

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان^۱

طاهر کریمزاده^۲

سلیمان لطفی^۳

حسن معلمی^۴

چکیده

یکی از موضوعات مهم در فلسفه و عرفان که ثمرات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عمده‌ای بر آن مترتب است، تبیین حقیقت نفس الامر است؛ چراکه حقیقت نفس الامر با صدق و کذب قضایا و گزاره‌های معرفتی، ارتباط مستقیم دارد. موضوع پژوهش پیش‌رو، بررسی تطبیقی دیدگاه فلاسفه و عرفای اسلامی در مورد حقیقت نفس الامر با روش توصیفی - تحلیلی است و اطلاعات آن از طریق مطالعه کتابخانه‌ای گردآوری شده است. هدف پژوهش، جمع‌بندی کلی و بیان نقاط اشتراک و افتراق نظرات غالب فیلسوفان و عرفا درباره حقیقت نفس الامر و ارائه تحلیلی مختصر درباره آن‌هاست. اهم یافته‌های تحقیق عبارت‌اند از اینکه تفاسیر عرفا از حقیقت نفس الامر، ناظر به حوزه هستی‌شناسی بوده و برای تبیین وحدت وجودی عالم مطرح شده است، اما تفاسیر فلاسفه، ناظر به حوزه معرفت‌شناسی بوده و به قصد تبیین صدق و کذب گزاره‌های معرفتی طرح شده است. طبق این رویکرد، برخی از تفاسیر فلاسفه، نظیر واقع و خارج به معنی اخص، عقل فعال، نفس الوجود، تفسیر صحیح و دقیق از نفس الامر نیست، اما برخی دیگر مثل ثبوت عام یا ظرف مطلق ثبوت واقعیات خارجی و ظرف ثبوت عقلی محکمیات، توجیه‌پذیرند. به نظر می‌رسد «نفس الشی» دقیق‌ترین و جامع‌ترین تفسیری است که قابلیت تبیین صدق و کذب هر نوع گزاره معرفتی را دارد.

کلیدواژه‌ها: نفس الامر، معرفت، صدق و کذب، وحدت وجود، فلاسفه، عرفا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۹

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (taher.karimzadeh@gmail.com)

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (hekmat2118@gmail.com)

۴. استاد گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (h.moallemi57@gmail.com)

۱. مقدمه

حقیقت نفس الامر از جمله مسائل مشترکی است که هم در فلسفه و هم در عرفان جایگاه بسیار مهمی دارد و بسیاری از مسائل فلسفی و عرفانی از جمله بحث صدق و کذب و معیار تشخیص حقیقت با آن مرتبط است. اندیشمندان برای تشخیص صدق و کذب معرفت، معیارها و نظریه‌های مختلفی از قبیل انسجام‌گرایی، عمل‌گرایی، کاهش‌گرایی، تلائم و مطابقت ارائه کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۶۶/۱). غالب اندیشمندان اسلامی، نظریه مطابقت را به‌عنوان معیار صدق و کذب گزاره‌های معرفتی برگزیده‌اند. از نظر آن‌ها معرفت حقیقی یقینی است که مطابق با واقع باشد (حسینی یزدی، ۱۴۲۱ق: ۵۴) مراد از واقع همان نفس الامر است که در این نوشتار بررسی می‌شود. هدف اصلی در پژوهش پیش‌رو، بررسی حقیقت نفس الامر از منظر غالب فلاسفه و عرفای اسلامی است. روشی که برای تحصیل چنین امری به کار گرفته می‌شود، بررسی تطبیقی عبارت‌های مختلف فلاسفه و عرفا در این مسئله است که می‌تواند در تعیین معنا و شناخت حقیقت نفس الامر کاربرد داشته باشد. انگیزه اصلی فیلسوفان از طرح بحث نفس الامر تبیین و توجیه صدق و کذب گزاره‌های معرفتی است، اما هدف عرفا از بحث نفس الامر تبیین وحدت وجودی عالم است و به صدق و کذب گزاره‌ها ربطی ندارد؛ بنابراین دیدگاه حکما و عرفا در مورد معنای نفس الامر متفاوت است و اصطلاح نفس الامر در میان آن‌ها از نوع مشترک لفظی است. بر این اساس لازم است بحث نفس الامر در دو حوزه متفاوت تبیین و بررسی شود. البته پژوهش‌هایی هم درباره نفس الامر صورت گرفته است، از جمله: نفس الامر، علامه حسن‌زاده آملی^۱، ۱۴۰۷ق؛ نفس الامر، حسن معلمی، آیین حکمت، پاییز ۱۳۸۸؛ «نفس الامر نزد ارسطو»، مهدی اسدی، پژوهش‌های هستی‌شناختی، بهار و تابستان ۱۳۹۷؛ «تبیین نفس الامر از منظر علامه طباطبایی»، هادی کاظمی، نسیم خرد، بهار و تابستان ۱۳۹۶ که هر یک در جای خود ارزشمند است، ولی تاکنون درباره حقیقت نفس الامر از دیدگاه فلاسفه و عرفا پژوهش جامعی انجام نشده است که جنبه تطبیقی داشته باشد.

۲. حقیقت نفس الامر از منظر حکما

عبارت‌های فیلسوفان اسلامی در تعریف معرفت متفاوت است (رک. مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۶۶/۱)، اما نظر غالب آن‌ها، معرفت دارای معنا و مراد واحدی است: «یقین مطابق با واقع» (حسینی یزدی، ۱۴۲۱ق: ۵۴). بنابراین شناخت حقیقت معرفت از دیدگاه حکمای اسلامی، مبتنی بر شناخت واقع و نفس الامر از منظر ایشان است. تعابیر آنان نیز در مورد معنا و حقیقت نفس الامر متفاوت است؛ بعضی از ایشان مراد خود از آن را به‌طور صریح و با عبارات واضح بیان کرده‌اند و برخی دیگر منظور خود از

حقیقت نفس الامر را چنانکه باید توضیح نداده‌اند. ایشان فقط از نفس الامر نام برده و مباحث خود را براساس آن ارائه کرده‌اند. اینک به طرح دیدگاه‌های حکمای اسلامی درباره حقیقت نفس الامر پرداخته می‌شود.

۱-۲. ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ق)

ابن سینا در آثار مختلف خود به‌طور اجمالی از نفس الامر یاد کرده، اما در هیچ یک به‌صورت واضح و روشن در مورد معنای مورد نظر خویش از آن توضیح نداده است. با این همه، با استقراء موارد گوناگون استعمال نفس الامر در آثار او می‌توان به این نتیجه رسید که او حقیقت نفس الامر را معادل واقع و خارج بالمعنی الاخص که در مقابل ذهن و فرض فارض است، می‌داند؛ مثلاً:

۱. از نظر ابن سینا قضیه شرطیه متصله لزومیه‌ای که مقدم آن صادق نباشد، مثل «اگر پنج زوج باشد عدد است» از جهت التزام قائل، قول حق است، اما از جهت نفس الامر قول حق نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۲۵). برای روشن شدن مطلوب، بیان دو نکته ضروری است: اول، ابن سینا با تفکیک این دو جهت از یکدیگر قائل به این شده است که نفس الامر به عالم خارج و واقع مربوط است و چون مقدم این قضیه در عالم خارج مطابق با محکی خود نیست، پس نمی‌تواند صادق باشد، اما در مقام التزام فرض قائل که مربوط به عالم خارج و واقع نیست، می‌تواند صادق تلقی شود؛ دوم، صادق و غیرصادق بودن این قضیه از دو جهت باهم منافات ندارد؛ زیرا اگر به مقدم این قضیه شرطیه توجه شود، چون مطابق با نفس الامر نیست کاذب است، اما با توجه به اینکه ملاک صدق و کذب در قضیه شرطیه متصله وجود و عدم اتصال حقیقی بین مقدم و تالی است، نه مطابقت و عدم مطابقت مقدم یا تالی با نفس الامر، این قضیه می‌تواند صادق باشد؛ چون تلازم بین مقدم و تالی این قضیه شرطیه مطابق با نفس الامر است، گرچه مقدم در آن مطابق با نفس الامر نیست.

۲. ابن سینا پس از بیان فرق قیاس مغالطی با قیاس برهانی، تفاوت قیاس مغالطی با قیاس جدلی را مطرح کرده و می‌گوید: در قیاس جدلی ادعا این نیست که مقدمات به‌کاررفته در قیاس در نفس الامر حق‌اند، بلکه ادعا این است که حق بودن آن‌ها به جهت مشهور بودن آن‌هاست (همان: ۴۷). آنچه از این سخن ابن سینا فهم می‌شود این است که مراد وی از نفس الامر، عالم واقع و خارج است؛ زیرا در علم منطق، یکی از تفاوت‌های قیاس مغالطی و قیاس جدلی این است که در اولی، ادعای مطابق بودن مقدمات به‌کاررفته در قیاس با واقع شرط است، برخلاف دومی که مشهور بودن مقدمات در آن کافی است و نیازی به مطابقت با واقع ندارد.

۳. وی در بیان مواد قضایا می‌نویسد: با توجه به نفس الامر، نسبت محمول به موضوع در قضیه از

سه حال خارج نیست: الف) محمول نسبت به موضوع ضروری الوجود است، مثل «هر انسانی حیوان است»؛ ب) محمول نسبت به موضوع نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم، مثل «انسان کاتب است»؛ ج) محمول نسبت به موضوع ضروری العدم است، مثل «انسان سنگ است» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۲۰). با توجه به این سخن روشن می‌شود که منظور ابن سینا از نفس الامر، عالم خارج و واقع است؛ زیرا مواد ثلاثه در این قضایا با توجه به مصادیق موضوع و محمول در متن وجود به دست می‌آید. به عبارت دیگر، تا زمانی که مصادیق موضوع و محمول در عالم وجود لحاظ نشود، نمی‌توان گفت نسبت بین آن‌ها متصف به کدام یک از مواد ثلاثه است.

۴. ابن سینا در بیان فرق بین برهان لَمّی و اَتّی می‌نویسد: اگر حد وسط هم سبب علم به حکم و هم سبب وجود حکم در نفس الامر باشد، برهان لَمّی است، اما در صورتی که حد وسط فقط سبب علم به حکم باشد، نه سبب وجود حکم، برهان اَتّی است (ابن سینا، همان: ۵۲). با توجه به این تفاوت، معلوم می‌شود که مقصود او از نفس الامر، عالم واقع و خارج است؛ زیرا در برهان لَمّی، حد وسط نسبت به وجود حکم در عالم واقع سببیت دارد، مانند سببیت حرارت برای انبساط آهن که این سببیت در عالم واقع و متن وجود است.

۲-۲. خواجه نصیر طوسی (۵۷۹-۶۵۳ق)

محقق طوسی، حقیقت نفس الامر را به صورت‌های مرتسم در عقل فعال تفسیر می‌کند (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۳۶۱/۲). او از طریق بیان فرق بین ذهول و نسیان، عقل فعال و صور مرتسم در آن را اثبات می‌کند (همان: ۲۶۱). در جای دیگر از طریق مطابقت داشتن و نداشتن بعضی از قضایا و احکام با واقع، برای اثبات عقل فعال و صور مرتسم در آن چنین برهانی اقامه می‌کند:

احکام یقینی مثل قضیه «یک نصف دو است» مطابق با واقع بوده و ما هیچ شکی در آن نداریم، اما احکام خلاف آن غیرمطابق با واقع است و هر دو حکم (مطابق و غیرمطابق) صورت و ثبوت ذهنی دارند؛ در حالی که صنف اول در خارج از اذهان ما ثبوتی دارند، برخلاف صنف دوم که ثبوت خارجی ندارند. حال آن ثبوت خارجی صنف اول یا قائم به ذات‌اند و یا متمثل در غیر... در نهایت ثابت می‌شود که وجودی قائم به ذات و مجرد در خارج هست که همه معقولات را واجد است. آن وجود قائم به ذات، عقل کل نامیده می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۴۹۵).

۳-۲. سعدالدین تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ق)

از نظر تفتازانی مقصود از «نفس» در نفس الامر خود و ذات و مراد از کلمه «امر» شأن است (رک. تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۳۹۲/۱). بر این اساس، منظور از نفس الامر، خود شیء است؛ لذا نفس الامر در

اصل «نفسه» بوده و «امر» اسم ظاهری است که در موضع ضمیر قرار گرفته است. تفتازانی در دفاع از تفسیر خود از نفس الامر، سه تفسیر از مطابقت قضیه را به چالش می‌کشد:

نمی‌توان ملاک صحت را مطابقت با عالم عین دانست؛ زیرا در برخی موارد یکی از طرفین قضیه یا هر دو طرف در عین موجود نیستند، نظیر قضیه «انسان ممکن است» و قضیه «امکان مقابل امتناع است». همچنین نمی‌توان ملاک صحت را مطابقت با آنچه در اذهان است، قرار داد؛ چون احکام کاذب و غیرمطابق با واقع نیز در ذهن نقش می‌بندد؛ بلکه آنچه در صحت معتبر است مطابقت با نفس الامر است که معنای آن با قطع نظر از حکم حاکم از این کلام ما «این امر فی نفسه چنین است» فهمیده می‌شود و تفسیر نفس الامر به آنچه در عقل فعال است دور از حقیقت است (همان: ۳۹۱/۱).

او در تبیین نفس الامر معدومات می‌نویسد: «می‌دانیم که قضیه «اجتماع نقیضین محال است» با نفس الامر مطابق است و قضیه «اجتماع نقیضین ممکن است» با نفس الامر مطابق نیست، اگرچه نحوه مطابقت برای ما روشن نیست» (همان: ۳۹۲). از دیدگاه او، «مطابقت» اضافه‌ای است که تحقق طرفین اضافه را در ظرف عقل نیاز دارد و روشن است که وقتی عقل به مطالعه قضیه‌ای پرداخته و طرفین قضیه را مقایسه می‌کند؛ خواه طرفین قضیه از امور وجودی باشند یا عدمی، نسبت ایجابی یا سلبی‌ای را که مقتضای بدهات یا برهان است، خواهد یافت. نسبت یادشده به اعتبار اینکه نتیجه بدهات یا برهان است و با نظر به خود معقول و بدون ملاحظه خصوصیت مُدرک و گوینده، همان واقع و نفس الامر است. قضایای ملفوظه و معقوله براساس مطابقت با چنین نسبت واقعی که نفس الامر نام دارد، به صدق می‌رسند (رک. همان: ۳۹۳).

۲-۴. شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ق)

شیخ بهایی معتقد است بدون پذیرش وحدت وجود، تبیین نفس الامر برای قضایا ممکن نیست (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۶۵). از دید او، نپذیرفتن وحدت وجود، اولاً مستلزم مابینت واجب تعالی با موجودات دیگر و لازمه آن نیز شریک بودن موجودات دیگر با حق تعالی است. لازمه دیگر آن انکار اطلاق وجودی و در نتیجه احاطه حق تعالی است. یکی دیگر از لوازم انکار وحدت وجود، تبیین ناپذیری نفس الامر قضایای حقیقیه صادقه است که موضوع آن‌ها در خارج وجود ندارد؛ زیرا به حکم عقل، ثبوت مثبت‌له، یعنی موضوع در نفس الامر، قبل از حکم ضروری است؛ چراکه حکم امر تبعی بوده و به تبع ثبوت مثبت‌له ثبوت خواهد داشت. وی تفسیر نفس الامر به مبادی عالیه یا الواح محفوظه را صحیح نمی‌داند؛ زیرا تمام علوم، حتی علم واجب تعالی نیز به صدق متصف می‌شوند، و معنای صدق نیز مطابقت با نفس الامر است. از طرف دیگر لازمه مطابقت، وجود مطابق مغایر با مطابق و مقدم بر آن است. پس اگر ما الواح

عالیه را نفس الامر بدانیم، وجود این الواح باید مغایر و مقدم بر وجود حق تعالی باشد تا علم واجب تعالی متّصف به صدق گردد. در حالی که در صورت اعتقاد به اصل وحدت وجود با این مشکلات مواجه نمی‌شویم؛ زیرا در این صورت نفس الامر همان نفس الوجود است که همیشه بوده و خواهد بود و برای آن صفات سلبی و اعتباراتی است که همگی به وجه اجمالی در ذات موجودند و گاهی به ظهور آمده و تنزل می‌یابند. این وجه اجمالی که در آن کثرت و تعدد نیست، همان نفس الامر است که فوق آن جز مرتبه وجود ذات، مرتبه‌ای نیست (رک. همان: ۱۶۵). حاصل کلام اینکه از نظر شیخ بهایی، نفس الامر همان نفس الوجود است که براساس اصل وحدت وجود تبیین می‌شود.

۲-۵. میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۱ق)

از نظر میرداماد، وجه جامع و فراگیرنده تمام هستی‌ها در واقع و نفس الامر، زمان، دهر و سرمد است که او از آن‌ها به نام «وعاء» یاد می‌کند. «وعاء زمان» جامع و فراگیرنده اشیا و هستی‌های دارای کمیت و سیلان، یا نیستی موصوف به کمیت و استمرار مربوط به موجودات متغیر جهانی است و از ویژگی‌های آن‌ها دگرگونی و تغییرپذیری است. «وعاء دهر» که فراگیرنده تمام هستی‌های ثابت و پایدار غیرمسبوق به عدم زمانی و فاقد تغییر و کمیت بوده و در حقیقت و واقع، صفحه تمام عالم هستی است. «وعاء سرمد» که شامل هستی محض و حقیقت حقّه کلّ حقایق جهانی و منزّه از هرگونه تغییر و دگرگونی است. حقیقتی که همیشه بوده و از هر نظر، فعلیت محض و کمال مطلق است. از دیدگاه او «وعاء دهر» گسترده‌تر و در منزلت و پایگاهی والاتر از زمان و «وعاء سرمد» نیز فراتر و برتر و اجلّ از دهر است (رک. میرداماد، ۱۳۶۷: ۷).

از گفتار میرداماد برمی‌آید که او نفس الامر را «مطلق وعای حصول» می‌داند و مراد او از این وعاء نیز همان «نفس الشیء» است که در بیان تفتازانی گذشت. شاهد این مطلب بیان دیگر میرداماد است: وجود در اعیان، یعنی تحقق متأصل در متن واقع و خارج از اذهان ... و وجود در اذهان، حصول صور اشیاست ... و وجود در نفس الامر، ثبوت و تحقق شیء است در حد ذات خود و فی حد نفسه، نه اینکه صرفاً به اعتبار عقل باشد. پس وجود در نفس الامر اعمّ است از وجود در اعیان و از همه لحاظ‌های اذهان، مگر لحاظ‌هایی که اختراع ذهن و ساخته عقل آدمی است. پس حقایق عینی و ذهنی همه نفس الامرند، نه از باب اینکه خارجی یا ذهنی‌اند، بلکه از آن جهت که واقعی‌اند (میرداماد، همان: ۳۸).

براساس این بیان، وجود در نفس الامر ثبوت و تحقق شیء فی حد نفسه است که شامل اعیان خارجی و لحاظات غیرتعمّلی ذهن و شاکله طبیعت می‌شود. حاصل آنکه، میرداماد واقع هر چیز را نفس الامر، و تفسیر نفس الامر را «نفس الشیء» می‌داند.



۲-۶. صدرالمتألهین (۹۸۰-۱۰۴۵ق)

عبارات صدرالمتألهین در مورد معنا و حقیقت نفس الامر متفاوت است. او گاهی نظر محقق طوسی در تفسیر نفس الامر به عقل فعال و اثبات آن از طریق احکام یقینی صادق را تأیید می‌کند و به اشکال علامه حلی به این نظریه پاسخ می‌دهد (رک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۲۷۰/۷، ۲۷۹-۲۸۱) و در جای دیگر نفس الامر را علم الهی می‌داند که واجد صور اشیاست، اما این صور در ذات حق حلول نکرده‌اند که اشکال شیخ اشراق و پیروان او لازم آید، بلکه این صور در وجود و حقیقت، عین ذات حق‌اند (رک. همان: ۲۶۱/۶). ملاصدرا در جای دیگر نفس الامر را «عوالم مافوق» می‌داند. از دیدگاه او، براساس اصل تشکیک در وجود، عوالم موجود بر هم تطابق دارند. به این صورت که عالم جسمانی بازای عالم عقلی و عالم عقلی بازای عالم اسما و صفات الهی است، در مراتب بالا عالم به نحو وحدت و اجمال و در مراتب پایین‌تر نیز به نحو کثرت و تفصیل، تحقق دارد؛ یعنی مراتب عالم وجود هرچه بالاتر می‌رود، از کثرت و نقص مبرا می‌شود. بر این اساس، عالم خلق تفصیل عالم عقل و عالم عقل تفصیل عالم امر است و هرچه در عالم ماده یافت شود، در عالم مافوق به نحو اعلی و اشرف یافت می‌شود (رک. همان: ۳۱۷/۷). او گاهی نیز نفس الامر هر قضیه را ظرف تحقق و حکایت آن می‌داند. از دیدگاه او، قضایایی که در انتقال معرفت‌ها به کار می‌رود، گویای معنایی از واقع‌اند و واقع هر قضیه‌ای برحسب همان قضیه سنجیده می‌شود؛ اگر قضیه خارجی باشد، نفس الامر آن قضیه همان خارج و اگر حقیقیه یا ذهنیه باشد، نفس الامر آن همان ظرف تحقق و حکایت آن است (همان: ۳۱۲/۱).

صدرالمتألهین در مورد مفاهیم و قضایایی که معنای عدمی دارند نیز بحث کرده است. به نظر وی عقل قادر است مفاهیم عدمی نظیر نقیضین، شریک الباری، عدم خود، عدم علت خود، عدم عدم و مفهوم ممتنع را ادراک کند؛ زیرا این‌گونه مفاهیم، به حمل اولی معنای عدمی داشته، اما به حمل شایع صناعی، صورت ذهنی و کیف نفسانی‌اند. این مفاهیم در ظرف ذهن دارای ثبوت و وجودند و می‌توانند در ظرف خودشان، موضوع احکام و محمول‌های گوناگون، واقع شوند. به عبارت دیگر، عقل می‌تواند برای تمامی قضایایی که معنای عدمی دارند موضوع، محمول و حکم و به معنای جامع، نفس الامر ابداع کند (رک. همان: ۳۱۲/۱).

در تحلیل و تبیین تفاسیر مختلف صدرالمتألهین از نفس الامر می‌توان به این نتیجه رسید که این تفسیرها برخی از اوقات، ناظر به نفس الامر علوم حضوری و گاهی نیز مربوط به نفس الامر علوم حصولی‌اند؛ در واقع، تفسیر وی از نفس الامر به عوالم مافوق، عقل فعال، علم الهی و نظیر آن‌ها ناظر به نفس الامر علوم حضوری موجودات است. از نظر او، چنان‌که خود عوالم وجود باهم تطابق دارند، علوم حضوری موجودات نیز با حقایق آن‌ها در مبادی عالیه و عوالم مافوق مطابقت داشته، هر مرتبه‌ای

نفس الامر مراتب مادون است. در نهایت، مرتبه عالی آن که علم الهی است نسبت به تمام مراتب مادون نفس الامر محسوب می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا، برخلاف علوم حضوری، نفس الامر علوم حصولی، واقع، خارج و ظرف تحقق و حکایت قضیه است.

۲-۷. محقق لاهیجی (م ۱۰۷۲ق)

محقق لاهیجی نفس الامر را به «نفس الشیء» تفسیر می‌کند (لاهیجی، ۱۴۲۶ق: ۱/۱۲۲). براساس دیدگاه او، مطابق قضیه حقیقیه، افراد نفس الامری اند. وی افراد نفس الامری را اعم از افراد محقق و مقدر دانسته (رک. همان: ۱/۴۴) و ملاک صحت قضیه ذهنیه را چنین توصیف می‌کند:

اگر در قضیه، طرفین از امور خارجیه نباشند، یعنی حکم به اتحاد در خارج نباشد...، بلکه حکم به اتحاد طرفین در ذهن باشد، در این صورت قضیه به ناچار ذهنی خواهد بود... و طرفین آن نیز در ذهن موجود می‌شوند، گرچه یکی از آن‌ها یا هر دو در خارج هم وجود داشته باشد. در صحت این نوع از قضایا مطابقت با امور خارجی لازم نیست، بلکه مطابقت با اموری است که در نفس الامرند (همان: ۱/۱۲۲).

۲-۸. ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق)

از دیدگاه ملاهادی سبزواری، قضایای کاذبه نفس الامر ندارند (سبزواری، بی‌تا: ۲/۲۱۵) به نظر او، نفس الامر نسبت به خارج اعمّ مطلق است؛ یعنی هر چیزی که در خارج موجود است، در نفس الامر هم وجود دارد، اما عکس آن صحیح نیست. همین‌طور از نظر او نسبت بین نفس الامر و ذهن نیز اعمّ من وجه است و ماده افتراق ذهن از نفس الامر در قضایایی است که به فرض فارض بوده، نفس الامر ندارند: «قضایای کاذبه مثل «چهار فرد است» وجود ذهنی دارند، ولی نفس الامری نیستند» (سبزواری، همان: ۲/۲۱۸). او تفسیر نفس الامر به عالم امر و عقل کلی را نیز نپسندیده و آن را رد می‌کند (رک. همان: ۲/۲۱۵). همچنین وی معنای نفس الامر را اعمّ از «وقوع وجود» و «وقوع عدم» می‌داند؛ زیرا براساس تفسیر او نفس الامر در هر شیئی به حسب خود آن شیء و واقعیت «عدم» به نحو بطلان است؛ لذا ذات خارجی «معدوم» همان «عدم تحقق ذات خارجی وجودی» است (سبزواری، ۱۹۸۱م: ۱/۲۶۹). در نهایت، حکیم سبزواری، تفسیر نفس الامر به «نفس الشیء» را برمی‌گزیند (رک. سبزواری، بی‌تا: ۲/۲۱۵).

۲-۹. علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش)

علامه طباطبایی براساس اصالت وجود، نفس الامر را چنین تعریف می‌کند: «ثبوت عامی که شامل ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباری عقلیه می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۵). بر این اساس، ثبوت

تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان ۳۵

نفس الامر در نظر علامه طباطبایی، همان ثبوت عامی است که هم موجود حقیقی و اصیل و هم اموری را شامل می‌شود که با توسعه اضطراری عقل، موجودیت و ثبوت پیدا کرده‌اند. توسعه اضطراری عقل نیز یا مربوط به ماهیات می‌شود که از مفاهیم حقیقی تشکیل یافته‌اند یا مفاهیم اعتباری که همان معقولات ثانیه منطقی و فلسفی‌اند.

بنابراین از دیدگاه علامه، نفس الامر ظرف مطلق ثبوت است که شامل ثبوت خارجی، ثبوت ذهنی و ثبوت تبعی می‌شود؛ زیرا مناط صدق برخی از قضایا مطابقت آن‌ها با امور خارجی است، مثل قضیه «کسی که در شهر بود، خارج شد». مناط صدق برخی دیگر از قضایا نیز تطابقشان با امور ذهنی است، نظیر «انسان نوع است»، اما ملاک صدق قضایایی مثل «عدم علت، علت عدم معلول است» نه مطابقت با امور خارجی است و نه مطابقت با امور ذهنی؛ یعنی نفس الامر آن‌ها نه در خارج و نه در ذهن است، بلکه تبعی است. به عبارت دیگر، صدق این نوع قضایا به تبع صدق قضایای وجودی است؛ یعنی صدق قضیه «عدم علت، علت عدم معلول است» تابع صدق قضیه «وجود علت، علت وجود معلول است» است (رک. طباطبایی، همان: ۱۴).

۲-۱۰. شاگردان علامه طباطبایی

از دیدگاه شهید مطهری، ملاک صدق قضایا مطابقت آن‌ها با واقع است، اما نه واقعی که مساوق با خارج و عین باشد؛ چراکه این تفسیر از واقعیت، فقط صدق قضایای خارجی و شخصی را توجیه کرده، از صدق قضایای حقیقیه و برخی دیگر از قضایا که در خارج واقعیتی ندارند، عاجز خواهد بود. لذا لازم است در معنای واقعیت تجدید نظر شده، طوری تفسیر شود که قادر به توجیه تمام قضایا باشد. بنابراین طبق دیدگاه وی، اولاً واقعیت منحصر به خارج نیست، بلکه اعم از خارج و ذهن است، و ثانیاً واقعیت براساس تحلیل عقل، دارای مراتبی است و از هر مرتبه آن حکمی انتزاع می‌شود (رک. مطهری، ۱۳۷۹: ۳۲۶/۵). او در تحلیل حقیقت نفس الامر می‌نویسد:

نفس الامر یعنی مرتبه‌ای از مراتب واقع. مرتبه‌ای از مراتب واقع یعنی چه؟ یعنی عقل انسان قدرت دارد که خود واقع را به مراتبی تحلیل کند و این از قدرت تحلیل عقل برمی‌خیزد. او می‌تواند واقع را تحلیل کند به مراتبی و از هر مرتبه از آن مراتب یک حکمی انتزاع کند، ولی همه این مراتب، مراتب واقع است (مطهری، همان: ۶۲۲/۹).

از کلام شهید مطهری می‌توان فهمید که نفس الامر از دیدگاه او به معنی واقع بوده، واقع هر چیز به حسب همان چیز است؛ حتی او از طریق بیان فرق مفاد قضیه سالبه محصله و موجبه معدولة‌المحمول برای برخی از عدم‌ها نیز واقعیت و نفس الامر قائل شده، اما اعدام اصلی را فاقد نفس الامر می‌داند (مطهری، همان: ۷۹۲/۶).

علامه حسن‌زاده آملی نیز تفسیر نفس الامر به علم الهی، ذات الشیء، عقل کلی، عقل فعال و عالم امر را تأیید کرده و از حکما و عرفایی همچون ملاصدرا، محقق طوسی، محقق لاهیجی، ابن‌فنازی و ابن‌ترکه شواهدی بر تأیید هر کدام از این تفاسیر آورده است. در واقع، او خواسته به نوعی این تفاسیر را جمع کرده، برای هر کدام از تفاسیر، توجیه معقول و مورد تأیید حکما و عرفا را بیاورد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۴۹۰).

تفسیر آیت‌الله جوادی آملی از نفس الامر بر مبنای مجرد حقیقت شناخت و توسعه حقیقت هستی بر عالم طبع، مثال و عقل است. در واقع، می‌توان تفسیر او را گزارش دیگری از دیدگاه صدرالمتألهین دانست؛ زیرا تفسیر صدرالمتألهین از نفس الامر با توجه بر تطابق عوالم وجود است؛ یعنی از نظر ملاصدرا، احکام یقینی صادق با عوالم مافوق و صور علمی آن‌ها در مبادی عالییه مطابقت دارند و هر مرتبه‌ای نفس الامر مراتب مادون است. از نظر آیت‌الله جوادی آملی نیز موجودهای طبیعی، مثالی و عقلی در مراحل برتر وجود دارند و همه مراتب فیض در بسط الحقیقه به صورت جامع تحقق دارند، طوری که هر مرتبه‌ای از آن نسبت به مراتب مادون، نفس الامر محسوب می‌شود (رک. جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۰۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۳/۱۰۶). او در جای دیگر بین احکام عدم در نفس الامر و احکام عدم در تحلیل عقلی فرق گذاشته است؛ از دید او اعدام به حسب نفس الامر تمایز ندارند، ولی همین اعدام به حسب تحلیل عقلی از تمایز واقعی برخوردارند، و براساس تمایز به حسب تحلیل عقلی است که احکامی از قبیل سببیت بین اعدام شکل می‌گیرد (همو: ۱۳۷۵، ۱/ بخش ۳: ۱۸۳-۱۸۶).

از نظر آیت‌الله مصباح، نفس الامر همان محکی قضایاست و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌کند؛ مثلاً مصداق نفس الامر در قضایای علوم تجربی، واقعیات مادی، در وجدانیات، واقعیات نفسانی، در قضایای منطقی، مرتبه خاصی از ذهن و در پاره‌ای از موارد، واقعیت مفروض است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۲۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۶).

۳. حقیقت نفس الامر از منظر عرفا

از دیدگاه عرفانی، نفس الامر نه از طریق اعتبارات عقلی و توسعه در قلمرو ثبوت و امثال آن، بلکه براساس نوع نگرش عرفا به عالم هستی است؛ چراکه در نگرش ایشان پدیده‌های جهان، شأنی از شئون یا جلوه‌ای از جلوه‌های حق‌اند که به صورت موجودات خارجی، تجلی یافته‌اند. به عبارت دیگر، تفسیر عرفا از نفس الامر، مبتنی بر دیدگاه وحدت شخصیه وجود است که آن‌ها نسبت به جهان هستی دارند.

۱-۳. محیی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ق)

موارد استعمال نفس الامر در کلام ابن‌عربی فراوان است. هرچند او، مراد خود از نفس الامر را به صورت



تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان

صریح بیان نکرده، اما با تتبع و بررسی موارد استعمال نفس الامر در عبارات و آثار او روشن می‌شود که منظور او از نفس الامر، واقع است و ملاک صدق و کذب قضایا نیز مطابقت داشتن و نداشتن آن با واقع است؛ مثلاً در تفسیر آیه «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (فرقان: ۴۳) می‌نویسد:

کسی که تابع هوای نفس خود است، در نزد خودش عبد هوای نفسش است؛ در حالی که در نفس الامر عبد پروردگار سبحان است. پس عبد کسی است که اراده‌ای غیر از اراده مولایش ندارد... پس حق سبحانه واجب‌الوجود لذاته است و عبد کسی است که از وجود حق است و در اصل، عدم بوده، وجودش را حق به وی اعطا کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۴۱۵/۱).

طبق تصریح ابن عربی در این عبارت، کسی که تابع هوای نفس است در نزد خود، عبد و بنده هوای نفس خویش است، اما در نفس الامر و عالم واقع، عبد و بنده پروردگار سبحان است؛ زیرا در عالم واقع، عبد مالک هیچ چیز نیست؛ هرچه دارد از آن حق تعالی است و از طرف وی به عبد اعطا شده است. بنابراین عبد گرچه ممکن است در مقام شرع، نسبت به حق سبحان نافرمانی کند و تابع هوای نفس خویش باشد، در عالم واقع و تکوین عبد حق سبحان است.

عبارت ابن عربی در الفتوحات المکیه چنین است: «انسانی فوت کرده است و غسل دهنده به وی نگاه می‌کند و به صورت سرگردان نمی‌فهمد که او مرده است یا مرده نیست؛ در حالی که او در نفس الامر مرده است» (همان: ۲۱۶/۳). از این بیان هم مانند مثال پیشین معلوم می‌شود که مراد وی از نفس الامر همان عالم واقع است؛ زیرا ابن عربی در این عبارت، نفس الامر را در مقابل اعتقاد غسل دهنده قرار داده است.

محبی‌الدین در تفسیر آیه «قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» (طه: ۶۶) گفته است: «ساحران بر اثر سحرشان در خیال موسی چنین می‌نمودند که ریسمان‌ها و چوب‌دستی به شتاب می‌خزند، در حالی که آن‌ها در نفس الامر راه نمی‌رفتند و راه رفتن آن‌ها فقط در نظر موسی و حاضرین بود، مگر ساحران که آن‌ها را به صورت ریسمان می‌دیدند» (همان: ۲۸۸/۳). او در بیان این داستان، نفس الامر را در مقابل عالم خیال قرار داده است که موسی و حاضران بر اثر سحر ساحران دچار آن شده بودند؛ از این رو معلوم می‌شود که مراد وی از نفس الامر عالم واقع است؛ زیرا چنان‌که نقل می‌کند، خود ساحران که دچار تخیل نشده بودند، در عالم واقع آن‌ها را به صورت ریسمان بدون حرکت مشاهده می‌کردند.

ابن عربی در عبارت «عبد در نفس الامر متأخر از رتبه خالق خویش است» (همان: ۳۷۹) عبد را از حیث رتبه وجودی، متأخر از خالقش می‌داند؛ زیرا تمام کمالات وجودی عبد از طرف خالق به وی

۱. أن العبد متأخر فی نفس الامر عن رتبة خالقه.

اعطا شده است و براساس قاعده فلسفی «لزوم تأخر معلول از علت خویش» باید رتبه وجودی عبد از رتبه وجودی خالق، که علت حقیقی و هستی‌بخش اوست، متأخر باشد. با توجه به اینکه ابن عربی تحقق تقدم و تأخر وجودی بین عبد و خالق را در ظرف نفس الامر می‌داند، می‌توان گفت مراد وی از نفس الامر عالم واقع است؛ زیرا تحقق این نوع تقدم و تأخر فقط در عالم واقع ممکن است. از تتبع در کاربردهای مختلف نفس الامر در آثار ابن عربی به دست می‌آید که مراد وی از نفس الامر، عالم واقع و ملاک صدق و کذب گزاره‌ها نیز مطابقت و عدم مطابقت آن‌ها با واقع است.

۲-۳. صدرالدین محمد قونوی (۶۰۷-۶۷۳ق)

دیدگاه صدرالدین قونوی در مورد نفس الامر، با دیدگاه استاد خویش، یعنی محی‌الدین ابن عربی، متفاوت است؛ زیرا از نظر وی، نفس الامر نسبت تعینی موجودات در تعیین ثانی است که در اصطلاح اهل معرفت، اعیان ثابتة نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر، از نظر قونوی واقعیت و نفس الامر اشیا همان تعیین‌ها و صورتهای علمیه‌ای است که در موطن صُقع ربوبی قرار دارند. او در رساله النصوص می‌نویسد: «حقیقت هر موجودی (از تعیین‌های خلقی) عبارت است از نسبت تعینی آن موجود در علم ازلی پروردگار که در اصطلاح محققان از عرفا «عین ثابت» و در اصطلاح غیر ایشان «ماهیت» نام دارد» (قونوی، بی‌تا: ۷۴).

از نظر قونوی براساس مراتب نظام تجلیات، همه اشیا در مقام ذات به نحو وجودی مندک و مندمج‌اند. پس از آن در مقام تعیین اول، همان حقایق به نوع علمی مندمج‌اند و هنوز حالت تفصیلی و جزئی نیافته‌اند. در تعیین ثانی است که ذوات، متمایز به تمایز نسبی، خود را نشان داده، ماهیات مفصل شکل می‌گیرند. حقایق اشیا که از آن‌ها در زبان فلسفی به ماهیات تعبیر می‌شود در ساحت اعیان ثابتة‌اند و مراتب نازل‌تر در عوالم مادون، جلوه‌هایی از آن ساحت‌اند. عبارت قونوی در النفحات الهیه نیز بیانگر این است که مراد وی از نفس الامر همان علم الهی است (رک. قونوی، ۱۳۷۵: ۲۹).

۳-۳. داوود بن محمود قیصری (م ۷۵۱ق)

قیصری نفس الامر را به «علم الهی» تفسیر می‌کند: «نفس الامر عبارت است از علم ذاتی حاوی صورتهای همه اشیا اعم از اشیا کلی و جزئی و کوچک و بزرگ، به طور جمعی و تفصیلی، عینی باشد یا علمی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰). البته او دیدگاه برخی از عرفا در تفسیر حقیقت نفس الامر به عقل اول یا لوح محفوظ را نیز مطابق تفسیر خود دانسته و آن را تأیید می‌کند:

اینکه برخی از عارفان، عقل اول را عبارت از نفس الامر دانستند حق است؛ زیرا عقل اول مظهر علم الهی به لحاظ احاطه به کلیات مشتمل بر جزئیات آن‌هاست و چون علم عقل اول

با آنچه در علم خدای (تعالی) است، مطابقت دارد؛ همچنین نفس کلیه موسوم به لوح محفوظ، به این اعتبار، عبارت از نفس الامر است (همان).

۳-۴. علی بن محمد الترکه (۷۷۰-۸۳۵ق)

از توضیحات ابن ترکه در مورد معنای وجود و تقسیم آن به حقیقی و فرضی روشن می‌شود که او نسبت بین نفس الامر و خارج را عموم و خصوص مطلق می‌داند؛ یعنی از دیدگاه او هر چیزی که در خارج موجود است، در نفس الامر تحقق دارد، ولی عکس آن صحیح نیست؛ زیرا وجودهای ذهنی وجودهای حقیقی و نفس‌الامری‌اند. به عبارت دیگر، از دیدگاه ابن ترکه، خارج مشترک لفظی است؛ گاهی خارج به معنای اخص است. اصطلاح خارج، امر نسبی، در مقابل ذهن و اخص از نفس الامر است. گاهی نیز خارج به معنای اعم استفاده می‌شود؛ در این صورت، مقصود از آن مطلق واقعیت خارجی و شامل خارج به معنای اخص و ذهن است، و اگر در مواردی نفس الامر مرادف با خارج لحاظ می‌شود، مراد از آن اصطلاح دوم است که در مقابل اعتبار عقلی است (الترکه، ۱۳۶۰: ۲۸). این تفسیر ابن ترکه از حقیقت نفس الامر به تفسیر ملاصدرا از نفس الامر علوم حصولی، که تفصیل آن در سطور پیشین گذشت، بسیار نزدیک است؛ زیرا از دیدگاه صدرالمتألهین در علوم حصولی، نفس الامر هر قضیه‌ای، ظرف تحقق و حکایت آن قضیه است و واقع هر کدام از قضایا برحسب همان قضیه، سنجیده می‌شود. در این صورت، معنای نفس الامر اعم از حقیقت خارجی است؛ چراکه اگر قضیه، خارجی باشد، نفس الامر آن قضیه، خارج و اگر حقیقی یا ذهنی باشد، نفس الامر آن نیز ظرف تحقق و حکایت آن خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۸۲/۱). در اینجا ذکر این مطلب نیز لازم است که ابن ترکه در جای دیگر، مسئله نفس الامر را همچون صدرالمتألهین از طریق مراتب وجود و تطابق عوالم وجود تبیین کرده است (رک. جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۴۶).

۴. نتیجه

با تحلیل تطبیقی دیدگاه فلاسفه و عرفا به نفس الامر معلوم می‌شود که بین آن‌ها تفاوت اساسی وجود دارد. دیدگاه حکما نسبت به نفس الامر بُعد معرفت‌شناسی دارد و آن‌ها مطابقت و عدم مطابقت معرفت با نفس الامر را معیار صدق و کذب معرفت حصولی قرار داده‌اند و معرفت حضوری را تخصصاً از این بحث خارج دانسته‌اند؛ چون در فرایند ادراک حضوری واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد، بلکه در چنین ادراکی خود واقع در نزد مدرک حاضر می‌شود و از این رو طرح مسئله مطابقت و عدم مطابقت در این‌گونه معرفت معنا ندارد. برخلاف حکما، عرفا نسبت به نفس الامر دیدگاه هستی‌شناسانه دارند. آن‌ها نفس الامر را در بحث تطابق عوالم وجود از حیث حقیقت و رقیقت و همچنین مطابق بودن

علم مراتب مادون با علم مراتب مافوق مطرح کرده‌اند که از نوع مباحث هستی‌شناسی است. بنابراین دیدگاه حکما و عرفا به حقیقت نفس الامر متعلق به دو حوزه مختلف معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است و هر کدام از آن‌ها در بحث نفس الامر دنبال تبیین حقیقت در حوزه مربوط به خودند. از دیدگاه عرفا و نحوه تفسیرشان از نفس الامر می‌توان فهمید که هدف آن‌ها از طرح این بحث تبیین مسئله وحدت وجودی عالم است. ایشان در بحث تطابق مراتب عالم وجود از حیث حقیقت و رقیقت، مراتب مافوق را نسبت به مراتب مادون، نفس الامر قرار داده و از طریق مطابقت هر مرتبه با مرتبه مافوق، وحدت وجودی عوالم وجود را تبیین و توجیه کرده‌اند. بنابراین براساس نگاه هستی‌شناسی عرفانی به مسئله نفس الامر تفاسیر مختلف عرفا از حقیقت نفس الامر از جمله: «علم الهی، عوالم مافوق، واقع و خارج، نفس الوجود، عالم امر یا عالم اعلی، عقل اول یا لوح محفوظ» توجیه‌پذیر است و یکی از مبانی تبیین وحدت وجودی عالم است. البته تذکر این مطلب نیز لازم است که تطابق دیدگاه برخی از حکما با نظر غالب عرفانی در بیان حقیقت نفس الامر، بیانگر دیدگاه عرفانی ایشان در تبیین وحدت تشکیکی وجود است.

چنان‌که گذشت، انگیزه حکما از تبیین حقیقت و معنای نفس الامر، جنبه معرفت‌شناسی دارد و ایشان دنبال ارائه معیار برای تبیین صدق و کذب گزاره‌های معرفتی مطرح در علم حصولی‌اند. بر این اساس، نظرات مختلف حکما بررسی می‌شود.

مهم‌ترین نقدی بر تفسیر «عالم واقع و خارج بالمعنی الاخص» مربوط به قضایای عدمی، نظیر قضیه «اجتماع نقیضین محال است» یا «عدم مطلق موجود نیست» است. چون مصداق اجتماع نقیضین و عدم مطلق نه در خارج تحقق دارد نه در ذهن و حتی کذب قضیه «عدد پنچ زوج است» نیز با مراجعه به متن وجود مشخص نمی‌شود، این تفسیر از نفس الامر قادر به توجیه صدق و کذب تمام قضایا نیست.

تفسیر نفس الامر به «ثبوت عام یا ظرف مطلق ثبوت» و «واقعیات خارجی و ظرف ثبوت عقلی محکمیات» نیز اگر از باب ابزار حکایت از نفس الامر باشند صحیح است، اما اگر واقع و نفس الامر قلمداد شوند، نمی‌توانند تفسیر صحیح از آن باشند؛ زیرا واقع هر چیز به حسب همان چیز است؛ یعنی واقعیت در امور وجودی، وجودی و در امور عدمی، عدمی و در امور انتزاعی نیز انتزاعی خواهد بود. بنابراین لازم نیست ما در مطابقت امور عدمی با واقع یک امر وجودی و ثبوت اعتباری و عقلی لحاظ کنیم و آن را برای امور عدمی، نفس الامر قلمداد نماییم.

تفسیر نفس الامر به «واقع و خارج به معنای عام» تفسیر متین و درستی است؛ زیرا منظور از واقع و خارج در این تفسیر، خارج در مقابل ذهن نیست که قادر به توجیه قضایای حقیقی، ذهنی و امور عدمی

تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان ۴۱

نباشد، بلکه مراد از آن خارج از ظرف انعقاد قضیه است که شامل خارج عینی، ذهنی، امور عدمی و حتی امور محال و امثال آن است. به عبارت دیگر، واقع و خارج در این تفسیر در حقیقت همان «نفس الشیء» است؛ لذا می‌توان گفت بازگشت این تفسیر به تفسیر نفس الامر به «نفس الشیء» است که در کلام سعدالدین تفتازانی، محقق لاهیجی و برخی از متأخران مطرح شده است. بنابراین بهترین و جامع‌ترین تفسیر از نفس الامر، تفسیر آن به «نفس الشیء» خواهد بود. در این تفسیر مقصود از نفس الامر «ذات شیء» است که در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر بوده، شامل مرتبه ماهیت، وجود ذهنی و وجود خارجی است. این تفسیر را عده‌ای از حکما و متکلمان پذیرفته‌اند.



منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۳ق)، الاشارات والتنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء، المنطق، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن عربی، محی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه، ۴ ج، بیروت: دار الصادر.
۴. ترکه، علی بن محمد (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۵. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: شریف رضی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهراء.
۷. _____ (۱۳۷۴)، معرفت شناسی در قرآن، ویراسته حمید پارسانیا، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. _____ (۱۳۷۵)، رحیق مختوم، ج ۱، قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی، ج ۱۳، قم: اسراء.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس، تهران: امیرکبیر.
۱۱. حسینی یزدی، عبدالله (۱۴۲۱ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. سبزواری، ملا هادی (۱۹۸۱م)، تعلیقه بر اسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۳. _____ (بی تا)، شرح منظومه، قم: مصطفوی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱م)، الاسفار الاربعه، تعلیقه حکیم سبزواری، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهایت الحکمه، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.
۱۶. طوسی، خواجه نصرالدین (۱۴۰۳ق)، شرح الاشارات والتنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۷. عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵)، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.
۱۹. _____ (بی تا)، رساله النصوص، بی جا: بی نا.
۲۰. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، شوارق الالهام، تعلیقه محمد اسماعیل، قم: مؤسسه امام صادق.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهایت الحکمه، قم: مؤسسه در راه حق.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۲۵. میرداماد، سید محمد باقر (۱۳۶۷)، القبسات، تهران: دانشگاه تهران و مک گیل.