

کسبی یا افاضه‌ای بودن معرفت‌الله

محمد اسدی گرمارودی*

چکیده:

ارزش هر معرفت به موضوع آن بستگی دارد و با توجه به عظمت حضرت حق، معرفت خدا از اهم معارف خواهد بود. نحله‌های مختلف دینی در این خصوص، روش‌ها و باورهای مختلفی را برگزیده‌اند؛ برخی به گمان عظمت بخشیدن به معرفت‌الله آن را غیر قابل اکتساب و یک افاضه الهی می‌پندارند. اینان دخالت نظر و تلاش عقل برای این معرفت را امری غیر ممکن و بیهوده می‌شمارند؛ اما گروه دیگر، کسب معرفت الهی را از اهم وظایف و تکالیف انسانی و اولین واجب می‌دانند. در این مقاله سعی شده تا با دلایل عقلی و نقلی، اکتسابی بودن معرفت‌الله و لزوم آن اثبات شود و نظریه تنها افاضی بودن معرفت نیز نقد گردد.

واژگان کلیدی: معرفت، افاضه، اکتساب، تکلیف مالایطاق، وسع بشر، معرفت مفهومی، معرفت شهودی.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی شریف.

تاریخ تأیید: ۸۸/۳/۲۵

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۲/۱۲

طرح مسأله

امتیاز اساسی انسان نسبت به سایر موجودات در شناخت و عمل انسانی است. قرآن کریم معیار کمال و عدم خسران انسان‌ها را ایمان و عمل صالح می‌داند (عصر / ۳ و ۲) و کسانی را که ابزار شناخت خود را به‌کار نگرفته‌اند و از آن بهره نمی‌جویند، همچون چهارپایان به حساب آورده است. (اعراف / ۱۷۹)

دقت در شناخت انسان و توجه به عوامل تحول جوامع بشری روشن می‌کند که شناخت انسان باعث نحوه عمل و آن هم عامل تحول و تصرف در حقایق هستی است. با توجه به اهمیت و ارزش معرفت باید به برجسته‌ترین معرفت که مبنای همه آثار انسانی است، دقت داشت. این امر در معرفت‌الله تجلی می‌نماید. لذا اولین گام تبلیغ انبیا، تحریک به سوی معرفت‌الله و سفارش به این ارزش بوده است. ما انسان‌ها، مکلف هستیم در این زمینه به تلاش جدی بپردازیم و با معرفت صحیح دینی در ایجاد عمل صحیح کوشا باشیم و نقش مهم و مؤثر معرفت‌الله را بهتر بشناسانیم.^۱

تعریف و اهمیت معرفت

معرفت به معانی شناختن، شناسایی، علم و دانش، ادراک امور و... آمده است. (طریحی، ۱۳۷۸: ۵ / ۹۴؛ معین، ۱۳۷۲: ۳ / ۴۲۲۸) یکی از برجسته‌ترین ارزش‌های انسانی، قدرت شناخت و معرفت صحیح حقایق است. دقت در قدرت تصرف انسان و نقش آن در بهره‌مندی برتر جهت ادامه بهتر حیات نیز از معرفت صحیح نشأت می‌گیرد. روش‌های گوناگون زندگی و حالات مختلف رفتار بشری از چگونگی معرفت آنها به حقایق و جهان‌بینی آنان برمی‌خیزد. در نگرش قرآنی، ملاک برتری انسان‌ها

۱. طبق حدیث امام حسین(ع)، معرفت‌الاهی گرچه موضوعیت دارد، نقش طریقت آن را نمی‌توان ندیده گرفت. (ابن‌بابویه قمی، بی‌تا: ۹)

تقوا معرفی شده است؛ اما فضیلت دانایی و معرفت، امری انکارناپذیر است و لذا قرآن کریم می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.» (زمر / ۹)

اگر تلاش و فعالیت پسندیده است و انسان باید به تکاپو پرداخته، از سستی بپرهیزد، در روایات معصومین(ع) ارزش نفع‌رسانی آنها منوط به معرفت صحیح دانسته شده است. امام صادق(ع) فرمودند: «از اعمال خیر به‌وسیله معرفت بهره بجوید.» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۲۷ / ۱۷۰) نیز از آن امام نقل شده: «اعمال عباد پذیرفته نمی‌شود مگر با معرفت آن.» (همان: ۱۴۷ / ۲۵)

سلمان فارسی از نبی اکرم(ص) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «ملائک آسمان در اثر معرفت در حق علی(ع) به ملائک سما فخر می‌فروشدند و به‌وسیله این معرفت به خدا متوسل می‌شوند.» (همان: ۶۴ / ۴۰)

با توجه به نقش معرفت می‌توان گفت هرچه موضوع معرفت مهم‌تر باشد، معرفت درباره آن نیز مهم‌تر و اساسی‌تر خواهد بود و با توجه به عظمت حضرت حق، معرفت خدا اهم معارف است. لذا امام حسین(ع) فرموده‌اند: «مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ وَ إِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ؛ خداوند بندگان را نیافرید مگر برای معرفت و چون به او معرفت پیدا کردند، پس به عبادت او پرداختند.» (ابن‌بابویه قمی، همان: ۹ / ۱)

لازمه عبودیت، معرفت حضرت حق است؛ زیرا تا کسی خدا را نشناسد و بندگی خود را نفهمد، عبودیت را نخواهد پذیرفت و بر همین اساس، تفکر و نظر در معرفت، اولین واجب الاهی است.

عقل، ابزار معرفت الاهی

عقل در فلسفه، کلام و معارف الاهی، معانی گوناگونی دارد که باید بین آنها تمیز قائل شد و منظور از عقل به‌عنوان ابزار و منبع در معرفت الاهی را از سایر موارد بازشناخت. از نظر حکمای الاهی، عالم امکان به سه عالم طبیعت، مثال و عقل

تقسیم می‌شود.

عالم طبیعت، عالم ماده است و عالمی که مقدار و ماده دارد، با حس قابل درک می‌باشد. عالم مثال نیز ماورای طبیعت و ماده است که مقدار و اندازه دارد؛ ولی ماده ندارد. عالم عقل هم عالم حقایق کلی است که نه مقدار دارد و نه ماده و لذا موجود تامّ یا مجرد تام است.

در فلسفه الهی به ماده که فاقد کمال است و برای استکمال، خودکفا نیست، «موجود ناقص» می‌گویند؛ ولی نفس گرچه نیازمند به کمال است، برای استکمال به مواد بیرونی نیاز ندارد. لذا «موجود مستکفی» نامیده می‌شود؛ ولی عقل موجودی تام است؛ چون کمالات مناسب با خود را داراست؛ لذا «موجود تام» نامیده شده است و حضرت حق، وجود فوق تامّ است؛ چون کمال محض می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳/۴۱۸، ۴۱۹، ۵۱۳ و ۵۱۴)

بر این مبنا، صادر اول را «عقل» نامیده‌اند و در روایات اسلامی نیز از عقل به‌عنوان اول مخلوق الهی نام برده شده است. در *اصول کافی* از امام صادق (ع) نقل شده است که: «انَّ اللهَ عزوجل خلق العقل و هو أوّل خلق من الرّوحانیین؛ خداوند عقل را آفرید و آن اول خلق از عالم روحانی بود.» (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/۲۱)

اما عقل به‌عنوان ابزار شناخت با عقل به‌عنوان موجود تام و مجرد که صادر اول است، متفاوت می‌باشد؛ ولی در عین حال عقل، بُعدی از نفس انسانی است که به استدلال و درک کلی مفاهیم می‌پردازد و نفس، روح متعلق به بدن است و روح نیز از عالم امر و آن هم از عالم مجردات و فوق مادیات است. برعکس جسم و تن که از عالم خلق و ماده و موجود ناقص هستند.

مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیات «له الخلقُ و الأمرُ» (اعراف / ۵۴) «و نَفَخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹؛ ص / ۷) و «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵) می‌فرمایند: حقیقت وجود انسان روح اوست و روح از عالم امر و

آن هم، غیر از عالم خلق است. عالم خلق عالم ماده و مادیات؛ ولی عالم امر، عالم مجردات می‌باشد. (۱۴۱۷: ۸ / ۱۵۷)

اگر عقل، بُعدی از ابعاد و یا قوه‌ای از قوای نفس باشد، پس از عالم امر است و از این عقل که جلوه‌ای از عالم عقل در وجود انسان فردی و جزئی است، به «قوه» و یا نیرویی ادراکی که حقایق را به نحو کلی درک می‌کند و از شوون آن، درک مفاهیم کلی می‌باشد، تعبیر می‌کنند.

البته این نیرو «عقل نظری» نامیده می‌شود و کار آن، ادراک و اظهارنظر درباره هست و نیست‌ها می‌باشد؛ زیرا در مقابل این نیرو، «عقل عملی» قرار می‌گیرد که وظیفه ادراک باید و نبایدها را دارد.

ابن‌سینا در کتاب *الحدود عقل نظری و عملی* را چنین تعریف کرده است:

فالعقل النظری قوة للنفس تقبل ماهیات الامور الکلیة من جهة ما هی کلیة والعقل العملي قوة للنفس هی مبدأ التحریک للقوة الشوقیة الی ما یختار من الجزئیات من اجل غایة مظنونة او معلومة؛ عقل نظری نیرویی از نفس است که ماهیات امور کلی را از آن جهت که کلی است، درک می‌نماید. عقل عملی هم نیروئی از نفس است که قوه شوقی را پس از درک جزئیات مورد اراده، تحریک می‌کند. (۱۴۰۰: ۸۸)

برخی از حکما، عقل عملی را نیروی دراکه نمی‌دانند؛ بلکه آن را نیروی عامله می‌پندارند. بهمینار در کتاب *التحصیل* چنین می‌گوید:

و لیس من شأنها أن تدرک شیئاً بل هی عمالة فقط... والقوة التي سُمی عقلاً عملياً هی عاملَةٌ لا مدرکة؛ شأن عقل عملی، درک چیزی نیست؛ بلکه تنها قوه عامله است و قوه‌ای که عقل عملی نامیده می‌شود، عامله است نه مدرک. (۱۳۴۹: ۷۸۹)

البته با توجه به تعریف ابن‌سینا و آرای برخی از حکما می‌توان گفت عقل عملی، تنها تحریک‌کننده و قوه عامله نیست؛ بلکه درک شایست و ناشایست در امور جزئی را نیز دارد و آن را اراده می‌کند. چون این بحث از موضوع این مقاله خارج است، بدان نمی‌پردازیم؛ لذا در تعریف عقل نظری که ابزار درک و شناخت است، می‌گوییم: «عقل نظری، نیروی ادراکی نفس انسانی است که حقایق را درک می‌نماید.»

ابن‌سینا این خصیصه را از ویژگی‌های انسانی می‌داند. توان انسان است که با درک مفاهیم، به شناخت مجهولات تصویری می‌رسد و با استنتاج و استدلال در آنها به شناخت مجهولات تصدیقی می‌پردازد. لذا می‌گوید:

واخص الخواص بالانسان تصور المعانی الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد...
والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقاً و تصوراً من المعلومات العقلية؛ اخص خواص
انسان، تصوّر معانی کلی عقلی مجرد از ماده است... که با این معلومات عقلی به
معرفت مجهولات تصدیقی و تصویری دست می‌یابد. (۱۳۸۳: ۲)

پس می‌توان گفت عقل قدرتی در انسان است که از طریق تصور و تصدیق به کشف مجهولات و شناخت حقایق عالم هستی می‌پردازد.

انواع معرفت

علم و آگاهی به دو قسم حضوری و حصولی قابل تقسیم است. در علم حضوری، معرفت شهودی و در علم حصولی، معرفت مفهومی حاصل می‌شود.

خلقت انسان به جهت برخورداری از روح - که از امر رب است - مُلْهُمُّ به فجور و تقواست و لذا برخی از حقایق عینی به صورت آگاهی حضوری با روح او همراه می‌شود و انسان با توجه به این قدرت وجودی، از ذات و مبدأ ذات خود آگاهی

می‌یابد. این نوع از معرفت را می‌توان «معرفت فطری» دانست.

در برخی از روایات معصومین(ع) این مطلب تأیید شده است؛ مثلاً وقتی از امام صادق(ع) درباره خداوند سؤال می‌شود، می‌فرمایند: «آیا سوار کشتی شده‌اید؟ اگر کشتی غرق شود و هیچ نجات‌دهنده‌ای نیابید، آنگاه که از همه قطع امید کنید، آیا در اعماق وجود خود به تکیه‌گاهی امید نمی‌بندید؟ آن خداست.» این نوع از روایات به خدانشناسی فطری اشاره دارد؛ اما معرفت فطری در خدانشناسی، مخالف معرفت اکتسابی و کارآیی عقل در معرفت ربوبی نیست؛ بلکه با تعلیم حصولی، شکوفایی بیشتری پیدا می‌کند.

روایات دیگر که با دلایل عقلی و اعمال نظر از راه حدوث جهان به اثبات محدث غیرمحدث می‌پردازد، خود نشانگر پذیرش معرفت عقلی در سیره معصومین(ع) می‌باشد. مثلاً کاظم(ع) در اثبات وجود خدا به امور عقلی و مسلمات عقل تکیه کرده و بدان اشاره نموده‌اند. در حدیثی از ایشان نقل شده است که: «کُلُّ مُتَحَرِّكٍ مُّحْتَاجٌ اِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ اَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ؛ هر متحرکی محتاج به عاملی است که او را به حرکت درآورد یا از او کسب حرکت کند.» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۳/۳۱۱) این قضیه منطقی که هر متحرک به محرکی نیازمند است، از قضایای عقلی است. اگر قضاوت عقل و حکم عقلی در این موضوع و محمول پذیرفته نباشد، چرا پذیرفته شده و پایه استدلال اثبات وجود خدا معرفی شده است؟

امیرالمؤمنین(ع) در نهج‌البلاغه فرموده است: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهِ مَعْلُولٍ؛ هر قائمی غیر از او معلول است.» (خ ۱۸۶)

در این عبارت کوتاه، چند حکم عقلی پذیرفته و بدان استناد شده است:

۱. نظام علیت وجود دارد و معلول متکی بر علت است. تا علت نباشد و نخواهد، معلول موجودیت پیدا نمی‌کند.
۲. هر قائمی یا قائم بالذات است، پس معلول نیست، یا قائم بالغیر است، پس

معلول است و علت قیام او، غیر از ذات خود او خواهد بود.
 ۳. هر قائمی غیر از خدا که واجب بالذات است، قائم بالغیر خواهد بود. پس معلول است و از همین طریق که به علت نیاز دارد، ریشه‌یابی می‌کند تا به علت‌العلل و خدای هستی‌بخش می‌رسد.

آیا این نحوه ورود و خروج در بحث خداشناسی، کارآیی عقل در معرفت دینی را بیان نمی‌دارد؟ یا از موارد روشن دیگر، مناظره امام رضا(ع) با سلیمان بن مروزی است که در حدوث اراده باری تعالی که صفتی از صفات اوست، چنین فرموده‌اند: «فَأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًّا كَانَ مُحْدَثًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُحْدَثًا كَانَ أَزَلِيًّا؛ اگر شیء ازلی نباشد، محدث است و اگر محدث نباشد، ازلی است.» (ابن‌بابویه قمی، بی‌تا: ۴۴۴)

می‌دانیم که انحصار عقلی یک موضوع در دو حالت مقابل هم در قضایای حقیقیه مطرح است و حکم عقل در این‌گونه قضایا با عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین و محال عقلی بودن آن همراه است. یعنی عقل به‌صورت بدیهی می‌پذیرد که در قضایای حقیقیه، امر دایر بین دو حالت نقیض است که اگر یکی از آن دو پذیرفته شود، دیگری نفی می‌شود و اگر یکی نفی گردد، دیگری پذیرفته می‌شود. حدوث اراده الاهی، امری نظری است که اثبات آن با حکم بدیهی عقلی مطرح شده است.

شخصی از امام رضا(ع) دلیل بر حدوث عالم را می‌طلبد و جواب آن حضرت می‌فهماند که اولاً، حق این‌گونه پرسش‌ها را داریم و می‌دانیم این پرسش‌ها از عقل برمی‌خیزد. ثانیاً، نحوه پاسخ آن حضرت، تکیه بر امور عقلی است و از کارآیی عقل استفاده کرده و به اثبات مطلب پرداخته و فرموده‌اند: «أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكُونَ نَفْسَكَ وَلَا كَوْنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلَكَ؛ تو نبودى و بعد به‌وجود آمدی و می‌دانی تو خودت را ایجاد نکرده‌ای و کسی که چون تو باشد، تو را ایجاد ننموده است.» (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۲۱: ۱/۱۲۲)

در این روایت نیز چندین امر عقلی و نحوه ترتیب و تحلیل عقلانی آنها که منجر

به حکم عقلی در اثبات وجود خدا شود، پذیرفته شده است؛ یعنی اگر وجود انسان ذاتی بود و نیازی به ایجادکننده نمی‌داشت، سخن از مگن مطرح نبود و اگر مکون انسان مانند خود او متکی به غیر و ممکن‌الوجود (قائم‌بالغیر) باشد، باز طبق بطلان دور و تسلسل - که عقلی است - امکان حدوث و ایجاد نخواهد داشت. حال که انسان وجود دارد و وجود او از ذات او نیست، باید از مکوتی به‌وجود آمده باشد که قائم بالذات باشد و تنها قائم بالذات، خداوند هستی‌بخش خواهد بود.

همین مطلب در نهج‌البلاغه بدین‌گونه بیان شده است: «الدَّالُّ عَلَى قِدْمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ...؛ حدوث مخلوقات، دلیل بر قدم خدا و همچنین دلیل بر وجود اوست.» (خ ۱۸۵)

در این فرمایش، با توجه به خصایص مخلوقات می‌توان به اصل وجود خدا و قدیم و ازلی بودنش پی‌برد. عاملی که با توجه به خصایص مخلوق می‌تواند وجود و برخی از صفات خالق را دریابد، چیست؟ تحلیل امور و پی بردن از آثار به مؤثر، کار عقل است. اگر عرفا معرفت‌شهودی را مطرح کرده‌اند و با تزکیه نفس و صفای باطن از دل به‌عنوان ابزار ارزنده شناخت بهره می‌جویند، باز با معرفت عقلی و اکتسابی بودن آن معارض نیست. ضمن معتبر دانستن معرفت‌شهودی و توان دل در عین‌الیقینی کردن معرفت، باید به این نکته توجه داشت که بدون دخالت عقل و معرفت اکتسابی آن، دچار مشکل خواهیم شد.

ابن‌ترکه، عارف نامدار می‌گوید:

یافته‌های برخی از سالکان با برخی دیگر گاه متناقض می‌نماید. و بر همین اساس، برخی از آنها برخی دیگر را انکار می‌کنند. پس باید ابتدا علوم حقیقی فکری و نظری را کسب کنند که از جمله آنها منطوق است تا به عنوان ابزاری برای معارف کشفی بهره جویند و حقانیت این علم را با معیارهای علوم فکری و نظری تشخیص دهند. (۱۳۶۰: ۲۷۰)

صدرالمتألهین با اینکه به ذوق، وجدان، شهود و واردات قلبی ارج فراوان می‌نهد و «الواردات القلبیه» می‌نویسد، عقل و اعمال نظر آن برای کسب معرفت را مهم می‌شمارد. او بر شهود قلبی اصرار می‌ورزد و خود سفارش می‌نماید که مبدا دریافت‌های عرفا را تخیلات شاعرانه بیندارند؛ ولی معتقد است تنها کشف بدون برهان برای سلوک کفایت نمی‌کند؛ همان‌گونه که بحث تنها و بدون مکاشفه هم نقص عظیم است. (۱۳۸۶: ۷/۳۲۶)

اراده انسان در کسب ارزش‌ها

در نگرش دینی و به‌ویژه در آیین اسلام، انسان موجودی مختار و صاحب اراده است. رجحان انسان بر فرشتگان به سبب قدرت انتخاب اوست و به همین علت انسان می‌تواند برتر از فرشتگان و پست‌تر از حیوانات گردد. به تعبیر عرفا، انسان کون جامع و دارای همه عوالم حضرات خمس است.

در نگرش عرفانی، همه عالم، مظه‌ری از مظاهر حضرت حق هستند و در پنج عنوان به‌نام حضرات خمس به شرح ذیل می‌گنجند:

۱. حضرت غیب مطلق که عالم اعیان ثابته و در حضرت علمیه باری تعالی است؛
۲. حضرت شهادت که مقابل حضرت غیب است و عالم آن عالم ملک است؛
۳. حضرت غیب مضاف که بر دو قسم است؛ یکی آنکه به غیب مطلق نزدیک است و عالم آن عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه است که عالم عقول و نفوس می‌باشد؛
۴. دیگر از حضرت غیب مضاف به عالم شهادت نزدیک‌تر است و عالم مثال نام دارد.

۵. حضرت جامعه که جامع چهار حضرات فوق بوده، عالم آن عالم انسان کامل است که جمیع عوالم را دربر دارد. (قیصری، ۱۳۶۳: ۲۷)

انسان تنها موجودی است که از عالم ملک تا عالم جبروت را داراست و با اراده و اختیار خود می‌تواند در هر مرحله از مراحل که بخواهد قرار گیرد. لذا اگر می‌خورد

و می‌خواهد و شهوت می‌راند، او یک بهیمه است و اگر می‌خورد و می‌خواهد و شهوت می‌راند و به خلق خدا آسیب می‌رساند، پس سَعُ است و اگر همه اینها را دارد و حيله و مکر و تزویر داشته، دروغ می‌گوید و خلاف می‌کند، پس شیطان است. اگر شیطان و سبع نیست و خلق خدا از او آسوده‌اند، مُلک است. اگر علاوه بر مقام مُلکی، به سوی معارف و ادراک حقایق عوالم وجود و سیر در آنها و سیر الی‌الله و فی‌الله گرایش دارد، انسان است.

دقت در آیات سوره مبارکه تین، همین معنا را تأیید می‌کند: «ما انسان را در احسن تقویم آفریدیم» که احسن تقویم در بین مخلوقات حضرت حق، بالاترین مقام و برترین قوام وجودی است. «سپس به اسفل سافلین برگردانیدیم.» یعنی توان وجودی انسان را که می‌تواند از بالاترین مرتبه به پائین‌ترین درکه سقوط کند، بیان می‌دارد. این توان وجودی همان است که در آیه شریفه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/ ۷۲) بیان شده و هر تفسیر و تأویلی، اعم از ولایت، تقوا و... فرع بر قدرت انتخاب و اراده انسان است. بنابراین در بین همه این موجودات، انسان موجودی است که رتبه وجودی او اجازه داشتن قدرت انتخاب را دارد و لذا موجود مختاری است که با اراده خود می‌تواند در هر مرحله از مراحل کمال وجودی قرار گیرد.

تأیید مطلب فوق، ادامه آیات در سوره مبارکه تین است که می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ.»

اینکه انسان موجودی است که در احسن تقویم خلق شده است، ولی می‌تواند به اسفل سافلین سقوط کند، مگر اینکه ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد، نشانگر قدرت انتخاب و نیروی اختیار و اراده اوست. لذا احسن تقویم بودن انسان در قدرت اراده و خوب به کار بردن آن است که به تعبیر آیه سوره احزاب، نسبت به آن ظلوم و جهول است.

در سوره مبارکه عصر که می‌فرماید: «وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * أَلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» باز همین معنا را می‌فهماند که اگر انسان، قدرت اراده خود را در کسب ایمان و عمل صالح اعمال نکند، خسران دیده و اعمال این اراده، سبب بروز حقیقت وجودی اوست. دقت در انسان‌شناسی معلوم می‌کند تمامی این ارزش‌ها در اثر وجود عقل و غلبه آن بر شهوت و قوای حیوانی است. مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیه ۷۰ از سوره اسراء که کرامت انسان بر سایر موجودات را بیان می‌دارد، می‌فرمایند: «سبب این کرامت عقل است.» (۱۴۱۲: ۲/ ۱۵۳) این معنا در بسیاری از روایات معصومین(ع) نیز به چشم می‌خورد. به‌عنوان نمونه از امیرالمؤمنین(ع) نقل است که: «فضیلت انسان به عقل است.» «انسان با عقل خود انسان است»، «اصل انسان لب اوست» و... (آمدی، ۱۳۸۶: ماده عقل) عقل باید مانند سایر قوای وجودی انسان به‌کار گرفته شود و فعالیت عقل باعث کسب معرفت خواهد بود.

اراده انسان و کسب معرفت

اگر ارزش انسان در اعمال صحیح اراده و انتخاب درست اوست، پس به‌کار بردن اراده در کسب معرفت صحیح و به‌ویژه معرفت دینی از اهم وظایف انسانی است؛ زیرا وجه ممیز انسان از سایر موجودات و فصل منطقی انسانی، قوه دراکه و نیروی عاقله اوست که به عقل نظری و عملی تقسیم‌پذیر است. نحوه دخالت اراده در کمال عقل نظری و عملی انسان، نشانگر میزان کمال و تعالی او خواهد بود. دقت در این مضامین معلوم می‌کند که اولاً، ارزش انسان در اعمال قدرت اوست و ثانیاً، اعمال اختیار در فعلیت قوه عاقله - که برترین جنبه وجودی انسان است - برترین تکلیف خواهد بود. بر این اساس، عالمان برجسته شیعه در قرون و اعصار مختلف به‌وجوب کسب معرفت و اعمال نظر در حصول آن فتوا داده‌اند.

خاندان نوبختی از متکلمان شیعه و از برجستگان تفکر دینی در قرن سوم و چهارم هجری بوده‌اند. در کتاب *الیاقوت* که از کتب قدیمی علم کلام شیعی و از ابراهیم نوبخت است، چنین آمده:

به بنده خدا نعمت‌های زیادی عطا شده است. پس لازم است صاحبِ نعمت را بشناسد و شکرگزارش باشد و راهی برای معرفت او جز از طریق نظر وجود ندارد. (۱۴۱۳: ۲۷)

ایشان اعمال‌نظر برای کسب معرفت منعم جهت شکرگزاری او را لازم دانسته و راه آن را هم منحصر در فعلیت قوه نظری می‌داند. مرحوم علامه حلی کتابی در شرح یاقوت نگاشته‌اند که به *انوارالملکوت* معروف است. در آنجا می‌نویسند:

معرفت خدای تعالی فقط از طریق نظر حاصل می‌شود و در نظریات جز نظر راه دیگری وجود ندارد. همه عقلا در همه دوره‌ها و اماکن برای رسیدن به مقاصد مجهول به نظر متمسک می‌شوند... . نظر ترتیب امور ذهنی برای رسیدن به امر دیگر است. (۱۳۶۳: ۴۰۲)

محقق حلی نیز این مطلب را چنین بیان می‌دارند:

از آنجا که عقاید مختلف است و خطر خطا و لغزش در آنها بسیار می‌باشد، برای دفع ضرر، به کار بردن نظر برای یافتن یقین و اطمینان به سلامت لازم است. (بی‌تا: ۲۹۲)

لزوم نظر و استدلال از نظر ایشان تا آنجا مهم است که در ادامه مطلب می‌افزایند:

اگر کسی در استدلال افعال نموده، آن را ترک کند، ولی به نحوی به حقیقت اعتقاد پیدا نماید، مؤمن است؛ اما در عین حال عاصی است؛ زیرا وجوبی را ترک کرده است. (همان)

شیخ مفید از چهره‌های برجسته مذهب تشیع و شخصیت بارز علوم اسلامی در قرن چهارم و پنجم هجری قمری است. ایشان در این زمینه فرموده‌اند:

شناخت خدا اکتسابی است و معرفت انبیا و هر امر غایب دیگری نیز همین‌گونه است و در شناخت هیچ‌یک از آنچه ذکر شد، اضطراب امکان ندارد. (۱۳۷۹: ۶۱)

به نظر ایشان، اعمال اراده و قدرت انتخاب در فعلیت قوه نظری برای کسب معرفت دینی لازم و تنها راه می‌باشد. شیخ طوسی، شاگرد شیخ مفید و نویسنده دو کتاب از چهار کتاب کتب اربعه شیعه می‌فرمایند:

معرفت خدا بر هر مکلفی واجب است و این معرفت تنها با نظر حاصل می‌شود. پس نظر واجب است و نظر همان فکر است و فکر تأمل در شیء مورد نظر و تمثیل بین آن با غیر آن است. (۱۴۰۰: ۹۹ و ۹۳)

ایشان هم تنها راه رسیدن به معرفت الاهی را اعمال نظر و دخالت اختیاری قوه عاقله و نیروی تفکر می‌دانند. صاحب کتاب *کنز/فوائد*، ابوالفتح کراچکی از اندیشمندان مشهور قرن پنجم قمری نیز می‌گوید:

اگر کسی نسبت به خدا مقلد باشد، او جاهل است؛ زیرا اول واجب برای هر

مکلف نظر است؛ چون خداوند، معرفت خود را واجب کرده است و راهی برای معرفت وی جز با نظر در ادله موصل معرفت نیست. پس واجب است که به اعمال نظر بپردازیم. (۹۸: ۱۴۰۵)

تکلیف در انسان، فرع بر اختیار و اعمال اراده است. در غیر این صورت تکلیف مالا یطاق خواهد بود که قبح عقلی دارد و از حضرت احدیت به دور است. اگر انسان مکلف به معرفت است، پس باید مختار باشد و با اختیار، کسبی بودن معرفت قطعی است. شهید اول در تبیین همین معنا فرموده‌اند:

شکر منعم واجب است و دفع ضرر و خوف هم عقلایی است و این امور جز با معرفت حاصل نمی‌گردند. پس وجوب نظر معلوم می‌شود؛ چون معرفت واجب است و نظر و تفکر، تنها راه تحصیل آن است و اگر کسی به حصول معرفت بدون نظر معتقد باشد، مانند کسی است که به بنای بدون ابزار و کتابت بدون ادوات عقیده داشته باشد. (۹۱: ۱۳۸۱)

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۴ سوره اعراف می‌نویسند:

صحیح نیست به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر شود، اما خود نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است، نه برای چیز دیگر. (۱۴۱۲: ۸/ ۱۵۷)

مرحوم استاد شهید مطهری در تبیین همین مطلب می‌فرمایند:

قرآن کریم ایمان را بر پایه تعقل و تفکر قرار داده است و همواره می‌خواهد مردم از راه اندیشه به ایمان برسند. همچنین قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت، تعبد را کافی نمی‌داند. از این‌رو در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد. (بی‌تا: ۱۳)

ایشان در جلد پنجم *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با ذکر آیاتی از قرآن کریم می‌فرمایند:

اینها مطالب و مسائلی است که از راه مطالعه در مخلوقات و آثار قابل درک نیست. یا باید اینها را به صورت مجهولات لاینحل بپذیریم و فرض کنیم قرآن هم که اینها را ذکر کرده، هدفی نداشته و فقط خواسته یک سلسله مطالب قلمبه و نفهمیدنی برای گیج کردن بشر بگوید و مردم هم موظف‌اند کورکورانه تعبداً و تقلیداً بپذیرند؛ آن‌چنانکه مسیحیان تثلیث را پذیرفته‌اند و یا باید بپذیریم که علم و فنی هست که کارش رسیدگی و درک و حل این مسائل است. (۱۳۷۲: ۵ / ۹۸)

دقت عقلی و توجه به آرای عالمان برجسته شیعی مسلم می‌نماید که کسب معرفت از اهم تکالیف یک مسلمان است و اعمال اراده و اختیار در این باب از اوجب واجبات می‌باشد. روایات متعددی از معصومین (ع) رسیده که همین معنا را افاده می‌کند. از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم.

۱. امیرالمؤمنین (ع) در خطبه اول نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ». اگر اولین گام دین و نخستین شرط دینداری معرفت خداست، پس معرفت باید اکتسابی و لازمه تلاش و اعمال نظر انسان در کسب آن باشد؛ زیرا اصل دینداری فطری است؛ ولی این معنای عدم دخالت اراده در نیل به آن نیست و لذا انسان‌ها موظف هستند برای شناخت دین و تمیز دین حق از باطل به تلاش نظری پرداخته، به معرفت صحیح دینی دست یابند.

۲. امام رضا (ع) فرموده‌اند: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ». عبد خدا شدن و پذیرش عبودیت، امری اختیاری و اکتسابی است. اگر انسان‌ها نخواهند به عبودیت اقرار کنند، می‌توانند و لذا تمامی ملحدان و منکران حضرت حق، منکر عبودیت هم

هستند؛ اما لازمه عبادت، معرفت الاهی است، پس باید معرفت الاهی هم اختیاری و اکتسابی باشد.

قاضی سعید قمی در شرح این حدیث می‌نویسد:

عبادت، شوق بر ایمان به خداوند است و ایمان به خداوند، فرع بر معرفت اوست؛ چون ایمان، اقرار به وجود خداست که پس از علم به او حاصل می‌شود؛ زیرا تصور بر تصدیق مقدم است. (۱۳۸۱: ۳۴)

امام صادق(ع) معرفت ربّ را افضل فرائض دانسته و فرموده‌اند: «إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَايِضِ وَ أَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ؛ بهترین فرایض و واجب‌ترین آنها بر انسان معرفت الاهی و اقرار به بندگی اوست.» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۵۴/۴)

دقت در این روایت می‌فهماند که معرفت ربّ و اقرار به عبودیت او واجب و از فرائض دینی است و فریضه به‌عنوان تکلیف برای مکلفی است که قدرت و اختیار دارد و در غیر این صورت تکلیف مالا یطاق می‌شود.

امام صادق(ع) معرفت رب را فعل انسان و علم کسبی او دانسته، می‌فرمایند: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلَّهُ فِي أَرْبَعٍ: أَوَّلُهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ...؛ علم مردم را در چهار چیز یافتیم؛ اول اینکه، پروردگارت را بشناسی.» (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/۵۰)

شناخت خدا از علوم انسانی است که دخالت اراده و تلاش انسان در کسب آن مدخلیت دارد.

افاضه‌ای بودن معرفت

در بین پیروان ادیان الاهی، افرادی بوده و هستند که با توجه به قضاوت عقل و صراحت متون دینی به‌ویژه در آیات و روایات اسلامی با کسبی بودن معرفت دینی

مخالفت ورزیده، آن را فعل خدا می‌دانند. گویا می‌پندارند اگر معرفت را فعل انسان و اکتساب بشر بشمارند، به توحید آنها لطمه وارد می‌شود و مشرک شده‌اند. گاهی از باب عدم توانایی عقل در کسب معرفت و گاهی از باب توحید و شدت عظمت حضرت حق و... این امر را از انسان دور پنداشته‌اند و می‌گویند: معرفت صنع خداست.

در نگرش برخی از مسیحیان، این بینش وجود داشته که: دین عطیه الهی است که از بیرون به انسان تفضل شده و حتی ممکن است علیه او برخیزد. دین موهبتی است از جانب روح الهی^۱ در این دیدگاه، انسان دین را می‌پذیرد و نقش او تنها تسلیم و در مقابل اراده و خواست الهی است.

هربرت اسپنسر در تعریف دین گفته است: «دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات، تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت باشد.» (هیگ، ۱۳۸۲: ۲۳) در این بینش، ایمان و اعتراف به خدا فراتر از علم و معرفت است؛ یعنی با علم و معرفت نمی‌توان به خدا رسید. لذا پاسکال با کمال صراحت معتقد بود:

ما دلیلی له یا علیه خداوند نداریم. در عین حال ناگزیریم میان باور به وجود او و باور به عدم وجود او یکی را برگزینیم؛ حال که با فقدان دلیل مواجهیم، باید به دنبال جانشین باشیم که ایمان بهترین جایگزین دلیل است. (فعال، ۱۳۷۷: ۲۶۸)

افراط وی تا جایی است که می‌گوید: «ای فیلسوفان! برای یافتن خدا بر ادله نیفزایید؛ از شهبوات کم کنید.» (همان)

این تفکر در بین اشاعره در دنیای اسلام رواج پیدا کرد و در توحید افعالی به گمان فرار از شرک، همه اسباب و علل را منکر شدند و تمام را به خداوند نسبت داده‌اند. غزالی می‌گوید:

مقام اول این است که طرف مخالف ادعا کند فاعل احتراق آتش است که به

1. Spirit

اقتضای طبیعت خود بدون اختیار عمل می‌کند. این از جمله اموری است که ما منکر آن هستیم. ما می‌گوییم فاعل احتراق که پنبه را سیاه، اجزای آن را پراکنده و آن را شعله‌ور یا خاکستر می‌کند، خداوند متعال است و او این کار را به وساطت فرشتگان یا بدون وساطت انجام می‌دهد؛ اما آتش که یکی از جمادات است، هیچ‌گونه فعلی ندارد. (۱۹۴۷: ۳۹)

جرجانی در تبیین همین مطلب می‌گوید:

افعال اختیاری بندگان در تحت قدرت الاهی است، نه قدرت خود آنها. عادت‌الله چنین جاری شده که در بنده، قدرت و اختیاری ایجاد کند که هرگاه مانعی بر سر راهش نباشد، آن فعل را مقارن با آن قدرت و اختیار پدید آورد؛ لذا فعل بنده از نظر ابداع و احداث، مخلوق خداوند و از نظر کسب، وابسته به بنده است و مراد از کسب همانا هم‌زمان بودن فعل بنده با قدرت و اراده الاهی است؛ به نحوی که بنده فقط محل دریافت فعل است و در ایجاد مدخلیتی ندارد. (۱۳۷۰: ۵۱۵)

این نگرش در هر فاعلیتی از انسان‌ها تأثیرگذار شد و لذا انسان واجد معرفت نباید فاعل معرفت خود باشد؛ بلکه فاعل آن را خداوند دانسته، انسان را تنها پذیرنده آن معرفی کردند.

آیت‌ا... جوادی‌آملی از قول عبدالجبار قاضی‌القضاة درباره معتقدان به این بینش که به «اصحاب‌المعارف» شهرت داشته‌اند، چنین نوشته‌اند:

این گروه، نظر را عامل شناخت نمی‌دانند و برخی از آنان بر این باورند که همه معارف با الهام الاهی پدید می‌آید و نظر بی‌نقش است و عده‌ای دیگر نظر را به عنوان مبدأ قابل لازم دانسته و نقش علت معده را برای آن می‌پذیرند؛ بدون

آنکه سهمی در تأثیر فاعلی آن قائل باشند. (۱۳۸۴: ۳۹)

این افکار اشاعره بر اخباریان در دنیای شیعه اثر گذاشت. ملازمین استرآبادی با مراجعه به برخی از روایات چنین گفته است:

بُسْتَفَادُ مِنْهَا أَنَّ الْعِبَادَ لَمْ يَكْلَفُوا بِتَحْصِيلِ مَعْرِفَةِ أَصْلًا وَ أَنَّهُ عَلَى اللَّهِ التَّعْرِيفَ وَ الْبَيَانَ أَوْلًا بِالْهَامِ مُحْضٍ وَ تَأْيِياً بِإِرْسَالِ الرَّسْلِ وَ أَنْزَالِ الْكُتُبِ وَ اظْهَارِ الْمُعْجَزَةِ عَلَى يَدِهِ (ص) وَ عَلَيْهِمْ قَبُولُ مَا عَرَّفَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى؛ آنچه از این روایات استفاده می‌شود، این است که بندگان مکلف به تحصیل معرفت نیستند و بر خداوند است که با الهام یا ارسال رسل و انزال کتب و اظهار معجزه به‌دست پیامبر، حقیقت را معرفی کند و بر بندگان است که بپذیرند. (۱۳۲۱: ۲۲۶)

پیروان مکتب تفکیک نیز تحت تأثیر همین اندیشه واقع شده و معرفت الاهی را هبه الاهی دانسته‌اند و آن را قابل کسب نمی‌دانند. مرحوم میرزامهدی اصفهانی می‌گوید:

اینکه امام فرموده‌اند «اول دین معرفت خداست» به این معنا نیست که تحصیل معرفت بر بندگان لازم است؛ بلکه منظور امام این است که آن کس که به معرفت فطری متنبه نشده باشد، هرگز وارد دین اسلام نشده است. (تولایی، بی‌تا: ۲۴)

و در ادامه همین مطلب می‌افزایند:

اگر می‌گوییم معرفت، فعل خدای تعالی است، ولی در برخی احادیث آن را از اعمال بندگان شمرده است، می‌گوئیم انفعال انسان در مقابل فعل الاهی، امری اختیاری است که به خود انسان برمی‌گردد. از این‌رو توحید از افعال بندگان شمرده می‌شود و معنای توحید بندگان نسبت به خدا این است که بندگان در

مقابل تعریف الاهی منفعل شوند تا در زمره عارفان و گروه موحدان در آیند؛ اما خود توحید فعل خداست؛ همان‌طور که معرفی خود به بندگان فعل اوست. (همان: ۶۰)

اینان به ظواهر برخی از روایات متمسک شده و به گمان خود برای حل مشکل به این طرز تفکر روی آورده‌اند. مثلاً محمدبن حکیم می‌گوید به امام صادق(ع) عرض کردم: «المعرفةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: صُنْعُ اللَّهِ، لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ؛ معرفت کار کیست؟ فرمود: کار خداست و بندگان در آن دخالت ندارند.» (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/۱۶۳) دیگر اینکه ابی‌بصیر به امام صادق(ع) می‌گوید: آیا معرفت کسبی است؟ امام(ع) در پاسخ می‌فرماید: «نه.» سپس پرسید: آیا معرفت کار خدا و از عطایای اوست. امام(ع) فرمودند: «آری! بندگان در معرفت کاری ندارند و کار ایشان کسب اعمال است.» (ابن‌بابویه قمی، بی‌تا: ۴۱۶)

ملازمین استرآبادی و همچنین پیروان مکتب تفکیک با توجه به این‌گونه روایات معتقد شده‌اند که معرفت کسبی نیست و انسان در آن نقشی ندارد. افراط در این امر تا به آنجا کشیده شده که گفته‌اند:

هیچ راهی برای رسیدن به معرفت الاهی در خلق نهاده نشده است. معرفت فعل خداست و بندگان هیچ‌گونه نقشی در پدید آمدن آن ندارند؛ اما خداوند سبحان در قبال آن از فضل و احسان خویش به آنها ثواب عطا می‌کند.

نقد و بررسی

با توجه به توضیحات قبلی در این مقاله، امری غیرمعقول به نظر می‌رسد که انسان اشرف مخلوقات از برترین نیروی وجودی خود که قوه نظری است، محروم بماند و نسبت به اعمال آن مکلف نباشد؛ اما با توجه به تکیه مخالفان به روایات، با دقت در

آنها به این نکته توجه می‌دهیم که:

اولاً، روایات معارض با این‌گونه روایات فراوان است و قبلاً به برخی از آنها اشاره شد و طبق فن درایة‌الحدیث باید به تعادل و تراجیح آنها پرداخت. اگر اخباریان و تابعان تفکر آنها معتقدند انسان هیچ ابزاری برای معرفت خدا ندارد و مبنای اندیشه آنها ظواهر برخی از روایات است، پس روایت معارض را چگونه تفسیر می‌کنند؟ از امام صادق(ع) نقل شده است:

بندگان به وسیله عقل، خالق خود را شناختند و فهمیدند که خودشان مخلوق و او مدبّر آنهاست و آنها در تحت تدبیر اویند... و به وسیله عقل با دیدن مخلوقات از آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز بر خالق آنها و وجود خدا استدلال کردند. (کلینی، ۱۳۸۱: ۱ / ۲۹)

در ادامه حدیث، کارآیی عقل تا آنجا بالا برده شده که مخاطب پرسیده است: آیا می‌توان به عقل تنها اکتفا کرد؟ به نظر آمده که دیگر نیازی به سایر عوامل نیست. لکن امام(ع) در پاسخ فرموده‌اند: «عقل می‌فهمد که خدا دارد و با عقل می‌توان فهمید که خداوند رضا و غضب دارد؛ اما نمی‌توان فهمید رضا و غضب خدا در چیست. لذا باید از رسولان الهی مدد جست.» (همان)

با توجه به حدیث مذکور، عقل ابزاری است که خدا را می‌شناسد، خالق و مدبّر امور بودن او را درمی‌یابد و اصل رضا و غضب الهی را می‌فهمد. پس نمی‌توان گفت انسان ابزار معرفت الهی ندارد و بدان مکلف نیست.

برخی از معتقدان این تفکر دچار تضاد شده‌اند و شاید با توجه به روایات بسیار در کارآیی عقل مجبور شده‌اند توانمندی عقل در کسب معرفت الهی را در نظر آورند؛ اما برای توجیه هماهنگی آن با عدم توان انسان عاقل در معرفت الهی گفته‌اند: پس روشن است که اگر غیری هم در معرفت خداوند متعال، دخالتی و نقشی

داشته باشد، باز هم بدان معنا نیست که آن غیر در تعریف خداوند سبحان استقلالی دارد؛ بلکه خدای سبحان به اراده خود و طبق سنت حکیمانه خویش، معرفت خود را به واسطه آن غیر برای اشخاص تحقق می‌بخشد. (بیابانی اسکویی، ۱۳۸۵: ۲۴)

اینان به این نکته باریک و ظریف فلسفی توجه ننموده‌اند که مگر غیر خدا می‌تواند استقلال داشته باشد؟ اگر در نگرش حکمت متعالیه، همه حقایق عالم ممکنات وجود ربطی‌اند، پس عقل و تمامی عوامل مؤثر در معرفت الاهی بالاستقلال نیستند. مگر قائلین به کسبی بودن معرفت، توان معرفتی را مستقل پنداشته‌اند تا با عنوان غیرکسبی بودن و نفی توان بشر در کسب معرفت الاهی و نفی تکلیف از انسان، گمان رود که حل مشکل نموده‌اند؟

انسانی که موظف است به کسب درآمد حلال بپردازد و با تلاش، مایحتاج خود و دیگران را تأمین کند، گرچه مکلف است و در این امر کاسب می‌باشد، استقلال وجودی ندارد؛ لکن عدم استقلال وجودی و یا واجب بالغیر بودن انسان با کاسب بودن او منافات ندارد و معنای «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را معلوم می‌سازد.

ثانیاً، صاحب‌نظران علم حدیث، مانند مرحوم علامه مجلسی در کتاب *مرآة العقول* به تحلیل این روایت پرداخته‌اند. وی می‌گوید:

این روایات نوعاً از نظر سند ضعیف و مجهول و غیرقابل استناد است. بر فرض پذیرش، باید دید منظور از معرفت چیست؟ مسلماً معرفتی از قبیل معرفت امام و یا احکام است که باید خداوند معرفی کند و بندگان پس از پذیرش و معرفت به حضرت حق آنها را بپذیرند. (۱۳۶۳: ۲ / ۲۲۱-۲۲۷)

در تحلیل این‌گونه روایات با فرض پذیرش اسناد آن می‌توان گفت اگر فرموده

مکلف نیستند، قطعاً از باب تکلیف نسبت به اکتناه ذات است؛ زیرا خداوند هرگز کسی را به چیزی که راه شناخت به‌سوی آن را نداشته باشد، مکلف نمی‌کند شاید روایاتی مانند «لَمْ يَكْلَفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمُ إِلَيْهَا سَبِيلًا؛ خداوند بندگان را به معرفت مکلف نکرده و برای آنها در آن مورد راهی قرار نداده است.» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۵/ ۲۲۲) درباره مواردی است که بشر به آن راه ندارد و لذا مکلف هم نیست، نه مطلق معرفت که در روایات دیگر، کسب آن را لازم دانسته است.

نتیجه

از جمع‌بندی مباحث عقلی و نقلی و دقت در آیات و روایات به‌ظاهر معارض در این باب می‌توان استنباط نمود که انسان موجودی عاقل و دارای قوه نظری است که باید این قوه عظیم خود را به فعلیت درآورد و به کسب معرفت بپردازد. البته افاضه حضرت حق بر مبنای رحمت خاص و عنایات الهی در افزایش مرتبه معرفت جای تردید نیست؛ ولی عامل عنایات خداوند، تلاش و جدیت معرفتی خود بندگان است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، ۱۳۷۴، تصحیح صبحی صالح، بیروت.
۳. آمدی، عبدالواحد، ۱۳۸۶، *غررالحکم*، ترجمه سیدحسن شیخ‌الاسلامی (گفتار امیرالمؤمنین)، قم، انتشارات انصاریان.
۴. استرآبادی، ملامحمدامین، ۱۳۲۱، *الفوائد المدینه*، تهران، میرزا محسن کتابفروش.
۵. ابن‌بابویه قمی (صدوق)، محمد، بی‌تا، *التوحید*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.
۶. _____، ۱۴۲۱، *عیون اخبارالرضا(ع)*، تصحیح شیخ حسن، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۷. _____، بی‌تا، *علل الشرایع*، تهران، مکتبه‌الاسلامیه

۸. ابن‌ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۰، *الحدود (در رسائل ابن‌سینا)*، قم، بیدار.
۱۰. ابن‌نعمان (مفید)، محمد، ۱۳۷۹، *اوائل المقالات*، تصحیح مکدرموت، قم، دانشگاه مفید.
۱۱. ابو جعفر، طوسی، ۱۴۰۰، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، مکتبه جامع چهلستون.
۱۲. ابن‌منظور، محمد، بی‌تا، *لسان‌العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۸۵، «معرفت و هدایت فعل خداست»، فصلنامه تخصصی *مطالعات قرآن*، ش ۱۱.
۱۴. بهمنیار، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۵. تولائی، محمود، بی‌تا، *تقریرات (مباحث میرزا مهدی اصفهانی)*، مخطوط.
۱۶. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تهران، مرکز نشر اسراء.
۱۷. جرجانی، میرسید شریف، ۱۳۷۰، *شرح‌المواقف*، استانبول، قم، انتشارات شریف‌الرضی.
۱۸. حلّی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، انتشارات رضی.
۱۹. _____، بی‌تا، *الرسائل التسع*، تحقیق رضا استادی، قم، انتشارات کتابخانه آیة‌الله مرعشی.
۲۰. حسن‌زاده عاملی، حسن، ۱۳۷۹، *شرح دفتر دل*، شارح صمدی‌آملی، انتشارات نبوغ.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین، ۱۳۳۲، *المفردات*، تهران، مرتضویه.
۲۲. شمس‌الدین، محمد، ۱۳۸۱، *رسائل‌الشهید الاول*، تحقیق مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه، قم، بوستان کتاب.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۸۶ق، *الحکمه‌المتعالیه*، قم، مکتبه‌المصطفویه.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۵. _____، ۱۴۱۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۶. الطریحی، فخرالدین، ۱۳۷۸، *مجمع‌البحرین*، تهران، مکتب‌الثقافه الاسلامیه.

۲۷. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۴۷، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف.
۲۸. قیصری، شرف‌الدین، ۱۳۶۳، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۲۹. القمی، القاضی سعید، ۱۳۸۱، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۱ق، *الکافی*، قم، مکتبه الصدوق.
۳۱. کراچکی، ابوالفتح، ۱۴۰۵، *کنزالفوائد*، تحقیق شیخ عبدالله نعمه، بیروت، دارالاضواء.
۳۲. مطهری، مرتضی، بی تا، *آشنائی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)*، قم، صدرا.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۸، *بحارالانوار*، تحقیق بهبودی و میانجی، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۳۴. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی قم.
۳۵. معین، محمد، ۱۳۷۲، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. نوبخت، ابراهیم، ۱۴۱۳، *الباقوت*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، مکتبه آیه... نجفی.
۳۸. هیک، جان، ۱۳۸۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران.