

منابع معرفت کلامی امامیه نخستین

(رویکردی متمایز به عقل و وحی، فطرت، ادراک حسی و شهود)

حسین نعیم آبادی*
محمد تقی سبحانی**

چکیده

این مقاله به بررسی چهار منبع از منابع معرفت کلامی با رویکرد متمایزی از امامیه نخستین در دوران حضور می‌پردازد. در این پژوهش به منظور دستیابی به مؤلفه‌های لازم برای یافتن یک پارادایم و الگوی مستقل فکری در میان امامیه دوران حضور، که آنان را از متکلمان عصر خود و همچنین از اندیشمندان دوره‌های متأخر متمایز می‌کند، از روش تحلیل تاریخی بر مبنای منابع حدیثی، کلامی و تاریخی استفاده شد. به نظر می‌رسد که همه امامیه به جز گروهی اندک از محدثان درباره منبع معرفتی اول یعنی عقل و ارتباط آن با وحی معتقد به نوعی حجیت توأمان بودند. امامیه نخستین در عین اعتقاد به حجیت مستقل عقل، برخلاف معتزله حجیت عقل را انحصاری و بدون نیاز به وحی نمی‌دانستند. در مسئله فطرت، امامیه نخستین معتقد بودند یکی از مهم‌ترین رسالت‌های پیامبران استلال عقلائی کردن درباره توحید بلکه زنده کردن میثاق فطرت انسان‌ها بوده است. در بحث ادراک حسی، صائب بودن ادراک حسی به حقیقت به‌ویژه با توجه به تعالیم قرآن کریم امری مفروض غنه بود. دست‌آخرا اینکه در مسئله شهود، امامیه درست در مقابل دو دیدگاه افراطی و تفریطی اهل سنت حدیث گرا و معتزله عقل‌گرا، به تبیین رؤیت قلبی خداوند پرداختند.

کلیدواژه‌ها: منابع معرفت، عقل، وحی، فطرت، ادراک حسی، شهود.

مقدمه

هر گونه بحثی درباره موجه بودن باورها، خواه ناخواه ما را به سوی منابع توجیه سوق می‌دهد و

به همین ترتیب هر گونه توضیحی درباره منابع توجیه باورهای کلامی، ناگزیر ما را به بررسی دقیق منابع معرفت کلامی می‌کشاند. این توضیحات بدون شک نقطه ثقل بخش اساسی هر گونه بحث معرفت‌شناسی به شمار می‌روند. در این نوشتار، منابع معرفت کلامی از منظر امامیه نخستین در عصر حضور^۱ به همراه تلاشی برای یک کار تطبیقی با اندیشه‌های هم‌عرض، به طور دقیق تحلیل و بررسی خواهد شد. هر چند بخش‌های زیادی از این منابع متناظر به اندیشه‌های کلامی امامیه نخستین قبلاً مورد تحلیل‌های موشکافانه قرار گرفته است، اما به دلیل مغفول ماندن بسیاری از منابع معرفتی از دید پژوهشگران و نیز به منظور جمع‌بندی و تحلیل نهایی از الگوی فکری امامیه نخستین در مواجهه با این منابع، تحلیل زنجیروار متناظر به یک یک این منابع ضروری به نظر می‌رسد.

در اینجا علاوه بر اینکه در پی یافتن روش‌شناسی و معرفت‌شناسی متکلمان امامیه در دوره اولیه هستیم، به دنبال پیدا کردن ارتباطات معنادار و پارادایمیک (نظام الگویی) در نظام کلامی امامیه نخستین - البته متناظر با تلقی که از روش‌شناسی و معرفت‌شناسی مدرن داریم - نیز هستیم. توضیح پیچیدگی‌ها در مورد معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مدرن ارتباط چندانی با مقاصد ما در این نوشتار ندارد. تا پیش از قرن نوزدهم، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در سنت فلسفی و کلامی هرگز از یکدیگر قابل تفکیک و تشخیص نبودند. مباحث معرفت‌شناسی در قالبی از توضیحاتی که درباره علم‌النفس و حقیقت انسان داده می‌شد مورد توجه قرار می‌گرفت و روش‌شناسی یا فلسفه علم اساساً چیزی نبود که به طور مستقل بدان توجهی شود؛ صرفاً گزاره‌های مربوط به روش‌شناسی تحلیل می‌شد. بر این اساس در این نوشتار تلاش می‌شود همه آن چیزی که به نحو منطقی با روش‌شناسی مرتبط است - آن‌هم معطوف به متکلمان و نه فلاسفه - تحلیل شود. منابع معرفت کلامی، گونه‌های معرفت کلامی و در پی آن شیوه‌ها و فرایندهای معرفت‌آموزی هستند که برای فهم معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دوره‌های نخستین بررسی خواهند شد.

به هر ترتیب، درباره منابع معرفت کلامی در دوران نخستین به طور مجزا کارهایی از سوی پژوهشگران حوزه تاریخ کلام انجام شده است که هر کدام اهداف علمی خاص خود را دنبال می‌کردند که به برخی از آنها در خلال این نوشتار اشاره شده است؛ اما در این میان پروژه‌هایی که پرفسور مادلونگ استاد بازنشسته مطالعات اسلامی و شاگردانش از یک سو و پرفسور فان اس استاد بازنشسته کرسی مطالعات کلام اسلامی دانشگاه توینگن آلمان خصوصاً در دایرة المعارف

تاریخ کلامی ارزنده‌اش با عنوان "کلام و جامعه در دو قرن نخستین"، در خلال حدود دهه‌های ۱۹۷۰ تاکنون انجام دادند در عین وجود برخی نقدها از برجستگی بیشتری برخوردار است. در سال‌های اخیر این مطالعات در ایران مورد توجه برخی پژوهشگران قرار گرفته است. احمد پاکتچی، استاد کرسی مطالعات اسلامی در دانشگاه امام صادق (ع) تهران، با علاقه زیادی پیگیر پروژه‌هایی از این دست با همکاری دوستان و شاگردان خویش است. در این میان پروژه‌هایی نیز با جدیت از سوی محمدتقی سبحانی و شاگردانش در پژوهشکده کلام اهل بیت (ع) وابسته به مؤسسه فرهنگی دارالحدیث در قم دنبال می‌شود. در خلال این پژوهش به بخش‌های اساسی این دیدگاه‌ها اشاره خواهد شد. این پژوهش نیز خود قطعه‌ای از جورچین این کلان پروژه است. به هر ترتیب تاکنون ظاهراً کارچندان برجسته‌ای درباره منابع دیگر معرفت یعنی فطرت، ادراک حسی و شهود انجام نگرفته است. این مقاله با در کنار هم قرار دادن برخی از مهم‌ترین منابع معرفت کلامی امامیه یعنی عقل و وحی، فطرت، ادراک حسی و شهود در گامی جلوتر در پی یافتن روابط پارادایمیک میان مؤلفه‌های فکری امامیه نخستین است.

در نگاهی کلی به نظر می‌رسد عقل در نگاه اصحاب امامیه در مدرسه کوفه، عقلی قدسی و فرامنتقی نبود و تمام جریان‌های فکری وابسته به امامیه نخستین در عصر حضور به جز گروهی اندک از محدثان درباره منبع معرفتی اول یعنی عقل و ارتباط آن با وحی - برخلاف معتزله و نیز اهل حدیث سنی - معتقد به نوعی حجیت توأمان بودند؛ همچنین هر چند در آن دوره عموم امامیه با قیاس فقهی مخالف بودند، اما قیاس کلامی (به معنای نظر و استدلال) همواره مورد اختلاف جدی بین امامیه بوده است. درباره منبع بعدی یعنی فطرت نیز آنان معتقد بودند یکی از مهم‌ترین رسالت‌های پیامبران نه استدلال عقلانی کردن درباره توحید بلکه زنده کردن میثاق فطرت انسان‌ها بوده است. در موضوع ادراک حسی صائب بودن این منبع به حقیقت، امری مفروغ عنه بود و در مسئله شهود - اگر آن را مطابق با رؤیت خدا در نظر بگیریم - امامیه درست در مقابل دو دیدگاه افراطی و تفریطی اهل سنت حدیث‌گرا و معتزله عقل‌گرا، به تبیین رؤیت قلبی پرداختند.

۱. عقل و وحی

۱.۱. رابطه عقل و وحی

عقل‌گرایی نزد امامیه نخستین همواره با نوعی اعتدال و میانه‌روی معقول همراه بوده است. نسبت میان عقل و وحی نقطه تمایز امامیه نخستین از عموم معتزله و همچنین از امامیه مدرسه بغداد به

این سو محسوب می‌شود. این موضوع با حدت زیادی مورد توجه پژوهشگران حوزه کلام امامیه به‌ویژه در سال‌های اخیر بوده است و به طور کلی دو دیدگاه متخالف در این باره وجود دارد. دیدگاه اول که امامیه نخستین را دور از خردورزی و دیدگاه‌های نظریه‌پردازانه می‌انگارد و جایگاه مستقلی برای عقل از منظر امامیه نخستین قائل نیست عمدتاً به نویسندگانی همچون مدرسی که به استفاده ابزاری امامیه از عقل اذعان می‌کند (مدرسی، ص ۲۰۷، ص ۷؛ ص ۲۰۹، ص ۴)^۲ و محمد علی امیر معزی که اساساً برای عقل در آن دوره جایگاهی قدسی و نه نظری تعریف می‌کند^۳ تعلق دارد. دیدگاه دیگر مربوط به مادلونگ است که به هر حال به تقسیم‌بندی امامیه به محدثان - که همه صور علم کلام و استفاده وسیع آن در استدلال در دین را مردود می‌دانستند (مادلونگ، ص ۱۵۵، ص آخر) - و متکلمان - که آرای کلامی آنان در تألیفات آثار ملل و نحل ثبت شده است (همان، ص ۱۷۵-۱۷۴) پرداخته است. اما سبحانی در تمام پروژه‌های تحقیقاتی و گروه‌های پژوهشی خود به تنقیحات بسیار دقیقی از این تفکیک میان اصحاب امامیه پرداخته است. او معتقد است به جای تقسیم امامیه کوفه به عقل‌گرایان و نص‌گرایان (نک: سبحانی، عقل‌گرایی... سراسر مقاله) بهتر است به تقسیم کوفیان به دو جریان کلامی و جریان حدیثی - کلامی پایبند باشیم که هر دوی آنها در این نقطه اشتراک داشتند که معارف اعتقادی اهل بیت (ع) را منتشر و در قالب بسته‌های تئوریک تبیین می‌نمودند (سبحانی، کلام امامیه...، ص ۲۷-۲۶).

به نظر می‌رسد امامیه نخستین هر چند درباره این مطلب که عقل حجت نهایی است و محتوای آن نیازمند دلیل جدید نیست و به هر ترتیب دارای استقلال در حجیت است با معتزله موافق بود، اما برخلاف معتزله حجیت عقل را انحصاری و بدون نیاز به وحی نمی‌دانست (سبحانی؛ نعیم‌آبادی، ص ۱۵۴). متکلمان امامیه و در رأس آنها هشام بن حکم به عنوان نظریه‌پرداز، هیچ یک از دو دیدگاه نفی عقل که خصوصاً از سوی محدثان اهل سنت ارائه می‌شد و عقل مستقل یا خودبنیاد و حجیت انحصاری عقل را که از سوی معتزله مطرح می‌شد قبول نداشتند. آنان در مقابل این دو گروه افراطی و تفریطی به دو حجت توأمان یعنی عقل و وحی که در اختیار آدمی قرار گرفته اذعان کردند. حجیت عقل بدون هیچ قید و شرطی مورد قبول امامیه بود اما به گونه‌ای که اگر وحی نباشد در نحوه استخراج و استنباط و همچنین در کارکرد دچار مشکل خواهد شد (همان، ص ۱۵۱). کلیدواژه عقل عن الله (کلینی، ج ۱، ص ۱۷، ص ۶ و ۱۸، ص ۶ از پایین) با همه ابهام و احتمالاً تناقض‌نمایی که دارد (سبحانی، نعیم‌آبادی، ص ۱۵۳، رضایی، نسبت بین حجیت عقل و...، ص ۸) برخلاف معتزله که معتقد به واجب‌العقل در کنار واجب‌السمع بودند و

جایگاه پیامبران را به بعد از اینکه بندگان با عقلانیت، حقانیت کتاب و کلیات دینی را درک کنند موکول می‌کردند، ما را به این ایده متمایز امامیه رهنمون می‌کند که اساساً فلسفه ارسال رسل چیزی جز آثار دفینه‌های عقول مردم نیست (نهج البلاغه، ص ۴۳؛ نک: سبحانی و نعیم‌آبادی، ص ۱۵۳-۱۵۲). عقل از دیدگاه امامیه برخلاف معتزله معرفت‌ساز نیست بلکه صرفاً آنچه در فطرت وجود داشته و فراموش شده را تصدیق می‌کند (همان، ص ۱۵۴، س ۸). هشام که از بنیانگذاران عقل‌گرایی است (همان، ص ۱۴۷، س ۳) در عین نظریه‌پردازی‌های عمیق عقل‌گرایانه شاید نخستین متکلم شیعی باشد که نه تنها ضرورت وجود راهبری برگزیده را به اثبات رساند، بلکه از حیث تاریخی نیز سیر تحول بحث را از منظر خود توصیف کرد (Van Ess, , v1, p377, line18).

۲.۱. حجیت عقل

مسئله اساسی بعدی حجیت عقل و میزان آن نزد امامیه نخستین است. به نظر می‌رسد امامیه هر چند در باب حجیت عقل اختلافاتی داشتند،^۴ اما می‌توان از آنان به عنوان کسانی یاد کرد که به‌رغم برخی محدودیت‌هایی که برای عقل قائل بودند، در روش‌شناسی آنان هرگز از جایگاه استدلالی عقل چشم پوشی نشده است. آنان نظریه‌پردازی متن‌اندیش بودند که در عین نظریه‌پردازی عقل‌گرایانه به کاربرت و جایگاه متن مقدس در تبیین اعتقادات معتقد بودند و در پی زبان‌دار کردن عقلانی باورهای دینی در پرتوایات و احادیث، بیشتر با ادبیاتی نوین و مفاهیمی تازه بودند. این عملکرد که نتیجه دیدگاه کوفیان در نسبت‌سنجی میان دو حجت عقل و وحی بود در برخی موضوعات باعث امتیاز دیدگاه کوفیان از دیگر مدارس تاریخ کلام امامیه شده بود (اقوام کرباسی، نظریه‌پردازان متن‌اندیش، صفحه اول).

۳.۱. روش‌های عقلانی (قیاس و استقرا و...)

موضوع اساسی بعدی کارکردهای عقل از منظر امامیه یا به تعبیر دیگر روش‌های تعقل است. در اینجا هر چند در باب کلام معتزله نخستین خصوصاً در چهل سال اخیر تحقیقات نسبتاً عمیقی صورت گرفته است، اما هنوز سؤالات و ابهامات اساسی درباره روش‌های عقلانی امامیه وجود دارد. به نظر می‌رسد اگر چه مخالفت‌هایی که با قیاس فقهی صورت می‌گرفت مورد وفاق عموم امامیه بود، اما قیاس کلامی (به معنای نظر و استدلال) همواره با اختلافات جدی مواجه بوده است. تمام شواهد نشان می‌دهد که اشکالات اساسی ناشی از قیاس فقهی دیگر برای امامیه به امری

مفروغ عنه تبدیل شده بود. اشعری قیاس در فقه را به این صورت که هیچ یک از امامیه بدان قایل نیستند به طور کلی از قیاس در کلام جدا کرده است (اشعری، ص ۵۳، س ۴). قیاس فقهی به دلایلی هم چون خطاپذیری، محبوب بودن دین از قیاس، عدم توانایی عقل به تنهایی برای رسیدن به مقصود، بازدارندگی وحی نسبت به عقل (برقی، ج ۱، ص ۲۰۹)، برآورده شدن همه نیازها توسط رسول خدا ص (برقی، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۹۱) یا اذعان به این حقیقت که قرار نیست خداوند درباره فلسفه احکام مورد سؤال کسی قرار بگیرد (کلینی، ج ۱، ص ۵۷، ح ۱۶)، در روایات امامیه به طور جدی نقد شده است. همچنین مفهوم تسلیم در برابر اوامر الهی (صفار قمی، ج ۱، ص ۵۲۱، ح ۴، ص ۵۲۲، ح ۱۵، ص ۵۲۳، ح ۱۷) در مفهومی مساوی با «اصحاب حدیث بودن» (همان، ص ۵۲۴، ح ۲۵) حاکی از نجابت مؤمن است. به همین ترتیب هر چند بعضی از اصحاب حتی به تلاش خود برای رخصت گرفتن امام برای قیاس در فقه تصریح کرده اند (کلینی، ص ۱، ص ۵۶، س ۸ از پایین)، اما نفی قیاس حتی در امر قضاوت (برقی، ج ۱، ص ۲۱۰) و مخالفت صریح امام با اصحاب رأی (کلینی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۲۱) - که با رویکرد فقهی و در تقابل با اصحاب حدیث در جامعه اهل سنت سربرآوردند (پاکتچی، ج ۹، ص ۱۲۶) - همه و همه ما را درباره این موضوع که اساساً وجود اشکالات اساسی در قیاس فقهی در میان امامیه مفروغ عنه بوده است به یقین نسبی وامی دارد.

اما از سوی دیگر مخالفت عمومی با قیاس کلامی (به معنای رای و نظر) از سوی محدثان - متکلمان و محدثان که اکثریت جامعه امامیه را شکل می دادند با تلاش های عقلانی متکلمان در یک خط سیر قرار داشتند. اگرچه عمده گروه هایی که اشعری تحت عنوان «اختلاف الروافض فی النظر و القیاس» آورده با اختلافاتی در جزئیات معتقد به معرفت اضطراری در مقابل معرفت قیاسی و اکتسابی نشان داده شده اند (اشعری، ص ۵۳ - ۵۱)، شواهد نشان می دهد که گروه متکلمان به دلیل اعتقاد وثیقی که به حجیت توأمان عقل و وحی چه در مقوله فهم، چه در مقوله تبیین و چه در مقوله دفاع داشتند (نک: رضایی، نسبت...)، همواره با روش شناسی خود وارد این مباحث می شدند و به همین جهت مورد نقد جدی اصحاب و به دلیل رویکرد عقلانی خود مورد نقد تصحیح گرانة ائمه (ع) قرار می گرفتند. زراره به دلیل استفاده از قیاس (کشی، ص ۲۷۷، س ۴) و مؤمن طاق به دلیل استفاده بیش از حد از قیاس (کلینی، ج ۱، ص ۱۷۳، س ۶ از پایین) مورد انتقاد امام قرار گرفتند و هشام بن حکم به رغم توانایی محیرالعقول خود در مباحث عقلانی (مثلاً همانجا، س ۲ از پایین)، گاه مورد انتقادات جدی اصحاب (کشی، ص ۲۷۹، س ۴۹۹) یا حتی امام

معصوم^۵ (کشی، ص ۲۷۸، ش ۴۹۷) قرار می‌گرفت. یونس بن عبدالرحمن احتمالاً به دلیل تجویز قیاس برای پیامبران و امامان از سوی جامعه امامیه متهم به قیاس شد.^۶ وی بر اساس گزارش اشعری قمی معتقد بود که علم امام قابلیت بسط دارد،^۷ اما برخلاف استاد خود هشام بن حکم این بسط را استنباطی می‌دانست (نک: سبحانی - نعیم آبادی، ص ۱۷۲). او معتقد بود که پیامبر خدا(ص) آنچه را که بر او نازل می‌شده مورد استخراج و استنباط عقلی قرار می‌داده و بدون اینکه کیفیت قیاس کردن خود را برای همگان آشکار کند (أمر به مجملاً غیر مفتر بالقیاس) به طور مجمل مردم را به احکام به دست آمده امر می‌کرده است (اشعری قمی، ص ۹۸، س ۷). استدلال او برای جواز قیاس برای امام به عصمت امام معطوف بود، زیرا در صورت عصمت امکان خطا در قیاس وجود نخواهد داشت (همان، ص ۹۸، ش ۱۹۱؛ برای اطلاعات بیشتر نک: نعیم آبادی، ص ۳۶). از سویی دیگر یونس شناخت انسان را نه خداداد بلکه اکتسابی می‌دانست (Van Ess, v1, p.390 به نقل از مجلسی، ج ۵۷، ص ۳۳۷، ش ۲۰). فان اس معتقد است اعتماد به امام از دیدگاه [متکلمان] امامیه هرگز به معنای دست برداشتن از قیاس و استدلال شخصی نبوده است، بلکه تنها بدین معنی بوده که استدلال همیشه نمی‌تواند قطعی و صریح و روشن باشد (فان اس، ص ۶۸؛ همچنین نک، رضایی، نسبت...). بدین ترتیب روش شناسی عقلانی و نظریه پردازانه متکلمان امامیه و تکیه اساسی آنان به عقل - که البته با هدایت وحی همراه بوده است - و نیز با مراجعه به سیاهه‌ای از آراء و اندیشه‌های کلامی امامیه نخستین که به نحو موشکفانه‌ای خصوصاً در مقالات الاسلامیین اشعری مورد توجه قرار گرفته، به روشنی قابل بازیابی است.

۱. ۴. حسن و قبح عقلی

آیا از نظر امامیه ترازوی سنجش نیکی و بدی‌ها اراده نامستول خداست و هیچ چیز از دیدگاه خرد خوب یا بد نیست، یا آنطور که معتزله بدان اذعان می‌کنند می‌توانیم با میزان قرار دادن عقل حکم به بدی یا خوبی مطلق هر چیزی بکنیم؟ به عبارت دیگر آیا خدا در دادن دستورهای قطعی خود مقید به قوانین عملی است (گلدزیهر، ص ۱۹۴-۱۹۳)؟ به نظر می‌رسد امامیه فی الجمله معتقد به خوبی و بدی ذاتی اشیا بوده‌اند. استدلال‌هایی به نفع این ایده در نوشته‌های معاصر دیده می‌شود. برخی نویسندگان این دیدگاه را به روایاتی از امامیه درباره عقل و نیز کتاب‌های کلامی امامیه نخستین مثل الیاقوت مستند می‌کنند (خلعت‌بری، ج ۲، ص ۳۸ و ۳۷) و برخی معتقدند که محدودیتی که اهل حدیث و اشاعره برای عقل عملی قایل بودند بین محدثین شیعه حتی یک

مصادیق هم نداشت و در عین اینکه شیعه امامیه یک صدا به حسن و قبح عقلی معتقد بودند، اختلاف در مصادیق احکام عقلی بین متکلمان و محدثان (مثل اختلاف در بحث قاعده لطف یا نظام اصلح) امری طبیعی بوده است (سبحانی، عقل‌گرایی...، ص ۲۲۱). هشام بن حکم همسو با دیگر متکلمان شیعه به وجوب عقلی تعیین امام بر خداوند معتقد بود و با دلایل مختلف و متفاوت به اثبات آن همت می‌گمارد (اسعدی، ص ۲۰۲، س ۱). بر اساس این تکلیفی که هشام برای خداوند در نظر گرفت می‌توان حدس زد که او به نحوی حسن و قبح ذاتی در افعال معتقد بود و از آن بالاتر به فهم عقل نسبت به حسن و قبح نیز اعتقاد داشت. اما نقطه تمایز اساسی امامیه نخستین با معتزله در این بود که معتزله - آن‌گونه که نشار نیز اذعان می‌کند - مردان عقل محض بودند و عقل را قبل از ورود سمع به حجیت می‌شناختند و در نتیجه در مقابل نصی که مورد تأیید عقل نبود جداً ایستادگی می‌کردند (نشار، ج ۱، ص ۳۵۵). این اعتقاد و روش‌شناسی معتزله در اندیشه متکلمان امامیه مدرسه بغداد (خصوصاً سید مرتضی به بعد) به صورت یک اختلاف در روش‌شناسی،

کم کم شکلی تدوین یافته به خود گرفت و سرنوشت کلام امامیه در ادوار بعدی را آشکارا تحت تأثیر خود قرار داد.

۲. فطرت

منبع مهم بعدی که از سنخی کاملاً متفاوت در معرفت به شمار می‌رود، معرفت فطری است. این معرفت که گاه معرفت به فطرت و گاه معرفت به قلب خوانده می‌شود، محدودیت‌های معرفت عقلی و وهمی را در شناخت ندارد. این معرفت نوعی از انواع معرفت به ذات خداوند محسوب می‌شود که برخلاف شناخت عقلی، به واسطه ابزارهای بشری حاصل نمی‌شود؛ بلکه معرفتی است که در فطرت همه انسان‌ها نهاده شده و با اراده خداوند بدون دخالت هیچ یک از قوای ادراکی متعارف به انسان الهام شده و در فطرت او قرار می‌گیرد.^۸ به طور کلی، معرفت از منظر متکلمان امامیه در عصر حضور - برخلاف آنچه بعدها در بغداد اتفاق افتاد (امیرخانی، ۱۳۹۴)، معرفتی از نوع اضطراری بود، هر چند در بخش‌هایی از این نظریه اختلاف نظرهای اندکی به چشم می‌خورد (نک: امیرخانی، ۱۳۹۴). از دیدگاه امامان (ع)، یکی از مهم‌ترین رسالت‌های پیامبران نه استدلال عقلانی کردن درباره توحید بلکه زنده کردن میثاق فطرت انسان‌ها بوده است.^۹ این‌گونه معرفت که اغلب از آن تعبیر به رؤیت^{۱۰} و گاه تعبیر به تجلی^{۱۱} شده است دارای تفاوت‌هایی اساسی با

معرفت عقلی است. اول اینکه اساساً این معرفت فعل خداوند و نه فعل انسان محسوب می‌شود. از این رو این معرفت مورد درخواست بندگان از خداوند است.^{۱۲} دوم اینکه این معرفت بر قلب یا فطرت انسان تابانده می‌شود. در یک روایت معرفت عقلی (آیات تدل علیک) در کنار معرفت قلبی (فاوصلت الی القلوب من معرفتک) ذکر شده است (ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۲۵۵). دست آخر اینکه هر چند در نتیجه معرفت عقلی، امکان خروج از انکار و جمود فکری فراهم می‌شود، اما این نوع معرفت انسان را به اطمینان و آرامش نمی‌رساند، در حالی که معرفت قلبی آدمی را از دغدغه‌های فکری به آرامش می‌رساند^{۱۳} و از جدال‌های عقلی بی‌حاصل می‌رهاند.^{۱۴}

۳. ادراک حسی

ادراک حسی از منابع مهم معرفت است که همواره به نحو چشمگیری ذهن معرفت‌شناسان را به خود مشغول کرده است. ضرورت حیاتی بحث از این منبع معرفت از آنجایی روشن می‌شود که حواس آدمی به طور واضح و معقولی همواره در رتبه نخست دریافت شناخت از دنیای بیرون قرار داشتند و ابزارهای دیگر شناخت مثل عقل، وحی، شهود یا هر ابزار دیگری تحت الشعاع وضوح این ابزار مورد نقد قرار می‌گرفتند. اما مسئله از آنجا حیاتی‌تر می‌شد که بعضی از دیدگاه‌ها تردیدهای عمیقی درباره این منبع معرفتی به وجود می‌آوردند.^{۱۵} به هر صورت آنچه به هنگام آگاهی یافتن از جهان پیرامونی در نتیجه به کارگیری این حواس رخ می‌دهد ادراک حسی (perception) نام گرفته است (شمس، ص ۱۶۱). دیدگاه‌های متخالف فراوانی در پاسخ به این پرسش اساسی که هنگامی که چیزی را ادراک می‌کنیم، متعلق مباشر آگاهی ما چیست، به منصه ظهور رسید.^{۱۶} اما این پرسش اساسی که آن چیزی که امروزه از آن تعبیر به ادراک حسی یا Perception می‌شود با تصویری که متکلمان نخستین از جمله امامیه نخستین از مباحث مربوط به حواس آدمی داشتند تا چه میزان قابل مقایسه و تطبیق است، دغدغه‌ای است که ما در این کار به دنبال آن هستیم.

به نظر می‌رسد تصویر متکلمان از ادراک حسی در آن دوره بسیار واضح‌تر از آن چیزی است که در معرفت‌شناسی معاصر بحث شده است؛ احتمالاً صائب بودن (مصیب به واقع بودن) ادراک حسی چیزی نبود که مورد تردید متکلمان باشد و صرفاً اختلاف در اصل ماهیت حواس بود. آیات قرآن با تأکیدات زیادی مردم را به استفاده از حواس برای پی بردن به آیات و نشانه‌های الهی ترغیب و تشویق می‌کرد و حتی این امر برای مخاطب قرآن هم مفروغ عنه در نظر گرفته

شده بود (مثلاً: یونس / ۱۰، ص / ۵ و ۶؛ روم / ۳۰؛ ص / ۲۴ و ۲۵). مبتنی بر دسته‌بندی‌های اشعری که ظاهراً کارکرد معرفت‌شناسی حواس را مفروضه گرفته است،^{۱۷} گروهی از متکلمان (منانیه)^{۱۸}، انسان را با حواس پنجگانه که جسم نیز هستند برابر می‌دانستند. آنان همه اشیا را به نور و ظلمت - هر دو واجد پنج حس معروف - تقسیم می‌کردند (اشعری، ص ۳۳۷، س ۱۴). در این میان بخشی از نظریه دوم یعنی نظریه طرفداران دیصانی - که نامش همواره ما را درباره تأثیرات احتمالی اش روی اندیشه کلامی هشام بن حکم به فکر فرو می‌برد (درباره این ارتباط مثلاً نک: کشی، ص ۲۷۸، س ۳ از پایین) - به طور خاص با نظریه هشام بن حکم درباره حقیقت انسان مشابهت دارد. این سخن دیصانیه که «تاریکی (الظلام) موات و جاهل است و هیچ حسی ندارد و نور حسی بنفسه و حساس است» (اشعری، ص ۳۳۸ س ۳) با دیدگاه اساسی هشام بن حکم که روح را حساس و دراک و نوری در میان نورها و بدن را موات معرفی می‌کند (همان، ص ۶۰، س آخر) به طور چشمگیری قابل تطبیق است. همچنین اینکه دیصانیه می‌گویند «شنیدن این نور همان دیدن او است و دیدن او همان چشیدن او است و چشیدن او همان بوی کردن او است» (همان، ص ۳۳۸، س ۴) ما را به یاد دیدگاه نیمه مجرد انگارانه هشام بن حکم درباره روح می‌اندازد که در عین اختلاف اساسی با دیدگاه مجرد محض فلاسفه، اما در این نقطه اشتراک دارد که تمامی احساسات و درک‌ها را به روح - و نه بدن - نسبت می‌دهد (نک: نعیم آبادی، سبحانی، حقیقت ترکیبی...). چندان جای شگفتی نیست که ابوالهذیل - از معتزله نخستین و سردمدار جسم‌انگاری حقیقت انسان - (نک: اشعری، ۱۹۸۰، ص ۳۲۹، س ۹) در اینجا در کنار معمر - از معتزله نخستین و سردمدار نظریه فلسفی مجرد روح (نک: همان، ص ۳۳۱، س ۱۳) حواس پنج‌گانه غیر از بدن و نفس را عرضی غیر از حواس و غیر از بدن معرفی می‌کند (همان، ص ۳۳۹، س ۱)؛ او قبلاً هم نظریه بدیلی ارائه داده بود (مقدسی، ج ۲، ص ۱۲۱؛ همچنین اشعری، ص ۳۳۷، س ۴؛ برای اطلاعات بیشتر نک: نعیم آبادی، حقیقت ترکیبی...، پاورقی ۱۶). همچنین هرگز دچار تعجب نمی‌شویم که نظام معتقد است: «نفس، محسوسات را از طریق این شکاف‌ها (گوش و دهان و بینی و چشم) درک می‌کند. و اینکه انسان با نفس می‌شنود... و با نفس می‌بیند» (اشعری، ص ۳۳۹، س ۶).^{۱۹} بدین ترتیب روشن می‌شود که اختلاف متکلمان نخستین نه بر سر اعتبار یا عدم اعتبار ادراک حسی بلکه عمدتاً بر سر ماهیت حواس بوده است.

اما نظریه امامیه چه بوده است؟ دست کم در اینجا خصوصاً به دلیل کمبود اطلاعات از امامیه نخستین در این باره، مجبوریم دیدگاه هشام بن حکم را به عنوان دیدگاه امامیه مدنظر قرار دهیم.

بهرتر است با تکرار توضیحات دقیقی که فان اس و محمدتقی سبحانی یا دیگران درباره نظریه ادراک حسی هشام بن حکم ارائه داده‌اند کار خود را دشوار نسازیم. اما ناچار بایستی نتایج اساسی این پژوهش‌ها را پیش رو قرار دهیم. سبحانی معتقد است این دیدگاه هشام بن حکم که در ادراک بصری، هر شیئی در جای خودش درک می‌شود بدون اینکه چیزی از آنجا در قوه باصره ما بیاید (برخلاف سامعه و شامه و ذائقه که شیئی محسوس باید وارد گوش و بینی و دهان شود)، برخلاف عقیده ارسطوئیان و دیدگاه فلسفی و معرفت‌شناسی کنونی ما در باب احساس است که معتقدیم: هر جا ادراک حسی وجود دارد صورتی از شیء نیز نزد قوه حاسه و بعد قوه عاقله حاصل می‌شود؛ هشام بن حکم برخلاف این سخن معتقد است در ادراکات بصری، ما شیء را در همان جای خود ادراک می‌کنیم (سبحانی-نعیم‌آبادی، ص ۱۳۶). فان اس این رأی هشام که ادراک اشکال را به حس لامسه باز می‌گرداند (نه باصره) با اندیشه دوره باستان سازگار می‌داند (Van Ess, v1, p.366 line5). او همچنین معتقد است هشام جایی را که در آن معلوماتی که از طریق حواس یا قلب گردآوری می‌شود به هم می‌پیوندند، روح می‌نامد (ibid, p.368, line12). از دیدگاه فان اس حس‌گرایی هشام با رأی دربار اصلت جسم مربوط می‌شود (ibid, p.369, line12). اسعدی تلاش کرده تمثیل نسبت حواس آدمی به قلب که به منظور اثبات وجوب عقلی امامت از سوی هشام بن حکم ارائه شده است را با محدودیت‌های ادراک حسی و عمدتاً امکان خطای آن گره بزند (اسعدی، ص ۶۰). وی معتقد است 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 (همان، ص ۶۱). محمد ابوریده در سال ۱۹۴۶ ظاهراً بدون اطلاع از تأثیر هشام بن حکم بر نظام (نک: نعیم‌آبادی، مقاله انگلیسی نفس، همچنین درباره تأثیرات کلی در: جاودان، ۱۳۷۹)، این دیدگاه نظام که حواس همگی از یک جنس‌اند و اختلاف صرفاً در محسوسات است را نتیجه قطعی دیدگاه نظام درباره روح تلقی کرده است که بخش حساس و دراک آدمی، روح است (ابوریده، ص ۱۰۴).

به هر ترتیب بایستی دیدگاه‌های هشام بن حکم را با دقت بیشتری مطالعه کنیم. این دیدگاه‌ها ما را به یک نقطه نظر واحد و نظامی متکامل و با دقت چیده شده توسط هشام بن حکم که به نحو کاملاً عقل‌گرایانه‌ای متناظر به تعالیم معصومان علیهم السلام است، نزدیک می‌کند. علاوه بر مشابهت‌های دیدگاه دیصانیه با هشام بن حکم که در بالا ذکر شد، دیدگاه هشام در بحث حرکات و افعال آدمی (اشعری، ص ۳۴۴، س ۹ و ۱۴ و ۱۵ و ص ۳۴۵ س ۲ و ۶) ما را به این نظام و

سیستم فکری واحد رهنمون می‌کند. بدین ترتیب این سخن هشام که «حرکات و سایر افعال شامل ایستادن و نشستن و اراده و کراهت و اطاعت و معصیت و همه آنچه ثابت کنندگان اعراض آن را عرض می‌دانند، صفات جسم هستند و جسم [انسان] نیستند و غیر جسم هم نیستند، جسم نیستند که تغایر/غیریت بر آنها بار شود» (همان، ص ۳۴۴، س ۹)، ما را به یاد نظریه بدیع او در باب صفات الهی می‌اندازد که لاهی الله ولا غیر الله (همان، ص ۳۸، س ۲).^{۲۱}

گزارش دیگری نیز وجود دارد. توضیح ملاصدرا درباره حواس در شرح این گزارش از هشام بن حکم (که اسعدی هم بدان اشاره کرد) ما را به پاسخ ساده و دقیقی از این اشکال اساسی که در نظریه واقع‌گرویی مباشر (نک: پویمن، ص ۱۸۲ س ۴) به وجود می‌آید، نزدیک می‌کند. هشام بن حکم ضمن اینکه اشتباه حواس را مفروغ‌عنه می‌گیرد، ما را به نقش تعیین‌کننده قلب (احتمالاً همان عقل) در هدایت حواس پنجگانه و جلوگیری از خطای ناشی از تردید و دو دلی حواس رهنمون می‌شود (کلینی، ج ۱، ص ۱۷۰، س ۱۳؛ ملاصدرا، ج ۲، ص ۴۰۴). به هر ترتیب وقتی هشام بن حکم روح را فاعل و حساس و دراک و بدن را موات معرفی می‌کند (بدین معنا که آن چیزی که درک می‌کند روح است نه جسم) این تحلیل به ذهن می‌آید که احتمالاً این دوآلیستی که هشام به دنبال آن است می‌تواند نظریه‌ای در باب ادراک حسی باشد که مخالف با نظریات جسم‌انگاران هم‌عصر خویش است و مبانی پوزیتیویست سنتی عصر خویش را زیر سؤال می‌برد.

۴. شهود

پیدا کردن سرنخ‌هایی از آنچه امروزه از آن تحت عنوان شهود یا intuition یاد می‌کنند در میان اندیشه‌های کلامی امامیه نخستین با توجه به ابهام اولیه در مفهوم این واژه تا حد زیادی دشوار است، زیرا عموماً شهود در دو معنای کلی شهود عقلی (شهود دکارتی) و شهود عرفانی مدنظر قرار می‌گیرد. شهود عقلی به گونه‌ای از احساس‌های نظری یا باورهای خام و تقریباً خودانگیخته‌ای تلقی می‌شود که ما را به این مفهوم می‌رساند که امری بدین قرار هست یا نیست (موزر و دیگران، ص ۲۰۵). شهود عرفانی برخلاف فلاسفه و معتزله که صرفاً عقل را منبع معرفتی می‌دانند، در فلسفه و عرفان و احتمالاً کلام اسلامی مورد توجه بیشتری بوده است. آن گونه که شیخ اشراق اذعان می‌کند معرفت ذوقی، حضوری یا شهودی که معرفتی فراحسی با ابزار شهود است، شرط لازم ریاست حکیم بر جامعه به‌شمار می‌رود (رهبر و بیننده، ص ۹۷). غزالی تحت عنوان تجربه درونی آن را در حصول معرفت، مهم تلقی کرده است (کاکایی و رهبر، ۱۳۹۱،

ص ۹۷) و برگسون در جایگاه بالاترین استعداد انسانی فراتر از هوش و غریزه از آن یاد کرده است (پیری و اسماعیلوف، ص ۱۱۲). به هر شکل بایستی این دو نوع شهود را در بستر فکری امامیه نخستین مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهیم.

اما پیش از هر چیز - صرف نظر از شواهد موجود - به این تحلیل عقلانی اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد ساحت‌های مختلفی که بحث ادراک حسی امامیه را به حقیقت انسان و معرفت اضطراری گره می‌زد در اینجا نیز قابل طرح باشد. بدین معنا که اگر در حقیقت انسان قائل به هیکل مشاهده یا جسم مرئی باشیم کار شهود تنها و تنها از طریق جسم انجام می‌گیرد و اگر قائل به نفس مجرد یا روح و جسم توأمان باشیم، دیگر در انجام عمل شهود، جسم یا بر اساس نظریه تجرد فلسفی محض صرفاً ابزار است یا در بستری خاص (مثل این دنیا) فقط و فقط با روح به عنوان بخش اصلی حساس و دراک انسان ارتباط برقرار می‌کند و روح که دارای خاصیت انبساط و ارتفاع است حتی از ظرفیت آگاهی از سترات (پنهانی‌ها) بدون نیاز به جسم نیز برخوردار است (نک: نعیم‌آبادی، حقیقت ترکیبی...). همچنین بسته به اعتقادمان درباره حقیقت انسان ممکن است نسبت به خطا پذیر بودن یا نبودن شهود دچار اختلاف رأی شویم؛ مثلاً در صورت اعتقاد به هیکل مشاهده احتمالاً انسان را در معرض تمام خطاهای جسمانی بدانیم و در دو قول دیگر خصوصاً به دلیل تجرد روح (در نظریه فلسفی نفس) یا خاصیت ارتفاع و انبساطی که برای روح ذکر می‌کنند (در نظریه توأمانی امامیه نخستین) این احتمال را به حداقل برسانیم. به همین ترتیب بسته به اعتقادمان در باب معرفت، ممکن است دیدگاه‌های متخالفی از شهود ارائه بدهیم. مثلاً اگر قائل به معرفت اضطراری در بستر امر بین الامرین یا در بستر جبر مطلق باشیم ممکن است دیدگاهمان درباره شهود با زمانی که معتقد به معرفت اکتسابی و تفویض در امر شهود هستیم دارای تفاوت چشمگیر باشد. اینها سؤالاتی است که پاسخ به آنها مستلزم به دست آوردن همان چیزی است که به عنوان مقصود اساسی ما در این اثر دنبال می‌شود: پارادایم فکری و سیستم جامع معرفتی امامیه نخستین.

پرسش اساسی این است که کدام یک از مباحث اساسی کلام امامیه با چیزی که از آن تحت عنوان شهود یاد می‌شود (به هر معنا) قابل تطبیق است. به نظر می‌رسد یکی از این مباحث اعتقاد خاص امامیه نخستین در باب رؤیت خدا باشد. امامیه درست در مقابل اهل سنت حدیث‌گرا که قائل به رؤیت در قیامت و حتی در دنیا بودند و همچنین در مقابل معتزله عقل‌گرا که رؤیت را به طور کامل انکار و تمام آیات و روایات را تأویل کردند، در میانه این دو جریان، به تبیین رؤیت

قلبی پرداختند. مجموعه‌ای دقیق و حساب شده از روایات مربوط به رؤیت در کتاب کافی کلینی و توحید صدوق به همراه در نظر گرفتن احتیاط‌هایی که شیخ صدوق بدان تصریح کرده (صدوق، ص ۱۱۹، س ۴ از پایین، ص ۱۲۲، س ۱۳) گردآوری شده است. مفهوم کلی این روایات ما را با آنچه «شهود عرفانی» نامیده می‌شود تا حد زیادی نزدیک می‌کند: خداوند بزرگ‌تر از آن است که با چشم دیده شود (کلینی، ج ۱، ص ۹۸ س ۳ از پایین) و حتی امکان توهم او نیز وجود ندارد (همان، ص ۹۸ ح ۱۰ و ۹۹ ح ۱۱؛ صدوق، ص ۱۱۲ و ۱۱۳ ح ۱۰، ۱۱ و ۱۲)، اما قلب‌ها با حقیقت‌ایمان خداوند را می‌بینند (کلینی، همانجا: ۹۷ ح ۵ و ۶؛ صدوق، ص ۱۰۸ و ۱۰۹ ح ۵ و ۶). بنابراین خداوند از نور عظمتش به قلب پیغمبرش آنچه دوست داشت نشان داد (همان، ص ۹۵ س ۴؛ ۹۸ ح ۸؛ صدوق، ص ۱۰۸) و پیامبر (ص) نیز بدون اینکه احاطه معرفتی به خداوند پیدا کند تنها آیات و نشانه‌های بزرگ او را - نه خود خدا را - مشاهده کرد (کلینی، همانجا، ص ۹۶ س ۱۲؛ صدوق، ص ۱۱۱). بدین ترتیب مفهوم عمیقی از شهود عرفانی در باب رؤیت قابل بررسی و تحلیل است؛ اما با توجه به مجموعه مباحث فوق‌ظاهراً چیزی که در دوره‌های اخیر از آن تعبیر به «شهود عقلی دکارتی» می‌شود، دغدغه‌ای نبود که چندان ذهن متکلمان مسلمان را به خود مشغول داشته باشد و احتمالاً موضوعاً بایستی از آن صرف نظر کرد.

نتیجه

منبع اولی که امامیه نخستین به نحو متمایزی برای استنباطات کلامی استفاده می‌کردند، عقل بود. به نظر می‌رسد عقل در نگاه اصحاب امامیه در مدرسه کوفه عقلی قدسی و فرامنطقی نبود. همچنین به دلیل اعتدال دانشمندان امامیه در به کارگیری عقل و استناد به نصوص دینی، شکاف عمیقی که بین اهل حدیث سنی و معتزله وجود داشت، در بین نص‌گرایان و عقل‌گرایان امامیه دیده نمی‌شد؛ اما همان شیعه ضمن استقبال اکید از عقل، دایره ادراک آن را برای مؤمنان محدود می‌کردند. درباره حجیت عقل هر چند اختلافاتی وجود داشت، اما امامیه در عین اعتقاد به وجود محدودیت برای عقل، هرگز از جایگاه استدلالی عقل غفلت نمی‌کردند. این امر باعث امتیاز دیدگاه کوفیان از دیگران شده بود که آنان در عین نظریه‌پردازی عقلانی، اعتقاد وثیقی به جایگاه نص در تبیین اعتقادات داشتند. همچنین استدلال‌هایی به نفع این ایده وجود دارد که امامیه فی‌الجمله معتقد به خوبی و بدی ذاتی اشیا بودند، اما در این نقطه اساسی نسبت به معتزله تمایز داشتند که معتزله در مقابل نصی که از تأیید عقل برخوردار نبود مقاومت شدیدی از خود نشان

می‌دادند. این روش مواجهه معتزله با عقل به مرور تأثیر خود را در متکلمان امامیه در بغداد نشان داد و در ادوار بعدی به صورت اختلال در روش شناسی کلامی امامیه جلوه گر شد.

منبع مهم بعدی که از سنخی کاملاً متفاوت در معرفت محسوب می‌شود، معرفت فطری است. از دیدگاه امامیه، یکی از مهم‌ترین رسالت‌های پیامبران نه استدلال عقلانی کردن درباره توحید بلکه زنده کردن میثاق فطرت انسان‌ها بوده است. این گونه معرفت دارای تفاوت‌هایی اساسی با معرفت عقلی است: اول اینکه اساساً این معرفت فعل خداوند محسوب می‌شود نه فعل انسان. دوم آنکه این معرفت بر قلب یا فطرت انسان تابانده می‌شود. سوم اینکه هر چند در نتیجه معرفت عقلی، امکان خروج از انکار و جمود فکری فراهم می‌شود، اما این نوع معرفت انسان را به اطمینان و آرامش نمی‌رساند، در حالی که معرفت قلبی آدمی را از دغدغه‌های فکری به آرامش می‌رساند و از جدال‌های عقلی بی‌حاصل می‌رهاند.

منبع بعدی ادراک حسی است. به نظر می‌رسد صائب بودن (مصیب به واقع بودن) ادراک حسی چیزی نبود که مورد تردید متکلمان باشد و صرفاً اختلاف در اصل ماهیت حواس بود. دیدگاه هشام بن حکم ما را به یک نظام متکامل عقلی مبتنی بر تعالیم معصومان نزدیک می‌کند. دیدگاه هشام در بحث حرکات و افعال آدمی ما را به این نظام و سیستم فکری واحد رهنمون می‌کند. هشام بن حکم ضمن اینکه اشتباه حواس را مفروغ عنه می‌گیرد، ما را به نقش تعیین کننده قلب (احتمالاً همان عقل) در هدایت حواس پنجگانه و جلوگیری از خطای ناشی از تردید و دودلی حواس رهنمون می‌شود.

منبع بعدی شهود است. به نظر می‌رسد یکی از مباحث اساسی که قابل تطبیق با بحث شهود است، اعتقاد خاص امامیه نخستین در باب رؤیت الله باشد. امامیه درست در مقابل اهل سنت حدیث‌گرا که قائل به رؤیت در قیامت و حتی در دنیا بودند و همچنین در مقابل معتزله عقل‌گرا که رؤیت را به طور کامل انکار و تمام آیات و روایات را تأویل می‌کردند، در میانه این دو جریان، به تبیین رؤیت قلبی پرداختند. مجموعه‌ای دقیق و حساب شده از روایات مربوط به رؤیت در کتاب کافی کلینی و توحید صدوق با در نظر گرفتن احتیاط‌هایی که شیخ صدوق بدان تصریح کرده است، گردآوری شده است. مفهوم کلی این روایات ما را با آنچه «شهود عرفانی» نامیده می‌شود تا حد زیادی نزدیک می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. برای آشنایی با مفهوم متکلمان نخستین امامیه در عصر حضور که همواره در انکاری تاریخی مورد غفلت بوده‌اند و اینکه مبتنی بر دیدگاهی کاملاً رایج حتی در میان دانشمندان امامیه، کلام امامیه عملاً از بغداد و شیخ مفید آغاز شده است می‌توان به نوشته‌های پژوهشی عمیقی که خصوصاً در چهل سال اخیر در غرب و ایران نگاشته شده، مراجعه کرد. برای نمونه به مدلونگ، ۱۳۷۸ و سبحانی، ۱۳۹۱ مراجعه کنید.
۲. مایر بار اش (Meir M. Bar-Asher) در رسالهٔ دکتری خود که در سال ۱۹۹۱ به زبان عبری و با راهنمایی استادش ایوان کلبرگ نوشته است، دیدگاهی همچون مدرسی ارائه داده است که در آن به نقش عقل‌گرایی امامیه نخستین توجه نشده و آل بویه به عنوان نقطهٔ عطف تفکر امامیه از نص‌گرایی به عقل‌گرایی تلقی شده است (بار اش، ص ۳۳-۲۹).
۳. امیر معزی مدیر کرسی شیعه‌شناسی کربن در دانشگاه سوربن فرانسه در دو اثر خود، اولی کتابی با عنوان پیشوای ربانی در تشیع نخستین که با عنوان *The Divine Guide in Early Shiism* به انگلیسی نیز ترجمه شده و رضایت آن را با همین عنوان ترجمه کرده است) و دیگری مقاله‌ای در موضوع بصائرالدرجات صفار قمی (حقیری قزوینی)، به بیان آشکار دیدگاه‌های متمایز خود پرداخته است. دیدگاه او با کلید واژهٔ عقل‌قدسی در کتابش عمدتاً در پی تبیین ماهیتی فرامادی از عقل از منظر امامیه نخستین است که با عقل و خرد مصطلح در ادبیات علمی امروز تفاوت زیادی دارد. امیر معزی اذعان می‌کند که برخلاف تلقی رایج که امامیه را مکتبی عقل‌گرا همانند معتزله می‌داند، عقل در مفهوم نخستین آن و در اندیشهٔ امامان مفهومی متفاوت با عقل منطقی و استدلالی داشت (رک. رضایی و نصیری، ج ۲، ص ۱۸۷).
۴. برای تحلیل دقیق این اختلافات و گروه‌بندی‌ها نک: رضایی، قلمرو وحجیت عقل، نتیجه‌گیری.
۵. فان اس این تعبیر امام خطاب به هشام که: «يَا هِشَامُ كَيْفَ يَزُكُو عِنْدَ اللَّهِ عَمَلُكَ وَ أَنْتَ قَدْ شَغَلْتَ عَقْلَكَ عَنْ أَمْرِ رَبِّكَ وَأَطَعْتَ هَوَاكَ عَلَى غَلْبَةِ عَقْلِكَ» در خلال روایت مفصلی که دربارهٔ عقل است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۸۷س ۱؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۷۴) را به عنوان سرزنشی صریح نسبت به هشام تلقی کرده است (Van Ess, 1, v1, p.354, line 14 from bottom).

- اما با مطالعه قبل و بعد این عبارت به نظر می‌رسد این بیان امام صرفاً نوعی بازی با الفاظ است که در چنین خطابات متداول است.
۶. روایاتی در نفی قیاس که از خود یونس به دست رسیده ما را در این باره که یونس اهل قیاس بوده به تردید وامی‌دارد: مثلاً نک: روایتی با موضوع کلامی در کافی، ج ۱، ص ۵۶، ح ۱۰؛ من نظر برایه هلك؛ روایتی دیگر از یونس که پای ابوحنیفه را به میان کشیده در همانجا، ص ۵۷، ح ۱۳؛ حتی روایتی در نفی قیاس فقهی از فضل بن شاذان که از خط یونس است در همانجا، ص ۵۷، ح ۱۵؛
۷. اینکه گزارش مربوط به این اندیشه یونس بن عبدالرحمن در کتاب اشعری ذکر شده، ولی در کتاب فرق الشیعه نوبختی نیامده است از جهت مخالفت اشعری با خط یونس بن عبدالرحمن، جای تأمل دارد. ظاهراً اشعری قمی به عنوان مخالف یونس خود را مقید کرده که این اندیشه یونس را به کتاب فرق الشیعه نوبختی بیفزاید: اشعری قمی، همانجا، ص ۹۸، س ۷؛ مقایسه کنید با: نوبختی، ص ۹۰.
۸. الحمد لله الملهم عباده حمده و فاطرهم عل معرفه ربوبیته (کلینی، ج ۱، ص ۱۳۹ ح ۵).
۹. لیستادوهم میثاق فطرته و ید کروهم منسی نعمته (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱).
۱۰. نک: روایات باب رؤیت در: صدوق، ص ۱۰۷؛ و روایات باب ابطال الرؤیه در کلینی، ج ۱، ص ۹۵ که در هر دوی اینها رؤیت خداوند با چشم سر انکار شده و به رؤیت از طریق حقایق ایمان اشاره شده است.
۱۱. نک: روایت ذعلب در کلینی، ج ۱، ص ۱۳۸ س آخر که می‌گوید: متجل لا باستهلال رویه و همچنین روایتی از طریق زراره که در آن به تجلی خداوند به پیامبر ص در زمان نزول وحی اشاره شده است در صدوق، ص ۱۱۵، ح ۱۵.
۱۲. مثلاً فاسالک ... ان تعرفنی نفسک لاقر ربوبیتک علی حقیقه الايمان در: مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۹۶؛ همچنین در دعایی دیگر نورانی شدن ابصارالقلوب (چشم‌های دل) مورد درخواست است: و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک (ابن طاووس، ج ۳، ص ۲۹۹).
۱۳. فاوصلت الی قلوب المومنین ما آنسها من وحشه الفکر؛ همان روایت پیشین.
۱۴. و کفاها رجم الاحتجاج؛ همان. برای اطلاعات دقیق‌تر درباره این منبع معرفتی نک: سبحانی، ص ۱۲۰-۱۱۶).

۱۵. دیدگاه‌های مخالف فراوانی در پاسخ به این پرسش اساسی که هنگامی که چیزی را ادراک می‌کنیم، متعلق مباشر آگاهی ما چیست، به منصفه ظهور رسید. واقع‌گروی مباشر (Direct Realism)، متعلق بی‌واسطه ادراک را شیئی مادی تلقی می‌کند که صرف نظر از آگاهی ما نسبت به آن، وجود دارد (پویمن، ص ۱۸۲، س ۴) و ما از طریق حواس خود به نحو مستقیم جهان واقعی را درک می‌کنیم (همان، س ۲ از پایین). اما متأسفانه این معرفت در عین سادگی هرگز خوش اقبال نبود و علوم طبیعی و فیزیک به جنگ این نوع معرفت آمدند (see: Bertrand Russell, p. 15) پاسخ دیگر به این پرسش که عموماً از آن تعبیر به نظریه داده حسی (Sense datum) می‌شود، متعلق بی‌واسطه ادراک را یک داده حسی می‌داند (پویمن، ص ۱۸۲) و تجربه حسی در شخص ادراک‌گر، محصول داده‌های حسی است و همچنین ارتباط علی در واقع بین داده‌های حسی و ادراک‌گر برقرار است (نه بین شیء خارجی و ادراک‌گر) (شمس، ص ۱۷۲). اما نظریه داده حسی نیز دچار افراط و تفریط شد. نظریه بازنمایی معرفت که بخشی از نظریه داده‌های حسی است به هر صورت به وجود جهان مادی مستقل از ادراکات ما اذعان می‌کند، اما پدیدارگروی که وسیله جرج برکلی (George Berkeley (1685-1753) در سال ۱۷۱۰م در کتابش با عنوان *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* بسط یافت، اساساً منکر وجود اشیا مادی مستقل از انطباعات حسی می‌شود (پویمن، ص ۱۸۲). این دیدگاه که البته بر خلاف ظاهرش در پاسخ به دیدگاه مادی‌گرایانه جان لاک (John Locke (1632-1704) پا به عرصه وجود گذاشت (همان، ص ۱۸۹)، به ارائه راه‌حلی بسیار ساده پرداخت که صراحتاً به انکار ماده اذعان می‌کرد.

۱۶. برای اطلاعات بیشتر درباره این دیدگاه‌ها مثلاً نک: پویمن، ۱۸۲ تا ۲۰۴.

۱۷. ظاهراً نفی‌کنندگان حواس که مورد توجه اشعری قرار گرفته‌اند، نیز مبتنی بر نظریه انسان‌شناختی خود اساساً با اصالت جسم برای انسان دچار اشکال بودند. لذا سمع و بصر و حاسة چشایی و حاسة بویایی و حاسة لامسه را تحت الشعاع شخص سمیع بصیر ذائق شام لاس در نظر می‌گرفتند (اشعری، ص ۳۳۸، س ۱۳): و قد انکر کثیر من الناس الحواس و هم الذین ینفون الاعراض و زعموا انه لیس الا السميع البصیر الذائق الشام اللامس و لیس هاهنا سمع و بصر و حاسة ذوق و حاسة شم و حاسة یكون بها اللمس غیر الجسد فدفعوا الحواس و انکروها.

۱۸. در این باره که مناینه احتمالاً همان مانویه ثنوی گرا هستند نک: قاضی عبد الجبار، ج ۵، ص ۱۰.
۱۹. و حکى الجاحظ ان النظام قال ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التى هى الاذن و الفم و الانف و العين لا ان للانسان سمعا هو غيره و بصرا هو غيره و ان الانسان يسمع بنفسه و قد يصم لآفه تدخل عليه و كذلك يبصر بنفسه و قد يعمى لآفه تدخل عليه.
۲۰. فان اس به منع دقيقى درباره این تحلیل خود ارجاع نداده است.
۲۱. همچنين نك: اشعری، ص ۳۴۵، س ۲ و س ۶ که ایدۀ هشام (احتمالاً هشام بن حکم) را درباره حرکت گفته است که می تواند به ادراک حسی مرتبط باشد، چون می گوید حرکات و سکون و قیام و قعود و اجتماع و افتراق و طول و عرض و الوان و طعوم و اراییح و اصوات و کلام و صوت کلام و سکوت و طاعت و معصیت و کفر و ایمان و سائر افعال انسان و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و لین و خشونت همگی اعراض هستند نه اجسام. این جنبه های مختلف از طبیعت و جهان احتمالاً به نوعی می تواند به ادراک حسی ارتباط پیدا کند. ص ۳۴۶ ایدۀ هشام بن سالم و مؤمن طاق درباره حرکت آمده است که با مجموع این نظریات می توان دیدگاه های مستقل امامیه را استخراج کرد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه مرعشی، ج ۲۰، ۱۴۰۴ق.
- ابن طاووس، اقبال الاعمال، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر تبلیغات، ج ۳، ۱۳۷۶.
- ابوریده، محمد عبدالهادی، ابراهیم بن سيار النظام، قاهره، مکتبه لجنه التالیف و الترجمه و النشر، بی تا.
- اسعدی، علیرضا، هشام بن حکم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ، ۱۹۶۳.
- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، چ ۳، تصحیح هلموت ریتز، بی جا، دارالنشر فرانزشتایز، ۱۴۰۰/۱۹۸۰ق.

- اقوام کرباسی، اکبر، "مدرسه کلامی کوفه"، نقد و نظر، شماره ۶۵، ۱۳۹۱.
- _____، نظریه پردازی متن اندیش، چاپ نشده
- امیر خانی، علی، بازخوانی "معرفت اضطرابی در مدرسه کوفه"، کلام اهل بیت، در حال چاپ، ۱۳۹۴.
- _____، تطور معرفت اضطرابی در مدرسه کلامی امامیه در بغداد از نوبختیان تا شیخ طوسی، مجله تحقیقات کلامی، ش ۴، ۱۳۹۳.
- بار- اشرف، مایر، کتاب قرآن کریم و تفاسیر متقدم شیعه امامیه (رساله دکتری با راهنمایی کلبگرگ، دانشگاه هیرو اسرائیل)، ترجمه علی حسن نیا با راهنمایی دکتر شادی نفیسی، به عنوان پایان نامه ارشد دانشکده علوم حدیث تهران، ۲۰۰۷/۱۳۸۶.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح سید جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
- پاکتچی، احمد، دایرة المعارف، ج ۹، مدخل اصحاب حدیث، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، ۱۳۸۵.
- پورسینا، زهرا، "تأثیر گناه بر معرفت در اعترافات آگوستین قدیس"، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰، ۱۳۸۲.
- پویمن، لوئیس. پی، معرفت شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه دکتر محمدرضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
- پویمن به نقل از:
- Russell, Bertrand, *Inquiry in to Meaning and Truth*, London: Allen & Unwin, 1940
- پیری، علی؛ فرمان ایسماعیلوف، "بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسون"، انسان پژوهی دینی، سال هشتم، شماره ۲۶ پاییز و زمستان ۹۰.
- جاودان، محمد، "اندیشه‌های نظام تحت تأثیر شیعه"، مجله هفت آسمان، شماره ۵، بهار ۷۹، ۱۳۷۹.
- جعفری ربانی، مجید، بررسی نظریه تطور مفهوم عقل در اندیشه امامیه نخستین، نقد و نظر، ش ۶۷، پاییز ۹۱.
- حسن بن علی (ع)، امام یازدهم امامیه، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام، تصحیح مدرسه امام مهدی، قم، مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹ق.

حسینی بهارانچی، سید احمد، عقل و وحی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه علوم حدیث، ۱۳۹۰.

حقیری قزوینی، ابوالفضل، "صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات"، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول شماره ۴، زمستان ۹۰، ۱۳۹۰.

خلعت بری، حسام الدین، ش ۱، "حسن وقیح عقلی"، در: کلام اسلامی، پاییز ش ۵۹، ۱۳۸۵.

_____، ش ۲، "حسن وقیح عقلی (۲)"، در: کلام اسلامی، (زمستان) ش ۶۰، ۲۳۸۵.

رضایی، جعفر، "جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد"، مجله تحقیقات کلامی، شماره ۴، بهار ۹۳، ۱۳۹۳.

_____، "حجیت و قلمرو عقل در اندیشه محدثان و متکلمان"، مجله کلام اهل بیت، در حال چاپ.

_____، "نسبت بین حجیت عقل و حجیت امام در اندیشه اصحاب امامیه در دوران حضور"، مجله کلام اهل بیت، در حال چاپ.

_____، (۱)، "امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا بغداد دوران شیخ مفید"، نقد و نظر، شماره ۶۵، ۱۳۹۱.

_____، "تطور معنایی عقل از مدرسه کوفه تا مدرسه بغداد"، مجله کلام اهل بیت، در حال چاپ

_____، نصیری، محمد، ش (۲)، "امامت باطنی در تشیع نخستین در بوته نقد"، در: نقد و نظر، ش ۶۷، ۱۳۹۱.

سبحانی، محمد تقی؛ اکبر، اقوام کرباسی، "مؤمن الطاق و روش کلامی او"، کلام اسلامی، ش ۸۵، ۱۳۹۲.

_____، نعیم آبادی، حسین، مدرسه کلامی کوفه در دوران نظریه پردازی، در حال چاپ، بی تا.

_____، "اسماء و صفات خداوند" در: دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد، ج دوم: مبدا و معاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.

_____، "عقل گرایی و نص گرایی"، مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، ۱۳۷۴.

_____، "کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها"، مجله نقد و نظر، شماره ۶۵، ۱۳۹۱.

شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، قم، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۲.

- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *اعتقادات الامامیه*، کنگره قم، شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، التوحید، ۱جلد، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
- صفار قمی، ابوجعفر محمد بن الحسن بن فروح، (م ۲۹۰)، *بصائر الدرجات*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- رهبر، عباس علی؛ عبدالله بیننده، "نسبت میان معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی شیخ اشراق"، در: *مجله علوم سیاسی*، سال پانزدهم، ش ۵۸، قم، دانشگاه باقر العلوم، ۱۳۹۱.
- فان اس، جوزف، "ساخت منطقی علم کلام اسلامی"، *مجله تحقیقات اسلامی*، زمستان ۶۵ و بهار ۶۶، شماره ۲ و ۳، ۱۳۶۶-۱۳۶۵.
- _____، ترجمه فارسی چاپ نشده از:
- Van Ess, Josef, *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berline. 1991, v1 & 3. New York; Walter De Gruyter,
- قائمی‌نیا، علیرضا، "برخی دیدگاه‌های جدید در باب معرفت‌پیشینی"، *مجله ذهن*، زمستان ۸۳، شماره ۲۰، ۱۳۸۳.
- کازولو، آلبرت "معرفت‌پیشینی"، ترجمه سید نصیر احمد حسینی، *مجله ذهن*، زمستان ۸۳، شماره ۲۰، ص ۹۹، ۱۳۸۳.
- کشی، رجال کشی، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۸.
- کاکایی، قاسم؛ حسن رهبر، "رویکردی تاریخی به مقوله معرفت‌شناسی در تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی"، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۰، ۱۳۹۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- گلدزیهر، ایگناز، *درس‌هایی درباره اسلام*، ترجمه و تحقیق دکتر علینقی منزوی، تهران، کمانگیر، ۱۳۵۷.
- مادلونگ، ویلفرد، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی*، مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۸.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محمدعلی امیر معزی، پیشوای ربانی در تشیع نخستین، ترجمه رضایت، چاپ نشده.

- _____، " صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات"، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، در امامت پژوهی، سال اول، ش ۴ (زمستان ۹۰)، ۱۳۹۰.
- مدرسی، سیدحسین، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزدپناه، ویرایش جدید، چ ۵، تهران، کویر، ۱۳۸۷.
- مفید، المسائل الکعبریه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- مقدسی معتزلی، البدء والتاریخ، بور سعید، مکتبه الثقافه الدینیه، بی تا.
- ملاصدرا، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- ملکیان، مصطفی، "تأثیر گناه در شناخت انسان سنتی و انسان متجدد"، در: مجله آیین، بهمن و اسفند ۸۷، ۱۳۸۷.
- موزر، پل؛ مولدر تروت، درآمدهی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر، ترجمه رحمت الله رضایی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
- نشار، علی سامی، مناهج البحث عند مفکرین الاسلام و اکتشاف المنهج العلمی فی العالم الاسلامی، بیروت، دارالنهضة العربیه، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴.
- _____، نشاء الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۹ق/۲۰۰۸.
- نعیم آبادی، حسین، تاریخ تشیع در دوران امام جواد، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقر العلوم (ع)، ۱۳۹۰.
- _____؛ محمدتقی سبحانی، "حقیقت ترکیبی انسان از روح و جسم: نظریه پردازی هشام بن حکم درباره حقیقت انسان"، تحقیقات کلامی، در حال چاپ.
- نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- نوبختی، فرق الشیعه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۴ق.

Berkeley, George, *Treatise Cerning The Principles of Human Knowledge*.

Naeim Abadi, Hossein, *The Combinatory Nature of Human of Body and Soul*, from The Viewpoint of Hisham Ibn Hakam in Traditional Epistemology, Unpublished and Accepted for the ferece of Religion in Society in Berkley, California, 2015.

Russell, Bertrand, *Inquiry in to Meaning and Truth* , London: Allen & Unwin, 1940.

Van Ess, Josef, Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra, Berline.
New York; Walter De Gruyter, 1991.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی