

## وجوب نظر (به کارگیری عقل) در معارف دینی از منظر کلام اسلامی

ناصرالدین اوجاچی\*

### چکیده

بهره‌گیری از عقل و تفکر عقلی و اعتبار آن در معارف دینی، مسئله‌ای است که از دیرباز در قلمرو اندیشه دینی کانون توجه بوده است. در قلمرو اسلامی، مکاتب گوناگون کلامی نه تنها اعتبار عقل و تفکر عقلی را به منزله منبعی برای رسیدن به معارف دینی به رسمیت می‌شناسند، بهره‌گیری از عقل را در این زمینه واجب می‌دانند. متکلمان برای اثبات این امر استدلال‌هایی نیز ترتیب داده‌اند. البته درباره اینکه وجوب نظر از احکام عقلی است یا سمعی، میان متکلمان عدلیه و اشاعره اختلاف نظر دیده می‌شود. در این مقاله استدلال‌های متکلمان مسلمان بر وجوب تمسک به عقل (وجوب نظر) در قلمرو معارف دینی، و عقلی یا سمعی بودن آن از نظر ایشان، ارزیابی شده است. روش کار به این گونه است که نخست داده‌ها با مراجعه به منابع دست اول کلامی جمع‌آوری می‌شود و سپس کانون تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. با بررسی‌های انجام‌شده به این نتیجه می‌رسیم که درباره وجوب نظر تنها یکی از استدلال‌ها درست است و همچنین وجوب عقلی نظر، تأیید می‌شود. کلیدواژه‌ها: نظر، وجوب نظر، معرفت خدا، وجوب عقلی.

## مقدمه

یکی از مسائل مهم در قلمرو معرفت‌شناسی دینی، ابزار و منابع معتبر در تحصیل معارف دینی است. در میان این ابزار گوناگون، عقل پرمناقشه‌ترین آنهاست؛ زیرا چه در گذشته و چه در دوران معاصر، افراد و گروه‌هایی بوده و هستند که مخالف دخالت عقل در معارف دینی‌اند. اینان بر این باورند که در قلمرو دین، عقل کارا نیست و نمی‌توان با ابزار عقل به معرفتی در این قلمرو دست یافت. در برابر اینان، بسیاری نیز بر اعتبار عقل و استدلال عقلی در قلمرو معرفت دینی تأکید می‌ورزند و تنها راه تحصیل معارف اصلی دین را عقل می‌دانند. متکلمان مسلمان در زمره گروه دوم جای دارند.

متکلمان به کار بردن عقل و استدلال عقلی را برای اثبات مسائل دین، «نظر» می‌نامند. در کلام اسلامی نظر نه تنها طریق دستیابی به معارف دینی است، توسل به آن برای کسب برخی معارف اصلی دین واجب است. البته این ادعایی است که نیازمند اثبات است و متکلمان برای این منظور، استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند. البته نحوه استدلال‌های متکلمان یکسان نیست؛ بلکه عدلیه با اشاعره در این‌باره اختلاف دارند و هر یک با نقد استدلال دیگری، می‌کوشد استدلال ویژه خود را اقامه کند. این اختلاف به عقلی یا سمعی بودن و خوب نظر بازمی‌گردد. اشاعره از آنجا که وجوب عقلی را به طور کلی نمی‌پذیرند، استدلال‌های عدلیه را نیز که برای اثبات وجوب عقلی نظر است، انکار می‌کنند. در این مقاله، استدلال‌های طرفین و نیز عقلی یا سمعی بودن و خوب نظر از نگاه طرفین بررسی خواهد شد.

در مباحثی که امروزه درباره عقل و دین یا نقش عقل در معرفت دینی مطرح می‌شود، معمولاً تنها اشاره‌ای به دیدگاه متکلمان می‌کنند و به استدلال‌های ایشان نمی‌پردازند. در این زمینه مقاله‌ای نیز با عنوان «کاربرد عقل در کلام» نوشته شده است.<sup>۱</sup> نویسنده در این مقاله تنها به یک دلیل از ادله وجوب نظر در کلام اشاره کرده است. برخی از مطالبی که در مقاله مزبور به آنها پرداخته شده، عبارت‌اند از: مبادی استدلال عقلی، استدلال عقلی در کلام شیعه و رابطه عقل و وحی. در این مقاله از سویی به بحث وجوب نظر و ادله آن به گونه جدی پرداخته نشده و از سوی دیگر محتوای آن را بیشتر آیات و روایات در باب عقل و دیدگاه برخی از فلاسفه تشکیل می‌دهد و به نظرات بسیار کم پرداخته شده است. بنابراین پژوهشی که این خلأ را پر کند می‌تواند از جهاتی سودمند باشد. در مقاله پیش‌رو از سویی ضمن آشنایی با دیدگاه متکلمان مسلمان درباره رابطه عقل و دین و نقش عقل در

معرفت دینی، با نحوه استدلال آنها و ضعف و قوت این استدلال‌ها آشنا خواهیم شد، و از سویی دیگر می‌توانیم از علوم پیشینیان خود در طرح مسائل مزبور استفاده کنیم. مسئله اصلی این است که با توجه به جایگاه ویژه عقل و ادله عقلی در کلام اسلامی، آیا متکلمان توانسته‌اند با استدلال‌هایی متقن و پذیرفتنی، این جایگاه را تثبیت کنند؟ آیا توسل به عقل در اثبات معارف اصلی دین، حکمی عقلی است یا در این باره باید به شرع رجوع کرد؟ به منظور بررسی این مسائل در این مقاله، نخست نگاهی به تعریف لغوی و اصطلاحی «نظر» خواهیم کرد؛ سپس با توجه به اختلاف عدلیه و اشاعره در نوع استدلال‌ها، به ترتیب ادله عدلیه و اشاعره را ارزیابی خواهیم کرد. در پایان نیز به اختلاف طرفین درباره عقلی یا سمعی بودن و جوب نظر خواهیم پرداخت.

### ۱. تعریف نظر

به گونه طبیعی پیش از بررسی هر مسئله، نخست به تعریف آن پرداخته می‌شود. از این رو در این بخش به ترتیب معانی لغوی و اصطلاحی «نظر» را بررسی می‌کنیم.

#### ۱-۱. معنای لغوی نظر

فراهیدی می‌نویسد: «نظر هم به معنای نظر چشم است و هم نظر قلب.»<sup>۲</sup> راغب اصفهانی نظر را به معنای خیره کردن چشم ظاهر و باطن برای دیدن و ادراک چیزی می‌داند. وی می‌نویسد: «نظر به معنای تأمل و فحص نیز می‌آید؛ و گاهی به معرفتی که بعد از فحص حاصل می‌شود نظر می‌گویند، که همان رویه است. نظر اگر با «فی» متعدی شود، به معنای دیدن همراه با تدبیر است. وی در پایان می‌گوید نظر به معنای بحث (استدلال) هم می‌آید که اعم از قیاس است.»<sup>۳</sup>

ابن منظور نیز می‌نویسد: «نظر به معنای احساس چشم، یعنی دیدن است.» وی می‌گوید اگر نظر با «الی» متعدی شود، حتماً دیدن با چشم ظاهر مراد است؛ ولی اگر با «فی» متعدی شود این احتمال وجود دارد که به معنای تفکر و تدبیر در شیء باشد. ابن منظور معنای دیگر نظر را اندیشیدن درباره شیء می‌داند؛ به گونه‌ای که انسان آن را نسبت به خود بسنجد.»<sup>۴</sup>

با در نظر گرفتن این مطالب، دو معنا می‌توان برای نظر متصور است: یکی همان نگاه با چشم، و دیگری اندیشیدن. تعبیراتی مانند نظر قلب و خیره کردن چشم دل، برای بیان معنای اخیر است.

## ۲-۱. تعریف نظر در اصطلاح متکلمان

تعاریف نظر در منابع کلامی، بسیار گوناگون است؛ به گونه‌ای که پرداختن به همه آنها در اینجا، به درازا می‌انجامد و ما را از هدف اصلی دور می‌سازد. بنابراین تنها برخی از تعاریف مهم را می‌آوریم و می‌کوشیم تا در حد امکان سیر تحول تعریف «نظر» نشان داده شود. بدین منظور از تعاریف قدیمی‌تر آغاز می‌کنیم.

با بررسی برخی تعاریف، به این نتیجه می‌رسیم که «نظر» در کلام، نخست به همان معنای لغوی به کار می‌رفته است و متکلمان اصطلاحی ویژه برای آن تعریف نکرده بودند؛ بنابراین در تعریف آن به الفاظی مانند فکر، تأمل و تدبیر اشاره کرده‌اند. برای نمونه قاضی عبدالجبار (م. ۴۱۵) پس از بیان معانی لغوی «نظر» که یکی از آنها نظر قلب است، می‌نویسد مراد در اینجا همان نظر قلب است که حقیقت آن هم همان فکر است. وی سپس به تعریف فکر می‌پردازد و می‌نویسد: «فکر عبارت است از تأمل و درنگ کردن در حال چیزی و مقایسه (تمثیل) بین آن شیء و شیء دیگر و یا مقایسه‌ای که از راهی جز تأمل در احوال شیء پدید آمده باشد.»<sup>۵</sup> سید مرتضی (م. ۴۳۶) نیز عباراتی همانند عبدالجبار دارد؛<sup>۶</sup> چنان‌که در برخی از آثار خود تصریح می‌کند که نظر همان فکر است.<sup>۷</sup> ابوجعفر نیشابوری مقرئ (م. قرن ششم) نیز که کتابی در تعریف اصطلاحات کلامی دارد، نظر را به معنای لغوی آن می‌گیرد و سپس سایر معانی لغوی آن را که ارتباطی با نظر در کلام ندارند، بیان می‌کند و سرانجام می‌نویسد که بین نظر، تأمل و فکر تفاوتی نیست.<sup>۸</sup>

احمد رازی حنفی (م. ۳۷۰ ق) راه‌های رسیدن به علم را در سه مورد خلاصه می‌کند. راه سوم از نگاه وی نظر عقل است که در تعریف آن می‌گوید همان تفکر و تأمل درباره شیء است برای کسب علم قطعی به آن یا ظن به آن.<sup>۹</sup> جوینی (م. ۴۷۸) نیز چنین تعریفی دارد. وی می‌نویسد: «هو الفكر الذی یطلب به من قام به علما أو غلبة ظن.»<sup>۱۰</sup> این تعریف را برخی به باقلانی (م. ۴۰۳) نسبت داده‌اند.<sup>۱۱</sup> برخی معتقدند که در این تعریف فکر به مثابه جنس است و پس از آن در حکم فصل.<sup>۱۲</sup> اگر چنین باشد، این تعریفی اصطلاحی خواهد بود، ولی به نظر می‌رسد قید کسب علم یا ظن، یک قیدی توضیحی است؛ زیرا اندیشیدن درباره اشیا همواره برای کشف امری مجهول در آن مورد است. اگر جز این باشد، یعنی تنها حضور شیء و تصور آن مراد باشد، از کلمه فکر استفاده نمی‌شود؛ بلکه واژه ذکر و تذکر به کار می‌رود. از همین روست که متکلمان تذکر دلیل را فکر و نظر نمی‌دانند.

شیخ مفید (م. ۴۱۳) در تعریف نظر می‌نویسد: «نظر به معنای به کار بردن عقل برای رسیدن به غایب به واسطه دلالت حاضر بر آن است.»<sup>۱۳</sup> روشن است که این، تعریفی اصطلاحی است؛ زیرا در معنای لغوی، فکر ویژه رسیدن به غایب از شاهد نیست. بنابراین شیخ مفید «نظر» را کاملاً با دیدگاه کلامی و روش استدلالی، که در زمان وی رایج بوده است، تعریف می‌کند.

غزالی (م. ۵۰۵) نخست سه شیوه استدلال را که در کلام به کار می‌روند، بیان می‌کند؛ در ادامه نشان می‌دهد که در هر سه روش از دو علم به منزله مقدمه و اصل برای رسیدن به نتیجه و فرع استفاده می‌شود. از این رو در تعریف نظر می‌گوید:

فکری را که همان احضار دو اصل (مقدمه) در ذهن است و طلبی را که برای پی بردن به وجه لزوم علم سوم از دو علم اصلی صورت می‌گیرد، نظر می‌گویند؛ یعنی در هر نظر دو وظیفه بر عهده ناظر است: یکی احضار دو علم در ذهن، که همان فکر است و دیگری طلب وجه دلالت دو علم بر علم سوم.

وی معتقد است که برخی از متکلمان تنها به بخش اول توجه، و نظر را به فکر تعریف کرده‌اند و برخی دیگر به بخش دوم پرداخته‌اند و در تعریف نظر گفته‌اند طلب علم یا غلبه ظن.<sup>۱۴</sup> بنابراین از دیدگاه غزالی نظر همان فکر نیست؛ بلکه فکر تنها بخشی از نظر را تشکیل می‌دهد. وی فکر را در معنایی ویژه به کار برده است که بنابر آن، فکر تنها بخشی از فرایند نظر را تشکیل می‌دهد.

پس از غزالی می‌توان از آمدی (م. ۶۲۳) نام برد. نظر در نزد وی عبارت است از اینکه عقل انسان در معلومات قبلی با تألیف و ترتیبی مناسب با مطلوب، تصرف کند تا به آنچه در ذهن حاصل نیست، دست یابد.<sup>۱۵</sup> در این تعریف که از دایره لغت، بیرون و تعریفی اصطلاحی است، وی به ترتیب نیز توجه کرده است؛ یعنی صرف احضار معلومات پیشین که غزالی مطرح کرد، کافی نیست؛ بلکه افزون بر آن باید این معلومات را به گونه‌ای چید که به نتیجه مطلوب برسد. البته پیش از آمدی، فخر رازی (م. ۶۰۶) نیز بر این باور بود که نظر یعنی ترتیب تصدیق‌هایی برای رسیدن به تصدیق دیگر.<sup>۱۶</sup> مثالی که فخر رازی در توضیح این تعریف می‌آورد، چنین است:

اگر کسی تصدیق کند که عالم متغیر است، و هر متغیری ممکن است، لازم می‌آید که تصدیق کند عالم ممکن است. به این ترتیب، فکر در اینجا به معنای حضور دو تصدیق در ذهن اوست که مستلزم تصدیق سوم است.

این مثالی که در آن از قیاس اقترانی منطقی برای بیان حقیقت نظر استفاده می‌شود، تأثیر منطق را بر افکار متکلمان نشان می‌دهد.

نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲) این تعریف را برای نظر برمی‌گزیند: «انتقال از اموری که در ذهن حاصل‌اند به اموری که مطلوب مایند.» وی در ادامه می‌گوید نظر و فکر در اصطلاح مرادف هم‌اند.<sup>۱۷</sup> ابن‌میثم بحرانی (م. ۶۷۹) می‌نویسد: «نظر عبارت است از انتقال ذهن از مطلوب به مبادی آن مطلوب؛ سپس از مبادی به سوی مطلوب.»<sup>۱۸</sup> وی معتقد است ترتیبی که دیگران بیان کرده‌اند، در واقع از لوازم نظر است نه خود نظر. تفاوت تعریف ابن‌میثم با حواجه در این است که در تعریف ابن‌میثم، انتقال از مطلوب به مبادی نیز افزوده شده است.

علامه حلی (م. ۷۲۶) در اینجا از دو متکلم شیعه نام برده جدا می‌شود و تعریفی همانند آمدی و فخر رازی به دست می‌دهد. وی نظر را ترتیب امور ذهنی برای رسیدن به امر ذهنی دیگر می‌داند.<sup>۱۹</sup> با این حال، فاضل مقداد (م. ۸۷۶) تعریف ابن‌میثم را می‌پسندد و می‌نویسد نظر شامل حرکت از مطالب به مبادی و سپس رجوع از مبادی به مطالب است. به اعتقاد او، تعریف نظر به ترتیب امور، در واقع ناظر به بخش دوم تعریف است.<sup>۲۰</sup>

از این مطالب نتیجه می‌گیریم که اصطلاح «نظر» در کلام، سیری تطوری داشته است: در آغاز و بیشتر نزد معتزله، به معنای لغوی‌اش به کار می‌رفته است؛ به مرور این معنای لغوی با افزودن برخی قیود به یک اصطلاح تبدیل می‌شود و سرانجام به معنایی کاملاً اصطلاحی تغییر می‌یابد. به نظر می‌رسد در این میان نباید از تأثیر منطق یونانی غافل شد. متکلمان به مرور با این تفکر آشنا شدند و از آن تأثیر پذیرفتند. و همان معنای فکر و استدلال را که در منطق بود، در علم کلام بر «نظر» اطلاق کردند.

## ۲. ادله وجوب نظر از نگاه عدلیه

مطالعه آثار متکلمان نشان می‌دهد که ایشان برای اثبات وجوب نظر، به دو نوع استدلال تمسک کرده‌اند که استدلال نوع اول به طور بی‌واسطه بر وجوب نظر دلالت دارد و در استدلال نوع دوم نخست اثبات می‌شود که معرفت خدای تعالی واجب است و سپس نتیجه گرفته می‌شود که نظر هم، چون تنها راه این معرفت است، باید واجب باشد.<sup>۲۱</sup> استدلال نوع اول را استدلال بی‌واسطه و نوع دوم را استدلال با واسطه می‌نامیم.

## ۲-۱. استدلال بی‌واسطه بر وجوب نظر

تقریرهایی گوناگون از این استدلال مطرح‌اند.<sup>۲۲</sup> بر مبنای تقریری ساده از این برهان می‌توان گفت: «نظر در ادله معرفت خدا، دافع خوف ضرر است؛ هر آنچه دافع خوف ضرر باشد، واجب است؛ در نتیجه نظر واجب است.»

مقدمات این برهان نیازمند توضیح و اثبات‌اند که در ادامه، نحوه استدلال و توضیحات اهل کلام را در این باره بررسی خواهیم کرد.

### ۲-۱-۱. نظر، وسیله دفع خوف

متکلمان بر این اعتقادند که مقدمه اول این استدلال، برخلاف مقدمه دوم، اکتسابی است و نیاز به استدلال دارد.<sup>۲۳</sup> درباره این مقدمه باید در دو مقام بحث شود: یکی در چگونگی حصول خوف ضرر در انسان، و دیگری در دفع این ضرر به وسیله نظر (اثبات قضیه). البته باید این نکته نیز اثبات شود که نظر، تنها راه دفع این خوف است؛ زیرا اگر راه‌های دیگری نیز در میان باشند، دست‌کم «نظر» دیگر واجب متعین نخواهد بود.

مقام اول: گفته می‌شود برای حصول خوف ضرر، کافی است توجه کنیم که این جهان و انسان خالق و صانع دارد که چه بسا از ما تکالیفی را خواسته است. اگر انسان خالق خود را نشناسد و از تکالیف خود در برابر او اطلاع نیابد، در عذابی عظیم گرفتار می‌شود منافع بی‌شماری را از دست می‌دهد.<sup>۲۴</sup>

نکته اینجاست که چگونه انسان به این مسئله که ممکن است خالق داشته باشد، التفات می‌یابد؟ به نظر متکلمان عواملی در کارند که موجب توجه انسان به این مسئله می‌شوند؛ به گونه‌ای که هیچ انسانی در آغاز بلوغ خود، خالی از التفات به مسئله خالق نیست. این عوامل عبارت‌اند از: ۱. داعی، ۲. خاطر، ۳. آگاه شدن از اختلاف مردم در دین و ۴. اندیشیدن درباره نعمت‌های الهی و آیات انفسی و آفاقی.

مراد از داعی، پیامبران و اولیا و عالمان دینی‌اند.<sup>۲۵</sup> مورد سوم و چهارم هم روشن است؛ اما درباره خاطر و ماهیت آن، مباحث بسیاری در کتاب‌های کلامی معتزله مطرح شده است و البته اختلافاتی نیز دیده می‌شود. اشاعره نیز از این جهت ایرادهای پرشماری را متوجه معتزله کرده، آن را محملی برای نقد عقلی بودن وجوب نظر قرار داده‌اند.<sup>۲۶</sup> به هر حال اعتقاد بر این است که اگر داعی نباشد و انسان در میان مردم هم نباشد که از اختلاف ایشان باید خدای متعالی به گونه‌ای این شخص را متوجه کند تا در او خوف ایجاد شود. قاضی

عبدالجبّار<sup>۲۷</sup> و سیدمرتضی<sup>۲۸</sup> معتقدند که این کار با ایجاد کلامی که تنها این شخص می‌شنود، صورت می‌گیرد؛ اما کسانی دیگر مانند ملاحمی که متأخرتر از ایشان است، اصطلاح خاطر را درباره همه عوامل چهارگانه مزبور به کار می‌برد و درباره کسی که به هیچ‌یک از عوامل دیگر دسترس ندارد، معتقد است که خاطر می‌تواند کلام یا القای معانی در قلب او باشد.<sup>۲۹</sup>

بیان این نکته نیز به لحاظ تاریخی سودمند است که متکلمانی مانند قاضی عبدالجبّار و سیدمرتضی، بحث‌های بسیاری درباره خاطر و ماهیت آن دارند؛ ولی متکلمان بعدی کمتر به آن بها می‌دهند؛ تا حدی که دیگر از آن بحثی نمی‌شود. ابوالصلاح حلبی هم که تاریخ فوت او تقریباً ده سال پس از سیدمرتضی است، تنها آگاهی از اختلاف مردم درباره ادیان را سبب خوف دانسته است. علامه حلّی حتی عامل اختلاف در ایجاد خوف را در صورت برهان نیز آورده است. وی می‌نویسد: «نظر دافع خوفی است که از اختلاف به وجود می‌آید؛ پس واجب است.»<sup>۳۰</sup>

مقام دوم: درباره دافع خوف بودن نظر، سیدمرتضی معتقد است که پس از احتمال وجود خالق و تکالیفی که او بر انسان مقرر فرموده است، در انسان این علم به گونه ضرور ایجاد می‌شود که راه رهایی از خوفی که از این راه حاصل شده، تفکر و تدبیر در ادله اثبات صانع و سایر معارف دینی است.<sup>۳۱</sup> قاضی عبدالجبّار نیز معتقد است پس از اینکه انسان به این امور تنبه یافت، در عقل انسان تقرر یافته است که نزدیک‌ترین کارها برای کشف امور و رسیدن به پاسخ پرسش‌ها، نظر کردن در آن امور است. بنابراین انسان می‌فهمد ضروری که از آن خوف دارد تنها با نظر از بین می‌رود یا اقرب امور به دفع ضرر، نظر است.<sup>۳۲</sup>

روشن است که بنابر عقیده سیدمرتضی و عبدالجبّار، رجوع به استدلال‌های عقلی در معارف دینی، امری بدیهی و به یک معنا، فطری است. به هر حال چه مسئله را بدیهی بدانیم و چه نیازمند استدلال، باید اثبات شود که «نظر» تنها راه دفع خوف ضرر است؛ در غیر این صورت، نظر واجب متعین نخواهد بود.

درباره انحصار راه نظر، ابوالصلاح حلبی این‌گونه استدلال می‌کند که انسان زمانی که اختلاف مردم در اثبات صانع و صفات او را دریابد، در او خوف ایجاد می‌شود. در این صورت سه راه در پیش است: ۱. از همه آنها پیروی کند؛ ۲. همه را رها سازد؛ ۳. برخی از آنها را از روی نظر یا تقلید، پیروی کند. پیروی از همه آنها محال است؛ چراکه با هم تنافی



دارند. رها ساختن همه هم خوف او را از بین نمی‌برد. همچنین است پیروی از گروهی از روی تقلید؛ زیرا احتمال دارد مذهبی را که رها کرده است، حق باشد و مذهبی را که پیروی می‌کند، باطل؛ بنابراین اطمینانی به آنچه پذیرفته، نخواهد بود. تنها راهی که برای دوری از خوف ضرر باقی می‌ماند، نظری است که انسان به وسیله آن حق و باطل را از هم بازشناسد.<sup>۳۳</sup>

## ۲-۱-۲. وجوب دفع خوف

اکنون نوبت آن است که مقدمه دوم یا کبرای استدلال بررسی شود. از آنجا که بحث در معرفت دینی است، مراد از ضرر، عقاب اخروی و محرومیت از ثواب عظیم الهی است. متکلمان در توضیح این مقدمه، آن را با امور دنیوی مقایسه می‌کنند: همان‌گونه که در کارهای دنیایی انگیزه ما برای تفکر و تأمل در کارها، دوری از ضررهایی است که ممکن است متوجه ما شوند؛ در امور اخروی نیز چنین است. برای نمونه اگر کسی بخواهد سفر کند و به او گفته شود که در این راه که تو می‌روی، حیوانات درنده در کمین‌اند، در این شخص این انگیزه پدید خواهد آمد که در این باره به تحقیق و پرس‌وجو کند و سرانجام هر کاری را که برای دوری از خطر و ضرر لازم می‌داند، انجام دهد. همین معیار و ملاک در امور اخروی نیز وجود دارد.<sup>۳۴</sup>

البته این مطالب به معنای استدلال بر این قضیه کلی نیست و تنها برای توضیح و تقریب به ذهن بیان می‌شود. بنابراین نباید اشکال شود که این تمثیل است و یقین‌آور نیست. قاضی عبدالجبار بر این نکته تصریح می‌کند.<sup>۳۵</sup> از این رو دلیل متکلمان برای صدق این قضیه، ضرور و بدیهی بودن آن است.<sup>۳۶</sup>

ممکن است در اینجا اشکال شود که چون خوفی که بر اثر عوامل مزبور در انسان ایجاد می‌شود، متعلق به ضرری است که ظنی و محتمل است، دفع آن نیز واجب نیست. متکلمان متوجه این نکته بوده‌اند؛ از این رو تأکید ورزیده‌اند که ضرری که در اینجا مراد است، فرقی نمی‌کند که قطعی باشد یا ظنی.<sup>۳۷</sup> سیدمرتضی پس از بیان اینکه وجوب نظر در امور دینی و دنیوی یکی است، و در هر دو خوف موجب وجوب نظر می‌شود، می‌نویسد:

اگر مراد تنها ضررهایی باشد که یقینی‌اند، حتی در امور دنیوی نیز چنین ضررهایی کم یافت می‌شوند و چاره‌اندیشی ما انسان‌ها بیشتر برای ضررهای احتمالی است که از طرق مختلف گمان به وقوع آنها داریم.<sup>۳۸</sup>

نکته دیگر اینکه در صورتی می‌توان مدعی شد هر کاری که دافع ضرر باشد، واجب است که خود آن کار، ضرری نداشته باشد یا ضرر آن بسیار کمتر از ضرری باشد که می‌خواهیم دفعش کنیم؛<sup>۳۹</sup> در غیر این صورت؛ دفع آن ضرر واجب نخواهد بود.

### ۳-۱-۲. نقد و بررسی استدلال

(الف) با تبیین حصول این خوف در انسان و اینکه راه‌های دیگر جز «نظر» این خوف را از بین نمی‌برند، می‌توان به وجوب نظر رسید؛ اما مشکل در حصول این خوف است؛ زیرا بیشتر مردم به عوامل حصول خوف، مانند اختلاف مردم و غیر آن، بی‌توجه‌اند و ادعای اینکه توجه هر عاقلی به این عوامل، از امور بدیهی است، درست نیست؛ زیرا بیشتر مردم ملتفت نیستند که اختلافی بین مردم هست؛ بلکه از این امر غافل‌اند. بنابراین خوفی هم برای آنها پدید نمی‌آید.<sup>۴۰</sup>

عبدالرزاق لاهیجی در پاسخ به این اشکال می‌نویسد که منع حصول خوف، مکابره است؛ زیرا توجه به اختلاف در صانع و عوامل این توجه روشن و آشکار و به طور عادی معلوم‌اند. اگر هم به لحاظ عقلی لازمه اینها حصول خوف نباشد، وقوع خوف از این امور مسلم است و در اینجا، وقوع معتبر است نه لزوم. کسانی هم که چنین اخباری به آنها نرسیده باشد، بسیار نادرنند. با رسیدن خبر و احتمال صدق آن، خوف ضرر حاصل می‌شود و نیازی به رجحان خبر نیست. همچنین احتمال ضرر هم کفایت می‌کند؛<sup>۴۱</sup>

(ب) معرفتی که با نظر حاصل می‌شود، دافع خوف نیست؛ زیرا احتمال خطا به دلیل فساد نظر وجود دارد و این به افزایش خوف خواهد انجامید نه دفع آن.<sup>۴۲</sup> پاسخ این اشکال چنین است: احتمال اینکه معرفت حاصل از «نظر» در نفس الامر خطا باشد، منافات ندارد با اینکه آن معرفت که انسان به صدقش یقین دارد، دافع خوف ضرر باشد. علاوه بر اینکه راه‌های جلوگیری از خطا، با مراعات قواعد ممکن است؛<sup>۴۳</sup>

(ج) به نظر می‌رسد در این استدلال اگر به جای تأکید بر خوف ضرر، بر منشأ پیدایش خوف تأکید شود، بهتر است. به عبارت دیگر، بهتر است به جای خوف ضرر، تعبیر احتمال ضرر به کار گرفته شود؛ زیرا عواملی که عدلیه توجه به آنها را موجب حصول خوف شمرده‌اند به این دلیل ایجاد خوف می‌کنند که با التفات به آنها انسان احتمال می‌دهد که در صورت عدم تأمل درباره صانع، متحمل ضرر خواهد شد. این یک احتمال عقلایی است که

با توجه به بزرگ و خطیر بودن ضرر محتمل، دفع آن به لحاظ عقلی واجب است. فرقی نمی‌کند که این احتمال، بالفعل خوفی در شخص ایجاد کرده باشد یا نه؛ اما بر پایه عباراتی که پیش‌تر بیان کردیم، متکلمان عدلیه حصول بالفعل خوف را معیار می‌دانستند؛ از این‌رو می‌گفتند اگر کسی به عواملی مانند اختلاف مردم توجه کند، در او خوف ایجاد می‌شود. در اینجا با این اشکال روبه‌رو می‌شوند که اگر خوفی برای کسی حاصل نشد، در نتیجه «نظر» هم برای او واجب نخواهد بود. مگر آنکه خوف را نیز به خوف عقلایی یا نوعی باز گردانیم که البته این با ظاهر عبارات متکلمان سازگار نیست. به هر حال به نظر می‌رسد این استدلال نیاز به چنین اصلاحی دارد: یا به جای خوف ضرر احتمال ضرر را به کار ببریم یا مراد از خوف را حصول بالفعل آن ندانیم.

## ۲-۲. استدلال با واسطه بر وجوب نظر

بسیاری از متکلمان از راه استدلال با واسطه به اثبات وجوب نظر پرداخته‌اند. البته قاضی عبدالعبار تنها استدلال نوع اول را آورده، و از آن هم برای اثبات وجوب نظر و هم اثبات وجوب تحصیل معارف دینی استفاده می‌کند.<sup>۴۴</sup> بنابراین به نظر وی خوفی که دلیل وجوب نظر است دلیل وجوب معرفت نیز هست؛ زیرا تنها این نوع معرفت است که خوف را از بین می‌برد. با این حال بسیاری از متکلمان برای وجوب نظر از دو برهان استفاده کرده‌اند. در بیان این استدلال گفته شده است که معرفت خدای تعالی واجب است و این معرفت بدون نظر حاصل نمی‌شود؛ بنابراین نظر واجب است.<sup>۴۵</sup> صورت منطقی این برهان را می‌توان چنین بیان کرد:

اگر معرفت خدای تعالی واجب باشد، نظر واجب است؛ لکن مقدم حق است؛ پس تالی نیز مانند آن است.<sup>۴۶</sup>

در تبیین این استدلال باید دو نکته بررسی شود: یکی ادله وجوب معرفت خدا و دیگری بیان ملازمه بین وجوب معرفت و وجوب نظر.

### ۲-۲-۱. ادله وجوب معرفت خدای تعالی

متکلمان عدلیه برای اثبات وجوب معرفت خدای تعالی به سه طریق متوسل شده‌اند. در این بخش این سه طریق را بررسی می‌کنیم.

۱. طریق لطف: برخی برای اثبات وجوب معرفت خدا به قاعده لطف تمسک کرده‌اند.

سیدمرتضی می‌نویسد:

دلیل وجوب معرفت آن است که علم به استحقاق ثواب و عقاب که لطفی در انجام واجب عقلی است، بدون حصول این معرفت به دست نمی‌آید و چیزی که واجب بدون آن محقق نمی‌شود، واجب است.<sup>۴۷</sup>

ملاحظمی نیز از این طریق استدلال می‌کند و می‌نویسد:

اینکه گفتیم معرفت خدای تعالی واجب است به دلیل آن است که لطفی برای مکلف است؛ زیرا این معرفت، انگیزه برای انجام واجبات و ترک محرماتی است که انجام و ترک آنها مشقت دارد؛ در حالی که انسان نسبت به انجام قبیح تمایل شدید دارد و از انجام واجبات گریزان است، اگر بداند که صانعی دارد که بر انجام واجبات و ترک محرمات ثواب می‌دهد و در صورت ترک واجبات و انجام محرمات عقاب می‌کند، این از بزرگ‌ترین انگیزه‌ها برای انجام واجبات و ترک محرمات خواهد بود.<sup>۴۸</sup>

۲. طریق شکر منعم: علامه حلی از طریق وجوب شکر منعم استدلال می‌کند و می‌نویسد: دلیل اینکه معرفت خدای تعالی واجب است، این است که شکر او واجب است و شکر، بدون معرفت حاصل نمی‌شود؛ اما وجوب شکر و همین‌طور عدم تحقق شکر بدون معرفت، اموری ضروری‌اند.<sup>۴۹</sup>

ممکن است در اینجا اشکال شود که علم اجمالی به اینکه منعمی وجود دارد، حاصل است و این برای شکر کفایت می‌کند؛ بنابراین نیازی به شناخت تفصیلی نیست تا مستلزم وجوب نظر باشد. علامه حلی این اشکال را چنین پاسخ می‌دهد که آثار نعمت، مستلزم نعمت نیست؛ مگر اینکه قصد نعمت شده باشد. پس باید انسان خالق را بشناسد تا بداند آیا قصد احسان کرده است تا شکرش واجب باشد یا نه.<sup>۵۰</sup>

عبیدلی این پاسخ را پذیرفتنی نمی‌داند. به نظر وی این پاسخ نه تنها اشکال را دفع نمی‌کند، در مقدمات دلیل نیز ایراد وارد می‌کند؛ زیرا در مقدمه آمده است که خدای تعالی نعمت‌های فراوانی به بنده داده است. بنابر پاسخ علامه حلی، اگر ندانیم که خداوند اینها را برای احسان انجام داده است، علم به منعم بودن نخواهیم داشت. حصول شک در منعم بودن، موجب شک در وجوب شکر می‌شود. به نظر صاحب اشراق، پاسخ درست آن است که معرفت اجمالی به اینکه منعمی این نعمت‌ها را به ما داده است برای امکان شکر کافی نیست؛ زیرا شکر نسبت به حالات منعمان و بر حسب مراتب آنها تفاوت می‌کند. هدایت به شکر خدا که لایق عظمت او باشد، ممکن نیست؛ مگر پس از معرفت تفصیلی؛ زیرا شکر به گونه‌ای که سزاوار منعم است، واجب است و چه بسا برخی از انواع شکر که مناسب مشکور نبوده، ذم یا استهزا به شمار آیند.<sup>۵۱</sup>

فاضل مقدار در استدلال بر وجوب معرفت، به گونه‌ای بحث می‌کند که می‌تواند در راستای دفع این اشکال باشد. شاید هم ایشان با توجه به این اشکال استدلال را چنین سامان داده است. وی می‌گوید:

ما منافع بسیاری را در خود ملاحظه می‌کنیم؛ مانند وجود، حیات، شهوت و حواس. می‌دانیم که اینها از جانب خود ما نیستند؛ بلکه دیگری اینها را به ما داده است. حال اعطاکننده اینها به قصد نفع اینها را به ما داده است یا به قصد ضرر زدن به ما، در هر دو صورت واجب است که ما او را بشناسیم؛ زیرا در صورت اول اینها نعمت خواهند بود و شکر منعم واجب است؛ به گونه‌ای که سزاوار اوست؛ و در صورت دوم باید او را بشناسیم تا بدانیم که قصد ضرر کرده است و احتراز از ضرر واجب است.<sup>۵۲</sup>

۳. طریق دفع خوف: پیش‌تر گفتیم که قاضی عبدالجبار از طریق دفع خوف، هم بر وجوب نظر استدلال می‌کند و هم بر وجوب معرفت. علامه حلی نیز غیر از وجوب شکر منعم، از طریق دفع خوف نیز بر وجوب معرفت خدای تعالی استدلال کرده است؛ به این ترتیب که معرفت خدای تعالی، دافع خوفی است که از اختلاف حاصل می‌شود و دفع خوف واجب است.<sup>۵۳</sup> این‌میشم در استدلال خود به جای خوف ضرر از ضرر ظنی استفاده می‌کند و می‌نویسد:

دفع ضرر ظنی که به سبب جهل به خدای متعال به انسان می‌رسد، عقلاً واجب است. وجوب دفع این ضرر مستلزم وجوب معرفت است؛ اما وجوب دفع ضرر ظنی به این دلیل است که مکلفی که خدا را نمی‌شناسد، این احتمال را می‌دهد که صانع داشته باشد که از وی معرفت می‌خواهد و او را مکلف به این امر کرده است، و اگر او را نشناسد، عقابش می‌کند. تفاوتی نمی‌کند که این امکان از ذهن او خطور کند یا به سبب شنیدن اختلاف مردم در دین و اثبات صانع باشد. به هر حال او در خود خوف عقاب ظنی را می‌یابد که به واسطه ترک معرفت گریبان او را بگیرد و این ضرری است که دفع آن واجب است. دفع این ضرر، بدون معرفت به دست نمی‌آید. پس وجوب دفع ضرر، مستلزم وجوب معرفت است.<sup>۵۴</sup>

## ۲-۲-۲. ملازمه بین وجوب معرفت و وجوب نظر

درستی این استدلال، بر ملازمه بین وجوب بودن معرفت و واجب بودن نظر استوار است. به عبارت دیگر باید اثبات شود که برای رسیدن به معرفت، راه دیگری غیر از نظر وجود ندارد و چون معرفت واجب است، نظر نیز که تنها راه حصول معرفت است، واجب است. راه‌های دیگری که برای معرفت می‌توانند کانون توجه باشند و برخی نیز به این راه‌ها معتقدند، عبارت‌اند از: تقلید، الهام، قول معصوم و خبر.

ابن‌میثم بحرانی برای بیان انحصار معرفت در نظر استدلالی، می‌گوید نیازی به ابطال راه‌های دیگر نیست. وی می‌نویسد:

معرفت خداوند از امور کسبی است و ضرورت حکم می‌کند مادامی که حد وسطی جامع بین حد اصغر و حد اکبر در ذهن حاصل نشود، علم تحقق نمی‌یابد؛ و می‌دانیم که تحصیل حد وسط بدون نظر امکان ندارد. بنابراین معرفت بدون نظر به دست نمی‌آید؛ پس نظر شرط معرفت است.<sup>۵۵</sup>

از دیگر متکلمان شیعه، علامه حلی است که استدلالی همانند ابن‌میثم برای انحصار حصول معرفت در نظر دارد و می‌نویسد:

اینکه معرفت خدای تعالی بدون نظر به دست نمی‌آید واضح است و نیازی به استدلال ندارد؛ زیرا معرفت خدا یقیناً ضرور نیست؛ بلکه نظری است و در علوم نظری، نظر سودمند است؛ زیرا همه عقلا در هر زمان و مکان، برای کسب امور مجهول خود به نظر متوسل می‌شوند و اگر راه دیگری بود به آن تمسک می‌کردند.<sup>۵۶</sup>

متکلمان معتقدند که تقلید نمی‌تواند راهی برای حصول معرفت باشد. در استدلال پیشین، مطالبی را در این باره از ابوالصلاح حلبی بیان کردیم. در اینجا ادله برخی دیگر از متکلمان در معرفت‌زا نبودن تقلید را بررسی می‌کنیم.

قاضی عبدالجبار و سیدمرتضی چند دلیل برای این امر بیان کرده‌اند:

یکی اینکه اعتقاد به درستی تقلید، موجب انکار امور بدیهی می‌شود؛ زیرا تقلید کسی که معتقد به قدم عالم است بر تقلید کسی که قایل به حدوث عالم است، اولویت و برتری ندارد. بنابراین چون اولویتی در کار نیست، مقلد یا معتقد به حدوث و قدم با هم می‌شود که محال است و یا هر دو را نفی می‌کند که باز هم محال است. ممکن است گفته شود اولویت در تقلید از کسی است که اهل خیر و صلاح باشد؛ ولی این نیز درست نیست؛ زیرا در مواردی قایلان به دو طرف نقیض، این اوصاف را دارند؛ از سوی دیگر، اهل خیر و صلاح بودن مانع خطا در اعتقاد نیست. تقلید اکثر نیز نمی‌تواند این مشکل را حل کند؛ زیرا ممکن است که طرف حق یک نفر باشد، و باطل طرف‌داران بسیاری داشته باشد. بنابراین نخست باید حق را از راهی دیگر شناخت و سپس ملاحظه کرد که آیا تابعان حق بیشترند، یا پیروان باطل؛<sup>۵۷</sup>

دلیل دیگر بر بطلان تقلید این است که مقلد یا به محق بودن کسی که از او تقلید می‌کند علم دارد یا ندارد. اگر علم ندارد و احتمال می‌دهد که او اشتباه کرده باشد، بنابراین

تقلید از چنین کسی جایز نخواهد بود. اگر هم علم به محق بودن او داشته باشد، از سه حال بیرون نیست: یا بالضروره چنین علمی دارد که محال است و این از علوم ضرور نمی‌تواند باشد؛ یا از روی دلیل به این امر واقف شده، که این همان است که ما می‌گوییم؛ و یا از روی تقلید به این امر رسیده است که در این صورت تسلسل در تقلید لازم خواهد آمد.<sup>۵۸</sup>

درباره مورد راه‌های دیگری مانند اخبار خدا و رسول گفته شده است که اینها تنها پس از علم به حکمت الهی طریق علم هستند.<sup>۵۹</sup> ابن‌میثم نیز قول معصوم، الهام و شهود را مفید نمی‌داند و معتقد است استفاده معرفت خدای متعال از قول معصوم ممکن نیست؛ زیرا علم به حجت بودن قول معصوم، متوقف بر معرفت خداست. پس اگر معرفت نیز از قول او استفاده شود، دور لازم می‌آید. درباره الهام نیز گرفته‌اند که اگر وقوع الهام اثبات شود، شخص ایمن نیست از اینکه از غیر خدا ملهم شده باشد؛ مگر با نظر؛ اگرچه نتواند آن را تعبیر کند. تصفیة باطن عبارت است از حذف موانع درونی و بیرونی از قلب. نهایت آن است که نفس از طریق افاضه و الهام، سوانح الهی را دریافت می‌کند؛ ولی معلوم نیست که اینها از جانب خدایند یا غیر خدا؛ مگر با نظر.<sup>۶۰</sup>

علامه حلی درباره حجیت نداشتن قول معصوم چنین می‌گوید: قول معصوم در صورتی حجت است که بدانیم معصوم است و عصمت امر باطنی و مخفی است که جز خدا کسی از آن آگاه نیست. شناخت ما از عصمت به واسطه وحی الهی حاصل می‌شود و این مسبوق به معرفت است. بنابراین دور لازم می‌آید که محال است.<sup>۶۱</sup>

### ۲-۲-۳. نقد و بررسی

برای بررسی استدلال باواسطه بهتر است تأملی در راه‌های اثبات وجوب معرفت کنیم:  
الف: نخستین راهی که عدلیه برای وجوب معرفت خدا ارائه کردند، راه وجوب لطف بود. می‌پرسیم لطف از جانب چه کسی واجب است؟ قطعاً پاسخ این است که از جانب خدا؛ و این مستلزم آن است که ما پیش از درک وجوب لطف، خدا را شناخته باشیم. در این صورت امر به معرفت و ایجاب آن، امر به تحصیل حاصل است که لغو و بیهوده است. افزون بر این، اعتقاد به وجوب لطف مبتنی بر معرفت به برخی صفات خدا مانند حکمت و همچنین اموری مانند معاد و ثواب و عقاب اخروی و مکلف بودن انسان است. نتیجه آنکه اثبات وجوب نظر با این استدلال، متوقف بر آن است که معرفتی تفصیلی نسبت به خداوند

و معاد داشته باشیم. این معرفت یا از طریق نظر حاصل شده است یا غیر آن. عدلیه غیر از نظر را مفید علم و یقین نمی‌دانند؛ بنابراین معرفت مزبور باید از راه نظر به دست آمده باشد. بنابراین اثبات وجوب لطف، مبتنی بر نظر در معرفت خداست. پس اثبات وجوب نظر با استفاده از وجوب لطف، استدلالی دوری خواهد بود؛

ب) استدلال دیگر عدلیه بر وجوب معرفت از راه وجوب شکر منعم بود. اشکال این استدلال نیز همانند اشکال به استدلال پیشین است. در اینجا پیش از اثبات وجوب معرفت، به وجود منعم اعتراف شده است. استدلال بر وجود منعم، به این صورت است که در ما نعمت‌ها و اموری وجود دارند که چون خودمان در وجود آنها تأثیری نداشته‌ایم، پس دیگری آنها را به ما داده است. این استدلال خود نظری است که به اجمال وجود خدای تعالی را اثبات می‌کند. حتی اگر با توجه به اشکالی که پیش‌تر مطرح شد، ما این امور را در آغاز، نعمت تلقی نکنیم باز خللی در اثبات اجمالی وجود خدا وجود نخواهد داشت.

با توجه به این مسئله، وجوب معرفتی که از طریق وجوب شکر منعم به آن استدلال می‌شود، معرفت تفصیلی خواهد بود. وجوب معرفت تفصیلی در صورتی می‌تواند وجوب نظر را اثبات کند که نظر تنها راه رسیدن به معرفت تفصیلی باشد؛ اما آیا واقعاً چنین است؟ به نظر می‌رسد پس از شناخت اجمالی خدای تعالی، نمی‌توان شناخت تفصیلی را منحصر در نظر دانست؛ زیرا پس از اعتراف به وجود خدا، اگر پیامبری بیاید و مدعی شود که از جانب خداست و بر اساس معجزه، پیامبری او اثبات شود، می‌توان معرفت تفصیلی را از سخنان پیامبر تحصیل کرد و دیگر نیازی به نظر نخواهد بود.

ج) راه سوم عدلیه برای اثبات وجوب معرفت، دفع خوف ضرر بود. به نظر می‌رسد استفاده وجوب معرفت خدا از راه خوف ضرر، نوعی پیش‌داوری و تحکم است؛ زیرا منشأ این خوف، بنابر استدلال، اختلاف مردم است؛ به این معنا که گروهی از مردم معتقدند خدا وجود دارد و برخی نیز منکر وجود خداوندند. اکنون اگر بگوییم این خوف تنها با معرفت وجود خدا از بین می‌رود، به این معنا خواهد بود که نظر باید به اثبات وجود خدا بینجامد و حتماً می‌انجامد. بنابراین از همان آغاز، نتیجه نظر مسلم انگاشته شده است. در این صورت دیگر چه نیازی است به نظر؟ افزون بر اینکه خوف تنها با معرفت از بین نمی‌رود؛ بلکه اگر فرض کنیم کسی بر اساس استدلال به این نتیجه برسد که خدایی وجود ندارد،



این اعتقاد نیز که یقینی است، خوف را از بین می‌برد. بنابراین می‌توان گفت خوف از هر طریقی که حاصل شود، چه از طریق اختلاف، و چه از راه‌های دیگری مانند احتمال صرف، نمی‌تواند وجوب معرفت خدا را اثبات کند؛ بلکه تنها می‌تواند دلیلی بر وجوب نظر باشد. البته در یک صورت می‌توان از طریق خوف ضرر بر وجوب معرفت خدای تعالی استدلال کرد و آن در صورتی است که این خوف از شناخت اجمالی خداوند و معاد، و احتمال مکلف بودن انسان حاصل شده باشد؛ ولی در این صورت نیز تنها معرفت تفصیلی را اثبات می‌کند و دریافتیم که معرفت تفصیلی بدون نظر هم می‌تواند حاصل شود. نتیجه آنکه استدلال بر وجوب نظر از طریق وجوب معرفت خدای تعالی، درست نیست.

### ۳. ادله وجوب نظر از نگاه اشاعره

اشاعره نیز همانند متکلمان معتزلی و امامی، هم به صورت مستقل و هم از طریق وجوب معرفت بر وجوب نظر استدلال می‌کنند. اکنون این استدلال‌ها را بررسی می‌کنیم.

#### ۳-۱. استدلال بی‌واسطه بر وجوب نظر

اشاعره در این باره تنها به ادله نقلی تمسک کرده‌اند. برای این منظور، هم دلیل قرآنی می‌آورند و هم دلیل روایی.<sup>۶۲</sup> در دلیل قرآنی به این آیات استدلال می‌کنند: «قُلْ اِنظُرُوْا مَاذَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ» (یونس: ۱۰۱) و «فَاَنْظُرْ اِلٰی اَنْثَارٍ رَّحِمَتِ اللّٰهِ كَيْفَ يَحۡسِی الْاَرْضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا» (روم: ۵۰). در این آیات امر به نظر شده است و امر، دلالت بر وجوب می‌کند. برخی از علمای اشاعره خود معتقدند که این دلیل ظنی است؛ زیرا احتمال دارد که امر به معنای وجوب نباشد.<sup>۶۳</sup> غیر از این آیات، به روایتی نیز در این باره استناد شده است. نقل شده است که پس از نزول آیه: «اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الْاٰیْلِ وَ النَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ» (آل عمران: ۱۹۰) رسول خدا ﷺ فرمودند: «وای بر کسی که این آیه را بخواند، ولی در آن تفکر نکند.» در این روایت، انداز به ترک تفکر و نظر در آیه دیده می‌شود و این، دلیل وجوب است. درباره این دلیل نیز گفته می‌شود که از جمله ظواهر است و یقینی نیست. همچنین روایت مزبور، خبر واحد است.<sup>۶۴</sup>

#### ۳-۱-۱. نقد و بررسی

الف) اشکال اصلی و کلی‌ای که بر اشاعره وارد است، در استناد آنها به ادله نقلی است. به لحاظ عقلی، روشن است که پیش از اثبات وجود خدای تعالی، استناد به ادله نقلی جایز نخواهد بود. در بحث اختلاف در عقلی یا سمعی بودن وجوب نظر، ادله اشاعره بر استناد

به ادله نقلی در وجوب نظر را ملاحظه خواهیم کرد؛ اما به هر حال هر دلیلی هم که اقامه شود، استدلال در برابر حکم بدیهی عقلی خواهد بود که مبتنی بر بطلان دور است؛  
 ب) دانستیم که استدلال بی‌واسطه از نگاه اشاعره ظنی است. بنابراین وجوب نظر به وسیله آن، اثبات‌پذیر نخواهد بود، مگر به طور ظنی؛ در حالی که مدار کلام بر امور یقینی و قطعی است. افزون بر اینکه اشکال اصلی آن این است که در آن، وجوب نظر متوقف بر امر الهی شده است؛ در صورتی که معرفت خداوند که مقدم بر معرفت امر اوست، متوقف بر نظر است. بنابراین استدلال، دوری است؛ اگر ناظر خدا را بشناسد دیگر نیازی به نظر ندارد و اگر نمی‌شناسد امر او را هم نخواهد شناخت و وجوبی درباره او تحقق نمی‌یابد. در اشکالات آینده نیز به این مسئله خواهیم پرداخت و پاسخ اشاعره را بررسی خواهیم کرد.

### ۳-۲. استدلال با واسطه از نگاه اشاعره

اصل استدلالی که اشاعره در اینجا می‌آورند، با استدلال معتزله تفاوتی نمی‌کند. از این‌رو برهان همان است که پیش‌تر در بحث عدلیه گذشت و البته به تعبیر دیگر می‌توان آن را چنین بیان کرد:

معرفت خدای تعالی واجب است؛ معرفت متوقف بر نظر است؛ هر چیزی که واجب متوقف بر آن باشد، واجب است؛ بنابراین نظر واجب است.  
 در تبیین استدلال باید این امور بررسی شوند: ۱. دلیل وجوب معرفت؛ ۲. توقف معرفت بر نظر؛ ۳. وجوب آنچه واجب بر آن متوقف است. با توجه به اینکه در مسئله دوم بین عدلیه و اشاعره توافق است که تقلید و راه‌های دیگر معرفت‌زا نیستند و مباحث آن پیش‌تر مطرح شد و مسئله سوم نیز مسئله‌ای اصولی است، از بررسی آنها در اینجا چشم‌پوشی می‌کنیم و در ادامه، به مسئله اول خواهیم پرداخت.

### ۳-۲-۱. ادله وجوب معرفت در دیدگاه اشاعره

اشاعره به دلیل آنکه حسن و قبح عقلی را قبول ندارند، در صدد اثبات وجوب معرفت از طریق ادله شرعی‌اند. برای این منظور، سه دلیل بیان شده است:  
 دلیل اول: اصلی‌ترین دلیل اشاعره برای این مسئله، اجماع است. ادعا این است که وجوب معرفت خدای تعالی، مورد اجماع امت اسلامی است؛ بنابراین معرفت مزبور به لحاظ شرعی واجب است.<sup>۶۵</sup> در کتب اشاعره، اشکالاتی درباره این استدلال مطرح و پاسخ داده شده است. در ادامه به این اشکال‌ها و پاسخ آنها خواهیم پرداخت؛

دلیل دوم: دلیل دیگر اشاعره بر وجوب معرفت، استناد به این آیه است: «فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ» (محمد: ۱۹). گفته می‌شود در آیه امر به علم شده است و امر دلالت بر وجوب می‌کند؛ بنابراین علم به خدا واجب است؛<sup>۶۶</sup>

دلیل سوم: برخی نیز با تمسک به وجوب عبادت که از آیاتی مانند: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵) استفاده می‌شود، گفته‌اند که عبادت به دلیل روایت «انما الاعمال بالنيات» بدون نیت حاصل نمی‌شود. از طرفی نیت به معنای قصد است. قصد نیز بدون شناخت ممکن نیست. بنابراین معرفت خدای تعالی واجب است.<sup>۶۷</sup>

### ۲-۳. نقد و بررسی

الف) درباره وجوب معرفت اشکالی مطرح است که البته اختصاص به اشاعره ندارد؛ بلکه متوجه عدلیه نیز می‌شود. اشکال مزبور مبتنی بر این است که معرفت خدا و علم به او، متعلق وجوب واقع نمی‌شود؛ زیرا وجوب معرفت بر امکان آن متوقف است؛ در حالی که چنین معرفتی ناممکن است؛ زیرا اگر ممکن باشد، یا ضرور است یا نظری. ضرور نیست؛ زیرا اگر انسان از آغاز تولدش به خود واگذاشته شود، بدون نظر، علم به چنین چیزی را در خود نخواهد یافت. نظری بودن هم متوقف بر این است که نظر موجب علم باشد؛ درحالی که این گونه نیست.<sup>۶۸</sup> در پاسخ این اشکال، آمدی می‌نویسد که اجماع بر وجوب معرفت خدا، خود بهترین دلیل بر امکان آن است؛ ولی اینکه گفتید نظر معرفت‌زا نیست، این بحث در جای خود مطرح و پاسخ مستشکلان داده شده است؛<sup>۶۹</sup>

ب) اشکال دیگر این است که امر به معرفت خدای تعالی تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا معرفت ایجاب، متوقف بر معرفت ایجاب‌کننده است. بنابراین پیش از معرفت ایجاب‌کننده، معرفت به ایجاب ممکن نیست و امر به معرفت ایجاب‌کننده، امر به محال خواهد بود.<sup>۷۰</sup> به عبارت دیگر، ایجاب شرعی با امر الهی محقق می‌شود و امر یا به عارف به خداست یا به غیرعارف. محال است شخص عارف، امر به معرفت شود؛ زیرا امر به تحصیل حاصل است. امر به غیرعارف نیز محال است؛ زیرا معرفت امر متوقف بر معرفت آمر است و کسی که آمر را نمی‌شناسد، امر را نخواهد شناخت. بنابراین ایجاب نظر متوقف بر معرفت خداست و معرفت خدا متوقف بر معرفت ایجاب؛ و این دور است.

پاسخ اشاعره به اشکال مزبور، این است که وجوب معرفت بر شناخت بالفعل آمر و امر متوقف نیست؛ بلکه به صرف تمکن مکلف برای علم به وجوب و نصب ادله‌ای برای آن، وجوب محقق می‌شود و شرع استقرار می‌یابد؛<sup>۷۱</sup> اما این پاسخ درست نیست؛ زیرا در آن مصادره به مطلوب صورت گرفته است. توضیح آنکه اصل اشکال به این بازمی‌گردد که مکلف در صورت عدم معرفت به آمر، تمکن معرفت امر و در نتیجه معرفت وجوب ندارد؛ درحالی‌که در پاسخ، تمکن مکلف برای معرفت به وجوب، مسلم گرفته شده است؛ (ج) اگر هم بپذیریم که امر به معرفت الهی تعلق می‌گیرد، قبول نداریم که چنین امری در شرع وارد شده باشد؛ بلکه تنها امر به اعتقاد مطابق با واقع شده است؛ خواه از روی تقلید باشد، و خواه از روی علم. دلیل آن هم این است که رسول خدا ﷺ کسی را به این ادله مکلف نمی‌کرد.<sup>۷۲</sup>

برخی نیز همین مسئله را اشکالی بر اجماعی بودن وجوب معرفت نظری دانسته‌اند؛ با این بیان که از زمان پیامبر اکرم ﷺ تاکنون، در هر عصر کسانی بوده‌اند که به دلیل عدم اهلیت برای نظر و استدلال عقلی، به خدا و ذات و صفات او چنان‌که سزاوار اوست، علم نداشته‌اند؛ بلکه حداکثر اقراری زبانی از روی تقلید محض غیریقینی داشته‌اند؛ با این‌همه، رسول خدا ﷺ و صحابه و ائمه، در هر عصر حکم به اسلام و ایمان این افراد، و تقریر ایمان آنان کرده‌اند. این تأیید حتی کسانی را دربر می‌گیرد که به وضوح می‌دانیم مسائل پیچیده و دقیق در صفات و غیر صفات، حتی به ذهن آنها خطور هم نمی‌کرد؛ چه رسد به اینکه اعتقاد هم داشته باشند. اگر معرفت خدا واجب بود، شرعاً جایز نبود که پیامبر ﷺ، و صحابه و ائمه، ترک این معرفت را تأیید کنند و در تحصیل این معرفت اهمال ورزند.<sup>۷۳</sup>

پاسخ اشاعره به این اشکال، از این قرار است:

آنچه در این دلیل گفته شده است مسلم نیست؛ زیرا معرفتی که واجب است دو نوع است: یک نوع با معرفت اجمالی به دلیل حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که شخص قدرت بر تبیین و تقریر آن ندارد و شبهه وارد شده بر آن را نمی‌تواند پاسخ گوید؛ نوع دوم از دلیل تفصیلی حاصل می‌شود که عارف قدرت تبیین و تقریر دلیل و دفع شبهات وارد بر آن و قدرت مناظره را دارد. در اینکه معرفت لازم کدام‌یک از این دو نوع است، اختلاف وجود دارد. برخی معتقدند که داشتن معرفت اجمالی، واجب عینی است؛ ولی معرفت تفصیلی واجب کفایی؛ اگر همه از آن اعراض کنند معصیت کرده‌اند و اگر برخی به آن اقدام کنند، از دیگران ساقط است. برخی هم که معتقدند که معرفت تفصیلی واجب عینی است،

می‌گویند اگر کسی اعتقادی داشت بدون دلیل و شبهه که موافق با واقع بود، مؤمن است؛ هر چند به خاطر ترک نظر واجب، گناه‌کار است. برخی هم به صرف اعتقاد مطابق با واقع بسنده کرده‌اند، اگرچه از روی دلیل نباشد؛ و آن را علم نامیده‌اند.

بنابراین اگر بگوییم صرف اعتقاد مطابق با واقع گرچه از روی دلیل نباشد، واجب است، لازمهٔ وجوب معرفت به این معنا وجوب نظر نیست؛ و اگر بگوییم معرفت مستند به دلیل تفصیلی واجب است، در این صورت اشکال تقریر عوام بر ترک نظر وارد می‌شود. بنابراین چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم واجب، معرفت اجمالی است، نه تفصیلی. چنین معرفتی در حق عوام متفی نیست تا گفته شود که به دلیل تقریر عوام بر آن واجب نیست؛ بلکه تقریر تنها بر عدم معرفت به دلیل مفصل است و دلیل تفصیلی، به نظر ما واجب عینی نیست.<sup>۴</sup>

این پاسخ، بدون اشکال نیست؛ زیرا در آن سه قسم معرفت تصویر شده است و ادعا شده که تنها در یک مورد آن، نظر واجب نیست و آن صرف اعتقاد مطابق با واقع است. این سخن بدان معناست که در دو قسم دیگر، معرفت از طریق نظر حاصل می‌شود و بنابراین واجب است. این در حالی است که دلیل اجمالی، بنابر تعریف، دلیلی است که شخص قادر به تبیین و تقریر آن نیست. پرسش این است که آیا نظر و فکر، غیر از این است که انسان بتواند دلیلی بر مدعای خود اقامه، و آن را تبیین و تقریر کند؟ به نظر می‌رسد مقایسهٔ تعریف دلیل اجمالی با تعریفی که خود اشاعره از نظر به دست داده‌اند، نشان می‌دهد این دو قابل جمع نیستند. بنابراین از وجوب معرفت از راه دلیل اجمالی، نمی‌توان وجوب نظر را اثبات کرد.

نتیجهٔ مطالب مزبور این است که تنها وجوب معرفت از راه دلیل تفصیلی است که دلیل بر وجوب نظر است؛ اما همان‌گونه که پیش‌تر ملاحظه شد، تقریر عوام و عدم تکلیف آنها به استدلال عقلی و همچنین اجماع، تنها بر معرفت از راه دلیل اجمالی دلالت دارند. بنابراین دلیلی برای وجوب معرفت تفصیلی، حتی به صورت وجوب کفایی وجود ندارد؛ (د) گفته شد دلیل اصلی اشاعره برای وجوب معرفت، اجماع است. دربارهٔ استناد به اجماع، دو اشکال مطرح شده است:

۱. اجماع در صورتی است که همهٔ اهل حل و عقد در هر دوره‌ای یک رأی، که همان موضوع مورد اجماع است، داشته باشند؛ ولی این احتمال هست که دست‌کم یکی از آنها در بلاد کفار و در مکانی باشد که حکم این واقعه به او نرسیده است و در این مورد نیز مجتهد نیست. در این صورت، احتمال اجماع، تحقق ندارد؛

۲. بسیاری از مسلمانان و اهل حق، به ضرور بودن علوم معتقدند که نتیجه آن، خارج بودن علوم از قدرت انسان و کسبی نبودن آنهاست. آنچه وقوعش ضرور باشد، واجب نخواهد بود. بنابراین هر کسی که اعتقاد به ضرورت معرفت داشته باشد، معتقد است که معرفت، واجب نیست و با وجود این اختلاف، اجماعی در کار نیست.

در پاسخ اشکال اول گفته شده است، از سویی افرادی که معرفت، از اهل حل و عقد هستند، اغلب معروف و مشهورند؛ به ویژه در دوران نخستین که مجتهد کم بود. در این صورت، اغلب اعتقاد مجتهد شناخته شده است؛ از سوی دیگر نیز چنان که احتمال غایب بودن مجتهد هست، احتمال عدم غیبت نیز هست و اصل، عدم است. کسی که مدعی ثبوت است، باید دلیل بیاورد.

در پاسخ اشکال دوم جوینی می‌گوید این دیدگاه پس از اجماع است؛ بنابراین خللی در اجماع وارد نمی‌کند؛<sup>۷۵</sup>

ه. یکی از ادله اشاعره بر وجوب معرفت، تمسک به این آیه بود: «فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد: ۱۹). به نظر می‌رسد این استدلال، ناشی از برداشت نادرست از این آیه است. تلقی این است که صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند؛ بنابراین علم به خدا واجب است؛ راهی برای علم غیر از نظر وجود ندارد؛ بنابراین نظر هم واجب است. این در حالی است که صیغه امر در اینجا، در مقام اخبار به کار رفته است نه انشاء. هنگامی که متکلم از واژه «اعلم» در عربی یا «بدان» در فارسی استفاده می‌کند، منظور وادار کردن مخاطب به انجام کاری (امر) نیست؛ بلکه منظور توجه دادن مخاطب به خبری است که پس از این کلمه می‌آید و توجه به واقعیت داشتن و درستی این خبر است. افزون بر اینکه حمل این آیه بر امر به تحصیل علم، امر به تحصیل حاصل خواهد بود؛ زیرا چه مخاطب را در این آیه شخص پیامبر ﷺ بدانیم و چه بگوییم هر چند خطاب به پیامبر است، مؤمنان مرادند، در هر صورت مخاطب یا مخاطبان علم به توحید دارند و امر دوباره به آن، به معنای امر به تحصیل حاصل است که لغو و بیهوده است. بنابراین در اینجا واژه «اعلم» برای توجه دادن مؤمنان به علمی است که پیش‌تر آن را کسب کرده‌اند. *پیش‌تر آن را کسب کرده‌اند. مطالبات فرعی*

نتیجه‌ای که مطالب یادشده به دنبال دارد، این است که هیچ کدام از ادله اشاعره درباره وجوب نظر درست نیست. *پرتال جامع علوم انسانی*

#### ۴. اختلاف در عقلی یا سمعی بودن وجوب نظر

اختلاف عدلیه و اشاعره در عقلی یا شرعی بودن وجوب نظر، به اختلاف کلی آنها در حسن و قبح عقلی باز می‌گردد. با این حال درباره وجوب نظر، برخی ادله و ملاحظاتی ویژه دارند که موجب شده است بحثی مستقل را به آن اختصاص دهند. این بحث را در دو بخش پی می‌گیریم: نخست ادله عدلیه و اشکالات اشاعره به آنها را بیان می‌کنیم و در بخش دوم، ادله اشاعره و ایراد عدلیه به این ادله را بررسی می‌کنیم.

##### ۴-۱. ادله عدلیه بر وجوب عقلی نظر

در آثار متکلمان عدلیه، دو دلیل اصلی بر عقلی بودن وجوب نظر مطرح است. برخی برای این منظور، همان ادله اثبات وجوب نظر را به منزله دلیل عقلی بودن آورده‌اند. برای نمونه، ابن میثم بحرانی می‌نویسد: «از نظر ما وجوب نظر، عقلی است؛ برخلاف اشاعره که اعتقاد دارند سمعی است. دلیل ما این است که نظر شرط واجب است و چیزی که شرط واجب است، مانند آن واجب خواهد بود.»<sup>۷۶</sup> این همان دلیل عقلی بر وجوب نظر از طریق اثبات وجوب معرفت بود که شرحش گذشت و دلیل درست نبودن آن هم توضیح داده شد.

دلیل دوم عدلیه، در واقع بیان بطلان سمعی بودن آن است که با ابطال آن، عقلی بودنش اثبات می‌شود. در این دلیل گفته می‌شود لازمه سمعی بودن وجوب نظر، مغلوب شدن پیامبران در برابر مخالفان است؛ زیرا مخالفان می‌توانند در برابر دعوت پیامبران بگویند ما در صورتی شما را تصدیق خواهیم کرد که در معجزات و دعوت شما نظر کنیم؛ درحالی که نظر بر ما واجب نیست، مگر آنکه شرع اثبات شده باشد و هنوز برای ما شرعی ثابت نشده است.<sup>۷۷</sup> به عبارت دیگر با اعتقاد به سمعی بودن وجوب نظر، دور لازم می‌آید؛ زیرا ثبوت شرع متوقف بر وجوب نظر است و وجوب نظر نیز متوقف بر ثبوت شرع است.<sup>۷۸</sup> این باطل است. بنابراین وجوب نظر باید عقلی باشد.

اشاعره به این استدلال و اشکال، پاسخ‌هایی داده‌اند:

۱. این اشکال به خود عدلیه نیز وارد است؛ زیرا وجوب نظر هرچند عقلی است، بدیهی نیست، بلکه متوقف بر مقدماتی است که خود این مقدمات نیز نظری‌اند. بنابراین اشخاصی که مخاطب دعوت انبیانند، می‌توانند بگویند ما نظر در دعوت نمی‌کنیم، مگر آنکه واجب باشد؛ و نظر در ادله وجوب نظر نمی‌کنیم تا به وجوب آن آگاه شویم. این پاسخی است که فخر رازی می‌دهد.<sup>۷۹</sup>

آمدی نیز چنین می‌گوید:

عقل بدون نظر و تأمل عقلی، حکم به وجوب نظر نمی‌کند. بنابراین مردم می‌توانند به پیامبران بگویند در معجزه شما اندیشه و نظر نمی‌کنیم، مادام که وجوب نظر برای ما اثبات نشده باشد؛ و وجوب نظر را درک نمی‌کنیم، مگر آنکه نظر کنیم. پس دور لازم می‌آید.<sup>۸۰</sup>

در برابر، عدلیه نیز پاسخ‌هایی به اشاعره داده‌اند. خواجه در پاسخ - ناظر به استدلال فخر - می‌نویسد:

این الزام اشاعره متوجه معتزله نیست؛ زیرا از نظر معتزله وجوب نظر، بر علم به وجوب متوقف نیست؛ بلکه می‌گویند وجوب دفع ضرر ظنی - که چه بسا به سبب جهل به منعم متوجه انسان شود - به لحاظ عقلی بدیهی است و این کار تنها با معرفت به منعم ممکن است. خوف حاصل از این ضرر با ترک نظر از بین نمی‌رود؛ بلکه با نظر از بین می‌رود.<sup>۸۱</sup>

عَلَمَهِ حَلِی نِیز چَنین پَاسِخ می‌دهد:

درست است که وجوب نظر، خود نظری است؛ ولی قضایای نظری بر دو قسم‌اند: برخی از آنها فطری هستند و برخی غیرفطری. مراد از فطری، قضایایی است که مقدمات آنها همواره در ذهن حاضرند. بنابراین نتیجه نیز دائماً در ذهن خواهد بود. وجوب نظر از جمله قضایای فطری است. بنابراین همیشه علم به آن در ذهن وجود دارد. از این رو اگر پیامبری به انسان بگوید که از من تبعیت کن، وی پاسخ دهد که تبعیت نمی‌کنم مگر بدانم که راست می‌گویی و راست‌گویی تو را تنها با نظر می‌توانم بفهمم؛ ولی در وجوب نظر اندیشه نمی‌کنم، مگر آنکه وجوب آن را درک کنم. پیامبر می‌تواند بگوید تو به وجوب نظر آگاه هستی. در این صورت شخص تبه می‌یابد؛ بر خلاف اینکه بگوییم سمعی است.<sup>۸۲</sup>

به نظر می‌رسد در توضیح بدیهی و فطری بودن وجوب نظر، توجه به دوگانگی در چگونگی رویارویی عدلیه و اشاعره با سخنان پیامبر، کلید حل این مشکل است. سخنان پیامبر برای کسی که معتقد به وجوب عقلی نظر است، تنها به منزله عاملی برای حصول احتمال ضرر است. با حصول احتمال ضرر، عقل حکم می‌کند که برای دفع آن بیندیشد. بنابراین نیازی به این نیست که نخست بنشیند و درباره وجوب یا عدم وجوب نظر بیندیشد، تا گفته شود شخص می‌تواند به پیامبر بگوید من درباره وجوب نظر نمی‌اندیشم، مگر آنکه وجوب آن اثبات شود و به شما ایمان بیاورم.

۲. پاسخ دیگر اشاعره به دلیل دوم عدلیه، این است که شرط واجب بودن چیزی از جمله نظر، علم مکلف به آن نیست؛ بلکه ثبوت دلیل شرعی، دال بر وجوب آن، و تمکن مکلف برای علم به آن است. بنابراین پس از آمدن پیامبر و اقامه معجزه، شرع استقرار



می‌یابد و ادله نقلی بر وجوب واجبات تحقق می‌یابند؛ همچنین مکلف برای علم به آنها تمکن دارد. بنابراین وجوب نظر ثابت است و منکر نمی‌تواند مدعی عدم ثبوت شود.<sup>۸۳</sup>

فخر رازی نیز چنین می‌گوید که اگر وجوب متوقف بر علم به وجوب باشد، لازمه آن دور خواهد بود؛ بلکه صرف امکان علم برای واجب شدن کافی است و امکان در اینجا فی الجمله حاصل است.<sup>۸۴</sup>

خواجه در برابر این اشکال می‌گوید اگر در وجوب سمعی، صرف امکان علم کافی باشد، لازمه آن وجوب چیزهایی است که مکلفان به هیچ وجه به آنها علم ندارند؛ زیرا امکان علم، همواره حاصل است. بنابراین صحیح این است که گفته شود امکان علم به درستی اوامر سمعی، اقتضای وجوب نظر در این اوامر را دارد.<sup>۸۵</sup>

پیش‌تر در پاسخ این اشکال اشاعره بیان شد که در واقع با عدم معرفت به خداوند، مکلف تمکن علم به وجوب ندارد. در اینجا می‌افزاییم که اگر سخن و نزاع در مقام ثبوت باشد، همه می‌پذیرند که با تشریح شارع، وجوب ثابت می‌شود؛ ولی نزاع در اینجا نه در مقام ثبوت، بلکه در سمعی بودن وجوب است؛ و مراد از آن، این است که آیا تمسک به ادله نقلی و سمعی برای اثبات وجوب جایز است یا نه؟ روشن است که پیش از اثبات وجود خدای تعالی، تمسک به ادله سمعی بی‌معنا خواهد بود.

#### ۲-۴. ادله اشاعره بر سمعی بودن وجوب نظر

اشاعره دو دلیل بر سمعی بودن وجوب نظر آورده‌اند: دلیلی نقلی و دلیلی عقلی. در اینجا هر دو را بررسی خواهیم کرد.

دلیل نقلی: اشاعره به این آیه استناد می‌کنند که خدای سبحان می‌فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵). بر پایه این آیه، پیش از بعثت عذاب وجود ندارد. بنابراین وجوبی هم نباید باشد؛ زیرا عذاب، لازمه ترک واجب است.

پاسخ‌هایی که عدلیه به این استدلال داده‌اند، بدین قرار است:<sup>۸۶</sup>

۱. مراد از رسول در آیه، عقل است؛ به این دلیل که عقل نیز با فرستاده خدا در اینکه راهنما به سوی حق است، اشتراک دارد؛ بنابراین اطلاق رسول بر آن، به گونه مجازی درست است؛
  ۲. مراد از عذاب در اینجا، عذاب برای اوامر و واجبات سمعی است؛ یعنی خداوند به سبب واجبات سمعی کسی را عذاب نمی‌کند؛ مگر آنکه پیامبری را بفرستد؛
- عبیدلی دلیل توسل به این تأویلات را، سازگار کردن آیه و دلیل عقلی - که دلالت بر

و جوب عقلی نظر دارد - می‌داند و می‌گوید اینها پاسخ‌هایی هستند که خود عدلیه آنها را نقل کرده‌اند. سپس خود وی چند پاسخ جدید را به این فهرست می‌افزاید. پاسخ‌های بعدی از ایشان است؛

۳. قبول نداریم که در صورت ترک واجب، عذاب لازم آید؛ زیرا گاه خدای سبحان، گناه تارک واجب را می‌بخشد؛ در حالی که به واسطه این عدم عذاب، واجب از جوب خارج نمی‌شود. همچنین گاه تارک واجب توبه می‌کند و عذاب نمی‌شود؛ در حالی که ترک واجب تحقق یافته است؛

۴. از اینکه تعذیب لازمه و جوب مقید به ترک آن است، لازم نمی‌آید که لازمه و جوب، مطلق هم باشد. بنابراین از نفی تعذیب قبل از بعثت انبیا نفی مطلق و جوب اعم از عقلی و شرعی، لازم نمی‌آید؛

۵. بر فرض که تعذیب، لازمه و جوب باشد، به این معنا نیست که حتماً باید جدا از ترک واجب نباشد و با ترک واجب، عذاب نیز تحقق یابد، یا بدون فاصله به دنبال ترک واجب، عذاب نیز بیاید. بنابراین این احتمال در کار خواهد بود که جوب، پیش از بعثت محقق باشد، ولی تعذیب پس از بعثت. آیه تنها بر نفی تعذیب تا زمانی خاص دلالت دارد که همان بعثت است و این معنا با این احتمال منافاتی ندارد؛

۶. عذاب لازمه و جوب سمعی است نه عقلی؛ زیرا عقل مقتضی عذاب بر ترک واجب نیست؛ بلکه تنها دلالت بر استحقاق ذم تارک واجب می‌کند. عذاب از دلیل شرعی استفاده می‌شود؛  
۷. عبدالرزاق لاهیجی در پاسخ به این استدلال، معتقد است خود این آیه دلالت بر جوب عقلی دارد؛ زیرا اگر جوب به غیر شرع ثابت نباشد در این صورت استحقاق تعذیب هم به غیر شرع نخواهد بود. اگر استحقاق تعذیب قبل از شرع وجود نداشته باشد، نفی تعذیب قبل از شرع معنایی نخواهد داشت؛ زیرا تعذیب بدون استحقاق، معقول نیست.<sup>۸۷</sup>

دلیل عقلی: فخر رازی استدلال عقلی بر وجوب شرعی را این‌گونه بیان می‌کند:

فایده و جوب، ثواب و عقابی است که بر آن مترتب است. انجام هیچ کاری هم برای

خداوند قبیح نیست. بنابراین به لحاظ عقلی نمی‌توان به ثواب و عقاب یقین کرد؛ در نتیجه

یقین به وجوب امکان ندارد.<sup>۸۸</sup>

به عبارت دیگر واجب بودن کاری به دلیل ثواب و عقابی است که بر آن مترتب می‌شود. از طرفی نیز چون حسن و قبح عقلی باطل است، عقل ما قادر به درک اینکه انجام یا ترک چه کاری ثواب و عقاب دارد، نیست؛ بنابراین نمی‌تواند درباره هیچ کاری حکم به وجوب کند.

نصیرالدین طوسی در پاسخ به این استدلال می‌نویسد:

اینکه گفتید فایده و جوب، ثواب و عقاب است، درست نیست؛ زیرا اهل سنت ثواب بر اطاعت را واجب نمی‌دانند و معتزله هم در حق کسی که درباره او ثواب و عقاب تصور نمی‌شود، قایل به وجوب‌اند؛ و همچنین معتزله اگر هم قایل به وجوب ثواب برای همه مکلفان به لحاظ عقلی هستند، ولی می‌پذیرند که بیان تفصیلی ثواب بر طاعت سمعی است و وجوب عقلی، استحقاق ذم بر تارک وجوب را از حیث عقلی اثبات می‌کند.<sup>۸۹</sup>

به نظر می‌رسد افزون بر مطالبی که خواهی بیان کرده، باید به این نکته نیز توجه کرد که ثواب و عقاب، لازمه مستقیم وجوب نیست. وجوب کار و عملی به دلیل مصالحی است که در آن هست و این مصالح به کمال و سعادت انسان باز می‌گردد. لازمه کمال انسانی، ثواب است و لازمه عدم کمال، که بر اثر ترک واجب پیش می‌آید، عقاب.

### نتیجه‌گیری

در کلام اسلامی چهار استدلال بر وجوب نظر اقامه شده است: دو استدلال از سوی عدلیه و دو استدلال نیز از سوی اشاعره. با ارزیابی این استدلال‌ها به این نتیجه رسیدیم که تنها استدلال بی‌واسطه عدلیه از قوت و استحکام باسته برخوردار است؛ استدلالی که در آن از راه دفع ضرر محتمل، به وجوب نظر و تفکر در ادله اثبات معارف دینی به ویژه معرفت خدای متعالی می‌رسیم؛ اما دلیل دوم عدلیه با توجه به نحوه استدلالی که بر وجوب معرفت به کار برده شده است، یا متوقف بر معرفت اجمالی به خدای متعالی است و یا دچار پیش‌داوری درباره نتایج نظر در ادله معرفت.

ادله اشاعره نیز اشکالاتی دارند که به موجب آنها، اعتمادناپذیر می‌شوند. این ادله اولاً دوری‌اند؛ ثانیاً استدلال اول در صورتی هم که تمام باشد، تنها به صورت ظنی می‌تواند وجوب نظر را اثبات کند. استدلال دوم نیز تنها وجوب معرفت اجمالی به دلیل را اثبات می‌کند؛ در حالی که آنچه در نظر مراد است، معرفت تفصیلی دلیل است.

درباره عقلی یا سمعی بودن وجوب نظر، هر کدام از طرفین ادله‌ای دارند، که آنها را بررسی کردیم. حاصل بحث این شد که سمعی بودن وجوب نظر به دلیل آنکه باعث مغلوب شدن انبیا در برابر مخالفان می‌شود، پذیرفتنی نیست. ملاحظه کردیم که دو دلیل اشاعره بر سمعی بودن وجوب نظر، با اشکالاتی روبه‌روست که موجب اسقاط آنها می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. علی زمانی، «کاربرد عقل در کلام»، کلام اسلامی، ش ۲.
۲. خلیل‌بن احمد فراهیدی، العین، باب نظر.
۳. حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، باب نظر.
۴. محمدبن مکرم ابن منظور، لسان العرب، باب نظر.
۵. عبدالجبار بن احمد قاضی، المغنی، ج ۱۲، ص ۴. «الفکره توأمل حال الشیء، و التمثیل بینه و بین غیره، أو تمثیل حادثه من غیرها».
۶. علی‌بن حسین شریف مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۵۸.
۷. همو، جمل العلم و العمل، ص ۳۶.
۸. محمدبن علی نیشابوری مقرئ، الحدود، ص ۹۸.
۹. احمدبن علی رازی حنفی، شرح بدء الامالی، ص ۳۳.
۱۰. عبدالملک بن عبدالله جوینی، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، ص ۷.
۱۱. علی‌بن ابی‌علی آمدی، ابکار الافکار، ج ۱، ص ۱۲۵.
۱۲. سیف‌الدین آمدی فکر را جزء تعریف نمی‌داند: ابکار الافکار، ج ۱، ص ۱۲۷. اما جرجانی اعتقاد دارد که جزء تعریف است: شرح المواقف، ج ۱، ص ۱۹۴.
۱۳. محمدبن محمدبن نعمان مفید، التکت فی مقدمات الاصول، ص ۲۱.
۱۴. محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ج ۱، ص ۶.
۱۵. علی‌بن ابی‌علی آمدی، همان، ج ۱، ص ۱۲۷.
۱۶. محمدبن عمر رازی، المحصل، ص ۱۲۱. فخر رازی چون تصورات را بدیهی می‌داند، در تعریف نظر تنها به تصدیقات اشاره می‌کند.
۱۷. محمدبن محمد طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۹.
۱۸. میثم‌بن علی ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۲۴.
۱۹. حسن بن یوسف حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۱۸۱.
۲۰. مقدادبن عبدالله فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۸۲.
۲۱. محمودبن محمد ملاحمی، الفائق فی اصول الدین، ص ۷.
۲۲. به عنوان نمونه برخی از تقریرات بیان می‌شود: تقریر قاضی عبدالجبار را می‌شود این گونه بیان کرد: اگر در انسان خوفی باشد که تنها با نظر در ادله معرفت خدا و معارف دینی از بین می‌رود در این صورت این نظر واجب است. ۲. چنین خوفی در انسان حاصل است. (وضع مقدم) ۳. نتیجه آن که نظر در معرفت خدا واجب است. (وضع تالی). تقریر ملاحمی: انسان عاقل در ترک نظر در معرفت الهی خوف ضرر دارد، هر چیزی که در ترک آن خوف ضرر باشد واجب است. تقریر علامه حلی: نظر دافع خوفی است که از اختلاف به وجود می‌آید پس واجب است. تقریر صاحب اشراق: نظر دافع خوف است، هر چیزی که دافع خوف باشد واجب است نتیجه آن که نظر واجب است.
۲۳. به عنوان نمونه ر. ک. علی‌بن حسین شریف مرتضی، الذخیره، ص ۱۳۸.

۲۴. همان.
۲۵. محمودبن محمد ملاحمی، همان.
۲۶. به عنوان نمونه مراجعه کنید به: عبدالملک بن عبدالله جوینی، *الشامل فی اصول الدین*، ص ۱۷.
۲۷. عبدالجبار بن احمد قاضی، همان، ص ۴۰۱.
۲۸. علی بن حسین شریف مرتضی، همان، ص ۱۷۲.
۲۹. محمودبن محمد ملاحمی، همان، ص ۸.
۳۰. حسن بن یوسف علامه حلی، همان، ص ۱۸۹.
۳۱. علی بن حسین شریف مرتضی، *الذخیره*، ص ۱۶۸.
۳۲. عبدالجبار بن احمد، همان، ج ۱۲، ص ۲۶۲.
۳۳. تقی الدین بن نجم الدین حلبی، *تقریب المعارف*، ص ۶۵.
۳۴. عبدالجبار بن احمد قاضی، همان، ص ۳۵۲ و علی بن حسین سید مرتضی، همان، ص ۱۶۷.
۳۵. عبدالجبار بن احمد قاضی، همان، ص ۳۶۴.
۳۶. تقی الدین بن نجم الدین حلبی، همان، ص ۶۵. عبدالمطلب بن محمد عبیدلی، *اشراق الاهوت*، ص ۱۵.
۳۷. عبدالجبار بن احمد قاضی، همان، ص ۳۵۱.
۳۸. علی بن حسین شریف مرتضی، همان، ص ۱۶۷.
۳۹. همان.
۴۰. علی بن محمد جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۱، ص ۲۷۰.
۴۱. عبدالرزاق بن علی لاهیجی، *شوارق الالهام*، ج ۲، ص ۴۳۱.
۴۲. علی بن محمد جرجانی، همان، ج ۱، ص ۲۷۰.
۴۳. عبد الرزاق بن علی لاهیجی، همان، ج ۲، ص ۴۳۲.
۴۴. عبدالجبار بن احمد قاضی، همان، ص ۳۴۷.
۴۵. مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، *اللوامع الالهیه*، ص ۸۴.
۴۶. عبدالمطلب بن محمد عبیدلی، همان، ص ۱۲.
۴۷. علی بن حسین شریف مرتضی، *جمل العلم و العمل*، ص ۳۶.
۴۸. محمودبن محمد ملاحمی، همان.
۴۹. حسن بن یوسف علامه حلی، *انوار الملکوت*، ص ۳.
۵۰. همان.
۵۱. عبدالمطلب بن محمد عبیدلی، همان، ص ۱۲-۱۵.
۵۲. مقدادبن عبدالله فاضل مقداد، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، ص ۴۸.
۵۳. حسن بن یوسف علامه حلی، *انوارالملکوت*.
۵۴. میثم بن علی ابن میثم بحرانی، همان، ص ۲۹.
۵۵. همان.

۵۶. حسن بن یوسف علامه حلی، *انوارالملکوت*، ص ۴.
۵۷. عبدالجبار بن احمد قاضی، همان، ص ۱۲۳. و علی بن حسین شریف مرتضی، *الذخیره*، ص ۱۶۴.
۵۸. عبدالجبار بن احمد قاضی، همان، ص ۱۲۴. و علی بن حسین شریف مرتضی، *الذخیره*، ص ۱۶۴. علاوه بر این موارد عبدالجبار ادله دیگری نیز در نفی تقلید آورده است که به دلیل اختصار از ذکر آنها خود داری شد برای اطلاع به کتاب المغنی مراجعه شود.
۵۹. محمود بن محمد ملاحمی، همان، ص ۸.
۶۰. میثم بن علی ابن میثم بحرانی، همان، ص ۳۰.
۶۱. رک: حسن بن یوسف علامه حلی، *انوارالملکوت*.
۶۲. جوینی تنها به استدلال نوع دوم که ابزاری است تمسک می‌کند. وی معتقد است که در اینجا نیاز به دلیل عقلی داریم بنابراین استدلال به ظواهر کتاب و سنت که ظنی هستند درست نیست. وی چنین استدلالهایی را تنها به عنوان مؤید و تقویت دلیل عقلی قبول دارد. ر. ک. عبدالملک بن عبدالله جوینی، *الشامل فی اصول الدین*، ص ۲۱.
۶۳. علی بن ابی‌علی آمدی، همان، ص ۱۵۱. علی بن محمد جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۱، ص ۱۴۸.
۶۴. علی بن محمد جرجانی، همان.
۶۵. عبدالملک بن عبدالله جوینی، *الشامل فی اصول الدین*، ص ۲۱.
۶۶. محمد بن عمر رازی، همان، ص ۱۳۴.
۶۷. ابراهیم بن علی ابواسحاق شیرازی، *الاشاره الی مذهب اهل الحق*، ص ۳۷۲.
۶۸. علی بن ابی‌علی آمدی، همان، ص ۱۵۶. فخر رازی با توجه به مبنایی که در بدیهی بودن تصورات دارد این اشکال را به نحو دیگری بیان کرده است. ر. ک. محمد بن عمر رازی، همان، ص ۱۳۰.
۶۹. همان، ص ۱۶۱. برخی منکر معرفت زا بودن نظر و استدلال عقلی هستند. در کتب کلامی به امر پرداخته شده و پاسخ ادله منکرین داده شده است. برای مطالعه بیشتر به کتب کلامی مراجعه شود.
۷۰. محمد بن عمر رازی، همان، ص ۱۳۱.
۷۱. به عنوان نمونه ر. ک. علی بن ابی‌علی آمدی، همان.
۷۲. محمد بن عمر رازی، همان.
۷۳. علی بن ابی‌علی آمدی، همان، ص ۱۵۷.
۷۴. همان، ص ۱۶۳.
۷۵. عبدالملک بن عبدالله جوینی، *الاشاره الی مذهب اهل الحق*، ص ۲۱.
۷۶. میثم بن علی ابن میثم بحرانی، همان، ص ۲۸.
۷۷. حسن بن یوسف علامه حلی، *انوار ملکوت*، ص ۷.
۷۸. علی بن ابی‌علی آمدی، همان، ص ۱۶۰.
۷۹. محمد بن عمر رازی، همان، ص ۱۳۵.
۸۰. علی بن ابی‌علی آمدی، همان، ص ۱۶۹.

۸۱. محمدبن محمد طوسی، همان، ص ۵۹.  
۸۲. حسن بن یوسف علامه حلی، معارج الفهم، ص ۹۰.  
۸۳. عبدالملک بن عبدالله جوینی، الارشاد، ص ۱۰.  
۸۴. محمدبن عمر رازی، همان.  
۸۵. محمدبن محمد طوسی، همان.  
۸۶. عبدالمطلب بن محمد عبیدلی، همان، ص ۲۳.  
۸۷. عبدالرزاق بن علی لاهیجی، همان، ج ۲، ص ۴۳۲.  
۸۸. محمدبن عمر رازی، همان، ص ۱۳۴.  
۸۹. محمدبن محمد طوسی، همان، ص ۱۵۸.



## منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، ج دوم، قم، مکتبۃ آیة الله المرعشی، ۱۴۰۶ق.
- ابو الصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، *تقریب المعارف*، قم، الهادی، ۱۴۰۴ق.
- ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *الإشارة إلى مذهب اهل الحق*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
- آمدی، علی بن ابی علی، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله، *الارشاد إلى قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- *الشامل فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
- رازی حنفی، احمد بن علی، *شرح بدء الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- رازی، محمد بن عمر، *المحصل*، عمان، دارالرازی، ۱۴۱۱ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان / سوریه، دار العلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- زمانی، علی، «کار برد عقل در کلام»، *کلام اسلامی*، ش ۲، تابستان ۱۳۷۱، ص ۳۵ - ۳۸.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- *جمال العلم و العمل*، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمد بن محمد، *تلخیص المحصل*، ج دوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
- عبیدلی، عبدالمطلب بن محمد، *اشراق اللاهوت*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت*، ج دوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۳.
- *معارج الفهم*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دارالاسوة، ۱۴۱۵ق.
- غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، قم، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- *اللوائح الالهیة*، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- قاضی، عبدالجبار بن احمد، *المعنی*، قاهره، الدارالمصریة، ۱۹۶۵-۱۹۶۲ م.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *النکت فی مقدمات الاصول*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- ملاحمی، محمود بن محمد، *الفائق فی اصول الدین*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
- نیشابوری مقرئ، محمد بن علی، *الحدود*، قم، موسسه الامام الصادق، ۱۴۱۴ق.