

معرفت‌شناسی از دیدگاه

قاضی عبدالجبار و قاضی ابوبکر باقلانی

جنان ایزدی*

حسین سلطانی**

چکیده

قاضی عبدالجبار و قاضی ابوبکر باقلانی دو چهره معروف کلام معتزلی و اشعری هستند که درباره معرفت‌شناسی آرای قابل مطالعه‌ای دارند. مهم‌ترین وجه اشتراک آرای این دو متکلم آن است که مسائل مطرح‌شده از ناحیه هر دو در مباحث علم و معرفت و به‌طورکلی در مباحث کلامی، دارای ترتیب منطقی و استنتاجی است؛ به‌طوری‌که قضایای قبلی پایه و اساس قضایای بعدی و گزاره‌های بعدی محصول و نتیجه گزاره‌های قبلی است. بر همین اساس است که این دو متکلم بحث‌های کلامی خود را با مسائل معرفت‌شناسی مثل تعریف نظر، علم و معرفت، تقسیم علم، چگونگی حصول و تحصیل علوم و بحث استدلال آغاز کرده و بدین ترتیب راه را برای طرح مسائل بعدی هموار می‌سازند. از وجوه افتراق هم این که در اندیشه عبدالجبار و به‌طورکلی معتزله، نظر به‌طور ضروری هم مفید نتیجه و علم است و هم علت یا مولد آن، ولی در نگاه باقلانی و به‌طورعام اشاعره، نظر گرچه ضرورتاً مفید نتیجه و علم است، علت یا مولد آن نیست. از دیگر وجوه افتراق می‌توان به تفاوت‌هایی در تعاریف، تقسیم‌بندی‌ها و نظریه‌های مبتنی بر این تعاریف و تقسیم‌بندی‌ها وجود دارد، اشاره کرد.

واژگان کلیدی: نظر، معرفت، استدلال، قاضی عبدالجبار، باقلانی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان.

** دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان.

مقدمه

معرفت‌شناسی (Epistemology) یا نظریه معرفت که شاخه‌ای از فلسفه بوده، به بررسی شناخت‌های انسان، انواع آن، درستی و نادرستی و معیار صحت و سقم آنها، ماهیت و حدود معرفت، پیش‌فرض‌ها و مبانی آن می‌پردازد و قابلیت اعتماد به داده‌های معرفتی را می‌سنجد (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱)، همیشه به اشکال مختلف مورد توجه بشر، به‌ویژه فیلسوفان و متکلمان بوده است. در دوره جدید هم این مسئله به‌طور جدی مطرح می‌باشد و آرای متفاوتی را در ابعاد مختلف به خود اختصاص داده، توجه به آن هنوز هم یکی از دغدغه‌های مهم اندیشمندان می‌باشد. تاریخ معرفت‌شناسی در جهان اسلام نشان می‌دهد که متفکران مسلمان همواره به اهمیت و ابعاد مختلف علم و معرفت توجه داشته و به فراخور نیاز، مطالبی در این زمینه ضمن مباحث خود ارائه کرده‌اند.

تا سه قرن پیش بحث «شناخت» به عنوان یک بحث مستقل در علوم مطرح نبوده است؛ ولی برخی متکلمان و فیلسوفان آن را در ضمن مباحث کلامی و فلسفی خود مطرح می‌کردند. در این دو سه قرن اخیر است که «فلسفه شناخت» به صورت یکی از مباحث مهم در کتب فلسفی غرب دیده می‌شود. برخی فیلسوفان غربی تا آنجا برای این بحث اهمیت قائل شدند که گفته‌اند فلسفه انتولوژی (جهان‌شناسی) نیست، بلکه اپیستمولوژی (شناخت‌شناسی) است (ابراهیمیان، ۱۳۷۲، ص ۳۱). در فلسفه اسلامی نیز این مسئله به صورت مستقل و مجزا مطرح نشده است؛ ولی بسیاری از مسائل آن در مباحث مختلف فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. شناخت‌شناسی به عنوان شاخه‌ای مستقل و مجزا در اروپا با دکارت آغاز و توسط لایبنیتز دنبال شد و در انگلستان با جان لاک انجام پذیرفت (همان). لاک مبدأ همه علوم را «حس» می‌دانست؛ البته او «حس» را به معنای اعم آن، یعنی حس ظاهری و باطنی منظور می‌داشت. وی ذهن انسان را همچون لوح سفیدی می‌دانست که هیچ نقشی نداشته و توسط حواس دارای تصویر شده است. عقل بعد از این مرحله روی این مواد که از خارج آمده‌اند، کار می‌کند و با ترکیب، مقایسه و انتزاع، تصورات و تصدیقات جدیدی فراهم می‌آورد (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴). کتاب او به نام

تحقیق در عقل انسانی نخستین کتابی است که در چگونگی علم انسان، به تفصیل وارد و سرآغازی شده است برای بحث‌های طولانی و دامنه‌داری که حکمای اروپا در این باب مطرح کرده‌اند و لاک از مؤسسان روان‌شناسی علمی می‌باشد (فروغی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۲). در مورد جان لاک گفته شده است که او نخستین کسی است که به شیوه تحقیق و نقادی امروز در چگونگی علم انسان و حدود آن وارد شده و این بحث را به این روش آغاز و در این رشته مسائلی طرح کرده است که پیش از او مطرح نشده بود (ابراهیمیان، ۱۳۷۲، ص ۳۱-۳۳). پس از آن و با ظهور کانت مبحث معرفت‌شناسی وارد فصل جدیدی شد و کانت در این زمینه طرحی نو در انداخت. وی نماینده تلاقی عقل‌گرایی قرن هفدهم و تجربه‌گرایی انگلیسی است و با اینکه در سنت عقل‌گرایی رشد کرده بود، با نوشته‌های هیوم از خواب جزمی بیدار شد. او علم و معرفت بشری را ترکیبی از آنچه از تجربه و حس می‌آید و آنچه عقل و ذهن بر آن می‌افزاید، می‌دانست. کانت معتقد بود ذهن دارای قالب‌هایی است که همه ادراکات حسی در آن ریخته، پس از آن به معرفت در باب عالم خارج و واقع نائل می‌شود؛ بنابراین معرفت مساوی است با ذهن به علاوه خارج (همان، ص ۴۷-۴۸).

جایگاه این علم را می‌توان در دو مقام «اثبات» و «ثبوت» بررسی نمود. در مقام «اثبات» بعد از بسیاری از مسائل عقلی همچون منطق و فلسفه قرار دارد؛ زیرا دارای مقدمات فراوانی است که تا آن مقدمات حاصل نگردد، تحصیل مسئله شناخت با مشکل روبرو خواهد بود؛ برای مثال اگر کسی مدعی نفی واقعیت یا مدعی امتناع شناخت واقعیت بشود و بخواهد ادعای خود را مبرهن کند، ناچار است از اصول و قواعد منطقی در بحث معرفت‌شناسی پیروی نماید. همچنین است برخی از مسائل منطقی مانند بحث در مورد هستی‌شناسی معرفت، یعنی اثبات اصل وجود علم، بیان تجرد آن و تقسیم آن به ذهنی و خارجی که در حقیقت از مباحث اصیل فلسفه به شمار می‌آید و باید در فلسفه مورد بررسی واقع شود. در معرفت‌شناسی با روش‌های تجربی و اصطلاحاً علمی نیز لازم است قبل از آن بر اساس اصالت آزمون حسی، هستی عناصر معرفت تجربه شده باشد تا سپس از مقدار واقع‌نمایی تجربی معرفت سخن به میان آید. به هر حال معرفت‌شناسی در هر

فرض و بر هر مبنا متأخر از برخی مسائل همان فرض و مبنا خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۲-۲۳). در مقام «ثبوت» علم معرفت‌شناسی بر همه علوم مقدم است؛ زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج خود مشخص نگردد، هرگز طرح مسائل فلسفی و کلامی و غیر آن سودی نخواهد داشت. هر کسی که وارد شاخه‌ای از علوم می‌شود، پیش‌فرض او این است که می‌تواند نسبت به آن علم شناختی داشته باشد یا دست‌کم با این پرسش مواجه خواهد شد که آیا می‌توان مسائل آن علم را بحث و بررسی کرد و نسبت به آن شناختی یافت؟ کسی که در این پندار به سر می‌برد که جهان به‌طور مطلق قابل شناخت نیست یا کسی که در این وهم متحیر است که شناخت هیچ چیز غیر تجربی میسر نیست، ارائه مسائل عقلی که مسبوق به پذیرش اصل شناخت است، برای او نفعی ندارد (همان، ص ۲۱).

در باب آرای کلامی باقلانی مقالاتی نوشته شده است که در آنها به مسئله معرفت‌شناسی اشاره شده است (برای نمونه: انصاری قمی، ۱۳۸۱ / باغستانی، ۱۳۸۳، گذشته، ۱۳۸۱). پایان نامه‌ای نیز با عنوان «عقل‌گرایی از دیدگاه ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی» به رشته تحریر در آمده است که در آن به اندکی از مسائل معرفت‌شناسی از دیدگاه عبدالجبار پرداخته شده است؛ ولی درباره معرفت‌شناسی قاضی عبدالجبار و مقایسه وی با باقلانی در مبحث معرفت‌شناسی اثری نیافته‌ایم. مبنای معرفت‌شناسی قاضی عبدالجبار معتزلی و ساختار شناخت‌شناسی قاضی ابوبکر باقلانی اشعری، دو نظام متفاوت معرفت‌شناختی است که در عین مشابهت در برخی مسائل علم و معرفت، آثار متفاوتی را نیز در پی دارد. در این نوشتار به بررسی تطبیقی نظر، علم و معرفت، اقسام علم، روش‌های دریافت علوم، دلیل و استدلال از دیدگاه قاضی عبدالجبار و باقلانی پرداخته‌ایم و در هر محور رأی دو متکلم را شرح و مقایسه و در مواضع لازم نقد و بررسی کرده‌ایم.

۱. نظر و جایگاه آن

اگرچه نظر در معانی مختلفی همچون دیدن با قوه باصره، انتظار، احسان، تقابل و تفکر به کار می‌رود، در مباحث معرفت‌شناسی معنای اخیر آن یعنی تفکر، تدبر و تأمل مقصود

است. خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف نظر چنین می‌گوید: «نظر و فکر چنینش معلومات تصدیقی است به‌گونه‌ای که با آن تصدیقات به تصدیقات دیگری دست یابیم» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۸). تفکر در لغت به هرگونه فعالیت ذهنی گفته می‌شود؛ ولی در اصطلاح منطق، فلسفه و معرفت‌شناسی، تفکر نوعی خاص از فعالیت‌های ذهنی و به معنای «بهره‌گیری از شناخت‌ها و معلومات موجود برای یافتن مجهولات» می‌باشد که با آن به مجهولات تصویری و نیز تصدیقی دست می‌یابیم. این فعالیت ذهنی یعنی تفکر هرگاه به منظور یافتن مجهول تصویری صورت گیرد «تعریف» نامیده می‌شود و هرگاه به هدف پی‌بردن به یک مجهول تصدیقی انجام شود، «استدلال» نام می‌گیرد؛ بنابراین شامل تعریف و استدلال، هر دو، می‌گردد؛ از این رو می‌توان تعریف خواجه را از این نظر اخص از معرفت دانست؛ چراکه این تعریف تنها شامل استدلال می‌شود. پس «نظر» به معنای تفکر جزء اساسی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی به شمار می‌آید و همواره نزد متفکران و اندیشمندان از جایگاه رفیع برخوردار بوده است. با این حال گاهی در تقدم و تأخر مبحث نظر نسبت به سایر مباحث معرفت‌شناسی و نیز در چیستی آن، اختلاف نظرهایی مشاهده می‌شود.

۱-۱. نظر و جایگاه آن از دیدگاه قاضی عبدالجبار

طرز تفکر معرفت‌شناسی قاضی عبدالجبار در محور وجوب نظر و لزوم تفکر درباره خداشناسی و تقسیم وجوب به موسع و مضیق و اشتراک لفظی نظر بین معانی مختلف از قبیل معنای باصره: «تقلیب الحدقة الصحيحة نحو المرئی التماساً لرؤيته»، معنای انتظار: «فنظرة الی میسرة» (بقره: ۲۸۰)، رحمت و احسان: «و لایکلمهم الله و لاینظر الیهم یوم القیامة» (آل عمران: ۷۷)، روبرو و تقابل: «داری تنظر الی دار فلان» و به معنای تفکر قلب: «افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت» (غاشیه: ۱۷) و اینکه تشخیص هر کدام از این معانی مذکور به حسب قراین و شواهد می‌باشد و مسائلی دیگر از این قبیل بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۸).

عبدالجبار نظر را به عنوان یک واجب مقدس در مباحث معرفت‌شناسی به معنای نظر قلب و حقیقت آن را تفکر می‌داند؛ به این دلیل که تفکر همان نظرکردن با قلب و ناظر با

قلب نیز همان مفکر است. سپس او با این اعتقاد که تفکر نقش تعیین کننده در معرفت خدا دارد، برای شناخت خداوند که هدف اصیل است، به وجوب مقدمی نظر فتوا می دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ص ۴).

در اینکه اولین مسئله معرفت شناسی که امری ضروری و واجب نیز می باشد چیست، بین معتزله اختلاف نظر وجود دارد. در مقابل عبدالجبار که خود نظر و تفکر را نخستین مسئله مباحث معرفت شناسی ذکر می کند، امثال ابوهاشم و جوینی قرار دارند. ابوهاشم بنا بر آنچه از او نقل شده، شک را سنگ زیربنا و اصل تمام مسائل شناخت شناسی و اولین امر ضروری مقدم بر هر واجب دیگر می داند. البته با کمی تأمل به دست خواهد آمد که بین نظر و شک منزلی به نام «قصد نظر و تفکر» نیز وجود دارد که مرتبه آن پیش از خود نظر می باشد. «آهنگ تفکر کردن» در مذهب امام الحرمین جوینی به عنوان اولین قدم ضروری برای ورود در مباحث معرفت شناسی مطرح است. محقق طوسی شک را به عنوان اولین واجب در مباحث شناخت نمی پذیرد. وی بر این مطلب ادله ای اقامه کرده که از قوت کافی برخوردار نمی باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۲).

به نظر می رسد رأی ابوهاشم در این خصوص، به صواب نزدیک تر باشد؛ زیرا شک سازنده، زمینه قصد تفکر را فراهم می آورد تا در سایه فکر و نظر به سمت مقصد حرکتی صورت گیرد. از رهگذر شک و تردید است که پژوهشگر پس از ارزیابی صحیح ابعاد و اطراف مختلف یک مسئله، در حوزه استدلال وارد می گردد.

۱-۲. نظر و جایگاه آن از دیدگاه قاضی ابوبکر

اگرچه باقلانی نظر را نخستین گام در مباحث معرفت و شناخت نمی داند و همچون عبدالجبار که بانی را به مبحث نظر اختصاص داده است، او این گونه و مستقل وارد مقوله نظر نمی شود، این، بدان معنا نیست که شیخ اشاعره اصلاً به این مسئله مهم و ضروری توجه نداشته است.

مسائلی که قاضی ابوبکر مطرح می کند، دارای ترتیب منطقی و استنتاجی است؛ به طوری که قضایای قبلی پایه و اساس قضایای بعدی و گزاره های بعدی نتیجه و زائیده

گزاره‌های قبلی است. پرواضح است که چنین دستگاه کلامی که همچون یک سازه هندسی طراحی شده می‌باشد، برای نظر و تفکر ارزش قابل توجهی قائل است.

باقلانی نظر را همان استدلال می‌داند، به گواه اینکه او استدلال را به «نظر و تفکری که با آن دانش‌هایی که از ضرورت و حس پنهان است، به دست می‌آید» علم را «ما غاب عن الضرورة و الحس» تعریف می‌کند (باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۹۲) و به شهادت اینکه وی واژه «نظر» را بر کلمه «استدلال» معطوف داشته و برای آنها یک تعریف ارائه کرده است* (همو، ۱۹۸۷، ص ۶).

۱-۳. بررسی تطبیقی

اگرچه «نظر» در دستگاه کلامی عبدالجبار و باقلانی از مهم‌ترین مباحث شناخت‌شناسی به شمار می‌آید، کاربرد آن در مسائل و نظریه‌های بعدی این دو متکلم متفاوت می‌باشد. در معرفت‌شناسی عبدالجبار نظر به عنوان پیش‌نیاز و مقدمه استدلال مطرح است؛ درحالی‌که باقلانی «نظر» را با «استدلال» هم‌معنا می‌داند.

تفاوت دیگر اینکه اگرچه به باور باقلانی نظر به‌طور ضرورت مفید نتیجه و علم است، علت یا مولد آن نیست (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۶۱ / جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۳)؛ درحالی‌که عبدالجبار معتقد است نظر، علم تولید می‌کند و بابتی را در کتاب المغنی به این مبحث اختصاص می‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ص ۷۷).

۲. تعریف علم و معرفت

چیستی علم نزد متکلمان و متفکران اسلامی سبب طرح سه دیدگاه کلی گردیده است. برخی مثل فخر رازی علم را بدیهی و غیر قابل تعریف دانسته، ادله و شواهدی بر این مدعای خود اقامه می‌کند (فخر رازی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۱ / ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۳) که خالی از اشکال نیست (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۸۹). بعضی دیگر همچون غزالی مفهوم علم و معرفت را نظری و تعریف آن را سخت می‌داند. وی معتقد است تعریف بسیاری از اشیا، بلکه بسیاری از مدرکات حسی برای ما دشوار است، چه برسد به تعریف ادراکات که بسی

* و أما الاستدلال و النظر فهو تقسیم المستدل و فکرة المستدل علیه و تأمله له.

دشواری خواهد بود؛ ولی با این حال می‌توان از طریق نوعی تقسیم و با ذکر مثال تا حدودی به شرح معنای علم راه یافت (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۵ / ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۳).

بیشتر متکلمان و حکما مفهوم علم را غیربديهی و تعریف آن را نه چندان مشکل می‌دانند؛ از جمله ایشان دو متکلم متقدم جهان اسلام، قاضی عبدالجبار معتزلی و قاضی باقلانی اشعری هستند که در ذیل به تعاریف آنها درباره علم و معرفت می‌پردازیم.

۱-۲. تعریف علم و معرفت از دیدگاه عبدالجبار

در نظر قاضی عبدالجبار علم معنایی است که اقتضای سکون نفس عالم را نسبت به آنچه که دریافته است، دارد و این سکون در صورتی حاصل می‌شود که آن معنای محصل، یک اعتقاد مطابق با واقع باشد* (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ص ۱۳).

عبدالجبار در جایی دیگر علم را با معرفت مترادف و هم‌معنا و آن را چیزی می‌داند که مقتضای سکون نفس است** (همو، ۱۴۲۲، ص ۲۱). تعریف دوم در عین مشابهت با تعریف اول، با آن متفاوت و از قیود ملحوظ در آن خالی است. در تعریف اول، قاضی علم را معنایی می‌داند که هرگاه آن معنا یک اعتقاد مطابق با واقع باشد، مایه سکون نفس می‌گردد؛ ولی در تعریف دیگر اعتقاد را غیر از علم و اعم از علم و غیر آن می‌داند؛ بنابراین تعاریفی که در آن، رابطه این‌همانی بین علم و اعتقاد برقرار است، از نظر قاضی مخدوش و مردود است.

ممکن است در بدو نظر بین دو تعریف فوق تعارضی دیده شود، زیرا در اولی علم را اعتقاد مطابق با واقع می‌داند بر خلاف تعریف دوم که چنین قیدی در آن ملحوظ نیست. عبدالجبار نیز خود متوجه ایراد تعریف اول بوده، در ادامه، محدود کردن علم به صفاتی مثل اعتقاد مطابق با واقع را واجب نمی‌داند. او حصول برخی از این صفات را در نفس بدون

* أن العلم هو المعنى الذى يقتضى سکون النفس العالم الى ما تناوله... إذا كان إعتقاداً معتقده على ما هو به واقعاً على وجه مخصوص.

** أن المعرفة و الدراية و العلم نظائر و معناها: ما تقتضى سکون النفس و تلج الصدر و طمأنينة القلب.

اینکه بهره‌ای از علم داشته باشند، از اشکالات این تعریف برمی‌شمرد (همو، ۱۹۶۲، ص ۱۳)؛ ولی در واقع چنین تعارضی وجود ندارد؛ زیرا تعریف اول مقید به عبارت «علی وجه مخصوص» گردیده است که به تصریح خود *عبدالجبار* منظور از اعتقاد، یک اعتقاد عالمانه می‌باشد (همان).

وی بر مردود بودن این گونه تعاریف، ادله‌ای نیز اقامه کرده است، به این صورت که اولاً اعتقاد اعم از اعتقاد عالمانه و اعتقاد مقلدانه است. ثانیاً در تعریفی که علم را اعتقاد می‌داند، لفظ «معتقد» به کار رفته است، درحالی‌که برخی علوم اصلاً معتقد و متعلق اعتقادی ندارند؛ مثل علم به اینکه خدا ثانی ندارد. ثالثاً علم به تعریف باید علم به معرف و مستفاد از یکی همان مستفاد از دیگری باشد، درحالی‌که در برخی افراد چنین نبوده و با اینکه علم هست، اعتقادی وجود ندارد (همو، ۱۴۲۲، ص ۲۱).

در هر دو تعریفی که قاضی از علم ارائه می‌دهد، واژه «سکون» به کار رفته است. اکنون باید دید منظور او از این واژه چیست؟ آیا منظور از «سکون» اعتقاد است یا مراد همان معنای لغوی این کلمه، یعنی سکونت و اطمینان قلبی است؟

گذشت که *عبدالجبار* علم را غیر از اعتقاد و اخص از آن می‌داند، بنابراین در تعریف علم، سکون به معنای اعتقاد دانستن درست نیست و باید همان معنای لغوی را لحاظ کرد. البته روشن است که «سکون» و «اعتقاد» دو واژه بیگانه و غیرمرتبط نیستند و می‌توان گفت اعتقاد عالمانه و مطابق با واقع، سکونت و آرامش درونی را دنبال دارد.

گواه بر این مطلب که منظور او از سکون معنای لغوی می‌باشد، همان تعریفی است که قاضی در *شرح الاصول الخمسه* ارائه می‌دهد و در آن، اصطلاحات «ثلج‌الصدر» و «طمأنینة‌القلب» را بر عبارت «سکون‌النفس» معطوف می‌دارد (همان). شاهد دیگر معنایی است که از سکون به دست می‌دهد و آن را حالتی اطمینان‌بخش و سکونت‌آور می‌داند که در اثر مواجهه برای شخص حاصل می‌شود؛ مثل اطمینان قلبی که شخص به وجود *زید* در خانه پیدا می‌کند، وقتی که او را در خانه مشاهده می‌کند و این حالت با حالتی که از خبر واحد مبنی بر وجود *زید* در خانه حاصل می‌شود، متفاوت است (همان).

نکته‌ای که در اینجا لازم است به آن اشاره شود، این است که قاضی در تعریف خود از علم، اصطلاح «سکون النفس» و «طمأنينة القلب» را ذکر می‌کند و تعریفی را که در آن به «سکون القلب» تعبیر شده است، صحیح نمی‌داند و این نشان می‌دهد که در نگاه او دو اصطلاح «سکون النفس» و «سکون القلب» متفاوت‌اند؛ زیرا معنایی که از «سکون النفس» فهمیده می‌شود، از «سکون القلب» به دست نمی‌آید. سکون نفس یعنی آرامش یافتن وجود انسان بتمامه که این معنا در اثر تحقق علم، برای نفس حاصل می‌شود؛ درحالی که سکون قلب چنین معنایی را بر نمی‌تابد (همو، ۱۹۶۲، ص ۲۲).

عبدالجبار در کنار تعاریف متعددی که از علم مطرح و سپس رد کرده است، از ابوعلی جبایی تعریفی را نقل می‌کند که جالب توجه و قابل تأمل است. جبایی بنا بر نقل قول عبدالجبار معتقد است علم وجود است، پس می‌توان خدا را به حسب عالم بودنش به وصف «واجد» توصیف نمود. آنچه موجب تأمل بیشتر می‌شود، این است که عبدالجبار در صحت و سقم این تعریف بر خلاف تعاریف دیگر که به صراحت آنها را مردود می‌شمارد، چیزی نمی‌گوید (همان، ص ۱۷).

از نگاه عبدالجبار معرفت نیز معنایی است که مقتضی سکون نفس است و با علم هم‌معنا می‌باشد. او هر عالمی را حقیقتاً عارف می‌داند و در این مسئله مجاز بالتوسع را نمی‌پذیرد (همان، ص ۱۶). این متکلم معتزلی تعریفی را از برخی استادانش نقل می‌کند که در آن، علم اعتقاد مطابق با واقع نسبت به شیء دانسته شده است: «أنه اعتقاد الشيء علی ما هو به مع سکون النفس الذی یختص به العلم» (همو، ۱۹۶۲، ج ۱۲، ص ۱۵).

او در ابتدا این تعریف را صحیح شمرده (همان)، در ادامه آن را بعید و مبتلا به اشکال می‌داند. اشکالی که قاضی متوجه این تعریف می‌کند، همان اعتقاد دانستن علم است که قاضی آن را نمی‌پذیرد و رابطه این‌همانی بین علم و اعتقاد را درست نمی‌داند و همان ادله‌ای را که گذشت، بر رد این تعریف اقامه می‌کند (همان، ج ۱۲، ص ۱۷).

اشکال دیگری که می‌توان بر این تعریف وارد دانست، از ناحیه شیء بودن معتقد است که این قید، تعریف را از جامع افراد بودن خارج می‌کند؛ زیرا شیئیت مساوق با وجود است

(طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۰) و امور ممتنع و محال مانند اجتماع نقیضین و به تعبیر باقلانی، معدومات در این تعریف جایی ندارد؛ درحالی که ما علم به این امور هم داریم، اگرچه از نعمت وجود خارجی محروم‌اند (باقلانی، ۱۹۸۸، ص ۳).

۲-۲. نظر قاضی ابوبکر باقلانی در چیستی علم و معرفت

در باور باقلانی علم، شناخت معلوم است به همان‌گونه‌ای که هست (باقلانی، ۱۹۸۷، ص ۳ و ۱۴۲۵، ص ۹۱). او این تعریف را جامع افراد و مانع اغیار دانسته، به صحت آن تصریح می‌کند (همو، ۱۹۸۷، ص ۳).

قاضی ابوبکر از به‌کاربردن واژه «شیء» در تعریف علم و مقیدکردن تعریف به آن، ابا دارد و علم را «معرفت معلوم آنچه‌ان که هست» می‌داند نه «معرفة‌الشیء»؛ زیرا او توجه دارد که معلوم اعم از «شیء» و «مالیس‌بشیء» است و ما معدومات معلوم هم داریم؛ لذا اگر در تعریف علم، شیئیت به عنوان متعلق معرفت لحاظ شود، به این معدومات که شیئیتی ندارند، علمی تعلق نخواهد گرفت؛ درحالی که برخی معدومات هم معلوم ما هستند (همان). با این همه تعریف باقلانی درباره علم هم درست نیست؛ زیرا اولاً در آن، معرفت علم بعد از جهل تلقی شده است، بنابراین جامع افراد نبوده، شامل علم الهی نمی‌شود. ثانیاً تعریفی است دوری که در آن، شناخت علم متوقف بر شناخت معلوم است. ثالثاً قید «آنچه‌ان که هست» زاید است؛ زیرا این قید، یعنی مطابق با واقع‌بودن، در مفهوم معرفت وجود دارد و عدم مطابقت با واقع در حقیقت جهل است و با معرفت که در نظر خود باقلانی همان علم است، تضاد دارد (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۹۱).

۲-۳. مقایسه و تطبیق این دو نظریه

قاضی عبدالجبار را نمی‌توان در شمار پیش‌کسوتان فن کلام به شمار آورد، بلکه او میراثدار متکلمانی چون علاف، نظام و جبائیان بوده (جوادی، ۱۳۷۹، ص ۳۸)، در ارائه چنین تعریفی درباره علم، از ایشان متأثر گشته است. اگرچه قاضی برخی از این تعاریف را نپذیرفته، آنها را مبتلا به اشکال می‌داند، برخی اصطلاحات و واژگان مستعمل در تعریف او، برگرفته از تعاریف دیگر متکلمان است. تعریفی مثل «علم اعتقادداشتن به چیزی است، آنچه‌ان که هست» که از استادان خود ابوعلی و ابوهاشم جبایی نقل می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ص ۱۳)

یا نظیر «علم هر اعتقاد صحیح از روی دلیل یا بدون دلیل را گویند» (همان، ص ۱۸) یا مانند «علم آرامش یافتن قلب عالم است نسبت به آنچه دریافته است» (همان، ص ۲۲)، قاضی را بر آن داشته است تا در آنها تأمل نموده، بعد از نقد و بررسی ضعف و قوت این حدود، در نهایت تعریفی را از علم ارائه دهد که خالی از اشکالات این تعاریف باشد. او بیشتر به اصلاح تعاریف دیگر متکلمان نظر داشته است؛ بنابراین تا جایی که ممکن بوده است از واژگان و اصطلاحات آنها در تعریف خود بهره برده است. «سکون» و «اعتقاد» دو واژه‌ای است که عبدالجبار از آثار دیگران برگرفته و بعد از اصلاح مضاف‌الیه این دو کلمه، تعریف جدیدی را از سر گرفته که به نظر وی از اشکالات تعاریف دیگر به دور است.

با ظهور ابوبکر باقلانی طرح مباحث معرفت‌شناسی در کتب کلامی شکلی تازه یافت. وی در این زمینه سنتی را بنا نهاد که اندیشمندان اشعری بعد از او طبق این سنت سلوک کردند. باقلانی در کتاب التمهید بابی را تحت عنوان «العلم و اقسامه و طرقة» گشود و همین امر کسانی مثل فخر رازی و قاضی عضد ایجی را بر آن داشت در آثار خود اولین باب را تحت عنوان «نظریة المعرفة» یا «دراسة فی الفلسفة العامة» وارد سازند (باقلانی، ۱۹۸۷، ص ۳/ عبدالجبار، ۱۹۶۲، مقدمه).

در مقایسه این دو تعریف می‌توان به این نتیجه رسید که علی رغم اختلاف زیادی که بین آن دو وجود دارد، هم از لحاظ مفردات و هم از نظر مفهوم، هر دو در این معنا مشترک‌اند که متعلق علم و معرفت باید یک معنای مطابق با واقع باشد. این مطلب از قید «علی ما هو به» که در هر دو تعریف وجود دارد، به دست می‌آید.

۳. اقسام علم

ارائه یک تقسیم‌بندی درست از علم در مباحث شناخت‌شناسی، در طرح سایر مباحث و نیز در مفهوم‌سازی‌ها و نظریه‌پردازی‌ها تأثیر زیادی دارد. بر همین اساس در سیر مسائل معرفت‌شناسی بعد از تعریف علم، به اقسام علوم پرداخته می‌شود.

۳-۱. اقسام علم از نظر عبدالجبار

تقسیم علم به ضروری و اکتسابی یکی از پیش‌فرض‌های معرفتی عبدالجبار می‌باشد (دهقانی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۷۰). از دیدگاه وی علم ضروری دانشی است که بالضروره و بدون اینکه از ناحیه خود ما باشد، برای ما حاصل می‌شود. او در ادامه تعریف علم ضروری، قیدی را می‌افزاید که به نظر او لازم نیست در تعریف درج شود؛ وی می‌گوید نفی کردن این علم ضروری از نفس ما به وجهی از وجوه ممکن نیست و چون این قید از قسمت اول تعریف دانسته می‌شود، آوردن آن تکرار مکرر است و فایده‌ای بر آن مترتب نیست؛ چراکه هر علمی که «لا من قبلنا» برای ما حاصل شود، نفی آن نفس ممکن نیست و هر آنچه چنین باشد نیز برای ما ضرورتاً حاصل است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۲). علم مکتسب هم آن است که تحصیل آن ممکن و از ناحیه خود ما باشد (همو، ۱۹۶۲، ج ۱۲، ص ۱۲).

از نظر شیخ معتزله علوم ضروری خود به دو قسم «علمی که در ابتدا حاصل می‌شود» و «علمی که از طریق یا جاری مجرای طریق حاصل می‌شود» تقسیم می‌گردند. برای قسم اول، علم انسان به احوال خود مثل مرید و کاره را مثال می‌زند و برای قسم دوم، به ترتیب علم به مدرکات که از طریق ادراک حاصل می‌شود و علم به حال به همراه علم به ذات که اصل است برای علم به حال را نمونه می‌آورد. او بین علمی که از «طریق» حاصل می‌شود و علمی که از «جاری مجرای طریق» به دست می‌آید، تفاوت قائل می‌شود و در اولی بقای آن را در صورت عدم طریق و در دومی عدم بقا را وجه تمایز آن دو می‌داند. از آنجاکه ذات هر چیزی به عنوان اصل برای حالات و عوارض آن می‌باشد و علم به ذات، راهی است برای علم به احوال؛ بنابراین هرگاه علم به ذات وجود نداشته باشد، علم به احوال نیز وجود ندارد، بر خلاف علم به مدرکات که بعد از حصول برای باقی‌ماندن نیازمند طریق حصول نیست.

از دیدگاه وی اثری که بر این تفاوت مترتب است، این است که خداوند متعال می‌تواند در ما علم به مدرکات را بدون ادراک خلق کند، درحالی‌که خلق علم به حال بدون علم به ذات صحیح نیست (همو، ۱۴۲۲، ص ۲۳-۲۴).

در نگاه قاضی علم ضروری که ابتدا حاصل می‌شود، خود به «کمالات عقلیه» و «غیرکمالات عقلیه» تقسیم‌پذیر است. علمی که در کمال عقل نیست، مثل علم به اینکه زید همان شخصی است که مشاهده گردید. البته این تقسیم باز ادامه دارد و در آن علمی که در کمال عقل است، دو بخش «علم مستند به خبر» و «علم غیرمستند به خبر» را پذیراست. *عبدالجبار* برای این دو نوع، به ترتیب علم به تعلق فعل به فاعلش و علم به موجود یا معدوم بودن ذات را مثال می‌زند (همان، ص ۲۴).

۲-۳. اقسام علم از نظر قاضی ابوبکر

باقلانی در مرحله اول علوم را به دانش قدیم که مختص خداوند و صفت ذات اوست و علم حادث که مختص بندگان است، تقسیم می‌کند و تفاوت این دو علم را افزون بر قدیم و حادث بودن، در انقسام و عدم انقسام آن به ضروری و نظری می‌داند. در نظر وی علم قدیم خداوند غیر قابل تقسیم است و آیاتی از قرآن بر وجود صفت علم برای خداوند تصریح دارد، از جمله «فاعلموا أنما انزل بعلم الله» (هود: ۱۴)، بر خلاف علم بندگان که به ضروری و نظری منقسم می‌گردد. شیخ اشاعره ضروری را علمی می‌داند که لزوماً و ضرورتاً برای انسان حاصل است؛ به‌گونه‌ای که دفع آن از نفس و شک در معلوم آن ممکن نیست، مثل علم به مدرکات حواس پنج‌گانه و مدرکات ضروری و بدیهی نفس (*باقلانی*، ۱۴۲۵، ص ۹۱-۹۲).

علم نظری هم در نگاه او دانشی است که برای حصولش نیازمند فکر و رؤیت (رؤیت را ادراکی می‌داند که خدا در چشم می‌آفریند) است و رجوع از آن و شک در متعلق آن را جزو احکام این علم می‌داند (همان، ص ۹۲). به عبارت دیگر علمی است که انسان با قدرت خداداد عقلی از راه استدلال به آن دست می‌یابد (گذشته، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳).

اگرچه *باقلانی* در همینجا به تقسیم علم پایان می‌دهد و بر خلاف *عبدالجبار* که برای علم ضروری هم اقسامی برمی‌شمرد، دیگر آن را مقسم قرار نمی‌دهد؛ ولی *باقلانی* برای خود «معلوم» اقسامی قائل بوده، آن را به معلوم موجود و معلوم معدوم تقسیم می‌کند؛ چراکه در تعریف علم بعد از اعراض از اصطلاح «معرفة الشيء» قید «معرفة المعلوم» را

لحاظ کرد تا تعریفش جامع افراد بوده، معدوماتی را که معلوم هستند نیز شامل شود، اگرچه این معدومات معلوم مصبوغ به شیئیت نیستند.

از نظر باقلانی معدومات در همین دو قسم منحصر بوده، نه معلوم سومی و نه واسطه‌ای بین این دو، قابل تصور نمی‌باشد. او معلومات موجود را همین اشیای کائن ثابت می‌داند و برای معلوم معدوم با استشهاد به قرآن، وجود انسان قبل از خلقت را مثال می‌آورد: «و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئاً» (مریم: ۹) و «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (انسان: ۱).

به نظر می‌رسد این مثال برای معلوم معدوم صحیح نباشد؛ زیرا اولاً آیه اصل شیئیت را از انسان نفی نمی‌کند، بلکه می‌گوید انسان شیء قابل ذکری نبود. شاهد این مطلب هم بنا بر قول علامه در المیزان این است که در آیه بعد می‌فرماید: «إنا خلقنا الانسان من نطفة امشاج» و این یعنی ماده انسان موجود بوده، ولی هنوز بالفعل به صورت انسان درنیامده است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳). ثانیاً بنا بر نظریه عین ثابتی که در مباحث عرفانی و فلسفی نظیر علم الهی مطرح است، تمام موجودات پیش از خلقت دارای نحوه‌ای از وجود بوده‌اند؛ بنابراین همان مثال «اجتماع نقیضین» که پیش‌تر هم بیان شد، می‌تواند نمونه درستی برای معلوم معدوم باشد.

۳-۳. مقایسه و تطبیق

هم قاضی عبدالجبار و هم قاضی ابوبکر در تقسیم علم به ضروری و نظری و همچنین در تعریف این دو قسم از علم هم داستان‌اند، با این تفاوت که عبدالجبار از همان ابتدا و باقلانی در مرحله دوم و پس از تقسیم علم به قدیم و حادث، علم را مقسم برای دو قسم ضروری و نظری قرار می‌دهد. تفاوت دیگر اینکه در نظر عبدالجبار علم ضروری همچنان قابلیت تقسیم دارد و اقسامی را می‌پذیرد که در نگاه باقلانی این اقسام برای علم ضروری وجود ندارد.

به نظر می‌رسد منشأ این تفاوت‌ها و شباهت‌ها در تقسیم علم، از یک طرف پندارهای پیشین و پیش‌فرض‌های قبلی شخص و از طرف دیگر کاربرد این اقسام و مفاهیم در

نظریاتی است که در طول طرح مباحث کلامی خود، یک متکلم ارائه می‌کند؛ زیرا ممکن است که گاهی شناخت، مسبوق و مصبوغ به معرفت‌های قبلی بوده، آرای گذشته در تقسیم‌بندی‌ها و نظریه‌پردازی‌ها دخیل باشد. اگر کسی اهل تعمق و تفکر استدلالی درستی نباشد و اندیشه‌های خود را بر مبنای برهانی استوار نسازد، در استفاده از مطالب نظری، گرفتار عادت تقلید می‌شود.

شاید بتوان تقسیم اولیه باقلانی از علم به علم قدیم و علم حادث را از این قبیل برشمرده، او را در این مسئله متأثر از اشاعره پیشین، به ویژه مؤسس این مکتب، *ابوالحسن اشعری* دانست. *اشعری* صفات ذاتی خداوند را نه عین ذات و نه زاید بر ذات، بلکه قائم به ذات و قدیم می‌دانست؛ بنابراین به حسب ظاهر این پیش‌فرض در این بخش از تقسیم سهم تعیین‌کننده‌ای داشته است.

در مقابل، *قاضی عبدالجبار* که در مکتب عقل‌گرایی معتزلی پرورش یافته است، در صدد است هر اندیشه‌ای را در یک فضای آزاد معقول و با مقوم‌های درونی آن ارزیابی کند، هرچند معتزلیان در عقل‌گرایی به جانب افراط کشیده شدند. بر اساس این رویکرد عقلانی است که *عبدالجبار* اولین مسئله‌ای که در مباحث معرفت‌شناسی قبل از مبحث «علم و معرفت» مطرح می‌کند، مسئله «نظر» است.

وی بعد از بیان معانی مختلفی از «نظر» مانند «رؤیت با قوه باصره»، «رحمت و احسان»، «انتظار» و «نظرالقلب» در نهایت معنای اخیر را در مبحث معرفت‌شناسی، مقصود و حقیقت نظر را «فکر» می‌داند، به این دلیل که ناظر با قلب همان مفکر است (*عبدالجبار*، ۱۹۶۲، ص ۴). روشن است که طرح این مبحث به عنوان نخستین مسئله معرفت‌شناسی، در مسائل دیگر مانند تقسیم ابتدایی علم به نظری و ضروری و نیز مسئله ایجاد علم توسط نظر و مباحث شناخت خداوند و صفات او بسیار تأثیرگذار بوده است.

البته این بدان معنا نیست که باقلانی به مسئله «نظر» توجه نداشته است؛ چراکه او شناخت مقدمات نظر را به عنوان اولین واجب بر مکلف مطرح می‌کند (*باقلانی*، ۱۴۲۵،

ص ۹۱)، بلکه هدف، میزان استفاده از مقدمات مسائل معرفت‌شناسی و پرهیز از پیش‌فرض‌ها در تقسیم‌بندی و ارائه نظریه‌هاست.

۴. روش‌های دریافت علوم

از آنجاکه علم و اقسام آن مقوله‌ای بسیار مهم و محور تمامی مباحث در حوزه شناخت مطرح است، بحث از روش‌های دریافت علوم نیز بسیار حائز اهمیت می‌باشد. اگر دست‌یافتن به شناختی نسبت به جهان ممکن است، قطعاً این شناخت باید از راه‌هایی حاصل شود.

۱-۴. روش‌های دریافت علوم از دیدگاه عبدالجبار

قاضی عبدالجبار طریق علم را ادراک می‌داند، مشروط بر اینکه مدرک، از سلامت حواس برخوردار باشد و در ادراک خود دچار اشتباه نگردد. در نگاه او علم، محصول مستقیم حواس نیست و به محض دیدن یا شنیدن علمی به وجود نمی‌آید؛ بلکه بین حواس انسان و علم واسطه‌ای به نام ادراک منزل گرفته که علم زاییده این ادراک است پس از اینکه ادراک صحیح توسط حواس سالم صورت گرفت (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ص ۵۹).

در همین راستا عبدالجبار از ابوعلی جبایی نقل می‌کند که علم قابل ادراک می‌باشد؛ به دلیل اینکه اگر چنین نباشد انسان خود را عالم نمی‌یابد، در صورتی که عالم‌بودن انسان متوقف بر ادراک علم است (همان، ص ۲۳)؛ ولی این مطلب در نظر عبدالجبار درست نیست؛ زیرا او علم را معنایی می‌داند که اقتضای سکون نفس عالم را نسبت به آنچه درک کرده است، دارد؛ بنابراین علم و ادراک دو چیز متفاوت است و علم بعد از ادراک تحقق می‌یابد.

مطالب مذکور در باب علم ضروری است؛ اما علم مکتسب در باور عبدالجبار از راه فکر و نظر حاصل می‌شود. اگرچه وی طرق دیگری مانند ذکر نظر، عالم‌بودن نسبت به معتقد، دلیل و استدلال را نیز بیان می‌کند، تفکر را پایه و اساس علوم نظری می‌داند که دیگر راه‌ها به اصل آن که همان تفکر است، رجوع می‌یابد (همان، ص ۶۸).

عقل و تعقل در نظر عبدالجبار و به‌طورکلی در روش کلامی معتزله، به عنوان یک اصل و منبع مستقل به کار می‌رود. مبنا و اساس معتزله بر آن است که «همه معارف اعتقادی

معقول است» و تعبد در عقاید جایگاهی ندارد. آنان معتقدند صحت و سقم مفاد نصوص دینی را باید به محک عقل درآورد و در صورت ناسازگاری نصوص با عقل، آنها را توجیه و تأویل نمود. این مبنا در قاعده معروف معتزله «الفکر قبل ورود السمع» بیان می‌گردد (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

۲-۴. روش های دریافت علوم از دیدگاه قاضی ابوبکر

باقلائی بر این باور است که دانش‌های ضروری از شش راه به دست می‌آیند که عبارت است از حواس پنج‌گانه: حاسه بصر یا رؤیت- با توجه به تعریف خاصی که درباره رؤیت دارد-، حاسه سمع، حاسه ذوق، حاسه شم و حاسه لمس که مدرکات این حواس هم اجسام و اعراض اجسام می‌باشند. منظور او از ذکر حاسه هم ادراکی است که توسط حواس مذکور به وجود می‌آید؛ بنابراین هر علمی که از طریق این حواس حاصل می‌شود، علمی است که ضرورتاً برای نفس موجود است؛ به‌گونه‌ای که شک‌بردار نیست. طریق ششم پدیدآمدن این علوم نیز علوم بدیهی است که در سرشت انسان وجود دارد و از ابتدا با او همراه بوده، قابل ادراک با حواس پنج‌گانه نمی‌باشد؛ از قبیل علم انسان به خودش و اموری مثل لذت، درد، غم، شادی و غیر آن که در نفس حاصل می‌شود و همچنین علم به عدم اجتماع ضدین و اینکه میوه از درخت به دست می‌آید و هر آنچه مقتضی عادت است. علوم نظری از سه راه به دست می‌آید: ۱. دلیل عقلی مثل دلالت فعل بر فاعلش و صفات آن فاعل مثل حیات، علم، قدرت و اراده؛ ۲. دلیل سمعی و شرعی که دلالت آن از طریق کلام و از جهت معنا مستخرج از کلام می‌باشد و از قرآن، سنت، اجتماع، اجتهاد و قیاس حاصل می‌شود؛ ۳. دلیل لغوی که همان وضع الفاظ برای معانی است (باقلائی، ۱۴۲۵، ص ۹۲-۹۳).

یکی از راه‌های تحصیل علوم نظری نزد باقلائی استفاده از دلیل و استدلال عقلی است. او نیز همچون ابوالحسن اشعری مبنای عقلانی و استدلالی دارد؛ اما عقل و استدلالی که در محدوده دین و در خدمت شرع و مورد تأیید شارع باشد (گذشته، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲). ناگفته

نماند که باقلانی در کنار این شیوه‌ها از فن جدل نیز استفاده کرده است (انصاری قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰/باغستانی، ۱۳۸۳، ص ۴۱/گذشته، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴).

البته اعتبار و ارزش این ادله از نظر باقلانی یکسان نیست؛ بلکه دلیل شرعی بر دلیل عقلی مقدم است و هرگاه دلیل عقلی مورد تأیید شارع نباشد، معتبر نیست. این رویکرد بهترین دلیل است بر اینکه از نظر او عقل خدمتگزار شرع است و باورهای اعتقادی از شریعت گرفته می‌شوند (گذشته، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳).

۳-۴. مقایسه و تطبیق

حواس ظاهری انسان در پدیدآمدن علوم ضروری از منظر این دو متکلم نقشی پررنگ ایفا می‌کند، با این تفاوت که به اعتقاد عبدالجبار علم با واسطه و در اثر ادراک، محصول این حواس است؛ ولی باقلانی علم و ادراک را یکی و هر دو را نتیجه مستقیم حواس می‌داند. این مطلب از ظاهر کلام ایشان فهمیده می‌شود. منظور عبدالجبار از ادراک چندان روشن نیست، بر خلاف باقلانی که مطلب را به روشنی بیان و طرق دریافت علوم ضروری را بدون قیل و قال مطرح می‌کند. در حصول علوم نظری نیز عقل، نظر، دلیل و استدلال روشی پایه و بسیار مهم در نظام معرفتی عبدالجبار و باقلانی است که البته به‌طور چشمگیر از هم متفاوت می‌شود. در اندیشه عبدالجبار نظر بسان یک اصل است که دیگر راه‌های دریافت علوم نظری به آن بازمی‌گردد؛ اما در بینش باقلانی دلیل عقلی فرع و دلیل نقلی و در حصار آن خدمتگزار شرع می‌باشد.

۵. دلیل و استدلال

از منظر این دو متکلم، استدلال به معنای نظر و تفکر است؛ بنابراین استدلال را می‌توان همچون نظر جزو نخستین مسئله معرفت‌شناسی قلمداد کرد. با این بیان جایگاه بلند و اهمیت ویژه آن در حوزه شناخت روشن می‌گردد.

۱-۵. دلیل و استدلال از نظر عبدالجبار

دلیل و دلالت در نظر عبدالجبار به یک معنا و هر دو راهی هستند برای حصول علم به معلومی که ضروری نیست. به عبارتی دیگر معلومات غیرضروری یا همان علوم نظری و اکتسابی از طریق دلیل به دست می‌آید. وی دلیل را روشی می‌داند که هرگاه ناظر و مفکر

آن روش را با فکر و نظر به کار گیرد، به مجهولی که در صدد یافتن آن است، دست می‌یابد. در نظر قاضی القضاة دلیل چهار نوع است: عقل، کتاب، سنت و اجماع. علت انحصار دلیل به این چهار مورد، منطبق بودن تعریف دلیل بر آنهاست؛ زیرا دلیل که همان تفکر جهت علم یافتن به غیر است، تنها بر همین موارد انطباق دارد. در نگاه قاضی قیاس و خبر واحد زیرمجموعه اجماع یا کتاب یا سنت است؛ بنابراین ذکر آنها به عنوان دلیلی مستقل در کنار ادله اربعه وجهی ندارد. وی در بین ادله چهارگانه فوق، تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را تعقل و اندیشه می‌داند؛ زیرا کتاب، سنت و اجماع فروع معرفت خداوندند؛ چراکه تا وقتی بر اساس تفکر معرفت و شناختی نسبت به خداوند، یگانگی و اسما و صفات او، به‌ویژه عدل الهی حاصل نشود، نوبت به تصدیق کتاب، سنت و اجماع نخواهد رسید. دلیل مطلب هم این است که حجیت کتاب الهی زمانی ثابت است که عدالت و حکمت خداوند و جایز نبودن کذب بر او ثابت شود و این امور همه فرع بر معرفت خداوند است. حجیت سنت هم متفرع بر عادل و حکیم بودن پیامبر است. اجماع نیز هرگاه مستند به کتاب یا سنت باشد، از حجیت و اعتبار برخوردار می‌شود؛ کتاب و سنتی که خود بر اصل معرفه‌الله استوار است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۰-۵۱).

۲-۵. دلیل و استدلال از نظر باقلانی

شیوه کلامی باقلانی همچون ابوالحسن مبنایی عقلانی و استدلالی دارد؛ اما عقل و استدلالی که در محدوده قرآن و سنت است (گذشته، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲).

همان‌گونه که در بخش «نظر» اشاره شد، باقلانی استدلال را نظرکردن قلب یا همان تفکر می‌داند که با آن، به آنچه از حس و ضرورت پنهان و مجهول گشته است، علم حاصل می‌شود. «دلیل» هم در نگاه او عبارت است از راهی که اگر به‌درستی پیموده شود، شخص را به معرفت آنچه ضرورتاً دانسته نمی‌شود، می‌رساند و به سه دسته عقلی، سمعی و لغوی منقسم می‌گردد. ناگفته نماند باقلانی در جایی دیگر استدلال و دلیل را به سبب تعلقی که بین آن دو وجود دارد و آن هم تفکر است، مجازاً یکسان دانسته است (باقلانی، ۱۹۸۷، ص ۶).

برخی، منابع استدلال باقلانی را عبارت از قرآن، سنت، اجماع، قیاس و ریشه‌های لغات می‌دانند (باغستانی، ۱۳۸۳، ص ۴۹) که البته عقل را نیز به عنوان یک منبع استدلال نزد باقلانی نباید از نظر دور داشت؛ ولی اولویت و تقدم همواره با دلیل نقلی یعنی قرآن و سنت است. این تقدم هم از این جهت است که نقل در اندیشه او یک اصل اصیل و مرجع ادله دیگر است.

به نظر باقلانی ادله عقلی چهار نوع است: ۱. قیاس که در آن، حکم یکی از دو امر متشابه را بر دیگری بار می‌کنیم، به دلیل اینکه هر دوی آنها علت حکم را دارا هستند. در علم کلام این قیاس به قیاس غایب به شاهد معروف است و از رهگذر همین دلیل عقلی است که متکلمان احکام متعلق به خداوند را از راه نظایری که در امور مشهود دارد، ثابت می‌کنند. قیاس در واقع همان دلیل اصولیان است (گذشته، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳). باقلانی قیاس را در موارد بسیاری یک دلیل مکمل می‌داند؛ به این معنا که وقتی مطلبی را با دلیل یا ادله‌ای ابطال می‌کند، آن را با مسئله‌ای مردود که با آن مطلب شباهت دارد، قیاس می‌کند (باغستانی، ۱۳۸۳، ص ۵۰)؛ ۲. سبر و تقسیم، در این روش وقتی عقل مفهومی را به دو بخش تقسیم کرد که سومی نداشت و این دو بخش از هر نظر با یکدیگر در تقابل بودند، از ابطال یا اثبات یکی به اثبات یا ابطال دیگری پی می‌برد؛ ۳. انتفای مدلول به سبب انتفای دلیل. این روش یکی دیگر از اسلوب‌هایی است که باقلانی در مسائل کلامی از آن استفاده کرده است. او بر این باور است که بین باورهای دینی و عقیدتی و دلایل کلامی آنها نسبت معکوس وجود دارد؛ یعنی باطل شدن دلایل به باطل شدن عقاید ایمانی می‌انجامد و گویی خود این ادله مقدس‌اند و نباید مورد ایراد و اشکال واقع شوند؛ چراکه نقد دلیل دینی به نقد مدلول یعنی همان باورهای دینی منجر می‌شود. مطلبی که باید گفته شود این است که در کتاب‌های موجود باقلانی به پذیرش دلیل سوم وی تصریح نشده است؛ ولی از مقدمه کتاب الانصاف می‌توان اعتقاد او را به این قاعده به دست آورد؛* ۴. استدلال از رهگذر

* أن الواجب علی المکلف ان يعرف بدء الأوایل و المقدمات التي لا يتم النظر فی معرفة الله عزوجل و حقيقة توحیده و....

شبيه و نظير. در اين نوع استدلال از درستی چیزی به درستی مثل آن و از محال بودن چیزی به محال بودن مثلش پی می‌برند؛ مثلاً در مورد اثبات معاد چنین استدلال می‌کنند که چون خداوند انسان را از خاک آفرید، مثل این را هم دوباره در قیامت می‌تواند انجام دهد. گذشته از این، باقلانی گاه برای اثبات مطالب کلامی، به‌ویژه مسائلی که به اصطلاحات کلامی مربوط می‌شود، از ادله لغوی و زبانی نیز بهره می‌برد. در کنار این ادله، وی از شیوه جدل نیز استفاده کرده است (گذشته، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴ / باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۹۱ / انصاری قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷-۱۱۸).

استدلال نوع چهارم همان قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» است که ابن‌سینا مطرح کرد و *خواجه نصیر طوسی* هم از این قاعده برای اثبات امکان معاد یاری جست (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳).

۳-۵. مقایسه و تطبیق

همان‌گونه که گذشت، استدلال و دلیل در دستگاه کلامی *عبدالجبار* و *باقلانی* روش تلقی شده است و هر دو، استدلال را همان تفکر و نظر و دلیل را روشی برای دریافت معلومات اکتسابی و غیرضروری می‌دانند که در سایه تفکر و استدلال برای مستدل حاصل می‌شود. با این حال نگاه این دو متکلم به عقل و استدلال‌های عقلی متفاوت است. در نگاه *عبدالجبار* که تربیت‌شده مکتب عقل‌محور معتزله است، عقل و احکام عقلی نقش اساسی و تعیین‌کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید را بر عهده دارد. معتزله معتقد بودند هر مسئله‌ای را باید بر عقل عرضه کرد. آنان در این عقل‌گرایی تا آنجا پیش رفتند که همه واجبات را عقلی دانسته، عقل را مدرک حسن و قبح همه افعال پنداشتند (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳). *عبدالجبار* عقل را به عنوان یک منبع مستقل در مقام دفاع، استنباط و استخراج معارف دینی به کار می‌گرفت و تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را تعقل و تفکر می‌دانست. او مانند دیگر متکلمان به نقل نیز رجوع می‌کرد؛ اما نه به عنوان یک منبع مستقل، بلکه به منزله مؤید و مرشد به حکم عقل. به تعبیر دیگر در نظر

او محتوای نصوص دینی در صورت توافق با عقل پذیرفتنی است و در غیر این صورت باید آن نصوص را تأویل نمود (همان).

از دیدگاه باقلانی نیز عقل و استدلال‌های معقول، نقش پایه داشته مایه تمام تلاش‌های او را در راستای عقلانی کردن آموزه‌های دینی و دفاع از آنها تشکیل می‌دهد. قاضی ابوبکر بر خلاف قاضی عبدالجبار برای عقل ارزش استقلال‌ی قائل نیست، بلکه عقل و استدلال در حوزه قرآن و سنت را می‌پذیرد؛ از این رو هرگاه دلیل عقلی مورد تأیید شارع نباشد، از منظر باقلانی مردود خواهد بود؛ درست بر خلاف عبدالجبار که دلیل عقلی را بر نقل مقدم می‌دارد و هنگام تعارض آنها دست به تأویل و توجیه نقل می‌زند. تفاوت دیگری که به وضوح مشاهده می‌شود این است که عبدالجبار دلیل را منحصر در کتاب، سنت، عقل و اجماع دانسته، قیاس و خبر واحد را به عنوان دلیل مستقل نمی‌پذیرد؛ درحالی‌که از نظر باقلانی قیاس دلیل مستقلی است.

نتیجه‌گیری

هم عبدالجبار و هم باقلانی به علم و معرفت و مسائل مرتبط با آنها توجه ویژه داشتند و در حوزه معرفت‌شناسی طرحی نو در انداختند. باقلانی مباحث شناخت را به صورت منسجم و به عنوان اولین باب در آثار کلامی اشاعره وارد کرد و عبدالجبار در این خصوص کتاب **نظر و معارف** را نگاشت که شاید بتوان این کتاب را تألیفی منظم و منسجم در معرفت‌شناسی انگاشت، هرچند برخی علامه طباطبایی را پیشنهاد طرح سازمان‌یافته مباحث معرفت‌شناسی در حوزه اسلامی به حساب می‌آورند و معتقدند وی با ارائه دیدگاه‌های خود در کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** نخستین گام را در جهت ساماندهی مستقل گفت‌وگوهای معرفت‌شناسی برداشت (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۳۰). می‌توان گفت نگاهی اجمالی به فهرست عناوین کتاب مذکور که از مبحث «نظر» و «علم و معرفت» شروع و به معرفه‌الله ختم می‌شود و نیز شبهاتی که مطرح کرده و به آنها پاسخ می‌گوید، به ویژه نزاع او با سوفیست‌ها که امروز هم در سلسله‌مباحث شناخت‌شناسی به‌طور جدی به آن پرداخته می‌شود، ما را به

این امر رهنمون می‌شود که کتاب **نظر و معارف** را اولین تدوین در بخش معرفت‌شناسی قلمداد کنیم.

این دو متکلم در عین مشابهت آرایشان در برخی مسائل و موضوعات معرفت‌شناسی، دو نوع نگاه متفاوت در این زمینه دارند. **قاضی عبدالجبار** رشدیافته مکتب عقل‌گرایی معتزله که در اعتنای بیش از حد به عقل، گوی سبقت را از همه مذاهب و مکاتب ربوده‌اند، استدلال‌های عقلی را مبنا و محور رسیدن به علوم و معرفت‌های نظری قرار می‌دهد. او هرچند از نقل، یعنی کتاب و سنت نیز بهره می‌برد، هر نوع ناسازگاری بین عقل و نقل را با تقدم عقل و تأویل نقل مرتفع می‌سازد.

در مقابل، **باقلانی** متکلم اشعری‌گرای هم‌عصر **عبدالجبار** که سخت به نظام کلامی اشاعره پایبند است، تمام تلاش‌های خود را در جهت تثبیت عقلانی این مذهب و دفاع از آن در برابر دیگر مذاهب به کار می‌گیرد. نظریه‌های او در مقایسه با آرای متکلمان اشعری‌مسلك گذشته، هم از لحاظ روش و هم از نظر مسائل، گاه با نوآوری‌هایی توأم است. شیوه او در کسب علوم نظری و معرفت‌های غیرضروری، عقلانی و استدلالی است؛ اما عقل و استدلالی که در حیطه قرآن و سنت و در خدمت دین باشد. این نوع تعقل و تفکر رنگ و بوی منطق و فلسفه یونان را ندارد و از شیوه خاص جدلی خود برخوردار است و گاهی نیز با منطق ارسطویی متعارض می‌شود. اگر متکلمان مسلمان، اعم از اشاعره، معتزله و حتی امامیه و نیز دیگر مذاهب هر یک از عقل و نقل را در جایگاه خود می‌نشانند و عقل را همچنان‌که خود عقل و آیات و روایات معرفی می‌کند، ارج می‌نهند، در آرای خود به جانب افراط و تفریط کشیده نمی‌شدند؛ زیرا همان‌گونه که نقل معتبر «ما انزله الله» است، عقل استدلالی نیز «ما الهمه الله» است و هر دو منبع معرفت و هر کدام بال وصول بشر به شناخت حقایق است.

اینکه چه چیزی سبب شد هر یک از این دو شخصیت مؤثر در کلام اهل سنت، به نوعی خاص از معرفت‌شناسی دست یابند و نیز اینکه معرفت‌شناسی آنها چه تأثیری در باورهای کلامی‌شان داشته است، پرسش‌هایی است که می‌توان در پایان این گفتار مطرح

نمود. پاسخ این دو مسئله نیازمند پژوهشی مستقل است که نوشته حاضر تا حدودی راه را برای آن باز کرده است.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمیان، سیدحسین؛ معرفت‌شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی؛ چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ منطق و معرفت در نظر غزالی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۰.
۳. طوسی، ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن؛ تلخیص‌المحصل (نقدالمحصل)؛ چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۴. انصاری قمی، حسن؛ «ابوبکر باقلانی و دستگاه کلامی اشعری»؛ کتاب ماه دین، ش ۵۶-۵۷، ۱۳۸۱.
۵. باغستانی، اسماعیل؛ «زندگی، کتاب‌شناسی توصیفی و روش علمی ابوبکر باقلانی»؛ کتاب ماه دین، ش ۸۲، ۱۳۸۳.
۶. باقلانی، قاضی ابوبکر؛ الانصاف فیما یجب اعتقاده؛ چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۷. —؛ تمهیدالاول؛ چاپ اول، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۹۸۷م.
۸. برنجکار، رضا؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی؛ چاپ هفدهم، قم: کتاب طه، ۱۳۹۱.
۹. پهلوانی‌نژاد، محبوبه؛ عقل‌گرایی از دیدگاه ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۱۳، چاپ دوم، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۱۱. خسرو پناه، عبدالحسین؛ «چیستی معرفت نزد متفکران مسلمان» فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۲، ۱۳۸۴.
۱۲. دهقانی‌نژاد، عباس؛ «شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»؛ اندیشه دینی، ش ۳۴، ۱۳۸۹.
۱۳. فخر رازی، فخرالدین محمدبن عمر؛ المباحث‌المشرقیه؛ تهران: مکتبه اسدی، ۱۹۶۶م.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ بدایة‌الحکمة؛ ترجمه علی شیروانی؛ چاپ نهم، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۳.

۱۵. — المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه موسوی همدانی؛ ج ۲۰، چاپ بیستم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۶. عبدالجبار؛ شرح الاصول الخمسه؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۷. — المغنی: فی ابواب التوحید و العدل؛ ج ۱۲، قاهره: الدار المصریه، ۱۹۶۲م.
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
۱۹. غزالی، ابو حامد محمد؛ المستصفی فی علم الاصول؛ چاپ دوم، قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۶۴.
۲۰. فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا؛ چاپ پنجم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۸.
۲۱. فیاضی، غلامرضا؛ درآمدی بر معرفت شناسی؛ چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ عترة، ۱۳۸۷.
۲۲. گذشته، ناصر؛ «باورهای کلامی قاضی ابوبکر باقلانی»، مقالات و بررسیها، ش ۷۱، ۱۳۸۱.
۲۳. معلمی، حسن؛ پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۴. هاملین، دیوید؛ تاریخ معرفت شناسی؛ ترجمه شاپور اعتماد؛ چاپ اول: تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۲۵. هدایت پناه، محمدرضا؛ «روش شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»؛ پژوهش و حوزه، ش ۱۳-۱۴، ۱۳۸۲.