

آسیب‌شناسی «معرفت دینی» در عصر ابن‌رشد و صدرالدین شیرازی (مورد مطالعه: «فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال» و رسالة «سه اصل فلسفی»)

غلامرضا جمشیدیها^۱، مسلم طاهری کل کشوندی^{۲*}

۱. استاد گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی؛ دانشگاه تهران؛ ایران

۲. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشکده علوم اجتماعی؛ دانشگاه تهران؛ ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۳)

چکیده

در مقاله حاضر در صدد بررسی وضعیت «معرفت دینی» عصر دو حکیم اسلامی ابن‌رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ هـ.ق) و صدرالمآلهین شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۴۵ هـ.ق) مبتنی بر دو اثر «فصل المقال...» ابن‌رشد و «رسالة سه اصل» صدرالمآلهین هستیم. هدف از انجام دادن این پژوهش، بازخوانی موضع آسیب‌شناسانه‌ای است که هر یک از این دو فیلسوف در مواجهه با روندهای معرفتی جامعه اسلامی عصر خود اتخاذ و با چنین تبیینی، بخشی از وضعیت تفکر آن عصر را ثبت کرده‌اند. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. در این نوشتار، نخست به بررسی اجمالی وضعیت اجتماعی - سیاسی حاکم بر فضای فکری عصر دو حکیم پرداخته شده، سپس به موضع‌گیری هر یک از این دو اندیشمند نسبت به جریان‌های موجود در عرصه تفکر دینی عصر خود در دو کتاب مورد مطالعه پژوهش پرداخته‌ایم و در ادامه، به مقایسه تشابهات و تمایزات اندیشه دو حکیم در این زمینه اقدام کرده‌ایم و در پایان به این نتیجه رسیدیم که هر دو متفکر، با معیارهای متفاوتی در صدد بررسی «موانع حصول معرفت دینی» هستند. با مبنا قرار گرفتن علوم شرعی همچون فقه، در معرفت دینی، آسیب‌های اصلی از نظر ابن‌رشد عدم استفاده از روش‌های عقلانی در استنباط علوم شرعی است و با مبنا قرار گرفتن علوم اخروی در معرفت دینی، این آسیب‌ها از نظر صدرالمآلهین، عدم توجه به «معرفت نفس» و علوم مکاشفات است.

واژگان کلیدی

ابن‌رشد، رسالة سه اصل، صدرالدین شیرازی، فصل‌المقال، معرفت دینی.

مقدمه

فرایند شکل‌گیری علوم اجتماعی اسلامی معاصر، در میراثی ریشه دارد که در تمدن اسلامی جاری و ساری است؛ این «میراث» کلیت واحد ندارد، بلکه رویکردها و زوایای متعدد، متنوع و گاهی متفاوتی دارد؛ امروزه خود «میراث»، موضوع مطالعه و برنامه‌های پژوهشی جریان‌های فکری مختلف در میان اندیشمندان قرار گرفته است؛ لذا این توجهات در شرق و غرب جهان اسلام متفاوت هستند. بخشی از این تأملات معاصر در آرای اندیشمندان پیشین ریشه دارد. ۱. به‌نظر می‌رسد نواندیشان معاصر عرب‌زبان اهل سنت^۱ به‌طور عام و متفکران شمال آفریقا همچون مصر، مغرب، الجزایر و ... به‌طور خاص، به‌عنوان جریان اول، که بازخوانی میراث را وجه همت خود قرار داده‌اند^۲ متأثر از جریانی فلسفی هستند که ابن‌رشد و ابن‌خلدون نمایندگان آن محسوب می‌شوند؛ یعنی عقلانیتی که بیش از فلسفه، متأثر از گرایش‌های فقهی - کلامی خاصی (همچون فقه مالکی و کلام اشعری) بوده و این در حالی است که جریان اندیشه معاصر در میان شیعیان عموماً و عقلانیت ایرانی در تمدن اسلامی خصوصاً، بیش از آنکه متأثر از فقه یا کلام باشد، متأثر از جریانی حکمی است که از فارابی، ابن‌سینا و سهروردی آغاز و تا صدرالمتألهین شیرازی به‌طور مستمر ادامه می‌یابد؛ یعنی عقلانیتی که در کنار میراث‌بری فقهی و کلامی، متشکل از گرایش‌های فلسفی - عرفانی خاصی (همچون حکمت متعالیه) نیز هستند. بنابراین، تبیین نگاه پیش‌قراولان معرفتی در مواجهه با مسئله «نسبت بین حکمت و شریعت» برای اندیشه معاصر و روندهای معرفتی موجود در کشورهای اسلامی که از سویی در صدد اسلامی‌سازی معرفت و علومند و از سوی دیگر متأثر از جریان‌های عقلانیت در تمدن اسلامی هستند، از اهمیت خاصی برخوردار است.

۱. اگرچه جریان سلفی نیز شعار «بازنگری سنت» را وجهه همت خود قرار داده‌اند، اما از موضوع این تحقیق خارج هستند.

۲. همچون: فرح أنطون، خیرالدین تونسی، رفاعه طهطوی، طه حسین، امین الخولی، محمد عابد الجابری، محمد أركون، نصر حامد ابوزید، طه عبدالرحمن، عبدالله العروی و بسیاری دیگر از اندیشمندانی که به‌عنوان اعلام فکر عربی شناخته می‌شوند.

هدف ما در این پژوهش آن است که به شیوه‌ای تحلیلی - تطبیقی، روش آسیب‌شناسی معرفت دینی عصر دو اندیشمند مسلمان، ابن‌رشد (به نمایندگی از جریان اول) و صدرالمتألهین را بر اساس آثاری چون «فصل المقال...» و «رسالة سه اصل» بررسی کنیم.

شرایط ظهور تفکر انتقادی دو اندیشمند

به دلیل اهمیت جایگاه ابن‌رشد و صدرالمتألهین در تاریخ علوم اسلامی، همواره شرایط ظهور و تأثیرگذاری این دو شخصیت، مورد توجه محافل علمی بوده و هست؛ ابن‌رشد قرطبه‌ای در دوره‌ای از تمدن اسلامی چشم به جهان گشود که مرزهای اسلامی تا اروپا گسترش یافته بود و بساط حکومت‌داری در شمال آفریقا توسط ادریسیان، مغراویان، مرابطون و موحدون به وجود آمده بود. ابن‌رشد هم دوره مرابطون و هم دوره موحدون را درک کرد. وی عقاید را مطابق روش اشعریان و فقه را مطابق مذهب مالکی فراگرفت؛ در سال ۵۴۷ هـ/ ۱۱۵۳ م عبدالؤمن، اولین ملوک موحدون از او دعوت کرد که متکفل راه‌اندازی مراکز علمی در حکومت تازه‌تأسیس شود. در سال ۵۶۴ هـ (یعنی ۱۷ سال بعد) از سوی موحدون، قاضی اشبیلیه شد و در سال ۵۶۶ این سمت را در قرطبه به‌دست آورد و به مدت ۱۰ سال در این منصب صدارت کرد. پس از آن در سال ۵۷۷ هـ به دعوت فرزند عبدالؤمن، ابویعقوب یوسف، به مراکش رفت و طیب مخصوص خلیفه شد و پس از وفات ابویعقوب، مجدداً به قرطبه برگشت و در منصب قاضی القضاة قرطبه ابقا شد، اما در زمان ابویوسف فرزند ابویعقوب، عالم‌نمایان و فقهای که روش و منش ابن‌رشد را نمی‌پذیرفتند، نسبت به وی سعایت کردند و غضب فرمانروا را علیه او برانگیختند. (رک: مقدمه ألبیر نصری نادر بر ابن‌رشد، ۲۰۰۰: ۱۱). در نهایت ابن‌رشد در سال ۵۹۵ هـ درگذشت. این در حالی است که صدرالمتألهین شیرازی در دوره‌ای از تمدن اسلام متولد شد که بساط گسترده مکتب فلسفه و کلام شیراز که از سده هفتم - و ظاهراً از زمان قطب‌الدین شیرازی - آغاز شده بود و نزدیک به دو قرن به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین حوزه‌های علمی جهان اسلام محسوب می‌شد، برچیده شده بود (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۵) و جای خود را به‌سبب ظهور حکومت مستقل و ملی صفویه، به حوزه نو‌تأسیس فقهی - فلسفی اصفهان داده بود. از این‌رو صدرالدین جوان در سال‌های آغازین سده یازدهم از

شیراز به قزوین (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۲۵) به‌عنوان نخستین پایتخت صفویان و پس از آن به اصفهان به‌عنوان دومین پایتخت بزرگ عصر صفوی روی می‌آورد و «پس از دریافت اجازه محکمه از شیخ بهایی در فقه و اصول و ورود به حوزه درس میرداماد و دریافت علوم حکمیه به نحو اتم و اکمل» به شیراز مراجعت می‌کند و مدتی را به درخواست الله‌وردی‌خان صاحب مدرسه خان این شهر، به تدریس و تربیت شاگردان می‌پردازد، اما فضای مسموم علمی در شیراز و آزار و اذیت وی توسط مدعیان علم سبب مهاجرت به قم و دوری گزیدن از چنین جامعه‌ای شده است (رک: قزوینی، ۱۳۴۰: ۱ - ۲).

الف) ابن‌رشد و آسیب‌شناسی «معرفت دینی» عصر خود

ابی‌الولید ابن‌الرشد الحفید (۵۲۰ هـ / ۱۱۲۶ م - ۵۹۵ هـ / ۱۱۹۸ م) قاضی‌القضات عصر موحدون، معروف به فیلسوف قرطبه در غرب جهان اسلام متولد شد. از مهم‌ترین تألیفات وی می‌توان به «فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال»، «الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة»، «تهافت التهافت»، «الکلیات فی الطب»، «بداية المجتهد و نهاية المقتصد» و «جوامع سياسة أفلاطون» اشاره کرد.

طرفداری حکومت تازه‌تأسیس موحدون از فلسفه و علوم عقلی برای کسب مشروعیت خود از یک سو و وجود جریان‌های ضد علوم عقلی در شمال آفریقا از سوی دیگر، زمینه پررنگ شدن فضای عقلانی این سرزمین در آن عصر شد؛ در این میان، به‌واسطه ابن‌طفیل که به علوم عقلانی معروف است، ابن‌رشد به جهت وجهه علمی - عملی خویش، که سرمایه اجتماعی او بوده است و برجستگی در علوم شرعی و مقبولیت فقهی وی، به منصب قاضی‌القضاتی حکومت موحدون رسید و وجهه فلسفی او نیز لقب «فیلسوف قرطبه» را برایش حاصل کرد. با توجه به نفوذ اجتماعی و علمی ابن‌رشد در عصر خود، در این بخش با تمرکز بر کتاب «فصل المقال...»، در صدد مطالعه روش‌شناسی وی در مواجهه با جریان‌های فکری عصرش هستیم.

موضوع کتاب «فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال»

مسئله اصلی ابن‌رشد در این کتاب، طرح سؤالی به روش علمای علوم شرعی در مسئله‌یابی

است؛ یعنی این سؤال که «آیا از منظر شرعی (یعنی در صورت مخاطب قرار گرفتن میراث نقلی اسلامی) نظرورزی در فلسفه و علوم منطقی [و اشتغال مسلمین بر این علم] مباح است یا ممنوعیتی بر آن وجود دارد؟ اگر از سوی شرع اسلامی امری در جهت اشتغال به فلسفه و منطقی وجود دارد، آیا این دستور، دستوری مستحبی است یا واجب؟» (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۸۵) بنابراین مشخص است که پاسخ‌های موجود برای این سؤال در عصر وی این فقیه فیلسوف را قانع نکرده و خود در صدد پاسخگویی به این سؤال برآمده است. لذا، موضوع این کتاب، بررسی حکم شریعت بر فلسفه‌ورزی از سوی مسلمین است.

هدف کتاب «فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال»

برخی معتقدند که هدف اصلی ابن‌رشد از تألیف «فصل المقال...» مواجهه با جریان‌های جدلی - کلامی عصر خود بوده است، لذا «ابن‌رشد بر آن شد که برخلاف ادعای جریان‌های کلامی و فقهی ظاهرگرایانه عصر خود، اعلام کند بین شریعت اسلامی و فلسفه تعارضی وجود ندارد» (جابری، ۱۹۹۷: ۷). موضع ابن‌رشد نسبت به آسیب‌شناسی معرفت دینی عصر خود در این اثر، همواره از جایگاه یک «عالم علوم شرعی» است و عقل - نقل و حکمت - شریعت در منظر وی صبغه این‌دنیایی دارد و استفاده از هر دو منبع عقلی و نقلی را برای استنباط هرچه کامل‌تر مراد شریعت لازم می‌داند و راهکار پیوند بین حکمت و شریعت را برانگیزاندن عالمان علوم شرعی در استفاده از «قیاس برهانی» در کنار «قیاس فقهی» برای حصول فتاوی متنوع خود (که بین این صنف رایج است) می‌بیند، تا ترغیب دانشمندان علوم عقلی به استفاده از «قیاس فقهی» در حصول گزاره‌های علمیشان (رک: ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۰). لذا ابن‌رشد هدف از تدوین این کتاب را عموماً «بیان حکم شریعت اسلامی درباره علوم الاوائل» و خصوصاً رأی شرع اسلامی نسبت به کاربرد «فلسفه و علوم منطقی» در گزاره‌های شرعی می‌داند. به عبارت دیگر، هدف ابن‌رشد «عقلی‌سازی (روش‌های معرفتی) علوم نقلی» است. پس به پیوند حکمت (در اینجا مراد قیاس برهانی) با شریعت (در راستای به‌کارگیری قیاس برهانی در استنباط‌هایی که عالمان علوم نقلی، خصوصاً فقها از نصوص شریعت انجام می‌دهند) دست می‌زند.

مخاطب کتاب «فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال»

از نظر ابن رشد، در وهله نخست، مخاطب این اثر فقها (عموماً و فقه ظاهرگرا خصوصاً) و متکلمین (عموماً و اشاعره خصوصاً) هستند؛ و در وهله دوم، کسانی مخاطب آند که مانع از اقبال عمومی به آثار حکمی در جامعه می‌شوند. آنهایی که از موضعی دینی، مشتغلین به چنین علمی را کافر می‌دانستند و با اجماع بر تأویلات غیرصحیح گذشتگان هم صنفشان، مواردی را بر شرع وارد می‌کردند که دلیلی بر این پیوند وجود ندارد.

کتاب حاضر متشکل از ۳ فصل و ۲۵ فقره است؛^۱

۱. بخش اول موسوم به «سخنی بین حکمت و شریعت»^۲ است. این بخش کمتر از یک سوم حجم کتاب را به خود اختصاص داده است و ابن رشد در قالب ۶ فقره: ۱. و جوب شرعی نظروری در قیاس عقلی و انواع آن؛^۳ ۲. ضرورت بازخوانی کتب حکمی قدما؛^۴ ۳. ضرورت بحث در موجودات؛^۵ ۴. ضرورت بهره‌گیری از تلاش قدما؛^۶ ۵. «لیس یلزم إن غوی غاو.. أن نمنعها عن أهل لها»؛ و ۶. حق متضاد حق نیست بلکه موافق آن و گواه بر آن است،^۷ به طرح دیدگاه خود نسبت به حکمت و شریعت و نسبت این دو با هم پرداخته است. وی با نگاهی دنیایی، فلسفه را چیزی بیشتر از «نظروری در موجودات و توصیف کردن آنها» نمی‌داند (فقره ۲) و همچنین، با تقلیل مفهوم شرع بر اعتبار و طلب، معتقد است که: «اعتبار چیزها و برانگیختن بر آنها از سوی شارع؛ یکبار با استعمال فعل/ امر

۱. ترتیب فصول کتاب حاضر، مبتنی بر نسخه‌ای است که محمد عابد الجابری تصحیح کرده و در سال ۱۹۹۷ به وسیله مرکز دراسات الوحدة العربیة چاپ شده است.

۲. التکلم بین الحکمة و الشریعة.

۳. «يجب بالشرع النظر فی القیاس العقلی و أنواعه».

۴. «ینبغی أن نضرب بأیدینا فی کتب القدماء».

۵. «ضرورة الفحص فی الموجودات».

۶. «ضرورة الاستفادة من جهود القدماء».

۷. «الحق لا یضاد الحق بل یوافق و یشهد له».

آنچنان که در قول الله تعالی آمده است: «فاعتبروا یا اولی الابصار» (حشر: ۲) و بار دیگر، با به‌کارگیری صیغه فایده‌بخش طلب، چنانکه خداوند متعال در سوره اعراف می‌فرماید: «الم ينظروا فی ملکوت السماوات و ما خلق الله من شیء» (اعراف: ۱۸۴) همان «شرع» است (فقره ۳). ابن‌رشد وجود مفهوم «اعتبار» در برخی آیات را بر روش «قیاس» حمل کرده و معتقد است قیاس ۲ نوع دارد یا قیاس عقلی است یا قیاس عقلی - شرعی با هم است. ابن‌رشد ضرورت به‌کارگیری قیاس عقلی در شناخت موجودات (را که همان برهان است) از نظر شرعی واجب می‌داند؛ به عبارت دیگر علوم عقلی را با حکمی شرعی توجیه می‌کند و مقدمه به‌کارگیری قیاس عقلی را تعلم انواع قیاس و توانایی تمایز بین اقیسه مختلف می‌داند. در ادامه‌ی آرای ابن‌رشد در این کتاب، ادعای مقاله حاضر مبنی بر «موضع آفاقی» وی و «نگاه صرفاً این‌دنیایی» به نقش عقل و شریعت در حیات انسانی، استنباط احکام از ادله شرعی به واسطه قیاس را اساس معرفت دینی می‌داند و استنباط مجهول از معلوم را نیز اساس معرفت فلسفی به‌شمار می‌آورد که به واسطه تعلیم منطقی حاصل می‌آید (فقره ۸).

۲. بخش دوم کتاب با عنوان «أحكام التأویل» آغاز می‌شود؛ ابن‌رشد در این بخش که دو سوم حجم اثر به آن اختصاص داده شده است، به جریان‌شناسی رویکردهای تأویلی در استفاده از منابع معرفتی عقلی - نقلی موجود در عصر خود می‌پردازد. نوک پیکان انتقاد ابن‌رشد در این فصل متوجه اندیشه «غزالی» در زمینه «تأویل» و تأثیر وی در تمدن اسلامی است. فصل حاضر، متشکل از ۱۲ فقره به قرار زیر است: ۱. «تأویل: معنا و مناسبت آن»؛^۱ ۲. در مسائل نظری، اجماع جایز نیست؛^۲ ۳. تکفیر فلاسفه از سوی غزالی نیازمند بحث است؛^۳ ۴. حکما قائل به عدم علم خداوند به جزئیات نیستند؛^۴ ۵. قدم عالم: اختلاف در نامگذاری است؛^۵ ۶. متکلمین بر ظاهر

۱. التأویل: معناه و مناسبت.

۲. لا اجماع فی المسائل النظرية.

۳. تکفیر الغزالی الفلاسفة مسألة فیها نظر.

۴. الحکماء لا یقولون إن الله لا یعلم الجزئیات.

۵. «قدم العالم: الاختلاف فی التسمیة».

شرع متوقف نیستند، بلکه آن را تأویل می‌کنند؛^۱ ۷. خطای علما بخشودنی و خطا دیگران گناه محض است؛^۲ ۸. عذری بر خطا در مبادی شرع نیست؛^۳ ۹. دلیل تقسیم شرع به ظاهر و باطن؛^۴ ۱۰. گونه‌های قول دینی: آنچه تأویل‌پذیر، آنچه تأویل‌ناپذیر است.^۵ و ۱۱. معاد به‌مثابه وجود... و معاد به‌مثابه احوال؛^۶ ابن‌رشد در این فصل به تبیین مهم‌ترین آرای خود همچون: ابطال معرفت حاصل از «اجماع در مسائل نظری»، موارد مورد اختلاف فقها و متکلمین با حکما و برهانیان، ناپذیرفتنی بودن خطا در اتخاذ مبادی شرع، دلایل تقسیم شرع به ظاهر و باطن، گونه‌های قول دینی: تأویل‌پذیر و غیرتأویل‌پذیر و انواع معاد می‌پردازد و در صدد روشن کردن زمینه‌های اختلاف بین جریان‌های علمی زنده آن عصر است. در ادامه فصل، به جایگاه تأویل و موقعیت استفاده از آن می‌پردازد.

۳. فصل سوم کتاب مربوط به «تأویل، کی، چگونه، توسط کی...»^۷ است. این فصل مشتمل بر ۸ فقره به ترتیب زیر است: ۱. «هدف شرع: تعلیم حق و عمل به حق»؛^۸ ۲. «راه‌های شرع در تصدیق روش‌های خطابی اساسی»؛^۹ ۳. «گونه‌های مردم: عامه، جدلیون و علما»؛^{۱۰} ۴. بیان تأویل برای عامه جایز نیست؛^{۱۱} ۵. حفظ سلامت روان و سلامت تن؛^{۱۲} ۶. تأویل «من التصریح

۱. «المتکلمون لیسوا علی ظاهر الشرع بل متأولون».

۲. «خطأ العلماء مصفوح عنه و خطأ غیرهم إثم محض».

۳. «الخطأ فی مبادی الشرع لا عذر فیه».

۴. «السبب فی انقسام الشرع إلی ظاهر و باطن».

۵. «أصناف القول الدینی: ما یؤول و ما یؤول».

۶. «المعاد کوجود... و المعاد کاحوال».

۷. «التأویل، متی، و کیف، و لمن...».

۸. «مقصود الشرع: تعلیم الحق و عمل الحق».

۹. «طرق الشرع فی التصدیق طرق خطابیة أساسا».

۱۰. «اصناف الناس: جمهور، و جدلیون، و علماء».

۱۱. «لا ینبغی التصریح بالتأویل للجمهور».

۱۲. «حفظ النفس و حفظ الصحة».

بالتأویل نشأت الفرق - ففرقت الناس؛ ۷. «الطرق القرآنية أفضل الطرق لتعليم الجمهور» و ۸. «الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضية». اگر در دو فصل ابتدایی این اثر به‌مثابه چارچوب نظری وی در ترسیم نسبت حکمت و شریعت ملاحظه شود، فصل اخیر به‌مثابه نوعی نتیجه‌گیری و آسیب‌شناسی وضع موجود در به‌کارگیری منابع معرفتی از سوی متفکران مسلمان تدوین شده است.

روش‌شناسی ابن‌رشد در ارائه راه‌حل آسیب‌های معرفت دینی

پس از آسیب‌شناسی وضعیت معرفت دینی در آن عصر، وی برای برون‌رفت از چنین وضعیتی، چند راهکار پیشنهاد می‌دهد: ابتدا نظرورزی در کتب قدما - خاصه کتب منطق و فلسفه - را شرعاً واجب می‌داند؛ زیرا معتقد است که نظر برهانی (مستند به بدیهیات عقلی و دستاوردهای واقعی و تجربی) هیچ‌گاه مخالف آن چیزی نیست که از طریق شرع وارد شده است. پس حق، متضاد حق نیست، بلکه موافق و گواهی بر همدیگر هستند. بنابراین حکمت همنشین شریعت است؛ پس از آن ابن‌رشد می‌گوید هر آنچه از راه نظر برهانی به‌دست آید، اگر این دستاورد برهانی مخالف با ظاهر شرع بود، ظاهر شرع، قابلیت تأویل مبتنی بر قانون تأویل عربی (نه تأویل باطنی) را دارد، تأویلی که بر حصول دلالت لفظ از دلالت حقیقی آن با اتکای بر دلالت مجازی‌ای که قواعد زبان عربی اجازه آن را داده است، مبتنی می‌شود. در نهایت ابن‌رشد با محکوم کردن ادعای «نقض اجماع بر تأویل» معتقد است که علوم عقلی و شئون عقیدتی از راه اجماع حاصل نمی‌شوند، بلکه معرفت به چنین اندیشه‌هایی از راه یقینات حاصل می‌شود. لذا ابن‌رشد با جلوگیری از کاربرد تأویل در همه نصوص دینی، تأویل را ابزاری برای افزایش یقین در جمع بین معقول و منقول می‌شناسد و معتقد است همان‌گونه که واجب نیست همه الفاظ شرع بر ظاهر حمل شود، اجازه خروج از کل ظاهر شرع را نیز نداریم. ابتدا ابن‌رشد با روشن کردن مفاهیمی چون «شرع»، «عقل»، «حکم شرعی»، «فعل فلسفی» و ... در صدد محدود کردن مفاهیم مورد بررسی خود برمی‌آید. به دنبال تحلیل مفاهیم، ابن‌رشد به تبیین حکم شرع درباره اشتغال بر فلسفه و علوم منطقی می‌پردازد و با نشان دادن موضع آفاقی نسبت به معرفت، نتیجه می‌گیرد «شرع، هر مؤمنی را به نظرورزی در عالم، امر می‌کند» (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۸۸).

نسبت وجوب نظروری برای حکیم، در جست‌وجوی کیفیت موجودات، همچون وجوب تفقه برای فقیه است که به طی مراحل برای استنباط احکام منجر می‌شود. به عبارت دیگر هرگاه فقیه از آیه «فاعتبروا یا اولی الابصار» وجوب معرفت قیاس فقهی را استنباط می‌کند، به طریق اولی باید وجوب معرفت قیاس عقلی را نیز از آن استنباط کند.

ابن‌رشد، با پذیرش واقعیت‌هایی که گویای حضور آرا و اندیشه‌های متنوع و متعدد فقهی، کلامی، فلسفی و منطقی در جامعه اسلامی است، به تبیین چند واقعیت اساسی در آن عصر می‌پردازد. در این بخش، وی به‌طور غیرمستقیم به سنخ‌شناسی جریان‌های موجود در جهان اسلام در زمینه «به‌کارگیری حکمت در شریعت» پرداخته است.

۱. اولین جریانی را که وی در مواجهه «نسبت حکمت و شریعت» از هم‌بازمی‌شناسد، جریانی است که معتقد است: «نظروری - مبتنی بر قیاس عقلی - در عالم وجود، بدعت است» و به عیب‌جویی و طعن بر حکمت پرداخته‌اند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۱۱۳). دلیل این جریان بر چنین ادعایی آن است که به‌کارگیری قیاس عقلی در صدر اسلام وجود نداشته است (و علوم عقلی پس از چند دهه وارد اسلام شده‌اند).

از نظر ابن‌رشد این جریان از جریان‌های قدرتمند در تمدن اسلامی بوده و به عقیده وی، یکی از دلایل نابسامانی شریعت محمدی، تحرکات فعال این جریان در جوامع اسلامی است؛ این جریان، منتسبان به دین و شریعت، موسوم به «ظاهرگرایان» هستند. از نظر ابن‌رشد پیامدهای این جریان همچنان در جامعه اسلامی مشکل‌ساز است. تکفیر آثار فلسفی و منطقی متأثر از رویکرد غزالی در مواجهه با فلاسفه همچنان مورد سؤال است (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۱۰۱).

۲. یکی دیگر از جریان‌های زنده عصر ابن‌رشد، روش پیروان مباحث عقلی و فلسفی است. ابن‌رشد دلایل گمراهی، انحراف، لغزش، بدنگری و کژفهمی‌آنها را که با آثار عقلی و منطقی مواجه شده‌اند را ممانعت فقها از به‌کارگیری ابزارهای برهانی در فهم شریعت می‌داند. وی متولیان فقه ظاهری را که مانع ورود افراد شایسته و اهل نظر دارای هوش فطری و عدالت شرعی و فضیلت عملی، به وادی شریعت هستند، مورد تخطئه قرار داده و چنین عکس‌العملی از سوی فقهای ظاهری را غایت جهل و دوری از الله تعالی خوانده و

معتقد است که این جریان، هر آینه مردم را از ورود به ابواب معرفت الهی (ابوابی که خدای متعال مردم را از آن راه به معرفت خود فراخوانده است) بازداشته‌اند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۴).

ابن‌رشد در پاسخ به گروه اول معتقد است: «نظر در انواع قیاسات فقهی نیز از اموری است که در صدر اسلام وجود نداشته است و بعدها توسط فقها استنباط شده‌اند» اما تاکنون کسی نظرورزی در شریعت و بُعد عملی حیات انسانی را بدعت ندانسته است و فقیه را در دو شأن بینابین می‌بینند؛ یا مصیب است و مأجور و یا مخطی و معذور (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۸۹ و ۱۰۷). لذا فرایند اجتهاد در مسائل عقلی و نظری، از آن جنبه که می‌خواهد در باب جهان حکم کند نیز به همین منوال است، یعنی مجتهد علوم عقلی نیز یا مصیب است و مأجور یا مخطی و معذور (رک: ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۱۰۷). در ادامه با مخاطب قرار دادن عالمان علوم نقلی، نکته‌ای را برای هم‌عصران و آیندگان خود مطرح می‌کند که: «اگرچه دانشمندان - علوم نقلی - پیش از ما نظر در قیاس عقلی و انواع آن نکرده‌اند، این امر موجب رفع تکلیف از ما نمی‌شود بلکه اکنون بر ما (فقها) واجب است که آن را مورد نظر و بحث قرار داده و به‌عنوان شروع کار مورد توجه قرار دهیم تا در طول تاریخ، آیندگان به گذشتگان تاسی جویند و به تدریج روش حکمی در استنباط احکام فقهی کامل گردد» (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۰). همچنین ابن‌رشد ائمه مسلمین روزگار خود را هشدار می‌دهد که مردم عادی را (که فاقد فضل و فضیلت هستند) از مطالعه برخی آثار، که با ورود خود به مسائل مهم و اساسی وجودشناختی که نیازمند قیاس عقلی هستند، بر حذر دارند، چون چنین آثاری با مسلکی ظاهری و ضدعقلی و با رویکردی خطابی و شعری نگاشته شده‌اند (همچون آثار غزالی در عرصه تأویل مسائل عقلی مبتنی بر نقلیات) (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۱۱۴).
۳. جریان سوم از نظر ابن‌رشد کسانی هستند که در استفاده از عقل افراط کرده‌اند و زبان طعن بر شریعت گشوده‌اند و رسالت اسلام را معیوب دانسته‌اند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۱۱۳).

۴. جریان چهارم، جریانی است که مقدمات قیاس عقلی را در استنباط احکام شرع به‌کار برده‌اند. ابن‌رشد، به دلیل اهمیت به کارگیری قیاس عقلی در قیاسات شرعی، معتقد

است: «اگر بحث‌کنندگان قیاسات عقلی غیر از امت اسلامی از یکسو و غیر از مذهب مختار فقیه از سوی دیگر باشند، مانعی بر سر استفاده از قیاسات عقلی نیست، بلکه پیمودن چنان راهی بر هر عالم علوم شرعی واجب است» (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۱). وی چنین ابزاری را با مفهوم «آلات مشترکه» در فقه مقایسه و قیاسات عقلی را از جنس ابزار مشترک محسوب می‌کند.

او در مواجهه با این گروه، موضعی ایجابی را اتخاذ و دیگر فقها را نیز توصیه می‌کند که به آثار عقل‌گرایانی که در باب شرع ورود داشته‌اند، مراجعه کنند، اگر دستاوردهای آنان را صحیح یافتند، پس بپذیرند و اگر دریافتند که نتایج عقلیون، حاوی اشتباهاتی بوده است، آن اشتباهات را بنمایند و مبتنی بر مقایسه برهانی اصلاح کنند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۱ - ۹۲). همچنین ابن‌رشد متذکر چالش اصلی برای فقها می‌شود؛ از نظر او، اینکه «کسی در اثر مطالعه کتب و آثار با صبغه فلسفی و عقلی گمراه شده است و یا لغزشی پیدا کرده و یا به واسطه بدنگری خود در آن آثار و کژفهمی‌اش و یا چیرگی شهوت‌های نفسانیش یا فقدان دسترسی به استادی که او را به درستی راهنمایی کند و یا به واسطه وجود همه یا بیشتر این اسباب از راه راست منحرف شده است» را زیان اصلی نمی‌داند؛ بلکه زیان اصلی و اساسی را تحریم تفکر عقلانی و برهانی می‌داند که ذاتاً برای شریعت، حیاتی و ذاتی است (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۴). ابن‌رشد با آوردن مثال‌هایی از فقها که اشتغال به علم فقه، سبب دنیاداری و قلت ورع و پارسایی آنها شده، معتقد است مشکل اصلی به فقه بر نمی‌گردد، زیرا فقه ذاتاً مایه فضیلت است، بلکه به شخص استفاده‌کننده از چنین علمی بر می‌گردد.

ابن‌رشد معتقد است که هدف شریعت، هم تعلیم حق است و هم عمل به حق، و علم حق همان معرفت به الله تعالی و سایر موجودات همان‌گونه که هستند (خاصه مسائل و اموری که شرف وجودیشان برتر است) و معرفت سعادت و شقاوت اخروی بوده؛ مراد از عمل به حق نیز امتثال به افعالی است که سعادت را برای انسان به بار آورد و او را از شقاوت دور کند. وی این بخش از معرفت دینی را علم عملی نامند. این افعال دو گونه‌اند: ۱. افعال ظاهری بدنی که علم مربوط به آن، «فقه» است و ۲. افعالی مربوط به نفس انسانی مانند سپاسگزاری، بردباری و... از اصول اخلاقی که شرع، مردمان را به آن خوانده و یا از

آنها منع کرده است؛ این قسم را زهد و علوم آخرت نامند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۱۱۵). وی علت وجود ظاهر و باطن در شریعت را «اختلاف فطرت‌های مردم و متباین بودن نیروی فهم آنان» می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۸) لذا از نظر ابن‌رشد، اختلاف بین طبایع مردم در یک جامعه امری پذیرفته‌شده بوده و مبتنی بر چنین اصلی، هر مسلمانی به طریقی، اسلام خود را به‌دست آورده است، برخی برهان‌پذیرند، برخی جدلی و گروهی نیز متأثر از خطابه‌اند، لذا از نظر ابن‌رشد، استخدام چنین رویکردهای متنوعی در کسب معرفت دینی از سوی عامه و خاصه از مسلمین، برای تبیین مسائل شریعت اسلامی در میان اقشار مختلف دیندار جامعه اسلامی ضرورت دارد (رک: ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۶). اما بهترین راه کسب معرفت دینی را مراجعه به قرآن کریم می‌داند، زیرا از نظر او هر گاه در آیات قرآن کریم تأمل شود، هر سه راهی که مناسب و مقرر برای عامه و طرق مشترک معرفت هستند؛ هم برای عامه مردم و هم برای اکثر مردم و هم برای خود اهل علم یافت می‌شود و باز هرگاه به دقت، طرق مقرر در قرآن مجید بررسی شود، روشن خواهد شد که هیچ راه مشترک کسب معرفتی برای تعلیم عامه مردم بهتر از طرق مذکور در قرآن وجود ندارد (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۱۲۰ - ۱۲۱).

ب) صدرالدین شیرازی و آسیب‌شناسی «معرفت دینی» عصر خود

بررسی وضعیت معرفت دینی سطوح علمی جامعه و نقش آن در میزان دینداری مردم، هدف اصلی صدرالمتهلین در این اثر است؛ در این زمینه جریانی علمی را که معتقد است باید علم را تنها «از طریق نقل و مشیخه فراگرفت» مورد نقد قرار داده است (رک: صدرالمتهلین، ۱۳۷۶: ۷۹) و به تبدل معنایی برخی اصطلاحات و الفاظ مشترک همچون «علم، فقه و حکمت» که در صدر اسلام و زمان حضور پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) وجود داشته‌اند و متأخران، همان اصطلاحات را به گونه دیگری به‌کار برده‌اند، اشاره می‌کند. برخی از چنین تصرفاتی را منجر به تحریف و برخی دیگر را منشأ تخصیص می‌داند. «از آن جمله لفظ فقه است، چنانچه بعضی از دانایان تصریح بدان نموده‌اند که در ازمنه سابقه، لفظ فقه را اطلاق می‌کرده‌اند بر علم طریق آخرت و معرفت نفس و دقایق آفات و مکاید و امراض وی و تسویلات و غرور شیطانی فهم نمودن و اعراض نمودن از

لذات دنیا و اغراض نفس و هوا و مشتاق بودن به نعیم آخرت و لقای پروردگار و خوف داشتن از روز شمار» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷۴). اما صدرالمتألهین با رویکرد آسیب‌شناسانه معتقد است که در نزد طالبان علم و علمای عصر حاضر «فقه عبارت است از استحضار مسائل طلاق و عتاق و لعان و بیع و سلم و رهانت و مهارت در قسمت مواریث و مناسخات و معرفت حدود و جرایم و تعزیرات و کفارات و غیر آن» و هر کس در این مسائل بیشتر خوض کند، اگرچه از علوم حقیقیه هیچ نداند، او را افقه می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷۴). صدرالمتألهین، متصدیان چنین علمی در عصر خود را، منادیان جرأت و جسارت در پیشگاه خدای متعال می‌داند که در جامعه «منشأ انتزاع خوف و خشیت و استحکام اسباب قساوت و غلظت و ایمن بودن از مکر الهی» می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷۵) و در برابر چنین دانشمندانی، معتقد است که ارباب بصیرت: «فقیه را کسی می‌دانند که پیش از همه کس از خدای ترسد و خوف و خشیت در دل وی بیشتر است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷۵).

موضوع کتاب «رساله سه اصل فلسفی»

موضوع اصلی رساله مذکور مهیا کردن شرایط مطلوب برای حصول «ادراک» و معرفت حقیقی است. به عبارت دیگر صدرالمتألهین در صدد تبیین موانع معرفتی موجود بر سر راه کشف سعادت حقیقی در عصر خود است و پس از ذکر موانع و پیامدهای هر یک از آنها، به ارائه راه‌حل و درمان آن آسیب‌ها می‌پردازد و روش دستیابی به «معرفت دینی» معتبر را ارائه می‌دهد. لذا بررسی «موانع و حجاب‌هایی که اکثر مردم را از ادراک حقیقت و کسب علم الهی و مکاشفات محروم می‌سازد و در نتیجه از سعادت حقیقی بازمانده و دچار شقاوت می‌شوند» موضوع اصلی این رساله است.

هدف کتاب «رساله سه اصل فلسفی»

برخی معتقدند که رساله سه اصل از سوی صدرالمتألهین نمادی از مواجهه جریان حکمت و عرفان با ظاهرگرایی و علم‌نمایی برخی عالم‌نمایان بوده که سبب تدوین چنین کتابی شده است. اگرچه موضع صدرالمتألهین نسبت به آسیب‌شناسی معرفت دینی عصر خود در سراسر این کتاب، همواره جایگاه یک «عالم علوم مکاشفه» است و غایت به‌کارگیری عقل

- نقل و حکمت - شریعت در دیدگاه او «شناسایی نفس و موانعی که آن را از وصال معرفت واقعی باز می‌دارد» از یک سو و از سوی دیگر «طریقی که باید برای از میان برداشتن این موانع و نیل به کشف حقایق و [ورود به] مرحله ذوق و شهود به‌کار برد» (نصر، ۱۳۴۰: ۲۷) است، اما در لابه‌لای آرای وی در این اثر، ارائه راه‌حل‌های سازنده در باب علوم شرعی و کیفیت پرداختن به آنها را نیز شاهد هستیم.

شکوه از روندهای معرفتی ظاهرگرایانه و قشری از دین توسط صدرالمتألهین، به کتاب رساله سه اصل مختص نیست؛ بلکه وی در مقدمه اسفار، کسر اصنام جاهلیه و برخی دیگر از آثار خود، به نقد این جریان و تأثیرات سیاسی - اجتماعی آنان پرداخته است

مخاطب کتاب «رساله سه اصل فلسفی»

روی سخن صدرالمتألهین در این رساله، هنگامی که در صدد آسیب‌شناسی اوضاع معرفت دینی بوده، عمدتاً با اهل به ظاهر علم است که طیف وسیعی از القاب را در مورد این جریان به‌کار می‌برد. القابی چون: «اصحاب بدع» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۳۴)، «بی‌نوران عرفان» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۵۴)، «اهل تشبیه و تعطیل» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۹)، «یاران جالینوس» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۲۱)، «حشویه» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۴)، «اصحاب رأی و اجتهاد» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۲۱)، «ظاهریه» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۴)، «غیر عالمین بالله» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۱۷)، اما آنجا که در صدد ارائه نسخه است، نوع انسان را خطاب قرار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۲۳).

کتاب حاضر مشتمل بر یک مقدمه و چهارده باب است^۱:

صدرالمتألهین در مقدمه رساله حاضر پس از حمد و ثنای الهی و نثار درود و سلام بر پیامبر اکرم و ائمه هدی (ع) هدف خود را از تدوین این رساله «دعوت به سوی خدا از روی بصیرت و بینش» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷) می‌داند. پس از ذکر هدف خود، دو گونه معرفت دینی را از هم بازشناخته و «بعضی از دانشمندانمایان پر شر و فساد و متکلمان

۱. ترتیب فصول کتاب حاضر، مبتنی بر نسخه‌ای است که محمد خواجوی تصحیح کرده و در سال ۱۳۷۶ به‌وسیله انتشارات مولی چاپ شده است.

خارج از منطق صواب و حساب و بیرون از دایره سداد و رشاد، و متشرعان بّری از شرع و بندگی» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷) را مصداق «مذمت‌کنندگان حکمت، توحید و علم راه خدا» می‌داند، کسانی که «همواره به جهت دواعی نفس ضلال پیشه بر طریقه هواپرستی و مسلک تشبیه و تعطیل و مذهب مجسمه اباطیل» طی طریق می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۹). وی مراد از معرفت دینی حقیقی را نه فلسفه و نه غیر آن از علوم مرسوم در جامعه دانسته، بلکه بر چنین معرفتی، اطلاق «ایمان به خدا و ملائکه مقربین و کتاب‌های خدا و انبیای خدا و ایمان به روز آخرت» می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۸) و نتیجه آن را «علم نفس» می‌داند که از نظر او، این علم کلید همه علوم دیگر است و علمای رسمی را دورترین قشر به این علم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۸).

وی در ادامه مقدمه، به معرفی سه اصل می‌پردازد و آنها را نزد اهل بصیرت، به‌عنوان «رؤسای شیاطین که مهلکات نفس‌اند» بازشناسی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۲-۱۳).

۱. صدرالمتألهین در اولین فصل کتاب، به اصل اول می‌پردازد. معرفت نفس را حقیقت آدمی دانسته است و جهل به آن را معظم‌ترین اسباب شقاوت و ناکامی در آخرت می‌داند (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۵). از نظر وی، بسیاری از منتسبان به علم و دانشمندی بی‌خبر از چنین معرفتی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۷). ثمره معرفت نفس را ایمان به مبدأ و معاد می‌داند و در این فصل، شواهدی برهانی و روایی بر اثبات این مطلب اقامه می‌کند.

۲. فصل دوم کتاب، به طرح اصل دوم پرداخته است که آن «حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات نفس حیوانی» است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۲۹). در این فصل صدرالمتألهین به عواملی غیر معرفتی اشاره می‌کند که به‌طور مستقیم در معرفت دینی تأثیرگذار بوده‌اند و ثمره چنین وضعیتی برای صاحب آن را در روز قیامت و بروز نشأه آخرت «حشر با بهایم و حشرات» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۲۹).

۳. فصل سوم به طرح اصل سوم اختصاص یافته است. صدرالمتألهین در این فصل، تبدل نیک به بد و بد به نیک را نتیجه «تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکار و لعین و نابکار» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۳۳). ترویج سخنان باطل؛ تزیین عمل

غیر صالح؛ مکر و حيله و غرور؛ خیالات فاسده؛ اوهام کاذبه؛ انکار حق؛ ابطال براهین عقلیه؛ اعتماد به دروغ، وسواس و سفسطه؛ غرور به شر؛ دشمنی با خیر؛ تصویر باطل به صورت حق و پوشیدن لباس حسنه بر اعمال سیئه را، از مصادیق فردی و اجتماعی چنین وضعیتی در جامعه می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۳۳).

۴. پس از توصیف سه اصل اساسی به عنوان موانع معرفت دینی در یک جامعه ایمانی، صدرالمتألهین به مهم‌ترین ثمرات، لوازم، تبعات و لواحق بی‌شمار اجتماعی این صفت‌های سه‌گانه در جامعه می‌پردازد.

فصل اول از باب چهارم در بیان «نتیجهٔ اعراض از [اصل اول یعنی] معرفت نفس و علم معاد» تنظیم شده است. مسائلی که جز از طریق علوم مکاشفات برای جویندگان آن حاصل نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۴۲). صدرالمتألهین، مهم‌ترین این نتایج را «ظلمت دل، عمای بصیرت، ضیق صدر، معیشت ضنک، دل تنگ و عذاب قبر» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۳۷).

۵. فصل دوم از باب پنجم در بیان «نتیجهٔ اصل دوم که متابعت شهوت و آرزوهای نفس و پیروی از غرض‌های دنیا» متمرکز است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۴۷). در این فصل نیز صدرالمتألهین، علم آخرت و کیفیت حشر اجساد را مخصوص «اهل بصیرت» و «شهود» می‌داند و «ظاهربینان» را دورترین افراد به این علم و «ارباب علوم حکمیة رسمیه» را از کیفیت چنین علمی بی‌خبر می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۴۸).

۶. فصل سوم از باب ششم در بیان «نتیجه و ثمرهٔ اصل سوم یعنی اسباب و دواعی شیطانی» بر سر راه معرفت است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۵۱). این فصل نیز حاوی آسیب‌شناسی برخی از ابعاد وضعیت معرفت دینی در عصر صدرالمتألهین است. وی با استناد به برخی از آیات قرآنی^۱ معتقد است «اکثر متکلمان و ظاهرپرستان می‌خواهند که به وسیلهٔ عقل مزخرف [شده متأثر از غرور شیطانی و تسویلات نفسانی] و نقل منحرف،

۱. همچون: «یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون». (روم: ۷) نموداری از زندگی این دنیا را دانند، اینان همان‌هایی‌اند که از دنیای دیگر بی‌خبرند.

حق را دریابند و در اسما و صفات الهی سخن گویند و سرّ معاد و حشر اجساد را از راه حواس دریابند و بی‌متابعت مسلک اهل ریاضت و اصحاب قلوب احکام الهی را به نقل و قیاس ثابت کنند» آنان «ندانسته‌اند که این علوم جز به تصفیة باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهرت و جمعیت دنیا و تجرید از رسوم و عادت خلق میسر نمی‌شود و بی‌پیروی اهل دل و متابعت انبیا و اولیا علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکوه انوار خاتم نبوت و خاتم ولایت علیهما و آلهما السلام، ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی‌تابد» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۵۳).

در این فصل نیز شاهد آسیب‌شناسی وضعیت معرفت دینی بخشی از جامعه هستیم. صدرالمتألهین با اشاره به متکلمان و ارباب رسوم «اعتماد بر مجرد سماع و روایت» را سبب خروج از راه دانسته و تصحیح احکام الهی بی‌نور عرفان، بلکه از راه حواسی که منشأ غلط و التباس هستند را شیوه مرسوم چنین دانشمندانی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۵۴ - ۵۵). نفوذ اجتماعی چنین جریانی در عصر صدرالمتألهین سبب شده است که این جریان، «هر سالکی را مخالف روش عقل‌ظاهرین خود دریافتند، منکر وی می‌شوند و شروع در ایذا و عناد و استهزا می‌نمایند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۵۵).

۷. پس از ذکر نتایج، پیامدها و آسیب‌شناسی وضعیتی که سه اصل ممانعت‌کننده از رسیدن به معرفت دینی در جامعه ایجاد کرده‌اند، صدرالمتألهین در ادامه این کتاب، به بیان نصایح و راه‌حلهایی برای برون‌رفت از این وضعیت می‌پردازد. فصل اول از باب هفتم در این زمینه در بیان «نصیحت و تنبیه بر طریق سعادت و شقاوت» متمرکز است. اولین راهکار در این فصل، جنبه‌ای فطری دارد؛ به عبارت دیگر صدرالمتألهین به تمام خوانندگان این اثر عموماً و کسانی که «کسب دانشی یا هنری نموده و چندگاه به خواندن و نوشتن درس و ملاقات شیوخ و حفظ اقوال و تحصیل اسانید عالیه و علاوة آن، فریفته تحسین عوام و تعظیم ناقصان» قرار گرفته‌اند، گوشزد می‌کند که: «اگر این سه اصل یا بعضی از این‌ها در باطن تو موجود است، پس خود را مریض النفس بدان و در صدد علاج آن مرض سعی کن که از مهلکات است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۵۹). وی معتقد است: «اکثر جاهلان، اهل تلبیس و غرور و بسیاری از بیماران نفس و هوا در بین سایر مریض‌های نفسانی، به سبب

دارا بودن به جهل مرکب، خود را کامل می‌دانند» و چنین نسخه‌ای را برای او بی‌فایده می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۱).

۸. فصل دوم از باب هشتم در بیان «پیدا کردن راه خدای که مسلوک روندگان و مسلک بینندگان است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۷). صدرالمتألهین در این فصل با استناد به آیات قرآن کریم و بحثی انسان‌شناختی، به یادآوری جایگاه بالقوه «خلیفه خدا» بودن انسان از یک سو و تعلیم‌دانی بودن آن از سوی دیگر می‌پردازد. (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۹). وی رسیدن به چنین مقامی را «جز به نور علم و قوه عمل» میسر نمی‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷۰). مراد صدرالمتألهین از «علم» در اینجا «تنویر و تکمیل و تصویر باطن انسان است به صور حقایق» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷۱) که تنها در علم الهی و علم مکاشفات عیان می‌شود، نه در علم معاملات و جمیع ابواب علوم. و غرض او از «قوه عمل» «تصفیه باطن است و تطهیر قلب» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۷۱).

۹. فصل در باب نهم متمرکز است بر بازشناسی علم و معرفتی که در غایت شرف و بزرگی است، از سایر علوم که مشتغلین به آنها خود را عالمان به علم حقیقی فرض کرده‌اند. وی با نقد علوم موجود در عصر خود و مشتغلین به آنها همچون: «خلافیات فقه، علم معانی و بیان و کلام، لغت و نحو و صرف، طب و نجوم و فلسفه، هندسه و اعداد، هیأت و طبیعیات» را در آن مرتبه نمی‌داند که معرفت حقیقی را کسب کنند، بلکه از نظر وی، چنین معرفتی منحصر در «علم بطون قرآن و حدیث» است، نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان رسد (رک به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۸۰).

۱۰. باب دهم فصلی درباره برخی از آسیب‌های ناشی از انحصارطلبی مغروران «علم و شریعت» است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۸۷).

۱۱. باب یازدهم، بر مسئله «ایمان حقیقی» و «سیر الی الله» متمرکز است؛ صدرالمتألهین در این فصل اعتقاد دارد که بر حسب فطرت مشترک، همه کس قابلیت رسیدن به ایمان حقیقی را دارند، اما برخی این قابلیت را به فعل می‌رسانند و برخی دیگر به سبب اعمال قبیحه و اعتقادات ردئیه چنین ظرفیتی را باطل کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۹۲).

۱۲. باب دوازدهم در ادامه تبیین موانع، حجاب‌ها و ویژگی‌های سیر الی الله به بررسی

علوم حقیقی می‌پردازد که در عصر او همچون در نادری است که در کسی یافت نمی‌شود، علوم‌ی که متولی کسب «معرفت» هستند؛ یکی علم توحید (به عرف صوفیه) یا علم کُلّی (به عرف علمای الهیین) و دوم علم آفاق و انفس (به عرف صوفیه) یا علم سماء - عالم و علم نفس (به عرف حکمای طبیعیین) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۳).

۱۳. باب سیزدهم در ادامه نقد وضعیت معرفتی جامعه تدوین شده است، با این تفاوت که در این فصل روی انتقاد صدرالمتألهین به سوی دو جریان علمی موجود و اثرگذار در بدنه جامعه است: ۱. کسانی که به اصطلاح «سلفیه» هستند و معتقدند «زیاده از مرتبه‌ای که همه مسلمانان در اوایل حال حاصل است بر کسی واجب نیست و [مسلمانان] بدان مکلف نشده‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۵) و ۲. «متکلمانی که از راه بحث و گفت‌وگو و طریق مجادله و مباحثه در ذات و صفات و افعال حق و کتب و رسل وی سخن می‌گویند و صفتی چند از برای معبود خود اثبات می‌کنند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۷). در ادامه صدرالمتألهین اطلاق علم و معرفت توحیدی را به سه دسته مقید می‌کند و معرفت‌های غیر آن را شایسته اطلاق علم نمی‌داند. به نظر وی، علم یا ۱. علم وراثت (یا علم انبیای علیهم‌السلام) است که صورت علمی آن از طریق فرایند «تعقل، تخیل، احساس» حاصل آمده است یا ۲. علم دراست (علم حکمای اهل نظر) است که صورت عقلی در نزد این دسته، از طریق فرایند «احساس، تخیل، تعقل» حاصل می‌آید؛ ۳. طریق سوم طریق اولیاست که متوسط میان طریق انبیا و حکماست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۸ - ۱۰۹).

۱۴. باب چهاردهم «فصلی در دانستن عمل صالح و علم نافع» است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۱۲). اگر فصل پیشین در باب معرفت توحیدی انبیا، حکما و اولیای الهی بود، این فصل در باب تبیین علم و معرفتی است که مفید عامه مردم خواهد بود. صدرالمتألهین در ابتدای فصل با مخاطب قرار دادن دو صنف اجتماعی در جامعه اسلامی، عاملان و عالمان یعنی «مشرعان عادل و دقیقه‌شناسان عاقل» شروع به هشدارهایی با محوریت «معرفت و علم» نافع در راستای دوری از حصول علم بی‌نفع و عمل بی‌علم می‌کند. از نظر وی مهم‌ترین آسیب‌ها و فتنه‌های معرفت دینی، ناشی از علم بی‌نفع و عمل پذیرفته‌نشده در درگاه باری تعالی است؛ زیرا «یکی از این دو عامل کافی است برای اجابت دعوت شیطان و

قبول وسوسه ابلیس لعین» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۱۳). وی در پایان با صدور رأیی که رنگ و بوی فقهی و فتوایی دارد، معتقد است: «علوم مکاشفه به جهت پرداختن به امور اخروی ضروری و دانستن هر چه بیشتر آن، به حسب [بهبود در] کمیّت و کیفیت [عمل] "واجب" است؛ در مقابل "علمی که متعلق به عمل است و از علوم معاملات، نه از مکاشفات است" دانستن آن را به قدر عمل، "واجب کفایی" و زیاده از عمل، دانستنش را وبال آخرت می‌داند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۱۶).

روش‌شناسی صدرالمتألهین در ارائه راه‌حل آسیب‌های معرفت دینی عصر خود

صدرالمتألهین در این رساله، درویشان، اهل صفا و تجرید، اهل وفا و تفرید، دانیان علم توحید بی‌گزاف و تخمین، علمای متقین، روندگان راه یقین، دوستان راه خدا و حق‌شناسان را می‌ستاید (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۸-۹ و ۱۱) و در مقابل، کیفیت معرفت فقها، متکلمان قانع به اسم و رسمی اجتماعی و مردودان راه، نسبت به عقاید ایمانی و ارکان دینی، را مورد نقد خود قرار می‌دهد (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۸) و معتقد است که: «در تمام عمر خود کسی را که مطلع از علم توحید و علم الهی باشد، ندیده است» اگرچه «عالمان علم آفاق و علم انفس موجودند» ولی «بضاعتی با دانشمندان این عصر حاصل نیست تا به دیگران چه رسد!» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۳). از منظر صدرالمتألهین، نه تنها روند معرفتی عصر او، معطوف به محسوسات است، بلکه دانشمندان این عصر «غیر از دیدن ظاهر آسمان و زمین (که چشم گاو و خر را در آن شرکت است) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۴) دیگر دانسته‌ها و علوم آیات الهی را نیز بدعت شمرده و داننده آن را بدعت‌گذار دانسته‌اند» (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۴) لذا معتقد است: «اکثر مردم، به غیر از محسوسات به چیزی اعتقاد ندارند و از آیات الهی و ملکوت آسمان‌ها و زمین‌ها غافلند و از تدبر و تأمل در آن اعراض نموده‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰۳). با این وصف، حفظ نظام اجتماعی را به وجود این دو دسته از کنشگران اجتماعی، تداوم‌پذیر می‌داند و معتقد است: «عمارت دنیا که راهگذار سرای عقبا و دار بقاست به اصناف گرانجانان و غلیظ‌طبعان برپاست، و حفظ نظام، بی‌وجود ظاهرپرستان و شیطان‌صفتان و نفوس جاسیه عاتیه و قلوب خبیثه مکاره و طبایع کدره ظلمانیه تمام نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۱۰).

مهم‌ترین انتقاد صدرالمتألهین به مخالفان معرفت دینی حقیقی، یعنی «ظاهریه، حشویه، اکثر متکلمین، کافه اطبا و طباعین و اخوان جالینوس» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۲۱) انکار «تجرد نفس و نشأه ارواح» و انحصار عالم در نشأه اجسام و نفی هر آنچه بیرون از مدرکات حواس خمسسه از سوی این گروه می‌داند (رک به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۴). وی معتقد است اگر اهل رأی و اجتهاد ممانعت از معرفت حقیقی کنند و استتکاف از تعلم آن کنند، به عذاب ابدی مبتلا خواهند شد، همچنانکه اهل کفر مبتلاند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۲۲). صدرالمتألهین با تحلیلی اجتماعی از پیامدهای مخالفت با معرفت دینی حقیقی از سوی چنین گروه‌هایی می‌افزاید: «هر کس که به بضاعت عقل مزخرف و بصیرت حولا و فطانت بترآء، تصرف در اسرار دین و حقایق یقین کند و یا آنکه از راه خلوت‌نشینی و نافله‌گزاری بسیار و نماز و روزه بی‌شمار با غلظت طبع و قساوت و فظاظت قلب و قصور معرفت و جسامت قوت شهوت، خود را یکی از برگزیدگان حق و خاصان و بزرگان دین شمرد و بر دیگران تفوق و ترفع نماید، نعوذ بالله، حاصل آن جز ضلالت و حیرت نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۳۶).

صدرالمتألهین معتقد است «هرگاه دیدن شخص نبی، بی‌آگاهی ضمیر و معرفت باطن برای کسی سود نداشته باشد، شنیدن حدیث وی از راه روایت بی‌درایت به طریق اولی فایده نخواهد داشت» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۵۴). بلکه چنین معرفتی را سبب پیدایش غرور و اعوجاج و ضلالت می‌داند. وی، هر شقاوتی که به چنین اشخاصی برسد را نتیجه «قدرشناسی نعمت حق از سوی آنها» می‌داند که «به اندک مایه دانش و صلاح ظاهری مغرور گشتند و از راه هدی منحرف شدند، و شروع در طلب ریاست و جاه و شهرت کردند و در مقام حجود و انکار با اهل دل برآمدند و انکار علوم مکاشفه نمودند. آخر چنان گشتند که از ادراک اولیات و مسّ بدیهیات منسلخ شدند و به قساوت قلب و زندقه و الحاد روی نهادند و طریق اباحت و تحلیل عقیدت پیش گرفتند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۸۸ - ۸۹).

**ج) مقایسه روش‌شناسی مواجهه ابن‌رشد و صدرالمتألهین در «آسیب‌شناسی معرفت دینی»
عصر خود**

در این بخش به مقایسه تشابهات و تمایزات مواجهه ابن‌رشد و صدرالمتألهین در آسیب‌شناسی اوضاع معرفت دینی عصر خود می‌پردازیم.

تشابهات

هر دو اندیشمند به وجود آسیب‌هایی در زمینه معرفت دینی در جامعه اسلامی معتقد بودند؛ سنخ‌بندی دو اندیشمند از جریان‌های موجود فکری در جامعه، به همدیگر شباهت دارد. همان‌گونه که ابن‌رشد منتقد ظاهرگرایی است، صدرالمتألهین نیز منتقد جدی ظاهرگرایی در مواجهه با منابع معرفتی دینی بوده است. هر دو اندیشمند در ارائه توصیه‌های خود، معتقدند که جریان علمی مسلط (که از نظر این دو، جریان خاص فقهی و حدیثی است) در جامعه باید از گرایش افراد طالب علم به سمت معرفت حقیقی ممانعت نکند و استنکاف از تعلم آن نیز نداشته باشد، در این صورت فتنه‌هایی در انتظار جامعه اسلامی و عاقبت اخروی افراد خواهد بود.

تمایزات

جایگاه ابن‌رشد در آسیب‌شناسی معرفت دینی عصر خود، از موضعی آفاقی - فقهی است و مشکل را در عدم به‌کارگیری قیاس برهانی در احکام حاصل از تأمل بر منابع شریعت می‌داند. پیکان انتقادهای وی بر نظریات غزالی (خصوصاً آنجا که غزالی، بر فلاسفه انکار کرده و آنها را مورد تهافت خود قرار داده است) قرار دارد و به‌نوعی ابن‌رشد متعرض علمی چون «علم اخروی» یا «علم مکاشفه» نمی‌شود و تنها در صدد ایجاد گشایش فلسفی به‌وسیله «قیاس» برای شیوه‌های استنباط نزد فقهاست؛ این درحالی بوده که صدرالمتألهین با همدلی بیشتری با آن بخش از سنت عرفانی - صوفیانه غزالی، بیش از آنکه به تمایزگذاری بین رویکرد عقلی و شیوه نقلی در فهم شریعت پردازد، در صدد تبیین پیوند حکمت الهی با قواعد عرفان (قزوینی، ۱۳۴۰: ۲) و تمایز بین اسلام زبانی و ایمان قلبی است (رک به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۵). وی معتقد است اگرچه افرادی به‌ظاهر احکام مسلمانان را انجام می‌دهند و لفظ «مسلم» بر آنان اطلاق می‌شود، مؤمن حقیقی کسی است که عارف به خدا و ملائکه خدا و کتاب‌های خدا و رسولان خدا و اولیای خدا و روز آخرت باشد (رک به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۵) و این حالت برای شخص پیش نمی‌آید مگر با «علم مکاشفه» که به‌وسیله نوری از جانب الله تعالی بر قلب شخص وارد می‌شود.

جمع‌بندی

ابن‌رشد از جایگاه یک فقیه - فیلسوف به آسیب‌شناسی معرفت دینی عصر خود می‌پردازد؛ وی مهم‌ترین مانع دستیابی به معرفت «معرفت دینی»، خصوصاً علوم شریعت را «جهل» و عدم استفاده از «قیاس برهانی» می‌داند، اما صدرالمتهلین از جایگاه یک حکیم - عارف به چنین امری دست می‌زند؛ وی مهم‌ترین مانع دستیابی به «معرفت دینی» خصوصاً علوم مکاشفه را تسلط روش‌ها و شیوه‌های استنباط فقهی یا به عبارتی «علوم معاملات» به‌عنوان تنها راه حصول معرفت و خودسازی می‌داند و راه‌حل برون‌رفت از آسیب‌های چنین فرایندی را توجه به «معرفت نفس» و «علوم مکاشفه» می‌داند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بر بازخوانی موضع آسیب‌شناسانه‌ای متمرکز بود که دو اندیشمند مسلمان در غرب و شرق تمدن اسلامی در دو زمان نسبتاً دور از هم، در مواجهه با روندهای معرفتی جامعه اسلامی عصر خود اتخاذ کرده بودند. مخاطب ابن‌رشد در این اثر ابتدا، فقها (عموماً و فقه‌ظاهرگرا خصوصاً) و متکلمین (عموماً و اشاعره خصوصاً) هستند؛ و در وهله دوم، کسانی که مانع اقبال عمومی به آثار حکمی در جامعه می‌شوند. آنهایی که از موضعی دینی، مشتغیلین به چنین علومی را کافر دانسته‌اند و با اجماع بر تأویلات غیرصحیح گذشتگان هم‌صنفشان، مواردی را بر شرع وارد می‌کنند که دلیلی بر این پیوند وجود ندارد، لذا هدف ابن‌رشد از تدوین چنین رساله‌ای دست یافتن به روشی برای «عقلی‌سازی (روش‌های معرفتی) علوم نقلی» است که مانع ادامه معضلات اجتماعی ناشی از عدم این پیوند شود. به این صورت دست به پیوند حکمت (در اینجا مراد قیاس برهانی) با شریعت (در زمینه به‌کارگیری قیاس برهانی در استنباط‌هایی که عالمان علوم نقلی، خصوصاً فقها از نصوص شریعت انجام می‌دهند) می‌زند. ابن‌رشد در آسیب‌شناسی معرفت دینی، بر بخش آفاقی معرفت دینی عصر خود متمرکز است؛ وی مهم‌ترین مانع کسب «معرفت دینی آفاقی» را «جهل» و عدم استفاده از «قیاس برهانی» در دستیابی به معرفت می‌داند. هدف اصلی تدوین رساله سه اصل از سوی صدرالمتهلین، نقد دیدگاه‌هایی است که در پی به‌کارگیری

ابزارهای معرفتی همچون عقل و نقل برای برساختن حیات مادی و دستیابی به سعادت دنیوی هستند و روی سخن وی در این رساله با اهل به‌ظاهر علم بوده و آنجا که در صدد ارائه نسخه است، نوع انسان را خطاب قرار می‌دهد. تمرکز نقد صدرالمتألهین بر «معرفت دینی آفاقی» و روش‌ها و شیوه‌های استنباط فقهی یا به‌عبارتی «علوم معاملات» است و راه‌حل برون‌رفت از آسیب‌های معرفت دینی موجود را توجه به «معرفت دینی انفسی» و «علوم مکاشفه» می‌داند.



منابع

۱. ابن رشد (۱۹۹۷). فصل المقال فی تقرير ما بین الشریعہ و الحکمہ من الإیتصال أو وجوب النظر المقلی و حدود التأویل (الدین و المجتمع)، اشراف محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۲. جابری، محمد عابد (۱۹۹۷). مقدمه‌ای بر فصل المقال فی تقرير ما بین الشریعہ و الحکمہ من الإیتصال أو وجوب النظر المقلی و حدود التأویل (الدین و المجتمع)، اشراف محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳. _____ (۲۰۰۰). فصل المقال و تقرير ما بین الشریعہ و الحکمہ فی الإیتصال، قدم له و علق علیه الدكتور ألبیر نصری نادر، الطبعة الثامنة، بیروت: دارالمشرق.
۴. حسین زاده، محمد (۱۳۸۹). معرفت دینی، عقلانیت و منابع، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. خامنه‌ای، محمد (۱۳۷۹). شخصیت و مکتب صدرالمتهلین (حکیم صدرالدین محمد شیرازی)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. شیرازی، صدرالدین (۱۳۴۰). رساله سه اصل، مصحح سید حسین نصر، بی‌جا: انتشارات مولی.
۷. _____ (۱۳۷۶). رساله سه اصل، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۸. قزوینی، سید ابوالحسن حسینی (۱۳۴۰). شرح حال صدرالمتهلین شیرازی و سخنی در حرکت جوهری، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
۹. لکزایی، نجف (۱۳۸۱). اندیشه سیاسی صدرالمتهلین، قم: بوستان کتاب.
۱۰. نصر، سید حسین (۱۳۴۰). مقدمه‌ای بر رساله سه اصل صدرالمتهلین، بی‌جا: انتشارات مولی.