

The Approach of Shia Scholars in the Analysis of Narrations Indicating the Knowledge Bestowed

DOI: 10.30497/quran.2020.14418.2816

Pouran Mirzaei*

Received: 12/11/2019
Accepted: 22/08/2020

Abstract

Tawhid is one of the most dangerous areas with a large number of difficult traditions, forcing Shiite scholars to try to avoid the conflation of traditions. The discussion of how to obtain the knowledge of God the Almighty is one of the topics that fall into this scope, because the overarching concept of its traditions implies the confinement and exclusivity of the knowledge of God the Almighty, and the incapacity of man to acquire it. By analyzing the documents of these narrations, addressing the source and writing of each hadith, analyzing the validity of the sources and recognizing and comparing the scholarly accounts of the scholars, the present study attempts to explain the transcendental and transcendental approaches of narrators in a descriptive-analytical manner. Solve the problematic traditions in this field, the result of which is to adopt "acceptance, deterrence, and denial" approaches. Being innate and granting the starting point of knowledge by God Almighty; Knowing God merely as the prerequisites of knowledge; Giving God full knowledge of knowledge and accessing excellent degrees of guidance are concepts that believe in the problem of man's position of authority and effort and how He justly solves the Almighty God in these traditions, and himself points to the existence of a consensus between the two rationalist and transcendent specters of scholars.

Keywords *Problematic Hadiths, Knowledge, Emergency Knowledge, Rationalism, Transference.*

* Assistant Professor, Department of Hadith Sciences, Quran and Hadith University, Tehran, Iran.
mirzaee785@gmail.com

رویکرد عالمان شیعی در تحلیل روایات دال بر معرفت اعطائی

DOI: 10.30497/quran.2020.14418.2816

پوران میرزائی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

چگونگی شناخت خداوند متعال و اینکه کسب معرفت، ثمره تلاش انسان است یا امری است که از سوی خداوند به انسان اعطا می‌شود و بشر در اکتساب آن نقشی ندارد، از جمله مباحث مشکل‌روایی در حوزه توحید است که اندیشمندان شیعی در علوم مختلف اسلامی را به تلاش در رفع ابهام از آن واداشته است. دلیل اصلی این ابهام به دلالت ظاهری روایاتی بازمی‌گردد که حاکی از توقیفی بودن اعطای معرفت، و بی‌اختیاری انسان در کسب آن هستند. پژوهش حاضر با تحلیل اسناد این روایات، پرداختن به خاستگاه صدوری و مکتوب هر حدیث، تحلیل میزان اعتبار منابع و نیز بازشناسی و مقایسه واکاوی‌های شرح‌الحدیثی، سعی دارد به شیوه توصیفی - تحلیلی، به تبیین رویکردهای عالمان شیعی در تبیین این احادیث مشکل‌پردازد. ثمره این واکاوی، پس از تحلیل رویکردهای «پذیرشی، توقیفی و انکاری» عالمان، دستیابی به مفاهیمی از ظاهر این روایات است که مشکل جایگاه اختیار و تلاش انسان در کسب معرفت و نیز سازگاری این دسته روایات با عدل خداوند متعال را حل می‌کند. از جمله این مفاهیم می‌توان به حمل ظاهر روایات بر فطری بودن نقطه آغازین معرفت؛ اعطای مقدمات کسب معرفت از سوی خداوند و یا اعطای کمال معرفت و درجات عالی هدایت از سوی خداوند و... اشاره کرد.

واژگان کلیدی

احادیث مشکل، کسب معرفت، معرفت اضطراری، عقل‌گرایی، نقل‌گرایی.

طرح مسئله

چگونگی کسب معرفت، از مباحث درازدامن در گستره توحید در دانش کلام است. دلالت ظاهری برخی روایات در این حوزه، بر توفیقی و انحصاری بودن اعطای معرفت از سوی خداوند متعال و بی‌اختیاری انسان در کسب آن دلالت دارند. این روایات در ظاهر، شناخت خداوند متعال را فعل و صنع بندگان نمی‌دانند: «سِنَّةٌ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ، وَ الْجَهْلُ، وَ الرِّضَا، وَ الْعَصَبُ، وَ النَّوْمُ، وَ الْيَقْظَةُ» [ح: ۱] (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰؛ قمی، ۱۴۰۶، ص ۳۵۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۴؛ ابن بابویه، بی‌تا، ص ۴۱۱ - ۴۱۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۲۵)؛ چراکه این خداوند متعال است که معرفت خود را به بندگان اعطا می‌کند و تنها پذیرش آن، بر عهده بندگان است: «لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الْمُعَلِّمُ لَهُمْ، فَإِذَا عَلَّمَهُمْ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَعْلَمُوا» [ح: ۲] (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۴؛ برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۹۹).

از این رو انسان مکلف به کسب معرفت نیست و راهی نیز برای رسیدن به آن ندارد: «لَمْ يُكَلِّفُ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا» [ح: ۳] (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۹۸). به دیگر عبارت، بندگان در کسب معرفت خداوند اختیاری نخواهند داشت زیرا خلقت ایشان به گونه‌ای است که ابزاری برای شناخت خداوند متعال به ایشان اعطا نشده است: «قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدٍ اللَّهُ (ع) هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَتَأَلَوْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا قُلْتُ فَهَلْ كُفِّقُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا إِنَّ عَلَى اللَّهِ الْبَيِّنَاتِ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَا يُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» [ح: ۴] (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۳).

و همان‌گونه که اخذ معرفت با امتنان خداوند به بنده اعطا می‌شود، ثوابی که بنده در قبال اعمالش دریافت می‌کند نیز امتنانی است نه استحقاقی: «قُلْتُ لِعَبْدِ صَالِحٍ (ع): هَلْ فِي النَّاسِ اسْتِطَاعَةٌ يَتَعَاطُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا إِئِمَّا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللَّهِ. قُلْتُ: أَفَلَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ ثَوَابٌ إِذَا كَانَ لَيْسَ فِيهِمْ مَا يَتَعَاطَوْنَهُ بِمَنْزِلَةِ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ الَّذِي أُمِرُوا بِهِ فَفَعَلُوهُ؟ قَالَ لَا إِئِمَّا هُوَ تَطَوُّلٌ مِنَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَ تَطَوُّلٌ بِالْثَوَابِ» [ح: ۵] (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸۱؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۴۷).

در روایتی نیز به صراحت بیان شده که معرفت، مخلوق خداوند در قلب است و مؤمنان به شهوت ایمانشان آن را برگزیده‌اند نه آنکه اختیاری در اکتساب آن داشته باشند: «فَاعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقَلْبِ مَخْلُوقَةٌ، وَ الْجُحُودُ صُنْعُ اللَّهِ فِي الْقَلْبِ مَخْلُوقٌ وَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهِمَا مِنْ صُنْعٍ وَ هُمَا فِيهِمَا الْإِخْتِيَارُ مِنَ الْإِكْتِسَابِ، فَبِشَهْوَتِهِمُ الْإِيمَانَ اخْتَارُوا الْمَعْرِفَةَ فَكَانُوا بِذَلِكَ مُؤْمِنِينَ عَارِفِينَ، وَ بِشَهْوَتِهِمُ الْكُفْرَ اخْتَارُوا الْجُحُودَ فَكَانُوا بِذَلِكَ كَافِرِينَ جَاهِلِينَ ضَالِّينَ وَ ذَلِكَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ لَهُمْ، وَ خِذْلَانِ مَنْ خَذَلَهُ اللَّهُ، فَبِالْإِخْتِيَارِ وَ الْإِكْتِسَابِ عَاقَبَهُمُ اللَّهُ وَ أَتَابَهُمْ» [ح: ۶] (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۲۲۶ - ۲۲۹).



تعداد این روایات کم نیست و شمار آنها به بیش از ده روایت با مباحثی متفاوت، اما هم‌مضمون، می‌رسد (ر.ک: برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، باب «المعرفة»؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، باب «البيان و التعريف و لزوم الحجّة»؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، باب «انّ المعرفة منه تعالى»). به گفته عالمان، برخی از این احادیث که بر فعل خداوند بودن معرفت صراحت دارند، مانند: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) : الْمَعْرِفَةُ صُنْعٌ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ» [ح: ۷] (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۳؛ ابن بابویه، بی تا، ۴۱۰).

در روایت دیگری آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْإِيمَانِ، هَلْ لِلْعِبَادِ فِيهِ صُنْعٌ؟ قَالَ: لَا، وَ لَا كِرَامَةَ بَلْ هُوَ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْلِهِ» [ح: ۸] (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۹۹). این روایات، از جمله روایات «مشهور» شیعی به حساب می‌آیند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۲، ص ۱۳۶). قدر مشترک معنایی این روایات بر بی‌اختیاری انسان در کسب معرفت دلالت دارد که از جمله چالش‌های مطرح در حوزه احادیث توحیدی است و این روایات را در زمره مشکل الحدیث جای داده است. علاوه بر این، در مسئله کسب معرفت، با دو دسته روایات مواجهیم:

الف) دسته اول روایاتی که به تواتر بیان می‌دارند معرفت موهبتی و غیر اکتسابی است،
ب) و دسته دوم روایاتی که به تواتر، طلب علم و شناخت را بر هر مسلمان واجب می‌داند. از این رو پرداختن به این روایات نه تنها حوزه مشکل الحدیث بلکه حوزه اختلاف الحدیث را نیز به خود مشغول داشته و نیازمند ارائه راهکارهای حل تعارض است. پرسش از اعتبارسنجی روایات و نیز چستی این معرفت که در کلام عالمان با عناوین «معرفت اضطراری» و یا «توقیفی بودن معرفت» از آن یاد می‌شود، دانشمندان را به تبیین و تشریح واداشته که در این مقاله به صورت مبسوط بدان پرداخته شده است.

پیشینه و روش تحقیق

پیش از این، برخی نگاشته‌های پژوهشی معاصر همچون «معرفت فطری در احادیث، بررسی آرای دانشمندان» از محمد بیابانی اسکویی (۱۳۸۶، ص ۴۳ - ۸)، «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد» از علی امیرخانی (۱۳۹۳، ص ۴۰ - ۲۳)، «بازخوانی نظریه معرفت اضطراری در مدرسه کوفه» از همو (۱۳۹۴، ص ۴۲ - ۲۳) و «نگاره معرفت اضطراری در باور اندیشمندان نخستین امامیه» از محمد تقی سبحانی و محمد حسین منتظری (۱۳۹۴، ص ۲۶ - ۶)، تنها، به اصل معرفت اضطراری یا اکتسابی که مبحثی کلامی است، پرداخته‌اند؛ اما به رویکردهای عالمان ورود نکرده‌اند.

پژوهش حاضر با تحلیل اسناد این روایات، پرداختن به خاستگاه صدور و مکتوب هر حدیث، تحلیل میزان اعتبار منابع و نیز مقایسه واکاوی‌های شرح‌الحدیثی، سعی دارد به شیوه توصیفی - تحلیلی، به تبیین رویکردهای حلی عالمان شیعی اعم از عقل‌گرا و نقل‌گرا در حل احادیث مشکل در این حوزه بپردازد. بدین منظور در ادامه، طی سه بخش مجزا به بررسی روایات دال بر توقیفی بودن کسب معرفت خداوند پرداخته است؛ بخش اول: تحلیل خاستگاه صدور و مکتوب این احادیث به منظور اعتبارسنجی روایات، که با بررسی منابع متقدم شیعه سعی در شناسایی متون مشابه و هم‌مضمون و تبیین خاستگاه مکتوب و صدور روایت دارد. بخش دوم: رویکرد عالمان شیعی در تحلیل روایات، که رسالت تبیین رویکردهای حلی عالمان را برعهده دارد. بخش سوم: مقایسه رویکردهای دانشوران شیعی و تحلیل تأثیر نگرش‌های عقل‌گرایانه و نقل‌گرایانه ایشان.

مراد از نقل‌گرایی در این پژوهش، بی‌اعتباری روش عقلی یا بهره‌نجستن از شیوه‌های عقلی در تحلیل روایات نیست. همچنین، عقل‌گرایی به معنای کنار نهادن نقل و بی‌توجهی به آموزه‌های روایی به کار نرفته؛ بلکه مراد آن است که در باورهای نقل‌گرایانه در عین اینکه از راهکارهای عقلی بهره برده می‌شود، اما عقل به تنهایی به عنوان منبعی مستقل در کسب معرفت و هم‌عرض با سایر منابع از جمله قرآن، سنت و... به شمار نمی‌آید، حال آنکه در گرایش‌های عقل‌گرایانه عقل، خود به تنهایی منبعی برای کسب معارف است. بیشترین اختلاف عالمان نیز به همین تعریف فلسفی از عقل و جایگاه آن، به عنوان منبع کسب معرفت، بازمی‌گردد.

۱. تحلیل خاستگاه صدور و مکتوب احادیث

احادیثی که در ظاهر بر بی‌اختیار بودن انسان در کسب معرفت دلالت دارند، به نقل از چهار امام معصوم (امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام) روایت شده‌اند. به دیگر عبارت، تمامی این روایات در فاصله زمانی یک قرن، از زمان امام باقر علیه‌السلام (شهادت: ۱۱۴ ق) تا امام رضا علیه‌السلام (شهادت: ۲۰۳ ق) صادر شده‌اند؛ لذا خاستگاه صدور این روایات، قرن ۲ و معاصر با دوران ولایت صادقین و ائمه متأخر علیهم‌السلام خواهد بود.

تنها، منابع شیعی ناقل این دسته روایاتند که قدیمی‌ترین آنها، *المحاسن* برقی (م ۲۷۴ ق) است (۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰). پس از آن، *قرب الاسناد* حمیری (زنده در ۲۹۰ ق) (۱۴۱۳، ص ۳۴۷)؛ *فقه الرضا* تألیف علی بن بابویه قمی (م ۳۲۹ ق) (۱۴۰۶، ص ۳۵۲)؛ *الکافی* شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق) (۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۴) و دو کتاب *التوحید* (صدوق، بی‌تا، ص ۴۱۰ و ۴۱۱) و *الخصال*

شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) (۱۴۰۳، ص ۳۲۵)، از قرن ۳ تا ۴ در شمار منابع متقدم و اصیلِ دربردارنده این محتوای روایی می‌گنجد (پیوست شماره ۱). از این رو، خاستگاه مکتوب این محتوای روایی قرن ۳ خواهد بود.

ناگفته پیداست که تمامی منابع مذکور از مصادر مهم و معتبر شیعی هستند؛ از این میان، تنها در صحت انتساب کتاب *فقه الرضا* تردید شده و همین امر موجب گشته تا عالمان در اعتبار این کتاب هم‌داستان نباشند؛ اما حداقل باور این است که این کتاب نیز ارزش تاریخی دارد چه اینکه، به عنوان متنی است که در شمار منابع متقدم جای دارد و از قرن ۴ برجای مانده است (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: قمی، ۱۴۰۶، مقدمه).

۲. تحلیل گونه‌های مختلف نقل روایات

گردآوری، بررسی و تحلیل گونه‌های مختلف نقل یک حدیث و مقایسه متون مشابه و هم‌مضمون، از جمله مهم‌ترین شیوه‌های علمی در نمایان‌سازی دگرگونی‌های نقل و انتقال حدیث به‌شمار می‌آید که ثمره آن تعیین اصالت محتوایی است. گردآوری و شناسایی متون هم‌مضمون در این حوزه، شش گونه نقل از روایت ارائه می‌دهد:

گونه اول؛ روایتی است از امام صادق و امام رضا (علیه‌السلام) که کاملاً یکسان نقل شده و بیان می‌دارد: شش چیز خارج از اختیار بندگان است که یکی از آنها «معرفت» است [ح: ۱].

گونه دوم؛ روایت کوتاهی است از امام صادق (علیه‌السلام) با این مضمون که خداوند بندگان را بر کسب معرفت تکلیف نکرده و راهی نیز برای کسب آن قرار نداده است [ح: ۳].

گونه سوم؛ پاسخ امامان (علیه‌السلام) به «فضل بن ابی العباس، حسن بن زیاد، محمد بن حکیم، عبد الاعلی و بزندی» است که درباره «فعل چه کسی بودن ایجاد معرفت (انسان یا خدا)»، سؤال دارند که به فراخور حال هر راوی و زاویه بحث او در سؤال، به وجهی متفاوت بیان شده است [ح: ۷] و [ح: ۸]. محتوای این روایات کاملاً بر توقیفی بودن دلالت دارد به‌نحوی که حتی برخی راویان را به تعجب واداشته که اگر معرفت خداوند موهبتی الهی است و اکتسابی نیست، پس آیا بدان ثوابی تعلق خواهد گرفت؟ [ح: ۵].

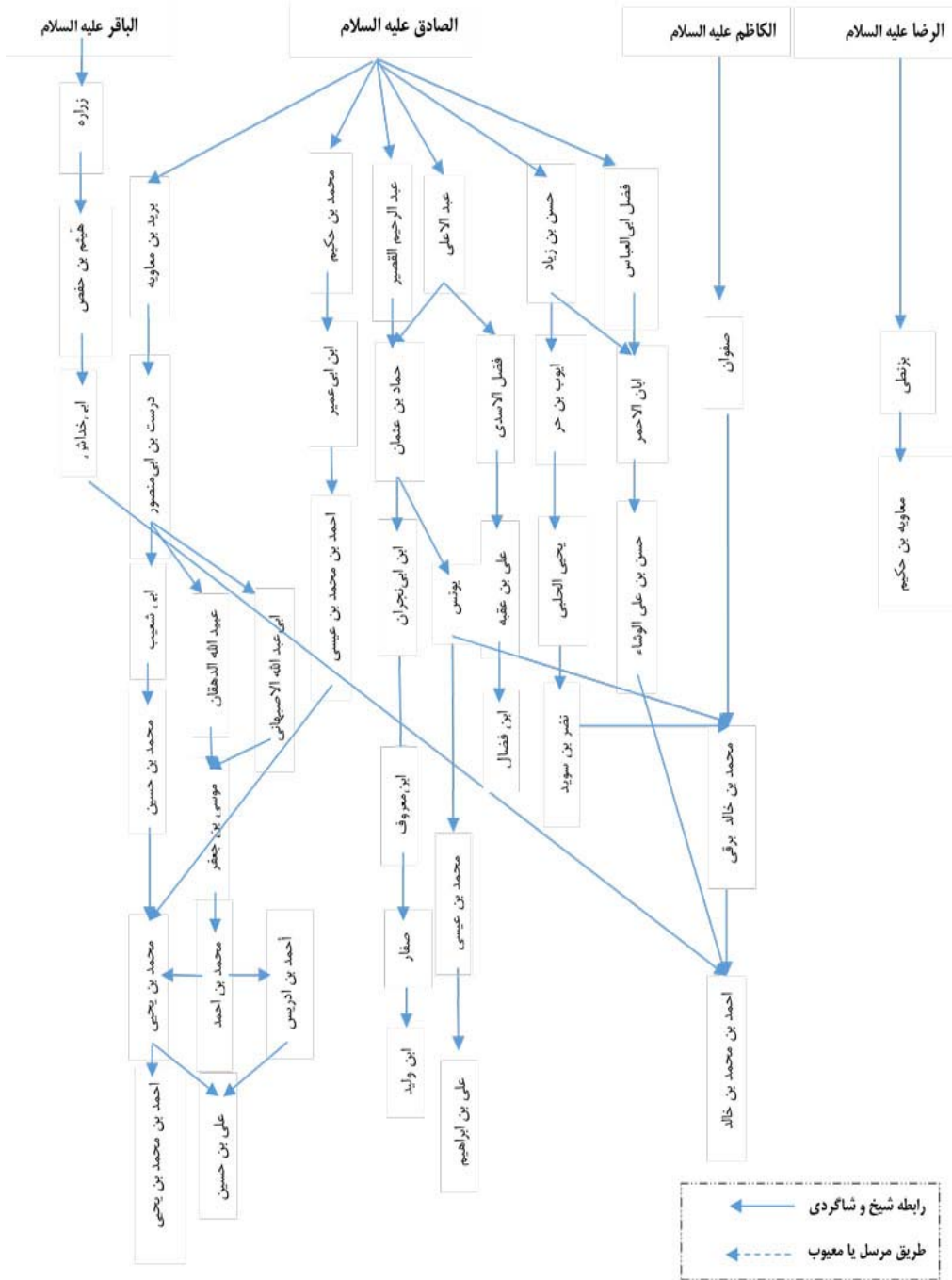
گونه چهارم؛ گزارش زراره و برید بن معاویه از امام باقر (علیه‌السلام) و امام صادق (علیه‌السلام) در اینباره است که کسب معرفت خداوند بر عهده بندگان نیست و بر خداست که معرفت خود را به بنده بیاموزاند [ح: ۲].

گونه پنجم؛ سؤال عبد الاعلی و صفوان از امام صادق و امام کاظم (علیه السلام) است که آیا مردم ابزار و استطاعت رسیدن به شناخت خداوند را دارند، که پاسخ مانند گذشته، نفی قدرت ایجاد معرفت از سوی بندگان است [ح: ۴] و [ح: ۵].

گونه ششم؛ که نقلی طولانی از این محتواست، توضیح و تبیین دقیق چگونگی کسب معرفت و عقاب و ثواب، از سوی امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به سؤال عبد الرحیم قصیر است که می پرسد آیا معرفت مخلوق خداوند متعال است؟ [ح: ۶].

مشهود است که این احادیث به اتفاق، بر یک معنا دلالت دارند آنهم «توقیفی بودن معرفت». مترادف بودن دو واژه «معرفت» و «ایمان»، در این متون و به جای هم به کار رفتن آنها، نکته قابل توجهی است که از مقایسه نقل های مختلف به دست می آید. این نکته نشان می دهد مراد از معرفت خداوند متعال از نگاه این احادیث، همان ایمان به اوست.

فهرست نام راویان طبقه اول احادیث نیز می نمایاند که این مسئله، مطلبی نبوده که در ذهن اصحاب عادی شکل گرفته باشد، بلکه ذهن اصحاب شاخص ائمه (علیهم السلام)، حتی اصحاب اجماع را درگیر خود کرده و آنان را به پرسش از چگونگی آن واداشته است. شبکه اسانید، با وجود بیش از ۹ راوی در هر طبقه، جایگاه «شهرت» و چه بسا «تواتر معنوی» را برای این دسته از احادیث نمایان می سازد؛ چنانکه برخی دانشوران نیز به این تواتر اذعان دارند (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۸؛ استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۴۰۷). همچنین، وجود نام شش تن از اصحاب امام صادق (علیه السلام) در میان ناقلان این روایت بیانگر شایع بودن این مسئله در عصر ایشان است. مباحث مذکور در نمودار زیر به نیکی نمایان است:



۳. رویکرد عالمان شیعی در شرح و تحلیل روایات

عالمان شیعی از دیرباز تا کنون، سعی داشته‌اند با ارائه وجوه معانی متبادر به ذهن، از دیریابی این روایات بکاهند. در این میان، گرایش‌های عقل‌گرایانه و نقل‌گرایانه که عمدتاً از تفاوت موجود میان مکاتب و حوزه‌های حدیثی مختلف مانند حوزه حدیثی قم و کوفه با بغداد، حله و... نشأت می‌گیرد، در تفاوت‌های نگرش ایشان نسبت به محتوایی واحد، تأثیر بسزایی داشته که ثمره آن اخذ رویکردهای پذیرشی، توقفی و انکاری است.

۳-۱. رویکرد پذیرشی (تبیینی یا تأویلی)

برخی دانشوران شیعی، در رویارویی با روایات دال بر «توقیفی بودن معرفت»، با پذیرش دلالت ظاهری، به تبیین مفهوم و یا چگونگی آن پرداخته‌اند؛ برخی نیز پذیرش این احادیث را بر تأویل مشروط دانسته‌اند.

۳-۱-۱. اعطای ابزار کسب معرفت

صدر المتألهین در عین اینکه معرفت را، نور عقلی می‌داند که خداوند متعال، یا خود و یا به واسطه ملک مقرب و ... بر قلب عارف افاضه می‌کند؛ اما بر این باور است: معنای صنع خداوند بودن، همان است که به انسان ادوات معرفتش را آموخته و راه کسب آن را برایش مهیا کرده است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۴۸-۳۴۷). پس مراد، اعطای ابزار و مقدمات کسب معرفت است. از این رو وی، خدا را معرفت‌ساز می‌داند؛ چون اسباب معرفت را در اختیار بشر قرار داده است. عالمانی همچون فیض کاشانی، با توجه‌دهی به این نکته احادیث در مقام بیان حصر نیستند؛ سعی کرده‌اند اذهان مخاطبان را به این سو سوق دهند که از ظاهر روایت، مفهوم «انحصار اعطای کامل معرفت» را برداشت نکنند؛ بلکه اعطای «مقدمات کسب معرفت» فهم گردد؛ زیرا اصل معرفت نوری است که خداوند متعال بر قلبی اعطاء می‌کند که خود را با تهذیب آماده کرده باشد (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۵۷ - ۵۵۵).

از این رو، مراد از فعل خداوند بودن اعطای معرفت را، همان خلق ابزار کسب معرفت در انسان و ایجاد استطاعت شناخت در انسان، اعم از عقل، فهم، ارسال رسل و ... می‌داند. از همین روست که معرفت بر بندگان واجب نیست، چون قدرتی در ایجادش ندارند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۵۷، پاورقی).



۳-۱-۲. اعطای اصل معرفت

ملازمین استرآبادی مدعی است، این اخبار متواتر، بر فطری بودن معرفت دلالت دارند. یعنی لازمه شناخت خداوند به عنوان خالق، آن است که بدانیم خشنودی و ناخشنودی او در چیست؟ به ناچار این امور باید از طریق معلم شناسانده شود. بخشی از آن با الهام فطری الهی به قلوب، شناخته می‌شود؛ که همان معنای خلق معرفت در قلب انسان‌ها از سوی خداوند است و بخش دیگر آن، با ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی معین می‌شود. از این رو شناخت خداوند متعال تکلیف است اما آنگاه که خطاب رسیده باشد؛ قبل از ارسال رسل به الهام فطری و پس از آن با هدایت تشریحی، که هر دو از سوی شارع معین شده است (استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۴۰۷).

شارحانی همچون ملاصالح مازندرانی نیز هم‌راستا با باور فیض کاشانی، با نفی نظری و استدلالی بودن معرفت، مفهوم و منطوق این روایات را توقیفی بودن معرفت خداوند دانسته و نتیجه گرفته‌اند که اعطای معرفت، جز بر خداوند نمی‌تواند باشد. این مسئله در عالم ارواح، با الهام، و در عالم اجسام، با ارسال رسل، کتاب و... صورت پذیرفته است. از این رو اعتقاد مذاهب گوناگونی همچون اشعری، معتزلی و برخی از [متکلمان] شیعی که بر نظری و استدلالی بودن شناخت خداوند متعال مبتنی است، خطا خواهد بود (ر.ک: مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۸-۵۲). حاصل آنکه حجت خداوند بر خلق با تعریف و شناساندن خود تمام می‌شود و بندگان در اکتساب معرفت تکلیف ندارند بلکه تکلیف آنان در پذیرش و اکتساب اعمال است (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۶۰). البته در این نظر اشکال شده که اگر معرفت الهی فطری باشد، پس باید در وجود همه افراد باشد نه آن که به برخی عطا شده و به برخی عطا نشود؛ همچنین حمل این دسته روایات بر فطری بودن معرفت، مستلزم انحصار راه شناخت خداوند به خود اوست و اختیار انسان در کسب معرفت را از هر طریق، نفی می‌کند، پذیرفتنی نیست (خراسانی، ۱۴۱۶، ص ۱۵۷).

۳-۱-۳. استعداد قبول معرفت

علامه شعرانی بر این باور است که بخشی از شناخت خداوند نظری است؛ اما مفاهیم صوری که در شناخت خداوند متعال در ذهن شکل می‌گیرد، از بندگان سلب تکلیف و اختیار نمی‌کند، مثل سایر افعال اختیاری انسان. از این رو قائل شدن به افاضه معرفت صرفاً از سوی خداوند بر قلوب، بدون اسباب معرفت و بدون اراده انسان، نظری گزاف است (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۰). اما در این نظر که خلقت انسان مبتنی بر استعداد قبول معرفت خداوند متعال، سرشته

شده است، با مازندرانی هم عقیده است و همین مسئله را موجب سهولت و تأثیرپذیری انسان در پذیرش موعظه انبیا و اصول معارف می‌داند (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۰).

در راستای همین نظر، برخی اقوال بر این معنا دلالت دارند که مراد از اعطای معرفت از سوی خدا، همان شناخت در عالم ذر و فراموشی در عالم دنیا است (معاینه و نسیان) که همه فعل خداوند متعال است (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۹ - ۵۷). برخی نیز تنها به فطری بودن معرفت اشاره دارند و مراد از معرفت مدنظر در این دسته روایات را، معرفت تکوینی می‌دانند که همان اعطای استطاعت به انسان در تسلیم اوامر الهی شدن است (ملکی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۳ - ۱۱۰).

۳-۱-۴. اعطای کمال معرفت

در مقابلِ عالمانی که مدلول روایات را «اعطای اصل معرفت» و یا «اعطای مقدمات کسب معرفت» می‌دانند، محدثانی همچون علامه مجلسی، در عین اینکه به معرفت اضطراری باورمندند، مراد از معرفت موهبتی را، «کمال معرفت» برشمرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۸، ص ۶۹). علامه مجلسی نظرات دیگری نیز ارائه کرده که بخش قابل توجهی از آن، پرونده‌ای علمی از مجموع نظراتی است که پیش از ایشان ارائه شده و بخشی نیز وجوه مختلفی است که وی محتمل دانسته است. در واقع علامه مجلسی، هشت معنا از ظاهر این روایات ارائه کرده که در تبیین مفهوم قابل طرح‌اند. از نگاه ایشان مراد از معرفت می‌تواند مباحث زیر باشد:

- ۱- علم فطری به وجود خداوند متعال.
- ۲- کمال معرفت خداوند متعال که با کثرت طاعت و عبادت حاصل می‌شود.
- ۳- معرفتی که بر علم به صدق رسول متوقف نیست.
- ۴- معرفت به احکام فرعی که عقل در آن استقلال ندارد.
- ۵- معرفتی که با توفیق خداوند متعال کسب می‌شود.
- ۶- همان نظر فلاسفه که معرفت چه تصویری باشد چه تصدیقی، چه بدیهی و چه نظری، و چه شرعی و غیر آن، علت فاعلیش افزایه از خداوند متعال به ذهن است یعنی بعد از حصول استعداد با حس، تجربه، نظر، فکر، سماع از معلم و ... این خداوند متعال است که معرفت را در ذهن افزایه می‌کند پس اعطای معرفت با خداوند متعال است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۲۱؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۷-۶۵).
- ۷- افزایه معرفت از خداوند متعال است و بندگان امر شده‌اند که برای استعداد یافتن بر این مسئله سعی و تلاش کنند.



۸- گزینش و اختیار حق، از جانب بنده است و پس از آن، قدم به قدم به قدر اعمال و طاعت، از جانب خداوند متعال افزوده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۵-۲۷۲).

اما از میان وجوه یاد شده، اصلی‌ترین نظر ایشان که نسبت به سایر نظرات متفاوت و منحصر به فرد است همان دستیابی به کمال معرفت و هدایت است که از نگاه او تنها از سوی خداوند متعال عطا می‌شود و این روایات در مقام پرداختن به این مهم‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۸، ص ۶۹).

وی در مقامی دیگر، تمامی احادیث هم‌مضمون با روایات مذکور را، دال بر بی‌اختیاری انسان در کسب معرفت می‌داند و به صراحت بیان می‌کند که حدیث‌های این باب و احادیث زیادی از ابواب پیشین، بر این دلالت دارند که معرفت خدا، بلکه معرفت اهل بیت (علیهم‌السلام) و دیگر عقائد دینی، موهبتی هستند نه اکتسابی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۲۴). از نگاه وی از اکثر روایات برمی‌آید که بنده به تسلیم در برابر حق و ترک استکبار مکلف است اما معارف بعد از گزینش حق، از جانب خداوند متعال کم‌کم و به قدر اعمال و طاعات، به قلب افزوده می‌شود، همان‌گونه که سیره پیامبران و ائمه (علیهم‌السلام) این بود که اصحاب را به اکتساب، نظر و جستجو در کتب فلاسفه و ... امر نمی‌کردند بلکه اول ایشان را به اقرار به توحید و سایر عقاید امر می‌کردند و سپس با طاعات و ریاضات به تکمیل نفس می‌پرداختند تا فرد به درجات عالی سعادت راه یابد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۲).

شایان ذکر است باورمندی به معرفت اضطراری تنها به این چند تن منحصر نمی‌گردد بلکه جمع کثیری از عالمان نخستین امامیه (به ویژه مکتب کوفه)، شیخ صدوق (بی‌تا، ص ۴۱۰ و ۴۱۱)، ابن طاووس (۱۳۷۵، ص ۵۳)، شهید ثانی (۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۵۴-۷۵۳)، مجلسی اول (۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۴)، شبر (بی‌تا، ص ۸)، خوبی (۱۴۲۲، ج ۸، ص ۹۲-۹۱) و ... بدان معتقدند اما از آن جهت که در مقام حل مشکل احادیث مد نظر سخن نگفته‌اند، صرفاً به ذکر نام ایشان بسنده می‌شود.

آنچه تاکنون گفته آمد، مربوط به رویکردهای پذیرشی و تأویلی عالمان بود که با پذیرش ظاهر روایت و تمسک بر مراد استعمالی آن، به تبیین چیستی مفهوم روایت و ردّ اشکالات موجود پرداخته‌اند. در ادامه به سایر رویکردهای دانشوران اشاره می‌شود.

۲-۳. رویکرد توقفی

رویکرد توقفی که سببه‌ای روایی دارد، برگرفته از احادیثی است که به اجتناب از انکار روایت، بدون در دست داشتن دلیل قطعی، توصیه می‌کنند. بدین معنا که اگر روایتی با دانسته‌های پیشین

ناهمگون نمود، وظیفه دانشور استعمال از امام ^(علیه السلام) است و هنگام عدم دسترسی به امام وظیفه، واگذاری روایت تا زمان دسترسی است. به این عمل «ردُّ العلم الی آهله» و توقف در عمل به روایت می‌گویند. از محتوای برخی احادیث مستفیض که شمار آنها به بیش از ده روایت می‌رسد (عاملی بی‌تا، ج ۲۷، ص ۷۸-۱۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۸۶)، چنین برمی‌آید که ردّ خبری که صدور یا عدم صدور آن به صورت قطعی معلوم نباشد، جایز نیست. بلکه در صورت علم به صدور حدیث باید آن را پذیرفت و در صورت علم به دروغ بودن، باید آن را رد کرد، اما در غیر این دو فرض، نمی‌توان به سادگی حدیث را مردود یا پذیرفته دانست.

البته باید توجه کرد که جایز نبودن ردّ حدیث به معنای وجوب عمل به آن نیست، بلکه به این معنا است که نمی‌توان به جعلی بودن آن حکم کرد و مضمون آن را انکار نمود، بلکه باید احتمالی برای مطابقت آن با واقع در نظر گرفت.

از جمله دانشورانی که رویکرد توفقی را یکی از راه‌های علاج این روایات مشکل دانسته‌اند علامه مجلسی است. ایشان پس از بیان وجوه مختلف تبیینی، با نگرشی متفاوت به جمع‌بندی مطالب خود می‌پردازد و اذعان می‌کند که [اصل آن است که بگوییم] معنای این روایات فهمیده نمی‌شود و سپس به عمل به سیره ارجاع می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۵-۲۷۲). همچنین در تبیین دیگری، پس از بیان جامع این وجوه معنایی به صراحت آنها را بعید می‌انگارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۶۱) که خود نوعی توقف در فهم حدیث است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که نظر اصلی علامه مجلسی بر توقف است و سایر وجوه معنایی را صرفاً از باب احتمالات بیان کرده است.

علامه طباطبایی نیز با وجود اینکه به توقف اذعان ندارد؛ اما مفاهیم و وجوه معنایی ارائه شده در شرح روایت را ناکافی می‌داند و تفسیر آن را نیازمند اصول علمیه عالییه می‌داند؛ اما هیچ شرحی از این اصول و یا اشاره‌ای به معنایی، سوای آنچه گفته شده، ارائه نمی‌دهد (رضوی، بی‌تا، ص ۵۴).

۳-۳. رویکرد انکاری (باورمندی به معرفت اکتسابی)

برخی عالمان در مقام شرح روایات مذکور نیستند اما در یک نگاه مجموعی نسبت به کل روایات متضمن این مبحث، اظهار نظر کرده‌اند: افرادی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و ... از جمله آنان‌اند که ذیل بحث از هدایت و معرفت، آشکارا بر اکتسابی بودن آن نظر دارند و هرگونه بی‌اختیاری در این حوزه را مردود می‌شمارند و روایات ناظر بر این بحث را یا رد و

یا تأویل می‌کنند (سید مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۴-۱۹۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۰؛ موسوی، ۱۴۱۳، ص ۳۹-۳۸).

از آنجا که در این بخش صرفاً به نظرات عالمان پرداخته شده، به همین اندک یادکرد بسنده می‌شود و نظرات ایشان در مقام مقایسه با نظرات دیگر عالمان، مبسوط طرح خواهد شد.

۴. جمع‌بندی روایات و مقایسه رویکردهای عالمان در حل مشکل

همانگونه که در ابتدای مقاله بیان شد، در حقیقت در مسئله معرفت با دو دسته روایات مواجهیم. دسته اول روایاتی که به تواتر بیان می‌دارند معرفت موهبتی، غیر اکتسابی است و دسته دوم روایاتی که به تواتر، طلب علم و شناخت را بر هر مسلمان واجب می‌داند. برخی عالمان با اشاره به این تواتر و اختلاف، سعی در جمع میان هر دو معنا نموده‌اند. برای مثال از نگاه مازندرانی، مراد از معرفت، آن چیزی است که به علم و کسب و نظر احتیاج ندارد بلکه به صورت فطری در قلوب وجود دارد. مانند شناخت اینکه خداوند صانع عالم، دارای رضایت یا ناخشنودی است و انجام یا عدم انجام اموری را از بنده انتظار دارد. از این رو شایسته است که راهنما بفرستد؛ اما مراد از علم، یا علم به دلایل نقلی (مانند قرآن و سنت) است و یا شناخت احکام شرعی که فرد مکلف به انجام آن است و ثواب و عقاب در پی دارد. در نتیجه میان «معرفت» و «علم» تفاوت وجود دارد و با توجه به اینکه روایات دسته اول بر «معرفت» و روایات دسته دوم بر «علم» دلالت دارند، دیگر تعارضی میان این روایات نخواهد بود. (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۸).

در تحلیل و جمع‌بندی این روایات باید دقت داشت که در روایت کافی تصریح شده که به بندگان ابزار آغاز کسب «معرفت»، اعطا نشده است: «قُلْتُ لَأَبِي عَبْدَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاءٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا، قُلْتُ: فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" "وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا"» [ح: ۴] (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۳)؛ یعنی آغاز شناخت خداوند با ابزار و ادوات بشر نیست بلکه با بیان خداوند برای انسان میسر می‌شود.

از این رو احتمالاً نتوان مراد روایات را ناظر بر ابزار شناخت دانست. اما به نظر می‌رسد نقل صدوق، که با تبیین امام صادق (علیه السلام) همراه است در فهم مراد این روایات کارگشا باشد. این نقل، به مخلوق بودن معرفت در قلوب بندگان اشاره دارد، بدین معنا که معرفت، مخلوق خداوند متعال در قلوب بندگان است و آنان در ایجاد و صنع آن بی‌اختیارند اما دایره اختیار ایشان به «اکتساب معرفت» بازمی‌گردد نه «صنع و ایجاد»، بلکه مومن با شهوتی که خداوند متعال در قلب او برای ایمان ایجاد کرده، پی اکتساب معرفت می‌رود و از اینجا به بعد حوزه اختیار او شکل

می‌گیرد که همین نیز توفیقی از جانب حق تعالی است. از این رو بندگان به اختیاری که دارند عقاب یا ثواب خواهند شد [ح: ۶].

البته عالمان نقل‌گرا و عقل‌گرا هر دو، به نوعی بدین مسئله اذعان دارند: برای مثال علامه مجلسی ذیل حدیث دیگری به صراحت بیان می‌کند که «شناخت»، صنع خداوند متعال است؛ بندگان را در آن صنعی نیست؛ خداوند شناخت را به هر کس بخواهد هبه می‌کند و در آنچه که موجب استحقاق اعطای شناخت می‌شود کوتاهی نکرده است. باور به اینکه غیر خداوند کسی قادر بر این امر است نوعی شرک در ربوبیت محسوب می‌شود؛ زیرا توحید خالص آن است که شخص بداند، خداوند افاضه‌کننده همه علوم، خیرات، معارف و سعادات است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۶۱-۱۶۰).

در مقابل علامه طباطبایی که عالمی عقل‌گراست، به صراحت بر علامه مجلسی نقد وارد کرده است و وجه معنایی ایشان را سست می‌داند، چراکه از نگاه ایشان این احادیث بیان می‌کنند که فاعل شناخت، خداوند سبحان است اما واسطه و وسیله را در آن میان، نفی نمی‌کنند (رضوی، بی‌تا، ص ۵۴). جالب اینجاست که علامه طباطبایی در عین اینکه به علامه مجلسی نقد کرده اما ذیل احادیث «صنع خدا بودن معرفت»، اظهار می‌کند که اراده‌ای که منوط به اختیار انسان است به چیزی متعلق نمی‌شود، مگر بر اساس تصور و تصدیقی که پیش از اراده باشد، خواه اجمالاً و خواه تفصیلاً. با توجه به اینکه اصل معرفت و علم قابل تصور و تصدیق نیست، بنابراین تعلق اراده به اصل معرفت و علم، محال است. پس اصل معرفت و علم، چیز اختیاری نیست تا فعل بندگان باشد و مانند دیگر افعال جوارحی‌شان، باشد (رضوی، بی‌تا، ص ۷۶).

در حقیقت مجموع کلام علامه مجلسی و علامه طباطبایی بر یک مسئله واحد دلالت دارد و آن اینکه، بخشی از معرفت توفیقی و بخشی از آن اکتسابی است، همانگونه که روایت امام صادق (علیه السلام) فرموده است؛ اما اینکه آغاز و انجام این توفیق و اکتساب از کجاست تا به کجا؟، محل نزاع است.

جالب اینجاست که علامه طباطبایی با تمام اختلافاتی که در بحث از معرفت اکتسابی با علامه مجلسی دارد اما به نظر می‌رسد اتفاقاً با ایشان همراه است. وی در *المیزان* به صراحت اعلام می‌دارد که: آنچه به انسان‌ها نسبت داده و اختیاری آنها شمرده می‌شود تنها اعمال است، اما صفات و ملکاتی که در اثر تکرار صدور عمل در نفس پدیدار می‌گردد اگر به حقیقت بنگریم اختیاری انسان نیست و انسان فقط در حوزه اعمال مختار است و اینگونه صفات مرهون اعطای خداوندی است و بهتر است گفته شود اصلاً باید به خدا منسوب شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۲۴).



به نظر می‌رسد این نگرش علامه طباطبایی با تمام عقل‌گرایی خود، بسیار نزدیک به نگرش علامه مجلسی نقل‌گراست که صراحتاً قائل است اعطای «کمال معرفت» تنها از سوی خداوند متعال صورت می‌گیرد و این احادیث را در مقام بحث از این مطلب می‌انگارد. مجلسی نیز حوزه عمل را تحت اختیار انسان می‌داند و نمی‌گوید که عمل انسان اکتسابی نیست بلکه اعطای معرفت را غیر اکتسابی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۲).

این شباهت و اختلاف دیدگاه‌ها تنها مختص این دو عالم متأخر عقل‌گرا و نقل‌گرا نیست بلکه ریشه در باورهای فکری پیشینیان دارد. فراتر از مباحث شرح‌الحدیثی مختص این دسته روایات، اصل بحث از چگونگی کسب معرفت، از مباحث اختلافی میان مکاتب حدیثی کوفه و قم با مکتب حدیثی بغداد است که گاه از آن تحت عنوان «معرفت اضطراری» یاد شده و مراد از آن نوعی قوه، احساس یا علاقه برای دریافت آگاهی‌های الهیاتی نیست که امروزه از آن به «خداشناسی فطری» تعبیر می‌شود؛ بلکه مراد آگاهی بالفعل و بی‌نیازی از تمهید مقدمات نظری است.

نگرش نخستین جمهور امامیه، بر آن مبتنی است که کسب معرفت در اختیار انسان نیست بلکه موهبتی الهی است که از سوی خداوند متعال به انسان عطا می‌شود و بندگان در تحقق معرفت (نه مقدمات کسب معرفت) بی‌اختیارند و تنها بر تحصیل مقدمات آن احاطه و تسلط دارند از این رو میان مقدمات و ابزار معرفت و خود معرفت، یا هیچ رابطه‌ای نیست یا رابطه سببی غیر حتمی برقرار است. البته باورمندان به معرفت اضطراری در اینکه آیا استدلال، عقل، نظر و... در به فعلیت رسیدن این معرفت دخیل است یا نه؟ و نیز آیا تمامی معارف را دربرمی‌گیرد یا تنها شامل معرفت به خداوند متعال است؟، با هم اختلاف دارند. اما در بی‌اختیاری انسان در کسب آن متفق‌اند (ر.ک: سبحانی و منتظری، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۶؛ امیرخانی، ۱۳۹۴، ص ۴۲-۲۳).

این باور در نگاه هشام بن حکم و اصحابش با حفظ اصول و کلیات باور به معرفت اضطراری، تفسیری عقلانی و خردپسندتر به خود گرفت که ثمره آن کاهش گستره معنایی معرفت اضطراری تنها به «معرفت خدا» و لزوم نظر و استدلال برای فعلیت یافتن این معرفت بود. سپس بعضی از اصحاب هشام، همچون یونس بن عبدالرحمن به باورمندی به اکتساب در معرفت متهم می‌شوند و تدریجاً این سیر تقلیلی در تاریخ اندیشه امامیه پس از اصحاب هشام و یونس، به خاندان نویختی و در نهایت به مدرسه بغداد کشیده می‌شود و اندیشمندان امامیه رسماً دیدگاه معرفت اکتسابی را برمی‌گزینند به گونه‌ای که باور به معرفت اضطراری در دوران شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی به صراحت از سوی این بزرگان انکار می‌شود (ر.ک: بیابانی اسکویی، ۱۳۹۶، ص ۴۳-۸؛ امیرخانی، ۱۳۹۳، ص ۴۰-۲۳) و نظرات ایشان پس از آنها میان عالمان

امامی مذهب شایع، و بن‌مایه باور به معرفت اکتسابی می‌گردد. از این رو، تمامی آیات و روایاتی که در حوزه‌های مختلف از نگاه مکتب کوفه بر معرفت توقیفی دلالت داشتند تأویل می‌شوند و یا برخی از آنها به دلیل خبر واحد بودن و... انکار می‌گردند.

شیخ مفید تصریح دارد که «انَّ الْمَعْرِفَةَ بِاللَّهِ تَعَالَى اِكْتِسَابٌ وَ كَذَلِكَ الْمَعْرِفَةُ بِأَنْبِيَائِهِ وَ كُلِّ غَائِبٍ» و از این رو اضطراری بودن معرفت خداوند متعال، پیامبر و... را آشکارا انکار می‌کند و حصول آن را به قیاس و استدلال و نظر می‌داند (مفید، ۱۳۳۰، ص ۸۸-۶۱). دلیل شیخ مفید ضمن شرح روایات متضمن «فطرت توحیدی» آمده، ایشان بیان می‌کند که معنای روایات این نیست که خداوند توحید را در آنها خلق کرد [چرا که اگر این باشد] نباید آفریده غیر موحدی پیدا شود در حالی که در میان ما آفریدگان، کسانی هستند که خدا را به یگانگی قبول ندارند و همین دلیلی است بر اینکه خداوند توحید را در آنها خلق نکرده بلکه آنها را آفریده تا توحید را کسب کنند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۰). با وجود این باور، حتی از نگاه ایشان نیز هنوز بخشی از ایجاد معرفت توقیفی است، آنجا که به‌رغم آنکه معرفت و شناخت خداوند متعال را به تعقل (نظر و استدلال) منوط می‌داند، اما عقل را در دانش و نتایجش، به راهنمایی‌های ادله سمعی و وحیانی که از جانب خداوند اعطا می‌شود، نیازمند می‌شمارد (مفید، ۱۳۳۰، ص ۴۴).

سیدمرتضی نیز، معارف را غیر اضطراری و غیر فطری می‌داند دلیل او بیشتر ناظر به عدم حجیت خبر واحد است. برای مثال در تحلیل روایات ناظر به «اعطای معرفت در عالم ذر» می‌گوید: اخبار این باب، اخبار آحاد است و مفید یقین نیست؛ لذا حجیت ندارد. همچنین ظاهر این اخبار با ادله عقلی و بینات واضح در تعارض است. در نتیجه، انسان به کاذب بودن راویان آنها و نیز به واجب‌الطرح بودن آنها قطع پیدا می‌کند؛ مگر آنکه ظاهر اخبار به گونه‌ای تأویل شود که با دلایل عقلی متعارض نباشد که البته در این صورت، قطع بر کذب راویان حاصل نخواهد شد (سید مرتضی، بی‌تا، ص ۱۹۴-۱۹۳).

ایشان دلیل اینکه انسان‌ها به سوی معرفت خداوند متعال گرایش می‌یابند را وجوب نظر و تفکر می‌داند و دلیل واجب بودن نظر و تفکر را ترس انسان از ضرر، و در پی آن، ترک و اجتناب از ضرر می‌شمارد. او معتقد است برای عموم مردم از طریق دعوت پیامبران و... این ترس حاصل می‌شود و عده محدودی هستند که این طریق درباره ایشان صادق نخواهد بود (مثلاً کسانی که به این طریق دسترسی نداشته باشند و...) که در این صورت بر خداوند واجب است فکر او را بر چیزی که مقتضای وجوب تفکر و نظر است، متوجه سازد. این فرایند در لسان ایشان «خاطر» نامیده می‌شود که علم به وجوب این نظر و تفکر نیز، اکتسابی است نه ضروری (سید مرتضی، ۱۴۳۱، ص ۱۷۲-۱۶۷).



شیخ طوسی نیز قائل است در مباحث اعتقادی راهی به جز استدلال و نظر مفید نیست و سایر راه‌ها باطل است. از نگاه او دلیل ضروری نبودن معرفت به خداوند متعال، وجود اختلاف میان عقلاست (طوسی، ۱۴۳۰، ص ۳۸-۳۹). ایشان نیز دقیقاً نظر سید مرتضی را دارد و دلیل معرفت را وجوب نظر می‌داند با همان تحلیل‌های ارائه شده از سوی سید مرتضی. همچنین وجوب نظر و استدلال را به عنوان اولین تکلیف بندگان، برای شناخت خداوند معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۳۰، ص ۱۸۷). بنابراین از نگاه این دو دانشور، خطور این نظر و ترس از ضرر، آن چیزی است که بر خداوند واجب است نه ایجاد معرفت.

بنابراین، مکتب بغداد در عین اینکه به انکار معرفت فطری که یکی از منابع معرفتی امامیان نخستین (مکتب کوفه) است، می‌پردازد، اما به دو منبع معرفتی امامیه یعنی وحی و عقل، هم‌چنان پایبند است. البته در قلمرو معرفتی هر یک از منابع وحی و عقل، رابطه منبع وحی با عقل و نیز تقدم عقل یا وحی، میان باورمندان به این نظرات (شیخ مفید با سیدمرتضی و شیخ طوسی) اختلاف‌هایی وجود دارد. چنانچه شیخ مفید عقل را نیازمند راهنمایی‌های وحی می‌داند، اما سیدمرتضی و شیخ طوسی در مباحث اصول اعتقادی به حجیت انحصاری عقل معتقدند (ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۳، ص ۳۸).

مشهود است که مجموع نظرات این عالمان، حتی منکران معرفت اضطراری، به نفی تام اعطای معرفت از سوی خداوند متعال منجر نمی‌شود هرچند که در لسان برخی، همچون شیخ مفید، کسب این معرفت منوط به راهنمایی‌های ادله سمعی و وحیانی باشد که از جانب خداوند اعطا می‌شود (مفید، ۱۳۳۰، ص ۴۴)؛ یا به قول سید مرتضی این دستیابی به معرفت بدون اذن خداوند ممکن نباشد (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۰)؛ یا در نگاه او و شیخ طوسی، منوط به خواطر و نظری باشد که از جانب خداوند متعال اعطا می‌شود (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۰)؛ طوسی، ۱۴۳۰، ص ۳۹-۳۸)؛ یا در زبان علامه مجلسی، گستره معرفت اعطایی حق تعالی، بسیار وسیع‌تر از باور مکتب بغداد شود و همسو با باور مکتب کوفه هرگونه معرفت، به ویژه کمال معرفت، از سوی خداوند را دربرگیرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۶۴-۱۶۰)؛ یا در نگاه علامه طباطبایی صفات و ملکات ایجاد شده در انسان، مرهون اعطای خداوندی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۲۴).

مهمتر آنکه هم علامه مجلسی و هم علامه طباطبایی معترفند که فهم این روایات فراتر از فهم‌های معمول از فحوای روایت است و به نفی تمامی وجوه معنایی ارائه شده مبادرت می‌ورزند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۶۱؛ رضوی، بی‌تا، ص ۵۴) که نشان می‌دهد، ایشان مفهوم روایت را فراتر از مفاهیم ساده بیان شده از سوی عالمان و یا حتی مطالبی که به ذهن خودشان خطور کرده

می‌دانند. پس به سادگی نمی‌توان این روایات را بر مفاهیم بدیهی همچون اعطای ابزار و یا ادوات معرفت و ... حمل کرد و به نظر می‌رسد مشکل فهم این روایات همچنان بر جای خود باقی است و شاید بتوان این حوزه از مشکل الحدیث را حوزه‌ای به شمار آورد که هنوز راهکارهای حلی ارائه شده از سوی عالمان نتوانسته به نیکی از آن پرده بردارد و همچنان محل نزاع است. در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان، مجموع رویکردهای عالمان، نسبت به این دسته روایات را به شرح زیر خلاصه می‌شود:

موضوع	مشق	رویکرد	دیدگاه عالمان
چگونگی کسب معرفت اضطراری	موازات شیعی	تبدیلی	استرآبادی، علامه مجلسی، ملاصالح مازندرانی، علامه شعرانی، شیخ صدوق، ابن طاووس، شهید ثانی، مجلسی اول، شبیر، آیت الله خویی
			ملاصدرا، فیض کاشانی، علامه مجلسی، علامه شعرانی
			اعطای کمال معرفت و رهیافت به درجات عالی هدایت
معرفت اکتسابی		توقیفی	علامه مجلسی
		انکاری	شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه طباطبایی

صرف نظر از مباحث کلامی و با توجه به مباحث صرفاً شرح‌الحدیثی ذیل روایات مورد بحث، مشهود است، در عین وجود تفاوت، رویکرد عالمان اعم از عقل‌گرا و نقل‌گرا در مواجهه با این احادیث بیشتر، پذیرشی (توجیهی - تبیینی) است، با اینکه با مبانی فکری برخی از ایشان به ویژه معتقدان به معرفت صرفاً اکتسابی ناهمخوان است اما شاید به دلیل کثرت نقل و تواتر روایات، اعتبار منابع و ناقلان آنها و ... هیچ‌یک به انکار این روایات روی نیاورده‌اند. تمامی عالمان در اینکه روایات مذکور، نقش اختیار انسان در کسب معرفت و ارتقاء درجات ایمانی را نفی نمی‌کنند و بنده نیز در کسب معرفت دخیل است، هم‌داستان‌اند؛ اما صنع خدا بودن، در نگاه عقل‌گراها نهایتاً به اعطای مقدمات و ابزار معرفت یا اذن بر آن یا اعطای قدرت استدلال

بر آن و... حمل می‌شود، حال آنکه نقل‌گراها آن را به اصل اعطای معرفت و یا کمال یافتن، توسعه می‌بخشند؛ در عین اینکه فائند بنده با شایستگی که از خود نشان می‌دهد لایق چنین موهبتی از سوی خداوند متعال خواهد شد. حتی ملاصالح که به صراحت بر توقیفی بودن معرفت اذعان دارد در مقام تبیین، اعطای معرفت را در دنیا همان معرفتی شریعت، دین و ارسال رسل معنا می‌کند. از این رو نقش بنده از اینجا به بعد آغاز می‌شود.

به نظر می‌رسد در واقع در نگرش این دو گروه، گاه میان حوزه عمل و تکلیف با حوزه معرفت؛ و گاه میان مراتب مختلف معرفت اعم از نقطه آغاز، شناخت دقیق‌تر و درجات عالی، خلط شده است و از همین رو میان اقوال ایشان تفاوت دیده می‌شود. نکته مهمتر آنکه یک سیر «پذیرشی؛ انکاری - پذیرشی؛ پذیرشی - تأویلی»، در طول تاریخ امامیه در مواجهه با این روایات مشاهده می‌شود، عصر حضور، رویکرد صرفاً پذیرشی؛ قرن ۵، رویکرد انکاری - تأویلی، و دوران متأخر، رویکرد پذیرشی - تأویلی. گویا یک زمان افراط در اخذ به ظاهر؛ یک دوره، افراط در نفی ظاهر و از دوران متأخر به بعد حد وسط در اخذ و نفی روایات، صورت گرفته باشد. البته باید دقت شود این مقاله در مقام بیان هم‌داستانی عالمان شیعی در مباحث کلامی، فکری و... نیست بلکه سعی دارد نشان دهد در عین وجود تفاوت نگرش و باورهای کلامی و... در عمل و در مواجهه با روایات، میان وجوه معانی ارائه از سوی ایشان شباهت‌های قابل تاملی نیز وجود دارد.

نتایج تحقیق

کاوش در روایات دال بر توقیفی بودن معرفت خداوند، گردآوری و شناسایی متون هم‌مضمون و تشکیل خانواده حدیثی نشان می‌دهد:

۱. خاستگاه مکتوب این روایات قرن سوم و خاستگاه صدوری آنها ابتدای قرن دوم است که از چهار امام (امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام) روایت شده‌اند؛ از این رو، بحث از چگونگی کسب معرفت خداوند، معضلی بوده که در طی فاصله زمانی حدوداً ۱۰۰ ساله، حل نشده و ذهن برخی از اصحاب خاص ائمه علیهم‌السلام را به خویش مشغول نموده است.
۲. ترسیم «شبکه اسانید» این محتوای روایی، بیانگر وجود بیش از ۹ راوی در هر طبقه است که جایگاه «شهرت» و چه بسا «تواتر معنوی» را برای این دسته از احادیث نمایان می‌سازد. از این رو نمی‌توان با خبر واحد نامیدن این روایات به راحتی آنها را رد و انکار کرد.

۳. عمده عالمان در مقام حل مشکل این روایات به ظاهر متعارض با آموزه‌های دینی، با پذیرش ظاهر احادیث به تبیین چستی مفهوم و ردّ اشکالات موجود پرداخته‌اند و یا در مقام توقف برآمده‌اند.

۴. رویکرد انکاری در مواجهه با این روایات، تنها در دانشمندان عقل‌گرای حوزه بغداد مشاهده می‌شود که عمدتاً بر خبر واحد بودن روایات، مبتنی است، حال آنکه جایگاه «شهرت» و یا «تواتر معنوی» این محتوای روایی، صحت چنین رویکردی را منتفی می‌سازد.

۵. فطری بودن و اعطای نقطه آغازین معرفت از سوی خداوند متعال؛ صنع خداوند دانستن صرفاً مقدمات معرفت اعم از ابزار و...؛ اعطای کمال معرفت از سوی خداوند متعال و رهیافت به درجات عالی هدایت، از جمله مفاهیمی است که از سوی هر دو گروه عقل‌گرا و نقل‌گرا در دلالت این دسته روایات مطرح است که باورمندی به آنها مشکل جایگاه اختیار و تلاش انسان و نیز چگونگی سازگاری با عدل خداوند متعال را حل می‌کند.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه.

ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا)، *التوحید*، تصحیح: سیدهاشم حسینی طهرانی، قم: جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه.

ابن طاووس، السید علی بن موسی (۱۳۷۵ش)، *کشف المحجبه لشمه المهجه*، تحقیق: شیخ محمد حسون، بی‌جا: بی‌نا.

استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۴ق)، *الفوائد المدنیة والشواهد المکیة*، سید نورالدین عاملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

امیرخانی، علی (۱۳۹۳ش)، «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد»، *مجله تحقیقات کلامی*، شماره ۴.

امیرخانی، علی (۱۳۹۴ش)، «بازخوانی نظریه معرفت اضطراری در مدرسه کوفه»، *مجله کلام اهل بیت (ع)*، شماره ۱.

- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰ ش)، *المحاسن*، تحقیق: سید جلال الدین ح سینی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۸۶ ش)، «معرفت فطری در احادیث، بررسی آرای دانشمندان»، *مجله سفینه*، شماره ۱۴.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، لإحیا التراث.
- حمیری قمی (۱۴۱۳ ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحیاء التراث، الأولى.
- خراسانی، ابوجعفر (۱۴۱۶ ق)، *هدایة الأمة إلى معارف الأئمة*، قم: دار الهادی.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ ق)، *التنقیح*، تحقیق: میرزا علی غروی، قم: دار الهادی.
- رضوی، مرتضی (بی تا)، *نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی*، کتابخانه مجازی سایت بینش نو.
- سبحانی، محمد تقی؛ منتظری، محمد حسین (۱۳۹۴ ش)، «انگاره معرفت اضطراری در باور اندیشمندان نخستین امامیه»، *مجله تحقیقات کلامی*، شماره ۸.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۲۵)، *الأمالی*، تحقیق: السید محمد بدر الدین النعسانی الحلبی، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۳۱ ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: احمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سید مرتضی، علی بن حسین (بی تا)، *جوابات المسائل الطرابلسی*، قم: کتابخانه مرکز احیاء التراث الاسلامی.
- شبر، سید عبد الله (بی تا)، *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*، تهران: انتشارات عابدی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۹ ش)، *رسائل الشهید الثانی*، تحقیق: مرکز الابحاث الاسلامیه احیاء التراث، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ش)، *شرح أصول الکافی*، تهران: راه دین.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق)، *العدة فی أصول الفقه*، تصحیح محمد رضا انصاری، قم: مؤسسه بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۳۰ ق)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، تحقیق: سید محمد کاظم موسوی، قم: دلیل ما.

فیض کا شانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، تحقیق: ضیاء الدین حسینی، اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین علی (ع).

قمی، علی ابن بابویه (۱۴۰۶ق)، *فقه الرضا*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ق)، *الکافی*، تحقیق: علی أكبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱ق)، *شرح أصول الکافی*، تعلیقات: میرزا أبوالحسن شعرانی، ضبط و تصحیح: سید علی عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، تحقیق: السيد هداية الله المسترحمی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ص)*، تحقیق: السيد هاشم الرسولي، تهران: دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ق)، *لوامع صاحبقرانی*، قم: اسماعیلیان.
مفید، محمد بن نعمان (۱۳۳۰ش)، *أوائل المقالات فی المذاهب المختارات*، قم: مکتبه الداوری.
مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *تصحیح الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفید.
ملکی، محمد باقر (۱۴۱۵ق)، *توحيد الإمامیه*، إهتمام: علی الملکی المیانجی، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *فهرست اسماء مصنفی الشیعه*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعة المدرسين.