



Evaluation of Ibn Rushd's Criticisms on the Sufi Method in Theology

Majid Zamani Alavijeh^{✉1}  | Fateme Nazari²  |
Seyyed Ahmad Fazeli³ 

1. Phd student of moral philosophy, Faculty of Theology, Qom University.
E-mail: majidza.al1993@gmail.com
2. Phd student of moral philosophy, Faculty of Theology, Qom University.
E-mail: nazari.fa90@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Theology, Qom University.
E-mail: ahmad.fazeli@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 25 August 2024
Received in revised form
1 November 2024
Accepted 1 November
2024
Published online
21 December 2024

Keywords:

*Sufi theology, Ibn Rushd's
theology, methodology in
theology, Ibn Rushd,
Sufism*

ABSTRACT

For the purpose of criticizing the method chosen by the "mystics" in their theological inferences, Ibn Rushd attributes two claims to them: one- the mystics do not believe in theoretical methods and, two- the mystics believe in knowledge only by adorning the soul with lust, and induction from God. He believes that the only proof of the Sufis for these claims is the appearance of verses from the Qur'an; But the appearances of the mentioned verses are not enough to prove their meaning. In order for a method to be justified and acceptable, it must simultaneously estimate the three components of "generality", "compatibility with the appearances of the Qur'an", and "compatibility with the framework of Aristotelian logic". According to him, the "mystic" method does not have any of the three mentioned components.

We assume Ibn Rushd's understanding of mysticism and do not question its correctness. Then we argue that: (1) it is possible to provide a logical formulation of the claims attributed to the Sufis; A formulation that is compatible even with Ibn Rushd's methodological assumptions. (2) The appearance of disputed verses can equally prove both Sufis' claim and Ibn Rushd's claim. (3) Ibn Rushd is faced with semantic skepticism in his search for the Qur'an's verses, (4) In his semantics, Ibn Rushd chose interpretation based on the foundations of Aristotelian philosophy; This way of interpreting is neither general nor compatible with the appearances of the Qur'an; Therefore, the objection that Ibn Rushd makes to Sufis is self-defeating.

Cite this article: Zamani Alavijeh, M & Nazari, F & Fazeli, A (2025). Evaluation of Ibn Rushd's criticisms on the Sufi method in theology, *History of Islamic Philosophy*, 3 (4), 75-105.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>

Extended Abstract

Introduction

The dispute over the possibility or impossibility of proving God, and providing the best reason for proving his existence, is one of the most important controversies in the philosophy of religion. The question of God's existence is the most important theological issue in most theological systems. Assuming the possibility of proving God's existence is accepted, three basic questions arise:

(1) What is the best way to prove God?

(2) Is belief in God a prerequisite for accepting a method of proving God, or do we first choose an established method of proving God, and then start proving God based on that method?

(3) What is the science attributed to God? Is the only possible method a method that falls within the realm of Aristotelian forms of logic, and is it possible to study and search for said method in the form of an Aristotelian form of logic?

Of these three emerging methodological conflicts, only (3) has been addressed; we have pursued it in light of the conflict between Averroes and Sufism, and have shown that even by referring to Averroes' views, a justifiable formulation of Sufi claims can be obtained.

It must be noted that we have assumed Averroes' understanding of Sufi claims as a Muslim, and we do not dispute its validity; we have gone to Averroes' epistemological and logical views to prove this claim that what Averroes attributes to the Sufi is consistent and justified with his principles, and that the Sufi has nothing to do with any of Averroes' criticisms.

Method

In this research, we have followed the method of philosophical analysis; a priori epistemological analysis; that is, we ignore all psychological and social background evidence so that the discussion can proceed in a completely rational manner. Intuition is independent of the knower's experiences; the previous methods are methods that rely entirely on our intellectual intuition; in this set of methods the researcher can conduct the research even if they do not have any empirical data.

However, a posteriori methods are directly related to our psychological and social experiences, so that these methods cannot be used without empirical data. Our research is text-oriented and starts with reference to

Averroes' main texts. This means that we made his treatise *Al-Kashf* the centerpiece of the analysis, and then by referring to his other works, we proved the inconsistency of his claims in his attribution and criticisms of Sufism.

Findings

1. Averroes did not have a justified and accurate understanding of Sufi claims; nor was he able to properly articulate their epistemological and semantic foundations.
2. Sufi claims can also be compatible with Averroes' analytical approach; that is, Averroes is committed to accepting Sufi claims even on his own epistemological and logical grounds.
3. Sufis have not made claims against Qur'anic phenomena; their disagreement with Averroes is in the interpretation, explanation, and exemplification of Qur'anic phenomena, not in the principle of proof of Qur'anic phenomena.
4. The epistemological foundations of Sufism have much in common with psychological epistemology, especially with the philosophical views of John Stuart Mill; both pay attention, in the process of acquiring knowledge, to the mental and emotional state of the knower and offer an enlightened interpretation of it.
5. Averroes' semantics does not have a systematic and defensible structure because inference from appearances cannot be identified and defined within the framework of Aristotelian logic, and this logic fails to provide a solution for finding appearances; therefore, he finally suffers from a kind of "semantic skepticism"

Conclusion

1. Averroes' Sufi claim is not alien to Aristotelian logical reasoning.
2. The Sufi claim has the potential to be compatible with Averroes' epistemological premises.
3. The formulation of the mystic's claim may be compatible with the foundations of psychological epistemology - an epistemological theory that holds that knowledge formation depends on the mental states of the knowing subject.
4. Another reason Averroes gives for criticizing the Sufi doctrine is the incompatibility of the Sufi's claims with Qur'anic manifestations. This issue is also not included because, first, the Qur'anic manifestations

refer to both Averroes' and Sufis' claims equally; second, Averroes' method of semantics is ineffective, does not clarify the meanings of the verses, and ultimately leads to semantic doubt. Thirdly, the contradiction with the Qur'anic phenomenon alone is not a proof of the invalidity of the claim, because Ibn Rushd also deviated from the phenomenon many times.



ارزیابی نقدهای ابن رشد بر روش متصوفه در الاهیات

مجید زمانی علویجه^۱ | فاطمه نظری^۲ | سید احمد فاضلی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم (نویسنده مسئول).
majidza.al1993@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم.
nazari.fa90@gmail.com
۳. دانشیار گروه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم.
ahmad.fazeli@gmail.com

چکیده

ابن رشد به هدف نقد روشی که «متصوفه» در استنباط‌های الاهیاتی خود برگزیده‌اند، دو ادعا به آنان نسبت می‌دهد: (۱) متصوفه به روش‌های نظری باور ندارند و (۲) به‌باور متصوفه، معرفت تنها با پیراستن نفس از شهوت، و القاء از جانب خداوند شکل می‌گیرد. او معتقد است، تنها دلیل صوفیان بر این دعوی ظاهر آیتی از قرآن است؛ اما ظواهر آیات یادشده برای اثبات مقصودشان بسنده نیست. یک روش برای آن که موجه و مقبول افتد، باید همزمان سه مؤلفه «عمومیت»، «سازگاری با ظواهر قرآن»، و «سازگاری با چارچوب منطقی ارسطویی» را برآورد. از نظر او روش «متصوفه» هیچ‌یک از سه مؤلفه گفته‌شده را ندارد. ما فهم ابن رشد از متصوفه را مفروض می‌گیریم و در درستی آن چون‌وچرا نمی‌کنیم و سپس استدلال می‌آوریم که: (۱) می‌توان از مدعای نسبت داده شده به صوفیان، صورت‌بندی منطقی و نظری ارائه داد؛ صورت‌بندی‌ای که حتی با پیش‌فرض‌های روش‌شناختی ابن رشد سازگار باشد. (۲) ظواهر آیات مورد نزاع، به یک‌سان می‌تواند هم مدعای صوفیان را اثبات کند و هم مدعای ابن رشد را. (۳) ابن رشد در ظهوریابی خود از آیات قرآن به شکاکیت معناشناختی دچار می‌شود، از این رو نمی‌تواند از پس تبیین هیچ آیه‌ای برآید. (۴) ابن رشد در معناشناسی خود، تأویل براساس مبانی فلسفه‌ی ارسطویی را برگزیده است؛ این نحوه تأویل کردن نه عمومیت دارد و نه با ظواهر قرآن سازگار است؛ از این رو ایرادی که ابن رشد به متصوفه وارد می‌کند، خودشکن است. (۵) ابن رشد از یک‌سو حق تأویل را از متصوفه سلب می‌کند؛ اما خود، فراوان با مفروضات ارسطویی به تأویل مبادرت می‌ورزد. (۶) ابن رشد بین «اطلاق» و «عمومیت» خلط کرده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۸/۱۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

تمدن اسلامی، علم، انقلاب علمی، روش، اشاعره، جامعه علمی، دستاوردهای تجربی.

استناد: زمانی علویجه، مجید؛ نظری، فاطمه؛ فاضلی، سیداحمد (۱۴۰۳). ارزیابی نقدهای ابن رشد بر روش متصوفه در الاهیات، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۴)، ۱۰۵-۷۵.
<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>



مقدمه

آیا خداباوری وابسته به روش خداشناسی است؛ یا روش خداشناسی بر سازنده‌ی روشی برای خداشناسی است؟ شاید نتوان به این پرسش پاسخ دقیقی داد، و شاید تنها بتوان از یک سو روشی برای شناخت خدا عرضه کرد؛ و از دیگر سو، با نظر در شواهد الاهیاتی، همواره در روش‌های خداشناسی بازنگریست، و آنها را متناسب با شواهد مرتبط حکم و اصلاح کرد؛ یعنی برقراری نوعی دیالکتیک بین روش‌های الاهیاتی و شواهد مرتبط.

روش‌های متنوع و متکثر خداشناسی بیش از آن‌که به تفاوت در دین یا مذهب مرتبط باشند؛ وابستگی کاملی به مبانی معرفتی در پیوند با یک روش دارند. اختلاف در مبانی معرفتی به در انداخته شدن انواع و اقسام روش‌های خداشناسی در یک دین یا یک مکتب فلسفی واحد انجامیده است. به دو طریق می‌توان چرایی گونه‌گونی روش‌ها را بررسی کرد: گاه بررسی پسینی^۱ است؛ پژوهشگر به سراغ امور جامعه‌شناختی و روان‌شناختی می‌رود؛ باورهای عمومی، فرهنگ‌ها، پیش‌فرض‌ها، تعلیم و تربیت، و ویژگی‌های روانی پیروان یک روش را برمی‌رسد؛ خاستگاه آن روش را درمی‌یابد، و تحلیلی پسینی از چرایی اتخاذ روشی خاص توسط گروه ویژه‌ای از مردمان ارائه می‌دهد. اما طریق دوم^۲ تحلیل پیشینی^۳ است؛ در این شیوه از پژوهش امور پسینی در پرانتز گذاشته می‌شوند؛^۳ و موضوعیتی ندارند؛ بحث صرفاً محدود می‌شود به بررسی و تحلیل آن دسته از مبانی معرفتی‌ای که با روش پیوند منطقی مستقیم دارد. ما در این پژوهش راه دوم (بررسی پیشینی معرفت‌شناسانه) را برگزیده‌ایم. امر پیشینی امر مستقل از تجربه‌های شناسنده است؛ روش‌های پیشینی روش‌هایی هستند که وابستگی کاملی با شهودات عقلی ما دارند؛ در این دسته از روش‌ها شناسنده می‌تواند پژوهش کند حتی اگر هیچ‌گونه داده تجربی در دست نداشته باشد. اما، روش‌های پسینی^۱ بی‌واسطه با تجربه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ما پیوند برقرار می‌کنند، به گونه‌ای که بدون داده‌های تجربی امکان کار بست این دسته از روش‌ها وجود ندارد. اشاره به این دسته‌بندی به سبب آن است که نشان دهیم، سنخ پژوهش پیش‌رو کاملاً عقلانی و متن‌محور است و همه‌ی شواهد تجربی مرتبط با نزاع متصوفه و اهل فلسفه را

1. a posteriori
2. a priori
3. bracketing

در پراتز می‌گذارد و صرفاً به تحلیل فلسفی ادعای ابن رشد درباره این نزاع می‌پردازد. در سنت فکری - فلسفی جهان اسلام نیز جدال‌های معرفتی بر سر بهترین روش شناخت خداوند از دیرباز جریان داشته است. در یک سمت این سنت فیلسوفان باطنی مسلک همانند حمیدالدین کرمانی^۱ و ابویعقوب سجستانی^۲ قرار گرفته‌اند؛ موضع آنان درباره اکتساب هرگونه شناختی نسبت به خداوند «سلبی»^۳ است.^۴ در سمت وسوی دیگر «ابن عربی» ایستاده است؛ او معتقد است، نه تنها شناخت خداوند (امر نامتعین) ممکن است؛ بلکه برای شناخت خداوند باید نسبت به همه تعینات محدود الهی گشوده باشیم؛ هراندازه تعینات بیشتری بر ما آشکار شود، شناخت‌مان از خداوند عمیق‌تر خواهد شد.^۵ ذکر این دونمونه، طرداً للباب، صرفاً جهت نشان دادن دو مسلک در خداشناسی با بیشترین درجه اختلاف است؛ یکی طریق سلب پیموده است، و دیگری ره یافت ایجابی^۶ دارد. باطنی‌مسلک‌ها در خداشناسی، رهیافت سلبی برگزیده‌اند و پیروان مکتب ابن عربی به الاهیات ایجابی باور دارند؛ منازعه بین این دو گروه، مصداق بارز نزاع بر سر الاهیات است؛

۱. المشرع الثالث فی أنه تعالی لاینال بصفة من الصفات (کرمانی، ۱۴۷۲، ص ۴۶)؛ المشرع السادس فی أنه لا يوجد فی اللغات ما یمکن الإعراب عنه بما یلیق به (همان، ص ۵۳).

۲. و مجرد و پاک بکردند او را از نشان آفریده‌ها (سجستانی، ۱۳۵۸، ص ۲).

3. Apophatic theology

۴. در سنت اسلامی سلبی‌مسلکان را معطله (اهل تعطیل) نامیده‌اند؛ اهل تعطیل خود به زیرمجموعه‌های متعددی دسته‌بندی می‌شوند؛ رادیکال‌ترین آنان معتقدند که حتی اطلاق مفهوم «وجود» بر خداوند متعال نارواست؛ زیرا اگر خداوند موجود باشد، در این صورت با دیگر موجودات در وجود اشتراک پیدا می‌کند؛ لازمه‌ی این اشتراک آن است که همه حالات و عوارض وجود نیز بر خداوند بار شود؛ اما خداوند هیچ اشتراکی با دیگر موجودات ندارد؛ بنابراین حق نداریم که مفهوم وجود را بر خداوند اطلاق کنیم (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵).

۵. ابن ترکه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳.

۶. ابن عربی امر متعین را فراتر از همه تعینات محدود می‌داند؛ اما معتقد است، امر متعین همان تجلیات متعدد و متکثر امر نامتعین است، اگر امر متعین نباشد؛ امر نامتعین از جهت هستی‌شناختی، ناشناخته و ناآشکار خواهد ماند؛ از این رو آشکارگی هستی‌شناختی امر نامتعین یک‌سره وابسته به پدیدارشدن امر متعین است؛ امر نامتعین، مطلق و امر متعین، محدود است؛ پس، نامحدود برای آشکارشدن به محدود وابسته می‌شود؛ اما برای وجود داشتن هیچ‌گونه وابستگی‌ای ندارد.

سلبی بودن و یا ایجابی بودن الاهیات ما، ثمره روشی است که ما در الاهیات به آن متعهد شده‌ایم. اختلاف درباره الاهیات سلبی و الاهیات ایجابی، از پررنگ‌ترین مسئله‌های فلسفه دین معاصر است و حل و فصل این نزاع، در گرو آن است که پیشتر به نزاع‌های روشی فرقه‌های گوناگون کلامی بپردازیم؛ بنابراین ضرورت دارد که به نزاع‌های روش‌شناختی ورود پیدا کنیم و پژوهش ما ناظر به این ضرورت به انجام رسیده است.

نگارندگان این پژوهش که - خود دغدغه بازخوانی، بازنگری و احیاء تراث کلاسیک سنت فلسفی - عرفانی جهان اسلام را در سر می‌پرورانند - راه‌حل را در رجوع مستقیم^۱ به تراث یافتند. در فرایند مراجعه مستقیم، هدف خوانش متن است، اما نه خوانشی مقلدانه و بی‌مبنا؛ بلکه روش‌مند، و منظم که به بازخوانی مداوم بینجامد، و باب تجدیدنظر را بگشاید، و ظرفیت نهفته متن را آشکار سازد. این مهم محقق نمی‌شود، مگر آنکه مسئله‌محور به‌سراغ متن برویم، متن را از آن خود کنیم، و با برگرفتن روشی موجه آنچه در تراث آمده را از نو صورت‌بندی کنیم، و لوازم مترتب بر آن را واکاوییم، و گامی به‌سوی تقرب به حقیقت برداریم.^۲ در این راستا هنگام مباحثه رساله /الکشف ابن‌رشد، این پرسش ذهن ما را درگیر ساخت؛ آیا روشی که ابن‌رشد به «متصوفه» نسبت داده است، موجه است؟ آیا نقدهای ابن‌رشد بر روش آنان وارد است؟ آیا می‌توان از مدعای صوفیان صورت‌بندی جدیدی ارائه کرد؟ برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست چاره را در تحلیل مفاهیم^۳ به‌کاررفته در متن یافتیم. در مسیر تحلیل به پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی ابن‌رشد نزدیک شدیم،^۴ و آنها را از جهت توجیه و سازواری ارزیابی کردیم. در مسیر تحلیل دریافتیم که از مدعای صوفیان می‌توان صورت‌بندی‌ای سازگار با مبانی معرفت‌شناسی روان‌شناختی^۵ ارائه کرد.

۱. این پژوهش متن‌محور است، بنای نگارندگان محور قرار دادن و به سخن درآوردن کتاب‌های اصلی ابن‌رشد، و سازواری برقرار کردن بین مبانی و دعاوی مختلفی است که در مجموعه آثار او پراکنده شده است.

۲. ان‌شاءالله این نحوه بازخوانی در دیگر تراث کلاسیک فلسفی - عرفانی نیز به‌کار بسته خواهد شد.

3. Conceptual analysis

۴. پژوهشگر نهایتاً به حقیقت تقرب می‌یابد، ما نیز سعی خود را صرفاً معطوف به آشکار کردن وجهی از وجوه حقیقت پوشیده شده نمودیم.

5. Psychological epistemology

بحث‌های مطرح در این پژوهش بیش از آنکه رنگ‌وبوی الهیاتی داشته باشند، از سنخ بحث‌های معرفت‌شناختی^۱ و روش‌شناختی^۲ است. نگارندگان معتقدند، هیچ پژوهشی بدون پرداختن به مبانی روشی و معرفتی سرانجامی ندارد. پیش از این پژوهش‌های زیادی پیرامون تقابل مبانی معرفتی «متصوفه» و «فیلسوفان» انجام شده است؛ اما هیچ‌کدام به صورت جزئی به نظرات ابن‌رشد پیرامون «متصوفه» نپرداخته‌اند، و آنچه را که او به «متصوفه» نسبت داده است، تحلیل مفهومی نکرده‌اند. پژوهش حاضر متن محور است، و حتی الامکان از رجوع به منابع غیرکلاسیک پرهیز شده است.

الف) تبیین ابن‌رشد از روش خداشناسی «متصوفه»

۱. نظری نبودن روش خداشناسی «متصوفه»

ابن‌رشد فیلسوف ارسطویی اندلسی از جمله متفکران جهان اسلام است که دل‌مشغول ارائه روشی برای خداشناسی بود. او در رساله *الکشف عن مناهج الأدلة* چهار روش اشاعره، معتزله، صوفیه و حشویه را نقد می‌کند، و روش آنان را ناموجه قلمداد می‌کند. به عقیده ابن‌رشد، روش‌های متعددی برای خداشناسی^۳ وجود دارد (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، صص ۲۸ و ۴۰)، از جمله این روش‌ها، روش نظری^۴ است. به‌باور او، «متصوفه»^۵ از هرگونه

1. epistemological

2. methodological

۳. ابن‌رشد در رساله *الکشف* از عبارت «الطرق التي سلک بهم فی ذلک» یاد می‌کند، به معنای راه‌هایی که مردمان برای اثبات صانع می‌پیمایند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۲۸). راه اثبات صانع از پرتو شناخت صانع می‌گذرد؛ به‌دیگر عبارت شناخت صانع مقدم بر اثبات او است. در همان صفحه به‌هدف تبیین روشی که «حشویه» برای اثبات خدا دارند، ابتدا از روشی که آنان نسبت به خداوند کسب معرفت می‌نمایند، تصویرسازی می‌کند: «فإنهم قالوا: إن طریق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل». ابن‌رشد از روش‌های معرفت خداوند یاد می‌کند، و روش «متصوفه» را نظری نمی‌داند؛ در بخشی دیگر از همان کتاب می‌گوید: «و أما الصوفية فطرقهم فی النظر لیست طرقة نظرية» (همان، ص ۴۰).

۴. طرقة نظریاً.

۵. از آنجا که ابن‌رشد از «متصوفه» گروه خاصی را اراده نکرده است، یعنی گروهی که تقسیم اشاعره، معتزله و حشویه قرار می‌گیرند؛ از به‌کار بردن مفهوم صوفیان خودداری کردیم، و مفهوم «متصوفه» را در گیومه آوردیم تا خاص بودن آن انعکاس داده شود.

روش نظری برای اثبات خدا بی‌بهره‌اند. روش نظری باید مرکب از مقدمات و قیاس باشد؛ (همان) براساس تعریفی که ابن‌رشد از روش نظری عرضه می‌دارد، صوفیان در خداشناسی خود از مقدمات و نتیجه، بهره نمی‌گیرند. از این‌رو، صوفیان روشی خاص برای خداشناسی دارند، روشی که ابن‌رشد از آن با عنوان «روش صوفیه» یاد می‌کند؛ اما روش صوفیان میانه‌ای با روش‌های نظری ندارد؛ یعنی روش‌هایی که مرکب از مقدمات و قیاس‌اند.

۲. نفسانی بودن معرفتی که نسبت به خداوند کسب می‌شود

ابن‌رشد به‌هدف تبیین روش‌شناسی متصوفه در پرداختن به باورهای الاهیاتی، به مهم‌ترین باور الاهیاتی؛ یعنی باور به وجود خدا انگشت می‌نهد و فرایند معرفت‌یابی به خداوند را، در اندیشه «متصوفه» برمی‌رسد. به‌گمان متصوفه:

(۱) معرفت خدا از راه القا در نفس پدید می‌آید، به‌شرطی که نفس از اموری که بر آن عارض می‌شود، پاک گردد.

(۲) بر نفس شناسنده‌ای که معرفت به خداوند را مقصود خود قرار داده است، حالاتی عارض می‌شود؛ دسته‌ای از حالات عارض شونده، شهوانی^۱ هستند.

(۳) معرفت امری القاشدنی است نه کسب‌کردنی؛ معرفت خدا به‌عنوان یکی از اقسام معرفت باید در نفس القا شود.

(۴) القای معرفت خدا در نفس وابسته به مجرد نفس از حالات شهوانی است؛ یعنی، پس از آنکه نفس از حالات شهوانی مجرد یافت، ذهن می‌تواند معرفت مطلوب را دریابد.

(۵) مطلوب شناخت خداوند، به‌مثابه موجودی عینی و بیرون از نفس انسان است؛ اما دستیابی بدان، به تصفیه نفس انسان از حالات عارض‌شده شهوانی وابسته است، نفس و ذهن به‌گونه‌ای به‌هم‌پیوسته‌اند که با تحقق شرط مجرد نفس از حالات عارض‌شده شهوانی، ذهن برای روی آوری به‌سوی مطلوب بیرون از نفس^۲ آماده می‌شود (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱).

۱. العوارض الشهوانية

۲. اقبالها بالفکر علی المطلوب

۳. گزارش ابن‌رشد از ادله‌ای که صوفیان برای مدعای خود عرضه می‌کنند

بنابر گزارش ابن‌رشد، یگانه مستمسکی که صوفیان برای تبیین خداشناسی خود عرضه کرده‌اند، ظواهر شریعت است؛ آنان به ظواهری از شریعت چنگ می‌زنند،^۱ و گمان می‌برند که این شواهد می‌تواند مدعای آنان را اثبات کند (همان). از جمله ظواهری که «متصوفه» به آنها تمسک می‌جویند، آیات ذیل است:

۱. وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ (بقره، ۲۸۲)^۲
۲. وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (عنکبوت، ۶۹)^۳
۳. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (انفال، ۲۹)^۴

(ب) نقد اول ابن‌رشد بر روش خداشناسی «متصوفه»

۱. معرفت‌نابخشی و ظنی‌بودن روش «متصوفه»

ابن‌رشد دو نقد در پیوند باهم بر دیدگاه «متصوفه» دارد:

۱. روشی که متصوفه برای رسیدن به معرفت خداوند دارند، اساساً معرفت‌بخش نیست. ابن‌رشد از روش «متصوفه» با تعبیر «إِنْ سَلَّمْنَا وجودها» یاد می‌کند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱). این عبارت دلالت بر صرف امکانی‌بودن چنین روشی دارد، امکانی که تحقق عینی آن محل شک و تردید است، و روشی که عینیت‌اش تردید‌پذیر باشد، اساساً نمی‌تواند روش معرفت‌بخش باشد.

۲. دیدگاه «متصوفه» اگر هم معرفت‌بخش باشد، معرفتی کم‌ارزش و غیریقینی ایجاد می‌کند؛ زیرا آنچه صوفیه در مورد معرفت می‌گویند، صرفاً ظن‌آور^۵ است، و آنچه یقین منطقی^۶ ایجاد نکند، ارزش معرفت‌شناختی ندارد.

۱. یحتجون لهذا بظواهر من الشرع كثيرة

۲. پرهیزگاری کنید از خدا و می‌آموزد شما را خدای.

۳. و ایشان که می‌کوشند از بهر ما، به‌راستی که ایشان را راهنماییم راه‌های خویش.

۴. ای آنان که ایمان آوردید، اگر بترسید از خدا؛ می‌گرداند برای شما جداکننده.

۵. یظن

۶. در ترمینولوژی ویژه دانشمندان جهان اسلام برای اشاره به یقین منطقی؛ یعنی یقینی که امکان خلاف آن نرود، از مفهوم «الیقین» استفاده می‌کنند، و دیگر یقین‌ها مانند یقین اصولی را «الإطمئنان» می‌نامند.

۱-۱. تحلیل نقد ابن رشد

۱-۲. انحصار روش نظری معرفت‌بخشی در منطق ارسطویی

مهم‌ترین پیش‌فرض ابن‌رشد در نقد اخیر، انحصار معرفت‌بخشی در روش منطق ارسطویی است. روشی که مرکب از مقدمات و نتیجه باشد، و نتیجه برآمده از مقدمات، یقین منطقی پدید آورد. برای وضوح بخشیدن بدین پیش‌فرض باید چهارمفهوم کلیدی «روش نظری»، «قیاس»، «مقدمه» و «یقین منطقی» را ایضاح مفهومی کنیم.

روش نظری: از نظر ابن‌رشد این روش، هرگونه فعالیتی که با استمداد از عقل نظری میسر می‌شود، نیست؛^۱ بلکه همه روش‌های نظری باید ذیل «روش حاکم بر منطق ارسطویی» بگنجد. روش نظری آن‌سان که ارسطو می‌گوید، مرکب از مقدمات و نتیجه است. ابن‌رشد فقط نتیجه‌ای را معرفت‌بخش می‌داند که در قالب یکی از شکل‌های قیاس ارسطویی بیان شده باشد. هیچ فعالیت نظری‌ای نباید از چارچوبی که ارسطو برای دستیابی به معرفت تنظیم کرده است، بیرون رود.

تحلیل مفهوم «مقدمه»: «مقدمه» گزاره‌ای است که محمول را برای موضوعی ایجاب، و یا از آن سلب می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۷). مقدمات از جهات گوناگونی تقسیم می‌شوند. از نظر کمیت مقدمات سه حالت می‌توانند داشته باشند: کلیه، جزئیه، و مهمله. از جهت کیفیت یا موجه‌اند، و یا سالبه (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ ب، ص ۳۷۴). هر گزاره‌ای که به‌عنوان مقدمه یک استدلال بیان می‌شود، باید ذیل یکی از اقسام یادشده بگنجد؛ از این‌رو، برای گزاره‌هایی که در مقدمات یک استدلال ذکر می‌شوند، کمأ و کیفأ، هیچ فرض دیگری متصور نیست.

تحلیل مفهوم «قیاس»: گزاره‌ی یقین‌آوری که از چند مقدمه تشکیل شده است. اگر

۱. قید «هرگونه فعالیتی که با استمداد از عقل نظری میسر شود» دلالت بر این مدعا دارد که عقل نظری می‌تواند روش‌های نظری متعددی را برسازد و روش ارسطویی تنها یکی از روش‌های ممکن برای نظروزی است. به‌دیگر تعبیر یکی از فعالیت‌های عقل نظروزی است؛ نظروزی با روش‌های متعددی امکان‌پذیر می‌شود که روش برآمده از منطق ارسطویی تنها یکی از روش‌های ممکن برای نظروزی است و عقل نظروزی می‌تواند به‌هدف نظروزی، روش‌های منسجم و کارآمد دیگری نیز برسازد.

مقدمات قیاس پذیرفته شوند، نتیجه برآمده از آنها نیز ضرورتاً مقبول می‌افتد (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۹)؛ بنابراین قیاس ارسطویی حتماً باید مرکب از چند مقدمه باشد، و این مقدمات با یکدیگر رابطه‌ای ذاتی داشته باشند؛ رابطه‌ای که اگر مقدمات تصدیق گردند، نتیجه برآمده از مقدمات نیز ضرورتاً باید تصدیق شود.^۱ تحلیل این مفاهیم لازم است تا بدانیم وقتی ابن‌رشد می‌گوید، «متصوفه» از روش نظری بهره می‌گیرند، چه ادراکی برای او شکل گرفته است. ابن‌رشد روش نظری را منحصر در نظرورزی ارسطویی می‌داند. براین اساس برای نظرورزی تنها یک امکان متصور است، و آن امکان را صرفاً باید در منطق ارسطویی جست‌وجو کرد.

۲. وجه انحصار روش نظرورزی در منطق ارسطویی

انحصار نظرورزی در منطق ارسطویی به مبانی معرفت‌شناختی ابن‌رشد برمی‌گردد؛ از همین رو، لازم است به اجمال پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی ابن‌رشد را تبیین کنیم. به‌باور ابن‌رشد عقل باید صرفاً بر «یقین» استوار شود، غایت هرگونه فعالیت نظرورزانه رسیدن به یقین است؛ او این اندیشه خود را بدیل اندیشه غزالی می‌داند. (شمالی، ۱۹۷۹، ص ۶۸۵). ایراد غزالی پوشاندن عقل به وسیله ایمان بود (همان). به‌دیگر عبارت دو غایت برای فعالیت‌های نظرورزانه می‌توان تصور کرد؛ رسیدن به یقین، و باایمان شدن. غزالی از نظرورزی مقصودی جز رسیدن به ایمان ندارد، اما ابن‌رشد در طلب پدید آمدن یقین است. معرفت یقینی با ادراک «وجود یقینی» حاصل خواهد شد (همان). وجود یقینی همان کلیات جاودانه جهان هستی است،^۲ این کلیات آن‌سان که ارسطو می‌گوید، از خلال جزئیات ادراک می‌شوند، ارسطو وجود یقینی را همان جوهر کلی می‌داند (همان). بنابراین، عقل باید در طلب ادراک جوهر کلی برآید؛ جوهر کلی مبنای رسیدن به یقین قرار می‌گیرند^۳ (همان).

۱. فأما القیاس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم من الإضطرار عن تلك الأشياء الموضوعه، بذاتها لا بالعرض، شیء ما آخر غیرها (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۹).

۲. الکلیات الخالدة

۳. تبیین یادشده و وابسته ساختن پدید آمدن قیاس به جوهر کلی، نوعی تبیین متافیزیکی از قیاس است نه تبیین معرفت‌شناسانه و منطقی؛ جوهر کلی موجود در جهان هستی برساننده قیاس متناسبی هستند که متعلق معرفت ما قرار می‌گیرند.

ابن‌رشد یک مبنای‌گرا^۱ است، از نظر او جواهر کلی مبنای رسیدن به برهان‌اند. برهان همان ابزار رسیدن به یقین است؛ و این ارسطو بود که به ما شیوه برهان‌آوری آموخت. بنابراین هر روش نظرورزنه‌ای باید به معرفت یقینی منجر شود، و معرفت یقینی پدید نمی‌آید مگر با تبعیت از اشکال قیاس ارسطویی. با دانستن اشکال قیاسی کیفیت اکتساب هر دانش و معرفتی را درمی‌یابیم (طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۰)،^۲ و با به‌کار بستن درست قیاس به یقین می‌رسیم، این یقین صرفاً یک حالت نفسانی و ساجکتیو نیست،^۳ «بلکه ضرورت هستی می‌پذیرد» (ارسطو، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷)؛ پس، هر روش نظرورزنه‌ای که بیرون از ساختار حاکم بر منطق ارسطویی باشد، یقین‌آور نیست، و آنچه یقین‌آور نیست، معرفت معتبر و موجه به حساب نمی‌آید؛ از این رو، هر روشی غیر از روش نظرورزی ارسطویی معتبر نیست.

ج) پاسخ به بیگانگی روش متصوفه با نظرورزی و ارائه یک صورت‌بندی منطقی

از دو مدعایی که ابن‌رشد به صوفیان نسبت می‌دهد، می‌توان صورت‌بندی نظری‌ای ارائه داد؛ صورت‌بندی‌ای که مرکب از مقدمات و نتیجه باشد. صورت‌بندی‌ای^۴ که می‌آید، صرفاً براساس گزارشی است که ابن‌رشد به «متصوفه» نسبت داده است، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی گزارش او.

1. foundationalism

۲. علت استناد به *أساس‌الاقْتِناس* آن است که خواجه نصیر نیز مانند ابن‌رشد در منطق شارح و پیرو ارسطو است، از این رو شرح او به ایضاح هرچه بیشتر مطلب مدد می‌رساند.

۳. امر ساجکتیو وابسته به وضعیت ذهنی و روان‌شناختی شناسنده است و امر آبجکتیو، مستقل از آن دو؛ یعنی این وضعیت‌های جهان هستی است که امر آبجکتیو را محقق می‌سازد و درمقابل، امر ساجکتیو با وضعیت آنفُسی شناسنده سازگار می‌شود؛ بسته به آنکه شناسنده در چه وضعیتی قرار می‌گیرد. از این رو، امر ساجکتیو با دگرگونی در احوالات شناسنده دگرگونی می‌یابد.

۴. بین صورت‌بندی با صورت‌بندی‌ای تمایز وجود دارد؛ یای دومی نکره است و دلالت دارد بر این مدعا که صورت‌بندی ما تنها یکی از صورت‌بندی‌های ممکن است؛ بنابراین، امکان ارائه صورت‌بندی متفاوت وجود دارد. این ادعا ظرفیت نهفته در متون کلاسیک را بهتر انعکاس می‌دهد؛ بدین معنا که تفسیر متون کلاسیک همواره امکان‌پذیر است؛ به تعبیر مدرسی^۵ ما به «انفتاح باب استنباط از متون» باور داریم.

«متصوفه» مطلوب (=متعلق معرفت/شناخت خداوند) را امری عینی می‌دانند، از نظر آنان خداوند موجودی آجکتیو است که باید شناختی از او پیدا کنیم. هر متعلق معرفتی از راه روی‌آوری اندیشه به سوی آن ادراک می‌شود؛ اما اندیشه نمی‌تواند تحت هر شرایطی صرفاً با اراده سوژه‌ی شناسا روبه‌سوی مطلوب آورد؛ بلکه اندیشه پیوند وثیقی با حالات نفسانی سوژه دارد، بدین معنا که کیفیت حالات نفسانی در ادراکات ذهنی اثرگذار است. اگر اثرگذاری حالات نفسانی را بپذیریم، این مقدمه را تصدیق می‌کنیم که دسته‌ای از حالات نفسانی ممکن است کارکرد اندیشه را مختل سازند، و چه‌بسا حتی آن را به کلی از کار اندازند. تا اینجا مدعای متصوفه ناظر به اصل تأثیرپذیرفتن اندیشه از حالات نفسانی سوژه است. اکنون مقدمه‌ای دیگر ضمیمه می‌کنیم، انسان صاحب اراده است، با کاربست اراده می‌توان آن دسته از حالات نفسانی مخلاً را کنترل کرد؛ حالت‌های شهوانی جزء حالات نفسانی اخلال ایجادکننده در کارکرد اندیشه‌اند، انسان صاحب اراده با تمرین‌های خاصی می‌تواند از بند حالات نفسانی شهوانی - که مانعی برای دستیابی به معرفت‌اند - رها شود. با تحقق رهایی، اندیشه می‌تواند روی به سوی مطلوب آورد، و شناخت صحیح در گرو چنین روی‌آوردنی است.

صورت‌بندی یادشده مرکب از مقدمات خاصی است، مقدمات با یکدیگر پیوندی ذاتی دارند، به‌گونه‌ای که با تصدیق آنها باید ضرورتاً نتیجه برآمده را نیز تصدیق کرد (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۹)؛ بنابراین، ادعای متصوفه نیز امری نظری است و می‌توان آن را در قالب مقدمات و نتیجه عرضه کرد؛ اما مقدمات استدلال آنان پنهان است و پنهان بودن مقدمات به معنای مدلل نبودن، و از راه نظروری حاصل نیامدن نیست.

برای آنکه بهتر نشان دهیم که ادعای متصوفه ادعایی نظرورزانه است، به آراء یکی از فیلسوفان برجسته تجربه‌گرایی؛ جان استوارت میل ارجاع می‌دهیم که همسو با متصوفه به اثرپذیری وضعیت‌های ذهنی از حالات روان‌شناختی شناسنده باور دارد؛ یعنی ادعای متصوفه نوعی از معرفت‌شناسی روان‌شناختی است؛ آن‌گونه که میل نیز به نوعی از معرفت‌شناسی روان‌شناختی باور دارد؛ بنابراین، هم متصوفه و هم میل، به استدلال نظرورزانه باور دارند؛ اما استدلال را برآمده از وضعیت روان‌شناختی ذهن استدلال‌آور

می‌داند. به‌باور «میل» دانش استدلال^۱ وابستگی کاملی به وضعیت ذهنی فرد شناسنده دارد. اگر وضعیت روان‌شناختی ذهن شناسنده را تحلیل نکنیم و از آن توصیفی روشن‌گر^۲ در دست نداشته باشیم؛ نمی‌توانیم آن معرفتی را که در ذهن او نقش بسته است، انتزاع کنیم (Mill, 1973; p4-6). «متصوفه» نیز معرفت را وابسته به وضعیت ذهنی شناسنده می‌دانند، و وضعیت ذهنی شناسنده را وابسته به حالات روانی او؛ گرچه «متصوفه» به‌خلاف «جان استوارت میل» رهایی از حالات نفسانی را ممکن می‌دانند.^۳

د) نقد دوم ابن‌رشد بر روش خداشناسی «متصوفه»

۱. ناسازگاری استنباطات «متصوفه» با ظواهر قرآنی

به‌باور ابن‌رشد مدعای «متصوفه» نه‌تنها موجه نیست، بلکه یگانه مستمسک آنان برای تصحیح مدعای خود ظواهری از شریعت است^۴ (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱). آنان به دسته‌ای از آیات قرآنی چنگ می‌زنند، و به‌گونه‌ای معنایی می‌کنند که با مصادره به‌مطلوب، مدعای خود را از دل آیات بیرون کشند. ابن‌رشد در این بخش از گزارش خود «متصوفه» را اهل ظاهر می‌خواند. به‌دیگر عبارت «متصوفه» نیز به حجیت ظواهر باور دارند، اما به‌خلاف باورشان در مسیر استنباط خود از ظواهر آیات عدول کرده‌اند.

۱-۱. پیش‌فرض نقد دوم

نقد دوم ابن‌رشد بر پیش‌فرض «حجیت ظواهر» استوار است که ابن‌رشد بدان باور دارد. برای تحلیل این مدعا لازم است، مفهوم «ظاهر» و «حجیت ظواهر» را معنایی کنیم.

ابن‌رشد در تبیین مفهوم «ظاهر» می‌گوید: «رسم اصولیان بر آن است که الفاظ و گزاره‌ها را بر چهار قسم می‌دانند، مُجْمَل، نَص، ظاهِر، و مُؤَوَّل.» (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۰۱) اگر لفظ یا گزاره در همه استعمالات ممکن صرفاً یک معنا داشته باشد، «نص» نامیده می‌شود. اگر

1. Science of reasoning
2. Descriptive-explanatory

۳. «ان المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجریدها من العوارض الشهوانية.»

۴. و يحتجون لهذا بظواهر من الشرع كثيرة.

دلالت لفظ یا گزاره به‌گونه‌ای باشد که از آن چند معنا برداشت شود، و دلالت آن بر جمیع معانی ممکن یکسان باشد، «مُجْمَل» است. در عبارات «مُجْمَل» ترجیح یک معنا بر معنای دیگر صرفاً به‌وسیله قرائن ممکن است. اما «ظاهر» لفظ یا گزاره‌ای است که معنای مشهوری دارد، و معنای مشهور در بدو مواجهه با آن به ذهن متبادر می‌شود (همان).

ابن‌رشد در ادامه برای معنای ظاهری احکامی بار می‌کند، از جمله این احکام جواز حمل آنها بر معنایی غیر از معنای مشهور است؛ به‌باور ابن‌رشد، معنای حقیقی همان معنایی است که از ظواهر متون استنباط می‌شود و خروج از ظواهر، ما را به معنای مجازی سوق می‌دهد (همان)؛ البته خروج از معنای حقیقی مشروط به وجود پیوندی بین معنای حقیقی و معنای مجازی است؛ اما اگر قرینه‌ای در کار نباشد؛ باید بر همان وضع اولیه حمل گردد.^۱ اگر قرینه‌ای به‌خلاف معنای ظاهری وجود داشته باشد، باید به معنای خلاف ظاهر تمسک شود؛ چنین عباراتی «مُؤَوَّل» نامیده می‌شوند (همان). پس، ابن‌رشد اجمالاً امکان وجود عباراتی را که معنای مُؤَوَّل دارند، می‌پذیرد. او تغییر معانی عرفی به معنای شرعی توسط شارع را مصداقی از معانی مُؤَوَّل به حساب می‌آورد^۲ (همان). ابن‌رشد هر عبارتی را که بتوان بر بیش

۱. هذا اذا وردت خلواً من القرائن حملت علی وضعها الأولى.

۲. در هرمنوتیک ابن‌رشد تأویل مصداق متعددی دارد؛ تغییر معنای عرفی به معنای شرعی یکی از مصداق‌های تأویل به حساب می‌آید؛ یعنی اگر عرف یک مفهوم را در معنای معینی استعمال کند و شارع مقدس آن مفهوم را به‌کار گیرد و از آن معنای متفاوتی اراده کند، تأویل رخ داده است. این تأویل بیشتر در مفاهیم فقهی جریان دارد و ما آن را «تأویل شرعی» می‌نامیم؛ تأویل در این معنا یکی از افعال شارع است و اگر تأویل به شارع مقدس نسبت داده شود، و اعتبار در گرو انتساب به شارع باشد، در این صورت تأویل یک عمل شرعی است. نوع دیگری از تأویل، بین فیلسوفان جریان دارد؛ آنان هنگام استنباط از ظواهر متون، عقلیات محضی را که پیش‌تر به آنها باور یافته است، مفروض می‌گیرند و ظواهر را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با عقلیات پذیرفته‌شده سر سازگاری داشته باشد؛ این تأویل بیشتر در استنباط فلسفی از متون جریان دارد و ما آن را «تأویل فلسفی» می‌نامیم. در نتیجه، ابن‌رشد هم حق تأویل را برای فقیهان قائل است و هم برای فیلسوفان و بالاتر از آن، او اساساً به دوگانه تفقه و تصوف باور ندارد و تفقه را نیز نوعی تفلسف می‌داند؛ یعنی فقیه نیز استنباط خود از متون را، ضرورتاً به دسته‌ای از مبانی فلسفی گره می‌زند و مطابق با آنها نتایجی را استنباط می‌کند (به این ادعا در پژوهشی دیگر که در پی پژوهش کنونی می‌آید، ایضاح بخشیده می‌شود). اما، ابن‌رشد وقتی به سراغ متصوفه می‌رود، به‌ناگاه مبانی خود درباره ضرورت به‌تأویل بردن متون را به‌بوته فراموشی می‌سپارد و در مقام نقد به متصوفه مدعی می‌شود که آنان از ظواهر نص مقدس عدول کرده‌اند.

از یک معنا حمل کرد، «متشابه» می‌نامد (همان، ص ۶۵).

ه) تحلیل و بررسی نقد ناسازگاری روش خداشناسی «متصوفه» با ظواهر قرآنی

۱. روش معناشناسی ابن‌رشد

بر مبنای معناشناسی ابن‌رشد، استعمالات گونه‌گون در دگرسانی عباراتی که «نص» هستند، نقشی ایفا نمی‌کند؛ «نص» همواره یک - و - فقط - یک معنا دارد، (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۰۳) آن معنا نیز «واضح» و «متمايز» از دیگر معانی است. اما «ظواهر» معنای متمایزی دارند، ولی از «وضوح» بی‌بهره‌اند، چنان نیستند که صرفاً یک معنا به ذهن متبادر کنند. برای تشخیص ظواهر شریعت تنها سه شرط لازم است: ۱) اهل آن زبان بودن، یعنی با ساختارهای زبانی مردمان تکلم‌کننده به آن زبان آشنا بودن. ۲) آشنایی با معنایی که برای هر لفظ وضع شده است.^۱ ۳) آشنایی با مقاصد شارع؛ چراکه شارع چه‌بسا در معانی عرفی دست برده است، و معنای جدیدی - که البته نحوه پیوندی با معنای عرفی نیز دارد - بر ساخته است (همان، ص ۱۰۳-۱۰۶).

معناشناسی مدنظر ابن‌رشد را «معناشناسی بسیط» می‌نامیم. در ساختار معناشناسی ابن‌رشد، برای الفاظ لزوماً وضعی وجود دارد، به‌دیگر سخن معنا وابسته به «وضع بر ساخته شده واضح» است؛ برای فهم معنا راهی جز کشف معنای وضع شده وجود ندارد، و کشف معنای وضع شده وابسته به شناخت ساختارهای عرفی زبان است، یعنی، دور پدید می‌آید، از طرفی بدون شناخت معنای وضع شده اولیه نمی‌توان معنای ساختارهای عرفی یک زبان را شناخت، و از طرف دیگر شناخت معنای وضع شده یک‌سره به شناخت ساختارهای عرفی آن زبان وابسته است.

علاوه بر معضل دور، مبنای استنباطی ابن‌رشد برای تشخیص معنا با بحران‌های دیگری نیز روبه‌رو خواهد شد؛ از یک سو هیچ معیاری برای تشخیص معنای وضع شده وجود ندارد؛ همچنین واضح را نمی‌توان شناخت. ریشه تقسیم الفاظ به چهار گروه «نص»، «ظاهر»، «مُجْمَل» و «مُعَيَّن» به ناممکن بودن تشخیص «وضع» و «واضح» برمی‌گردد؛^۲ زیرا بر مبنای

۱. فی ما وُضِعَ لَهُ.

۲. یعنی نظریه وضع در نظریه معنای ابن‌رشد به معضل «ناشناخت‌انگاری» دچار است؛ از یک سو ماهیت

این تقسیم چهارگانه، صرفاً می‌توان معنای وضع شده «نص» را به صورت قطعی مشخص کرد. از دیگر سو، در این روش، مراد از عرف مشخص نیست؛ آیا برای تشخیص ظواهر باید به عرف عصر پیامبر رجوع کرد، و یا عرف عصر ابن‌رشد معیار و مبنا قرار می‌گیرد؟ آن‌گونه که ابن‌رشد می‌گوید، شارع حق دارد در معانی ظاهری دست برد و معنای مقصود خود را بر آن بار کند. از لوازم مدعای ابن‌رشد برمی‌آید که شریعت نیز برای خود عرفی دارد، اگر این لازمه را تصدیق کنیم؛ چرا برای فلسفه و تصوف نیز عرف ویژه‌ای قائل نشویم، و تشخیص معانی الفاظ به کاررفته در فلسفه و تصوف را وابسته به تشخیص عرف اهل فلسفه و تصوف ندانیم؟ در این فرض ابن‌رشد نه تنها نباید عرف فقیهان و متکلمان را بر دوش عرف «متصوفه» بار کند؛ بلکه باید ابتدا درصدد تشخیص «عرف ویژه متصوفه» برآید. نظریه معنای ابن‌رشد با چالش‌های دیگری نیز روبه‌رو است؛ مثلاً نمی‌تواند مرز دقیقی بین «وضع عرفی» و «وضع شرعی» بکشد، و معیاری برای تشخیص آن دسته از الفاظی که شارع برایشان وضع ویژه‌ای قائل شده است، به دست دهد. به سبب ایراداتی که وجود دارد، «نظریه معنای ابن‌رشد» نه تنها کارآمد نیست، بلکه ما را به نوعی از «شکاکیت معناشناختی»^۱ مبتلا می‌کند.

۲. ناموجه بودن نقد دوم ابن‌رشد

ابن‌رشد بی‌هیچ دلیلی معتقد است، «متصوفه» اولاً اهل ظاهرند، و ثانیاً آنچه از آیات سه‌گانه‌ی یادشده در بخش (۱-۳) استنباط کرده‌اند؛ خلاف ظاهر است. هر دو مدعای ابن‌رشد مخدوش است؛ به سه دلیل:

- (۱) می‌توان روش «متصوفه» در استنباط معانی آیات قرآن را یک روش تأویلی دانست، و حق تأویل را برای آنان براساس مبانی ابن‌رشد، ثابت دانست.
- (۲) حتی بر فرض شناخت معانی ظاهری مفاهیم آیات یادشده، نمی‌توان به درک صحیحی از معنای استعمالی شارع دست یافت. شناخت ظواهر هیچ ناسازگاری‌ای با برتابیدن معانی متفاوت ندارد؛ حتی با تمسک به ظواهر نیز می‌توان تفاسیر ناسازگار با یکدیگر

وضع را نمی‌توان شناخت و از سوی دیگر، تبیین سراسری از هویت واضح به دست نداده است؛ همچنین فرایند وضع نیز نامعین می‌ماند و راهی برای شناخت منطق حاکم بر آن وجود ندارد.

بیان کرد.

۳) می‌توان صورت‌بندی منطقی‌ای از آیات یاد شده ارائه داد که لزوماً با ظواهر سازگار نباشد.

۲-۱. تحلیل دلیل اول

۲-۱-۱. تأویلی بودن روش استنباطی «متصوفه»، و جواز حق تأویل برای آنان

ابن‌رشد خود معتقد است، شارع حق دارد، معنای ظاهری‌ای را که عُرف درمی‌یابد، به معنای مقصود خود - که معنای مُؤَوَّل است - انتقال دهد؛ البته در فرایند انتقال حتماً باید پیوندی بین معنای ظاهری و معنای مُؤَوَّل برقرار باشد. براساس همین مدعا آیا به تأویل بردن یک معنای ظاهری از اختیارات ویژه شارع است؟ اگر غیرشمارع نیز به سبب وجود پیوند بین معنای ظاهری و معنای تأویلی، تأویل کند؛ چه ایرادی وارد است؟ ملاک رعایت معیار «مناسبتی بین معنای ظاهری و معنای مُؤَوَّل»^۱ است، یا حق تأویل بردن از اختیارات ویژه شارع است؟ اگر این حق صرفاً برای شارع ثابت است؛ پس، فیلسوفان ارسطویی و فقیهان نیز نباید حق تأویل داشته باشند، حال آنکه ابن‌رشد حق تأویل را هم برای فقیهان و هم برای فیلسوفان جایز می‌داند.^۲

ابن‌رشد به صراحت تأویل بردن براساس مبانی فلسفه ارسطویی را مقدم بر ظهورگیری عُرفی می‌داند، و معتقد است، هرگاه ظهورات عُرفی با مبانی برهانی ناسازگار افتد؛ اهل برهان باید ظاهر شریعت را به گونه‌ای تأویل کنند که با ظواهر شریعت سازگار شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، ص ۶۳). ابن‌رشد حکم به جواز تأویل را اجماع متکلمان و فقیهان می‌داند (همان). او معتقد است، اجماع علما تأویل را جایز می‌دانند و تنها در این مسئله اختلاف دارند که هنگام استنباط در چه مواردی می‌توانند متن را به تأویل برنند؛ یعنی صرفاً در مصداق آنچه به تأویل می‌رود، اختلاف نظر دارند؛ یعنی محدوده تأویل را نمی‌توان به نحو یقینی معین کرد، و این مسئله کاملاً به نوع و کیفیت اجتهاد وابسته است؛ از این رو، هر

۱. لتعلّقه به بوجه من أوجه التعلّق.

۲. بنگرید به تعلیقه شماره ۴۱.

مجتهدی در تأویلاتی که انجام می‌دهد، مخالف اجماع عمل نکرده است (همان، ص ۶۴) اگر آن‌گونه که ابن‌رشد گزارش داده است: (۱) در تمایز بین گزاره‌های تأویل‌پذیر از گزاره‌های تأویل‌ناپذیر، و (۲) در روش به‌تأویل بردن بین مفسران اختلاف‌نظر وجود دارد؛ باین‌وصف چرا فیلسوف قرطبه اجتهادات «متصوفه» را به‌رسمیت نمی‌شناسد، و از آنها می‌خواهد در آیات استشهد شده صرفاً به ظواهر تمسک جویند؟ همچنین چرا در شیوه به‌تأویل بردن باب اجتهاد را برای آنان باز نمی‌داند؟

ابن‌رشد در دفاع از تأویل ارسطویی می‌گوید: «چگونه فقیه در ظنیات شرعی می‌تواند به تأویل مبادرت ورزد، اما حق تأویل از فیلسوف سلب شده است، حال آنکه چنگ‌زننده به برهان برای داشتن حق تأویل سزاوارتر است؟» (همان، ص ۹۸) به‌همین‌منوال باید از ابن‌رشد پرسید چرا حق تأویل برای «متصوفه» ثابت نباشد، آن‌سان که برای فیلسوفان ارسطویی ثابت است؟!

۲-۲. تحلیل دلیل دوم

۲-۲-۱. سازگاری ظواهر قرآنی با تفسیرهای متعدد

مفاهیم بحث‌برانگیز به‌کاررفته در آیه، «تقوا» و «تعلیم الهی» اند؛ اما آیا صرفاً با ظهورگیری اولیه و دانستن معنای ظاهری مفاهیم یادشده می‌توان مراد آیه را دریافت؟ به‌نظر می‌آید، روشن بودن معنای ظاهری مفاهیم هیچ‌کمکی به فهم آیه نمی‌کند. مثلاً در آیه محل بحث، نمی‌توان مشخص کرد که «تقوا» چیست؟ مثلاً: آیا «تقوا» صرفاً همان عمل به ظواهر شریعت است؟ آیا برهانی‌اندیشیدن به سبک فیلسوفان ارسطویی نیز نوعی تقوا به حساب می‌آید؟ آیا از بین بردن موانع نفسانی «روی‌آوری اندیشه به‌سوی مطلوب» که متصوفه بر آن تأکید می‌ورزند، می‌تواند «تقوا» تلقی شود؟ «تعلیم الهی» به چه‌سان تحقق می‌یابد؟ آیا بین «تقوا» و «تعلیم الهی» رابطه لازم و ملزوم برقرار است؛ بدین‌معنا که به‌محض تحقق تقوا، ضرورتاً تعلیم الهی نیز تحقق یابد، و هر فرد آراسته شده به تقوا، به‌صورت بالفعل از تعلیم الهی نیز برخوردار باشد. به‌نظر می‌رسد نمی‌توان با دانستن صرف معنای ظاهری مفاهیم به‌کاررفته در آیه مراد شارع را دریافت؛ از این‌رو نمی‌توان به‌راحتی فهم «متصوفه» از آیات را کنار زد، و آنها را متهم به استنباطِ خلافِ ظاهر کرد؛ چراکه «متصوفه» با ابن‌رشد دراصل ظاهر‌بودن

مفاهیم کلیدی آیه اختلافی ندارند، و موضوع اختلاف تفسیری است که از مفاهیم ظاهری به دست می‌دهند.

۲-۳. تحلیل دلیل سوم

۲-۳-۱. صورت‌بندی منطقی مدعای «متصوفه»، صورت‌بندی سازگار با ظواهر قرآن

تبیین و صورت‌بندی منطقی هر سه آیه‌ای که ابن‌رشد به‌عنوان شواهد صوفیان آورده است، بیرون از ظرفیت این نوشته است؛ بنابراین صرفاً از آیه‌ی دویست و هشتاد و دو سوره دوم، صورت‌بندی‌ای سازگار با مدعای «متصوفه» بیان می‌کنیم. هدف از ارائه چنین صورت‌بندی‌ای آن است که نشان داده شود، ظواهر شریعت، به یک سان، هم می‌تواند بر مدعای «متصوفه» دلالت کند، و هم بر مدعای فیلسوفان ارسطویی نظیر ابن‌رشد؛ از این‌رو ظواهر شریعت به‌خودی‌خود پشتیبان هیچ مدعایی نیستند، و روش معناشناسی به‌وسیله ظواهریابی نمی‌تواند از پس اثبات مدعای خاصی برآید. برای نشان دادن چنین هدفی تبیین یکی از آیات کفایت می‌کند. اکنون زمان بیان صورت‌بندی منطقی آیه دویست و هشتاد و دو سوره دوم^۱ رسیده است.

آیه یادشده امر به تقوا کرده است، به‌تبادل رساندن پیوند بین نفس و ذهن سوژه به‌گونه‌ای که ذهن در وضعیت مطلوبی قرار گیرد، مصداقی از تقوا به‌شمار می‌آید؛ پیوند بین ذهن و نفس سوژه در صورتی متعادل خواهد شد که نفس از بند حالت‌های شهوانی رها شود. در نتیجه، تقوا همان «رها کردن نفس از حالت‌های عارض‌شده شهوانی»^۲ است. از طرف دیگر آیه یادشده بر ممکن بودن «تعلیم الهی» دلالت دارد؛ تعلیم الهی نه‌تنها ممکن است، مشروط نیز هست؛ آراسته شدن به تقوا شرط تحقق چنین تعلیمی است، رهاشدن نفس از بند حالت‌های نفسانی همان آراسته شدن به تقواست؛ بنابراین در صورتی که نفس خود را از حالت‌های شهوانی برهاند، و سوژه در یک وضعیت ذهنی مطلوبی قرار گیرد - وضعیت ذهنی‌ای که بتواند به‌خوبی روبه‌سوی مطلوب آورد - تعلیم الهی تحقق خواهد

۱. «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ اللَّهُ»

۲. تجریدها من العوارض الشهوانية

یافت. «تعلیم الهی» بهترین راه شناخت خداست. در تعلیم الهی خداوند خود، خود را بر ما آشکار می‌سازد؛ یعنی با نوعی از آشکارگی بی‌واسطه سروکار داریم. ظرف آشکارگی خداوند ذهن سوژه‌ای است که در وضعیت مطلوبی قرار گرفته است؛ بنابراین در صورتی که ذهن در وضعیت مطلوبی قرار گیرد، معرفتی از سنخ تعلیم الهی پدیدار می‌شود. اگر مقدمات تبیین یادشده تصدیق گردند، نتیجه مترتب بر مقدمات - امکان معرفت خداوند از طریق تعلیم الهی - نیز باید ضرورتاً تصدیق شود.

در آیه‌ی شصت و نه از سوره عنکبوت^۱ نیز ظواهر به یک‌سان هم بر مدعای ابن‌رشد، و هم بر مدعای «متصوفه» دلالت دارد. می‌توان «سبیل خداوند» را به فراورده مترتب بر منطق ارسطویی تفسیر کرد که خاصیت واقع‌نمایی دارد، و فرد در سبیل هدایت قرار گرفته را همان فیلسوف ارسطویی دانست. از دیگر سو می‌توان «وضعیت مناسب ذهن سوژه شناسنده برای روآوری به سوی مطلوب» را شرط ضروری تحقق هدایت به «سبیل خداوند» دانست. از این رو، مفهوم «هدایت یافتن به سبیل خداوند» ظاهر است؛ اما فهم ابن‌رشدیان، و صوفیان از مفهوم آشکارشده متفاوت و متعدد است. در آیه‌ی بیست‌ونهم از سوره‌ی انفال^۲ مفهوم «فرقان» ظاهر است؛ اما ابن‌رشد با روش معاشناسی خود نمی‌تواند دقیقاً مشخص کند که فرقان همان برهان ارسطویی است که حق را از باطل آشکار می‌سازد، یا متعادل‌ساختن پیوند بین ذهن و نفس - به هدف قرارگرفتن ذهن در وضعیت مناسب روی‌آوری به سوی مطلوب (=کسب معرفت نسبت به خداوند) - نیز می‌تواند مصداقی از فرقان به حساب آید.

و) نقد سوم ابن‌رشد و بررسی آن

۱. ظنی بودن استنباطات «متصوفه» از آیات قرآن

ابن‌رشد در ادامه می‌گوید، «متصوفه» به آیات دیگری شبیه به این سه آیه تمسک جست‌اند، استنباطات آنان بیرون از محدوده ظنون نیست، و این ظنون را مؤید برداشت خود می‌دانند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱) ابن‌رشد در این بخش از مدعای خود، معاشناسی خود را قطعی و

۱. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»

۲. «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»

معتبر، و معناشناسی «متصوفه» را ظنی و نامعتبر توصیف کرده است. به‌دیگر عبارت به‌باور ابن‌رشد معناشناسی چنگ‌زدن به ظواهر ما را به «قطع» می‌رساند.

۲. ناسازگاری نقد سوم ابن‌رشد با روش معناشناسی او

علاوه‌بر نقدهایی که پیرامون روش معناشناسی ابن‌رشد بیان شد، این مدعا با روش معناشناسی او نیز آشکارا ناسازگار است؛ چراکه براساس تقسیم‌بندی رایج الفاظ درنزد اصولیان؛ یعنی تقسیم‌بندی‌ای که ابن‌رشد خود را بدان پای‌بند می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۰۱)، تنها معنای آن دسته از آیاتی که «نص» اند، به‌نحو قطعی و یقینی معین می‌شود، و هرآنچه نص نباشد، ارزش معناشناختی آن از محدوده ظن فراتر نمی‌رود^۱ (ابن‌رشد، ۱۴۳۲، ص ۲۰). از این‌رو، هم نحوه ظهوریابی ابن‌رشد، و هم روش تأویلی «متصوفه»، هر دو، به یک‌سان، صرفاً «ظن معناشناختی» ایفا می‌کنند.

ز) نقد چهارم ابن‌رشد و بررسی آن

۱. عمومیت نداشتن روش «متصوفه»

به باور ابن‌رشد یک روش موجه باید سه مشخصه داشته باشد: (۱) عمومیت؛ (۲) سازگاری با ظواهر قرآنی؛ (۳) سازگاری با منطق ارسطویی (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۰-۴۱). دو مشخصه سازگاری با منطق ارسطویی و سازگاری با ظواهر قرآنی را بررسی کردیم، اکنون مدعای «عمومیت نداشتن روش خداشناسی متصوفه» را تحلیل می‌کنیم. ابن‌رشد معتقد است، روش موجه باید عمومیت داشته باشد، روش خداشناسی «متصوفه» عمومیت ندارد^۲ (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱)؛ پس، روش خداشناسی «متصوفه» ناموجه است.

۱. غزالی در تعریف نص می‌گوید: إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبيناً و نصاً. اهمیت تعریف غزالی آن است که ابن‌رشد در اصول فقه پیرو غزالی است و مهم‌ترین کتاب اصولی خود را مختصر المستصفا نامیده است. به‌دیگر سخن، ابن‌رشد برای غزالی همان شأنی را در اصول فقه قائل است که برای ارسطو در فلسفه؛ از این‌رو همان‌گونه که به تلخیص کتاب‌های فلسفی ارسطو مبادرت ورزید، مهم‌ترین کتاب اصولی غزالی را نیز تلخیص کرده است. (غزالی، ۲۰۱۴، ص ۲۹۸)

۲. فإنها ليست عامه للناس بما هم ناس.

۲. خلط بین «اطلاق» و «عمومیت»

ابن‌رشد در این مدعا بین «اطلاق» و «عمومیت» خلط کرده است. روش صوفیان «عمومیت» دارد، اما «مطلق» نیست، یک روش لابشرط نیست که بی‌هیچ قید و ضابطه‌ای بتوان آن را به‌کار بست؛ بلکه روشی به‌شرط شیء است، و مانند هر روش دیگری بر آن شروط و موازین خاصی حاکم است. هرکس شروط روش شناختی «متصوفه» را رعایت کند و بتواند در همان وضعیت وجودشناسانه‌ای قرار گیرد که متصوفه در آن قرار گرفته‌اند، می‌تواند از روش خدانشناسی آنان بهره‌بردار؛ بنابراین «روش متصوفه» یک روش مشروط است، و مشروط بودن یک روش، منافاتی با عمومیت آن ندارد.

۳. عمومیت‌نداشتن روش تأویل فلسفی ابن‌رشد

همچنین اگر عمومیت‌نداشتن یک روش، نقص به‌حساب آید، روش تأویل فلسفی که ابن‌رشد خود را بدان پایبند می‌داند نیز به چنین معضلی مبتلاست؛ زیرا باب تأویل فلسفی براساس مبانی فلسفه ارسطویی برای همه مردم گشوده نیست، و هر روشی که مردم نتوانند از آن بهره‌برند، روشی بی‌فایده است (همان). ازاین‌رو عمومیت را شرط اعتبار یک روش دانستن، شرطی خودشکن است، و روش تأویلی ابن‌رشد را ناموجه و بی‌فایده می‌سازد.

۴. عمومیت‌نداشتن منطق ارسطویی

بالاتر از آن اگر آنچه همگان از آن نتوانند بهره‌برند، بی‌فایده باشد، منطق ارسطویی نیز بی‌فایده است؛ چراکه فایده آن منحصر در ارسطواندیشانی است که در جست‌وجوی برهان برآمده‌اند، چنین کسانی با به‌کارگرفتن برهان به علمی برهانی نسبت به جمیع موجودات دست می‌یابند (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۷).

ح) نقد پنجم ابن‌رشد و بررسی آن

۱. تعارض روش «متصوفه» با آیاتی که «قیاس ارسطویی» را واجب دانسته‌اند

ابن‌رشد معتقد است، در قرآن آیاتی وجود دارد که بر وجوب قیاس عقلی مرکب از مقدمات

و نتیجه دلالت دارد. آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» یکی از این آیات است. آیه‌ی شریفه امر به اعتبار نموده است، امر ظاهر در وجوب است؛ از این رو «اعتبار» از نظر قرآن واجب است. اعتبار همان استنباط مجهول از معلوم است، استنباط مجهول از معلوم به وسیله‌ی قیاس ارسطویی انجام می‌گیرد (همان)؛ بنابراین «اعتبار» همان قیاس ارسطویی است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۸۷)؛ پس، به امر قرآن به کارگرفتن قیاس ارسطویی واجب است. این نحوه استنباط ابن رشد از آیه یادشده، شهادی بر ناکارآمدی روش معناشناسی او است. ظهورگیری صرفاً معنای مفهوم «اعتبار» را مشخص می‌کند، اما در ارائه تبیین و تفسیری دقیق از آن مفهوم و تعیین مصادیق آن ناکارآمد است.

۲. تمسک به «قیاس اولویت» برای اثبات استنباط وجوب «قیاس ارسطویی» از قرآن

ابن رشد برای اثبات مدعای خود به قیاس اولویت نیز چنگ می‌زند. او می‌گوید، فقیهان از مفهوم «اعتبار» قیاس فقهی را اراده کرده‌اند؛ قیاس فقهی «ظنی» است، و «قیاس عقلی» دراصل قیاس بودن شبیه قیاس فقهی است، اما «قطعی» است. اگر «اعتبار» بر قیاس فقهی که ظنی است، دلالت داشته باشد؛ دلالت آن بر قیاس عقلی به سبب یقینی بودن شایسته‌تر است (همان، ص ۸۹). چنگ‌زدن به قیاس اولویت (ابن رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۲۴)^۱ نیز نمی‌تواند مدعای ابن رشد را اثبات کند، چراکه اولاً قیاس اولویت «ظنی» است، و امر ظنی نمی‌تواند بر وجوب امر یقینی (= قیاس ارسطویی) دلالت کند؛ به دیگر عبارت تمسک به قیاس اولویت قاصر از اثبات وجوب قیاس ارسطویی است؛ و ابن رشد بین قیاس اولویت - که یک قیاس فقهی است - و قیاس منطقی خلط کرده است. و ثانیاً حتی بر فرض جواز تمسک به قیاس اولویت، شرایط اجرای این قیاس وجود ندارد؛ چون قیاس اولویت وقتی اجرا می‌شود که حکم گزاره‌ای ثابت باشد، و ما حکم را به گزاره‌ای که قوی‌تر از آن است، سرایت دهیم (همان). اما در محل بحث حکم به گزاره «قیاس فقهی همان اعتبار مدنظر در قرآن است»

۱. ابن رشد قیاس اولویت را این‌سان توصیف می‌کند: «انهم یرسمون هذا المعنی بانه حمل شیئین احدهما علی الآخر فی اثبات حکم او نفيه اذا كان الاثبات او النفی فی احدهما اظهر منه فی الآخر و ذلک لامر جامع بینهما من علة او صفة».

ثابت نیست تا بتوانیم حکم را به گزاره «قیاس ارسطویی همان اعتبار مد نظر در قرآن است» سرایت دهیم.

ط) نقد ششم ابن رشد و بررسی آن

۱. تمسک به «انصاف» و «درون‌نگری» و ابطال ناپذیر بودن آن

ابن رشد نقادِ روشِ خداشناسی «متصوفه» را با مدعایی کاملاً «ساجکتیو» و «ابطال‌ناپذیر» به پایان می‌برد؛ او معتقد است، هرکه انصاف بورزد، و خود در این موضوع بنگرد، آنچه را که من تبیین کردم، تصدیق می‌کند. (ابن رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱) شگفتا از فیلسوف اندلسی برهانی‌اندیش که از یک سو بر «عمومیت» و «عینیت» تأکید می‌ورزد، و از دیگر سو این‌سان به شیوه متکلمان جدلی‌اندیش بیگانه از برهان خطابه می‌راند و با انتساب‌های روان‌شناسانه فاقد دلیل، صدق را به یک امر نفسانی حواله می‌دهد.

ی) هم‌دلی نسبی ابن رشد با خداشناسی «متصوفه»

ابن رشد با فاصله گرفتن از نقدهایی که به «متصوفه» کرده است، با نگاهی هم‌دلانه فرضی دیگر متصور می‌شود؛ اگرچه به سرعت از فرض هم‌دلانه خود دست می‌کشد. او می‌گوید، اگر «متصوفه» رهاشدنِ نفس از بند شهوات را صرفاً شرط شناخت خداوند بدانند، مدعای‌شان موجه است؛ اما آنان شرط نمی‌دانند؛ بلکه رهایی نفس از بند شهوات را به خودی خود مفید معرفت نسبت به خداوند می‌دانند (همان). ابن رشد در این بخش ادعایی جدید به «متصوفه» نسبت می‌دهد. او پیش‌تر گفته بود، «متصوفه» معتقدند که با پیراستگی نفس، اندیشه می‌تواند روی به سوی مطلوب آورد^۱ (همان، ص ۴۰)، اما اکنون از یک سو همان مدعای قبلی خود- شرط بودن رهایی نفس به هدف آماده شدن وضعیت ذهنی سوژه برای روی‌آوری به سوی مطلوب- را تکرار می‌کند، و از سوی دیگر، در بخش دوم از مدعای خود می‌گوید، «متصوفه» هیچ جایگاهی برای اندیشه قائل نیستند، و رهاشدن نفس از بند شهوات را برای رسیدن به مطلوب، بسنده می‌دانند.^۲ به دیگر عبارت با تحقق رهایی برای نفس،

۱. و اقبالها بالفکر نحو المطلوب.

۲. حتی باین فرض هم می‌توان از مدعای «متصوفه» صورت‌بندی موجهی ارائه داد. اگر براساس یک خوانش

معرفت نیز آشکار می‌شود، و وضعیت ذهنی مناسب برای سوژه شناسنده هیچ نقشی ایفا نمی‌کند. ابن‌رشد دو مدعای ناسازگار را به «متصوفه» نسبت می‌دهد، و در کلام خود متزلزل است.

نتیجه

با روش تحلیل مفهومی، از هر دو مدعایی که ابن‌رشد به «متصوفه» نسبت داده است، صورت‌بندی منطقی مرکب از مقدمات و نتیجه ارائه دادیم. ثمره مترتب بر صورت‌بندی جدید مدعای «متصوفه» بر اساس مبانی منطق ارسطویی نشان‌دادن آن است که:

- (۱) مدعای «متصوفه» آن‌سان که ابن‌رشد می‌گوید، بیگانه از نظرورزی نیست.
- (۲) مدعای «متصوفه» حتی قابلیت آن را دارد که با پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی ابن‌رشد سازگار شود.
- (۳) صورت‌بندی مدعای «متصوفه» چه‌بسا با مبانی معرفت‌شناسی روان‌شناختی - معرفت‌شناسی‌ای که شکل‌گیری معرفت را وابسته به حالات ذهنی سوژه شناسنده می‌داند - نیز سازگار باشد.
- (۴) منطق ارسطویی یک منطق صوری صرف است، و با محتوا کاری ندارد؛ هر مدعایی را می‌توان در قالب آن منطق تبیین کرد. از این‌رو، سازگاری یا عدم سازگاری با اشکال قیاس ارسطویی، به‌خودی‌خود نمی‌تواند معیاری برای موجه بودن یا نبودن یک مدعا به‌حساب آید. علاوه‌بر آنکه ارسطویی اندیشیدن تنها یکی از امکان‌های اندیشیدن است، و هر کس از چارچوب‌های منطق ارسطویی بیرون رفت، لزوماً اندیشه‌اش ناموجه نمی‌باشد. روش کسب معرفت منحصراً در منطق ارسطویی نیست.
- (۵) یکی دیگر از دلایلی که ابن‌رشد برای نقد «خداشناسی متصوفه» پیش می‌کشد، ناسازگاری مدعای «متصوفه» با ظواهر قرآنی است؛ این ایراد نیز وارد نمی‌باشد؛ چراکه اولاً ظواهر قرآنی به یک‌سان هم بر مدعای ابن‌رشد، و هم بر مدعای «متصوفه» دلالت

پدیدارشناسانه از فلسفه کانت، ظرف آشکارشده‌ها را ذهن بدانیم، یعنی آشکارشده‌ها همان وضعیت روانی سوژه‌ها باشد. این نحوه بازخوانی مدعای «متصوفه» را به زمانی دیگر وامی‌گذاریم.

دارد. ثانیاً روش معناشناسی ابن‌رشد ناکارآمد است، و از پس تبیین معنای آیات بر نمی‌آید، و در نهایت به شکاکیت معناشناختی می‌انجامد. ثالثاً ناسازگاری با ظواهر قرآنی به تنهایی دلیلی بر موجه نبودن مدعا نمی‌باشد؛ چراکه ابن‌رشد نیز در موارد فراوانی از ظواهر عدول کرده است، و به تأویلات ارسطویی چنگ زده است. اگر حق تأویل برای فقیهان، متکلمان و فیلسوفان ارسطویی جایز باشد؛ «متصوفه» نیز از چنین حقی برخوردارند. رابعاً ظواهر قرآن ظنی‌اند، برای ابن‌رشد که در مبانی معرفتی خود به دنبال رسیدن به یقین برآمده از برهان است، معرفت‌بخش نیست؛ از این رو تمسک به ظواهر قرآنی، با مبانی معرفتی ابن‌رشد ناسازگار است.

(۶) ابن‌رشد معتقد است، خداشناسی «متصوفه» با مشکل دیگری نیز مواجه است، و آن «عمومیت نداشتن» است. این ایراد نیز وارد نیست؛ چراکه اولاً ابن‌رشد بین «اطلاق» و «عمومیت» خلط کرده است، و امر مشروط را امر شخصی تلقی کرده است. ثانیاً روش تأویل ارسطویی که ابن‌رشد خود را بدان پایبند می‌داند نیز عمومیت ندارد، و صرفاً ویژه فیلسوفان ارسطویی اندیش است. بالاتر از آن اگر از عمومیت این معنا قصد شده باشد که همگان می‌توانند آن را به کار گیرند، حتی منطق ارسطویی نیز عمومیت ندارد، و بر مبنای ابن‌رشد باید بی‌فایده تلقی شود. در مجموع هیچ‌یک از نقدهای ابن‌رشد به «روش خداشناسی متصوفه» نه تنها پشتوانه معرفتی محکمی ندارند؛ بلکه حتی با مبانی معرفتی او نیز ناسازگار است.

منابع و مأخذ

١. ابن ترکه (١٤٣١). شرح فصوص الحکم، ج ٢، قم: انتشارات بیدار.
٢. ابن رشد (١٤٣٢). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، ج ٢، قم: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
٣. ابن رشد (١٩٩٤). *الضروری فی اصول الفقه أو مختصر المستصفی*، لبنان: بیروت.
٤. ابن رشد (١٩٩٢ الف). *نص تلخیص منطق أرسطو کتاب القیاس*، بیروت: دارالفکر اللبانی.
٥. ابن رشد (١٩٩٢ ب). *نص تلخیص منطق أرسطو کتاب البرهان*، بیروت: دارالفکر اللبانی.
٦. ابن رشد (١٩٩٧). *فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الإتصال*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
٧. ابن رشد (٢٠٠٢). *الكشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة*، بیروت: دارالکتب العلمية.
٨. ارسطو (١٣٩٨). *ارگانون*، ج ٢، ویراست دوم، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
٩. شمالي، عبده (١٩٧٩). *دراسات فی تاریخ الفلسفة العربية و آثار رجالها*، ج ٥، بیروت: دارالصادر.
١٠. سجستانی، ابویعقوب (١٣٥٨). *کشف المحجوب*، تهران: نشر طهوری.
١١. شریفی، محمد (١٣٩٥). *قرآن کریم با چهار ترجمه کهن*، تهران: نشر نو.
١٢. الشهرزوری، شمس الدین محمد (١٣٨٥). *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
١٢. طوسی، خواجه نصیر (١٣٩٧)، *تعلیقه بر اساس الأقتباس خواجه نصیرالدین طوسی*، ج ٢، تصحیح سیدعبدالله انوار، تهران: نشر مرکز.
١٣. غزالی، الإمام ابی حامد محمد بن محمد (٢٠١٤)، *المستصفی من علم الأصول*، بیروت: دارالکتب العلمية.
١٤. کرمانی، حمیدالدین، ١٤٧٢، *راحة العقل*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
15. Mill, J.S, 1973, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, London: Routledge and University of Toronto Press.

References

1. Ibn Turkah, 1431, Sharh Fusus al-Hakam, Qom: Bidar Publications. (in Arabic)
2. Ibn Rushd, 1432, The Beginning of the Mujtahid and the End of the Muqtasid, Qom: International Council for the Proximity of Islamic Schools of Thought. (in Arabic)
3. Averroes, 1994, Al-Dhurri in Usul al-Fiqh or Mukhtasar al-Mustasafi, Lebanon: Beirut. (in Arabic)
4. Averroes, Text of the Summarization of Aristotle's Logic in the Book of Qiyas, 1992, Beirut: Dar al-Fekr al-Libanani. (in Arabic)
5. Averroes, 1992, Text Summarizing Aristotle's Logic, Book of Proof, Beirut: Dar al-Fikr al-Labanani. (in Arabic)
6. Averroes, 1997, Fasl-almaqal in deciding between the law and the wisdom of communication, Beirut: Center for Arab Unity Studies, Beirut: Center for Arab Unity Studies. (in Arabic)
7. Averroes, 2002, Revealing the Methods of Evidence in the Doctrines of the Religion, Beirut: Scientific Books House. (in Arabic)
8. Aristotle, 1398, Organon, translated by Mirashmaldin Adibesoltani, Tehran: Negah Publishing Organization. (in Persian)
9. Al-Shemali, Abdullah, 1979, Studies in the History of Arabic Philosophy and Monuments of its Men, C5, Beirut: Dar al-Sadr. (in Arabic)
10. Sajestani, Abu Yaqoub, 1358, Kashf al-Mahjoub, Tehran: Tehran. (in Persian)
11. Sharifi, Muhammad, 1395, Qur'an Kareem with four translations, Tehran: Publish Nu. (in Persian)
12. Shahrazuri, Shamsuddin Muhammad, 1385, Letters of the Divine Tree in the Sciences of Divine Truths, Tehran: Iranian Philosophical and Wisdom Foundation. (in Arabic)
12. Tusi, Khwaja Nasir, 1397, Asas Al-iqtibas, Khwaja Nasiruddin Tusi, corrected: Seyyed Abdullah Anwar, Tehran: Markaz Publishing. (in Persian)
13. Ghazali, Imam Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, 2014, Al-Mustasfa from the Science of Usul, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyya. (in Arabic)
14. Kermani, Hamid al-Din, 1472, Rahat al-Aql, Beirut: Al-Alami Foundation for Publications. (in Arabic)
15. Mill, J.S., 1973, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, London: Routledge and University of Toronto Press.