

معرفت اضطراری

در قرون نخستین اسلامی



فروشگاه تخصصی کتب دینی

علی امیر خانی



سازمان چاپ و نشر

مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث



فروشگاه تخصصی کتب دنی

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 دارالحدیث
نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۵
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه



فروشگاه تخصصی کتب دینی



سازمان چاپ و نشر

مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث

سازمان چاپ و نشر دارالحدیث: قم، میدان شهداء، ابتدای خیابان معلم، پلاک ۱۲۵
تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۱۶۵۰-۰۲۵-۳۷۷۴۰۵۲۳-۰۲۵-۳۷۱۸۵/۴۴۶۸ ص.پ:

hadith@hadith.net

<http://www.hadith.net>



فروشگاه تخصصی کتب دنیا

فهرست مطالب

۱۱	سخن پژوهشگده
۱۵.....	پیش گفتار.....

گفتار اول

مفهوم شناسی

۳۱.....	چیستی و گستره «معرفت» و نسبت آن با «علم» و واژه‌های همگن
۳۱.....	معنای پایه (لغوی)
۳۴.....	معناشناسی (سمانتیک) معرفت در کتاب و سنت
۳۸.....	معرفت اضطراری
۴۱.....	معرفت ضروری
۴۳.....	معرفت فطري
۴۵.....	معرفت اکتسابی / اختیاری
۴۶.....	جمع‌بندی

گفتار دوم

معرفت اضطراری در اندیشه امامیان در مدرسه کوفه

۴۹.....	درآمد
۵۱.....	گزارش‌های تاریخی

راستی آزمایی گزارش‌های تاریخی با شواهد روایی.....	۶۰
جمهور امامیه.....	۶۱
(الف) خط فکری محدث - متکلمان.....	۶۲
(ب) خط فکری متکلمان محدث.....	۶۴
همه معارف (معارف اضطراری به معنای عام).....	۶۸
(الف) معارف اعم از دینی و غیر دینی.....	۶۹
(ب) معارف اعم از نظری و غیر نظری.....	۷۴
معرفت اضطراری خاص (معرفة الله فطري).....	۷۷
(الف) شواهد روایی معرفت فطري.....	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 مرحله برآیند معرفت؛ نه فرآیند.....	۸۹
(ج) تکلیف نخستین	۹۱
چیستی‌شناسی معرفت اضطراری	۹۴
رابطه سبی غیر حتمی	۹۹
رابطه غیر سبی (تهیّی)	۱۰۴
رابطه معرفت اضطراری با تعقل و خردورزی	۱۰۷
نظریه جمهور امامیه.....	۱۱۱
نظریه هشام بن حکم و پیروانش	۱۱۳
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	۱۱۶

گفتار سوم

معرفت اضطراری در اندیشه امامیان در مدرسه قم

درآمد.....	۱۱۹
جريان فکری احمد بن محمد بن عیسی	۱۲۱
محمد بن حسن الصفار قمي.....	۱۲۲
سعد بن عبدالله اشعری قمي.....	۱۲۴

۱۲۵	محمد بن يحيى العطار القمي
۱۲۶	عبدالله بن جعفر الحميري
۱۲۷	جريان فكري ابراهيم بن هاشم
۱۲۸	علي بن ابراهيم
۱۳۰	جريان فكري محمد بن خالد برقى
۱۳۱	احمد بن محمد خالد برقى
۱۳۸	محمد بن يعقوب كليني
۱۴۲	شيخ صدوق (محمد بن علي بن بابويه)
۱۴۹	جمع‌بندی

گفتار چهارم

معرفت اضطراری در اندیشه‌های اصحاب حدیث

بیلود

پژوهشی تئوری

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 غریزة فهمنده (مُدرکه)	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 اندیشهٔ معترض

۱۸۱.	درآمد.....
۱۸۴.	مشايخ نخستین.....
۱۸۴.	ابوهذیل علاف.....
۱۸۶.	نظام.....
۱۸۹.	معمر بن عباد سُلمی.....
۱۹۰.	پیش بن معتمر.....
۱۹۳.	اصحاب معارف.....
۱۹۴.	عدم کارایی معارف اکتسابی در تشخیص حق از باطل.....
۱۹۵.	اضطراری بودن معرفة الله و معرفة النبي.....
۱۹۸.	عدم تکلیف به معرفت.....
۱۹۸.	مُلْجأً بودنِ انسان در صورت اکتسابی بودن معارف.....
۲۰۰.	معرفت طبیعی.....
۲۰۳.	مخالفان اصحاب معارف.....
۲۰۵.	رد استدلال‌ها و شباهاتِ اصحاب معارف.....
۲۰۵.	(الف) سکون نفس، ملاک تشخیص حق از باطل.....
۲۰۶.	(ب) تکلیف به معرفت از راه تکلیف به نظر.....
۲۰۷.	(ج) قوت دواعی، سلب اختیار نمی‌کند.....
۲۰۸.	(د) تقدم معرفة الله بر معرفة النبي نه بر عکس.....
۲۰۹.	(ه) پاسخ‌های نقضی به جاخط.....
۲۱۰.	اثبات معرفت اکتسابی و تبیین مبادی آن.....
۲۱۰.	(الف) بی‌نیازی معرفت اضطراری از نظر و تأمل.....
۲۱۳.	(ب) نظر و استدلال، نخستین تکلیف.....
۲۱۶.	(ج) مهلت نظر و فکر.....
۲۱۶.	(د) اکتسابی بودن معرفة الله.....
۲۱۸.	(ه) تحلیل چراجی مخالفت اکثریت با وجوب نظر.....
۲۱۹.	جمع‌بندی و تحلیل.....

گفتار ششم

معرفت اضطراری در آندریش امامیان در مدرسه بغداد

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

پی گفتار

مقایسه دیدگاه‌ها و جمع‌بندی نهایی

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



فروشگاه تخصصی کتب دنیا

سخن پژوهشگده

عصر حاضر را دوره بازیابی هويت‌های ديني و خيزش‌های مذهبی و معنوی دانسته‌اند. در اين ميان، شيعه در سنجش با ديگران، نمودي نمایان‌تر داشته و در عرصه‌های گوناگون فرهنگي و سياسي بر محيط پيرامون خود تأثيری شگرف بر جاي گذاشته است؛ نماد و نشانه اين تکاپوها را در عرصه‌های علمي و رسانه‌اي به خوبی می‌توان بازشناسخت شيعه اماميه با بهره‌مندي از مكتب گران‌سنگ اهل بيت ﷺ و با تکيه بر معارف اصيل قرآن‌كريم، پيشينه‌اي پرمایه و افتخارآميز در پاسداري از دستاوردهای والاي رسول گرامي ﷺ بر جاي گذاشته و پيشاهنگي خود را در پاسداري و گسترش اسلام اصيل نشان داده است.

اما سوگمندانه باید گفت که دشمنان از ديرباز كينه‌توزی و كوتاه‌نديشی را آيین خود ساخته، دشنه دشnam بر چهره پاک‌ترین پيروان کشیده و پرده پندراهای خویش را بر حقايق آشكار تاریخي فرو انداخته است. آنان که با استفاده از سایه سنگين سیاست و قدرت، امان از صدای مخالف می‌بريدند و با بهره‌مندي از ثروت و امنیت، فارغ‌دلانه به نشر آرا و انظار خویش می‌پرداختند، سرانجام به پردازش صورت جدیدی از تاریخ اسلام و مسلمین دست يازيدند که هنوز هم جامعه و فرهنگ اسلامي را به‌سختی می‌آزاد و امروزه آثار شوم آن در قالب افراطی گري،

انسانیت را در کمین تهدید و مسلح 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 بیگانگان عیب جو و کنجکاو و آشنايان بیماردل در این آثار، آسنادی 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 علیهم السلام 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 بروني 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 موضوعاتی 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 علیهم السلام دقیقاً بر اساس همین نگرش و تحلیل شکل گرفت تا قفل غفلت و غبار تغافل را از اندیشه تشیع بزداید و آموزه‌های گران‌سنج قرآن و اهل بیت علیهم السلام را به دور از پرده پندران مخالفان و فراتر از دست اندازی ناآگاهان، معرفی کند. بر این اساس، پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام 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 معرفت‌شناسختی به میان نیامده است، کلام اسلامی و بهویژه اندیشه‌امامیه، از آغاز به برسی و پی‌ریزی زیرساخت‌های معرفت‌شناسانه در دانش الهیات، علاقه‌مند بوده است و آن را به صورت جدّی 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 بر اساس 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 مقارنة نظریه‌های معرفت‌شناسختی امامیه با نظریه‌های رقیب از اصحاب حدیث و معتزله می‌تواند به نیکی زوایای پنهان انگاره امامیه را آشکار و تأثیر و تأثیرهای احتمالی اندیشه‌ها از یک‌دیگر را بازتاب دهد.

کتاب پیش‌رو بخشی از کلان‌پروژه «بازشناسی اندیشه امامیه در دوره نخستین» است که به همت یکی از اعضای هیئت علمی پژوهشکده کلام اهل بیت ع به تحقیق و نگارش درآمده است. این پژوهش با آثار دیگری که در حوزه معرفت‌شناسختی 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 ع مدد می‌رسانند، قدردانی کنیم. از رئیس محترم پژوهشگاه قرآن و حدیث حضرت آیت‌الله ری‌شهری که بُربارانه و گشاده‌دست همه امکانات لازم را برای این خدمت علمی و معنوی فراهم ساخته‌اند و نیز قائم مقام محترم

پژوهشگاه جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار و مدیران و همکاران ارجمندانشان که بیشترین سهم را در این میان بر عهده داشته‌اند و از معاون محترم پژوهشکده کلام اهل‌بیت^{علیهم السلام} جناب حجت‌الاسلام والمسلمین اکبر اقوام کرباسی و از نویسنده‌محترم کتاب، جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی‌امیرخانی قدردانی و سپاسگزاری می‌کنم و توفیقات بیشتر ایشان را خواستارم. همه توفیقات را تنها به لطف حضرت حق تعالی می‌دانیم و بر این نعمت، سر سپاس و ستایش بر آستان جلال او می‌ساییم و سایه عنایت مولایمان حضرت ولی‌عصر(عج) را بزرگ‌ترین سرمایه برای به انجام رساندن رسالت بزرگ پاسداری از معارف مکتب وحی می‌شماریم.



محمد تقی سبحانی

رئیس پژوهشکده کلام اهل‌بیت^{علیهم السلام}

فروشنگاه تخصصی کتب دینی

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 به صورت 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 به عنوان 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، نگاشته‌مجزایی به عنوان «كتاب المعرفة» داشته‌اند. برخی از آن نگاشته‌ها، با قرائتی معلوم است که در حوزه معرفت‌شناسی نبوده است؛ مانند کتاب المعرفة في فضل النبي وامير المؤمنين

۱. به عبارت جاحظ «اختلاف الناس في المعرفة اختلافاً شديداً، وتبينوا فيها تبايناً مفرطاً» (جاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، ص ۱۱۰).

والحسن والحسین علیهم 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 النقض علی الهدیل 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 این که 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 عنوانین «كتاب في 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 فروشکاه‌خصوصی کتب‌دینی

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 گزارانده 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 نظریه‌پردازانه آن در سده دوم در مدرسه کوفه، دچار وقته 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 اینجا و آنجا هستیم، ولی هیچ مدرسه‌یا سنت کلامی‌ای در امامیه وجود ندارد (نک: سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۸-۳۰).

معرفت، وسوسه‌انگیز و تحریک برانگیز بوده است؛ چنان‌که حسن بن علی بن فضال، ابو محمد حجّال (متکلم بارز) و علی بن اسباط فطحی را به بحث و مناقشه پیرامون مسئله معرفت و می‌داشته 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 اهل‌بیت علیهم السلام 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 افزوون 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 اهل‌بیت علیهم السلام 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 نگریسته 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 حلّه 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 يدعى الكلام و كان من أجدل الناس، فكان ابن فضال يغري بيبي ويبيه في الكلام في المعرفة، وكان يجيئني جواباً سليداً» (نجاشی، رجال، ص ۳۵).

۲. «المعرفة صنع الله ليس للعبد 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 روی کرد تاریخی - کلامی به مسئله معرفت از نقطه نظر اصحاب امامیه در مدرسهٔ کوفه، قم و بغداد خواهیم پرداخت و بر اساس شواهد روایی و تاریخی به تبیین انگاره امامیان نخستین همت می‌گماریم. در ادامه، نظریهٔ معرفت امامیه را با رقیان فکری مطرح (اهل حدیث و معترله) مقایسه کرده، تأثیر و تأثیر احتمالی را به تماساً خواهیم نشست.

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

از ویژگی‌های دورهٔ نخست کلام اسلامی، ادبیات و منطق متمایز آن با علوم دیگر - از جملهٔ 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 مسئلهٔ معرفت در سامانهٔ معرفتی امامیه و مقایسه آن با دستگاه فکری اهل حدیث و معترله، خواهیم دید که نظام واژگانی کلام امامیه با نظام واژگانی فلسفه و منطق ارسطویی متفاوت بوده است! و نیز در قالب این موضوع

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

۲. همان، ص ۱۳.

اشاره اجمالی خواهد شد به این که امامیه در نظریه پردازی کلامی - دست کم در مسئله معرفت - بر دیگران (معتلہ و اهل حدیث) تقدیم 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 علیهم السلام بروز و ظهور بیشتری داشته، امامیان به تبیین ابعاد و مصاديق و نسبت آن با معرفت اکتسابی و به بیان دیگر، نظریه پردازی در خصوص آن پرداختند. از این‌رو، می‌توان امامیان مدرسۀ کلامی کوفه را به عنوان نخستین نظریه پردازان اندیشه معرفت اضطراری به حساب آورد.

از آن‌جا که نظریه معرفت اکتسابی، مشکلاتی در عرصهٔ پاسخ‌گویی به چالش‌های کلامی داشت، برخی از نخستین مشایخ معتزله همچون ابوهذیل علاف، معرفة الله را استشنا 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 (واسحاب المعارف)، همهٔ معارف را اضطراری می‌دانستند، اما نظریه آنان به چندین دلیل، مورد انکار قاطبۀ معتزلیان پسین (از معتزله بصره، بغداد و معتزله متاخر) قرار گرفت.

در این میان، دیدگاه اندیشمندان امامیه پس از دوران حضور و در مدرسۀ کلامی بغداد، به دلیل دورافتادگی از میراث کلامی متکلمان کوفه و به دلیل آن که 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 مدرسهٔ 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 منظمهٔ معرفتی اندیشمندان امامیه چه معانی و مختصاتی داشت؟ 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 متاخر 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 معرفت اکتسابی (از جمله تکلیف نخستین وجه وجوب آن) را پاسخ می‌داد. برخی شیوخ متقدم معترزله 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، قاطبۀ معترزلیان متأخر از آن روی برگرداندن و به معرفت اکتسابی روی آوردند. اصحاب حديث 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 بود^۱ معرفت (مانند عدم تکلیف به معرفت و عدم استحقاق ثواب و عقاب در مقابل آن) پاییند 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 (معترزله)، و همچنین به خاطر مدنظر قرار دادن بخش دیگری از میراث روانی امامیه، با تحول رویه‌رو شد و معرفت اضطراری از ساحت کلام امامیه رخت برپست.

طبعاً این فرضیۀ 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 بی نیازی 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 حديث نیز در اضطراری بودن معارف، إلحادی و غیراختیاری بودن معرفت بود. آنان بر همین مبنای «معرفت» را صُنعت و فعل خداوند به شمار می‌آوردن. در بین شیوخ معتزلی ابوهدیل علاف 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 به دست آمده از طریق حواس - را اختیاری و اکتسابی بر می‌شمرد، اما معیار معرفت اضطراری از منظر نظام، بی نیازی از نظر و فکر بود و از همین روی، تنها معارف حسی را ضروری خواند و دیگر معارف نظری را که به نوعی نیازمند نظر، فکر و استدلال اند، اکتسابی بر شمرد.

بشرین معتبر 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 متاخر معتزله به همان معیار بی نیازی از استدلال و نظر بازگشت و بزرگانی چون ابوعلی و ابوهاشم جبایی، ابوالقاسم کعبی و شاگردان آنان به جز «معارف به دست 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 معترضی 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 بررسی انگاره معرفت اضطراری در اندیشه‌های نخستین اسلامی (امامیه، اهل حدیث و معترض) و نیز بررسی تحولات و تطورات اندیشه‌ای آنان است، ضروری است تاروش 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 ابتدایی ترین 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 مقالات‌الاسلامین ابوالحسن اشعری یا کتاب اوائل المقالات شیخ مفید؛ البته، در این نوع نگارش‌ها کمتر به ادلۀ 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 در برگیرنده 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 ادلۀ شواهد اعتقادی و باورهای است و نیز در برگیرنده دلایل رد و انکار

باورها و اعتقادات رقیان فکری و اعتقادی است؛ مانند کتاب المعني
قاضی عبدالجبار و... .

با توجه به آن‌که در مطرح شدن آراء و اندیشه‌های نخستین، به جز ادله و شواهد، انگیزه‌های مذهبی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تأثیرگذار بوده‌اند و از آن‌جا که بسیاری از منابع دسترسی به اندیشه‌های نخستین به ما نرسیده است و یا این‌که برخی گزاره‌های به‌جا مانده با هم تعارض دارند، پژوهش‌گر تاریخ کلام نمی‌تواند تنها به گزاره‌های تاریخی اعتماد کند؛ از این‌رو، بایسته است با روش‌های گوناگون و با استفاده از دیگر منابع چون مصادر حدیثی، تاریخی و رجالی، به راستی آزمایی ادعاهای گزارش‌ها پردازد. بر این اساس، پژوهش‌های تاریخ اندیشه و کلام، لایه‌های مختلفی دارد و در صورتی پژوهشی کامل و قابل اعتماد است که همه لایه‌های مذبور را از منابع متعدد مورد واکاوی و بازنوانی قرار دهد. به بیان دیگر، در چنین پژوهش‌هایی باید از مجموعه‌ای از شواهد و قرائن استفاده کرد تا به اطمینان نسی دست یافت؛ به طوری که حتی گاهی نام یک کتاب که در یک منبع فهرست‌نگاری آمده است یا تنها گزارش موضوع مناظره‌ای میان دو اندیشور می‌تواند پژوهشگر تاریخ اندیشه را به صحت و سقم گزارش‌های تاریخی نزدیک کند.

موضوع تحقیق پیش‌رو از آن جهت که بررسی تاریخ اندیشه‌های نخستین اسلامی در مسئله معرفت اضطراری است به طور کلی از روش‌شناسی تاریخ کلامی بهره برده است. اما چون قلمرو تحقیق، بررسی اندیشه‌های جریان‌های فکری متعدد و در بازه‌های 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 آن‌که اثری از خود اندیشوران کوفی به ما نرسیده است، مهم‌ترین و قدیمی‌ترین منبع، کتاب مقالات‌الاسلامیین ابوالحسن اشعری است. همچنین کتاب

اوائل المقالات شیخ مفید و المغنی قاضی عبدالجبار و کتاب اصول الایمان و الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی، در برگیرنده پاره گزارش‌های از اندیشه‌های امامیان نخستین است. در این فصل هم برای راستی آزمایی گزارش‌های تاریخی و هم برای به دست آوردن چیستی‌شناسی معرفت اضطراری از نظرگاه اصحاب امامیه در مدرسهٔ 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 اندیشهٔ امامیه در مدرسهٔ کلامی قم، با توجه به آن‌که برخی مهم‌ترین منابع روایی آنان به دست مارسیده است، با ردگیری احادیث مربوط به معرفت اضطراری از جریان‌های فکری اصلی مدرسهٔ قم (خط فکری احمد بن محمد بن عیسی، خط فکری ابراهیم به هاشم و خط فکری محمد بن خالد برقی) باور عمومی محدث‌متکلمان قمی را در خصوص معرفت اضطراری نشان دادیم و از رهگذر نوع تبوبی و چنین روایات و توضیحات گاه به گاه آنان ذیل روایات، به منطق معرفتی شیخ کلینی و شیخ صدوق به عنوان دو نماینده برجسته و برآیند مدرسهٔ قم، دست یافتیم.

در گفتار مربوط به اندیشهٔ 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 دربارهٔ معرفت اضطراری سخن صریحی به میان نیامده است، اما به طور کلی در بحث خلق اعمال و نفی قدر و روایات پراکنده معرفت فطري (اضطراری خاص) می‌توان به منظمهٔ معرفتی آنان دست یافت. از آن‌جا که نتایج به دست آمده از بررسی‌های معرفتی اصحاب حدیث

با دیدگاه بربخی 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 اندیشهٔ معتزله هم در کتاب‌های مقالات و هم در کتاب‌های کلامی، گزارش‌های خوبی – به‌ویژه در جلد دوازدهم کتاب المغنى قاضی عبدالجبار – ثبت شده است؛ البته، با توجه به آن‌که 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 و الجوابات فی المعرفة بهره برده و سعی شد تطور اندیشه‌های معتزله نشان داده شود.

در گفتار مربوط به اندیشهٔ امامیه در مدرسهٔ کلامی بغداد، منابع مختلف مقاالت‌نگاری 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، درواقع، بازشناسی و بازسازی وارثه تبیینی نواز یک نظریهٔ کهن در حوزهٔ معرفت دینی و همچنین تبیین بخشی از تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی است که از رهگذار آن منظومةٔ جامع اندیشهٔ اصیل کتاب و سنت ناظر به معرفت اضطراری و معرفت اکتسابی، مورد توجه قرار می‌گیرد.

تاکنون در خصوص عنوان «معرفت اضطراری» و مقایسهٔ همهٔ جانبهٔ 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:

– پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد با عنوان بررسی تطبیقی علم و معرفت در مدرسهٔ کوفه و بغداد، نگاشتهٔ محمد‌حسین منتظری و راهنمایی دکتر محمد تقی سبحانی

که در شهریورماه ۱۳۹۰ در دانشگاه قرآن و حدیث (دارالحدیث) 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 فطري 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 دره باخی که در انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام به چاپ رسیده است. این کتاب تنها به تبیین نظریه معرفت طبعی از دیدگاه جاحظ پرداخته و حتی به نظرور و تحول اندیشه معرفت اضطراری اصحاب حدیث معتزله نیز نپرداخته است.

۳. کتاب توحید الامامیه، نوشته آیت‌الله ملکی میانجی، از انتشارات موسسه نبأ تهران. این کتاب هم تنها به مسئله فطري 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 فطري 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 فطري از نقطه نظر آیات و روایات پرداخته‌اند و در نتیجه، نسبت به موضوع تحقیق پیش‌رو آخصّ‌اند.

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

۶. آثار آیت‌الله شاه‌آبادی از جمله شذرات المعرف و رشحات البحار نیز به اندیشه امامیان نخستین نپرداخته و تنها به تبیین مسئله فطرت و امور فطري پرداخته

است.

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

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

۲. در نوشتار حاضر، افزون بر تبیین نظریهٔ معرفت اضطراری امامیه با نگاه تاریخی کلامی و مقایسهٔ آن با معرفت اضطراری اهل حدیث و معترزله و نسبت آن با معرفت اکتسابی، تحول مفهومی معرفت اضطراری و تطور و تبدل آن به معرفت اکتسابی در امامیه نشان داده خواهد شد که در نوشه‌های پیشین بررسی نشده است.

۳. بررسی و تحلیل علل و دلایل حذف و به حاشیه رفتن معرفت اضطراری در اندیشهٔ امامیه و معترزله بیان خواهد شد که در نوشه‌های پیشین مغفول مانده است.

در پایان و پس از حمد و سپاس بی کران به درگاه خداوند متعال، از درگاه ایزد منان برای همهٔ کسانی که به هر شکل و شیوه و در هرجا از خرمن دانش و فضلشان خوش‌های برگفتهم، بهویژه استاد ارجمند حجت‌الاسلام والملمین محمد تقی سبحانی - ریاست محترم پژوهشگاه کلام اهل بیت علیه السلام - که همواره راهنمایی‌ها و مشاوره‌های مشفقارنه‌اش بسیار رهنمون بوده است، سلامت و خیر و سعادت خواهانم. همچنین بر خود لازم می‌دانم از مسئولان محترم پژوهشگاه قرآن و حدیث و بهویژه ریاست محترم آن، حضرت آیت‌الله محمدی ری‌شهری، و قائم مقام پژوهشگاه حضرت حجت‌الاسلام والملمین دکتر رضا برنجکار به دلیل حمایت‌های مالی و معنوی و فراهم ساختن محیط مناسب تحقیق و پژوهش، سپاسگزاری کنم.

از پی‌گیری‌های مُجدّانه حجت‌الاسلام والملمین دکتر اکبر اقوام کرباسی -

معاون محترم پژوهشکده کلام اهل بیت ع – و از تأمل و دقت نظر ارزیاب 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.

اللَّهُمَّ وَقُقْنَا لِمَا تَحْبُّ وَتَرْضَى

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 رف» و مصدر فعل عَرَفَ یَعْرُفُ 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 طمأنیه و سکون نفس است؛ بنابراین، اخص از علم است^۳ و علم بر اثر شیء دلالت دارد که بهواسطه 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 کردند.^۸ زیبدی علم و معرفت و شعور را به یک معنا دانسته است.^۹

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

۱. فیومی، *المصباح المنیر*، ج ۲، ص ۴۰۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۲۷.

۳. ابن فارس، *معجم مقاييس الملف*، ج ۴، ص ۲۸۱.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۰۹.

۵. همان، ج ۴، ص ۱۱؛ فراهیدی، *العين*، ج ۲، ص ۱۵۲؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۴۱۷؛ مصطفوی، *التحقيق في كلمات القرآن*، ج ۸، ص ۹۸.

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

۷. ابوهلال عسکری، *الفروق في اللغة*، ص ۷۳.

۸. جوهری، *الصحاب*، ج ۵، ص ۱۹۹.

۹. زیبدی، *تاج العروس*، ج ۱۷، ص ۴۰۳.

۱۰. طربیح، *مجمع البحرين*، 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 متراffد 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 این‌رو، برخی تصریح کرده‌اند که ضد واژه معرفت، «انکار» است^۲ و ضد واژه علم، «جهل» است.^۳ معتقدان به تفاوت معنای لغوی معرفت و علم، وجهه 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 تفاصیل 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 مطلقی 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. فراهیلی، العین، ج. ۲، ص. ۱۵۲.

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

۵. فیومی، المصباح المنیر، ج. ۲، ص. ۴۰۴.

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

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

د) تقاووت 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 واژه‌پژوهان، 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 (سماتیک) 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 و مقصد کتاب و سنت پی برد. این کار فراتر از لغت‌پژوهی واژه معرفت و جانشینی‌های 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، التحقیق، ج ۸، ج ۹۹.

۲. طریحی، مجمع البحرين، ج ۲، ص ۹۶.

۳. نک: ایزوتسو، ساختمن معنای 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/سمانیک» 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 زیرمجموعه نشانه‌شناسی و برخی آن را زیرمجموعه زبان‌شناسی دانسته‌اند (قائمی‌نیا، یبولوژی نص، ص. ۵۳۰؛ صفوی، درآمدی بر معنی‌شناسی، ص. ۳۵). در معناشناسی دوره‌یکرد 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 (قائمی‌نیا، یبولوژی نص، ص. ۵۳۱-۵۳۰).
۲. ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص. ۲۰-۲۱؛ قائمی‌نیا، یبولوژی نص، ص. ۵۴۳-۵۴۲؛ 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 به عنوان همنشین استعمال شده‌اند. از بررسی میدان معنایی علم و معرفت و مقایسه میدان معنایی آن دو، 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، به عنوان 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 معناشناسی مقابله‌های علم و معرفت مشخص می‌شود.

در واقع، برخی مقابله‌های 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 ۹-۱۰-۱۱.

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

دارند، در نتیجه تقابل تمام ندارند.^۱ در قرآن کریم برای القای معنای مقابله علم، گاهی از «عدم علم» استفاده شده است؛ مانند آیه «هَل يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^۲ و گاهی از «جهل» استفاده شده است؛ مانند آیه «يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْنَاءٌ مِّنَ التَّعْقِفِ».^۳

ابتدا، در قرآن کریم، جهل همیشه به معنای عدم علم نیست، بلکه جهل دارای دو بعد 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 نابخداه می‌کشاند؛^۴ مانند جهالت برادران یوسف:^۵ «هَل عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ». در این کاربرد تقابل جهل با علم، در واقع، تقابل با لایه‌ای 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:^۶ سِتَّةُ أَشْيَاءَ يَئِسُ اللَّعْبَادَ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرُوفَةُ وَالْجَهَلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنَّوْمُ وَالْيَقْظَةُ. در این روایت جهل به معنای «عدم المعرفة» به کار رفته است.

واژه معرفت و مشتقات آن در قرآن و روایات، فراوان استعمال شده‌اند؛ هرچند به گستره کاربرد علم و مشتقات آن نیست. اگر دامنه کاربرد «عرف» و مشتقاش را با «علم» مقایسه کنیم، در خواهیم یافت که دامنه استعمالی این واژه بسی محدودتر از علم است. در قرآن کریم هیچ‌گاه 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 ۱۶-۱۸.

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 ۸۲-۷۹.

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، علیم الله.^۱

حاصل آن که علم به لحاظ لغوی واستعمالی 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 می‌کنند و در کابرد کتاب و سنت هم علم و معرفت همنشین و جانشین هم استعمال شده‌اند؛ از این‌رو، 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 (discipline).



معرفت اضطراری

واژه اضطراری چند معنا دارد که یکی از آنها به معنای «الجاء» و غیراختیار است که در روایات نیز استعمال شده است؛ برای مثال، در روایت امام رضا علیه السلام: «وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَأَمَّنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا» عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَالْإِضْطَرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْمُعَايَنهِ وَرُؤْيَهِ الْبَلَاسِ فِي الْآخِرَهِ. وَلَوْ فَعَلَتْ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحِقُوا مِنِّي تَوَابَأً وَلَا مَدْحَأً لَكِنِي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُحْتَارِينَ عَيْرُ مُضطَرِّينَ؛^۲ ایمان اضطراری در مقابل ایمان اختیاری استعمال شده است.

اصطلاح معرفت اضطراری نیز در مقابل معرفت اختیاری مورد استعمال بوده است؛ از این‌رو، معرفت اضطراری معرفت و شناختی به شمار می‌آمد 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 صدوq، التوحید، ص ۳۴۲.

جمهور اندیشوران امامیه نسبت داده شده است،^۱ احتمالاً بر ساخته متکلمان نظریه پرداز امامی در مدرسه کوفه بوده که بر اساس مضامین روایات اهل بیت علیهم السلام آن را جعل کرده‌اند؛ و گرنه در روایات، ترکیب «معرفت اضطراری» به کار نرفته است – برخلاف اصطلاح «معرفت فطري» و «توحید فطري» و نیز «معرفت ضروري» که برگرفته از صریح روایات‌اند،^۲ بلکه در روایات، معرفت صنع الله و فعل الله خوانده شده است، نه صنع و فعل انسان: **قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدِ اللَّهِ الْمُعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَّنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صنع الله لَيْسَ لِلْعَادِ فِيهَا صُنْعٌ.**^۳

بنابراین، ملاک و معیار اضطراری بودن معرفت، الجانی و غیر اختیاری 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 اینجا 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 جبائی و ابوهاشم جبائی) و نیز در نزد ابوالقاسم کعبی و معتزلیان متأخری چون ملاحمی خوارزمی مدّ نظر بوده

۱. اشعری، مقالات الاسلاميين، ص ۵۱.

۲. عباراتی چون: «فَطَرْتُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلبی، الکافی، ج ۲، ص ۱۲)؛ «فَطَرْتُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ» (همان، ج ۲، ص ۱۳-۱۲)؛ «عِرْفَتُمْ ضَرُورَةً» (همان، ج ۱، ص ۱۰۴).

۳. کلبی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۴. قاضی عبد الجبار، شرح اصول الخمسة، ص ۴۸؛ ملاحمی، المعتمد فی اصول الدين، 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) «بی نیاز از استدلال و نظر» و ب) «غیراختیاری و الجائی». پیدا است که نسبت میان آن دو، عموم و خصوص من وجه است که موارد اشتراک و موارد افتراقی دارند: مورد اشتراک در آن دو، معرفتی است که هم غیراختیاری و هم بی نیاز از استدلال و نظر هستند؛ مانند معرفت امور فطري و مورد افتراق آن دو 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 مدرسهٔ 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 حیطهٔ اراده انسان است. با توجه به آن که نسبت بین دو معیار یاد شده عام و خاص من وجه است، در برخی موارد، معرفتی بر پایهٔ 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 مادر ماست و ضرورتاً و با سبب ایجاد می‌شود، ذکر کرده است. در مقابل، افادی چون بشرين معتبر، مشاهدات و محسوسات را فعل اختیاری مانه فعل دیگری در ما، به شمار آورده‌اند (نک: شیخ طوسی، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۱۷۹-۱۸۰).

متمازیز مقولهٔ 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 جاخط و اصحاب المعرف معتقد بودند^۲ و البته، بیشتر امامیان نخستین و اهل حدیث، همهٔ 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. حوزهٔ معنایی معرفت اضطراری را از طریق همنشین‌ها و جانشین‌ها و نیز با بررسی تقابل و ضد آن می‌توان معناشناصی 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

واژهٔ «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 إلْجَاء به کار رفته است.^۴ بنابراین، اصطلاح

۱. جاخط، المسائل والجوابات في المعرفة، ص ۱۰۹.

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

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

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

«معرفت ضروری» گاهی به معنای معرفت حتمی است؛ مانند این روایت شریف امام رضا^ع که فرمودند:

﴿اَتَقْرَبُ الْجَمِيعُ لَا تَمَانُعُ بَيْنَهُمْ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّؤْيَا ضَرُورَةٌ؛ فَإِذَا جَازَ أَنْ يُرَى اللَّهُ بِالْعَيْنِ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ ضَرُورَةً﴾.^۱

در اینجا «ضرورت» به معنای حتمی و قطعی است. در روایت اشاره شده که در این که معرفت برآمده از طریق رؤیت (حوالس) 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^ع 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 رَأَهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتِ بِهِ الْعِلْمَ 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 تجشم 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 هم‌معنا 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.

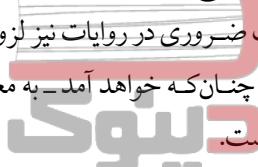
۲. همان؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۱۱.

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

۴. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسة، ص ۲۲-۲۵؛ سید مرتضی، الذخیرة، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ ملا حمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۳-۲۴.

وبه معنای غیراختیاری (الجاء)، نیز به کار رفته است؛ مانند «ضرورت» در این روایت: «سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمَ يَرْوِي عَنْكُمْ أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ صَمَدٌ يُنْرِي مَعْرِفَتَهُ ضَرُورَةً يَمْنُّ بِهَا عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ».۱

معرفت ضروری در اینجا مترادف معرفت اضطراری و غیراختیاری است که خداوند متعال آن را افاده و اعطای می‌کند و در نتیجه فاعل و صانع معرفت خداوند است، نه انسان. با این بیان پیداست که «معرفت ضروری» در اصطلاح متکلمان دوران نخستین لزوماً مرادف معرفت ضروری در اصطلاح منطق ارسطوی و به معنای «بدیهی» نیست؛ زیرا اصطلاح «ضروری» در استعمال متکلمان دوران نخستین، معنایی اعم از اصطلاح «ضروری» در اصطلاح منطق ارسطوی داشته است، همان‌گونه که معرفت ضروری در روایات نیز لزوماً به معنای معرفت بدیهی نیست، بلکه در موقعي - چنان‌که خواهد آمد - به معنای معرفت اضطراری و غیراختیاری استعمال شده است.



معرفت فطري

«معرفت فطري» که اماميان نخستین و اهل حدیث - به پیروی از روایات - بیشتر از همه آن را به کار بسته‌اند، معرفتی است که از سوی خداوند متعال در ضمیر و نهاد انسان‌ها، به ودیعت نهاده شده است؛ به بیان دیگر، خداوند متعال انسان را بر معرفت و شناخت خویش آفریده است.^۲ باورمندان به معرفت فطري از اماميان نخستین معتقد بودند که خداوند در عالمی پيش از دنيا (به نام عالم ذر) خود را بر انسان‌ها عرضه داشته و از همه آنها بر ربوبيت خویش إقرار گرفته است؛ به طوری که

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲. نک: شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۲۹.

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

پیداست 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 مدرسه کلامی بغداد از مخالفان سرسخت معرفت فطري و معرفت موهوبی در عالم ذر هستند. آنان آیات و روایات امور فطري را به میل و گرایش معنا کرده‌اند و به جای انگاره معرفت فطري انسان، ایده تمایل و گرایش فطري انسان به خداشناسی و خداجویی را مطرح کرده‌اند.^۴

از همین‌جا روش‌من می‌شود که اصطلاح «فطري» و «فطريات» در بیان اندیشوران نخستین اسلامی، لزوماً به معنای اصطلاح فطري و فطريات در منطق سينوي نیست؛ زيرا در علم منطق «فطريات» يکی از اقسام شش گانه^۵ (يقينيات/

۱. نک: صفار، بصائرالدرجات، ج ۱، ص ۷۱؛ کليني، الكافي، ج ۲، ص ۱۳.

۲. صفار، بصائرالدرجات، ج ۱، ص ۸۹؛ کليني، الكافي، ج ۱، ص ۴۳۶.

۳. نک: علم الهدى، معرفة الله، ص ۲۴۱-۲۴۲. ۳۰۵.

۴. شيخ مفید، تصحيح الاعتقادات، ص ۶۱؛ شريف مرتضى، جوابات المسائل الطرايسية، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۵. (يقينيات) در منطق همان بدیهیات‌اند یا نظریه‌هایی که بازگشت به بدیهیات دارند. از این‌رو، منطق دانان مسلمان بدیهیات را - به حکم استقراء - شش مورد برشموده‌اند: اولیات؛ مشاهدات؛ تجربیات؛ حدسیات؛ متواترات و فطريات (نک: ملا عبد‌الله، الحاشیه، ص ۱۱۱؛ علامه حلى، الجوهر النضيد، ص ۲۰۰).

بدیهیات» اند.^۱

(«فطريات» در منطق، قضایائي هستند که قياس‌های آنها همراهشان است (قياسات‌ها معها); يعني با اين‌که قضایائي نيستند که مانند اوليات به مجرد تصور طرفين قياس مورد تصديق قرار گيرند، حد وسطی که برای تصديق قضيه فطري لازم است، همواره در ذهن حاضر است و نيازمند به نظر و كسب نيست؛ مانند اين‌که گفته شود: عدد بيسـت، يك پنجم عدد صـد است.^۲ در حالـی کـه فـطـري در لـسان متـكلـمان نـخـستـينـ، يعني مـعـرفـتـ و شـناختـيـ اـزـ خـداونـدـ کـهـ درـ عـوـالـمـ پـيـشـينـ رـخـ دـادـ و در سـرـشتـ اـنسـانـ نـهـادـينـ شـدهـ است.

در اين تحقـيقـ اـزـ مـعـرفـتـ فـطـريـ موـهـوبـيـ کـهـ نوعـ خـاصـيـ اـزـ مـعـرفـتـ اـضـطـرـاريـ بهـ معـنـايـ غـيرـاـخـتـيارـيـ استـ باـ عنـوانـ «ـمـعـرفـتـ اـضـطـرـاريـ خـاصـ»ـ يـادـ مـىـ كـنـيمـ تـاـزـ (ـمـعـرفـتـ اـضـطـرـاريـ عـامـ)ـ مـتـماـيزـ شـودـ.



معرفت اكتسابي / اختياري فروشگاه تخصصي کتب ديني

اصطلاح معرفت اكتسابي و اختياري، در مقابل معرفت فطري، اضطراري و ضروري (به معنای غيراختياری) کاربرد دارد؛ زیرا اگر معرفت ضروري به معنای حتمي و قطعي باشد، لاجرم، اختياري و اكتسابي نيز خواهد بود و به بيان ديگر، ميان معرفت ضروري و معرفت اختياري (اكتسابي) تقابلی نخواهد بود.

به اعتقاد قاتلان به معرفت اكتسابي، بخشی از معارف در انسان خود به خود حاصل نمی شود و صنع شخص ديگري در ما نیست، بلکه بر اساس اراده و اختيار آدمی و با به کارگيري تعقل و اندیشه‌ورزی حاصل می شود؛ در نتیجه، حصول

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

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

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 فرضیه 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.

جمع‌بندی

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

۱. ملاحمی، المعتمد فی اصول الدين، 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 بی نیاز 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 بی نیازی 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 آن که قدمًا (مانند جاحظ و اشعری) در به کارگیری اصطلاح معرفت اضطراری و ضروری، دقیق‌تر از متأخران بوده‌اند و برای مثال، جاحظ تعبیر «معرفت اضطراری» را به کار بوده 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.

آن‌گاهی معرفت ضروری را به معنای معرفت اضطراری تعریف می‌کنند^۳ و گاهی میان معرفت ضروری (به معنای بدیهی و بی نیاز از نظر و استدلال) با معرفت اضطراری (به معنای غیراختیاری و إلْجَائِي) خلط کرده‌اند.^۴

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

۲. اشعری، مقالات الاسلاميين، ص ۵۱.

۳. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۲۲، ۲۳، ۲۵؛ شریف مرتضی، الذخیرة، ص ۱۰۵-۱۰۷؛ ملاحمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۳-۲۴.

۴. شیخ طوسی در ذیل آیات مربوط به احتجاج حضرت ابراهیم علیہ السلام با خورشید و ستاره و ماه پرستان.

پیداست که در هر دو صورت و با هر دو ملاک، معرفت فطري مطرح در لسان علمي متکلمان نخستين که به معرفت موهوبی در فطرت و سرشت انسانها اشاره دارد، غير از معرفت اضطراری (ضروري) خواهد بود. معرفت فطري يكى از انواع معرفت های اضطراری (به معنای غيراختیاري) و اخص از آن خواهد بود؛ در تبیجه رابطه آن دو رابطه عام و خاص مطلق است، اما اگر مراد از معرفت اضطراری بی نیازی از استدلال و نظر باشد باز با معرفت فطري، متفاوت خواهد بود و به بیان دیگر، رابطه معرفت فطري با معرفت اضطراری به معنای دوم، رابطه عام و خاص من وجه است. مورد اشتراک آن دو معرفت فطري است که خود به خود حاصل است و نیازمند استدلال و نظر نیست؛ اما موارد افتراق آن دو: ۱) معرفت اضطراری (ضروري) که از امور فطري نیست؛ مانند معرفت حاصله از حواس پنجگانه که نیازمند نظر و استدلال نیست و همچنان از امور فطري و موهوبی هم نیست؛ ۲) معرفت فطري که نیازمند به **اندیشه** و تعقل و توجه است؛ مانند انگاره هشام بن حکم و پیروانش در خصوص معرفت فطري که معتقد بودند بالفعل شدن امور فطري، نیازمند نظر و استدلال و التفات است.^۱

می فرماید: این آیات بر این دلالت دارند که معرفت الله ضروري نیست؛ زیرا اگر ضروري می بود، حضرت ابراهیم ﷺ ناید برای آنان استدلال می آوردا بلکه باید می گفت: شما چگونه ستاره می پرسید در حالی که بالضروري می دانید آنها حادث هستند و محدثی دارند؟! (شیخ طوسی، النیان، ج ۴، ص ۱۸۶).

پیداست در اینجا معرفت ضروري به معنای معرفت بدیهی و بی نیاز از نظر و استدلال گرفته شده است؛ نه به معنای اضطراری فطري و به معنای موهوبی بودن!

۱. اشعری، مقالات الاسلامین، ص ۵۲