

حکمت قرآنی و فلسفه ارسطویی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۰۷

محمد کاوه*

چکیده

قبل از میلاد مسیح در یونان باستان امام حکما سقراط خود را فیلسوف نامید. هدف او از تعقل ورزی، یافتن واقعیت و راهبر رفتار بود. ارسطو غایت حکمت را معرفت محض و آن را برتر از حکمت عملی می‌دانست. با ظهور اسلام و طرح حکمت در قرآن، به خصوص در عصر نهضت ترجمه با توجه به تأثیر فلسفه ارسطویی در فیلسوفان مسلمان، این سؤال به وجود آمد که بین حکمت قرآنی و فلسفه ارسطویی چه تفاوتی وجود دارد؟ آیا حکمت عملی قرآن، همانند فلسفه ارسطویی اَحْسَن است؟ فرضیه ما در این تحقیق، تفاوت بنیادین بین آن دو است؛ لذا با بررسی تطبیقی در این تحقیق مشخص گردید حکمت قرآنی و فلسفی در معنای واژه و تعالیم نوع حکمت، مسائل و غایت حکمت، مرتبی و متربی حکمت، تنوع ارانته و روش کسب حکمت، مخاطبان حکمت و... از هم دیگر متمایزند. همچنین معلوم گشت که حکمت عملی قرآن گرچه از حیث ارتباط با امور اعتباری اَحْسَن است، از حیث صائب و نافع بودن حکمت نظری، حکمت عملی معیار آن محسوب می‌شود و اَحْسَن نیست.

واژگان کلیدی: حکمت، فلسفه ارسطو، حکمت عملی، مشخصات حکمت قرآنی و نشانه حکمت قرآنی.

۱۲۷

پیش

سال بیست و چهارم / شماره ۹۳ / پاییز ۱۳۹۸

مقدمه

قرن‌ها قبل از میلاد سقراط خود را «فیلو» و «سوفیا» به معنای دوستدار حکمت معرفی کرد. ارسطو حکمت را دانشی می‌داند که به خاطر خودش و به خاطر خودِ شناخت تحصیل می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۴، کتاب یکم الفای بزرگ، ۷). موضوع فلسفه قبل از میلاد و در قرون وسطی به معنای خاص آن «علم به هستی‌ها و اعیان علی ما هی علیه» بود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۱/مگی، ۱۳۷۲، ص ۲۳). با ظهور اسلام و نزول قرآن، خداوند در برخی آیات از آموزش حکمت به مردم توسط رسول خود خبر داد: «ربنا و ابعث فیهم رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمة و یزکیهم انک انت العزیز الحکیم» (بقره: ۱۲۹). همچنین اعطای حکمت را به بعضی بیان داشت: «یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و ما یذکر الا اولوا الالباب» (بقره: ۲۶۹ و...). اکنون سؤال این است: چه تفاوتی میان حکمت قرآنی و فلسفه ارسطویی هست؟ آیا حکمت عملی در قرآن همانند حکمت ارسطویی آخس است؟ عملکرد فیلسوفان مسلمان در برخورد با فلسفه ارسطویی متفاوت بود. فارابی میان تفکر اشراقی و آرای متضاد افلاطون با ارسطو کتاب *الجمع بین الرأیین* را نوشت. بیشتر کتاب‌های وی مانند *فلسفه افلاطون*، *فلسفه ارسطو*، *تحصیل السعادة*، *تنبیه علی سبیل السعادة*، *تلخیص نوامیس افلاطون*، *کتاب المله*، *سیاسة المدنیة*، *فصول منتزعه* و *آراء اهل المدینة الفاضله* با محوریت حکمت عملی نگاشته شده‌اند. از نظر او طبیعیات، ریاضیات و الهیات علمی هستند که خود به عنوان فضایل نظری نقشی در رسیدن انسان به سعادت دارند و بخشی از سعادت توسط آنها حاصل می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳ «ب»، ص ۱۱۹ و، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷ و ۱۴۱۳ «الف»، صص ۲۳۰ و ۲۳۵ و ۱۳۸۸، ص ۳۰ و ۱۹۹۵م، ص ۱۰۰-۱۰۱). بعضی فیلسوفان دیگر با نظر تسامحی حکمت قرآنی را مترادف با فلسفه پنداشتند. *ابن سینا* و *ابن رشد* در جهت توفیق میان فلسفه و دین تلاش کرده‌اند (شریف، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۵۹۸، ۶۴۸، ۷۰۸ و ۷۷۷). *احمد بن رشد* در کتاب *فصل المقال* و *تقریر ما بین الشریعة و*

الحکمة من الاتصال با کمک از آیاتی نظیر «فاعتبروا یا اولی الابصار» علیه کتاب غزالی (تهافت الفلاسفه)، تحصیل فلسفه را به دستور قرآن دانست: «و هذا نص علی وجوب استعمال القیاس العقلی او الشرعی معا» (ابن رشد، ۱۹۷۶، ص ۲۲). به باور وی فلسفه را باید از طریق فلسفه یونان یاد گرفت و حکمت قرآنی را بر فلسفه ارسطویی تطبیق داد و نوشت: «نحن نقطع کل ما ادی الیه البرهان و خالفه الشرع ظاهراً، ان ذلك الظاهر یقبل التأویل علی قانون التأویل العربی»^۱ (همان، ص ۴). همچنین معتقد بود تأویل آیات متشابه قرآن باید به حکمت فلسفی باشد؛ از این رو وی فلاسفه را مصداق «و الراسخون فی العلم» دانست. اما بعضی فیلسوفان دیگر مانند ابوسلیمان السجستانی المنطقی، رأی به استقلال آن دو داشتند (صفا، ۱۳۷۱، ص ۲۹۶).

در این تحقیق فرضیه ما این است علی‌رغم شباهت‌های آن دو تفاوت بنیادین بین آن دو وجود دارد؛ لذا حکمت قرآنی و فلسفی در معنای حکمت، تعلیم نوع حکمت، غایت، مربی، مربی، محتوای، کیفیت تحصیل، مکان پیدایش، شیوه آموزش و... را بررسی کرده، تمایزهای یافت‌شده را در مشخصه‌های حکمت قرآنی و نشانه‌های آن از اهداف مقاله حاضر بیان می‌داریم.

الف) واژه‌شناسی

حکمت مصدر از ماده «حاء و کاف و میم» به معنای «منع»، «بازداشتن» و مرادف با معنای عقل و حِجْر (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۰۲/ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱/ابن منظور، ج ۱۲، ص ۱۴۰۵، ۱۴۰۵) و به معنای علم، معرفت، قضاوت و داوری است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۰۱/ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۱۴۰/فیومی، ۱۴۰۵، ص ۱۴۵). حکمت یعنی رسیدن به حق با علم و عقل، پس حکمت از خدای تعالی شناسایی اشیا و ایجاد آنها بر نهایت

۱. ما (فلاسفه) هر آنچه را بر آن برهان اقامه می‌شود، ولی ظاهر شرع با آن مخالفت دارد، ظاهر قرآن را- بر اساس قواعد زبان‌شناختی عرب- تأویل می‌بریم. شایان ذکر است ابن‌رشد فلاسفه را دارای حق شرعی و اخلاقی تأویل قرآن می‌دانست (همان).

استواری و حکمت از انسان شناختن موجودات و انجام نیکی‌ها و خیرات است. همچنین به معنای منزّه از فعل قبیح است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸).

حکمت در کاربرد قرآنی معمولاً بعد از واژه «علم» و متصف به «حکیم» آمده است؛ یعنی حکمت نوع خاص از علم و ادراک است. علاوه بر این خداوند در سوره اسراء از آیات ۲۲ تا ۳۹ بعد از طرح معارف مختلف عقلی، اخلاقی و احکام فقهی، آنها را به لحاظ دقیق و محکم بودن، «حکمت» - اعم از علمی و عملی - نامیده است.

در اصطلاح فلاسفه مشاء حکمت صنعتی نظری است؛ انسان توسط آن، آنچه بر اوست که به دست آورد و آنچه بر اوست که انجام دهد تا خود را به مرحله کمال برساند و تبدیل به یک عالم عقلی، مساوی عالم وجود و مستعد وصول سعادت اخروی بشود (صلیبا، ۱۳۸۱، ص ۳۲۱). شیخ اشراق گفته است: «حکمت استعمال عقل عملی در آنچه تدبیر زندگانی کنند و نکنند به حسب رأی درست و آن، میان دو حالت مذموم جریزه و بلاهت است. این حکمت به آن حکمت است که انتقاش باشد به حقایق و معقولات؛ زیرا که آن چندان که زیادت بود، بهتر است» (خالد غفاری، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱) و در مکتب صدرایی حکمت بر دو امر اطلاق می‌شود: یکی علم تصویری به تحقق ماهیات اشیا و تصدیق به آنها بر نحو یقین محض و دیگر فعل محکم به اینکه منظم و جامع تمام مایحتاج الیه باشد (صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد (نرم افزار نورالحکمه) ۱۰۶).

معنای واژه فلسفه نیز از این قرار است: «الْفَلْسَفَةُ لُغَةً یُونَانِیَّةٌ مَعْنَاهَا مَحَبَّةُ الْحِكْمَةِ وَ فِیلسُوفٌ أَصْلُهُ فِیلسُوفٌ أی مَحَبِّ الْحِكْمَةِ وَ فِیلسُوفٌ مَحَبِّ الْحِكْمَةِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۰۷).

در اصطلاح مفسران قرآن نیز به چند نمونه اشاره می‌گردد:

۱. و الْحَکِیمُ هُوَ الْعَالِمُ الَّذِی لَا یَجْهَلُ شَیْئاً وَ إِذَا كَانَ عَالِماً قَادِراً كَانَ مَا یَفْعَلُهُ صَوَاباً وَ مَبْرَئاً عَنِ الْعِبْثِ وَ السَّفْهِ وَ لَوْ لَا کَوْنُهُ کَذَلِکَ، لَمَا صَحَّ مِنْهُ إِجَابَةُ الدَّعَاءِ وَ لَا بَعَثَةُ الرِّسْلِ وَ لَا أَنْزَالَ الْکِتَابِ (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۶۰).

۲. حکمت، معرفتی است که برای اعتقاد و عمل آدمی مفید باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷،

ج ۳، ص ۱۹۷).

۳. دانش نظری و عملی و سخنان مبرهن، مستحکم و متضمن اسرار درباره بود و نبود و باید و نبایدها در عقاید، اخلاق، فقه و حقوق، همچنین آموختن علمی که جز از طریق وحی به آن دسترسی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۴۹۱).

۴. يُؤْتِي الْحِكْمَةَ تَحْقِيقَ الْعِلْمِ وَ إِتْقَانَ الْعَمَلِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ذَوُوا الْعُقُولِ الْخَالِصَةِ عَنْ شَوَائِبِ الْوَهْمِ وَ الْهَوَى. فِي الْكَافِي وَ الْعِيَاشِي عَنْ الصَّادِقِ عليه السلام فِي هَذِهِ الْآيَةِ قَالَ طَاعَةَ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ وَ عَنْهُ عليه السلام مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ وَ اجْتِنَابُ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ وَ الْعِيَاشِي عَنْهُ عليه السلام الْحِكْمَةُ الْمَعْرِفَةُ وَ الْفَقْهُ فِي السِّدِّيقِ (فيض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۹۹).

با توجه به موارد بالا به خصوص کاربرد آن و آیه «و لقد اتینا لقمان الحکمة ان اشکر لله»، حکمت به معنای «علم متقن» توأم با «عمل متقن» است؛ زیرا مطابق فرمایش امام باقر علیه السلام علم صحیح زمینه عمل درست را فراهم می‌کند. عمل درست نیز زمینه درک و علم صحیح را فراهم می‌کند. همچنین حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند عقل نظری و عملی را طلب کرد: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ أَلْجِنِّي بِالصَّالِحِينَ» (شعرا: ۸۳). بنابراین بین حکمت قرآنی با حکمت عملی نه تنها درهم‌تنیدگی هست، بلکه حکمت عملی نشانه حکمت نظری نافع است، وگرنه اگر حکمت نظری منجر به عمل نشود، حکمت قرآنی نیست. از این رو بعد از بیان اعطا حکمت نظری به حضرت لقمان، او می‌گوید: «إِنَّ الشَّرْكَ لظَلَمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳). لذا نمی‌تواند حکمت عملی قرآن را به صرف امور اعتباری بودن، أَحْسَنَ از حکمت نظری - آن طور که ارسطو معتقد بود - دانست.

پس حکمت نظری قرآنی بینشی است که برای بشر نافع و منش و کنش بر اساس آن موجب سعادت دنیا و آخرت او می‌شود نه بحث‌های صرف نظری مانند ماهیت، جوهر، عرض، امکان و امتناع که جنبه ارشاد در آن نیست؛ از این رو نسبت بین حکمت قرآنی و فلسفی از نظر منطقی، رابطه عام و خاص مطلق است.

ب) مشخصات حکمت قرآنی و فلسفی

با توجه به اینکه حکمت قرآنی و فلسفی هر دو در کسب معرفت یقینی، استدلال برهانی، برهان تمناع، حقایق هستی و... مشترکاتی دارند، تفاوت‌های زیادی با یکدیگر دارند. در اینجا به نوزده مورد آن اشاره می‌گردد:

۱. منشأ و معلم حکمت قرآنی اولاً و بالذات خدا (بقره: ۲۶۹) و ثانیاً و بالعرض پیامبرش (حکیم قرآنی) است (جمعه: ۳). بنابراین حکیم بر خداوند و انسان برگزیده او اطلاق می‌شود. از نظر فارابی کسی که به حکمت دینی دسترسی دارد، فیلسوف مطلق است (فارابی، ۱۹۹۶ «الف»، ص ۸۸). از نظر فارابی، فیلسوف مطلق با امام، رئیس اول مدینه فاضله، واضع قوانین مدینه و پیامبر یکی است که از فلسفه مطلق آگاه است (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۰). او گاهی بیان می‌دارد که نبی یا فیلسوف تام با عقل فعال متحد شده است و به مرتبه‌ای رسیده است که به او وحی می‌شود (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱ و ۱۹۹۶، ص ۸۹-۹۰)؛ بنابراین فیلسوف مطلق از عقل الهی بهره‌مند است و به معارفی دسترسی دارد که مردم با عقول انسی خود از دریافت آنها عاجزند. اما اینکه سر آغاز زمانی فلسفه ارسطویی و همچنین سرآغاز مکانی فلسفه کجا بوده است، در این خصوص نیز جواب قطعی (یونان یا غیر یونان) وجود ندارد (بریه، ۱۳۸۴، ص ۴-۳). در این مورد فیلون اسکندرانی سه بیان دارند: اول، مطالب فلسفی از یهودیان اخذ گردیده است. دوم، مطالب فلسفی را عقل طبیعی و فطری به کمک خدا کشف کرده است. سوم، مطالب آن عطای ویژه خدا به آنها بوده است. همین سه تبیین در کلمات اسکندرانی یافت می‌شود (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۴۰).

۲. سخنان حکیمانه قرآن مانند برهان تمناع بر توحید و پیوستگی عالم، لقمان حکیم و... از نظر استحکام و استمرار همچنان باقی است؛ ولی فلسفه ارسطویی چون مبتنی بر استقرای ناقص بود، پس از ده قرن ترویج و استیلا توسط فیلسوفانی مانند آلبرت بزرگ آلمانی و آکوئیناس حجیت خود را از دست داد و در بخش‌هایی از آن مانند فلسفه طبیعی باطل و در بخش‌هایی نیز مانند فلسفه اولی مورد مناقشه فیلسوفانی بعدی حتی

قبل از قرن شانزدهم مانند آنسلم و توماس آکوئیناس^۱ قرار گرفت (فروغی، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۶۵ و ۱۱۷).

۳. حکیم قرآن، مطلق «انک انت العلیم الحکیم» (بقره: ۳۲) (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۵/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۵/ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۱۰۴ و ۳۰۸/ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۰) و تعالیم او در امور تکوین و تشریح است. حکمت فلسفی نسبی و تعالیم آن در برخی امور تکوینی است. *ارسطو می‌گوید: «فرض می‌کنیم که حکیم همه چیزها را- تا آنجا که ممکن است- می‌داند. سپس می‌گوییم حکیم کسی است که می‌تواند چیزهای دشوار را بفهمد»* (ارسطو، ۱۳۸۴، الفای بزرگ، فصل ۲، ص ۷). در نظر برخی با ظهور *سقراط، افلاطون، دمکریس و ارسطو* فلسفه یونان به نهایت ارتقای خود رسید (همان، ص ۱۱۳). اما در نظر بعضی یکی از مهم‌ترین مسائل در پیشینه فلسفه معلوم نیست؛ یعنی آیا مذاهب فلسفی سیر طبیعی و به موازات رشد عقل داشته یا تابع طبایع اشخاص بوده است؟ (بریه، ۱۳۸۴، ص ۳).

۴. معنای حکمت قرآنی با معنای حکمت فلسفی فرق دارد. ارسطاطالیس می‌گوید: علمی که محتوای عالی‌ترین واقعیات باشد و به جانب عالی‌ترین واقعیات جریان پیدا کند (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۲-۲۳). یا معرفت حقایق موجودات علی ما هی علیها و حکم به وجود آنها بر اساس برهان (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰)؛ ولی حکمت قرآنی شناخت اصل وجود و منشأ وجود، رب موجودات و عمل احکام الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳). به بیان دیگر فلسفه به معنای عام آن شناخت جلوه صفات خداست، ولی حکمت علاوه بر شناخت حق تعالی و عمل به دستورات الهی، رسیدن به یک بصیرت حقیقی است. این بصیرت اعطایی است و با شایستگی بنده به وجود می‌آید نه تحصیل.

۵. در حکمت الهی خدا عالم به خود و غیر خود به صورت تفصیلی و جزئی و فعال ما یشاء، مرید، آفریننده بوده و فاعلیت او بالتجلی و هدفمند است. هدف

۱. هر دو فیلسوف بر خلاف ارسطو معتقد بودند خداوند خالق موجودات از عدم است و عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است (فروغی، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۱۱۲ و ۱۱۹).

خداوند در افعال اوست نه هدف فاعل. در فلسفه ارسطویی خدا فقط عالم به خود است و خدا خالق نیست و عالم مادی، قدیم و ازلی است. خدا فاقد اعمال مشیت ولی منشاء حرکت است، خدا فعل محض است و هیچ فعلی از او سر نمی‌زند. چون کمال مطلق نمی‌تواند به چیزی میل کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵۹/دورانت، ۱۳۶۷، ص ۶۹)، درحالی‌که خداوند می‌تواند هدف فعل داشته باشد و با کمال مطلق او سازگار است. آنچه با کمال مطلق سازگار نیست، هدف فاعل است. در نظر ارسطو خداوند فقط محرک لایتحرك اول است؛ زیرا حرکت در عالم مادی (صورت ماده عامل صیروت است) وجود دارد و تسلسل در علل محال است. باید به علتی نهایی متوقف شود. اما اینکه خدای ارسطو واحد یا متعدد است، بر اساس ظاهر عبارات اخلاق نیکوماخوس خدای ارسطو واحد نیست: «ه تصور ما خدایان در سعادت عالی و خوشبختی ازلی به سر می‌برند» (ارسطاطاليس، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۳۴، ۱۱۷۸ ب). همچنین «به نظر می‌آید انسانی که قوه تعقلش را به کار می‌اندازد و آن را پرورش می‌دهد، در کامل‌ترین شرایط به سر می‌برد و خیلی مقرب به خدایان است. اگر خدایان چنان‌که معمولاً تصور می‌شود، توجهی به امور انسانی داشته باشند، می‌توان چنین انگاشت که رضای آنان ناشی از کامل‌ترین جزء انسانی است که ارتباط دقیقی با آنها دارد (و این غیر از تعقل) چیز دیگری نیست (همان، ص ۲۳۸، ۱۱۷۹ الف). البته هیچ دلیلی وجود ندارد که به موجب آن ارسطو محرک اول را معبود شمرده باشد؛ چه رسد به اینکه در پیشگاهش نماز باید گزارد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۲/فروغی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۸/دورانت، ۱۳۷۰، ص ۶۸-۶۹).

۶. غایت نهایی حکمت قرآنی حکمت عملی است و غایت حکمت عملی تزکیه نفس و انسان کامل شدن و رسیدن به سعادت است؛ زیرا با حکمت نظری شناخت انسان و غایت او به دست می‌آید. اما اینکه چه اعمال ارادی او را به سعادت نزدیک و چه اعمال ارادی او را از سعادت دور می‌کند، مربوط به حکمت عملی است. به عبارت دقیق‌تر غایت حکمت عملی صرف معرفی افعال ارادی نیکو یا انجام اعمال ارادی نیکو نیست، بلکه سعادت بالفعل است؛ ازاین‌رو حکمت عملی تکمیل‌کننده حکمت نظری

است. *ارسطو* سعادت را عبارت فعالیت نفس بر وفق فضیلت می‌داند (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ۱۰۹۹ب، ص ۷۴). سعادت از نظر *فارابی* تنها جنبه فردی ندارد، بلکه جنبه اجتماعی نیز دارد: «و أما بلوغ الغایة فی العمل فیکون أولاً باصلاح الانسان نفسه، ثم باصلاح غیره ممن فی منزله أو فی مدینته» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷). به همین سبب حکیم الهی برای رساندن اجتماع به سعادت به احکام اجتماعی و روش‌های اجرای احکام الهی در جامعه می‌پردازد تا با به سعادت رسیدن اجتماع، سعادت فرد نیز حاصل شود. ماهیت این سعادت هم تشبه به خالق به قدر طاقت انسان در امور مربوط به نفس است؛ به تعبیر دقیق‌تر «تخلق به اخلاق الهی که نتیجه حاکمیت عقل عملی بر افعال انسانی است، ثمره‌ای است که با استفاده از ضوابط و قواعد اخلاقی حاصل می‌شود. البته ثمره نهایی حکمت عملی و مرحله پایانی عقل عملی همان فناست که ارتباط به مافوق است نه تدبیر مادون» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۵).

ولی در فلسفه ارسطویی غایت فلسفه، معرفت نظری محض^۱ و فقط کشف طریق جدیدی برای حیات عقلی است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۱/بریه، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴) و فایده دنیوی ندارد؛ زیرا در نظر او غایت فلسفه تولید چیزی یا تأمین و فراهم کردن اثر و نتیجه‌ای نیست؛ از این رو *ارسطو* کسی را که معرفت را برای خود معرفت جست‌وجو می‌کند، فوق کسی قرار می‌دهد که معرفت را برای به‌دست آوردن نتیجه عملی جست‌وجو می‌کند. اثر عملی چنین فکری از *ارسطو* باعث می‌شود که شأن رابطه استاد و شاگردی مراعات نشود. به عقیده بعضی رابطه *ارسطو* با *افلاطون* در اواخر عمر *افلاطون* به هم خورد و تبدیل به جنگ شد. البته ممکن است بعضی عامل این جنگ را مباحثات علمی در اموری مانند وجود خارجی یا ذهنی کلیات و مثل *افلاطونی* بدانند، ولی به هر حال رعایت احترام به آرای استاد آن هم در زمان حیات یا در مقام نقد و عدم صراحت در اسم آوردن استاد، امری لازم و ضروری است.^۲ همچنین *ارسطو* در

۱. فلسفه به درستی شناخت حقیقت نامیده شده است؛ هدف شناخت نظری، حقیقت است (متافیزیک، کتاب II، فصل ۱، گ 993b سطر ۱۹، به نقل از: *ارسطو*، ۱۳۸۴، ص ۴۱).
 ۲. *ارسطو* در مورد ردّ نظریه *مُثُل افلاطون* می‌گوید: با ایده‌ها بدرود باید کرد؛ زیرا جیرجیر

زندگی خود میان مردم رویهٔ محافظه‌کاری و اسراف در پول خرج کردن داشت و همین امر سبب منفور شدن وی در جامعه گردید (دورانت، ۱۳۷۰، صص ۵۸، ۷۷ و ۹۰).

۷. متربی حکمت: الف) اصل سنخیت؛ بین متعلم حکمت قرآنی و معلم آن، سنخیت وجود دارد و لذا گیرنده حکمت قرآنی «اولوا الالباب» (بقره: ۲۶۹) است؛ یعنی کسانی که در اندیشه و عمل ناب و به دور از آفت و شبهه نسبت به خداوند واحدند، کمالات وجودی خالق را در مرتبه ضعیف‌تری دریافت می‌دارند؛ ولی در فلسفه ارسطویی چنین موضوعی نیست. خداوند خالق هستی نیست تا این اصل در مورد مخلوقات وی مطرح شود. اگر بخواهیم با مسامحه این موضوع را در علت‌های مادی به عنوان منشأ تغییرات مطرح کنیم، باز در فلسفه ارسطویی دیده نمی‌شود؛ برای نمونه بین سلوک استاد و سلوک شاگرد تناقض دیده می‌شود، مانند سلوک ارسطو و هرمیاس، جبار شهر آتارتوس یا اسکندر مقدونی، تازنده بر جهان به قصد تشکیل یک حکومت واحد. البته برخی مبنای این اندیشه اسکندر را ارسطو می‌دانند که کارش در فلسفه بر وحدت و ترکیب بود (دورانت، ۱۳۶۷، صص ۵۰-۵۱) و بدین وسیله توسط استاد و شاگرد وحدت سیاسی در کنار وحدت فلسفی آن هم توسط دو مقدونی شکل می‌گرفت و تبدیل به یک حماسه تاریخی می‌شد.

ب) حکیم قرآنی، اولاً: کتاب الهی را به مردم تعلیم می‌دهد (کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم یتلوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمة). بر اساس آیات قرآن محتوای حکمت قرآنی شامل دو بخش نظری و عملی است؛ یعنی شامل مباحث دانش، بینش، آموزش اخلاق و فقه (علم به حلال و حرام) می‌شود. آیات ۲۲-۳۹ سوره اسراء همگی موضوع حکمت قرآن هستند. اما حکیم فلسفی، تکوین الهی را بررسی می‌کند. محتوای فلسفه ارسطویی شامل مباحث نظری است و موضوع آن از قرن نوزدهم «موجود بما هو موجود» شد و به مسائلی از قبیل خدا، عالم هستی، تجرد روح، بقای روح و... می‌پردازد (بریه، ۱۳۸۴، صص ۱۴۶/ شریف، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۱۹۵). ثانیاً: حکیمان الهی

پرنندگان یعنی وراجی است (تحلیل‌های دومین، کتاب I، فصل ۲۲، گ 83a، سطر ۳۴. به نقل از: ارسطو، ۱۳۸۴، صص ۴۰).

نظیر لقمان، یوسف، سلیمان، پیامبر اسلام ﷺ و نیز شاگرد حضرت پیامبر، علیؑ همواره در طول تاریخ سخنان پرمغز و روشنی داشتند. اما سخنان برخی بزرگان فلسفه این چنین نبود؛ لذا فیلسوفان بعدی در صحت سخنان آنان یا نقل اقوال آنان اتفاق رأی نداشتند (بریه، ۱۳۸۴، صص ۵۰، ۱۱۴ و ۱۱۷/ شریف، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۰). دلیل آن این است که سخنان حکیمان از منشأ نور الهی است؛ آنان به بصیرت رسیده و حکمت حقیقی را - نه حکمت نظری صرف و حکمت عملی صرف و یا ترکیبی از آن دو بلکه از آن دو گذر کرده‌اند - یافته‌اند؛ اما سخن فلاسفه برخاسته از عقل مخلوط از وهم و هوی است؛ مانند اعتماد صد در صدی به اقوال ارسطو در طول قرون وسطی (بیش از ده قرن) در موضوعات علمی مانند غایت فلسفه، مفهوم وجود،^۱ کیهان‌شناسی^۲ و ... «قول ارسطو چنان حجت بود که هر وقت توماس آکویناس می خواست دلیلی بیاورد، می گفت: «فیلسوف» (مگی، ۱۳۷۲، ص ۵۷). یا موردی که «فلاطون در کتاب جمهوریت در نظریه "حاکمان فیلسوف و فیلسوفان حاکم" برای این طبقه کمونیسم جنسی را پیشنهاد کرده است» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۸۶).

ج) حکیم قرآن در زندگی خود مصون از خطای علمی و عملی - دست کم در حوزه تبلیغ دین - است: «قرنت الحکمة بالعصمة» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۹)؛ زیرا علم او متقن و از هرگونه شبهه علمی به دور است. همچنین عمل او از شهوت و غضب مبرا است. البته موضوع «عصمت» تشکیکی است و قطعاً مراتب دارد. مطلق آن مربوط به معصوم اصطلاحی و مادون آن به غیر معصوم تعلق می‌گیرد؛ چنان‌که خداوند در سوره یوسف اعطای حکمت را به محسنین بیان داشته است. علامه طباطبایی می‌گوید: خداوند به لقمان حکمت داد و عصمتش ارزانی داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۳۲). لذا حکیمان نسبت به موضوعاتی از قبیل نصایح لقمان حکیم به فرزند خود، مخالفتی با یکدیگر ندارند. اما در فلسفه به دلیل محدودیت قوا و توانایی انسان، خطای علمی وجود دارد و لذا گاهی شاگردان با استادان آرای مخالف دارند. در بخش رفتاری امکان رفتار غلط

۱. ارسطو در مفهوم وجود، خلط مفهوم و مصداق می‌کرد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۵).

۲. ارسطو زمین را مرکز عالم می‌دانست.

وجود دارد؛ کما اینکه بنا بر نقل دیوگنش لائرتیوس ارسطویی که قولش بیش از ده قرن حجت بود، با خوردن شوکران دست به خودکشی زد (دورانت، ۱۳۷۰، ص ۹۰).

(د) حکیم قرآنی از نظر ویژگی اخلاقی اشخاصی پاکسیرت، متواضع، صدیق و با تقوا و از نظر علمی «صاحب علم یقین، عین یقین و حق یقین است» (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸). درخواست /براهیم^{۱۰} برای دیدن معاد عبور از علم یقین به حق یقین و مطهر محیی و ممیت بود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۳۱۱). از نظر ارسطو حکیم عزیزترین فرد انسان نزد خدایان است. چنین مردی خوشبخت‌ترین افراد است (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۳۸، ۱۱۷۹ الف).

در اینجا بعضی مصادیق حکیمان در قرآن بیان می‌گردد. آنها عبارت‌اند از:

(۱) رسولان الهی: «ربنا و ابعت فیهم رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الکتاب و الحکمة و یرکبهم انک انت العزیز الحکیم» (بقره: ۱۲۹). بعضی مفسران قرآن (انوار درخشان؛ احسن الحدیث، تفسیر هدایت، الجوهر الثمین، زبدة التفاسیر، انوار تنزیل و...) منظور از حکمت در آیه شریفه را اخلاق فاضله دانسته‌اند و بعضی اقدام‌های علمی رسول اکرم^ﷺ در بیان احکام و معارف را از مصادیق تعلیم کتاب و حکمت و اقدام‌های عملی پیامبر که سبب تطهیر جامعه اسلامی از آلودگی‌ها و رذایل می‌شود، از مصادیق تزکیه دانسته‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۸۱).

(۲) عباد صالح: «و لما بلغ اشدّه اتیناه حکماً و علماً و کذلک نجزی المحسنین» (یوسف: ۲۲). اعطای حکمت به بندگان صالح، مصداق انفاقی الهی است. «مؤمنان بر اثر بهره‌مندی از ایمان و عمل صالح از حکمت بهره‌مندند» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۱۶). اما دلیل اینکه چرا خداوند جزای عمل صالح را حکمت قرار داده است، ممکن است غایت حکمت عملی باشد؛ زیرا غایت حکمت عملی به معنای وصول به سعادت دنیوی (در تدبیر منزل و مدن) و اخروی است.

۸. حکیم قرآنی با مردم و در میان جامعه زندگی می‌کند و به حل مشکلات مردم اهتمام دارد؛ لذا در پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی، کرسی قضاوت، سیاسی و حکومت مخالفتی ندارد. حضرات داود و سلیمان نمونه‌هایی از حکیمان قرآنی‌اند که به مسائل

سیاسی و قضاوت بین مردم و حل مشکلات آنها به طور عملی رسیدگی کردند (انبیاء: ۱۷۸/ص: ۲۶). در صورتی که حکیم ارسطویی غالباً نه زیست اجتماعی دارد و نه مسئولیت اجتماعی می‌پذیرد. ارسطو با اینکه در دستگاه حکومت اسکندر وارد شد و معلم و شوهر خواهر وی گشت، مسئولیت اجتماعی نپذیرفت. محافظه‌کار بود، حتی به وضع عامه مردم و حتی طبقه بازرگانان بی‌توجهی می‌کرد (دورانت، ۱۳۷۰، ص ۷۷). البته ممکن است به طور نظری در این بخش مانند فرانسویس بیکن، اسپینوزا و... رساله مستقل در باب سیاست نوشته یا سخن گفت، ولی در عمل وارد نشد.

۹. کسب حکمت قرآنی، پاداشی از سوی خداوند در قبال ایمان و اعمال صالح با اخلاص برای مؤمنان است: «و لما بلغ اشدّه اتیناه حکماً و علماً و کذلک نجزی المحسنین» (یوسف: ۲۲) و چون حکمت قرآنی اعطایی خداوند است، ارزش ذاتی و نفسی دارد؛ اما در کسب فلسفه ارسطویی، چیزی جزء قوه تعقل شرط نبود. همت وی در تعلیم فنی مشتاقان، تلاش و کوشش ذهنی اشخاص برای کسب شناخت بود.

۱۰. حکمت قرآنی بی‌واسطه و شهودی است. در قالب‌های اعطای ذهن تیزبین و استدلال‌گر، شهود، و وحی است. با توجه به این منشأ هر سه یکی است. بنابراین در محتوای آن احکام متضاد راه ندارند؛ زیرا از علم مطلق سر چشمه گرفته است. اما حکمت فلسفی اکتسابی، تحصلی و از طریق عقل به وسیله برهان یا از راه دل است و لذا امکان صدور احکام متناقض از سوی یک فرد و نسبت به آرای دیگران وجود دارد. ۱۱. حکمت قرآنی از نظر محتوا دارای ویژگی‌هایی است که حکمت ارسطویی فاقد آن است:

الف) منشأ صدور مفاهیم حکمت قرآنی، خداوند است که آنها را به برگزیدگان خود القا می‌کند؛ اما منشأ صدور مفاهیم فلسفی ذهن، طبیعت و جامعه است. ارسطو مفاهیم و اصول کلی هر دانشی را باید از راه استقرا به دست آورد (توپیکا، کتاب VIII،

۱. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه سخت بر فیلسوفان مسلمان انتقاد کرده و راه رسیدن به حقیقت را مشرب عرفانی می‌داند. در مقابل ابن رشد در فصل المقال .. از فلسفه دفاع کرد (ر.ک: شریف، ۱۳۸۹، صص ۷۷۴ و ۷۷۷).

فصل ۱، گ 156a، سطرهای ۷-۴ به نقل از: ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۴۳). بنابراین مفاهیمی که فیلسوفان در آثار خود به کار می‌برند، مانند تقدیر و عدل و نفس و خدا، از معانی رایج در بین عامه و آرای شایع در جامعه اقتباس شده است (بریه، ۱۳۸۴، ص ۵).

ب) محتوای حکمت قرآن مستحکم و غیرقابل تغییر و باقی است؛ ولی محتوای فلسفه ارسطویی در برخی بخش‌ها مانند حکمت طبیعی یکسره باطل شده- مانند زمین مرکزی- و در فلسفه اولی هم بر آرای او مناقشات بسیار وارد است، حتی گفته‌اند ارسطو مدت چندین قرن سبب رکود علم و مانع ترقی آن گردیده است (فروغی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۵)؛ زیرا عقل از ادراک همه حقایق امور عالم هستی قاصر است؛ از این رو عقل چراغ است نه «راه مستقیم» و به نیروی هدایت خداوند و انبیا نیاز دارد تا در شناختش محکم و ماندگار باشد. حکیم قرآنی این امداد و فضل الهی را با خود به همراه دارد.

ج) مسائل حکمت قرآنی شامل امور حقیقی مانند وجود خدا، توحید، امتناع شریک برای خدا و... و امور اعتباری مانند احکام فقهی حلال و حرام الهی، وجوب تفقه در دین، امام‌شناسی و...، مواعظ اخلاقی مانند «إذا رأیتم الریبع فاذکروا النشور» و احکام حقوقی مانند رعایت عدالت در وضع قوانین و نفی ظلم، لزوم پرداخت ارث و... می-شود؛ ولی مسائل حکمت فلسفی صرفاً امور حقیقی مانند بود و نبود هستی عالم، وجود خالق و... می‌شود. از همین جهت نزد ارسطو حکمت عملی آخس است: دانش‌های نظری معتبرتر از دانش‌های سازنده‌اند (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۴/ کتاب یکم الفای بزرگ، 982a، ص ۶). از نظر قرآن اگرچه امور اعتباری نسبت به امور تکوینی آخس است، آخسیت آن مطلق نیست، بلکه اگر حکمت نظری منجر به حکمت عملی نشود، اساساً حکمت نیست؛ لذا خداوند اعطای حکمت به لقمان را کنار دستور به شکرگزاری بیان داشته است: «و لقد ءاتینا لقمن الحکمة أن اشکر لله و من یشکر فإنما یشکر لنفسه و من کفر فإن الله غنی حمید» (لقمان: ۱۲).

د) احکام حکمت قرآنی، برخی بدیهی و برخی فراعقل یا فوق عقل‌اند. احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است، منتهی عقل آدمی برخی را درک نمی‌کند و نیاز به بیان شارع دارد؛ اما حکمت فلسفی گاه بدیهی و اغلب غیربدیهی است. نشانه آن

وجود اختلاف آرای فلاسفه است.^۱ دلیل این امر تطور اندیشه فلسفی بر مبنای تکامل عقل انسانی است (بریه، ۱۳۸۴، صص ۲۱ و ۲۴).

۱۲. مخاطب حکمت قرآنی، همه مردم اند، زیرا قصد علنی کردن، اشاعه و گسترش تعالیم و نظرات است؛ ولی در فلسفه ارسطویی اشخاص خاصی از مردم مخاطب هستند. ارسطو می گوید: برای شناخت و فهم فلسفی انسان باید نیک سرشت باشد... کسانی که چنین سرشته شده اند، توان چنین کاری را دارند، زیرا درباره آنچه به ایشان عرضه می شود، با احساس مهر یا نفرت به درستی داوری می کنند (توپیکا، کتاب VII، فصل ۱۴g163b، سطر ۱۶-۱۰، به نقل از: ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۴۲). البته ممکن است قصد دیگر نیز در کار باشد و آن اخفای نظرات فلاسفه باشد تا در نتیجه شک عمومی نسبت به آنها و حساسیت‌زا نباشد. فارابی طرفدار تعلیم خواص بود و عقیده داشت که نباید حکمت را در اختیار عوام الناس گذاشت و لذا سبک نگارش او ایجاز بود (شریف، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۴۳). گرچه امروزه از این موضع ارسطو عدول صورت گرفته و حتی کتاب‌هایی مربوط به سطح‌بندی آن و متناسب با احوالات مخاطبان نوشته شده است.

۱۴۱

حکمت

قرآنی و فلسفه ارسطویی

۱۳. حکیم قرآنی چون مخاطبش همه مردمند، روش یکسانی در انتقال مطالب ندارد. برای ایجاد تصدیق در مطالب خود از برهان، خطابه و جدال احسن استفاده می کند. نقل مشهور است که دو نفر از حضرت علی^{علیه السلام} در مورد قدرت خداوند، از سؤالات به اصطلاح معمای قدرت پرسیدند. علی^{علیه السلام} به هر شخص یک جواب جداگانه (جواب جدلی و برهانی) دادند. ولی فیلسوف ارسطویی از روش برهانی بهره می برد. فارابی فیلسوف مسلمان که تأثیر کمتری از روش ارسطویی برده است، علوم قیاسی را چنین تقسیم بندی می کند: فلسفه نظری و فلسفه عامی. در فلسفه نظری از روش برهانی استفاده می شود و در فلسفه عامی که برای عموم مردم است، از جدل، سفسطه، خطابه

۱. فلسفه پارمنیدیس مانند شاگردش زنون بازتابی علیه فلسفه هراکلیتیس بود. گروگیاس معتقد بود هیچ چیز وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد، شناختنی نیست. همچنین محمد بن ذکریای رازی برای عقل ارزش فوق‌العاده ای بود و به همین دلیل مخالف نبوت بود؛ بر عکس آن ابن‌سینا بر ضرورت نبوت تأکید دارد (ر.ک: شریف، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۱۱۲، ۱۲۵، ۶۱۹ و ۷۰۸).

و شعر استفاده می شود (فاربی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۱-۱۵۲). با این وصف علوم قیاسی به پنج دسته تقسیم می شوند: برهان (فلسفه)، جدل، سفسطه، خطابه و شعر (همو، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۱۱-۱۲ و ۳۰۷ و ۱۹۹۶ «الف»، ص ۴۳).

۱۴. حکیم قرآنی در انتقال حکمت، تزکیه را بر تعلیم مقدم می دارد: «یزکیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمة» (جمعه: ۲)؛ زیرا علت غایی مقدم بر معلول است، گرچه ممکن است در مقام دعا (حضرت ابراهیم) تزکیه را مؤخر از حکمت بیان دارد: «ربنا و ابعث فیهم رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلمهم الكتاب و الحکمة و یزکیهم انک انت العزیز الحکیم» (بقره: ۱۲۹)؛ زیرا در مقام تحقق اول علم و بعد تزکیه صورت می گیرد. پیامد این تقدم جلوگیری از لجام گسیختگی در استفاده از بی حد و حصر از علم است.

۱۵. در حکمت قرآنی به دلیل اینکه شامل دو بخش نظری و عملی است، دارای دو ملاک به ترتیب معرفت و تقواست؛ حال آنکه معیار فضیلت در فلسفه فقط معرفت است.

۱۶. حکمت قرآنی خیر کثیر است (کمیت ارزش): «و من یوتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» (بقره: ۲۶۹). ممکن است منظور از «خیر کثیر» این باشد که «خیر» در نفس رسوخ پیدا می کند و عوامل غفلت از نفس ریشه کن می شود. در این صورت خیر آن ابدی است؛ اما حکمت فلسفی ممکن است موجب ضلالت گردد: «أ فرایت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم» (جاثیه: ۲۲).

۱۷. جایگاه حکمت قرآنی قلب، دل و روان حکیم است؛ ولی حکمت فلسفی در ذهن و جزء محفوظات فیلسوف است. یکی علم حضوری مصون از خطا و دیگری علم حصولی غیرمصون از خطاست.

۱۸. کاربرد حکمت قرآنی تنها ابزاری برای کشف حقایق عالم هستی نیست، بلکه عمل بر وفق آن است: «غَايَةُ الْعِلْمِ حُسْنُ الْعَمَلِ» است؛ در صورتی که فلسفه ارسطویی توسط آگوستین و توماس آکوئیناس برای توجیه عقلانی الهیات مسیحی بود. لذا حرف ارسطو حجت بود و اگر کسی نظری مخاف رأی ارسطو اظهار می کرد، کفر محسوب می شد (فروغی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۰). راموس فرانسوی چون رساله بر رد ارسطو نوشته

بود، اول کتابش را آتش زدند و عاقبت در قتل عام پروتستان‌ها در پاریس سال ۱۵۷۲ به قتل رسید (همان، ۱۳۲).

۱۹. حکمت قرآنی در تمام مسائل مربوط به هدایت انسان مطرح است؛ اما/رسطو اگرچه کتاب‌های زیادی با واسطه یا بدون واسطه در موضوعات گوناگونی نوشته است و برخی آن را در حدود چهارصد یا هزاران کتاب نوشته‌اند، فقط قسمتی از آن به دست ما رسیده است و از آن مقدار که اطلاع داریم، منحصر به کتاب ارغنون حاوی مباحثات منطقی، خطابه و... و کتب فلسفی به معنای اخص (اخلاق، سیاست و مابعدالطبیعه) بوده است (فروغی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۶).

ج) نشانه حکمت قرآنی

از آنجاکه حکمت قرآنی درهم تنیدگی دارد، نشانه‌های وجودی حکمت قرآنی در اندیشه و عمل بروز کرده و متنوع‌اند. برخی آیات و روایات نشانه‌های آن را ذکر داشته است. نشانه‌های حاکی از منش حکیم در اندیشه، عمل و برخی حاکی از کنش حکیم‌اند که فی الجمله عبارت‌اند از:

۱. فهم عمیق

علیؑ فرمودند: «بالعقل استخرج غور الحکمة وبالحکمة استخرج غور العقل: با عقل ریشه حکمت و با حکمت ریشه عقل استخراج می‌شود» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰). در این حدیث دور منطقی نیست؛ چون برای هر یک از عقل عملی و حکمت نظری مراتبی است؛ هر یک از این دو در خروج دیگری از قوه به فعل مؤثر خواهد بود؛ یعنی هم با عقل عملی، درجات حکمت نظری یکی پس از دیگری تحقق پیدا می‌کند و هم با حکمت نظری، مراتب عقل عملی یکی بعد از دیگری بروز می‌نماید؛ بنابراین آن دو در تعاضد یکدیگرند. قرآن مجید در آیات خود، ارتباط اندیشه و عمل را بیان داشته است. در سوره لقمان شناخت حقایق هستی و همچنین فهم دقیق آنها در بخش اندیشه

(نظام مندی عالم و عدم شرک) و در بخش عمل شناخت وظایف فردی و اجتماعی (عدم ریا، عدم پیروی کورکورانه، تکبر نورزیدن، هدفمندی زندگی و روحیه برادری و تعامل با مردم) بین شده است (لقمان: ۱۳-۱۹). همچنین امام باقر^ع فرمودند: «من عمل بما يعلم، علمه الله مالم يعلم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۱۸۹). البته این بیان به معنای فهم نامحدود عقل نظری بشر نیست، بلکه فهم عقل نظری بشر در برخی موضوعات محدود است. فهم بشر از شناخت ذات الهی محدود است؛ از این رو ژرف‌نگری در ذات خدا ممنوع گشت (نهج البلاغه فیض الاسلام، خ ۹۰). البته نهی آن ارشادی است نه مولوی.

۲. خوف و خشیت از خداوند

پیامبر اکرم^ص فرمود: «رأس الحكمة مخافة الله عزوجل: خوف از خدا محصول وجود حکمت است» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۷۶). صرف نظر از نفسانی یا عقلانی بودن آن خود نیز مولود معرفت (رأس الحكمة معرفة الله عزوجل) است. خوف در حدیث بالا خوف عقلی است؛ زیرا خوف عقلی اولاً والاتر از خوف نفسانی (خوف بردگان) است. خوف عقلی اشتداد علم دارد و با خشیت همراه است. علما ممکن است از چیزی خوف داشته باشند، ولی فقط خشیت از خداوند دارند: «انما یخشى الله من عباده العلماء ان الله عزیز غفور» (فاطر: ۲۸). بنابراین خشیت منحصر در خداست (لا یخشون أحداً إلا الله). نتیجه خشیت، محبت به خداوند و تقید به طاعت الله و دوری از گناه است. علی^ع فرمود: «رأس الحكمة لزوم الحق و طاعة المحق». تفاوت خوف و خشیت در مبدأ اثر بودن است. «در خشیت امکان مؤثری جز خدای سبحان نیست. بر خلاف خوف که «صرف ترتیب اثر عملی» است و از اعتقاد به استقلال در تأثیر نشئت نمی‌گیرد؛ مثل اینکه انسان از گزنده می‌ترسد و از آن فاصله می‌گیرد و مثل اینکه پیامبر^ص پس از عهدی که با مشرکان بستند، از عدم وفای آنان خوف داشتند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۶۰).

ثانیاً قرآن مجید دو باغ بهشت برای آن توصیف می‌کند (الرحمن: ۴۶). نوشته‌اند:

خوف عقلی از خداوند می‌تواند مشمول «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» و مندرج در «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۶۰ و ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۹۴).

۳. نرم‌خویی

رفتار و گفتار نرم نهایت حکمت است: «رَأْسُ الْحِكْمَةِ مَدَارَاةُ النَّاسِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص ۴۶۶). نرم‌خویی رحمت و ویژه الهی است که در رفتار پیامبر اسلام تجلی داشت: «لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك» و به همین وسیله مردم را دعوت به حق کرد؛ زیرا انسان اسیر مهربانی است. پیامبر اسلام نرم‌خویی را نصف ایمان دانسته است (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۱۷). خداوند به موسی و هارون فرمود: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا». شاید گفتار نرم شما سبب تذکر و بیداری فرعون گردد: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى».

۴. رفاقت

رفق ضد خشونت و به معنای ملایمت در رفتار است (فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۴۹). با توجه به ذکر «رفق» و «مدارات» در یک حدیث میان آن دو فرق است. ممکن است ملایمت یک مرحله پایین‌تر از نرم‌خویی باشد. «جمال الحكمة الرفق و حسن المداراة»؛ یعنی زینت حکمت در ملایمت رفتار است (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص ۴۴۵). مرحوم نراقی نوشته است: گاهی بین رفق و مدارات می‌توان تفاوتی قائل شد به اعتبار اینکه در مدارات تحمل آزار مردم است و در رفق نیست (نراقی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۷۲)؛ اما از نظر امام خمینی ظاهراً هر دو یکی است: بالجمله رفق و مدارات در پیشرفت مقاصد، از هر چیز مؤثرتر است و چنانچه در مقاصد دنیایی چنین است، در مقاصد دینی از قبیل ارشاد و هدایت مردم رفق و مدارات از مهمات است که بدون آن، این مقصد شریف عملی نخواهد شد (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۶).

۵. شکر گذاری

یکی از وظایف انسان به لحاظ عقلی، شرعی و اخلاقی، شکر منعم است. منظور از شکر، با توجه به تقابل آن با کفر (نمل: ۴۰) بجا مصرف کردن است. بجا مصرف کردن نیازمند شناخت و عمل جوارحی است. حکیم قرآنی هم فهمش دقیق و عملش متقن است؛ از این رو خداوند به لقمان دستور «شکر» را داده است. برخی نوشته‌اند: پس حکمت دادن به لقمان وی را وادار کرد این مراحل را در شکر طی کند و در حقیقت حکمت دادن به او مستلزم امر به شکر نیز هست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۱۵). همچنین نوشته‌اند: یکی از بارزترین مظاهر حکمت، شکرگزاری خدای سبحان است و اگر کسی به مقام شکرگزاری نایل آید، از منظر این تحلیل فی الجمله - نه بالجمله - حکیم است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۵۴۹).

۶. سخنان اندک و دقیق

علیؑ فرمود: «الحکمة شجرة تثبت في القلب و تثمر على اللسان» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۵۹). در این حدیث به نقطه آغازین تأثیر حکمت، یعنی نزول حکمت بر قلب خائف و ظهور آن بر زبان اشاره شده است. علیؑ در مورد جاری شدن حکمت بر «لسان» و عمل فرمودند: «کسب الحکمة إجمال النطق و استعمال الرفق» (همان، ص ۲۱۱). منظور از «اجمال النطق» یعنی کلام محکم و دقیق به دور از زیاده‌گویی است. کلام نشانه حکمت و شخصیت می‌شود، همان‌طور که فرمود: «المرء مخبوء تحت لسانه». همچنین فرمود: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکونوا راوه» خدای سبحان در کتاب خود بی‌آنکه او را بنگرند، خود را به بندگان شناساند و (نهج البلاغه، خ ۱۴۷-۱۴۸).

۷. عفت

عفت یکی از اصول اخلاق فاضله است. حضرت یوسفؑ در جوانی و اوج غریزه جنسی از آزمون سربلند بیرون آمد. حکمت موجب تسلط بر قوه شهویه می-

گردد. در روایات آمده است: حکمت خواهش‌های حیوانی را تعدیل می‌کند: «کَلِّمًا قَوِيَّتِ الْحِكْمَةُ ضَعْفَتِ الشَّهْوَةُ» (همان، خ ۶۲). همچنین «حرام علی کل عقل مغلول بالشهوة أن ينتفع بالحكمة: هر عقلی که در شهوت غوطه‌ور است، انتفاع حکمت بر او حرام است» (همان، خ ۶۵).

۸. اعتدال‌داشتن

علیؑ فرمودند: «لیس بعاقل من انزعج من قول الزور فیه و لا بحکیم من رضی بثناء الجاهل علیه» (کلینی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۱). انسان حکیم نه از مدح گزاف‌گویانه جاهلان خشنود می‌شود و نه از قدح ناروای باطل‌جویان غمگین می‌شود. حکیم علاوه بر اعتدال در رفتار به آن نیز سفارش می‌کند؛ چنان‌که جناب لقمان فرمودند: «و اقصد فی مشیک» (لقمان: ۱۸). قصد در هر چیز به معنای حد اعتدال در آن (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۲۲/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۰۰/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۱۹). خداوند حکیم در خلقت (الذی خلق فسوی) و تشریح به اعتدال رفتار کرده است: «و الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً: کسانی که وقتی بخشش می‌کنند، اسراف نمی‌کنند و خست نمی‌ورزند» (فرقان: ۶۷).

نتیجه‌گیری

در بررسی تطبیقی بین دو حکمت قرآنی و حکمت ارسطویی نتایج ذیل به دست آمده است:

۱. تطبیق حکمت قرآن بر فلسفه ارسطویی کار ناصوابی است که از سوی بعضی فیلسوفان مسلمان صورت گرفته است. تأثیر فلسفه ارسطویی بر فیلسوفان مسلمانی که بیشتر مباحث فلسفی خود را اختصاص به حکمت نظری یا حکمت عملی داده‌اند نیز تأثیری نابسزا بوده است.
۲. حکمت قرآنی در موضوعاتی از قبیل موضوع تعالیم، مخاطب، غایت، روش و...

با فلسفه ارسطویی تفاوت بنیادین دارند. همچنین از نظر از مسائل مطرح در آن، اعم از حکمت فلسفی است.

۳. حکمت قرآنی از مصادیق انفاق الهی به بعضی انسان‌های با ویژگی‌های خاص است. و از طریق تعلیم و تحصیل مدرسی به دست نمی‌آید.

۴. حکمت قرآنی نه تنها ترکیبی از حکمت نظری و عملی است، بلکه بین آنها هماهنگی در اندیشه و عمل است.

۵. حکمت عملی در حکمت قرآنی *أخس* مطلق نیست، بلکه از حیث امور اعتباری *أخس* است؛ ولی از حیث نافع بودن حکمت، معیار سنجش است.

۶. در حکمت قرآنی، خداوند اصل وجود، منشأ موجودات، مدبر و منحصرأ یکی بیش نیست.

۷. حکیم قرآنی حتماً موحد است؛ ولی در فلسفه ارسطویی حتمیت نیست، چنان‌که از ظاهر عبارات کتاب *نیکوماخس* در مورد *ارسطو* به دست آمد.

۸. محتوای حکمت قرآنی ثابت و همیشگی است و با گذشت زمان وثاقت خود را از دست نداده است.

۹. در حکمت قرآنی بین حکمت نظری و حکمت عملی هماهنگی تام وجود دارد.

منابع و مأخذ

* قرآن.

۱. ابن شعبه حرانی؛ تحف العقول عن آل الرسول؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۴. ابوالولید محمد بن رشد، فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال؛ تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶.
۵. ارسطو؛ متافیزیک ارسطو؛ ترجمه شرف الدین خراسانی؛ ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۶. ارسطاطالیس؛ اخلاق نیکوماخس؛ ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۸۱.
۷. امام خمینی (موسوی)، روح الله؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۸. بریه، امیل؛ تاریخ فلسفه در دوره یونانی؛ ترجمه علی مراد داوودی؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
۹. مگی، بریان؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد محمد؛ غررالحکم و دررالکلم؛ قم: انتشارات دفتر

- تبلیغات قم، ۱۳۶۶.
۱۱. دورانت، ویل؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه عباس زریاب؛ چ ۹، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۲، تحقیق علی اسلامی؛ چ ۲، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۹.
 ۱۳. —؛ تسنیم؛ ج ۳، تحقیق احمد قدسی؛ چ ۳، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۵ «الف».
 ۱۴. —؛ تسنیم؛ ج ۷، تحقیق حسن واعظ محمدی؛ چ ۱، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۴.
 ۱۵. —؛ تسنیم؛ ج ۱۲، تحقیق محمدحسین الهی زاده؛ چ ۱، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶ «ج».
 ۱۶. —؛ حق و تکلیف؛ تحقیق مصطفی خلیلی؛ چ ۲، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۵ «ب».
 ۱۷. —؛ ادب و فنای مقربان؛ تحقیق محمد صفایی؛ چ ۱، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۷.
 ۱۸. —؛ سرچشمه اندیشه؛ تحقیق عباس رحیمیان؛ چ ۳، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶ «د».
 ۱۹. —؛ رحیق مختوم؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ چ ۳، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶ «ه».
 ۲۰. خالد غفاری، سیدمحمد؛ فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق؛ چ ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
 ۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
 ۲۲. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک نکته؛ چ ۵، تهران: رجا، ۱۳۶۵.
 ۲۳. حسینی همدانی، سیدمحمد؛ انوار درخشان؛ چ ۲، تهران: کتابفروشی لطفی،

۱۴۰۴ق.

۲۴. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۲، قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ ج ۱، بیروت دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مبدأ و معاد؛ مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم افزار نورالحکمه (نسخه ۳).
۲۷. صفا، ذبیح الله؛ تاریخ عقولم عقلی در تمدن اسلامی؛ ج ۱، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
۲۸. صلیبا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی؛ چ ۲، تهران حکمت، ۱۳۸۱.
۲۹. فارابی، ابونصر؛ منطقیات فارابی؛ قم: انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۳۰. _____؛ تحصیل السعاده در الاعمال الفلسفی؛ بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳ق(الف).
۳۱. _____؛ تنبیه علی سبیل السعاده در الاعمال الفلسفی؛ مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین؛ بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳ق(ب).
۳۲. _____؛ الحروف؛ تصحیح محسن مهدی؛ بیروت: دار المشرق، ۱۹۷۰م.
۳۳. _____؛ فصول متزعه؛ ترجمه دکتر حسن ملکشاهی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۳۴. _____؛ آراء اهل المدینه الفاضله؛ شرح علی بوملحم؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۳۵. _____؛ احصاء العلوم؛ شرح علی بوملحم؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م(الف).
۳۶. _____؛ السیاسه المدینه؛ شارح علی بوملحم؛ بیروت: ناشر دارو مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م(ب).

۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، [بی تا].
۳۸. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۸ و ۴، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۹. فروغی، محمد علی؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۱، چ ۲، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۷.
۴۰. فیض الاسلام اصفهانی، علی تقی؛ ترجمه و شرح نهج البلاغه؛ تهران: سرای امید، بی تا.
۴۱. قریشی، سیدعلی اکبر؛ قاموس قرآن؛ چ ۶، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۴۲. کاشانی ملافتح الله؛ تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین؛ تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶.
۴۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۱، ترجمه سیدجلال مجتبی؛ چ ۲، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ جوامع الجامع؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۴۵. —؛ مجمع البیان؛ چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۴۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان؛ ج ۱-۳، ۱۲ و ۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱۴۱۷ق.
۴۷. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۴۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چ ۲، تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۵۰. مطهری، مرتضی؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ چ ۴۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۵۱. شریف، میان محمد؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
۵۲. نراقی، محمد مهدی؛ جامع السعادات؛ ترجمه سیدجلال الدین مجتبی؛ چ ۴، تهران: حکمت، ۱۳۷۷.
۵۳. ولفسن، هری اوسترین؛ فلسفه آباب کلیسا؛ ترجمه علی شهبازی؛ چ ۱، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.