

تحول معنایی واژه‌ی «حکمت» در حوزه‌های مختلف اسلامی

فهیمة شریعتی*

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

سهیلا پیروزفر**

استادیار دانشکده‌ی الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۷، تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۱/۲۸)

چکیده

واژگان به کار رفته در قرآن کریم اغلب همان واژگان متعارف در میان عرب جاهلی بوده و در قبایل و محافل شعری خاص استعمال می‌شده است. کلمه‌ی «حکمت» مانند بسیاری دیگر از واژگان پس از ورود به قرآن تحت تأثیر نظام جهان‌شناختی آن واقع شده است و در میدان‌های معنایی جدید به کار گرفته شده و همراهی آنها با کلمات خاص، تلازم‌ها و تنافرهای موجود در آیات قرآن با حفظ هسته‌ی معنایی خود تعین خاص پیدا کرد و به اصطلاح دچار چرخش معنایی و توسعه یا تضییق شد و یا در حوزه‌های مختلف اسلامی با معانی جدید بکار رفته و تبدیل به عرف خاصی شده است. تطوّر واژه‌ی «حکمت» منجر به مفاهیم و کاربردهای جدید آن در حوزه‌های مختلف اسلامی، اخلاق، فلسفه و کلام اسلامی شده است.

واژگان کلیدی: حکمت، قرآن، عرب جاهلی، بافت و سیاق آیات، چرخش و انبساط معنایی.

*. E-mail: shariati-f@um.ac.ir

** E-mail: spirouzf@um.ac.ir

مقدمه

واژگان قرآن در ادبیات قبل از اسلام یعنی در محاورات و اشعار عرب جاهلی رواج داشته است. به عبارتی، این گونه نبوده است که الفاظ نازل شده توسط جبرئیل به تازگی و برای اولین بار در کتاب به اعراب جاهلی عرضه شود، پیام‌های الهی به زبان هر قوم بر آنان نازل می‌شده است، اما آنچه باعث شد که قرآن در نظر عرب شگفت‌انگیز و نو باشد، چنان‌که گویی آنها با الفاظی مواجه شده‌اند که هر یک دنیای جدیدی را برایشان به ارمغان آورده است، تفاوت در اختلاف در الفاظ نبود، بلکه در نوع استفاده و به کارگیری و چگونگی چینش آنها به منظور بیان مقاصد و اهداف و ایده‌های نو بود. در واقع، نظام ساختمانی مجموعی و طرز استعمال کلی الفاظ در متن قرآن در نظر مشرکان مکه شگفت‌انگیز و ناآشنا بود و گرنه اگر برخی کلمات احياناً در داخل مکه رواج نداشت و لااقل در بعضی محافل جزیره‌العرب رایج بود، اما به نظام‌ها و دستگاه‌های تصویری دیگری تعلق داشت (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۶).

جهت اعجاز قرآن نیز نه در خلق لفظ، که در ترکیب جدید الفاظ با سایر کلمات و در معانی لحاظ شده با پیوندهای جدید واژگانی بود. در واقع، هر کلمه‌ی قرآن دارای یک معنای محوری ریشه‌دار در استعمال عرب جاهلی بود و این معنا بعد از ورود در قرآن بواسطه‌ی استعمال در جهات گوناگون و سعه‌ی نظر به آنها و ترکیب آنها با سایر الفاظ و همراهی یا ضدیت آنها با برخی واژگان دیگر دچار چرخش‌هایی شد که این چرخش‌های معنایی مفاهیم جدید آن الفاظ در تفکر اسلام را خلق کرد.

نزول قرآن به عنوان یک پدیده‌ی فکری بزرگ منشأ تحول اساسی در زبان عربی بود و از این رو، شناخت زمینه‌های فرهنگی و مفهومی واژگان عربی در عرف پیش از نزول قرآن، همچنین تطورات معنایی آنها پس از ظهور قرآن که به اصطلاح معناشناسی،

«زمان‌گذر» یا «تاریخی» نامیده می‌شود، در معناشناسی توصیفی نقش مکمل را ایفا می‌کند. از این روی، بسیاری بر آنند که از جمله‌ی شرایط عمومی فهم آیات الهی توجّه به معنای این الفاظ پیش از ظهور قرآن و دقت در مفهومی است که این الفاظ در اثر تطوّرات بعدی یافته‌اند.

تغییر معنای کلمات در علوم اسلامی مورد توجّه بسیاری از اندیشمندان مسلمان بوده، از جمله اصطلاح «منقول» در برابر «مرتجل» در علم منطق که شامل کلمات مشمول تطوّر معنایی است و یا اصطلاح «حقیقت عرفی» و «حقیقت شرعی»^۱ در علم اصول فقه که از نمودهای مربوط به تحوّل معنایی بوده است. در دوران معاصر بر اساس مطالعات سوسور تحوّل معنایی کلمات به دو زمینه‌ی تطبیقی هم‌زمانی و تاریخی و در زمانی تقسیم شده است (ر.ک؛ اختیار، ۱۳۴۸: ۱۳۶، ۱۳۷ و ۱۴۴؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۳۹، ۴۰، و ۴۲).

تغییر معنا را به گونه‌های توسعه در معنا، تضییق و تخصیص معنا و نقل و دگرگونی معنا می‌توان جستجو کرد. از جمله نمونه‌های این تحوّل معنایی به کاربرد واژه‌های صلاة، حج، جهاد، نفاق، حکمت و ... می‌توان اشاره کرد. نیز به واژه‌ی «کریم» که در جاهلیّت در معنای «شرافت خانوادگی و بزرگی حسب و نسب» به کار می‌رفت، ولی محتوای این کلمه در متن قرآنی دچار تغییر شد و «کریم» کسی است که با تقواترین باشد (حجرات/۱۳). تفکر جاهلی بر آن بود که «کریم» از حسب و شرافت اجدادی خود دفاع می‌کند، اما قرآن این نوع فخرفروشی ریاکارانه و خارج از حدّ اعتدال را بی‌ارزش دانست و فقط بخشندگی در راه خدا (حدید/۱۱) و میانه‌روی همراه با تقوا را ارزش معرفی کرده است (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۴۸). از سوی دیگر، گذشت زمان و دگرگونی‌های اجتماع و پیدایش علوم اسلامی و اصطلاحات گوناگون علمی و روابط بیرونی با دیگران خود سبب پیدایش تحوّل معنایی الفاظ قرآن گردیده است. هر متکلمی در یک عَرَف زبانی

خاص، الفاظ موجود در آن زبان را بر اساس معنای پایه و مبتنی بر وضع و البته در بافت کلامی خود درون یک بستر خاص به کار می‌برد. بر این اساس، با توجه به اینکه کلمات بر اساس وضع دارای یک هسته‌ی معنایی است، می‌تواند در کاربرد اهل زبان به عنوان علائم و نشانه‌هایی برای معنا تلقی شوند. موقعیت واژه‌ها در متن کلامی و مسأله‌ی کاربرد جنبه‌ی دیگری از مسأله معنا را مطرح می‌کند که در معناشناسی به عنوان معنای نسبی که نوعی دلالت ضمنی و در متون تفسیری معنای سیاقی و قرینه‌محور است، شناخته می‌شوند (ر.ک؛ همو: ۱۶-۱۵).

بنابراین به درستی می‌توان ادعا کرد برخی واژه‌ها با حفظ معنای لغوی در بافت قرآن کریم ویژگی‌ها و خصایصی گرفته و در معنای خاصی متعین شده است. مرحوم مظفر می‌نویسد: «بیشتر الفاظ قرآن، بلکه همه‌ی آنها، محفوف به قرینه‌ی معینه برای اراده‌ی معنای شرعی است» (مظفر، ج ۱: ۳۶). گرچه این نظر نیازمند بحث و بررسی است، ولی در اینکه برخی کلمات با کثرت استعمال در فضای قرآنی به وضع تعینی، حقیقت شرعی شده‌اند، به شکلی که با شنیدن کلمه در عرف شرع همان معنای ثانوی شرعی متبادر می‌شود، تردیدی نیست.

تاکنون برخی کلمات قرآن، توسط لغت‌شناسان و دانشمندان مورد بررسی قرار گرفته است، به این شکل که این کلمات در استعمال عرب جاهلی ریشه‌یابی شده تا معنی اساسی، یعنی معنای مرکزی اولیّه آنها، که پیش از نزول قرآن در آن معنای به کار گرفته می‌شدند، شناسایی شده و با معنای قرآنی مقایسه گردند و قرابت‌های معنوی آنها در دو دوره‌ی قبل و بعد از قرآن واضح شوند^۲. دانشمندان کمابیش به این نکته توجه کرده‌اند که تعیین گستره‌ی مجاز در قرآن تا حدودی به تحلیل مفاد وضع وابسته است. کلمه‌ی «حکمت» نیز با ورود به دستگاه تصویری اسلامی ارتباط خاصی با معنای کلمات مهم قرآنی پیدا کرده است. از این رو، این واژه در زمینه‌ی قرآنی باید در رابطه و نسبت با

این اصطلاحات در نظر گرفته شود و همین ارتباط به کلمه‌ی «حکمت» رنگ معنی-شناختی خاصی بخشیده است که ساخت معنی ویژه‌ای برای آن فراهم آمده است که اگر بیرون از دستگاه اسلامی باقی می‌ماند، هرگز چنین نمی‌شد. این بخش از معنا همان معنای نسبی است که مهم‌تر از معنای اساسی شده است.

۱. ریشه‌شناسی واژه‌ی «حکمت» پیش از نزول قرآن کریم

واژه‌ی «حکمت» یک معنی اساسی و مرکزی دارد که قبل از نزول قرآن در آن معنی استعمال می‌شده است و پس از ورود به قرآن میدان‌های معنایی وسیعی یافت و با کلماتی مماثل یا متضاد شد که این کلمه را دچار تحوّل معنایی کرد، اما با تأمل و دقت در معانی این واژه همچنان معنای مرکزی و اساسی آن قابل رؤیت است.

کلمه‌ی «حکمت» از ریشه‌ی «ح ک م»، أَحْكَمُ الشَّيْءُ فَاسْتَحْكَمَ وَ حَكَمَ الْفَرَسَ وَ أَحْكَمَهُ (زمخشری، ۱۳۸۵ق: ذیل ماده‌ی «حکم» و ابن فارس، ۱۴۲۰ق: ذیل ماده‌ی «حکم»)، به معنی منع و بازداشتن، نگه‌داشتن و منع کردن است. خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب *العین* - به عنوان کهن‌ترین کتاب لغت که در روزگاری نزدیک به عصر نزول نگارش یافته است - می‌نویسد: «أَحْكَمَ فُلَانٌ عَنِّي كَذَا أَيْ مَنَعَهُ: فُلَانِي أَن رَا مِنْ بَاز دَاشْت وَ «أَسْتَحْكَمَ الْأَمْرُ أَيْ وَتَّقَى: أَن أَمْرٌ مُحْكَمٌ وَ اسْتَوَارَ شَدَّ» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج: ۱: ۴۱۲ - ۴۱۱، جوهری، ۱۴۲۸ق، ج: ۲: ۱۴۰۹-۱۴۰۸ و ابن دُرَید، ۱۹۸۷م، ج: ۱: ۵۶۴). خلیل بن احمد همچنین تصریح می‌کند: «كُلُّ شَيْءٍ مَنَعْتُهُ مِنَ الْفَسَادِ فَقَدْ أَحْكَمْتُهُ وَ حَكَّمْتُهُ وَ أَحْكَمْتُهُ». به باور او سه فعل «حکم، أحکم و حَکَم» به یک معنا و آن بازداشتن چیزی از فساد و تباهی است. این واژه را در اصل از «حکمة» دانسته‌اند که آن بخش از لگام است که بر صورت حیوان گذاشته می‌شود تا او را از چموشی باز دارند به اسبی که افسار بسته شده و مجهّز به حکمه باشد: «فرس محکمه» یا «محکومه» گفته می‌شد(همان). ابن

فارس هم ضمن بیان معنای «منع» واژه‌ی «حکم» به معنای «منع از ظلم» را نخستین کاربرد آن می‌شمارد. ابن اثیر اشاره می‌کند: «فی حدیث ابن عباس... فأحکم الله عن ذلك و نهی عنه» «أی مَنَعَ مِنْهُ، يُقَالُ أَحَكَمْتُ فُلَانًا أَى مَنَعْتُهُ وَ بِهِ سَمَّى الْحَاكِمَ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ الظَّالِمَ وَ فِي حَدِيثِ النَّخَعِيِّ: «حَكَمَ الْيَتِيمَ كَمَا تَحَكَّمُ وَكَذَكَ» أَى أَمْنَعُهُ مِنَ الْفَسَادِ كَمَا تَمْنَعُ وَكَذَكَ» (ابن اثیر، بی تا، ج ۱: ۴۱۹) و فیومی اضافه می‌کند: «الحُكْمُ: القضاء و أصله المَنَعُ؛ يُقَالُ: حَكَمْتُ عَلَيْهِ بِكَذَا إِذَا مَنَعْتُهُ مِنْ خِلَافِهِ فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْخُرُوجِ مِنْ ذَلِكَ... وَ مِنْهُ إِشْتِقَاقُ الْحِكْمَةِ لِأَنَّهَا تَمْنَعُ صَاحِبَهَا مِنَ أَخْلَاقِ الْأَرَادِلِ» (فیومی، بی تا: ۱۴۵).

چنانکه بیان شد، این واژه در تمام کتاب‌های لغوی در همین معنای «منع و بازداشتن، نگه داشتن و محکم کردنی» است که مانع خروج از حد است. در شرح قصائد السبع الطوال الجاهلیات بیتی از این قرار آمده است:

«وَ نَحْنُ الْحَاكِمُونَ إِذَا أُطْعِنَا

وَ نَحْنُ الْعَازِمُونَ إِذَا عَصَيْنَا»

معنی «حاکمون» در بیت این است که ما مانع از این هستیم که مردم اعمالی را انجام دهند که شایسته‌ی آنها نباشند (ر.ک؛ ابن الانباری، ۱۱۱۹ق: ۴۱۰).

در این کاربرد، «حکم» به مرحله‌ی دیگری منتقل می‌شود که دلالت آن قوی و شمول آن کلمه بیشتر است. «حُكْم» به چیزی یعنی داوری کردن درباره‌ی آنکه چنین است و چنین نیست، چه اینکه دیگری آن را پایبند باشد و چه نباشد؛ یعنی در «حُكْم» معنا وسیع تر است. از جمله موارد استعمال این ریشه درباره‌ی قاضی است که «حَكَمَ» خوانده می‌شده است:

«يَأْتِي الشَّبَابُ الْأَفُورِينَ وَلَا

تَغْبَطُ أَحَاكَ أَنْ يُقَالَ لَهُ حَكَمَ»

یعنی به برادرت که حَکَم شده است (بواسطه‌ی پیری) غبطه نخور، چون حَکَم شدن او نشان پیری است و پیری مثل مرگ است (ر.ک؛ ابن‌الأنباری، ۱۱۹ق: ۴۱۰؛ نیز بنگرید به: عوده، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ذیل واژه‌ی «حکم»).

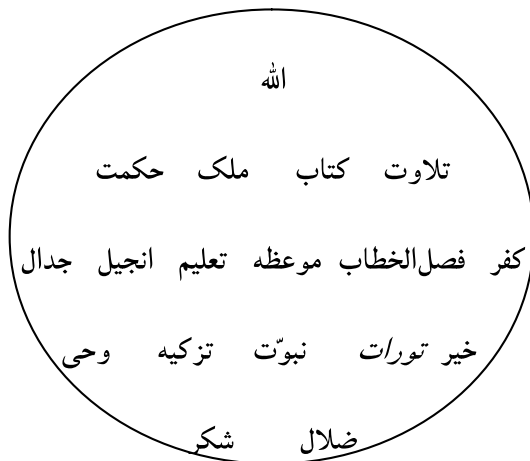
علّت این استعمال نیز دایره‌ی مدار معنی اولیّه‌ی این ریشه یعنی «منع و بازداشتن» است، هرچند وسعت معنایی بیشتری دارد. سجستانی در *غریب‌القرآن علی حروف المعجم* می‌نویسد: «ح، ک، م» که حاکی از مفهوم منع است نسبت به هر چیزی و در هر زمینه و سیاقی به حسب آن، معنا یافته و مشخص می‌گردد؛ در «حُکم» قضایی، منع از ظلم، در «حکمه‌ی» اسب، منع از چموشی و در «حکمت»، منع از جهل و منع از انجام کارهای ناشایست را اقتضا می‌کند (سجستانی، ۱۹۹۳م: ۲۰۲).

تاکنون معلوم شد که معنی مرکزی واژه‌ی «حکمت» از ریشه‌ی «ح ک م» ناظر به نوعی احکام و اتقان است که مانع از پافرازر نهادن از حد می‌باشد و به این جهت نیز به لگام اسب «حکمه» گفته می‌شده است؛ یعنی لگام مصداقی است از مفهوم احکام و اتقان مانع از خروج از حدّ اعتدال است. در حقیقت، نظر به اصل ریشه‌ی لغوی «ح ک م» می‌توان گفت لگام زمینی‌ترین مصداق متصور برای این مفهوم بوده که در زمان جاهلیت استعمال می‌شده است؛ یعنی در جهان‌بینی غیر الهی جاهلیت که تمام هم آنها شهوت و غضب و عشق به زن و اسب و شمشیر بوده است، این تنها مصداق مفهوم فوق محسوب می‌شده است، اما وقتی این مفهوم و ویژگی‌های مندرج در آن در یک جهان‌بینی الهی، که هدف از الفاظ و عبارات بکار رفته در آن، تعالی انسان و کمال اوست، بکار رفت، گستره‌ی معنایی مفهوم وسیع‌تر شد و به حدّ‌اعلای تعالی رسید؛ زیرا واژه‌ی «حکمت» مأخوذ از «ح ک م» ظرفیت پذیرش مصداق متعالی‌تری را در خود داشت.

نزول قرآن و رسالت پیامبر اکرم(ص) باعث شد که حیاتی نو در انسان‌ها دمیده شود و روح تازه‌ای به زندگی آنان ببخشد، اسلام دقیقاً همین کار را با الفاظ و کلمات جاری در مردم انجام داد و چون کلمه و کلام به معنی اظهار ما فی الضمیر است، وقتی که روح انسان‌ها طراوت و وسعت یابد، قطعاً کلام آنان نیز دستخوش این تحوّل خواهد شد. این حیات جدید خود توسط الفاظ واسطه‌ی بین خدا و پیامبر(ص) در انسان‌ها دمیده شده بود و قبل از هر چیز طبیعتاً خود الفاظ حیات طیبه‌ای یافته بودند. مهم‌ترین علت در تولّد جدید الفاظ در قرآن کریم را می‌توان مدیون جهان‌بینی الهی و توحیدی دانست که باعث شده بود، هر لفظ علاوه بر جایگاه قبلی خویش با ارتقای سطح جهان و انسان‌شناسی قرآن، متعالی و منبسط شود و در این فضای جدید همسایگان جدیدی نیز بیابد؛ یعنی مترادف‌ها و تشابه‌ها و تضادهای به کارگرفته شده در قرآن باعث القای معانی جدید به مخاطب بود. ایزوتسو می‌گوید: «واژگان به عنوان حاصل جمع کلی همه‌ی میدان‌های معنی‌شناختی همچون شبکه‌ای پیچیده و وسیع از ارتباطات چندجانبه‌ی میان کلمات به نظر می‌رسد که متناظر با یک کُلّ سازمان‌دار فراهم آمده‌ی از تصوّراتی است که با یکدیگر از هزاران راه ارتباط و وابستگی دارند» (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۳۴).

واژه‌ی «حکمت» برگرفته از «حکمه» و از ریشه‌ی «ح ک م» به معنی بازداشتن و نگه‌داشتن، دارای یک معنی اساسی و یک معنی نسبی است. معنی اساسی همان مفهوم اولیّه‌ای است که در درون و ذات آن قرار دارد و هر جا که این لفظ منتقل شود، آن معنا نیز با آن انتقال می‌یابد. اما معنی نسبی کلمه‌ی «حکمت» آن است که بواسطه‌ی قرار گرفتن در جملات و میان الفاظ دیگر و نسبت‌های گوناگون آن با سایر الفاظ به وجود آمده است. این مطلب معلوم می‌کند که اکنون باید در افق وسیع‌تری این واژه را معنا

کرد. با بررسی این واژه در قرآن می‌توان کلمات مرتبط به شکل مثبت یا منفی با کلمه‌ی «حکمت» را به صورت زیر نشان داد:



به‌عنوان مثال به کار رفتن کلمه‌ی «حکمت» در کنار «تعلیم» در موارد بسیاری نشان می‌دهد که حکمت نوعی علم است؛ زیرا متعلق تعلیم می‌باشد. تکرار همراهی این دو واژه در موارد متعددی از آیات قرآن که خود نشان‌دهنده‌ی اهمیت موضوع

است، بیان‌کننده‌ی این واقعیت است که چنانکه قرآن دربردارنده‌ی علوم و معارف بوده و باید به واسطه‌ی نبی(ص) تعلیم داده شود، حکمت نیز طبیعتاً نوعی علم است و باید توسط پیامبر(ص) به انسان‌ها آموخته شود. این در حالی است که قبل از نزول قرآن واژه‌های مأخوذ از «ح ک م» به معنی مذکور هیچ تلازمی با تعلیم نداشته‌اند. پس اولین انبساط معنایی که برای ریشه‌ی «حکم» در نظر گرفته می‌شود آنکه این مفهوم نوعی از علم است. در اینجا تنها برای اشاره به گستره‌ی معنایی این واژه به اختصار اهم معانی کلمه‌ی «حکمت» در قرآن با توجه به کتب، وجوه و نظایر و واژه‌شناسی الفاظ قرآن بیان می‌شود: موعظه، فهم و علم، نبوت، تفسیر قرآن، قرآن، علم مانع از ارتکاب فعل قبیح، حلال و حرام، زبور، ورع، حسنه، سنت، جماعت، الهام، صدقه، خلافت و...^۳

برخی مفسرین پس از بررسی این معانی نتیجه گرفته‌اند وجه جامع تمام این معانی را می‌توان نوعی اتقان دانست که مانع از بروز خلل در اجزا می‌شود (ر.ک؛ فضل‌الله، ج ۱۳: ۱۴۱۹ و ۳۲۳). به این ترتیب، می‌توان همه‌ی معانی فوق‌الذکر را حول معنی اصلی کلمه

جمع کرد. خداوند متعال آیات الهی را به احکام توصیف می‌فرماید (هود/۱ و حج/۵۲) و مفسران با تکیه بر بار معنایی گسترده‌ای که مفهوم لغوی مادّه‌ی «ح ک م» دارد و با توجه به سیاق آیات بر آنند که احکام همه‌ی آیات ناظر به خلل‌ناپذیری و استحکام معنایی و استواری مضامین و دستورات قرآنی است. اما در آیه‌ی هفتم سوره‌ی مبارکه‌ی آل‌عمران وصف تشابه آیات در برابر احکام آمده و دو دسته‌ی متفاوت از آیات را مدّ نظر قرار داده است. مفسران بر آنند که این تمایز به تفاوت میان مقام ذاتی قرآن و مقام نسبی آن باز می‌گردد، احکام کلّ قرآن (هود/۱ و حج/۵۲) و نیز تشابه کُلّ قرآن (زمر/۲۳) ویژگی ذاتی و مطلق قرآن است که بر همه‌ی آیات آن صادق می‌باشد؛ به این معنا که همه‌ی آیات خلل‌ناپذیرند و همگونی و مشابهت آیات قرآن در اوصافی چون استواری، راستی، درستی، فصاحت و بلاغت و هدایت‌گری است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۴ و طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۷۰۲) و تشابه در مقابل احکام (آل‌عمران/۷) صفتی است نسبی و عارضی که نسبت به دامنه‌ی فهم و سطح دریافت مخاطبان و نوع برخورد و تعامل آنان مطرح می‌شود، این نکته را می‌توان با شواهد سیاقی تأیید نمود؛ زیرا در این آیه از سوء برداشت منحرفان فتنه‌جو نسبت به تأویل آیات سخن به میان آمده است (ر.ک؛ معرفت، ۲۰۰۲م، ج ۳: ۱۶-۱۵). در اینجا واژه‌ی «حکمت» در حوزه‌های اسلامی رایج مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. «حکمت» در حوزه‌های مختلف اسلامی

قرآن و اسلام به تبع ایجاد تحوّل در دیدگاه انسان نسبت به عالم و عطای جهان‌بینی جدید به وی، زمینه‌ساز ایجاد علوم زیادی شدند که به علوم اسلامی معروف هستند؛ به عنوان مثال، علم فقه به بررسی آیات الاحکام، کلام اسلامی به بررسی آیات معارف،

عرفان اسلامی به تبیین و تأویل آیات و علم تفسیر به بررسی معانی آیات از نظر لغوی و بلاغی و نحوی می‌پردازد. به این ترتیب، علوم بسیاری که اصطلاحاً به آنها علوم اسلامی گفته می‌شود، در سرزمین قرآن رشد و نمو یافته و در طول قرون و اعصار دوره‌ی کمال خویش را پیموده است.

برخی از رشته‌های علوم همچون اخلاق، عرفان، فلسفه اگرچه سابقه‌ی بس طولانی پیش از نزول قرآن داشت، اما با ظهور اسلام و تحت تأثیر غنای معرفتی و گستردگی و معارف قرآن دچار چنان تحول شگرفی شد که در برخی مسائل پیوند ناگسستنی با معارف الهی یافت و مسلمانان از آن پس در قریب به اتفاق رشته‌های عملی به نوعی تحت تأثیر اسلام قرار گرفتند. تأثیر اسلام در علم جغرافی و تاریخ و ... مشهود است. در همین راستا، برخی حوزه‌های مختلف اسلامی واژگان قرآن را دستاویز خویش قرار دادند و به آن تمسک جستند و نظام علمی متفاوتی را تحت تأثیر آن سازماندهی کردند. واژه‌ی «حکمت» نیز از جمله‌ی واژگان قرآنی است که در علوم اسلامی مورد استفاده‌ی بسیاری قرار گرفت؛ از جمله علمی که تحت تأثیر قرآن و واژگان و مفاهیم قرآنی از این واژه استفاده کرده‌اند، می‌توان علم اخلاق، فلسفه و کلام را نام برد.

۱-۳) «حکمت» در حوزه‌های اخلاق اسلامی

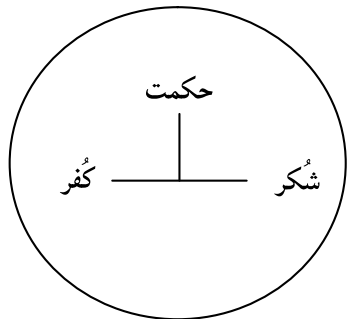
علم اخلاق علمی است که درباره‌ی کلمات و ویژگی‌های راسخ نفسانی انسان بحث می‌کند تا فضایل و رذایل اخلاقی را شناخته و آنها را از یکدیگر متمایز نماید. در تعریف «حکمت» آمده است که «حکمت عبارت است از دانستن چیزها چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید، به قدر استطاعت تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن باشد، برسد» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۳۹۴). دو نکته‌ی اساسی در باب حکمت در اخلاق که از تعاریف فوق حاصل می‌شود اینک:

۱- حکمت محصول تفکر و نوعی شناخت است.

۲- این علم یا شناخت به گونه‌ای است که محرک عمل نیک است.

قرآن کریم واژه‌ی حکمت را این گونه تبیین کرده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (لقمان/۱۲). «شکر در مقابل کفر به معنی سپاسگزاری است. شکر در اصل به این معنی است که شخص در مقابل نعمتی که به او داده شده، عملاً یا لساناً آن را اظهار نماید و قدردانی کند» (زرهانی، ۱۳۷۴: ۳۰).

تا پیش از نزول قرآن قطعاً ملازمه‌ای بین ماده‌ی ثلاثی مجرد (ح ک م) با (ش ک ر) نبود، حال آنکه در قرآن کریم اولین بار معنای حکمت مأخوذ از (ح ک م) با (ش ک ر)



تبیین شد و در مقابل آن کفر قرار گرفت. به عبارتی، در آیه‌ی فوق بین حکمت و شکر تلازم و بین حکمت و کفر تنافی برقرار شده است. هر که به او حکمت عطا شود، شکر می‌کند و هر که کفر بورزد، به او حکمت عطا نشده است. این آیه و واژگان به کار برده شده در آن که به صراحت به

تبیین معنی حکمت می‌پردازد، به تنهایی کافی است تا چرخش معنایی واژه‌ی حکمت نسبت به زمان جاهلی را توضیح دهد.

همان گونه که بیان شد، کلمه‌ی حکمت به شکل واژه‌ی «حکمه» به معنی دهان‌بند در بین عرب جاهلی مستعمل بود. اگر سؤال شود که چرا به دهان‌بند اسب، «حکمه» گفته می‌شد؟ پاسخ داده می‌شود بدین دلیل که واژه، مأخوذ از «ح ک م» به معنی بستن، محکم کردن و مانع شدن است و لگام همین کار را انجام می‌دهد. حال سؤال دیگر اینکه آیا فقط

لگام است که این کار را انجام می‌دهد؟ در جواب باید گفت ممکن است تنها مانع از حدّ فراتر رفتن اسب لگام باشد، اما در مورد انسان قطعاً این مصداق مورد استفاده نیست، اما لگام‌های دیگری را می‌توان در نظر گرفت که انسان را از پا فراتر نهادن از حدود منع می‌نماید. با ملازمه‌ای که در آیه‌ی فوق بیان گردید، معلوم شد که از جمله موانع بازدارنده از آنچه شایسته‌ی انسان نیست، شکر است. از طرفی، همان طور که اشاره شد، همراهی کلمه‌ی تعلیم با حکمت، نوع علم بودن حکمت را به ذهن متبادر می‌کند؛ زیرا متعلّق تعلیم است. پس حکمت نوعی علم است. به این ترتیب، کاربرد الفاظ ملازم، شبیه و مرتبط بکار رفته در قرآن باعث سعه و گستردگی معنایی در این کلمه شد و این نتیجه بدست آمد که علم و شکر دو عامل هستند که مانع از آنند که انسان از حدود خویش پا فراتر نهد. به ملازمه‌ی موجود بین شکر و علم در اخلاق عرفانی اشاره شده است. ملاصدرا گوید: «شکر عبارت است از علم، حال و عمل که به هر یک از آنها نام شکر اطلاق می‌شود، ولی علم اصل است؛ چرا که علم مسبب و علت عمل است، علم نیز عبارت است از معرفت نعمت و شناخت منعم که باعث ایجاد حال یعنی خوشحالی و سرور از بخشش و پاداش اوست و عامل برای عمل یعنی قیام به آنچه مورد نظر نعمت‌دهنده و محبوب اوست، می‌باشد. این عمل ممکن است به قلب یا زبان یا اعضا باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۴۱۲).

در آیات دیگری نیز تلازمه‌ها و تنافی‌هایی وجود دارد که هر یک باعث شده مفهوم حکمت در اخلاق فریه‌تر گردد؛ از آن جمله می‌توان به ارتباط بین حکمت و تزکیه اشاره کرد.^۴

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه/۲).

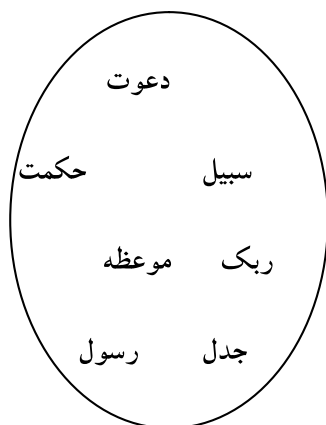
برقراری ارتباط بین حکمت و تزکیه و نوعی ملازمه بین آنها به گسترده شدن حوزه‌ی معنایی حکمت دامن زده است. نکته‌ی قابل تأمل اینکه در آیاتی که تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه بکار رفته است، تزکیه قبل از تعلیم آن دو است.^۵ به عبارتی، علاوه بر اینکه بین دو واژه و یا دو مفهوم تزکیه و تعلیم حکمت ارتباط برقرار است، این رابطه به نحو تقدّم و تأخّر نیز می‌باشد؛ یعنی تزکیه مقدمه‌ی تعلیم حکمت است. در اینجا واژه‌ی حکمت نیز نوعی انبساط معنوی می‌یابد و آن اینکه حکمت علمی است که دارای ثمراتی است و تعلّم آن مشروط به تزکیه است. به عبارتی، علم اخلاق به دنبال کسب حکمت است و حکمت تنها به وسیله‌ی تزکیه حاصل می‌شود. برگرفته از چنین آیاتی است که عده‌ای از علمای اخلاق در تبیین حکمت گفته‌اند که از کم خوردن و کم خوابیدن و کم گفتن، بیداری حاصل می‌شود که به واسطه‌ی آن دل نورانی شده و از نورانیت دل حکمت زاده می‌شود و از حاتم اصم نقل کرده‌اند که از او پرسیدند: «بِمَ أَصَبَتِ الْحِكْمَةَ؟» گفت: بِقِلَّةِ الْأَكْلِ وَ قِلَّةِ النَّوْمِ وَ قِلَّةِ الْكَلَمِ وَ كُلِّ مَا رَزَقَنِي اللَّهُ لَمْ أَكُنْ أَحْسَبَهُ» (میبیدی، بی تا، ج ۱: ۷۳۲). به غیر از ارتباط معنایی تعلیم حکمت با تزکیه از آیه‌ی فوق نوعی تنافی بین حکمت و ضلال مطرح شده که این تنافی در آیه‌ی ۱۶۴ سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران نیز ذکر شده است. در این آیات بعد از بیان ارسال رسول برای تعلیم و تزکیه‌ی انسان‌ها فرموده است: «وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لُفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» یعنی تزکیه و تعلّم حکمت سبب انتقال از ضلالت به هدایت است. به این معنی که اکنون رسول برای تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت آمده و این خود هدایت است، اگرچه مردم قبلاً در ضلال بوده‌اند. پس بین حکمت و ضلال نیز مانند کفر ارتباط منفی برقرار است. از طرفی، کفر و ضلال در یک جبهه قرار گرفته‌اند و جبهه‌ی مقابل آن شکر، هدایت حکمت و تزکیه است.

واژه‌ی حکمت بیش از سایر علوم در فلسفه‌ی اسلامی جایگاه ویژه‌ای یافته است. فلسفه علمی است که محدود به زمان و مکان و ملیت و دین خاصی نبوده و نیست، اما چنانکه گفته شد، اسلام با نزول قرآن چنان تحوّل شگرفی در جهان‌بینی انسان‌ها ایجاد کرد که مسلمانان بخش عظیمی از مسائل فلسفه را در قالب معارف و مفاهیم قرآنی ریختند و چنان متأثر از قرآن و واژگان بکار رفته در آن شدند که نظام‌های فلسفی خاصی را بر پایه‌ی آیات و الفاظ و واژگان بکار رفته در آن تأسیس کردند؛ از آن جمله می‌توان فلسفه‌ی اشراق سهروردی و حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا را نام برد.

یکی از واژگانی که به شدت فلسفه را تحت تأثیر قرار داد، واژه‌ی حکمت است و این امر به جهت بسط معنایی این واژه در قرآن کریم بوده است. تعامل‌های دو سویه بین حکمت و برخی واژگان و مفاهیم نهفته در آن منجر به پیدایش یکی از عظیم‌ترین تحولات در طرز تفکر مسلمین شد. برخی از این تعامل‌ها در این آیه قابل بررسی است که می‌فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل/۱۲۵).

در آیه‌ی فوق بین حکمت، موعظه‌ی حسنه و جدال ارتباط ایجاد شده است که خود می‌تواند تولیدکننده‌ی میدان معنایی خاصی باشد. علامه طباطبائی حکمت را حجتی دانسته است که برای حق اقامه شده و موعظه را بیانی که باعث رقت قلب شنونده و

مایه‌ی اصلاح اوست، می‌داند. در بیان وی، جدال دلیلی است که صرفاً برای منصرف نمودن خصم از آنچه بر سر آن نزاع می‌کند، به کار می‌رود، ولی خاصیت روشنگری ندارد. علامه این سه روش را منطبق بر سه طریق منطقی یعنی برهان، خطابه و



جدل می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۵۳۴).

برای بیان نحوه‌ی چرخش معنایی حکمت به سمت فلسفه‌ی متعارف با وجود تفاوت‌هایی که در بسیاری موارد مأخوذ از قرآن می‌باشد، اشاره‌ی کوتاهی به تعاریف هر یک از این صناعات از نظر منطقیون مفید به نظر می‌رسد. مرحوم مظفر در کتاب *المنطق خود*، در بخش صناعات خمس، برهان را تنها راه رسیدن به علوم حقیقی معرفی کرده و آن را به قیاس مؤلف از یقیناتی که لاجرم یقین را هم بدست می‌دهد، تعریف نموده است (ر.ک؛ مظفر، ۱۴۰۸ق: ۳۱۳) و در بیان ضرورت خطابه گفته است که چون اکثر انسانها به برهان قانع نمی‌شوند، به واسطه‌ی اینکه احساسات آنها مانع از تعقل و بصیرت است، به خطابه نیاز است (همو: ۳۶۷). وی جدول را صناعتی دانسته است که در آن از مقدمات مسلّمه استفاده می‌شود تا اقامه‌ی حجّت بر مطلوب شود.

اکنون به بررسی ارتباط واژگان بکار رفته در آیه‌ی فوق‌الذکر پرداخته می‌شود. خداوند در این آیه از پیامبر خود می‌خواهد که برای دعوت به راه خدا یا از حکمت استفاده کند یا از موعظه یا از جدل. از استعمال این واژگان و ارتباط معنایی بین آنها تحوّل دیگری در واژه‌ی حکمت مشاهده شد که به بسط معنوی واژه انجامید؛ زیرا باز این معنای جدیدی که در ارتباط با سایر واژگان بدست آمد، فربه‌کننده‌ی همان معنی اساسی و مرکزی واژه‌ی مأخوذ از «ح ک م» بود.

مکرراً بیان شد که ریشه‌ی «ح ک م» به معنی محکم کردن و مانع شدن از انحراف و خارج شدن از حدّ بود، اینجا نیز مصداق جدیدی برای این مفهوم پیدا شد و آن روش بحث عقلی یا به عبارتی برهان بود؛ چرا که این روش به خاطر استفاده از مقدمات یقینی، خود نیز یقینی و تنها راه رسیدن قطعی به نتیجه‌ی درست و به واسطه‌ی محکم بودن مقدمات مانع از اعوجاج از حق به سمت باطل بود. این واژه تنها راه دعوت شناخته نشده،

اما به سایر راه‌ها اولویت دارد. تحت تأثیر همین بسط معنوی حکمت در قرآن بود که فلسفه هم طراز آن شناخته شد، بطوری که تعریف شایع مسلمین از فلسفه که در بردارنده‌ی همه‌ی علوم عقلی در مقابل نقلی و منشعب به الهیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات و منزلت‌یات بود (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۸۳)، درباره‌ی حکمت گفته شد و رمز تقسیم فلسفه و حکمت به دو بخش نظری و عملی، دوگانگی وجود انسان از دو مبدأ روحانی و جسمانی بیان شد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۲۲). بدین ترتیب، حکمت این بار در خانواده‌ی جدیدی رؤیت می‌شد که از ارتباط واژگان این خانواده مفهومی خاص از کلمه‌ی مورد نظر بدست می‌آمد.

قبل از تأسیس نظام فلسفی بنام حکمت متعالیه، نظام فلسفه‌ی اسلامی ابن‌سینایی معروف به مشاء دایر بود، اما این نظام تنها به اثبات حقیقت از طریق برهان صرف می‌پرداخت، حال آنکه برهان صرف و محض را هر کسی می‌توانست بیاموزد و بفهمد، اما «حکمت» که در قرآن در آیات متعددی بکار رفته بود، اگرچه از یقینات بهره می‌برد، اما به واسطه‌ی حوزه‌های معنایی دیگری که بیان شد، ویژگی‌های خاصی داشت که از نظر فیلسوف مشائی چون ابن‌سینا نیز دور نمانده بود. اکنون به میدان‌های معنایی دیگری که حکمت در آنها مشارکت داشت، اشاره می‌شود: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره/۲۶۹).

در آیه‌ی فوق مثل تعداد دیگری از آیات که کلمه‌ی حکمت در آنها بکار رفته، موضوع «ایتاء حکمت» به میان آمده است. از طرفی، در آیه‌ی فوق ایتاء حکمت از طرف خدا را منحصر به کسانی دانسته است که خداوند بخواهد و اراده کند و در صورت ایتاء آن به شخصی، خیر کثیر به او عطا کرده است.

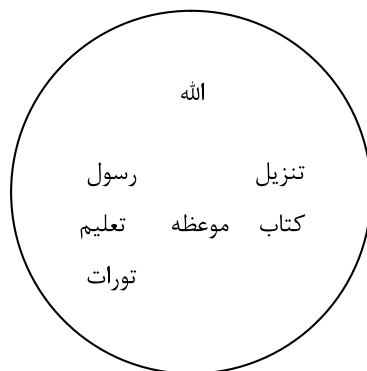
در این آیات میدان معنایی دیگری درست شده است:

اولوالالباب حکمت
خدا ایتاء از طرف
خدا
ایتاء به «من یشاء»

انبساط معنایی بدست آمده از مفهوم واژگانی که جمله را شکل داده‌اند، نشان می‌دهد که حکمت اگرچه علم است و گذشته از اینکه علم برهانی است، اما اینگونه نیست که قابل کسب توسط همگان باشد، بلکه موهوبی است و ایتاء از جانب پروردگار است. این همان بزنگاهی است که حکمت را از فلسفه جدا می‌سازد. ابن‌سینا در فصل نهم، نمط دهم، در مسأله‌ی نفوس ناطقه داشتن اجرام سماویّه گوید: «این رأی بر کسانیه که راسخ در حکمت متعالیه نیستند، پوشیده است و خواجه نصیرالدین طوسی در شرح آن گفته است که حکمت مشاء حکمت بحثی صرف است، اما این مسأله و امثال آن با بحث و نظر و کشف و ذوق حاصل می‌شود که این نوع حکمت نسبت به حکمت مشاء متعالی است» (حسن‌زاده‌ی آملی، ۱۳۷۵: مقدمه). بنابراین حتی اگر فلسفه و حکمت بواسطه‌ی داشتن اشتراک در روش عقلی بعضاً مترادف شمرده شده‌اند (ر.ک؛ دایرة‌المعارف تشیّع، ج ۶: ۴۴۸؛ ذیل «حکمت مشاء»)، اما همواره به این نکته توجه شده است که معنی حکمت گسترده‌تر از فلسفه است و ویژگی‌های خاصی دارد که فلسفه از آنها بی‌بهره است. از نکات مهم قابل توجه در انبساط معنایی کلمه‌ی حکمت، همراهی این کلمه با کتاب را می‌توان یاد کرد. در ۲۰ مورد کاربرد کلمه‌ی حکمت در آیات قرآن، ۱۱ بار این کلمه به همراهی واژه‌ی «کتاب» آمده است. قطعاً همراهی این دو کلمه به‌طور مکرر در قرآن تداعی‌کننده‌ی مفهوم خاصی می‌باشد؛ چرا که این تکرار نشان‌دهنده‌ی اهمیّت یا ارتباط تنگاتنگ این دو کلمه است.

همراهی کلمه‌ی حکمت با کتاب و تعلیم به‌طور خاص، مورد تأکید اغلب مفسرین قرار

گرفته است.



«وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران/۴۸)

«أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا

آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (نساء/۵۴)

«... وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ

يُعِظُكُمْ بِهِ وَآتَوُّوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/۲۳۱) و ...

کلمه‌ی «کتاب» در عرف پیوند حروف با هم به وسیله‌ی نوشتن و اصل در کتابت نظم به نوشتن و خط است. اما پس از ورود اسلام و آمدن این کلمه در نظام قرآنی معنی خاص کلمه‌ی کتاب که برخاسته از وضع کلمه و روابط و نسبت‌های آن با کلماتی چون تنزیل، وحی، نبی و الله بود، برای قرآن به کار رفت. همراهی تعلیم کتاب و تعلیم حکمت توسط پیامبر و ایتاء یا انزال آن از جانب خدا تحول معنایی برای کلمه‌ی «حکمت» را رقم زد. از این رو، برخی مفسرین اعتقاد دارند که «منظور از حکمت، معقول در مقابل «کتاب» به معنی منقول است» (بیضاوی، بی تا، ج ۵: ۲۱۱) یا «اینکه حکمت به معنی حالت و ملکه‌ای است که از تعلیمات کتاب حاصل می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۱۲). خصلت و خصیصه‌ای که منجر به درک و تشخیص می‌شود و شخص می‌تواند حق و واقعیت را درک کرده و مانع فساد شود و کار متقنی انجام دهد، همچنین کتاب را ناظر به احکام شریعت یا نوع کتاب دانسته‌اند و حکمت را آراء نظری و عملی محکم ریشه‌داری که با عقول فطری پیوند داشته و دارای پایه‌ی محکم فکری و مستند به دلیل باشد، دانسته‌اند (همو، ج ۱۷: ۵۹). چنانچه مشاهده می‌شود، این تحول معنایی و بهتر از آن، این انبساط معنایی در مسیر همان تحولات و انبساط‌های پیشین است؛ چرا که اولاً

معنی اساسی کلمه محفوظ است، ثانیاً معانی نسبی دیگری که این کلمه به واسطه‌ی وضع خاص آن با سایر کلمات و نحوه‌ی استعمال آن در جمله یافته بود، در یک راستا قرار دارد. به این ترتیب، حکمت علمی است که خیر کثیر است و در صورت عطا بر آن از جانب پروردگار سرمایه‌ی عمل و باعث هدایت می‌شود. از طرفی، حکمت از طریق کتاب (قرآن) حاصل می‌شود و ارتباط تنگاتنگ با آن دارد. همچنین کاربرد این کلمه با تعلیم، القاء‌کننده‌ی این معنا است که این علم مانند کتاب تعلیم‌دانی است و اما امری نیست که هر کسی قادر باشد به تنهایی آن را فراگیرد، بلکه در ارتباط با خدا و نبی بوده و در این میان به تنهایی و بدون واسطه، استعدادهای عادی قادر به درک آن نمی‌باشند.

ملاصدرا در تبیین جایگاه حکمت متعالیه، در رساله‌ی سه اصل، در ردّ مشرب کسانی که روش او را تخطئه کرده‌اند، می‌گوید: «و آن علم عزیز شریف و آن معنی غامض لطیف که از غایت شرافت و دقت از دیگران مخفی نموده و هیچ یک از ایشان مس آن نمی‌کرده‌اند و به نزد چندین کس از صحابه و تابعین کفر می‌نموده، تا به تو و همراهانت چه رسد! مراد از آن کدام نوع علم بوده؟ آیا مراد از آن اخلاقیات فقه است یا علم معانی و بیان یا کلام یا لغت یا نحو و صرف یا طبّ و نجوم و فلسفه یا هندسه یا هیأت و طبیعی؟ معلوم است که هیچ یک از افراد این علوم را آن مرتبه نیست، بلکه این علم منحصر است در علم بطون قرآن و حدیث، نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد و آنچه زمخشری و امثال آن از قرآن می‌فهمند، نه علم قرآن است فی الحقیقه...» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

ملاصدرا در کتاب سفار، فراخاکی سینه، سلامت ضمیر، نیکویی خلق، نیک اندیشیدن، تیزی ذهن و سرعت فهم همراه با قریحه‌ی کشف و شهود عرفانی را از شرایط حصول

حکمت دانسته است و در ورای همه‌ی آن‌ها، برخورداری قلب از فروغ و نور الهی را ضروری دانسته است (ر.ک؛ غرویان، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

۳-۳) حکمت در حوزه‌های کلام اسلامی

تأثیر واژه‌ی حکمت با روابط و مناسبات آن در ایجاد ساختار مفهومی جدید از حکمت در کلام اسلامی، بیش از اخلاق و فلسفه قابل لمس می‌باشد و این بدان جهت است که علم کلام بیش از علوم دیگر مرهون قرآن است. فلسفه‌ی اسلامی هرگز ادعا نکرده است که علم قرآنی است، اگرچه در برخی حوزه‌ها، خصوصاً حکمت متعالیه، به شدت تحت تأثیر معارف و آموزه‌های قرآنی بوده است، اما کلام اسلامی علمی است که در مقام تعریف نیز کاملاً وابسته و پایبند به قرآن و دین اسلام است. کلام اسلامی دانشی است که به استنباط، تنظیم، تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و بر اساس شیوه‌های مختلف استدلال، گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند.

با بررسی آیاتی که واژه‌ی حکمت در آنها استعمال شده بود، این نتیجه بدست آمد که حکمت نوعی علم است که عامل دور ماندن از انحراف بوده و کسی دارای حکمت است که تزکیه شده است، اگرچه در آیات زیادی خداوند به تعلیم کتاب و حکمت و موهبت آن بر بندگان تصریح کرده است، اما در هیچ یک از آیات قرآن انسان‌ها به لفظ حکیم ستوده نشده‌اند، بلکه اگر از برخورداری از حکمت سخنی به میان رفته، در حدّ ایتاء حکمت (بقره/۲۵۱ و ۲۶۹، نسا/۵۴، لقمان/۱۲، ص/۲۰) یا نزول آن (بقره/۲۳۱ و نسا/۱۱۳) و یا دستور تعلیم آن به مردم (بقره/۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران/۴۸ و ۱۶۴ و مائده/۱۱۰) بوده است، انحصار استعمال صفت مأخوذ از حکمت خداوند به معنی نفی هر حکمت مطلقه‌ای به غیر از حکمت مطلقه‌ی پروردگار است. می‌توان گفت چگونگی کاربرد واژه‌ی حکمت در قرآن مفهوم جدیدی را به حوزه‌های معنایی پیشین افزوده است.

به علاوه، صفت «حکیم» در قرآن کریم در اغلب موارد با واژه‌ی «علیم» یا «عزیز» بکار رفته است (بقره/۳۲، ۱۲۹، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۴۰، انعام/۱۳۹، حجر/۲۵، نمل/۶ و...). که نشان‌دهنده‌ی حکمت پروردگار در علم و فعل اوست. ارتباط تنگاتنگ «حکیم»، «عزیز» و «علیم» در کلام اسلامی سرنوشت‌ساز بوده است. خواجه نصیر در بیان علم خدا می‌گوید: «والاحکام و التّجرد و استناد کُلِّ شیءٍ إلیه دلائلُ العِلْم» (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۴). استدلال از احکام و اتقان افعال الهی بر علم الهی منحصر و خاص علم کلام است. چنانچه مشاهده می‌شود، انبساط معنایی کلمه‌ی حکمت این بار به معنی صفت نامحدود و مطلق خداوند است. از این صفت در کلام اسلامی در مسأله‌ی عدل که از شُعَب علم است و همچنین در مسأله‌ی بعثت انبیا که در باب افعال الهی بحث می‌کند و سایر مباحث مورد استفاده واقع شده است و حتّی برهانی تحت عنوان برهان حکمت در این خصوص ارائه گردیده است.

نتیجه‌گیری

۱. توجّه به معنای وضعی و لغوی سپس توجّه به معنای عرفی کلمات که با دقّت در فرهنگ پیش از نزول قرآن بدست می‌آید و توجّه به بافت و سیاق آیاتی که واژه در آن قرار گرفته است، مهم‌ترین راه شناخت معنای الفاظ قرآن کریم است.
۲. واژه‌ها همواره در معنای لغوی خود باقی نمانده‌اند، بلکه به حسب نیاز در علوم مختلف، عرف خاص و اصطلاحات ویژه به خود گرفته است. کلمه‌ی حکمت که در لغت دارای معنای وضعی خاصی است، در فلسفه، اخلاق و سایر حوزه‌ها، معانی عرفی ویژه‌ای یافته است.

۳. کلمه‌ی حکمت با ورود به حوزه‌های تصویری اسلامی، ارتباط خاصی با معنای کلمات مهم قرآنی پیدا کرده است و همین ارتباط به کلمه‌ی حکمت رنگ معنی‌شناختی خاصی بخشیده است که ساخت معنی ویژه‌ای برای آن فراهم آمده است که اگر بیرون از حوزه‌های اسلامی باقی می‌ماند، هرگز چنین نمی‌شد. این بخش از معنا همان معنای نسبی است که مهم‌تر از معنای اساسی شده است.

۴. مجموعه‌ی عناصر تشکیل‌دهنده‌ی بافت سخن، چارچوبی را فراهم آورده است که این واژه در یک جامعه‌ی زبانی با حفظ معنای اصلی خود تبدیل به عرف خاصی شود.

پی‌نوشت‌ها

۱- حقیقت لغوی مستند به وضع و معنای وضعی لفظ است (تهانوی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۱۳) و حقیقت عرفی بدین معناست که واژه‌ها همواره در معنای لغوی خود باقی نمانده و محدود نشده‌اند، بلکه به اقتضای نیاز در علوم مختلف، عرف خاص و اصطلاحات ویژه به خود می‌گیرند. حقیقت شرعی نیز مانند حقیقت عرفی به معنای کاربرد کلمات در معانی خاص شرعی است.

۲- ر.ک؛ *غریب القرآن*، مفردات راغب اصفهانی، آثار مربوط به وجوه و نظایر و...، تلاش ابن عباس در پاسخگویی به سؤالات ابن ازرق نیز نمونه آشکار این اقدام است. نیز ر.ک؛ خدا و انسان در قرآن نوشته‌ی توشیهیکو ایزوتسو.

۳- ر.ک؛ ریشه‌ی «ح ک م» در ترتیب قاموس المحيط، *أساس البلاغة*، *وجوه القرآن*، *مجمع البحرین*، *جمل اللغة*، *الوجوه و النظائر* و

۴- در آیات متعددی تعلیم حکمت و تزکیه با هم آمده‌اند که عبارتند از (بقره/ ۱۵۱ و

۱۲۹، آل عمران/ ۱۶۴ و جمعه/ ۲.

۵- فقط در یکی از آیات، تزکیه بعد از تعلیم آمده است که به نظر علامه طباطبائی (ره) آنجا مقام دعای حضرت ابراهیم است و نه مقام تحقق.

۶- شیخ اشراق سهروردی در اندیشه‌هایش توجه تامی به قرآن داشته و در تأیید و تحکیم آنها به قرآن استناد جسته و از آن الهام گرفته است. از این روی، قرآن کریم از منابع مهم در حکمت اشراقی سهروردی است که اصول آن منطبق با اسلام و غیرمتضاد با آن است.

۷- صدرالمتألهین شیرازی نیز کوشیده است تا عرفان و فلسفه و دین یا به دیگر سخن، تهذیب نفس و برهان عقلی و وحی را در یک مجموعه‌ی هماهنگ ترکیب و یگانه سازد. در نظر او برهان عقلی یا فلسفه لزوماً به آراء یونانیان محدود نمانده و با قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) پیوندی تنگاتنگ دارد (ر.ک؛ دایرةالمعارف تشیعی، ج ۶: ۴۴۲ و ۴۳۸).

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

دایرةالمعارف تشیعی. (۱۳۷۶). تعدادی از نویسندگان. تهران: نشر شهید سعید محبّی. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا). *النهایة فی غریب الحدیث و الأثر*. قاهره: المطبعة الخیریة.

ابن الأنباری، ابوبکر محمد بن قاسم. (۱۱۱۹ ق.). *شرح قصائد السبع الطّوال الجاهلیات*. قاهره: دارالمعارف.

ابن حمّاد جوهری، اسماعیل. (۱۴۲۸ ق.). *الصّحاح اللّغة*. بیروت: دارالمعرفة.

ابن دُرید، ابوبکر محمد بن الحسن. (۱۹۸۷ م.). *جمهرة اللّغة*. بیروت: دار العلم للملایین.

ابن زکریّا، ابوالحسین احمد بن فارس. (۱۴۰۶ق.). *مجمل اللّغة*. بیروت: الرّسالة.
 ابن عزیز سجستانی، محمّد. (۱۹۹۳م.). *غریب القرآن علی حروف المعجم*. دمشق: دار طلاس.
 ابن عمر بیضاوی، عبدالله. (بی تا). *انوار التنزیل و أسرار التّأویل*. بیروت: دار الفکر.
 ابن فارس، احمد. (۱۴۲۰ق.). *ترتیب معجم مقاییس اللّغة*. تحقیق عبدالسلام محمّد هارون. قم: مکتب الاعلام اسلامی.

ابن مصطفی زحیفی، وهبه. (۱۴۱۸ق.). *تفسیر المنیر*. بیروت: دار الفکر المعاصر.
 اختیار، منصور. (۱۳۴۸). *معنی شناسی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: انتشار
 تهانوی، محمّد. (بی تا). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: دار صادر.
 حلّی، حسین بن یوسف. (۱۴۱۵ق.). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: جامعه
 المدرّسین قم.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
 جفری، آرتور. (۱۳۷۲). *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*. ترجمه‌ی بدره‌ای. تهران: توس.
 حسن زاده‌ی آملی، حسن. (۱۳۷۵). *اتحاد عاقل به معقول*. قم: قیام.
 الحیری النیسابوری، اسماعیل بن احمد. (۱۹۹۶م.). *وجوه القرآن الکریم*. دمشق: دار السقا.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمّد. (۱۴۱۲ق.). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق:
 دارالعلم.

زرهانی، احمد. (۱۳۷۴). *منشور تربیتی لقمان*. بی جا: انجمن اولیا و مربیان واحد
 انتشارات.

زمخشری، علامه جارالله. (۱۳۸۵ق.). *أساس البلاغة*. بیروت: بی نا.
 سعیدی مهر، محمّد. (۱۳۸۱). *آموزش کلام اسلامی*. قم: طه.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۳۶۷). *الإتقان فی علوم القرآن*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بی‌جا: منشورات رضی بیدار.

سهروردی، حفص بن عمر. (۱۳۷۲). *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شبستری، محمودبن عبدالکریم. (۱۳۷۸). *مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز*. تهران: زوآر.

شیروانی، علی. (۱۴۱۷ق.). *التمهید فی الحکمة الإلهیة*. قم: مؤسسه‌ی دارالعلم.

صادقی، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن*. ج ۱۷. قم: فرهنگ اسلامی.

طباطبائی، علامه محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. قم: دارالکتاب اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.

عوده، خلیل عوده. (۱۴۰۵ق.). *التطور الدلّالی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن*

الکریم. قاهره: مكتبة المنار.

غروی‌ان، محسن. (۱۳۷۴). *مقالات فلسفی*. قم: مؤسسه‌ی پژوهش امام خمینی (ره).

غضیمه، صالح. (۱۳۸۰). *معناشناسی واژگان قرآن*. ترجمه سیدی. مشهد: آستان قدس

رضوی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق.). *ترتیب کتاب العین*. تهران: أسوه.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۹۷۳م.). *ترتیب القاموس المحيط علی طریقه المصباح*

المنیر و أساس البلاغة

ج اول. بی‌جا: بی‌نا.

فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ق.). *مِن وحی القرآن*. ج ۱۳. بیروت: دارالملاک

للطباعة و النشر.

فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). *مصباح المنیر*. قم: دار الهجرة.
 قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۶). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*. ج ۲. تهران:
 مؤسسه‌ی طبع و نشر وزارت فرهنگ.

محمدی ری شهری، محمد. (بی تا). *میزان الحکمة*. قم: دارالحدیث.
 محمدی وایقانی، کاظم. (۱۳۸۵). *سهروردی دانای حکمت باستان*. تهران: پازینه.
 مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر
 کتاب.

مظهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *آشنایی با علوم اسلامی*. تهران: صدرا.
 مظفر، محمد رضا. (۱۴۰۸ ق.). *المنطق المظفر*. قم: فیروزآبادی.
 معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۹). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
 مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
 ملاصدرای شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۰). *رساله‌ی سه اصل*. تهران: مولی.
 _____ . (۱۳۶۹). *شرح اصول کافی*. تهران: مؤسسه‌ی

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مهدوی کنی، محمد رضا. (۱۳۷۱). *نقطه‌های آغاز در حکمت عملی*. تهران: دفتر نشر
 فرهنگ اسلامی.

میبدی، رشیدالدین، احمد بن محمد. (۱۳۶۱). *کشف الأسرار و عُدة الأبرار*.
 تهران: امیرکبیر.