

شکاکیت در اندیشه اسلامی

ژوزف فان اس

وحید صفری

اشاره:

اسلام‌شناس معروف آلمانی، فان اس در این مقاله کوشیده است تا روند شکاکیت دینی در قرون نخستین اسلامی را باز نماید. وی شکاکیت اسلامی را بسیار متفاوت از شکاکیت یونانی دانسته است. به نظر وی شکاکان شیعی به ویژه باطنیان در این جهت نقش برجسته‌ای داشته‌اند، چون معتقد بودند که با وجود امام هیچ نیازی به مباحث عقلی و جدلی وجود ندارد و این نوعی شکاکیت در مقام نظروری است. شکاکیت به معنای بی‌اعتمادی به گزاره‌ها و برهان‌های عقلی است.

وی اگرچه در پی نشان دادن تأثیرپذیری مسلمانان از شکاکیت دیگران است، ولی در عین حال به صورت ضمنی اذعان می‌کند که شواهد معتبری در این زمینه وجود ندارد و به احتمال بسیار، شکاکیت قرون سوم و چهارم، خاستگاهی اسلامی داشته و زائیده تمدن اسلامی است. وی ردیه غزالی بر شکاکیت را ضربه نهایی به شکاکیت در جهان اسلام می‌داند، هر چند معتقد است که اصولاً پیش از غزالی شکاکیت واقعی از بین رفته بود.

#: مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله به قرار زیر است:

گاهی مشکلات فلسفی را می‌توان از طریق کوبیدن مشتی به صورت حریف مقابل حل کرد، البته به شرطی که حریف این راه حل را پذیرا باشد. ثمامه بن اثرس (د. ۸۲۸ م / ۲۱۳) متکلم معتزلی دربار مأمون، ظاهراً یک بار با چنین شخصی روبرو شد. در حضور خلیفه، او با کسی مواجه شد که - آن گونه که ابن عبد ربه در العقد الثريد اشاره کرده - معتقد بود: «همه چیز اوهام و حدس است و انسان فقط مطابق با ذهن خویش اشیاء را ادراک می‌کند (یعنی به شکلی ذهنی) و آنچه واقعیت می‌نامیم از هیچ صحت و حقایقی برخوردار نیست». ثمامه به جای جواب دادن به این فرد مشتی به صورت او کوبید، به طوری که صورت او کبود شد. ثمامه سپس در جواب اعتراضات بی‌هوده او گفت: «شاید کار من مرهمی بر زخم تو باشد». این مرد یک شکاک بود و ظاهراً شیوه ثمامه برای تعامل با افرادی مانند او کاری مرسوم و رایج بود.^۲ رویکردی که به واقعیت جهان خارج اعتقادی راسخ داشت و به قانع کردن مخالفان احتمالی از طریق استدلالات عقلانی اهمیت زیادی نمی‌داد. شاید به همین خاطر است که مطالب اندکی در مورد استدلال‌ها و نظام‌های فکری این شکاکان به دست ما رسیده است. همه چیز در مورد آنها به برخی لطیفه‌ها و داستان‌های خنده‌دار محدود شده است. در این داستان‌ها غیر قابل دفاع بودن تفکر آنان از طریق براهینی جذاب که در عین حال کاملاً منتج نیستند، بیان می‌شود. در سنت اسلامی به شکاکان «حسبانیه»، برگرفته از «حسبان» به معنای حدس و گمان^۳ و نیز «سوفسطائیه»^۴ گفته می‌شد. گزارش شده که عبّاد بن سلمان، از همفکران ثمامه با یکی از این شکاکان برخورد کرد. این فرد می‌خواست وی را قانع کند که همه باورها چیزی جز توهم نیست. در اینجا نیز راه حلی که عباد یافت کاملاً عملی بود: با این وجود، رود دجله نیز باید یک توهم باشد، لکن هر کسی می‌تواند با قرار دادن پای خود در آن نشان دهد که دجله توهم نیست.^۵ اما هنگامی که شکاکان به سراغ

۱. ابن عبد ربه، العقد الثريد، ویراسته احمد امین، قاهره، ۱۳۵۹/۱۹۴۰، ج ۲، ص ۴۰۷.

۲. ارسطو نیز چنین کاری را توصیه کرده است. رک: (Metaphysics, IV, 5, p. 1009a, also IV, p. 1011a).

۳. العقد، ج ۲، ص ۴۰۷. اشعری، مقالات الاسلامیین، ویراسته همدت ریتر (جواب دوم، و سیادون، ۱۹۶۳)، ص ۴۳۴. قدامه بن جعفر دروغین، نقد الثر، (ابوالحسن اسحاق بن ابراهیم بن الکاتب، البرهان فی وجوب الیمان) ویراسته طه حسین، قاهره، ۱۹۳۸، ص ۳۳؛ مطهر بن طاهر المقدسی، البدء و الناریخ، ویراسته سی هارت، پاریس، ۱۹۱۹-۱۹۹۹، ج ۱، ص ۴۸؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۲، ویراسته ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۴۱.

۴. رک: عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، (استانبول، ۱۳۴۶/۱۹۲۸) ص ۶؛ ابن حزم، الفصل فی الملل و النحل، قاهره، ۱۳۱۷، ج ۱، ص ۸؛ ابوالیسر البردوی، اصول الدین، ویراسته اج لیسن، (قاهره، ۱۹۶۳/۱۳۸۳)، ص ۵.

۵. ابن ندیم، الفهرست، ویراسته جی فوک، (در مجلد تقدیمی محمد شافی)، لاهور، ۱۹۵۵، ص ۷۰.

تجربه رؤیا می‌رفتند، احیاناً در دل‌های ساده نوعی حیرت و سرگستگی ایجاد می‌شد: چگونه می‌توان تجربه‌ای را رؤیا و تجربه دیگر را واقعیت دانست؟^۱ صالح قُتبه از شاگردان نظام معتزلی، فقط می‌توانست از این جوابِ نومیدانه بهره بجوید که: هر دو واقعیت دارند، هم تجربه رؤیا و هم غیر آن؛ اگر کسی در بصره در خواب ببیند که در چین است، او واقعاً در چین است، حتی اگر پاهای او را به فرد دیگری که در آن محل خوابیده، بسته باشند. ولی اشعری این مطلب را در کتاب خود، مقالات الاسلامیین تنها به عنوان نوعی کنجکاوای نقل می‌کند؛^۲ زیرا معمولاً کسی دچار کم‌ترین تردیدهای شکاکانه نمی‌شد. استدلال عقلانی‌ای علیه شکاکان وجود داشت که همیشه قابل استفاده بود: شکاکان شاید در مورد واقعیت دچار تردید شوند، ولی در مورد تعالیم خود نمی‌توانند شک کنند، زیرا اگر این کار را انجام دهند، نمی‌توانند از دیگران بخواهند که آنها را جدی بگیرند.^۳

این ردیه قبلاً ابداع شده بود: ابتدا ارسطو و بعد از او رواقیان آن را به کار برده بودند.^۴ متکلمان معتزلی چیزی بدان نیافزودند. به همین ترتیب افکار شکاکانه‌ای که گمان می‌شد، از این طریق یک بار برای همیشه، نفی می‌شود، بسط نیافته بود و عیناً به همراه دیگر موارث یونانی به مسلمانان منتقل شده بود. حسابانیه با جدیت کمی این تفکرات شکاکانه را طرح می‌کردند، ولی برای بسط و توسعه آن نمی‌کوشیدند. حتی این نکته جزئی یعنی نامیدن شکاکان به نام «سوفیست»، امری نسبتاً قدیمی است که می‌توان آن را در نوشته‌های فیلون اسکندرانی یافت.^۵ در یک محیط اسلامی که افراد نه در مورد شکاکان و نه در مورد سوفیست‌ها چیز زیادی نمی‌دانستند، به سختی می‌توان این تبادل نام‌ها را تبیین کرد. اما در محیط‌های یونانی این مسأله تقریباً آشکار بود: بسیاری از نظراتی که در شکاکیت باستان می‌یابیم، (مثلاً آرای کسانی مانند پیرهون و کارنیدس) قبلاً توسط سوفیست‌ها مطرح شده بود و در سال‌های نخستین اسلام نیز به واقع، این نظرات بیشتر به شیوه سوفیست‌ها مطرح شد: به صورت یک بارقه تکرر و فکری و یک لافزنی جدلی و نه به صورت یک مکتب منسجم و نظام‌مند چنانچه در آکادمی [افلاطونی] در قرون وسطا بوده است، زیرا به جرأت

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۳۳.

۲. المقالات، ص ۴۰۷ و ص ۴۳۳؛ نیز ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۲۰۳.

۳. رک: السنتدسی، البدء و التاریخ، ج ۱، ص ۴۹؛ قدامه دروعین، نقد الثر، ص ۳۳؛ البغدادی، اصول الدین، ص ۶؛ ابن حزم، الفصل، ج ۱، ص ۸.

4. Aristotle, *Metaphysics*, IX, 6, p.1063b; averoess, *The incoherence of the incoherence*, tr. by van den

See Berg, London 1954, II, p. 15

5. See Philo, *Quaestiones in Genesis*, III, 33.

می‌توان گفت که در آکادمی رها کردن بحث، به خاطر استدلال ملموسِ ثامه یا به خاطر طرد آنی و سریع شکاکیت با استفاده از سخنان ارسطو ضرورتی نداشت. شکاکیت واقعی با بیان این تمایز پاسخ می‌داد: کسی در پدیدارها شک ندارد، بلکه در نتیجه‌ای که از آنها گرفته می‌شود، تردید وجود دارد. یک شکاک یونانی نیز تجربه را می‌پذیرفت. او نیز به این واقعیت که زبان هنگام چشیدن عسل شیرینی را ادراک می‌کند، اذعان داشت. او فقط این نکته را بیان می‌کرد که ذاتی بودن شیرینی برای عسل، امری «غیر مدلل» است. او نتایج استقرایی کلی مبتنی بر تجربه را، نفی می‌کرد. او هیچ‌گاه گمان نمی‌کرد که تمامی مرهمی بر درد وی نهاده است، ولی ادعا نمی‌کرد که انسان هنگامی که مشتی به صورتش می‌خورد، علی‌القاعده باید در سر خویش احساس گیجی کند. او تنها می‌خواست بگوید که «محمتمل» است که از این علت (یعنی مشتی زدن) چنین معلولی (یعنی احساس گیجی) صادر شده باشد و مطمئناً او برای آزمایش کردن این «احتمال» مشتی به صورت ثامه می‌کوبید.^۱ اما شکاکان مسلمان این احتمالات را از یاد برده بودند. آنان انسان‌های ساده لوح تری بودند و یا دست کم منابعی که ما در اختیار داریم آنان را این‌گونه معرفی می‌کند. آنان می‌کوشیدند که تفکرات یونانی را در محیطی متفاوت احیا کنند، ولی موفق نشدند، زیرا فضای عقلانی پیرامون آنها - و شاید خود آنان - هنوز برای شکاکیت آمادگی نداشتند. قانونی وجود دارد که حداقل در تاریخ نظرات و عقاید معمولاً راست می‌آید: هیچ کس از تصاحب کالاهای مسروقه راضی نیست، چرا که همگان به زودی خواهند فهمید که این کالاها متعلق به او نیستند. انسان می‌تواند تفکرات دیگران را تکرار نماید، ولی تا زمانی که مبانی آن را نیافته و آن مبانی را از آن خود نکرده است، نمی‌تواند این تفکرات را اتخاذ نموده و یا از آن دفاع نماید.

قبل از پی‌گیری موضوع ممکن است پرسیم که چگونه این نظرات به فرهنگ اسلامی راه یافت؛ پاسخ به این سؤال دشوار است و تنها می‌توان پاسخی نهایی نشده به آن داد. مسلم است که هیچ ترجمه‌ای از آثار شکاکان یونانی به زبان عربی وجود ندارد. در این مورد هیچ تبادل «آکادمیک» - چنانکه من می‌نامم - آن‌گونه که در مورد آثار کسانی مانند ارسطو و یا گالین دیده می‌شود، وجود نداشته است. [در میان مسلمانان] هیچ کس حتی نام شکاکان مشهور قدیم را نمی‌دانسته است. فقط فارابی در جایی نام «فورُن» را ذکر می‌کند که

1. Sextus Empiricus, *Hypotyposesis*, I, p.10; also *Adversus Logicos*, I, p. 399; Diogenes Laertius, *Vitae*. See IX, p.102; V. Brochard, *Les sceptiques grecs* (2nd edition, Paris, 1959) p.332.

مقصودش همان «پیرهون» است و پیروان او را «المانعه» می‌نامد، زیرا آنان معتقد بوده‌اند که انسان از دانستن «بازداشته می‌شود». ^۱ همین‌طور این فرض که سوفسطائیان اسلامی استدلال‌های خود را از ارسطو در موضوعی که از سوفیست‌ها نام می‌برد، اخذ کرده باشند، مشکل است، زیرا اگرچه در زمان مأمون، یعنی هنگامی که ثمامه یا عباد با شکاکان مقابله می‌کردند، کتاب‌های ارسطو ترجمه شده بود، ولی این استدلال‌ها چنان می‌نماید که در فرایند بحث و جدل به ناچار طرح شده‌اند و اقتباس آنها بدون آشنایی با پاسخ‌های ارسطو قاعدتاً دشوار بوده است. من فکر می‌کنم که آنها به شیوه‌ای زیر زمینی وارد تفکر اسلامی شدند، یعنی به همان شکلی که بسیاری از عناصر منطق رواقی وارد کلام و اصول فقه شد: ^۲ به عنوان میراثی که هرگز به طور کامل منقطع نشد و همین‌طور به طور کامل احیا نگردید؛ در شکاکیت حتی به نوعی وجود عینی نیافت.

می‌دانیم که در دوره یونانی‌مآبی دیدگاه‌های شکاکان را مکتب موسوم به تجربه‌گرایی پزشکی، به عنوان سلاحی علیه استدلال تمثیلی مخالفانشان، یعنی جزم‌انگاران (به عنوان روش تشخیص بیماری) اتخاذ کردند. ^۳ به احتمال ضعیف بقایای این مکتب تجربه‌گرا بعد از قرن‌ها همچنان در یک دانشگاه مشهور پزشکی در جندی‌شاپور که درخشان‌ترین روزهای خود را در زمان خسرو انوشیروان ساسانی (۵۷۸-۵۳۱ بعد از میلاد) به خود دید، موجود بوده است. ^۴ انوشیروان پادشاهی بود که علائق عقلانی شدیدی داشت و فرهنگ یونانی را به شدت می‌ستود. ^۵ گفته می‌شود که او در بیستمین سال سلطنتش (احتمالاً ۵۵۰م) در میان بزرگان جندی‌شاپور بحثی را ترتیب داد. در این جمع یک سوفیست که آشکارا تجربه‌گرا بود، حضور داشت. ^۶ حتی برزویه، پزشک دربار انوشیروان، هنگامی که مقدمه معروف خود

۱. ابونصر الفارابی، رساله فی ما یسنی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه، ص ۴ (A. Schmolders, *Documenta philosophica Arabum*, Bon. 1836)

2. See: Bellow p. WY.

3. See: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* V, 2516 ff.; s.v. *Empirische Schule*; K. Deichgraber, *Die griechische Empirikerschule* (Berlin, 1930)

4. See: *Aidin Savili in Encyclopedia os Islam* 2 v. S. Gondeshapur

۵. او کتاب‌هایی داشت که در مورد حرکت، زمان، مکان، جوهر و حلقه و غیره از زمان یونانی ترجمه شده بود. رک: H.W. Baily, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943, pp. 80; also A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp. 418; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, Berlin, 1959-1962, III, 85.

۶. فسطی، تاریخ الحکماء، ویراسته جی لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳، ص ۱۳۳، نیز:

Altheim, *Geschichte der Hunnen*, III, 86. برای مباحث دینی در دربار انوشیروان رک:

را بر کلبه و دمنه که بعدها توسط ابن مقفع ترجمه شد، می‌نگاشت، نشان داده که یک شکاک «پر و پا قرص» است.^۱ به نظر می‌رسد که شکاکیت در آن زمان امری شایع و رایج بوده است: جریان قدرتمند زُروانی‌گری در اذهان بزرگان اثرگذار بود؛ عقیده به حاکمیت مقاومت ناپذیر و خردکنندهٔ زمان (دهر) که سرنوشتی غیر منطقی را رقم می‌زند، آنان را وادار می‌ساخت تا در هر قانون معتبری که حاکم بر اعمال و حوادث است، شک کنند.^۲ دانشگاه جندی‌شاپور بعد از حمله عرب‌ها سالم ماند و به حیات خویش ادامه داد و از روزهای اول حکومت عباسی تا زمان خلافت منصور، اطبای این دانشگاه به دربار خلیفه دعوت می‌شدند. در زمان مأمون امور بهداشت و درمان بغداد آنچنان تحت کنترل اینان بود که مسلمانان احساس مضیقه می‌کردند. این وضعیت را می‌توان در حکایت مشهوری که جاحظ در کتاب *البحلاء* نقل کرده است، مشاهده کرد.^۳ با اندکی اطمینان می‌توان فرض کرد که در میان آنان یک سوفیست، یعنی فردی که به رغم عقاید مسیحی‌اش شکاک بوده، حضور داشته است. این مطلب می‌تواند تبیین کند که چرا یکی از اعضای حسابانه که آن تجربه بد را از ثمامه داشت، در دربار و در حضور خلیفه، با وی ملاقات کرد. نمونه‌های دیگری نیز وجود دارند که می‌توان در آنها رابطهٔ مشخصی میان شکاکیت و حال و هوای عقلانی ایرانیان یافت: در اینجا می‌توان به صالح بن عبدالقدوس اشاره کرد که دارای شخصیتی مبهم بود. او از سویی کتابی با عنوان *کتاب الشکوک* نوشت و بی‌رحمانه توسط ابوالهذیل، متکلم معتزلی، به خاطر عقاید شکاکانه‌اش مورد استهزاء قرار گرفت و از سوی دیگر در سخنرانی‌های دینی‌ای که در بصره ایراد کرد، از عقیدهٔ ثنویت دفاع نمود.^۴ حتی در

1. See: Noldeke Burzoes, *Einleitung zu dem Buche Klila wa Dimna*, Strasburg, 1912, pp. 11 f. F. Gabrieli in: *Rivista, degli Studi Orientali* 13 (1931-1932) p. 202; P. Kraus in: *Rivista* 14 (1934), pp. 14 ff.

جی. کرومر، *المنطق من دراسات المستشرقین*، ترجمه اس. المنجد، قاهره، ۱۹۵۵، ص ۲۱۵.

2. See: R. Zachner, *Zurvan, A Zoroastrian, Dilemma*, Oxford, 1955, pp. 28 and 258.

منابع اولیه اسلامی گاهی با سخن گفتن از عبارت معروف دهریه به نظر می‌رسد که به زُروانی‌گری اشاره دارند. (See: Zachner, ib, pp. 266) سرنوشت‌گرایی زُروانی‌گری در شاهنامه فردوسی نیز با بدبینانه‌ترین شکل خود ظاهر می‌گردد. در مقابل، زرتشتی‌گری راست اندیش با آیین مردا سرنوشت‌گرا و حامی قضا و قدر نبود. در این آیین انسان برای اعمال و گناهانش مسؤول است. سرنوشت تنها جایگاه مادی او را تعیین می‌کند. ولی برجایگاه معنوی او هیچ تسلطی ندارد. (See: Zachner, ib, pp. 255)

۳. رک: الجاحظ، *البحلاء*، ویراسته طه الجاحزی، قاهره، ۱۹۵۸، ص ۱۰۲.

4. See: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Supplement I, pp. 110; G Vajda in: *Rivista*, 17, 1937, p.193; ص ۴۷، ۱۹۶۱، دیوالد ویلرز، ویسادن، ۱۹۶۱، ص ۴۷.

زمان و ائق، دومین خلیفه پس از مأمون، برخی از اطباء از اصول تجربه‌گرایی پیروی می‌کردند. در جواب به این مسأله که چگونه اثر نوع خاصی از معالجه را می‌توان تشخیص داد، آنها تجربه حسی صرف را ملاک قرار می‌دادند. (که هیچ‌گاه مورد انکار شکاکان نبود).^۱ اما با توجه به تمام آنچه در اینجا بیان کردیم، هنوز از یک دلیل قانع‌کننده نهایی برای فرضیه خود بی‌بهره هستیم و چه بسا تمام آنچه در اینجا در پی بازسازی آن هستیم، چیزی بیش از یک «حسبان» یا حدس نباشد.^۲

حسبانیه و سوفیست‌ها دائماً مورد تمسخر واقع می‌شدند، زیرا همانطور که قبلاً گفتیم دیدگاه‌های آنها در آن زمان به اندازه کافی کارآمد نبود. جامعه اسلامی در اوائل دوره عباسیان، جوان و هنوز خوش‌بین بود. کلام اسلامی از ظرفیت‌هایش آگاه شده بود و هنوز هیچ‌کس در قدرت خردکننده جدل تردید نداشت. زمانی شکاکیت رشد می‌کند که افراد از نتایج متفاوت و متعارض فعالیت ذهنی خسته شده، می‌پذیرند که نظام جدیدی که کسی ابداع می‌کند می‌تواند، هیچ راه حل نهایی را در بر نداشته باشد، بلکه فقط تنوع جدیدی را به ارمغان آورد. در مورد سوفیست‌های یونان این مسأله رخ داد: آنان علیه حملات و مجموعه‌های بی‌شمار فیلسوفان پیش سقراطی واکنش نشان دادند. مدتی بعد همین مسأله در مورد شکاکانی (در معنای دقیق‌تر کلمه) رخ داد که در نتیجه فتوحات اسکندر کبیر - در ایران و هند - گسترش عظیم جهان و ذهنی‌بودن همه ساختارهای فلسفی یا اخلاقی‌ای را که قبلاً جهانشمول فرض کرده بودند مشاهده کردند. سرنوشت محتوم یک شکاک این است که بسیار بداند و این تنها در بینش کثرت‌گرایانه یک جامعه متنوع و متکثر ممکن است. لذا ما یک بار دیگر شکاکیت را در دربار خسرو انوشیروان که به برزویه، طبیب دربار او اشاره کردم، می‌یابیم: او در قلمرو خویش زرتشتی‌ها، مانوی‌ها، مسیحیان و یهودیان را متحد ساخت و فیلسوفان مشرک مکتب آتن را که توسط «ژوستینین» امپراتور بیزانس اخراج

۱. مسعودی، مروج الذهب، ویراسته یاریرس دی مینارد، پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۷، ج ۷، ص ۱۷۳.

۲. رساله‌ای از «گالین» که در آن بحثی میان یک تجربه‌گرا و یک حزم‌گرا به تفصیل توضیح داده شده، به عربی ترجمه شده بود. این رساله امروز نیز به صورت زبان یونانی موجود است که با نام (Galen on medical experience) توسط آر والزر ترجمه و ویرایش شده است. (آکسفورد، ۱۹۲۴) همچنین رک:

Walzer in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 1932, nr. XXII.

اما به نظر نمی‌رسد که این رساله تأثیر مستقیم و الهام‌بخشی برای بسط و توسعه استدلال‌های شکاکانه در محیط‌های اسلامی داشته است.

شده بودند، اسکان داد. کمی قبل از به تخت نشستن او قیام اشتراکی - کمونیستی مزدک زیربنای ستون‌های نظام سنتی را لرزانده بود. همچنین در حضور همین پادشاه بود که نقش جدلی‌ای که یونانیان آن را گفتار دوگانه می‌نامیدند، انجام گرفت. این کار به معنای مخالفت و موافقت با یک نظریه از طریق استدلال‌هایی با قوت برابر و یکسان بود، تا جایی که در نهایت خود نظریه کاملاً ذهنی جلوه می‌کرد. برخی اشارات، این فرضیه را القا می‌کند که در این بحث‌ها از تاریخ فلسفه فروریوس شاگرد شیخ یونانی، افلوپین استفاده می‌شده است.^۱ پلوس ایرانی (paulus Persa) که مقدمه خود بر منطق ارسطو را به پادشاه تقدیم کرد، در این مقدمه عمداً بر اختلافات خود متناقض و خود ویرانگر متکلمان در مورد این مسائل اصلی کلام اصرار می‌ورزد: مخلوقیت عالم و مفهوم خدا.^۲ پروتاگوراس، سوفیست یونانی نیز کتاب خودش، «برضد منطق» را به همین شیوه نوشته بود.^۳ و نیز کارنیدس شکاک در رم به همین شیوه در دو روز متفاوت یک بار به نفع عدالت و بار دیگر به ضرر آن سخنرانی کرده بود.^۴ نیازی به استدلال نیست که جامعه اسلامی در دراز مدت نمی‌توانست به طور کامل در مقابل شکاکیت مصون باشد. این جامعه در تکثرگرایی از جهان یونانی مآب قرن سوم قبل از میلاد و رونق و احیای دوباره حکومت ساسانی در ابتدای قرن ششم، چیزی کم نداشت. جامعه اسلامی حتی از تنوع زندگی فرهنگی تجربه‌ای داشت که از تجربه پیشینیان بارزتر بود. تنها کمی انتظار لازم بود تا کم کم آن حرارت و شور آغازین، یعنی اعتقاد تزلزل ناپذیر به برخورداری از حقیقتی کامل و غیر قابل تغییر تضعیف شود. طبیعی است که به دلیل تفاوت عمیق میان حس و حال مسلمانان و یونانیان، این شوک فکری نمی‌توانست به خاطر استدلال‌هایی مانند ادله نقد ادراک حسی، یا نظرات افراطی حسابانیه تحریک شود، بلکه نیاز

1. See Altheim, *Geschichte der Hunnen*, III, p. 86 ff

۲. پلوس فارسی ممکن است که با پلوس که در پایتخت نصیبیان، تحت الحمايه اسقف نسطوری، جوزف، جانسن اسقف مارابها می‌زیست، یکی باشد. (۵۳۷ یا ۵۴۰-۵۴۱ بعد از میلاد) رک:

G. Mercati, *Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano*, Rome, 1899; also A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 427.

اما بنابر منابع دیگر (در شرح وقایع سربانی سعرت و در تاریخ کلیسا نوشته ابن عبیری) پلوس سرانجام به آیین زرتشت گرایید، زیرا او نتوانسته بود، امتیاز زندگی در پایتخت فارس را به دست آورد. رک:

Altheim, *Geschichte der Hunnen*, III, p. 89

متن سربانی مقدمه او بر منطق در کتاب زیر به چاپ رسیده است:

J.P.N. Land, *Anecdota Syriaca* (Leiden, 1862-1875), IV, I ff.

3. See Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B 5.

4. See Paulywissowa, *Realencyclopadie*, X 1964 ff. s. v. karneades.

به عدم قطعیت‌های دینی بود. خصوصیت دین اسلام این است که این عدم قطعیت‌ها نمی‌تواند منشاء خارجی‌ای چون مجادلات مانوی و مسیحی داشته باشد، بلکه عدم انسجام چند وجهی خود اسلام موجب این تردیدها شد. سنیان^۱ و شیعیان سلاح‌های جدلی یکدیگر و شواهد قرآنی و حدیثی را شناسایی کردند و فهمیدند که آنان فقط خودشان و نه مخالفانشان را قانع کرده‌اند: محاسبه عقلانی همان تعهد غیرعقلانی در کسوتی دیگر است. گزارش شده که یکی از متکلمان شیعی با حالتی از تسلیم و اذعان عمیق قبل از شروع مناظره به طرف مقابل خود گفته بود:

«انک لا تناظرنی و انما تشر الی: تو با من مناظره نمی‌کنی بلکه مرا نصیحت می‌کنی.» نتیجه بحث نیز نشان داد که حق با او بود.^۲ ابن‌بقال یک شیعی دیگر مانند او (د. ۳۶۳) اعلام می‌دارد که عقیده چیزی بیش از به کارگیری توانایی جدلی نیست: «ان الادلة موقوفة علی حذق الحاذق فی نصرته و ضعف الضعیف فی الذب عنه»^۳

اما اساساً چرا انسان به برخی از چیزها اعتقاد راسخ دارد؟ تعیین‌یافتن این اعتقادات توسط محیطی که فرد در آن شکل می‌گیرد، صورت می‌گیرد. او به درون دین خویش می‌خزد و برای آسودگی روح خویش سخت بدان چنگ می‌زند. از یک شکاک (متحیر)^۴ از اهالی سجستان پرسیدند: «چرا تنها از این دین پیروی می‌کنی؟» او پاسخ داد: برای من این دین از فضای خاصی برخوردار است که هیچ دین دیگری واجد آن نیست: من در این دین زاده‌شده‌ام و در آن رشد کرده‌ام. من شیرینی آن را چشیده و با عادات پیروان آن آشنا شده‌ام. من مانند مردی هستم که در روشنایی روز برای گذراندن مدتی از روز در سایه، وارد کاروان‌سرای می‌شود، صاحب کاروان‌سرا بدون اطلاع به او و بدون توجه به این که آیا فلان اتاق برای او مناسب است یا نه او را به اتاقی می‌برد هنگامی که او مشغول استراحت است، هوا به ناگاه ابری شده، باران شروع به باریدن می‌کند. آب از سقف اتاق شروع به چکه کردن می‌کند. او به دنبال اتاق‌های دیگری در کاروان‌سرا می‌گردد، ولی متوجه می‌شود که از سقف تمام این اتاق‌ها آب چکه می‌کند. او مشاهده می‌کند که حیاط

۱. عبارت در اینجا به معنایی وسیع و جدید مورد استفاده قرار گرفته: تمام کسانی که با تصور شیعی از امامت مخالفند.

۲. رک: ابوحنبلان توحیدی، الامتاع و المؤمنه، ویراسته احمد امین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴، ج ۳، ص ۱۹۵.

۳. توحیدی، الامتاع، ج ۳، ص ۱۹۱.

۴. برای این عبارت و ترجمه آن رک: ابن‌سینا، شفاء، الهیات، ویراسته جی. سی. انواتی و اس. زید، قاهره،

کاروان سرا پوشیده از گل است. او با خود فکر می‌کند که بهتر است در جای خود بماند و به اتاق‌های دیگر نرود. در این صورت او در امان خواهد بود و پاهای خود را در گل و لای حیاط، کثیف نخواهد کرد. او تصمیم می‌گیرد که در اتاق خود و در همان وضعیت باقی بماند. وضعیت من هم همین‌طور است. من در حالی زاده شدم که هیچ قدرت فهمی نداشتم. پدر و مادر من، مرا با تعالیم این دین تربیت کردند، بدون این که آن را قبلاً تجربه کرده باشم و هنگامی که آن را مورد آزمون قرار دادم متوجه شدم که مانند دیگر ادیان پیش می‌رود و برای من مناسب‌تر آن است که به جای رها کردن آن، روزگار را با آن بگذرانم، زیرا تنها در صورتی می‌توانستم آن را رها کنم و برای پیوستن به دین دیگری تصمیم بگیرم که ابتدا دین جدید را برای خود برمی‌گزیدم و آن را بر دین قبلی ترجیح می‌دادم. اما من متوجه شدم که هیچ استدلالی برای این ترجیح وجود ندارد، مگر آن که بی‌درنگ استدلال دیگری از سوی دینی دیگر برای مخالفت با این ترجیح یافت خواهد شد.^۱

این حکایت ما را به نیمه اول قرن چهارم هجری می‌برد. این نکته را همچون نمونه‌های پیش گفته را ابوحنیفان توحیدی در کتابش الإمتاع و النواصیة نقل کرده است. شواهد مشابهی را می‌توان در لزومیات ابوالعلاء معری نیز یافت.^۲ پدیده‌ای که در اینجا شرح و بسط داده می‌شود، «تکافؤ ادله» یا «تساوی استدلال‌های متعارض» نامیده می‌شود که ترجمه‌ای دقیق از تعبیری یونانی است. همچنان برای این شیوه نوعی منشاء خارجی در نظر گرفته می‌شد. یعقوبی در کتاب خودش تاریخ نقل می‌کند که شکاکیت قدیم شیفته این روش بود.^۳ اما از قرن سوم هجری کسانی متوجه شدند که این روش در محیط اسلامی هم قابل استفاده است: ابن‌ریوندی، (د. ۱۱۰-۲۹۸/۹۱۰) بدعت‌گذار معروف، که از معتزله جدا شد و به یک شیعی تندرو تبدیل گشت و مجادلاتش سرانجام او را برای همیشه از اسلام خارج کرد. ابن‌ریوندی از این قدرت جدلی خویش زمانی استفاده کرد که از ابتدا در رد اسلام کتابی به نام کتاب الدماغ نوشت و در پایان زندگی‌اش کتاب دیگری (در رد دماغ) برای رد ردیه‌اش بر اسلام نگاشت.^۴ اما در اینجا نمونه‌هایی را داریم که از قطعیت بیشتری برخوردار هستند: گفته می‌شود که ابوحفص حداد متکلم شیعی حلقه درس [امام] جعفر صادق [ع] که نویسنده کتاب الفهرست او را به خطا به پیروی از آیین باطنی مانی متهم کرده، کتابی به

۱. توحیدی، الإمتاع، ج ۳، ص ۱۹۳.

2. See H. Laust in: Bulletin d'Etudes Orientales Damas 10. 1943-2944, p. 144.

۳. یعقوبی، تاریخ، ویراسته‌ی ا.ج. ام. هوتسما، لایدن، ۱۸۸۳، ج ۱، ص ۱۶۶.

۴. زک: ابن‌نذیم، الفهرست، ویراسته‌ی جی. فوک، (در مجلد تقدیمی محمد شافعی)، لاهور، ۱۹۵۵، ص ۷۲.

نام کتاب الحاروف (سیلاب) نوشت و در آن هر گونه نظروزی را به خاطر تکافؤ ادله بیهود و بی ثمر دانست.^۱ کتابی با همین عنوان (چه بسا هر دو کتاب یکی باشند.) به جابر بن حیار شیمیدان معروف و یا شاگردش ابوسعید مصری نسبت داده شده است.^۲ بنا به روایات تاریخی جابر نیز به حلقهٔ درس [امام] جعفر صادق [ع] تعلق داشت. قاضی عبدالجبار (د. ۴۱۵/۱۰۲۵) نویسنده کتاب حجیم الهیات معتزلی با عنوان المغنی، که با ابوحیان توحیدی معاصر بود، نیز به کتابی با این عنوان اشاره می‌کند.^۳ نقل قول او هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که این کتاب برای دفاع از اسلام نگاشته شده و حاوی شواهدی از قرآن و دیگر منابع بوده است. شکاکیتی که در اینجا مشاهده می‌شود، فقط ارزش استدلال نظری برای اسلام و نه خود اسلام، را زیر سؤال می‌برد.

تعداد زیادی از متکلمان که بیشتر آنان معتزلی هستند، با شیوه‌ای جدلی سعی در رد این رسالهٔ آزاردهنده داشتند: خیاط (د. ۳۰۰/۹۱۰)، جُبَّایی (د. ۳۰۳/۹۱۵)، حارث الوریاق و قاضی ابن شریح شافعی (د. ۳۰۶/۹۱۸).^۴ می‌توان باور کرد که آنان کاملاً موفق بودند، اما با این حال فهمیدن این نکته چندان دشوار نیست که نتیجه بحث از پیش تعیین شده بود. متکلمان نه تنها برای حقیقت، بلکه برای علم کلام نیز مبارزه می‌کردند، زیرا اگر آنان کمترین اعتراف را نسبت به حقانیت ابوحفص حداد و کتابش می‌کردند، آنگاه خود «کلام»، دیگر فعالیت واهی‌ای بود که کاری به حقیقت ندارد و به رغم براهین آنان و نیز این جملهٔ پیامبر که «اختلاف امتی رحمة» منازعات بی‌پایان در مورد ذات و صفات، جوهر و عرض، قدرت و استطاعت و اکتساب، فضیلت علی یا ابوبکر که در پوشش زیبایی از ظرائف اصطلاح‌شناختی قرار گرفته بودند، دیگر نمی‌توانستند تبلیغ خوبی برای خطاناپذیری عقل انسانی باشند. به علاوه مسیحیان و یهودیان (اهل ذمه) و کسانی که نمایندگانِ نگرشی کاملاً عقلانی محسوب می‌شدند، در تقویت این مطلب می‌کوشیدند که: هر قدر مسلمانان در مورد اثبات پذیری حقیقتی که در اختیار دارند، بیشتر تردید کنند، کمتر می‌توانند انتظار تغییر دین، توسط دیگران را داشته باشند.^۵

۱. رک: همان، ص ۷۱

2. See: P. Kraus, *Jaber b. Hayyan*, Cairo, 1942-1943, I, p. 171

۳. المغنی، ج ۱۲، ص ۱۷۸

۴. رک: الفهرست، ص ۷۱ و نیز ماسینیون در:

P. Festugiere, *La revelation d'Hermès Trismegiste*, Paris, 1950-1954, I, p. 396.

۵. رک: ابن حزم، فصل ج ۵، ص ۱۱۹، نیز:

van Ess, *Die Erkenntnislehre, des Adudaddin al-Ici*, Wiesbaden, 1966, pp. 226.

یک شکاک قبطی در بحث‌های متعددی در حضور ابن طولون، تناقض همه عقاید را اثبات کرد و در یک چرخش آشکار حقانیت مسیحیت را از فهم ناپذیری آن نتیجه گرفت: آیا چیزی بی‌معناتر از مصلوب شدن خداوند وجود دارد؟ ولی با این همه افراد زیادی به این مسأله باور دارند! حقانیت به دلیل اثبات ناپذیری. (credo quia absurdum) در اینجاست که ما می‌فهمیم چرا این نوع از شکاکیت به رغم تمام مجادلاتی که علیه آن وجود داشته، توانسته در قرن چهارم به نوعی دلبستگی ضروری تبدیل شود. این شکاکیت یک شکاکیت افراطی نبود که به سرعت بسوزد و دوره آن به پایان برسد، بلکه شکاکیتی بود در راستای عقیده؛ شکاکیتی که در چارچوب برخی اعتقادات پذیرفته شده که فرد نمی‌توانست از آنها دست بکشد، مطرح می‌شد. ابوحیان توحیدی به پیرمرد شصت ساله‌ای اشاره می‌کند که در شگردهای جدلی خیلی تبحر نداشت و همواره در دفاع از رؤیت خداوند در بهشت شکست می‌خورد، ولی با این حال با تمسک به «تکافؤ ادله» به شدت از این آموزه حمایت می‌کرد. حتماً کسی که توانایی بیشتری نسبت به او داشت، یافت می‌شد که بتواند مباحثی را که او نپذیرفته بود، رد کند.^۲

اما قبل از آن که بحث را ادامه دهیم، سؤال هست که به حق جای طرح آن وجود دارد، آیا ما در اینجا به بازآفرینی تصویر طراحی شده توسط ابوحیان نیرداخته‌ایم؟ اکثر نقل قول‌های ما از کتاب‌های او بوده است، از الامناع و المؤاسسه و البصائر و الذخائر؛ این احتمال وجود دارد که او بر پدیده‌ای که ما توضیح دادیم، بیش از حد تأکید کرده باشد؛ او یک فیلسوف - هر چند غیرحرفه‌ای - بود که نسبت به متکلمان و اهل جدل تحقیراتی را روا می‌داشت. او در کتاب مقابسات خود صریحاً بیان می‌دارد که متکلمان به دلیل روشی که در پیش گرفته‌اند، به تکافؤ ادله می‌رسند.^۳ شاید او فقط شواهدی برای اثبات فرضیه خود جمع آوری کرده است. اما من فکر می‌کنم که این بهترین راه برای تبیین موضوع نیست. واقعیت قابل توجهی وجود دارد که بحث را به جهت دیگری هدایت می‌کند: تعداد زیادی از افراد متهم به شکاکیت، شیعه بودند.^۴ در خصوص زمان ابوحیان شاید این بدان دلیل باشد

۱. مسعودی، مروج، ج ۲، ۳۸۶.

۲. توحیدی، البصائر و الذخائر، ویرایش ابراهیم الکیلاسی، دمشق، ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۴۰۵.

۳. توحیدی، المقابسات، ویراسته حسن سندویی، فاهرد، ۱۹۲۹/۱۳۴۷، ص ۲۳۷. شواهد بیشتری در مقاله احسان عباس ارائه شده است: الابحاث، ج ۱۹، ۱۹۶۶، ص ۱۸۶ به بعد.

4. van Ess, Die Erkenntnistheorie, des Adudaddin al-Ici, pp. 224

همچنین ابو عبدالله الحسین بن علی الجعل البصری، (د. ۳۶۷/۹۷۸) متکلم معتزلی که به عنوان یکی از بزرگان

که آل بویه کنترل پایتخت مسلمانان را در اختیار داشت. محتمل است که به همین دلیل، شواهد شیعی در دوره آنان بیشتر از شواهد مربوط به اهل سنت ثبت شده باشد. اما در مورد قرن سوم نیز همین مطلب صادق است: ابوحفص حداد و جابر بن حیان، نویسندگان احتمالی کتاب الجاروف، و نیز ابن ریوندی شیعه بودند. هم‌چنین حسابانیه در کتاب ابن عبدربه در ذیل فصل مربوط به شیعه (رافضه) قرار گرفته است.

این نمی‌تواند یک تصادف صرف باشد: نقطه عزیمت شیعیان، اصول معرفت‌شناختی دیگری بود. آنان به خطاناپذیری متکلمان اعتقادی نداشتند، زیرا آنان پیشاپیش کسی را که بنابه تعریف خطاناپذیر بود، در اختیار داشتند: «امام» از طریق عصمت و وراثت پیامبر، و نیز به واسطه مرجعیت دینی خود قادر به تصمیم‌گیری در مورد معضلات دینی بود. از این رو از همان ابتدا شیعیان به حجیت اجماع و قیاس که مورد استناد فقهای سنی بود، اعتقادی نداشتند. هنگامی که پیشاپیش کسی حقیقت را در اختیار خویش دارد و می‌باید در مقابل آراء اکثریت از او اطاعت شود، اجماع امری بی‌ثمر و شاید گمراه‌کننده خواهد بود. قیاس نیز از آنجا که می‌تواند به نتایج متفاوتی بینجامد، فریبنده و مکرآلود شمرده می‌شود. برای یک شیعه آزادی در اجتهاد [یا رأی] نمی‌توانست چیزی غیر از نسخه بدل «تکافؤ ادله»، در فقه باشد. ^۱ مطمئناً در شیعه طیف عظیمی از آموزه‌ها و دیدگاه‌های شخصی وجود داشت: شیعه یک فرقه نبود، بلکه ظرفیت‌های آن به گستردگی ظرفیت‌های اهل سنت بود. مطمئناً این‌که امام آیا همچنان به عنوان یک مرجع زنده، حضور دارد یا این‌که بعد از غیبت از میان مسلمانان ناپدید شده است، تفاوت ایجاد می‌کرد. اما همیشه در میان شیعه تمایلی - که در ابتدا قوی‌تر بود و بعدها از قوت آن کاسته شد - به سوی نظریات اشرافی وجود داشته است. اصطلاح «الهام» در محیط‌های شیعی کاملاً رایج است. هشام بن حکم به رغم این‌که یکی از عقل‌گراترین متکلمان در میان شیعیان نخستین بود، معتقد بود که شناخت انسانی اگر چه ضرورتاً بعد از نظرورسی پدید می‌آید، نمی‌تواند از تلاش خود فرد (اکتساب) ناشی شود. ^۲ عبدالله بن معاویه نوه بزرگ جعفر ذوالجناحین [طیار]، برادر [امام] علی [ع] که یکی

این جنبش شکاکانه به او اشاره می‌شود، (رک: احسان عباس، همان، ص ۱۹۶) گفته شده که از آموزه‌های

شیعی جانبداری می‌کرده است. (رک: ابن مرتضی، طبقات المعتره، ص ۱۰۷)

۱. رک: به مقاله من:

Ein unbekanntes Fragment des Nazzam. in: *Der Orient in der Forschung, Festschrift Otto Spies*, Wiesbaden, 1967. p. 170.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۲.

از مدعیان تشیع بود، ادعا کرد که معرفت در دلش مانند علف و گیاه خودرو رشد می‌کند.^۱ این موضع نمی‌توانست با هیچ مخالفت استدلالی ریشه کن شود و اگر در نهایت اثبات می‌شد که تمام نظرورزی‌ها بیهوده بوده، منبعی از شناخت باقی می‌ماند که از شیوه نظری واضح‌تر و آشکارتر بود.

در تمام این افکار نوعی ملایمت و آرامش خاصی حاکم بود. ظاهراً نیاز به چنین رفتاری نبود: آنان می‌توانستند حالتی هجومی از خود بروز دهند. خشونت زمانی رخ داد که زمام استدلال در اختیار باطنیان قرار گرفت. بحث ماهنوز در مورد جریانات شیعی است، اما با کسانی سر و کار داریم که پیروان انقلابی اسماعیل پسر امام جعفر صادق^ع بودند. این گروه داعیان خود را به مناطق دوردست جهان اسلام می‌فرستادند. در اینجا تنها منازعه و مشاجره میان متکلمان مد نظر نبود، یعنی وضعیت به این شکل نبود که موافقان و مخالفان استدلال عقلی که هر دو به یک اندازه برای مردم عادی غیر جذاب بودند، با هم مشاجره کنند. این جریان در واقع شورش کسانی بود که خود را طرد شده از شناخت مَدْرَسی اصیل می‌دیدند؛ شورش علیه کسانی که با یک میراث قدیمی و پیچیده پیوندی گسست ناپذیر خورده بودند. این در واقع همکاری بین یک تحول تندروانه اجتماعی و اعتراض علیه عقلانیتی بیگانه و ناآشنا بود. قطعاً آموزه‌ای که در اینجا ارائه می‌شد، آموزه‌ای باطنی بود که از آموزه‌های قبلی پیچیده‌تر بود. اما این آموزه برای کسانی که وارد آن می‌شدند، مبتنی بر عقل و استدلال نبود. افراد با دست برداشتن از عقل به آن تقرب می‌جستند. آنان می‌باید خود را در معرض تعلیم امام، داعیان و مبلغان وی قرار می‌دادند. نظام باطنیان شبیه توده مردم بود که به دنبال تعیین تکلیف خویش از طریق مراجع صلاحیت‌دار دینی هستند، هر چند این تعیین تکلیف برایشان مفهوم نباشد. در این دیدگاه لبه تیز حملات متوجه کسانی بود که می‌کوشیدند سعادت خود را از طریق تلاش‌های عقلی خودشان به دست آورند. فرد داعی که جهت‌دهی به این راهبرد روانشناختی در دستان او بود، کار خود را از آنچه به «تشکیک» شهرت دارد، آغاز می‌کرد. او از طریق پرسیدن سؤالاتی که پاسخ به آنها ممکن نیست، شاگرد خود را وادار می‌کرد که در ظرفیت عقل انسانی شک کند: «چرا انسان دو گوش و یک بینی دارد؟»^۲ مطمئناً در ورای این رفتار این معنا نهفته که تنها امام می‌تواند به این سؤالات پاسخ دهد.

۱. اشعری، همان، ص ۶.

۲. رک: بغدادی، الفرق بین الفرق؛ ویراسته محمد بدر، قاهره، ۱۳۲۸/۱۹۱۰، ص ۲۹۱؛ نیز: غزالی، فضائح الباطیة.

ویراسته عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۴ و نیز: van Ess, *Erkenntnislehre des Icti*, pp. 278

برای افرادی که فرهیخته‌تر بودند از حربه‌های قوی‌تری استفاده می‌شد. در اینجا ما دوباره با تمام استدلال‌های شکاکان باستان که قبلاً با آنها آشنا شدیم و برخی مباحث جدیدتر روبرو می‌شویم؛ به انواع هدیان‌گویی‌ها و خطاها استناد می‌کردند تا نشان دهند که حتی حواس قادر به دریافت حقیقت نیستند، چه رسد به عقل و استدلال.^۱ نمونه‌هایی که قبلاً توسط سوفیست‌های یونانی و همتایان عرب آنان ذکر شده بود، و ارسطو، رواقیان و متکلمان معتزلی سعی در رد آن داشتند، توسط باطنیه به کار گرفته شد. حتی اگر همه چیز واضح و تردیدناپذیر به نظر آید و حتی اگر هیچ مخالفی وجود نداشته باشد، ممکن است چیزی یافت شود که با یقین و دلیل با تحفظ روبرو شود. ما هیچ‌گاه نمی‌دانیم که نظرورزی ما به شناخت منجر شده است یا نه؟ زیرا اگر بخواهیم این را بدانیم باید آن را از طریق یک نظرورزی دومی پی بگیریم و این منجر به تسلسل می‌شود. این مطلب را بدیهی و ضروری هم نمی‌دانیم، زیرا اغلب اوقات هنگامی که چیزی را ضروری و تردیدناپذیر می‌شماریم، بعد از مدتی معلوم می‌شود که نادرست بوده است.^۲ این بدان معناست که: ما هیچ ملاکی برای تشخیص حقیقت نداریم؛ شاید ما دائماً در حال حرکت در غباری برآمده از امور پوچ و بی‌معنا هستیم و شاید تمام آنچه ما صحیح می‌پنداریم خطا باشد. بحث طولانی در مورد این امور شکاکانه در گرفت که پرده برداشتن از جوانب متعدد آن کاری بسیار جذاب و در عین حال مستلزم تلاش بسیار است.^۳ به نظر می‌رسد که برای بحث ما همین مقدار که مشاجرات میان شکاکان و رواقیان را در محیط اسلامی، تا ریزترین جزئیات آن زنده و پویا می‌یابیم، کافی باشد.^۴

این دوگانگی میان استدلالات شکاکانه و رواقی یک واقعیت جالب است: این بدان معناست که متکلمان نقش رواقیان را بازی می‌کردند. در واقع منطق علم کلام یک منطق ارسطویی نیست، بلکه یک منطق رواقی است. یا اگر بخواهیم محتاط‌تر باشیم، منطق علم کلام به رواقیان نزدیک‌تر است تا به ارسطو. در قرون اولیه اسلام، آشنایی با ارسطو مزیت و امتیاز فلاسفه محسوب می‌شد. آنان از «برهان» سخن می‌گفتند و متکلمان از «دلیل» که یک

۱. غزالی، فواصیح الباطنیة، ویراسته ای، آتس، آنکارا انھیات فکلنسی درگیسی، ۳، ۱۹۵۴، ص ۳۴.

۲. غزالی، فواصیح الباطنیة، ص ۸۰.

3. Van Ess, *Erkenntnistheorie des Iai*, pp. 250

4. Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, I, p. 340; also 315 and 319; II 341.

برای جواب‌های رواقیان، رک: Ibid, I, 440; II, 278 and 281. 463.

عبارت کاملاً رواقی است. «متکلم» ترجمهٔ تعبیری یونانی بود که عیناً در خصوص رواقیان نیز به کار می‌رفت: ظاهراً «کلام» چیزی بیش از ترجمهٔ مبداء اشتقاق این کلمهٔ یونانی نبود.^۱ طرفداران ارسطو، جدل‌گرایان و استدلال‌های آنان را جدی نمی‌گرفتند.^۲ به نظر می‌رسد که مباحث اسلامی در این موضوع تنها نوعی تداوم و ویرایش ثانوی و بازنگری شدهٔ مشاجرات مکاتب یونانی، همراه با برخی اضافات، باشد. و این البته نه از طریق ترجمهٔ آثار یونانی، که از طریق سنتی پنهان که تنها برخی از پیامدهای آن قابل رؤیت است، ایجاد شد. هیچ گسست واقعی‌ای، میان یونان باستان و قرن‌های چهارم و پنجم هجری، حداقل در این زمینه وجود ندارد.

اما از ارسطو نیز یاد کردیم. مطالب مهم بعدی را او در اختیار ما قرار می‌دهد، زیرا از طریق دستاوردهای او بود که راه‌حلی برای مشاجرات پیدا شد و این راه حل را غزالی با کوشش‌های خود به سرانجام رسانید. شما همگی با موقعیت تاریخی مورد اشارهٔ ما آشنا هستید: بسط و توسعهٔ فعالیت تبلیغی باطنیان دارای زمینه‌ای سیاسی بود. «امامی» که داعیان باطنی مبلغ او بودند، از نگاهی دیگر خلیفهٔ سلسلهٔ فاطمیان مصر نیز محسوب می‌شد. افراد جدید الورد به فرقه، بالقوه نیروهایی کمکی برای شورش علیه خلیفهٔ عباسی در بغداد، محسوب می‌شدند. ما امروزه مطمئن هستیم که فاطمیان هیچ‌گاه واقعاً امپراطوری عباسی را تهدید نکردند، اما این تنها به دلیل احاطهٔ کامل ما به تاریخ است. کسی که با این حوادث معاصر بود نمی‌توانست خیلی راحت و آرام باشد. احتمالاً عباسیان از یاد نبرده بودند که - بنا به آثار مورخان رسمی عباسی - خود آنان به عنوان یک جنبش فرقه‌ای که در ابتدا کوچک و دارای سمت و سوی شیعی بود، به قدرت رسیدند، اما بعد موفق شدند که تمام مقاومت‌های علیه خود را از میان بردارند، در حالی که این مقاومت‌ها از کمک حکومت اسلامی دیگری که قابل قیاس با حکومت فاطمیان در نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری باشد، بی‌بهره بودند. احتمالاً خطر زمانی آشکار شد که یکی از مریدان فاطمیان که با آنان اختلاف عقیده پیدا کرد، یعنی حسن صباح، این مرد افسانه‌ای، موفق شد تا دقیقاً در میان استان‌هایی که به شکل سنتی قلمرو عباسیان محسوب می‌شد، برای خود حکومتی تأسیس کند. احتمالاً

۱. در متن مقالهٔ اصلی عین این کلمات یونانی آورده شده است. (مترجم)

2. See van Ess, *Erkenntnistheorie des Ict*, pp. 359 and 57.

من تا حدی این نظرات را در مقاله‌ای در مورد ساختار منطقی کلام اسلامی در کتاب ذیل بسط داده‌ام:

Logic in classical Islamic culture, ed. By G. T. von Grunebaum. Wiesbaden, 1970, pp. 21-50

او هنگامی که این مکان را انتخاب کرد، نه تنها دلایل سوق الجیشی او را وادار به این کار کرد، بلکه ظاهراً دلیل دیگری نیز برای این کار داشت و آن این که بنا به یک پیش‌گویی قدیمی، مهدی در الموت ظاهر خواهد شد و زمین را بعد از آن که ظلم در آن فراگیر می‌شود، از عدل و داد پر می‌کند.^۱ احتمالاً خلیفه برای مدتی طولانی در بغداد اسیر این احساس شده بود که اسماعیلیان او را محاصره کرده‌اند و او - یا سلجوقیان که در آن زمان از او حمایت می‌کردند - می‌باید در دو جبهه با ایشان بجنگند. خط مشی کسانی که بعدها به حشاشین معروف شدند، تقریباً در مدت بسیار کوتاهی خصوصیت منحصر به فرد خویش را آشکار کرد: در رمضان سال ۴۸۵ خواجه نظام الملک، وزیر کهنه‌کار ملکشاه، به قتل رسید. حتی تا اندازه‌ای بیش‌تر از گذشته شروع به تفکر در مورد یک حمله ایدئولوژیک گریزناپذیر بود. ظاهراً خلیفه با دادن مسؤلیت فعالیت‌های نظامی به سلجوقیان، ابتکار عمل را به دست گرفت. المستظهر بلافاصله بعد از آن که در سال ۴۸۷ به تخت نشست، از غزالی مشهورترین دانشمند زمان خود درخواست کرد تا رده‌ای بر باطنیان بنویسد. یک سال بعد در سال ۴۸۸ نگارش کتاب به پایان رسیده بود: کتاب مستظهری یا فضائح الباطنیة. به نظر می‌رسد که شیوه غزالی شیوه‌ای انقلابی بود. ما چیز زیادی درباره ادبیات ضد باطنی تا پیش از این نمی‌دانیم، اما این مطلب را می‌توان فهمید که در ابتدا نزاع تنها بر یک مسئله واحد متمرکز بود: ادعای فاطمیان در مورد داشتن نسبنامه علوی. این غزالی بود که برای اولین بار به شکلی مؤثر بر مسائل معرفت‌شناختی تأکید کرد: هیچ کس به تعلیم و آموزش امام نیازی ندارد، زیرا مطمئناً از طریق نظوروزی می‌توان به نتایج تردیدناپذیر دست یافت. انسان، فقط می‌باید از یک روش خطاناپذیر استفاده کند: روش خطاناپذیر منطق ارسطویی. ما هر کسی را که منکر اصول ریاضی شود، نادان و ابله می‌دانیم؛ اصول ریاضی از طریق نظوروزی پدید آمده‌اند.^۲ به همین ترتیب استدلال در مورد وجود خدا اگر در قالب قیاس منطقی مطرح شود، یقین و اطمینان را به ارمنان می‌آورد.^۳ قطعاً همیشه خطاهایی رخ می‌دهد، اما می‌توان این خطاها را این‌گونه تبیین کرد که در برخی استنتاجات تعداد مقدمات زیاد است و تمام آنها را نمی‌توان یک‌جا به خاطر آورد.^۴ و اگر هم در واقع برخی از حقایق دینی هستند که از طریق استدلال عقلانی نمی‌توان آنها را اثبات کرد و تنها از طریق وحی دانسته می‌شوند - مانند معاد جسمانی - این حقایق را پیامبر اعلام می‌کند نه امام. به این

۱. رک: مفدسی، البدء و التاريخ، ج ۲، ص ۱۸۲.
 ۲. رک: غزالی، فضائح الباطنیة، ص ۸۰.
 ۳. رک: غزالی، همان، ص ۸۲ و ص ۱۲۰.
 ۴. رک: غزالی، همان، ص ۸۳ و ص ۱۲۶.

معنا پیامبر یک «معلم» بود، اما بعد از او عقل به حال خود واگذاشته شد تا بر طبق قوانین خود فعالیت کند. تنها در فقه برخی فتاوا هستند که ظنی هستند و نه قطعی، اما این بدان دلیل است که فرد هیچ‌گاه نمی‌تواند بر تمام جزئیات زندگی روزانه احاطه یابد. در اینجا آزادی در اجتهاد، مورد نظر است.^۱ اگر نتیجه‌گیری‌های کلی با قوانین کلی مطابقت داشته باشند، هیچ کس در آنها شک نمی‌کند. عقل انسانی در صورتی که با این فن تعلیم یابد، آنگاه معیاری کاملاً دقیق یا «قسطاس مستقیم» خواهد بود. غزالی این عبارت را که از قرآن اخذ شده در عنوان رساله‌ای دیگر که علیه باطنیان نوشته بود، به کار برد.^۲ واضح است که فعالیت‌های تبلیغی اسماعیلیان موجب پذیرش منطق ارسطویی توسط کلام اشعری شد.

این نکته را نباید به سکوت برگزار کرد که قبل از غزالی نیز تلاش‌های مشابهی صورت گرفته بود که جالب‌ترین آنها را می‌توان در کتاب التقریب لحد المنطق و المدخل الیه، اثر ابن حزم، فقیه ظاهری و ادیب مشهور اندلسی، مشاهده کرد.^۳ اما این تلاش‌ها همچنان در حاشیه باقی ماند و هیچ شور و شوقی را در میان متکلمان ایجاد نکرد. عبداللطیف بغدادی، پزشک و دانشمندی که یک قرن بعد از غزالی می‌زیست، می‌نویسد که در میان فقهای قدیمی‌تر تنها ماوردی، نویسنده الاحکام السلطانیة، کمی به منطق علاقه نشان داد.^۴ افراد از نظام‌های فکری خود راضی بودند، قواعد تفکر در نهایت از رواقیان اخذ شده بود و قیاس منطقی متهم به عدم ارائه نتایج جدید می‌شد.^۵ شاید به نظر برسد که در مقایسه با قیاس فقهی (تمثیل)، از طریق به کاربردن قیاس منطقی به هیچ واقعیت جدیدی نمی‌توان دست یافت. نتیجه از قبل در مقدمات تهفته است. این به خاطر حملات باطنیان - و یا شکاکان - بود که متکلمان فهمیدند انسان فقط به نتایج نیاز ندارد، بلکه برای دفاع از آنها به «روش» نیز محتاج است: بهترین حقایق نیز هنگامی که قدرت تأثیرگذاری نداشته باشد، ارزش خود را تا حد زیادی از دست می‌دهد. غزالی برای منطق چند کتاب راهنما نوشته است: معیار العلم، محک النظر، و حتی در خلاصه‌ای از اصول فقه که تحت عنوان مستصفی نوشته، در مورد

۱. رک: غزالی، همان، ص ۸۷ و ص ۱۱۶.

۲. احتمالاً این رساله اندکی قبل از بازگشت او به نیشابور در سال ۴۹۹ نگاشته شد. رک:

M. Bouges, Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazzali, ed. M. Allard. Beirut, 1959.

۳. متن این کتاب توسط احسان عباس ویرایش شده است. بیروت، ۱۹۵۹.

4. See Stern in: Islamic studies, Karachi, 1962, nr. I, pp. 65

۵. رک: فرقسائی، کتاب الانوار که توسط جی، واجدا ترجمه شده و در مجله روبرو به چاپ رسیده است:

Revue des Etudes Juives, 108, 1948, p. 68.

مباحث منطق و قیاس برخی توضیحات مقدماتی را ارائه کرده است. مثال‌هایی که در اینجا مورد استفاده قرار گرفت، از فقه اخذ شده بود. اصلاحات غزالی در فقه ناکافی به نظر می‌رسیدند، در اینجا جانشینان او آشکارا قوانین قیاس فقهی را کافی می‌دانستند - و خود او گفته بود که پیشامدهای محتمل در امور واحد را نمی‌توان همیشه از طریق تصلب استنتاجی قیاس منطقی حل کرد. اما الگوی او در کلام مورد تقلید و تبعیت دیگران قرار گرفت، برای نشان دادن این مطلب می‌توان به فخرالدین رازی و به خصوص بیضاوی اشاره کرد.^۱

از زمان غزالی به بعد شکاکیت در اسلام دچار رکود شد. آیا این بدان معناست که غزالی بر آن غلبه کرد؟ من فکر می‌کنم که کار او شایسته این حد از احترام، نیست. ما می‌دانیم که او در همدان به بحث و جدل با باطنیان وارد شد و کتاب‌های او را پیش روی خود داریم.^۲ اما این که بحث‌ها و کتاب‌های وی توانایی ریشه‌کن کردن شکاکیت را داشته‌اند، در این مورد خود او ظاهراً خیلی خوش‌بین نبوده است. هیچ شکاکی اگر یک شکاک حقیقی باشد، از طریق قیاس منطقی قانع نمی‌شود. اما شکاکیت حقیقی، یا شکاکیت به معنای یونانی آن، از مدت‌ها قبل از جهان اسلام طرد شده بود و دیگر هیچ‌گاه به جز در محافل که میراث یونانی را حفظ کرده بودند، رونق نیافت. در غرب نیز تا زمان روشنگری شکاکیت شناخته نشد. و شکاکیت باطنیان، شکاکیتی که هدف از آن [حفظ] عقیده بود، وابسته به قابلیت‌ها و امکانات این عقیده بود. هنگامی که دوره خلافت فاطمی به سر آمد، این شکاکیت که وجود مستقلی نداشت، بدون هیچ مقاومتی از میان رفت. در همین حال - و تحت تأثیر همین شکاکیت - کلام گامی به جلو برداشته بود. ولی ما نباید این واقعیت را نادیده بگیریم: پیروزی قیاس منطقی پیروزی صلابت و سرسختی ذهنی نیز بود. قیاس منطقی وسیله خوبی برای ساماندهی سرمایه‌های معنوی بود، ولی تقریباً امکان نداشت که از آن برای به کارگیری سود آفرین در پروژه‌ها و قالب‌های جدید استفاده کرد. کسانی که استعداد نظری نداشتند، بیش از پیش خود را مطرود یافتند. آنها تنها راهی را که برای برون‌رفت میسر بود، برگزیدند: ورود به تصوف. این خود غزالی بود که راه را برای آنان باز کرد.

می‌توان این سؤال را پرسید که آیا اگر بعد از غزالی شکاکانی وجود می‌داشتند، در اسلام بهبود و پیشرفت حاصل می‌شد؟ به نظر من شما باید خودتان به این سؤال پاسخ دهید.

۱. بیضاوی در کتاب طوائع الانوار، سرسختانه از قیاس منطقی استفاده می‌کند.

2. Bouges, Chronologie, nr.66, 14, 32, 13.

به نظر من پاسخ به این سؤال برای اهداف تاریخی ما امری غیر ضروری به نظر می‌رسد. به عنوان یک اظهار نظر شخصی باید بگویم که شکاکیت - چه جزئی و چه کلی - چیزی مانند نمک در سوپ است و کلام مانند بازی شطرنج که فقط زمانی می‌تواند ما را به شکلی خاص مجذوب خویش گرداند که شیطان در سمت دیگر مشغول بازی باشد. به این معنا اسلام و مسیحیت هر دو باید به استقبال دوره‌ای بروند که سرشار از تکثر معنوی است، دوره‌ای مانند آنچه در آن به سر می‌بریم. هم‌اکنون دیگر نمی‌توان با کوبیدن مشت به صورت حریف برنده بازی شد. به نظر می‌رسد که امروز روش‌هایی مانند روش ثمامه را پشت سر گذاشته‌ایم و افسوس که با یافتن روش‌های جدید مانند آنچه غزالی انجام داد، نیز نمی‌توان برنده بازی شد، تمام آنچه می‌توانیم انجام دهیم این است که آنچه را داریم، آشکار سازیم. شاید از طریق این صداقت عقلانی است که می‌توان اثبات کرد، آنچه حائز اهمیت است، چیزی فراتر از غلبه و پیروزی استدلالی و عقلانی است.