

## نظام مستقل و به هم پیوسته فکری امامیه نخستین در نظریه معرفت؛ تبیین پارادایمیک معرفت اضطراری امامیه

محمدحسن محمدی مظفر\*

حسین نعیم آبادی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۴]

### چکیده

این مقاله، جایگاه معرفت اضطراری متناظر به نظام جامع، به هم پیوسته و مستقل کلام امامیه نخستین را بررسی می‌کند. بدین منظور با هدف دست‌یابی به مؤلفه‌های لازم برای پیدا کردن پارادایم و الگوی مستقل فکری در میان امامیه دوران حضور، که آنان را از عالمان عصر خود، شامل معتزله و اصحاب حدیث، و همچنین از اندیشمندان دوره‌های متأخر متمایز می‌کند، از روش تحلیل تاریخی بر مبنای منابع حدیثی، کلامی و تاریخی استفاده شد. به نظر می‌رسد معرفت اضطراری در کنار فعل الاهی، عقل و وحی و مسئله حقیقت انسان و در ارتباطی نظام‌مند و منطقی با این اندیشه‌ها، بخش مهمی از جورچین کلام امامیه نخستین را به خود اختصاص داده است. معرفت نیز مانند همه امور دیگر جایگاهی امر بین الامرینی دارد. ارتباط درونی‌ای همچون ارتباط عقل و وحی دارد، و در نهایت اینکه می‌تواند در تلازم با دیدگاه‌های مختلف درباره حقیقت انسان باشد. بنابراین، معرفت اضطراری، هم به مثابه عامل مؤثر در تثبیت و هم بخشی از دانشی تثبیت شده و پارادایمیک محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معرفت اضطراری، امامیه نخستین، معتزله، اصحاب حدیث، پارادایم.

## مقدمه

آمار زائرانی که در سال‌های اخیر مسیر طولانی بین نجف تا کربلا را مشتاقانه و با قصد زیارت امام حسین (ع) طی می‌کنند به میلیون‌ها نفر می‌رسد و بدین ترتیب احتمالاً می‌توان این پیاده‌روی را بزرگ‌ترین گردهمایی مذهبی در طول تاریخ بشر به شمار آورد (المدرسی، ۱۳۹۳). تصاویر و فیلم‌هایی از حماسه‌آفرینی‌های این زائران و همچنین مهمان‌نوازی عاشقانه اهالی عراق که گویی از پادشاهان پذیرایی می‌کنند، در همه شبکه‌های اجتماعی دست به دست می‌شود و این حماسه‌آفرینی‌ها بدون هیچ تعجب چندان عمیقی بین شیعیان موضوعی عادی تلقی می‌شود که گویی در طول صدها سال در جریان بوده است. بی‌شک در خودآگاه و ناخودآگاه همه این زائران آنچه بیش از همه جلب توجه می‌کند، تمایلی جدی و عمیق برای به دست آوردن یا افزایش چیزی است که از آن به معرفت تعبیر می‌شود. نمونه‌های زنده درباره کسانی که با دیدن یک خواب، گریه کردن در مجلسی برای امام حسین (ع) یا مواجه شدن با فقط یک جمله یا حتی یک کلمه دچار تحولی عظیم شده‌اند به قدری است که نیازی به اثبات و استناد ندارد. بُشر حافی، سرمایه‌دار گناهکار بغدادی معاصر امام کاظم (ع)، فقط یکی از صدها توبه‌کاری است که ماجرای تحول روحانی‌اش در تاریخ ثبت شده است (نک: ابن‌خلکان، ۱۹۶۸-۱۹۷۷: ۱/۲۷۵).

این موضوع که معرفت به استدلال نیاز ندارد و موهبتی از سوی خداوند است که به هر کدام از بندگان عطا می‌کند، تصویر ناخودآگاهی از معرفت و راه به دست آوردن آن است که عموم شیعیان در طول قرون بدان پای‌بند بوده‌اند. این معرفت با گناه کم‌رنگ و زائل می‌شود و با عمل به واجبات و ترک محرمات به طور فزاینده‌ای رشد می‌کند (نک: جعفرطیاری، ۱۳۹۴). با این حال، در تمام این سال‌ها از دورانی بعد از افول مدرسه کوفه و شکل‌گیری مدرسه بغداد به دست شیخ مفید، تصویری که عالمان شیعی خصوصاً متکلمان از معرفت به دست می‌دهند، متناقض با نوع عملکرد شیعیان در این باره بوده است. این موضوع به حدی هژمونی پیدا کرده است که امروزه دیگر اساساً عالمان، ناخودآگاه، از این نوع معرفت غفلت کرده‌اند و اغلب به کسب معرفت از راه استدلال‌های عقلانی توجه می‌شود.

موضوع این پژوهش، یعنی دیدگاه امامیه نخستین درباره معرفت اضطراری، البته به چیزی فراتر از این ماجرا می‌پردازد. این مثال‌ها صرفاً می‌توانند نمونه‌های روشنی از بخشی خاص از معرفت باشند که بدان معرفت خاص یا معرفة‌الله می‌گویند. معرفت‌های دیگر نیز موضوع بحث ما در این نوشتارند. وانگهی، هر چه باشد ضرورت این بحث از آنجا روشن‌تر می‌شود که ما با آن هدف این موضوع را پیگیری کردیم که به آن نظام فراگیر و جامع در کلام امامیه نزدیک‌تر شویم. بنابراین، هدف از این پژوهش نشان‌دادن دیدگاه‌های مختلف درباره معرفت اضطراری نیست؛ این کار در پژوهش‌های دیگری با دقت انجام شده است. هدف ما نشان‌دادن معرفت اضطراری از منظر امامیه به عنوان جزئی اصلی از نظام به هم پیوسته کلام امامیه نخستین در کنار مسئله فعل‌الاهی، نظام جامع امر بین‌الامرین و مسئله رابطه عقل و وحی و همچنین به عنوان دیدگاهی مستقل و متمایز و برجسته نسبت به دیدگاه‌های معاصر خود است. به نقد کشیدن این تصور رایج که مهم‌ترین راه به دست آوردن معرفت، استدلال عقلی و مباحث نظری است نیز از عهده این پژوهش خارج است و در حال حاضر با اغراض ما ارتباط چندانی ندارد. بنابراین، پرسش اساسی در این پژوهش صرفاً این است که نظام و ساختار منسجم کلام امامیه نخستین با چه ترتیب منطقی به موضوع معرفت و دیدگاه امامیه درباره آن ارتباط پیدا می‌کند و چگونه است که موضوع معرفت در امامیه بخشی از نظام هماهنگ و منسجم کلام امامیه نخستین را به خود اختصاص داده است.

محمدتقی سبحانی در *درس‌نامه مدرسه کلامی کوفه* سرنخ‌های کلی درباره تطور تاریخی این بحث از امامیه نخستین تا مدرسه بغداد را به دست داده است. محمدحسین منتظری در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود در سال ۱۳۹۰ با عنوان «بررسی تطبیقی مسئله علم و معرفت در مدرسه کوفه و بغداد» تا حدی به همان موضوعی پرداخته است که علی‌امیرخانی در رساله دکتری‌اش در ۱۳۹۵ با عنوان «معرفت اضطراری در اندیشه‌های نخستین اسلامی تا قرن پنجم» توجه نشان داده است. امیرخانی که به نحو عمیق و موشکافانه‌ای به این موضوع پرداخته، کوشیده است تمام تمایزات موجود در اندیشه امامیه نخستین با امامیه بغداد و همچنین با اهل حدیث و معتزله را نشان دهد.<sup>۲</sup>

به هر ترتیب، به عنوان بیان اولیه ادعای ما در این پژوهش درباره اینکه معرفت اضطراری بخشی از جورچین پارادایم کلام امامیه نخستین به شمار می‌رود، این نکته را

متذکر می‌شویم که امامیه نخستین در مقایسه با گروه‌های کلامی دیگر در آن دوره، با مطرح کردن نظریه معرفت اضطراری از اندیشه‌ای مستقل در حوزه معرفت برخوردار بود. همچنین، معرفت اضطراری در کنار اندیشه‌های اساسی دیگر در پازل فکری کلام امامیه نخستین، در ارتباطی نظام‌مند با آنان قرار داشت. به همین ترتیب، معرفت اضطراری به عنوان عاملی مؤثر در شکل‌گیری دانش بهنجار (که بخش اصلی هر پارادایم تثبیت‌شده محسوب می‌شود) و همچنین از این نظر که تعمیمی نمادین و صورت‌بندی‌شده است، بخشی از آن دانش تثبیت‌شده و پارادایمیک به شمار می‌رود. در ادامه، تمامی این ادعاها را به تفصیل بیان خواهیم کرد.

### ۱. ایده‌های متداول در حوزه معرفت در دوران نخستین

برای نشان دادن استقلال کلام امامیه در جنبه معرفت باید دیدگاه امامیه در کنار نظریه‌های برجسته معاصرش بررسی و ارزیابی شود. آنچه در این بخش می‌آید بررسی مقایسه‌ای بین دیدگاه‌های امامیه نخستین، معتزله و اصحاب حدیث است که در نگاهی کلان، ما را با امتیازات ویژه کلام امامیه نخستین و نظام منسجم و هماهنگ فکری امامیه آشنا تر می‌کند. به اختلاف اساسی امامیه با دیگر گروه‌ها در موضوع معرفت، از آن جهت که امامیه در مقابل دو گروه جبری و اختیاری یا اضطراری و اکتسابی قرار داشت توجه می‌کنیم. این موضوع، بسیار مهم است که معرفت اضطراری، که امامیه بدان معتقد بودند، با معرفت اضطراری اصحاب حدیث کاملاً متفاوت بود. این تفاوت با معتزله نیز از دو جهت قابل پی‌گیری است؛ یکی از نظر برداشت برخی از معتزلیان از مفهوم «اضطرار» و «اکتساب» و یکی از نظر برداشت برخی دیگر از آنان از مفهوم «غیراختیاری بودن معرفت اضطراری» (آن هم در صورتی که به اتحاد مبنایی با ما دست می‌یافتند). در ادامه، توضیحات دقیق‌تری در این باره بیان می‌کنیم.

#### ۱.۱. معتزله نخستین، اصحاب‌المعارف و ناقدان آنها

معتزله نخستین شامل معاصران امامیه نخستین، هرچند بعضاً به اضطراری بودن معارف معتقد بودند اما اساساً برداشت و فهم آنان از اضطراری بودن کاملاً با امامیه متفاوت بود. آنان معرفت اضطراری را چیزی معادل همان معرفت ضروری به معنای

منطقی آن، یعنی معرفتی که به استدلال نیاز ندارد می‌گرفتند نه آن چیزی که امامیه نخستین و اهل حدیث سنی بدان معتقد بودند (فقدان اختیار).<sup>۳</sup> اما شاید بتوان گفت در یک نقطه از تاریخ، معتزله به اتحادی مبنایی با امامیه و اهل حدیث دست پیدا کرد و مبنای آنان را درباره معرفت اضطراری پذیرفت، هرچند باز هم از این جهت که به طور کلی با معرفت اضطراری مخالفت کرد و همه معارف را اکتسابی دانست، با امامیه و اهل حدیث زاویه پیدا کرد.<sup>۴</sup>

گام بعدی در معتزله اصحاب‌المعارف‌اند. آنان با امامیه و اهل حدیث، چه از نظر مبنا و مفهوم معرفت اضطراری و چه از نظر ایده، به نحو مطلوبی موافقت نشان دادند و به کلی به معرفت اضطراری در همه معارف معتقد شدند، هرچند این موافقت نتوانست چندان ادامه پیدا کند. اصحاب‌المعارف، که از مدرسه بصره و از شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه نظام (متوفای ۲۲۱-۲۳۱ ه.ق.) بودند، با همین معیار (غیراختیاری بودن)، با نوعی موافقت تام با امامیه، به اضطراری بودن تمامی معارف معتقد شدند. جاحظ، به عنوان برترین نظریه‌پرداز اصحاب‌المعارف،<sup>۵</sup> در رساله *المسائل والجوابات فی المعرفة*، به رد استدلال‌های معرفت اکتسابی (اختیاری) پرداخت (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۴). اما مطالعه روش‌شناسی او در این بحث آشکارا به ما نشان می‌دهد که معرفت غیراختیاری که او تصور می‌کرد با آنچه امامیه و اهل حدیث می‌گفتند تفاوت‌های بسیار داشت (نک: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۱۴۹ به بعد).

می‌توان گفت اصحاب‌المعارف در حقیقت در پی پذیرفتن گزاره‌ای بودند که در پارادایم اهل حدیث و با آسایش بیشتری در پارادایم امامیه قابل انطباق بود، اما بالطبع حاضر به دست برداشتن از مبانی پارادایمیک خود نبودند. کاملاً طبیعی است که در چنین حالتی دچار تناقض در مبانی و ایده‌های خود بشوند و در معرض نقد و حتی استهزای هم‌فکران خود قرار گیرند. در میان معتزلیان، اصحاب‌المعارف تنها گروهی بودند که به ایده امامیه نخستین بسیار نزدیک شدند (همان: ۱۹۸).

گروه بعدی ناقدان اصحاب‌المعارف بودند. در حقیقت، گام نهایی معتزله، که امامیه بغداد را نیز تحت تأثیر قرار داد، بازگشتی مبنایی به همان چیزی بود که معتزله نخستین بدان پای‌بند بودند، با این تفاوت که اینان دیگر به اکتسابی بودن معرفت (نیازمند به استدلال) معتقد شدند. به نظر می‌رسد این مسئله خلط مبحثی بود که به هر دلیل در این دوره به نحوی اجماعی اتفاق افتاد (در این باره نک: همان: ۱۵۸).

### ۱. ۲. اصحاب حدیث سنی

امامیه نخستین از این جهت که معرفت را ضروری می‌دانستند با اصحاب حدیث سنی همسان بودند (همان: ۱۱۰)، اما از جهت تفاوت‌های اساسی که با آنان، چه در خود مفهوم ضروری و چه در لوازم آن، داشتند، نسبت به آنان تمایز چشمگیری داشتند. تمایز اول این بود که اصحاب حدیث سنی اساساً جایگاهی برای اختیار انسان در هیچ یک از بخش‌های معرفت (فرآیند و برآیند) قائل نبودند، در حالی که امامیه صرفاً برآیند معرفت اضطراری را جبری می‌شمردند و در فرآیند آن جایی، هرچند کوچک، برای اختیار انسان در نظر می‌گرفتند که به نوعی با نظریه امر بین الامرین آنان در باب مشیت و اراده همخوانی داشت. تمایز بعدی در لوازم این نظریه بود که اهل حدیث در تربیتی ناهمخوان با عقل، در عین جبری دانستن معرفت، آن را متعلق تکلیف می‌دانستند و به همین ترتیب برای داشتن این معرفت اجباری یا نداشتن آن، ثواب و عقاب در نظر می‌گرفتند، در حالی که امامیه که به نوعی به امر بین الامرین در معرفت اضطراری معتقد بودند (یا در تفسیری دیگر به مفهومی نزدیک‌تر به جبر قائل بودند)، هرگز معرفت را واجب و متعلق تکلیف نمی‌دانستند و به همین ترتیب هرگز برای نداشتن معرفت، عقابی نیز در نظر نمی‌گرفتند. از دیدگاه امامیه، اگر هم خداوند ثوابی برای داشتن معرفت در نظر می‌گرفت صرفاً تفضلی از ناحیه او بود نه اینکه صاحب معرفت مستحق آن باشد (همان: ۱۱۷)؛<sup>۶</sup> این مطلب، یعنی تعلق نگرفتن ثواب استحقاقی در جایی که اختیاری در کسب معرفت وجود ندارد، در دستگاه فکری امامیه، که بر تعامل عقل و وحی و حجیت توأمان آن دو مبتنی است کاملاً طبیعی است.

### ۱. ۳. امامیه نخستین

نظر امامیه نخستین در کوفه و همچنین در قم، اضطراری بودن همه معارف دینی و غیردینی و همچنین معارف نظری و غیرنظری (همچون معارف ناشی از قوای حسی) بود. اندیشمندان امامیه در عصر حضور، چه از جریان محدث‌متکلمان و چه از طیف متکلمان نظریه‌پرداز، در اصل اضطراری بودن همه معارف هیچ اختلاف نظری نداشتند، هرچند برخی از متکلمان، همچون هشام بن حکم، دیدگاه متمایزی البته نه در اضطراری بودن معارف بلکه در ارتباط میان معارف فطری و تعقل و خردورزی داشتند.

کتاب مقالات اشعری، به عنوان مهم‌ترین و قدیمی‌ترین گزارش تاریخی در این باره، در بیان سه گروه اول از امامیه شامل جمهور امامیه، اصحاب مؤمن طاق و اصحاب ابومالک حضرمی به اضطراری‌دانستن تمامی معارف از سوی آنان بدون اختلاف چندانی اشاره می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲).

قول چهارمی که اشعری بدان اشاره می‌کند قول هشام بن حکم و یاران او است که هرچند درباره عموم معارف کاملاً با جمهور امامیه هم‌عقیده بودند اما معرفة‌الله را در عین حال که اضطراری و غیراختیاری و به صورت فطری از جانب خدا (بایجاب الخلقه) می‌دانستند، اما معتقد بودند به فعلیت رسیدن این معرفت منوط به اندیشیدن و نظرکردن و به نوعی اکتساب است: «اصحاب هشام بن حکم یزعمون ان المعرفة<sup>۷</sup> کلها اضطرار بایجاب الخلقه<sup>۸</sup> و انها لا تقع الا بعد النظر والاستدلال یعنون بما لا يقع منها الا بعد النظر والاستدلال العلم بالله عزوجل» (همان: ۵۲). ظاهراً دیدگاهی که عبدالقاهر بغدادی از امامیه درباره معرفت اضطراری به دست می‌دهد مبنی بر اینکه «تمام معارف ضروری هستند اما خداوند آنها را بعد از نظر و استدلال به بنده‌اش می‌دهد، همان‌طور که خداوند فرزند را به والدین عطا می‌کند اما لازم‌اش وطی والدین است» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲)، اشاره به همان دیدگاه هشام بن حکم باشد. همچنین، گزارش شیخ مفید در این باره که بسیاری از امامیه (نه همه آنها) به معرفت اکتسابی معتقدند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۱) با دسته‌بندی‌های اشعری که ذکر شد و همچنین اظهارنظر قاضی عبدالجبار درباره اعتقاد اکثر امامیه به معرفت اضطراری (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۳۷۹/۱۲) هیچ منافاتی ندارد؛ ظاهراً مفید در مقام بیان امامیه عصر خویش است (امیرخانی، ۱۳۹۴: ۳۵).

مجموع احادیث و روایات اصحاب ائمه (ع) در کوفه از تمام خطوط فکری به ما نشان می‌دهد که انتساب جمهور امامیه به باور به معرفت اضطراری اجمالاً صحیح است،<sup>۹</sup> هرچند احتمال اینکه برخی از اصحاب برخلاف جمهور به معرفت اکتسابی معتقد باشند نیز وجود دارد (نک: حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۶؛ ش ۱۲۷۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۴).<sup>۱۰</sup> در اینجا بیان برخی مؤلفه‌های اصلی نظریه امامیه درباره معرفت اضطراری ضروری به نظر می‌رسد. نکته اول اینکه، چنان‌که ذکر شد، مفهوم معرفت اضطراری برخلاف تصویری که در همان دوره‌های اولیه پیدا شد، چیزی معادل معرفت غیراختیاری بود نه اینکه مفهومی معادل ضروری در منطق ارسطویی باشد و در مقابل

معرفت استدلالی قرار گیرد. در حقیقت، از نظر امامیه نخستین، فرآیند و مقدمات به دست آوردن و تحصیل معرفت، اختیاری است اما برآیند و نتیجه تلاش‌های آدمی برای رسیدن به معرفت (حصول معرفت)، از حوزه اختیار انسان خارج است. از این منظر است که در بیان‌های متعددی از این موضوع که معرفت، صُنْع و ساخته خدا است سخن به میان آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۳/۱، ح ۲؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۶، ح ۱۵).

بدین ترتیب از دیدگاه امامیه نخستین رابطه بین فرآیند کسب معرفت و برآیند آن، رابطه سببی حتمی نیست؛ به این معنا که نظر و قیاس و تأمل و تدبیر از نظر آنان بالمآل و بالاجبار به حصول معرفت منجر نمی‌شود، بلکه این رابطه یا رابطه سببی غیرحتمی است، به این معنا که اسباب حصول معرفت از سوی انسان فراهم می‌شود و حصول معرفت در دستان خداوند است و حتمی نیست یا اینکه اساساً رابطه سببی وجود ندارد و آدمی در فرآیند تولید معرفت صرفاً مقدماتی را مهیا می‌کند و منتظر لطف خدا می‌ماند که معرفت حاصل بشود یا نشود. در صورت اول، یعنی سببی غیرحتمی نظریه امر بین الامرین امامیه به روشنی برجسته می‌شود و در صورت دوم، یعنی رابطه غیرسببی و تهیای، امکان بسیاری برای به میزان کمی نزدیک‌شدن به جبر در موضوع معرفت فراهم می‌شود.

نکته دیگر اینکه، برخلاف تصور رایجی که امیرخانی نیز بدان پای‌بند است (امیرخانی، ۱۳۹۴: ۴۵)، ظاهراً منظور اشعری از تمام معارف در عبارت «المعارف کلها» (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱، سطر ۹) نه فقط دینی و غیردینی بودن معارف اضطراری بلکه حتی نظری و غیرنظری بودن آنها نیز بوده است؛ بدین معنا که، از نظر امامیه، همه معارف دینی و غیردینی، نظری و غیرنظری شامل معرفت‌ها و علوم‌ی که از طریق حواس پنج‌گانه به دست می‌آید (مبصرات، مسموعات، ملموسات و غیره) همه و همه اضطراری است و به دست آوردن آن معلومات خارج از حیطه اختیار انسان است. هرچند در ابتدا بیان‌کردن این ادعا کمی دشوار به نظر می‌رسد، اما با دقت نظر در دلایل و شواهدی که در پی می‌آید احتمالاً با اطمینان خاطر بیشتری می‌توانیم این دیدگاه را بپذیریم.

دلیل اول اینکه هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که ما فرآیند رسیدن انسان از مجهول به معلوم یا به عبارتی از نداشتن معرفت به معرفت در محسوسات را از قانون

مشیت و اراده که امامیه نخستین مصرّانه به نحو امر بین الامرینی بدان معتقد بودند، مستثنا بدانیم. مفهوم این سخن آن است که در فرآیند رسیدن به معرفت حسی نیز مانند همه اعمال بشری، آن عامل تصمیم‌گیرنده نهایی و تیر خلاص معرفت، چیزی نیست به جز آنچه از آن به «سبب وارد من الله» تعبیر می‌شود. از این منظر، اگر آن سبب وارد بیاید، معرفت حسی که متعلق مشیت و اراده آدمی واقع شده است حاصل می‌شود و اگر نیاید کاملاً منطقی است که حاصل نمی‌شود. پس معرفت حسی نیز اضطراری است و نه اختیاری. به علاوه، در روایتی در باب فرارسیدن اجل و مرگ ما با این مفهوم مواجه می‌شویم که زمانی که اجل آدمی فرا می‌رسد در صورت لزوم قوت بینایی او از کار می‌افتد (قمی، ۱۴۰۴: ۲۳۸/۲).<sup>۱۱</sup> در چنین اوضاع و احوالی بیننده و شنونده از دیدن و شنیدن چیزی محروم می‌شود که در اوضاع و احوال عادی همو هیچ مانعی برای درک آن محسوس نداشت. همین مضمون در تأثیری که اذکار و اورادی از قبیل آیه ۹ سوره یاسین<sup>۱۲</sup> در از کار افتادن قوای احساسی دشمنان اسلام (همان: ۲۷۶/۱ و ۲۱۲/۲) یا دزدان و سارقان (عده‌ای از علما، ۱۳۶۳: ۸) می‌گذارند، با وضوح بیشتری قابل مشاهده است. از سوی دیگر، نظریات هشام بن حکم درباره ادراک حسی،<sup>۱۳</sup> تا حدی این ادعا را که معارف اضطراری شامل معرفت‌های حسی نیز می‌شود تأیید می‌کند. هشام همه احساسات را متعلق به روح می‌داند نه جسم. اگر همه احساسات متعلق به روح است و فاعل اصلی روح است پس چه تضمین اساسی برای اختیاری بودن معرفت حسی وجود دارد؟ زیرا همه ما می‌دانیم که روح دست‌کم در برخی ساحت‌ها مثل خواب، فاعل مستقل است و بدون هیچ هماهنگی با جسم به اقدامات خود دست می‌زند.

همچنین، هشام در عین باور به کارکرد ویژه و قلمرو خاص هر یک از ابزارهای معرفت حسی، شناخت را منوط به شرایطی دانسته که رعایت نکردن آنها موجب خطای حاسه در ادراک است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۱، ح ۳؛ همچنین نک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۶۱). بنابراین، به نظر می‌رسد با قوت بیشتری می‌توانیم به این موضوع باور داشته باشیم که ادراک حسی نیز بخشی از مجموعه معارفی است که امامیه نخستین مصرّانه به اضطراری بودن آن معتقد بودند.

موضوع اساسی دیگر درباره نظریه معرفت در امامیه این است که معرفت اضطراری خاص (معرفه‌الله)، فراتر از عقل و وهم و خیال انسان است و در عالمی موسوم به عالم

ذره به آدمی اعطا شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰، ح ۸ و ۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۲ باب فطرة الخلق...، ح ۲).<sup>۱۴</sup> استدلال جمهور امامیه در این باره که این معرفت خاص با معرفت خداوند از طریق عقل منافاتی ندارد، با استدلال هشام بن حکم متفاوت است. جمهور امامیه معتقدند معرفت‌الله در دو ساحت متمایز محل توجه است؛ یکی معرفت و شناخت شخصی که از طریق معرفت فطری موهوبی محقق می‌شود و دیگری معرفت و شناخت کلی که از طریق استدلال، تعقل و اندیشه‌ورزی محقق می‌شود. اما هشام بن حکم و پیروانش معتقد بودند خداوند معرفت‌الله فطری را در سرشت انسان به ودیعت گذاشته است ولی بالفعل شدن آن در این دنیا منوط و مشروط به خردورزی و استدلال است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱ و ۵۲، سطر ۳). البته ذکر این نکته لازم است که در مبنای هر دو گروه، معرفت عقلی نیز از حوزه معرفت‌های اضطراری خارج نمی‌شود و در نهایت افزایه تمامی معارف از جانب خداوند است و بدین ترتیب در عین عقلی‌بودن، با دیدگاه اضطراری‌بودن همه معارف منافاتی ندارد. این دیدگاه کلی امامیه، چنان‌که بحث خواهد شد، می‌تواند به طور وثیقی با نظریه مشیت و اراده ارتباط پیدا کند. بنابراین، در نگاهی کلی، به نظر می‌رسد اصحاب امامیه همگی (بدون نفی استثنائات)، چه اصحاب حدیث امامیه و چه متکلمان از امامیه، مبتنی بر احادیث و به دلیل روایات و ارتباط وثیقی که با امامان داشتند به معرفت اضطراری در تمامی حوزه‌های معرفتی، شامل معارف دینی و غیردینی و نیز معارف نظری و غیرنظری (مثل حواس)، معتقد بودند.

## ۲. نظریه معرفت در بستر پارادایم کلام امامیه نخستین

۲.۱. نظام به هم پیوسته فکری امامیه (ارتباطات اندیشه‌ای بین مسئله معرفت با مسائل اساسی دیگر)

مسئله معرفت اضطراری، همان‌طور که در تفصیلات اشعری دیده می‌شود (همان: ۵۱-۵۲)، از نظر تاریخی هر چه جلوتر می‌آید وارد مراحل حادثر و جدی‌تری می‌شود و پاسخ مثبت یا منفی به وجود معرفت اضطراری در شاکله کلام شیعه تأثیر جدی بر جای می‌گذارد (سبحانی، بی تا: ۷۲). اما چیزی که ما را متقاعد می‌کند به نحو اساسی و با جدیت بیشتری موضوع معرفت اضطراری را در این پژوهش دنبال کنیم، ارتباطاتی است که این اندیشه مبنایی در سراسر نظام کلام امامیه نخستین ایجاد می‌کند. ارتباط

معرفت اضطراری امامیه با اعتقاد آنان به امر بین الامرین (نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق) در اینجا به وضوح امامیه را از دیگران جدا می‌کند. اساساً در اینجا دو فرضیه مطرح است؛ فرضیه اول که از قدرت بیشتری برخوردار است این است که معرفت نیز مانند امور دیگر که در باب مشیت و اراده محل بحث قرار می‌گیرد دارای شأن امر بین الامرینی باشد. این می‌تواند بدان معنا باشد که فرآیند و مقدمات کسب معرفت چیزی شبیه مقدمات انجام دادن فعل و مراتب اراده است که در نهایت نیازمند امضای خداوند و تیر خلاص انجام دادن کار با سبب وارد من الله است (نک: نعیم‌آبادی، ۱۳۹۴). از این منظر، اگر می‌گوییم کسب معرفت نه جبری است و نه اختیاری بلکه امری بین الامرین است بدین معنا است که چنانچه گفته شد، فرآیند و مقدمات کسب معرفت در اختیار انسان و اکتسابی است ولی برآیند و حصول آن از حوزه اختیار و اراده آدمی بالکل خارج است و نیازمند امضای خداوند است. اما فرضیه دیگری نیز مطرح است مبنی بر اینکه اساساً حوزه معرفت خارج از مفهوم امر بین الامرین باشد و به طور کلی مشمول قانون جبر باشد. این موضوع نیازمند بررسی بیشتری است اما به هر حال فرضیه‌ای است که نمی‌توان به سادگی از کنار آن عبور کرد. البته تفاوت اساسی این فرضیه با دیدگاه مشهور اهل حدیث این است که این دیدگاه جبرگرایانه می‌تواند لوازم منفی‌ای را که دامن اهل حدیث سنی را می‌گیرد در پی نداشته باشد. زیرا شکی نیست که تکلیف به معرفت و عقاب بر نداشتن معرفت در امامیه برخلاف اهل حدیث سنی، کاملاً مردود است.

موضوع بعدی ارتباط معرفت اضطراری امامیه با عقل است. اگر می‌گوییم امامیه به حجیت توأمان عقل و وحی معتقد است و همواره بر جایگاه والای عقل و خرد تأکید می‌ورزد، این موضوع بالمآل خود را در نظریه معرفت به خوبی نشان می‌دهد و به همین دلیل بود که نظریه امامیه در معرفت تقریباً هیچ جا دچار بن‌بست‌های نظری اهل حدیث و معتزله نشد. این مسئله نیازمند توضیح بیشتری است. ظاهراً امامیه نخستین به حسن و قبح عقلی اعتقاد داشتند (همو، ۱۳۹۵ الف: ۸۷). اعتقاد به حسن و قبح عقلی و معرفت اضطراری در آن واحد متضمن تناقض‌نا است. تناقض مذکور از این جهت است که اگر حسن و قبح، عقلی است و عقل، ابزاری است که توانایی سنجش خوب و بد را در میزان خود دارد، پس چگونه است که به‌ناگاه با معرفت اضطراری مواجه

می‌شود که به نوعی هر گونه حاکمیت را از عقل سلب می‌کند؟ جالب است که معرفت امام (ع) نیز همچون معرفت‌الله از نظر امامیه اضطراری است و آنجا نیز پای استدلال به طور کامل می‌لنگد و نهایت اعتباری که دارد سببیت غیرحتمی یا بلکه کمتر، مهیاکردن و آماده‌سازی انسان برای رسیدن به معرفت امام (ع) است. اما حقیقت این است که تناقضی در کار نیست و چنانچه گفته شد، همان‌طور که معرفت اضطراری چیزی از حجیت عقل هرچند به عنوان مقدمه نمی‌کاهد، عقل و وحی نیز حجیتی توأمان دارند. معرفت اضطراری می‌تواند به معنای توجه به عامل عقل و استدلال و در نهایت عامل بیرونی از سوی خداوند باشد و رابطه عقل و وحی نیز حجیتی توأمان است.

موضوع بعدی که در نظام به هم پیوسته و منسجم کلام امامیه قابل بازیابی است این است که مسئله معرفت می‌تواند با دیدگاه امامیه درباره حقیقت انسان ارتباط مستقیم داشته باشد. بر این اساس، اگر عالمی امامی معتقد باشد که حقیقت انسان جسم است ممکن است بر دیدگاهش راجع به معرفت تأثیر بگذارد. به همین ترتیب، اگر شخص دیگری معتقد باشد که حقیقت انسان روح است یا شخص دیگری دیدگاهش این باشد که حقیقتی مرکب از این دو (در عین اصالت جسم) است، ممکن است سه دیدگاه متمایز به وجود بیاید. در واقع، موضوع از این قرار است که بر اساس دو دیدگاه اخیر (اصالت روح یا حقیقت ترکیبی) احتمالاً می‌توان گفت این نتیجه را در پی خواهد داشت که جایگاه آن معرفت نیز در روح است نه در جسم و در حقیقت روح حامل اصلی این معرفت است. از این منظر، همه معارف شامل معارف دینی و غیردینی و نظری و حتی غیرنظری (مثل معرفت ناشی از حواس) جایگاهی جز در روح ندارند و اساساً جسم صرفاً ابزاری برای انتقال یا حفظ معارفی است که به روح متعلق است. بدین ترتیب این اختلاف درباره اضطراری بودن یا اکتسابی بودن معرفت، ممکن است مطرح شود. بدین معنا که اگر شخص امامی جسم‌انگار باشد ممکن است بالتبع تمایل بیشتری به اکتسابی بودن معرفت، ولو در بخش‌هایی از معرفت، داشته باشد و اگر روح‌انگار باشد بالتبع تمایل بیشتری به اضطراری بودن معرفت نشان خواهد داد؛ چراکه فرض ما این است که روح ارتباط وثیق‌تری با عالم بالا دارد. اینها همه فرضیه‌هایی است که در جای خود می‌تواند به‌دقت بررسی شود.

## ۲.۲. ثبات پارادایم کلام امامیه نخستین در سایه نظریه معرفت اضطرابی

موضوع بعدی نشان‌دادن نقش معرفت اضطرابی در ثبات دانش کلام امامیه و همچنین مشاهده آن به عنوان بخشی از این مجموعه تثبیت‌شده است. هدف اول با نشان‌دادن معرفت اضطرابی به عنوان مؤلفه‌ای که در شکل‌گیری دانش بهنجار تأثیر داشته است محقق می‌شود و بخش دوم با نشان‌دادن معرفت اضطرابی به عنوان نماد و فرمولی پذیرفته‌شده در میان امامیه نخستین و حتی بین اندیشمندان دیگر. این کار نیازمند توضیح بیشتری است که در این بخش بدان می‌پردازیم.

پارادایم علمی<sup>۱۵</sup> پس از آنکه با بیرون‌راندن رقبای خود (هرچند در سطح بومی و محلی‌اش) به درجه‌ای از ثبات می‌رسد، به طور طبیعی حاوی مؤلفه‌هایی می‌شود که آن را از دیگر پارادایم‌ها متمایز می‌کند. مهم‌ترین این مؤلفه‌ها که کوهن درباره آن بحث می‌کند، تبدیل‌شدن دانش تولیدشده در پارادایم جدید به دانش بهنجار (normal science) است. دانش بهنجار بر اساس تبیین کوهن «پژوهشی است که به شکل استواری بر شالوده یک یا چند دستاورد علمی پیشین بنا شده باشد؛ دستاوردهایی که برخی از جامعه‌های علمی در برهه‌ای از زمان آن را به مثابه بنیاد عمل آینده خویش به رسمیت شناخته‌اند» (کوهن، ۱۳۹۲: ۹۳). دانش بهنجار نیز مؤلفه‌های چندی دارد<sup>۱۶</sup> که آن را از دانش بحران‌زده متمایز می‌کند. معرفت اضطرابی در برخی از این مؤلفه‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. مثلاً معرفت اضطرابی در یک مؤلفه دانش بهنجار (یعنی نوآوری‌های محدود به پارادایم)، خود را نشان می‌دهد. زیرا امامیه نخستین علاوه بر نوآوری در موضوع ارتباط عقل و وحی (به عنوان معضل لاینحل در میان گروه‌های دیگر<sup>۱۷</sup>) و همچنین موضوع حقیقت انسان و دیدگاه متمایزی که عرضه کردند (نعیم‌آبادی، ۱۳۹۵: ب: سراسر مقاله)، در موضوع معرفت اضطرابی نیز، چنانچه در بخش‌های پیشین این مقاله بررسی شد، در مقابل گروه‌های دیگر، نوآور بودند؛ نوآوری‌ای که باز هم به پارادایم خود محدود بود و در حیطه روش‌شناسی خود قرار داشت.

موضوع بعدی نشان‌دادن معرفت اضطرابی در مجموعه تثبیت‌شده کلام امامیه است. این کار از طریق نشان‌دادن معرفت اضطرابی به مثابه نماد و فرمول پذیرفته‌شده میسر می‌شود. توضیح اینکه، کوهن در تبیین بخشی از نظریه خود پارادایم را به عنوان آمیزه‌ای از تعهدات گروه علمی معرفی می‌کند. کوهن برای هدف خود واژه «دستگاه رشته‌ای»

(disciplinary matrix) را پیشنهاد می‌کند. وی از این جهت به آن رشته‌ای می‌گوید که به تعلق مشترک بین کارورزان یک رشته ویژه اشاره دارد و با این توجیه آن را دستگامی معرفی می‌کند که عناصر نظم‌یافته‌ای از گونه‌های مختلف در این دستگام تشکیل می‌شوند (کوهن، ۱۳۹۲: ۲۸۸). وی به تعمیم‌های نمادین (symbolic generalization) به عنوان گونه‌ای مهم از اجزای تشکیل‌دهنده دستگام رشته‌ای اشاره می‌کند. این تعمیم‌ها که وی آنها را «قوانین» یا «قانون-طرحواره» نیز می‌خواند، می‌توانند در قالب فرمول‌بازنمایانده شوند (همان: ۲۸۹). معرفت اضطراری یکی از این تعمیم‌های نمادین است که امامیه نخستین آن را نمادپردازی کردند. امامیه نخستین با کاربرد نوآورانه این انگاره، بعد از مدتی آن را به نماد تبدیل کردند، به طوری که هر وقت از آن نام می‌بردند، مثل همه فرمول‌های علوم، دیگر نیازی نبود راجع به اجزای آن توضیح دهند. زیرا تا پیش از مطرح کردن این نظریه از سوی امامیه، البته با راهنمایی امامان (ع)، هیچ تعبیر مشابهی در کلمات دیگران و حتی در روایات امامیه نیز دیده نمی‌شد و در صورت بیان اضطراری بودن معرفت، مخاطبان به طور طبیعی توضیح بیشتری برای تفهیم این انگاره طلب می‌کردند. معرفت اضطراری بعد از فراز و نشیب‌های بسیار و در خلال چند دهه تلاش متکلمان در قرن دوم به صورت فرمول و تعمیم نمادین یا نماد درآمد.

پیشنهاد نگارنده این سطور برای اضافه کردن به این آمیزه تعهدات، واژه «نظام» است. توضیح اینکه اگر ما مجموعه‌ای از تعهدات نظری را به صورت نظام منسجمی بپذیریم، می‌توانیم با راحتی بیشتری نظریات را استخراج کنیم و همچنین قادر خواهیم بود در تحلیل متونی که از امامیه نخستین به دست می‌آوریم، براساس آن نظامی که می‌شناسیم مفاهیم متون را تفسیر کنیم. به عنوان نمونه‌ای که در سطور پیش نیز بررسی شد، اگر ما انگاره «اراده» در دیدگاه امامیه را به عنوان جزئی از نظام بشناسیم و به این نتیجه برسیم که نظریه امر بین الامرین می‌تواند نقطه اتصال این نظام یا خروجی آن محسوب شود، در تفسیر عبارت اشعری در نقل قول جمهور امامیه که می‌گویند «المعارف کلها اضطرار» (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱، سطر ۹) تفسیری به جز اینکه منظور از «المعارف» تمام معارف (دینی و غیردینی و حتی معارف حسی) است، به دست نخواهیم آورد. در تحقیقات جداگانه‌ای، چنین نظامی در حوزه ارتباط اراده با بسیاری از معارف دیگر مثل بداء، مخلوقیت افعال انسان، استطاعت و قضا و قدر به خوبی نشان داده شده است (نعیم‌آبادی، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۹).

## نتیجه

استقلال امامیه نخستین در مطرح کردن نظریه معرفت اضطراری، چنانچه در بخش اول مقاله دقیقاً ارزیابی شد، از مقایسه آرای آنان با نظریه‌های مهمی که در آن دوران وجود داشت بهتر قابل درک است. بخش بعدی نظریه مربوط به این موضوع است که معرفت اضطراری در نظامی به هم پیوسته در کلام امامیه ایفای نقش می‌کند. معرفت اضطراری به مثابه جزئی منطقی از دستگاهی فکری، گاه از اجزای دیگر نظامی که در آن قرار دارد تأثیر می‌گیرد و گاه در اجزای دیگر یا حتی کل این نظام تأثیر می‌گذارد. ارتباط نظام‌مند معرفت اضطراری امامیه با اعتقاد آنان به امر بین الامرین (نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق) بر اساس فرضیه‌ای قدرتمند بدین صورت است که معرفت نیز مانند امور دیگر که در باب مشیت و اراده محل بحث قرار می‌گیرد دارای شأنی امر بین الامرینی است. از این منظر، اگر می‌گوییم کسب معرفت نه جبری است و نه اختیاری بلکه چیزی بین این دو است، بدین معنا است که فرآیند و مقدمات کسب معرفت در اختیار انسان و اکتسابی است ولی برآیند و حصول آن از حوزه اختیار و اراده آدمی بالکل خارج است و نیازمند امضای خداوند است. این ارتباط نظام‌مند بین حوزه معرفت و عقل نیز دیده می‌شود. اگر می‌گوییم امامیه به حجیت توأمان عقل و وحی معتقد است و همواره بر جایگاه والای عقل و خرد در کنار حجیت بلامنازع وحی تأکید می‌ورزد، مفهومی همین است که اضطراری بودن معرفت چیزی از حجیت عقل، هرچند به عنوان مقدمه، نمی‌کاهد. معرفت اضطراری می‌تواند به معنای توجه به دو عامل عقل و استدلال و در نهایت عامل بیرونی از سوی خداوند باشد. به همین ترتیب مسئله معرفت می‌تواند با دیدگاه امامیه درباره حقیقت انسان ارتباط داشته باشد.

بخش بعدی نظریه مربوط به ثبات پارادایم کلام امامیه است که در آینه اجزای مختلف آن قابل مشاهده است. کلام امامیه نخستین بعد از مدتی به مؤلفه‌های اصلی دانش بهنجار دست پیدا کرد. این دست‌یابی از طریق چند مؤلفه اساسی، از جمله معرفت اضطراری، بود. اگر ما از نوآوری در نظریه به مثابه بخشی از حقیقت ثبات دانش یاد می‌کنیم، معرفت اضطراری جایگاه خود را کاملاً به ما می‌نمایاند. زیرا امامیه نخستین علاوه بر نوآوری در موضوع ارتباط عقل و وحی و همچنین موضوع حقیقت انسان، در موضوع معرفت اضطراری نیز به نوآوری دست زد؛ نوآوری‌ای که باز هم به

پارادایم خود محدود بود و در حیطه روش‌شناسی خود قرار داشت. شاهد بعدی ما برای ثبات دانش کلام امامیه نخستین در نظریه، نشان‌دادن معرفت اضطراری به مثابه تعمیم نمادین یا به بیان ساده‌تر انگاره‌ای صورت‌بندی‌شده در کلام امامیه است. توضیح اینکه، نظریه معرفت اضطراری بعد از مدتی به صورت یک فرمول درآمد که، همان‌طور که در این پژوهش نشان داده شد، حتی گروه‌های دیگر از معتزله هم در بخش‌هایی از آن نتوانستند از آن چشم‌پوشی کنند؛ هرچند این فرمول برای خود امامیه کاملاً مبسُت و واضح بود و برای گروه‌های دیگر گاه ابهاماتی داشت.

بنابراین، با توجه به شواهد موجود در این مقاله و همچنین استدلال‌ها و جمع شواهد در پژوهش‌های از پیش انجام‌شده، می‌توان به این جمع‌بندی دست پیدا کرد که معرفت اضطراری به عنوان جزئی از کلام امامیه نخستین، بخش مهمی از بار سنگین نظام درونی کلام امامیه نخستین به مثابه پارادایمی مستقل را به دوش می‌کشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. نوشته‌های عمدتاً بازاری فراوانی در این باره وجود دارد. در این میان کار سید عباس موسوی مطلق نسبتاً عالمانه‌تر و با تحقیقات بیشتری نگاهشده شده است. وی در جمع‌آوری مطالب تلاش وافر برای استناد صحیح انجام داده است (نک: موسوی مطلق، ۱۳۹۳).
۲. بخش اصلی مطالب و ایده‌های مربوط به تاریخ اندیشه در بخش اول این مقاله مرهون مباحثاتی است که با وی در این باره انجام شد و بدون کمک و راهنمایی او هرگز امکان تبیین و بسط نظریه در این پژوهش وجود نداشت.
۳. مثلاً درباره دیدگاه غیلان دمشقی، نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۱۳۶، سطر ۶؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲ و ۲۰۵؛ همچنین نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۱۳۶، سطر ۱۲؛ نک: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۱۳۲-۱۳۳؛ همچنین درباره دیدگاه ابوالهدیل نک: بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲.
۴. در این باره باید از بشر بن معتمر یاد کنیم؛ نک: جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۰؛ درباره دیدگاه‌های معتزله نخستین نک: فان اس، ۱۳۶۷.
۵. به تعبیر قاضی عبدالجبار: «و اکثر من تکلم فی هذا الباب عنه اخذوا و ببعض ما آورده تعلقوا» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۱۲/۲۳۵، سطر ۱۲، به نقل از: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۱۴۲).
۶. احتمالاً امامیه برای ایمانی که در پی کسب معرفت باید با اختیار انسان به منصفه ظهور می‌رسید، به ثواب استحقاقی معتقد بودند.
۷. کاربرد «المعرفة» به جای «المعارف» نشان‌دهنده رویکرد خاص هشام به معرفه‌الله است.
۸. اعتقاد به ضروری‌بودن (اضطراری‌بودن) معرفت از دیدگاه هشام در گزارش کلینی نیز (که بخش اول آن در طعن هشام است) وارد شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۴، ح ۱).

## نظام مستقل و به هم پیوسته فکری امامیه نخستین در نظریه معرفت: ۵۹

۹. درباره شواهد مربوط به این ادعا نک: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۳۷ به بعد.
۱۰. برای ارجاعات و تحلیل بیشتر نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱: ۲. رویکرد غالب در کتب کلامی ما از اواخر قرن چهارم به این سو پرداختن به بحث اول‌الواجب به عنوان اولین بحث بوده است؛ مثلاً نک: مفید، ۱۴۱۳ ب: ۲۰؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۷؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۴. کراچکی نیز در این باره نقل‌قولی صریح از شیخ مفید ذکر کرده است. وی می‌گوید: «قال شیخنا المفید رحمة الله هذه أقسام تحیط بالمفروض من المعارف لأنه أول ما يجب على العبد معرفة ربه جل جلاله فإذا علم أن له إلهاً وجب أن يعرف صنعه و إذا عرف صنعه عرف به نعمته فإذا عرف نعمته وجب عليه شكره فإذا أراد تأدية شكره وجب عليه معرفة مراده ليطيعه بفعله و إذا وجب عليه طاعته وجب عليه معرفة ما يخرجه عن دينه ليتجنبه فتخلص له به طاعة ربه و شكر إنعامه» (کراچکی، بی‌تا: ۲۲۰). همچنین، برای تحلیل بیشتر در این باره نک: مکدرموت، ۱۳۸۴: ۸۰ به بعد. نیز، برای آشنایی با این دوره از تاریخ اندیشه امامیان می‌توان به آثار فراوانی که اخیراً در این باره نگاشته شده است مراجعه کرد؛ مثلاً نک: سبحانی، ۱۳۹۱.
۱۱. «إذا جاء القدر حال دون البصر». ظاهراً چنین مضمونی فقط یک جا در روایتی داستان‌گونه از حضرت ابراهیم (ع) آمده است. روایت‌های مشابه با همین مضمون در کتب حدیثی معتبر اهل سنت دیده می‌شود؛ مثلاً نک: ابن‌ابی‌شبهه، ۱۴۰۹: ۴۵۶/۷. حاکم نیشابوری این حدیث را به این صورت تقویت کرده است: «هذا حدیث علی شرط الشيخین و لم یخرجاه»؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۴۰۶/۲.
۱۲. «و جعلنا من بین ایدیهم سدا و ...».
۱۳. هشام بن حکم برای ادراک حسی، که ما آن را منشأ باورهای پایه می‌دانیم (درباره باورهای پایه نک: پالک، ۱۳۸۲: ۶۹ به بعد؛ شمس، ۱۳۸۷: ۱۳۸ و ۱۴۵؛ Audi, 2011: 6؛ پویمن، ۱۳۸۷: ۲۴۶) ارزش فراوان قائل بوده است. از طرفی حس‌گرایی هشام بن حکم، نظریه‌پرداز عقل‌گرا و نص‌محور امامیه، با رأیش درباره اصالت جسم مربوط می‌شود (فان اس، بی‌تا: ۳۶۹، سطر ۱۲) و از سوی دیگر، او در نظریه بدیع خود معتقد است در ادراک بصری، هر شیء در جای خودش درک می‌شود و در ادراکات سمعی و ذائقی و شامی و لمسی نیز نوعی درک مداخلی وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۹/۱-۱۰۰). هشام جایی را که در آن معلومات گردآوری شده از طریق حواس یا قلب به هم می‌پیوندند روح می‌نامد (فان اس: بی‌تا: ۳۶۸، سطر ۱۲) و تفسیر نیمه‌تجددنگارانه که او از روح می‌دهد، توجه ما را به اهمیت ادراک حسی نزد او جلب می‌کند. در تصویر هشام از روح، روح منشأ اصلی احساس و ادراک و نوری از انوار است که می‌تواند چراغ فروزنده و راهنما نیز باشد (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۰) و دارای خاصیت انبساط و ارتفاع است و می‌تواند حتی نسبت به سترات و امور پنهان نیز (حتی به صورت علی‌الاجتماع، به معنای جمع‌شدن با معلوم، نه علی‌الانفراد) آگاهی داشته باشد (مقدسی، بی‌تا: ۱۲۳/۲-۱۲۴). در نتیجه، ثنوتی که در نظریه هشام بن حکم درباره حقیقت انسان مشهود است، دیدگاهی که احتمالاً دیدگاه اساسی عموم امامیه عصر حضور بوده است (نک: نعیم‌آبادی و سبحانی، ۱۳۹۵ ب)، عمیقاً با دیدگاه بدن‌انگارانه رایج در عصر او که به مبانی پوزیتیویستی کاملاً متفاوتی منجر می‌شد مخالفت دارد.
۱۴. امامیه نخستین عمیقاً به این موضوع اعتقاد داشتند که نیک و شر، الهامی است که از سوی خداوند در

- انسان صورت می‌گیرد و آشکارا به آیات قرآنی در این باره استناد می‌کردند. محدثان به همان اندازه به نقل این روایات علاقه نشان می‌دادند که متکلمان (مقایسه کنید: صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۱، ح ۴ و ۵).
۱۵. نظریه پارادایم علمی را اولین بار تامس کوهن به صورت جامع در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* در سال ۱۹۶۲ مطرح کرد (Kuhn, 1996) و تنسیق جدید و بی‌سابقه‌ای از فلسفه علم به دست داد (نک: تحلیل‌های مفید عباس طاهری در مقدمه ترجمه‌اش بر: کوهن، ۱۳۹۲: ۴۸). رساله دکتری نگارنده (نعیم‌آبادی) مبتنی بر نظریه پارادایم تامس کوهن و به دنبال اثبات این فرضیه است که کلام امامیه نخستین در برهه تاریخی خود دست به تأسیس پارادایم فکری مستقلی زد که دیگران را نیز تحت تأثیر جدی خود قرار داد. برای آشنایی و توضیحات بیشتر درباره پارادایم کوهنی می‌توان به مقالات و کتاب‌های فراوان به زبان‌های مختلف مراجعه کرد؛ برای نمونه نک: ایمان، ۱۳۹۱؛ Smith, 2003: 75-101.
۱۶. از نظر کوهن، دانش به‌نجار چند مؤلفه دارد: نوآوری، تعهد به استانداردهای مشابه، تراکم و انباشمندی، وجه معماگشایی، درس‌نامه‌های علوم به عنوان منبع اقتدار پارادایم (کوهن، ۱۳۹۲: ۹۳-۱۳۰).
۱۷. در این باره نک: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۴-۴۵؛ رضایی، ۱۳۹۵: ۲۰۴.

## منابع

- ابن ابی شیبه (۱۴۰۹). *المصنف، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر، الطبعة الأولى*.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول*.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۶۸-۱۹۷۷). *وفیات الاعیان، بیروت: چاپ احسان عباس، ج ۱*.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). *تحف العقول، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم*.
- اسعدی، علی‌رضا (۱۳۸۸). *هشام بن حکم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی*.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰). *مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، بی‌جا: دار النشر فرانشتایز*.
- امیرخانی، علی (۱۳۹۴). *معرفت اضطراری در اندیشه‌های نخستین اسلامی تا قرن پنجم، استاد راهنما: محمدتقی سبجانی، رساله دکتری مذاهب، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی*.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱). *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه*.
- بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳). *اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه هلال پالک، جان (۱۳۸۲). مفاهیم بنیادین در معرفت‌شناسی: آثاری از پلنتینگا، پالک، کاسلو، ترجمه: محمد حسین زاده، قم: زلال کوثر*.
- پویمن، لوئیس پی. (۱۳۸۷). *معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه: رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)*.

نظام مستقل و به هم پیوسته فکری امامیه نخستین در نظریه معرفت: ۶۱

جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲). *المسائل والجوابات فی المعرفة*، در: *رسائل الجاحظ*، تقدیم و شرح: علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه هلال.

جعفر طیار، مصطفی (۱۳۹۴). *تأثیر گناه در معرفت از منظر قرآن و حدیث*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). *المستدرک*، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بی جا: بی نا.

حسینی زاده خضر آباد، سید علی (۱۳۹۱). «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، در: *نقد و نظر*، س ۱۷، ش ۶۶، ص ۲-۲۷.

حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳). *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، الطبعة الاولى. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۵). *تطور معنا و منزلت عقل در کلام امامیه تا نیمه قرن پنجم*، استاد راهنما: محمدتقی سبحانی، رساله دکتری شیعه‌شناسی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱). «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، در: *نقد و نظر*، س ۱۷، ش ۶۵، ص ۵-۳۷.

سبحانی، محمدتقی (بی تا). *مدرسه کلامی کوفه در دوران نظریه‌پردازی، نگارش و اضافات: حسین نعیم‌آبادی*، در دست چاپ.

سید مرتضی (۱۴۱۱). *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی. شمس، منصور (۱۳۸۷). *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: طرح نو.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الاضواء. عده‌ای از علما (۱۳۶۳). *الاصول الستة عشر*، قم: دار الشیستر، الطبعة الاولى.

فان اس، جوزف (۱۳۶۷). «معرفت‌الله: مسئله‌ای دینی در تفکر معتزله»، در: *سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه: ایرج خلیفه‌سلطانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فان اس، جوزف (بی تا). *کلام و جامعه در دو قرن نخستین اسلامی*، ترجمه گروه مترجمان، ترجمه چاپ‌نشده از:

Van Ess, Josef (1991). *Theologie Und Gesellschaft Im 2, Und 3, Jahrhundert Hidschra*, Berline, New York: Walter De Gruyter, v. 1 & 3.

قاضی عبدالجبار (۱۹۶۲-۱۹۶۵). *المغنی*، تحقیق: جورج فنواتی، قاهره: الدار المصریة. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). *تفسیر قمی*، تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب.

کراجکی، محمد بن علی (بی تا). *کنز الفوائد*، بی جا: بی نا. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *کافی*، تهران: اسلامیه.

کوهن، توماس (۱۳۹۲). *ساختار انقلاب‌های علمی*، پیش‌گفتار و ترجمه: عباس طاهری، تهران: نشر قصه. المدرسی، سید مهدی (۱۳۹۳). «بزرگ‌ترین سفر زیارتی در راه است، چرا تا حال از آن نشنیده‌اید؟»، در:

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). *مصنفات الشیخ المفید، المجلد الرابع (اوائیل المقالات)*، قم: المؤتمر العالمی لالیة الشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ب). *النکت فی مقدمات الاصول*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.  
مقدسی معتزلی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء والتاریخ*، تحقیق: بور سعید، بی جا: مکتبه الثقافة الدینیة.  
مکرموت، مارتین (۱۳۸۴). *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

منتظری، حسین (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی مسئله علم و معرفت در مدرسه کوفه و بغداد، استاد راهنما: محمدتقی سبحانی، استاد مشاور: سید محمدکاظم طباطبایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه قرآن و حدیث.

موسوی مطلق، سید عباس (۱۳۹۳). *کیمیای نظر در عنایات و توجهات امام العارفین حضرت اباعبداللہ الحسین (ع) به بزرگان و توبه کنندگانی چون طیب تهرانی، رسول ترک، علی گنبدابی، داش منصور و...*، قم: نشر عطش، چاپ پنجم.

نعیم‌آبادی، حسین (۱۳۹۴). «مبانی فراموش شده امامیه نخستین درباره اراده الاهی»، در: *کلام اهل بیت (ع)*، ش ۲، ص ۴-۲۴.

نعیم‌آبادی، حسین؛ سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۵ الف). «منابع معرفت کلامی امامیه نخستین: رویکردی متمایز به عقل و وحی، فطرت، ادراک حسی و شهود»، در: *آئینه معرفت*، س ۱۶، ش ۴۶، ص ۸۱-۱۰۴.

نعیم‌آبادی، حسین؛ سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۵ ب). «حقیقت ترکیبی انسان از روح و جسم: نظریه‌پردازی هشام بن حکم درباره حقیقت انسان»، در: *تحقیقات کلامی*، ش ۱۵، ص ۷-۲۶.

Audi, Robert (2011). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, New York and London: Routledge, Third edition.

Kuhn, Tomas S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*, USA: The University of Chicago Press, Third edition.

Smith Godfrey, Peter (2003). *Theory and Reality: An Introduction to Philosophy of Science*, USA: The University of Chicago Press.