

## بررسی جایگاه «نفس الامر» در تئوری مطابقت و چالش آن در رویکرد میناگرایی علامه طباطبایی

عبدالله نصری\*

یحیی صولتی چشمه‌ماهی\*\*

### چکیده

توجه به «ذهن» یا «عین» و انطباق آن با «واقع» یا «نفس الامر» هنگامی مطرح می‌شود که بخواهیم «صدق» را از «کذب» و «حقیقت» را از «خطا» تمییز دهیم. این مسئله، دغدغه اصلی تئوری مطابقت بوده است که غفلت از آن می‌تواند نظریه مذکور را با چالش جدی مواجه کند. تئوری مطابقت بر دو پایه اصلی، یعنی صدق و واقع استوار است. در این نظریه، مفهوم واقع معادل مفهوم «نفس الامر» بوده، به عنوان جنبه هستی‌شناختی آن محسوب می‌گردد. فیلسوفان اسلامی علی‌رغم اینکه در تفسیر نفس الامر دچار اختلاف نظر شده‌اند، اما با پذیرش آن، بر مشکلات فراوانی که در معرفت‌شناسی غربی لاینحل به نظر می‌رسید، فائق آمدند. علامه طباطبایی ضمن انتقاد از تفاسیر ارائه شده، نفس الامر را وعای مطلق ثبوتی امور تلقی می‌کند که از این حیث، با اعتباری‌پنداشتن مفاهیم ماهوی و معقولات ثانوی، در رویکرد میناگرایی خود دچار

\* استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی.

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی.

چالش می‌گردد. بر این اساس نفس‌الأمر نمی‌تواند امری اعتباری یا صرفاً ثبوتی لحاظ شود، بلکه به معنای واقعیت و حقیقت مستقل هر یک از امور تصویری و قضایای تصدیقی بوده است که از هرگونه قید و شرطی، حتی شرط اطلاق (وجود یا عدم) نیز عاری شده است.

**واژگان کلیدی:** نفس‌الأمر، واقع، صدق، تئوری مطابقت، رویکرد میناگرایی، علامه طباطبایی (ره).

### مقدمه

تئوری مطابقت از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌هایی است که مورد استقبال و توجه جدی معرفت‌شناسان غربی و فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است. آنچه سبب ارزش و اهمیت تئوری مذکور در برابر نظریه‌های رقیب شده است، مربوط به چگونگی پردازش این تئوری درباره مسئله صدق و حفظ موازنه آن در ارتباط با مفهوم واقع است.

«واقعیت» در این تئوری همان افق وسیعی است که از یک طرف زمینه را برای تحقیق هموار نموده، از طرف دیگر سطحی‌نگری و عدم توجه به معنای نفس‌الأمری آن، می‌تواند ما را از فهم این مفهوم دور سازد؛ چراکه یکی از سوءفهم‌های رایج در عرف معرفت‌شناسی، ناشی از یکی‌انگاشتن واقعیت با وجود خارجی (وجود عینی) و سوءفهم دیگر مربوط به خلط بین مفهوم واقعیت با مفهوم حقیقت است.

بر این اساس تعریف معرفت حقیقی به یقین یا صدق مطابق با واقع،\* جایگاه ممتازی به این تئوری بخشیده است که دیگر نظریه‌های معرفت‌شناختی از چنین امتیازی بهره‌مند نیستند. در این جستار ما به دنبال نقد و بررسی نظریه‌های مربوط به صدق نیستیم، بلکه آنچه توجه ما را به خود جلب می‌کند، تأکید خاص تئوری مطابقت بر مفهوم نفس‌الأمر به عنوان محکی تصورات و مطابق صدق قضایاست.

نگارنده در این پژوهش در صدد اثبات این مطلب است که اولاً واقعیت، معادل وجود خارجی (وجود عینی) نیست، بلکه مفهومی لاشروط از وجود یا عدم لحاظ می‌شود. ثانیاً

\* یعنی اولاً علم و یقین باشد، نه ظن یا گمان، ثانیاً مطابق با واقع باشد، نه برحسب فرض فرض.

مفهوم نفس الامر به معنای واقعیت و حقیقت مستقل<sup>۱</sup> امور تصوری و قضایای تصدیقی<sup>۲</sup> تفسیر می‌گردد. ثالثاً با وجود تأکید بر جایگاه معرفت‌شناختی نفس الامر در فلسفه اسلامی، چالش آن در رویکرد مبنایابی علامه طباطبایی آشکار می‌شود. بر این اساس به دلیل توجه خاص فیلسوفان مسلمان به مفهوم نفس الامر و استفاده از آن در این تئوری، سبب شده است این فیلسوفان به راحتی بتوانند بر شبهات و مشکلاتی<sup>\*</sup> که گریبانگیر معرفت‌شناسان غربی شده است، غلبه کنند. این مطلب در جای خود نشان‌دهنده جامعیت و کارآمدی مفهوم واقع یا نفس الامر در قیاس با امر واقع یا فاکت (Fact) در معرفت‌شناسی غربی است. به عبارتی استفاده از نفس الامر در معرفت‌شناسی اسلامی، این امکان را به حکمای مسلمان می‌دهد که به کمک آن به راحتی بتوانند موازنه هستی‌شناختی معرفت<sup>\*\*</sup> را حفظ کنند. البته این امر به معنای یک‌دست بودن آرای این فیلسوفان نیست؛ زیرا هر یک از آنان تفسیر خاصی از این مفهوم ارائه کرده‌اند؛<sup>۳</sup> با این حال اختلاف نظر موجود چنان نبوده است که امکان دستیابی به تفسیری معقول را دشوار نماید؛ چنان‌که می‌توان اصطلاح ذات‌الشیء (نفس‌الشیء) را به عنوان میانگین و حد وسط این تفاسیر مورد بررسی قرار داد.<sup>\*\*\*</sup> علامه طباطبایی در رویکرد مبنایابی خود به این مسئله، با پذیرش ثبوت عام نفس‌الامری، تا حدودی وضعیت متفاوتی نسبت به دیگران اتخاذ کرده است؛ این حکیم عالی‌قدر با اعتباری‌پنداشتن مفاهیم ماهوی و ثانوی از یک طرف و به دلیل تناقض موجود در بعضی از آثار خود<sup>۴</sup> از طرف دیگر، سبب شده است نظریه‌اش در معرض انتقادهای جدی قرار گیرد.

\* بارزترین این مشکلات مربوط به شبهه «پارادوکس دروغگو» (Liar paradox) است که هم در معرفت‌شناسی غربی و هم در فلسفه اسلامی به آن پرداخته شده است.

\*\* در هر کجا از این پژوهش که به بحث موازنه هستی‌شناختی معرفت اشاره شده است، به معنای خلط مبحث هستی‌شناسی با معرفت‌شناسی نیست- خبطی که بسیاری از نویسندگان به آن بی‌توجه‌اند- بلکه به این معناست که مفهوم نفس‌الامر، از دو جهت «صدق» یا «حقیقت»- به عنوان جنبه معرفت‌شناختی نفس‌الامر- و «واقع»- به عنوان جنبه هستی‌شناختی نفس‌الامر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

\*\*\* این تفسیر در مقایسه با سایر تفاسیر ارائه‌شده، طرفدار بیشتری داشته، معقول‌تر به نظر می‌رسد. البته این مطلب به معنای پذیرش تفسیر مذکور به عنوان دیدگاه برگزیده نخواهد بود.

## ۱. نفس‌الامر و پیشینه تاریخی آن در فلسفه اسلامی

از لحاظ تاریخی، پیشینهٔ تئوری مطابقت به فلسفهٔ افلاطون برمی‌گردد. وی در رساله‌های *تئتوس* و *جمهوری* با ذکر دو ویژگی مهم معرفت حقیقی - یعنی «خطاناپذیری و ثبات معرفت» و «تعلق داشتن به امور واقع» اساس تئوری مطابقت را بنیان نهاد. «معرفت به نظر افلاطون باید [اولاً] خطاناپذیر باشد و [ثانیاً] دربارهٔ آنچه هست، باشد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۱۷۳). این تئوری به دلیل ویژگی خاص خود (توجه داشتن به امور واقع)،\* مفهوم نفس‌الامر را از پیش ایجاب می‌کند.

شاید کسی بخواهد چنین بگوید که اگر مفهوم واقع، مترادف و معادل با مفهوم نفس‌الامر است، دیگر چه نیازی به وضع اصطلاح نفس‌الامر داریم و چرا باید خود را با به‌کاربردن چنین مفهومی مکلف نماییم؟ جواب این اشکال - همچنان‌که در مباحث بعد ذکر خواهد شد - این است که مفهوم واقع گرچه معادل مفهوم نفس‌الامر بوده است، اما توسع معنایی آن را دربر ندارد؛ به همین دلیل صرفاً به جنبهٔ هستی‌شناختی نفس‌الامر مربوط می‌شود. بنابراین از آنجا که این اصطلاح، خاص فلسفهٔ اسلامی است، نمی‌توان به طرح این پرسش پرداخت که چرا تا کنون این مسئله در معرفت‌شناسی غرب به صورت مکنون باقی مانده است؟\*\*

در فلسفهٔ اسلامی بحث از نفس‌الامر تا زمان محقق طوسی مورد توجه جدی قرار نگرفت؛<sup>۵</sup> شاید به دلیل اینکه تا آن زمان ضرورت بحث از چنین مسائلی پیش نیامده بود.<sup>۶</sup> بنابراین روند تثبیت معرفت‌شناسی اسلامی را می‌توان به دورهٔ ملاصدرا و بعد از آن نسبت داد؛<sup>۷</sup> چنان‌که فلاسفهٔ نوصدرایی از جمله علامه طباطبایی و استاد مطهری با بهادادن به طرح

\* تئوری مطابقت از دو حیث مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۱. از جنبهٔ ذهن (حاکمی یا مطابق)؛ ۲. از جنبهٔ عین یا امر واقع (محکمی یا مطابق).

\*\* در سیر معرفت‌شناسی غربی معمولاً وقتی دربارهٔ تئوری مطابقت از «امر واقع» سخن می‌گویند، صرفاً واقع را به عنوان امری وجودی تلقی نموده، از آن با عنوان «فاکت» (Fact) یاد می‌کنند، بدون اینکه به مسئلهٔ نفس‌الامر و شمول مفهومی آن بر امر واقع توجه داشته باشند.

استقلالی مفهوم نفس الامر و دیگر مسائل مربوط به این علم، در تسریع روند شکل گیری معرفت‌شناسی اسلامی مؤثر بودند.

## ۲. معنای نفس الامر و تفاسیر ارائه شده از آن

در عرف فلسفه اسلامی، نفس الامر به معنای واقع و معادل آن به کار رفته است.<sup>\*</sup> بیشتر فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان با قطع نظر از هرگونه فرض کسی یا قیدی، ذات‌الشیء یا نفس‌الشیء را در تفسیر این مفهوم پذیرفته‌اند؛ بر این مبنا نفس الامر - از لحاظ لغوی مرکب از دو کلمه نفس به معنای ذات و امر به معنای شیء است که از آن با عنوان شیء فی نفسه یا شیء فی حد ذاته هم نام می‌برند. قوشچی می‌گوید:

و المراد بنفس الأمر ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا ای فی حد ذاته بالنظر الیه مع قطع النظر عن ادراک المدرك و اخبار المخبر علی أن المراد بالأمر الشأن و الشیء و بالنفس الذات لا مطابقتها لما فی الأذهان<sup>۸</sup> (قوشچی، [بی‌تا]، ص ۵۶-۵۷).

این فیلسوفان تفاسیر متعدد و متنوعی از نفس الامر ارائه کرده‌اند که هر تفسیر نشان‌دهنده خط فکری آن فیلسوف در سیر مباحث معرفت‌شناسی خویش است. در اینجا به ترتیب سیر تاریخی بحث، این تفاسیر را بررسی می‌کنیم:

۱. **عقل فعال:** محقق طوسی در تجرید الاعتقاد و عیون المسائل النفس به بحث از مطابقت قضایا و احکام یقینی با مفهوم نفس الامر پرداخته است. وی قضایای خارجی را مطابق با خارج و قضایای فلسفی و منطقی را مطابق با نفس الامر می‌داند. به عبارت دقیق‌تر محقق طوسی نفس الامر همه قضایای صادق را عقل فعال معرفی می‌کند.<sup>\*\*</sup>

علامه حلی در شرح کتاب تجرید الاعتقاد، منظور محقق طوسی از نفس الامر را عقل

\* چنان‌که در بیشتر کتب منطقی و فلسفی اسلامی، معرفت حقیقی را به «یقین» یا «صدق» مطابق با واقع یا نفس الامر تعریف می‌کنند.

\*\* قدما، عقل فعال را خزانه ادراکات عقلی می‌دانستند، به همین دلیل عقل فعال را به عنوان نفس الامر معرفی کرده‌اند.

فعال ذکر کرده است<sup>۹</sup> که بر اساس آن، مطابقت قضایای خارجیه با خارج است و مطابقت قضایای فلسفی و منطقی با نفس‌الأمر است، نه با خارج یا ذهن؛ زیرا به عقیده وی این قضایا از یک طرف وجود خارجی ندارند که در خارج تحقق یابند و از طرف دیگر به دلیل وجود صور کاذب‌ها در ذهن نمی‌توانند وجود ذهنی داشته باشند. «و اذا حکم الذهن علی الأمور الخارجیة بمثلها وجب التطابق فی صحیحة... و لایکون صحیحة باعتبار المطابقة لما فی نفس الأمر لأمكان تصور الكواذب» (حلی، [بی‌تا]، ص ۴۶).

نقد و بررسی: اگر از ایرادی که علامه طباطبایی بر عقل فعال وارد کرده است،<sup>۱۰</sup> صرف نظر کنیم، این تفسیر نمی‌تواند تفسیر معقولی برای نفس‌الأمر قضایا و امور تصویری شمرده شود؛ چراکه به بهانه وجود صور کاذب در ذهن نمی‌توان از انطباق قضایای منطقی با وجود نفس‌الأمری‌شان در مرتبه ذهن، صرف نظر کرد. به عبارتی بحث از انطباق این قضایا با نفس‌الأمر، صرفاً به دلیل پرهیز از محذورات مربوط به صور کاذب بوده است. اشکال مهم‌تری که متوجه این تفسیر می‌شود، آن است که در آن، از قضایای عدمی و نحوه انطباقشان با واقع یا نفس‌الأمر سخنی به میان نیامده است. نکته‌ای که ذکر آن در اینجا ضرورت دارد، این است که بیشتر گذشتگان به دلیل اجتناب از قضایای کاذب، مطابق قضایای فلسفی و منطقی را نفس‌الأمر می‌دانستند.<sup>۱۱</sup>

۲. ذات الشيء (نفس‌الشیء): بعضی از فیلسوفان، از جمله لاهیجی،<sup>۱۲</sup> سبزواری،\* محقق قوشجی،\*\* میرداماد،<sup>۱۳</sup> سعدالدین تفتازانی،\*\*\*

\* «بحد ذات الشيء نفس الأمر حد ای عرف نفس الأمر بحد ذات الشيء و المراد بالذات، هنا مقابل فرض الفراض و یشتمل مرتبه الماهیه و الوجودین الخارجی و الذهنی» (سبزواری، [بی‌تا]، ص ۲۱۵).  
\*\* «و المراد بنفس الأمر ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا فی نفسه أو لیس كذا ای فی حد ذاته بالنظر الیه، مع قطع النظر عن ادراك المدرك و اخبار المخبر، علی ان المراد بالأمر، الشأن و الشيء و بالنفس، الذات» (القوشجی، [بی‌تا]، ص ۵۶).

\*\*\* تفتازانی در کتاب شرح المقاصد به تفسیر نفس‌الأمر پرداخته، آن را مطابق با نفس‌الشیء می‌داند. دیدگاه او در این زمینه تا حدودی شبیه دیدگاه سبزواری است.

شیخ محمدتقی *آملی*، \* آیت الله جوادی *آملی*<sup>۱۴</sup> و استاد حسن زاده *آملی*<sup>۱۵</sup> تقریباً هر کدام به نوعی نفس الامر را به معنای ذات الشیء تفسیر می کنند. بنابراین طبق این دیدگاه وقتی می گوئیم که «شیء در نفس الامر موجود است»، یعنی شیء با قطع نظر از فرض فارض یا هرگونه اعتباری، در حد ذات و یا در مرتبه واقع خود، موجود است. در بین قائلان به این دیدگاه فقط حکیم سبزواری و محقق قوشجی به صراحت از قضایای عدمی سخن گفته اند؛ \*\* اما لاهیجی اصلاً به نفس الامر این قضایا نپرداخته، سایر فیلسوفان نیز صراحتاً به قضایای عدمی اشاره نکرده اند.

نقد و بررسی: بر این دیدگاه دو نقد وارد شده است؛ نقد اول را استاد مصباح در جلد اول کتاب آموزش فلسفه مطرح کرده، معتقد است این تفسیر مبهم بوده، تکلیف مطابقت این قضایا مشخص نیست. نقد دوم را علامه طباطبائی در جلد اول کتاب **نهایة الحکمه** آورده است. وی در این کتاب، مطابقت را در مواردی قابل طرح می داند که دو طرف قضیه از امور وجودی باشند؛ چراکه به عقیده وی، امور عدمی هیچ گونه نفسیت و شیئیتی ندارند که مشمول مطابقت قرار گیرند.

با وجود انتقادهای ذکر شده و بی توجهی طرفداران این دیدگاه به نفس الامر قضایای عدمی، باید گفت که این تفسیر در میان تفاسیر ارائه شده جایگاه ویژه ای دارد و معقول تر به نظر می رسد.

**۳. علم الهی:** ملاصدرا در تأیید سخن محقق طوسی، عقل فعال را به عنوان نفس الامر می پذیرد و علاوه بر آن، علم الهی را نیز که مشتمل بر تمامی صور اشیا و موجودات است، \*\*\* به عنوان نفس الامر ذکر می کند. ملاصدرا در این باره از مبادی عرفانی هم کمک

\* وی در تعلیق خود بر شرح منظومه، نفس الامر را به همان معنای مورد نظر سبزواری تفسیر کرده است؛ یعنی نفس را به معنای ذات و امر را به معنای شیء گرفته است.

\*\* «وهی [القضية الحقيقية] التي يحكم فيها علی ما يصدق عليه فی نفس الامر الكلی الواقع عنواناً سواء كان موجوداً فی الخارج محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه اصلاً» (القوشجی، [بی تا]، ص ۱۲).

\*\*\* در اینجا علم خداوند به صور اشیا و موجودات به نحو حلول، یا ارتسام در ذات حق نیست، بلکه به

گرفته، به بحث سلسله درجات و مراتب وجود می‌پردازد. وی در ضمن قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها» معتقد است خداوند حقیقت ماسوی و جامع کمالات مخلوقات بوده، موجودات نیز رقیقه حضرت حق در مرتبه اسما و صفات محسوب می‌شوند.<sup>۱۶</sup> علم واجب‌الوجود واحد است و در عین وحدت، علم به هر چیزی است. همچنین صفات او کل صفات و مشتمل بر کلیه صفات موجودات است؛ زیرا او بسیط الحقیقه است و هر موجودی که بسیط الحقیقه است، کل اشیا و مشتمل بر کلیه حقایق است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۷).

نقد و بررسی: ما منکر تعلق علم الهی به تمام ماسوی نیستیم؛ آنچه در اینجا مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، این است که اولاً پذیرش این تفسیر، مستلزم خلط بین مقام اثبات و ثبوت است؛ زیرا بحث مورد نظر ما معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی. ثانیاً در این دیدگاه به نفس‌الأمر قضایای عدمی اشاره نشده است. البته ملاصدرا در کتاب رسائل فلسفی از طریق قضایای لابتیه، به تبیین قضایای عدمی پرداخته است: «الحکم فی هذه الحملية [الحملية الغير البتية] على المأخوذ بتقدير بأن يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع» (شیرازی، ۱۳۵۷، ص ۷۲). اما بعدها در این زمینه مورد انتقاد علامه طباطبایی قرار گرفته است.\*

۴. خارج ظرف انعقاد قضیه: این تفسیر را مدرس زنوزی ده است؛ به این معنا که هر چیزی که محکی قضیه لحاظ شود و قضیه از آن حکایت کند، نفس‌الأمر آن قضیه محسوب می‌شود. به عبارتی در این تفسیر، جنبه محکی قضیه مورد توجه است، نه جنبه حکایتگری آن.

---

معنای صوری لحاظ می‌شوند که از لحاظ وجودی در مرتبه اسما و صفات می‌باشند؛ با این وصف که از حیث وجود، عین وجود حق و مرتبه رقیقه آن بوده، از حیث تعین، غیر از حق محسوب می‌شوند. \*جالب اینجاست که خود علامه در حاشیه اسفار، راه حل ملاصدرا از طریق قضایای غیربتیه را مصادره مطلوب می‌داند، اما خود در این زمینه، از روش ملاصدرا پیروی می‌کند و موضوع قضایای عدمی را مفروض الوجود می‌گیرد.



نقد و بررسی: در این دیدگاه اولاً تفسیر جامع و کاملی ارائه نشده است و دلیل، از مدعا اخص است؛ یعنی صرفاً بر قضایای خارجی قابل اطلاق است.\* ثانیاً به قضایای عدمی تصریح نشده است.

۵. علم اعلی، عقل اول، عالم مجردات، عالم امر: میرزا مهدی آشتیانی در «تعلیقۀ خود بر شرح منظومۀ سبزواری» برای مفهوم نفس الامر تفاسیر مختلفی از جمله نفس کلی، لوح محفوظ، عالم اعلی (عالم مجردات)، علم الهی و قلب انسان ارائه کرده، در آن، از انطباق عوالم وجودی سخن گفته است و منظور از عقل را به معنای عقل اول، عقل فعال (عقل دهم، رب النوع انسان)، و حتی مطلق عقول (عقول ده گانه) لحاظ کرده است. حکیم سبزواری نیز در تفسیر عرفا، منظور آنان از نفس الامر را به معنای عالم امر تفسیر می‌کند.<sup>۱۷</sup>

نقد و بررسی: آنچه در اینجا استنباط می‌شود، این است که هدف وی از این تفسیر، توجیه نفس الامری عقل فعال بوده است. افزون بر این، تفسیر مذکور بیشتر به نگرش عرفانی شباهت دارد. بنابراین همان اشکالاتی که بر تفاسیر عقل فعال، علم الهی و دیدگاه عرفا وارد شد، در اینجا نیز مطرح می‌شود.

۶. مطلق ثبوت (ثبوت عام): علامه طباطبایی با انتقاد از تفاسیر ارائه شده درباره مفهوم نفس الامر، می‌کوشد بر مبنای دیدگاه خویش، تفسیر معقولی از این مفهوم، ارائه دهد. بر این اساس مفهوم نفس الامر را وعا و ظرفی لحاظ کرده است که ۱. با اصالت وجود، سازگاری داشته باشد؛ ۲. علاوه بر قضایای ذهنی و خارجی، بتواند قضایای عدمی را نیز پوشش دهد. علامه طباطبایی به دلیل وجود مفاهیم ماهوی و همچنین مفاهیم ثانوی - اعم از منطقی و فلسفی - که وزنه بسیار مهمی در معرفت‌شناسی اسلامی به شمار می‌روند، مجبور شد از مواضع جسورانه اصالت وجودی خویش تا حدودی و در طی دو مرحله، عقب‌نشینی کند\*\* تا بتواند در عرصه هستی‌شناختی معرفت، برای این مفاهیم اعتباری، جایی باز کند.

\* زیرا منظور از «خارج ظرف انعقاد قضیه» همان عالم عین است؛ با این وجود دیگر نمی‌توان عالم ذهن را ظرف نفس الامری قضایا لحاظ نمود.

\*\* البته در اینجا منظور از عقب‌نشینی، به معنای دست‌کشیدن از نظریه اصالت وجود یا کم‌توجهی به آن

بر این اساس این‌گونه به تفصیل نظریه خویش می‌پردازد که عقل در مرحله نخست با توجه به اصالت داشتن وجود و عینیت آن در عالم ثبوت، توسعه در معنای وجود<sup>۱۸</sup> داده، آن را بر مفاهیم ماهوی حمل می‌کند؛ مانند قضیه «الانسان موجود». بدین‌سان برای مفاهیم ماهوی، نحوه‌ای از وجود اعتبار می‌شود. در مرحله دوم، عقل از روی اضطرار، توسعه دیگری در معنای وجود داده، آن را این‌بار بر مفاهیم اعتباری<sup>۱۹</sup> حمل می‌کند؛ بدین‌سان برای مفاهیم متنوع از ماهیات نیز نحوه‌ای از ثبوت، لحاظ می‌گردد.\* بر این اساس علامه طباطبایی ظرف مطلق ثبوت را که شامل ثبوت عام وجود، مفاهیم ماهوی و مفاهیم اعتباری می‌شود، نفس الامر می‌نامد:

این ثبوت عام، که شامل ثبوت وجود و ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری می‌گردد، نفس الامر نام دارد و ملاک صدق قضایا، مطابقت با آن است؛ مثلاً گفته می‌شود «فلان چیز در نفس الامر چنین است» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۳۹).

نقد و بررسی: تفسیر علامه طباطبایی از نفس الامر مشمول انتقادهای ذیل قرار می‌گیرد: الف) در این تفسیر گرچه علامه کوشیده است حق قضایای عدمی را رعایت کند و با یک نظر بی‌طرفانه به داوری این قضایا بپردازد، اما با اعتباری‌پنداشتن مفاهیم ثانوی، دچار تناقض‌گویی می‌شود؛ زیرا از یک طرف قضایای عدمی را فاقد هرگونه شیئیتی می‌داند: «چیزی [مانند عدم و نیستی] که هیچ مطابقی در خارج و یا در ذهن ندارند، هیچ‌گونه نفسیتی نیز ندارند تا او و احکامش با آن مطابقت کند» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۷۳). از طرف دیگر این قضایا را که جزو مفاهیم ثانوی (فلسفی) است، اعتباری می‌پندارد که به تبع وجود، دارای نحوه‌ای از ثبوت و تقرر شده‌اند: «بنابراین قضایای نفس‌الأمریه‌ای که نه مطابق خارجی دارند و نه مطابق ذهنی، مطابقی دارند که از یک نحوه ثبوت تبعی، به تبع

نیست، بلکه بیشتر به معنای تسامح و تساهل در عرصه معرفت‌شناسی برای اعتباربخشیدن به مفاهیم ماهوی و ثانوی است تا آنها را در سایه اصالت وجود مطرح کند.

\* چنان‌که قضیه «الوجود الموجد» و «العدم المعدوم» دو نمونه از قضایای فلسفی‌اند که در این قضایا، در سایه اصالت وجود و به تبع مفاهیم ماهوی، در اعتبار ذهن از نوعی ثبوت بهره‌مند می‌شوند.

موجودات حقیقی برخوردار می‌باشد» (همان، ص ۶۹). ب) وی چگونه این مفاهیم ثانوی را که اتصاف خارجی داشته، از انحای وجودی مصادیق خود به شمار می‌روند، اعتباری می‌پندارد؟ (حتی معقولات ثانیه را به تبع مفاهیم ماهوی، بهره‌مند از ثبوت می‌داند؛ این در حالی است که نقش این معقولات در معرفت‌شناسی، بیشتر از مفاهیم اولی است). «در اینکه وی مفاهیم فلسفی و منطقی را دارای ثبوت اعتباری می‌داند، جای مناقشه وجود دارد؛ زیرا توضیح آن خواهد آمد که نفس‌الامر معقولات ثانیه فلسفی و منطقی حقیقی هستند که با منشأ انتزاع خود وحدت و عینیت دارند و وجود منحاز مستقل ندارند، نه اینکه اعتبار صرف باشند» (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۸۷). ج) اگر از این دو اشکال صرف نظر کنیم، نمی‌توان این انتقاد اصلی را نادیده گرفت که چگونه وی از یک طرف قضیه «امتناع اجتماع نقیضین» را- که قضیه‌ای عدمی است- ام‌الاساس قضایا شمرده، در مبنایگرایی خود از ارجاع همه قضایا و امور تصویری به این قضیه تأکید می‌کند، اما از طرف دیگر قضایای عدمی را امری اعتباری فرض می‌نماید؟

۷. **واقع هر شیء بر حسب خودش است:** استاد مطهری معتقد است منظور از نفس‌الامر هر شیئی، مرتبه واقع همان شیء محسوب می‌شود. نزد وی نفس‌الامر، اعم از امور وجودی یا عدمی است. بر این اساس واقع و نفس‌الامر در قضایای وجودی، امری وجودی است؛ در قضایای عدمی، امری عدمی است و در قضایای ذهنی، امری ذهنی خواهد بود: «صدق قضیه عبارت است از مطابقت آن با واقع، ولی واقع و نفس‌الامر محدود نیست به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد. قضیه باید با آنچه خود از آن حکایت می‌کند، مطابقت داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۵۲).

نقد و بررسی: ۱. استاد مطهری علی‌رغم تفسیر رسایی که از نفس‌الامر ارائه کرده است، تفسیرش در محتوا و مضمون به همان دیدگاه قبلی برمی‌گردد و مشمول همان انتقادات قرار می‌گیرد؛ چنان‌که وی نیز- همانند علامه- در خصوص مفهوم «عدم» و نفس‌الامر آن، دچار تناقض‌گویی شده است؛ چراکه در یک مورد از عدم با عنوان عدم بدیل سخن گفته است که هیچ‌گونه نفس‌الامری ندارد<sup>۲۰</sup> و در مورد دیگر از نفس‌الامری بودن آن سخن می‌گوید.<sup>۲۱</sup>

۸. **ظرف ثبوت عقلی محکمیات:** استاد مصباح یزدی، ملاک صدق و نفس الأمر قضایای خارجی را وجود عینی آنها لحاظ می‌کند، اما نفس الأمر سایر قضایا را ظرف ثبوت عقلی محکمیات این قضایا می‌داند. چنان‌که در تعلیقه خود بر **نهایة الحکمه** آورده است، این وعای را بر حسب نوع قضایا متفاوت می‌داند؛ به عقیده وی محکی قضایای منطقی به مرتبه خاصی از ذهن اختصاص دارد. محکی قضایای عدمی مانند قضیه «محال بودن اجتماع نقیضین»، به گونه‌ای است که ثبوت این نوع قضایا مفروض است و محکی قضایای تبعی مانند قضیه «عدم العلة، علة لعدم المعلول»، بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود. «ملاک صدق قضایا مطابقت آنها با محکمیات آنهاست و واقع و محکی قضایا گاهی خارج است و گاهی ذهن و گاهی وعای اعتبار- در معقولات ثانیه فلسفی- و منظور از وعای این است که واقع به گونه‌ای است که ذهن از آن، این مفهوم را انتزاع کرده است» (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۳۷). «منظور از نفس الأمر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکمیات می‌باشد که در موارد مختلف، تفاوت می‌کند 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 می‌شود؛ چنان‌که می‌گویند: "علت عدم معلول، عدم علت است" که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول، برقرار است و بالعرض به عدم آنها نسبت داده می‌شود» (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۴۱).  
نقد و بررسی: این دیدگاه نیز مشمول همان اشکالاتی قرار می‌گیرد که بر دو دیدگاه قبلی وارد شد.

۹. **موقعیت تجریدی نفس:** در این دیدگاه، نفس الأمر را به حالات ادراکی ذهن و به ویژگی تجریدی نفس نسبت می‌دهد که در آن موقعیت، نسبت به صدور قضایای کلی و احکام صادقه مبادرت می‌ورزد. به عبارتی طبق این دیدگاه، نفس به درجه‌ای از تجرد می‌رسد که در آن موقعیت، بر همه احکام و امور عالم ذهن و عین، اشراف دارد.  
به نظر می‌رسد ما نفس الأمر را بتوانیم به این نحو تفسیر کنیم که نفس الأمر عبارت است از آن موقعیت تجریدی نفس یا من، [که] در آن موقعیت تجریدی، [نفس] فوق جهان ذهن

و عین قرار می‌گیرد و قضایای کلی و بالضروره راست تجریدی را انشا می‌نماید، به طوری که اگر آن قضایا را بر دو جهان ذهنی و عینی تطبیق کنیم، هم راست و هم فراگیر همه موارد و مصادیق (کلی) می‌باشند (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۶۲).

نقد و بررسی: در این دیدگاه نمی‌توان نفس الامر را به موقعیت ادراکی ذهن در چگونگی حصول این مفهوم، ویژگی‌های روانی آن و یا به حالات تجریدی نفس نسبت داد؛ بر این اساس نفس الامر مستقل از حالات ادراکی فاعل شناساست و ربطی به چگونگی شکل‌گیری تصورات و قضایا در ذهن ندارد. بنابراین شاید منظور این دیدگاه از موقعیت تجریدی نفس، تأکید بر حالت مجرد آن در رسیدن به مرتبه عقل مستفاد باشد، تا بدین صورت از افاضات عقل فعال بهره‌مند گردد. چنین تفسیری از نفس الامر اگر مورد نظر این دیدگاه باشد، مشمول همان ایرادهایی قرار می‌گیرد که بر عقل فعال وارد شد.

۱۰. **محکی تصورات و مطابق صدق قضایا:** در این دیدگاه که به عنوان دیدگاه برگزیده معرفی می‌شود، نفس الامر به معنای «واقعیت و حقیقت مستقل امور تصوری و قضایای تصدیقی» تفسیر می‌شود که از هرگونه قید و شرطی حتی قید وجود یا عدم نیز فارغ است. در این تفسیر، نفس الامر ساخته ذهن انسان یا هیچ عقل مجردی نبوده، متأثر از این امور نخواهد بود؛<sup>۲۲</sup> بنابراین در این دیدگاه وقتی می‌گوییم هر چیزی در مرتبه واقع خود چنین است، از یک طرف نباید نفس الامر را به معنای انطباق شیء با خود تفسیر کنیم - به این معنا که هر چیزی بر خودش انطباق داشته باشد، صادق و اگر منطبق نباشد، کاذب است - و از طرف دیگر نمی‌توان نفس الامر را به معنای یک اصل جداگانه‌ای فرض نمود که این امور، به عنوان المثنی و روگرفت آن شمرده شوند. بنابراین وقتی از واقع یا مرتبه واقع هر شیء یا مفهومی سخن می‌گوییم، نفس الامر آن، چیزی خارج از مرتبه واقع و حقیقت مستقل آن شیء یا آن مفهوم نخواهد بود؛ چنان‌که نفس الامر قضایای خارجی در مرتبه عالم عین، نفس الامر قضایای ذهنی در مرتبه عالم ذهن و نفس الامر قضایای عدمی در مرتبه عدمی آن قضایا خواهد بود.

۳. **جایگاه معرفت‌شناختی نفس الامر و ارتباط آن با مسئله صدق قضایا**

اگر ساختار تئوری مطابقت را مانند هرمی مثلثی شکل در ذهن خود مجسم کنیم، مفهوم واقع و مفهوم صدق به عنوان دو پایه اصلی، قاعده این هرم را پوشش می‌دهند و مفهوم نفس‌الأمر نیز به مثابه وتر و عمود بر این قاعده، ستون اصلی هرم را تشکیل می‌دهد. این تشبیه زمانی می‌تواند به توضیح مطلب یاری رساند که جایگاه مفهوم نفس‌الأمر را در این معادله به خوبی تبیین کنیم. بر این اساس، نفس‌الأمر از دو جهت تحلیل و بررسی می‌شود: یکی از جنبه معرفت‌شناختی که از این لحاظ، مفهوم حقیقت را با مفهوم صدق و مفهوم واقع مرتبط می‌سازد و دیگری از جنبه هستی‌شناختی که از این حیث، مفهوم واقع و مفهوم صدق را با مفهوم حقیقت متصل می‌کند.<sup>۳۳</sup> بنابراین در این هم‌عرضی، با یک تیر، دو نشان را هدف گرفتیم: از یک طرف جایگاه مفهوم حقیقت را- به عنوان رأس هرم- مشخص ساختیم<sup>۳۴</sup> و از طرف دیگر موقعیت مفهوم صدق را- به عنوان هم‌عرض مفهوم واقع- تبیین کردیم. بنابراین نفس‌الأمر در این کارکرد دوسویه خود، با تعدیل موازنه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، نقش خاصی را در تئوری مطابقت ایفا می‌کند؛ چراکه صدق هر یک از قضایا را در انطباق با واقعیت نفس‌الأمری‌شان مورد بررسی قرار می‌دهد. بر این اساس هر قضیه‌ای که با واقع خود منطبق باشد، قضیه‌ای صادق، و اگر منطبق نباشد، قضیه‌ای کاذب می‌نامیم. «قضیه صادق یا قضیه‌ای که حقیقت است، عبارت است از قضیه‌ای که با واقع و نفس‌الأمر مطابق باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۹۰). در این خصوص باید گفت که بحث قضایا و نحوه انطباق آنها با نفس‌الأمر، موضوعی است که بسط آن در این مقاله نمی‌گنجد. بنابراین علی‌رغم اینکه شناخت نوع قضیه به ما کمک می‌کند تا بهتر بتوانیم به نفس‌الأمر آنها پی ببریم، عدم تشخیص این امر نمی‌تواند مانع دستیابی ما به فهم نفس‌الأمری قضایا شود؛ چراکه نفس‌الأمر هر قضیه‌ای عبارت است از مطابق صدق همان قضیه، یعنی چیزی که قضیه از آن حکایت می‌کند. مهم‌ترین مسئله در مورد نفس‌الأمر قضایا، مربوط به قضایای عدمی\* است که در این مورد اختلاف نظر زیادی میان فیلسوفان و اندیشمندان

\* قضایای عدمی اعم از اینکه یک طرف قضیه عدمی باشد یا هر دو طرف آن، واجد نفس‌الأمری می‌باشند. مانند قضیه «شریک الباری ممتنع است» یا «اجتماع نقیضین محال است».

اسلامی رخ داده است؛ اما در مورد قضایای کاذبه بیشتر آنان معتقدند این قضایا نفس الامر ندارند، بلکه صرفاً صور ذهنی دارند: «و فی الكواذب مثل الأربعة فردٌ يتحقق الذهني لا النفس الأمري» (سبزواری، [بی تا]، ص ۵۵).

#### ۴. مفهوم واقعیت و ارتباط آن با مفهوم حقیقت

در بحث قبلی، ضمن تبیین جایگاه معرفت‌شناختی نفس الامر، به طور مفصل به این مسئله پرداختیم؛ بدین صورت که مفهوم واقعیت به عنوان جنبه هستی‌شناختی مفهوم نفس الامر و مفهوم حقیقت به عنوان جنبه معرفت‌شناختی آن به شمار می‌آید. بر این اساس منظور از تحقق یافتن در عالم واقع این نیست که صرفاً به وجود خارجی یا وجود ذهنی اختصاص داشته باشد، بلکه امور عدمی را نیز پوشش می‌دهد؛ بنابراین منظور از واقع در این تفسیر، اعم از وجود یا عدم است.

بعضی از افرادی که به فلسفه تحلیلی می‌پردازند، معمولاً جنبه هستی‌شناختی نفس الامر را با جنبه معرفت‌شناختی آن خلط می‌کنند. اگر از این مسئله بگذریم، یکی از موارد دیگری که در آن، دچار سوء فهم شده‌اند، مربوط به خلط بین مفهوم واقعیت (عالم واقع) با وجود عینی (عالم خارج) است. در این مورد وضعیت معرفت‌شناسان غربی با فیلسوفان اسلامی کاملاً متفاوت است؛ چراکه در معرفت‌شناسی جدید غرب به دلیل مشکلاتی که در مورد معرفت به امور گذشته،<sup>۲۵</sup> بحث تکامل علوم<sup>\*\*</sup> و حتی خود فرایند امور تجربی و بحث پدیداری این امور<sup>۲۶</sup> به وجود آمده است، با تغییر دادن صورت مسئله و دست کشیدن از این تئوری، به نظریه‌های معرفتی دیگری روی آورده‌اند. شهید مطهری می‌گوید:

از اشکالاتی که برای علمای جدید در این باب پیش آمده است، این است که می‌گویند این تعریف در باب ریاضیات صادق نیست؛ حداکثر در باب تجربیات صادق است، برای اینکه معانی ریاضی در خارج لزوماً وجود ندارد. دیگر اینکه گفته‌اند این تعریف درباره قضایای تاریخی هم صدق نمی‌کند؛ چون قضایای

\*\* نزد این متفکران، بحث تکامل علوم به این دلیل نمی‌تواند جزو امور واقع محسوب گردد که نظریه‌های جدیدتر نظریه‌ها و فرضیات قبلی را ابطال می‌کنند.

تاریخی مربوط به گذشته است و گذشته معدوم است؛ پس این با تعریف حقیقت که عبارت است از مطابقت با واقع و نفس‌الامر جور در نمی‌آید. بعضی هم گفته‌اند حتی در امور تجربی هم این اشکال هست، برای اینکه در امور تجربی هم نمی‌توانیم بگوییم که این صوری که ذهن ما در تجربیات دارد، عین اینها در خارج وجود دارد. مسئله دیگری که سبب شده تا علمای جدید از آن تعریف دست بردارند، مسئله به اصطلاح تکامل علوم است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۸۶-۵۸۷).

مشکل اصلی این معرفت‌شناسان ناشی از عدم فهم دقیق معنای واقع است؛ چراکه دایره فهم این معرفت‌شناسان از واقع، بسیار تنگ‌نظرانه و محدود است. به همین جهت آنها در تبیین صدق قضایا با مشکل مواجه می‌شدند. «یکی از مهم‌ترین دلایل سر برتافتن از نظریه مطابقت و فروافتادن در دامان نظریه‌هایی چون انسجام‌گرایی، عمل‌گرایی و کاهش‌گرایی، این پندار بوده است که نظریه مطابقت از تبیین صدق همه قضایا ناتوان است» (شریفی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰).

## ۵. نفس‌الامر و چالش آن در رویکرد مبناگرایی (Foundationalism) علامه طباطبایی

مبناگرایی مهم‌ترین رویکرد در تئوری مطابقت محسوب می‌شود که به توجیه معرفت (The Justification of Knowledge) در زمینه باور (Belief) و صدق (Truth) قضایا می‌پردازد. «مبناگرایی دیدگاهی است که با ساختار نظام باور موجه سر و کار دارد» (Dancy & Sosa, 1992, P.144). مبناگرایی را به اقسام متنوعی تقسیم کرده‌اند؛ یکی از معروف‌ترین این تقسیم‌بندی‌ها مربوط به نظریه دنسی است که در کتاب درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر این رویکرد را به مبناگرایی کلاسیک و مبناگرایی جدید تقسیم می‌کند. «مبناگرایی را گاه به کلاسیک و غیرکلاسیک دسته‌بندی می‌کنند» (Dancy, 1986, P.53). مبناگرایی در نوع دیگر آن به مبناگرایی مضاعف و مبناگرایی معتدل تقسیم می‌شود. در اینجا نمی‌توان تبیین مفصلی از این رویکرد ارائه داد و به ذکر سایر اقسام آن پرداخت؛ بنابراین با اکتفانمودن به این مختصر، از اطناب بحث صرف نظر می‌کنیم. مبناگرایی مدعی



است که در یک نظام معرفتی، ساختار معرفت بر مبنا و شالوده آن نظام استوار است. منظور از مبنا همان داده‌های اولیه یا داده‌های پایه (Sense Data) است که توجیه‌کننده کل ساختار معرفت است؛ به طوری که هر یک از سلسله مراتب و ارکان معرفتی به وسیله این مبنا توجیه می‌شود. این ویژگی در مورد میناگرایی علامه طباطبائی تا حدودی متفاوت است که به موضع‌گیری خاص وی در تئوری مطابقت برمی‌گردد. جالب اینجاست که عملکرد علامه در خصوص مفهوم نفس الامر سبب شد در رویکرد میناگرایی خود دچار چالش گردد؛ به این معنا که به دنبال اعتباری‌پنداشتن مفاهیم ثانوی و ثبوت بالعرض این مفاهیم، قضیه «امتناع اجتماع نقیضین» دیگر نتوانست کارکرد مبنایی خود را حفظ کند؛ زیرا وی از یک طرف قضیه مذکور را به عنوان اُم الأساس قضایا معرفی کرده، از ارجاع همه علوم و قضایا به این مبنا سخن می‌گوید، از طرف دیگر قضایای عدمی را امری اعتباری می‌خواند. نتیجه این کار، چیزی جز تناقض‌گویی، بی‌ثباتی شناخت و سست‌شدن اساس و مبنای اصلی معرفت نخواهد بود.\*

### نتیجه‌گیری

مقدمات و زمینه شکل‌گیری معرفت‌شناسی اسلامی زمانی فراهم گردید که ملاصدرا در تفکر فلسفی خویش به بسط و بررسی مسائل معرفت‌شناختی‌ای همچون ارزش شناخت، مراتب علم و ادراک، تقسیم‌بندی معقولات، قاعده اتحاد عاقل و معقول، وجود ذهنی و نفس الامر قضایا پرداخت. با اینکه نمی‌توان سابقه این مسائل را در فلسفه قبل از ملاصدرا انکار کرد، اما بدون شک تا آن زمان، تلاشی جدی در جهت انسجام‌بخشیدن به این مسائل صورت نگرفته بود. مفهوم نفس الامر، حاصل چنین نگرش استقلال‌گرایانه‌ای است که پی‌بردن به معنای آن، مستلزم فهم دقیق مفهوم واقع و مفهوم صدق در پیوند با مفهوم حقیقت است. بر این اساس، نگاه سطحی‌نگرانه به این مفهوم سبب شده است در بعضی از موارد عالم واقع را با عالم خارج و همچنین مفهوم حقیقت را با مفهوم واقعیت خلط کنند.

\* البته هرچند علامه نفس الامر قضایای عدمی را حقیقی می‌داند، این امر نمی‌تواند مشکل مربوط به اعتباری‌بودن این قضایا را حل کند.

چالش برانگیزترین نمونه آن، مربوط به اختلاف نظر فیلسوفان اسلامی در تفسیر نفس الامر قضایای عدمی است. پیچیدگی این مسئله پی آمدهای مختلفی به دنبال داشته است؛ فلاسفه نوصدرایی نیز با اعتباری خواندن قضایای مذکور، به دشواری این مسئله افزوده‌اند؛ چنان‌که می‌توان به چالش مذکور در رویکرد مبنایابی علامه طباطبایی اشاره کرد.

با توجه به این موارد، باید مفهوم نفس الامر را به معنای واقعیت و حقیقت مستقل امور تصویری و قضایای تصدیقی تفسیر نمود که در چارچوب تئوری مطابقت، به حفظ موازنه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این تئوری می‌پردازد؛ در اهمیت نفس الامر و تأکید بر کارکرد خاص آن- به عنوان محکی تصورات و مطابق صدق قضایا- همین کافی است که به نقش این مفهوم در تحلیل صدق انواع قضایا، مشکل قضایای عدمی، وجود ذهنی صور کاذب، تفسیر علم خدا، تبیین مشکلات ذهنی و توجیه علم به قضایای گذشته و آینده، نظری بیفکینم و نشان دهیم که چگونه فلسفه اسلامی در سیر معرفت‌شناختی خود به راحتی توانسته است بر بسیاری از مشکلاتی که در معرفت‌شناسی غربی لاینحل به نظر می‌رسید، چیره شود. تنوع تئوری‌های مربوط به صدق و اختلاف نظر عمیق بین معرفت‌شناسان غربی، خود دلیلی محکم بر این ادعا و نشان دهنده ناکارآمدی امر واقع (Fact) در برابر مفهوم نفس الامر است؛ این در حالی است که فیلسوفان اسلامی با وجود اختلاف نظریات سطحی، همچنان به تئوری مطابقت وفادار مانده‌اند. بدون شک، دلیل این امر، چیزی نیست جز پذیرش مفهوم نفس الامر به عنوان مؤلفه‌ای مهم و رکنی اساسی در معرفت‌شناسی اسلامی، که به نوبه خود افق وسیعی را برای آگاهی و ادراک بشر در عرصه فلسفه تحلیلی فراهم کرده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در اینجا که از «حقیقت مستقل امور و قضایا» سخن می‌گوییم، یک بحث معرفت‌شناختی است که نباید آن را بر مبنای اصالت وجود یا مبادی عرفانی تفسیر کرد- چراکه در بحث از اصالت وجود یا هستی‌شناسی عرفانی، منظور از حقیقت فی نفسه، همان حقیقت مطلق، یعنی خداوند است که تنها حقیقت مستقل در دار هستی است و ماسوی و ممکنات عین ربط به حضرت حق‌اند.

۲. چنان‌که در آثار منطقی متفکران اسلامی آمده است، علم حصولی مبتنی بر دو قسم تصور و تصدیق است. تصورات هم به دو بخش تصورات مفرد و تصورات مرکب (قضیه) تقسیم می‌شود. قضیه را به مرکب تام خبری یا قولی که مبتنی بر صدق و کذب است، تعریف کرده‌اند: «قضیه مرکب تامی است که می‌توان آن را لذاته به صدق یا کذب متصف ساخت» (مظفر، ۱۳۸۴، ص ۲۰۵). «انّ القضية القول محتمل للصدق أى مطابقة الواقع و الكذب أى عدمها» (سبزواری، [بی‌تا]، ص ۴۶). پس تا اینجا دانستیم که تصور مفرد، قسیم قضیه است، اما تصدیق - که در بین منطقدانان مسلمان مشمول اختلاف نظر زیادی قرار گرفته است - مربوط به فهم صدق قضیه است. به عبارتی تصدیق، همان حکم ذهنی است که صدق قضیه را مورد اذعان قرار می‌دهد و به عبارتی امری فراقضیه است؛ از این جهت شایسته نیست تصدیقات را چیزی سوای از قضایا بنگریم - خطبی که اخیراً در اکثر کتب تألیفی مربوط به معرفت‌شناسی دیده می‌شود. بنابراین از قضایای تصدیقی نام بردیم؛ به این معنا که قضیه صادق خبری، همان قضیه‌ای است که مورد تصدیق واقع شده است؛ با این قید از یک طرف قضایای غیرخبری از این تعریف جدا می‌شوند و از طرف دیگر قضایای خبری کاذب از شمول این عنوان، حذف می‌گردند. بر این اساس تصورات منطقی محکی و نفس الامر دارند.
۳. در فلسفه اسلامی تفاسیر مختلفی از نفس الامر ارائه شده است که عبارت‌اند از: علم الهی، مثل افلاطونی، اعیان ثابته، عقل فعال، عقل کل - به تعبیر قرآن: لوح محفوظ یا کتاب مبین -، عقل اول، عالم مجردات، عالم امر (عالم اعلی)، نفس رحمانی (در مورد قضایای صادق)، نفس شیطانی (در مورد قضایای کاذب)، نفس الشیء (ذات الشیء)، قلب انسان کامل، مطلق وعای حصول، خارج از ظرف انعاد قضیه، مطلق ثبوت و تحقق، ظرف ثبوت عقلی محکیات و موقعیت تجریدی نفس.
۴. علامه در **بداية الحکمه** (۱۳۸۰، ص ۳۹) و در **نهایة الحکمه** (۱۳۸۳، ص ۷۱-۷۲) از مطابقت قضایای صادقه با نفس الامر خبر می‌دهد و نفس الامر را اعم از وجود ذهنی و خارجی می‌گیرد که به این معنا امور عدمی را نیز شامل می‌شود؛ اما در همان **نهایة الحکمه** (۱۳۸۳، ص ۷۳) که تفسیر نفس الامر به «نفس الشیء» را رد کند، امور عدمی را فاقد نفس الامر می‌داند.
۵. البته در نمط **چهارم الأشارات و الأتنبیهات** - که هستی را منحصر به وجود مادی نمی‌داند - می‌توان مفهوم نفس الامر را از کلمات شیخ استنباط نمود - البته به احتمال زیاد شیخ از اصطلاح نفس الامر استفاده نکرده است و به جای آن در بحث از «صدق» و مطابقت قضایا، اصطلاح «واقع» را به کار برده است؛ به عبارتی حتی قبل از شیخ هم، **فارابی** در کتاب **المنطقیات** خود به طور موجز و مجمل، در بحث از مطابقت قضایا به مسئله واقع پرداخته است.
۶. می‌توان به انتقادات جدی و کوبنده فخر رازی، متکلمان و دیگر متفکران بر فلسفه اشاره کرد که این‌گونه ایرادها در پیشبرد سیر تکاملی فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی داشته است؛ چنان‌که - برای مثال - تا حدودی زیادی می‌توان بسط نظریه نفس الامر از سوی فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان - از قرن هفتم هجری به

بعد- را ناشی از طرح اشکالی دانست که علامه حلی بر استادش (محقق طوسی) وارد ساخت؛ بدین نحو که پذیرش «عقل فعال» به عنوان «نفس الأمر»، مستلزم «وقوع صور کاذبه» در آن خواهد شد.

۷. ملاصدرا در فلسفه خود با تأکید بر موضوعات معرفت‌شناسی و توجه خاص به آنها زمینه را برای طرح مستقل این علم در فلسفه اسلامی هموار کرد؛ این در حالی است که قبل از ملاصدرا چندان به این موضوعات پرداخته نمی‌شد و اگر هم در اثر انتقادهای متکلمان، مجبور به پاسخگویی و رفع اشکال می‌شدند، در کنار دیگر مسائل فلسفی، ذیل عنوان وجود ذهنی یا مباحث مربوط به علم حصولی، این موضوعات را مطرح می‌کردند.

۸. منظور از نفس الأمر همان چیزی است که از این جمله «این مطلب در ذات و نفس خود چنین است یا چنین نیست» فهمیده می‌شود؛ یعنی با قطع نظر از ادراک مدرک و اخبار مخبر، بلکه به خودی خود و در حقیقت و ذات خود چنین است. در واقع منظور از «امر»: «شیء» و «الشأن» است و منظور از «خود» و «نفس» همان «ذات» است، نه اینکه منظور از مطابقت با نفس الأمر، مطابقت با ذهن باشد.

۹. چنان‌که علامه حلی در کتاب *کشف المراد* به نقل خاطره‌ای می‌پردازد که در آن از محضر استادش- *خواجه نصیرالدین طوسی*- از معنای نفس الأمر می‌پرسد و استادش در پاسخ آن، عقل فعال را به عنوان نفس الأمر معرفی می‌کند. سپس وی این اشکال را مطرح می‌کند که پذیرش عقل فعال به عنوان نفس الأمر مستلزم وقوع «صور کاذبه» در عقل فعال خواهد شد. با این وصف بنا بر گزارش علامه حلی، استادش جواب قانع‌کننده‌ای به او نمی‌دهد. همین اشکال بعدها سبب پیگیری و توجه جدی فیلسوفان اسلامی به نفس الأمر شد.

۱۰. یکی از تفاسیری که علامه مورد انتقاد قرار می‌دهد، تفسیر نفس الأمر به عقل فعال است که از سوی محقق طوسی مطرح شده است. در اینجا استدلال علامه این است که این صور مجردی که نزد عقل فعال‌اند، از دو حال بیرون نیستند: یا این صور، علم حصولی‌اند یا علم حضوری. اگر علم حصولی باشند مسبوق به مصادیق خارجی خود می‌باشند و این مصادیق می‌تواند مصادیق و نفس الأمر قضایای ذهنی ما محسوب شوند و اگر این صور، علم حضوری باشند، متعلق و نفس الأمر آنها امری عینی است که در هر دو صورت نیازی به وجود عقل فعال برای این صور نیست؛ علاوه بر این درباب قضایایی که موضوع آنها عدمی است- یعنی قضایای غیربتیه- چگونه می‌توان این قضایا را متعلق علم حضوری دانست. «بعضی گفته‌اند: نفس الأمر عبارت است از عقل مجردی که حاوی صور همه معقولات می‌باشد و ملاک صدق قضایای ذهنی و خارجی، مطابقت‌کردن با صورت‌هایی است که نزد او می‌باشد. اشکال نظر فوق آن است که ما کلام را متوجه همان صورت‌های علمی‌ای که نزد این عقل مجرد است، می‌کنیم و می‌گوییم: اینها نیز تصدیقاتی هستند و برای آنکه صادق باشند، باید مضامینشان در خارج از خودشان ثبوت داشته باشند تا این تصدیقات با آنها مطابقت کنند» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

۱۱. توضیح اینکه چون قدما موطن قضایا و صور کاذبه، مانند قضیه «انسان واجب الوجود است» را ذهن می‌دانستند، بر این اساس معتقد بودند اگر قضایای منطقی و فلسفی هم در ذهن تحقق داشته باشند و مطابق این قضایا در ذهن باشد، در این صورت مستلزم این امر محال خواهد شد که قضایا و صور کاذبه هم به دلیل ذهنی بودن، صادق باشند؛ چنان‌که به عقیده شهید مطهری در شرح منظومه، سبزواری مرتکب چنین خطبی شده است؛ در اینجا سبزواری معتقد است اگر ملاک صدق قضایای ذهنی را انطباق با وجود ذهنی بدانند، مستلزم صدق قضایای کاذبه می‌گردد؛ چون به عقیده وی هر قضیه کاذبه‌ای منطبق با ذهن است. به همین جهت ملاک صدق قضایای ذهنی را انطباق با نفس الامر می‌داند- البته این نظر سبزواری درست نیست و نظر صحیح وی همان است که در منطق منظومه آمده است که در آن، ملاک صدق قضایای خارجی با وجود عینی و در قضایای ذهنی، با وجود ذهنی و در قضایای حقیقیه انطباق با نفس الامر است.

۱۲. «و اما نفس الامر بمعناه نفس الشيء فی حد ذاته علی أن یکون المراد بالأمر، هو الشيء نفسه فمعنی کون الشيء موجوداً فی نفس الأمر هو کونه موجوداً فی حد ذاته والمراد من کونه موجوداً فی حد ذاته هو کونه موجوداً مع قطع النظر عن فرض الفراض و اعتبار المعبر سواء کان ذالک الوجود فی الخارج أو فی الذهن؛ فأن کون الوجود فی الذهن لا یستلزم أن یکون بفرض الفراض. فأن نفس الأمر اعم من الخارج مطلقاً أو من الذهن من وجه؛ إذ کل ما فی الخارج فهو فی نفس الأمر من غیر عکس و لیس کل ما فی الذهن، فهو فی نفس الأمر؛ إذ مما فی الذهن، ما هو بمجرد فرض الفراض لا غیر، کزوجیه الخمسة» (لاهیجی، [بی تا]، ص ۱۲۲).

۱۳. در بعضی از کتب معرفت‌شناسی، دیدگاه میرداماد در تفسیر نفس الامر را به عنوان «وعای مطلق حصول» ذکر کرده‌اند. «میرداماد نفس الامر را «مطلق وعای حصول» می‌داند» (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸)، اما با مراجعه به متن اصلی کتاب قبسات، تفسیر وی از نفس الامر با اندکی تسامح، بیانگر همان تفسیر نفس الشيء است. «و الوجود فی نفس الامر هو ثبوت الشيء و تحققه فی حد نفسه لا بتعمل العقل، فی أي طرف کان، فهو اعم من الوجود و من لحاضات الأذهان كلها...» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹).

۱۴. وی دو تفسیر از نفس الامر ارائه داده است: ۱. تفسیر فلسفی؛ یعنی تفسیر نفس الامر به ذات الشيء؛ ۲. تفسیر عرفانی؛ یعنی تفسیر نفس الامر به یک حقیقت و واقعیتی تغییرناپذیر در ماورای ذهن. در این دیدگاه همه پدیده‌ها را از زاویه عرفان مورد بررسی قرار می‌دهد و هر یک از آنها را به عنوان شأنی از شئون حق می‌داند. «منظور از نفس الامر آن است که شیء در حد ذات خود، با قطع نظر از هر عارض و وصفی و با صرف نظر از تحقق آن در ذهن اندیشمند یا در خارج مقابل ذهن، دارای حقیقت و واقعیت معینی است که هیچ‌گونه دگرگونی در آن راه ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۴۶۷). بنابراین در هر دو زمینه بر این تفاسیر انتقاد وارد شده است. به عبارتی با توجه به اینکه دیدگاه وی با مشرب عرفانی سازگاری بیشتری دارد، از این حیث به دلیل بی‌توجهی به قضایای عدمی، مشمول انتقادات جدی‌تری قرار می‌گیرد.

۱۵. استاد حسن‌زاده آملی در این زمینه دیدگاهی تقریباً شبیه دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی دارد؛ این استاد گران‌قدر در تعلیقه‌ای که بر شرح منظومه، تفسیر ذات‌الشیء را برای نفس‌الامر پذیرفته است و علاوه بر آن تفاسیر عقل فعال، عقل کلی، و عالم امر را نیز تأیید کرده است. وی در کتاب *عیون مسائل النفس*، نفس‌الامر را اعم از واقع و به عنوان مطابق قضایای صادق گرفته، آن را شامل «امکان استقبالی» نیز می‌داند. همچنین علم به «صور کواذب» را در مبادی عالیه محال نمی‌داند. بنابراین استاد حسن‌زاده در این کتاب کوشیده است در این زمینه به جمع دیدگاه عرفا و فلاسفه بپردازد. «نفس‌الامر بنا بر بعضی از معانی شامل واجب هم می‌شود که حقیقت مطلق است و نیز نفس‌الامر اعم از واقع است؛ چون شامل ممکن‌الوجود که قبلاً محقق بوده یا در آینده محقق می‌شود نیز می‌گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۴۸۷-۵۱۸).

۱۶. ملاصدرا در اسفار درباره این مطلب به بحث از تطابق عوالم وجود می‌پردازد؛ یعنی عالم جسمانی را در ازای عالم عقلی و عالم عقلی را در ازای اسما و صفات الهی مطرح می‌کند و برای هر یک از این موجودات به غیر از وجود طبیعی و جسمانی، وجود مثالی، وجود عقلی، وجود الهی نیز قائل می‌شود که این وجود الهی به مرتبه اسما و صفات مربوط است؛ به طوری که مراتب مافوق به صورت وحدت و اجمال تحقق دارند، اما مراتب مادون به نحو کثرت و تفصیل؛ به این معنا که عالم جسمانی تفصیل عالم عقلانی بوده، عالم عقلانی نیز تفصیل عالم امر محسوب می‌گردد. بر این اساس می‌توان علم الهی را به همین مرتبه نسبت داد که صور علمی خداوند را تشکیل می‌دهند (بحث تطابق عوالم وجود بحثی هستی‌شناختی است که از جهت ارتباط آن با علم خداوند، به بحث معرفت‌شناسی هم مربوط می‌شود؛ به این صورت که به دلیل تطابق عوالم وجود با یکدیگر، هر مرتبه‌ای از این عوالم مافوق و صور مبادی عالی آن، نفس‌الامر مراتب مادون و صور علمی موجود در آن به شمار می‌آید).

۱۷. در اینجا عالم امر و عقل کلی را می‌توان به همان معنای عالم مجردات و عقل اول یا عقول دهگانه لحاظ کرد. سبزواری در تفسیر مصرع دوم این بیت از کتاب «لئالی المنتظمة...»: «بحد ذات‌الشیء نفس‌الامر حد و عالم‌الامر ذا عقل یعد، منظور عرفا از عقل فعال را به عالم امر تفسیر می‌کند و به نظر وی عقل فعال و عالم امر در بیت مذکور هردو یکی است که در تفسیر نفس‌الامر آمده است. این توجیه سبزواری نمی‌تواند مورد قبول عرفا باشد؛ زیرا بسیاری از آنان نفس‌الامر را به اعیان ثابت و علم الهی تفسیر کرده‌اند؛ چنان‌که ابن‌ترکه در *تمهید القواعد* تفسیر نفس‌الامر را به عنوان عقل فعال مورد نقد قرار داده، آن را به عالم امر تفسیر کرده است.

۱۸. در این مورد به جای عبارت مفهوم وجود از عبارت معنای وجود سخن گفتیم؛ زیرا بر مبنای نظریه اصالت وجود علامه، مفهوم وجود جزو مفاهیم ثانوی بوده، از این حیث نمی‌تواند امری موسع باشد. بر این اساس نباید بین این دو عبارت خلط نمود؛ زیرا صرفاً حقیقت وجود در ذات خویش توسع و اصالت دارد، نه مفهوم آن که امری اعتباری است.

۱۹. البته بر سیاق دیدگاه اصالت وجودی علامه طباطبائی، مفاهیم ماهوی هم جزو مفاهیم اعتباری محسوب می‌گردد که به تبع وجود و به صورت بالعرض موجودند؛ اما به دلیل اینکه مفاهیم ثانوی به تبع مفاهیم ماهوی دارای ثبوت‌اند، معمولاً اطلاق مفاهیم اعتباری بر این دسته از مفاهیم بیشتر عرف شده است.

۲۰. «اعتبار اصلی مفهوم عدم همان است که در قضیه سالبه است و «عدم» به همین اعتبار است که نقیض وجود است و همین عدم است که اصطلاحاً «عدم بدیل» نامیده می‌شود... عدم به این اعتبار که اعتبار اصلی آن است، هیچ‌گونه خارجییتی ندارد، هیچ‌گونه نفس‌الأمریتی ندارد، مصداقی برایش اعتبار نشده است (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۷۹۲-۷۹۴).

۲۱. «ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نفی و سلب کرد و برای آن چیز، مصداق و نفس‌الأمریتی ندید چنین اعتبار می‌کند... و فرض می‌کند عدم آن شیء در خارج است و به این اعتبار است که خارج، هم هستی را در خود جا می‌دهد و هم نیستی را. نیستی نیز مانند هستی خارجیت می‌یابد که البته اعتبار می‌شود. به این اعتبار فرضی و مجازی است که «عدم» نفس‌الأمریتی پیدا می‌کند» (همان).

۲۲. این امر را باید بر پایه اصل ضرورت و هوهویت امور واقع و قضایای تصدیقی مربوط به آن مورد بررسی قرار داد؛ به عبارتی نفس‌الامر در عرصه معرفت‌شناسی به عنوان یک حقیقت مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرد- البته این مسئله، به بحث معرفت‌شناسی مربوط می‌شود و گرنه تنها حقیقت مستقل در سرای وجود، همان خداوند عزوجل است).

۲۳. در بیان نحوه این تعامل دوجانبه بین مفهوم «صدق» با مفهوم «حق» که دارای رابطه این‌همانی نیز می‌باشند، چنین می‌گوییم: صدق، وصف قضیه است به اعتبار مطابقت آن با واقع؛ اما حق، وصف واقع است به اعتبار مطابقت قضیه با آن. «و معنی الصدق، مطابقة النسبة المفهومة من الخبر للنسبة التي في الواقع و ضده الكذب، بخلاف الحق فانه مطابقة النسبة التي في الواقع للنسبة المفهومة من الخبر و ضده الباطل؛ فالمطابقة و ان كانت مفاعلة من الجانبين لكنها تسند في تفسير الصدق الى النسبة الخبرية و في تفسير الحق الى النسبة الواقعية هذا هو الذي اشتهر» (الباجوری، ۱۹۶۶، ص ۶۷-۶۸).

۲۴. به عبارتی در این معادله، مفهوم «حقیقت» به عنوان جنبه معرفت‌شناختی «نفس‌الامر» و مفهوم واقع به عنوان جنبه هستی‌شناختی آن محسوب می‌شود؛ اما مفهوم صدق را به عنوان جنبه هستی‌شناختی مفهوم نفس‌الامر لحاظ نکردیم؛ زیرا این مفهوم مربوط به حالات ادراکی ذهن بوده، از این حیث، مستقلاً ربطی به جنبه هستی‌شناختی نفس‌الامر ندارد؛ چنان‌که می‌توان در مقام تشبیه چنین گفت که جهان بدون ذهن، واقعیت دارد، اما معنا ندارد؛ بنابراین معنای بخشی و تصدیق قضیه، امری ذهنی است- البته به این معنا مفهوم صدق نیز نفس‌الامر دارد و نفس‌الامر آن همان مفهوم حقیقت است و حتی از جنبه هستی‌شناختی هم به عنوان هم عرض با مفهوم واقع لحاظ می‌شود، اما به طور مستقل نمی‌تواند به عنوان جنبه هستی‌شناختی نفس‌الامر لحاظ شود.

۲۵. امور گذشته به علت اینکه از دسترسی مستقیم خارج شده اند نزد این متفکران جدید جزء امور واقع قرار نمی‌گیرد.

۲۶. در مورد امور تجربی هم به عقیده این متفکران جدید، به دلیل عدم واقع‌نمایی دقیق امور مذکور نمی‌توانند متعلق معرفت قرار بگیرند؛ چراکه تغییرپذیری و عدم ثبات امور تجربی امری است تردیدناپذیر؛ بنابراین این امور تجربی که به صورت امور پدیداری ظاهر می‌شوند نومن و ذات ناپدیدار آنها بر ما آشکار نیست.

### منابع و مأخذ

۱. البیجوری، ابراهیم؛ **حاشیة الباجوری علی السلم فی علم المنطق**؛ قاهره: مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده، ۱۹۶۶م.
۲. جعفری، محمدتقی؛ **بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی**؛ تهران: انتشارات دانشگاه علم و صنعت ایران، ۱۳۷۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ **معرفت‌شناسی در قرآن؛ ویراسته حمید پارسائیا؛ چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.**
۴. حسن‌زاده آملی، حسن؛ **عیون مسائل النفس**؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۵. حلی (علامه حلی)، حسن‌بن‌یوسف؛ **کشف‌المراد**؛ قم: انتشارات مصطفوی، ۱۴۰۷ق.
۶. سبزواری، ملاهادی؛ **شرح المنظومه**؛ قم: انتشارات مصطفوی، [بی‌تا].
۷. شریفی، احمدحسین؛ **معیار ثبوتی صدق قضایا؛ چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)**، ۱۳۸۷.
۸. الشیرازی، صدرالدین؛ **مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۵۷.
۹. —؛ **الشواهد الربوبیه؛ ترجمه جواد مصلح؛ چ سوم، تهران: انتشارات سروش**، ۱۳۸۳.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **نهایة‌الحکمة؛ ج ۲، قم: مؤسسه‌النشرالاسلامی التابعة لجماعة المدرسین**، [بی‌تا].
۱۱. —؛ **بداية‌الحکمة؛ ترجمه علی شیروانی؛ چ ششم، قم: انتشارات دارالعلم**، ۱۳۸۰.
۱۲. —؛ **نهایة‌الحکمة؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ ج ۱، تهران: انتشارات الزهراء(س)**، ۱۳۸۳.
۱۳. عارفی، عباس؛ **مطابقت صور ذهنی با خارج؛ چ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی**، ۱۳۸۸.



۱۴. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی؛ ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۱۵. القوشجی، علاء‌الدین علی بن محمد؛ شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: انتشارات رضی، [بی تا].
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الهمام فی شرح تجرید الکلام؛ چاپ قدیم، [بی نا]، [بی تا].
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، چ دوم، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱.
۱۸. —؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة؛ ج اول، قم: مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ دوم، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.
۲۰. —؛ شرح منظومه؛ چ اول، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۲۱. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۹، چ هشتم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۲. مظفر، محمدرضا؛ منطق؛ ترجمه علی شیروانی؛ چ پانزدهم، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۴.
۲۳. معلمی، حسن؛ پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی؛ چ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۴. میرداماد، سیدمحمدباقر؛ قیسات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
25. Dancy, Jonathan; **An Introduction to contemporary Epistemology**; Oxford, Basil Blackwell, 1986.
26. Dancy, Jonathan & Sosa, Ernest; **A Companion to Epistemology**; London, Blackwell, 1992.