

حکمت فلسفی

مصدیقی از حکمت در قرآن و حدیث

- عزیزالله فیاض صابری
- استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

ابتدا معنای حکمت در لغت، قرآن و تفاسیر، حدیث و اصطلاح حکما، سپس اقسام حکمت: حکمت مشاء، اشراق و متعالی بررسی شده است. رابطه حکمت و کلام و همچنین حکمت و دین بحث بعدی این مقاله را تشکیل می‌دهد. نتیجه این بحث آن است که سعادت حقیقی یا منشأ سعادت حقیقی انسان فلسفه، یعنی شناخت صحیح الهیات است یا شناخت الهیات دخالت تام در آن دارد؛ زیرا سعادت حقیقی انسان یا فعلی شدن کمالات نظری و عملی است و یا بر فعلی شدن آنها مترتب است. در هر صورت، شناخت مسائل الهی سبب خوشی، آرامش و راحتی حقیقی همیشگی انسان است که مطلوب همه انسانهاست. واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، حکمت مشاء، حکمت اشراق، سعادت.

مقدمه

حکمت در قرآن، احادیث و عبارات دانشمندان بزرگ، بسیار مورد تمجید قرار گرفته است. حکمت در قرآن، اعطای خیر کثیر (بقره/ ۲۶۹) و تعلیم آن جزو غرض



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بعثت انبیا (بقره/ ۱۵۱؛ آل عمران/ ۴۸ و ۱۶۴ و جمعه/ ۲)، وصف خداوند (بقره/ ۲۲۸؛ نساء/ ۲۶؛ انعام/ ۱۸ و ۸۳) و قرآن (لقمان/ ۲؛ یس/ ۲) قرار گرفته است. خداوند حکمت را به پیامبران اعطا، انزال، تعلیم و وحی نموده است.

در روایات نیز از حکمت، به نعمتی تعبیر شده که خداوند بهتر، بزرگتر، رفیعتر و زیباتر از آن، به بندگانش نداده است و مایهٔ آمرزش، دین، زندگی فرزند آدم، شرف و مجد او معرفی گردیده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۶/۱ و ۲۲۰؛ غزالی، بی تا: ۴۱/۱) و در برخی روایات، به سعادت حقیقی انسان توصیف شده است. دستیابی به حکمت اولاً متوقف بر شناخت آن و سپس شناخت راه وصول به آن است. از این رو، این نوشتار در صدد تبیین حقیقت و ماهیت حکمت و ارائه راه وصول به آن و شرایط و موانع آن است.

بررسی لغوی و اصطلاحی حکمت

حکمت در لغت

واژهٔ حکمت، از ریشهٔ حکم، به معنای منع، مشتق شده و عبارت است از شناختی که افراد را از اخلاق پست و انجام کارهای ناپسند و زشت باز می‌دارد (طریحی، ۱۳۶۷: ۵۵۳/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۱/۲).

راغب می‌نویسد:

حکمت خدا، شناخت اشیا و ایجاد آنها در نهایت محکمی است و حکمت انسان، شناخت موجودات و انجام کارهای خیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۲۷).

حکمت، شناخت افضل اشیا به افضل علوم است (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۴۱۹/۱).

حکمت در قرآن و تفاسیر

فخر رازی می‌گوید:

مراد از حکمت در قرآن یا علم است و یا انجام کار خوب و درست؛ زیرا کمال انسان در دو امر است: شناخت حق به خاطر خود آن و شناخت خیر به خاطر عمل به آن. اولی به علم و ادراک مطابق با واقع و دومی به انجام عدل و صواب برمی‌گردد (رازی، بی تا: ۷۲/۷؛ ۵۷/۸؛ ۷۹/۹ و ۸۰؛ ۳/۳۰).

صدرالمتألهین می‌نویسد:

مفهوم حکمت، متحصّل از علم تام و قدرت بالغ است (تفسیر القرآن الکریم؛ جمعه/ ۱۲۳).

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید:

حکمت، قضایای حق مطابق با واقع است از حیث اینکه به نحوی مشتمل بر سعادت انسان می‌باشند، مانند معارف حق الهی در مبدأ و معاد و معارفی که حقایق عالم طبیعی را تشریح می‌کنند از جهت ارتباطی که با سعادت انسان دارند، نظیر حقایق فطری که اساس تشریحات پیامبر می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۱۸/۲) و حکمت، معارف حقیقی‌ای است که قرآن متضمن آنهاست (همان: ۳۰۶/۱۹) و حکمت، شناخت سودمند متعلق به اعتقاد با عمل است (همان: ۲۱۴/۳).

حکمت در حدیث

از حکمت در روایات به طاعت خدا، معرفت، معرفت امام، اجتناب از گناهان بزرگ، معرفت و تفقه در دین، ضیای معرفت، میراث تقوی، ثمرهٔ صدق، فهم، عقل، قرآن، معرفت قرآن، ثبات و غیره تعبیر شده است. نقل شده است که صفت حکیم نزد اوایل امور، ثبات و نزد عواقب آنها توقف است. حکیم، هادی خلق خدا به خداست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۰/۱، ۱۳۵، ۲۱۵ و ۲۱۶؛ حویزی، بی تا: ۲۸۷/۱؛ بحرینی، بی تا: مقدمه/ ۱۳۱).

همچنین از روایاتی مانند: «أنا مدینة الحکمة و علیّ بابها»، «أنا مدینة العلم و علیّ بابها»، «أنا دار الحکمة و علیّ بابها» و «یا علیّ أنا مدینة الحکمة و أنت بابها» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۴-۲۰۱/۴۰) استفاده می‌شود که مراد از حکمت، معرفت و علم است.

مرحوم علامه مجلسی می‌فرماید:

ظاهر اخبار این است که حکمت، علوم حق نافع همراه عمل به مقتضای آنهاست و گاهی بر علوم فایض بر انسان از جانب حق بعد از عمل به آنچه می‌داند، اطلاق می‌گردد (همان: ۲۱۵/۱).

حکمت در اصطلاح حکما

حکمت در اصطلاح حکما به معنای شناخت اشیا به قدر توان انسانی است و از آن تعبیرات گوناگونی شده است. نظیر شناخت اشیا به قدر توان انسان، خروج نفس از قوه به فعل در کمال علمی و عملی ممکن برای آن (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۴۳/۳)؛ علم به

اعیان موجودات، خواه الهی باشند؛ یعنی به قدرت الله تعالی واقع شده باشند و خواه انسانی باشند، یعنی به قدرت و اختیار انسان واقع شوند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۲/۱)؛ استکمال نفس انسانی به تصور اشیا و تصدیق به حقایق نظری و عملی به قدر توان بشری (صدرالمتألهین شیرازی، بی تا: ۲۰/۱).

حکمت متعلق به امور نظری، یعنی به امور غیر مقدر انسان، حکمت نظری و متعلق به امور عملی، یعنی امور مقدر انسان، حکمت عملی نامیده می شود. حکمت عملی به حکمت مدنی، منزلی و خلقی تقسیم شده است و حکمت نظری به حکمت طبیعی، ریاضی و الهی منقسم است.

توضیح آن که متعلق حکمت نظری، یا احوال موجود از حیث قابلیت و تغییر و حرکت و سکون یا عوارض موجود دارای کمیت و یا احکام موجود بما هو موجود است. اول را حکمت طبیعی، دوم را حکمت نظری و سوم را حکمت الهی می نامند. حکمت مورد ستایش در قرآن و حدیث، حکمت ریاضی یا طبیعی نیست؛ زیرا اولاً معلوم شد که حکمت مورد ستایش شناختی است که مانع انجام کارهای زشت و باعث کارهای نیک است، این ویژگی مربوط به متعلق شناخت و معلوم است؛ زیرا علم، حقیقت و سنخ واحد است و تعدد آن به تعدد علم یا معلوم است و اختلاف آثار علوم مربوط به اختلاف معلومات است و معلوم حکمت طبیعی، عوارض جسم و معلوم ریاضی، احوال «کم» است و روشن است که این خاصه بر معرفت عوارض «جسم» و احوال «کم» مترتب نیست و دانش طبیعی و ریاضی در هر حد و مرتبه ای که باشد دانشمندان را از کار زشت منع و به کار نیک وادار نمی کند، بلکه چه بسا سبب ارتکاب جنایات کثیر و مفساد فردی و اجتماعی می شود.

ثانیاً تعلیم حکمت مورد ستایش، جزء اهداف بعثت پیامبران معرفی شده است. قرآن مجید بر این مطلب در چندین آیه تصریح کرده است، از جمله می فرماید: ﴿هو الذی بعث فی الأمیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة﴾ (جمعه / ۲).

پیامبران، حداقل پیامبر اسلام ﷺ حکمت طبیعی یا ریاضی تعلیم نداده است. پس قطعاً مراد از حکمت مورد ستایش، حکمت نظری الهی به تنهایی و یا حکمت

نظری الهی و حکمت عملی هر دو است.

در هر صورت، حکمت نظری الهی مشمول ستایش و مصداق خیر کثیر و غرض از خلقت انسان و کمال نهایی اوست. به قول ابن سینا: «به کسی که استکمال نفس او، به حکمت عملی و الهی و عمل به حکمت عملی اعطا شده است قطعاً خیر کثیر به او داده شده است (ابن سینا، رسائل، بی تا: ۳۰) و حکمت، معرفت وجود حق است و وجود حق، واجب الوجود بالذات است (ابن سینا، شفا، بی تا: ۶۱) و افضل علم به افضل معلوم، صحیحترین و محکمترین شناخت است (همان: ۲۶۷).

از امام حسین علیه السلام نقل شده است که:

خداوند عزوجل بندگان را نیافریده، مگر اینکه او را بشناسند (حویزی، بی تا: ۱۳۲/۵).

بنابراین سعادت حقیقی یا منشأ سعادت حقیقی انسان، فلسفه یعنی شناخت صحیح الهیات است یا شناخت الهیات دخالت تام در آن دارد؛ زیرا سعادت حقیقی انسان یا فعلی شدن کمالات نظری و عملی است و یا بر فعلی شدن آنها مترتب است. در هر صورت، شناخت مسائل الهی سبب خوشی، آرامش و راحتی حقیقی همیشگی انسان است که مطلوب همه انسانهاست. گرچه بر اثر انحراف و عدم توجه به تعالیم پیامبران و پیروی از هوای نفس و بردگی شیطان لعین بسیاری از مردمان در تمام ادوار و ازمان در شناخت مصداق سعادت و راه رسیدن به آن خطا کرده و می کنند. خیال می کنند که زر، زور، تزویر و رسیدن به متاع دنیا و عیش و نوش حیوانی، کمال انسانی مطلوب است. از این رو تمام عمر گرانبهای خود را در این راه صرف می کنند و چه بسا برای رسیدن بدان مرتکب جنایاتی می شوند و انسانهای بی گناهی را می کشند و غالباً هم به مطلوب نمی رسند.

بالجمله، فلسفه و حکمت الهی رئیس و مخدوم است و همه علوم دیگر و کارها باید به منظور فلسفه و در خدمت آن باشند. این سؤال که فلسفه الهی برای کجای زندگی انسان مفید و در چه بُعد آن دخالت دارد، غلط است، بلکه باید سؤال شود که زندگی انسان حتی عبادات او چه نحو دخالتی در فلسفه که هدف نهایی و کمال مطلوب اقصای انسان است، دارد. اگر در این راستا نباشد و به این هدف کمک نکند،

ارزشی ندارد. خلاصه، اولاً شناخت کمال و سعادت حقیقی انسانی و ثانیاً شناخت راه رسیدن بدان و سپس حرکت در آن راه از اهم واجبات است و آن هم به تحصیل حکمت الهی و عملی، ممکن است. پس تحصیل حکمت لازم و ضروری است. کندی می گوید:

فلسفه، علم به حقایق اشیاست به قدر توان بشری. در علم به حقایق اشیا، علم ربوبیت، وحدانیت، فضیلت، علمهای نافع، راه رسیدن به آنها و علمهای زیانبار و راه دوری از آنها نهفته است و تحصیل فلسفه بر هر متفکری واجب است؛ چون متضمن علم ربوبیت و وحدانیت و فضیلت و نافع است و مخالف علم به حقایق، تهی از دین و کافر است و نیز آموختن فلسفه یا واجب است و یا واجب نیست. در صورت اول، باید به جستجوی آن برخیزند و در فرض دوم باید بر عدم وجوب آن برهان اقامه کنند و برهان آوردن از جمله دانش حقایق اشیاست. پس باید آن را طلب کنند (کندی، ۱۳۶۰: ۵۳-۶۶).

اقسام حکمت الهی

شناخت الهیات یا شناخت بحثی حصولی است یا شناخت ذوقی شهودی، اول حکمت مشاء و طریق آن اندیشه و نظر و متصف به آن، حکیم بحاث نام دارد و دوم حکمت اشراق و طریق آن تصفیة باطن، اعراض از دنیا و توجه به عالم قدس و موصوف به آن، حکیم متأله نامیده می شود و حکمت کسی که از هر دو طریق سیر و سلوک نموده و به الهیات رسیده است حکمت متعالیه خوانده می شود و واجد آن را حکیم بحاث متأله می گویند.

شیخ اشراق می گوید:

علوم و معارف من اولاً به طریق دیگری غیر از فکر و نظر حاصل شده است، سپس بر آنها دلیل تحصیل و اقامه نموده ام به نحوی که اگر رفع ید و قطع نظر از ادله اقامه شده نمایم، هیچ زبانی بر علوم و عقاید من وارد نمی گردد و هیچ تشکیک کننده ای نمی تواند در من تردید و شک ایجاد کند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰/۲ و ۱۵۶).

قیصری می نویسد:

علوم اولیا و کاملین نه مکتسب به عقل است و نه مستفاد از نقل بلکه از الله معدن انوار و منبع اسرار مأخوذ است و آوردن منقولات در بیان ذکر، شاهدهی است بر معلوماتشان و اثبات معانی به دلایل عقلی، بیدار نمودن محجوبها و مأنوس نمودن آنان است (قیصری، بی تا: ۴ و ۵۸ و ۲۵۲).

صدرالمتألهین می فرماید:

مذهب آن اسطوانه های واصل به منازل اولیا در آنچه به معارف الهی و احوال معاد و علم نفس و... مربوط است عین مذهب اهل حق و یقین است، چون طریقه آنان در علم و عمل یکی است و آن تصفیة باطن است. تصفیة باطن طریقه همه انبیا و مرسلین و راه حکمت و توحید است و راه دیگر آن، به کارگیری ابزار فکر، شعله ور ساختن آتش وهم و خیال، اشتغال به مباحثه و جدال و صرف عمر در حفظ اقوال است (صدرالمتألهین شیرازی، رسائل، بی تا: ۷ و ۸).

خلاصه اینکه آقایان برای وصول به معارف و الهیات دو راه قائلند و این دو راه هم هیچ گاه یکی نمی شوند، روشن است و نتیجه سلوک راه ظاهر، علم حصولی و ثمره طی طریق باطن، علم شهودی ذوقی است. حکمة الاشراق علم ذوقی و طریقه آن فقط راه باطن است، هر چند ممکن است حکیم اشراقی، حکیم مشائی نیز باشد. بنابراین، قول به اینکه حکمت اشراق سهروردی، حکمتی است که از دو طریق ظاهر و باطن حاصل شده یا حکمتی است که می کوشد بین عالم استدلال و اشراق یا تفکر استدلالی و شهود باطنی رابطه ایجاد کند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳/۳۲؛ نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۳۷/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶/۱). خلط، بین حکمت اشراق و حکیم اشراقی است؛ زیرا حکمت اشراق فقط حکمت ذوقی و راه آن فقط راه باطن است و بدین جهت از حکمت مشاء ممتاز است، ولی حکیم ممکن است فقط حکیم بحاث یا فقط حکیم اشراقی متأله و یا حکیم بحاث اشراقی باشد.

لاهیجی می نویسد:

حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آن، وصول عین است و غایت راه ظاهر که راه حکمت مشاء و کلام است، حصول علم است و طریقه اشراقیون نیز در حقیقت، طریقه سلوک راه باطن است و تفاوتی با تصوف ندارد و طریقه سلوک باطن، مسبوق به سلوک راه ظاهر است (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۷).

این سخن، مردود است؛ زیرا اولاً می‌شود بدون خواندن علم کلام و فلسفه‌مشاء، یعنی بدون سلوک راه ظاهر، اصل وجود ماورای طبیعت را از استاد و مرشد بپذیرد و سپس به دستورات او عمل کند و از طریق باطن سیر و سلوک نماید و ثانیاً اگر سلوک راه باطن بدون سلوک راه ظاهر ممکن نباشد و همیشه سلوک راه باطن مسبوق به سلوک راه ظاهر باشد، لازم می‌آید که انقسام حکیم به بحاث و متأله و بحاث متأله و انقسام طالب به طالب بحث و طالب تأله و طالب بحث و تأله درست نباشد و حال آنکه شیخ اشراق این گونه تقسیم نموده است.

غزالی سلوک طریق باطن را مورد تأکید قرار می‌دهد بدون اشاره به مسبوق بودن آن به سلوک طریق ظاهر و در این زمینه می‌گوید:

فیضان نور علم بر دل‌های انبیا و اولیا به تعلم و دراست و کتابت کتب نیست، بلکه به زهد در دنیا و تبری از علایق آن و فارغ ساختن دل از شواغل آن و اقبال به کنه همت بر الله تعالی است و با ذکر مثالهای محسوس، فرق بین طریق باطن و ظاهر و برتری طریق باطن بر ظاهر را روشن می‌کند:

۱- قلب انسان مانند حوضی است که از دو طریق می‌شود آب وارد آن شود. یکی از طریق جویهایی که از خارج به حوض منتهی شوند و آب به حوض بریزد و دیگری از طریق حفر و گود کردن زمین است به حدی که از زمین آب بجوشد. قلب انسان از طرفی با عالم ملکوت و از جانبی با عالم ملک ارتباط دارد و می‌شود از طریق ارتباط با عالم ملکوت، علوم و نور فیضان کند و از درون خودش بجوشد و می‌شود از طریق حواس، عالم به اشیا گردد. روش صوفیه، تصفیة قلب و روش حکما، تحصیل علم از طریق حواس و مدارک است.

۲- کار حکما و اولیا مانند کار اهل روم و چین در مناقشه و مسابقه نقاشی است که اهل روم، مشغول نقاشی در یک طرف سالن و اهل چین مشغول صاف نمودن و صیقل زدن طرف مقابل رومیها شدند، پس از فراغ رومیها، اهل چین گفتند ما هم فراغ شدیم و پرده وسط را برداشتند دیدند که طرف اهل چین بر اقتر و زیباتر از نقاشی اهل روم است (غزالی، بی‌تا: ۲۶/۳).

حدیث عنوان بصری منقول از امام صادق علیه السلام نیز شاهد بر طریقه تصفیة باطن است. حضرت به عنوان بصری فرمود:

علم با تعلم و درس و بحث حاصل نمی‌شود. علم نوری است که در قلب کسی

که خدا می‌خواهد او را هدایت کند واقع می‌شود. پس اگر طالب علمی، قبل از هر چیز حقیقت بندگی را در خودت طلب کن و بنده خدا باش و علم را به کار بگیر و عمل به آن جستجو نما و فهم اشیا را از خدا بخواه تا عطا کند.

عنوان بصری سؤال کرد که حقیقت بندگی چیست؟ حضرت فرمودند: سه چیز است:

۱- خود را مالک آنچه خدا به او اعطا کرده است نداند؛ زیرا بندگان چیزی را مالک نمی‌شوند و مال را ملک خدا می‌دانند و در آن راهی که خدا امر کرده است مصرف می‌کنند.

۲- عبد برای خودش تدبیر نمی‌کند.

۳- تمام اشتغال او در امثال امر و نهی الهی است در نتیجه، انفاق در هر راهی که خدا امر کرده است خواهد بود و مصایب دنیا برای او آسان می‌شود و برای مرء و مباحات با مردم وقت و فراغت ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۵/۱).

حکمت متعالی

خواجه می‌فرماید:

وجه اینکه ابن سینا مسئله نفوس ناطقه برای اجسام فلکی را از جمله حکمت متعالیه قرار داده، این است که حکمت مشائین حکمت بحثی صرف است و این مسئله و امثال آن با بحث و نظر به ضمیمه کشف و ذوق تمام می‌شود و حکمت بحثی مشتمل بر کشف و ذوق نسبت به حکمت بحثی صرف، متعالی است (طوسی، ۱۳۷۷: ۴۰۱/۳).

صدرالمتألهین شیرازی می‌فرماید:

معارف و علوم حاصل برای ما از دو طریق ظاهر و باطن حاصل شده است (۱۳۵۴: ۳۸۱ و ۳۸۲) و نباید کلام ما بر مجرد مکاشفه و ذوق یا تقلید شریعت بدون ممارست ادله و براهین و التزام قوانین حمل گردد؛ زیرا مجرد کشف بدون برهان کافی در سلوک نیست، همان گونه که مجرد بحث بدون مکاشفه، نقصان بزرگ در سیر است (همو، بی‌تا: ۱۵۳/۷ و ۳۲۶) و عادت صوفیه اکتفا بر مجرد ذوق و وجدان است و اما، ما بر چیزی که برهان قطعی بر آن اقامه نشده باشد اعتماد نمی‌کنیم و آن را در کتابهای فلسفی ذکر نمی‌نماییم (همان: ۲۳۴/۹) و منزله است شریعت حق الهی بیضاء از اینکه احکام آن مخالف معارف یقینی باشد و نابود باشد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق با کتاب و سنت نیست (همان: ۳۰۲/۸).

معلوم شد که حکمت متعالیه، معرفتی است که از دو طریق ظاهر و باطن حاصل شده باشد و آن قهراً مطابق با مستفاد از شریعت حقه است، نه اینکه قرآن و حدیث و شریعت حقه از جهت طریقت در مرتبه طریق باطن و اقامه برهان باشد و در نتیجه، حکمت متعالیه جمع بین برهان و عرفان و قرآن و امتیاز آن از علوم دیگر الهی به این جمع باشد. بنابراین، قول به جمع بین چهار جریان حکمت مشاء، کلام، حکمت اشراق و عرفان در حکمت متعالیه و یا انتهای چهار جریان به یک جریان در آن، مشتمل بر مسامحه است؛ زیرا صریح کلمات خود صدرالمتهلین این است که من از دو طریق سیر و سلوک نموده‌ام و شریعت حقه را مطابق با آنچه شهود نموده‌ام و برهان بر آن اقامه کرده‌ام یافته‌ام. پس اصل، این دو طریق است و چهار جریان به این دو طریق برمی‌گردد و امتیاز بنیادی بین آنها به غیر از همین دو طریق وجود ندارد. پس فلسفه مشاء و کلام عقلی از حیث اصل و ریشه یکی و حکمت اشراق و عرفان نیز یکی است و غیر از این دو طریق برای افراد معمولی طریقی وجود ندارد؛ چون وحی اولاً راه نیست، بلکه اصل هدف است و ثانیاً برای افراد معمولی نیست و مخصوص انبیاست و طریق دیگران به مطالب وحی شده جز دو طریق نیست؛ چون نقل اگر مفید یقین باشد، برهان یا در حکم برهان است و گرنه هیچ ارزشی در علوم نظری و مطالب یقینی ندارد.

حکمت و کلام

به نظر می‌رسد کلام اسلامی به معنای صحیح کلمه و در نفس الامر نه آنچه در طول تاریخ مطرح و کلام نامیده شده است با فلسفه الهی اسلامی فرق ندارد، جز در بعضی از مسائل مبتنی بر حسن و قبح عقلی یا بر نقل؛ زیرا آنچه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله آورده است یا مربوط به امور نظری است و یا متعلق به عمل و احکام فرعی است. بخش اول به منزله حکمت نظری الهی و دوم به منزله حکمت عملی است. مسائل بخش عملی که عمده آن به نام فقه نامیده می‌شود به ادله اربعه اثبات و نفی می‌شود و یکی از ادله اربعه عقل است، پس در بخش نظری الهی که کلام نامیده می‌شود، باید یکی از ادله عقلی باشد، بلکه باید قلمرو عقل در بخش نظری بسیار وسیع باشد؛ چون عقل پایه اصل نبوت، وحی و قرآن، حدیث و عصمت نبی است و اعتبار سایر

ادله به عقل است. بنابراین، باید کاملاً تعقل و تفکر در بخش نظری اسلام مورد توجه و اهمیت قرار گیرد و اگر این گونه باشد، تمام فلسفه داخل در کلام است. از این رو، مرحوم خواجه کتاب تجرید الاعتقاد را به این گونه که هست نوشته است. حقیقت علم کلام و روش آن بعد از این کتاب همان است که خواجه مطرح کرده است. حاصل سخن این که حکمت الهی که همان کلام اسلامی به معنای واقعی کلمه است، خیر کثیر، مایه عزت، شرف، سعادت و خوشی دنیا و آخرت است و تحصیل آن لازم و بی‌توجهی به آن روا نیست.

حکمت و دین

با روشن شدن رابطه فلسفه و کلام اسلامی، رابطه دین و حکمت نیز روشن می‌شود. در ارتباط بین فلسفه و دین دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد:

۱. بین فلسفه به معنای شناخت حقایق اشیا و علم به حقایق نفس الامری آنها و معارفی که به عنوان بخشی از مجموع آنچه در دین حق بیان شده و بر پیامبران وحی گردیده و توسط آنان برای مردم اظهار و ابلاغ شده است، اختلافی نیست؛ چون فلسفه، علم بر حق است و دین حق به حق دعوت و آن را بیان می‌کند و حق و واقع یکی است.
۲. دین و فلسفه با هم سازش ندارند و فلسفه حق است و دین اساس ندارد. دلایلی برای این سخن ارائه شده است:

دلیل اول: عقل برای درک واقعیات کافی است، چون آنچه پیامبر می‌آورد یا موافق عقل است یا مخالف آن. اگر موافق عقل باشد، پس به وحی و آورده‌های پیامبر نیاز نیست، چرا که چیزی افزون بر آنچه عقل درک می‌کند عرضه نشده است. اگر آنچه پیامبر آورده است مخالف عقل باشد، باید هر آنچه مخالف عقل است مطرود دانست و طبعاً منجر به ردّ قول نبی است، بلکه ردّ آن به حکم عقل واجب خواهد. اما پاسخ این سخن آن است که آنچه پیامبر می‌آورد یا موافق عقل است یا نه موافق و نه مخالف آن. یعنی بسیاری از آورده‌های پیامبر را عقل نه درک می‌کند و نه نفی می‌کند. بنابراین، اگر موافق عقل باشد، تأکید حکم عقل خواهد بود و اگر نه موافق و نه مخالف عقل باشد، وجود آن برای بشر ضروری است.

دلیل دوم: برگزیده شدن بعضی از مردم برای هدایت دیگران قابل توجیه نیست؛ چون مردم از حیث عقل برابرند و دلیلی ندارد که از میان افرادی که همه برابرند کسی برای هدایت آنان برگزیده شود.

پاسخ این سخن نیز روشن است؛ چون عقل دارای مراتب است. یک مرتبه آن که شرط تکلیف است در همه مکلفین وجود دارد، ولی مرتبه عالی آن که ملاک نبوت و اخذ وحی است در خصوص پیامبران موجود است و در سایر افراد نیست و آن قوه قدسیه و روح القدس نام دارد.

دلیل سوم: اگر وجود پیامبران را قبول کنیم، باید بپذیریم که در بسیاری موارد، پیامبران یکدیگر را نقض می کنند و سخنانی در تقابل با یکدیگر دارند، در حالی که اگر آنها فرستاده خدا باشند نباید در سخنان آنان اختلافی وجود داشته باشد و آنها در مقابل یکدیگر قرار گیرند.

پاسخ این است که پیامبران در مسایل کلی و اصولی ناقض یکدیگر نیستند و در شکل بعضی از افعال و در بعضی از مسائل جزئی مربوط به زمان، مکان و مردم خاص با هم اختلاف دارند و این اختلاف به واسطه تغییر مصالح و مفاسد جزئی است و اشکالی ندارد؛ یعنی حکم مخالف حکم قبلی بیانگر تمام شدن زمان حکم قبلی است نه ناقض آن.

۳. دین و فلسفه با هم سازش ندارند و دین مقدم است و باید بین دین و فلسفه تفکیک کرد.

به نظر می رسد از میان این سه نظریه، نظریه اول حق است؛ چون واقع یکی نیست. همان گونه که دین و وحی بیان واقع است و پیامبران هادی بر واقعدند. همچنین اندیشه با شرایط معتبر مذکور در منطق، طریق به واقع است. البته در تعبدیات و خصوصیات معاد و امثال آن که از قلمرو عقل بیرون است برهان، کارساز نیست و باید آنها را از پیامبر گرفت. از این رو، دائماً شریعت الهی لازم است؛ زیرا هر قدر بشر از نظر علوم تجربی و ریاضی و الهی پیشرفت کند نمی تواند دخالت افعال اختیاری را در سعادت حقیقی ابدی یا در شقاوت ابدی انسانها درک کند و از قلمرو عقل خارج است (ر.ک: شریف، ۱۳۶۲: ۱/۶۲۷؛ صفا، ۱۳۷۱: ۱۷۶؛ حلبی، بی تا: ۹۳؛ حقیقت، ۱۳۷۰: ۴۹۳).

کتاب شناسی

۱. ابن اثیر، *النهاية فی غریب الحدیث*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الرسائل*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۳. همو، *الشفاء، الالهیات*، بی تا.
۴. همو، *الشفاء، المنطق*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. بحرینی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله، *شرح المقاصد*، بی تا، ۱۴۰۹ ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۹. همو، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع، *تاریخ علوم و فلسفه ایرانی از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری*، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. حلبی، علی اصغر، *تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز*، تهران، زوار، بی تا.
۱۲. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، چاپ دوم، بی تا.
۱۳. رازی، فخرالدین، *التفسیر الکبیر*، الطبعة الثالثة، بی تا.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد دوم، ۱۳۹۷ ق.
۱۶. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد سوم، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. شریف، میرمحمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، الطبعة الثانية، شرکه دار المعارف الاسلامیه.
۱۹. همو، *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الطبعة الثالثة، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق.
۲۳. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۲۴. طوسی، نصیرالدین محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۷ ق.
۲۵. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، الطبعة الثالثة، بیروت، دار القلم، بی تا.
۲۶. قیصری، داود بن محمود، *شرح داود بن محمود القیصری علی فصوص الحکم محی الدین بن العربی*، قم، بیدار، بی تا.
۲۷. کندی، *نامه کندی به المعتصم*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۶۰ ش.
۲۸. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *گوهر مراد*، مؤسسه کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.