

نفس الامر و مناط صدق

□ عباس عارفی

اشاره

تفکیک ذهن از عین و اندیشه از واقعیت، هنگامی برای انسان مطرح می‌شود که وی در می‌یابد که برخی اندیشه‌ها کاذب و برخی صادقند و تشخیص این مطلب کار چندان دشوار و سختی نیست. لیکن موضوع مهم‌تر این است که معیار و ملاک حقیقت و خطا یا صدق و کذب چیست. این مساله به لحاظ معرفت‌شناختی از گذشته‌های دور تاکنون همواره محل بحث و بررسی گسترده اندیشمندان بوده است. دیدگاه حکیمان اسلامی از آغاز تاکنون عموماً این بوده است که تعریف حقیقت و صدق مطابقت با نفس الامر است و اما اینکه نفس الامر چیست و آیا فلاسفه مسلمان بر روی یک مفهوم اتفاق نظر دارند یا نه، بحثی است که این مقاله بدان می‌پردازد. افزون بر این بیان سیر تاریخی این مفهوم و طرح نظریات مختلف و گزیدن دیدگاهی ویژه درباره آن از ویژگیهای دیگر این مقاله است.

جایگاه معرفت‌شناختی نفس الامر*

این مسأله، جایگاه ویژه‌ای در تبیین نحوه صدق قضایای مختلف دارد. اگر ما «صدق» را به معنای «مطابقت با واقع» تفسیر کنیم، پس می‌باید نحوه صدق قضایای مختلف را با واقع نشان دهیم. این تلقی در مورد «قضایای حمله خارجی»، چندان با اشکال روبرو نیست، ولی مشکل از اینجا ناشی می‌شود که قضایا منحصر به قضایای حمله خارجی نمی‌باشد. و قضایای حقیقیه و شرطیه - متصله و منفصله - هم داریم. حتی این مشکل نیز در مورد برخی از قضایای حمله خارجی هم وجود دارد. مانند قضایای تاریخی کلی که حکایت از اموری می‌کنند که مربوط به زمان‌های گذشته است.

بر این اساس، شاید بتوان گفت، یکی از علل مهم سر برتافتن از «نظریه مطابقت» در تعریف «صدق»، عدم تبیین درست مسأله «نفس الامر» بوده است. این مسأله در فلسفه غرب معمولاً تحت عنوان (fact) مورد بحث قرار می‌گیرد. اما فلاسفه غرب نیز در این باره هم رای و عقیده نیستند. تفسیر خاصی که ماینونگ (Meinong) از (fact) ارائه داد، مدتها مورد بحث و منازعه قرار داشت. از این رو، تعداد بسیاری از فلاسفه غرب، راه چاره را در این دیدند که از تفسیر «صدق به مطابقت» دست بردارند. این واژنش نوعاً از تفسیر قضایای پیچیده و نحوه پیوند آنها با واقع صورت می‌گیرد. براین الیس (Brian Ellis) در کتاب «صدق و عینیت» می‌نویسد:

«وقتی من می‌گویم: گربه‌ای روی پادری^(۱) ایستاده است، روشن است چیزی که می‌گویم صادق است، اگر فقط اگر، گربه و پادری وجود داشته باشند و گربه به نحو خاصی بر آن ایستاده باشد. من البته این را انکار نمی‌کنم. زیرا مفاد این گزاره صریح و روشن است و من نمی‌توانم بفهمم که چرا باید کسی اصلاً مایل به انکار آن باشد. ولی کسانی که منکر «نظریه مطابقت در باب صدق» اند^(۲)، غالباً متهم به انکار چنین چیزهای روشنی‌اند، و در اینجاست که از سوی طرفداران نظریه مطابقت تحت فشارند. به هر حال؛ من چنین انکاری ندارم. آنچه من مدعی‌ام این است که انواع زیادی از گزاره‌هایی وجود دارد، که صادق یا کاذب، محسوب می‌گردند و نمی‌توان آنها را، به نحو ساده و سراسر، تحلیل کرد.»^(۳)

برخی فلاسفه غربی درباره گزاره‌هایی نظیر گزاره «دایره مربع، وجود ندارد» نیز به بحث

پرداخته‌اند. به‌عنوان نمونه، کارناپ (Carnap) در کتاب «معنا و ضرورت» مفهوم «دایره مربع»^(۴) را مطرح کرده، و با اشاره به دیدگاه ماینونگ در این باب، به نقد و بررسی آن پرداخته است.^(۵) نکته قابل توجه در این‌گونه بحث‌ها این است که ارائه تبیین روشن از مفهوم «نفس الامر» می‌تواند راهگشای بسیاری از معضلات بحث شناخت باشد. از سوی دیگر این مسأله پیوند محکمی با «تعریف صدق»، «بحث حکایت»، «تشریح علم نسبت به گذشته و آینده»، «تبیین علم واجب تعالی»، «تحلیل قضایای عدمیه» و نیز بسیاری از مباحث دیگری دارد، که هنوز تبیین روشنی از آن، انجام نگرفته است.

مفهوم نفس الامر

مفهوم نفس الامر، چنانکه بزرگان حکمت گفته‌اند، به معنای «خود شیء» است. کلمه «نفس» در این عنوان، به معنای «ذات» و واژه «امر» در آن به معنای «شیء» است؛ چنانکه در شرح تجرید آمده است:

«والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه أو ليس كذا أي في حد ذاته بالنظر اليه، مع قطع

النظر عن ادراك المدرك و اخبار المخبر، على ان المراد بالامر، الشأن و الشيء و بالنفس، الذات.»^(۶)

حکیم ملاحادی سبزواری، درباره همین موضوع، سروده است:^(۷)

بحد ذات الشيء نفس الامر حُدَّ و عالم الامر و ذا^(۸) عقل يعدّ

مصدق نفس الامر

حکما در باب تعیین مصداق نفس الامر اختلاف دارند. حکیم سبزواری در بیت مذکور به دو قول در این باب اشاره کرده است. وی در شرح منظومه در تفسیر بیت مذکور می‌نویسد:

مراد ما از «نفس الامر»، قلمرو ذات شیء است. از این‌رو؛ مقصود از «حد ذات» در بیت مذکور چیزی است که شامل مرتبه ماهیت و وجود نفس و خارج، هر سه می‌گردد. پس قضیه «انسان حیوان است.» صادق است و نفس الامر آن، مرتبه ماهیت آن است، و صدق گزاره «انسان موجود است.» به اعتبار وجود خارجی آن است، و قضیه «انسان کلی است.» قضیه‌ای است صادق، و صدق

آن به اعتبار هویت ذهنی آن است و فی الواقع مرتبه‌ای از ذهن، نفس الامر آن محسوب می‌گردد. بنابراین، تعبیر «حد ذات الشیء» در بیت مذکور، برای خارج کردن «فرض فارض» است. از این رو، قضیه «الانسان جماد» را نمی‌توان از امور نفس الامر محسوب داشت.^(۹) پس قضیه «الانسان جماد» قضیه‌ای است فرضی و نفس الامر ندارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که: «قضایای کاذب» اصلاً نفس الامر ندارند؛ چنانکه حکیم ملاحادی سبزواری می‌نویسد: «و فی الکواذب مثل الاربعة فردٌ یتحقق الذهنی لا النفس الامری.»^(۱۰)

این حاصل دیدگاهی است که حکیم سبزواری در مصراع اول از بیت مذکور، در باب نفس الامر، ابراز داشته است، و به نظر می‌رسد در آن تعریضی نیز به کسانی که گمان می‌برند قضایای کاذب نفس الامر دارند، به چشم می‌خورد. ایشان در تفسیر مصراعی از بیت پیشین: «و عالم الامر و ذا عقلٌ یُعَدُّ» می‌گویند، برخی گفته‌اند: نفس الامر همان عالم امر و عقل فعال است. او نیز اشاره می‌کند که عرفاء از عقل فعال به «عالم امر» تعبیر می‌کنند. در نتیجه «عقل فعال» و «عالم امر» در بیت مذکور، به مصداق واحدی، در تفسیر نفس الامر اشاره دارند.^(۱۱)

ولی این توجیه حکیم سبزواری، مورد قبول تمامی اهل عرفان نیست، زیرا عموم عرفاء نفس الامر را به «اعیان ثابتة» و «علم الهی» تفسیر می‌کنند و از آن به «عالم امر» تعبیر کرده و آن را اعم از عقل فعال می‌دانند. به عنوان نمونه، در «تمهید القواعد» ابتدا تطبیق نفس الامر بر «عقل فعال» مورد نقد قرار گرفته و سپس نفس الامر به عالم امر تفسیر شده است.^(۱۲) تا اینجاست تفسیر از تفاسیر «نفس الامر» را مورد ملاحظه قرار دادیم. اما آراء و اقوال در این باب منحصر به این سه قول نیست، بلکه آراء دیگری نیز وجود دارد که در واقع، مکمل و متمم این سه دیدگاه است. قبل از اینکه به آراء دیگر در باب نفس الامر اشاره کنیم، به نقل سؤالی می‌پردازیم که علامه حلی از خواجه طوسی درباره نفس الامر نموده است. این مناظره در واقع سیر تحول آراء و نظرات فلاسفه بعدی راجع به نفس الامر را نیز روشن خواهد ساخت، به گونه‌ای که، شاید بتوان تلاش‌های بعدی در این باره را پیامدهای این سؤال تلقی نمود.

نفس الامر و پژواک یک سؤال

دیدگاه رایج حکما عقل فعال را به عنوان خزانه ادراکات عقلی تلقی کرده و برای اثبات آن،

ادله‌ای اقامه می‌نمودند. خواجه طوسی نیز، در این باره، رساله‌ای نگاشته^(۱۳) و از طریق نفس الامر بر اثبات عقل فعال استدلال کرده است. به نظر می‌آید چیزی که حکما را بر این می‌داشت که عقل فعال را به عنوان خزانه ادراکات عقلی محسوب بدانند، مشکل توجیه تفاوت «سهو» (غفلت) و «نسیان» (فراموشی) بوده است.

پرسش علامه حلی از خواجه طوسی در باب نفس الامر: علامه حلی در کشف المراد چنین آورده است: در آن روزها که من نزد خواجه طوسی درس می‌خواندم، روزی از ایشان راجع به نفس الامر سؤال کردم، خواجه در جواب فرمود: مراد از نفس الامر، همان عقل فعال است. من اشکال کردم که لازمه این قول این است که «صور کاذبه» نیز در عقلی فعال، منقش باشد، زیرا حکما از طریق تمایز سهو و نسیان بر عقل فعال استدلال کرده، و چنین می‌گویند: «سهو» زوال صورت از جوهر مدرک و ارتسام آن در قوه حافظه است، ولی «نسیان» زوال صورت از هر دو می‌باشد و چون هنگام نسیان در ادراکات عقلی، زوال کامل صورت می‌پذیرد و این امر در مورد احکام کاذبه هم جاری است، پس به حکم استدلال می‌بایست «صور کاذبه» هم در «عقل فعال» منقش باشد.

علامه حلی در پایان می‌نویسد: «فلم یأت بمقتنع». وی پس از این که عدم اقتناع خود را از پاسخ استاد گزارش می‌کند، بر اهمیت مسأله «نفس الامر» تأکید می‌ورزد و تأسف خود را بر عدم بحث از آن در کتب و رساله‌های حکما ابراز می‌دارد.^(۱۴)

پیامدهای سؤال: علامه حلی با طرح یک سؤال از خواجه طوسی در باب نفس الامر و سپس با طرح یک اشکال بر جواب محقق طوسی، درباره امکان نقش بستن «صور کاذبه» در عقل فعال، به سلسله مباحثی، در باب نفس الامر، دامن می‌زند، که اکنون به اجمال به آن می‌پردازیم.

نفس الامر و صور کاذبه: کسانی که معتقد بودند نفس الامر همان عقل فعال است، می‌بایست به این اشکال پاسخ می‌دادند که چگونه ممکن است صور کاذبه در موجود والایی همچون عقل فعال نقش ببندد؟، زیرا چنانکه بیان داشتیم آنها از طریق توجیه تفاوت سهو و نسیان به عقل فعال رسیده بودند. خواجه طوسی، به نقل از علامه حلی، پاسخ قانع‌کننده‌ای بدین اشکال نداده است. از این رو، حکمای بعدی در صدد برآمدند که به این اشکال پاسخ گویند.

سیر تحول و تطور پاسخ: در اینجا به ذکر برخی از پاسخ‌هایی که در مورد صور کاذبه و نفس الامر ابراز شده است، می‌پردازیم.

۱. صور کاذبه در عقل فعال نقش می‌بندد، ولی چون عقل فعال به این صور اعتقاد نداشته و آن را تصدیق نمی‌کند، پس مشکلی ایجاد نمی‌شود.^(۱۵) به تعبیر دیگر: نسبت‌های موجود در عقل فعال، بر دو قسم است: این نسبت‌ها گاهی مقارن با تصدیق است، در این صورت نسبت‌ها همان صور صادق است و گاهی این نسبت‌ها، تصدیقی را با خود ندارند، پس چنین نسبت‌هایی، صور کاذبه محسوب می‌گردند.^(۱۶)

۲. از آنجا که عقل فعال خزانه ادراکات عقلی است، پس باید تمام صور - صادق و کاذب - در آن نگهداری شود. از این رو، اگر قضیه صادق باشد، پس تصدیق بدین صور در عقل فعال، موجود است و اگر کاذب باشد، تصدیق بدان قضیه کاذب در آن صیانت می‌گردد.^(۱۷)

۳. وجود صور کاذبه در عقل فعال به اعتبار جهت ظلمانی آن است.^(۱۸)

۴. حفظ صور کاذبه در عقل فعال به اعتبار اتصالی است که با این عالم ظلمانی دارد.^(۱۹)

۵. حفظ صور کاذبه در نفس شیطانی و صور صادق در نفس رحمانی تحقق دارد.^(۲۰) بعضی نیز بر این افزوده‌اند که گرچه ما شیطان را موطن صور کاذبه شمرده‌ایم، ولی چون شیطان، شأنی از عقل فعال است، پس باز هم می‌توانیم بگوییم که نفس الامر همان عقل فعال است.^(۲۱)

۶. قول دیگر در باب نفس الامر برای صور کاذبه این است که «خیال فلکی» موطن چنین صوری است.^(۲۲)

۷. صور کاذبه در عقل فعال بالعرض موجود است، نه بالذات.^(۲۳)

۸. راه حل دیگری، که برای رفع مشکل، ارائه شده، راه حلی است که ملاصدرا در اسفار ارائه می‌دهد. وی در اسفار، بعد از ذکر آنچه خواجه طوسی در باب نفس الامر آورده است، به نقد راه حلی می‌پردازد که محقق دوانی - راه حل اول از راه حل‌های مذکور - برای رفع مشکل ارائه کرده است. دوانی عقیده داشت که عقل فعال صرفاً صور کاذبه را حفظ می‌کند و تصدیقی به آنها ندارد. ملاصدرا معتقد است که: اولاً اقتران محمول به موضوع، که برای ما در اثر تصدیق حاصل می‌آید، مرتبه ضعیفی از اقتران است و در واقع مرتبه شدید آن در عقل فعال موجود است. پس اگر ما امری را تصدیق کردیم و اقترانی برای ما حاصل شد، می‌بایست بالضروره چنین به نحو کامل، در عقل فعال موجود باشد. و ثانیاً، علوم مبادی عالی‌ه حضوری است، نه حصولی. صدرالمتهلین، بعد از ایراد این نقد بر محقق دوانی، راه حلی ارائه می‌دهد که حاصل آن این

است: نفس الامر همان عقل فعال است و تمام صور ادراکی - صادق و کاذب - بر حسب مطابقت یا عدم مطابقت با عقل فعال متصف به صدق و کذب می گردند، ولی وی خاطر نشان می سازد که ما باید بدین نکته توجه کنیم آنچه که در عقل فعال موجود است حیثیت کمالی این صور ادراکی است، نه حیثیت نقص آن. و همانطور که ما جهت کمالی شرور را به مبادی عالیه نسبت می دهیم، می بایست در اینجا هم دست به چنین تبیینی بزنیم.^(۲۴) این راه حلی بود که تا حدودی مورد توجه حکما واقع شد، خصوصاً با توجه به این که این راه حل براساس نظریه «تطابق عوالم»^(۲۵) و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»^(۲۶) هم توجیه می شد.^(۲۷) ملاحظه می شود که ملاصدرا نیز، بعد از سالیانی - در حدود چهار صد سال بعد - به همان راه حل خواجه طوسی بازگشته و بدین صورت به اشکال علامه حلی بر خواجه طوسی، پاسخ گفته است.

۹. علامه طباطبایی در حاشیه اسفار، در ذیل کلام صدرالمتألهین - به نقد توجیه ملاصدرا می پردازد^(۲۸)، که حاصل آن این است که وجود حیثیت کمالی در عقل فعال، نمی تواند توجیه کننده وجود صور ادراکی کاذب در عقل فعال باشد، زیرا هر علمی مشروط به نوعی عینیت بین عالم و معلوم است، و اگر عینیت بین آنها به طور مطلق منتفی باشد، در نتیجه علم هم منتفی خواهد شد. سپس وی وجود صور ادراکی کاذب در عقل فعال را بدین نحو توجیه می کند که فرض خطا در این موارد ناشی از نفس صور ادراکی، به جهت علم بودن آن، نیست، بلکه خطا همواره در تطبیق است، که کار قوه متخیله و دخالت نیروی واهمه است. با توجه به تبیینی که علامه طباطبایی ارائه کردند، می توان به نحوی وجود صور کاذب در عقل فعال را توجیه کرد، اما ایشان به اصل تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» اشکالات چندی وارد ساخته اند، که بعداً به آنها خواهیم پرداخت.

۱۰. بعضی گفته اند، کسانی که نفس الامر را صور رسم شده در عقل فعال می دانند، مرادشان این است که صور ادراکی نقش بسته در عقل فعال، اگر مطابق علم و عقیده عالم، یعنی همان عقل فعال باشد، پس آن نفس الامر است. از این رو صور کاذبهای که در عقل فعال موجود است، به جهت این که این صور مطابق عقیده عقل فعال نیست، نمی تواند به عنوان دیدگاه آنان در باره نفس الامر به حساب آید.^(۲۹)

مطالبی که تاکنون در باب نفس الامر آوردیم، ما را با دورنمای مسأله آشنا ساخت، علاوه بر

این ما را در جریان آراء و اقوال شگفتی که در توجیه نفس الامر برای صور کاذبه وجود داشت، قرار داد. چنین اظهاراتی در این باب، گرچه مشکلی را نگشوده، لاقلاً، بیانگر صعوبت و دشواری مسأله است.

نگاهی به دیدگاه قدماء در باب نفس الامر

حکمای متقدم غالباً «نفس الامر» را در موجودی جستجو می‌کردند که در آنجا حقایق ادراکات تحقق دارد. نمایی از این‌گونه تفاسیر را قبلاً از نظر گذراندیم. عناوینی را که اکنون بدان اشاره می‌کنیم، نیز تجلی چنین برداشتی از نفس الامر است.

۱. تفسیر نفس الامر به علم الهی ۲. عالم مجردات ۳. عالم امر ۴. عالم اعلیٰ ۵. اعیان ثابتة ۶. رب النوع انسانی ۷. اسماء الهی ۸. عقل کل ۹. لوح محفوظ ۱۰. کتاب مبین ۱۱. نفس کلی ۱۲. مثل افلاطونی ۱۳. قلب انسان کامل ۱۴. عقل فعال ۱۵. شیطان - در مورد قضایای کاذبه - و جز آن. (۳۰)

نقد و بررسی

نمونه عناوین ذکر شده در باب «نفس الامر» مهبط آرای بود که اکثر حکمای متقدم دربارهٔ نفس الامر ابراز داشته‌اند. گاهی این نوع تفسیر از نفس الامر مقبول معاصران نیز افتاده است. (۳۱) در اینجا به نقد این نوع تفسیر از نفس الامر، می‌پردازیم.

۱. چنین به نظر می‌رسد که این قبیل تفاسیر از نفس الامر، تا حد زیادی، متأثر از مباحث عرفانی بوده است. بحث نفس الامر ابتدا در فلسفه آغاز شده، ولی در ادامه از تعبیر عرفانی نیرو گرفته است. از این رو، شاید بتوان برای «نفس الامر» دو اصطلاح قائل شد: الف) اصطلاح عرفانی ب) اصطلاح فلسفی، به‌عنوان مثال، مسأله تطابق عوالم بحثی وجودشناختی است که غالباً بدان می‌پردازند. از این رو، پیوند زدن بحث نفس الامر به این‌گونه مباحث، ناخودآگاه باعث خلط بین دو مقام از بحث می‌شود. ابتدا حکمای پیشین، عقل فعال را بدان جهت که خزانهٔ ادراکات عقلی است، نفس الامر ادراکات محسوب می‌داشتند، بعدها این تفسیر نیز صبغهٔ عرفانی یافت و در فضای دیگری به رشد خود ادامه داد. نکته‌ای که توجه بدان لازم است این است که ممکن است

کسی «تطابق عوالم» را قبول داشته باشد، ولی تفسیر نفس الامر را به آن رد کند. آنچه ما در باب نفس الامر در فلسفه دنبال می‌کنیم، این است که مثلاً، می‌خواهیم بدانیم که، واقع و مطابق قضیه «خورشید در حال غروب است.» چیست؟ یعنی این قضیه در چه صورت صادق و در چه هنگامی کاذب است. بنابراین به نظر می‌رسد نقد اولی که متوجه تفاسیر قدمات از نفس الامر می‌باشد، اشکال خلط دو سنخ از مباحث - عرفانی و فلسفی - به همدیگر است. اگر بگویند ما با توجه به همه این مسائل باز نفس الامر قضیه مذکور را مثلاً در عقل فعال جستجو می‌کنیم آنها را به نقدهای دیگری که اکنون بیان می‌شود، متوجه خواهیم ساخت.

۲. علامه طباطبایی، در کتابهای *بداية الحکمة*، *نهاية الحکمة* و در حواشی بر اسفار، تفسیر نفس الامر به عقل فعال را مورد نقد قرار داده و سپس خود به نظریه دیگری در این باب گراییده‌اند. این نقد، گرچه متوجه دیدگاه رایج در باب نفس الامر یعنی عقل فعال است، ولی همچنین می‌تواند تمام تفاسیر قدمات در باب نفس الامر را - که دارای این ویژگی می‌باشند که نفس الامر را در موجودی خاص جستجو می‌کنند - نیز مورد نقد قرار دهد. حاصل نقد علامه طباطبایی بر تفسیر نفس الامر به عقل فعال این است که ما نقل کلام می‌کنیم در علمی که عقل فعال آن را واجد است. فرض ما از دو حال بیرون نیست. یا علم عقل فعال، حصولی است - چنانچه اکثر حکمای متقدم قائل بودند، که علم حضوری اختصاص به علم شیء به نفس دارد و علم به ما سواً مطلقاً حصولی است - یا حضوری. اگر علم عقل فعال حصولی باشد، پس ما نقل کلام می‌کنیم در همان صوری که در عقل فعال موجود است و سؤال می‌کنیم که این صور مطابق چیست؟ و نفس الامر آن کدام است؟^(۳۲) و بالاخره باید به مطابقی رسید که آن نفس الامر است، و اما اگر علم عقل فعال حضوری باشد، دو محذور لازم می‌آید: اولاً؛ علم حضوری عین معلوم است، پس خود آن معلوم عینی می‌تواند نفس الامر باشد و دیگر ما نیاز به عقل فعال، به عنوان نفس الامر نداریم. ثانیاً، برخی از قضایا، موضوع موجود ندارند، پس چگونه می‌توانند معلوم به علم حضوری باشند؟ مانند: قضیه «عدم العلة علة لعدم المعلول».

۳. نقد دیگری، که می‌توان بر آراء قدمات، در باب تفسیر نفس الامر به عقل فعال و...، وارد ساخت نقدی است که می‌توان آن را به عنوان «نقدی بر مبنای صرافت طبع» عرضه داشت. این نقد را در قالب یک گزاره عرفی بیان می‌کنیم. فرض کنید که ما در مطالعه نوشتاری به این قضیه

برخورد کنیم: «آمریکا، در سال ۱۹۴۵ میلادی، در اواخر جنگ جهانی دوم، شهرهای هیروشیما و ناکازاکی را بمباران کرد.» اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم، اگر این قضیه صادق باشد، نفس الامر و مطابق آن چیست. یعنی اگر صدق گزاره مزبور را فرض گرفتیم، کجا چنین اتفاقی رخ داده است. «آیا این واقعه در عقل فعال رخ داده است؟!». اگر جواب مثبت باشد، در این صورت هیروشیما و ناکازاکی هم دو نمونه از شهرهای عقل فعال اند! پس باید این دو شهر را از نقشه جغرافیای ژاپن حذف کرد!

چنین به نظر می‌رسد که: این‌گونه تفاسیر از نفس الامر را بتوان سخنان تکلف‌آمیز در باب نفس الامر قلمداد کرد.^(۳۳) لازم به ذکر است که نمی‌توان تفسیر نفس الامر به عقل فعال یا اموری مشابه آن را به تمامی قدمات نسبت داد، زیرا در میان آنها ما به کسانی برخورد می‌کنیم که به گونه دیگری در این باب سخن گفته‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به سعدالدین تفتازانی اشاره کرد که تفسیر نفس الامر به عقل فعال را تخطئه کرده و خود به گونه دیگری به تفسیر آن پرداخته است. او به تخطئه سه تفسیر از مطابق قضیه پرداخته است:

۱. تفسیر مطابق قضیه به واقع عینی خارجی؛

۲. تفسیر مطابق قضیه به آنچه در اذهان آدمیان است؛

۳. تفسیر مطابق قضیه به عقل فعال.

به نظر تفتازانی باید مطابق قضایا را همان نفس الامر دانست، اما نباید آن را به عقل فعال تفسیر کرد. وی در توضیح مراد خود از نفس الامر چنین می‌نگارد:

«بل المعتبر فی صحة الحكم مطابقته لما فی نفس الامر، و هو المراد بالواقع و الخارج، أی خارج ذات المدرك و

المخبر، و معناه ما يفهم من قولنا، هذا الامر كذا فی نفسه، أو ليس كذا أی فی حد ذاته، و بالنظر الیه مع قطع النظر

عن إدراك و إخبار المخبر، علی أن المراد بالامر الشان و الشيء، و بالنفس الذات.»^(۳۴)

چنانکه ملاحظه شد، قدمات از یک طرف به نفس الامر به عنوان «مناطق صدق قضایا» نگاه می‌کردند و از طرف دیگر عقل فعال را به عنوان «خزانة ادراکات عقلی» به حساب می‌آوردند. ولی بعدها برخی از حکما این دو عنوان را دارای مصداق واحدی دانسته، یعنی نفس الامر را همان عقل فعال، و عقل فعال را همان نفس الامر، به اعتبار مطابقت قضایا با آن، محسوب می‌کردند. اما

برخی از حکما نظیر حکیم میرداماد، گرچه عقل فعال را به عنوان خزانه ادراکات عقلی پذیرفته‌اند، ولی تفسیر نفس الامر را بدان تخطئه کرده‌اند.^(۳۵)

از طرف دیگر ابن سینا نیز گرچه نفس الامر را به عنوان مناط صدق قضایا پذیرفته،^(۳۶) و عقل فعال را نیز^(۳۷) ولی هیچ‌گاه عقل فعال را به عنوان مصداق نفس الامر معرفی نکرده است.

گزارشی از دیدگاه متأخران درباره نفس الامر

در اینجا گذری خواهیم داشت به آرای که در واقع متأخران آنها را ساخته و پرداخته‌اند، گرچه گاهی می‌توان رگه‌هایی از این‌گونه نظریات را در برخی از کلمات قدام نیز باز جست. نظریاتی که اکثر متأخران بدان گرایش دارند، این است که نفس الامر را در موجودی خاص نظیر عقل فعال، شیطان و... جستجو نمی‌کنند، بلکه در صدد برمی‌آیند که براساس نوع حکایت قضیه، برای آن از چیزی به نام نفس الامر سخن گویند. اینک به چند نمونه از این‌گونه نظریات اشاره کرده و سپس به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

دیدگاه اول: بعضی نفس الامر را به صرف «نفس الشیء» تعریف کرده‌اند، به این معنی که خواسته‌اند بگویند که ما وقتی می‌گوییم: «عدم باطل الذات است در نفس الامر»، معنایش این است که عدم فی نفسه چنین است. علامه طباطبایی از این دیدگاه چنین گزارش می‌کنند: «وقیل، المراد بنفس الامر نفس الشیء فهو من وضع الظاهر موضع الضمیر، فکون العدم مثلاً باطل الذات فی نفس الامر کونه فی نفسه کذلک.»^(۳۸)

این دیدگاه را می‌توان به سعدالدین تفتازانی و نیز حکیم سبزواری، - البته با توجه تفسیری که برای آن آورده‌اند، - منسوب داشت^(۳۹)، ولی مهم این است که بدانیم چگونه می‌توان برای امور عدمی، ذات و نفسیت تصویر کرد.

دیدگاه دوم: میرداماد، نفس الامر را «مطلق و عاء حصول» می‌داند.^(۴۰)

وی سه چیز را به عنوان مصداق «نفس الامر» معرفی کرده است: ۱. وجود خارجی. ۲. وجود ذهنی. ۳. وجود اعتباری ریشه‌دار.

دیدگاه سوم: آقا علی مدرس در کتاب «بدایع الحکم» نفس الامر را خارج از ظرف انعقاد قضیه معرفی کرده است.^(۴۱)

دیدگاه چهارم: علامه طباطبایی نفس الامر را ظرفی دانسته‌اند که شامل مطلق ثبوت و تحقق می‌شود، و آن موطن عامی است که قضایای صادق براساس مطابقت با آن، به صدق می‌رسند. ایشان کوشیده‌اند تا نظریه‌ای ارائه دهند که اولاً، با اصالت وجود سازگار باشد، ثانیاً، بتواند قضایای عدمی، مانند: عدم العلة علة لعدم المعلول، یا اجتماع النقیضین محال، و نظائر آن را نیز پوشش دهد.^(۴۲) از این رو؛ بنا بر حاشیه مفصلی که ایشان بر اسفار نگاشته‌اند^(۴۳)، معتقدند که عقل اضطراراً ظرفی طفیلی و توسعی می‌سازد و آن را نفس الامر برای قضایای ماهوی، یعنی قضایایی که ما در آن، احکامی را برای ماهیات که به تبع وجود موجودند، صادر می‌کنیم، و نیز برای قضایای اعتباری، یعنی قضایایی که ما در آن، احکامی را بر مفاهیم اعتباری و غیر ماهوی، مستقر می‌سازیم، قرار می‌دهد.

دیدگاه پنجم: استاد مصباح یزدی در کتاب «آموزش فلسفه»، درباره‌ی نفس الامر، چنین می‌نگارند:

«با توضیحی که درباره‌ی ملاک صدق و کذب قضایا داده شد، روشن گشت که منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت محکمیات می‌باشد که در موارد مختلف فرق می‌کند. 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 رابطه‌ی علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول، برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می‌شود.»^(۴۴)

دیدگاه ششم: آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «شناخت‌شناسی در قرآن» درباره‌ی نفس الامر چنین آورده‌اند:

«منظور از نفس الامر آن است که شیء در حد ذات خود، با قطع نظر از هر عارض و وصفی 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.»^(۴۵)

دیدگاه هفتم: از دیگر معاصران که درباره‌ی نفس الامر به بحث پرداخته‌اند استاد جعفری (ره) هستند:

«به نظر می‌رسد ما نفس الامر را بتوانیم به این نحو تفسیر کنیم که نفس الامر 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 انشاء 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.» (۴۶)

اینها چند نمونه از نظریاتی بود که متأخران و نیز معاصران درباره «نفس الامر» بیان کرده‌اند.

بررسی و نقد

نقد دیدگاه اول: تفسیر نفس الامر به «نفس الشیء» با این اشکال مواجه است که تبیین روشنی از نفس الامر ارائه نمی‌کند، این نظر در کتاب آموزش فلسفه چنین مورد نقد قرار گرفته است:

«درباره معنای این اصطلاح [نفس الامر]، سخنانی گفته شده که یا تکلف‌آمیز است... یا مشکلی را حل نمی‌کند، مانند اینکه، گفته شده که منظور از نفس الامر، خود شیء است، زیرا این سؤال به حال خود باقی می‌ماند که سرانجام برای ارزشیابی این قضایا باید آنها را با چه سنجید؟!» (۴۷)

علامه طباطبایی در نقد تفسیر نفس الامر به نفس الشیء گفته‌اند:

«اموری که مطابقی در خارج و ذهن ندارند، یعنی عدمیات، چگونه می‌توانند نفسیتی داشته باشند؟! مضافاً بر اینکه: فرض نفسیت و تقرر بالذات برای ماسوی الوجود، با قول به اصالت وجود ناسازگار است.» (۴۸)

چنین به نظر می‌رسد که: اگر ما از اشکال اول - عدم تبیین روشن از نفس الامر - صرف نظر کنیم، بتوان از نقد علامه بر تفسیر مذکور، پاسخ گفت، زیرا عدم نیز نفسیتی دارد، ولی نفسیتی دیگرسان که درست مقابل نفسیت وجود است، و این امر به هیچ وجه منافاتی با قول به اصالت وجود ندارد، زیرا تئوری اصالت وجود مربوط به نفسیت وجودی است، نه نفسیت عدمی. توجه بدین مطلب، کلید حل مشکل تبیین نفس الامر برای قضایای عدمی - مانند قضیه اجتماع نقیضین محال است - خواهد بود. کسانی مانند سعدالدین تفتازانی و حکیم سبزواری هم که نفس الامر را به نفس الشیء تفسیر کرده‌اند، از این نکته غافل نبوده‌اند که ممکن است مورد این

اشکال واقع شوند که چگونه می توان برای عدمیات قائل به تقرر نفس الامری شد. بر این اساس او در جواب این اشکال، ابتدا پاسخی اجمالی می دهد، و سپس به جواب تفصیلی می پردازد. پاسخ اجمالی او این است که: ما قطعاً می دانیم که قضیه «اجتماع نقیضین محال است.» مطابق با نفس الامر است، و قضیه «اجتماع نقیضین ممکن است.» مطابق با نفس الامر نیست، گرچه ما کیفیت این مطابقت را ندانیم. حاصل آنکه، ما می دانیم که عدمیات نفسیتی دارند، گرچه ما حقیقت آن و کیفیت مطابقت قضیه با آن را ندانیم. وی در پاسخ تفصیلی می گوید: مطابقت اضافه ای است که به تحقق طرفین اضافه در ظرف عقل نیاز دارد و روشن است که وقتی عقل به مطالعه قضیه ای می پردازد و طرفین قضیه را مورد ملاحظه و مقایسه قرار می دهد، خواه طرفین قضیه از امور وجودی باشند یا عدمی، نسبت ایجابی یا سلبی ای را که مقتضای بدهت یا برهان است، پیدا خواهد کرد. این نسبت یادشده، به اعتبار این که نتیجه بدهت یا برهان است و با نظر به خود معقول و بدون ملاحظه خصوصیت مدرک و گوینده، همان واقع و نفس الامر است، و قضایای ملفوظه و معقوله براساس مطابقت با چنین نسبت واقعی، که نفس الامر نام دارد، به صدق می رسند؛ ولی چون برخی دیده اند که این نسبت - که همان واقع است، خصوصاً در معدومات - جز در عقل وجود ندارد پس آن را به عقل فعال نسبت داده اند، در صورتی که عقل چنین توجیهی را بر نمی تابد. این نسبت واقعی در تمام قضایای وجودی و عدمی، بالسویه وجود دارد، و این همان نفس الامر است. (۴۹)

بیانی که تفتازانی برای توجیه نفس الامر برای معدومات و ممتنعات آورد، گرچه می توان آن را به توجیه خام برای تبیین نفس الامر ملقب ساخت، ولی توجه او به نفسیت و نفس الامر برای قضایای عدمی، قابل ستایش است.

حکیم سبزواری به نحو رساتری به توجیه نفس الامر برای قضایای عدمی پرداخته است. وی معتقد است عدمیات نیز نفسیت و نفس الامر دارند، ولی نباید گمان برد که نفسیت عدمیات، مانند نفسیت وجودیات است. حکیم سبزواری در حاشیه بر اسفار می نویسد: «فان النفس الامریه فی کل شیء بحسبه، فواقعیة العدم بنحو البطلان.» (۵۰)

همچنین در آنجا که صدر المتألهین، در مبحث وجود ذهنی، به نقل اشکال زیر می پردازد: برخی اعتراض کرده اند که ما نمی توانیم به معدوم علم حاصل کنیم، زیرا صورت ذهنی معدوم از

دو حال خارج نیست یا این صورت مطابق با معدوم است، پس ضرورتاً می‌بایست معدوم نیز خارجیتی داشته باشد، در صورتی که معدوم اصلاً ذات ندارد. یا این که صورت ذهنی معدوم با معدوم مطابق نیست، پس ما به معدوم علم حاصل نکرده‌ایم، در صورتی که حکما علم را صورتی مطابق با معلوم معرفی کرده‌اند. سپس ملاصدرا با ذکر چند پاسخ و نقد آن و وعده حل مشکل (از طریق قضیه لابتیه)، سخن را به پایان می‌برد.^(۵۱) در اینجا است که حکیم سبزواری در حاشیه بر اسفار این نکته را خاطر نشان ساخته که همچنانکه صور عدمی گونه و تیره خاصی از مفاهیم ذهنی را تشکیل می‌دهند، لاجرم واقع و نفس الامر خاصی هم خواهند داشت که با واقع و نفس الامر صور وجودی فرق دارد. و اگر عقیده کسانی که نتوانسته‌اند مطابقت را در صور قضایای عدمی، تصویر کنند، ریشه‌یابی کنیم، مشکل آنها از اینجا ناشی می‌شود که مطابق و نفس الامر را در مطابق وجودی منحصر دانسته‌اند. حکیم سبزواری با تعبیر «فالحق فی الجواب من الاعتراض» گویا تلویحاً اشاره‌ای به عدم تمامیت پاسخ ملاصدرا به اشکال مذکور، از طریق قضیه لابتیه، نیز نموده است.

صدر المتألهین با طرح این نوع قضیه در صدد برآمده تا از شبهاتی، نظیر شبهه مجهول مطلق پاسخ گوید.^(۵۲) او اشکالی را هم که در مورد نفس الامر عدمیات وجود دارد، به عنوان مصداقی از «شبهه مجهول مطلق»، به حساب آورده؛^(۵۳) اما اینکه چقدر راه حل وی در اینجا می‌تواند مفید باشد، خود بحثی است که بعداً بدان می‌پردازیم.

حکیم سبزواری در جای دیگری نیز بر این نکته اصرار دارد که امور عدمی نیز نفسیت و نفس الامر دارند، ولی نه چونان نفسیت و نفس الامر وجودی. وی در کوتاه‌نگارهای، چنین نوشته‌اند: «فان خارجیة العدم عدم خارجیة الوجود.»^(۵۴)

ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که چگونه ممکن است حکیم سبزواری برای عدم نفسیتی مستقل قائل شود، با این که او عدم را در همه چیز، حتی در وعاء و ظرفیت، تابع وجود دانسته، و وجود را «رایسم» آن معرفی کرده است؟!

در اینجا برای تقویت اشکال و غنای بحث، به نقل عبارتی از شهید مطهری در این باره می‌پردازیم، و سپس به پاسخ اشکال خواهیم پرداخت.

استاد مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین می‌نویسد:

«در اینجا لازم است اندکی درباره مفهوم «عدم» و اعتباراتی که این مفهوم پیدا می‌کند بحث کنیم: ذهن بشر در احکام و تصدیق‌هایی که می‌کند دو نوع حکم دارد: اثباتی مانند «زید ایستاده است.» و حکم سلبی مانند «زید ایستاده نیست.» نوع اول حکم به وجود یک نوع نسبت است در ظرف خارج، اما نوع دوم رفع آن نسبت است از ظرف خارج و واقع، و به عبارت دیگر حکم به ارتفاع آن نسبت است از خارج. به عبارت دیگر در «قضیه موجب» حکم می‌شود به عدم تحقق آن نسبت، تفاوت قضیه موجب و سالبه در این است که قضیه موجب حکایت می‌کند از نسبت ایجابیه در خارج، و قضیه سالبه حکایت می‌کند از ناپودی و مطابق نداشتن همان نسبت ایجابیه در خارج. نه اینکه هر دو حکایت می‌کنند از نوعی نسبت خارجی... 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. هرگاه قضیه‌ای داشته باشیم و قضیه دیگر مفاد این را رفع کند یعنی یک نفی و یک سلب مستقیماً مفاد آن قضیه را بردارد، این دو قضیه «نقیض» یکدیگر خواهند بود. تنها قضیه‌ای نقیض قضیه دیگر است که مفاد یکی از آن دو قضیه رفع و سلب قضیه دیگر بوده باشد و نفس سلب و رفع هیچ‌گونه قیدی نداشته باشد، یعنی تمام قیدها تحت سلب واقع شود و قید مسلوب باشد. این است معنی اینکه می‌گویند: «نقیض کل شیء رفعه»، «عدم» به این اعتبار که اعتبار اصلی آن است هیچ‌گونه خارجی ندارد، هیچ‌گونه نفس الامریتی ندارد، مصداقی برایش اعتبار نشده است، حتی زمان ندارد یعنی زمان ظرف این عدم نیست بلکه ظرف چیزی است که عدم به‌عنوان سلب بر او وارد شده است. مثلاً اگر بگوییم: «زید امروز ایستاده نیست»، «امروز» ظرف «زید ایستاده» می‌باشد نه ظرف «نیست». عدم به این اعتبار همان نفی و سلب است. این‌که می‌گویند «اجتماع نقیضین جایز نیست» یعنی اجتماع ایجاب و سلب یا اثبات و نفی جایز نیست. به حسب این اعتبار، ذهن در بیرون هستی یعنی به‌صورت ناظر فوق هستی ایستاده و نسبتی را از هستی و واقع بیرون می‌برد و دامن هستی را از آن پاک می‌کند و هیچ مصداقی برای او نمی‌بیند. اما «عدم» اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی «مجاز» است. ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نفی و سلب کرد و برای آن چیز مصداق و نفس الامریتی ندید چنین اعتبار می‌کند که نفس نفی و سلب به‌جای ایجاب و اثبات نشسته است، یعنی هنگامی که وجود یک شیء خاص را در خارج نمی‌بیند، نقطه مقابل آن وجود را که در واقع جز خالی نبودن خارج از آن وجود، چیزی نیست به‌عنوان یک امری که جای وجود را پر کرده است اعتبار می‌کند و فرض

می‌کند عدم آن شیء در خارج است؛ و به این اعتبار است که خارج، هم هستی را در خود جای می‌دهد و هم نیستی را، نیستی نیز مانند هستی خارجیت می‌یابد که البته اعتبار می‌شود. به این اعتبار فرضی و مجازی است که «عدم» نفس الامریت پیدا می‌کند، زمان و مکان برایش اعتبار می‌شود، احکامی نظیر احکام وجود پیدا می‌کند و به این اعتبار است که می‌گوییم: «زید معدوم است در خارج» یا می‌گوییم: «زید معدوم در این زمان یا در آن مکان است». پس فرق است بین مفهوم «زید موجود نیست در خارج» و مفهوم «زید معدوم است در خارج». در قضیه اول «نفی» همان مفهوم اصلی خود را دارد که نفی وجود است از خارج، ولی در قضیه دوم «عدم» مانند یک مفهوم مثبت حمل شده است و مفهوم «ربط السلب» پیدا کرده است. در این اعتبار هر مرتبه از مراتب وجود اعتباراً و مجازاً مصداق عدم مرتبه دیگر شمرده می‌شود زیرا بدیهی است که «عدم» مصداق واقعی ندارد، مصداق عدم هر چیز وجودات سایر اشیاء است و به اصطلاح هر مرتبه‌ای از وجود «رأسم عدم» مرتبه دیگر است... (۵۵)

استاد مطهری در مطالب فوق‌الذکر عدم را فاقد نفس الامر معرفی فرمود و بر این نکته تأکید ورزید که گاهی ما به‌طور فرضی و اعتباری یا مجازی نفس الامر را بدان منسوب می‌داریم، که اگر به دقت نگاه کنیم، آن نفس الامر نیز از آن رأسم وجودی آن است. عبارت استاد را در توضیح کلام حکیم سبزواری آوریم، که عدم را تابع وجود، حتی در ظرفیت، می‌دانست و وجود را «رأسم» آن محسوب می‌داشت.

علاوه بر این حکیم سبزواری در همین راستا، در حاشیه بر شرح منظومه، به توضیح نظریه خود پرداخته،^(۵۶) و منظور خود را از این که عدم، در همه چیز، تابع وجود است یا این که وجود رأسم آن است، این دانسته است که عدم نیز چونان وجود و همگام با آن، احکام و خواصی دارد پس به هیچ وجه وی نمی‌خواهد بگوید که عدم فاقد نفس الامر است.

نقد دیدگاه دوم: نقدی را که بر تفسیر دوم از نفس الامر می‌توان وارد ساخت، این است که این نظریه تبیینی رسا راجع به نفس الامر عدمیات ارائه نداده است، زیرا نظریه‌ای را می‌توان نظریه تام و کامل محسوب داشت که تحلیلی درست راجع به مشکل‌ترین مصداق مورد بحث، ارائه داده باشد.

نقد دیدگاه سوم: نظریه سوم که نفس الامر را به «خارج از ظرف انعقاد قضیه» تفسیر می‌کرد،

نظریه رسایی نیست، گرچه این نظریه با تعبیر خارج از ظرف انعقاد قضیه، حاوی این نکته است که مراد از خارج همان خارج از ظرف انعقاد قضیه است، پس ممکن است مرتبه‌ای از ذهن نیز خارج و نفس الامر محسوب گردد. چنانکه قضایای منطقی، خارجی در مرتبه‌ای از ذهن دارند. نقد دیدگاه چهارم: چنانکه قبلاً بیان داشتیم، علامه طباطبایی در صدد بوده‌اند نظریه‌ای را درباره نفس الامر ارائه دهند که دارای دو ویژگی باشد، با اصالت وجود سازگار بوده، و نیز به خوبی بتواند تفسیری روشن از نفس الامر تمام قضایا، از جمله قضایای عدمی ارائه دهد. از این رو ایشان نظریه‌ای را درباره نفس الامر بنیاد نهادند که براساس آن، همه قضایا، چه متشکل از مفاهیم حقیقی - ماهیات - و چه متشکل از مفاهیم اعتباری، همگی توسعاً و تطفلاً دارای نفس الامر خواهند بود. فعلاً به نفس الامر قضایای ثبوتی کاری نداریم، و بحث را در مورد قضایای عدمی مطرح خواهیم ساخت، و به نقد نظریه مذکور خواهیم نشست.

آنچه مستفاد از بیان علامه طباطبایی در مورد نفس الامر قضایای عدمی می‌باشد، این است که عقل به صورت اعتباری و مجازی ظرفی را به عنوان موطن برای قضایای عدمی، می‌سازد، به طوری که می‌توان گفت، چنین ظرفی که عقل برای این قضایا ساخته است ظرفی است توسعی، تطفلی، اعتباری، مجازی و بالاخره فرضی.

حال ایرادی که بر نظریه فوق وارد است، این است که چگونه می‌توان قضیه‌ای مانند قضیه اجتماع نقیضین محال است، که حکما آن را أمّ القضا می‌خوانند و تمام معرفت‌های ضروری و یقینی را بر آن استوار می‌سازند، آن را بر صرف فرض، مجاز و اعتبار، بنیاد نهاد؟

این فرض از دو حال بیرون نیست، یا فرضی است با ملاک و ریشه‌دار، یا اعتباری است بی‌اساس و پوچ. اگر فرض ما از قسم نخست باشد، ملاکی واقعی و نفس‌الامری را با خود دارد، پس چرا نتوان همان ملاک را نفس‌الامر چنین قضایایی - قضایای عدمی - به حساب آورد. اگر فرض دوم را بپذیریم این به معنای پذیرش امری که بطلانش بدیهی است خواهد بود و لازمه آن این است که ما تمام علوم و معارف را بر امری پوچ بنا نهمیم! مضافاً اینکه وقتی شما در مورد قضایای عدمی، فرض اعتباری و عقلی داشتید این امر در واقع به این معنی است که موضوع را که امر عدمی است، موجود فرض کرده است و سپس آن را در مجرای حکم آورده باشید. مثلاً، ابتدا شما موضوع اجتماع نقیضین در قضیه اجتماع نقیضین محال است را در فرض عقل لباس هستی

پوشانده و سپس آن را موضوع برای محمول محال ساخته‌اید! در این صورت باید جوابگوی این نقد باشید که حمل محمول محال بر موضوعی، وجود آن فرض شده است بلاوجه است، زیرا امر مفروض الوجود در اثر فرض موجود شده و دیگر معدوم نیست، تا چه رسد به این که محال باشد! همین اشکال بر تمام نظریاتی که می‌خواهند به کمک «فرض» توجیهی برای نفس الامر قضایای عدمی بیابند، نیز وارد است. پس با این وجه دیگر نمی‌توان راه حل صدرالمتألهین برای حل مشکل از طریق قضیه لابتیه را نیز راه حل موفقیت‌آمیز تلقی نمود، زیرا در این نوع از قضایا موضوع در اثر فرض به سرای وجود می‌آید. چنانکه صدرالمتألهین می‌نویسد: «الحکم فی هذه الحمليه [الحمليه الغير البتية] على المأخوذ بتقدير بأن يكون التقدير من تمتة فرض الموضوع»^(۵۷) ولی شگفت آنکه خود علامه طباطبایی نظیر چنین اشکالی را بر صدرالمتألهین در مورد قضایای لابتیه، وارد می‌سازند، و از طرف دیگر در تحلیل نفس الامر برای قضایای عدمیه نهایتاً به فرض می‌رسند، که اینک به ذکر آن می‌پردازیم.

راه حل صدرالمتألهین برای تبیین قضایای عدمی، از طریق قضیه لابتیه، مانند قضیه «الف، لو كان موجوداً، فهو ب»، مقبول نظر علامه طباطبایی نیفتاده، زیرا این راه حل به مصادره به مطلوب می‌انجامد.

علامه طباطبایی نفس راه حل از طریق قضیه لابتیه را به نحوی موجب بازگشت به اشکال می‌دانند،^(۵۸) و چون این کلام را در مقام کیفیت پیدایش مفاهیم عدمی در ذهن، به تحریر آورده‌اند، چنین وعده می‌دهند که در مباحث بعدی کتاب تبیینی برای چگونگی دستیابی ذهن به این مفاهیم ارائه دهند، سپس در جایی دیگر به تفصیل، فرایند دستیابی به مفاهیم عدمی را مورد بحث قرار داده‌اند.^(۵۹)

پس ملاحظه می‌شود که ایشان از یک طرف نفس الامر امور عدمی را به «توسع اضطراری عقل»، که در سایه وجود انجام می‌گیرد، مستند می‌سازد، که این امر با توجه به صحنه‌ای که آن را براساس اصالت وجود تصویر می‌کند، مفهومی جز اعتبار و فرض نخواهد داشت، که مورد مناقشه واقع شد، ولی خود ایشان در جایی دیگر - نظیر اشکالی که بر ایشان وارد شد - به قوت هر چه تمام‌تر بر صدرالمتألهین، در مورد قضیه لابتیه، اشکال وارد ساختند، سپس مطالبی در مورد کیفیت دستیابی ذهن به مفاهیم عدمی، بیان داشتند که البته نمی‌تواند سنگی را سر راه مشکل

بحث در مورد نفس الامر مفاهیم عدمی بردارد، زیرا بحث درباره نفس الامر خود موضوعی است که ربط مستقیمی به کیفیت دست‌یابی به مفاهیم حاصل شده در ذهن ندارد، گرچه گاهی توجه به کیفیت پیدایش مفاهیم در ذهن، می‌تواند تشخیص ما را نسبت به نفس الامر آن مفاهیم، آسان‌تر کند، ولی علامه طباطبایی در ادامه بحث از کیفیت دست‌یابی ذهن به مفاهیم عدمی به مطلبی اشاره می‌کنند که گامی به بحث نزدیک می‌شود و آن این است که عقل مفاهیمی را با فرض، براساس سبب موجب و عامل محرک می‌سازد، که آنها بر دو قسم‌اند: برخی از آنها سبب ثابت و دائمی دارند، اما برخی صرفاً دارای سبب جزئی و اتفاقی هستند.^(۶۰)

علامه بر این نکته تأکید می‌ورزند که فرض عقل در ساختن مفاهیم ذهنی بی‌حساب نیست، بلکه فرض عقل مستند به سبب موجب و عامل محرک است. در همین جا است که ما سؤال می‌کنیم بالاخره قضایای عدمی براساس مطابقت با چه چیز، صادق به حساب می‌آیند؟ اگر تطابق با سبب موجب و عامل محرک را شرط صدق می‌دانید، پس گامی از صرف فرض فاصله گرفته‌اید، و به نفس الامر واقعی نه فرضی، نزدیک شده‌اید. بنابراین، دیگر وجهی ندارد که نفس الامر قضایای عدمی را اعتباری و مجازی بدانید که با توسع اضطراری عقل، تطفلاً تکوّن می‌یابد.

نقد دیدگاه پنجم: در نظریه پنجم مصداق نفس الامر علاوه بر واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکمیات معرفی می‌شد، که این ظرف در مواردی مرتبه‌ای از ذهن و در مواردی ثبوت خارجی مفروض و در مواردی ظرف خارجی بالعرض محسوب می‌شد. در این نظریه نفس الامر قضایای منطقی مرتبه‌ای از ذهن، و نفس الامر قضیه «اجتماع نقیضین محال است.» ثبوت خارجی مفروض، و نفس الامر قضیه «علت عدم معلول، عدم وجود علت است.» واقعیت خارجی بالعرض و مجازی، تفسیر می‌شد. اکنون نقدی را ترتیب می‌دهیم که مربوط به نفس الامر قضیه اجتماع نقیضین محال است، می‌باشد. در این نظریه نیز، چنانکه ظاهر آن گواهی می‌دهد، نفس الامر این نوع قضایا، واقعیت مفروض معرفی شده است؛ لذا بر این نظر نیز همان نقدی وارد است که بر پیشینیان گذشت. چگونه ممکن است چیزی را که ما خود در فرض، بر آن لباس هستی پوشانده‌ایم، دیگر با آن را معدوم دانسته، و یا این‌که به استحاله آن فتوا دهیم؟! دیگر اینکه، چگونه می‌توان نفس الامر قضیه «علت عدم معلول، عدم علت است.» را واقعیت خارجی

بالعرض دانست؟! مگر نه این است که چنین ادعا شده است که در ظرف عدم هم بسان ظرف وجود نیز مجازاً می‌توان علیتی تصویر کرد؟ پس به نظر می‌رسد که در این مورد نیز باید مصداق نفس الامر را همان ظرف نیستی دانست. مضافاً بر اینکه، تفسیر نفس الامر به «ظرف ثبوت عقلی محکیات» با این اشکال مواجه است که هر قضیه‌ای، ولو قضیه کاذب باشد، چون حکایت دارد، پس محکی دارد، و در نتیجه ظرف ثبوت محکی خواهد داشت، چنانکه علامه طباطبایی می‌نویسند: «العلم الحصولی بما أنه علم من ذاتیه الحکایة، و لا معنی للحکایة من غیر محکی و راه... فکیف تصور القضا یا الکاذب؟» (۶۱)

نقد دیدگاه ششم: نظریه ششم نفس الامر را چیزی می‌دانست که فراتر از ذهن اندیشمند و خارج مقابل آن، دارای حقیقت و واقعیتی است که در آن هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی راه ندارد. این دیدگاه با مشرب عرفانی به تفسیر نفس الامر پرداخته است.

این نظریه در باب نفس الامر را دوگونه می‌توان تفسیر کرد، در یک تفسیر این دیدگاه را می‌توان به دیدگاه قدماء ارجاع داد، که نفس الامر را در موجودی خاص جستجو می‌کنند، در این صورت تمام اشکالاتی که بر آن نظریات وارد است، بر این نظریه هم وارد خواهد بود. در تفسیر دوم، این دیدگاه به پدیده‌های جهان؛ با نگاهی عرفانی می‌نگرد، بدان‌سان که آنها شأنی از شوون حق‌اند و جلوه‌ای از جلوه‌های او که بدین صورت تجلی پیدا کرده‌اند. در این تفسیر اگر ما گفتیم، «آسمان آبی است»، نفس الامر آن را در همان چیزی که هر روزه با آن سروکار داریم، خواهیم دانست، ولی همین آسمان و زمین را به شوون حق تفسیر می‌نماییم. به نظر می‌آید که این تفسیر با دیدگاه مذکور همخوانی بیشتری دارد، چرا که در ادامه آن نظریه آمده است «البته هر موجود نازل در صقع موجود مجرد عالی حضور دارد... و سرانجام همه مراتب فیض گسترده هستی در بسیط الحقیقه به طور لفّ، جامع هرگونه نشر، و منزّه از هرگونه تکثر مزاحم بساطت هستی و صرافت وجود، تحقق خواهند داشت.» (۶۲)

این دیدگاه، نیز بنا بر تفسیر دوم، از نقد مصون نمی‌ماند، زیرا تفسیر روشنی راجع به نفس الامر قضایای عدمی که نقطه چالش در بحث است، ارائه نکرده است.

نقد دیدگاه هفتم: در نظریه هفتم، نفس الامر به موقعیت تجریدی نفس تفسیر می‌شد که نفس در آن موقعیت، می‌تواند احکامی را صادر کند که جنبه کلی و ضروری داشته و از نعمت صدق نیز

برخوردار باشد.

نقدی که بر این دیدگاه وارد می‌شود، این است که ما در بحث نفس الامر در جستجوی آنیم که ظرف صدق قضایا و تصدیقات را نشان دهیم و کاری نداریم که این قضایا و تصدیقات در چه موقعیت و با چه شرایطی حاصل آمده‌اند. قضیه، با هر شرایطی در ذهن تکوّن یافته باشد، آن‌گاه به صدق می‌رسد که با نفس الامر مطابقت داشته باشد، اما نفس الامر چیست، این همان است که حکما در باب حقیقت آن وحدت نظر ندارند.

تا اینجا اهم نظریاتی که در باب نفس الامر وجود داشت، مورد نقد و بررسی قرار دادیم، و اکنون خواهیم کوشید که تفسیر جامع و رساتری از آن ارائه کرده، و حتی الامکان طرحی نو دراندازیم.

تبیین مبانی اقتراح

محکی و مصداق: هر مفهومی از خاصه حکایت برخوردار است. حکایت همان شأن کاشفیت و ارائه صور ذهنی است. در فرایند حکایت ما با سه چیز روبرو هستیم، حاکی، محکی و حکایت. صورت ذهنی همان حاکی است که امر وجدانی است و ادله‌ای نیز برای اثبات آن اقامه شده است. پس اگر فرایند حکایت تحقق یافت و حاکی هم موجود بود، ضرورتاً می‌بایست محکی هم در ظرف حکایت وجود داشته باشد، چراکه حاکی و محکی متضایف هستند. محکی صور ذهنی نیز وجود دارد، و آن چیزی است که این صور ذهنی در ظرف حکایت، آن را ارائه می‌کند. به عبارت دیگر محکی همان مصداق لابشرط از وجود و عدم است.

توضیح اینکه صور ذهنی حکایت از محکی خود دارند، بدین معنی که وقتی ما این صور را در ذهن خود داریم به واسطه آن، چیزی برای ما مکشوف می‌شود، ولی شأن حکایی صور ذهنی در همه جا تضمینی برای تحقق مصداق این صور در عالم واقع ندارد. مثلاً، صورت ذهنی فیل حکایت از فیل دارد، یعنی ما از این صور ذهنی به حقیقت فیل - لابشرط از وجود و عدم - راه می‌یابیم، ولی این صور ذهنی دلالت نمی‌کند که اکنون فیلی در عالم واقع موجود یا معدوم است. پس امری که ما با صور ذهنی بدان راه می‌یابیم، همان محکی است. در نتیجه می‌توان گفت، صورت ذهنی فیل دو چیز دارد. ۱. محکی ۲. مصداق. محکی صور ذهنی فیل، همان

مصدق لا بشرط از وجود و عدم است، و مصداق مفهوم فیل همان وجود خارجی فیل است، که در جنگل یا باغ وحش زندگی می‌کند.

مفهوم عدم نیز، به دلیل اینکه صورت ذهنی است، خاصه و شأن حکایی دارد، پس محکی هم خواهد داشت. محکی مفهوم عدم، همان چیزی است که این مفهوم از آن حکایت می‌کند، و همان واقع و مصداق عدم است، ولی مصداقی، که لا بشرط از وجود و عدم، یعنی لا بشرط از تحقق متناسب با خودش، است. فهم محکی عدم چندان دشوار نیست، ولی تشخیص حیثیت مصداقی مفهوم عدم، مقتضی دقت و آمادگی ذهن و کشاندن تحلیلات آن در عوالم عدمی است.

مصدق عدم چیست؟ پاسخ این است که مصداق عدم همان واقع متحقق عدم در عالم لا تحقق است!! اما این چگونه قابل قبول است: مفهومی که مصداق آن حیثیتی جز حیثیت عدم تحقق ندارد، آن مصداق در عالمی که عالم لا تحقق نام دارد، تحقق داشته باشد؟! جواب این است که هر چیزی تحقق متناسب با خود دارد. «تحقق کل شیء بحسبه»، عدم نیز در عالم مصداق خود تحقق دارد، ولی تحقق متناسب و هم‌سنخ با خودش. نکته‌ای که تشخیص آن دقت ذهن می‌طلبد، این است که عدم نیز تحقق دارد، زیرا عدم علاوه بر محکی، مصداق هم دارد، ولی تحقق عدم به معنای تحقق وجودی نیست. تحقق مصداق وجود به معنای تحقق وجودی است و تحقق مصداق عدم به معنای تحقق عدمی است. اگر کسی چنین سخنی را نپذیرد. سه راه پیش روی خود دارد:

۱. بپذیرد که عدم اصلاً مصداقی ندارد.

۲. قبول کند که عدم مصداق وجودی - یعنی مصداقی چونان مصداق مفاهیم وجودی و

غیرعدمی - دارد.

۳. برای عدم مصداق فرضی در نظر بگیرد، بدین معنی که مصداق عدم را مفروض الوجود

منظور بدارد.

این سه فرض تماماً باطل است؛ زیرا التزام به فرض اول مستلزم التزام به تحقق همه امور معدوم و حتی امور محال می‌باشد، چرا که وقتی ما این را پذیرفتیم که عدم اصلاً مصداق ندارد، پس در وادی مقابل خواهیم افتاد و طرف مقابل این است که همه چیز تحقق دارد، چرا که اگر مفهوم عدم مصداق نداشته باشد، پس «عدم وجود همه چیز» نیز مصداق ندارد، پس همه چیز

تحقق دارد. بنابراین، فرض اول از فرضهای سه‌گانه بدین دلیل باطل است که موجب اجتماع یا ارتفاع نقیضین می‌شود. دومین فرض نیز باطل است؛ زیرا لازمهٔ چنین فرضی این است که مفهوم وجود و مفهوم عدم مترادف باشند، چراکه هر دو مصداق وجودی دارند. برای این دو فرض قائلی نیافتیم؛ ولی فرض سوم که اکنون به نقد آن خواهیم پرداخت فرضی است که می‌توان برای آن طرفدارانی برشمرد.

فرض سوم این بود که عدم «مصداق فرضی» دارد، یعنی اینکه ما برای عدم مصداقی در عالم فرض اعتبار می‌کنیم و همان مصداق فرضی و اعتباری مصداق عدم خواهد بود. این فرض باطل است چراکه موجب اجتماع نقیضین می‌شود، زیرا بر مبنای این فرض، عدم مصداق مفروض‌الوجود دارد. پس در این صورت شما اگر بگویید، عدم معدوم است، این قضیه در خود نقیضین را جمع کرده است، و مفاد آن این است که «آنچه مفروض‌الوجود است، معدوم است.» درحالی‌که خود مصداق اجتماع نقیضین است و اگر واژه معدوم، که اینک محمول واقع شده است، به معنای مفروض‌الوجود باشد، پس قضیه مذکور به این تحویل می‌گردد که: «آنچه مفروض‌الوجود است، مفروض‌الوجود است» روشن است که این قضیهٔ تحلیلی ضرورتاً صادق است، و ربطی به عدم ندارد. بنابراین با بطلان فرض‌های سه‌گانه‌ای که ذکر شد، به این دیدگاه بازمی‌گردیم که عدم مصداق متناسب با خود دارد و نیز تحقق هم‌سنخ با خود خواهد داشت. پس نباید مصداق وجودی برای آن دست و پا کنیم، و نه تحقق چنان تحقق وجود.

نتیجه آنکه، هر صورت ذهنی دو چیز دارد ۱. محکی. ۲. مصداق. محکی هر صورت ذهنی همان مصداق لایشرط از تحقق و عدم تحقق آن است و مصداق هر صورت ذهنی همان واقع متحقق آن به تحقق متناسب با آن خواهد بود. تحقق وجود به عینیت و خارجیت داشتن است و تحقق عدم به نداشتن عینیت است.

نکته‌ای که در اینجا اشاره به آن لازم است این است که ما از عنوان و اصطلاح مصداق برای واقع متحقق تصورات استفاده می‌بریم و برای واقع متحقق قضایا و تصدیقات از عنوان مطابق استفاده می‌کنیم.

محکی و مطابق: همان طور که تصورات دارای محکی و مصداق هستند، قضایا و تصدیقات نیز از محکی و مطابق برخوردارند. محکی تصورات همان مصداق لایشرط آنهاست، و مصداق

تصورات چیزی جز واقع تحقق یافته آنها نیست. قضایا و تصدیقات نیز بدین گونه محکی و مطابق دارند. محکی قضایا همان مطابق لابشرط آنهاست و مطابق آنها همان واقع متناسب با آنها خواهد بود. تصدیقات نیز محکی و مطابقی دارند. محکی تصدیقات همان مطابق لابشرط آنهاست و مطابق آنها واقع متحقق آنهاست و آن همان صدق قضیه است، زیرا تصدیق به معنای فهم صدق قضیه است، پس مطابق آن نیز صدق قضیه می باشد. بنابراین روشن شد که محکی قضیه آن چیزی است که قضیه از آن حکایت می کند و مصداق آن همان واقع متحقق مفاد قضیه است. همچنین محکی تصدیق همان چیزی است که تصدیق آن را افاده می کند، چرا که تصدیق، همان فهم صدق است، و فهم تصدیقی نیز صورت ذهنی و علم حصولی است، پس حکایتی دارد و محکی ای خواهد داشت. مصداق تصدیق نیز واقع متحقق این تصدیق است که همان صدق قضیه است.

در مورد قضیه و تصدیق نیز توجه بدین نکته لازم است که مطابق قضایا و تصدیقات نیز تحقیقی متناسب با مفاد قضیه و تصدیق دارند و قضایای سالبه صادق نیز مطابقی متحقق دارند، ولی تحقیقی متناسب با مفاد قضیه سالبه و عدمی. پس تحقق در قضایا و تصدیقات نیز فراتر از تحقق وجودی خواهد بود.

مصداق و مطابق: از مباحث گذشته این نکته بدست آمد که هم تصورات محکی و مصداقی دارند و هم قضایا و تصدیقات از محکی و مطابق برخوردارند. وجه اینکه ما برای واقع متحقق تصورات تعبیر مصداق را به کار گرفتیم، و برای واقع متحقق قضایا و تصدیقات از عنوان مطابق استفاده بردیم، این است که فارق اصلی بیان حکایت قضیه ای و تصدیقی از حکایت تصویری در این است که حکایت تصویری، حکایت و اخباری از تحقق یا عدم تحقق محکی خود ندارد، ولی قضیه و تصدیق حکایت و اخبار از تحقق یا عدم تحقق محکی خود دارند. بدین ترتیب، از آنجا که هویت حکایت قضیه ای و تصدیقی غیر از حقیقت حکایت تصویری است، پس مطابق قضایا و تصدیقات را، به اعتبار تحقق آن، و این که قضیه و تصدیق از آن حکایت می کنند مطابق می نامیم. بنابراین، مصداق تصورات اصلاً مخبر عنہ تصورات نمی باشد. ولی مطابق قضایا و تصدیقات مخبر عنہ آنها می باشد، و این همان فارق اصلی بین انواع صور ذهنی است، که به اعتبار اخبار از واقع متحقق و عدم اخبار از آن، دو شاخه متفاوت را تشکیل می دهند. توجه به این نکته هم لازم

است، که مطابق تصدیق عیناً مطابق قضیه نیست. مطابق تصدیق همان صدق قضیه است، چرا که تصدیق فهم صدق قضیه است.

اشکال: براساس مطالبی که در باب محکی و مصداق تصورات و نیز محکی و مطابق قضایا و تصدیقات بیان کردیم، ممکن است اشکالی مطرح شود، که تفکیک بین محکی و مصداق در تصورات براساس این است که تصورات اخباری از مصادیق خود ندارند، بلکه آنها صرفاً از محکیات خود، یعنی مصداقهای لابشرط از تحقق و عدم تحقق خود، حکایت می‌کنند، ولی ما چگونه خواهیم توانست از چنین تفکیکی در قضایا و تصدیقات، با فرض این که آنها از مطابق خود اخباری دارند، سخن گفته و بدین گونه از چیزی لابشرط به نام محکی و امری به شرط تحقق به نام مطابق، در قضایا و تصدیقات، سخن به میان آوریم؟ به عبارت دیگر تصورات، از آنجا که در باب تحقق یا عدم تحقق محکی خود اظهار نظری نمی‌کنند، پس می‌توانیم بگوییم، محکی تصورات همان مصداق لابشرط نسبت به تحقق و عدم تحقق آنهاست. و مصداق آنها همان نفس الامر متحقق آنها خواهد بود، ولی قضایا و تصدیقات همواره نسبت به مطابق خود، که در واقع نفس الامر آنهاست، حکایتی از تحقق یا عدم تحقق دارند، پس در اینجا اشکالی بدین بیان پیش می‌آید که محکی قضایا و تصدیقات چگونه می‌توانند لابشرط از تحقق و عدم تحقق ملحوظ گردند، با توجه به این که قضایا و تصدیقات هویت و شأنی جز اخبار از تحقق و عدم تحقق مطابق خود ندارند؟ پس با این بیان چگونه ما خواهیم توانست در قضایا و تصدیقات، تفکیکی بین محکی و مطابق صورت‌بندی کنیم، و مطابق را به نفس الامر برای قضایا و تصدیقات تفسیر نماییم؟

پاسخ: اگر ما در باب محکی و مطابق و رابطه آنها با حکایت قضیه‌ای و تصدیقی و تحقق و عدم تحقق واقعی و نفس‌الامری و حکایت از چنین تحقق در ظرف حکایت قضیه‌ای و تصدیقی، درست بیان‌دیشیم، خواهیم دانست که تفکیک بین محکی - به عنوان امر لابشرط نسبت به تحقق یا عدم تحقق - و مطابق - به عنوان محکی تحقق یافته یا غیر متحقق قضایا و تصدیقات - کاملاً موجه است. درست است که می‌گویند محکیات قضایا و تصدیقات، برخلاف تصورات، تحقق دارند، یا متحقق نمی‌باشند، ولی صرف این حکایت در همه جا به صورت منطقی تضمینی با خود ندارد که در واقع هم آنها تحقق یافته باشند. شاهد بر این مطلب این است که گاهی قضیه‌ای اخباری از

واقعه‌ای دارد، یعنی محکی ای دارد - ولی در واقع چنان اتفاقی رخ نداده است. به عنوان مثال اگر وقتی ما صفحات تاریخ را ورق می‌زنیم، به این گزاره برخورد می‌کنیم: «چنگیز خان مغول بعد از فتح نیشابور سبیل خود را تاباندا». محکی این قضیه همان است که این قضیه آن را بیان می‌دارد، ولی این قضیه ممکن است دروغ باشد و اصلاً مطابقی نداشته باشد. از طرف دیگر اگر این قضیه صادق هم باشد حیثیت محکی آن غیر از حیثیت مطابق آن است.

با این پاسخ به اشکال، شرایط لازم، برای تبیین نفس الامر بر مبنای فرضیه و اقتراحی که در باب نفس الامر مطرح ساختیم، مهیا می‌گردد.

تبیین نفس الامر در نظریه مورد اقتراح

بعد از تشریح این مطلب لازم است به تبیین نفس الامر در این نظریه بپردازیم. به نظر می‌رسد که با توجه به مبادی مسأله، تبیین نفس الامر بر مبنای نظریه پیشنهادی چندان دشوار نباشد. با توجه به آنچه گذشت خواهیم توانست از بروز بسیاری از مشکلات در تبیین نفس الامر برای مفاهیم عدمی و قضایای عدمی، مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است» و «عدم العلة علة لعدم المعلول» و... جلوگیری کنیم. بدین ترتیب پاسخ به این اشکال که گفته‌اند «عدم، به خاطر اینکه مطابقی، در ذهن و در خارج، ندارد، پس نفسیتی ندارد»^(۶۳) داده خواهد شد، زیرا می‌توان گفت نفسیت هر مفهومی بر حسب خودش است و نفسیت مفاهیم عدمی به این است که تحقق از سنخ تحقق وجودی نداشته باشند. از این رو، با توجه به مطالب گذشته، می‌توان گفت قضیه یا صادق است یا کاذب، قضیه صادق نیز یا وجودی است یا عدمی، قضیه کاذب نفس الامر ندارد، زیرا آنچه در خارج است، نفس الامر آن نیست، چرا که اگر نفس الامری داشت، پس باید صادق می‌بود. از اینجا نیز می‌توان تعریف دقیق‌تری هم از صدق و کذب قضیه ارائه کرد، به اینکه بگوییم، قضیه‌ای صادق است که نفس الامر دارد و قضیه‌ای کاذب است که فاقد نفس الامر است. قضایای صادق وجودی، نفس الامر و مطابق وجودی دارند، و قضایای صادق عدمی، مطابق و نفس الامری عدمی خواهند داشت. پس نفس الامر قضایای وجودی را نباید در عقل فعال و... جستجو کنیم، چرا که نفس الامر قضایای وجودی، در عالم تحقق وجود و نفس الامر قضایای عدمی نیز در عالم هیچستان است، و قضایای کاذب اصلاً نفس الامر ندارند.

نفس الامر و تصورات

از مباحثی که مشروحاً بدان پرداختیم، این نکته به دست آمد که نفس الامر تصورات همان واقع بشرط تحقق آنهاست، و ما از چنین واقعی به مصداق تعبیر کردیم، مراد از تحقق هم امری فراتر از تحقق وجودی است، به گونه‌ای که می‌توان از مصداق عدم به عنوان واقع متحقق عدم، نیز سخن به میان آورد. پس نفس الامر تصورات همان مصداق و واقع بشرط تحقق آنهاست، و چون تحقق را اعم از تحقق وجودی و عدمی گرفتیم، مشکلی در تبیین نفس الامر مفاهیم عدمی نیز نخواهیم داشت؛ در نتیجه ما خواهیم توانست گونه‌های نفس الامر را برای انواع تصورات - جزئی، کلی، اولی، ماهوی، ثانوی، منطقی، فلسفی، حقیقی، اعتباری و... - تشریح کنیم.

چند مثال: اکنون اگر سؤال شود نفس الامر مفهوم قلم چیست؟ در پاسخ خواهیم گفت نفس الامر مفهوم قلم، مصداق متحقق قلم است. قلمی که اکنون من با آن می‌نویسم، مصداق و نفس الامر مفهوم قلم است، ولی نفس الامر قلم منحصر به این قلم نیست، بلکه آن قلمی هم که از عرشه کشتی از دست ناخدا رها شده و در اعماق دریا سقوط کرده، نیز مصداقی از مصداق قلم و نفس الامر آن محسوب می‌شود.

اگر سؤال شود نفس الامر مفهوم وجود - به معنای اسم مصدری که از معقولات اولی است، چنانکه در اواخر فصل دوم بدان اشارت رفت - چیست؟ در پاسخ خواهیم گفت نفس الامر مفهوم وجود همان نفس تحقق و مابه‌التحقق است.

اکنون اگر سؤال شود نفس الامر مفهوم عدم چیست؟ در پاسخ باید گفت: نفس الامر مفهوم عدم همان «لاتحقق» - درست مقابل نفس الامر مفهوم وجود - خواهد بود.

باز اگر سؤال شود نفس الامر شریک الباری چیست؟ پاسخ این است که: شریک الباری صرفاً محکی دارد و نفس الامر ندارد.

بالاخره؛ اگر سؤال شود: نفس الامر مفهوم واجب الوجود چیست؟ در پاسخ باید گفت: نفس الامر مفهوم واجب الوجود همان موجودی است که ضرورتاً موجود است، یعنی ممکن نیست که جای هستی آن را عدم پر کند.

نفس الامر و قضایا

قضیه یک مفهوم منطقی است، زیرا قضیه مفهومی است که ناظر به مفهوم دیگری در ذهن است، از این رو، منطق دانان در باب آن به بحث و بررسی پرداخته، و برای آن تقسیماتی ذکر کرده‌اند. آنها قضیه را مرکب تامی دانسته‌اند که ذاتاً در آن احتمال صدق و کذب وجود دارد. «القضیه هی المركب التام الذی یصح أن نصفه بالصدق و الکذب لذاته»^(۶۴) با این تعریف از قضیه تصورات بسیط، و مرکبات غیر تام، و نیز انشائیات از تعریف خارج می‌شوند. قید لذاته علاوه بر خارج کردن برخی از انشائاتی که بالعرض متصف به صدق و کذب می‌شوند - چنانکه می‌گوییم: آرزوی صادقانه، یا خواست دروغین - نیز می‌تواند برخی از قضایایی که ضرورتاً صادق است - مانند خبر خدای متعال و انبیاء الهی - یا ضرورتاً کاذب است - مانند قضیه « $۵=۲+۲$ » - را تحت تعریف قضیه آورد.^(۶۵) قضیه $۲+۲=۵$ به اعتبار این که قضیه است احتمال صدق و کذب دارد، و به اعتبار این که قضیه خاصی است، احتمال صدق ندارد. از این رو، می‌توان گفت احتمال صدق و کذب مربوط به نوع قضیه است، وگرنه ما قضایایی داریم که صدق آن را محتمل نمی‌دانیم، یا صدق آن برای ما محرز است.

منطق دانان قضیه را به حصر عقلی به حمله و شرطیه تقسیم کرده، و قضیه شرطیه را نیز به حصر استقرایی به متصله و منفصله تقسیم نموده‌اند.^(۶۶) قضیه حمله قضیه‌ای است که نسبت بین طرفین آن نسبت هو هویت است و قضیه شرطیه قضیه‌ای است که چنین نیست.^(۶۷) قضیه شرطیه اگر مفاد نسبت آن اتصال و تابعیت طرف دوم برای طرف اول باشد، متصله و اگر مفاد آن انفصال و مابینت طرفین باشد، منفصله نامند. قضیه حمله مانند: «زید عالم است یا زید دین خدا را یاری خواهد کرد» قضیه شرطیه متصله مانند: «چون آفتاب برآید، روز موجود باشد»؛ و قضیه شرطیه منفصله مانند «عدد یا زوج است یا فرد».

قضیه منفصله غیر از قضیه حمله مردده المحمول است، زیرا مفاد قضیه منفصله، عناد است، ولی مفاد قضیه حمله مردده المحمول تقسیم است. البته گاهی صورت ظاهری قضیه با هر دو سازگار است، که در این صورت باید به کمک قرینه به نوع قضیه راه جست.^(۶۸)

تا اینجا مشخص شد که به طور کلی دو نوع قضیه داریم: ۱. قضیه حمله ۲. قضیه شرطیه (متصله و منفصله). اکنون بر آن می‌افزاییم که همه این قضایا به موجه و سالبه منقسم می‌شوند و

هر یک به اعتبارات دیگر نیز تقسیماتی خواهند داشت. قضیه به‌طور کلی به اعتبار کیف به موجب و سالبه، و به اعتبار موضوع به شخصیه، طبیعیه، مهمله و محصوره تقسیم می‌شود، که محصوره نیز یا کلی است جزئی. قضیه حملیه، به اعتبار وجود موضوع دارای سه قسم است ۱. قضیه ذهنیه ۲. قضیه خارجیه. ۳. قضیه حقیقیه. منطق دانان در باب مصادیق این سه نوع قضایا، وحدت نظر ندارند؛ ولی به‌طور کلی می‌توان گفت، قضیه ذهنیه، قضیه‌ای است که در آن حکم بر موضوع موجود در ذهن رفته است، مانند قضایای منطقی؛ و قضیه خارجیه، قضیه‌ای است که در آن حکم بر موضوع متحقق در خارج رفته است؛ و بالاخره، قضیه حقیقیه، قضیه‌ای است که در آن حکم بر موضوع اعم از محقق و مقدر می‌رود. فرق قضیه حقیقیه با قضیه طبیعیه در این است که حکم در قضیه طبیعیه بر نفس طبیعت، نه به‌عنوان ساری در افراد، مستقر می‌شود، ولی حکم در قضیه حقیقیه بر نفس طبیعت، از آن جهت که ساری در افراد است، استقرار می‌یابد.

به‌نظر چنین می‌آید که باید مصداق قضیه ذهنیه را فقط قضایای منطقی دانست، ولی معمولاً منطق دانان گذشته قضایای ذهنیه را فراتر از قضایای منطقی به کار می‌برده‌اند. آنان قضیه «شریک الباری ممتنع است» را قضیه ذهنیه می‌دانستند، چرا که آنها چنین قضایایی را مصداقی از قضیه خارجیه یا حقیقیه محسوب نمی‌داشتند. به‌عنوان شاهد؛ در حاشیه بر تہذیب المنطق چنین می‌خوانیم: «و أما علی الموضوع الموجود فی الذهن کقولنا: «شریک الباری ممتنع» بمعنی: ان کلما یوجد فی العقل و یفرضه العقل شریک الباری فهو موصوف فی الذهن بالامتناع فی الخارج، و هذا انما اعتبروه فی الموضوعات التي لیست لها افراد ممکنة التحقق فی الخارج.»^(۶۹)؛ ولی محققان این نوع قضایا را قضایای حقیقیه دانسته‌اند.^(۷۰)

این بود گزارشی از انواع و اقسام قضایا که در منطق مورد بحث و گفتگو است. این گزارش اجمالی از اقسام قضایا را بدین جهت ترتیب دادیم که با آگاهی بیشتری به بررسی نفس الامر آنها بپردازیم. لازم است خاطر نشان سازیم که براساس نظریه مقترح در باب نفس الامر، می‌توان هر یک از قضایای خارجیه و حقیقیه را نیز بر دو قسم منقسم ساخت، که در نتیجه چهار قسم خواهیم داشت:

۱. خارجیه وجودیه: قضایای که حکم در آن بر افراد موجود در خارج وجودی - یعنی موجود در خارج وجودی در زمان نسبت، نه زمان نطق - رفته است.

۲. خارجیه عدمیه: قضایای خارجیه عدمیه، قضایایی است که حکم در آن بر افراد محقق در خارج عدمی، رفته است، یعنی این نوع قضایا نفس الامر در عالم هیچستان دارند.
۳. حقیقیه وجودیه: مراد از این نوع قضایا، آن قضایایی است که در آن حکم بر طبیعت ساری در افراد، اعم از محقق و مقدر رفته است. در این نوع قضایا سرای وجودی را به عنوان نفس الامر ملحوظ قرار می دهند، و سپس افراد را بر حسب تحقق وجودی و عدم تحقق وجودی، به محقق و مقدر تقسیم می کنند.
۴. حقیقیه عدمیه: در این نوع قضایا حکم بر طبیعت ساری در افراد می رود، و افراد اعم از محقق و مقدر است، ولی محقق و مقدر نیز بر حسب سرای عدمی تفسیر می شود که کاملاً عکس محقق و مقدر وجودی خواهد بود.
- اکنون با توجه به مطالب یاد شده، قضیه «شریک الباری ممتنع است» را می توان قضیه حقیقیه در جهان وجود تلقی کرد که به اعتبار عدم تحقق مصداق آن در سرای هستی به استحاله رسیده است. البته باید توجه داشت که حکم در قضیه حقیقیه بر نفس طبیعت، به اعتبار سریان آن در افراد است، خواه این افراد محقق باشند یا مقدر، یعنی خواه موجود باشند یا نباشند، بنابراین؛ می توان گفت، قوام قضایای حقیقیه به استقرار حکم بر طبیعت موضوع است، نه این که این موضوع یا محقق باشد، یا مفروض الوجود، که در نتیجه به همان مشکلاتی دچار شویم که قبلاً به عنوان نقد بر کسانی که نفس الامر قضایای عدمی را مفروض الوجود می گرفتند، بیان گردید. به عبارت دیگر، موضوع در قضیه حقیقیه اعم از موجود و غیر موجود است، و خود بدین جهت است که می توان قضایایی مانند «شریک الباری ممتنع است» را قضیه حقیقیه گرفت. پس یا می بایست محقق را به معنای غیر موجود گرفت یا اصولاً قضایای حقیقیه را به گونه ای تعریف کرد که شامل موضوع محقق و مقدر و آنچه اصلاً امکان تحقق در خارج ندارد، نیز گردد.^(۷۱)
- به علاوه، می توان قضیه مانند «شریک الباری ممتنع است» را قضایای خارجی عدمی محسوب کرد که بر حسب تحقق آن در عالم هیچستان به صدق می رسد. بر این اساس؛ قضایایی مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است» را می توان قضایای حقیقیه محسوب داشت که فرد وجودی ندارد، یا می بایست آن را قضیه خارجی عدمی به حساب آورد که فرد محقق در عالم هیچستان دارد. البته این امر مبتنی بر نظریه مقترح در باب نفس الامر است که قبلاً به تبیین و

تحکیم آن پرداخته، و ابعاد و جوانب آن را به تفصیل کاویدیم.

اکنون با عنایت به مباحثی که در باب قضیه و انواع آن مطرح است، به بررسی نفس الامر قضایا می‌پردازیم. نکته‌ای که در تشخیص نفس الامر برای هر یک از انواع قضایا مفید است، این است که ابتدا می‌بایست نوع قضیه را تشخیص داده، و سپس براساس گونه حکایت قضیه، به حقیقت نفس الامر آن راه جست. بنابراین، سربسته نمی‌توان گفت نفس الامر قضیه چیست، بلکه در ابتدا باید تعیین کرد که مثلاً، قضیه حملیه است یا شرطیه، و اگر شرطیه است، متصله است یا منفصله، و سپس براساس نحوه حکایت قضیه، تشخیص داد که نفس الامر آن کدام است. اینک به بررسی نفس الامر قضیه با توجه به نوع قضیه و نحوه حکایت آن می‌پردازیم.

قضایای حملیه و نفس الامر: پیش‌تر گفتیم قضیه حملیه قضیه‌ای است که از هوهویت موضوع و محمول یا سلب آن حکایت می‌کند، چنانکه ابن سینا می‌نویسد: «گویی آنجا که موضوع و محمول بود. در قضیه حملیه - که موضوع محمول است، یا نیست. چنان که گویی: زید زنده است، یا نیست؛ و نگویی آنجا که مقدم و تالی بود - در قضیه شرطیه - که مقدماتی است، یا نیست.»^(۷۲) پس دانستیم که قضیه حملیه حاکی از هوهویت موضوع و محمول در قضیهٔ موجب، و سلب هوهویت موضوع و محمول در قضیهٔ سالبه است. اکنون می‌گوییم از آنجا که نفس الامر قضیهٔ حملیه تابع نحوه حکایت آن است، پس به‌طور کلی می‌توان گفت قضیه حملیه، اگر موجب باشد، از هوهویت موضوع و محمول حکایت می‌کند، پس چنین قضیه‌ای اگر صادق باشد، نفس الامر آن وحدت مصداقی موضوع و محمول آن قضیه است و اگر کاذب باشد، نفس الامر ندارد. و اما اگر قضیه سالبه باشد، پس از آنجا که این قضیه از سلب هوهویت موضوع و محمول حکایت می‌کند، در این صورت نفس الامر آن عدم وحدت موضوع و محمول است.

توضیح آنکه، مفاد حمل محمول بر موضوع این است که موضوع همان محمول است بدین معنی که آنها دارای مصداق واحدی می‌باشند. پس صدق قضیهٔ حملیهٔ موجب به این است که ما مصداقی بیابیم که در آنجا هم مفهوم موضوع صدق کند و هم مفهوم محمول، و کذب آن نیز به این است که چنین مصداقی برای آن وجود نداشته باشد؛ و اما اگر قضیهٔ حملیه سالبه باشد، صدقش به عدم وحدت موضوع و محمول است، و کذب آن به وحدت مصداقی موضوع و محمول خواهد بود.

اکنون برای روشن شدن مطلب، نفس الامر چند نمونه از قضایای حملیه را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. این نمونه‌ها با خود نیز تنوع انواع قضایای حملیه را نمودار می‌سازند.

نمونه‌ها

۱. نفس الامر قضیه «زید عادل است.» چیست؟، قضیه «زید عادل است.» قضیه حملیه شخصیه است که از عدالت زید حکایت می‌کند، یعنی از هوهویت زید و عادل خبر می‌دهد. به عبارت دیگر این قضیه حاکی از وحدت زید و عادل در خارج است، بدین معنی که حکایت از این امر دارد که موجود واحدی مصداق دو عنوان زید و عادل است، گرچه مفهوم زید غیر از مفهوم عادل است. پس اکنون در پاسخ از سؤال می‌گوییم نفس الامر قضیه «زید عادل است.»، وحدت خارجی زید و عادل است، یعنی هرگاه شخصی را یافتیم که زید بود و عادل هم بود، پس آنگاه می‌توانیم بگوییم که قضیه «زید عادل است.» صادق است؛ و اگر چنین نبود قضیه فاقد نفس الامر، و در نتیجه کاذب خواهد بود.

۲. نفس الامر قضیه «انسان کلی است.» چیست؟ می‌دانیم قضیه «انسان کلی است.» قضیه حملیه منطقی است، پس می‌بایست نفس الامر آن را در مرتبه‌ای از ذهن جستجو کنیم، نه در خارج از کل مراتب ذهن. این قضیه به دلیل این که قضیه‌ای است حملیه، حاکی از هوهویت موضوع و محمول است، یعنی حکایت از این دارد که امر واحدی هم مصداق انسان و هم مصداق کلی است، پس از آنجا که این قضیه، قضیه‌ای است منطقی پس این قضیه در صورتی صادق است که مراد ما از انسان، مفهوم انسان باشد، وگرنه مصداق عینی انسان، نه کلی است، نه جزئی، زیرا موصوف کلیت، مفهوم است، نه مصداق. بنابراین، در پاسخ سؤال می‌گوییم نفس الامر قضیه «انسان کلی است.» وحدت مصداقی مفهوم انسان و مفهوم کلی است، که این وحدت در مرتبه‌ای از ذهن تحقق می‌پذیرد.

۳. نفس الامر قضیه « $۲+۲=۵$ کاذب است.» چیست؟ چنانکه ملاحظه می‌شود در اینجا ما با قضیه حملیه‌ای مواجه‌ایم که موضوع آن را یک قضیه تشکیل می‌دهد. « $۲+۲=۵$ » را موضوع برای محمول کاذب قرار داده‌ایم. پس این قضیه، به دلیل این که قضیه حملیه است از هوهویت موضوع و محمول حکایت می‌کند، یعنی حکایت می‌کند از این که امر واحدی مصداق « $۲+۲=۵$ » و مصداق کاذب است، پس در نتیجه؛ همین وحدت مصداقی موضوع و محمول نیز نفس الامر آن محسوب

می‌گردد.

۴. نفس الامر قضیه «هر چیزی خودش خودش است.» چیست؟ این قضیه - هر چیزی خودش خودش است - قضیه حملیه‌ای است که به نام «قضیه هوهویت» مشهور است. این قضیه حکایت از این دارد که بین موضوع خودشیء و محمول خودشیء نسبت هوهویت و اینهمانی برقرار است، و صدق آن هم به این است که فی الواقع هم چنین باشد. بنابراین در پاسخ به سؤال می‌گوییم نفس الامر قضیه «هر چیزی خودش خودش است.» این است که در همه موارد مصداق واحدی دو عنوان موضوع و محمول را در خود فراچنگ آورد. در اینجا لازم است توجه کنیم که قضیه هوهویت می‌تواند مصادیقی در سرای وجود و در سرای عدم و در عالم ذهن داشته باشد. مثلاً؛ قضیه «عدم، عدم است» مصداقی از قضیه هوهویت است که صدق آن به تحقق وحدت مصداقی دو عنوان موضوع و محمول در عالم هیچستان خواهد بود.

۵. نفس الامر قضیه «اجتماع نقیضین محال است.» چیست؟ این قضیه به دلیل این که قضیه حملیه است، حاکی از هوهویت بین موضوع و محمول است. از این رو صدق آن نیز در گرو تحقق وحدت مصداقی موضوع و محمول است، و نفس الامر آن نیز چنان وحدت مصداقی خواهد بود. ولی تحقق چنین وحدتی در عالم عدم است، پس نفس الامر آن نیز در عالم عدم خواهد بود. این قضیه، قضیه حقیقیه است که فرد وجودی ندارد، و یا به تعبیر دقیق‌تر، قضیه حقیقیه عدمیه است که تقرر آن در عالم هیچستان است.

برخی از متفکران گفته‌اند، قضایای مانند «اجتماع نقیضین محال است.» یا «شریک الباری ممتنع است»، از قبیل قضیه «زید معدوم است بالضرورة.» است که اینها در واقع قضایای سالبه‌ای هستند که به صورت موجب ذکر شده‌اند، نه این که اینها از قبیل قضیه حقیقیه باشند؛ زیرا قضایای حقیقیه در مرکبات است، نه بسائط، و قضایای مذکور سالبه‌های بسیط هستند که خارج از مقسم تقسیم قضیه به حقیقیه و خارجی می‌باشند. (۷۳)

ولی بیان مذکور قابل مناقشه است، زیرا وجهی ندارد که ما قضایای حقیقیه را به مرکبات اختصاص دهیم، چرا که ما در بسائط قضایای حقیقیه هم داریم. به عنوان نمونه، قضیه «کل ما هو ممکن فی النظام الأحسن فهو موجود بالضرورة» قضیه حقیقیه است، با این که مرکبه نمی‌باشد. قضایای شرطیه و نفس‌الامر: چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، شناخت نوع قضیه و نحوه حکایت

آن نقش مهمی در تشخیص نفس الامر قضایا دارد. قضایایی که هم‌اکنون در صدد تعیین نفس الامر آنها هستیم، قضایای شرطیه‌اند. قضیه شرطیه، برخلاف قضیه حملیه، از هوهویت بین موضوع و محمول یا سلب آن حکایت نمی‌کند، بلکه این نوع قضایا حکایتی دیگرسان دارند. قضیه شرطیه اگر متصله باشد، از استلزام مقدم نسبت به تالی یا به عبارت دیگر حاکی از تبعیت تالی نسبت به مقدم و یا عدم آن است و اگر منفصله باشد، از عناد بین طرفین قضیه، یا سلب آن حکایت می‌کند.

الف) قضیه شرطیه متصله و نفس الامر: اکنون می‌گوییم نفس الامر قضیه شرطیه متصله موجب این است که مقدم مستلزم تالی باشد، پس دیگر با فرض چنین استلزامی که مقتضای قضیه شرطیه متصله است، غیر ممکن است که مقدم صادق بوده، ولی تالی کاذب باشد.^(۷۴) اما اگر قضیه شرطیه متصله سالبه باشد، نفس الامر آن عدم استلزام و استتباع بین مقدم و تالی است. باید توجه داشت که آنچه در قضیه شرطیه متصله اهمیت دارد، رابطه استلزام است، نه صدق مقدم و تالی، چرا که ممکن است قضیه شرطیه متصله از دو قضیه کاذب هم تشکیل شود^(۷۵) مثلاً بگوییم: «لو كان الانسان حماراً لكان ناهقاً». این قضیه شرطیه متصله به لحاظ ساخت مشکلی ندارد. زیرا این قضیه حاکی از صدق تالی بر فرض صدق مقدم است، پس چنین قضیه‌ای آنگاه کاذب است که فرضاً انسان حمار باشد، ولی وصف ناهقیت را نداشته باشد. بنابراین، نفس الامر چنین قضیه‌ای نیز این است که اگر مقدم صادق بود، تالی کاذب نباشد، که این امر سه فرض را شامل می‌شود: ۱. مقدم و تالی هر دو کاذب باشند. ۲. مقدم و تالی هر دو صادق باشند. ۳. مقدم کاذب، تالی صادق باشد. پس چون قضیه شرطیه متصله در این سه فرض صادق می‌افتد، در نتیجه موارد مذکور، با توجه به این که قضیه متصله در آنها به صدق می‌رسد؛ نفس الامر آن محسوب می‌گردند.

حاصل آنکه، قضیه شرطیه متصله به دلیل این که از رابطه استلزام یا سلب آن حکایت می‌کند، پس نفس الامر آن نیز براساس نحوه حکایت آن تعیین می‌شود. البته این استلزام گاهی به نحو لزوم و گاهی به نحو اتفاق و تصادف است. اگر استلزام در قضیه شرطیه متصله ناشی از علاقه وجودی میان مقدم و تالی - مانند علیت و تضایف - باشد، قضیه را لزومیه، و اگر ناشی از مصاحبت اتفاقی بین آن دو باشد، آن را اتفاقیه می‌نامند.^(۷۶) چنانکه خواجه طوسی در منطق تجرید

می نویسد: «و من المتصلة لزومية، كقولنا: «إن كان زيدُ يكتب فهو يتحرك يده»، و منها اتفاقية، كقولنا: «إن كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق.»^(۷۷)

اکنون به عنوان نمونه، نفس الامر این قضیه شرطیه متصله را مورد بررسی قرار می دهیم: «و من أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً» طه/ ۱۲۳ این آیه شریفه از رابطه بین رویگردانی از یاد خدا و زندگی در تنگنا پرده برمی گیرد. از این رو می توان گفت نفس الامر چنین قضیه شرطیه متصله صادقی، این است که در واقع دوری از خدای متعال مستلزم تنگی و سختی در معیشت می باشد. ب) قضیه شرطیه منفصله و نفس الامر: نفس الامر این نوع قضایا نیز، مانند قضایای دیگر، تابع نحوه حکایت آن است. همانطور که قبلاً اشاره کردیم که، قضیه شرطیه منفصله حاکی از عناد و تنافی بین دو قضیه است. این نحوه حکایت، سه گونه است:

۱. گاهی قضیه منفصله حاکی از تنافی یا عدم تنافی بین طرفین خود در صدق و کذب است. این قسم از قضیه منفصله را منفصله حقیقیه نامند، که اجتماع و ارتفاعشان محال است. در قضیه منفصله حقیقیه، طرف دوم یا نقیض طرف اول یا مساوی نقیض آن است. مانند: «عدد یا زوج است یا نازوج» و «عدد یا زوج است یا فرد».

۲. گاهی قضیه منفصله حاکی از تنافی یا عدم تنافی بین دو قضیه فقط در صدق است. مانند «این شیء یا سنگ است یا درخت»، که اجتماع آن دو بر صدق ممکن نیست، ولی ارتفاع آنها ممکن است. این قسم از قضیه منفصله را مانعة الجمع نامند.

۳. گاهی نیز قضیه منفصله از تنافی یا عدم تنافی بین دو قضیه فقط در کذب حکایت می کند، مانند: «زید یا در آب است یا غرق نمی شود»، که ارتفاع آنها ممکن نیست، ولی امکان اجتماع دارد. زیرا می توان در آب بود و غرق نشد، اما نمی شود در آب نبود، ولی غرق شد. این قسم از قضیه منفصله را «مانعة الخلو» می نامند.^(۷۸)

قضیه منفصله، براساس کیفیت تنافی بین طرفین آن، نیز به «عنادیه» و «اتفاقیه» منقسم می گردد. تنافی در قضیه عنادیه ناشی از ذات طرفین است، ولی در اتفاقیه صرفاً از صدفه و اتفاق نشأت می گیرد. این نوع تقسیم در قضیه منفصله نظیر تقسیم قضیه متصله به «لزومیه» و «اتفاقیه» است.^(۷۹)

اینک با توجه به مطالب یاد شده، می گوئیم، نفس الامر قضیه شرطیه منفصله تابع نحوه

حکایت آن است، و از آنجا که این نوع قضیه حاکی از تنافی و عناد طرفین خود، به سه حالت مذکور - ۱. مانعة الجمع و الخلو، ۲. مانعة الجمع، ۳. مانعة الخلو - می باشد، پس نفس الامر آن نیز آن گونه عنادی خواهد بود که قضیه منفصله از آن حکایت می کند.

تصدیق و نفس الامر

همانطور که می دانیم تصدیق یک امر فراقضیه است که از «صدق قضیه» حکایت می کند، زیرا «تصدیق» چیزی جز «فهم صدق قضیه» نیست.^(۸۰) حکما و منطق دانان با تعابیر مختلف - از قبیل حکم، اعتراف، اذعان، اعتقاد و... - از ادراک دیگری غیر از تصور و قضیه، به نام تصدیق خبر می دهند و ما از آن به فهم صدق قضیه تعبیر کردیم. اکنون، با ملاحظه این که تصدیق همان فهم صدق قضیه است، می گوییم: نفس الامر تصدیق نیز چیزی جز صدق قضیه، یعنی مطابقت قضیه با واقع، نمی باشد. از این رو می توان گفت، تنها تصدیقی صادق است که نفس الامر داشته باشد، زیرا صدق تصدیق به این است که مطابق با واقع و نفس الامر باشد، و واقع و نفس الامر تصدیق نیز چیزی جز صدق قضیه نمی باشد. بنابراین؛ تنها تصدیقی می تواند نفس الامر داشته باشد که صادق باشد، چرا که تصدیق کاذب و جهل مرکب فاقد نفس الامر است؛ یا به تعبیر دیگر: آنچه موجود است نفس الامر آن محسوب نمی شود.

ترسیم هندسی نفس الامر

اکنون در اینجا برای فهم دقیق تر مطلب، نفس الامر برخی قضایا را بر محور نمودار زیر می آوریم.

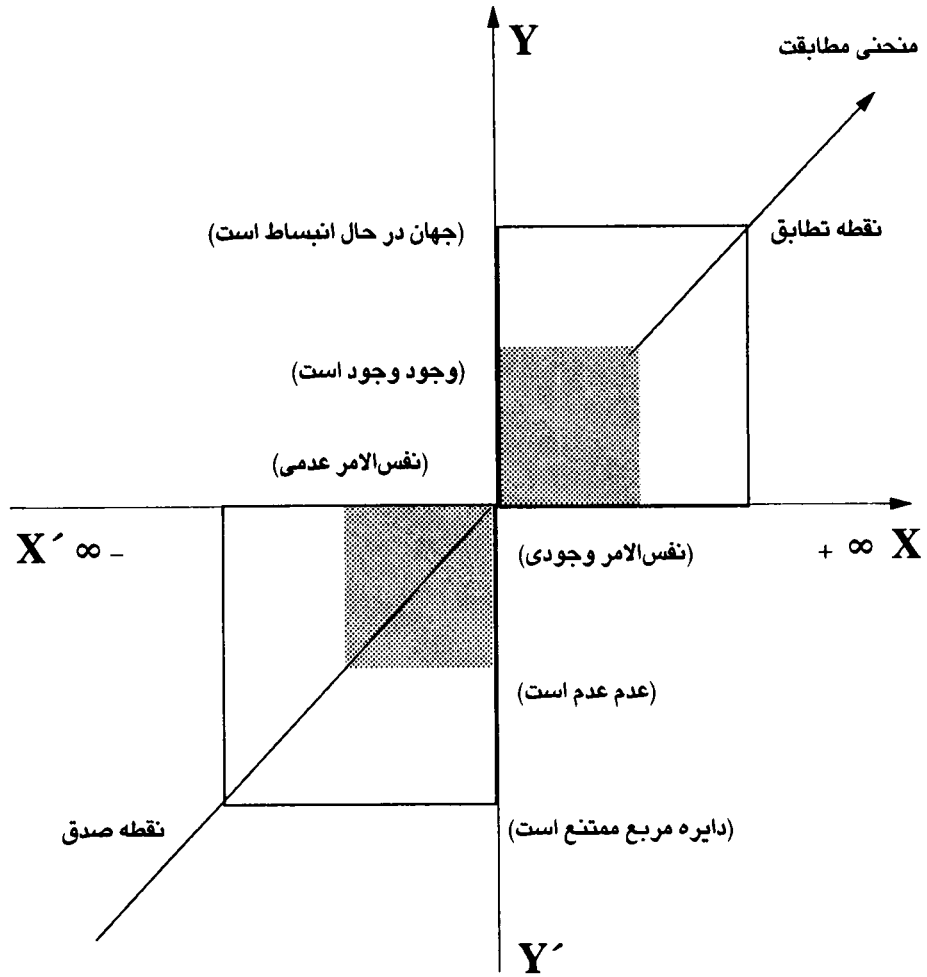
می دانیم «دستگاه مختصات» دارای یک محور عمودی به نام محور y ها و یک محور افقی به نام محور x هاست، که هر یک از این دو محور نیز دارای جهت مثبت (+) و جهت منفی (-) می باشد. اکنون ما محور عمودی دستگاه مختصات را برای صور ذهنی و محور افقی آن را برای نفس الامر آنها منظور می داریم. لازم به ذکر است که جهت مثبت محور افقی نیز برای نفس الامر وجودیات و جهت منفی محور افقی برای نفس الامر عدمیات، تخصیص می یابد. اینک سه قضیه ذیل را در دستگاه مختصات به نمایش می گذاریم.

۱. قضیه «جهان در حال انبساط است.»

۲. قضیه «دایره مربع ممتنع است.»

۳. قضیه «هر چیزی خودش خودش است.»

وجه این که قضایای مذکور را برگزیده‌ایم، این است که قضیه اول، اگر صادق باشد، نفس الامر وجودی دارد، و قضیه دوم نفس الامر عدمی دارد و قضیه سوم، یعنی قضیه هوهویت از آنجا که شامل «وجود وجود است.» و «عدم عدم است.» می‌شود، پس می‌تواند نفس الامر وجودی و هم نفس الامر عدمی داشته باشد، یعنی برخی از مصادیق آن نفس الامر وجودی هستند و برخی از مصادیق آن نیز نفس الامر عدمی خواهند بود.



چنانکه در دستگاه ملاحظه می‌فرمایید، قسمت‌های هاشور خورده، نمایی از قلمرو قضیه هوهویت است که بخشی از آن در جانب مثبت محور افقی و بخشی از آن در جانب قسمت منفی محور افقی واقع است.

نتیجه بحث

در این فصل نفس الامر تصورات و قضایا و تصدیقات مورد مطالعه قرار گرفت، و مشخص شد که برای تصورات و نیز تصدیقات هم نفس الامر وجود دارد، گرچه عموم حکما به نفس الامر قضایا عنایت داشته، و حتی گاهی اصطلاح نفس الامر را در مقابل خارج قرار داده‌اند،^(۸۱) ولی چنانچه در اول این فصل تصریح کردیم، نفس الامر را مرادف با خارج که در ابتدای مقاله آمده است، به کار می‌بریم، اما خارج را اعم از مراتب ذهن و عوالم وجودی - مادی و مجرد - و عوالم عدمی به کار می‌بریم.

بدین ترتیب چنانکه ملاحظه شد در این سلسله بحث‌ها بر این نکته تأکید شد که نفس الامر غیر از محکی بماهو محکی است، زیرا هر صورت ذهنی، خواه صادق یا کاذب، محکی دارد، بلکه نفس الامر در واقع مصداق محکی در تصورات و مطابق محکی در قضایا و تصدیقات است. البته گاهی عنوان محکی و مطابق، در قضایا و تصدیقات صادق، برهم منطبق می‌شود، ولی باید توجه داشت که باز حیثیت محکی غیر از حیثیت مطابق است.

این بود گزارشی تحلیلی از مبحث نفس الامر که عدم تبیین درست آن موجب گردیده تا کسانی از «نظریه مطابقت در باب صدق»^(۸۲) سربرتابند^(۸۳) و در نتیجه از معرفت، که از مطابقت تغذیه می‌کند، فاصله بگیرند.

پی‌نوشت‌ها:

* تذکر: مفهوم «خارج» در مقام بحث کاملاً معادل مفهوم «نفس الامر» است در صورتیکه نفس الامر را فقط به قضایا اختصاص ندهیم. این مفهوم، همان مفهومی است، که ما در اینجا تحت عنوان «نفس الامر و مناظ صدق»، به بحث از

آن می‌پردازیم.

۱. Mat = فرش کوچکی که در جلوی اتاق می‌اندازند، فرش یا حصیر کوچک.

2. Correspondence Theory of Truth.

3. Brian Ellis, *Truth and Objectivity*, (Cambridge: Basil Blackwell. 1990), pp. 157-158.

4. round square.

5. Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*, (Chicago: The University of Chicago. 1985). p. 650.

۶. علاء‌الدین علی بن محمد قوشچی، شرح تجرید العقائد، ص ۵۶.

۷. حکیم سبزواری، الثالی المنتظمة فی علم المنطق و المیزان و غرر الفرائد فی الحکمة، ص ۱۰.

۸. «أی و ذلك العالم عقل» شرح منظومه، بخش فلسفه، ص ۵۴.

۹. حکیم سبزواری، شرح منظومه، بخش فلسفه، ص ۵۴.

۱۰. همان، صص ۵۶ - ۵۵.

۱۱. همان، صص ۵۵ - ۵۴.

۱۲. صائن‌الدین علی بن محمد ترکیه، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، (تهران: انجمن

حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ هـ.ش)، صص ۳۱ - ۲۷.

۱۳. این رساله را در کتاب «عیون مسائل النفس»، صص ۴۹۶ - ۴۹۵، می‌توان ملاحظه نمود.

۱۴. العلامة الحلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صص ۴۶ - ۴۵.

۱۵. شرح تجرید الاعتقاد (قوشچی)، ص ۵۷، حاشیه دوانی.

۱۶. میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ هـ.ش)،

صص ۲۹۱ - ۲۹۰.

۱۷. همان.

۱۸. همان.

۱۹. همان.

۲۰. همان، ص ۲۹۱.

۲۱. شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۳۰، حاشیه اس.

۲۲. میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید، (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۳۰ هـ.ش)، ص ۱۷۵.

۲۳. همان.

۲۴. اسفار، ج ۷، صص ۲۸۱ - ۲۷۰.

۲۵. ر.ک: تمهید القواعد، صص ۱۴۸ - ۱۴۳؛ عیون مسائل النفس، شرح العیون فی شرح العیون، صص ۶۰۷ - ۵۸۷.

۲۶. ر.ک: محمود شهابی، النظرة الدقیقة فی قاعدة بسیط الحقیقة (تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۹۶ هـ.ق).

۲۷. اساس التوحید، صص ۱۷۴ - ۱۷۳.

۲۸. اسفار، ج ۷، ص ۲۸۰، حاشیه ط.

۲۹. آیةالله میرزا ابوالحسن شعرانی، شرح تجرید الاعتقاد، (شرح فارسی) چاپ هفتم، (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۲ ه.ش)، ص ۶۶
۳۰. میرسید شریف جرجانی، کتاب التعریفات، حرف ن؛ تمهید القواعد صص ۳۱ - ۲۹؛ اسفار، ج ۷، صص ۲۸۱ - ۲۷۰؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۶۵؛ شرح مقدمه قیصری، صص ۴۰۰ - ۳۳۳؛ عیون مسائل النفس، صص ۵۱۸ - ۴۸۸.
۳۱. عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، صص ۵۱۸ - ۴۸۸.
۳۲. بدایة الحکمة، ص ۲۰.
۳۳. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۴، درس فلسفه، ص ۶۵؛ شرح مبسوط منظومه، ج ۲، صص ۴۱۴ - ۴۱۳.
۳۴. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، تحقیق الدكتور عبدالرحمن عمیره، (قم: انتشارات الرضی، ۱۳۷۱ ه.ش)، ص ۳۹۲.
۳۵. میرداماد، کتاب القیسات، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ه.ش)، صص ۳۸۷ - ۳۸۶.
۳۶. الشفاء، البرهان، ص ۵۳.
۳۷. شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۳۸؛ النجاة، ص ۱۶۸.
۳۸. نهاية الحکمة، ص ۱۵.
۳۹. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، صص ۳۹۳ - ۳۹۱؛ شرح المنظومه، بخش فلسفه، ص ۵۴.
۴۰. میرداماد، کتاب القیسات، ص ۳۹.
۴۱. حکیم آقا علی مدرس، بدایع الحکم، (تهران: انتشارات الزهراء (س)، ۱۳۷۶ ه.ش)، ص ۱۶۶.
۴۲. نهاية الحکمة، ص ۱۵؛ بدایة الحکمة، صص ۲۱ - ۲۰؛ اسفار، ج ۱، ص ۲۱۵؛ حاشیة ط، ج ۷، ص ۲۷۱؛ حاشیة ط.
۴۳. اسفار، ج ۱، ص ۲۱۵؛ حاشیة ط.
۴۴. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۴.
۴۵. آیةالله جوادی آملی، شناختشناسی در قرآن، ویراسته حمید پارسانیا، چاپ دوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ه.ش)؛ ص ۴۶۷.
۴۶. استاد محمدتقی جعفری، بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی، (تهران: انتشارات دانشگاه علم و صنعت ایران، ۱۳۷۳ ه.ش)، ص ۶۲.
۴۷. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۴.
۴۸. نهاية الحکمة، صص ۱۶ - ۱۵؛ اسفار، ج ۱، ص ۲۱۵؛ حاشیة ط.
۴۹. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، صص ۳۹۵ - ۳۹۲.
۵۰. اسفار، ج ۱، صص ۱۵۱ - ۱۵۰؛ حاشیة س.
۵۱. همان، صص ۳۶۹ - ۳۶۸.
۵۲. همان، صص ۳۴۰ - ۳۳۹، صص ۳۱۴ - ۳۱۲، صص ۳۴۸ - ۳۴۴؛ رسائل فلسفی، صص ۷۲ - ۷۱.
۵۳. اسفار، ج ۱، ص ۲۶۹.
۵۴. همان، ص ۳۴۹؛ حاشیة س.

٥٥. استاد مرتضى مطهرى، مجموعة آثار، چاپ دوم، تهران، قم: انتشارات صدر، ١٣٧٤ هـ.ش)، ج ٦، صص ٧٩٤-٧٩٢.
٥٦. شرح منظومه، بخش فلسفه، ص ٨١، حاشیه مصنف (سبزواری)
٥٧. صدرالدين شيرازى، رسائل فلسفى، ص ٧٢.
٥٨. اسفار، ج ١، ص ٣١٢، حاشیه ط.
٥٩. همان، صص ٣٤٦-٣٤٥، حاشیه ط.
٦٠. همان، ص ٣٤٦، حاشیه ط.
٦١. همان، ج ٧، صص ٢٨١-٢٨٠، حاشیه ط.
٦٢. شناخت‌شناسى در قرآن، ص ٤٦٧.
٦٣. نهاية الحكمة، ص ١٦.
٦٤. محمدرضا مظفر، المنطق، (بيروت: دارالتعارف، ١٤٠٠ هـ.ق)، صص ١٣٠-١٢٩.
٦٥. أحمد الدمنهورى، رسالة فى المنطق، تحقيق عمر فاروق الطبايع، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٤١٧ هـ.ق)، ص ٦٠؛ اساس الاقتباس، ص ٦٤؛ الجوهر النضيد، صص ٣٨-٣٧.
٦٦. الحاشية على التهذيب، ص ٥٦.
٦٧. دانشنامه علائى، رسالة منطق، صص ٣٥-٣٦؛ المنطق، صص ١٣٢-١٣١؛ المنطق المقارن، صص ٨٦-٨٥؛ منطق نوين، ص ١١٣ الحاشية على تهذيب المنطق، صص ٥٦-٥٤؛ الجوهر النضيد، ص ٣٩.
٦٨. غلامرضا فياضى، تعليقه بر نهايه، (چاپ نشده)، تعليقه بر ص ٥، س ٢١.
٦٩. الحاشية على تهذيب المنطق، ص ٥٨.
٧٠. علاءالدين على بن محمد القوشجى، شرح تجريد العقائد، ص ١٢؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٤٧.
٧١. ر.ك، علاءالدين على بن محمد القوشجى، شرح تجريد العقائد، ص ١٢.
٧٢. ابن سينا، دانشنامه علائى، رسالة منطق، ص ٤٨.
٧٣. مرتضى مطهرى، مقالات فلسفى، ص ٢٧٦.
٧٤. العلامة الحلى، القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، ص ٢٨١؛ رهبر خرد، قسمت منطقيات، ص ١٨٤.
٧٥. ابن سينا، التعليقات، ص ٢٠؛ منطق نوين، ص ٢٩؛ رهبر خرد، قسمت منطقيات، صص ١٨٤-١٨٣؛ القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، ص ٢٨١؛ شرح المطالع، صص ١١٢-١١١.
٧٦. منطق نوين، ص ١٤؛ القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، صص ٢٧٧-٢٧٦.
٧٧. الجوهر النضيد، ص ٤٣.
٧٨. الحاشية على تهذيب المنطق، صص ٦٧-٦٦؛ القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، صص ٢٤٥-٢٤٤؛ الجوهر النضيد، صص ٤٧-٤٥؛ اساس الاقتباس، صص ٧٩-٧٧.
٧٩. القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، ص ٢٧٩؛ الحاشية على تهذيب المنطق، صص ٦٨-٦٧.
٨٠. ر.ك، زين الدين عمر بن سهلان الساوى؛ البصائر النصيرية فى علم المنطق، ص ٤٩. و نیز ر.ك. قطب الدين شيرازى، درة التاج، ص ٥٦٣.

٨١. قطب الدين الرازي، شرح المطالع، ص ١٣٠.

82. Correspondence Theory of Truth.

83. Brian Ellis, Truth and Objectivity, pp. 157-158 & 188-190.