

Belief and Practice as the Constituents of Wisdom in the Historical Challenge of Ibn-Taymiyyah and Abulhasan 'Amiri Nishaburi

Seyed Ahmad Fazeli^{*}

Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Iran.
(ahmad.fazeli@qom.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2024/12/4
Revised: 2025/5/8
Accepted: 2025/5/10

Cite this article:
Fazeli, S.A. (2025).
"Belief and Practice as
the Constituents of
Wisdom in the
Historical Challenge of
Ibn-Taymiyyah and
Abulhasan 'Amiri
Nishaburi". *Ayeneh
Marefat*, 25(83),
97-120 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237606.1580>

ABSTRACT

Islamic thinkers have debated whether the concept of wisdom encompasses both "knowledge" and "action." Ibn Taymiyya has critiqued 'Amiri Nishapuri's perspective, arguing that the relationship between rational knowledge and religion does not follow a specific rule, and that rationalists, including 'Amiri, attempt to attribute their views to divine laws. He also considers the conceptual framework of philosophers like 'Amiri regarding "wisdom" to originate outside Islam. In evaluating these criticisms, it should be noted that, firstly, Ibn Taymiyya approaches the views of thinkers narrowly and unfairly, and secondly, 'Amiri's role is not merely to transfer Greek philosophical concepts into the Islamic context; rather, he integrates philosophical concepts with religion. Moreover, 'Amiri frequently emphasizes action as a central principle in knowledge, deeming practical application essential for knowledge. He views knowledge as the source of action and action as the culmination of knowledge, or even considers action as the perfection of knowledge.

Keywords: Opinion, Action, Wisdom, Islamic Philosophy, Greek Philosophy, Abulhasan 'Amiri Nishaburi, Ibn Taymiyyah

^{*} Corresponding Author Email Address: ahmad.fazeli@qom.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237606.1580>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Wisdom, a central concept in the history of Islamic thought, has consistently encompassed two fundamental elements: knowledge and action. However, the precise relationship and interaction between these two elements have always been a subject of debate and dispute among Muslim thinkers. These disputes, particularly concerning the accurate and comprehensive definition of wisdom and the determination of the place of action within it, have given rise to a wide spectrum of views and approaches among Muslim intellectuals. Some thinkers, focusing on the theoretical and abstract aspect of wisdom, have introduced it as the highest form of knowledge and the ultimate purpose of human existence. Conversely, another group has considered action as the primary pillar and true essence of wisdom, regarding knowledge without action as incomplete, futile, and even misleading. This historical tension between the theoretical and practical approaches to understanding wisdom has provided a platform for the formation of numerous intellectual debates and challenges in the history of Islamic thought. In this context, examining the views of prominent and influential figures, including Ibn Taymiyyah and Abulhasan 'Amiri, can be instructive in better understanding these challenges and the various dimensions of the concept of wisdom in Islamic thought.

Discussion

Ibn Taymiyyah, a prominent Muslim thinker, criticizing the view of Abulhasan 'Amiri, a fourth-century philosopher, on the concept of wisdom, believes that wisdom is not merely theoretical and abstract knowledge but necessarily encompasses both knowledge and action. Rejecting Islamic philosophy and mysticism in general, Ibn Taymiyyah considers the conceptual system of philosophers, especially 'Amiri, regarding wisdom, as lacking Islamic roots and authenticity, introducing it as foreign to religious concepts and teachings. In contrast, 'Amiri and other rationalist thinkers in the Islamic world attempt to establish a firm connection between wisdom and religion by attributing their views and opinions to divine laws. 'Amiri, claiming that previous philosophers acquired wisdom from divine prophets, seeks to prove the divine and revealed origins of wisdom. For example, he believes that Pythagoras learned wisdom from Luqman al-Hakim. However, Ibn Taymiyyah rejects this claim, arguing that the wisdom intended by philosophers is merely theoretical knowledge derived from ancient Greek philosophy and has no relation to the wisdom intended by Islam. He emphasizes that philosophical concepts are fundamentally different from the concepts used in the Quran and Sunnah. In evaluating Ibn Taymiyyah's criticisms, it becomes clear that he adopts a narrow-minded and selective approach to the views and thoughts of other Islamic intellectual groups, especially philosophers and mystics, and does not examine their opinions fairly and impartially. For example, he reduces philosophy and mysticism to analogy and dreams and imagination, considering them examples of atheism and disbelief. While 'Amiri does not merely engage in the passive and imitative transmission of Greek philosophical concepts into the Islamic sphere, but rather, by presenting these concepts to religion and revealed teachings, seeks to evaluate, adapt, and align them with Islamic principles and foundations. Furthermore, 'Amiri, on numerous occasions, raises action as a central and fundamental principle in the reality of knowledge, challenging the view of a group of philosophers who confine the ultimate goal of knowledge solely to knowing and removing ignorance, considering practical necessity essential and indispensable for knowledge. He considers knowledge the origin and source of action, and action the final stage and outcome of knowledge, and even in some cases, introduces action as the entirety and perfection of knowledge, which clearly shows that, in his view, true and authentic knowledge only finds meaning and reality in the shadow of action and its practical realization.

Conclusion

The historical and intellectual debate between Ibn Taymiyyah and Abulhasan 'Amiri on the concept and nature of wisdom reflects the fundamental challenges and tensions in Islamic thought regarding the relationship between belief and practice. While Ibn Taymiyyah, with a limited and reductionist approach, confines wisdom solely to its pragmatic meaning, completely negating and rejecting philosophy and mysticism, 'Amiri tries to establish a firm and inseparable connection between belief and practice by presenting a comprehensive and inclusive definition of wisdom, explaining and formulating wisdom within

the framework of Islamic principles and teachings. A more detailed examination and analysis of the views and thoughts of Islamic prominent thinkers and sacred texts clearly show that wisdom in Islamic thought is a dynamic, complex, and multifaceted concept that encompasses both theoretical and practical dimensions, and any attempt to separate and isolate these two dimensions from each other will necessarily lead to the reduction and distortion of this rich and fruitful concept.

نظر و عمل به مثابه‌ی مقوم «حکمت» در جدال تاریخی ابن تیمیه و ابوالحسن عامری نیشابوری

سیداحمد فاضلی*

گروه فلسفه‌ی اخلاق، دانشکده‌ی الهیات، دانشگاه قم، ایران (ahmad.fazeli@qom.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۴ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۱۸ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲۰ استناد به این مقاله: فاضلی، س.ا. (۱۴۰۴). «نظر و عمل به مثابه‌ی مقوم «حکمت» در جدال تاریخی ابن تیمیه و ابوالحسن عامری نیشابوری». <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۳)، ۹۷-۱۲۰.	متفکران اسلامی در خصوص اشتغال مفهوم حکمت بر «علم» و «عمل» به جدال پرداخته‌اند. در این میان، ابن تیمیه دیدگاه عامری نیشابوری در این خصوص را به نقد کشیده و عقیده دارد نسبت دانش معقول و دین از قاعده‌ای تبعیت نمی‌کند و عقل‌گرایان و ازجمله عامری سعی در انتساب اقوالشان به شرایع الهی دارند. همچنین، خاستگاه نظام مفهومی فلاسفه ازجمله عامری در خصوص «حکمت» را غیر از اسلام می‌داند. در ارزیابی این انتقادات باید گفت اولاً ابن تیمیه تنگ‌بینانه و غیرمنصفانه با آرای متفکران روبه‌رو می‌شود و ثانیاً نقش عامری صرفاً انتقال مفاهیم فلسفی یونانی به فضای اسلامی نیست، بلکه وی مفاهیم فلسفی را به دین عرضه می‌کند. همین‌طور عامری در موارد متعددی، عمل را به مثابه‌ی اصل محوری در علم مطرح می‌کند و لازمه‌ی عملی را برای علم ضروری می‌داند. وی علم را مبدأ عمل و عمل را مرحله‌ی پایانی علم می‌داند یا عمل را تمام و کمال علم معرفی می‌کند. کلیدواژه‌ها: نظر، عمل، حکمت، فلسفه‌ی اسلامی، فلسفه‌ی یونانی، ابوالحسن عامری نیشابوری، ابن تیمیه

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237606.1580>

* رایانامه نویسنده مسئول: ahmad.fazeli@qom.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.237606.1580>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

حکمت به معانی متعددی استفاده شده که مهم‌ترین درون‌مایه‌ها در این کاربردهای مختلف علم و عمل بوده است.^۱ همین دو مضمون و اختلافات بر سر آن‌ها در تاریخ تفکر موجب شده است که این اصطلاح دستخوش برداشت‌های متفاوتی شود. این واژه، در چهارچوب اصطلاحی خود، فرازوفروود تاریخی ویژه‌ای به خود دیده است. بیشترین جایگاه استعمال این اصطلاح در علوم معقول است که می‌توان گفت فیلسوفان اسلامی آن را به معنای فلسفه - یعنی علم به واقعیت یا وجود یا موجود بما هو موجود - و متکلمان عقل‌گرا - که کلام را به علم به موجود بما هو موجود تعریف کرده‌اند^۲ - در معنایی شبیه به آن به کار برده‌اند. ابن‌سینا حکمت را «معرفت وجود حق» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۱) می‌خواند و فارابی آن را «علم به اسباب بعیده‌ای که وجود سایر موجودات به آن است» (فارابی، ۱۹۹۳: ۵۲) می‌شمرد. فخر رازی نیز این مفهوم را به «معرفة الحق لذاته و الخير لاجل العمل به» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۴/۲۰) تعریف و تأکید می‌کند که دامنه‌ی مصادیق آن از «توحید» تا «تعلیم خیرات به هدف عمل به آن» را دربر می‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۴/۲۰).

چنان‌که در این چند تعریف دیده می‌شود، در مفهوم حکمت، جانب «علم» غلبه داده شده است. همین ترجیح علم در مفهوم حکمت از سوی گروهی و کم‌اهمیت شمردن آن و تقویت جانب عمل نزد گروهی دیگر موجب شده است که بسیاری از متفکران اسلامی به مسئله‌ی مفهوم حکمت در نصوص دینی توجه ویژه‌ای نشان دهند و در خصوص صحت انتساب معانی مورد ادعای فیلسوفان به شریعت داوری کنند. نمونه‌ای از این داوری‌ها بیان ابن‌عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۴ق) است که ضمن تعریف حکمت به «اتقان العلم و اجراء الفعل علی ذلک العلم» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۵۳۱/۲-۵۳۲) در کار تفسیری خود به تحلیل تاریخی این واژه پرداخته و تشریح کرده است که چگونه مفهوم حکمت از بستر دینی خود خارج شده و پس از ورود به دستگاه مفهومی هندی و یونانی و مانند این‌ها، در عین حفظ برخی مقومات و حیانی خود، پذیرنده‌ی جنبه‌های وهمی و خلاف واقع شده است و عقول بشری جوانبی گمراه‌کننده به آن افزوده‌اند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۵۳۴/۲-۵۳۳).

خاستگاه، انواع، فرایند تحقق و تثبیت معنای حکمت و مانند آن‌ها از دیگر جوانب گوناگونی از این مسئله هستند که محققان به آن‌ها پرداخته‌اند. اما مهم‌ترین وجه نزاع همان است که آیا نظر/ عمل مقوم معنای حکمت هستند یا خیر؟ برخی از منابع یا صاحب‌نظران، در طول تاریخ اسلام، حکمت برخاسته از متن اسلام را امری معرفی کرده‌اند که جنبه‌ی عمل اصلی‌ترین یا تنها مقوم آن است. روایاتی که حکمت را به امور عملی و اخلاقی تعریف کرده‌اند^۳ یا طاعت خداوند شمرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۵/۱) و تعاریفی که آن را نمونه‌ای از افعال خوب معرفی کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۵۹/۲) یا اطاعت از خداوند دانسته‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۶۶/۱) از این دست منابع و اقوال به شمار می‌روند. همچنین، تصریح مشهور فیلسوفان به اینکه «الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»^۴ این شبهه را تأیید می‌کند که حکمت بر اساس جنبه‌ی عملی آن تعریف می‌شود.^۵ یکی از کسانی که اشکالاتی بر ادعای فیلسوفان در خصوص حکمت و تقویت جنبه‌ی علم بر عمل در معنای حکمت مطرح ساخته ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ق) است که به ابوالحسن عامری نیشابوری (۳۰۰-۳۸۱ق) بابت ادعای وی مبنی بر «از سنخ علم بودن حکمت» اعتراض جدی دارد. بیان ابن تیمیه در این اشکالات و تبیین رأی ابوالحسن عامری و داوری میان آن دو موضوع این مقاله است که در ضمن آن به جنبه‌هایی مهم از معنای حکمت اشاره می‌شود.

دلیل اصلی پرداختن ابن تیمیه به عامری نیشابوری در خصوص معنای حکمت جایگاه مهم عامری در فضای فلسفه

به‌ویژه در قرن چهارم است که در ادامه به جزئیات بیشتری از این جایگاه مهم تاریخی اشاره خواهد شد. در اینجا، برای نمونه، می‌توان از بیان شهرستانی یاد کرد که وی در قبال حکمای خمسه‌ی مذکور در لسان عامری نیشابوری (عامری نیشابوری، ۲۰۱۸: ۱۹)، از حکمای سبعة یاد می‌کند (شهرستانی، ۱۴۱۵: ۳۷۴/۲) و - فارغ از اختلافی که با عامری نیشابوری در اشخاص مذکور در زمره‌ی این حکما دارد - خود عامری را نیز در این فهرست (حکمای سبعة) قرار می‌دهد.

موضوع حکمت در اندیشه‌ی عامری نیشابوری و اشکالات متکلمان بر او و نیز اشتغال مفهوم حکمت بر دو جنبه‌ی نظر و عمل موضوعی نو و تازه است که مغفول ماندن آرا و اندیشه‌های عامری در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی و پژوهش‌های فلسفی اسلامی دلیل اصلی پرداختن به چنین موارد مهمی در فلسفه اوست. از این‌رو، نوآوری عمده در این باب اصل طرح چنین موضوعات محوری و پراهمیت در فلسفه‌ی اسلامی از منظر عامری است. همچنین، همان‌طور که اشاره شد، انتقادات متکلمان بر فیلسوفان از جمله موارد پرچالش و دغدغه‌ساز علمی در حیطه‌ی فلسفه‌ی اسلامی است که این مطلب، با توجه به تخصیص این موضوع به دیدگاه عامری - در مقام فیلسوف مهمی که به کفایت مورد توجه قرار نگرفته - و نیز تمرکز این نوشتار بر چالش‌های ابن تیمیه - در مقام متکلم بی‌پروایی که کمتر مورد توجه علمی واقع می‌شود - نوآوری این تحقیق را دوچندان می‌سازد.

با توجه به توضیحات فوق روشن است که این موضوع پیشینه‌ی تحقیقی ندارد و در مقالات و کتب منتشره درباره‌ی آن بحث نشده است. البته، مقالاتی اندک تحت عنوان معنا و مفهوم حکمت از منظر فلسفه، عرفان یا قرآن و روایات انتشار یافته‌اند که از موضوع و مسئله‌ی مورد بحث در این مقاله بسیار عام‌تر هستند و نمی‌توان آن‌ها را با قطعیت پیشینه‌ی موضوع حاضر تلقی کرد.

تبیین انتقادهای ابن تیمیه بر عامری نیشابوری

نقطه‌ی ورود ابن تیمیه در انتقاد به عامری نیشابوری اشکال کلی وی بر فلسفه‌ی اسلامی و اسلامی بودن آن یا، به تعبیری، میزان و کیفیت انطباق آن بر دین است. به دیگر سخن، وی در ابتدا این مطلب را که سخنان فلاسفه‌ی اسلامی در خصوص معنای حکمت باید مورد تأیید دین باشد به‌طور کلی و از طریق نقد انطباق فلسفه بر دین نقد می‌کند و سپس به ارزیابی آرای عامری در خصوص معنای حکمت می‌پردازد.

نقد ابن تیمیه بر اعتقاد عامری نیشابوری به مطابقت دین و فلسفه

ابن تیمیه عقیده دارد نسبت میان دانش معقول و دین عموم و خصوص من وجه است و اتحاد این دو در برخی مصادیق اتفاقی و بدون قاعده است. دامنه‌ی ردّ وی مکاتبی چون فلسفه‌ی مشاء، فلسفه‌ی اشراق و کلام عقل‌گرا (معتزله، شیعه و گروهی از دیگر متکلمان) را شامل می‌شود (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۳۸۱). به گونه‌ای که، طبق نظر وی، دیدگاه کفار یهود و نصارا از دیدگاه آنان (عقل‌گرایان) به رسول اکرم (ص) نزدیک‌تر است (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۴۸۹). از منظر وی، به همین دلیل است که این گروه‌های فکری، برای توجیه آرایش‌شان برای مخاطبان خود یعنی مسلمانان، سعی در منتسب ساختن خود و آرای خود به انبیا (ع) و شرایع الهی دارند. ابن تیمیه خلاصه‌ی سخنان و آرای محمد بن یوسف عامری را محوری‌ترین دیدگاه این گروه‌ها ذکر می‌کند که، در آن اقوال، عامری تلاش می‌کند، با دعوای تاریخی، مأخذ تفلسف خود و نظایر خود را دین معرفی کند. نمونه‌ی این گونه تلاش‌های عامری این است که وی ادعا می‌کند فلاسفه‌ی قدیم‌تر فلسفه‌ی خود را

از تابعان و متدینان به دین انبیایی چون حضرت داوود (ع) و حضرت سلیمان (ع) اخذ کرده‌اند. همچنین، در نمونه‌ای دیگر، عامری عقیده دارد فیثاغورس - که معلم سقراط شمرده شده است - حکمت خود را از لقمان حکیم گرفته است: «و قد ذکر محمد بن یوسف العامری و هو من المصنفین فی مذاهبهم [ای مذاهب الفلاسفة] ان قدماهم دخلوا الشام و اخذوا عن اتباع الانبياء داود و سليمان، و ان فيثاغورس معلم سقراط اخذ عن لقمان الحكيم، و سقراط هو معلم افلاطن، و افلاطن معلم ارسطو» (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۳۸۲).

عبارت فوق از ابن تیمیه ناظر به این بخش از کلام عامری است که ضمن استناد به این آیه که: «و آتينا لقمان الحكمة» (لقمان، ۱۲) به طرح مبحث معنای حکمت می‌پردازد و اولین حکیم را انبأذقلس گزارش می‌کند، وی را از پیروان لقمان (ع) می‌شمرد و تأکید می‌کند که لقمان (ع) در قرآن کریم حکیم خوانده شده و لذا حکمت از طریق حضرت لقمان (ع) به انبأذقلس انتقال یافته است و سلسله‌ی فلاسفه‌ی بعد از او، به این طریق، صاحب حکمت شده‌اند. کوشش عامری پس از بیان عزیمت‌گاه حکمت بر این است که بقیه‌ی حکمای خمسه (انبأذقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو) را نیز در تقارب با دین تفسیر کند (عامری نیشابوری، ۲۰۱۸: ۱۹). عامری در این بحث، گرچه با حکمت یونانی آغاز می‌کند، به تبع مطالب یادشده، قید الهی را به حکمت می‌افزاید و بحث خود را با حکمت الهی به پایان می‌برد (عامری نیشابوری، ۲۰۱۸: ۲۰-۱۸).

ابن تیمیه، پس از ذکر اسامی مکاتب فلسفی و فیلسوفان در تاریخ و ذکر نام عامری^۷ و بیان اینکه فلاسفه سعی دارند خود را به اصحاب انبیا و خود آنان منتسب کنند، نقدی کلی بر آن‌ها وارد می‌کند: «هدف [من از ذکر این مطالب] در اینجا این است که بزرگان مسلمانان همیشه در رد آنان در منطق و غیرمنطق کتبی تصنیف می‌کرده‌اند و خطای همه آن‌ها را در آنچه که حد و قیاس ذکر می‌کنند، تبیین نموده‌اند؛ همان‌طور که خطای آن‌ها را در الهیات و غیر آن تبیین کرده‌اند. هیچ‌یک از بزرگان مسلمانان به مکتب آن‌ها توجهی نمی‌کنند، بلکه حتی معتزله و اشعریان و کرامیان و شیعیان و بقیه‌ی گروه‌های عقل‌گرا در آن‌ها را به عیب می‌نگرند و فساد [آرا] آن‌ها را ثابت می‌کنند...» (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۳۸۲). وی همچنین پس از ذکر رد حسن نوبختی بر منطق (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۳۸۳-۳۸۴)، چنین جمع‌بندی می‌کند: «و المقصود هنا أن هذه الأمة - و لله الحمد - لم يزل فيها من يتفطن لما في كلام اهل الباطل [یعنی به الفلاسفة] من الباطل و یرده. و هم لما هداهم الله به يتوافقون في قبول الحق و رد الباطل رأياً و رواية» (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۳۸۴-۳۸۵) که به مفهوم رد همه‌ی فلاسفه و منطقیون از سوی همه‌ی امت راستین پیامبر اکرم (ص) است. بدین ترتیب، وی عقیده دارد: «ما این امور [مربوط به فلسفه و منطق] را تفصیلاً بیان کردیم و ناتوانی فلسفه‌ی آنان را از تحقق سعادت و کمال یافتن به آن تبیین نمودیم و اینکه ناتوانی فلسفه از دین یهود و نصاری بعد از منسوخ شدن و تحریف شدیدتر است» (عامری نیشابوری، ۲۰۰۶: ۴۸۱).

نقد ابن تیمیه بر دیدگاه عامری نیشابوری در معنای حکمت

بنا بر موضعی که از ابن تیمیه گذشت، وی تصریح می‌کند که معقولات یا مفاهیم فلسفی‌ای که مورد توجه و استفاده‌ی دانشمندان علوم معقول است با مفاهیم مورد استعمال قرآن کریم و رسول اکرم (ص) تفاوت بنیادین دارد (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۴۷۸) که این همان نقطه‌ی کانونی اشکال وی بر عامری در مسئله‌ی اشتغال حکمت بر نظر یا عمل است. همچنین، ابن تیمیه تلاش اهل معقول به‌منظور تقارب میان اخلاق معقول و دین را رد می‌کند و حتی تشابه مباحث عملی، حکمت خلّقی، منزلی و مدنی به مفاهیم دینی را تهمتی بزرگ می‌شمارد (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۴۹۱). توضیح بحث

یادشده چنین است که مبنای انسان‌شناسانه‌ی حکمت عملی تثلیث قوای نفس است که این سه‌گانه بر مدار اعتدال (در تقابل با افراط و تفریط) فضیلت‌مند می‌شوند و تعدیل این سه فضیلت یا سه اعتدال، «عدل» شده، سعادت انسان تلقی می‌شود. ابن تیمیه در مقام گزارش از تابعان تفکر یونانی در حیطه‌ی تفکر اسلامی از سه گروه اختصاصاً نام می‌برد: دسته‌ی اخلاق تلفیقی به نمایندگی غزالی، نحله‌ی اخلاق فیثاغوری به نمایندگی اخوان‌الصفا و گروه سوم مجموعه‌ی اندیشه‌های عامری است (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۴۹۱). اهمیت عامری از منظر ابن تیمیه از این نوع رویکرد وی در دسته‌بندی یادشده به‌خوبی نمایان است. ابن تیمیه در مقام نقد این مبنا عقیده دارد مراد خداوند و رسول اکرم (ص) از علم و حکمت علم نظری مشهور نزد فلاسفه یونان نیست، بلکه «حکمت» مفهومی مشتمل بر علم و عمل است: «... و مثل کتب محمد بن یوسف العامری و غیره یبنون کلامهم علی هذا الاصل؛ لکن غلطوا؛ فإن مراد الله و رسوله بالعلم الذی یمدحه لیس هو العلم النظری الذی هو عند فلاسفة اليونان؛ بل الحکمة اسم یجمع العلم و العمل به فی کل امة... و حکماء کل طائفة هم افضل الطائفة علماً و عملاً...» (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۴۹۱-۴۹۲).

بنابراین، از منظر ابن تیمیه، خاستگاه تقرر دستگاه مفهومی فلاسفه در خصوص حکمت غیر از موطن اسلام است و از این رو نسبتی با مفاهیم دینی ندارد و تلاش‌های اهل فلسفه برای اینکه مفاهیم برساخته‌ی خود را در زمره‌ی مفاهیم دینی قرار دهند یا به‌گونه‌ای آن را به رنگ دینی درآورند از نظر وی تلاشی باطل است: «و اما العمليات التي أمر بها [من النبي ص] فهُمْ و إن ادّعوا ان ما عندهم من الحکمة الخلقية و المنزلية و المدنية، تُشبه ما جاء [أی جیء] به من الشريعة العملية، فهذا من اعظم البهتان... و قد تكلم فی هذا طوائف من الداخلين فی الاسلام و استشهدوا علی ذلك بما وجدوه فی القرآن و الحديث و كلام السلف فی مدح هذه الامور... مثل کتب محمد بن یوسف العامری... و لكن غلطوا فإن مراد الله و رسوله بالعلم الذی یمدحه لیس هو العلم النظری الذی هو عند فلاسفة اليونان...» (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۴۹۱). مراد اصلی ابن تیمیه از فلاسفه نحله‌های گوناگونی است که از آبشخور فلسفه‌ی یونان نشئت گرفته و در فضای اسلامی به مکاتب یا نحله‌های خاصی تقسیم شده‌اند که چند مورد از آن‌ها - اعم از مکاتب متافیزیکی مانند اخوان‌الصفا یا فلسفه‌ی اخلاقی مانند مکتب اخلاقی غزالی - در سطور پیشین نام برده شدند.

گفتنی است که درواقع موضوع حکمت در نزد همه‌ی فلاسفه شامل موارد یادشده است، اما این نکته حائز اهمیت است که ابوسلیمان سجستانی (۳۰۷-۳۷۷ق) از فیلسوفان قرن چهارم - ضمن پرداختن به موضوع حکمت و شمول آن، تشخیص‌های مصداقی عامری را در کتاب مهم خود *صوان الحکمة* عیناً و بدون هیچ نقدی ذکر می‌کند (سجستانی، ۲۰۰۴: ۸۵-۸۲) که، با توجه به هم‌عصر بودن این دو، توجه ویژه‌ی سجستانی به عامری در بحث حکمت نشان از محوریت عامری در فلسفه در زمان خود و به‌ویژه در بحث حاضر است و این امر می‌تواند از دلایل پرداختن ابن تیمیه به دیدگاه عامری و محوریت دادن به وی در بحث معنای حکمت باشد.

ارزیابی انتقادات ابن تیمیه

در این قسمت، به بررسی و نقد اشکالات و انتقادات ابن تیمیه بر عامری می‌پردازیم که به دو بخش روشی و محتوایی تقسیم می‌شود.

ارزیابی روشی

ابن تیمیه مواجهه‌ای بسیار تنگ‌نظرانه با دیدگاه‌های دیگران دارد. به عبارتی، به نظر می‌رسد نخواسته است نظریات

شخصیت‌هایی را که دیدگاهی غیر از دیدگاه وی دارند همدلانه و منصفانه خوانش کند و، چنانچه اشکالی وجود دارد، با رویکرد علمی، آن را کشف و بیان کند. به عبارت دیگر، صرف «دیگری» بودن و دیدگاهی متفاوت داشتن موجب شده است شخصیت‌ها و گروه‌های دینی بسیاری، فارغ از همه‌ی بن‌مایه‌های دینی و عقلانی آن‌ها، از سوی ابن تیمیه، متهم به کفر و الحاد و زندقه شوند. از جمله‌ی این مواجهه‌های ابن تیمیه می‌توان به این نمونه اشاره کرد که وی فلسفه و عرفان را به قیاس و رؤیا و خیال فرومی‌کاهد (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۵۲۶-۵۳۰) و آن دو را مصداق الحاد و کفر می‌شمرد (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۵۳۱ و ۵۳۲). همچنین، برای نمونه، وی از ابن‌سبعین و ابن‌عربی نام می‌برد و اخوان‌الصفاء را نیز به آنان ضمیمه می‌کند و همه‌ی آنان را ملحد می‌خواند (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۵۳۱). ابن تیمیه ادعای ابن‌عربی در آغاز کتاب فتوحات مکیه را مبنی بر اینکه این کتاب القای روح بر ابن‌عربی است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۴۵۶/۳) کذب می‌خواند و می‌گوید که «اگر ابن‌عربی صادق بود، می‌گفت شیطان این کتاب را بر او القا نموده است» (ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۵۳۳).

این رویکرد غیرمحققانه‌ی ابن تیمیه مورد نقد و ردّ برخی از شخصیت‌های اهل سنت نیز قرار رفته است؛ برای مثال، ابن حجر عسقلانی، با وجود آنکه کلام ابن تیمیه را در ردّ شیعه می‌پسندد (عسقلانی، ۱۳۲۸: ۱۰/۱)، این مطلب را گوشزد می‌کند که «از زیاده‌روی وی توهین به کلام رافضیان [شیعه] لازم می‌آید و گاه نیز به انتساب نقضی به علی [علیه السلام] می‌انجامد» (عسقلانی، ۱۴۲۳: ۵۵۲). تقریباً از چنین اظهارنظرهایی این مطلب قابل‌برداشت است که آرای ابن تیمیه در مقام نقادی دیگران، به‌طور کلی، چندان مستند به تحقیق و از روی انصاف نیست و روش وی از سوی همفکران وی نیز پذیرفته نیست.

بدین ترتیب، یکی از عناوین موجب نقد ابن تیمیه بر عامری نیشابوری سمت فیلسوف و حکیم برای عامری است که روشن شد جزء مواردی است که ابن تیمیه به کلی به نقد و ردّ این سمت (فلسفه) پرداخته است.^۸ انتساب این عنوان به عامری، در بالاترین سطح، پیش‌تر به تحقیق ثابت شد. موضوع دیگری که عامری به واسطه‌ی آن مورد نقد ابن تیمیه است تصوف و عرفان عامری است. اینکه عامری اهل تصوف و عرفان بوده است از این نقل ابوحیان توحیدی روشن می‌شود که عامری را در حالی زیارت کرده است که کتابی در تصوف مشحون از معارف عرفانی داشته و خود عامری نیز دارای مقام اطلاع از اسرارالله در میان عبادالله بوده است (توحیدی، ۲۰۱۷: ۴۸۷). همچنین توحیدی برخی عبارات صوفیانه وی را نقل می‌کند (توحیدی، ۱۴۲۴: ۳۰۵ و ۳۰۱). نیز بوعلی در کتاب نجات، در بحثی مربوط به عشق و شوق، از عامری نام می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۴۵) و، در سخنانی که مسکویه رازی نیز از عامری نقل می‌کند، مفاهیم و گزاره‌هایی از ادبیات عرفانی را مشاهده می‌کنیم (مسکویه رازی، ۱۳۷۷: ۳۴۹-۳۵۱). نظیر همین تعبیرات و آرا را مستقیماً در آثار خود عامری می‌توان مشاهده کرد (عامری نیشابوری، ۲۰۱۸: ۱۸، ۱۹، ۳۸، ۴۰ و ۱۰۵). همین‌طور می‌توان از ذکر نام «ابوالحسن بن ابی‌ذر» در لسان کلاباذی - مؤلف عرفانی قرن چهارم - یاد کرد (کلاباذی، ۲۰۰۱: ۶۰ و ۱۰۶) که مینوی این نام را بر ابوالحسن عامری تطبیق می‌کند (مینوی، ۱۳۵۱: ۷۹).

بدین ترتیب، می‌توان گفت عامری تنها به این دلیل که فیلسوف و تا حدودی اهل عرفان است مورد نقد شدید ابن تیمیه و ردّ و اتهام الحاد از سوی وی واقع شده که نقدها و اتهاماتی غیرمحققانه و نامنصفانه است. درواقع، عامری به‌دلیل واجدیت چند عنوان علمی و اجتماعی مورد نقد ابن تیمیه قرار گرفته است که این نوع نقدها شامل بسیاری از شخصیت‌های فکری اسلامی غیر از عامری نیز می‌شود.

ارزیابی محتوایی

ارزیابی مدعای عدم مطابقت دین و فلسفه

از باب مقدمه قابل توجه است که عامری نیشابوری در بسیاری از موارد در نقش شارح ارسطو ظاهر شده است که نشان می‌دهد در بستر فلسفه‌ی ارسطویی می‌اندیشد. برای نمونه، در کتاب *السعادة و الإسعاد*، ضمن برشماری و نقل مبانی فلسفه‌ی اخلاق ارسطو، با استفاده از دیگر عبارات ارسطو به شرح آن می‌پردازد. همچنین، شاهد این مدعا آن است که عامری از عنوان «حکیم‌الاسلام» یاد می‌کند (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۶۰) که مراد وی از این تعبیر ابویعقوب کندی است (عطیة، ۱۹۹۱: ۱۲۴). این مطلب نشان می‌دهد که عامری معتقد است کندی، که اندیشه‌اش عمدتاً متأثر از فلاسفه‌ی یونانی و یونانی‌مآب است، در زمره‌ی بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی اسلامی تلقی می‌شود. شایان ذکر است که ابوعلی مسکویه مقصودش از کاربرد همین تعبیر (حکیم‌الاسلام) امیرالمؤمنین علی (ع) است (مسکویه رازی، ۱۳۹۶: ۸۸ و ۹۳) که نشان از تفاوت عمده‌ای در رویکرد و نگاه این دو اندیشمند دارد. این تفاوت در انتساب حکمت به خاستگاه دینی - فی‌المثل نزد مسکویه که خاستگاه حکمت در اسلام را حضرت علی (ع) معرفی کرده است - و خاستگاه غیردینی - مانند عامری که حکمت اسلام را به کندی نسبت داد - دستاویز مخالفانی چون ابن تیمیه قرار می‌گیرد که، از این طریق، دلیلی بر اتهامات وارد بر عامری و نظایر وی بیابند. بنابراین، می‌توان گفت سخن ابن تیمیه مبنی بر اینکه عامری در فضای اندیشه‌ی یونانی تفکر می‌کند^۹ تا حدودی درست است.

اختلاف نظرها درباره‌ی عامری نیشابوری که از ادوار اولیه آغاز شده بود - نظیر سجستانی - تا دوره‌ی معاصر ادامه دارد، به‌گونه‌ای که برخی از مؤلفان معاصر تاریخ فلسفه عامری را حکیم به معنای مشهور آن تلقی نکرده‌اند (یشری، ۱۳۸۸: ۷۹۰)، درحالی‌که وی، از دیدگاه دیگران، از مؤسسان تربیت اسلامی تلقی می‌شود (قاضی، ۱۴۲۴: ۲۷). این در حالی است که عامری در دوره‌ی میان‌فارابی و ابن‌سینا، به تصریح متون اصیل تاریخی، سمت اجتماعی‌مهرتری فیلسوفان اسلامی را داشته است یا بسان متکلمان در تقدیم دین بر فلسفه کوشیده یا همانند اخوان‌الصفا در راه جمع دین با حکمت یونانی تلاش کرده است (حلبی، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

اما نکته‌ی قابل توجه آن است که، به‌رغم فحوای بیان ابن تیمیه در یونانی بودن آرای عامری، نقش عامری تنها انتقال مفاهیم فلسفی و یونانی از خاستگاه یونانی آن و به‌کارگیری آن‌ها در فضای فکری اسلامی نیست، بلکه نقش دین در میانه‌ی این تلاش عامری بسیار محوری‌تر است: وی در مواردی مفاهیم فلسفی را به دین عرضه می‌کند و به‌گونه‌ای درصدد تطبیق و ارزیابی آن‌ها برمی‌آید و در مواردی، ضمن مقایسه‌ی میان مفاهیم فلسفی و دینی، آن‌ها را دارای ریشه یا معنایی نزدیک به یکدیگر می‌داند. برای مثال، پس از بحث تفصیلی در خصوص سعادت و محوریت عدل در آن از بستر فلسفه‌ی یونانی، ضمن اشاره به آسیب اجرای عدل در بستر جامعه، آن را در قول و سیره‌ی رسول اکرم (ص) تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که این عدل دارای ریشه و بنیانی دینی است و در بستر اسلامی قابل پیگیری و اجرا است. (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۱۹۹).^{۱۰}

بررسی نقد ابن تیمیه بر دیدگاه عامری نیشابوری در معنای حکمت

در این قسمت به ارزیابی این ادعای ابن تیمیه می‌پردازیم که: (۱) عامری عمل را در مؤلفه‌های معنایی حکمت دخیل نمی‌داند و (۲) این ادعای عامری خلاف کتاب و سنت است.

اشتمال معنای حکمت بر عمل نزد عامری نیشابوری

مسئله‌ی دخول معنای «عمل» در میان عناصر سازنده‌ی مفهوم حکمت از دیرباز مورد توجه متفکران اسلامی بوده است. برای نمونه، شاطبی اساساً فضیلت علم را ذاتی و مطلوب لذاته نمی‌داند (شاطبی، ۱۹۹۷: ۸۳) و دلیل مطلوبیت آن را وسیله قرار گرفتن برای عمل می‌شمرد (شاطبی، ۱۹۹۷: ۸۵). یکی از صاحب‌نظران به نام طه عبدالرحمان با قرار دادن اقوال مورخان، متکلمان و فلاسفه‌ی اسلامی در کنار یکدیگر چنین نتیجه می‌گیرد که این اتصال علم و عمل - به معنی عدم جدایی - در دانش‌های اسلامی روشن است (عبدالرحمان، ۲۰۰۶: ۹۶). پرقدمت‌ترین شخصیت مورد استناد عبدالرحمان عامری است. با توجه به عبارات وی، مبدئیت علم را برای عمل و تامّ (و کامل) شدن علم با عمل را تحت عنوان کلی «العلم المعمول به» (علم عمل‌شده) جمع‌بندی می‌کند (عبدالرحمان، ۲۰۰۶: ۹۶).

مهم‌ترین موضعی که عامری در آن از علم سخن می‌گوید فصول ابتدایی *الإعلام بمناقب الاسلام* است. وی در این فصول، در موارد متعددی، عمل را به مثابه‌ی اصلی محوری در واقعیت علم مطرح کرده است. برای نمونه، در جایگاه سخن از فطری بودن حُب علم، ضمن تعظیم علوم حکمی، مهم‌ترین ویژگی آن را «الأنس باستكمال الفضيلة الانسانية، بإستیلائه علی حقائق الموجودات [نظراً و التمكن من التصرف علیها [عمل]]» می‌شمرد (عامری نیشابوری، ۲۰۰۶: ۱۴). در این عبارات، به وضوح علم به علاوه‌ی عمل یا علم و قدرت بر عمل ماهیت حکمت معرفی شده است که در هر حال، طبق نظر او، عمل جزء مقوم حکمت خواهد بود.

به‌منظور تخمین دقت نقدهای وارد بر عامری، بیان این نکته ضروری است که برخی از نوشته‌های عامری این ظرفیت را دارند که مخاطب از آن‌ها حکمت را بدون دخالت مفهوم عمل فهم کند. برای مثال، به این عبارت از عامری توجه کنید: «حکمت زمانی برای آشکار کردن و زمانی برای پنهان کردن دارد. پس، زمان آشکارسازی برای پنهان ساختن و زمان پنهان‌سازی برای آشکار کردن مناسب نیست؛ زیرا حکمت در غیر زمان خودش، اهل آن [یعنی حکیمان] را کم می‌کند و در زمان مناسب اهل آن را زیاد خواهد کرد. [همین‌طور، حکمت] اگر نزد کسانی که شایستگی آن را ندارند قرار گیرد، موجب فرودستی اهل آن [یعنی حکیمان] خواهد شد و، چنانچه نزد کسانی که شایستگی آن را دارند قرار گیرد، موجب سربلندی اهل آن خواهد شد. اگر فضیلت صاحب آن را یاری دهد، پس حکمت موجب کسب خُلق پسندیده و معیشت نیکو و سترگی نفس می‌شود و، اگر رذیلت صاحب آن را یاری دهد، پس حکمت برای وی توانی برای معصیت و تباهی معیشت و وبالی در عاقبت می‌گردد» (عامری نیشابوری، ۲۰۰۶: ۸۵). روشن است که در این عبارات از عامری، حکمت تنها جهت و حیثیت دانستن در نظر گرفته شده است؛ زیرا حکمت هم می‌تواند به صفات و اعمال و نتایج پسندیده بینجامد و هم به صفات و اعمال و نتایج ناپسند. از این‌رو، به خودی خود، در مقام عمل، حتی فضیلت یا رذیلت یا مقتضی فضیلت یا رذیلت عملی هم نیست، چه رسد به نفس عمل و لذا می‌توان نتیجه گرفت که دانایی صرف است. به عبارت دیگر، حکمت دانایی و علمی است که در صورت انضمام به فضایل موجب بروز آثار نیک و در صورت انضمام به رذایل سبب پدیداری نتایج پست می‌شود.

اما چنین نتیجه‌گیری از عبارات یادشده عجولانه است؛ چه اینکه وی، در عبارات دیگری، این رد و طعن را در خصوص گروهی از فیلسوفان و نحله‌ای از باطنیان ابراز می‌کند که ادعا می‌کنند علم صرفاً برای دانستن و برطرف کردنِ جهل است و لازمه‌ای تحت عنوان عمل ندارد. ولی دیدگاه خود وی آن است که علم مبدأ عمل است و عمل مرحله‌ی پایانی علم (عامری نیشابوری، ۲۰۰۶: ۸-۹). وی به تفصیل از نسبت علم و عمل می‌گوید و به دقت این رابطه را واکاوی می‌کند. تحلیل نهایی و قابل جمع‌بندی در این باب آن است که، از نظر وی، علم و عمل دو حقیقت یا مرتبه‌ی جدا و وابسته به یکدیگر نیستند که سؤال شود حقیقت معنای حکمت کدام‌یک از آن دو یا ترکیبی از آن دو است، بلکه این دو در نسبت با یکدیگر

مانند صورت اتصالی حرکت هستند که جزء آغازین و پایانی در آن، در عین تمایز غیرتباینی، از یکدیگر جدا نیستند و یکی (جزء پایانی) بدون دیگری (جزء آغازین) قابل تحقق نیست. به عبارت دیگر، عمل دنباله و تداوم علم واقعی و یقینی است و علم بدون عمل مانند آن است که جزء آغازین حرکت محقق شود و به انتها نرسد که به معنای تحقق امری ناقص خواهد بود و، به تعبیر دیگر، به معنای آن است که درواقع، حقیقت آن امر تحقق نیافته باشد. بدین ترتیب، می‌توان عمل را به گونه‌ای که گذشت از مؤلفه‌های معنایی یا مقومات ذاتی علم دانست.

عامری در اثبات این مطلب، افزون بر بحث و تحلیل فلسفی، به لغت نیز استناد می‌کند (عامری نیشابوری، ۱۹۸۸: ۵۲۰). به‌طور کلی، یکی از روش‌های عامری، در تحلیل مسائل فکری، توجه به علم لغت و تطفن به مؤلفه‌های تحلیلی معانی لغات و نظریات زبان‌شناسانه در نسبت لفظ و معنا است که در آثار وی به‌خوبی مشاهده می‌شود (عامری نیشابوری، ۲۰۰۶: ۲۰). عامری در بیشتر عزیمت‌گاه‌های معرفتی، به‌منظور تحلیل معنایی امور مختلف، به کتب لغتی مراجعه می‌کند که چنین کاربرد تحلیلی‌ای از آن‌ها برمی‌آید (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۱۶۰ و ۱۶۲). این رویکرد عامری را ابوحیان توحیدی نیز گزارش کرده است (توحیدی، ۱۹۹۸: ۲۰۹/۱). البته توجه جدی عامری به تحلیل‌های لغوی در مباحث به معنای عدم‌اهتمام ویژه‌ی او به تدقیقات فلسفی (در کنار تحلیل لغوی) نیست. شاهد این مدعا آن است که توحیدی باز، در توضیح رویکرد عامری به مسائل مختلف، یادآور می‌شود که عامری ظرافت‌های بسیاری در تبیین فلسفی مسائل فقهی به خرج داده است (توحیدی، ۱۹۹۸: ۵۴۵/۳). وی همچنین تذکر می‌دهد که در سال ۳۷۰ ق – سالی که این مطلب را می‌نگاشته است – زمینه‌ی چنین زیست فلسفی در علوم مختلف وجود نداشته است (توحیدی، ۱۹۹۵: ۹) و عامری تنها با نفوذ و قدرت علمی خود به چنین تلاش فلسفی‌ای اهتمام داشته است.

بدین ترتیب، روشن شد که عامری، در جایگاه تحلیل و تشریح معنای حکمت، آن را جامع علم و عمل شمرده و بدان تصریح کرده است (عامری نیشابوری، ۱۹۸۸: ۵۲۰). شایان ذکر است که عامری اصطلاح تعقل را که در فلسفه‌ی اسلامی اهمیت و محوریت ویژه‌ای دارد، چنان به کار می‌گیرد که معنای آن اساساً حکمت عملی است: «الحکمة حکمتان: حکمة للنفس الناطقة التي لها علم الاعمال و هذه الحکمة هي التعقل...» (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۵۶). در این عبارت، واژه‌ی تعقل را که اغلب برای دو قسم نظری و عملی از حکمت به‌مثابه‌ی روش یا منبع مطرح می‌شود مختص حکمت ناشی از نفس ناطقه‌ای دانسته است که دارای علم اعمال است که نشان از اهمیت عمل در دیدگاه عامری دارد.^{۱۱} وی در نتیجه‌ی همین اهتمام به عمل تصریح می‌کند که فرد جاهل از عالمی که عمل ندارد بهتر است (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۶۰) و فطانت انسان را در عمل او می‌داند، نه دانستن صرف (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۳۶۶).

توجه به علم و عمل، به‌مثابه‌ی دو درونمایه‌ی اصلی حکمت، شیوع فراوانی در تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی – حتی در قرن چهارم – دارد. برای نمونه، ماتریدی (۲۳۸-۳۳۳ ق) از علمای کلام و تفسیر می‌نویسد: «الفلاسفة يقولون الحکمة هي المعرفة مع العمل، و الحکيم هو الذي له المعرفة و العلم و العمل جميعاً؛ فحينئذ يسمى حكيماً» (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۰۲/۸). این عبارت بر این مطلب دلالت دارد که، در زمان وی (اوایل قرن چهارم هجری)، نظر منسوب به فلاسفه، در این خصوص، جامعیت حکمت بر علم و عمل بوده است. این روند در قرون بعدی نیز ادامه یافته است که بیان این نوع دیدگاه‌ها بیرون از مجال این نوشتار است. برای مثال، عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق)، از عارفان مکتب ابن عربی، عقیده دارد: «حکیم کسی را گویند که حقیقت چیزها را به آن قدر که تواند بداند و عمل به مقتضای آنچه تعلق به عمل دارد ملکه‌ی نفس خود گرداند» (جامی، ۱۳۷۹: ۳۸).

نقد تخالف و ضدیت دیدگاه عامری نیشابوری (مبنی بر تفسیر حکمت به نظر و شناخت) با

دین

یکی از نکاتی که ابن تیمیه در خصوص نقد معنای حکمت نزد عامری بیان کرده تخالف و ضدیت معنای مورد ادعای عامری بر کتاب و سنت است. این نقد ابن تیمیه بنا بر این فرض است که عامری نظر و شناخت را تنها مؤلفه و مقوم معنای حکمت می‌داند. البته، این بحث از جانب این فرض مبنایی ابن تیمیه در قسمت قبلی ارزیابی و روشن شد که دیدگاه عامری بر تقوم حکمت به دو مؤلفه‌ی علم و عمل استوار است. از این رو، ادعای ابن تیمیه در خصوص عدم مطابقت مفهوم حکمت در نزد عامری و دین به لحاظ فرض مبنایی (چیستی مفهوم حکمت نزد عامری) مردود است.

اما این رویکرد نیز به این نقد ابن تیمیه بسیار اساسی است که بررسی شود منابع اصلی اسلام (کتاب و سنت) حکمت را به چه معنا در نظر گرفته‌اند و چه آرای طبق این منابع ارائه شده است. بر این اساس، شایان ذکر است که بسیاری از آیات و روایات در این خصوص، به ظاهر، دو تعریف متفاوت و نیز یک تعریف جامع ارائه می‌دهند که در ذیل آن‌ها و برخی آرای برآمده از آن‌ها را مرور می‌کنیم^{۱۲} و سپس به پاسخ نهایی سؤال فوق می‌رسیم.

الف) برخی از آیات و روایات دال بر تقوم حکمت به نظر و شناخت

در آیات قرآن، نظیر «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره، ۲۶۹)، حکمت امری وهبی و اعطایی از سوی خداوند معرفی شده است که با توجه به اینکه عمل با اعطا سازگار نیست می‌توان علم و نظر را ارجحیت داد. همچنین، در این سیاق، از تذکر - که از ماده‌ی ذکر و به معنی یادآوری است - و لبّ - که به معنی فهم و عقل است - یاد شده است که هر دو با مقوله‌ی شناخت سازگاری دارند. امام صادق (ع) نیز در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: «ان الحكمة، المعرفة و التفقه في الدين، فمن فقه منكم فهو حكيم» (عیاشی، بی‌تا: ۱۵۱/۱) که نشان می‌دهد حکمت در این آیه به معنی نوعی معرفت و شناخت به کار رفته است.

طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق) رأی جامع همه‌ی آرا را در خصوص معنای حکمت در قرآن چنین بیان می‌کند که «حکمت دانشی است که سودش بزرگ و فایده‌اش سترگ است» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۵۹/۲). همچنین، تفسیری (۵۱۵-۶۲۹ق) حکمت را در آیات ناظر به مواردی چون: (۱) پند دادن (بقره، ۲۳۱ و نساء، ۱۱۳)، (۲) علم و فهم (لقمان، ۱۲)، (۳) قرآن (نحل، ۱۲۵)، (۴) تفسیر قرآن (بقره، ۲۶۹)، (۵) نبوت (نساء، ۵۴) می‌داند (تفسیری، ۱۳۵۹: ۸۰-۸۱) که مورد دوم و چهارم صریحاً و مورد سوم و پنجم ضمناً معنای شناخت و معرفت را تداعی می‌کنند و البته مورد اول نیز تنها موردی است که مختص امور عملی است.

کلینی (۲۵۸-۳۲۹ق) در کافی از حضرت علی علیه‌السلام نقل می‌کند که «بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْحِكْمَةِ وَ بِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸/۱) که به مناسبت اینکه عقل ابزار یا قوه‌ی شناخت انسان است به معنی عقلی و شناختی بودن حکمت است. لیثی واسطی نیز در حدیثی نقل می‌کند که «لِلْحِكْمَةِ شَجَرَةٌ تَنْبُتُ فِي الْقَلْبِ وَ تُثْمِرُ عَلَى اللِّسَانِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۱) که به سبب اینکه قلب به خودی خود قوه‌ی اصلی شناخت انسان است می‌توان این حدیث را دالّ بر نظری بودن معنای حکمت در نظر گرفت. اینکه در این حدیث آمده است ثمره‌ی حکمت (نه خود آن) بر زبان جاری می‌شود نشان می‌دهد که باید معنای حکمت در این حدیث را جدا از آثار قلب در لسان و عمل، بلکه در خود قلب یعنی به نحو شناختی تفسیر کرد. محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ق) نیز ضمن مرور و دقت در روایات متعدد در یکی از آرای خود عقیده دارد مقصود از حکمت در دین مبین اسلام دانش‌هایی است که به عبد، با عمل به معلوماتش، از جانب حق تعالی اعطا می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۵).

علامه طباطبایی در تفسیر کریمه‌ی «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل، ۱۲۵) عقیده دارد حکمت عبارت از برهان، موعظه‌ی حسنه عبارت از خطابه و جدال همان جدل منطقی است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۷۱/۱۹) که، در این عبارت، حکمت به روشنی به امری شناختی (برهان) تفسیر شده است. همچنین، علامه طباطبایی حقی (به معنی اعتقاد مطابق با واقع) را که به سعادت می‌انجامد حکمت می‌شمارد و، به تعبیر دیگر، حکمت را شناختی سودمند معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۱۵/۱۶) که این معنا (حق منجر به سعادت) بر حالت استحکام و بی‌نقصی دلالت می‌کند و بیشتر در امور شناختی و تعقلی مطابق با واقع، که خطا به آن راه نمی‌یابد، اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۹۵). از نظر وی، شناخت‌های حق الهی در خصوص آغاز و انجام عالم و نیز معرفت‌های ناظر به حقایق عالم طبیعی، از حیث ارتباطش با سعادت آدمی، حکمت به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۹۵).

(ب) برخی از آیات و روایات دال بر تقوّم حکمت به عمل

آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (لقمان، ۱۲) در بیان این حکمت یاد شده است. نمونه‌هایی عملی در این سوره ذکر شده‌اند: «أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ» (لقمان، ۱۲)، «لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ» (لقمان، ۱۳)، «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ» (لقمان، ۱۴) و «يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ» (لقمان، ۱۷). این مطلب باعث شده است بسیاری از مفسران از این آیات چنین برداشت کنند که مفهوم حکمت در قرآن کریم متشکل از معنای عمل است. برای نمونه، قشیری (۳۷۶-۴۶۵ق)، در *لطائف الاشارات*، حکمت را در این آیه، طبق برخی اقوال، پیروی از طریق حق یا عدم تبعیت از مسیر هوای نفس معرفی کرده است (قشیری، ۲۰۰۰: ۱۳۰/۳). همچنین، شماری از تفاسیری که حرف «أَنْ» - در «أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ» - را آن تفسیریه قلمداد کرده‌اند حکمت را به عمل تعریف کرده‌اند.^{۱۳}

همچنین، طبق آیات سوره‌ی اسراء، بر رسول اکرم (ص) حکمت‌هایی وحی شده (اسراء، ۲۲-۳۹) که مواردی را چون منع از افراط در مؤنه‌ی زندگی دنیا، نهی از تصرف غیر حق اموال یتیمان، منع از پیروی گمان، نهی از کشتن آدمیان، منع از تکبر، دستور بر نیکی به والدین، و ایفای حق خویشان و نزدیکان و اقتصاد و تعادل در هزینه‌ی زندگی و معاملات مبتنی بر عدل شامل می‌شود که همگی اموری عملی هستند. البته، برخی امور دیگر نظیر نهی از شرک به خداوند، که در این فهرست قرار دارند، می‌توانند شناختی و نظری تفسیر شوند. اما به دلیل آنکه در این موارد نیز با مقوله‌ی ایمان مواجهیم و برای تحقق ایمان، پس از شناخت، به حرکت و فعل قلبی و باطنی نیاز داریم، شاید بتوان این امور را - به‌ویژه با توجه به نهی‌ای که به آن‌ها تعلق یافته است - نیز عملی تلقی کرد.

در بعضی از احادیث نیز معنای حکمت پیروی از خداوند و اجتناب از کبائر گفته شده است (عیاشی، بی‌تا: ۱۵/۱ و ۴۹۶-۴۹۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰/۲ و ۲۸۴). همچنین، احادیثی مروی از رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع) وجود دارد که حکمت را به اطاعت و تقوا در برابر خداوند و پیروی از دین تعریف کرده‌اند (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۲۸۷/۴؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲۹۱/۱؛ ورام، ۱۴۱۰: ۲۲۱/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۳: ۱۸۹/۴). همچنین، در آثار روایی شیعه و سنی، تعالیم اخلاقی همچون تقوی، صبر و حلم، پرهیز از فریبکاری، کناره‌گیری از دنیا و تعلقات آن، مرافقت و همراهی با خلق خدا، به اصل و ترازوی حکمت معرفی شده است.^{۱۴} روایاتی دیگر پیروی از اخلاق، ریاضت شرعی، اخلاص و محبت حقیقی به اهل بیت (ع) را طریق تثبیت حکمت در باطن انسان دانسته‌اند (برقی، ۱۳۷۱: ۶۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۲ و ۲۸؛ دیلمی، ۱۳۹۸: ۲۰۳).

(ج) برخی از آیات و روایات دال بر تقوّم حکمت به علم و عمل

بسیاری از مفسران در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ای که در خصوص اعطای حکمت به لقمان (ع) است، با توجه به اعطایی بودن

آن و از سوی دیگر با عنایت به تفصیل آن حکمت در ادامه‌ی آیه به امور عملی، حکمت را به معنی علم و عمل به آن انگاشته‌اند.^{۱۵} طبرانی در ذیل آیه‌ی یادشده تصریح می‌کند که حکمت به معنای «العقل و العلم و العمل به و الإصابة فی الأمور» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۳۳/۵). دینوری (وفات ۳۰۸ق) نیز حکمت را در این آیه به علم و فهم و اصابه در قول و عمل تفسیر کرده است (دینوری، ۱۴۲۴: ۱۵۹/۲). همچنین، ماتریدی (۲۳۸-۳۳۳ق) به جامع علم و عمل بودن حکمت تصریح دارد و بیان می‌کند که کسی که تنها دارای علم یا تنها از عمل باشد حکیم نامیده نمی‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۰۲/۸). همین‌طور، مجلسی عقیده دارد مقصود از حکمت در دین مبین اسلام دانش‌های حقیقی فایده‌مند و عملی کردن این دانش‌ها است و نیز علمی که بنده پس از عمل به دانسته‌های خود از درگاه خدا دریافت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۵/۱).

(د) نتیجه‌ی بررسی مخالفت نظر عامری نیشابوری با دیدگاه اسلام

با توجه به بررسی‌های یادشده در آیات و روایات، می‌توان گفت بیشترین دلالت‌های آیات و روایات در خصوص حکمت ارجاع به معنای علم دارد و در برخی آیات و روایات نیز به عمل و در برخی - که بیشتر از تعداد دسته‌ی دوم هستند - به علم و عمل اشاره شده است. در این نوشتار، قصد جمع‌بندی نهایی دلالت آیات و روایات را در این خصوص نداریم و از این بررسی‌ها تنها این نکته برای هدف این مقاله مهم است که آیات و روایات در اشاره به معنای حکمت سه دسته‌اند و بالطبع دیده می‌شود که دیدگاه مفسران و محدثان نیز به سه دسته تقسیم شده است و، مطابق با خود آیات و روایات، بیشتر دیدگاه‌ها در تفسیر حکمت در دین به شناخت بودن حکمت متمایل شده و، در درجه‌ی بعد، به دو نظر دیگر گراییده است. البته، این مطلب نیز شایان ذکر است که دیدگاه اول به این معنا نیست که طرف‌داران آن قائل هستند حکمت ملازمتی با عمل ندارد. اما به هر حال از این دیدگاه عدم تقوم معنای حکمت به عمل قابل برداشت است. با توجه به نتیجه‌ی فوق، روشن است، حتی اگر عبارات منقول از عامری که بر تشکل مفهوم حکمت از معنای علم و شناخت دلالت دارد دیدگاه نهایی وی می‌بود - که برداشت ابن تیمیه نیز از این عبارات همین است - نمی‌توانستیم اتهام تعارض با دین را به نظر عامری وارد کنیم؛ زیرا در این موضوع هم آیات و روایات متعددی دال بر نظر و شناخت بودن حکمت داریم و هم علمای اسلامی - آن هم از دو دانش تفسیر و حدیث - از فریقین به وفور به این نظر گراییده‌اند و نمی‌توان آن را از دایره‌ی دیدگاه‌های اسلامی خارج دانست. آری، ممکن است فردی به لحاظ اجتهادی به خطای اجتهاد فرد دیگری در تفسیر مقوله‌ای دینی عقیده داشته باشد. اما، مادامی که این موضوع از اجماعیات و ضروریات دین نباشد، نمی‌توان نظر اجتهادی دیگر را ضد اسلام و در تعارض با دین قلمداد کرد؛ چه اینکه احتمال خطا در همه‌ی نظرهای اجتهادی - حتی نظر فرد تخطئه‌کننده - وجود دارد. همچنین، روشن شد که دیدگاه کامل عامری در این موضوع اشتغال مفهوم حکمت بر هر دو معنای علم و عمل است که آن هم در دسته‌ای از آیات و روایات با دلالت کامل‌تر و نیز در دیدگاه‌های جامع‌تر وجود داشت.

جمع‌بندی

در ارزیابی نقدها و اشکالات ابن تیمیه بر عامری نیشابوری می‌توان دو مسیر روشی و محتوایی را ملاک قرار داد و از این دو منظر به بحث پرداخت. ابن تیمیه در گزارش و نقد عامری دچار خطاهای پرتکرار روشی و محتوایی شده است. البته، اینکه در دستگاه فلسفی عامری عمل چیست و اینکه ارتباط میان علم و عمل از نگاه عامری چگونه است نیازمند جست‌وجویی دقیق است. اما آنچه مسلم است این است که نگاه کلی ابن تیمیه به فلسفه و عرفان اسلامی نگاهی بسیار

غیرواقعی و بدبینانه و سوگیرانه است، و اشکالات کلی و غیردقیق وی بر این رشته‌های دانشی نمی‌تواند چندان علمی و موجه دانسته شود. همچنین، درباره‌ی اینکه این دانش‌ها مورد طرد و نفی دین باشند می‌توان تردید جدی روا داشت. با توجه به آنچه گذشت، از نظر محتوایی نیز، این اشکال ابن تیمیه، که عامری معنای حکمت را از زمینه‌ی دینی خود خارج کرده و آن را خالی از عمل دانسته است، مطابق دیدگاه کلی عامری نیست. هرچند برخی از عبارات عامری زمینه‌ی چنین برداشتی را دارند، روشن است که نگاه بخشی و بریده به عبارات صاحب‌نظران نمی‌تواند بازتاب دیدگاه واقعی آنان باشد. با نگاهی به مجموع عبارات عامری، روشن می‌شود که به دلالت غیرصریح آن دسته از عبارات موهم جدایی حکمت از عمل نمی‌تواند واقعی نهاد و باید این عبارات را طبق مدلول عبارات صریحی از وی که عمل را در ضمن معنای حکمت و امتداد حقیقی علم و در پیوستگی و اتحاد با دانایی معرفی می‌کنند تفسیر کرد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت، از منظر وی، علم در مرتبه‌ی حقیقی و یقینی خود به‌ضرورت به عمل می‌انجامد که، در این فرض، باید عمل را بروز و ظهور علم و مرتبه‌ای از وجود یا کمال آن ارزیابی کرد. برعکس، می‌توان از قول عامری چنین گفت که علم بدون عمل درحقیقت علم نیست؛ زیرا علم بدون عمل درواقع درجه‌ای از درجات یقین را ندارد که به عمل نینجامیده است یا، اگر به تشکیکی بودن علم قائل باشیم، می‌توان انتاج عمل از سوی علم را مربوط به تمامیت یا کمال علم دانست که در این تصویر نیز، علم و عمل دارای پیوستگی ویژه‌ای خواهند بود و این پیوستار معنایی مدلول اصطلاح حکمت در دیدگاه عامری شمرده می‌شود.

همچنین، به‌لحاظ دینی دیده شد که آیات و روایات اسلامی، از نظر دلالت بر معنای حکمت به سه دسته‌ی دال بر معنای علم و نظر، دال بر معنای عمل و فعل و دال بر جامع علم و عمل تقسیم می‌شوند و بالتبع دیدگاه‌های مفسران و محدثان نیز در این زمینه بر سه قسم شده است که بیشترین بسامد از آن دسته اول و سپس قسم معنای جامع و در انتها معنای عمل است. بنابراین، با توجه به ضروری دین نبودن معنای حکمت و اجتهادی بودن این موضوع، سه نظر مجتهدانه در این خصوص ممکن است و نمی‌توان هیچ‌یک را مخالف یا ضد دین انگاشت. البته، طبیعی است که هر نظر دیدگاه دیگر را تخطئه می‌کند، اما این نباید به مساوی دانستن نظر دیگران با انکار دین یا تخالف و ضدیت با دین منجر شود.

سپاسگزاری

این پژوهش را نویسنده مستقلاً انجام داده و از هیچ نهاد یا سازمانی کمک مالی دریافت نکرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. رک. به: جرجانی، ۱۳۸۰: ۴۱.
۲. رک. به: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۷۶/۱.
۳. برای نمونه، رک. به: ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۱۶۷؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۹۶، حدیث ۳۰۵۲.
۴. برای نمونه، رک. به: سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۶.
۵. هرچند مقصود فیلسوفان از چنین تعریفی همان شناخت است، ظاهر تعریف حکمت به «صیورت»، که از سنخ حرکت است، تداعی‌گر عمل است. برخی از اندیشمندان چنین برداشتی از این عبارت کرده‌اند (برای نمونه، رک. به: حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۲۹).
۶. برای نمونه به این عناوین از آثار توجه کنید: مقاله‌ی «مفهوم حکمت در قرآن و حدیث» (برنجکار، ۱۳۷۹: ۸۵-۱۰۰)؛ مقاله‌ی «حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان» (شکر، ۱۳۹۱)؛ کتاب مفهوم حکمت در عرفان و تصوف اسلامی از پروانه عروج‌نیا (تهران، هرمس، ۱۳۹۳)؛ مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی واژه‌ی حکمت و جمال و رابطه‌ی آن دو از نظر قرآن» (مویدی و شریفی، ۱۳۹۴: ۹۲-۱۳۳)؛ و مقاله‌ی «معنای حکمت و اقسام آن» (جوادی، ۱۴۰۳: ۵۱-۷۲).

۷. رک. به: ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۳۷۹-۳۸۱.
۸. برای نمونه، رک. به: ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۳۸۲-۳۸۵.
۹. برای نمونه، رک. به: ابن تیمیه، ۱۴۳۳: ۵۵۳/۳.
۱۰. برخی از صاحب‌نظران السعادة و الاسعاد را از تألیفات عامری نیشابوری نمی‌دانند (حکمت، ۱۳۹۰: ۵۲). بررسی صحت و سقم این ادعا از موضوع این نوشتار خارج است. در جای خود، می‌توان نشان داد که قرابت‌های لفظی، محتوایی و مضمونی بسیاری میان این کتاب و دیگر آثار عامری وجود دارد.
۱۱. وی گویا جنبه‌ی نظری نفس ناطقه را رأی نامیده است: «الحکیم قادر علی استعمال الرؤی» (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶: ۵۳).
۱۲. در این مقاله درصدد تحقیق در معنای حکمت در آیات و روایات نیستیم و تنها قصد داریم نشان دهیم آیا به‌طور کلی رأی عامری نیشابوری، ولو طبق برخی آیات و روایات و تفاسیر، می‌تواند منطبق بر دین شمرده شود یا خیر.
۱۳. برای نمونه رک. به: نسفی، ۱۴۱۶: ۴۰۶/۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۶۱/۱۴؛ رسعی، ۱۴۲۹: ۵۲/۶.
۱۴. برای نمونه، رک. به: ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۱۶۷؛ قضاعی، ۱۴۳۱: ۶۴/۱؛ دیلمی همدانی، ۱۴۰۶: ۲۸۰/۲؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۳۷۱؛ تیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۵۴۶ و ۴۷۹۴ و ۵۲۵۲ و ۵۲۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۳/۱۱.
۱۵. برای نمونه، رک. به: خازن، ۱۴۱۵: ۳۹۸/۳؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۱۱/۶؛ رسعی، ۱۴۲۹: ۵۱/۶؛ ماوردی، بی‌تا: ۳۳۲/۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۱۲/۷.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی‌جمهور (۱۴۰۳ق). *عوالی اللثالی*، تحقیق آقامجتبی عراقی. قم: مطبعة سیدالشهداء.
- ابن تیمیه (۱۴۳۱ق). *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*، تحقیق عبدالعظیم بن ابراهیم عسکر و حمدان بن محمد الحمدان. ریاض: دارالفضیلة.
- ابن تیمیه (۲۰۰۵). *الردّ علی المنطقیین*، تقدیم سیدسلیمان الندوی. بیروت: مؤسسة الریان.
- ابن تیمیه (۱۴۳۳/۲۰۱۲ق). *الفرقان بین الحق و الباطل*. ریاض: مرکز ابن تیمیه.
- ابن سینا (۱۳۷۹ش). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *تعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن شعبه الحرانی (۱۳۶۳ش/۱۴۰۴ق). *تحف العقول*، تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جماعة المدرسین.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین بن عربی (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دارصادر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، تصحیح جلال‌الدین محدث. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۹). مفهوم حکمت در قرآن و حدیث. نشریه‌ی مبین، (۴)، ۸۵-۱۰۰.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، تصحیح عبدالرزاق غالب مهدی. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- تفلیسی، حبیب‌بن ابراهیم (۱۳۵۹ش). *وجوه قرآن*، تحقیق مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح سیدمهدی رجایی. قم: دارالکتب الاسلامی.
- توحیدی، ابوحیان (۱۴۲۴ق). *المقابسات*، تصحیح هیثم خلیفه طعیمی. بیروت: المکتبة العصریة.
- توحیدی، ابوحیان (۱۹۹۵). *خلاصة التوحیدی مختارات من نثر ابوحیان التوحیدی*، تحقیق جمال الغیطانی. قاهره: المکتبة العربیة.
- توحیدی، ابوحیان (۱۹۹۸). *البصائر و الذخائر*. بیروت: دارصادر.

- توحیدی، ابوحیان (۲۰۱۷). *الإمتاع والمؤانسة*. لندن: نشر هنداوی سی آی سی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الكشف والبيان*، تحقیق ابی محمد ابن عاشور. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۹ش). *بهارستان و رسائل*، تصحیح اعلاخان افصح زاد و دیگران. تهران: میراث مکتوب.
- جرجانی (۱۳۸۰ش). *التعريفات*. تهران: ناصر خسرو.
- جواد، محسن (۱۴۰۳). *معناى حکمت و اقسام آن*. فصلنامه‌ی *مطالعات اخلاقی*، ۱(۱)، ۵۱-۷۲.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴ش). *کاوش‌های عقل نظری*. تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۰ش). *زندگی و آثار ابوالحسن عامری نیشابوری*. تهران: علم.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۱ش). *تاریخ فلاسفه‌ی ایرانی*. تهران: زوار.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، تصحیح عبدالسلام محمد علی شاهین. لبنان: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۹۸ق). *ارشاد القلوب*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- دیلمی همدانی، أبوشجاع (۱۴۰۶ق). *الفردوس بمأثور الخطاب*، تحقیق السعيد بن بسیونی زغلول. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق). *تفسير ابن وهب المسمى الواضح فی تفسير القرآن الكريم*. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله (۱۴۲۹ق). *رموز الكنوز فی تفسير الكتاب العزيز*. مکه مکرمه: مكتبة الأسدی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳ش). *اسرارالحکم*. قم: مطبوعات دینی.
- سجستانی، ابوسلیمان المنطقی (۲۰۰۴). *صوان الحکمة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی. پاریس: دار بیبلون.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۳ق). *الدر المنثور*. بیروت: دارالفکر.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۹۹۷). *الموافقات*. عربستان سعودی: دار ابن عفان.
- شکر، عبدالعلی (۱۳۹۱). *حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان*. فصلنامه‌ی *آینه معرفت*، ۱۲(۲).
- شهرزوری، شمس‌الدین (۲۰۰۷). *نزهة الارواح و روضة الافراح*. پاریس: دار بیبلیون.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵ق). *الملل و النحل*، تحقیق علی حسن فاعور. بیروت: دارالمعرفة.
- شیخ صدوق (ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی) (۱۳۶۳ش). *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جماعة المدرسين.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). *التفسير الكبير (تفسير القرآن العظيم)*. ارد (اردن): دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان*. بیروت: دارالمعرفة.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۹۸۸). *رسائل ابی الحسن العامری و شذراته الفلسفية*، تحقیق سحبان خلیفات. عمان: الجامعة الاردنية.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۲۰۰۶). *الإعلام بمناقب الاسلام*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۲۰۱۸). *الأمد علی الأبد*، تحقیق عبدالقادر محمدعلی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۳۳۶ش). *السعادة و الاسعاد فی السيرة الانسانية*، تقدیم مجتبی مینوی.

تهران: دانشگاه تهران.

عبدالرحمان، طه (۲۰۰۶). *سؤال الأخلاق*. بیروت: المركز الثقافی العربی.

عسقلانی، ابن حجر (۱۳۲۸ق). *الاصابة فی تمییز الصحابة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

عسقلانی، ابن حجر (۱۴۲۳ق). *لسان المیزان*. بیروت: مكتبة المطبوعات الاسلامية.

عطیة، احمد عبدالحلیم (۱۹۹۱). *الفکر السیاسی و الاخلاقی عند العامری*. قاهره: دارالثقافة.

عیاشی، محمد بن مسعود سمرقندی (بی‌تا). *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: المكتبة العلمية الاسلامية.

فارابی (۱۹۹۳). *فصول منتزعة*. بیروت: دارالمشرق.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *تفسیر کبیر*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

قاضی، سعید اسماعیل (۱۴۲۴ق). *التربية الاسلامية بین الأصالة و المعاصرة*. قاهره: عالم الكتب.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق). *الجامع لاحکام القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمية.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰). *لطائف الاشارات*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قضای، محمد بن سلامه (۱۴۳۱ق). *مسند الشهاب*، تحقیق حمدي عبدالمجید سلفی. دمشق: دارالرسالة العالمية.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *تفسیر القمی*. قم: دارالكتاب.

کلاباذی، ابوبکر بن محمد (۲۰۰۱). *التعرف لمذهب اهل التصوف*. بیروت: دارصادر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *اصول کافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش). *عیون الحکم و المواعظ*، تصحیح حسین حسینی بیرجندی. قم: دارالحديث.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة* (تفسیر الماتریدی). بیروت: دارالکتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون.

مازندرانی، ملاصالح (محمد صالح بن احمد) (۱۳۸۲ش). *شرح الکافی*، تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: المكتبة الاسلامية.

ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا). *النکت و العیون تفسیر الماوردی*، تحقیق سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم. بیروت: دارالکتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، تحقیق ابراهیم میانجی و محمدباقر محمودی. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۷۷ش). *الحکمة الخالدة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی. تهران: دانشگاه تهران.

مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۹۶ش). *الرسائل و المکاتیب*، تحقیق ابوالقاسم امامی. تهران: میراث مکتوب.

مویدی، سعدی و شریفی، عنایت‌الله (۱۳۹۴). *مفهوم‌شناسی واژه‌ی «حکمت» و «جمال» و رابطه‌ی آن دو از نظر قرآن*. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۶(۲۰)، ۹۲-۱۳۳.

مینوی، مجتبی (۱۳۵۱ش). *نقد حال*. تهران: میهن.

نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق). *مدارک التنزیل و حقایق التاویل*. بیروت: دارالنفائس.

ورّام بن أبی فراس (۱۴۱۰ق). *مجموعه ورام (تنبيه الخواطر و نزهة النواظر)*. قم: مكتبة الفقيه.

یثربی، یحیی (۱۳۸۸ش). *تاریخ تحلیلی فلسفه‌ی اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

References

The Holy Quran.

- ‘Abdul-Rahman, T. (2006). *Su’al al-Akhlaq*. Beirut: Arab Cultural Center.
- ‘Amiri, Abulhasan Muhammad ibn Yusuf (1957). *Al-Sa’ada wa al-Is’ad fi al-Sira al-Insaniya*, introduction by Mojtaba Minavi. Tehran: University of Tehran.
- ‘Amiri, Abulhasan Muhammad ibn Yusuf (1988). *Rasa’il Abulhasan al-‘Amiri wa Shazaratuh al-Falsafiya*, edited by Sahban Khalifa. ‘Amman: Jordan University.
- ‘Amiri, Abulhasan Muhammad ibn Yusuf (2006). *Al-‘Ilm bi-Manaqib al-Islam*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya.
- ‘Amiri, Abulhasan Muhammad ibn Yusuf (2018). *Al-Amad ‘Ala al-‘Abad*, edited by Abdul-Qadir Muhammad ‘Ali. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya.
- ‘Asqalani, Ibn Hajar (1910). *Al-Isaba fi Tamyiz al-Sahaba*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
- ‘Asqalani, Ibn Hajar (2003). *Lisan al-Mizan*. Beirut: Maktaba al-Matbu’at al-Islamiyya.
- ‘Atiyah, Ahmad Abdul-Halim (1991). *Al-Fikr al-Siyasi wa al-Akhlaqi ‘inda al-‘Amiri*. Cairo: Dar al-Saqafa.
- ‘Ayashi, Muhammad ibn Mas’ud Samarqandi (n.d.). *Tafsir al-‘Ayashi*, edited by Sayyid Hashim Rasouli Mahallati. Tehran: Al-Maktaba al-‘Ilmiyya al-Islamiyya.
- Baqā’i, Ibrahim ibn ‘Umar (2006). *Nazm al-Durr fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, edited by ‘Abdul Razzaq Ghalib Mahdi. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, Mashhurat Muhammad ‘Ali Baydoun.
- Barqi, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid (1992). *Al-Mahasin*, edited by Jalal al-Din Muhaddis. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Berenjkar, Reza (2000). The Concept of Wisdom in the Qur’an and Hadith. *Mobin*, (4), 85-100. [In Persian]
- Dailami, Hasan ibn Muhammad (1978). *Irshad al-Qulub*. Beirut: Maktabat al-A‘alami.
- Dailami Hamadani, Abu Shuja’ (1987). *Al-Firdaws bi Ma’tthur al-Khitab*, edited by Sa’id bin Basyuni Zaghlul. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Dinawari, Abdullah ibn Muhammad (2003). *Tafsir ibn Wahb al-Masamma al-Wazih fi Tafseer al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, Mashhurat Muhammad ‘Ali Baydoun.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn ‘Umar (1999). *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi.
- Farabi (1993). *Fusul Muntazi’a*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Ha’eri Yazdi, M. (2005). *Investigations of Theoretical Reason*. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. [In Persian]
- Halabi, A. A. (2002). *Tarikh-e Falsafeh-ye Irani*. Tehran: Zawar. [In Persian]
- Hikmat, N. (2011). *Life and Works of Abulhasan ‘Amiri Nishapouri*. Tehran: Ilm. [In Persian]
- Ibn Abi Jumhur (1984). *‘Awali al-Lu’ali*, edited by Agha Mujtaba Iraqi. Qom: Matba’at Sayyid al-Shuhada.
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Beirut: Dar al-Sadir.

- Ibn 'Ashur, M. T. (2009). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Maktabat al-Tarikh al-'Arabi.
- Ibn Shu'ba al-Harrani (1984). *Tuhaf al-'Uqul*, edited by 'Ali Akbar Ghafari. Qom: Jama'at al-Mudarrisin.
- Ibn Sina (1984). *Al-Ta'liqat*, edited by 'Abdul-Rahman Badawi. Qom: Maktab al-'Alam al-Islami.
- Ibn Sina (2000). *Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat*. Tehran: University of Tehran.
- Ibn Taymiyyah (2005). *Al-Radd 'Ala al-Mantiqiyyin*, introduced by Sayyid Suleiman al-Nadwi. Beirut: Maktabat al-Rayan.
- Ibn Taymiyyah (2010). *Al-Jawab al-Sahih liman Badal Din al-Masih*, edited by 'Abdul-'Azim bin Ibrahim 'Askar and Hamdan bin Muhammad al-Hamdan. Riyaz: Dar al-Fazilah.
- Ibn Taymiyyah (2012). *Al-Furqan bayn al-Haq wa al-Batil*. Riyadh: Ibn Taymiyyah Center.
- Jami, Abdul-Rahman (2000). *Baharestan wa Rasa'il*, edited by A'lakhan Afsahzad et al. Tehran: Mirath Maktub. [In Persian]
- Javadi, Mohsen (2024). The Mraning of Hikmah (Wisdom) and its divisions. *Quarterly Journal of Ethical Studies*, 1(1), 51-72. [In Persian]
- Jurjani (2001). *Al-Ta'rifat*. Tehran: Nasir Khusraw.
- Khazin, 'Ali ibn Muhammad (1995). *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, edited by 'Abdul-Salam Muhammad 'Ali Shahin. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshurat Muhammad 'Ali Baydoun.
- Kulabazi, Abu Bakr ibn Muhammad (2001). *Al-Ta'aruf li-Mazhab Ahl al-Tasawwuf*. Beirut: Dar Sader.
- Kuleini, Muhammad ibn Ya'qub (1987). *Usul al-Kafi*, edited by 'Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Laysi Wasiti, 'Ali ibn Muhammad (1997). *'Uyun al-Hikam wa al-Mawa'iz*, edited by Hussein Hasani Birjandi. Qom: Dar al-Hadis.
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi (1984). *Bihar al-Anwar*, edited by Ibrahim Miyanaji and Muhammad Baqir Mahmudī. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (2006). *Ta'wilat Ahl al-Sunna* (Tafseer al-Maturidi). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshurat Muhammad 'Ali Baydoun.
- Mawardi, 'Ali ibn Muhammad (n.d.). *Al-Nukat wa al-'Uyun Tafseer al-Mawardi*, edited by Sayyid ibn 'Abdul-Maqsud 'Abdul-Rahim. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshurat Muhammad 'Ali Baydoun.
- Mazandarani, Mulla Saleh. (2003). *Sharh al-Kafi*, edited by Abu al-Hasan Sha'rani. Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Minavi, M. (1972). *Naqd-e Hāl*. Tehran: Mihaan. [In Persian]
- Miskawaih Razi, Ahmad ibn Muhammad (1998). *Al-Hikmah al-Khalidah*, edited by 'Abdul-Rahman Badawi. Tehran: University of Tehran.
- Miskawaih Razi, Ahmad ibn Muhammad (2017). *Al-Rasa'il wa al-Makātib*, edited by Abu al-Qasim Imami. Tehran: Mirās Maktub.
- Moayedi, Sa'di, & Sharifi, Enayat (2015). Conceptual Analysis of the Words "Wisdom" and "Beauty" and their Relationship according to the Qur'an. *Quranic Knowledge Research*, 6(20), 92-133. [In Persian]

- Nasafi, 'Abdullah ibn Ahmad (1995). *Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Nafa'is.
- Qazza'i, Muhammad ibn Salama (2010). *Musnad al-Shihab*, edited by Hamdi 'Abdulmajid Salafi. Damascus: Dar al-Risala al-'Alamiya.
- Qazi, Sa'id Ismail (2003). *Al-Tarbiya al-Islamiyya bayn al-Asala wa al-Mu'asira*. Cairo: 'Alam al-Kutub.
- Qummi, 'Ali ibn Ibrahim (1984). *Tafsir al-Qummi*. Qom: Dar al-Kitab.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1984). *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Qushayri, 'Abdulkarim ibn Hawazin (2000). *Lata'if al-Isharat*. Cairo: Egyptian General Book Organization.
- Ras'ani, 'Abdul Razaq ibn Rizqallah (2008). *Rumuz al-Kunuz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Makkah: Maktabat al-Asadi.
- Sabzawari, Mulla Hadi (2004). *Asrar al-Hikmah*. Qom: Religious Publications. [In Persian]
- Saduq, Abu Ja'far Muhammad. (1984). *Man La Yahzuruhu al-Faqih*, edited by 'Ali Akbar Ghafari. Qom: Jami'at al-Mudarrisin.
- Shahrastani, Muhammad ibn 'Abdulkarim (1995). *Al-Milal wa al-Nihal*, edited by 'Ali Hassan Fa'ur. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Shahrazuri, Shams al-Din (2007). *Nuzhat al-Arwah wa Rawzat al-Afrah*. Paris: Dar Babilon.
- Shatibi, Ibrahim ibn Musa (1997). *Al-Muwafaqat*. Saudi Arabia: Dar Ibn 'Afan.
- Shokr, Abdolali (2013). Wisdom in the View of Commentators of Qura'n and Philosophers. *Ayeneh Ma'refat*, 12(2). [In Persian]
- Sijistani, Abu Sulayman al-Mantiqi (2004). *Sawan al-Hikmah*, edited by 'Abdul Rahman Badawi. Paris: Dar Babilon.
- Suyuti, Jalal al-Din (1983). *Al-Durr al-Mansur*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Tabarani, Sulayman ibn Ahmad (2008). *Al-Tafsir al-Kabir*. Irbid (Jordan): Dar al-Kitab al-Saqafi.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1989). *Majma' al-Bayan*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1972). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Al-'Alami Foundation for Publications.
- Taftazani, Sa'ad al-din (1989). *Sharh al-Maqasid*. Qom: Alsharif al-Razi.
- Tamimi Amadi, Abdulwahid ibn Muhammad (1991). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*, edited by Sayyid Mehdi Raja'i. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Tawhidi, Abu Hayyan (1995). *Khulasat al-Tawhidi Mukhtarat min Nasr Abu Hayyan al-Tawhidi*, edited by Jamal al-Ghitani. Cairo: al-Maktabah al-'Arabiyya.
- Tawhidi, Abu Hayyan (1998). *Al-Basa'ir wa al-Zakha'ir*. Beirut: Dar al-Sader.
- Tawhidi, Abu Hayyan (2003). *Al-Muqabasat*, edited by Haysam Khalifa Ta'imi. Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya.
- Tawhidi, Abu Hayyan (2017). *Al-Imta' wa al-Mu'anasa*. London: Hindawi Publishing CIC.

Sa'labi, Ahmad ibn Muhammad (2001). *Al-Kashf wa al-Bayan*, edited by Abu Muhammad ibn 'Ashur. Beirut: Dar Ihya' al-Turash al-'Arabi.

Tiflisi, Habish ibn Ibrahim (1980). *Wujuh al-Quran*, edited by Mehdi Mohaqqueq. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Warram Ibn Abu Firas (1990). *Tanbih al-khawatir wa nuzhat al-nawazir*. Qom: Maktab al-faqih.

Yasribi, Y. (2009). *Analytical History of Islamic Philosophy*. Tehran: Institute of Cultural and Islamic Thought. [In Persian]

*This page is intentionally
left blank.*