

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۳۹-۵۶

معرفت‌شناسی دینی؛ مقایسه دیدگاه‌های قاضی عضدالدین ایجی و علامه حلی

محمد سعیدی مهر* فرزاد فتاحی**

چکیده

معرفت‌شناسی دینی در واقع محصول رویکرد معرفت‌شناختی به معارف دینی است. در سنت اسلامی، دغدغه طرح منسجم مباحث معرفت‌شناسی دینی در میان متکلمان بیش از فیلسوفان مسلمان به چشم می‌خورد. علامه حلی و قاضی عضدالدین ایجی دو متکلم برجسته مسلمان‌اند که به مسائل مهمی در حوزه معرفت‌شناسی (به‌طور عام) و نیز معرفت‌شناسی دینی (به‌طور خاص) از جمله تعریف علم، اقسام علم، امکان دستیابی به علم، تعریف نظر، وجوب نظر و... پرداخته‌اند. هرچند در بسیاری از این مباحث معرفت‌شناختی، این دو متکلم رویکرد کمابیش مشابهی اتخاذ کرده‌اند، مهم‌ترین اختلاف آن‌ها بر سر نحوه وجوب نظر است؛ ایجی به پیروی از غالب متکلمان اشعری از شرعی بودن وجوب نظر دفاع می‌کند در حالی که علامه حلی به‌مثابه یک متکلم امامی که قائل به حسن و قبح عقلی است، به عقلی بودن این وجوب باور دارد.

واژه‌های کلیدی

معرفت‌شناسی دینی، علم، وجوب نظر، قاضی ایجی، علامه حلی.

مقدمه

مباحثی با عنوان «معرفت‌شناسی دینی» زاده می‌شود. این شاخه از معرفت‌شناسی در واقع محصول رویکرد معرفت‌شناختی به معارف دینی است. امروزه این مباحث عمدتاً از سوی فیلسوفان دین و غالباً ناظر به بررسی دو

تردیدی نیست که معرفت دینی، به‌مثابه بخشی از معارف بشری، می‌تواند موضوعی برای تحقیق و پژوهش معرفت‌شناسانه واقع شود و از همین‌جاست که مجموعه

رویکرد عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی طرح می‌شود.^۱ معرفت دینی، از آن‌جا که در سنخ کلی معرفت با سایر معرفت‌ها یکسان است، مشمول تمام بحث‌های عام معرفت‌شناسانه قرار می‌گیرد. با این حال، ویژگی‌های خاص این نوع از معرفت موجب شده که افزون بر آن مباحث مشترک و عام، بحث‌های خاصی نیز درباره آن مطرح شود که چه بسا در سایر حوزه‌های معرفتی کاربرد ندارند.

به نظر می‌رسد دغدغه‌های ناظر به طرح منسجم مباحث معرفت‌شناسی دینی در میان متکلمان مسلمان بیش از فیلسوفان مسلمان است؛ با این‌که پرداختن به بحث معرفت‌شناسی در آثار جامع فلسفی کمتر دیده می‌شود و این مباحث به صورت پراکنده در منطق و نیز مباحث مربوط به علم و نفس‌شناسی وجود دارد اما در بین متکلمان، اهتمام به این‌که در مدخل آثار کلامی خودشان تحت عنوان «نظر» به این بحث بپردازند و آن را بر معرفت دینی تطبیق کنند، فراوان وجود دارد.

شاهد آن‌که در آغاز عموم کتاب‌های جامع کلامی در دوران میانه و متاخر کلام، با مجموعه‌ای کمابیش منسجم از این مباحث مواجه هستیم؛ بخشی از آن‌ها، مباحث عام معرفت‌شناختی است مانند ماهیت علم، اقسام علم، چگونگی کسب علم و معرفت، شکاکیت، محدودیت‌های معرفتی و... و برخی به معرفت دینی اختصاص دارد مانند وجوب نظر در مسائل اعتقادی، اولین واجب معرفتی و... به عنوان مثال نوبختی در کهن‌ترین و اولین منابع کلامی شیعی یعنی کتاب *الیاقوت*، هر چند به اجمال به بحث‌های معرفت‌شناختی پرداخته است. (نوبختی، ۱۴۱۳ق: ۲۷-۲۹)

صرف‌نظر از قضاوت در مورد آراء خاص متکلمان در این باب، این نکته قابل تامل است که آن‌ها دغدغه ارائه مباحث معرفت‌شناختی در قالب یک فصل مستقل را پیش از آن‌که

در غرب شکل بگیرد، داشته‌اند. ورود متکلمان به موضوعاتی چون تعریف علم و معرفت، تقسیمات مختلف علم، بحث از امکان معرفت دینی و به تبع آن مسأله شکاکیت، منابع و روش‌های شناخت، مسأله صدق و توجیه و... زمینه مناسبی را برای تبیین و تحلیل آراء متکلمان فراهم آورده است

ما در این مقاله با استخراج و تبیین مباحث مربوط به معرفت‌شناسی دینی مطرح در آثار علامه حلی به عنوان یک فقیه و متکلم امامی و قاضی عضدالدین ایجی به منزله یک متکلم اشعری مسلک، این مسأله را مورد مذاقه قرار می‌دهیم که قاضی ایجی و علامه حلی دقیقاً به چه سرفصل‌هایی از معرفت‌شناسی به طور عام و معرفت‌شناسی دینی به طور خاص پرداخته‌اند؟

با مروری بر آثار متکلمان مسلمان و از جمله آثار کلامی قاضی عضدالدین ایجی و علامه حلی می‌توان مباحث معرفت‌شناختی مورد توجه آنان را در محورهای زیر طبقه‌بندی کرد:

۱. تعریف علم و امکان حصول آن برای انسان (مقابله با شکاکیت)؛
۲. امکان حصول علم و معرفت نسبت به متعلقات ایمان دینی (مبدأ و معاد)؛
۳. راه عام کسب علم و معرفت خداوند، «نظر» است و نظر، علم را افاده می‌کند؛
۴. نظر کردن در معرفت خداوند متعال واجب و ضروری است (عقلاً یا شرعاً).

جرجانی در شرح عنوان «المرصد الثانی فی تعریف مطلق العلم»، ضمن برشمردن مراحل مباحث معرفت‌شناختی ایجی در المواقف، می‌گوید:

متکلم ناگزیر است که (قبل از پرداختن به مسائل علم کلام) چند چیز را تبیین کند: اول ماهیت «علم»؛ دوم تقسیم علم به ضروری و مکتسب؛ سوم اشاره به ثبوت علم ضروری که (علوم غیر بدیهی و غیر ضروری) به آن منتهی می‌شود؛

برای نمونه‌ای از این بحث بنگرید به: (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، فصل سوم؛ اکبری، ۱۳۹۰: ۱-۱۸)^۱

خود را بیان داشته و در پایان تحت عنوان «نظر مختار»، تعریف خویش از علم را ارائه کرده است. وی به طور کلی آراء و نظرات درباره مطلق علم را به شکل زیر برمی‌شمارد:

الف. کسانی که علم را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند: فخررازی از جمله کسانی است که در یک موضع، تصور کنه ماهیت علم را ضروری، بدیهی و غیراکتسابی و در نتیجه بی‌نیاز از تعریف می‌داند و در این زمینه به دو استدلال تمسک می‌جوید.^۳

ب. نظر کسانی که علم را قابل تعریف می‌دانند:

فائلان به تعریف علم از طریق تقسیم:

امام محمد غزالی یکی از اندیشمندانی است که معتقد است تصور حقیقت علم، ضروری نیست بلکه نظری است و برای دست یازیدن به آن، به تعریف نیاز است اما این کار سخت و دشوار است. درواقع غزالی بر این باور است که از طریق نوعی تقسیم و با ذکر مثال می‌توان تا حدودی به شرح معنی علم راه یافت. (غزالی، ۱۹۷۸م: ۷۴-۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۴۰۴-۴۰۳)

فائلان به تعریف مطلق علم:

مدافعان این دیدگاه نه تنها تعریف حقیقت علم را ضروری نمی‌دانند، که آن را قابل تعریف دانسته و علم مطلق را تعریف کرده‌اند. البته در میان این مذهب نیز اختلاف وجود دارد؛ زیرا هر یک مطابق زاویه دید خود، حدی را ارائه کرده که لزوماً با تعاریف ارائه‌شده از سوی دیگران هم‌خوانی ندارد. صاحب‌المواقف به‌صورت فهرست‌وار به تعاریف مختلفی اشاره کرده است:

عده‌ای از طرفداران مکتب اعتزال علم را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «علم، اعتقاد مطابق با واقع درباره یک شیء است». (قاضی عبدالجبار، ۱۹۵۸م: ۱۷، ۱۳) قاضی ابوبکر باقلانی در تعریف علم گفته است: «علم، معرفت مطابق با واقع نسبت به معلوم است». (باقلانی، ۱۹۸۷م: ۲۵) ابوالحسن اشعری نیز در تعریف علم، از دو تعبیر متفاوت بهره برده است؛ یک بار

چهارم بیان احوال (و خصوصیات) «نظر» و توضیح این مطلب که نظر (صحیح) علم را در پی خواهد داشت؛ پنجم بیان مسیری که نظر در آن قرار می‌گیرد و به مطلوب (که همان علم است) می‌رسد. (متکلم از آن جهت به این مباحث می‌پردازد که) از راه همین مباحث به اثبات عقائد و نیز اثبات مباحث دیگری نائل می‌آید که عقاید، بر آن‌ها متوقف است. (یادآوری این نکته ضروری است که) متکلم در خود علم کلام به این‌گونه مباحث - یعنی گزاره‌های اکتسابی‌ای که اثبات عقاید دینی بر آن‌ها متوقف است - می‌پردازد تا در این زمینه به علم دیگر نیازمند نباشد.^۱

۱. چیستی علم و معرفت و اقسام آن

پرسش از ماهیت علم و معرفت، باب ورود در حوزه معرفت‌شناسی است و پیش از هرگونه بحث ناظر به معرفت، پرسش از چیستی خود معرفت است که سر برمی‌آورد. متکلمان مسلمان نیز به‌خوبی این نکته را دریافته و در ابتدای مباحث معرفت‌شناسی خویش، به تحلیل و نقد تعاریف مختلف علم و معرفت پرداخته‌اند.^۲

به‌طور کلی، دغدغه و انگیزه اصلی متکلمان مسلمان، ارائه تعریفی روشن و جامع و مانع از علم است؛ به‌گونه‌ای که با امکان تحصیل آن سازگار باشد. ما نیز به تبع مطالب موجود در آثار قاضی عضدالدین ایجی و علامه حلی، به توصیف و تحلیل بررسی‌های این دو متکلم مسلمان در باب تعریف علم می‌پردازیم.

در پاسخ به پرسش از حقیقت علم، دیدگاه‌های مختلفی مطرح می‌شود؛ برخی آن را ضروری و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند و برخی آن را نظری می‌پندارند. این دسته دوم نیز یکسان نمی‌اندیشند؛ عده‌ای تعریف و تحدید آن را سخت می‌پندارند و در مقابل، پاره‌ای از اندیشمندان به تعریف علم دست زده و تعاریف متعدد و مختلفی را عرضه داشته‌اند.

قاضی عضدالدین ایجی دیدگاه‌های فوق را گردآوری کرده و به توضیح آن‌ها پرداخته و در کنار رد و قبول آن‌ها، نظرات

محل علم را در نظر گرفته و عبارت «هو الذی یوجب کون من قام به عالما» یا «هو الذی یوجب کون من قام به اسم العالم» را به عنوان تعریف علم ذکر کرده است. یک بار نیز با تأکید بر متعلق علم، آن را این گونه تعریف کرده است: «ادراک المعلوم علی ما هو به».

از سوی دیگر ابن فورک دست به تعریفی متفاوت زده و در عبارتی جالب و خواندنی آورده است: «ما یصح ممن قام به اتقان الفعل». همان طور که ملاحظه می شود به خلاف تعریف های پیش گفته، ابن فورک در تعریف علم از «اتقان فعل» بهره برده و شاید بتوان گفت علم را با عمل پیوند زده است؛ چراکه وی معتقد است علم، استحکام عمل و اتقان فعل را در پی خواهد داشت.

پیش تر گفتیم که امام رازی در یک موضع گیری معتقد است که علم، ضروری و بدیهی و بی نیاز از تعریف است اما وی در موضعی دیگر، نه تنها از تصور ضروری علم دست کشیده، بلکه آن را قابل تعریف دانسته و به تعریف آن همت گمارده است: «انه اعتقاد جازم مطابق لموجب». فخر رازی در این تعریف، علاوه بر مطابقت با عالم خارج به منزله شرط صدق، بر «سبب» و «موجب» (یعنی بدهت، ضرورت و استدلال) و نیز جزم تأکید کرده است و برای آن سه قسم (بدیهیات، ضروریات و نظریات) برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۲).

ایچی همچنین تعریف حکما و فلاسفه از علم را چنین نقل می کند: «هو حصول صوره الشیء فی العقل» (علم، حصول صورت شیء در عقل است) یا «هو تمثیل ماهیه المدرک فی نفس المدرک» (علم، تمثیل ماهیت مدرک در نفس مدرک است). (خواجه نصیر، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۷۶-۶۲).

صاحب المواقف، پس از برشمردن دیدگاه های مختلف درباره مطلق علم و ذکر تعاریف متعدد آن، سعی می کند تعریفی ارائه کند که نقایص تعاریف پیش گفته را نداشته باشد

و در عین حال، تصور و تصدیق یقینی را نیز شامل شود. به عبارت دیگر قاضی ایچی در تلاش است تعریفی جامع و مانع به دست دهد. برای دستیابی به این هدف، وی علم را این طور تعریف می کند: «علم، صفتی است که باعث می شود محل آن صفت (شخص دارنده آن صفت)، میان معانی تمییز دهد؛ به شرط آن که خلاف آن تمییز، محتمل نباشد» (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۷۷).

در این تعریف، «معانی» در برابر «اعیان محسوس به حواس ظاهر» آورده شده است. به عبارت دیگر صاحب المواقف با ذکر این قید، ادراکات حواس ظاهری و تمییز میان آن ها را از دایره مصادیق علم خارج کرده است. به زبان ساده تر، با ملاحظه «تمییز بین معانی» پی می بریم که طبق دیدگاه قاضی ایچی، ادراکات ما نسبت به امور حسی، علم نیستند. صاحب المواقف، خود بر این نکته تأکید کرده است؛ چنان که عبارت او در این زمینه، کاملا گویاست: «معانی، اختصاص به امور عقلی دارد و بدین ترتیب، ادراک حواس از حد علم خارج می شود» (همان: ۸۴).

قید دیگری که در تعریف فوق خودنمایی می کند، «عدم احتمال [عقلی] خلاف آن تمییز» است. این قید، مواردی مانند ظن، شک، وهم و جهل مرکب را خارج می کند.

شاید بتوان به عنوان نقادی بر تعریف مختار ایچی، این نکته را ذکر کرد که این تعریف، جامع نیست؛ زیرا ادراکات حواس ظاهری را شامل نمی شود. همچنین، این تعریف شامل علم واجب تعالی نمی شود؛ مگر قائل به حلول صور علمی در ذات حق تعالی باشیم. افزون بر این، تعریف ایچی شامل علم حضوری هم نمی شود.

در مقابل، علامه حلی، علم را از اقسام اعتقادات می داند و اعتقاد را نیز چنین تعریف می کند: «هی امور غنیه عن التعریف یمكن الحکم فیها بالنفی و الاثبات»؛ اعتقادات، اموری بی نیاز از تعریف هستند که می توان درباره آن ها حکم به اثبات و نفی کرد. ویژگی دیگر اعتقادات، قابلیت اتصاف به

لزوما لا یجد الی الانفکاک عنه سیلا؛ علم ضروری آن است که با نفس مخلوق تلازم می‌یابد به‌گونه‌ای که نفس قادر نیست از این علم انفکاک یابد (باقلانی، ۱۹۸۷م: ۲۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۹۰-۹۱). ایجی در تعریفی مشابه از علم ضروری می‌گوید: «هو ما لا یكون تحصله مقدورا للمخلوق» (همان: ۹۳)؛ علم ضروری آن است که متعلق قدرت مخلوق قرار نمی‌گیرد.

باقلانی و به تبع او ایجی در تعریف علم ضروری بر ارتباط آن با قدرت انسان (یا سایر مخلوقات عالم) تأکید دارند؛ با این تفاوت که باقلانی به وضعیت پس از حصول این نوع علم و ایجی به وضعیت قبل از حصول آن نظر دارد. در نظر باقلانی علم ضروری علمی است که انسان پس از حصول قادر بر جدایی از آن نیست و در نظر ایجی علم ضروری، علمی است که در تحصیل آن قدرت انسان دخالتی ندارد.

ایجی متناظر با تعریف علم ضروری، علم کسبی را آن می‌داند که تحصیل آن با قدرت حادث در انسان مقدور است: «و الکسبی یقابل الضروری فهو المقدور تحصیله بالقدرة الحادثة». (همان: ۹۵) توجه به این نکته لازم است که آوردن قید «حادث» برای قدرت، برخاسته از دیدگاه ایجی به‌مثابه یک متکلم اشعری در باب افعال اختیاری است که بر اساس آن قدرت بر انجام افعال اختیاری از سوی خداوند در فاعل مختار حادث می‌شود.

یکی دیگر از اقسام علم که قاضی عضدالدین ایجی سعی در تعریف آن داشته، علم «نظری» است. عبارت وی در این زمینه چنین است: «و اما النظری فهو ما یتضمنه النظر الصحیح»؛ علم نظری آن‌گونه از علم است که نظر صحیح، متضمن آن است (همان: ۹۶). همان‌طور که مشاهده می‌شود، ایجی قائل به نوعی رابطه تضمن میان نظر صحیح و علم نظری است. دو سوال عمده‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود

نفی و اثبات و صدق و کذب است. با این قید، تصور، جملات انشائی، مرکب تقیدی و... از دایره اعتقادات خارج می‌شوند و تنها تصدیق است که عنوان اعتقاد بر آن اطلاق می‌شود. صاحب مناهج الیقین، اعتقاد را به جازم و غیر جازم تقسیم می‌کند. اعتقاد جازم یا مطابق با واقع است یا غیر مطابق با واقع. اعتقاد جازم مطابق با واقع نیز یا ثابت است که عنوان علم بر آن اطلاق می‌شود یا غیر ثابت است که تقلید نام می‌گیرد (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۰).

درست است که علامه حلی در کتاب مناهج الیقین فی اصول الدین، اعتقادات به‌عنوان مقسم علم را بی‌نیاز از تعریف قلمداد کرده است، با وجود این در کتاب نهایی المرام فی علم الکلام نیز علم را بی‌نیاز از تعریف دانسته و اختلافات علما بر سر حقیقت علم را ناشی از شدت ظهور آن ارزیابی کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۹ق: ۶-۵).

با این تفصیل می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که هرچند از منظر علامه حلی علم بی‌نیاز از تعریف است، اما ایشان با بهره‌گیری از نوعی «تقسیم» به تعریف مدنظر خویش از «علم» دست یافته است: علم عبارت است از اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت. همچنین ایشان برای علم ویژگی‌هایی بر می‌شمارد؛ از جمله اتصاف به صدق و کذب، جازم بودن، مطابق بودن و ثابت بودن (ضروری یا مبتنی بر استدلال).

۲. اقسام علم

در یک تقسیم اولی، علم یا حادث است یا قدیم؛ علم قدیم به حق تعالی اختصاص دارد و به ضرورت یا کسب متصف نمی‌شود و علم حادث یا ضروری است یا مکتسب.

صاحب المواقف در ادامه سعی می‌کند به تعریف علم ضروری در برابر علم کسبی بپردازد و در کنار آن و برای وضوح و تمایز بیشتر و بهتر به تعریف علم بدیهی و علم نظری هم همت می‌گمارد.

بنابر نقل ایجی، قاضی ابوبکر باقلانی علم ضروری را این‌گونه تعریف کرده است: «هو الذی یلزم نفس المخلوق

این است که اولاً نظر صحیح چیست؟ و ثانیاً رابطه تضمن کدام است؟

پاسخ سوال اول را به بحث «نظر» موکول می‌کنیم. اما معنای تضمن میان نظر صحیح و علم نظری از نظر ایچی آن است که از یک طرف اگر نظر صحیح حاصل شود، لاجرم علم را در پی خواهد داشت و بعد از حصول علم اگر اضداد علم (مثل خواب یا غفلت) بر انسان عارض نشود علم از میان نخواهد رفت. از طرف دیگر نیز علم نظری حاصل نخواهد شد مگر از راه نظر صحیح (همان: ۹۶).

به نظر می‌رسد که تعریف قاضی عضدالدین ایچی از علم نظری، وضوح لازم را ندارد؛ چراکه به درستی مشخص نیست مراد وی از «تضمن» چیست. وی از یک طرف تأکید می‌کند که میان نظر صحیح و علم نظری رابطه تولید و ایجاب برقرار نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که رابطه‌ای علی میان نظر صحیح و علم نظری برقرار شود. از طرف دیگر وی قائل به رابطه توالی میان نظر صحیح و علم نظری هم نیست و از دیدگاه وی نمی‌توان گفت علم نظری آن است که به دنبال نظر صحیح حاصل می‌شود؛ چراکه این تعریف برخی ضروریات را نیز شامل می‌شود؛ زیرا در برخی از موارد، علم ضروری نیز (صرفاً) به دنبال نظر و التفات حاصل می‌شود و این توالی، منحصر به علم نظری نیست. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید تنها حاصل توضیحات صاحب‌المواقف این است که تضمن به معنای تولید و ایجاب یا توالی نیست. اما این‌که معنای تضمن چیست، از توضیحات وی چیزی دست‌گیر خواننده نمی‌شود و از این جهت شاید بتوان گفت که تضمن از دیدگاه ایچی، معنایی سلبی دارد تا ایجابی.

علامه حلی نیز همانند قاضی ایچی، برای علم دو قسم کلی بر می‌شمارد: ضروری و مکتسب (یا کسبی). هریک از ضروری و مکتسب نیز بنا بر استقراء، مواردی را در بر می‌گیرد؛ وی به نقل از اندیشمندان کهن (اوائل) اولیات، بدیهیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و

قضایای فطریه القیاس را ذیل علوم ضروری قرار می‌دهد (خواجه نصیر، ۱۳۸۵: ۳۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۵).

در اندیشه علامه، علم ضروری یا خود به خود، ابتدائاً و بدون نیاز به واسطه و سبب حاصل می‌شود مثل استحاله ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین یا در حصول خود به شرایط و اسبابی نیازمند است که بدون آن‌ها، تحقق نمی‌یابد مثل مشاهدات و مجربات (همان: ۱۶۵).

او ضمن تقسیم علم ضروری به تصور و تصدیق، برای هر یک تعریفی جداگانه به دست می‌دهد: تصور ضروری آن است که محتاج به طلب و کسب نیست و تصدیق ضروری آن است که تصور دو طرف قضیه، برای حکم و تصدیق کافی باشد. تصور کسبی و تصدیق کسبی نیز مقابل تصور ضروری و تصدیق ضروری هستند و خود به خود روشن می‌شوند (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۴).

پیش‌تر گفتیم که علامه حلی علم را اعتقاد جازم ثابت مطابق با واقع ثابت می‌داند و قابلیت اتصاف به نفی و اثبات و صدق و کذب را از ویژگی‌های اعتقاد و به تبع آن از ویژگی‌های علم برمی‌شمارد و از این راه، تصور را از دایره علم خارج می‌سازد. اما در این‌جا مشاهده می‌کنیم که تصور را از اقسام علم (ضروری) به حساب می‌آورد. به نظر می‌رسد که این دو تقسیم با یکدیگر چندان سازگاری ندارند. علامه حلی فاعل علوم ضروری را خداوند می‌داند و این علوم را به الله تبارک و تعالی منتسب می‌کند اما در علوم مکتسب، فاعلیت نفس عالم را مورد تأکید قرار می‌دهد. (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۵) وی برای اثبات مدعای خویش این‌گونه استدلال می‌کند: فاعل علم مکتسب، نفس عالم است چراکه هر کدام از ما بالوجدان در درون نفس خود می‌یابیم که علم کسبی با قصد، داعی و انگیزه ما ایجاد و حاصل می‌شود و به سبب انصراف و بی‌توجهی مان نیز از میان خواهد رفت (همان: ۱۶۵). اما فاعل انواع علوم ضروری، خداوند است و این علوم پس از حصول استعداد در نفس

دور و تسلسل باطل هستند و آنچه که بر آن دو متوقف باشند نیز باطل هستند. در نتیجه اگر برخی از تصورها و تصدیق‌های ما ضروری نباشند لازمه‌اش این است که هیچ تصور و تصدیقی برای ما حاصل نشود اما بالوجدان می‌یابیم که این‌گونه نیست و برخی از تصورها و تصدیق‌ها برای ما حاصل است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۹۸).

همان‌طور که از عبارات الموافف برمی‌آید، ایجی برای اثبات علوم ضروری به استحاله دور و تسلسل تمسک کرده است. چراکه تصور و تصدیق کسی، از راه تصور و تصدیق دیگر حاصل می‌شود. آن تصور و تصدیق دیگر، اگر ضروری باشد، مدعای ما (ضروری بودن برخی از تصورها و تصدیق‌ها) اثبات می‌شود و اگر ضروری نباشد پس مکتسب است. این تصورها و تصدیق‌های مکتسب نیز به نوبه خود به تصورها و تصدیق‌های دیگر متکی هستند. اگر این سلسله تصورها و سلسله تصدیق‌های کسی به تصورها ضروری و تصدیق‌های ضروری منتهی نشود، هیچ‌گاه هیچ تصور کسی و تصدیق کسی حاصل نخواهد شد.

علامه حلی نیز برای اثبات این که برخی علوم ما ضروری و پاره‌ای از آنها بدیهی‌اند، تنها به ذکر یک استدلال ساده و رایج بسنده می‌کند:

می‌دانیم که برخی از علوم ضروری هستند و بعضی دیگر، کسی [نمی‌توان پذیرفت که همه علوم ما بدیهی هستند یا همه علوم ما کسی هستند؛ چراکه] اگر همه دانستی‌های ما بدیهی باشند، معنایش این است که ما نسبت به هیچ امری جهل نداشته باشیم [چراکه همه امور به نحو بدیهی نزد ما حاضر هستند] و اگر همه ادراکات ما نظری باشند [و به ادراکات بدیهی منتهی نشوند] گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد [هر ادراکی مبتنی بر ادراک دیگر است؛ آن ادراک دوم نیز بر ادراک دیگر و ...] و اگر این سلسله به یک علم بدیهی نینجامد، لازمه‌اش این است که اساساً هیچ علمی برای نفس

حاصل می‌شوند؛ در حالی که علوم نظری، در اثر فعل ما و به دنبال استعداد حاصل از علوم ضروری تحقق می‌یابند (همان: ۱۶۵)

۳. امکان حصول علم و معرفت (مخالفت با شکاکیت)

مسئله شکاکیت، در تاریخ اندیشه بشری سابقه‌ای دیرین دارد و می‌توان رد پای آن را تا سوفسطایی‌های پیش از سقراط پی گرفت. آن‌گونه که از آثار علامه حلی و قاضی ایجی برمی‌آید، در زمانه این دو متکلم بزرگ نیز اندیشه‌ها و استدلال‌های شکاکان مطرح بوده است؛ تا جایی که این دو متکلم خود را ملزم به طرح و نقد این دیدگاه‌ها می‌دانسته‌اند. قاضی عضدالدین ایجی و نیز علامه حلی برای ویران کردن اساس شکاکیت و برای مقابله ریشه‌ای با این پدیده، با روشی یکسان، با پذیرفتن اصل «مبنای» نظامی معرفتی را بنا نهاده‌اند که در آن، هر تصور یا تصدیقی از دو حال خارج نیست؛ یا ضروری است یا کسی است که به ضروری منتهی می‌شود. بدین منظور، پس از تعریف علم و تقسیم آن به ضروری و کسی، علوم ضروری و اقسام آن را اثبات می‌کنند و در ادامه «نظر» را به منزله راه همگانی کسب معرفت و حصول علم، پیش روی طالبان حقیقت قرار می‌دهند.

۱،۳ اثبات علوم ضروری

پاسخ قاضی ایجی به این پرسش که چه دلیلی بر تحقق علوم ضروری داریم، در این عبارت مختصر و موجز خلاصه می‌شود: «بعضه ضروری بالوجدان»؛ وجدان حاکی از آن است که دست کم برخی از اقسام علم (تصور و تصدیق) ضروری‌اند. وی مدعی است که هر یک از ما با مراجعه به وجدان خویش درمی‌یابند که به برخی امور (تصور یا تصدیقی) بالضرورة علم دارد. صاحب الموافف به این اندازه بسنده نمی‌کند و برای تحکیم و استواری بیشتر مدعا، استدلالی تنبیهی نیز ارائه می‌کند: اگر نپذیریم که برخی از تصورها و تصدیق‌های ما ضروری هستند، تصورها و تصدیق‌های ما به دور و تسلسل منتهی می‌شوند. می‌دانیم که

ما محقق نشود؛ حال آن‌که بالوجدان می‌دانیم که به برخی امور آگاه هستیم (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۴).

۲.۳ اقسام علوم ضروری و اثبات آن‌ها

قاضی ایجی، دلیل طرح این بحث را این‌گونه بیان می‌دارد: از آن‌جا که علوم کسی (عقاید دینی و غیر آن) به علوم ضروری منتهی می‌شوند، ما ناگزیریم تحقق (اقسام) علم ضروری را نیز ثابت کنیم. به بیان دیگر از آن‌جا که علوم ضروری، مبادی اولیه علوم کسی هستند، اگر علوم ضروری تحقق و ثبوت نداشته باشند، هیچ علم کسی تحقق و ثبوت پیدا نمی‌کند. لذا بر عالم دینی لازم است که پیش از هر چیز همت خود را مصروف اثبات علم ضروری و اقسام آن کند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۲۲).

از نظر قاضی ایجی، علوم ضروری به سه دسته وجدانیات، حسیات و بدیهیات تقسیم می‌شوند. این متکلم اشعری نفع وجدانیات در علوم را کم می‌داند و برای آن‌ها کاربردی در علوم قائل نیست؛ چراکه بین افراد مختلف، مشترک نیست و نمی‌توان با تمسک به آن، بر دیگران اقامه حجت کرد. در نتیجه از بحث در مورد وجدانیات صرف‌نظر کرده، صرفاً به حسیات و بدیهیات می‌پردازد.

براساس احتمال عقلی، دیدگاه‌ها درباره علوم ضروری و یقینی (حسیات و بدیهیات) به چهار دسته کلی تقسیم می‌شود: کسانی که هم حسیات و هم بدیهیات را یقینی و ضروری می‌دانند، دسته‌ای که حسیات را یقینی و ضروری نمی‌دانند اما بدیهیات از دیدگاه آنان ضروری و یقینی است، گروهی که حسیات را یقینی و ضروری تلقی می‌کنند اما ضروری و یقینی بودن بدیهیات را انکار می‌کنند و سرانجام عده‌ای که نه حسیات را یقینی و ضروری می‌دانند و نه بدیهیات را.

صاحب‌المواقف اکثر مردم را معترف به حسیات و بدیهیات می‌داند و از آن‌جا که سه دیدگاه دیگر در این زمینه را نفی

می‌کند، می‌توان وی را جزء دسته اول (قائلان به ضروری و یقینی بودن حسیات و بدیهیات) تلقی کرد.

دیدگاه دوم آن است که حسیات یقینی و ضروری نیستند اما بدیهیات، ضروری و یقینی هستند. ایجی این دیدگاه را منتسب به افلاطون، ارسطو، بطلمیوس و جالینوس می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۸۷) اما در صحت این انتساب تشکیک می‌کند؛ چراکه طبق نظریات این چهار شخصیت بزرگ، آن‌ها علوم خود را به حسیات منتهی می‌کنند و اگر پایه معرفتی حسیات سست شود، در واقع همه علمی که مایه فخر و مباهات آن‌هاست نیز سست و متزلزل خواهد شد. با این استدلال، صاحب‌المواقف مدعای این گروه را این‌گونه تبیین می‌کند که این افراد معتقدند به مجرد حس و حسیات، برای عقل جزم حاصل نمی‌شود بلکه باید امور دیگری به این حس منضم و ملحق شود تا عقل در امور حسی حکم جزمی دهد اما این‌که این امور انضمامی چیست و چه زمانی و چگونه برای ما حاصل می‌شود، برای ما معلوم و مشخص نیست (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۲۶).

مدافعان این دیدگاه برای اثبات مدعایشان این‌گونه استدلال می‌کنند: حکم عقل در امور حسی یا مربوط به قضایای کلی است یا درباره قضایای جزئی. درباره قضایای کلی عقل نمی‌تواند حکم جزمی دهد؛ چراکه حس فقط می‌تواند بعضی از مصادیق موجود را بررسی کند و نه همه مصادیق را. به‌عنوان مثال، حس فقط می‌تواند بعضی از مصادیق آتش را بررسی کند و نه همه مصادیق آتش را. در نتیجه عقل نمی‌تواند براساس این موارد حکم کلی دهد.

حکم عقل درباره قضایای جزئی نیز از دیدگاه این افراد پذیرفتنی، ضروری و یقینی نیست. این گروه با برشمردن موارد متعددی که حس در امور جزئی به اشتباه می‌افتد، سعی می‌کنند یقینی و ضروری بودن احکام عقل در قضایای جزئی مربوط به امور حسی را نیز منکر شوند. در واقع این افراد سعی دارند با نشان دادن اشتباهات حس در برخی موارد،

با این استدلال می‌توان بدیهیات را فرع بر حسیات دانست. کما این‌که مشهور است: «من فقد حسا فقد علما». مدافعان این دیدگاه با استناد به این موضوع که حسیات، اصل هستند و بدیهیات، فرع بر حسیات، مدعی هستند که از انکار و رد بدیهیات (به‌عنوان فرع)، انکار و رد حسیات (به‌عنوان اصل) لازم نمی‌آید! منکران یقینی و ضروری بودن بدیهیات موارد متعددی را مطرح می‌کنند که علی‌رغم حکم جزمی عقل در برخی موارد، بدیهی، یقینی، ضروری و صادق نیستند. این گروه با استناد به این موارد نقض، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کنند که جزم عقل درباره قضایای بدیهی، یقینی، ضروری و قابل اعتماد نیست (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۹۳-۱۱۸).

پاسخ کلی صاحب‌المواقف این است که اگر تمام مواردی را که به آن‌ها استناد شده بپذیریم، باز نمی‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که احکام عقل درباره امور بدیهی، یقینی و ضروری نیست.

چهارمین و آخرین دسته‌ای که قاضی عضدالدین به آن‌ها اشاره می‌کند، سوفسطایی‌ها هستند که نه حسیات را یقینی می‌دانند و نه بدیهیات را. با توجه به این که سوفسطایی‌ها وثوق و اعتماد به علوم ضروری (حسیات و بدیهیات) را رد می‌کنند، در عمل به علوم کسبی نیز خدشه وارد می‌کنند؛ چراکه علوم کسبی و نظری به علوم ضروری و یقینی منتهی می‌شوند و در واقع علوم نظری فرع بر علوم ضروری هستند. اگر بپذیریم که علوم یا ضروری هستند یا کسبی، با توجه به این‌که سوفسطایی‌ها هر دو گونه (ضروری و کسبی) را مورد انکار قرار می‌دهند، می‌توان گفت آن‌ها قائل به بن‌بست معرفتی هستند و به‌طور کلی نسبت به ادراک، علم و معرفت انسانی به دیده تردید نگریسته‌اند.

سوفسطایی‌ها می‌گویند اگر اشکالات ما وارد باشد، سخن ما در انکار بدیهیات و نیز انکار حسیات، اثبات می‌شود و اگر با دقت و نظر پاسخ مناسبی در دفاع از یقینی و ضروری بودن حسیات ارائه شود، نشان‌دهنده این است که حسیات و

اثبات کنند که سایر احکام جزئی عقل درباره امور حسی نیز یقینی و ضروری نیستند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۹۳-۸۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۲۷-۱۴۴).

ایجی به این استدلال، این‌گونه پاسخ می‌دهد: مقتضای شبهات و مواردی که این گروه درباره عدم اعتبار حکم حس (حکم عقل در امور حسی) چه در کلیات و چه در جزئیات مطرح می‌کنند، این است که عقل به مجرد حس و احساس، جزم حاصل نمی‌کند؛ خواه در قضایای جزئی خواه در قضایای کلی. اما ما می‌گوئیم جزم عقل چه در کلیات چه در جزئیات به مجرد تحقق احساسی از طریق حواس پنج‌گانه تحقق نمی‌یابد بلکه باید امور دیگری نیز به این حس اضافه و منضم شوند تا جزم عقل حاصل شود. حال اگر در مواردی (همچون مصادیقی که این گروه به آن استناد می‌کنند) این امور فراهم نشوند، عقل حکم جزمی صادر نمی‌کند و در این موارد احتمال خطا وجود دارد اما این بدان معنا نیست که جزم عقل (در مواردی که احساس با آن اموری که به آن‌ها اشاره شد، همراه است) در امور مربوط به حس، مورد وثوق و اعتماد نیست. علاوه بر این، بالبداهه مشاهده می‌کنیم که حکم عقل و جزم عقل درباره قضایایی مثل این‌که «خورشید نورافشان است» یا «آتش حرارت دارد» صادق است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۴۴-۱۴۵).

دیدگاه سومی که صاحب‌المواقف به صورت تفصیلی به آن اشاره می‌کند عبارت است از یقینی و ضروری دانستن حسیات و انکار ضروری و یقینی بودن بدیهیات. این گروه بدیهیات را فرع بر حسیات و در نتیجه ضعیف‌تر از حسیات می‌دانند؛ چراکه در ابتدای خلقت انسان فطرت او خالی از هرگونه ادراکی است و سپس به مرور زمان با به‌کار بستن حواس درباره امور جزئی و انتزاع صور کلی از این جزئیات، عقل احکام کلی (اعم از بدیهی، ضروری و نظری) را صادر می‌کند.

بدیهیات، نظری هستند و نه ضروری! (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۱۲۰-۱۱۸)

با توجه به این نکته و با توجه به این که سوفسطائی‌ها منکر هرگونه علم ضروری و نظری هستند، قاضی عضدالدین ایچی با استناد به سیره علمای محقق توصیه می‌کند که با اهل سفسطه وارد گفت‌وگو و مناظره نشوید؛ چراکه آب در هاون کوبیدن است و حاصلی در پی ندارد.

صاحب المواقف پیشنهاد می‌کند که هنگام مواجهه با سفسطه‌بازان، آن‌ها را با مسائل و اموری مواجه کنید که ناچار به پذیرش آن‌ها هستند تا از این طریق عناد آن‌ها در انکار موجودات ظاهر و آشکار شود. به عنوان مثال از سوفسطائی بپرسید که آیا می‌پذیرید بین لذت و درد و بین وارد شدن در آتش و وارد شدن در آب و نیز بین دیدگاه‌های شما و مخالفان‌تان تمایز و تفاوتی دیده می‌شود؟ اگر پاسخ مثبت داد، معنایش این است که تحقق درد، لذت، آتش، آب و نیز وجود خودش را پذیرفته و از مذهب سفسطه خارج شده است و اگر پاسخ او منفی بود و باز به عناد و انکار دامن زد، پیشنهاد مشفقانه و عالمانه این متکلم اشعری و شاید همه فرزندگان عالم این است که او را در آتش بیندازید و آن‌قدر بزنید تا به درد (که از جمله امور حسی است) و تفاوت درد و لذت (که در زمره بدیهیات است) اعتراف کند (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۸۶-۱۸۸).

علامه حلی نیز با روشی تقریباً مشابه به مخالفت با شکاکان می‌پردازد. ایشان، ویژگی اصلی اهل سفسطه را «انکار علم، به طور مطلق» می‌داند و آن‌ها را به سه دسته عندی، عنادیه و لأدریه تقسیم می‌کند:

عندیه: عندی‌ه کسانی هستند که وجود اشیاء را انکار نمی‌کنند بلکه به وجود همه اشیاء معترف هستند اما معتقدند راهی برای شناخت اشیاء وجود ندارد.

عنادیه: عنادیه از سر عناد، لجبازی و تکبر، دست به انکار اشیاء خارجی می‌زنند.

لأدریه: لأدریه نیز همه اشیاء را انکار می‌کنند اما انکارشان از سر مکابره و معانده نیست بلکه به دو استدلال - هر چند ضعیف - تکیه می‌کنند.

لأدریه می‌گویند براهین، بر بنیان‌ها و مقدمات سست و ناصحیحی استوارند لذا نمی‌توان به وسیله آن‌ها علم به اشیاء خارجی پیدا کرد. اگر از لأدری‌گراها پرسیده شود که به کدامین دلیل، مقدمات استدلال‌ها (قضایایی که به عنوان مقدمات استدلال به کار می‌روند) از نظر شما مورد قبول و پذیرش نیستند؟ پاسخ خواهید شنید: واضح‌ترین، بدیهی‌ترین و صریح‌ترین قضایا، استحاله ارتفاع نقیضین و استحاله اجتماع نقیضین است. (علم به این که نفی و اثبات، نه قابل جمع هستند و نه قابل رفع). از آن‌جا که بدیهی‌ترین و واضح‌ترین قضایا، باطل هستند، دیگر به سایر قضایا نیز اعتماد و اتکایی نخواهیم داشت و وقتی بنیاد قضایا به عنوان مقدمات استدلال‌ها بر باد رود، هیچ علم تصدیقی نظری حاصل نخواهد شد.

هرچند علامه حلی برای پاسخ مستدل به اشکالات وارد بر استحاله ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین و نیز نشان دادن سستی و بی‌رمقی استدلال‌های لادری‌گرایانه جد و جهد تام از خود نشان می‌دهد اما در نهایت بر بی‌ثمری این تکاپو تاکید می‌کند:

۱. این گروه و سخن‌هایشان شایسته پاسخ‌گویی نیست چرا که گفت‌وگو و تبادل نظر، تنها در جایی تحقق می‌یابد که دو طرف بحث، بر یک سری مقدمات اتفاق نظر داشته باشند. لادری‌گراها از آن جهت که حتی استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین را نمی‌پذیرند، قابلیت مناظره را ندارند چرا که حتی اگر استدلال شما را بپذیرند، خواهند گفت: البته سخن شما صحیح و متقن است و دلیلی بر مدعای شماست اما از کجا معلوم غیر دلیل نباشد؟! و بلکه دلیلی بر نقض مدعای شما نباشد؟! (چرا که از نظر آن‌ها دلیل بودن و غیر دلیل بودن، قابل جمع در یک شیء هستند!)

می‌کند تا تعریف دقیق و روشنی از «نظر» ارائه دهد. این متکلم اشعری، چهار تعریف از «نظر» برمی‌شمارد و حول آن‌ها بحث خود را سامان می‌دهد (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۸۹-۲۰۳).

الف. قاضی ابوبکر باقلانی در تعریف نظر می‌گوید: «نظر، آن فکری است که به وسیله آن، علم یا غلبه ظن طلب می‌شود». همان‌طور که از این عبارت برمی‌آید باقلانی نظر را یکی از اقسام فکر می‌داند. به عبارت دیگر، از نگاه او فکر، در حکم جنس نظر است و فصل آن، طلب علم یا غلبه ظن است. معنای این سخن آن است که نمی‌توان هرگونه فکری را نظر خواند بلکه تنها آن فکری که به علم یا ظن منتهی شود، نظر خواهد بود. با توجه به این‌که قاضی ایجی در دفاع از تعریف باقلانی جد و جهد تام از خود نشان داده و سعی در رفع همه اشکالات وارد بر این تعریف داشته است، می‌توان گفت که قاضی ایجی نیز این تعریف را پذیرفته است؛ هرچند به پذیرش دیدگاه باقلانی، تصریح نمی‌کند.

ب. کسانی که «ارباب تعالیم» نامیده می‌شوند و قائل به تعلیم و تعلم مجهولات به وسیله معلومات هستند بر این باورند که نظر عبارت است از اکتساب مجهول به وسیله معلومات سابق بر مجهول. آن‌ها نظر را این‌گونه تعریف می‌کنند: «ترتیب امور معلوم یا مظنون به منظور دستیابی به امری دیگر».

ج. برخی بر این باورند که نظر، مجرد تصور (و صرف توجه به) مطلوب ادراکی است. طبق این دیدگاه، از آن‌جا که فیض مبدأ هستی، عام و دائمی است، هرگاه ما به مطلوبی توجه کنیم، حق تعالی آن را بر ما افاضه می‌کند و در این راه نیازی به استعانت و طلب از معلومات پیشین مان نیست.

د. فخررازی، کسب و اکتساب درباره تصورات را منتفی و ممتنع می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۸۲-۸۱). لذا در تعریف نظر که راه اکتساب معلوم‌های نظری و کسبی است، فقط به تصدیق و راه آن پرداخته و می‌گوید: «نظر، ترتیب تصدیق‌ها

۲. بعضی گفته‌اند سوفیست‌ها را با چوب بزیند. اگر به وجود درد و رنج اعتراف نکردند، از حدود انسانیت خارج شده‌اند و اگر رنج و الم را احساس کردند و قائل به تفاوت میان ضرب و شتم دیدن و مورد ضرب و شتم قرار گرفتن شدند، در واقع به قضایای عقلیه (و از جمله استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین) اعتراف کرده‌اند.

علامه حلی چندان با طرح پیشنهادی موافق نیست چراکه یک سوفیست می‌تواند به وجود و احساس درد اعتراف کند و در عین حال بگوید: «این چیزی را که من احساس کردم، ممکن است خطا باشد. کما این‌که در سایر موارد، حس دچار اشتباه می‌شود» (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۷۶-۱۷۴).

به نظر می‌رسد نکته اخیری که ایشان بدان اشاره می‌کند، جالب است و حتی با فرض ضرب و شتم، یک سوفیست می‌تواند وجود حقایق خارجی را انکار کند! البته هدف این طرح، اقناع نظری به صورت مستقیم نیست، شاید هدف آن باشد که شخص به صورت بالفعل در موقعیتی قرار گیرد که از لجاج و عناد خود دست بردارد.

۴. معرفی و تبیین راه حصول علم نظری

راه رسیدن به معرفت، مرحله دوم کار متکلمان اسلامی در مباحث معرفت‌شناسی است. در مرحله قبل که شامل چیستی معرفت و اقسام آن بود، قاضی ایجی و علامه حلی به بحث نشستند و اینک نوبت آن رسیده که راه پیشنهادی آنان برای تحصیل علم و معرفت یعنی «نظر» را بازشناسیم. در این قسمت، پس از تعریف نظر، به اقسام نظر و ارتباط آن با علم و معرفت خواهیم پرداخت.

۱.۴ تعریف نظر

قاضی عضدالدین ایجی بعد از طرح مباحثی در باب علم، وارد بحث نظر می‌شود؛ چرا که راه تحصیل علم نظری را نظر می‌داند. علاوه بر این، وی به‌عنوان یک متکلم در راه اثبات عقاید دینی و به‌ویژه معرفت خداوند کوشش می‌کند و در این راه، به ابزار «نظر» محتاج است. بدین منظور، سعی

برای رسیدن به تصدیق‌های دیگر است» (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۲۱).

علامه حلی نظر را این‌گونه تعریف می‌کند: «ترتیب امور ذهنی به‌منظور دستیابی به امری دیگر» (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۵؛ ۱۴۱۵ق: ۱۸۱؛ ۱۳۶۳ق: ۳).

امور ذهنی به دو دسته تصور و تصدیق اطلاق می‌شوند؛ لذا گاهی تصویرها (اعم از جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام) را کنار هم قرار می‌دهیم تا تصویری دیگر حاصل شود که به این گونه از نظر، «تعریف» گفته می‌شود و گاه دو یا چند تصدیق را به‌دنبال یکدیگر می‌آوریم و درصدد علم به یک گزاره برمی‌آییم. این شق از نظر، «استدلال» نامیده می‌شود.

نکته مثبتی که در تعریف فوق قابل ردیابی بوده و خود علامه نیز به آن اشاره کرده است، این است که این تعریف همه علل چهارگانه را در خود جای داده است؛ به‌طوری که می‌توان ترتیب، امور ذهنی، دستیابی به امر دیگر و انسان ناظر را به ترتیب به‌مثابه علت صوری، علت مادی، علت غایی و علت فاعلی آن ذکر کرد. از این جهت، این «حد» را می‌توان دارای کمال دانست (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۷۶).

۲،۴ وجوب نظر در معرفت خداوند متعال

آن‌گونه که صاحب‌المواقف ادعا می‌کند معتزله و اشاعره بلکه همه مسلمانان در این مورد اتفاق و اجماع دارند که معرفت خداوند متعال و نظر در معرفت حق تعالی واجب است. آنچه در میان معتزله و اشاعره سبب اختلاف و تضارب آراء شده، راه اثبات وجوب نظر است و نه اصل آن. در مسلک اشعری، راه اثبات وجوب نظر، «اجماع» و «نقل و سمع» است. اما معتزلیان ادعای متفاوتی دارند و راه آن را «عقل» می‌دانند.

قاضی ایجی، اصحاب و هم‌مسلکان اشعری‌اش را به دو دسته تقسیم می‌کند؛

دسته اول کسانی هستند که صرفاً به ظواهر آیات و روایاتی بسنده می‌کنند که دلالت ظنی و نه قطعی بر وجوب نظر در معرفت خداوند دارند؛ مانند «قل انظروا ماذا فی خلق السموات و الارض» (یونس/۱۰۱) و نیز «فانظر الی آثار رحمت الله کیف یحیی الارض بعد موتها» (روم/۵۰).

دسته دوم، گونه‌ای از استدلال را چاشنی اجماع و نقل کرده و می‌گویند: اجماع مسلمانان بر آن است که معرفت خداوند متعال واجب است و این معرفت حاصل نمی‌شود مگر از راه نظر و در واقع، نظر مقدمه معرفت به خداوند است و جز این طریق نمی‌توان به شناخت حق دست یازید. از طرفی می‌دانیم که به لحاظ فقهی و اصولی «مقدمه واجب، واجب است» پس می‌توان گفت نظر که مقدمه معرفت خداوند به‌عنوان امری واجب است، خود نیز وجوب دارد. در نتیجه باید اذعان داشت نظر در معرفت خداوند، واجب است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۲۵۱-۲۵۲).

آنچه از عبارات قاضی ایجی برمی‌آید گواه این مطلب است که وی در زمینه وجوب نظر، دیدگاه معتزله را نمی‌پسندد و در میان اشعری‌ها نیز در دسته دوم جای می‌گیرد و با تمسک به اجماع مسلمین و نیز اعتقاد به نظر به‌عنوان تنها راه حصول معرفت خداوند، نظر را واجب می‌شمارد.

در مقابل، علامه حلی همگام با معتزله، وجوب عقلی نظر را می‌پذیرد و به دفاع از آن می‌پردازد و نیز مسلک اشعری‌ها مبنی بر وجوب شرعی نظر را مطرود می‌انگارد. وی در اثبات وجوب عقلی نظر، دقیقاً همان استدلال معتزلی‌ها را بیان می‌دارد:

انسان عاقل، هنگامی که پا به این عالم می‌گذارد و نشو و نما می‌کند، به اختلافاتی (میان آدمیان) پی می‌برد؛ این اختلافات در دل او خوف و هراس ایجاد می‌کند. از آن‌جا که دفع خوف واجب است، (در جست‌وجوی راه‌حل) به سراغ معرفت خداوند می‌رود تا از این خوف رهایی یابد. در نتیجه

دیگری سراغ داشتند، حتماً آن را می‌پیمودند (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۷-۳؛ ۱۳۸۵: ۸۳-۸۶؛ ۱۴۱۵ ق: ۱۸۹-۱۹۲؛ ۱۹۸۲م: ۵۲-۵۰).

صاحب‌المواقف پس از اشاره گذرا به دیدگاه معتزله در باب وجوب عقلی نظر، اشکالات وارد آمده بر این دیدگاه را برشمرده و کمال همراهی را با آن‌ها نشان داده است. در ادامه مروری بر برخی از این اشکالات خواهیم انداخت:

الف. ترس و خوفی که معتزله به آن اشاره می‌کنند و برای رهایی از آن، کسب شناخت خداوند را واجب می‌شمارند، امری (فرضی، اعتباری، موهوم و) غیر قابل قبول است؛ چراکه اکثر مردم اساساً به اموری مانند اختلاف در اثبات صانع و نیز نعمت‌های ظاهری و باطنی و خوف حاصل از این دو نمی‌اندیشند؛ چه رسد به این‌که با تمسک و توجه به این امور دچار ترس شوند و برای فرار از ترس، به ضرورت معرفت صانع پی ببرند!

ب. فرض کنیم که بپذیریم چنین ترس و خوفی برای غالب انسان‌ها حاصل می‌شود. باز این نکته قابل پذیرش نیست که عرفان و معرفت حاصل از نظر، این ترس را زائل می‌کند؛ چراکه بسیاری از نظرهای ما فاسد هستند و به نتیجه‌ای صادق و مطابق با واقع ختم نمی‌شوند، بنابراین نه تنها از ترس ما نمی‌کاهند بلکه آن را دوچندان می‌سازند.

ج. وجوب عرفان حق تعالی و وجوب نظر در معرفت خداوند متعال، شرعی است و نه عقلی. یکی از شواهد این امر، آیه زیر است: «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسراء/۱۵) در این آیه، خداوند متعال هرگونه عذاب دنیوی و اخروی قبل از بعثت رسولان الهی را نفی کرده است.

طبق این آیه قبل از بعثت رسول اساساً نمی‌توان سخن از هیچ‌گونه وجوبی - و از جمله وجوب نظر - به میان آورد تا اگر شخص مکلف به انجام آن واجب اقدام نکرد، شایسته عذاب واقع شود. این سخن به صراحت وجوب عقلی را نفی خواهد کرد؛ چراکه اگر نظر واجب عقلی باشد، خود به خود

می‌توان گفت عقل انسان، به منظور زائل کردن خوف حاصل از اختلافات، حکم به وجوب معرفت خداوند می‌کند.

علاوه بر این، هنگامی که عقل آدمی به کمال می‌رسد، به تفکر در مبدأ و معاد (انسان) و هدف از آمد و شد در این عالم می‌پردازد. در اثر این‌گونه تأملات، در دل او خوف بروز می‌یابد. از آن‌جا که دفع خوف عقلاً واجب است، انسان عاقل و تکامل‌یافته برای رهایی از خوف حاصل از تأمل در مبدأ و معاد و هدف از خلقت، کسب معرفت خداوند را واجب و ضروری تلقی می‌کند و به سراغ معرفت خداوند می‌رود.

افزون بر این، «عبد» خود را غوطه‌ور در انواع و اقسام نعمت‌های ظاهری و باطنی‌ای می‌یابد که فزون از شماره هستند. این انسان از نعمت، پی به منعم می‌برد و بالضروره عقل او حکم به وجوب شکر منعم می‌کند. این نکته نیز بی‌نیاز از توضیح است که عقل، «شکر منعم بدون شناخت او» را امکان‌پذیر نمی‌داند. از این مقدمات چنین برمی‌آید که عقل انسان در مواجهه با نعمت‌هایی که او را در بر گرفته، بالضروره تصدیق می‌کند که شناخت منعم با هدف شکرگزاری از او واجب خواهد بود.

تا این‌جا با استدلال عقلی اثبات شد که معرفت (خداوند) واجب است. حال با در نظر گرفتن این قاعده فقهی و اصولی که «مقدمه واجب، واجب است» و از آن‌جا که مقدمه معرفت، نظر است و معرفت بدون نظر حاصل نمی‌شود، ناچاریم طبق این مقدمات به این حکم ضروری عقل تن دهیم که نظر، واجب است. علامه حلی این مطلب را که «معرفت الله تعالی کمال و تمام نمی‌شود مگر از راه نظر» بیّن، روشن و بی‌نیاز از استدلال می‌انگارد و تاکید می‌کند: معرفت خداوند ضروری نیست بلکه نظری است و در امور نظری، تنها نظر چاره‌ساز و راهگشا است و صد البته همه عقلا، در همه زمان‌ها و مکان‌ها برای دستیابی به مجهولات‌شان و نیز به هنگام خوف و حیرت، به دامان نظر پناه می‌برند و اگر راه

ثبوت دارد و ثبوتش متوقف بر بعثت انبیاء نخواهد بود. حال آنکه براساس این آیه قبل از برانگیخته شدن رسول، سخن از هرگونه وجوبی مردود خواهد بود. معتزلی‌ها برای رد این اشکال گاهی می‌گویند منظور از رسول در این آیه همان عقل است؛ چراکه عقل، رسول باطنی است. لذا این آیه ارتباطی با بعثت رسول ظاهری ندارد و این اشکال خود به خود منتفی است و گاهی نیز می‌گویند منظور و مراد آیه، عذاب الهی در اثر ترک «واجبات شرعی» است و نه عقاب الهی به دنبال ترک «واجبات عقلیه».

صاحب‌المواقف این‌گونه توجیهات را شایسته و پذیرفتنی نمی‌داند؛ چراکه خلاف ظاهر آیه هستند و دلیلی برای عدول از ظاهر در تفسیر آیات مزبور وجود ندارد.

در مقابل، علامه حلی در رد دیدگاه اشاعره مبنی بر وجوب شرعی نظر، داد سخن داده است. وی تالی فاسد قول به وجوب شرعی نظر را خاموش و درمانده مانند انبیاء در هنگامه تبلیغ رسالت‌شان و منکوب و مبهوت شدن آن‌ها می‌داند. توضیح مطلب این است که اگر وجوب نظر، عقلی نباشد بلکه شرعی باشد، هنگامی که پیامبر خدا سراغ مکلف می‌رود و او را امر به پیروی از خویش می‌کند، مکلف خطاب به پیامبر خواهد گفت: من بر اساس گفته تو به تفکر و نظر (در باره مبدأ و معاد و نبوت) نمی‌پردازم مگر این‌که سخن (و امر) تو را صادق بدانم. صدق تو بر من روشن نخواهد شد مگر از راه نظر. من (فعل) نظر را انجام نمی‌دهم مگر آن‌که بر من واجب باشد و نظر بر من واجب نمی‌شود مگر از راه سخن تو! سخن تو نیز قبل از نظر برای من حجت نیست و حجیت ندارد! در واقع طبق وجوب شرعی نظر، وجود و تحقق نظر متوقف است بر وجوب نظر، و وجوب نظر متوقف است بر وجود نظر و این چیزی جز دور (مضمر) باطل نیست و این دور باطل ثمره‌ای جز شکست انبیای الهی در امر تبلیغ در پی ندارد.

قاضی ایجی سعی کرده تا با یک جواب نقضی و نیز یک جواب حلی، ضمن رد اشکال وارد آمده بر وجوب شرعی نظر، در برابر وجوب عقلی نظر موضع اشاعره را بیش از پیش مستحکم کند که در ادامه به آن‌ها اشاره‌ای خواهیم کرد. صاحب‌المواقف در پاسخ نقضی خویش ادعا می‌کند که اشکال اخیر علاوه بر وجوب شرعی نظر، در مورد وجوب عقلی نظر هم قابل طرح است و همان پاسخی که از سوی معتزلی‌ها به این اشکال داده شود، پاسخ ما نیز همان خواهد بود! توضیح مطلب آن است که اگر وجوب نظر عقلی باشد، از آن‌جا که پذیرش این وجوب، ضروری (و بدیهی) نیست، نظری خواهد بود. یعنی پذیرش وجوب نظر از سوی دیگران، متوقف بر ارائه استدلال و چیشش مقدمات خواهد بود و از آن‌جا که «مقدمه واجب، واجب است» در نتیجه نظر در معرفت الهی نیز واجب خواهد بود. حال اگر وجوب نظر، عقلی باشد هنگامی که پیامبر الهی مکلف را امر به نظر در مبدأ و معاد و صفات الهی و... می‌کند، مکلف در پاسخ می‌تواند بگوید در صورتی نظر خواهم کرد که نظر بر من واجب باشد و نظر نیز بر من وجوب (عقلی) ندارد مگر اینکه نظر کنم. در واقع نظر مکلف، متوقف بر وجوب نظر است و وجوب نظر، متوقف بر نظر مکلف است. در نتیجه ملاحظه می‌کنید که همان دوری که لازمه وجوب شرعی نظر بود، در مورد وجوب عقلی نظر نیز قابل طرح است.

به نظر می‌رسد آنچه از پاسخ نقضی ایجی سر زده، یک مغالطه واضح است! او آگاهانه یا ناآگاهانه خود را به نتیجه مطلوبش یعنی «دور» رسانده است. ما برای نشان دادن قیود حذف شده توسط او، این جواب نقضی را بازنویسی می‌کنیم: مکلف در پاسخ به امر رسول در مورد نظر در مبدأ و معاد، می‌تواند بگوید: در صورتی نظر در معرفت مبدأ و معاد خواهم کرد که «نظر در مورد معرفت خداوند» بر من واجب باشد و «نظر در معرفت خداوند» نیز بر من وجوب عقلی ندارد مگر این‌که «نظر» کنم. در واقع، «نظر مکلف در معرفت

به نظر می‌رسد تلاش ایجی در این زمینه، جهدی بی‌توفیق بوده است؛ چراکه محل نزاع اشکال اخیر، نفس الامر و مقام ثبوت و تحقق نبوده است بلکه اشکال اساسی زمانی نمودار خواهد شد که فارغ از مقام ثبوت و تحقق، از پذیرش مکلف و مقام اثبات سخن به میان می‌آید. علاوه بر این، پرسشی که مطرح است آن است که ثبوت شرعی نظر در نفس الامر چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟!

همچنین طرفداران وجوب عقلی نظر نیز می‌توانند این‌گونه ادعا کنند که ثبوت عقلی نظر، در نفس الامر تحقق دارد و متوقف بر نظر ناظر نخواهد بود! و صد البته ثبوت نفس الامری با وجوب عقلی تناسب و هماهنگی بیشتری دارد تا وجوب شرعی!

از آن‌جا که علامه حلی، وجوب عقلی را در تنگنای این اشکال اصلی و اساسی گرفتار می‌بیند، سعی می‌کند تا راهی برای خلاصی بیابد؛ لذا در تمهیدی شنیدنی، به ریسمان قضایای فطری القیاس چنگ می‌زند تا با تمسک به آن، از چاه این اشکال به درآید.

وی در توضیحی تفصیلی این‌طور می‌گوید: قضایای نظری دو گونه هستند؛ برخی فطری القیاس هستند و برخی فطری القیاس نیستند. مراد از فطری القیاس آن قسم قضایایی است که از دو مقدمه بدیهی تشکیل شده؛ دو مقدمه‌ای که همواره در ذهن حاضر است و ذهن هیچ‌گاه از آن خالی نیست و لذا نتیجه حاصل از آن دو مقدمه نیز همواره در ذهن ارتکاز یافته‌اند.

براین‌اساس ادعا می‌شود که «نظر در معرفت خداوند واجب است» نیز در زمره قضایای فطری القیاس قرار دارد به این معنا که اگرچه این قضیه، نظری است اما مقدماتی که این قضیه را نتیجه می‌دهند، همواره در ذهن حاضر هستند لذا این قضیه نیز همواره در ذهن حضور دارد. جان کلام این است که عقل انسان هیچ‌گاه از علم به وجوب نظر خالی

خداوند»، متوقف بر اثبات «وجوب نظر در معرفت خداوند» برای اوست و اثبات «وجوب نظر در معرفت خداوند» برای مکلف، متوقف است بر «(مطلق) نظر و اندیشه مکلف در مورد خود واجب بودن (یا نبودن) نظر در معرفت خدا» و پر واضح است که در این‌جا دوری در کار نیست بلکه این قاضی زیرک ماست که با حذف قیود، به اتهام دور متوسل شده است!

«نظر در معرفت خداوند» ← «وجوب نظر در معرفت خداوند» ← «نظر در وجوب نظر در معرفت خداوند»

قاضی ایجی در ادامه و در پاسخ حلی خود، جد و جهد فراوان به خرج می‌دهد تا وجوب شرعی نظر را از گرداب دور رهایی بخشد و به ساحل امن و آسایش برساند. گفتیم که در پی وجوب شرعی نظر، به هنگام ابلاغ رسالت، مکلف می‌تواند بگوید: «نظر نمی‌کنم مگر این‌که نظر، واجب باشد» و نظر واجب نخواهد بود مگر از راه شرع و شرع نیز پیش از نظر، قابل پذیرش نخواهد بود. صاحب‌المواقف پاسخ دوم خود را بر این نقطه متمرکز می‌کند که متبادر شدن این دور به ذهن به این سبب است که وجوب نظر - در نفس الامر - را متوقف بر علم به وجوب نظر (حاصل از علم به ثبوت شرع) پنداشته‌ایم و از طرف دیگر - بنا بر قاعده فرعیه - علم به وجوب نظر نیز متوقف بر (وجود و تحقق) وجوب نظر است. در نتیجه هر یک از «وجوب نظر» و «علم به وجوب نظر» بر دیگری توقف یافته و این معنای دور است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۲۵۱-۲۵۷).

در واقع این متکلم اشعری معتقد است که نظر در نفس الامر وجوب شرعی دارد؛ چه مکلف به آن علم داشته باشد و آن را تصدیق کند و چه به آن علم نداشته باشد و آن را انکار کند! و هنگام دعوت مردم، در پاسخ به مکلفانی که می‌گویند: «تا نظر واجب نباشد، نظر نخواهیم کرد»، انبیاء الهی خواهند گفت: این نظر، واجب است؛ چه شما بپذیرید و به آن علم داشته باشید و چه شما نپذیرید و به آن علم نداشته باشید.

نیست؛ چراکه همیشه مقدمات حصول این علم در اختیار و در دسترس اوست.

با توجه به فطری القیاس بودن وجوب نظر، هنگامی که پیامبر به سراغ مکلف رفته و او را امر به تبعیت از خویش می‌کند، در صورتی که مکلف بگوید: من از تو تبعیت نمی‌کنم مگر آن‌که صدق تو را دریابم و صدق تو تنها از طریق نظر هویدا خواهد شد اما من نظر نخواهم کرد مگر این‌که به وجوب آن واقف شوم؛ نبی الهی خطاب به مکلف خاطر نشان خواهد کرد که تو وجوب نظر را می‌دانی و می‌پذیری؛ چراکه نظر، خوف را دفع می‌کند. در اینجا مکلف نسبت به وجوب نظر تنبه می‌یابد و در معرفت خدا و رسول نظر خواهد کرد و در نتیجه به صدق پیامبر و حقانیت رسالت او وقوف خواهد یافت (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۷-۳؛ ۱۳۸۵: ۸۳-۸۶، ۱۴۱۵؛ ق: ۱۸۹-۱۹۲؛ ۱۹۸۲م: ۵۲-۵۰).

نتیجه

اهتمام متکلمان مسلمان (و از باب نمونه علامه حلی و قاضی ایجی) نسبت به طرح مباحث معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی بسیار جدی بوده است تا آن‌جا که سرفصل‌های زیادی از مباحث امروز را می‌توان در آثار آن‌ها جست‌وجو کرد. علامه حلی به‌ویژه در *مناهج الیقین فی اصول الدین* و *عضدالدین ایجی* به‌طور خاص و مبسوط در تنها اثر کلامی خود *المواقف فی علم الکلام* هر کدام با رویکرد کلامی خویش و طبق ساختاری کم و بیش مشابه، ابتدا به مباحث معرفت‌شناسی عام نظیر چیستی علم و معرفت، اقسام علم، علوم ضروری، راه حصول علم (نظر)، شکاکیت، امکان معرفت و... پرداخته و سپس وارد مباحث خاص معرفت‌شناسی دینی از جمله امکان معرفت خداوند و ضرورت و وجوب معرفت خداوند، اولین واجب معرفتی و... شده‌اند.

از مقایسه دیدگاه‌های این دو متکلم برجسته نتایج زیر به دست می‌آید:

الف. تعریف علم: قاضی عضدالدین ایجی علم را این‌طور تعریف می‌کند: «علم، صفتی است که باعث می‌شود محل آن صفت (شخص دارنده آن صفت) میان معانی تمییز دهد؛ به شرط آن که خلاف آن تمییز محتمل نباشد». در مقابل، هرچند از منظر علامه حلی علم بی‌نیاز از تعریف است، اما ایشان با بهره‌گیری از نوعی «تقسیم» به تعریف مدنظر خویش از «علم» دست یافته است: علم عبارت است از اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت.

ب. اقسام علم: از نگاه ایجی علم یا حادث است یا قدیم. علم حادث نیز یا ضروری است یا کسبی. ضروری در برابر کسبی آن است که متعلق قدرت مخلوق قرار نمی‌گیرد. صاحب‌المواقف در یک تقسیم‌بندی دیگر علم را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. علم نظری در برابر علم نظری آن است که نظر صحیح، متضمن آن است. علامه حلی نیز برای علم دو قسم کلی - ضروری و کسبی - برمی‌شمارد و هرکدام از این اقسام را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند: تصور ضروری در برابر تصور کسبی آن است که محتاج طلب و کسب نیست و تصدیق ضروری در مقابل تصدیق کسبی آن است که تصور دو طرف قضیه برای حکم و تصدیق کافی باشد.

ج. امکان حصول علم و معرفت (مخالفت با شکاکیت): قاضی عضدالدین ایجی و نیز علامه حلی برای مقابله ریشه‌ای با شکاکیت، با روشی تقریباً یکسان و با پذیرفتن اصل «مبناگروی»، نظامی معرفتی را پنا نهاده‌اند که در آن هر تصور یا تصدیقی، یا ضروری است یا کسبی است که به ضروری منتهی می‌شود. بدین‌منظور علوم ضروری و اقسام آن را اثبات کرده و «نظر» - تعریف و استدلال - را به منزله راه همگانی کسب معرفت، پیش روی طالبان حقیقت قرار می‌دهند.

د. تعریف نظر: ایجی به تبعیت از باقلانی در تعریف نظر می‌گوید: «نظر، آن فکری است که به وسیله آن، علم یا غلبه

ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثا و من بيان أحوال النظر و افادته للعلم رابعا و من بيان الطريق الذي يقع فيه النظر و يوصل الى المطلوب خامسا إذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد و اثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد و قد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر» (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۶۱).

۲- علم و معرفت، هرکدام اطلاق‌های مختلفی دارند. برخی از اطلاق‌های علم با برخی از اطلاق‌های معرفت تفاوت معنایی دارد. در این بحث، از این تفاوت‌ها صرف‌نظر شده و دو اصلاح علم و معرفت به یک معنا به کار می‌رود.

۳- دلیل اول: هر یک از ما به صورت ضروری به وجود خود علم دارد. این علم، علمی خاص و متعلق به معلومی خاص است و از آن‌جا که «مطلق، ذاتی مقید است» [مانند تصور کلی «حیوان» که جزء ذاتی «انسان» (: حیوان مقید به ناطق) است]، مطلق علم، جزئی از این علم خاص خواهد بود [جزء اعم یعنی جنس منطقی علم خاص و جزئی]. از طرفی می‌دانیم که «علم به جزء، نسبت به علم به کل، مقدم و سابق است» و چیزی که بر یک امر ضروری سابق است، خود به طریق اولی ضرورت دارد. در نتیجه اگر برای هر یک از ما «علم به خویش» به صورت ضروری حاصل است، «مطلق علم» که جزئی از آن است نیز، به صورت ضروری حاصل خواهد بود.

دلیل دوم: هر آنچه غیر علم است، از راه علم دانسته می‌شود. حال اگر خود علم به وسیله غیر علم تعریف و دانسته شود، دور لازم می‌آید: شناخت غیر علم از طریق علم و شناخت علم از راه غیر علم (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۳؛ خواجه نصیر، ۱۳۵۹: ۱۵۵).

ظن طلب می‌شود». اما علامه حلی، نظر را این‌گونه تعریف می‌کند: «ترتیب امور ذهنی به منظور دستیابی به امری دیگر».

ه. وجوب نظر: قاضی ایجی و علامه حلی، در این امر اتفاق نظر دارند که نظر در معرفت خداوند واجب است. آنچه در این میان سبب اختلاف شده، راه اثبات وجوب نظر است و نه اصل آن. از نگاه ایجی راه اثبات وجوب نظر، «اجماع» و «نقل و سمع» است. البته وی گونه‌ای از استدلال نیز بر مدعای خود اقامه می‌کند. در مقابل، علامه حلی وجوب عقلی نظر را می‌پذیرد و مسلک اشعری‌ها مبنی بر وجوب شرعی نظر را مطرود می‌انگارد.

ایجی لازمه وجوب «عقلی» نظر را شکست انبیای الهی در امر تبلیغ می‌داند و از این جهت با آن سر ناسازگاری دارد. نکته جالب توجه این است که علامه حلی درست با همین استدلال، با دیده تردید به وجوب «شرعی» نظر می‌نگرد.

در پاسخ به اشکال اخیر، متکلم اشعری قائل به وجوب شرعی نظر در «نفس الامر» می‌شود و متکلم امامی با «فطری القیاس» دانستن وجوب نظر تلاش می‌کند از این تنگنا خلاصی یابد.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که قاضی ایجی و علامه حلی، هرکدام با رویکرد کلامی خویش و طبق ساختاری کم و بیش مشابه، به مباحث معرفت‌شناسی پرداخته و ساختاری نسبتا منسجم و جامع ارائه کرده‌اند؛ در برخی موارد دقت‌ها و باریک‌اندیشی‌های خوبی از خود نشان داده و در پاره‌ای دیگر توفیق چندانی نداشته‌اند. هر دو متکلم به صورت دامنه‌دار و پرحوصله وارد جزئیات شده‌اند اما دیدگاه‌های ایجی جامعیت، تفصیل و دقت بیشتری دارد؛ هرچند به سبب پایبندی به مسلک اشعری در برخی موارد با نارسایی‌هایی دست به گریبان است.

پی‌نوشت‌ها

۱- «لابد للمتکلم من تحقیق ماهیه العلم أولا و من بیان انقسامه الى ضروری و مکتسب ثانيا و من الاشارة الى

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران: امیرکبیر.
- ۳- اکبری، رضا. (۱۳۹۰). «الگوهای خداباوری در دوران معاصر و ظرفیت‌های فلسفه اسلامی»، حکمت معاصر، سال دوم، شماره اول، ۱-۱۸.
- ۴- ایجی، عضدالدین. (بی تا). المواقف فی علم الکلام و تحقیق المقاصد و تبیین المرام، بیروت: عالم الکتب.
- ۵- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب. (۱۹۸۷م). تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه، چاپ اول.
- ۶- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- ۷- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف، ج ۱، قم: الشریف الرضی.
- ۸- خواجه نصیر، محمد بن محمد. (۱۳۵۹). تلخیص المحصل، تهران: موسسه مطالعات اسلامی جامعه مک گیل.
- ۹- _____ . (۱۳۸۵). شرح مساله علم، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۱۰- علامه حلی. (۱۳۶۳). انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم.
- ۱۱- _____ . (۱۳۸۵). معارج الفهم فی شرح النظم، قم: دلیل ما.
- ۱۲- _____ . (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دارالاسوه.
- ۱۳- _____ . (۱۴۱۹ق). نهایی المرام فی علم الکلام، ج ۲، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۱۴- _____ . (۱۹۸۲م). نهج الحق و کشف الصدق، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- ۱۵- غزالی، ابوحامد. (۱۹۷۸م). المستصفی من علم الاصول، بیروت: دارالفکر.
- ۱۶- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المحصل، عمان: دارالرازی.
- ۱۷- قاضی عبدالجبار معتزلی. (۱۹۵۸م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۲، قاهره: الشركه المصریه.
- ۱۸- نوبختی، ابواسحق ابراهیم بن نوبخت. (۱۴۱۳ق). الیاقوت فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.