

معرفت اضطراری

در قرون نخستین اسلامی

علی امیرخانی



سازمان چاپ و نشر
مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث

معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی

علی امیرخانی

کنترل نهایی:

سر ویراستار: سید محمد حسینی

ویراستار و صفحه‌آرا: محمد حسنی نصر آبادی

طراح جلد:

ناشر: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۵

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه



سازمان چاپ و نشر

مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث

سازمان چاپ و نشر دار الحدیث: قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم، پلاک ۱۲۵

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۱۶۵۰ - ۰۲۵-۳۷۷۴۰۵۲۳ - ۰۲۵ ص.پ: ۳۷۱۸۵/۴۴۶۸

hadith@hadith.net

<http://www.hadith.net>

فهرست مطالب

سخن پژوهشگرده	۱۱
پیش گفتار	۱۵

گفتار اول

مفهوم شناسی

چیستی و گستره «معرفت» و نسبت آن با «علم» و واژه های همگن	۳۱
معنای پایه (لغوی)	۳۱
معناشناسی (سمانتیک) معرفت در کتاب و سنت	۳۴
معرفت اضطراری	۳۸
معرفت ضروری	۴۱
معرفت فطری	۴۳
معرفت اکتسابی / اختیاری	۴۵
جمع بندی	۴۶

گفتار دوم

معرفت اضطراری در اندیشه امامیان در مدرسه کوفه

درآمد	۴۹
گزارش های تاریخی	۵۱

- راستی آزمایی گزارش‌های تاریخی با شواهد روایی ۶۰
- جمهور امامیه ۶۱
- الف) خط فکری محدّث - متکلمان ۶۲
- ب) خط فکری متکلمان محدّث ۶۴
- همهٔ معارف (معارف اضطراری به معنای عام) ۶۸
- الف) معارف اعم از دینی و غیردینی ۶۹
- ب) معارف اعم از نظری و غیرنظری ۷۴
- معرفت اضطراری خاص (معرفه الله فطری) ۷۷
- الف) شواهد روایی معرفت فطری ۷۹
- ب) شواهد روایی معرفت اضطراری خاص ۸۰
- عدم تکلیف به معرفت و تکلیف نخستین ۸۵
- الف) عدم تکلیف و عدم ثواب و عقاب ۸۶
- ب) عدم تکلیف در مرحلهٔ برآیند معرفت؛ نه فرآیند ۸۹
- ج) تکلیف نخستین ۹۱
- چیستی‌شناسی معرفت اضطراری ۹۴
- رابطهٔ سببی غیرحتمی ۹۹
- رابطهٔ غیر سببی (تهیی) ۱۰۴
- رابطه معرفت اضطراری با تعقل و خردورزی ۱۰۷
- نظریهٔ جمهور امامیه ۱۱۱
- نظریهٔ هشام بن حکم و پیروانش ۱۱۳
- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ۱۱۶

گفتار سوم

معرفت اضطراری در اندیشهٔ امامیان در مدرسهٔ قم

- درآمد ۱۱۹
- جریان فکری احمد بن محمد بن عیسی ۱۲۱
- محمد بن حسن الصفار قمی ۱۲۲
- سعد بن عبدالله اشعری قمی ۱۲۴

محمد بن یحیی العطار القمی	۱۲۵
عبدالله بن جعفر الحمیری	۱۲۶
جریان فکری ابراهیم بن هاشم	۱۲۷
علی بن ابراهیم	۱۲۸
جریان فکری محمد بن خالد برقی	۱۳۰
احمد بن محمد خالد برقی	۱۳۱
محمد بن یعقوب کلینی	۱۳۸
شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه)	۱۴۲
جمع‌بندی	۱۴۹

گفتار چهارم

معرفت اضطراری در اندیشه‌های اصحاب حدیث

درآمد	۱۵۳
گزارش‌های تاریخی	۱۵۵
معرفت اضطراری عام	۱۶۰
معرفت اضطراری خاص (معرفة الله)	۱۶۵
جایگاه تعقل، نظر و استدلال در نظام معرفتی اهل حدیث	۱۶۹
معنا و کارکرد عقل	۱۶۹
الف) عقل به معنای غریزه فهمنده (مُدْرَکَة)	۱۷۰
ب) عقل به معنای عمل به مقتضای علم	۱۷۰
نظر و استدلال	۱۷۱
تعارض عقل و نقل	۱۷۴
رابطه تعقل و معرفت اضطراری	۱۷۸
رابطه تعقل و معرفت اضطراری عام	۱۷۹
رابطه تعقل و معرفت اضطراری خاص	۱۷۹
جمع‌بندی	۱۸۰

گفتار پنجم

معرفت اضطراری در اندیشه معتزله

درآمد.....	۱۸۱
مشایخ نخستین.....	۱۸۴
ابوهذیل عَلاَف.....	۱۸۴
نظام.....	۱۸۶
مَعْمَر بن عباد سُلمی.....	۱۸۹
بِشَر بن مَعْتَمِر.....	۱۹۰
اصحاب معارف.....	۱۹۳
عدم کارایی معارف اکتسابی در تشخیص حق از باطل.....	۱۹۴
اضطراری بودن معرفة الله و معرفة النبی.....	۱۹۵
عدم تکلیف به معرفت.....	۱۹۸
مُلْجَأُ بودن انسان در صورت اکتسابی بودن معارف.....	۱۹۸
معرفت طبعی.....	۲۰۰
مخالفتان اصحاب معارف.....	۲۰۳
رد استدلال‌ها و شبهات اصحاب معارف.....	۲۰۵
الف) سکون نفس، ملاک تشخیص حق از باطل.....	۲۰۵
ب) تکلیف به معرفت از راه تکلیف به نظر.....	۲۰۶
ج) قوت دواعی، سلب اختیار نمی‌کند.....	۲۰۷
د) تقدم معرفة الله بر معرفة النبی نه برعکس.....	۲۰۸
ه) پاسخ‌های نقضی به جاحظ.....	۲۰۹
اثبات معرفت اکتسابی و تبیین مبادی آن.....	۲۱۰
الف) بی‌نیازی معرفت اضطراری از نظر و تأمل.....	۲۱۰
ب) نظر و استدلال، نخستین تکلیف.....	۲۱۳
ج) مهلت نظر و فکر.....	۲۱۶
د) اکتسابی بودن معرفة الله.....	۲۱۶
ه) تحلیل چرایی مخالفت اکثریت با وجوب نظر.....	۲۱۸
جمع‌بندی و تحلیل.....	۲۱۹

گفتار ششم

معرفت اضطراری در اندیشه امامیان در مدرسه بغداد

درآمد.....	۲۲۳
نوبختیان.....	۲۲۴
از بنی نوبخت تا شیخ مفید.....	۲۲۹
شیخ مفید.....	۲۳۰
سید مرتضی.....	۲۳۵
شیخ طوسی.....	۲۴۱
نتیجه گیری.....	۲۴۵

بی گفتار

مقایسه دیدگاه‌ها و جمع بندی نهایی

جمع بندی نهایی و مقایسه تطبیقی.....	۲۴۷
ملاک و معیار معرفت اضطراری.....	۲۴۷
معرفت اضطراری عام.....	۲۴۹
معرفت اضطراری خاص.....	۲۵۱
تکلیف نخستین.....	۲۵۲
رابطه معرفت اضطراری با تعقل و خردورزی.....	۲۵۵
تحلیل نهایی و تبیین نظریه مختار.....	۲۵۷
کتاب نامه.....	۲۶۵
نمایه اعلام.....	۲۷۹

سخن پژوهشکده

عصر حاضر را دوره‌ی باز یابی هویت‌های دینی و خیزش‌های مذهبی و معنوی دانسته‌اند. در این میان، شیعه در سنجش با دیگران، نمودی نمایان‌تر داشته و در عرصه‌های گوناگون فرهنگی و سیاسی بر محیط پیرامون خود تأثیری شگرف بر جای گذاشته است؛ نماد و نشانه‌ی این تکاپوها را در عرصه‌های علمی و رسانه‌ای به‌خوبی می‌توان باز شناخت. شیعه‌ی امامیه با بهره‌مندی از مکتب گران‌سنگ اهل بیت (علیهم‌السلام) و با تکیه بر معارف اصیل قرآن کریم، پیشینه‌ای پرمایه و افتخارآمیز در پاسداری از دستاوردهای والای رسول گرامی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بر جای گذاشته و پیشاهنگی خود را در پاسداری و گسترش اسلام اصیل نشان داده است.

اما سوگ‌مندانه باید گفت که دشمنان از دیرباز کینه‌توزی و کوتاه‌اندیشی را آیین خود ساخته، دشنه‌ی دشنام بر چهره‌ی پاک‌ترین پیروان کشیده و پرده‌ی پندارهای خویش را بر حقایق آشکار تاریخی فرو انداخته است. آنان که با استفاده از سایه‌ی سنگین سیاست و قدرت، امان از صدای مخالف می‌بردند و با بهره‌مندی از ثروت و امنیت، فارغ‌دلانه به نشر آرا و انظار خویش می‌پرداختند، سرانجام به پردازش صورت‌جدیدی از تاریخ اسلام و مسلمین دست یازیدند که هنوز هم جامعه و فرهنگ اسلامی را به‌سختی می‌آزارد و امروزه آثار شوم آن در قالب افراطی‌گری،

انسانیت را در کمین تهدید و مسلخ تکفیر گرفته است. آری، این نگره نامبارک چنان در فرهنگ مسلمانان مؤثر افتاد که منابع و مصادر نخستین تاریخی و فرقه‌نگاری را سراسر زیر نفوذ خود گرفت و امروزه بیگانگانِ عیب‌جو و کنج‌کاو و آشنایانِ بیمار دل در این آثار، اسنادی از تاریخ اسلام و تشیع می‌یابند که پاک کردن آن به سادگی ممکن نیست.

از سوی دیگر، در دهه‌های اخیر فرصتی برای شیعیان فراهم آمده است تا با شناسایی و شناساندن خویش، مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) را از مظلومیت و مهجوریت به در آورده، زمینه آشنایی و راه‌یابی بسیاری را به آموزه‌های ناب قرآنی فراهم سازند. عقب‌ماندگی تاریخی جامعه شیعی به اسباب برونی و درونی، کار ما را در تدارک این صحنه و بازنمایی نوآمد و بی‌پیرایه از فرهنگ و هویت خویش دشوار ساخته است. بدیهی است که برای این منظور باید مسئله‌ها و موضوع‌های فراوانی را به بحث گذاشت و بحث‌های بایسته بسیاری را به دست تحقیق سپرد. این حرکت به دلیل گستردگی موضوعات و کمبود امکانات، نیازمند برنامه‌ریزی دقیق و جامع است و تنها با همت و هماهنگی مؤسسات و محققان برجسته امکان‌پذیر است.

پژوهش‌کده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) دقیقاً بر اساس همین نگرش و تحلیل شکل گرفت تا قفل غفلت و غبار تغافل را از اندیشه تشیع بزدايد و آموزه‌های گران‌سنگ قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) را به دور از پرده پندار مخالفان و فراتر از دست‌اندازی ناآگاهان، معرفی کند. بر این اساس، پژوهش‌کده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) پژوهش در زمینه‌های مرتبط با معارف بنیادین اسلامی را از اهداف اساسی خویش می‌داند و بدین منظور بازخوانی اندیشه‌های امامیان نخستین به‌ویژه اصحاب امامیه در دروان حضور را در کنار پژوهش‌های بنیادی، تطبیقی و کاربردی در معارف اعتقادی کتاب و سنت، از وظایف اصلی خود تلقی می‌کند.

از موضوعاتی که بایسته است در اندیشه امامیان نخستین، بازخوانی شود و غبار

غفلت از روی آن برداشته شود، مباحث معرفت‌شناسی است. برخلاف گمان کسانی که می‌پندارند در کلام نخستین اسلامی، سخنی از بنیان‌های معرفت‌شناختی به میان نیامده است، کلام اسلامی و به‌ویژه اندیشه امامیه، از آغاز به بررسی و پی‌ریزی زیرساخت‌های معرفت‌شناسانه در دانش الهیات، علاقه‌مند بوده است و آن را به‌صورت جدی و پی‌گیرانه دنبال کرده است. در این میان، نظریه معرفت و نسبت آن با اراده و اختیار آدمی، به سرعت مورد توجه متکلمان قرار گرفت، در این مدت اندیشوران نخستین امامیه به «معرفت اضطراری» باور داشتند و براساس آیات و روایات در موضوع معرفت‌شناسی و چگونگی تحقق معرفت و نقش اراده و اختیار انسان در فرآیند شکل‌گیری آن و نیز رابطه تعقل و خردورزی با معرفت، نظریه‌پردازی‌های موشکافانه و دقیق داشته‌اند. پس از بازخوانی انگاره معرفت اضطراری اصحاب امامیه، مقایسه و مقارنه نظریه‌های معرفت‌شناختی امامیه با نظریه‌های رقیب از اصحاب حدیث و معتزله می‌تواند به نیکی زوایای پنهان انگاره امامیه را آشکار و تأثیر و تأثرهای احتمالی اندیشه‌ها از یک‌دیگر را بازتاب دهد.

کتاب پیش رو بخشی از کلان‌پروژه «بازشناسی اندیشه امامیه در دوره نخستین» است که به همت یکی از اعضای هیئت علمی پژوهشکده کلام اهل بیت (علیه السلام) به تحقیق و نگارش درآمده است. این پژوهش با آثار دیگری که در حوزه معرفت‌شناختی و دیگر عناصر معرفتی شیعه سامان یافته‌اند، تکمیل خواهد شد و در نهایت، تقریر جامعی از اندیشه کلامی امامیه پیش از ورود اندیشه‌های فلسفی و عرفانی ارائه خواهد داد.

در پایان بر خود فرض می‌دانیم از همه کسانی که این پژوهشکده را در تبیین ابعاد معرفتی اهل بیت (علیه السلام) مدد می‌رسانند، قدردانی کنیم. از رئیس محترم پژوهشگاه قرآن و حدیث حضرت آیت‌الله ری‌شهری که بُردبارانه و گشاده‌دست همه امکانات لازم را برای این خدمت علمی و معنوی فراهم ساخته‌اند و نیز قائم مقام محترم

پژوهشگاه جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار و مدیران و همکاران ارجمندشان که بیشترین سهم را در این میان برعهده داشته‌اند و از معاون محترم پژوهشکده کلام اهل بیت علیه السلام جناب حجت الاسلام والمسلمین اکبر اقوام کرباسی و از نویسندۀ محترم کتاب، جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی امیرخانی قدردانی و سپاسگزاری می‌کنم و توفیقات بیشتر ایشان را خواستارم. همه توفیقات را تنها به لطف حضرت حق تعالی می‌دانیم و بر این نعمت، سرِ سپاس و ستایش بر آستان جلال او می‌ساییم و سایه عنایت مولایمان حضرت ولی عصر (عج) را بزرگ‌ترین سرمایه برای به انجام رساندن رسالت بزرگ پاسداری از معارف مکتب وحی می‌شماریم.

محمدتقی سیحانی

رئیس پژوهشکده کلام اهل بیت علیه السلام

پیش‌گفتار

یکی از مسائل مهم در معرفت‌شناسی، مسئله اراده انسان در فرآیند شناخت است و این‌که معرفت تا چه اندازه در اختیار انسان است و تا چه اندازه از اختیار انسان خارج است؟ آیا معرفت به‌صورت غیرارادی و تحت تأثیر نیازهای درونی و بیرونی انسان شکل می‌گیرد یا آن‌که معرفت کاملاً در سلطه بشر بوده و تحت اختیار اوست؟ و اساساً نقش اراده در کسب معرفت چیست؟ از این‌رو، مسئله معرفت‌شناسی - به‌ویژه معرفة الله - و چگونگی دستیابی به آن و از جمله اکتسابی یا اضطراری بودن معارف، در محافل علمی مسلمانان و در میان طیف‌ها و جریان‌های فکری اسلامی، همواره به‌عنوان یک مسئله و دغدغه جدی مطرح بوده است.^۱

مسئله معرفت از مسائل مورد اهتمام امامیان نخستین بوده و همواره در محافل و مجالس مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفته و در کتاب‌های فهرست‌نگاری و احوال‌نویسی بازتاب داشته است. بسیاری از امامیان، نگاشته مجزایی به‌عنوان «کتاب المعرفة» داشته‌اند. برخی از آن نگاشته‌ها، با قرائنی معلوم است که در حوزه معرفت‌شناسی نبوده است؛ مانند کتاب المعرفة فی فضل النبی و امیر المؤمنین

۱. به تعبیر جاحظ «اختلف الناس فی المعرفة اختلافاً شديداً، وتباينوا فيها تبايناً مفرطاً» (جاحظ، المسائل والجوابات فی المعرفة، ص ۱۱۰).

والحسن والحسين عليه السلام از شیخ صدوق.^۱ اما در خصوص برخی دیگر از آنها قرینه‌هایی وجود دارد که می‌توان گفت در مباحث مرتبط با معرفت‌شناسی بوده است؛ مانند کتاب النقص علی ابی الہذیل فی المعرفة از ابو محمد نوبختی^۲ و کتاب المعرفة از هشام بن حکم.^۳ سکاک (شاگرد هشام) نیز هم کتاب الاستطاعة و هم کتاب المعرفة^۴ را نگاشته است که مرتبط با این موضوع‌اند و یا برای مثال، علی بن حسن بن محمد طاطری واقفی، که کتاب المعرفة و کتاب الفطرة داشته است.^۵ از این‌که شیعیان مسئله «معرفت» را مجزاً از مسئله «فطرت» مطرح می‌کردند، احتمال داده می‌شود که مسئله معرفت غیر از مسئله معرفت فطری بوده و دامنه آن عام‌تر از معارف فطری بوده است.

با این حال، درباره عناوین «کتاب فی المعرفة»‌هایی که اطلاق دارند و قرینه خاصی ندارند، می‌توان گفت که بسیاری از آنها در موضوع معرفت به معنای مصطلح بوده‌اند؛ زیرا مسئله معرفت از مسائل حساس و مورد بحث بوده است. حتی شواهدی وجود دارد که در دوران فترت کلام امامیه^۶ نیز بحث بر سر مسئله

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۸۹.

۲. همان، ص ۶۳.

۳. همان، ص ۴۳۳.

۴. همان، ص ۲۰۷.

۵. همان، ص ۲۵۵؛ شیخ طوسی، فهرست، ص ۱۵۶.

۶. کلام امامیه در مرحله نخست (اصالت و استقلال)، افزون بر سه دوره تأسیس، نظریه‌پردازی و تدوین جامع، یک مقطع تاریخی دیگری را از سر گذرانده است که سخت در سرنوشت کلام امامیه موثر بود و از آن به «دوران فترت» یاد می‌شود. در واقع، کلام امامیه پس از سپری کردن دوران تأسیس نخستین در سده اول و با توسعه نظریه‌پردازی آن در سده دوم در مدرسه کوفه، دچار وقفه و رکود شد و نزدیک به یک سده (۱۸۰ - ۲۸۰) تا ظهور نوبختیان در بغداد، به درازا کشید. در دوره رکود، هرچند شاهد حضور متکلمانی اندک در این جا و آن جا هستیم، ولی هیچ مدرسه یا سنت کلامی‌ای در امامیه وجود ندارد (نک: سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۸-۳۰).

معرفت، و سوسه‌انگیز و تحریک برانگیز بوده است؛ چنان‌که حسن بن علی بن فضال، ابو محمد حَجَّال (متکلم بارز) و علی بن اسباط فطحی را به بحث و مناقشه پیرامون مسئله معرفت و امی داشته است.^۱ پیداست که حتی در دوران فترت و رکود کلام شیعی نیز گاهی مناقشاتی در مسئله معرفت میان اصحاب صورت می‌گرفته است. 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 این‌که معرفت صنع الله است و از قلمرو افعال انسان خارج است.^۲ بر این اساس، متکلمان امامی افزون بر باور به اضطراری و غیراختیاری بودن معرفت، در سامان‌مند کردن و نظریه‌پردازی نظریه معرفت اضطراری کوشیدند. از این‌رو، می‌توان گفت نظریه معرفت اضطراری در میان اصحاب امامیه، در واقع، ایده‌ای اصیل و تولیدی خود آنان بوده است و به هیچ‌روی امری عاریه‌ای، وارداتی و واکنشی نبوده است.

اما چگونگی رویارویی اندیشوران امامی در طول تاریخ تفکر شیعی با روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) درباره مسئله «معرفت»، یکسان نبوده است. گروهی از آنان - مانند سید بن طاووس، استرآبادی، علامه مجلسی - با روی آورد حدیثی - کلامی به انبوه روایات امامیه نگریده و به شرح و تبیین روایات پرداخته‌اند. گروهی دیگر از آنان با روی آورد کلامی و بر اساس مبانی کلامی پذیرفته شده در مدرسه کلامی بغداد و سپس در مدارس ری و حله به توجیه روایات معرفت پرداخته‌اند و برخی دیگر - چون ملاصدرا، فیض کاشانی و ابوالحسن شعرانی - نیز با روی آورد فلسفی - حدیثی

۱. «وكان يجتمع هو [الحسن بن علي بن الفضال] وأبو محمد الحجال وعلي بن أسباط، وكان الحجال يدعي الكلام و كان من أجدل الناس، فكان ابن فضال يغري بيني وبينه في الكلام في المعرفة، وكان يجيبني جواباً سديداً» (نجاشی، رجال، ص ۳۵).

۲. «المعرفة صنع الله ليس للعباد فيها صنع» (نک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳).

و بر اساس مبانی حکمت متعالیه به شرح و تفسیر روایات معارف اضطراری پرداخته‌اند. اما ما در این تحقیق با روی‌کرد تاریخی - کلامی به مسئله معرفت از نقطه نظر اصحاب امامیه در مدرسه کوفه، قم و بغداد خواهیم پرداخت و بر اساس شواهد روایی و تاریخی به تبیین انگاره امامیان نخستین همت می‌گذاریم. در ادامه، نظریه معرفت امامیه را با رقیبان فکری مطرح (اهل حدیث و معتزله) مقایسه کرده، تأثیر و تأثر احتمالی را به تماشا خواهیم نشست.

با توجه به آن‌که کلام اسلامی به طور کلی، چهار مرحله مختلف را پشت سر گذاشته است که به ترتیب عبارتند از: ۱) مرحله اصالت و استقلال؛ ۲) مرحله رقابت و اختلاط؛ ۳) مرحله ادغام و اندماج؛ ۴) مرحله احیا و تجدید.^۱ پاسخ پرسش پیش‌گفته در مراحل مختلف کلام اسلامی، می‌تواند متفاوت باشد. در پژوهش پیش‌رو در واقع، موضوع «معرفت اضطراری» در کلام اسلامی دوره نخست (دوره اصالت و استقلال)، بررسی و واکاوی خواهد شد.

از ویژگی‌های دوره نخست کلام اسلامی، ادبیات و منطق متمایز آن با علوم دیگر - از جمله فلسفه و منطق - بوده است و این‌که کلام اسلامی در این دوره از یک ادبیات مستقل عقلی در تبیین و دفاع از اندیشه‌های خویش بهره می‌گرفت که با ادبیات فلسفی و مصطلح و رایج میان فیلسوفان، فاصله داشت و این تفاوت صرفاً در نظام واژگانی نبود، بلکه نشان از تفاوت‌های عمیق معرفتی داشت که از دو دستگاه معنایی و معرفتی متفاوت سر بر می‌آورد.^۲

بر این اساس، با بررسی مسئله معرفت در سامانه معرفتی امامیه و مقایسه آن با دستگاه فکری اهل حدیث و معتزله، خواهیم دید که نظام واژگانی کلام امامیه با نظام واژگانی فلسفه و منطق ارسطویی متفاوت بوده است! و نیز در قالب این موضوع

۱. سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۱۳.

اشاره اجمالی خواهد شد به این‌که امامیه در نظریه‌پردازی کلامی - دست‌کم در مسئله معرفت - بر دیگران (معتزله و اهل حدیث) تقدم داشته‌اند.

نظریه معرفت اضطراری ریشه در منابع اسلامی (آیات و روایات نبوی) دارد. از این‌رو، اندیشمندان نخستین امامی و اهل حدیث - که عنایت ویژه به نصوص و متون اسلامی داشتند - به اضطراری بودن معرفت اعتقاد داشتند، با این تفاوت که در منظومه معرفتی اهل حدیث به جنبه اکتسابی معرفت، کم توجهی شده و به نقش اراده و اختیار انسان در فرآیند تولید معرفت توجهی نشده، ولی در سنت کلامی امامیان نخستین، معرفت اضطراری در کنار تعقل و خردورزی و نیز اختیار و تأثیر اراده انسان در کسب فرآیند معرفت مورد پذیرش قرار گرفت. از دیگر تفاوت‌های امامیه و اهل حدیث در معرفت اضطراری آن است که چون این اندیشه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام بروز و ظهور بیشتری داشته، امامیان به تبیین ابعاد و مصادیق و نسبت آن با معرفت اکتسابی و به بیان دیگر، نظریه‌پردازی در خصوص آن پرداختند. از این‌رو، می‌توان امامیان مدرسه کلامی کوفه را به عنوان نخستین نظریه‌پردازان اندیشه معرفت اضطراری به حساب آورد.

از آن‌جا که نظریه معرفت اکتسابی، مشکلاتی در عرصه پاسخ‌گویی به چالش‌های کلامی داشت، برخی از نخستین مشایخ معتزله همچون ابو‌هذیل علاف، معرفة الله را استثنا کرده و آن را ضروری می‌دانستند. این اندیشه البته، در ادامه مورد نقد و بررسی شیوخ عقل‌گرای معتزلی قرار گرفت. با این حال در بین معتزلیان نیز در برهه‌ای از تاریخ کسانی چون جاحظ (و اصحاب المعارف)، همه معارف را اضطراری می‌دانستند، اما نظریه آنان به چندین دلیل، مورد انکار قاطبه معتزلیان پسین (از معتزله بصره، بغداد و معتزله متأخر) قرار گرفت.

در این میان، دیدگاه اندیشمندان امامیه پس از دوران حضور و در مدرسه کلامی بغداد، به دلیل دورافتادگی از میراث کلامی متکلمان کوفه و به دلیل آن‌که معرفت

اضطراری را با ادبیات رایج معتزله و با ملاک و معیار آنان می‌نگریستند، و نیز به جهت توجه به بخشی از آیات و روایات مرتبط با نظریه معرفت اکتسابی، کم‌کم دستخوش تغییر شد؛ به طوری که انگاره اضطراری بودن معارف در دوران شیخ مفید و سپس سید مرتضی و شیخ طوسی، مورد انکار قرار گرفت و تنها «معرفت اکتسابی» مورد پذیرش و تأیید قرار گرفت.

بنابراین، پژوهش حاضر می‌کوشد تبیین کاملی از دیدگاه امامیان نخستین درباره معرفت اضطراری به دست دهد و ضمن مقایسه دیدگاه آنان با دیدگاه معرفت اضطراری اهل حدیث و معتزله، چگونگی و چرایی تحول و تغییر معرفت اضطراری در مدرسه بغداد را نشان دهد. در ضمن، معانی مختلف معرفت اضطراری و معیارهای متفاوت آن نیز از منظر جریان‌های فکری مختلف بررسی و تبیین خواهد شد.

اما پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که معرفت اضطراری در منظومه معرفتی اندیشمندان امامیه چه معانی و مختصات داشته؟ و نقش آن در معرفت کلامی و نسبت آن با معرفت اکتسابی چه بود؟

پاسخ این پرسش خود به خود مستلزم بررسی پرسش‌های فرعی دیگری است؛ از جمله: الف) مفهوم و معنای معرفت اضطراری و ملاک و معیار آن در مقابل معرفت اکتسابی چیست؟ معرفت اضطراری در اندیشه اندیشمندان نخستین اسلامی چه نسبتی با معرفت اضطراری در منطق ارسطویی دارد؟ ب) معرفت اضطراری در دیدگاه امامیه و اهل حدیث و معتزله چه تطوراتی داشته است؟ ج) دلایل پذیرش یا وازنش نظریه معرفت اضطراری از سوی معتزلیان و امامیان متأخر چه بود؟ د) در مقام مقایسه چه نسبتی بین اندیشه امامیه، معتزله و اهل حدیث در خصوص معرفت اضطراری هست؟

فرضیه اصلی پژوهش پیش‌رو، آن است که نظریه معرفت اضطراری در میان

اندیشمندان امامی نه تنها با عقل‌گرایی و تفکر عقلی، و همچنین با اختیار و آزادی اراده منافاتی نداشت، بلکه ثمرات مهمی داشت که چالش‌های معرفت‌اکتسابی (از جمله تکلیف نخستین و وجه و جوب آن) را پاسخ می‌داد. برخی شیوخ متقدم معتزله به معرفت اضطراری باور داشتند، اما معرفت اضطراری آنان ویژگی‌های معرفت اضطراری امامیه را نداشت و با اصل عقل‌گرایی یا با اصل اختیار و آزادی اراده ناهمخوانی داشت، از این‌رو، قاطبه معتزلیان متأخر از آن روی برگرداندند و به معرفت اکتسابی روی آوردند. اصحاب حدیث نیز گرچه معرفت را اضطراری می‌دانستند، اما نظریه آنان مشکل مبنایی جبر و عدم تأثیر اختیار انسان در حصول معرفت را حل نمی‌کرد و همچنین به لوازم جبری بودن معرفت (مانند عدم تکلیف به معرفت و عدم استحقاق ثواب و عقاب در قبال آن) پایبند نبودند. با این حال، دیدگاه امامیان به دلیل دور افتادن از میراث کلامی در دوران فترت و رکود و به دلیل مواجهه با ادبیات کلامی رایج و غالب (معتزله)، و همچنین به خاطر مدّ نظر قرار دادن بخش دیگری از میراث روایی امامیه، با تحوّل روبه‌رو شد و معرفت اضطراری از ساحت کلام امامیه رخت برپست.

طبعاً این فرضیه کلان، فرضیه‌های فرعی دیگری در درون خود دارد؛ از جمله: الف) معرفت اضطراری در اندیشه‌های نخستین اسلامی دست‌کم سه مفهوم داشته است: (۱) معرفتی که ساخته ذهن ما نیست و انسان نقشی در اکتساب آن ندارد (ملاک اضطراری، عدم استطاعت و نبود ابزار آن در انسان‌هاست)؛ (۲) معرفت اضطراری یعنی معرفتی که نیازمند استدلال و فکر نیست (ملاک اضطرار، بی‌نیازی از استدلال و فکر است که چیزی قریب به بدیهی است)؛ (۳) معرفت اضطراری یعنی معرفتی که معلول تام اراده و اختیار انسان نیست (ملاک اضطراری ناکافی بودن اراده و اختیار آدمی در تحقق و عدم تحقق معرفت است و این‌که افزون بر اراده انسان، امور دیگری هم در تحقق معرفت دخیل‌اند).

ب) جمهور امامیه در دو مدرسه کلامی کوفه و قم با ملاک غیراختیاری بودن، به معرفت اضطراری باور داشتند، این باور به تدریج در مدرسه کلامی بغداد دچار تحول شد و معیار معرفت اضطراری نزد آنان بی‌نیازی از نظر و استدلال بود. سرانجام، در دوران شیخ مفید و سپس سید مرتضی و شیخ طوسی، معرفت اضطراری به صراحت انکار شد و تنها معرفت اکتسابی و عقلی مورد تأکید قرار گرفت.

معیار اصحاب حدیث نیز در اضطراری بودن معارف، إلجایی و غیراختیاری بودن معرفت بود. آنان بر همین مبنا، «معرفت» را صنّع و فعل خداوند به‌شمار می‌آوردند. در بین شیوخ معتزلی ابوهذیل علّاف معیار معرفت ضروری را همان غیراختیاری بودن معرفت می‌دانست و بر اساس همین معیار، اصل معرفة الله را ضروری می‌دانست، ولی دیگر علوم - حتی علوم به‌دست آمده از طریق حواس - را اختیاری و اکتسابی برمی‌شمرد، اما معیار معرفت اضطراری از منظر نظام، بی‌نیازی از نظر و فکر بود و از همین‌روی، تنها معارف حسی را ضروری خواند و دیگر معارف نظری را که به نوعی نیازمند نظر، فکر و استدلال‌اند، اکتسابی برشمرد.

بشرین معتمر نیز معیار اضطراری بودن معرفت را غیر ارادی و غیر اختیاری بودن آن دانست و با توجه به آن، همه معارف بشری را اکتسابی دانست. با همین معیار گروهی دیگر از معتزلیان موسوم به «اصحاب المعارف» همه معارف را اضطراری و غیراختیاری دانستند. معیار معرفت اضطراری بار دیگر در نسل‌های متأخر معتزله به همان معیار بی‌نیازی از استدلال و نظر بازگشت و بزرگانی چون ابوعلی و ابوهاشم جبّایی، ابوالقاسم کعبی و شاگردان آنان به جز «معارف به‌دست آمده از حواس» را اکتسابی و غیراضطراری دانستند.

ج) از جمله دلایل پذیرش معرفت اضطراری از سوی عالمان اسلامی، متون اسلامی (آیات و روایات) و مشکلاتی بود که در نظریه اکتسابی بودن معرفت وجود

داشت. همچنین از جمله دلایل وازنش معرفت اضطراری از سوی برخی متکلمان معزلی و سپس امامی، احساس منافات معرفت اضطراری با اختیار و آزادی اراده انسان و با تعقل و تفکر و سرانجام منافات آن با ظاهر برخی دیگر از آیات و روایات بوده است.

از آن‌جا که موضوع تحقیق پیش‌رو بررسی‌انگاره معرفت اضطراری در اندیشه‌های نخستین اسلامی (امامیه، اهل حدیث و معتزله) و نیز بررسی تحولات و تطورات اندیشه‌ای آنان است، ضروری است تا روش تحقیق حاضر متناسب با پژوهش‌های تاریخ کلامی باشد که مسئله و فرضیه آن تحلیل و بررسی انگاره‌های کلامی و تحولات و تطورات آنها در متن تاریخ فکر و اندیشه جریان‌های فکری اسلامی است.

در بررسی‌های تاریخ اندیشه، نخستین و ابتدایی‌ترین منابع دسترسی به آراء و افکار مختلف، آثاری است که در سده‌های نخستین اسلامی برای همین منظور به نگارش درآمده‌اند و در اصطلاح به آنها «مقالات‌نگاری» گفته می‌شود؛ مانند کتاب مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری یا کتاب اوائل المقالات شیخ مفید؛ البته، در این نوع نگارش‌ها کمتر به ادله اقوال و اندیشه‌ها پرداخته شده است و بیشتر تلاش شده فهرستی از اندیشه‌های فرقه‌ها و صاحبان اندیشه‌های مختلف گردآوری شود. از دیگر منابع مهم بررسی تاریخ اندیشه، کتاب‌های اعتقادی اشخاص و جریان‌های فکری بوده‌اند که معمولاً از جانب خود صاحبان عقیده به نگارش در می‌آمدند و دربرگیرنده نظام اعتقادی اشخاص یا مذاهب فکری و کلامی بودند؛ مانند کتاب الاعتقادات شیخ صدوق، یا کتاب العقیده احمد بن حنبل. همچنین از مهم‌ترین منابع بررسی تاریخ فکر و اندیشه کلامی اندیشوران نخستین اسلامی، کتاب‌های کلامی و استدلالی متکلمانی است که افزون بر سیاهه اعتقادات و باورهای کلامی، مشتمل بر ادله، شواهد اعتقادی و باورهاست و نیز دربرگیرنده دلایل رد و انکار

باورها و اعتقادات رقیبان فکری و اعتقادی است؛ مانند کتاب المغنی قاضی عبدالجبار و... .

با توجه به آن که در مطرح شدن آراء و اندیشه‌های نخستین، به جز ادله و شواهد، انگیزه‌های مذهبی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تأثیرگذار بوده‌اند و از آن جا که بسیاری از منابع دسترسی به اندیشه‌های نخستین به ما نرسیده است و یا این که برخی گزاره‌های به جا مانده با هم تعارض دارند، پژوهش گر تاریخ کلام نمی تواند تنها به گزاره‌های تاریخی اعتماد کند؛ از این رو، بایسته است با روش های گوناگون و با استفاده از دیگر منابع چون مصادر حدیثی، تاریخی و رجالی، به راستی آزمایی ادعاها و گزارش ها پردازد. بر این اساس، پژوهش های تاریخ اندیشه و کلام، لایه های مختلفی دارد و در صورتی پژوهشی کامل و قابل اعتماد است که همه لایه های مزبور را از منابع متعدد مورد واکاوی و بازخوانی قرار دهد. به بیان دیگر، در چنین پژوهش هایی باید از مجموعه ای از شواهد و قرائن استفاده کرد تا به اطمینان نسبی دست یافت؛ به طوری که حتی گاهی نام یک کتاب که در یک منبع فهرست نگاری آمده است یا تنها گزارش موضوع مناظره ای میان دو اندیشور می تواند پژوهشگر تاریخ اندیشه را به صحت و سقم گزارش های تاریخی نزدیک کند.

موضوع تحقیق پیش رو از آن جهت که بررسی تاریخ اندیشه های نخستین اسلامی در مسئله معرفت اضطراری است به طور کلی از روش شناسی تاریخ کلامی بهره برده است. اما چون قلمرو تحقیق، بررسی اندیشه های جریان های فکری متعدد و در بازه های زمانی مختلف و در مدارس متفاوت است، ناگزیر در هر فصلی متناسب با موضوع و بازه زمانی، روش تحقیق متناسب را پیش گرفته است.

در گفتار مربوط به اندیشه امامیه در مدرسه کلامی کوفه، با توجه به آن که اثری از خود اندیشوران کوفی به ما نرسیده است، مهم ترین و قدیمی ترین منبع، کتاب مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری است. همچنین کتاب

اوائل المقالات شیخ مفید و المغنی قاضی عبدالجبار و کتاب اصول الایمان و الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی، دربرگیرنده پاره‌گزارش‌هایی از اندیشه‌های امامیان نخستین است. در این فصل هم برای راستی آزمایی گزارش‌های تاریخی و هم برای به دست آوردن چستی‌شناسی معرفت اضطراری از نظرگاه اصحاب امامیه در مدرسه کوفه، به میراث روایی آنان و نیز به فهرست آثار برجای مانده از آنان مراجعه کرده‌ایم و از مجموع شواهد و قرائن، تلاش کرده‌ایم تا اندازه‌ای به راستی یا ناراستی گزارش‌ها پی ببریم.

در گفتار مربوط به اندیشه امامیه در مدرسه کلامی قم، با توجه به آن‌که برخی مهم‌ترین منابع روایی آنان به دست ما رسیده است، با ردگیری احادیث مربوط به معرفت اضطراری از جریان‌های فکری اصلی مدرسه قم (خط فکری احمد بن محمد بن عیسی، خط فکری ابراهیم به هاشم و خط فکری محمد بن خالد برقی) باور عمومی محدث متکلمان قمی را در خصوص معرفت اضطراری نشان دادیم و از رهگذر نوع تبویب و چینش روایات و توضیحات گاه به گاه آنان ذیل روایات، به منطق معرفتی شیخ کلینی و شیخ صدوق به عنوان دو نماینده برجسته و برآیند مدرسه قم، دست یافتیم.

در گفتار مربوط به اندیشه اصحاب حدیث، با توجه به آن‌که آنان باوری به نگارش کتاب‌های کلامی به معنای مصطلح نداشتند، بلکه از آن گریزان بودند، تنها منبع دست‌یابی به صحت یا سقم گزارش‌های تاریخی منسوب به آنان در خصوص معرفت اضطراری، کتاب‌های عقیدتی و جوامع روایی آنان است. با این حال، حتی در کتاب‌های عقیدتی اندیشوران نخستین آنان نیز درباره معرفت اضطراری سخن صریحی به میان نیامده است، اما به طور کلی در بحث خلق اعمال و نفی قدر و روایات پراکنده معرفت فطری (اضطراری خاص) می‌توان به منظومه معرفتی آنان دست یافت. از آن‌جا که نتایج به دست آمده از بررسی‌های معرفتی اصحاب حدیث

با دیدگاه برخی بزرگان میانی آنان چون بر بهاری و ابن حزم هم خوانی و هماهنگی دارد، می‌توان به نتایج به دست آمده اعتماد پیدا کرد.

در گفتار مربوط به اندیشه معتزله هم در کتاب‌های مقالات و هم در کتاب‌های کلامی، گزارش‌های خوبی - به ویژه در جلد دوازدهم کتاب المغنی قاضی عبدالجبار - ثبت شده است؛ البته، با توجه به آن که دیدگاه اصحاب معارف از معتزله (معتقدان به معارف اضطراری) در کتاب‌های مخالفان معارف اضطراری، دقیق و کامل تبیین نشده بود، از منابع خود اصحاب معارف از جمله مهم‌ترین و قدیمی‌ترین آنها یعنی رساله جاحظ با عنوان المسائل والجوابات فی المعرفة بهره برده و سعی شد تطور اندیشه‌های معتزله نشان داده شود.

در گفتار مربوط به اندیشه امامیه در مدرسه کلامی بغداد، منابع مختلف مقاله‌نگاری و کلامی و تاریخی موجود بود و از بررسی آنها دیدگاه بغدادی‌ها و تفاوت اندیشه آنان با کوفی‌ها و قمی‌ها آشکارا و به روشنی قابل شناسایی بود.

بنابراین، هدف اصلی تحقیق پیش‌رو، در واقع، بازشناسی و بازسازی و ارائه تبیینی نو از یک نظریه کهن در حوزه معرفت دینی و همچنین تبیین بخشی از تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی است که از رهگذر آن منظومه جامع اندیشه اصیل کتاب و سنت ناظر به معرفت اضطراری و معرفت اکتسابی، مورد توجه قرار می‌گیرد.

تاکنون در خصوص عنوان «معرفت اضطراری» و مقایسه همه جانبه آن با دیدگاه اهل حدیث و معتزله، پژوهش مستقلی به سامان نرسیده است. البته، در خصوص برخی مؤلفه‌های پژوهش حاضر، پژوهش‌هایی انجام شده است، همان‌طور که در خصوص معرفت اضطراری خاص (معرفت فطری) نگاشته‌هایی وجود دارد؛ از جمله:

- پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان بررسی تطبیقی علم و معرفت در مدرسه کوفه و بغداد، نگاشته محمد حسین منتظری و راهنمایی دکتر محمد تقی سبحانی

که در شهریورماه ۱۳۹۰ در دانشگاه قرآن و حدیث (دار الحدیث) دفاع شده است. این پایان‌نامه گرچه به مسئله علم و معرفت امامیه در مدرسه کوفه و بغداد پرداخته، اما اولاً، تنها به معرفت اضطراری خاص (معرفة الله فطری و معارف بنیادین دینی) پرداخته و نه همه معارف بشری - اعم از دینی و غیردینی - و نیز به چیستی‌شناسی اضطراری بودن معارف نپرداخته، همان‌طور که با جریان‌های فکری رقیب (اهل حدیث و معتزله) مقایسه نکرده است.

۲. کتاب معرفت طبعی جاحظ، نوشته فاطمه سلیمانی درّه باغی که در انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) به چاپ رسیده است. این کتاب تنها به تبیین نظریه معرفت طبعی از دیدگاه جاحظ پرداخته و حتی به تطور و تحول اندیشه معرفت اضطراری اصحاب حدیث معتزله نیز نپرداخته است.

۳. کتاب توحید الامامیه، نوشته آیت الله ملکی میانجی، از انتشارات موسسه نبأ تهران. این کتاب هم تنها به مسئله فطری بودن معرفة الله و معارف بنیادین دینی پرداخته و به اضطراری بودن همه معارف و نیز چیستی‌شناسی آن با نگاه تاریخی نپرداخته است.

۴. کتاب معرفت فطری خدا، نوشته رضا برنجکار، تهران، موسسه نبأ و پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان بررسی معرفة الله بالله، نوشته عطار نژاد، که در سال ۱۳۹۰ در دانشکده علوم حدیث دفاع شده است، نیز تنها به مسئله معرفت فطری از نقطه نظر آیات و روایات پرداخته‌اند و در نتیجه، نسبت به موضوع تحقیق پیش‌رو آخصّ‌اند.

۵. کتاب توحید، سید محمد بنی‌هاشمی، دفتر اول تا سوم، از انتشارات مرکز فرهنگی منیر تهران.

۶. آثار آیت الله شاه آبادی از جمله شذرات المعارف و رشحات البحار نیز به اندیشه امامیان نخستین نپرداخته و تنها به تبیین مسئله فطرت و امور فطری پرداخته

است.

از تفاوت‌های تحقیق حاضر با نوشته‌های یاد شده و نوشته‌های مشابه، به طور اجمال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. هیچ‌کدام از آنها با عنوان معرفت اضطراری و مقایسه همه‌جانبه آن با دیدگاه‌های مشابه نیست، بلکه بخشی از معرفت اضطراری (معرفت فطری) است آن هم تبیینی صرف، نه مقایسه با آرای دیگر فرق اسلامی.

۲. در نوشتار حاضر، افزون بر تبیین نظریه معرفت اضطراری امامیه با نگاه تاریخی کلامی و مقایسه آن با معرفت اضطراری اهل حدیث و معتزله و نسبت آن با معرفت اکتسابی، تحول مفهومی معرفت اضطراری و تطوّر و تبدل آن به معرفت اکتسابی در امامیه نشان داده خواهد شد که در نوشته‌های پیشین بررسی نشده است.

۳. بررسی و تحلیل علل و دلایل حذف و به حاشیه رفتن معرفت اضطراری در اندیشه امامیه و معتزله بیان خواهد شد که در نوشته‌های پیشین مغفول مانده است.

در پایان و پس از حمد و سپاس بی‌کران به درگاه خداوند متعال، از درگاه ایزد مّنان برای همه کسانی که به هر شکل و شیوه و در هر جا از خرمن دانش و فضلشان خوشه‌ای برگرفته‌ام، به‌ویژه استاد ارجمندم حجت الاسلام والمسلمین محمد تقی سبحانی - ریاست محترم پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) - که همواره راهنمایی‌ها و مشاوره‌های مشفقانه‌اش بسیار رهنمون بوده است، سلامت و خیر و سعادت خواهند. همچنین بر خود لازم می‌دانم از مسئولان محترم پژوهشگاه قرآن و حدیث و به‌ویژه ریاست محترم آن، حضرت آیت الله محمدی‌ری‌شهری، و قائم مقام پژوهشگاه حضرت حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار به دلیل حمایت‌های مالی و معنوی و فراهم ساختن محیط مناسب تحقیق و پژوهش، سپاسگزاری کنم.

از پی‌گیری‌های مُجدّانه حجت الاسلام والمسلمین دکتر اکبر اقوام کرباسی -

معاون محترم پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) - و از تأمل و دقت نظر ارزیا ب اندیشور تحقیق، جناب آقای دکتر امداد توران، و همچنین از اعضای محترم گروه مطالعات موضوعی و گروه تاریخ کلام که با یادآوری نکات ظریف و سودمند اصلاحی خود بر این بنده منت نهادند، تقدیر و تشکر می‌کنم.

اللّٰهُمَّ وَفّقْنَا لِمَا تَحِبُّ وَ تَرْضٰی

علی امیرخانی

گفتار اول: مفهوم‌شناسی

چیستی و گستره «معرفت» و نسبت آن با «علم» و واژه‌های همگن مسئله معرفت و شناخت، از جمله مسائل کهن و قدیمی است که تاریخی به دیرینگی وجود انسان دارد و همواره در فرهنگ‌های مختلف بدان پرداخته شده است. اندیشوران اسلامی نیز از همان آغاز به اقتضای محتوای ارائه شده در آیات و روایات، به مسئله معرفت پرداخته و درباره آن اندیشیده و نظریه‌پردازی کرده‌اند.^۱

معنای پایه (لغوی)

واژه «معرفت» از ریشه «ع ر ف» و مصدر فعل عَرَفَ يَعْرِفُ است که در کتاب‌های لغت معانی ذیل برای آن ذکر شده است:

فیومی بر آن است که معرفت، علم از طریق حواس پنج‌گانه است و از همین‌رو،

۱. در دوران حاضر نیز یکی از دانش‌های مهم و بسیار تأثیرگذار، معرفت‌شناسی (epistemology) است که به بررسی و واکاوی مسئله معرفت (شناخت) می‌پردازد.

اخص از علم است؛^۱ البته، وی اشاره می‌کند که علم دو معنا دارد: یقین و معرفت؛ اگر علم به معنای یقین باشد دو مفعولی است و اگر به معنای معرفت باشد یک مفعولی است.^۲ به اعتقاد ابن فارس، معرفت، علم همراه با طمأنینه و سکون نفس است؛ بنابراین، اخص از علم است^۳ و علم بر اثر شیء دلالت دارد که به واسطه آن از غیر خودش تمیز داده می‌شود^۴ و ضد آن جهل است.^۵

راغب اصفهانی معتقد است که معرفت یعنی ادراک چیزی با تفکر و تدبیر در اثر آن. به اعتقاد او، معرفت اخص از علم است و متضاد آن «انکار» است.^۶ ابوهلال عسکری بر آن است که معرفت اخص از علم است؛ زیرا علم هم به شناخت اجمالی و هم به شناخت تفصیلی اطلاق می‌شود، اما «معرفت» تنها به شناخت تفصیلی همراه با جزئیات دلالت دارد.^۷

برخی از لغت‌شناسان «علم» را به معرفت معنا کرده‌اند.^۸ زبیدی علم و معرفت و شعور را به یک معنا دانسته است.^۹

طریحی ضمن پذیرش اخص بودن معنای معرفت در مقایسه با علم در برخی کاربردها،^{۱۰} تصریح کرده است که علم و معرفت گاه به جای هم و مترادف با هم

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۰۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۲۷.

۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۸۱.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۰۹.

۵. همان، ج ۴، ص ۱۱۰؛ فراهیدی، العین، ج ۲، ص ۱۵۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۱۷؛

مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۸، ص ۹۸.

۶. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۶۰.

۷. ابوهلال عسکری، الفروق فی اللغة، ص ۷۳.

۸. جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۹۰.

۹. زبیدی، تاج العروس، ج ۱۷، ص ۴۰۳.

۱۰. طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۹۶.

به کار رفته‌اند.^۱

فرق علم و معرفت: با بررسی اقوال لغت‌پژوهان به دست می‌آید که در باب تفاوت معنای لغوی معرفت و علم، دو دیدگاه مطرح است: الف) معرفت و علم هیچ تفاوتی با هم ندارند و مترادف هم هستند؛ ب) معرفت نوع خاصی از علم است و نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق است؛ هر معرفتی علم هست، ولی هر علمی معرفت نیست. از این رو، برخی تصریح کرده‌اند که ضدّ واژه معرفت، «انکار» است^۲ و ضدّ واژه علم، «جهل» است.^۳ معتقدان به تفاوت معنای لغوی معرفت و علم، وجوه تمایز علم و معرفت را در چند چیز بیان کرده‌اند:

الف) تفاوت به اجمال و تفصیل: علم هم به شناخت اجمالی و هم به شناخت تفصیلی اطلاق می‌شود؛ در حالی که معرفت، شناخت همراه با جزئیات و تفصیل است؛ به بیان دیگر، معرفت در جایی کاربرد دارد که علم تفصیلی باشد.^۴

ب) تفاوت به ابزار شناخت: برخی تفاوت علم و معرفت را در این می‌دانند که اگر علم از طریق حواس پنج‌گانه به دست آید، «معرفت» نامیده می‌شود.^۵

ج) تفاوت به حالت نفسانی: برخی علم را مطلق آگاهی دانسته‌اند، اما معرفت را علم و آگاهی همراه با اطمینان و سکون نفس معرفی کرده‌اند.^۶ البته، ممکن است این تفاوت به همان تفاوت اول بازگشت داشته باشد؛ زیرا در صورتی اطمینان و سکون نفس حاصل می‌شود که علم تفصیلی حاصل شده باشد.

۱. همان، ج ۶، ص ۱۲۱.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۶۰.

۳. فراهیدی، العین، ج ۲، ص ۱۵۲.

۴. ابوهلال عسکری، الفروق فی اللغة، ص ۷۳؛ مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن، ج ۸، ص ۹۸.

۵. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۰۴.

۶. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۸۱.

برخی نیز اطمینان و سکون نفس را از آثار معرفت دانسته‌اند.^۱

د) تفاوت به آگاهی پیشین: برخی کاربرد واژه علم را هم در جایی که فرد به آن از قبل آگاهی داشته و هم در جایی که به آن از قبل آگاهی نداشته، صحیح دانسته‌اند، اما معرفت را تنها در جایی صحیح دانسته‌اند که از قبل به آن آگاهی داشته، سپس فراموش کرده و پس از فراموشی دوباره ادراک کرده است.^۲

حاصل سخن آن که طبق نظرگاه بیشتر واژه پژوهان، معنای لغوی معرفت اخص از علم است؛ با این حال، یادآور شده‌اند که گاهی دو واژه معرفت و علم، در استعمال و کاربرد به معنای هم استعمال می‌شوند؛ یعنی وجه تمایز آن دو در نظر گرفته نمی‌شود؛ برای مثال، اگر در جایی «معرفت» در مقابل «جهل» استعمال شود، معلوم می‌شود که هم معنای علم استعمال شده است.

معناشناسی (سمانتیک) معرفت در کتاب و سنت

برای به دست آوردن معنای معرفت و واژه‌های همگن در کتاب و سنت، باید با مراجعه به سخنان و کلمات کتاب و سنت و رمزگشایی از کلمات آنها به مراد مقصود کتاب و سنت پی برد. این کار فراتر از لغت‌پژوهی واژه معرفت و جانشین‌های آن است و اساساً برخی معتقدند که روش فهم متن از طریق ترجمه لغت‌نامه‌ای صرف، ناکارآمد است.^۳

این کار با مطالعه علمی با روش معناشناسی (semantics) امکان‌پذیر است؛ زیرا هدف در معناشناسی، لغت‌پژوهی واژه معرفت و علم نیست، بلکه هدف

۱. مصطفوی، التحقيق، ج ۸، ج ۹۹.

۲. طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۹۶.

۳. نک: ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ص ۲.

مشخص کردن مؤلفه‌ها و لایه‌های معنایی موجود در این واژه‌ها در یک متن مشخص است. معناشناسی با نگاه به ارتباطات و نسبت‌های معنایی بین معرفت و علم، آن را مفهوم‌شناسی می‌کند.^۱

در مفهوم‌شناسی واژه معرفت با روش «معناشناسی / سمانتیک» ممکن است معرفت در هر نسبتی، معنایی خاص داشته باشد. بر این اساس، معنای پایه که از مبنای لغوی یا کاربردهای پیشین واژه به دست می‌آید، در واقع، پله‌ای برای رسیدن به معنای نسبی در دستگاه سامان‌مند زبان است. معنای نسبی، مؤلفه‌هایی است از واژه‌ها که در نسبت‌های گوناگون تغییر می‌کند. در واقع، معنای نسبی تعیین‌کننده معنای نهایی واژه در دستگاه سامان‌مند زبان است.^۲

در بررسی معنای لغوی (پایه) معرفت و مقایسه آن با علم، این به دست آمد که معنای معرفت، اخص از علم است. با این حال، هم‌معنا و مترادف هم‌دیگر نیز استعمال می‌شوند. در تعیین میدان‌های معنایی معرفت با روش معناشناسی، افزون بر واژه‌های کلیدی و نوع ارتباط آنها، عوامل دیگری نیز مؤثراند. این عوامل نسبت‌هایی هستند که واژه کلیدی هر حوزه به خاطر آن، بار معنایی به خود می‌گیرد و میدان معنایی به واسطه آن شکل می‌گیرد. در روش معناشناسی همزمانی،

۱. نک: نصرتی، معناشناسی علم در قرآن، ص ۳. معناشناسی، مطالعه علمی معناست. برخی این دانش را زیر مجموعه نشانه‌شناسی و برخی آن را زیر مجموعه زبان‌شناسی دانسته‌اند (قائم‌نیا، بیولوژی نص، ص ۵۳۰؛ صفوی، درآمدی بر معنی‌شناسی، ص ۳۵). در معناشناسی دو رویکرد اساسی وجود دارد: (۱) معناشناسی زمانی / تاریخی (chronic semantic) که در آن تطور معنا در طول زمان، بررسی می‌شود؛ (۲) معناشناسی هم‌زمانی (synchronic semantic) که در آن، عنصر زمان حذف شده و تغییرات و تطورات واژه‌ها در طول زمان لحاظ نمی‌شود، بلکه کل زبان در یک مقطع زمانی فرض شده و مورد مطالعه قرار می‌گیرد (قائم‌نیا، بیولوژی نص، ص ۵۳۱-۵۳۰).

۲. ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص ۱۳-۲۰؛ قائم‌نیا، بیولوژی نص، ص ۵۴۲-۵۴۳؛ نصرتی، معناشناسی علم در قرآن، ص ۷.

نسبت‌های جانشینی، نسبت‌های همنشینی و نسبت‌های تقابلی، بیشتر از بقیه مورد توجه معناشناسان قرار گرفته‌اند.^۱

علم و معرفت در کتاب و سنت، در موارد متعددی به‌عنوان همنشین استعمال شده‌اند. از بررسی میدان معنایی علم و معرفت و مقایسه میدان معنایی آن‌دو، این به دست می‌آید که در جهات مختلفی، میدان معنایی معرفت و علم - از جمله حوزه صرفی و نحوی، معنای پایه، استناد فاعلی و مفعولی و غیره - هم‌پوشانی دارند.^۲ از این‌رو، به‌عنوان جانشین و مترادف هم استعمال شده‌اند.

البته، در معناشناسی میدان معنایی علم در کتاب و سنت به دست می‌آید که گستره استعمال علم از همه واژه‌های مترادف و جانشین‌های معنایی گسترده‌تر است. دیگر واژه‌های جانشین - همچون معرفت، عقل، شعر، فقه و فهم - اگرچه مشابه علم هستند، اما دقیقاً معنای علم را با این وسعت و عمومیت معرفی نمی‌کنند.^۳ هر کدام از آنها مشتمل بر قیدی هستند که آن را از معنای کلی علم خارج می‌کند و به بیان دیگر، یکی از زیرشاخه‌های علم قلمداد می‌شوند.^۴

یکی دیگر از عوامل تعیین میدان معنایی معرفت و علم، بررسی نسبت‌های تقابلی آنهاست. با ملاک معنای پایه معرفت و علم، مشتقات واژه‌های (جهل، خرص، ظن، حسب، شک، ریب، زعم، مری، غفل، نسی) از واژه‌های تقابلی ابتدایی علم و معرفت به شمار آمده‌اند. در تحلیل معناشناختی مقابل‌های علم و معرفت مشخص می‌شود.

در واقع، برخی مقابل‌های پیش‌گفته، با لایه‌هایی از معنای علم یا معرفت، تقابل

۱. نصرتی، معناشناسی علم در قرآن، ص ۱۲-۱۳.

۲. همان.

۳. نصرتی، معناشناسی علم در قرآن، ص ۱۰۹-۱۱۱.

۴. نک: سبحانی و همکاران، علم و معرفت در قرآن و حدیث، ص ۲۴-۲۵.

دارند، در نتیجه تقابل تام ندارند.^۱ در قرآن کریم برای القای معنای مقابل علم، گاهی از «عدم علم» استفاده شده است؛ مانند آیه «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^۲ و گاهی از «جهل» استفاده شده است؛ مانند آیه «يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ»^۳.

البته، در قرآن کریم، جهل همیشه به معنای عدم علم نیست، بلکه جهل دارای دو بُعد است: در یک بُعد با حوزه علم و معرفت تقابل دارد و در بُعد دیگر جنبه عملی دارد که فرد را به سوی عمل ناپسند و نابخردانه می کشاند؛^۴ مانند جهالت برادران یوسف علیه السلام: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ»^۵. در این کاربرد تقابل جهل با علم، در واقع، تقابل با لایه ای از آن (عقل) خواهد بود. در روایات نیز جهل در دو معنا به کار برده شده است: یکی جهل در مقابل عقل و خردورزی و یکی جهل به معنای عدم علم و عدم معرفت؛ مانند روایت امام صادق علیه السلام: «سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ؛ الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّوْمُ وَالْيَقَظَةُ»^۶. در این روایت جهل به معنای «عدم المعرفة» به کار رفته است.

واژه معرفت و مشتقات آن در قرآن و روایات، فراوان استعمال شده اند؛ هرچند به گستره کاربرد علم و مشتقات آن نیست. اگر دامنه کاربرد «عرف» و مشتقاتش را با «علم» مقایسه کنیم، در خواهیم یافت که دامنه استعمالی این واژه بسی محدودتر از علم است. در قرآن کریم هیچ گاه معرفت - چه به صورت اسمی و چه به صورت فعلی - به خداوند متعال نسبت داده نشده است؛ به عکس واژه «علم» که هم در

۱. نصرتی، معناشناسی علم در قرآن، ص ۱۶۰-۱۸۴.

۲. سوره زمر، آیه ۹.

۳. سوره بقره، آیه ۲۷۳.

۴. نک: صادقی، هادی و نصرتی، شعبان، درآمدی بر معناشناسی جهل در قرآن کریم، ص ۷۹-۸۲.

۵. سوره یوسف، آیه ۸۹.

۶. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۴.

صورت اسمی و هم در صورت فعلی به خداوند متعال نسبت داده شده است؛ مانند: عالم، علیم، علام، یعلم، عِلِمَ اللّٰه.^۱

حاصل آن که علم به لحاظ لغوی و استعمالی در کتاب و سنت، مفهومی عام‌تر از معرفت دارد. با این حال، در مواردی علم و معرفت به یک معنا بوده و معنای مطلق آگاهی را افاده می‌کند و در کاربرد کتاب و سنت هم علم و معرفت هم‌نشین و جانشین هم استعمال شده‌اند؛ از این رو، علم و معرفت به یک معنا هستند و معرفت اضطراری همان علم اضطراری خواهد بود و همچنین در نوشتار حاضر مراد از معرفت، هم معنای علم و به معنای مطلق آگاهی (knowledge) است نه به معنای مهارت یا دانش خاص (disceblin).

معرفت اضطراری

واژه اضطراری چند معنا دارد که یکی از آنها به معنای «الْجَاء» و غیراختیار است که در روایات نیز استعمال شده است؛ برای مثال، در روایت امام رضا (ع) «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَالْإِضْطِرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْمُعَايَنَةِ وَرُؤْيَا الْبَاسِ فِي الْآخِرَةِ. وَلَوْ فَعَلْتَ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحِقُّوا مِنِّي ثَوَابًا وَلَا مَدْحًا لَكِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ»؛^۲ ایمان اضطراری در مقابل ایمان اختیاری استعمال شده است.

اصطلاح معرفت اضطراری نیز در مقابل معرفت اختیاری مورد استعمال بوده است؛ از این رو، معرفت اضطراری معرفت و شناختی به شمار می‌آید که حصول آن در قلمرو اراده و اختیار انسان نبوده است. این اصطلاح (معرفت اضطراری) که به

۱. سبحانی و همکاران، علم و معرفت در قرآن و حدیث، ص ۳۶.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۴۲.

جمهور اندیشوران امامیه نسبت داده شده است،^۱ احتمالاً بر ساختۀ متکلمان نظریه‌پرداز امامی در مدرسه کوفه بوده که بر اساس مضامین روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) آن را جعل کرده‌اند؛ و گرنه در روایات، ترکیب «معرفت اضطراری» به کار نرفته است. - بر خلاف اصطلاح «معرفت فطری» و «توحید فطری» و نیز «معرفت ضروری» که برگرفته از صریح روایات‌اند،^۲ بلکه در روایات، معرفت صنع الله و فعل الله خوانده شده است، نه صنع و فعل انسان: قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه‌السلام) الْمَعْرِفَةُ مَنْ صُنِعَ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مَنْ صُنِعَ اللَّهُ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ.^۳

بنابراین، ملاک و معیار اضطراری بودن معرفت، الجائی و غیراختیاری بودن حصول معرفت بوده است و این که 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 به شمار می‌آمده است.^۴

در میان اندیشوران نخستین اسلامی، برخی معتزلیان برای اضطراری بودن معرفت، ملاک و معیار دیگری ارائه دادند و معرفتی را اضطراری دانستند که بی‌نیاز از نظر و استدلال باشد و در مقابل، معرفت اختیاری (اکتسابی) را معرفتی معرفی کردند که نیازمند نظر و استدلال باشد.

در واقع، اضطراری در این جا معادل ضروری در علم منطق به کار رفته است. این ملاک و معیار اضطراری، هم در میان مشایخ نخستین اعتزال (چون نظام) و هم نزد مشایخ دوره‌های میانه معتزلیان (همچون ابوعلی جبایی و ابوهاشم جبایی) و نیز در نزد ابوالقاسم کعبی و معتزلیان متأخری چون ملاحمی خوارزمی مد نظر بوده

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۱.

۲. عباراتی چون: «فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۲): «فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ» (همان، ج ۲، ص ۱۲-۱۳): «مَعْرِفَتُهُ ضَرُورَةٌ» (همان، ج ۱، ص ۱۰۴).

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۴. قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۴۸؛ ملاحمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۳.

است. در واقع، اصطلاح «معرفت ضروری» فیلسوفان و منطق‌دانان با اصطلاح «معرفت اضطراری» متکلمان و اندیشوران امامیه و اهل حدیث، خلط شد.

متفاوت بودن ملاک و معیار اضطراری بودن معرفت در میان 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 کاربرد متمایز داشته است: الف) «بی‌نیاز از استدلال و نظر» و ب) «غیراختیاری و الجائی».

پیدااست که نسبت میان آن‌دو، عموم و خصوص من وجه است که موارد اشتراک و موارد افتراقی دارند: مورد اشتراک در آن‌دو، معرفتی است که هم غیراختیاری و هم بی‌نیاز از استدلال و نظر هستند؛ مانند معرفت امور فطری و مورد افتراق آن‌دو نیز معرفتی است که در عین اختیاری بودن، نیازمند به استدلال نیست؛ مانند معرفت‌های حاصله از طریق حواس پنج‌گانه و نیز شامل معرفت‌هایی می‌شود که در عین غیراختیاری بودن، نیازمند نظر و استدلال‌اند، مانند معرفت‌های نظری در دیدگاه امامیان در مدرسه کوفه؛ به این صورت که معتقد بودند فرآیند معرفت، اکتسابی است و نیازمند به نظر و استدلال هم هست، اما برآیند معرفت، اضطراری و خارج از حیطه اراده انسان است. با توجه به آن‌که نسبت بین دو معیار یاد شده عام و خاص من وجه است، در برخی موارد، معرفتی بر پایه هر دو معیار می‌تواند ضروری باشد، مانند ابتدائیات (بدیهیات).^۱

با توجه به مطالب گفته شده می‌توان گفت که معرفت اضطراری، با دو ملاک

۱. شیخ طوسی بسان سید مرتضی، ابتدائیات را از جمله علوم ضروری دانسته که فعل ما نیست و فعل دیگری است و بدون سبب حاصل می‌شود، اما علم به مشاهدات (محسوسات) را از جمله علوم ضروری که فعل غیر ما در ماست و ضرورتاً و با سبب ایجاد می‌شود، ذکر کرده است. در مقابل، افرادی چون بشر بن معتمر، مشاهدات و محسوسات را فعل اختیاری ما نه فعل دیگری در ما، به‌شمار آورده‌اند (نک: شیخ طوسی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۷۹-۱۸۰).

تمایز مقوله عامی بوده است که شامل امور حسی، امور عقلی و نظری و امور فطری می‌شده است. برخی همچون نظام بر این باور بودند که معرفت در امور حسی اضطراری است^۱ و گروهی بر آن بودند که قلمرو معرفت اضطراری همه معارف بشری را در بر می‌گیرد، چنان‌که جاحظ و اصحاب المعارف معتقد بودند^۲ و البته، بیشتر امامیان نخستین و اهل حدیث، همه معارف نظری بشری و معارف امور فطری را اضطراری می‌دانستند.^۳

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 در مقابل، از معرفت اضطراری در قلمرو امور فطری با اصطلاح «معرفت اضطراری خاص» یاد می‌کنیم. حوزه معنایی معرفت اضطراری را از طریق همنشین‌ها و جانشین‌ها و نیز با بررسی تقابل و ضد آن می‌توان معناشناسی کرد. اصطلاحات جانشین‌های معرفت اضطراری عبارتند از: (۱) معرفت ضروری؛ (۲) معرفت فطری و (۳) معرفت اکتسابی/اختیاری که در ادامه به اختصار توضیح داده می‌شوند.

معرفت ضروری

واژه «ضرورت» در لغت دست‌کم در سه معنا استعمال شده است: (۱) گاهی به معنای حتمی و قطعی است؛ (۲) گاه به معنای بدیهی استعمال شده و (۳) گاهی به معنای غیراختیاری و مترادف اضطراری و إلجاء به کار رفته است.^۴ بنابراین، اصطلاح

۱. جاحظ، المسائل والجوابات فی المعرفة، ص ۱۰۹.

۲. همان؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۵۷.

۳. بیان تفصیلی و ارائه شواهد این ادعا در ادامه خواهد آمد.

۴. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۰۵؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۶۰.

«معرفتِ ضروری» گاهی به معنای معرفتِ حتمی است؛ مانند این روایت شریف امام رضا علیه السلام که فرمودند:

«اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لَا تَمَانُعَ بَيْنَهُمْ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّؤْيَا ضَرُورَةٌ؛ فَإِذَا جَازَ أَنْ يَرَى اللَّهُ بِالْعَيْنِ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ ضَرُورَةً».^۱

در این جا «ضرورت» به معنای حتمی و قطعی است. در روایت اشاره شده که در این که معرفت برآمده از طریق رؤیت (حواس) ضروری و حتمی است، اختلافی نیست؛ به این معنا که بین استفاده از ابزار حواس (از جمله رؤیت) و حصول معرفت، ضرورت و حتمیت در کار است. باز در روایتی دیگر از حضرت صادق علیه السلام به این مطلب اشاره شده است که بین استفاده از حواس و حصول معرفت، تلازم هست. ایشان در بحث رؤیت خداوند متعال با چشم سر می‌فرمایند: «فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ وَوَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ» و بر این اساس، لازمه رؤیت بصری، تحقق معرفت و احاطه علم به خداوند است.^۲

گاهی «معرفت ضروری» به معنای معرفت بدیهی به کار گرفته شده است. در منطق سینوی از معرفت بدیهی به معرفت ضروری، یعنی معرفتی که نیازمند استدلال و فکر نیست و «لا تحتاج الى تجسّم الاستدلال» تعبیر شده است.^۳ البته، گاهی در لسان علمی متکلمان نخستین از بی‌نیازی از نظر و استدلال با اصطلاح اضطراری هم یاد شده است؛ یعنی اضطراری هم معنا و مترادف ضروری و به معنای بی‌نیاز از نظر و استدلال به کار رفته است.^۴ و گاهی ضروری جانشین اضطراری شده

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۹۶.

۲. همان؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۱۱.

۳. ملاعبدالله، الحاشیة، ص ۱۵-۱۶؛ علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۰.

۴. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۲۲-۲۵؛ سید مرتضی، الذخیرة، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ ملاحمی،

المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۳-۲۴.

و به معنای غیراختیاری (الجباء) نیز به کار رفته است؛ مانند «ضرورت» در این روایت: «سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَرْوِي عَنْكَمُ أَنَّ اللَّهَ جَسَمٌ صَمْدِيٌّ نُورِيٌّ مَعْرِفَتُهُ ضَرُورَةٌ يَمُنُّ بِهَا عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ»^۱.

معرفت ضروری در این جا مترادف معرفت اضطراری و غیراختیاری است که خداوند متعال آن را افاده و اعطا می کند و در نتیجه فاعل و صانع معرفت خداوند است، نه انسان. با این بیان پیدا است که «معرفت ضروری» در اصطلاح متکلمان دوران نخستین لزوماً مرادف معرفت ضروری در اصطلاح منطق ارسطویی و به معنای «بدیهی» نیست؛ زیرا اصطلاح «ضروری» در استعمال متکلمان دوران نخستین، معنایی اعم از اصطلاح «ضروری» در اصطلاح منطق ارسطویی داشته است، همان گونه که معرفت ضروری در روایات نیز لزوماً به معنای معرفت بدیهی نیست، بلکه در مواقعی - چنان که خواهد آمد - به معنای معرفت اضطراری و غیراختیاری استعمال شده است.

معرفت فطری

«معرفت فطری» که امامیان نخستین و اهل حدیث - به پیروی از روایات - بیشتر از همه آن را به کار بسته اند، معرفتی است که از سوی خداوند متعال در ضمیر و نهاد انسان ها، به ودیعت نهاده شده است؛ به بیان دیگر، خداوند متعال انسان را بر معرفت و شناخت خویش آفریده است.^۲ باور مندان به معرفت فطری از امامیان نخستین معتقد بودند که خداوند در عالمی پیش از دنیا (به نام عالم ذر) خود را بر انسان ها عرضه داشته و از همه آنها بر ربوبیت خویش اقرار گرفته است؛ به طوری که

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲. نک: شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۲۹.

همهٔ بنی آدم در آن عالم، به ربوبیت حضرت حق شهادت داده‌اند و از آن‌جا که این شهادت، مبتنی بر شناخت بوده است، معلوم می‌شود همهٔ انسان‌ها معرفت و شناخت به خداوند پیدا کرده‌اند و این معرفت در ذات انسان نهادینه شده است، به گونه‌ای که اگر این معرفت نبود، هیچ‌گاه معرفة الله برای انسان حاصل نمی‌شد.^۱ از این‌رو، معرفت به امور فطری که بنابر روایات امامیه شامل معرفت به خدا، رسول و امام معصوم علیه السلام است،^۲ نوع خاصی از معرفت اضطراری (به معنای غیراختیاری) است که در واقع، فاعل آن خداوند متعال است.

پیدااست در این بیان، فطرت معنای معرفتی دارد (نه گرایشی) که معتقدان به آن به انبوهی از آیات و روایات تمسک کرده‌اند.^۳ شگفت آن‌که برخی دیگر از اندیشوران نخستین امامیه در مدرسهٔ کلامی بغداد از مخالفان سرسخت معرفت فطری و معرفت موهوبی در عالم ذر هستند. آنان آیات و روایات امور فطری را به میل و گرایش معنا کرده‌اند و به جای انگارهٔ معرفت فطری انسان، ایدهٔ تمایل و گرایش فطری انسان به خداشناسی و خداجویی را مطرح کرده‌اند.^۴

از همین‌جا روشن می‌شود که اصطلاح «فطری» و «فطریات» در بیان اندیشوران نخستین اسلامی، لزوماً به معنای اصطلاح فطری و فطریات در منطق سینوی نیست؛ زیرا در علم منطق «فطریات» یکی از اقسام شش‌گانهٔ^۵ «یقینیات/

۱. نک: صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۷۱؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۳.

۲. صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۸۹؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۶.

۳. نک: علم الهدی، معرفة الله، ص ۲۴۱-۳۰۵.

۴. شیخ مفید، تصحیح الاعتقادات، ص ۶۱؛ شریف مرتضی، جوابات المسائل الطرابلسیه، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۵. «یقینیات»، در منطق همان بدیهیات‌اند یا نظریه‌هایی که بازگشت به بدیهیات دارند. از این‌رو، منطق دانان مسلمان بدیهیات را - به حکم استقراء - شش مورد برشمرده‌اند: اولیات؛ مشاهدات؛ تجربیات؛ حدسیات؛ متواترات و فطریات (نک: ملاعبدالله، الحاشیه، ص ۱۱۱؛ علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۰).

بدیهیات» اند.^۱

«فطریات» در منطق، قضایایی هستند که قیاس‌های آنها همراهشان است (قیاسات‌ها معها)؛ یعنی با این‌که قضایایی نیستند که مانند اولیات به مجرد تصور طرفین قیاس مورد تصدیق قرار گیرند، حدّ وسطی که برای تصدیق قضیه فطری لازم است، همواره در ذهن حاضر است و نیازمند به نظر و کسب نیست؛ مانند این‌که گفته شود: عدد بیست، یک پنجم عدد صد است.^۲ در حالی‌که فطری در لسان متکلمان نخستین، یعنی معرفت و شناختی از خداوند که در عوالم پیشین رخ داده و در سرشت انسان نهادینه شده است.

در این تحقیق از معرفت فطری موهوبی که نوع خاصی از معرفت اضطراری به معنای غیراختیاری است با عنوان «معرفت اضطراری خاص» یاد می‌کنیم تا از «معرفت اضطراری عام» متمایز شود.

معرفت اکتسابی / اختیاری

اصطلاح معرفت اکتسابی و اختیاری، در مقابل معرفت فطری، اضطراری و ضروری (به معنای غیراختیاری) کاربرد دارد؛ زیرا اگر معرفت ضروری به معنای حتمی و قطعی باشد، لاجرم، اختیاری و اکتسابی نیز خواهد بود و به بیان دیگر، میان معرفت ضروری و معرفت اختیاری (اکتسابی) تقابلی نخواهد بود.

به اعتقاد قائلان به معرفت اکتسابی، بخشی از معارف در انسان خود به خود حاصل نمی‌شود و صنع شخص دیگری در ما نیست، بلکه بر اساس اراده و اختیار آدمی و با به‌کارگیری تعقل و اندیشه‌ورزی حاصل می‌شود؛ در نتیجه، حصول

۱. علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۱-۱۹۹؛ ملاعبدالله، الحاشیه، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۲. علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۱-۱۹۹.

معرفت صنع و فعل خود انسان خواهد بود.^۱

از آن جا که معرفت اکتسابی (اختیاری) با اراده انسان و با خردورزی و تعقل حاصل می شود، بنابراین، از نظرگاه معتقدان به معارف اکتسابی، نظر و استدلال واجب است، بلکه نخستین واجب بر انسان، نظر کردن و خردورزی است؛ زیرا تنها راه وصول به معرفت را تفکر و نظر می دانستند.^۲ ناگفته نماند که امامیان نخستین در مدرسه کوفه - چنان که در ادامه تبیین خواهد شد - اختیاری و اکتسابی بودن معرفت به این معنا که مختار است تا مقدمات معرفت (فرآیند معرفت) را کسب کند، انکار نمی کردند، بلکه آن را فریضه و واجب می دانستند؛ اختلاف آنان در این بود که آیا کسب مقدمات علم و مجموع تلاش های انسان ها، به معنای احاطه بر معلوم و تحقق حتمی معرفت است یا این که تنها مقدمه ای برای حصول معرفت اند؟

شایان ذکر است که بحث اضطراری بودن معرفت، ربطی به عقلی یا غیرعقلی بودن معرفت ندارد، به این معنا که اعتقاد به اضطراری بودن معرفت (به معنای غیر اختیاری) لزوماً به معنای انکار معرفت عقلی و نیز انکار تعقل و استدلال و خردورزی در مرحله فرآیند معرفت نیست، بلکه قابل جمع است و اساساً اختلاف اصلی جمهور امامیان نخستین با معتزلیان و دیگران در آن بود که معتقد بودند، تعقل و خردورزی، به تحقق معرفت نمی انجامد؛ در نتیجه برآیند و حصول معرفت خارج از اراده انسان و امری غیراختیاری است.

جمع بندی

حاصل سخن آن که معرفت اضطراری دو ملاک و معیار متفاوت داشته است: الف)

۱. ملاحمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۷۶.

معرفت اضطراری به معنای معرفت غیراختیاری، که در آن، تحقق معرفت در اختیار انسان نیست و فاعل معرفت خداوند است نه انسان؛ ب) معرفت بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و نظر که خود به خود در انسان حاصل است.

اگر منظور از اضطراری، معنای اولی با معیار غیراختیاری بودن حصول معرفت باشد، بهترین تعبیر، همان تعبیر «معرفت اضطراری» است، گرچه تعبیر «معرفت ضروری» هم به جای آن و مترادف آن استعمال شده است، اما این اصطلاح چون در معنای بدیهی منطقی رایج است، کاربردش در معنای غیراختیاری مورد نظر دقیق نیست. اما اگر منظور از اضطراری معنای دوم با معیار بی‌نیازی از نظر و استدلال باشد، به معنا و مفهوم ضروری در اصطلاح منطق، بسیار نزدیک خواهد بود. در نتیجه، استعمال معرفت ضروری بهتر و دقیق‌تر از اصطلاح معرفت اضطراری خواهد بود. جالب آن‌که قدما (مانند جاحظ و اشعری) در به‌کارگیری اصطلاح معرفت اضطراری و ضروری، دقیق‌تر از متأخران بوده‌اند و برای مثال، جاحظ تعبیر «معرفت اضطراری» را به کار برده است^۱ و اشعری نیز از اصطلاح اضطراری برای معرفی دیدگاه جمهور امامیه استفاده کرده است^۲، اما در کتاب‌های متأخران این دقت در تعبیر دیده نمی‌شود.

آنان گاهی معرفت ضروری را به معنای معرفت اضطراری تعریف می‌کنند^۳ و گاهی میان معرفت ضروری (به معنای بدیهی و بی‌نیاز از نظر و استدلال) با معرفت اضطراری (به معنای غیراختیاری و إلجائی) خلط کرده‌اند.^۴

۱. جاحظ، رسالة فی المعرفة، ص ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۷-۱۱۸.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۱.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۲۲، ۲۳، ۲۵؛ شریف مرتضی، الذخيرة، ص ۱۵۵-۱۵۷؛

ملاحمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۳-۲۴.

۴. شیخ طوسی در ذیل آیات مربوط به احتجاج حضرت ابراهیم علیه السلام با خورشید و ستاره و ماه‌پرستان،

پیداست که در هر دو صورت و با هر دو ملاک، معرفت فطری مطرح در لسان علمی متکلمان نخستین که به معرفت موهوبی در فطرت و سرشت انسان‌ها اشاره دارد، غیر از معرفت اضطراری (ضروری) خواهد بود. معرفت فطری یکی از انواع معرفت‌های اضطراری (به معنای غیراختیاری) و اخصّ از آن خواهد بود؛ در نتیجه رابطه آن دو رابطه عام و خاص مطلق است، اما اگر مراد از معرفت اضطراری بی‌نیازی از استدلال و نظر باشد باز با معرفت فطری، متفاوت خواهد بود و به بیان دیگر، رابطه معرفت فطری با معرفت اضطراری به معنای دوم، رابطه عام و خاص من وجه است. مورد اشتراک آن دو معرفت فطری است که خود به خود حاصل است و نیازمند استدلال و نظر نیست؛ اما موارد افتراق آن دو: (۱) معرفت اضطراری (ضروری) که از امور فطری نیست؛ مانند معرفت حاصله از حواس پنجگانه که نیازمند نظر و استدلال نیست و همچنین از امور فطری و موهوبی هم نیست؛ (۲) معرفت فطری که نیازمند به اندیشه و تعقل و توجه است؛ مانند انگاره هشام بن حکم و پیروانش در خصوص معرفت فطری که معتقد بودند بالفعل شدن امور فطری، نیازمند نظر و استدلال و التفات است.^۱

می‌فرماید: این آیات بر این دلالت دارند که معرفت الله ضروری نیست؛ زیرا اگر ضروری می‌بود، حضرت ابراهیم علیه السلام نباید برای آنان استدلال می‌آورد! بلکه باید می‌گفت: شما چگونه ستاره می‌پرستید در حالی که بالضروره می‌دانید آنها حادث هستند و مُحدثی دارند؟! (شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۱۸۶). پیداست در این‌جا معرفت ضروری به معنای معرفت بدیهی و بی‌نیاز از نظر و استدلال گرفته شده است؛ نه به معنای اضطراری فطری و به معنای موهوبی بودن!

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۲.