

فصلنامه علمی - پژوهشی
کلام اسلامی، سال ۳۱
شماره ۸۴، صفحه ۱۲۹-۱۴۲

چیستی عقل در عقل‌گرایی معتزله^۱

حمید ملک مکان^۱

سید حسن طالقانی^۲

چکیده:

جریان فکری اعتزال که در آغاز قرن دوم هجری پدیدار شد، عقل‌گرایی را مبنای فکری خویش قرار داد و بنا بر این پژوهش حجت عقل، قلمرویی وسیع در حوزه نظر و عمل برای آن ترسیم نمود. این جریان فکری، عقل را در معتبرایی جدید، بازتعریف کرد تا با نظام کلامی و تکلیف محور سازگار باشد.^۳ البته عقل در این نظام معرفتی، ماهیتی متفاوت با ماهیت عقل در نظامهای فلسفی و حتی پاره‌ای دیگر از نظامهای کلامی دارد. فارغ از اختلافات موجود در این مسأله، عقل از نگاه بیشتر معتزلیان مجموعه‌ای از دانش‌ها است که پس از حصول آنها، دارندگان عاقل خوانده می‌شود. نوشتار حاضر کاوشی مختصر برای تبیین این مسأله است.

کلمات کلیدی: معتزله، عقل‌گرایی، ماهیت عقل، معرفت دینی.

۱. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

۲. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی - دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

* رایانه‌ای: hasan.taleghani@yahoo.com

** دریافت: ۹۱/۰۹/۳ تأیید: ۹۱/۱۱/۳

مقدمه

عقل به عنوان مهم‌ترین ویژگی و مایه شرافت انسان بر سایر مخلوقات در تاریخ اندیشه بشری مورد توجه و عنایت بوده است و اندیشمندان هر گروه و مکتبی، درباره عقل و جایگاه آن در زندگی انسانی به بحث و دقت نظر پرداخته‌اند. اگرچه مکاتب فکری مختلف، هر یک عقل را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند، و کارکردهای مختلفی را برای عقل برشموده‌اند. ولی با وجود تمام اختلافاتی که در این زمینه وجود دارد، در یک نگاه کلی و البته همراه با مسامحه، می‌توان عقل را منبع، کاشف و یا ابزار کسب معرفت دانست. بنابراین، عقل ارتباط وثیقی با معرفت دارد و دروازه معرفت شناخته می‌شود. از سوی دیگر، عقل افزون بر کارکرد معرفتی، کارکرد عملی نیز دارد و به عنوان یک نیروی بازدارنده از خطای و محرك برای انجام نیکی‌ها نیز شناخته شده است. این مفهوم از عقل در معنای لغوی این واژه نیز منعکس شده است. فرهنگ‌های لغت، واژه عقل را برگرفته از مصدر «عقل، يعقل» دانسته‌اند (فیروزآبادی، ۱۴۱۲: ۱۷۳؛ جوهري، ۱۴۰۷: ۵۱، ۱۷۶۹)، که معنای اصلی و اولیه آن، «ختیس»، «تنفس» و «جمع» است، و سایر معانی، به نحوی به این سه معنا باز می‌گردند. از دیگر معانی این واژه، قوه مدرکه و شعور انسان است. در تعریف این معنا از عقل گفته‌اند:

عقل، نیرویی است که موجب تمایز انسان از دیگر حیوانات می‌گردد، یا غیریزهای است که در ک خطای برای انسان می‌ستر می‌گردند. همچنین گفته‌اند: عقل، نیرویی است که موجب تمیز خوب از بد می‌گردد (ابوهلل عسکری، ۱۴۱۲: ۵۲۰).

همه معانی بیان شده به برای عقل برگرفته از آثار وجودی عقل است، یعنی شخص عاقل دارای نوعی درک و فهم در حوزه امور عملی و نظری است، که وی را از شخص فاقد عقل ممتاز می‌سازد. این مقدار از معنا و مفهوم عقل را با قدری مسامحه می‌توان امری وجدانی و مورد پذیرش همه عقلا دانست. اما پرسش‌های دقیق‌تری درباره ماهیت عقل و دامنه نفوذ و قلمرو حجتی عقل وجود دارد که پاسخ‌های بسیار متغروتی از سوی مکاتب مختلف پیدا می‌کند. این پرسش‌ها را در دو ساحت مباحث وجود شناختی و مباحث معرفت شناختی می‌توان مطرح کرد. به لحاظ وجود شناختی این

سؤال مطرح می‌شود که آیا عقل یک موجود مستقل و ممتاز و حقیقی است، یا ماهیت مستقلی نداشته، یک مفهوم اعتباری و انتزاعی است؟ و اگر موجودی حقیقی و مستقل است، ماهیت آن چیست؟ و چه ارتباطی با نفس انسان دارد؟

این دست مسائل، اگرچه به نوعی به پرسش‌های فلسفی در حوزه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مرتبط است، اما با حوزه مسائل کلامی نیز ارتباطی عمیق دارد. پر واضح است که عقل و وحی، به عنوان دو منبع مهم معرفت شناخته شده است و اندیشمند دینی باید موضع خود را در عرصه ارتباط این دو منبع با معرفت دینی اعلام کند و البته پاره‌ای از مکاتب کلامی، سهم بیشتری را در عرصه معرفت و شناخت، به عقل و خرد داده‌اند. اعتبار و حجتیت عقل از دیدگاه این مکاتب فکری البته مهم‌ترین پرسش‌ها در حوزه عقل‌گرایی است. اما پرسش‌های وجود شناختی نیز اهمیت خود را از دست نمی‌دهد. پرسش اساسی اینجاست که این کارکردهای متنوع معرفتی که از سوی مکاتب کلامی ابراز می‌شود و گاهی در برابر منبع وحیانی نیز مقابله می‌کنند، میتوانی بر چه حقیقت وجودی است و چه ماهیتی دارد؟ و آیا آنچه از سوی این مکاتب به عنوان عقل معرفی می‌شود، توانایی و کشش چنین بار معرفتی را دارد؟

در میان مکتب‌های کلامی اهل سنت، معتزله یکی از نخستین و پر اوازه‌ترین مکاتب فکری عقل‌گرا است که مبانی فکری و اعتقادی خویش را بر پایه نوعی عقل‌گرایی مستحکم کرده‌اند. تاکید جریان اعتزال بر کاربست عقل در عرصه معرفت، آنچنان جدی بود که برخی از آنان اعتقاد داشتند در تعارض دلیل سمعی با عقل، عقل مقدم است. عقل‌گرایی معتزلی، شیوه و منهجه است که البته با عقل‌گرایی مکاتب فکری دیگر، تفاوت‌های جدی دارد. این شیوه که در دوره‌ای از تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، به شکل جدی و حتی منحصر به فرد حضور داشت، با افول معتزله، قرن‌ها به بوته فراموشی سپرده شد. اما به هیچ وجه نمی‌توان از تاثیرات این اندیشه در حوزه‌های مختلف فکری غافل ماند. اکنون برای شناخت این جریان عقل‌گرا در حوزه کلام اسلامی با پرسه‌های متنوعی مواجهیم؛ پرسه‌هایی در حوزه چرایی عقل‌گرایی جریان اعتزال و ارائه تحلیل تاریخی این رخداد؛ کارکردهای

عقل در اندیشه معتزله به ویژه در ساحت اندیشه و معرفت، منبع بودن عقل در معارف دینی و نیز پرسش‌هایی پیرامون شناخت ماهیت عقل از نگاه معتزلیان از جمله این پرسه‌ها می‌باشد...

پاسخ به این پرسه‌ها و شناخت دقیق اندیشه معتزلیان، به دلیل از بین رفتن بیشتر منابع اصلی و مکتوبات ایشان، وجود گزارش‌های ناقص و گاه متناقض، کار تحقیق و پژوهش را با دشواری و گاه با مانع مواجه می‌سازد، که بازگشایی گره‌های آن نیازمند پژوهشی گسترده و خارج از ظرفیت یک مقاله است و باید در هر زمینه‌ای پژوهشی مستقل انجام شود. مقاله حاضر مشخصاً به این پرسش پاسخ خواهد داد که مراد معتزلیان از عقل چیست؟ و ایشان در فرآیند عقل‌گرایی خویش، چه چیزی را به عنوان عقل مطرح می‌کنند و آیا در بین اندیشمندان معتزلی در این زمینه همدلی و اتفاق دیدگاه وجود دارد، یا این مساله نیز چهار تحول و تطور فکری صاحبیان مکتب شده است؟

عقل‌گرایی معتزلی

ظهور پایه‌گذاران اندیشه اعتزال، در آغاز قرن دوم هجری، در شرایطی است که مرزهای جامعه اسلامی گسترش یافته و امپراطوری ایران و روم گوشه‌ای از سرزمین‌های اسلامی است، در نتیجه مسلمانان با اندیشه‌های مختلف موجود در این سرزمین‌ها آشنا شده‌اند؛ اندیشه‌های هندی، ایرانی و مصری، اندیشه‌های ثنویان و مانویان و اندیشه‌های یهودی و مسیحی، شباهت و پرسش‌های متعددی را پیش روی اندیشمندان جامعه اسلامی قرار می‌دهد که البته با وجود نصوص قرآن و حدیث، که در اختیار ایشان است؛ خود را از پاسخ‌گویی به این حجم از پرسش‌ها ناتوان می‌بینند. از طرفی ابهام در فهم این نصوص، شباهتی را پدید آورده است؛ مساله جبر و تشبيه و تجسيم که از سوی پاره‌ای از اصحاب حدیث مطرح می‌شد، قابل پذیرش برای خردمندان جامعه اسلامی نبود. به عبارتی گسترش جغرافیایی جامعه اسلامی، گسترش فرهنگی را در پی داشته و جامعه را - حداقل جامعه علمی - از بساطت خارج کرده، و ظاهرگرایی، جای خود را به اندیشه‌های کلامی و تئوری پردازی در حوزه‌ی عقاید داده بود. دوران واصل بن عطاء و عمرو بن عبید، به عنوان پایه‌گذاران اندیشه اعتزال، با دوران

کلام نظری معاصر است. پیش از این دوران، نتایج و اهداف مورد نظر از طرح مباحث کلامی، بیشتر معطوف به حوزه سیاست و رهبری جامعه بوده است، اما از این زمان، نقطه هدف مباحث کلامی، عمدتاً نتایج نظری و فکری مباحث است تا اهداف عملی و سیاسی. مهم‌ترین مشخصه این دوران، تئوری پردازی است. در این دوران، متكلمان جدای از آن‌که در صدد فهم گزاره‌های اعتقادی هستند، به منظور تبیین و تحلیل داده‌های اعتقادی و دریافتی خوش دست به نظریه‌پردازی می‌زنند و این امر، مولود شرایطی یک جدید و نیاز جامعه اسلامی است. طبیعی است در چنین شرایطی یک متكلم، که دغدغه دفاع از آموزه‌های دینی را در سر دارد و حوزه فعالیت او نیز حوزه محدود حجază نیست، از طرفی روش اصحاب حدیث را نیز ناکارآمد، و بلکه منشاً انحراف می‌باشد، روش عقلی را به عنوان روشی جایگزین و مطمئن انتخاب نماید؛ که البته زمینه‌های این عقل‌گرایی نیز با ظهور جریان‌هایی چون قدریه، جهمیه و أصحاب رأی فراهم شده بود. شواهد تاریخی نیز، ارتباط سران معزله با این جریان‌های فکری را تایید می‌نماید (شار، ۱۴۲۹، ۱: ۴۴۴-۴۴۶).

مبارزه با جبر‌گرایی و تاویل نصوصی دال بر جبر، به حکم عقل از سوی قدریه، تاویل عقلی صفات از سوی جهمیه و ورود بیش از پیش قیاس و رأی در حوزه فقه از سوی اصحاب رأی، نه تنها زمینه‌ساز ظهور معزله بود، بلکه به‌نحوی در اندیشه معزلیان جمع شد. البته چنان‌چه پیشتر اشاره شد این زمان، دوران شکل‌گیری کلام نظری است و به دلیل نیاز جامعه و ورود مسائل علمی، کلام نیز به شکل دانشی مستقل در حوزه مباحث نظری مطرح می‌شود.

معزله به عنوان یکی از داعیه‌داران این دانش که در گسترش و رشد آن هم سهیم بوده‌اند، روش عقلی را به عنوان روش کلامی خویش مطرح کردند. این روش که می‌توانست پاسخ‌گوی مشکلات اعتقادی و شباهات موجود در جامعه باشد، شواهدی نیز در قرآن و روایات داشت و معزله البته برای موجه ساختن اندیشه خویش به این ادلہ هم عنایت داشتند. به بیان دیگر آیات قرآن در دعوت به عقل نه عامل اصلی عقل‌گرایی معزله، بلکه به عنوان تایید و توجیه کار ایشان مورد توجه بود.

عامل دیگری که باز نه به عنوان عامل گرایش به عقل گرایی، بلکه به عنوان عامل مؤثر در تشدید عقل گرایی معتزلی نقش بهسزایی داشت. اندیشه‌های فلسفی و منطقی یونان بود که در این زمان در بین جوامع علمی اسلامی مطرح می‌شد؛ اگرچه در این دوران، هنوز ترجمه آثار فلسفی یونان به شکل رسمی آغاز نشده بود، ولی شواهد تاریخی نشان می‌دهد متکلمان مسلمان، در نیمه قرن دوم با بسیاری از اندیشه‌های فلسفی آشنا بودند و حتی ردیه‌هایی بر آن نگاشته‌اند (ابن‌نديم، ۱۳۸۱: ۲۰۴)، ورود این اندیشه‌ها که در جای خود به عنوان شبیه مطرح می‌شد، متکلمان را بر آن می‌داشت تا برای مقابله با آن، خود را به روش‌های ایشان مجهّز کنند و حتی در مواردی از تعابیر و اصطلاحات فلسفی استفاده نمایند. این رویه سبب شد به زودی قالب نظری کلام گسترش پیدا کند و عقل گرایی در آن نهادینه شود.

به هر تقدیر در آغاز قرن دوم هجری جریان فکری اعتزال با رویکرد و روش عقلانی در حوزه عقاید کلامی پا به عرصه وجود نهاد و توانست طرفدارانی چند پیدا کنید و اندیشمندان بر جمته‌ای را در حوزه معارف کلامی به خود جذب نماید.

این جریان فکری، عقل را به عنوان پایه و اساس اندیشه خوبیش و نظام معرفت دینی معرفی نمود و مدعی شد که عقل نه تنها برای پاسخ‌گویی به شباهات مخالفان و منکران دین، در قالب مناظره و جدل کارآمد است، بلکه می‌تواند، حتی بدون نیاز به راهنمایی وحی، اصول و مبانی معرفت دینی را کشف نماید و نظام معرفتی مبتنی بر عقل ارائه نماید. نیز نه تنها قادر بر شناخت و کسب معرفت است، بلکه حکم و الزام نیز دارد. به اعتقاد معتزلیان، اولین واجبی که از انسان خواسته شده، تفکر و استدلالی است که به معرفت پروردگار بینجامد؛ چرا که از بین راههای مختلف و موجه کسب معرفت، تنها نظر و استدلال، صلاحیت شناخت پروردگار را دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ [الف]: ۳۹). البته جریان اعتزال، عقل را نه تنها منبع شناخت، بلکه مصدر الزام در وجوب نظر نیز معرفی می‌کردند. جایگاه نظر در معرفت و شناخت خداوند، به عنوان اولین واجب، در اندیشه همه

بزرگان معتزله قابل پیگیری است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۱۲؛ قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵ [ب]: ۶۵).

در اندیشه معتزلی، نظر به عنوان یک فعل، متعلق تکلیف، بلکه اولین تکلیف و واجب است که به حکم عقل بر هر فردی واجب می‌گردد (ملحومی خوازمی، ۱۳۶۸: ۴-۶). هر چند در این که عقل عملی حاکم بر این قضیه است و یا عقل نظری، تفاوت‌های قابل توجهی بین معتزلیان مشاهده می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ [ب]: ۸۶-۸۸ و ۴۲-۴۴) و از آن جا که مناطق تکلیف عقل است، نظر واجب نمی‌شود مگر پس از رسیدن به کمال عقل (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ [الف]: ۲۳)، به حکم عقل، انسان عاقل، مکلف به شناخت خدا و اوصاف او، ثواب و عقاب اوست، و این معرفت از طریق نظر و تفکر حاصل می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ [الف]: ۱۸ و ۲۶؛ همو، ۱۹۶۲ [ب]: ۱۲، ۳۵۲-۳۵۸).

اکنون با این پرسش مواجهیم که عقل مورد استناد معتزلیان چه ماهیتی دارد و ارتباط آن به لحاظ وجودی با انسان چیست؟

دیدگاه معتزلیان نخستین، درباره ماهیت عقل به دلیل در دست نبودن آثار ایشان چندان شناخته شده نیست و نمی‌دانیم کسانی چون واصل بن عطاء و عمرو بن عبید در باب ماهیت عقل چه می‌اندیشیده‌اند. اما بر اساس گزارش اشعری در مقالات اسلامیین، ابوالهذیل علّاف که در دوران بلوغ اندیشه اعتزالی حضور داشت و البته با فلسفه یونان نیز آشنا و به «فیلسوف المعتزلة» مشهور است، عقل را در دو بخش معرفی می‌کند؛ به اعتقاد وی:

بخشی از عقل مجموعه‌ای از علوم و دانش‌های اضطراری است که به واسطه آن شخص بین خودش و سایر موجودات و بین آسمان و زمین تفاوت می‌بیند و بخشی از عقل، قوه و توان کسب دانش‌های نظری است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰).

از قرار معلوم، ابوالهذیل، آنچه را که سبب پیدایش دانش‌های نو و پسینی در انسان شود را عقل معرفی کرده است. این منشأ، گاه ممکن است مجموعه دانش‌های بدیهی و اولیه باشد، یا نیرویی که می‌تواند با استدلال به معرفتی نو دست یابد و حتی حسن که منشأ معرفت‌های جدید است به این تعبیر عقل خوانده می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰).

بر این اساس عقل یک ماهیت مستقل و ممتاز نیست، بلکه مفهومی است که بر اساس نتیجه و کارکرد معرفتی آن، از مجموعه‌ای از امور مختلف و متباین انتزاع می‌شود.

این تعریف در اندیشه جاخط محدودتر شده است. وی عقل را شناخت امور حادث و نویدید بر اساس دانش‌های پیشین می‌داند (جاخط، بی‌تا، ۲۱۸). همچنین جاخط حکم عقل را متمایز از حکم حسن و برتر از آن می‌شمارد و معتقد است آنچه حجت است حکم عقل است نه حکم حسن (جاخط، ۱۹۴۰، ۱: ۲۰۳).

این بیان نیز اگرچه ماهیت عقل را به لحاظ وجودی تبیین نمی‌کند و بیشتر ناظر به عملکرد عقل است، ولی حوزه آن را نسبت به بیان ابوالهذیل محدودتر کرده است، زیرا ابوالهذیل حسن را نیز داخل در عقل می‌دانست.

نظام نیز ناظر به عملکرد عقل؛ عاقل را مستمکن از نظر و استدلال می‌داند (شهرستانی، بی‌تا، ۱: ۶۵). این اقوال هیچ‌کدام، ماهیت عقل را از نظر وجودی معرفی نمی‌کنند، ولی همگی در این نکته اتفاق دارند که عقل مقدمه و راه دستیابی به معرفت‌های جدید است.

اما در تعریف جبایی از عقل، به ماهیت عقل اشاره شده، و البته کارکرد آن نیز به گونه‌ای متفاوت تبیین شده است. وی معتقد است:

عقل مجموعه‌ای از دانش‌های است که به تجربه و امتحان و یا به اضطرار و غیر ارادی برای انسان حاصل می‌شود. تکمیل این دانش‌ها که سبب می‌شود دارنده آن، از کارهایی که دیوانگان انجام می‌دهند بپرهیزد عقل خوانده می‌شود. وی تصریح می‌کند که قوه اکتساب علوم عقل نیست، بلکه خود این دانش‌های اولیه، عقل خوانده می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰-۴۸۱).

تعریف جبایی از ماهیت عقل با بیان نظام و جاخط تهافتی ندارد، و ممکن است ایشان نیز ماهیت عقل را مجموعه علوم می‌دانسته‌اند، ولی با بیان علّاف اندک تفاوتی دیده می‌شود؛ زیرا علّاف افزون بر مجموعه علوم، قوه اکتساب علوم را نیز جزی از عقل می‌دانست. اما به لحاظ کارکرد عقل در بیان علّاف، جاخط و نظام، جنبه نظری و تولید معرفت، مورد توجه قرار

گرفته، در حالی که در قول منسوب به جباتی، به کارکرد عملی عقل در بازدارندگی از قبایح توجه شده است.^۱

کامل‌ترین بیان در ماهیت عقل، از قاضی عبدالجبار است. وی که درس آموخته مکتب جباتیان است، مطابق با دیدگاه ابوعلی، معتقد است:

عقل مجموعه دانش‌هایی است که به شکل غیر ارادی – اضطراری – به انسان داده می‌شود و زمانی که این مجموعه دانش‌ها در شخص کامل شد توانایی استدلال و نظر، همچنین استطاعت بر ادای تکالیف در او پدید می‌آید (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۱۱، ۳۷۵-۳۷۶).

عبدالجبار تصریح می‌کند که:

عقل، جوهر، آلت، قوه و يا حاسته نیست؛ بلکه از جنس علم و از مقوله اعراض است (همان: ۳۷۷).

والبته:

عقل غیر از علم، و نتیجه مرحله‌ای از کمال علم است و چه بسا کسانی که علم دارند ولی هنوز به مرحله کمال و عقل نرسیده‌اند و لذا تکلیف هم ندارند (همان: ۳۷۶).

اگرچه در این تعاریف، حیثیت معرفت‌زایی عقل مورد توجه قرار گرفته است و عقل به عنوان مدخلی برای استدلال و نظر دیده شده است، ولی باید توجه داشت که معتزلیان مستکلم‌اند نه فیلسوف، و مستکلم به انسان عاقل، به عنوان شخص مکلف در برابر خداوند نگاه می‌کند. نگاه معتزلی به عقل، رویکرد عمل‌گرایانه است و به دنبال جایگاه آن در برابر تکلیف الهی است، نه صرفاً قدرتی برای دستیابی به معرفت.

در اندیشه مستکلم معتزلی، تمکن عقل بر نظر و استدلال و دستیابی به علوم و معارف، نیز در یک سلوک عملی و به هدف تزدیک نمودن عاقل به محاسن و واجبات و دوری از قبایح، تعریف می‌شود. چنانچه قاضی

۱. البته باید توجه داشت که این اختلاف‌ها، در نقل اقوال محدودی است که در آثار دیگران آمده است و بسا این نسبت‌ها ناقص و حتی نادرست باشد، و اگر آثار اصلی معتزلیان در دست بود، مطلب روش‌تر و مطمئن‌تر بررسی می‌شد.

عبدالجبار عقل را «الوصول الى نهاية المطلوب و الخلاص من نهاية المحذور» می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، [الف]: ۱۴).

با توجه به اهمیت مساله عدل و حکمت الهی در اندیشه معتزله، و جایگاه عقل به عنوان مناطق تکلیف، دلیل تاکید معتزله بر ارتباط عقل با مجموعه معارف، و انکار قوّه بودن عقل، آشکار می‌شود؛ زیرا وجود عقل تکلیف را فعلی و منجز می‌کند و هر کس عاقل باشد مکلف خواهد بود و عاقل در تعریف معتزلی، بالفعل واجد معرفت است و توان انجام تکلیف را دارد. اما اگر عقل، قوّه کسب معارف باشد چنان‌که فیلسوف می‌گوید- بالفعل هیچ معرفتی ندارد و تنها پس از نظر و استدلال معرفت پیدا می‌کند، چنین کسی بدون داشتن معرفت مکلف خواهد بود و قدرت اداء تکالیف را نخواهد داشت و چنین تکلیفی، تکلیف ما لایطاق خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۹؛ آشعری، ۱۴۰۱: ۴۸۰).

اکنون پرسش این است که دانش‌هایی که باید حاصل شود تا به آن عقل اطلاق شود، چیست؟ آیا این دانش‌ها محدود و مشخص است و تعداد معینی دارد یا به تعداد نیست؟ **فایتوبر علوم اسلامی**
پاسخ قاضی عبدالجبار این است که:

این دانش‌ها، عدد مشخصی ندارد، زیرا غرض اصلی، رسیدن به مرتبه‌ای است که تمکن از کسب علوم و ادای تکالیف حاصل شود. بنابراین آن مقدار از علوم برای رسیدن به کمال عقل لازم است که با وجود آن، اکتساب معارف از طریق نظر صبح باشد و ادای واجبات برای دارنده آن ممکن شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۹).

- قاضی نمونه‌هایی از دانش‌های لازم برای کمال عقل را یاد کرده است:
- احوال اختصاصی خویش را بشناسد، مثلاً حالات خود، در اراده و کراحت و تصمیم بر امری را بشناسد.
- احوالات مربوط به اجسام از اجتماع و افتراق و... را بشناسد.
- پاره‌ای از حسن و قبیح‌ها و برخی از واجبات را بشناسد، مثلاً حسن عدل و قبیح ظلم را بشناسد و وجوب شکر منعم را بداند، حصول این علوم ضروری است، زیرا اگر مکلف این امور را نداند

برای او ترسی از ترک نظر در ابتدای تکلیف پدید نمی‌آید و اساساً پایه تکلیف بر این امور است.

- منفعت‌ها و ضررها و به تعبیری دواعی فعل و ترک را بشناسد
(همان: ۳۸۲-۳۸۵).

قاضی عبدالجبار معتقد است آن‌چه ذکر شد، حداقل دانش‌هایی است که باید در یک انسان فراهم آید تا او را عاقل خطاب کنیم (همان: ۳۸۶). به بیان قاضی، این علوم در اصطلاح کمال عقل خوانده می‌شود که با حصول آن، تکلیف از سوی خداوند پستنده خواهد بود و البته دارنده این علوم توان بر استدلال و نظر هم خواهد داشت (همان: ۳۸۶).

از این بیان چنین استفاده می‌شود که حصول همه این دانش‌ها، فقط لازمه کمال عقل و دستیابی به توان استدلال و از سوی دیگر حسن تکلیف است، اما آیا می‌توان کسی که به این مرتبه از کمال عقلی نرسیده است را نیز عاقل در معنایی نازل‌تر دانست؟ یعنی کسی که پاره‌ای از این دانش‌ها را دارد و به مرتبه‌ای از ادراک رسیده است، ولی هنوز به کمال عقل دست نیافته، مانند کودکان ممیز، را می‌توان عاقل تامید؟

از بدخشی کلمات قاضی، چنین برداشتی می‌شود. مثلاً وی در جایی، کودک ممیز را نیز دارای عقل دانسته است، که البته به همان اندازه از عقل و ادراک تکلیف پیدا می‌کند، اما به دلیل ترسیدن به کمال عقل، ناتوان از نظر و استدلال است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ [الف]: ۱۲). با این وجود، وی از اطلاق لفظ عاقل بر کسی که به کمال عقل دست نیافته است پرهیز دارد و لسواینکه آن فرد توان تمییز داشته باشد. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۱۲).^{۴۹۹}

از آن‌چه بیان شد معلوم می‌شود که عقل از دیدگاه متکلمان معتبرلی، ماهیتی مستقل، ممتاز و بسیط ندارد. بلکه یا باید آن را مفهومی انتزاعی دانست و یا چنانچه خودشان تصریح کرده‌اند عرضی است که بر شخص عارض می‌شود، اما این عرض محصول مجموعه‌ای از امور است.

بر پایه این تعریف از عقل و با توجه به وابستگی و ارتباط عقل به مجموعه‌ای از دانش‌ها، این پرسش مطرح می‌شود که این علوم چگونه به دست می‌آید و اگر انسان‌ها در به دست آوردن این دانش‌ها متفاوت باشند،

بهره ایشان از عقل متفاوت خواهد بود، بلکه ممکن است افرادی نتوانند به این درجه از کمال علمی دست یابند، در این صورت مساله تکلیف همگان و در نهایت عدل الهی را چگونه پاسخ می‌دهند؟

برای پاسخ به این اشکال بیشتر معتبران معتقدند دانش‌های اولیه که لازمه‌ی عقل است، اضطراری است و از سوی خداوند به انسان‌ها داده می‌شود. (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰) و از آنجا که مناطق تکلیف، عقل است، همه انسان‌ها در آن چه «کمال عقل» به شمار می‌آید و پایه حصول عقل است مشترک هستند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵: [ب] ۱۵۰) یعنی خداوند حداقل دانش‌های لازم برای رسیدن به کمال عقل را به یکسان به همه انسان‌ها عطا می‌کند. بنابراین، تکلیف یکسان نیز برای همه قرار می‌دهد؛ البته ممکن است کسانی به معارف بالاتری - به اضطرار یا از طریق اکتساب- دست یابند و در نتیجه از قدرت تعقیل بالاتری بهره‌مند شوند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲: ۱۲، ۲۲۵)، ولی این مقدار، خارج از کمال عقل لازم برای حسن تکلیف است (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵: [ب] ۱۵۱-۱۵۰).

تا اینجا روش نشده که در اصطلاح مشهور معتزله، عقل مجموعه‌ای از دانش‌های بدیهی و اولی است که غالباً به اضطرار برای افراد حاصل می‌شود و در این مقدار همه‌ی عقلاً یکسان هستند. فارابی به این معنای از عقل که نزد متكلمان معتبری مشهور است، اشاره کرده می‌گوید:

مراد ایشان از عقل آن چیزی است که نزد همه عقلاً در توجه اول مشهور است (فارابی، ۱۴۲۵: ۱۱).

یعنی همان علوم اولیه که در تمام افراد به یکسان وجود دارد و در اولین نظر، همه حکم واحدی نسبت به یک امر عقلی خواهد داشت. روشن است که این احکام عقلی که مشترک بین همه است و مورد اختلاف نیست همان احکام اولیه عقلی، مثل قبح ظلم یا امتناع اجتماع نقيضین است.

فایده و غایت این عقل، که همان وجه تسمیه عقل نیز دانسته شده، به تصریح قاضی و دیگران دو چیز است:

- ۱) انسان را از اقدام به اموری که نزد عقل ناپسند شمرده می‌شود بازمی‌دارد، همان‌گونه که عقال شتر او را از تصرف در هر چه تمایل دارد منع می‌کند.

۲) با وجود عقل، سایر علوم و دانش‌هایی که در ارتباط وابستگی به فهم و استدلال هستند ثابت و مستحکم می‌شوند، چنان‌چه عقال شتر، وی را ثابت نگه می‌دارد (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۸۶؛ نیز نک: اشعری ۱۴۰۰: ۴۸۰).

چنان‌چه پیشتر هم اشاره شد در دیدگاه معتزله چون عقل، مجموعه علوم معرفی می‌شود، ماهیتی جز ماهیت علم ندارد و به عنوان عرض، عارض بر شخص می‌شود و اگر این علوم در فرد از بین بروند، عقل را نیز از دست خواهد داد.

نتیجه:

مطالعه آثار معتزلیان نشان می‌دهد در نگاه معتزلی، عقل مبتنی بر کارکردهای مختلف آن تعریف می‌شود و از این کارکردها، مفهومی به نام عقل انتزاع می‌شود. بنابراین عقل از نگاه معتزلیان ماهیتی مستقل و ممتاز نیست، بلکه مفهومی اعتباری است که از مجموعه‌ای از دانش‌ها و یا توان‌ها انتزاع می‌شود و کارکرد مشخصی از آن می‌نماید.

مر رحیقت را پیر علوم رسیدی

فهرست منابع

- ابن تدیم، محمد بن اسحاق (١٣٨١): الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران، انتشارات اساطیر.
- ابوهلال عسکری (١٤١٢): الفروق اللغزیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (١٤٠٠): مقالات الاسلامین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتر، بیروت، دارالنشر.
- جاحظ، عمرو بن بحر (١٤١٠): البيان والتبيين، تصحیح حسن سندوی، بیروت، دارالجیل.
- جاحظ، عمرو بن بحر (١٩٤٠): الحیوان، قاهره، مطبعة السعادة.
- جاحظ، عمرو بن بحر (٢٠٠٢): رسائل کلامیه، بیروت، مکتبة الہلال.
- جوہری، اسماعیل بن حماد (١٤٠٧): الصھاج، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملائین.
- شهرستانی، عبدالکریم (بی‌نا): الملل والنحل، به کوشش فتح الله بدران، قاهره، مکتبة الانجلو المصريه.
- فارابی، أبونصر (١٤٢٥): رسالة فی معانی العقل، بی‌جا، بی‌نا.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (١٤١٢): قاموس المحيط، بیروت، دارالجیل.
- قاضی عبد الجبار (١٩٦٥): المعیظ بالتكلیف، به کوشش عمر عزّمی، قاهره، بی‌نا.
- قاضی عبد الجبار (١٩٦٥) [ب]: شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، بی‌نا.
- قاضی عبدالجبار (١٩٦٢): المفتی فی أبواب التوحید والعدل، قاهره، نشرة الشرکة العربية.
- ملحّمی خوارزمی، رکن الدین (١٣٨٦): القائق فی أصول الدين، به کوشش ویلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- شار، علی سامی (١٤٢٩): نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، دارالسلام.