

# ارزیابی تفاسیر رایج از نفس الامر و بیان چیستی آن

## براساس دیدگاه نهایی ملاصدرا

سیده زهرا موسوی بایگی<sup>(۱)</sup>

سید محمد موسوی بایگی<sup>(۲)</sup>

### چکیده

یکی از مباحثی که در دهه‌های اخیر در آثار علمی-فلسفی مطرح شده، معرفت‌شناسی و مسائل مرتبط با آن، از جمله مسئله «معیار و مناط صدق گزاره‌ها» است. متفکران مسلمان بر این باورند که معیار صدق گزاره‌ها، مطابقت با نفس الامر است اما در تفسیر نفس الامر، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. این پژوهش که با روش کتابخانه‌یی به گردآوری داده‌ها و سپس توصیف و تحلیل آنها پرداخته، ضمن ارزیابی سه دیدگاه مشهور درباره حقیقت نفس الامر انتقادات وارد بر آنها و نیز روشن‌گری در باب عدم تمامیت آن تفاسیر، درصدد اثبات این نظریه است که نفس الامر عبارتست از «علم ذاتی تفصیلی خداوند». دیدگاه مختار نگارندگان هماهنگ با مبانی اندیشه صدرالمতألهین، و برگرفته از اصول عرفانی است.

کلیدواژگان: نفس الامر، علم عقل فعال، حد ذات، ثبوت عام، علم ذاتی، ملاصدرا.

### طرح مسئله

امروزه مباحث مربوط به معرفت‌شناسی، یکی از مهمترین و مطرحترین موضوعاتی است که در فلسفه به آن پرداخته میشود. اینگونه مباحث (بنحو تفصیل امروزی) سابقه‌یی دیرینه در فلسفه اسلامی ندارند هرچند در برخی از مباحث فلسفی و هستی‌شناختی، گاه سخنانی بمیان آمده که اساساً ذیل مسائل معرفت‌شناسی قرار میگیرند. یکی از این موارد، بحث از ملاک و معیار صدق در قضایاست. فلاسفه جملگی معتقدند که معیار صدق قضایا مطابقت گزاره با نفس الامر است اما در حقیقت آن، اختلاف نظر دارند. در نوشتار حاضر تلاش میشود تا ضمن بیان سه دیدگاه مشهور درباره ماهیت نفس الامر و ارزیابی انتقادات وارد بر آنها، دیدگاه چهارم یعنی نفس الامر بودن علم ذاتی تفصیلی خداوند، که ریشه در کلام عرفا داشته و براساس مبانی حکمت صدرایی، مستدل و برهانی میگردد، مبرهن شود. بهمین دلیل پس از بیان سابقه این پژوهش، با ذکر مدخل بحث،

(۱). دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ zmousavibaygi@gmail.com

(۲). دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ mmusawy@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.27.1.2.8

تفاسیر مختلف و اشکالات آنها ذکر خواهد شد.

### پیشینه پژوهش

براساس استقراء نگارنده، پژوهشهایی که تاکنون پیرامون مسئله نفس الامر انجام شده، عبارتند از:

۱) «تفسیر نفس الامر به نفس الشیء» (فایدتی و ضیایی نیا، ۱۳۹۴: ۱۴۴-۱۲۵). در این پژوهش ضمن اشاره به اقوال قائلان به تفسیر نفس الامر به «الشیء فی حد ذاتها»، سعی شده تا این دیدگاه، بعنوان تفسیر صحیح از نفس الامر اثبات شود.

۲) «مسئله نفس الامر در اندیشه علامه طباطبایی و فلسفه ابن سینا» (قربانی، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۳۵)، این مقاله به مقایسه میان دیدگاه ابن سینا و علامه درباره نفس الامر پرداخته است. در نهایت ضمن پذیرش دیدگاه علامه، نتیجه گرفته شده که نظریه ابن سینا در اینباره مبهم است.

۳) «معیار صدق و توجیه معرفت در نظام معرفتی صدرایی و اشراقی» (رهبر و سراج، ۱۳۹۴: ۵۳-۳۷). در این جستار اشاره‌یی به متعلق انطباق در نظریه مطابقت نشده بلکه در راستای آشکارکردن تفاوتها و شباهتهای مکتب اشراق و متعالیه در معرفت‌شناسی کوششهایی صورت گرفته است.

۴) «تفسیر نوین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از صدق به نفس الامر بر مبنای دیدگاه علامه طباطبایی» (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵: ۵۹-۳۷). در این تحقیق به مبانی منطقی بحث بخوبی اشاره شده و همانطور که از عنوان آن پیداست با محوریت دیدگاه علامه به بحثهای منطقی پرداخته است. سؤال اصلی پژوهش مذکور

اینست که چگونه میتوان از مطابقت یک قضیه با نفس الامر اطمینان حاصل کرد؟

۵) «تبیین مبانی وجودشناختی نظریه علامه طباطبایی در تفسیر نفس الامر و سنجش نقدهای آن» (شانظری و صادقی، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۹۹). در این پژوهش ضمن ارائه و تحلیل تفسیر علامه از نفس الامر، به برخی از نقدهای معاصران بر آن اشاره و به آنها پاسخ داده شده است. شایان ذکر است که نقدهای مذکور با آنچه در پژوهش ما مطرح شده، مشابه نیست.

۶) «نفس الامر نزد ارسطو» (اسدی، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۲۳). این نوشتار تنها به توصیف دیدگاه ارسطو درباره نفس الامر پرداخته است.

با توجه به توضیح مختصری که بیان شد، آشکار میگردد که هیچیک از پژوهشهایی که تاکنون به مسئله نفس الامر پرداخته‌اند، با آنچه در این پژوهش صورت گرفته یعنی بررسی تفاسیر مشهور نفس الامر و ارزیابی آنها و در نهایت ارائه تفسیری که بیانگر دیدگاه نهایی ملاصدر است، شباهتی ندارد. از نوآوریهای این پژوهش، بررسی اشکال اصلی تفتازانی بر تفسیر نفس الامر به عقل فعال، ارزیابی اشکالات علامه طباطبایی بر دو قول مشهور، بیان برخی اشکالات بر تفسیر علامه، مستدل کردن تفسیر نفس الامر به علم ذاتی حق تعالی براساس مبانی حکمت متعالیه و بیان برخی انتقادات احتمالی و ارزیابی آنهاست.

### مقدمه

حکمای اسلامی معتقدند ملاک صدق در گزاره‌ها مطابقت با واقع است. تفصیل سخن آنکه، قضایا انواع مختلفی دارند؛ ملاک صدق در قضایای

خارجی، مطابقت با خارج است<sup>۱</sup> مثلاً معیار صدق در قضیه «دیروز در تهران باران آمد»، مطابقت با واقع خارجی است. اگر دیروز در تهران باران آمده باشد، قضیه صادق است و اگر این چنین نبود، قضیه مذکور کاذب است. دسته دیگر، قضایای ذهنی هستند، این قضایا اگرچه مطابق خارجی ندارند اما دارای مطابق ذهنی بوده و معیار صدق آنها مطابقت گزاره با همان مطابق ذهنی است. بعنوان نمونه قضیه «انسان نوع است» صادق است زیرا مفهوم نوع، مفهومی ذهنی است و انسان از مصادیق آن بشمار می آید. بنابراین گزاره فوق با مفاهیم ذهنی و صادق مطابق است (سزواری، ۱۳۶۹: ۲/۲۱۴-۲۱۳).

افزون بر قضایای فوق، قضایای دیگری هستند که نه در خارج ثبوت دارند و نه در ذهن، با اینحال همه حکما بلکه عقلا - بر صحت و حقانیت آنها اجماع دارند، مانند گزاره «اجتماع نقیضین محال است». نکته مهم در اینباره، اینست که معیار صدق این گزارهها مطابقت با چیست؟ درحالیکه این قضایا فاقد مطابق ذهنی و خارجی است (طباطبایی، ۱۴۳۶: ۲۸/۱). حکما معتقدند، معیار صدق و حقانیت<sup>۲</sup> این گزارهها مطابقت آنها با نفس الامر است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۹۸-۹۷). سؤال اینجاست که مقصود از نفس الامر چیست؟ این پرسش، در حقیقت پرسش اصلی پژوهش حاضر است که در ادامه بتفصیل به دیدگاههای مشهور و ارزیابی آنها اشاره میگردد.

۱. تبیین نخستین تفسیر درباره نفس الامر یکی از نظریات مشهور آنست که نفس الامر عبارتست از عقل فعال. برداشت رایج فلاسفه از

«عقل فعال» در این تفسیر، عقل اخیر است اما با اینحال برخی گفته اند مقصود از عقل فعال، میتواند عقل دهم، عقل اول، مطلق عقول یا رب النوع انسان باشد (آشتیانی، ۱۳۹۰: ۱/۳۸۶). در این تفسیر که بنظر میرسد نخستین بار توسط خواجه نصیر مطرح شده، معیار صدق قضایایی که نه مابازاء ذهنی و نه مابازاء خارجی دارند، مطابقت با علم عقل فعال است (حلی، ۱۴۱۳: ۷۰).

به بیان دیگر، عقل فعال به مجموع قضایای حقه صادقه علم دارد؛ چنانچه گزاره‌یی با علم عقل فعال مطابقت داشت، آن گزاره صادق خواهد بود و چنانچه این مطابقت برقرار نبود، آن گزاره کاذب خواهد بود. بر این اساس، مفیض گزاره‌های نادرست، عقل فعال نیست بلکه ساخته وهم انسان است (تفصیل این مطلب در پی‌نوشت ۵ آمده است).

— اشکالات وارد بر این تفسیر و ارزیابی آنها  
 ۱) یکی از مهمترین اشکالاتی که ذیل نفس الامر بودن عقل فعال مطرح شده، مسئله ارتسام و انتقاش صور کاذب در عقل فعال است. علامه حلی پس از نقل ماهیت نفس الامر از نظر خواجه، اشکالی را وارد میکند که بعقیده او، خواجه به آن پاسخی نداده است. اشکال اینست که یکی از راههای اثبات عقل فعال، از طریق صدق و کذب گزارهها (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/۳۴۸) و تفاوت سهو و نسیان معقولات و لزوم وجود خزانه برای آنهاست. اما پذیرش سخن اخیر، مستلزم پذیرش انتقاش صور کاذب در عقل فعال نیز میباشد، زیرا تمام آنچه درباره تفاوت سهو و نسیان صور صادق مطرح میشود در مورد صور کاذب نیز گفته میشود (حلی، ۱۴۱۳: ۷۰).

## — ارزیابی اشکال

اشکال فوق از شناخته شده ترین اشکالاتی است که از یکسو به علم عقل فعال و از سوی دیگر به علم انسان مرتبط است. پس از خواجه و علامه حلی، متفکران متعددی در مقام پاسخ به آن برآمده اند؛ در این بخش ابتدا به پاسخهای متفکران به اشکال فوق و سپس به پاسخ نگارنده اشاره میشود. اما شایسته است پیش از آن روشن گردد که مسئله تفاوت سهو و نسیان نسبت به صور صادق و صور کاذب، نه اختصاص به معقولات دارد و نه ارتباط مستقیم با مسئله نفس الامر. توضیح مطلب آنکه، نسیان و سهو علاوه بر امور معقول درباره صور خیالی و وهمی نیز واقع میگردد. گاهی انسان یک صورت خیالی را با اندکی تأمل بخاطر می آورد اما گاهی نیازمند مشاهده مجدد (کسب دوباره آن) است. گاهی نیز در یادآوری این صور خطا میکند و گاهی صور مطابق واقعند. به این ترتیب، بررسی تفاوت سهو و نسیان منحصر به امور معقول نیست. نکته دیگری که باید توجه داشت این است که اصل پرسش از تفاوت سهو و نسیان در امور معقول، با نفس الامر ارتباط مستقیم ندارد زیرا نفس الامر هر چه که باشد، باید به این پرسش پاسخ داد که آیا عقل فعال، خزانه و حافظ صور کاذب معقول<sup>۳</sup> است؟ اگر عقل مجرد خزانه صور کاذب باشد، آیا مستلزم ارتسام و انتقاش کواذب در موجود مجرد نیست؟ اگر نباشد، تفاوت سهو و نسیان در صور کاذب چگونه میشود؟ از همینروست که برخی همچون میرداماد، برغم عدم پذیرش عقل فعال بعنوان نفس الامر، در مقام پاسخگویی به اشکال مذکور برآمدند. به هر حال پاسخ متفکران به اشکال فوق، به شرح ذیل است.

از جمله کسانی که پس از خواجه، به اشکال فوق پاسخ داده محقق دوانی است. او ضمن پذیرفتن صور کاذب در عقل فعال، تفاوت صور کاذب و صادق را به تصدیق عقل فعال میداند. عبارت دیگر، بنظر دوانی، عقل فعال هم مخزن و حافظ صور صادق است و هم صور کاذب اما عقل فعال فقط نسبت به حقانیت صور صادق، تصدیق و اذعان دارد، و نه صور کاذب (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۵۷/۷).

برخی به محقق دوانی انتقاد کرده اند که پاسخش بر سبیل تحصیل نیست، زیرا علم مجردات از قبیل علوم حصولی نیست که تصویری و تصدیقی باشد. در پاسخ دوانی عقل مفارق بانفوس انسان مقایسه شده و حکم علم هر دو، یکی پنداشته شده، در حالیکه علم موجود مفارق محض با علوم حصولی و انطباعی متفاوت است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۸۷). بنابراین تعبیر تصور کواذب بدون اذعان و تصدیق حقانیت آن، درباره عقل فعال نادرست است و بهمین دلیل اشکال علامه حلی بیپاسخ مانده است. میرداماد اگرچه پاسخ محقق دوانی را تام نمیداند اما خود نیز نکته قابل توجهی درباره پاسخ اشکال بیان نکرده و تنها به بیان تفاوت سهو و نسیان درباره صور کاذب پرداخته است (همان: ۳۸۶).

صدرالمتألهین یکی دیگر از متفکرانی است که به نقد پاسخ دوانی پرداخته است. او دو اشکال به سخن دوانی وارد میکند؛ اشکال نخست — که از باب مماشات با اوست — اینست که علم مبادی عالیه در مقایسه با علم حصولی انسان، «اشدُّ تحصلاً و اقوی ثبوتاً» است. بنابراین تصور بدون تصدیق حتی اگر درباره علم انسان جایز باشد، نسبت به عقل مجرد تام بیمعناست

(ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۵۷/۷). اشکال اصلی که معلم ثالث نیز متذکر آن شده، اینست که علم مفارقات، حضوری و غیر از علم حصولی و انطباعی انسان است. بنابراین اساساً بکار بردن علم تصویری و تصدیقی در مورد مجردات خطاست (همان: ۳۵۸-۳۵۷).

بنظر ملاصدرا پاسخ اشکال مذکور، اینست که پس از حصول ملکه علم، اگر علوم انسان صادق بود، آن ملکه در حقیقت، ملکه اتصال و ارتباط با شأنی از شئون عقل فعال است و اگر علوم انسان کاذب بود، لازم نیست تا عین همان ملکه در عوالم مفارقات تام موجود باشد هر چند در این حال نفس نیز از شئون دیگری با عقل فعال مرتبط است (همان: ۳۵۹).

متفکر دیگری که پیرامون دیدگاه دوانی اظهار نظر کرده، محقق لاهیجی است. او پس از شرح دیدگاه دوانی، این اشکال را نقل میکند که با فرض پذیرش صحت کلام دوانی در باب علم مفارق تام، باز هم تصدیق گزاره کاذب، بدون خزانه باقی میماند زیرا عقل فعال، حافظ تصور گزاره کاذب است و نه اذعان و تصدیق آن (لاهیجی، بی تا: ۱/۱۲۳). به این ترتیب، باز هم تفاوت سهو و نسیان نسبت به گزاره‌های کاذب بیجواب میماند.

لاهیجی به این اشکال چنین پاسخ میدهد که عقل فعال خزانه معقولات است، بنابراین در عقل فعال صورت تصدیق کواذب هست اما خود تصدیق نیست. بعبارت دیگر تصدیق، در ذهن جاهل است و صورت تصدیق در ذهن جاهل، نزد عقل فعال است و از اینرو هم تصدیق بنحوی نزد عقل فعال هست و هم عقل فعال مصدق کواذب نیست تا مستلزم اشکال انتقاش کواذب در ذات

مجرد باشد (همان: ۱/۱۲۴-۱۲۳). روشن است که پاسخ فوق نیز مبتنی بر حصولی دانستن علم مجرد است و بهمین دلیل این اشکال مبنایی بر آن وارد است که علم مجردات از قبیل تصورات و تصدیقات نیست.

اکنون که پاسخ محققین در باب اشکال مذکور بیان شد، مشخص میشود که اصل اشکال ارتباطی با مسئله نفس الامر ندارد؛ هر چند اگر کسی ارتسام کواذب در عقل فعال را بپذیرد و از سوی دیگر معیار صدق گزاره‌ها را مطابقت با عقل فعال بداند، پرسش دیگری مطرح میشود به این بیان که بدلیل ثبوت کواذب در علم عقل فعال، مطابقت صورت کاذب نزد انسان با صورت کاذب نزد عقل فعال ممکن است، پس چه تفاوتی میان صور صادق و کاذب است در حالیکه در هر دو مطابقت وجود دارد؟

برای پاسخ<sup>۴</sup> به این سؤال ابتدا باید نحوه علم عقل فعال به صور کاذب، مطرح شود و این امر مبتنی بر ذکر دو نکته است؛ نکته نخست اینکه، حکما معتقدند در انسان تنها دو قوه حاکمه وجود دارد؛ عقل که مدرک کلیات است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۰) و وهم که مدرک امور مضاف جزئی است<sup>۵</sup> (همان: ۲۳۴). ادراک صحیح معقولات مشروط به افاضه عقل فعال و مساعد بودن علل اعدادی است؛ چنانچه علل اعدادی مساعد نباشد، عاقله مدرک حقایق و پذیرای معقولات نخواهد بود بلکه قوه واهمه با دخل و تصرفهایی صوری شبه عقلی انشاء میکند و از اینرو ملاصدرا، واهمه را عقل کاذب میداند (همان: ۲۲۵). به این ترتیب روشن میشود انشاء قضایای کاذب، از کارکردهای واهمه است. از سوی دیگر،

واهمه با تمام کارکردهایش از فروعات و لوازم نفس انسانی است. بنابراین قضایای کاذب از لوازم نفس هستند.

نکته دوم اینست که بر اساس مبنای حکمت متعالیه، علم علت به معلول، در مقام ذات، عین ذات علت است زیرا معلول رقیقه و شأنی از شئون آن است (همو، ۱۳۶۸: ۲/۲۴۴). همچنین در مقام فعل نیز، معلول با تمام لوازمش نزد علت حاضر است. به این ترتیب هم در رتبه سابق بر معلول و هم در مقام همراهی علت با معلول، علت به معلول خود علم دارد.

با توجه به دو نکته اخیر، آشکار میگردد عقل فعال به صورت کاذبی که از لوازم وجود معلولش است، علم حضوری دارد (به این ترتیب اشکالاتی که بر محقق دوانی و لاهیجی وارد بود، بر این پاسخ بار نمیشود). اما برغم علم عقل فعال به کواذب، نحوه علم آن به متعلق صور صادق متفاوت است. به بیان دیگر، عقل فعال هم به صور صادق و هم به صور کاذب عالم است اما علم به صور صادق، بالذات و به صور کاذب، بالعرض (بالتبع) تعلق گرفته است و معیار صدق گزاره‌ها، مطابقت با علم بالذات عقل فعال است. بعنوان نمونه عقل فعال میداند که «اجتماع نقیضین محال است» پس چنان میشود، همچنین علم دارد «عمرو معتقد است پنج زوج است» پس در خارج همان میشود اما این علم، علم به «پنج زوج است» نیست. بهمین دلیل، اینکه گزاره‌های کاذب با علم عقل فعال و نفس‌الأمر مطابقت ندارند، یعنی عقل فعال به آنها علم بالذات ندارد. با این بیان مشخص میشود اگرچه عقل فعال به صور کاذب عالم است اما مخزن آنها نیست و نفس‌الأمر بودن علم عقل فعال، منافاتی با علم او به صور کاذب ندارد.

۲) دومین اشکال، که ظاهراً نخستین قائل آن تفتازانی بوده، اینست که قضایایی وجود دارند که تمام عقلاً بر صدق آنها متفقند مانند گزاره «یک، نصف دو است»، اما با وجود این اطمینان، در این حکم، عقل فعال و ثبوت این حکم در علم او تصور نشده و چه بسا عده بسیاری از متکلمان منکر وجود چنین موجودی هستند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱/۳۹۴) اما در عین حال، صدق این قضایا نزد آنان قطعی است. از اینرو تفسیر نفس‌الأمر به عقل فعال، قطعاً و ضرورتاً باطل است (همانجا). اوسه اشکال دیگر را مطرح میکند اما خود به آنها پاسخ داده و آنها را جدی نمیداند (همان: ۳۹۵ - ۳۹۴)

#### ارزیابی اشکال

در بیان فوق، میان حکم «عدم الوجدان» و «عدم الوجود» خلط شده است. تفتازانی تصریح میکند علت اینکه نفس‌الأمر، علم عقل فعال نیست، آنست که گروهی برغم اعتقاد به صدق گزاره‌های عقلی صحیح، یا عقل فعال را تصور نکرده یا منکر آن هستند! درحالیکه افاضه عقل فعال، وابسته به این نیست که انسانها عقل فعال را بشناسند یا نه. افاضه علوم معقول توسط عقل فعال به انسان، یک کمال است و شناختن عقل فعال، کمال دیگری است. برخی انسانها مزین به هر دو کمالند و برخی با وجود شناختن عقل مفیض، علمی از معقولات را به افاضه او کسب میکنند. بطلان این قیاس شبیه بطلان این سخن است که گفته شود خدایی وجود ندارد، زیرا ملحدانی هستند که یا او را نمیشناسند یا وجودش را انکار میکنند! یا آنکه گفته شود کسانی که قیامت را شناختند (یا منکر آن بودند)، پس از مرگ، قیامتی نخواهند

داشت! روشن است که عدم شناخت یک امر، مستلزم عدم وجود یا عدم اثرگذاری آن نیست. همچنانکه حق تعالی از طریق مجاری فیض، هم به مؤمنین وجود میدهد و آنها را ابقا میکند و هم به منکرینش، عقل فعال نیز، انوار معقولات را بر همگان میتابد. بنابراین این اشکال نیز سبب ابطال نفس الامر بودن عقل فعال نمیگردد.

۳) اشکال دیگر، نقدهای متعددی است که علامه طباطبایی در آثار مختلف خود بر نفس الامر بودن عقل فعال، مطرح کرده است. این انتقادات را میتوان در دو محور کلی بررسی نمود؛ نخست اینکه، مقصود از علم عقل فعال، علم حصولی باشد و دوم اینکه مراد از علم عقل مجرد، علم حضوری باشد. بعقیده او هر دو فرض باطل است زیرا اگر علم عقل فعال - همانند علم انسان - حصولی باشد، خود نیز مطابق و معیار صدق میطلبد (ملاصدرا، ۱۳۶۸/۱: ۲۱۵؛ همان، ۲۷۱/۷). به بیان دیگر، چنانچه نفس الامر عبارت باشد از علم عقل فعال، نقل کلام به علم عقل فعال میکنیم، به چه دلیل علم عقل فعال صادق و مطابق با واقع باشد؟! به این ترتیب سؤال از معیار صدق تصدیقات، بیپاسخ میماند (طباطبایی، ۱۴۳۶/۱: ۲۹؛ همو، ۱۴۳۳: ۲۵).

اما براساس آنکه علم عقل مفارق، علم حضوری باشد، از آنجاکه علم حضوری عبارتست از حضور معلوم نزد عالم (همان، ۱۶۰/۲)، پس در واقع همان معلوم خارجی و عینی، معیار صدق است نه علم عقل فعال. به این ترتیب اگر صور علمی انسان با شیء خارجی مطابقت کرد، علم صحیح خواهد بود؛ در این صورت نیز عقل فعال نقشی در معیار

صدق بودن نخواهد داشت. افزون بر آنکه برخی گزاره‌های حق، مابازاء عینی ندارند و براساس این فرض، معیار صدقی برای آنها نخواهد بود.

### - ارزیابی اشکال

برای ارزیابی محور نخست، ضروری است نخست به چند مقدمه در باب عقل فعال اشاره شود.

- مقدمه اول: در موجود مجرد کذب و جهل راه ندارد زیرا این امور، یا بدلیل دخالت وهم است یا حجاب ماده، اما نسبت به مفارقات این قبیل امور مندفع است.

- مقدمه دوم: محققین معتقدند فاعل مفیض وجود، براساس علم سابق می‌آفریند، چه این علم زائد بر ذات باشد و چه عین ذات (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۱۳-۴۱۲).

- مقدمه سوم: عقل فعال، در نظر حکمای مشاء علت مباشر عالم طبیعت و بعقیده حکما اشراقی از علل میانی، عالم طبیعت است زیرا عالم طبیعت از طریق رب النوعها (عقول عرضی) و رب النوعها از طریق قواهر اعلون (عقول طولی) ایجاد میشوند (شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۵۳/۲-۱۴۷).

با توجه به این سه مقدمه، مشخص میشود که انتقادات فوق وارد نیست؛ اولاً، علم مفارقات، حصولی نیست. ثانیاً، همانطور که گزاره‌های مربوط انسان دوگونه‌اند (برخی مربوط به علوم عالم طبیعت و برخی مربوط به عوالم فوق طبیعت است) علم عقل فعال نیز دوگونه است؛ یا علم عقل فعال به موجودات مافوق خود تعلق گرفته یا به موجودات مادون. علم عقل فعال نسبت به علل مفیض وجود او، نمیتواند کذب و خلاف واقع باشد، زیرا میان

مفارقات حجابی نیست و آنان یکدیگر را شهود میکنند. اگرچه علم عقل فعال به علت خود محدود است (بدلیل سعة وجودی کمتر معلول نسبت به علت) اما صادق و حق است. همچنین علم عقل فعال نسبت به مادون نیز ضرورتاً صادق است، زیرا عالم طبیعت بر اساس علم عقل فعال آفریده شده، بعبارت دیگر فعل عقل فعال، تابع علم اوست پس تطابق میان مراتب مادون عقل فعال و علم عقل فعال ضروری است، بلکه علم عقل فعال و مبادی عالیه، عین واقع است و شأن علم آنها اجل از توصیف شدن به مطابقت است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۹۹). به این ترتیب علم عقل فعال میتواند معیار صدق برای هر دو دسته از علوم انسان باشد. در اینجا اشکالی دیگر میتوان وارد کرد که عبارتست از ذاتی نبودن صدق علم عقل فعال؛ در حقیقت اشکال این تفسیر آنست که چرا علم مجردات صادق است. تفصیل این سخن ذیل تفسیر چهارم خواهد آمد.

در باب انتقادی که درباره حضور بودن علم عقل فعال مطرح شد، باید گفت عقول مفارق همانند حق تعالی، دو نحوه علم حضوری به معلول خود دارند؛ علم حضوری پیش از ایجاد و علم حضوری پس از ایجاد. بنظر میرسد مقصود کسانی که علم عقل فعال را نفس الامر دانسته اند، علم حضوری عقل فعال به معالیل خود، پیش از مرتبه فعل باشد. این علم، عین ذات عقل فعال و اشرف و اتم از قسم دوم است. در این صورت اشکال مندفع میگردد. اما چنانچه مقصود علم حضوری پس از ایجاد باشد، اشکال علامه وارد است.

همچنین نسبت به نقد دوم میتوان گفت، قضایای عدمی صادق در عرض قضایای وجودی

صادق نیستند تا همچون قضایای وجودی، مطابق موجود طلب کنند. قضایای عدمی در حقیقت کارکرد ذهن هستند که با تکیه بر یک اصل وجودی، ساخته میشوند. مثلاً قضیه «عدم علت، علت عدم معلول است» اگرچه صادق است اما حاصل یک مجاز است که ذهن با اتکا به قضیه «وجود علت، علت وجود معلول است» ایجاد کرده است. بنابراین همچنانکه صدق قضایای عدمی بنوعی متوقف بر قضایای وجودی است، نفس تقرر نفس الأمری آنها نیز چنین است. به این ترتیب قضایای عدمی نیز تقرری متناسب با خود در علم عقل فعال، دارند.

۴) اشکال دیگری که به نفس الامر بودن علم عقل فعال وارد شده، اینست که گزاره‌هایی که معیار صدق آنان، مطابقت با نفس الامر است، از سنخ علم حصولی است. از سوی دیگر نحوه علم همه عقول و انوار قاهره علم حضوری است، به این ترتیب انطباق صور ذهنی با نفس الامر که معیار صدق گزاره‌هاست، بیمعناست زیرا صور ذهنی از سنخ علم حصولی است و نفس الامر، علم حضوری عقل فعال است.

#### – ارزیابی اشکال

در مقام اخبار، سنخیت علم مخبر و مخبر شرط نیست. توضیح مطلب آنکه، علم حصولی اگرچه بعینه بر علم حضوری منطبق نمیشود اما چنانچه علم حصولی بنحو صحیح از حقیقتی خبر دهد که در مرتبه بالاتری بنحو علم حضوری وجود دارد، میتوان گفت این علم حصولی منطبق بر آن علم حضوری است و همین مقدار برای روشن شدن



صدق یا کذب قضایا کافی است. به بیان دیگر، برای صحت تطابق، لازم نیست طرفین انطباق، عین هم باشند بلکه صرف حکایتگری کافی است. همچنانکه برغم عدم عینیت عالم با علم ذاتی حق تعالی، عالم مطابق علم اوست، با وجود اینکه علم حق تعالی عین ذات حق و وجوبی است، قدیم بالذات و لایتغیر است اما عالم حادث بالذات و ممکن است، مراتبی از نظام امکانی متغیر به حرکت جوهری و پیوسته در حال تغییر است.

مثال دیگری که میتوان مطرح کرد اینست که اگر انسانی از احساس درد خود خبر بدهد، گفته میشود او به علم حضوری درد را یافته و از آن خبر میدهد اما اگر شخص دیگری از درد آن انسان خبر دهد، گفته میشود شخص دوم، به علم حصولی از چیزی خبر میدهد که دیگری آن را به علم حضوری میداند. با اینحال اخبار شخص دوم، برغم اختلاف دو سنخ علم، صحیح و مطابق واقع است.

## ۲. تبیین دومین تفسیر درباره نفس الامر

تفسیر دیگر نفس الامر — که اکثر متکلمان و فیلسوفان آن را پذیرفته‌اند — عبارتست از «نفس الشیء». بعقیده قائلان به این تفسیر، در عبارت نفس الامر، «امر» در حقیقت جایگزین ضمیر شده و مقصود از آن، نفس الشیء یا نفسه است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۲۱۵).

توضیح آنکه، نفس الامر عبارتست از ثبوت و تحقق شیء در حد ذاتش. این حد ذات، صرفنظر از هر ظرف و وعاء خاص (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۹) و فارغ از هر فرض فرضی، تحقق دارد. بعنوان مثال مطابقت قضیه «دو زوج است» با نفس الامر، یعنی عروض زوجیت بر دو، در حد ذات و مقام

تقرر ذات دو اخذ شده است. در مقابل، چون فردیت در حد ذات دو اخذ نشده، گزاره «دو فرد است» مطابق نفس الامر نبوده و کاذب است (همان: ۳۸۶؛ لاهیجی، بی تا: ۱/۱۲۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۲۱۵ — ۲۱۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱/۳۹۱).

برخی معتقدند میان تفسیر نفس الامر به علم عقل فعال و نفس الشیء، تفسیر اخیر اولی است. توضیح آنکه هر شیئی انحاء و مراتب مختلفی از وجود دارد؛ گاهی شیء به وجود مادی موجود است و گاه به وجود تجردی، گاهی شیء در ذهن انسان وجود دارد و گاه در لوح نوری و علم عقل فعال. آنچه در تمام این مراتب محفوظ است، ذات آن شیء است، به این ترتیب چون آن امر ثابت در تمام مراتب متعدد، ذات شیء بوده، شایسته آنست که نفس الامر همان امر ثابت باشد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۲۱۸).

## — اشکال وارد بر این تفسیر

در بررسی منتقدانه این تفسیر، این سؤال پیش می‌آید که وعاء و ظرف تحقق حد ذات شیء چیست؟ پر واضح است که این حد ذات، معدوم مطلق نیست پس یا در مرتبه ذهن است یا در مقام عین. اگر وعاء ثبوت حد ذات شیء، مقام ذهن باشد، به تفسیر سوم باز می‌گردد (که در ادامه خواهد آمد) اما اگر ظرف تحقق حد ذات شیء، مقام عین باشد، اشکالی بنظر میرسد که علامه طباطبایی بر این تفسیر وارد دانسته است. قضایای صادقی وجود دارند که در عین مطابقت با نفس الامر، فاقد مابازاء ذهنی یا خارجی‌اند. بعبارت دیگر، برخی گزاره‌های صادق هیچ نحو ثبوت و تحقق — چه در ذهن و چه در عین — ندارند. بدنبال این حکم، روشن می‌گردد که هیچ ذاتی برای آن قضایا متصور

نیست. به این ترتیب چنانچه نفس الامر، حد ذات شیء باشد، باید قائل شد، نفس الامر نسبت به گزاره‌هایی مانند «اجتماع نقیضین محال است» بیمعناست، زیرا این گزاره ذاتی که معیار صدق آن باشد، ندارد و حال آنکه اصل مسئله نفس الامر بسبب همین گزاره‌ها پدید آمد. بهمین دلیل، این تفسیر از نفس الامر نمیتواند صحیح باشد (طباطبایی، ۱۴۳۶: ۱/۲۹).

### — ارزیابی اشکال

در مقام پاسخگویی به انتقاد فوق میتوان گفت، در این اشکال ثبوت و تحقق اموری نظیر معدومات، همسان تحقق امور خارجی یا ذهنی لحاظ شده است در حالیکه با چشمپوشی از این معیار حداکثری برای تحقق، صحیح است که گفته شود ثبوت هر چیز یا بتعبیر حکیم سبزواری نفس الامریت هر چیز، بحسب خودش است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۵۷۰). همچنانکه ثبوت امور ذهنی همانند ثبوت امور خارجی نیست، ثبوت اموری مانند معدومات نیز بنحو عدم مضاف است. در واقع ذهن از عدم ثبوت حقایق موجود و احکام میان آنها، به گزاره‌هایی چون «عدم علت، علت برای عدم معلول است» پی میبرد.

تلاش فوق، اگرچه تا حدی اقناع‌کننده بنظر میرسد اما خالی از مناقشه نیست؛ اگر خارج، ظرف نفس الامریت گزاره‌ها باشد (بدیهی است مقصود خارج طبیعی نیست، زیرا میدانیم برخی از گزاره‌ها با خارج طبیعی قابل تطبیق نیستند پس لاجرم مقصود از خارج، مراتب فوق طبیعت است)، بازگشت به علم مبادی عالی خواهد داشت. در این صورت، حد ذات اشیا یعنی آنگونه که مبادی

عالیه به آنها علم دارند و به این ترتیب قول به نفس الامریت حد ذات شیء، به تفسیر نخست باز میگردد. بر این اساس برخلاف آنچه برخی قائلند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۲۱۸)، تفسیر نخست بر تفسیر اخیر اولی است.

### ۳. تبیین سومین تفسیر درباره نفس الامر

علامه طباطبایی با رد دو تفسیر پیشین، دیدگاه دیگری را مطرح میکند؛ نفس الامر در این دیدگاه عبارتست از ثبوت عام ذهن. تفصیل سخن آنکه، بر اساس اصالت وجود، حکم حقیقی از آن وجود است اما این وجود در قالب ماهیات برای ذهن انسان ظاهر میشود. از اینرو پی میبریم عقل با توسعه دایره وجود، برای ماهیت اعتباری، بهره‌ی از تحقق قائل شده است. در این مرتبه از توسعه ذهنی، قضایای هلیه بسیطه مطرح میشود. به بیان دیگر در این توسعه، در ازای گزاره «وجود انسان، موجود است» که ناظر به متن خارج و ثبوت حقیقی است، گفته میشود «(ماهیت) انسان موجود است».

پس از یک توسعه اولیه، با مقایسه ماهیتهای و رابطه آنها با وجود، روشن میگردد افزون بر ماهیت، امور دیگری که در گستره تحقق و ثبوت اصیل نمیگنجند، وجود دارد، از اینرو عقل ناچار میشود تا در یک توسعه ثانویه، برای هر امری که به تبع وجود یا ماهیت تحقق دارد مانند مفهوم عدم، بهره‌ی از ثبوت قائل شود. ظرفی که عقل برای مطلق ثبوت بمعنای اخیر در نظر گرفته، همان نفس الامر است که اولاً احکام وجود اصیل، در رتبه بعد ماهیت و در آخرین توسعه ذهن، احکام ماهیت را شامل میشود (طباطبایی، ۱۴۳۶: ۱/۲۸؛ همو، ۱۴۳۳: ۲۵-۲۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/۲۱۵؛ همان: ۲۷۱/۷).

#### — اشکال وارد بر این تفسیر و ارزیابی آن

بنظر میرسد این دیدگاه نیز خالی از اشکال نباشد. همانطور که در ابتدای این پژوهش گذشت و علامه نیز به آن اذعان دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۳۶: ۲۸/۱)، مسئله نفس الامر از آنجا بمیان آمد که حکما برای قضایای صادقی که مابازاء ذهنی و خارجی نداشتند، بدنبال معیار صدق بودند. عبارت دیگر این پرسش برای حکما مطرح شد که معیار صدق قضایایی که ذهن به صدق آنها حکم میدهد، چیست درحالی که نه در خارج مطابق دارند و نه در ذهن؟!

با توجه به نکته فوق میتوان گفت تفسیر سوم از نفس الامر مستلزم دور است، زیرا سؤال در باب نفس الامر این بود که به چه علت آنچه ذهن میفهمد و به صدق آن حکم میکند، صادق است! به بیان نزدیکتر به عبارات علامه، چرا توسع عقل صادق باشد؟ اگر صدق قضیه به اعتبار توسعه عقل است، نقل کلام به توسعه عقل میشود، صدق آن به اعتبار چه چیزی است؟ در حقیقت اشکالی که علامه بر تفسیر نخست از نفس الامر مترتب کرده، اول بر ایشان وارد است، زیرا با التفات به نقش و کارکرد عقل مجرد در قوس نزول، علم او قطعاً صادق است اما این قطعیت در ادراک و کارکردهای عقلی انسان وجود ندارد، زیرا نحوه وجود او کاملاً متفاوت از مجرد تام است.

بنابراین اگر گفته شود صدق توسعهها و کارکردهای عقل، به خود عقل است، اولاً، مستلزم دور میشود ثانیاً، این سخن عین متنازع فیه است، چرا که صدق احکام عقلی ذاتی نیست و بهمین دلیل حکما بدنبال معیار صدق بودند. اما چنانچه علت صدق توسعههای ذهن به خارج از ذهن ارجاع

داده شود، در این صورت، تفسیر نفس الامر به ثبوت عام و توسع ذهنی، به تفاسیر قبل باز میگردد که خود بخود سبب ابطال این تفسیر بعنوان دیدگاهی مستقل میشود.<sup>۲</sup>

#### ۴. تبیین دیدگاه مختار درباره نفس الامر

آنچه تاکنون بیان شد، سه تفسیر مشهور حکما از نفس الامر بود، با این حال گفته میشود دیدگاههای دیگری نیز وجود دارد (نگارنده قائل آنها را در میان فلاسفه نیافت). یکی از این دیدگاهها تفسیر نفس الامر به علم ذاتی حق تعالی است. بنظر میرسد ریشههای این تفسیر، بنحو ضمنی در میان عرفا وجود دارد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۸۷)، اگرچه آنان برهانی بر آن اقامه نکردهاند. عرفا حقیقت اشیاء را به نحوه خاصی از علم الهی یعنی «اعیان ثابتة» میدانند. بعقیده آنها هر کس که به شهود هر عین ثابتی برسد، به تعین خارجی آن عین ثابت نیز علم پیدا کرده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۳-۴۲۲). این اعیان نوعی سِمَتِ علیت نسبت به اعیان خارجی دارند، از اینرو اگر گزاره‌های مربوط به انسان با اعیان ثابتة مطابق بود، آن گزارهها صادقند و در غیر اینصورت کاذبند.

با ملاحظه مطلب فوق و نیز محذورات سه دیدگاه مشهور، میتوان گفت از یکسو پذیرش تفسیر عرفا درباره حقیقت اشیاء (اعیان ثابتة) از جانب صدرالمتألهین (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶/۲۷۰-۲۶۸)، امکان اینکه تفسیر نفس الامر به علم ذاتی حق، دیدگاه نهایی ملاصدرا باشد را فراهم آورده و از سوی دیگر بر اساس مبانی وی، ضرورتاً نظر نهایی صدرالمتألهین درباره نفس الامر، تفسیر اخیر است.

تفصیل سخن اینکه، نفس الامر ظرفی است که

حقیقت اشیاء به آن بوده و حقانیتش بدلیل دفع دور و تسلسل، ذاتی است. به بیان دیگر، نفس الامر چیزی است که حاکی از حقیقت اشیاء باشد بگونه‌یی که هیچ تردیدی نسبت به صدق این حکایتگری ممکن نباشد. واضح است که تنها مصداق این ویژگی، علم ذاتی حق تعالی است. علم خداوند، عین واقع و عین حق است، زیرا اساساً این علم است که حقیقت ممکنات را ظاهر می‌سازد؛ آنچه در نظام امکان تحقق یافته براساس علم سابق حق تعالی است (همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۷) و اشیاء همه تابع علم او هستند و بهمین دلیل علم حق تعالی، علم فعلی (در برابر علم انفعالی) است (همو، ۱۳۸۳: ۳/۴۱۷).

اکنون که حقیقت علم خداوند معلوم شد، باید گفت که صدق آن ذاتی است، زیرا این علم عین ذات حق تعالی است (همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۷) و بدین ترتیب همانطور که نمیتوان از وجود حق سؤال کرد، «پرسش از لم» نسبت به صفات الهی نیز جایز نیست. بتعبیر دیگر، صفات و کمالات حق از جمله علم فعلی خداوند، لا مجعول هستند بدلیل لا مجعولیت ذات حق. بنابراین امکان این سؤال که «چرا علم خداوند صادق است» باقی نمی‌ماند در حالیکه علم هیچ موجود دیگری چنین نیست و بهمین سبب دو تفسیر نخست نمیتوانند، تفسیر تام از نفس الامر باشند.

توضیح بیشتر درباره عدم تمامیت دو تفسیر نخست، اینست که براساس مبانی صدرایی همه ما سوا عین ربط و فقر به خداوندند و جز او که علت حقیقی است وجود مستقلی تحقق ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۱۶/۶). بدنبال این فقدان در اصل وجود، وابستگی ممکنات در کمالات ثانیه همچون علم،

بیشتر نمایان میگردد. با توجه به اینکه اولاً، وابستگی محض در اصل وجود و ثانیاً، وابستگی محض در کمالات وجودی، در نظام وجود چیزی جز حق تعالی و تجلیات او نیست، پس اشیاء صرفنظر از آن وجود مستقل، ذاتی ندارند تا کمالات ثانی آنها مثل علم، ذاتی باشد. با این بیان، روشن میشود چرا تفسیر نفس الامر به حد ذات شیء، تام نیست. همچنین علم مفارقات تام نیز اگرچه حق است اما همانند اصل وجودشان (یا بتعبیر عرفانی، اصل ظهورشان) عین فقر و ربط بوده و جز جنبه حکایتگری از مرتبه برتر (یعنی علم ذاتی حق تعالی) چیزی ندارند پس این تفسیر نیز نمیتواند، تفسیری کامل و صحیح از نفس الامر باشد.

شایان ذکر است که دو تفسیر مذکور با اصلاح و تکمیل، به علم ذاتی حق تعالی قابل بازگشت است. بر اساس مبانی ملاصدرا، تفسیر «الشیء فی حد ذاتها» قابل ارجاع به علم ذاتی حق تعالی است، چرا که نحوه وجود اشیاء در علم الهی به وحدت نزدیکتر و بدون نقصهای مرتبه امکانی و در نتیجه اتم است؛ از سوی دیگر تمام شیء، احق و اولی بر خود آن شیء است (همان: ۴۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۶/۱۰۳). بنابراین اطلاق ذات شیء، به نحوه وجود آن شیء در علم حق تعالی، اولی و احق است و حقیقت شیء همان نحوه علم خداوند به آن است. با این توضیح میتوان گفت نفس الامر یعنی «الشیء فی حد ذاتها» که همان علم حق تعالی است.

همچنین تفسیر نفس الامر به عقل فعال نیز صحیح است، زیرا علم عقل فعال، حکایت علم حق تعالی است اما اقتضای حکمت آنست که

حکم نفس الامر بودن، به مصداق بالذات آن نسبت داده شود و نه به حکایت آن. به این ترتیب نتیجه تکمیل نفس الامر بودن عقل فعال، آنست که «علم الهی، نفس الامر است». حاصل کلام در این بخش را میتوان به اینصورت بیان نمود:

(۱) نفس الامر، معیار صدق گزاره، بنحو صدق ذاتی است.

(۲) هر معیار صدق گزاره، بنحو صدق ذاتی، منحصر در علم ذاتی حق تعالی است.

پس نفس الامر، منحصر در علم ذاتی حق تعالی است.

#### – اشکال اول بر دیدگاه مختار<sup>۱</sup>

حکمای متأله بر این باورند که آفرینش مسبوق به علم است، پس خداوند هر آنچه را میداند، می آفریند. بر این اساس، اگر نفس الامر علم ذاتی حق تعالی باشد، صدق قضایای غیر بتی که موضوع آنها، معدومات و ممتنعات است، چگونه ثابت میشود؟ بدیهی است این امور متعلق جعل واقع نمیشوند، پس یا خداوند به آنها علم ندارد که ایجاد نمیشوند یا علم دارد و ایجاد نمیشود؛ فرض نخست، یعنی عدم علم خداوند به این قضایا، مستلزم نقض غرض در نفس الامر است، زیرا مدخل سؤال از نفس الامر، گزارههایی است که نه مابازاء عینی دارند و نه ذهنی، حال اگر در علم خدا هم این امور ثبوت نداشته باشند، معیار صحت علم ما به گزارههایی مانند «شریک الباری ممتنع الوجود است»، مطابقت با چه چیزی خواهد بود؟! افزون بر آنکه محال است معلول (انسان) به امری علم داشته باشد و علت نسبت به آن جاهل باشد. اما فرض دوم هم محال است، زیرا قدرت حق تعالی مسبوق به علم اوست.

#### – ارزیابی این اشکال

پاسخ اشکال فوق آنست که خداوند به ممتنعات علم دارد ولی آنها را ایجاد نمیکند زیرا اگرچه آفرینش مسبوق به علم است اما دایره علم الهی اوسع از قدرت است و چنین نیست که خداوند هر چه را بداند بیافریند. در حقیقت فاعلیت حق تعالی، مسبوق به نوع ویژه‌یی از علم است که به نظام اتم تعلق میگیرد و «حکمت» نامیده میشود (همو، ۱۳۸۱: ۶/۳۷۴). بنابراین صحیح است که خداوند برغم علم به برخی امور، آنها را ایجاد نکند. بنابراین مقصود از تفسیر نفس الامر به علم ذاتی، «علم مطلق» خداوند نیست بلکه علم خاصی است.

بر اساس پاسخ فوق و با توجه به این نکته که در حکمت متعالیه، تمام مراتب علم حق تعالی حضوری است، این سؤال مطرح میشود که ممتنعات و معدومات که هیچ نحوه ثبوتی ندارند، چگونه نزد خداوند حاضرند؟ پاسخ آنست که حقیقت این قضایای ممتنع، به ظهور و فراگیری وجود در همه مراتب باز میگردد؛ در واقع، این قبیل قضایا را میتوان بنوعی حاکی از وجود و احکام وجود دانست که در مقام علم حصولی، عقل برای فهم بهتر و آسانتر آنها را بکار میگیرد. بعنوان مثال، گزاره «اجتماع نقیضین محال است» در حقیقت حاکی از این حکم است که وجود، ثانی از سنخ خود و مقابلی ندارد؛ فراگیری وجود بگونه‌یی است که گیری نمانده تا اجتماعش با آن امکان داشته باشد. با توجه به بیان فوق روشن میگردد، قضایای صحیحی که موضوع آنها از قبیل ممتنعات است، در حقیقت تعبیر دیگری از احکام ایجابی وجود است و به وجود باز میگردد. به این ترتیب، معیار

صدق و کذب آنها نیز همان مطابقت با نفس الامر یعنی علم ذاتی حق تعالی است.

### — اشکال دوم بر دیدگاه مختار

اشکال احتمالی دیگری که میتوان مطرح کرد اینست که در تفسیر نفس الامر به علم ذاتی خداوند، معیار صدق و حقانیت قضایا و بطور کلی علوم، به اندازه‌ی بالاست که دستیابی به آن، غیرممکن است. از اینرو اگر نفس الامر، علم خداوند باشد، امکان فهم مطابقت یا عدم مطابقت و بدنبال آن معیاری برای صدق گزاره‌ها وجود نخواهد داشت و این محذور در نهایت منجر به نقض غرض از نفس الامر میگردد.

### — ارزیابی این اشکال

پیش از ارزیابی اصل مدعا در کلام فوق، باید به این نکته توجه داشت که والا بودن یک امر، سبب ابطال آن نیست. حکما معتقدند سعادت حقیقی نیل به مرتبه‌ی عقل مستفاد است (همو، ۱۳۸۲: ۲۴۸) اما همواره تعداد بسیار اندکی از انسانها به این مرتبه والا نائل میشوند. این دشواری و دور از دسترس همگان بودن در مورد انطباق آگاهیهای انسان با علم خداوند، نمیتواند سبب اشکال و ابطال تفسیر نفس الامر به علم ذاتی خداوند باشد.

با توجه به بیان فوق، سؤال آنست که «با وجود این معیار دشوار، چگونه میتوان از مطابقت گزاره‌های انسان با علم خداوند اطمینان حاصل کرد؟» این پرسشی است که تمام دیدگاههای مختلف در باب نفس الامر، باید به آن پاسخ دهند. در حقیقت پس از آنکه در مباحث اولیه‌ی معرفت‌شناسی روشن شد، معیار صدق قضیه

مطابقت با نفس الامر است، دو پرسش دیگر مطرح میشود نخست آنکه، نفس الامر چیست؟ و دیگر آنکه نفس الامر، هرچه باشد، ما چگونه به مطابقت گزاره‌ها با نفس الامر آگاه میشویم؟

بعقیده نگارندگان از دورا میتوان از انطباق علوم و گزاره‌های ما با نفس الامر، اطمینان حاصل کرد: راه نخست از سنخ علم حضوری و در حوزه کشف و شهود است. اهل معرفت معتقدند حقیقت اشیاء، نحوه علم حق تعالی به آنها و عبارتی عین ثابت آنهاست (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۴ و ۶۶۹؛ کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۳). اگر انسان به شهود این انحاء علم دست یابد، به حقیقت اشیاء و نفس الامر رسیده و مادامیکه به این شهود نائل نشود، به حقیقت اشیاء یا شیء نرسیده است.

دومین راه برای فهم مطابقت علوم ما با علم حق تعالی بنحو علم حصولی، بکار بردن استنتاجات عقلی مبتنی بر بدیهیات اولیه است. اگر گزاره‌ها بر اساس سه اصل بدیهی<sup>۹</sup> «بدهات تحقق»، «ضرورت انتاج ضرب اول شکل اول قیاس» و «استحالة ارتفاع و اجتماع نقیضین» اثبات شد، درمی یابیم که گزاره مورد نظر، صادق و مطابق علم الهی است. باید توجه داشت راه اخیر در حقیقت «لم اثباتی» صدق گزاره‌ها را آشکار میکند؛ بنابراین فارغ از آنکه نفس الامر چه باشد، خبر از مطابقت علم آدمی با نفس الامر میدهد یعنی با بکار بردن استنتاجات عقلی بر اساس اصول مذکور، صدق یا کذب یک گزاره برای انسان روشن میشود اما «لم ثبوتی» صدق گزاره‌های آدمی، تنها از طریق نخست ممکن است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این نوشتار، سه تفسیر رایج درباره‌ی نفس الامر یعنی تفسیر نفس الامر به عقل کلی، تفسیر به حد

## پی‌نوشتها

۱. در قضایای حقیقیه نیز که اعم از افراد محقق و مقدر است، معیار صدق مطابقت با خارج است.
  ۲. صدق و حق، هر دو بر یک حقیقت دلالت میکنند جز آنکه صدق به اعتبار مطابقت گزاره با واقع است و حق به اعتبار مطابقت با آن (ملاصدرا، ۱۳۸۰/۱: ۱۰۶).
  ۳. استعمال معقول، با مسامحه است.
  ۴. این پاسخ در حقیقت تفصیل و تفسیر کلام اجمالی صدرالمتألهین است که بدان اشاره شد.
  ۵. بدیهی است مقصود از کلی و جزئی، قابلیت صدق بر کثیرین یا عدم آن نیست بلکه مقصود معنای فلسفی آن است (چنانکه میدانیم مدرک قضایا کلی علوم طبیعی و ریاضی عقل فلسفی نیست در حالیکه مدرک قضایایی چون واجب‌الوجود موجود است که از حیث منطقی جزئی است، عقل فلسفی است).
  ۶. ممکن است پرسیده شود مخزن این صور کاذب چیست؟ پاسخ آنست که مخزن کواذب خود نفس است؛ همانطور که مخزن صور خیالی نفس است. گاهی انسان برغم جوهری شدن یک صورت خیالی یا وهمی (مانند صور کاذب) بدلا یلی همچون اشتغال به امر دیگر یا خلل در عوامل اعدادی نظیر بیماری، قادر نیست آن صورت را سریعاً بیاد آورد و نیازمند تأمل است و گاهی بسبب عدم وجود ملکه صورت خیالی یا وهمی، به کسب جدید نیاز دارد. به این ترتیب همانطور که فاعل و منشی ادراکات جزئی نفس است، مخزن صور و معانی جزئی همانند صور کاذب، نیز نفس است. البته نباید گمان کرد عقل فعال علم به کواذب ندارد، زیرا از آن حیث که این امور از لوازم وجود معلول او هستند، نزد عقل فعال حاضرند.
- بدنبال سخن فوق، ممکن است اشکال شود هرچه نزد معلول است، باید بنحو شدیدتر نزد علت باشد، پس باید قضایای کاذب با وجود شدیدتری در ذات عقل فعال موجود باشد. پاسخ در باب انتقاش عقل مفارق به صور کاذب آن است که قضایای کاذب، در حقیقت، نقصان و شرور ذهنی است و در جای خود روشن شده که شر، امر عدمی است. و چون آنچه در علت مجرد وجود دارد کمالات معلول بنحو اشاد و اکمل است، پس کواذب که نقصان و شرورند در علت وجود ندارند مگر بنحو تبعی که حاصل علم به لوازم معلول باشد. البته باید توجه داشت که تصور و تصدیق قضایا کاذب، از آن حیث که در مرتبه طبیعت است کمال است، زیرا اقتضای قوه واهمه انشاء معانی جزئی است. پس واهمه هرچه معانی بیشتری انشاء کند، کاملتر است اما نسبت به قوه عاقله انشاء این معانی کاذب، نقص و شر است. مانند زاد و ولد در عالم طبیعت که از یک حیث کمال و از یک جهت نقص است؛ کمال

ذات شیء و تفسیر به ثبوت عام، بیان شده اما هیچیک از آنها نمیتواند تفسیر حقیقی و تام، بویژه بر مبنای حکمت متعالیه باشد، مگر با اصلاح یا تکمیلی که آنها را به تفسیر چهارم یعنی علم ذاتی حق تعالی، ارجاع دهد. مطابقت گزاره‌ها با علم عقل فعال، اگرچه میتواند صدق گزاره‌ها را روشن کند اما بسبب عدم ذاتی بودن آن صدق، باید حکم کرد نفس الامر حقیقی آن چیزی است که علم عقل فعال از آن نشئت گرفته است. همچنین روشن شد اگر حد ذات شیء بمعنای نحوه‌ی از تحقق در نظام امکانی باشد، افزون بر آنکه توجیه این تفسیر در باب قضایای صادق غیربیتی با تکلف همراه است، چون براساس مبانی صدرایی اطلاق حقیقت ذات اشیاء بر علم خداوند، از خود آن شیء برتر و شایسته‌تر است، بنابراین حد ذات حقیقی شیء همان علم الهی است. دیدگاه سوم نیز یعنی ظرف ثبوت عام، نمیتواند حقیقت نفس الامر باشد زیرا مستلزم دور یا تسلسل است.

با بیان محدودیت‌های هر سه نظر، به طرح دیدگاه دیگری در باب نفس الامر نیازمندیم که فاقد محذورات تفاسیر سابق باشد؛ تفسیری که براساس آن حقانیت نفس الامر ذاتی باشد. بنظر میرسد این ویژگی منحصر در علم ذاتی خداوند است، زیرا علم حق تعالی مبدأ آفرینش (تجلی) نظام امکان است و همه اشیاء براساس آن آفریده شده‌اند پس علم او، هم حق است و هم حقانیتش ذاتی است، زیرا همانطور که حق تعالی واجب‌الوجود است و نمیتوان از علت وجودش سؤال کرد، خداوند واجب‌العلم است، بنابراین نمیتوان پرسید به چه علت علم خدا باید صادق باشد. بنابراین نفس الامر عبارتست از علم ذاتی حق تعالی.

است زیرا حیوان بنحو اعداد واسطه در فاعلیت و افاضه وجود میشود اما نقصهایی نیز دارد مانند توقف آن بر وجود استعداد و قابلیت. حال اگر نیک بنگریم اصل کمال در فاعل مجردات وجود دارد اما نقصهای مربوط به عالم طبیعت در علت مجرد نیست (در بحث ما نیز چنین است).

۷. این تفسیر از زوایای دیگری نیز بررسی شده که نگارنده بدلیل محدودیت پژوهشی به آن اشاره نکرده است؛ «ر.ک: شانظری و صادقی علویچه، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۹۹».

۸. اشکالات مطرح شده در متن این مقاله، اشکالاتی است که بنظر نویسنده رسیده و ادعا نمیشود که مطلقاً اشکال دیگری وجود ندارد.

۹. شاهد بدهات این گزارهها آنست که حتی انکار این امور باید با پذیرش و بکاربردن آنها صورت بگیرد.

### منابع

آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.

آشتیانی، مهدی (۱۳۹۰) تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، قم: المؤتمر العالمیة العلامة الآشتیانی (ره).

اسدی، مهدی (۱۳۹۷) «نفس الامر نزد ارسطو»، پژوهشهای هستی‌شناختی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ش ۱۳، ص ۱۴۶-۱۲۳.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبد الرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.

رهربر، حسن؛ سراج، شمس‌الله (۱۳۹۴) «معیار صدق و توجیه معرفت در نظام معرفتی صدرایی و اشراقی»، حکمت صدرایی، دانشگاه پیام‌نور، ش ۷، ص ۵۳-۳۷.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹ش) شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: ناب.

سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۵) «تفسیر نوین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از صدق به نفس الامر بر مبنای دیدگاه علامه طباطبایی»، پژوهشهای عقلی نوین، دفتر تبلیغات اسلامی، ش ۱، ص ۵۹-۳۷.

شانظری، جعفر؛ صادقی علویچه، احمد (۱۳۸۸) «تبیین مبانی وجودشناختی نظریه علامه طباطبایی در تفسیر نفس الامر و سنجش نقدهای آن»، متافیزیک، دانشگاه اصفهان، ش ۱ و ۲، ص ۹۹-۱۱۴.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۱) شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح سیدمحمد موسوی، تهران: حکمت.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۳ق) بداية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۳۶ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

علامه حلی (۱۴۱۳ق) کشف المراد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

فایدتی، اکبر؛ ضیایی‌نیا، ناصرالرضا (۱۳۹۴) «تفسیر نفس الامر به نفس الشی»، معرفت فلسفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ش ۱، ص ۱۴۴-۱۲۵.

قربانی، رحیم (۱۳۸۶) «مسئله نفس الامر در اندیشه علامه طباطبایی و فلسفه ابن‌سینا»، فصلنامه علامه، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۴، ص ۱۴۲-۱۳۵.

قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق) اصطلاحات الصوفیة، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

لاهیجی، فیاض (بی‌تا) شوارق الالهام، اصفهان: مهدوی. ملاصدرا (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

میرداماد (۱۳۶۷) القبسات، تصحیح مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱) الأفق المبین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، ترجمه مصطفی امیری، تهران: میراث مکتوب.