

## تطور نسبت بین فلسفه، فقه و عرفان در تاریخ فلسفه اسلامی

### مطالعه موردی: ملاصدرا (دوره صفویه) و سبزواری (دوره قاجار)

طاهره کمالی‌زاده\*

#### چکیده

جریان فلسفه اسلامی با رویکرد عقلانی و توجه به تعالیم و حیانی در تاریخ تفکر اسلامی، بموازات سایر علوم اسلامی از جمله علم فقه، حیاتی پویا و فعال یافت. حکمت و فلسفه در دوره اسلامی هر چند صبغه دینی پذیرفته شده دارد، اما همواره حکمت در زمره علوم عقلی بوده و فقه و کلام در زمره علوم شرعی قلمداد شده، بنابراین همواره تعارضات ظاهری بین آنها بعنوان مانعی جدی در مسیر توسعه و طریق تعالی علوم اسلامی وجود داشته و این امر در افکار عمومی نیز تأثیرگذار بوده است. حکمای مسلمان بطرق مختلف درگیر این چالش بوده‌اند؛ بعضی همچون ملاصدرا، از این چالش آسیب دیده و از این جریان شکوه و گلایه دارند و بعضی دیگر مانند حکیم سبزواری، درصدد رفع این تعارضها و چالشها و ارائه راهکار حکمی برای ایجاد سازگاری و قرابت بین علوم بظاهر متناقض هستند. حکیم سبزواری در دوره قاجار در مقام حکیمی صدرایی و شارح حکمت متعالیه - نوآوری

۴۹

\* استاد فلسفه و حکمت اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛

t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.16.3.2.0

سال ۱۶، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۴  
صفحات ۷۲ - ۴۹

روشی خاص را در تاریخ فلسفه بنیان نهاد. او در یک روش اجتهادی، دو جریان عمده معقول و منقول را با عرفان جمع نمود و میان آنها سازگاری و آشتی برقرار کرد. در اسرارالحکم سبزواری معیت و همراهی فقه و فلسفه و عرفان، بر اساس تأویلات جامع حکمی و عرفانی از احکام فقهی و توجه به باطن و حقیقت احکام شرعی و صبغه عقلی آن قابل مشاهده است. پژوهش حاضر با روشی سندی و تحلیل، درصدد واکاوی مسئله رابطه فلسفه و فقه است که همواره مسئله‌ی فکری، اعتقادی و اجتماعی در تاریخ تفکر اسلامی بوده است. نتایج مقاله بشرح ذیل است: (۱) احیای حکمت عملی که پس از فارابی از رونق افتاده بود؛ (۲) ارائه فقه و مناسک شرعی همراه با تأویلات حکمی و عرفانی بعنوان حکمت عملی؛ (۳) همگرایی و تجمیع بین علوم اسلامی، اعم از علوم عقلی و نقلی و ظاهری و باطنی.

**کلیدواژگان:** تاریخ فلسفه، فقه، فلسفه، ملاصدرا، سبزواری.

\* \* \*

## مقدمه و طرح مسئله

از پویایی فلسفه در سنت اسلامی بسیار سخن گفته شده و علم فقه نیز بعنوان یکی از علوم سرآمد جامعه اسلامی همواره مورد توجه ویژه بوده است. هرچند عقل یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی و حُسن و قبح عقلی نیز از جمله مبانی کلامی شیعه بشمار میرود، اما عقل نزد فقهای امامیه بجای کاربرد در مبانی احکام در حد استفاده ابزاری تنزل پیدا کرد و فقها بندرت به تحلیل مبانی عقلانی احکام شرعی و مناسک آیینی پرداختند. علم فقه مستقل از علوم عقلی، صرفاً بدلیل تمسک جدی به ظاهر قرآن کریم و سنت و همینطور تسلط و اشتغال بر قوانین دینی و مناسک آیینی، از حیث دینی و اجتماعی قدرت یافت. این جریان به دو مشکل مهم در جامعه اسلامی منتهی شد: (۱) تقابل فقه و فلسفه در جهان اسلام به تکفیر و انزوای فلاسفه (چنانکه در مورد دو حکیم برجسته مسلمان، سهروردی و ملاصدرا اتفاق افتاد) و عدم حضور

۵۰



سال ۱۶، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۴

جدی علوم عقلی در جامعه اسلامی انجامید. ۲) از سویی دیگر، رشد و پویایی علم فقه نیز بعنوان فهمی عمیق از دین با پشتوانه مبانی محکم عقلی و دستاورد غنی سایر حوزه‌های علوم اسلامی، به‌مخاطره افتاد. و در نهایت، حقیقت اسلام به سطح ظاهر شریعت تقلیل یافت.

شکاف در علوم اسلامی موجبات ضعف و عدم توسعه و رونق آنها را فراهم نمود و تأثیرگذاری علوم اسلامی با وجود تعارضات کاهش پیدا کرد. این ظاهرگرایی به سایر علوم اسلامی از جمله فلسفه و عرفان نیز سرایت نمود و هم در برخی ادوار تاریخی، بعنوان جریانی فکری و اعتقادی قالب و تأثیرگذار در جامعه، منجر به تعارض و ناسازگاری بین علوم اسلامی و مانع رشد و ارتقای آنان گردید؛ شکوه و گلایه ملاصدرا از این جریان فکری در دوره صفویه نمونه‌یی از آن است. اما در دوره قاجار، حکیم سبزواری در مقام حکیمی صدرایی و شارح حکمت متعالیه، ابداعات و روشی خاص را در تاریخ فلسفه بنیان نهاد بگونه‌یی که نظام فلسفی وی را رنسانسی در فلسفه اسلامی معرفی کرده‌اند (نصر، ۱۳۷۰: ۱۴۱-۱۳۰؛ امین رضوی، ۱۳۷۷؛ ایزوتسو، ۱۳۶۱). او در یک روش اجتهادی، دو جریان عمده معقول و منقول را با عرفان - که جریانات بظاهر متناقض و ناسازگار بودند - جمع نمود و میان آنها سازگاری و آشتی برقرار ساخت.

رابطه فلسفه و فقه که همواره بعنوان یک مسئله فکری، اعتقادی و اجتماعی در تاریخ تفکر اسلامی مطرح بوده، موضوع این پژوهش است. عبارت دیگر، تعارض بین دین و فلسفه بعنوان مسئله‌یی جدی در عرصه فکری و اعتقادی جهان اسلام - که در هر دو دوره بشکلی تجلی داشته، از جمله در رابطه فلسفه و فقه که در ادواری مطرح بوده است - مسئله‌یی است که پژوهش حاضر به آن میپردازد. طبق فرضیه این نوشتار، حکیم سبزواری از طریق روش معیت، درصدد رفع تعارضات بین علوم و جریانات مختلف فکری در جهان اسلام است. این نوشتار بدنبال واکاوی معیت و همراهی فقه و فلسفه و عرفان در اسرارالحکم سبزواری، بر اساس تأویلات جامع حکمی و عرفانی از احکام فقهی و توجه به باطن و حقیقت احکام شرعی و صبغه عقلی آن (که امروزه به ظاهر تقلیدی صرف فروکاسته شده) است. این اثر در مقایسه با دوره پیشین (ملاصدرا)، یکی

۵۱



طاهره کمالی‌زاده؛ تطور نسبت بین فلسفه، فقه و عرفان در تاریخ فلسفه اسلامی ...

از آثار و مصادیق عینی رویکرد جمع و تلفیق علوم اسلامی از دیدگاه حکمای مسلمان را عرضه میکند. نوآوری این تحقیق تحلیل رابطه فقه و فلسفه و عرفان بعنوان یک مسئله اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی در تاریخ فلسفه اسلامی و از دیدگاه این دو حکیم تأثیرگذار (ملاصدرا و سبزواری) است.

**پیشینه مطالعاتی:** پژوهشهایی ارزنده در این حوزه بنحو پراکنده منتشر شده‌اند (از جمله: کمالی‌زاده، ۱۴۰۲ الف؛ جمشیدی و سراجی‌پور، ۱۴۰۰؛ اسفندیاری، ۱۳۹۰؛ شیخ‌الاسلامی و تاجیک، ۱۳۹۴؛ آیت و رجبی، ۱۳۹۸). جستار پیش‌رو ضمن بهره‌مندی از نتایج و دستاوردهای پژوهش‌های یاد شده، بنحو خاص رابطه فقه و فلسفه و عرفان را بعنوان مسئله‌ی اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی در این دو دوره تاریخی (صفویه و قاجار) و از دیدگاه این دو اندیشمند (ملاصدرا و سبزواری) بررسی میکند.

## ۱. مواجهه فقها با فلسفه و کلام و تصوف و عرفان

در طول تاریخ تفکر اسلامی برغم آنکه در طبقه‌بندی علوم اسلامی، علم فقه در زمره فروع دین، و حکمت و کلام بعنوان علوم متکفل اصول دین مطرح بودند، اما در متن جامعه خلاف این اتفاق افتاد و فقه بعنوان دانش مبتنی بر شریعت، نسبت به سایر علوم اسلامی از جهات مختلف برتری یافت. علم فقه، بسبب صبغه عمومی فراگیر و گسترده، در سطوح مختلف زندگی شخصی، خانوادگی و اجتماعی حضور دارد و بدلیل آنکه مشتمل بر احکام شرعی عبادی، اخلاقی، اجتماعی، معاملات و مناسبات حکومتداری است، بیش از سایر علوم با زندگی مردم درآمیخته است. این درحالیست که حکمت و سایر علوم اسلامی کم‌وبیش صبغه تخصصی داشته و به خواص از اهل علم و حکمت اختصاص دارند. این گستره عام و فراگیر علم فقه سبب شده تقریباً همه علمای مسلمان، در مرتبه نخست دانش فقه و اصول فقه را تا حد قابل توجهی فراگیرند و سپس به تحصیل سایر علوم اسلامی بپردازند. مراکز علمی دینی نیز در مرتبه نخست به تعلیم دانش فقه و اصول فقه اختصاص می‌یافت و سایر علوم اسلامی و حکمت، در کنار این دو شاخه اصلی علمی مطرح میشدند. همه این امور، علاوه بر قدرت علمی این شاخه از دانش دینی، مشروعیت اجتماعی آن را نیز در پی داشته است. بسیاری از حکمای طراز اول مسلمان نیز، از جمله ملاصدرا و استاد

وی، میرداماد، و بسیاری از شاگردان و شارحان او، همچون ملامحسن فیض کاشانی تا ملاهادی سبزواری، در علم فقه متبحر و صاحب نظر بودند. از سویی دیگر، همواره اندک فقهای هم بوده‌اند که برغم تبحر در علم فقه، به فلسفه نیز اشتغال داشتند و با توجه به اینکه معمولاً تأملات فلسفی آنها در فرایند استنباط فقهیشان دخیل بوده، همواره مورد انتقاد بودند. بهرحال، در تاریخ تفکر اسلامی کمابیش گزارشهای تأسف‌باری از تضاد و تقابل فقه و فلسفه و فقیه و فیلسوف ارائه شده است.

مواجهه فقها با حکمت و فلسفه و عرفان در طبقه‌بندی علوم نیز مسئله‌ی مهم و قابل توجه است. علامه حلی که از بزرگان و مفاخر علم کلام شیعی و از شارحان تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی است، در کتاب تذکرة الفقهاء، فلسفه را در زمره علوم حرام، در کنار سحر و کهنانت قرار داده و فراگیری آن را تنها برای کسانی مجاز دانسته که بخواهند آن را نقض کنند (حلی، ۱۴۱۴: ۳۷/۹)، درحالیکه وی در همین کتاب، جایگاه و مرتبه فقیهان را بسی رفیع میداند و آنان را اساس دین اسلام و حافظان دین و شریعت و وارثان پیامبر (ص) معرفی میکند (همان: ۳). البته وی در همه آراء فقهی رویکرد کلامی خویش را حفظ کرده و بسیاری از آراء را بر اساس مبانی کلامی مطرح نموده است. او در طبقه‌بندی علوم، علم کلام را واجب عینی می‌شمرد (همان: ۳۶) و آن را مقدم بر فقه میدانست؛ از آن جهت که علم فقه از کیفیت تکلیف بحث میکند و بتردید بحث از کیفیت تکلیف، مبتنی بر شناخت ماهیت تکلیف و صفات تکلیف‌کننده است؛ که علم کلام متکفل آن است (همو، بی تا: ۶/۱). شهید ثانی نیز در کتاب منیة المرید پس از ذکر علوم که مطلقاً حرامند -مانند سحر و شعبده- بعضی مسائل فلسفی را نیز حرام دانسته و میگوید: بطور کلی هر علمی که در انسان موجب شک شود، حرام است (شهید ثانی، ۱۳۶۹: ۳۸۱).

فقها علاوه بر تقابل با فلسفه، با تصوف و عرفان نیز مواجهه‌ی دشوار داشته‌اند. مقاله «گونه‌شناسی آراء فقهای امامیه یکصدسال اخیر پیرامون تصوف و عرفان»، مواضع فقهای شیعه را در سه گروه طبقه‌بندی کرده است: گروه اول بشدت با آن مخالفت نموده و آن را غیرشرعی شمرده و اهل تصوف را تکفیر کرده‌اند؛ گروه دوم، با برخی آراء تصوف همراه و بدنبال استفاده از اندیشه‌های عرفانی در تفسیر متون دینی

بودند؛ اما برای گروه سوم، تصوف مسئله نبوده و موضعی روشن را نمیتوان به آنها نسبت داد (آیت و رجبی، ۱۳۹۸).<sup>(۱)</sup>

برغم این موضعگیریهای فقها در مورد فلسفه و تصوف و عرفان، مواجهه غزالی با سه علم فقه و فلسفه (حکمت) و تصوف نیز قابل توجه است. غزالی در مقام حجت الاسلام نظامیه بغداد و از علما و فقههای بزرگ و مشهور شافعی، در آثار مختلف خود، ضمن طبقه‌بندی علوم، جایگاه هر یک از علوم اسلامی را تبیین و تحلیل نموده است. وی در احیاءالعلوم در طبقه‌بندی علوم، آن را به شرعی و عقلی و اصول و فروع تقسیم کرده است. از دیدگاه او، در فروع آنچه به مصالح دنیا تعلق دارد، فن فقه جامع آن است و فقها متکفل آند و آنها از علمای دنیا هستند. البته فقه نه بذات خود، بلکه بواسطه دنیا، میتواند به آخرت نیز تعلق داشته باشد، چراکه دنیا مزرعه آخرت است. اما او این نحوه از تعلق را هم نمیبیند؛ بنظر وی نزدیکترین چیز از امور آخرت که فقیه در باب آن سخن میگوید، سه موضوع اسلام و نماز و زکات و حلال و حرام است «و چون غایت فقیه را در آن سه باب تأمل کنی، بدانی که از حد دنیا در نمیگذرد» (غزالی، ۲۰۰۴: ۵۵-۵۳). طبق نظر غزالی، علوم آخرت دو قسمند که هر دو علم متعلق به باطن بوده و عرفان و تصوف متکفل آن است؛ که عبارتست از علم مکاشفه و علم معامله. علم مکاشفه، علم باطن است و آن غایت علوم است. علم معامله، علم احوال دل است (همان: ۵۹-۶۱).

غزالی در احیاءالعلوم الدین در بررسی اقسام علمها، کلام و فلسفه را ذکر نکرده و تعیین نمیکند که در زمره علم نکوهیده هستند یا ستوده؟ بنظر وی، آنچه علم کلام آن را دربرمیگیرد، قرآن کریم و اخبار مشتمل بر آن است و آنچه از آن بیرون و نکوهیده است، یا مجادله است، یا بدعت یا مغالطه و قیل و قال. فلسفه نیز در برخی اجزاء داخل کلام است. تنها تفاوت فلاسفه به باورهای است که برخی کفر و برخی بدعت است (همان: ۶۴-۶۵).<sup>(۲)</sup>

۵۴

## ۲. مواجهه ملاصدرا با عرفان و فقه

در دوره تاریخی پیش از صدرالمتألهین و تقریباً معاصر با سهروردی، جریان فکری دیگری با عنوان الهیات عرفانی بواسطه محیی‌الدین بن عربی (۳۸۰-۵۶۰ ه.ق) ظهور کرد.



او اولین حکیمی بود که برای نخستین بار متافیزیک عرفانی را بمنصه ظهور رساند و عمیقترین نظریات از وجود و مظاهر آن را بشیوه عرفانی و متافیزیکی، و نه بصورت بحثی و مفهومی، تبیین نمود. بر همین اساس، متافیزیکی را عرضه کرد که وجودشناسی را از فهم متعارف آن فراتر برد؛ متافیزیکی که با وجودی وراء وجود و با نخستین تعین هستی آغاز میکند. او هر چند مسئله وجود را از دیدگاه کاملاً متفاوت با فلاسفه مورد توجه قرار داد، اما عمیقترین تأثیرات را هم در عرفان و هم در فلسفه متأخر، بویژه در حکمت متعالیه، بر جای گذاشت (Nasr, 2006: p. 125).

آثار ملاصدرا حاکی از احاطه علمی و اطلاعات وسیع وی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی از جمله اطلاع و احاطه علمی او بر آراء عرفانی ابن عربی و پیروان و شارحان او و تأثیر افکار محیی‌الدین در آراء و عقاید اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۲۷-۲۵). صدرالمتألهین با ارادتی وافر از عرفا و متون عرفانی یاد کرده و در عین حال که برخی از آثار مهم خود، مانند شواهد الربوبیه را بسبک و صبغه عرفانی نگاشته، در سایر آثار نیز عباراتی بسیار از متون ابن عربی را نقل نموده و تقریراتی فلسفی و حکمی از آن ارائه کرده است. در هر حال میتوان گفت عرفان محیی‌الدین یکی از چهار مبدأ اساسی منابع فکری ملاصدراست.<sup>(۳)</sup>

**نقد علمای ظاهری:** با توجه به غلبه ظاهرگرایی بعنوان یک جریان فکری در میان گروه‌های مختلف علمای دینی از جمله متکلمان، فقها و حتی فیلسوفان و عرفا در دوره صفویه، ملاصدرا در مقام یک حکیم مسلمان، در مواجهه با این جریان در آثار مختلف خود، بویژه در اسفار اربعه، رساله سه اصل و کسر اصنام الجاهلیه، به نقد و رد این روش فکری پرداخته است. صدرالمتألهین چند قرن پس از غزالی و نقد صریح وی بر علوم ظاهری، در مقدمه اسفار اربعه، ضمن معرفی حکمت متعالیه بعنوان حکمت الهی، آن را از علوم ظاهری آن دوره از جمله فقه و کلام و فلسفه (مجرد بحث و استدلال) و عرفان متمایز میسازد. او به خروج فقه و کلام و فلسفه و عرفان از معنای حکمت تصریح نموده و با شکوه و گلایه از کثرت و رونق علوم رسمی ظاهری زمانه، حکمت متعالیه را از سایر جریانهای فکری رسمی و رایج آن دوره جدا میکند. این

حکیم متأله تأکید دارد که شناخت خدا و معاد و علم طریق آخرت حقیقتی غیر از معتقدات ظاهری و تقلیدی عوام و علمای علم ظاهر دارد:

و ليعلم أن معرفة الله - تعالى - و علم المعاد و علم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العوامى أو الفقيه وراثه و تلقفاً، فان المشعوف بالتقليد و المجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين، و لا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين بعالم الصورة و اللذات المحسوسة، من معرفة خلاق الخلائق و حقيقة الحقائق، و لا ما هو طريق تحرير الكلام، و المجادلة فى تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم؛ و ليس أيضاً هو مجرد البحث البحت، كما هو دأب أهل النظر و غاية اصحاب المباحثة و الفكر. فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض، اذا أخرج يده لم يكذبها، و مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۶-۱۷).

از نظر وی این علم حقیقی یقینی، ثمره نوری است که خداوند به قلب مؤمنین افاضه میفرماید (همانجا).

**تأکید بر علم مکاشفات در مقابل علم معاملات:** ملاصدرا در حکمت متعالیه، اسفار اربعه عقلیه را طراحی و تدوین میکند که حاکی از تلفیق عرفان و فلسفه است و بهمین دلیل تأکید وی در علوم حکمی بر کشف و شهود حقایق است. بنظر او آنچه درباب مذمت علم بیعمل واقع شده، علمی است که غیرمکاشفه باشد، یعنی علم معاملات که علم به آن بقدر عمل واجب کفایی است و زیاده از عمل، دانستنش وبال آخرت است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۱). وی همچنین تأکید میکند که علمی که مقصود اصلی و کمال حقیقت، و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است، و این ادعا از قرآن کریم و احادیث و کلمات اولیا و عرفا بر وجه اتم مستفاد میگردد؛ چنانکه حق سبحانه فرمود: «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ» (آل عمران / ۱۸). این آیه نشان میدهد که علم شهودی به خدا و یگانگی و یکتایی او، از آن کسی نیست مگر خدا و ملائکه و صاحبان علم (یعنی علم توحید) و ارباب عمل<sup>(۴)</sup>، نه علوم دیگر (همان: ۷۰).

**تحریف علم فقه و حکمت:** منظور ملاصدرا از علم معاملات که در مقابل علم مکاشفات از آن نام میبرد، علم فقه مصطلح در زمان اوست. از اینرو ضمن گزارش تحریف الفاظ مشترک علم و فقه و حکمت، از تغییر و تنزل آن از علم الهی به علم دنیوی شکوه میکند:

هریک از این الفاظ در زمان پیغمبر (ص) و سادات طریقت علیهم السلام، به معنی دیگر غیر از این معنیها که حالا مصطلح متأخران گشته، اطلاق میکرده‌اند و اکنون در آن تصرف شده است، بعضی را به تحریف و بعضی را به تخصیص. از آن جمله لفظ فقه است، چنانکه بعضی از دانایان بدان تصریح کرده‌اند که در ازمنه سابق لفظ «فقه» را بر علم طریق آخرت و معرفت نفس و دقائق آفات و مکاید و امراض وی اطلاق میکرده‌اند و نیز بر تسویلات و غرور شیطانی فهم نمودن و اعراض نمودن از لذات دنیا و اغراض نفس و هوا و مشتاق بودن به نعیم آخرت و لقای پروردگار و خوف داشتن از روز شمار. و اکنون پیش طالبان علم این زمان، فقه عبارتست از استحضار مسائل طلاق و عتاق و لعان و بیع و سلم و رهنان و مهارت در قسمت موارث و مناسخات و معرفت حدود و جرائم و تعزیزات و کفارات، و غیر آن و هر که خوض در این مسائل بیشتر میکند و اگرچه از علوم حقیقیه هیچ نداند، او را افقه میدانند و نزد ارباب بصیرت، چنانچه از مؤدای «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر / ۲۸) و از فحوی «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (توبه / ۱۲۲) معلوم میگردد، آن است که فقیه کسی است که بیش از همه کس از خدای ترسد و خوف و خشیت در دل وی بیشتر باشد (همان: ۷۳-۷۴).<sup>(۵)</sup>

۵۷

طبق بیان ملاصدرا، در دوره صفویه حقیقت علم فقه تحریف شده و این علم در قامت یک علم دنیایی ظاهر شده و از معنایی که زمان پیامبر (ص) داشته دور شده است. بنظر وی علم فقه در معنای لغوی و اصطلاح نخستین عبارت بوده است از علم به طریق آخرت، حال آنکه علم آخرت و کیفیت حشر اجساد را غیر اهل بصیرت و شهود

ندانند و ارباب علوم رسمی از کیفیت آن بیخبرند؛ چه رسد به ظاهرینان! (همان: ۴۶؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۵۴-۵۵).

صدرالمتألهین، نظر در حقایق اشیاء را بر کسی که نفسش را ریاضت نداده و عقل را تهذیب ننموده، جایز نمیداند و در همین فصل تبیین میکند که جاهل به معالم الهی، سزاوار نیست که صوفی یا فقیه یا حکیم نامیده شود. وی در تحلیل و تفصیل این نظریه به حکمای خسروانی و اسکندرانی، اکابر صوفیه و قرآن کریم استناد میکند. در زمان قدیم، در عهد حکمای خسروانی و اساطین اسکندرانی، حکمت قائم به سیاستی بود که طبق آن تا کسی نفس بهیمی را تهذیب نکرده و نفس حیوانی طبیعی را ریاضت نداده و به فنون مختلف تطهیر ننموده بود، به تعلیم آن مبادرت نمیورزید و بزرگان صوفیه و صاحبان قلوب صافیه نیز بر همین اعتقاد بوده و به سنت الهی که قرآن کریم در مورد حضرت موسی (ع) خبر داده است، اقتدا کرده‌اند: «وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اتَّمَمْنَاهَا بِعَشْرِ» (اعراف / ۱۴۲). حضرت موسی (ع) شبها به عبادت و روزها به صوم گذراند و نفس را ریاضت داد تا به مقام کلیم الهی نایل گردید (هان: ۵۲-۵۳).

ملاصدرا از روزگار خود که در آن این رسوم برچیده شده و اسم صوفی و شیخ و حکیم بر افراد متصف به ضد این معانی می‌گردد، رنجیده‌خاطر است.<sup>(۴)</sup> وی متکلمان را نیز مذمت و نقد میکند؛ کسانی که از بیان توحید ذات و صفات و افعال قاصر و ناتوانند و صفتی چند از برای معبود خود اثبات میکنند که اگر برای رئیس یک ده اثبات نمایند، خواهد رنجید (همو، ۱۳۸۱الف: ۱۰۳).

## بحث و بررسی

دانش‌پژوه با توجه به مقدمهٔ اسفار، متذکر میشود که آنچه از این مقدمه و از آثار و آراء ملاصدرا بدست می‌آید، رفع یک تناقض ظاهری است. او در جای‌جای آثار خود بفرآخور- از اوضاع زمانه‌اش شکوه نموده و از علمای قشری و ظاهری زمان خودش -اعم از متصوفه و متفلسفه- تبری می‌جوید<sup>(۵)</sup> (همو، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۲)؛ در عین حال که خود وی برغم آنکه یک حکیم متبحر و مؤسس است، در زمرهٔ عرفا و فقها و مفسران نیز هست. حکمت متعالیه،

۵۸



سال ۱۶، شماره ۳  
زمستان ۱۴۰۴

حکمت بحثی و ذوقی و آکنده از آیات قرآن کریم و تعالیم و روایات پیامبر (ص) و ائمه (علیهم‌السلام) است. وی هم آثاری مستقل در تفسیر قرآن کریم و شرح بر اصول کافی تألیف نموده و هم دارای آراء فقهی است؛ چنانکه میرزاعلیرضا تجلی اردکانی شیرازی (ف. ۱۰۸۵ یا ۱۰۸۸) در رساله نماز آدینه از وی نام برده و میگوید: «مولانا صدرای شیرازی نماز آدینه را واجب تخییری میدانسته است» (نسخه ۴۶۵۹/۲ دانشگاه س ۳۶۰۴، مجلد ۱۴؛ بنقل از همو، ۱۳۴۰: مقدمه دانش‌پژوه). دانش‌پژوه به این تناقض ظاهری در گزارش محدث نوری نیز توجه دارد. محدث نوری در المستدرک (۳/ ۴۲۴-۴۲۲) ملاصدرا را «حکیم متأله فاضل و محقق مطالب حکمت و مروج دعاوی صوفیان تا به آن اندازه که نمیتوان چیزی بر آن افزود» خوانده و از او انتقاد کرده است که بر بسیاری از آثار فقیهان و دینداران خرده گرفته و آنها را نادان شمرده، اما در برابر آنها، ابن‌عربی را ستوده است. وی اصول کافی را بروش صوفیانه خود شرح داده که برخی آن را خوب و بعضی بد دانسته‌اند (بنقل از ملاصدرا، ۱۳۴۰: مقدمه دانش‌پژوه، ۴-۵).

از بیانات صدرالمتألهین و شکایت وی از اوضاع زمانه چنین برمی‌آید که برغم رونق علمی و حکمی آن دوران (عصر صفوی)، بدلیل در هم آمیختن علوم ظاهری و معارف حقیقی، و عبارتی التباس علمای ظاهری و قشری با حکما و عرفای حقیقی، چنان آشفته‌بازاری ایجاد شده که هر کس درصدد ارائه متاع کاذب خود بجای معرفت حقیقی است و هر فرقه و گروهی در تکفیر و تکذیب گروه مقابل میکوشد. بدین دلیل، ملاصدرا از یکسو بعنوان صوفی تکفیر میشود و از سوی دیگر، خود وی از متصوفه و متشرعه زمان تبرّی میجوید.

۵۹ گویا متصوفه مورد خطاب ملاصدرا آن گروهی هستند که در دربار صفویه بنام صوفی و «قزلباش» خدمت میکردند و حتی در دربار صفوی، «صوفی» عنوان و منصب رسمی یافته بود. این گروه از آیین تصوف فقط به اعمال و رفتار ظاهری و عامیانه بسنده میکردند. البته اعمال و مناسک آیینی نیز داشتند که در خانقاهها، تکایا و مراقد انجام میدادند و در قهوه‌خانه‌ها و انجمنها به تعلیم مردم نیز میپرداختند. اما همین صوفیان وقتی در دربار صفویان به جایگاه و مقامی رسیدند، به جنگاوری و چپاول

طاهره کمالی‌زاده؛ تطور نسبت بین فلسفه، فقه و عرفان در تاریخ فلسفه اسلامی ...



پرداختند و پادشاهان صفوی را مرشد خود میدانستند. تاریخ صوفیه مملو از شرح اینگونه ماجراهاست (جعفریان، ۱۳۷۹). گزارش دانش پژوه از اصول و فروع این دسته از صوفیان زمان ملاصدرا که مورد طعن و عتاب وی قرار گرفته‌اند، حاکی از درجه انحطاط فکری آنهاست.<sup>(۸)</sup>

صدرالمتألهین این گروه از صوفیه را با عنوان «اهل عمامه و دستار که دانشمندان دنیا و علمای عوامند» توصیف کرده و فیض کاشانی نیز پیروی از استاد خود، آنها را بعنوان «ارباب عمایم» نکوهش نموده است (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۳۹۹-۳۹۸). بنابراین، نکوهش ملاصدرا از صوفیه متفاوت و متمایز از نکوهش فقها و متکلمان اهل سنت همچون ابن تیمیه و ابن حجر، و علمای شیعی همچون مجلسی دوم و شیخ حر عاملی و محمدطاهر شیرازی قمی است؛ کسانی که خود صدرالمتألهین را نیز تکفیر و نکوهش نموده‌اند.

هدف ملاصدرا در نکوهش اهل ظاهر از شریعت و درآویش صوفیه و حتی متفلسفه، فرد یا گروهی خاص نیست، بلکه تنبیه و توجهی بر فساد زمان و ارائه طریق علم است و عمل بر طبق اعمال مستنبط از کتاب خدا و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (علیهم‌السلام). درواقع هدف صدرالمتألهین جمع بین طریق علم و سلوک عملی و جمع بین عقل، دین و شهود و آشتی بین کلام و فلسفه و عرفان است و نیز حل مسائل و دشواریهای هر یک بکمک دیگری و استفاده از کشف و شهود و وحی و الهام و عقل و منطق در حل مسائل حکمت الهی در حکمت متعالیه.

ابتکار او امتزاج حکمت یونانی با حکمت ایمانی و استقرار و ابتناء آن بر وحی آسمانی است که عبارتست از جمع بین شریعت و فلسفه و عرفان. درواقع حکمت متعالیه ثمره سیر فلسفه اسلامی در تلفیق بین دین و فلسفه یا حکمت و شریعت است. بعد از وی این جریان در سه شاخه از پیروان حکمت متعالیه استمرار یافت؛ برخی همچون قاضی سعید قمی، ملاعلی نوری و آقاعلی زنوزی، بیشتر به هماهنگی بین شرع و عقل اهتمام ورزیدند و بعضی همچون آقا محمد بیدآبادی و آقامحمدرضا قمشه‌ای، به آمیختن عقل و عرفان

۶۰



عنایت داشتند، و اما ملامحسن فیض و ملاهادی سبزواری جامع دو شاخهٔ قبل بوده و به تلیفیک بین هر سه جنبهٔ شرع و عقل و عرفان پرداختند.<sup>(۹)</sup>

### ۳. نسبت فلسفه، فقه و عرفان در اندیشهٔ حکیم سبزواری

ایزوتسو که بنوعی از شارحان حکیم سبزواری در دورهٔ معاصر محسوب میشود، او را بزرگترین فیلسوف قرن نوزدهم میلادی (قرن سیزدهم هجری) معرفی میکند، که نقطهٔ پایان مراحل سه‌گانهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی و اوج فلسفهٔ اسلامی-ایرانی است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۷).<sup>(۱۰)</sup> سبزواری یک حکیم صاحب‌نظر در دورهٔ قاجار و از حکمای مکتب صدرایی و با تمایلات عمیق اشراقی و عرفانی است. او در تداوم روش جمع و تلیفیک صدرایی، علوم عقلی و نقلی را که در تقابل ظاهری با یکدیگر بودند، در معیت یکدیگر ارائه کرد.

رابطهٔ بین فلسفه و فقه و عرفان در یک سطح بالاتر، به نسبت به حکمت و شریعت مربوط میشود که مسئله‌ی اساسی و بحثی گسترده در جوامع دینی، از جمله جهان اسلام، بوده و از سویی با ظاهر و باطن حقیقت مرتبط است. مواجههٔ حکیم سبزواری با این مسئله و چالش فکری جهان اسلام، از چند جهت قابل توجه و بررسی است.

### الف) روش معیت و تأویل

سبزواری در تکمیل روش جمع و تلیفیک دو حکیم متأله سلف خویش (سهروردی و ملاصدرا) که به تلیفیک و جمع بین استدلال و ذوق پرداختند<sup>(۱۱)</sup>، بر سلوک توأمان عقل نظری و عقل عملی تأکید میکند و عقل استدلالی را در طی طریق کمال و نیل به مرتبهٔ عقل شهودی و مشاهدهٔ معقولات هدایت مینماید. اما گام بلند وی در تکمیل روش دو استاد متأله، همراه ساختن آن دو و ارائهٔ آراء حکمی-اشراقی در معیت حکمت صدرایی است.<sup>(۱۲)</sup> ویژگی نظریهٔ جمع در سبزواری که به معیت دو نظریهٔ اشراقی و صدرایی منجر شده است<sup>(۱۳)</sup>، ایجاد هماهنگی معنوی بین دو نظریه است، نه فقط جمع صوری بین آن دو.<sup>(۱۴)</sup> تفاوت روش جمع و تلیفیک در سبزواری تکامل این دو روش و گذر از آنهاست. عبارت دیگر، اگر فرایندی بنحو کامل طی شود، بناچار به مرحلهٔ بعد منتهی خواهد شد، بهمین دلیل شاید

۶۱

بتوان گفت روش سبزواری در ارائه حکمت اشراق سهروردی در معیت حکمت متعالیه صدرایی را محصول روش جمع و تلفیق در حکمای سلف دانست.

او در اسرار الحکم (سبزواری، ۱۳۶۱) که از آثار فلسفی ارزنده دوره قاجار محسوب میشود، حکمت نظری و حکمت عملی را در معیت یکدیگر ارائه داده است. سبزواری در تحقق این امر بتبع حکمای متأله سلف، با تفسیر باطنی و تأویل روشمند بین علوم بظاهر متناقض، سازگاری و هماهنگی ایجاد نموده و آنها را بدون اندکی ناسازگاری و تعارض، در عین هماهنگی و هارمونی کامل عرضه کرده است.

وی نظریه تأویلی خود را در مقدمه شرح دعای صباح بیان کرده است (همو، ۱۳۷۲ الف: ۳). شرح مورد نظر وی به تفسیر ظاهر و تنزیل بسنده نمیکند، بلکه به مقام شامخ باطن و تأویل نیز تشرّف می‌یابد. بنابراین، شرح دقیق و همه‌جانبه، یک شرح ناظر بر ظاهر و باطن است. بهمین دلیل، برخلاف نظر برخی که تأویل را بمعنای خلاف ظاهر میدانند (ابن تیمیه، بی تا: ۱۳-۱۲)، سبزواری ظاهر و باطن متن را در تغایر با یکدیگر هم قرار نمیدهد. به اعتقاد وی، ظاهر متن همچون کالبدی است که تفسیر حکایت از آن دارد و از اینرو تفسیر را - که ناظر بر ظاهر متن است - بدون تأویل همچون شیخ بدون روح میدانند. بتعبیر دیگر، همانگونه که ظاهر و باطن و کالبد و روح یک حقیقت واحد را تشکیل میدهند، تفسیر و تأویل نیز بر دو جنبه یک حقیقت دلالت دارند.<sup>(۱۵)</sup> بعقیده وی تفقه در دین، منوط به علم تأویل است و به این طریق علم به ظاهر و باطن دین و معنا و صورت، از مشکلات انوار علم الهی حاصل میشود (سبزواری، ۱۳۷۲ الف: ۳-۴).

چنانکه شرح و تفسیر حکایت از ظاهر متن دارند، تأویل حاکی از باطن متن است و درصدد دستیابی به حقیقت مکنون در بطن آن است. با توجه به لایه لایه بودن باطن، تأویل نیز دارای درجات و مراتب تشکیکی است. در هر حال، تأویل بعنوان یک فرایند قاعده‌مند در میان علما و حکمای مسلمان، به دو نحو «تأویل عقلی» و «تأویل کشفی و باطنی» مطرح بوده است؛ اولی با تفکر و تأمل و دومی از طریق درک مستقیم شهودی بدست می‌آید (لوری، ۱۳۸۳: ۵۳). بنظر میرسد سبزواری نیز در تأویلات حکمی و عرفانی، پیروی حکمای سلف، به این دو طریق توجه دارد.

## ب) تطبیق حکمت نظری و حکمت عملی با اصول دین و فروع دین

طبق تعریف حکیم سبزواری، «حکمت» شناختن حقایق است که طبق نظر وی عبارتست از «خداشناسی»، «خودشناسی» و «فرمان خداشناسی»؛ چه فرمان شریعت نبی و چه فرمان طریقت او. خداشناسی خود مشتمل بر علم توحید و معاد است و فرمان خداشناسی نیز عبارتست از نبوت‌شناسی و مشتمل بر شریعت و سنت نبوی است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۳۶).

حکمت و معارف سه‌گانه مندرج در آن، در بخش نخست یعنی خداشناسی در دو شعبه، مشتمل بر شناخت مبدأ و معاد، منطبق با دو اصل از اصول دین یعنی توحید و معاد است و بخش سوم که فرمان خداشناسی است، خود مشتمل بر اصول دین و فروع دین است. فرمان خداشناسی در مرحله نخست متفرع بر نبوت‌شناسی و شناخت نبی و جانشین وی، یعنی امام‌شناسی<sup>(۱۶)</sup> است و بهمین دلیل متضمن اصل نبوت و بتبع آن، اصل امامت است (اولی از اصول دین و دومی از اصول مذهب امامیه) و فرمان نبی که اعم از شریعت و سنت نبوی است، منطبق با فروع دین است.

بدین ترتیب، سبزواری در کتاب اسرار الحکم در بخش نخست، حکمت نظری را به مباحث توحید و معاد و نبوت (و امامت) اختصاص میدهد و در بخش دوم به حکمت عملی میپردازد که مشتمل بر فروع دین، یعنی احکام شرعی و مناسک آیینی است؛ که علم فقه متکفل آن است. بر همین اساس، دین دارای دو بخش نظری و عملی است که بخش نظری دین، اصول دین و همان حکمت نظری است، و بخش عملی دین، فروع دین و حکمت عملی است (برغم آنکه در فقه تعبّد مطرح است).

۶۳

## ج) همراهی فقه و فلسفه و عرفان

حکمت عملی در نظام فلسفه سبزواری عبارتست از تأویلات حکمی و عرفانی از احکام و مناسک شرعی؛ عبارتی، حکمت عملی تلفیقی از فقه و مناسک شرعی و مراحل سیر و سلوک عرفانی است. با توجه به اینکه مجموع دو حکمت عملی و نظری نیز در نظام حکمت



طاهره کمالی‌زاده؛ تطور نسبت بین فلسفه، فقه و عرفان در تاریخ فلسفه اسلامی ...

سبزواری، در معیت و ارتباط مستقیم با سلوک عرفانیند، این معیت در تحلیل ثانوی، حاکی از معیت فقه و فلسفه و عرفان است. بدین ترتیب، با تأویلات عرفانی<sup>(۱۷)</sup> سبزواری از احکام و مناسک فقهی، ارتباط وثیق شریعت و طریقت بعنوان دو روی سکه حقیقت که مغفول مانده بود، احیا گردید.

در این تعریف و تقسیم جدید سبزواری، حکمت نظری عبارتست از مباحث الهیات اعم و اخص که در قالب و هیئت مسائل و مباحث کلامی، با روش بحثی و برهانی (مشائی) و روش بحثی و ذوقی اشراقی و حکمت متعالیه بر اساس مبانی دو این نحله فلسفی، تدوین و تنظیم گردیده است. حکمت عملی نیز عبارتست از فقه و مناسک شرعی همراه با تأویلات فلسفی و عرفانی. در این رویکرد جدید به حکمت نظری و عملی که نتیجه روش ذوقی و بحثی اشراقی و صدرایی است، تلفیق عقل و وحی و فلسفه و شریعت نیز (که از فارابی در تاریخ فلسفه اسلامی بنحو جدی مطرح بود) محقق میگردد.

بنابراین، وی یک دوره اصول دین و فروع دین را در قالب و هیئت حکمت نظری و حکمت عملی و در معیت یکدیگر ارائه میکند؛ به این طریق، بین علم کلام که متکفل ارائه اصول اعتقادات و دفاع از آن است و علم فقه که متکفل فروع دین و مناسک شرعی است و حکمت نظری که به مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی میپردازد و حکمت عملی که مشتمل بر مبانی حکمی و عرفانی احکام شرعی است، جمع نموده و عبارتی، بین علوم مختلف اسلامی تجمیع مینماید. چنانکه خودش تصریح میکند، او در کتاب اسرار الحکم بین قرآن کریم و علوم شرعی و دینی، یعنی علم کلام و فقه (که مجموع آنها را «حکمت ایمانی» نامیده) و روش ذوقی-عرفانی و روش استدلالی-فلسفی، تحت عنوان «حکمت» جمع نموده است (همان: ۳۵). سبزواری در عین حال که بین مشربهای (طرق) چهارگانه (کلام و عرفان و حکمت مشاء و اشراق) به بهترین وجه جمع نموده است، هر چهار طریق را طرق وصول به حقیقت میداند و آنها را بر اساس دو روش عقل و شهود طبقه‌بندی میکند (همو، ۱۳۷۲: ۲۳۴).

چنانکه از مباحث پیشین روشن میشود، منظور از حکمت و فلسفه در دوره متأخر و نزد سبزواری، حکمت بمعنای عام است که حکمت اسلامی بمعنای خاص آن را نیز شامل

میگردد.<sup>(۱۸)</sup> حکمت اسلامی، در دوره متأخر آمیخته با تعالیم ذوقی-عرفانی است نه جدای از آن؛ بهمین دلیل، سبزواری بر این ویژگی حکمت اسلامی تأکید نموده و از احکام فقهی تأویلات حکمی و عرفانی ارائه میدهد تا ناسازگاری فقه و عرفان را نیز بعنوان دو روی سکه حقیقت به وحدت تبدیل کند. وی در تعریف حکمت نیز فرمان خدا را اعم از فرمان شریعت و طریقت معرفی میکند، (منظور از طریقت میتواند سنت پیامبر (ص) باشد یا طریق عرفانی) تا فقه و عرفان هر دو را شامل گردد.

علم فقه<sup>(۱۹)</sup> در اندیشه فارابی دارای دو بخش نظری و عملی بود؛ بخش عملی علم فقه، بعنوان جزئی از علم مدنی، ذیل فلسفه عملی و بخش نظری (علمی) از دین، جزو فلسفه نظری و ذیل آن قرار میگیرد (فارابی، ۲۰۰۲: ۵۲). در صناعت شارعه یا علم نوامیس ابن سینا نیز فقه بعنوان جزئی از علم مدنی، یا علم مستقل، ذیل حکمت عملی قرار گرفت<sup>(۲۰)</sup> و تمهید مقدمه‌یی شد تا شارحان وی علم فقه را علم ناموس بدانند. خواجه نصیر در آخرین تقسیم، علم نوامیس را به اقسام سه‌گانه عبادات، مناکحات و معاملات، و حدود و سیاسات تقسیم میکند و آن را بتفصیل خارج از اقسام حکمت، اما از روی اجمال درون مسائل حکمت عملی قرار میدهد (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰-۸). قطب‌الدین شیرازی نیز ضمن تقسیم علوم به فلسفی و غیرفلسفی، علوم شرعی را مترادف با علوم غیرفلسفی قرار داده و علم فقه را از اقسام حکمت خارج میکند (شیرازی، ۱۳۶۹: ۷۲). با اینهمه، در منظومه حکمی حکیم سبزواری فقه بعنوان حکمت عملی و ذیل اقسام حکمت قرار میگیرد.

حکیم سبزواری در عین توجه به حکمای سلف و اساتید مشائی و بهره‌مندی از دستاورد حکمی آنها، اصول دین و فروع دین را منطبق با حکمت نظری و حکمت عملی ارائه میکند. طبق تحلیل و تبیین وی و بر اساس مبانی حکمای پیشین، اصول دین هم از جهت محتوا که مشتمل بر خداشناسی (اعم از ذات و صفات و افعال) و فرجام‌شناسی (معاد) است، و هم از جهت روش که قابل اثبات با ادله برهانی است، منطبق با علم الهی (الهی اخص) و حکمت نظری است و فروع دین نیز از آن حیث که در حوزه عمل و استكمال قوه عقل عملی قرار دارند، نه تنها ذیل حکمت عملی بلکه در زمره حکمت عملی و منطبق با آن هستند. البته لازم به ذکر است که علم فقه مد نظر حکیم سبزواری صرف ظاهر افعال و

آداب و مناسک شرعی نیست، بلکه وی (چنانکه گذشت) با ارائه تأویلات حکمی و عرفانی از احکام فقهی و مناسک شرعی، بنوعی به باطن و حقیقت آنها نظر دارد؛ حقیقتی که سلوک حقیقی (حکیم/طالب) سالک را محقق میگرداند.

با اندکی تأمل بنظر میرسد فقها و متکلمان مورد نظر و مذمت ملاصدرا که از شر آنها به خدا پناه میبرد، علمای ظاهری دین هستند که به کنه و حقیقت و باطن حقایق الهی و افعال و فرامین حضرت حق نایل نشده و در سطح ظاهر متوقف شده‌اند. از اینرو در یک نگاه عمیق و باطنی، بنظر می‌آید حکمت عملی سبزواری در انطباق کامل با حکمت ذوقی و سیر و سلوک عرفانی و اشراقی حکمای متأله پیشین است (کمالی‌زاده، ۱۴۰۲ب).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هر چند حکمت و فلسفه در دوره اسلامی صبغه دینی گرفته است، اما همواره حکمت در زمره علوم عقلی بوده و فقه و کلام در زمره علوم شرعی؛ و همواره تعارضات ظاهری نیز مانعی جدی در مسیر توسعه و طریق تعالی علوم اسلامی بوده‌اند و این امر در افکار عمومی نیز تأثیرگذار بوده است. بنابراین، اهمیت تقریب بین جریانهای مختلف و متضاد علوم اسلامی در حکمت سبزواری دوچندان روشن میشود.

پیش از سبزواری ملاصدرا نیز با روش جمع و تلفیق، درصدد جمع بین علوم اسلامی و کاستن از اختلافات فکری جهان اسلام بود و تلاشش نیز موفق بود. اما روش جمع صدرالمتألهین که طبق تصریح خود وی، جمع بین قرآن کریم، برهان و عرفان بود، ناظر به جمع سه منبع فکری بود و البته زمینه‌ساز جمع بین علوم عقلی و علوم شرعی و در عین حال جمع بین ظاهر و باطن دین، که بنحو عینی و عملی در فلسفه سبزواری محقق گردید. عبارتی، تلاش فکری حکمای پیشین در تلائم دین و فلسفه و جمع بین آن‌دو، و همچنین جمع بین علوم مختلف اسلامی و کاستن تعارضات فکری، در روش حکمی حکیم سبزواری محقق گردید.

گام نخست سبزواری در ایجاد سازگاری و قرابت، کاربست روش معیت و تأویل و ارائه تأویلات حکمی و عرفانی از احکام فقهی است. وی اصول دین و فروع دین را در قالب و هیئت حکمت نظری و حکمت عملی و در معیت یکدیگر ارائه میکند؛ بدین طریق بین علم

کلام و علم فقه و حکمت نظری و حکمت عملی که مشتمل بر مبانی حکمی و عرفانی احکام شرعی است، جمع نموده است. بدین ترتیب، تلفیق عقل و وحی و فلسفه و شریعت نیز محقق می‌گردد. سبزواری در این اقدام از یکسو حکمت عملی را که پس از فارابی تقریباً از آثار حکمای اسلامی حذف شده بود و با عناوین دیگر بنحو کاملاً فرعی و کم‌رنگ مطرح میشد، احیا نمود و از سوی دیگر، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، فقه و مناسک شرعی را بعنوان حکمت عملی معرفی کرد.

تنوع رویکرد سبزواری به او این مجال را داده است تا با کمک گرفتن از قابلیت رویکردهای مختلف، آراء پیشینیان را تکمیل کرده و تضادها و تقابلهای افکار و آراء را بسوی تقارب و تطابق سوق دهد. وی با توجه به اصول مشترک و تقویت این اصول و نیز تأویل وجوه اختلاف، آراء بظاهر متقابل را به سازگاری و معیت منتهی کرد. از این طریق سبزواری مجموعه‌یی از علوم اسلامی را بروش جمع هم‌افزایانه در کنار هم قرار داد و شرایط رشد و بالندگی آنها را در معیت هم مهیا ساخت؛ علمی که در طول تاریخ فلسفه اسلامی در مقابل یکدیگر بودند و دائماً در عرصه تضاد و تقابل همدیگر را رد و ابطال مینمودند و در نتیجه، مانع رشد و بالندگی خود و دیگر علوم میشدند.

بنابراین، هدف غایی حکیم سبزواری که همان همگرایی و تجمیع بین علوم اسلامی -اعم از علوم عقلی و نقلی و ظاهری و باطنی- است (برغم تناقض و ناسازگاری ظاهری)، تحقق می‌یابد. رویکرد مصالحت‌جویانه سبزواری پیروی از ملاصدرا و سایر حکمای سلف، در تجمیع علوم اسلامی، علاوه بر تضمین حفظ و بقای این علوم که بسبب چالشها و کشمکشهای داخلی در معرض انحطاط و اضمحال قرار می‌گرفتند، رشد هم‌افزایانه آنها را نیز در پی خواهد داشت.

## پی‌نوشتها

۱. بنظر میرسد بیشتر اختلافات بین فقهای موافق و مخالف با تصوف و عرفان، بر سر مصداق صوفی و عدم تفکیک بین عرفان و تصوف است. نسبت مابین تصوف و عرفان بقول منطقیان، عموم و خصوص من وجه است. در این نگرش، حوزه عرفان وسیعتر و محتوای آن عمیقتر از تصوف است و عارف از نظر کمالات معنوی والاتر از صوفی چهره مینمایاند.

طاهره کمالی‌زاده؛ تطور نسبت بین فلسفه، فقه و عرفان در تاریخ فلسفه اسلامی ...



۲. البته نقد غزالی در باب فلسفه در تهاافت الفلاسفه، جامعترین و کارسازترین نقد است که در فراخور و مجال اندک این پژوهش نیست.

۳. سایر منابع عبارتند از: فلسفه ابن سینا و سایر حکمای مشائی (حکمای یونانی: ارسطو، افلاطون و افلاطونیان جدید)؛ حکمت اشراق سهروردی؛ تعالیم ظاهری و باطنی دین اسلام و روایات پیامبر اسلام (ص) و ائمه شیعه (علیهم السلام).

۴. منظور از عمل، تصفیه و تهذیب ظاهر و باطن است و فایده تهذیب باطن، حصول صور علوم حقیقیه. ۵. این فقرات از ملاصدرا قابل مقایسه است با آراء غزالی در احیاء العلوم دین. غزالی در این کتاب، فصلی را به بیان الفاظ علوم بدل شده اختصاص داده و در آن به تبدیل الفاظ علمهای نکوهیده به علمهای شرعی و تغییر و تبدیل نامهای ستوده به غرضهای فاسد، غیر از معانی که سلف صالح قرن اول مراد نموده است، میپردازد و پنج لفظ را از این الفاظ برمیشمرد که عبارتند از: فقه، علم، توحید، تذکیر و حکمت (غزالی، ۲۰۰۴: ۱/ ۸۴).

۶. «فانظر کیف انمحت هذه الرسوم عن صفحة الأرض، و کیف وقع اسم «الشیخ» و «الصوفی» و «الفقیه» و «الحکیم» علی من اتصف باضداد هذه المعانی؛ حیث يقع اسم «الصوفی» فی هذا الزمان علی من یجمع الجماعة یعقد المجلس للاكل و سماع المزخرفات و الرقص و التصفیق. كما يقع اسم «الفقیه» علی من یتقرب الی الحکام و السلاطین من الظلمة و الاعوان بوسيلة الفتاوی الباطلة و الاحکام الجائرة الموجبة لجرأتهم فی هدم قوانین الشریعة، و جسارتهم فی ارتکاب المحرمات، و تسلیطهم علی العجزة و المساکین و التصرف فی أموالهم و الاحتیال فی استخراج وجوه جدلیة فقهیة و نکات شرعیة خلافیة، یوجب لهم رخصة و جرأة فی افعال و اعمال تؤدی الی خلل فی الدین و ینجر الی وهن عزیمتهم فی اتباع طریق المؤمنین» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۴).

۷. «و لا تشتغل بترهات عوام الصوفیة من الجهلة و لا تركز الی أقاویل المتفلسفة جملة، فإنها فتنة مضلة، و للأقدام عن جادة الصواب مزلة، و هم الذین اذا جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤون و قانا الله و ایاک شرّ هاتین الطائفتین، و لا جمع بیننا و بینهم طرفة عین» (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۸).

۸. دانش پژوه در مقدمه رساله کسر اصنام الجاهلیة به این آثار در نسخه کتابخانه دانشگاه تهران ارجاع میدهد: رساله در درویشی و پیری و قلندری، شماره ۳۴۷۸ (فهرست، ۱۱/ ۲۴۸۳)؛ سخنوری، شماره

۴۳۶۲ (۱۳/۳۳۳۱)؛ عقاید سلسله خاکسار، شماره ۴۴۱۹/۶ (۱۳/۳۳۸۳)؛ جنگ، شماره ۴۶۶۶ (۱۴/۳۶۱۴) و جنگ، شماره ۴۷۵۹ (۱۴/۳۸۰۶).

۹. نقد و رد ادعای صوفیان عارف‌نما مبنی بر جدایی حقیقت از شریعت، و بدعت‌های آنها در آثار و آراء سیدعلی قاضی، میرزا جواد ملکی تبریزی و از معاصران، امام خمینی، علامه طباطبایی، علامه جوادی آملی و... در پژوهش‌هایی مستقل قابل بررسی است (آیت، ۱۳۹۸).

۱۰. درباره وضعیت فلسفه در دوره قاجار بنگرید به (Pourjavady, 2018; Seidel, 2018).

۱۱. درباره روش جمع و تلفیق بنگرید به (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰: ۳۴۱؛ ملاصدرا، ۱۳۴۶: مقدمه آشتیانی، ۸).

۱۲. این نظریه نخستین بار توسط مهدی امین رضوی در کتاب سهروردی و مکتب اشراق مطرح شده است. این پژوهش در بررسی آراء اشراقی سبزواری، این مطلب را تا حدی تحلیل و اثبات مینماید (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۲۰۵-۲۰۶ و ۲۱۴-۲۱۰).

۱۳. البته با توجه به برخی تفاوت‌های بنیادی بین حکمت اشراق سهروردی و حکمت متعالیه ملاصدرا (ازجمله نظریه اصالت وجود صدرالمتألهین و اعتباریت وجود سهروردی) این مطلب در معرض شک و تردید است. نگارنده در پژوهشی مستقل با عنوان «مبانی و آراء اشراقی سبزواری»، این روش و رویکرد سبزواری را مورد بررسی قرار داده است.

۱۴. چنانکه رنه گنون بخوبی توضیح میدهد، میان «جمع معنوی» آثار سنتی یا «ترکیب» (Synthesis) و «جمع صوری» آن یا «التقاط» (Syncretism) باید تفاوت قائل شد. بگفته او «جمع صوری یعنی فراهم کردن مثنی عناصر کمابیش ناهمساز از بیرون که بدین‌سان هرگز میان آنها یگانگی ایجاد نخواهد شد. در یک کلام، جمع صوری نوعی التقاط است با همه پریشانی و ناسازگاری ملازم آن. پس این کار، کاری صرفاً ظاهری و قشری است. عناصری که از هر گوشه گرد هم آورده و در کنار هم نهاده‌اند، جز چند عاریت که بدرستی در هیئت تعلیم واحد بمعنی حقیقی کلمه جمع‌شدنی نیست و نخواهد بود» (گنون، ۱۳۷۴: ۴۴).

۶۹

۱۵. نظریه تأویلی سبزواری با نظریه تأویلی ملاصدرا در رساله مسائل قدسیه و مفاتیح الغیب، قابل مقایسه و منطبق است.

۱۶. سبزواری تأکید میکند که امامت از اصول دین است و نه از فروع دین، چراکه تقلید در آن جایز نیست (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۱۰).



طاهره کمالی‌زاده؛ تطور نسبت بین فلسفه، فقه و عرفان در تاریخ فلسفه اسلامی ...

۱۷. سبزواری در مقام یک حکیم صدرایی شهرت یافته و آثار حکمی او، بویژه شرح منظومه حکمت، بعنوان متن درسی در حوزه‌های علمیه و دانشگاهها تدریس شده است. اما دیدگاه عرفانی او کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ هرچند امام خمینی (ره)، شرح وی بر مثنوی را از آن جهت که نتوانسته مرام مولوی را برساند، نقد نموده است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱۹۸/۲)، اما در مورد سایر تأویلات عرفانی وی، بویژه در شرح دعای صباح و شرح الاسماء، اظهار نظر پژوهشی در دسترس نیست.

۱۸. طبق نظر علامه جوادی آملی نیز حکمت از نوعی اتقان و استحکام حکایت میکند. حکمت آن علم ایمن از هرگونه شبهه است، چنانکه نیروی عملی پیراسته از شهوت و غضب را حکیمانه مینامد. اگر اوصاف ملکی در یک علم مخصوص یافت شود، از سنخ حکمت است. منظور از حکمت، فلسفه مصطلح نیست، چنانکه منظور از فقه در قرآن کریم و روایات فقه مصطلح نیست؛ پس همانگونه که فقه اصول دین را نیز دربرمیگیرد، حکمت هم عام و دربرگیرنده عقاید و اخلاق و فروع عملی دین است و اختصاص حکمت به علم فلسفه نوعی اصطلاح است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۲/۴۳۱-۴۳۳).

۱۹. بنظر میرسد منظور از فقه در این کتاب، معنای عامی است مشتمل بر اصول و فروع دین؛ چنانکه در متون دینی بر علم کلام نیز فقه اکبر اطلاق شده است. البته طبق نظر معاصرین، علم فقه از دیدگاه فارابی، علم اجتهاد در عقاید و افعال شرعی است. علم کلام در مرتبه متأخر از فقه، عهده‌دار دفاع از اعتقادات دینی در برابر شبهات مطرح شده از سوی ادیان دیگر است (کدیور، ۱۳۸۷: ۴۸).

۲۰. البته ابن سینا از علم کلام و فقه سخنی نگفته و علم نوامیس، اعم از علم فقه و کلام و مشتمل بر هر دو است.

## منابع

قرآن کریم.

آیت، پیمان؛ رجیبی، محمدصادق (۱۳۹۸) «گونه‌شناسی آراء فقهای امامیه یکصد سال اخیر پیرامون تصوف و عرفان»؛ خبرگزاری رسمی حوزه؛ در پایگاه اینترنتی:

<http://hawzahnews.com/news/866114>

ابن تیمیه (بی‌تا) الاکلیل فی المتشابه و التأویل، اسکندریه: دار الایمان.

اسفندیاری، محمود (۱۳۹۰) «بررسی آراء ملاصدرا در آفات ظاهرگرایی دینی با نگاه اجمالی به آراء

امام خمینی»، پژوهشنامه متین، شماره ۵۲، ص ۱۲-۱.



- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷) سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱) بنیاد حکمت سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹) صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جمشیدی، فاطمه؛ سراجی پور، نسرین (۱۴۰۰) «شرایط اجتماعی عصر ملامت و تأثیر آن بر طبقه بندی علوم»، تاریخ فلسفه، شماره ۴۷، ص ۶۵-۹۰؛ 20.1001.1.20089589.1400.12.3.5.5
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸) ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه اسفار، ج ۱۲، قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق) تذکرة الفقهاء، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (بی تا) منتهی المطالب فی تحقیق المذاهب، بی جا.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۱) اسرار الحکم، با مقدمه ایزوتسو توشیهیکو، بکوشش ح.م. فرزاد، تهران: مولی.
- (۱۳۷۲ الف) شرح دعای الصباح، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۷۲ ب) شرح الأسماء یا شرح دعاء الجوشن الکبیر، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- شهید ثانی، زین الدین علی بن احمد (۱۳۶۹) منیة المرید، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: نشر علمیه اسلامی.
- شیخ الاسلامی، علی؛ تاجیک، ابوالفضل (۱۳۹۴) «عرفان و شریعت از تعارض تا گفتگو»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۵، ص ۵۱-۷۳.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹) درة التاج لغرة الدباج، تهران: حکمت.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۶) اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: بی نا.
- غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۴م) احیاء العلوم الدین، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد (۲۰۰۲م) السیاسة المدنیة، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: دارمکتبه الهلال.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۰) روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷) «ابن سینا و طبقه بندی حکمت»، جاویدان خرد، شماره ۹، ص ۳۵-۱۳۹.
- کمالی زاده، طاهره (۱۴۰۲ الف) «نسبت فلسفه و فقه بر اساس طبقه بندی علوم از دیدگاه فارابی و ابن سینا»، حکمت سینوی، شماره ۷۰، ص ۵۹-۸۲؛ 10.30497/AP.2024.245815.1661
- (۱۴۰۲ ب) «حکمت عملی بمتابله سلوک عملی»، تأملات اخلاقی، شماره ۴، ص ۵۱-۷۴، 10.30470/er.2024.2012552.1255



- گنون، رنه (۱۳۷۴) معانی رمز صلیب، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.
- لوری، پییر (۱۳۸۳) تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقائی، تهران: حکمت.
- ملاصدرا (۱۳۴۰) کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۴۶) شواهد الربوبية، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- (۱۳۶۲) رسائل فلسفی (رساله المسائل القدسیه)، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۱ الف) رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ ب) کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۹۸۱ م) اسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۲) تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و تعلیقات علی مصباح الانس، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۰) «رئسانس فلسفی در ایران حاج ملاهادی سبزواری»، ترجمه محمدعلی اژه‌ای، در شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، تهران: حکمت.
- نوری، حسین بن محمد تقی (محدث نوری) (۱۳۲۰-۱۲۵۴) مستدرک الوسائل، ۳۰ جلد، قم: مؤسسه آل بیت(ع)، الاحیاء التراث العربی.

- Pourjavady, R. (2018). Philosophy in Qajar Iran. *Handbook of oriental studies*, section 1: the Near and Middle East. Leiden: Brill.
- Seiled, R. (2018). The reception of European philosophy in Qajar Iran. Chapter 8, *Philosophy in Qajar Iran*.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic philosophy from its origin to the present*. University of New York Press.