



<https://mph.ui.ac.ir>

Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 17, Issue 2, No. 40, Autumn and Winter 2026

(Research Paper)

The knowledge of the rational soul and its connection with the truth of science in Rajab Ali Tabrizi's New-Peripatetic school

Mahmood Hedayatafza  *

PhD in Philosophy and Islamic Theology from the University of Tehran; Post-doctorate from Iran Science Foundation
mahmudhedayatafza@yahoo.com

Abstract

The knowledge of the “rational soul” is the most important epistemological issue in the teachings of Rajab Ali Tabrizi. The importance of this issue for him is so great that he has tied the understanding of the “truth of science” to it. This research, by posing a question regarding “the knowledge of the rational soul and (its connection with the levels of science,” attempts to explain and evaluate the sage’s view using a descriptive-analytical method. Tabrizi provides a rational argument for the abstraction of the types of souls (vegetative, animal, and rational) and also for the refutation of the theory of the “physical occurrence of the soul.” However, next, describing the rational soul as the “greatest divine name,” he refrains from further explaining the matter. Hakim Tabrizi invites those interested in knowing the soul to reflect on religious texts, to conduct spiritually, and to accompany divine scholars. In this issue, he has not only gone far beyond the content of Peripatetic but has also deviated from their method. Tabrizi's tone in explaining the truth of the soul is very mystical and transcendental. To explain the “truth of knowledge,” he explains each of the three levels of the soul's perceptions (sensory, imaginary, and rational) along with their rules and requirements. Tabrizi's statement about the sensory and imaginary perceptions of man is presented in the style of the Peripatetics, but he establishes a close connection between the rational perceptions of the real man and the knowledge of the rational soul.

Keywords : Rational Soul, Physical Occurrence of the Soul, Abstraction of the Types of Soul, Truth of Science, Real Human Being, Rajab Ali Tabrizi.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2025.143201.1599](https://doi.org/10.22108/mph.2025.143201.1599)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۷، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ ص ۹۹-۱۱۴

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۸/۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۳۱

(مقاله پژوهشی)

معرفت نفس ناطقه و پیوند آن با حقیقت علم در مکتب نومشائی رجب‌علی تبریزی^۱

محمود هدایت‌افزا^{ID*}: دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه تهران؛ پست دکتری از بنیاد علم ایران

mahmudhedayatfaza@yahoo.com

چکیده

شناخت «نفس ناطقه» مهم‌ترین مسئله معرفت‌شناختی در آموزه‌های رجب‌علی تبریزی است. اهمیت این مسئله نزد او به قدری است که فهم «حقیقت علم» را نیز به آن گره زده است. پژوهش پیش رو با طرح پرسشی ناظر به «معرفت نفس ناطقه و پیوند آن با مراتب علم» می‌کوشد تا با روش توصیفی — تحلیلی، دیدگاه حکیم را تبیین و ارزیابی کند. تبریزی برای تجرد اقسام نفس (نباتی، حیوانی و ناطقه) و نیز نقض نظریه «حدوث جسمانی نفس» اقامه برهان می‌کند؛ ولی در ادامه، ضمن توصیف نفس ناطقه به «اسم اعظم الهی»، از توضیح بیشتر مطلب امتناع می‌ورزد. او طالبان معرفت نفس را به تدبیر در نصوص دینی، سلوک معنوی و همراهی با عالمان ربانی فرامی‌خواند. تبریزی در این مسئله، نه فقط از محتوای مشائیان بسی فراتر رفته، بلکه از روش آنان نیز عدول کرده است. لحن حکیم در تبیین مطالب ناظر به حقیقت نفس بسی عرفانی و فرامشائی است. تبریزی برای تبیین «حقیقت علم»، یکایک مراتب سه‌گانه ادراکات نفس (حسی، خیالی و عقلی) را همراه با احکام و لوازم آنها توضیح می‌دهد. بیان حکیم درباره ادراکات حسی و خیالی آدمی به سبک مشائیان ارائه شده است؛ ولی او میان ادراکات عقلی آدم حقیقی با معرفت نفس ناطقه پیوندی وثیق برقرار می‌کند.

واژگان کلیدی: نفس ناطقه، حدوث جسمانی نفس، تجرد اقسام نفس، حقیقت علم، آدم حقیقی، رجب‌علی تبریزی.

۱- مقدمه و طرح مسئله

مکتب فلسفی اصفهان به شمار می‌آید. دست‌مایه اولیه

تفکر او حکمت سینوی است و برخی تراجم از حیث

رجب‌علی تبریزی متوفای ۱۰۸۰ق. از حکیمان نظام‌ساز در

^۱ این مقاله برگرفته از طرح پست دکتری با عنوان «مکتب نومشائی حکیم رجب‌علی تبریزی و شاگردان وی» است و با حمایت مالی صندوق Iran National Science Foundation: INSF انجام شده است.

* نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2025.143201.1599](https://doi.org/10.22108/mp.2025.143201.1599)

تسلط علمی، آثاری همچون *شفاء و اشارات و تنبیهات* را به مثابه موم در دستان حکیم دانسته‌اند (قزوینی، ۱۴۰۴، ص. ۱۵۹). البته، تبریزی با مکاتب فکری متأخر از ابن سینا تا آرای ملاصدرا در عصر خویش، آشنا بوده است، ولی حکیم به دلیل ناخرسندی از بیشتر نظرات اشراقی و صدرایی، تلاش کرد تا با بازخوانی برخی از آموزه‌های بنیادین مشائیان و طرح اصطلاحاتی نو، ادبیات مشائی را ارتقا دهد و در قالب مکتبی نومشائی به سبک ابن سینا، آرای جدید فیلسوفان را تحلیل مفهومی و ارزیابی نقادانه کند (هدایت‌افزا، ۱۳۹۹، صص. ۲۴۱-۲۵۱).

نکته دیگری که در گزارش احوالات حکیم تبریزی چشم‌نواز است، سلوک معنوی و طهارت نفسانی اوست (شاملو، ۱۳۷۵، ج. ۲، صص. ۴۶-۴۷؛ نصرآبادی، ۱۳۱۷، ص. ۱۵۴). این ویژگی در سنت نومشائی حکیم و آموزه‌های فلسفی او چندان قابل رؤیت نیست، زیرا بیشتر مباحث حکمی وی به سبک تحلیلی و استدلالی ارلئه شده‌اند و فقط در برخی از مسائل مانند ایده نفی صفات، به برخی از نصوص امامیه نیز استشهد شده است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص. ۱۵۷-۱۶۰). اما دیدگاه تبریزی در مبحث نفس‌شناسی و به ویژه شناخت نفس ناطقه، با سلوک عرفانی او ارتباطی ویژه دارد و زوایایی از دستاوردهای ترکیب اندیشه فلسفی حکیم با نگاه عرفانی وی را پدیدار می‌کند. اهمیت این مسئله زمانی بیشتر می‌شود که تبریزی مسئله پرچالش «حقیقت علم» را با معرفت نفس ناطقه پیوند می‌زند و مسیری متفاوت از رویکرد فیلسوفان پیشین را در حوزه معرفت‌شناختی دنبال می‌کند.

ظاهراً رویکرد خاص رجب‌علی تبریزی درباره «رابطه نفس ناطقه با حقیقت علم» تا کنون مورد مطالعه پژوهشی قرار نگرفته است و فقط در یک پژوهش دانشگاهی، دیدگاه حکیم تبریزی در خصوص حدوث روحانی نفس نقادی شده است (امینی، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۵-۱۲۹)؛ بنابراین، پژوهش پیش رو، پرسش اصلی خود را چنین تعریف می‌کند:

«حکیم تبریزی چرا و چگونه حقیقت علم آدمی را با

معرفت نفس ناطقه پیوند زده است؟»

به منظور پاسخ روشنمند به این پرسش بنیادین در حوزه معرفت‌شناسی، به پرسش‌های زیر نیز پاسخ داده می‌شود:

— تکون نفس و تجرد آن در حکمت نومشائی چگونه تبیین شده است؟ تفاوت او با دیدگاه ملاصدرا چیست؟
— از منظر حکیم تبریزی، معرفت به حقیقت نفس ناطقه از چه طریقی امکان‌پذیر می‌شود؟
— نفس ناطقه چگونه موجودات خارجی را می‌شناسد؟ آیا صورت‌های ذهنی اشیاء نقشی در شناخت نفس دارند؟
— مراتب سه‌گانه ادراکات حسی، خیالی و عقلی در حکمت نومشائی چگونه تصویر شده‌اند؟

۲- ابتدای شناخت علم بر شناخت نفس ناطقه نزد

حکیم تبریزی

از آنجا که بیشتر فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان علم را «صورت حاصل از شیء عینی در ذهن آدمی» می‌انگاشتند (یزدی، بی‌تا، ص. ۱۴؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۲۶۱)، بر سر تحلیل صورت‌های ذهنی اشیاء نظریه‌پردازی کرده‌اند. نظریه «شبح» با دو قرالت (حاکمی از خارج یا غیرحاکمی از خارج) و نظریه «اتحاد ماهوی میان صورت ذهنی و شیء عینی»، دو باور عمده در این مسئله هستند (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج. ۱، ص. ۲۲۰). در این میان، دو دیدگاه دیگر «حضور موجودات نزد عقل» یا اشراق نفس (سهروردی، ۱۳۷۵، ص. ۴۸۷) و نظریه موسوم به «اضافه» (فخر رازی، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۳۲۳ و ۳۳۱) نیز مطرح بوده‌اند.

اما رجب‌علی تبریزی از هیچ یک از اقوال بالا خرسند نیست، او گرچه تحقق صورت مایی از شیء خارجی را در ذهن می‌پذیرد، اما هرگز آن را «علم» نمی‌شمرد. البته، دیدگاه حکیم تبریزی به گونه‌ای با ایده شیخ اشراق هم‌سویی دارد، ولی در آثار منسوب به تبریزی و شاگردان مکتب وی، تصریح شده است که علم انسان به اشیای جهان، نه به حصول صورت‌های ذهنی آنها نزد عقل میسر

است و نه به صرف حضور موجودات نزد عقل. از جمله رازی تهرانی با تأکید بر تقریرات مختلف ایده‌های یادشده، همه شقوق مختلف آنها را نادرست می‌خواند:

علم عقل به موجودات، نه به حصول صورت موجودات است در عقل و نه نفس حصول است و نه صورت حاصله و نه به حضور موجودات است نزد عقل و نه نفس حضور؛ بلکه دانستن عقل حقایق موجودات را، ملتفت شدن و متوجه شدن عقل است به ذات خود — نه توسط آلت — به مہیات اشیاء از آن طریقی که مہیات دانسته می‌توانند شد و دانستن عقل محسوسات را، ملتفت شدن عقل است به محسوسات به توسط آلت به مہیات، با وجود شرایط احساس (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۵).

باری، در متن منقول از شاگرد تبریزی، پس از نفی تقریرات مختلف منطقی، اشراقی و صدرایی، ایده مطلوب استاد نیز بیان شده است. اما از آنجا که در فهم ایده معرفت‌شناسانه تبریزی، نقش عقل آدمی و نفس ناطقه انسان اهمیتی به‌سزا دارد، ابتدا باید تلقی حکیم از نفس ناطقه را تشریح کرد.

۳- تجرّد دائمی مطلق نفوس نزد حکیم تبریزی

حکیم تبریزی در اواخر الاصول^۱، ذیل مبحث «معرفت نفس»، به تفصیل درباره حقیقت علم سخن گفته است؛ اما آنچه در این مبحث بیش و پیش از هر چیز نزد او حائز اهمیت است، مسئله «تجرّد نفس» است. تبریزی همچون فارابی و ابن‌سینا^۲، به تجرّد دائمی نفس ناطقه در حدوث و بقا باور دارد و از این رو، ایده ملاصدرا را مبتنی بر «جسمانیة الحدوث» بودن نفس^۳ نقّادی می‌کند.

تبریزی در نقد ایده صدررا با حمیتی خاص می‌گوید: ابتدا باید انگاره پیدایش نفس از جوهر مادی را ابطال کرد؛

زیرا این تلقی نادرست با بقای روحانی نفس، قابل جمع و سازگار جلوه داده شده است؛ از این رو، حتی با اثبات تجرّد نفس، باز ممکن است برخی جوهر اولیه نفس را امری مادی تصویر کنند که در پی تحصیل کمالاتی به مقام تجرّد نائل آمده است. محصل استدلال حکیم در نفی حدوث جسمانی نفس به قرار زیر است:

جوهر نفس به ذات خویش یا نیازمند ماده است یا بی‌نیاز از آن (فرض سومی میان نفی و اثبات متصور نیست). در صورت اول، بی‌نیازی و تجرّد نفس از ماده محال خواهد بود زیرا ذاتی شیء از آن قابل سلب نیست و تغییر ذاتیات مستلزم انقلاب در ذات شیء است؛ اما در صورت دوم، اگر جوهر نفس بی‌نیاز از ماده باشد، چون عدم نیاز به ماده ذاتی آن فرض شده است، آنگاه حلول نفس در ماده مطلقاً محال خواهد بود (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص. ۸۲-۸۳).

با لحاظ محذوریت دو حالت یادشده، باید اذعان داشت «نفس ناطقه» یا همیشه نیازمند ماده است یا همواره بی‌نیاز از آن. هر یک از این دو حالت چه در مقام حدوث و چه در مقام بقا به اثبات رسد، همان حالت برای نفس ثابت و دائمی است؛ بنابراین، استدلال یادشده قادر به اثبات تجرّد نفس نیست؛ چنانکه تبریزی خود نیز به این مطلب اذعان کرده است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص. ۸۳-۸۴). نتیجه آن برهان فقط به ما می‌گوید: نیاز یا عدم نیاز نفس به ماده قابل تحول نیست. برای مثال، معنا ندارد که همچون ملاصدرا بگوییم نفس در حین پیدایش، جوهری مادی است و در ادامه حیات خود، با حرکت جوهری اشتدادی به مقام تجرّد از ماده دست می‌یابد؛ بلکه نسبت نفس به ماده یکسان است: یا نیازمند ماده است یا بی‌نیاز و مجرد از ماده. حال اگر فیلسوفی دعوی تجرّد نفس را دارد، باید برای اثبات مدّعی خود برهانی اقامه

^۲ در آثار صدرالدین شه‌یرازی، فقط یک دلیل برای اثبات حدوث جسمانی نفس و مراحل تکامل آن دیده می‌شود؛ نک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، صص. ۳۴۴-۳۴۷.

^۱ ابونص‌رغرابی چهار دلیل و ابن‌سینا نه دلیل در ثبات تجرّد نفس ارائه کردند؛ برای لگامی از وجه تبیینی-برهانی آن دلایل-نک: نفارابی، ۱۳۷۸، صص. ۱۳۹-۱۴۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج. ۲، صص. ۱۸۷-۱۹۶.

کند؛ از این رو، تبریزی در گام بعدی به اثبات تجرد نفس روی می آورد.

او برای نیل به این مقصود، به همان برهان مشهور ارسطویی رضایت می دهد، اینکه حرکت اجسام متناهی در جهات سه گانه اعم از نبات، حیوان و انسان، دال بر تجرد نفس آنهاست... زیرا نفس در صورت حلول در ماده و اجسام، ناگزیر است ملازم آنها در حرکت باشد. لازمه این مطلب آن است که محرک (نفس) و متحرک (جسم) موجودی واحد شوند که امری محال و غیرقابل وقوع است. بنابراین، نفس در هیچ آنی از آنات مادی نیست، بلکه از بدو پیدایش مجرد بوده است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۴).

البته، این برهان ممکن است مورد نقد متفکران صدرایی قرار گیرد، زیرا ایشان با قبول حرکت جوهری، اساساً جوهر جسمانی را ذاتی سیال می پندارند و حرکت آن را نیازمند محرک خارجی نمی دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۶۸). اما تبریزی که منکر حرکت جوهری است^۱، استدلال اخیر را دلیلی قاطع بر تجرد نفوس سه گانه (نباتی، حیوانی و انسانی) محسوب می دارد و از این رو، آن را بر سایر دلایل تجرد نفس ترجیح می دهد؛ زیرا دلایل دیگر معمولاً ناظر به نفس ناطقه انسانی هستند و دو گونه دیگر نفس را شامل نمی شوند. تبریزی همچنین به نحو ادعایی می گوید: بیشتر حکیمان پیشین تجرد را برای همه اقسام نفس قائل بودند، ولی جمعی از فیلسوفان متأخر، بدون تأملات لازم، «تجرد» را به نفس ناطقه آدمی اختصاص داده اند و این نگاه، به نحو تقلیدی میان ایشان رواج یافته است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص. ۸۴-۸۵).

در بیشتر آثار شاگردان تبریزی که بعضی از آنها تقریرات دروس او هستند، مبحث نفس و تجرد آن طرح شده است. بعضی از آنها عیناً ترجمه ای از عبارات *الاصول*

الاصفیة هستند (لبنانی، بی تا، صص. ب ۲۳ پ — ب ۲۵ ر)^۲؛ ولی برخی از شاگردان مطالبی متمایز نیز در آثار خود بیان داشته اند که ظاهراً آنها را از دروس استاد استماع و ضبط کرده اند. از آن جمله، گفتار محمدسعید حکیم در کلید بهشت است^۳. فصل سیزده آن اثر «فی النفس الإنسانية و تجردها» نام دارد. مؤلف پس از توضیحی کوتاه درباره حیثیت دوگانه انسان و اشاره ای به اهمیت معرفت نفس، می گوید: من در این مقام به دنبال اثبات شرافت نفس و معرفت بدان نیستم، بلکه برای اثبات تجرد نفس از ماده می کوشم. دلایل تجرد نفس بسیار است و ما نیز پیش تر اشاره کردیم که نفس معلول بی واسطه عقل است و از آنجا که عقل حقیقتی مجرد است، نفس نیز به مثابه آن، غیرمادی و مجرد خواهد بود (حکیم قمی، ۱۳۶۲، صص. ۱۰۶-۱۰۷).

شاگرد تبریزی بر آن است تا بیانی روشن تر درباره تجرد نفس ارائه دهد. او می نویسد: شناخت امر مجرد و تمایز آن از امور مادی به دو گونه امکان پذیر است: یا ویژگی ها و لوازم شیء مجرد را استیفا کنیم و سپس تحقق آن اوصاف را در نفس انسان بررسی کنیم؛ یا آنکه خصوصیات اشیاء و صورت های مادی را گردآوری کنیم و سپس در رابطه با نفس انسان، آنها را به آزمون بگذاریم. به هر یک از این دو روش می توان دریافت نفس انسانی مجرد است یا مادی (حکیم قمی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۷).

مؤلف در ادامه، بحثی جالب توجه درباره اوصاف اشیای مجرد و مادی مطرح می کند و در پایان هر دو طریق استدلال، تجرد نفس را نتیجه می گیرد؛ ولی باید توجه داشت که استدلال وی نافی قول به حدوث جسمانی نفس و ارتقای آن به حد تجرد نیست. به دیگر سخن، آن تمهیدی که پیش تر در نحوه استدلال حکیم تبریزی ملاحظه شد، در بیان شاگرد وی دست کم در این اثر

^۱ لازم به یادآوری است که تبریزی در اوائل *الاصول* *الاصفیة*، حرکت جوهری را، ابطال و در اواخر همان اثر، برهان ناظر به تجرد مطلق نفس را ارائه کرده است. ظاهراً حکیم به ارتباط تنگاتنگ دو ایده حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس و نیز ترتب منطقی آن دو توجه داشته است.

^۲ البته مؤلف در خلال مطلب مدنظر، متذکر می شود که دلایل مبسوط تر خود را در نقد ایده وجود ذهنی، در رساله ای مستقل با عنوان «کیمیای مراد» تشریح کرده است؛ اما راقم این سطور تا کنون اطلاعی از این رساله نیافته است.

^۳ احوالات این شخصیت و آثار او در تذکره های متأخران به نام قاضی سعید قمی ثبت شده است و از قضا کتاب کلید بهشت نیز به نام قاضی سعید قمی منتشر شده است. برای آگاهی بیشتر نک: *روضاتی*، ۱۳۸۶، صص. ۱۰-۴۲.

مغفول مانده است.

اما وجه دیگری از دیدگاه حکیم تبریزی در سخنان محمدسعید حکیم دیده می‌شود و آن، تأکید بر تجرد مطلق نفوس، اعم از انسانی، حیوانی و نباتی است. حکیم قمی از دو طریق «بررسی اوصاف مجردات» و «بررسی اوصاف امور مادی»، این مدعا را به اثبات می‌رساند و در ادامه می‌نویسد:

هر یک از دو طریق مذکوره به‌تنهایی بس است در اثبات تجرد و لاتجرد چیزی و ما به هر دو طریق اثبات کردیم که نفس، مجرد است کما عرفت؛ و مخفی نماند که بیان مذکور به اعتبار طریق ثانی، جاری است در نفوس حیوانیه و نباتیه هم و لازم می‌آید که آنها هم مجرد باشند چرا که خواص صور مادیه با آنها نیست و حق هم این است که آنها هم مجردند؛ چنانکه ارسطاطالیس در *اثولوجیا*، مکرر تعریض و تصریح به این معنی کرده و علت اختیار بیان مذکور همین بود (حکیم قمی، ۱۳۶۲، صص. ۱۰۵-۱۰۶).

باری، تجرد مطلق نفوس از متن *اثولوجیا*^۱ نیز قابل استنباط است و از ادعاهای نوین حکیم تبریزی نیست، ولی فیلسوفان متأخر از این نکته غفلت کرده‌اند و تجرد را مختص نفس انسانی دانسته‌اند.

لازم به یادآوری است که استناد به *اثولوجیا* در مبحث نفس در آثار دیگر شاگردان حکیم تبریزی نیز ملاحظه می‌شود. نمونه‌ای از آن بیان صاحب *احیای حکمت* در نفی فاعلیت امور مادی و اثبات فاعلیت نفس در ماده و امور مادی است. او می‌گوید: در *اثولوجیا*، ماهیات جوهری در چهار قسم انحصار یافته‌اند:

یک. شریف محض که در ذات و فعل، بی‌نیاز از ماده است یعنی عقل کل و عقول قادسه.

دو. خسیس محض که به تمامه نیازمند حلول صورت

در آن است یعنی ماده به‌خودی‌خود.

سه. تابع شریف محض که در ذات، بی‌نیاز از ماده و در افعال خود، محتاج ماده است یعنی نفس‌ها.

چهار. تابع خسیس محض که در بقای خود، نیازمند حلول در ماده است یعنی جوهر حلولی الذات.

بنا بر تقسیم یادشده، شکی نمی‌ماند که علت فاعلی که موجود ماهیات است باید از همه علت‌ها اشرف باشد، یعنی شریف محض یا تابع شریف محض (عقل یا نفس) باشد و از آنجا که عقل عاری از هر گونه تعلق به مادیات است، پس محرک و فاعل قریب در امور مادی، نفس است (قرچغای‌خان، ۱۳۷۷، ج. ۱، ص. ۴۸۹).

۴- طریق دشوار شناخت حقیقت نفس ناطقه

حکیم تبریزی در پی تأکیدات متوالی بر تجرد مطلق نفوس، بحث خود را به نفس ناطقه انسان معطوف می‌دارد. وی تلاش‌های اهل معقول را در تصویرسازی از حقیقت نفس ناطقه ناکافی می‌انگارد. با آنکه روش برهانی و سبک مشائی در ادبیات فلسفی حکیم موج می‌زند، با کمال تعجب شاهد هستیم که او نظرات برهان‌محور فیلسوفان را درباره نفس ناطقه نامطمئن می‌خواند. به باور تبریزی، نفس‌شناسی از مشکل‌ترین دانش‌هاست و از این رو، روش‌های معمول آموزش و گفتارهای فیلسوفان حتی مطالب مبتنی بر برهان آنان، چندان برای شناخت حقیقت نفس ناطقه و قابلیت‌های آن راهگشا نیستند. تبریزی برای عبور از این تنگنا، مراجعه به نصوص دینی و عالمان ربّانی و بهره‌مندی از الهامات سبجانی را توصیه می‌کند. او درباره اهمیت معرفت نفس می‌گوید: معرفت نفس بستر شناخت انواع علوم حقیقی و گونه‌های مختلف حقایق الهی را تدارک می‌کند و از این رو، پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۵).

به هر حال، علم به وجود نفس و اقسام آن یک مسئله

^۱ نسبت *اثولوجیا* به ارسطو از مشهورات نادرست در آثار متفکران مسلمان است که متأسفانه از حیث تاریخ فلسفه‌ای، آثاری زبان‌بار به همراه داشته است. بعضی از آموزه‌های حکیم تبریزی نیز تحت تأثیر فضای *اثولوجیا* هستند.

است و شناخت جایگاه نفس ناطقه در مراتب هستی، حقیقت ذاتی آن، تکون، تجرد و امکانات نفس مسائلی جداگانه و بسی دشوارتر هستند. حکیم تبریزی نیز همین ابتدا، مخاطبان خود را از طرح بحث‌های فلسفی و استدلالی در این باره مأیوس و انتظارات ایشان را از حیث برهان محوری به حاشیه می‌برد.

محمدسعید حکیم نیز دیدگاه استاد خود را درباره روش دستیابی به معرفت نفس و لوازم آن، با آب و تاب بیان می‌دارد. او به طور مؤکد می‌گوید: شناخت حقیقت نفس و کیفیت علم آن به اشیاء از مسائل بسیار غامض حکمت است و از این رو، آرای متفاوت و گاه متضاد بین اهل نظر مطرح شده‌اند؛ کمتر کسی را می‌توان یافت که چنانکه باید، حقیقت نفس و نحوه ادراک آن را فهم کرده باشد. اساساً فهم درست این مسئله نیازمند عنایت ازلی و الهام ربانی است و فرد مشمول آن نیز معمولاً نادر و ناشناخته است. به هر حال، برای فهم برخی از دقیق معرفت نفس و کارکرد آن، دو راه بیشتر وجود ندارد:

یا می‌باید مؤید من عند الله بوده باشد یا اینکه به خدمت عارفی رسیده باشد؛ و این معنی نیز از جمله اسباب توفیق است که خدای تعالی به کسی عنایت فرماید و لذا به خودی خود، نفس را چنانکه هست نمی‌توان شناخت و سال‌هاست که علم نفس، متروک و مفقود است و آنچه در کتب متداوله است اروای غلیل نمی‌نماید (حکیم قمی،

۱۳۶۲، ص. ۱۰۷).

جمله پایانی متن به این معناست که تشنگی طالبان معرفت نفس با نوع مباحث موسوم به عنوان علم النفس در کتب فلسفی و کلامی برطرف نمی‌شود؛ کنایه از آنکه مباحث نظری درباره نفس‌شناسی به درستی روشن‌کننده حقیقت نفس و ادراک عقلی و پاسخ‌گوی تمامی پرسش‌های ناظر به این مسائل بغرنج نیستند.

بر این اساس، مطلب حکیم تبریزی درباره حقیقت علم و نحوه تعقل اشیاء توسط نفس، گرچه منظم و با روشمندی خاص ارائه شده‌اند، در طرح آن مطالب، چندان

از برهان‌های منطقی خبری نیست؛ بلکه تبریزی دیدگاه مرضی خود را بر پایه برخی از برداشت‌های خاص از نصوص دینی و الهامات عرفانی بیان می‌دارد. این شیوه را دیگر نمی‌توان در چارچوب حکمت نومشائی و استدلال در مقام ارائه قرار داد، بلکه رویکرد تبریزی در مبحث «کیفیت علم نفس به موجودات» فرامشائی به شمار می‌آید.

عنوان فصل مدنظر نیز مؤید ادعای نگارنده است:

فی کیفیت علم النفس بالموجودات کما هی
علیه فی نفس الامر علی مذهب الراسخین فی
للعلم و اولی الامر منهم (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶،
ص. ۸۵).

حکیم تبریزی ذیل عنوان یادشده، به منظور حسن آغاز طرح دیدگاه خود درباره حقیقت علم و کیفیت انکشاف اشیاء، ابتدا به شرافت و جایگاه «نفس ناطقه» اشاره می‌کند. عبارت‌های او در این باره چندان فلسفی نیست، بلکه ممزوج از نصوص دینی و ذوق عرفانی است:

النفس هی اسم الله الاعظم و علم آدم الاسماء
کلها، فالآدم الحقیقی هو أن یعلم النفس حتی یعلم
الاسماء کلها و أن یعلم کیفیت علم النفس بما عداها
من الموجودات (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۶).

این قطعه به لحاظ فلسفی سراپا حاوی ابهام است و البته تبریزی خود نیز، به گونه‌ای به این ابهامات معترف است. حکیم در چند سطر پیش از آن، به صراحت گفته بود این بحث قابلیت طرح فلسفی و برهانی ندارد و باید با تعلیمی فراتر از آموزش‌های متداول و رسمی، کیفیت علم نفس به موجودات جهان را آموخت. این عبارت‌پردازی عارفانه در توصیف موجز از نفس نیز، در امتداد همان اظهارات قرار دارد. لازم به توجه است که نوع گفتمان

تبریزی در مبحث نفس‌شناسی در آثار عرفانی^۱ و حتی متون فلسفی دوران وی از جمله تألیفات ملاصدرا و فیض کاشانی بسی رایج بود؛ ولی بیشتر ایشان نیز ضمن فراعقلی خواندن برخی از آموزه‌ها، به هر حال لب به سخن می‌گشودند و در چارچوب همین اصطلاحات فلسفی و عرفانی مرسوم، آن مطالب خاص را نه الزاماً برهانی، دست‌کم به شکل تبیینی معقول ارائه می‌کردند؛ اما حکیم تبریزی در متن *الاصول الاصفیة*، این مقدار هم وارد بحث نمی‌شود و به سرعت از توصیف نفس ناطقه می‌گذرد و اقسام ادراکات نفس به حسب متعلق ادراک را مطرح می‌کند.

با این همه، نگارنده بر آن است تا با بهره‌گیری از سایر کلمات حکیم تبریزی و شاگردان او، قدری از عبارت یادشده درباره حقیقت نفس رمزگشایی کند و دست‌کم جهات مختلف ابهام را در آن توصیف موجز به شماره درآورد. اهم پرسش‌ها در قالب دو ابهام اساسی خلاصه می‌شوند.

ابهام اول. نفس در عبارت تبریزی «اسم اعظم الهی» خوانده شده است. این عنوان دو تفسیر دارد: نخست، نفس کلی و محیط بر عوالم امکانی است که در برخی نصوص دینی مانند حدیث علوی، از آن به «نفس کلیه الهیه»، «ذات الله العلیا»، «شجره طوبی» و «سدره المنتهی» تعبیر شده است (فیض کاشانی، ۱۳۸۶، صص. ۸۲-۸۴)؛ یا آنکه مراد حکیم همین نفوس جزئی نوع انسان است که به گمان برخی از اهل معرفت، هر یک از آن نفوس، از عالم امر و رشحه‌ای از نفس کلی در وجود هر انسان است و از این رو، خلاصه وجه الرب هستی انسان محسوب می‌شود و شناخت آن به مثابه شناخت خداوند یا دست‌کم بستر معرفت به حق تعالی است (فیض کاشانی، ۱۳۸۶، صص. ۷۵-۷۷).

به هر حال، در عرفان مصطلح، هر دو نگاه وجود دارند

و عبارت یادشده نیز به خودی‌خود، قابلیت هر دو تفسیر را داراست. آری، اگر «ال» بر سر کلمه نفس، الف و لام جنس باشد، تفسیر دوم از بیان حکیم تبریزی صحیح است؛ چنانکه او پیش‌تر نیز مخاطبان را به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» توجه داده بود. شاهد دیگر بر این ادعا بیان محمدسعید حکیم است. او در ابتدای بحث از شناخت نفس انسان و تجرد آن می‌نویسد:

گوهر شریف حضرت انسان را دو جزء است: یکی آشکار و یکی پنهان ... و اما چیزی که از انسان، پنهان است صورت اوست که گفتیم اشرف از جمیع صورتهاست، یعنی حقیقت او که نفس ناطقه انسانی عبارت از اوست، بلکه آدم و انسان حقیقی همین است و اطلاق انسانیت بر بدن، مجاز است نه حقیقت؛ و اینکه بر مجموع نفس و بدن هم اطلاق کرده‌اند یا می‌کنند به اعتبار همین جزء است؛ و این جوهری است شریف که هر عقلی از عهده شناخت او بیرون نمی‌تواند آمد «الّا من اراد الله به خیراً» و برهان شرافت این گوهر یکتا «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است (حکیم قمی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۲).

از این بیان، دو نکته حاصل می‌شود:

— نخست آنکه تلقی حکیم تبریزی و شاگرد وی از «نفس» در حدیث یادشده نفس جزئی هر شخص است، نه نفس کلی محیط بر سایر نفوس؛ یعنی به باور حکیم، ضمیر در «نفسه» به فرد عارف برمی‌گردد نه خداوند تا نفس الله یا همان نفس کلی اراده شده باشد؛ پس معنای حدیث اجمالاً این است که: هر کس نفس شخصی خود را بشناسد، به تحقیق پروردگارش را نیز خواهد شناخت.

— نکته دوم اینکه گویا تبریزی همین نفس جزئی را اسم اعظم خداوند در نهاد هر انسان می‌داند که با شناخت آن، بستر معرفت به اسامی خداوند و نیز کیفیت شناخت

دارد و تفسیری مشهور که مؤید امکان معرفت خداوند از طریق معرفت نفس است (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج. ۱، صص. ۲۱۵-۲۲۶).

^۱ نمونه بارز این ادعا مطالب مبسوط ابن عربی در *فصوص الحکم* است. او در اوائل فص محمدی، پس از ذکر حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، دو تفسیر متفاوت از آن ارائه می‌دهد: تفسیری نامشهور که بر امتناع معرفت به خداوند دلالت

سایر اشیاء برای او هموار می‌شود. به احتمال زیاد، مستمسک حکیم در طرح این ادعا سایر احادیث ناظر به شناخت نفس است؛ از جمله:

لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِمَعْرِفَةِ نَفْسِهِ جَاهِلٌ
بِكُلِّ شَيْءٍ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۷۵۵).
مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ أَتَتْهُ إِلَى غَايَةِ كُلِّ مَعْرِفَةٍ
وَعِلْمٍ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۶۵۰).

ابهام دوم. در توصیف حکیم تبریزی از «نفس»، به کریمه شریفه «وَعِلْمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) اشاره شده است. در نگاه بدوی به نظر می‌رسد تبریزی درصدد ارائه شاه‌کلیدی برای ورود به حریم شناخت نفس است؛ حال آنکه عبارت یادشده از مبهم‌ترین عبارات قرآنی است. استشهد حکیم بدان نیز سه پرسش مترتب را پیش روی ما قرار می‌دهد که در قبل و بعد سخنان حکیم، فقط اشاره‌ای به این پرسش‌ها ملاحظه می‌شود.

— پرسش نخست آنکه تلقی متفکر تبریزی از محتوای «الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» در این آیه چه بود؟ زیرا در این باره هم در کتب حدیث و هم در استنباطات اصحاب تفسیر، اختلافاتی چشمگیر مشاهده می‌شود. از آن جمله، بیشتر مفسران عامه گفته‌اند: اسامی همه موجودات زمینی به آدم تعلیم شده است، از نام همه فرزندان آدم و نسل او و زبان‌ها گرفته تا نام حیوانات، درختان، کوه‌ها، دریاها، صنایع و ... (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۱، ص. ۱۷۰؛ قرطبی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۸۲). گروهی بر این عقیده هستند که مراد از این اسامی، نام‌های نیکوی خداوند از حیث اوصاف جمال و جلال اوست (کاشانی، ۱۳۳۶، ج. ۱، ص. ۳۳؛ شبّر، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۸۷). نیز در برخی تفاسیر امامیه با استناد به روایاتی می‌خوانیم: اسامی تلقین‌شده به آدم، نام‌های انبیا و اوصیا، به ویژه اسامی چهارده معصوم (عهم) بوده است (فراش کوفی، ۱۴۱۰ق، ص. ۵۷؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص. ۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۱۱۰).

— پرسش دوم ناظر به «آدم» است. آیا مراد از آدم در کریمه یادشده شخص آدم ابوالبشر است یا نوع آدم و همه افراد بشر مدنظر هستند یا آنکه آدم به عنوان مبدأ نوع حجج الهی در جوامع بشری مطرح است یا اساساً خداوند حقیقتی فرابشری را «آدم» نامیده است؟ هر یک از این احتمالات، قائلان برجسته‌ای دارد و در شرح هر تفسیر نیز، رویکردها و گویش‌هایی متفاوت تدارک شده‌اند.^۱ البته، برخی از مفسران نیز از دیرباز، در جمع دو یا چند از این معانی کوشیده‌اند (قشیری، ۲۰۰۰م، ج. ۱، ص. ۱۷۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج. ۱، صص. ۱۴۵-۱۴۶).

ظاهراً حکیم تبریزی به گونه‌ای به این پرسش مقدر توجه داشته است و از این رو، به دنبال طرح آیه، تعبیر «الْأَدَمُ الْحَقِيقِي» را به کار برده است. به نظر می‌رسد در ذکر «آدم» با الف و لام، تعمدی وجود دارد؛ زیرا چنانچه مراد از «آدم» شخص خاص نباشد و عِلْم محسوب نشود، آوردن «ال» جنس بر سر آن مانعی ندارد (جوان‌پور هروی و اکبری بیرق، ۱۳۸۶، ص. ۸۶). بنابراین، «ال» بر سر آدم، ظاهراً الف و لام جنس است، افاده عموم می‌کند و نوع انسان‌ها را شامل می‌شود، اما در مقابل، وصف «حقیقی» برای آدم محدودیت شایانی به همراه خواهد داشت. در مجموع، به نظر می‌آید تلقی حکیم تبریزی از «آدم» در عبارت معجزنظام «عِلْمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، فقط شخص آدم ابوالبشر نیست، بلکه هر انسانی است که به مقام کمال جامع و اوج حیات طیبیه رسیده باشد. اما نباید پنداشت «تعلیم اسامی» پس از به کمال رسیدن هر فرد انجام می‌شود، بلکه حکیم تبریزی همچون بسیاری از عارفان معتقد است علم اسما پیشاپیش در وجود انسان منطوقی است.

— پرسش سوم ناظر به ارتباط «آموزش اسامی به آدم» با فهم حقیقت نفس ناطقه و کیفیت علم به اشیاء است؛ زیرا در بیان موجز حکیم تبریزی، این دو مطلب به دنبال هم آمده‌اند:

^۱ در کتب تفسیر، بحث جالب توجهی-ناظر به اطلاقات آدم در قرآن-یافت نشد؛ برای آگاهی از تأملات لازم در این مسئله نک: پورموسویان، ۱۳۸۲، ج. ۶، صص. ۱۰۰-۱۲۰؛ روشن، ۱۳۹۷، ج. ۳، ص. ۱۱۱۷.

فالآدم الحقیقی هو أن يعلم النفس حتی يعلم الاسماء کُلّها و أن یعلم کیفیة علم النفس بما عداها من الموجودات (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۶).

طبعاً به مقتضای دیدگاه‌های متکثر در تفسیر آیه مدنظر، ارتباط یادشده نیز به چند نحو قابل تبیین خواهد بود. اما به باور حکیم تبریزی، منظور از «آدم» نوع انسان یا جنس انسان است و به تمام افراد، تعلیم اسما انجام شده و این دانش سرشار در لوح نفس آدمی تعبیه و به هم پیچیده شده است؛ ولی غفلت آدمی از حقیقت نفس ناطقه و عدم معرفت به آن مانع بهره‌مندی او از آن دانش است و گر نه نوع انسان به نحو مقدر و بالقوه، حائز چنین سرمایه‌ای است. البته، مقصود از معانی تقدیر و بالقوه در اینجا معنای خاصی است که به کیفیت تعلیم اسما به آدم و ظهور و بروز فعلی آنها مربوط می‌شود؛ بنابراین، در نظر تبریزی، آدم حقیقی کسی است که به معرفت نفس ناطقه نائل شده باشد و از رهگذر آن، به اسامی مدنظر در آیه یادشده اطلاع یابد؛ آنگاه چنین شخصی بر کیفیت علم نفس به موجودات جهان هستی واقف خواهد شد.

۵- کیفیت علم نفس به موجودات

تبریزی پس از طرح مطلب پیشین مبتنی بر دشواری شناخت نفس ناطقه و کارکرد آن در شناخت اشیاء، با روشمندی خاصی ایده خود را درباره کیفیت علم نفس به اشیاء گزارش می‌دهد. حکیم می‌گوید: در ابتدا باید خاطر نشان کرد به تحلیل عقلی، علم نفس به اشیای خارجی از دو حال خارج نیست، یا اشیاء به حقایق عینی خود معلوم نفس می‌گردند یا به صورت‌ها و وجودات ذهنی خود، دیگر احتمال سومی متصور نیست؛ اما با ابطال نظریه وجود ذهنی و کنار نهادن آن، فقط حالت نخست باقی می‌ماند و از این رو، باید اذعان داشت اشیاء به ذوات عینی خود نزد نفس حاضرند و معلوم آن واقع می‌شوند (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۶).

از این بیان شاید قدری کج‌فهمی شود و برخی بر پایه خوانش اشراقی از سخنان حکیم تبریزی، چنین پندارند که

مراد از حالت اول، علم حضوری و مقصود از حالت دوم، علم حصولی است و حکیم درصدد آن است که با طرد علم حصولی، اعلام کند علم نفس به اشیاء از سنخ علم حضوری است. ظاهراً این انگاره از حیث شهرت تقسیم علم به حصولی و حضوری، برای برخی از معاصران و احیاناً شاگردان تبریزی نیز رخ داده بود؛ از این رو، شاگرد تبریزی برای دفع چنین توهمی می‌نویسد: از آنجا که علم نفس به اشیاء توسط صورت‌های ذهنی حاصل نمی‌شود، پس علم نفس به اشیاء از نوع حصولی نیست، بلکه حضوری به معنای مشهور این واژه هم نیست؛ زیرا حضور به معنای مشهور درباره‌بار جسم و امور جسمانی کاربرد دارد؛ حال آنکه ما در پی بیان عدم غیبت اشیاء در نظر نفس عاقله هستیم؛ زیرا:

علم بنا بر آنچه افلاطون الهی فرموده، عبارت از وقوع بصر عقل است بر طبایع اشیای خارجه، پس حاضر بودن اشیا ظاهر بودن آنهاست مر نفس عاقله را نه حضور به معنی مشهور، چه حضور اشیا نزد نفس، شبیه است به حضور معلول نزد علت و این معنی نه از مقوله حضور اشیای محسوسه است نزد یکدیگر.

حاصل کلام آنکه علم نفس به اشیاء فی الحقیقه نه حصولی است و نه حضوری و اگر به سبب ضیق عبارت، حضوری گویند و معنی مشهور را نخواهند بلکه این معنی که گفتیم اراده کنند می‌تولند بود و اقرب است از آنچه حصولی گویند، پس مجازاً و استعاره می‌توان گفت اشیاء همگی حاضرند به ذوات خود نزد نفس نه به حصول صورت (حکیم قمی، ۱۳۶۲، صص. ۱۰۹-۱۱۰).

باری، تبریزی در ادامه بیان می‌کند علم نفس به حقایق اشیاء همواره به نحو مستقیم نیست، بلکه نفس به بعضی از آنها با وساطت آلات و ابزار حسی علم می‌یابد و برخی دیگر را بدون واسطه و ابزار می‌شناسد. توضیح بیشتر آنکه، امور محسوس مانند صداها و رنگ‌ها، از طریق آلات و حواس پنج‌گانه، معلوم نفس واقع می‌گردند و امور غیرمحسوس همچون طبایع کلیه و حقایق مجرد به نحو

(رازى تهرانى، ۱۳۸۹، صص. ۲۵۵-۲۵۶، با قدری اختصار).

۱-۵- مراتب سه‌گانه علم نفس به موجودات

حکیم تبریزی همچون بسیاری از فیلسوفان و منطق‌دانان پیشین، سه مرتبه برای دانش آدمیان قائل است. این سه عبارت‌اند از: حسی، خیالی و تعقلی. نوع گویش حکیم در توضیح این مراتب بی‌شبهات با آثار پیشینیان نیست، به خصوص ادبیات مشائی در کلمات او تبلور دارد؛ اما در عین حال، تبیینات حکیم از حیث محتوا به کلی ارسطویی نیست و بر دیدگاه خاص افلاطون مبتنی بر رؤیت عقلی پافشاری دارد. محصل توضیحات تبریزی و شاگردان وی درباره مراتب یادشده به قرار زیر است:

الف. ادراک حسی نفس: در این مرتبه، قوه ناطقه آدمی با وساطت آلات حسی، اشیای مادی اطراف خود را ادراک می‌کند اما برای هر قسم از این مدرکات، به آلت و ابزار مخصوصی نیاز است. برای مثال، نفس ناطقه دیدنی‌ها را فقط از طریق چشم می‌بیند نه گوش یا بینی یا زبان؛ همچنین شنیدنی‌ها فقط از طریق گوش مدرک نفس ناطقه قرار می‌گیرند و بر همین منوال، نفس برای ادراک هر دسته از امور محسوس، از آلت مخصوص آن بهره می‌برد. طبعاً سلامت و توان هر یک از این ابزار در کیفیت ادراکات حسی نفس مؤثر خواهد بود (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۹).

اما نکته جالب توجه و تأمل درباره این قسم از ادراکات نفس آن است که: ادراکات حسی گرچه ضعیف‌ترین مرتبه از ادراکات نفس ناطقه به شمار می‌آیند، ولی در جای خود، بسی بااهمیت و حیاتی هستند؛ زیرا ادراکات حسی نفس دروازه‌های ورود آدمی به ادراکات خیالی و عقلی هستند و بدون ادراک حسی، ادراکات خیالی و عقلی نیز محقق نمی‌شوند. اساساً فقدان ادراک حسی در هر بخش از مدرکات حسی سبب می‌شود نفس از ادراک خیالی و عقلی آن دسته از مدرکات نیز عاجز بماند. برای مثال، کور مادرزاد فقط از رؤیت حسی اشیاء ناتوان نیست، بلکه او از ادراک خیالی و عقلی امور دیدنی

مستقیم، نزد عقل منکشف می‌شوند؛ در واقع، نفس با شناخت ذات خود و التفات تام به هویت فرامادی آن، حقایق اشیای عینی را در آینه ذات خویش می‌بیند؛ زیرا حقیقت نفس آدمی جامع همه مراتب هستی اعم از مراتب بالایی، مراتب پایینی، مادی، مجرد، محسوس و معقول است. این نکته بر صاحبان بصیرت و کسانی که قدری رائحه معرفت نفس و منزلت والای آن را استشمام کرده باشند، پنهان و مورد تردید و انکار نخواهد بود. بر این پایه، امیرالمؤمنین و برهان‌العارفین علیه افضل صلوات‌المصلین می‌فرماید:

أزعم أنك جرمٌ صغيرٌ و فيك انطوى العالم الأكبر
(حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۶).

شاگرد اندیشه‌مند تبریزی نیز در توضیح بیشتر دیدگاه استاد می‌گوید: حقیقت علم عبارت است از التفات تام عقل به خودی خود — و نه توسط آلات — به ماهیات اشیاء از حیثی که ماهیات قابل شناخت باشند؛ به این ترتیب، پس از توجه مستقیم و بی‌واسطه عقل به اشیای عینی، ماهیات آنها بر عاقل منکشف می‌شوند. البته، برای شناخت امور محسوس، وساطت آلات بین عقل و اشیاء، همراه با تحقق شرایط احساس لازم است. به دیگر سخن:

مُدِرک بالذات عقل است خواه مدرک محسوس و خواه معقول باشد لیکن عقل حقایق اشیاء و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند و محسوسات را به آلت ادراک می‌کند، بلکه عقل در حالت احساس نیز، حقایق اشیاء را ادراک می‌کند اما با خصوصیات ماده. بالجملة: عقل، حقایق اشیاء را ادراک می‌کند خواه به عنوان تعقل باشد و خواه به عنوان احساس، لیکن به عنوان احساس، حقیقت شیء محسوس را با ماده و لواحق ماده ادراک می‌کند و مدرک در هر دو صورت، حقیقت شیء موجود است؛ اما در صورت اول، حقیقت شیء است با امور خارجه که عبارت است از ظاهر شیء؛ و در صورت ثانی، حقیقت شیء است قطع نظر از امور خارجه، نه به شرط نبودن امور خارجه

در مشرق‌زمین، دوست خود را که در مغرب‌زمین است تخیل می‌کند (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص. ۹۰-۹۱).

به باور حکیم تبریزی، ادراک خیالی در افراد مختلف حائز شدت و ضعف است و برخی از امتیازات و کرامات اهل سلوک یا مرتاضان در همین فضا تحلیل می‌شوند. شاگرد تبریزی در این باره می‌نویسد:

و این مرتبه علم، مرتبه کشف صوری صوفیان است، لهذا خبر از آمدن زید غایب مثلاً می‌تواند داد و چون در این مرتبه، مکان مخصوص و محاذات امور و مانند اینها در کار نیست؛ لهذا گفته‌اند: نفس آهسته آهسته تجرید اشیا می‌کند، چه در این مرتبه اشیاء را از مکان و وضع و امثال اینها مجرد می‌کند (حکیم قمی، ۱۳۶۲، ص. ۱۱۲، با اندکی تغییر).

تبریزی ضمن تصریح به قوت ادراکات خیالی در میان جماعت متصوفه، طریقت آنان را از حیث طرح برخی از ادعاهای عجیب آسیب‌شناسی کرده است. او که خود سالیان متمادی از جمله در شهر بغداد، با برخی از اهل سلوک و ریاضت، حشر و نشر داشت (شاملو، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۴۷)، درباره آنان می‌گوید: صوفیانی که بر اثر مجاهدت و مراقبت بر ذکرهای خاص مسلک خویش، به ویژه ذکر خفی، قوه خیال را در راستای کسب ادراکات فراحسی در وجود خود پرورش می‌دهند و به مدد ادراکات خیالی، بر برخی از اخبار غیبی اطلاع می‌یابند، معمولاً چنین می‌اندیشند که عارفانی کامل و واصل به سعادت ابدی شده‌اند و به والاترین معارف و شریف‌ترین مقامات معنوی دست یافته‌اند؛ از این رو، بسی خودشیفته و پرمدا می‌شوند. این افراد البته ناقصان و بلکه جاهلان و عوام صوفیه هستند^۱ نه خاصان ایشان که شأنشان اجل از این اوهام و منزه از تکلم به اعتقادات باطل و آرای فاسد است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۹۱).

تبریزی در ادامه به منظور اتقان مطلب، ما را به تمایز

نیز محروم می‌ماند؛ چنین شخصی حتی هنگام خواب، از مشاهده امور دیدنی همچون شکل‌ها و رنگ‌ها ناتوان است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص. ۸۹؛ حکیم قمی، ۱۳۶۲، صص. ۱۱۰-۱۱۱).

ب. ادراکات خیالی: مرتبه دوم یا مرتبه میانی از ادراکات نفس به مدرکات خیالی و مثالی مربوط می‌شود. این قسم از ادراکات بسی قوی‌تر از ادراکات حسی است و در برتری آن همین بس که ادراکات خیالی نفس ناطقه، در حال غیبت موجودات از حواس ظاهری انسان نیز، قابل حصول است؛ به این ترتیب که نفس ناطقه با بهره‌مندی از قوه خیال که از واهب العطایا دریافت کرده است، امور عینی را گاه به همان صورتی که در خارج محقق هستند و گاه با تفصیل و ترکیب ادراک می‌کند؛ زیرا قوه خیال قدرت تصرف در مدرکات حسی و تجزیه و ترکیب اجزای آنها را دارد؛ چنانکه هنگام خواب ملاحظه می‌شود. به دیگر بیان، در ادراک خیالی نیز همچون ادراک حسی، اشیای بیرونی به‌عینه مدرک نفس قرار می‌گیرند ولی با دو تفاوت:

— نخست اینکه در ادراک حسی، ویژگی‌های شیء مدرک مانند مکان، زمان و وضع خاص ملحوظ است، ولی در ادراک خیالی، لحاظ آن ویژگی‌ها الزامی نیست و چه‌بسا شیء بیرونی مجرد از وضعیت خاص خود تخیل شود؛ این است معنای قول حکما که می‌گویند: النفس تجرد الأشياء فی التصور.

— دوم آنکه به مقتضای هر قسم از ادراکات حسی، شرایط و اسبابی برای تحقق آن ضرورت دارد. برای مثال، برای رؤیت حسی، هوای روشن و نیز هم‌ترازی بیننده با شیء بیرونی و رعایت فاصله‌ای خاص بین آن دو شرط است؛ حال آنکه در ادراک خیالی امور دیدنی، چنان شروطی لازم نیست و گاه اتفاق می‌افتد که شیء خارجی بدون حصول شرایط مربوط تخیل می‌شود؛ برای مثال، شخصی

دو دسته حقیقی و مدعیان کشف تقسیم می‌کنند. اصطلاح تبریزی مبتنی بر «صوفیان خاص» و «عوام صوفیه» ناظر به رویکرد دوم است.

^۱ باید توجه داشت که بیشتر عالمان امامیه برای تمایز سالکان واقعی از مدعیان این عرصه، گروه اول را عارف و اهل ادعا را صوفی خوانده‌اند؛ اما برخی دیگر اصاصاً صوفی و عارف را به یک معنا به کار برده‌اند و گاه صوفیان را به

ادراک خیالی از ادراک عقلی و خلط آن دو نزد بیشتر صوفیان توجه می‌دهد. او در ابتدا ادراکات خیالی را به دو قسم صادق و کاذب تقسیم می‌کند. مراد از ادراک خیالی صادق، ادراک شیء خارجی - همان‌گونه که در جهان واقع تحقق دارد - به نحو خالص و بدون ترکیب و تفصیل است که در اصطلاح از آن به کشف صوری نیز یاد می‌شود. در مقابل، ادراک خیالی کاذب عبارت از ادراک اموری است که در جهان واقع تحقق ندارند و قوه خیال آدمی با تفصیل یا ترکیب لندوخته‌های پیشین آنها را می‌سازد. از قضا، بیشتر ادراکات خیالی صوفیان کاذب هستند و بیانگر واقعیتهایی در جهان خارج نیستند. این دست از ادراکات برای بیشتر افراد در رؤیاهای طبیعی و برای گروهی از صوفیان در حال یقظه رخ می‌دهد. در واقع، فرق صوفیان عامی با مردمان عادی در آن است که افراد عادی هنگام خواب، چنان اموری را ادراک می‌کنند، ولی صوفیان عامی در بیداری، قادر به ادراک آن امور هستند (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص. ۹۱-۹۲).

ب. ادراکات عقلی: آخرین مرتبه از ادراکات نفس ناطقه، مرتبه دانش تعقلی است. در این مرتبه، نفس جمیع امور کلی یعنی طبیعت موجودات خارجی را - همان‌گونه که در جهان هستی تحقق دارند - در حال غیبت آنها از حواس و خیال، ملاحظه و ادراک می‌کند. مقام تعقل نفس در واقع برترین مرتبه ادراک آدمی محسوب می‌شود. اساساً مناط سعادت ابدی انسان، وصول به معرفت عقلی است و عدم حصول این مرتبه، منشأ شقاوت و محرومیت او از مقامات معنوی است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص. ۹۰-۹۱؛ حکیم قمی، ۱۳۶۲، ص. ۱۱۲).

باری، همه آنچه پیش‌تر از قول حکیم تبریزی درباره اهمیت شناخت نفس و کیفیت ادراک آن بیان شد به اعتبار ادراکات عقلی نفس ناطقه بود وگرنه نظرات او درباره ادراکات حسی و خیالی نفس شباهتی ویژه به آرای مشائیان دارد. اما در حیطه ادراکات عقلی نیز، مشکل اساسی همچنان

به جای خود باقی است و آن، تبیین ملاک تمایز مدرکات عقلی از مدرکات خیالی است و اینکه چگونه می‌توان محصولات کشف و شهود را که مربوط به ادراکات خیالی هستند با مشاهدات عقلی که به زبان استدلال و با قواعد منطقی ارائه می‌شوند بر یکدیگر تطبیق داد؟

محمد اسماعیل خاتون‌آبادی، از شاگردان برجسته تبریزی، در این مسئله بسی دغدغه‌مند است. او در کتاب کشف الحیره با مقدماتی مترتب، جوانب این معضل را می‌کاود. در فصل چهارم آن اثر، پس از بیان تمایز دو طریق اصحاب استدلال و اهل کشف، شاهد توصیف نقادانه هریک و مقایسه میان آنها هستیم. از منظر خاتون‌آبادی، هرچند در استدلال عقلی، گاه معارضه عقل با وهم رخ می‌دهد و نفس ناطقه به سبب الفت با قوای باطنی وهم و خیال و قوای ظاهره بینایی و شنوایی، دچار کدورت می‌شود، این عارضه در طریق کشف و شهود شیوع بیشتری دارد؛ حتی افرادی که در فرایند سلوک شرعی به سر می‌برند و مدارج تصفیه نفس را می‌پیمایند نیز، از آن عارضه ایمن نیستند و کشف و شهودشان با اوهام و خیالات کاذب مخلوط است (خاتون‌آبادی، ۱۳۹۶، ص. ۱۶۳).

آری، اگر سالک به مرتبه‌ای رسد که وهم و خیال او به کلی معطل شوند و هیچ گونه اشتغال برای ممانعت از اتصال نفس به عالم غیب باقی نماند و او به عالم قدس و جبروت راه یابد، آنگاه می‌توان به صدق مشاهدات وی اطمینان یافت؛ ولی چنین جایگاهی شأن رعیت و افراد معمولی نیست و در مقام ایشان، نفس هیچ گاه از معارضه با وهم و خیال و حواس رهایی نمی‌یابد، بلکه کشف خالص و مبرا از وهم و خیال فقط به پیامبران الهی و ائمه معصومین (عهم) اختصاص دارد؛ چنانکه حضرت امیر (ع) فرمودند: «اگر همه حجاب‌ها مرتفع شود، چیزی به یقین من افزوده نمی‌شود»^۱ (خاتون‌آبادی، ۱۳۹۶، صص. ۱۶۶-۱۶۷).

محقق خاتون‌آبادی، در تکمیل سخنان خود درباره نسبت دو طریق عقل و شهود، دیدگاهی ارائه می‌دهد که

^۱ حال آنکه حدیث یادشده در کتاب ارزشمند عبدالواحد آمدی متوفی (۵۱۰-۵۵۰ق) نقل شده است؛ نک: تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۵۶۶.

^۱ اس‌تث‌ه‌اد خاتون‌آبادی ناظر به عبارت مشهور «لو کشف الغطاء ما ازدت یقیناً» است. برخی از متأخران در اس‌ناد آن حدیث علوی، تشکیک کرده‌اند؛

البته ناظر به کسب معارف و حیانی است و با اندیشه‌های استادش، تبریزی، درباره معرفت نفس هم‌سوئی دارد. به بیان وی:

حق آن است که طریقه یکی است که نفس را باید اولاً تصفیه کرد و ثانیاً به قوانین منطقیه، ذاتیات و عرضیات و جنس و فصل را از یکدیگر امتیاز کرد و مقدمات را ملاحظه نمود و استنتاج نتیجه کرد ... و بالجمله در طریق کشف، خطر بسیار است و بنای عقاید خود را بر کشف محض گذاشتن، بی‌عرض بر استدلال و بعد از آن، بی‌عرض بر قرآن و اخبار مشکل است ... جهت آنکه کشف را میزان و مقیاسی نیست و مراتب بسیار مختلف به شدت و ضعف دارد ... و استحسانات عقلیه شبیه به کشف نیز بسیار است و ممکن که اکثر کشف‌ها، استحسانات عقلی باشد که توهم کشف کرده باشند (خاتون‌آبادی، ۱۳۹۶، صص. ۱۶۷ و ۱۶۹).

صدر مطلب به‌خوبی بیانگر اتمام شاگرد تبریزی به دانش منطق و برهان عقلی است. ادامه مطلب نیز مؤید ترجیح استدلال بر شهود یا به بیانی، ترجیح فلسفه مشائی بر عرفان نظری است. خاتون‌آبادی از وسط‌بازی در این باره می‌پرهیزد و بسی روشن سخن می‌گوید؛ اما غایت ایده او ارجاع همه مطلب حاصل از عقل و شهود به نصوص دینی است؛ چنانکه گوید:

و طریق استدلال نیز خطر دارد، بنا بر معارضه و هم و نیز معارضه استحسان عقلی در مقدمات و دعاوی و اشتباه مقدمات خطابی به مقدمات بدیهی برهانی؛ از این رو، اعتماد به برهان کردن، بی‌عرض به میزان شرع بعد از عرض بر میزان منطق مشکل است (خاتون‌آبادی، ۱۳۹۶، ص. ۱۶۹).

آری، فقدان اطمینان به روش‌های عقلی و شهودی ناظر به معنای خاصی از «حکمت» است که در آثار هانری کربن متمایز از دو دانش کلام و فلسفه لحاظ شده است؛ نوعی تفکر که در بطن یک دین الهی رشد

می‌کند و واجد گرایش معنوی و وابسته به کتابی مقدس و پیامبری الهی است (کربن، ۱۳۸۱، ص. ۲۶). اساساً در حکمت نومشائی تبریزی، عقل و شهود فقط در پرتو نصوص و حیانی قادر هستند انسان را از ورطه جهل و اوهم و خیالات رهایی بخشند.

۶- نتیجه‌گیری

از مطالب پیشین، پاسخ هر یک از پرسش‌های پژوهش، چنین استنباط می‌شود:

الف. حکیم تبریزی همانند فارابی و ابن‌سینا، به تجرد نفس ناطقه در حدوث و بقا باور راسخ داشت. از آنجا که در دوران وی، ایده «جسمانیة الحدوث بودن نفس» توسط ملاصدرا مطرح شده بود، حکیم ابتدا به ابطال انگاره تکون نفس از جوهر مادی پرداخت؛ زیرا حتی با اثبات تجرد نفس، ممکن است برخی جوهر اولیه آن را «مادی» تصور کنند، به این گمان که نفس در پی کمال‌جویی به مقام تجرد نائل شده است. تبریزی استدلال می‌کند نیاز یا عدم نیاز نفس به ماده قبل تحول نیست؛ پس نمی‌توان گفت نفس در حین پیدایش، جوهری مادی بود و سپس با حرکت جوهری اشتدادی، به مقام تجرد از ماده دست یافت. نکته حائز اهمیت تأکید تبریزی بر تجرد همه اقسام نفس (نباتی، حیوانی و انسانی) است. او این ادعا را بر پایه حرکت اجسام در در جهات سه‌گانه مستدل می‌کند.

ب. در حکمت نومشائی تبریزی، مسئله «معرفت نفس ناطقه» از حیث روش‌شناسی یک استثنا است؛ زیرا به باور حکیم، شناخت نفس ناطقه از طریق علوم اکتسابی ممکن نیست و حتی مطالب برهانی فیلسوفان، حداکثر برخی از قابلیت‌های نفس را توضیح می‌دهد. او با تأکیدات فراوان بر شرافت نفس، آن را «اسم اعظم الهی» می‌نامد و برای فهم آن، تمرکز بر نصوص و حیانی، مراجعه به عالمان ربّانی و سلوک معنوی را توصیه می‌کند. بنابراین، نزد حکیم تبریزی، بحث «شناخت نفس و کیفیت علم آن به موجودات»، بحثی فرامشائی است نه مشائی و نه حتی نومشائی.

پ. در مصنفات تبریزی و شاگردان وی، مسئله علم

آدمی به اشیاء به سبک افلاطون طرح شده است. حکیم صورت ذهنی اشیاء، نفس حصول آنها و حتی حضور خود موجودات نزد عقل را حقیقت علم نمی‌داند؛ بلکه به نظر او، علم انسان از طریق توجه نفس ناطقه به اشیاء — از حیثی که ماهیات اشیاء قابل شناخت هستند — تحقق می‌پذیرد. به این ترتیب، فهم دقیق نحوه تعلق اشیاء توسط عقل منوط به معرفت نفس ناطقه و تجرد آن است.

ت. رجب‌علی تبریزی همچون بیشتر فیلسوفان، دانش آدمیان را مشتمل بر سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی می‌داند. به نظر او، ادراک حسی بسی ضعیف‌تر از دو مرحله بعدی، ولی درگاه ورودیه آنهاست. ادراکات خیالی نیز با لحاظ شدت و ضعف آنها در افراد، گاه به کشف صوری جماعت صوفیان اعم از ادراکات صادق و کاذب یا کارهای خارق‌العاده مرتاضان یا کرامات اهل سلوک منتهی می‌شوند. اما ملاک سعادت آدمی و دستیابی به مقامات معنوی وصول به ادراک عقلی است که شامل طبیعت کلی ماهیات اشیاء، در حال غیبت آنها از حواس و خیال می‌شود.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۹۰). *تعلیقه بر منظومه حکمت سبزواری*. قم: المؤتمر العلّامة الآشتیانی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (الطبیعیات)* (به تحقیق ابراهیم بیومی مدکور و سعید زائد). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌عربی، محمد بن علی (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.
- استرآبادی، محمدامین (۱۴۰۹ق). *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاهره* (به تصحیح حسین استادولی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- امینی، جبار (۱۳۹۸). *ملارجب‌علی تبریزی و مکتب فلسفی اصفهان*. تهران: مولی.
- پورموسویان، سید احمد (۱۳۸۲). *تفسیر بقیة الله خیر لکم* (جلد ششم). مشهد: حسینیه باقری.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم* (به تحقیق سید مهدی رجایی). قم: دار الکتب الإسلامی.

جوان‌پور هروی، عزیز، و اکبری بیرق، حسن (۱۳۸۶). *مقدمه و حواشی بر الأصل الاصل (الأصول الاصفیة)*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حکیم تبریزی، رجب‌علی (۱۳۸۶). *الأصل الاصل (الأصول الاصفیة)* (به تصحیح حسن اکبری بیرق و عزیز جوان‌پور هروی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حکیم قمی، محمدسعید بن محمدباقر (۱۳۶۲). *کلید بهشت* (مقدمه و تصحیح از سید محمد مشکات). قم: الزهرا (س).

خاتون‌آبادی، سید محمداسماعیل (۱۳۹۶). *کشف الحیره* (مقدمه و تصحیح از علی کرباسی زاده اصفهانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد (۱۳۸۹). *تعلیقات*. در *مجموعه مصنفات* (به تصحیح و تحقیق علی اوجبی). تهران: حکمت.

روشن، میرزا عبدالکریم (۱۳۹۷). *نفحات روشن* (مجموعه درس‌گفتارهای تفسیری، اعتقادی، عرفانی و فلسفی) (به کوشش منوچهر صدوقی سها و عبدالرحیم گواهی؛ توضیحات از سید محمود طاهری). قم: آیت اشراق.

روضاتی، سید محمدعلی (۱۳۸۶). *سعیدیه*. در *دومین دور گفتار*. قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا (س).

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مطارحات*. در *مجموعه مصنفات* (جلد اول؛ به تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی (۱۳۷۵). *قصص الخاقانی* (به تصحیح حسن سادات ناصری). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷ق). *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین* (مقدمه از سید محمد بحر العلوم). کویت: مکتبه الألفین.

کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م). *لطائف الإشارات* (به تصحیح و تحقیق ابراهیم بسیونی). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
 کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶). *منهج الصادقين فی إلزام المخالفين*. تهران: نشر محمدحسن علمی.
 کربن، هانری (۱۳۸۱). *مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی المشاعر* (به تألیف میرزا عمادالدوله بدیع‌الملک؛ ترجمه کریم مجتهدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 لبنانی، ملاحسن (بی‌تا). *تحفه الکمال* (نسخه خطی ۲۴۷۰/۲). تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مصطفوی.
 نصرآبادی اصفهانی، میرزا محمدطاهر (۱۳۱۷). *تذکره نصرآبادی*. تهران: چاپخانه ارمغان.
 هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۹). تحلیل مفهومی عنوان حکیم نومشائی و تطبیق آن بر حکیم رجب‌علی تبریزی. *دوفصلنامه پژوهش‌های مابعدالطبیعی*، ۲، ۲۲۹-۲۵۶. تهران: دانشگاه خوارزمی.
 یزدی، ملا عبدالله (بی‌تا). *الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

References

The Holy Quran [In Arabic]
 Amini, J. (2019). *Mulla Rajab Ali Tabrizi and Philosophical School of Isfahan*. Tehran, Mula Publisher. [In Persian]
 Ashtiani, M. M. (2010). *Commentary on Hekmat Sabzevari's poem*. Qom, Al-Ashtiani Conference. [In Arabic]
 Avicenna, H. (1984). *Al-Shifa* (Natures) (I. Bayumi Madkur & S. Zaid, Eds.). Qom, Ayatollah Al-Mar'ashi Library. [In Arabic]
 Corbin, H. (2002). *Introduction to the Translation of Al-Masha'er* (written by M. I. D. Badi' al-Mulk; K. Mojtabadi, Trans.). Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
 Estarabadi, M. A. (1950). *Interpretation of the apparent verses in the virtues of the pure family* (H. Ostadvaly, Ed.). Qom, Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
 Faiz Kashani, M. M. (2007). *Kalamate maknuni* (S. Hassanzadeh, Ed.). Qom, Religious Press. [In Persian]

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
 فارابی، ابونصر (۱۳۷۸). *اثبات مفارقات*. در رسائل فلسفی (ترجمه سعید رحیمیان). تهران، علمی و فرهنگی.
 فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا). *المباحث المشرقیة*. قم: بیدار.
 فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی* (به تصحیح و تحقیق محمد کاظم). تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت ارشاد اسلامی.
 فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام* (به تحقیق اکبر اسد علی‌زاده). قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
 فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۱۹ق). *الصفای فی تفسیر القرآن* (به تحقیق سید محسن حسینی امینی، تهران: دار الکتب الإسلامیة).
 فیض کاشانی، محمدحسن (۱۳۸۶). *کلمات مکنونه* (به تحقیق و تصحیح صادق حسن‌زاده). قم: مطبوعات دینی.
 قرچغای‌خان ترکمانی، علی‌قلی (۱۳۷۷). *احیای حکمت* (به تصحیح فاطمه فنا). تهران: احیای کتاب.
 قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۷ق). *الجامع لأحكام القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

قزوینی، شیخ عبدالنبی (۱۴۰۴ق). *تتمیم أمل الآمل*. قم: Fakhre Razi, M. (n.d). *Al-Mabahith al-Mashreqiyya*. Qom, Bidar. [In Arabic]
 Farabi, A. N. (1999). Proof of the divergences. In (S. Rahimian, Trans.), *Philosophical Treatises*. Tehran, Scientific and Cultural. [In Persian]
 Fayyaz Lahejy, M. A. A. R. (2004). *Shawariq al-Ilaheyah fi Sharhe Tadzrid al-Kalam* (A. Asad Alizadeh, Ed.). Qom, Imam al-Sadiq (AS) Foundation. [In Arabic]
 Fayz Kashani, MM. (1998). *Al-Safi fi Tafsir al-Quran* (S. M. Hosseini Amini, Ed.). Tehran, Dar al-Kotobi al-Islamiyya. [In Arabic]
 Forat al-Kufi, A. F. E. (1989). *Tafsir al-Furat al-Kufi* (M. Al-Kazim, Ed.). Tehran, Printing and Publishing Establishment of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
 Hakem Qomi, MS. (1983). *Keled bihisht* (Introduction and Correction by S. M. Mishkat). Qom, Al-Zahra. [In Persian]
 Hakem Tabrizi, R. A. (2007). *Al-Asul al-Asifiya* (H. Akbari Bayraq & A. Javanpour Heravi, Eds.). Tehran, Association of Cultural Works and

- Honors. [In Arabic]
- Hedayatafza, M. (2020). Conceptual analysis of the title Neo-Peripatetic hakim and its application to Rajab Ali Tabrizi. *Journal of Metaphysical Researches*, 2, 229-256. Tehran: Kharazmi University. [In Persian]
- Ibne Arabi, M. (1946). *Fosus Al-Hikam*. Cairo, Dar Ihyai Al-Kotob Al-Arabiya. [In Arabic]
- Javanpour Heravi, H. & Akbari Bayraq, A. (2007). *Introduction and Notes on the Al-Asul al-Asifiya*. Tehran, Association of Cultural Works and Honors. [In Persian]
- Kashany, M. F. (1957). *Manhaj al-Sadiqin fi ilzam al-mokhalifin*. Tehran, Mohammad Hassan Elmi Publishing House. [In Persian]
- Khatunabade, S. M. I. (2017). *Kashfo al-Hayrat* (Introduction and Correction by A. Karbasizadeh Isfahani). Tehran, Iranian Institute of Philosophy and Wisdom Research. [In Persian]
- Lonbani, M. H. (n.d). *Tohfato al-Kamal* (Manuscript 2/2470). Tehran, Tehran University Central Library. [In Persian]
- Mulla Sadra, M. (1989). *Al-Hikmah al-Mutawaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arbaa*. Qom, Mostafavi.
- Nasrabadi Isfahani, M. M. T. (1938). *Tazkireh al-Nasrabadi*. Tehran, Armaghan Printing House. [In Persian]
- Pourmusavyan, S. A. (2003). *Tafsir Baqiyyato Allah Khayron Lakom* (Vol. 6). Mashhad, Hosseiniyya Bagheri. [In Persian]
- Qarachaghaykhan Torkamani, A. G. (1998). *Revival of wisdom* (F. Fana, Ed.). Tehran, Written heritage. [In Arabic]
- Qazviny, A. A. N. (1983). *Tatmimo amael al-amil*. Qom, Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Qortoby, M. (1996). *Al-Jamae for the rules of the Qur'an*. Beirut, Dar al-Kotob al-Alamiyah.
- Qoshiyri, A. A. L. K. (2000). *Lataef al-Isharat*. (I. Basiuni, Ed.). Cairo, Al-Masriyyah Al-Masriyya Al-Kitab. [In Arabic]
- Razi Tehrani, G. A. D. M. (2010). *Majmoue mosannafat* (A. Owjabi, Ed.). Tehran, Hekmat Publisher. [In Persian]
- Roshan, M. A. (2018). *Nafahat Roshan* (Collection of Explanatory, Doctrinal, Mystical and Philosophical Lectures) (with the efforts of M. Sadooghi Soha, A. Ghawahi & S. M. Taheri, Eds.). Qom, Ayat Eshraq. [In Persian]
- Rozati, S. M. A. (2007). Sa'idiyyah. In *the second two chapters*. Qom, Al-Zahra Cultural Studies Institute (S). [In Persian]
- Shamloo, W. Q. (1996). *Al-Khaqani Stories* (H. Sadat Naseri, Ed.). Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Shobbar, S. A. (1986). *Al-Jawharo al-Thamin in the Interpretation of the Clear Book* (Introduction by S. M. Bahro al-Ulum). Kuwait, Maktaba al-Alfiyn. [In Arabic]
- Sohrawardi, S. A. D. (1996). Motarihat. In *The collection of works* (Vol. 1; H. Corbin & S. H. Nasr, Eds.). Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Tabari, M. (1991). *Jame' al-Bayan in the Interpretation of the Qur'an*. Beirut, Dar Al-Ma'rifat. [In Arabic]
- Tamimi Amodi, A. I. W. (1989). *Ghoraro al-Hekam wa Doraro al-Kalem*. (S. M. Rajaei, Ed.). Qom, Dar al-Kotobe al-Islamiya. [In Arabic]
- Yazdi, M. A. (n.d). *Al-Hashiyah Ali Tahzeeb al-Muntiq for Taftazani*. Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic]