

تفسیر نفس الامر به نفس الشیء

faydei@yahoo.com

کتابخانه فایدئی / مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

17561naser@gmail.com

ناصرالرضا ضیائی‌نیا / دانشجوی دکتری فلسفه و اصول حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۴/۵/۱۲

دریافت: ۹۳/۷/۲۰

چکیده

کهن‌ترین نظریه درباره ماهیت صدق و کذب، نظریه مطابقت صدق ارسطویی یا تعریف حقیقت و صدق قضایا به سازگاری آن با واقع است که فلاسفه مسلمان، معیار صدق و کذب را براساس همین نظریه توجیه، و از واقع قضایا به «نفس الامر» تعبیر کرده‌اند. تعریف حقیقت و صدق قضایا به مطابقت با «نفس الامر» در میان حکمای اسلامی، موجب پیدایش این اشکال شده است که دیده‌اند انطباق این تعریف درباره قضایای ذهنیه و حقیقیه ناموجه جلوه می‌کند؛ ازاین‌رو در پی آن بوده‌اند که با تحلیل مفهوم «نفس الامر»، نحوه صدق قضایای مختلف را با واقع نشان دهند. ایشان در تحلیل مفهوم «نفس الامر» و انطباق آن بر انواع قضایا، تفاسیر مختلفی آورده‌اند که از جمله تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال»، «واقعیه کل شیء بحسبه» و... که مشهورترین آن آرا، تفسیر «نفس الامر» به «نفسی الشیء» یا «شیء فی حد ذاته» است؛ و نوشتار حاضر به توضیح و بررسی آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: صدق و کذب، نظریه مطابقت، نفس الامر، نفس الشیء، فلاسفه اسلامی.

مقدمه

مناطق صدق و کذب قضایا و ملاک حقیقت و خطا، به لحاظ معرفت‌شناختی از گذشته‌های دور تا کنون همواره موضوع بحث اندیشمندان بوده است. تعریف حقیقت و صدق به مطابقت با واقع و «نفس الامر» در میان فلاسفه اسلامی مقبول افتاده است و آنها در توجیه کیفیت انطباق این تعریف درباره قضایای ذهنیه و حقیقیه و تبیین نحوه مطابقت قضایای مختلف با واقع، نفس الامر را به معانی گوناگون تفسیر کرده‌اند.

برای شناخت مفهوم «نفس الامر»، پرسش‌های پرشماری به ذهن می‌رسد: مراد فلاسفه از دو کلمه نفس و امر چیست؟ غرض آنها از افزودن نفس به امر، و ترکیب این عبارت چیست؟ چه اقوالی درباره «نفس الامر» مطرح شده است؟ در این تعبیر که می‌گوییم قضایای صادق مطابق با خارج است و قضایای کاذب مطابق با خارج نیست، منظور از خارج چیست و چگونه می‌توان مطابقت و عدم مطابقت با خارج را سنجید؟ ملاک صدق و کذب در قضایا چیست؟ فلاسفه اسلامی در مقام حل اشکال و پاسخ به این پرسش‌ها، به تقسیم قضایا بر سه قسم خارجی، ذهنیه و حقیقیه پرداخته و مناطق صدق هر یک را به گونه‌ای خاص بیان کرده‌اند. روح پاسخ قدمای اسلامی این است که واقعیت و خارجیت هر چیزی به حسب خودش است و مشهورترین تحلیل در میان ایشان، تفسیر «نفس الامر» به «نفس الشیء» است که موضوع بحث این مقاله را تشکیل داده است.

۱. تحلیل مفهوم نفس الامر

تفسیر «نفس الامر» به صورت جدی از زمان خواجه نصیرالدین طوسی آغاز شده است. وی می‌گوید:

آن‌گاه که ذهن آدمی بر امور خارجی حکم خارجی کند، صدق آن حکم، مستلزم مطابقتش با عالم خارج است؛ در غیر این صورت، ملاک صدق آن حکم، مطابقتش با «نفس الامر» است؛ چون تصور قضایای کاذب امکان‌پذیر است (حلی، ۱۳۶۶، ص ۴۵).

عَلَّامَهُ حَلَّى در توضیح بیان خواجه می‌گوید:

هنگامی که ذهن بر اشیای خارجی حکم خارجی کند، مثل «انسان حیوان است در خارج»، ملاک صدق آن مطابقتش با عالم خارج است؛ وگرنه کاذب خواهد بود؛ و اگر بر اشیای خارجی به امور ذهنی حکم کند، مثل «انسان ممکن است»، یا بر امور ذهنی، حکم ذهنی کند، مثل «امکان در مقابل امتناع است»، صدقش مستلزم انطباق آن با عالم خارج نیست؛ چون امکان و امتناع در عالم خارج، متقابل نیستند و انسان ممکن هم که در خارج نیست (همان).

حکم درست در دو قسم اخیر، نه به اعتبار مطابقت با عالم خارج است؛ چون حکم آنها به اعتبار قیاس با خارج نیست، و نه به اعتبار مطابقت با ذهن است؛ چون گاهی ذهن، قضایای کاذب را تصور می‌کند؛ چنان‌که می‌توانیم انسان را واجب بالذات تصور کنیم؛ درحالی‌که انسان ممکن است، نه واجب. اگر مطابقت با ذهن، ملاک صدق دو قسم اخیر می‌بود، حکم به واجب بالذات بودن انسان، صادق می‌شد؛ چون هنگام حکم به واجب بالذات بودن انسان، صورت ذهنی مطابق با این حکم را در ذهن خود داریم؛ بلکه ملاک صدق این قبیل قضایا (احکام ذهنی)، مطابقت آنها با «نفس الامر» است (همان، ص ۴۵ و ۴۶).

عَلَّامَهُ حَلَّى می‌گوید:

در اینجا این پرسش به ذهن راه می‌یابد که معنای این سخن خواجه نصیر چیست که گفته است: ملاک صدق احکام ذهنی، مطابقت آنها با «نفس الامر» است؟ معقول از «نفس الامر» از دو حال خارج نیست: یا ثبوت ذهنی است و یا ثبوت خارجی؛ درحالی‌که می‌گوید صحت این احکام، نه به اعتبار مطابقت با خارج است و نه به اعتبار مطابقت با ذهن (همان، ص ۴۶).

به گزارش عَلَّامَهُ حَلَّى، از نظر خواجه نصیر، مراد از «نفس الامر» همان «عقل فعال» است. هر صورت ذهنی و حکم ثابت در ذهن، اگر مطابق با صور ارتسامی «عقل فعال» باشد، صادق است؛ وگرنه کاذب خواهد بود (همان).

اشکال این دیدگاه خواجه نصیر از نگرش علّامه حلّی این است که با استدلالی که حکیمان از راه تبیین تفاوت سهو و نسیان برای اثبات «عقل فعال» آورده‌اند، اگر «نفس الامر»، همان «عقل فعال» باشد، لازم می‌آید که صور کاذب هم در موجود والایی چون «عقل فعال» منقش باشند. حکما، عقل فعال را به جهت اینکه خزانه ادراکات عقلی است، نفس الامر ادراکات کلی و صور عقلی دانسته‌اند؛ و بیان آنها درباره تفاوت میان سهو و نسیان، مستلزم انتساب صور کاذب به عقل فعال است (همان).

وقتی انسان امری را درک می‌کند، صورت علمی آن در خزانه ذهن باقی می‌ماند. از نظر مشهور حکما، قوه خیال مخزن صور علمی جزئی، قوه حافظه مخزن معانی جزئی وهمی، و عقل فعال مخزن معقولات است. در سهو (غفلت)، صورت علمی شیء تنها از قوه ذاکره محو می‌شود و در خزانه حافظه باقی است؛ به گونه‌ای که انسان قادر به احضار آن است و با اندک تأمل و توجهی به یاد می‌آورد؛ اما در نسیان (فراموشی)، صورت علمی شیء از خزانه حافظه نیز محو می‌گردد؛ به گونه‌ای که انسان قادر به احضار آن نیست و تنها با یادگیری مجدد و کسب استعداد لازم برای اتحاد با عقل فعال، در ذهن حاضر می‌شود. آنها نسیان مطالب عقلی (اعم از صور معقول صادق و صور کلی کاذب) را به معنای زوال هیئت و استعداد نفس برای اتصال به عقل فعال می‌دانند. نفس انسان باید هیئت و استعداد لازم را برای اتصال به عقل فعال و درک مطالب عقلی داشته باشد و در صورت فقدان این هیئت، دسترسی به معقولات ممکن نیست. پس عملاً گویی صورت و معانی کلیه از خزانه حافظه پاک شده است و عقل فعال دیگر خزانه برای نفس انسان فراموش‌کار نیست؛ و چون هنگام نسیان در ادراکات عقلی، زوال کامل صورت می‌پذیرد و این امر درباره احکام کاذب هم جاری است، پس به حکم استدلال فلاسفه، می‌باید «صور کاذب» هم در «عقل فعال» منقش باشد تا امکان به خاطر آوردن صور معقول صادق یا کاذب فراموش‌شده، از طریق اتصال به «عقل فعال» فراهم گردد؛ درحالی‌که ارتسام صور کاذب در موجود والایی چون عقل فعال جایز نیست (حلّی، ۱۳۶۶، ص ۴۶).

پس از خواجه نصیر، شبهاتی در تطبیق واقع یا «نفس الامر» بر انواع مختلف قضایا پیش آمده

که سبب شده است علما، «نفس الامر» را به معانی مختلف تفسیر کنند: «عقل فعال»، «عالم امر»، «علم خداوند»، «اعیان ثابته»، «شیء فی حد ذاته»، «قلب انسان»، «لوح محفوظ»، «مراتب وجود»، «مثل افلاطونی»، «کتاب مبین»، «خارج ظرف انعقاد قضیه»، «مطلق ظرف ثبوت»، «واقع هر شیء به حسب خودش»، «ظرف ثبوت عقلی محکیات»، «رب النوع انسانی»، «اسمای الهی»، «نفس کلی» و «شیطان» (درباره قضایای کاذب). معروفترین این معانی، تفسیر «نفس الامر» به «نفس الشیء» یا «شیء فی حد ذاته» است.

۲. تفسیر نفس الامر به نفس الشیء

سعدالدین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، فاضل قوشچی، میرداماد، محقق لاهیجی و حاج مآهادی سبزواری، «نفس الامر» را به «نفس الشیء» تفسیر کرده‌اند.

۲-۱. تفسیر تفتازانی

سعدالدین تفتازانی، با الهام از بیان خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد، در کتاب شرح مقاصد می‌گوید: مطابقت با عالم خارج از ذهن، ملاک صحت حکم در قضایا نیست؛ چون گاهی طرفین قضیه در عالم خارج تحقق ندارد و آن هنگامی است که بر امور ذهنی، حکم ذهنی کنیم؛ مانند: «امکان اعتباری است»؛ «امکان مقابل امتناع است»؛ و «اجتماع نقیضین ممتنع است»؛ و یا اینکه بر امور خارجی، حکم ذهنی کنیم، مانند: «انسان ممکن است»؛ و «انسان کور است». از سوی دیگر، مطابقت با اذهان هم برای صحت حکم، کفایت نمی‌کند؛ چون گاهی احکام کاذب در ذهن انسان نقش می‌بندد؛ مانند: «عالم قدیم است» که فلاسفه به آن باور داشتند. اگر مطابقت با اذهان معیار صدق قضیه باشد، لازم می‌آید که قضیه مزبور صادق باشد؛ زیرا مطابق با صورت ذهنی آن فیلسوفان است؛ درحالی که قطعاً باطل است. ملاک صحت هر حکمی، مطابقت با واقع یا «نفس الامر» است (تفتازانی، بی تا، ص ۳۹۱).

تفتازانی برخلاف دیدگاه منسوب به خواجه نصیر، تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» را

تخطئه کرده و خود به گونه دیگری به تفسیر آن پرداخته است. او می‌گوید: منظور از «نفس الامر»، خود شیء با قطع نظر از حکم حاکم است؛ و آن معنایی است که از این قول فهمیده می‌شود که گوییم: «هذا الامر كذا في نفسه»؛ یعنی در حد ذات خودش، با قطع نظر از حکم حاکم، چنین است. مراد از واقع، همان «نفس الامر» است که خارج از ذات مدرک و مخبر است. نفس در عبارت «نفس الامر»، به معنای ذات است و امر به معنای شأن و شیء است؛ پس «نفس الامر» به معنای «ذات شیء» است (همان، ص ۳۹۱-۳۹۲).

وی تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» را بسیار دور از واقعیت می‌داند و در مقام استدلال می‌گوید: همه عقلا می‌دانند که مثلاً «عدد یک نصف عدد دو است»، مطابق با واقع یا «نفس الامر» است، با این حال برخی از آنها هیچ شناختی به «عقل فعال» ندارند و یا متکلمان، وجود آن را انکار می‌کنند، تا چه رسد به اینکه به ثبوت «عقل فعال» و ارتسام صور کائنات در آن باور باشند و با اتصال به «عقل فعال» و خزانه ادراکات عقلی، صور معقوله فراموش شده خود را به یاد آورند (همان، ص ۳۹۲ و ۳۹۴). او در پاسخ به این اشکال که «تفسیر "نفس الامر" به "نفس الشیء" درباره آنچه ذات و شیئی در عالم خارج ندارد، نظیر معدومات و ممتنعات، چگونه قابل تصور است؟»، می‌گوید:

به یقین می‌دانیم که قضیه «اجتماع ضدین محال است»، مطابق با «نفس الامر» است؛ اما «اجتماع ضدین ممکن است»، مطابق با واقع نیست؛ هرچند که کیفیت و حقیقت این مطابقت برای ما معلوم نیست. مطابقت، امری اضافی و نسبی است که تحقق طرفین اضافه و نسبت به حسب عقل برای آن کافی است. عقل آدمی هنگام ملاحظه دو معنا و مقایسه آنها با یکدیگر، خواه موجود باشند و خواه معدوم، به اقتضای ضرورت و برهان، یک نسبت و رابطه ایجابی و یا سلبی می‌یابد که همان واقع یا «نفس الامر» است و حصول نسبت میان معدومات، تنها به حسب عقل است (همان، ص ۳۹۳).

تفتازانی ضمن طرح این اشکال و عدم پذیرش تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال»، سه اشکال

دیگر مربوط به آن را وارد نمی‌داند.

اشکال اول این است که مطابقت در سنجش صحت و سقم صور ارتسامی «عقل فعال» ممتنع است؛ چون مطابقت، دو طرف می‌خواهد؛ درحالی‌که اثینیتی در میان نیست. از نظر تفتازانی در پاسخ می‌توان گفت: صحت حکمی که در «نفس الامر» است، به خاطر مطابقتش با «نفس الامر» نیست، بلکه عین آن است. اشکال دوم به علم سابق بر «عقل فعال» مربوط می‌شود، هرچند که علم بالذات باشد؛ مثل علم واجب‌تعالی. مطابقت علم حق‌تعالی با عقل فعالی که در مرتبه وجودی آن نبوده و متأخر از آن است، ممتنع است. پاسخ تفتازانی این است که اگر هم امتناع مطابقت با وجود متأخر بالذات را بپذیریم، می‌توان گفت: علم خدا از طریق ارتسام صور نیست؛ بلکه او ذاتاً عالم است. اشکال سوم اینکه برخی از معلومات ما جزئی است، درحالی‌که ارتسام علم جزئی در «عقل فعال» محال است. وی در پاسخ می‌گوید: ارتسام صور جزئی بر وجه کلی در «عقل فعال»، برای مطابقت کافی است (همان، ص ۳۹۴-۳۹۵).

۲-۲. تفسیر محقق شریف

دیدگاه میرسید شریف جرجانی را می‌توان از حاشیه او بر کتاب *تسدید القواعد فی شرح تجرید العقاید* به دست آورد. از نظر او ملاک صدق احکام، گاهی مطابقت با خارج است و گاهی مطابقت با «نفس الامر» است نه خارج. احکام ذهن بر چهار گونه‌اند: ۱. حکم به امور خارجی بر موجودات خارجی؛ ۲. حکم به امور عقلی بر امور عقلی؛ ۳. حکم به امور عقلی بر موجودات خارجی؛ ۴. حکم به امور خارجی بر امور عقلی. قسم اخیر در قضیه موجهه، محال است که صادق باشد؛ چون محال است که موجود خارجی بر امر عقلی که از ثبوت خارجی برخوردار نیست، ثابت باشد (اصفهانی، نسخه خطی، حاشیه سیدشریف، ص ۳۲؛ جرجانی، نسخه خطی، ص ۸۲).

ملاک صدق قسم اول، مطابقت با خارج است؛ بدین معنا که در خارج از ذهن، یکی از دو موجود به اقتضای حکم، بر دیگری منسوب باشد و از انتساب یکی از آن دو به دیگری، لازم نمی‌آید که خود انتساب هم موجود خارجی باشد؛ چون اگر خارج ظرف خود نسبت باشد،

واجب نیست که ظرف وجود نسبت باشد؛ و اما قسم دوم، ملاک صدق ایجابی اش مطابقت با «نفس الامر» است و مطابقت با خارج در این مورد، متصور نیست؛ چون هیچ‌یک از طرفین حکم، موجود خارجی نیست تا یکی از آن دو در خارج بر دیگری منسوب باشد (اصفهان‌ی، نسخه خطی، حاشیه سیدشریف، ص ۳۲).

اما ملاک صدق ایجابی قسم سوم، گاهی مطابقت با «نفس الامر» است و گاهی مطابقت با خارج است. ملاک صدق قضیه «انسان ممکن است»، مطابقت با «نفس الامر» است؛ زیرا انسان، خواه در خارج باشد و خواه نباشد، متصف به امکان است؛ اما ملاک صدق قضیه «زید کور است»، مطابقت با خارج است؛ چون زید تنها در خارج از ذهن، به وصف کوری متصف است. از اینجاست که گفته‌اند: گاهی موجودات خارجی به امور عدمی متصف می‌شوند. انتفای مبدأ محمول در خارج، مستلزم انتفای حمل خارجی نیست. صدق ایجابی امری بر یک شیء در عالم خارج، متوقف بر وجود آن شیء در عالم خارج است. آنچه در عالم خارج نباشد، اصلاً چیزی در خارج به آن منسوب نیست و قطعاً متوقف بر وجود محمولش در خارج، نخواهد بود (همان؛ جرجانی، نسخه خطی، ص ۸۲).

میرسید شریف درباره معنای خارج و نفس الامر، و نسبت میان آن دو می‌گوید:

وجود بر دو قسم است: یکی وجود اصیل که منشأ آثار خارجی است و دیگری وجود ظلی که فاقد آثار خارجی است. وجود ظلی تنها در قوای ادراکی متصور است که از این جهت، وجود ذهنی نامیده می‌شود؛ ولی وجود اصیل در مقابل ذهن، و خارج از قوای ادراکی است (همان؛ اصفهان‌ی، نسخه خطی، حاشیه سیدشریف، ص ۳۲).

«نفس الامر» به معنای «خود شیء در حد ذات آن» است و مراد از امر، خود شیء است. آن‌گاه که گوئیم: شیء در «نفس الامر» موجود است، معنایش این است که در حد ذات خود موجود است، بدین معنا که وجودش به اعتبار معتبر یا فرض فارض نیست؛ بلکه با قطع نظر از هر اعتبار و فرض، موجود است؛ و آن وجود از دو حال

خارج نیست: یا وجود اصیل است و یا وجود ظلی. پس «نفس الامر» اعم از خارج و ذهن است، منتها نسبت به خارج اعم مطلق است؛ چون هر آنچه در خارج است، مطلقاً در «نفس الامر» است، ولی «نفس الامر» نسبت به ذهن، اعم من وجه است؛ زیرا پاره‌ای از احکام ذهنی در «نفس الامر» نیست؛ مثل حکم به اینکه «عدد پنج زوج است» که کاذب است و با اینکه در ذهن است، مطابق با «نفس الامر» نیست؛ و همچنین پاره‌ای از امور نفس‌الامری، حاصل در ذهن نیست (جرجانی، نسخه‌خطی، ص ۸۲ و ۸۳).

سیدشریف هم همانند تفتنازانی تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» را بسیار دور از واقعیت دانسته است. او در این باره می‌گوید:

برخی از فلاسفه، امر را در مقابل خلق و به معنای عالم مجردات دانسته و گفته‌اند: مراد از «نفس الامر»، «عقل فعال» است؛ پس هر حکمی که با آنچه در «عقل فعال» است مطابق باشد، صادق است؛ وگرنه کاذب خواهد بود؛ ولی دلالت عبارت «نفس الامر» بر معنای مزبور، بعید به نظر می‌رسد (همان، ص ۸۳).

۲-۳. تفسیر فاضل قوشچی

فاضل قوشچی درباره تفسیر خواجه نصیر از «نفس الامر»، می‌گوید:

هنگامی که ذهن بر موجودات خارجی حکم خارجی کند، مثل: «این جسم سفید است»، لازم است که حکم، مطابق با خارج باشد. آنگاه که طرفین حکم در عالم خارج از ذهن موجود باشند، یک نسبت خارجی میان آن دو برقرار خواهد بود؛ پس اگر حکم صادق باشد، باید «نسبت حکمی» مطابق با آن «نسبت خارجی» باشد. مراد از مطابقت حکم با خارج به همین معناست؛ و منظور از «نسبت خارجی» این است که خارج، ظرف خود نسبت باشد نه ظرف وجود آن؛ و اگر ذهن بر اشیای خارجی به امور ذهنی حکم کند، مثل: «انسان ممکن است»؛ یا بر امور ذهنی، حکم

ذهنی کند، مثل: «امکان اعتباری است»، صدقش مستلزم انطباق آن با عالم خارج نیست؛ و اگر ذهن بر امور ذهنی، حکم ایجابی خارجی کند، محال است که آن حکم، صادق باشد؛ ولی سلب موجود خارجی از امور ذهنی می‌تواند صادق باشد؛ چون در آن به سلب نسبت حکم می‌شود نه ثبوت نسبت. پس نسبت سلبی خارجی متوقف بر وجود طرفین آن در خارج نیست. امور خارجی در عالم خارج، از امور ذهنی مسلوب‌اند (قوشچی، نسخه خطی، ص ۵۴).

قوشچی در این عبارات خود ضمن تفکیک میان حکم ایجابی و حکم سلبی و عنایت به تفاوت میان آن دو، عین عبارات محقق شریف را درباره اتصاف موجودات خارجی به امور عدمی می‌آورد و در ادامه می‌افزاید:

برخی از احکام ذهنی مطابق با خارج نیست؛ مثل: «انسان ممکن است». حکم به امکان انسان صادق است؛ هرچند که انسان وجود خارجی نداشته باشد، و مثل: «امکان اعتباری است». در دو مثال اخیر، مطابقت حکم با عالم خارج متصور نیست؛ چون موقعی که موضوع در عالم خارج نباشد، نمی‌توان چیزی را در خارج به آن نسبت داد. ملاک صدق این قبیل قضا یا، مطابقت با «نفس الامر» است (همان). مراد از «نفس الامر»، در بیان قوشچی، آن معنایی است که از این قول فهمیده می‌شود که گوییم: «هذا الامر کذا فی نفسه أو لیس کذا»؛ یعنی در حد ذات خودش، با قطع نظر از ادراک مدرک و اخبار مخبر، چنین است یا چنین نیست. نفس در عبارت «نفس الامر»، به معنای ذات است و امر به معنای شأن و شیء است؛ پس «نفس الامر» به معنای «ذات شیء» است.

حکم صحیح در دو مثال اخیر، به اعتبار مطابقت با ذهن هم نیست؛ چون گاهی احکام کاذب و غیرمطابق با واقع در ذهن انسان نقش می‌بندد. اگر مطابقت با ذهن معیار صدق قضیه باشد، لازم می‌آید که مثلاً قضیه «عالم قدیم است»، صادق باشد؛ چون مطابق با صورت ذهنی برخی از فلاسفه است، درحالی‌که قطعاً باطل است (همان، ص ۵۴-۵۵).

به علاوه گاه احکام در اذهان مردم، متفاوت است؛ چنان‌که فلاسفه عالم را قدیم، و متکلمان

آن را حادث می‌دانند. پس این پرسش پیش می‌آید که حکم به قدم عالم، با ذهن کدام دسته باید مطابقت داده شود؟ (همان، ص ۵۵).

اشکال مهم‌تر این است که آنچه در «نفس الامر» است باید با نسبت حکمیۀ موجود در اذهان، مغایر باشد؛ چون فهم صحت و بطلان نسبت حکمیۀ ذهنی، متوقف بر مطابقت دادن آن با «نفس الامر» است و مطابق باید غیر از مطابق باشد.

برخی از فلاسفه امر را در مقابل خلق و به معنای عالم مجردات دانسته و گفته‌اند: مراد از «نفس الامر»، «عقل فعال» است که غیر از خارج است؛ چون منظور از خارج، خارج از قوای ادراکی است. احکام ذهنی ما اگر با آنچه در «عقل فعال» است مطابقت داشته باشند، صادق و گرنه کاذب‌اند. ما در بطلان این نظر می‌گوییم که مستلزم انتساب صور کاذب به موجودی والا چون «عقل فعال» است. محقق دوانی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

صور کاذب در «عقل فعال» نقش می‌بندد، ولی چون «عقل فعال» نسبت به این صور اعتقاد نداشته و آنها را تصدیق نمی‌کند، پس مشکلی پیش نمی‌آید. حفظ صور کاذب مستلزم اذعان و اعتقاد به مضمون آنها نیست. «عقل فعال» حافظ قضایای صادق و کاذب است و احکام صادق را تصدیق می‌کند؛ ولی احکام کاذب را مورد تصدیق قرار نمی‌دهد. علم به احکام کاذب مستلزم تصور آنهاست، نه مستلزم تصدیق آنها (قوشچی، نسخه خطی، حاشیۀ دوانی، ص ۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۷).

صدرالمتألهین در کتاب اسفار، به این راه حل دوانی انتقاد وارد کرده است. در بیان محقق دوانی، انتساب صور ارتسامی (علم حصولی) به عقل فعال پذیرفته شده است؛ درحالی که از نظر صدرالمتألهین، عقل فعال که مجرد تام است، علمش فعلی و حضوری است، نه حصولی. به علاوه دوانی عقیده داشت که «عقل فعال» حافظ قضایای کاذب است و آنها را تصدیق نمی‌کند. صدرالمتألهین در مقام انتقاد می‌گوید:

آن‌گاه که انسان به مضمون قضیه‌ای حکم کرده و آن را مورد تصدیق قرار می‌دهد، به دلیل عدم دسترسی به اسباب و علل قطعی، اقتران محمول به موضوع، که برای او

در اثر تصدیق حاصل می‌آید، مرتبه ضعیفی از اقتران است؛ خواه صادق باشد و خواه کاذب؛ درحالی‌که مرتبه شدید آن اقتران، در عقل فعال موجود است. پس اگر ما امری را تصدیق کردیم و اقترانی برای ما حاصل شد، می‌بایست چنین اقترانی به نحو کامل در عقل فعال موجود باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۷-۲۷۹). پاسخ صدرالمتألهین به اشکال انتساب صور کاذب به عقل فعال این است که همه حقایق وجودی و خیرات و حیثیت کمالی شرور عالم، به مبادی عالیه و خدا منسوب است و صور علمی اشیا هم با حیثیت کمالی و بدون نقص و کاستی، به نحو بسیط در عقل فعال موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۹-۲۸۱).

اما علامه طباطبائی در انتقاد از تفسیر نفس الامر به عقل فعال می‌گوید:

ما نقل کلام کرده و به سراغ صور مرتسمه عقل فعال می‌رویم که ملاک صدقش چیست؟ تصدیقات موجود در عقل فعال هم مطابقی دیگر می‌طلبند؛ اگر مناط صدق صور علمی عقل فعال هم مطابقت آنها با صور علمی موجود در عقلی دیگر باشد و نقل کلام کنیم، به تسلسل باطل می‌انجامد (همان، ج ۷، حاشیه علامه طباطبائی، ص ۲۸۰؛ طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۵؛ طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵).

۲-۴. تفسیر میرداماد

در حکمت یمانی میرداماد، «عقل فعال» به منزله خزانه ادراکات عقلی پذیرفته شده، ولی تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال» مورد انتقاد قرار گرفته است. از نظر میرداماد، وجود در «نفس الامر» عبارت از ثبوت و تحقق شیء در حد ذاتش بدون تعمل عقلی و اعتبار ذهنی، در «مطلق وعای حصول» است که اعم از ذهن، متن خارج و مرتبه ذات ماهیت است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹، ۴۷-۴۸؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱-۱۴۲).

در بیان میرداماد، قوه خیال آدمی، خزانه ادراکات حسی است و جوهر مفارق عقلی، خزانه معقولات نفس عاقله است. نفس ناطقه به اندازه استعداد خود برای اتصال به جوهر مفارق، از

افاضه صور معقوله جوهر مفارق، بهره مند می شود؛ لذا به هر اندازه که از عالم حس روی برتابد، اتصالش به جوهر مفارق، شدت یافته، از صور معقول بیشتری مستفیض می شود؛ و آنگاه که نفس انسان از جوهر مفارق اعراض کند، و نظر او به عالم حس معطوف شود، صور ادراکی از نفس عاقله محو، و دچار سهو می شود، و چون هنوز ملکه اتصال در او باقی است، با کوچک ترین التفات به آن صور ادراکی دست می یابد؛ ولی آنگاه که ملکه اتصال به جوهر مفارق در او زایل شود، دچار نسیان و فراموشی می شود که در این صورت، به خاطر آوردن صور معقول فراموش شده، نیازمند تلاش ذهنی مضاعف و حصول اتصال جدید به خزانه صور معقول (عقل فعال) است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۶۰۹).

میرداماد نظر محقق دوانی را که گفته است «عقل فعال» به طریق تصور، حافظ صور کاذب است و آنها را تصدیق نمی کند، درخور مناقشه می داند و می گوید:

صور صادق که در حد ذات خود از حقیقت برخوردارند، در «عقل فعال» مرتسم اند. صور علمی موجود در «عقل فعال»، همه حق و صادق اند؛ منتها به دلیل ضعف استعداد برخی از نفوس ناطقه، آن صور حق موجود در عقل فعال، به صورت صور کاذب در نفس آنها نقش می بندد. به علاوه در بیان دوانی، تصور و تصدیق به عقل فعال نسبت داده شده است، درحالی که تصور و تصدیق، دو نوع از انواع علم انطباعی قابل تغییر و تجدد است؛ ولی علم جواهر مفارق، از لوازم ذات آنهاست و در معرض تغییر و تجدد نیست (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۷؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۶۴۰).

۲-۵. تفسیر محقق لاهیجی

ملا عبد الرزاق لاهیجی می گوید:

اگر قضیه خارجی باشد، یعنی در آن به اتحاد طرفین (موضوع و محمول) در خارج حکم شود، خواه در خارج محقق باشد (خارجیه) و یا اعم از محقق و مقدر باشد

(حقیقیه)، در این صورت هر دو طرف، موجود در خارج خواهند بود، یا موجود بالذات و یا موجود بالعرض. موجود بالذات مثل حمل ذاتیات بر ذات (انسان حیوان است)؛ موجود بالعرض مثل حمل عرضیات بر ذات (جسم سفید است؛ زید کور است). در این دو مورد، واجب است که نسبت حکمی با نسبت خارجی مطابقت داشته باشد؛ وگرنه کاذب خواهد بود و مراد از نسبت خارجی این است که خارج، ظرف خود نسبت باشد نه ظرف وجود نسبت (لاهیجی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲). و اگر قضیه، ذهنیه باشد، یعنی به اتحاد طرفین در ذهن حکم شود، ملاک صدقش مطابقت با «نفس الامر» است نه مطابقت با ذهن، مانند: «انسان ممکن است»؛ چون تصور قضایای کاذب امکان‌پذیر است؛ مانند: «عدد پنج زوج است». اگر بگوییم ملاک صدق قضیه ذهنیه، مطابقت آن با ذهن است، همه قضایای کاذب ذهنی، صادق خواهند بود؛ چون صورت ذهنی آن قضایا در ذهن گوینده آن موجود است (همان).

«نفس الامر» به معنای «نفس شیء در حد ذات آن» است. مراد از امر، نفس شیء است و معنای موجود بودن شیء در نفس الامر، وجود شیء در حد ذات آن است؛ بدین معنا که با قطع نظر از فرض فارض و اعتبار معتبر موجود است؛ خواه در خارج باشد و خواه در ذهن. «نفس الامر» نسبت به خارج، اعم مطلق است و نسبت به ذهن، اعم من وجه است؛ و وجود ذهنی هم اعم از فرض فارض می‌باشد (همان).

نسبت میان «نفس الامر» و «امر ذهنی»، عموم و خصوص من وجه است: برخی دارای «نفس الامر»، امر ذهنی است؛ مثل جنس بودن حیوان؛ برخی دارای «نفس الامر» امر ذهنی نیست، بلکه تنها امر خارجی است؛ مانند وجود خارجی خدا؛ و برخی امر ذهنی «نفس الامر» ندارد؛ یعنی واقعیته مستقل از فرض فارض ندارد، همچون «زوج بودن عدد پنج» و «واجب بالذات بودن انسان» (همان).

۲-۶. تفسیر سبزواری

حکیم متأله، حاج ملأهادی سبزواری در منظومه منطقی می‌گوید:

در قضیه موجهه که به ثبوت یک شیء بر شیء دیگر حکم می‌شود، بر اساس قاعده فرعیت، وجود موضوع آن، لازم است و از سه حال خارج نیست: یا در خارج است یا در ذهن و یا در «نفس الامر». لذا مناط صدق قضایای خارجی، مطابقت با وجود عینی است؛ و مناط صدق قضایای ذهنی، مطابقت با وجود ذهنی؛ و مناط صدق قضایای حقیقیه، مطابقت با «نفس الامر» است (سبزواری، ۱۲۹۸ق، ص ۵۰).

وی در منظومه حکمت از این نظر عدول می‌کند و با عنایت به اینکه قضایای کاذب هم مطابق ذهنی دارند، می‌گوید:

مناط صدق قضایای خارجی، مطابقت با خارج محقق بالفعل است؛ و ملاک صدق قضایای حقیقیه هم انطباق با وجود عینی است، اعم از اینکه محقق بالفعل یا مقدر است؛ و مناط صدق قضایای ذهنیه، انطباق با «نفس الامر» است (سبزواری، بی‌تا، ص ۱۳۵؛ مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۹۳).

از نظر سبزواری «نفس الامر» به معنای «حد ذات شیء» یا «خود شیء» است؛ و مراد از حد ذات در اینجا، در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر است، و «نفس الامر»، شامل مرتبه ذات ماهیت، وجود خارجی و وجود ذهنی، هر سه می‌شود (شیرازی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۷). پس «نفس الامر» قضیه «انسان حیوان است»، مرتبه ماهیت آن است (مدرس آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۲۸۷)، و صدق قضیه «انسان در خارج موجود است» به اعتبار وجود خارجی آن است، و «نفس الامر» قضیه «انسان کلی است» یا «مفهوم انسان موجود در ذهن است»، هویت ذهنی آن است؛ بدین معنای مرتبه‌ای از ذهن، «نفس الامر» آن قلمداد می‌شود؛ اما قضایای کاذبی همچون «انسان جماد است»، واقعیتی مستقل از اعتبار معتبر و فرض فرض‌کننده ندارند و از قضایای نفس‌الامریه به‌شمار نمی‌آیند. کلمه نفس به معنای ذات، و کلمه امر به معنای شیء است؛ پس «نفس الامر» به معنای «ذات شیء و حقیقت آن» است که در برابر فرض فارض قرار دارد. وقتی گفته شود: «چهار در

نفس الامر چنین است»، معنایش این است که در حد ذات خود و فی نفسه دارای آن حکم است. آن‌گاه که گوییم: «عدم باطل‌الذات است فی نفس الامر»، معنایش این است که عدم فی نفسه چنین است. پس کلمه امر در اینجا از باب قرار دادن اسم ظاهر به جای ضمیر است (سبزواری، بی تا، ص ۱۳۷؛ جمال خوانساری، ۱۳۷۸، حاشیه سبزواری، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵).
نفس الامر نسبت به خارج، اعم مطلق است؛ ولی نسبت به ذهن، اعم من وجه است که ماده اجتماع آن دو (نفس الامر و ذهن)، قضایای صادق است و ماده افتراق آن دو، قضایای کاذب (که صرفاً ذهنی‌اند) و نظیر حقیقت ذات خدا (که صرفاً نفس‌الامری است) می‌باشد (سبزواری، بی تا، ص ۱۴۰؛ مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۹۴).

۱-۲. نقد و بررسی: چنان‌که گفته شد، سبزواری در منظومه حکمت، ملاک صدق قضیه حقیقه را نیز همانند قضیه خارجی، مطابقت با عالم عین دانسته است؛ درحالی‌که حکم قضیه حقیقه وسیع‌تر از حکم قضیه خارجی است. حکم قضیه خارجی تنها شامل افراد محقق و حاضر در عالم خارج می‌شود؛ درحالی‌که حکم حقیقه، اعم از افراد محقق و مقدر است. افراد مقدر که در خارج وجود ندارند تا قضیه با آنها مطابقت کند. در قضایای حقیقه، بعضی از مصادیق موضوع آنها در خارج موجود نیست؛ ولی هر وقت موجود شود محمول برای آنها ثابت خواهد بود. در چنین قضایایی گفته‌اند که ملاک صدق آنها مطابقت با «نفس الامر» است؛ زیرا همه مصادیق آنها در خارج موجود نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آنها بسنجیم و بگوییم که مطابق با خارج است یا مطابق نیست. اما اینکه برخی در مقام اشکال به تفسیر «نفس الامر» به «نفس‌الشیء» گفته‌اند عدم، ذات و نفسیت ندارد که ذاتاً دارای حکمی باشد (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶)، در پاسخ می‌توان گفت: عدم هم دارای نفسیت است؛ منتها نفسیت عدم در نقطه مقابل نفسیت وجود است. بیانی که تفتازانی برای توجیه نفس الامر برای معدومات و ممتنعات آورد، قانع‌کننده است و توجیه حاج مآلهادی سبزواری در حاشیه اسفار، رساتر است که می‌گوید:

عدمیات نیز نفسیت و «نفس الامر» دارند، ولی نه همانند نفسیت وجودیات.
«نفس الامر» هر شیئی به حسب خود آن است و واقعیت و «نفس الامر» عدم، به نحو

بطلان است. واقعیت قضیه عدمی، عدم خود آن است؛ بدین معنا که واقع و «نفس الامر» منحصر در مطابق وجودی نیست. خارجیت عدم عبارت از عدم خارجیت وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

۳. ارزیابی

صدق در قضیه، از احکام نسبت محمول به موضوع است و نسبت، وجود رابط و از سنخ وجود است؛ از این رو بایسته است که در امور عامه و در زمره احکام وجود ذکر شود. محقق شریف گمان کرده که نسبت یا وجود رابط، امر اعتباری است و در عالم خارج موجود نیست؛ لذا گفته است: ملاک صدق قضیه خارجیه، مطابقت نسبت حکمیه آن با نسبت خارجیه است و مراد از نسبت خارجیه این است که خارج، ظرف خود نسبت باشد نه ظرف وجود نسبت؛ چون نسبت از وجود خارجی برخوردار نیست. قوشچی، محقق لاهیجی و سبزواری هم از او تبعیت کرده‌اند؛ تا آنجا که سبزواری بر اساس همین اعتقاد ناموجه، نفس الامر را در مباحث مربوط به عدم آورده است نه در مباحث وجود (سبزواری، بی تا، پاورقی ص ۱۳۵ و ۱۳۶؛ آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۱).
نفس الامر هر شیئی به حسب خود آن است؛ در امور وجودی، وجود است و در امور عدمی، عدم است. «نفس الامر» قضایای ایجابی و وجودی، امر وجودی است و واقعیت قضایای عدمی، همان عدم آنهاست. قضیه وقتی صادق است که با واقع و محکی خودش مطابقت کند. اشکالی ندارد که قضیه‌ای ذهنی، حاکی از واقع و «نفس الامر» باشد؛ چون «نفس الامر» آن اذهان است، نه خود آن قضیه. این بدان معنا نیست که قضیه ذهنی، خودش با خودش مطابقت کند (مطهری، ۱۴۰۶ق، ص ۳۹۱).
نفسیت هر مفهومی بر حسب خودش است و نفسیت مفاهیم عدمی به این است که تحقق از سنخ تحقق وجودی نداشته باشند.

عدم در اصل فاقد نفس الامر است و انتساب نفس الامر به عدم، امری اعتباری و مجازی است. قضیه خارجیه موجه، از وجود نسبت ایجابی در خارج حکایت دارد، و سالبه آن قضیه، حاکی از عدم تحقق آن نسبت در خارج است. اعتبار اصلی مفهوم عدم، همان است که در قضیه

سالبه است و عدم به همین اعتبار است که نقیض وجود است. عدم به این اعتبار از هیچ‌گونه خارجیت و نفس‌الامریتی برخوردار نیست؛ اما عدم، اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی «مجاز» است. ذهن پس از سلب چیزی از خارج، چنین اعتبار می‌کند که خود سلب به جای ایجاب نشسته است، و فرض می‌کند که عدم آن شیء در خارج است؛ و به این اعتبار فرضی و مجازی است که عدم، نفس‌الامریت می‌یابد و احکامی نظیر احکام وجود پیدا می‌کند و مانند مفهومی ایجابی، بر اشیا حمل می‌شود؛ مانند: «زید معدوم در خارج است» یا «زید معدوم در این زمان یا در آن مکان است» (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۹۲-۹۵).

نتیجه‌گیری

بزرگانی همچون سعدالدین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، فاضل قوشچی، میرداماد، محقق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری، «نفس‌الامر» را با عبارات مختلف، به «نفس‌الشیء» تفسیر کرده‌اند. «نفس‌الامر» در تفسیر تفتازانی و قوشچی، به معنای ذات خود شیء با قطع نظر از حکم حاکم، و خارج از ذات مدرک و اخبار مخبر است؛ و در تفسیر میرداماد، به معنای ذات شیء، خارج از عمل عقلی و اعتبار ذهنی است؛ و «نفس‌الامر» در تفسیر محقق شریف، محقق لاهیجی و سبزواری، به معنای ذات شیء و در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر آمده است. روح کلام آنان این است که «نفس‌الامر» عبارت از «نفس‌الشیء» است و آن امر ثابتی است که با فرض فارض و اعتبار معتبر تغییر نمی‌کند؛ خواه آن وجود در عالم خارج باشد و خواه در ذهن و یا در مرتبه ذات ماهیت.

تفسیر نفس‌الامر به عقل فعال قابل مناقشه بوده و با اشکال انتساب صور ارتسامی فاقد نفس‌الامر، به موجود مجرد تام مواجه است؛ ولی تفسیر نفس‌الامر به نفس‌الشیء، قابل تطبیق با تفسیر نفس‌الامر به «واقعیه کل شیء بحسبه» است که به واقعیت نزدیک‌تر است. هر قضیه ذهنیه‌ای همانند قضیه خارجی، صدقش به این است که با واقع عینی خود مطابقت داشته باشد؛ ولی واقع و عینیت هر شیئی، به حسب خود آن شیء است. «نفس‌الامر» به معنای

«خود شیء در حد ذات آن» است که واقعیتی مستقل از فرض فارض دارد؛ خواه واقعیتی عینی باشد، مانند «قیام زید در کلاس درس»، یا واقعیتی ذهنی باشد، همچون «کلی بودن مفهوم انسان»، یا مرتبه ذات ماهیت باشد، همانند «ممکن بودن انسان»، و یا امر عدمی باشد، مثل «امتناع اجتماع نقیضین». هر قضیه‌ای اعم از ایجابی و سلبی، وجودی و عدمی، نفس الامر متناسب با خود را دارد که از آن حکایت می‌کند.

تفاوت میان قضایای صادق و کاذب در این است که قضیه صادق دارای مطابق خارجی است، برخلاف قضیه کاذب؛ و منظور از مطابق خارجی، خارج در مقابل ذهن نیست، بلکه منظور خارج از فرض و اعتبار عقلی است. از این رو انسانیت نسل آینده صادق است؛ ولی حجریت نسل آینده کاذب.

منابع

- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *درالفوائد تعلیقة على الشرح المنظومه للسبزواری*، قم، اسماعیلیان.
- اصفهانى، شمس‌الدين محمود، نسخه خطی، *تسديد القواعد شرح تجريد العقاید (شرح قديم تجريد خواجه نصير)*، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، بی‌تا، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، نسخه خطی، *حاشیه شرح قديم تجريد شمس‌الدين محمود اصفهانى*، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- جمال خوانساری، محمدبن حسین، ۱۳۷۸، *الحاشية على الحاشية الخفري على شرح القوشجي على التجريد*، حواشی حاج ملّاهادی سبزواری، قم، مؤتمّر المحقق الخوانساری.
- حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۶، *کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملّاهادی، بی‌تا، *غررالفوائد فی فن الحکمة و شرحها (شرح المنظومه)*، حواشی محمدتقی آملی، تحقیق فاضل حسینی میلانی، مشهد، دارالمرتضی للنشر.
- ، ۱۲۹۸ق، *شرح المنظومه منطق*، چاپ سنگی.
- شیرازی، محمد، ۱۴۰۵ق، *شرح منظومه السبزواری*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۴ق، *نهاية الحکمة*، به اهتمام عبدالله نورانی، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- ، ۱۴۳۳ق، *بداية الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- علوی عاملی، احمدبن زین‌العابدین، ۱۳۷۶، *شرح کتاب القیسات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانى، تهران، دانشگاه تهران.
- قوشجی، علی بن محمد، نسخه خطی، *شرح تجريد الکلام المحقق الطوسی*، قاهره، مکتبه المصطفی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۴، *شوارق الالهام فی شرح تجريد الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- مدرس آشتیانی، مهدی، ۱۳۶۷، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *شرح منظومه*، تهران، حکمت.
- ، ۱۴۰۶ق، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.