

طرح شیعه از علم دین

محمدهادی محمودی / دانشجوی دکتری پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی / m.h.mahmoody@gmail.com
شهرام پازوکی / استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران / shpazouki@hotmail.com
تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۲/۲۴ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۰/۰۴/۳۱
(DOI): 10.22034/shistu.2022.530404.2054

چکیده

منظور از «طرح علم» در اینجا مجموعه مباحثی است که علم را تعریف می‌کند، علم حقیقی را از شبه علم متمایز می‌سازد، غرض و منفعت از آن را معین می‌گرداند و آن را معرف حقیقت آدمی قرار می‌دهد. توجه به طرح علم سنت پیوسته‌ای در تاریخ اسلام، به ویژه در تصوف است که مشهورترین نمونه آن کتاب احیاء علوم الدین غزالی است. چنین آثاری همواره حقیقت علم را در معرض خطر فراموشی و تحریف از سوی دانشمندان زمانه دیده و کوشیده‌اند نشان دهند که علم حقیقی چیزی ورای اشتغال رسمی به علوم و الفاظ و مفاهیم آنها و نحوه وجودی دانشمند است که همچون احوال و اخلاق و رفتار او جلوه‌گر می‌شود. این مقاله نشان می‌دهد که علمای شیعه آثار مهم و برجسته‌ای در بحث طرح علم دارند و آن را به مثابه مسئله‌ای اساسی نگریسته‌اند، چنان که می‌توان در کنار «تشیع فقهی» به مفهومی همچون «تشیع علمی» قایل شد. گرچه روش این مقاله تحلیلی است، نه تاریخی، عمق و گستره این مباحث در متون شیعه احتمال گسترش مباحث مربوط به علم را در تصوف از ناحیه این متون شیعی برجسته می‌سازد، به ویژه آنکه بعضی علمای متأخر شیعه نیز بر آبخور شیعی مباحث کتابی همچون احیاء علوم الدین تأکید کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شیعه، علم، احیاء علوم الدین، حقیقت علم، شبه علم.

مقدمه؛ منظور از طرح علم چیست؟

در میان فیلسوفان مسلمان، دو شیوه در تعریف «علم» رایج بوده است: یکی که بیشتر در مقدمه کتب علمی و برای آشنایی نوآموزان با آن علم خاص به کار می‌رفته، تعریف علم به «رئوس ثمانیه» است. «رئوس ثمانیه» مجموعه مطالبی است که توجه به آنها برای آماده شدن و آماده ماندن دانشجو در کار علمی لازم است؛ مانند غرض علم، منفعت آن و جایگاهش در میان سایر علوم. این مطالب گاه بیش از هشت عنوان (فارابی، ۱۳۹۵) و گاهی کمتر (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۲۴) است. با این حال به تدریج در هشت عنوان جمع شده و به «رئوس ثمانیه» شهرت یافته است. تعریف علم به «رئوس ثمانیه»، در اصطلاح منطقی تعریف به رسم است؛ یعنی ماهیت آن علم را با آنچه در منطق ذاتی علم می‌دانند تعریف نمی‌کند، بلکه تنها مناسبت علم با دانشجو را بیان می‌نماید. با این حال، فیلسوفان کتب خود را از این‌گونه تعاریف بی‌نیاز ندیده‌اند؛ زیرا در این تعاریف، علم به سعادت و شقاوت انسان پیوند می‌خورد و این پیوند انگیزه و راهبر دانشجو در کار علمی می‌شود. (میررکنی، ۱۳۹۵)

شیوه دیگر تعریف علم تعریف حدی است که اجزای ذاتی علم را برشمارد. ابن سینا سه جزء ذاتی علم را «موضوع»، «مبادی» و «مسائل» علم گفته است. موضوع یک علم آن است که در علم از احوالش سخن گفته می‌شود. مسائل عوارضی هستند که در آن علم تحقیق می‌شود که آیا ذاتی آن موضوعند یا نه. مبادی هم گزاره‌هایی هستند که براهین این علم در اثبات مسائل، از آنها منتج می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵)

انگاره حاکم بر این تعریف از علم برهان است؛ چنان‌که ابن سینا این تعریف را در اثنای بحث از برهان آورده و آن را در این جمله خلاصه کرده است: «المبادی منها البرهان و المسائل لها البرهان و الموضوعات علیها البرهان.» (همان، ص ۱۹۶) با این حال، تعریف علم بنا به برهان توضیحی در این‌باره ندارد که موضوع علم چگونه حتی پیش از آنکه در

علمی افضل از آن علم ثابت شود، همچون موضوع پیش گذاشته می‌شود؛ مثلاً چرا با اینکه در کتب افلاطون و ارسطو بحث‌هایی مهم درباره زیبایی مطرح شده، زیبایی تا پیش از دوره مدرن به موضوع یک علم خاص و مستقل تبدیل نشده است. همچنین این تعریف توضیحی در این باره ندارد که عوارض موضوع پیش از آنکه مانند مسائل علم به محک برهان زده شود، چگونه همچون عوارض آن موضوع به چشم می‌آید؛ مثلاً، چرا اتصال و انفصال در ریاضیات قدیم همچون دو عرض ذاتی از کم، سرفصل هندسه و حساب بوده است، اما تا پیش از دوره مدرن «میل» به عنوان عرضی از کم که می‌تواند هندسه و حساب را به هم بیامیزد و سرفصل مباحثی در «هندسه تحلیلی» باشد، دیده نشده است؟ در نهایت تعریف علم به «برهان» توضیحی در این باره ندارد که خود برهان همچون معیار علم چگونه و از کجا آمده است؟

توجه به اینکه موضوع علوم و مسائلش پیش از برهانی شدن طرح می‌شود، از مباحث مکرر در آثار حکمای اشراقی است. برای نمونه، سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق آنچه را در این کتاب آورده است حقایقی می‌داند که بی‌واسطه برهان (حجت) یافته و سپس بر آنها برهان اقامه کرده است. از این رو آنها را «مکاشفات و مشاهدات» می‌خواند. (سهروردی، ۱۳۸۶، ص ۹ و ۱۰) بعدها ملاصدرا نیز در آثار بسیاری به این نکته اذعان کرده است؛ چنان‌که در عنوان کتاب الشواهد الربوبیه آورده و در مقدمه همین کتاب نیز به آن تصریح نموده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲) با این حال این بحث دامنه‌ای درازتر دارد. توجه به طرح موضوع و مسائل یک علم پیش از برهان را باید در چارچوب مباحث گسترده‌ای دید که اساساً برهان را به عنوان معیاری جامع برای علم ناکافی دانسته، بلکه خود آن (برهان) را هم طرحی از علم دیده‌اند که می‌تواند با طرح‌هایی دیگر از علم، در اینکه تا چه حد و به چه نحو اساساً علم است مقایسه شود.

علم هرچه باشد، در نهایت باید توضیح و تفسیری کلی در مناسبت با انسان داشته باشد. اینکه پرسش علمی چگونه پریشی است، از کجا برمی‌خیزد و چه مناسبتی با ذات انسان دارد، اینکه چرا پرسش علمی لازم است، اینکه چگونه پیگیری این پرسش، نه صرفاً تعیین‌کننده موضوعی عینی و پیش رو، بلکه همزمان ارزیابی و معیارگذاری انسانیت انسان است، اینکه چگونه پرسش علمی کاری شایسته است که انسان تمام عمر خود را وقف آن کند، همه مباحثی است که صرفاً در «طرح علم» به میان می‌آید. طرح علم توضیح مناسبت وجودی انسان با علم است.^۱

«احیاء علوم الدین»؛ معروف‌ترین نمونه طرح علم

یکی از مشهورترین نمونه‌های واکاوی طرح علم در تاریخ اسلام، کتاب احیاء علوم الدین ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵ هـ) است. غزالی در این کتاب بر آن است که دانشمندان زمان او حقیقت علم را فراموش کرده‌اند و از این رو علم به «ترسم به علم» یا همان «شبه علم» تبدیل شده است: «به مردم چنان نموده‌اند که علم از سه قسم بیرون نیست: یا "فتوایی" که به کار رفع منازعه بیاید، یا "جدلی" که موجب برتری در مناظره شود یا "سجعی" که عوام خلق را دور گوینده‌اش جمع کند.» (غزالی، بی‌تا، ص ۲)

این هر سه شبه علم از نظر غزالی با علم حقیقی، یعنی آن علمی که در زبان قرآن و اولیا علم دانسته شده بیگانه است.

۱. با استناد به «طرح علم» باید بتوان درباره نحوه و میزان علم بودن یک علم از اساس قضاوت کرد. از این رو نباید طرح علم را از مباحث درونی یک علم خاص شمرد و پیگیری آن را به شیوه‌های پذیرفته شده در چنین علمی خاص محدود کرد، بلکه باید آن را در مقدمه عمومی آنها پی گرفت؛ چنان‌که بتوان با آن از حیظه‌ای ابتدایی و رهاشده، مثل زندگی عرفی وارد محیطی ثانوی و قاعده‌مند، مثل یک سنت علمی شد. مباحث مربوط به طرح علم در این عبور به میان می‌آیند. به اقتضای این موقعیت، زبان این مباحث هم زبانی پیش‌علمی (علم به معنای منطقی کلمه) است.

غزالی علم حقیقی یا علم دین را با استناد به زبان قرآن و اولیا، در پنج عنوان احصا می‌کند و وضع جاری آنها را در مناسبت با طرح آغازینشان می‌سنجد. «الفقه» که در آغاز «علم راه آخرت و شناخت آفات ریز و درشت نفس و آنچه اعمال را فاسد می‌کند و اطلاع از پستی دنیا و چشم داشتن به بهره آخرت و نگران نگه داشتن قلب» بوده (همان، ص ۵۴)، در تخصیص به فتوا که اخس اجزای فقه است، دچار تحریف شده است. «العلم» که علم به خدای تعالی و آیات و افعالش بوده، در تخصیص به جدل‌های فقهی و کلامی تحریف شده است. «الذکر» که سخنی یادآور مقام خدای تعالی در دل‌ها بوده، به آنچه وعاظ بر منابر می‌گویند، از سجع و شطح و طامات و قصص، قلب و تحریف شده است. «التوحید» و «الحکمه» هم وضعی مشابه در تخصیص و تحریف دارند. (همان، ص ۵۵-۵۸)

غزالی جوهره همه این عناوین علم را و متقابلاً منشأ تحریفشان را یکی می‌داند. جوهره همه این عناوین شناخت حوادثی است که آدمی در راه آخرت (راهی که از مرگ می‌گذرد) از آنها گریزی ندارد. علم حقیقی علمی است که در عبور از این راه گریزی از آن نبوده (فرض) و به حال آنکه در این راه است نافع باشد. غزالی با ذکر حدیث نبوی «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» نظرات گوناگون دانشمندان اسلامی، فقها، مفسران، محدثان متکلمان و صوفیان درباره این علم را نقد می‌کند و می‌گوید: «هر یک از این طوایف آن وجوب را به علمی که خود در پی گرفته فرومی‌کاهد.» (همان، ص ۲۴)

با این حال، او تمایز مهمی میان صوفیه با سایر طوایف دانشمندان اسلامی می‌گذارد، در حالی که عمده آنچه را دانشمندان صوفی علم می‌دانند بر همه فرض عینی است؛ چون به احوال انسان در راه آخرت می‌پردازد. اما عمده آنچه دیگر دانشمندان علم می‌دانند شبه علم است؛ زیرا در این راه به کار نمی‌آید. (همان، ص ۳۳ و ۳۴)

پس از این مناقشه در موضوع علم، غزالی علم فرض را با نظر به ماهیت علم تعیین می‌کند. علم حقیقی که به علم «طریق الآخره» از آن تعبیر شده، به دو شاخه کلی «علم مکاشفه» و «علم معامله» تقسیم می‌شود. از میان این دو دسته، علم مکاشفه که «علم باطن»

و «غایت همه علوم» است، فی‌نفسه فرض است؛ زیرا به قول برخی عارفان، «هر که را نصیبی از این علم نباشد بر او از سوء عاقبت نگرانم.» (همان) در مقابل، «علم معامله» علم احوالی است که در این راه بر قلب آدمی عارض می‌شود. این علم که برای طی طریقت فرض است، نردبانی به شمار می‌آید که ما را به علم مکاشفه می‌رساند و آنگاه رها می‌شود. علم معامله بهره‌ای است از علم که می‌توانیم بیاموزیم و بیاموزانیم، می‌توانیم بگوییم و بشنویم؛ اما علم مکاشفه را که باطن و حقیقت علم است، تنها می‌توانیم به جان بیازماییم، تحقق جان انسان است، نوری است که «تنها با تطهیر و تزکیه قلب از صفات ناپسند در قلب ظاهر می‌شود» (همان، ص ۳۴) و درک معانی همه الفاظی است که حقایق را نامیده است.

غزالی علم مکاشفه را غایت همه علوم می‌داند، اما در عین حال عمده دانشمندان را به خاطر حب دنیا و اصرار بر هوا از آن بی‌بهره می‌بیند. (همان) نقد علوم در نگاه او نه نقدی کارکردی، بلکه ناظر به طرحی است که از حقیقت انسان درمی‌اندازند. از این رو غزالی پیوسته از نقد علوم به نقد عالمان در تردد است، بدون آنکه خلطی در این زمینه متوجهش باشد. حتی آنجا که فقه را علمی تخصیص خورده و تحریف شده می‌بیند، علم فقه را از اعتبار نمی‌اندازد، بلکه متذکر شیوه ورود فقهای زمانه به این علم می‌شود، از این رو در عین تعرض به دنیاطلبی فقهای روزگار، یادآور می‌شود که دین بدون مُلک و مُلک بدون فقه - که علم سیاست دینی است - برپا نمی‌ماند. (همان، ص ۳۰) فقها باید غایت علم را در فقه به جا بیاورند.

همان‌گونه که جوهره همه عناوین علم دین یکی است، در نظر غزالی منشأ تحریف آنها هم یکی است و آن حب دنیا و گریز انسان از مرگ است. اما چون این گریز آمیخته با طبع انسان است، این نقد هم به علمای زمان غزالی و به ویژه فقها نمی‌ماند، بلکه توضیحی درباره وضع همیشگی علوم دارد. غزالی با ذکر حدیثی که می‌توان آن را از احادیث ویژه سنت تصوف دانست، همیشگی بودن این وضع را تقدیری می‌داند: «همانا که گفته رسول خدا ﷺ درست است که فرمود: اسلام غریبانه آغازید و همان‌گونه که آغازید به غربت

باز خواهد گشت. پس خوشا به حال غریبان! پس، از او پرسیدند: غریبان کیانند؟ فرمود: آنان که آنچه از سنت من فاسد شده را اصلاح می‌کنند و آنچه مرده را به زندگی برمی‌گردانند! (همان، ص ۶۴) این غربت تقدیری اولاً، زمینه‌ای تاریخی دارد که مراد از ضروری فقها با حاکمان است (همان، ص ۷۱)؛ اما ثانیاً، زمینه‌ای وجودی دارد و آن درافتادن انسان در دنیا و طبیعت نفس اوست. (همان، ص ۱۳۳) با این دو زمینه، حقیقت علم دین در غربت است و طالبش را هم به ورود در این غربت فرامی‌خواند تا شناخته شود.

کتاب احیاء علوم الدین نمونه‌ای است از مباحثی در تشریح «طرح علم» که در تاریخ اسلامی، بیش از هر جا ذیل سنت تصوف پی گرفته شده است؛ اما در این مقاله خواهیم دید که مشابهت بسیاری با طرح علم در متون شیعی دارد. شاید به این اعتبار بتوان تشیع را مدعی طرحی از علم دانست و با نظر به آن، بعضی دانشمندان را در طرح علم، شیعه دانست، متمایز از آنچه به اعتبار مذاهب فقهی، شیعه خوانده می‌شوند.

طرح علم در آثار متقدم شیعه

علم در بسیاری از متون متقدم شیعه، مسئله‌ای محوری است. این محوریت، چه برخاسته از متن آموزه‌های امامان شیعه باشد و چه در واکنش به موقعیت تشیع در میان مکاتب و مذاهب اسلامی، پای تشیع را نه تنها در منازعات سیاسی و حکومتی تاریخ اسلام، بلکه در پهنه علوم اسلامی نیز به میان کشیده است، نه صرفاً همچون یک مکتب کلامی یا فقهی، بلکه در مقام طرحی از علم که بعضاً در شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی نیز مشاهده می‌شود. مهم‌ترین متون متقدم شیعه را باید در تلاش برای تدوین طرح تشیع از علم خواند. از میان این متون، دو نمونه را می‌توان برجسته‌تر از دیگران دید: یکی مجموعه حدیثی بصائر الدرجات و دیگری دایرةالمعارف روایی الکافی.

عنوان بصائر الدرجات خلاصه‌ای است از عبارت مفصل‌تر بصائر الدرجات فی علوم آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - و ما خصهم الله به، تألیف محمد بن حسن صفار، متوفی به سال

۲۹۰ ق.^۱ (صفار، ۱۴۰۴، ص ۲) چنان‌که از این عنوان پیداست، این کتاب مجموعه احادیثی است با موضوع علوم اهل بیت صلی‌الله‌علیهم. این کتاب مجموعه معارف شیعه را حول محور علم تبویب و تنظیم کرده است؛ چنان‌که گویا در این معارف، علم حتی مقدم بر ولایت است. کتاب بصائر با «باب فی طلب العلم أنه فریضة علی الناس» و درست با همان حدیثی آغاز می‌شود که بعدها کتاب احیاء علوم الدین، اثر مشهور ابو‌حامد محمد غزالی با آن آغاز شده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَيَّ كُلِّ مُسْلِمٍ»^۲ همچنین بسیاری از احادیثی که در کتاب احیاء، ذیل «باب فی فضل العلم و التعليم و التعلّم» به صورتی مقطع شده و مرسل آمده، احادیثی است که در ابواب دوم تا پنجم^۳ بصائر کامل و

۱. اگرچه عنوان این کتاب در بسیاری نسخ خطی قدیمی چنین ضبط گردیده، اما پس از انقلاب اسلامی یک بار با عنوان بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی‌الله‌علیهم و بار دیگر با نام بصائر الدرجات فی مناقب آل محمد صلی‌الله‌علیهم و یک بار هم با عنوان بصائر الدرجات فی علوم آل محمد صلی‌الله‌علیهم در قم تصحیح و تجدید چاپ شده است. چنان‌که پیداست در برخی تصحیح‌ها کلیدی‌ترین واژه‌ی این عنوان، یعنی «علوم» تغییر کرده است. منشأ این تغییر مناقشات دامنه‌داری است که در تاریخ حدیث و رجال شیعه در خصوص هویت این کتاب و مؤلفش، محمد بن حسن صفار جریان داشته است. محمدعلی امیرمعزی گزارش مبسوطی از این مناقشات ارائه داده است. (نک. امیر معزی، ۱۳۹۰ / انصاری ۱۳۸۸)

تصحیح آخر کتاب مزبور با عنوان بصائر الدرجات فی علوم آل محمد صلی‌الله‌علیهم ظاهراً به سفارش آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای و همراه با ترجمه فارسی در سال ۱۳۸۹ ش انجام و منتشر شده است.

۲. و ادامه دارد: «الا وان الله يحب بغاة العلم» همچنین کتاب بصائر با تعهد به سنتی نقلی که از مراجع خود اعتبار می‌گیرد، سلسله سند حدیث را نقل کرده است، آن هم از طریق زیدبن علی (علیه‌السلام) و ابو‌عبدالله الحسین (علیه‌السلام)، یعنی طریق قیام به سیف شیعه، تا کنایتاً در همراهی با تعبیر «بغاة العلم» قیام به سیف شیعه را هم به علم بازگرداند.

۳. باب دوم: باب ثواب العالم و المتعلم؛ باب سوم: باب معرفة العالم الذي من عرفه عرف الله و من أنكره أنكر الله تعالى و السبب الذي يوفق لمعرفة؛ باب چهارم: باب فضل العالم علی العابد؛ باب پنجم: باب أن الناس يغدون علی ثلاثة: عالم و متعلم و غثاء، و أن الأئمة من آل محمد (ص) هم العلماء و شيعتهم المتعلمون و سائر الناس غثاء.

مستند به اسناد شیعی آمده است. در ترتیب احادیث و ابواب این کتاب، ابواب اول تا پنجم، مقدمه‌ای عام در باب علم است تا سپس علم را به آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - تخصیص دهد. در عین حال، این آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - هستند که شرف و جایگاه خود را از علم می‌گیرند، نه به عکس. به بیان دیگر، علم اولاً، فریضه و فضیلتی عام است و تخصیص بعدی‌اش به آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - تخصیص یک چیز به مثال و منبع و راه آن، یا به بیان دیگر، معیار آن است.

بصائر آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - را معیار علم می‌دانند. بدین سان هر علمی را که به تأیید آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - نرسد به گونه‌ای از زمره علم خارج می‌کند و آن را بی‌اساس، گمراهی، جور، طاغوت و در نهایت غیرعلم می‌خواند. (همان، ص ۸، ۱۳، ۳۲، ۳۴، ۵۴) اما این معیار، نه معیاری شخصی، بلکه معیاری کلی است؛ زیرا آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - در این کتاب از یک خانواده عرفی، به متعلقانِ طرحی از علم بازگردانده شده‌اند. در این طرح، باطن علم جان عالم دانسته می‌شود. «علوم آل محمد صلی‌الله‌علیهم» هم نه به علومی رسمی در میان سایر علوم، بلکه به سرّی ارجاع دارد که در جان آنهاست (همان، ص ۲۸) و جز با تسلیم قلبی به حق کسی بدان دست نمی‌یابد. (همان، ص ۵۲۱) این تسلیم که از شدت صعوبت (همان، ص ۴۷۸) همه کس را یارای آن نیست، شرح غربت غریبانی است که اسلام را زنده می‌کنند (همان، ص ۵۲۲) و بعداً در احادیث صوفیه ذیل این حدیث منسوب به پیامبر - صلوات‌الله‌علیه - از آنها یاد شده است: «اسلام غریبانه آغازید و چنان که آغازید، به غربت باز می‌گردد. پس خوشا بر غریبان که چون مردم تباه شوند، آنان درست می‌کنند!»^۱

موضع مصرّح بصائر الدرجات در علم را الکافی به نحوی تفصیل‌یافته‌تر ادامه می‌دهد. الکافی، اثر ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق)، در میان شیعیان - فی‌الجمله - قبول عام یافته است. با این حال دیدگاهش، به ویژه در ادوار میانی فقه شیعه غریب است.

۱. «ان الاسلام بدأ غریباً و سيعود غریباً كما بدأ، فطوبی للغریاء! قیل و من هم یا رسول‌الله؟ قال: الذین یصلحون اذا فسد الناس.» (راوندی، ص ۱۰۲)

وجه تسمیه این کتاب به «الکافی» بنا به دیدگاه مؤلفش در مقدمه، آن است که «از همه انواع علوم دین، آنچه را جمع آورده است که برای طالب علم کافی است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸) کلینی در مقدمه الکافی، شرحی از وضعیت علوم زمان خویش، در مخاطب با مخاطبی مفروض می‌آورد و در این شرح، رشته علم را به طور کلی، در میان متدینان در معرض انقطاعی جبران‌ناپذیر می‌بیند. (همان، ص ۵)

مانند بصائر، الکافی هم با یک معیارگذاری قاطع، علم را از غیر علم جدا می‌کند. این معیار قاطع را کلینی در مقدمه، با ترکیب چندباره «الأدب» و «التعلیم» می‌آورد. به باور کلینی، هوش و عقلی که آدمی را از بهایم متمایز می‌کند، در احتمال (متحمل شدن) «ادب و تعلیم» نمودار می‌شود. (همان) حقیقت علم رهاورد این احتمال است. بنابراین، آنچه علم به نظر می‌رسد و علم نیست، انحای شانه خالی کردن از بار ادب و تعلیم است. معیار الکافی در علم دین، اگرچه باز هم در آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - متعین می‌شود، با این حال باز هم معیاری عام است که از ضرورت عام علم برمی‌خیزد. ضرورت علم، تحمل ادب و تعلیم را لازم می‌گرداند و آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - هم اینجا برای «سؤال و مسئله» حاضرند. (همان، ص ۶) از این رو کلینی علیه‌السلام بطلان ادیان فاسد و مذاهب شنیع روزگار خویش را نه به آراء و عقاید باطل آنها یا دوری‌شان از آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - بلکه به اکتفای آنها به «استحسان و تقلید و تأویل از سر نادانی» (همان، ص ۸) نسبت می‌دهد.

باب علم در نظر کلینی علیه‌السلام ضرورتاً باز است، اگرچه او خود ابتدای دوران غیبت را تجربه نموده است. این ضرورت اولاً، به آن سبب است که بنا به آیات قرآن کریم، شرط خداوند برای پذیرش هر عملی - ولو شهادت به حق - علم است. (همان، ص ۷۶) آنچه راه رستگاری است، نه ایمان و نه عمل، بلکه علم، ایمان به علم و عمل به علم است.^۱ ثانیاً، به این علت است که اگرچه آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - در دسترس ما نباشند، روایاتشان در دسترس ما هست و آن ملاحظاتی که به فرض دسترسی به ایشان در فهم آثارشان لازم بود،

۱. «رستگاری از راه ایمان» و «رستگاری از راه عمل»، دو منظر عمده در تاریخِ الهیات، به ویژه الهیات

مسیحی هستند. (در این زمینه، نک. بازوکی، ۱۳۸۷)

اکنون هم می‌تواند راهگشای ما در فهم علوم آنان باشد. (همان، ص ۹ و ۸) اینجاست که مؤلف لازم می‌داند کتاب الکافی در میان باشد تا بتواند معلّم الاهی را به قدر کفایت نیابت کند؛ چنان‌که گویی در محضر او هستیم.

بصائر و الکافی در آغاز عصر غیبت نگاشته شده‌اند. غیبت در این زمان، مسئله‌ای زنده و بغرنج بود که می‌توانست شاکله شیعه را دگرگون کند. این دو کتاب به جبران غیبت آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - آنها را در علومشان حاضر می‌کنند.

علم صورتِ جانِ عالم است و متقابلاً تنها راه دیدار با او. چه بسا عالم در دسترس ما باشد و ما راهی به دیدار با او نداشته باشیم؛ زیرا از علم او بی‌بهره‌ایم. از این رو غیبت، نه صرفاً یک حادثه تاریخی، بلکه تنبهی عمومی است به مناسبت غفلت متعلمان از معلمان. غیبت تذکری به راه علم است، نه عامل محدودیت یا انسداد باب علم. آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - در علومشان حاضرند؛ چنان‌که به فرموده حضرت علی - علیه‌السلام - خدای متعال در کتابش حاضر است.^۱ (همان، ج ۸، ص ۳۸۷) بنابراین الکافی نمی‌تواند تنها مجموعه‌ای از روایات آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - باشد، بلکه باید ضمناً طرحی از راه آنها در مقام راه علم و شخصیت آنها در مقام عالم معلّم داشته باشد.

طرح علم در الکافی را می‌توان مقدم بر محتوا در نحوه تبویبش نیز دید. الکافی با «کتاب العقل و فضائل العلم» افتتاح می‌شود تا در ابتدا مراد از آن عقلی را که ممیز آدمی از بهایم و محمل ادب و تعلیم است روشن کند و در ادامه، همه معارف شیعه را از دروازه علم وارد سازد. عقل از قوه‌ای عرفی که ابزار قهر و غلبه بر دیگران است (همان، ج ۱، ص ۱۱) یا قوه‌ای طبیعی که میان همگان به یکسان تقسیم شده است (همان، ص ۲۶)، متمایز می‌شود و به جوهر وجود آدمی، درست آنجا که - و چندان که - بتواند مخاطب حق قرار گیرد (همان، ص ۱۰) اطلاق می‌گردد. پس از این، کتاب با همان حدیث آغازین بصائر، یعنی «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» (همان، ص ۳۰) شروع می‌شود و به زودی علم را به آنچه نافع است اختصاص می‌دهد. (همان، ص ۳۲ و ۳۳) مهم‌تر آنکه بر خلاف احادیث بصائر که

۱. «تَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ.»

بیشتر به اسرار علوم آل محمد - صلی‌الله‌علیه‌م - برمی‌گردد، احادیث الکافی در باب علم متمرکز بر ویژگی‌هایی است که مقوم یک سنت علمی است و در موقعیت تعلیم و تعلّم جا دارد؛ از شرح احوال معلّم و متعلّم و تذکر به جایگاه خطیر آنان گرفته تا ذکر آداب تعلیم و تعلّم و احکام آن. (همان، ص ۳۳-۷۲) بدین‌روی، ضمن این روایات، عنوان «العالم» یا «الفقیه» از اطلاق انحصاری به ائمه دوازده‌گانه شیعه - صلی‌الله‌علیه‌م - فراتر می‌رود و به هر دانشمندی که در راه آنان قدم بردارد و این شرایط را احراز کند، اطلاق می‌شود. بدین سان، در طلیعه کتاب، راه آل محمد - صلی‌الله‌علیه‌م - در مقام راه علم گشوده می‌شود.

ابواب کتب الکافی در یک تقسیم عمده ذیل «الاصول» و «الفروع» و «الروضه» تبویب شده‌اند. اگرچه کلینی رحمته‌الله خود مستقیماً شرحی بر غرض این تبویب نیاورده، اما محتوای آنها می‌تواند قدری کاشف آن باشد، به ویژه در مطابقت با مجموعه‌های حدیثی بعدی شیعه. «الفروع» به روشنی در بردارنده احادیثی است که پس از الکافی مسمّای اوّلی و رسمی فقه یا احادیث فقهی بوده‌اند؛ احادیثی که از «الصلاه» و مقدماتش شروع می‌شود و به احکام قضایی مثل «الحدود» و «الدیات» و «الوصایا» ختم می‌گردد. غیر از الکافی سه کتاب دیگری که در زمره کتب اربعه شناخته می‌شوند، یعنی من لایحضره الفقیه، تهذیب الأحکام و الاستبصار تنها قابل تطبیق با الفروع من الکافی هستند. «الفروع» الگوی عمده کتب فقهی رسمی بعد از خود بوده است. با این حال، ابواب «الاصول» و «الروضه» از چنین اقبالی برخوردار نبوده‌اند. پس از الکافی تا هشت قرن بعد، هیچ تألیف حدیثی در شیعه نمی‌توان یافت که - بالجمله - قابل تطبیق با الاصول من الکافی باشد. اما برخی ابواب و کتب آن به صورتی پراکنده اینجا و آنجا تکرار شده است؛ همچون التوحید شیخ صدوق رحمته‌الله (م ۳۸۱ق) یا منیة المرید شهید ثانی رحمته‌الله (م ۹۶۶ق). الروضة من الکافی نیز وضعیتی مشابه دارد. گاه حتی در صحت انتساب آن به شیخ کلینی رحمته‌الله تردید شده است. (نوری، ص ۵۳۶) با وجود این می‌توان الگوی آن را در کتاب‌هایی مثل تحف العقول ابن شعبه حرانی رحمته‌الله (م قرن ۴ق) یا نهج البلاغه سید رضی رحمته‌الله (م ۴۰۶ق) دنبال کرد.

اگر قرار باشد الکافی متضمن طرح علم دین باشد، «الاصول»، «الفروع» و «الروضه» می‌توانند سه شاخه از این علم، سه وجه یا سه سطح از آن باشند. این سه‌گانه اولاً، یادآور

سه‌گانه مشهوری است که در یکی از اولین روایات الکافی به نقل از رسول اکرم - صلوات الله علیه - نقل شده است: «همانا که علم سه‌گونه است: آیه‌ای محکم، یا فریضه‌ای به عدل، یا سنتی استوار؛ و آن علم که این سه نباشد فضل است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲) با این حال، «آیه محکمه»، «فریضه عادل» و «سنه قائمه» همان‌قدر نیازمند شرح و تفسیر است که «الاصول»، «الفروع» و «الروضه». چنین تفسیری شاید با وساطت سه‌گانه «حقیقت»، «طریقت» و «شریعت» ممکن باشد.^۱

واکاوی طرح احیای علم در آثار متأخر شیعه الف. فیض کاشانی

پس از الکافی قریب هشت قرن طول کشید تا طرح علم دوباره به مبحثی تازه تبدیل شود. در عصر صفویه، با رونق گرفتن بازار تشیع، اصناف گوناگون علمای شیعه کوشیدند علم دین را به شیوه خود صورت‌بندی کنند.^۲ مقارن با این دعوا، الکافی مطمح نظر ویژه قرار گرفت و شروح بسیاری بر آن نگاشته شد. با این حال، عمده این شروح تا آنجا که به محدثان برمی‌گردد شرح الفروع من الکافی است.^۳ از این رو کتاب الوافی، تألیف ملامحسن فیض کاشانی رحمته الله (م ۱۰۹۱ق) از جهات گوناگون حایز اهمیت است، به ویژه که ملامحسن

۱. امام خمینی رحمته الله در کتاب شرح چهل حدیث به این مشابهت، اشاره کرده است: (موسوی خمینی، ۱۳۹۴، ص ۳۹۶)

۲. به عنوان نمونه‌ای بارز، می‌توان به مقدمه شیخ حرّ عاملی رحمته الله (م ۱۰۴ق) بر وسائل الشیعة اشاره کرد. شیخ حرّ عاملی رحمته الله در این مقدمه، بلافاصله پس از خطبه‌ای کوتاه، علم حدیث را اشرف علوم می‌خواند: «لا ریب أن علم الحدیث أشرف العلوم وأوثقها عند التحقیق، بل منه یستفید اکثرها، بل کُلّها صاحب النظر الدقیق. فهی ببذل العمر النفیس فیہ حقیق.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴)

۳. مجموعه‌ای از این شروح، ذیل کنگره بزرگداشت شیخ کلینی رحمته الله توسط مؤسسه «دارالحدیث» جمع و منتشر شده است: مهدی سلیمانی آشتیانی و محمدحسین درایتی (به کوشش)، مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۸.

فیض علیه السلام، هم صاحب کتاب المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء است و هم صاحب کتاب الوافی. این مقارنه می‌تواند به نحوی یادآور جایگاه مشابه دو کتاب در بازگویی طرح علم باشد و فیض علیه السلام را در مقام شخصیتی جامع و مجدد طرح تشیع از علم قرار دهد. فیض علیه السلام در مقدمه الوافی، خود را «خادم علوم الدین» می‌خواند (فیض کاشانی، ۱۴۰۷ق) و الوافی را تهذیب کتب اربعه شیعه، (همان، ص ۷) تا اثر دیگرش، یعنی المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء را به یاد آورد. با اینکه الوافی تهذیب کتب اربعه حدیث شیعه، یعنی تهذیب الاحکام، الاستبصار، من لا یحضره الفقیه و الکافی است، فیض علیه السلام در مقدمه، الکافی را از سه موسوعه دیگر اشرف و اوثق و اتم، و به سبب اشتمالش بر اصول اجمع می‌خواند. (همان، ص ۵) الوافی نیز قرار است به سنت الکافی، در علم دین کافی باشد. از این رو در نام‌گذاری نیز الکافی را به یاد می‌آورد «تا قانونی باشد که اهل معرفت به آن رجوع کنند ... و با وجود آن محتاج کتاب دیگری نباشند و از آن پس در استنباط مسائل و احکام به جست‌وجوی بسیار نیاز نداشته باشند و از اجتهادهای فاسد و اجماع‌های شکننده و اصول فقهی من‌درآوردی و نظرهای وهمی گوناگون راحت شوند، و آن را «وافی» می‌نامد.» (همان، ص ۷)

همچنین در تبویب، به شیوه کتاب الکافی از «کتاب العقل و العلم و التوحید» شروع می‌کند و در ادامه نیز همان تبویب الکافی را قبض و بسط می‌دهد، با این تفاوت که کتب اصول و کتب فروع را از هم تفکیک نمی‌کند تا آن تفکیک را تفکیکی اعتباری جلوه دهد. همچنین فروع فقهی را به آداب سلوکی می‌آمیزد و در نهایت با شرح روایات، از شیوه اکتفای اهل حدیث به نقل حدیث فاصله می‌گیرد.

متعلق علم در نگاه فیض علیه السلام اولاً، نه علم مطلوب در عمل، بلکه علم مطلوب لذاته، یعنی علم «بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر» است و حقیقت این علم، علم «تحقیقی» یا «لدنی» است که پس از «فارغ کردن قلب برای یادگیری و صفا دادن به باطن، با پیراستن از رذایل و آراستن به فضایل و پیروی شرع و رکابداری تقوا» حاصل می‌شود. (همان، ص ۹ و ۱۰) فیض این‌گونه به تصریح، از معادل قرار دادن علم با فقه رسمی فاصله

می‌گیرد، بلکه علم به احکام اعمال را که عمده تبادر فقه رسمی است، در قیاس با علم لدنی «جهل» می‌خواند. در ادامه نیز با آوردن احادیثی که علم را اتفافی باطنی دانسته‌اند، در تعبیری تند، فهم اصحاب علم رسمی از حقیقت علم را به «فهم بافنده و حجّام» از آن تشبیه می‌کند و آنها را با اسرار دین بیگانه و از تحمل آن عاجز می‌خواند، اگرچه در آنچه نزد خود علم می‌دانند دقیق‌اند. (همان، ص ۱۱)

نقد فیض رحمته الله علیه به فقها به این جمله ختم نمی‌شود، بلکه در ادامه با تشریح روش فقها در استناد به خبر واحد، اجتهاد رأی و اجماع، آنها را متأثر از روش عامه در مواجهه با حدیث می‌خواند؛ تأثیری که زمینه تاریخی دارد و به تدریج ایجاد شده است. با این حال با غفلت اعجاب‌آور فقها از اشارات قرآن کریم، بی‌توجهی آنها به روش فقهای سلف و کوتاهی در عمل به وصیت علمای آل محمد - صلی الله علیه و آله - به علمی رسمی مبدل شده است. فیض رحمته الله علیه علت اصلی این وضع را عدم درک علم دین - چنان که هست - و عجز از تحمل مصالحتی می‌بیند که در سکوت شارح در بعضی احکام، مبهم گذاشتن بعضی و اختفای بعضی دیگر نهفته است. (همان، ص ۱۱-۱۸)

مقام کتاب الوافی در سنت احیا وقتی بهتر درک می‌شود که در مقارنه با کتاب دیگر فیض رحمته الله علیه، یعنی المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء ملاحظه شود. این مقارنه را خود فیض رحمته الله علیه با تهذیب همزمان الکافی و احیاء علوم الدین برقرار می‌کند تا اشتراک مقاصد این دو کتاب را برملا کند. اگرچه المحجة البيضاء در مقام تهذیب احیاء علوم الدین تألیف شده، اما این تهذیب به هیچ وجه متوجه حذف یا تقلیل نقد غزالی به فقه رسمی نیست. فیض رحمته الله علیه در تمییز علم دین از فقه رسمی با غزالی همراه است، بلکه از او پیش‌تر هم می‌رود. اگر غزالی فقه مرسوم را گاهی متوجه قلب می‌دید، فیض آن را علی‌الاطلاق علم دنیا و فقها را عالمان دنیا می‌خواند. (همو، ۱۴۱۷، ص ۵۶ و ۵۷)

تهذیب احیاء نه متوجه طرح آن، بلکه متوجه موادی است که غزالی در ساختمان آن طرح به کار برده است. این مواد دو ایراد عمده دارند: اولاً، به صورتی قابل مناقشه به کار

رفته‌اند^۱ و ثانیاً، حجاب رؤیت این طرح در بستر راستین‌اش شده‌اند که علوم آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - باشد. فیض علیه‌السلام می‌خواهد با تهذیب احیاء، آن را این بار بر «اصول اصیل و محکمی که شک و تردید به آن راه نداشته باشد»، یعنی در بستر علوم آل محمد - صلی‌الله‌علیهم - بنا کند. فیض علیه‌السلام احیاء علوم الدین را شیعی می‌کند، اما نه در مقام مصادره، بلکه در مقام تأویل و بازگرداندن آن به اصل. به بیان دیگر، فیض علیه‌السلام طرح کتاب احیاء و حتی مطالب محوری کتاب غزالی را اصالتاً متعلق به تشیع می‌داند و آن را بیرون از تشیع و ذیل تصوف عامه نابجا می‌پندارد؛ چندان که به باور او غزالی نیز پس از نگارش این کتاب و در اواخر عمر شیعه شده است. (همان، ص ۱ و ۲)

ب. ملاصدرا

بی‌تردید، سهمی از توجه فیض کاشانی علیه‌السلام به طرح علم میراث مؤانست با استادش ملاصدرا علیه‌السلام است. در پی بالاگرفتن کار علمای شیعه در دوره صفوی، ملاصدرا از یک سو نگران از دست رفتن معقولیت عام طرح علم شیعه توسط فقهای اخباری و متصوفه بازاری است و از سوی دیگر نگران مناسبات معنوی و انسانی علم در مباحث فیلسوفان مشائی است. از این رو ملاصدرا در محاجه با هر سه طایفه به تبیین طرح علم شیعه می‌پردازد. ملاصدرا در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، با تأویلی به شیوه خاص خود، اصرار دارد که آن سفر وجودی که در آثار عرفانی مثل منطق الطیر آمده، سفری عقلی است. در این تأویل، عقل از دو سوء تفاهم نجات می‌یابد: یکی سوء فهم «عوام الصوفیه» و دیگری سوء فهم حاصل «اقاویل المتفلسفه». سوء فهم اول معقولیت علم و سوء فهم دوم جوهره معنوی آن را کنار می‌گذارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱۳) در مفاتیح الغیب به این دو طایفه، مترسّمان به فقه و کلام و تفسیر را نیز اضافه می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۲) تا یکی از سه گانه‌های پرتکرار تاریخ گفت‌وگو از طرح علم بازآرایی شود.

۱. عبدالکریم سروش در مدخل احیاء علوم‌الدین از دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، نمونه‌هایی از این مناقشات را در میان اهل سنت و شیعه نقل کرده است.

مقابله با این سه طایفه و سوء فهم‌هایی که ساخته‌اند نشانی موقعیت تاریخی ملاصدرا علیه السلام است. در این موقعیت، ملاصدرا علیه السلام با دانشمندانی روبه‌روست که با اولین جرعه از علم سیر شده‌اند و از سر سیری، علم را دستمایه ریاست بر عوام مردم و حضور در دستگاه سلاطین جور کرده‌اند. (همو، ۱۹۸۱، ص ۴) در کسر اصنام الجاهلیه با عباراتی که بعضی مستقیماً برگرفته از احیاء علوم الدین است، این موقعیت را موقعیت از دست رفتن رسومی می‌داند که علم را تنها به اهلش می‌رساندند و آن را چنین وصف می‌کند: «بین که چگونه این رسوم از صفحه زمین محو شد! و چگونه اسم صوفی و شیخ و فقیه و حکیم به کسانی داده شد که به ضد این معانی موصوفند!» (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۴ و ۵۵)

این سه طایفه که ملاصدرا علیه السلام آنان را نمایندگان «علماء الرسوم» می‌داند - با صرف نظر از نفعی که آدمی در علوم می‌جوید - علوم را در زمره اصناف حرف و صناعات درآورده‌اند. (همان، ص ۱۶) نفع علم رسیدن به کمال خاص انسانی و نجات از غربت عالم طبیعت است و این جز با تهذیب نفس از طریق «الریاضات و المجاهدات الشرعیة و الحکمیة» حاصل نمی‌شود. (همان) با این ترکیب «الشرعیة و الحکمیة»، ملاصدرا علیه السلام شریعت را به حکمت قید می‌زند و عمل شرعی بدون علم را بی‌تأثیر در رستگاری وعده داده شده در دین می‌خواند. (همان، ص ۱۵) راه نجات مطلقاً علم است، بی شرط اضافی عمل. علم حقیقی خود عمل است. اگر علم بی عمل مذمت شده، منظور علم رسمی است که علم اضافی و علم معامله است، و الا علم حقیقی که علم لدنی و مکاشفه است، «عین مطلب است.» (همو، ۱۳۴۰، ص ۱۱۹)

با تفسیری که ملاصدرا علیه السلام از شریعت دارد، می‌توان تشیع او را نیز مانند بسیاری از بزرگان صوفیه، پیش از «تشیع مذهبی»، «تشیع علمی» دانست. ملاصدرا علیه السلام خود با بازگرداندن ایمان حقیقی به آنچه در عرف صوفیه «ولایت» می‌گویند، (همان، ص ۹۴) به این هم‌کیشی تصریح می‌کند. مظلومیت تاریخی امامان شیعه - علیهم السلام - هم تابعی از غربت علم و عالم در میان مردودان عالم ناست. «هر شقاوتی که به مردودان راه یافت از

غرور علم ظاهر و عمل بی‌اصل راه یافت و آنچه در قصص الانبیاء خوانده‌ای یا از احوال شهداء و اولیاء شنیده‌ای، از مصیبت‌ها و محنت‌ها که به خاندان نبوت و ولایت و اهل بیت عصمت و طهارت راه یافته، اگر نیک دریابی آنها همه از نفاق و کید اهل شید و ریا و غدر و حيله متشبهان به اهل علم و تقوی برخاسته.» (همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲) با این عبارات، طرح احیای علم در دوری تاریخی به آغاز تمام شیعی خود بازمی‌گردد و همچون میراثی تمام منتظر احیاگرانی می‌ماند که دوره تجددمآبی معاصر ما را به وساطت توجهی دوباره به این طرح، به سنت علوم اسلامی ببینند.

ج. علامه طباطبائی

در دوره معاصر نیز برخی علمای شیعه از طوایف گوناگون در تجدید طرح علم شیعه کوشیده‌اند. یکی از برجسته‌ترین این دانشمندان علامه محمد حسین طباطبائی رحمته‌الله علیه (متوفی ۱۳۶۰ ش) است. ایشان در رساله بی‌بدیل الولایه، همه آنچه را علمای پیشین در شرح حقیقت علم گفته بودند، بی‌نیاز از شواهد نقلی، به زبان تبیین و برهان عقلی بازمی‌گوید. این نه صرفاً یک تعهد روش‌شناختی به فلسفه، بلکه تلاشی است تا نشان دهد که شریعت به روی عقل گشوده است، بلکه حتی راه شریعت راه علم است. (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰)

علامه طباطبائی رحمته‌الله علیه با روایتی استادانه، دوگانه فلسفی/منطقی حقیقی - اعتباری را با دوگانه عرفانی باطنی - ظاهری یکی می‌کند. احکام شریعت که متعلقند به زندگی انسان در دنیا، اعتباری‌اند؛ یعنی با نظر به غایاتی بیرون از این زندگی، پس از مرگ وضع شده‌اند. آن غایات حقیقت و باطن احکامند. (همان، ص ۱۶۲) با این وصف، فهم احکام شریعت بدون فهم این باطن ابتر است و عمل به این احکام بدون آن فهم، قاصر از غرض آن احکام و همچون بی‌عملی است. «عبادت ... بی معرفت محقق نمی‌شود. اگرچه عبادت، هم مقدمه و هم نتیجه معرفت است، اما رسیدن به حقیقت آن، نیازمند سیر در معرفت است.» (همان، ص ۲۰۴) عمل شرعی و علم مقرون یکدیگرند و بدون همدیگر هیچ‌یک واقع نشده است.

علمی که شرط عمل به شریعت است معنای نهفته‌ی شریعت است. نهفتگی ویژگی این علم است تا هر کس چندان که می‌تواند از آن بهره بردارد. این علم قدر معلوم را آشکار می‌کند. از این رو ماهیتاً با آنچه از طریق برهان و جدل و خطابه به دست می‌آید فرق دارد. این علم عقلی است، اما نه عقل عادی که لازمه‌ی بودن در زندگی روزمره است، بلکه عقلی که ما را به دیدار «حدود الامکان» می‌برد. (همان، ص ۱۶۵-۱۶۷) آن باطنی که در علم ولایت قرار است بر ما آشکار شود، و رای حدود ما است؛ چندان که ابتدا «صعب مستصعب» به نظر می‌رسد (همان، ص ۱۶۶) و در نهایت با مرگ ما رقم می‌خورد. (همان، ص ۱۹۱) این مرگ هم، البته نه مرگی طبیعی که یک بار برای همیشه است، بلکه مرگی است ادواری که هر بار ما را به دیداری اصیل‌تر از زندگی می‌برد و به تعبیر مرحوم علامه «قتلی مستمر» است. (همان، ص ۲۰۱) این مرگ، رفع حجاب‌هایی است که به اسم زندگی جوهر زندگی را پوشانده‌اند و به واقع تأویل زندگی است به آنچه هست، و نمی‌دانیم و پیش از این نمی‌توانستیم بدانیم چیست.

در راه علم، اولاً نه با جهل، که با حجاب روبه‌رویم. (همان، ص ۲۱۸) حجاب راه علم چیزی شبه علم است، یا سایه معلوم است (الإسم، الصفه) یا سایه عالم (توهم القلوب). (همان، ص ۲۰۸) تمییز این سایه از شخص، آزمون نهایی علم است. اینجا علم از آنچه در اصطلاح «علم معامله» می‌خوانند بیگانه و با «علم مشاهده» یکی می‌شود. علم حقیقی رؤیت و شهود حقیقت است، بی هیچ واسطه‌ای و «مراد از رؤیت توانایی علمی حاصل از دلیل نیست؛ چرا که آن یک توانایی فکری است و اخبار بسیاری وارد است که این توانایی فکری را معرفت هم نمی‌دانند، چه رسد که رؤیت و شهود باشد.» (همان، ص ۱۸۷)

شهود حقیقت، نه شهود چیزی پیش رو، بلکه حضور معطوف به حقیقت دانشمند است. این شهود، نه اصطلاحاً کار دانشمند، بلکه وصف حال اوست. شهود حقیقت مطابقت آدمی با خویش است، چنان که هست، مواجهه با حالی است که و رای مرگ (الانقطاع عن البدن) منتظر اوست؛ چندان که این شهود آگاهی از گریزناپذیرترین مسئله انسان یعنی مرگ

است؛ بالاترین نفعی است که از علم می‌تواند انتظار داشته باشد. (همان، ص ۱۸۰) نفع علم در شهود حقیقت مرگ است، مرگ‌آگاهی است. مرگ‌آگاهی فهم انسان از حقیقت خویش است که میراست. به این واسطه، علم نافع همان معرفت نفس است و کسی که با این علم بیگانه است مطلقاً نادان است. (همان، ص ۱۹۸)

جمع‌بندی و نتیجه

مسئله علم در بسیاری متون متقدم و متأخر شیعه، مسئله‌ای محوری است، تا آنجا که می‌توان گفت: شیعه طرحی خاص خویش از علم دارد. منظور از «طرح علم» در اینجا مجموعه مباحثی است که علم را تعریف می‌کند، علم حقیقی را از شبه علم متمایز می‌سازد، غرض و منفعت از آن را معین می‌گرداند و آن را معرفت حقیقت آدمی قرار می‌دهد. توجه به طرح علم سنت پیوسته‌ای در تاریخ اسلام، به ویژه در تصوف است که مشهورترین نمونه آن کتاب احیاء علوم الدین غزالی است. چنین آثاری همواره حقیقت علم را در معرض خطر فراموشی و تحریف از سوی دانشمندان زمانه دیده و کوشیده‌اند نشان دهند که علم حقیقی چیزی و رای اشتغال رسمی به علوم و الفاظ و مفاهیم آنها و نحوه وجودی دانشمند است که همچون احوال و اخلاق و رفتار او جلوه‌گر می‌شود. علمای متقدم و متأخر شیعه هم آثار مشابه مهم و برجسته‌ای در بحث از طرح علم دارند و به آن همچون مسئله‌ای اساسی برای شیعه نگریسته‌اند، تا آنجا که می‌توان در کنار «تشیع فقهی» به مفهومی همچون «تشیع علمی» قایل شد و کسانی همچون علامه طباطبائی، ملاصدار و فیض کاشانی و کتابی همچون الکافی را نماینده آن دانست. گرچه روش این مقاله تحلیلی است نه تاریخی، اما عمق و گستره این مباحث در متون شیعه، احتمال گسترش مباحث مربوط به علم را در تصوف از ناحیه این متون شیعی برجسته می‌سازد، به ویژه آنکه بعضی علمای متأخر شیعه نیز بر آبخور شیعی مباحث کتابی همچون احیاء علوم الدین تأکید کرده‌اند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳)، ترجمه برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
۲. _____ (۱۳۷۶)، إلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۳. امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۰)، «صفا قمی و کتاب بصائر الدرجات»، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، فصلنامه امامت‌پژوهشی، ش چهارم.
۴. انصاری، حسن (۱۳۸۸)، «تبارشناسی کتاب بصائرالدرجات و هویت نویسنده آن»، کتاب ماه دین، ش ۱۴۳.
۵. پازوکی، شهرام (۱۳۸۷)، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی، تفسیر داستان مریم و مرتابه به دو روایت»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳۷.
۶. _____ (۱۳۹۳)، «جایگاه تصوف و عرفان اسلامی در حفظ و اشاعه فرهنگ ایرانی - اسلامی»، عرفان ایران، ش ۳۷، تهران، حقیقت.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۶)، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کوربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، تصحیح و اهتمام سید حسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
۱۱. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۳. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، ط. الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث.

۱۴. صفّار، محمدبن حسن (۱۴۰۴)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۵. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۳)، *طریق عرفان، ترجمه و شرح رساله الولاية*، ترجمه صادق حسین زاده، قم، مطبوعات دینی.
۱۶. غزالی، ابوحامد محمد (بی‌تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۷. فارابی، ابونصر (۱۳۹۵)، «در باب آنچه می‌بایست پیش از آموختن فلسفه بیاید»، فصلنامه علم و سیاست بابل، شماره دوم.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۷)، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۱۹. _____ (۱۴۱۷)، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم، جامعه مدرسین.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۴)، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۲. میررکنی، حمیدرضا (۱۳۹۵)، «مقدمه خواندن و مدرسه داشتن»، فصلنامه علم و سیاست بابل، شماره دوم.
۲۳. نوری، ملاحسین (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.