اقبال فراوان جامعهٔ مسلمان سنّی به‌سمت 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، به‌شدّت به گفتمان رایج و مقبول اسلام سُنّی پایبند بوده است، و آرا و اقوال عرفای این ادوار، با افکار و عقاید فقهای مذاهب اربعه، اهل حدیث و متکلّمان- به‌ویژه اشعریان - موافقت یا مناسبت داشته است.
- نمی‌توان و نباید به‌طور قطع، جریان مبتنی‌بر سُکر را به مذاهب کلامی و حتی فقهی خاصّی منحصر و محدود ساخت؛ عرفای سکری‌مَشرب، به تقوا و دیانت، معتقد و پایبند بودند اما به وجد و حال و ازخودبی‌خودی، بیش از فکر و ذکر و صَحو بها می‌دادند و همین ویژگی، سبب می‌شد افق‌های گسترده‌تر، و دریافت‌های عمیق‌تری در بیان و سروده‌هایشان خودنمایی کند.
- سخنوران عارفْ‌مشرب فارسی، عمده‌ترین اشاعه‌دهندگان اندیشه‌های اشعری بوده‌اند.
- حافظ را بنا به سروده‌هایش، می‌توان درزمرهٔ عرفای سکری محسوب کرد؛ او نه مقیّد به حلقه‌ای خاصّ از حلقات مدرسی متصوّفه 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 مشخّص، نه ممکن است و نه قابل قبول.
- به قطع و یقین نمی‌توان اثبات کرد که حافظ، اشعری بوده است»؛ امّا باید به این مهم توجه داشت، این «اثبات»، هیچ‌گاه، صورت نخواهد گرفت، چراکه حتی اگر«مدرک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

پی نوشت‌ها:

۱. جمهورِ اهل‌سنّت، اشعری را بنیان‌گذار کلام اهل‌سنّت می‌دانند (رمضان‌پور، ۱۳۸۶: ۳۳).

۲. نظریهٔ کسب: اساس نظریهٔ کسب به‌تصریح خود اشعری در افکار افرادی نظیر ضرار بن‌عمرو (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۸۱) و حسین نجار و حفص بن‌قرد وجود داشته است (نوروزی، ۱۳۹۱: ۱۶۶). بدوی با اتّکا 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» ازسوی اهل حدیث، اشاعره و معتزله، ناقص و یک‌جانبه است و در خوشبینانه‌ترین داوری، برداشتی سطحی از مسئلهٔ اختیار است (آهنگران، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

۴. منابع تاریخی، نخستین رِباطِ صوفیه را در بغداد به قرن چهارم هجری و به «ابی‌الحسن بن‌ابراهیم حصیری» (متوفّی ۳۷۱ ق) منسوب می‌دانند (عبدالقادر التل، ۱۴۳۰ق.، ۵۳).

۵. مقریزی در این باره می‌نویسد: «اشاعره به‌طورکلی، منکر حسن و قبح عقلی هستند» (مقریزی، بی‌تا، ج۲: ۳۶۰).

۶. ازجمله مستندات اشاعره و اهل حدیث در بابِ رؤیت خدا با چشم، حدیثی است با مضمونِ: «[النّبی(ص)] رأی ربَّهُ فی لیلة الإسراء بعین رأسه» (عسقلانی، ۱۴۱۲ق: ۱۳).

۷. غالب مورّخان، اساس تفکّر اشعری را در کتاب *اللمع* می‌دانند (ژیماره، ۱۳۷۶: ۱۲).

۸. «ذهب الأشاعرة إلی أنّ لله تعالی صفات موجودة قدیمة زائدة علی ذاته، فهو عالِم بعلم قادر بقدرة مرید بإرادة وعلی هذا القیاس» (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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

کتاب‌نامه:

- ابن‌تیمیه الحرانی الدمشقی، تقی‌الدین احمد بن‌عبدالحلیم. (بی‌تا)، *مِنهاج السُّنَّة النبویّة*، قاهره: دارالفکر.
- ابن‌خَلِّکان، ابی‌العبّاس شمس‌الدّین احمد بن‌محمّد. (۱۹۹۴م)، *وَفیات الأعیان و أنباءُ أبناءِ الزَّمان*، بیروت: دارصادر.
- ابن‌کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل.(۱۹۶۶م)، *البدایة والنهایة، الطبعة الأولی*، بیروت: دار صادر.
- اشعری، أبوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق) *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلّین*، تصحیح هلموت ریتر، نشر دار فرانز شتایز، الطبعة الثالثة، آلمان: فیسبادن.
- ـــــــــــــــــــ .(۱۹۵۷م)، *اللمع*، تصحیح: مکارثی، بیروت: لبنان.
- ـــــــــــــــــــ .(۱۴۱۴ق)، *الإبانة عن اصول الدیانة*، بیروت: دار النفائس.
- امین، احمد.(بی‌تا)، *ظُهَر الإسلام*، بیروت: دار الکتب العربی.
- انوری ابیوردی، علی بن‌محمّد.(۱۳۷۶)، *دیوان انوری*، چاپ چهارم، تصحیح: محمّدتقی مدرّس رضوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آهنگران، محمّدرسول. (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 علاّمه*، سال دهم، ش ۲۵، ۹۲-۵۹.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۵)، «صحو و سُکر در تعالیم صوفیان»، *فصلنامه نامه پارسی*، سال یازدهم، ش۲، ۱۰۹- ۸۷.
- بدوی، عبدالرحمن.(۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه: حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
- بدیع‌الملک میرزا، عمادالدوله بن‌امامقلی‌میرزا.(۱۳۸۲)، حکمت *عِمادیه: شرح فارسی الدُرَّة الفاخِرَة*، چاپ دوم، تصحیح: علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۹۸۱م.)، *اصول‌الدین*، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- بهمنی، اردشیر. (آبان۱۳۶۷)، «جبر حافظ»، *مجلّه کیهان فرهنگی*، سال پنجم، ش ۵۶، ۶۳-۵۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- جامی، نورالدّین عبدالرحمن.(۱۳۸۲)، *الدُّرَّةُ الفاخِرَة فی تحقیق مذاهب الصوفیة والمتکلّمین والحکماء المتقدّمین*، چاپ دوم، باهتمام: نیکولاس هیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسّسه مطالعات اسلامی.
- جعفری، یعقوب. (۱۳۷۱)، «دوگانگی در اندیشه‌های اشعری»، *کلام اسلامی*، ش ۲، ۱۴- ۱۰.
- جلالی نائینی، سید محمّدرضا.(آبان ۱۳۶۷)، «زندگی مولانا شمس‌الدّین حافظ»، *مجلّه کیهان فرهنگی*، سال پنجم، ش ۸، ۷۲-۷۰.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدّین محمّد.(۱۳۸۷)، *دیوان حافظ (بر اساس نسخه‌های خطّی سده نهم)*، تصحیح: دکترسلیم نیساری، تهران: سخن.
- حسنی، هاشم معروف. (۱۳۷۹)، *شیعه دربرابر معتزله و اشاعره*، ترجمه: سیّد محمّدصادق عارف، چاپ سوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- خادمی، عین‌الله. (۱۳۷۸)، «تبیین نظریه اشاعره درباره عادت الله»، *مجله خردنامه صدرا*، ش ۱۸، ۸۰- ۷۲.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۸)، *حافظ نامه* چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- خطیب بغدادی، حافظ أبی‌بکر أحمد بن‌علی بن‌ثابت.(۱۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد مدینة السلام*، حقق: بیروت: نشر دارالغرب الإسلامی.
- 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»، *مجلّه 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 رندان*، تهران: امیرکبیر.
- ژیماره، دانیل.(۱۳۷۶)، «بحث وجود در مذهب اشعری»، ترجمه: اسماعیل سعادت، *مجله معارف*، دوره چهاردهم، ش ۱، ۶۰ – ۴۳.
- سُبکی، تاج‌الدین. (۱۳۳۶ق)، *طبقات الشافعیه*، قاهره: دارالإحیاء الکتب العربیه.
- سعدی شیرازی. (۱۳۸۵) *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات هرمس.
- شبستری، شیخ‌محمود بن‌عبدالکریم. (۱۳۹۰)، *گلشن راز*، چاپ دوم، تهران: پیام عدالت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- شریفی گلپایگانی، فرج‌الله. (۱۳۷۸)، *آزاداندیشی خیام و حافظ*، تهران: رهام.
- شیبی، مصطفی‌کامل. (۱۳۸۷)، *تشیّع و تصوّف 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 العبّاسی الأوّل*، الطبعة السادسة العشرة، قاهرة: دارالمعارف.
- ـــــــــــ . (۲۰۰۱م)، *تاریخ الأدب العربی العصر العبّاسی الثانی*، الطبعة الثانیة عشر، قاهره: دارالمعارف.
- ظریفیان‌شریفی، غلامرضا. (۱۳۷۶)، *دین و دولت در اسلام (پژوهشی نظری از آغاز تا پایان خلافت راشدین)*، تهران: میراث ملل.
- عبدالقادر التل، عمرسلیم. (۱۴۳۰ق)، *متصوّفه بغداد فی القرن السادس الهجری: دراسة التاریخیة*، عمان: دارالمأمون.
- عسقلانی، ابن‌حجر. (۱۴۱۲ق)، *الغُنیة فی مسألة الرؤیة*، مصر: طنطا.
- عطوان، حسین. (۱۳۸۰)، *مُرجئه و جَهمیه در خراسان عصر اُموی*، ترجمه: حمیدرضا آژیر، مشهد: آستان قدس رضوی.
- فضایی، یوسف. (۱۳۵۵)، «مکتب کلامی مذهب اشاعره»، *مجله گوهر*، ش ۴۷ و ۴۸، ۹۹۵ – ۱۰۰۰.
- ـــــــــــ . (۱۳۵۶)، «مکتب کلامی مذهب اشاعره ۲»، *مجله گوهر*، شماره ۵۰، ۱۶۱ – ۱۵۶.
- فضولی بغدادی، محمّد بن‌سلیمان. (۱۳۷۹)، *مَطلَعُ 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، محمّد. (۱۳۸۹)، *دارالعلم‌های شیعی و نوزایی فرهنگی در جهان اسلام*، چاپ دوم، تهران: اطلاعات.
- گیب، همیلتن. (۱۳۸۰)، *اسلام: بررسی تاریخی*، چاپ دوم، ترجمه: منوچهر اکبری، تهران: علمی و فرهنگی.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۸۱)، *فرقه‌های اسلامی*، چاپ دوم، ترجمه: ابوالقاسم سِرّی، تهران: اساطیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- متز، آدام. (۱۳۶۲)، *تاریخ تمدّن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- محسن، نَجاح. (۱۳۸۵)، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه: باقر صدری‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- محمود صبحی، احمد. (۱۴۰۵ق)، *فی العلم الکلام دراسة لآ راء الفرق الإسلامیة فی أصول‌الدّین*، بیروت: دارالنهضة العربیة.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴)، *مکتب حافظ: مقدّمه بر حافظ شناسی*، چاپ چهارم، تبریز: ستوده.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *مکتب حافظ*، چاپ پنجم، تهران: توس.
- مشکور، محمّدجواد. (۱۳۶۷)، *مشرب کلامی حافظ، حافظ شناسی*، به کوشش: سعید نیاز کرمانی، تهران: پاژنگ.
- مشهدی نوش‌آبادی، محمد. (۱۳۹۰)، «نسبت حافظ با مُجبّره و اشاعره»، *فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۲۳، ۱۳۵- ۱۲۳
- مَقریزی، احمد بن‌علی بن‌عبدالقادر. (بی‌تا)، *المَواعظ و الإعتبار*، بیروت: دارصادر.
- نظامی گنجوی، الیاس بن‌یوسف. (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 حنابله در دوره سلجوقی در بغداد (۴۶۵ -۴۲۹ق)»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال دوازدهم، ش ۳، ۱۵۳-۱۸۳.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]