

بررسی مفاهیم بنیادین مکتب اشاعره در آثار عرفانی منظوم شاعران برجسته قرن‌های ششم، هفتم و هشتم

نصرالله زیرک،^۱ آیدا ذوالفقاری^۲

چکیده

شناخت مکتب‌های فکری به عنوان یکی از مهم‌ترین آبخورهای پیدایش مکتب‌های ادبی، برای فهم متون ادبی هدفی ضروری است. در غرب، از دیرباز با نظریه‌پردازی‌های گوناگون به تحلیل چگونگی مبانی معرفتی آثار ادبی پرداخته شده است؛ اما در شرق به این نکته توجه چندانی نشد. همین کم‌توجهی به نظریه‌ها و مکتب‌های ادبی متون فارسی ما را به مطالعه‌ی یکی از این رویکردهای فکری که مبنای معرفتی مهم‌ترین جریان ادبی فارسی یعنی ادبیات عرفانی و غنایی در یک بازه زمانی خاص بوده، واداشت. قرن ششم، آغاز عصری است که مکتب کلامی اشاعره با میراث گرانددر عرفانی - ادبی پیوند خورد و عارف - شاعران بسیاری با بهره‌گیری از اصول و قواعد این مکتب به بیان اندیشه‌های خود با ادبیات پرداختند. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین چگونگی مبانی این مکتب فکری - ادبی با استناد به متون ادبی پرداخته شد، و معلوم گردید که اصول فکری اشاعره در تار و پود این متون تنیده شده و بدون فهم آن‌ها درک درستی از این متون دریافت نمی‌شود. در ضمن، این پژوهش روشن کرد که می‌توان در ادبیات فارسی مکاتب فکری - ادبی مانند مکتب اشاعره را با مبانی و قواعد خاص خود طراحی و تألیف کرد که زمینه شکل‌گیری اسطوره‌متن‌هایی مانند: حدیقه سنایی، منطق الطیر، مثنوی معنوی مولوی و دیوان حافظ باشد.

کلمات کلیدی: مکتب اشاعره، علم کلام، متون عرفانی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد واحد رشت، رشت، ایران (نویسنده مسئول)

zirak@iaurasht.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، رشت، ایران

aydazolfaghari79@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین رویکردها در مطالعه ادبیات، رویکرد مکتب‌گراست. از اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم به ادبیات از منظر مکتب ادبی (literary school) به صورت یک روش مطالعاتی توجه شد و نظریه‌پردازان و پژوهشگران ادبی از آن در شناخت ادبیات بهره بردند. مکتب ادبی به شناسایی و دسته‌بندی اصول و مبانی مشترکی می‌پردازد که به دلایل اجتماعی، تاریخی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در بازه زمانی خاص در مجموعه‌ای از آثار ادبی یک یا چند کشور ظاهر می‌شود.

مکتب ادبی به اصول و مبانی مشترکی می‌پردازد که به عنوان شاخصه‌های آن مکتب در آثار گروهی از نویسندگان و شاعران بازه زمانی خاص دیده می‌شود و آنان را از شاعران و نویسندگان دیگر دوره‌ها متمایز می‌کند. نظریه‌پردازان و پژوهشگران مکاتب ادبی این ویژگی‌ها را یافته، طبقه‌بندی می‌کنند. هر مکتب با پیروانی که می‌یابد، دوره‌ای خاص، کوتاه یا بلند را رقم می‌زند.

۱ - ۱ - بیان مسأله

رویکرد مکتب‌گرا در ادبیات نشان می‌دهد که ادبیات در خلأ شکل نمی‌گیرد و همواره با گفتمان‌های معرفتی ملل و نخل در تعامل است. گفتمان‌های فکری و معرفتی هر دوره یکی از مهمترین زمینه‌های پیدایش متون ادبی بوده و نویسندگان و شاعران در تعامل با آن، آثاری ادبی را خلق کرده‌اند که به لحاظ اصول و مبانی شاخصه‌های زیبایی‌شناختی، فرم و مضامین معرفتی مشترک را نشان می‌دهند. این اصول و مبانی، خودآگاه یا ناخودآگاه، به شکلی ظریف و ژرف در تار و پود آثار پدیدار می‌شوند. برای مثال؛ حماسه‌سرایانی مانند دقیقی توسی، اسدی توسی، فردوسی توسی و ... در قرن چهارم، به هنگام رواج اندیشه‌های کلامی معتزله، شیعه و اسماعیلیه که انسان را در مسایل و سرنوشتشان عقلگرا، مختار و آزاد می‌دانستند، (مطهری، ۱۳۷۱: ۴۶) ظهور کردند. فردوسی با تاثیر از این گفتمان خردگرا به ستایش خرد و به موضوع جنگ که تلاشی برای تغییر و حفظ سرنوشت است، پرداخت. جنگ و مبارزه هنگامی در جامعه اهمیت دارد که انسان خودش را فاعل سرنوشتش بداند. از این رو، حماسه را می‌توان محصول گفتمان فکری - معرفتی شیعه، معتزله و خردگر دانست. از طرف دیگر، آثار عرفانی را

می‌توان محصول عناصری مانند حکومت‌های ترک، گسترش مدارس نظامیه و غلبه گفتمان اشاعره دانست.

سعدی در قرن هفتم، روزگار استیلای کلام و نگرش اشاعره، یک اشعری متعصب است، اشاعره در مسایل اجتماعی و سرنوشت انسان بر غلبه قضا و قدر الهی در همه حوادث و مختار نبودن انسان اعتقاد داشتند (همان: ۵۸)، بنابراین «هرچه آن خسرو کند شیرین بود» و نیز «جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای» محصول آن بود. بنابراین، کارها به «جدّ و جهد» بر نمی‌آید و آنچه مهم است «عنایت» و «جذب» معشوقی است. سعدی در بوستان به رغم این که می‌خواهد به هم‌آوردی با فردوسی بپردازد، اما سبک بیان، لحن، موسیقی و مضامین متن ذهنیتی دیگر را نشان می‌دهند که حکایت از ناکامی سعدی در سرودن ژانر حماسه دارد، زیرا وی بر خلاف فردوسی، نگرش و جهان بینی دارد که نمی‌تواند منجر به خلق حماسه شود:

یکی را به سر بر نهد تاج بخت	یکی را به خاک اندر آرد ز تخت
کلاه سعادت یکی بر سرش	گلیم شقاوت یکی در برش
گلستان کند آتشی بر خلیل	گروهی به آتش برد ز آب نیل
گرآنست منشور احسان اوست	وراین است تویق فرمان اوست

(سعدی، ۱۳۶۳: ۳۸)

تاثیرپذیری گفتمان اشاعره از اواخر قرن پنجم و آغاز قرن ششم یعنی با سلطه حکومت ترکان غزنوی، قدرت گرفتن متکلمان اشعری، حمله مغول و پررنگ شدن آموزه‌های عرفانی شروع می‌شود. این امر ضرورت مطالعه متون ادب فارسی را بر اساس مکتب‌های فکری نشان می‌دهد که بر پایه آن می‌توان به روابط و مناسبات ژرفی که بین این متون و گفتمان‌های فکری - فرهنگی دوره و نگرش‌های اجتماعی و شناختی وجود دارد، دست یافت. از آنجایی که به این بخش از متون ادبی کمتر توجه شده، اطلاعاتی زیادی در زمینه جهان بینی و ایدئولوژی این میراث فکری - فرهنگی نیست. بنابراین مطالعه این متون از منظر مکاتب فکریشان کمک می‌کند تا فهمی گسترده‌تر و ژرف‌تر به دست آید.

۱ - ۲ - پرسش‌های تحقیق

پرسش اساسی این مقاله آن است که آیا می‌توان به موازات مکتب‌های ادبی که در غرب با "ایسم"‌های گوناگون ظهور کردند، گفتمان‌های معرفتی را در ایران شناخت که مکتب ادبی‌ساز باشند به گونه‌ای که شاعران و عارفانی که در یک بازه زمانی خاص تحت تأثیر آن گفتمان قرار داشته‌اند، آثار ادبی و معرفتی را با مبانی و اصولی عینی تولید کرده باشند که قابلیت قرار گرفتن در یک مکتب ادبی را داشته باشند؟

۱ - ۳ - پیشینه پژوهش

توجه به مقاله‌ها و نوشته‌های پژوهشی مقدم درباره یک موضوع می‌تواند در پژوهش‌های متأخر بسیار مفید و راهگشا باشد، از این رو، در این بخش به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود. در این زمینه چندین مقاله و چند پایان‌نامه وجود دارد اما همه از بیرون به این موضوع پرداخته و مثل یک سبک و آرایه به آن نگاه کرده‌اند. در این پژوهش تلاش شده ضمن تبارشناسی یک مکتب ادبی بومی، مراحل تبدیل یک گفتمان معرفتی به یک مکتب ادبی توضیح داده شود و این که چطور مکتب‌های ادبی با گفتمان‌های معرفتی ارتباط پیدا می‌کنند و این گفتمان‌های معرفتی چگونه زمینه‌ساز شکل‌گیری نوع خاصی از جریان ادبی می‌شوند. از رساله‌ها:

- رساله «جلوه‌های کلامی در آثار مولوی» است که جلیل مشیدی با راهنمایی دکتر محسن جهانگیری در سال ۱۳۷۴ انجام داده است. در این رساله ابتدا به آرای کلامی مولوی و بعد به دیدگاه مولوی درباره کلام و نیز این که مولوی با زبان فارسی مقاصد کلامی و دینی را بیان می‌کند، پرداخته است.

- سیده فریده وجدانی نیز با راهنمایی دکتر مهدی تدین نجف‌آبادی پایان‌نامه ارشد خود را در سال ۱۳۷۳ با عنوان «رؤیت در کلام و عرفان» درباره مسأله رؤیت و چگونگی آن در مباحث کلامی و عرفانی نوشته است.

- عفت رحمتی در سال ۱۳۷۶ پایان‌نامه ارشد خود را با نام «عقاید کلامی سنایی در حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه» با راهنمایی دکتر سید علی محمد سجادی در زمینه دیدگاه‌های کلامی سنایی در حدیقه نوشت.

- علیرضا شجاعی آقبلاغی پایان نامه خود را با نام «اندیشه کلامی حافظ (انعکاس عقاید اشاعره در شعر حافظ)» به راهنمایی دکتر علی اصغر حلبی نوشت.
- دکتر اصغر دادبه در سال ۱۳۷۱ مقاله «تجلی برخی از آرای کلامی فلسفی در اشعار نظامی» را منتشر کرد.
- محمد فولادی و محمد رضا یوسفی مقاله «سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی» را چاپ کردند.
- مقاله «بررسی اندیشه سنایی در کلام الهی» در سال ۱۳۹۰ به قلم دکتر جمال احمدی به چاپ رسید.
- خدابخش اسداللهی ۱۳۸۷ مقاله «بازتاب ایمان و کفر در آثار سنایی غزنوی» را منتشر کرد.
- بیژن ظهیری ناو و شهلا شریفی در سال ۱۳۹۲ مقاله‌ای با عنوان «چگونگی تاثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی» را منتشر کردند.
- مقاله «تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی در دو مسأله عمومیت اراده خداوند و کسب» در سال ۱۳۶۲ به قلم ناصر گذشته چاپ شد.
- محمد مشهدی نوش آبادی مقاله «نسبت حافظ با مجتبره و اشاعره» را در سال ۱۳۹۰ چاپ کرد.
- از این رو با توجه به این که تاکنون پژوهشی در زمینه مکتب‌های ادبی بومی صورت نگرفته است، نوآوری مقاله حاضر از سایر مقالات انجام شده آن است که این پژوهش درصدد شناخت مکتب ادبی با رویکرد بومی در ادبیات فارسی است که آثار آن در یک بازه زمانی خاص اصول و مبانی مشترکی را نشان دهند.

۱- ۴- روش تحقیق

این مقاله پژوهشی بنیادی نظری است که با مراجعه به منابع و اسناد کتابخانه‌ای و به صورت تحلیلی - توصیفی تلاش کرده تا اصول و مبانی یک مکتب ادبی بومی را نشان دهد. نویسنده ضمن استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و منابع مراجع، مطالبی را در این مقاله بیان می‌کند دستاورد تأملات شخصی و مبتنی بر روش قیاسی - استدلالی است.

۲ - مبانی نظری بحث: مکتب اشاعره (تاریخچه، تعریف و علل گرایش)

عرفان و ادبیات عرفانی در دامن قرآن، حدیث و کلام اسلامی پرورش یافت. به ویژه علم کلام و موضوعات آن با بحث پیرامون اصول اعتقادی و جهان‌بینی دینی بر ادبیات فارسی و آثار عرفانی بیشترین تأثیر را داشته است و سهم مباحث کلامی در متون عرفانی به اندازه‌ای است که بخش مهمی از آثار ادبیات فارسی را به خود اختصاص داده است. این نکته به گونه‌ای است که درک و دریافت این متون بدون شناخت اصول اعتقادی فرق و مذاهب امکان‌پذیر نخواهد بود. در این میان تصوف و عرفان به خاطر پاره‌ای اهداف سلوکی بیشتر توجه را به موضوعات کلامی صفات پروردگار، قضا و قدر الهی، خیر و شر، ایمان و... داشته است. از طرف دیگر، استنباط در فروع احکام مذهبی و روش فقهی میان عالمان مسلمان تفرقه ایجاد کرده، و به پیدایش فرقه‌های چند با آرای گوناگون منجر شد. در این میان، مکاتب کلامی معتزله و اشاعره بیشترین شهرت را کسب کرده‌اند و در کنار دیگر نحله‌های کلامی و فقهی اساس جهان‌بینی عرفا را ساختند. آثار عرفانی تجلی‌گاه این جهان‌بینی‌هاست؛ بنابراین می‌توان گفت ادبیات «آئینه تمام‌نمای رویدادها، رفتارها، تلاش‌ها، اندیشه‌ها و... جامعه» است (روح الامینی، ۱۳۷۵: ۹).

نگاهی گذرا به آثار حوزه مکتب‌های ادبی نشان می‌دهد که هر مکتب ادبی در یک بازه زمانی پدیدار می‌شود. برای مثال؛ بازه زمانی حیات سورنالیسم را بین دو جنگ جهانی بیان کرده‌اند و می‌توان در مجموعه آثاری که در یک بازه زمانی مشخص و در محدوده‌ی یک مکتب ادبی تولید می‌شوند، اصول، مضمون‌ها و صورت‌های مشترک و مشابهی را دید (زختاره، ۱۳۹۷: ۳۹). اگر به آثاری که شاعران و نویسندگان مشرب کلام اشاعره در بازه زمانی اواخر قرن پنجم تا دهم تولید کرده‌اند، توجه شود یک مجموعه اصول و مبانی مشترک مشاهده می‌شود که می‌تواند محصول پیروی از یک مکتب معرفتی باشد.

با این توضیح، فرضیه پرسش این پژوهش تا حدودی روشن می‌شود و آن، شناخت یکی از گفتمان‌های معرفتی یعنی کلام اشاعره است که توانست پدیدآورنده مکتب ادبی با صبغه فکری، اصول و مبانی خاص باشد. با این فرضیه که علم کلام به ویژه کلام اشاعره از قرن پنجم بنا به مقتضیات اجتماعی، تاریخی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی به گفتمان فکری مسلط دوره بدل شده و مبانی گفتمانی‌شان به جهان‌بینی، ایدئولوژی و محصولات‌های فکری و فرهنگی جامعه رنگ و صدا بخشیده، آن را مطالعه می‌کنیم.

– علم کلام

علم کلام از شاخه‌های علوم اسلامی است که به اصول و باورهای دین اسلام با استفاده از استدلال‌های عقلی و منطقی می‌پردازد و به شبهه‌هایی که در این عرصه مطرح شده، پاسخ می‌دهد. جرجانی در «التعریفات» می‌گوید: کلام علمی است که «از ذات و صفات خداوند و احوال ممکنات از مبدأ تا معاد بر اساس قوانین اسلام بحث می‌کند» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۳۸) و کسی که از این علم در مباحثه‌ها بهره می‌برد، متکلم نامیده می‌شود (دادبه، ۱۳۷۱: ۸۷).

ابوالحسن اشعری (۲۶۰ق/ ۸۷۳م) در آغاز تا چهل سالگی پیرو مکتب معتزله و جزو مدافعان نظرات آنان بود. در همان اعوان، بعد از دو هفته انزوا در خانه، به مسجد بصره آمد و در اثنای خطابه‌ای ضمن ابراز کناره‌گیری از مکتب فکری معتزله، نظریات خود را درباره کلام خدا، رؤیت و صفات خدا، فاعلیت عمل انسان در تقابل با نظریه‌های معتزله بیان کرد (الفاخوری و الجرجانی، ۱۳۵۸: ۱۴۶). در آغاز، اشاعره صرفاً یک نحله فکری و معرفت‌شناختی بوده، هیچ ارتباطی با ادبیات نداشتند و اوضاع اجتماعی - سیاسی مهم‌ترین عامل پذیرش و گسترش نظریه‌های اشعری بود. تأکید افراطی معتزله بر بهره‌گیری از عقل در فهم آزاد و تأویلی اصول اعتقادی دین و اصالت‌دادن به عقل در برابر اصحاب نقل از یک جانب، و نیز توجه صرف اهل حدیث و اصحاب نقل به ظاهر آیات و احادیث و نادیده گرفتن حقایق و باطن آن‌ها از طرف دیگر، باعث شد ابوالحسن اشعری راه میانه‌ای میان این دو گروه پیش بگیرد (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۶۰). اشعری برخلاف اهل حدیث و کسانی مانند احمد بن حنبل استدلال‌های عقلی و به کاربردن منطق را در اصول دین جایز می‌شمرد و از قرآن و سنت در این باره دلیل می‌آورد و رساله‌ای نیز در این زمینه نوشت (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۹). روش کلامی او ترکیبی از عقل و نقل است به شیوه‌ای که نقل بر عقل مقدم است. او تلاش کرد تا تضاد میان عقل‌گرایی و ظاهرگرایی را از بین ببرد و هدفش این بود که اهل حدیث را وادار به استفاده از عقل در مباحث اعتقادی کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۸۳) بنابراین درمقابله با گفتمان فکری اشعری دو گفتمان فکری دوره با شکست مواجه شد: نخست گفتمان فکری که به ظواهر شرع و قرآن تأکید داشت و دوم گفتمان عقلگرایی که در تأویل آیات زیاده‌روی می‌کرد.

به لحاظ سیاسی اشعری مکتبش را زمانی پایه‌گذاری کرد که احساس می‌شد معتزله در افکارشان از قرآن و حدیث دور و به مفاهیم ذهنی فلسفه یونان نزدیک شده‌اند و با این رکود

پایگاه و اقبال مردمی خود را از دست داده بودند. از این رو، از یک سو، خلفای عباسی آنان را طرد کرده (ولوی، ۱۳۶۷: ۴۵۹). و از سوی دیگر، با قدرت گرفتن ترکان غزنوی و بویژه سلجوقیان اشاعره با بختیاری وارد دورانی تازه شدند. اشاعره که تا زمان به قدرت رسیدن سلجوقیان (حدود نیمه قرن پنجم هجری) موقعیت مناسبی نداشت با آمدن آنان اوضاع به سودشان تغییر کرد و مذهب اشعری در جهان تسنن مقامی ممتاز به دست آورد و نظام‌الملک وزیر سلجوقیان به حمایت از آنان فرمان داد تا در دو مدرسه نظامیه بغداد و نیشابور، تعلیمات به آیین اشعری باشد. از آن پس مذهب اشعری، مذهب رسمی اهل سنت شد (مشکور، ۱۳۷۶: ۴۰). این‌گونه بود که مذهب اشعریه به عنوان یک مکتب فکری - کلامی مستقل به گفتمان غالب دوره بدل شده، گسترش یافت و حامیان و پیروانی در میان سیاستمداران، علمای دینی و مردم عادی و مهم‌تر از همه در میان اصحاب قلم پیدا کرد.

۳ - مکتب ادبی

در مکتب‌های ادبی به ساختار معرفتی و جریان‌های فکری که زمینه پیدایش نوعی از متون ادبی با اصول و مبانی مشترک است، تأکید می‌شود. منشأ مکتب افکار، اندیشه‌ها و گفتمان‌هاست و در مفهوم مکتب بیشتر به فلسفه و بینش توجه می‌شود. (شمیسا، ۱۳۹۱: ۱۳) یک مکتب شامل شمار زیادی شاعر و نویسنده است که می‌توان آثارشان را در بر پایه مبانی، اصول و مضمون‌های مشترک دسته‌بندی کرد و این جریان ممکن است دو سه نسل ادامه پیدا کند. البته «نویسندگان و شاعران یک مکتب که به طور کلی در تعدادی از اصول فلسفی و فکری شبیه به هم هستند ممکن است به لحاظ نحوه بیان و ارایه هنری آثار خود یعنی سبک با هم تفاوت داشته باشند.» (همان: ۱۴). آنچه اهمیت دارد شباهت و اشتراکی است که در اصول و مبانی آثار مکتب ادبی مورد نظر پدیدار می‌شود و محصول اوضاع اجتماعی خاصی است که باید به آن توجه کرد (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۳). «مکتب عنوان دسته‌ای از نویسندگان یا شعراست که در خلق آثار خود بر اصول معینی توافق دارند» (داد، ۱۳۹۰: ذیل واژه مکتب). شمیسا می‌گوید «مکتب بیشتر با درونۀ اثر یعنی با بینش آن سر و کار دارد و لذا به مقولات فلسفی نزدیک‌تر است» (شمیسا، ۱۳۹۱: ۱۴). از این رو، در مطالعه مکتب‌های ادبی اساس بر شناخت بینش و گفتمانی است که متن را شکل داده است.

شناخت مکاتب فکری متون ادبی به خوانندگان کمک می‌کند تا به راز و رمز چرایی آفرینش یک متن دست یابند. این نکته به گمان نگارنده حتی در انتخاب قالب‌های ادبی هم نقش دارد، و هر یک از قالب‌های ادبی با بینش معرفتی و هستی‌شناختی خاصی مرتبط است. برای مثال؛ قالب قصیده نگرشی برون‌گرایانه‌تر و مادی‌تر از غزل را نشان می‌دهد. یا قالب رمان که بیشتر انعکاس‌دهنده بینشی اجتماعی - فلسفی است. سیمون لسر، منتقد آمریکایی، در باره قالب‌های ادبی نظر جالبی دارد، وی «قالب ادبی را دارای تأثیری اطمینان بخش می‌داند که با اضطراب مبارزه می‌کند و تعهد ما را به زندگی، عشق و نظم تحسین می‌کند.» (ایگلتون، ۱۳۸۶: ۲۵۰) لذا شاید بتوان نتیجه گرفت که بخشی از جهان‌بینی و ایدئولوژی نویسنده و شاعر از طریق قالب ادبی انتخاب‌شده منتقل می‌شود. «هر مکتب یعنی هر بینش و فلسفه‌ای نوع ادبی خاص خود را اقتضا می‌کند. مثلاً در رئالیسم، داستان نویسی و در کلاسیسم تراژدی مرسوم بوده است... نوع ادبی در مفهوم قدمایی قالب دریافته شده و بحث معنی در آن لحاظ نشده است.» (شمیسا، ۱۳۹۱: ۱۵). در هر مکتب ادبی یک یا دو قالب ادبی بیشترین کاربرد را پیدا می‌کند و با نام آن مکتب گره می‌خورد، لذا می‌توان قالب را جزو مشخصه‌های مکتب ادبی در نظر گرفت.

همانطور که گفته شد مکتب با جهان‌بینی و نگاه مؤلف پیوند دارد و اصول فکری و مبانی ایدئولوژیک وی را نشان می‌دهد. این اصول فکری پیش از آن که وارد ادبیات و هنر شوند، ابتدا، در قالب یک گفتمان معرفتی - فلسفی در جامعه رواج دارند. برای مثال؛ پیش از آن که در ادبیات و هنر اروپا بحث کلاسیسیسم مطرح شود، تفکر اومانیزم در حوزه انسان‌شناختی به وجود آمد و زمانی بعد ادبیات مبتنی بر اندیشه‌های اومانیزم پدیدار شد. در ادبیات فارسی نیز، ابتدا مکاتب کلامی در چارچوب گفتمانی معرفتی جامعه گسترده‌تر یافته و به مرور در ادبیات پدیدار شدند و همچون تار و پود جریان‌های ادبی درآمدند و بینش مرکزی و کلی مجموعه‌ای از آثار یک یا چند نسل را شکل دادند.

هنگامی که درباره مکتب ادبی صحبت می‌شود یعنی «مطالعه اصول، مقوله‌ها و ملاک‌های ادبیات و موضوع‌هایی از این دست» (ولک و وارن، ۱۳۷۳: ۳۳). یکی از مهم‌ترین مشکلات پژوهش در ادبیات فارسی، کم‌توجهی به نظریه‌های بومی ادبی است و این باعث شده که خوانش و تحلیل این آثار به «لغت معنی» و «فقه اللغة» تقلیل یابد و کمتر درباره بینش و جهان‌بینی

آن‌ها سخنی گفته شود. به ندرت، اثری به خاطر اصول و ملاک‌های اندیشگانی و مبانی نظریش تحلیل می‌شود و غالباً به سبب شهرت یا ارزش ادبیش برگزیده می‌شود. بی‌شک پژوهشگران ادبی می‌توانند با شناخت جنبه‌های این تأثیرگذاری مجموعه‌معیارهایی را استخراج کنند که با استناد به آن‌ها به تعریف و طبقه‌بندی یک مکتب ادبی پرداخت.

اندیشه‌های کلامی یکی از مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌دهی و جهت‌گیری‌های فکری و فرمی در ادبیات فارسی است، به گونه‌ای که با مطالعه آن‌ها می‌توان به مجموعه‌ای از اصول و مبانی مشترک در آثار یک یا چند دوره دست یافت و آن‌ها را به صورت یک مکتب ادبی سازماندهی کرد. دستاورد گفتمان اشعری ادبیات عرفانی و غنایی بوده است. بنابراین ادبیات یکی از مهم‌ترین بسترهای ظهور اندیشه‌هاست که به درک ما از گفتمان‌ها و جهان بینی‌های دوره‌های مختلف کمک می‌کند و چون به طور مستقیم و مستقل، درباره دستگاه نظری مکتب فکری اشاعره به عنوان اصول و مبانی یک مکتب ادبی و نقش آن در شکل‌گیری گونه‌ای از ادبیات، پژوهشی خاص صورت نگرفته و تنها در حین بررسی اشعار شاعرانی که از نظر کلامی پیرو اشاعره بودند به مذهب کلامی آنان اشاره شده است، این مقاله می‌تواند فصلی تازه در مطالعه متون ادبی باز کند.

۴ - نظریه کلامی - فکری (معرفتی) اشاعره (سیر و تحول)

شاگردان ابوالحسن اشعری «مکتب اشعری» را در اواسط قرن چهارم هجری/دهم میلادی به شکلی نظام‌مند درآورده، گسترش دادند و نام آن از نام بنیانگذار و نظریه‌پرداز این مکتب - ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری - گرفتند، لذا، به آنان اشعریه یا اشاعره می‌گویند. در کتب تاریخ، فرق و مذاهب آنان را با نام‌های دیگری مانند اهل تحقیق، مذهب اوسط و صفاتیه معرفی کرده‌اند (دایره المعارف بزرگ اسلام، ۱۳۸۸: ذیل واژه). این مکتب چندین قرن به عنوان گفتمان مسلط بر افکار عالم تسنن نفوذ داشته و حتی در بعضی از نواحی اشاعره، بدون قید و شرط با تسنن مشابه و یکسان تلقی می‌شد. ابوالحسن اشعری نظریه فکری - کلامی خود را در چندین اصل مطرح کرد که بعدها بسیاری از این اصول به عنوان مبانی گفتمان معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفانی وارد ادبیات شد و به صورت جهان‌بینی و ایدئولوژی دوره در لابه‌لای ابیات و داستان‌ها و حکایات رنگ نوی پیدا کرد. مکتب اشعری تدریجاً

تحولاتی یافت و به خصوص در دست غزالی فقیه و متکلم که به گواهی کتاب‌هایش یکی از نظریه‌پردازان بزرگ مکتب اشاعره محسوب می‌شود، «رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت» (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۷). وی به لحاظ کلامی پیرو مکتب اشعری است و همه پژوهشگران بر آن متفق‌اند. «مکتب اشعری» تثبیت و رنگ عرفانی - غنایی‌اش را تا حدود زیادی مدیون غزالی است. نظامی در پنج گنج خود کلام اشعری را تلطیف کرد و به آن ابعاد تازه‌ای بخشید. «سعدی که پرورده محیط شافعی‌مذهب شیراز و تحصیل‌کرده مدرسه مذهبی نظامیه با گرایش شافعی در فقه و گرایش اشعری در اصول (یعنی علم کلام) است در قصاید عمده‌تأ‌ تعلیمی و واعظانه خویش بنابر آموخته‌های مذهبی مذکور «خداوند»، «انسان» و «جهان» را با دیدگاهی اشعری می‌نگرد و به این سبب مجموعه‌ای از ارکان و مبانی کلام اشعری را در این قصاید می‌توان دید» (ابراهیم پور، ۱۳۸۷: ۴۵). تجربه‌های عرفانی مولوی نیز به آن مباحث رنگ دیگری داد (همان: ۶۰). امام فخر رازی که با افکار فلاسفه آشنا بود، مکتب اشاعره را وارد مرحله تازه‌ای کرد. این رنگ‌آمیزی با عارف - شاعران اشعری‌مذهب بعدی پررنگ‌تر شده، زمینه ورود آن در ادبیات به عنوان مبانی و اصول یک مکتب ادبی مهیا گردید. نتیجه آن، متون ادبی بود که مطالعه آن‌ها بدون شناخت مبانی کلامی امکان‌پذیر نیست. عشق زمینی شعر خراسانی ابعاد آسمانی و رمزی گرفت و زبان تغزلی عارفانه محصول پشتوانه مکتب اشعری است. در این بخش ابتدا به مهم‌ترین اصول نظری این مکتب اشاره کرده، پس از آن سه اصل مهم‌تر آن با توجه به متن‌های ادبی توضیح داده می‌شود.

۵ - اصول و قواعد مکتب اشاعره

هر مکتب ادبی اصول، مبانی و رمزگان مکتبی خود را برای تولید آثار ادبی دارد و از پیروان خود انتظار دارد به آن اصول وفادار بمانند. اصول گفتمان معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مکتب اشاعره را به طور خلاصه در ده اصل می‌توان دسته‌بندی کرد که بعدها به صبغه‌های مختلف در متون ادبی دیده می‌شود:

۵ - ۱ - صفات خداوند: اشاعره معتقدند صفات خداوند حقیقی و ازلی هستند، اشعری در موضوع صفات گفته خداوند، عالم است به علم و قادر است به قدرت، حی است به حیات و مرید است به اراده، متکلم است به کلام و شنواست به سمع و بیناست به بصر؛ این صفات هم

ازلی و قائم به ذات خداست (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۶۱) اما نباید آن‌ها را مانند صفات آدمیان تصور کرد:

نام‌های بزرگ و محترمت رهبر جود و نعمت و کرمتم...
 صانع و مکرم و توانا اوست واحد و کامران، نه چون ما، اوست
 حیّ و قیوم و عالم و قادر رازق خلق و قاهر و غافر... (سنایی، ۱۳۶۸: ۶۱)

کلابادی در باب‌های پنجم تا سی‌ام، جز باب ۲۶، به مباحث اعتقادی و کلامی؛ از جمله توحید و اسما و صفات و کلام الهی، خلق افعال، استطاعت، قدر و جبر با نظرگاه اشعری پرداخته است. آنان می‌گفتند: «صفات خدا نه ذات اوست و نه غیرذات او. علاوه بر صفات مزبور برای خدا صفات دیگری ثابت می‌کردند، امثال ید، و وجه؛ آن‌ها را تأویل نمی‌کردند و صفات خبریه می‌نامیدند زیرا که خداوند به آن‌ها خبر داده است» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۴۷). چون این گونه برداشت باعث می‌شود به اهل «تجسیم» نزدیک شوند، برای دوری از این اتهام اصطلاح «بلاکیف/ بی‌چون» را استفاده می‌کردند: «نظامی» با اعتقاد راسخ به این اصل اشعری، در مخزن الاسرار می‌سراید:

- کفر بود، نفی صفاتش مکن جهل بود وقف جهاتش مکن (مخزن الاسرار، ۱۳۷۰: ۱۸۶)

- تویی خالق بوده و بودن ببخشای بر خاک بخشودنی (اقبال نامه، ۱۳۶۳: ۴)

این صفات به صورت مضمون معشوق ازلی در ادبیات عارفانه - عاشقانه پدیدار شده است. عطار نیز درباره صفات خداوند مانند اشاعره می‌اندیشد:

صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است چو نیکو بنگری خود جمله ذات است (عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

۵ - ۲ - حلول: پیروان اشعری معتقدند که خداوند پیش از آنکه مکان پدید آید، وجود داشته و او آفریننده عرش و کرسی است. حق تعالی به مکان نیازی ندارد و خلق مکان تغییری در طبیعت وی ندارد:

- همه از صنع تو مکان و مکین همه در امر تو زمان و زمین

عرش تا فرش جزو مبدع تست عقل با روح پیک مسرع تست... (سنایی، ۱۳۶۸: ۶۰)

- و گر ذات او زیر گویی که هست خدا را نخواند کسی زیر دست

چو از ذات معبود رانی سخن به زیر و به بالا دلیری مکن... (اقبال نامه، ۱۳۶۳: ۳)

- مبرا حکمش از زودی و دیری منزله ذاتش از بالا و زیری... (خسرو و شیرین، ۱۳۶۳: ۳)

۵ - ۳ - تأویل: ابوالحسن اشعری در برابر کلماتی مانند ید، وجه، نزول، عرش، سمع، بصر و ... قایل به تأویل نبود و معتقد بود همه حقیقت هستند اما بعدها مفسر اشعری تأویل (برگرداندن آیات از معنای ظاهری آن‌ها) در آیات و وجود تشابه در آن را می‌پذیرد و معتقد است که چنانچه با دلیل قطعی و ثابت عقل روشن شد که ظاهر آیه مراد نیست باید به تأویل آن پرداخت. (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۶۵) بارزترین وجه امتیاز مفسران اشعریه از سلفیه و اهل حدیث را می‌توان در تأویل صفات خبری خدا دانست. برخلاف اشعری، بنیانگذار این مکتب که در تفسیر آیات صفات به شیوه سلفیه عمل می‌کرد (همان) مفسران پس از او عمدتاً به تأویل آن پرداختند، چنان که فخر رازی «استوای خداوند بر عرش» را در معنای «نشستن خدا بر عرش» مخالف عقل و دیگر آیات قرآن دانسته، آن را به «اقتدار و استیلا» تأویل می‌کند (همان: ۲۲) یا صفت «وجه» را در آیات قرآن به وجوه گوناگون از جمله «مرضات الله» تأویل می‌کند. (همان: ۲۴) بیضاوی از دیگر مفسران اشعری نیز وصف «اتیان» (آمدن) را در آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» (بقره/ ۲۱۰) به اتیان امر الهی تفسیر می‌کند. (بیضاوی، ۱۴۱۶: ۴۹۳) از منظر مفسران اشعری آیات دال بر عقاید آن‌ها محکم و بی‌نیاز از تأویل اند، از این رو مفسری چون فخر رازی آیه «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدِ أَنْ يَضَلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...» (انعام/ ۱۲۵) را بر ظاهر آن حمل کرده، همان عقیده جبری خویش را از آن استنباط می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۱۷۷) از این رو نیازی به تأویل در آن نمی‌بیند. سنایی اگرچه یک اشعری است در حدیقه دست به تأویل می‌زند:

ید او قدرت است و وجه بقاش آمدن حکمش و نزول عطاش (سنایی، ۱۳۶۸: ۶۴)

«مایه‌های عقل‌گرایی در آثار اشعری از یک سو، و تأثیر میراث عقل‌گرایی در جامعه اسلامی از سوی دیگر، زمینه را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل‌گرایی و به تأویل - که نتیجه عقل‌گرایی است - فراهم کرد و بزرگان مکتب اشعری، یعنی باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام فخر رازی عقل‌گرایی را تجدید کردند و همانند معتزله در کار تأویل کوشیدند. در سده ۶ ق ۱۲/م ابن رشد در کتاب «فصل المقال» آنجا که از مدعیان فهم شریعت سخن می‌گوید و مشهورترین آنان را ۴ گروه - اشعریه، معتزله، باطنیه، حشویه - می‌شمارد، آشکارا از گرایش آنان به تأویل سخن به میان می‌آورد و تصریح می‌کند که این گروه‌ها به تأویل الفاظ شرع می‌پردازند و الفاظ شرع را بر طبق باورهای خود تأویل می‌کنند». (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۴۵)

نمونه‌ای از این تأویل را در آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى آشکارا می‌بینیم:

- چون ز علت وارهدی ای رهین سرکه را بگذار و می‌خور انگبین

تخت دل معمور شد پاک از هوا بین که الرحمن علی‌العرش استوی

حکم بر دل بعدازین بی واسطه حق کند چون یافت دل این رابطه...

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۴۹)

- با مکان آفرین، مکان چه کند آسمان گر بر آسمان چه کند

آسمان دی نبود، امروز است باز فردا نباشد، او نوز است

نه به ارکان ثبات اوقاتش نه مکان جای هستی ذاتش

ای که در بند صورت و نقشی بسته استوی علی‌العرشی

صورت از محدثات خالی نیست در خور عزّ لایزالی نیست

زان که نقاش بود و نقش نبود استوی بود و عرش و فرش نبود

استوی از میان جان می‌خوان ذات او بسته ی جهات مدان.

رقم عرش بهر تشریف است نسبت کعبه بهر تعریف است

لامکان گوی که اصل دین اینست سر بجنبان که جای تحسین است... (سنایی، ۱۳۶۸: ۶ و ۵)

۵ - ۴ - کلام خداوند : آنان می‌گفتند که قرآن کلام خداوند و قدیم است، در حالی که کاغذ، مرکب و قلمی که این کلام را رؤیت پذیر کرده، حادث است. به عقیده اشعری «کلام مانند سایر صفات خداوند واحد، قدیم و قائم به ذات است و متکلم کسی است که کلام قائم به اوست نه چنانکه معتزله می‌گویند کسی که فعل کلام صادر از اوست و قرآن کلام خدا و قدیم است نه حادث» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۸۶). اعتقاد به قدیم بودن قرآن از دوره امویّه به بعد یک تصور عام بود و این شکل از ترکیب حروف و اصوات را محصول عالم ازل و از جانب خداوند می‌دانستند و می‌گفتند که آنچه از حروف و کلمات دیده می‌شود عین همان کلام قدیم حق تعالی است (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۴۲) :

- سابق هسالار جهان قدم مرسله پیوند گلوی قلم.... (مخزن الاسرار، ۱۳۷۰: ۱۵۵)

- جنبش اول که قلم برگرفت حرف نخستین ز سخن در گرفت

پرده ی خلوت چو برافراختند جلوه ی اول به سخن ساختند

تا سخن آوازه به دل درنداد جان و تن آوازه به گل درنداد

چون قلم آمد شدن آغاز کرد چشم جهان را به سخن باز کرد

(همان : ۲۳۶ و ۷)

سنایی نیز بر قدیم بودن قرآن تأکید دارد:

صنعتش را حدوث کی گنجد سخنش در حروف کی گنجد

چه شماری حروف را قرآن چه حدیث حدث کنی با آن

که نبینند همچو بیداران ذات او خفتگان و طراران

حرف با او اگرچه هم‌خوابه است بی‌خبر همچو نقش گرمانه است...

(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۷۴)

بحث درباره قدمت قرآن از مباحث جنجالی بعداز ظهور اشعری و تفکراتش است و شاعران و نویسندگان به فراخور موضوع بارها به آن اشاره کرده‌اند. نظامی عروضی، نویسنده‌ی ایرانی سده ششم هجری، بارها به قدیم‌بودن قرآن اشاره می‌کند از جمله در دیباجه چهارمقاله به قدیم‌بودن قرآن اشاره می‌کند که «در کتاب نامخلوق و کلام ناآفریده می‌فرماید لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ...» و همچنین در مقاله دبیری، در حکایت نهم می‌نویسد: «غایت فصاحت قرآن ایجاز لفظ و اعجاز معنی است... آن دلیلی واضح است و حجتی قاطع بر آنکه این کلام از مجاری نَفْس هیچ مخلوقی نرفته است و از هیچ کام و زبانی حادث نشده است و رقم قِدَم بر ناصیه اشارات و عبارات او مثبت است...» (نظامی عروضی، ۱۳۶۸: ۲۳).

۵ - ۵ - عقل : اگرچه در نظریه اشاعره همچون معتزله رویکرد، عقلی نیست، عقل در شناخت دین یعنی تا جایی که به پذیرش دین و اثبات خدا و مسائل آن یاری برساند. پذیرفته است. اشعری در اعتماد به عقل و در بهره‌گرفتن از آن میانه‌رو بود. مکتب اشاعره همانطور که بیان شد اگرچه با انتقاد از عقل‌گرایی و تأویل آغاز شده بود، اشعری نه تنها عملاً، که نظراً نیز به مفهومی عقل‌گراست و این عقل‌گرایی موروثی از معتزله، در آثار پیروانش بیشتر دیده می‌شود. روش اشاعره عقلی - نقلی و با تکیه بر استدلال‌های منطقی است: حد میانه معتزله و اصحاب حدیث است، یعنی «برخلاف معتزله که در مسائل عقیدتی به حکومت عقل بر نقل معتقد بودند، عقل را تابع و خادم نقل شناخت و علی‌رغم قول اصحاب حدیث که به کارگیری عقل را در تبیین اصول دین بدعت و حرام می‌انگاشتند، با روش عقلی و کلامی به شرح و تبیین آن پرداخت و درن نتیجه کلام مستقلی به وجود آورد که اصول و قواعدش اغلب با عقاید اصحاب حدیث سازگار آمد و لذا اکثر اصحاب حدیث روش و کلام وی را پذیرفتند» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۷۹).

مولوی نیز از شاعران مکتب اشاعره است که از عقل تقریباً در پانصد و پنجاه بیت مثنوی با تعبیر توصیفی مختلف و از مراتب و اقسام آن سخن گفته است؛ او بارها و به دفعات در مثنوی، از تعبیرهای مختلفی مانند قوه قدسی، عقل کارافزا، عقل عرشی، عقل ممدوح، عقل هوشمند، عقل مشیر، عقل ایمانی، عقل دور اندیش، عقل کلی، عقل جزئی، عقل نورانی و عقل عقل استفاده کرده است اما دیدگاه وی را دربارهٔ عقل نمی‌توان با تفکر پیروان مکتب اصالت عقل یکی دانسته، وی را عقل‌گرا نامید. نظر مولانا در زمینهٔ عقل مانند سنایی در عرصه‌هایی ستایش‌آمیز بوده و پای عقل را در ادراک برخی حوزه‌های معرفتی نیز چوبین می‌داند. همان تناقض ظاهری که در برخورد با عقل در شعر شاعرانی عارف مانند سنایی، نظامی و دیگر عرفا دیده می‌شود، در اشعار مولوی نیز وجود دارد. مولوی خودش به این اختلاف اشاره می‌کند و ریشه این اختلاف را در فطرت و خلقت عقل می‌داند:

اختلاف عقل‌ها در اصل بود بر وفاق سنّیان باید شنود

برخلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارند اعتدال

تجربه و تعلیم بیش و کم کند تا یکی را از یکی اعلم کند (مولوی، ۱۳۷۸: ۳۶۲)

بیت اول دیدگاه خود مولوی است، در بیت دوم و سوم نظریه معتزله را مبنی بر این که همهٔ عقل‌ها در آغاز فطرت یکسان هستند و با تجربه و تعلیم شدت و ضعف پیدا می‌کنند، بیان کرده است. در ادامه ابیات بالا نظریه اهل اعتزال را رد می‌کند:

باطل است این، زانکه رای کودکی که ندارد تجربه در مسلکی

بگذرد ز اندیشهٔ مردان کار عاجز آید کارشان در اضطرار

بردمید اندیشه ای زان طفل خرد پیر با صد تجربه بویی نبرد

خود فزون آن به که آن از فطرتست تا ز افزونی که جهد و فکرتست (همان: ۳۶۲ و ۳)

مولوی منشأ اختلاف عقل‌ها را کسب تجربه و آموزش نمی‌داند، آن را فطری و سرشتین می‌داند. مشورت یکی از مباحثی است که مولوی در آن به بهره‌بردن از عقل و کارآمدیش تاکید دارد:

چونکه کردی دشمنی، پرهیز کن مشورت با یار مهر انگیز کن
گفت می دانم تو را ای بوالحسن که تویی دیرینه دشمن دار من
لیک مردِ عاقلی و معنوی عقل تو نگذاردت که کژ روی
طبع خواهد تا کشد از خصم کین عقل بر نفس است بند آهنین
آید و منعش کند، واداردش عقل چون شحنه است در نیک و بدش
عقل ایمانی چو شحنهٔ عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است

همچو گربه باشد او بیدار هوش دزد در سوارخ ماند همچو موش (همان: ۵۶۵)

مولوی دربارهٔ این بحث که هم عقل کارآمد است و هم ناکارآمد، نظریه مراتب عقل فلاسفه یونان را با روش عقلی اشاعره ترکیب کرده و سعی می‌کند این بحث را با قایل شدن سلسله مراتبی برای عقل حل کند. مولوی در کنار تعبیر گوناگونی که برای عقل استفاده کرده، به طور کلی دو گونه عقل را مطرح کرده است: عقل جزئی یا عقل بحثی یا عقل معاش که از ویژگی‌های آن سطحی نگری، خودبینی، حساب‌گری، ستیزه‌جویی و شتاب در قضاوت است و در شناخت حقایق نهان و اسرار جهان نارسا و سترون است. عقل کل یا عقل کلی که از خدا نور می‌گیرد و حقایق امور را به طور صحیح ادراک می‌کند، عقل ایمانی یا عقل عرشی و به تعبیر دیگر عقل لدّونی است که حقیقت نهان جهان هستی است و پدیده‌های طبیعی صورت آن عقل به شمار می‌آیند.

مولوی کُمیت آن عقلی را لنگ می‌داند که معاش‌اندیش و اهل سود و زبان است. این عقل جزئی نگر به هنگام امور عیبی و معجزات و عشق به خاطر جزئی‌نگریش به استدلال می‌افتد و در فهم آن ناتوان می‌شود. برای مثال؛ عقل از ادراک آنچه در داستان نالیدن ستون حنانه بیان

شده ناتوان است. عقل نمی‌تواند درک کند ستونی چوبی از فراق پیامبر بنالد؛ اینجاست که مولانا به یکی از مواضع ناکارآمدی عقل اشاره می‌کند:

استن حنانه از هجر رسول	نالہ می‌زد همچو ارباب عقول
گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون	گفت جانم از فراق گشت خون
مسندت من بودم از من تاختی	بر سر منبر تو مسند ساختی...
تا بدانی هر که را یزدان بخواند	از همه کار جهان بی کار ماند
هر که را باشد ز یزدان کار و بار	یافت بار آنجا و بیرون شد ز کار
آن که او را نبود از اسرار داد	کی کند تصدیق او نالۀ جماد
صد هزاران ز اهل تقلید و نشان	افکندشان نیم وهمی در گمان
که بظنّ تقلید و استدلالشان	قایم است و جمله پر و بالشان...
پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود... (همان ۸۹)

بحث در این زمینه بسیار فراق‌دامن است و در این فرصت مجالش نیست. به نظر می‌رسد حوزه شاعران مکتب اشاعره گسترده است، موضع‌گیری و نگاهشان به عقل یکسان نیست، همانطور که بین نویسندگان رئالیست غربی این تفاوت دیده می‌شود.

۵ - ۶ - رؤیت، تشبیه، تجسیم: موضوع دیدارآفریدگار یا رؤیت آفریننده‌ای که هستی را خلق کرده، از اهمّ مباحث معرفت‌شناختی بشر در طول تاریخ و در همه‌ی دانش‌های انسانی و تجربی بوده است. یکی از مهم‌ترین بحث‌های کلام اسلامی، موضوع رؤیت پروردگار است و کمتر منبع صوفیانه و کلامی را می‌توان از گذشته تا به امروز مطالعه کرد که در آن فصل یا اشاره‌ای به مساله «رؤیت، نظر، مشاهده، دیدن و دیدار، بصیرت، ابصار و لقا»ی خداوند نداشته باشد. این موضوع از اهمیت زیادی برخوردار بود زیرا ریشه آن را به روایتی به روزگار پیامبر می‌رسانند که بر اساس آن، شب هنگام یکی از اصحاب پیامبر می‌پرسد که خداوند را می‌توان

دید و ایشان در حالی که به ماه نگاه می‌کرده، پاسخ می‌دهد: درقیامت خداوند را خواهید دید، همانطور که ماه کامل را اکنون در آسمان می‌بینید: «تروَنَ رَبِّکُمْ کَمَا تروَنَ القَمَرَ لَا تضارونَ فی رؤیتَهُ» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۹۱).

از همان آغاز نحلها و مکاتب تفکر اسلامی نظرات مختلفی دربارهٔ عدم رؤیت یا چگونگی رؤیت خداوند مطرح کرده‌اند. معتزله رؤیت خدا را با چشم سر در هر دو جهان مردود می‌دانستند؛ مَجَسَّمه معتقد به رؤیت جسمی خداوند بودند؛ و اشاعره ضمن اعتقاد به تجرّد خداوند و انکار رؤیت تجسیمی اش، رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت ممکن دانسته، و به وقوع آن در آخرت ایمان داشتند (همان: ۲۹۰). اشاعره در این زمینه بحث‌های مبسوطی مطرح کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در آثار مستملی بخاری، امام الحرمین جوینی، قاضی ابوبکر باقلانی، سیدشریف جرجانی و غیره دنبال کرد.

بحث‌های رؤیت به دو دسته تقسیم می‌شوند: کلامی و عرفانی. بنیاد نظری رؤیت عرفانی به بحث‌های کلامی رؤیت برمی‌گردد که دانستن آن‌ها به عنوان مبانی رؤیت عرفانی ضروری است. اشاعره بر خلاف معتزله که رؤیت خدا را با چشم رد می‌کردند؛ با استناد به آیه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (سوره ۷۵، آیه ۲۲) و حدیث نبوی «تراهُ العیونُ فی الاخره» دیدار خداوند را با چشم سر محقق می‌دانستند، ولی باورشان بر این استوار بود که دیدار در این دنیا ممکن نیست، در آخرت اتفاق می‌افتد. آنان معتقد بودند پیامبر در معراج خداوند را با سر می‌بیند:

آیت نوری که زوالش نبود	دید به چشمی که خیالش نبود
دیدن او (خدا) بی عرض و جوهرست	کز عرض و جوهر از آن سو ترست
مطلق از آنجا که پسندیدنی است	دید خدا را و خدا دیدنی است
دیدنش از دیده نباید نهفت	کوری آن کس که به دیده نگفت
دید پیامبر نه به چشمی دگر	بلکه بدین چشم سر این چشم سر

نظامی در این ابیات به نفی نظریه معتزله و گروه ضراریه در باره دیدن می‌پردازد، و چون خود اشعری است، به تأکید، نظریه اشاعره را درباره دیدن بصری خداوند تأیید می‌کند:

- گامی از بودِ خود فراتر شد تا خدا دیدنش میسر شد
دید معبود خویش را به درست دیده از هر چه دیده بود بشست

(هفت پیکر، ۱۳۶۳: ۱۳)

- خرگاه برون زدی ز کونین در خیمهٔ خاص قاب قوسین

هم حضرت ذوالجلال دیدی هم سر کلام حق شنیدی (لیلی و مجنون، ۱۳۶۳: ۱۶)

«اشعری در دو کتاب مهمش، اللّمع و الابانه، با ادلهٔ عقلی که در واقع ادلهٔ سلبی است به اثبات جواز رؤیت و با ادلهٔ نقلی به اثبات وقوع آن در آخرت می‌پردازد» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۹۱). بعدها این میراث فکری متکلمان در متون عرفانی - ادبی با رنگ و صبغه عشق همراه شد و به صورت دیدار معشوق و تجلی معشوقی مطرح گردید. این که هستی تجلی معشوقی است و معشوقه در طبیعت ظهور کرده به تقدس امر نامقدسی مانند طبیعت منجر شد. در نتیجه شاعران و هنرمندان عارف مسلک بر مبنای احساسات و جهان‌بینی خود به تفسیر و تأویل طبیعت پرداخته، طبیعت به شکلی حیات‌مند در آثارشان ابعاد اسطوره‌ای یافت. بنابراین، اجزای طبیعت مانند گل چهره معشوق، سرو قامتش، بنفشه زلف، نرگس چشم، ماه و خورشید هم خود معشوق شدند که این همه نشانه و اشارتی از تجلی معشوقی است. در گفتمان معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی این مکتب عالم همه آیات خداست و همه هستی نشانهٔ حقیقت آسمانی ازلی:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد آتش به همه عالم زد (حافظ، ۱۳۶۷: ۱۷۶)

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست (همان: ۱۰۷)

شمیسا نیز این سخن را این گونه می‌گوید «معشوق (کنایه از ذات الهی) در همه جا هست، و حتی خود ماست. فرقی در کار نیست و هر چه هست وصال و یکی بودن است.» (شمیسا، ۱۳۶۹: ۹۵).

رؤیت متکلمان در دوره‌های بعد تلطیف شده، زنگ و بوی عاشقانه می‌گیرد. در میان قالب‌های ادبی نیز غزل مناسب‌ترین قالب بیان این اندیشه شد.

خاقانی نیز با تأثیر از گفتمان اشاعره در بحث رؤیت تأکید بر مشاهده بصری دارد و صریحا بیان می‌کند، خدایی را که نتواند ببیند، پرستش نخواهد کرد. وی در قصیده‌ای دیدگاه معتزله را در این زمینه مردود می‌داند:

رؤیت حق به بر معتزلی بودنی نیست، ببین انکارش
 معتقد گردد از اثبات دلیل نفی لاتدرکه الابصارش
 گوید از دیدن او محرومند مشتی آب و گل روزی خوارش
 خوش جوابی ست که خاقانی داد از پی رد شدن گفتارش

گفت من طاعت آن کس نکنم که نبینم پس از آن دیدارش (خاقانی، ۱۳۷۸: ۸۹۱)

عطار نیز با گسترش بحث رؤیت به آیینگی عالم برای دیدار با وسطه جمال حق، سخنی از دیدار بصری خداوند در دو کونین به میان می‌آورد:

ببین که آیینۀ کونین عالم جمال بی‌نشانی را نشان است (عطار، ۱۳۸۴: ۷۲)

گروهی از متفکران مکتب اشاعره مانند سنایی و نظامی که بر پایه این مکتب از یک طرف به نظریه رؤیت معتقد بودند و از طرف دیگر، نمی‌توانستند رؤیت بصری را بپذیرند؛ آن را نه نفی کردند و نه دیدار با چشم سر را تأیید کردند بلکه شقّ سومی را مطرح کردند و آن آیینه‌وارگی عالم است که عالم به سان آیینه‌ای مجلی خداوند محسوب شده و نقش واسطگی پیدا می‌کند. شاید یکی از مبانی نگاه آیینه‌وارگی به عالم علاوه بر احادیث قدسی و نبوی، آیه «أَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» است که بیان می‌کند که چهره خداوند در تمام هستی آشکار است:

جهان از تو پر و تو در جهان نه همه در تو گم و تو در میان نه

نهان و آشکارایی همیشه نه بر جا و نه بر جایی همیشه

زهیّ فرّ و ظهور و نور آن ذات که بر هر ذره می تابد ز ذرات

تو را بر ذره ذره راه بینم دو عالم «تَمَّ وجه الله» بینم (عطار، ۱۳۸۴: ۳)

چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت

مغز بیند از درون نه پوست او خود نبیند ذره ای جز دوست او

هرچه بیند روی او بیند مدام ذره ذره کوی او بیند مدام (عطار، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

مولوی از عارف - شاعرانی است که دیدگاهش درباره رؤیت خداوند سایه روشن است، در بسیاری از ابیات مثنوی و غزلیات شمس به دیدن معشوق (ذات الهی) در عالم هستی اشاره می‌کند:

- ای قوم به حج رفته کجائید؟ کجائید؟ معشوق همین جاست بیایید، بیایید

معشوق تو همسایه دیوار به دیوار در بادیه سرگشته شما در چه هوایید

(مولوی، ۱۳۸۱: ج ۱/۳۵۶)

- اگر دمی بگذاری هوا و ناهلی ببینی آنچه نبی دید و دید ولی

خدا ندانی خود را و خاص بنده شوی خدای را تو ببینی به رغم معتزلی

(مولوی، ۱۳۸۱: ج ۲/۱۵۷۱)

مولوی در این ابیات حرکت و جنبش اجزای آدم و عالم را نشانه‌های مشاهده حق می‌داند. وی همچون نظامی معتقد است که پیامبر در معراج با خداوند دیدار کرد:

- قصد در معراج دید دوست بود در تبع عرش و ملایک هم نمود (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۴۲)

مولوی در جایی از غزلیات دیدار خداوند را بهره مؤمنان می‌داند:

- دیدار حق است مؤمنان را خوارزم نبیند و دهستان (مولوی، ۱۳۸۱: ج ۹۸۲/۱)
یا در جای دیگر می‌سراید:

- چشم جسمانه تواند دیدنت در خیال آرد غم و خندیدنت (مولوی، ۱۳۷۸: ۴۵۷)

همانطور که پیش از این گفته شد اگرچه نظر مولوی بین رؤیت و عدم رؤیت بصری سیال است و در جایی از خداوند به تنزیه و در جایی به تشبیه سخن می‌گوید (داستان پیر چنگی و داستان موسی و شبان و ...) اما در کل مانند بسیاری از هم‌مکتبان اشعری خود بر تشبیه و دیدار تجلی‌وار خداوند گرایش دارد «در قصه موسی و شبان، خداوند با آن که خود از پاک‌ی و ناپاک‌ی و از تشبیه و تنزیه هر دو برتر است، قول شبان را که بر اوصاف اهل تشبیه مبتنی است به لطف قبول تلقی می‌کند از آن رو است که قول او بر بحث و نظر مبتنی نیست، بر عشق و تسلیم مبتنی است.» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۷۳۲) مولوی غالباً تصویری که از خداوند آرایه می‌دهد، تصویری تجسیمی و تشبیهی است که می‌توان آن را شقی از رؤیت بصری دانست؛ اگرچه رؤیت خداوند را می‌پذیرد، تجربه‌های عرفانیش باعث شده دیدگاه او در موضوع رؤیت، با مذهب کلامی اشاعره مطابقت ندارد وی مشاهده خداوند با چشم سر را در آخرت رد کرده و اعتقاد به مشاهده خداوند با چشم دل در دنیا و آخرت دارد:

حق پدیدست از میان دیگران	هچو ماه اندر میان اختران
دو سر انگشت بر دو چشم نه	هیچ بینی از جهان؟ انصاف ده
گر نبینی این جهان معدوم نیست	عیب جز انگشت نفس شوم نیست
تو ز چشم انگشت را بردار هین	وانگهانی هر چه می خواهی بین
آدمی دیدست و باقی پوست است	دید آن است آنکه دید دوست است

(مولوی، ۱۳۷۸: ۶۱)

«مولوی با آنکه در اصول کلامی اشعری است ولی در موضوع رؤیت خداوند از کلام اشاعره پیروی نمی‌کند و به رؤیت خداوند با چشم سر باور ندارد. دیدگاه عرفانی مولوی در مباحثی چون جبر و اختیار، خلق افعال، رؤیت خداوند و... با دیدگاه کلامی او فرق دارد و او در تفسیر و تأویل این مباحث دیدگاه و تجربه‌های عرفانی خود را بیان می‌کند و متأثر از کلام اشاعره نیست» (محرمی، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

۵ - ۷ - جبر و اختیار و نظریه کسب: در بحث شناخت انسان و دایره اعمال و افعال او مباحث زیادی مطرح شده که هر کدام می‌تواند مدخل بحثی مستقل باشد. در اینجا تنها به موضوعات مربوط به بحث پرداخته می‌شود: این که انسان تا چه اندازه در انجام اعمالش آزاد و مختار است و باید در برابر کارهایش پاداش یا عقاب دریافت کند از جمله موضوعات مطرح شده در متون عرفانی - ادبی است. حدیقه سنایی، مخزن الاسرار نظامی، منطق الطیر و سایر منظومه‌های عطار، مثنوی معنوی مولوی و سایر متون ادبی - عرفانی رنگ این گفتمان را دارند.

همواره میان گفتمان‌های اسلامی درباره این که آیا انسان فاعل افعال و اعمال خودش است و یا در انجام آن‌ها مجبور و بی‌اراده است، جدل و جدال‌هایی بوده است. در قرآن از سویی آیاتی است که نشان می‌دهد جز خداوند فاعلی وجود ندارد و انسان در اعمال و افعال خود مکلف است مانند تکویر: آیه ۲۹ / شوری: آیه ۸ / المدثر: آیه ۳۱ / انعام: آیه ۸ / یونس: آیه ۴۹ / الانسان: آیه ۳۰ / توبه: آیه ۵۱ / اعراف: آیه ۱۷۸ و... در مقابل آیاتی وجود دارند که بر آزادی و مختار بودن انسان در کارهایش دلالت می‌کنند همچون کهف: آیه ۲۹ / توبه: آیه ۸۲ / الرحمن: آیه ۶۰ / المدثر: آیه ۳۸ / احقاف: آیه ۱۴ / فصلت: آیه ۴۶ / نساء: آیه ۱۱ و ۱۱۱ و... عده‌ای مانند جبریه برای انسان هیچ قدرت و اختیاری قایل نبودند و انسان را در کارها مجبور می‌دانستند. معتزله معتقد بودند که افراد فاعل افعال و اعمال خود و پاسخگوی به آن‌ها هستند. در گرد و غبار این نظریه‌های کلامی - فکری بود که ابوالحسن اشعری و پیش از وی ضرابن عمر نظریه کسب را در باره‌ی افعال انسان و در برابر نظر مکتب معتزله مطرح کردند. اشاعره معتقد بودند «خدا خالق افعال ماست و ما کاسب آن‌ها» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۸۹) یعنی قدرت انجام کارها را خدا به انسان عطا می‌کند، اما با پدید آمدن قدرت دیگر این انسان است که کارها را انجام می‌دهد. «ابوالحسن اشعری و یاران و پیروانش برآنند که کنش و کردار انسان را خدا می‌آفریند

و تحقق فعل او به قدرت یزدان است، همراه به وقوع پیوستن فعل، در انسان قدرت و اختیار اسجد می‌کند، پس فعل انسان از حیث ابداع و احداث، مخلوق خداست و از حیث کسب متعلق بدوست» (نژادسلیم، ۱۳۶۴: ۱۳).

درباره اصطلاح «کسب» در مکتب فکری اشاعره دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده، از جمله نظر قاضی ابوبکر باقلانی که می‌گوید «فعل انسان بی اینکه خود در آن نقشی داشته باشد به وقوع می‌پیوندد، لیکن رنگ نیکو (حسن) یا رنگ زشت (قبیح) به خود گرفتنش به اراده و اختیار او بستگی دارد.» (همان: ۱۴). وی در ادامه مثالی می‌آورد که اگر انسان کودک یتیمی را بزند، توانایی انجام این فعل از سوی خدا داده شده، اما حسن و قبح این فعل در اینجا به نیت و قصد زننده ربط دارد نه به بخشنده قدرت. یعنی «فعل را به رنگ حسن و قبح آغشتن به انسان تفویض شده است و آن معیار ثواب و عقاب است» (همان: ۱۴) البته اشاعره اصطلاح کسب را از آیه‌ی ۲۸۶ سوره بقره و آیه‌ی ۲۱ سوره طور اقتباس کردند.

عزالدین محمود کاشانی از صاحب نظران تصوف است که در فروع مذهب شافعی و در اصول عقاید، اشعری است. وی به واسطه‌ی مسلک تصوف، از تعصب بیرون آمده و یک نوع اعتدالی پیدا کرده است. او درباره‌ی افعال انسان می‌نویسد خدایی که اعیان انسان را آفریده خالق افعال آنان نیز است و همه موجودات توانایی خود را از وی کسب کرده‌اند و خواست خداوند در همه هستی جاری و ساری است. «حق - سبحانه - همچنان که خالق افعال بندگان است و هیچ مخلوق را قدرت بر ایجاد فعلی ممکن نه، الا به قدرت بخشیدن او؛ هیچ مرید را ارادت چیزی حاصل نه، الا به مشیت او.» (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۹) وی در ادامه بحثش درباره‌ی افعال بندگان بیان می‌کند که سعادت و شقاوت و همچنین ثواب و عقاب بندگان ربطی به افعالشان ندارد، بلکه «هر که را حق - سبحانه - به نظر رضا ملحوظ گردانید او را عمل اهل بهشت ارزانی داشت و هر که را محل نظر سخط گردانید او را بر عمل اهل دوزخ انگیخت.» (همان: ۲۰)

سنایی نیز از شاعران مکتب فکری اشاعره است که علاوه بر تأیید فاعلیت خداوند، معتقد است که حق تعالی یگانه فاعل همه افعال انسانی است. وی در اثنای ابیات زیادی ضمن نسبت همه افعال به خداوند، هر نوع فاعلیتی را از بنده سلب می‌کند:

خالق و رازق زمین و زمان
حافظ و ناصر مکین و مکان
همه از صنع تو مکان و مکین
همه در امر تو زمان و زمین
آتش و آب و باد و خاک سکون
همه در امر قدرتت بی چون...

فاعل جنبش است و تسکین است وحده لاشریک له این است (سنایی، ۱۳۶۸: ۶۰)

یا: علت رزق تو به خوب و به زشت
گریه ی ابر نی و خنده کشت
از هزاران هزار به یک تو
زانک اندک نباشد اندک تو
شعله ای زو و صد هزار اختر
قطره ای زو و صد هزار اخضر
بی سبب رازقی یقین دانم
همه از تست نانم و جانم (همان: ۱۰۷)
یا: از نگارستان نقاش طبیعی برتر آی
تا رهی از ننگ جبر و طمطراق اختیار

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۸۹)

نظامی به عنوان یکی دیگر از اندیشه‌آفرینان مکتب اشاعره دیدگاه خاص خود را دارد. وی مانند دیگر اشاعره معتقد است که خداوند قدرت انجام کارها را به انسان تفویض کرده است:

به هر مایه نشانی داد از اخلاص
که او را در عمل کاری بود خاص
یکی را داد بخشش تا رساند
یکی را کرد ممسک تا ستاند

نه بخشنده خبر دارد ز دادن نه آن کس کو پذیرفت از نهادن (نظامی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

مولوی اگر چه از بزرگان مکتب اشاعره است اما مانند همه اندیشمندان دیدگاه خاص خود را دربارهٔ افعال بندگان دارد. وی بر اساس «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» به حالتی بین جبر و تفویض مطلق قایل است. او اعتقاد دارد که مسأله جبر و اختیار با موقعیت هستانی انسان ربط دارد. آنجا که در صدد شناخت انسان و موجودات است «از منظر کثرت‌گرایی یا دوگرایی می‌نگرد، چونان یک فیلسوف خردگرای آزاداندیش به تبیین و توجیه اختیار می‌پردازد و چون از منظر

یک‌گرایی (وحدت‌گرایی) به موضوع می‌پردازد، همانند هر عارف وحدت‌گرا در برابر خود جبری می‌بیند که عین اختیار و برتر از اختیار است و به آن نام جبر چوجان می‌نهد» (دادبه، ۱۳۸۸: ۸۷):

ترک کن این جبر را که بس تهی ست تا بدانی سرّ سرّ جبر چیست

ترک کن این جبرِ جمع مَنبَلان تا خبر یانی از آن جبر چو جان

ترک معشوقی کن و کن عاشقی ای گمان برده که خوب و فایقی (مولوی، ۱۳۷۸: ۷۶۷)

مولوی در دفتر اول مثنوی برای آنکه روشن کند که منظورش از جبر با نظر جبری مجبره متفاوت است، در اثنای داستان مکر آن وزیر جهود با نصرانیان ابتدا در باره‌ی اراده خداوند به عمل انسان این گونه سخن می‌گوید:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از ما نه، تو زاری می کنی

ما چو ناییم و نوا در ما ز تست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم به دم

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات برد و مات ما ز تست ای خوش صفات

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان...

ما همه شیران ولی شیر علم حمله شان از باد باشد دم به دم

حمله شان پیداست و ناپیدا ست باد آن که نا پیداست هرگز گم مباد

باد ما و بود از داد تو است هستی ما جمله از ایجاد تو است...

پیش قدرت خلق جمله ی بارگه عاجزان چون پیش سوزن کارگه

گاه نقش دیو و گه آدم کند گاه نقش شادی و گه غم کند... (همان: ۲۸ و ۹)

تا اینجا لحن مولوی جبر را نشان می‌دهد اما برای این که مخاطب را از این لغزش ذهنی جبرگرایانه باز دارد، در ادامه داستان ابیاتی می‌آورد تا نشان دهد که رابطه قدرت خالق با اختیار مخلوق چگونه است و انسان دایره اختیار و جبر اعمال و افعالش تا چه حد است:

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت

گر بپرانیم تیر آن نه ز ماست ما کمان و تیر اندازش خداست

این نه جبر، این معنی جباری ست ذکر جباری برای زاری ست

زاری ما شد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟

زجر شاگردان و استادان چراست خاطر از تدبیرها گردان چراست؟... (همان : ۲۹)

مولوی در کنار مباحثی که در زمینه جبر و اختیار بیان می‌کند، در ذیل حکایتی تأکید دارد بر این که فاعلیت انسان به معنای فاعل مختار است نه فاعل مطلق و این اختیار را خداوند به او داده است:

اختیارش اختیار ما کند امر شد بر اختیاری مستند

اختیارش اختیارت هست کرد ختیارش چون سواری زیر گرد...

قدرتش بر اختیارت آن چنان نفی نکند اختیاری را از آن

خواستش می‌گوی بر وجه کمال که نباشد نسبت جبر و ضلال (همان : ۷۶۴)

مولوی از اندیشمندان اشعری است که ضمن تأیید اختیار انسان، آن را مقهور اراده و اختیار الهی می‌داند.

۶ - نتیجه‌گیری

در هر دوره گفتمان‌هایی است که به هر دلیل به مرکز قدرت نزدیک شده، خود صاحب قدرت می‌شوند و صبغه و رنگ‌شان در متون ادبی آن دوره و دوره‌های بعد غلبه پیدا می‌کند. این گفتمان‌ها به لحاظ قالب، محتوا و فرم چنان بر ادبیات تأثیر می‌گذارند که قرائت آن بدون شناخت گفتمان مورد نظر انکان‌پذیر نیست. مکتب فکری اشاعره از قرن پنجم به دلایل سیاسی - فرهنگی گفتمانی قدرت‌مدار در معرفت و توصیف خدا، جهان و انسان بود و عارفان زیادی با توجه به اصول و قواعد این مکتب به تألیف آثار ادبی - معرفتی گرانقدری پرداختند. ادبیات به عنوان ابزار بیان تجربه‌های معرفتی و فرافیزیکی به ویژه از قرن ششم جلوه‌گاه بحث‌ها فکری مانند نقش عقل در شناخت، چگونگی رؤیت خدا، تأویل صفات الهی، افعال انسانی و ... قرار گرفت. گفتمان مکتب اشاعره بر گفتمان‌های سایر مکاتب غلبه داشت. ادبیات فارسی همچون ادبیات ملل اروپایی ریشه در مکاتب فکری جامعه خود دارد و قابلیت آن را دارد که در چارچوب مکاتب ادبی گوناگون فارسی دسته‌بندی شود. در این مقاله به یکی از آن مکاتب - مکتب عرفانی اشاعره - پرداخته شد و با بیان تعریف، تاریخچه، اصول و قواعد و نمونه‌های ادبی متأثر آن، نشان دادیم که آبخور فکری معرفتی متون ادبی عرفانی برآمده از مکتب اشاعره است که هر یک از اندیشمندان این مکتب ضمن توجه به آن اصول، دیدگاه خود را نیز در آن اعمال کرده‌اند و خوانش این متون عرفانی بدون شناخت مبانی کلامی مکتب اشاعره و گفتمان آن امکان‌پذیر نخواهد بود.

منابع

- ابراهیم پور، محمد، (۱۳۸۷) «دیدگاه‌های کلامی سعدی بر بنیاد قصاید» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۶۰، صص ۳۵-۶۴.
- ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، الابانۀ عن اصول الدیانہ، ج ۱، ص ۹، بغداد، مکتب تعز، ۱۹۸۹ م.
- اقبال، عباس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۵۷، جم.
- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، قم، دفتر تبلیغات، ۱۴۱۳ق.
-، التفسیر الکبیر، ج ۱۳، قم، دفتر تبلیغات، ۱۴۱۳ق.
-، التفسیر الکبیر، ج ۲۲، قم، دفتر تبلیغات، ۱۴۱۳ق.
- ابن خلدون (۱۳۵۲) مقدمه ترجمه محمد پروین گنابادی. بنگاه ترجمه و نشر: کتاب، تهران، ج ۲.
- الفاخوری، حنّا و خلیل الجر. (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: زمان، چاپ دوم.
- ایگلتون، تری، (۱۳۸۶) پیش درآمدی بر نظری ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، چاپ چهارم.
- بیضاوی، انوار التنزیل، ج ۱، به کوشش عبدالقادر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۷۷) فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی، ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران: مرجع فرزانه.
- جعفری، مسعود، (۱۳۸۸) سیر رمانتیسیم در ایران، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، ابوالحسن اشعری مؤسس کلام اشعری، در مجموعه مقالات (بیست مقاله)، تهران: حکمت.
- جهانگیری محسن، (۱۳۹۰) مجموعه مقالات (۱) کلام اسلامی، تهران: حکمت، چاپ اول.
- داد، سیما، (۱۳۹۰) فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید، چاپ پنجم.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۱) «تجلی برخی از آرای کلامی فلسفی در اشعار نظامی»، فصلنامه فرهنگ (ویژه نامه نظامی)، کتاب دهم، شماره ۶۶۳، صص ۸۷-۱۳۰.
- دایره‌المعارف بزرگ اسلام، «اشاعره» (فارسی). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. بازبینی شده در ۱۰ آبان ۱۳۸۸.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۷) فرق و مذاهب کلامی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

- روح الامینی، محمود. (۱۳۷۵) *نمودهای فرهنگی و اجتماعی*. تهران: آگاه زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸) *سرتی*، تهران: علمی، چاپ سوم
- (۱۳۷۳) *فرار از مدرسه*. تهران: امیرکبیر، (چاپ پنجم).
- زنجانی، برات. (۱۳۸۷). *احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار نظامی گنجوی*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، (چاپ هشتم).
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۱). *مکتب های ادبی*. تهران: قطره، (چاپ سوم).
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۱) *الملل و النحل*، تصحیح محمد سید گیلانی، قم: رضی، ج ۱.
- شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳) *تحقیقی در مسائل کلامی*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- صابری، حسین. (۱۳۸۳) *تاریخ فرق اسلامی*، سمت، تهران، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد (۱۳۶۸) *کلیات چهارمقاله*، به سعی و اهتمام و تصحیح محمدبن عبدالوهاب قزوینی، تهران: اشراقی، چاپ سوم.
- عطار نیشابوری. (۱۳۷۴) *دیوان عطار*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، (چاپ هشتم).
- همایی، جلال الدین، (۱۳۶۸) *غزالی نامه*، تهران: هما.
- فاضل، محمود. (۱۳۶۲). *معتزله*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۷) *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، مقدمه و تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار، چاپ سوم.
- کربن، هانری (۱۳۷۳) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر، چاپ اول.
- لک، بهروز، غلامرضا. (۱۳۸۷) *مقاله روش شناسی کلام سیاسی*، درج شده در: *فیرحی، داود؛ روش شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۶) *سیر کلام در فرق اسلام*، تهران: انتشارات شرق، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱) *آشنایی با علوم اسلامی*. تهران: صدرا.
- (۱۳۸۹) *آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت علمی*. تهران: صدرا، (چاپ سی و پنجم).
- معروف الحسنی، هاشم. (۱۳۷۱) *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*. مشهد، آستان قدس رضوی.

مولوی، جلال الدین. (۱۳۸۸) مثنوی. تهران: مرکب سپید.

نژاد سلیم، رحیم (۱۳۶۴) *حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی*، تهران: طهوری، چاپ اول.

نظامی گنجوی، جمال الدین ابو محمد الیاس بن یوسف، (۱۳۷۰) *احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار*، با شرح برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران.

نظامی گنجوی، نظام الدین الیاس (۱۳۸۷) *خمسه نظامی (بر اساس چاپ مسکو - باکو)*، تهران: هرمس.

وارن، آو وِلک. ر. (۱۳۷۳/۱۹۵۵). *نظریه ادبیات*. ترجمه پرویز مهاجر و ضیاء موحد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷). *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*. تهران: موسسه انتشارات بعثت.

ج ۲.