

امکانات نظری رویکرد زبان‌شناختی معتزله در دفاع از امر معقول

وحید اسدزاده

دکتری اندیشه سیاسی از دانشگاه تهران

vahid.asadzadeh@ut.ac.ir

چکیده

معتزله یکی از مهم‌ترین جریان‌های فلسفی-سیاسی جهان اسلام بوده است که نه تنها اندیشه‌های فلسفی و تفاسیر دینی، بلکه چگونگی ظهور و افول آنها نیز می‌تواند برای امروز جهان اسلام بسیار مهم باشد. رویکرد عقلانی معتزله به تفسیر و همچنین عمق اندیشه‌های آنها در باب زبان، ابزارها و محدودیت‌های آن باعث شده است تا چهارچوبی را بیوراند که حتی امروزه نیز می‌تواند در نقدهایی که چرخش زبان‌شناختی به امر معقول وارد می‌سازد استفاده شود.

هدف این مقاله علاوه بر نشان دادن تفسیری جدید از اندیشه‌های معتزلی به خصوص روایت قاضی عبدالجبار همدانی از آن، پژوهش در راه‌حل اهل اعتزال به یکی از چالش‌های مهم فلسفی یعنی چگونگی امکان فهم عقلی در بستر زبان و محدودیت‌های ارتباطی آن است که برای نیل به این هدف، نظریه زبان‌شناختی معتزله بررسی شده و چگونگی استخراج امر معقول در محدوده‌های زبان از نظر معتزله مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

سؤال اصلی مقاله این است: رویکرد عقلانی معتزله تا چه اندازه توانایی مقاومت در برابر نقدهای حاصل از چرخش زبان‌شناختی و نظریه‌های پسامدرن را دارد؟ با استفاده از روش «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» یافته‌ها نشان می‌دهد معتزله صورتی از قرینه‌گرایی ارائه داده که به دلیل نوع تعریف عقل (عقل سلیم و متعارف) و ابتدای آن بر زبان و قراردادهای وضعی‌اش به شکلی بالقوه و بالفعل توانایی پاسخگویی و رفع نقدهای مندرج در نظریه‌های چرخش زبان‌شناختی و پسامدرن بر قرینه‌گرایی را دارد. همچنین سازمان روش استدلال در مکتب معتزله به شکلی است که می‌تواند راهکاری برای دفاع از امر معقول در دوران پسامدرن مهیا سازد. در این پژوهش با رویکردی عقلی - فلسفی تلاش می‌شود داده‌هایی که بر اساس روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده‌اند به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی و با استفاده از روش استنتاج به بهترین تبیین به نتیجه برسند.

کلیدواژه‌ها: معتزله، امر معقول، زبان، تفسیر، قرینه‌گرایی، استنتاج به بهترین تبیین

مقدمه

معتزله در دورانی شکل گرفت که بحران‌هایی چندگانه به سبب افزایش تصرفات امپراطوری اسلامی و مواجهه فرهنگ‌های مختلف، همچنین ناکارآمدی حکومت بنی‌امیه و تعصبات قومی و نژادی در جهان اسلام پدید آمد. رویکرد معتزله در مواجهه با این بحران‌ها بسیار پیشرو بود. به نظر می‌رسد با تفکر بیشتر در رویکرد و زمانه معتزله می‌توان راهکارهایی را برای خروج از بحران‌های مشابه در دوران حال یافت و نیز نگاهی عمیق به زمانه معتزله به درک بحران‌های امروز و نسبت پاسخ‌های معتزله با آنها یاری می‌رساند.

قتل عثمان سومین خلیفه مسلمین انبوهی از معضلات سیاسی، اجتماعی و فکری را ایجاد و شعله‌ور کرد. مرجئه، معتزله و خوارج مهم‌ترین نیروهای معارض فکری - سیاسی این دوره بودند و تضاد اصلی همانگونه که مشهور است، مسأله امامت و حکم امام ظالم بود. مرجئه حاکم ظالم را مؤمن، خوارج او را کافر و معتزله جایگاه حاکم ظالم را منزلتی بین منزلین می‌دانستند. این تضاد در مسأله به غایت فلسفی جبر و اختیار ریشه داشت. موضع حکومت وقت یعنی بنی‌امیه کاملاً روشن بود، صحبت از آزادی اراده و مسئولیت انسان در برابر اعمالش به شدت مورد مؤاخذه قرار می‌گرفت و متفکران متعددی صراحتاً به دلیل اعتقاد به قدر کشته شدند؛ چراکه بنی‌امیه با استفاده از نظریه جبر اعمال خود را توجیه کرده و آن را به اراده الهی نسبت می‌داد. اعلان نظریه اختیار، نفی ستم از خداوند و در عین حال به شیوه‌ای بنیادین نفی ستم به طور کلی بود. این معارضات فکری - سیاسی پرهزینه، یکی از پربارترین دوره‌های تفکر فلسفی در اندیشه سیاسی اسلامی به شمار می‌رفت؛ زیرا انبوهی از امکانات و افق‌های جدید - از جمله امکان امامت غیر قریشی و لزوم امامت به اجماع امت - را آفرید که بسیاری از آنها واجد ویژگی تکثرگرایی بودند.

در این میان جایگاه فکری معتزله به وضوح ویژه است، در واقع بخش قابل توجهی از مباحثات کلامی کل اندیشه اسلامی را می‌توان به نوعی نشأت گرفته - له یا علیه - از مباحثی دانست که معتزله و اصولشان به میان آوردند. تحقیقات اخیر نشان می‌دهند که کلام آنها را می‌توان «الهیات عقلانی» نامید. در دهه‌های اخیر نومعتزلیان برای بازسازی اندیشه‌های معتزله تلاش کرده‌اند. فارغ از میزان موفقیت آنها به نظر می‌رسد هر جریان فکری دغدغه‌مند امر معقول، با نقدهایی مواجه خواهد شد که در

چهارچوب اندیشه‌های پسامدرن و چرخش زبان‌شناختی مطرح شده است. این مقاله تلاش دارد امکانات نظری اندیشه‌های معتزله به ویژه قرائت قاضی عبدالجبار اسدآبادی در مواجهه با نقدهای حاصل از چرخش زبان‌شناختی را قوت‌سنجی کند.

رویکرد عقلانی به جهان از دغدغه‌های اصلی مدرنیته به شمار می‌رود و اصولاً ابداع روش‌های شناخت معقول پدیدارها از طریق سوژه شناسایی قائم به خرد خودبنیاد، معطوف به دغدغه مذکور است. رویکرد قرینه‌گرایی با قائل بودن به هم‌ارزی عقلانیت و صدق تلاش می‌کند بنیادی برای معرفت‌شناسی امر دینی فراهم آورد. این رویکرد به همراه سایر رویکردهایی که قائل به امر معقول صادق هستند در مواجهه با نقدهای پسامدرن و چرخش زبان‌شناختی به شدت به حاشیه رانده شدند. در چرخش زبان‌شناختی محدوده‌های هستی، محدوده‌های شناخت از هستی و اصولاً نحوه مواجهه با آن در قلمرو و محدوده‌های زبان قرار دارد. اگر معنا در قراردادهای بازی‌های زبانی ساخته می‌شود، بنابراین خصلت بین‌الذهانی دارد و بنابراین بازنمایی و صدق، اسطوره هستند.

رویکردهای پسامدرن نیز با ساختارزدایی از واقعیت، سوژه شناسا و زبان، ارجاع زبان به واقعیت را انکار کردند. مسأله این است که امر معقول نه تنها در زندگی روزمره بلکه در مباحثات و فرایندهای سیاسی، اجتماعی، فلسفی، اخلاقی و دینی جایگاه انکارناپذیری دارد. به همین دلیل رویکردهای مختلف در اندیشه تلاش کرده‌اند امر معقول را از چنبره نقدهای پسامدرن و چرخش زبان‌شناختی نجات دهند. گرچه نقدهای چرخش زبان‌شناختی به منطق و معنا متأخر است، اما نقدهای آنها ریشه در تاریخ تفکر دارد. همچنین با نظر به همان تاریخ می‌توان پاسخ‌هایی را که در دوره‌های مختلف به نقدهای مذکور داده شده یافت. به نظر می‌رسد اندیشمندان معتزلی - به خصوص قاضی عبدالجبار - راه‌حلی برای دفاع از امر معقول در محدوده‌های قراردادی زبان یافته بودند. بر این اساس سؤال اصلی پژوهش این است که رویکرد عقلانی معتزله تا چه اندازه توانایی مقاومت و پاسخگویی به نقدهای حاصل از چرخش زبان‌شناختی و نظریه‌های پسامدرن را دارد؟ اینکه توجه مکتب اعتزال به زبان و ویژگی‌های قراردادی آن و همچنین ارتباط زبان با کاربردش در امور روزمره، شیوه‌ای از استدلال را ابداع کرد که امکان اعتبار فلسفی امر معقول در آن حفظ می‌شود، فرضیه اصلی این مقاله است.

چهارچوب نظری

پژوهش حاضر با رویکردی هنجاری قصد دارد از امر معقول دفاع کند و از آنجا که مباحثات کلامی معتزله زمینه پژوهش است، ابتدا رهیافت قرینه‌گرایی به عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتب عقل‌گرا در دانش کلام در مقام چهارچوب نظری و در وهله دوم، چرخش زبان‌شناختی به عنوان مهم‌ترین چالش رویکردهای عقل‌گرایی که به دفاع از امر معقول می‌پردازند معرفی خواهد شد. همچنین به چگونگی سست شدن مبانی معرفتی امر معقول در چرخش زبان‌شناختی به طور اختصار اشاره کرده و در نهایت، به روش مورد استفاده در این مقاله برای استنتاج از داده‌ها می‌پردازد.

الف) قرینه‌گرایی

مراد از قرینه‌گرایی^۱ یک رویکرد است که باور به اعتقادی دینی را به اثبات آن توسط دانسته‌های معقول دیگر مشروط می‌سازد. قرینه‌گرا استدلال‌های له و علیه را مقابل هم قرار داده و قضاوت می‌کند (هاسکر ۱۳۸۲: ۱۹۳). در این رویکرد عقلانیت و صدق توأمانند و روش‌هایی برای اثبات آن وجود دارد، به همین دلیل می‌توان قرینه‌گرایی را در زمره مبناگرایی کلاسیک قرار داد. مبناگرایان برای گریز از دور فلسفی، برخی باورها و گزاره‌ها را پایه^۲ می‌نامند؛ باورهایی که یا بدیهیات عقلی‌اند یا بدیهیات حسی (مارتین ۱۳۸۰: ۸۱-۸۰). گزاره‌های خطاناپذیر نیز بعدها به بدیهیات به عنوان باورهای پایه اضافه شدند.

چالش قرینه‌گرایان را می‌توان به این صورت بیان نمود: نکته اول، اگر فردی بدون آنکه اعتقاد ورزیدن او معقول باشد دینی را بپذیرد، مرتکب اشتباه شده است. دومین نکته، اعتقاد دینی زمانی معقول است که بر مبنای اعتقادات دیگر پذیرفته شده باشد. هیچ دینی مقبول نیست، مگر معقول باشد و هیچ چیز معقول نیست، مگر مبتنی بر قرائن باشد (پترسون و دیگران ۱۳۷۹: ۲۲۳).

این رویکرد عمری به درازای تاریخ فلسفه دارد، اما تحولات فراوانی نیز در آن رخ داده است. گرچه قرینه‌گرایی عمدتاً در فلسفه دین مطرح شده، اما می‌توان آن را در تعریفی وسیع‌تر به عنوان تلاش برای ارائه احکامی در مورد امور مختلف دانست که

1. Evidentialism
2. Basic

درک متعارف، آنها را معقول تشخیص دهد و مورد اتفاق نظر عموم باشد. اندیشه‌های بنیانگذاران عمل‌گرایی نظیر ویلیام جیمز و دفاع جرج ادوارد مور از شعور متعارف را می‌توان خویشاوندان فکری قرینه‌گرایی دانست. همچنین تجربه‌گرایی نیز پیوندهای نزدیکی با این رویکرد دارد، چنانکه جان لاک را می‌توان به تعبیری نخستین اندیشمند قرینه‌گرای مدرن دانست که به طور مشخص مبانی قرینه‌گرایی در اندیشه غربی را مطرح کرد (همان: ۲۲).

اشاره شد که مدّعی اصلی قرینه‌گرایی به طور خلاصه این است که برای پذیرش یک باور دینی باید آن باور معقول^۱ باشد. به مرور زمان و با گسترش گفتمان روشنگری و مدرن، ظاهراً امکان جمع عقل و نقل از دست رفت. به همین سبب امروزه قرینه‌گرایی بیشتر مصداق رویکردی غیرباورمند به گزاره‌های دینی شناخته می‌شود؛ در حالی که در طول قرن‌های متمادی اندیشه اسلامی و غربی (نه تنها آباب کلیسا و مدرسیون، بلکه روشنگرانی چون جان لاک) استدلال در دفاع از دین بود. گزاره اصلی قرینه‌گرایی مبنی بر اینکه «نباید قضیه‌ای را باور کرد مگر آنکه قراین کافی برایش موجود باشد» زمانی به نقد دین‌باوری تبدیل شد که پارادایم معرفتی مدرن تلویحاً گزاره جدیدی بر آن افزود که «قراینی کافی برای باور دینی وجود ندارد». بنابراین رویکرد قرینه‌گرایی الزاماً ضد دین نیست. از قضا گزاره اول هنجاری مطرح می‌کند که حتی وجهی اخلاقی دارد و بالذات منافاتی با باور دینی ندارد.

به همان میزان که در دوران مدرن به تدریج قرینه‌گرایی امکان کمتری برای دفاع از باورهای دینی یافت، گرایش‌های اصلاحی جدیدی به وجود آمدند که اصولاً نفس باورمندی قرینه‌گرایانه در دین را زیر سؤال بردند. معروفترین این اندیشمندان آلوین پلانتینگا است که باورمندی قرینه‌گرا را قابل تقدیر اما بی‌فایده می‌داند (Plantinga & wolterstorff 1983: 68). به نظر او پاره‌ای از باورهای دینی را باید به عنوان باورهای پایه قبول کرد، در شرایط و اوضاع مختلف مجوزهای^۲ معرفتی مختلفی امکان صدور دارد و اینکه روش صدور مجوز معرفتی که پیشاپیش تعیین شده باشد درست نیست. جوازهای معرفتی نباید مشروط شوند و آنها در اوضاع مقتضی به خوبی عمل می‌کنند (Plantinga & wolterstorff 1983: 89). این مباحث رویکرد جدیدی را به وجود آورده

1. Reasonable
2. Warrant

که معرفت‌شناسی اصلاح شده^۱ نامیده می‌شود، البته این تنها نقدی نبوده که به دیدگاه‌های قرینه‌گرا وارد شده است. نقد دیگر اینکه مبنای حداکثری^۲ - که اغلب قرینه‌گرایان به آن باور دارند - به روش‌های مختلف از جمله چرخش زبانی و پسامدرنیسم زیر سؤال رفته است؛ چراکه مبنای گرایبی، واجد بنیانی بدیهی یا خطاناپذیر نیست (پترسون و دیگران ۱۳۷۹: ۲۲۶). نکته مهم اینکه همانطور که پلانتینگا می‌گوید در صورت رد مبنای حداکثری، دیگر توان خاصی برای قرینه‌گرایبی باقی نمی‌ماند (همان: ۲۲۷). این نقد بنیان‌براندازی است که امروزه تقریباً بر تمامی مباحثی که مدعای «امر معقول» را داشته باشند وارد شده است. رویکردهای پسامدرن و نقدهای بعضاً موجه آنها، دفاع از امر معقول را بیش از پیش سخت کرده است.

ب) چرخش زبان‌شناختی

تاریخ اندیشه فلسفی انواع زیادی از منازعات را بوجود آورده که در آنها چگونگی بیان اندیشه از روش زبان محل منازعه است و اغلب در جهت ایجاد زبانی پالوده از خطا و سفسطه بوده که دانش منطق تلاش عظیمی در این جهت به شمار می‌رود. می‌توان گفت دو رویکرد اصلی به زبان و جایگاه آن در اندیشه فلسفی وجود دارد: ۱. زبان به عنوان ابزار فهم جهان و ۲. زبان به عنوان نحوه و محدوده اندیشیدن و هستی. در رویکرد اول زبان منطبق با واقعیت است، چراکه واسطه‌ای میان تفکر و اشیاء به شمار می‌رود. در حالی که در رویکرد دوم، واقعیت در دل زبان خلق می‌شود و چیزی خارج از زبان وجود ندارد (Macey 2000:231). شروع چرخش زبان‌شناختی^۳ را به فرگه و کتاب او *مبانی حساب* نسبت می‌دهند. او درباره ماهیت اعداد عنوان کرد که فهم صحیح از اعداد به استفاده درست از زبان مربوط می‌شود. به همین دلیل مطالعات خود را از ریاضیات به سمت منطق سوق داد (معینی علمداری ۱۳۸۵: ۲۶). گرچه باید اذعان کرد که توجه به نسبت زبان و اندیشه و تأثرات متقابل آنها قدمتی بسیار بیشتر دارد و از آگوستین، لاک، هیوم تا نیچه بر این مبحث اندیشیده‌اند؛ اما به خصوص در قرن بیستم بود که تأملات هستی‌شناختی در باب زبان مجموعه نظریاتی در این باب پدید آورد که به چرخش زبان‌شناختی معروف شد و اندیشمندانی چون ویتگنشتاین،

1. Reformed epistemology
2. Strong foundationalism
3. The linguistic turn

هایدیگر و کواين را می‌توان از چهره‌های مشهور آن دانست.

ویتگنشتاین را می‌توان مهم‌ترین نظریه‌پرداز مباحث مربوط به چرخش زبانی برشمرد. از نظر او متأخر زبان نه تنها انعکاس واقعیت نیست، بلکه معنا اصولاً در فعالیت اجتماعی قاعده‌مند اما قراردادی به نام بازی‌های زبانی^۱ ساخته می‌شود. صورت‌بندی بازی‌های زبانی در قالب زبان عادی و روزمره است و در فعالیت‌های روزمره متبلور می‌شود که کارکردی اجتماعی و بین‌الذهانی دارد (استرول ۱۳۹۰: ۱۷۸). سخن گفتن به یک زبان، بخشی از صورت زندگی است (ویتگنشتاین ۱۳۸۰: ۲۳) و مشروط شدن معنا به کاربردش و نه ارجاع آن به واقعیت، تبعات مهمی را در اندیشه فلسفی به همراه دارد. گونه‌های مختلف برساخت واقعیت در بازی‌های زبانی متفاوت راه رسیدن به صدق و کذب گزاره‌ها را بسیار سخت و حتی ناممکن می‌سازد. به اعتقاد هوسرل مهم‌ترین دستاورد ویتگنشتاین ابطال قطعی این عقیده بود که الفاظ برای افاده معنا باید نشان چیزی در دنیا باشد (مگی ۱۳۷۲: ۵۷).

ریچارد رورتی با انتشار کتاب *چرخش زبان‌شناختی* خود را در زمره اندیشمندان قرار داد که چرخش زبان‌شناختی را در ساحتی بسیار متفاوت از اندیشمندان فلسفه قاره‌ای به کار برده‌اند. از نظر او این مرحله‌ای است که عمل‌گرایان در آن نسبت جدیدی در رابطه با جهان می‌یابند (Rorty 1991:132). رورتی با توجه به رویکرد زبانی رادیکال خود اعتقاد دارد که جهان عینی صرفاً ارجاعات مشترکی است که در فرایندی ارتباطی میان اعضای یک جامعه و در راستای اموری خاص به اجماع و تفاهم می‌انجامد. تجربه‌ها و باورهای انسانی همواره در پوشش زبان هستند و در نتیجه مفاهیمی چون امر داده شده، بازنمایی در تفکر و صدق یقینی اسطوره هستند. در نظریات موصوف به چرخش زبان‌شناختی رویکردهای متفاوتی وجود دارند؛ اما اشتراکاتی از جمله ضدیت با مبنایگرایی، ضدیت با مرکزگرایی و سوژه‌گرایی، تأویل‌گرایی، تعمیم‌گریزی، دلیل‌کاوی، ضدیت با علیت‌گرایی نیز به چشم می‌خورند (رورتی ۱۳۸۴: ۱۵۳). در واقع می‌توان گفت که اندیشه‌های فلسفی رورتی تلاشی برای دفاع از امر معقول و متعارف در برابر نقدهای بنیان‌براندازانه پسامدرنیسم است. اجماع و تفاهم مبتنی بر عقل متعارف و تجربه، راه‌حل رورتی برای معضلات پسامدرنیستی به شمار می‌رود.

ج) روش: استنتاج بر اساس بهترین تبیین^۱

معرفت به «چه» حاصل توصیف و معرفت به «چرا» حاصل تبیین است. برای اثبات صدق چپستی یک وضعیت نیازمند توجیه^۲ هستیم و نتیجه آن دانستن^۳ است. برای اثبات صدق چرایی نیازمند تبیین^۴ هستیم و نتیجه آن فهم^۵ است. اگر برای تبیین لوازم روش‌های قیاسی و استقرایی حاضر نباشند، می‌توان از روش «استنتاج از بهترین تبیین^۶» استفاده نمود. هر یک از این روش‌ها نوع خاصی از استدلال را به کار می‌برند و روش استنتاج از بهترین تبیین از استدلال حدسی^۷ استفاده می‌کند. از این مقدمه که فرضیه خاصی تبیین بهتری از قراین ارائه می‌دارد تا فرضیه‌های دیگر، این نتیجه را استنتاج می‌کنیم که آن فرضیه خاص، صادق و علمی است. در واقع بر اساس روابط مشترک و همبستگی میان گواهی و صدق در موارد گذشته، همبستگی در مورد حاضر را استنتاج می‌کنیم (Harman 1999: 2). از ویژگی‌های بارز این روش، نگرش کل‌گرایانه یا به بیان دیگر از «بالا» نگرستن است. این روش، برخلاف استقرایی معمولی که تفحص و بررسی در آن محدود است، به گستره وسیع علم نگاه دارد. به همین دلیل نقش وحدت‌بخشی تئوریک در آن اهمیت بسیار می‌یابد (رضایی ۱۳۸۳: ۸۷-۸۶).

این روش استدلال به طور خلاصه به معنی پذیرفتن فرضیه‌ای در میان بهترین فرضیه‌های ارائه شده در باب تحلیل چرایی یک موضوع بر اساس دلایل متعدد منطقی و عقلانی است. استفاده این روش از ملاک‌های عقلانی علاوه بر ملاک‌های منطقی باعث می‌شود تا بتوانیم از آن در عرصه‌های زندگی روزمره نیز استفاده کنیم. روشن است که اتخاذ فرضیه‌های عقلانی بر اساس معرفت حاصل از تجربیات زندگی روزمره و معارف حاصل از دانش علوم مختلف - تجربیات درجه دوم - انجام می‌پذیرد. با استنتاج به بهترین تبیین، یک فرضیه به شرط تبیین قراینی خاص که باعث شود به شکل موجهی فرضیه‌های بدیل کنار زده شوند، فرضیه‌ای صادق در نظر گرفته می‌شود.

1. Inference to the Best Explanation (IBE)
2. Justification
3. Knowing
4. Explanation
5. Understanding
6. Inference to the Best Explanation
7. Abductive Reasoning

در میان مدل‌های مختلف ارائه شده از این روش، مدل لیپتون به دلیل پرداخت بیشتر به جزئیات مقبول‌تر به نظر می‌رسد. از نظر لیپتون تبیین بر استنتاج مقدم است، چراکه از آن روش ما را به سمت آنچه که باید در پی آن باشیم و اینکه آیا آن را یافته‌ایم یا نه هدایت می‌کند. در این شیوه عناصر تبیین نظیر انسجام، تناسب و سادگی بر فرایند استنتاجی ما حاکم هستند. از نظر او استنتاج به بهترین تبیین شیوه‌ای مبتنی بر داده‌های موجود است که در ترکیب با باورهای پیش‌زمینه‌ای^۱ (lipton 2004: 127-128) بهترین رقیب^۲ را فراهم می‌سازد. در این فرایند مهم است که بین تبیین‌های بالقوه - بالفعل و محتمل^۳ - محبوب^۴ (lipton2004: 152-155) تفاوت قائل باشیم تا بتوانیم بهترین تبیین‌ها را از غرابال‌های معرفتی^۵ (lip-ton 2004: 64) بگذرانیم. تمیز تبیین‌های بالقوه و بالفعل مبتنی بر تاریخ علم است و تمیز تبیین‌های محتمل و محبوب^۶ مبتنی بر پارادایم حاکم و آن سنتی از علم است که به آن متکی هستیم. بهترین تبیین شامل بیشترین تضمین^۷ (lipton2004: 148-149) خواهد بود. نکته مهم اینکه از نظر لیپتون محبوبیت تبیین مهم‌تر از محتمل بودن آن است، چرا که محتمل‌ترین تبیین ممکن است به فهم چرایی یک پدیده هیچ کمکی نکند.^۸ از نظر او این بهترین تبیین بالفعل نیست که استنتاج می‌شود؛ بلکه ما استنتاج می‌کنیم که بهترین تبیین از میان تبیین‌های در دسترس، تبیین بالفعل است (lipton2004: 59-62). تبیین محبوب یا جذاب ویژگی‌هایی همچون سادگی، انسجام، دقت و زیبایی دارد. پرسشی در میان می‌آید که آیا این ویژگی‌ها صدق آن تبیین را الزام می‌بخشد؟ لیپتون، استنتاج به بهترین تبیین را به اندازه روش استقرایی و چه بسا بیشتر از آن محکم و صادق می‌داند. تنها استدلال قیاسی می‌تواند همواره صادق باشد، استقرا و استنتاج به بهترین تبیین همواره احتمال فسخ دارند و صادق قطعی

1. Background Beliefs

2. Best Competing Explanation

3. Likely

4. Lovely

5. Epistemic filters

۶. این مفهوم نه به معنای همه‌پسند بودن (popular)، بلکه به معنی ایجاد حس رضایت‌بخشی از تبیین‌گری تبیین مورد نظر است.

7. Most warranted

۸. به عنوان مثال محتمل‌ترین تبیین برای اینکه چرا آب رفع تشنگی می‌کند این است که مایعات رفع تشنگی می‌کنند. در حالی که این تبیین هیچ کمکی به فهم چرایی رفع تشنگی آب نمی‌کند.

نیستند و به همین سبب ما را تنها به صدق احتمالی می‌رسانند. باید توجه داشت که باور به صدق احتمالی در وضعیت نسبی‌گرای حاکم بر علوم انسانی می‌تواند اعتبار بیشتری داشته باشد.

منظور از عقل، ادراک و فرایند استدلال در معتزله

در حالی که صاحبان برخی گرایش‌های فکری همچون خوارج علاقه‌ای به اثبات حقانیت خویش به غیرمسلمانان نداشتند، معتزله در راستای اراده به حجیت جهان‌شمول، ناگزیر به عقل روی آوردند^۱ که دلایل این روی‌آوری به عقل دست‌کم در زمانه شکل‌گیری معتزله در دوره بنی‌امیه (نه در زمان بنی‌عباس که به مذهب رسمی حکومتی تبدیل شد) متعدد است و نظریات مختلفی در باب آن وجود دارد. به نظر می‌رسد گسترش امپراطوری اسلامی و برخورد عقاید و آرای مختلف در گستره جغرافیایی جهان اسلام باعث شد که مسلمانان - معتزله در تقابل با فرق مختلف فکری، ناچار دلایل نقلی را که برای معارضان از ادیان دیگر یا ملحدان بی‌اهمیت بود کنار گذاشته و به دلایل عقلی روی آورند. این فرضیه از آنجا قوت می‌گیرد که شهرهای مراکز معتزله مانند بصره و بغداد، مراکز تجمع اقوام و ادیان مختلف بودند.^۲ عامل مهم دیگر، روی آوردن معتزله به استدلال عقلانی، تعارضات و تعصبات کینه‌توزانه نژادی بود که در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس در دو شکل قوم‌گرایی عربی و فارسی‌ظهور کردند (ابوزید ۱۳۸۷: ۵۷-۵۶). تعالی جایگاه عقل تلاش معقول معتزله برای مقابله با بدویت تعصبات نژادی و قومی بود.^۳

عموم معتزله عقل را چنان تعریف می‌کنند که می‌توان آن را عقل سلیم (متعارف)^۴ یا عقل بالملکه (مرتبه تعقل تصورات و تصدیقات بدیهی) دانست (طباطبایی ۱۴۲۲: ۳۰۶). باید اشاره کرد همانگونه که ابن‌خلدون می‌گوید متکلمان صدر اول اعتزال بهره‌چندانی از منطق ارسطویی نبرده و روش استدلال عقلی آنها مختص به خود بود

۱. لازم به ذکر است که عقل در قرآن جایگاه والایی دارد و در آن بی‌خردان همواره انذار شده‌اند.
 ۲. برای اطلاعات بیشتر به کتاب زمینه تاریخ فلسفه اسلامی نوشته مصطفی عبدالرزاق به خصوص فصل سوم از بخش دوم رجوع کنید.
 ۳. به نظر می‌رسد امروزه نیز توسل به عقل سلیم تنها راه‌حل موجه برای مقابله با ادعاهای قومی و تفرقه‌های تمدنی باشد و در واقع یکی از انگیزه‌های اصلی این نوشتار نیز همین است.
4. common sense

(مدکور و خوانساری ۱۳۶۵: ۴۵)؛ به همین دلیل نباید به سادگی تصوّر کرد که مراد آنها از عقل همان عقل نظری- یونانی است. جاحظ از بزرگان معتزله معتقد است انسان با عقل زاده می‌شود و کودک گریانی که از ترس و گرسنگی به مادر پناه می‌برد، در حال استفاده از عقل است. نیازهای طبیعی و حیاتی بشر تربیت‌کننده عقل انسان و نیازهای جدید نیازمند ابزارهای جدید است و این شناخت جدید، انسان را بر جهان مسخّر می‌سازد^۱ (جاحظ ۱۴۱۶ ج ۷: ۵۶؛ ج ۱: ۴۲ و ج ۲: ۱۱۶). این مسیر شناخت حسّی را به شناخت عقلی تبدیل می‌کند.

قاضی عبدالجبار در اثبات طرفین ادراک یعنی اثبات واقعیت خارجی و اثبات ادراک و موضوعیت آن، بر این عقیده است که ادراک نقشی در تعیین طبیعت شیء یا صفات آن ندارد؛ بنابراین ادراک ناقص یا اشتباه تغییری در ماهیت شیء خارجی نمی‌دهد. از نظر او علم به مُدرکات نتیجه حاصل از ادراک حسّی است که مقدمه‌ای برای علوم ضروری و اکتسابی به شمار می‌رود. در نتیجه این علوم عقلی هستند که بر نتایج حاصل از ادراک حسّی داوری می‌کنند (ابوزید ۱۳۸۷: ۷۹-۷۷). او انواع دلایل را که ابزار شناخت علوم عقلی است بر حسب اهدافشان به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. دلایل معطوف به صحت و وجوب (شناخت توحید)؛ ۲. دلایل معطوف به داعی و اختیار (شناخت عدل) و ۳. دلایل معطوف به وضع (شناخت نبوت و شرایع). ادراک شریعت از طریق متن مقدس تنها با دو شرط ممکن است: درک مقصود متکلم و لزوم وضع پیشین. از نظر قاضی، عقل در بین منابع شریعت اصل و اساس است که به چرایی آن در بخش‌های بعد اشاره خواهد شد.

قاضی عبدالجبار علم را به بدیهی و اکتسابی تقسیم می‌کند، علم بدیهی آن است که نه توسط ما ایجاد می‌شود و نه امکان دور کردن آن را از خود داریم (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۴۱۶: ۴۳۰). این بدیهیات به مبنایی برای نظام معرفتی معتزله تبدیل می‌شود، مثلاً او در اثبات حُسن و قبح عقلی بدیهیاتی را در نظر می‌گیرد که نمی‌توان آنها را اثبات کرد و اگر کسی آن را رد کند نمی‌توان با او مباحثه نمود و تنها باید یادآور شد که او بدیهیات را انکار کرده است. مثلاً از جمله این بدیهیات اینکه ظلم و تکلیف ملایطاق قبح است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۹ و ۶۱). تعیین

۱. این تعبیر جاحظ از عقل - به عنوان ابزار تسخیر جهان - به تعبیری که در اندیشه روشنگری از عقل برای تسخیر طبیعت بیان شده شباهت بسیاری دارد.

حُسن و قبح بر دوش عقل است و جزئیات احکام در موقعیت‌های مختلف از طریق استدلال عقلانی حاصل می‌شود (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۳-۲۲).

وضع، قصد، نظریهٔ زبانی و فرایند تولید معنا در معتزله

مبحث کلام در معتزله از همان اولین اصل این مکتب یعنی توحید شروع می‌شود. از لوازم توحید نفی صفاتی چون علم، اراده و کلام از خداوند و مراد از نفی صفات، نفی قدیم بودن و زائد بودن آنها بر ذات خداوند است. صفت نمی‌تواند قدیم باشد، چون ملتزم شرک است و نمی‌تواند زائد باشد، چون ملتزم اعراض است. اطلاق صفت به خداوند به شرطی مجاز است که به عنوان وجه و اعتبار عقلی برای ذات قدیم لحاظ شود که در این صورت، اعتبار یا حالتی از ذات قدیم خواهند بود. بنابراین کلام به عنوان صفت ذات، حادث است چرا که آغاز، انجام، ناسخ و منسوخ دارد و این جایز بر قدیم نیست. کلام، مخلوق است و خداوند به جهت حاجت آن را خلق می‌کند، بنابراین خارج از ذات اوست (ابوزید ۱۹۹۵: ۷۲-۶۸). این استدلال به همین شکل گسترده می‌شود و مباحثی چون رؤیت خداوند را نیز در بر می‌گیرد؛ رؤیت مستلزم اعراض است و خداوند از آن منزّه است. بنابراین آیات رؤیت خداوند باید تأویل شوند و نیز باید اشاره کرد که کلام معتزله باب تأویل را پیش از فلاسفه گشود.

از نظر قاضی کلام نظام خاصی است که به شیوه‌ای معقول میان حروف جعل شده است (دو حرف یا بیشتر). اصوات منفصل کلام محسوب نمی‌شود (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۷: ۷-۶). همانطور که مشخص است نظم خاص جعل شده میان حروف، از نظر قاضی کلام نامیده می‌شود که همانا نعمتی از سوی خداوند برای بیان مقصود است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۴۱۶: ۵۳۰). به اعتقاد او «اصل اولی آن است که قرآن کلام خداست و کلام صفت ذات نیست، بلکه صفت فعل است و کلامی است که هدف از آن نفع انسان‌ها و هدایتشان بوده و برای همین باید معنا داشته باشد و گرنه صفت نفع از آن منتفی می‌شود و در نتیجه صفت حکمت از یکی از افعال خداوند منتفی می‌شود» (ابوزید ۱۳۸۷: ۲۳۳-۲۳۲).

نکته‌ای که در باب تعریف قاضی از کلام مفید است اینکه او به دلیل توجه به وضع و قراردادی بودن کلام و همچنین خاصیت ارتباطی آن بین افراد، مواردی چون مکالمات

درونی یا ادراک را که در ذهن یا افعال خداوندی - مانند کن فیکون - که برخی از فلاسفه همچون ملاصدرا از اقسام کلام قرار می‌دهد (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۱۹-۱۸) جزئی از کلام نمی‌شمارد. بنابراین به نظر می‌رسد قاضی بین ادراک و کلام تمایز قائل است. رویکرد زبانی معتزله مبتنی بر فلسفه طبیعی و ترسیم نظام هستی در این مکتب است. از نظر آنها عالم از ترکیب ماده - برگرفته از عدم - و وجود - از سوی خداوند - به وجود آمده است. عدم، شیء است زیرا در ذهن ماست و بنابراین معلوم است. خداوند تنها صفت وجود را بر عدم بخشیده است. عالم که چنین وجود یافته، تابع قوانین ثابتی است که بر آن حکم فرماست (فاخوری و جر ۱۳۹۰: ۱۲۷). لذا آنچه در طبیعت هست، تابع طبایع و افعالی است که حتمیت دارند غیر از افعال خداوند و بشر؛ بنابراین زبان ماهیتی دوگانه دارد. از طرفی فعل انسان است و تابع اراده او و از طرفی دیگر شیئی طبیعی که قوانین و طبایع خود را دارد. این ماهیت دوگانه را معتزله در دو صورت وضع و قصد نمایش می‌دهند.

قاضی عبدالجبار معتقد است برای دلالت لفظ دو شرط لازم است: وضع و قصد. فهم کلام به فهم وضع و قصد مشروط است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۷: ۱۶۰). وضع مهم‌ترین مبحثی است که از طریق آن نظریه زبانی معتزله را می‌توان بررسی کرد. مفهوم وضع در اندیشه اسلامی اشاره به رابطه لفظ و معنا دارد. منظور آن است که بین لفظ و معنا رابطه اعتباری و قراردادی برقرار است. ترکیب الفاظ و کلمات برای رساندن معنی وضع نامیده می‌شود (ولایی ۱۳۹۰: ۳۴۲-۳۴۱) نکته‌ای در باب وضع لازم به ذکر است: وضع و خصلت قراردادی دلالت وضعی را گرایش‌های دیگر اندیشه اسلامی از جمله اشاعره نیز قبول داشتند (باقلانی ۱۹۵۰: ۲۳)، اما آنها وضع در کلام خدا را توقیفی از جانب او می‌دانستند؛ در حالی که معتزله آن را اصطلاحی بشری به شمار می‌آوردند زیرا کلام را به دلیل نیاز وضع به اشاره حسّی صفت فعل و حادث می‌دانستند (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۶۴).

این وضع در شرایطی به وجود می‌آید که اشاره مادی ممکن و دست‌کم میان دو نفر برقرار باشد. همان چیزی که میان والدین و کودک در آموختن زبان به واسطه اشارات حسّی برقرار می‌شود (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۰۶). از آنجا که اشاره حسّی فعلی الهی نیست، در نتیجه قدیم به آموختن وضع متّصف نمی‌شود. از تالی‌های منطقی این استدلال این است که اشاره حسّی که شرط وضع و قرینه

شناخت ضروری - شناخت حاصل از حواس - است، در مورد خداوند جایز نیست و قصد علم ضروری به خداوند ممکن نیست. در نتیجه امکان علم ضروری به مقصود افعال خداوند نیز ممکن نیست. اگر قدیم مقدم بر وضع است و امکان دانش ضروری در باب آن ممکن نیست، پس شناخت او تنها به شیوه‌ای نظری، اکتسابی و استدلالی ممکن است. «بدین ترتیب دلالت زبانی به عقل بازمی‌گردد که قبل از آمدن شرع مقصود خداوند را با استدلال به ما می‌نمایاند» (ابوزید ۱۳۸۷: ۹۴-۹۳).

توافق در وضع شرط لازم است و قاضی عبدالجبار بر لزوم آن حتی در معجزات نبی اشاره دارد (ابوزید ۱۳۸۷: ۱۰۴). قاضی در مبحث معجزه بیان می‌کند که اگر معجزه فعل خداوند نباشد، عاری از دلالت به معجزه است، چراکه در آن صورت به معنای تصدیق نبی توسط خودش است و این خالی از دلالت است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۲۰۰). معجزه قراردادی بین خداوند و نبی و برای اثبات صداقت نبی، توسط خداوند انجام می‌پذیرد.^۱ او اشاره می‌کند که این قرارداد به واقع به وقوع نپیوسته، بلکه می‌توان آن را چنین تصور نمود (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۶۱)؛ چراکه حتی اگر به واقع چنین قراردادی واقع نشده باشد، نفس وقوع معجزه به معنای تأیید وجود وضع پیشین است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۶۹). در واقع این تأکید بیشتر در راستای مشروط کردن دلالت به وضع پیشین است تا بحثی در باب چرایی یا چگونگی وقوع معجزه. همچنین تصدیق معجزه مشروط به خرق عادت بودن آن و آن هم مربوط به وضع و تعریف آن از عادت و خرق عادت است. به طور کلی معتزله رابطه لفظ و معنا را با اصطلاحاتی همچون «مواضعه»، «اصطلاح» و «اتفاق» نشان می‌دهند که همه بر غیرذاتی، غیرضروری و غیر جوهری بودن آن دلالت دارند (ابوزید ۱۹۹۵: ۷۹-۷۷). اشاره و کلام به شرط توافق معنادار است، حتی دلالت معجزه - مانند دلالت اشاره - زمانی معتبر است که میان معجزه‌گر و مخاطب توافقی بر این صورت برقرار باشد که ارائه معجزه دلیل صداقت است. بنابراین حتی معجزه نیز برای دلالت نیازمند وضع و توافق پیشین است.

پس از ایجاد وضع، کلام می‌تواند معنادار شود. در نگاه معتزله کلام از صفات فعل و در غایب و شاهد به یک گونه است و قیاس در آن جایز، چراکه صفات فعل حادث‌اند

۱. قاضی در موضعی دیگر مباشرت غیر خدا در معجزه را تصریح می‌کند که به دلیل بی‌ارتباطی به بحث ما از آن صرف نظر شده و تنها نحوه استدلال قاضی در مورد یاد شده مدنظر بوده است.

و نه قدیم. دیگر آنکه کلام خداوند باید مفید باشد، چراکه خداوند از فعل بیهوده منزّه است. وجوب فایده و حدوث به این ضرورت که کلام خداوند پس از وضع صادر شده باشد منجر می‌شود (ابوزید ۱۳۸۷: ۸۸-۸۹) هنگامی که شیء در دسترس حس نیست وضع، جایگزین اشاره حسی است. به وسیله این سلسله استدلال‌های درخشان معتزله نشان می‌دهند وضع در زبان امری بشری است و نه توقیفی الهی.

شرط دوم دلالت لفظی قصد است. از نظر قاضی عبدالجبار به شرط وجود قصد، اسم برای مسما و دال برای مدلول ساخته می‌شود (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۶۹). اگر وضع به قصد واضعان مربوط نباشد، ارتباط و تفاهم دوسویه و افعال خبر دادن و نشان دادن ممکن نیست. با این مراد از قصد، قاضی آن را با معنای کلام برابر می‌کند. ممکن است وضع ظاهراً معنادار باشد، اما تا زمانی که قاصد وضع، قصدی نداشته باشد لفظ دلالت نخواهد داشت. قصد همان «معناست یعنی رابطه اسم و مسما در سطح کلمات و این قصد نه زاییده فرد که زاییده یک گروه و با وضع اسامی به دست آمده است. بدین ترتیب مفهوم قصد به سطح ترکیب‌های زبانی نیز می‌رسد و چنان گسترش می‌یابد که همان معنای درونی می‌شود» (ابوزید ۱۳۸۷: ۱۰۹). این نکته قابل توجه است که قاضی نه تنها وضع، بلکه قصد را نیز زاییده گروه می‌کند. بدین معنا قصد تنها زمانی معتبر است که گروه برای اشاره به قصدی خاص، وضعی خاص را ایجاد کنند. تنها رابطه ثبات‌بخش دال و مدلول قصد است؛ اما نمی‌توان از یک دال قصدی را کرد که گروه آن را درنیابد. به این شرط قاضی در مبحث مجاز نیز اشاره می‌کند که در ادامه خواهد آمد. به نظر می‌رسد با توجه به مشروط کردن قصد به توافق گروهی می‌توان به یک تعبیر نتیجه گرفت که قاضی ادراک را پدیده‌ای محصور در زبان وضعی و قراردادی می‌داند. اهمیت این نکته در این است که مشروط کردن وضع به قرارداد توسط جریان‌های دیگر فکری آن دوره نیز پذیرفته شد. اما مشروط کردن قصد به توافق و قرارداد بدین معناست که آنچه در ذهن قصد می‌شود ممکن نیست خارج از قراردادهای وضعی اجتماعی و گروهی باشد. معنایی که در ذهن قصد شده محصور در این قراردادهاست، بنابراین معنا امری قراردادی است.

اندیشیدن به نسبت میان ادراک و زبان، خواه ناخواه به مجادله تقدم و تأخر هر یک از این دو در جریان‌های مختلف فلسفی انجامیده است. مباحثات مربوط به چرخش زبان‌شناختی از مهم‌ترین دستاوردهای این تفکرات است. به نظر می‌رسد معتزله و به

خصوص قاضی عمیقاً به آنها اندیشیده و مواضع خود را که نسبت به زمانه آنها بسیار پیشرو است تبیین کرده‌اند.

مجاز به عنوان هسته نظریه زبانی معتزله و نتایج آن در تفسیر و تأویل متن

به بیان ساده مجاز تمامی هیأت‌هایی در کلام است که دلالت را تغییر می‌دهند و آن را از حالت اولیه وضع خارج می‌سازند. توجه متفکران تفسیر قرآن بر این امر رفته بود که در سیاق‌ها و استعمالات متفاوت، دلالت از معنایی به معنایی دیگر منتقل می‌شود. صحبت از وجوه و نظائر در کنار ناسخ و منسوخ در تفاسیر اولیه نشان از تأیید وجود دلالت‌های متغیر یک لفظ است.

از نظر جاحظ از آنجا که وظیفه زبان ابانه است، اهل هر زبان محقق‌اند زبان را در راهی که انتقال مفاهیم را بهتر می‌توانند انجام دهند، به کار برند. اما تجاوز در دلالت به دو شرط است: ۱. وجود رابطه میان لفظ و معنای منقول و ۲. گروهی بودن و نه فردی بودن آزادی‌های دلالتی در زبان (ابوزید ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۲). این دو شرط را جاحظ برای حفظ کارکردهای اجتماعی زبان لازم می‌داند. لازم به ذکر است که شرط دوم او همان شرطی است که قاضی عبدالجبار نیز در مفهوم قصد به نوعی دیگر به آن اشاره می‌کند. با جاحظ مجاز شامل سبک‌های بلاغی و به تدریج تمامی مباحث سبک‌شناسی می‌شود.

کلام خدا سخن است و دیدیم که فهم هر سخنی به شرط فهم وضع پیشین و قصد متکلم امکان‌پذیر است. تشخیص صدق و کذب کلام از هیأت آن ممکن نیست و از حال متکلم قابل فهم است. یعنی فهم صدق کلام خداوند به شکل پسینی ناممکن و تنها به شیوه‌ای پیشینی ممکن است. پس استدلال به قرآن یا دانستن آن تنها به واسطه شناخت متکلم با همه صفاتش از جمله توحید و عدل و تنها از طریق عقل - و نه نقل - ممکن است. در نتیجه کلام خداوند باید تابع عقل باشد. آنکه گوینده را نشناسد نمی‌تواند و نباید به کلام او استناد کند؛ چراکه احتمال باطل بودن آن در میان است. فعل به تنهایی بر وجود فاعل دلالت می‌کند، اما در کلام قصد نیز باید شناخته شود تا دلالت معین گردد. حال ممکن است متکلم برای اراده قصد نیاز ببیند که از مجاز استفاده کند. به عقیده قاضی «در تصدیق کلام، مجاز و استعاره ممکن است و این به مسأله‌ای در ذات کلام مربوط می‌شود» (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۶۱). این

یکی از بنیادی‌ترین رویکردها به زبان است و نتایج بسیار مهمی در پی دارد. اگر استعاره و مجاز ذاتی زبان است، امکان‌گریزی از آن موجود نیست و این دو از ازل در کلام بوده‌اند. مسائلی چون مجاز، استعاره و اشتراک معنوی در کلام ناگزیر است، زیرا جزو الزامات سرشت زبان است. قاضی معتقد است متشابه دلالیت بر چیزی ندارد و تنها به کمک عقل می‌توان مدلول آن را یافت (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۳۶۰). بدین ترتیب هرآنچه که گستره مجاز و استعاره باشد بدون کمک عقل نمی‌توان مدلولی بر آن یافت. اگر کل ساحت زبان را گستره مجاز و استعاره در نظر بگیریم، می‌توان نتیجه گرفت که دایره محکمت تا چه اندازه محدود خواهد شد.

دلالیت عقلی از طریق تأویل بین محکم و متشابه داوری می‌کند و با ایجاد موازات بین شناخت ضروری - نظری از یک سو و محکم - متشابه از سوی دیگر به وجود می‌آید. محکم مقارن با شناخت ضروری و متشابه مقارن با شناخت نظری است. علوم ضروری مبنای علوم نظری است، چنانکه محکم مبنای متشابه است؛ در نتیجه تأویل همانا استدلال عقلی است (ابوزید ۱۳۸۷: ۲۴۴-۲۴۳). همانطور که مشاهده می‌کنیم قاضی به دنبال زدودن مجاز و استعاره از زبان نیست، بلکه آن را به عنوان واقعیت زبان می‌پذیرد و قصد دارد به رغم آن، معنای کلام را دریابد. از نظر او زبان‌دان حق دارد در استعمال لفظ معنای حقیقی را کنار زده و از معنای مجازی استفاده کند؛ همانگونه که انتقال لفظ به حقیقت جایز است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۷۳-۱۷۲). از نظر قاضی استعاره و مجاز در وضع زبان دخیل نیستند؛ گرچه انتقال لفظ از مجاز به حقیقت و بالعکس جزئی از زبان است. چون مجاز وضعی عارض بر وضع اصلی است، مشروط به تأیید استعمال‌کنندگان آن زبان است و دلخواه نیست. او تلاش می‌کند تا با ایجاد شروطی مرز بین حقیقت و مجاز را حفظ کند (ابوزید ۱۳۸۷: ۱۶۹-۱۶۸). اما به نظر می‌رسد با وجود تلاش فراوان نمی‌تواند ترسیم دقیقی از گستره مجاز و حقیقت رسم کند و با قبول گشوده بودن تأویل در همه آیات قرآن عملاً گستره زبان و مجاز را یکی می‌داند.

حصر دلالیت زبانی در عقل سلیم و عرف

دلالتهای سه‌گانه مبتنی بر یکدیگرند، بدین ترتیب که دلالیت وضع بر دلالیت داعی و اختیار و این بر دلالیت صحت و وجوب مبتنی است. از آنجا که دلالیت در وضع نیز به توافق

طرفین مبتنی است، دلالت وضعی در فعل و کلام به یک صورت است و به همین دلیل معجزه هم نیازمند وضع است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۶۸ و ۱۵۹). وضع نیازمند آن نیست که قراردادی به عینه منعقد شده باشد، بلکه شیوه انجام فعل و سخن و همچنین برقراری دلالت خود نشان از وضع پیشین است (همان: ۱۶۹). این استدلال به وسیله قاضی در تبیین معجزه شکل مشهودی می‌یابد. اشاره شد که خرق عادت - از شروط معجزه - نیازمند وضع است، چراکه تا وضع پیشینی در کار نباشد، خرق آن نشان از معجزه نخواهد بود (همان: ۱۷۱-۱۷۰). بنابراین زمانی معجزه را می‌توان تصدیق نبوت دانست که اصولاً در میان مخاطبان قراردادی پیشین مبنی بر این باشد که خرق عادت را خاص معجزه محسوب شود. در نتیجه مهم مخاطبان دلالت هستند که وجود دلالت را تصدیق می‌کنند. با مشروط شدن دلالت به فهم مخاطبان از وضع معلوم می‌شود که هر دلالتی در شرایط زمانی و مکانی خاصی منعقد می‌شود و چه بسا که در مکان و زمانی دیگر چنان معنایی را نیابد. چنانکه امروزه نمایش‌های فراوان شعبده‌بازی جز ایجاد سرگرمی دلالت دیگری ندارند. شعبده، امروزه معجزه تلقی نمی‌شود زیرا فهم امروز قرینه دیگری برای آن می‌یابد. این توضیح از آن جهت لازم به ذکر آمد که برخی متفکران دلالت معجزه را عقلی دانسته‌اند.^۱

نکته دیگری که به گشودگی بیشتر متن مقدس به تأویل می‌انجامد اینکه از نظر معتزله قیاس در مجاز راه ندارد. «معتزله که قیاس غایب به شاهد را در آنچه شناخت عقلی به آن راه دارد و نیز در اطلاق اسم‌ها و صفات جایز می‌دانند، آن را در مجاز ممنوع می‌شمرند... و کسی حق ندارد بر اساس آنها قیاس کند... معتزله این اصل (عدم قیاس در مجاز) را همراه با اصل عرفی بودن وضع مجازی در بررسی و شرح همه آیات قرآن به کار می‌برند» (ابوزید ۱۳۸۷: ۱۷۱). عدم جواز قیاس در مجاز باعث می‌شود که آیاتی که در آن مجاز راه یافته منبعی برای استخراج حکم نباشند، مگر با تأویل و استدلال عقلی، مراد آیه روشن شود. دیگر آنکه مجاز مبتنی بر عرف زمانه است و در طی زمان ناگزیر از تغییر، بنابراین ممکن است مجازهایی در قرآن به کار رفته باشد که در زمان نزول در زبان عرب نبوده است؛ اما بدین معنا نیست که هرگز چنین مجازی استعمال نشده و چه بسا تنها به ما نرسیده و نقل نشده باشد. این خود ابزار دیگری بود که معتزله با

۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: کتاب دو جلدی آشنایی با قرآن مرتضی مطهری که در آن معجزه را دلالتی عقلی همچون دلالت علی می‌داند.

آن گستره فراخ حوزه تأویلات را مجوز می‌داد.

از نظر معتزله این همه مشکلی در شرعیات به وجود نمی‌آورد، زیرا فهم دلالت، مشروط به فهم قصد بوده و از آنجا که شناخت توحید و عدل اساساً شناختی عقلی و فهم آنها مقدم بر فهم دلالت شرعی است؛ با فهم قصد خداوند به واسطه عقل می‌توانیم به فهم دلالت‌های شرعی بپردازیم. دلالت شرعی و عقلی برهم منطبقند پس اگر معنایی در متن مقدس یافت شد که با عقل ناسازگار باشد، متن تأویل می‌شود. زیرا «شرایع و مصالحی که برای مکلف نازل شده بیش از هر چیز با عقلش متناسب و با مسائل مختلفی که اختلافشان تابع آداب و رسوم و تجارب است، سازگار است» (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۱۴). از این فقره می‌توان دریافت که مراد از عقل نیز عقل زمانه می‌باشد، چون منطبق با آداب و رسوم و تجارب است. گرچه قاضی صراحتاً به آن اشاره نمی‌کند، اما می‌توان نتیجه گرفت که از نظر او تأویل مبتنی بر عقل زمانه می‌شود؛ چراکه قاضی تشخیص حسن و قبح عقلی را مبتنی بر بینش اجتماعی می‌کند.

جایگاه عقل و عرف در بررسی قرائن

قاضی عبدالجبار برای پذیرش گزارش‌های تاریخی دو شرط «تواتر» و «حال» را لازم می‌داند که با وجود آنها گزارش تاریخی می‌تواند موجب علم یقینی و ضروری شود. اخبار می‌توانند یقین بدیهی، یقین غیربدیهی و یا ظنی معتبر را پدید آورند. این مباحث را او در توسل به اخبار واحد و متواتر مورد بررسی قرار می‌دهد. «نظریه حال» تلاش دارد تا اخبار متواتر را حتی اگر منجر به علم اکتسابی - و نه ضروری - شوند در خور استناد نشان دهد. مراد از حال، حالتی از خبر است که اگر خبر دروغ بود با آن همراه نمی‌شد و خلاف آن روی داده بود (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۳۳۹-۳۳۸). با توضیحات قاضی می‌توان چنین برداشت کرد که منظور از حال خبر، هم‌متمنی است که به همراه خبر موجود است و ما می‌توانیم از طریق استدلال به صحت و سقم آن برسیم؛ به شرط ممارست فراوان با اخبار مختلف می‌توانیم با بررسی حال صدق و کذب خبر را دریابیم (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۷۹). نکته اینجاست که در این نظریه، نفس ظنیاتی که به ما رسیده اهمیت ندارد. به بیان دیگر، جزئیاتی که از اخبار متفاوت به ما رسیده مهم نیستند؛ بلکه امر کلی منتج از استدلال بر اساس آن جزئیات است که اعتباری یقینی می‌یابند. به تعبیری این گزاره

عقلانی مستخرج از حال ظنیات است که معتبر می‌شود. نکته بسیار مهم اینکه به نظر می‌رسد قاضی با ارائه این نظریه استنتاج به بهترین تبیین را قرن‌ها پیش از تولد آن به کار می‌برد. او در عمل فرضیات رقیب را در بررسی یک خبر به کار می‌برد و فرضیه منطبق با منطق و عقل زمانه را فرضیه صادق می‌نامد.

به نظر قاضی آنچه در شکل‌گیری حال اهمیت دارد حصول اجماع عامه^۱ - و نه الزاماً نخبگان (تأکید از من است) - می‌باشد (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۱). جماعت بر دروغ اجماع نمی‌کنند^۱ و این از راه بررسی تجربی احوالات انسانی بر ما روشن می‌شود و علمی ضروری است (همان: ۱۳). استدلال قاضی اینگونه است که اگر قرینه‌ای عقلی برای کذب نیابیم، فرض بر صحت خبر است. اهمیت این نظر جایی روشن می‌شود که قاضی با اینکه می‌پذیرد حتی جماعت نیز ممکن است اشتباه کند (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۲۹-۲۸)، اما با وجود آن اجماع عامه را معتبر می‌شناسد. این نظریه علاوه بر شیوه استدلال قاضی در استنتاج به بهترین تبیین، نشان می‌دهد که قاضی برای عرف اهمیت زیادی قائل بوده است. او با این نظریه فهم یا حال عمومی را یقینی و قطعی که یقینی واقع‌گرایانه و مرجح بر نقل است فرض می‌کند. از نظر او قضایای مهم از حال و فهم عمومی پنهان نمی‌ماند و بنابراین راه‌های دستیابی به آنها دشوار نیست و حتی حکومت‌ها توان مقابله با آن را ندارند.

آخرین نکته‌ای که در این قسمت باید به آن اشاره کرد اینکه معمولاً تنها به دو شرط وضع و قصد به عنوان شروط دلالت در نظر قاضی اشاره می‌شود. اما در جایی او شرط قرینه را نیز از شروط دلالت می‌شمارد. از نظر او شرط دلالت، وجود قرینه است و به این دلیل کلام مجازی و حقیقی از این جهت هم‌ارز هستند (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۵: ۱۵۸). او مجاز را به شرط داشتن معنای حقیقی مجاز می‌داند (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۷: ۲۰۹). باید اشاره شود که این شرط خاصی نیست و بنابراین هر نوع مجازی عملاً دارای مجوز است. چراکه اگر سخن به قصد ادراک باشد، هر نوع مجازی که در آن به کار رود با در نظر گرفتن هم‌امتن^۲ می‌توان آن را تأویل کرد و تنها لازم است که برای متشابه قرینه‌ای عقلانی را بیابیم.

۱. قاضی اشاره می‌کند که مگر آنکه انگیزه و دلیلی برای توافق بر کذب را بیابیم. نحوه رسیدن به این نتیجه را نیز توضیح داده است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۶-۱۳).

2. context

رفع تضاد عین و ذهن در جمع عقل، عرف و زبان

ذهن‌گرایی - عین‌گرایی از دوگانه‌های مهم فلسفی به شمار می‌رود که تبعات مهمی در نتایج رویکرد فلسفی مأخوذ دارد. قاضی به وجود مستقل واقعیت عینی خارجی معتقد بوده و بدین ترتیب در اغلب پژوهش‌ها عینیت‌گرا محسوب می‌شود. اما باید دید مشخصات عینیت‌گرایی او چگونه است.^۱ از طرف دیگر، قرینه‌گرایی عقلانی با مباحثی که امروزه در چرخش زبان‌شناختی مطرح شده مورد نقد جدی قرار گرفته است.^۲ به نظر می‌رسد قاضی با «نظریهٔ وجه» در تلاش برای رفع این تضاد برآمده باشد.

قاضی عبدالجبار از تعبیری به نام «اصحاب تجاهل» یاد می‌کند، کسانی که به قول جاحظ معتقدند اشیاء در ذات خود هیچ حقیقتی ندارند و واقعیت نزد هر کس همان چیزی است که می‌پندارد (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۴۷). این تعبیر در پژوهش‌های مختلف هم‌ارز با ذهنیت‌گرایی قرار گرفته است. قاضی نیز همچون معتزلیان دیگر، این گروه را نقد کرده و به نظر می‌رسد عناد اصلی معتزله و علی‌الخصوص قاضی با اصحاب تجاهل تبعات ناشی از انکار دانش ضروری توسط آنهاست که به شکلی مستقیم به برهم زدن بنیان نظام معرفتی معتزله می‌انجامد. از نظر قاضی ذهنیت‌گرایی رد است، چون اگر صادق بود اعتقاد معتقد (فرد معرفت‌ورز) در اشیاء خلق ویژگی کرده و بدین ترتیب ماهیت فاعلی پیدا می‌کرد؛ در حالی که چنین نیست. دیگر اینکه در در وضعیت یاد شده جوهر به عرض تبدیل می‌شد و یا اینکه شیء همزمان دارای ماهیت‌های متناقضی همچون وجود و عدم یا سیاه و سفید می‌شد که این نیز به لحاظ بدیهی منتفی است. دیگر آنکه افراد گاهی به جهل معرفتی خود در گذشته پی می‌برند که اگر واقعیت بیرونی وجود نداشت این امر ممکن نبود. در نهایت نفس اینکه ما دیگران را گاهی نسبت به واقعیت امور در جهل می‌دانیم به این معناست که معتقد به واقعیت بیرونی هستیم (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۴۸-۴۹). نخست اینکه به نظر می‌رسد این استدلال‌ها بیشتر در خدمت اثبات وجود

۱. فراموش نشود که مفاهیمی همچون عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی که امروز به کار می‌رود مفاهیمی متأخر نسبت به آن دوره است و بنابراین تنها برای تبیین مقصود از این مفاهیم استفاده می‌شود.
 ۲. روشن است که چرخش زبان‌شناختی بسیار متأخر از زمانهٔ معتزله و قاضی است. اشاره به این چرخش در توضیح مدعای ابتدایی این نوشتار است که روش قاضی عبدالجبار را می‌توان برای امروز معتبر شناخت.

اشیاء و نشان از واقع‌گرا^۱ بودن معتزله و قاضی است، دوم اینکه آیا به معنای عینیت‌گرا بودن قاضی است؟ این پرسش نیازمند بررسی بیشتر است.

در حوزه اخلاق است که رویکردهای قاضی ظاهراً وضوح عینیت‌گرایانه بیشتری می‌یابد. قاضی هم رویکرد فرهنگی به احکام اخلاقی و هم تعریف حسن و قبح عقلی بر اساس امر الهی را رد می‌کند. در رد اولی معتقد است که تفاوت اقوام و گروه‌ها در درک حسن و قبح اخلاقی به دلیل عدم معرفت مناسب است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۰)، گرچه می‌توان اذعان کرد که به شکلی تلطیف شده این بحث را می‌پذیرد که جوامع ابتدایی با متمدن و حتی جوامع متمدن نیز نسبت به یکدیگر داوری اخلاقی متفاوتی داشته‌اند و اینکه چگونه اعتقادی نو می‌تواند به جامعه‌ای نو بینجامد (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۴-۲۰). در رد دومی قاضی می‌گوید که امر و نهی نشان دهنده اراده فاعل است و ارتباطی با وجوب یا کراهت فعل به شکل فی‌نفسه ندارد (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۵۶). او با بیان استدلال‌های مختلف در این زمینه تلاش کرده به آنها پاسخ دهد (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۱۰۷-۱۰۲) که البته بیشتر به رد نظریه دوم که رویکرد اشاعره بود می‌پردازد. اما او در مبحث زیبایی‌شناسی، زشتی و زیبایی را نشان احساسات ناظر می‌داند (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۲۸۵) که حتی ممکن است در شرایط مختلف تغییر کند (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۰) و بدین ترتیب معتقد است شیء واحدی به شکلی توأمان زشت و زیباست (همان: ۲۱). لازم به ذکر است این رویکرد زیبایی‌شناختی مربوط به قاضی بوده و شامل سایر معتزلیون نمی‌شود. قاضی زشتی و زیبایی اثر هنری را به شکل صریحی به حضور انسان ناظر مشروط کرده (همان: ۵۱) و تأکید می‌کند که این برخلاف زشت و زیبای اخلاقی - حسن و قبح - است (همان: ۵۵).

اگر این دو رویکرد ظاهراً متعارض را تناقضی در آرای قاضی در نظر بگیریم - که به دلیل وضوح پرداختی او به این دو شیوه صدور حکم در باب زشتی و زیبایی، بعید به نظر می‌رسد که از آن آگاه نبوده باشد - دو فرضیه را می‌توان اقامه کرد: اول اینکه قاضی زیبایی‌شناسی را ساحتی مجزا از ساحت‌های دیگر اندیشه می‌داند. این فرض به دلیل سازمان معرفتی عقلانی معتزله و تلاشی که همواره برای انسجام این نظام توسط متفکران معتزله انجام شده است حدس بعید به نظر می‌رسد. فرضیه دوم که

(به لحاظ عقلی) احتمال و جذابیت آن بیشتر است اینکه آن را رویکرد خاص و در واقع نظریه قاضی در رفع تضاد عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی و جمع آن با الزامات ماهیت زبان بدانیم.^۱ قاضی برای اقامه این نظریه الزامات متعددی داشت: اول آنکه رویکردی باید اتخاذ می‌شد که اقتدار احکام صادره در حوزه شریعت و اخلاق را تضمین کند. پیش از دوران مدرنیته متأخر و ظهور نظریه‌های زبانی، هر رویکرد مشتبه به نسبی‌گرایی در امور مربوط به سازوکار اجتماع، به دلیل نتایج آنارشیک آن مورد عتاب قرار می‌گرفت.^۲ اما قاضی در مبحث زیبایی‌شناسی که ارتباط مستقیمی به سازمان اجتماعی و سیاسی ندارد، قائل به عینیت نیست که این نشانه‌ای آشکار از عدم عینیت‌گرایی تام او به شمار می‌رود. دوم اینکه اتخاذ ذهن‌گرایی تام نیز موجب نزدیکی به سوفسطائیان بود که مشکلات آشکار خود را به همراه داشت. از طرفی قاضی در عین دوری از سوفسطائیان به نقد اشاعره نیز می‌پرداخت که حُسن و قبح افعال را ناشی از اوامر الهی می‌دانستند و در نتیجه آن را مبتنی بر ذهنیت الهی می‌کردند. قبول نظر اشاعره ماهیتی دلخواهی به اوامر الهی می‌بخشید که در تضاد آشکاری با مطابقت عقل و نقل و ماهیت معقول جهان قرار می‌گرفت. سوم اینکه مباحث کلامی معتزله و مشروط کردن آشکار معنا و قصد به وضع و قرارداد، ماهیت زبانی استدلال‌های عقلانی قاضی را نشان می‌داد. همچنین عقل نیز بر اساس توضیحاتی که داده شد تا اندازه زیادی در مختصات عرف زمانه قرار می‌گرفت. بنابراین نظریه جدیدی منطبق با این موارد گفته شده لازم بود تا انسجام نظام فکری معتزله حفظ شود. با توجه به این الزامات و اراده قاضی عبدالجبار به ترسیم امور در مختصات عقل و اهمیت ویژه‌ای که کلام، زبان و وضع نزد او داشت، «نظریه وجوه» را ارائه کرد. به نظر می‌رسد قاضی از راه این نظریه توانسته قرینه‌گرایی عقلانی را با وجوه نامتعیّن زبان آشتی دهد و همچنین راه‌حلی برای رفع تضاد عین و ذهن بیابد.

اتّصاف حُسن و قبح به افعال از نظر قاضی بنا به یک «وجه» است که در غیر این صورت، حُسن و قبح تنها امری ترجیحی بود (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۵۷). وجوه متعددی از فعل مانند جنس، وجود، حدوث، عدم، وجود یا فقدان علت، اراده و در نهایت حالت فاعل^۳ مبنای حُسن و قبح قرار گرفته است. وجوهی که قاضی بیان

۱. در نظر بگیرییم که بنا نبوده قاضی تفکرات خود را محدود به عینیت‌گرایی یا ذهنیت‌گرایی کند.
 ۲. وسعت گرایش‌های دولت‌گرا و امنیت محور در اندیشه‌های سیاسی اسلام و غرب مثال واضح این امر است.
 ۳. قاضی در کتاب خود به معرفی و نقد این وجوه می‌پردازد (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۸۹-۶۷).

می‌دارد عبارتند از: ستم، عبث، دروغ، کفر نعمت، جهل، اراده ناصواب و قبیح، امر به ناصواب و قبیح و در نهایت تکلیف مالایطاق (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۶۱). از نظر او بد بودن این وجوه ناشی از بداهت عقلانی بوده و سؤال از آنها بی‌معناست و اصولاً پی بردن به بدیهیات به کمال عقلانی نیاز دارد. فهم اینکه ظالم سزاوار جزا است مشروط به کمال عقل است (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۸). اما افعال به دلیل وجه‌شان مشمول حُسن و قبح می‌شوند، نه به شیوه‌ای وجودی. اگر قاضی حُسن و قبح افعال را به خود آن افعال نسبت می‌داد، فرضیه عینیت‌گرایی مبانی او صحیح بود. در حالی که قاضی بین ذات فعل و وجه آن - که بیشتر توصیفی از فعل است - تمایز قائل شده که این تمایزگذاری و در عین حال تجمیع وجه و فعل را یک راه‌حلی برای حل تعارض عنوان کرده است. به طور واضح او در مبانی به طور کلی و در مبانی اخلاق نسبی‌گرا نیست و با آن مخالفت صریح دارد. به همین سبب حُسن و قبح افعال نه بر اساس پسند افراد بلکه مبتنی بر وجه افعال است. اگر این گزاره را که حُسن و قبح افعال مستخرج از وجه آن است که از طریق عقل ادراک می‌شود در کنار تعریف قاضی از عقل بگذاریم - که قبلاً اشاره شد و آن عقل سلیم (متعارف) بود و در دایره زبان قرار می‌گرفت - می‌توان نتیجه گرفت که به رغم ظاهر عین‌گرایانه، داوری در حُسن و قبح در نظر قاضی مایه‌های عمیقی از قراردادگرایی دارد. اغلب از این نظریه چنین برداشت شده که قاضی در مبانی اخلاقی شهودگرا^۱ است.^۲ در حالی که نویسنده معتقد است با توجه به اینکه معتزله و به خصوص قاضی تلاش کردند روش‌های عام و جامعی برای تجمیع و ترکیب اصولی که در تعارض با یکدیگرند ابداع کنند و اینکه شهودگرایی با هر تعریفی به نحو انکارناپذیری به ویژگی‌های ذهنی و درونی شخص معتقد به احکام شهودی مبتنی است که در موارد مختلف به نقد قاضی به این امر اشاره کردیم، نمی‌توان قاضی را در مبانی اخلاقی شهودگرا دانست. قصد نداریم بگوییم قاضی به هیچ وجه در مختصات شهودگرایی نمی‌گنجد، بلکه منظور این است که اطلاق این مفهوم یا عینیت‌گرایی بر کلیت مبانی استدلالی او ناکافی بوده و وجوه قراردادگرایانه این مبانی نادیده گرفته می‌شود.

۱. شهودگرایی (intuitionism) بدین معناست که افراد مختلف بدون استفاده از استنتاج منطقی در باور به مجموعه‌های گوناگون احکام اخلاقی موجه و برحقند (بکر و بکر ۱۳۸۵: ۱۲۲).
 ۲. به عنوان مثال ر.ک: عینیت‌گرایی اخلاقی در آرای قاضی عبدالجبار معتزلی و امام الحرمین جوینی (زاهدی ۱۳۸۴)

فراموش نشود که قصد قاضی عبدالجبار نه حل یک معضل فلسفی، بلکه پیدا کردن راه‌حلی برای تطابق عقل و نقل در مواجهه با بحران‌های زمانه‌اش بود. ماهیت ذهنی داوری در باب حُسن و قبح افعال باعث می‌شود که اگر اوامر و نواهی شرع در تضاد با عقل قرار گرفت، اجازه داشته باشیم آن را کنار بگذاریم. بنابراین او حُسن و قبح افعال را ناشی از بدهت عقلانی آنها که مبتنی بر عقل سلیم و متعارف است می‌داند، عقلی که همه به شیوه‌ای برابر از آن بهره‌مندند (قاضی عبدالجبار همدانی ۱۳۸۵ ج ۶: ۶۳). عقل کمال‌یافته‌ای که از ادراک حسی آغاز و به شناختی منتهی می‌شود که توانایی درک دلالت‌های سه‌گانه را می‌یابد، عقلی ناشی از نیاز که ابزارها و شناخت جدید برای انسان فراهم می‌سازد تا مستخر بر جهان شود.

به نظر می‌رسد قاضی عبدالجبار با این نظریه منزلی بین دو منزل ذهن‌گرایی تام و عین‌گرایی تام می‌یابد. روشی که به وسیله آن نه تنها از آنارشی معرفتی جلوگیری می‌شود، بلکه مقام داوری تنها به عقل آدمی که مبتنی بر عرف و محصور در زبان است محوّل می‌شود و لاغیر.^۱

نتیجه‌گیری

شرایط شکل‌گیری اندیشه معتزله در مواجهه با بحران‌های آن دوره شباهت‌های فراوانی با دوران ما دارد و به همین دلیل باید بیشتر بررسی شود. با وجود گوناگونی طبقات و انواع عقل در مباحث کلامی معتزله، هسته اصلی مفهوم عقل نزد معتزله عقل سلیم و متعارف است. قرار دادن عقل در زمره علوم ضروری (علوم حاصل از حس و شهود درونی) راه‌حل معتزله برای مبارزه با گرایش‌های قومی و همچنین مواجهه با مباحث کلامی ادیان و مذاهب دیگر بود، زیرا بدین ترتیب همه انسانها در بهره‌مندی از عقل برابر بوده و توسل به آن راهی برای استدلال‌های جهان‌شمول بدون توسل به نقل به شمار می‌رفت.

قاضی عبدالجبار تفاوت‌هایی بین فرایند ادراک و کلام قائل شده که نشانه توجه او به ماهیت زبان است. ماهیت دوگانه ارادی و طبیعی زبان در مفاهیم وضع و قصد بازتابیده و بر این اساس قدیم مقدم بر وضع است، لذا در تعیین آن نقشی ندارد. از آنجا که وضع

۱. این نظریه در دوران معاصر به اشکال جدیدی بیان شده است که از جمله می‌توان به آرای جی. ال. مکی در باب اخلاق اشاره کرد.

نیازمند اشاره حسی است و این در مورد خداوند ممکن نیست؛ وضع اصطلاحی بشری است و نه توقیفی الهی؛ در نتیجه درک معنای کلام خداوند مشروط به درک قصد است که امری نظری و عقلانی است و این قصد، همان معنای کلام است. همچنین چون وضع حاصل توافق و قرارداد می‌باشد، امکان دلالت مشروط به وضع پیشین است. قصد نیز از آنجا که تنها در گروه و اجتماع معنا دارد، حاصل از توافق و قرارداد و محصور در آنهاست؛ بنابراین معنای درونی که همان قصد است مشروط بر قراردادهای پیشین است که مهم‌ترین آنها وضع زبانی است، بنابراین ادراک محصور در زبان است.

متکلم با استفاده از زبان معنا را می‌رساند و ممکن است برای افاده معنا از مجاز و استعاره استفاده کند، چراکه استعاره و مجاز ذاتی زبان است و امکان گریز از آن وجود ندارد و از ازل در کلام بوده‌اند. هرآنچه که گستره مجاز و استعاره باشد بدون کمک عقل نمی‌توان برای آن مدلولی یافت. اگر کل ساحت زبان را گستره مجاز و استعاره در نظر بگیریم، می‌توان نتیجه گرفت فهم معنا جز از طریق عقل ممکن نیست. از آنجا که قیاس در مجاز راه ندارد و وضع مجازی عرفی است؛ بنابراین مجاز مبتنی بر عرف زمانه است. از این منظر تأویل مجاز بر اساس عقل و عرفی انجام می‌شود که محصول زمانه است. بنابراین شرعیات باید مطابق با عقل و عرف زمانه باشد. نکته دیگر اینکه اگر گزاره‌های عقلانی از حال ظنیات مستخرج شد، اعتباری یقینی به دست می‌آورد. حال مبتنی بر حصول اجماع عامه است و بنابراین مبتنی بر دانش عرفی است و اگر قرینه‌ای عقلی برای کذب آن نیابیم، امری یقینی است. نظریه و جوه تلاش قاضی عبدالجبار برای جمع نقایض عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی تام است و با تلفیق رویکرد زبانی معتزله و تعریف آنها از عقل، راه‌حلی ویژه برای صدور احکام شرعی را به وجود آورده است.

در نظر گرفتن الزامات و تضمّنات زبان برخی تعارضات و جدل‌های عمده را بلاموضوع می‌سازد. به عنوان مثال یکی از مباحث عمده که حتی راه به تکفیر متفکران برده ماهیت وحی است و اینکه آیا کلام وحی عیناً به پیامبر^(ص) تلقین شده یا او خود به آن صورت داده است. نکته اینکه مقابل ما کلامی قرار دارد که در قالب زبان عربی و مختصات آن بر ما عرضه شده؛ بنابراین الهی یا بشری بودن لفظ متن مقدس در فهم آن تفاوتی به وجود نمی‌آورد. توجه به دلالت زبانی الزاماً به معنای محدود کردن امر دینی و خطاب الهی در زمان و مکان خاص و یا انکار نزول مقدس آن نیست. بلکه توجه به این امر است که نادیده گرفتن مباحث زبانی در بررسی هر متنی نمی‌تواند

نتایج معتبری در مختصات علوم انسانی امروز ما داشته باشد و دانش دینی برای حفظ ارتباط مؤثر باید به شکلی منطقی با عقل عرفی زمانه ارتباط برقرار کند.

خلاصه یافته‌های این پژوهش به شرح زیر است:

مقدمه اول: مراد عموم معتزله از عقل، عقل سلیم یا متعارف است. علم به مدرکات نتیجه ادراک حسی است که آن نیز به نوبه خود مقدمه علم ضروری و اکتسابی است که بر نتایج حاصل از ادراک حسی قضاوت می‌کنند. قضاوت نیازمند دلیل است و دلایل، بسته به اهدافشان متعدد (سه دسته) هستند. شناخت دلایل معطوف به وضع به دو شرط میسر است: درک مقصود متکلم و لزوم وضع پیشین. این ارتباط اول عقل و وضع است. مقدمه دوم: کلام اعتباری عقلی برای قدیم است و بنابراین حادث و صفت فعل است. معنا از طریق عقل استنباط می‌شود اما فهم آن مشروط به وضع پیشین است که طبایع و افعال خود را دارد و متغیر است. مهم‌ترین ویژگی وضع قراردادی و توافقی بودن آن است. به همین دلیل فهم دلالت زبانی به عقل باز می‌گردد. این ارتباط دوم عقل و وضع است.

مقدمه سوم: قصد همان معنا بوده و چون معنا رابطه اسم و مسمی و وضع اسامی عملی گروهی و جمعی است و مشروط به توافق، بنابراین قصد نیز کیفیتی قراردادی دارد. قصد تنها ارتباط دال و مدلول است.

استنتاج اول: ادراک عقلانی پدیده‌ای محصور در زبان است که ویژگی‌های وضعی و قراردادی دارد و به همین دلیل عقل سلیم و متعارف است.

مقدمه اول: تشخیص صدق و کذب کلام از هیئت آن ممکن نیست و تنها از حال متکلم قابل فهم است. شناخت حال متکلم تنها به شیوه‌ای پیشینی ممکن بوده و بنابراین تابع عقل است.

مقدمه دوم: متکلم بنا به تشخیص و اراده‌اش برای قصد می‌تواند از مجاز استفاده کند. استنتاج دوم: تمامی زبان عرصه مجاز و مجاز مسأله‌ای مربوط به ذات کلام است. اگر استنتاج‌های اول و دوم را به عنوان مقدمات اول و دوم در نظر بگیریم، استنتاج سوم به شکل زیر خواهد بود: فهم کلام در محدوده‌های زبان که وضعی و قراردادی و تمامی آن عرصه مجاز است، تنها به واسطه عقل سلیم متعارف منطبق با زمانه است. بنابراین چنین امر معقولی از گزند نقدهای چرخش زبان‌شناختی در امان است؛ چراکه پذیرای تغییرات احوال زمانه و تاثیرات وضعیت بین‌الادھانی است.

گسترده‌گی ساحت تأویل کلام بدین‌گونه امکان حفظ اعتبار امر معقول را با وجود در نظر گرفتن ایرادهای چرخش زبان‌شناختی ممکن می‌سازد. حال عمومی یا عرف در دلالت و فهم معنا، فهم قصد و شناخت وضع مؤثر است. بنابراین معنای محصور در زبان در چرخش زبان‌شناختی که به واسطه کاربردهای مختلف در دوره‌های مختلف همواره در حال تغییر است، در رویکرد معتزله راه‌حلی در خور برای حفظ صفت عقلانی می‌یابد. رویکردی که معتزله و به ویژه قاضی عبدالجبار به وسیله آن تضاد ذهن و عین را در زمینه الزامات زبان و با کمک از طبایع و قوانین آن در قالب «نظریه وجوه» حل می‌کند. نظریه وجوه در میانه ذهن‌گرایی و عین‌گرایی، خود را قراردادگرا نشان می‌دهد.

منابع فارسی و عربی

- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵) *النص السلطه الحقیقه*، الدارالبیضاء، المركز الثقافی العربی.
- _____ (۱۳۸۷) *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، انتشارات نیلوفر
- استرول، اورام (۱۳۹۰) *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، ???، نشر مرکز.
- باقلانی، ابوبکر بن محمد (۱۹۵۰) *التمهید*، قاهره: دارالفکر.
- بکر، لورنس و بکر، شارلوت (۱۳۸۵) «شهودگرایی [اخلاقی]»، ترجمه علیرضا حسن‌پور، *فصلنامه علامه*، شماره ۱۲.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس و بازیجر، دیوید (۱۳۷۹) *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو
- جاحظ، عمرو (۱۴۱۶) *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت: بی‌نا.
- رضایی، رحمت‌الله (۱۳۸۳) «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج»، *نشریه معرفت فلسفی*، شماره ۶.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴) *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
- زاهدی، محمداصداق (۱۳۸۴) «عینیت‌گرایی اخلاقی در آرای قاضی عبدالجبار معتزلی و امام‌الحرمین جوینی»، *فصلنامه علمی تخصصی رهنمون*.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲) *نهایة الحکمه*، قم: نشر اسلامی.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل (۱۳۹۰) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- قاضی عبدالجبار همدانی، ابوالحسن (۱۳۸۵) *المعنى فى ابواب التوحيد و العدل*، تحقیق: محمد مصطفی حلمی و دیگران، مصر: الدار المصریة للتألیف و الترجمة.
- _____ (۱۴۱۶) *شرح الاصول الخمسه*، عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتب وهبه.
- عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۸۱) *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران: نشر پرسش.
- مارتین، میچل (۱۳۸۰) «نقد معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا»، ترجمه امیر مازیار، *کتاب ماه دین*، شماره ۴۷ و ۴۸.
- مدکور، ابراهیم و خوانساری، محمد (۱۳۶۵) «منطق ارسطو نزد متکلمان اسلام»، *فصلنامه تحقیقات اسلامی*، شماره ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) *آشنایی با قرآن*، تهران: انتشارات صدرا.
- مگی، برایان (۱۳۷۲) *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵) *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ملاصدرا، محمدابن ابراهیم (۱۳۶۳) *مفاتیح‌الغیب*، تهران: انتشارات حکمت و فلسفه ایران.
- ولایی، عیسی (۱۳۸۰) *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نشر نی.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰) *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- هاسکر، ویلیام (۱۳۸۲) «معرفت‌شناسی دینی»، ترجمه سید مجید ظهیری، *فصلنامه حوزه اندیشه*، شماره ۴۱ و ۴۲.

منابع انگلیسی

- Harman, Gilbert, (1999) *Inference to the Best Explanation, in "Philosophy of Science*, Edited by Lawrence SKLar, Harvard University Press, Vol.5.
- Lipton, P. (2004). *Inference to the best explanation*. London: Routledge/Taylor And Francis Group.
- Macey, D. (2000) *The Penguin Dictionary of Critical Theory*, London:Penguin.
- Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstorff (1983) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*; Notre Dame : University ot Notre Dame press.
- Rorty, R. (1991) 'De Man and the American Cultural Left' in *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Cambridge: CambridgeUP, vol 2, pp129-139