



حکمت، فلسفه، گفت و گو

حاتم قادری *

نسبت بین حکمت و فلسفه و اینکه آیا این دو مفهوم را می توان معادل یکدیگر دانست یا نه، توجه علاقمندان به اندیشه و نگرش تطبیقی را به خود جلب نموده است. برخی بر این باورند که حکمت معادل عربی - ایرانی فلسفه است و گروهی نیز بر چنین باوری نیستند. گذشته از نسبت بین این دو مفهوم، بحث از استعداد هر یک از آنان، با توجه به مؤلفه گفت و گو، نیز در جای خود دارای اهمیت است. مقاله حاضر در صدد بررسی در محور یاد شده است و در نهایت می خواهد به این نتایج دست یابد که اول، حکمت و فلسفه را نمی توان معادل یکدیگر دانست و دوم، فلسفه، آن هم از گونه ای که در دولت شهرهای یونان باستان جاری بود، از استعداد و گرایش مثبت برای درگیر کردن افراد و ایجاد "گفت و گو" برخوردار می باشد ولی حکمت، به طور محوری جنبه تعلیمی دارد و حکیم، آموزنده و معلم است و نه کسی که مخاطب بحث و گفت و گوی دیگری یا دیگران قرار گیرد.

۱. به طور معمول پذیرفته شده که فلسفه (Philosophy) همان گونه که خود واژه هم نشان

* دکتری علوم سیاسی و عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

می‌دهد، یک ابداع یونانی است. البته یونانیان در ابداع فلسفه و عرضه آن به جهان، از علوم یافته‌های اندیشگی دیگر ملت‌های هم عصر خود نیز سود جستند. انگیزه یونانیان برای ابداع فلسفه، جستجوی نظامی در پس بی‌نظمی ظاهری بود (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۹). این جستجو به تنهایی برای ابداع فلسفه کافی نبود، تفاوت یونانیان با دیگر همسایگانشان یعنی ملل مصری و بین‌النهرینی در این بود که آنان پرسیدند چرا؟ (همان، ص ۸۵) در میان دیگر ملل "این دین بود که نرمانروایی داشت نه بحث آزاد عقلانی" (همانجا)، در نزد یونانیان هم دین رایج بود و از قدرت نه چندان اندکی سود می‌جست. کافی است که به معابد، رسوم، تفال‌ها، و حتی آمیختگی موضوعات دینی با مقولات فلسفی آن گونه که در نزد فیلسوفان از جمله سقراط / افلاطون یافت می‌شود توجه نمائیم. خدایان و خدا بانوان متعدد یونانی در نامی قلمروهای حیات نردی و اجتماعی یونانیان حضور داشتند. نقشی که کاهنه‌های معابد یونانی در زندگی اجتماعی یونانیان ایفا می‌کردند، اندک نبود (دیلون، ۲۰۰۲، ص ۷۳ به بعد) اما اینکه چگونه یونانیان توانستند به تعبیر گاتری، در این متن فرهنگی / دینی، بحث آزاد عقلانی را به سمت پرسش چرانی جهت دهند، موضوع بحث و گفت‌وگوست. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹-۲۳، خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۲ به بعد) به نظر می‌آید که در برخی از دولت شهرها، بخصوص آتن، وجود یک پلورالیسم مشرکانه، بر پدیداری دموکراسی و نوعی پلورالیسم استدلالی بی‌تأثیر نبوده است. (قادری، ۱۳۷۸، ص ۵۶۸ به بعد) در کنار بحث جغرافیای خاص و نحوه معاش یونانیان، از ترتیبات ژنی و تقسیم‌بندی‌های قبیله‌ای یونانیان نیز در تأثیرگذاری بر بافتار^۱ سیاسی - اجتماعی - فرهنگی آنان سخن به میان آمده است. (مورگان، ۱۳۷۱، ص ۳۴۹ به بعد) در باب اهمیت بافتار حاکم بر دولت شهرهای یونانی در ادامه مقاله نکات بیشتری خواهد آمد.

اما در تعریف اصطلاح فلسفه، توافق آراء وجود ندارد (modern thought) ذیل عنوان (Philosophy) می‌آورد؛ بیشتر از آن، معرفت‌شناسی^۲ یا تئوری دانش^۳ و همچنین متافیزیک

1. Context

2. epistemology

3. Theory of knowledge

و اخلاق مراد کرده‌اند. فیلسوفان مسلمان، علم به حقایق موجودات یا نفس الامر اشیاء در حد قدرت و توانائی بشر را در تعریف آن به دست داده‌اند (نصر، در نصر و لیمان، ج ۱، ص ۲۲). این تعریف متأثر از درک فیلسوفان یونانی از فلسفه است، چنانکه تقسیمات در این باب از جمله فلسفه عملی یا همان سیاست مُدن هم برگرفته از آراء فیلسوفان یونانی است.

۲. اما اگر فلسفه را ابداعی یونانی بدانیم و تاریخ آن را به ۶-۲۵ قرن پیش برگردانیم، لاجرم، حکمت از تاریخ بیشتری برخوردار است. تاریخ‌نگاران مسلمان در باب حکمت، به‌طور معمول آغاز حکمت را به پیامبران برمی‌گردانند. شهرزوری در کتاب "نزهة الارواح و روضة الافراح" (۱۳۶۵)، در حالی که در فصل اول، و در احوال فلاسفه، از "تالیس ملطی" آغاز می‌کند، در فصل دوم و در تاریخ حکما، از "آدم بوالبشر" ابتدا کرده و سپس به "شیت" و دیگران می‌پردازد. در همین کتاب "حکمت" را به "هرمس" هم نسبت می‌دهد و در ادامه سه هرمس «جمع آن الهرامسه، مشهور را چنین برمی‌شمارد؛ کیومرث، اخنوخ، و ادریس. می‌دانیم که در ادبیات اسطوره‌ای ایران کیومرث، اولین انسان و اولین شهریار است (کربستن سن، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱). همچنین "قفطی" نیز در "تاریخ الحکماء" خود (۱۳۷۱) و با اتخاذ شیوة الفبایی در برشمردن حکماء از ادریس پیابری آغاز می‌کند. در کتاب "نزهة الارواح و روضة الافراح" با وجود تفکیک فلاسفه از حکماء ولی از روی سهو و تسامح و در شرح ظاهر شدن فلسفه در میان مسلمانان، از ترکیب "سبب ظاهر شدن حکمت و فلسفه" استفاده می‌کند. شاید این ترکیب از آن رو بوده باشد که تصور می‌رفت، فلسفه و حکمت، به‌رغم تفاوت‌های آغازین، از جنس مشترکی بهره‌مند هستند که همان شناخت حقایق بوده باشد. به هر حال، شهرزوری در کتاب خود، آغاز فلسفه در میان مسلمانان را منوط به آشنائی اعراب با زبان یونانی و انتقال دانش یونانی می‌داند (همان، ص ۳۲). وی می‌نویسد که این امر در زمان بنی‌امیه اتفاق افتاد و عامل آن خالد بن یزید بود که هوس صنعت کیمیا در سر داشت.

همان‌گونه که اشاره شد، گاه حکمت و فلسفه مترادف هم به کار گرفته و تعریف شده‌اند. یعنی هر دو را بحث از حقایق اشیاء در نفس الامر آنها، و بقدر توانائی انسان دانسته‌اند و فایده آن را نیل به کمالات و رستگاری برشمرده‌اند. چنین برداشتی از غایت حکمت، بی‌شبهت با

منظور فیلسوفانی همچون سقراط و افلاطون نمی‌باشند. سید حسین نصر در مقاله‌ای
 ۳. باور به جنس مشترک حکمت و فلسفه، تصور غالب نیست. سید حسین نصر در مقاله‌ای
 در باب تعریف فلسفه در کتاب تاریخ فلسفه اسلام (همان)، پس از ذکر شش معنی و منظور برای
 واژه فلسفه، در ادامه به درک کربن از حکمت الاشراق اشاره می‌کند و می‌نویسد که وی
 (کربن)، معادل لرنسه این مقوله را Theosophie و نه Philosophy می‌دانست (همان،
 ص ۱۲۳). وی همچنین در معادل‌یابی خود و دیگران برای اصطلاح "حکمت متعالیه" ملاصدرا
 ترکیب Transcendent Theosophy را می‌آورد (همان‌جا). می‌بینیم که در هر دو مقوله
 Theosophy جای Philosophy می‌نشیند. یعنی اگر ایزدومی خبر از جویائی و
 دوستاری فلسفا می‌دهد، اولی آن را مقید به الهی بودن می‌نماید. و این متفاوت از تعقل
 صرف است. به همین خاطر است که حکمت در تاریخ‌نگاری حکماء به پیامبران و از جمله
 آدم، ابوالبشر، برمی‌گردد. سید حسین نصر در همان مقاله تأکید دارد که حکمت سهروردی با فلسفه فیلسوفانی چون هابز، هیوم،
 و آیر متفاوت است (همان‌جا). و در صفحه قبل و در راستای اختلاف برداشت از حکمت و
 معادل‌یابی برای آن به نظر فخرالدین رازی، اشاره می‌کند که بر این باور بود، کلام و نه فلسفه،
 از جنس حکمت است. و می‌دانیم که فخرالدین رازی مفسر و تکلم بود. سید حسین نصر در مقاله
 تعلق خاطر حکمت به سرشت نبوی را به راحتی در آراء و آثار حکمای اسلامی می‌یابیم.
 در اینجا منظور از حکماء کسانی‌اند که به گونه‌های مختلف نوعی از "راز وری" را در حکمت
 خود گنجانده‌اند. طبعاً این حکماء، از فیلسوفانی مسلمان در سرزمین‌های اسلامی که خود را با
 اندک تفاوت در جغرافیا و فرهنگ، دنباله‌رو میراث فلسفی یونان و فیلسوفان آن سرزمین
 می‌دانند، متفاوت هستند: یعنی فیلسوفانی چون الکندی، فارابی، ابن سینا، البته به روایت غیر
 اشراقی، و همچنین فیلسوفان اندلس نظیر، ابن‌باجه، ابن‌طفیل، و ابن‌رشد، بیشتر میراث‌دار
 فلسفه یونانی‌اند ولی حکمای متأثر و وفادار به نحله‌های راز و رانه و باطنی‌گری، اعم از
 اسماعیلیه یا غیر اسماعیلیه، به‌ویژه شیخ شهاب‌الدین سهروردی و حکمت اشراقی وی از رگه
 اتصال حکمت بانبوت و نگاه به آن چون موهبتی آسمانی، دفع می‌نمایند. در این میان شیخ

اشراق با پیرند بین حکمت ایران باستان و دوران اسلامی، مکتب خاص خود را بنیان نهاد. این نگاه به حکمت در حوزه ادبیات و شعر هم خود را آشکار ساخته است. ناصر خسرو و همچون یک اسماعیلی پرشور چنین می‌سراید:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست پاک و پاکیزه ز تشبیه وز تعطیل چو سیم
طبعاً و با توجه به پیوند حکمت و نبوت، واژه حکمت در قرآن هم استعمال شده است. از جمله در سوره نحل آیه ۱۲۵ با مطلع "اذع الی سبیل ربک بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..." که در اینجا حکمت نوعی دعوت خردمندانه است. در آیه ۵ سوره قمر، با اشاره به قرآن آمده است "حِکْمَةٌ بَلِغَةٌ" در آیه (۸ سوره آل عمران حکمت از جمله وظایف و هدایت‌های نبوی شناخته شده است. "وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ... مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَاءِ اتِبَتِكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ..." شایان یادآوری است که به لقمان، در سوره ای به همین نام، حکمت همچون عطیه‌ای الهی داده شده است "وَ لَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَانَ الْحِكْمَةَ..." در ادامه همین آیه است که اندرزهای لقمان آورده می‌شود که سرآغاز و همچنین اوج آنها معرفت به پروردگار و شکر نعمت‌های وی است.

حکمت در ادبیات فقهی، کاهش معنی پیدامی‌کند. دهخدا در لغت‌نامه با ذکر مستند خود، به نقل از ابن عباس می‌آورد که حکمت در آیه‌های قرآن "تعلیم و فرا گرفتن حلال و حرام" است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱، ذیل واژه حکمت). بر خلاف این تفسیر فقهی از حکمت، گاه صوفیه حکمت را "اسراری" معنی می‌کند که "با هیچ کس نتوان گفت" (همان) چه وجه کاهش یافته فقهی حکمت را در نظر آوریم و چه وجه متعالی راز و رانه آن را در نظر آوریم، هر دو در اینکه حکمت به گونه‌ای به امر نبوی و انکشاف از حاق واقع خلقت برمی‌گردد، اشتراک دیدگاه دارند.

۴. حکمت در ادبیات و فرهنگ دینی با الهیات در هم ننیده شده یا بهتر آن است گفته شود حکمت حاق واقع و گوهر الهیات است. لذا، بی دلیل نیست که سقراط و افلاطون در نزد برخی از عالمان اسلامی، حکمای متاله یا الهی خوانده شده‌اند (شهرزوری، ۱۳۶۵، ذیل شرح حال افلاطون) این اطلاق نه از آن روست که تصور می‌رفت آنان گرایش‌های دینی یا حتی توحیدی

داشته‌اند - امری که برای خود یونانیان هم عصر یا پژوهشگران امروزی محل بحث و گفت‌وگوست - بلکه از آن‌رو که آنان حکیم پنداشته می‌شدند و حکمت از جنس الهیات است. الهیات حاق واقع و راز نهفته خلقت است و پی‌بردن و تفحص در آن، آشکار ساز غایت خلقت و هدف از عبودیت می‌باشد. در این حالت، الهیات فراتر از آموزه‌های شخصی ادیان در باب توحید و نبوت یا رستاخیز است. آموزه از جنس دانستن و همچنین اعتقاد است ولی هنگامی که این دانش و اعتقاد از سطح گذر کرده و به اعماق می‌رود و در جان می‌نشیند و رفتار و حالات وجودی دارنده آن را رقم می‌زند و تعیین می‌بخشد، آنگاه از جنس حکمت می‌شود. از این مختصر که آمد نباید پنداشت که حکیم همواره باید صبغه دینی - اسلامی، یهودی یا مسیحی، داشته باشد. در ادبیات و تاریخ اسلام از حکمائی نام برده شده است که یا آشکارا بر دینی نبوده‌اند یا سخت بتوان آنها را بر یکی از ادیان اصلی نسبت داد. این گروه از حکما بر اساس شرحی که مورخان حکمت در عالم اسلام نوشته‌اند، در همه ملت‌ها اعم از هندو، یونانی، و عرب و مصری و ایرانی منتشر بودند. برخی از این افراد منبعث در علوم چون ریاضیات و به خصوص طب بودند. ابنان را نیز حکیم دانسته‌ند. چرا که معرفت از جنس حکمت است. ولی در تفسیر دقیق‌تر باید گفت که این اطلاق از سر تسامح است. البته حکمائی که آموزه‌هایی در سرشت انسان و اندرزهای اخلاقی دارند، بین حکمای عالم، با توضیحی که آمد و حکمای الهی، جای می‌گیرند - نباید فراموش کرد که بر اساس باور بخش قابل توجهی از عالمان و مورخان، سرچشمه و مبداء معرفت، حتی در علوم ریاضی و طبیعی، انبیاء بودند. قبطی حکمائی که "نظر در کار موجودات کرده، بحث و تفتیش از اوصاف خلق... به قدر نظر و قوت بشریت نموده و به گمان خویش تحقیق اوایل موجودات توانسته‌اند" را به سه گروه تقسیم می‌کند (همان، صص ۷۷-۷۴). دهریون یا همان زناده، طبیعیون و الهیون، زناده به صانع و آفریدگار اعتقادی ندارند، طبیعیون به تعظیم جلال پروردگار معترف بودند، ولی با قیاس بنی‌انسان و موجودات طبیعی، تصور کرده‌اند که برای انسان بقائی نیست و از این جهت دچار ضلالت شده‌اند، و بالاخره، الهیون از جمله سقراط و افلاطون که به دفع دو گروه اول اقدام کردند. نویسنده سپس به ارسطو می‌پردازد و ضعف وی را در این ذکر می‌کند که "استناد

و استظهار او به کتابی منزل یا با قول نبی مرسل نبود، به ناچار گم شد... به کفر در افتاد (امان، ص ۷۷)، لازم به توجه است که این حکم سخت بر ارسطو، بیشتر برخاسته از مجادلات جاری در سرزمین‌های اسلامی و ناشی از جدال بین فیلسوفان طرفدار فلسفه یونان از جمله ارسطو بود و آنچه تعالیم شرع و کلام، و... خوانده می‌شد. به این اعتبار بعضاً چنین سخت‌گیری بر فیلسوفانی چون فارابی و به‌ویژه ابن‌سینا هم اعمال می‌شد. موضوعاتی مانند اعتقاد به تدبیر بودن جهان، نفی رستاخیز و... ز اشکالاتی بود که بر فیلسوفان یونانی می‌گرفتند که اوج آن را در کتاب نهفت الفلاسفه غزالی می‌توان یافت. این مجادلات دیگر در هم تنیدگی فلسفه و حکمت با علوم شرعی و... است و نباید آن را با تصور حکیم و تداعی‌گری حکمت با الهیات، آن گونه که در ذهن مسلمانان برد، در هم آمیخت.

به این معنی در هم تنیدگی حکمت و الهیات، متفاوت از آنی است که در تعریف فلسفه یا در شمارش زیر شاخه‌های فلسفی بحث از متافیزیک یا به باور برخی گوهر متافیزیک، یعنی الهیات، لحاظ می‌کنیم. در فلسفه، بحث از متافیزیک یا الهیات، استدلالی است که رفتار بر اساس آن فعلی "اختیاری" در راستای این استدلال است، در حالی که در حکمت، گوهر الهیاتی، جان آن شناخته می‌شود و نوری است که روشنائی می‌بخشد و حکیم واقعی، متخلق به اخلاق الهی است. حکماء میراث‌دار انبیاء هستند پس از آنان، در رده‌ی رفیع جای می‌گیرند که سرشت انسانی کامل را نمایندگی می‌نمایند. گاه همین جنس الهیاتی و تخلقی حکیم است که وی را در معرض آزار عوام و قدرتمندان جاهل قرار می‌دهد، چنانکه در حکایتی از زندگانی سقراط آمده است "از علوم فلسفه بر تحقیق فلسفه الهیه اقتصار داشتی... همواره یونانیین را بر عبادت اصنام نکوهرش... کردی و به حجج و ادله رؤساء ایشان را مغلوب و منکوب داشتی. لاجرم، ایشان عامه را بر وی شورانیدند و پادشاه وقت را بر قتل او اغراء نمودند" (قفطی، ۱۲۷۱، ص ۲۶۵).

آشکار است که این حکایت با بد فهمی‌های تاریخی توأم است و گویی که اعراب، بیشتر با قیاس آنچه که بر ایشان مانوس تر بود، شرح حال آتن را سقراط را تحریر کرده‌اند. ولی آنچه که به کار این مقاله می‌آید، تفسیر پیام سقراط و شرح زندگانی وی است که بی‌شبهت به برخی

از انبیاء مبعوث شده در نزد برخی از اُمم نمی باشد. نباید پنداشت که اینها همه از روی بی اطلاعی یا بد فهمی تاریخی صورت گرفته است. اینکه این عامل بد فهمی مؤثر در چنین شرح حالی است، اهمیت دارد ولی نباید "از طبع مانوس" در الفت حکمت یا الهیات در نزد مسلمانان، به خصوص عالمانی که صبغه فلسفی نداشتند غفلت کرد. سقراط با توجه به محبوبیت مردمی که در نزد عامه مسلمانان داشت (آلونی، ۱۹۹۱). دست مایه مناسبی برای پروراندن این طبع مانوس بوده است.

مقایسه نوع داوری در باب سقراط با ارسطو در کتاب قفطی، همان نکته‌ای را که در پیش گفته شد به اثبات می‌رساند؛ یعنی تقویت رگه فلسفه و مجادله‌ای که تصور می‌شد فیلسوف با دین و فلسفه با حکمت نبوی دارد. و الا بر آگاهان پنهان نیست که چنین سخت‌گیری بر آراء ارسطو می‌توانست در باب سقراط هم اعمال شود. به تعبیر دیگر چنین باور می‌شد که سقراط بیشتر حکیم بود و ارسطو، فیلسوف.

۵. گر وهله اول و آخر فلسفه را تلاشی عقلانی برای دستیابی به حقایق امور و موجودات بدانیم، آنگاه باید در باب حکمت بگوئیم که حکمت به یک باره و به طور کامل تلاشی عقلانی نیست. نه اینکه حکمت از عنصر عقل بری باشد بلکه باید گفت که عقل منظور در حکمت بیشتر از نوع عقل انفسی است و نه عقل آفاقی که موضوعیت بیشتری با فلسفه دارد. از همین روست که حکیم به معنی دقیق آن "خودشناس" است ر از این باب "خداشناس" می‌باشد. خودشناسی یکی از جملات و آموزه‌های مورد علاقه حکماء است. گفته می‌شود که بر سر در معبد دلفی چنین شعاری حک شده بود. در تفسیر این شعار دو گونه رأی صادر شده است. یکی خودشناسی به معنی مصطلح و دوم خودشناسی به معنی پارافراتر از حریم خود نگذااردن و به حوزه خدایان وارد نشدن است (گریفین، ۱۳۷۶، ص ۴۱). در هر یک از دو معنی، خودشناسی متکی بر عقل انفسی است. خودشناسی با معنای عقل انفسی متمایز از علم روانشناسی امروز است. روانشناسی امروز را اگر بخواهیم به زبان حکماء پیش در آوریم، از جنس عقل آفاقی است. تمیز بین عقل انفسی و آفاقی و ارجح دانستن اولی، در شرق سابقه‌ای دیرین دارد و خاص مسلمانان نمی‌باشد. رادا کریشنان حکیم - فیلسوف هندی، در خطبه

افتتاحیه خود در سال ۱۹۳۹ در دانشگاه آکسفورد، بر یکی از نکاتی که انگشت تأکید نهاد، همین تمایز یاد شده است. عقل آفاقی معطوف به نفس تجربی است، و این نفس و عالم مرتبط با آن همان مفهوم "مایای" هندی است که به معنی قابل انحلال بودن عالم است (رادا کریشنان، ادیان شرق و فکر غرب، انتشارات مختار، بی‌نا، ص ۳۰).

اما، تفاوت بین فلسفه و حکمت تنها به نوع عقلانی منظور خلاصه نمی‌شود، بلکه باید اضافه کرد که حکمت مرتبط با امر قدسی است. سید حسین نصر سخنرانی افتتاحیه در دانشگاه ادینبرگ را چنین آغاز می‌کند؛ در آغاز، "حقیقت" توأمأ هستی، معرفت و سعادت بود. در سنت هندوی و در اسلام قدرة، حکمة، و رحمة، که در زمره نام‌های خداوند هستند. و در آن "اکثرن" که حضور همیشگی در آغاز دارد، معرفت ارتباط عمیقی با آن حقیقت ازلی و اساسی داشت، و آن حقیقت ازلی همان "امر قدسی" است که تمام قدسی‌ها از او نشئت می‌گیرند (نصر، ۱۳۸۰، ص ۵). ارتباط بین حکمت و قدسیّت، همان نکته‌ای است که پیش از این با بیان ارتباط بین حکمت و امر نبوی، سعی به برجسته کردن آن رفت و اشاره شد که از همین روست که معادله‌های Theosophy انگلیسی و Theosophie فرانسه برای حکمت انتخاب شده است. همین قدسیّت توأم با عقل انفسی است که حکیم را در ادبیات فارسی معادل پیر، فرزانه، خردمند، و... قرر می‌دهد. حتی می‌توان متذکر شد که به کارگیری واژه حکیم برای پزشک، در کنار صاحب حکمت هم، چندان از این نگاه بدور نمی‌باشد. برای اینکه علم پزشکی نیز همچون دیگر علوم مسبوق به پیامبران است و از آن گذشته نسبت تنگاتنگی با علم ادیان دارد. در روایت آمده که "العلم علمان، علم الادیان و علم الابدان".

۱. تا اینجا، سعی بر آن بود که نشان داده شود، حکمت با فلسفه تفاوت دارد و حکیم با فیلسوف. در مواردی هم که این دو با یکدیگر هم‌پوشانی پیدا می‌کنند، یا هر دو با عالم، به معنی رایج آن، با باید بنا را بر تسامح نهاد، یا دست به تأویل برگشاد. حال هنگام آن رسیده است که نسبت دو مقوله حکمت و فلسفه، یا حکیم و فیلسوف با "گفت‌وگو" سنجیده شود. همچون مورد حکمت و فلسفه، این تلاش نیز عمدتاً معطوف به فضای دولت - شهرهای یونان و همچنین حکمت و حکیم، آن‌گونه که در شرق و در ادبیات فارسی یافت می‌شود می‌باشد.

لغت‌نامه دهخدا در ذیل عنوان گفت‌وگو، واژگانی چون مباحثه، مجادله و گفت‌وشنود را آورده است (همان، ج ۱۱). معادل گفت‌وگو: Dialouge است که باز همچون نلسفه، واژه‌ای است یونانی، مشتق از دو جزء dia یعنی از طریق و Logos که می‌توان آن را نطن حاوی معنی تعبیر کرد. از همین واژه است که Logic، یا منطق گرفته می‌شود و مسلمانان متأثر از فلاسفه یونانی، انسان را حیوانی دارای 'نطق' تعریف می‌کردند. بدیهی است که این نطق با آوا و صرف بیان Parole متفاوت است. در Logos، فکر و اندیشه نهفته است و معنی مستتر در آن برخاسته از این کیفیت می‌باشد. ویلیام اسحاق، گفت‌وگو را روندی می‌داند "که طی آن مردم در ارتباط با هم فکر می‌کنند. فکر کردن با هم بدین معنی است که شما دیگر نمی‌توانید موضع خود را به عنوان موضع نهایی تلقی کنید (اسحاق، ۱۳۸۰، ص ۵). این حالتی که اسحاق از آن به عنوان موضع غیر نهایی نام می‌برد، در فلسفه بیشتر مصداق دارد تا با حکمت، در حکمت، شخص حکیم، مؤید به نورالهی و متکی بر عقل انفسی، به پس پرده‌های ظاهری دسترسی دارد، در حالی که در فلسفه، چنین نیست یا بهتر است گفته شود، به تمامی چنین نیست. از این صورت‌بندی نباید این‌گونه نتیجه گرفت که شخص حکیم، دیگر چیزی برای معرفت‌یابی ندارد. بلکه مراد آن است که حکیم، آن میزانی که می‌داند برایش نزدیک به ینین می‌باشد. چرا که منشاء حکمت وی، تعامل با قدسیت است - بیهوده نیست که در سلسله نسب حکماء، انبیاء جای دارند.

با توجه به آنچه که آمد می‌توان چنین استنباط کرد که چه حکیم و چه فیلسوف گفت‌وگویی درونی دارند ولی اولی گفت‌وگویش بیشتر در متن عقل انفسی است و دومی عقل آفاقی. هرگاه که فیلسوف از عقل آفاقی، متمایل به عقل انفسی شود، صبغه حکیمانه بیشتری می‌یابد. همین‌طور باید اضافه کرد که بین فیلسوفان و همچنین حکیمان، هر دو گروه، گفت‌وگو به معنی گفت‌وشنود صورت می‌گیرد ولی با این تفاوت که گفت‌وشنود حکیمان به جدل منجر نمی‌شود، در حالی که در بین فیلسوفان، این امر متصور است. گفت‌وگویی بین‌الذهانی حکیمان جنبه تعلیمی دارد ولی در باب فیلسوفان، آمیخته با جدل و رد و انکار هم می‌باشد. از همین روست که اگر مخاطب حکیم، گستاخی یا خامی کند، محروم از حکمت می‌شود، ولی

مخاطبان فیلسوف، "لزوماً" به چنین سرنوشتی دچار نمی‌شوند، چرا که در اینجا عقل آفاقی بیشتر صحنه‌دار و گرداننده چون و چراهاست. البته، این کلام به معنی بی‌توجهی به خلق و آداب فیلسوف مروض و مخاطبان مفروض وی بست، بلکه بیشتر استنباط‌هایی انتزاعی با تأکید بر تفاوت عقل آفاقی و عقل انفسی است. بیهوده نیست که ادبیات حکیمانه، آمیزه‌ای از تعلیم و تربیت است. این آمیختگی تعلیم با تربیت، در نزد فیلسوفان با صبغه الهی هم آشکار است. طبعاً، همواره نمی‌توان با اطمینان از این معیار در تمیز حکیم از فیلسوف یا مخاطبان حکمت و فلسفه استفاده کرد. گاه در هم آمیختگی‌هایی پیدا می‌شود که دلیل آن هم بافتاری سیاسی - اجتماعی، فرهنگی است که در آن فیلسوف یا حکیم ما می‌زید، و هم به مناسبات و اخلاقیات فردی فیلسوف - حکیم یا مخاطبان مربوط می‌باشد. به عنوان نمونه، اگر بخواهیم سقراط را چه در چهره تاریخی آن و چه در چهره تصویر شده افلاطونی نگاه کنیم، این نوسان بین حکیم و فیلسوف و نحوه معامله با این دو بعد وجودی، به چشم می‌خورد، رساله‌های "فایدون" و "کریتون" که توصیف‌گر حیات قبل از و شیدن جام شوکران سقراط است، بخوبی "جلوه" حکیمانه وی را در طرف خرد سقراط و همچنین مخاطبان نشان می‌دهد. مخاطبان در این دو رساله، معارضان نیستند و اگر هم سؤال و تردیدی در باب آموزه‌ای چون جاودانگی دارند، با حجب و حیا به طرح آن اقدام می‌نمایند. این دو رساله بسیار متفاوت از رساله‌هایی هستند که سقراط با "مدعی" مواجهه دارد. وقتی که به حکیم در شرق می‌نگریم و مخاطبان مؤمن به حکمت ری را به پیش چشم می‌آوریم، وضعیت حاکم بر دو رساله یاد شده، تبدیل به یک وضع پایدار و قاعده‌مند می‌شود. در شرق و ادبیات ایرانی - اسلامی یا حتی آن طرف‌تر در هند و چین، به حکیم تنها از سوی گستاخان و خامان، یا مدعیان بوالفضول، تعدی می‌شود. تازه در این شرایط هم، حکیم زن به معارضه نمی‌دهد و بیشتر رفتاری توأم با شفقت یا دوری، در پیش می‌گیرد.

۷. از آنچه آمد نباید چنین برداشت کرد که حکیم یا بهتر از آن نبی، پرسشگر نیست،

حکیم دینی، چه در نسبت به هم و چه در برخورد با مخاطبان، با پرسش و پاسخ سروکار دارد ولی همان‌گونه که آمد در اینجا هم آداب و پرسش و پاسخ متفاوت است و هم نحوه طرح

پرسش و هدفی که برای آن "چرا" بی عنوان می‌گردد، از جنسی متفاوت از عقل آفاقی است. بهتر است برای ایضاح بحث، به موردی از ادبیات دینی که در قرآن نیز آمده ولی خاص مسلمانان نیست، توجه نمائیم. آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف داستان برخورد موسی با جوانی را ذکر می‌کند که هر چند نام وی در آیات ذکر نشده ولی در تفاسیر و روایات، معمولاً وی را خضر، نام می‌برند. در این داستان، خضر یا همان جوان (قتی) در زمان همراهی موسی با وی به سه عمل اقدام می‌کند که هر یک از آنها، سؤال و تعجب موسی را برانگیخت. همراهی موسی با خضر با الهام الهی صورت گرفت و از همان آغاز موسی از این همراهی "رشد" را در نظر داشت (قال له موسی هل اتبئک علی ان تعلمین مما علمت رشداً «آیه ۶۶»). و پاسخ خضر چنین بود که "صبر" نخواهی داشت و چگونه بر چیزی که از آن دانشی نداری صبر خواهی کرد (آیات ۶۷ و ۶۸)، و باز در آیه بعدی، موسی به خواست خداوند، وعده صبر می‌دهد و این قول را اضافه می‌کند که امر تو را نافرمانی نخواهم کرد الا اعصی لک امرأ (۶۸). این گفت‌وگو تا حدی نمونه‌ای است از یک گفت‌وگوی حکیم نبی با "مرید"، هر چند که این مرید، خود، پیامبری باشد. توجه به واژگان، "رشد"، "صبر"، "عصیان نکردن"، و... واژگان کلیدی مواجهه و گفت‌وگو را نشان می‌دهد. البته، در پایان همراهی آنگونه که خضر پیش‌بینی می‌کرد شد، و موسی در قبال اعمال خضر، یعنی سوراخ کردن کشتی‌ای که با آن سفر می‌کردند، یا کشتن غلام بچه، و برپا داشتن دیواری که در شرف ریختن بود، زبان به پرسش و "جراحی" گشود و نه تنها پرسید، که پرسش خود را با اعتراض هم همراه کرد (آیات ۷۱، ۷۴، ۷۷)، و در این مرحله‌نهایی بود که خضر علت، یا به تعبیری، حکمت رفتارهای خود را بر موسی آشکار کرد و دیگر هم همراهی وی را نپذیرفت. نویسنده این مقاله قبلاً در مقاله‌ای دیگر از این آیات تعبیر "سالک و سائل" را اتخاذ کرده بود. سائل، پرسنده است و "چرا" می‌گوید و سالک رونده است و چشم و گوش باز که بیاموزد و سر بسپارد (قادری، ۱۳۷۸، ص ۴۹۳ به بعد). در آن مقاله آمده است که موسی سائل بود و خضر سالک، سالکی که به الهامات غیبی رفتار می‌نماید و دست به کارهایی می‌یازد که عقل سلیم و ظاهربین بر آنها خرده می‌گیرد و اعتراض می‌کند. اما، حال به مناسبت مقوله و مفهومی به نام گفت‌وگو و نسبت آن با فلسفه و حکمت،

تفسیر را کمی به پیش برده و استنباطاتی بیشتر را بدست می‌دهم.

جان کلام در اینجا است که پرسش‌های موسی که برخاسته از بی‌صبری وی بود، با پاسخ‌هایی روبرو شد که اگر در یک فضای جدلی فلسفی صورت می‌گرفت به راحتی به سکوت و پذیرش منجر نمی‌شد. به عنوان نمونه به این پاسخ خضر - جوان توجه نمائید که کشتن غلام بچه را از آن جهت ذکر می‌کند که پدر و مادری مؤمن دارند و بچه در بزرگسالی کافر پیشه می‌شود و مایه رنج پدر و مادر خود خواهد شد. موسی با شنیدن این پاسخ اعتراضی را طرح نکرد، هر چند که قبل از آن کشتن نفس بی‌گناه را عملی منکر و زشت خوانده بود. اقتناع موسی از آن روست که خضر حکیم - نبی است و پرسش موسی نه تردید در اصالت و حقانیت منشأ آموزش و رفتار خضر که ناشی از بی‌صبری خود و محدودیت حکمت در این زمینه است. و از همین رو، دیگر موسی پرسش‌های خود را فراخ‌تر نمی‌سازد: آیا باید هر بچه‌ای را با این فرض که در بزرگی کافر می‌شود کشت؟ آیا این با عدل الهی سازگار است؟ آیا نمی‌توان به گونه‌ای دیگر به کنترل یا تربیت وی اقدام کرد؟ آیا بهتر نیست که پدر و مادر رضا به کافر پیشگی بچا بدهند و...؟ می‌توانیم این گفت‌وگو را با رساله اوثوفرون [دینداری] افلاطون مقایسه کنیم. سقراط در آستانه ورود به دادگاه، برای استماع اقامه دعوی علیه خود، با فردی روبرو می‌شود که وی نیز برای اقامه دعوی به دادگاه می‌رود ولی او می‌خواهد از پدر خود شکایت کند که موجب مرگ برده‌ای شده است. به همین مناسبت و با توجه به متن رساله، بحث از دینداری پیش می‌آید و سقراط آمیزه‌ای از طنز و پرسش‌های خاص خود را بر سر مرد بیچاره فرو می‌بارد.

می‌توان تصور کرد که اگر سقراط به جای موسی بود، چه می‌پرسید؟ طبعاً، سقراط فیلسوف، پرسش و اعتراض بسیار می‌کرد، ولی سقراط حکیم و با فرض پذیرش خضر، یا همانند موسی رفتار می‌کرد یا با طرح پرسش‌های بیشتر، "رشد" فزونتری را برای خود تأمین می‌نمود.

۸. گذشته از جاگاه و خاستگاه "چرایی" در فلسفه و حکمت، نوعی صورت‌بندی جملات "حکمی" تفاوت مهمی با فلسفه دارد. صورت‌بندی حکمی، کوتاه، تعلیمی، و القاء‌کننده

قدسیّت است. در حالی که صورت‌بندی فلسفی، به مفهومی که در این مقاله به کار بردیم، استدلالی، بحثی و طولانی، و همچنین غیر متقین می‌باشد. صورت‌بندی جملات حکمی جنبه‌های مردمی نیز دارد. بسیاری از منازل یا محل‌های کار در کشورهای اسلامی و شرقی مزین به نوشته‌هایی است که بر آنها، اندرزهایی در القاء صورت‌بندی رفتار از روی کمال آمده است. گذشته از جنبه مردمی کار ویژه‌های صورت‌بندی‌های حکمی، بسیاری از کتاب‌ها و رسالات در دنیای اسلام و ایران، نمایانگر این‌گونه جملات است. به خاطر پرهیز از تفصیل مطلب، به یکی از کتاب‌های مشهور در این زمینه که حاصل تلاش فیلسوف - حکمی اخلاقی یعنی ابن مسکویه است بسنده می‌شود. کتاب جاویدان خرد (۲۵۳۵)، حاری آداب و اندرزهایی از حکمای فارسی، هند، عرب، و روم می‌باشد. در آوردن نمونه‌هایی که به دنبال می‌آید، هیچ انتخاب خاصی صورت نگرفته است. کاملاً به شکل انفاقی صفحاتی باز و جملاتی ذکر می‌شود. این توجه به خاطر آن است که صورت‌بندی جملات حکمی، نوسان چندانی ندارد و از وضعیت ثابتی برخوردار است: "پست کنید و بیندازید کسی را که عامیان او را برداشته‌اند و بردارید و بلند سازید کسی را که عامیان او را پست کرده از نظر اعتبار انداخته‌اند، زیرا که ایشان یعنی عامیان کاری نمی‌کنند به عقل‌های تمام خود و نه به فهم‌های زیاده خود (ص ۱۳۱). ساختار جمله‌بندی شامل دو قسمت است، حکم و سپس دلیل: ولی دلیل برای چند و چون نیست، بلکه برای ایضاح مطلب است. نمونه‌ای دیگر "کسی که رئیس و سردار قوم بود گفت که نشانه عقل و علامت عاقل بودن آن است که دیده شود بنده را نگهبان نفس خود را نفس خود، و نگهبان صبر و تحمل خود را شتاب و تعجیل خود و... (ص ۱۱۳)، در ادامه به ایضاح مطلب می‌پردازد چه عقل و هوا برخلاف یکدیگرند، و... (همان جا)، برخی از جملات حکمی علاقه‌مندند که به خاطر سهولت جنبه تعلیمی، به شمارش موارد ممدوح یا منکر پردازند باز نمونه‌ای انفاقی از این صورت‌بندی: سه کس اند که به سنت و عادت بزرگان گذشته عمل می‌کنند، پس هر چه در آن باب کنند، ملامتی بر ایشان متوجه نمی‌شود و... (ص ۱۹۳)، برخی از صورت‌بندی‌ها حکمی به شکل پرسش و پاسخ است که باز جنبه تعلیمی آن در وجه بسیار آشکار است: گفتند: چه چیز است نشانه سعادت و نیکبختی؟ - گفت:

هر که راضی شد به قضای او... تعالی در آنچه دوست می‌دارد و می‌خواهد و دوست ندارد و نمی‌خواهد و قانع شد به رسیدن به او از دنیا آنچه برسد، و... (ص ۹۵)، در نهایت آنکه، جملات حکمی چه به شکل پرسشی و پاسخ و چه به صورت ابتدا به ساکن خبری، شامل حکم و اندرز است و معمولاً در ادامه، ایضاح حکم می‌آید. گاه این ایضاح شکل روشنی دارد و با واژه‌هایی چون؛ زیرا، به سبب آنکه، چه و... تأکید می‌گردد و از بخش ساختاری حکم متمایز می‌شود و گاه نیز در فحوای کلام این ایضاح نهفته است. ایضاح، جنبه تعلیمی دارد. همان‌طور که آمد، تمایل به دسته‌بندی و برشمردن افراد، خصائل و... در جملات حکمی بسیار قوی است. این تقسیم‌بندی‌های دوگانه، سه‌گانه، چهارگانه، پنج‌گانه، و... به خوبی انعکاسی از نمایش حاق واقع در تربیت اصناف و مراتب موجودات و کردارهاست.

۹. به نظر می‌آید که چه حکمت و چه فلسفه و همچنین نمایندگان آن یعنی حکیم و فیلسوف بی‌ارتباط با بافتار عمومی جامعه‌ای که در آن به‌سر می‌برند نباشند. در واقع نسبت متقابل متن و بافتار (Text و Context)، در اینجا هم به چشم می‌خورد. بحث در باب چگونگی این نسبت و دلایل آن از حوصله مقاله کنونی خارج است. آنچه در اینجا می‌آید از سر لزوم توجه به چنین نسبتی است و نه بررسی و نقد آن. پیش از این و در نشان دادن فلسفه همچون ابداعی یونانی، به برخی از ویژگی‌های دولت‌شهرهای یونان اشاره شد، لوئیز مرفورد، شهرشناس مشهور، در جثی از اثر خود در شکل‌گیری شهرها و مدیته مناسب با آن، توضیح می‌دهد که چگونه مشارکت و گفت‌وگو در ساختار شهر، می‌تواند اهمیت داشته باشد (مرفورد، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷). مرفورد این توجه را با دیدگاه ارزشی به دست می‌دهد. در حالی که این مقاله در صدد ارزش‌داوری در باب حکمت و فلسفه نمی‌باشد. فقط کافی است در نظر داشته باشیم که هر بافتار شهری نمی‌تواند ظرف مناسبی برای حکمت یا فلسفه بوده باشد. یک بافتار با؛ الف: ساخت کثرت‌گرایانه؛ ب: با غلبه بحث و جدل؛ ج: با ارجحیت شیوه عقلانی، برای فلسفه ظرف مناسبی است. یعنی ترکیبی از سه مؤلفه یادشده می‌تواند شهر را مستعد فلسفه سازد. حال چگونه یک شهر یا دولت شهر دارای چنین ویژگی‌هایی می‌باشد، گامی به علت یا علل قبلی است که باید در جای دیگری از آن سخن گفت. برخلاف این سه

و بزرگی مستعد درگیر شدن فلسفه، بافتارهای مناسب با حکمت، غالباً؛ الف: به مونیستی، و خیمه‌ای؛ ب: امتزاج تعلیم و تربیت و بالاخره؛ ج: تأکید بر عقل انفسی یا سنت مقدس است. برای همین در دولت شهر یونانی، فیلسوف و حلقه پیرامون وی که نقش مهمی در برجسته کردن تداوم آموزه‌های آن حلقه دارد، در یک نظم و بافت کثرت‌گرایان با هم سروکار دارند. این کثرت‌گرایی به کار نفی و تائید یا امتزاجی از آموزه‌ها می‌آید. نفی و تائید در کار حلقه‌های مکتبی هم دیده می‌شود ولی نه با حال و هوای یک کثرت‌گرایی مورد باور و نهادینه شده. اگر بخواهیم این تفاوت را در قالب مثالی امروزین طرح کنیم باید گفت که کثرت‌گرایی مناسب با فلسفه، همچون تعدد احزاب در کشورهای چند حزبی و با سبق لیبرال-دموکرات است که در آنها هم رهبران حزبی و هم خود حزب با وجود حلقه‌های حفاظتی و باورمند، همواره در معرض نقد و بررسی قرار می‌گیرند. اما یک نظم خیمه‌ای و مونیستی را می‌توان به نظام‌هایی تک حزبی و باورهای سلسله‌مراتبی مرتبط ساخت. اگر این تمثیل، رنگ و بوی نظام‌های توتالیتر امروزین را به خواننده متبادر می‌نماید، می‌توان از توانایی علمی یا تخیلی وی کمک گرفت و نوع جایگاه و اهمیت فیلسوف را در جمهور افلاطون یا فیلسوف-نبی را در آرمانشهر فارابی، به جای آن نشانده. همچنین می‌توان افزود که حکمت در جنس خود زور ورز نیست، و یک نظام حکمی، بیشتر بر نگرش و آداب باورانه استوار است. به هر حال، حکیم جدل نمی‌کند، تعلیم می‌دهد، بر قدرت حکومتی تکیه نمی‌زند که متکی بر حکمت خویش و رضا به داوری و قضای الهی است.

می‌توان برای نشان دادن چگونگی نقش ساختار و تفاوت آنها در جوامع شرقی و غربی دوران کلاسیک، به دو نوع مثال بسنده کرد. یکی در صحنه قدرت سیاسی و صحنه جنگ و دیگری در حوزه تفکر و اندیشه. در مثال اول می‌توان دو کتاب ایلید هومر و شاهنامه فردوسی را برای تقابل به پیش چشم نهاد. در همان سرود نخستین ایلید (هومر ۱۳۶۸)، نزاعی بین آگا ممنون، سرکرده اصلی یونانیان مهاجم به شهر تروا، و آخیلوس، یکی از پهلوانان این سپاه، روی می‌دهد. آخیلوس آزرده از فرمان و رفتار آگا ممنون، اردوگاه را ترک می‌کند و تا مدت‌ها بعد و به دنبال کشته شدن دوست و مشاورش به صحنه جنگ بر نمی‌گردد و در این

مدت بارانی از خشم و اعتراض را بر سر آگا ممنون فرو می‌بارد. به بیان امروزی، نوعی نافرمانی توأم با هتک حرمت. چنین نروعی، آینه مناسبی از چگونگی توزیع قدرت در اردوگاه یونانیان و همچنین ساختار قدرت در کلیت دولت - شهرهای آنان است. یک توزیع جدلی و تا حدی کثرت‌گرایانه. اما از سوی دیگر اگر که به داستان رستم و اسفندیار در شاهنامه فردوسی نگاه کنیم، وضعیت متفاوتی را می‌یابیم (فردوسی، ۱۳۱۳، ج ۲، ص ۵۴ به بعد).

اسفندیار به غوای پدر، شاه ایران به سوی سیستان می‌رود تا که رستم را دست بسته به درگاه شاه آورد این مأموریت، به تعبیر سعیدی سیرجانی (۱۳۷۷) و با گوشه چشمی به فضای کنونی ایران، بر این اساس صورت گرفت که شاه بتواند با به خطر انداختن اسفندیار، وعده واگذاری تاج و تخت به فرزند را پس‌گوش اندازد. اما نکته جالب در این داستان آن است که رستم که حال دیگر پیر هم شده و نمادی از قهرمانی ملی است، هیچ‌گونه اعتراضی به فرمان شاه ندارد، تنها از اسفندیار می‌خواهد که دست‌های او را نبندد. رستم در مشورت با زال، بر این باور است که تمکین و گفتار نرم، بهتر از تندخویی و خشم و اعتراض است. به هر حال، ابیات زیادی توصیف دو اردوگاه رستم و اسفندیار می‌شود. جوانی اسفندیار وی را از شرط دست بستن باز نمی‌دارد و غرور پهلوانه رستم هم "تنها" این یک شرط را نمی‌پذیرد و در نهایت با دنیایی نأسف و در عین حال، احترام متقابل کار به جنگ و کشته شدن اسفندیار منجر می‌شود. در رستم و اسفندیار یک نظام خیمه‌ای سایه انداخته است، از این رو رستم مطیع است و فقط می‌خواهد آن شرط در کار نباشد، اما در ایلید یک نظام جدلی و کثرت‌گرایانه است، بی‌افزائیم که در رستم و اسفندیار، رستم خطایی مرتکب نشده و تنها شاه او را "دست بسته" می‌خواهد اما در ایلید نزاع بر سر غنایم است.

اما مثال در حوزه اندیشه، تعبیر مفهوم و جایگاه خطابه (rhetoric) از دولت شهرهای یونانی به حوزه اجتماعی مسلمانان و نحوه تفسیر بن‌رشد از آن است. در حالی که این مفهوم در دولت شهر یونانی، به کار سخنرانی و تلاشی برای به دست آوردن موافق در دادگاه و در میادین عمومی، و... است و در مجموع مفهومی مهم در زندگی جمعی دولت شهر است، در نزد ابن‌رشد، همچون شارح ارسطو، یکی از اجزاء و اقسام منطق است (بلاستین در باقرورث،

۱۹۹۲، فصل ۷) این تحول مفهومی و کار ویژگی، برخاسته از تفکر در دو بافتار سیاسی - اجتماعی متفاوت است.

در یونان "رتوری" با آگورا (Agora یعنی میدانی که زندگانی سیاسی شهر در آن منمرکز است، رابطه تنگاتنگ دارد ولی به خاطر فقدان "آگورا" در سرزمین‌های شرقی، رتوری، تنها در تقسیم‌بندی علم منطق، جای می‌گیرد.

۱۰. همان‌گونه که در آغاز آمد، این مقاله در صدد معادل‌یابی بین حکمت و فلسفه با یکدیگر از یک سو و نسبت بین این دو باگفت‌وگو از سوی دیگر برآمده است. در مقاله سعی شد از این دو مقوله با هویت کلاسیک آنها بحث به میان آید. مزیت چنین گزینشی، گذشته از ممانعت از درهم آمیختگی ناشی از تحولات مفهومی در طول قرون و فرهنگ‌های مختلف، نزدیک بودن دو مقوله با "نمونه‌های نوعی" آن است. بدیهی است که همواره نباید انتظار داشت چنین خط ممیزی بین حکمت و فلسفه یا حکیم و فیلسوف ترسیم کرد. اشاره شد که، به طور مثال، سقراط گاه از خرد و با توجه به مخاطبان، چهره‌ای حکیم، به مفهوم شرقی آن، نشان می‌دهد و گاه در غالب یک فیلسوف متناسب با دولت - شهر، یونانی ظاهر می‌شود. همچنین اگر بحث را به کرانه‌های دورتر از مرزهای ایران، قبل و بعد از اسلام، می‌گسترانیم، و باز به طور مثال، به هند و کیش بودایی و شخص بودا یا کنفوسیوس به چین اشاره می‌کردیم، به نمونه‌های خالص‌تری از حکیم دست می‌یافتیم. کاری که به خاطر تنگنای مجال انجام نشد. و بالاخره، باید به این مهم هم اشاره کرد که پرسش از امکان و چگونگی درآمیختن حکمت با فلسفه، چه در انواع تاریخی آن و چه به شکل بحثی انتزاعی، اهمیت بسیار دارد. سنجش این امکان نیازمند بحثی دیگرست که خارج از وظیفه مقرر این مقاله است.

آنچه که بدیهی به نظر می‌آید، نیاز انسان به هر دوگونه فلسفه و حکمت از یک سو و تعلیم حکیمان و گفت‌وگوی فیلسوفانه از دیگر سوست. انجام این مهم، در پهنه عمل و به شکل گسترده، شاید با توجه به موضوعات و مباحث تعاملات فکری - فرهنگی، چندان درر از دسترس نباشد.

منابع

فارسی:

۱. اسحاق ویلیام - گفت‌وگو و هنر با هم اندیشیدن، محمود حدادی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۰، چ اول.
۲. تاریخ‌الحکماء: قفطی، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران مهرماه ۱۳۷۱، چ دوم.
۳. خراسانی شرف‌الدین (شرف) نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، چ دوم.
۴. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۱ و ۵، زیر نظر دکتر محمد معین (تا آذر ۱۳۴۵) و دکتر سید جعفر شهیدی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، چ اول، دوره جدید.
۵. سعیدی سیرجانی، بیچاره اسفندیار، نشر پیکان، تهران، ۱۳۷۷، چ اول.
۶. شاهنامه فردوسی، ج ۲، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۶۳.
۷. شهرزوری شمس‌الدین محمدبن محمود، نزهة الارواح و روضة الافراح، (تاریخ‌الحکماء)، مقصود علی تبریزی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، چ اول.
۸. نادری، حاتم، اندیشه‌هایی دیگر، نشر بقیعه، تهران، ۱۳۷۸، چ اول.
۹. قرآن.
۱۰. گاتری دبلیو. کی. سی، تاریخ فلسفه یونان، مهدی قوام صفری، ج ۱، تهران، ۱۳۷۵، چ اول.
۱۱. گریفین جسیپر، هومر، عبدالله کوثری، طرح نو، ۱۳۷۶، چ اول.
۱۲. گمپرتس تودور، متفکران یونانی، محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵، چ اول، ج اول.
۱۳. کریستین سن آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، احمد تفضلی - ژاله آموزگار، نشر نو، تهران ۱۳۶۳، چ اول.
۱۴. کریشان رادا، ادیان شرق و فکر غرب، رضازاده شفق، انتشارات مختار، بی‌تا.
۱۵. مسکویه احمدبن محمد، جاویدان خرد، تقی‌الدین محمد شوشتری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران، ۲۵۳۵.

۱۶. مرفورد لوئیز، مدنیت و جامعه مدنی در بستر تاریخ، احمد عظیمی بلوریان، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱، چ اول.

۱۷. مورگان لوئیس هنری، جامعه باستان، محسن ثلاثی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱، چ اول.

۱۸. نصر، سید حسین، معرفت و امر قدسی، فرزاد حاجی میرزایی، فرزاد روز، ۱۳۸۰، چ اول.

۱۹. هومر، ایلیاد، سعید نقیسی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، چ ۷.

انگلیسی:

1. Alon Ilai, Socrates in Mediaeval Arabic Litreature, 1991 The Magenes Press, The Herbrew university Leiden, jerusalem vol, x.
2. Dillon Mattbew, Girls and Women in Classical Greek Religion, 2002, Routledge.
3. History of Islamic PhilosoPhy, Part I, Ed by Seyyed Hossein Nasr. and Oliver Leaman. بی تا، مؤسسه فرهنگی آرایه.
4. The Fontana a Dictionary of Modern Thought, Ed By Alan Bullock, Oliver Stallybrass and Stephen Trombley, Second Edition, 1977 Fontana Press.
5. The Political Aspects of Islamic Philosophy, Ed by Charles E. Butter Warth, 1992 President and Fellows of Harward College.