

زیخرا

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

ارائه معنایی جامع برای نفس الأمر و بررسی قلمرو آن^۱

هادی کاظمی^۲

چکیده

آنچه به بدهت اولیّه مورد پذیرش فیلسوف قرار می‌گیرد، اصل وجود واقعیت خارجی و نفس الأمر به نحو فی‌الجمله است و نه حقیقت معانی و انحای نفس‌الأمر؛ زیرا موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است و موجود بماهو موجود همان «واقعیت» است. ولی می‌توان به طور کلی و مطلق، «نفس‌الأمر» را همان واقع به جمیع مراتب دانست. از این رو در تعریف نفس‌الأمر پیش از بسط، می‌توانیم بگوییم: «واقع به معنای اعم». اما تعریف نفس‌الأمر پس از بسط را می‌شود به این صورت بیان کرد: «حقیقت نفس‌الأمر وجودات اصیل (خارجی، ذهنی، در ساحت عمل انسان، معقول ثانی فلسفی و عدم) به عنوان موطن اصلی، و توابع و لوازم آن (خواه لوازم وجودی و خواه لوازم عدم) به عنوان موطن فرعی (برآمده از واقع وجودی متن) به خودی خود خواهد بود». در مراحل نهایی حتی می‌توان نفس‌الأمر را به عقل فعال، علم الهی و ذات تعالی تسری داد.

در نهایت کار به این نتیجه می‌رسیم که مطابقت چیزی با نفس‌الأمر را باید در هر مرتبه‌ای که هستیم، با آن مرتبه بسنجیم. همچنین می‌توانیم بین مراتب نیز مرتبه اصلی نفس‌الأمر درست کنیم و بقیه مراتب را تابع آن بدانیم، و این مرتبه اصلی، چیزی جز ذات حق تعالی نیست؛ به این معنا که وجود، اخلاق، زیبایی و همه حقایق از او سرچشمه می‌گیرند.

کلیدواژگان

نفس‌الأمر، مراتب طولی واقعیت، موطن اصلی و فرعی حقیقت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۱.

۲. دانش‌پژوه سطح سه رشته فلسفه اسلامی (Kazemihadi110@gmail.com).

در بحث نفس الأمر، اقوال متعدد و گاهی متضاد بین فلاسفه اسلامی مشاهده می‌شود؛ از این رو به ذهن رسید که باید بین دو حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی تفکیک قائل شد. با این کار، هم مرز بحث روشن می‌شود و هم می‌توان میان اقوال جمع صورت داد. همچنین با تبیین دقیق حقیقت نفس الأمر (هستی‌شناسی آن) به مباحث معرفت‌شناسی کمک زیادی می‌شود.

اثبات و توضیح معنای جامعی که از نفس الأمر ارائه می‌دهیم، لوازمی، هم در فلسفه و هم معرفت‌شناسی در پی خواهد داشت که این پژوهش آنها را بررسی خواهد کرد. در این زمینه با اینکه چند تحقیق انجام شده است، ولی نوعاً پژوهشگران به تبیین حقیقت نفس الأمر از منظر یکی از فلاسفه پرداخته‌اند؛ در چند مورد هم گزارشی اجمالی از چند تبیین از نفس الأمر ارائه کرده‌اند و در نهایت به نقد و بررسی آن اقوال پرداخته‌اند. در مواردی هم پژوهشگر در پایان به تبیین نظری از خود درباره نفس الأمر (گاهی به حیث معرفت‌شناسی نظر شده و گاهی هم از منظر هستی‌شناسی نگاه کرده‌اند) پرداخته است.

در این پژوهش، دو حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نفس الأمر از هم تفکیک شده و در نتیجه، مراتب نفس الأمر شکل گرفته است. با این کار علاوه بر روشن شدن حدود بحث، توان جمع کردن میان اقوال برای پژوهشگر حاصل می‌شود. همچنین در این پژوهش در صدد تبیین معنای جامع نفس الأمر و قلمرو آن نیز هستیم. از امتیازات دیگر این پژوهش، بررسی لوازم بحث است. ورود به بحث نفس الأمر دو تبیین دارد:

تبیین اول: در این تبیین، بحث نفس الأمر در فضای علم حصولی و صدق آن پدید آمده است. در این نوع علم قرار است که گزارشی از معنا داده شود؛ لذا بحث صدق و کذب گزاره‌های حصولی پدید می‌آید و زمانی که بحث صدق گزاره پدید می‌آید، بحث مطابقت آن با واقع و نفس الأمر شکل می‌گیرد. بنابراین نظر کسانی که معیار صدق را انسجام^۱ یعنی صرف سازگاری و عدم تناقض می‌دانند، صحیح نیست؛ چراکه انسجام، لازمه تطابق با واقع است، نه معیار آن. معیار صدق باید در جایی باشد که بتوان گفت یک گزاره، صحیح گزارش می‌دهد. همچنین نظر کسانی که عمل‌گرایی^۲ را معیار صدق با واقع می‌دانند و معتقدند هر گزاره‌ای که در عمل سودمند باشد صادق است، درست نیست؛ زیرا داشتن رویکرد عمل‌گرایانه

۱. این نظریه به لایپ نیتس، اسپینوزا، هگل، برادلی و لوتز نسبت داده شده است (ر. ک: عباس عارفی، مطابقت صور ذهنی با خارج، ص ۲۰۷-۲۰۸).

۲. این نظریه هم به پیرس، ویلیام جمیز، ژان دیویی نسبت داده شده است (ر. ک: همان، ص ۲۰۹-۲۱۰).

یک بحث است و تطابق با واقع، بحث دیگری است. پس در علم حصولی، بحث درباره گزاره‌هایی است که در آن ما باور و تصدیق داریم که به ورای خود اشاره دارند و ما به آن ورا در واقع باور داریم. بحث تطابق یا عدم تطابق گزاره با ورای خود در چنین فضایی شکل می‌گیرد؛ چراکه هویت گزاره و اعتقاد، یک هویت گزارشی است. این نحوه ورود به بحث نفس الأمر، معرفت‌شناسانه است؛ زیرا در این مرحله است که بحث نفس الأمر با صدق و کذب گره خورده است. در این مرحله می‌گوییم که چگونه به نفس الأمر می‌رسیم و چگونه مطابقت را درست می‌کنیم. بعد از عبور از این مرحله، بحث هستی‌شناسانه مطرح می‌شود که اصلاً نفس‌الأمری که ورای گزاره قرار گرفته، چیست و چگونه است؛

تبیین دوم: در این تبیین از راه خود علم و یقین و معرفت وارد بحث می‌شویم. حقیقت علم، خاصیت انکشاف و حکایت از واقع را دارد؛ به عبارت دیگر، برابرنمایی با خارج را دارد و این، همان مطابقت با واقع است. در این راه از خود علم که حاکی بودن از ورا ذاتی آن است، وارد بحث می‌شویم و می‌پرسیم که آن ورا و نفس‌الامر چیست که این علم از آن حکایت می‌کند؟ باز بعد از عبور از این مرحله است که بحث هستی‌شناسانه نفس‌الامر مطرح می‌شود.

۱. بیان اجمالی اقوال درباره نفس‌الامر

۱-۱. دیدگاه خواجه نصیر

در عین حال که این مسئله در دوره بوعلی استقرار یافته بود، ولی آغازگر بحث نفس‌الامر جناب خواجه است. خواجه نصیر در باب قضایای خارجییه مبنای خاصی دارد و آن اینکه اگر موضوع و محمول قضیه‌ای در خارج نباشد، مانند «ممکن الوجود فقیر»، یا فقط یک طرف آن در خارج باشد، مانند «الانسان ممکن»، نمی‌شود آن قضیه را در خارج نشان داد و باید در ورای خارج به دنبال آن بود. خواجه همچنین معتقد است که قضایای کاذب نیز وجود دارند، و وجه اشتراک قضایای صادق و کاذب، حضور هر دو در ذهن است؛ یعنی هم قضایای صادق و هم قضایای کاذب در ذهن حضور دارند. پس تطابق با ذهن هم نمی‌تواند معیار صدق و کذب باشد.^۱

با این بیان، قضایای که دو طرف یا یک طرف آنها در خارج نباشند، نه در خارج حضور دارند و نه در ذهن؛ زیرا بر خلاف امور خارجی، وضع و محاذات ندارند و از این رو در خارج مادی نیستند.^۲

۱. نصیر الدین طوسی، *تجربید الاعتقاد*، ص ۱۱۷: «وإذا حکم الذهن علی الأمور الخارجیة بمثلها، وجب التّطابق فی صحیحه، وإلا فلا. ویكون صحیحه باعتبار مطابقته لما فی نفس الأمر، لإمكان تصوّر الكواذب».

۲. ک: نصیر الدین طوسی، *تلخیص المحصل المعروف بقصد المحصل*، ص ۴۷۹: «ذلک الثابت الخارج إما أن یکون قائماً بنفسه أو متمثلاً فی غیره، والقائم بنفسه یکون اما ذا وضع أو غیر ذی وضع».

پس این دسته از قضایا در خارج نیستند؛ در ذهن هم نیستند؛ در مثل افلاطونی^۱ هم نیستند (چون این نظریه باطل است). پس یا باید در خدا باشند یا در عقل مجرد. ولی در واجب هم راه ندارند؛ چون راه دادن صور حصولی در واجب، موجب وجود تکثر در ذات واجب می‌شود؛^۲ پس در عقل مجرد هستند.^۳

نکته مهم در بیان خواجه این است که ممکن در خارج وجود ندارد؛ همچنین معدوم، عدم، امکان و... . خواجه در پاسخ اینکه چرا در ذهن نیستند، می‌فرماید که اگر بگوییم در ذهن وجود دارند با کواذبی که در ذهن هستند، مشترک می‌شوند.

خواجه ابتدا می‌گوید که این قضایا در خارج نیستند (که البته ما می‌توانیم به ایشان عرض کنیم که می‌توانند در خارج هم باشند)؛ در ادامه می‌گوید که در ذهن هم نیستند؛ چون با کواذب مشترک می‌شوند (در حالی که اینجا هم می‌توانیم معیاری برای تشخیص صادق از کاذب ارائه کنیم). بنابراین ایشان تقریباً راه را هم در ذهن و هم در خارج می‌بندند. وقتی به اینجا رسیدیم، باید یک واقعی داشته باشیم و آن همان عقل فعال است.

خلاصه اینکه از نظر ایشان واقعی هست که نه می‌تواند در خارج باشد و نه در ذهن؛ بلکه در عقل فعال است.

۱-۲. دیدگاه علامه حلی

علامه حلی چند اشکال بر بیان استاد خود (خواجه طوسی) مطرح، و بعد از طرح آنها نظر خود را اعلام می‌کند.

اشکال اول: به چه دلیل باید بیرون از ذهن، دنبال نفس الامر قضایای صادق بود؟ گاهی قضایایی ذهنی داریم که هر دو طرف آنها در ذهن هستند و در عین حال هر دو واقعیت و نفس الامر دارند. باید بین «ما به ينظر» و «ما فيه ينظر» تفکیک ایجاد کنیم؛^۴

اشکال دوم: خواجه گفت که نفس الامر یعنی عقل فعال. ولی عقل فعال مربوط به کلیات است،

۱. ر.ک: نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص ۴۸۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۸۱.

۳. همان، ص ۴۸۱: فاذن، ثبت وجود موجود غیر الواجب الأول تعالی و تقدس بهذه الصفة، ونسبیه بعقل الكل. همچنین علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۷۰: وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد مُنع كل منهما هاهنا. فقال المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

۴. علامه حلی، نهاییه المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۲۳۵: و الاعتراض: لا يلزم من اشتراك العلم والجهل المركب في الوجود الذهني واختلافهما في المطابقة واللامطابقة أن يكون للصورة العلمية متعلق ثابت في الخارج عن أذهاننا، بل تكفي مطابقتها لمتعلقها.



ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن

و ما قضایایی جزئی نیز داریم؛ پس نفس الامر این امور را در کجا باید بیابیم؟^۱ (البته خود خواهه اذعان دارد که نفس الامر احکام خارجی در خارج است)؛

اشکال سوم: درباره خود صور عقل فعال نیز این سؤال پیش می‌آید که آیا صادق‌اند یا خیر؟ اگر صادق باشند، موطنی که ورای آنهاست و باید با آن صدق کنند، کجاست؟ اما فرض این است که موطنی ورای خود ندارد؛ لذا باید با خودشان مطابقت کنند که البته این هم محال است؛^۲

اشکال چهارم: لازمه قائل شدن به این قول، تقدم شیء بر خودش است.^۳

بیان علامه: هم در تصور و هم در تصدیق مطابقت وجود دارد. تطابق در تصورات به این نحو است که متعلق تصور یا در خارج است یا در ذهن. در صورت اول مطابقت راحت صورت می‌گیرد؛ زیرا یکی در ذهن است و دیگری در خارج. در صورت دوم نیز حاکی و محکی، هر دو در ذهن‌اند و باید بین این دو فرق گذاشت؛ مثلاً مفهوم کلی که حاکی و محکی دارد، یکی کلی در ذهن است و یکی هم خود مفهوم «کلی» است که از آن حکایت می‌کند.^۴

تطابق در تصدیقات نیز به این صورت است که اساساً نفس الامر گزاره‌های حق و صادق و مطابق با واقع، همان حقایق معقولی‌اند که به حسب ضرورت یا برهان به دست می‌آیند. هر آنچه مطابق با ضرورت و برهان باشد، صادق، و هر آنچه مطابق با ضرورت و برهان نباشد، کاذب است. بر اساس مبانی علامه، این امر به فرض فراض و ادراک مدرک بستگی ندارد؛ بلکه امر برهانی و ضروری، متن و خود حقیقت است. نفس الامر یعنی المعقول فی حد نفسه.^۵

پس به نظر علامه نفس الامر در حیطة عقل است که شیء فی حد نفسه را معقول فی حد نفسه دانسته است. این حیث ذات هیچ‌جا پیدا نمی‌شود؛ مگر اینکه عقل آن را در موطن عقل بیابد؛ اگرچه مقید به وجود ذهنی نباشد.

۱. همان، ص ۲۳۶: ثم الأحكام الصادقة كما تقع في الكلّيات تقع في الجزئيات، كقولنا: زيد حيوان، فيجب ارتسامه في شيء حتى تتحقق المطابقة، ولا يجوز أن يكون هنا ما أشرتم إليه لامتناع ارتسام الجزئيات فيه عندكم.
۲. همان، ص ۲۳۶: ولأن تلك الصور المرتسمة في ذلك المجرّد صادقة لأنها طابقت الأحكام الذهنية الصادقة، ولا معنى للصادق إلّا ما يطابق ما في نفس الأمر، فتلك الصور أيضا مطابقة لما في نفس الأمر، فلا يكون هو نفس الأمر لامتناع مطابقة الشيء لنفسه.
۳. ر.ک: همان، ص ۲۳۶-۲۳۷.
۴. ر.ک: همان، ص ۲۳۷.
۵. همان، ص ۲۳۷: وأما التصديق فإنه حكم عقلي لا غير فالصادق منه ما وافق الحكم العقلي الذي لا تشوبه معارضة الوهم والخيال، إما ابتداء، أو بواسطة ... وبالجملة لا يجب أن يكون المعلوم ثابتاً إمّا في الذهن أو في الخارج، بل أن يكون على ما عليه الأمر نفسه.

۱-۳. دیدگاه قیصری

قیصری بعد از پذیرش قول خواجه، اضافه می‌کند که اگر کسی توجه داشته باشد به اینکه منشأ پدید آمدن اشیای مادون، عقل فعال است (اصل و حقیقت اینها در آنجاست (عقل فعال))، پس می‌شود گفت که عقل فعال، نفس الامر است؛ بلکه بالاتر از این، می‌توانیم بگوییم که نفس الامر، «علم ربوبی» است؛ زیرا علم متکثر حق در تعین ثانی است و تمام حقایق در آنجا وجود دارد؛ لذا نفس الامر اصلی تمام اشیا به کمالش و تمام مراتبش به نحو جمعی الهی ربانی و احدیتی، آنجا هست. قیصری می‌گوید: نفس الامر صور علمیه در صقع ربوبی و در تعین ثانی است؛ چون هم خاصیت منشائیت، و هم خاصیت حقیقت شیء بودن را دارد.

سؤالی که مطرح است اینکه آیا قیصری نفس الامر را فقط به علم ربوبی می‌داند؟ در پاسخ باید بگوییم که خیر؛ بلکه پایین‌تر از علم ربوبی، عقل اول هم می‌تواند نفس الامر به شمار آید؛ بعد از آن هم نفس کل (تمام کلیات و جزئیات) است که می‌تواند نفس الامر باشد. بنابراین از آنجا که علم حضرت حق علم فعلی است و منشأ و اصل آنجاست، حقیقت اشیا فی حد ذاته و به حسب تابش آن چیزی است که در علم ربوبی وجود دارد. از جهت دیگر، علم حق زمانی که به اشیا تعلق می‌گیرد، به خود اشیا تعلق می‌گیرد؛ پس اگر به «الامر فی نفسه» و تمام لوازمش توجه شود، نفس الامر آن چیزی است که در صقع ربوبی می‌گذرد. از این رو می‌توان گفت که ذات و نفس الامر هر شیء در مقام احدیت است.^۱ می‌توانیم این بیان را بر اساس دغدغه هستی‌شناسانه به شمار آوریم.

۱-۴. دیدگاه میرداماد

در کار میرداماد الشیء فی حد نفسه یا برجاست. برای وجود خارجی یک نوع نفس الامر، برای وجود ذهنی هم یک نوع نفس الامر، و برای غیر از وجود ذهنی و خارجی هم یک نوع نفس الامر وجود دارد. میرداماد جهت اشتراک را پیدا کرده^۲ و آن را حقیقی می‌داند که مبتنی بر فرض فارض نباشد. ایشان الشیء فی حد نفسه را هم درباره عالم ماده و هم درباره عوالم بالا جاری می‌داند.^۳ او با این کار، جمع بین اقوال را شروع کرده است. میرداماد در ادامه،

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۰: نفس الامر عبارة عن العلم الذاتي الحاوی لصور الأشياء كلها، کلیها و جزئیها، صغیرها و کبیرها، جمعاً و تفصیلاً، عینیة کانت أو علمیه. همچنین ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ص ۲۶۱-۲۶۴.

۲. که عمدتاً ناظر به این مطلب است که این گزاره‌ها باید یک مطابقی داشته باشند.

۳. ر.ک: میرداماد، القیسات، ص ۳۸-۳۹.

وجود فی الاعیان، و سپس وجود فی الاذهان، و وجود نه در عین و نه در ذهن را توضیح می‌دهد و می‌فرماید: نفس الامر، همه این سه را شامل می‌شود.^۱

به گفته میرداماد، یک نوع تقرر و تحقق می‌خواهیم که قضیه با آن مطابقت کند. تقرر در قضایای خارجی، خارجی، و در قضایای ذهنی، ذهنی است و در قضایای نفس الامری، نفس الامر است؛ یعنی ذات شیء در هر ظرفی که واقع باشد، با همان مطابقت پیدا می‌کند.^۲ او همچنین معتقد است که در عالم عقل هم نفس الامر داریم؛ به معنای شیء فی حد نفسه. ولی نفس الامر در آنجا به نحو اعلی و اتم است که از لوازم عقل فعال است.^۳ با این بیان می‌توانیم از مراتب نفس الامر سخن به میان آوریم. بنابراین بحث مراتب نفس الامر از زمان میرداماد شروع شکل گرفته و آغاز شده است.^۴

حاصل اینکه میرداماد به نفس الامر عام (شامل ذهن و خارج و نفس الامر) و نفس الامر خاص (در برابر وجود ذهنی و خارجی) رسید؛ نفس الامر عام را هم به هر نوع تقرری تسری داد.

۱-۵. دیدگاه ملاصدرا

به‌اجمال می‌گوییم که صدرا نفس الامر را علم الهی می‌داند. در مرتبه بعدی هم بنا به فرموده خودش، از آنجا که علم الهی عین ذات حق است و ذات حق نیز بسیط الحقیقه می‌باشد و «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و ذات حق مرتبه حقیقی همه حقائق مادون است، پس واقع حقیقی همه حقایق و واقعیات، حضرت حق است.^۵ در نهایت می‌توان گفت صدرا نفس الامر را در ذات خداوند جست‌وجو می‌کند. در ادامه این پژوهش، کلمات او خواهد آمد و توضیح مختصری هم اضافه می‌کنیم.

۱. میرداماد، *القبسات*، ص ۳۹: و الوجود فی نفس الامر هو ثبوت الشيء و تحققه فی حد نفسه، لا بتعمّل العقل فی ای طرف و وعاء کان. فهو [وجود فی نفس الامر یا الشيء فی حد نفسه، که چه طبیعت مرسله در ذهن و چه طبیعت مخلوطه در خارج]

اعم من الوجود فی الاعیان. همچنین ر.ک: همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۱۸.

۲. همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۶: مطابق الخارج فی الخارجیة هو تقرر الموضوع و نحو وجوده فی الاعیان... و فی الذهنیة تقرر الموضوع و نحو وجوده فی ذهن ما... فی الحقیقة قوام ماهیة الموضوع فی مطلق عالم التقرر؛ و اینه و المحمول فی مطلق نفس الامر.

۳. همو، *القبسات*، ص ۳۸۶: تمّ التحقیق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا فی حد نفسه، لا بتعمّل و اعتمال من العقل، سواء علیه أكان تحققه لا بتعمّل العقل فی لوح الذهن، ام فی متن الخارج. و الصوادق مرتسمة فی العقل الفعّال بما هی متحقّقة فی حد نفسه.

۴. همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۸: بل هو من مراتب نفس الامر،... فاذن، نفس الامر أوسع من هذه المرتبة، كما البلدة مثلا أوسع من دار من دورها. فنفس الامر بمنزلة المدينة، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها.

۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، ص ۲۶۲: ونفس الامر عند التحقیق عبارة عن هذا العلم الإلهی الحاوی لصور الأشياء كلها کلیها و جزئها قدیما و حادثها فإنه یصدق علیه أنه وجود الأشياء علی ما هی علیها إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبیعیا و وجودا مثالیا و وجودا عقلیا فکذلک لها وجود إلهی عند العرفاء و هذا الوجود أولى بأن یكون عبارة عن نفس الامر.

۱-۶. دیدگاه علامه طباطبایی

نفس الأمر در نگاه علامه عبارت است از موجودیت و ثبوت به معنای وسیع آن. البته تعبیری که در *نهایه الحکمه* به کار رفته، دقیق‌تر است؛ آنجا که علامه می‌فرماید: مقصود از نفس الأمر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد، اعم از ثبوت حقیقی (وجود) و ثبوت‌هایی که عقل به واسطه وجود برای ماهیات و مفاهیم اعتباری عقلی، اعتبار می‌کند. به نظر علامه طباطبایی، نفس الأمر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد. در واقع، نفس الأمر همان معنای عام ثبوت است که شامل مراتب سه‌گانه آن، یعنی ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی می‌گردد.^۱

در این نظریه، دو توسعه اضطرابی مطرح شده است: یکی در ماهیات و دیگری در مفاهیم اعتباری. ماهیات به دلیل آنکه ظهور خودکار و اضطرابی وجودها در ذهن هستند و به تعبیر دیگر نمود اضطرابی بوده‌اند، عقل به نحو اضطرابی موجودیت را به محکی و مطابق این مفاهیم سرایت داده و وعائی اضطرابی و ریشه‌دار برای این مفاهیم در نظر می‌گیرد. این توسعه در موجودیت، به تبع واقع اصیل خارجی است؛ به این نحو که اگر واقع اصیل خارجی را بپذیریم، باید این وعاء اضطرابی و ریشه‌دار و توسعه در موجودیت و واقع را نیز بپذیریم و راهی برای فرار از این توسعه اضطرابی نداریم. صدق در مورد قضایای تشکیل‌شده از ماهیات، به مطابقت آن با وعای اضطرابی و ریشه‌دار است؛ زیرا طبق اصالت وجود، ماهیت بهره‌ای از وجود در واقع خارجی ندارد؛ ولی نمود اضطرابی وجودها در ذهن است. پس در قضیه «الانسان موجود» باید بینیم این وجود خاص خارجی، نمودی اضطرابی به صورت ماهیت انسان در ذهن دارد یا نه؟ اگر دارد، حکم می‌کنیم «الانسان موجود» قضیه صادقی است؛ زیرا آن وجود خاص، حقیقتاً چنین نمودی دارد. بنابراین «عالم نمود» به تبع «عالم بود» موجودیت پیدا می‌کند. نفس الأمر قضایایی نظیر «الانسان موجود» همان وعای اضطرابی و ریشه‌دار، یعنی «عالم نمود» است، نه وجود خارجی و «عالم بود»، و اگر گفته شود ماهیت در خارج موجود است، مقصود خارج اضطرابی و ریشه‌دار است، نه واقع اصیل، و از آنجا که این عالم حقیقتاً نمود آن عالم بوده است، ماهیات به خارج راه پیدا می‌کنند و به آن نسبت داده می‌شوند.^۲

در مورد مفاهیم اعتباری هم مرحوم علامه فرموده‌اند که مفاهیم اعتباری لوازم عقلی ماهیات هستند که ذهن در توسعه اضطرابی دوم برای آنها وعائی اضطرابی در نظر می‌گیرد.

۱. ر.ک: طباطبایی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، ص ۹؛ صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۰، حاشیه علامه طباطبایی.

۲. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۲۱۵، حاشیه علامه طباطبایی؛ طباطبایی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، ص ۱۵.



ارائه معنایی جامع برای نفس الأمر و بررسی قلمرو آن

صدق و کذب این گونه مفاهیم و گزاره‌های تشکیل شده از آنها به مطابقت با این وعای توسعه یافته و اضطراری است.^۱ این وعای اضطراری نیز به دلیل ریشه دار بودن، تنها ساخته و پرداخته ذهن نبوده و می تواند محکی، مطابق و «نفس الأمر» مفاهیم اعتباری و قضایای تشکیل یافته از آنها را تأمین کند.^۲

۱-۷. دیدگاه آیت الله مصباح یزدی

استاد در بعضی از تحقیقات خود نفس الأمر را به معنای ظرف ثبوت عقلی محکیات می داند و این طور مطرح می کنند که:

منظور از نفس الأمر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکیات می باشد که در موارد مختلف تفاوت می کند و در مواردی مرتبه خاصی از ذهن است؛ مانند قضایای منطقی و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است؛ مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می شود؛ چنان که می گویند علت عدم معلول عدم علت است، که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می شود.^۳

در مواردی هم نفس الأمر را به معنای واقع هر شیء به حسب خودش (در امور وجودی، وجود، و در امور عدمی، عدم) می دانند و می فرمایند: «نفس الأمر هر چیز، واقع همان چیز است و واقع شیء، گاهی امر خارجی است، گاهی ذهنی، گاهی عدم، گاهی عدمی و گاهی محال».^۴

۲. علت پیدایش اقوال مختلف

در بحث نفس الأمر مشاهده می شود که آرای مختلفی از سوی فیلسوفان ارائه شده است. پس باید ببینیم که به چه دلیل در این بحث اقوال مختلفی از فلاسفه پدید آمده است. گاهی تنوع قضایا باعث شده است که بحث نفس الأمر پدید بیاید و برخی هم دغدغه معرفت شناسانه را در آن آمیخته کرده اند؛ یعنی برخی از دغدغه های معرفت شناسانه باعث شد که برخی از اندیشه ها پدید بیاید.^۵ گاهی نیز دیده می شود که به گونه ای این بحث توضیح داده شده است که طبق سنت اسلامی، بحث ها را با دغدغه های هستی شناسانه بیان می کنند

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۱، حاشیه علامه طباطبایی.

۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۴۵، حاشیه علامه طباطبایی.

۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۲۵.

۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقه علی نهاییه الحکمه*، ص ۶۳؛ مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، ص ۳۱۴.

۵. مثلاً دیدگاه خواجه نصیر را می توان زیرمجموعه آن قرار داد.

۶. می توان دیدگاه علامه حلی را ناظر به این قسم دانست.

و دغدغه‌های معرفت‌شناسانه ندارند. اما می‌توانیم بگوییم که گاه در فلسفه اسلامی، دغدغه‌های معرفت‌شناسانه هم وجود داشته است.^۱

برخی از آرا هم به دلیل منشأهای وجودی است؛ یعنی بحث نفس‌الامر را در مناشئ وجودی حقیقت‌کشانده‌اند. برخی هم بحث را بر روی مناشئ علمی عالم گسترش داده‌اند.^۲ برخی نیز، همچون علامه طباطبایی، به دلیل اصالت وجود (وجود متن واقع را پر کرده و واقع وجود است)، نفس‌الامر را بر اساس اصالت وجود تقریر کرده‌اند. برخی هم مانند عابدی شاهرودی سعی کرده‌اند میان دغدغه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه جمع کنند.^۳ در کل می‌توان گفت که اصل اصطلاح مستقر، مشخص بوده، ولی دغدغه‌هایی که وجود داشت، سبب شد در مورد حقیقت نفس‌الامر اختلاف پیش بیاید و نظریات مختلفی به وجود بیاید. لذا می‌بینیم که بسیاری از اندیشه‌ها برای حل و فصل واقع و نفس‌الامر به کار رفته است. حال سؤال این است که آیا این اقوال قابل جمع‌اند یا خیر؟

۳. شکل‌گیری مراتب نفس‌الامر

۳-۱. توضیح و تبیین مراتب نفس‌الامر

در ابتدا ما در کلمات میرداماد شاهد شکل‌گیری مراتب نفس‌الامر هستیم و او به نوعی خواسته جمع بین اقوال کند؛ به این بیان که می‌گوید در عالم عقل هم نفس‌الامر داریم؛ به معنای الشیء فی حد نفسه. ولی نفس‌الامر در آنجا به نحو اعلی و اتم است که از لوازم عقل فعال است. البته نه به این صورت که ذواتی داشته باشیم که معنای نفس‌الامر از آنها گرفته شود؛ بلکه از لوازم ذات خودش است؛ یعنی خودش را می‌بیند، و این لوازم را به نحو علوم انطباعی می‌بیند.^۴ میرداماد با این بیان به نفس‌الامر عام (شامل ذهن و خارج و نفس‌الامر) و نفس‌الامر خاص (در برابر وجود ذهنی و خارجی) رسید؛ همچنین نفس‌الامر عام را به هر نوع از تقرر تسری داد.^۵ میرداماد درباره موطن نفس‌الامر خاص (که نه خارج است و نه در ذهن) گفت: «به تقرر مطلق او، نه مقید به ذهن و نه خارج». این تعبیر میرداماد بسیار خوب و مهم است و بر اساس آن، نفس‌الامر به شکل محقق خارجی در می‌آید، نه مثل برخی که صرفاً نفس‌الامر را به عقل فعال یا به ذهن بکشانند.

۱. که علامه طباطبایی و آیت‌الله عابدی شاهرودی در این بحث به هر دو دغدغه پرداخته‌اند.

۲. مثل دیدگاه قیصری.

۳. ر.ک: اردستانی، محمدعلی، *نفس‌الامر در فلسفه اسلامی*، ص ۲۰۹-۲۱۱.

۴. ر.ک: میرداماد، *القیسات*، ص ۳۸۶؛ همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۸؛ بل هو من مراتب نفس‌الامر، فاذن، نفس‌الامر أوسع من هذه المرتبة، كما البلدة مثلا أوسع من دار من دورها. فنفس‌الامر بمنزلة المدينة، و هذه المرتبة بمنزلة دار من دورها.

۵. ر.ک: همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۶.

با این بیان می‌توانیم سخن از مراتب نفس الأمر به میان آوریم، و همچنین در خصوص عقل فعال که در آنجا معقولات به نحو خالص و صراح وجود دارند.

می‌توان گفت که علامه طباطبایی هم به مراتب نفس الأمر را قائل است. البته با اینکه علامه در مرحله اول می‌خواهد بحث نفس الأمر را حل کند، ولی ایشان در مرتبه عقل فعال هم این طرح را جاری می‌کنند. ایشان در تعلیقات خود بر *اسفار*، بعد از اینکه نفس الأمر را با طرح خودش تمام می‌کند (به این صورت که وجود اصیل است و ماهیات ظهورات وجودند، ماهیت ثابت است به حقیقت وجود، و در توسعه اضطراری نفس به معقولات ثانی منطقی می‌رسیم، و معقولات ثانی هم به تقرر ماهیات مقررند و اینها از لوازم ماهیات است و ماهیات هم از لوازم وجود است)، می‌فرماید: تمام این حقایق در مراتب بالاتر (که فقط عقل فعال را نام می‌برد) به نحو حضوری وجود دارند.^۱

حال سؤال اصلی این است که اگر عوالم برتر را بپذیریم، می‌توانیم مواظنی برای نفس الأمر در مراتب مافوق عالم در نظر بگیریم که در مراتب مادون نیز هست؟ اینجاست که با مسئله‌ای به نام عوالم برتر و منشائیت عوالم برتر نسبت به عوالم مادون، روبه‌رو هستیم. با قبول این عوالم برتر و منشائیت آنها برای مراتب مادون، می‌توان گفت همچنان که حقایقی که در عالم مادون داریم و خود، نفس الأمر هستند، حقایق و صور علمیه‌ای که در عوالم برتر هستند نیز خود، نفس الأمر هستند.

تمام آنچه در این عالم مادون وجود دارد، در علم ربوبی نیز هست؛ افزون بر اینکه تمام حقایقی که اینجا هست، در آنجا هم به عنوان مراتب نفس الأمر وجود دارد.

آیا می‌توان علم ربوبی را واقعاً به عنوان نفس الأمر همین حقایق مادون دانست؟ یا اینکه آیا صور علمیه‌ای که در عقل فعال هستند، می‌توانند نفس الأمر باشند؟ در یک کلام می‌توانیم بگوییم: بله؛ می‌شود گفت نفس الأمر است. با وجود منشائیت، صور علمیه معنای خاصی پیدا می‌کند؛ زیرا این صور علمیه به نام صور علمیه فعلیه شناخته می‌شوند که در این صورت می‌توان اینها را نفس الأمر دانست.

درباره صور علمیه در عقل فعال دو طرح وجود دارد که یک طرح، این صور را به صورت حضوری مطرح می‌کند و طرح دوم آن را به صورت حصولی قبول می‌کند.

۱. به نحو حضوری: حقایق وجودی آنجا هستند و عقل فعال به آنها علم حضوری پیدا می‌کند؛

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقات علامه طباطبایی: فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الأمر و القضاء الكلية منها خاصة مطابقة لما فى عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذى يشير إليه المصنف.

یعنی حقایق وجودی‌اند و الأمر فی نفسه بر آن صدق می‌کند. از این رو امور به خودی خود و ورای فرض فاض بر آن صدق می‌کند. این حقایق، منشأ برای پیدایش مادون خود هستند. پس باید گفت آن وجود در عقل فعال، اصل این حقیقت مادون است، و همین حقیقت فی حد نفسه در خارج به نحو أعلا و اشرف در آنجا هست. می‌توان به نحو حضوری این طور بیان کنیم که چون قرار است همان حقیقت، خودش را تنزل دهد و به این حقیقت مادون تبدیل شود، این حقیقت در آنجا نیز هست.

نکته‌ای هم که در بحث تشکیک باید دقت کنیم، این است که این همانی بالا و پایین، در قالب حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود و عالی، دانی را در خود تفسیر می‌کند. در اینجا هم حقیقت علم حضوری، حقیقت و واقعیت خارجی است؛ ولی حقیقت عقلی این شیء آنجاست. البته باید بدانیم که به نحو کلی در آنجاست؛ ولی این طور نیست که خبری از جزئیات نباشد؛ بلکه تمام جزئیات در کلی هست.

۲. به نحو حصولی: علم از آن جهت که علم است، خاصیت کشف از ورای خود را دارد. در علم حضوری کشف از ورا در کار نیست؛ بلکه خودش را نشان می‌دهد. ولی علم حصولی کاشف از ورای خود است. علم از حقیقت و الأمر فی حد نفسه خبر می‌دهد. علم، یک حقیقت نفس‌الأمری است؛ ولی محتوایی که در علم هست، از ورا خبر می‌دهد. در واقعیت علم، حتی در علم حصولی (که این علم منشأ ایجاد مخلوقات می‌شود) هم نفس‌الأمری مطرح است؛ زیرا اینجا بحث از علم فعلی و ایجادگر (نه علم انفعالی) است. این نوع علم در منشأهای وجودی قرار می‌گیرد. حال باید پرسید که منشأ وجودی (که می‌خواهد حقیقت مادون را بیاورد) باید از سنخ مادون باشد یا خیر؟ این مطلب در بیان حکمای مشائی چندان شفاف نیست. ولی اگر کسی علم حصولی را در مورد خداوند متعال قبول کند (که مشائیان هم گفته‌اند) این علم، علم ایجادگر است، و وقتی می‌خواهد شیء را بیاورد، حقیقتی را که مادون است، می‌آورد. گرچه ما این علم حصولی را قبول نداریم، ولی اگر محقق باشد، یک حقیقت وجودی است و هویت وجودی دارد.

پس این نوع بحث، به لحاظ علم فعلی بودن است، نه علم انفعالی بودن؛ علم فعلی هم به معنای علم ایجادگر است. همچنین باید بگوییم که این نوع علم، حقیقت هستی‌شناسانه دارد. لذا در این نوع علم، این طور نیست که ابتدا چیزی باشد و این علم از آن پدید آید؛ بلکه طبق تحلیل مشائیان، عقل فعال خود را یافت و در عین یافت خود، حقایق معلولی خود را هم یافت؛ مثل حقیقت انسان و سنگ و

۱. بر خلاف علامه که به این صورت توضیح دادند. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقات علامه طباطبایی.

پس با قبول کردن این طرح، می‌گوییم این نوع علم، علم فعلی است و در مناشئ هستی قرار می‌گیرد و دیگر تحت علم بما هو علم نیست؛ چون علم بما هو علم می‌خواهد حکایتگری داشته باشد. اما تا این طرح به عنوان مناشئ هستی مطرح می‌شود، از نوع علم وجودی و ایجادگر می‌شود. اگر به طرحی که مشائیان ارائه می‌دهند دقت شود، باز در علم حصولی هم به حقیقت می‌رسیم؛ با این توضیح که صور علمیه عقل فعال، خود حقیقت و الأمر فی نفسه‌اند؛ گرچه هویت علمی دارند. با این توضیح، ما دو طرح داریم: گاه می‌گوییم صورت علمیه بما هی صورت علمیه که در این صورت مساوی با انکشاف است؛ گاهی نیز می‌گوییم صورت علمیه به نفس حقایق که در این صورت، مساوی با علم به حقیقت است و بُعد ایجاد است؛ یعنی متعلق، خود حقیقت، اما حقیقت علمی است؛ به عبارت دیگر حقایق عقلیه هستند.

گرچه این طرح دارای اشکالاتی است و در این دو طرح، همان طرح علم حضوری پسندیده است، ولی حتی با طرح علم حصولی هم علم عقل فعال به حقایق عقلیه تعلق می‌گیرد؛ لذا می‌شود آنها را نفس الأمر دانست.

خلاصه مراتب نفس الأمر در عقول و مفارقات اینکه، حقیقت مادی در حقیقت مثالی ریشه دارد و حقیقت مثالی در حقیقت عقلی ریشه دارد. لذا تمام حقایق مادون باید از بالا بیاید. در کلمات مشاء هم تمام حقایق مادون از بالا می‌آید و هر امر مادون، خزینه‌ای دارد که در آنجا به نحو أعلا و اتم موجود است. پس خود عقل و تمام صور در آنجا، حقایق نفس الأمر هستند. می‌توان گفت موطن اصلی و فرعی در آنجا این چنین است: خود عقل، موطن اصلی است و تمام صور علمیه، چه به نحو حضوری و چه به نحو حصولی، همگی از لوازم فرعی او به شمار می‌آیند و اگر کسی به عالم عقل دست پیدا کند، به همه این لوازم دست پیدا می‌کند؛ حتی به جزئیات. اما درباره نفس الأمر در علم ربوبی و آنچه حکما در علم ربوبی گفته‌اند (چه به نحو حضوری و چه به نحو حصولی) که باطن اشیاست، سؤالی مطرح است و آن اینکه فرق علم ربوبی با عقول و مفارقات در چیست؟

صدرا معتقد است که اشیا حقایقی دارند در مرتبه مادی، مثالی، عقلی و الهی؛ یعنی هر شیئی که با آن روبه‌رویم، می‌تواند مادی، مثالی، عقلی و الهی باشد که در این صورت علم الهی، نفس الأمر اشرف از علم عقلی است.

نکته شایان ذکر اینکه علم الهی در مرتبه وجودی (نه در مرحله امکانی) است و مرتبه وجودی، احکام خاص خودش را خواهد داشت و حتی حقایق عقیل هم در آنجا به نحو اندماجی هستند. لذا می‌توان گفت حقیقت شیء آنجاست آنجاست و معلومات حق تعالی از حیث علم، حقیقت اشیا بوده و منشا تمام اشیا است.

درباره نفس الامر در ذات حق تعالی هم با اینکه کسی این مورد و مرتبه را به عنوان نفس الامر مطرح نکرده است، ولی باید آن را نیز به مراتب نفس الامر اضافه کنیم. البته می توان این مرتبه را از کلمات صدرا به دست آورد.

اما این بیان از نفس الامر کجا قابل طرح است؟ در جایی که کسی علم ربوبی را در تعیین ثانی و ورای ذات بدان. طبق این طرح، باید گفت نفس الامر اصلی، خود حضرت حق است. البته باید بدانیم که این مرتبه از نفس الامر بسیار مهم است و باید مرتبه اصلی نفس الامر به شمار آید. توضیح درباره این مرتبه اینکه گاهی نگاه ما به اشیا به خودی خود (اشیا به حسب ذات آنها) است. حال آیا اشیا به حسب ذات باید در مراتب ما فوق باشند تا تنزل کنند یا خیر؟ در بحث علیت هم که گفته می شود «علت می خواهد آنچه را در درون است، بیرون بریزد»، به چه معناست؟ علت معطی شیء است و نمی تواند فاقد شیء باشد. اگر این نظر را قبول کردیم، حضرت حق علة العلل می شود؛ البته طبق نظام فلاسفه؛ ولی در دستگاه عرفانی، حضرت حق تنها وجود هستی است. او به تنهایی ذات الذوات، حقیقه الحقایق و امرالامور می شود. «الامر فی حد نفسه» در آنجا به امرالامور و حقیقه الحقایق و ذات الذوات تبدیل می شود. از این رو صدرا درباره رابطه رب النوع با صنم خودش می گوید: «رب النوع فرد بالذات انسان است، و رب النوع را در عقل اول جمع می کند و آن هم به خداوند متعال برمی گردد»^۱. با این توضیح، وجود حق تعالی ذات الذوات و حقیقت اصلی تمام موجودات است.

گاهی هم نظر به واقع داریم که در این صورت گفته می شود یک واقع اصیل داریم و واقع هایی که تابع آن واقع اصیل هستند (واقع چه وجود و چه ماهیت باشد). در خود این واقع ها با طرح علیتی که بینشان برقرار است، می بینیم که حقیقتی هست که تمام واقع ها را در خود جمع کرده است. خداوند متعال واقع الواقعیات است؛ به این بیان که خداوند سبحان آن متن واقعی است که همه واقع ها در او به نحو اطلاقی مندمجاً هست. پس با قبول این طرح، ذات حق یک مرتبه از نفس الامر و بلکه مرتبه اعلائی نفس الامر می شود.

گاهی هم با دید اصالت وجود به مسئله نظر می کنیم. در این صورت وجود اصیل می شود متن اصلی و مابقی، مانند ماهیات، معقولات ثانی فلسفی و منطقی و... از دل متن وجود اصیل در می آید. این وجودات اصیل در حقیقت برتر و علة العلل ریشه دارند که او وجود اصیل است و وجودالوجودات و اصیل الاصلیات می شود. با این توضیح می توانیم او را نفس الامر اصلی عالم بدانیم.

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۲، ص ۵۷

اگر این طرح را مطرح کردیم، باید تبیین کنیم که چگونه این حقایق را به بالا ببریم و چگونه این کثرات در ذات او باشند؛ زیرا با این طرح، ذات حق تعالی، ذات برابر و مقابل باقی نمی‌گذارد و باید همه چیز را در وجود نامتناهی جست‌وجو کرد.

در پایان بحث مراتب نفس الامر باید به این پرسش هم پاسخ گفت که نفس الامر اصلی در این مراتب چیست؛ زیرا با قبول مراتب نفس الامر، یکی نفس الامر بالاتر و متن است (به این معنا که مابقی از او ظهور پیدا می‌کنند) و همین، نفس الامر اصلی می‌شود. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که اولی به نفس الامر چیست، با اینکه مراتب دیگر هم نفس الامر هستند؟ از توضیحات قبل به خوبی روشن می‌شود که اولی به نفس الامر، وجود خداوند متعال است، بعد از آن علم ربوبی، و همین طور تا مراتب نازل‌تر. در ادبیات صدرای می‌توان تعبیر کرد به نفس الامر اصلی که بقیه، تابع او و برخاسته از ذات اویند.

با این توضیح و بیان، باید پذیرفت که حتی نفس الامر عدم‌ها هم خداوند متعال است. نتیجه‌ای که می‌توان در بحث نفس الامر به لحاظ هستی‌شناسانه گرفت این است که نفس الامر اصلی، ذات پروردگار است. گرچه به لحاظ معرفت‌شناسی و اثباتی، ما در قدم اول با او (ذات حق) مواجه نیستیم بلکه با نفس الامر طبیعی روبه‌رو هستیم، اما نفس الامر اصلی به لحاظ ثبوتی، ذات حق تعالی است.

پیش‌تر گفتیم که از کلام صدرای به دست می‌آید که ذات پروردگار نفس الامر است؛ چون او به «بسیط الحقیقة کل الاشياء» را قائل است و علم را عین ذات می‌داند؛ وگرنه صدرای در خصوص علم ربوبی این گونه تعبیر کرده که اولی به نفس الامر است.^۱

آقاعلی مدرس در مجموعه مصنفات حاشیه‌ای دارد که در آن، برداشتی را که ما داشتیم، بیان کرده است. صدرای در جایی گفته است: اشیا وجود الهی دارند (البته منظورش علم ربوبی است). ولی آقاعلی مدرس از این عبارت، وجود حق تعالی را برداشت می‌کند: «الامر المطلق هو الامر الحقیقی... فنفس الامر الذی یطابق علیه... فی القضا یا الصادقه لهو الوجود الحق الحقیقی، لانه جامع جوامع الوجودات و احکامها فی نفسه او فی مرتبة متأخرة فی نفسه...»^۲

پس در نهایت باید گفت که نفس الامر اصلی اولی حقیقی، وجود خداوند متعال است؛ به این معنا که وجود، اخلاق، زیبایی و تمام حقایق، از او سرچشمه می‌گیرند.

۲-۳. تطبیق مراتب نفس الامر در کلمات حکما

میرداماد: «بل هو من مراتب نفس الامر... فاذن، نفس الامر أوسع من هذه المرتبة، كما البلدة مثلا أوسع من دار من دورها. فنفس الامر بمنزلة المدينة، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها».^۳

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، ص ۲۶۲.

۲. آقاعلی مدرس زنوزی طهرانی، *مجموعه مصنفات آقاعلی مدرس*، ج ۱، ص ۳۷۱.

۳. میرداماد، *مجموعه مصنفات*، ص ۴۸.

قیصری: «الأمر فی نفسه کذا، أی تلك الحقيقة التي يتعلق بها العلم و ليست غير الذات فی نفسها کذا».^۱
 دوانی: «علی ان کلام ارسطاطالیس فی اثولوجیا... انما هو الحق یعنی انه الواقع لا المطابق للواقع، ...ای انه عین نفس الأمر...»؛^۲ یعنی علم ربوبی، خود واقع (نه مطابق با واقع) می شود و در آنجا بحث صدق مطرح نیست؛ به این صورت است که هر آنچه در مادون هست، در بالا به نحو الهی هست و حقیقت نفس الامر، ظرفی است که تمام حقایق در آنجا هست.
 صدرا: «فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهی الحاوی لكل شیء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبعیا ووجودا مثالیا ووجودا عقلیا فکذلك لها وجود إلهی عند العرفاء وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة عن نفس الأمر».^۳
 مثلاً این انسان در اینجا، در عالم مثال هست، ولی به نحو مثالی؛ در عقل هم به نحو عقلی هست؛ در فوق آن هم که صقع ربوبی است، به نحو الهی است. صدرا می گوید که اشیا در این مرتبه به شکل وجود الهی هستند و همه حقایق حضوری، به صورت اندماجی (که وجودی اجمالی اند) در آنجا حضور دارند.
 در واقع صدرا با حفظ الشیء فی حد نفسه، آن را در تمام مراتب وجودی، جاری ساخت؛ به این بیان که وجود الهی اشیا در علم ربوبی هستند.

۴. تبیین نفس الامر به معنای مطلق واقعیّت

در ابتدای بحث لازم است که چهار مولفه و پایه مختصاتی نفس الامر (أمر - وراء فرض فارض - امر واقع و متقرر - به خودی خود) توضیح داده شود. با اینکه همه ما بالوجدان این امور را در نفس خود داریم.

۱. «أمر»

أمر به معنای شیء و ذات به معنای اعم است و این معنا شامل لاشیء و لأمر هم می شود و این خود، یک نوع امر و شیء است. اگر یک نحوه لاشیء را تصور کنیم، در این صورت یک نوع حکم و مفهوم می پذیرد. البته منظور از لاشیء، شیئی است که در برابر شیء قرار می گیرد؛ بدین معنا که اگر فرض کنیم لاشیئی که برابر شیء خاص است، لاشیئش یک خاصیتی دارد و آن این است که می توان از آن گزارشی داد. با این توضیحی که گفتیم، مراد از «أمر» در نفس الامر، عبارت است از هر چیزی که بتوان از آن گزارش یا اخبار تصویری ارائه داد. لذا می توان به آن ذات بالمعنی الأعم بگوئیم. پس هر چیزی که مشت پُرکن است، از آن به شیء یاد می کنیم؛ چه بی ذات باشد، مثل عدم، و چه ذات بالمعنی الاعم داشته باشد، مثل ماهیت.

۱. مقدمه قیصری، ص ۵۰.

۲. دوانی در حواشی بر شرح قوشچی، ص ۷۵.

۳. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، ص ۲۶۲.

در مورد «امر» می‌توان تعابیر متعددی به کار برد؛ مانند الشیء فی حد نفسه، الذات فی حد نفسه، الأمر فی حد نفسه؛ از این رو وقتی گفته می‌شود که چیزی نفس الأمر دارد، یعنی ما می‌توانیم بگوییم: «هست»، و اگر نتوانیم وجودش را اثبات کنیم، در این صورت می‌گوییم: «امکانش هست»؛ یعنی می‌تواند باشد و ما به آن علم نداریم.

تبیین دایره شمول کلمه امر: با این توضیحی که بیان کردیم «امر» این موارد را شامل می‌شود: وجود، عدم، ماهیت، معقولات ثانی فلسفی نظری، معقولات ثانی فلسفی عملی، عمل انسان و ارزش‌های اخلاقی و عملی، ارزش‌های زیباشناختی، بلکه همه امور جزئی و کل (صحبت فقط در علوم نیست، بلکه زید جزئی را هم شامل می‌شود) همه امور طبیعی و مافوق طبیعی (اگر مافوق طبیعی باشد، نفس الأمر به شکل نفی و اثباتی است)، همه امور نظری و عملی، و از یک منظر همه علوم ریاضی، طبیعی، منطقی (معقولات ثانی منطقی)، و به طور کلی، «امر» هر چیزی را که حظی از شیئیت دارد، در بر می‌گیرد.

نکته‌ای که در پایان مناسب است که بیان شود این است که چند راه و نحوه ورود معرفت‌شناسانه به بحث نفس الأمر وجود دارد: یک نحوه ورود معرفت‌شناسانه، از راه صدق است و اینکه آیا چنین گزاره‌ای صادق است یا خیر؛ روش دیگر ورود معرفت‌شناسانه، از راه تثبیت است؛ روش دیگر نیز همین نحوه ورود، یعنی ورود از راه «امر» است که بحث مورد نظر ماست.

۲. «وراء فرض فارض»

گزاره‌ها حالت و فضای شناختاری و حالت انفعال دارند؛ چه این گزاره‌ها صادق باشند و چه نباشند. به تعبیر دیگر مفهوم گزاره، حالت شناختاری، یعنی یک حالت وراء دارد. این در حالی است که ما از وراء منفعل هستیم و می‌خواهیم از وراء خبر دهیم. به بیان دیگر چیزی که آنجاست، خودش چنین چیزی را اقتضا کرده است. لذا به دست فاعل شناسا و فرض فارض نخواهد بود؛ بلکه بدین گونه است که هر چه خود خواست، به وجود آورد. برای مثال می‌توان گفت: «الان شب است»؛ در حالی که روز است. من شب را فرض می‌کنم و می‌گویم شب است. این، خودساخته و خودخواسته است. در این صورت، فرض فارض وجود دارد.

تبیین دیگر: گزاره از امری و رای مفهوم و گزاره خبر می‌دهد و به آن اشاره دارد. در حالت اخبار و اشاره، نمی‌خواهیم چیزی را بیفزاییم؛ بلکه می‌خواهیم به چیزی که آنجا هست، اشاره کنیم. ولی در فرض فارض، سخن در جایی است که امر آن گونه که هست، نیست؛ بلکه آن گونه که من می‌خواهم هست، و این یک نوع فرض خاص است. در فرضی که به دست فارض است، فرض هر گونه که خواست، فرض می‌کند.

بنابراین وقتی گفته می‌شود که گزاره‌ای به فرض فارض نیست، یعنی هویت گزاره و مفهوم، هویت اخبار و اشاره است، نه هویت ایجاد و خواست و تصمیم؛ هویتی است مستقل

از خواست، تصمیم و فرض ما. در حالی که در فرض فارض، اشاره به خواست اوست، نه وراء. این حالت، خاصیت فرض فارض است و خاصیت نفس‌الأمر نیست. در این مرحله می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا می‌شود اموری را فرض کرد، در حالی که نفس‌الأمر هم دارند؟

در جواب باید بگوییم که بله؛ زیرا ما دسته‌ای از قضایای شرطیه داریم که هرچند صحیح نیستند و فرضی خلاف واقع کرده‌ایم (مثل اگر آفتاب نتابد، زمین تاریک خواهد بود)، ولی نفس این مفروض، فرض شده است و به خواست فارض مقید نیست و لذا احکام و اقتضائات خاص خود را دارد. از این رو نفس فرض به لحاظ اینکه پدید آمده است، نفس‌الأمر دارد؛ ولی محتوای مفروض، نفس‌الأمر ندارد. این محتوا (مثل پری دریایی و...) لزومی ندارد که نفس‌الأمر داشته باشد.

۳. «امر واقع و مقرر»

منظور از امر واقع و مقرر، برابر ایستای خارجی است. لذا وقتی می‌گویند امری ورای گزاره و مفهوم و ورای فرض فارض است، طبیعتاً آن امر نیازمند موطن و متن خاصی است که ورای فرض فارض باشد. از این رو وقتی بحث موطن و متن خاص به میان می‌آید، لازمه‌اش نوعی تقرر است؛ زیرا تا تقرر نداشته باشیم، موطن معنا ندارد.

یک تبیین هم این است که بگوییم منظور از امر واقع و مقرر، مساوقت شیء اعم با واقع اعم است. با توضیحی که در مورد امر دادیم و آن را به معنای اعم گرفتیم، پس «امر» یک نوع شیئیت دارد و طبیعتاً مراد از واقع، آن امر و شیئی که در نظر می‌گیریم، واقع اعم می‌شود. واقع اعم باید به گونه‌ای باشد که همه چیز را شامل شود؛ امور وجودی^۱ و حتی امور عدمی و عدم^۲. بنابراین واقع باید به گونه‌ای توضیح داده شود و تبیین گردد که همه امور وجودی و عدمی را در بر گیرد.

۴. «به خودی خود»

به خودی خود دو جنبه دارد: یکی جنبه سلبی، یعنی مستقل از فرض فارض و مستقل از گزاره و مفهوم؛ به عبارت دیگر یعنی فرض فارض و موطن گزاره را کنار بگذاریم؛ دیگری جنبه اثباتی که اینجا محل بحث است و می‌خواهیم به آن بپردازیم. جنبه اثباتی به این معناست که هر شیء و هر امر و ذاتی، در هر موطنی به حسب خود و اقتضائات خود است.

۱. امور وجودی: الف) وجود، مفاهیم فلسفی و ماهیت مربوط به وجود (نه ماهیت من حیث هی هی)؛ ب) وجود ذهنی و مفاهیم منطقی؛ ج) وجود عمل و مفاهیم عملی؛ د) وجود زیبایی و مفاهیم زیبایی‌شناختی؛ ه) قضایای حقیقی وجودی؛ و) ماهیت من حیث هی هی (مرتبه ماهیت)؛ ز) امور جزئی وجودی؛ ح) امور فرضی وابسته به وجود.

۲. در قسمت آخر این بخش، از نفس‌الأمر عدم و امور عدمی بحث خواهیم کرد.

اقتضائات را هم به معنای عامی در نظر می‌گیریم که تمام آنچه را در تصور و تصدیق منعکس می‌شود، شامل شود. مقصود از مواطن هم موطن عدمی، موطن وجودی متن و موطن وجودی فرع است. پس «به خودی خود» یعنی همان موطنی که خودش هست و اقتضائاتی که خودش به حسب خودش دارد. این همان تعبیر به «الشیء فی حد نفسه» است.

۴-۱. تعاریف نفس‌الأمر

با تبیین این قیود، تعاریفی را که از نفس‌الأمر شده است، ارائه می‌کنیم و توضیح مختصری ذیل هر یک می‌دهیم.

تعریف اول: «امور به خودی خود، واقع و متقرر در خارج از موطن گزاره و مفهوم و ورای فرض فارض». این تعریف، یک تعریف حقیقی است؛ یعنی حقیقت نفس‌الأمر این چنین است، و از آنجا که بحث فلسفی است، تعریف را به شکل مختصاتی ارائه می‌دهیم، نه اینکه لزوماً متشکل از جنس و فصل باشد.

قیود افزوده تعریف اول: امور (به معنای اعم)، به خودی خود (در موطن خود)، واقع و متقرر (به معنای اعم)، در خارج از موطن گزاره و مفهوم (بعینه)، و ورای فرض فارض (فرض خودخواسته فارض). الشیء فی حد نفسه، تمام قیود فوق در آن هست. مفاد ثبوتی: امور به خودی خود و در موطن خود.

مفاد سلبی: خارج از موطن گزاره و ورای فرض فارض.

تعریف دوم: «واقع وجودی متن (خواه ماهیت، خواه وجود. پیش از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت) به عنوان موطن اصلی و توابع و لوازم آن (خواه لوازم وجودی و خواه لوازم عدم) به عنوان موطن فرعی (برآمده از واقع وجودی متن) به خودی خود خواهد بود که طبیعتاً به عنوان برابریستای گزاره و مفهوم، ورای فرض فارض و مستقل از گزاره و مفهوم می‌باشد».

تعریف سوم: «حقیقت نفس‌الأمر وجودات اصیل (خارجی، ذهنی، در ساحت عمل انسان، معقول ثانی فلسفی و عدم) به عنوان موطن اصلی و توابع و لوازم آن (خواه لوازم وجودی و خواه لوازم عدم) به عنوان موطن فرعی (برآمده از واقع وجودی متن) به خودی خود خواهد بود که طبیعتاً به عنوان برابریستای گزاره و مفهوم، ورای فرض فارض و مستقل از گزاره و مفهوم می‌باشد».

نفس‌الأمر وجود، متن (حقیقت متنی و اصلی) و نفس‌الأمر ماهیت (ماهیت همراه وجود) حقیقت نفادی متن (که توابع و لوازم متن بودن خودش را نشان می‌دهد) و نفس‌الأمر معقولات ثانی فلسفی، لوازم اندماجی متن و نفس‌الأمر عدم، حقیقت سلبی متن است. همچنین نفس‌الأمر ماهیت من حیث هی هی، تخلیه عین تخلیه است. این هم به عنوان حقیقت برآمده از وجود با حیثیت تقییدیه وجود در اشاره عقلیه است، و در حقیقت اشاره عقلیه یک نحوه وجود اصیل دارد.

۲-۴. بسط واقع

در این مرحله با اینکه بحث نفس‌الامر تمام است، ولی کمی مسئله را بسط می‌دهیم و در بخش لوازم بحث، آن را تکمیل‌تر می‌کنیم.

اساساً همه امور و واقع‌های عدمی، به واقع‌های وجودی و امور وجودی بر می‌گردند؛ یعنی از توابع و لوازم آن می‌شوند. اگر این مسئله توضیح داده شود که واقع‌های عدمی، لازم سلبی وجودند، نفس‌الامر آن حل می‌شود.

در بحث عدم مضاف گفته شده است که عدم مضاف می‌خواهد انکشاف داشته باشد و از بطلان (بطلان آن امر) خبر می‌دهد؛ یعنی بطلان معنون خارجی است. هرگاه که یک واقع وجودی را نداشته باشیم، عدم می‌شود. به عبارت دیگر عدم بحث از واقع است.^۱

اما در مورد مفهوم محال و گزاره محال، اگر مثلاً درباره دایره مربع می‌گوییم که ضرورت بطلان (به لحاظ دایره) دارد؛ یعنی یکی از لوازم وجودی دایره است. پس ضرورت بطلان هم از احکام واقع وجودی است، در برابر واقع عدمی.

گزاره سلبیه هل بسیطه (مثلاً زید نیست) این نیز همان بطلان وجود و بطلان معنون وجودی است. همین‌طور در گزاره سلبیه هل مرکبه، سلب ارتباط است. از آنجا که ارتباط یک امر وجودی است، برای همین سلب ارتباط نیز به احکام امور وجودی بر می‌گردد.

درباره گزاره‌هایی در مورد معدومات، مانند «عدم علت علت برای عدم معلول است»، باید گفت که در این گونه گزاره‌ها، در حقیقت وجود علت است که وجود معلول را اقتضا می‌کند، و اگر وجود علت نباشد، وجود معلول هم نخواهد بود. بنابراین اینجا هم از احکام وجودات و اقتضائات امر وجودی است.

پس به اصطلاح باید تمام واقع‌های عدمی را به واقع‌های وجودی برگرداند (به عنوان لوازم واقع‌های وجودی).

نکته‌ای که باید خاطر نشان کنیم اینکه این طرح، فقط در مورد عدم جاری نیست؛ بلکه در امور وجودی هم می‌تواند مطرح شود؛ به این بیان که یک متن و یک واقع وجودی به عنوان متن داریم، ولی بعضی از چیزها به عنوان توابع وجودی متن است؛ مثلاً معقول ثانی فلسفی نسبت به متن چگونه است؟ این طرح به خوبی پاسخگوست.

با این توضیح به راحتی می‌توانیم سخن از نفس‌الامر واقع به میان آوریم؛ یعنی در بین واقع‌های وجودی، دسته‌ای بر دسته دیگر ترتب دارد و یکی مترتب بر دیگری است

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۳۵۰. والنفس الأمریة فی معنونة عدم المعنون الوجودی فحقیقة الباطل ومعنونه و مصداقه أو ما شئت فسمه بنحو البطلان.

و در نهایت به یک واقع متن و یک احوال متن می‌رسیم. همچنین همان گونه که احوال وجودی داریم، احوال سلبی هم داریم. ما به یک واقعی می‌رسیم که دارای احوال واقع وجودی و احوال واقع عدمی است.

اگر نفس الأمر به این شکل باشد، مانند جزیره‌ای است که دارای یک متن وجودی (به عنوان واقع وجودی) و همچنین دارای احوال وجودی (که آنها واقع‌اند) و احوال عدمی (که آنها هم واقع‌اند) می‌باشد. با این بیان، می‌توانیم ادبیات جدیدی با عنوان «مواطن واقع» پدید آوریم. همچنین متن واقع را دارای احوالی بدانیم. پس در حقیقت ما با مواطن نفس الأمر روبه‌رویم. مواطن نفس الأمر چند مرحله دارد:

- واقع وجودی متن؛

- واقع‌های وجودی پس از متن؛

- واقع‌های عدمی پس از متن؛ مثل ممتنعات، عدم و... که هر یک موطن خاص به خود را دارد. در تعریف نفس الأمر پیش از بسط، می‌توانیم بگوییم: واقع به معنای اعم. اما در تعریف نفس الأمر پس از بسط، می‌توانیم بگوییم: «نفس الأمر واقع وجودی متن (به عنوان موطن اصلی) و توابع و لوازم آن، خواه سلبی و خواه ایجابی، به عنوان مواطن متعدد (فرعی) نفس الأمر برآمده از واقع وجودی نفس الأمر خواهد بود». در حقیقت مواطن وجودی، به معنای مواطن واقعی ثبوتی است. این تعبیری که از نفس الأمر ارائه دادیم، هم با اصالت وجود و هم با اصالت ماهیت سازگار است.

۵. قلمرو معنای جامع نفس الأمر

از توضیحات بخش قبل این نتایج به دست می‌آید که اولاً باید بین حوزه معرفت‌شناسی نفس الأمر و حوزه هستی‌شناسی آن تفکیک قائل شد؛ ثانیاً در حوزه هستی‌شناسی هم می‌توان به مراتب طولی نفس الأمر قائل شد و در خود هر مرتبه هم می‌توان موطن اصلی و مواطن فرعی را برای نفس الأمر ارائه داد.

در مرتبه اول، که با امور خارجی سر و کار داریم، می‌توانیم بگوییم که «وجود» موطن اصلی این مرتبه است و مواطن فرعی این مرتبه نیز عبارت‌اند از: ماهیات، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی و معدومات و امور عدمی نام برد.^۱

در مرتبه بعد می‌توان عقل فعال را به عنوان نفس الأمر مطرح کرد.^۲ در این مرحله چون عقل فعال حقیقت مراتب پایین و مادون خود است، کمالات آنها را به نحو اتم و اکمل در خود دارد. از این رو او هم می‌تواند در یک رتبه طولی نفس الأمر قرار گیرد.

۱. در کلام علامه طباطبائی به خوبی این مرتبه قابل برداشت است که ثبوت‌ها و اضطراهای ثانوی را به ثبوت وجود برگشت داده‌اند.

۲. این قول از جناب خواجه نقل شد.

در مرتبه بالاتر، علم الهی را نیز می‌توان گفت که یک مرتبه از نفس‌الامر است.^۱ در مرتبه نهایی باید بگوییم که اولی به نفس‌الامر، ذات حق تعالی است. این مرتبه در کلمات صدرا به طور صریح آمده است: «فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شيء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة عن نفس‌الامر».^۲

در نهایت کار به این نتیجه می‌رسیم که مطابقت چیزی با نفس‌الامر را باید در هر مرتبه‌ای که هستیم، با آن مرتبه بسنجیم؛ مثلاً اگر چیزی به نحو برتر در عقل فعال وجود دارد، نفس‌الامر آن به نحو برتر و کلی است.

یک نتیجه کلی هم می‌توانیم بگیریم و آن اینکه در بین مراتب هم می‌شود مرتبه اصلی نفس‌الامر درست کنیم و بقیه مراتب را تابع آن بدانیم. این مرتبه اصلی چیزی جز ذات حق تعالی نیست. به این معنا که وجود، اخلاق، زیبایی و همه حقایق، از او سرچشمه می‌گیرند.

۶. لوازم معنای جامع نفس‌الامر

۶.۱. عروض در قضایای ذهنی

می‌دانیم که گزاره‌های ذهنی، به شرط وجود موضوع آنها، در ذهن هستند و عوارض و احکام خود ذهن را بیان می‌کنند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت قضیه‌ای که محمول آن از معقولات ثانی منطقی باشد، ذهنیه است (موضوع هم معقول ثانی منطقی باشد یا نباشد).

نفس‌الامر گزاره ذهنی، این است که واقع آن گزاره به خودی خود و با قطع نظر از فرض فرض، دارای نفسیت است. در این گونه گزاره‌ها حیثیت نفس‌الامری آنها غیر از حیثیت ذهنی آنهاست. سؤالی هم که در مورد تغایر بین مطابق و مطابق گزاره‌های ذهنی، که وجود تغایر آنها در نفس‌الامر داشتن این گزاره‌ها ضروری است، مطرح می‌شود، با توجه به مراتب ذهن به خوبی پاسخ داده می‌شود.^۳ البته می‌توان بر اساس تغایر اعتباری بین مطابق و مطابق هم پاسخ این سؤال را بدهیم.^۴

یکی از امور وجودی که واقع اعم شامل آن می‌شود، وجود ذهنی و مفاهیم منطقی است. در نتیجه ما حتی در وجود ذهنی، هم دارای موطن اصلی نفس‌الامر و هم موطن فرعی هستیم.

۱. این قول از تکمیل سخنان جناب قیصری قابل برداشت است و حتی خودشان به آن تصریح می‌کنند؛ البته با آن بیانی که ما قبلاً ذکر کردیم که به دو شکل حضوری و حصولی ایجادگر توضیح دادیم.

۲. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، ص ۲۶۲.

۳. ر.ک: اردستانی، محمدعلی، *نفس‌الامر در فلسفه اسلامی*، ص ۳۰۹-۳۱۳.

۴. ر.ک: محمد تقی آملی، *درر الفوائد*، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۲.

ارائه معنایی جامع برای نفس الأمر و بررسی قلمرو آن

یکی از تبیین‌هایی که از وجود ذهنی ارائه شده، از این قرار است که به تحلیل ذهنی ما با چهار حیث و مؤلفه در وجود ذهنی روبه‌رو هستیم. آنچه از نفس انشا می‌شود (به طور فاعلیت) وجود العلم است.^۱ این وجود به دلیل خاصیت اضافی داشتن، یک وجود ظلّی را به همراه خود دارد که نام آن را وجود المعلوم می‌گذاریم.^۲ از آنجا که هر وجود، یک ماهیت را به همراه خود دارد، لذا با وجود العلم، ماهیت العلم، و با وجود المعلوم، ماهیت المعلوم هم وجود دارد،^۳ و آنچه در وجود ذهنی به عنوان این همانی ماهیت مطرح می‌شود، این همانی بین ماهیت شیء خارجی و ماهیت المعلوم است. از این تبیین به‌خوبی می‌توان نتیجه گرفت که وجود العلم، موطن اصلی، و بقیه، موطن فرعی نفس الأمر در گزاره‌های ذهنی است.

۶-۲. نفس الأمر ماهیت

در مورد ماهیات می‌توانیم در دو حوزه بحث داشته باشیم: حوزه تحقق ماهیت و حوزه حقیقت ماهیت.

۶-۲-۱. حوزه تحقق ماهیت

یکی از موطن فرعی که در مرتبه اول نفس الأمر ذکر کردیم، ماهیات بودند. چون ماهیات برخاسته از متن وجودند، پس می‌توان آنها را موطن فرعی نفس الأمر به شمار آورد. در بخش اول این پژوهش گفتیم که وجود به سبب قرار گرفتن در مرتبه خاص و حد ایجابی و سلبی داشتن و به دلیل محدودیت؛ تعین، ظهور، حالت ظلّی پیدا می‌کند که برآمده و تراوش شده از وجود است، که به آن ماهیت می‌گوییم.^۴ حتی بنا به نظر علامه، ماهیت از خارج و از حدود وجودی گرفته شده است و مراد از حد وجودی، ویژگی‌ها

۱. صدرالدین شیرازی، الحاشیة علی الھیات الشفاء، ص ۱۹۰ (أن هذا الوجود یجب أن یكون قائما بذهن و أن لا یكون له إلا الوجود التابع الظلی الغير المتأصل)

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۹۶ (و إذا وجدت فی الذهن من حیث طبیعتها و تشخیص بالتشخصات الظلیة - یكون تلك الطبائع حاملة لمفہومات الذاتیات من غیر أن یترتب علیها آثارها إذا الآثار للموجود لا للمفہوم مثلا الحاصل من السطح فی الذهن متضمن لمعنی الكم - لكن لیس بحیث یترتب فیہ آثار الكمیة ای لیس الحاصل فی الذهن من حیث إنه - موجود ذهنی و قائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته بل هو معنی بسیط مجرد)

۳. همان، ص ۴۰۳-۴۰۲ (أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن یلاحظ لكل وجود من الوجودات معنی منتزعا من الوجود و یصفه بذلك المعنی بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود و الحکایة هی الماهیة و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و لیس للظل وجود آخر كما فهمناک مرارا)

۴. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۲: أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن یلاحظ لكل وجود من الوجودات معنی منتزعا من الوجود و یصفه بذلك المعنی بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحکایة هی الماهیة وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و لیس للظل وجود آخر كما فهمناک مرارا.

و خصوصیات وجود است که این وجود را از دیگران ممتاز می‌کند. در نتیجه چنین حدی خارج از وجود نیست و بنا بر تشکیک از سنخ وجود است.^۱ پس طبق دو تبیین می‌توان گفت که ماهیت موجوده، از توابع وجود است و نفس‌الامر داشتن آن هم به تبع وجود تصحیح می‌گردد (به عنوان موطن فرعی).

۲-۶۲. حوزه حقیقت ماهیت

ذات ماهیت، هیچ چیزی غیر از آن چیزی که باید داشته باشد، ندارد. در حقیقت در ذاتش امری غیر از خودش وجود ندارد. به عبارت دیگر ماهیت، در مقام حمل اولی و مفهومی به این شکل ظهور می‌کند که در حریم ذاتی اش مفهومی غیر از مفهوم جنس و فصل نیست و به حمل اولی چیزی غیر خودش نیست.

در این حوزه باید گفت که نفس‌الامر برای ماهیت در مقام ذات هم قابل طرح است و نفس‌الامر ماهیت من حیث هی هی، تخلیه عین تخلیه است؛ یعنی اگرچه ماهیت از نظر مرتبه ذاتش از همه اغیار و اوصاف تهی می‌باشد، اما از خود تهی نیست و برای خود ثابت است. از این رو ماهیت در متن ذات خود پدیده‌ای نفس‌الامری در مطلق نفس‌الامر است. ولی نفس‌الامر برای ماهیت به ذاتش بستگی ندارد؛ بلکه ماهیت در ظرف هستی به عنوان ماهیت مطرح است؛ لذا ماهیت به خودی خود و با قطع نظر از تحقق و هستی، نفس‌الامر ندارد و از مراتب نفس‌الامر نیست؛ زیرا اگر ماهیت دارای هیچ گونه وجودی (حتی ذهنی و ادراکی) نباشد، یکسره هیچ و باطل است و ذاتی نیست تا «خود» باشد.^۲

به طور روشن می‌توان نفس‌الامر داشتن ماهیت را در ضمن وجود به دست آورد. طبق تقریری که ارائه کردیم، ماهیت بتبع وجود موجود بوده و لذا می‌توان آن را از لواحق وجود دانست، و ماهیت هم به عنوان حقیقت برآمده از وجود، با حیثیت تقییدیه وجود در اشاره عقلیه است، و اشاره عقلیه هم یک نحوه وجود اصیل دارد. از این رو ماهیت در هر مرتبه‌ای که موجود شود، جزء موطن فرعی وجود به حساب می‌آید.

۳-۶۲. نفس‌الامر معقولات

درباره نفس‌الامر مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی منطقی در فصل قبل توضیح داده شد. در این فصل فقط به بررسی معقولات ثانی فلسفی می‌پردازیم. صدرا وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج را از سنخ وجود رابط می‌داند و لذا مفاهیم فلسفی،

۱. ر.ک: طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۱۴: إن الماهیات حدود الوجود؛ همان، ص ۳۷: أن الواجب بالذات حقیقة

و جودیة لا ماهیة لها تحدها؛ همان، ص ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۹۶، ۳۱۲، ۵۴ و ۵۷.

۲. ر.ک: اردستانی، محمدعلی، *نفس‌الامر در فلسفه اسلامی*، ص ۳۱۶-۳۱۴.

معانی ای اسمی هستند که از وجود رابط انتزاع می‌شوند و از آن حکایت می‌کنند. به عبارت دیگر وجود معمولی آنها که از معنای اسمی گرفته شده و از معنای حرفی است، در عقل موجود است.^۱ دغدغه صدرا در این مسئله در درجه اول، اثبات خارجیت این مفاهیم است^۲ و در مرحله بعدی به گونه‌ای، خارجیت حیثیات خارجی این مفاهیم را به زیادت یا عروض خارجی آنها ارتقا می‌دهد و وحدت مصداقی آنها با معروضاتشان را نیز می‌پذیرد.^۳ علامه طباطبایی هم رابطه معقولات ثانی فلسفی با مصداقیشان را به این می‌داند که تنها بر آنها صادق است، و از این رو دارای فرد خارجی نیستند، بلکه مصداق خارجی دارند.^۴ پس علامه در تصویر خارجیت مفاهیم فلسفی، با صدرا هم عقیده است.^۵

همان طور که ملاحظه می‌شود، مصداق خارجی داشتن این مفاهیم مورد پذیرش است و لذا می‌توان برای نفس الأمر معقولات ثانی فلسفی، قائل شد که این معقولات از لوازم اندماجی متن هستند. به عبارت دیگر در امور وجودی می‌توانیم بگوییم که یک متن وجودی و یک واقع وجودی به عنوان متن داریم؛ ولی بعضی چیزها به عنوان توابع وجودی متن وجود دارد. یکی از این توابع وجودی، معقولات ثانی فلسفی است. با این طرح به راحتی می‌توان نفس الأمر داشتن معقولات ثانی فلسفی را تصور کرد؛ زیرا این معقولات برخواسته از متن وجودند و به عنوان موطن فرعی، قابل پذیرش‌اند.

۶-۴. نفس الأمر عدم

در مورد هویت عدم باید بگوییم مصداق عدم و تقرر بطلان، وقوع بطلان است. زمانی که می‌گوییم عدم واقع است، یعنی بطلان واقع است. درباره موطن عدم محض (بطلان محض) نیز باید گفت که هر جا وجود محض هست، عدم محض نیز همان جاست. لذا هر جا بحث از عدم می‌شود، موطنش نیز همان جاست.

مصداق عدم، همان بطلانی است که در خارج هست، و تقرر عدم در خارج به معنای تقرر بطلانی است. در جایی که مفهوم عدم داریم، مصداق برابریستایش فقدان و نبود است؛ در هر موطنی که باشد. این در حالی است که مفهوم محال^۶ به صورت مفهومی، مصداق ندارد. چیزی که نخواهد

۱. رک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریة*، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۴۰۶؛ فنایی اشکوری، محمد، *معقول ثانی*، ص ۷۶.

۲. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریة*، ج ۷، ص ۲۹۴، ج ۲، ص ۲۳۵، ج ۴، ص ۲۲۷ و ج ۹، ص ۱۸۵.

۳. رک: همان، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷ و ج ۹، ص ۱۸۵.

۴. رک: طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۲۵۶.

۵. رک: همان، ص ۴۵، ۴۶ و ۲۵۸؛ همو، *تعلیقه بر اسفار*، ج ۱، ص ۳۳۹، تعلیقه ۱.

۶. مفهوم محال یعنی خودش نمی‌تواند در هیچ موطن و مرحله‌ای باشد؛ به عبارت دیگر نمی‌تواند به یک مصداق برابریستای محقق، اشاره کند.

اجتماع نقیضن باشد، در هیچ موطنی محقق نخواهد شد؛ یعنی ضرورت بطلان دارد؛ به عبارت دیگر هیچ مصداق قابل نشان دانی برای «اجتماع نقیضین» نداریم. بر این اساس در خارج، هیچ گاه چیزی به اسم اجتماع نقیضین نیست.

با این توضیحات به راحتی می توانیم بحث درباره نفس الامر عدم و امور عدمی را پیش ببریم. در مورد محال می توان گفت که وقتی محال در گزاره قرار می گیرد، به حسب همان گزاره، نفس الامر پیدا می کند. درباره عدم می دانیم که عدم در شمار معقولات ثانی فلسفی، و به صورت مندمج (اندماج به نحو سلبی) است. آن واقع وجودی، طرد عدم خود را قبول می کند؛ پس می توان عدم را از لوازم وجود دانست و به عنوان واقع های پس از متن برایش نفس الامر قائل شد. درباره گزاره های مربوط به معدومات (مثل عدم العله عله لعدم المعلول)، باید گفت که در این گونه گزاره ها، در حقیقت، وجود علت است که وجود معلول را اقتضا می کند و اگر این وجود علت نباشد، وجود معلول هم نخواهد بود. بنابراین اینجا هم از احکام وجودات و اقتضانات امر وجودی است.

اساساً همه امور و واقع های عدمی، به واقع های وجودی و امور وجودی برمی گردد؛ یعنی از توابع و لوازم آن می شود. پس به اصطلاح باید تمام واقع های عدمی را به واقع های وجودی به عنوان لوازم واقع های وجودی برگرداند. نتیجه اینکه واقع های عدمی پس از متن، مثل ممتنعات، عدم و...، که هر یک موطن خاص به خود را دارند نیز دارای نفس الامر هستند.

جمع بندی

در بحث نفس الامر مشاهده می شود که اقوال متعدد و گاه متضادی بین فلاسفه اسلامی مطرح می شود. از این رو در ابتدا ما بین دو حوزه معرفت شناسی و هستی شناسی تفکیک قائل شدیم. همچنین در حوزه هستی شناسی هم، طرح مراتب طولی نفس الامر را ارائه کردیم و در خود هر مرتبه هم موطن اصلی و موطن فرعی را برای نفس الامر به تصویر کشیدیم؛ به این صورت که موطن نفس الامر چند مرحله دارد: ۱. واقع وجودی متن؛ ۲. واقع های وجودی پس از متن؛ ۳. واقع های عدمی پس از متن؛ مثل ممتنعات، عدم و... که هر یک موطن خاص خود را دارد. لذا می توانیم بگوییم که «وجود» موطن اصلی این مرتبه است و از موطن فرعی این مرتبه می توان به ماهیات، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی و معومات و امور عدمی نام برد. در مرتبه بعدی عقل فعال را به عنوان نفس الامر مطرح کردیم؛ به این بیان که چون عقل فعال حقیقت مراتب پایین و مادون خود است، کمالات آنها را به نحو اتم و اکمل در خود دارد. در مرتبه بالاتر به علم الهی رسیدیم و آن را نیز یک مرتبه بالاتر برای نفس الامر مطرح ساختیم و در مرتبه نهایی، ذات حق را به عنوان اولی به نفس الامر، به تصویر کشیدیم و گفتیم که از میان مراتب طولی، می توانیم این مرتبه را مرتبه اصلی نفس الامر بدانیم.

با این تقریری که ارائه دادیم، نفس الامر ماهیات، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی، حتی نفس الامر امور عدمی و معدوم، به راحتی قابل تبیین می‌گردد. ضابطه کلی این شد که وجود، موطن اصلی نفس الامر است و هر آنچه به وجود بازگشت می‌کند، موطن فرعی نفس الامر به شمار می‌آید.

فهرست منابع

۱. اردستانی، محمدعلی، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۱ ش.
۲. آقاعلی مدرس زنوزی طهرانی، *مجموعه مصنفات*، تهران، کتابخانه مؤسسه اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۳. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری*، تهران، مرکز نشرالکتاب، ۱۳۷۷ ق.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۰ ش.
۵. عارفی، عباس، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۶. علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه و تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
۷. علامه حلی، *نهایة المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۸. فنایی اشکوری، محمد، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۹. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، قم، نشر بین‌الملل، چاپ یازدهم، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.

۱۳. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۱۴. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، (با حاشیه علامه طباطبائی) قم، مکتب المصطفوی، چاپ اول، بی تا.
۱۵. میرداماد، محمدباقر، القبسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
۱۶. _____، مصنفات میرداماد، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش.
۱۷. خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۱۸. _____، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، دار الأضواء، دوم، بیروت، ۱۴۰۵ق.