

# حکمت؛

## گمشده انسان معاصر

طوبی کرمانی\*، استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

حبیب کارکن\*\*، دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

### چکیده

گرچه واژه‌های «فلسفه» و «حکمت» در اصطلاح، معمولاً بصورت مترادف بکار می‌روند ولی در این مقاله اعتقاد بر این است که در سنت فلسفه اسلامی، حکمت، معنایی برتر از فلسفه دارد. با نظر به تعریف حکمت به اموری همچون معرفت الله، تشبیه به اله و استکمال نفس انسانی، بدست می‌آید که حکمت با اخلاق حکیم ارتباطی وثیق دارد و ملازم با ایمان و عمل اوست. حکیم برخلاف فیلسوف – بمعنای رایج کلمه – بر آن است تا جهانی عقلانی شود بنشسته در گوشه‌یی، و این امری است که زندگی حکمای مسلمان نیز گواه آن است. بدیهی است که در دنیای معاصر که اغلب فلسفه‌های آن بر شکاکیت و نسبییت گرایي تأکید می‌ورزند، نمیتوان از حکمت سخن راند ولی میتوان از فلسفه‌های گوناگون سخن بمیان آورد. فلسفه‌های متأخر بیش از آنکه انسان را به یقین برسانند، او را از آن دور ساخته و در میان انبوهی از تردیدها رها می‌سازند. از اینرو، حکمت، گمشده انسان است که در جستجوی یقین است.

### مقدمه

انسان عصر جدید پس از آنکه از معنویت جدا شد و آن را به کلیسا و اهل آن وا گذاشت، دچار بحرانهای متعددی شد که امروزه آنها را بعینه مشاهده مینماییم و هر روز شاهد افزونی آنها هستیم. عقلی که در دوران مدرن توسعه یافت و وعده‌رهایی به بشر داد، عقل جدای از وحی بود اما پس از گذشت مدتهای مدید نه تنها این وعده محقق نشد بلکه برعکس، مشکلات عدیده‌یی برای بشر بوجود آورد که او را بیش از پیش در بند نمود. از همین روست که بدنبال مدرنیسم، پست مدرنیسم سر برآورد که درصدد رفع اشکالات آن بوده و اگرچه به یک معنا ادامه همان سنت مدرن است اما خود، سنتی جدید است که میخواهد انسان را از دام مدرنیسم برهاند. پیام‌آوران این دو سنت هر یک برای خود، ساز جداگانه‌یی می‌زنند و هرکس بسته به مذاق خویش در پی یکی از آنان میافتد؛ برخلاف پیامبران الهی که همه یک صدا بودند و سخن واحدی داشتند. راز تعدد و تکثر مکاتب گوناگون فکری غرب نیز در همین انسان محوری و عقلگرایی افراطی است

(نویسنده مسئول) \*Email:kermani@ut.ac.ir

\*\*Email:habib.karkon@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۳

### کلیدواژگان

فلسفه

نسبییت گرایي

حکمت

حقیقت

که می‌پندارد بدون وحی راه به جایی خواهد برد. بپتدید این آرزو هیچگاه برآورده نخواهد شد، چراکه خانه از پای بست ویران است و سنگ اول کج نهاده شده است. حضرت امیر المؤمنین (ع) می‌فرماید: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذْ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ»؛ حکمت گمشده مؤمن است، حکمت را فراگیر، هرچند از منافقان باشد!

عنوان مقاله حاضر برگرفته از همین بیان نورانی است و اگر حکمت، گمشده مؤمن است، بطریقی اولی، گمشده انسان معاصر خواهد بود، انسانی که چون مرده متحرکی است که فقط نفس میکشد اما نمیداند چرا و چگونه می‌زید! به باور این نوشتار، حیات این جانهای مرده در رهایی از فلسفه‌های متشتت و بازگشت به «حکمت» است و بس.<sup>۲</sup>

لازم بذکر است که منظور ما از انسان معاصر، صرفاً انسان غربی نیست بلکه انسانی است که در عصر جدید می‌زید و تحت تأثیر سبک زندگی و فرهنگ غربی قرار گرفته است، گرچه که در شرق جغرافیایی زندگی کند. کشور و جامعه خود ما نیز از این امر مستثنی نیست. مراد ما از سبک زندگی غربی اموری چون معماری شهری، مصرف‌گرایی شدید، مبلمان خانگی، نحوه لباس پوشیدن، آشپزی و مسائلی از این دست است. امروز حتی در اغلب مساجد خود نیز نشانی از معماری سنتی اسلامی و حال و هوای معنوی آن نمی‌بینیم. شهرهای جدید ما تفاوت چندانی با یک شهر اروپایی ندارد و تقریباً هیچگونه هویت اسلامی در آنها قابل مشاهده نیست لذا مسائل و مشکلاتی که انسان غربی با آنها مواجه است - اموری چون بحران هویت، بحران محیط زیست، فقر، اعتیاد، اضطراب، خشونت و غیره - با تفاوت‌هایی در جوامع شرقی نیز بچشم می‌خورد و علیرغم ظاهر

دینی و اسلامی که جوامع اسلامی مدعی آن است، غالباً در سبک زندگی خود چیزی که نشانگر سبک زندگی اسلامی باشد، مشاهده نمی‌شود. مردمان ما مسلمانند و فرائض دینی را بجا می‌آورند اما آنچه که در رفتار و عمل یک مسلمان باید قابل ملاحظه باشد، بندرت بچشم می‌خورد. کاهش آمار انواع بزهکاریها در ماه مبارک رمضان شاهد گویایی بر ضرورت بازگشت بیشتر مردم بسوی خداوند است.

### «حکمت» در قرآن کریم

علامه طباطبایی (ره) در بیان معنای واژه «حکمت» آورده است که حکمت بمعنای نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است، آنچنان که هیچ‌رخنه و یا سستی در آن نباشد و این کلمه بیشتر در معلومات عقلی، حق و صادق استعمال میشود و معنایش در این موارد این است که بطلان و کذب بهیچ وجه در آن راه ندارد. پس حکمت عبارت است از قضایای حقه‌یی که مطابق با واقع و بنحوی مشتمل بر سعادت بشر باشد، مثلاً معارف حقه الهیه درباره مبدأ و معاد باشد یا اگر مشتمل بر معارفی از حقائق عالم طبیعی است، معارفی باشد که باز با سعادت انسان سر و کار داشته باشد، مانند حقائق فطری که اساس تشریحات دینی را تشکیل میدهد.<sup>۳</sup> ایشان در تبیین معنای «خیر کثیر» در آیه شریفه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»<sup>۴</sup> در مورد

۱. نهج البلاغه، ص ۶۴۱.

۲. امیر المؤمنین (ع) مرگ را چون حکمت و دانشی میدانند که حیات دل مرده و بینایی چشمهای نابیناست: «... بمنزلة الحکمة الّتی هی حیاة للقلب المیت و بصر للعین العمیاء...»؛ همان، ص ۲۵۳.

۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۶۰۷-۶۰۶.

۴. البقره، ۲۶۹.

اینکه چرا از فعل مجهول استفاده شده و نام دهنده حکمت ذکر نشده، دو جهت ذکر میکنند که یکی از آنها این است که بفهماند حکمت بخودی خود منشأ خیر بسیار است، هر کس آن را داشته باشد خیری بسیار دارد، و این «خیر کثیر» از این جهت نیست که حکمت منسوب به خداوند است و خداوند آن را عطا کرده است، چون صرف انتساب آن به خداوند باعث خیر کثیر نمیشود، همچنان که خداوند مال را میدهد، ولی دادن خداوند باعث نمیشود که مال، همه جا مایهٔ سعادت باشد، چون خداوند به قارون هم مال داده بود.<sup>۵</sup>

نکتهٔ دیگری که ایشان بیان میدارد اینست که چرا قرآن میفرماید «حکمت، خیر کثیر است»، با اینکه جا داشت بخاطر ارتفاع شأن و نفاست امر، قرآن بطور مطلق فرموده باشد «حکمت خیر است»؟ این بدان دلیل است که بفهماند خیر بودن حکمت هم منوط به عنایت خداوند و توفیق او است و مسئلهٔ سعادت منوط به عاقبت و خاتمهٔ امر است، چون ممکن است خداوند حکمت را به کسی بدهد ولی در آخر کار منحرف شود و عاقبتش شر گردد.<sup>۶</sup> از اینرو میتوان گفت «حکمت یک حالت و خصیصهٔ درک و تشخیص است که شخص بوسیلهٔ آن میتواند حق و واقعیت را درک کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد».<sup>۷</sup>

### «حکمت» از دیدگاه حکمای مسلمان

حکمای مسلمان معمولاً واژه‌های «فلسفه» و «حکمت» را بصورت مترادف بکار برده‌اند که در ادامه به بیان تعاریف ایشان میپردازیم:

کندی از قدما نقل میکند که «إن الفلسفة هی التشبّه بأفعال الله تعالی، بقدر طاقة الانسان».<sup>۸</sup> سپس

■ **درمان دردهای انسان معاصر در بازگشت به حکمت است؛ امری که انسان با آن مفلطور شده است و فطرت تحریف یافتهٔ کنونی تنها با بازگشت به آن، بار دیگر در مسیر صحیح خود خواهد افتاد و این، همان حکمت است که گمشدهٔ انسان معاصر میباشد چه در غرب و چه در شرق.**

اضافه میکند که «ارادوا أن یکون الانسان کامل الفضیلة».<sup>۹</sup>

فارابی حکمت را «معرفة وجود الحق؛ و الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته»<sup>۱۰</sup> تعریف میکند. ابن سینا نیز چنین توضیح میدهد که «الحکمة استکمال النفس الانسانية بتصور الامور و التصدیق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية».<sup>۱۱</sup> اخوان الصفا میگویند: «قد قيل: إن الحکمة هی التشبّه بالإله بحسب طاقة البشر»<sup>۱۲</sup>، و در توضیح آن مینویسند: «و معنى هذه الكلمة أن یکون الانسان حکیماً فی مصنوعاته، محققاً فی معلوماته، خيراً فی أفعاله».<sup>۱۳</sup>

شیخ اشراق پس از اشاره‌یی به فلسفهٔ یونان بیان میدارد که نباید چنین پنداشت که حکمت تنها در

۵. همانجا.

۶. همانجا.

۷. قرشی، قاموس قرآن، ج ۲، ص ۱۶۲.

۸. کندی، رسائل، ۱۲۲-۱۲۱.

۹. همانجا.

۱۰. شرح المصطلحات الفلسفية، ص ۱۱۵.

۱۱. ابن سینا، رسائل، ص ۳۰.

۱۲. اخوان الصفا، رسائل، ج ۳، ص ۳۸۲.

۱۳. همانجا.

یونان بوده بلکه زمین هیچگاه خالی از حکمت و حکیمی که در نظر وی خلیفه الله است، نبوده است: «و لا تظنَّ أَنَّ الحِکْمَةَ فی هذه المدة القریبة کانت، لا غیر؛ بل العالم ما خلا قطَّ عن الحِکْمَةِ و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البینات، و هو خلیفه الله فی ارضه...»<sup>۱۴</sup>. قطب الدین شیرازی در شرح خود، این حکما را واسطه فیض الهی میدانند که اگر نباشند، مردم دچار هرج و مرج میشوند: «بهم یدوم نظام العالم و یتصل فیض الباری؛ و لو خلا زمان ما عنهم، لعظم الفساد و هلك الناس بالهرج و المرج»<sup>۱۵</sup>. این سخن یادآور دیدگاه شیعه در باب حجّت الهی است و نظر به همین معناست که ناصر خسرو از پیامبر اکرم (ص) با عنوان «حکیم الحکما» یاد میکند<sup>۱۶</sup>.

همچنین، قطب الدین شیرازی در مقدمه شرح حکمة الاشراق خود مینویسد:

حکمت بحثیه و ذوقیه‌ی را که اشراقیان بیان میدارند، همان حکمتی است که حکمای پیشین که از برگزیدگان انبیاء و اولیا بودند همچون آغاذاذیمون و هرمس و انبازدلس و فیثاغورث و سقراط و افلاطون و مانند آنان از آن خبر داده‌اند. این حکیمان آناند که افاضل امتهای پیشین به فضیلت آنان گواهی داده‌اند و همان کسانی که خود را با مبادی عالیه مانند کردند و با تجرد از ماده، خود را به اخلاق باری تعالی متخلق گردانیدند و از این روی است که فلسفه را به «تشبه به خدا به اندازه توانایی بشری برای تحصیل سعادت ابدی» تعریف کرده‌اند و مقصود امام صادق (ع) از اینکه فرمود «تخلّقوا بأخلاق الله»، این بود که به او مانندگی پیدا کنید<sup>۱۷</sup>.

صدرالمتألهین شیرازی، تعاریف مختلفی در باب

حکمت ذکر کرده است که از جمله آنها میتوان به این تعریف اشاره کرد: «قالت الفلاسفة، الحکمة هی التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية»<sup>۱۸</sup>. وی در توضیح آن مینویسند: «اعنی فی العلم و العمل و ذلك بأن یتجهد الانسان فی أن ینزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل...»<sup>۱۹</sup>.

در نهایت، حکیم سبزواری نیز مینویسد: «حکمت، تعریف شده است به استکمال نفس انسانیه، با تخلّق به اخلاق الله علماً و عملاً، بقدر طاقت بشریه»<sup>۲۰</sup>. «و غایت حکمت نظریه است گردیدن نفس ناطقه، عالمی عقلی، مشابه عالم عینی در صورت و فعلیت، نه در ماده و ظلمت»<sup>۲۱</sup>. آنچه حکیم سبزواری ذکر کرده، در واقع، ترجمه این تعریف مشهور است که «الحکمة صیورۃ الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی». به اعتقاد نویسنده کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، این تعریف که در کلمات فارابی و ملاصدرا دیده میشود، گویا تعریفی گرفته شده از مکتب فیثاغوریان یا مکتب اخلاقی رواقیان است که همان استکمال نفس باشد در جهت علم و عمل، و با توجه کلی به این تعاریف معلوم میشود که از فلسفه دو هدف عمده مورد توجه بوده است: علم و عمل. و البته عملی که میتوانست مدنظر

۱۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱.

۱۵. شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸.

۱۶. ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۳۰۸.

۱۷. شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۴، مقدمه محقق.

۱۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۵۶.

۱۹. همانجا؛ در ادامه به سایر تعاریف ملاصدرا اشاره خواهد شد.

۲۰. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۵۷.

۲۱. همان، ص ۵۸.

فلاسفة الهی باشد، همان تهذیب نفس است»<sup>۲۲</sup>. لازم بذکر است که بنا به نقلی، در یونان باستان (قبل از فیثاغورث)، به فیلسوفان لفظ «حکیم» اطلاق میشد اما وی خود را فیلسوف (دوستدار حکمت) نامید زیرا معتقد بود که لفظ «حکیم» جز بر خداوند قابل اطلاق نیست<sup>۲۳</sup>؛ از اینرو میتوان گفت: «فلسفه عبارت است از تشبّه به اله».

### نحوه تحول «فلسفه» به «حکمت»

برخی بر این باورند که بنا بر نفعی که از فلسفه در ذهن متدینین وجود داشت، بعضی از فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به «حکمت» تبدیل کردند که هم نفعت یونانی بودن آن کنار زده شود و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است، برای آن علم بکار برده شود زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»<sup>۲۴</sup> آشنایی دارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده میداند و از طریق حکمت، «خیر کثیر» را از خداوند میخواهد، چنانکه حاجی سبزواری منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند میدهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» میخواند؛

### نظمها فی الحکمة الّتی سمت

فی الذّکر بالخیر الكثير سُمّیت

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تفسیق یا تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند. از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند، از جمله آنها «شجره نامه» عامری نیشابوری است که در الأمد علی الأبد میگوید:

انبادقلس فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان حضرت داود(ع) بود، رفت و آمد داشته و علم او به منبع «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»<sup>۲۵</sup> مرتبط میشود، و فیثاغورث علوم الهیه را از اصحاب حضرت سلیمان(ع) آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبائع (فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورث اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده، به همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده میشوند، تا آیه شریفه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه، به این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب نامه های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار(ع) استشهاد کنند. میرداماد که در کتاب قبسات خود میکوشد مسئله ارتباط حادث با قدیم را از طریق «حدوث دهری» حل کند، قسب چهارم از کتاب خود را به همین استشهادهای قرآنی و احادیث اختصاص داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام میگوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع

۲۲. سجّادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۶.

۲۳. صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۲، ص ۱۷۳.

۲۴. البقرة، ۲۶۹.

۲۵. لقمان، ۱۲.

مکنونات علم و غامضات حکمت است و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که شایسته است کلمه‌ علیا و حکمت کبری و عروه و ثقی و صبغه حسنی خوانده شود زیرا آنان حجتهای خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب.<sup>۲۶</sup>

### حکمت، همان ایمان است.

با عنایت به جایگاه «حکمت» در «حکمت متعالیه»، ضروری است اجمالی پیرامون این معنا در حکمت صدرایی توضیحی ارائه گردد. ملاصدرا در مقدمه جلد ششم اسفار مینویسد:

اعلم أنّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه، هو افضل اجزائها و هو الايمان الحقيقي بالله و آياته و اليوم الآخر.<sup>۲۷</sup> چنانکه ملاحظه میکنیم، ملاصدرا حکمت الهی را همان ایمان میدانند. بدیهی است که وقتی حکمت همان ایمان باشد، حکیم نیز مؤمن خواهد بود.

فكلّ انسان حکیم مؤمن و کلّ مؤمن حقیقی فهو حکیم؛ اذ الحكمة بالحقیقة هو معرفة الاشياء الموجودة كما هي بحسب الطاقة البشرية، و اصل الموجودات هو الباری و ملائکته و رسله و کتبه.<sup>۲۸</sup>

این بیان وی هماهنگ است با آنچه در اسفار از تعریف حکمت آورده است:

اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین ... بقدر الوُسع الانسانی و ان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية،

ليحصل التشبّه بالباری تعالی<sup>۲۹</sup>.

وی پس از تقسیم حکمت به نظری و عملی و بحث در باب غایت حکمت نظری، بیان میدارد که این دعای رسول اکرم(ص): «رَبِّ اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ؛ خداوندا! اشیاء را آن گونه که هستند به ما بنمایان»، به حکمت نظری، و این فرمایش ایشان: «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللّهِ»، به حکمت عملی اشاره دارد.<sup>۳۰</sup>

ملاصدرا با استناد به آیات قران کریم، ایمان را غایت حکمت نظری و عمل را تمام حکمت عملی میداند و چنین مینویسد:

«إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» اشارة الى غاية الحكمة النظرية و «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» اشارة الى تمام الحكمة العملية.<sup>۳۱</sup>

بنا بر تعریفی که از حکمت ارائه شد، بدیهی است که ملاصدرا آن را امری برتر از فلسفه مصطلح بداند: و مراد از این علم نه علمی است که آن را فلسفه گویند و فلاسفه آن را دانند، بلکه مراد از آن ایمان حقیقی است به خدا و ملائکه مقربین و ...<sup>۳۲</sup>

### تلازم حکمت و ایمان

بحث تعارض یا تعامل میان علم و دین و میان فلسفه و دین از مباحثی است که همواره در جریان

۲۶. میرداماد، مصنفات میرداماد، ص ۱۷ - ۱۵ (پیشگفتار).  
۲۷. ملاصدرا، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۸.

۲۸. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۹۷.  
۲۹. همو، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۳؛ همچنین، ر.ک: همو، شرح الاصول الکافی، ج ۱، ص ۲۶۶.  
۳۰. همو، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۴ - ۲۵.

۳۱. همان، ص ۲۴.  
۳۲. همو، رسالة سه اصل، ص ۸.

بوده است. بدیهی است که هر دیدگاه طرفداران خاص خود را دارد. اما از منظر ملاصدرا میان عقل و دین یا حکمت و ایمان تفاوت و تعارضی وجود ندارد. وی در اینباره مینویسد:

ان الشرع والعقل متطابقان... وحاشی الشریعة الحقة الالهية البيضاء ان تكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية و تباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.<sup>۳۳</sup>

فلسفه‌یی که در آن از نفی وجود خداوند، از نفی علم و قدرت و خیر خواهی مطلق او<sup>۳۴</sup>، از پلورالیسم و حقانیت تمام ادیان، از ابهام زبان دین و مسائلی از این دست بحث میکند، اصلاً فلسفه نیست و با استفاده از تعبیر ملاصدرا میتوان گفت که این علم، فلسفه است ولی حکمت نیست. حکمت نه تنها تعارضی با ایمان ندارد، بلکه عین آن است.

### تلازم حکمت و عمل

با نگاهی به آثار حکمای مسلمان و با نظر به زندگی آنها ملاحظه مینماییم که میان حکمت و عمل آنان تلازمی وجود داشته است و حکیم به کسی اطلاق میشده است که حیاتش مبتنی بر حکمتی باشد که قائل بدان بوده است. از همینروست که ناصر خسرو از امام ناصر لدین الله نقل میکند که «... و هرکه علمی داند، و آن علم ازو بصورت عمل بیرون نیاید، او حکیم نباشد»<sup>۳۵</sup>.

ملاصدرا پس از آنکه منشأ حکمت حکمای بزرگ یونان را به منبع وحی میرساند<sup>۳۶</sup>، مینویسد: شگفتا که مردم زمانه چون کسی را بنگرند که کتاب اقلیدس را دیده و یا قواعد منطق را از بر کرده است حکیمش شناسند، گرچه از علوم

الهی تهی و از فن الهیات حکمت بیبهره باشد و معرفتی به مقامات نفس و احوال معاندناشته باشد و حتی اینان کسی را که اندک اطلاعی از طب دارد به حکمتش منسوب دارند و حکیمش خوانند ... سهروردی در منطق کتاب مطارحات بدنال بحث مقولات گوید: بنگر که چسان حکمت از دقت نظر در امور روحانی و شناخت راههای مشاهدات در آن و نردبان خلع و تجرید و علوم ژرف که امم فاضله به درستی آن گواهی دهند و دوران حکمت و اعتماد حکما بر آن است، برداشته شده و بسوی آنچه پیروان مشائین رفته‌اند، سوق داده شده است و بر اموری چون «مقوله متی» و «جده» بسنده گشته است، تا جایی که دانشهایی که در حقیقت حکمتند و شهود انوار ملکوت بر آنهاست، بریده شده‌اند و «حکیم نمایان» این روزگار را شناختی از آنها نیست.<sup>۳۷</sup>

ملاصدرا در ادامه مینویسد:

این سخنان را نقل کردیم تا هرکس دریابد که «عارف» یا «شیخ» و یا «حکیم» گشتن برتر از آن است که کسی بدان توان رسید، بدون اینکه در تمامی طول زندگی خود، بدان همت

۳۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۵۷.

۳۴. اشاره است به نظر کسانی چون جان مکی و آنتونی فلو که علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند را با وجود شُرور در جهان، در تعارض مبینند و از آن علیه وجود خداوند استفاده میکنند که البته مغالطه‌یی بیش نیست.

۳۵. ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۱۴.

۳۶. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیه، ص ۵۸.

۳۷. همان، ص ۶۳-۶۱.

■ مراد از «حکمت»

**نزد حکمای بزرگ همچون  
شیخ اشراق و ملاصدرا، مسلمانی  
حقیقی است که می‌باید نه فقط در  
ذهن بلکه در کل وجود آدمی  
حاصل شود. از اینرو  
حکمت، معنایی برتر از فلسفه دارد.**

گمارد و تنها بدان پردازد و از تمامی امیال حسی و خواهشهای دنیایی دوری جوید، همراه با دارا بودن فطرتی صاف و ذهنی خالی از گفته‌های بدعتسازان و طبعی پاک و فهمی تیزبین و درکی لطیف. و پس از این همه -بدانسان که یکی از حکما گوید- میباید در برابر رنجهای ناشی از آموزش، خوددار و صابر باشد و فطرتاً دوستدار راستی و راستان و حکمت و حکیمان بود و فردی عصیانگر و لجباز برای هوسهای خود نباشد؛ و همچنین در زمره پرخواران و پرنوشان و آنان که به سهولت جذب شهوات شوند، نبود. روح او از آنچه مردمانش پستی شمارند، امتناع ورزد و ورع پیشه سازد و در برابر نیکی و عدل پذیرا و گردنگزار بوده و در برابر شر و ظلم سرکش بود... و نیز دیگر صفات و شرائطی را که افلاطون در کتاب سیاست خود برشمرده است، دارا باشد. و عارف و حکیم راستین کسی است که هر مقدار حالات و احوال گوناگون بر او پدید آید، حقائق الهی و معالم ربوبی را به یقین و برهان بداند بطوری که شکی در آن راه نیابد؛ و دیگر اینکه به زهد حقیقی متصف بود و

اخلاق و خویهای خویش پاک کرده باشد.<sup>۳۸</sup> زندگی ملاصدرا نیز عملاً حاکی از این وارستگی اخلاقی است که آن را توضیح میدهد، تا جایی که نقل شده است هفت بار - احتمالاً با پای پیاده - به سفر حج رفته است.<sup>۳۹</sup> همچنین، چنانکه معروف است زمانی که ابن سینا در حل مسئله‌ی درمیانند، وضو ساخته به مسجد میرفت و حل آن را از خداوند متعال مسئلت میکرد؛ «وکان اذا أشکلت علیه مسئله توضأ و قصد المسجد الجامع و صلی و دعا الله عز و جل أن یسهلها علیه»<sup>۴۰</sup>.

از آنچه گذشت معلوم میگردد که مراد از «حکمت» نزد حکمای بزرگ همچون شیخ اشراق و ملاصدرا، مسلمانی حقیقی است که می‌باید نه فقط در ذهن بلکه در کل وجود آدمی حاصل شود. زندگی و آثار این بزرگان، گواه این امر است که حکمت امری است که باید نفس انسان را متحول سازد و علمی است که باید تأثیر آن را در عمل مشاهده نمود. از اینرو حکمت، معنایی برتر از فلسفه دارد و حکیم چون بانک اطلاعاتی نیست<sup>۴۱</sup> که عمری را در راه حفظ یک سری مفاهیم ثقیل و جانفرسا صرف کرده باشد بلکه کسی است که آنچه را که آموخته است در عمل نیز به منصفه ظهور برساند. نظر به همین معنویت و ظهور علم در عمل است که ایزوتسو معتقد است که «حکمت» را - که بنظر وی نوع خاصی از فلسفه اسلامی است که در دوره های بعد از هجوم مغول

۳۸. همان، ص ۶۵-۶۳.

۳۹. خامنه‌ای، حکمت متعالیه و ملاصدرا، ص ۱۸.

۴۰. ابن خلکان، وفيات الأعیان، ج ۲، ص ۱۵۸.

۴۱. برگرفته از دیدگاه پائولو فریره که نظام آموزش و پرورش را به بانکداری تشبیه میکند که دانش آموز نقش یک انبار و مخزن را دارد و یادگیری محدود به دریافت، حفظ کردن و مصرف داده هاست؛ ر.ک: شارع پور، جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، ص ۶۰.



ظاهر شد و در دوره صفویّه به اوج رسید و بیشتر در میان شیعه رواج یافت - میتوان بنا بر پیشنهاد پروفیسور هانری کربن، «تأله»<sup>۴۳</sup> نامید.<sup>۴۳</sup>

نظر به همین تلازم حکمت و عمل است که میبینیم کارل یاسپرس - فیلسوف آگزیستانسیالیست آلمانی - علیرغم همفکریهایی که با هایدگر، فیلسوف هموطن خویش دارد، با او مخالفتهایی نیز دارد. وی در باب رابطه تفکر و عمل معتقد است که «فکر فلسفی را باید در ارتباط با عمل صاحب فکر فهمید»<sup>۴۴</sup>. از همینروست که از همکاری هایدگر با نازیها یکّه میخورد و مینویسد: «سؤالهایی که بسیار ناراحتم میکرد و بیجواب ماند، اینها بود: آیا ممکن است فلسفه‌یی وجود داشته باشد که هنگامیکه در قالب یک اثر فلسفی بیان میشود، مقرون به حقیقت باشد ولی تأثیری برخلاف حقیقت، در متفکر بگذارد؟ میان اندیشه و عمل چه ارتباطی وجود دارد؟ هایدگر اصلاً کیست و چه میکند؟»<sup>۴۵</sup>، لذا وی با تسلط نازیها بر آلمان برخلاف هایدگر با آنها همکاری نمیکند و از کرسی استادی خود عزل میشود.

### فلسفه در دوران جدید

اما فلسفه در دوران جدید به بررسی مبادی اولایی اطلاق میشود که از معرفت، تفسیری عقلی ارائه میدهد، مانند فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و...<sup>۴۶</sup>. البته گرچه این امر صبغه غالب فلسفی غرب - بویژه بعد از کانت - است اما در فلسفه‌های متأخرتری چون پراگماتیسم، آگزیستانسیالیسم و پست مدرنیسم، وضعیت بگونه دیگری است. بنظر میرسد امروزه یافتن وجه جامعی که بتواند همه فلسفه‌ها را در برگیرد، بسیار مشکل است و شاید بتعبیر

ویتگنشتاین، تنها بتوان یک «شبهات خانوادگی» میان آنها یافت لذا در فلسفه‌های متأخر، مترادف موجود میان فلسفه و حکمت از میان میرود.

شاید در این مجال، اشاره به تاخت و تاز پوزیتیویستیهای منطقی به مابعدالطبیعه و بیمعنا پنداشتن آن برای اثبات این ادعا کافی باشد<sup>۴۷</sup>؛ لذا اگر هابز و هیوم و آیر فیلسوف باشند، باید گفت کسانی که سهروردی آنها را «حکیم» میخواند، فیلسوف نیستند و اگر اینان فیلسوفند، آن گروه نخست فیلسوف نتوانند بود. تنگتر شدن دایره معنای فلسفه و انفکاک آن از تجربه معنوی در مغرب زمین و خصوصاً فروکاسته شدن آن به «راسیونالیسم» و «آمپریسم» ما را ناگزیر میسازد میان معنای «حکمت» نزد امثال سهروردی و ملاصدرا با آن فعالیت ذهنی محضی که امروزه در بعضی از محافل غربی فلسفه نامیده میشود، تفاوت قائل شویم.<sup>۴۸</sup>

لازم بذکر است که حکمت و فلسفه گرچه معمولاً بصورت مترادف بکار میروند، ولی فرق مهمی نیز میان این دو وجود دارد. صلیبا در اینباره مینویسد:

از جمله معانی فلسفه، اطلاق آن بر استعداد فکری بی است که صاحب خود را قادر میسازد تا با نظری متعالی به اشیاء بنگرد و با اطمینان و آرامش و وقار حوادث روزگار را متقبل گردد. فلسفه به این معنا مرادف حکمت است.<sup>۴۹</sup>

#### 42. Theosophy

۴۳. ایزوتسو، بنیاد حکمت سیزواری، ص ۳.

۴۴. یاسپرس، زندگینامه فلسفی من، ص ۱۷۴.

۴۵. همانجا.

۴۶. صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۲، ص ۱۶۰.

۴۷. برای آگاهی بیشتر در اینباره، ر. ک: گیلیس، فلسفه علم

در قرن بیستم، ص ۲۱۹-۱۸۳.

۴۸. نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۷.

۴۹. صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۲، ص ۱۶۱.

نظر به همین تمایز بود که ابن سینا در اواخر عمر خویش میان «فلسفه مشائی» و آنچه که آن را «الحکمة المشرقیة» مینامید، فرق نهاد. حکمت مشرقیه تنها بر پایه استدلال محض مبتنی نبود بلکه متضمن معرفت مقرون به حقیقت نیز بود و در واقع، زمینه را برای «حکمت اشراقی» سهروردی آماده ساخت.<sup>۵۰</sup> بنابراین، اطلاق حکمت به فلسفه های متأخر هیچ وجهی ندارد.

**برخی مصادیق دوری از حکمت در دنیای معاصر**  
با عنایت به اینکه پست مدرنیسم جریان غالبی است که امروزه در همه جا میتوان اثری از آن یافت و نه تنها در فلسفه بلکه در حوزه های متعددی همچون معماری، هنر، علوم اجتماعی، تعلیم و تربیت، سیاست، تاریخ، دین، اقتصاد و فرهنگ نیز نفوذ دارد لذا به بیان برخی از مهمترین اصول آن میپردازیم که عبارتند از: اومانیزم، سکولاریسم، رد حقیقت مطلق، انکار واقعیت عینی و مستقل و اعتقاد به واقعیت مخلوق بشر (نسبیت واقعیت)، شکاکیت، پرهیز از ورود به مباحث متافیزیکی، نفی ماهیت جهان شمول بشری و نسبیت ارزشها.<sup>۵۱</sup>

یکی از ویژگیهای بسیار مهم اخلاق از منظر کثرت‌گرایی پست مدرن، نفی الگو در امر تربیت اخلاقی است. از منظر کثرت‌گرایان، الگوها در بحث تربیت اخلاقی معنا ندارند و رابطه معلم و شاگرد مطمح نظر است.<sup>۵۲</sup> نظیر آنچه را که گفته شد، در اگزیستانسیالیسم نیز مشاهده میکنیم. تقریباً همه اگزیستانسیالیستها اتفاق نظر دارند که هیچ الگویی برای پیروی از هیچ مرجعی بعنوان نقطه اتکا و هیچ سخن ثابتی برای نشان دادن راه نجات برای انسان وجود ندارد. اساساً آزادی، صفت اگزیستانس است

و این صفت نشان میدهد که برای دارنده آن، هستی همیشه ممکن است و رو بسوی آینده دارد. اگزیستانس همواره با انتخاب بودن یا نبودن روبروست. او همیشه در تلاش برای تصمیم است و حرکت او با آزادی شروع میشود.<sup>۵۳</sup>

به اعتقاد یاسپرس، انسان با آگاهی از آزادی خویش تمایل دارد که تبدیل به آن چیزی شود که میتواند و باید باشد. انگاره‌های بسیاری از انسان وجود دارد که بجای ایدئالها بکار رفته‌اند و ما آرزو میکنیم که خود را با آن انگاره‌ها هویت ببخشیم. شکی وجود ندارد که این ایدئالها مؤثر بوده‌اند و بتردید الگوهای اجتماعی، رفتار ما را تحت تأثیر قرار میدهند. ایدئال ممکن است همچون مفهوم مبهمی از «عظمت» انسان، بزرگ جلوه داده شود، همچون چیزی در انسان که به یک معنا بیشتر از انسان است یعنی ابر انسان. از دیدگاه یاسپرس ما دقیقاً همانگونه که چشم انداز<sup>۵۴</sup> انسان را هنگامیکه موضوع تحقیق علمی در نظریه نژادی، روانکاوی یا مارکسیسم قرار میگیرد و بعنوان چیزی کاملاً قابل فهم نمایانده میشود، از دست میدهیم، همچنین چشم انداز تکلیف انسان را هنگامیکه تبدیل به ایدئال میشود، از دست میدهیم. ایدئال چیزی است که اساساً متمایز از ایده است. هیچ ایدئالی در مورد انسان وجود ندارد، ولی ایده‌یی در مورد انسان وجود دارد. ایدئال انسان نابود میشود اما ایده انسان بعنوان هدفی برای پیشرفت او

۵۰. ر. ک: نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۵.

۵۱. پورشافی، «پست مدرنیسم و دلالت‌های آن در تربیت دینی».

۵۲. همانجا.

۵۳. کرمی، انسان‌شناخت؛ تطبیقی در آراء صدرا و یاسپرس، ص ۳۲۶.

بکار می‌آید.<sup>۵۵</sup>

در مکتب اسلام نیز خداوند صراحتاً مؤمنین را به پیروی از رسول اکرم (ص) بعنوان الگویی نیکو امر فرموده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»<sup>۵۹</sup>.

آنچه بیان شد نمونه‌یی از انکار امور مطلق در دنیای معاصر است که بر نسیبیت امور اخلاقی و فردگرایی تأکید دارد و تالی فاسدهای آن ناگفته پیداست.

نمونه دیگری که به ذکر آن می‌پردازیم اینست که در حکمت متعالیه «خودشناسی» مقدمه «خداشناسی» است.<sup>۶۰</sup> بدیهی است چنین معرفتی هنگامی حاصل می‌شود که نفس را موجودی علوی بدانیم و وجود آن را نفی، یا به ماده تحویل نکنیم؛ در حالیکه چنانکه میدانیم در فلسفه ذهن معاصر غرب از اموری نظیر «روح» یا «نفس» بحث نمی‌شود و از اصطلاح «ذهن» استفاده می‌شود که غالباً صبغه شناختی دارد و از وجود امری مجرد و روحانی خبری نیست. با ظهور رفتارگرایی<sup>۶۱</sup> در روانشناسی، «گیلبرت رایل» نظریه رفتارگرایی فلسفی را مطرح کرد.<sup>۶۲</sup> سپس کسانی مثل «اسمارت» و «فیگل» نظریه اینهمانی<sup>۶۳</sup> ذهن و بدن را طرح نمودند و اسمارت در اینباره نوشت:

55. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, pp68-70.

۵۶. ر.ک: گوتک، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ص ۴۳.

۵۷. همان، ص ۴۴.

۵۸. باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۴.

۵۹. الاحزاب، ۲۱.

۶۰. ملاصدرا در المسائل القدسیة (ص ۲۱۹) مینویسد: «و الحق تعالی خلق النفس الانسانیة مثلاً له ذاتاً و صفةً و افعالاً، لیکون معرفتها وسیلة الی معرفة الحق».

61. Behaviorism.

62. Heil, *Philosophy of Mind*, p53.

63. Identity

ظاهراً یاسپرس می‌خواهد بگوید هر شخص یا اگرستانسی باید ایده‌یی برای خود داشته باشد و بر اساس آن به مسیر خود ادامه دهد، نه اینکه از ایده یا ایده‌هایی که ایدئالها، یعنی دیگران برایش تجویز کرده‌اند، پیروی کند. از همینروست که در اگرستانسیالیسم، هیچگونه اثری از اصول مسلم، نظیر قواعد کلی اخلاقی یا الگوهای شخصی برای انسان وجود ندارد تا با بهره‌گیری از آنها زندگی کند. انسان بدون آنکه پایبند هیچ قاعده و قانونی باشد و حتی مجاز باشد که از زندگی دیگران تقلید کند و یا از کسی الهام بگیرد، باید راه خودش را کشف کند و دست به انتخاب بزند.

این دیدگاه اگرستانسیالیستها بلحاظ تربیتی از یک منظر، محل نقد و اشکال است زیرا تقلید از الگوها و اسوه‌ها یکی از مهمترین روشهای تربیتی ادیان و مکاتب دینی است. در میان مکاتب فلسفی تربیتی نیز ایدئالیسم عنایت خاصی به این روش دارد.<sup>۵۶</sup> شخص معلّم نیز بعنوان مظهر کاملی از عالیترین ارزشهای فرهنگی، بعنوان الگویی مداوم محسوب میشود.<sup>۵۷</sup>

در این روش مربّی میکوشد نمونه رفتار و کردار مطلوب را عملاً در معرض دید متربّی قرار دهد و بدینگونه، موقعیت اجتماعی او را دگرگون کند تا او به پیروی پردازد و حالت نیکویی، مطابق با آن عمل نمونه، در خویش پدید آورد ... مربّی باید حالات مطلوب متربّی را که عملاً در وجود کسی آشکار شده، به او نشان دهد و البته نخست سزاوار است که وجود خود مربّی، اسوه نیکویی برای متربّی باشد.<sup>۵۸</sup>

ذهن همان مغز است، یا بطور واقعیت‌رویدادها، حالات و فرایندهای ذهنی، همان رویدادها، حالات و فرایندهای مغزی هستند.<sup>۶۴</sup>

پس از طرح نظریهٔ اینهمانی با ظهور کامپیوترهای پیشرفته، «هیلاری پاتنم» رابطهٔ ذهن و مغز را به رابطهٔ نرم افزار با سخت افزار تشبیه نمود.<sup>۶۵</sup> سرانجام «چرچلند» نظریهٔ حذف گرای<sup>۶۶</sup> را ارائه نمود و بر اساس آن بیان داشت که اصلاً چیزی به نام ذهن وجود ندارد، هر چه هست مغز است و با پیشرفت نوروفیزیولوژی اثبات خواهد شد که آنچه امروزه از آن تحت عنوان عشق، تنفر، درد و... یاد میکنیم - که اصطلاحاً روانشناسی عامیانه<sup>۶۷</sup> نامیده میشود- چیزی جز حالات مختلف مغز نیست.<sup>۶۸</sup>

آنچه بیان شد از بعد نظری بود اما از بعد عملی نیز مشاهده میکنیم که امروزه انسان از چیستی و کیستی خود غافل شده و دچار با خودبیگانگی گشته است. هایدگر در اینباره معتقد است انسان چه بسا در زندگی روزانه خود چنان در جمع - جمع نامشخصی که آن را میتوان «آنها» نامید- غرق میگردد که نتیجه اش جز از دست دادن چگونگیهای فردی و تهی شدن از خود نیست. این «دیگران» که هرچه بیشتر نامشخصتر و ناپیداتر میگردند، چگونگی و راه و رسم زندگانی هر روزه را معین میکند و انسان را بسوی در میان بودن و میانمایگی میکشاند.<sup>۶۹</sup> به اعتقاد وی، ناخود بودن، وجهی از بودن هر روزی دازاین<sup>۷۰</sup> و در جهان بودن اوست؛ وجهی که بیشتر زندگانی انسان را در بر میگیرد و چنین نیست که با گذشت زمان و با پیشرفت جامعه و فرهنگ، از میان برخیزد. هایدگر این چگونگی را از یکسو مایهٔ آسودگی و آسایش میداند و از سوی دیگر

از آن به غوطه ور شدن خود در ناخود، بی‌بنیادی، هیچی و از خود بیگانگی تعبیر میکند.<sup>۷۱</sup> با این اوصاف، از انسانی که تا این حد تنزل کرده است و خود را نمیشناسد، چگونه میتوان انتظار داشت که خدا را بشناسد؟!

### جمع‌بندی

عصر جهانی شدن که در آن به سر میبریم، عصر نسبت گرای و تردید، عصر ظهور و بروز مکاتب متعدد فکری و فلسفی، و زمان طرح روز افزون شبهات مختلف فکری و دینی است. این دوران، دوران ظهور و بروز مکاتب متعدد فلسفی، جامعه شناختی، روانشناختی و سیاسی با «ایسم» های ذهن پرکنی است که غالباً هر کدام نیز در حوزهٔ خویش، داعیه

64. Bunnin, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, p327.

65. Heil, *Philosophy of Mind*, pp90-91.

66. eliminativism

67. folk psychology

۶۸. چرچلند، ماده و آگاهی، ص ۸۱ - ۷۸؛ بونزه - فیلسوف علم آرژانتینی که شدیداً ماده‌گرا است و قول به وجود روح مجرد را از افکار قرون وسطایی و غیر علمی میداند - معتقد است که «روانشناسی همان مطالعهٔ علمی رفتار (و روان، اگر روان را بپذیریم) حیواناتی است که از یک سیستم عصبی بهره‌مند باشند که آنها را حداقل بر دریافت حسی (ادراک حسی) و یادگیری قادر سازد» (بونزه، فلسفهٔ روانشناسی، ص ۸۸). لذا به اعتقاد وی «موضوع روانشناسی، پستانداران و پرندگان هستند» (همان، ص ۸۹)؛ لازم بذکر است که «فلسفهٔ ذهن» از شاخه‌های «فلسفهٔ تحلیلی» است و پست مدرنیسم، جریانی غالباً قاره بی است و بین این دو خلطی صورت نگرفته است، بلکه منظور اشاره به انحطاط کلی مکاتب و جریانهای فلسفی معاصر است.

۶۹. نقیب زاده، نگاهی به نگرشهای فلسفی سدهٔ بیستم، ص ۱۹۶.

۷۰. Dasein، کلمه‌ی آلمانی است که هایدگر در مورد انسان بکار میبرد.

۷۱. همان، ص ۲۰۰.

حقانیت خود و تخطئه رقیبان را دارند. در چنین شرایطی باید مبانی پیدا و ناپیدای آن مکاتب را دریافت و نسبت به پیامدهای نظری و عملی آنها آگاه و برحذر بود.

اکثریت قریب به اتفاق مکاتب و فلسفه های مذکور با حکمت، بیگانه اند. آنها اگر انسان را از خداوند و ایمان دور نکنند، لا اقل به آن نزدیک نیز نمیسازند. این مکاتب و جریانها روز بروز بر شکاکیت و تردید دامن میزنند و انسان را با شبهات گوناگونی مواجه میسازند. این جریان هر قدر ادامه داشته باشد، اوضاع نیز به همینسان پیش خواهد رفت و انسان روز بروز شکاکتر خواهد شد و از اینکه پایگاه محکمی برای باورها و دیدگاههای خود نمی یابد، همواره در رنج خواهد بود و در نهایت به پوچی و شاید خودکشی خواهد رسید؛ امری که شاهد گسترش روزافزون آن، بویژه در دنیای غرب هستیم.

به باور این نوشتار ریشه های بحرانهای معاصر مانند بحران معنویت، بحران هویت، بحران اخلاق و بحران محیط زیست در همین امر نهفته است. باورهای انسان نیاز به پایگاه مستحکمی دارند که سیل تردید نتواند از جایشان بر کند و آن بنیاد مستحکم چیزی نیست جز حکمت. درمان دردهای انسان معاصر در بازگشت به حکمت است؛ امری که انسان با آن مفلطور شده است و فطرت تحریف یافته کنونی تنها با بازگشت به آن، بار دیگر در مسیر صحیح خود خواهد افتاد و این، همان حکمت است که گمشده انسان معاصر میباشد چه در غرب و چه در شرق.

## منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم، مشهور، ۱۳۷۹.

شرح المصطلحات الفلسفیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.

ابن خلکان، وفيات الأعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، لبنان، دار الثقافة، بی تا.

ابن سینا، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.

اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.

ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه دکتر جلال الدین مجتبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.

باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ج ۱، تهران، مدرسه، ۱۳۸۸.

بونژه، ماریو؛ آردیلا، روبن، فلسفه روان شناسی (و نقد آن)، ترجمه و نقد دکتر محمد جواد زارعان و همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

پورشافعی، هادی؛ آربین، ناهید، «پست مدرنیسم و دلالت های آن در تربیت دینی»، فصلنامه اسلام و پژوهشهای تربیتی، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۸.

چرچلند، پاول، ماده و آگاهی، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

خامنه ای، سید محمد، حکمت متعالیه و ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

شارع پور، محمود، جامعه شناسی آموزش و پرورش، تهران، سمت، ۱۳۸۷.

شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۴ق.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷.

قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱.

کرمی، حسین، انسان‌شناخت؛ تطبیقی در آراء صدرا و یاسپرس، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.

کندی، رسائل الکندی الفلسفیة، مقدمه، تصحیح و تعلیق محمد ابوریثه، قاهره، دار الفکر العربی، بی‌تا.

گوتک، جرال.د.ال، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ترجمه دکتر محمد جعفر پاک سرشت، تهران، سمت، ۱۳۸۸.

گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاندراری، قم و تهران، طه و سمت، ۱۳۸۱.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، المسائل القدسیة، در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، مقدمه، تصحیح و تعلیق منوچهر صدوقی سها،

تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

\_\_\_\_\_، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

\_\_\_\_\_، رساله سه اصل، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

\_\_\_\_\_، شرح الأصول الکافی، ج ۱، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه آیت‌الله رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴.

\_\_\_\_\_، کسراصنام الجاهلیة، با اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

میرداماد، مصنفات میر داماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

ناصر خسرو، جامع الحکمتین، به اهتمام دکتر محمد معین و هنری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

نصر، سید حسین؛ لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ترجمه جمعی از مترجمین، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.

نقیب زاده، میر عبدالحسین، نگاهی به نگرشهای فلسفی سده بیستم، تهران، طهوری، ۱۳۸۷.

یاسپرس، کارل، زندگینامه فلسفی من، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

Bunnin, Nicholas and Jiyuan, Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Heil, John, *Philosophy of Mind*, London and New yourk: Routledge, 1999.

Jaspers, Karl, *The Perennial Scope of Philosophy*, translated by Ralph Manheim, Rutledgeand Kegan Paul LTD, London, 1950.