


Applications of *al-Ḥikma* in Islamic Sciences and its effect on Qur'ānic Exegesis

Gholamreza BakhshiZade Chenar 

PHD student of Qur'ān and Hadith Sciences, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran.

Hamed Khani (Farhang Mehrvash) 

Associate Professor of Islamic Theology, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran (corresponding author: H.Khani@IAU.ac.ir).



Abstract

The word *al-Ḥikma* is one of more frequently used words in the Qur'ān, which is repeated 20 times in 19 verses, as well as expressions with the theme of teaching *al-Ḥikma*, imparting *al-Ḥikma*, reciting *al-Ḥikma*, calling to monotheism with *al-Ḥikma*, the descent of *al-Ḥikma*, imparting *al-Ḥikma*, and *al-Ḥikma al-Baligha*. Various opinions can be seen in the efforts of Muslim scholars to explain the meaning of *al-Ḥikma*. Among these scholars are the commentators of the *Qur'ān*. In this study, we want to see to what extent the opinions of Muslim commentators have influenced the interpretation of the meaning of *al-Ḥikma* from the applications of the word in various Islamic sciences. We will try to reread the meaning of wisdom in the *Qur'ān*, the older uses of the word in traditions, the understanding of lexicographers of the word's ancient uses in Arabic, and finally, the effect of all these on interpretation of the *Qur'ān*. It is necessary to defend this hypothesis that gradually the applications of *al-Ḥikma* in Islamic Sciences have overcome the old meaning of the word, and the interpretation of the commentators has also changed.

Key words: Wisdom, History of Ideas, Concept History.

Original Research


Received: 24/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 123-158.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.12.7

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



کاربردهای حکمت در علوم اسلامی و تأثیرش بر آراء مفسران

غلام‌رضا بخشی‌زاده چنار ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان،
دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

حامد خانی (فرهنگ مهرش) ^{ID}

دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان،

دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (نویسنده مسئول: H.Khani@IAU.ac.ir).

چکیده

واژه «حکمت» از واژه‌های پرکاربرد قرآنی است که ۲۰ بار و در ۱۹ آیه در ضمن عباراتی با مضمون تعلیم حکمت، اعطاء حکمت، تلاوت حکمت، دعوت به توحید با حکمت، نزول حکمت، ایحاء حکمت و حکمت بالغه تکرار شده است. در کوشش‌های عالمان مسلمان برای توضیح معنای حکمت آراء متنوعی دیده می‌شود. از جمله این عالمان مفسران قرآن کریم اند. در این مطالعه بناست ببینیم چه اندازه آراء مفسران مسلمان در تفسیر معنای حکمت از کاربردهای واژه در علوم مختلف اسلامی تأثیر پذیرفته است. خواهیم کوشید معنای حکمت در قرآن، کاربردهای قدیم‌تر واژه در روایات، درک عالمان لغت از کاربردهای کهن آن در زبان عربی، کاربردهای تعبیر در دانش‌های اسلامی متأخرتر، و بالاخره، تأثیر این همه بر آراء تفسیری را بازخوانیم. بناست از این فرضیه دفاع کنیم که به تدریج کاربردهای حکمت در علوم اسلامی بر معنای نخستین واژه غلبه یافته، و درک مفسران از این مفهوم را نیز دچار تحول کرده است. **کلیدواژه‌ها:** حکمت، تاریخ انگاره‌ها، تاریخ مفهوم.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۴ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، صفحه ۱۲۳ تا ۱۵۸.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.12.7

درآمد

آیاتی از قرآن کریم را کتاب آسمانی و حاوی حکمت‌های الهی معرفی می‌کند. براین پایه انتظار باید بُرد که حکمت از مفاهیم مهم در قرآن باشد. در عمل نیز می‌بینیم واژه حکمت ۲۰ بار و در ۱۹ آیه از قرآن تکرار شده است (عبدالباقی، المعجم المفهرس، ۱/ ۲۱۳). از میان این موارد هفت بار از اعطاء حکمت (بقره/ ۲۵۱، ۲۶۹؛ آل عمران/ ۸۱؛ نساء/ ۵۴؛ لقمان/ ۱۲؛ ص/ ۲۰) و شش بار هم از تعلیم حکمت (بقره/ ۱۲۹، ۱۵۱؛ آل عمران/ ۴۸، ۱۶۴؛ مائده/ ۱۱۰؛ جمعه/ ۲) سخن رفته است. از تلاوت حکمت (احزاب/ ۳۴؛ زخرف/ ۶۳) و انزال حکمت (بقره/ ۲۳۱؛ نساء/ ۱۱۳) هریک دو بار، و از ایحاء یا همان وحی حکمت (اسراء/ ۳۹)، دعوت به توحید با حکمت (نحل/ ۱۲۵) و حکمت بالغه (قمر/ ۵) نیز یک بار سخن گفته شده است.

کشف معنای حکمت در قرآن نیازمند فحص و بررسی این تنوع کاربردها بر مبنای درک سیاق کلام، و فهم واژگان و عبارت‌هایی است که در ردیف هم‌نشین یا جانشین این واژه قرار گرفته‌اند. بر مبنای این کاربردها می‌توان دریافت که در قرآن کریم گاه از برخی حقائق رسا و روشن تاریخی، اخبار قیامت، و دیگر دلایل تمام‌کننده حجّت الهی به حکمت بالغه یعنی نهایت و غایت حکمت تعبیر می‌شود (قمر/ ۵). دلیل برانگیختگی و رسالت پیامبران آموزش حکمت هم‌راه با کتاب الهی به مردم است (آل عمران/ ۱۶۴؛ جمعه/ ۲). حکمت عطیه‌ای الهی برای پیامبران است (آل عمران/ ۸۱). به پیامبرانی هم‌چون داوود (ع) نیز خدا — در کنار نعمت‌های بزرگی هم‌چون پادشاهی و فصل الخطاب — حکمت نیز داده است (بقره/ ۲۵۱؛ ص/ ۲۰).

از میان پیامبران اولوالعزم، تنها در سخن از عیسی (ع) گفته می‌شود که حکمت به او تعلیم شد (آل عمران/ ۴۸؛ مائده/ ۱۱۰). از آن سو، گفته می‌شود خدا به هرکس بخواهد حکمت عطاء می‌کند؛ خواه به اقتضاء مشیت یا به موهبت؛ و البته به کسی که حکمت عطاء شود، خیر فراوانی داده شده است (بقره/ ۲۶۹). گرچه غالباً حکمت به پیامبران عطاء، و از این طریق به مردم تعلیم داده می‌شود، کسانی از غیر پیامبران هم هستند که حکمت یافته‌اند. مثلاً به لقمان

نیز که ظاهراً پیامبر نبود حکمت عطاء شده است (لقمان/ ۱۲). حتی خانواده بعضی پیامبران هم حکمت یافته‌اند؛ چنان‌که مثلاً به آل ابراهیم (ع) کتاب و حکمت و مُلکِ عظیم بخشیده شده است (نساء/ ۵۴).

تلاوت شوندگی «آیاتِ اللَّهِ وَ الْحِكْمَةِ» بیانگر این است که حکمت امری آموزش‌دانی است (احزاب/ ۳۴). از همین رو در قرآن — در سخن از فرآیند انتقال دانش الهی به انسان — از پیامبران هم چون افرادی سخن می‌رود که نقش واسطه آموزش حکمت را بر عهده داشته‌اند. ابراهیم و اسماعیل (ع) نیز به همین سبب در یکی از دعا‌های خود از خدا خواسته‌اند از میان ذریه ایشان پیامبری برانگیزد که آیات الهی را بر مردم مکه بخواند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد (بقره/ ۱۲۹). به پیامبر (ص) نیز حکمت وحی شده، و این حکمت مجموعه‌ای از توصیه‌های اعتقادی و دستورهای اخلاقی و تعالیم عملی است (اسراء/ ۲۲-۳۹). هم‌چنین، از پیامبر (ص) خواسته شده است با حکمت و اندرز نیکو مردم را به راه پروردگار دعوت، و با آنان به شیوه‌ای نیکو مجادله نماید (نحل/ ۱۲۵).

طرح مسئله

مطالعاتی به شکل پراکنده در دوران معاصر برای ایضاح معنای حکمت در قرآن انجام گرفته، و آراء متنوعی در این باره ابراز شده است. برخی معاصران با مرور معنای لغوی حکمت و با استناد به آراء برخی مفسران به این نتیجه رسیده‌اند که حکمت دانشی است خطاناپذیر و مطابق با واقع که راه‌نمای انسان در پیمودن راه کمال است (برنجکار، «مفهوم حکمت...»)، (۸۶-۹۷). برخی دیگر با استناد به وجوه معنایی و کاربردهای حکمت در قرآن بر این باور اند که حکمت از نگاه قرآن همان مقدمات استوار عملی و روانی برای نیل به مقصد والای انسانیت است (آهنگر، «واژه حکمت...»)، (سرتاسر مقاله). برخی دیگر نیز با پذیرش همین درک، در تبیین نسبت حکمت با زیبایی در قرآن کوشیده، و چنین دریافته‌اند که برپایه آیات قرآن، حکمت مَقْوَمِ زیبایی، و زیبایی نیز مَقْوَمِ دین‌داری است (مؤیدی، «مفهوم‌شناسی واژه حکمت و جمال...»)، (سراسر مقاله).

از دیدگرسو، در برخی مطالعات دیگر نیز این معنا مفروض انگاشته شده که مفهوم حکمت قرآنی همان مفهوم حکمت مصطلح در ادبیات فیلسوفان مسلمان، و حکمت خود نوعی علم است. برخی از گرایندگان به این رأی کوشیده‌اند از این دفاع کنند که موضوع حکمت — به سان یک علم — وجود مطلق و نفس انسان، و هدف آن نیز رسیدن به کمال در دنیا و سعادت و رستگاری در آخرت است (محمدی، «حکمت و جایگاه آن در قرآن»، ۳-۱۱). برخی دیگر نیز با استناد به تعریف حکمت از منظر علماء اخلاق، چنین علمی را محصول تفکر برای شناخت مُحَرِّکِ عمل نیک و دور ماندن از انحراف دانسته‌اند (پیروفر، «تحول معنایی واژه حکمت...»، ۱۱۷-۱۰۰). برخی با حمل همین معانی حکمت بر آیات قرآن چنین استنباط نموده‌اند که بر پایه آیات قرآن دست‌یابی به حکمت نظری با آموزش، و دست‌یابی به حکمت عملی نیز با اراده و تصمیم فرد بر عمل به آن میسر است؛ ولی در هر دو حال توفیق الهی هم لازم است و حکمت حقیقی تنها از راه آموزش حاصل نمی‌شود؛ بل که عطیه‌ای موهبتی است (حسینی‌زاده، «روش حکمت‌آموزی...»، ۱۴-۳۳).

هر دو روی کرد یادشده در برخی مطالعات از این منظر نقد شده است که با مرور اشارات قرآنی به بهره‌مندی اختصاصی اولوالالباب از حکمت، تکرار امر تعلیم حکمت به پیامبر (ص)، یادکرد حکمت به مثابه نعمت ثقیل الهی، و واکنش حسودانه یهود به نعمت حکمت نمی‌توان مفهوم حکمت را — دست‌کم در مواردی که با کتاب هم‌نشین شده است — به معنای مصطلح یا لغوی بازگرداند (رضایی، «هم‌نشینی حکمت و کتاب...»، ۱۴۸-۱۶۲).

از آن سو در کنار دو روی کرد عمده یادشده، در سال‌های اخیر در برخی مطالعات نیز این گرایش دیده می‌شود که به حمل الفاظ کهن بر معانی رایج در ادوار متأخرتر فرهنگ اسلامی به دیده تردید بنگرند و بکوشند با روی‌کردی تاریخی و بر پایه شواهدی از متون کهن، تصویری از معنای واژه حکمت در عصر نزول باز نمایند. آن‌ها به این منظور گاه از روی‌کردهای مختلف مطالعات معناشناسانه بهره گرفته (صادقیان، معناشناسی حکمت، ۱۱-۶۳؛ امانی، «معناشناسی...»، ۵-۲۵؛ گلی، «مفهوم‌شناسی توصیفی...»، ۱۰۱-۱۲۱)، و گاه — به مقایسه دست‌آوردهای چنین مطالعاتی با شواهد مردم‌شناسانه و بهره‌جویی از نظریه‌های انسان‌شناسی

فرهنگی — حکمت را نوعی نظام آموزشی — در عرض نظام آموزش سنتی با محوریت کتاب دینی — بازشناخته‌اند که در جوامعی که فرهنگ انسان‌محور^۱ غلبه دارد رایج است و در آن بر رابطه علم و عمل و ضرورت دستیابی به علوم نافع برای عمل تأکید می‌شود (دهقان، «پی‌جویی مؤلفه‌های مفهوم جهانی حکمت...»، ۹-۲۸).

از مجموع مطالعات یادشده می‌توان دریافت که معنای حکمت در سده‌های متقدم اسلامی بسی با آنچه در اعصار بعد از این اصطلاح قرآنی درک شده متفاوت بوده است. باین حال، این مطالعات به ما بازنمی‌گویند که درک‌ها از مفهوم و کاربردهای تخصصی حکمت در علوم اسلامی متأخرتر چه تأثیراتی بر آراء مفسران در فهم عبارات قرآن داشته است.

در این مطالعه برای پاسخ به این پرسش خواهیم کوشید. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، قدیم‌ترین مفسران قرآن چه درکی از مفهوم حکمت بازنموده‌اند؛ ثانیاً، کاربرد تعبیر در معنای منظور آن مفسران کهن چه شباهت‌ها و تمایزاتی با کاربرد تعبیر در دانش‌های مختلف دارد؛ و ثالثاً، مجموع کوشش‌ها برای توضیح مفهوم حکمت در علوم مختلف اسلامی چه تأثیری بر آراء تفسیری متأخرتر نهاده است.

۱. کاربردهای کهن تعبیر

بخشی از شواهد تاریخی از کاربردهای حکمت نشان می‌دهند که تا دوره‌ای درک‌ها از مفهوم حکمت نه هم‌چون اصطلاحی قابل تطبیق با علمی بخصوص، که در معنایی لغوی است و بر نوعی آگاهی دلالت می‌کند.

۱-۱) حکمت به مثابه امری دانستنی

در شمار فراوانی از روایات منسوب به پیامبر اکرم و امامان متقدم شیعه (ع) حکمت به مثابه یک دانستنی نافع یاد شده است. بر پایه این روایت‌ها حکمت به منزله هدف و گم‌شده مؤمن است، باید آن را دریابد و حتی اگر از اهل نفاق (نهج البلاغه، حکمت ۸۰) یا مشرکان (مجلسی، بحارالانوار، ۹۷/۲) فراگرفته شود، باز هم باید هر جا آن را یافت (ابن ماجه، السنن، ۲/۱۳۹۵؛ ترمذی، السنن،

1. Anthropocentrism.

۵۱/۵)، و هر جا که باشد (نهج البلاغه، حکمت ۷۹) کسب کند. حسد ورزیدن به کسی که دارای حکمت است و آن را تعلیم می‌دهد هم جایز دانسته شده است (احمد بن حنبل، المسند، ۱/۳۸۵؛ بخاری، الصحيح، ۲/۱۰۸، ۹/۶۲، ۱۰۲؛ مسلم، الصحيح، ۱/۵۵۹).

گاهی هم در روایاتی از موانع و اضداد حکمت سخن به میان می‌آید و حکمت ضد هوا و خطا بازنموده می‌شود (کلینی، الکافی، ۱/۲۲، ۱۱۲). گاه نیز در بیان نسبت آن با عقل گفته می‌شود که تنها با عقل می‌توان به عمق حکمت‌ها راه جست (و معنای عمیق‌شان را دریافت) و از دیگرسو، تنها با حکمت می‌توان به اعماق عقل انسان راه برد (و امور معقول ناپیدای پنهان در عمق اذهان را کشف کرد): «عن أبي عبد الله (ع) قال: كان امير المؤمنين (ع) يقول: بالعقل استخرج غور الحكمة وبالحكمة استخرج غور العقل» (کلینی، الکافی، ۱/۲۸).

در شماری از روایت‌ها نشانه‌های برخورداری از حکمت و هم‌چنین راه‌های کسب آن هم‌زمان یاد می‌شود. مثلاً در روایتی از قول پیامبر (ص) نقل می‌شود:

هر کس چهل صبح برای خدا اخلاص ورزد سرچشمه‌های حکمت از قلب او بر زبانش جاری می‌گردد (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۲/۷۴؛ قاضی قضاعی، مسند الشهاب، ۱/۲۸۵).

و این‌گونه میان اخلاص عمل برای خدا و دست‌یابی به حکمت ارتباط برقرار می‌گردد. با این حال، بر پایه روایات دیگر هرکس که زهد (کلینی، الکافی، ۲/۱۲۸)، روزه‌داری و گرسنگی (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱/۲۰۳) و سکوت (همان، ۲/۱۱۳؛ همان، ۴۴۲، ۴۴۵) یا به بیان دیگر، مراقبت از لقمه و کلام (همان، ارشاد القلوب، ۱/۲۰۵)، صداقت و راست‌گویی (مجلسی، بحار الانوار، ۱/۲۱۵-۲۱۶)، وقار (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱/۱۰۴)، و تفکر (همو، اعلام الدین، ۲۷۳) درپیش گیرد به حکمت می‌رسد.

در روایاتی از پیامبر (ص) نیز به وجود حکمت در برخی اشعار اشاره شده است (احمد بن حنبل، المسند، ۳/۴۵۶، ۵/۱۲۵؛ دارمی، السنن، ۲/۲۹۶-۲۹۷)؛ امری که باز بر این دلالت می‌کند که حکمت امری منحصر در منابع دینی نیست و تنها با سلوک متدینانه حاصل نمی‌شود. با این حال، بر پایه برخی از روایات، صاحب حکمت اگر کافر باشد حکمت او دلیلی

بر ضد او و وبال گردنش خواهد بود؛ هم‌چنان‌که اگر مؤمن باشد حکمتش برای او نور و برهان و شفا و رحمت خواهد آورد (دیلمی، *ارشاد القلوب*، ۱/ ۲۰۵).

در روایاتی هم از موانع کسب حکمت سخن رفته، و کمابیش همین مضامین در آن‌ها تکرار شده است. برپایه این روایت‌ها امتلاء معده، تناول طعام به سبب شهوت (وَرَام، *تنبيه الخواطر*، ۲/ ۴۳۸، ۴۳۵)، پرخوری و شهوت (آمدی، *غررالحکم*، ۴۱، ۷۷۲)، غضب (کلینی، *الکافی*، ۲/ ۳۰۵)، قلب جبار و متکبر داشتن (ابن شعبه، *تحف العقول*، ۳۹۶) و سرشت فاسد (مجلسی، *بحار الانوار*، ۱۷۵/ ۳۷۰) مانع کسب حکمت می‌شوند و آن را از میان می‌برند.

روایاتی هم اشاره دارند به این که حکمت در ذات و سرشت هر انسانی به ودیعه نهاده شده است. برپایه این روایت‌ها حکمت در فطرت همه انسان‌ها وجود دارد و سرشت هیچ انسانی تهی از آن نیست (ابن ابی شیبیه، *المصنف*، ۷/ ۲۳۷). با این حال، در روایتی نیز در سخن از پیامبر (ص) گفته می‌شود که وقتی جسم و قلبش را تطهیر کرد و به معراج برده شد، حکمت و ایمان را در آن جای دادند (احمد بن حنبل، *المسند*، ۴/ ۲۰۷؛ ترمذی، *السنن*، ۵/ ۲۹۹).

در روایاتی نیز بر اهمیت و ارزش حکمت در کنار تأکید بر اهمیت و ارزش دانش تأکید می‌رود. مثلاً گفته می‌شود که حیات معنوی و زندگی انسان‌ها مرهون حکمت و معرفت است (*نهج البلاغه*، خطبه ۱۳۳)؛ یا مثلاً گفته می‌شود که برای درمان دل‌های افسرده و شادابی آن‌ها تمسک به سخنان حکمت‌آمیز نافع است (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۲/ ۱۳۵؛ جاحظ، *الرسائل*، ۲/ ۹۲؛ *نهج البلاغه*، حکمت ۹۱، ۱۹۷). در روایتی دیگر از علی (ع) چنین نقل می‌شود که هرکس به حکمت شناخته شود، انسان‌ها با عزت و شکوه به او بنگرند (کراجکی، *کنز الفوائد*، ۱/ ۱۴۷). نیز، گفته می‌شود حکمت چنان ارزشمند است انسان چون آن را شناسد شکیبایی را در فراگیری آن از دست می‌دهد (همان‌جا) و چنان شکوهمند است که اگر بر کوه‌ها افکنده شود آن‌ها را متلاشی می‌کند (مجلسی، *بحار الانوار*، ۱۲/ ۷۵).

در روایاتی هم سخن از حکمت خدا می‌رود. برای نمونه، از علی (ع) نقل شده نشانه‌های حکمت در آفریده‌های خدا پدیدار است و هر یک از این پدیده‌های هستی حجت و برهانی بر وجود و تدبیر خدا و دلالتی بر قدرت و حکمت او هستند (ابن عبدربه، *العقد الفرید*، ۴/

۱۹۶-۱۹۷؛ نهج البلاغه، خطبه ۹۱). در روایاتی نیز، چنین نقل می‌شود که انتخاب پیامبر (ص) به پیامبری ریشه در حکمت الهی داشت (همان، خطبه ۱۰۸)، و اصولاً حکمت‌ها همه از خزائن غیب سرچشمه می‌گیرند (آمدی، غررالحکم، ۱/ ۶۷۱)، و از همین رو پیامبر و اهل بیت (ع) کلید حکمت اند (صَفَّار، بصائر الدرجات، ۷۷).

۲-۱) حکمت به مثابه تعقل

به نظر می‌رسد که از اواخر سده ۲ق به تدریج معنایی کمابیش متفاوت برای حکمت ذکر شده است. در روایات پیامبر اکرم (ص) و امامان متقدم شیعه (ع) حکمت نه عین تعقل یا دانش، بل که امری لازمه و همراه آن دو بود. باین حال، به نظر می‌رسد از نیمه‌های سده ۲ق به بعد به تدریج حکمت هم چون قوه‌ای فکری در وجود اشخاص دانسته شده است که می‌تواند سبب کشف حقائق و قضاوت‌های صحیح بشود. برای نمونه، در روایتی از امام صادق (ع) در تفسیر آیه ۱۲ سوره لقمان حکمت مترادف با فهم و قضاء (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۰۶)، و در روایتی دیگر از امام کاظم (ع) در تفسیر همان آیه نیز، حکمت به معنای فهم و عقل دانسته شده است (همان، ۱/ ۱۶). از همین امامان نیز نقل می‌شود که حکمت همان اطاعتِ خدا، تفقه در دین، شناختِ امام و اجتناب از کبائر است (برقی، المحاسن، ۱/ ۱۴۸).

از نگاه لغویان متقدم نیز ریشه اصلی واژه حکمت حکم است که به باور ایشان به معنای منع و بازدارندگی چیزی از فساد و تباهی به قصد اصلاح است. اینان گاه تصریح کرده‌اند که هر چه از فساد بازداشته شود، در حقیقت حکمی بر آن صادر شده، و درباره‌اش داوری‌ای صورت گرفته است. خلیل بن احمد (درگذشته ۱۷۰ق) می‌گوید لُگام اسب را حکمه می‌گویند، چون اسب را از چموشی باز می‌دارد؛ فرمانروا را نیز حاکم می‌خوانند چون ستمگران را از ستمگری باز می‌دارد. این‌گونه، برخورداری از اموری هم چون عدالت، دانش و بردباری را نیز که برای حکمرانی ضروری است از مؤلفه‌های معنایی حکمت می‌شناساند (خلیل بن احمد، العین، ۳/ ۶۷-۶۶).

همین معانی در اقوال لغویان متأخرتر نیز به نحو گسترده‌تری بازتاب می‌یابد. سجستانی (درگذشته ۳۳۰ق) با تأکید بر عنصر بازدارندگی از میان مؤلفه‌های معنایی حکمت می‌گوید

عقل را حکمت می‌گویند؛ زیرا صاحبش را از جهل باز می‌دارد (سجستانی، *غریب القرآن*، ۲۰۲). جوهری (درگذشته ۳۹۳ق) در حکمت عنصر قضاوت و داوری میان مردم را با تأکید بیش‌تر می‌نگرد و براین‌پایه می‌گوید حکمت از جنس علم، و حکیم، عالم و مسلط و استوار در امور است (جوهری، *الصحاح*، ۱۹۰۱/۵ - ۱۹۰۲). ابن‌فارس (درگذشته ۳۹۵ق) با تأکید هم‌زمان بر دو مؤلفه‌ی بازدارندگی و علم چنین می‌گوید که حکمت به معنای جلوگیری از جهل است (ابن‌فارس، *مقاییس اللغه*، ۹۱/۲).

۳-۱) حکمت به مثابه آگاهی موشکافانه

سیدمرتضی (درگذشته ۴۳۶ق) حکمت را دانش به ظرافت‌های امور دانسته است؛ دانشی که انسان به کمک و به‌واسطه‌ی آن افعالش را از روی تدبیر و اتقان انجام دهد (سیدمرتضی، *الرسائل*، ۲۶۸/۲). راغب اصفهانی (درگذشته ۵۰۲ق) نیز می‌گوید حکمت همان دست‌یابی به حق به‌واسطه‌ی علم و عقل است. وی حکمتِ الهی را معرفت اشیاء و ایجاد آن‌ها در نهایت احکام و اتقان، و حکمتِ انسانی را شناخت موجودات و انجام دادن عمل نیک می‌داند (راغب، *المفردات*، ۲۴۸-۲۴۹). ابن‌منظور (درگذشته ۷۱۱ق) هم‌سو با همین بینش می‌گوید: حکمت به معنای علم است. حکیم به شخص دانا و صاحب‌حکمت گفته می‌شود. حکم نیز همان علم و فقه است؛ چنان‌که در *قرآن* گفته می‌شود که خدا در کودکی به یحیی بن زکریا (ع) حکمت - یعنی علم و فقه - عطاء کرد. حکمت شناخت بهترین چیزها با بهترین دانش‌هاست. حکمه همان آهن افسار است که بر بینی و کام اسب جا می‌گیرد و مانع سرپیچی او از سوارش می‌شود؛ حکم نیز به معنای منع و بازداشتن است و حکمت را از آن‌رو حکمت گویند که به منزله‌ی سدّی در برابر جهل و فساد محسوب می‌شود و دانشی است که هیچ خلل و سستی در آن راه ندارد (ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱۴۰/۱۲-۱۴۴).

در باور فیومی (درگذشته ۷۷۰ق) قضاوتِ درست، بویژه در شرایط سخت، مقدمه‌ی لازم برای حکمت است و این عمل صحیح که ریشه‌ی آن پیش‌گیری و بازدارندگی است از اقتضائاتِ حکمت به‌شمار می‌رود. او معتقد است که وجه تسمیه‌ی حکمت آن است که حکیم را از اخلاقِ رذیله و ناپسند باز می‌دارد و مانع از جهل انسان می‌شود (فیومی، *المصباح‌المنیر*، ۱/۱۴۵).

طریحی (درگذشته ۱۰۸۵ق) حکمت را علمی می‌داند که موجب تعالی انسان می‌شود و او را از عمل ناپسند باز می‌دارد. از نظر او حکمت نوعی درک و فهم معانی است و از آن جهت که از جهل جلوگیری می‌کند حکمت نامیده می‌شود (طریحی، مجمع البحرین، ۶/۴۵).

۲. نگرش‌ها به حکمت در علوم اسلامی

بر پایه آن چه ذکر شد، حکمت به تدریج در سده‌های نخست اسلامی تشخص معنایی پیدا می‌کند و به تدریج به جای اطلاق بر یک امر دانستی مبهم به نوعی فعالیت عقلانی دقیق و موشکافانه اطلاق می‌شود. اکنون جا دارد پرسیده شود روند توسعه علوم مختلف اسلامی — فلسفه، عرفان و اخلاق — چه تأثیری بر تحولات معنایی این اصطلاح نهاده است.

۲-۱) فیلسوفان مسلمان

فیلسوفان دوره اسلامی هم‌چون کندی (درگذشته ۲۵۶ق) از گذشته‌های دور حکمت را تشبیه به خدا و اقتداء به افعال خالق به اندازه طاقت بشری دانسته (کندی، الرسائل، ۱/۱۲۱)، و بر نوع دانشی که خود می‌جویند حمل کرده‌اند؛ چنان‌که فارابی (درگذشته ۳۳۹ق) با ذکر این‌که غایت فلسفه و فراگیری آن شناخت خداست، می‌افزاید:

وَأَمَّا الْأَعْمَالُ الَّتِي يَعْمَلُهَا الْفَيْلَسُوفُ فَهِيَ التَّشْبِيهُ بِالْخَالِقِ بِقَدْرِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ.

ترجمه: کار فیلسوف تقلید از خالق به اندازه توان بشری است (فارابی، المنطقیات، ۱/۶-۷).

توضیحات فارابی در مقام‌های دیگر کاملاً آشکار می‌کند که وی با تعبیر حکمت آن دانشی را قصد می‌کند که با کار بست روش فلسفی می‌توان به آن رسید. وی می‌گوید که این علم را کلدانیان تأسیس کردند، بعد از طریق مصریان به یونانیان رسید و از طریق سریانیان نیز به ملت عرب انتقال پیدا کرد. یونانیان این علم را حکمت علی‌الاطلاق و حکمت عظمی و ملکه آن علم را فلسفه می‌نامیدند که به معنای دوست‌دار حکمت عظمی است (فارابی، تحصیل السعاده، ۱۷۵-۱۸۱).

فیلسوفان سده ۵ق در این باره آشکارتر سخن می‌گویند. ابن مسکویه (درگذشته ۴۲۱ق) حکمت را علم به حقیقت موجودات از حیث وجود آن‌ها می‌شناساند و برای چنین علمی سه

مبحث عمده برمی‌شمرد: علم به امور الهی و شناخت روح و روان انسانی که به آن دو حکمت نظری می‌گویند؛ و علم به تکمیل خُلق و تنظیم امور معاش و معاد که به آن حکمت عملی می‌گویند. وی می‌گوید برای دست‌یابی به حکمت باید این هفت ملکه را در ذهن خود پدید آورد: ذکاوت، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلم، حسن تعقل، تحفظ و تذکر؛ یا به بیان دیگر: ذهن جوال، قوه حدس و تخیل قوی، انضباط فکری، هوش، توانش منطقی، ضبط درست امور و استدلال‌ها در ذهن، و سریع به یاد آوردن شواهد و استدلال‌ها (ابن‌مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ۲۶-۲۷).

ابن‌سینا (درگذشته ۴۲۸ق) نیز در بیانی کمابیش نزدیک به همین تعابیر، حکمت را استکمال نفس انسانی از طریق تصوّر امور، و تصدیق حقائق نظری و عملی به قدر طاقت بشری می‌داند (ابن‌سینا، *عیون الحکمه*، ۳۰). *سُهروردی* (درگذشته ۵۸۷ق) نیز بیان‌هایی مشابه در توضیح حکمت دارد؛ بیان‌هایی که به نظر می‌رسد باز بر فلسفه قابل‌اطلاق باشد. وی حکمت را هدیه‌ای الهی می‌داند که انبیاء برای انسان آورده‌اند و گوهری جاویدان است که پیوند آن با جهان هرگز منقطع نمی‌شود، به سرزمین و قوم خاصی تعلق ندارد، و جهان از وجود قائم و حامل حکمت که برهان‌ها و دلایل روشن نزد او ست و جانشین خدا در زمین است هرگز خالی نمی‌ماند (*سُهروردی*، *مجموعه مصنفات*، ۱/۴۹۴، ۱۱/۲).

این‌گونه، به نظر می‌رسد که تا حدود اواخر سده ۶ق هنوز تعبیر حکمت در بیان فیلسوفان مسلمان گرچه امری دانسته می‌شود که با روش فلسفی نیز قابل‌دست‌یابی است لزوماً بر دانش فلسفه قابل‌اطلاق نیست؛ بل که هدیه‌ای خداداد است که البته با تعمق در ادله عقلی نیز می‌توان به آن دست یافت. به هرروی، آشکارا این تمایل در فیلسوفان یادشده دیده می‌شود که میان حکمت با دانشی که خود عهده‌دار فراگیری و تعلیم آن اند ارتباطی پدید آورند. از میان فیلسوفان این دوره تنها ابن‌رشد (درگذشته ۵۹۵ق) است که بیان صریح‌تری دارد. وی حکمت را دانش عالی پیش‌رفته و برتر می‌داند که دیگر علوم از آن پیروی می‌کنند (ابن‌رشد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، ۱/۱۹۰)؛ تعبیری که آشکارا در آن حکمت با فلسفه معادل نهاده شده است.

به نظر می‌رسد که در سده‌های بعد همین پیوند استوارتر می‌شود؛ چنان‌که شهرزوری در

سده ۷ق حکمت را صناعتی نظری می‌شناساند که با بصیرت عقلی تحصیل می‌شود و در اثر آن نفس انسانی مشابهِ عوالم عالی عقلی، و مستعد نیل به برترین منازل سُعداء و افضل مقامات انبیاء می‌شود (شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهیه*، ۱/ ۲۰). خواجه نصیرالدین طوسی (درگذشته ۶۵۳ق) هم حکمت را هم‌چون آرمان سلوک اخلاقی بازمی‌نماید؛ با این استدلال که غایت علم اخلاق شناخت فضائل و رذائل و اقدام مناسب این شناخت برای تهذیب نفس و تزکیه است و این تربیت نفس هم از آن رو لازم است که فرد به فضیلت حکمت برسد (بنگرید به: نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ۶، ۲۸).

برپایه چنین درکی از جایگاه حکمت، خواجه نصیرالدین طوسی نخستین فضیلت اخلاقی و در رأس ملکات ارجمند انسانی را که موجب تمایز بشر از تمامی موجودات می‌شود حکمت شناخته، و از آن هم‌چون فضیلت نفس ناطقه یاد کرده، و حتی به اعتبار این که غایت علم اخلاق دستیابی به چنین حکمتی است، علم اخلاق را نیز حکمت عملی نامیده است (بنگرید به: نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ۶، ۲۸؛ برای امتداد همین درک در میان عالمان متأخرتر اخلاق فلسفی، بنگرید به: نراقی، *جامع السعادات*، ۱/ ۷۰، ۸۷).

در آثار مختلف ملاصدرا (درگذشته ۱۰۵۰ق) نیز حکمت مترادف با فلسفه به کار می‌رود. وی در آغاز سفر نخست از *اسفار اربعه* فلسفه را با کاربرد همین تعبیری معنا می‌کند که پیش از این فیلسوفان در توضیح معنای حکمت استعمال می‌نمودند: فلسفه استکمال نفس انسانی از طریق معرفت حقائق موجودات و شناخت نظم عالم به مدد برهان و به قدر توان انسانی است تا انسان به مقام تشبّه به خدا نایل آید (ملاصدرا، *الاسفار*، ۲/ ۲۰).

ملاصدرا در تفسیر خود نیز آن دسته از آیات قرآنی را که می‌گویند حکمت از جانب خدا افاضه می‌شود چنین معنا می‌کند که خدا افزون بر آگاهی‌های بدیهی ضروری — که همه انسان‌ها و حتی مَجَانین و حَیوانات هم دارا هستند — علوم نظری مطلق را نیز که مبدأ افعال صالح اند افاضه می‌کند (ملاصدرا، *تفسیر القرآن*، ۷/ ۱۶۵-۱۶۶). او با استناد به «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/ ۲۶۹)، نیز حکمت را هدیه‌ای الهی می‌شناساند که نفس به وسیله آن برای عروج به بالاترین مرتبه آماده می‌شود (ملاصدرا،

المظاهر الالهيه، ۸-۷/۱). به باور او این حکمت برای پیامبران به سبب پاکی فطرت‌شان فراهم است (همو، *تفسیر القرآن*، ۴۰۳/۷؛ اما دیگران هم می‌توانند با تقوا، ورع و زهد حقیقی از دنیا و نفس خود مُجَرَّد شوند و به صفِ مَقَرَّبَان از ملائکه و بندگان صالح پیوندند (همو، *المظاهر الالهيه*، ۸-۷/۱) و با ریاضت به حکمت دست یابند (همو، *تفسیر القرآن*، ۴۰۳/۷).

این‌گونه، به تدریج در ادبیات فیلسوفان مسلمان حکمت با فلسفه مترادف می‌شود. فیلسوفان مسلمان که فلسفه را نخست راهی برای دست‌یابی به حکمت باز نمودند، به تدریج دست‌یابی به حکمت را برای غیر پیامبران تنها از طریق خردورزی فیلسوفانه ممکن انگاشتند.

۲-۲) صوفیه

در آثار آباء صوفیه هم‌چون سهل تستری (درگذشته ۲۸۳ق) یا ابن‌عطاء (درگذشته ۳۰۹ق) حکمت بر دانش عمیق کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) اطلاق می‌شود (بنگرید به: سهل تستری، *التفسیر*، ۴۳؛ ابن‌عطاء، *التفسیر*، ۸۱/۱-۸۰). باین حال، به نظر می‌رسد که متأثر از اندیشه‌های حکیم ترمذی (درگذشته حدود ۳۱۵ق) به تدریج حکمت با پیام باطنی نبوت مترادف می‌شود که نه در ظاهر آیات، بل که در بطن *قرآن* باید جست (حکیم ترمذی، *اثبات العلیل*، ۱۲۴-۱۲۵). از منظر وی هر جا سخن از حکمت احکام شریعت نیز برود معنایی جز آگاهی یافتن از جنبه باطنی آن احکام و معرفت اسباب و غایاتی که خدا برای تحقق‌شان این احکام را فرورستاده است ندارد. به چنین درکی نیز تنها با توفیق الهی می‌توان دست یافت (همان، ۱۲۱).

حال که درک حکمت به معنای کشف باطن علم است راهی برای دست‌یابی به آن جز تأویل نخواهد بود. وی با استناد به کلام علی (ع) در تعریف ایمان و اقسام یقین (بنگرید به: *نهج‌البلاغه*، حکمت ۳۱)، نتیجه تأویل حکمت را کشف غایت احکام شرعی می‌داند (حکیم ترمذی، *اثبات العلیل*، ۱۲۷-۱۲۸). حکیم ترمذی حکمت یا همان فهم بواطن علوم را در فهم صحیح کتاب خدا می‌جوید و معتقد است چنین فهمی از کتاب خدا را در تفسیر حکیمان بزرگ از *قرآن* باید جست (همو، *غور الامور*، ۹۴).

از نگاه حکیم ترمذی حکمت خود چهار شاخه از دانش را دربر می‌گیرد: علم بدء یا آغاز زمان، علم مقادیر یا سرنوشت‌ها، علم میثاق و علم حروف (حکیم ترمذی، *ختم الاولیاء*، ۳۶۲). بر پایه

تفسیری از این گفتار وی، حکمت آن است که فرد علم به این داشته باشد که مواد اولیه شکل دهنده هستی چه بوده‌اند، چه چیزها این ماده اولیه را در همان حال نگاه می‌دارند، ظرف وجودی هر ماده اولیه گنجایش و تحمل چه تغییراتی را دارد و انجامش چه خواهد بود، و چه چیز می‌تواند این ماده اولیه را تغییر دهد (بنگرید به: مهروش، «مبانی نظریه تفسیری...»، ۱۱۲).

به باور حکیم ترمذی حکمت باطن علم است و هر علمی حکمتی متناسب با خود دارد. وی برپایه تفکیک دوگانه‌اش از علوم به علم تدبیر و علم صفات الهی چنین می‌گوید که حکمت علم تدبیر، شناخت عوالم فرشتگان و خدا و درنهایت خداپرستی است؛ هم‌چنان‌که غایت حکمت علم صفات الهی نیز که وی آن را حکمت علیا یا حکمة الحکمه می‌نامد شناخت نحوه تصرف در عالم است. وی می‌افزاید سالکان طریق انبیاء به چنین علمی دست پیدا می‌کنند (همو، *الامثال*، ۹۵).

ظاهراً در توضیح همین حکمت علیاست که برخی صوفیان متأخرتر می‌افزایند که هر منزل و مقام عرفانی — اعم از مرتبه زاهدان، صدیقان و عارفان — حکمت مخصوص به خود را دارد (ابوطالب مکی، *علم القلوب*، ۳۶). به هرروی، این حکمت علیا هرچه باشد علمی از جنس علوم انبیاء و بسا که عین همان وحی و نبوت است و حکیمان خلف انبیاء یعنی جانشینان یا پیروان راه ایشان اند. بعد از نبوت کسی نمی‌تواند به مقامی در آن حد برسد؛ مگر آن‌که به حکمت راه جوید (سلمی، *طبقات الصوفیه*، ۱۸۲). شاید همین شباهت مقام حکیم و نبی سبب می‌شود که ابو عبدالرحمان سلمی (درگذشته ۴۱۲ق) با استناد به این‌که پیامبر (ص) مأمور به موعظه نیکو بود (نحل/ ۱۲۵) صوفی طالب حکمت را نیز در مقامات نهایی سلوک مأمور به دعوت به خدا و سنت بداند (سلمی، *مناهج العارفين*، ۱۵۵/۲).

اساساً دعوت خود پیامبران (ع) به وسیله حکمت هم از خدا، با خدا و به سوی خدا صورت می‌گیرد (همو، *حقائق التفسیر*، ۳۸/۱). البته، هم‌چنان‌که مؤمنان مراتبی دارند این دعوت الهی هم سطوحی دارد. دعوت با موعظه حسنه را که همراه با یادکرد بهشت و دوزخ است صالحان و نیکوکاران اجابت می‌کنند؛ اما دعوت از طریق حکمت را — که با اعطاء انوار، لویح قرب، معرفت ناب و اشاره توحید صورت می‌گیرد — مقربان اجابت می‌کنند (سهروردی، *عوارف*

المعارف، ۵۲/۱).

در فضای رواج همین بینش‌هاست که روزبهان بقلی شیرازی (درگذشته ۶۰۶ ق) حکمت را پی‌بردن به لطائف وحی، بطون حقائق افعال الهی، و علم به احکام عبودیت و آثار ربوبیت می‌داند که به شکلی خاص بر دل اولیاء الهام می‌شود (روزبهان بقلی، *عرائس البیان*، ۳/ ۱۸۹)؛ یا نجم‌الدین کبری (مقتول در ۶۱۸ ق) با استناد به روایت نبوی «أُوتِيَتْ الْقُرْآنَ وَمَا يَعْدِلُهُ»، حکمت را معادل و عین حقائق قرآن تفسیر می‌کند. گویی از نظر وی همان‌گونه که قرآن محصول وحی است، حکمت و فهم آن نیز هم‌چون موهبت الهی بر قلب انبیاء و اولیاء الهام می‌شود (نجم‌الدین کبری، *التاویلات*، ۳۵۹/۱).

برهمن پایه ابن عربی (درگذشته ۶۳۸ ق) حکمت را مقامی در سلوک معنوی می‌شناساند که صاحب آن علمی محکم و متقن به معلومی خاص حاصل کرده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۲/ ۲۶۹). حکمت ارثی باطنی است که همه انبیاء و اولیاء خدا از پیامبر (ص) — یا به تعبیر خود وی، حقیقت محمدیه — به ارث برده‌اند (همو، *فصوص الحکم*، ۴۷/۱، ۳/۲).

چنین حکمتی از حیث نحوه ابراز آن دو گونه است: حکمت گفتاری، و حکمت ناگفته. حکمت گفتاری همان علوم شریعت و طریقت است؛ اما حکمت ناگفتنی اسرار حقائق است که به هیچ‌کس نتوان گفت؛ زیرا فهم آن، چه برای عامه مردم چه برای علماء، چنان‌که شایسته است مقدور نیست یا حتی دانستن این اسرار ممکن است موجب هلاکت یا گم‌راهی گردد (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱/ ۱۸۸). به هر حال، حکمت از هرکدام از این دو نوع که باشد، صرفاً وقتی نصیب فرد می‌شود که خدا به او فهم کثیری از تفصیل وجوه و معانی کلام الله عطاء کند. به بیان دیگر، دریافت حکمت و خیر کثیر به شمار و جوهی بستگی دارد که صاحب‌فهم از کلام خدا دریابد (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۴/ ۲۵).

باین حال، تا حدودی غریب است که از میان صوفیه متأخرتر، عبدالرزاق کاشانی (درگذشته ۷۳۶ ق) تعریفی از حکمت باز می‌نماید که بیش‌تر به تعریف فیلسوفان شبیه است. بر پایه تعریف وی حکمت سه چیز است: ۱) علم به حقائق اشیاء و دانستن اوصاف و خواص و احکام آن‌هاست، چنان‌که هستند؛ ۲) علم به ارتباط اسباب و مسببات و اسرار انضباط و هماهنگی میان موجودات؛

۳) عمل به مقتضای این آگاهی‌ها (کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ۱/ ۲۲).

۳-۲) متکلمان

حکمت به مثابه وصفی برای افعال الهی در مباحث مختلف کلامی به بحث گذاشته می‌شود؛ مباحثی هم‌چون علم الهی، غایت افعال الهی، حسن افعال خدا، بعثت و عصمت انبیاء، معاد، جبر و اختیار، و نفی اضلال. متکلمان چنین می‌گویند که خدا حکیم است و از این‌رو هرچند قادر به فعل قبیح است، به واسطه حکمتش فعل قبیح از او صادر نمی‌شود (حمصی، المنقذ من التقليد، ۱۵۹؛ محقق حلی، المسلك، ۸۸).

حکمت از نگاه ایشان به معنای علم تام و فعل تام و مستحکم است (زنوزی، لمعات الهیه، ۴۵۴). بر پایه همین درک، حکمت یا نظری است و معرفت به برترین معلومات را دربر می‌گیرد؛ یا عملی است که به معنای انجام فعل در نهایت اتقان، استواری و کمال است (فخررازی، لوامع البینات، ۲۸۰؛ علامه حلی، کشف المراد، ۳۰۰).

چنین وصفی به طبع برای خدا ثابت است (نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۹۱)؛ به این معنا که همه افعال الهی بر مبنای قضا و قدر الهی و به اقتضای حکمت او برخوردار از حسن و مصلحت است؛ زیرا خدا حکیم است و فعل قبیح انجام نمی‌دهد و افعالش در نهایت استواری و پیراسته از بی‌هودگی است (نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۹۸). پس باید هرآنچه از افعال خدا که برای ما مخفی است به افعالی که وجه آن برای ما آشکار و روشن است منضم و ملحق کنیم تا منطبق بر حکمت الهی درک شوند (طوسی، الاقتصاد، ۱۹؛ ابوالمجد حلبی، اشارة السبق، ۲۱؛ علامه حلی، نهج الحق، ۸۹).

۳. تأثیر تنوع برداشت‌ها در تفاسیر

مفسران قرآن در ادوار تاریخی مختلف به میزان‌های مختلفی از علوم اسلامی یادشده تأثیر پذیرفته‌اند. آن‌ها بسته به میزان این تأثیرپذیری آراء مختلفی در توضیح هریک از کاربردهای قرآنی حکمت بازنموده‌اند. آشکارا می‌توان دید که تفسیرها از این مفهوم در آیات قرآن پیش از توسعه علوم اسلامی و پس از آن‌ها متفاوت است؛ هم‌چنان‌که پس از توسعه علوم اسلامی نیز

مفسران هریک بسته به گرایش علمی خود به یکی از این نظام‌های علمی، آرائی متفاوت با گریندگان به دیگر نظام‌ها ابراز نموده‌اند. اکنون بنا نیست که سیر تحول تدریجی آراء مفسران بازنموده شود. صرفاً می‌خواهیم با مطالعه موردی مقاطعی در تاریخ تفسیر پیوند میان آراء مفسران در تفسیر حکمت با درک‌های حاصل از توسعه علوم اسلامی را بازنماییم.

۱-۳) مفسران متقدم

از ابن مسعود صحابی (درگذشته ۳۳ق) نقل شده که مراد از حکمت در «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ...» (بقره/ ۲۶۹) قرآن است (زجاج، معانی القرآن، ۱/ ۳۵۱). صحابی دیگر ابن عباس (درگذشته ۶۸ق) با تفسیری دقیق‌تر، حکمت را علم به قرآن می‌شناساند؛ علمی که شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و مؤخر، حلال و حرام و مانند آن را دربر می‌گیرد (طبری، جامع البیان، ۵/ ۵۷۶). یک نسل بعد، شاگرد وی مُجاهد بن جَبْرِ (درگذشته ۱۰۴ق) با تفسیری مشابه از مفهوم حکمت، تفقه یا فهم عمیق قرآن را راه دست‌یابی به حکمت می‌نمایاند و حکمت اعطائی به لقمان را نیز فقه، عقل، صحت و استحکام گفتار می‌داند (مجاهد بن جبر، التفسیر، ۲۴۵، ۵۴۱).

بیان‌هایی کمابیش مشابه از امامان شیعه (ع) روایت شده است. برای نمونه، از امام باقر (ع) روایت شده که برخورداری از حکمت خود را در صحت گفتار و کردار جلوه‌گر می‌کند و این همان چیزی است که اگر به فردی داده شود خیر کثیر نصیب او شده است (طبری، جامع البیان، ۵/ ۵۷۶). نیز، روایت کرده‌اند امام باقر (ع) فرمودند حکمت همان اطاعت و فرمان‌بری از خدا، معرفت امام و اجتناب از گناهان کبیره است (برقی، المحاسن، ۱/ ۱۴۸). امام صادق (ع) نیز حکمت را شناخت و فهم دین معنا کرده، و حکیم را همان فرد متفقه در دین شناسانده‌اند (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۵۱).

هم‌سو با همین دیدگاه‌ها، مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) در تفسیر «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/ ۲۶۹) حکمت را «علم القرآن والفقہ فیہ» می‌شناساند (مقاتل، تفسیر، ۱/ ۲۲۳). در بحث از دیگر آیات نیز حکمت را مترادف با موعظه (همان، ۱/ ۱۹۶)، علم و فهم (همان، ۳/ ۴۳۴، ۲/ ۶۲۲)، نبوت (همان، ۱/ ۳۸۰)، زبور

(همان، ۲۱۱/۱) و قرآن (همان، ۴۹۴/۲) می‌انگارد.

باین حال، به نظر می‌رسد از نیمه دوم سده ۲ق به تدریج با تحول درک‌ها از حکمت، درک‌ها از کاربردهای قرآنی حکمت نیز قدری متفاوت می‌شود؛ چنان‌که امام کاظم (ع) – درگذشته ۱۸۳ق – مراد از حکمت اعطائی به لقمان را قوه فهم و تعقل می‌شناساند (کلینی، الکافی، ۱۶/۱). تأکید بر مؤلفه معنایی تعقل البته به اشکال خفیف‌تری در آراء یادشده مفسران پیشین هم دیده می‌شود؛ ولی به نظر می‌رسد از این دوران تأکیدها بر آن در مقام تعریف حکمت به تدریج بیش‌تر شده است. به نظر می‌رسد شروع چنین جریانی با زید بن اسلم (درگذشته ۱۳۶ق) فقیه مشهور مدینه در عصر تابعین باشد که ظاهراً برای نخستین بار حکمت را به عقل معنا کرده است (تستری، التفسیر، ۴۳).

۲-۳) مفسران سده‌های بعد

در مرور آراء مفسران سده‌های میانه می‌توان استمرار همان بینش‌های پیشین را دید. خاصه مفسرانی که به اقوال صحابه و تابعین هم‌چون مآثورات دینی می‌نگرند و خود را ملزم به تبعیت از بینش‌های بازتابیده در آن‌ها می‌دانند همان اقوال را در آثار خود باز می‌تابانند (برای نمونه، بنگرید به: ابوليث سمرقندی، التفسیر، ۱/ ۲۰۴؛ طوسی، التبیان، ۲/ ۳۴۸). باین حال، کمابیش می‌توان در آراء مفسران این دوره هم‌راه با نقل سخنان پیشینیان اشاره به معناهای جدیدتری نیز یافت؛ معناهایی که غالباً با توسعه معانی پیشین پدید آورده شده‌اند.

برای نمونه، سهل تستری (درگذشته ۲۸۳ق) – پس از یادکرد آراء مختلف پیشینیان درباره حکمت – خود چنین جمع‌بندی می‌کند که حکمت به معنای مجموعه دانش‌هاست. وی سپس برپایه این اعتقاد که مجموع دانش‌ها را در سنت نبوی می‌توان یافت حکمت را معادل با سنت می‌گیرد (سهل تستری، التفسیر، ۴۳). از نگاه زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) نیز حکمت به معنای مطلق علم و عمل به آن است (زمخشری، الکشاف، ۱/ ۳۱۶). طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) نیز، پس از بررسی آراء مختلف مفسران در این‌باره چنین نتیجه می‌گیرد که وجه جمع میان معانی مختلفی که برای حکمت برشمرده‌اند علمی است که منفعتی بزرگ داشته باشد (طبرسی، مجمع البیان، ۲/ ۱۹۴، ۱/ ۸۰). حبیب تفسیری (درگذشته حدود ۵۸۵ق) نیز پس از

یادکرد معانی بازتابیده در آثار مفسران کهن برای حکمت، یک معنای آن را نیز مطلق علم و فهم باز می‌نماید (تفلیسی، *وجوه قرآن*، ۸۰-۸۱).

فخررازی (درگذشته ۶۰۶ق) نیز مراد از حکمت را علم و فعل صواب می‌شناساند و می‌گوید همهٔ وجوه معنایی چهارگانه‌ای که قداما برای معنای حکمت برشمرده‌اند در این معنا جمع‌شدنی است (فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۵۸/۷). همین درک بعدها در تفسیر سیوطی هم بازتاب می‌یابد. وی حکمت را علم سودمندی می‌شناساند که به عمل بینجامد و به سعادت ابدی ختم شود (سیوطی، *التفسیر*، ۶۰). فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱ق) هم که خود مفسری با گرایش اخباری و در عین حال گراینده به فلسفه و تصوف است پس از مرور روایات شیعی دربارهٔ معنای حکمت چنین نتیجه می‌گیرد که وجه جمع همهٔ این معانی علم و عمل استوار است (فیض کاشانی، *التفسیر الاصفی*، ۱۲۸/۱).

همین تفسیرها تا دوران معاصر استمرار می‌یابد. برای نمونه، طباطبایی حکمت را نوعی معرفت مُتَقَن به قضایای مطابق با واقع می‌شناساند که در آن هیچ خللی راه نیابد. به نظر او این قضایا خواه معارف دینی باشند یا گزاره‌هایی که انسان به حکم فطرت می‌داند یا حقائق عالم طبیعت که بر او کشف می‌شوند، همگی در این وجه اشتراک دارند که علم به آن‌ها متضمن سعادت انسان است (طباطبایی، *المیزان*، ۲/۲۹۵؛ نیز، بنگرید به: مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲/۳۴۱).

با این حال، ملاصدرا (درگذشته ۱۰۶۷ق) در تفسیر خود از آیه ۲۶۹ سوره بقره حکمت را همان چیزی می‌شناساند که فیلسوفان به آن «عقل بسیط» می‌گویند و جز با تجرد از عالم مادی و بدون موهبت اعطائی خدا برای کسی حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، *اسرار الآیات*، ۱۴)؛ هم‌چنان که ملاهادی سبزواری (درگذشته ۱۲۸۹ق) نیز آشکارا حکمت عطیهٔ الهی به انسان هم‌چون خیر کثیر را با آگاهی‌های فلسفی مترادف می‌گیرد (سبزواری، *شرح الاسماء الحسنی*، ۲/۱۱۳).

۲-۳) تأملات

به نظر می‌رسد غالب مفسران اصراری نداشته‌اند که میان همهٔ معناهای مذکور برای

حکمت در روایات و سنت تفسیری با فرضیات خودشان درباره معنای این تعبیر وجه جمعی بیابند. براین پایه، نمی‌توان دریافت که اگر حکمت — چنان‌که در قرآن، برخی روایات و اقوال فیلسوفان مسلمان یاد می‌شود — نوعی دانش الهامی است اکتساب آن چه معنایی دارد و چرا باید علم اخلاق را حکمت عملی بشناسند. اگر حکمت چیزی است که مؤمنان به آن به لطف خدا دست پیدا می‌کنند و موهبتی الهامی است، اکتساب آن از کافران و منافقان — که در برخی روایات یاد شده است — چه معنایی دارد؟

از آن سو، اگر حکمت نوعی آگاهی استوار و اعم از دانش‌های مختلف نافع و متقن است چرا چنین دانشی در روایات اسلامی با ریاضت قابل حصول دانسته شده است؟ در این البته تردیدی نیست که تحمل ریاضت کوشش برای رهایی از وسوسه‌های نفسانی می‌تواند به اشخاص نگاه عینی‌تری به مسائل ببخشد؛ اما نفس تحمل ریاضت به تنهایی موجب دستیابی به دانش از انواعی که برای ما مشهور است نخواهد شد؛ مگر آن‌که گفته شود مراد از حکمتی که بر پایه روایات با ریاضت حاصل می‌شود چیزی از جنس علوم اکتسابی نیست و این البته با این‌که حکمت یک دانش موهبتی باشد، چنان‌که در روایات از آن سخن رفته، سازگارتر است. با این حال، این به نوبه خود ابهام جدیدی ایجاد می‌کند که نسبت میان حکمت با علوم آموختنی و اکتسابی چیست.

مسئله بعدی که بی‌پاسخ مانده نسبت حکمت با عقل است. معمولاً عقل در دوران معاصر به معنای قوه عاقله‌ای فرض می‌شود که انسان‌ها به طور فطری از آن کمابیش برخوردار اند و می‌توانند با بهره‌جویی از آن ارزش امور مختلف را از حیث میزان تطابق با واقعیات و اعتباریات بسنجند. این سؤال جای پرسش جدی دارد که آیا در سده ۲۰ ق وقتی برای نخستین بار زید بن اسلم و دیگر معاصران وی حکمت را با عقل برابر نهادند آیا چنین معنایی را در نظر داشتند؟ آیا اگر حکمت چنان‌که ایشان گفتند عیناً همان عقل بود، چه دلیلی داشت که در زبان عربی دو تعبیر برای این معنا استعمال شود؛ و اگر مرزی میان معنای این دو واژه بود، کدام بود؟

نتیجه

می‌توانیم به اختصار تصویری هرچند مبهم از سیر تحول آراء درباره معنای حکمت بازنماییم. ظاهراً در سده نخست هجری — عصر صحابه و تابعین — حکمت آگاهی‌ای است که خدا خودش دارد و بخشی از آن را به انسان‌ها نیز می‌دهد، مقدار اندک‌ش به همه داده شده است و افراد با ریاضت به آن می‌رسند، وقتی به انسانی داده شد بقیه می‌توانند از او اکتساب کنند و فردی که صاحب آن است می‌تواند با شعر و دیگر رسانه‌ها نیز آن را به دیگران منتقل کند. ضمناً، حکمت چیزی است که با عقل نسبتی دارد: با بهره‌جویی از حکمت‌ها می‌توان معقول‌تر اندیشید و ضمناً با بهره‌جویی از عقل نیز می‌توان حکمت‌ها را بهتر فهمید.

به تدریج در سده ۲ق، احتمالاً متأثر از گفتار زید بن اسلم، حکمت با عقل منطبق شناخته می‌شود. این‌که عقل در گفتار زید بن اسلم و معاصرانش به چه معنا می‌تواند باشد البته جای سؤال دارد. به هر حال چند سده بعد این رأی تفسیری چنین فهمیده می‌شود که حکمت بر عقل یعنی همان قوه‌ای ذهنی دلالت دارد که می‌تواند موجب آگاهی و عملی استوار بشود. هرگاه چنین باشد باید گفت به نظر می‌رسد با روی‌داد تحولی در معنای عقل، معنایی جدید و مباین برای حکمت نیز شکل گرفته، و حکمت که نوعی معلوم بود اکنون بر نوعی قوه ذهنی برای دستیابی به معلومات حمل شده است.

باین همه مرور سیر تحول تدریجی آراء درباره حکمت اجازه نمی‌دهد چنین احتمالی را جدی تلقی کنیم. در سده ۳ق از یک سو حکیم ترمذی و از دیگر سو فارابی دو معنای جدید برای حکمت باز می‌نمایند که البته هر دو بر پایه تفسیر همان سنت‌های فکری سده ۱ق بنا شده‌اند یا دست‌کم با آن‌ها کاملاً انطباق دارند؛ گرچه از این دو یکی — فارابی — میراث‌دار حکمت یونانیان، و دیگری — حکیم ترمذی — میراث‌دار حکمت ایرانیان باستان است. این می‌تواند ما را متقاعد کند که در فهم معنای تعبیر «عقل» در سخن زید بن اسلم و معاصرانش باید به احتیاط سخن گفت و حتی چه بسا بتوان مراد وی از عقل را با همین حکمت باستانی ایران و یونان منطبق دانست.

باری، حکیم ترمذی حکمت را علم ذوقی بخصوصی برای شناخت هستی می‌داند که پس از ریاضت با تأویل متون دینی حاصل می‌شود. فارابی نیز حکمت را علم عقلانی بخصوصی برای شناخت هستی می‌داند که با استدلال حاصل می‌شود؛ یعنی چیزی که نه خود دانش فلسفه، بل که دستاورد آن است. از سده ۴ق به بعد نیز به نظر می‌رسد حکمت باز توسعه معنایی یافته، و بر هرگونه آگاهی از حقائق مهم هستی با بهره‌جویی از معلومات و عقل و البته در اثر لطف الهی اطلاق شده است.

به نظر می‌رسد همه معانی یادشده در تفاسیر اسلامی بروز یافته‌اند. ظاهراً مفسران با گرایش‌های فکری مختلف خود هیچ مشکلی در این ندیده‌اند که حکمت را نه حاکی از معنایی واحد، بل که در هر بافتی به معنایی بشناسند و درنهایت به این وجه جمع میان معانی برسند که حکمت علمی است که باید خدا به افراد عطاء کند؛ یعنی به توضیحی کاملاً مبهم که بر مصادیق بسیاری قابل حمل است و عملاً چیزی فراتر از آنچه مستقیم از خود قرآن و مصداقیابی‌ها برای حکمت در روایات اسلامی می‌توان دریافت به آگاهی‌های ما درباره مفهوم حکمت نمی‌افزاید.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم*، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۳- آهنگر، محمدحسن و دیگران، «واژه حکمت در قرآن کریم»، اولین کنگره بین‌المللی حکمت ناب، اردبیل، ۱۳۹۴ش.
- ۴- ابن ابی‌المجد حلبی، علی بن حسن، *اشارة السبق*، به کوشش ابراهیم بهادری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
- ۵- ابن ابی‌شبهه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- ۷- ابن رشد، محمد بن احمد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ش.
- ۸- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *عیون الحکمه*، ضمن *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- ۹- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ش.
- ۱۰- ابن عبدالرّه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
- ۱۱- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ۱۲- ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م.
- ۱۳- ابن عطاء، احمد، *التفسیر*، ضمن *مجموعه آثار سلمی*، به کوشش پل نوپا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ۱۴- ابن فارس، احمد، *مقایس اللغه*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۱۵- ابن ماجه، محمد بن یزید، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

- ۱۶- ابن مُسکویه، احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ۱۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۱۸- ابوطالب مکی، محمد بن علی، *علم القلوب*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ۱۹- ابوليث سمرقندی، نصر بن محمد، *التفسیر*، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دارالفکر.
- ۲۰- احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دارصادر.
- ۲۱- امانی، رضا و دیگران، «معناشناسی واژه حکمت در قرآن کریم با تکیه بر نظریه حوزه‌های معنایی»، نخستین همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی، گروه الهیات دانشگاه یاسوج، ۱۳۹۵ش.
- ۲۲- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، بیروت، دار طوق النجات، ۱۴۲۲ق.
- ۲۳- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش سیدجلال‌الدین حسینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۰ق/۱۳۳۰ش.
- ۲۴- برنجکار، رضا، «مفهوم حکمت در قرآن و حدیث»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹ش.
- ۲۵- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
- ۲۶- پیروفر، سهیلا و شریعتی، فهمیه، «تحول معنایی واژه حکمت در حوزه‌های مختلف اسلامی»، *سراج منیر*، شماره ۷، تابستان ۱۳۹۱ش.
- ۲۷- ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۹۵ق.
- ۲۸- تستری، سهل بن عبدالله، *التفسیر*، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۲۹- تفلیسی، حُبیش بن ابراهیم، *وجوه قرآن*، به کوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.

- ۳۰- جاحظ، عمرو بن بحر، *الرسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م.
- ۳۱- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- ۳۲- حسینی زاده، سیدعلی و خدمتی، ابوطالب، «روش حکمت آموزی در قرآن کریم»، تربیت اسلامی، شماره ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.
- ۳۳- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *اثبات العلیل*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ۳۴- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *الامثال من الكتاب والسنة*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، دار ابن زیدون.
- ۳۵- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *ختم الاولیاء*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، معهد الآداب الشرقیه، ۱۴۲۲ق.
- ۳۶- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *غور الامور*، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و احمد عبده عوض، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۲ق.
- ۳۷- حمصی رازی، محمود بن علی، *المنقذ من التقليد*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۳۸- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرابی، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۳۹- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان، *السنن*، دمشق، المطبعة الحديثه، ۱۳۴۹ق.
- ۴۰- دهقان، علی و دیگران، «پی جویی مؤلفه های مفهوم جهانی حکمت در مفهوم قرآنی آن»، *کتاب قییم*، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۴۱- دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، قم، شریف رضی، ۱۳۷۴ش.
- ۴۲- دیلمی، حسن بن محمد، *اعلام الدین*، قم، آل البيت، ۱۴۰۸ق.
- ۴۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، دارالکاتب العربی، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م.
- ۴۴- رضایی، غزاله و همکاران، «هم نشینی حکمت و کتاب در قرآن و زایش مفهومی نو»،

- پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش.
- ۴۵- روزبهان بقلی، محمد بن ابی نصر، *عرائس البیان*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
- ۴۶- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۴۷- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۸- زوزی، عبدالله بن بیرمقلی، *لمعات الهیه*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
- ۴۹- سجستانی، محمد بن عزیر، *غریب القرآن*، به کوشش محمد ادیب عبدالواحد جمران، دمشق، دار ابن قتیبه، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
- ۵۰- سلمی، محمد بن حسین، *حقائق التفسیر*، ضمن *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ۵۱- سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیه*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
- ۵۲- سلمی، محمد بن حسین، *مناهج العارفين*، ضمن *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ۵۳- سهروردی، عمر بن محمد، *عوارف المعارف*، به کوشش توفیق علی وهبه و احمد عبدالرحیم سایح، قاهره، مکتبه الثقافة الدینی، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م.
- ۵۴- شهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کربن و دیگران، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲ش.
- ۵۵- سیدمرتضی، علی بن طاهر، *الرسائل*، به کوشش احمد حسینی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- ۵۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *التفسیر، تفسیر الجلالین*، قاهره، دارالحدیث.
- ۵۷- شهرزوری، محمد بن محمود، *رسائل الشجرة الالهیه*، به کوشش نجف‌قلی حبیبی،

- تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
- ۵۸- صادقان، الهام، *معناشناسی حکمت در قرآن و روایت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، ۱۳۹۲ش.
- ۵۹- صفّار قُمّی، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، به کوشش حسن کوچه‌باغی، تهران، اعلمی، ۱۳۶۲ش.
- ۶۰- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۶۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ق.
- ۶۲- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، دار هجر، ۱۴۲۲ق.
- ۶۳- طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۲ش.
- ۶۴- طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد*، تهران، کتاب‌خانه مسجد جامع چهل‌ستون، ۱۴۰۰ق.
- ۶۵- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق.
- ۶۶- عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن*، قاهره، دارالفکر، ۱۳۶۴ق.
- ۶۷- علامه‌حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- ۶۸- علامه‌حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق*، به کوشش سیدرضا صدر، قم، هجرت، ۱۴۲۱ق.
- ۶۹- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- ۷۰- فارابی، محمد بن محمد، *المنطقیات*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتاب‌خانه مرعشی.
- ۷۱- فارابی، محمد بن محمد، *تحصیل السعاده*، ضمن *الاعمال الفلسفیه للفارابی*، به کوشش جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ق.
- ۷۲- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۷۳- فخررازی، محمد بن عمر، *لوامع البینات*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، قاهره، مکتبه

- الکلیات الازهریه، ۱۳۹۶ق.
- ۷۴- فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی، *التفسیر الاصفی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ق.
- ۷۵- قیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، بیروت، المكتبة العلمیه، ۱۴۰۵ق.
- ۷۶- قاضی قضاعی، محمد بن سلامه، *مسند الشهاب*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۷ق.
- ۷۷- کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین، *اصطلاحات الصوفیه*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۷۸- کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، چاپ سنگی، افست قم، مصطفوی، ۱۳۶۹ش.
- ۷۹- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- ۸۰- کندی، یعقوب بن اسحاق، *الرسائل الفلسفیه*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۵۰م.
- ۸۱- گلی، حسین، «مفهوم‌شناسی توصیفی واژه حکمت با تاکید بر شبکه معنایی در قرآن کریم و روایات معصومین (ع)»، *مطالعات ادبی متون اسلامی*، سال سوم، شماره ۱، خرداد ۱۳۹۷ش.
- ۸۲- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، به کوشش محمد عبدالسلام ابوالنیل، قاهره، دارالفکر الاسلامی الحدیثه، ۱۴۱۰ق.
- ۸۳- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۸۴- محقق حلی، جعفر بن حسن، *المسلك*، به کوشش رضا استادی، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۱ق/۱۳۷۹ش.
- ۸۵- محمدی مزرعه‌شاهی، مجتبی، «حکمت و جایگاه آن در قرآن»، *مجموعه مقالات اولین کنگره بین‌المللی حکمت ناب*، اردبیل، ۱۳۹۴ش.
- ۸۶- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- ۸۷- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- ۸۸- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ۸۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲ق.
- ۹۰- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الاستفصار الاربعه*، به کوشش اسماعیل بن محمد سمیع و دیگران، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- ۹۱- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *المظاهر الالهیه*، به کوشش محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ش.
- ۹۲- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجهی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش.
- ۹۳- مهروش، فرهنگ، «مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی»، پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی، سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۹۴- مؤیدی، سعدی و شریفی، عنایت‌الله، «مفهوم‌شناسی واژه حکمت و جمال و رابطه آن دو از نظر قرآن»، *معارف قرآنی*، شماره ۲۰، بهار ۱۳۹۴ش.
- ۹۵- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر، *التأویلات*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹م.
- ۹۶- نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *جامع السعادات*، به کوشش سید محمد کلانتر، نجف، دارالنعمان.
- ۹۷- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اخلاق ناصری*، تهران، اسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- ۹۸- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، به کوشش محمد جواد حسینی جلالی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- ۹۹- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، قم، نشتا، ۱۳۸۹ش.
- ۱۰۰- ورام بن ابی‌فراس، *تنبيه الخواطر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۸ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. 'ĀbdulBāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Mu'jam al-Mofaḥras li Alfāz al-Qur'an*, Cairo, Dār al-Fīkr, 1364 AH.
3. Abū al-Layth al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dar al-Fīkr.
4. Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad b. 'Alī, *Ilm al-Qulūb*, ed. 'Abdulqādir Aḥmad 'Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424 AH.
5. Āhangar, Moḥammad Ḥasan et al, "Wisdom in the Holy *Qur'an*", *The First International Congress of Pure Wisdom*, Ardabil, 1394 SAH.
6. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Mūsnaḍ*, Beirut, Dār Ṣādir.
7. Al-'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Kashf al-Murād*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1413 AH.
8. Al-'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Nabj al-Ḥaq*, ed. Sayyed Reḍā Ṣadr, Qom, Dār Al-Hijra, 1421 AH.
9. Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
10. Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Sbarḥ Asmā' al-Ḥusnā*, Cairo, Maktaba al-Kullīyyāt al-Azharīyya, 1396 AH.
11. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Murtaḍā, *Al-Tafsīr al-Asfā*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1418 AH.
12. Al-Ḥimṣī al-Rāzī, Maḥmūd b. 'Alī, *Al-Munqidh min al-Taqlīd*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1412 AH.
13. Al-Muḥaqqiq Al-Ḥillī, Ja'far b. Al-Ḥasan, *Al-Maslak*, ed. Reḍā Ostādī, Mashhad, Majma' Al-Buḥūth Al-Islāmīyya, 1421 AH.
14. Al-Qāḍī al-Quḍā'ī, Muḥammad b. Salāma, *Musnad Al-Shibāb*, ed. Ḥamdī b. 'Abd al-Majīd Salafī, Beirut, Al-Risāla Foundation, 1986.
15. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'an*, ed. Nadīm Mar'ashlī, Cairo, Dār al-Kātib Al-'Arabī, 1392 SAH.
16. Al-Ṣaffār al-Qummī, Muḥammad b. Ḥasan, *Baṣā'ir al-Darajāt*, ed. Ḥasan Kūche-Bāghī, Tehran, A'lamī, 1362 SAH.

17. Al-Sayyid al-Murtaḍā, ‘Alī b. Ṭāhir, *Al-Rasā’il*, Qom, Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1405 AH.
18. Amānī, Reḍā et al, “The Semantics of the Word Wisdom in the Holy *Qur’ān* Based on the Theory of Semantic Domains”, *The First National Conference on Word Research in Islamic Sciences*, Yasūj University, 1395 SAH.
19. Āmidī, ‘AbdulWāḥid b. Muḥammad, *Gburar al-Ḥikam*, Qom, Dār al-kitāb al-Islāmī, 1410 AH.
20. ‘Ayyāshī, Mūḥammad b. Mas‘ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, ‘Islāmīyya, 1380 SAH.
21. Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-Asbrāf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.
22. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Maḥāsīn*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Tehran, Islāmīyya, 1370 AH.
23. Berenjkar, Reḍā, “The Concept of *al-Ḥikma* in the *Qur’ān* and Ḥadīth”, *Historical Approaches to Qur’an and Hadith Studies*, No. 4, Winter 1379 SAH.
24. Būkhārī, Mūḥammad b. Ismā‘īl, *Al-Saḥīḥ*, Beirut, Dār Ṭawq al-Najāt, 1422 AH.
25. Dārimī, ‘Abdullāh, *Al-Sunan*, Damascus, Al-Maṭba‘a al-Ḥadītha, 1349 AH.
26. Daylamī, Ḥasan b. Muḥammad, *A‘lām al-Dīn*, Qom, Āl al-Bayt, 1408 AH.
27. Daylamī, Ḥasan b. Muḥammad, *Irsbād al-Qulūb*, Qom, Al-Sharīf al-Raḍī, 1374 SAH.
28. Dehqān, ‘Alī et al, “Tracing Semantic Components of Universal Concept of Wisdom in its Quranic Application”, *Ketāb-e Qayyem*, vol. 18, summer 1397 SAH.
29. Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad, , *Al-Manṭiqīyyāt*, ed. Moḥammad Taqī DāneshPazhūh, Qom, Mar‘ashī Library, 1409 AH.
30. Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tabṣīl al-Sa‘āda*, in *Al-A‘māl Al-Falsafīyya li al-Fārābī*, Beirut, Dār Al-Manāhil, 1413 AH.

31. Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr*, Beirut, Al-Maktaba al-‘Ilmīyya, 1405 AH.
32. Golī, Ḥoseyn, “Terminology of the Word al-Ḥikma Based on the Verses of Holy Qur’ān and Islamic Ḥadiths”, *Literal Studies of Islamic Texts*, vol. 3, no. 1, June 2018. doi: 10.22081/jrla.2018.50649.1177.
33. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Amtbāl min al-Kitāb wa al-Sunna*, ed. Sayyid al-Jamīlī, Beirut, Dār Ibn Zaydūn.
34. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Ghaur al-Umūr*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm Sāyih, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa al-Dīnīyya, 1422 AH.
35. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Itbbāt Al-Ḥal Al-Shar‘īyya*, ed. ‘Āshim Ibrāhīm Kayyālī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1428 AH.
36. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Kbatm al-Awliyā’*, Beirut, Maḥad al-Ādāb al-Sharqīyya, 1422 AH.
37. ḤoseynīZāde, Sayyed ‘Alī and Khedmatī, AbūṬāleb, “Methods of Learning Wisdom in *Qur’ān*”, *Islamic Education*, vol. 15, winter 1391 SAH.
38. Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Iqd al-Farīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1404 AH.
39. Ibn Abī al-Majd al-Ḥalabī, ‘Alī b. Ḥasan, *Ishāra al-Sabq*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1414 AH.
40. Ibn Abī Shayba, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Al-Muṣannaf*, Riadh, Maktaba Al-Rushd, 1409 AH.
41. Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Futūḥāt al-Mkkīyya*, Beirut, Dār Ṣādir.
42. Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fuṣūs Al-Ḥikam*, Cairo, Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyya, 1365 SAH.
43. Ibn ‘Aṭā’, Aḥmad, *Al-Tafsīr, Al-Sulamī’s Corpus*, Tehran, IUP Publication, 1369 SAH.
44. Ibn Bābwayḥ, Muḥammad b. ‘Alī, *‘Uyūn Akbbār al-Riḍā*, Beirut, Al-‘Alamī, 1404 AH. Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad, *Tafsīr Mā ba’d al-Ṭabī’a*, Teran, Ḥekmat, 1377 SAH.
45. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH.

46. Ibn Māja, Muḥammad b. Yazīd, *Al-Sunan*, Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabīyya.
47. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
48. Ibn Muskawayh, Aḥmad b. Muḥammad, *Tabḍīb al-Akblāq*, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa al-Dīnīyya.
49. Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad, *Tafsīr Māba’d al-Ṭabī’a*, Tehran, Ḥekmat Publication, 1377 SAH.
50. Ibn Shu’ba al-Ḥarrānī, Ḥasan b. ‘Alī, *Tuḥaf al-‘Uqūl*, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1363 SAH.
51. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abdullāh, *Uyūn al-Ḥikma*, Qom, Bīdār.
52. Jāḥiẓ, ‘Amr b. Baḥr, *Al-Rasā’il*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1384 AH.
53. Jawharī, Ismā’il b. Ḥammād, *Al-Ṣiḥāḥ*, Beirut, Dār Al-‘Ilm lil Malāyīn, 1407 AH.
54. Karājakī, Muḥammad b. ‘Alī, *Kanz al-Fawā’id*, Qom, Maktaba al-Muṣṭafawī, 1369 SAH.
55. Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq b. Jalāl al-Dīn, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1426 AH.
56. Khalīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrrā’ī, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
57. Kindī, Ya’qūb b. Ishāq, *Al-Rasā’il al-Falsafīyya*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rayda, Cairo, Dar al-Fikr Al-‘Arabī, 1950.
58. Kulaynī, Muḥammad b. Ya’qūb, *Al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehrān, Islāmīyya, 1365 SAH.
59. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bihar al-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1403 AH.
60. Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehran, Islāmīyya, 1374 SAH.
61. Mehrvash, Farhang, “The Foundations of Ḥakīm Tirmidhī's Exegetical Thought”, *Journal of Culture, Literacy and Linguistic Researches in Central Asia*, vol. 17, no. 46, 2017.

62. Mo'ayyedī, Sa'dī and Sharīfī, 'Enāyatollāh, "The Concepts of Wisdom and Beauty in the *Qur'ān*", *Quranic Knowledges*, no. 20, spring 1394 SAH.
63. Muḥammadī Mazra'eShāhī, Mojtabā, "Wisdom and its Significance in the *Qur'ān*", *The First International Congress of Pure Wisdom*, Ardabil, 1394 SAH.
64. Mujāhid b. Jabr, *Al-Tafsīr*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām Abū al-Nayl, Cairo, Dār al-Fīkr al-Islāmī al-Ḥadītha, 1989.
65. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Qom, Maktaba Al-Muṣṭafawī, 1368 SAH.
66. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Mazābir al-Ilābiyya*, ed. Moḥammad Khāmene'ī, Tehran, Islamic Wisdom of Ṣadra Foundation, 1378 SAH.
67. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Asrār al-Āyāt*, ed. Moḥammad Khājavi, Tehran, Iranian Institute of Philisophy, 1402 AH.
68. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Qom, Bidār, 1366 SAH.
69. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥāta, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH.
70. Muslīm b. Ḥajjāj, *Al-Shaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Ābd al-Bāqī, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
71. *Nahj al-Balāqa*, gathered by Al-Sharīf al-Raḍī, Qom, Nashtā, 1389 SAH.
72. Najm al-Dīn Kubrā, Aḥmad b. 'Umar, *Al-Ta'wilāt*, ed. Aḥmad Farīd Mazīdī, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 2009.
73. Narāqī, Muḥammad Maḥdī b. Abī Dhar, *Jāmi' al-Sa'ādāt*, ed. Sayyid Muḥammad Kalāntar, Najaf, Dār Al-Nu'mān.
74. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad, *Akblāq-e Nāserī*, Tehran, Islāmīyya, 1413 AH.
75. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tajrīd al-I'tiqād*, Tehran, Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1407 AH.
76. Pīrūzfar, Soheylā and Sharī'atī, Fahīme, "Semantic Changes of the Word *al-Ḥikma* (Wisdom) in Different Islamic Fields, *Serāj Munīr*, no. 7,

- summer 1391 SAH.
77. Reḡā'ī, Gahzāle et al, "Co-occurrence of the Concepts al-Ḥikma and al-Kitāb in the Quran and the Generation of a New Concept", *Pazbūbesh-Nāme-ye Qur'ān va Ḥadīth*, vol. 26, summer 1399 SAH.
 78. Rūzbihān Baqlī, Muḥammad b. Abī-Naṣr, *Arā'is al-Bayān*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazidī, Beirut, Dār Al-Kutub al-'Ilmīyya, 2008.
 79. Ṣādeqīyān, Elhām, *Semantics of Wisdom in Qur'ān and Ḥadīth*, MA thesis, Faculty of Literature and Human Sciences, Shiraz University, 1392 SAH.
 80. Sajjstānī, Muḥammad b. 'Uzayr, *Gharīb al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Adīb 'Abdul-Wāḥid Jamrān, Damascus, Dār Ibn Qutayba, 1416 AH.
 81. Shahrzūrī, Muḥammad b. Maḥmūd, *Rasā'il al-Shajara al-Ilābiyya*, Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy, 1383 SAH.
 82. Suhrawardī, 'Umar b. Muḥammad, *Awāriḥ al-Ma'āriḥ*, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa Al-Dīniyya, 2006.
 83. Suhrawardī, Yaḥya b. al-Ḥabash, *The Corpus*, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research in Ministry of Culture and Higher Education, 1372 SAH.
 84. Sulamī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, in *Al-Sulamī's Corpus*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1369 SAH.
 85. Sulamī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Manābij al-'Arifin*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1369 SAH.
 86. Sulamī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Ṭabaqāt Al-Ṣūfiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1998.
 87. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥman b. Abī Bakr, *Tafsīr al-Qur'ān*, in *Tafsīr al-Jalālayn*, Cairo, Dār al-Ḥadīth.
 88. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, ed. 'Abdullāh 'abd al-Muḥsin al-Turkī, Cairo, Dār Hijr, 2001.
 89. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Makma' al-Bayān*, Beirut, A'lamī, 1415 AH.
 90. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1374 SAH.

91. Tiflīsī, Ḥubaysh b. Ibrāhīm, *Wujūb-e Qurʿān*, Tehran, Tehran University, 1371 SAH.
92. Tirmidhī, Muḥammad b. ʿIsā, *Al-Jāmiʿ al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
93. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad ʿAlī, *Majmaʿ al-Baḥrayn*, Tehrān, Mortaḍawī, 1362 SAH.
94. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Iqtiṣād*, Tehrān, ChehelSotūn Central Mosque Library, 1400 AH.
95. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-ʿAmilī, Najaf, Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1964.
96. Tustarī, Sahl b. ʿAbdullāh, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1423 AH.
97. Warrām b. Abī Firās, *Tanbīh Al-Khawātir*, Tehran, Islāmīyya, 1368 SAH.
98. Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sarī, *Maʿānī al-Qurān wa Iʿrābub*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1408 AH.
99. Zamakhsharī, Mahmūd b. ʿŪmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH.
100. Zonūzī, ʿAbdullāh, *Lamaʿāt Ilābiyya*, Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy, 1381 SAH.