

حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان

دکتر عبدالعلی شکر *

چکیده

حکمت به معنای دانش نظری متقن است که به عمل متناسب با آن منتهی می‌گردد و مانع از جهل است. فیلسوفان مسلمان حکمت را به معرفت ذات حق، تبحر در حرفه و صنعت، علم به اسباب قصوی، تحصیل برترین معلوم از طریق برترین علوم، استکمال نفس و شناخت اعیان موجودات تعریف کرده‌اند. همچنین واژه حکمت بیست مرتبه در قرآن ذکر شده است که با الهام از روایات و دیدگاه مفسران، معانی چندی از قبیل علم به قرآن و مواظب و احکام آن، پیامبر و شناخت امام، علم لدنی، معرفت ذات حق، اخلاقیات و عقاید از آن به دست می‌آید.

حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد که حکمای مسلمان تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی، فلسفه اسلامی را پرورش داده‌اند. به همین جهت معانی بیان شده در این دو حوزه، به‌رغم تفاوت در تعبیر، اشاره به یک حقیقت دارند و آن معرفت ذات حق و شناخت حقایق آفرینش اوست؛ به گونه‌ای که کمال و سعادت انسان را در پی داشته باشد. گرچه فلسفه با حکمت متفاوت است، اما فلسفه اسلامی به حدی به حکمت نزدیک است که بسیاری از حکما آن دو را مترادف تلقی کرده و برخی نیز همانند سهروردی و میرداماد مکتب خویش را بر اساس حکمت پی‌ریزی کرده‌اند. این نوشتار در تلاش است از طریق تحلیل مفهومی، سازگاری میان مفهوم فلسفی حکمت با آموزه قرآنی آن را نشان دهد.

کلید واژه‌ها: قرآن، حکمت، فلسفه، علم، فیلسوفان مسلمان.

طرح مسئله

حکمت واژه‌ای است که هم در قرآن به معانی متعدد آمده است و هم در فلسفه و حتی گاهی مترادف با آن و به یک معنا به کار برده می‌شود. حال این پرسش‌ها مطرح می‌شود: آیا استعمال این واژه در قرآن و فلسفه به یک معناست یا معنای متفاوتی در این دو قلمرو وجود دارد؟ فیلسوفان مسلمان تا چه اندازه تحت تأثیر قرآن، این واژه را به کار برده‌اند؟ حکمت در قرآن چند بار معنایی دارد؟ این واژه در فلسفه به چه معناست؟ آیا می‌توان توافقی میان قرآن و فلسفه در کاربرد معنای حکمت به دست آورد؟ به نظر می‌رسد حکمای مسلمان به دلیل انس با قرآن، واژه حکمت را در جهت معنای قرآنی آن استعمال کرده‌اند.

معنای لغوی حکمت

معنای اصلی حکمت منع و جلوگیری است. برخی گفته‌اند حکم در قضاوت نیز از آن مشتق شده و به معنای جلوگیری از ظلم است؛ حکمت نیز مانع از جهل است (احمد بن فارس، ص ۹۱؛ همچنین رک. جوهری، ص ۱۹۰۲).

گروهی نیز قائلند حکم در باب افعال به معنای محکم و مستحکم بودن است (فیومی، ص ۱۴۵؛ جوهری، ص ۱۹۰۲). فعل محکم آن است که تمام اموری که برای وجود و بقای چیزی ضرورت دارد در حد امکان و استعدادش به آن داده شود.^۱ به همین جهت حکمت را به معنای ایجاد افعال به نیکوترین شکل و اتقان نیز آورده‌اند که همان اعطای جمیع نیازمندی‌های ضروری یک فعل است. این معنا مورد تأیید قرآن نیز می‌باشد^۲ (فخررازی، ص ۴۹۵).

گاهی نیز حکمت را به عدل، علم و حلم معنا کرده‌اند (فراهیدی، ص ۶۶). همچنین معنای دانایی علم و دانش، دانشمندی، عرفان معرفت، فرزادگی، حلم، بردباری، درستکاری، صواب کاری و راست کرداری نیز برای حکمت آمده است (لغتنامه دهخدا، ذیل واژه حکمت). می‌توان از مجموع کتاب‌های لغت برداشت کرد که معنای پایه‌ای حکمت، عالمی است که اندیشه صحیحش او را به کارهای محکم و مستحکم وامی‌دارد

و از کارهای زشت منع می‌کند. بنابراین حکمت به علم نظری صحیح و منتهی به علم عملی پسندیده و عمل به اعمال نیکو اطلاق می‌شود (رک. احمد بن فارس، ص ۹۱؛ جوهری، ص ۱۹۰۲؛ فیومی، ص ۱۴۵).

معنای حکمت در فلسفه

در آثار فلسفی معانی زیر برای حکمت ذکر شده است:

۱. معرفت ذات حق

فارابی حکمت را معرفت وجود حق می‌داند. از نظر او حکیم کسی است که کمال معرفت نسبت به خداوند نزد اوست.^۳ این علم مقدم بر تمام علوم است و کامل‌ترین آنهاست و سایر علوم تحت ریاست این علم واقع‌اند (الاعمال الفلسفیه، ص ۳۸۲، ۶۸). شیخ الرئيس (التعلیقات، ص ۲۰)^۴، میرداماد (القبسات، النص، ص ۳۳۷) و ملاصدرا (الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۶۳-۳۶۲) نیز این معنا را در آثار خود ذکر کرده‌اند.

۲. تبحر بسیار در صناعت

گاهی به مهارت فراوان در هر علم و صنعتی حکمت گفته شده و به کسی که در صنعتی به مهارت و استادی رسیده است حکیم در آن صنعت گفته می‌شود (فارابی، الاعمال الفلسفیه، ص ۱۸۲).

۳. علم تحصیل جمیل

تمام علوم و صنایع به لحاظ غایت تحصیل آنها، به دو قسم جمیل و نافع تقسیم شده‌اند. علمی مانند طب و تجارت، که به قصد منفعت و سودگیری به آنها پرداخته می‌شود، به نحو اطلاق در جرگه حکمت قرار نمی‌گیرند. هرچند برخی از آنها به جهت تشبه به فلسفه، نام حکمت بر آن می‌نهند (جعفر آل یاسین، ص ۶۰۲)، اما صنعتی که غرض از آنها تحصیل جمیل است، فلسفه نامیده می‌شود که به نحو اطلاق حکمت نیز نامیده می‌شود.^۵ فارابی در بیان معنای جمیل معتقد است که معرفت حق و یقین لامحاله جمیل است (الاعمال الفلسفیه، ص ۲۵۶) که فلسفه عهده‌دار آن است و از این حیث حکمت

هم به آن اطلاق می‌شود. فارابی این معنای از حکمت را در راستای معنای نخست؛ یعنی معرفت حق قرار می‌دهد و با آن تفسیر می‌کند.

۴. علم به اسباب بعیده و علت العلل

این معنا نیز در راستای معرفت حق قرار دارد، زیرا از مصادیق اسباب بعیده همان علت العلل و ذات حق است. به عبارت دیگر این معنا اعم از معنای نخست از حکمت است. به همین جهت فارابی علم به اسباب بعید که سبب پیدایش تمام موجودات است را حکمت می‌خواند. این معنا تا اینجا با معنای اول یکسان است، اما ایشان علم به علت‌های قریب را نیز در حوزه حکمت وارد می‌سازد (جعفر آل یاسین، ص ۲۲۰؛ فارابی، *فصول منترعة*، ص ۵۳) که با این بیان، اعم از معنای نخست می‌گردد.^۶ در واقع ایشان فلسفه را با حکمت به یک معنا تلقی کرده است.

ابن رشد در تفسیر کلام ارسطو که علم به علت تام که سبب پیدایش سایر علت‌هاست، همان حکمت عالی است،^۷ همین قسم از علم را شایسته نام حکمت می‌داند (ص ۱۸۵ تا ۱۹۰ و ۲۹۸ و ۱۷۲۹).

۵. تعقل برترین موجودات از طریق برترین علم

یکی دیگر از معانی حکمت در فلسفه که با سایر معانی آن مناسبت دارد همان تعقل برترین چیزها به کمک برترین علم است (جعفر آل یاسین، ص ۲۲۰).
برترین علم همان علم تام و تمامی است که زوال پذیر نیست. ذات باری تعالی هم برترین وجود است (فارابی، *کتاب السياسة المدنية*، ص ۴۲). البته علم خداوند به ذات خود نیز زوال پذیر نیست (همو، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۳۷).^۸ پس ذات حق از این جهت برترین علم به برترین وجود است، یعنی عین حکمت است. این بیان در باب فلسفه اولی نیز گفته می‌شود. به همین جهت برخی از فیلسوفان، فلسفه اولی و حکمت را به یک معنا تلقی می‌کنند (ابن سینا، *الشفاء الالهيات، المقدمة*، ص ۱۰؛ النص، ص ۱۵).

میرداماد و ملاصدرا نیز به این معنا اشاره کرده‌اند (میرداماد، *التبسات*، النص، ص ۳۳۱؛ صدرالمتألهین، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، ص ۴). ملاصدرا ملاک فضیلت و برتری علم را شدت وضوح، قوت رسوخ و دوام آن می‌داند که در یقینیات و برهانیات وجود دارد. از نظر وی این موارد منحصر در حکمت است. ایشان در باب افضل معلوم بر این باور است که مصداق بارز و روشن آن ذات حق و مبدأ همه مبادی است (*الحاشیة علی الهیات الشفاء*، ص ۱۵). از نظر وی حکمت افضل علم به معلومات و احکام فعل در مصنوعات است. در حقیقت صدرالمتألهین به آنچه فارابی و دیگران در این معنا از حکمت گفته‌اند، قید دیگری اضافه می‌کند و آن استحکام و اتقان صنع است. خداوند چون علم به ذات خود دارد از این طریق به هر چیزی از جمله اسباب و علل آنها علم دارد. یعنی نزد خداوند افضل علم به افضل معلومات وجود دارد؛ پس او حکیم در علم و عمل، محکم در صنع و فعل خویش است. در نتیجه ذات حق حکیم مطلق است و علم او بعینه سبب وجود اشیا است (*الاسفار الأربعة*، ج ۶، ص ۳۶۸).

به عقیده این فیلسوف متاله، حکیم حقیقی^۹ خداست و برخوردار از حکمت، یک موهبت الهی است که با سعی و تلاش به دست نمی‌آید، بلکه تنها نصیب کسانی می‌شود که با زهد حقیقی لباس این عالم کونی را از تن خویش بیرون کرده‌اند (همان، ج ۷، ص ۵۲). برخی دیگر «افضل علم به افضل معلوم» و «معرفت اسباب عالیه موجودات» و «معرفت خداوند» را به عنوان حدود سه گانه حکمت ذکر می‌کنند (نراقی، ج ۱، ص ۱۸۱).

۶. استکمال نفس

یکی از مواردی که فلسفه و حکمت یکسان تلقی شده و هر دو به شکل واحد تعریف شده‌اند، همین استکمال نفس است که در واقع تعریف حکمت به غایت و هدف آن است. ابن سینا در تعریف حکمت می‌نویسد: «الحکمة استکمال النفس الإنسانية بتصور الأمور و التصدیق بالحقائق النظرية و العملية علی قدر الطاقة البشرية» (رسائل ابن سینا، النص، ص ۳۰). وی سپس همان تقسیمات مشهور فلسفه به نظری و عملی و سایر شاخه‌های آن را ذکر می‌کند (همانجا).

مشابه این تعریف را ملاصدرا برای فلسفه ذکر می‌کند:

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنساني و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية- ليحصل التشبه بالباري تعالی» (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۰). سایر فلاسفه حکمت را با همین مضمون تعریف کرده‌اند.^{۱۰}

۷. معرفت اعیان موجودات

این معنا برای فلسفه نیز ذکر شده است.^{۱۱} شهرزوری با استعانت از آیه شریفه « وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فُصِّلَ الْخُطَابَ » (ص/۲۰)، در تعریف حکمت می‌گوید: «معرفه اعیان الموجودات على ما هي عليه» (شهرزوری، ص ۵). وی سپس حکمت را افضل صفات الهی معرفی می‌کند (همانجا). مرحوم علامه طباطبایی نیز حکمت الهی را علم به احوال موجود بما هو موجود می‌خواند که نام دیگر آن فلسفه اولی است (بداية الحكمة، ص ۷). در واقع ایشان نیز فلسفه اولی و حکمت الهی را به یک معنا تلقی کرده است.

تفاوت فلسفه و حکمت

همان گونه که از تعاریف حکمت برمی‌آید، بسیاری از فلاسفه، حکمت را با فلسفه یکی تلقی می‌کنند. در حالی که این دو تفاوت ماهوی دارند. سهروردی با نگاشتن کتاب حکمت الاشراق تفاوت میان فلسفه و حکمت را تفاوتی طبیعی و ناشی از تمایز قوای نظر و عمل دانست. گرچه این دو قوه از نفس سرچشمه می‌گیرند، اما به عقیده شیخ اشراق، از نظر شکل و محتوا متفاوت‌اند. فلسفه استدلالی از قوه عقلانی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که اشراق از قوه ذوق ناشی می‌شود. او معتقد است در نفس دو قوه وجود دارد: یکی در یابنده و دیگری در کارکننده. عمل این دو قوه موکول و موقوف به یکدیگرند: قوه نظری چنان است که باید بداند که عالم محدث است، و عملی چنانکه بداند که ستم زشت است ... نظری متصور است به علم بحث و عملی اگرچه روی سوی عملی دارد از آن عمل علمی لازم آید که بداند که آن معلوم کردنی است» (سهروردی، ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۲).

بر اساس تمایزی که سهروردی میان قوه عقلانی و ذوقی قائل است و فلسفه به قوه نخست تعلق دارد، فلسفه شرط لازم و حکمت شرط کافی برای حصول حقیقت است؛ زیرا حقیقت به عقیده سهروردی در نهایت باید متکی به علمی باشد که از راه اشراق حاصل می‌شود که همان حکمت ذوقی در نظر ایشان است و در عین حال باید قابل نقادی منطقی و استدلال عقلی، و سازگار با آنها باشد. بنابر این مطابق بیان شیخ اشراق فلسفه که محصول قوه نظری و متکفل اقامه برهان است، در حصول حقیقت کفایت نمی‌کند؛ چون حقیقت از نظر ایشان بدون اشراق حاصل نمی‌گردد. وی در مقدمه حکمة الاشراق اشاره می‌کند که روش او در این کتاب با شیوه استدلالی متفاوت است. حقایق این کتاب ابتدا از طریق تفکر برای او حاصل نشد، بلکه از طریق ذوقی و اشراقی بدان راه یافت و سپس در پی برهانی کردن آن برآمده است (همان، ج ۲، ص ۱۰).

صدرالمتألهین نیز گاهی به جای فلسفه، لفظ «حکمت» را به کار می‌برد و آن را معرفت ذات حق و مرتبه وجود او و شناخت صفات و افعالش تعریف می‌کند (المظاهر الالهية، ص ۹). اما همان‌گونه که گذشت او در جاهای دیگر تعریف از حکمت و فلسفه را به شکل «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها» و گاهی: «نظم العالم نظاماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية يحصل التشبه بالباری تعالی» تعریف می‌کند، و گاهی آن را همان «علم الهی» می‌داند که جز به شناخت اصل هستی یا «موجود مطلق» و عوارض ذاتیه آن نمی‌پردازد (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۴-۲۰).

حکمت یمانی (ایمانی)

میرداماد نظام فلسفی خویش با عنوان حکمت یمانی یاد کرده است (مصنفات میرداماد، ج ۲، النص، ص ۵). این تعبیر برگرفته از حدیث «الایمان یمانی و الحکم» (مجلسی، ص ۱۳۶) و تحت تاثیر حکمت اشراق سهروردی برگزیده شده که کشف و شهود در آن نقش اساسی دارد. پس حکمت یمانی، حکمتی است که منبع آن وحی بوده و از طریق سیر و سلوک و اشراق به دست آمده است. همچنانکه شیخ اشراق نیز بر این ادعا بود که حقایق ابتدا از طریق ذوقی و اشراقی برای او حاصل شده و سپس در پی برهانی کردن آن برآمده است (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۰).

میرداماد جریان‌های فلسفی اسلامی پیشین را خام و ناکافی می‌دانست و به دنبال آن بود تا حکمتی بنیان نهد که به تعبیر وی پخته شده فلسفه یونانیان و دارای شأن قدسی، و جاهت ملکوتی و مکانی عقلی باشد (مصنعات میرداماد، النص، ص ۵ و ۱۵۶). ایشان حکمت خود را مدیون بزرگانی چون ابن سینا و شیخ اشراق می‌داند. از کتاب منطق المشرقین بوعلی بر می‌آید که او نیز گام در این مسیر نهاد و گویا فرصت ادامه آن را به دست نیاورد (ص ۲).

حکمت در اخلاق

فلسفه به معنای عام شامل تمام علوم حقیقی است؛ به همین جهت حکمت به نظری و عملی تقسیم شد. حکمت نظری به علیا یا الهیات، وسطی یا ریاضیات و سفلی یا طبیعیات تقسیم گردید. حکمت عملی نیز سه قسم اخلاقیات، منزلیات و سیاسیات داشت. اخلاقیات بر سه محور شجاعت، عفت و حکمت قرار داده شد که هر کدام با معیار اعتدال^{۱۲} و حد وسط میان افراط و تفریط یک رفتار اخلاقی تعیین می‌گردد. مجموع این محورها عدالت است. مراد از حکمت در اینجا تعدیل در نیروی فکر و حد وسط بین جرزه و بلاهت است. جرزه به معنای تند فهمی و فریبندگی، و بلاهت همان کم خردی و ساده دلی است. جرزه و بلاهت دو طرف افراط و تفریط یک رفتار است که رذیلت است و حد وسط آنها یعنی حکمت، فضیلت است. تفصیل این مباحث در کتب اخلاق صورت می‌گیرد. پس حکمت، خلقی است که رفتار متوسط میان جرزه و بلاهت از آن صادر می‌گردد. به همین خاطر گفته‌اند «خیر الامور اوساطها»^{۱۳} (کاتبی، ص ۳۲۲).

این معنای از حکمت توسط ارسطو تبیین شد (رک. کاپلستون، ص ۳۸۴) و در آثار حکمای مسلمان نیز راه یافت.^{۱۴}

حکمت در قرآن

در قرآن کریم بیست بار^{۱۵} واژه حکمت به کار رفته است که با توجه به روایات و دیدگاه مفسران، معانی زیر از آنها به دست می‌آید:

۱. علم به احکام شریعت^{۱۶} (اندلسی، ص ۶۲۶؛ نیشابوری، ص ۱۲۳)؛

۲. علم تفسیر و مواعظ قرآن از قبیل حلال و حرام (رهنما، ص ۴۵۶)؛
 ۳. شناخت استوار و نفوذ ناپذیر ناشی از وحی و براهین عقلی (طالقانی، ص ۴۱۱)؛
 ۴. برخورداری از تمام علوم از قبیل فقه و اصول، معارف حقه، حکمت طبیعی، حکمت عملی، اخلاق، تفسیر و معرفت تمام اشیا (طیب، ص ۵۲)؛
 ۵. شناخت امام و اطاعت از خدا^{۱۷} (بحرانی، ص ۵۴۸)؛
 ۶. علم قرآن^{۱۸} از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و موخر، حلال و حرام (طبرسی، ص ۶۵۹)؛
 ۷. علم لدنی متعلق به حقایق غیبی (نخجوانی، ج ۱، ص ۱۰۹)؛
 ۸. معرفت ذات حق و حقایق اشیا (بیضاوی، ج ۳، ص ۲۵۶)؛
 ۹. نبوت (بیضاوی، ج ۱، ص ۱۵۲)؛
 ۱۰. عقل و فهم (ابن هائم، ص ۹۴)^{۱۹}؛
 ۱۱. حکم و قضاوت^{۲۰} (طبری، تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۱۴)؛
 ۱۲. چیزی که خداوند به وسیله آن قلب را روشن می‌کند و نفوس با آن کامل می‌شوند (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۳۶؛ فیض کاشانی، ص ۱۹۱)؛
 ۱۳. کمال قوه نظری و عملی (گنابادی، ص ۱۴۶)؛
 ۱۴. اخلاقیات و عقاید (قرشی، ص ۲۴۳)^{۲۱}.
- از مجموع این معانی به دست می‌آید که حکمت گاهی به معنای مطلق شناخت و معرفت آمده است و گاهی کمال قوه نظری و در برخی موارد کمال قوه عملی یا مجموع آنها معنا شده است. وجه جامع این معانی همان معرفت و شناخت حقایق است.

مقایسه دیدگاه فیلسوفان و مفسران قرآن در بیان معنای حکمت

در این قسمت برای تسهیل در مقایسه این دو دیدگاه، موارد تشابه و تفاوت به لحاظ تعابیر و همچنین مواضع خلاف ظاهری که قابل وفاق معنایی است در جداول جداگانه ارائه می‌کنیم:

تشابه در تعابیر

مفسران	فلاسفه
- معرفت ذات حق و حقایق اشیا	- معرفت ذات حق
- معرفت ذات حق و حقایق اشیا	- معرفت اعیان موجودات
- چیزی که خداوند به وسیله آن قلب را روشن می‌کند و نفوس با آن کامل می‌شود	- استکمال نفس

تفاوت

فلاسفه	مفسران
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- علم به احکام شریعت
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- شناخت امام و اطاعت از خدا
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- نبوت
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- اخلاقیات و عقاید
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- حکم و قضاوت
- چنین تعبیری به کار نبرده‌اند	- علم لدنی متعلق به حقایق غیبی

مواضع خلاف ظاهری که قابل ارجاع به وفاق معنایی است

مفسران	فلاسفه
- علم تفسیر و مواضع قرآن از قبیل حلال و حرام - شناخت استوار و نفوذناپذیر ناشی از وحی و براهین عقلی - برخورداری از تمام علوم از قبیل فقه و اصول و ... - علم قرآن از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و ...	- مهارت در صناعت
- معرفت ذات حق و حقایق اشیا - عقل و فهم	- علم به اسباب بعیده و علل العلل - تعقل برترین موجودات از طریق برترین علم - علم تحصیل جمیل
- کمال قوه عملی و نظری	- استکمال نفس

هماهنگی فیلسوفان و مفسران قرآن در معنای حکمت

بررسی معانی حکمت از نظر فیلسوفان - بخصوص فلاسفهٔ مسلمان - و آنچه از قرآن و بیان مفسران در معنای حکمت قرآنی استخراج گردید، نشان می‌دهد که این دو، سازگاری اساسی دارند. هرچند ممکن است شیوهٔ استخدام واژه‌ها با توجه به تفاوت سلیقهٔ حکما و مفسران، موجب اختلاف در تعبیر و لفظ شده باشد، اما دقت و تأمل در این معانی مشخص می‌سازد که هر دو حوزهٔ فلسفی و قرآنی به لحاظ معنا و مفهوم، به یک امر اشاره دارند و حتی برخی تعبیرات به لحاظ لفظی نیز یکسان هستند. برای نمونه معرفت ذات حق در معنای حکمت در هر دو حوزه وجود دارد و همان گونه که اشاره شد معنای مشترک تمام تعبیرات و محور کانونی همهٔ معانی عبارت از علم و معرفت به حقیقت است. این حقیقت شامل ذات حق و سایر حقایق مخلوقات او نیز می‌شود.

علم به احکام شریعت و مواعظ قرآنی و نیز علم به اخلاق و عقاید که در تفاسیر به عنوان معنای حکمت اشاره شده است، منتهی به سعادت می‌شود که در تعبیر فلاسفه تحت عنوان استکمال نفس به چشم می‌خورد. یعنی حکمت در هر دو حوزهٔ قرآنی و فلسفی، موجب کمال و سعادت بشری است. و این از طریق معرفت ذات حق، دستورات و احکام او، شناختن پیامبر و امام و به کار بستن این دستورات ممکن است. یعنی همان چیزی که در فلسفه به عنوان حکمت عملی و نظری در نظر گرفته شده است. این هماهنگی نشان می‌دهد که حکمای اسلامی تحت تأثیر قرآن و با الهام از آن، حکمتی مبتنی بر دین و مطابق با آن را بنا کرده‌اند. حتی برخی همچون شیخ اشراق و میرداماد، مکتب خود را با نام حکمت اشراقی و حکمت ایمانی همراه ساخته‌اند. ملاصدرا نیز فلسفه‌ای که احکام و قواعد آن مبتنی بر دین و قرآن نباشد بشدت رد می‌کند.^{۲۲}

تفاوت اساسی بین فلسفه در نگاه حکمای مسلمان با فلسفه در اندیشهٔ یونانیان و دنیای معاصر غرب، در همین مسئله است.^{۲۳} فلسفهٔ اسلامی با حفظ روش تعقلی و اصالت فلسفی خود، به حکمت قرآنی آراسته و مطابق با آن پروراندده شده است^{۲۴} که فیلسوفان مسلمان در این مسیر به مباحث ارزنده‌ای دست یافته و ضمن پویایی مباحث فلسفی، در حل بسیاری از مسایل آن نیز نقش موثری ایفا کرده است.

نتیجه

نتایجی که از بررسی معنای لغوی حکمت و آنچه مصطلح در فلسفه است و همچنین موارد کاربرد آن در قرآن کریم با توجه به برداشت مفسرین به دست می‌آید، چنین است:

۱. مرجع و محور اصلی در معنای حکمت عبارت از علم و شناخت است.
۲. بر اساس این معنای پایه‌ای، موارد استعمال آن در فلسفه با آنچه از قرآن حاصل می‌شود به لحاظ مفهومی هماهنگ است، هرچند تعابیر متفاوتند؛ زیرا به لحاظ معنایی بازگشت آنها به علم است و به لحاظ غایت، پی‌آمد آنها استکمال انسان است.
۳. فلاسفه مسلمان با حفظ هویت فلسفی به لحاظ روشی، تحت تأثیر آموزه‌های قرآن، فلسفه را به حکمت نزدیک ساختند و حکمت اشراقی سهروردی، حکمت ایمانی میرداماد و حکمت متعالیه را شکل دادند. به همین جهت فلسفه اسلامی تفاوت اساسی با سایر مکاتب فلسفی غرب داشته و ضمن ایجاد پویایی، حل مسائل متعدد فلسفی نیز میسر شده است.
۴. فلسفه و حکمت به‌رغم یکسان‌انگاری معنای آنها از سوی برخی فلاسفه، تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند که شیخ شهاب الدین سهروردی از طریق تمایز نهادن میان قوه نظری و عملی به آن اشاره کرده است.

توضیحات

۱. میرداماد در این خصوص می‌نویسد: «تقع علی الفعل المحکم، و الفعل المحکم هو ان یکون اعطی الشیء جمیع ما یحتاج الیه ضرورة فی وجوده و فی حفظ وجوده، بحسب الامکان، ان کان ذلک الامکان فی مادة، فبحسب الاستعداد الذی فیها، و ان لم یکن فی مادة، فبحسب امکان الامر فی نفسه، کالعقول الفعالة» (التبسات، النص، ص ۳۳۸).
۲. قد دل القرآن علی هذا حیث قال (رَبُّنَا الَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰی) فالهدایة هی الکمالات التی لا یحتاج الیها الشیء فی وجوده و بقائه و ایضا حیث قال (الَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی) و حیث قال (الَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ) (فخر رازی، ص ۴۹۵).

۳. الحکمة معرفة الوجود الحق، و الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته. و الحکیم هو من عنده علم الواجب بذاته بالکمال (فارابی، *الاعمال الفلسفية*، ص ۳۸۲).
۴. الحکمة: معرفة الوجود الواجب و هو الأول، و لا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته. فالحکیم بالحقیقة هو الأول. و الحکمة عند الحکماء تقع على العلم التام (ابن سینا، *التعليقات*، ص ۲۰).
۵. فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جمیل و إما نافع. فإذن الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجمیل، و صنف مقصوده تحصيل النافع. و الصناعة التي مقصودها تحصيل الجمیل فقط هي التي تسمى الفلسفة؛ و تسمى الحکمة على الإطلاق. و الصناعات التي يقصد بها النافع فليس منها شيء يسمى الحکمة على الإطلاق (فارابی، *الاعمال الفلسفية*، ص ۲۵۶).
۶. عبارت فارابی چنین است: «علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها و وجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب» (جعفر آل یاسین، ص ۲۲۰).
۷. قلنا ای علم من العلوم ينبغي ان يسمى حکمة يجب ان يسمى كل علم حکمة فاما الحکمة العالية المتقدمة الفائقة التي بقية العلوم تابعة معترفة لها فواجب ان يكون علم علة التمام و الخير فان بقية العلل هي بسبب هذه العلة و قد قلنا اولاً ان حکمة العلل الأول و الشيء المعلوم جدا هو علم الجوهر (ابن رشد، ج ۱، ص ۱۸۵).
۸. فإن الحکمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، و بما يعقل من ذاته و يعلمه يعلم أفضل الأشياء. و أفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، و ذلك هو علمه بذاته (فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۳۷).
۹. فارابی در مصداق حکیم حقیقی می گوید: «هو إنسان عود لسانه قول الخير و الصدق، و يغنى الاخوان بما يفضل منه، و يتمتع بالحکمة و أسرارها. هو من عنده علم الواجب بذاته» (جعفر آل یاسین، ص ۲۲۱).
۱۰. از جمله: (شهرزوری، ص ۲۰؛ بهمنیار، ص ۲۶۵؛ کاتبی، ص ۲۶)

۱۱. استاد حسن زاده در تعلیقات شرح المنظومه می نویسد: «الفلسفة هی العلم بأحوال أعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية» (شرح المنظومة، ص ۲۶۲).
۱۲. این معیار از سوی ارسطو ارائه شده است.
۱۳. این سخن از پیامبر (ص) نقل شده است (مازندرانی، ص ۱۶۵).
۱۴. از جمله رک. ابن سینا، رساله احوال النفس، ص ۱۹۰؛ کاتبی، ص ۳۲۲؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۱۱۴.
۱۵. البقره/۱۲۹، ۱۵۱، ۲۳۱، ۲۵۱، ۲۶۹؛ آل عمران/۴۸، ۸۱، ۱۶۴؛ النساء/۵۴، ۱۱۳؛ المائده/۱۱۰؛ النحل/۱۲۵؛ الاسراء/۳۹؛ لقمان/۱۲؛ الاحزاب/۳۴؛ ص/۲۰؛ الزخرف/۶۳؛ القمر/۵؛ الجمعة/۲.
۱۶. امام صادق (ع) در بیان آیه شریفه «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» فرمودند: «إنّ الحکمة المعرفة و التفقه فی الدین، فمن فقه منکم فهو حکیم» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱۵).
۱۷. همچنین امام صادق (ع) در تفسیر آیه شریفه «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا»، حکمت را شناخت امام و دوری از گناهان کبیره معرفی کردند (کلینی، ج ۲، ص ۲۸۴).
۱۸. از پیامبر (ص) و امام صادق (ع) روایت شده است که در تفسیر آیه شریفه «و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» فرمودند: حکمت قرآن و فقه است (طبرسی، ص ۶۵۹).
۱۹. امام کاظم (ع) در تفسیر آیه شریفه «ولقد اتینا لقمان الحکمه» (لقمان/۱۲) می فرمایند: مراد از حکمت در این آیه فهم و عقل است (کلینی، ج ۱، ص ۱۶).
۲۰. امام صادق (ع) در حدیثی حکمت را به فهم و قضا معنا کردند (کلینی، ج ۱، ص ۲۰۶).
۲۱. ملاصدرا نیز مرجع همه وجوهی که مفسران در باب حکمت اشاره کرده اند، علم می داند: «و المفسرون و إن ذکرُوا فی معنی الحکمة وجوها مختلفه حسب وجوه

المناسبة كالموعظة و الفهم و النبوة و القرآن إلا أن مرجع جميعها إلى العلم كما هو مكشوف عند أهل البصيرة» (مفاتيح الغيب، ص ١١٧ و ١١٨).

٢٢. تبا لفسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ٨، ص ٣٠٣).

٢٣. اين تفاوت به نحوه تحليل و دريافت معنای دقيق حکمت به کمک وحی و کلام معصومين (ع) باز می گردد که به منظور انطباق دستاوردهای عقل با نقل صورت می پذیرد.

٢٤. ملا صدرا در اين خصوص معتقد است: «قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تارة بطريق الوحي و الرسالة فتسمى بالنبوة و تارة بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمة و الولاية- و إنما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية و لا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الأسرار النبوية فإنه قد يكون الإنسان بارعا في الحكمة البحثية و لا حظ له من علم الكتاب و الشريعة أو بالعكس» (الاسفار الاربعه، ج ٧، ص ٣٢٧).

منابع

ابن رشد، محمد بن وليد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ١، تهران، حکمت، ١٣٧٧.
ابن سينا، حسين بن عبدالله، الشفاء (الالهيات)، به تصحيح سعيد زايد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.

_____، رسائل ابن سينا، قم، بيدار، ١٤٠٠ق.

_____، التعليقات، تحقيق از عبد الرحمن بدوي، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.

_____ ، رساله احوال النفس، مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷.

_____ ، منطق المشرقیین، قم، مکتبه آیه الله العظمی النجفی المرعشی، ۱۴۰۵ق. ابن هائم، شهاب الدین احمد بن محمد، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بیروت، دار الغرب الإسلامی، ۱۴۲۳ق.

احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق محمد جمیل صدقی، ج ۱، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.

بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، ۱۴۱۶ق.

بهنیاری بن المرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، ج ۳ و ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

جعفر آل یاسین، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۵، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق / ۱۹۰۲.

حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات بر شرح المنظومه سبزواری، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، ج ۴، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.

دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

رازی، فخر الدین، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.

رهنما، زین العابدین، *ترجمه و تفسیر رهنما*، ج ۲، تهران، کیهان، ۱۳۴۶.
سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۳، ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

شهرزوری، شمس الدین، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۳، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، ج ۵، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
طباطبایی، سید محمدحسین، *بداية الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی ۱۴۰۵ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، ج ۲، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طبری، ابو جعفر محمدبن جریر، *تفسیر طبری*، ترجمه علما و فقهای ماوراء النهر، تحقیق حبیب یغمایی، ج ۵، تهران، توس، ۱۳۵۶.

طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، تهران، اسلام، ۱۳۷۸.
فارابی، ابو نصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة و فضائلها*، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.

_____، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

_____، *کتاب السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.

فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، ج ۱، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ق.

فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.

قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ج ۱، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، ج ۱، تهران، علمی فرهنگ و سروش، ۱۳۶۸.

کاتبی، نجم الدین علی، حکمة العین و شرحه، مقدمه و تصحیح از جعفر زاهدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ق.

کلینی، الکافی، ج ۱، ۲، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲. کتابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.

مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول الکافی، تحقیق و تعلیق ابوالحسن شعرانی، ج ۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۲۲، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ۷، ۶، ۴، ۱، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

_____، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.

_____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگ، ۱۳۶۳.

میرداماد، القسبات، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

_____، مصنفات میر داماد، به اهتمام عبد الله نورانی، ج ۲، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.

نخجوانی، نعمت الله بن محمود، الفواتح الالهيه و المفاتيح الغيبیه، ج ۱، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹.

نراقی، ملامهدی، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، ۲ جلد، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰.

نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، إيجازالبيان عن معانی القرآن، تحقیق دکتر حنیف بن حسن القاسمی، ج ۱، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ق.



