

رابطه اراده با معرفت «با تکیه بر تبیین نظریه معرفت طبیعی جاحظ»

فاطمه سلیمانی*

چکیده

یکی از مسائل مهم در مباحث معرفت‌شناسی رابطه اراده با معرفت است. پاسخ به این پرسش که آیا معرفت امری ارادی است یا فعلی غیرارادی و به قول متکلمین اضطراری، از مباحث قدیمی علم کلام و فلسفه است. متکلمین در موضوع ایمان و این که حقیقت آن معرفت الله است با این پرسش مواجه شدند که آیا معرفت الله ارادی است یا به صورت غیرارادی و اضطراری واقع می‌شود. در این خصوص نظام و جاحظ از گروه معتزله نظریه معرفت طبیعی را مطرح کردند؛ البته دیدگاه این دو کاملا مشابه نیست. نظریه معرفت طبیعی جاحظ جامع‌تر و فراگیرتر از موضوع ایمان و معرفت الله است به گونه‌ای که جاحظ از طرف معتزله متهم به جبری دانستن معرفت و تکلیف به مالا یتطاق شده است.

در توضیح و تحلیل نظریه معرفت طبیعی و از طریق بررسی مطالب پراکنده در منابع فراوان و متعدد جاحظ مشخص می‌شود که بخشی از معارف انسانی در طول سال‌های متممادی زندگی به صورت غیرارادی و براساس طبع قوای ادراکی و تحت‌تأثیر عوامل احساسی و خواسته‌های درونی و بیرونی حاصل می‌شود و بخشی نیز مستقل از تأثیر عوامل احساسی و نیازهای انسانی به صورت «ارادی» شکل می‌گیرد.

واژگان کلیدی: عقل، معرفت، اراده، معرفت طبیعی، جاحظ

*. دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) ، fatemeh_soleimani@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۶/۰۱]

مقدمه

از زمان پیدایش فرق کلامی مسئله ایمان با معرفت ارتباط نزدیک داشته‌است. این مسئله از «مرجئه» آغاز می‌شود. هر دو گروه «جبریه» و «قدریه» از این فرقه بر تعریف ایمان به «معرفه الله» اتفاق نظر دارند: «این‌ها گمان می‌کنند که کفر به خداوند جهل به اوست» (اشعری، ابوالحسن، ۱۹۷۰م، ج ۱، ص ۲۱۴) طبیعی است که مطابق اختلافی که آن‌ها در مورد جبر و اختیار دارند، در مسئله تأثیر قدرت انسان (اراده او) بر معرفت الله اختلاف نظر وجود دارد. «جبریه با تأکید بر مؤثریت قدرت خداوند به‌عنوان تنها عامل (توحید افعالی) و نفی مشابهت خداوند با بشر، هرگونه قدرتی برای انسان در فعلش و از جمله معرفتش را انکار می‌کنند. بنابراین ایمان غیرارادی و موهبتی الهی است. قدریون معتقدند که ایمان به خداوند معرفت ثانوی است» (همو، ج ۱، ص ۲۱۷). بنابراین معرفت اولیه ضروری و غیرارادی است ولی معرفت ثانویه نتیجه فعل انسانی یعنی نظر و استدلال است؛ پس معرفت الله 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 مسائل مهم علم کلام محسوب می‌شده‌است.

در همین راستا برخی متکلمین برای حل این مسئله معرفت را به دو قسم، تقسیم کرده‌اند: «یکی معرفت اضطراری که شامل معرفت الله می‌شود؛ و دیگری علومی که از حواس یا قیاس به دست می‌آیند و معرفت اختیاری و اکتسابی هستند.» (بغدادی، ۱۹۸۲م، ص ۱۲۹) اما برخی دیگر از متکلمین نظیر نظام و جاحظ معتزلی مسئله را از طریق تقسیم فعل انسان به فعل مباشر و فعل متولد و اعتقاد به این که فعل متولد فعل انسان نیست بلکه اقتضای طبیعت شیء و نظام آفرینش است، حل کرده‌اند. بدین ترتیب چون «ادراک فعل متولد است پس معرفه الله فعل خداوند و به اقتضای طبع واقع می‌شود؛ چراکه در اثر ایجاب حرکت در قلب پدید می‌آید» (همو، ۱۹۸۱م، ص ۶). از همین‌جا نظریه معرفت طبعی شکل می‌گیرد.

هرچند که جاحظ نظریه طبعی واقع‌شدن معرفت را از استاد خود نظام اخذ کرده‌است ولی اندیشه او با نظام تفاوت دارد: نظام تفکر «طبع» را تنها برای تعیین فاعل فعل متولد و حل تعارض اختیار انسان و توحید افعالی بکار می‌برد ولی جاحظ طبعی واقع‌شدن معرفت را در حد وسیع‌تر و جامع‌تری بیان می‌کند. او با طرح نظریه «معرفت طبعی» در صدد اثبات این امر است که نیازهای درونی و بیرونی انسان بر چگونگی شکل‌گیری معرفت در او مؤثر هستند؛ هرچند که بخشی از معارف بشری مستقل از تأثیر عوامل احساسی و خواسته‌های درونی و بیرونی به‌صورت «ارادی» شکل می‌گیرد. بدین ترتیب او با این نظریه، باب جدیدی را در معرفت‌شناسی اسلامی باز می‌نماید که پی‌آمدهای گوناگونی را دربردارد.

هدف از این مقاله تبیین و تحلیل دقیق و روشن از نظریه «معرفت طبعی» جاحظ و پاسخ ضمنی به نقادان وی در خصوص غیرارادی دانستن معرفت و نهایتاً تکلیف به مالایطاق است.

مسئله و پرسش اساسی در این مقاله آن است که «نقش اراده در کسب معرفت چیست؟ آیا عقل

می‌تواند مستقل از خواهش‌ها و نیازهای بیرونی و درونی به تعقل و کسب معرفت پردازد؟ «
برهمن اساس 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.

عقل و معرفت در انسان

جاحظ انسان را عالم صغیری می‌داند چراکه تمام اشکال عالم کبیر را داراست. انسان همه آنچه
را که حیوانات می‌خورند مصرف می‌کند و متصف به جمیع صفات آن‌هاست (جاحظ، ۱۹۴۵م،
ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳) به نظر او عمده‌ترین تمایز بین انسان و حیوان «عقل» است. او انسان را حیوانی عاقل
و ناطق می‌داند به همین جهت بسیار به مقایسه بین انسان و حیوان می‌پردازد (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۲،
ص ۲۱۵). او معتقد است فرق آشکاری بین انسان و حیوان هست و آن این است که انسان مجهز به
«استطاعت و تمکن است و در متن این استطاعت عقل و معرفت وجود دارد و این طور نیست که وجود
عقل و معرفت موجب وجود استطاعت باشد» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۵، ص ۵۴۳). معنای این حرف این نیست
که حیوان از هرگونه معرفت و قدرت بر یادگیری عاجز باشد بلکه جاحظ به وجود معارف دقیق و عجیب
در نزد حیوانات تصریح می‌کند و توضیح می‌دهد که فرق بین معارف انسان و حیوان آن است که معارف
حیوانات زاییده‌ی غریزه است ولی معارف انسان از فکر متولد می‌شود. در انواع حیوان گاهی بعضی از
آن‌ها علمی را بدست می‌آورند و صنعتی و توانایی را کسب می‌کنند که بر انسان‌ها برتری می‌یابند و حال
آنکه انسان‌ها به پایین‌تر از این علم از طریق تفکر و اندیشه و مقایسه کردن امور با یکدیگر می‌رسند
(جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۳۶).

عقل ابزاری برای فکر کردن در انسان است، و نعمتی است که از جانب خداوند تنها به انسان عطا شده.
به چه منظور عقل به انسان عطا شده؟ تنها برای اعتبار کردن و تفکر کردن (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۷،
ص ۵۴۳). با حواس انسان ظواهر اشیا را درک می‌کند و با عقل سر آن‌ها را می‌فهمد (جاحظ، ۱۹۶۹م،
ص ۸۶). همچنین به وسیله عقل انسان بین کلام زیبا و زشت و بین خیر و شر تمیز می‌دهد، و به همین
جهت عقل تشبیه می‌شود به عقال که با آن شتر را می‌بندند و از رم کردن و فرار آن جلوگیری می‌کنند
(جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۱۴۱). عقل عیاری برای هر نظر و زمام برای هر مقیاس است (جاحظ، ۱۹۴۳م،
ص ۲۸۵). بین حق و باطل جدایی می‌اندازد و بین حجت و حيله و بین دلیل و شبهه تمیز می‌دهد. در
عقول عبارت ایجاد می‌کند و اعطاء آلت مصداقی از عمل عقل در روح است به طوری که اهل هر عملی به
عقل نیازمند است (جاحظ، فی صناعه الکلام بر حاشیه الکامل، ج ۲، ص ۲۴۰). عقل تدبیرکننده اعضاء و
وسیله سنجش حواس است، دارای حکم قاطع و تمیزدهنده صحیح است (جاحظ، ۱۹۶۹م، ص ۱۴). عقل
حجت است (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۲۰۷). از طریق عقل بر هوای نفس تسلط حاصل می‌شود و چون
یک منع‌کننده و بازدارنده است به آن عقل گفته می‌شود (جاحظ، ۱۹۴۳م، ص ۳۸-۳۹).

بدین ترتیب از نظر جاحظ عقل ابزاری برای مشاهده باطن امور است و حواس برای درک ظواهر امور.
به همین جهت مرتبه و حجیت عقل بالاتر است. «نرو به طرف آنچه چشمت می‌بیند برو به طرف آنچه

عقلت می بیند. برای امور دو حکم وجود دارد: حکم ظاهر برای حواس و حکم باطن برای عقول، و عقل حجت است» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۲۰۷) از طریق عقل معرفت گسترش می یابد و افکار و عقاید زیاد می شود (جاحظ، ۱۹۳۳م، ص ۱۲۴). این منزلت و مقام برای عقل از این جهت است که خداوند عقل را به عنوان وکیل و رسولی در انسان قرار داده است (جاحظ، ۱۹۴۳م، ص ۲) و موهبتی است از جانب خداوند به انسان تا به وسیله آن اعتبار کند و تفکر نماید و از این طریق به معرفت نایل شود و حق را بر هوای نفس مسلط گرداند (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۵، ص ۵۴۳).

به این ترتیب قلمرو فعالیت عقل در دو حوزه اخلاق و نظر است؛ در قلمرو اخلاق عقل ابزاری است برای تمیز آنچه که به نفع انسان است از آنچه به ضرر اوست. و انسان به وسیله آن بر شهوات خود مسلط می گردد، در حوزه نظر عقل ابزاری است برای کسب معرفت، و معرفت عبارتست از فهم علل و اسباب امور. فهم علل و اسباب ممکن نیست مگر از طریق استدلال کردن. «عقل به وسیله دلیل تقویت می شود و دلیل نیز به وسیله عقل ضمانت می گردد.» (جاحظ، ۱۹۳۳م، ص ۱۱۸)

جاحظ ابتدا بین دو نوع فعالیت عقل تفکیک قائل می شود و در ادامه تصریح می نماید که تقویت فعالیت عقل در حوزه عمل ارتباط نزدیکی با تقویت عقل در حیطه نظر و استدلال دارد. سپس اشاره می کند به اینکه تقویت عقل در حیطه ذهن و نظر به کثرت خواست و نیاز بستگی دارد:

«ولن ينظر ناظرو لا يفكر مفكر دون الحاجة التي تبعث على الفكرة، و على طلب الحيلة، ولذلك وضع الله تعالى في الانسان طبيعة الغضب، و الطبيعة الرضا، و الطبيعة البخل و السخا، الجزع والصبر.... فجعلها عروقا» (جاحظ، ۱۹۳۳م، ص ۱۲۴ / همو، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸)

ایجاد طبایع مختلف از طرف خداوند در خلقت انسان به منزله ریشه هایی هستند که درخت تنومند عقل نظری او را سیراب می نمایند با تقویت این مرحله از فعالیت عقل و قوی شدن انسان در مرحله نظر و استدلال قدرت و توانایی عقل در حیطه اخلاق یعنی حفظ نفس و کنترل شهوات نیز افزایش می یابد و در واقع شاخ و برگ های این درخت نیز قوی و زیاد می شود و به دنبال آن میوه درخت که همان «عمل» مطابق با تکلیف الهی است به ثمر می رسد. او تصریح دارد بر این که حوائج و نیازها در انسان باعث کثرت خواطر (افکار و اندیشه ها) می شود. کثرت خواطر نیز زمینه نظر و استدلال را فراهم می سازد. به دنبال افزایش استدلال و تأمل، عقل در حیطه نظر و استدلال قوی می شود. «ولن يكثر النظر حتى تكثر الخواطر، ولن تكثر الخواطر حتى تكثر الحوائج» (همان).

پرسش دیگری که در مورد عقل مطرح است این است که عقل از چه زمانی در انسان پدید می آید؟ آیا با انسان متولد می شود یا اینکه انسان آن را بعدا کسب می نماید؟ جاحظ به این پرسش این گونه پاسخ می دهد: «عقل ملکه ای است که با صاحبش متولد می شود. از حکیمی پرسیده شد: چه زمانی تعقل

کردی؟ گفت: زمانی که متولد شدم. چرا که وقتی ترسیدم گریه کردم، وقتی گرسنه شدم غذا طلب کردم، وقتی غذا دریافت کردم، ساکت شدم...» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۷، ص ۵۶ و ۵۵۵).

در اینجا جاحظ در ضمن اینکه ظهور عقل را همزمان با تولد انسان می‌داند به نقشی که خواسته‌ها و نیازهای فرد در ایجاد تعقل در او دارد، اشاره می‌کند.

علی‌رغم این که عقل با طفل متولد می‌شود ولی همچنان محتاج تربیت و تعلیم و معالجه و تعهد است تا رشد و نمو کرده و قوی شود. و اگر در این مسئله سهل‌انگاری شود، عقل به حال خود واگذار شود دچار ضعف و انحراف می‌گردد و بعداً تقویت و معالجه او بسیار سخت خواهد شد. (جاحظ، ۱۹۶۹م، ص ۱۰۱) عاملی که می‌تواند عقل را بسیار توانمند سازد، حریت (آزادی) است. «عقل زمانی که مجبور باشد کور است و وقتی در تفحص خود کور باشد دچار غفلت خواهد شد به طوری که همنشین و همراه جهل خواهد بود و چه بسا آنچه به نفع یا ضرر اوست نفهمید» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۴، ص ۴۵۲ و ۱۵۵).

جاحظ بین دو نوع عقل تمایز قائل می‌شود: ۱- عقل غریزی و طبیعی، ۲- عقل مکتسب. قسم اول با انسان متولد می‌شود و غریزه و فطرت او را شکل می‌دهد و به منزله استعداد طبیعی او محسوب می‌شود ولی قسم دوم در اثر تجارب مختلفی به مرور زمان برای انسان حاصل می‌شود و انسان در اثر تعلیم و تربیت آن را کسب می‌نماید. رابطه بین این دو مرحله از عقل شبیه رابطه‌ای است که بین ابزار و ماده‌ای که برای انجام وظیفه این ابزار به کار گرفته می‌شود، وجود دارد به عنوان مثال عقل غریزی مانند چراغ است و عقل مکتسب مانند روغن این چراغ است (جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۹۶).

او در جای دیگر در توضیح معرفت در انسان می‌گوید، ملکه معرفت در انسان امری محدود و طبیعی است که کتب آن را تقویت می‌کند. در واقع کتب پیشینیان باعث تیزبین شدن و دقیق شدن عقل و جلوگیری از انحرافات و معایب آن می‌شود (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۵۹-۶۰).

معرفت طبعی

معرفت طبعی نظریه‌ی جدیدی است که جاحظ را از دیگر متکلمین معتزلی و غیر معتزلی جدا می‌سازد. مطابق این نظریه، معرفت برای انسان طبعاً حاصل می‌شود. در نظر جاحظ فرقی بین طبع و طبیعت وجود ندارد و منظور از هر دو غرایز و امیالی است که انسان براساس آن عمل می‌کند. طبع در نظر او همان محل فعل یعنی جوارح و غرایزی است که با انسان متولد می‌شود و به وسیله آن‌ها معرفت حاصل می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۱۲، ص ۲۵) با توجه به آنکه ابزارهای اصلی معرفت، حس و عقل هستند؛ و نیز با در نظر گرفتن این که حس و عقل طبیعی یا غریزی هستند و با انسان متولد می‌شوند، در نتیجه معرفتی که از این دو حاصل می‌آید طبعی خواهد بود.

جاحظ بین معرفت حسی و معرفت عقلی تمایز قائل می‌شود، واز تفاوت‌ها آن است که از حس، معرفت بدون واسطه و بدون قصد و بحث و نظر و نیاز پدید می‌آید، در حالی که غریزه عقل تنها در صورتی عمل می‌کند که حاجات یا دواعی عقل را بر نظر و طلب چاره برانگیزانند (جاحظ، حجج النبوه، ۱۹۶۹م، ص ۲۴۹ / همو، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸).

او درگیری بین عقل و سایر غرایز یا طبایع مانند غضب، بخل، خشم، جزع و غیره را در نظر می‌گیرد و معتقد است عقل توانایی جلوگیری از سرکشی این غرایز را ندارد مگر زمانی که به واسطه تجارب تیز و دقیق شود و رشد کند، و تحت تأثیر حوائج و دواعی به طرف نظر و استدلال سوق داده شود (جاحظ، ۱۹۶۹م (حجج النبوة)، ص ۲۴۹-۲۵۰ / همو، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۸).

بنابر این عقل به تنهایی توانایی احراز علم را ندارد و به ناچار باید از کتب دینی و آثار گذشتگان استفاده نماید. آثاری که نتایج تجارب گذشتگان و برگزیده‌ی عقول آن‌ها در آن به ودیعه گذاشته شده است. «اگر انسان‌ها در حد قوای غریزی‌شان رها شوند و از طریق حاجات و نیازها بر مصالح‌شان و تفکر در معاش و عواقب امورشان برانگیخته شوند و در حد همان اندیشه‌ها و خواطری که مستقیماً توسط حواسشان تولید شده است، باقی بمانند بدون این که با اندیشه‌ها و آثار ادبی گذشتگان و کتب الهی آشنا باشند، در این صورت درکشان از علم بسیار کم و تشخیص آنان از امور بسیار قلیل خواهد بود» (همانجا، ص ۲۵۰/همان).

وجود طبایع مختلف در مردم باعث تسخیر طرفینی در آن‌ها شده و این امر منجر به تشکیل جوامع بشری و در نهایت استحکام اجتماع بشری می‌گردد (جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۴۲).

بنابر اعتقاد جاحظ، مردم تنها در امیال نفسانی خود مانند بخل و سخاوت، غضب و رضا، شجاعت و ترس متفاوت نیستند، بلکه در استعدادهای عقلی نیز متفاوت‌اند. این امر موجب پیدایش مشاغل و صنوف مختلف در بین جوامع بشری می‌گردد. درعین حال او بین غرایز و امیال از یک طرف و بین صفات خلقی از طرف دیگر فاصله می‌اندازد. او تأکید بر این دارد که مردم هر چند تحت تأثیر طبایع‌شان هستند ولی در روش اخلاقی و دینی‌شان مجبور نیستند. «در مورد صنایع گاهی علل و اسباب بعضی از مردم را مجبور می‌کند که بافنده شوند و بعضی دیگر را وادار می‌کند صراف شوند. این اسباب هرچند انسان را مجبور به بافندگی می‌کند ولی او را وادار به خلف‌وعده یا عوض کردن دوک‌های بافندگی و انجام کار بدون استحکام یا خیانت در امانت نمی‌کند و صراف را نیز به کم گذاشتن در وزن و اشتباه کردن در حساب مجبور نمی‌کند» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲).

در موضوع معرفت و شناخت نیز او معتقد است هر انسانی مالک استعدادهای خاصی برای فنی از فنون یا نوعی از انواع معارف است. این استعدادها در او نهفته شده است همان‌طور که دانه در زیرزمین پنهان است و منتظر زمان مناسبی است تا رشد کند و بشکافد بدون این که تحت تأثیر اراده‌اش باشد و بدون این که توانایی معرفت اسباب و علل این استعدادها را داشته باشد (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲).

بر همین اساس او شروط معرفت را در ترکیب غریزه‌ی عقل و انگیزه‌های خارجی خلاصه می‌کند. هرگاه این دو عنصر قوی شوند توجه انسان به سوی نظر و استدلال منحرف می‌گردد و در نتیجه معرفت حاصل می‌گردد. اما زمانی که عقل با آفتی برخورد کند یا حوادث غیر ملایمی عارض بر عقل شود معرفت ممتنع می‌شود (جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۴، ص ۷). به منظور توضیح نظریه معرفت طبعی با توجه به مسئله‌ای که در این نظریه دنبال می‌شود، لازم است نظر جاحظ در خصوص تأثیر اراده بر معرفت و جایگاهی که اراده برای معرفت عقلی دارد مورد بررسی و تحلیل تفصیلی قرار گیرد.

اراده

از نظر برخی از معتزلیان، اراده عبارت از میلی است که به دنبال اعتقاد به نفع حاصل می‌شود (دغیم، سمیع، ۱۹۹۲م، ص ۱۹۶). در این نگرش، اراده از سنخ میل و خواست است، میلی که به اشتیاق نفس برای ایجاد فعل تفسیر شده است. بنابر نظر این گروه اراده مطلق میل و خواست نیست بلکه میلی است که به تأیید عقل رسیده و عقل با حکم به مصلحت بودن متعلق آن، بر این میل مهر تأیید و تأکید زده و به این ترتیب به نحوی آن را شدت بخشیده است.

اما در خصوص نظر جاحظ در مورد اراده باید گفت که در آثار باقی مانده از او تعریف مشخصی از اراده به دست نمی‌آید ولی به جهت تبعیت از معتزلیان قاعداً باید نگرشی مشابهی با آن‌ها داشته باشد و الاً باید مخالفت خود را صریحاً اعلام می‌کرد. همچنین از تحلیل و بررسی اقوال او در مورد تقسیم افعال به اختیاری و اضطراری (طبعی) می‌توان فهمید که او نیز اراده را میلی می‌داند که به دنبال مصلحتی پدید می‌آید. او در رساله المعرفه چنین می‌گوید:

«عقل محافظت‌کننده و طباع محافظت شده است، و نفس به طباع وابسته است. زمانی که عقل قوی‌تر از طباع نفس باشد، میل نفس طبیعتاً با او خواهد بود. چون شأن نفس این است که به سوی قوی‌ترین محافظ (فاعل) و محکم‌ترین سبب متمایل شود. و هرگاه قوه دو فاعل برابر باشد فعل اختیاری خواهد بود و از حد غلبه (یکی از دو فاعل) خارج است؛ هر چند غلبه در مواردی آسان و در مواردی سخت می‌شود. و بعضی از این موارد مخفی و برخی آشکار است، مانند فرار انسان از تلخی سم زمانی که انگیزه و دلیل جبر و تأمل وجود نداشته باشد در حالی که فرار از شعله آتش به مراتب شدیدتر و سریع‌تر خواهد بود ... تنها وقتی نفس حقیقتاً مختار است و به طور طبیعی همراه فعل است که اخلاط (حالات) آن معتدل باشد و اسباب و علل آن در حد تسویه و برابر باشد. پس هرگاه خداوند ترکیب آن را معتدل و علل و اسباب آن را مساوی گرداند، و او را نسبت به آنچه به نفع او یا ضرر اوست آگاه ساخت، انسان در حقیقت برای فعل استطاعت (اراده) دارد و تکلیف برای او به سبب حجت لازم است.» (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۵۸-۵۹)

همان‌طور که از کلام او فهمیده می‌شود، او معتقد است هرگاه تمایلات در انسان به حد اعتدال برسد، اختیار و اراده کردن در انسان معنا پیدا می‌کند. منظور او از این تمایلات خواسته‌ها و امیال نفسانی است.

در واقع با برقرار شدن حالت تعادل و تسویه بین خواهش‌ها و تمایلات نفسانی، خداوند از طریق عقل، انسان را به صلاح و فساد خود آگاه می‌سازد و به دنبال این آگاهی از مصلحت، فرد استطاعت و قدرت انتخاب را یافته و به گزینش آنچه که به آن تکلیف شده و البته به صلاح او نیز هست متمایل می‌گردد. او در جای دیگر می‌گوید: «... در موجودات دارای اراده و معرفت، (قدرت تعقل) حاکم است؛ به طوری که

وقتی این موجودات به وسیله ابدان خود انواع مکروهات و مطلوبها را حس می‌کنند، بتوانند (توسط عقل خود) آن‌ها را بسنجند و بپذیرند، و تفاوت بین آن‌ها را درک کرده و بین بالاترین خیر و بدترین شر تمایز قابل شوند و به این ترتیب بالاترین خیر و کمترین شر را انتخاب نمایند» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۱۴۵).

بنابراین با توجه به آنچه از تحلیل و بررسی اقوال جاحظ به دست می‌آید، آشکار می‌شود که از نظر او اراده در انسان امری است که هنگام تعادل و تساوی بین خواسته‌ها و انگیزه‌های مختلف ظهور پیدا می‌کند. در واقع اراده عبارتست از برگزیدن آن فعلی که فرد با تأمل در آن احساس نیاز و یا انگیزه بیشتری کرده است. شاید بتوان گفت، اراده میل به چیزی است که فرد آن را مصلحت می‌داند که البته این مصلحت را عقل تشخیص می‌دهد و حکم به انجام آن می‌کند.

مطابق این نظر وقتی تعادل و تساوی بین خواسته‌ها نباشد و نیازها و خواسته‌های انسان انگیزه او را نسبت به فعل خاص تحریک کرده باشد دیگر عقل دخالتی نداشته و مصلحتی را کشف نمی‌کند و در نتیجه در این جا اراده‌ای وجود ندارد و فعل، اختیاری واقع نمی‌شود. در حالی که صرف تحریک و ایجاد انگیزه برای یک فعل خاص توسط نیاز و خواسته معین، دلیل بر عدم دخالت عقل و غیرارادی واقع شدن فعل نمی‌شود بلکه باعث حاکمیت و تسلط خواسته بر عقل و سلب آزادی از عقل می‌شود. در نتیجه انتخاب و اراده فرد آگاهانه و سنجیده نخواهد بود ولی در هر حال فعل به صورت ارادی واقع می‌شود.

رابطه اراده با معرفت

جاحظ در یکی از رسائل خود به نام «المسائل و الجوابات فی المعرفة» ضمن طرح دیدگاه‌های مختلف در مورد معرفت و نقش اراده در حصول آن به نقد و بررسی این اقوال پرداخته و در پایان دیدگاه خود را چنین توضیح می‌دهد:

تمام معارف انسان به صورت اضطراری واقع می‌شود. از جمله این معارف معرفت الله است. معرفت الله به وسیله رسل صورت می‌گیرد و معرفت صدق رسل به نحو اضطراری واقع می‌شود. انسان بالغ می‌تواند صدق نبی را از کذب متنبی بدون نظر و اعمال فکر تمیز دهد؛ چون تجارب انسان از زمان طفولیت به حد این تمیز می‌رسد (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۶۳-۶۴).

بنابراین در نظر جاحظ معرفت نیازمند به مقدماتی است که این مقدمات در سنین طفولیت به نحو اضطراری و غیرارادی از طریق تجارب کثیری که کودک پشت سر می‌گذارد، حاصل می‌شود و از رهگذر این تجارب کودک معانی صدق و کذب، کوچک و بزرگ، وجوب و امتناع، تجاوز و فرصت طلبی و غیره را می‌شناسد. براساس این مفاهیم اولیه انسان در هنگام بلوغ، خودش صدق رسول را از کذب متنبی تمیز می‌دهد.

بر همین اساس او تجربه را دو قسم می‌داند: ۱. تجربه‌ای که انسان از ابتدا از طریق آن قصد شناخت ماهیت و حقیقت چیزی را دارد. ۲. تجربه‌ای که انسان بدون قصد و به‌طور ناگهانی با این شناخت مواجه می‌شود. پس انسان یا مجرب قاصد است و یا مجرب هاجم؛ بدین صورت که انسان از زمان تولد در ضمن موقعیت‌ها و شرایط مختلف زندگی معرفت‌اش افزایش می‌یابد و روزبه‌روز تجربه‌اش زیاد می‌شود. همان‌طور که زبان او قوی می‌شود، استخوانش محکم می‌گردد و گوشتش می‌روید، تجارب او نیز افزایش می‌یابد. او در ضمن نجوای مادر، سرگرم کردن دایه، بازی با بچه‌ها، دعوت نفس، همراهی طبع، برانگیخته شدن شهوت، ناآرام شدن در اثر درد، تجاربی را کسب می‌کند. در طی کسب این تجارب او پیوسته انسان‌های دروغگو، فریب‌کار، فرصت‌طلب و متجاوز را شناسایی می‌کند. بدین ترتیب در نزد انسان معرفت مستحکمی شکل می‌گیرد که برای کسب آن قصد و اراده‌ای نداشته‌است (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۶۳-۶۴).

مسئله مهم دیگری باقی می‌ماند و آن مسئله حریت و آزادی انسان است. او معتقد است انسان مستطیع آزاد است و مستطیع بودن بستگی به شروطی دارد:

۱. بنیه‌ای صحیح و سالم داشته باشد.
 ۲. مزاجی معتدل داشته باشد.
 ۳. اسباب و وسایل کافی برای فعل داشته باشد.
 ۴. ذهن او از هرگونه اوهام و توهمی خالی باشد.
 ۵. به کیفیت و چگونگی فعل علم داشته باشد.
 ۶. دارای انگیزه‌های لازم (خواسته‌ها و نیازها) باشد.
 ۷. خواطری (اندیشه‌هایی) معتدل داشته باشد.
 ۸. به آنچه به نفع اوست و آنچه به ضرر اوست آگاه باشد (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۵۷).
- جاحظ علاوه بر هشت شرط استطاعت، یک سبب دیگر برای آزادی انسان قائل می‌شود و آن «تسویه بین عقل و تمایلات در نفس» است. هرگاه عقل یا غرایز غلبه پیدا کنند، فعل به‌صورت اضطراری یا طبعی واقع می‌شود و برای اراده فرصتی جهت انتخاب نخواهد بود (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۵۷-۵۸).
- بنابر اعتقادی «عقل حارس (نگهبان) و طباع محروس (محافظت‌شده) است، و نفس به طباع وابسته است. زمانی که حارس (عقل) قوی‌تر از طباع نفس باشد، میل نفس طبیعتاً با او خواهد بود. چون شأن نفس این است که به‌سوی قوی‌ترین فاعل و محکم‌ترین سبب متمایل شود. و هرگاه قوه دو فاعل برابر باشد فعل اختیاری خواهد بود و از حد غلبه یکی از دو فاعل خارج است، هر چند غلبه در موارد آسان و سخت مختلف می‌شود، و بعضی از آن‌ها مخفی و بعضی آشکار است.
- هرگاه طبیعت بر عقل قوت پیدا کند، عقل را سست می‌گرداند و آن را تغییر می‌دهد، هرگاه عقل سست شود، معانی در قوه واهمه عقل تغییر می‌کند و برای عقل به شکل غیر واقعی تمثیل پیدا می‌کند. و هرگاه چنین اتفاقی بیفتد، کل این ادراک در پایان بر علیه او خواهد بود و پیروی از شهوات و لذات آنی دنیا برای او زینت داده می‌شود.

همچنین هرگاه قوای عقل بر قوای طبع برتری یابد، طبایع ضعیف می‌شود و در این هنگام قاطعیت و دوراندیشی بر لذت زودگذر دنیایی ترجیح می‌یابد، و به‌طور طبیعی از عقل منع نمی‌شود.

اما باید دانست تنها وقتی نفس حقیقتاً مختار است و به‌طور طبیعی همراه فعل است که حالات آن معتدل باشد و اسباب و علل آن در حد تسویه و برابری باشد. پس هرگاه خداوند ترکیب آن را معتدل و علل و اسباب آن را مساوی گرداند، و او را نسبت به آنچه به نفع او یا به ضرر اوست آگاه سازد، انسان در حقیقت برای فعل استطاعت (اختیار) دارد (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۵۸-۵۹).

براین اساس تنها در صورت وجود آزادی بر انسان تکلیف وارد می‌شود و خداوند هیچ کس را به فعل یا ترک مکلف نمی‌سازد مگر این که او عذری نداشته باشد و حجت بر او تمام شده باشد. بنابراین عادلانه نیست که خداوند انسان را مکلف به فعلی کند که توان آن را نداشته باشد یا به آن فعل علم نداشته باشد و یا در ایجاد آن امر آزاد نباشد.

در همین راستا جاحظ در پاسخ به کسانی که ادعا می‌کنند قول به معرفت طبعی به جهت از بین رفتن اختیار و آزادی، تکلیف را از انسان نفی می‌کند، چنین می‌گوید: «معنای قول ما این نیست که اگر طبع انسان میل به خبر دادن و خیر گرفتن دارد، این مطلب حجت و دلیلی بر علیه خداوند باشد، چراکه همان‌طور که طبع انسان تمایل به غذا دارد ولی خداوند از حرام منع می‌کند، همین‌طور هم خداوند برای انسان خیر دادن از حق نافع و خیر گرفتن از آن را محبوب می‌سازد، ولی خداوند قدرت انتخاب فعل و ترک را در انسان قرار داده تا او هوای نفس را بر نظر (یا بالعکس) برگزیند. (جاحظ، ۱۹۶۵م) (کتمان سر و حفظ السان)، ج ۱، ص ۱۴۵»

درواقع طبعی بودن معرفت یا وجود هر میلی در انسان منافاتی با قدرت انتخاب او و ترجیح دادن یکی از دو طرف فعل و ترک ندارد.

از کلام جاحظ همچنین این نکته دریافت می‌شود که در قلمرو فعالیت‌های بشری، عقل ابزاری است که انسان به‌وسیله آن بین آنچه به نفع اوست و آنچه به ضرر اوست تمایز قایل می‌شود و بین احساسات و تمایلات توازن برقرار می‌سازد. درواقع بر کارکرد عملی عقل تأکید دارد. بر همین اساس می‌گوید: «چگونه می‌توان سودمندترین افعال را انجام داد و از بدترین شرور اجتناب کرد اگر ابزاری نداشته باشی که به‌وسیله آن بتوانی بین منافع و مضار تمیز دهی و علم پیدا کنی به مصالح و مفاسد امور خود، و به‌وسیله آن توانایی مقابله با عصیان طبع و مخالفت شهوت خود را پیدا کنی... و تمام این‌ها حاصل نمی‌شود مگر به‌وسیله عقل» (جاحظ، ۱۹۳۳م، ص ۱۲۴).

از آنچه تاکنون بیان شد این مطلب به‌دست می‌آید که عقل یا معرفت همواره بر روی خواست تأثیر می‌گذارد یعنی جاحظ منکر نقش معرفت در جهت‌دهی و شکل‌گیری خواست و تمایلات نفسانی در راستای تأمین نیازهای طبیعی و زیستی موجود زنده نیست. ولی در عین حال، او بر تأثیر خواسته‌ها و نیازهای موجودات (به‌خصوص انسان) بر معرفت او به لحاظ نوع و قوت آن، تأکید می‌ورزد.

اشکال جاحظ این است که او قسمت دوم (تأثیر خواست بر معرفت) را بیش از حد برجسته می‌نماید به گونه‌ای که برداشت اولیه از نظریه او تداعی این مطلب را دارد که او معرفت انسان را صرفاً برخاسته از تأثیر نیازها و تمایلات می‌داند.

جاحظ درگیری بین عقل و سایر غرایز یا طبایع مانند غضب، رضا، بخل، خشم، صبر و غیره را در نظر می‌گیرد و می‌گوید عقل توانایی جلوگیری از سرکشی این غرایز را ندارد مگر زمانی که به واسطه تجارب تیز و دقیق شود و رشد کند، و تحت تأثیر حوائج و دواعی به طرف نظر و استدلال سوق داده شود. قوه عقل از طریق بحث و استدلال قوی می‌شود و دقت و حساسیت آن افزایش می‌یابد و تجارب مختلف نیز آن را توانمند می‌سازد به طوری که می‌تواند بر همه قوای طبیعی و شهوات انسان احاطه یابد و آن‌ها را کنترل نماید. البته جاحظ به این نکته توجه می‌دهد که نظر و استدلال کثرت نمی‌یابد مگر این که خواطر و اندیشه افزایش یابد، و خواطر و افکار افزایش پیدا نمی‌کند مگر این که حوائج و خواسته‌ها زیاد شود. در واقع وسیع شدن اندیشه و به‌دوردست سیر کردن خواطر به جهت گستردگی غایت و شدت حاجت است (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۳۳۸).

البته باید توجه داشت که گستردگی غایات و شدت گرفتن حاجات جز از طریق تعقل و افزایش معرفت حاصل نمی‌شود. در واقع تأمل و تدبر در احوال خویش و محیط پیرامون خود موجب کثرت حوائج و خواسته‌ها می‌شود به گونه‌ای که نه تنها کثرت بلکه جهت و کیفیت آن‌ها نیز تحت تأثیر اندیشه و نوع نگاه انسان به جهان و زندگی قرار می‌گیرد و تمامی این‌ها معلول میزان تفکر و تعقل انسان است. جاحظ به این مطلب اشاره‌ای ندارد و این نقطه ضعف نظریه او است.

بنابراین عقل باید از طریق کتب دینی و آثار گذشتگان توانایی بحث و استدلال را در خود تقویت نماید. آثاری که نتایج تجارب گذشتگان و برگزیده عقول آن‌ها در آن به ودیعه گذاشته شده است. «اگر انسان‌ها در حد قوای غریزی‌شان رها شوند و از طریق حاجات و نیازها بر مصالح‌شان و تفکر در معاش و عواقب امورشان برانگیخته نشوند و در حد همان اندیشه‌ها و خواطری که مستقماً توسط حواس تولید شده است، باقی بمانند بدون این که با اندیشه‌ها و آثار ادبی گذشتگان و کتب الهی آشنا باشند در این صورت درک آن‌ها از علم بسیار کم و تشخیص‌شان از امور بسیار قلیل خواهد بود» (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۳۳۸).

از مجموعه آنچه ذکر شد، می‌توان چند نکته را دریافت: **نکته اول** این که جاحظ می‌خواهد بین دو نوع فعالیت عقل که در نزد فیلسوفان اسلامی به عقل نظری و عقل عملی معروف است تفکیک قایل شود و سپس رابطه‌ای که بین عملکرد این دو حوزه از فعالیت عقل وجود دارد را بیان کند. او ابتدا نقش عقل را در حوزه اخلاق نشان می‌دهد و توضیح می‌دهد که چگونه برای کنترل هواهای نفسانی و تمایلات شهوانی و تشخیص مصالح از مفاسد ما نیازمند به عقل هستیم. در واقع او می‌خواهد حیطة عقل عملی را مشخص نماید و سپس تصریح می‌کند که تقویت این نوع فعالیت عقل ارتباط نزدیکی با تقویت عقل در حیطة بحث و استدلال دارد. به عبارت دیگر تقویت عقل نظری تأثیر به‌سزایی در تقویت عقل عملی دارد. آن‌طور که او می‌گوید کثرت نظر و استدلال باعث قوت و حساسیت و افزایش دقت عقل می‌شود. و سپس

در ادامه او اشاره می‌کند به این که تقویت عقل در حیطة ذهن و نظر (عقل نظری) بستگی دارد به کثرت نیاز و خواست در انسان. البته او اشاره‌ای به عامل ایجاد کثرت خواست و نیاز و بیان نقش تجربه، تعقل و تفکر در این امر را ندارد. درواقع او بررسی این زنجیره را به‌طور ناقص دنبال می‌کند و به تمامی عوامل نمی‌پردازد. درواقع جاحظ معتقد است ایجاد خواسته‌ها و تمایلات مختلف از طرف خداوند در خلقت انسان به‌منزله ریشه‌هایی است که درخت تنومند عقل را سیراب می‌کند و با تقویت این مرحله از فعالیت عقل و قوی شدن انسان در مرحله نظر و استدلال قدرت و توانایی عقل در حیطة اخلاق یعنی حفظ نفس و کنترل شهوات نیز افزایش می‌یابد و درواقع شاخ‌وبرگ‌های این درخت نیز قوی و زیاد می‌شود و به‌دنبال آن میوه درخت که همان عمل مطابق با تکلیف الهی است به‌ثمر می‌رسد.

اما نکته دومی که در کلام جاحظ مشاهده می‌شود آن است که او بین معرفت و نیازهای بشری نوعی ارتباط و اتصال محکم قایل است. جاحظ مکرر در جاهای مختلف بر این ارتباط اشاره کرده‌است. او در پاسخ به این سؤال که عقل از چه زمانی در انسان پدید می‌آید؟ از زبان یک حکیم چنین می‌گوید: عقل ملکه‌ای است که با صاحبش متولد می‌شود. و در توضیح این مطلب می‌گوید:

«هنگامی که می‌ترسم گریه می‌کنم و هنگامی که گرسنه می‌شوم به خوردن غذا می‌پردازم و وقتی به خواسته‌های خود می‌رسم سکوت پیشه می‌کنم. اندازه نیازهای من همین است و کسی که اندازه نیازهای خود را در رسیدن و نرسیدن به آن دریابد، به تعقل بیش از آن نیازمند نخواهد بود» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۷، ص ۵۶).

معنی این سخن آن است که نیازهای حیاتی و طبیعی یک کودک همان چیزی است که اندازه معرفت او را تعیین می‌کند. و این شناخت نیز جز احساس و درک، نسبت به آنچه می‌خواهد و نیازمند آن است چیز دیگری نیست.

او پس از این مرحله به مسئله اجتماع بشری توجه کرده و معتقد است نیازمندی مردم به یکدیگر از صفات لازم طبیعت آنان بوده و در جوهر ذاتشان به‌طور ثابت آفریده شده‌است. وقتی انسان جز به اندازه نیازهای حیاتی خود به عقل و معرفت نیازمند نیست، جامعه بشری نیز نیازهای جدید خود را داشته که طبعاً مقتضی وسایل و ابزار جدیدی خواهد بود و این وسایل و ابزارها انسان را در به‌دست آوردن شناخت و معرفت در عالم طبیعی و انسانی کمک می‌رساند. پس از این مرحله، شناخت عالم غیب و معرفت خداوند است و به‌دنبال آن شناخت سعادت اخروی برای بشر حاصل می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۸م، ص ۵۰-۵۱).

این نیازها در پیدایش تمدن و گسترش اندیشه و پیشرفت جوامع مؤثر هستند ولی برخی این کلام جاحظ را مطلق در نظر گرفته و معتقدند تنها عامل پیشرفت جوامع و گسترش اندیشه در بین انسان‌ها نیازها و تمایلات بشری است.

جاحظ همچنین در جای دیگری بر این مسئله تصریح دارد که انسان از زمان طفولیت در برخورد با حوادث و افراد مختلف تجاربی را به صورت غیرارادی و به نحو اضطراری کسب می‌کند. و از رهگذر این تجارب کودک با معانی و مفاهیمی نظیر صدق و کذب، کوچک و بزرگ، وجوب و امتناع، حق و باطل و غیره آشنا می‌شود و براساس این مفاهیم اولیه انسان در هنگام بلوغ می‌تواند حق را از باطل تشخیص داده و آنچه که به صلاح او است را از آنچه که به ضرر اوست تمیز دهد و به این ترتیب هدایت یابد.

همین‌طور که مشاهده می‌شود جاحظ علت وقوع معرفت غیرارادی (طبیعی) را نیازهای بشر و تأثیرات محیط می‌داند و به این ترتیب او نیز به این مسئله اعتراف دارد که حداقل بخشی از معارف ما خارج از قصد و اراده ما بلکه تحت تأثیر عوامل خارجی یا انگیزه‌های درونی شکل گرفته و لازمه نوع زندگی اجتماعی و آداب‌وسنن ملی است. و از این‌رو به نظر علامه طباطبائی در مورد ادراکات اعتباری نزدیک می‌شود. علامه معتقدند که در انسان علاوه بر وجود معقولات مطلق نظری که در تکوین و تشکیل خود از تأثیر احتیاجات زندگی و اوضاع محیط و کیفیت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و سایر عوامل طبیعی آزاد است، یک سلسله ادراکات دیگری نیز در انسان وجود دارد که تابع مقتضیات زندگی و شرایط اجتماعی و همچنین نیازهای زیستی و اجتماعی فرد هستند. که در اصطلاح «ادراکات اعتباری» یا «ادراکات عملی» نامیده می‌شوند (علامه طباطبائی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۹ / همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۵).

البته ادراکات اعتباری علامه غیرارادی واقع نمی‌شود بلکه تابع شرایط اجتماعی و نیازهای زیستی و از روی اراده حاصل می‌شود. و از این جهت با نظریه جاحظ متفاوت است.

نکته سومی که از کلام جاحظ به دست می‌آید آن است که از نظر او عامل مهمی که تأثیر به‌سزایی در قوی‌ساختن عقل دارد آزادی و حریت آن است. او می‌گوید:

«عقل زمانی که مجبور است کور است و وقتی در تفحص خود کور باشد دچار غفلت خواهد شد به طوری که همنشین و همراه جهل خواهد بود و چه بسا آنچه به نفع یا ضرر او است نفهمد» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۴، ص ۴۵۲).

در اینجا او بر این مطلب تصریح دارد که عقل زمانی که مجبور باشد و از آزادی بی‌بهره باشد تفکر و اندیشه او ضعیف می‌شود، و اگر تفکر و تعقلی نیز صورت گیرد دچار انحراف خواهد شد. در واقع اگر عقل تحت سلطه هوای نفسانی باشد قدرت تشخیص و تمیز خود را از دست می‌دهد و دچار انحراف می‌شود بنابراین طبق نظر جاحظ اگر عقل تحت تأثیر نیازها و حوایج شروع به کار کند، معرفت حاصل از این عقل طبیعی (غیرارادی) و غلط باید باشد. در حالی که فرق است بین اینکه عقل تحت سلطه و حکومت خواهش‌های نفسانی قرار گیرد یا این که عقل تنها توسط خواسته‌های نفسانی تحریک‌شده و شروع با تعقل آزادانه نماید.

نکته چهارم این که علی‌رغم انتقادهای برخی معتزلیان نظیر قاضی عبدالجبار مبنی بر این که قول طباع منجر به نفی قدرت و اختیار در انسان می‌شود، جاحظ معتقد است انسان قدرت بر معرفت دارد به این معنی که انسان توانایی تحکم و تسلط بر معرفت را دارد و عاجز از تحصیل معرفت نیست، او نقش اراده در معرفت را ملغی نمی‌کند بلکه این نقش را محدود می‌سازد. نقش اراده تنها وادار کردن عقل بر نظر و فکر است. پس هرگاه معرفت حاصل می‌شود معرفت بدست‌آمده محصول عقل متفکر است نه محصول اراده آزاد.

از آنجایی که در نزد جاحظ عقل غریزه یا طبع است در واقع محل وقوع معرفت است و وقتی که عمل می‌کند به سبب عمل او صاحبش مجبور نمی‌شود. عقل این توانایی را ندارد که صاحب خود را مجبور بر اکتشاف علم کند. تمام آنچه انسان توانایی انجامش را دارد همان اراده معرفت است؛ یعنی وادار کردن عقل بر تفکر یا نظر، اما اینکه چگونه عقل عمل می‌کند و چه چیزی حاصل عملکرد عقل است مسئله‌ای است که در چارچوب اراده انسان یا قدرت او داخل نمی‌شود.

قاضی عبدالجبار تفکر در انسان را محدود به اراده انسان می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۱۲، ص ۲۵) در حالی که جاحظ معتقد است عملیات عقلی صرفاً تحت‌تاثیر اراده انسان صورت نمی‌گیرد، نقش اراده تنها وادار کردن عقل بر نظر و فکر است. قاضی به عقل همانند یک ابزار الکترونیکی نگاه می‌کند که از آن توقع تفکر می‌رود وقتی برای او ماده عمل فراهم شود و برای این کار تحریک گردد، ما را به آنچه می‌خواهیم خواهد رساند. اما جاحظ برعکس تفکر را یک عمل پیچیده و مشکل می‌داند که عوامل متعدد از قبیل ترکیب غریزی و انگیزه‌های داخلی و خارجی در آن دخالت دارند. (ابوملحم، بی‌تا، ص ۲۷۳-۲۷۴) به نظر جاحظ انگیزه و نیاز نقش مهمی در معرفت بازی می‌کند. دواعی بر عقل تاثیر می‌گذارند و آن را وادار به حرکت و عمل می‌کنند. اگر این انگیزه‌ها و خواسته‌ها قوی باشند تفکر و تدبیر به‌طور طبیعی واقع می‌شود یعنی روند تفکر مطابق آن خواسته‌ها و نیازهای قوی به سمت وسوی خاصی پیش می‌رود. و در صورتی که انگیزه‌ها و خواسته‌ها در جهات متعدد از جهت قوت مساوی باشند نظر و تفکر به‌طور اختیاری واقع می‌شود؛ یعنی فرد فرصت یا قدرت انتخاب پیدا می‌کند که معنای اختیاری بودن معرفت صدق می‌کند؛ هرچند در مورد اول نیز که تمایل و شوق به‌صورت طبیعی صورت گرفته، اختیار نیز طبیعی واقع شده است.

تحلیل نهایی نظریه جاحظ

در مسئله رابطه اراده با معرفت می‌توان نکات متعددی بیان کرد.

۱. خواسته‌ها و نیازها بر عقل و نحوه عملکرد آن تأثیر می‌گذارد. جاحظ به‌طور مشخص اصرار دارد بر تأثیر حوائج و دواعی بر معرفت؛ او در این باره می‌گوید: «...از حس معرفت مباشر (بدون واسطه) و بدون قصد و بحث و نظر پدید می‌آید، در حالی که غریزه عقل عمل نمی‌کند مگر این که حاجات یا دواعی وجود داشته باشد که عقل را بر نظر و طلب چاره برانگیزاند» (جاحظ، ۱۹۶۹م، ص ۲۴۹/ همو، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸).

پس او اشاره می‌کند به این که در حیطة ذهن، تعقل و نظر به کثرت نیاز و خواست بستگی دارد. بنابراین ایجاد طبایع مختلف از طرف خداوند در خلقت انسان به منزله ریشه‌هایی هستند که درخت تنومند عقل را سیراب می‌نمایند و با تقویت این مرحله از فعالیت عقل و قوی شدن انسان در مرحله نظر و استدلال، قدرت و توانایی انسان در حفظ نفس و کنترل شهوت نیز افزایش می‌یابد. و در واقع شاخ‌وبرگ‌های این درخت نیز قوی و زیاد می‌شود و به دنبال آن میوه درخت که همان «عمل» مطابق با تکلیف الهی است به ثمر می‌رسد (جاحظ، ۱۹۶۹م، ص ۲۴۹-۲۵۰ / همو، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۸).

۲. نکته دیگر این که حداقل بخشی از معارف بشری به صورت غیراختیاری و اضطراری واقع می‌شود.

جاحظ شروع تعقل در انسان را همزمان با تولد و پیدایش خواست و نیاز در انسان می‌داند و بر همین اساس و به جهت تأثیری که حوائج و دواعی در شکل‌گیری معرفت و تفکر در انسان دارد، معرفت بشری را طبیعی می‌داند. با توجه به تعریفی که او از اراده می‌کند، این گونه معارفی که تحت تأثیر حوائج و نیازهای فردی و اجتماعی برای انسان پدید می‌آید را غیرارادی محسوب می‌کند و آن‌ها را اضطراری و طبیعی می‌داند.

او در رساله *المعرفه* به طور مفصل و کامل نشان می‌دهد که چگونه انسان در طی دوران طفولیت و کودکی معارفی را به صورت غیرارادی کسب می‌کند که در مراحل مختلف زندگی خود از آن استفاده می‌نماید. او این را موهبتی و افاضه‌ای از جانب خداوند می‌داند و در واقع معتقد است که خداوند طبیعت و خلقت انسان را به گونه‌ای قرار داده است که در برخورد با وقایع و حوادث مختلف و پیدایش نیازهای متفاوت در انسان، تجارب و معارفی برای او حاصل می‌شود که خود قصد و اراده‌ای در یافتن و کسب کردن آن‌ها نداشته است بلکه به صورت طبیعی (یا طبیعی) و غیرارادی برای انسان حاصل می‌شود و به منزله سرمایه‌ای برای تمام طول عمر او به کار گرفته می‌شود (جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۶۳-۶۴).

در واقع ما در جریان زندگی خود در اثر تجربیاتی که کسب می‌کنیم یک سری علوم و اطلاعات پایه را به صورت اضطراری یا طبیعی به دست می‌آوریم. این اطلاعات بنیادین مبنای قضاوت ما را تشکیل می‌دهند. به عنوان مثال، هنگام مشاهده نبی و معجزه او بلافاصله حکم به صدق ادعای نبی می‌کنیم و آن را از متنبی کاذب تمیز می‌دهیم. پس شناخت به این نبی به صورت اضطراری و طبیعی و در ادامه شناخت طبیعی قبلی که از طریق تجارب زندگی حاصل آمده بود، به دست می‌آید. سپس جاحظ نتیجه‌گیری می‌کند که شناخت خداوند نیز در راستای شناخت رُسل امکان‌پذیر می‌شود و این شناخت نیز طبیعی و اضطراری خواهد بود. هر چند که بعد از پدید آمدن این شناخت اولیه توسط رُسل نسبت به خداوند می‌توان جهت برطرف کردن شک یا حیرتی که از آن می‌ترسیم، به نظر و استدلال مراجعه کنیم.

تمام این موارد شناخت و معرفت را غیرارادی و طبیعی نمی‌کند بلکه وجود دواعی و نیازها تنها دستگاه ادراکی یا عقل فرد را تحریک می‌کند و او تحت تأثیر این نیازها، شروع به تعقل می‌نماید ولی نمی‌توان گفت عمل تعقل بدون اراده و به صورت جبری واقع شده است.

مطلب دیگری که از کلام جاحظ به دست می‌آید این است که این معانی اولیه یا مقدماتی برای انسان از تجارب مکرری که کودک به شکل ناگهانی و غیرارادی با آن‌ها برخورد می‌کند، پدید می‌آید و کودک در این مسئله مانند حیواناتی نظیر سگی که اسم خود را در اثر تکرار صاحبش می‌شناسد و اسبی که هنگام حرکت شلاق در هوا حاضر می‌شود، عمل می‌کند. در واقع جاحظ در اینجا به شیوه‌ی «یادگیری از طریق انعکاس شرطی» اشاره می‌کند و معتقد است بسیاری از مفاهیم اولیه را کودک از این طریق به دست می‌آورد و از نظر او چنین معرفتی ارادی نیست.

بین حیوان و کودک (انسان) تفاوت بسیاری وجود دارد؛ حیوان قدرت تعقل و درک مفاهیم و معانی کلی و استدلال کردن را ندارد ولی کودک در ابتدا استعداد تعقل را دارد و در اثر کثرت تجارب و برخورد با اشیاء و پدیده‌ها این استعداد بالفعل می‌شود. بنابراین تجارب و مواجهه با پدیده‌ها، آماده‌کننده و بسترساز برای عقل است؛ و به وجود آورنده شناخت نیست. زیرا معرفت و شناخت در اثر تعقل و به کارگرفتن دستگاه ادراکی حاصل می‌شود در حالی که در حیوان قدرت تعقل وجود ندارد و تنها با مواجهه با پدیده‌ها تجارب قبلی را به خاطر آورده و وضعیت قبلی برای او تداعی می‌شود.

۳. نکته سوم آن که عقل می‌تواند خود را از اسارت خواسته‌های نفسانی و حوائج فردی و اجتماعی رها کند و فارغ از فشار انگیزه‌های بیرونی و درونی به چنان درجه‌ای از بلوغ و رشد و حریت برسد که بتواند آزادانه اندیشه‌ای را ارائه دهد.

جاحظ برای حصول معرفت اختیاری یا کلاً هر عمل اختیاری، هشت شرط قایل است (قبلاً به آن اشاره شد). این هشت شرط به غیر از دو شرط اول که مربوط به توان بدنی و شرایط و اسباب خارجی تحقق فعل هستند، شش شرط باقی‌مانده همه مربوط به ویژگی‌های نفسانی اعم از علم و ادراک و اوهام و اندیشه‌ها و تمایلات و خواسته‌ها است.

«عبد بدون داشتن این ویژگی‌ها مستطیع نمی‌شود و با داشتن این خصوصیات مختار است و تکلیف بر چنین فردی نیکو است و عقاب و ثواب برای او جایز شمرده می‌شود. با وجود این شخص برای انجام فعل مختار نیست و حقیقتاً مستطیع نمی‌باشد مگر این که جمیع اوامر وارد بر او در سطح نهی‌های وارد بر او باشد، به طوری که وقتی بین دو امر مرجوه اوامر و بین اوامر مخوف نواهی و بین تقدم لذت و خوف آخرت و بین تعجیل در امر مکروه و تأمل در عاقبت، تقابل ایجاد شود، این دو را به لحاظ اثبات و نفی و قبض و بسط مساوی بباییم» (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۵۷-۵۸).

در واقع جاحظ می‌خواهد بگوید انسان وقتی دارای استطاعت و تمکن است که آزاد و مختار باشد و شرط آزاد بودن او نیز به طور خلاصه دو چیز است:

۱. داشتن توانمندی جسمانی و امکانات مادی تحقق فعل.

۲. داشتن تعادل روحی و نفسانی که خود او از آن به «تسویه بین عقل و تمایلات نفسانی» تعبیر می‌کند.

قطعاً این دو شرط برای تحقق هر فعل آزادانه‌ای در انسان لازم است و از آنجایی که نظر کردن و التفات و توجه به یک موضوع و همچنین تفکر کردن از افعال انسان محسوب می‌شود، پس باید برای

تحقق یک معرفت و تعقل آزادانه این دو شرط کلی وجود داشته باشد: ۱. داشتن سلامتی مغزی و دستگاه عصبی و نیز سلامتی گیرنده‌های حسی همچنین وجود شرایط فیزیکی و مادی مشاهده و نظر ۲. داشتن تعادل روحی و نفسانی.

مطابق شرط دوم، عدم تسویه و تعادل بین تمایلات و خواسته‌های نفسانی باعث خواهد شد عقل تحت تأثیر تمایلات نفسانی قوی‌تر قرار گیرد و در این صورت اولاً مطابق نظر جاحظ دیگر آزاد نخواهد بود به همین جهت دچار غفلت و انحراف خواهد شد و در واقع کور است. و ثانیاً معرفتی که از چنین عقلی پدید می‌آید یک معرفت غیرارادی و طبیعی خواهد بود.

در حالی که اگر شرط تسویه و تعادل بین تمایلات نفسانی تحقق داشته باشد، در این هنگام عقل بر تمایلات و قوای طبع برتری و تفوق پیدا می‌کند و مطابق نظر جاحظ، قوی و بینا می‌شود و از آزادی و حریت برخوردار خواهد بود و در اینجا دیگر خواسته‌ها و تمایلات بر عقل تأثیری ندارند و خواستن مقدم بر دانستن نخواهد بود بلکه عقل خود منشأ پیدایش خواست و میل می‌شود و معرفت بر خواست و تمایلات حاکم شده و آن‌ها را جهت می‌دهد و انسان راه صلاح و طاعت را می‌یابد.

به این ترتیب جاحظ معتقد است با تحقق شرط تسویه تمایلات نفسانی و آزادی عقل یا عدم تحقق آن، ما دو نوع معرفت می‌توانیم داشته باشیم: ۱. معرفت اختیاری ۲. معرفت طبیعی. کلام خود جاحظ که صریحاً بر این مطلب اشاره می‌کند چنین است:

«عقل محافظت‌کننده و طباع است، و نفس به طباع وابسته است. زمانی که عقل قوی‌تر از طباع نفس باشد. میل نفس طبیعتاً با او خواهد بود. چون شأن نفس این است که به سوی قوی‌ترین محافظ (فاعل) و محکم‌ترین سبب متمایل شود. و هرگاه قوه دو فاعل برابر باشد فعل اختیاری خواهد بود و از حد غلبه [یکی از دو فاعل] خارج است، ... هرگاه طبیعت بر عقل قوت پیدا کند، عقل را سست می‌گرداند و آن را تغییر می‌دهد، و هرگاه عقل سست شود و تغییر یابد معانی در قوه واهمه عقل تغییر می‌کند و برای عقل به شکل غیرواقعی تمثّل پیدا می‌کند. هرگاه چنین اتفاقی بیفتد کل این ادراک در پایان بر علیه او خواهد بود و پیروی از شهوات و لذات آنی دنیا برای او زینت داده می‌شود. همچنین هرگاه قوای عقل بر قوای طبع برتری یابد، طبایع ضعیف می‌شوند و در این هنگام قاطعیت و دوراندیشی بر لذت زودگذر دنیایی ترجیح می‌یابد، و به‌طور طبیعی از عقل منع نمی‌شود؛ در این صورت واجب است از غیر از عقل اطاعت نکند.» (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۵۸-۵۹).

هر چند کلام جاحظ عام است و مطلق فعل فاعل را شامل می‌شود ولی همان‌طور که اشاره شد این تقسیم‌بندی او را می‌توان در مورد فعل نظر و معرفت نیز به کار برد. بنابراین این‌گونه نیست که همواره خواستن مقدم بر دانستن باشد و عقل تحت تأثیر تمایلات نفسانی و حاجات و دواعی باشد بلکه در مواردی عقل انسان این قدرت و استطاعت را دارد که خود را از اسارت نفس و خواسته‌های او رها کند. البته تحقق چنین مرحله‌ای احتیاج به تزکیه نفس و زندگی زاهدانه دارد. به همین جهت او در ادامه سخن قبلی خود می‌گوید:

«اما باید دانست [تنها وقتی نفس حقیقتاً مختار است و به‌طور طبیعی همراه فعل است که اخلاط (حالات) آن معتدل باشد و اسباب و علل آن در حد تسویه و برابری باشد. پس هرگاه خداوند ترکیب آن را معتدل و علل و اسباب آن را مساوی گرداند، او را نسبت به آنچه به نفع او یا ضرر اوست آگاه سازد، انسان در حقیقت برای فعل استطاعت (اختیار و آزادی) دارد و تکلیف برای او به سبب حجت لازم است.» (جاحظ، ۱۹۶۵م، ص ۵۹).

همان‌طور که از سخن جاحظ فهمیده می‌شود او استطاعت را شرط تکلیف، و آزادی عقل که در اثر وجود تسویه و تعادل در تمایلات نفسانی پدید می‌آید را شرط استطاعت می‌داند. اینک با توجه به چنین کلام واضح و صریحی که از او نقل کردیم، معنای این کلام جاحظ را در تمایز بین انسان و حیوان بهتر می‌توان فهمید:

«انسان مجهز است به استطاعت و تمکن، و در متن این استطاعت عقل و معرفت وجود دارد، و این‌طور نیست که وجود عقل و معرفت موجب وجود استطاعت باشد» (جاحظ، ۱۹۴۵م، ج ۵، ص ۵۴۳).

معنای عبارت جاحظ آن است که استطاعت و تمکن برای انسان وقتی تحقق دارد و معنا پیدا می‌کند که در متن آن عقل آزادانه و با حریت تمام حضور داشته باشد و این‌گونه نیست که به صرف وجود قوه عقل و توان فهم و تعقل، هرچند که تحت نفوذ و اسارت خواست‌های نفسانی باشد، استطاعت و تمکن حاصل باشد. به عبارت دیگر وجود قوه تعقل (عقل) باعث وجود استطاعت و تمکن در انسان نمی‌شود. همان‌طور که مشاهده می‌شود این تفسیر و معنا از عبارت جاحظ کاملاً منطبق است با گفته‌های متعدد او که در صفحات قبل نقل شد. به همین جهت به نظر می‌آید تفسیر ابوزید از عبارت اخیر جاحظ صحیح نباشد، او در کتاب خود چنین می‌گوید:

«جاحظ وجود عقل را بر قدرت و استطاعت مترتب می‌گرداند، یعنی آنجا که استطاعت وجود دارد، عقل و معرفت نیز تحقق خواهد داشت. عقل، تابع استطاعت است و معرفت نتیجه عقل به‌شمار می‌آید» (ابوزید، ۱۹۹۸م، ص ۵۰).

درواقع ابوزید از کلام جاحظ تقدم استطاعت و تمکن (اختیار) را بر عقل فهمیده‌است و درحالی‌که با توجه به مجموعه سخنان جاحظ می‌توان فهمید که او اصلاً این معنا را قصد نکرده‌است بلکه همان‌طور که توضیح داده شد او با این عبارت تنها می‌خواهد اشاره داشته باشد بر همراهی استطاعت با عقل و معرفت و این‌که آزادی و حریت عقل شرط تحقق استطاعت و تمکن در انسان است (همان‌طور که به‌طور صریح در کلام قبلی خود به این مطلب اشاره می‌کند) و به صرف وجود توان تعقل، استطاعت و اختیار حاصل نمی‌شود بلکه از نظر جاحظ اراده و اختیار با حاکمیت و حریت عقل امکان‌پذیر است. و به این ترتیب ما به معنای خاصی که جاحظ از اراده می‌تواند داشته باشد نزدیک می‌شویم، همان معنایی که

به پیروی از برخی معتزله عبارتست از میل به آنچه مطابق مصلحت است. به عبارت دیگر اراده عبارت از میل و خواستی است که با تأیید و حاکمیت عقل به دست آمده باشد.

نکته چهارم: راه حلی که جاحظ برای تقویت عقل ارائه می دهد، همان طور که قبلاً نیز به آن اشاره شد، عبارتست از کثرت بحث و استدلال. او معتقد است که عقل در اثر بحث و استدلال رشد کرده و حساس و دقیق می شود و از این طریق می تواند بر غرایز و شهوات احاطه پیدا کند و آن ها را از انحراف بازدارد (جاحظ، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۳۸). البته او بر نقش تزکیه نفس و ایجاد تسویه و تعادل در تمایلات و خواسته های نفسانی نیز تأکید می کند. در واقع تزکیه نفس و اعتدال روحی بستر مناسبی برای رشد و تعالی عقل فراهم می سازد.

نکته پنجم: در نظر جاحظ عقل به منزله ملکه فطری، طبع یا غریزه ای است که دواعی آن را به سوی عمل تحریک می کنند و در نتیجه معرفت از آن متولد می شود. او تفکر را یک عمل پیچیده و مشکلی می داند که عوامل متعددی از قبیل ویژگی های ساختاری عقل و انگیزه های داخلی و خارجی در آن دخالت دارند و نقش انگیزه ها تنها تحریک این توانایی و ظرفیت، به سوی عمل تفکر و نتیجه دادن است. حال اگر تسلط این خواسته ها و نیازها و تحریک آن ها در حدی باشد که باعث مجبور کردن عقل شود، در این صورت عقل مجبور، کور است. وقتی عقل در تفحص خود کور باشد دچار غفلت خواهد شد و همنشین و همراه جهل می شود. بنابراین قادر به تشخیص صلاح از فساد نبوده و دیگر عقل نخواهد بود. گویا در این هنگام عقل تحت تأثیر خواسته ها و تمایلات نفسانی، قدرت تشخیص خود را از دست می دهد و بدون این که فعل را با ملاک های عقلانی بسنجد، آن را منطبق با خواست یافته و حکم به مصلحت آن می نماید. در واقع عقل تحت تأثیر هواهای نفسانی، توهم و ظن به مصلحت فعل پیدا می کند و به نحو ضمنی و اجمالی حکم به رجحان آن می نماید. و در نتیجه فعل مطابق با خواست واقع می شود؛ و چون عقل در این صورت از توانمندی و ظرفیت خود استفاده ننموده است، می توان گفت به عنوان مبدأ فکری و عقلی نقش خود را در صدور فعل اختیاری ایفاء نکرده است و فعلی را که بر حسب مصالح انسانی خیر نیست تنها به جهت وجود لذت های حسی و خیالی در آن، خیر تشخیص داده و حکم به انجام آن داده است.

فهرست منابع

قرآن مجید

- ابوزید، نصر حامد: *الاتجاه العقلی فی التفسیر*، بیروت، المرکز الثقافی العربی، چاپ الرابعه، ۱۹۹۸ م
- ابو ملحم، علی: *المناحی الفلسفیه عند الجاحظ*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، بی تا.
- الاشعری، ابوالحسن: *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، ۱۹۷۰ م.

- الباقلاانى، أبوبكر محمد بن الطيب: *التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزله*، تحقيق: محمود محمد الخضيرى، د. عبدالهادى أبوريده، بيروت، نشر دار الآفاق الجديدة.
- البغدادى، عبدالقاهر: *الفرق بين الفرق*، تحقيق: لجنة أحياء التراث، بيروت، نشرة دارالآفاق الجديدة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢ م.
- البغدادى، عبدالقاهر: *أصول الدين*، تحقيق: لجنة أحياء التراث، بيروت، نشرة دارالآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨١ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر: *آثار الجاحظ*، تحقيق: عمر أبوالنصر، بيروت، مطبعة النجوى، ١٩٦٩ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر: *الحيوان*، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٤٥ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر: *رسائل الجاحظ*، تحقيق: عبدالسلام هارون، مصر، مكتبة الخانجي، ١٩٦٥ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر: *رسائل الجاحظ*، تحقيق: حسن السندويى، مصر، الرحمانية، ١٩٣٣ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر: *مجموع رسائل للجاحظ*، تحقيق: الحاجرى و كراوس، القاهرة، لجنة، التأليف و الترجمة و النشر، ١٩٤٣ م.
- دغيم، سميع: *فلسفه القدر فى فكر المعتزله*، بيروت، دارالفكر اللبنانى، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.
- طباطباى، محمدحسين: *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٤ هـ...
- طباطباى، سيد محمد حسين: *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، تهران، انتشارات صدرا، ١٣٨٢.
- عبدالجبارة بن احمد: *المغنى فى ابواب التوحيد و العدل*، جزء ١٢ (النظر و المعارف)، تحقيق: ابراهيم مذكور، ١٩٦٢ م.