



بررسی جایگاه «نظر و تفکر» نزد قاضی عبدالجبار

محمد بیدهندی^۱
حسین سلطانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۷/۰۸

چکیده

قاضی عبدالجبار از چهره‌های معروف کلام معتزلی است که دربارهٔ معرفت‌شناسی، به‌ویژه بحث «نظر» آرای قابل ملاحظه‌ای دارد. در نظام معرفتی قاضی، «نظر» به معنای تفکر و استدلال است و همانند دیگر افعال انسان، از قدرت و ارادهٔ او صادر می‌گردد و فعل خود اوست؛ و از نظر و تفکر، فعلی دیگر به نام علم و معرفت به دست می‌آید. عقل به معنای قوه‌ی تفکر در نزد قاضی به عنوان یک منبع مستقل و یک ابزار بسیار مهم برای شناخت مطرح است؛ بدین روی، قاضی تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را نظر و تفکر، یعنی همان راه عقل می‌داند، و نزد او نخستین تکلیف آدمی، استدلال عقلی برای شناخت خداوند است. پژوهش حاضر در صدد است نقش و جایگاه نظر و رابطهٔ آن با علم و معرفت و همچنین با معرفت خداوند به طور خاص را، از دیدگاه عبدالجبار مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی

نظر، علم، معرفت، معتزله، قاضی عبدالجبار.

مقدمه

«عقل و قوه تفکر» یکی از مواهب الهی و استعداد مخصوصی است که خداوند متعال به انسان عنایت فرموده تا با بهره‌گیری از آن بتواند در سیر زندگانی خود، راه سعادت و رستگاری را بی‌یابد. اغلب پیروان و متصدیان آیین‌ها و ادیان پیش از اسلام از جمله مسیحیت، دین و آموزه‌های دینی را در تقابل با عقل و استعدادهای عقلانی می‌دانسته‌اند. آنان معتقد بودند دین امری مقدس و ربّانی است و انسان را اجازه ورود به آن بارگاه قدس و عقل را یارای تفکر در محتوای دین نیست (زاهد غیاثی، ۱۳۸۰: ۳۰). اما اسلام دینی است که نه تنها با نیروی عقل و قدرت تفکر مخالفت و تضادی ندارد، بلکه تقریباً در تمام جهات از آن کمک و تأیید خواسته و بر آن تکیه کرده است. در قرآن کریم، حدود سی صد بار انسان به طور مستقیم یا غیرمستقیم به تفکر، تعقل، تدبر و تفقه دعوت شده است که از جمله آن، می‌توان به آیه شریفه: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) اشاره کرد که در آن خداوند متعال، بی‌فکری و اندیشه نکردن را مذمت و ملامت کرده است.

یکی از ویژگی‌های بزرگ دین مقدس اسلام، اعتدال و میانه‌روی است و خداوند امت اسلام را در قرآن کریم «امت وسط» نامیده است. امتی که حقیقتاً دست‌پرورده قرآن باشد، از افراط و تفریط برکنار است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...» (بقره: ۱۴۳). اما با این حال، بعضی جریان‌های فکری در عالم اسلام بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به وجود آمد که برخی راه افراط و برخی روش تفریط را در پیش گرفتند (مطهری، ۱۳۷۷، ۱: ۶۹). از جمله این موارد است طرز تفکر ابوحنیفه در حوزه فقه که عقلانی است، ولی در حد افراط. او بیشتر در فقه بر اساس استدلال فتوا می‌دهد. در مقابل، فقه احمد بن حنبل بسیار جامد است. او اساساً برای عقل، حقی قائل نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ۱: ۱۰۵-۱۰۱) و معتقد بود، عقل حق اظهار نظر در مسائل دینی را ندارد.

درباره نقش عقل در فهم اصول اعتقادی دین نیز دو رویکرد وجود دارد؛ گروهی به نام «معتزله» بر این اعتقادند که عقل و احکام عقلی، نقشی اساسی و تعیین‌کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید بر عهده دارد. عقل نزد ایشان منبعی اصیل و مستقل به شمار می‌آید، بر خلاف نقل که تأیید و ارشاد به حکم عقل است. در باور معتزله، معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال حاصل نمی‌شود، و همین باور بود که ایشان را به تأسیس علم کلام و تنظیم اصول و قواعدی برای شناخت خداوند و صفات و افعال او واداشت (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۱۱). در مقابل، گروهی دیگر به نام «اشاعره» بحث و استدلال در تبیین،

تثبیت و دفاع از عقاید دینی را - و نه در استنباط و کشف آن‌ها - جایز شمردند و اصالت را از آن نقل و نه عقل دانستند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

«قاضی عبدالجبار معتزلی» از آن‌جا که در مکتب عقل‌گرای معتزله تربیت یافته است، نظر و تفکر نزد او اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. قاضی به مباحث معرفت‌شناسی عنایتی ویژه داشت، تا جایی که کتاب «نظر و معارف» (یک جلد از مهم‌ترین اثر او یعنی *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*) را در این باره نگاشت. در دستگاه معرفتی قاضی عبدالجبار، «نظر» به معنای «تفکر»، پایه و مایهٔ دیگر مباحث «شناخت» است. او با این اعتقاد که نظر و تفکر، نقشی تعیین‌کننده در معرفت خداوند دارد، برای شناخت خداوند - که هدف اصیل است - به وجوب مقدمی نظر فتوا می‌دهد. وی بر این باور است که «نظر» مثل سایر افعال انسان، از اراده و قدرت او صادر می‌گردد. و بر این اساس که نظر فعل انسان است، می‌تواند از آن فعلی دیگر که آن هم فعل انسان است، به دست آید. این فعل، همان علم و معرفت است. پژوهش حاضر بر آن است تا ضمن تعریف نظر، فکر، علم و معرفت از دیدگاه عبدالجبار، بیان کند که نزد وی نسبت نظر با علم و معرفت چگونه است؟ آیا امکان دسترسی به معرفت خداوند وجود دارد؟ با فرض امکان، نقش و جایگاه نظر در شناخت خداوند چیست؟

اندیشه‌های معرفتی قاضی عبدالجبار، متفکر قرن چهارم هجری، با این‌که در یک جلد مستقلاً به آن پرداخته شده، کمتر مورد تحقیق قرار گرفته است. بررسی این اندیشه‌ها از این جهت حایز اهمیت است که نقشی پایه در باورهای کلامی او دارد؛ باورهایی که در شکل‌گیری مبانی فکری معتزله مؤثر است. نشان دادن دغدغهٔ جدی عبدالجبار دربارهٔ مسائل نظر و معرفت و نقش بسیار پررنگ نظر و تفکر در دست‌یابی به معرفت خداوند، از دیگر ابعاد مهم این پژوهش است.

در باب اندیشه‌های کلامی و معرفتی عبدالجبار و مقایسهٔ آرای او با آرای اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، پژوهش‌هایی صورت گرفته است (برای نمونه: پهلوانی‌نژاد (۱۳۹۰)، هدایت‌پناه (۱۳۸۲)، دهقانی‌نژاد (۱۳۸۹)، جوادی (۱۳۸۶) و نظرنژاد (۱۳۹۳))، اما در هیچ‌کدام از آن‌ها نظر و نسبت آن با علم و معرفت و خداشناسی بررسی نشده است.

۱. فکر و نظر

قاضی دربارهٔ «نظر» معانی گوناگونی همچون: روبه‌رو و تقابل، باصره، انتظار، احسان، رحمت و نظر القلب را ذکر می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۱۲؛ ۴: ۱۹۷؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰) که

تشخیص هر یک از این معانی، مرهون قرینه و شاهد است؛ بدین معنا که هرگاه «نظر» با حرف «الی» متعدی و مقید به «العین» شود، منظور از آن معنای «باصره» است و هرگاه با حرف «فی» متعدی و با واژه «قلب» قید بخورد، به معنای «تفکر» است. قاضی غیر از معنای «تفکر» معانی دیگری مانند: بحث، تأمل، تدبر و رؤیت را نیز با نظر القلب مترادف می‌داند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰-۲۱).

منظور قاضی از نظر در مباحث شناخت، معنای اخیر آن، یعنی «نظر القلب» است و حقیقت آن را هم فکر می‌داند؛ به این دلیل که ناظر با قلب همان مفکر، و مفکر نیز همان ناظر با قلب است و حقایق و معارف از طریق فکر و نظر به دست می‌آید. فکر هم از دیدگاه وی، تأمل و اندیشیدن در حالات و صفات چیزی و تمثیل بین آن چیز و غیر آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴). از آن جا که در اصطلاح منطق، فکر اعم از تعریف و استدلال است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۱۰)، به نظر می‌رسد این تعریف قاضی از فکر، شامل استدلال نمی‌شود، چراکه تأمل در حالات و صفات چیزی، معرفتی تصویری از آن به دست می‌دهد و «تمثیل» نیز به معنای چیزی را به چیز دیگری تشبیه کردن، با استدلال که چینش معلومات تصدیقی برای رسیدن به مجهول تصدیقی است (طوسی، ۴۸: ۱۴۰۵)، تفاوت دارد.

قاضی در جایی دیگر از آثار خود، «فکر» را معنایی می‌داند که شخص را به تفکر وامی‌دارد. او بر این باور است که هر کسی این معنا و حالت را در خود می‌یابد و بین وقتی که تفکر می‌کند و موقعی که در حال تفکر نیست، تفاوت قائل می‌شود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰). این تعریف نیز صحیح نیست، زیرا قاضی خود معتقد است آنچه شخص را به نظر و تفکر وامی‌دارد، انگیزه، قصد و اراده اوست نه خود فکر (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۰۹)، از سوی دیگر، فکر و تفکر در نظر قاضی به یک معناست؛ بنابراین تعریف مزبور، دوری و باطل است. از دیدگاه عبدالجبار، تفکر و استدلال از ویژگی‌های علم اکتسابی است و در علوم ضروری، جایگاهی ندارد و این علوم نه در اثر فکر و نظر و استدلال، بلکه خودبه‌خود برای انسان حاصل است.

«دلیل» و «دلالت» نیز در نظر عبدالجبار به یک معنا و هر دو راهی هستند برای حصول علم به معلومی که ضروری نیست؛ به عبارت دیگر، معلومات غیرضروری یا همان علوم نظری و اکتسابی از طریق دلیل به دست می‌آید. وی دلیل را روشی می‌داند که هرگاه ناظر و مفکر، آن روش را با فکر و نظر و استدلال به کار گیرد، به مجهولی که در صدد یافتن آن است، دست می‌یابد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰).

۲. علم و معرفت

قاضی «علم» را معنایی می‌داند که اقتضای سکون نفس عالم را نسبت به آنچه دریافته است، دارد و این سکون هم در صورتی حاصل می‌شود که آن معنا، اعتقادی مطابق با واقع و بر وجه مخصوص باشد. نقطه انفصال علم از غیرعلم همین سکون نفس عالم است که در غیر علم اعم از شک، ظن و جهل وجود ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۱۲). قاضی در کتاب *شرح الأصول الخمسه* تعریف دیگری از «علم» ارائه می‌دهد و در آن علم را با معرفت، مترادف و هم‌معنا می‌داند. در این تعریف نیز علم چیزی است که مایه آرامش روح، خنک شدن سینه و اطمینان قلب است. عبارت وی چنین است: «أن المعرفة و الدراية و العلم نظائر و معناها: ما يقتضى سکون النفس و تلج الصدر و طمأنينه القلب» (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱). این دو تعریف از آن‌جا که علم را مقتضی سکون نفس می‌دانند، به هم نزدیکی و مشابهت دارند؛ با این حال، بین آن‌ها تفاوت‌هایی آشکار نیز دیده می‌شود. در تعریف اول، قاضی علم را معنایی می‌داند که هرگاه آن معنا اعتقادی مطابق با واقع باشد، آرامش نفس را در پی خواهد داشت؛ در حالی که تعریف دوم از این قید خالی است. این تعریف نسبت به تعریف دیگری که از یکی از آثار قاضی به نام «العمد» در کتاب *شرح الأصول الخمسه* نقل شده، اولی و بهتر است. تعریف «العمد» چنین است: «أنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه»؛ علم همان اعتقاد مطابق با واقع است که آرامش نفس معتقد را به دنبال دارد. وی دلیل اولویت را نیز این می‌داند که غرض از تعریف، تمایز معرف از غیر آن است و در این‌جا هم این غرض با همان تعریف دوم تأمین می‌گردد. بنابراین باید به همان اکتفا کرد و قیود اضافی را حذف نمود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱).

وی هم‌چنین متذکر می‌گردد که علم غیر از اعتقاد و با آن متفاوت است؛ بنابراین تعریفی که علم را اعتقاد می‌داند مخدوش و مردود است، چراکه: اولاً، اعتقاد اعم از اعتقاد عالمانه و غیرعالمانه (مقلدانه) است؛ ثانیاً، در تعریفی که علم را اعتقاد می‌داند لفظ «معتقد» به کار رفته، در حالی که برخی علوم اصلاً معتقد و متعلق اعتقادی ندارند؛ مانند علم به این‌که خدا ثانی ندارد؛ ثالثاً، علم به تعریف باید علم به معرف و مستفاد از یکی، همان مستفاد از دیگری باشد و حال آن‌که در برخی افراد چنین نبوده و با این‌که علم هست، ولی اعتقادی وجود ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱).

تعریفی که در شرح *الأصول الخمسه* آورده شده، با تعریف *المعنی* - یعنی تعریف اول - در ظاهر ناسازگار است. در شرح *الاصول* علم را غیر از اعتقاد و اخص از آن می‌داند، در حالی که در *المعنی* معتقد است علم از جنس اعتقاد است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۵). اما با کمی دقت وضمیمه کردن توجیهاتی که قاضی برای تعاریف برخی شیوخ معتزله از علم می‌آورد، می‌توان این ناسازگاری را برطرف کرد. در تعریف *المعنی* - چنان‌که گذشت - قید «علی وجه مخصوص» آمده است که منظور قاضی از این قید «علی وجه یقیزی سکون النفس» است؛ به این دلیل که او در توضیح تعریف برخی اساتید خود از علم: «أنه من جنس الاعتقاد» این چنین می‌نویسد: «فمتی تعلق بالشیء علی ما هو به، و وقع علی وجه یقیزی سکون النفس، کان علما و...» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۵)؛ یعنی هرگاه اعتقاد به چیزی آن چنان که هست تعلق گیرد (اعتقاد مطابق با واقع) و آرامش نفس را در پی داشته باشد، علم است و هرگاه اعتقاد مطابق با واقع نباشد، جهل است. روشن است که مراد قاضی از اعتقاد، اعتقاد عالمانه و از روی یقین است؛ از این رو می‌توان تعریف *الاصول* را این‌گونه توجیه کرد که علم غیر از اعتقاد مقلدانه و غیرعالمانه است، ولی هرگاه اعتقاد به چیزی یقینی و مطابق با واقع باشد، به گونه‌ای که نفس معتقد بر اثر این اعتقاد آرامش یابد، این همان علم و معرفت خواهد بود. پس از نظرگاه قاضی علم، اعتقاد عالمانه و یقینی مطابق با واقع است که سکونت نفس عالم را اقتضا دارد. تعریفی هم که از فخر رازی نقل شد (العلم اعتقاد جازم مطابق) همان تعریف قاضی است، با این تفاوت که قید «سکون نفس» در آن لحاظ نشده است.

برخی متکلمان اولیه معتزلی همچون ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی، علم را اعتقاد مطابق با واقع دانسته‌اند: «أن العلم هو اعتقاد الشیء علی ما هو به»، و گاهی قید «سکون نفس» را نیز بر آن افزوده‌اند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳-۱۵). عبدالجبار نیز در واقع همان تعریف قدما را برگزیده و سعی بر اصلاح و تکمیل آن دارد.

تعریف قاضی از علم اگرچه نسبت به تعریف برخی متکلمان اشعری مذهب همچون ابوالحسن اشعری: «العلم هو ادراک المعلوم علی ما هو علیه» (سبحانی، ۱۴۲۹ ق: ۲۰)، و باقلانی: «العلم معرفة المعلوم علی ما هو علیه» (باقلانی، ۱۴۲۵ ق: ۹۱)، کامل‌تر بوده و مبتلا به اشکال دور نیست، با این حال مثل سایر تعاریف، خالی از اشکال هم نیست. آن اشکال کلی که بر تمامی تعاریف وارد بود، بر این تعریف نیز وارد است و آن این‌که این تعریف را نمی‌توان تعریفی حقیقی دانست، چراکه علم از مفاهیم بدیهی و غیر قابل تعریف است. اشکال دیگر این‌که، اعتقاد تنها شامل تصدیقات می‌گردد و متعلق اعتقاد، فقط گزاره‌ها هستند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۵) و

مفاهیم تصویری را در بر نمی‌گیرد؛ از این رو تعریف جامعی نیست. ایراد سوم این تعریف این است که سکونت نفس که قاضی آن را در تعریف خود اخذ کرده و در واقع فصل آن تعریف به شمار می‌آید، در غیر علم مانند «جهل مرکب» نیز برای شخص ممکن است حاصل گردد.

از دیدگاه عبدالجبار، «معرفت» نیز معنایی است که مقضی سکون نفس بوده و با علم هم معناست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۶). متکلمان پیش از عبدالجبار و معاصر با او، یا تعریفی از معرفت ارائه نداده‌اند یا آن را با علم هم‌معنا دانسته‌اند. باقلانی اشعری، معاصر با قاضی، علم و معرفت را مترادف دانسته است (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۹۲)؛ اما برخی متکلمان متأخر از قاضی، همچون سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۳ق) بین علم و معرفت فرق نهاده، علم را «ادراک کلی» و معرفت را «ادراک جزئی» می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۹۶).

قاضی تعاریف بسیاری را از «علم» مطرح می‌کند و سپس هر کدام را به دلایلی مردود می‌شمارد؛ اما آنچه جالب توجه و قابل تأمل است، تعریف و توصیف علم به «وجود» است که وی از ابوعلی جبائی نقل می‌کند. عبارت وی چنین است: «فأما وصف العلم بأنه وجود، فقد قال شيخنا ابوعلی...» و بنا بر توصیف علم به وجود، می‌توان خداوند متعال را به حسب عالم بودنش به وصف «واجد» نام نهاد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۷). عبدالجبار برخلاف تعاریف دیگر علم که آن‌ها را با عبارات «فاسد، باطل، بعید و...» مردود می‌داند، متعرض صحت و سقم تعریف مزبور نمی‌گردد.

۳. اقسام علم

تقسیم علم به «ضروری» و «اکتسابی» یکی از پیش‌فرض‌های معرفتی عبدالجبار است. از دیدگاه وی، علم ضروری علمی است که حصول آن بالضروره و بدون این‌که از ناحیه خود ما باشد، برای ما حاصل شده، و نفی کردن این علم از نفس به هیچ وجه ممکن نیست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۲). علم اکتسابی هم آن است که تحصیل آن ممکن و از ناحیه خود ما باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۲)؛ به عبارت دیگر، علمی برآمده از فکر و نظر و اراده و اختیار انسان است. البته اصطلاحی دیگر با عنوان «معرفت اضطراری» در بین متکلمان نخستین، به‌ویژه متکلمان امامیه مطرح بوده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱). معرفت اضطراری، معرفتی است که فرایند آن در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست؛ در مقابل معرفت اکتسابی که محصول اراده و اختیار انسان است. از آن‌جا که تحقق این معرفت اضطراری خودبه‌خود و تخلف‌ناپذیر است، به آن «معرفت ضروری» نیز گفته می‌شود (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۲۵). از این رو می‌توان گفت، نزد

عبدالجبار معرفت ضروری همان معرفت اضطراری است. گفتنی است، «ضروری» از نظر متکلمان متقدم، اعم از «بدیهی» و «فطری» است (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۲۶).

۴. نسبت «فکر و نظر» با «علم و معرفت»

درباره نسبت «فکر و نظر» با «علم و معرفت» سه دیدگاه کلی وجود دارد؛ برخی اساساً هیچ نسبتی بین این دو قائل نبوده، همه معارف را ضروری و غیراکتسابی می‌دانند. جمهور امامیه دوران حضور، از این دسته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱). برخی دیگر چون «بشر بن معتمر» معتقدند، همه معارف اکتسابی است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۱۰). عده‌ای هم بین معرفت خداوند و دیگر معارف تفاوت قائل شده، اولی را ضروری و دومی را اکتسابی دانسته‌اند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲).

قاضی عبدالجبار از جمله کسانی است که به اکتسابی بودن تمامی علوم و معارف اعتقاد دارد. او به صراحت بیان می‌دارد که نظر، به تولید علم می‌انجامد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۷). وی معتقد است، هنگام تفکر و نظر صحیح در یک دلیل معلوم، شخص متفکر به مدلول آن دلیل معتقد می‌گردد، و این اعتقاد هم به حسب آن دلیل و بر طریق واحد است؛ به عبارت دیگر، با نظر کردن در یک دلیل خاص، مدلول همان دلیل به ادراک و اعتقاد درمی‌آید نه غیر آن مدلول. قاضی برای روشن شدن مطلب این‌گونه مثال می‌زند: با تفکر در دلیل حدوث اجسام، اعتقاد به نبوات به دست نخواهد آمد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۷؛ ۹: ۶۰). وی معتقد است، هرگاه نفس ناظر با نظر کردن در یک دلیل و رسیدن به یک اعتقاد درست، نسبت به مدلول آن دلیل، آرامش یابد و این حالت او را از جاهل، شاک و ظان متمایز گرداند، در این صورت نظرش صحیح بوده است، چراکه «سکونت نفس» ویژگی ذاتی علم است و علم ذاتاً به عالم آرامش می‌بخشد. بنابراین در هر اعتقادی که هنگام نظر در دلیلی، سکونت نفس پدید آید، آن اعتقاد صحیح و مطابق واقع خواهد بود. از دیدگاه قاضی لازم نیست برای بررسی درستی یک نظر، نظر دیگری صورت گیرد، چراکه در این صورت نظر دوم نیز در صحت و سقم خود، نیازمند نظر دیگری است؛ لذا تسلسل در نظر تحقق می‌یابد که محال و باطل است و باعث می‌شود هیچ‌گاه به صحت هیچ نظری دست نیابیم (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۰). قاضی اگرچه معتقد است صحت و سقم معلومات حسی به حکم و داوری عقل مشخص می‌گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۸)، اما قضاوت و داوری عقل بر دریافت‌های عقلانی برخاسته از نظر و تفکر را نمی‌پذیرد و تنها ملاک درستی و نادرستی این دریافت‌ها را آرامش خاطر ناظر می‌داند؛ این در حالی است که از

منظر اندیشمندان مسلمان، عقل یکی از عمده‌ترین راه‌های معرفت بشری است. جایگاه عقل در معرفت بشری آن‌چنان مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن تردید یا آن را انکار کرد. همان‌گونه که حواس بر عقل مبتنی است و معیار ارزیابی علوم حسی و همچنین یکی از راه‌های ارزیابی تفاسیر، مکاشفات عرفانی عقل است، ملاک ارزیابی معلومات عقلی که از راه نظر و تفکر حاصل می‌شوند نیز خود عقل است؛ در واقع، عقل یک حقیقت مشکک و دارای مراتب است که مرتبه بالاتر بر داده‌های مراتب زیرین نظارت و قضاوت دارد.

در این‌که علم چگونه به وجود می‌آید و محصول چیست، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اشعری معتقد است، علم بر اثر عادت پدید می‌آید. حکما آن را محصول فیض و استعداد می‌دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه). از نظر ابوعثمان جاحظ که قائل به طبایع است و برای انسان فعلی غیر از اراده معتقد نیست و صدور دیگر افعال انسان را از روی طبع و ضرورت و نه اختیار می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۸۸؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰۷)، علم نیز فعل انسان نبوده و از طبع و ضرورت و نه با تولد از فعل دیگر، صادر می‌گردد. معتزله و از جمله ایشان قاضی عبدالجبار که نظریه «تولید» را برمی‌گزینند، علم را مولود و زائیده نظر می‌دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه). قاضی بر این باور است که نظر هرگاه از شخص عاقل در دلیل معلوم و بر وجه مطلوب صورت گیرد، تولید علم می‌کند و تمام ارزش نظر هم به همین علم‌آفرینی است و فی نفسه ارزش چندانی ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴-۷). منظور وی از «تولید علم» به معنای مصطلح امروزی آن نیست، بلکه مراد این است که ناظر با نظر و تفکر در یک دلیل معلوم، اعتقادی درست و مطابق با واقع نسبت به مدلول آن پیدا می‌کند، به گونه‌ای که آرامش و اطمینانی قلبی برای او به ارمغان می‌آورد. این معنا که اقتضای سکونت نفس ناظر را دارد، از نظرگاه قاضی علم یا معرفت نام دارد که می‌توان از آن به قطع و یقین نسبت به مدلول دلیل تعبیر کرد.

عبدالجبار معتقد است، انسان همان‌گونه که بر اراده و فکر قدرت دارد و فاعل آن دو است، افعال جوارح و جوارح نیز مقذور و مفعول خود انسان است، چراکه اگر مراد، فعل انسان نباشد، اراده نیز فعل او نخواهد بود و این هم بدین جهت است که اراده تابع مراد است و تا چیزی یا فعلی نباشد که اراده به آن تعلق بگیرد، اراده معنا ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۵).

از دیدگاه قاضی، فعل متولد همچون فعل مباشر، فعل انسان است و فاعل آن نیز مانند فاعل فعل مباشر، مستحق مدح یا ذم است؛ البته این در صورتی است که فاعل، علم یا ظن داشته باشد که در اثر انجام فعل مباشر، فعلی دیگر خوب یا بد از آن تولد می‌یابد، اما اگر علم یا ظن

به صدور فعل متولد در پی فعل مباشر نداشته باشد، تکلیفی بر وی نبوده و به منزله ساهی است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۶۷). با این بیان، به بررسی رابطه و نسبت بین نظر با علم و معرفت می‌پردازیم.

از دیدگاه قاضی، رابطه بین «نظر و فکر» با «علم و معرفت»، رابطه بین «فعل مباشر» با «فعل متولد» است. وی نظر را فعل مباشر انسان ناظر می‌داند، زیرا با قصد و اراده و ابتدا به واسطه قدرت ناظر در محل قدرت حادث می‌گردد و هرگاه این فعل مباشر به طور صحیح در یک دلیل معلوم صورت گیرد، به سبب آن نظر و به حسب آن بدون قصد و اراده شخص ناظر، فعلی جوانحی و قلبی به نام «علم و معرفت» تولد می‌یابد که فاعل این فعل متولد نیز همان شخص ناظر است. عبارت وی چنین است: «و كذلك القول في افعال القلوب، ان العلم يقع بحسب النظر فيجب كونه متولدا دون ما عداه» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۸).

از شرایط منجر شدن نظر به تولید علم این است که نظر در یک دلیل معلوم صورت گیرد؛ البته باید توجه داشت که جنس نظر تولیدکننده علم نیست، زیرا اگر چنین باشد همواره باید نظر به علم بینجامد، چه در دلیل باشد یا در غیر دلیل و نیز باید نظر در منافع و مضرات دنیوی ایجاد علم یا ظن کند، در حالی که این‌گونه نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۰۰). از این رو، اگر ناظر دچار لُبس یا شبهه‌ای گردد، به طوری که آن لُبس یا شبهه به آن دلیل خللی وارد سازد و ناظر را از عالم بودن نسبت به آن دلیل خارج کند، این تفکر باعث حصول علم و یقین به مدلول آن دلیل نخواهد شد؛ ولی هرگاه شبهه به دلیل، ضرر و خللی وارد نسازد، از منجر شدن نظر به علم نسبت به مدلول ممانعت نمی‌کند، زیرا چنین شبهه‌ای قدرت تأثیرگذاری در سبب (نظر) و در مسبب (علم حاصل از نظر) را ندارد. این مطلب درباره شک و شبهه‌ای بود که بعد از نظر در دلیل منظور فیه ایجاد شود، ولی هرگاه شبهه پیش از نظر انداختن در دلیل برای ناظر به وجود آید، مثل این‌که پیش از تفکر در دلیل حدوث اجسام بر این گمان بود که اجسام قدیم هستند، در این صورت نیز فکر و نظر در دلیل، آن اعتقاد نادرست، یعنی قدم اجسام که شبهه اقتضای آن را داشت، را برطرف می‌سازد و اعتقادی صحیح و مطابق با واقع که آرامش نفس ناظر را دارد، یعنی علم به حدوث اجسام را به جای آن می‌نشانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۹-۷۸).

۵. دلایل تولید علم و معرفت از نظر

از دیدگاه قاضی، دلیل بر این‌که نظر تولید علم می‌کند این است که نسبت علوم با فکر و نظر، نسبتی مستقیم است؛ بدین معنا که علوم با کثرت نظر «تکثیر» و با قلت آن «تقلیل»

می‌یابند، و این کثرت و قلت یافتن علوم به آگاهی ناظر نسبت به ادله مربوط نمی‌شود. بنابراین اگر علوم مولود و محصول فکر و نظر نبود، این کثرت و قلت در آن‌ها هم وجود نداشت و می‌بایست همواره به یک صورت باشند و حال آن‌که چنین نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۹۳).

دلیل دومی که قاضی بر مدعای خود اقامه می‌کند این است که نظر فی ذاته مقصود نیست، بلکه ترس از واقع شدن در ضرر، آدمی را به تفکر و نظر وامی‌دارد و وجه وجوب نظر هم در امور دنیا و هم در امور آخرت، همین است؛ بنابراین هرگاه وجوب نظر هنگام خوف و ترس ثابت شد، لاجرم باید این نظر به تولید علم و معرفت منجر شود، چراکه در غیر این صورت وجوب نظر، بی‌معنا و بدون وجه می‌گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۹۵).

سومین دلیل که می‌توان از زبان عبدالجبار بیان کرد این‌که ارتباط نظر با علم و معرفت، از نوع ارتباط سبب و مسبب است و «علم‌آفرینی» ویژگی ذاتی نظر بوده که هرگاه نظر در یک دلیل با شرایط خاص خود - که پیش از این ذکر شد - صورت گیرد، علم می‌آورد و این ویژگی نه از آن منظور فیه و یا دلیل معلوم است و نه شخص ناظر و متفکر را حالتی است که آن حالت در ایجاد علم و معرفت، نقشی داشته باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۹۵).

۶. نظر و نقش آن در معرفت خداوند

معرفت و شناخت خداوند متعال، نزد عبدالجبار هدف اصیل و کمال معارف بوده (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۹۱) و جایگاه منیعی دارد. وی همچون دیگر اندیشمندان مسلمان معتقد است، سرآغاز دعوت انبیا به سوی معرفت خداوند بوده است تا در سایه این معرفت، به عبادت خدا پرداخته شود (عبدالجبار، بی تا (الف): ۱۴۹). از نظر وی، به حکم آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱) مردم مأمور به عبادت خداوند شده‌اند، اما این امر به عبادت در صورتی صحیح است که مسبوق به امر به معرفت خداوند باشد و این معرفت هم از طریق نظر و تفکر حاصل می‌گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۷).

معتزلیان بصره و از جمله ایشان قاضی عبدالجبار معتقدند، نخستین تکلیف و اولین امر ضروری و واجب، استدلال، نظر و تفکر برای شناخت خداوند است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۱).

۶-۱. وجوب نظر در معرفت خدا

عبدالجبار معرفت خداوند را واجب و لازم می‌داند و معتقد است این وجوب و لزوم با عقل فهمیده می‌شود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۷). از سویی، وی بر این باور است که برای دست یافتن به معرفت خداوند باید از عقل، استدلال و نظر کمک گرفت (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۰۹)، و اساساً از دیدگاه عبدالجبار عقل بدون مدد وحی، شایستگی آن را دارد که انسان را به یقین برساند (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۷۵)؛ از این رو، به وجوب و لزوم عقلی نظر و تفکر در شناختن خداوند قائل می‌گردد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۸-۴۱). شایسته ذکر است، قاضی بر اساس آیاتی چند از قرآن کریم، از جمله آیه هفدهم سوره «غاشیه» (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۱۸۱) به وجوب شرعی نظر نیز فتوا می‌دهد که می‌توان گفت این حکم شرع، تأیید و ارشاد به همان حکم عقل است.

دلیل قاضی بر وجوب عقلی نظر در معرفت خداوند این است که قول و فعل و یا به عبارت دیگر، دستورات شارع بعد از معرفت خود شارع، یعنی خداوند متعال به دست می‌آید و از اعتبار و حجیت برخوردار می‌گردد، و شناخت خداوند هم تنها با نظر و تفکر حاصل می‌گردد؛ از این رو پی می‌بریم که نظر، نخستین واجب و امر ضروری بر مکلف است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۷).

۶-۲. جهت وجوب نظر در معرفت خداوند

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، در نگاه قاضی خوف وقوع در ضرر معلوم یا مظنون، اساس جهت وجوب نظر را تشکیل می‌دهد. این خوف ابتدا به ساکن و بدون جهت برای انسان حاصل نمی‌گردد، بلکه مکلف وقتی به رشد و کمال عقلی رسید، ناگزیر ترسی وجود او را فرا می‌گیرد که مبدا بر اثر ترک نظر و تفکر در معرفت خداوند، ضرری متوجه وی گردد. از دیدگاه قاضی، این ترس برای مکلف یا از آن جهت پیدا می‌شود که مردمی که در میان ایشان پرورش یافته و با آن‌ها اختلاط و مراوده داشته، این ترس را در او القا می‌کنند و همین امر مکلف عاقل را به تفکر و اندیشه وامی‌دارد، و یا از آن جهت که به اندیشیدن درباره برخی آیات و نشانه‌ها پرداخته و همین آیات او را از نظر نکردن بیمناک ساخته است. گاهی ممکن است کسانی مکلف را به نظر و تفکر دعوت و تشویق کنند یا از عواقب شوم نظر نکردن بترسانند؛ هم‌چنین چه بسا در برخی موارد، خداوند متعال یا فرشتگان مقرب، چیزی را در انسان به وجود می‌آورند و با نخواستاری او را متذکر کنند که مبدا غافل شود و صانع، خالق و مدبر خود و نیز ثواب و عقاب او را فراموش کند؛ در نتیجه وی را به اندیشیدن برمی‌انگیزاند. به هر حال، به دنبال همه یا برخی

اسباب و امارات مذکور، خوفی در مکلف ایجاد می‌شود و او را از ضرر متوقف بر ترک نظر بیمناک می‌سازد. این‌جاست که عقل بر وجوب دفع ضرر از نفس حکم می‌کند؛ ضرری که اعم است از این‌که معلوم باشد یا مظنون، متعارف باشد یا غیرمتعارف. و لازمه این دفع ضرر هم نظر و تفکر در معرفت خداوند است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۳۵۲؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶-۳۷).

۷. طریق شناخت خدا از دیدگاه عبدالجبار

عبدالجبار و به طور کلی بسیاری از معتزلیان، در آثار خود تصریح کرده‌اند که توحید، عدل، صفات ذات و افعال خداوند را نمی‌توان ابتدا از قرآن مجید و سنت به دست آورد و این متون مقدس منشأ اصلی و نخستین این معرفت‌ها نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱). به نظر آنان، سرآغاز این معارف، عقل و استدلال است و دین در مسائل شرع تأکیدکننده عقل است. در آثار معتزله، تعبیرهای گوناگونی در این باره هست. قاضی عبدالجبار که اندیشه اعتزالی در آثار او به اوج خود رسیده، درباره این موضوع می‌نویسد: «سخن خداوند به عقلیاتی چون توحید و عدل، دلالت نمی‌کند» و در جایی دیگر، تعبیر محکم‌تری به کار برده و می‌گوید: «دلالت ابتدایی قرآن بر عقلیات، محال است» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۶: ۳۵۴؛ ۴: ۱۷۴-۱۷۵؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

قاضی ضمن تعریف «دلالت» به روشی که هر گاه ناظر در آن نظر اندازد و تفکر کند، او را به شناخت مجهولش واصل می‌گرداند، و مترادف دانستن «دلالت» با «دلیل»، دلالت را به چهار قسم: عقل، کتاب، سنت و اجماع تقسیم می‌کند. در نظر او، علت انحصار دلالت به این چهار مورد، منطبق بودن تعریف دلیل بر آن‌هاست. از نگاه قاضی، قیاس و خبر واحد زیرمجموعه کتاب و سنت است؛ از این رو ذکر آن‌ها به عنوان دلیلی مستقل در کنار ادله اربعه، وجهی ندارد. وی در بین ادله چهارگانه فوق، تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را تعقل و اندیشه می‌داند و در دیگر ادله و راه‌ها، در دست دادن و ایجاد معرفت خداوند دلالتی نمی‌بیند، زیرا سایر ادله - یعنی کتاب، سنت و اجماع - فروع معرفت خداوند هستند و استدلال به آن‌ها بر خداوند استدلال به فرع شیء بر اصل آن بوده که جایز نیست. به گفته قاضی، تا وقتی بر اساس فکر و نظر، شناختی نسبت به خداوند، یگانگی و اسما و صفات او، به‌ویژه صفت عدالت حاصل نشود، نوبت به تصدیق کتاب، سنت و اجماع نخواهد رسید. دلیل مطلب هم این است که حجیت کتاب الهی زمانی ثابت می‌شود که عدالت و حکمت خداوند و روا نبودن کذب بر او ثابت گردد و این امور همه فرع بر معرفت خداوند است. حجیت سنت هم متفرع بر عادل و حکیم بودن پیامبر

است. اجماع نیز هرگاه مستند به کتاب یا سنت باشد، از حجیت و اعتبار برخوردار می‌گردد؛ کتاب و سنتی که خود بر اصل معرفه الله استوار است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰-۵۱).

بنابراین عبدالجبار معتقد است، شناخت خداوند تنها از طریق عقل امکان‌پذیر است؛ البته نه به ضرورت و بدهت عقل، بلکه به اکتساب عقلی؛ به عبارت دیگر، این شناخت نظری است. وی در مقام اثبات وجود خداوند، به شیوه متکلمان از طریق حدوث اجسام استدلال می‌کند. نخستین کسی که بر اجسام بر وجود خدا استدلال کرد «ابوالهذیل علاف» بود و دیگران از جمله قاضی در این امر از او پیروی کردند (بدوی، ۱۳۸۹، ۱: ۴۳۴). قاضی معتقد است، استدلال به اجسام بر وجود خدا از استدلال به غیراجسام (مانند اعراض و غیر آن) برتر است و دلایلی هم برای این برتری ذکر می‌کند. از جمله این دلایل این است که علم و شناخت کامل توحید، تنها زمانی حاصل می‌شود که این جهان با حدوث اجسام تحقق یابد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۵؛ عبدالجبار، بی تا (ب): ۳۷). در واقع می‌توان گفت، قاضی برهان جهان‌شناختی را بهترین دلیل برای شناخت کامل توحید می‌داند.

می‌توان گفت، این ادعای عبدالجبار که تنها دلیل و منبع شناخت خداوند را عقل می‌داند و این پندار او که شناخت کامل توحید از راه نظر و تفکر در براهین جهان‌شناختی به دست می‌آید (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰)، با اشکالاتی روبه‌روست، چراکه اولاً، علاوه بر عقل، نقل و قلب نیز به عنوان دو راه و دو منبع دیگر شناخت معارف دینی و خداوند مطرح است؛ ثانیاً، خود عقل در فهم و درک این معارف و شناخت نسبت به خداوند با محدودیت‌هایی روبه‌روست. به عبارت دیگر، ادراک حقیقت وجود و هویت هستی جز از طریق مشاهده و حضور در محضر آن امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۱: ۶۲). علامه طباطبائی هم کمال خداشناسی را از طریق اخلاص و بندگی، یعنی همان راه قلب و شهود، دست‌یافتنی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۷۲). وی معتقد است، اگرچه شناخت حضوری کنه ذات حق تعالی محال است، اما از آن جهت که مرتبه علت شریف‌تر از وجود معلول است، نمی‌توان به طور کلی منکر علم معلول به علت یا مخلوق به خالق شد، بلکه معلول می‌تواند بنا بر وسعش به علت خویش علم و معرفت پیدا کند (طباطبائی، ۱۳۹۱، ۲: ۱۳۴).

۸. دلایل نظری بودن معرفت خدا

سپس قاضی ادله‌ای چند بر مدعای خود، یعنی اکتسابی و نظری بودن معرفت خداوند و نه بدیهی و ضروری بودن آن اقامه می‌کند. دلیل نخست این‌که، علم و معرفت به خداوند به حسب

فکر و نظر حاصل می‌شود؛ از این رو باید از همین فکر و نظر هم به دست آید و تولد یابد. از آن‌جا که فاعلِ سبب، فاعلِ مسبب نیز هست و نظر به منزلهٔ سبب برای معرفت است و هم‌چنین نظر، فعلِ ناظر است، بنابراین مولود و محصول آن، یعنی علم و معرفت به خداوند نیز فعلِ ناظر است؛ و این بدین معناست که معرفت به خداوند اکتسابی است نه ضروری، چراکه ضروری علمی است که خودبه‌خود در ما حاصل شده، از ناحیهٔ خود ما نیست. دلیل دوم این‌که، ما به طور بداهت در خود می‌یابیم که معرفت خداوند به حسب قصد و انگیزهٔ ما واقع می‌شود و به حسب کراهت و انصراف ما منتفی می‌گردد، و این خود حاکی از آن است که معرفت خداوند از ناحیهٔ ما حاصل می‌شود؛ پس اکتسابی و نظری است نه ضروری و بدیهی. سومین دلیل این‌که، اگر علم به خداوند ضروری باشد، لازم می‌آید کسانی مثل کفار که بر اثر شناخت نداشتن به خدا کافر شدند، معذور باشند، زیرا در نظر کسانی که علم به خدا را ضروری می‌دانند، این علم و معرفت از سوی خداوند افزوده می‌گردد و هر که را بخواهد، از آن بهره‌مند و هر کسی را بخواهد، محروم می‌گرداند؛ از این رو معرفت به خداوند نمی‌تواند ضروری باشد، بلکه اکتسابی بوده و از روی نظر و استدلال صورت می‌گیرد. دلیل چهارم هم این‌که، اگر معرفت به خداوند ضروری و بدیهی می‌بود، نفی کردن آن از نفس با شک و شبهه ممکن نبود، در حالی که بسیار بودند کسانی که به مسلمان بودن شهرت داشتند، با این حال کافر و مرتد گشتند و علم و معرفت به خداوند را از خود نفی و انکار نمودند. از دیدگاه قاضی، خداوند هم‌چنین به مشاهده نیز شناخته نمی‌شود، وگرنه مردم او را به عیان مشاهده می‌کردند. این شناخت نظری و استدلالی خداوند که عبدالجبار به آن معتقد گشت، مربوط به عالم دنیا و دار تکلیف است، ولی دربارهٔ عالم آخرت وی قائل است که معرفت خداوند برای شخص محتضر و برای اهل آخرت، ضروری خواهد بود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۴-۲۵).

نتیجه‌گیری

قاضی عبدالجبار، یک متکلم عقل‌گرای قاعده‌نگر مبنی‌گراست، و آرای کلامی او بر مبانی و پیش‌فرض‌های معرفتی‌اش استوار است. مهم‌ترین مبانی و منابع شناخت نزد قاضی «عقل» است. از دیدگاه وی، شناخت ضرورتاً فعلی انسانی است و عقل همان وسیله‌ای است که این شناخت را برای انسان محقق می‌کند؛ بدین ترتیب، لازم است خداوند انسان را به نیروی عقل مجهز کند تا بتواند تکلیف خود را به نحو شایسته انجام دهد. عقل به همراه ادراکات حسی، مایه‌های اولیهٔ نظر و استدلال را تشکیل می‌دهد و این نظر هم عامل کسب علم و معرفت

می‌گردد. قاضی مراتب ادراکی انسان را سه مرحله می‌داند که متعلق هریک از این مراتب، جدای از دیگری است؛ و در عین حال، میان علوم رابطه تنگاتنگی وجود دارد، به گونه‌ای که در نظر او علم به مدرکات - که نتیجه ادراک حسی است - پیش‌درآمد علم ضروری است، و علم ضروری - به عنوان مقدمه‌ی استدلال عقلی - پیش‌درآمد علم اکتسابی است. رابطه این علوم با یکدیگر، رابطه علت با نتیجه است و از آن‌جا که تفکر و تعقل، مرتبه‌ای فوق دو مرتبه دیگر است، بنابراین بر آن دو نیز حاکم و ناظر است. قاضی اولین تکلیف آدمی را نظر و استدلال عقلی بر وجود خداوند می‌داند. وی در مقام متکلم معتزلی مذهب، شیوه‌ای عقل‌گرایانه در برخورد با مسائل را دنبال می‌کند و برای پاسخ به پرسش‌های اساسی، از جمله پرسش از تکلیف اول، به بحث عقلانی می‌پردازد. وی تبادل پرسش‌های بنیادین به ذهن را نتیجه طبیعی حضور فرد در جامعه می‌داند و منشأ این سؤالات را خطر احتمالی برمی‌شمرد که انسان آن را به طور طبیعی در نتیجه تعامل با جامعه احساس می‌کند. قاضی راه‌هایی از این ترس را به کارگیری نیروی فهم فرآیند استدلالی می‌داند که حاصل آن، ایجاد علم و معرفت در وجود آدمی است. وی برای حل مسئله نخستین تکلیف، رجوع به متن قرآن یا سنت را پیشنهاد نمی‌کند، بلکه از نظر او پذیرش دین، امری فرادینی است و برای آگاهی از آن باید راهی مطمئن و قابل دسترس برای تمام افراد، اعم از شکاک و منکر معرفی کرد که همان راه عقل و استدلال است. وی در مقام اثبات و شناخت اموری چون توحید، عدل و دیگر صفات خداوند، تنها دلیل عقلی را پذیرفته و دلیل نقلی را تنبیه و تأکیدی بر دلیلی عقلی می‌داند.

منابع

۱. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۲. امیرخانی، علی، (۱۳۹۳)، «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد»، انجمن کلام اسلامی حوزه، شماره ۴.
۳. باقلانی، قاضی ابوبکر، (۱۴۲۵ق)، الانصاف، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۴. بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ هفدهم.
۶. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، بیروت، مکتبه الهلال.
۷. پهلوانی‌نژاد، محبوبه، (۱۳۹۰)، «عقل‌گرایی از دیدگاه ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.

۸. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، شریف الرضی، چاپ اول.
۹. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، رسائل الجاحظ، بیروت، مكتبة الهلال.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، شرح المواقف، قم، شریف الرضی، چاپ اول.
۱۱. جوادی، محسن، (۱۳۸۶)، «نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۳۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، اسراء، چاپ دوم.
۱۳. _____ (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ پنجم.
۱۴. دهقانی‌نژاد، عباس، (۱۳۸۹)، «شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، اندیشه دینی، شماره ۳۴.
۱۵. راشدی‌نیا، اکبر، (۱۳۸۷)، «کتاب شرح الأصول الخمسة تألیف قاضی عبدالجبار یا قوام‌الدین مانکدیم»، معارف عقلی، شماره ۱۱.
۱۶. زاهد غیانی، محمد، (۱۳۸۰)، «جایگاه تفکر در اندیشه قرآن کریم»، گلستان قرآن، شماره ۷۵.
۱۷. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.
۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۹ق)، نظریه المعرفة، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه، تهران، بنیان حکمت اسلامی صدر، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۷)، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۲۳. _____ (۱۳۹۱)، مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم.
۲۵. اسدآبادی همدانی، قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۶. _____ (۱۹۶۲)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره، الدار المصریه.
۲۷. _____ (الف)، (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحدیثه.
۲۸. _____ (ب)، (بی تا)، المجموع المحیط بالتکالیف فی العقاید، قاهره، دار المصریه.
۲۹. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، درآمدی بر معرفت‌شناسی، قم، عترت، چاپ دوم.
۳۰. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ پنجم.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدر، چاپ چهاردهم.
۳۲. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۳۳. نظر‌نژاد، نرگس، (۱۳۹۳)، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام آلتون»، اندیشه دینی، شماره ۵۰.

۳۴. هدایت پناه، محمدرضا، (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش و حوزه، شماره ۱۳ و ۱۴.