

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

تقدیم بہ:

پیشکامہ با عظمت قطب عالم امکان

واسطہ فیض مبین خالق و مخلوق

بیتہ اللہ الاعظم

صاحب الامر و الزمان

حجت غائب حق بروی زمین

ممدی موعود

حضرت حجتہ ابن الحسن العسکری (عجل اللہ تعالیٰ فرجه الشریف)

نظریه معرفت طبیعی جاحظ

مؤلف:

فاطمه سلیمانی دره‌باغی

دورنگار: ۲۲۰۶۵۴۳۷

پست الکترونیک: nashreasar@isuw.ac.ir

نشانی الکترونیکی: www.isuw.ac.ir

فهرست مطالب

سخن ناشران.....	۹
مقدمه.....	۱۳
یادداشت‌ها.....	۲۸
بخش اول: معرفت	۲۹
فصل ۱. معرفت از دیدگاه معتزله	۳۱
مقدمه.....	۳۱
۱-۱. عقل و نقش آن در حصول معرفت.....	۳۱
۲-۱. انواع معرفت.....	۴۲
۳-۱. چگونگی تفکر در انسان از نظر معتزله.....	۴۵
۱-۳-۱. تولید.....	۴۸
۲-۳-۱. چگونگی تولید علم از «نظر».....	۵۲
۴-۱. تحلیل نهایی از دیدگاه معتزله در مورد معرفت.....	۵۳
پی‌نوشت‌ها.....	۶۲
فصل ۲. معرفت از دیدگاه جاحظ	۶۷
مقدمه.....	۶۷
۱-۲. انسان، عقل، نفس از دیدگاه جاحظ.....	۶۸
۱-۱-۲. انسان.....	۶۸
۲-۱-۲. عقل.....	۷۰

۶ □ نظریه معرفت طبیعی جاحظ

۷۸	۳-۱-۲. نفس
۸۵	۲-۲. غایت معرفت از دیدگاه جاحظ
۸۸	۳-۲. انواع معرفت از دیدگاه جاحظ
۹۰	۴-۲. شرایط معرفت یقینی از دیدگاه جاحظ
۹۲	۵-۲. معرفت طبیعی از دیدگاه جاحظ
۱۰۵	۱-۵-۲. جایگاه اختیار در معرفت
۱۰۹	۶-۲. نقد و بررسی نظریه معرفت طبیعی
۱۲۱	۷-۲. تحلیل نهایی نظریه معرفت طبیعی
۱۲۹	پی‌نوشت‌ها
۱۳۹	بخش دوم: اراده
۱۴۱	فصل ۳. حقیقت اراده انسان از دیدگاه متکلمین اسلامی
۱۴۱	مقدمه
۱۴۱	۱-۳. اراده در لغت
۱۴۲	۲-۳. حقیقت اراده انسان از دیدگاه متکلمین اسلامی
۱۴۷	پی‌نوشت‌ها
۱۴۹	فصل ۴. حقیقت اراده انسان از دیدگاه فیلسوفان اسلامی
۱۶۸	پی‌نوشت‌ها
۱۷۱	بخش سوم: رابطه اراده با معرفت
۱۷۳	فصل ۵. رابطه اراده با معرفت از دیدگاه متکلمین اسلامی
۱۷۳	۱-۵. ایمان، معرفت، اراده
۱۸۴	پی‌نوشت‌ها

فهرست مطالب □ ۷

فصل ۶. رابطه اراده با معرفت از دیدگاه جاحظ.....	۱۸۵
۱-۶. نقش اراده در معرفت از دیدگاه جاحظ.....	۱۸۵
۲-۶. تحلیل نهایی از معرفت طبیعی جاحظ.....	۱۹۷
۱-۲-۶. معرفت.....	۱۹۷
۲-۲-۶. اراده.....	۲۰۴
۳-۲-۶. رابطه اراده با معرفت.....	۲۰۸
پی‌نوشت‌ها.....	۲۱۹
منابع و مأخذ.....	۲۲۳
نمایه.....	۲۳۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم و

يعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين»

(قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران، آیه شریفه ۱۶)

سخن ناشران

حمد و ثنا خداوند بزرگ و ذات احدیت را که امتیاز و درجه عالمان و دانشمندان را در نزدیکی به جایگاه پر عظمت خویش قرار داد، همو که در این آیه شریفه بر مؤمنین منت نهاد آنگاه که از خودشان رسولی را برانگیخت تا برای آنان آیات وحی بخواند و ایشان را بشارت و بیم دهد. به راستی مرتبت علم و دانش و فضل و معرفت در نزد خدا جایگاهی قرار دارد که احدیت به واسطه اعطاء آن به آدمی بر بشریت منت نهاده است.

خداوند را شاکریم که در عصری که هنوز در برخی کشورهای جهان، زنان را واجد شرایط شرکت در محافل سیاسی، اجتماعی و علمی نمی‌دانند، خواهران گرامی ما در عرصه علم و تحقیق و پژوهش پیش می‌تازند و به جهت اراده استوار خویش اندیشه‌ها را به تکاپو و قلم‌ها را به حرکت وا می‌دارند (رئیس محترم دانشگاه امام صادق (ع) آیت الله مهدوی کنی).

این توفیق الهی است که یک مرکز داعیه‌دار علم و دانش بتواند در دستیابی به اهداف بلند خود، برنامه‌های خویش را بر مدار معرفت و دانایی قرار دهد، چرا که علم و معرفت از چنان قدر و منزلت و عظمتی برخوردار است که باید گام نهادن در مسیر آن را از الطاف الهی دانست. دانشگاه امام صادق علیه‌السلام (پردیس خواهران) طی سالیان گذشته افتخار این را داشته که در این راستا گام‌هایی برداشته و افق بلندی را در چشم‌انداز علمی خود پیش رو دارد که البته برخی فعالیت‌ها به صورت راهبردی یعنی درازمدت و برخی فعالیت‌ها به صورت میان مدت و کوتاه مدت بوده است. از جمله فعالیت‌های این مرکز در بخش‌های علمی و آموزشی و پژوهشی، به انجام رسانیدن برخی طرح‌ها، پژوهش‌ها و انتشار آن در قالب کتاب می‌باشد که اهداف متعالی دانشگاه را در دستیابی به رویکردهای تعیین شده به پیش خواهد برد. در این راستا الگوی اسلامی ایرانی رشد و تعالی و پیشرفت در مسیر اهداف متعالی و بلند نظام جمهوری اسلامی، از رویکردهای نوینی است که در رسیدن به فعالیت‌های برنامه‌ای مورد توجه واقع می‌شود.

معاونت پژوهشی از زمان تشکیل تاکنون به این مهم توجه داشته و برنامه‌ها و فعالیت‌هایی را به انجام رسانیده است. این معاونت تلاش دارد با عمق بخشیدن به این فعالیت‌ها و تهیه و تنظیم برنامه‌های راهبردی در راستای محقق نمودن پژوهش‌هایی علمی، راهبردی و کاربردی دانشگاه گام‌هایی را بردارد؛ و مطابق با ساختار علمی دانشگاه به عنوان سازمانی دانش بنیان، برنامه‌محور، توسعه‌گرا و تحول‌مدار برای پاسخ‌گویی به نیازهای رو به رشد جامعه فراگیران خود، تلاش دارد با نیازسنجی و پاسخ‌گویی به مطالبات به پژوهش‌های علمی خود به ویژه در شاخه‌های مطالعات زنان با گرایش‌های نسل جوان پاسخ دهد.

سخن ناشران □ ۱۱

خوشبختانه این فعالیت مورد استقبال اساتید، دانشجویان و برخی محیط‌های علمی در استفاده و بهره‌برداری از برخی کتب چاپ‌شده بوده است. از کلیه کسانی که ما را در این مسیر یاری نموده‌اند تشکر و تقدیر نموده و از همه محققان و فرهیختگان گرامی جهت همکاری در امور علمی پژوهشی دعوت می‌نماییم.

معاونت پژوهشی دانشگاه

اداره کل پژوهش،

حوزه معاونت پژوهشی و فناوری

پردیس خاوران

مقدمه

از آغاز پیدایش انسان، تعقل و شناخت با او همراه بوده است. معرفت، تاریخی به وسعت وجود انسان دارد. انسان همواره به شیوه‌های مختلف به شناخت جهان پرداخته است. در برهه‌ای از زمان، انسان از شناخت جهان و محیط پیرامون خود، متوجه خود و معرفت خود شده است. در واقع خود شناخت و معرفت موضوع شناخت قرار گرفت. چرخش نگاه بشر از طبیعت به سوی فاعل شناسا و از بیرون به درون قرن‌ها طول کشید، از آن پس هر روز بشر لایه‌های اندیشه را می‌کاود و به سرّی جدید پی می‌برد. معرفت‌شناسی حکایت‌گر ماجرای پُر رمز و راز ذهن بشر است.

شناخت معرفت بشر، علمی پایه و مبنا است؛ و علمی ضروری و مفید است به خصوص که مباحث این علم در مسایل دین پژوهی و فهم دینی بسیار تأثیرگذار است. معرفت‌شناسی، ابزاری توانا برای کالبدشناسی دین محسوب می‌شود. یکی از مواضعی که مبحث معرفت در حل مسائل دینی کارگشا بوده است، مسأله ایمان است.

از زمان پیدایش فرق کلامی در اسلام، مسأله ایمان با معرفت ارتباط نزدیک داشته است. این مسأله از «مرجئه» آغاز می‌شود. هر دو گروه «جبریه» و «قدریه» از این فرقه بر تعریف ایمان به «معرفت‌الله» اتفاق نظر دارند:

«این‌ها گمان می‌کنند که کفر به خداوند جهل به اوست^۱». طبیعی است که مطابق اختلافی که در آن‌ها در مورد جبر و اختیار دارند، در مسأله تأثیر قدرت انسان (اراده او) بر معرفت‌الله اختلاف نظر وجود دارد. «جبریه با تأکید بر مؤثریت قدرت خداوند به عنوان تنها عامل (توحید افعالی) و نفی مشابهت خداوند با بشر، هرگونه قدرتی برای انسان در فعلش و از جمله معرفتش را انکار می‌کند [بنابراین ایمان غیر ارادی و موهبتی است] قدریون معتقدند که ایمان به خداوند معرفت ثانوی است^۲». بنابراین معرفت اولیه ضروری و غیر ارادی است ولی معرفت ثانویه نتیجه فعل انسانی یعنی نظر و استدلال است، پس معرفت‌الله تحت قدرت انسان و برحسب اراده او واقع می‌شود. به این ترتیب از همان ابتدا ارتباط بین معرفت و ایمان از یک طرف، و ارتباط معرفت با اراده انسان از طرف دیگر، یکی از مسایل مهم علم کلام اسلامی محسوب می‌شده است.

در همین راستا برخی متکلمین برای حل این مسأله معرفت را به دو قسم، تقسیم کرده‌اند: «یکی معرفت اضطراری که شامل معرفت‌الله می‌شود؛ و دیگری علمی که از حواس یا قیاس به دست می‌آیند. و معرفت اختیاری و اکتسابی هستند^۳». اما برخی دیگر از متکلمین نظیر نظام و جاحظ معتزلی مسأله را از طریق تقسیم فعل انسان به فعل مباشر و فعل متوکل حل کرده‌اند. آن‌ها معتقدند که فعل متوکل، فعل انسان نیست بلکه اقتضای طبیعت شیء و نظام آفرینش است. بدین ترتیب چون «ادراک فعل متوکل است پس معرفت‌الله فعل خداوند و به اقتضای طبع واقع می‌شود، چرا که در اثر ایجاب حرکت در قلب پدید می‌آید^۴».

نظریه «فعل طبیعی» به دنبال این سؤال مطرح گردیده است که «آیا آثار توکل یافته از افعال انسان مانند افعال مباشر (بدون واسطه) فعل انسان

محسوب می‌شوند؟». در خصوص این پرسش نگرش‌های مختلفی پدید آمده است:

نخستین نگرش از بشر بن المعتمر است. «آنچه از فعل ما تولد پیدا می‌کند فعل ماست و از علت‌هایی حادث می‌شود که از خود ما [به عنوان فاعل خود آگاه] سرچشمه می‌گیرد». او درباره نگرش خود در خصوص متولدات چنان مبالغه کرده است که مدعی است انسان از طریق تولد، رنگ، مزه، بو و دیدن و شنیدن و باقی محسوسات را خلق می‌کند، به شرط آن‌که فاعل به آنچه سبب آن می‌شود آگاه باشد.

نگرش دوم از آن ابوالهذیل و پیروان اوست که می‌گوید: «آنچه از فعل انسان تولد پیدا کند و او از [کیفیت] آن آگاه باشد فعل اوست.^۱» این نگرش سخن معتقدان به آزادی اراده است. تا اینجا این نگرش همان سخن بشر بن معتمر است، ولی ابوالهذیل بر خلاف بشر چیزهایی را استثناء می‌کند و می‌گوید: «اما لذت و رنگ‌ها و مزه‌ها و بوها و گرمی و سردی و تری و خشکی و ترس و دلیری و ادراک و علم حاصل آمده‌ی در دیگری به سبب فعل او، فعل خدای متعال است».^۲

بنابراین بر اساس نگرش ابوالهذیل، آثار تولد یافته تنها به حرکات و تغییرات تعلق می‌گیرد و به کیفیات عرضی، حسیات و عواطف و نیز معرفت و شناخت تعلق نمی‌گیرد.

نگرش سوم و چهارم به ترتیب نگرش‌های نظام و معمر است؛ نگرش نظام این‌گونه بیان شده: «آنچه در خارج حوزه انسان حادث می‌شود، فعل خداوند است، بنابر ضرورت خلقت آن چیز، مانند پیش‌رفتن سنگی که به پیش پرتاب می‌شود، یا پایین آمدن سنگی که به پایین پرتاب می‌شود، یا بالارفتن آن در صورتی که به طرف بالا پرتاب شود، و همچنین ادراک، فعل

خداوند بنا بر ضرورت خلقت است و در واقع خداوند طبیعت سنگ را چنان قرار داده است که چون پرتاب شود در همان جهت پرتاب به پیش می‌رود»^۸. معمر می‌گوید: «متولدها و آنچه از حرکت و سکون و رنگ و مزه و بو و حرارت و برودت در اجسام جایگزین می‌شود، همه افعال جسمی است که طبع آن جسم در آن جایگزین کرده است»^۹.

این دو نگرش در این امر مشترک هستند که آثار متولد از طبیعت درونی جسم که در آن آثار تولد یافته، حاصل می‌شود. ولی نظام این آثار را فعل خداوند به وسیله طبیعتی که آن جسم از خدا کسب کرده است، می‌داند. در حالی که معمر معتقد است اثر تولد یافته در یک جسم، فعل جسم است. به واسطه طبیعتی که آن جسم دارد. به عبارت دیگر به اعتقاد نظام، طبع جسم در تحت نظارت خدا عمل می‌کند و بنابراین فعل در این جا به عنوان فعل خدا معرفی شده است در صورتی که، به گفته معمر طبع جسم، با وجود این که آفریده خداست، مستقل از خدا بدون نظارت او عمل می‌کند. نگرش پنجم از صالح قبه است. او می‌گوید: «انسان جز در نفس خود عمل نمی‌کند، و آنچه از فعل او حادث می‌شود، مانند پیش‌رفتن سنگ در پرتاب و... آفریده خداست»^{۱۰}.

نگرش ششم و هفتم به ترتیب از ثمامه و جاحظ است و نگرش ثمامه چنین است: «انسان هیچ فعلی جز اراده ندارد، هر چیزی جز آن بدون محدث حادث می‌شود، مانند پیش‌رفتن سنگ در پرتاب»^{۱۱}. ثمامه بر این اعتقاد است که این افعال را به مجاز به انسان نسبت می‌دهند. در حالی که جاحظ می‌گوید: «آنچه پس از اراده است فعل انسان به مقتضای طبع اوست نه به اختیار او، هیچ فعلی جز اراده بر اختیار از او صادر نمی‌شود»^{۱۲}.

جاحظ با ثمامه در این امر توافق دارد که انسان‌ها هیچ فعلی جز اراده ندارند، و دیگر افعال منسوب به انسان‌ها به مقتضای طبیعت از آنان صادر می‌شود و با اراده ایشان ضرورت پیدا می‌کند. البته به نظر می‌رسد کلام این دو فرد با هم اختلافی نیز دارد. به عنوان مثال ثمامه فعل متولد را بدون فاعل می‌داند و آن را فعل انسان نمی‌داند. در حالی که جاحظ صریحاً بیان می‌کند که آنچه پس از اراده واقع می‌شود فعل انسان و به مقتضای طبع اوست. به نظر می‌رسد جاحظ برای اراده جایگاه خاصی قایل است و در نظر او ارادی بودن یک فعل با طبعی بودن آن قابل جمع است. البته در متن کتاب به این مسأله به طور مبسوط پرداخته شده است.

نگرش هشتم: از «ضرار» است او می‌گوید: «آدمی ممکن است در بیرون از حوزه خویش عمل کند و آنچه از این عمل تولد می‌یابد نسبت به انسان «کسب» و نسبت به خداوند «آفرینش» محسوب می‌شود»^{۱۳}. در این جا ضرار نظریه کسب خود را بر آثار تولد یافته تطبیق می‌دهد. نظریه کسب او تغییر شکلی از اعتقاد معتزله به اختیار انسان است؛ بنابراین دقیقاً به همان گونه که فعل آدمی در درون خویش، دو فاعل انسان و خدا را دارد، همان گونه هم اثری که از فعل آدمی در شیء دیگری تولد پیدا می‌کند دو فاعل انسان و خدا را دارد.

در کل نگرش‌های هشتگانه در پاسخ به سؤال از فاعل متولد در دو دیدگاه خلاصه می‌شوند:

۱. فاعل متولدات همانند افعال مباشر همان انسان است.
۲. فاعل متولدات خداوند است؛ البته بنابر یک نظریه مستقیماً و بدون واسطه، فعل خداوند است و بنابر نظر دیگر خداوند از طریق طبیعت و طبع جسم این فعل را ایجاد می‌کند.

به این ترتیب نظریه «طبع» یا طبیعی واقع شدن افعال وارد علم کلام شد و جاحظ به عنوان یکی از معتقدان به این نظریه مسأله رابطه معرفت با ایمان و جمع بین اختیاری بودن ایمان و موهبتی بودن آن از این نظریه بهره برده است. البته جاحظ به همین جا اکتفا نکرده است و در بحث معرفت، به بسط تفکر طبیعی بودن معرفت، پرداخته و جایگاه عقل و اراده را در حصول معرفت و موانع حریت عقل و چگونگی رهایی آن را به تفصیل بیان می‌دارد. او با طراح نظریه «معرفت طبیعی» در صدد اثبات این امر است که نیازهای درونی و بیرونی انسان بر چگونگی شکل‌گیری معرفت در او تأثیر می‌گذارد، هر چند که بخشی از معارف بشری مستقل از تأثیر عوامل احساسی و خواسته‌های درونی و بیرونی به صورت ارادی شکل می‌گیرند. بدین ترتیب تفکری در معرفت‌شناسی اسلامی مطرح می‌گردد که قابلیت بسط و انطباق با تعالیم دینی و اخلاقی را داشته و پی‌آمدهای متعددی در شاخه‌های مختلف علوم انسانی را ایجاد می‌نماید.

هدف از تألیف این کتاب، معرفی نظریه «معرفت طبیعی» جاحظ و نقد و بررسی آن است تا از طریق تبیین و تحلیل دقیق و روشن از این نظریه، به پاسخ این پرسش بنیادین در حوزه معرفت‌شناسی دست یابیم:

«آیا معرفت امری ارادی است؟ یا این که به صورت غیر ارادی و تحت تأثیر نیازهای درونی و بیرونی انسان شکل می‌گیرد؟» به طور کلی «نقش اراده در کسب معرفت چیست؟»

بنابراین لازم است در ضمن معرفی نظریه جاحظ به بیان دیدگاه او در خصوص حقیقت معرفت و اراده و نیز رابطه اراده با معرفت پرداخته شود. بر همین اساس کتاب حاضر در سه بخش تألیف گردیده است:

بخش اول: معرفت

این بخش شامل دو فصل است: معرفت از دیدگاه معتزله، فصل دوم: معرفت از دیدگاه جاحظ.

هدف از این بخش آشنا شدن با معرفت انسان در تفکر معتزلی و به طور خاص در نزد جاحظ است. در این بخش مسأله معرفت و چگونگی تفکر و تعقل در انسان از نگاه معتزله مورد بررسی قرار می‌گیرد، و در این راستا نظریه‌ی خاص جاحظ به عنوان یک معتزلی مطرح و مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد و در پایان نیز اعتراضات و نقدهای دیگران بر این نظریه مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

بخش دوم: اراده

این بخش شامل دو فصل است: فصل اول: اراده انسان از دیدگاه متکلمین اسلامی؛ فصل دوم: اراده انسان از دیدگاه فیلسوفان اسلامی. این بخش به بررسی و شناخت اراده انسان می‌پردازد. چون برخی گمان کرده‌اند که نظریه «معرفت طبعی جاحظ» در صدد اثبات غیر ارادی بودن معرفت و شکل‌گیری آن به صورت جبری و طبیعی در انسان است. بر همین اساس تمام نقدهایی که بر نظریه جاحظ وارد شده است با این نگاه صورت گرفته که او معرفت را امری غیر ارادی و خارج از اختیار انسان می‌داند و به همین دلیل نتایج فاسدی را به وجود می‌آورد که تفکر اعتزال آن را نمی‌پذیرد. در حالی که جاحظ چنین قصدی را ندارد بلکه با بررسی دقیق نظریه «معرفت طبعی» مشخص می‌گردد که او با توجه به برداشت خاصی که از «اراده» در انسان دارد، نقش آن را در حصول معرفت در جایگاه مشخصی و به معنای خاصی می‌داند به همیت جهت از این معرفت به «معرفت طبعی» یاد می‌کند.

بخش سوم: رابطه اراده با معرفت

این بخش شامل دو فصل است:

فصل اول: رابطه اراده با معرفت از دیدگاه متکلمین اسلامی

فصل دوم: رابطه اراده با معرفت از دیدگاه جاحظ

این بخش به بررسی تأثیر اراده در معرفت انسان از نگاه متکلمین و به خصوص جاحظ می‌پردازد و برای این منظور ابتدا اشاره‌ای به پیشینه تاریخی مسأله نقش اراده در کسب معرفت می‌شود. سپس نگرش خاص جاحظ در این مسأله مورد بررسی قرار می‌گیرد و از طریق تحلیل در معنای اراده از نظر جاحظ، نظریه «معرفت طبعی» او مورد تفسیر و تحلیل دقیق قرار می‌گیرد. لازم است در این جا برای آشنا شدن بیشتر با جاحظ و تفکرات او به معرفی اجمالی از شخصیت او و افکار و آثارش بپردازیم.

معرفی شخصیت جاحظ

اگر تولد جاحظ را طبق صحیح‌ترین احتمال‌ها، سال ۱۵۸ یا ۱۶۰ ه. ق. بدانیم او در اوایل جلوس مهدی عباسی به دنیا آمده و دوران کودکی و نوجوانی و بلوغ عقلی و فکری و پرورش علمی و ادبیش را همزمان با خلافت مهدی (۱۵۸ - ۱۶۹) هادی (۱۶۹ - ۱۷۰) هارون‌الرشید (۱۷۰ - ۱۹۳) و امین (۱۹۳ - ۱۹۸) گذرانده است. در این دوران، خلافت عباسیان تحکیم می‌یابد و عناصر نژادی مختلف از مسلمانان این امکان را به دست می‌آورند که شخصیت خود را بنمایانند و نقش‌های برجسته در سیاست، جنگ، دانش و مدیریت ایفا نمایند. نیروهای نهفته مردمی خواه ناخواه آزاد می‌شود و نهضت‌های شیعیان و خیزش ایرانیان که بزرگترین سهم را در روی کار آوردن عباسیان داشته‌اند در کنار حکومت رسمی و نیز علیه آن

ادامه دارد و به نسبت قوت گرفتن جریان‌های مختلف، در هیأت حاکمه تغییراتی پدید می‌آید و با این تدبیر وحدت خلافت عباسی محفوظ می‌ماند و قدرتش توسعه می‌یابد و با پیشرفت‌های خارجی تا حدی ضعف و تفرق واقعی را که در داخل داشت می‌پوشاند و جامعه اسلامی که نسبت به عصر اموی امنیت و رفاه جزئی یافته است می‌تواند به کار فرهنگی بپردازد و در این راه «موالی» یعنی غیر عرب‌ها که رابطه «ولاء» با عرب دارند، پیشرو هستند.

در این دوران شاهد رشد شهرنشینی نیز هستیم. نه تنها شهرهای بزرگ قدیم به رونق پیشین بازگشت بلکه شهرهای جدید نیز ساخته شد و توسعه یافت، و قومیت‌های گوناگون در شهرها به هم درآمیختند و این از سه طریق در تحول بخشیدن فرهنگ جدید مؤثر افتاد: یکی اختلاط فرهنگ‌های گوناگون و تقاطعی و تقابل افکار و ایجاد وسعت‌اندیشی و تموج فکری در اندیشمندان؛ دوم پیدایش و مطرح شدن مضامین و موضوعات نوین زندگی شهری در شعر و نثر؛ سوم ارتقای شیوه تألیف و تصنیف بر اثر آشنا شدن مسلمانان با آثار ترجمه شده از پهلوی و سریانی و هندی به ویژه یونانی که روش منطقی و نظم و ترتیب و نحوه ورود و خروج در مطلب، و اساساً مقولات تفکر و تحقیق را در اختیار خوانندگان قرار می‌داد. قرن دوم و سوم هجری عصر نضج فرهنگ اسلامی و یکی از مقاطع عالی تاریخ فرهنگ انسانی است و آن محصول همیاری و همکاری بی‌نظیر همه اقوام و ملل قلمرو خلافت، اعم از مسلمانان و ذمی بود که به ویژه در دوران نفوذ معتزله بر حکومت به بار نشست و یکی از پرورش‌یافتگان عصر تجدد فرهنگی و فعالان دوره نضج فرهنگی اسلام جاحظ است.

جاحظ از موالی محسوب می‌شود، چون عرب خالص نبود، اما تعصب عربی دارد و با شعوبیه درافتاده، حال آنکه خود او از محصولات نهضت شعوبی و جنبش فرهنگی همه ملل و اقوام مسلمان است. او به عنوان یک ادیب بصری همه روایاتی را که از اخبار و ایام و اشعار و مثالب و مناقب عرب بود استماع و قرائت کرده و به یاد داشت و آنچه از مآثر و سیر و آیین‌های ایرانی به عربی ترجمه شده بود خوانده و جذب کرده بود و از راه آثار یونانی و هندی که به عربی برگردانیده می‌شد و نیز تعلیمات معتزله، با تفکر منطقی و علمی آشنا بود و بخصوص از آغاز خلافت مأمون در متن و مرکز تمام حوادث سیاسی و اجتماعی و تحولات فرهنگی و فکری که رخ می‌داد قرار گرفت و خود نیز مثل هر انسان زنده‌ای از تأثیر امواج عصیبت‌ها برکنار نماند و لذا آنجا که از عصیبت‌ها حکایت می‌کند روایتش جاندار و گرم است، و چون فرزند شهر تجارتنی بصره، و خود از مردم فرودست و شناسای طبقات فرودین جامعه بود، مظاهر زندگی نوین شهری را خواه ناخواه به قلم درمی‌آورد و از آنجا که عمری طولانی داشت و لحظه‌ای از آموختن نیاسود به هر بهانه، مخزن پربار معلومات و محفوظاتش را در آثارش سرریز می‌کند و مجموعه آثارش دایرةالمعارفی است از آنچه نسبت به تحولات دو نیم قرن اول اسلام باید دانست و نصوص تاریخی را گویا و معنی‌دار می‌سازد. جاحظ آینه زمان خود است، ذهنش پویا بود و آثارش همچنین، و چون پرورده معتزلیان آزادمنش بود در هر چه نوشته بی‌پرده و بی‌پروا است و غالباً بی‌ریا؛ هر عیبی که بر او بتوان گفت ریشه در روزگار او دارد و هر تناقضی و اضطرابی که در او هست حاصل تقاطع امواج فکری است که در زمانه پرتنش او جریان داشته. حتی لودگی و بذله‌نویسی جاحظ که گاه به هرزگی می‌کشد انعکاس زمان اوست که هم نادره‌گویان و

طنزپردازان مردمی داشت و هم دلچکان بی‌اصول درباری و از این راه است که گفته‌اند جاحظ هم نمونه کامل آزاداندیشی زمان خود بود و هم نمونه‌ای از گسیختگی عقیده و اخلاق. البته کلمات اخیر غیر منصفانه و اغراق‌آمیز است زیرا جاحظ را هرچند انسان مهذب نمی‌توان به حساب آورد اما او را «نمونه‌ای از گسیختگی عقیده و اخلاق» هم نمی‌توان نامید، بلکه آدمی است که زمانه‌اش را با همه بدی‌ها و خوبی‌ها نشان می‌دهد و همه اقدار و قومیت‌ها را توصیف می‌نماید. جاحظ از هر لحاظ محیط بصره را تصویر می‌کند، بصره زمان خودش را، و هر نوع تناقض در او دیده شود انعکاسی است از زمان و مکان و محیط او.^{۱۴}

بصره شهری است تازه‌ساز و اسلامی، در نزدیکی‌های خرابه یک بندر ایرانی و از همان آغاز، گذشته از جنبه اردوگاه بودن برای مسلمانان و مرکزیت اداری نیمی از ایران در خلافت اموی و عباسی، عمدتاً شهری تجاری و بندرگاه بود، و محل رفت و آمد تاجران و ملاحان و فروشندگان و سیاحان از نواحی مختلف عالم (ایران، هند، حبشه، جاوه، عمان، بحرین، روم و یونان). و همین طبیعت تجارتی شهر مردم آن را مخلوطی کرده بود از اجناس اقوام گوناگون و دارای گرایش‌های فرهنگی متنوع.

ابوعثمان عمرو بن محبوب کنانی، جدش سیاهی بود که وابستگی «ولاء» با طایفه «لیث کنانه» داشت. سال تولدش را بین ۱۵۰ - ۱۶۰ قمری نوشته‌اند و ما بنا را به دلایلی بر دومی می‌گذاریم و مرگش را در ۲۵۵ ق. اکثراً عمرش را در حدود نود و شش گفته‌اند. جاحظ نوجوان در شلوغی بصره و در تلاش معاش (که گاه نان و ماهی می‌فروخت و گاه نزد «بحریان» به کارگری و مزدوری می‌پرداخت) به علم‌آموزی هم ادامه داد. او همراه

بچه‌های قصابان به مکتب می‌رفت و گذشته از مکتب که الفبا و مقدمات را آنجا آموخت. از حوزه‌های متعددی بهره گرفت از جمله:

۱. مرید (انجمنی بود که در سمت صحرائشین‌های بصره تشکیل می‌شد و جایگزین «اسوق» جاهلیت بود و در آن از شعر و مفاخر قومی سخن به میان می‌آمد)
۲. مسجد (در مساجد حلقه‌های درس حدیث و فقه و کلام تشکیل می‌شد)

۳. آستانه درها (آستانه درها مرکز تجمع اهل بحث و مناظره بود)

۴. محافل ادبی اشراف و بزرگان

۵. دکان‌های کتابفروشی (حوزه بصره معدن و مرکز همه‌گونه کتب بود و می‌توان گفت حرکت ترجمه که در بغداد به ثمر رسید و اوج و نضج یافت از بصره آغاز گردید).

جاحظ در بصره با ابراهیم بن سیار نظام آشنا شد وی از سران معتزله است و مردی به تمام معنا با فرهنگ بود. او بر فقه و حساب و نجوم و اسناب و تفسیر کتب آسمانی و نحو و کیمیا و ملل و نحل آگاهی داشت و عالم مباحثه‌گر و دانای به حدیث و تصوف و قادر بر نظم شعر و استخراج معما بوده است و جاحظ این همه را از نظام آموخت در ضمن آزاداندیشی و انعکاس هرگونه عقیده‌ای به همان صورت که اهل آن می‌گویند و تأکید بر ارزش شک، و حتی شک دستوری را همچون متد و منهج به‌کارگرفتن، این همه میراثی است که جاحظ از نظام دارد. وی میان معتزلیان به عنوان نویسنده‌ای مبرز و متکلمی چیره‌دست مشهور شد و بعد از مرگ هارون (۱۹۳ ق) چون معتزله بر مأمون گرد آمدند و تمامه بن اشرس معتزلی همه کاره دستگاه مأمون شد، جاحظ را به عنوان نویسنده‌ای برجسته به مأمون

معرفی کرد و او با نوشتن رسالاتی در امامت توجه و تحسین مأمون را جلب نمود و جایگاهش از یک نویسنده محلی و فقط شناخته شده در حوزه معتزلیان بصره، به یک نویسنده که دنیای اسلام به تدریج شروع به شناختن او کرد، ارتقا یافت. در این مرحله مسافرتی هم به مرو و ترکستان کرده است. پس از انتقال مأمون به بغداد، جاحظ نیز به بغداد رفت و در این موقع بیش از چهل سال داشت. مسلماً محیط بغداد آن روز که مسلک عقلی معتزله بر آن غالب بود و در «بیت‌الحکمة» بغداد صدها دانشمند به ترجمه و تنقیح و تحریر آثار فلسفی و علمی بیگانه به ویژه یونانی اشتغال داشتند، برای جاحظ بسیار مساعد افتاد و معلومات خود را ژرفا بخشید. در دوره معتصم (۲۱۸ - ۲۲۷) عبدالملک بن محمد الزیات که تاجرزاده‌ای معتزلی مشرب بود به وزارت رسید. او جاحظ را کاملاً تحت حمایت قرار داد. در این دوره وضع جاحظ خیلی خوب بود. او دوره متوکل (۲۳۲ - ۲۴۷) با فتح بن خاقان وزیر ترک متوکل رفاقت به هم زد و همراه او به مسافرت مصر و شام رفت و رسالاتی به او تقدیم داشت. در اواخر عمر مدتی به بصره رفت و در بستر بیماری به مطالعه و تألیف مهمترین کتاب‌هایش پرداخت و سرانجام در سال ۲۵۵ ق. کتاب‌هایش روی او ریخت و در حالی که او به بیماری فلج و نفرس مبتلا بود، زیر آوار کتاب‌ها خفه شد.^{۱۵}

گذری بر افکار جاحظ

از آرای جاحظ آنچه در کتب ملل و نحل نقل کرده‌اند عبارت است از: نفی صفات خدا، عقیده به مخلوق بودن قرآن، قول به این که همه معارف ضروری هستند ... و بالاخره اینکه اهل جهنم جاودانه در آتش معذب

نمی‌مانند.^{۱۶} جاحظ در تفسیر قرآن از تأویل‌گرایی برکنار است و البته به راه خشویه خشکاندیش هم نمی‌رود.

جاحظ مذاق عقلی و روح علمی داشت چنانکه در کتاب الحیوان به بسیاری از مشاهدات و آزمایش‌های خود اشاره نموده است البته جاحظ گاه به‌طور نامناسبی عقل را بر علم ترجیح نهاده چنانکه به شیوه عوام به پدیده خود به خودی و خلق‌الساعه معتقد بوده است.^{۱۷}

بسیاری از موارد مردم‌شناسی از قبیل صفات و خصوصیات اقوام و تفضیلاتی در احوال اختگان و اخته‌گری در نوشته‌های جاحظ هست که دقت علمی او را در توصیف نشان می‌دهد.

واقع‌نگاری و واقع‌گرایی خصوصیت عمده آثار جاحظ است و از همین جهت است که آثارش آینه تمام‌نمای زمان اوست. و حرف‌های بی‌دینان و دیوانگان و هرزگان و اوباش را هم نقل می‌کند و از حکایت فساد جنسی در خانه بزرگان و اوسط الناس باکی ندارد، هم‌چنان که کلمات حکمت‌آمیز و پندهای عبرت‌انگیز و خطبه‌های بیدارکننده از بزرگان دین و سیاست و حکیمان یونان و ایران و عقلای عرب می‌آورد.

آثار جاحظ

الحيوان، البيان والتبيين، البخلاء، صناعة الكلام، حجج النبوة، رسالة في النابتة، ردالنصاري، الرد على المشبهة، خلق القرآن، استحقاق الامامة، جوابات في الامامة، مقالات العثمانية، العبر و الاعتبار، المعاد والمعاش، الترييع و التدبير، مقالات الزيدية و الرافضة، الحجاب و ذمه، المحاسن و الاضداد، التاج في اخلاق الملوک، کتمان السر و حفظ اللسان، رساله في اثبات امامه اميرالمؤمنين علي بن ابيطالب، کتاب فضل هاشم علي عبد شمس، رساله في

مقدمه □ ٢٧

الفصل ما بين العداوت و الحسد، رساله مسائل و جوابات فى المعرفة، رساله
فى بيان مذاهب الشيعة، الدلائل و الاعتبار على الخلق و التدبير، رساله الى ابى
الوليد محمد بن ابى دواد فى نفى الشبيهه و

یادداشت‌ها

۱. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مكتبة النهضة المصریه، ۱۹۷۰ م، ج ۱، ص ۲۱۴
۲. همان، ص ۲۱۷
۳. البغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، تحقیق: لجنة أحياء التراث، بیروت، نشره دارالآفاق الجدیدة، الطبعة الخامسة، ۱۹۸۲ م، ص ۱۲۹.
۴. همو، أصول الدین، تحقیق: لجنة أحياء التراث، بیروت، نشره دارالآفاق الجدیدة، الطبعة الأولى، ۱۹۸۱ م، ص ۶
۵. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۰۱
۶. بغدادی، أصول الدین، ص ۱۳۷
۷. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۰۲
۸. همان، ص ۴۰۴
۹. همان، ص ۴۰۵
۱۰. همان، ص ۴۰۶
۱۱. همان، ص ۴۰۷
۱۲. همان، ص ۴۰۷
۱۳. همان، ص ۴۰۸
۱۴. طه الحاجری، الجاحظ، حیاته و آثاره، دار المعارف مصر، چاپ دوم، ص ۱۵-۱۶
۱۵. علیرضا، ذکاوتی فراگزلو، جاحظ، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۶۳ - ۸۹ (با تلخیص)
۱۶. عبدالقاسم بغدادی، الفرق بین الفرق، بیروت، ۱۹۷۳ م، ص ۱۶۰ - ۱۶۳.
۱۷. جاحظ، حیوان، تحقیق: فوزی عطوی، ج ۳، ص ۵۲۳، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۴۰.

بخش اول:

معرفت

فصل اول: معرفت از دیدگاه معتزله

فصل دوم: معرفت از دیدگاه جاحظ



معرفت از دیدگاه معتزله

مقدمه

از آن جایی که جاحظ یک متکلم معتزلی است، آشنا شدن با تفکر معتزله در موضوع معرفت، ماهیت عقل و نقش آن در حصول معرفت زمینه مناسبی جهت فهم بهتر دیدگاه جاحظ در خصوص موضوع «معرفت» را فراهم می‌سازد. در این بررسی زمینه‌های پیدایش تفکر جاحظ مورد توجه قرار می‌گیرد و جایگاه این تفکر در بین تفکرات دیگر معتزلیان مشخص می‌گردد. از طریق آشنا شدن با حقیقت تفکر در انسان از نگاه معتزله و به‌کار بردن نظریه «تولید» در موضوع علم و معرفت می‌توان مسأله «نقش اراده در حصول معرفت» را طرح و اقوال مختلف معتزلیان را در این خصوص دنبال کرد؛ و بدین ترتیب زمینه طرح نظریه «معرفت طبعی» جاحظ را فراهم نمود.

۱-۱. عقل و نقش آن در حصول معرفت

وجه تمایز اشاعره و معتزله، نقش عقل و سابقیت یا تابعیت آن بر شرع است. از دید معتزله، عقل قادر است کلیات مربوط به خدا و صفاتش مثل توحید و عدل و وجوب شکر منعم و معرفت حسن و قبح را تحصیل کند.

تنها وظیفه شرع، مشخص کردن روش‌های عمل کردن به «واجب عقلی» است. معتزله با این بیان عقل را تنها مرجع داوری دانسته و آن را اساس فهم شریعت قلمداد کردند و شریعت را مؤید احکام عقل و هماهنگ با آن دانستند بدون آن که شریعت را به تنهایی دلیل وحدانیت خدا و عدل و سایر احکام عقل بدانند. در نظر آن‌ها ادله قرآنی، خود بخود، دلیل تلقی نمی‌شوند. آنچه رأساً دلیل محسوب می‌شود، احکام عقل است. معتزله برای آن‌ها که بتواند بر هماهنگی میان عقل و نقل تأکید کند مجبور بود نخست ماهیت عقل را تعریف کند، دوم آن‌ها که ویژگی معرفت یقینی را تعیین کند و سوم آن‌ها که حد و مرز اندیشه‌هایی که عقل به تنهایی قادر به دستیابی به آن‌ها نیست، روشن سازد.

اینک به بررسی و تحلیل معتزلیان در مورد عقل و نقش آن در حصول معرفت یقینی می‌پردازیم:

تفکیک دلیل عقلی از دلیل شرعی و حکم به سابق بودن دلیل عقلی بر دلیل شرعی برمی‌گردد به ابوعلی و ابوهاشم جبّایی که بنا بر نقل شهرستانی در این مسأله اتفاق نظر دارند. شهرستانی در این باب می‌گوید:

«معرفت و شکر منعم و شناخت حسن قبح، واجبات عقلی هستند و اینها شریعت عقلی را تشکیل می‌دهند و مقدمات احکام و مؤقتات که عقل هیچ راهی به سوی آن‌ها ندارد شریعت نبوی را شامل می‌شوند.»^۱

منظور از این کلام آن است که عقل می‌تواند به کلیات احکام که مربوط است به خداوند و صفاتش از قبیل توحید و عدل و وجوب شکر او، دسترسی پیدا کند؛ کما این که عقل می‌تواند حسن و قبح را فی‌الجمله بشناسد. نقش شریعت تنها کشف شیوه‌هایی است که عقل به وسیله آن‌ها می‌تواند به این واجبات عقلی عمل کند. شریعت وظیفه دارد که به عقل

مقادیر طاعات (مانند نماز، روزه و زکات) و زمان‌های آن‌ها را بشناساند؛ این‌ها اموری هستند که عقل نمی‌تواند به تنهایی به آن دست یابد هرچند که اجمالاً (نه به طور تفصیل) و جوب ادای امانت و شکر منعم را می‌داند.

معتزله برای عقل به تنهایی حاکمیت قایل است و آن را اساس فهم شریعت می‌دانند و معتقدند شریعت با آنچه توسط عقول مورد تأیید قرار می‌گیرد، موافق است و این در حالی است که خود شریعت به تنهایی و بدون تأیید عقل دلیل بر وحدانیت و عدل خداوند و سایر احکام عقلی نیست. چنانچه قاضی عبدالجبار می‌گوید:

«مطالبی که در مسأله توحید و عدل در قرآن آمده است مطابق و مورد تأیید عقل است، اما این که قرآن فی‌نفسه دلیل باشد به گونه‌ای که بتوان بدو^۱ به آن استدلال کرد، محال است^۲»

حال که معتزله بر این اتفاق و هماهنگی بین عقل و نقل تأکید می‌کنند. باید ماهیت عقل را تعریف کنند و بر طبیعت ابزارهای وصول به معرفت یقینی دسترسی یابند. سپس ماهیت اندیشه‌هایی را که عقل به تنهایی می‌تواند به آن‌ها دست یابد مشخص سازند.

ماهیت عقل در نزد معتزله بر اساس تعریف آن‌ها از طبیعت و وظیفه عقل و نیاز ضروری انسان به آن به دست می‌آید. «وقتی خداوند انسان را برای هدف و غایتی که به نفع خود انسان است خلق کرد و سپس تکلیف را وسیله‌ای برای رسیدن او به این نفع قرار داد، طبیعی است هر وسیله‌ای که او را در جهت اداء تکلیف یاری می‌رساند، به او عطا می‌کند^۳». کما این‌که خداوند به انسان قدرتی (اراده) عطا می‌کند که به وسیله آن توان اقدام به فعل یا ترک آن را داشته باشد. بنابراین خداوند به انسان قدرت بر شناخت آنچه به آن تکلیف شده و تمیز و تشخیص آن را نیز می‌دهد. تمام اینها به

این جهت است که از انسان فعل بر وجه اختیار صادر می‌شود. و این اختیاری که قائم بر معرفت و علم است ملاک و معیار ثواب و عقاب و مسئولیت انسان است. همه اینها عقل را ضرورتی از ضروریات تکلیف الهی برای بشر می‌سازد و عقل ضرورت می‌یابد به حکم مسئولیت انسان و قدرت (اراده) او بر فعل. چنانچه قاضی می‌گوید: «بدان مکلف همان طورکه، نیازمند به ابراز و قدرت بر ایجاد فعل است تا اداء تکلیف از او صحیح باشد، همان طور هم نیازمند علم به تکلیف و صفات آن و تمیز آن از غیرش است تا قصد بر ایجاد آن تکلیف از او صحیح باشد و بداند که آنچه به او تکلیف شد، ادا کرده است». این معرفت نیازمند به قوه‌ای است که بین اشیاء و افعال تمیز دهد.

برعکس علّاف و نظّام که این معرفت را ضروری می‌دانند تا جایی که انسان را به حالت جبر و نفی اختیار نزدیک می‌کنند، قاضی عبدالجبار معتقد است ضرورت دارد این معرفت فعل انسان باشد، و وسیله‌ای که انسان برای به دست آوردن این معرفت به آن متوصل می‌شود، عقل است. به همین جهت لازم است خداوند به انسان عقل را عطا کند تا او را توانمند سازد در اداء آنچه به آن تکلیف کرده است، به صورتی که مسئولیت انسان را از فعل مشخص می‌سازد.

«و اگر علم به این مسئله ضروری است پس لازم است که خداوند آن را در انسان خلق کند و اگر این علم باید کسب شود پس شایسته است خداوند قدیم انسان را به کسب این علم توانمند سازد تا انسان بداند و آنچه را می‌داند بر وجهی که به آن تکلیف شده عمل کند».

بنا بر نظر قاضی عبدالجبار عقل برای مکلف ضروری است تا بتواند آنچه به آن تکلیف شده، انجام دهد. معرفتی که مکلف به آن احتیاج دارد

تقسیم می‌شود به معرفت ضروری و اکتسابی؛ معارف ضروری را باید خداوند در عبد خلق کند و انسان را در جهت کسب علوم اکتسابی توانمند سازد. و از آنجایی که علوم ضروری مقدمه علوم اکتسابی هستند، قاضی بین علوم ضروری و عقل فرقی نمی‌گذارد. بر اساس این تحلیل او عقل را این‌گونه معرفی می‌کند:

«عقل عبارتست از مجموعه‌ای از علوم مخصوص که هرگاه در مکلف حاصل شود صحیح است از او نظر و استدلال و اقدام به اداء آنچه به آن تکلیف شده است»^۷.

قاضی قبول نمی‌کند که عقل را جوهر یا ابزار یا قدرت بنامد مگر از باب تشبیه و توسع در معنا به این جهت که در جواهر و آلات و قدرت نقصان و زیادت حاصل می‌شود. این تأکیدی است بر عدم تفاوت بین عقل و علوم ضروری در نظر معتزله که در ضمن از اعتقاد آن‌ها به تساوی بشر در این علوم ضروری نیز حکایت می‌کند. یعنی تساوی انسان‌ها در آنچه از عقل خداوند به آن‌ها بخشیده است. از جمله این علوم ضروری علم به محسوسات است و بنابراین برای انسان واجب است که «عالم باشد به آنچه درک کرده است و از وضعیت خود مطلع باشد و اگر آن شیء را غیر او درک کند باید آن را بشناسد البته اگر در اینجا اشتباهی صورت نگرفته باشد»^۷ و وجه ضرورت در این مطلب آن است که انسان «اگر عالم به محسوسات نباشد احوال مدرکات محسوس را نمی‌شناسد و استدلال بر اثبات اعراض و حدود اجسام و صفات فاعل و نه استدلال بر عدل به طور کلی تمام و کامل نمی‌شود. در نتیجه نیاز به این علم در تکلیف احساس می‌شود»^۸.