



بازخوانی نظریه معرفت اضطرابی در مدرسه کلامی کوفه

علی امیرخانی*

چکیده

نظریه «معرفت اضطرابی» ریشه در منابع وحیانی دارد؛ از این رو بیشتر اندیشمندان نخستین امامی که عنایت ویژه‌ای به نصوص و متون اسلامی داشتند، همه معارف بشری - چه دینی و چه غیردینی - را اضطرابی به معنای غیراختیاری، می‌دانستند و بر آن بودند تحقق معرفت در انسان‌ها فعل و صنوع خداست در نتیجه انسان فاعل شناسا، نیست؛ گرچه اراده انسان در مقدمات تحصیل معرفت (فرآیند معرفت) نقش دارد؛ با این حال برآیند معرفت، فعل انسان نیست. از این رو چون تحقق معرفت را خارج از حیطه اختیار می‌دانستند، معرفت را تحت تکلیف نمی‌دانستند و به تعلق یا عدم تعلق آن به ثواب و عقاب استحقاقی باور نداشتند. باور به اضطرابی بودن معارف در واقع، بر این مبتنی است که میان تحصیل معرفت از طریق نظر و فکر و حصول معرفت، رابطه سببی حتمی در کار نباشد تا از این رهگذر اراده مقدمات معرفت، بالملازمه اراده خود معرفت به شمار آید. بلکه بین فرآیند و برآیند معرفت دو فرضیه و احتمال بیشتر متصور نیست: یا رابطه سببی اما غیرحتمی بین تحصیل و حصول معرفت، برقرار باشد، به این معنا که تحصیل مقدمات معرفت، جزء العلة تحقق معرفت باشد؛ و یا بین آنها، رابطه غیرسببی (تهیای) باشد و تحصیل مقدمات معرفت تنها برای زمینه‌سازی و ظرفیت‌سازی افاضه و إعطای حکیمانه معرفت از جانب حق تعالی باشد.

کلید واژه‌ها

معرفت اضطرابی، معرفت ضروری، معرفت فطری، معرفت اکتسابی، مدرسه کوفه.

مقدمه

یکی از اصول شناخت در کتاب و سنت، مسئله اراده انسان در فرآیند شناخت است و این که معرفت تا چه اندازه در اختیار انسان است و تا چه اندازه از اختیار انسان خارج است؟ آیا معرفت به صورت غیرارادی و تحت تأثیر نیازهای درونی و بیرونی انسان شکل می‌گیرد یا آن که معرفت کاملاً در سلطه بشر و تحت اختیار اوست؟ و اساساً نقش اراده در کسب معرفت چیست؟ مهم‌ترین علت ورود تفصیلی اصحاب امامیه در مدرسه کوفه به مسئله معرفت، وجود روایات پرشمار اهل بیت علیهم‌السلام درباره معرفت و معرفت‌شناسی بوده است و تأکید آنان بر این که معرفت صنع الله است و از قلمرو افعال انسان خارج است (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۶۳). بر این اساس متکلمان امامی، افزون بر باور به اضطراری و غیراختیاری بودن معرفت، در سامان‌مند کردن و نظریه‌پردازی نظریه «معرفت اضطراری» کوشیدند. از این رو، می‌توان گفت که نظریه معرفت اضطراری در بین اصحاب امامیه، در واقع، انگاره‌ای اصیل و تولید خود آنان بوده است و به هیچ‌روی عاریه‌ای و وارداتی نبوده است.

واژه «اضطراری» به چند معنا به کار می‌رود؛ گاه به معنای «الجباء» و غیر اختیار در روایات به کار رفته است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۲). مراد از اصطلاح ترکیبی «معرفت اضطراری» آن بوده که حصول معرفت و شناخت در قلمرو اراده و اختیار انسان نبوده است. این اصطلاح برساخته متکلمان نظریه‌پرداز امامی در مدرسه کوفه است که همه معارف را اضطراری می‌خواندند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱). بنابراین، ملاک و معیار اضطراری بودن معرفت، الجائی و غیراختیاری بودن برآیند آن بوده است و این که در آخر فاعل معرفت، خود انسان نیست. در مقابل، معرفت اختیاری معرفتی بوده که در قلمرو اختیار و اراده انسان بوده و در واقع، فاعل معرفت خود انسان به‌شمار می‌آید (نک: قاضی عبدالجبار معتزلی، ۲۰۰۹: ۴۸؛ ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۳).

در میان اندیشوران نخستین اسلامی، برخی معتزلیان برای اضطراری بودن معرفت، ملاک و معیار دیگری مد نظر داشتند و معرفتی را اضطراری می‌دانستند که بی‌نیاز از نظر و استدلال باشد و در مقابل، معرفت اختیاری (اکتسابی) را معرفتی می‌دانستند که نیازمند نظر و استدلال باشد. در واقع، اضطراری در نگاه و تلقی آنان معادل «ضروری» در علم منطق قلمداد شده است. این ملاک و معیار اضطراری هم در میان مشایخ نخستین اعتزال چون ابوهدیل علاف و نظام مد نظر بوده است و هم نزد مشایخ دوره میانی معتزله هم چون ابوعلی و ابوهاشم جبایی و نیز ابوالقاسم کعبی و معتزلیان متأخری چون ملاحمی خوارزمی. در واقع اصطلاح «معرفت ضروری» فیلسوفان و منطق‌دانان با اصطلاح معرفت



اضطراری متکلمان و اندیشوران امامیان نخستین، در هم آمیخته شد. البته، گاهی معرفت ضروری - هم در لسان روایات و هم در لسان متکلمان- مترادف با معرفت اضطراری به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۲-۲۵).

متفاوت بودن ملاک و معیار اضطراری بودن معرفت در بین اندیشوران نخستین اسلامی، سبب خلط مباحث در موارد متعددی شده است که در نوشتار حاضر به آن توجه شده است. بنابراین، معرفت اضطراری مصطلح، دو معنا و دو کاربرد مستقل «بی نیاز از استدلال و نظر» و «غیراختیاری و الجائی» داشته است. پیداست که نسبت میان آن دو، عموم و خصوص من وجه و دارای موارد اشتراک و موارد افتراق است: مورد اشتراک در خصوص معرفت‌هایی صدق می‌کند که هم غیراختیاری و هم بی نیاز از استدلال و نظر هستند؛ مانند معرفت امور فطری و مورد افتراق شامل معرفتی می‌شود که در عین اختیاری بودن، بی نیاز از استدلال است؛ مانند معرفت‌های برآمده از طریق حواس پنج‌گانه و نیز معرفت‌هایی که در عین غیراختیاری بودن، نیازمند نظر و استدلال می‌باشند؛ مانند معرفت‌های نظری در دیدگاه امامیان در مدرسه کوفه.

در این تحقیق، از معرفت اضطراری که عام است و قلمرو آن فراتر از امور فطری است، با اصطلاح «معرفت اضطراری عام» یاد می‌کنیم تا با معرفت اضطراری در قلمرو امور فطری مشتبه نشود و از معرفت اضطراری در قلمرو امور فطری با اصطلاح «معرفت اضطراری خاص» یاد می‌کنیم. نخست، ضمن تبیین گزارش‌های تاریخی دیدگاه امامیان نخستین، نسبت به اندیشه معرفت اضطراری، به راستی آزمایی گزارش‌های تاریخی از طریق روایات نقل شده توسط اصحاب امامیه پرداخته و سپس به چستی معرفت اضطراری از منظر اندیشوران امامیه در مدرسه کوفه خواهیم پرداخت.

۱. گزارش‌های تاریخی

مهم‌ترین و قدیمی‌ترین گزارش تاریخی درباره آراء و دیدگاه معرفتی امامیان نخستین کتاب مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری است که اقوال مختلفی را از اصحاب امامیه ذکر کرده است. اشعری دیدگاه روافض درباره نظر و قیاس را در هشت قسم بیان کرده است: دیدگاه نخست، دیدگاه جمهور امامیه است که همه معارف را اضطراری می‌دانستند و بر آن بودند فکر و استدلال (نظر و قیاس) به علم نمی‌انجامد؛ از این رو، خداوند متعال انسان‌ها را به نظر و قیاس مکلف نکرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱). دیدگاه دوم و سوم که تفاوتی بین آنها نیست، متعلق به اصحاب مؤمن طاق و ابومالک حضرمی است که آنان نیز مانند جمهور امامیه، همه معارف را اضطراری می‌دانستند و جایز می‌دانستند که خداوند معرفت را از





برخی از انسان‌ها دریغ کند و به آنان عطا نکند، با این حال از منظر آنان همه انسان‌ها مکلف به اقرار هستند حتی کسانی که معرفت بدان‌ها عطا نشده است (همان، ۵۱-۵۲).

قول چهارم متعلق به هشام بن حکم و پیروان فکری اوست که معرفت‌الله را فطری و اضطراری می‌دانستند با این حال، معتقد بودند بالفعل شدن این معرفت به نظر و استدلال است. در نتیجه اصل معرفت‌الله اضطراری است، اما به فعلیت رسیدن آن منوط به اندیشیدن و نظر کردن است. در این عبارت با توجه به این‌که اشعری در قول منسوب به اصحاب هشام، «المعرفة» را مفرد ذکر کرده در حالی که در عبارت‌های پیشین از تعبیر «المعارف» استفاده کرده بود، و نیز با توجه به این‌که اشعری در توضیح انگاره هشام و اصحابش بیان کرده که معرفت‌الله پس از نظر و استدلال واقع می‌شود، معلوم می‌شود منظور او از «المعرفة کلها اضطرار بايجاب الخلقة» امور فطری و معرفت‌الله بوده است (همان، ۵۲).

شیخ مفید نیز در کتاب اوائل المقالات اشاراتی دارد بر این‌که برخی از امامیان به اضطراری بودن معرفت معتقد بودند (مفید، ۱۴۱۳: ۶۱). او در این گزارش تاریخی، قول به معرفت اکتسابی را به شمار بالایی از امامیه نسبت می‌دهد نه به همه امامیه! که معلوم می‌شود برخی از امامیان، معارف را اضطراری می‌دانستند. البته، گزارش شیخ مفید به احتمال قوی، متعلق به دوران خودش در مدرسه بغداد است که بیشتر امامیه را معتقد به معرفت اکتسابی معرفی می‌کند و این با گزارش اشعری که امامیان دوران نخستین در مدرسه کوفه را گزارش می‌کند، منافاتی ندارد.

از دیگر شواهد تاریخی بر این‌که امامیان نخستین و یا دست‌کم برخی از آنان، معارف را اضطراری می‌دانستند، گزارش قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ق) است. او در ضمن گزارش دیدگاه کسانی که به نفی وجوب نظر معتقد بودند، اکثر امامیان را منکر وجوب نظر معرفی می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۲: ۳۷۹). پوشیده نیست که آنها معارف را اضطراری می‌دانستند، اعتقادی به وجوب نظر نداشتند. می‌دانیم امامیان در مدرسه بغداد معارف را اکتسابی می‌دانستند، معلوم می‌شود مراد از اکثر امامیانی که قاضی عبدالجبار به آن اشاره کرده، اصحاب امامیه در مدرسه کوفه و قم بوده‌اند. بنابراین، چون منظور قاضی عبدالجبار از اکثر امامیه، اصحاب امامیه در مدرسه کوفه و قم است با گزارش شیخ مفید که اکثر امامیه دوران خود را معتقد به معرفت اکتسابی می‌داند، تضادی ندارد.

از دیگر شواهد تاریخی مبنی بر اضطراری بودن معرفت نزد امامیان نخستین یا دست‌کم برخی از آنان، گزارش عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۹ق) است. او از اقوال مختلف منسوب به

امامیه، تنها دو قول را ذکر کرده است: دیدگاه هشام بن حکم و دیدگاه منتسب به مؤمن طاق و ابومالک حضرمی (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲).

۲. راستی آزمایی گزارش‌های تاریخی با شواهد روایی

در گزارش‌های تاریخی ذکر شده و مربوط به امامیان دوران نخستین، چند ادعا به آنان نسبت داده شد: الف) جمهور امامیه به معرفت اضطراری باور داشتند؛ ب) همه معارف را اضطراری می‌دانستند؛ ج) تکلیف به معرفت را به دلیل آن‌که خارج از حوزه اختیار آدمی است، انکار می‌کردند؛ د) مؤمن طاق و ابومالک حضرمی به رغم آن‌که همه معارف را اضطراری می‌دانستند و معتقد بودند خداوند معرفت را به برخی اعطا و به برخی اعطا نمی‌کند، با این حال، همه انسان‌ها را مکلف به اقرار و ایمان می‌دانستند؛ ه) اصحاب هشام بن حکم معرفت‌الله را اضطراری و فطری (به ایجاب خلقت) می‌دانستند و بالفعل شدن آن را با نظر و استدلال می‌دانستند.

شایسته است برای اطمینان بیشتر، هر کدام از ادعاهای مذکور با شواهد دیگر راستی‌آزمایی شود. از مهم‌ترین شواهد اثبات یا نفی صحت انتساب ادعاهای مذکور بین اندیشمندان امامی در دوران حضور، روایاتی‌اند که از اصحاب ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده و در بردارنده مضمون نظریه معرفت اضطراری‌اند؛ زیرا دانسته است که نقل روایات در دوران نخستین توسط اصحاب ائمه علیهم‌السلام، به منزله قبول مضامین و محتوای آن روایات، از سوی راویان است؛ همان‌گونه که گلچین برخی از روایات و تویب آنها از سوی محدثان، می‌تواند حاکی از نظام معرفتی و اعتقادی آنان باشد (نک: برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹: ۵۳).

۲.۱. جمهور امامیه

ادعای اعتقاد جمهور امامیه به اضطراری بودن معارف را می‌توان با بررسی روایان روایت‌های مربوط به معرفت اضطراری در مدرسه کوفه ردگیری و پی‌گیری کرد. در مدرسه کوفه، شمار زیادی از اصحاب ائمه علیهم‌السلام هم از جریان فکری محدث متکلمان و هم از جریان فکری متکلمان محدث، از روایان معرفت اضطراری - چه به معنای عام و چه به معنای خاص - هستند. برای مثال، از محدث متکلمان کوفه که روایات معرفت اضطراری (به معنای عام و خاص) را نقل کرده‌اند، می‌توان از ابوبصیر (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۶) و از صفوان بن یحیی (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۵: ۳۳۷) نام برد. همان‌گونه که می‌شود از بزظلی (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵: ۱۹۹ و ج ۲۲: ۱۰۱)، محمدبن حکیم (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۱۶۳؛ نیز نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۰)، بُرید بن معاویه (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۱۶۴)، عبدالله بن سنان و



محمد بن مسلم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۴ و ۱۲) نام برد که از راویان روایات معرفت اضطراری به معنای عام یا خاص هستند. علی بن اسباط و درست بن ابی منصور نیز از راویان روایت مشهور: «سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّوْمُ وَالْيَقِظَةُ»^۱ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۱) می‌باشند. و از متکلمان محدث که روایات معرفت اضطراری به معنای عام یا خاص را نقل کرده‌اند، می‌شود از زراره و خاندانش (آل اعین)^۲ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ۳۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۴) و نیز از هشام بن سالم و مؤمن طاق (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۰۰؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۸-۹ و ج ۶: ۱۲) یاد کرد.

البته، احتمال این‌که برخی از اصحاب امامیه - برخلاف جمهور - به معرفت اکتسابی اعتقاد داشته‌اند، نه تنها منتفی نیست، بلکه شواهد روایی نیز دارد؛ از جمله روایت بزنی که به امام رضا (علیه السلام) عرض کرد، شماری از اصحاب امامیه معرفت را اکتسابی می‌دانند (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۹۹ و ج ۲۲: ۱۰۱). در روایت تحف العقول، یونس بن عبدالرحمن^۳ به عنوان قائل به معرفت اکتسابی، معرفی شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۴).

۲.۲. تمامی معارف (معارف اضطراری به معنای عام)

دومین ادعای گزارش اشعری آن بود که جمهور امامیه، همه معارف را اضطراری می‌دانستند. در این‌جا لازم است هم عبارت اشعری را بررسی کرده و ببینیم منظور او از کل معارف چیست و هم شواهد روایی را بررسی کنیم تا صحت و سقم این ادعا آشکار شود. عبارت «المعارف کلها» از دو جهت اطلاق دارد: الف) منظور از همه معارف، چه دینی و

۱. برخی از روایات پیش گفته صحیح‌اند و برخی موثقه و تعدادی هم ضعیف‌اند، اما از آن‌جا که مضمون روایات، تواتر معنوی و اجمالی دارد و با توجه به قرائن موجود در کتب، مقالات و ملل و نحل، صدور اجمالی آنها محل تردید و شک نیست.

۲. درباره متکلم بودن زراره و آل اعین، افرادی چون: حرمان بن اعین، عبدالله بن بکیر بن اعین، عبدالملک بن اعین و عبدالاعلی بن اعین، نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ۴۸-۴۹. البته، شخص زراره در دوران اخیر از عمرش از خط کلامی روی برگرداند (نک: سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۸).

۳. احتمالاً راوی در انتساب معرفت اکتسابی به یونس دچار اشتباه شده است؛ زیرا یونس خود از راویان معرفت اضطراری است: «عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَضَلَّحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ آدَاءٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ: لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانِ (شيخ صدوق، ۱۴۰۴: ۴۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳). ممکن است چون یونس از اصحاب هشام بن حکم بوده و در به فعلیت رسیدن معرفت فطری، نقش عقل را برجسته می‌دانسته، برخی گمان کرده‌اند او به معرفت اکتسابی معتقد است.

چه غیردینی و چه معرفت‌اللّه و چه غیر آن است؛ ب) همهٔ معارف، هم معارف به‌دست آمده با فکر و استدلال و هم معارف به‌دست آمده از طریق غیر نظر و استدلال (برای مثال، حواس پنج‌گانه) را در بر می‌گیرد.

۲.۲.۱. معارف اعم از دینی و غیردینی

ادعای اضطراری بودن همهٔ معارف - چه معارف دینی - الاهیاتی و چه معارف غیردینی و بشری - نیز از ظاهر و اطلاق برخی از روایات قابل اثبات است. از جمله آنها می‌توان به اطلاق روایات ذیل اشاره کرد: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳ و ۱۶۴؛ نیز نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۰ و ۴۱۶ و ۲۲۶؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰). حال که از اطلاق روایات سخن به میان آمد، اشاره به این نکته به جاست که در منابع روایی امامیه، انبوهی دیگر از روایات مربوط به معرفت، وجود دارند که اطلاق گفته شده را ندارند و به معرفت‌اللّه یا معارف دینی (در حوزه معارف ایمانی) مقید شده‌اند؛ از این‌رو، بسیاری از شارحان و محققان معاصر و غیرمعاصر، این روایات را مقید و حمل به معرفت‌اللّه یا معارف بنیادین دینی و معرفت‌الشریعة دانسته و بدون در نظر گرفتن شواهد متعدد تاریخی، الف و لام در «المعرفة/المعارف» را عهد ذکری انگاشته و همهٔ آنها را مقید به معرفت امور فطری پنداشته‌اند^۴ (نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۳۲-۲۳۳). اما اولاً شواهد متعددی که ذکر شد و یا ذکر خواهد شد، حاکی از آن است که محل بحث و مناقشه فراتر از معرفت فطری و معارف بنیادین دینی است؛ ثانیاً اگر هم شواهد متعدد یاد شده نبود، باز هم، چون دو دسته روایات مطلق و مقید داریم، و هر دو دسته مثبت هستند (نه یکی مثبت و دیگری منفی)، طبق قواعد باب اطلاق و تقييد، دلیلی بر حمل مطلق بر مقید نداشتیم، بلکه می‌بایست دسته مقید را بر تأکید یا بیان مصداق خاص حمل می‌کردیم.^۵

نکته دیگر آن‌که افزون بر شواهد و گزارش‌های تاریخی و نیز اطلاق روایات به‌جا مانده از اهل بیت علیهم السلام از دیگر قرینه‌ها بر این‌که همهٔ معارف نظری محل بحث و مناقشه بوده نه معرفت همراه با قید دینی یا تنها معرفت‌اللّه، می‌تواند سیاق بحث مسئله معرفت در بین

۴. مقاله آقای محمدحسین منتظری که به تازگی در موضوع معرفت اضطراری به نگارش درآمده، تنها به معارف فطری نظر داشته و به دیگر گونه‌های معارف نپرداخته است.

۵. از دیدگاه برخی از علمای اصول، حمل مطلق بر مقید، در صورتی است که بین مطلق و مقید تنافی باشد (یکی مثبت و دیگری منفی باشد؛ مانند اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم)، اما اگر هر دو مثبت باشند دلیلی بر حمل مطلق بر مقید نداریم (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۸۲).





مکاتب مختلف و دیگر رقیبان فکری امامیه (اهل حدیث و معتزله) باشد؛ چه آن که اصحاب حدیث بر اساس مبنای اراده و مشیت عامه حق تعالی معتقد بودند که همه معارف به وجود آمده در انسان ها - بسان دیگر اعمال شان - در واقع فعل و مخلوق حق تعالی بوده و اراده و اختیار انسان دخلی در تحقق معرفت ندارد. در مقابل، معتزلیان حصول معرفت را بر اساس نظریه اختیار و آزادی اراده، بر ساخته اراده و اختیار انسان ها می دانستند؛ به استثنای اصحاب المعارف از معتزلیان که همه معارف را اضطراری می دانستند تا مقدمات اراده و اختیار انسان کامل باشد.^۶

۲.۲.۲. معارف اعم از نظری و غیر نظری

دومین جهت اطلاق عبارت «المعارف کلها»، چه معارف به دست آمده از طریق نظر و استدلال و چه معارف به دست آمده از طریق غیر نظر و استدلال است که باید صحت و سقم آن با شواهد روایی و تاریخی سنجیده شود. به نظر می رسد اصحاب امامیه تنها معارف به دست آمده از طریق نظر و استدلال را اضطراری می دانستند. این ادعا را هم می شود از ظاهر عبارات اشعری در مقالات الاسلامیین و هم از شواهد روایی دیگر به دست آورد. اشعری بلافاصله پس از انتساب جمهور امامیه به اندیشه اضطراری بودن معارف، بیان می کند از منظر امامیه نظر و قیاس به علم و معرفت نمی انجامد (اشعری، ۱۴۰۰، ۵۱). از کنار هم قرار دادن دو عبارت پیش گفته، به دست می آید که منظور امامیه از همه معارف، آن دسته از معارف بوده که از طریق نظر و استدلال به دست می آید و اختلاف بر سر آن بوده و معارف به دست آمده از غیر طریق نظر و استدلال (حواس پنج گانه) از محل بحث و نزاع خارج بوده اند.

البته، این ادعا که معارف به دست آمده از طریق حواس پنج گانه از محل بحث خارج بوده اند و اختلافی بر سر آنها نبوده، از روایت امام رضا (علیه السلام) نیز به دست می آید؛ بنا بر این روایت، نه تنها امامیه بلکه همه مکاتب فکری در تحقق معرفت از طریق رؤیت (که یکی از حواس پنج گانه است) متفق اند: «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لَا تَمَانَعُ بَيْنَهُمْ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّؤْيَةِ ضَرْوْرَةٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۶؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۰). در این جا تحقق معرفت از جهت رؤیت که از حواس پنج گانه است، ضروری و حتمی به شمار آمده؛ در نتیجه بین تحقق معرفت و مقدمات تحصیل معرفت، تلازم و حتمیتی پذیرفته شده است؛ اختلاف بر سر تحصیل مقدمات معرفت با واسطه نظر و استدلال بوده که آیا حتماً به معرفت می انجامد یا نه؟

۶. نویسنده مقاله حاضر در رساله دکتری، با عنوان «معرفت اضطراری در اندیشه های نخستین اسلامی»، به تفصیل به اندیشه معرفت اضطراری از نظرگاه اهل حدیث و معتزله پرداخته است.

۲.۳. معرفت اضطراری خاص (معرفت فطری)

از دیگر ادعاهای مطرح شده درباره اندیشه امامیه، اعتقاد به معرفت‌الله فطری و سرشته شده در سرشت انسان‌هاست. یعنی آنان در واقع بر اساس متون اسلامی (آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام)، به نوع خاصی از معرفت اضطراری اعتقاد داشتند که در عین غیراختیاری بودن و اشتراک با معرفت اضطراری به معنای عام، ویژگی‌های خاص دیگری هم به خاطر خاص بودن موضوع (الله) دارد و آن این‌که اعتقاد داشتند خداوند در سرشت و فطرت انسان‌ها معرفت و شناخت خود را نهاده است که گویا برخی از متکلمان امامیه از آن به «معرفه اضطراری بابجاب الخلقه» یاد می‌کردند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲). معمولاً به این نوع معرفت اضطراری - به تبعیت از روایات - معرفت فطری و توحید فطری اطلاق شده است.^۷ پر واضح است بررسی تفصیلی معرفت فطری، خود نوشتاری مستقل و فرصتی دیگر می‌طلبد و در این جا تنها اشاره‌ای گذرا به انگاره معرفت اضطراری خاص (معرفت فطری) و به برخی از ویژگی‌های آن از منظر روایات نقل شده توسط اصحاب امامیه خواهیم داشت؛ چرا که معتقدیم در بسیاری از نوشته‌ها بین دو نوع از معرفت اضطراری یاد شده، خلط شده و برخی از احکام خاص و ویژه معرفت اضطراری خاص، به معرفت اضطراری عام، سرایت داده شده‌اند، همان‌گونه که روایات مربوط به معرفت اضطراری عام با روایات معرفت اضطراری خاص، در موارد متعددی خلط شده و یکی پنداشته شده است!

بر اساس شواهد روایی در انگاره معرفت فطری از نظرگاه امامیان دوران حضور، شناخت و معرفت به خداوند متعال به هیچ‌روی در دسترس انسان نیست؛ به دلیل آن‌که موضوع آن (خداوند متعال) از حس و فهم و وهم انسان بالاتر و فراتر معرفی شده است؛ بنابراین، نه تنها با حواس یا نظر و تعقل نمی‌توان به شناخت و معرفت خداوند دست یافت، و نه تنها خداوند متعال قابل ادراک با حواس نیست، بلکه فراتر از وهم و خیال و تصور است؛ زیرا هر آن‌چه در وهم و فهم انسان درآید، خود مخلوق است و تفاوت ماهوی با خداوند متعال (صانع غیرمصنوع) دارد: «كُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۸۰ و نیز نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹: ۲۵۶).

در تأیید نسبت انگاره معرفت‌الله فطری (اضطراری خاص) به امامیان دوران حضور، در منابع روایی امامیه دو دسته روایات وجود دارد: الف) دسته اول روایاتی که به فطری بودن

۷. این اصطلاح برگرفته از روایات اهل بیت علیهم‌السلام است: «قَالَ [الصادق عليه السلام] فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْاُمِّيَّاتِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ اَنَّهُ رَبُّهُمْ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۳۳۰)؛ وَ قَالَ: «فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ» (همان)؛ «قَالَ فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲)؛ «قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ» (همان: ۱۳).





معرفت و ویژگی‌های آن اشاره دارند؛ ب) دسته دوم روایاتی که به اضطراری بودن و ویژگی‌های مربوط به آن اشاره دارند: دسته نخست، انبوهی از روایات هست که به سرشته شدن معرفت در سرشت انسان در عالمی به نام عالم ذر، و ویژگی‌های آن اشاره کرده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۱). روایات معرفت فطری با عناوین مختلفی چون رؤیت، معاینه، شهود، صبغة الله، حنیف و امثال آن بیان شده‌اند و تعداد آنها بسیار فراوان است تا آنجا که برخی از عالمان حدیث‌شناس ادعای تواتر آنها را کرده‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۴۰۷).

دسته دوم روایاتی‌اند که بر معرفت‌الله اضطراری دلالت دارند؛ یعنی بر جنبه موهوبی و اعطایی معرفت‌الله و برخی از ویژگی‌های آن اشاره دارند. تفاوت مهم این دسته از روایات معرفت اضطراری، با روایات معرفت اضطراری به معنای عام در آن است که در همه این روایات، تصریح شده و یا این که قرینه‌های متصله یا منفصله وجود دارد مبنی بر این که منظور از «المعرفة»، معرفت‌الله و معارف بنیادین دینی و ایمانی است؛ برای مثال، روایت عبدالاعلی:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ، لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱:

۲۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۴).

در روایت صحیح مذکور با آن که معرفت مطلق ذکر شده است، اما با قرینه پرسش از تکلیف به کسب و عبارت «علی الله البیان» آشکار می‌شود که مسئله معرفت‌الله مد نظر بوده است (نیز نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۹۸ و ۴۱۳؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۱ و ۲۷۶).

بنابراین، می‌توان گفت در روایات امامیه، معرفت‌الله اضطراری، با معرفت فطری اعطا شده در عالمی پیش از دنیا (به نام عالم ذر) تبیین شده است که دارای ویژگی‌های خاصی است. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت اضطراری خاص (معرفت فطری) که در روایات امامیه بیان شده عبارت‌اند از:

الف) در معرفت‌الله فطری، معرفت افزون بر آن که صنع الله است (افاضه معرفت از جانب خداست)، تعبیر «علی الله البیان» آمده است، به این معنا که بیان معرفت بر عهده خداوند متعال است؛ چرا که راهی غیر از بیان خود خداوند برای نیل به معرفت نیست؛

ب) ابزار رسیدن به معرفت‌الله در اختیار انسان‌ها نیست؛ به جهت آن که خداوند متعال والاتر از وهم و عقل انسان‌هاست و در نتیجه، استطاعت و امکان معرفت به آن در انسان نیست؛

ج) از آن جا که ابزار و استطاعت دسترسی به معرفت‌الله در انسان نیست، تکلیف به معرفت‌الله هم ساقط است؛

د) اگر خداوند متعال معرفتش را در فطرت و سرشت انسان‌ها نسرشته بود و افاضه نکرده بود، هیچ انسانی نمی‌توانست به معرفت‌الله دست یابد: «وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَلَا مَن رَّازِقِهِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۱)؛ زیرا ابزار آن را در اختیار نداشت؛

ه) معرفت‌الله فطری با آن‌که در سرشت و نهاد انسان‌ها سرشته شده است، اما به این معنا نیست که همه انسان‌ها بالفعل آن را دارا هستند، بلکه این معرفت ممکن است مورد غفلت قرار گیرد و مغفول ماند. از این‌رو، نیازمند تذکره و یادآوری است: «تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا الْمَوْقِفَ، سَيَذَكُرُونَهُ يَوْمًا مَا» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۱). بنابراین، فطری بودن معرفت، مساوی با تحقق بالفعل آن نیست.

۴.۲. عدم تکلیف به معرفت و تکلیف نخستین

از دیگر ادعاهای مطرح شده در گزارش‌های تاریخی درباره نظام معرفتی امامیه، عدم تکلیف به معرفت و نیز عدم تکلیف به نظر و استدلال بود. اشعری در دیدگاه جمهور امامیه بیان کرد که آنان معتقد بودند: «وَأَنَّ النَّظَرَ وَالْقِيَاسَ لَا يُؤَدِّيَانِ إِلَى عِلْمٍ وَمَا تَعْبُدُ اللَّهَ الْعِبَادَةَ بِهِمَا» (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱). در اینجا لازم است این ادعا با روایات نقل شده از سوی اصحاب امامیه، سنجیده و صحت و سقم آن مشخص شود. ناگفته پیداست که مبنای اضطراری بودن معارف و غیراختیاری بودن آنها در دیدگاه امامیه، لوازمی دارد که اصحاب امامیه بر اساس مبنای عدل الهی و پذیرش حسن و قبح عقلی افعال، باید به آنها پایبند باشد؛ از جمله عدم تکلیف به معرفت و به تبع آن عدم ثواب و عقاب در قبال تحقق یا عدم تحقق آن.

از این‌رو در این سامانه معرفتی، چون معرفت فعل انسان نیست و از قلمرو اختیار او خارج است، تکلیف به آن نیز معنا ندارد؛ چراکه تکلیف به امری که در قلمرو اختیار انسان نیست و فراتر از توان اوست، در واقع، تکلیف به ما لایطاق است و آن نه تنها جایز نیست، بلکه قبیح است. ناگفته نماند که مسئله تکلیف به معرفت، در مورد معارفی صدق می‌کند که تکلیف به آنها محتمل و معقول است (یعنی معرفت‌الله در رتبه نخست و معارف امور دینی در رتبه بعدی)؛ چه آن‌که تکلیف به معارف غیردینی و عادی بی‌معناست. بنابراین، اندیشه عدم تکلیف به معرفت در سامانه فکری امامیه به سبب آن است که اولاً معرفت، فعل انسان نیست و صنع خداست و ثانیاً افزون بر آن در موضوع معرفت‌الله، ادوات و ابزار نیل به معرفت در انسان وجود ندارد و چون ابزار معرفت نیست، در واقع استطاعت به





معرفت نیست و تکلیف به چیزی که در توان آدمی نیست، تکلیف به ما لایطاق و ناجایز است:

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ، لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، لَا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۴).

از همین جا و بر اساس اصل پذیرفته شده عدل و عدم جواز تکلیف به ما لایطاق در امامیه بر اساس مبنای حسن و قبح عقلی، می توان به نادرستی دیدگاه منسوب به مؤمن طاق و ابومالک حضرمی، در گزارش اشعری پی برد؛ زیرا در عبارت اشعری بیان شده بود که آن دو معتقدند همه معارف اضطراری است و خداوند به برخی معرفت اعطا می کند و لاجرم به برخی دیگر معرفت اعطا نمی کند، با این حال - چه معرفت اعطا کند و چه نکند - انسان ها را به اقرار و ایمان مکلف کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱). پیداست تکلیف به اقرار و ایمان به چیزی که معرفت آن اعطا نشده است، تکلیف به ما لایطاق است و با صریح گزارش های روایی امامیه، ناسازگار است: «عَنِ النَّضْرِ بْنِ قَرْوَاشٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: إِنَّمَا احْتَجَّ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۷۶). هم چنین در دستگاه معرفتی امامیه، چون معرفت تحت تکلیف نمی گنجد، ثواب و عقاب در قبال بود و نبود آن نیز معنایی ندارد. این مطلب در روایت های باب معرفت مورد تأکید قرار گرفته است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۱). در روایت حضرت رضا (ع) تصریح شده است که خداوند متعال در قبال حصول معرفت، ثواب و اجر تفضلی (نه استحقاقی) قرار داده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۴).

معلوم شد در انگاره معرفتی امامیه اگر معرفت، اضطراری و غیراختیاری به شمار آمده و از انسان سلب شده و به خدا نسبت داده شده است، لوازم آن هم مد نظر بوده و مورد پذیرش قرار گرفته است. ناگفته پیداست که عدم تکلیف به معرفت در مرحله برآیند و حصول معرفت مورد نظر امامیه بوده است؛ اما معرفت در مرحله فرآیند (مقدمات تحصیل معرفت) به دلیل آن که در قلمرو اختیار انسان است، نه تنها متعلق تکلیف قرار دارد، بلکه در آموزه های دینی، طلب و کسب آن در برخی موارد فریضه و واجب به شمار آمده است: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ إِلَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ يَحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۰؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲).

با توجه به نکات پیش گفته می توان گفت که ظاهر گزارش اشعری که جمهور امامیه معتقد بودند تکلیفی به نظر و قیاس نیست (وما تعبد الله العباد بهما)، نادرست است؛ زیرا

نه تنها با مبانی معرفتی آنان ناسازگار است که با خیل انبوهی از روایات طلب علم و معرفت و نیز استحسان فکر و تعقل ناسازگار است (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۰-۳۲؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲-۶). این از خلط‌های اشعری بین معرفت در مرحله فرآیند و برآیند (تحصیل و حصول) سرچشمه می‌گیرد.

از جمله مسائل مهمی که پس از بیان دیدگاه امامیه دربارهٔ عدم تکلیف به معرفت مطرح می‌شود و از مسائل اختلافی مکاتب فکری به‌شمار می‌آید، مسئله «تکلیف نخستین» است. سؤال این است که نخستین تکلیف انسان چیست؟ چه بسا در آغاز، چنین به ذهن خطور کند که نخستین تکلیف انسان بالغ آن است که خداوند را بشناسد؛ اما همان‌گونه که گذشت تکلیف به معرفت در منظومهٔ معرفتی امامیه که مؤید به گزارش‌های روایی است، مورد انکار امامیان بوده است، و البته، در این سامانه معرفتی، نظر و استدلالی که به معرفت‌اللّه می‌انجامد هم نمی‌تواند نخستین تکلیف باشد؛ زیرا اولاً بنا به باور امامیه خود معرفت‌اللّه واجب نیست، چه رسد به مقدمه و فرآیند آن؛ ثانیاً نظر و فکر در انگارهٔ معرفتی امامیه همواره و به قطع به علم و معرفت نمی‌انجامد. بر این اساس، نه معرفت‌اللّه و نه نظر و استدلال، هیچ‌کدام نخستین تکلیف انسان نیستند.

به بیان دیگر، از نظرگاه امامیه، نخستین تکلیف، نمی‌تواند و معقول نیست که معرفت‌اللّه باشد؛ چه معرفت‌اللّه در مرحله برآیند و چه در مرحله فرآیند (یعنی نظر و استدلالی که به معرفت‌اللّه می‌انجامد). با توجه به آن، تکلیف دائر مدار تحقق معرفت است، اگر محقق شد تکلیف هست و اگر محقق نشد، تکلیفی در کار نیست. البته، خداوند این لطف را به بندگان خود داشته و معرفت خود را در فطرت و سرشت انسان‌ها به ودیعت نهاده است که اگر چنین نمی‌کرد، هیچ‌کس نمی‌توانست به خالق و صانع خود، شناخت پیدا کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲-۱۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰). نخستین تکلیف اختیاری انسان از نظرگاه اصحاب امامیه، «ایمان» و «اقرار» به خداوند متعال است، نه معرفت به او؛ چنان‌که در شواهد روایی نقل شده از ائمه علیهم‌السلام به آن تصریح شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۴).

۳. چستی معرفت اضطراری

پیش‌تر بیان شد که جمهور امامیه در دوران حضور و در مدرسه کوفه، به اضطراری بودن همهٔ معارف باور داشتند، اینک لازم است به کمک شواهد روایی و تاریخی چستی معرفت اضطراری از منظر آنان واکاوی و بازخوانی شود و گفته شد که معرفت اضطراری، یعنی معرفتی که حصول و تحقق آن تحت اراده و اختیار انسان نیست و عامل یا عواملی بیرونی





در تحقق آن دخیل اند. در مقابل، باورمندان به معرفت اختیاری بر آن بودند که انسان می‌تواند از راه فکر و نظر، معرفت را با اختیار و اراده خود کسب کند و آن را محقق سازد. بنابراین، معرفت اکتسابی معرفتی است که با اراده، نظر و فکر، محقق می‌شود، به این معنا که بین ابزار معرفت (نظر و تأمل) و خود معرفت (حصول معرفت)، رابطه سببی قطعی و حتمی در کار هست. این مطلب دقیقاً در روایت بزندی از امام رضا (علیه السلام) عنوان شده است که برخی از اصحاب امامیه گمان کرده‌اند معارف، اکتسابی است به این که پنداشته‌اند اگر نظر و فکر کنند، خود به معرفت می‌رسند: «وَأَنَّهُمْ إِذَا نَظَرُوا مِنْ وَجْهِ النَّظَرِ أَدْرَكُوا، فَاذْكَرَ (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۶).

پیدااست اگر معرفت، اکتسابی باشد به این معنا که بین ابزار معرفت و حصول معرفت، رابطه سببیت و حتمیت برقرار باشد، در این صورت معنا ندارد، فردی تلاش بکند و از راه فکر و نظر صحیح دنبال معرفت برود، اما به معرفت نرسد.

باور به اضطراری بودن معارف در واقع بر این مبتنی است که بین نظر و استدلال (فرآیند تحصیل معرفت) و حصول معرفت (برآیند)، رابطه سببی حتمی در کار نیست. بر این اساس، تنقیح مسئله معرفت بدین صورت می‌شود که در فرآیند آگاهی‌یابی، آگاهی‌های انسان یا به واسطه فکر و نظر و استدلال حاصل می‌شود یا به واسطه غیر آن (مانند حواس پنج‌گانه)، بر اساس برخی شواهد به‌جا مانده، در این که آگاهی‌های به دست آمده از طریق حواس پنج‌گانه، معلول ابزار و حواس آدمی است و بین حواس پنج‌گانه و حصول معرفت، در صورت عدم مانع رابطه سببیت تعریف شده است، اختلافی نبوده است؛ چنان‌که در روایت امام رضا (علیه السلام) به آن اشاره شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۶)، همه اختلاف در این بود که آیا بین نظر و استدلال و بین تحقق معرفت نیز رابطه سببی و حتمی برقرار است یا نه؟ در باور امامیه به تبع روایات بین مقدمات تحصیل معرفت از طریق فکر و نظر و تحقق معرفت، رابطه سببی حتمی تعریف نشده است، بلکه خداوند آن را ایجاد می‌کند و فعل معرفت به انسان نسبت داده نمی‌شود.

به عبارت دیگر از نظرگاه اندیشوران امامیه در مدرسه کوفه انسان در تحقق معرفت (نه مقدمات معرفت)، اختیاری ندارد؛ در نتیجه معرفت حاصله در انسان، صنع خودش نیست؛ زیرا انسان تنها بر مقدمات تحصیل معرفت (فرآیند معرفت) احاطه و تسلط دارد و بین مقدمات و ابزار معرفت، رابطه سببیت حتمی در کار نیست تا از این رهگذر اراده مقدمات معرفت، بالملازمه اراده خود معرفت به‌شمار آید، و اگر بین فرآیند معرفت و برآیند آن، رابطه سببی و حتمی وجود داشت، نسبت دادن معرفت به انسان کاملاً موجه بود و معنا

نداشت که در روایات اهل بیت علیهم السلام معرفت به خداوند نسبت داده شود و از انسان سلب شود. اینک که بیان شد بین مقدمات تحصیل معرفت و حصول معرفت، رابطه تلازم حتمی نیست، این سوال پیش می‌آید که چه رابطه‌ای بین فرآیند و برآیند معرفت وجود دارد؟ دو فرضیه و احتمال متصور است: الف) بین فرآیند و برآیند معرفت، رابطه سببیت برقرار است، اما سببیت غیرحتمی؛ ب) بین فرآیند و برآیند معرفت، هیچ رابطه سببی‌ای (حتی ناقص) برقرار نیست.

۳.۱. رابطه سببی غیرحتمی

در این احتمال، بین فرآیند و برآیند معرفت، رابطه سببی وجود دارد، اما غیرحتمی و به عنوان جزء العلة؛ در واقع در این ایده معرفت اضطراری معرفتی است که اراده و انجام مقدمات تحصیل معرفت (نظر و تأمل، طلب علم و تعلیم)، ولو به شیوه صحیح و کامل انجام گیرد، علت تامه تحقق معرفت نیست؛ در نتیجه این گونه نیست که نظر و استدلال حتماً و لاجرم به معرفت بیانجامد، بلکه علل دیگر و اراده‌ای دیگر در تحقق یا عدم تحقق آن دخیل است و چون تحقق معرفت به طور کامل به اراده و خواست انسان نیست، معرفت اضطراری (غیراختیاری) خوانده شده است.^۸

در این نظریه حصول معرفت در واقع صنع و فعل خداست؛ اما خداوند آن را پس از نظر و استدلال ایجاد می‌کند؛ به این معنا که نظر و استدلال علت تامه ایجاد معرفت نیست، اما بی‌تأثیر هم نیست. گویا برخی از امامیان صنع الله بودن معرفت را به تولد فرزند، تمثیل می‌کردند و بر آن بودند همان گونه که تولد فرزند، فعل خداوند متعال است، ولی پس از مواءمة والدین عطا می‌شود، معرفت هم فعل خداوند است؛ اما پس از نظر و استدلال عنایت می‌شود: «كما أن الولد من فعله [تعالی] غیر أنه لا یخلقه إلا بعد وطی الوالدین» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲).

این خوانش از انگاره معرفت اضطراری در واقع خوانشی همسو و هم‌جهت با نظریه مشهور «امر بین الامرین» امامیه است؛ چرا که در نگره «امر بین الامرین»، تلاش می‌شود بین اراده و مشیت عامه پروردگار و اراده و مشیت انسان جمع شود؛ به گونه‌ای که نه جبر باشد و نه تقویض و به بیان دیگر اراده انسان در ایجاد فعل نقش دارد، اما تمام العلة نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۴). خوانش امر بین الامرینی از تحقق معرفت، در مقابل دیدگاه کسانی است که معتقد بودند نظر و قیاس صحیح، لاجرم به علم و معرفت می‌انجامد؛ چه آن‌که

۸ در این فرضیه، معرفت اضطراری به معنای غیراختیاری تام نیست، بلکه - در واقع - اصطلاحی در مقابل معرفت اختیاری تام است.





آنان بین تحصیل مقدمات معرفت و حصول معرفت، به رابطه سببیت تام معتقد بودند و اراده انسان را در تحقق معرفت، تام می دانستند و بر آن بودند که نظر و استدلال تولید علم می کند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۲: ۷۷). بر فرض ثبوت این احتمال، این که به امامیه نسبت داده شده که آنان معتقد بودند نظر و قیاس به علم و معرفت نمی انجامد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱)، به این معنا نیست که آنان هیچ ارزشی برای نظر و استدلال قائل نبودند، بلکه معتقد بودند در تحقق معرفت، صرفاً نظر و استدلال و به تعبیر دیگر، اراده انسان ها کافی نیست؛ در نتیجه، نظر و قیاس، حتماً و به تنهایی به علم نمی انجامد.

اما سوال مهم این است که اگر اضطراری بودن معرفت، با انگاره «امر بین الامرین» و از طریق جزء العله تبیین می شد، پس چرا فعل معرفت - مانند دیگر افعال - به انسان نسبت داده نمی شود؟ بلکه به صراحت از او نفی و سلب شده است؟ چرا در لسان روایات اهل بیت (علیهم السلام) معرفت به خدا نسبت داده شده و از انسان سلب شده است؟ از چه روی به همان اندازه که اراده و اختیار انسان در حصول معرفت نقش جزیی دارد، فعل معرفت به انسان نسبت داده نمی شود؟

در صورت صحت این خوانش از نظریه معرفت اضطراری، شاید بتوان گفت که در انگاره «امر بین الامرین» اصحاب امامیه، میزان نقش اراده و اختیار انسان در محقق شدن افعال، یکسان نیست. گاهی نقش اراده و اختیار انسان به اندازه ای است که فعل به او نسبت داده می شود (در اکثر افعال جوارحی) و گاهی نقش اراده و اختیار انسان به قدری کم و ناچیز است که اصلاً به حساب نمی آید و فعل به خداوند نسبت داده می شود.

از این رو، در روایات اهل بیت (علیهم السلام) منزلت بین جبر و تقویض، وسیع تر از بین آسمان و زمین معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۹). به نظر می رسد اموری مانند «معرفت و جهل»، «هدایت و ضلالت»، «نوم و یقظه»، «رضا و غضب»، از این دسته اند؛ یعنی اراده انسان در تحقق آنها به قدری ناچیز است که به خدا نسبت داده شده و از انسان سلب شده است. بنابراین، این که فعلی مانند معرفت، به خدا نسبت داده می شود و از انسان سلب می شود، نه به معنای جبری بودن کامل آن است که انسان هیچ نقشی در تحقق آن ندارد، بلکه به دلیل ناچیز بودن نقش انسان در تحقق آن است که بر اساس آن، به حساب نیامده و فعل به علت تامه (خداوند) نسبت داده شده است.

شاهد این مطلب افزون بر وجدان، برخی روایات نقل شده از اهل بیت (علیهم السلام) اند که در آنها برای اراده و اختیار انسان در تحقق معرفت، نقشی قائل شده اند؛ مانند روایاتی چون روایت نقل شده از امام علی (علیه السلام): «بالتعلیم يُنال العلم» (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۳) «وَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ عَلِمَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۸۹) که بین اراده معرفت و حصول معرفت نوعی رابطه و تلازم را بیان

کرده‌اند. جمع این روایات با روایت صنع الله بودن معرفت آن است که با نگاه امر بین الامرینی و جزاء العله بودن اراده انسان در تحقق معرفت، به آنها نظر کنیم؛ با این تفاوت که چون نقش اراده انسان در تحقق معرفت ناچیز است، اصلاً به‌شمار نیامده و فعل به خداوند نسبت داده می‌شود.

۳.۲. رابطه غیرسببی (تهیای)

احتمال دوم آن است که معرفت و علم، مطلقاً فعل خداوند (صنع الله) است. در نتیجه، بین مقدمات تحصیل معرفت و نتیجه معرفت یا به تعبیر دیگر، بین فرآیند معرفت و برآیند معرفت، هیچ نوع سنخیت و رابطه سببی تعریف نشده است. انسان می‌تواند صرفاً مقدمات معرفت را اراده و تحصیل کند، اما حصول معرفت صنع خدا بوده و خارج از قلمرو و استطاعت انسان است. بر مبنای این نظریه، در تعلیم و تعلم، نه معلم که استدلال و خردورزی را آموزش می‌دهد و نه مُتعلّم که آنها را می‌آموزد و به کار می‌بندد، هیچ‌کدام معرفت را ایجاد نمی‌کنند: «لیس العلم بالتعلّم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۲۵)، بلکه همه اینها زمینه‌ها و ظرفیت‌های افاضه و اعطای معرفت از سوی خداوند متعال را فراهم می‌سازند.

بنابراین، اعطای نور معرفت و آگاهی، از جانب خداوند متعال است، البته، چون خداوند حکیم است، بر اساس حکمت إعطا و افاضه می‌کند. تحصیل مقدمات معرفت، گرچه موجب حصول معرفت نمی‌شود و سبب ایجاد آن نیست، اما می‌تواند زمینه‌ساز افاضه حکیمانه پروردگار باشد؛ هرچند ممکن است خداوند بر اساس حکمت و علم، معرفت را از طرق دیگر هم محقق کند؛ همان‌گونه که ممکن است حتی با تحصیل مقدمات و نظر و استدلال هم معرفت را افاضه نکند. به تعبیر دیگر، در سنت الهی بین فرآیند معرفت و برآیند معرفت رابطه سببیت و مسببیت وجود ندارد. از همین رو، گاه مقدمات معرفت تحصیل می‌شود، اما نور معرفت ایجاد نمی‌شود، یا با تأخیر حاصل می‌شود و گاهی هم معرفت برای برخی حاصل می‌شود و برای برخی حاصل نمی‌شود! در واقع، برای بشر معلوم نیست بین آگاهی‌یابی و تحصیل مقدمات فهم، چه رابطه‌ای وجود دارد؟!

ناگفته نماند که این احتمال به رغم آن‌که ممکن و معقول است و با ظواهر روایات معارف اضطراری سازگار است، اما با ظواهر برخی دیگر از روایات که بین تحصیل مقدمات و تحقق معرفت به نوعی تلازم برقرار کرده‌اند، ناهمخوان است؛ مانند روایاتی چون «بالتعلیم ینال العلم» (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۳)؛ «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا» (همان).





نکته دیگر این که اگر رابطه‌ی تهیای بین فرآیند و برآیند معرفت را نپذیریم و حصول علم را تماماً به اراده و اعطای خداوند متعال و جبری محض بدانیم، لازمه‌اش آن است که بین مقدمات تحصیل معرفت و خود معرفت، هیچ ربط و ارتباطی نباشد و در این صورت، دیگر مقدمیت معنا نخواهد داشت، بلکه آنها اموری کاملاً متباین و نامربوط خواهند بود. اگر این گونه باشد این همه تأکید بر تحصیل مقدمات معرفت و حتی وجوب طلب علم، بی معنا و بدور از حکمت خواهد بود. همان گونه که بین امور دیگر و معرفت، مانند خوردن و آشامیدن و حصول معرفت، هیچ نسبتی نیست، باید بین فکر کردن و خردورزی و تعلیم و تعلم هم همین نسبت برقرار باشد، در حالی که این گونه نیست!

۴. جمع بندی و نتیجه گیری

حاصل سخن آن که جمهور اندیشوران امامیه در مدرسه کوفه به دو نوع معرفت اضطراری عام (همه معارف) و خاص (معرفت الله) معتقد بودند. این دو نوع معرفت مشترکات و ویژگی‌هایی دارند که نباید با هم خلط شوند. اضطراری بودن همه معارف به این معناست که برآیند معرفت (حصول معرفت) از حوزه اختیار و اراده انسان خارج است، در نتیجه «معرفت» فعل انسان نیست؛ بلکه صنع خداوندست. به تعبیر دیگر، بین مقدمات تحصیل معرفت (فرآیند معرفت) و حصول معرفت (برآیند معرفت) رابطه سببی حتمی در کار نیست؛ بلکه یا از نوع رابطه سببی غیرحتمی (با خوانش امر بین الامرینی) است و یا از نوع رابطه غیرسببی (تهیای) است. معرفت اضطراری خاص (معرفت فطری) افزون بر آن که اضطراری و غیراختیاری است، فراتر از عقل، وهم و خیال انسان است؛ خداوند آن را در عالمی موسوم به عالم ذر، به انسان عطا کرده است به طوری که نتیجه آن (معرفت) در سرشت انسان‌ها باقی مانده است. اندیشوران امامی در مدرسه کوفه چون تکلیف را باز بسته معرفت می دانستند، قبل از حصول و تحقق معرفت تکلیف به معرفت را بی معنا می خواندند؛ از این روی اصل معرفت الله را هیچ گاه تحت تکلیف ندانستند؛ چه برآیند معرفت الله را و چه فرآیند آن را؛ یعنی نظر و استدلالی که منجر به معرفت الله می شود. از نظرگاه آنان، نخستین تکلیف اقرار و ایمان به خداوند متعال است.

كتاب نامه

١. ابن شعبه حرانى، حسن بن على (١٣٦٣)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: انتشارات جامعه مدرسين، چاپ دوم.
٢. استرآبادى، محمدامين (١٤٢٤ق)، الفوائد المدنية، تحقيق: رحمة الله الرحمتى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٣. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل (١٤٠٠ق)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: هلموت ريتز، ألمان- ويسبادن: انتشارات فرانس شتاينر، الطبعة الثالثة.
٤. اقوام كراباسى، اكبر (١٣٩١)، «مدرسه كلامى كوفه»، نقدونظر، سال هفدهم، ش ٦٥.
٥. آمدى، عبدالواحد بن محمد (١٤١٠ق)، غررالحكم ودررالكلم، تحقيق: سيدمهدي رجايبى، قم: دارالكتب الاسلامى، چاپ دوم.
٦. برقى، احمد بن محمد بن خالد (١٣٧١)، المحاسن، تحقيق: جلال الدين محدث، قم: دار الكتب الاسلامية، چاپ دوم.
٧. برنجكار، رضا و سيد محسن موسوى (١٣٨٩)، «عقل گرايى شيخ صدوق و متكلم بودن او»، علوم حديث، شماره ٥٧.
٨. البغدادى، عبدالقاهر (٢٠٠٣)، اصول الايمان (اصول الدين)، تحقيق: ابراهيم محمد رمضان، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
٩. حسن بن يوسف (علامه حلى) (١٤١٣ق)، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق و تعليق: حسن حسن زاده آملى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، الطبعة الرابعة.
١٠. حميرى، عبدالله بن جعفر (١٤١٣ق)، قرب الإسناد، تصحيح: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم: انتشارات مؤسسة آل البيت عليه السلام.
١١. راغب اصفهانى، حسين بن محمد (١٤١٢ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودى، بيروت: دار القلم.
١٢. رضايى، محمدجعفر (١٣٩١)، «امتداد جريان فكرى هشام بن حكيم تا شكل گيرى مدرسه كلامى بغداد»، نقدونظر، سال هفدهم، ش ٦٥.
١٣. سبحانى، محمدتقى (١٣٩١)، «كلام اماميه؛ ريشه ها و رويش ها»، نقدونظر، سال هفدهم، ش ٦٥.
١٤. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد عليه السلام، تحقيق: كوچه باغى، قم: مكتبة آية الله مرعشى نجفى.
١٥. قاضى عبدالجبار، ابوالحسن، احمد بن خليل همدانى (١٤٢٢ق)، شرح الاصول الخمسة، تعليق: احمد بن حسين ابى هاشم، بيروت: دار إحياء التراث العربى
١٦. _____ (١٩٦٥)، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، تحقيق: جورج قنواتى، القاهرة: الدار المصرية.



۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۹. محمد بن علی ابن بابویه، (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۱. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود بن محمد (۱۳۹۰)، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران: میراث مکتوب.
۲۲. منتظری، محمدحسین، «انگاره معرفت اضطراری در باور اندیشمندان نخستین اسلامی»، تحقیقات کلامی، ش ۸، ص ۷-۲۶.

