



### انگاره «معرفت اضطراری» در باور اندیشمندان نخستین امامیه

محمدتقی سبحانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

محمدحسین منتظری<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۲۰

#### چکیده

اندیشمندان مسلمان، ایمان و هدایت را بر معرفت به آموزه‌های بنیادین اعتقادی متوقف می‌دانند، اما این که «معرفت» چه ویژگی‌هایی دارد، شامل چه موضوعاتی می‌شود و چگونه برای انسان به دست می‌آید، همواره در تاریخ اندیشه اسلامی چالش برانگیز بوده است. در این میان، اندیشمندان امامیه در مدرسه کوفه، برای پاسخ به پرسش‌های مذکور نظریه «معرفت اضطراری» را بر پایه قرآن و میراث حدیثی شیعه طرح کردند. باور مشهور امامیان نخستین بر آن بود که مفاد کامل معرفتی، در عوالم پیشین اعطا شده و انسان مفاد آن معرفت را در ضمیر خود و بالفعل داراست؛ به همین سبب، معرفت صنّ خدا بوده و برای انسان قابل اکتساب نیست و فقط انسان باید به مفاد آن معرفت متذکر شود. البته در میان اندیشمندان نخستین امامیه، جریان هشام بن حکم که پیشرو در مباحث کلامی امامیه آن دوران است، سعی می‌کند تا خوانشی خردپسندتر از باور امامیان ارائه کند. او فعلیت معرفت اضطراری را منوط به استدلال و نظر می‌داند تا علاوه بر دوری از نقدها، جایگاه مقبولی برای «استدلال عقلی» نیز بگشاید.

#### واژگان کلیدی

معرفت، اضطرار، اکتساب، صنّ، عوالم پیشین.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران.

## بیان مسئله

غایت دین، هدایت انسان‌هاست و لازمه هدایت هر فرد، داشتن بینشی است که از آن در تعبیر علمی و دینی به «معرفت» یاد می‌کنند. معرفت، آگاهی به آموزه‌های بنیادین اعتقادی دین است که فرد متدین با در اختیار داشتن آن‌ها و اقرار و ایمان به آن‌ها، می‌تواند زمینه علم و عمل به سایر مباحث نظری و عملی دین را برای خویش فراهم آورد. اهمیت این بحث موجب شده تا متفکران همواره در ابعاد این مسئله با یکدیگر چالش داشته باشند. در این بین در ادوار تاریخی گوناگون، اختلافاتی میان آرا و دیدگاه‌های اندیشمندان امامیه درباره معرفت قابل مشاهده است. این مهم ما را بر آن می‌دارد تا در باب این مسئله، پرسشی تاریخی مطرح کنیم و آن این‌که: انگاره و رویکرد متکلمان و اندیشمندان امامیه در ادوار گوناگون و به طور خاص در عصر حضور ائمه اطهار علیهم‌السلام در مسئله معرفت چه بوده است؟

طرح این پرسش و تحقیق در آن، علاوه بر تأمین ضرورت پیشین، کمک می‌کند قسمت‌های مبهم تاریخ اندیشه‌ای امامیه روشن‌تر شده و احتمالاً اندیشه و تئوری نزدیک‌تر به کلام ائمه اطهار علیهم‌السلام را دریابیم. برای پاسخ به این پرسش، با رجوع به متون تاریخی و روایی، با گزارش‌هایی روبه‌رو می‌شویم که نظریه اصحاب امامیه کوفه (قرن دوم و سوم هجری) را تحت عنوان «معرفت اضطراری» توصیف می‌کنند. برای شناخت و فهم این نظریه، سه پرسش قابل طرح است:

۱. منظور و مراد اندیشمندان امامیه از «معرفت» چیست؟
۲. مفاد و حدود معرفت در نظر ایشان چگونه است؟
۳. راه وصول و نیل به این معرفت چگونه رقم می‌خورد؟

البته علی‌رغم اتفاق ایشان در عنوان و ابعاد مختلفی از نظریه معرفت اضطراری، هشام بن حکم و اصحاب او، در بعضی ابعاد نظریه با جمهور اندیشمندان و اصحاب امامیه اختلافاتی دارند؛ از این رو، بحث را در دو بخش بررسی دیدگاه جمهور و بررسی اختلافات پی می‌گیریم.

### ۱. دیدگاه جمهور اندیشمندان مدرسه کوفه

اندیشمندان نخستین امامیه بر مبنای آیات قرآن و روایات ائمه علیهم‌السلام، دست به نظریه‌پردازی درباره «معرفت» زدند. آنان پرسش‌های خود را در این موضوع همچون موضوعات دیگر به امامان عرضه کرده و سپس پاسخ‌ها و سخنان ایشان را دریافت و نقل می‌کردند. متکلمان بزرگی همچون: زراره و خاندان او، هشام بن سالم، ابوبصیر، یونس بن عبدالرحمن و... از جمله اندیشمندانی‌اند که در باب معرفت، به نقل روایت اقدام کرده‌اند. شواهد متقن تاریخی و روایی

نشان می‌دهد، این اندیشمندان شیعی در آن دوران به اضطراری بودن معرفت باور داشتند و سعی می‌کردند تا ابعاد این نظریه را روشن کنند.

شواهد اولیه این ادعا را می‌توان در گزارش‌های عقیده‌نگارانی چون ابوالحسن اشعری (۳۲۵ق) به دست آورد. وی در این باره می‌گوید: «فرقه نخست از روافض که جمهور آنانند، معتقدند: همه معارف اضطراری‌اند و تمامی انسان‌ها اضطراراً این معارف را دارا هستند» (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱). در این گزارش‌ها، تعبیر «معرفت اضطراری» گاه به طور کلی و گاه با نام بردن از اندیشمندانی چون زراره، مؤمن الطاق، ابومالک حضرمی و هشام بن حکم همراه شده است (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۸). هرچند در احادیث ائمه علیهم‌السلام به صراحت از تعبیر «معرفت اضطراری» سخنی به میان نیامده، با این حال برداشت این تعبیر از میراث روایی امامیه در آن عصر امکان‌پذیر است.<sup>۱</sup> البته باید گفت در آن عصر، اصطلاح دیگری با عنوان «معرفت ضروری» نیز کاربرد دارد که با توجه به قرائن موجود<sup>۲</sup> بعید به نظر می‌رسد در آن دوره مصداقی جز معرفت اضطراری داشته و با آن متفاوت باشد.

بر پایه همین گزارش‌های اولیه به دست می‌آید که منظور از معرفت اضطراری، معرفتی است که: اولاً، بالاضطرار برای انسان حاصل می‌شود؛ ثانیاً، تفکر و استدلال موجب و زمینه‌ساز معرفت نخواهد بود؛ ثالثاً با توجه به اضطراری بودن معرفت، خداوند انسان‌ها را به استدلال و تفکر و اکتساب معارف بنیادین دینی مکلف نکرده است (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱). بررسی نظریه «معرفت اضطراری»، نیازمند بحث درباره موضوعاتی چون: چیستی و نقش معرفت در زندگی انسان، مفاد و حدود معرفت، راه وصول به آن، چگونگی بهره‌مندی انسان از معرفت و... است.

### ۱-۱. چیستی معرفت

در نظر اصحاب امامیه کوفه، معرفت امری است که با هدایت و رستگاری انسان، پیوند وثیق و ناگسستنی دارد. معرفت، خمیرمایه و محتوای اصلی هدایت است. می‌دانیم که اهل ایمان

۱. برای نمونه، نک: «...فَقُلْتُ لَهُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَصْحَابِنَا يَزْعُمُونَ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مُكْتَسَبَةٌ وَ أَنَّهُمْ إِذَا نَظَرُوا مِنْ وَجْهِ النَّظَرِ أَدْرَكُوا، فَأَنْكَرَ ذَلِكَ...» (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶). «وَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَرَوِي عَنْكَ أَنَّ اللَّهَ جَسَمٌ صَمْدِيٌّ تَوْرِيٌّ مَعْرِفَتُهُ ضَرُورَةٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۹۸).

۲. مانند گزارش شهرستانی که بیان می‌کند: «زراریه، معتقد به ضروری بودن معرفتند» و یا در روایتی، باور ضروری بودن معرفت خدا به هشام نسبت داده می‌شود. جست‌وجو در منابع روایی و تاریخی نشان می‌دهد، زراره یا هشام از باورمندان به معرفت اضطراری‌اند.

همواره می‌کوشند بر سبیل هدایت باشند و به خدای خود نزدیک شوند، اما برای این امر نیازمند شناختی هستند که با آن خدای خود را از دیگر اشیا تمییز داده و در مسیری که به او ختم می‌شود، گام بردارند و هدایت نیز یعنی همین حرکت و گام برداشتن در مسیر الهی و دستیابی به رستگاری؛ از این رو، برای شناخت مسیر هدایت، نیازمند علم و آگاهی یا به تعبیر دقیق‌تر و متناسب، نیازمند معرفت هستند.

به همین سبب، اندیشمندان امامیه در روایات گوناگونی این اصطلاحات را در کنار هم به کار برده و روایات مشابهی را نقل کرده‌اند. از آن جمله، روایت مشهور حمزه بن محمد الطیار است که در توضیح و بیان آیات شریفه مربوط به هدایت، روایتی از امام صادق علیه السلام می‌آورد که ایشان در توضیح معنای «هدایت» از واژه «معرفت» استفاده کرده، می‌فرمایند: «خدای متعال به بندگان، معرفت می‌دهد و انسان‌ها به قبول یا ترک آن معرفت اقدام می‌کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۵)؛ تعبیری که در روایت دیگری از زراره (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۶) و عبدالاعلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۴) نیز به چشم می‌خورد.

در بعضی دیگر از روایات، اصحاب امامیه به پیوند «معرفت» با «ایمان» نیز اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد میان معرفت، ایمان، عمل و هدایت پیوند وثیقی برقرار است، به گونه‌ای که ارزش و اهمیت معرفت، به عمل کردن بر مقتضای آن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸ و ۱۹۹).

بنا بر این روایات، معنای «معرفت» عموم آگاهی‌ها و باورها نیست، بلکه منظور باورهایی است که لازمه هدایت و عبودیت است. همچنین مراد از معرفت، صرف آگاهی و شناخت است و نه آگاهی همراه با عمل. از دیگر نتایج به‌دست‌آمده آن است که معرفت، تنها طریق و مقدمه ضروری هدایت و یگانه راه زمینه‌سازی عمل مؤمنانه است. در قیامت هم انسان‌ها بر اساس حجتی با خداوند روبه‌رو شده و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند که آن، حجت تکالیفی است که پس از بیان معرفت برای انسان‌ها مقرر شده است و ایشان موظف به انجام آن تکالیف هستند (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۷).

از این رو، معرفت با حجت نیز پیوند می‌یابد. لذا بعضی اندیشمندان و متکلمان بعد از عصر حضور نیز بحث از معرفت را ذیل عنوان «حجت» تبویب و بررسی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۰؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۵). به دیگر سخن معرفت، حجت، هدایت و ایمان اضلاع به‌هم‌پیوسته یک امر هستند و نه الزاماً تعابیری مختلف از یک مفهوم و یا مفاهیمی ازهم‌گسسته و پراکنده.

در پایان این بخش شایسته است دو نکته دیگر را در باب چیستی معرفت متذکر شویم: اول این که، منظور اصحاب مدرسه کوفه از معرفت، نوعی قوه، احساس یا علاقه برای دریافت آگاهی‌های الهیاتی نیست؛ چیزی شبیه به آنچه امروزه، تحت عنوان «فطرت» از آن بحث می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۴؛ مطهری، ۱۳۸۹، ۴: ۴۲)، بلکه منظور ایشان از معرفت، نوعی آگاهی بالفعل و بی‌نیاز از تمهید مقدمات نظری است. دوم این که، در نظر اصحاب، معرفت نوعی شناخت بی‌واسطه، عینی و مستقیم است، به گونه‌ای که شناخت مصداقی و عینی شیء خارجی به صورت متمایز از دیگر اشیا برای صاحب معرفت به دست می‌آید؛ لذا محل و مرجع درک این معرفت، رؤیت قلبی است و نه توهم قلبی یا معانی دقیق عقلی (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۶ و مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۶۶: ۲۹۳)، چراکه در نظر ائمه اطهار علیهم‌السلام معرفتی که از این طرق به دست آید علاوه بر نقصان، سبب شرک و بی‌راهه رفتن نیز می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲ و ۸۷؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۵ و ۲۲۰).

## ۱-۲. راه وصول معرفت

پس از آن که معنای معرفت در نظر اندیشمندان کوفه مشخص شد، نوبت به بررسی راه وصول به معرفت می‌رسد. در این جا با این پرسش روبه‌روایم که معرفت چگونه به دست می‌آید؟ ساده‌ترین و شایع‌ترین راه‌حلی که امروز و حتی در آن عصر از جانب متکلمان معتزله در پاسخ به این پرسش ارائه می‌شده، چنین است: آدمی با نگاه متفکرانه و مدبرانه به عالم و یا با محاسبه ذهنی و عقلی دقیق خود می‌تواند پی به وجود خدا و بعضی ویژگی‌های او ببرد و شاید اگر این دقت و تفکر محاسبه‌گرانه را تعقیب و با ضمائم همراه کند، به هدایت الهی دست خواهد یافت.

این راه‌حل ساده و شایع، حاوی چند نکته کلیدی است:

۱. دست یافتن به معرفت الهی، برای انسان امری ممکن تلقی شده است.

۲. انسان دارای ابزار و منبع لازم برای شناخت خداوند است.

۳. راه وصول انسان شامل تفکر، نظر و استدلال است.

۴. اکتساب انسان، نقش تعیین‌کننده و اولیه را در معرفت‌یابی دارد.

اما با مراجعه به اندیشه اندیشمندان امامیه کوفه و روایات وارد شده در این باب می‌یابیم که اساساً فرایند معرفت این‌گونه تصویر نمی‌شود و در برآیند کلی، نتایجی مطرح می‌شود که با نکات کلیدی مزبور در تعارض است. در تصویر محدثان و متکلمان نخستین امامیه، فرایند

معرفت‌یابی از انسان شروع نمی‌شود و اساساً چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. در این نظرگاه، رب‌العالمین در ساحتی مافوق تصورات مخلوقات قرار دارد؛ آن هم به نحوی که حتی دقیق‌ترین نظرها و بالاترین فکرها، درباره معرفت‌یابی او ذاتاً فاقد استعدادند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵ و شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۹۱: ۱۲۵ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۶: ۲۹۳). شاید این سخن، اصل مبنایی و خود منشأ چالش و مسئله‌ای دیگر باشد، اما در بیان معرفت اضطراری، این امر یکی از مؤلفه‌های سازنده نظریه است که به آن تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶).

در این نظر، معرفت از خدای متعال آغاز می‌شود؛ به این نحو که خداوند معرفت را ایجاد می‌کند و به انسان عرضه می‌کند: «أَنْ الْمَعْرِفَةَ مِنْ صَنْعِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي الْقَلْبِ مَخْلُوقَةٌ» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۲۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۵). و اگر نبود چنین ساخت و عرضه‌ای، اصلاً امکان و راهی برای معرفت‌یابی و شناخت خدا فراهم نمی‌شد: «فَعَرَفَهُمْ وَأَرْاهِمُ نَفْسَهُ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رِبَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۷۱ و ۷۲؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۲: ۴۰ و ۴۱). لذا در تعبیر کلامی و حدیثی آن دوره، اصطلاح «صُنْع» برای معرفت، توصیف خاص و دقیقی به حساب می‌آمده است.

در چنین فرایندی انسان در ساخت و کسب معرفت، کمترین نقشی ندارد: «لَمْ يَكْلِفِ اللَّهُ الْعِبَادَ مَعْرِفَةً وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا» (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸). به عبارت دیگر، «معرفت» اکتساب آدمی نیست، بلکه به اضطرار و ضرورت این معرفت به او اعطا گردیده است. با حفظ این نکته، پر واضح است که انسان‌ها به دلیل نداشتن ابزار لازم برای معرفت، به اکتساب آن نیز مکلف نشده‌اند: «قُلْتُ: فَهَلْ كَلَفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ» (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۳).

در این‌جا شاید جای یک پرسش باقی بماند و آن این‌که: نقش انسان و حدود اختیار او در معرفت چگونه است؟ در این نظرگاه، انسان تنها دریافت‌کننده بالاضطرار است و در تولید و دریافت معرفت هیچ نقشی ندارد، ولی در پذیرش متذکر شدن و اقدام بر اساس معرفت اعطایی، کاملاً مختار و البته مکلف هم هست؛ نکته‌ای که اصحاب در پرسش‌ها و ائمه در پاسخ‌ها به آن عنایت داشته و متذکر آن نیز شده‌اند: «لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهِمَا مِنْ صَنْعٍ وَ لَهُمَا فِيهِمَا الْاِخْتِيَارُ مِنَ الْاِكْتِسَابِ؛ فَبِشَهْوَتِهِمُ الْاِيْمَانَ اخْتَارُوا الْمَعْرِفَةَ؛ فَكَانُوا بِذَلِكَ مُؤْمِنِينَ عَارِفِينَ وَ بِشَهْوَتِهِمُ الْكُفْرَ اخْتَارُوا الْجُحُودَ؛ فَكَانُوا بِذَلِكَ كَافِرِينَ جَاحِدِينَ ضَلَالًا» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۲۷ و ۴۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۸).

### ۳-۱. اعطای معرفت در عوالم پیشینی

در بعضی روایات اندیشمندان مدرسه کوفه، سؤال و بحث دیگری درباره معرفت اضطراری صورت گرفته است و آن این‌که: خدای متعال چه هنگام این معرفت را ایجاد و به انسان اعطا و عرضه می‌کند؟ پاسخ به این پرسش علاوه بر اهمیت خاص خود، از جنبه‌های دیگری نیز مهم جلوه می‌کند:

یک. در منظومه اعتقادی امامیه، همواره سخن از وجود عوالمی پیش از زندگی دنیایی انسان در این جهان به میان می‌آید تا جایی که برخی مدعی تواتر روایی برای وجود چنین اعتقادی در امامیه‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۴۲۵). در نظر متکلمان کوفه و نیز محدثان ادوار مختلف، مهم‌ترین رخدادی که در عوالم پیشین رخ داده، اعطای معرفت به انسان است؛ تا جایی که به نظر رسد، فلسفه وجود این عوالم پیشینی از همین باب بوده است.

دو. در آیات قرآن، با اصطلاحات «فطرت» و «صبغة‌الله» روبه‌رو می‌شویم (روم: ۳۰؛ بقره: ۱۳۸). معاشناسی دقیق «فطرت» برای اندیشمندان مسلمان، خود دغدغه‌ای مهم و اساسی است. اما از آن‌جا که در روایات و تفاسیر مآثور امامیه، چیستی «فطرت» با طرح «عوالم پیشینی» و مسئله «معرفت» و پدیده «میثاق» همراه شده است، برای تکمیل ابعاد نظریه مورد نظرمان ناگزیریم این بخش را نیز به بحث بیفزاییم.

در نگاه اندیشمندان نخستین، خلقت در بُعد زمانی خود با دنیا و زندگی آدم در کره زمین آغاز نمی‌شود، بلکه پیش از به دنیا آمدن نسل‌های انسانی، عوالم و مواضع دیگری<sup>۱</sup> وجود داشته که یکی از آن‌ها، موقفی با نام «عالم ذر» یا «عالم میثاق» است. عالم ذر، موقفی است که در آن خداوند متعال همه انسان‌ها را یک‌جا با ابدان ذری خلق کرده و در پیشگاه خود حاضر می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳ و ۱۲؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۰؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۹). سپس در مواجهه‌ای فوق‌العاده خود را بر مخلوقات نمایان ساخته، و بندگان رب خویش را رؤیت و معاینه کرده و به او معرفت پیدا می‌کنند (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۱۱۷؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۸). وقتی خداوند این چنین معرفتی را به ایشان عرضه داشت، آن‌گاه از ایشان به ربوبیت خویش اقرار می‌گیرد و تمام بنی‌آدم نیز به ربوبیت و معرفت اعطاشده، اقرار و اعتراف می‌کنند. پس از این واقعه و بنا به دلایلی، خدای متعال رؤیت و معاینه آدمیان را از یادشان می‌برد و به اصطلاح اصحاب، «انساء» رخ می‌دهد، ولی از سوی دیگر، در قلب انسان‌ها اقرار و اصل چنین معرفتی را

۱. عالم اظله و ارواح؛ عالم طینت؛ عالم ذر و میثاق.

نهادینه می‌کند (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۳۹ و ۴۰)؛ معرفتی که به خاطر چنین نهادینگی و ایجاد ابتدایی توسط رب‌العالمین، از آن به «فطرت» یاد می‌شود. گویا این معرفت و میثاق، پایه و بنیان خلقت زمینی انسان‌هاست.

به نظر می‌رسد، در نظر متکلمانی چون زراره، هشام بن سالم، ابوبصیر، ابن‌مسکان، ابن‌ابی‌عمیر و... بر مبنای روایات وارده در این باب، مراد از معرفت اعطاشده در عالم ذر و فطرت، همان معرفت اضطراری یا ضروری است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲).

بنابراین، «معرفت اضطراری» واجد ویژگی‌هایی چون: فطری بودن، مشترک بودن بین همه انسان‌ها، اعطایی و موهوبی بودن، پیدایش از طریق رؤیت و معاینه آن هم در اوج وضوح، انشاء کیفیت پیدایش معرفت (معاینه) و ابقای اصل آن در قلب انسان‌هاست.

#### ۴-۱. حدود و مفاد معرفت اضطراری

تا این‌جا چيستی معرفت و راه نیل به آن مورد بحث قرار گرفت. حال نوبت به یک بحث تکمیلی می‌رسد و آن این‌که حدود معرفت اضطراری چیست؟ پاسخ دادن به این پرسش و بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، آسان می‌نماید. با توجه به روایات اصحاب امامیه، قدر متیقن معرفت اضطراری، شناخت خدای متعال به‌عنوان خالق، رازق و رب‌العالمین است؛ گزاره‌ای که به صراحت در بعضی روایات به آن اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲ و ۱۳؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۰؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۹؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۳۹ و ۴۰).

اما در این‌جا اصحاب مدرسه کوفه معتقدند، مفاد معرفت اضطراری بیش از موضوع خالقیت و ربوبیت خدای متعال است و دامنه آن، معارف بنیادین دیگری همچون نبوت و امامت را نیز در بر می‌گیرد.

همان‌طور که پیش‌تر در موضوع ایمان هم اشاره شد، معرفت به معنای آگاهی و اطلاع از چیزی است که زمینه هدایت را برای انسان فراهم می‌سازد. شناخت رب، در مقام کسی که صاحب‌اختیار و معبود انسان است، اولین چیزی است که باید در مفاد معرفت قرار بگیرد، ولی تمام مفاد معرفت نیست، بلکه آنچه تکمیل‌کننده مفاد معرفت است، آگاهی به طریق اطلاع از تکالیف است؛ امری که در نظر گروهی از اندیشمندان امامیه همچون زراره و خاندان او با اعطای معرفت هادیان (انبیا و امامان) در عالم ذر و اخذ میثاق بر شناخت آن‌ها در آن مقام به دست آمده است و به همین جهت، معرفت آنان نیز در زمره معارف اعطایی در عوالم پیشین است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۸).



بنا بر این دیدگاه که استنادات روایی متعددی را نیز به همراه دارد، رخداد عالم ذر شامل اعطای معرفت ربوبی و میثاق بر آن به همراه اعطای معرفت رسولان و اوصیا و به طور خاص، معرفت امیرمؤمنان و ائمه علیهم السلام و اخذ میثاق بر معرفت و حجیت ایشان نیز می‌شود (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۳۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲؛ ۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۴۱).

البته باید به این نکته توجه کرد که آنچه اعطای معرفت ربوبی از طریق معاینه عالم ذر را ضروری می‌نماید، یعنی تباین خالق و مخلوق و فقدان ابزار برای شناخت خدا، در مورد سایر مفاد معرفت، یعنی معرفت به انبیا و اوصیا جریان ندارد، ولی با این حال، معرفت به ایشان نیز با توجه به مصالح و دلایلی دیگر در آن موقف به انسان اعطا می‌گردد.

#### ۱-۵. چگونگی بهره‌مندی از معرفت

در نظر جمهور امامیه کوفه، مفاد معرفت اضطراری به انسان اعطا شد و آنان تنها موقف و چگونگی اعطا را از یاد برده‌اند. این مطلب بدین معناست که معرفت بالفعل در ضمیر انسان محقق و مهیاست و تنها کافی است انسان متوجه و متذکر آن باشد. با وجود این، پرسشی پیش می‌آید که: انسان‌ها در زندگی دنیوی خویش، چگونه از این اعطای الهی بهره‌مند می‌شوند؟ به عبارت دیگر، انسان‌ها چگونه این فعلیت و تحقق معرفت را در خود می‌یابند؟ طرح این پرسش در حالی است که بسیاری از اندیشمندان جریان‌های رقیب یا اندیشمندان امامیه در اعصار بعد، مدعی فقدان چنین معرفتی در انسان‌ها به صورت بالفعل شده‌اند و شاهد بر این مطلب را امری واضح می‌شمارند، چراکه علاوه بر فراموشی موقف و رخداد عالم ذر (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۲۴۷)، می‌بینیم که عمده انسان‌ها به توحید یا سایر معارف بنیادین اقرار و توجهی ندارند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۰). پس وجود چنین رخدادی و به تبع آن نظریه معرفت اضطراری، امری نادرست تلقی می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۶۱؛ نوبختی، ۱۴۱۳ق: ۲۷).

برای پاسخ دقیق و مناسب به این پرسش باید چند مطلب را مورد توجه قرار داد: اولاً، در اضلاع و ابعاد معرفت اضطراری، فراموشی (انساء) موقف و کیفیت اعطا قرار داده شده است تا کسی با تمسک به عدم یادآوری این پدیده، مدعی نفی آن نشود؛ بنابراین بحث بر پایه چگونگی بهره‌مندی از معرفت و چرایی غفلت از آن ادامه می‌یابد.

ثانیاً، انسان در زندگی دنیوی خویش محدود و محصور تزاحم و تداخل پدیده‌ها و حوادث گوناگون است؛ پدیده‌هایی که هر کدام در لحظه، توجه انسان را به خود جلب می‌کند و باعث

غفلت او از سایر آگاهی‌های بالفعل او می‌شود. لذا لازمه زندگی دنیوی انسان، توجه و غفلت آن به آن است. بدین سبب، طبیعتاً انسان‌ها همه آنچه را درک می‌کنند، به یاد نمی‌آورند. انسان در مقاطع مختلف زندگی نمی‌تواند همه یا حتی بخش عمده‌ای از خاطرات گذشته خود را به یاد آورد. علاوه بر این، انسان همیشه متوجه و ملتفت به خاطرات یا سایر دانستنی‌هایش هم نیست، بلکه با پیش آمدن زمینه‌ها و تذکرات، به یادآوری خاطرات و ذهنیات خود اقدام می‌کند. ثالثاً، ما با انسانی روبه‌رویم که گاه در بزنگاه‌های زندگی دنیایی (یونس: ۲۲ و ۲۳؛ عنکبوت: ۶۵) و گاه با برخورد و گفت‌وگو با انبیا و رسولان (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ: ۱: ۴۲) و گاه با اندک درنگ و توجه درونی، حقیقت امور برایش روشن می‌شود و در خود احساس نزدیکی و وابستگی به خدا و درستی و صدق ادعای پیامبران یا امامان را می‌یابد. در چنین حالتی انسان علاوه بر اذعان به وجود این معارف، خود را به قبول یا ردّ این حالت قلبی نیز مختار می‌بیند. وجود چنین اذعان و احساس توأمانی، ناشی از معرفت پیشینی تلقی می‌شود.

بنابراین، توجه و تذکر، عامل اصلی یادآوری معرفت است و این تذکر از راه‌های گوناگونی برای انسان ممکن می‌شود و نیازی به استدلال و نظر در این باب پیش نمی‌آید. با ذکر این مطلب، جای پرسشی دیگر باقی می‌ماند و آن این‌که: از نظر اصحاب امامیه، جایگاه استدلال و مباحث نظری در الهیات دینی کجاست؟ پاسخ به این پرسش را در قالب بحث از «تمایز میان معرفت و اثبات» پی می‌گیریم.

#### ۱-۶. تفاوت معرفت و اثبات

یکی از مهم‌ترین نکاتی که در بحث از معرفت اضطراری باید بدان توجه کرد، تمایز دو موضوع «معرفت» و «اثبات صانع» نزد اصحاب امامیه کوفه است. با مباحثی که ارائه شد، معنای معرفت تا حدودی مشخص گردید، اما منظور از اثبات صانع چیست؟ پی‌گیری این بحث علاوه بر شناخت تمایز میان دو موضوع یادشده و رفع شبهه درباره چگونگی استفاده اصحاب از استدلال و مباحث نظری و عقلی، سبب روشن‌تر شدن ابعاد معرفت اضطراری نیز می‌شود.

به‌طور خلاصه، آنچه در باب لزوم و انجام استدلال و تفکر عقلانی درباره معارف دینی اعم از: اثبات صانع، اثبات نبوت عامه و خاصه و وصایت ائمه هدی علیهم‌السلام مطرح می‌شود، مشمول عنوان «اثبات» قرار می‌گیرد. اصحاب امامیه در کنار اعتقاد به معرفت اضطراری و مفاد و مؤلفه‌های اصلی آن، همواره از ابداع، تقریر و نقل استدلال‌های نظری در باب اثبات وجود خالق و محدث نیز بهره می‌جستند.

در مشی ایشان، هدف اصلی اثبات صانع، دستیابی به دیدگاه صواب و میانه حدّین در منازعات علمی - کلامی است. نتیجه مهم استدلال، اثبات اصل وجود صانع و خروج از حدّین در مباحث خداشناسی است. خروج از حدّین یعنی شناخت مرز انکار، تعطیل یا لادری‌گری و پرهیز از هر گونه تشبیه، هم‌سان‌انگاری و تشارک‌طلبی میان خالق و مخلوق است. این دو مرز جدی همواره در مباحث و مسائل مختلفی کلامی همچون اسما و صفات، معنای توحید و... مراعات می‌شود.

علاوه بر این، بحث از «اثبات» می‌تواند به عنوان اتمام حجت یا حجت ثانویه در مقابل بعضی انسان‌ها قلمداد شود. هم‌چنین «اثبات» می‌تواند حداکثر یکی از اسباب و مصادیق تذکر باشد که در گروهی از انسان‌ها نظیر اهل نظر و استدلال نقش‌آفرینی می‌کند. با این سخن می‌توان تفاوت میان معرفت و اثبات را چنین بیان کرد:

یک. معرفت امری بی‌واسطه است؛ بدان معنا که آگاهی نسبت به شیء از طریق مشاهده و مواجهه مستقیم با او حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، معرفت عین شاهد در حضور شیء و با مواجهه او ایجاد می‌شود، نه از طریق توصیف غیابی: «قیل له فكيف سبيل التوحيد؟ قال لا یبدر باب البحث ممکن و طلب المخرج موجود؛ إن معرفه عین الشاهد قبل صفته» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۷). اما اثبات، امری است که از طریق وسایط و آثار پدید می‌آید. اثبات درباره شیئی است که (ظاهراً) غایب فرض می‌شود: «معرفه صفة الغائب قبل عینه» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۷) و برای اثبات وجود آن، نیاز به استدلال و توصیف از طریق آثار داریم، چراکه با فقدان مواجهه، لزوماً باید از طریق آثار و مفاهیم ذهنی وجود آن را اثبات و توصیف می‌کنیم؛ حال آن‌که در اندیشه امامیه، خدا موجودی حاضر، متباین از مخلوقات، غیرمحدود، فراتر از عقول انسانی و غیر قابل توصیف به زبان بشری است.

بر این اساس، معرفت او از طریق وسایط که اموری ناقص، پراکنده و متفاوتند، امری باطل و البته غیرممکن است، چراکه آنچه در ذهن می‌آید و معقول است در نهایت، مصنوع و محدود است و با خداوند متفاوت خواهد بود: «فقلت أتوهم شيئاً؟ فقال: نعم؛ غیرمعقول و لامحدود فما وقع وهمک علیه من شیء فهو خلافه لایشبهه شیء و لاتدرکه الأوهام کیف تدرکه الأوهام و هو خلاف ما یعقل و خلاف ما یتصور فی الأوهام» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۸۰؛ سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۵۵: ۲۱۷). البته رجوع به آثار می‌تواند سبب «دلت» به اصل وجود مؤثر و صانع باشد: «وجود الأفاعیل دلت علی أن صانعا صنعها» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۱) که

فایده آن، اتمام حجت و خروج از حدّین (انکار و تشبیه) است، ولی با این حال، این یافته‌ها معرفت به حساب نمی‌آید.

دو. نتیجه معرفت از طریق عین شاهد، اطمینان کامل و قدرت تمایز شیء از دیگر اشیا بدون هر گونه ابهام و در شدت وضوح است. به همین جهت این معرفت، شناختی جزئی و مصداقی است که باعث اتصال معنوی و زمینه‌ساز هدایت است. اما نتیجه «اثبات» از طریق آثار و واسطه‌ها، آگاهی به اصل وجود شیء به صورت کلی، مبهم و نکره‌ای است که قدرت تمایز آن را از سایر مصداقی فراهم نمی‌آورد و صرفاً مفید خروج از حدّین خواهد بود، نه آن‌که الزاماً منجر به هدایت انسان گردد. این امری است که در زندگی و سرنوشت عده‌ای از مثبتین الهیات و مباحث کلامی به چشم می‌آید که با وجود فراهم آوردن ادله فراوان در جهت اثبات و آگاهی به وجود خالق، اما به ربوبیت او ملتزم نشده و مؤمنانه رفتار نمی‌کنند.

سه. کاملاً روشن است که معرفت با توصیفات یادشده از توان و عهده آدمی خارج است، چراکه او برای دستیابی به این معرفت نه تنها ابزاری ندارد، بلکه برای رویارویی و دریافت این معرفت بسیار حقیر و کوچک نیز می‌نماید؛ بدین سبب، معرفت تنها از طریق «اعطا» و «صنع» خدا رقم می‌خورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۳۰۲)، اما «اثبات» فعل انسان است که با دلالت عقلی برای او حاصل می‌شود. این چنین دریافتی، حد واجب عقل برای شناخت است که او را از انکار و جحد به اصل وجود صانع، باز می‌دارد و سبب تأکید (اتمام) حجت بر انسان و دفاع عقلانی مؤمنان در برابر خصم می‌شود: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۴۹: ۸۸) و «لا تستطیع عقول المتفکرین جحد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۱).

چهار. معرفت هم مورد نیاز همه انسان‌هاست و هم به همه ایشان اعطا شده است، چراکه بنی‌آدم همگی به هدایت و معرفت مقدمه هدایت نیاز دارند؛ از این‌رو، انسان‌ها به میزان معرفت اعطایی، دارای تکلیفند و علاوه بر آن، به میزان توجه و تعلق خاطر به آن معرفت در زندگی بهره‌مند و هدایت می‌شوند، ولی «اثبات» مورد نیاز همه انسان‌ها نیست و البته همه انسان‌ها هم، واجد توان استدلال و نظر نیستند.

## ۲. دیدگاه‌های غیرمشهور مدرسه کوفه

اشعری، امامیه کوفه را صاحبان نظریه «معرفت اضطراری» معرفی می‌کند، ولی در مقام تفصیل و تدقیق، سه دیدگاه را از قول مشهور امامیه متمایز می‌شمارد (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱).

این دیدگاه‌های غیرمشهور، درباره چند اختلاف نظر در بعضی ابعاد و تفاسیر از «معرفت اضطراری» است و نه اختلاف نظر درباره اصل معرفت اضطراری. اولین و دومین دیدگاه که عیناً یک مطلب است و اشعری بدون کاهش و افزایشی آن را به دو رأی تفکیک کرده است، مربوط به مؤمن الطاق و ابومالک حضرمی است و چنانچه خواهد آمد، چندان دقیق و روشن هم نیست (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۲). اما دیدگاه سوم، مربوط به هشام بن حکم و اصحاب اوست که اختلاف روشن و مهمی در بین اصحاب امامیه کوفه در موضوع «معرفت اضطراری» به حساب می‌آید.

### ۲-۱. نظریه مؤمن الطاق و ابومالک حضرمی

اشعری دیدگاه مؤمن الطاق و ابومالک را چنین ترسیم می‌کند که ایشان با این که معتقد به اضطراری بودن همه معارفند، ولی جایز می‌دانند که خدای متعال معارف را به همه بندگان نداده باشد؛ بدین گونه که به بعضی انسان‌ها معرفت می‌دهد و به بعضی دیگر معرفت نمی‌دهد، ولی در پایان همه ایشان را مکلف به اقرار به مفاد معرفت می‌کند (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱ و ۵۲؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). در این نقل قول، فارغ از صحت و دقت آن، به دو اختلاف نظر جزئی این دو متکلم با نظریه جمهور امامیه اشاره می‌شود؛ نخست، جواز تبعیض در اعطای معرفت به انسان‌ها و دیگری، لزوم تکلیف و اقرار گرفتن از همگان. در بررسی این دو اختلاف می‌توان دو احتمال را مطرح ساخت:

**احتمال اول:** اگر معنای «تبعیض» عیناً آن چیزی باشد که در گزارش اشعری و بغدادی آمده است، معنای نظریه مؤمن الطاق چنین است: خداوند بین انسان‌ها به هر دلیلی که خود می‌داند، در اعطای معرفت تبعیض و تفاوت قائل شده است. تا این جا علی‌القاعده اشکالی پیش نمی‌آید (مفاد اختلاف اول)، ولی سپس خداوند همه انسان‌ها را مکلف به اقرار و انجام تکالیف می‌کند، بدون آن که مقدمات اقرار برای آنان فراهم آمده باشد (مفاد اختلاف دوم). در مقام ارزیابی این برداشت باید به ضعف و نادرستی این احتمال به دلایل زیر اشاره کرد:

نخست آن که، لازمه این برداشت لزوم تکلیف به مالایطاق (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۸۱) است که با قول اهل جبر سازگاری دارد، نه با قول امامیه که صحت تکلیف را بر توانایی و قدرت انجام آن متوقف می‌دانند. بنابراین، این نظریه حاکی از اختلافی عمیق با دیدگاه جمهور امامیه و چالشی بزرگ برای صاحبان آن می‌شود و باید این دو متکلم امامیه را از خط عمومی تفکر حضرات اهل بیت علیهم‌السلام و عموم امامیه جدا شده دانست، چراکه در روایات زیادی خداوند سبحان از این که بندگان را به کاری خارج از عهده آنان مکلف گرداند، منزه دانسته شده است (کلینی،

۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۰). هم‌چنین بسیار بعید به نظر می‌رسد که مؤمن الطاق و ابومالک در باب معرفت به اندیشه‌ای باور داشته باشند که هم در مقابل قول جمهور امامیه است و هم در تعارض جدی با روایات باب معرفت و مخالف با رأی اختیار در احادیث شیعه باشد، اما این اعتقاد هیچ نزاعی در جامعه شیعه، در آن دوره ایجاد نکرده و هیچ گزارشی نیز بر پرسش اصحاب از ائمه علیهم‌السلام درباره لوازم نادرست این نظریه به دست نرسیده باشد.

دوم آن‌که، مؤمن الطاق در آثار امامیه روایاتی را درباره «عالم ذر و اعطا معرفت و چگونگی هدایت» نقل می‌کند که نه تنها تناسبی با ادعای اشعری ندارد، بلکه دقیقاً در نقطه مقابل نیز قرار می‌گیرد. در روایتی که از سوی مؤمن الطاق نقل شده است، مخاطبان معرفت اضطراری، همه انسان‌های مخلقه قلمداد شده‌اند و منظور از «مخلقه» همان کسانی‌اند که در روز واپسین، مورد سؤال و بازخواست قرار خواهند گرفت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۱۲؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۴۱۵). بر پایه این روایت وی معتقد است: اولاً، معرفت به همه انسان‌های مخلقه عطا شده و ثانیاً، کسانی که دارای چنین معرفتی هستند، مکلف بوده و مورد بازخواست و ثواب و عقاب قرار می‌گیرند.

سوم آن‌که، هشام بن سالم در روایتی، باور مؤمن الطاق را همچون قول مشهور شمرده و در مقابل قول هشام بن حکم قرار می‌دهد (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۸۹). به تعبیر دیگر، هشام بن سالم که خود از اندیشمندان بزرگ مدرسه کوفه است و با نظریه معرفت و ابعاد آن آشنایی کاملی دارد، در مقام تفصیل اقوال امامیه در باب معرفت، دو نظریه را از یکدیگر متمایز می‌کند: نظر جمهور و نظر هشام بن حکم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸ و ۱۲). باید افزود که سایر اصحاب نیز باور مؤمن الطاق و جمهور را یکسان می‌پنداشتند و پرسشی از تفاوت قول مؤمن الطاق و ابومالک با قول مشهور مطرح نمی‌کردند، حال آن‌که در مورد تمایز قول هشامیان از ائمه علیهم‌السلام پرسش می‌کردند.

احتمال دوم: معنای تبعیض قرار دادن بین انسان‌ها در اعطای معرفت آن است که خداوند به همه بندگان در عوالم پیشین معرفت را می‌دهد، ولی بعداً و در طول زندگی دنیوی با توجه به اعتنا یا عدم اعتنای انسان‌ها به مفاد معرفت اعطایی و تذکرات الهی، این معرفت را در قلب ایشان استقرار و توسعه داده و یا از ایشان سلب می‌کند. در ارزیابی این احتمال نیز باید گفت علاوه بر آن‌که شواهد روایی بر صحت این باور وجود دارد (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴) بر پایه آن، هیچ اشکالی در مکلف بودن همگان به معرفت اعطایی اولیه نیست و دیگر جایی برای اختلاف دوم باقی نمی‌ماند. در این صورت، واضح است که نه تنها دیدگاه مؤمن الطاق با قول مشهور اختلافی ندارد، بلکه این قول می‌تواند تدقیق مضاعف و بسط نظریه «معرفت اضطراری» جمهور باشد. بنابراین، تنها راه باقی‌مانده در تفسیر دیدگاه مؤمن الطاق، ارجاع و تحویل آن به احتمال اخیر است.

## ۲-۲. نظریه هشام بن حکم

اختلاف اصلی و مهم میان اصحاب کوفه در مسئله معرفت اضطراری، رأیی است که منتسب به هشام و شاگردان اوست. اشعری گزارش می‌کند: «اصحاب هشام معتقدند، معرفت "بایجاب الخلقه" اضطراری است، اما این معرفت و علم بعد از فکر و استدلال به وقوع (فعلیت) می‌رسد» (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۲). البته منظور اصحاب هشام از معرفت اضطراری که برای فعلیت یافتن نیاز به استدلال دارد، تنها معرفت خداوند است. شبیه به همین گزارش را بغدادی نیز آورده است؛ با این تفاوت که او این دیدگاه را منتسب به بعضی امامیه می‌کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲) که البته بعید است مصداق دیگری جز هشامیان داشته باشد.

هشامیان که به دنبال ارائه تفسیری خردمندانه از معرفت اضطراری‌اند، در مرحله اول معتقدند: مفاد و قلمرو معرفت اضطراری تنها شامل معرفت و علم به خداست و معرفت به نبوت و ولایت ائمه و انبیا را شامل نمی‌شود. این نکته علاوه بر تصریحی که در گزارش اشعری به آن شده، محفوف به قرائنی است؛ از جمله آن که هشامیان در نقل روایات معرفت پیشینی به انبیا و ائمه، سکوت کرده و روایتی از آن‌ها در این باب نقل نشده است.

هشامیان درباره اعطای معرفت اضطراری در عوالم پیش از خلقت و به طور مشخص در عالم ذر، هم‌راستا با سایر اصحاب امامیه، می‌اندیشند و معتقد به عرضه معرفت‌الله به همه انسان‌ها در موقفی پیش از دنیا هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲؛ صدوق ۱۳۸۹: ۳۲۹)، اما در ادامه هشام و شاگردان او سعی می‌کنند جایگاه و نقشی را برای نظر و استدلال باز کنند. این تلاش منجر به بروز اختلاف دیگری میان جریان هشام با جمهور امامیه کوفه می‌شود. ایشان معتقدند، همه انسان‌ها واجد معرفت‌الله هستند، اما برای تحقق و فعلیت یافتن آن، نیازمند به نظر و استدلالند. گویی ایشان بر این باورند که معرفت اضطراری یک مرتبه خلق، حدوث و ایجاب داشته و یک مرحله تحقق و نمایان‌گری. مرتبه حدوث آن در موقفی پیش از زندگی دنیوی رخ داده است، ولی مرتبه وقوع آن در طول زندگی دنیایی و پس از تفکر و استدلال حاصل می‌شود. برای توضیح این دیدگاه از این تمثیل بغدادی که شاید از تقریرات خود هشامیان باشد می‌توان کمک گرفت: خداوند متعال، خالق همه انسان‌هاست و همه ایشان را خلق کرده است، اما ظهور و پدید آمدن انسان‌ها در دنیا چگونه رقم می‌خورد؟ به این شکل که زن و مردی به عنوان والدین یک انسان جدید و بالقوه با یکدیگر ازدواج می‌کنند و صاحب فرزند می‌شوند، ولی ایشان خالق یا حادث یا ایجاب‌کننده فرزند نیستند، بلکه تنها مقدمات ظهور و پدیدار شدن او را در دنیا فراهم می‌کنند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). اصحاب هشام معتقدند، خدای متعال مفاد معرفت اضطراری را

در موقف پیشینی اعطا کرده است، حال اگر در این دنیا ما آن را به یاد نمی‌آوریم و از آن بهره‌مند نیستیم، به دلیل فراهم نیامدن شرط فعلیت آن است؛ از این رو، اگر انسان فکر و استدلال را به کار بندد، معرفت برایش محقق می‌شود.

با دقت نظر به دیدگاه هشام، می‌توان وجوه مشترک آن را با نگاه جمهور چنین برشمرد: او نیز همچون جمهور امامیه سعی می‌کند کیان معرفت اضطراری را حفظ کند و از این رو، وی از کسانی است که در میراث امامیه، به صراحت «معرفت ضروری» به او منتسب شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۹۸). هم‌چنین مفاد اصلی و اولیه معرفت اضطراری، یعنی اعطای معرفت و اقرار به خالقیت و ربوبیت خداوند را می‌پذیرد. وی همراه با جمهور امامیان، معرفت را صنع‌الله می‌داند و معتقد است برای کسب معرفت گریزی نیست، جز آن‌که انسان مشمول عنایت و صنع الهی شود، چراکه قوای ادراکی انسان قاصر از کسب معرفت خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۹). علاوه بر این، به قرینه عبارت «بایجاب الخلقه»، وقوع و ایجاب معرفت اضطراری را با فطرت و عوالم پیشینی پیوند می‌دهد و معتقد به اعطای خمیرمایه معرفت در آن عوالم است.

اما تمایز نگاه هشامیان با باور جمهور نیز چنین است: کاهش مفاد معرفت اضطراری از جانب هشامیان، تعیین نقشی برای انسان در معرفت‌یابی به عنوان احدالشرطین (ایجاب الخلقه و تفکر و استدلال) و لزوم گذر از معبر نظر و استدلال برای فعلیت و تحقق معرفت‌الله. هشامیان ضمن آن‌که سعی می‌کنند از دیدگاه‌های معتزله در معرفت اکتسابی فاصله گرفته و با ایشان مرزبندی کنند، کوشیده‌اند تفسیری مقبول همگان و عقل‌گرایانه از معرفت اضطراری ارائه دهند که تا حدود زیادی نیز در این امر موفق بوده‌اند. علاوه بر این مطلب باید در نظر گرفت که هشام بن حکم و شاگردان او متکلمانی هستند که همواره در صحنه مواجهه با دستگاه‌های فکری و مذاهب رقیب قرار دارند و با توجه به موقعیت و مبنای فکری خود، به دنبال ارائه منظومه‌ای سازگار و قرائتی موجه از عقاید امامیه‌اند؛ لذا سبک ایشان در نقل روایات و ارائه تفسیر و تبیین از مفاد اعتقادی با جمهور امامیه کوفه تفاوت رویکردی، روشی و گاه محتوایی دارد.<sup>۱</sup> و شاید همین

۱. مثلاً هشام و اصحاب او در زمینه عوالم پیش از خلقت، روایات اندکی، آن هم فقط ناظر به عالم ذر دارند که مفاد آن هم به نسبت روایات زرارویون کمتر است؛ هم‌چنین از ایشان روایاتی درباره مقامات و خلقت نوری ائمه علیهم‌السلام به چشم نمی‌خورد، اما روایات در باب عقل، اثبات صانع و امثال یا مقامات دنیوی ائمه علیهم‌السلام ... پر تعداد و فراتر از دیگران است. برای مطالعه بیشتر درباره ویژگی‌های اعتقادی و روشی جریان هشام بن حکم نک: گرامی، ۱۳۹۱ و رضایی، ۱۳۹۱.



امر سبب شده است که در مسئله «معرفت اضطراری» دیدگاهی متفاوت داشته باشند و تفسیری حداقلی از این باور ارائه دهند.

اما همان‌طور که مطرح شد، دیدگاه هشام مورد اقبال اصحاب نخستین واقع نشد و از سوی عده‌ای از اصحاب به عنوان نظری متمایز با قول جمهور امامیه مورد مناقشه قرار می‌گرفت. عمده انتقادات اصحاب متوجه اختلاف نظر دوم هشام است؛ یعنی همان نقشی که هشام برای انسان در تحقق معرفت در نظر گرفته بود؛ نقشی که به لزوم گذر (انحصاری) از مسیر استدلال برای تحقق معرفت خدا اذعان داشت. این امر همواره مورد مذاقه اصحاب امامیه قرار می‌گرفت و ایشان به استناد روایات، آن را مرود می‌دانستند. این امر تا جایی بود که اصحاب بعدها قول یونس بن عبدالرحمن، از شاگردان و پیروان هشام را با دیدگاه معرفت اکتسابی برابر می‌دانستند و از باور او با عنوان «مکتسبه» یاد کرده و از ائمه علیهم‌السلام درباره آن پرسش می‌کردند، چراکه وی بر نقش انسان و کاربرد ابزار نظر و استدلال پای می‌فشرد (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶؛ حرانی، ۴۰۴ق: ۴۴۴).

### جمع‌بندی و ارزیابی

اندیشمندان امامیه در مدرسه کوفه، اجماعاً به آموزه «معرفت اضطراری» باور داشتند. معرفت اضطراری یعنی معرفتی که در عالم ذر به صورت موهبتی خدادادی به انسان اعطا شده است؛ معرفتی بی‌واسطه و عین شاهد که نتیجه آن معرفت خدا به عنوان رب‌العالمین و تمایز او از غیر است. این معرفت که در نهاد انسان قرار داده شده است، در طول زندگی با تذکر مورد توجه انسان قرار می‌گیرد؛ معرفتی که اگر اعطای پیشینی آن نبود، انسان راهی برای شناخت رب خویش نداشت. انسان‌ها به هنگام توجه به «معرفت» می‌توانند به قبول و رد آن اقدام کنند و با این اقدام، زمینه هدایت یا ضلالت خویش را فراهم نمایند. این آموزه که برگرفته از متون دینی و به‌طور خاص میراث حدیثی ائمه علیهم‌السلام بود، در مقابل دیدگاه معرفت اکتسابی قرار می‌گرفت.

در نظر آنان، معرفت که از آن با وصف «اضطراری» یاد می‌کنند، با اثبات صانع متفاوت است. «اثبات» یعنی دلالت عقلی از وجود مصنوعات به اصل وجود صانع جهت خروج از حدّین. اصحاب نخستین ضمن ارج نهادن به طریق اثبات، از آن بیشتر در جایگاه دفاع از آموزه‌های اعتقادی بهره می‌بردند و آن را مورد نیاز همه انسان‌ها نمی‌دانستند.

در نظر جمهور امامیه، مفاد معرفت اضطراری علاوه بر موضوع ربوبیت و خالقیت الهی، نبوت و مسئله امامت را نیز در بر می‌گیرد و نحوه اعطای این بسته معرفتی در عوالم پیشینی

بدین‌گونه بود که انسان‌ها با کمال عقل و اختیار، مخاطب خدا قرار گرفته و به مفاد مورد نظر معرفت یافتند. این معرفت در نهان انسان به صورت بالفعل باقی است، اگرچه موقف و نحوه رؤیت انساء شده است.

آنچه تحت عنوان «اختلافات اصحاب در نظریه معرفت اضطراری» به مؤمن الطاق، ابومالک حضرمی و هشام بن حکم نسبت داده می‌شود، تنها درباره اختلاف هشام صادق است؛ لذا در مسئله معرفت، دو دیدگاه جمهور و هشام قابل تمایز و بررسی است.

هشام بن حکم و اصحاب او کوشیدند تا با حفظ کیان معرفت اضطراری و مفاد اجماع، تفسیری عقلانی و خردپسندتر از معرفت اضطراری ارائه دهند؛ اما این تفسیر از دو جهت با دیدگاه جمهور امامیه تمایز دارد:

یک. کاهش مفاد معرفت اضطراری تنها به معرفت خدا؛

دو. لزوم نظر و استدلال برای فعلیت یافتن معرفتی که در نهاد انسانی موجود و مخفی است. هشام بن حکم با آن‌که همچون عموم اندیشمندان متقدم امامیه معتقد به دوییت و تمایز معرفت و اثبات است، اما در صدد پیوند این دو موضوع در مسئله معرفت اضطراری برمی‌آید. او شرط تحقق و فعالیت معرفت را اثبات (نظر و استدلال) می‌داند و با توجه به وظیفه‌ای که به عنوان متکلم دارد، بیش از طرح مباحث معرفت اضطراری، بحث اثبات را بسط می‌دهد. در ادامه هشامیان در گذر زمان، بیان خاص هشام از معرفت اضطراری را پی می‌گیرند تا جایی که بعضی از اصحاب هشام، همچون یونس بن عبدالرحمن متهم به باورمندی به اکتساب در معرفت می‌شوند. البته این سیر تقلیلی در مسئله «معرفت اضطراری» در تاریخ اندیشه امامیه به این‌جا ختم نمی‌شود و پس از اصحاب هشام و یونس، حسن بن موسی نوبختی در این مسئله روند تقلیل را پی گرفت، اما در نهایت در مدرسه بغداد این دیدگاه به حاشیه رفته و اندیشمندان امامیه رسماً دیدگاه معرفت اکتسابی را برگزیدند. البته باید گفت، بحث از دیدگاه امامیان در مدرسه بغداد و دیدگاه خاص نوبختی، به نوشتاری دیگر نیازمند است.

۱. ابن ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۸۶)، *الفائق فی اصول الدین*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۱)، *المعتمد فی اصول الدین*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، لندن، الهدی، چاپ اول.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۲۰۰۵)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت، مطبعة المتوسط، چاپ سوم.
۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۹۷)، *مناهج الاسلامیین*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۰ق)، *المحاسن*، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶. بغدادی، عبدالقاهر طاهر بن محمد، (۲۰۰۳)، *اصول الایمان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالآفاق.
۸. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، *رسائل جاحظ (رسائل کلامیه)*، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول.
۹. حرانی، حسن بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۸ق)، *الفصول المهمه فی اصول الائمه*، تحقیق: محمد قائمی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، چاپ اول.
۱۱. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، چاپ اول.
۱۳. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، *تقد و نظر*، شماره ۶۵، ص ۹۱-۱۱۰.
۱۴. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۵. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۱ق)، *الدخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف مرتضی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ق)، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۰. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۵)، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قیصر عاملی، بیروت، مکتبه الأعلام الإسلامی.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
۲۴. فاناس، جوزف، (۲۰۰۸)، *علم الکلام و المجتمع*، ترجمه: سالمه صالح، بغداد، الجمل، چاپ اول.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۲۶. گرامی، سیدمحمدهادی، (۱۳۹۱)، «بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه»، *مطالعات تاریخ اسلام*، شماره ۱۲.
۲۷. مانکدیم، احمد بن حسین، (۱۴۱۶ق)، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهب، چاپ سوم.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، *معارف قرآن (خداشناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۲. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.
۳۳. موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۷۳)، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام-خمینی (ره)، چاپ پنجم.
۳۴. نوبختی، ابواسحاق ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، *البیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
۳۵. نیشابوری، ابورشید سعید بن محمد بن سعید، (۱۹۷۹)، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، تحقیق و تقدیم: معن زیاده و رضوان السید، طرابلس، معهد الانماء العربی، الطبعة الاولى.
۳۶. همدانی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۹۸)، *الاصول الخمسه*، تحقیق: فیصل بدیرعون، کویت، مطبوعات جامعه الكويت.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۵)، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدار المصریه.