

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال ششم، پاییز ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۱

پشتوانه معرفتی اعتقادات در اندیشه متکلمان

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۲/۱۰/۱۹

غلامحسین جوادپور*

هر فردی برای اعتقادهای خود دلایلی^۱ هر چند خیلی سست- دارد و بر اساس آنها به امری معتقد می‌شود. باورهای دینی از جمله مهم‌ترین باورها هستند که در رشته‌های گوناگون علمی به بررسی آنها و پشتوانه معرفتی آنها پرداخته شده است. متکلمان مسلمان^۲ به عنوان مدافعان دین- در ابتدای کتب کلامی خویش با عنوان «احکام النظر» به بررسی بایسته‌های معرفتی برای اثبات باورهای اعتقادی، از جمله توحید، پرداخته‌اند. آنها از تعریف، اقسام، شرایط، حکم و ادله نظر سخن گفته‌اند که پژوهش جامع درباره آن بسیار گسترده و مستوفی خواهد بود. این تحقیق، با توجه به مجال ضیق خود، برخی از این محورها را بررسی می‌کند.

متکلمان نظر را واجب می‌دانند اما اشاعره و عدلیه در این فرایند هم‌داستان نیستند. اشاعره وجوب نظر را سمعی و عدلیه آن را عقلی می‌دانند. هر دسته، برای اثبات وجوب نظر، برهان‌های مستقیم و غیرمستقیمی دارند که در طی مقاله به آنها خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: پشتوانه معرفتی، احکام نظر، عقل، متکلمان، معرفت به خدا.

* دکترای کلام، گرایش فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشگاه قم.

طرح مسئله

«کلام» یکی از مهم‌ترین دانش‌های دینی و متکفل اثبات، تبیین و دفاع از باورهای اعتقادی است که تعاریف مختلفی برای آن ذکر شده است. از جمله ایچی می‌نویسد: «هو علم یقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیة بایراد الحجج و دفع الشبه»؛ علمی است که با آن می‌توان عقاید دینی را با ارائه براهین و دفع شبهات اثبات کرد. (جرجانی، ۱۴۱۳: ۷/۱)

و تفتازانی می‌نویسد: «انه العلم بالقواعد الشرعیة الاعتقادیة المکتسب من ادلتها الیقینیة» کلام علم به قواعد شرعی اعتقادی است که از ادله یقینی آن به دست می‌آید. (تفتازانی، ۱۴۲۱: ۱/۱۶۵)

بزرگ‌ترین متکلم قرون اخیر، محقق لاهیجی، نیز کلام را صنعتی نظری می‌داند که با آن می‌توان عقاید دینی را اثبات کرد: «صناعة نظریة یقتدر بها علی اثبات العقائد الدینیة». (لاهیجی، ۱۳۸۲: ۲/۱)

صرف نظر از نقض و ابرام این موارد و دیگر تعریف‌های ارائه‌شده، همگی بر تبیین استدلال عقاید دینی تأکید کرده، با الفاظی همانند «اثبات»، «علم»، «احتجاج» و «باحث» و وظیفه کلام را همان دانسته‌اند. از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی ارائه دلایل کافی و پشتوانه معرفتی برای باور و نیز ارزش‌سنجی این دلایل است. در معرفت‌شناسی دینی نیز مطرح است که آیا می‌توان باورهای دینی را با عقل اثبات کرد و اگر می‌توان، آیا «باید» چنین کرد یا نه؟ حال، متکلمانی که کلام را چنان تعریف کرده‌اند و به دغدغه کارآمدی عقل و استدلال در مباحث اعتقادی نیز پرداخته‌اند، معمولاً در ابتدای کتب مهم خود، بحثی کلامی - معرفت‌شناختی را ذیل عنوان «احکام النظر» یا «فی النظر و ما

یتعلق به» یا «فی وجوب النظر» و ... مطرح کرده و به تفصیل به این بحث پرداخته‌اند.

برای تبیین جغرافیای این بحث، می‌توان گفت در این باره دو بحث کبروی و صغروی یا ثبوتی و اثباتی وجود دارد: اول اینکه آیا تحصیل علم - به طور کلی - امکان‌پذیر است یا نه؟ (انسداد یا انفتاح باب علم) دوم اینکه اگر امکان‌پذیر بود، آیا برای اعتقاد به گزاره‌های دینی (اخلاق، احکام و عقاید) حتماً باید چنین علمی را به دست آورد یا درجات پایین‌تر مانند ظن و گمان کافی است.

بحث دوم را متکلمان تحت عنوان «احکام النظر»، فقها ذیل عنوان «مشروعیت تقلید» و اصولیان با عنوان «مباحث حجت» مطرح کرده‌اند. همچنین، بحث انسداد را می‌توان در کتب اصولی ذیل همین عنوان یافت.

در کتب اصولی، معمولاً گزاره‌ها را به «علم» و «علمی» تقسیم می‌کنند و حجیت دومی را منوط به بازگشت آن به اولی می‌دانند. حال، باید دید: آیا این تفکیک در کلام هم پذیرفته است؟ معیار پذیرش یک گزاره اعتقادی در کلام چیست؟ آیا متکلمان فقط علم را می‌پذیرند یا به علمی هم بها می‌دهند؟ راه کسب علم و علمی در نظر ایشان چیست؟

متکلمان ابتدا از راه‌های معرفت خدا - و بلکه هر گزاره کلامی - سخن گفته‌اند و از بین سه گزینه عقل (نظر)، قلب و تقلید، اغلب نظر را برگزیده و واجب دانسته‌اند. سپس، در تبیین ادله وجوب نظر، برخی (معتزله و امامیه) از وجوب عقلی آن و عده‌ای (اشاعره) از وجوب سمعی (نقلی) آن سخن گفته‌اند. آنها استدلال‌های مستقیم و غیرمستقیمی بر ادعاهای خود اقامه کرده‌اند. از جمله دیگر مباحث ذیل این عنوان عبارت است از: ماهیت دلیل چیست؟ آیا نظر مفید

علم است؟ آیا دلیل سمعی مفید علم است؟ اقسام و شروط نظر چیست؟ اولین واجب بر مکلفان چیست؟ این پژوهش بر آن است تا برخی از مهم‌ترین جنبه‌های این مسئله را در نگاه متکلمان بررسی کند.

مفهوم‌شناسی

معنای لغوی نظر

واژه‌شناسان معمولاً برای ماده «ن ظ ر» دو معنا برشمرده‌اند. معنای اصلی آن عبارت است از دیدن با چشم. اما معنای دوم، که عده‌ای آن را معنای مجازی آن ماده دانسته‌اند، نظر قلب یا تفکر و تأمل است. ابن‌منظور می‌نویسد: «در نَظَرْتُ فِي الْأَمْرِ، احتمال دارد معنای آن تفکر در امر و تدبیر با قلب باشد». (۱۴۲۲: ۱۴ / ۱۹۳)

در تاج‌العروس و القاموس المحيط در عبارتی مشترک آمده است: «النظر: الفكر في الشيء تقدّره و تقيسه و هو مجاز» نظر یعنی فکر کردن در چیزی درحالی که آن را اندازه‌گیری و مقایسه می‌کنید و آن مجاز است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۳: ۵۰۸؛ زبیدی، ۱۴۲۱: ۷/۵۳۹) راغب نیز گاهی مراد از نظر را تأمل و فحص و گاهی معرفت حاصل‌شده بعد از فحص می‌داند. وی استعمال نظر را در دیدن چشم بیشتر در نزد عوام مردم و استعمال آن را در بصیرت و تأمل عقلی بیشتر نزد خواص رایج می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۲)

در جمع‌بندی اقوال لغویان می‌توان گفت آنها علاوه بر معنای رایج «نظر»، یعنی دیدن با چشم، به معنای مورد اشاره متکلمان نیز پرداخته‌اند. معنای اول معمولاً با «الی» و معنای دوم با «فی» همراه است. با تبیین معنای اصطلاحی نظر

از منظر متکلمان، میزان هم‌خوانی معنای لغوی و اصطلاحی روشن‌تر خواهد شد.

معنای اصطلاحی نظر

متکلمانی که به بحث درباره «نظر» و امکان آن پرداخته‌اند، تعاریف گوناگونی از آن ارائه کرده‌اند. برخی نظر را با همان معنای لغوی (توجه قلب) تعریف کرده‌اند. برخی آن را همان «فکر» دانسته‌اند و تعریف منطقی فکر را برای آن بازگو نموده‌اند. برخی آن را اعم از فکر و برخی اخص از فکر دانسته‌اند. عده‌ای دیگر نیز قیدی بر فکر افزوده‌اند که شارحان آنها آن قید را توضیحی دانسته‌اند، نه احترازی. اکنون با برشمردن تعاریف متکلمان به مقایسه آنها و بیان مطلوب می‌پردازیم.

یکی از مهم‌ترین تعاریفی که در عبارات‌های متکلمان آمده این است: «هو الفكر الذی یطلب به علمٌ او غلبه ظنٌّ»؛ آن فکری است که با آن علم یا ظن غالب طلب می‌شود. (جرجانی، ۱۴۱۳: ۱/۱۸۹) ظاهراً نخستین کسی که این تعریف را ارائه کرده قاضی ابوبکر است. شارحان این تعریف، مقصود قاضی را همان فکر دانسته‌اند و از «الذی» به بعد را قید توضیحی برشمرده‌اند. (برای نمونه ر.ک. آمدی، ۱۴۲۳: ۱/۱۲۵)

شیخ مفید نظر را کاربرد عقل برای رسیدن به امر غایب به اعتبار دلالت امر حاضر (مقدمات استدلال) دانسته است. (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱) سید مرتضی نیز نظر را همان فکر و فکر را تأمل در اشیاء می‌داند. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۶) فخرالدین رازی نظر را ترتیب تصدیق‌ها برای رسیدن به تصدیق جدید می‌شمرد. (۱۴۱۱: ۱۲۱) این تعریف، همان‌طور که وی اشاره کرده، تعبیری دیگر از فکر است. اما خواجه این تعریف را اخص دانسته است، چراکه تعریف فقط شامل انتقال از مبادی تصدیقی به مطالب است، در حالی که فکر یعنی انتقال از

مطالب به مبادی و، سپس، حرکت از مبادی به سوی مطالب، چنان‌که سبزواری می‌نویسد:

الفكر حركة الى المبادى و من مبادى الى المراد

(سبزواری، ۱۳۸۱: ۱/۲۳)

خواجه بر این باور است که همه این تعریف در عبارت فخرالدین رازی نیامده است. همچنین، گاهی انسان تصوراتی را کنار هم می‌گذارد تا تصور جدیدی حاصل شود که این هم فکر است و تعریف رازی آن را دربرنمی‌گیرد. البته، رازی، تصورات را بدیهی می‌داند و چنین قسمی را - علی المینا - تفکر و تحلیل عقلی نمی‌داند. خواجه، سپس، نظر را چنین تعریف می‌کند: «هو الانتقال من امور حاصلة فی الذهن الى امور مستحصلة هی المقاصد، و الفکر بحسب الاصطلاح کالمرادف للنظر»؛ نظر یعنی انتقال از اموری که نزد ذهن حاضر است به سوی امور مطلوبی که مقصود هستند و فکر - برحسب اصطلاح - همانند نظر است. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۸-۴۹)

علامه حلی پس از ذکر چند تعریف غیرمشهور، نظر را به «ترتیب امور ذهنی برای رسیدن به امر ذهنی جدید» دانسته است. (حلی، ۱۴۱۵: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۳) وی، سپس، همان اشکال خواجه را ذکر می‌کند و به آن چنین پاسخ می‌دهد: ترتیب مبادی اعم از آن است که مسبوق به انتقال از مطالب باشد یا نباشد و هر دو قسم [چه انتقال از مطالب به مبادی باشد و چه نباشد] در تعریف نظر داخل‌اند و قوام نظر به انتقال از مبادی به مطالب است. (همان)

فاضل مقداد، همسو و هم‌سخن با خواجه، تعریف فخرالدین و علامه را اخص می‌داند و نظر را به «حركة من المطالب الى مبادئها ثم الى الرجوع منها اليها»

تعریف می‌کند. (۱۴۲۲: ۸۱) مثال نقض وی به تعریف ناقص «حدس» است، چرا که در حدس شرط انتقال از مطالب به مبادی وجود ندارد، بلکه از ابتدا، حرکت از مبادی به مطالب است و اگر بر تعریف پیش‌گفته اقتصار کنیم، حدس هم نظر خواهد بود. ابن‌میثم نیز هر دو حرکت را در تعریف نظر ضروری می‌داند. (بهرانی، ۱۴۰۶: ۲۴) تفتازانی نیز نظر را مجموع دو حرکت می‌داند. (تفتازانی، ۱۴۲۱: ۱/۲۲۷)

از جمع‌بندی تعاریف متکلمان و نقض و ابرام‌های ذکرشده در کتب ایشان به دست می‌آید که آنها نظر را به معنای به‌کارگیری عقل در امری می‌دانند، ولی در بیان تعریف، عناصری را به‌کار می‌برند که مورد انتقاد برخی دیگر واقع می‌شود. به نظر می‌رسد قسم اول تعریف فکر (انتقال از مطالب به مبادی) مورد ارتکاز همه بوده است و عده‌ای هم که به آن نپرداخته‌اند آن را امری حادث در هر فکری بدانند، به‌ویژه مثال نقض «حدس» را هیچ‌یک رد نمی‌کنند. حاصل آنکه آنها به‌کارگیری عقل و استدلال برای رسیدن به مطلوب در امور کلامی و اعتقادی را «نظر» می‌نامند.

شرایط و اقسام نظر

متکلمان شرایط و اقسامی را برای نظر برشمرده‌اند. نظر در یک تقسیم به صحیح و فاسد تقسیم می‌شود؛ نظر صحیح آن است که به مطلوب منتهی شود و نظر فاسد آن است که در این مهم ناکام باشد. صحت و فساد دو صفت حقیقی - نه مجازی - برای نظر هستند که به صورت و ماده نظر بستگی دارند، بدین

۱. برای آگاهی اجمالی از سیر تاریخی استفاده از عقل در کلام، ر.ک. کاشفی، ۱۳۸۶: ۲۹۳-

صورت که صحت نظر منوط به صحت و جامع شرایط بودن هر دو و فساد نظر به فساد حداقل یکی از آنهاست. (جرجانی، ۱۴۱۳: ۱/۲۰۶)

برخی نظر فاسد را نیز دارای اقسامی دانسته‌اند، به این ترتیب که اگر فساد از جهت مقدمات باشد و ترتیب (صورت) منتج باشد، آن نظر مستلزم جهل مرکب خواهد بود. اما اگر فساد از هر دو جهت یا فقط از جهت ترتیب (صورت) باشد، مستلزم جهل نیست؛ هرچند گاهی جهل بر آن عارض می‌شود، ولی این الزامی و دایمی نیست. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۶)

در بیان شرایط نظر نیز چند مورد ذکر شده است: حیات و زندگی، عقل که یک شرط وجودی است، و عدم وجود ضد نظر که یک شرط عدمی است. (جرجانی، ۱۴۱۳: ۱/۲۴۷-۲۴۸)

از آنجا که غرض اصلی این مقاله بررسی شروط و اقسام نظر نیست، به تفصیل این مباحث در مجال دیگری پرداخته خواهد شد.

راه‌های شناخت خدا

در مبحث احکام‌النظر، متکلمان آن را بر برترین مصداق و سلطان باورها، یعنی توحید تطبیق کرده‌اند، چراکه اگر این باور مستحکم شد، دیگر اصول و فروع دین نیز سامان خواهد یافت و پشتوانه عظیمی برای آنها فراهم خواهد آمد. حتی در کتب رایج فلسفه دین در غرب نیز، به هنگام سخن از معقولیت باور دینی و عقلانیت ایمان، معمولاً بحث بر باور به خدا و یگانگی او متمرکز می‌شود.

با توجه به این نکته، بررسی طرق معرفت‌الله و راه‌های رسیدن به شناخت خدا از مهم‌ترین مبادی این بحث است. آیا تنها یک راه برای شناخت خدا وجود دارد

یا چند راه؟ برای این امر مهم، راه‌هایی همچون عقل (استدلال و نظر)، قلب، تقلید و خبر معصوم ذکر شده است که در میان متکلمان، عارفان و محدثان در این باره اختلاف نظر وجود دارد. اکنون، با تبیین نظر متکلمان، نحوه تأثیر این مقدمه در استدلال آنها در وجوب نظر را ذکر خواهیم کرد.

فخرالدین رازی دو راه برای تحصیل معارف الهی برمی‌شمرد: راه اصحاب نظر و استدلال و راه اصحاب ریاضت و مجاهدت. اما راه اول، که شیوه سلوک حکمای الهی است، استدلال از طریق احوال ممکنات بر اثبات واجب لذاته است که با براهین امکان و وجوب و صدیقین صورت می‌گیرد و راه دوم نیز عملی و از آن عرفا و اصحاب ریاضت است که چندین مرحله دارد. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۱/۵۴-۶۰) وی در رد این راه چیزی نمی‌گوید و حتی از آن با عظمت یاد می‌کند.

یکی دیگر از متکلمان با برشمردن راه‌های الهام، خبر معصوم و تصفیه باطن، حجیت آنها را تنها از طریق نظر ممکن می‌شمارد. اعتماد بر خبر معصوم برای معرفت‌الله مستلزم دور است، چراکه حجیت آن متفرع بر اثبات خدا و رسالت آنهاست. در الهام نیز، چون دارای اقسام الهی و شیطانی است، صاحب آن تنها با نظر می‌تواند مطمئن شود که آن الهام از جانب خداست، هرچند نتواند از آن در قالب اصطلاح‌های نظری و فنی تعبیر کند. همین امر در تصفیه باطن و ریاضت هم جاری است. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۳۰)

اما عمده‌ترین مسئله در این بخش، جواز یا عدم جواز تقلید در مسائل اعتقادی است که متکلمان با براهین خود، تقلید در امور اعتقادی را تقبیح کرده‌اند. از جمله ایشان، که فصل مشبعی را در ذم تقلید آورده است، قاضی

عبدالجبّار معتزلی در کتاب المغنی فی ابواب التوحید است. وی فرجام مشروعیت تقلید را انکار ضرورت‌ها می‌داند، چراکه تقلید از کسی که اعتقاد به قدم اجسام دارد، مقدم بر تقلید از کسی که قایل به حدوث آن است نخواهد بود. پس، واجب است به حدوث و قدم هر دو معتقد شود که این محال است یا هیچ‌کدام را نپذیرد که این هم محال است. (قاضی، ۱۹۶۵: ۱۲/۱۲۳)

دیگر اینکه اگر تقلید حق بود، خداوند همراه با انبیا معجزه ارسال نمی‌کرد و همان تبعیت از قول آنها امری حسن می‌بود، و اگر صحت نظر در میان نبود، بین اکل و شرب انبیا و معجزات آنها فرقی نبود، بلکه این نظر است که بین معجزه و غیر آن فرق می‌گذارد. (همان)

سید مرتضی هم، با کلامی مشابه، وجود قرآنی در یک طرف از تقلید (نفی یا اثبات) مانند کثرت، ظاهرالصلاح بودن و عبادت را کافی نمی‌داند، چراکه این نشانه‌ها هم در اهل حق است و هم در اهل باطل. استدلال دیگر وی چنین است که فرد مقلد یا می‌داند که فرد مقلد حق است یا نمی‌داند؛ اگر نداند، بنابراین، احتمال می‌دهد او خطا کند که، در نتیجه، تقلیدش قبیح خواهد بود، چراکه از جهل و خطایمن نیست. اما اگر بداند که او محق است، یا این امر را به ضرورت می‌داند، که قطعاً چنین نیست و چنین علمی ضروری نخواهد بود، یا اینکه این امر را با یک دلیل دریافته است. اگر این دلیل تقلید باشد، که به دور یا تسلسل می‌انجامد و اگر غیر از تقلید باشد، همان مدعای اصلی خواهد بود که وی از روی دلیلی غیر از تقلید، یعنی نظر و استدلال، به این مطلب رسیده است. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۴-۱۶۵)

بنابراین، با توجه به شیوه سبر و تقسیم، متکلمان تنها به راه «نظر» معتقدند و

شیوه‌های بدیل را ناکافی می‌دانند. در نتیجه، از نظر ایشان، نظر تنها راه و، به عبارتی، شرط معرفت خداست. ابن میثم می‌نویسد:

شناخت خدا از امور کسبی است و به حکم ضرورت، تا زمانی که [حد] وسطی در ذهن حاصل نشود تا بین دو حد مطلوب (اکبر و اصغر) پیوند ایجاد کند، علم به آن حاصل نمی‌شود. پس از این هم اثبات شد که تحصیل [حد] وسط فقط از راه نظر به دست می‌آید. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۸)

علامه حلی نیز، با اشاره به غیر ضروری بودن معرفت خدا، سیره عقلا در همه مسائل مجهول را توسل به «نظر» می‌داند و اینکه اگر راه دیگری در میان بود، عقلا آن را در پیش می‌گرفتند. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۴) بنابراین، راه شناخت خدا از منظر ایشان منحصر در استدلال و نظر است و این شرط ضروری معرفت الله شمرده می‌شود، هرچند عرفا و مفسران و محدثان راه‌های شهودی و فطری را تنها راه یا حداقل برتر از نظر می‌دانند.

لزوم به کارگیری عقل و استدلال (وجوب نظر)

پس از بیان مقدمات، سخن را بر ایده متکلمان در حکم نظر متمرکز می‌کنیم. با تتبع در کتب کلامی درمی‌یابیم که متکلمان عدلیه و اشاعره قایل به وجوب نظر هستند و این بحث را طی دو مرحله مطرح کرده‌اند: یک مسئله آن است که وجوب معرفت خدا عقلی است یا سمعی که عدلیه به اولی و اشاعره به دومی متمایل‌اند و مسئله دیگر اینکه براهین اثبات وجوب نظر کدام است که باز هم عدلیه و اشاعره براهین ویژه خود را دارند.

در این قسمت، با تفکیک دو مسئله، سعی در واکاوی بیشتر آن داریم.

۱. عقلی یا سمعی بودن وجوب نظر

متکلمان به وجوب نظر معتقدند ولی در ملاک وجوب آن اختلاف دارند. عدلیه آن را عقلی و اشاعره آن را سمعی می‌دانند. اکنون، ادله طرفین را ذکر و بررسی می‌کنیم.

عدلیه نظر را شرط حصول امر واجب (معرفت الله) می‌داند، و بر این باور است که آنچه شرط واجب باشد، خود نیز واجب خواهد بود. شرط بودن که قبلاً توضیح داده شد، چراکه معرفت الله امری کسبی است و نیاز به حد وسط دارد که این همان فرایند استدلال و نظر خواهد بود. اما وجوب معرفت خدا امری است که توضیح آن در قسمت بعدی مقاله خواهد آمد، که در این فرایند از براهینی مثل دفع ضرر یا شکر مُنعم استفاده می‌شود. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۸)

دلیل دیگر عدلیه آن است که اگر وجوب نظر سمعی باشد، افحام انبیا و ناکامی آنها در رسالت الهی لازم می‌آید. توضیح آنکه وقتی پیامبر مردم را به اموری امر می‌کند، آنها می‌توانند بگویند: من ابتدا باید صداقت و حقانیت شما را دریابم و این راهی جز نظر ندارد؛ نظر نیز تا بر من واجب نباشد، آن را انجام نخواهم داد؛ این واجب نیست مگر به قول تو (پیامبر) و قول تو اکنون (قبل از نظر) حجت نیست. در اینجا، نبی حرفی برای گفتن نخواهد داشت و ساکت خواهد شد. اما اگر وجوب آن را عقلی بدانیم، استدلال مردم باطل خواهد شد، چراکه جمله: «نظر بر من واجب نیست جز به کلام تو» دیگر صحیح نخواهد بود و استدلال بر پایه چنین مقدمه نادرستی باطل خواهد بود. (حلی، ۱۳۶۳: ۷)

در مقابل، اشاعره چند استدلال مطرح کرده‌اند که یکی از آنها دلیل نقلی است. خداوند می‌فرماید: «و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولاً» (اسراء: ۱۵) و عذاب را منوط به فرستادن رسول می‌کند و باید رسول الهی باشد تا تعذیب صورت گیرد

و وقتی رسولی نیامده باشد، تعذیبی در کار نخواهد بود، چراکه ترک واجبی صورت نگرفته و از دستور رسولی تخطی نشده است. پس، حتماً باید رسول الهی باشد تا نظر واجب گردد. (حلی، ۱۴۱۵: ۱۹۱)

عدلیه به این استدلال پاسخ‌های فراوانی داده‌اند، از جمله اینکه مراد از رسول در آیه می‌تواند عقل هم باشد. بنابراین، وجوب عقلی همچون وجوب سمعی است.

دلیل عقلی اشاعره بر سمعی بودن وجوب نظر نیز آن است که وجوب نظر یا به دلیل وجود فایده‌ای در آن است یا اصلاً فایده‌ای در آن نیست. دومی باطل و عبث است. اگر فایده‌ای باشد، یا فایده‌ای دور است یا نزدیک. اگر نزدیک باشد، باطل است، چون آنچه سریع حاصل می‌شود تعب است.^۱ اگر هم دور باشد، باز هم باطل است، چون آن فایده بدون نظر ممکن است فراهم شود. پس، وجوب نظر عبث خواهد بود. (همان)

فخرالدین رازی نیز می‌گوید: فایده وجوب ثواب و عقاب است و افعال خداوند نیز به قبح متصف نمی‌شوند و او هر که را بخواهد ثواب یا عقاب می‌دهد. پس، عقل نمی‌تواند به ثواب و عقاب قطع پیدا کند. بنابراین، قطع به وجوب هم پیدا نمی‌کند. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱۳۴) وی استدلال عدلیه را نیز مستلزم دور می‌داند و می‌گوید تمام مقدمات آنها نظری هستند و امر متوقف بر نظری هم نظری است.

۲. ادله وجوب نظر

همه متکلمان (عدلیه و اشاعره) نظر را واجب می‌دانند. تفتازانی می‌گوید:

۱. سهل الوصول و تعجیلی.

«لا خلاف بین أهل الإسلام فی وجوب النظر فی معرفة الله تعالی لکونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً». (تفتازانی، ۱۴۲۱: ۱/۲۶۲) البته، دلایلی که متکلمان برای آن می‌آورند متفاوت است. قبلاً گذشت که مناظ و وجوب نزد عدلیه عقل، و نزد اشاعره سمع (نقل) است. بر همین مبنا، ادله‌ای هم که آنها بر وجوب نظر اقامه می‌کنند در همین چارچوب است. اکنون به ذکر و بررسی ادله طرفین بر مطلوب واحد می‌پردازیم.

۲-۱. ادله اشاعره:

آنها چند دلیل بر این امر برشمرده‌اند که یکی از آنها مستقیماً بر مطلوب دلالت دارد و دیگری با واسطه.

۲-۱-۱. دلیل مستقیم:

منظور از آن دلیلی است که مطلوب را بدون واسطه‌ای دیگر اثبات کند. اشاعره دلایلی نقلی در دست دارند که در آنها به وجوب نظر امر شده است، از جمله آیه: «قل انظروا ماذا فی السموات و الارض» (یونس: ۱۰) و «فانظر إلی آثار رحمت الله کیف یحی الارض بعد موتها». (روم: ۵۰) در این آیات و مشابه آنها، درباره شناخت صانع و صفات وی امر شده است و امر نیز دلالت بر وجوب دارد. همچنین، ذیل آیه «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لا ولی الا للباب» (آل عمران: ۱۹۰) روایتی نقل شده است که پیامبر ﷺ فرمود: «وای بر کسی که این آیه را بین دو طرف دهان خود بچرخاند (بخواند)، ولی در آن تفکر نکند» و چون بر ترک تفکر وعید داده شده است، پس، واجب است. البته، خود آنها هم قبول دارند که این استدلال قطعی نیست، چراکه امر احتمال غیروجوب (استحباب) را هم دارد و خبر منقول هم از قبیل آحاد است. (جرجانی، ۱۴۱۳: ۱/۲۵۱-۲۵۲) حتی اگر از این اشکال هم چشم پوشیم، به هر

حال، دلیل نقلی است و حجیت آن پس از حجیت قول خدا و رسول و اثبات وجود خداست و اگر چنین مستمسکی داشته باشیم، دچار دَوْر شده‌ایم و استدلال عقلی و منطقی در دست نخواهیم داشت.

۲-۱-۲. دلیل غیرمستقیم:

مقصود از دلیل غیرمستقیم آن است که مطلوب در ضمن امر دیگری اثبات گردد، نه اینکه استدلال از اول برای تحصیل آن سامان یابد: «معرفت خدا واجب است اجماعاً و این مهم تنها با نظر به دست می‌آید و آنچه واجب از آن طریق حاصل می‌شود، خود نیز واجب است. پس، نظر واجب خواهد بود».

این استدلال مستقیماً سراغ نظر نرفته است، بلکه نظر در آن نقش یک واسطه را ایفا می‌کند که اگر طرفین آن و دیگر مقدمات درست باشند، وجوب نظر هم اثبات می‌شود؛ چون در مقدمه این استدلال اجماع به کار رفته است و اجماع نیز - اگر حجت باشد - حجت شرعی است، پس، وجوب در نتیجه هم وجوب شرعی / نقلی خواهد بود، [چرا که نتیجه تابع اخس مقدمات خود است]. بنابراین، وجوب شرعی معرفت الله اثبات شد. ولی این صحیح نیست؛ چگونه کسی که خدا را نمی‌شناسد تکلیف خدا به خود را می‌فهمد و الزام آن را حس می‌کند؟ تا وقتی خدایی اثبات نشده است، چگونه از جانب او تکلیفی - آنهم به وجوب شناخت خود او - بر گردن انسان می‌آید؟ (همان: ۲۵۲)

مشکل اصلی این استدلال تمسک به اجماع است که اولاً اصل ثبوت و بودن اجماع امری مشکل است و انتقال آن به ما نیز امری مشکل‌تر. چگونه می‌توان قول علمایی را که در شرق و غرب عالم هستند به دست آورد؛ همان‌طور که محال است در یک روز همه علمای غذای واحدی را خورده باشند، اجماع آنها بر قولی واحد محال است. (آمدی، ۱۴۲۳: ۱/۱۵۷) گذشته از اینکه اگر اجماع منعقد

هم شده باشد، حجیت نخواهد داشت، چراکه هر کدام از افراد اجماع جداگانه دارای احتمال خطاست و انضمام قول مخطیء به دیگری آن را از حجیت خواهد انداخت. (همان)

البته، اجماع به عنوان یکی از مدارک حکم شرعی در کتب اصول فقه بسیار مورد بحث قرار گرفته و در آنجا بسیار در آن مناقشه شده است، تا چه رسد به مباحث اصول اعتقادی - آنهم در مهم‌ترین آنها یعنی اثبات وجود خدا و وجوب معرفت او. همچنین، در ارکان دیگر این استدلال اشکال‌های فراوانی شده است که به نظر می‌رسد با توجه به سستی اصل استدلال و مقدمات آن - از منظر عدلیه - نیاز بیشتری به پرداختن به آن نباشد. (ر.ک. همان: ۱۵۸-۱۶۲)

۲-۲. ادله عدلیه:

عدلیه با توجه به مبانی عقلی خود و نیز اعتقاد به حسن و قبح عقلی، از طرق مختلفی وجوب نظر را اثبات کرده‌اند و، با برتافتن ادله نقلی، سعی در اتقان ادله عقلی خود داشته‌اند. آنها نیز یک برهان مستقیم و یک برهان غیرمستقیم بر وجوب نظر اقامه کرده‌اند که به آنها می‌پردازیم.

۲-۲-۱. استدلال مستقیم:

- نظر دافع خوف ضرر است.
- دفع خوف ضرر واجب است.
نتیجه. نظر واجب است.

در این استدلال، خود نظر موضوع صغرا (اصغر) قرار می‌گیرد و حکم وجوب مستقیماً بر آن بار می‌شود، اما باید هر دو مقدمه توضیح داده شود تا استدلال

۱. روشن است که منظور از عقل در اینجا - همچون کاربرد آن در مسائل پرشماری از

دانش کلام - عقل عملی است. (ر.ک. برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۷)

متقن شود.

الف) نظر دافع خوف ضرر است: هر عاقلی که در امور دین خود نظری بیندازد، می‌یابد که صانعی هست و اجمالاً تکالیفی و حسابی و کتابی در کار است که اگر آنها را نشناسد، دچار ضرری بس بزرگ خواهد شد. راه‌هایی از این ترس تفکر و نظر در آثار خدا و نشانه‌های اوست. پس، رجوع به استدلال‌های عقلی در معارف و عقاید دینی ضروری خواهد بود و ترس برآمده از آن فقط با نظر و تأمل از بین خواهد رفت. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۸) البته، نکته‌ی دیگر، انحصار خلاصی از خوف در نظر است که توضیح آن گذشت، چراکه با بطلان تقلید و دیگر راه‌های احتمال‌راهی جز نظر خود فرد در ادله و مدعا وجود ندارد.

ب) دفع خوف ضرر واجب است: متکلمان ملاک در خوف ضررهای دنیوی و اخروی را یکسان می‌شمارند. همان‌گونه که انسان در امور دنیوی خود اگر از ضرری ترسید، برای آن چاره می‌کند و احتمالات را بررسی می‌کند تا ضرر به صفر یا حداقل درجه محتمل برسد، در امور خطیر و اخروی نیز چنین است. به نظر متکلمان، فرقی نمی‌کند که آن ضرر ضروری یقینی باشد یا ظنی، چراکه اگر فقط بر ضررهای یقینی تمرکز کنیم، گذشته از آنکه تعداد آنها بسیار کم است، دفع نکردن ضررهای محتمل و ظنی عواقب ناگواری دارد. این در حالی است که بیشتر ضررهای متوجه در زندگی انسانی ظنی و محتمل‌اند و راهی جز گمان برای فهم این ضررها نیست. (همان: ۱۶۷) البته، برخی از متکلمان اشکالاتی به این برهان وارد ساخته‌اند که یا خود آنها را پاسخ داده‌اند یا دیگر متکلمان به آن پرداخته‌اند. (جرجانی، ۱۴۱۳: ۱ / ۲۷۰ - ۲۷۱)

۲-۲-۲. استدلال غیرمستقیم

در این نوع استدلال، حکم مستقیماً روی نظر قرار نمی‌گیرد و، اصطلاحاً، نظر

در صغرا یا مقدم استدلال قرار نمی‌گیرد، بلکه چون امر دیگری واجب می‌شود، نظر هم حکم و جواب می‌یابد. استدلال چنین است: «اگر معرفت خدا واجب باشد، نظر هم واجب است. معرفت خدا واجب است، پس، نظر هم واجب است.» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱۳۰)

نکته مهم در این استدلال، بررسی وجوب معرفت خداست که وقتی اثبات شد، با ضمیمه مقدمه‌ای از قبل که راه معرفت منحصر در نظر است، می‌توان نتیجه گرفت که نظر، به عنوان تنها طریق معرفت، واجب خواهد شد:

(۱) وجوب معرفت خدا + (۲) انحصار معرفت در نظر ← (۳) وجوب نظر

اما حکم معرفت خدا برای انسان چیست؟ متکلمان، با استناد به چند استدلال، آن را واجب دانسته‌اند که در ادامه استدلال‌های آن شمارش می‌شود.

۱. برهان شکر منعم

یکی از براهین سنتی و قطعی کلامی بر این مسئله شکر منعم است؛ خدایی این همه نعمت را به انسان داده است مستحق تشکر و قدردانی است. اما آیا می‌توانیم خدایی را که نمی‌شناسیم، شکر کنیم؟ پیش‌زمینه شکر معرفت است؛ انسان تا خدا را نشناسد نمی‌تواند شکرگو و سپاس‌گزار او باشد. البته، این معرفت باید تفصیلی باشد و بدانیم خدای کریمی بوده و این نعمات را از روی قصد و احسان بر ما ارزانی داشته است. بنابراین، علم اجمالی هم کافی نیست. (حلی، ۱۳۶۳: ۳)

فاضل مقداد چنین توضیح می‌دهد: این نعمت‌ها یا به قصد لطف و نفع است یا به قصد ضرر که در هر دو صورت بر ما واجب است تا نعمت‌دهنده را بشناسیم. اگر لطف و نفع است، باید بشناسیم تا او را سپاس نهمیم و اگر ضرر و نعمت است، باید بشناسیم تا از آن احتراز کنیم. (فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۴۸)

۲. برهان دفع خوف

در استدلال مستقیم، ضرر دافع خوف معرفی شد اما در اینجا معرفت خدا دافع خوف است، چرا که انسان فی الجمله نعمت‌های فراوانی را مشاهده و استفاده می‌کند و باید خوف داشته باشد که مبادا خالق این نعمت‌ها وی را مکلف به تکلیفی کرده باشد یا شناخت خود را بر وی واجب کرده باشد. بنابراین، انسان از جهل خود می‌ترسد که مبادا منشأ ضررهای بزرگ دنیوی و اخروی شود. پس، باید خدا را بشناسد تا رازهای عالم بر وی منکشف شود و بداند آغاز و انجام این جهان و نعمت‌ها کجاست. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۲۹؛ حلی، ۱۳۶۳: ۵)

۳. برهان لطف

سید مرتضی می‌نویسد: «علم به استحقاق ثواب و عقاب، که لطفی در انجام واجب عقلی است، فقط با این معرفت حاصل می‌شود.» (سیدمرتضی، ۱۳۸۷: ۳۶) منظور وی آن است که معرفت انگیزه‌ای برای التزام به واجب عقلی است، و تا انسان چیزی را نشناسد التزام عملی محکمی به آن نخواهد داشت. تا اینجا ثابت شد که معرفت خداوند واجب است. حال که معرفت واجب شد، راه رسیدن به آن نیز واجب است و قبلاً گذشت که علم کلام راه موصل به معرفت را تنها به نظر و استدلال می‌داند پس، نظر واجب است.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد در دو برهان شکر منعم و لطف، وجود خداوند به گونه‌ای پیش فرض گرفته شده یا حداقل علم اجمالی به وی تصدیق شده است که این همان مطلوب است. به دیگر سخن، مطلوب ما یا علم اجمالی به خداست یا علم تفصیلی. اگر علم اجمالی باشد که تحصیل حاصل است و ما تا به خدا علمی

اجمالی نداشته باشیم، به دنبال شکر او و لطف او نمی‌رویم. اگر هم مطلوب علم تفصیلی باشد، یعنی اینکه نظر را تنها راه علم تفصیلی به خدا دانسته‌ایم که این محل تأمل است، چراکه اگر کسی به اجمال دریافت که خدا و مبدأ و معادی هست، راه‌های دیگر و معتبری برای توسعه این علم اجمالی وجود دارد، مثل اینکه سخنان فرستاده الهی را بپذیریم و معرفت خود را در اثر آن توسعه دهیم. به نظر می‌رسد انگاره‌های مطرح درباره وجود و چوب نظر دچار چالش‌های جدی باشند. شاید چاره در آن باشد که بین چند نوع بحث تفکیک کنیم.

۱. نگاه درون‌دینی یا کلامی صرف

هدف در این نوع از بحث، دفاعی^۱ تاحدی عقلانی از اعتقادات است. در این صبغه، مخاطب بحث کسی است که اعتقادی فی‌الجمله - از هر طریقی که باشد - دارد و می‌خواهد بحث خود را برای اقناع و آرامش توسعه و تعمیق دهد. متکلم می‌تواند برای وی حکم به وجود نظر دهد، چراکه هرگاه فردی توانایی دارد و مسائل را می‌فهمد، باید بر شبهه‌ها فایق آید و باوری مستحکم داشته باشد:

$$\text{علم اجمالی} + \text{نظر و استدلال} = \text{علم تفصیلی}$$

فرد در اثر استدلال‌ها و بررسی‌های فنی یا علم اجمالی خود را پس می‌گیرد یا تحکیم می‌بخشد. این درباره اصلی‌ترین اعتقاد دینی - کلامی (توحید) صادق است تا تک‌تک باورهای کم‌اهمیت‌تر. از آنجا که کلام - بنا بر تلقی رایج در گذشته - دانشی است که از جدلیات

۱. البته رسالت دانش کلام به سه حوزه شناخت عقاید، تبیین روش‌مند آنها و دفاع مقبول از آنها تقسیم می‌شود؛ ولی وجهه غالب تاریخی در این دانش دینی، اغلب رویکرد دفاعی آن در برابر مخالفان دینی، مذهبی و گرایش بوده است.

بهره می‌گیرد و سیر کتب سنتی کلامی تاحدی این را تأیید می‌کند، شاید نظر چنین متکلمانی به چنین شیوه‌ای برای مناظرات کلامی بوده است. از سوی دیگر، شیوه نص‌گرایانه اشاعره و برخی دیگر از متکلمان مؤید چنین برداشتی است.

۲. نگاه برون‌دینی یا معرفت‌شناختی صرف

در این گونه بحث‌ها که موضوع آنها علم و معرفت است و یادگیری و معرفت‌افزایی به حکم عقل واجب است، بحث و مناظره بین طرفین هر مسئله‌ای، امری رایج، واجب و معمول است، و برای هر کس که می‌خواهد باوری را برگزیند، شناخت و معرفت و نظر در ادله آن واجب است. البته، برخی از ایده‌ها در معرفت‌شناسی دینی همچون ایمان‌گرایی اساساً معرفت را شرط لازم نمی‌دانند و ایمان را کار دل و قلب می‌پندارند، ولی رویکرد غالب در بحث برون‌دینی و فلسفی، به‌کارگیری برهان و استدلال است و، از این نظر، استفاده از عقل امری محتوم شمرده می‌شود.

در این رویکرد، باید برای هر باوری، متناسب با شأن و اهمیت آن، قراین و شواهد کافی یافت. در استدلال هم هیچ مقدمه نقلی به‌کار نخواهد رفت، مگر اینکه از قبل ثابت شده باشد. این روش در سیره اهل بیت علیهم‌السلام و در مواجهه ایشان با زندیقان مشاهده می‌شود.

در عصر کنونی نیز روش رایج بحث در فلسفه دین این چنین است و باوری مقبول می‌افتد که استدلال‌های علیه آن ابطال شود و به نفع آن ادله‌ای اقامه گردد و ارزش معرفتی باورها به احراز شرایط و مؤلفه‌های معرفت‌شناسانه است، تا جایی که در عمل نیز برخی از فیلسوفان بزرگ دست از الحاد پیشین خود شسته و به خدا معتقد شده‌اند و برخی نیز از ایمان خود دست کشیده و ملحد شده‌اند. در نتیجه باور به خدا همانند بقیه باورها است و باید از منابع معرفتی - به ویژه

عقل - نمره قبولی بگیرد.

از آنجا که بحث پیش گفته در کتب کلامی ذکر شده و متکلم نیز همواره در صدد ارائه بحث درون دینی و نگاه همدلانه با دین و آموزه‌های دینی است، بعید است مقصود ایشان چنین نگاهی باشد. بنابراین، شاید راه حل در این باشد که رویکرد سومی را در نظر بگیریم.

۳. نگاه کلامی - معرفت‌شناختی (تلفیقی)

بسیاری از دانش‌ها برای تحلیل بهتر مبانی و مسایل خود، به دیگر علوم به ویژه علوم مبنایی و بنیادی همچون معرفت‌شناسی نیازمندند. هر چند سنت اسلامی دارای مباحث معرفتی و سویه‌های از این دست است، دانشمندان بزرگ مسلمان به صورت نظام‌مند به این مباحث یا دست‌کم به تلفیق آنها با دیگر دانش‌ها پرداخته‌اند؛ اما امروزه برای عرضه بهتر میراث و تفکر دینی، بهره‌گیری از دانش‌های نوین و زاویه دید آنها ضروری می‌نماید و به نظر می‌رسد دانش فلسفه دین همین‌گونه پدید آمده و تعامل دانش‌هایی نظیر معرفت‌شناسی، فلسفه علم، روان‌شناسی و حتی علوم مانند تاریخ و علوم طبیعی و فیزیکی با دین و آموزه‌های دینی، مسایلی نوین را پدید آورده که مجموعه آنها در فلسفه دین گردآوری شده است؛ هر چند ممکن است روشی که در فلسفه دین به کار گرفته می‌شود، لزوماً برگرفته از علوم پیش گفته نباشد.

دانش کلام نیز بی‌نیاز و بی‌تأثیر از مباحث معرفتی نبوده و نیست و برای کشف منطقی این دانش در پشتوانه‌سازی اعتقادات دینی، بهتر است نگاهی کلامی - معرفت‌شناختی را نیز تحلیل کنیم. در این رویکرد، با استفاده از مؤلفه‌های معرفت‌شناختی - اعم از منابع معرفتی و روش‌های حجیت معرفت و ... - باورها و گزاره‌های اعتقادی محک می‌خورند. از آنجا که دین در معرض یورش‌های

فراوان قرار می‌گیرد، دفاع از دین - که یکی از رسالت‌های مهم دانش کلام است - با بهره‌گیری از روش‌های رایج در ادبیات معرفتی میسور است. در این صورت می‌توان فتوای متکلمان به وجوب نظر را ناظر به تعمیق اعتقاد برای خود فرد و آماده شدن وی برای دفاع از آن در مقابل شبهات و سؤالات دانست.

به دیگر سخن، دینداران در یکی از دو مرحله قرار دارند: داشتن دلیل برای اعتقادات دینی خود و دفاع درست از آنها در برابر مخالف. حال از آنجا که متکلمان بزرگ هم خود درصدد تحلیل آموزه‌های کلان اعتقادات دینی بوده‌اند و هم برای متدینان عادی برنامه ارائه کرده‌اند و هم اینکه کلام با فلسفه و نیز کلام جدید با فلسفه دین متفاوت‌اند، رسالت کلامی متکلم و نیز دیندار آن است که با نگاه همدلانه برای باورهای دینی خود براساس الگوها و مبانی مورد تأیید دیگران، ادله لازم و کافی را برشمارند. البته این به معنای آن نیست که اگر ادله کافی نبود، می‌توانند خدا را انکار کنند؛ بلکه راه‌هایی که آنها برمی‌شمارند، به منزله ارشاد مؤمنان به ادله توحید است و متکلمان می‌خواسته‌اند بگویند این ادله، معیارهای معرفت‌شناختی مطلوب را برآورده می‌کند و باورشان معقول است و آنچه عقل و نقل (دو منبع معرفتی اسلامی) اثبات می‌کنند، توحید است، نه کفر یا شرک.

فرق این برداشت با تلقی اول آن است که در اینجا پارادایم معرفت‌شناسی در فرآیند بحث‌ها حاکم است و هر چند موطن و صبغه بحث کلامی است، معیارها و قواعد معرفت‌شناختی رعایت می‌گردد و متکلم بسان یک معرفت‌شناس، بحث معرفتی می‌کند و فارغ از رویکرد دفاعی و انفعالی، در جستجوی پشتوانه‌های معرفتی برای اعتقادات است و اساساً ساختار و رسالت کلام، کلان‌تر و گسترده‌تر

تلقی می‌شود؛ به‌خلاف تلقی نخست که با توجه به رسالت رایج کلام، وجهه همت این دانش، دفع شبهه و دفاع از دین و باورهای اعتقادی و بحث‌های جدلی است. شاید بتوان آیه شریفه «ادع الی سبیل ربک بالحکمه» را مؤیدی برای برداشت سوم برشمرد.

نکته دیگر اینکه در این رویکرد، منابع معرفتی هم می‌تواند توسعه یابد و حتی منقولات هم برای فرد اطمینان‌آور باشد؛ چه اینکه در بسیاری از آنها پرده از حکم عقل برداشته شده و متون ارشادی و تذکری نیز در آنها یافت می‌شود. (برنجکار، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹)

با پذیرفتن چنین رویکردی و از آنجا که کلام دانشی درون‌دینی است، به نظر می‌رسد مقدم بر آن می‌توان انبوهی از آیات قرآن را یافت که ملاک پذیرش یا عدم پذیرش باوری را ارائه می‌کنند و شیوه‌ای انحصاری را در ارزش‌سنجی باورها ارائه می‌دهند. در نتیجه با یک نظام معرفتی مبتنی بر متون دینی، باورهای دینی موجه جلوه داده می‌شوند. بنابراین شایسته می‌نماید در کنار کاوش در آثار متکلمان، در آیات قرآن نیز سیر و تأمل شود. (رک: جوادپور، ۱۳۸۱)

نتیجه‌گیری

متکلمان برای «نظر» و استدلال در اعتقادات دینی شأن ویژه‌ای قایل‌اند؛ آنها یگانه راه رسیدن به باورهای اصلی اعتقادی را نظر در ادله و بحث و فحص می‌دانند و برای این مهم ادله چندی اقامه کرده‌اند. اشاعره وجوب آن را سمعی می‌دانند و چند دلیل بر آن اقامه می‌کنند، اما عدلیه وجوب آن را عقلی می‌دانند. هر دسته نیز برهان‌های مستقیم و غیرمستقیمی بر این ادعا اقامه کرده‌اند که در قوت و ضعف مختلف‌اند. یکی از مقدمه‌های مهم در استدلال متکلمان انحصار

راه شناخت خدا در نظر و استدلال است که البته غیرمتکلمان آن را بر نمی‌تابند. به نظر می‌رسد در برهان‌های کلامی، یک نحوه علم اجمالی به وجود خدا مفروض گرفته می‌شود که این نقضی بر براهین آنهاست ولی اگر بحث را از دریچهٔ معرفت‌شناسی ببینیم، این اشکال وجود ندارد.



کتابنامه

- قرآن کریم
- آمدی، علی بن ابی علی (۱۴۲۳) *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهرة: دارالکتب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۲) *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶) *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۱) *روش شناسی علم کلام*، قم: دارالحديث.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۱) *شرح المقاصد*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۳) *شرح المواقف*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- جوادیپور، غلامحسین (۱۳۸۸) *«ارزش سنجی معرفتی در قرآن کریم»*، ذهن، ش ۴۴.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳) *انوار الملکوت فی شرح الیقوت*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- _____ (۱۴۱۵) *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران: اسوه.
- فخرالدین رازی، محمد (۱۴۱۱) *المحصل*، عمان: دارالرازی.
- _____ (۱۴۲۲) *المطالب العالیة*، بیروت: دارالکتب العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان: دارالعلم.
- زبیدی (۱۴۲۱) *تاج العروس*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۱) *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب.
- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱) *الذخیره فی علم الکلام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۷ق) *جمل العلم و العمل*، نجف: الآداب.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵) *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
- غزالی، محمد (۱۴۰۹). *الاقتصاد فی الاعتماد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۲) *الاقتصاد فی شرح واجب الاعتقاد*، قم: مجمع البحوث الاسلامیة.

- _____ (۱۴۲۲) اللوامع الالهية، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیروزآبادی (۱۴۱۳) القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العربية.
- قاضی، عبدالجبار بن احمد (۱۹۶۵) المغنی فی ابواب التوحید، قاهرة: المصرية.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۶) کلام شیعه، ماهیت، مختصات و منابع، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۲) شوراق الالهام، قم: امام صادق علیه السلام.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳) النکت فی مقدمات الاصول، قم: مؤتمر عالمی للشیخ المفید.

