

مواجهه قاضی عبدالجبار با شکاکیت*

عباس دهقانی نژاد^۱، عسکر دیرباز^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۷/۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۷)

چکیده

شکاکیت به عنوان رویکردی همیشگی در تفکر بشر مورد توجه قاضی عبدالجبار معتزلی نیز بوده است. او به نقد شکاکیت فراگیر و حیطة‌ای پرداخته و سعی کرده به اشکالات سوفسطاییان، ذهنیت‌گرایان، منکران معرفت عقلی و منکران متواترات پاسخ دهد. در مواجهه با سوفسطاییان ضمن ناصواب دانستن رویکرد ابوعلی جبایی و بلخی در برخورد با آنها، روش استاد خویش ابوهاشم مبنی بر عدم بحث را پیش گرفته و راهکار را تنبّه و توجه دادن آنها به واقعیات می‌داند. همچنین او با ردّ دیدگاه ذهنیت‌گرایی، این دیدگاه را متضمن تناقض صریح دانسته و دیدگاه منکران معرفت عقلی و منکران متواترات را نیز دارای ناسازواری می‌داند و معتقد است که این دیدگاه‌ها در نهایت، به انکار کلیه منابع معرفتی می‌انجامد. او با به رسمیت شناختن معرفت عقلی و همچنین دانشی که از راه گواهی و متواترات حاصل می‌شود، سعی دارد نشان دهد که هیچ‌یک از انواع شکاکیت، جز شکاکیت دستوری، نمی‌تواند مورد پذیرش عقلا باشد.

کلید واژه‌ها: قاضی عبدالجبار معتزلی، معرفت‌شناسی، شکاکیت، ذهنیت‌گرایی، متواترات

* این مقاله برگرفته از رساله در دست انجام در دانشگاه قم می‌باشد.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)؛

Email: A.Dehghaninejad@stu.qom.ac.ir

Email: A.dirbaz5597@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم؛

۱. درآمد

شکاکیت قدمتی به اندازه تفکر بشر دارد. همزاد با نخستین طلیعه‌های تفکر فلسفی در یونان، کسانی بوده‌اند که نگاه تردیدآمیزی به وجود جهان، امکان شناخت آن و کیفیت توجیه این شناخت داشته‌اند. از همین‌رو، همیشه در کتب فلسفی بخش‌هایی به شکاکان و اندیشه‌های چالش‌برانگیز آنان اختصاص یافته است. در کتب معرفت‌شناسی معاصر نیز، معمولاً دست‌کم یکی از فصول کتاب به بحث از شکاکیت و پاسخ به آن می‌پردازد.

[نک: ۱، ص. ۱۱۵-۱۷۹؛ ۵، صص ۵۱-۸۲؛ ۱۳، صص. ۱۷۳-۱۹۸]

قاضی عبدالجبار هم در جلد دوازدهم کتاب المغنی فی ابواب التوحید والعدل که «النظر و المعارف» نام دارد و در حقیقت بیان دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه اوست، سه فصل را با عناوین «فی ابطال قول من ینفی الحقائق»، «فی ابطال القول بأن حقیقة کل شیء ما یعتقده المعتقد» و «آخر یلحق بما قدمناه» از شکاکیت و شکاکان واقعی بحث می‌کند. بدین صورت که در فصل اول به بررسی و رد آراء سوفسطاییان، در فصل دوم به نظرات ذهنیت‌گرایان و در فصل سوم به کسانی می‌پردازد که منکر علوم عقلی هستند. در ادامه به بررسی دلایل قاضی عبدالجبار در رد نظریات این گروه‌ها و همچنین گروه دیگری که منکر متواترات بوده‌اند، خواهیم پرداخت.

ذکر این نکته لازم است که عبدالجبار شکاکیت دستوری (روشی) را به عنوان شکاکیت مطرح نمی‌کند، بلکه معتقد است که چون این نوع شکاکیت، در نهایت، به علم می‌انجامد، تبیین، تحقیق و استبصار بوده و مستحسن است. [۱۰، ج ۱۲، ص ۱۶]

۲. پیشینه بحث

در باب مواجهه متفکران مسلمان - مخصوصاً متکلمان - با شک‌گرایی کمتر کار مستقلی انجام گرفته است. قوام صفری [۱۱] در مقاله‌ای نشان داده است که ابن سینا با توسل به روش‌های نظری و عملی شکاکیت را رد کرده است و توانسته با تمسک به اصل عدم تناقض مبنایی برای مقابله با شکاکیت ارائه دهد. فطورچی [۹] در مقاله‌ای با بررسی نظرات خواجه نصیرالدین طوسی در نقد المحصل [۸ و ۴] موفق شده است پاسخ‌های خواجه به شکاکان را استخراج و مبانی وی در معرفت‌شناسی را نشان دهد. وی مدعی است که برخی از این پاسخ‌ها حتی توانمندی رویارویی با نظریات مطرح در شکاکیت معاصر را نیز دارند.

در مورد دیدگاه‌های معرفتی عبدالجبار تاکنون مقالاتی نگاشته شده است. زاهدی [۶، صص ۳۳-۴۰] دیدگاه قاضی عبدالجبار درباره عینیت ارزش‌های اخلاقی را با دیدگاه امام‌الحرمین جوینی مقایسه و حورانی [۱۵، صص ۵۰-۵۸] نیز دلایل عبدالجبار در رد نظریه ذهنیت‌گرایی اخلاقی را استقصاء کرده است. دهقانی‌نژاد [۲] به بررسی جایگاه گواهی در معرفت‌شناسی عبدالجبار پرداخته و سلطانی منابع معرفت از دیدگاه عبدالجبار را حواس ظاهری، عقل، علوم ضروری، دلیل وحیانی و تقلید دانسته است [۷]. همچنین دهقانی‌نژاد و جوادی عینیت‌گرایی عبدالجبار در حیطه اعیان و ارزش‌های اخلاقی و ذهنیت‌گرایی وی در حیطه ارزش‌های زیبایی‌شناختی تبیین کرده‌اند. [۳] اما تاکنون اثر مستقلی به بررسی رویکرد عبدالجبار در مقابله با گونه‌های شکاکیت نپرداخته است. در این مقاله ما سعی کرده‌ایم با بررسی و تحلیل دیدگاه‌های عبدالجبار، نظرات وی در مقابله با انحاء شکاکیت را نشان دهیم.

۳. مواجهه عبدالجبار با سوفسطاییان

سوفسطاییان، قدیمی‌ترین و مشهورترین شکاکان تاریخ بشر هستند. تقریباً نمی‌توان کتاب یا مقاله‌ای را پیدا کرد که به مبحث شکاکیت پرداخته باشد، اما متعرض سوفسطاییان نشده باشد. همه انحاء شکاکیت یعنی شکاکیت وجودشناختی، معرفت‌شناختی و تعلیمی در نظرات آنان به چشم آمده و در سخن معروف گرگیاس «هیچ چیز وجود ندارد، اگر وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست و اگر قابل شناخت باشد، قابل انتقال به دیگران نیست» [۱۲، ج ۱، ص ۱۱۲] تبلور یافته است. از شکاکیت سوفسطایی‌ها عمدتاً به شکاکیت فراگیر تعبیر می‌شود که همه حیطه‌های دانش بشری - اعم از حقایق ریاضی، منطقی، ادراک حسی و ... - را دربرمی‌گیرد. عبدالجبار نیز با شکاکیت سوفسطایی به عنوان شکاکیتی فراگیر^۱ رودررو شده است، اما به نظر، کم‌تر در مورد آنان به شکاکیت وجودشناختی و تعلیمی پرداخته و بیش‌تر شکاکیت معرفت‌شناختی را مطمح نظر قرار داده است.

قاضی عبدالجبار، درباره شیوه برخورد با سوفسطاییان و کسانی که منکر واقعیات هستند، سه دیدگاه از بزرگان معتزله؛ یعنی ابوالقاسم بلخی، ابوعلی جبایی و ابوهاشم جبایی نقل کرده و در نهایت، خود دیدگاه و روش ابوهاشم را پذیرفته، تقویت کرده است. دیدگاه ابوالقاسم بلخی این بوده که نباید با منکران واقعیت بحث کرد؛ زیرا آنها

۱. Global skepticism که برخی نیز از آن به general skepticism تعبیر کرده‌اند.

بدیهی‌ترین چیزی که اصل هر بحث و گفت‌وگویی است، یعنی وجود واقعیت را انکار می‌کنند و چون اصل، مبنای هر چیز است و بدیهی انگاشته می‌شود، از همین‌رو، دلیلی نیز برای آن وجود ندارد پس محاجه با این گروه که منکران اصل هستند ناروا است.^۱

[۱۰، ج ۱۲، ص ۴۱]

در عین حال، بلخی بیان می‌دارد که برخی قُدا از در بحث با منکران واقعیت درمی‌آمده‌اند و چنین محاجه می‌کردند که آیا به این که می‌گویید علم و حقیقتی نیست، علم دارید یا جهل؟ اگر بگویید بلی! به آن علم و باور داریم، این به معنای اثبات علم است^۲ و اگر بگویید علم نداریم، شایسته مخاطب قرار گرفتن نیستید! اما اگر کسی بخواهد از این تناقض فرار کرده و بگوید نه علم دارم و نه جهل، بلکه شک دارم. نقل کلام به این سخن او کرده و از او می‌پرسیم، آیا به شک خود علم‌داری و می‌دانی که شکاک هستی یا نه؟ و همان شیوه استدلال قبلی در این‌جا نیز جریان می‌یابد، [همان] اما نظر نهایی بلخی این است که مناظره با چنین افرادی و پاسخ دادن به آن‌ها غلط است؛ زیرا «بحث کردن با کسی که می‌گوید نمی‌داند در حال مناظره است یا نه و اصلاً نمی‌داند وجود دارد یا نه، مساوی بحث نکردن با اوست؛ چون وقتی فردی «مشاهدات» را که واضح‌ترین علوم است، منکر می‌شود، چگونه می‌توان دیگر مسائل را برایش اثبات کرد؟ [همان]

دلیل دیگری که ابوالقاسم بلخی برای بی‌فایده بودن بحث با منکران واقعیت ذکر می‌کند، این است که ما در مناظره با دیگران سعی می‌کنیم نشان دهیم که دیدگاه آن‌ها نادرست است؛ چون به انکار بدیهیات و علوم متعارف می‌انجامد. حال، سوفسطاییان که خود از اول منکر واقعیت هستند را به چه می‌خواهیم الزام کنیم؟ [همان]

دیدگاه دوم مربوط به ابوعلی جبایی است. او معتقد بود که سوفسطایی‌ها نمی‌دانند که علمشان، علم است و از طریق اکتساب به دست آمده و از همین‌رو، می‌شود با آن‌ها در این‌باره بحث و گفت‌وگو کرد و برایشان اثبات نمود که گمانشان نادرست است. [۱۰، ص ۴۲] قاضی عبدالجبار با توجه به این که موافق این دیدگاه نبوده، از شرح و بسط آن

۱. برخی معرفت‌شناسان معاصر نیز نظری مشابه بلخی دارند. مثلاً پولاک می‌گوید: «هر استدلالی دارای مقدماتی است. حال اگر شکاک همه مقدمات مرتبط را انکار کند، هیچ راهی برای بحث با وی باقی نمی‌ماند. [see: ۱۸, p. ۵].»

۲. این یکی از معروف‌ترین و قدیمی‌ترین اشکالاتی است که از قدیم بر شکاکان وارد می‌شده و خودشکنی و ناسازواری دیدگاه آنان را نشان می‌دهد [see: ۱۷].

خودداری کرده است، اما به گمان، منظور ابوعلی این بوده که سوفسطایی‌ها تصور درستی از علم ندارند و باید به آن‌ها تعریف و معنای درست علم را فهماند تا متوجه اشتباه‌شان بشوند.

دیدگاه سوم متعلق به ابوهاشم جبایی است. ابوهاشم با تقسیم علم به ضروری و اکتسابی، بیان می‌دارد که ما در جایی وارد مناظره می‌شویم که طرف مقابل موضوعی را در علم اکتسابی انکار کند، اما اگر مخاطب مانند سوفسطایی‌ها علم ضروری را منکر شود، راه استدلال و دلیل‌ورزی بسته می‌شود، ولی راه دیگری باز است و آن تنبّه و توجه دادن به اوست؛ زیرا در این جا ما می‌دانیم که فرد دارای اعتقاد درستی نسبت به واقعیت است، اما مسئله این است که او به علم و آگاهی خود، علم ندارد و از همین رو، ما باید او را متوجه علم داشتنش کنیم [همان]

قاضی عبدالجبار در تبیین سخن ابوهاشم بیان می‌دارد که راه توجه دادن به این افراد این‌گونه است که به آن‌ها نشان دهیم رویکردشان نسبت به واقعیات برخلاف رویکرد دیوانه، کودک و آدم هرچه پیش آمد خوش آمد^۱، است [۱۰، ص ۴۳] و برای مثال، با آب رفع عطش می‌کنند و از خوردن زهر و یا در معرض درد و رنج قرار گرفتن خودداری می‌کنند.^۲ اگر سوفسطایی مسلک در پاسخ بگوید که این گونه تصرفات من، تصرفاتی ظنی و مانند تصرفات انسان در خواب است و بر این اساس است که من مانند عقلا و کسانی که قائل به وجود واقعیت و علم به آن هستند، عمل می‌کنم. عبدالجبار پاسخ می‌دهد که در این جا دیگر تنبّه و توجه دادن به کنار می‌رود و پای استدلال و بحث علمی باز می‌شود و باید علم و تفاوت آن با ظن و سکون نفسی که در علم برخلاف ظن حاصل می‌شود را برای او تبیین کنیم [همان، ص ۴۳]

^۱ - مَبِخِت

^۲ - این بخش از پاسخ عبدالجبار بسیار شبیه پاسخ مشهور مبتنی بر فهم عرفی جورج ادوارد مور - فیلسوف شهیر اخلاق قرن بیستم - به شکاکان است. «مور ادعا می‌کند ما به بسیاری از چیزهایی که به طور عادی فکر می‌کنیم معرفت داریم، واقعا معرفت داریم. ما می‌دانیم که انسان‌های دیگری وجود دارند، می‌دانیم که دست داریم، می‌دانیم که انسان‌ها سال‌ها سال بر روی زمین زیسته‌اند.» [۱۴۳-۱۴۴، pp. ۱۶، وی می‌گوید: «از نظر من صرف اشاره به مواردی که ما این گونه معرفت‌هایی داریم، برای رد چنین دیدگاه‌هایی کافی است. به هر حال همان‌گونه که شما می‌دانید، این یک انگشت است.» [همان]

۴. مواجهه عبدالجبار با ذهنیت‌گرایان

عبدالجبار ذهنی‌گرایان را «اصحاب تجاهل» نام نهاده [۱۰، ص ۴۷] از زبان جاحظ می‌گوید این گروه باور دارند که اعیان خارجی فی‌ذاته هیچ واقعیتی ندارند و حقیقت در پیش هر فرد همانی است که وی گمان می‌کند. [همان] ذهنیت‌گرایان برای تفهیم بهتر این مطلب تمثیل تفاوت مزه‌ها در افراد مختلف را بیان می‌کنند و می‌گویند ممکن است کسی به خاطر بیماری غذایی را شیرین حس کند درحالی‌که دیگران آن را شور می‌یابند. پس همان غذایی که برای فرد الف شیرین است برای فرد ب شور است. [همان] روی همین مبنا هنگامی که کسی باور به قدم جهان و دیگری باور به حدوث آن دارد، بایستی واقعیت عالم را نسبت به یکی قدیم و نسبت به دیگری حادث بدانیم. [همان]

وی بیان می‌دارد که علی‌رغم این که ذهنیت‌گرایان تفاوت‌های جدی‌ای با سوفسطائیان - که منکر وجود حقایق خارجی هستند - دارند؛ اما این دو گروه درباره انکار ضروریات با هم فرقی ندارند. البته او از سوی دیگر نشان می‌دهد که ذهنیت‌گرایی در نهایت منجر به وقوع در تناقض می‌شود: «چون آن‌ها باور دارند هر چیزی می‌تواند صفتی که فاعل شناسا بدان معتقد است را دارا باشد، در حالی‌که نادرستی این مسئله درباره بسیاری از صفات، مشخص است. [۱۰، ص ۴۸] وی شرایط ذهنی‌گرایان در این مسئله را مشابه منکران علم به «مشاهدات» می‌داند. [همان] «کسی که معتقد است شیء به خاطر اعتقاد متفاوت دو نفر می‌تواند هم محدث و هم قدیم باشد، وضعیتش در تجاهل مانند کسی است که ممکن می‌داند آن چه را که سیاه می‌بینیم، سفید باشد!» [همان]

عبدالجبار سعی کرده با یک استدلال، هر دو دیدگاه را رد کند. بر این اساس می‌گوید که اعتقاد شناسنده در اوضاع و ویژگی‌های شیء خارجی اثری ندارد؛ چون اگر اثر می‌داشت، باید شیء خارجی به دلیل باور شناسنده، دارای ویژگی‌ای بشود و در واقع این باور فرد شناسنده، علت ایجاد این صفت خارجی می‌بود. به بیان دیگر باید قائل شویم شناسنده خالق و مسبب است و می‌تواند جسم و قدرت را به وجود آورد!

لازمه نادرست دیگر این دیدگاه، این است که ذات و صفات خدا به دلیل باور ما به آن‌ها، موجود است، و اگر ما به ذات یا به صفتی از صفات خدا اعتقاد نداشته باشیم، آن گاه ذات یا آن صفت وجود نخواهد داشت! [همان] لازمه بعدی این است که اگر کسی باور به عرض بودن جوهر خاصی داشته باشد، جوهر مبدل به عرض شود! به همین ترتیب ممکن است چیزی به خاطر باور شناسنده در آن واحد موجود - معدوم، سیاه -

سفید و قدیم - محدث باشد. در حالی که تمامی این امور برای ما واضح‌البطلان است. [همان] این گونه دلیل آوردن توسط عبدالجبار تا حدود زیادی مشابه استدلال جورج ادوارد مور در مخالفت با ذهنی‌گرایی در اخلاق است.^۱

اشکال مهمی که عبدالجبار به ذهنی‌گرایی وارد می‌داند این است که با پذیرش این دیدگاه، دیگر نمی‌شود انسان، باور قبلی خود را نادرست دانسته و خود یا دیگری را نسبت به مسأله‌ای نادان بداند [۱۰، ص ۴۹] چون در هر صورت ذهن و باور اوست که واقعیت و علم را می‌سازد و بی‌معنا است که عقیده‌ای نادرست باشد. زیرا وقتی به وجود خارجی و واقعی اشیاء باور نداشته و معرفت را دارای مابه‌ازاء خارجی ندانیم و باور داشته باشیم ایجاد واقعیت خارجی، کار ذهن ما است، دیگر عدم مطابقت با واقع و همچنین اشتباه، هیچ معنایی نخواهد داشت. اما مسأله این است که ما بارها خود را نسبت به امری جاهل دانسته و یا باور پیشین خویش را نادرست قلمداد کرده و آن را با دیدگاهی جدید جایگزین می‌کنیم.

۵. مواجهه عبدالجبار با منکران عقلیات

تفاوتی بین کسی که می‌گوید تنها به مدرکات اعتقاد و اطمینان دارد و کسی که به هیچ چیز حتی مدرکات نیز اعتماد ندارد، نیست؛ زیرا اگر اطمینان به مدرک ضروری باشد، به خاطر علتی بزرگ‌تر از سکونِ نفسِ حاصل از ادراک نیست و این علت در دیگر انواع علم وجود دارد، لذا باید به آن‌ها نیز اطمینان پیدا کرد [۱۰، ص ۵۴] پس در این حالت تفاوتی بین مدرکات حسیه و مدرکات عقلیه وجود ندارد.

فائلان به عدم اعتبار عقلیات می‌گویند ما به عقلیات اطمینان نداریم، چون در آن‌ها اختلاف نظرهای متعددی وجود دارد و اهل عقول از اعتقادی به اعتقاد دیگر تغییر نظر داده و برای اعتقاد جدید دلایل جدید می‌آورند، اما در مشاهدات و آن چه از طریق حواس حاصل می‌شود، چنین اختلافی وجود ندارد. [همان، صص ۵۵-۵۶] قاضی عبدالجبار به این استدلال چند جواب می‌دهد که ۱- استدلال شما در صورتی تمام

۱. امور چنین استدلال می‌کند: اگر جان، ترور قیصر به دست بروتوس را تحسین کند و بگوید عمل بروتوس درست بود، از این نظریه لازم می‌آید که عمل بروتوس درست بوده است. نیز اگر اسمیت ترور قیصر به دست بروتوس را تقبیح کند و بگوید عمل بروتوس نادرست بود، در آن صورت عمل بروتوس نادرست بوده است. بنابراین عمل بروتوس در ترور قیصر هم درست بوده و هم نادرست. برای مشروح استدلال نک: [۱۴، ص ۵۳-۶۰]

می‌بود که ثابت می‌شد، امکان ندارد عَقْلا به خاطر بروز شبهه اجماع بر باطل کنند، اما وقتی جایز است که عَقْلا به خاطر شبهه‌ای بر قول نادرستی اجماع نمایند، چگونه می‌توان گفت اجماع آن‌ها کاشف از حقایقشان است؟ [۱۰، ص ۵۵] در حقیقت، عبدالجبار در این پاسخ می‌خواهد بیان کند که صرف اجماع دلیل بر درستی مطلب نیست و اجماع صرف نمی‌تواند ملاکی برای درست بودن یا نادرست بودن مطلبی باشد. از همین‌رو، اجماع در مورد مشاهدات و غیر مشاهدات دلیلی بر صحت متعلق آن نیست. ممکن است مستشکل در پاسخ بگوید من متوجه زوال شبهه شده و از همین‌رو، اجماع آن‌ها را درست می‌دانم! عبدالجبار در پاسخ می‌گوید: پس شما در اینجا نه به قول مورد اجماع آن‌ها، بلکه به علم خودت مبنی بر این که آن‌ها درستی آن چه را می‌بینند، باور دارند، اعتماد کرده‌ای و این بدین معناست که آن چه سبب ایجاد اطمینان می‌شود، نه اجماع دیگران، بلکه به وجود آمدن علم ضروری در خودمان است و این ملاک در مورد امور عقلی نیز موجود است و حال عَقْلا در این جا به مانند حالشان در مشاهدات است و یقین حاصل شده تفاوتی ندارد. [همان]

۲- ادعای اجماع مطرح شده مبنی بر اتفاق نظر همه عقلا درباره قابل استناد بودن مشاهدات قابل خدشه است؛ زیرا سوفسطائی‌ها منکر حصول علم از راه مشاهدات بوده و ارزش ادراک حسی را به مانند خواب دیدن می‌دانسته‌اند. پس اختلاف تنها در عقلیات نیست، بلکه در مورد حسیات نیز اختلاف وجود دارد و اجماع ادعا شده نادرست است. [همان]

۳- عبدالجبار پس از پاسخ حلی و نقضی به اشکال منکران اعتبار عقلیات، به بیان مبنای مختار خود در این باره می‌پردازد و نشان می‌دهد که تفکیک بین مشاهدات و عقلیات و اصالت دادن به مشاهدات و حکم به عدم اعتبار عقلیات، در حقیقت، حکم به عدم اعتبار مشاهدات است؛ زیرا صرف ادراک، متضمن حکمی نبوده و ادراک خود نمی‌تواند حکم به درستی یا نادرستی کند، بلکه این کار عقل است که حکم به صدق و کذب یا درست و نادرست بودن می‌کند. [۱۰، ص ۵۵-۵۶]

۴- تغییر دیدگاه و اعتقاد، برخلاف ادعای قائلان به عدم حجیت عقلیات، به معنای بطلان عقلیات نیست. او توضیح می‌دهد که وقتی می‌شود انسان از ادراک قبلی خود عدول کرده و دیدگاه جدیدی را بپذیرد و در عین حال، این مسئله سبب بطلان مدرکات و مشاهدات نباشد؛ مانند کسی که سراب را آب می‌پندارد و بعد متوجه اشتباهش می‌شود. پس، در مورد عقلیات نیز صرف وقوع اشتباه و تغییر نظر نمی‌تواند

دلیل بر نادرستی آن‌ها باشد. [همان، ص ۵۶] در حقیقت، عبدالجبار نکته‌ای روش‌شناختی مطرح کرده است؛ این که وقوع اشتباه در برخی نتایج و داده‌ها نمی‌تواند دلیل قاطعی بر نادرستی روش اتخاذ شده باشد، بلکه نتایج نادرست ممکن است به سبب عواملی دیگر مانند به‌کارگیری نادرست روش، نسیان، عدم دقت و ... باشد.

۶. مواجهه عبدالجبار با منکران حجیت متواترات

عبدالجبار - برخلاف مشهور فلاسفه - برای متواترات ارزش معرفتی‌ای برابر با سایر بدیهیات قائل است و در مواضع متعدد به این مسأله اذعان کرده است. در حقیقت دغدغه دینی مهمی در پس این اعتقاد اوست. اگر حجیت متواترات اثبات نشود، اثبات نبوات و معجزات، امکانپذیر نخواهد بود. لذا عبدالجبار سعی بسیار زیادی کرده است تا نشان دهد انکار حجیت متواترات توسط براهمه - و به طور خاص گروهی از آنان به نام «سمنیه» - نادرست بوده و اخبار متواتر دارای ارزش معرفتی بوده و در ردیف معرفت بخش‌های درجه اول - یعنی بدیهیات - قرار دارند. از این رو وی سعی کرده شبهات مطرح شده توسط هندوها را بیان و رد کند. شبهاتی که عمدتاً از راه ویژگی‌های دلیل و منبع معرفتی وارد شده و تلاش کرده‌اند با نشان دادن فقدان ویژگی‌های مذکور در اخبار متواتر حجیت آن‌ها را نفی کنند.

اولین اشکال منکران این است که «اگر خیر منبع معرفت است، باید اولین خبری که به ما می‌رسد، در ما معرفت ایجاد کند، در حالی که چنین نیست.» [همان، ج ۱۵، ص ۳۴۲] در حقیقت منکر اشکال کرده است که در اخبار - به اذعان خود شما - نیاز به تکرار است و با یک خبر در فرد، علم ایجاد نمی‌شود. اما این خصیصه برخلاف سایر منابع معرفت است و مثلاً در ادراک از طریق حواس برای این که ما بفهمیم چیزی قرمز، شور و یا نرم است نیاز به دیدن، شنیدن و لمس مکرر نیست، بلکه در اولین برخورد، ادراک در ما شکل می‌گیرد.

اشکال دیگری که «سمنیه» مطرح می‌کنند این که «فرد قبل از این که خبرش را بگوید، احتمال صادق و کاذب بودنش وجود دارد. چگونه است که بعد از شنیدن سخنش شما آن سخن را صادق می‌دانید، در حالی که احتمال دروغ‌گویی وی همچنان وجود دارد؟ بر اساس این مبنای شما باید به مدعی پیامبری هم قبل از وقوع معجزه اعتماد کرد و حرفش را پذیرفت، در حالی که خودتان به این لازمه پای بند نیستید و آن را نادرست می‌دانید.» [۱۰، ج ۱۵، ص ۳۴۲]

اشکال سوم این که کسی که خبر را می‌شنود، ممکن است ابتدا ظن پیدا کرده و سپس ظنش قوی و تبدیل به علم شود. در این جا خبری که موجد ظن بود، موجد علم شده است. پس نمی‌توان گفت اخبار علم آور هستند. [همان]

عبدالجبار در پاسخ به اشکال‌های بالا، بیش از آن که وارد جزئیات شود، سعی می‌کند با بیان مبانی معرفتی خود در مورد اخبار متواتر، سست بودن این دلایل و اشکالات را نشان دهد. این نوع برخورد به این سبب است که وی معتقد بوده مساله تا حدود زیادی بدیهی است و هرکس کنه و معنای معرفت و تمایز آن از ظن و ... را بفهمد، قطعاً حکم به حجیت متواترات خواهد کرد. مگر آن که فرد سوفسطائی بوده و کلاً منکر همه علوم شود که در این صورت شیوه بحث با او متفاوت خواهد بود. [همان، ص ۳۴۳]

به هر روی سه مبنائی که عبدالجبار بیان می‌دارد چنین است: الف) علمی که توسط اخبار متواتر ایجاد می‌شود، علم ضروری و بدیهی است نه اکتسابی. [همان، ص ۳۴۵] ب) این علم پس از رویارویی با متواترات عادتاً توسط خداوند در انسان ایجاد می‌شود. [همان، ص ۳۴۷] ج) اختلاف در ابزارها و منابع معرفتی، دلالتی بر معرفت بخش نبودن آن‌ها ندارد. [همان] در حقیقت مبنای سوم، اشکال اول منکران حجیت متواترات را پاسخ می‌دهد. قاضی در توضیح این مبنا بیان می‌دارد که در همه ادراکات باید حاسه، مقارن محسوس باشد تا ادراک صورت گیرد. مثلاً در چشیدن باید غذا بر روی زبان قرار گیرد، در لمس باید دست بر روی پارچه مالیده شود تا نرمی آن احساس شود، اما در دیدن، شرط مقارنت وجود ندارد و حتماً نباید رنگ با چشم ما تماس و مجاورت داشته باشد تا آن را ببینیم بلکه از فاصله چند متری نیز می‌توان رنگ را تشخیص داد. این اختلاف میان مبصرات با سایر محسوسات، باعث این نمی‌شود که حکم به عدم اعتبار ادراک بصری بکنیم. [همان، ص ۳۴۶] بر همین اساس است که عبدالجبار سخن مخالفان حجیت اخبار متواتر را به مانند سخن کسی می‌داند که معرفت بخشی بوییدنی‌ها و چشیدن‌ها را می‌پذیرد، اما معرفت بخشی دیدنی‌ها را زیر سؤال می‌برد. [همان، ص ۳۴۳] کار هر دو از دیدگاه وی به یک اندازه نامعقول و برخلاف بلوغ عقلانی به حساب می‌آید.

۷. نتیجه

قاضی عبدالجبار در مقابله با شکاکیت فراگیر سوفسطائیان، روش استاد خود ابوهاشم

مبنی بر عدم بحث را در پیش گرفته و بیان کرده که با این افراد باید از در تنبّه و توجه دادن وارد شد؛ زیرا با توجه به این که آنان به هیچ واقعیتی قائل نیستند، فایده‌ای بر بحث با آن‌ها مترتب نیست. او دیدگاه ذهنیت‌گرا را متضمن تناقض دانسته و اشکالات جدّی‌ای بر آن وارد می‌کند. همچنین در مقابله با قائلان به شکاکیت حیطة‌ای (عقلیات و متواترات) با ردّ دلایل آن‌ها و بیان نظرات خود سعی کرده نشان دهد دیدگاه‌های آنان ناسازوار بوده و در نهایت، به دیدگاه سوفسطائیان یعنی انکار همه علوم منجر خواهد شد. بدین صورت او عقلیات و متواترات را به عنوان دو منبع اساسی حصول معرفت معتبر می‌داند. بر این اساس، می‌توان عبدالجبار را واقع‌گرا، عینیت‌گرا و قائل به ارزش معرفتی گزاره‌های عقلی و نقلی دانست.

منابع

- [۱] پویمن، لویس (۱۳۸۷). معرفت‌شناسی، ترجمه: رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- [۲] دهقانی‌نژاد، عباس (۱۳۹۵). معرفت‌شناسی گواهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی، پژوهشنامه فلسفه دین، تهران، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۹۵، صص ۶۹-۸۲.
- [۳] دهقانی‌نژاد، عباس و جوادی، محسن (۱۳۹۷). ذهنیت‌گرایی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی، ذهن، قم، شماره ۷۵، پاییز ۹۷، صص ۱۳۹-۱۵۴.
- [۴] رازی، فخرالدین (۱۳۵۹). المحصل، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- [۵] زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۲). معرفت‌شناسی، ترجمه: کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.
- [۶] زاهدی، محمدصادق (۱۳۸۳). عینیت اخلاقی در آراء قاضی عبدالجبار معتزلی و امام‌الحرمین جوینی، رهنمون، تهران، شماره ۷ و ۸، تابستان و بهار ۸۳، صص ۳۳-۵۲.
- [۷] سلطانی، حسین (۱۳۹۶). منابع معرفت از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی، تحقیقات کلامی، شماره ۱۶، بهار ۹۶، صص ۱۰۱-۱۱۳.
- [۸] طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹). نقد المحصل. تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- [۹] فطورچی، پیروز (۱۳۸۱). پاسخ‌های محقق طوسی به شک‌گرایی، ذهن، شماره ۱۱ و ۱۲، زمستان ۸۱، صص ۸۳-۱۲۰.
- [۱۰] قاضی عبدالجبار، ابی‌الحسن اسدآبادی، (بی‌تا) المعنی فی ابواب التوحید و العدل، بی‌جا، بی‌نا.
- [۱۱] قوام صفری، مهدی (۱۳۸۱). بیرون شد این سینا از شک‌گرایی، ذهن، شماره ۱۱ و ۱۲، زمستان ۸۱، صص ۶۳-۸۲.
- [۱۲] کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی و سروش.
- [۱۳] مارتین، رابرت. ام. (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی، ترجمه: نسترن ظهیری، تهران: ققنوس.
- [۱۴] مور، جورج ادوارد. (۱۳۶۲). اخلاق، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- [۱۵] Hourani, George. F (۱۹۷۱) *Islamic Rationalism*, London, Clarendon press.
- [۱۶] Lemos, N. (۲۰۰۷). *An Introduction to the Theory of Knowledge*, New York, Cambridge University Press.
- [۱۷] Musgrave, A. (۱۹۹۳). *common sense, science and skepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [۱۸] Pollock, J. & Cruz, J. (۱۹۹۹). *Contemporary theories of knowledge*: Maryland, Row man & Littlefield Publishers.

