

## تبیین مسئله «نفس الامر» از منظر عرفان

h.ramazani89@gmail.com

حسن رضانی / استادیار گروه اخلاق و عرفان پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۴

### چکیده

مسئله نفس الامر را از دو بُعد معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌توان مورد پژوهش قرار داد. از بُعد هستی‌شناسی نفس الامر اشیا، واقعیاتی در مرتبه وجودی بالاتر است. حکیمان و عارفان مسلمان در مصداق این واقعیت اختلاف‌نظر دارند. در این نوشتار دیدگاه عارفان درباره مسئله نفس الامر از حیث هستی‌شناسی کانون بررسی قرار گرفته و پس از گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، مسئله نفس الامر از منظر عارفان به روش توصیفی - تحلیلی، تبیین و سپس با ادله قرآنی مستدل شده و این نتیجه به دست آمده که از نگاه عارفان مسلمان نفس الامر اشیا عبارت است از: اعیان ثابته یا همان وجود علمی اشیا پیش از ایجاد؛ البته به شرط تجرید کامل، حتی از همین وجود علمی، و رسیدن به ذواتی غیبی و ازلی که در غیب ذات حق مستجند و از نظر رتبه چه بسا قبل از اسما قرار بگیرند.

**کلیدواژه‌ها:** نفس الامر، عرفان، اعیان ثابته، حضرت علمیه، علم ازلی.

نفس الامر اصطلاحی است که اندیشمندان علوم عقلی در چپستی و مصداق آن اقوال مختلفی ابراز کرده‌اند. این واژه در فضای فلسفی بیشتر از بُعد معرفت‌شناسی مورد مذاقه قرار گرفته است. از این بُعد نفس الامر مطابق صورت‌های ذهنی، اعم از تصورات و تصدیقات است. واژه نفس الامر را از بُعد هستی‌شناسی نیز می‌توان مورد تحقیق قرار داد. از این منظر نفس الامر عبارت است از واقعیت اشیای اطراف ما، که می‌باید در مرتبه وجودی بالاتری لحاظ شود. حکمای اسلامی دیدگاه‌های گوناگونی درباره نفس الامر اشیا مطرح کرده‌اند: برخی از آنان نفس کلیه، برخی دیگر لوح محفوظ و گروه آخر عقل اول را نفس الامر اشیا دانسته‌اند. این تحقیق می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که از منظر اهل عرفان نفس الامر اشیا در چه مرتبه‌ای از وجود تقرر دارد؟

تحقیق درباره حقیقت نفس الامر از نگاه اهل معرفت، تحقیقی بنیادین است و تبیین دقیق آن در عرفان اسلامی، به دلیل اختلاف روش حل مسئله در فلسفه و عرفان، ضروری به نظر می‌رسد. تاکنون درباره چپستی و حقیقت نفس الامر مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است. نویسنده مقاله «نفس الامر» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵ الف)، اقوال برخی فلاسفه و عرفا را درباره این مسئله بررسی کرده است. مقاله «نفس الامر» (معلمی، ۱۳۸۸)، اقوال فلاسفه را در باب این اصطلاح از حیث هستی‌شناسی مورد تحقیق قرار داده است. کتاب *نفس الامر در فلسفه اسلامی* (اردستانی، ۱۳۹۲)، نفس الامر را از منظر فلاسفه به بحث و تحلیل می‌گذارد. مقاله «نفس الامر و مناظ صدق» (عارفی، ۱۳۸۰)؛ مقاله «تفسیر نوین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از صدق و نفس الامر بر مبنای دیدگاه علامه طباطبائی» (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵)؛ مقاله «ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن» (کاظمی، ۱۳۹۷)؛ مقاله «تبیین نفس الامر از منظر علامه طباطبائی» (کاظمی، ۱۳۹۶) و مقاله «مسئله نفس الامر در اندیشه علامه طباطبائی و فلسفه ابن‌سینا» (قربانی، ۱۳۸۶)، این مسئله را از نگاه فلسفی و دیدگاه یکی از فلاسفه مورد پژوهش قرار داده‌اند؛ اما تاکنون مقاله‌ای مستقل که مسئله نفس الامر را از منظر عرفان تبیین کرده باشد، نگاشته نشده و این نوشتار از این حیث، بدیع است.

نگارنده در تحقیق حاضر نخست مسئله نفس الامر را از منظر عرفان تبیین، و سپس با استناد به برخی آیات قرآن از جمله آیه ۵۰ سوره «طه» و آیه ۱۷ «رعد»، دیدگاه اهل معرفت در باب این مسئله را مستدل خواهد کرد.

## ۱. تبیین مسئله نفس الامر از منظر عرفا

در جای خود بیان شده که «اعیان ثابت» عبارت‌اند از وجود علمی اشیا پیش از ایجاد، که از ازل در علم باری تعالی یا همان «حضرت علمیه» با فیض اقدس حق (جلّ و اعلیٰ) رقم خورده‌اند. اکنون با توجه به این مطلب اگر «اعیان ثابت» را که عبارت از وجود علمی اشیا پیش از ایجاد هستند، حتی از این وجود علمی هم تجرید کنیم و خود اشیا را من حیث هی هی، که نه به وجود علمی موجودند و نه به وجود عینی، بلکه فقط و فقط خودشان هستند و خودشان، و نه چیز دیگری در نظر بگیریم از «نفس الامر» اشیا سر درمی‌آوریم و به ذواتی می‌رسیم غیبی و ازلی که در غیب ذات حق مستجن‌اند و از نظر رتبه چه‌بسا قبل از اسما قرار گیرند.

درواقع همین ذوات و نفس الامر اشیا هستند که متعلق علم ازلی حق‌اند و براساس آموزه عرفانی «عَلِمَ الْأَشْيَاءَ عَلَيَّ مَا هِيَ عَلَيْهَا» یعنی او به همه اشیا همان گونه که هستند داناست؛ متبوع علم‌اند و علم نیز تابع آنهاست. این معلوم بودن، منجر به آفرینش می‌شود و از ایجاد اشیا در عالم خارج سر درمی‌آورد. محیی‌الدین بن عربی در این باره گوید:

و اعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم و لا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغير منها و ما لا يتغير فيشبهها كلها في حال عدما على تنوعات تغييراتها إلى ما لا يتناهي فلا يوجد لها إلا كما هي عليه في نفسها... و العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم فافهمه (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۱۶)؛ بدان! خداوند نوشت، مگر آنچه را که دانست؛ و نیز ندانست، مگر آنچه را از صور معلومات (همان گونه که هستند) مشاهده کرد؛ چه آنهایی که بر حسب ذات تغییرناپذیرند و چه آنهایی که متغیرند، همه را با تمام تغییرهای نامتناهی‌شان مشاهده کرد؛ پس آنها را ایجاد نکرد، مگر طبق همان گونه و حالی که مقتضای ذات آنهاست... و علم، تابع معلوم است؛ نه اینکه معلوم، تابع علم باشد؛ پس این را بفهم.

البته باید دانست که مسئله تبعیت علم از معلوم یا مسئله تبعیت علم از نفس الامر الاشیا، مسئله کوچک و پیش‌یافتاده‌ای نیست که هر کسی با هر توان و سرمایه‌ای بتواند بر درک آن موفق شود؛ بلکه مسئله‌ای است بس بزرگ، دقیق و حساس که اگر کسی بخواهد آن را به خوبی درک و تصدیق کند، ابتدا باید از آن تصور صحیحی داشته باشد؛ و آن هم وابسته به این است که شخص از استعدادی بالا برخوردار باشد و افزون بر این، ریاضت‌های علمی و عملی بسیاری را تحمل نماید. بلی اگر این مسئله آن طور که باید مورد تحقیق واقع شده و با توجه به امور مزبور درست و صحیح تصور گردد، تصدیق و پذیرفتن آن آسان است، بلکه در این صورت احدی نمی‌تواند آن را انکار نماید. ابن عربی در توضیح و بیان اهمیت این مسئله و نیز ثمره آن در فهم مسئله مهم و حساس قضا و قدر (یا مسئله خیر و شر) و تفویض و تسلیم در برابر آن گوید:

و فرّق يا أخی بین کون الشیء موجودا فیتقدم العلم و جوده و بین کونه علی هذه الصور فی حال عدمه الألی له فهو مساوق للعلم الإلهی به و متقدم علیه بالرتبة لأنه لذاته أعطاه العلم به فاعلم ما ذکرناه فإنه ینفعک و یقویک فی باب التسلیم و التفویض للقضاء و القدر الذی قضاه حالک و لو لم یکن فی هذا الکتاب إلا هذه المسألة لکانت کافیه لكل صاحب نظر سدید و عقل سلیم و الله یقولُ الْحَقُّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ (همان، ج ۴، ص ۱۶)؛ ای برادر من! میان مسئله موجود بودن شیء و تقدم علم بر این موجودیت و مسئله بودن شیء بر آن صورت نفس الامری در حال عدم ازلی فرق بگذار! که این صورت نفس الامری شیء در حال عدم، با علم الهی به آن شیء مساوق و در عین حال از نظر رتبه بر آن مقدم است؛ زیرا آن صورت نفس الامری شیء است که با تکیه بر ذات خود معلومیت خویش را به حق تعالی عطا می‌کند. پس این مسئله را به خوبی درک کن! که به حال تو نافع است و نیز تو را در باب تفویض امر به خداوند و تسلیم شدن در برابر قضا و قدر الهی - که حال نفس الامری تو بر آن حاکم است - تقویت می‌کند. و اگر در این کتاب نبود، مگر همین مسئله، برای هر کسی که دارای نظری استوار و عقلی سلیم است کافی بود. و خداست که حق را گفته و هموست که به راه راست هدایت می‌کند.

او در بیان دیگری رتبه و درجه نفس الامر را بالاترین رتبه و درجه معرفی نموده و براین اساس تأکید کرده است: حتی ذات خداوند به عنوان کسی که به نفس الامر اشیا عالم است، تحت تسخیر نفس الامر معلوم است و دگرگونی‌اش تابع دگرگونی اوست؛ و می‌داند چه امری برای آن واجب و چه امری برایش مستحیل است و لذا به

چیزی جز آنچه مقتضای ذات و نفس الامر معلوم است قیام نمی‌کند. وی همچنین یادآور می‌شود: از جمله معلومات نفس‌الامری، نفس‌الامر خود خداست؛ از این‌رو، او در کنار علم به اقتضات نفس‌الامری اشیا به اقتضات نفس‌الامری خود نیز آگاه است و می‌داند چه امری برای او واجب و چه امری برایش محال است (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۲۸).

مطلبی که درباره ذوات و نفس‌الامر اشیا نباید از آن غفلت کرد محمول نبودن آنهاست؛ بدین معنا که هر چیزی از ازل بالضروره خودش، خودش بوده است و تا به ابد نیز بالضروره خودش، خودش خواهد بود و در این امر به کسی جز خودش مدیون نبوده و نیست و نخواهد بود؛ و در رأس همه امور و ذوات، نفس‌الامر و ذات خود حق تعالی است که ماهیت و حقیقتش صرف و محض وجود است و لذا در این امر (همانند سایر ذوات) به کسی جز خودش وابسته نیست؛ و از همین جهت است که او (به اعتراف همه و با هر مشربی) در بودن، تحقق داشتن و بقا به چیزی یا کسی هیچ‌گونه نیازی ندارد. دیگر ذوات نیز در این قضیه که بالضروره خودشان، خودشان هستند و در این امر به کسی جز خودشان وابسته نیستند، بنا بر این آنها برخلاف خدا در بودن، تحقق و بقا به کسی که مانند آنها نیست، بلکه وجود عین ذات و حقیقت اوست، نیازمندند.

بدیهی است مطلب یادشده انکارناپذیر است؛ چون انکار آن به انکار ضروری‌ترین مطلبی که همگان آن را با هر مشربی پذیرفته‌اند می‌انجامد؛ و آن مطلب عبارت از این است که هستی، عین ذات و حقیقت خداست، و چون چنین است، او در بودن و همچنین بقا به چیزی یا کسی محتاج نیست. در صورت پذیرش این مطلب باید گفت: انسانیت، عین ذات انسان است و چون چنین است، او در انسان بودن به کسی نیازمند نیست. همچنین درباره سایر ذوات باید گفت: هر ذاتی، خودش عین ذات اوست و چون چنین است، او در این امر که خودش خودش هست، به کسی محتاج نیست. آری اگر احتیاجی وجود دارد (که دارد) در موجود بودن آن ذات است، نه اینکه آن ذات، آن ذات است. همین است معنای آن سخن معروفی که برخی از بوعلی سینا نقل کرده‌اند که او در مقام بحث با یکی از شاگردانش گفته است: «ما جعل الله المشمشة ممشة بل اوجدها» (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۶). «مشمشه» به معنای زردآلو است. گویا ابن‌سینا آنگاه که با شاگرد خویش درباره عدم مجموعیت ذوات و ماهیات یا همان نفس‌الامر اشیا بحث می‌کرده، مشغول خوردن زردآلو بوده است، لذا با اشاره به آنچه می‌خورده گفته است: خداوند این زردآلو را که مشاهده می‌کنید فقط ایجاد کرده است، نه اینکه او زردآلو را زردآلو کرده باشد؛ چراکه زردآلو از ازل زردآلو بوده و تا به ابد هم زردآلو خواهد بود و اصولاً زردآلو در این جهت نیازمند به جعل نیست، بلکه در موجودیت نیازمند به جعل است.

شبهه این سخن درباره اقتضات ذاتی اشیا مانند: امکان ذاتی اشیا یا امتناع ذاتی شریک‌الباری یا حسن ذاتی عدل و یا قبح ذاتی ظلم نیز جریان دارد. بدین معنا که اشیا ممکن‌الوجود ذاتاً ممکن‌اند و امکان، مقتضای ذات آنهاست؛ نه اینکه خدا (جل و اعلی) یا کس دیگری آنها را ممکن کرده باشد؛ چراکه در این صورت باید امکان بالغیر را بپذیریم؛ درحالی که امکان بالغیر محال است؛ زیرا آن شیء ممکنی که بر حسب فرض امکانش از ناحیه غیر تأمین

شده، با توجه به ذات خود او و صرفنظر از غیر - به اقتضای انحصار مواد در سه ماده و جوب، امکان و امتناع - ذاتاً یا باید واجب باشد یا ممتنع و یا ممکن؛ و در هریک از این صور محذوری وجود دارد؛ زیرا اگر آن شیء صرفنظر از غیر، ذاتاً ممکن باشد، پس او در امکان نیازی به غیر ندارد و ممکن ساختن او توسط غیر، عین تحصیل حاصل و محال است؛ و اگر ذاتاً واجب باشد، پس او امکان را نمی‌پذیرد و ممکن ساختن او به معنای ممکن شدن واجب و محال است؛ و اگر ذاتاً ممتنع باشد، پس او امکان را نمی‌پذیرد و ممکن ساختن او به معنای ممکن شدن ممتنع و محال است. بنابراین اشیای ممکن ذاتاً ممکن‌اند و امکان، مقتضای ذات آنهاست. لذا آنها از ازل تا به ابد ممکن‌اند و در ممکن بودن هیچ‌گاه به کسی یا چیزی (جز ذات خود) محتاج نبوده و نخواهند بود. امتناع شریک‌الباری نیز محکوم به همین حکم است؛ بدین معنا که شریک‌الباری ذاتاً ممتنع است و امتناع، مقتضای ذات اوست و لذا در این جهت بر کس یا چیز دیگری متوقف نیست؛ زیرا در غیر این صورت، شریک‌الباری صرفنظر از غیر، ذاتاً یا واجب است و یا ممکن؛ و به اعتراف همگان هیچ‌کدام از این دو پذیرفتنی و صحیح نیست.

همچنین حُسن عدل و نیز قبح ظلم ذاتی این دو امرند و این‌گونه نیست که خدا یا کس دیگری عدل را حَسَن و ظلم را قبیح قرار داده باشد و صرفنظر از این جعل و این قرار داده، عدل نیکو و ظلم زشت نباشد؛ زیرا در غیر این صورت باید بپذیرفت که ظلم و عدل نسبت به حُسن و قبح ذاتاً هیچ اقتضایی ندارند و خداست که مثلاً بدون هیچ ملاک و مصلحتی عدل را حَسَن و ظلم را قبیح قرار می‌دهد و اگر او بخواهد می‌تواند برعکس عمل کرده و عدل را قبیح و ظلم را نیکو قرار دهد؛ در صورتی که هرگز این‌گونه نیست؛ چون معقول نیست خدا ظلم را نیکو قرار داده، به آن دستور دهد و برعکس، عدل را قبیح قرار داده، از آن نهی نماید. بلکه معقول این است که گفته شود: عدل ذاتاً نیکو است و چون چنین است خداوند (جل و اعلی) به آن دستور می‌دهد و همچنین ظلم ذاتاً قبیح است و چون چنین است خداوند (عزوجل) از آن نهی می‌کند. چنان‌که خداوند در آیه ۹۰ سوره «نحل» می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَابْتِغَاءِ لَكُمُ التَّكْوِينِ». یا در آیه ۲۸ سوره «اعراف» در رد کسانی که ادعا می‌کنند خداوند به آنها دستور داده تا فحشا را انجام دهند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد به آنها بگوید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». مقدس اردبیلی ذیل این آیه شریفه چنین می‌گوید:

أَنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْقَبِيحِ، وَ أَنَّهُ قَبِيحٌ، وَ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ، وَ أَنَّ الْفِعْلَ فِي نَفْسِهِ قَبِيحٌ، مِنْ غَيْرِ أَمْرِ الشَّارِعِ، وَ أَمْتَالِهَا كَثِيرَةٌ فِي الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ مِثْلَ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» فَقَوْلُ الْأَشْعَرِيِّ إِنَّ الْحَسَنَ مُحَضُّ قَوْلِ الشَّارِعِ أَفْعَلُ، وَ الْقَبِيحُ قَوْلُهُ لَا تَفْعَلُ، بَاطِلٌ، وَ هُوَ وَاضِحٌ (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۷۲)؛ همانا خداوند به زشتی دستور نمی‌دهد، زیرا دستور به زشتی خود نیز زشت و ناپسند است و او کار زشت و ناپسند را انجام نمی‌دهد؛ و به درستی کار زشت و ناپسند ذاتاً و بدون آنکه شارع نهی کند قبیح است و نظیر این آیه در قرآن بسیار است؛ مانند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». بنابراین، این سخن اشعری که می‌گوید: حُسن و قبح فقط در امر و نهی شارع خلاصه می‌شود و ورای این امر و نهی حُسن و قبحی وجود ندارد، باطل است.

همچنین سید رضی ذیل آیه ۹۰ سوره «نحل» می‌گوید:

والحکیم لا یأمر إلا بما یریده و لا ینهی إلا عما یکرّهه، لأن أمره بالشیء یدل علی حسنه، و نهیه عن الشیء یتکشف عن قبحه (سید رضی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۷۹)؛ حکیم جز به آنچه متعلق اراده و خوشنودی اوست دستور نمی‌دهد و از چیزی جز آنچه متعلق کراهت و ناخوشنودی اوست نهی نمی‌کند، زیرا دستور او به چیزی بر زیبایی (ذاتی) آن دلالت می‌کند، چنان‌که نهی او از چیزی از زشتی (ذاتی) آن برده برمی‌دارد.

در همین راستا برخی مفسران عامه نیز وجوب عدل و انصاف را پیش از حکم شرع، حکمی عقلی دانسته‌اند و حکم شرع را درباره آن، تأکیدی بر حکم عقل به‌شمار آورده‌اند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۱۲). مطلب قابل توجه و التفات بیشتر در این بحث آن است که اصولاً براساس این مطلب که اشیا و امور، صرف‌نظر از امر و نهی شارع، ذاتی و جایگاهی و اقتضایی دارند، می‌توان عدل را به نهادن هر چیزی در جایگاهش و نیز ظلم را به جابه‌جا کردن هر چیزی از جایگاهش معنا کرد؛ و گرنه در صورتی که ذاتی و جایگاهی و اقتضایی در کار نباشد، معنا ندارد که گفته شود: عدل این است که هر چیزی را در جایگاهش قرار دهند و همچنین معنا ندارد که گفته شود: ظلم آن است که چیزی را از جایگاهش جابه‌جا کنند؛ در صورتی که همگان عدل و ظلم را همین‌گونه که بیان شد معنا کرده‌اند. از این رو، برخی مفسران عارف‌مشرّب، پس از تعریف عدل به «وضع کل شیء موضعه» گفته‌اند: این معنا بدون شناخت تفصیل اشیا و بدون شناخت مراتب، مقامات و استحقاقات ذاتی و طبیعی آنها حاصل نمی‌گردد؛ چنان‌که ملاسلطانعلی گنابادی در این باره گوید:

العدل التوسط بین طرفی الإفراط و التفریط فی جملة الأمور، أو وضع کل شیء موضعه، و هو یحصل بمعرفه تفصیل الأشیاء بمراتبها و مقاماتها و دقائق استحقاقاتها بحسب تعیناتها و إعطاء کل ما تستحقه بحسب اقتضاء طباعها فی التکوینیات و اقتضاء أفعالها فی التکلیفیات و هو یقتضی السیاسات و اجراء الحدود و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و تهدید المعروض و ترغیب الراغب (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۲۴)؛ عدل عبارت از توسط بین دو طرف افراط و تفریط یا نهادن هر چیزی در جایگاه اوست؛ و این معنا جز با معرفت و شناخت تفصیل اشیا و نیز شناخت مراتب، مقامات و استحقاقات دقیق آنها - که بر حسب تعینات ذاتیشان رقم می‌خورد - و همچنین بخشیدن هر چیزی آنچه را که بر حسب اقتضانات طبیعی و تکوینی و نیز اقتضانات فعلی و تکلیفی مستحق آن است، حاصل نمی‌گردد؛ و همین امر است که مقتضی یاداش‌ها و مجازات‌ها، اجرای حدود، امر به معروف، نهی از منکر، تهدید اعراض‌کنندگان و تشویق راغبان است.

## ۲. دلایل قرآنی تطبیق نفس‌الامر بر اعیان ثابت

یکی از نصوصی که از حقیقت یادشده پرده برداشته و به نوعی تأکید می‌کند که هر چیزی ذاتی و جایگاهی دارد و امور تکوینی و تشریحی، تابع آن ذات و جایگاه بوده و براساس آن رقم خورده و می‌خورد آیه ۵۰ سوره «طه» است. طبق این آیه، حضرت موسی علیه السلام در پاسخ به پرسش فرعون از پروردگار او و برادرش هارون که در آیه ۲۰ این سوره مبارکه آمده: «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (پس کیست پروردگار شما ای موسی؟) می‌گوید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ»؛ یعنی پروردگار ما کسی است که به هر چیزی آفرینش و ویژه‌اش را بخشیده و سپس او را هدایت کرده است.

بیان کیفیت و چگونگی دلالت این آیه بر مدعی، در دقت و تامل در کلمه «خَلَقَهُ» نهفته است. در این آیه تأکید شده که هر شیئی اقتضا و آفرینش ویژه خود را دارد که با اقتضا و آفرینش دیگر اشیا تناسبی ندارد. بدیهی است این معنا بدون در نظر گرفتن نفس الامر اشیا و اقتضائات نفس الامر آنها قابل تصور نیست. طبق این بیان، باید پذیرفت که آفرینش اشیا دارای فریندی مرحله به مرحله است: در مرحله نخست هر چیزی باید نفس الامری داشته باشد که ذاتی آن چیز و ویژه اوست و در مرحله بعد لازم است این نفس الامر دارای اقتضا یا اقتضائاتی باشد که ویژه آن چیز است و با نفس الامر دیگر اشیا و اقتضائاتش آنها مناسب نیست. آنگاه پس از این دو مرحله می‌توان گفت: خداوند (تبارک و تعالی) به هر چیزی آفرینش ویژه و مناسب با او را بخشیده و سپس برای رسیدن به کمال خاص و ویژه، هدایتش فرموده است؛ وگرنه معنا ندارد از آفرینش و هدایت اشیا با آن تعبیر و آن ادبیات سخن گفت. بلکه فقط کافی بود گفته شود: خداوند اشیا را آفرید و آنها را برای به کمال رسیدن هدایت فرمود؛ در صورتی که ادبیات مزبور، مفید معنایی بالاتر از این معنای ساده و معمولی است.

از این رو، ابن عربی در کتاب *فتوحات مکیه* در مقام پاسخ به پرسشی درباره معنای «عدل» با توجه به آیاتی همچون آیه ۳۹ سوره «دخان» «ما خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» و آیه ۳ سوره «حجاف» «ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» و آیه ۱۰۵ سوره «اسراء» «و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ» که از مبنا و اساس آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنها موجود است و نیز مبنا و اساس فرو فرستادن قرآن سخن می‌گویند، «عدل» را به «حق مخلوق به» که اصطلاحی برگرفته از آیات مزبور است، تفسیر کرده و سپس این اصطلاح را به آنچه براساس مقتضای ذات یا حال برای هر چیزی لازم و ضروری است معنا نموده است و این آیات را با آیه ۵۰ سوره «طه» در ارتباط دانسته و سپس می‌گوید: «اگر این مطلب پذیرفته نشود و داستان آفرینش تابع نفس الامر اشیا و براساس مقتضای ذات آنها نباشد، لازمه‌اش آن است که اشیا و ممکنات، همه مثل هم بوده و با هم هیچ‌گونه تفاوتی نداشته باشند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰).

در توضیح و تعلیل این تالی فاسد، باید گفت: در صورت مزبور، می‌بایست برای تفاوت و اختلاف اشیا متفاوت، بلکه متباین با هم مأخذ و ملاکی را جست‌وجو کرد. بی‌شک نمی‌توان این اختلافات و تفاوت‌ها را به خدای واحد احد که اختلاف و تکثری ندارد و نسبتش به همه یکسان است نسبت داد و از طرفی دیگر در صورت انکار تفاوت و اختلاف نفس الامری اشیا، از نظر عقل نسبت ممکنات به پذیرش وجود و قبول خصوصیات و ویژگی‌های وجود، نسبتی واحد و یکسان است و از این رو، اختصاص دادن یکی از آنها به خصوصیتی و دیگری را به خصوصیتی دیگر، ترجیح بلامرجح است. پس در نتیجه باید همه مثل هم باشند و با هم هیچ تفاوت و اختلافی نداشته باشند؛ در صورتی که این امر برخلاف وجدان و مغایر با واقع موجود است.

ابن عربی، پس از بیان مذکور، تعابیر مختلفی که هر یک مفید بُعدی از ابعاد معنای مراد است و به اعتباری تمامی آنها صحیح و مطابق واقع است، برمی‌شمرد و همه را تصدیق می‌کند و می‌گوید:

فان قلت فيه: مختار، صدقت و إن قلت: حكيم، صدقت و إن قلت: لم يوجد هذه الأمور على هذا الترتيب إلا بحسب ما أعطاه العلم، صدقت و إن قلت: ذاته اقتضت أن يكون خلق كل شيء على ما هو عليه ذلك الشيء في ذاته و لوازمه و أعراضه لا تتبدل و لا تتحول و لا في الإمكان أن يكون ذلك اللازم أو العارض لغير ذلك الممكن صدقت، فبعد أن أعلمتكم صورة الأمر على ما هو عليه فقل ما تشاء فإن قولك من جملة من أعطى خلقه في ظهوره منك، فهو من جملة الأعراض في حقه و له صفة ذاتية و لازمة و عرضية من حيث نفسه، فاعلم ذلك (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰)؛ پس اگر بگوییم: حق تعالی مختار است، راست گفته‌ای. و اگر بگوییم: او حکیم است، راست گفته‌ای. و اگر بگوییم: او اشیا را به این نظام و این ترتیب ایجاد نکرد، مگر براساس آنچه علم او اقتضای کرد، راست گفته‌ای. و اگر بگوییم: ذات او اقتضا کرد هر چیزی را همان گونه که آن شیء در حد ذات خود و لوازم و اعراض ذات خود (که غیر قابل تبدیل و تغییر بوده و نیز انتقال آنها به شیء دیگری ممکن نیست) اقتضا داشت آفرید، درست گفته‌ای. بنابراین، بعد از آنکه من تو را از واقع امر (آن گونه که هست) آگاه کردم، هریک از تعابیر یادشده را که می‌پسندی به کار گیر! که قول و سخن تو نیز از جمله چیزهایی است که در به ظهور رسیدنش از تو اقتضایی دارد؛ زیرا آن قول و سخن، از جمله اعراضی است که سزاوار توست و با توجه به ذاتش از برای آن، صفتی ذاتی، لازم و عرضی است. پس این را بدان.

او در ادامه در تحقیق معنای «عدل» و ارتباط آن با انتساب اقتضائات اشیا به نفس الامر آنها می‌گوید:

فاعلم أن العدل هو الميل يقال عدل عن الطريق إذا مال عنه و عدل إليه إذا مال إليه و سمي الميل إلى الحق عدلا كما سمي الميل عن الحق جورا بمعنى إن الله خلق الخلق بالعدل أي أن الذات لها استحقاق من حيث هويتها و لها استحقاق من حيث مرتبتها و هي الألوهية فلما كان الميل مما تستحقه الذات لما تستحقه الألوهية التي تطلب المظاهر لذاتها سمي ذلك عدلا أي ميلا من استحقاق ذاتي إلى استحقاق إلهي لطلب المألوه ذلك الذي يستحقه و من أعطى المستحق ما يستحقه سمي عادلا و عطاؤه عدلا و هو الحق فاما خلق الله الخلق إلا بالحق و هو إعطاؤه خلقه ما يستحقونه و ليس وراء هذا البيان و بسط العبارة ما يزيد عليها في الوضوح (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰)؛ پس بدان! عدل عبارت از مایل شدن است؛ لذا وقتی کسی از راهی میل کند، گفته می‌شود: «عدل عن الطريق» چنان که وقتی کسی به راهی متمایل گردد، گفته می‌شود: «عدل إلى الطريق». همچنین روی آوردن به حق را «عدل» و روی گرداندن از حق را «جور» می‌نامند. براساس همین معناست که گفته می‌شود: حق تعالی خلق را براساس «عدل» آفرید؛ یعنی: به درستی حق را با توجه به ذات و هویتش، استحقاقی، (یعنی: بی‌نیازی از خلق و عدم آفرینش) و با توجه به مرتبه الوهیتش، استحقاقی دیگر (یعنی: آفرینش و پرورش) است؛ بنابراین از آن رو که خداوند از مقتضای ذاتی خود عدول و به مقتضای مرتبه الوهیتش (که بالذات جویای مظاهر است) میل نمود، این میل یا آن عدول «عدل» نامیده می‌شود؛ یعنی: میل از استحقاق ذاتی به استحقاق الهی، به خاطر آنچه مألوه براساس استحقاق ذاتی‌اش جویای آن است. و هر کس آنچه را که مستحق آن است به وی عطا کند «عادل» و عطای وی نیز «عدل» (که همان «حق» است) نامیده می‌شود. بنابراین خداوند هیچ‌یک از مخلوقات را نیافرید، جز به «حق» و آن هم عبارت از این است که خدا به خلقش آنچه را که مستحق آن است عطا نماید و گذشته از این بیان و این عبارت، بیان و عبارتی که واضح‌تر باشد وجود ندارد.

بنابراین باید از انکار ذوات و نفس الامر اشیا دست برداشت و تفاوت و اختلاف نفس الامری آنها را پذیرفت و نیز اعتراف کرد که داستان آفرینش تابع نفس الامر اشیا و براساس اقتضائات ذاتی آنهاست و بدون آنکه ظلم و جوری صورت گیرد، همه چیز در جایگاه ویژه خود استقرار یافته است و بدین گونه به قسط و عدل الهی (که غیر قابل انکار، بلکه مورد تأیید و قبول همگان است) معنا بخشید. چنان که ملاحظه نوری در تعلیقه خود بر کتاب **مفاتیح الغیب**

صدرالمثلهين پس از اشاره به تقرر ازلی ذوات اشیا و بیان این مطلب که تقرر هر چیزی مطابق با نفس الامر و اقتضائات ذات اوست، می‌گوید: «این تقرر - که مطابق با نفس الامر و اقتضائات ذات اشیاست - میزان موازین قسط و عدل بوده و نیز ملاک سنجش خیر و شر ذات هر کس و هر چیزی است». او در مقام تعلیل مطلب یادشده می‌گوید:

اذ ما لم يتعين شئیه الشیء و لم يتميز ما به هو هو و ما هو عليه في حد ذاته و حریم نفسه لا يمكن ان يتميز خيره من شره، و شره من خيره، اذ خير الشیء هو ما يناسب و يلائم قوام ذاته و تجوهره، و شره هو ما ينافي قوامه و تقوم ذاته، فتعين خير الشیء و شره يتأخر بالضرورة عن تعین ذاته في حد ذاته، و تقرر نفسه في حد نفسه، فمن هاهنا صارت ذوات الاشیاء في تقرراتها الثبوتية الاصلية اصولا ميزانية و موازین اصولية، فالمعاملة معها حسبما اقتضتها ذواتها الميزانية ان هي الامعاملة عدلية، لا ظلم و لا جور، و لا زين و لا شين في تلك المعاملة بوجه اصلا، فاذا استاذنت تلك الذوات الازلية المعدومة بالعدم الاضافي، من ريبها الدخول في تلك الوجود الذي ملكه تعالى و سألت منه الاذن في ذلك الدخول حال العدم المنافي للوجود، فاذن تبارك و تعالى بقوله: كُنْ، فدخل كل في دار وجوده المختص به و توابعه، فكان بعد ان لم يكن، و ذلك كما قال تعالى: «انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُنْ فيكون، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء و إليه ترجعون» (نوری، ۱۳۶۳، ص ۴۷۵)؛ زیرا تا چيستی و شئیت چیزی تعین نیابد و هویت او مطابق با حد و حریم ذاتش - آن طور که هست - ممتاز نگردد، امتیاز خیر و شر او از یکدیگر ممکن نیست؛ چون خیر هر چیزی همانی است که با ذات و جوهر او مناسب و ملایم است و شر او نیز همانی است که با تقوم و قوام ذات او منافی است. بنابراین، تعین خیر و شر هر چیزی از تعین و تقرر ذات و نفس او بالضرورة متأخر است. و از همین جاست که معلوم می‌شود ذوات اشیا در تقرر ثبوتی و اصلیشان، خود اصولی میزانی و موازینی اصولی اند؛ و از این رو، تعاملی که با آنها مطابق با مقتضای ذاتشان صورت گرفته و می‌گیرد، تعاملی است بس عادلانه که به هیچ وجه ظلم و جور یا نام و ننگی در آن متصور نیست. پس آنگاه که آن ذوات ازلی - که به عدم اضافی و نسبی، معدوم بودند - برای ورود و دخول به ساحت وجود از پروردگارشان اجازه گرفتند، خداوند (تبارک و تعالی) با قول «کن» به آنها اجازه ورود به ساحت وجود را عنایت فرمود؛ پس هریک از آنها به خانه وجودی ویژه خود داخل گشت و بعد از آنکه موجود نبود، موجود شد؛ و این مطلب همانی است که خداوند (تبارک و تعالی) درباره آن می‌فرماید: «وقتی که او اراده کند چیزی را ایجاد نماید، کار او فقط این است که به آن چیز بگوید: باش! پس آن چیز موجود می‌شود». پس منزّه است خدایی که ملکوت هر چیزی در دست اوست و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند.

بی‌شک وقتی که داستان آفرینش و خلق اشیا براساس «عدل» یا «حق» و یا همان «نفس الامر» و اقتضائات ذاتی اشیا صورت گرفته و خداوند هر موجودی را همان گونه که نفس الامر او مقتضی آن بوده ایجاد کرده باشد، جای هیچ گونه اعتراضی برای احدی باقی نمی‌ماند و هیچ کس نمی‌تواند بر خداوند اعتراض کرده و مثلاً بگوید: چرا مرا این گونه و در این حد و با این شرایط و این خصوصیات آفریدی؟ چون خداوند در پاسخ خواهد گفت: من تو را همان گونه که نفس الامر تو بوده و ذات اقتضا داشته آفریدم و اکنون نیز تو را همان گونه که هستی و قابلیت داری ربوبیت کرده و پرورش می‌دهم! پس چرا به من اعتراض می‌کنی؟! تو باید برگردی و اگر جای اعتراضی هست، به خودت اعتراض کنی و خودت را مورد بازخواست قرار دهی؛ نه من و نه کسی دیگر را.

از این روست که در این مجادله «حجت بالغه» از آن خداوند و «حجت داحضه» از آن معترضان محجوب است و سرانجام نیز غلبه از آن خداوند و مغلوبیت از آن محجوبان و بی‌خبران خواهد بود؛ چنان که این عربی در این باره می‌گوید:

و لذلك قال «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»: یعنی علی‌المحجوبین إذ قالوا للحق لِمَ فعلت بنا کذا و کذا مما لا یوافق أعراسهم، «فیکشف لهم عن ساق»، و هو الأمر الذی کشفه العارفون هنا، فیرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله و أن ذلک منهم، فإنه ما علمهم إلا علی ما هم علیه، فتدحض حجتهم و تبقى الحجة لله تعالی‌ البالغة (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۸۲)؛ و بدین خاطر فرمود: «پس حجت بالغه از آن خداوند است» یعنی: آنگاه (در قیامت) که محجوبان چیزی را برخلاف غرض‌های نفسانی خود مشاهده کرده و بر خدا اعتراض کنند و بگویند: تو چرا با ما چنین و چنان کردی؟! خداوند برای آنها حقیقت امر را روشن می‌سازد و آن همین حقیقتی است که عارفان آن را در اینجا (در نشئه دنیا) کشف کرده‌اند؛ پس آنان (محجوبان) نیز درمی‌یابند آنچه را که ادعا می‌کنند خدا درباره آنان انجام داده، او (یک طرفه و به گونه دلخواه خود) انجام نداده است، بلکه آنچه انجام داده همه از جانب خود آنان دیکته شده است؛ زیرا خداوند به آنها همان گونه که در نفس الامر خود بوده‌اند علم داشته (و نیز براساس همین علم و دانایی آنها را خلق کرده است) پس احتجاج آنها به جایی نمی‌رسد و باقی می‌ماند حجت بالغه خداوند که آن هم علیه آنان تمام می‌شود.

برهمن اساس سزاوار است خداوند ظلم به بندگان را از خود سلب، و تأکید کند که خود آنها هستند که به خود ظلم می‌کنند. چنان که قرآن کریم در آیات بسیاری و از جمله آیه ۱۱۸ سوره «نحل» می‌فرماید: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». ابن عربی ذیل قول خداوند (تبارک و تعالی) در آیه ۲۹ سوره «تی» «وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ» می‌گوید:

أی ما قدرت علیهم الکفر الذی یبشقیهم ثم طلبتهم بما لیس فی وسعهم أن یأتوا به. بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم، و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم علیه، فإن کان ظلم فهم الظالمون. و لذلك قال «وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». فما ظلمهم الله. کذلک ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، و ذاتنا معلومة لنا بما هی علیه من أن نقول کذا و لا نقول کذا. فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول. فلنا القول ماء و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳۱)؛ من این گونه نیستم که بر ضرر آنها کفر را (که مایه شقاوتشان است) مقدر کنم و سپس از آنان چیزی را بخواهم که انجام دادن آن مقدورشان نیست؛ بلکه با آنها معامله نکردیم، مگر همان گونه که به ایشان دانا شدیم و نیز به آنها دانا نشدیم، مگر همان گونه که خود آنها از ذات و نفس الامر خود به ما خبر دادند؛ پس اگر در این میان ستمی وجود دارد، خود آنها ستمکارند؛ و از همین روست که خداوند (تبارک و تعالی) می‌فرماید: «بلکه آنها هستند که همواره به خود ستم کرده‌اند» پس خداوند به آنها ستم نکرده است؛ و همچنین ما نیز به آنها نکفتیم، جز همان را که ذات ما اقتضا کرد بگویم و ذات ما همان گونه که هست برای ما معلوم است، یعنی معلوم است چه بگویم و چه نکویم؛ پس ما نکفتیم، جز آنچه را که دانستیم بگویم. پس، از جانب ما گفتن و از جانب آنان امتثال کردن و یا به‌رغم شنیدن، امتثال نکردن است.

یکی دیگر از آیاتی که می‌توان درباره نفس الامر اشیا و قابلیت ذاتی آنها بدان تمسک کرد، آیه ۱۷ سوره «رعد» است. خداوند (تبارک و تعالی) در این آیه می‌فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا... كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ»؛ او از آسمان، آبی را فرو فرستاد، پس آن آب در وادی‌ها جاری گشت و هریک از آنها به اندازه خویش از آن بهره مند شد... خداوند (جهت آگاهی و هدایت مردم) این گونه، مثل‌ها را بیان و تثبیت می‌کند.

در بیان چگونگی دلالت این آیه بر معنای مراد باید گفت: گرچه منطوق و نیز مفهوم ظاهری عبارت این آیه به نزول باران مادی از آسمان صوری و به جریان افتادن وادی‌ها و رودبارها و تقدیر این باران به قدر و اندازه ظرفیت و گنجایش هریک از وادی‌ها و رودبارها مربوط می‌شود، ولی با توجه به عبارت پایانی این آیه که می‌فرماید «كَذَلِكَ

يَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ» که بر تمثیلی بودن بیان یادشده دلالت می‌کند، می‌توان از این معنای ظاهری و تمثیلی عبور کرد و به مراتب بالاتر این آیه، یعنی «ممثل له» رسید و گفت: فیض وجود به‌سان بارانِ رحمتی که از آسمان بر زمین می‌بارد و در وادی‌ها و رودبارها جاری شده و هریک از آنها را به اندازه گنجایش و ظرفیتش بهره‌مند می‌سازد، لایزال از منبع فیاض علی الاطلاق فیضان می‌کند و در وادی ماهیات و نفس الامر اشیا جاری گشته و هریک از آنها را به اندازه ظرفیت و قابلیتش تحت پوشش قرار می‌دهد و آنها نیز به اندازه وسع و ظرفیت خود از آن بهره‌مند می‌شوند. علامه طباطبائی از بیان تمثیلی مزبور اصول و معارفی را برداشت کرده که در رأس همه آنها مطلب مذکور است. او در بیان نکات مستفاد از این آیه می‌گوید:

اصل نخست از اصولی که می‌توان آنها را از بیان تمثیلی یادشده برداشت نمود این است: به‌درستی فیض وجود - که از جانب حق تعالی بر موجودات نازل می‌گردد - به‌خودی‌خود از صورت و اندازه منزه است، و این نفس الامر و ظرفیت اشیا است که به آن، قدر و اندازه می‌بخشد. مانند باران رحمتی که از جانب آسمان‌ها و ابرها بر ساحت زمین فرو می‌بارد و با توجه به ظرفیت و قابلیت وادی‌ها و رودبارها - که با هم متفاوت و مختلف‌اند - اندازه‌ها و صورت‌هایی مختلف را به خود می‌گیرد. فیض وجود نیز همین‌گونه است؛ یعنی این فیض، به‌خودی‌خود بی‌اندازه بوده و از هرگونه صورتی خالی است، ولی با توجه به اندازه، ظرفیت، قابلیت و نفس الامر اشیا، متفاوت و مختلف می‌شود و نیز هریک از اشیا به اندازه قابلیت و استعداد ذاتی خویش از این داده الهی بهره‌مند می‌گردد. این اصل، اصلی بزرگ است که آیات بسیاری بر آن دلالت کرده و یا بدان اشاره نموده‌اند، مانند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۱۵) و «وَ أَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» (زمر: ۶) و همه آیات قدر بر این مطلب دلالت دارند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۳۳۸).

چنان‌که علامه طباطبائی تأکید می‌کند، تمام آیاتی که بر قدر دلالت دارند، مستقیم یا غیرمستقیم بر ذوات و نفس الامر اشیا نیز دلالت می‌کنند و قطعاً تحقیق و بررسی درباره آنها به وضوح بیشتر این آموزه و رفع غموض و پیچیدگی از آن می‌انجامد. در پایان باید گفت: آفرینش اشیا براساس نفس الامر آنها امری نیست که به‌سادگی بتوان از کنار آن عبور کرد و از پذیرش سر باز زد و یا با تکیه بر برخی برداشت‌های سطحی از نصوص دینی با آن به مبارزه برخاست و از فضای علوم و معارف حقه دورش ساخته و به دست فراموشی‌اش سپرد؛ بلکه برعکس، آموزه‌ای است که با دقت هرچه بیشتر و تأمل بیشتری در نصوص معتبر دینی، حقایقش روشن و روشن‌تر از پیش شده و در نهایت پذیرش آن به‌رغم همه دشواری‌ها و پیچیدگی‌اش آسان‌تر خواهد گشت.

### نتیجه‌گیری

از نگاه عرفان مسلمان نفس الامر اشیا عبارت است از اعیان ثابتة یا همان وجود علمی اشیا پیش از ایجاد، به شرط تجرید کامل، حتی از همین وجود علمی و رسیدن به ذواتی غیبی و ازلی که در غیب ذات حق مستجن‌اند و از نظر رتبه‌چهارم قبل از اسما قرار بگیرند و همین ذوات و نفس الامر اشیا هستند که متعلق علم ازلی حق‌اند. از منظر عرفان نفس الامر اشیا محمول نیست و در رأس همه امور و ذوات، نفس الامر و ذات حق تعالی است که ماهیت و حقیقتش صرف و محض وجود است و لذا در این امر همانند سایر ذوات به کسی جز خودش وابسته نیست.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۰۸ق، *احکام القرآن*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دارالجلیل.
- \_\_\_\_، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- \_\_\_\_، بی‌تا، *فتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵ق، «نفس الامر»، در: *هشت رساله عربی: عرفانی، فلسفی، کلامی، و جالی، ریاضی*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۵ب، *هزار و یک نکته*، تهران، رجاء.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۵، «تفسیر نوین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از صدق و نفس الامر بر مبنای دیدگاه علامه طباطبائی»، *پژوهش‌های عقلی نوین*، ش ۱، ص ۳۷-۶۱.
- سید رضی، محمدبن حسین، ۱۴۰۶ق، *حقائق التأویل فی مشابه التنزیل*، شرح محمدرضا آل کاشف الغطاء، بیروت، دار الأضواء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۰، «نفس الامر و مناط صدق»، *ذهن*، ش ۷۶، ص ۲۳-۶۶.
- قربانی، رحیم، ۱۳۸۶، «مسئله نفس الامر در اندیشه علامه طباطبائی و فلسفه ابن‌سینا»، *علامه*، ش ۱۴، ص ۱۳۵-۱۴۶.
- کاظمی، هادی، ۱۳۹۶، «تبیین نفس الامر از منظر علامه طباطبائی»، *نسیم خرد*، ش ۴، ص ۴۹-۶۲.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۷، «ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن»، *نسیم خرد*، ش ۷، ص ۳۹-۶۶.
- گنابادی، ملاسلطانعلی، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- لاهیجی، عبدالرزاق، بی‌تا، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۸، «نفس الامر»، *آیین حکمت*، ش ۱، ص ۱۷۷-۱۸۸.
- مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، بی‌تا، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه.
- نوری، ملاعلی، ۱۳۶۳، *تعلیقه بر مفاتیح الغیب ملاصدرا*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.