



تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد
(از نوبختیان تا شیخ طوسی)

علی امیرخانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۰۵

چکیده

معرفت اضطراری که باور جمهور امامیه در دو مدرسه کلامی کوفه و قم بود، به تدریج در مدرسه کلامی بغداد دچار تحول گردید. بررسی سیر تاریخی تطور معرفت اضطراری در بغداد حاکی از آن است که از نوبختیان، ابوسهل نوبختی همه معارف را نیازمند استدلال و در نتیجه کسبی می‌دانست، ولی ابومحمد با آن که همه معارف را اضطراری نمی‌دانست، درباره معرفت‌الله، به جواز اضطراری و اکتسابی بودن آن معتقد بود. در فاصله نوبختیان تا شیخ مفید، تنها از ابوالقاسم کوفی عبارت مجملی از نگاه‌های او به جا مانده که ظهور در اضطراری بودن معرفت دارد. سرانجام، در دوران شیخ مفید و سپس سیدمرتضی و شیخ طوسی، معرفت اضطراری به صراحت انکار شد و معرفت اکتسابی و عقلی مورد تأکید قرار گرفت.

واژگان کلیدی

معرفت اضطراری، معرفت اکتسابی، مدرسه بغداد، نوبختیان، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی.

مقدمه

موضوع معرفت‌شناسی - به‌ویژه معرفت‌الله - و چگونگی دستیابی به آن و به تعبیر دیگر، اکتسابی یا اضطراری بودن معارف، در محافل علمی مسلمانان و در بین طیف‌ها و جریان‌های فکری آنان، همواره مسئله و دغدغه جدی بوده است. در نگاه کلی، بین اندیشمندان اسلامی سده‌های نخستین درباره معارف دست‌کم پنج دیدگاه اصلی وجود داشته است:

۱. برخی، همه معارف از جمله معرفت‌الله را اضطراری و غیراکتسابی می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱)؛
۲. عده‌ای چون بشرین‌معتبر، بر اکتسابی و اختیاری بودن همه معارف معتقد بودند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۰)؛
۳. عده‌ای چون ابوالهذیل علاف، معرفت و شناخت خداوند را اضطراری دانسته و به اکتسابی بودن بقیه معارف باور داشتند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲)؛
۴. گروهی چون نظام، معرفت‌الله و معرفت به هر چیزی را که طریقش استدلال و نظر است، اکتسابی و معارف به‌دست‌آمده از راه حواس را اضطراری می‌دانستند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۲)؛
۵. برخی چون ابومحمد نوبختی، هم به اضطراری بودن و هم به اکتسابی بودن معرفت‌الله نظر داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲).

درباره دیدگاه امامیه در موضوع معرفت باید گفت: جمهور امامیان در دوران حضور - چه محدثان و چه متکلمان - به اضطراری بودن همه معارف باور داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱-۵۲)، اما این اعتقاد راسخ امامیان، پس از دوران حضور با قرائتی جدید و با تغییرهایی، ابتدا در میان برخی از اندیشمندان خاندان نوبخت در مدرسه کلامی بغداد، مواجه شد و کم‌کم جهت‌گیری عالمان شیعی در بغداد به سمت و سوی پذیرش معرفت اکتسابی (عقلی) و انکار معرفت اضطراری و فطری تغییر کرد، تا جایی که در دوران اوج پویایی و شکوفایی مدرسه کلامی بغداد و در اندیشه کلامی متکلمانی چون شیخ مفید و سیدمرتضی، معرفت اضطراری بالکل جایگاه خویش را به معرفت اکتسابی داد.

شایسته ذکر است، در کنار اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان امامیه در دوران حضور که معارف را ضروری می‌دانستند، احتمالاً کسانی هم از امامیه بودند که به نوعی، به اکتسابی بودن و نیازمندی معارف به تعقل و نظر، باور داشتند. شاید بتوان برخی شاگردان هشام‌بن‌حکم را که حصول بالفعل معارف را نیازمند به استدلال و نظر می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲)، از آن

دسته دانست.^۱ دیدگاه احتمالی اقلیت امامیه، پس از دوران حضور به خامه متکلمان نامدار خاندان نوبخت (ابوسهل و ابومحمد) که جایگاه ویژه‌ای برای عقل و استدلال عقلی در مباحث دینی از جمله معرفت‌الله قائل بودند، استمرار و استكمال یافت؛ با این حال، تبیین اصلی اندیشه اکتسابی بودن معرفت و انکار معرفت فطری و اضطراری، در بیان علمی شیخ مفید و سیدمرتضی انجام گرفت و علاوه بر آن که دلایل عقلی و نقلی اعتقاد به اکتسابی بودن معرفت را تبیین کردند، دلایل معتقدان به معرفت اضطراری - یعنی آیات و روایات - را توجیه و یا تأویل کردند.

نوشتار حاضر در پی آن است با بررسی شواهد به‌جامانده، تطور اندیشه معرفت در بین اندیشمندان امامی مدرسه کلامی بغداد در بازه زمانی نوبختیان تا شیخ طوسی (از شکل‌گیری تا افول مدرسه بغداد) را بررسی و واکاوی کند.

مفهوم‌شناسی

پیش از بررسی تطور معرفت اضطراری، شایسته است اصطلاحات پرکاربرد این حوزه معرفتی مورد واکاوی و مفهوم‌شناسی قرار گیرد.^۲

الف) معرفت اضطراری / ضروری

معرفت اضطراری، معرفت و شناختی است که فرایند آن در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست (در مقابل اکتسابی). و چون حصول چنین معرفتی تخلف‌ناپذیر است و به عبارت دیگر، این معرفت خودبه‌خود حاصل است، به آن «معرفت ضروری» هم گفته شده است؛ یعنی معرفتی که لزوماً و بالضرورة در همه انسان‌ها وجود دارد و امکان نفی آن در نفوس نیست و ما آن را تحصیل نمی‌کنیم (عبدالجبّار، ۲۰۰۹: ۴۸؛ ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۳).

با این بیان معلوم می‌شود معرفت اضطراری، مقوله عامی است که شامل امور حسی، امور عقلی و امور فطری می‌شود؛ یعنی ممکن است معرفت در امور حسی اضطراراً حاصل شود؛ چنان‌که نظام معتقد بوده (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹). و ممکن است قلمرو معرفت اضطراری علاوه

۱. در روایتی که در *تحف‌العقول* آمده، یونس بن عبدالرحمان متهم به اکتسابی بودن معارف شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۴). این گزارش گذشته از صحت یا سقم آن، بیان‌گر آن است که لااقل از منظر راوی، یونس - که از شاگردان برجسته هشام بن حکم است - معرفت‌الله را کسبی می‌دانسته است.

۲. البته مفهوم‌شناسی واژه «معرفت» و نیز فعلی یا انفعالی بودن آن و نسبت آن با «علم»، شایسته بود، اما با توجه به محدودیت موضوع، نوشتاری مجزا و فرصتی دیگر می‌طلبید.

بر امور حسی، در امور عقلی نیز باشد؛ چنان که جاحظ معتقد بوده (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹؛ و ر.ک: عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۵۷) و یا این که معرفت به امور فطری، اضطراری است؛ چنان که بسیاری از امامیان نخستین معتقد بودند (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۵۱-۵۲).

پیداست «ضروری» در این جا لزوماً مرادف ضروری در اصطلاح منطق ارسطویی و به معنای «بدیهی» نیست، زیرا همان گونه که دانسته است در منطق ارسطویی، ضروری همان بدیهی است که نیازمند فکر و استدلال نیست، برعکس اکتسابی که نیازمند به فکر و نظر است؛ به تعبیر دیگر، اصطلاح «ضروری» در استعمال متکلمان دوران نخستین، معنایی اعم از اصطلاح «ضروری» در اصطلاح منطق ارسطویی داشته است که علاوه بر بدیهی، فطریات و طبیعات را هم شامل می شود (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

ب) معرفت فطری

منظور از اصطلاح «معرفت فطری» که بیشتر، امامیان نخستین و اهل حدیث، آن را به کار گرفته اند، نوع خاصی از معرفت اضطراری است که از سوی خداوند متعال در ضمیر و نهاد انسان، به ودیعت گذاشته شده است؛ به تعبیر دیگر، خداوند متعال انسان را بر معرفت و شناخت خویش آفریده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۳۲۹). باورمندان به معرفت فطری معتقد بودند، خداوند در عالمی پیش از عالم دنیا (موسوم به عالم ذر) خود را بر انسان ها عرضه داشته و از همه آن ها به ربوبیت خویش اقرار گرفته، به طوری که همه بنی آدم در آن عالم، شهادت به ربوبیت حضرت حق داده اند و از آن جا که این شهادت، مبتنی بر شناخت بوده است، معلوم می شود همه انسان ها معرفت و شناخت به خداوند پیدا کرده اند و این معرفت در ذات انسان نهادینه شده است، به گونه ای که اگر نبود هیچ گاه معرفت الله برای انسان حاصل نمی شد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۷۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲: ۱۳)؛ از این رو، معرفت به امور فطری که طبق روایات امامیه شامل معرفت به خدا، رسول و امام (صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۴۳۶) است، اضطراری بوده و در واقع، فاعل آن خداوند متعال است.

از همین جا معلوم می شود اصطلاح «فطری» و «فطریات» در بیان متکلمان نخستین، لزوماً به معنای اصطلاح منطق ارسطویی نیست، زیرا در منطق ارسطویی «فطریات» یکی از اقسام «بدیهیات» است (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۹-۲۰۱)^۱، در حالی که فطری در لسان متکلمان نخست،

۱. در منطق، «فطریات» قضایایی هستند که قیاس های آن ها همراهشان است (قیاساتھا معها)؛ یعنی با این که قضایایی نیستند که مانند اولیات به مجرد تصور طرفین قیاس مورد تصدیق قرار گیرند، با این حال حد وسطی که برای تصدیق

یعنی معرفت و شناختی از خداوند که در عوالم پیشین رخ داده و در سرشت انسان نهادینه شده است.

ج) معرفت اکتسابی / اختیاری

اصطلاح معرفت اکتسابی، در مقابل معرفت فطری، اضطراری و ضروری کاربرد دارد. قائلان به معرفت اکتسابی معتقدند، معارف در انسان خودبه‌خود حاصل نمی‌شود، بلکه بر اساس اراده و اختیار آدمی و با به‌کارگیری تعقل و اندیشه‌ورزی حاصل می‌شود؛ در نتیجه، امکان نفی آن در نفوس ما هست (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۴). از این رو، معتقدان به معرفت اکتسابی، نظر و استدلال را واجب می‌دانستند، چراکه تنها طریق وصول به معرفت را تفکر و نظر می‌دانستند (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۷۶).

سیر تاریخی تطور معرفت اضطراری در بغداد

۱. بنونوبخت

درباره نظر دو اندیشمند مطرح خاندان نوبخت (ابوسهل و ابومحمد) درباره معرفت‌الله، گزارشی از نظر ابومحمد نوبختی در کتاب *مقالات الاسلامیین اشعری (م. ۳۳۳)* که تقریباً هم‌زمان با ایشان به شمار می‌آید، ذکر شده است. عبارت ابوالحسن اشعری چنین است:

الفرقة الخامسة منهم يزعمون أن المعارف ليس كُلهَا اضطراراً و المعرفة بالله يجوز أن تكون كسباً و يجوز أن تكون اضطراراً و إن كانت كسباً أو كانت اضطراراً فليس يجوز الامر بها على وجهٍ من الوجوه و هذا قول الحسن بن موسى (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲).

و نظر ابوسهل هم در بخش پایانی کتابش *التنبيه* ذکر شده که شیخ صدوق در *کمال‌الدین* آن را آورده است. عبارت ابوسهل چنین است:

إن أمر الدين كله بالاستدلال يُعلم، فنحن عرفنا الله عزوجل بالادلة و لم نشاهده و لا اخبرنا عنه من شاهده... (صدوق، ۱۳۹۵، ۱: ۹۲).

قضیه فطری لازم است، همواره در ذهن حاضر است و نیازمند به نظر و کسب نیست؛ مانند این‌که گفته شود: عدد بیست، یک پنجم عدد صد است (حلی، همان).

از ظاهر کلام ابوسهل به دست میاد که برخلاف نظر جمهور اندیشمندان امامیه در دوران حضور، به اکتسابی بودن همه معارف دینی از جمله معرفت‌الله اعتقاد دارد،^۱ اما از ظاهر عبارت اشعری برمی‌آید که ابومحمد معتقد به اضطراری بودن همه معارف نبود. او جایز می‌دانست معرفت‌الله اضطراری باشد یا اکتسابی؛ با این حال از دیدگاه ابومحمد تکلیف و امر به معرفت‌الله - چه اضطراری باشد و چه اکتسابی - جایز نیست. برای فهم دقیق‌تر دیدگاه ابومحمد نوبختی با توجه به آن که او کتابی در ردّ نظریه ابوالهذیل علاف درباره معرفت داشته (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۶۳) و به احتمال زیاد، دیدگاهش ناظر به نظریه ابوالهذیل و دیگر معتزلیان بوده است، بررسی دیدگاه ابوالهذیل درباره معرفت‌الله شایسته می‌نماید.

از نظرگاه ابوالهذیل در هر شخصی ضرورتاً معرفتی درباره خداوند از طریق «تجربه و احساس مخلوق بودن و آفریده بودن» حاصل است؛ یعنی هر کس بالضرورة می‌فهمد که خودش، خودش را به وجود نیاورده و مصنوع و مخلوق است و این معرفت و شناخت، او را ضرورتاً به شناخت صانع و خدا رهنمون می‌سازد، اما سایر معارف این‌چنین نیستند و معرفت به آن‌ها اکتسابی است؛ چه از راه حس به دست آمده باشند و چه از راه غیرحس. بر این اساس او معتقد است: اطفال بلافاصله پس از بلوغ عقلی و شناخت نفس خویش، به جمیع معارف توحید و عدل می‌رسند. پس بر آنان واجب است که به دیگر تکالیف الهی، معرفت پیدا کنند - و به تعبیر دیگر آن‌ها را کسب کنند - به گونه‌ای که اگر به تکالیف الهی معرفت پیدا نکنند و بمیرند، در جایگاه کافر و دشمن خدا استحقاق خلود در آتش را دارند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۱۱).

در مقابل دیدگاه ابوالهذیل، نظرگاه شاگرد برجسته‌اش نظام است که برخلاف او، فقط معرفت به خدا و رسل، تأویل کتاب و استنباط شریعت را اکتسابی از راه نظر و استدلال، و بقیه علوم را اضطراری می‌داند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۲). اما بشرین‌معتبر معتقد است، جمیع معارف - حتی معارف حاصل از راه حواس پنج‌گانه - اکتسابی است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۱۱)؛ از این

۱. این احتمال که ابوسهل در مقام جدل با خصم در موضوع امامت، این سخن را بیان داشته، در نتیجه اعتقاد به معرفت اکتسابی نداشته (حسینی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۳)، منتفی است، زیرا اگر از ابوسهل شاهی مبنی بر اکتسابی نبودن معرفت وجود داشت، می‌توانستیم ادعا کنیم که این عبارت ابوسهل که در تعارض با آن است، در مقام جدل بوده است؛ در حالی که اولاً، چنین شاهی از ابوسهل نداریم؛ ثانیاً، غیر از عبارت مذکور از /التنبیه، همین‌که شیخ مفید در /وائل‌المقالات، دیدگاه نوبختیان را استننا نکرده، در حالی که خود را موظف بر ذکر دیدگاه‌های اختلافی آنان می‌دانسته، برمی‌آید که بنونوبخت هم معرفت را اکتسابی می‌دانستند. بله، درباره ابومحمد شاهی وجود دارد که دیدگاهی متفاوت داشته است؛ لذا از این اتفاق خارج می‌شود، اما از آن‌جا که درباره ابوسهل چنین شاهی وجود ندارد، بلکه شاهد ضد آن موجود است، می‌توان فهمید که احتمالاً ابوسهل معرفت را اکتسابی می‌دانسته است.

رو، از دیدگاه بشر، طفل پس از معرفت به خویش، مرحله تفکر و استدلال را دارد و پس از آن به معرفت توحید و عدل می‌رسد؛ در نتیجه در مرحله چهارم سایر تکالیف بر او واجب می‌گردد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۱۱).

حال با توجه به دیدگاه ابوالهذیل و این که ابومحمد با او مخالف بوده است، و با توجه به عبارت اشعری، می‌توان دو احتمال را مطرح کرد:

الف) او به احتمال دو فرایند طولی برای معرفت‌الله قائل بود؛ یعنی سطحی از معرفت را که معرفت اجمالی به اصل وجود حق تعالی - به عنوان صانع و خالق جهان - است، اضطراری می‌دانست، اما لایه عمیق‌تر از آن (معرفت به مراتب توحید)، را اکتسابی می‌دانست و از آن جا که معرفت به اصل وجود خدا را اضطراری می‌دانست، معتقد به وجوب نظر معتقد نبود.

ب) شاید هم معرفت‌الله را برای عده‌ای ضروری و برای عده‌ای دیگر غیرضروری و اکتسابی می‌دانست؛ یعنی برخلاف ابوالهذیل و نظام که معرفت‌الله را برای همه انسان‌ها اضطراری یا اکتسابی می‌دانستند، ابومحمد قائل به تفصیل بوده و معتقد شده ممکن است معرفت خداوند برای برخی انسان‌ها اضطراری باشد و برای برخی دیگر اکتسابی. این دیدگاه که معرفت‌الله برای عده‌ای اکتسابی است و برای عده‌ای اضطراری، یکی از اقوال مطرح درباره معرفت‌الله بوده و پیروانی هم داشته است؛ مثلاً برخی معرفت و شناخت خدا را برای انبیا و اولیا اضطراری می‌دانستند، اما برای انسان‌های عادی معرفت خداوند را اکتسابی و نیازمند کسب از راه نظر و استدلال می‌دانستند (ر.ک: ابن‌صلاح، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۸۸).

در هر صورت، از این که ابومحمد در معرفت‌الله قائل به تفصیل شد، به دست می‌آید که اضطراری در دیدگاه او به معنای معرفت فطری نیست که امامیان دوران حضور بدان اعتقاد داشتند، چه آن که اگر معرفت، فطری و سرشته‌شده در نهاد آدمی باشد، عمومیت داشته و در همه انسان‌ها وجود خواهد داشت؛ بنابراین، ابومحمد برخلاف امامیان نخستین، ظاهراً اعتقادی به معرفت فطری نداشته است.

اما این که چرا ابومحمد معتقد بوده تکلیف و امر به معرفت‌الله جایز نیست - چه معرفت اکتسابی باشد و چه اضطراری - احتمالاً به جهت آن است که معتقد بود اگر معرفت‌الله اضطراری باشد (چنان که از دیدگاه او ممکن است برای عده‌ای اضطراری باشد؛ یا در یک سطح اضطراری باشد)، دیگر امر به آن معنا ندارد، زیرا معرفت حاصل است. و اگر معرفت‌الله اکتسابی باشد، دو صورت دارد: یا همان‌گونه که گفته شد لایه‌ای از معرفت را اضطراری و لایه دیگر را اکتسابی می‌داند، که چون اصل وجود خداوند متعال اضطراری است، امر به معرفت و وجوب نظر

بی‌معنا خواهد بود. و یا آن‌که معرفت‌الله را برای گروهی بالکل اکتسابی می‌داند که در این صورت، وی مانند آن دسته از کسانی است که تکلیف به معرفت‌الله را غیرجایز می‌داند؛ با این استدلال که مکلف در حال تکلیف، یا علم به مأمور به (معرفت‌الله) دارد و یا ندارد؛ اگر علم به آن نداشته باشد تکلیف و امر به آن تکلیف ما لایطاق است (تکلیف بما لایعلم، تکلیف بما لایطاق) و اگر علم به مأمور به داشته باشد، به نوعی تحصیل حاصل است؛ در نتیجه امر و تکلیف در هر حال ممکن نیست (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۹۰: ۵۷). احتمال هم دارد چون معرفت و شناخت خدا را غیر از ایمان به خدا می‌دانست (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۸۳)، امر به ایمان به خدا را جایز، اما امر و تکلیف به معرفت‌الله را غیرجایز می‌دانسته است.

بر این اساس، نظر بنی‌نوبخت درباره معرفت‌الله با دیدگاه امامیان نخستین هماهنگ نیست و تغییراتی دارد.^۱ در این میان ابوسهل - ظاهراً - به کسبی بودن همه معارف و معرفت‌الله از طریق تعقل و استدلال اعتقاد دارد، اما دیدگاه ابومحمد - همان‌گونه که تبیین شد - از جهاتی موافق با امامیه نخستین است و از جهاتی مخالف دیدگاه آنان؛ از آن جهت که معرفت‌الله اضطراری است، با امامیه نخستین هم‌سوست و از آن جهت که معرفت‌الله را فطری نمی‌داند و نیز از آن جهت که قائل به اکتسابی بودن معرفت است، مخالف دیدگاه آنان است؛ همچنین از آن جهت که امر و تکلیف به معرفت‌الله را به هیچ وجه جایز نمی‌داند، با اندیشه بسیاری از معتزلیان مخالفت دارد.

۲. از بنی‌نوبخت تا شیخ مفید

در میان شاگردان ابوسهل نوبختی، همچون ناشی اصغر (م. ۳۶۵)، سوسنجدی (زنده در نیمه اول قرن چهارم) و ابوالجیش بلخی (م. ۳۶۷) که از متکلمان نام‌دار شیعی در دوران خویش بودند و با آن‌که روش عقل‌گرایی را در مباحث کلامی در پیش داشتند،^۲ عنوان کتابی که درباره معرفت و حاکی از دیدگاه آنان درباره معرفت اکتسابی یا اضطراری باشد، یافت نشد؛ با این حال، احتمال دارد آنان نیز به واسطه شاگردی ابوسهل، مانند او معرفت را اکتسابی می‌دانستند.

۱. اما به این معنا هم نیست که کاملاً دیدگاه اعتزالی داشته‌اند و یا لزوماً به آن‌ها نزدیک شده‌اند، زیرا خود معتزلیان درباره معرفت‌الله دیدگاه یکسان و هماهنگی نداشتند. نگارنده، مقاله‌ای در چستی و تطور معرفت اضطراری از نظرگاه معتزلیان، به نگارش درآورده است که به زودی منتشر خواهد شد.

۲. مثلاً ناشی اصغر در مناظره‌اش با اشعری در بحث خلق افعال (حموی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۱۷۸۶) و یا سوسنجدی برخلاف امامیه در بحث وعید، با معتزلیان هم‌عقیده بوده‌اند (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۳۸۱).

هم‌چنین در بازه زمانی بین نوبختیان و شیخ مفید، متکلمانی مانند: ابوبکر بن فلاس، طاهر غلام ابوالجیش، ابوالقاسم کوفی (م. ۳۵۶ق) و حسن بن حسین نوبختی (م. ۴۰۲ق) بوده‌اند که غیر از ابوالقاسم کوفی، از نظرگاه دیگران اطلاعی به دست نیامد. ابوالقاسم کوفی^۱ - که در دوران خود، متکلمی برجسته به شمار می‌آمد و کتاب‌های متعددی در این باره داشت (ر.ک: نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۲۲۵) - ظاهراً دو کتاب در موضوع معرفت داشته است؛ یکی با عنوان تحقیق وجوه المعرفة و دیگری با نام الرد علی من يقول ان المعرفة من قبل الموجود ضبط شده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۲۲۵). اگر این عنوان، صحیح ضبط شده باشد چند احتمال وجود دارد:

۱. کتاب او در ردّ بر کسانی بوده که معرفت را اکتسابی و از جانب مخلوق می‌دانند؛ یعنی عبارت دقیقاً این‌گونه بوده است: «الرد علی من يقول ان المعرفة من قبل الموجود»؛ بر این اساس ظاهراً ابوالقاسم کوفی، معتقد به معرفت اضطراری بوده است.

۲. احتمال دیگر آن است که کتاب در ردّ بر معرفت پیشینی بوده و شاید عبارت این‌گونه بوده است: «الردّ علی من يقول ان المعرفة [تكون] من قبل الموجود».

۳. نیز احتمال می‌رود در نسخ این عنوان، اشتباهی رخ داده و الف و لام بر واژه «موجود» اضافه شده است؛ لذا احتمالاً عنوان کتاب در واقع این‌گونه بوده است: «الرد علی من يقول المعرفة من قبل، موجود» و یا این‌که الف و لام از آن «قبل» و عبارت در واقع چنین بوده: «الرد علی من يقول ان المعرفة من القبل، موجود». در این صورت نیز ابوالقاسم کوفی معرفت پیشینی را رد کرده و احتمالاً قائل به معرفت اکتسابی بوده است.

۳. شیخ مفید

درباره معرفت، شیخ مفید به اکتسابی بودن آن تصریح دارد: «ان المعرفة بالله تعالی اکتسابی و كذلك المعرفة بأنبیائه و کل غائب» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۱)؛ همان‌گونه که اضطراری بودن معرفت‌الله و معرفت رسول و صحت دین را آشکارا مورد انکار قرار داده و حصول معرفت به آن‌ها را به قسمی از اقسام قیاس و استدلال و نظر دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۸۸).

از آن‌جا که شیخ مفید منکر معرفت فطری است، دلایل باورمندان به معرفت فطری از آیات و روایات را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده است؛ برای مثال، او عهد بنی‌آدم به ربوبیت حضرت حق را که در آیه میثاق ذکر شده و یکی از مستندات قائلان به معرفت فطری است، به «اکمال

۱. هرچند ابوالقاسم کوفی، بغدادی نبوده، از آن‌جا که عراقی بوده و نظریاتش در محیط بغداد حضور داشته، در این‌جا ذکر کردیم.

عقل» آنان و نیز به دلالت آثار صنع حضرت حق بر حدویشان و این که محدثات، صانع دارند، تفسیر کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۴۸). در این رهگذر از منظر شیخ مفید، معنای آیه با اکتسابی بودن معرفت، نه تنها تضادی ندارد، بلکه به نوعی در تأیید آن است. او از روایات مطرح در این موضوع نیز - برای مثال - روایت: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲۹) را به معنای «فَطَرَهُمْ لِلتَّوْحِيدِ» می‌داند؛ یعنی منظور روایت آن است که خداوند مخلوقات را آفرید تا به توحید برسند، نه آن که همه انسان‌ها را فطرتاً بر توحید خلق کرده است؛ وگرنه از دیدگاه شیخ، اگر خداوند همه مخلوقات را بر توحید آفریده بود، هیچ‌کدام از عبادالله نمی‌بایست غیرموحد و منکر خدا باشند، در حالی که بالوجدان برخی از آنان غیرموحد و یا منکر خدا هستند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۱).

مفید تلاش کرده است دیدگاهش درباره وجوب نظر و کسب معرفت را با روایات اهل بیت علیهم‌السلام هم‌سو کند و نشان دهد که ائمه اطهار نیز بر وجوب نظر و لزوم کسب معرفت تأکید داشته‌اند؛ مثلاً در *الارشاد* ضمن اشاره به حدیثی از امام صادق علیه‌السلام درباره وجوب معرفت‌الله که فرمودند: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلِّهِمْ فِي أَرْبَعِ أَوَّلِهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ...» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۲: ۲۰۳)، می‌گوید: مفروض حدیث، کسب معرفت‌الله است، زیرا طبق مفاد آن اول چیزی که بر عبد واجب است، معرفت و شناخت پروردگارش است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۲: ۲۰۳). هم‌چنین مفید برای اثبات وجوب معرفت‌الله با عقل، به حدیثی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام اشاره می‌کند که حضرت فرمودند: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَوَّلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ» و در ادامه می‌فرماید: «وَبِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالنَّظَرِ تُثَبَّتُ حُجَّتُهُ، جَعَلَ الْخَلْقَ دَلِيلًا عَلَيْهِ فَكَشَفَ بِهِ عَنْ رَبُّوبِيَّتِهِ...» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۱: ۲۲۳).^۱ مفید به قدری به وجوب کسب معرفت، اعتقاد راسخ دارد که با صراحت، کسانی از آنان را که به رغم کمال عقل و توانایی بر استدلال، از نظر و استدلال دوری می‌جویند، کافر و مستحق خلود در جهنم می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۱۱۳).^۲

۱. این حدیث در منابع گوناگون آمده است؛ در برخی از منابع به جای واژه «نظر» در عبارت: «و بالنظر تثبت حجتة»، کلمه «تفکر» آمده و در برخی دیگر از منابع، واژه «فطرة» ذکر شده است. خود شیخ مفید همین روایت را با تعبیر «بالفطرة تثبت حجتة» در کتاب *امالی* اش آورده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۵۴؛ نیز رک: صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵؛ ابن‌شعبه، ۱۳۶۳: ۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۰۰).

۲. «و جماعة من المقلدة عندي كفار لأن فيهم من القوة على الاستدلال ما يصلون به إلى المعارف فإذا انصرفوا عن النظر في طرقها فقد استحقوا الخلود في النار.» البته چه بسا بتوان این جمله را حمل بر تقلید به جای تحقیق کرد؛ یعنی شیخ مفید مقلدان را مذمت می‌کند، نه کسانی را که قائل به معرفت فطری هستند.

دیدگاه مفید درباره معرفت، معلوم و ظاهر است؛ با این حال نباید فراموش کرد، شیخ مفید به رغم آن که معرفت و شناخت خداوند متعال را با نظر و استدلال و در یک جمله با تعقل می‌داند، عقل را در دانش و نتایجش، نیازمند به راهنمایی‌های سمع می‌داند؛ سمعی که عاقل را به کیفیت و چگونگی استدلال رهنمون می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۴۴). بنابراین، معرفت عقلی شیخ مفید به نوعی محتاج راهنمایی‌های وحی و سمع است و این نوع معرفت عقلی، اساساً با معرفت عقلی معتزلیان متفاوت است.

۴. سیدمرتضی

سیدمرتضی نیز، معارف را غیراضطراری و غیرفطری می‌داند. او در ردّ دلایل معتقدان به معرفت فطری از امامیان نخستین و درباره عالم ذر و اقرار بنی‌آدم بر ربوبیت حضرت حق، بیان می‌کند: ۱. اخبار این باب، اخبار آحاد است و مفید یقین نیست؛ لذا حجیت ندارد. علاوه بر این، از دیدگاه او ظاهر این اخبار با ادله عقلی و بینات واضح در تعارض است؛ در نتیجه، انسان به کاذب بودن روایان آن‌ها و نیز به واجب‌الطرح بودن آن‌ها قطع پیدا می‌کند؛ مگر آن که ظاهر اخبار به گونه‌ای تأویل برده شود که با دلایل عقلی متعارض نباشد که البته در این صورت، قطع بر کذب روایان حاصل نمی‌شود؛ ۲. سید در توجیه آیاتی که به عالم ذر اشاره دارند، می‌گوید: از آن جا که آیات کتاب‌الله قطعی‌الصدور هستند، باید ظاهر آن‌ها را به گونه‌ای تأویل برد که مخالف ادله عقلی نباشند. سپس در توجیه و تأویل آیه شریفه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) بیان می‌کند: ظاهر آیه با قول اهل تناسخ (قاتلان به عالم ذر) در تعارض است، چراکه آیه فرموده است: «مِن بَنِي آدَمَ» و نگفته است «مِن آدَمَ»، و همچنین فرموده: «مِن ظُهُورِهِمْ» و نگفته «مِن ظُهورِهِمْ»؛ همان‌گونه که فرموده: «ذُرِّيَّاتِهِمْ» و نفرموده «ذُرِّيَّتِهِمْ»؛ از این رو، امتناعی ندارد خداوند متعال، از جماعتی از بنی‌آدم بر آنچه از معارف بر آنان واجب است، اقرار گرفته و سپس از خودشان بر آن شهادت گرفته باشد؛ علاوه بر آن، اطلاق اصطلاح «ذُرِّيَّه» بر بالغان و عاقلان هم جایز است و استعمال هم می‌شود (سیدمرتضی، بی تا: ۱۹۳-۱۹۴).

شریف مرتضی هم‌چنین در تبیینی دیگر - که آن را بهتر از توجیه اول می‌داند - بیان کرده است: نوع خلقت ذریه انسان به گونه‌ای است که برای ناظر متأمل، بر خداوند دلالت دارد و به معرفت او منجر می‌شود، که از آن مجازاً به اقرار گرفتن تعبیر شده است. این نوع استعمال نه تنها در عرب کاربرد دارد، بلکه به لحاظ بلاغت و فصاحت هم نیکوست؛ وگرنه اگر عالم ذری بود

و در آن جا شناخت خدا و اقرار بر آن رخ می‌داد، نباید مورد فراموشی و نسیان قرار می‌گرفت (سیدمرتضی، بی‌تا: ۱۹۳-۱۹۴).

سیر استدلال سیدمرتضی آن است که: اولاً، نظر و تفکر، تولید علم می‌کند نه ظن و شک؛ ثانیاً، مردم قادر بر کسب معارف هستند؛ ثالثاً، نظر همان فکر است و فکر، تأمل در چیزی است که درباره آن فکر می‌شود؛ رابعاً، اگر هنگام نظر، شرایط کامل باشد حتماً علم تولید می‌شود، نه این‌که عادتاً علم تولید شود؛ خامساً، جهت و جوب نظر، خوفی است که در ترک آن وجود دارد؛ سادساً، راه‌های حصول خوف را بررسی و بحث خاطر را تبیین می‌کند؛ سابعاً، نتیجه می‌گیرد که نظر و تأمل واجب است، بلکه اولین واجب است (سیدمرتضی، بی‌تا: ۱۹۳-۱۹۴).

وی در این‌که مردم، قادر بر کسب معارف هستند بیان می‌کند: از آن جا که ما قدرت بر جهل داریم،^۱ معلوم می‌شود قدرت بر ضدش (علم) هم داریم و از آن جا که حصول نظر به حسب احوال و انگیزه‌های ما واجب و به حسب نخواستن‌های ما منتفی می‌شود، معلوم می‌شود «نظر» فعل ما و به‌وجودآمده (محدث) ماست؛ مانند دیگر افعال ما. و چون پیش‌تر اثبات شد که نظر تولید علم می‌کند، پس قطعاً علم و معارف از افعال ما هستند، چراکه از اسبابی تولید می‌شوند که آن‌ها فعل ما و در اختیار ما هستند. سیدمرتضی با این بیان، در واقع حصول معارف بالطبع (دیدگاه جاحظ) را رد می‌کند، زیرا اگر معارف، بالطبع حاصل شود دیگر به نظر، تأمل و تدبر احتیاج نخواهد بود (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۶).

جهت و جوب نظر در نظام فکری شریف مرتضی، خوف ضرر در ترک آن و امید به دفع ضرر در انجام آن است؛ به تعبیر دیگر، به جهت اجتناب از ضرر «نظر» واجب است. فرقی هم ندارد ضرر معلوم باشد یا مظنون؛ در هر دو صورت، وجوب نظر را در پی دارد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۷). سید معتقد است این خوف، برای اکثریت مردم از طریق دعاة الی‌الله (انبیا و اولیا) حاصل می‌شود. با این حال، احتمال دارد برای عده‌ای خاص این طریق، وصول نشده باشد و چیزی از طریق آنان نشنیده باشند. این افراد یا اتفاقی به فکر فرومی‌روند و در حدوث خود و پیرامون خود به فکر و اندیشه می‌افتند و یا این‌که اگر این هم اتفاق نیفتاد، بر خداوند واجب است فکر او را بر چیزی که مقتضای وجوب نظر هست، متوجه سازد که آن را «خاطر» می‌نامد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۱-۱۷۲).

۱. چون واضح است جهل ما، فعل خودمان است نه فعل خداوند، زیرا خداوند فعل قبیح (جهل) انجام نمی‌دهد.

نکته دیگری که در لابه‌لای مطالب سید بسیار بر آن تأکید شده، آن است که از دیدگاه او علم به وجوب نظر، اکتسابی است نه ضروری؛ از این رو، نظر در طریق معرفت‌الله اولین واجب است (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۰). سرانجام آن‌که، خداوند متعال معرفتش را بر هر عاقلی واجب می‌گرداند تا آن را کسب کند، و اگر جهت وجوب معرفت‌الله را لطف در تکلیف بدانیم، این لطف فقط در معرفت اکتسابی است نه معرفت اضطراری؛ زیرا معرفت اکتسابی مشقت دارد، ولی معرفت ضروری آن را ندارد، و کسی که مشقت عظیمه‌ای متحمل می‌شود تا به غرضی برسد، از کسی که چنین مشقتی را متحمل نمی‌شود، بر فعل آن غرض، اقرب و نزدیک‌تر است؛ از این رو، معرفت اضطراری جای معرفت اکتسابی را در لطف نمی‌گیرد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹-۱۸۰).

۵. شیخ طوسی

شیخ طوسی نیز معتقد است، راهی جز طریق استدلال و نظر، به معرفت بر اصول اعتقادی - و از جمله معرفت‌الله - نیست و بدون نظر و فکر، وصول به معرفت ممکن نیست. او راه‌های معرفت به اشیا را منحصر در چهار طریق می‌داند:

۱. بداهت و ضرورت،
۲. ادراک به وسیله حواس،
۳. از طریق خبررسانی و اخبار،
۴. از طریق استدلال و نظر.

سپس بیان می‌کند هیچ کدام از راه‌های مزبور - به‌جز استدلال - در مباحث اعتقادی مفید نیست و تک تک آن‌ها باطل است. وی تبیین می‌کند علم و معرفت به خدا، بدیهی و ضروری نیست، زیرا اگر معرفت به خدا ضروری بود، هیچ‌گاه مورد اختلاف عقلاً واقع نمی‌شد (طوسی، ۱۴۳۰ق: ۳۸-۳۹).

طوسی در تفسیر *التبیین* در موارد متعددی شواهد این مطلب را ذکر می‌کند؛ مثلاً ذیل آیات ۷۶-۷۹ سوره مبارکه «انعام»، در ماجرای پرستش‌ظاهری حضرت ابراهیم علیه السلام بر ستارگان، ماه و سپس بر خورشید و در نهایت، روی برگرداندن از آنان می‌گوید: «و فی الآیة دلالة علی ان معرفة الله لیست ضروریة» (طوسی، بی‌تا، ۴: ۱۸۶)، زیرا اگر معرفت‌الله ضروری بود، حضرت ابراهیم علیه السلام پس از انکار الوهیت ستارگان، ماه و خورشید، به استدلال احتیاجی نداشت، بلکه با آنان می‌بایست چنین صحبت می‌کرد: چگونه ستارگان را می‌پرستید، در حالی که بالضروره می‌دانید آن‌ها حادثند؟! (طوسی، بی‌تا، ۴: ۱۰۷، ۴۳۸)

طوسی درباره تقلید هم می‌گوید: راه تقلید اگر بدون استدلال و حجت باشد، عقلاً قبیح است و اگر از راه حجت و استدلال باشد، همان راه «نظر و استدلال» خواهد بود؛ بنابراین، تقلید بدون دلیل حتی اگر از موحد هم باشد، ارزش‌مندتر از تقلیدکردن ملحد نخواهد بود (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۰). هم‌چنین وی با اشاره به شبهات معتقدان به ضروری بودن خداشناسی و این‌که اگر خدا فقط از راه استدلال نظری و تفکر شناخته می‌شد، لازمه‌اش آن بود که ایمان بسیاری از عوام و حتی برخی از علمای فقه، ادبا و... و نیز ایمان اکثر صحابه و تابعین ناصحیح و باطل باشد، چون از راه استدلال نظری به خداشناسی نرسیده‌اند، و لازمه‌اش آن است که تنها عده‌ای از متکلمان، ایمان درست و صحیح داشته باشند، چنین پاسخ می‌گوید: این غلط فاحش و مغالطه است، چراکه منظور از استدلال و نظر، مناظره و محاجه نیست که متکلمان انجام می‌دهند، بلکه منظور وجوب نظر و فکر در ادله توحید، عدل و دیگر اصول اعتقادی است که در قرآن تنبّه به آن فراوان آمده و در بسیاری از موارد، به تفکر و نظر سفارش کرده است و این‌که مؤمن در درون خود با حجت و دلیل به اعتقادش رسیده باشد؛ در حالی که در کلام بسیاری از صحابه و تابعین و حتی مردم عوام، استدلال‌هایی برای اثبات توحید دیده می‌شود (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۱-۴۴).

اما این‌که بسیاری از استدلال‌های متکلمان در زمان صحابه و تابعین نبوده، این استدلال درباره بسیاری از فروع فقهی نیز صادق است؛ یعنی بسیاری از استدلال‌های فقه در زمان صحابه و تابعین نبوده است. بنابراین، باید بگوییم برای عوام و غیرمتخصصان، علم اجمالی کفایت می‌کند و مادامی که شبهات، آن‌ها را به شک و تحیر نیندازند، همین مقدار کفایت می‌کند و اگر شبهه‌ای وارد شود، در حد رفع همان شبهه باید تلاش کنند و پی‌گیر باشند و این در مورد افراد، به اختلاف احوال آنان متفاوت است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۵-۴۷).

طوسی در تبیین اکتسابی و عقلی بودن معرفت می‌گوید: «معرفت» همان «علم» است^۱ و علم آن چیزی است که سکون و آرامش نفس را به همراه دارد و علم بر دو نوع است: ضروری و اکتسابی؛ علم ضروری آن علمی است که فعل غیرما در ماست و در اختیار ما نیست، اما علم

۱. این مطلب در ردّ نظریه رمانی است که معرفت را غیر از علم می‌داند. از دیدگاه رمانی، معرفت چیزی است که شیء به وسیله آن به نحو تفصیلی تبیین می‌شود، اما علم چیزی است که به وسیله آن شیء اجمالاً تبیین می‌شود (رک: طوسی، بی تا، ۲: ۲۱، ۷۳ و ۳۲۷).

مکتسب از افعال خود ماست (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹-۱۸۰). سپس بیان می‌کند: «نظر» همان «تفکر» است و تفکر یعنی تأمل کردن در یک چیز. اما درباره این که چرا نظر و تفکر بر انسان واجب است، مانند سیدمرتضی می‌گوید: دلیل وجوب نظر و فکر، خوف و ترس از ضرری است که در ترک آن وجود دارد، به گونه‌ای که این ترس نفسانی، فقط با نظر و تفکر برطرف می‌شود. این ترس، احتمال دارد از خارج، از طریق شنیدن تهدیدی که یکی به دیگری می‌کند، یا از طریق گوش دادن به سخنان مردمان که یکدیگر را به بی‌ایمانی و کیفری که نتیجه آن است بیم می‌دهند، و یا در نفس خودش هنگامی که امارات و نشانه‌های خوف را می‌بیند، حاصل شود؛ بنابراین خوف، موجب می‌شود معرفت‌الله بر هر مکلفی واجب گردد و چون معرفت خدا به جز از طریق نظر و تفکر حاصل نمی‌شود، پس اولین تکلیف بندگان، وجوب نظر و استدلال برای شناخت خداوند است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۸۷).

با این حال در نظام فکری طوسی، اگر به صورت عادی این خوف در شخصی ایجاد نگردد، خداوند متعال به نوعی خوف را در دل آن شخص خطور می‌سازد که به آن اصطلاحاً «خاطر» گفته می‌شود. خاطر یا از طریق کلامی است که در گوشش می‌شنود، یا در هوا ایجاد می‌شود و یا از طریق ارسال شخصی است که او را می‌ترساند و خوف را در او ایجاد می‌کند؛ به هر حال خوف که حاصل شد، نظر و تفکر واجب می‌گردد (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۸۸-۱۸۹). بنابراین، معرفت‌الله بر هر مکلفی واجب است، زیرا علم به استحقاق ثواب و عقاب - که برای مکلفان لطف است - فقط با معرفت خداوند و صفاتش تمام می‌شود.

طوسی پس از آن که معرفت‌الله را به جهت آن که لطف در تکالیف فقط با آن تمام می‌شود، واجب دانست، بیان می‌کند: «معرفت ضروری» در لطف بودن جای‌گزین «معرفت اکتسابی» نمی‌شود. سپس بیان می‌کند: اگر هم معرفت اضطرابی لطف باشد، لطف بودن معرفت اکتسابی مؤکد است، زیرا مشقت و تکلفش بیشتر است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۹۰-۱۹۱).

نتیجه‌گیری

نتیجه بررسی تطور و تحول اندیشه معرفت اضطرابی در مدرسه کلامی امامیه در بغداد در بازه زمانی نوبختیان تا شیخ طوسی، آن که ابوسهل نوبختی، به اکتسابی بودن همه معارف اعتقاد دارد، اما ابومحمد - فقط درباره معرفت‌الله - اعتقاد به جواز کسبی و اضطرابی بودن آن دارد که احتمالاً به دو فرآیند طولی برای معرفت‌الله معتقد بوده و یا این که معرفت‌الله را برای عده‌ای اضطرابی و برای برخی اکتسابی و نیازمند تأمل و استدلال می‌دانسته است. در بین شاگردان

نوبختیان (ناشی اصغر، سوسنجدی و ابوالجیش)، با در نظر گرفتن رویکرد عقل‌گرایانه آنان و با توجه به دیدگاه استادشان (ابوسهل) که به اکتسابی بودن همه معارف باور داشت، به احتمال فراوان آنان نیز مانند استاد، به معرفت اکتسابی باور داشتند. البته در فاصله زمانی نوبختیان تا شیخ مفید، ابوالقاسم کوفی (متکلم نام‌دار شیعی) ظاهراً از باورمندان به معرفت اضطراری بوده است.

با آغاز دوران شکوفایی کلام امامیه در بغداد، شیخ مفید و شاگردان برجسته‌اش سیدمرتضی و شیخ طوسی، به اکتسابی و عقلی بودن معارف اعتقاد راسخ دارند و از منکران و مخالفان جدی اندیشه معرفت فطری و اضطراری هستند، به گونه‌ای که در مدرسه بغداد، معرفت فطری که یکی از منابع معرفتی امامیان نخستین به شمار می‌آمد، مورد رد و انکار قرار گرفت؛ اما دو منبع معرفتی امامیه: وحی و عقل، هم‌چنان مورد پذیرش آنان بود. هرچند در قلمرو معرفتی هر یک از منابع معرفتی یادشده و نیز درباره رابطه منبع وحی و عقل و نیز تقدم عقل یا وحی، بین شیخ مفید و سیدمرتضی اختلاف‌هایی وجود دارد که شیخ مفید عقل را در پرتو راهنمایی‌های وحی قبول می‌کند، اما سیدمرتضی در مباحث اصول اعتقادی به حجیت انحصاری عقل معتقد است. شیخ طوسی نیز پیرو و هم‌رأی سید مرتضاست.

منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۲. ابن صلاح شرفی، احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق)، *شرح الاساس الکبیر*، تحقیق: احمد عارف، صنعا: دارالحکمة الیمانیة.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، آلمان، انتشارات فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۴. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، *اصول الایمان (اصول الدین)*، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
۵. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، *المسائل و الجوابات فی المعرفة*، در: *رسائل الجاحظ*، تقدیم و شرح: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
۶. حسینی‌زاده خضرآباد، سیدعلی، (۱۳۹۰)، *آراء متکلمان نوبختی و تأثیر آن بر اندیشه‌های امامیه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۳۶۳)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار.
۸. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (بی تا)، جوابات المسائل الطرابلسیه، نسخه خطی به شماره ۱۶۹۰/۳، کتابخانه مرکز احیاء التراث الاسلامی.
۹. _____ (۱۴۳۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: احمد الحسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثالثة.
۱۰. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، تحقیق: سیدعبدالزهره حسینی، تهران، مؤسسه الصادق، الطبعة الثانية.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه، چاپ دوم.
۱۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۳۰ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، تحقیق: سید محمد کاظم موسوی، قم، دلیل ما، الطبعة الاولى.
۱۵. _____ (۱۴۱۴ق)، الامالی، تصحیح مؤسسه البعثة، قم، دارالتقافه، چاپ اول.
۱۶. _____ (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. عبدالجبار، احمد بن خلیل، (۲۰۰۹)، شرح الاصول الخمسة، تعلیق: احمد بن حسین بن ابی هاشم، تحقیق: عبدالکریم عثمان، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۹. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۰. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، الامالی، تصحیح: حسین ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۲۱. _____ (ج)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۲. _____ (د)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۳. _____ (هـ)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۴. _____ (و)، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.

٢٥. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (١٣٩٠)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب.
٢٦. نجاشی، احمد بن علی بن احمد، (١٤٢٤ق)، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة السابعة.
٢٧. حموی، یاقوت، (١٤١٤ق)، معجم الادباء، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ اول.