



تطور انگاره معرفت اضطراری در اندیشه معتزله

علی امیرخانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۵

محمدتقی سبحانی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۳۰

چکیده

انگاره معرفت اضطراری از جانب معتزلی‌ها، با دو معیار متفاوت «غیراختیاری بودن» و «بی‌نیازی از نظر و استدلال» سنجیده شده و در طول تاریخ تفکر اعتزالی، با تحول و تطور فراوانی مواجه شده است. ابوهذیل علاف با معیار «غیراختیاری بودن»، اصل معرفت الله را اضطراری و سایر معارف را اکتسابی دانست. بشر بن معتمر با همان معیار، همه معارف را اکتسابی خواند و منکر هرگونه معرفت اضطراری شد، در حالی که جاحظ و اصحاب معارف، همه معارف را اضطراری برشمردند و منکر هر گونه معرفت اختیاری شدند. نظام، نخستین معتزلی بود که با تغییر سنجه معرفت اضطراری، تنها معارف حسی را با معیار «بی‌نیازی از نظر و فکر»، اضطراری خواند و سایر معارف نظری را نیازمند نظر و فکر خواند. معتقدان به اضطراری بودن معرفت الله، نه تنها آن را نخستین تکلیف نمی‌دانستند، بلکه اساساً تکلیف به معرفت را نامعقول می‌دانستند. در مقابل، معتقدان به اکتسابی بودن معرفت الله، آن را نخستین تکلیف برشمرده و بر آن بودند که باید در فاصله بین شناخت نفس - که بالاضطرار محقق می‌شود - و شناخت خدا، مهلت نظر و فکر باشد تا مکلف با اختیار خود، معرفت الله را کسب و اختیار کند.

واژگان کلیدی

معرفت اضطراری، معرفت اکتسابی، معرفت طبعی، اصحاب المعارف، اصحاب المهله، تکلیف نخستین.

۱. استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه.

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه.

مقدمه

چگونگی دستیابی به معرفت - به‌ویژه معرفت خدا - در محافل علمی مسلمانان و در بین طیف‌ها و جریان‌های فکری آنان، همواره به عنوان یک مسئله و دغدغه جدی مطرح بوده است.^۱ یکی از مهم‌ترین مباحث در این عرصه، اکتسابی یا اضطراری بودن معرفت برای انسان بود. اختلاف اساسی از این‌جا آغاز شد که آیا حصول معرفت - به صورت کلی یا در خصوص معرفت الله - با اراده و اختیار انسان حاصل می‌شود و یا از قلمرو اختیار انسان خارج است؟

در تاریخ اندیشه کلامی، اصحاب امامیه از نخستین باورمندان به معرفت اضطراری به شمار می‌آیند. اکثر دانشوران نخستین امامی به پیروی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام تحقق و حصول معرفت و شناخت را صنع خداوند می‌دانستند و بر آن بودند برآیند معرفت، در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست و انسان در این مرحله هیچ نقشی ندارد (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۳؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۰). بر این اساس، جمهور امامیه بر «اضطراری» بودن همه معارف باور داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱)؛ به این معنا که برآیند معرفت را «الجائی» و غیراختیاری می‌دانستند؛ هرچند انسان را در فرآیند و تحصیل مقدمات معرفت و شناخت، صاحب اختیار و تأثیر برمی‌شمردند (نک: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۳۵-۴۰)، و چون حصول معرفت را خارج از اراده و اختیار انسان می‌دانستند، تکلیف به معرفت و شناخت - و از جمله تکلیف به معرفت الله - را جایز نمی‌دانستند (نک: امیرخانی، ۱۳۹۴: ۳۳-۳۵). برخلاف اهل حدیث که به رغم آن‌که معرفت را صنع و اعطای خداوند متعال (اضطراری) به شمار می‌آوردند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۸ و ۶۱؛ ابن‌حزم، ۱۳۲۰، ۵: ۱۰۸-۱۰۹)، با این حال معرفت را سمعاً تحت تکلیف می‌پنداشتند (نک: لالکایی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۱۹۳-۱۹۴).

هم‌چنین در تاریخ اندیشه نخستین اسلامی، غیلان دمشقی و پیروانش (غیلانیه/ قدریه) نیز به سان جمهور امامیه و اهل حدیث، اصل معرفت الله را ضروری می‌دانستند و معتقد بودند معرفت انسان به این‌که مصنوع است و خالقش غیر از خودش است، ضروری است و هر انسانی ذاتاً و بالطبع آن را از آغاز تولد با خود دارد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲؛ ابن‌صلاح شرفی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۹). و چون به ضروری بودن معرفت الله باور داشتند، آن را از حوزه ایمان و تکلیف اختیاری خارج می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۳۶ و ۱۳۷). بر اساس دیدگاه آنان، وقت وجوب ایمان، هنگامی بود که مکلف، معرفت به خود و خدای خویش داشته باشد؛ اگر معرفت حاصل باشد،

۱. به تعبیر جاحظ «اختلف الناس فی المعرفة اختلافاً شدیداً، و تباينوا فیها تبايناً مفرطاً» (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۰).

ایمان به خدا نخستین وظیفه و تکلیف او خواهد بود و در این صورت، اگر تصدیق نکند و ایمان نیاورد کافر است (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۵). غیلابیه تنها اصل معرفت الله را ضروری و فعل الله می‌دانستند، اما دیگر معارف مربوط به خدا و اسما و صفات، از جمله معرفت به یگانگی صانع متعال و همچنین معرفت پیامبر و شناخت شریعت، از نظرگاه آنان اکتسابی بود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۳۶).

پیداست که ملاک و معیار معرفت اضطراری در بین دانشوران نخستین اسلامی، غیراختیاری بودن معرفت بوده است؛ به این معنا که آنان تحقق معرفت را فعل اختیاری انسان به حساب نمی‌آوردند، بلکه آن را «فعل الله بایجاب الخلقه» (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱) یا «بطبع المحل» (نک: عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶) می‌خواندند. به این ترتیب، معیار معرفت اضطراری، غیراختیاری بودن و اصطلاحاً «الجائی» بودن معرفت بوده است؛ در نتیجه چون معرفت به اراده انسان محقق نمی‌شود، فاعل معرفت، خود او نیست. ابوهذیل علاف نیز بر اساس همین معیار، معرفت الله را ضروری می‌دانست و دیگر علوم - حتی علوم به‌دست‌آمده از طریق حواس - را اختیاری و اکتسابی برمی‌شمرد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲).

بشر بن معتمر - بنیان‌گذار معتزله بغداد - تلاش کرد با همان ملاک و معیار مشایخ معتزلی و دانشوران نخستین اسلامی، ثابت کند نه تنها معرفت الله، بلکه همه معارف بشری - حتی معارف حسی - اختیاری و اکتسابی است و در واقع منکر هرگونه معرفت اضطراری شد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب: ۱۱۰). در مقابل، گروهی از معتزلیان به جلوداری جاحظ (م. ۲۵۵ق)، دقیقاً با همان ملاک و معیار - اما برخلاف بشر بن معتمر - معتقد شدند همه معارف بشری - حتی معارف حسی - خارج از سلطه و اختیار انسان، و «اضطراری» است. آنان با عنوان «اصحاب المعارف»^۱ و به سبب اعتقاد به فرآیند طبیعی برخی از معارف، به «اصحاب الطبیاع» شهره شدند (نک: عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۲: ۳۳۱).

اما دیری نپایید که همین مسئله اضطراری یا اکتسابی بودن معرفت، با تعریف دیگری از اضطرار و اختیار همراه شد. برخی از معتزلیان با این معیار جدید به داوری در این مسئله پرداختند. معیار نظام برای معرفت اضطراری متفاوت با معیار مشایخ نخستین اعتزال بود. از منظر او، معرفت اضطراری (ضروری) معرفتی بود که بی‌نیاز از نظر و استدلال باشد (مانند

۱. اصطلاح «اصحاب المعارف»، فقط شامل معتقدان به اضطراری بودن معارف از معتزلیان می‌شده است (عیاد، ۲۰۰۹: ۲۲۹).

معارف حسی)، اما دیگر معارف که به نوعی نیازمند نظر، فکر و استدلالند، اکتسابی‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۲). در واقع اصطلاح «معرفت اضطراری/ ضروری»، معادل اصطلاح «علم ضروری/ بدیهی» در علم منطق^۱ به کار بسته شد.

نسبت میان دو معیار و سنجۀ اضطراری بودن معرفت (غیراختیاری بودن یا بی‌نیازی از نظر و فکر)، عام و خاص من وجه است؛ از این رو ممکن است معرفتی، با معیار نخست، اضطراری و با معیار دوم اکتسابی باشد (مانند معارف نظری از دیدگاه اصحاب امامیه و اصحاب معارف) و برعکس؛ معرفتی، با معیار نخست اکتسابی و با معیار دوم اضطراری باشد (مانند معارف حسی) و یا با هر دو معیار اضطراری باشد (مانند معارف فطری). به نظر می‌رسد، توجه به مفهوم و معیار معرفت اضطراری از منظر صاحبان اندیشه، در شناخت دقیق نظریه‌های معرفت‌شناختی آنان از اهمیت شایانی برخوردار است و بی‌توجهی یا نادیده گرفتن آن باعث خلط برخی مباحث در طول تاریخ تفکر کلامی شده است.^۲

از آن‌جا که بنیان‌گذاران قدریه و مشایخ نخستین معتزله در مدرسه بصره (همچون غیلان دمشقی و ابوهدیل علاف) و سپس اصحاب المعارف از معتزلیان مدرسه بصره، به اضطراری بودن معرفت الله باور داشتند (نک: ادامه همین مقاله)، شیخ مفید معتزلیان بصره را مخالف معرفت الله اکتسابی معرفی کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۱). با بررسی تطور و تحول انگاره معرفت اضطراری در بین معتزلیان، صحت اجمالی گزارش شیخ مفید درباره اکثر بزرگان مدرسه بصره - به استثنای نظام - و در عین حال نادرستی دیدگاه برخی مسشترقان همچون «مکدموت» معلوم می‌گردد. مکدموت در کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* گزارش شیخ مفید درباره بصریان را غلط پنداشته و گفته است: «آنان [= بصریان] یقیناً بر آن بودند که انسان باید معرفت خدا را از طریق استدلال به دست آورد» (مکدموت، ۱۳۸۴: ۹۳). وی سپس به توجیه گزارش شیخ مفید پرداخته و بیان کرده است: «به احتمال قوی، سخن مفید درباره جهان آخرت است، نه در خصوص دنیا؛ چون بصریان معتقد بودند خداوند در آخرت بالضروره شناخته می‌شود»

۱. در علم منطق، معرفت ضروری/ بدیهی، معرفتی است که به فکر و استدلال نیاز ندارد: «لا تحتاج الی تجسم الاستدلال» (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۰؛ ملاعبده، ۱۳۶۳: ۱۵-۱۶).

۲. حتی برخی نویسندگان معاصر هم توجهی به تفاوت ملاک و معیار معرفت اضطراری در بین اندیشمندان نخستین امامی و معتزلی و نیز میان خود دانشوران معتزلی نداشته‌اند. حسن انصاری در یادداشتی که در نقد کتاب «مروان راشد» در وبسایت خود به اشتراک گذاشته است، معرفت اضطراری اصحاب امامیه (معرفت فطری) و نیز معرفت اضطراری اصحاب معارف از معتزله را معرفتی که نیازمند نظر و فکر نیست، معرفی کرده است (نک: <http://ansari.kateban.com/post/2768>).

(مکدموت، ۱۳۸۴: ۹۳). اما این توجیه نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا همان‌طور که در ادامه مقاله نشان خواهیم داد، باور به اکتسابی بودن معرفت الله و سایر معارف دینی، از آن متأخران از بصری‌ها (جبائیان و پیروانشان) است، در حالی که اکثر بصریان متقدم، مخالف معرفت الله اکتسابی بودند و آن را اضطراری (ضروری) می‌دانستند. طرفه آن‌که حتی نظام هم - که یک استثنا بود و معرفت الله را اکتسابی می‌دانست - به معرفت الله اضطراری در آخرت، باور نداشت و آن را اکتسابی می‌دانست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۱؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۲: ۵۱۲). در نتیجه، توجیه مکدموت درباره این‌که «چون بصریان به اضطراری بودن معرفت الله در آخرت باور داشتند» پس شیخ مفید چنین گفته است، توجیه مفیدی نیست.

مقاله حاضر، به سیر تطور و تحول انگاره معرفت اضطراری از نظرگاه دانشوران معتزله و با در نظر گرفتن ملاک‌ها و معیارهای متفاوت آنان پرداخته و فراز و فرود و زوال اندیشه معرفت اضطراری در بین معتزلیان را رصد کرده است.

۱. ابوهذیل علاف

هرچند از بنیان‌گذاران و مشایخ نخستین اعتزال (واصل بن عطا و عمرو بن عبید) مطلبی به دست ما نرسیده است، اما از ابوهذیل علاف (۲۲۶/۲۳۵ق) که از سوی عثمان الطویل، شاگرد باواسطه واصل بن عطاست (ابن مرتضی، بی‌تا: ۴۲)، گزارش‌هایی به جا مانده است که او هم مانند جمهور اندیشوران امامیه، اهل حدیث و غیلانیه (قدریه)، معرفت الله را نخستین تکلیف نمی‌دانست. ابوهذیل بر آن بود که شناخت خدا و شناخت دلیلی که منجر به معرفت الله می‌شود، ضروری است، اما دیگر معارف - چه معارف حسی و چه معارف غیرحسی (نظری) - اختیاری و اکتسابی‌اند؛ با این حال خداوند می‌تواند برخلاف عادت، آن‌ها را هم بالضروره ایجاد کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). علاف در واقع معتقد بود انسان به طور طبیعی و در سرشت خود به خدا آگاه می‌شود، اما در کنار این خداآگاهی، وقتی به بلوغ فکری می‌رسد، باید بکوشد که دیگر اعتقادات دینی را به تفصیل و بی‌هیچ درنگی به دست بیاورد. معرفت نخستین ضرورتاً - نه با اختیار و اکتساب - حاصل می‌شود، زیرا تجربه و احساس مخلوق بودن و معرفت الله آن‌چنان به هم پیوند خورده‌اند که هیچ فردی نمی‌تواند از این معرفت سرباز زند؛ از این رو، انسان در قبال آن مسئولیت و تکلیفی ندارد؛ اما معرفت‌های بعدی هیچ‌کدام ضروری نیست و باید انسان به هنگام رسیدن به بلوغ فکری و کمال عقل، معرفت دوم را به دست بیاورد و نسبت به آن مکلف و موظف است (نک: فان اس، ۱۳۶۷: ۱۷۷).

با توجه به این‌که علاف، معارف حسی را اختیاری و اکتسابی می‌داند، معلوم می‌شود معیار و ملاک او در معرفت اکتسابی معرفتی است که تحت اراده و اختیار انسان باشد و در مقابل، معرفت اضطراری، معرفتی است که غیراختیاری و خارج از اراده انسان است، نه این‌که بی‌نیاز از نظر و استدلال باشد. ابوهذیل هم‌سو با اندیشه دانشوران امامیه، اهل حدیث و غیلانیه، اصل معرفت الله را اضطراری و خارج از حیطة اختیار انسان می‌داند و بر همین اساس، معرفت الله را تحت تکلیف نمی‌داند؛ در نتیجه از دیدگاه او نخستین تکلیف، شناخت خدا یا نظر و استدلال برای شناخت خدا نمی‌تواند باشد، چون معرفت و شناخت خداوند متعال از حیطة اختیار که شرط تکلیف است خارج است. در مبنای او، نخستین تکلیف برای انسان بعد از شناخت خود و خدای خود، معنا پیدا می‌کند و آن در مرحله اول، وجوب تحصیل معارف توحید و عدل است که باید تلاش کند و به دست آورد، و سپس باید به تکالیف شرعی از راه سمع و شریعت دست یابد و عمل کند. اگر اقدام به شناخت معارف توحید و عدل و نیز شناخت شریعت و تکالیف شرعی نکند، در این صورت کافر و دشمن خدا به شمار می‌آید (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۸-۱۶۹ و ۲۰۵).

پیداست مهم‌ترین دغدغه ابوهذیل از طرح بحث معرفت، حل مسئله تکلیف نخستین بود. این دغدغه در میان متکلمان اسلامی مطرح بود که نخستین تکلیف انسان چیست؟ اگر معرفت الله تکلیف نخستین باشد، محذور دور دارد، زیرا تا خدایی شناخته و ثابت نباشد، تکلیف بی‌معناست و اگر خداوند شناخته شده و ثابت باشد، تکلیف به شناخت آن، تحصیل حاصل است. او به زعم خویش، با این بیان مشکل تکلیف نخستین (معرفت الله) را این‌گونه حل کرد که انسان، مکلف به اصل معرفت الله نیست، بلکه تکلیف بعد از تحقق اصل معرفت الله آغاز می‌شود که در واقع تکلیف به اکتساب سایر معارف توحیدی (معرفت ثانوی) است.

۲. نظام

نخستین واکنش به دیدگاه قدریه و ابوهذیل، از سوی نظام (م. ۲۳۱ق)، برجسته‌ترین شاگرد ابوهذیل بود. او نخستین نظریه پرداز معتزلی است که ملاک و معیار اضطراری بودن را تغییر داد و با معیار و سنجه «عدم نیازمندی به نظر و استدلال»، بین معارف، تفصیل قائل شد. او بیان کرد که آن دسته از معارفی که از راه حواس پنج‌گانه به دست می‌آیند اضطراری‌اند، چون نیازمند استدلال و نظر نیستند؛ هم‌چنین معارفی که از راه «اخبار» به دست می‌آیند (مانند معرفت به شهرها و سیر و آثار)، و این‌که انسان‌ها در مقام مواجهه و مخاطبه، متوجه مقصود

مخاطب خود می‌شوند، نیز اضطراری‌اند، چراکه نیازمند نظر و استدلال نیستند. اما سایر معارف که عمدتاً از راه غیر حواس پنج‌گانه به دست می‌آیند - از جمله معرفت به خدا و رسول و معرفت به شریعت و هر چیزی که در آن اختلاف و منازعه پیش می‌آید و طریق معرفتش چیزی جز فکر و نظر و استدلال نیست - اکتسابی و غیراضطراری‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۲).

نظام - برخلاف مشایخ معتزلی خویش - بر آن بود معرفت الله، خودبه‌خود حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند نظر و استدلال است؛ در نتیجه غیراضطراری (اکتسابی) است، و گرنه از منظر او اگر معرفت الله ضروری بود و در همه انسان‌ها وجود داشت، نباید مورد اختلاف قرار می‌گرفت؛ در حالی که وجود منکرین خداوند متعال - مانند دهریان، طبیعیان (مادی‌گرایان)، ملحدان و کافران - می‌تواند بهترین شاهد بر ضروری نبودن شناخت خداوند و نیازمندی معرفت الله به نظر و استدلال باشد. به عبارت دیگر، معرفت الله، نه تنها ضروری نیست، بلکه هم نیازمند تفکر و استدلال است و هم در مقام عمل، مورد مناقشه و انکار خیلی‌ها قرار گرفته است.

از دیدگاه نظام و پیروانش، اساساً هر آنچه با قیاس و نظر به دست می‌آید، نمی‌تواند معلوم ضروری (اضطراری) باشد؛ حتی در آخرت هم معرفت به آن با استدلال و نظر باید حاصل شود و بالاضطرار حاصل نمی‌شود، چون تغییر و تبدیل چیزی که طریق معرفت آن استدلال است به چیزی که بدون استدلال و بدون اختیار حاصل می‌شود، اساساً ممکن نیست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۱).

البته نظام، معرفت‌النفوس را - مانند استادش ابوهدیل - ضروری می‌دانست، ولی برخلاف او معرفت الله را اضطراری نمی‌شمرد؛ یعنی ملازمه‌ای بین معرفت‌النفوس و معرفت الله نمی‌بیند. از این رو، او واجب‌نخستین را کسب معرفت الله می‌داند و بر آن است که زمان و جوب آن، هنگامی است که طفل به بلوغ عقلی برسد و خود را بشناسد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۴)؛ بر این اساس، طفل پس از شناخت خویش - که بالضرورة و بدون نیاز به نظر و استدلال حاصل می‌شود - باید «مهلت»^۱ نظر و فکر و استدلال داشته باشد تا بتواند معرفت الله را کسب کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۴). از نظرگاه نظام، کسب معرفت الله فعل اختیاری انسان است و در مبنای او، فعل اختیاری شرایطی دارد؛ از جمله این‌که باید در انسان میان دواعی انجام یا ترک آن، تساوی برقرار باشد، تا انسان مضطر و ملجأ به انجام یا ترک نباشد و به بیان دیگر، مختار باشد.

۱. در کلام اسلامی طرفداران این نظریه اصطلاحاً با عنوان «اصحاب المهله» شناخته شده‌اند؛ یعنی کسانی که معتقد بودند انسان از زمان بلوغ و شناخت خویشتن، تا اثبات خداوند از راه استدلال و تفکر، نیازمند به مهلت و فرصت است (نک: بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۹).

بر این اساس، او معتقد بود خداوند برای آن که انسان‌ها به تکلیف نخستین خود متوجه شوند و با فعل اختیاری خود آن را کسب کنند، در قلب هر انسانی دو «خاطر» یا «داعی» می‌آفریند که یکی از آن‌ها او را به معرفت و نظر و استدلال فرا می‌خواند و انگیزه می‌دهد، و دیگری بر ضد و خلاف آن فرا می‌خواند، تا انگیزه فعل یا ترک در انسان، یک‌سان گردد، وگرنه اگر فقط «خاطر» انجام فعل را می‌آفرید (تنها انگیزه انجام فعل معرفت را ایجاد می‌کرد)، در انسان عدم تساوی دواعی به وجود می‌آمد که با اختیار انسان ناسازگار بود و به الجاء و اضطرار^۱ می‌انجامید (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲۷؛ بغدای، ۲۰۰۳: ۱۲۷). اما خداوند متعال هم داعی و خاطر انجام و ترک را آفریده تا آدمی شرایط مساوی و با اختیار کامل انجام یا ترک را انتخاب کند؛ در نتیجه، با اختیار و اراده خویش یا مؤمن می‌شود یا کافر و ملحد. پس همه انسان‌ها مکلف هستند که خداوند را بشناسند و این نخستین تکلیف آن‌هاست.

۳. معمر بن عباد سلمی

معمر بن عباد سلمی (م. ۲۲۰/۲۱۵ق) که یکی دیگر از دانشوران معتزله و هم‌طبقه با نظام است، با همان ملاک و معیار مورد نظر نظام (بی‌نیازی از نظر و استدلال) دیدگاهی نزدیک به دیدگاه نظام دارد. معمر، علاوه بر معارف به‌دست‌آمده از حواس پنج‌گانه و نیز معرفت به‌دست‌آمده از طریق اخبار و در مقام مخاطب، معرفت و شناخت انسان به احوالات نفسانی خویش، و همچنین معرفت انسان به برخی معارف ابتدایی و بدیهی (مانند این‌که انسان از دو حال خارج نیست: یا قدیم است و یا حادث) را ضروری می‌دانست (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۲-۱۱۳). بر این اساس، معمر معتقد بود معرفت انسان به این‌که قدیم نیست بلکه حادث و مصنوع است، اضطراری است و نیازی به نظر و استدلال ندارد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۳). در نتیجه به رغم آن‌که معیار و ملاک نظام را پذیرفته بود، با این حال برخلاف نظام و هم‌سو با

۱. دانسته است از منظر متکلمان، اضطرار در فعل، معادل جبر فلسفی نیست که علت تامه باشد و حتماً و لاجرم محقق شود، بلکه منظور این است که اگر فعل و ارتکاب یک طرف بر طرف دیگر ترجیح داشته باشد، به طوری که انجام آن طرف طبیعتاً مشکل باشد، می‌شود عدم استطاعت بر آن؛ مثلاً اگر آدم درباره یک فعل ۹۰ درصد دواعی منفعت و ایجاب داشته باشد و ۱۰ درصد دواعی سلب، در واقع تساوی دواعی ندارد و در نتیجه استطاعت ندارد و طبیعتاً طرف ایجاب را انجام می‌دهد. تساوی دواعی نیز به معنای ۵۰، ۵۰ نیست، بلکه یعنی شرایط طوری باشد که انجام یا ترک فعل در یک حد متعادل باشد (نک: عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۹).

ابوهذیل، اصل وجود خدا (صانع) را ضروری می‌دانست؛ به این معنا که اصل وجود خدا (صانع عالم) نیازی به نظر و استدلال ندارد.^۱

۴. بشر بن معتمر (اکتسابی بودن همه معارف)

بشر بن معتمر (م. ۲۱۰ق) - بیان‌گذار معتزله بغداد - در معیار معرفت به همان تعریف نخستین که مورد توجه ابوهذیل بود، بازگشت. از نظرگاه او، معیار اضطراری بودن معرفت، آن است که معرفت تحت اختیار و اراده آدمی نباشد و در مقابل، معرفت اکتسابی (اختیاری) معرفتی است که در اختیار و اراده انسان باشد. بر این اساس، او همه معارف انسان‌ها را اکتسابی دانست، زیرا معتقد بود همه معارف انسان‌ها - چه از طریق حواس به دست آمده باشند و چه از غیر طریق حواس - با اختیار و اراده انسان به دست می‌آیند و انسان با اختیار و اراده خودش، معارف را کسب می‌کند؛ مگر آن که معرفتی ناگهانی (بغتة) و بی‌اختیار حاصل شود که در این صورت معرفت، اضطراری است (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۰).

پیداست بشر، در فرآیند حصول معرفت، بر تسلط انسان به ابزار و مقدمات معرفت، تمرکز دارد که بر اساس آن همان‌گونه که معارف به دست آمده از غیر حواس را اکتسابی می‌خواند، عیناً حصول معارف از طریق حواس را نیز اختیاری و اکتسابی می‌داند، زیرا بر آن است آدمی بر ابزار معرفت حسی (همچون چشم و گوش) تسلط و سیطره دارد و با اختیار خویش و به وسیله آن‌ها، معرفت و شناخت را کسب می‌کند (نک: جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۱؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۱). از دیدگاه بینان‌گذار اعتزال بغداد، از آن جا که مقدمات حصول همه معارف در دست ما و تحت سیطره و اختیار ماست، معلوم می‌شود فاعل معرفت ما هستیم و معرفت تحت اختیار و قدرت ماست؛ پس همه معارف از هر طریقی که حاصل شود، اکتسابی و غیر اضطراری است. در واقع بشر بن معتمر، معتقد به رابطه سببیت تام، بین مقدمات تحصیل معرفت و نتیجه معرفت بود و بر این اساس، برآیند معرفت به دلیل تسلط کامل انسان بر فرآیند معرفت، فعل اختیاری انسان به شمار می‌آورد.

بشر بر این اساس معتقد بود اگر کسی چشم شخص دیگری را با دستانش باز کند، در این صورت «ادراک و معرفت» فعل آن کسی است که چشم‌ها را باز کرده است و نیز اگر چشمان

۱. درباره تکلیف نخستین از دیدگاه او گزارشی نیست، اما علی‌القاعده اثبات صانع در مبنای او نخستین تکلیف نخواهد بود.

۲. روشن است امور کاملاً بدیهی (ابتدایی) مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است»، مد نظر او نبوده است.

شخصی را با دستانش ببندد، نابینایی فعل او خواهد بود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۲). وی بر این مبنا در مسئله «افعال متولده»^۱ معتقد بود: فاعل افعال متولده، همان شخصی است که اسباب آن فعل را ایجاد کرده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۲)؛ از این رو، اگر معرفتی از طریق حواس پنج‌گانه، ناگهانی و بغتة حاصل آید، از آن جهت که اسباب و مقدمات آن غیراختیاری بوده، فعل آن شخص به حساب نمی‌آید، بلکه فاعل معرفت کسی است که اسباب آن فعل را ایجاد کرده است و اگر فاعل مشخصی نداشته باشد، لاجرم به خداوند متعال نسبت داده می‌شود. از نظرگاه او انسان، به گاه بلوغ و پس از آن که خویشتن را شناخت، باید با اراده و اختیار خویش، به نظر و استدلال و فکر فرو رود تا بتواند به معارف عقلی چون معرفت الله و توحید و عدل برسد. به همین جهت، در فاصله شناخت خویشتن تا شناخت خداوند متعال، باید «مهلت» و فرصتی برای تدبیر و استدلال داشته باشد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۲). از منظر او و کسانی که معرفت را اکتسابی می‌دانند، زمان تکلیف (وقت وجوب ایمان) زمانی است که ایمان، صحیح باشد و وقت آن هنگامی است که عقل کودک کامل شده باشد و ملاک تکمیل عقل نیز صحت صدور استدلال از اوست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۴).

بنابراین از منظر بشر، نخستین تکلیف، معرفت و شناخت خداوند است. او هم برای تحقق معرفت الله - مانند نظام - معتقد است خداوند در قلب انسان‌ها باید «خاطر» و «داعی» بیافریند تا انگیزه برای کسب معرفت ایجاد شود، اما برخلاف نظام، وجود دو خاطر در قلوب انسان‌ها را لازم و ضروری نمی‌داند، بلکه معتقد است گاهی اوقات شخص مختار، از وجود دو خاطر بی‌نیاز است؛ چنان‌که نخستین شیطانی که خداوند متعال خلق کرد، فقط خاطر مثبت داشته است و در واقع برای او شیطانی وجود نداشت تا خاطر منفی^۲ ایجاد کند؛ پس معلوم می‌شود ایجاد دو خاطر خوب و بد در انسان‌ها ضروری و لازم نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲۸). از دانشوران مدرسه

۱. متکلمان مسلمان افعالی که از فاعل‌ها صادر می‌شود را به دو دسته تقسیم می‌کنند: فعل مباشر و فعل متولد. فعلی که بدون واسطه محقق شود «مباشر» نام دارد؛ و اثری که به طور غیرمستقیم از انسان صادر می‌شود و فعل دیگری سبب حدوث و صدور آن می‌گردد فعل «متولد» است؛ مانند حرکت کلید یا قلم به سبب حرکت دست که بدون واسطه مقدور ما نیست و نمی‌توانیم بدون حرکت دست و صرفاً با اراده باطنی کلید را به حرکت درآورده، در را بگشاییم یا قلم را به گردش درآورده، چیزی بنویسیم، بلکه باید کلید یا قلم را به دست بگیریم و حرکات خاصی را انجام دهیم تا مقصود حاصل شود.

۲. پیداست بشر بن معتمر خاطر منفی را از سوی شیطان می‌داند، در حالی که نظام، هر دو خاطر را از سوی پروردگار می‌دانست و آن را با حکمت و عدالت خداوند توجیه می‌کرد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲۷؛ بغدای، ۲۰۰۳: ۱۲۷).

بغداد، دیدگاه ابوجعفر اسکافی، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر و ابوالقاسم کعبی، گزارش شده است که آنان نیز اصطلاحاً از «اصحاب المهلة» بودند و بر آن بودند عاقل بعد از شناخت خود باید مهلت داشته باشد تا معرفت الله و دیگر معارف اعتقادی را کسب کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۶۹ و ۲۰۶). بنابراین آنان نیز معرفت الله را ضروری/ اضطراری نمی‌دانستند.

۵. جاحظ و اصحاب معارف

پس از آن که بشر بن معتمر با معیار نخستین (اختیاری و غیراختیاری بودن)، همه معارف بشری را اکتسابی و غیراضطراری دانست، برخی معتزلیان بصری و بغدادی با در نظر گرفتن همان ملاک و معیار - اما برخلاف او - همه معارف را اضطراری و خارج از حیطة اراده انسان دانستند که به «اصحاب المعارف» شناخته می‌شوند. معتقدان به اضطراری بودن همه معارف (اصحاب المعارف) بیشتر از مدرسه اعتزال بصره و از شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه نظام بودند؛ کسانی چون: ابوعلی اسواری (م. ۲۴۰ق)^۱ (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۵؛ ابن صلاح شرفی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۸۸)، ابوعثمان جاحظ (م. ۲۵۵ق)^۲، ابوالحسین محمد بن مسلم صالحی (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۲۷)، صالح قبه^۳ (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۱)، ابوالحسن شطوی (ابن‌داعی حسنی، ۱۳۶۴: ۲۰۲) و ابن‌راوندی (م. ۲۴۵ / ۲۹۳ق) (ابن‌داعی حسنی، ۱۳۶۴: ۲۰۲). و البته از مدرسه اعتزال بغداد و از شاگردان بشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس (م. ۲۱۳ / ۲۳۴ق) نیز همه معارف را اضطراری می‌دانست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲ و ۲۶۴).

جاحظ، مشهورترین و برترین نظریه‌پرداز اصحاب معارف^۴، در رساله کوتاه *المسائل* و *الجوابات فی المعرفة* و رساله *حجج النبوة* استدلال‌های معتقدان به معرفت اکتسابی (اختیاری) را رد کرده و سپس ادله غیراختیاری بودن همه معارف را تبیین کرده است. برخی ادله اصحاب معارف مبنی بر اضطراری (غیراختیاری) بودن همه معارف، از قرار ذیل است:

۱. از شاگردان مشترک ابوهدیل علاف و نظام (ابن‌مرتضی، بی‌تا: ۷۲).
۲. متوفای ۲۵۵ قمری و از شاگردان بارز نظام (ابن‌مرتضی، بی‌تا: ۵۰). از ویژگی‌های او، شناخت و آشنایی او با میراث کلامی امامیه - به‌ویژه هشام بن حکم - است (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۳ و ۴۹۱).
۳. از شاگردان نظام (ابن‌حزم، ۱۳۲۰، ۳: ۱۴۰ و ۱۸۹) و از طبقه هفتم معتزله (ابن‌مرتضی، بی‌تا: ۷۳).
۴. به تعبیر قاضی عبدالجبار «و اکثر من تکلم فی هذا الباب، عنه أخذوا و ببعض ما آورده تعلقوا» (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۲: ۲۳۵).

۱-۵. عدم کارایی معارف اکتسابی در تشخیص حق از باطل

ابوعثمان جاحظ در رد دیدگاه معتقدان به اکتسابی بودن معارف دینی (همچون نظام و بشر بن معتمر) بیان می‌کند: اگر معرفت الله، معرفت النبی و معرفت الشریعة اکتسابی باشد، در این صورت در مقام اثبات، ملاکی برای تشخیص حق از باطل (صدق از کذب) باقی نخواهد ماند؛ به دلیل آن‌که از دیدگاه او، معیار تشخیص حق از باطل و حقدار (محق) از ناحق (مبطل)، یکی از موارد ذیل می‌تواند باشد: الف) آرامش و سکون نفس؛ ب) تلاش و کوشش بیشتر؛ ج) استناد به بدیهیات و ضروریات.

اما از منظر ابوعثمان، سکون نفس در مباحث معرفت‌شناختی نمی‌تواند معیار تشخیص حق از باطل باشد، زیرا از نظر او این معیار هم در صدق و هم در کذب (حق و باطل) وجود دارد؛ به تعبیر دیگر، هم حقدار و هم ناحق نسبت به نتیجه‌ای که رسیده‌اند، سکون نفس دارند. از نظرگاه او، انگیزه و تلاش بیشتر برای فعل هم نمی‌تواند معیار صدق و کذب باشد، زیرا آن هم در هر دو محقق است و حتی در مواردی انگیزه و تلاش اهل باطل در راستای اندیشه و مذهب باطلشان (مانند خوارج) از اهل حق بیشتر است (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۴).

از نقطه نظر جاحظ، استناد به ضروریات و محکمت بدیهی نیز - در مقام اثبات - نمی‌تواند معیار درستی برای تشخیص صدق و کذب باشد؛ به دلیل آن‌که همه کسب‌کنندگان معرفت (چه حق و چه باطل) در وجدان خودشان برآنند که از ضروریات استفاده می‌کنند. وی خطاب به نظام و دیگر معتقدان به معرفت اکتسابی می‌گوید: اگر خیال می‌کنید فقط شما در مقام استدلال از ضروریات بهره می‌برید، پس چرا خود شما در امور مختلف با هم اختلاف دارید؟! با چه ملاکی می‌خواهید بفهمید که کدام یک از شما حقیق و کدام یک ناحق؟! (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۵).^۲

۲-۵. اضطراری بودن معرفت الله و معرفت النبی

از نظرگاه جاحظ معرفت النبی بر معرفت الله مقدم است، چراکه او معتقد است مردم از طریق پیامبران به خدانشناسی می‌رسند، نه از طریق براهین حرکت و سکون و امثال آن. از منظر او، گروهی از موحدان پس از آن‌که خداوند متعال را از طریق پیامبران شناختند، ادله‌ای

۱. مطابقت با واقع، میزان تشخیص صدق از کذب در مقام ثبوت است. بحث جاحظ در مقام اثبات است.

۲. گفتنی است، از آن‌جا که رساله جاحظ افتادگی دارد، حل معضل چگونگی تشخیص حق از باطل، بر اساس مبنای معرفت اضطراری تبیین نشده است.

بر اثبات خداوند ارائه کرده‌اند، اما این کار آنان تکاپویی بی‌فایده و تکلفی غیرمفید برای عوام است، زیرا ادله انبیا (= معجزه) قاطع و شواهد آنان واضح بوده و شبهه‌ای باقی نمی‌گذاشت (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۷).

ابوعثمان در چگونگی تشخیص نبی از منتبئی و این‌که چگونه باید ادله رسول واقعی را از رسولان ادعایی تشخیص داد، می‌گوید: شناخت نبی از منتبئی نیز غیرارادی حاصل می‌شود، نه با استدلال. شخص بالغ، پیش از این‌که با ادله انبیا مواجه شود، با تجاربی که از قبل دارد، همه این مقدمات را داراست؛ از این رو برای تشخیص ممکن از غیرممکن و معجزه از غیرمعجزه، لازم نیست استدلال کند تا به صدق استدلال نبی پی ببرد. اگر این تجربه‌های مترکّم دوران قبل از بلوغ (دوران طفولیت) نبود که به صورت غیرارادی و غیرقصدی (اضطرار)^۱ حاصل شده است، برای پی بردن به صدق نبی می‌بایست استدلال، اختبار و امتحان می‌کرد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۸)؛ در حالی که هنگامی که تجارب طفل کامل شد و این امور را شناخت، خداوند متعال دیدگان او را برای دیدن دلایل قانع‌کننده و گوش‌های آنان را برای شنیدن اخبار اطمینان‌بخش، مهیا می‌سازد و نبی با ادله فراوانش، بر او هجوم می‌آورد؛ و چون خداوند متعال طبع او را آماده ساخته، در حین مشاهده معجزه - مثلاً زنده کردن اموات - بدون نیاز به تجربه، تفکر و امتحان، اضطراراً به حقانیت نبی پی می‌برد؛ از این رو، هنگامی که از سوی نبی معجزه‌ای ارائه می‌شود، با تجارب معرفتی که دارد، بی‌اختیار معرفت پیدا می‌کند که این امور (اخبار و معجزات) از دست بشر ساخته نیست و اتفاقی و تصادفی هم نمی‌تواند باشد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۲۰).

۳-۵. عدم تکلیف به معرفت

از نگاه اصحاب معارف، اساساً هیچ انسانی مکلف به تکلیف نیست مگر آن‌که اضطراراً به معرفت نایل شود (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). به تعبیر دیگر، معرفت نیز مانند عقل و دیگر شرایط تکلیف است که اگر حاصل باشد تکلیف هست و اگر نباشد، تکلیفی در کار نیست و البته استحقاق عقاب هم نیست (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۴). باورمندان به اضطراری بودن معارف در مقابل متکلمان که نخستین تکلیف را نظر و استدلال برای نیل به معرفت الله می‌دانستند، ایرادهای

۱. یعنی انسان از زمانی که از رحم مادر متولد می‌شود تا دوران بلوغ، با چیزهایی مواجه دارد که معرفت او را بر امور زیاد می‌کند، تجربه‌اش را زیاد می‌کند، هرچند قصد و اراده‌ای هم نداشته باشد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۸-۱۱۹).
 ۲. بخشی از مطالب جاحظ افتادگی دارد. در آخر می‌گوید: «چاره‌ای از ذکر این مطالب نداشتیم، به دلیل آن‌که اکثر مردم از فهم منظوم عاجزند، وگرنه کلام در معرفت را خلاصه می‌کردم» (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۲۰).

متعددی وارد می‌کردند؛ از جمله: الف) کسی که معرفت ندارد و خدایی را نمی‌شناسد، چه کسی بر او تکلیف کرده است؟ ب) اگر تکلیف عقلی باشد یا تکلیف اخلاقی باشد، لزوم تبعیت از آن بر چه مبنایی استوار است و ثواب و عقاب الهی در قبال انجام یا ترک آن بر چه اصلی تکیه دارد؟ ج) در نتیجه اصلاً وجوب تکلیف معنا ندارد، چه رسد به این که نخستین تکلیف باشد؛ د) این که گفته می‌شود نظر و استدلالی واجب است که منجر بشود به معرفت الله، تشخیص این نوع نظر برای مبتدی که خدا را نمی‌شناسد، ناممکن و نامعقول است. از کجا بداند این نظر و فکر، حتماً او را به معرفت الله رهنمون خواهد بود؟ (نک: ابوحنیفان توحیدی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۲۳۶).

۴-۵. مُلْجاً بودن انسان در صورت اکتسابی بودن معارف

جاحظ بر آن است اگر معارف بشری اکتسابی باشند، انسان‌ها در افعال و اعمالشان مختار نخواهند بود، در حالی که اگر معارف اضطراری باشند بعد از تحقق معرفت، انسان در کمال اختیار و آزادی اراده به سر خواهد برد. از دیدگاه او، انسانی مختار است و استطاعت دارد که انگیزه و داعی انجام یا ترک فعل در او یکسان و مساوی باشد و او در کمال اختیار فعل یا ترک را انتخاب کند. اما اگر دواعی مساوی نباشند و طرف فعل یا ترک، راجح و طرف دیگر مرجوح باشد، انسان خودبه‌خود و بالطبع (غیرارادی) طرف راجح را برمی‌گزیند؛ در نتیجه ملجاً و مضطر به آن می‌شود (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۶). طبق مبنای او، نه تنها انسان - اولاً و بالذات - مقهور قوای طبع و خواهش‌های نفسانی است، بلکه قوه عقل او نیز مقهور قوای طبع و خواهش‌های نفسانی است. عقل برای کارآمدی و برای این که مقهور قوای طبع و خواهش‌های نفسانی نشود، نیازمند به معارف و تجاربی است که او را ورزیده و تقویت کند تا بتواند انسان را در مقابل کشش‌های نفسانی بازدارد.

اگر قوای طبع در وجود انسان قوی‌تر از قوای عقل باشد و دواعی تبعیت از قوه طبع بیشتر از قوه عقل باشد، در این صورت طبع، کارآمدی عقل را سست کرده و حتی تغییرش می‌دهد، به حدی که کارکرد عقل در برابر طبع، تحت الشعاع قرار می‌گیرد، و حتی ممکن است به خاطر غلبه طبع و درخواست‌های نفسانی، «معانی» و اطلاعات و ارزش‌ها در عقل تغییر و تحول پیدا کند و عقل خاصیت دوراندیشی و عاقبت‌اندیشی را از دست بدهد (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۶-۱۱۷).

بر این اساس، ابوعثمان درگیری بین عقل و سایر غرایز یا طبایع - مانند غضب، رضا، بخل، خشم، صبر و... - را در نظر می‌گیرد و می‌گوید: عقل توانایی جلوگیری از سرکشی این غرایز را

ندارد، مگر زمانی که به واسطه تجارب، تیز و دقیق شود و رشد کند و تحت تأثیر حوایج و دواعی به طرف نظر و استدلال سوق داده شود؛ لذا معتقد است قوه عقل از طریق بحث و استدلال، قوی می‌شود و دقت و حساسیت آن افزایش می‌یابد و تجارب مختلف نیز آن را توانمند می‌سازد، به طوری که می‌تواند بر همه قوای طبیعی و شهوات انسان احاطه یابد و آن‌ها را کنترل کند. نظر و استدلال زیاد نمی‌شود، مگر آن‌که خواطر و اندیشه افزایش یابد و خواطر و اندیشه‌ها افزایش نمی‌یابند، مگر آن‌که حوایج و خواسته‌ها زیاد شوند (جاحظ، ۲۰۰۲ (الف): ۱۳۵).

۵-۵. معرفت طبیعی

جاحظ (م. ۲۵۵) بر اساس مؤلفه‌های معرفتی یادشده که اضطراری بودن معارف را ضروری دانست، به دلیل آن‌که آن را شرط اختیار و آزادی اراده انسان به شمار می‌آورد، بر آن بود معارف در انسان ضرورتاً و بالطبع حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، هنگامی که انسان با نظر در ادله مواجه می‌شود، معرفت بالطبع برای او متولد می‌شود. از منظر ابوعثمان معرفت، فعل مباشر انسان نیست، بلکه از افعال متولد اوست؛ و مبنای او در افعال متولده آن است که به اقتضای طبع محل است و در واقع انسان هیچ فعل مباشری جز «اراده» ندارد؛ در نتیجه معرفت، فعل مباشر انسان نیست، بلکه متولد او و به مقتضای طبع او حاصل می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۷). بنابراین معرفت از نگاه جاحظ در واقع فعل اختیاری انسان نیست (چون مقتضای طبع اوست)، بلکه فعل خداوند به واسطه طبع انسان است. جاحظ با طرح نظریه «معرفت طبیعی» در صدد اثبات این امر است که نیازهای درونی و بیرونی انسان بر چگونگی شکل‌گیری معرفت در او تأثیر می‌گذارد.

او هم‌سو با اطباء قدیم بر آن بود طبیعت انسان در اعمال خویش به اخلاقی که در بدنش وجود دارد، بستگی دارد؛ هنگامی که این اخلاط معتدل باشند، اعمال و رفتار انسان طبیعی است، و در غیر این صورت رفتارهای غیرارادی از او سر می‌زند. بنابراین قدرت تصمیم‌گیری خردمندانه در انسان، کاملاً به حالت طبیعی انسان بستگی دارد. او حتی بر آن بود انسان در حالت معمولی و طبیعی نیز مقهور دواعی و انگیزه‌های غیرارادی است (نک: فان اس، ۱۳۶۷: ۱۸۰-۱۸۱). از نظرگاه ابوعثمان، عقل به تنهایی توانایی احراز علم را ندارد و به ناچار باید از کتب دینی و آثار گذشتگان استفاده کند؛ آثاری که نتایج تجارب گذشتگان و برگزیده عقول آن‌ها در آن به ودیعه گذاشته شده است. او معتقد بود اگر انسان‌ها در حد قوای غریزی‌شان رها

شوند و با اندیشه‌ها و آثار گذشتگان و کتب الهی آشنا نباشند، در این صورت درکشان از علم بسیار کم و تشخیصشان از امور بسیار قلیل خواهد بود (جاحظ، ۲۰۰۲ (الف): ۱۳۵). واقعیت آن است که وقتی جاحظ می‌گوید انسان قادر بر معرفت نیست، منظور او این است که انسان توانایی تحکّم و تسلط بر معرفت را ندارد و منظور او این نیست که انسان عاجز از تحصیل معرفت است. او نقش اراده را در معرفت ملغی نمی‌کند، بلکه این نقش را محدود می‌سازد، به حدی که معرفت محصول صرف اراده نیست، بلکه امور غیرارادی و غیراختیاری دیگر هم در تحقق معرفت دخیلند (سلیمانی دره‌باغی، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۵).

پیداست دیدگاه جاحظ مبتنی بر انسان‌شناسی متمایزی است که نفس انسان را به دلیل انس با قوای طبع، متمایل به امور طبعی و شهوانی می‌داند؛ خداوند متعال در برابر آن، عقل را آفریده است که به امور عقلانی و خیر گرایش داشته باشد، اما کارکرد عقل، منوط به معرفت و شناخت است. اگر قوه عقل، ابزار معرفت و شناخت نداشته باشد، مغلوب قوای طبع خواهد شد. راه برون‌رفت از آن، تساوی قوای طبع و قوه عقل است به این‌که خداوند ابزار کارکرد عقل (معرفت و شناخت) را به عقل اعطا کند تا انگیزه نفس انسان در مقابل فجور و تقوا یک‌سان گردد. جاحظ با توجه به آیه شریفه «و نفس و ما سواها فآلهمها فجورها و تقواها» (شمس: ۷-۸) می‌گوید: خداوند با الهام فجور و تقوا برای نفس، تعادل و تسویه نفس را ایجاد می‌کند، وگرنه اگر بدون الهام و تهیی الهی، «غی» از «رشد» قابل شناسایی بود، در این صورت قید «تسویه» در آیه شریفه زاید می‌بود (جاحظ، ۲۰۰۲ (ب): ۱۱۷).

۶. سرانجام انگاره معرفت اضطراری در اندیشه اعتزال

انگاره اصحاب معارف به دلایل متعددی - از جمله نادیده انگاشتن معیار دقیق برای معرفت اضطراری و نیز مخالفت ظاهری و ابتدایی با برخی اصول روش‌شناختی معتزله - از جمله اختیارگرایی و عقل‌گرایی (برای مثال نک: ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۳۳) - کم‌کم با مخالفت‌های دیگر بزرگان معتزله روبه‌رو شد و برای همیشه در تفکر معتزله به محاق رفت. برخی چون ناشی اکبر (م. ۲۹۳ق) به رغم مخالفت با اصحاب معارف، با دیدگاه اصحاب مهلت (نظام و بشر بن معتمر) نیز به مخالفت برخاستند و در واقع به تئوری ابوهذیل علاف روی آوردند و بر آن شدند که انسان مضطر به معرفت الله هست تا تکلیف صحیح باشد و اگر به صورت غیرارادی (اضطراری) معرفت حاصل نشود که به چیزی مکلف شده - هر تکلیفی که باشد - تکلیف از او ساقط است (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۵۱). او استدلال می‌کند به این‌که اگر

کسی همه معرف را اضطراری بداند، در واقع استدلال به وجود خداوند را فاسد دانسته است و کسی هم که معرفت [الله] را اکتسابی بداند، در واقع گمان کرده خداوند بندگان را بدون آن که شناختی از او داشته باشند، مکلف ساخته است؛ از این رو معتقد بود معرفت در مرحله اول باید اضطراری باشد تا تکلیف به آن صحیح باشد (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۵۱).

اما اکثر معتزلی‌ها - چه از مدرسه بصره (ابوعلی جبائی)، چه از مدرسه بغداد (ابوالقاسم کعبی) و چه از مکتب معتزله متأخر (ابوالحسین بصری) و پیروانشان - به مخالفت و نقد مبانی و دیدگاه «اصحاب معارف» و تأیید و اثبات دیدگاه «اصحاب المهله» پرداختند و بر اساس همان مفهوم و معیار معرفت اضطراری مورد نظر نظام (بی‌نیازی از نظر و فکر)، به نقد انگاره اصحاب معارف نشستند (نک: ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۰۵ و ۳۳۲)؛ برای مثال، ملاحمی با نادیده گرفتن مفهوم و معیار معرفت اضطراری معتقدان به معارف اضطراری می‌گوید: «اگر مقصود از اضطراری بودن معارف آن است که معارف ابتدائاً و بدون در نظر گرفتن نظر و تأمل در انسان‌ها حاصلند، این خلاف وجدان است، و اگر مقصود آن است که معارف با نظر و استدلال حاصل می‌شوند ولی ضروری‌اند، غرض حاصل شده مبنی بر این‌که معارف دینی محتاج نظر و استدلالند!» (ملاحمی، ۱۳۸۶: ۴ و ۳۶۹).

مخالفان اصحاب معارف به رغم اشتراک مبانی و هم‌سانی اندیشه‌ها، با این حال در مسائلی چون امکان تبدیل معرفت اکتسابی به اضطراری و برعکس و نیز درباره نخستین تکلیف که آیا معرفت الله، نخستین تکلیف است یا نظر در ادله معرفت الله، نخستین واجب است، اختلاف‌های جزئی داشتند (نک: ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۴۴ - ۳۵۲). تبیین دیدگاه و دلایل و بیان اختلاف‌های آنان، خود نوشتاری مستقل و فرصتی فراخ‌تر می‌طلبد و از موضوع مقاله حاضر خارج است؛ همان‌گونه که تبیین تفاوت‌های اندیشه معرفت اضطراری امامیه، اهل حدیث و غیلانیه نیز نوشتاری دیگر می‌طلبد.

جمع‌بندی

چنان‌که دیدیم، مناقشه معرفت در بین معتزلیان از «معرفت الله» و مسئله «تکلیف نخستین» آغاز شد و به سایر معارف کشیده شد. برخی از آنان، همه معارف - حتی معارف حسی - را اختیاری خواندند و منکر معرفت اضطراری (غیراختیاری) شدند و برخی دیگر (اصحاب المعارف) همه معارف - حتی معارف حسی - را اضطراری و غیراختیاری به شمار آوردند و در واقع منکر معرفت اختیاری شدند. گروهی دیگر بین معارف فرق گذاشته و قائل به

تفصیل شدند: عده‌ای از آنان اصل معرفت الله را اضطراری و سایر معارف - حتی معارف حسی - را غیراضطراری خواندند و برخی دیگر معرفت الله و سایر معارف دینی را اکتسابی خوانده و معارف حسی - و معارف قریب به حس - را اضطراری خواندند. بررسی سیر تحول و تطور اندیشه معرفت اضطراری در بین معتزلی‌ها حاکی از آن است که در بین آنان، معرفت اضطراری با دو مفهوم متفاوت و دو ملاک و معیار مجزا قابل شناسایی است: الف. غیراختیاری و الجائی بودن معرفت؛ ب. غیرنیازمند به نظر و استدلال.

از دست‌آوردهای تحقیق حاضر آن است که هم کسانی که معیار اول و هم کسانی که معیار دوم را در معرفت اضطراری مد نظر داشتند، «معرفت النفس» را اضطراری می‌خواندند. برخی (چون ابوهذیل) بین معرفت النفس و معرفت الله ملازمه قائل بودند و به تبع، معرفت الله را هم اضطراری برمی‌شمردند. برخی (چون نظام و بشر بن معتمر) منکر آن بوده و بر آن بودند در فاصله بین تحقق معرفت النفس و ایجاد معرفت الله، باید مهلت نظر و فکر باشد تا معرفت الله اکتساب شود و آن را نخستین تکلیف به حساب می‌آوردند. در مقابل، معتزلیانی که معرفت الله را اعطایی و اضطراری می‌پنداشتند، معرفت الله را نه تنها نخستین تکلیف به شمار نمی‌آوردند، بلکه اساساً تکلیف به معرفت الله را معقول نمی‌دانستند. اکثر دانشوران نخستین مدرسه بصره - به جز نظام - خصوص معرفت الله را اضطراری می‌دانستند و در مقابل، اکثر بغدادی‌ها - به استثنای ثمامه بن اشرس - معرفت الله را اکتسابی می‌خواندند. معتزلیان متأخر بصره و نیز مکتب معتزله متأخر، با معیار «بی‌نیازی از نظر و استدلال» برای معرفت اضطراری، همه معارف دینی و از جمله معرفت الله را اکتسابی می‌دانستند.

و هم‌چنین دانسته شد اصحاب معارف که همه معارف را اضطراری (غیراختیاری) می‌خواندند مخالفتی با تفکر نداشتند، بلکه بر آن بودند تفکر، عمل پیچیده‌ای است که عوامل متعددی از قبیل انگیزه‌های داخلی و خارجی در آن دخالت دارند و نقش انگیزه‌ها تنها تحریک این توانایی و ظرفیت، به سوی عمل تفکر و نتیجه دادن است. اصحاب معارف گرچه معرفت الله را اضطراری می‌دانستند، اما - برخلاف جمهور امامیان نخستین، اهل حدیث و غیلانیه - توجهی به معرفت فطری (سرشته‌شده در سرشت انسان‌ها) نداشتند، بلکه بر آن بودند معرفت الله یا از طریق شناخت نفس و یا با دیدن یا شنیدن معجزه‌های انبیا و شواهد قاطع انبیا و اولیا، به صورت غیرقصدی و اضطراری ایجاد می‌شود.

۱. ابن داعی حسنی رازی، سید مرتضی، (۱۳۶۴)، تبصرة العوام فی معرفة الامام مقالات الانام، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر، چاپ دوم.
۲. ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد، (۱۳۲۰)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت، دار الصادر، چاپ اول.
۳. ابن صلاح شرفی، احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق)، شرح الاساس الكبير، تحقیق: احمد عارف، صنعاء، دار الحکمة الیمنیة.
۴. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعتزلة، تحقیق: دیفلد سوسنة، بیروت، دار المکتب الحیاة.
۵. ابورشید النیسابوری، سعید بن محمد بن سعید، (۱۹۷۹)، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، تحقیق و تقدیم: معن زیادة و رضوان السید، طرابلس، معهد الانماء العربی، الطبعة الاولى.
۶. ابوحیان توحیدی، علی بن محمد بن عباس، (۱۴۱۹ق)، البصائر و الدرجات، تحقیق: وداد قاضی، بیروت، دار صادر، الطبعة الرابعة.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، تصحیح: هلموت ریتز، و سبیادن، فرانس شتاینر، الطبعة الثالثة.
۸. امیرخانی، علی، (۱۳۹۴)، «بازخوانی نظریة معرفت اضطرابی در مدرسه کلامی کوفه»، دوفصلنامه کلام اهل بیت علیه السلام، ش ۱.
۹. البغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الايمان (اصول الدین)، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
۱۰. _____، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجية منهم، بیروت، دار الجیل - دار الآفاق.
۱۱. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (الف)، (۲۰۰۲)، حجج النبوة، در: رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
۱۲. _____، (ب)، (۲۰۰۲)، المسائل و الجوابات فی المعرفة، در: رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
۱۳. سلیمانی دره‌باغی، فاطمه، (۱۳۹۰)، نظریه معرفت طبعی جاحظ، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۱۵. عبدالجبار، احمد بن خلیل همدانی / قوام‌الدین مانکدیم، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، تعلیق: احمد بن حسین ابی‌هاشم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۱۶. _____، (۱۹۶۵)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدار المصریة.

۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، *الجواهر النضید*، و یلیه رساله التصور و التصدیق لصدر المتألهین، قم، بیدار.
۱۸. عباد، الحیب، (۲۰۰۹)، *الکلام فی التوحید: جذور المسأله و روافدها و تطور الجدل فیها بین اهم الفرق الاسلامیه الی القرن الخامس الهجری*، تقدیم: عبدالمجید الشرفی، بیروت، دار المدار الاسلامی، الطبعة الاولى.
۱۹. فان اس، ژوزف، (۱۳۶۷)، «معرفة الله مسئلهای دینی در تفکر معتزله»، ترجمه: ایرج خلیفه سلطانی، در: *سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام (مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر آخوندی و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۱. اللالکایی، ابوالقاسم هبه الله بن الحسن الطبری، (۱۴۱۱ق)، *شرح اصول اعتقادات اهل السنة و الجماعة من الكتاب و السنة و اجماع الصحابة و التابعین من بعدهم*، تحقیق: احمد سعد حمدان، الرياض، دار طيبة للنشر و التوزیع، الطبعة الثانية.
۲۲. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۳. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود بن محمد، (۱۳۸۶)، *کتاب الفائق فی اصول الدین*، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____، (۱۳۹۰)، *المعتمد فی اصول الدین*، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول.
۲۵. ملاعبدالله، ابن شهاب الدین الحسین الیزدی، (۱۳۶۳)، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. مکدرموت، مارتین، (۱۳۸۴)، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲۷. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، *مسائل الامامة*، تحقیق: علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.