



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۹

۹۹

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)  
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی  
سر دبیر: محمدعلی مبینی  
دبیر تحریریه: عیسی موسی‌زاده  
کارشناس امور اجرایی: حجت امیدی  
مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل \* مترجم منابع: علی میرعرب

یادآوری

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی پژوهشی گردید.  
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.  
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم (ع) و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات  
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ \* سامانه نشریه: [jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)

رایانامه [naqdvanzar1393@gmail.com](mailto:naqdvanzar1393@gmail.com)

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

---

### داوران این شماره

حسین اترک، رضا اکبری، مسعود امید، ذکریا بهارنژاد، مهدی ذاکری، محمد سوری، مرتضی شجاری، مصطفی عابدی جیغه، شهاب‌الدین علایی‌نژاد، محمد ملک‌عیسی، موسی‌زاده، منصور نصیری.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### ۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

### ۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

### ۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال

- مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### ۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

### ۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)



○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکره: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

**نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

**ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

**روش استناد دهی: APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- ۷ بررسی انتقادی دیدگاه هیوم در باب منشأ  
و مفاد اعتقاد به نفس/ روح آدمی  
میثم شادپور  
سیدمحمود موسوی
- ۳۱ بررسی سازگاری نظریه تجرد نفس  
با آموزه‌های قرآنی مربوط به زندگی اخروی  
مهدی ذاکری
- ۵۵ اثبات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت  
نفس سینوی در اثبات جاودانگی نفس (یک بررسی تاریخی)  
مهدی عسگری  
یوسف دانشور نیلو
- ۷۶ بررسی رؤیا از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا  
محمدحسین مختاری
- ۹۸ بررسی تطبیقی هستی‌شناسی معنا  
در دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی  
محمدجواد منصور سمایی  
محمدعلی مهدوی‌راد / حامد پوررستمی
- ۱۲۸ شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریه وحدت وجود ابن‌عربی  
مرتضی کربلایی
- ۱۵۱ نقش قاعده «بسیط الحقیقه» در اثبات توحید صفاتی  
نیلا بانثی  
احمد فاضلی/ علی‌الله بلاشتی

## A Critical Consideration of Hume's View of the Origin and Content of the Belief in Human Soul/Spirit<sup>1</sup>

Maysam Shadpoor<sup>2</sup>

Sayyed Mahmud Musawi<sup>3</sup>

Received: 07/09/2020

Accepted: 13/10/2020

### Abstract

David Hume, an empiricist philosopher, accounts for the contents of conceptions and beliefs by observing their origins; since he thinks that according to the copy principle a conception or belief with a vague origin—one that cannot be traced back to a specific impression—has no specific content and will thus be absurd. Hume adopts the same approach in his account of the origin and content of the belief in the human soul or self or spirit, concluding that the belief in souls is neither rational, nor intuitive (the negative view)—indeed, it is originated in imaginations and is, therefore, erroneous and yet unavoidable (the positive view). In this paper, we will draw on the descriptive-analytic method to consider and criticize Hume's account of this and show that, on the one hand, his positive view is not satisfactory, involving a number of epistemic gaps, and on the other, he has ignored the role of knowledge by presence in his account of the belief in the soul.

### Keywords

The belief in soul/spirit, Hume, imagination, impression, copy principle.

---

1. The paper is derived from a PhD dissertation under *A Critical Analysis of Hume's View of Natural Beliefs and its Relation with Skepticism, with a focus on the Views of Muslim Philosophers* (supervisor: Sayyed Mahmoud Musavi, advisor: Hasan Moallemi).

2. PhD student of Islamic philosophy, Baqir al-'Ulum University, Qom, Iran (corresponding author): shadpoor6348@gmail.com.

3. Associate professor, Baqir al-'Ulum University, Qom, Iran: smmusawi@gmail.com

## بررسی انتقادی دیدگاه هیوم در باب منشأ و مفاد اعتقاد به نفس/روح آدمی<sup>۱</sup>

میثم شادپور<sup>۲</sup>      سیدمحمود موسوی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

### چکیده

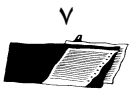
دیوید هیوم، از فیلسوفان تجربه‌گرا، با رصد خاستگاه تصورات و اعتقادات، مفادشان را توضیح می‌دهد؛ زیرا به اعتقاد او بر پایه اصل نسخه‌برداری، تصور و اعتقادی که خاستگاه مبهمی داشته باشد و نتوان آن را به انطباق مشخصی بازگرداند، محتوای مشخصی ندارد و پوچ است. هیوم همین رویکرد را در تبیین منشأ و مفاد اعتقاد به نفس/خود/روح آدمی پی می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که اعتقاد به نفس، نه امری عقلی و نه شهودی (موضع سلبی)، بلکه ناشی از تخیل است و از همین رو خطاآمیز و درعین حال گریزناپذیر است (موضع ایجابی). در نوشتار پیش رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، تبیین هیوم از موضوع یادشده را بررسی و نقد می‌کنیم تا روشن شود اولاً موضع ایجابی او رضایت‌بخش نیست و دارای حفره‌های معرفتی متعددی است؛ ثانیاً موضع ایجابی او با موضع سلبی و مبانی دیگر او ناسازگار است؛ ثالثاً به نقش علم حضوری در تبیین اعتقاد به روح توجهی نشده است.

### کلیدواژه‌ها

اعتقاد به نفس/روح، هیوم، تخیل، انطباق، اصل نسخه‌برداری.

۱. مقاله برگرفته از رساله دکتری «تحلیل انتقادی دیدگاه هیوم درباره اعتقادات طبیعی و نسبت آن با شکاکیت، با تأکید بر آراء فیلسوفان مسلمان» (استاد راهنما: سیدمحمود موسوی، استاد مشاور: حسن معلمی) می‌باشد.
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
shadpoor6348@gmail.com
۳. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.  
smmusawi@gmail.com

■ شادپور، میثم؛ موسوی، سیدمحمود. (۱۳۹۹). بررسی انتقادی دیدگاه هیوم در باب منشأ و مفاد اعتقاد به نفس / روح آدمی. برگرفته از رساله دکتری: تحلیل انتقادی دیدگاه هیوم درباره اعتقادات طبیعی و نسبت آن با شکاکیت با تأکید بر آراء فیلسوفان مسلمان (استاد راهنما: سیدمحمود موسوی، استاد مشاور: حسن معلمی). فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۹)، صص ۷-۲۹.  
Doi: 10.22081/jpt.2020.58789.1771



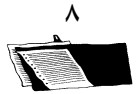
نظر  
صدر

## مقدمه

دیوید هیوم از مهم‌ترین فیلسوفان تجربه‌گراست که در آثار فلسفی خویش («رساله‌ای درباره طبیعت آدمی» و «پژوهشی درباره فهم آدمی»)، در پی تبیین حالت‌های ادراکی و روابط حاکم بر آنهاست. وی بر این باور است که بسیاری از باورهای آدمی - مثلاً اعتقاد به وجود خارجی، علیت یا نفس آدمی - ناشی از فرایند طبیعی و گریزناپذیر تخیل است (نک: Kemp Smith, 2005; McCormick, 1993; Gaskin, 1974). پرسش اصلی هیوم این است که چرا ما به طور طبیعی به این امور اعتقاد می‌ورزیم؛ درحالی که انطباق متناظر یا استدلالی به سودش نداریم. از همین منظر، وی به بررسی و تبیین خاستگاه اعتقاد به نفس،<sup>۱</sup> روح<sup>۲</sup> یا خود<sup>۳</sup> می‌پردازد تا از این رهگذر، مفاد این اعتقاد را نیز توضیح دهد و مشخص نماید که چرا ما گریزی از پذیرش این اعتقاد نداریم. از آنجا که هیوم در کتاب پژوهش، به طور مستقل به این مبحث نپرداخته است، در ادامه این بحث را با محوریت رساله پیش می‌بریم. برای درک درست از دیدگاه هیوم، به‌عنوان مقدمه به برخی از مفاهیم و مبانی مهم در فلسفه هیوم اشاره می‌کنیم و سپس به توضیح منشأ و مفاد این اعتقاد می‌پردازیم و در نهایت آن را با استمداد از دستاوردهای فکری فیلسوفان مسلمان بررسی و نقد می‌کنیم.

### ۱. حالات ادراکی و اقسام آن

هیوم هم در رساله و هم در کتاب پژوهش، تبیین خود در باب طبیعت آدمی را از «perception» آغاز می‌کند. این واژه، معادل «حالات ادراکی» است (Broughton, 2006, p. 43). حالت‌های ادراکی از این جهت که با نیرو/ قوت<sup>۴</sup> و وضوح/ سرزندگی<sup>۵</sup> متفاوتی به



نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

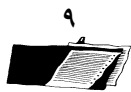
1. mind
2. soul
3. self
4. force
5. liveliness



ذهن می‌آیند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: انطباعات<sup>۱</sup> و تصورات<sup>۲</sup>. آن قسم که بیشترین نیرو و سرزندگی را دارد، انطباعات است که شامل حسیات<sup>۳</sup> و عواطف<sup>۴</sup> و احساسات<sup>۵</sup> است که اولین بار برای ذهن آشکار می‌شوند. تصورات، تصاویر خفیف یا کم‌رنگ همین انطباعات است که در دفعات بعدی که انطباعات حاضر موجود نیست، با وضوح و نیروی کمتری در ذهن و اندیشه آشکار می‌گردند و مورد تأمل واقع می‌شوند (Hume, 1965, pp. 1-2; Hume, 2007, pp. 17-18).

همچنین هیوم انطباعات را به دو دسته انطباعات حس<sup>۶</sup> و انطباعات تأمل<sup>۷</sup> تقسیم می‌کند؛ مثلاً از خود سیب و لذت بردن از خوردنش، انطباعات حسی داریم؛ اما همین لذت، تصویری را به جا می‌گذارد که وقتی این تصور را به یاد می‌آوریم، انطباعات تأملی جدیدی از سنخ احساسات و عواطف (همچون میل و نفرت) ایجاد می‌شود. همین انطباعات تأمل جدید می‌تواند تصویری را به جا بگذارد که آن تصور، انطباعات تأمل دیگری را تولید کند (Hume, 1965, pp. 7-8). وی در باب حالات ادراکی، دسته‌بندی دیگری دارد که هم شامل انطباعات است و هم شامل تصورات: حالات ادراکی بسیط و حالات ادراکی مرکب. انطباعات و تصورات بسیط، چنان‌اند که نه تمایز<sup>۸</sup> می‌پذیرند و نه تجزیه<sup>۹</sup>؛ بر خلاف انطباعات و تصورات مرکب که می‌توانند به اجزای مختلف تقسیم تقسیم شوند؛ برای مثال به «سیب» بنگرید که رنگ و بو و مزه خاصی دارد که همگی در آن سیب متحد شده‌اند؛ ولی باین حال اینها یکی نیستند، بلکه کیفیات متمایز از همدیگرند که ذهن می‌تواند آنها را مستقل از هم در نظر بگیرد (Hume, 1965, p. 2).

1. impressions
2. ideas
3. sensations
4. passions
5. emotions
6. impressions of sensation
7. impressions of reflection
8. distinction
9. separation



۹  
تأمل

## ۲. اصل نسخه‌برداری

یکی از اصول حاکم بر حالت‌های ادراکی، اصل نسخه‌برداری است که مفادش از این قرار است: هر تصور بسیطی واجد انطباع بسیط، مشابه، متناظر و مطابق است و هر انطباع بسیطی نیز واجد تصور بسیط، مشابه، متناظر و مطابق است. هیوم معتقد است انطباعات بسیط همیشه بر تصورات بسیط مشابه و متناظر مقدم‌اند و به همین جهت، برای آنها علت‌اند (Hume, 1965, pp. 4-5). هیوم پس از برشمردن چند نمونه برای این مدعا از طریق درون‌بینی، مخالف خود را به هم‌آوردی برای ذکر مثال نقض دعوت می‌کند. به باور هیوم، مخالف در این زمینه، ساکت است و مثال نقضی ارائه نکرده و همین سکوت مخالف برای اثبات مدعای هیوم کافی است. البته برای مدعای اخیر (علیت انطباعات نسبت به تصورات) مثال نقضی وجود دارد که هیوم خودش به آن معترف است: اگر ما انطباعاتی از طیف‌های مختلف رنگ آبی داشته باشیم و واجد تصویری از هر یک از آنها باشیم، ولی از درجه خاصی از آبی انطباعی نداشته باشیم، ذهن کاملاً قادر است جای خالی آن طیف را از طریق مقایسه دیگر طیف‌ها با هم دریابد و به چنان تصویری منتقل گردد، با آنکه انطباعی از آن ندارد (Hume, 1965, pp. 5-6). با این حال هیوم تأکید می‌کند که این مثال نقض قابل چشم‌پوشی است و بهتر است از آن به سود حفظ کلیت مدعای خود، چشم‌پوشیم. همه تصورات بسیط آدمی در ظهور اولیه‌شان، از انطباعات بسیط مشتق می‌شوند؛ تصوراتی که مطابق با آن انطباعات‌اند و به‌دقت آنها را نمایش می‌دهند (Hume, 1965, p. 4). شارحان هیوم این اصل کلی یادشده در باب حالات ادراکی بسیط را اصل «نسخه‌برداری / رونوشت»<sup>۱</sup> می‌نامند (Broughton, 2006, p. 52; Noonan, 1999, pp. 62-71; Bailey, 2006, pp. 38-40).

این اصل، نقش بنیادین در فلسفه هیوم دارد؛ یعنی هیوم با استناد به این اصل که هر تصویری باید انطباعی داشته باشد، بسیاری از مفاهیم فلسفی را پوچ و بیهوده تلقی می‌کند؛ غافل از اینکه خودش نیز بارها این اصل را نقض کرده و از مفاهیمی مثل عدم،



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

1. copy principle

تقدم زمانی، مجاورت مکانی، انقطاع، پیوند و حتی از اعتقادات طبیعی مثل اعتقاد به روح و وجود خارجی سخن می‌گوید؛ درحالی که انطباعی از آنها ندارد! هیوم به جای آنکه - با توجه به این مثال‌ها و مثالی که خودش در باب طیفی از رنگ آبی ارائه کرد - اصل نسخه‌برداری را کنار بگذارد و یا تعدیل کند، این مثال‌های نقض را نادیده می‌گیرد!

(Broughton, 2006, pp. 52-53).

### ۳. مفاد اعتقاد به نفس/روح

در تلقی سنتی از نفس/روح، بر مؤلفه‌هایی همچون جوهریت و تجرد و به هم پیوستگی و تمایز از حالت‌های ادراکی، بساطت و هویت واحد تأکید می‌شود. هیوم با تبیین خاستگاه اعتقاد به نفس آدمی، در صدد پاسخ به این پرسش است که آیا مفاد اعتقاد به نفس، واجد مؤلفه‌های یادشده هست یا نه (Hume, 1965, p. 232). از این منظر، جوهر همان محل و موضوع عوارض و کیفیات و حالت‌های ادراکی است که وجودش متفرد و بسیط است و با تغییر کیفیات، بساطت، ثبات و این‌همانی خودش را حفظ می‌کند و در وجودش به موضوع و محل نیاز ندارد؛ بلکه خودش پشتیبان و حامی موجوداتی - همچون عوارض و کیفیات - است که وجودشان نامستقل و وابسته به وجود جوهر است؛ بنابراین وقتی هیوم به بررسی خاستگاه اعتقاد به نفس/روح می‌پردازد، به این ویژگی‌ها نظر دارد: حلول چیزی در چیزی، این‌همانی فردی و ثبات، تجرد از ماده، پیوستگی وجودی و تمایز آن از انطباعات و حالات ادراکی متنوع و متغیر. هیوم با تبیین منشأ این ویژگی‌ها، مفادشان را نیز تعیین می‌کند؛ بنابراین در ادامه مشخص می‌شود که آیا تبیین هیوم از منشأ و مفاد اعتقاد به نفس آدمی رضایت‌بخش هست یا نه.

### ۴. منشأ اعتقاد به نفس/روح

هیوم در بررسی خاستگاه اعتقادات آدمی به علل مختلفی از جمله حواس، تجربه، شهود، استدلال و تخیل اشاره دارد. وی در توضیح خاستگاه اعتقاد به نفس آدمی، تنها از دو فرض حواس (انطباعات) و تخیل متأثر از انطباعات سخن می‌گوید و با انکار فرض



نظر  
صدر



نخست، به درستی فرض آخر حکم می‌کند. در این قسمت، وی از استدلال و شهود رابطه میان موضوع و محمول بحث نمی‌کند؛ زیرا گویا کسی مدعی آن نشده تا هیوم با طرح آن مباحث به نقدش اقدام کند. در ادامه این مباحث را به تفصیل پی می‌گیریم:

#### ۴-۱. حسی نبودن اعتقاد به ذهن/روح

هیوم با استناد به اصل نسخه‌برداری، این اشکال را مطرح می‌کند که اگر قرار باشد ما تصویری از جوهر نفس آدمی داشته باشیم، باید انطباعی از آن داشته باشیم؛ در حالی که می‌دانیم چنین چیزی ناممکن یا دست کم بسی دشوار است؛ زیرا بنا بر تلقی مرسوم، انطباع نه جوهر است و نه ویژگی‌های جوهر را دارد و چون انطباع چنین است، نمی‌تواند شبیه جوهر باشد و در نتیجه نمی‌تواند جوهر را نمایش دهد؛ بنابراین وجود تصویری از جوهر نفس آدمی ناممکن یا بسی دشوار است (Hume, 1965, pp. 232-233).

در ادامه هیوم می‌گوید ما از تلازم و تقارن وجودی جوهر روح و حالت‌های ادراکی و حلول ادراک در جوهر روح نیز تصویری نداریم؛ زیرا از آن انطباعی نداریم؛ بنابراین پرسش از چگونگی تلازم جوهر و عرض نیز پرسشی است که اصلاً معنای آن را نمی‌فهمیم (Hume, 1965, pp. 232-233)؛ همچنین از آنجایی که بحث از تجرد و مادیت روح، فرع وجود جوهر روح است و روشن شد که جوهر روح نامفهوم است، پس بحث از تجرد و مادیت نیز بی‌فایده است (Hume, 1965, pp. 232-234).

تاکنون روشن شد که به باور هیوم، ما هیچ تلقی از جوهر و حلول و تجرد روح / نفس آدمی نداریم؛ اما آیا از این‌همانی کامل، تفرّد، بساطت، به‌هم‌پیوستگی و استمرار وجود روح / ذهن نیز درکی نداریم؟ به باور هیوم در این مورد نیز هیچ درکی از این‌همانی فردی نداریم. آری، برخی از فیلسوفان معتقدند که ما در هر لحظه از زندگی خود آگاهی یقینی و شخصی و کاملی از حقیقت وجود خویش داریم؛ حقیقتی که پیوسته و بسیط و دارای این‌همانی کامل در طول زمان است. به باور این فیلسوفان، ما این حقیقت را بی‌نیاز از برهان و دلیل، شخصاً به نحو یقینی درک می‌کنیم (Hume, 1965, p. 251). هیوم در واکنش به این دیدگاه، بار دیگر اصل نسخه‌برداری را یادآور می‌شود و بر

این نکته تأکید می‌کند که اگر قرار باشد من چنین تصویری از خودم داشته باشم، باید انطباعی ثابت و غیرمتغیر از خود در کل زندگی داشته باشم؛ درحالی‌که من هر قدر در خودم تأمل می‌کنم، چیزی جز انطباعات جزئی متغیر و منقطع از هم - همچون گرما یا سرما، نور یا تاریکی، عشق یا نفرت، درد یا لذت - درک نمی‌کنم؛ و همین‌که می‌خواهم و این ادراکات را از دست می‌دهم، درکی از خودم هم ندارم؛ بنابراین من فاقد چنین انطباعی هستم و نمی‌توانم با این گروه از فیلسوفان هماهنگ باشم؛ اما اگر آنها چنین انطباعی دارند، نمی‌توانم ردشان کنم. من در مورد خودم یا دیگر انسان‌ها (اذهان دیگر = Other Mind) مطمئنم که آنها چیزی نیستند، جز توده یا مجموعه‌ای از ادراکات مختلف که با سرعت تصورناپذیری در پی یکدیگر می‌آیند و در حرکت و سیلان دائمی هستند (Hume, 1965, pp. 251-252). از این منظر، نفس آدمی نوعی تئاتر است که در آن حالات ادراکی متعدد پشت سر هم ظاهر می‌شوند و می‌آیند و می‌روند و باز هم می‌روند و گاهی به آهستگی می‌گذرند و به بی‌شمار شکل و شمایل با هم ترکیب می‌شوند. البته قیاس نفس به تئاتر نباید ما را فریب دهد و این‌گونه تلقی شود که همان‌طور که تئاتر از محل نمایش و افراد بازیگر تشکیل شده، نفس آدمی نیز از محل حالت‌های ادراکی و خود حالت‌های ادراکی حال در آن تشکیل شده است. ما تنها حالات ادراکی مختلف را درک می‌کنیم و از محل نمایش مفهوم متمایزی نداریم (Hume, 1965, pp. 253-256).

#### ۴-۲. تخیلی بودن اعتقاد به ذهن/روح

هیوم در مورد جوهر مادی و وجود خارجی پذیرفته بود که اگرچه این تصور ناشی از حواس نیست، ناشی از تخیل و عملکرد طبیعی ذهن آدمی است؛ به گونه‌ای که به واسطه مشابهت ادراک‌های منقطع متوالی با ادراک واحد در انتقال آسان ذهن (یا همان ملاحظه بی‌وقفه) در طول زمان، این همانی را به اولی نیز نسبت می‌دهیم و برای رهایی از تعارض میان این همانی و انقطاع ادراک‌ها، اصل وجود پیوسته را جعل می‌کنیم؛ یعنی فرض می‌گیریم آنچه ادراک می‌کنیم پس از انقطاع ظهورش، به وجودش ادامه می‌دهد





و معدوم نمی‌شود (Hume, 1965, pp. 200-209). آیا هیوم در مورد جوهر روح نیز همین موضع ایجابی را دارد یا نه؟

اگر به برخی عبارات‌های هیوم بسنده کنیم که بیانگر موضع سلبی او دربارهٔ تلقی فلسفی از جوهر روح است، پاسخ به این پرسش منفی خواهد بود؛ اما با دقت در رساله و با ملاحظه کل تبیینی که هیوم عرضه می‌کند، در می‌یابیم که هیوم واجد موضع ایجابی در همین حوزه نیز می‌باشد و همان مطالبی را که دربارهٔ تأثیر تخیل در فرایند باورسازی و اعتقاد به وجود خارجی گفته بود، در مورد روح نیز تطبیق می‌دهد.

توضیح اینکه به نظر هیوم، آدمی وقتی در خودش تأمل می‌کند، چیزی جز ادراک‌های جزئی نمی‌یابد: «آدمی چیزی نیست جز دسته<sup>۱</sup> یا مجموعه‌ای<sup>۲</sup> از حالت‌های ادراکی مختلف که با سرعت تصورناپذیری در پی هم می‌آیند و حرکت و سیلان بی‌وقفه دارند». این عبارت بیانگر موضع سلبی هیوم است؛ یعنی هیوم با این عبارت در صدد انکار تلقی فلسفی از جوهر روح است. اما در ادامه به تبیین موضع ایجابی خودش می‌پردازد: «اگرچه آدمی با تأمل در خودش، جوهر روح به تلقی فلسفی را در نمی‌یابد و ادراک‌ها و حالات ادراکی را به صورت منقطع و مستقل از هم و بی‌نیاز از محل درمی‌یابد؛ با این حال به این نکته نیز توجه دارد که حالات ادراکی منقطع به‌واسطه ارتباطی که با هم دارند (شباهت، علیت و معیت که تأکید هیوم بیشتر معطوف به شباهت و علیت است)» (Hume, 1965, pp. 260-262)، به آسانی در ذهن مرور می‌شوند تا جایی که ذهن به انقطاع و تغییراتشان التفات نمی‌یابد؛ گویی شیء واحد در طول زمان را ملاحظه می‌کند. همین شباهت در ملاحظه ذهنی بی‌وقفه، سبب می‌شود تا این همانی کامل را به حالات ادراکی منقطع نیز نسبت دهد. میزان تمایل ما به این خطا چنان بیشتر از میزان شباهت یادشده است که پیش از آنکه آگاه شویم، گرفتارش می‌شویم. هر قدر از طریق تأمل دقیق و فلسفیدن در اصلاح این خطا بکوشیم، باز هم نمی‌توانیم از آن در امان

1. bundle

2. collection

بمانیم؛ بنابراین چاره‌ای جز تسلیم به این تمایل نیست؛ ولی از سوی دیگر تسلیم شدن در برابر این تمایل، ذهن ما را به یک تعارض آزاردهنده مبتلا می‌سازد: از سویی می‌دانیم این احوال منقطع هستند و از سویی چاره‌ای جز اسناد این همانی نداریم. ما برای توجیه و رهایی از این تعارض ذهنی میان انقطاع و این همانی، وجود پیوسته‌ای را جعل می‌کنیم تا حالات ادراکی منقطع را به هم متصل کرده و از انقطاعشان چشم‌پوشی کنیم؛ پس برای ازمیان‌بردن این انقطاع، وانمود می‌کنیم که ادراکات حسی ما وجودی متصل دارند. بدین ترتیب، به جعل مفهوم روح، خود و جوهر رهنمون می‌شویم. دقت شود که هیوم معتقد است آنچه به عنوان وجود پیوسته جعل<sup>۱</sup> می‌شود، وجودی از سنخ ادراک است؛ یعنی این طور وانمود می‌کنیم که وجود ادراک‌ها با اینکه متنوع و متغیرند، همگی یک وجود پیوسته و متصل‌اند. وی تأکید می‌کند که متعلق جعل، چیزی ناشناخته و بیرون از قلمرو ادراک نیست (Hume, 1965, pp. 251-254).

با این توضیحات مشخص شد که هیوم هم موضع سلبی و هم موضع ایجابی دارد؛ از این رو نادرست است که دیدگاه هیوم را به موضع سلبی تقلیل داده و آن را با عنوان «نظریه دسته‌ای» معرفی کنیم. هیوم در موضع ایجابی توضیح می‌دهد که اعتقاد به نفس، نسبت به دسته‌ای از حالات ادراکی، مفاد اضافی دارد؛ یعنی چنین نیست که نفس صرفاً دسته‌ای از حالات ادراکی منقطع باشد؛ بلکه نفس همان وجود پیوسته مجعول ادراکی است که ذهن برای نادیده گرفتن انقطاع و تنوع آنها و برای رهایی از تعارض و حصول آرامش ذهنی آن را وضع کرده است (Swain, 2006, p. 135).

هیوم این تبیین را نه تنها در مورد نفس خودش، بلکه در مورد تمام نفوس انسانی (Hume, 1965, p. 252) و بلکه در مورد حیوانات و گیاهان (Hume, 1965, p. 255)، جمادات و حتی در مورد اموری همچون حکومت جمهوری (Hume, 1965, p. 261) نیز جاری می‌داند. به احتمال برای هیوم این تعمیم، نقطه قوتی به شمار می‌آمد که ذکرش کرد. دلیلش هم این بود که این تعمیم به ما می‌آموزاند که فرایند باورسازی مورد نظر هیوم در باب

1. fiction





اعتقاد به خود (روح)، چندان هم دور از دسترس نیست و ما در زندگی عادی در جایی که به طور قطع در کی حضوری از این همانی و وجود پیوسته چیزی نداریم، باز هم از طریق فرایندی مشابه و همسان، چنین وجودی را جعل می‌کنیم و به آن این همانی را نسبت می‌دهیم: اشیایی که منقطع و متغیرند و با این حال آنها را یکسان تلقی می‌کنیم، فقط به این دلیل چنین هستند که از توالی اجزائی تشکیل یافته‌اند که از طریق روابط شباهت، مجاورت و علیت به یکدیگر متصل‌اند. از آنجا که چنین توالی خاصی با مفهوم تفاوت و تنوع سازگار است، تنها از روی خطا این همانی را به آن نسبت می‌دهیم. این خطا ناشی از مشابهت فرایند ملاحظه ذهنی این توالی خاص با فرایند ملاحظه ذهنی شیء واحد ثابت در طول زمان است (Hume, 1965, p. 255).

در تمامی این موارد، هویت و این همانی جعلی را به اشیا نسبت می‌دهیم که خاستگاهش عملکرد قوه تخیل بر اشیای منقطع است. در همین راستا، می‌توان این همانی منسوب به احوال و ادراک ذهنی منقطع و اعتقاد به نفس را نیز فهمید و تبیین کرد که چرا به دسته‌ای از حالت‌های ادراکی منقطع، این همانی و هویت واحد و وجود پیوسته نسبت می‌دهیم. درحقیقت میان ادراک‌های منقطع و متمایز ذهنی، پیوند واقعی این همانی و یک رابطه وحدت‌بخش وجود ندارد؛ بلکه در واقع این همانی کیفیتی است که ذهن ناظر بر آنها تحمیل می‌کند. وقتی ذهن ناظر در باب ادراک‌ها و حالات ادراکی منقطع تأمل می‌کند، به واسطه مجاورت، شباهت و علیت میان ادراک‌ها و به واسطه گذر روان ذهنی آنها در تخیل، این همانی را به اشتباه به آنها نسبت می‌دهد. اگر بخواهیم از منظر شباهت به این همانی برسیم، ماجرا از این قرار است: وقتی این ادراک‌های متوالی، در امتداد تصوراتی که حافظه از گذشته به ما می‌دهد (Hume, 1965, pp. 261-262)، در نظر گرفته شوند و مشابهت آنها درک شود، ذهن به آسانی از یک حلقه‌ای از ادراک‌ها به حلقه دیگری از آنها منتقل می‌شود. اما اگر بخواهیم از منظر علیت به این همانی برسیم، ماجرا از این قرار است: تصور حقیقی ذهن آدمی عبارت است از نظامی از ادراک‌ها که به واسطه رابطه علیت به یکدیگر پیوند یافته‌اند و در ایجاد و نابودی یکدیگر مؤثرند: انطباعات ما علت ایجاد تصورات متناظر خودشان هستند و این تصورها نیز علت



انطباعات دیگر هستند؛ یا یک فکر دیگر را فراموشی آورد و آن نیز دیگری را. از این منظر، نفس را می‌توان به حکومت جمهوری تشبیه کرد که با تغییر مسئولان و قوانین خود، همچنان این همانی خودش را حفظ می‌کند (Hume, 1965, pp. 259-261). به باور هیوم، همان تبیینی که از اسناد این همانی به ادراک‌های منقطع به دست داده‌ایم، می‌تواند اسناد بساطت به آنها را نیز تبیین کند (Hume, 1965, p. 263).

## ۵. نقد تبیین هیوم در باب منشأ و مفاد اعتقاد به نفس / روح

در این بخش، به نقد و بررسی دیدگاه هیوم در باب اعتقاد به نفس می‌پردازیم و محدودیت‌ها و اشکالات آن را عیان می‌سازیم:

### ۵-۱. کافی نبودن تبیین هیوم در باب مصادیق نفس / روح

از آنجاکه هیوم معتقد است تبیین او در باب اعتقاد به نفس آدمی، هم شامل اعتقاد به نفس خود و هم شامل اعتقاد به نفس دیگری است، این اشکال به آن وارد است که ما با مصداق‌هایی روبه‌رو هستیم که تبیین هیوم از توضیح آنها عاجز است:

اولاً گاهی تفرّد و هویت و برخورداری از نفس را به کسی نسبت می‌دهیم که تنها یک‌بار او را دیده‌ایم. در این مورد، اساساً دسته‌ای از ادراک‌های متوالی در کار نیست تا ذهن به اشتباه بیفتد و برای رفع تعارض، وجود پیوسته را جعل کند؛ برای مثال فرض کنید برای لحظه‌ای کسی را دیدم که وارد مغازه‌ای شد که من آنجا نیستم؛ ولی با این حال معتقدم چنین شخصی داخل مغازه است و پس از مدتی بیرون خواهد آمد. این اعتقاد و انتظار را نمی‌توان از طریق توالی ادراک‌های مشابه تبیین کرد.

ثانیاً گاهی این همانی و جوهر نفس را برای انسانی در نظر می‌گیریم که تنها دو بار آن را دیده‌ایم؛ آن هم در فاصله زمانی خیلی زیاد. وقتی هم بار دوم او را می‌بینیم، به‌سختی این دو تصویر را بر هم تطبیق می‌دهیم و مشابهتشان را احراز می‌کنیم و به این همانی حکم می‌کنیم؛ درحالی‌که این همانی اخیر ناشی از توالی ادراک‌های مشابه و ملاحظه بی‌وقفه ذهن نیست. در این مورد نیز اساساً دسته‌ای از ادراک‌های متوالی در





کار نیست تا ذهن به اشتباه بیفتد و برای رفع تعارض، وجود پیوسته ادراک را جعل کند. ثالثاً گاهی این‌همانی را به موجودی نسبت می‌دهیم که تغییر کرده است؛ آن هم تغییرات عمده و اساسی؛ برای مثال بذری را که به درخت بلوط تبدیل شده است، همان درخت می‌دانیم یا نوزادی را که به انسان بالغ تبدیل شده است همان انسان سابق می‌دانیم؛ با اینکه دگرگونی‌های اساسی در آنها رخ داده است. البته هیوم در این مورد، از ارتباط مؤثر اجزا با هم در ایجاد یک هدف مشترک سخن می‌گوید تا بدین وسیله این دگرگونی‌ها را نادیده بگیرد؛ اما آیا واقعاً خاستگاه توالی بی‌وقفه ذهن، همین ارتباط مؤثر است؟! آیا اساساً در این موارد، توالی بی‌وقفه رخ می‌دهد؟! به نظر می‌رسد چنین نباشد.

### ۵-۲. نبود تعارض حقیقی میان انقطاع وجودی و ثبات ماهوی

اشکال بعدی این است که اساساً تعارضی مستقر نشده است تا ذهن برای رهایی از آن به مفهوم روح پناه ببرد؛ زیرا اساساً مشابهت و این‌همانی آنها ماهوی است، نه وجودی و عددی؛ ولی انقطاع آنها وجودی و عددی است؛ بنابراین اساساً تعارضی نبوده است تا برای رفعش در پی جعل جدید باشیم.

### ۵-۳. رضایت‌بخش نبودن موضع ایجابی: درماندگی در توضیح خاستگاه ارتباط

#### ظاهری میان حالات ادراکی متنوع و متوالی

خود هیوم در ضمیمه رساله، به تبیین یادشده این اشکال را گرفته است که اعتقاد به روح و این‌همانی‌اش، از طریق تأمل بر زنجیره‌ای از حالت‌های ادراکی پیشین به دست می‌آید که ما ارتباط آنها و تعین ذهن در گذر از یکی به دیگری را فقط احساس می‌کنیم. تأکید هیوم بر اینکه «فقط احساس می‌کنیم»، از این جهت است که به نظر او ما درکی از رابطه حقیقی میان آنها نداریم؛ بلکه فقط با خودارتباطی که احساس می‌کنیم (ارتباط ظاهری)، روبه‌رو هستیم. اینکه خاستگاه این اتحاد و ارتباط ظاهری و گذر ذهن از یکی به دیگری چه چیزی است، برای ما مشخص نیست. همین قدر می‌دانیم که اولاً اینها

حالت‌هایی هستند که وجودشان متمایز است و ذهن هرگز رابطه حقیقی میان این وجودات متمایز را درک نمی‌کند؛ ولی با این حال گذر ذهن از یکی به دیگری را احساس می‌کند. اکنون برای تبیین اتحاد این حالت‌های ادراکی متوالی، دو راه بیشتر نداریم: یا باید برای این حالت‌ها، رابطه حقیقی در نظر گرفت و یا باید همه آنها را حالت‌های موجود متفرد و بسیط دانست که در طول زمان تغییر نمی‌کند و از این طریق اتحادشان را توضیح داد (چنانکه فیلسوفان زیادی بر همین باورند که از طریق خودآگاهی روح، از دل حالات ادراکی متنوع، به درکی از این‌همانی می‌رسیم). اما مشکل اینجاست که اولاً حالت‌های ادراکی موجودات متمایزند و ذهن ارتباط واقعی آنها را درک نمی‌کند؛ ثانیاً ذهن انطباعی از موجود بسیط و واحد در طول زمان ندارد. هیوم در مواجهه با این مشکل، به شکاکیت در نظریه -و به تعبیری «بی‌نظریه»<sup>۱</sup>- می‌رسد؛ یعنی اعلام می‌کند نمی‌تواند تبیینش در این زمینه را تکمیل کند و به بن‌بست رسیده است (Hume, 1965, pp. 633-636). این اشکال اگرچه ناظر به روح مطرح شده است، در مورد وجود خارجی و علیت نیز تطبیق می‌یابد.

آیا این اشکال، به تغییر اساسی در موضع شکاکانه هیوم می‌انجامد؟ به باور گروهی از شارحان، این ناتوانی و درماندگی که هیوم خود بدان معترف است، به بخشی از دیدگاه او در باب اعتقادات یادشده آسیب می‌زند؛ اما نباید این را به‌مثابه تغییر بنیادین در دیدگاه شکاکانه هیوم به‌شمار آورد. هیوم بر این باور است که این باورها برآمده از حواس و عقل نیستند؛ بلکه تخیل در پیدایش آنها نقش محوری و گریزناپذیر ایفا می‌کند. بله، هیوم در انتهای رساله معترف شده است که یکی از حفره‌های معرفتی تبیین پیش‌گفته، جهل به خاستگاه این ارتباط ظاهری میان حالات نفسانی است که در تخیل مرور می‌شوند و ذهن را به اشتباه انداخته، به اعتقادات طبیعی منجر می‌گردند. هیوم پذیرفته است که نمی‌تواند توضیح بدهد چرا یک‌سری حالت‌های نفسانی و ادراکی در تخیل با هم ارتباط می‌یابند و به شکل متوالی مرور می‌شوند و ما را در اسناد این‌همانی

1. none-theory





در اعتقاد به نفس فریب می دهند. هیوم نمی تواند توضیح دهد که چرا یک سری حالات نفسانی چنان در تخیل مرور می شوند که به گذر روان ذهن از یکی به دیگری و خاستگاه اعتقاد به علیت میان اشیا منجر می گردند. او همین قدر می داند که چنین ارتباطی را حس می کند؛ بی آنکه منشأ آن را بشناسد ( Pitson, Garrett, 2005, pp. 237-242; Swain, 2006, pp. 138-146).

بنابراین هیوم همچنان موضع سلبی خود درباره دیدگاه مشهور را حفظ می کند؛ اما موضع ایجابی خودش را ناقص می داند و بر همین اساس در تبیین خاستگاه این باورها به «بی نظریه» رهنمون می شود؛ چیزی که رد پای از آن در کتاب پژوهش قابل رؤیت است؛ جایی که هیوم به هیچ یک از این نظریه ها و تبیین های موجود در موضع ایجابی اش در باب جسم و روح توجهی نمی کند و بدون اشاره به فرایند باورسازی در آنها، تنها از موضع سلبی پیشین دفاع می کند و ناعقلانی بودن و ناحسی بودن این باورها و همچنین طبیعی بودن آنها را عیان می سازد (Swain, 2006, pp. 138-146).

#### ۴-۵. تعارض میان اعتقاد به وجود نفس آدمی با اصل نسخه برداری

بر اساس اصل نسخه برداری، هر تصویری برآمده از انطباعی خاص است و مبتنی بر تحلیل هیوم از تصور وجود، وجود یک موجود، متمایز از انطباع موجود نیست. در این صورت، وجودی که پیوسته باشد، همان انطباعی است که منقطع و درعین حال پیوسته است! بنابراین مشخص است که این انطباع که خاستگاه تصور وجود است، تصویری از وجود پیوسته ارائه نمی دهد. چه بسا گفته شود که پیوستگی وجود ناشی از انطباع نیست؛ بلکه چنان که هیوم خودش گفت، ناشی از تلاقی برخی از کیفیات خاص موجود در انطباعات و کیفیات خاص قوه تخیل است؛ اما در این صورت، بار دیگر پرسش با صورت بندی جدیدی باز می گردد: آیا این تلاقی، به انطباع جدیدی می انجامد یا نه؟ آیا این انطباع جدید، ویژگی پیوستگی دارد یا نه؟ به ظاهر پاسخ هیوم به هر دو پرسش منفی است: نه انطباع جدیدی متولد می شود و - اگر هم متولد شود - نه این انطباع می تواند پیوستگی داشته باشد. به همین جهت، هیوم اعتقاد را مجعول و خطا می داند. البته

خطاب‌ودنش بدین معنا نیست که مطابق خارجی ندارد؛ بلکه بدین معناست که مطابقی از سنخ انطباعات ندارد.

بنابراین هیوم اصل نسخه‌برداری را - بی‌آنکه ملتفت باشد - نقض می‌کند. او از جعل مفهوم وجود پیوسته و متمایز سخن می‌گوید؛ درحالی‌که انطباعی از آن ندارد. البته همان‌طور که پیش‌تر گذشت هیوم آگاه بود که اصل نسخه‌برداری مثال نقض دارد؛ اما ادعایش این بود که این موارد ناچیزند و بهتر است نادیده گرفته شوند. همان‌جا یادآور شدیم که مثال‌های نقض را باید جدی گرفت و به هیوم نشان داد که همین مثال‌های نقض، نشانگر وجود قوای جدید معرفتی و یا کارکردهای جدید برای قوای معرفتی پیشین است که هیوم در فرایند مفهوم‌سازی به آنها توجهی ندارد و بی‌اعتنا به آنها، به تبیین اعتقادهایی از جمله اعتقاد به وجود پیوسته و متمایز می‌پردازد.

۲۱



نظر  
هدا

## ۵-۵. تعارض موضع سلبی و موضع ایجابی: لزوم در نظر گرفتن روح به عنوان اصل حاکم بر تمامی فرایندهای تخیلی باورساز

بیشتر اشکال‌های پیشین جدلی بودند و بر کاستی‌های موجود در موضع ایجابی هیوم متمرکز بودند. اکنون باید به نقد ویرانگری اشاره کرد که ما را به وجود اصل روح متمایز از حالات ادراکی ملتفت می‌سازد. این نقد ویرانگر نشان می‌دهد که موضع ایجابی هیوم با موضع سلبی هیوم متعارض است؛ یعنی موضع ایجابی هیوم بدون اصل روح، پیش‌رونده نیست؛ همان اصلی که هیوم در موضع سلبی، انکارش کرد.

توضیح اینکه هیوم در تبیین موضع ایجابی خود بارها به تنوع، تغییر و تمایز حالات ادراکی تأکید می‌کند؛ همچنین او بر این امر تأکید دارد که هر یک از حالات ادراکی واضح‌اند و از شدت برخوردارند؛ اگرچه برخی از آنها نسبت به برخی دیگر، شدیدتر و واضح‌ترند. مطلب بعدی اینکه هیوم تأکید دارد که اعتقاد به روح و همچنین اعتقاد به جسم و علیت، ناشی از روابط میان حالات ادراکی در ذهن است که ذهن را وا می‌دارد با ملاحظه توالی آنها، به آنها این‌همانی را نسبت بدهد و برای رفع تعارض میان این‌همانی و تغییر، تصور وجود پیوسته روح یا جسم را جعل کند. اما هیوم وقتی به



هنگام بیان موضع سلبی، نفس آدمی را توضیح می‌دهد، تصریح می‌کند که درحقیقت نفس آدمی چیزی جز مجموعه حالات ادراکی نیست! در این صورت، این معضل به‌جد برای فلسفه هیوم پدید می‌آید که چه کسی روابط موجود میان این حالت‌های ادراکی را درمی‌یابد و مثلاً متوجه می‌شود که فلان مجموعه از حالات ادراکی، ثبات، سازگاری یا مشابهت و علیت دارند؟ چه کسی حالات ادراکی مرتبط را به صورت متوالی در طول زمان می‌بیند و مشابهت آنها با ملاحظه بی‌وقفه شیء واحد را درک می‌کند؟ چه کسی این دو فرایند ذهنی مستقل از هم را با هم مقایسه می‌کند؟ چه کسی به اشتباه می‌افتد و این همانی را به حالت‌های ادراکی مرتبط و متوالی اسناد می‌دهد؟ چه کسی بر حالات ادراکی تأمل می‌کند و به انقطاعشان آگاهی می‌یابد؟ چه کسی به تعارض میان انقطاع و این همانی وقوف می‌یابد؟ چه کسی ذهنش به هم می‌ریزد و ناآرام می‌شود؟ چه کسی برای رهایی از ناآرامی مفهومی را جعل می‌کند؟ چه کسی مراقب است این مفهوم مجعول را شناسایی کند و آن را از مفهوم مجعول فلسفی متمایز بسازد و یکی را نگاه دارد و دیگری را طرد کند؟ چه کسی این گزینش را انجام می‌دهد؟

همه آنچه گفته شد نشان وجود چیزی است غیر از حالات ادراکی که حاکم بر آنهاست و می‌تواند روابط حالت‌های ادراکی را بفهمد و دچار خطا، تعارض و ناآرامی بشود و برای رهایی از آن، کاری انجام دهد و مفهومی را جعل کند یا کیفیتی را اسناد دهد. روشن است که این حاکم خود آگاه و مُشرف بر امور متمایز و حتی متعارض، از سنخ انطباع نیست؛ زیرا انطباع‌ها موجودهای مستقل از همدیگرند و اگرچه ظاهرند، مُظهِر همدیگر نیستند و برای هم حضور ندارند و از همدیگر مطلع نمی‌شوند. آنچه از حالات ادراکی مطلع است و همه آنها را نزد خودش حاضر می‌یابد و روابط آنها را کشف می‌کند و از آنها تأثیر می‌گیرد و بر آنها تأثیر می‌گذارد، روح یا نفس آدمی است؛ بنابراین از منظر شهودی و پدیدارشناسانه، همین مقدار می‌دانیم که من خود آگاهی هست که حالت‌های ادراکی خاص را به خودش نسبت می‌دهد و مثلاً می‌گوید درد من یا علم من یا اراده من. این من خود آگاه، به حالات ادراکی خودش آگاهی دارد و روابط میان آنها را می‌فهمد و بر آنها تأثیر گذاشته، از آنها تأثیر می‌پذیرد

و حتی قادر به انشاء و جعل مفاهیم است (نک: جعفری، ۱۳۷۸، صص ۱۷-۲۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۱۴۳-۱۴۷). آری، موضع ایجابی هیوم، ناخودآگاه با محوریت این اصل خودآگاه پیش می‌رود؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این اصل خودآگاه را از آن تبیین حذف نمود؛ اما چون هیوم، انسان‌شناسی خود را با ادراک‌های منقطع مثل انطباع و تصور آغاز کرد، نمی‌توانست ادراک حضوری - به معنای علم به واقعیت معلوم بدون واسطه‌گری مفهوم (نک: فنایی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۲۵؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۵؛ معلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷) - پیوسته و پایدار خودش به خودش را ادراک بنامد و با طرح اصولی خام در این حوزه (همچون اصل نسخه‌برداری) به انحراف‌های بعدی دچار شد تا جایی که حقایق آشکار برای خود را نیز نادیده گرفت. بر این اساس، علم شخص به خودش از سنخ علم حضوری و بی‌واسطه است که در طول زندگی، یک حقیقت پیوسته و دارای این‌همانی را نمایش می‌دهد که در طول زمان شئون گوناگونی می‌یابد و گاهی شاد و گاهی غمگین است؛ ولی با این حال این‌همانی دارد (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، صص ۱۶۰-۱۶۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۱؛ همچنین نک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴). از این منظر، علم حضوری من به خودم، نحوه وجودی من است و امری متمایز از آن نیست تا به دنبال انطباع و مفهومی مستقل از آن باشیم. انطباعات، تصورات و اعتقادات، انحای وجودی این حقیقت پیوسته هستند. بله، ذهن می‌تواند تصویری از این حقیقت حضوری بسازد و درباره‌اش تأمل کند و به آن اعتقاد بورزد؛ ولی این علم حصولی پسینی (پس از تأمل و مفهوم‌سازی)، غیر از علم حضوری پیشینی (پیش از تأمل و مفهوم‌سازی) است.

توضیح بیشتر اینکه در مرتبه شهود و علم حضوری، روح با وصف جوهریت درک نمی‌شود. جوهریت روح - به معنای چیزی که وجودش به موضوع نیاز ندارد و خودش موضوع برای موجودات دیگر است - در مرتبه شهود درک نمی‌شود. جوهریت به معنای یادشده در مرتبه بعد و با مقایسه عقلی موجودات با هم به دست می‌آید. در واقع وقتی با واقعیت روح سروکار داریم و آن را بی‌واسطه در می‌یابیم، اساساً با مفاهیم و تصورات کار نمی‌کنیم تا از مفهوم جوهریت و حلول و عوارض، درکی پیدا کنیم. اینها مفاهیم فلسفی عقلی هستند که ذهن با مقایسه موجودات با هم آنها را انتزاع می‌کند؛



۲۳



بنابراین اگرچه روح جوهر است، جوهریتش در مرتبه شهود درک نمی‌شود. آنچه در مرتبه شهود درک می‌شود، واقعیت وجودی روح است که در طول زمان احوال گوناگونی می‌یابد و گاهی شاد و گاهی غمگین است؛ ولی باین حال این‌همانی دارد. شاد و غمگین بودن و یا عالم‌بودن روح، نحوه وجودی روح است؛ یعنی روح تماماً عالم، شاد و غمگین می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

این تلقی از روح اشتباه است که گمان کنیم روح واقعیت متمایز از احوالش دارد و می‌توان به نحو حضوری درک مستقلی از آن داشت. همچنین اشتباه است گمان کنیم که شادشدن روح همچون رنگ کردن دیوار است. وقتی روح من شاد می‌شود، تماماً شاد است؛ یعنی شادی به‌مثابه وجودی مستقل بر او عارض نمی‌شود؛ بلکه اساساً شادی نحوه وجودی من می‌شود. وقتی من عالم می‌شوم و به چیزی التفات می‌یابم، این‌طور نیست که این التفات و علم به‌مثابه چیزی بر من عارض شوند؛ بلکه روح من سراسر التفات و علم می‌شود؛ یعنی در آن لحظه، التفات و علم نحوه وجودی من است و من تماماً ملتفت به شیء خاص هستم؛ بنابراین روح واقعیتی خودآگاه است که خودش و احوال، شئون و انحای وجودی خودش را به نحو حضوری درک می‌کند. به تعبیر فلسفی، رابطه علم و عالم، رابطه عرض حال در جوهر نیست و اساساً علم وجود مستقل از روح ندارد تا در آن حلول یابد (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۸۲-۹۹).

آری، ذهن آدمی می‌تواند از این واقعیت وجودی متحد، دو مفهوم مستقل از هم انتزاع کند؛ اما استقلال مفهومی دال بر استقلال وجودی نیست. البته هیوم نمی‌تواند با این دیدگاه موافق باشد؛ زیرا به نظر او هر تصویری برگرفته از واقعیتی (انطباعی) است و نمی‌توان از یک واقعیت (انطباع) دو تصور داشت؛ از این‌رو اگر در موردی دو تصور متمایز داریم، بی‌گمان باید دو واقعیت متمایز هم داشته باشیم. با عنایت به همین استدلال، هیوم تصور وجود را همان تصور شیء موجود دانست؛ زیرا در آن مورد، تنها یک واقعیت (انطباع) داریم. اما آیا این استدلال پذیرفتنی است؟ نه؛ زیرا نه تنها ادعایی بدون دلیل است؛ بلکه بر خلافش دلیل داریم. چه دلیلی مهم‌تر از اینکه به وجدان در می‌یابیم که ذهن قادر است از یک واقعیت، دو تصور بسازد. در واقع درک حضوری تکثیر تصورات از یک انطباع،



خودش بهترین دلیل است بر اینکه ذهن ما قادر است از یک واقعیت، دو یا چند تصور به دست آورد. بر همین اساس، در مورد واقعیت نفس و حالت‌های نفسانی نیز گفتنی است که اگرچه حالات نفسانی من نحوه وجودی من هستند و وجودی مستقل از همدیگر ندارند، ذهن قادر است از این واقعیت، دو تصور مستقل از هم (نفس و حالات نفسانی) بسازد و یکی را جوهر و دیگری را عرض و وابسته به آن بداند.

### نتیجه‌گیری

هیوم برای توضیح مفاد اعتقاد به روح / نفس، به بررسی خاستگاه این اعتقاد پرداخت. وی با استفاده از اصل نسخه‌برداری، این اشکال را پیش کشید که اگر قرار باشد ما تصویری از جوهر نفس داشته باشیم، باید انطباعی از آن داشته باشیم؛ درحالی که فاقد چنین انطباعی هستیم؛ بنابراین تصور واضح و معینی از نفس نداریم. اکنون که چنین است، پس بحث از مجرد یا مادی بودن نفس نیز منتفی است. به باور هیوم، آنچه ما به عنوان هویت فردی نفس / روح می‌شناسیم نیز ناشی از تخیل است؛ زیرا هر انطباعی منقطع است و به طور وجدانی انطباع ثابت و پایدار در طول زندگی نداریم تا هویت فردی را از طریق آن انطباع توجیه کنیم و توضیح بدهیم؛ بنابراین تنها از طریق تخیل و آرایش خاص تصورات است که به اشتباه مفهومی از خود را می‌سازیم و واقعی می‌پنداریم.

در بررسی انتقادی هیوم، روشن شد که اولاً موضع ایجابی وی اشکال‌ها و حفره‌های بسیاری دارد؛ ثانیاً مهم‌ترین اشکال وی تناقض ضمنی با موضع سلبی است؛ ثالثاً موضع سلبی او نیز ناتمام است و استدلال‌هایش رضایت‌بخش نیستند. در واقع هیوم به سبب غفلت از علم حضوری، به تبیینی از ذهن متمایل شد که از جهات عدیده‌ای ناقص است. اگر به علم حضوری رجوع کنیم، هیچ‌یک از اشکال‌ها و حفره‌هایی که در تبیین هیوم وجود دارد، پیش نمی‌آید. به نظر می‌رسد از طریق علم حضوری و پیش کشیدن هویت فردی حقیقی در طول زمان که هم بر ادراک‌ها و حالت‌های نفسانی پیشین و فعلی اشراف دارد و هم می‌تواند درباره آینده بیندیشد و تصمیم‌گیری کند و برای خود دورنمایی تعریف کند، می‌توان به بهترین تبیین در باب اعتقاد به وجودی ثابت و پیوسته ذهن رسید.



## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۲. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی. تبریز: دانشگاه تبریز.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۷). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. فارابی، ابونصر. (۱۴۱۳ق). الأعمال الفلسفیه. بیروت: دارالمناهل.
۶. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۸). علم حضوری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی (محقق و نگارش: محمدتقی یوسفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۶). تهران: صدرا.
۱۰. معلمی، حسن. (۱۳۸۶). پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۱). حکمت اشراق (محقق و نگارش: مهدی علی‌پور، ج ۲). تهران: انتشارات سمت.
12. Bailey, Alan and Other (2006). *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*. Continuum International Publishing Group.
13. Broughton, Janet. (2006). *Impressions and Ideas*. The Blackwell Guide to Hume's Treatise (Edited by Saul Traiger). Blackwell Publishing.
14. Garrett, Done. (2005). *Hume*. the shorter Routledge encyclopedia of philosophy (edited by Edward Craig). Routledge.



15. Hume, David. (2007). *Enquiry concerning Human Understanding* (Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican). Oxford University Press.
16. Hume, David. (1965). *Treatise of Human Nature*. Oxford University Press.
17. Gaskin, J. C. A. (1974). God, Hume and Natural Belief. *Philosophy* 49.
18. Kemp Smith, Norman. (2005). *The Philosophy of David Hume* (with a new introduction by Don Garrett). this edition published by Palgrave Macmillan.
19. McCormick, Miriam. (1993). Hume on Natural Belief and Original Principles. *Hume Studies*. Volume XIX. Number 1.
20. Noonan, Harold W. (1999). *Hume on knowledge*. Routledge.
21. Pitson, A. E. (2002). *Hume's Philosophy of the self*. London and New York.
22. Swain, Corliss Gayda. (2006). *Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy*. The Blackwell Guide to Hume's Treatise (Edited by Saul Traiger). Blackwell Publishing.



## References

1. Bailey, A. & O'Brien, D. (2006). *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Continuum International Publishing Group.
2. Broughton, J. (2006). Impressions and Ideas. *The Blackwell Guide to Hume's Treatise* (S. Traiger, Ed.). Blackwell Publishing.
3. Fanaei Eshkevari, M. (1388 AP). *Knowledge by presence*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
4. Farabi. (1413 AH). *Philosophical actions*. Beirut: Dar al-Manahil. [In Arabic].
5. Fayazi, G. (1387 AP). *An Introduction to Epistemology*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
6. Fayazi, G. (1389 AP). *Philosophical psychology* (M. T. Yousefi, Ed.). Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
7. Garrett, D. (2005). *Hume, the shorter Routledge encyclopedia of philosophy* (E. Craig, Ed.). Routledge.
8. Gaskin, J. C. A. (1974). God, Hume and Natural Belief. *Philosophy*, 49(189), pp. 281-294.
9. Hume, D. (2007). *Enquiry concerning Human Understanding* (P. Millican, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
10. Hume, David. (1965). *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
11. Ibn Sina. (1404 AH). *al-Ta'liqat*. Beirut: Islamic Media Library. [In Arabic].
12. Jafari, M. T. (1378 AP). *Review and critique of Hume's theories on four philosophical issues*. Tabriz: University of Tabriz. [In Persian].
13. Kemp Smith, N. (2005). *The Philosophy of David Hume* (D. Garrett, Ed.). London: Palgrave Macmillan.
14. McCormick, M. (1993). Hume on Natural Belief and Original Principles. *Hume Studies*, 19(1), pp. 103-116.



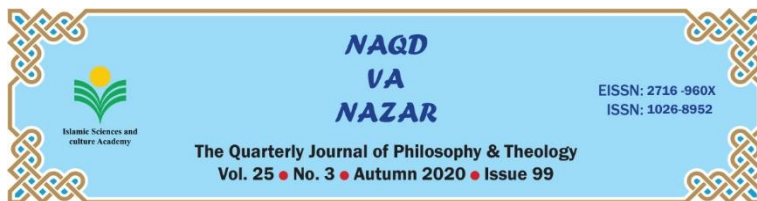
نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

15. Moallemi, H. (1386 AP). *Background and plot of Islamic epistemology*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought.
16. Motahhari, M. (1389 AP). *Collection of works* (Vol. 6). Tehran: Sadra. [In Persian].
17. Noonan, H. W. (1999). *Hume on knowledge*. Abingdon: Routledge.
18. Oboudiat, A. (1387 AP). *An introduction to the system of Sadra wisdom*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
19. Pitson, A. E. (2002). *Hume's Philosophy of the self*. Abingdon: Routledge.
20. Suhrawardi. (1375 AP). *Collection of Shaykh Ishraq's works*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic].
21. Swain, C. G. (2006). Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy. *The Blackwell Guide to Hume's Treatise* (S. Traiger, Ed.). New Jersey: Blackwell Publishing.
22. Yazdan Panah, Y. (1391 AP). *The Wisdom of Illumination* (M. Alipour, Ed., Vol. 2). Tehran: Samt. [In Persian].



پژوهش  
مطالعات



## A Consideration of the Compatibility of the Theory of the Immateriality of the Soul with Quranic Doctrines concerning the Afterlife

Mahdi Zakeri<sup>1</sup>

Received: 24/09/2020

Accepted: 13/10/2020

### Abstract

A majority of Muslim philosophers believe that the human is composed of an immaterial soul and a body, where his nature is constituted by the immaterial soul. The immateriality of the soul implies that after its death and detachment from the body, the immaterial soul will survive without a need for a body, on the one hand, and will need no external factors for its survival, on the other. What is implied by the Quran, however, is that the human does not survive by itself and is annihilated with death. Thus, the human posthumous survival depends on God who gives a new life to some or all people with His power or revives them after an interval. The method of this paper is a composition of a logical analysis of the implications of the theory of the immateriality of the soul and a consideration of the implications of central Quranic verses concerning death, as well as a comparison between the two. The paper aims to show that the philosophical theory of immateriality of the soul is not compatible with some Quranic doctrines concerning death and afterlife.

### Keywords

Immateriality of the soul, survival of the soul, death, afterlife, Quranic doctrines.

---

1. Associate professor, University of Tehran, Qom, Iran: zaker@ut.ac.ir.

## بررسی سازگاری نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی مربوط به زندگی اخروی

مهدی ذاکری<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۳

### چکیده

بیشتر فیلسوفان مسلمان معتقدند که انسان مرکب از نفس مجرد و بدن است و نفس مجرد حقیقت او را تشکیل می‌دهد. لازمه پذیرش تجرد نفس این است که نفس مجرد که با مرگ از بدن جدا می‌شود، اولاً بدون نیاز به بدن می‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ ثانیاً برای بقا به عامل بیرونی نیاز ندارد. در مقابل، آنچه از قرآن برداشت می‌شود این است که انسان فی‌نفسه باقی نیست و با مرگ از میان می‌رود؛ از این رو ادامه زندگی انسان پس از مرگ وابسته به خداوند است و اوست که با قدرت خود همه یا برخی از انسان‌ها را زنده نگه می‌دارد یا پس از فاصله‌ای زمانی، بار دیگر زنده می‌کند. روش این مقاله ترکیبی است از تحلیل منطقی لوازم نظریه تجرد نفس و بررسی دلالت آیات محوری قرآن درباره مرگ و مقایسه این دو. هدف این مقاله نشان‌دادن این است که نظریه فلسفی تجرد نفس با برخی از آموزه‌های قرآنی درباره مرگ و زندگی اخروی سازگار نیست.

### کلیدواژه‌ها

تجرد نفس، بقای نفس، مرگ، زندگی اخروی، آموزه‌های قرآنی.



نقد و نظر

## مقدمه

یکی از مسائل فلسفی درباره انسان، تجرد نفس است. همه یا بیشتر فیلسوفان مسلمان به تجرد نفس معتقدند و در مقابل، بیشتر متکلمان تجرد نفس را انکار می‌کنند؛ بنابراین می‌توان از دو دیدگاه اصلی در این باره نام برد: نخست اینکه انسان مرکب از نفس مجرد و بدن است و نفس مجرد حقیقت او را تشکیل می‌دهد؛ دوم اینکه انسان دارای نفس مجرد نیست و تنها از بدن یا از بدن و نفس غیرمجرد تشکیل شده است.

لازمه پذیرش تجرد نفس، بقای نفس بدون نیاز به عامل بیرونی است. با توجه به این لازمه، نفس مجرد که با مرگ از بدن جدا می‌شود، اولاً بدون نیاز به بدن می‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ ثانیاً با توجه به تجرد، برای بقا به عامل بیرونی نیاز ندارد. در مقابل، لازمه انکار تجرد نفس این است که انسان نمی‌تواند به خودی خود بدون دخالت عامل بیرونی باقی بماند. هر امر مادی یا غیرمجرد ممکن است با تغییر دچار فساد بشود و از میان برود. یکی از مصادیق این فساد، مرگ است. با مرگ، انسان از میان می‌رود و برای اینکه باقی بماند، نیازمند عاملی بیرونی است که بار دیگر به انسان زندگی ببخشد. در غیر این صورت، انسان به خودی خود نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد و باقی بماند. از سوی دیگر، هر چند قرآن به صراحت به این مسئله فلسفی نپرداخته است، از قرآن چنین برداشت می‌شود که انسان فی نفسه باقی نیست و با مرگ از میان می‌رود؛ اما ادامه زندگی انسان پس از مرگ وابسته به خداوند است و اوست که با قدرت خود همه یا برخی از انسان‌ها را زنده نگه می‌دارد یا پس از فاصله‌ای زمانی بار دیگر آنها را زنده می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآن سازگار نیست. طرح این مسئله، یعنی ناسازگاری نظریه تجرد نفس با آموزه‌های دینی در مسیحیت نیز سابقه دارد و متفکران مسیحی به این نکته اشاره کرده‌اند. بیکر با اشاره به اینکه بر پایه آموزه‌های مسیحی، زندگی پس از مرگ امری طبیعی نیست، بلکه معجزه الهی است، می‌نویسد: «زندگی پس از مرگ به روایت مسیحی، عطیه‌ای الهی است؛ به این ترتیب، دیدگاه مسیحیت با دیدگاه یونانیان باستان که فناپذیری را ویژگی طبیعی نفس می‌دانستند، در تضاد قرار می‌گیرد» (بیکر، ۱۳۹۲، ص ۴۴۴). به باور مریکس دوگانه‌انگار



نظریه  
تجرد

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹



نمی‌پذیرد که انسان‌های مرده زنده می‌شوند؛ بلکه معتقد است که بدن‌های مرده بار دیگر با افرادی که از قبل زنده بوده‌اند متحد می‌شوند. او می‌نویسد: «اگر به ظاهر آیات کتاب مقدس نگاه کنیم، مردم مرده هستند که زنده می‌شوند؛ امید به رستاخیز امید مؤمنان به زندگی جاودان است. در این صورت، رستاخیز بسی بیشتر از برگرداندن بدن است، غلبه مؤمنان است بر مرگ» (Merricks, 2009, p. 382).

در این مقاله پس از توضیح مختصری درباره دو دیدگاه پیش‌گفته در مسئله تجرد نفس، نخست نشان می‌دهم که بر اساس نظریه تجرد نفس، بقای نفس به خودی خود لازم است و نفس موجود برای بقا به عامل جدیدی نیاز ندارد و با مرگ رخدادی پدید نمی‌آید که به تجدید حیات نیاز داشته باشد. سپس برخی از آیات قرآن درباره مرگ و حیات را که به این بحث مربوطند بررسی می‌کنم. بر اساس این آیات، انسان با مرگ از میان می‌رود و خداوند باید او را زنده کند؛ به این ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که نظریه تجرد نفس به واسطه اینکه مستلزم دیدگاهی درباره بقای نفس است که با قرآن سازگار نیست، قابل استناد به قرآن و سازگار با آن نیست.

در این مقاله، برای فهم معنای آیات قرآن از کتاب‌های لغت و تفسیر بهره می‌برم. بر این اساس، از معتبرترین کتاب‌های لغوی برای درک معنای مفردات آیات قرآن استفاده می‌کنم و تفسیر مفسران بزرگ شیعه و اهل سنت را که بیشتر مورد قبول جامعه علمی است، ملاک فهم آیات قرآن قرار می‌دهم. گاهی برداشت‌های مفسران از قرآن کریم تحت تأثیر دستگاه فکری‌ای - فلسفی، عرفانی یا کلامی - است که مفسر آن را از قرآن نگرفته است؛ اما به هر حال پذیرفته و ناخودآگاه در تفسیر آیات قرآن از آن تأثیر پذیرفته است. هرچند تشخیص چنین برداشت‌هایی دشوار است، از آنجا که اسناد آنها به قرآن کریم نیازمند دلیل مستقلى است، تلاش می‌کنم چنین برداشت‌هایی را مبنای استدلال قرار ندهم.

## ۱. تجرد نفس

بیشتر فیلسوفان مسلمان نفس را جوهر مجرد می‌دانند و از این رو به سبب پذیرش دو نوع



نظر



جوهر مجرد و مادی، دو گانه‌انگار جوهری خوانده می‌شوند. ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، نفس را جوهری می‌داند که در آغاز مادی است و با حرکت جوهری در مرتبه انسانیت مجرد می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت او نفس را جوهری مادی - مجرد می‌داند. با این حال به واسطه پذیرش تجرد نفس می‌توان او را از روی تسامح دو گانه‌انگار نامید.

مجرد در مقابل مادی است و با تجرد از ماده تعریف می‌شود. بر اساس تعریف جرجانی (جرجانی، ۱۳۰۶، ص ۸۷)، مجرد «آن است که نه محل جوهری است و نه حالّ در جوهری و نه مرکب از این دو». روشن است که جرجانی در این تعریف، مجرد را به غیرمادی تعریف می‌کند؛ زیرا مادی چیزی است که یا محل جوهر است (یعنی ماده یا هیولای اولی است)، یا حالّ در جوهر ماده (یعنی از اعراض جسمانی و صور جسمانی است) و یا مرکب از ماده و صورت (یعنی جسم) است. ابن سینا نیز جوهر مجرد را که شامل نفس و عقل است، جوهری به شمار می‌آورد که نه جسم است و نه جزء جسم (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ «ب» ص ۶۰). هر امر مادی جسمانی است؛ به عبارت دیگر مادیت و جسمانیت متلازم‌اند؛ زیرا ماده و صورت جسمی در وجود با یکدیگر تلازم دارند. صورت جسمی جوهری است که فعلیتی جز امتداد در جهات سه گانه ندارد و ماده فعلیتی ندارد و تنها با ترکیب با صورت جسمی فعلیت می‌یابد و موجود می‌شود؛ پس ماده و صورت جسمی تنها در حال ترکیب با یکدیگر و به صورت اجزای جسم می‌توانند وجود داشته باشند.

ابن سینا و شیخ اشراق نفس انسان را مجرد عقلی می‌دانند. بنا بر نظر ملاصدرا، همه انسان‌ها به مرحله تجرد مثالی می‌رسند و برخی به تجرد عقلی نیز نائل می‌شوند. تعریف فوق از تجرد به تجرد تام عقلی اختصاص ندارد و شامل تجرد ناقص یا مثالی نیز می‌شود. شیخ اشراق و ملاصدرا با تعریف ابن سینا از تجرد مخالفی نکرده‌اند و همان را پذیرفته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت در هر سه مکتب اساسی فلسفه اسلامی، هر امر مجردی، خواه مجرد عقلی و خواه مجرد مثالی، فاقد ماده و در نتیجه فاقد ویژگی‌های ناشی از ماده است؛ پس تجرد نفس ناطقه در فلسفه اسلامی به معنای این است که نفس

فاقد ماده و ویژگی های ناشی از ماده است. البته دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره تجرد تفاوت هایی با یکدیگر دارند. یک نقطه اختلاف ملاصدرا و ابن سینا درباره تجرد به تلازم میان مادی بودن و جسمانی بودن مربوط است. ملاصدرا بر خلاف ابن سینا، به تلازم میان این دو معتقد نیست و امتداد را که لازمه جسمانی بودن است با تجرد (مثالی) سازگار می داند و آن را فقط ملاک شدت و ضعف مادیت و تجرد به شمار می آورد؛ نه مستلزم اصل مادیت. وجود امتداد در جوهر مادی مستلزم شدت مادیت و در جوهر مجرد مستلزم ضعف تجرد است. البته این تفاوت درباره نفس ناطقه وجود ندارد. ملاصدرا به رغم اینکه نفس ناطقه را دارای تجرد مثالی می داند، آن را امری ممتد نمی داند؛ از همین رو برهان انسان معلق در فضای ابن سینا را برای اثبات تجرد نفس ناطقه می پذیرد با اینکه بر خلاف ابن سینا، منکر تجرد عقلی اکثر انسان هاست (عبودیت، ۱۳۹۱، صص ۹۴-۹۵). نتیجه این اختلاف نظر در تبیین معاد جسمانی آشکار می شود. ملاصدرا بدن اخروی را بدن جسمانی مثالی می داند و از این طریق معاد جسمانی را تبیین می کند، ولی ابن سینا عقل را از تبیین معاد جسمانی ناتوان می شمارد.

## ۲. لوازم تجرد نفس

من در اینجا به دو لازمه از لوازم تجرد نفس اشاره می کنم تا نشان دهم که تجرد نفس به سبب این لوازم نمی تواند با آموزه های قرآنی مربوط به مرگ و زندگی اخروی سازگار باشد. لازمه نخست بقای نفس است و لازمه دیگر آگاه بودن نفس در حال مرگ.

### ۲-۱. بقای نفس

یکی از لوازم تجرد نفس، بقای نفس است. برای نشان دادن نسبت میان آموزه تجرد نفس و بقای نفس دلایلی را که دوگانه انگاران برای بقای نفس آورده اند بررسی می کنیم. در برخی از این دلایل، میان تجرد و بقای نفس ملازمه برقرار شده است. حال این ملازمه یا ملازمه مستقیم است یا به واسطه امر سومی؛ به این معنا که گاهی ادعا





می شود تجرد نفس به طور مستقیم مستلزم بقای نفس است؛ اما در برخی از دلایل، امری مستلزم بقای نفس شمرده می شود که لازمه تجرد نفس است.

### استدلال نخست

ابن سینا در برهان دوم بر بقای نفس در نمط هفتم اشارات از طریق بساطت بر بقای نفس استدلال می کند. استدلال او چنین است: «جوهر عاقل ما به خودی خود تعقل می کند و چون جوهر عاقل اصل (بسیط) است، مرکب از قوه قابل فساد و قوه ثبات نیست؛ ... اما وجود اعراض در موضوعاتشان است؛ به همین دلیل قوه فساد و حدوث آنها در موضوعاتشان است؛ پس در اعراض ترکیبی جمع نشده است. حال که چنین است، امثال اینها پس از اینکه به علل خود ثابت و واجب شدند، به خودی خود قابل فساد نیستند» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). بر پایه این استدلال، نفس چون بسیط است و نه مانند صورت، حال در ماده است و نه مانند عرض، حال در موضوع، قابل فساد نیست و از بین نمی رود. بساطت نفس به واسطه تجرد از ماده است. نفس به دلیل تجرد از ماده، دارای قوه فساد به عنوان یک جزء نیست. افزون بر این، به دلیل تجرد از ماده، هیچ نوع حلولی در ماده ندارد؛ پس بر نفس به واسطه تجرد هیچ یک از فرض های فساد صدق نمی کند.

همین استدلال را شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۰) و ملاصدرا با عبارت هایی مشابه ذکر کرده اند. ملاصدرا می نویسد: «نفس بالفعل موجود است و می تواند بالفعل باقی بماند و هر آنچه چنین است، نمی تواند بالقوه از میان برود؛ مگر اینکه ذاتش مرکب از دو چیز مانند ماده و صورت باشد...؛ پس اگر ممکن باشد که نفس از میان برود، لازم است قوه از میان رفتن داشته باشد؛ اما قوه از میان رفتن در نفس نیست؛ زیرا نفس امر بسیط صوری است؛ ...؛ پس اگر قوه از میان رفتن برای آن فرض شود، باید در قابل نفس باشد و در آن قابل، قوه وجود و قوه عدم آن باشد؛ همانند قابل های صورت ها و اعراض مادی؛ در حالی که ذات نفس مجرد است و قابلی ندارد و بدن قابل تصرفات و تدبیرهای آن است؛ پس نمی توان تصور کرد که نفس قابلی برای از میان رفتن داشته باشد، نه در ذاتش و نه در غیرش» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، صص ۳۱۵-۳۱۶).

## استدلال دوم

استدلال دیگر ابن سینا برای بقای نفس بر این مقدمه مبتنی است که نفس سببی برای فساد ندارد. ابن سینا می‌نویسد: «نفس انسانی در قوام نیازی به بدن ندارد و فساد بدن سبب فساد آن نیست. نیز ذات نفس سبب فساد نفس نیست و ضدّ نفس سبب فساد نفس نیست؛ زیرا جوهر ضدّی ندارد و علت ایجاد نفی نفس که همان عقل فعال است، سبب فساد نفس نیست؛ بلکه سبب وجود و کمال نفس است؛ پس نفس سببی برای فساد ندارد؛ بنابراین همیشه باقی است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵). استدلال ابن سینا را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: اگر فساد و زوال نفس سبب داشته باشد، آن سبب یا فساد بدن است یا خود نفس یا ضدّ نفس یا علت ایجادکننده نفس. فساد بدن نمی‌تواند سبب فساد نفس باشد؛ زیرا نفس مجرد است و قائم به بدن نیست. نفس نمی‌تواند خود سبب فساد خود باشد؛ زیرا در این صورت هرگز موجود نمی‌شد. ضدّ نفس هم نمی‌تواند سبب فساد نفس باشد؛ زیرا نفس جوهر است و جوهر ضدّ ندارد. علت ایجاد نفی نفس، یعنی عقل فعال نمی‌تواند علت فساد آن باشد؛ زیرا عقل فعال علت وجود آن است؛ نه سبب نابودی آن؛ پس نفس فاسد نمی‌شود و جاودانه است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۴۸).

با توجه به اینکه مادی‌انگاران که جوهر مجرد را انکار می‌کنند، فساد بدن جسمانی را عامل از میان رفتن انسان می‌دانند، می‌توان نتیجه گرفت که در این استدلال ابن سینا آنچه نفی آن سبب نفی فساد انسان و عامل بقای انسان است، مادی بودن انسان و قیام داشتن نفس به بدن است؛ پس با تجرد نفس، سببی برای فساد نفس نیست و انسان باقی است.

همین استدلال را شیخ اشراق با مقدمه‌های بیشتری بیان کرده است: نفس به سبب باقی بودن علتی که به آن وجود بخشیده است، پس از بدن باقی است؛ زیرا اگر نفس از میان برود، از میان رفتن آن یا به خودی خود است یا به سبب پدید آمدن چیزی است که نبود آن در باقی بودن نفس مدخلیت دارد یا به سبب از میان رفتن چیزی است که وجود آن در وجود نفس مدخلیت دارد. گزینه نخست باطل است؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند



۳۷



مقتضی عدم خودش باشد، و گرنه از اصل پدید نمی‌آمد. افزون بر این، نفس ضدّی ندارد و مانعی هم ندارد که مزاحم وجودش باشد؛ زیرا مجرد از زمان و مکان است و شرطی هم ندارد؛ زیرا اگر آن شرط جوهری باشد که به نفس وجود بخشیده است، از عدم آن عدم نفس لازم نمی‌آید؛ همچنین اگر آن شرط عرضی در غیر از نفس باشد، به طریق اولی از عدم آن عدم نفس لازم نمی‌آید و اگر آن شرط عرضی در نفس باشد، اعراض نفس تنها امور ادراکی و افعال و انفعالات متعلق به بدن هستند و هیچ‌یک از این اعراض شرط وجود نفس نیست؛ زیرا آن چیزی که اولویت دارد که شرط بقای نفس باشد، کمالات نفس است؛ اما حتی کمالات نفس نیز شرط بقای نفس نیستند؛ زیرا در این صورت، نفسی که فاقد کمال بود با وجود بدن هم باقی نمی‌ماند و هر نفس شریری از میان می‌رفت؛ درحالی که از میان نمی‌رود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۷۹-۸۰).

### استدلال سوم

صدرالدین شیرازی در فصلی با عنوان «فساد بر نفس محال است»، استدلال دیگری برای بقای نفس آورده است: نفس ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی علتی دارد و تا زمانی که علت وجود داشته باشد، از میان رفتن معلول آن محال است؛ پس از میان رفتن نفس به سبب از میان رفتن علت تامه یا جزئی از اجزای علت تامه نفس است که همان علل اربعه‌اند. علت فاعلی نفس جوهر عقلی مجرد است که از میان رفتن آن محال است؛ همچنین محال است که از میان رفتن نفس به سبب از میان رفتن علت مادی آن باشد؛ زیرا نفس مادی نیست؛ بلکه مجرد است. از میان رفتن نفس به سبب از میان رفتن علت صوری آن نیز محال است؛ زیرا صورت نفس خودش است. صدرالدین شیرازی از علت غایی نام نمی‌برد؛ اما علت غایی نفس همان علت فاعلی آن، یعنی جوهر عقلی مجرد است. در این استدلال نیز اگر نفس مجرد نبود، از میان رفتن علت مادی آن سبب از میان رفتن آن می‌شد؛ پس به واسطه تجرد، علت مادی ندارد تا با از میان رفتن آن از بین برود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۳۸۵-۳۸۷).

## استدلال چهارم

استدلال دیگر صدرالدین شیرازی بر این مقدمه مبتنی است که از میان رفتن به عنوان یک امر حادث مسبوق به قوه و ماده است و نفس مجرد فاقد چنین قوه و ماده‌ای است. خلاصه استدلال از این قرار است: اگر عدم نفس ممکن باشد، لازم است چیزی وجود داشته باشد که امکان فساد در آن باشد. آن چیز خود نفس نیست؛ زیرا خود نفس با فساد باقی نمی‌ماند، حال آنکه قابل باید با مقبول باقی بماند؛ پس آن چیز باید ماده نفس باشد. اما اگر نفس ماده‌ای داشته باشد، ممکن نیست فاسد شود؛ زیرا مستلزم ماده دیگری خواهد بود که مستلزم تسلسل است. این ماده نفس که فساد آن ممکن نیست، نمی‌تواند دارای وضع و مکان باشد؛ زیرا صورت‌های عقلی را می‌پذیرد و صورت‌های عقلی به واسطه تجردشان وضع و مکان ندارند. افزون بر این، اگر ماده نفس وضع و مکان داشته باشد، نفس که حال در آن است، دارای وضع و مکان خواهد شد و این با تجرد نفس قابل جمع نیست؛ همچنین اگر ماده نفس وضع و مکان نداشته باشد و پذیرنده صورت‌ها عقلی مجرد باشد، این ماده جوهر مجرد پذیرنده صورت‌های عقلی خواهد بود که همان نفس مجرد است که قابل فساد نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۸).

با این استدلال‌ها روشن می‌شود که در نظر فیلسوفان مسلمان، پذیرش تجرد نفس مستلزم پذیرفتن بقای نفس است. بر این اساس، محال است که نفس مجرد با مرگ از میان برود؛ بلکه صرفاً از بدن جدا می‌شود. این استدلال‌ها بر این مطلب مبتنی است که امر مجرد به واسطه فقدان ماده در معرض تغییر و کون و فساد قرار ندارد و فی نفسه باقی است؛ پس بقای نفس ناشی از تجرد آن است؛ اما هر مجردی باقی نیست. صور خیالی قائم به نفس انسان باقی نیستند؛ بلکه به لحاظ خصوصیت فاعل آن که در آن تجدد اراده ممکن است، حادث و زائل می‌شوند. اما نفس انسان افزون بر اینکه مجرد است، دارای فاعلی است که به نظر فیلسوفان تجدد اراده در آن راه ندارد و از این رو زائل نمی‌شود.

من در اینجا بر پایه چند استدلال از فیلسوفان مسلمان نشان دادم که مبنای جاودانگی نفس در فلسفه اسلامی تجرد آن است. بررسی دیگر استدلال‌های فیلسوفان مسلمان نیز



نظر  
صدر

همین نتیجه را دارد و نشان می‌دهد که حد وسط استدلال برای بقای نفس مجرد آن است (نک: قنبری و همکاران، ۱۳۹۵؛ فرهادی و همکاران، ۱۳۹۶).

## ۲-۲. آگاه‌بودن نفس در حال مرگ

یکی از لوازم نظریه مجرد نفس این است که انسان پس از مرگ، آگاهی و ادراک دارد. برای روشن‌شدن مطلب، خوب است توجه کنیم که بر اساس نظریه مجرد نفس، مرگ انسان به معنای از میان رفتن انسان نیست؛ زیرا نشان دادیم کسانی که مجرد نفس را می‌پذیرند، نفس را باقی می‌دانند. از سوی دیگر، چون حقیقت انسان را همین نفس مجرد می‌دانند، بر مبنای این دیدگاه، مرگ انسان صرفاً مساوی با جداشدن نفس و بدن است. ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۳) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۱) هر دو مرگ را مفارقت نفس از بدن می‌شمارند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا علت این مفارقت را از ناحیه بدن و به سبب کوتاهی بدن و ناتوانی آن از حفظ صورت، یعنی نفس می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۳)؛ ولی ملاصدرا مرگ طبیعی را ناشی از بی‌نیازی نفس به بدن در اثر قوی‌شدن نفس می‌داند. بر این اساس، به تدریج که نفس قوی می‌شود و به عالم دیگر رو می‌کند و از بدن چشم می‌پوشد، بدن و قوای آن ضعیف می‌شود تا جایی که نفس کاملاً مستقل از بدن می‌شود و تدبیر و افاضه آن را قطع می‌کند و بدن می‌میرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۵۴).

لازمه این امر آن است که انسان پس از مرگ، آگاهی و ادراک (دست‌کم خودآگاهی و ادراک غیرجسمانی) دارد. ابن‌سینا می‌گوید هر مجردی به خود علم دارد و نفس هم که مجرد از ماده است، به خود علم دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۴). افزون بر این، از نظر ابن‌سینا آگاهی از ذات، ذاتی نفس است و «آگاهی ما به خودمان همان وجود خود ماست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۱۴۸). ملاصدرا نیز یکی از اقسام علم حضوری را علم موجود مجرد به خودش می‌داند؛ بنابراین نفس که موجود مجردی است به خودش علم حضوری دارد و در این علم برای حصول صورتی از خودش، به بدن نیازی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۵).



نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹



### ۳. آموزه‌های قرآنی مربوط به مرگ و زندگی اخروی

در ادامه با بیان برخی از ویژگی‌های مرگ انسان در قرآن، نشان می‌دهیم که نظریه تجرد نفس به واسطه لوازمش با این ویژگی‌ها سازگار نیست.

#### ۳-۱. فقدان آگاهی در مردگان

پیش‌تر گفتیم که بر اساس دیدگاه تجرد نفس، مرگ انسان به معنای از میان رفتن انسان نیست و نفس باقی است؛ بنابراین مرگ انسان صرفاً با جدا شدن نفس از بدن مساوی است و لازمه این امر آن است که انسان پس از مرگ آگاهی و ادراک (دست‌کم خودآگاهی و ادراک غیرجسمانی) دارد. اما بر اساس آیه ۲۵۹ سوره بقره، انسان مرده فاقد آگاهی است و تا زمانی که خدا او را زنده نکند، آگاه نخواهد شد. در این آیه به داستان شخصی اشاره شده است که خداوند او را میراند و پس از صدسال زنده کرد: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ (بقره، ۲۵۹)؛ یا همچون (داستان) آن کس که بر (خرابه‌های) شهری (با خانه‌هایی) فرو ریخته گذشت. گفت: چگونه خداوند (مردم) این (شهر) را پس از مرگ آن (ها) زنده می‌گرداند؟ و خداوند همو را صدسال میراند و سپس (دوباره به جهان) باز آورد؛ فرمود: چندگاه درنگ داشتی؟ گفت: یک روز یا پاره‌ای از یک روز درنگ داشتم؛ فرمود: (نه) بلکه صد سال است که درنگ کرده‌ای...».

وجه استدلال به این آیه آن است که اگر نفس مجرد بود و مرگ تنها قطع رابطه نفس و بدن بود، نفس باقی می‌ماند و دست‌کم از خود آگاه می‌بود و آن شخص پس از زنده شدن، یعنی بازگرداندن نفسش به بدن، در پاسخ به پرسش از مدت زمان درنگش، سخنی نمی‌گفت که حکایت از ناآگاهی گسترده از وضعیتش داشته باشد؛ اما پاسخ او نشان این است که او تصور کرده است یک روز یا کمتر خواب بوده است.

قرآن در آیات دیگری نیز از مردن و زنده شدن برخی از انسان‌ها در همین دنیا سخن گفته است؛ برای مثال در آیه ۲۴۳ سوره بقره از مردن و زنده شدن شمار زیادی از قوم



۴۱

نظریه تجرد

بررسی سازگاری نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی مربوط به زندگی اخروی



بنی اسرائیل سخن می‌گوید که با فضل خود آنها را زنده کرده است. در آیات ۴۹ سوره آل عمران و ۱۱۰ سوره مائده از زنده‌شدن مردگان به دست حضرت عیسی سخن می‌گوید. همچنین قرآن در آیات ۵۵ و ۵۶ سوره بقره از مرده و زنده‌شدن کسانی سخن می‌گوید که امید داشتند خدا را با چشم سر ببینند و در آیات ۷۱ تا ۷۳ سوره بقره از زنده‌شدن مرده‌ای از بنی اسرائیل به واسطه زدن عضوی از گاو ذبح‌شده حکایت می‌کند. در این آیات، نشانه مشخصی از اینکه مردگان در زمان مرگ، آگاهی داشته‌اند یا نه وجود ندارد، اما ویژگی آیه ۲۵۹ سوره بقره این است که می‌توان از آن، وضعیت شخص مرده را فهمید که فاقد آگاهی است و بر این اساس می‌توان ناسازگاری مجرد و بقای نفس را با آن کشف کرد.

### ۳-۲. ناپسندی مرگ برای انسان

در آیه ۱۰۶ سوره مائده، مرگ پدیده‌ای ناپسند برای انسان معرفی می‌شود. در این آیه، مرگ به عنوان مصیبت معرفی شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرِفْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ ... (مائده، ۱۰۶)؛ اگر مصیبت مرگ گریبان شما را گرفت ...»، روشن است که «مصیبت» جز در پدیده‌های ناپسند و ناراحت‌کننده به کار نمی‌رود (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۳). اصل مصیبت به معنای تیری است که به هدف می‌خورد، سپس به سختی و دشواری اختصاص یافته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۵). وجه استدلال به این آیه آن است که اگر نفس مجرد بود و مرگ تنها جداشدن نفس از بدن بود، با مرگ، انسان زنده و باقی می‌ماند و صرفاً از نوعی زندگی به نوعی دیگر منتقل می‌شد و دلیلی برای ناپسندبودن آن وجود نداشت. این امر زمانی روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم آیه مؤمنان را خطاب قرار می‌دهد و اگر مرگ تنها انتقال از دنیا به آخرت بود، دست کم مؤمنان آن را ناپسند نمی‌شمردند؛ اما اگر مرگ را نابودی و ازدست‌دادن زندگی به طور کلی بشماریم، دلیل ناپسندی آن روشن می‌شود. هیچ انسانی ازدست‌دادن زندگی و از میان رفتن را دوست ندارد و از این رو مرگ برایش ناپسند است.

چه بسا گفته شود ناپسندی مرگ در این آیه به دلیل دشواری جان‌کندن است، نه به دلیل آنچه با مرگ رخ می‌دهد. پاسخ این است که مصیبت در آیات دیگری از قرآن نیز به کار رفته است و به قرینه آنها مصیبت مرگ نمی‌تواند به این معنا باشد؛ از جمله اینکه در آیه ۱۵۵ سوره بقره آمده است: «وَلْتَبْلُوْنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ و بی‌گمان شما را با چیزی از بیم و گرسنگی و کاستی دارایی‌ها و کسان و فرآورده‌ها می‌آزماییم، و شکیبایان را نوید بخش!» سپس در آیه بعد، این امور یعنی ترس، گرسنگی، ازدست‌دادن دارایی‌ها و ازدست‌دادن انسان‌ها را مصیبت شمرده است: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». در این آیه یکی از مصادیق مصیبت ازدست‌دادن انسان‌ها شمرده شده است. روشن است کسی که انسان دیگری را از دست می‌دهد، خود دچار دشواری جان‌کندن نمی‌شود؛ پس مصیبت مرگ و از میان رفتن است، نه دشواری جان‌کندن.

ظاهر آیه ۱۰۶ سوره مائده و برداشت مفسران نشان می‌دهد که این آیه مرگ خود شخص را مصیبت دانسته است؛ اما حتی اگر منظور از مرگ در این آیه، مرگ دیگران بود، باز استدلال جریان می‌یافت؛ زیرا اگر مرگ تنها انتقال از نوعی از زندگی به نوعی دیگر بود، مرگ مؤمنان دیگر نیز نباید مصیبت به شمار می‌آمد؛ به‌ویژه با توجه به اینکه مؤمنان با مرگ از زندگی دنیا به زندگی آخرت منتقل می‌شوند و زندگی برزخ یا قیامت برای مؤمنان بهتر از زندگی دنیاست.

### ۳-۳. اسناد زنده‌کردن مردگان به خداوند

قرآن کریم در آیات متعددی از اینکه خداوند مردگان را زنده می‌کند سخن می‌گوید و این کار را نشانه قدرت خداوند و دلیل بر امکان معاد می‌گیرد:

«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُمُ خَلْقُهُمْ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف، ۳۳)؛ آیا در نیافته‌اند خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است و در آفرینش آنها درمانده نشده است، می‌تواند مردگان را زنده گرداند؟ چرا، بی‌گمان او بر هر کاری تواناست؛ «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي





الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (حج، ۶)؛ آن، بدین روست که خداوند است که راستین است و اینکه او مردگان را زنده می‌کند و اینکه او بر هر کاری تواناست؛ «فَأَنْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (روم، ۵۰)؛ باری، به آثار مهر خداوند بنگر که چگونه زمین را پس از مردن آن زنده می‌دارد؛ بی‌گمان همان (خداوند) زنده‌کنندهٔ مردگان است و او بر هر کاری تواناست؛ «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنكَبَتْ إِلَى الْأَرْضِ فَأَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ فَاهْتَرَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الْأَرْضَ لَأَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (فصلت، ۳۹)؛ و از نشانه‌های او این است که زمین را پُر کرده می‌بینی و چون بر آن آب فرو باریم، می‌جنبد و می‌بالد؛ به راستی آن کس که آن را زنده کرد، زندگی بخش مردگان است که او بر هر کاری تواناست».

در این آیات، خداوند زنده کردن مردگان را به خودش نسبت می‌دهد و آن را نشانه قدرت خود می‌گیرد؛ درحالی که اگر نفس مجرد و در نتیجه باقی بود، زندگی انسان‌ها پس از مرگ، به خودی خود ادامه می‌یافت و به قدرت خدا نیازی نبود. چه بسا گفته شود مرگ تنها مرگ بدن و جدا شدن نفس و بدن است و زنده کردن مردگان، زنده کردن بدن آنهاست با بازگرداندن نفس به آنها یا ملحق کردن بدن به نفس. در این صورت، خدا هنگامی که از زنده کردن مردگان سخن می‌گوید و آن را نشانه قدرت خود می‌گیرد، منظورش زنده کردن بدن آنها و پیوند دادن مجدد نفس و بدن است. پاسخ این اشکال آن است که مرگ به معنای از دست دادن حیات و زندگی در موجودات دارای حیات و زندگی است. از میان کتاب‌های لغت، لسان العرب و معجم مقاییس اللغة به این نکته تصریح کرده‌اند. در لسان العرب آمده است: «الموت ضدّ الحیات» (ابن منظور، ۱۹۷۰م، ج ۲، ص ۹۱) و نگارندهٔ معجم می‌نویسد: «الموت خلاف الحیات» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۸۳).

موت در قرآن هم به این معنا به کار رفته است. علامه طباطبایی درباره معنای مرگ می‌گوید: «مرگ نبود زندگی و آثار آن، یعنی آگاهی و اراده در چیزی است که شأن زندگی را دارد. خداوند می‌فرماید: «مرده بودید پس شما را زنده کرد، سپس شما را

می‌میراند» (بقره، ۲۸) و درباره بت‌ها عبارت «مردگان غیرزنده» (نحل، ۲۱) را به کار می‌برد». سپس علامه طباطبایی این دیدگاه فلسفی را که مرگ جداشدن نفس از بدن است و با قطع شدن رابطه تعلق تدبیری نفس صورت می‌گیرد و نیز این دیدگاه دینی را که مرگ انتقال از خانه‌ای به خانه دیگر است، معانی‌ای می‌داند که عقل یا نقل به آنها پی برده‌اند و در زبان عربی مرگ به این معانی به کار نمی‌رود. علامه می‌افزاید مرگ به این معنای دوم به انسان به اعتبار بدنش تعلق می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۶).

بر این اساس، نظریه تجرد نفس با آموزه اسناد زنده کردن مردگان به خداوند که مضمون شماری از آیات قرآن است ناسازگار می‌نماید؛ زیرا بر پایه این نظریه، انسان باقی است و ادامه حیات او امری طبیعی است و به قدرت خداوند نیازی ندارد و تنها برای زنده کردن بدن انسان و برقرار کردن پیوند آن با نفس به قدرت خدا نیاز است. اما این مشکل یعنی بی‌نیازی ادامه حیات انسان به قدرت خداوند برای کسی بیشتر می‌شود که معاد جسمانی را با بدن مثالی که آفریده نفس است تبیین کند؛ زیرا در این صورت، نه برای زنده کردن نفس به قدرت خدا نیاز است؛ زیرا نفس به طور طبیعی به زندگی‌اش ادامه می‌دهد؛ و نه برای بازگرداندن بدن و برقرار کردن پیوند میان نفس و بدن قدرت خدا لازم است؛ زیرا بدن اخروی همان بدن مثالی است که نفس انسان که دست کم دارای تجرد مثالی است، آن را انشاء می‌کند و بدن با این انشاء به طور طبیعی در پیوند با نفس قرار می‌گیرد.

از نظر ملاصدرا نفس در حرکت جوهری‌اش به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که از بدن عنصری دنیوی بی‌نیاز می‌شود و از توجه به آن چشم می‌پوشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۵۱-۵۲) و به دلیل شدت مرتبه وجودی، امکان بازگشت به بدن دنیوی ندارد. از سوی دیگر، قوه خیال تجرد مثالی دارد و می‌تواند بدون نیاز به ماده صورت‌های خیالی را انشاء کند؛ از این رو نفس متناسب با مرتبه وجودی‌اش قالبی مثالی برای خود انشاء می‌کند. او می‌نویسد: «بدن‌های اخروی متناسب با اخلاق نفوس ...، شبح‌های سایه‌ای و قالب‌های مثالی‌اند که وجودشان نسبت به نفس مانند وجود سایه نسبت به صاحب سایه است؛ زیرا این بدن‌ها به مجرد جهات فاعلی و حیثیت‌های ایجابی





از نفوس حاصل می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹). این بدن اخروی را خود نفس انشاء می‌کند و نیازمند آن نیست که خداوند جداگانه آن را محشور کند و با نفس ویژه‌اش پیوند دهد: «ملازم هر جوهر مفارق نفسانی شیخ مثالی‌ای است که به حسب ملکات، اخلاق و هیئت‌های نفسانی آن جوهر از او ناشی می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۷).

#### ۴. استدلال به آیات قرآن برای تجرد نفس

در این مقاله تلاش شد نشان داده شود نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی مربوط به زندگی اخروی ناسازگار است. در مقابل، فیلسوفان معتقد به تجرد نفس برای اثبات تجرد نفس به آیات متعددی از قرآن کریم استدلال کرده‌اند؛ برای مثال فخر رازی برای اثبات مغایرت نفس و بدن و تجرد نفس به آیات متعددی از قرآن استدلال کرده است (نک: فخر رازی، ۱۳۶۴). ملاصدرا نیز معتقد است آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام دال بر تجرد نفس‌اند. او به هفت آیه از آیات قرآن و تعدادی از احادیث استدلال کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۳۰۳-۳۰۵).

بررسی این استدلال‌ها نیازمند مجال جداگانه‌ای است و در این مقاله نمی‌توان به همه آنها پرداخت. در اینجا تنها به یک نکته کلی اشاره می‌کنم و نمونه‌هایی از آن استدلال‌ها را ارزیابی می‌کنم. آیاتی را که برای اثبات تجرد نفس به آنها استدلال شده است می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته نخست آیاتی هستند که در آنها واژه روح یا نفس به کار رفته و درباره روح یا نفس حکمی شده است که به کمک این حکم برای تجرد نفس استدلال آورده‌اند؛ دسته دوم آیاتی است که در آنها وصفی فوق‌العاده، مقامی عالی برای انسان یا خبری از حال برخی از انسان‌ها بیان شده است که آن را مستلزم تجرد نفس دانسته‌اند.

نمونه استدلال‌های دسته اول، استدلال به آیات «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ» (انعام، ۹۳) (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۴)؛ «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹) (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ و آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»

(حشر، ۱۹) (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۸) است. پاسخ کلی به این دسته از استدلال‌ها آن است که اولاً روح و نفس و مشتقات آن در این آیات معمولاً به معنای «جوهر تشکیل دهنده انسان» به کار نرفته است؛ بلکه به معنای «خود» یا «شخص» است؛ ثانیاً حتی اگر در برخی از آیات، نفس یا روح به معنای جوهر تشکیل دهنده آدمی به کار رفته باشد، جز با پیش فرض‌های فلسفی یا عرفانی، نمی‌توان تجرد نفس را از آنها برداشت کرد.

مهم‌ترین استدلال در این دسته، استدلال به آیه ۸۵ سوره اسراء است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ و از تو درباره روح می‌پرسند. بگو روح از امر پروردگارم است و از دانش جز اندکی به شما داده نشده است». فخر رازی با ضمیمه کردن این آیه به برخی آیات دیگر و حمل «امر» در این آیه بر عالم مجردات، نخستین مفسری است که برای اثبات تجرد نفس به این آیه استدلال می‌کند (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۴۶). پس از فخر رازی برخی از مفسران با گرایش‌های عرفانی یا فلسفی نیز چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند. علامه طباطبایی با حمل «امر» در این آیه بر ملکوت، استدلال مشابهی را آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، صص ۱۹۶-۱۹۸). آیت الله مصباح یزدی و آیت الله جوادی آملی نیز برداشت‌های مشابهی از آیه ۸۵ سوره اسراء دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، صص ۳۵۴-۳۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، صص ۵۳-۵۴).

مشکل این استدلال به‌اختصار این است که اگر منظور از «امر» در این آیه، فرمان خاص الهی (کُنْ) در آیه ۸۲ سوره یس دانسته شود، این امر تنها حاکی از نحوه‌ای دیگر از خلق (خلق بدون ماده) است که شامل همه موجودات می‌شود و اختصاصی به مجردات ندارد. از سوی دیگر، اگر منظور از «امر»، امر در مقابل خلق باشد، دلیل لغوی یا روایتی که بر مبنای آن بتوانیم «امر» را مختص به امور مجرد بدانیم وجود ندارد؛ نیز اگر امر را به معنای ملکوت بدانیم، چنین تفسیری هرچند می‌تواند پذیرفتنی باشد، با مبنای فیلسوفان مسلمان که داشتن جنبه مجرد (نفس مجرد) را ویژه دسته‌ای خاص از موجودات می‌دانند و دست کم برای جمادات تجردی قائل نیستند سازگار نیست (برای تفصیل استدلال و اشکال آن، نک: ذاکری، ۱۳۹۱).

از دسته دوم از آیاتی که از آنها برای اثبات تجرد نفس استفاده شده می‌توان به



نظر  
صدا



موارد زیر اشاره کرد: صدرالدین شیرازی با توجه به آیه «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام، ۷۵) استدلال کرده است که دیدن عالم ملکوت و ایقان نمی‌تواند از صفات جسم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۴)؛ همچنین نویسندگان دیگری به همین سان استدلال کرده‌اند. آنها به قرب الهی در آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶)؛ به خلافت الهی در آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره، ۳)؛ به حیات طیبه در آیه «مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مَنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» (نحل، ۹۷) و به تعدادی از صفات یادشده در آیات دیگر (رودبندی‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۶، صص ۹۸-۱۰۸) و به تحمل امانت الهی در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب، ۷۲) (جوادی آملی ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۹) استدلال کرده‌اند.

اشکال کلی استدلال به این دست آیات آن است که یک مقدمه مخفی اثبات‌نشده را وارد استدلال کرده‌اند. آن مقدمه این است که «تنها نفس مجرد است که می‌تواند حامل این اوصاف باشد». در این استدلال‌ها این مقدمه صرفاً پیش‌فرض گرفته شده و دلیلی برای آن اقامه نشده است. پرسش این است که به چه دلیل نفس غیرمجرد نمی‌تواند حامل همین ویژگی‌ها باشد. فرض کنید نفس را مانند برخی از متکلمان، جسم لطیف بدانیم؛ دلیلی نداریم انسانی که مرکب از بدن عنصری و جسم لطیف است، نتواند با کسب فضایل به صفات الهی متصف شود و به قرب الهی نایل گردد. صرف استبعاد نمی‌تواند دلیلی باشد برای اینکه چنین موجودی نتواند حامل اوصاف الهی شود و امانت الهی را تحمل کند.

یک نمونه از این دست، استدلال صدرالدین شیرازی است. او می‌گوید گفتار خداوند درباره ابراهیم خلیل علیه السلام که می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» و این‌گونه ما ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمایانیم تا از باورمندان گردد» (انعام، ۷۵) و آیه «أَنْتَى وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا» و من با درستی آیین، روی خویش را به سوی کسی آورده‌ام



که آسمان‌ها و زمین را آفریده است» (انعام، ۷۹) نشانِ تجردِ نفس است؛ زیرا جسم و قوای آن هرگز نمی‌توانند دارای صفات عالی دیدن عالم ملکوت، یقین و توجه به خالق آسمان‌ها و زمین و حنیف بودن (طهارت و قدس) شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۴). پاسخ کلی در اینجا هم تکرار می‌شود: در این استدلال نیز دلیلی ارائه نشده است برای اثبات این مدعا که رسیدن به مقام یقین، توجه به خالق آسمان‌ها و زمین، و طهارت و قدس به موجود مجرد اختصاص دارد. دلیلی وجود ندارد برای اینکه اگر نفس انسان را جسم لطیف بدانیم، چنین موجودی نتواند به این مقامات برسد. نفی این صفات و مقامات از موجود غیرمجرد پیش فرض اثبات‌نشده و پیشینی این استدلال است و بدون اثبات آن، این استدلال نیز تمام نخواهد بود.

## نتیجه‌گیری

بیشتر فیلسوفان مسلمان معتقدند که انسان مرکب از نفس مجرد و بدن است، و نفس مجرد حقیقت او را تشکیل می‌دهد. پذیرش تجرد نفس لوازمی دارد که با بررسی آنها روشن می‌شود این لوازم و در نتیجه نظریه تجرد نفس با آموزه‌های قرآنی درباره مرگ و زندگی اخروی سازگار نیست. لازمه تجرد نفس این است که مردگان دست کم به خود آگاهی و ادراک داشته باشند؛ نفس انسان پس از مرگ به خودی خود به حیات ادامه دهد و از این رو، مرگ برای انسان ناپسند نباشد و نفس برای بقا به خداوند و قدرت او نیاز نداشته باشد. این لوازم با آموزه‌های قرآنی مستفاد از بسیاری آیات قرآن ناسازگارند. در نتیجه می‌توان گفت نظریه تجرد نفس نه تنها از آیات قرآن استفاده نمی‌شود و برای تبیین آموزه‌های آن درباره مرگ و حیات اخروی لازم نیست؛ بلکه با قرآن نیز سازگار نیست و نمی‌توان آن را به قرآن نسبت داد؛ از این رو در صورت ناتوانی استدلال‌های فیلسوفان از اثبات تجرد نفس و وارد شدن اشکال به دوگانه‌نگاری، جای نگرانی چندانی برای معتقدان به آموزه‌های قرآن نیست و مسلمانان نباید از این جهت احساس خطر کنند.





## فهرست منابع

- \* قرآن کریم. (۱۳۸۴) (مترجم: علی موسوی گرمارودی، چاپ دوم). تهران: انتشارات قدیانی.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد (زیر نظر مهدی محقق، مصحح: عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
  ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. قم: البلاغه.
  ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). الهیات دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
  ۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). التعليقات. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
  ۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). الشفاء (الالهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی رحمته.
  ۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). الشفاء (الطبیعیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی رحمته.
  ۸. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
  ۹. ابن منظور، محمد. (۱۹۷۰م). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
  ۱۰. بیکر، لین رادر. (۱۳۹۲). مرگ و حیات پس از مرگ (ترجمه: سیدمهدی حسینی). در: مسیحت و مسئله ذهن و بدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
  ۱۱. الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد. (۱۳۰۶ق). کتاب التعریفات. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
  ۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). تفسیر تسنیم (ج ۳). قم: مرکز نشر اسرا.
  ۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱۴). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسرا.
  ۱۴. ذاکری، مهدی. (۱۳۹۱). تجرد نفس: سنجش استدلال به آیه روح. اندیشه نوین دینی، (۳۰)، صص ۱۲۳-۱۳۸.
  ۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (تحقیق: صفوان عدنان داودی). دمشق- بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
  ۱۶. رودبندی زاده، مهدی و فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۶). دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن. معرفت کلامی، ۸(۱)، صص ۹۵-۱۱۰.
  ۱۷. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (چاپ سوم). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۱۸. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة (ج ۸ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۱۳ و ۱۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی: انسان‌شناسی (ج ۳). تهران: سمت.
۲۲. فخر الدین الرازی. (۱۳۶۴). النفس والروح وشرح قواهما (محقق: محمد صغیر حسن المعصومی). تهران: الابحاث الاسلامیه.
۲۳. فرهادی، زین العابدین و صادقی، مسعود و قنبری، حسن. (۱۳۹۶). مبانی و ادله فناپذیری نفس در اندیشه ملاصدرا، نقد و نظر، (۱)۲۲، صص ۴۳-۶۳.
۲۴. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی (محقق و تدوین: محمدتقی یوسفی). قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۵. قنبری، حسن و صادقی، مسعود و فرهادی، زین العابدین. (۱۳۹۵). تحلیل و بررسی مبانی و ادله ابن سینا در خصوص فناپذیری نفوس. حکمت سینوی، دوره ۲۰ (۵۶)، صص ۱۱۹-۱۳۸.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳). معارف قرآن. قم: مؤسسه در راه حق.
27. Merricks, Trenton. (2009). The Resurrection of the Body and the Life Everlasting. *Oxford Readings in Philosophical Theology, Vol. 2: Providence, Scripture, and Resurrection*, Ed., Michael Rea, Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 364-385.



## References

\* Holy Quran.

1. al-Jurjani, S. Sh. A. (1306 AH). *Kitab al-Ta'rifat*. Tehran: Nasserkhosrow. [In Arabic].
2. al-Raghib al-Isfahani. (1412 AH). *al-Mufradat Fi Gharib al-Quran* (S. A. Davoodi, Ed.). Damascus: Dar al-alam al-Dar al-Shamiya. [In Arabic].
3. Baker, L. R. (1392 AP). *Death and life after death* (S. M. Hosseini, Trans.). *Christianity and the Problem of Mind and Body*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
4. Fakhr al-Din al-Razi. (1364 AP). *The soul and the spirit and the explanation of our strengths* (M. S. H. al-Masoumi, Ed.). Tehran: Islamic Studies. [In Arabic].
5. Farhadi, Z., Sadeqi, M., & Qanbari, H. (1396 AP). Principles and Evidence of the Immortality of the Soul in Mulla Sadra's Thought. *Naqd va Nazar*, 22(1), pp. 43-63. [In Persian].
6. Fayazi, Gh. (1389 AP). *Philosophical psychology* (M. T. Yousefi, Ed.). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
7. Ibn Faris, Ahmad (1404 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Islamic Media School. [In Arabic].
8. Ibn Manzur. (1970). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
9. Ibn Sina. (1363 AP). *al-Mabda' wa l-Ma'ad* (M. Mohaqeq, Supervisor., A. Nourani, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies.
10. Ibn Sina. (1375 AP). *al-Isharat wa al-tanbihat*. Qom: al-Balagha. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1383 AP). *Danishnama-i 'ala'i*. Hamedan: Bu ali Sina University. [In Arabic].
12. Ibn Sina. (1400 AH). *The letters of Ibn Sina*. Qom: Bidar. [In Arabic].
13. Ibn Sina. (1404 AH a). *al-Shifa* (theology). Qom: Ayatollah al-Marashi Library. [In Arabic].
14. Ibn Sina. (1404 AH b). *al-Ta'liqat*. Qom: Islamic Media Library. [In Arabic].



15. Ibn Sina. (1405 AH). *al-Shifa (Nature)*. Qom: Ayatollah al-Marashi (Ra) Library. [In Arabic].
16. Javadi Amoli, A. (1379 AP). The face and character of man in the Qur'an. *Thematic interpretation of the Holy Quran* (Vol. 14). Qom: Esra. [In Persian].
17. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *Tafsir Tasnim* (Vol. 3). Qom: Esra. [In Persian].
18. Merricks, T. (2009). The Resurrection of the Body and the Life Everlasting. *Oxford Readings in Philosophical Theology* (Providence, Scripture, and Resurrection) (Michael Rea, Ed., Vol. 2, pp. 364-385). Oxford: Oxford University Press.
19. Mesbah Yazdi, M. T. (1373 AP). *Ma'rif Quran*. Qom: Institute for the Right. [In Persian].
20. Mulla Sadra. (1354 AP). *al-Mabda' wa l-ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Persian].
21. Mulla Sadra. (1981). *The transcendent philosophy in the four intellectual journeys* (Vols. 8, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath.
22. Oboudit, A. R. (1391 AP). *An Introduction to the System of Sadra Philosophy: Anthropology* (Vol. 3). Tehran: Samt.
23. Qanbari, H., & Sadeqi, M., & Farhadi, Z. (1395 AP). Analysis of Ibn Sina's principles and arguments regarding the immortality of the population. *Avicennian Philosophy*, 20(56), pp. 119-138.
24. Roudbandizadeh, M., & Fayazi, Gh. (1396 AP). Quranic reasons and evidences on the intellectual abstraction of the soul in the Quran. *Ma'rifat Kalami*, 8(1), pp. 95-110.
25. Suhrawardi. SH. Y. (1372 AP). *Collection of works by Shaykh Ishraq* (3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
26. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 13, 14). Qom: Islamic Publications Office.
27. Zakeri, M. (1391). Absurdity of the soul: measuring the argument to the verse of the soul. *Modern religious thought*, (30), pp. 123-138.



نظریه  
سازگاری

## A Proof for the Eternity of the Soul in Plato's View and its Implication for Avicenna's Argument from the Soul's Simplicity for its Eternity (A Historical Consideration)

Mehdi Askari<sup>1</sup> Yousef Daneshvar Niloo<sup>2</sup>

Received: 09/04/2020

Accepted: 28/04/2020

### Abstract

In his *Phaedo*, Plato has presented three arguments for the soul's posthumous eternity. The first two arguments are articulated in a mythical-philosophical way on the basis of consecutive cycles of births. The third argument presented by Plato for the soul's survival after death is an argument from the soul's simplicity. He maintains that what has no parts is not corruptible, and since the soul has no parts, it will be eternal after the bodily death and will not be annihilated. In Islamic philosophy, one of the most important issues about the soul is the soul's eternity and its posthumous survival. Avicenna—the great Peripatetic philosopher—has presented arguments for the soul's eternity. We believe that his most important argument is the argument for the soul's eternity from simplicity, which was anticipated by Plato. In this paper, we seek to provide a historical consideration and analysis of Plato's view and its impact on Avicenna's simplicity argument. The method adopted by this paper is historical, involving citations of the texts, particularly those of Avicenna. The short reply to the main question of the paper is that Avicenna's argument for the soul's eternity from simplicity has a historical Platonic spirit.

### Keywords

The soul's survival, the soul's simplicity, Plato, Avicenna, cycles of the spirits.

---

1. MA, Qom, Iran (corresponding author): mehdiaskari1371@gmail.com.

2. Assistant professor, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran: Yousef.daneshvar@gmail.com.

---

Askari, M.; Daneshvar Niloo, Y. (2020). A Proof for the Eternity of the Soul in Plato's View and its Implication for Avicenna's Argument from the Soul's Simplicity for its Eternity (A Historical Consideration). *Journal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 25(99), pp. 55-74.

Doi: 10.22081/jpt.2020.57326.1721

---

## اثبات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت نفس سینوی در اثبات جاودانگی نفس (یک بررسی تاریخی)

مهدی عسگری<sup>۱</sup>
یوسف دانشور نیلو<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۱      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

### چکیده

افلاطون در رساله فایدون برای اثبات جاودانگی نفس پس از مرگ سه برهان اقامه می‌کند. بیان دو برهان اول، بیانی اسطوره‌ای - فلسفی است که بر چرخه‌های متوالی زایش مبتنی است. برهان سومی که افلاطون برای بقای نفس پس از مرگ اقامه می‌کند، برهان بساطت نفس است. او معتقد است چیزی که جزء ندارد فساد نمی‌پذیرد و از آنجاکه نفس جزء ندارد با مرگ بدن جاودان خواهد بود و از بین نخواهد رفت. در فلسفه اسلامی یکی از مهم‌ترین مباحث درباره نفس، اثبات جاودانگی و بقای نفس پس از مرگ است. ابن سینا فیلسوف بزرگ مشائی برای اثبات جاودانگی نفس براهینی را اقامه کرده است. به نظر نگارنده مهم‌ترین این برهان‌ها، برهان اثبات جاودانگی نفس از طریق بساطت است که افلاطون، قبل از ابن سینا آن را اقامه کرده است. این مقاله در صدد آن است تا براهین بقای نفس از دیدگاه افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت ابن سینا را از لحاظ تاریخی بررسی و تحلیل کند. روش بحث در این مقاله یک سیر تاریخی و با استناد به عبارات خود فیلسوفان به‌ویژه ابن سینا خواهد بود. پاسخ اجمالی که این مقاله به این مسئله می‌دهد این است که اثبات جاودانگی نفس از راه بساطت در فلسفه ابن سینا از لحاظ تاریخی صبغه افلاطونی دارد.

### کلیدواژه‌ها

بقای نفس، بساطت نفس، افلاطون، ابن سینا، گردش ارواح.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
 mehdiaskari1371@gmail.com

۲. استادیار موسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران.

yousef.daneshvar@gmail.com

۲. استادیار موسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران.

■ عسگری، مهدی؛ دانشور نیلو، یوسف. (۱۳۹۹). اثبات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت نفس سینوی در اثبات جاودانگی نفس (یک بررسی تاریخی). فصلنامه *نظر،* ۲۵ (۹۹)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.57326.1721

صص ۵۵-۷۴



مسئله نفس همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. تعریف، اثبات، تجرد یا مادی بودن، قوا، کارکرد و بقای نفس از مباحثی است که فیلسوفان به آن پرداخته‌اند. در میان فیلسوفان، افلاطون به مسئله نفس و جاودانگی آن عنایت ویژه داشته و در برخی از محاورات خود به اجمال یا به تفصیل به این بحث اشاره کرده است. وی در محاوره فایدون / *Phaedo* و دیگر محاورات خود (همچون مهمانی) به اثبات جاودانگی نفس بعد از مرگ بدن می‌پردازد. موضوع این محاوره فایدون شوق فیلسوف به «مرگ» است. فیلسوف از نظر سقراط باید به مرگ اشتیاق داشته باشد؛ زیرا به فلسفه اشتغال دارد (۶۱۰). بیان او در اثبات جاودانگی نفس اسطوره‌ای است و مربوط به چرخه‌های متوالی زایش یا همان تناسخ می‌شود. مهم‌ترین برهان افلاطون برای جاودانگی نفس فسادناپذیری و بساطت نفس است.

بعد از افلاطون، شاگرد و عقل آکادمی او، ارسطو با نوشتن رساله درباره نفس و طبیعیات کوچک (*Parva Naturalia*)<sup>۱</sup> به صورت منظم به مباحث نفس پرداخت. در سنت فلسفه اسلامی تلقی نفس عمدتاً ارسطویی است. فیلسوفان مسلمان، به دلیل مسئله معاد و ثواب و عقاب به جاودانگی نفس و اثبات آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند. ابن سینا دلایلی را برای اثبات تجرد و جاودانگی نفس اقامه می‌کند. نگارندگان معتقدند مهم‌ترین برهان برای بقای نفس، برهان فسادناپذیری و بساطت نفس است که فرع بر مجرد بودن نفس است. این سخن استمرار سنت افلاطونی در فلسفه اسلامی است. البته تأثیر آموزه‌های نوافلاطونی نباید نادیده گرفته شود. در این مقاله به بررسی براهینی

۱. طبیعیات کوچک ارسطو در زبان فارسی مورد اقبال قرار نگرفته است. رساله‌های این مجموعه عبارت‌اند از: ۱. حاس و محسوس (*Sense and Sensibilia*)؛ ۲. درباره حافظه و یادآوری (*On Memory and Recollection*) در پاره‌ای از نسخه‌ها تنها حافظه آمده و یادآوری ذکر نشده است؛ ۳. درباره خواب (*On Sleep*)؛ ۴. درباره رؤیاها (*On Dreams*)؛ ۵. درباره الهام / پیشگویی در خواب (*On Divination in Sleep*)؛ ۶. درباره درازی و کوتاهی زندگی (*On Length and Shortness of life*)؛ ۷. درباره جوانی، سالمندی، زندگی و مرگ و تنفس (*On Youth, Old age, Life and Death, and Respiration*).





خواهیم پرداخت که افلاطون برای جاودانگی نفس اقامه کرده است و بعد از آن نشان خواهیم داد که در سنت ارسطویی بقای نفس را نمی توان اثبات کرد و در آخر به براهین ابن سینا در جاودانگی توجه خواهیم کرد و تأثیر افلاطون را در آن نشان خواهیم داد. بررسی ها در این مقاله به صورت تاریخی خواهد بود. به این معنا که از لحاظ تاریخی و با مراجعه به متون فیلسوفان نشان داده خواهد شد که چگونه ابن سینا از ارسطو اعراض کرده و برهان افلاطون را برهانی جامع در اثبات بقای نفس می داند. درباره جاودانگی نفس نزد افلاطون و ابن سینا مقالات چندی نوشته شده که به آنها اشاره می شود:

۱. فرهادی، زین العابدین و دیگران. (۱۳۹۵). تحلیل و بررسی مبانی و ادله ابن سینا در

خصوص فناپذیری نفوس. حکمت سینوی، (۵۶)، صص ۱۱۹-۱۳۸.

۲. رستمی جلیلیان، حسین. (۱۳۹۳). مطالعه تطبیقی درباره دلایل تجرد نفس و بقای

آن نزد ارسطو و ابن سینا. اندیشه دینی، (۵۲)، صص ۹۱-۱۱۲.

۳. روحی سراجی، غلامحسین. (۱۳۸۹). بررسی و نقد ادله تجرد و جاودانگی نفس

در رساله فایدون افلاطون. پژوهش های فلسفی - کلامی، (۲۰۱)، صص ۲۸۷-۲۹۹.

۴. رحمتی، انشاءالله. (۱۳۸۵). جاودانگی نفس: تأملی در محاوره فایدون افلاطون»،

پژوهش های فلسفی - کلامی، (۲۸)۷، صص ۷۹-۱۱۸.

۵. پناهی آراللو، مائده. (۱۳۸۹). دلایل مرگ ناپذیری روح از نظر افلاطون با توجه به

رساله فایدون»، کتاب ماه فلسفه، (۳۸)، صص ۲۶-۲۹.

۶. قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۴). برهان چرخه ای افلاطون در فایدون در اثبات بقای

نفس پس از مرگ»، مجله زبان و ادب فارسی، (۱۹۴)، صص ۱-۲۵.

همان طور که از اسامی این مقالات مشخص می شود، نویسندگان در صدد توضیح و

تحلیل آرای افلاطون و ابن سینا در مورد جاودانگی نفس بوده اند. آنچه سبب تمایز این

مقاله با مقالات بالا می شود نشان دادن تاثیر اندیشه افلاطون بر ابن سینا در اثبات

جاودانگی نفس است. از لحاظ تاریخی می توان ادعا کرد که ابن سینا تحت تاثیر

اندیشه های افلاطون بوده است و این برخلاف تفکر غالب است که معتقد است ابن سینا

فیلسوفی ارسطویی است؛ بنابراین این مقاله علاوه بر توضیح مختصر نظر هر دو اندیشمند





از آثار به جا مانده از ابن سینا و افلاطون عباراتی را نقل می‌کند که حاکی از آن است که ابن سینا برای اثبات جاودانگی نفس به افلاطون نظر داشته است.

## ۱. تعریف نفس از نظر افلاطون

لفظی که در افلاطون برای اشاره به نفس استفاده می‌شود «پسوخته» است. پسوخته در بیان افلاطون بیشتر بر ذهن و عقل دلالت دارد (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۲۷۳). تصور پسوخته برای اولین بار در آثار افلاطون به صراحت دیده می‌شود. افلاطون در محاوره فایدون نفس را امری بسیط و عنصری تلقی کرده و آن را با عقل مترادف می‌گیرد (۹۵d). وقتی کسی به چیزی به نام پسوخته قائل باشد، فقط به این قائل است که میان جاندار و بی‌جان تفاوتی است (نوسبوم، ۱۳۸۹، صص ۷۶-۷۷)؛ یعنی پسوخته فصل ممیز بین جاندار و بی‌جان است و هر موجودی که از پسوخته برخوردار باشد زنده و هرکس که بر خوردار نباشد بی‌جان است. تیلور در باب واژه پسوخته می‌نویسد: «در عرف یونانی واژه پسوخته را همیشه در جایی به کار می‌برند که ما ترجیح می‌دهیم «حیات» را در آنجا به کار ببریم تا نفس را» (تیلور، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷). افلاطون وجود پسوخته را به دو مسئله وابسته می‌داند: ۱- مسئله نسبت میان نفس و بدن و ۲- جاودانگی نفس.

با توجه به این توضیحات، افلاطون پسوخته (نفس) را «منشأ حرکت» یا «خودآغازگر حرکت» تعریف می‌کند (۸۹۶a). طبق این تعریف نفس در جایگاهی بالاتر از بدن قرار می‌گیرد و نسبت به آن تقدم می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۹).

## ۲. براهین جاودانگی نفس نزد افلاطون

برای بیان استدلال‌های افلاطون بر جاودانگی نفس می‌بایست یک مقدمه مهم بیان شود. افلاطون سه جزء برای نفس قائل است: ۱- جزء عقلانی؛ ۲- جزء ارادی؛ ۳- جزء شهوانی (۶۹d). از میان این سه جزء آنچه که فناپذیر است، جزء عقلانی است. از این رو مباحث فناپذیری نفس در افلاطون بر همین جزء محدود می‌شود. بعد از بیان این مقدمه به استدلال‌های افلاطون در زمینه جاودانگی نفس می‌پردازیم.

## ۲-۱. استدلال اول

استدلال اول افلاطون مبتنی بر آموزه اسطوره‌ای است که از زمان ارفئوس و طبق برخی از تفاسیر از زمان فیثاغورس در میان یونانیان باقی مانده است (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۸). آموزه‌ای که به چرخه‌های متوالی زایش مربوط می‌شود که در سنت اسلامی به آن «تناسخ» می‌گویند.

پیش فرض دیگر افلاطون برای اثبات جاودانگی نفس در استدلال اول، پیدایش ضد از ضد است. فی‌المثل خواب از بیداری و قوی‌تر از ضعیف‌تر به وجود می‌آیند.

با توجه به این دو مقدمه استدلال افلاطون اینگونه است: مرگ و زندگی نیز دو ضد هستند؛ به این معنا که از یکی دیگری زایش می‌کند. این دو یعنی مرگ و زندگی به یکدیگر تبدیل می‌شوند همانطوری که خواب به بیداری و بیداری به خواب؛ بنابراین زندگی و مرگ که اضداد هستند سبب می‌شوند تا ما به جهان دیگر پس از مرگ قائل شویم. به گفته خود سقراط:

از این استدلال چنین برمی‌آید که زندگان از مرگ به زندگی بازگشته‌اند، همچنانکه مردگان از زندگی به مرگ رسیده‌اند. اگر این استدلال درست باشد، همین خود دلیل کافی است برای اینکه ارواح مردگان باید در جایی باقی بمانند و از آنجا به زندگی بازگردند (۷۲e-۷۰d).

نتیجه آنچه گفته شد این است که بر اساس آموزه پیدایش ضد از ضد مرگ از زندگی و زندگی از مرگ به وجود می‌آید؛ از این رو باید این روح در چرخه‌های متوالی زایش قرار بگیرد تا بتواند بعد از مرگ دوباره زندگی را پدید آورد.

## ۲-۲. استدلال دوم

در این استدلال نیز پیش فرض افلاطون درستی آموزه چرخه‌های متوالی زایش است. این استدلال مبتنی بر این سخن سقراط است که می‌گفته «آموختن جز به یاد آوردن نیست» (۷۱a). این سخن سقراط به این معناست که ما تنها چیزهایی را یاد می‌آوریم که





قبلا آموخته باشیم و این آموختن در زندگی پیشین ما بوده است. این سخن خود دلیلی است بر اینکه روح جاودان است و در چرخه‌های متوالی زایش می‌آموزد و در این دنیا به یاد می‌آورد (۷۲e).<sup>۱</sup>

## ۲-۳. استدلال سوم

این استدلال مبتنی بر بساطت و طبیعت الهی نفس است. سقراط در ابتدا روشن می‌کند که چه چیزهایی فسادپذیر و چه چیزهایی فسادناپذیر هستند. آن چیزهایی که انحلال و فسادپذیر هستند از دیدگاه سقراط (افلاطون) اشیاء مرکب هستند و آن چیزهایی که انحلال و فسادناپذیرند چیزهای بسیط‌اند.

«پس آنچه همواره به یک حال می‌ماند غیر مرکب است و حال آنکه مرکب گاه چنین می‌گردد و گاه چنان، و همواره به یک حال نمی‌ماند».

با توجه به این مطالب آنچه که از بین می‌رود و مرکب است تن است و آنچه به جای می‌ماند و جاویدان است روح است. دلیل جاودانگی روح نیز این است که غیر مرکب و بسیط است.

از میان روح و تن نیز یکی جنبه الهی و دیگری جنبه غیر الهی را تشکیل می‌دهند. تن محکوم است که خدمت کند و روح بر آن سلطنت می‌کند و از این رو جنبه الهی دارد؛ زیرا آنکه فرمان می‌راند الهی است و آنکه اطاعت می‌کند غیر الهی است؛ بنابراین غیر الهی از بین می‌رود و فناپذیر است، اما الهی هیچگاه از بین نمی‌رود و همواره هست (۷۸b-۸۰e). این استدلال را افلاطون در اثبات جاودانگی نفس می‌آورد.

۱. خود افلاطون در رساله فایدون به اختصار به آموزه یادآوری و رابطه آن با جاودانگی نفس اشاره کرده است. اما آموزه یادآوری (آنمانسیس) یکی از ارکان اساسی فلسفه افلاطون است که در رساله منون به آن اشاره بیشتری شده است. برای مطالعه بیشتر رک: قوام‌صفری، مهدی، ۱۳۸۱، آنمانسیس افلاطون، مجله فلسفه، ش ۲ و ۳. قوام‌صفری، مهدی، ۱۳۸۱، آنمانسیس و اسطوره گردش ارواح، مجله فلسفه، ش ۴ و ۵.

## ۲-۴. استدلال چهارم

استدلال چهارم که افلاطون برای جاودانگی نفس اقامه می‌کند مبتنی بر نظریه مثال است. وی معتقد است که زیبایی و فضائل یک صورت شبحی و غیر واقعی دارند که در این دنیا ما آنها را می‌بینیم و یک صورت واقعی و راستین دارند که در عالم مثال است؛ از این رو دیدار مثال فضائل و زیبایی می‌تواند ما را در جاودانگی یاری رساند. این استدلال در محاوره مهمانی نقل شده است. افلاطون در این محاوره در مورد زیبایی و عشق سخن می‌گوید. افلاطون در این استدلال با توجه به درک زیبایی و فضائل راستین توسط انسان به اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد. وی معتقد است:

فقط کسی که آن زیبایی راستین را با دیده روح بنگرد و از زیبایی‌های زمینی که اشباح و سایه‌های زیبایی راستین هستند روی برتابد به زادن و پروردن قابلیت‌ها و فضائل راستین توانا می‌گردد و اشباح و سایه‌های فضائل را به دیده حقارت می‌نگرد و پاداش کسی که فضائل راستین را بوجود آورد این است که در جرگه دوستان خدا در می‌آید و زندگی جاودان می‌یابد (۲۱۲a).

افلاطون در این استدلال معتقد است نفس زمانی می‌تواند جاودان باشد که به حقیقت اشیاء - که در نظر افلاطون همان مُثُل هستند - نائل شده و از این راه در مسیر دوستی با خداوند قرار گرفته است و هرآنچه که در مسیر دوستی با خداوند قرار بگیرد جاودان خواهد بود؛ از این رو ما باید بکوشیم تا به زیبایی و فضائل راستین برسیم تا بتوانیم در مسیر دوستی خدا قرار گرفته و جاودانه شویم.

از نظر نگارندگان مهم‌ترین برهان‌های افلاطون برای اثبات جاودانگی نفس همان سه مورد اول هستند اما این برهان چهارم نیز در پاره‌ای از نوشته‌ها و تفاسیر مورد استناد قرار گرفته است؛ از این رو به آن اشاره مختصری شد.

برای نشان دادن تلقی ابن‌سینا از نفس و جاودانگی آن به صورت مختصر به ارسطو به عنوان تاثیر گذارترین فیلسوف در علم‌النفس بر ابن‌سینا اشاره می‌کنیم.





### ۳. تعریف نفس و جاودانگی آن نزد ارسطو

ارسطو نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» (۲-۱ الف ۴۱۲) می‌داند. ارسطو همچون افلاطون واژه «پسوخته» را برای نفس به کار می‌برد. نفس برای ارسطو جوهر است و همانطور که می‌دانیم ارسطو جوهر را در یک تقسیم‌بندی به ماده، صورت و ترکیب ماده و صورت تقسیم می‌کند. از این میان نفس صورت است برای جسم طبیعی آلی (۲۰-۲۱ الف ۴۱۲).

با توجه به صورت دانستن نفس، ارسطو در ضمن یک مثال بیان می‌کند که اگر چشم در واقع به شکل یک جاندار در می‌آمد بینایی نفس آن بود؛ «زیرا بینایی جوهر صوری چشم است» (۱۸-۲۰ ب ۴۱۲). نتیجه‌گیری ارسطو از این سخنان این است که «نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است یا لااقل جزئی از نفس چنین است اگر نفس بالطبع تقسیم‌پذیر باشد، و شکی در آن نیست» (۵-۴ الف ۴۱۳).

با توجه به این سخنان ارسطو می‌توان گفت که او به جاودانگی نفس قائل نبوده است؛ زیرا او نفس را صورت بدن و جزء جدایی‌ناپذیر از آن می‌داند و می‌دانیم که اگر ماده از بین برود صورت نیز از بین می‌رود؛ بنابراین با از بین رفتن تن به مثابه ماده، نفس که صورت بدن است نیز از بین می‌رود.

### ۴. تعریف نفس نزد ابن سینا

ابن سینا نفس را اینگونه تعریف می‌کند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴؛ ابن سینا، ۱۹۸۹م، ص ۲۴۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹). این تعریف از نفس همان تعریفی است که ارسطو آن را مطرح کرده است؛ اما ابن سینا در صورت دانستن نفس با ارسطو مخالفت می‌کند و معتقد است که همان لفظ کمال در اینجا مناسب‌تر است؛ زیرا جمیع نفوس را در بر می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، «ج»، ج ۲، ص ۷). البته می‌توان گفت که شاید ابن سینا از نفس به این سبب به «کمال» تعبیر کرده است تا محذور از بین رفتن نفس هنگام زایل شدن بدن را که با تلقی صورت‌انگاری نفس سازگار است برطرف کند.

## ۵. اثبات تجرد نفس

یکی از مقدمات مهم برای اثبات جاودانگی نفس نزد ابن سینا، اثبات تجرد نفس است. قبل از بیان استدلال ابن سینا بر تجرد نفس باید گفت در نظر او مجرد چیزی است که از ماده و لواحق آن همچون مکان و حرکت بری باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۱۴۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، «الف»، ص ۸۰).

وی برای اثبات این مسئله براهین متعددی را اقامه کرده است. یکی از استدلال‌های او اینگونه است:

مقدمه اول: ما می‌توانیم خودمان را تعقل کنیم؛ مقدمه دوم: هر آنچه بتواند چیزی را تعقل کند، ماهیت آن ذات نزدش حاضر خواهد بود. نتیجه: ذات ما نزد خودمان حاضر خواهد بود. این تعقل از دو حال خارج نیست: الف) یا این تعقل به وسیله صورتی مماثل با صورت ذات ما برایمان حاصل می‌شود؛ ب) یا خود ذات بدون هیچ واسطه‌ای نزد ما حاضر است. فرض الف باطل است؛ زیرا سبب اجتماع مثلاًن می‌شود و در نتیجه صورت ب صحیح خواهد بود. حال که استدلال کردیم که فرض ب صحیح است، می‌گوییم هر آنچه ذاتش را تعقل می‌کند قائم بالذات است و در صورتی که جسم و جسمانی غیرقائم بالذات هستند؛ بنابراین نفس غیرجسمانی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۵۵ و ۱۵۶). او در مورد این برهان می‌گوید:

«و هذا أجل ما أعرفه في هذا الباب» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۷).<sup>۱</sup>

۱. عبارت ابن سینا در المباحثات اینگونه است: من شأننا أن نعقل أنفسنا سواء كان طبعاً أو كسباً فبعض الأشياء يعقل ذاته و جوهره، و ما يعقل شيئاً حقيقة ذلك الشيء حاصله له، فحقائق ذواتنا حاصله لها، و ليس مرتين فإن حقيقة الشيء مرة واحدة و ليس نفس الوجود فهذا لكل شيء، و ليس كل شيء يعقل ذاته؛ فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها. و هذا معنى قولهم: «كل ما يرجع على ذاته فهو عقل» أي تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته، ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره... و هذا أجل ما أعرفه في هذا الباب و يحتاج إلى تصور فإن الأمور التصديقية قد يحير عنها فقدان التصور، فإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق.



## ۶. تناسخ و ابطال آن

همانطور که اشاره شد پیش فرض مهم دو استدلال افلاطون آموزه تناسخ است. ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که با آموزه تناسخ بر سر مهر نیست و آن را مردود می‌داند. او تناسخ را بازگشت نفوس بعد از مرگ به ابدان می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲) و فرق اهل تناسخ را این گونه تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. گروهی که معتقدند نفس به جسم حیوان و نبات برمی‌گردد. ۲. گروهی که معتقدند نفس باید به جسم حیوانی باز گردد. ۳. گروهی که معتقدند نفس انسان تنها در کالبد انسان برمی‌گردد. گروه سوم خود بر دو قسم‌اند: الف) گروهی از مردم که دانش حاصل نکرده‌اند باید دوباره به تن برگردند تا رستگار شوند؛ ب) گروهی که معتقدند نفوسی که بدکردار بوده‌اند و دانشی حاصل نکرده‌اند، باید برگردند تا در رنج و محنت زندگی کنند و اگر اشخاصی باشند که دانش حاصل کرده‌اند باید برگردند و نیکبخت و سعادت‌مند زندگی کنند (ابن سینا، ۱۳۶۴، صص ۳۷-۳۵).

ابن سینا ادله متعددی برای ابطال تناسخ بیان کرده است. یکی از این ادله این است: «فأما التناسخ فی أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وإلا لاقتضى كل مزاج نفسا یفیض إلیه و قارنتها النفس المستنسخة فکان لحيوان واحد نفسان ثم لیس یجب أن یتصل كل فناء بكون و لا أن یكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما یفارقها من النفوس مفارقة یتحق بدنا واحدا یتصل به أو یتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا و استعن بما تجده فی مواضع آخر لنا؛ اما تناسخ در اجسامی که از جنس پیشین آن باشد، محال است، و گرنه باید هر مزاجی اقتضا کند که نفسی بر آن افاضه شود، و یک نفس هم با تناسخ به آن پیوندد. پس باید برای هر حیوان دو نفس باشد. و سپس لازم نیست که هر فنا و نیستی به یک کون و هستی پیوندد؛ و نه آنکه عدد اجسام هستی یافته برابر نفوسی باشد که بدنی را ترک کرده‌اند؛ و نه آنکه تعداد نفوس رها شده باز هم مستحق یک بدن دیگر باشند که به آن پیوندد، یا در آن اتصال و پیوستگی همدیگر را منع نمایند. سپس این را گسترش بده و از مطالبی که در جاهای دیگر در این باره گفته‌ایم یاری بخواه» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۶؛ ابن سینا، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۴۳۲ و ۴۳۳).



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹



تناسخ محال است؛ زیرا لازم نیست هر نیستی به یک هستی پیوندد. دلیل این مطلب: اگر اینگونه باشد که هر نیستی به یک هستی باید بازگردد آنگاه لازم می‌آید که برای هر جسمی که تناسخ در آن صورت می‌گیرد دو نفس باشد. بیان مطلب چنین است: مقدمه اول: اگر بدن آماده باشد، نفس از علل مفارق به آن افزوده خواهد شد؛ مقدمه دوم: نفس همراه با مزاج بدن حادث می‌شود. با توجه به این دو مقدمه اگر قبول کنیم که نفوس تناسخ می‌کنند آنگاه برای بدنی که نفس تناسخ یافته را قبول می‌کند دو نفس خواهد بود: یک نفسی که هنگام آماده بودن بدن و حدوث مزاج برای بدن حاصل شده است و دیگری نفسی که در این بدن تناسخ کرده است. نتیجه: بدن هر حیوان دو نفس خواهد داشت که این مورد باطل است. دلیل این امر آن است که نفس بدن را تدبیر و در آن تصرف می‌کند و هر حیوانی می‌داند که شی واحدی در بدن او تصرف می‌کند و آن را تدبیر می‌نماید.

۶۵



نظر  
صدر

آیات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت نفس...

با توجه به این استدلال می‌توان دو نکته را نتیجه گرفت: اول اینکه ابن سینا با هیچ کدام از فرقی که در بالا تحت عنوان فرق اهل تناسخ مطرح شدند بر سر مهر نیست و تمام آن اقوال را باطل می‌داند و نکته دوم اینکه اگر تناسخ در دیدگاه ابن سینا باطل است، نمی‌تواند با استدلال اول و دوم افلاطون مبنی بر بقای نفس پس از مرگ موافق باشد. البته ابن سینا با توجه به اینکه نظریه مثال را مورد نقادی قرار می‌دهد با استدلال سوم افلاطون نیز نمی‌تواند همراهی کند.

## ۷. براهین جاودانگی نفس نزد ابن سینا

ابن سینا برای بقای نفس پس از مرگ براهین متعددی را اقامه کرده است. قبل از بیان این استدلال به معناشناسی یکی از واژه‌های کلیدی استدلال یعنی بسیط در آثار ابن سینا می‌پردازیم.

### ۷-۱. معنای بسیط نزد ابن سینا

ابن سینا معتقد است بسیط آن است که از سویی برای عقل امکان ندارد بتواند در آن



ترکیب و ترکیبی را در نظر بگیرد و از سوی دیگر نمی‌توان آن را تحدید کرد. مانند عقل و نفس. (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۲۶). در مقابل بسیط، مرکب قرار دارد که مجموع صورت و ماده است (ابن سینا، ق ۱۴۰۴ «ب»، ص ۲۴۵).

وی ویژگی بسائط را موارد زیر می‌داند: الف) مرکب دائماً با صورت همراه است، اما در بسیط صورتش، ذاتش است (ابن سینا، ق ۱۴۰۴ «ب»، ص ۲۴۵). ب) برای بسیط نمی‌توان حدی تعیین کرد، آنچه می‌توان برای بسیط مطرح کرد رسم است. به عبارت دیگر تعریف به حد برای بسیط ممکن نیست، بلکه تنها می‌توان تعریف رسمی از آن ارائه داد (ابن سینا، ق ۱۴۰۵، ص ۴۵). ج) بسیط در حد ذات خودش هیچ جزئی ندارد (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۳۵). د) در بسیط سخن گفتن از فصل خطاست، تنها مرکبات هستند که فصل دارند (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۳۷). ه) در بسیط هیچ قوه و استعدادی وجود ندارد. به عبارت دیگر بسیط، فعلیت محض است (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۸۲). همانطور که پیداست با توجه به معانی که از بسیط ذکر شد، می‌توان گفت نفس به معانی پیش‌گفته بسیط است.

ابن سینا بسائط را به دو قسم حی و غیرحی تقسیم می‌کند. بسائط غیرحی بر سه قسم اند: ۱- هیولی حقیقی؛ ۲- صورتی که به تنهایی قائم به ذات نیست؛ ج) اعراض (ابن سینا، ق ۱۴۰۰، ص ۳۷۸). هر بسیطی که جزء این سه قسم نباشد، بسیط حی است مانند ذات واجب تعالی و نفس انسانی (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۷).

بعد از بیان کردن معانی بسیط نزد ابن سینا به استدلال او در مورد جاودانگی نفس می‌پردازیم.

## ۷-۲. استدلال ابن سینا بر جاودانگی نفس

فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل متّاً، له أن يعقل بذاته. ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثّبات. فإن أخذت لا علی أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهیولی و شيء كالصّورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزأیه. و الأعراض وجودها فی موضوعها. فقوّة فسادها و حدوثها هی فی

موضوعاتها. فلم یجتمع فیها ترکیب. و اذا کان كذلك لم یکن أمثال هذه فی  
أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها و ثباتها بها؛

بدان که جوهر عاقل ما، می تواند بدون واسطه و خودبه خود تعقل کند. و برای  
اینکه جوهر عاقل اصل (یعنی بسیط) است از قوه قابل فساد که با قوت ثبات و  
فعلیت همراه باشد مرکب نیست. پس اگر بنا را بر آن گذاشتی که نفس اصل  
نباشد، بلکه همچون مرکبی دانستی از چیزی مانند هیولا، و از چیزی مانند  
صورت، ما در این استدلال تکیه می نماییم به اصل از دو جزء آن. و اما وجود  
اعراض، در موضوعات آنها است، به همین جهت قوه فساد و حدوث آنها در  
موضوعات می باشد. پس در اعراض ترکیبی جمع نشده است. وقتی که چنین  
بود پس اعراض بعد از اینکه به علل خود ثابت و واجب گردیدند ذاتا قابل فساد  
نمی باشند (ابن سینا، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۸).

مقدمه اول: نفس ناطقه اصل و بسیط است؛ مقدمه دوم: اگر نفس به عنوان بسیط و  
اصل اخذ نشود آنگاه باید مرکب از ماده و صورت باشد؛ مقدمه سوم: اگر نفس مرکب  
از ماده و صورت باشد آنگاه ما سخن را بر روی آن قسمتی می بریم که اصل و بسیط  
باشد؛ مانند اعراض که وجود آنها وابسته به موضوعات آنهاست. بنابراین، قوه فساد و  
حدوث آنها در موضوعات آنهاست و در خود اعراض، ترکیبی فراهم نشده است. در  
نتیجه: جواهر نفسانی، پس از آن که به سبب علل خود واجب شدند و ثبات یافتند، در  
ذات خود، قابل فساد نیستند.

استدلال فوق را با توجه به آنچه گفته شد می توان اینگونه نیز صورت بندی کرد:  
مقدمه اول: نفس اصل است و منظور از اصل بسیطی است که حال در چیزی نباشد؛  
مقدمه دوم: موجودی که اصل باشد قابل فساد نیست؛ مقدمه سوم: همانطور که ثابت شد  
نفس در ذات خودش مجرد است. نتیجه: نفس از بین نمی رود؛ زیرا بسیط و مجرد است  
و قبول فساد نمی کند و هر آنچه که بسیط باشد و قبول فساد نکند باقی است؛ از این رو  
می توان گفت نفس جاودانه است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۲۸۵-۲۹۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۵؛  
بهشتی، ۱۳۸۵، صص ۹۹-۱۰۰). مفهوم مخالف این استدلال این است که هر آنچه که مرکب



باشد، قبول فساد می‌کند از این رو نمی‌توان مرگبی را سراغ گرفت که جاودانه باشد  
(ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۰۴).

## ۸. استدلال‌های افلاطون در بقای نفس نزد ابن‌سینا

### ۸-۱. استدلال اول

نفس به بدن حیات می‌دهد و آنچه که به بدن حیات می‌دهد نمی‌توان به ضد حیات که مرگ باشد متصف شود از این رو نفس نمی‌تواند مرگ را درک کند؛ زیرا سبب حیات است و آنچه سبب حیات است به ضد خود که مرگ است متصف نمی‌شود؛ بنابراین نفس نامیراست.

با توجه به آنچه که سابق در مورد نظر افلاطون درباره پیدایش ضد از ضد نقل کردیم باید گفت که ابن‌سینا پیش‌فرض مهم افلاطون یعنی چرخه‌های زایش متوالی را در این استدلال حذف کرده است و آموزه پیدایش ضد از ضد افلاطون را نیز چندان دقیق روایت نکرده است؛ زیرا در افلاطون - همانطور که گذشت - پیدایش ضد از ضد سبب می‌شد که حیات از مرگ و مرگ از حیات پدید آید و این مستلزم چرخه‌های متوالی زایش بود اما در تقریر ابن‌سینا بحث از اتصاف حیات به مرگ است که محال است. البته استدلال ابن‌سینا را می‌توان با ترجمه لغوی «پسوخته» که همان مبدأ حیات در موجود زنده است سازگار دانست. به این صورت که پسوخته مبدأ حیات است و هر آنچه که مبدأ حیات باشد به ضد خود متصف نمی‌شود، از این رو پسوخته به مرگ متصف نمی‌شود. اما افلاطون به معنای لغوی پسوخته برای جاودانگی آن استدلال نکرده است؛ از این رو باید گفت تقریر ابن‌سینا از سخنان افلاطون است (ابن‌سینا، ۱۹۷۸م، صص ۷۳-۷۴).

### ۸-۲. استدلال دوم

حجج افلاطون علی بقاء النفس. قال: «النفس الناطقة تعرف ذاتها و الأشياء التي



لا تلبس الهيولى البتة. و كل ما يعرف ذاته و الأشياء التي لا تلبس الهيولى البتة فإنه غير جسم و مفارق للأجسام». أما: غير جسم، فلأنه يعرف ذاته... فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية و مفارقة للأجسام. و كل ما ليس بجسم و مفارق للأجسام لا ينحلّ كانهلال الأجسام... فالنفس الناطقة إذن لا تنحل و لا تبيد إذا فارقت البدن. و كل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد. فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا.

ادله افلاطون بر بقای نفس. افلاطون گفت: نفس ناطقه ذات خودش را می‌شناسد و از چیزهایی است که ماده ندارد. هر آنچه که خودش را می‌شناسد و چیزهایی که از ماده بری هستند، جسم نیستند و مفارق از اجسام‌اند. اما آنچه که غیر جسم است ذات خودش را می‌شناسد... در نتیجه نفس ناطقه غیر جسمانی و مفارق از اجسام است. هر آنچه که جسم نیست و مفارق از اجسام است با انحلال اجسام منحل نمی‌شود... پس نفس ناطقه زمانی که از بدن فارق شد منحل نمی‌شود. هر آنچه که به این دو طریق (انحلال و داشتن ماده) فاسد نشود، فاسد نشدنی است و نفس از این قبیل است (ابن سینا، ۱۹۷۸م، صص ۷۳-۷۴).

با توجه به نکاتی که در بالا گفته شد می‌توان گفت ابن سینا بقای نفس و مجرد آن را افلاطونی درک کرده است. البته کار نگارندگان در این مقاله این بود که نشان دهند ابن سینا در برهان مهم خود بر مجرد نفس (که آن را بهترین برهان مجرد نفس می‌خواند) و بعد از آن در بقای نفس - به نقلی که از خود او نقل شد - متأثر از افلاطون بوده است.

## نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که افلاطون به بقای نفس پس از مرگ قائل است. او در دو استدلال اول خود متأثر از آموزه فیثاغوری - ارفئی چرخه‌های متوالی زایش (یا همان تناسخ) است. ابن سینا با آموزه تناسخ بر سر مهر نیست؛ از این رو با اقامه برهان‌هایی سعی در ابطال آن دارد. آموزه ارسطویی درباره نفس به گونه‌ای است که فیلسوف مسلمانی همچون ابن سینا نمی‌تواند آن را قبول کند؛ زیرا در این آموزه بقای



نفس را نمی‌توان توضیح داد؛ از این رو ابن‌سینا در استدلال‌های خود درباره جاودانگی نفس همان استدلالی را مطرح می‌کند که افلاطون مطرح کرده است؛ به عبارت دیگر ابن‌سینا برهانی را که برای اثبات تجرد نفس مطرح کرده است بهترین برهان در این زمینه می‌داند که به صراحت رد‌پای آموزه‌های افلاطونی در آن مشهود است؛ بلکه همان استدلال افلاطون است؛ بنابراین با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا با توجه به آموزه افلاطونی در مورد بقای نفس به اقامه دلایلی پرداخته که در آنها این رد‌پای افلاطون به وضوح دیده می‌شود.



نظر  
صدر

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). رساله اضحویه (مترجم: ناشناس، مصصح و مقدمه و تعلیقات: حسین خدیو جم). تهران: انتشارات اطلاعات.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات (مقدمه و محقق: محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاکمات) (شارح: خواجه نصیرالدین طوسی). قم: نشر البلاغه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات (مقدمه و مصصح: محمدتقی دانش پژوه، چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲). الأضحویه فی المعاد (محقق: حسن عاصی). تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). رساله نفس (مقدمه و حواشی و مصصح: موسی عمید، چاپ دوم). همدان: دانشگاه بوعلی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۲). اشارات و تنبيهات (مترجم: حسن ملکشاهی). تهران: انتشارات سروش.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: انتشارات بیدار.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «الف»). التعلیقات (محقق: عبدالرحمن بدوی). بیروت: مکتبه الأعلام الإسلامی.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «ب»). الشفاء (الإلهیات) (محقق: سعید زاید و دیگران). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «ج»). الطبیعیات (النفس) (محقق: سعید زاید و دیگران). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). منطق المشرقیین، دوم، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸م). الإنصاف در ارسطو عند العرب (محقق: عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم). کویت: وكالة المطبوعات.



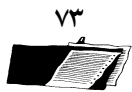
۱۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسالة الحدود در المصطلح الفلسفی عند العرب (چاپ دوم). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسالة فی النفس و بقائها و معادها (مقدمه و محقق: فؤاد الأهوانی). پاریس: داربیلیون.
۱۶. ارسطو. (۱۳۸۹). درباره نفس (مترجم: علیمراد داودی، چاپ پنجم). تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. افلاطون. (۱۳۹۸). مجموعه آثار (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ دوم). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۸. بهشتی، احمد. (۱۳۸۵). تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
۱۹. تیلور، آلفرد ادوارد. (۱۳۹۳). ارسطو (مترجم: حسن فتحی). تهران: حکمت.
۲۰. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰). نخستین فیلسوفان یونان (چاپ دوم). انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۱. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (یونان و روم) (مترجم: سیدجلال‌الدین مجتبی، چاپ ششم). تهران: انتشارات سروش.
۲۲. گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶). سقراط (مترجم: حسن فتحی). تهران: انتشارات فکر روز.
۲۳. نوسباوم، مارتا. (۱۳۸۹). ارسطو (مترجم: عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم). تهران: طرح نو.
24. Cooper, j. m. and Hutchinson, D. S. (1997), *Plato Complete Works*, Indianapolis: Hacket publishing.





## References

1. Aristotle. (1389). *About the soul* (A. Davoodi, Trans., 5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Hekmat.
2. Beheshti, A. (1385). *Abstract of the explanation of the seventh pattern from the book of signs and punishments*. Qom: Bustaneketab.
3. Cooper, J. M., & Hutchinson, D. S. (1997). *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
4. Copleston, F. (1388 AP). *History of Philosophy (Greece and Rome)* (S. J. Mojtaba, Trans., 6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Soroush Publications.
5. Guthrie, W. K. C. (1376 AP). *Socrates* (H. Fathi, Trans.). Tehran: Fekr-e Rooz.
6. Ibn Sina. (1364 AP). *Thesis of al-Azhwiyyah*. Tehran: Ettela'at. [In Arabic].
7. Ibn Sina. (1371 AP). *al-Mobahebat* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
8. Ibn Sina. (1375 AP). *al-Isharat wa al-tanbihat* (Kh. N. Tusi, Ed.). Qom: al-Balagha. [In Arabic].
9. Ibn Sina. (1379 AP). *Kitab al-Najat* (M. T. Daneshpajoo, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
10. Ibn Sina. (1382 AP). *al-Adhawiyya fi'l-ma'ad* (H. Asi, Ed.). Tehran: Shams Tabrizi. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1383 AP). *Kitab al-nafs* (M. Amid, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Hamedan: Bu ali University. [In Arabic].
12. Ibn Sina. (1392 AP). *al-Isharat wa al-tanbihat* (H. Malekshahi, Trans.). Tehran: Soroush. [In Arabic].
13. Ibn Sina. (1400 AH). *al-Rasail*. Qom: Bidar. [In Arabic].
14. Ibn Sina. (1404 AH a). *al-Ta'liqat* (A. R. Badawi, Ed.). Beirut: Islamic Media Library. [In Arabic].
15. Ibn Sina. (1404 AH b). *Kitab al-Shifa' (theology)* (S. Zayed, Ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi (Ra) School. [In Arabic].



نظر

آیات جاودانگی نفس در نظر افلاطون و تأثیر آن در برهان بساطت نفس...

16. Ibn Sina. (1404 AH c). *Tabiyat (Nafs)* (S. Zayed, Ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi (Ra) School. [In Arabic].
17. Ibn Sina. (1405 AH). *The Logic of the Orientalists*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi (Ra) School. [In Arabic].
18. Ibn Sina. (1978). *al-Insaf in Aristotle of the Arabs* (A. Badawi, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Kuwait: Press representative. [In Arabic].
19. Ibn Sina. (1989). *The treatise on limits in the philosophical term in the Arab world* (2<sup>nd</sup> ed.). Cairo: The Egyptian Public Library. [In Arabic].
20. Ibn Sina. (2007). *A treatise on the soul, and its survival and its return* (F. al-Ahwani, Ed.). Paris: Darbilbyon. [In Arabic].
21. Khorasani, Sh. (1370 AP). *The First Greek Philosophers* (2<sup>nd</sup> ed.). Islamic Revolution Publications and Education. [In Persian].
22. Nussbaum, M. (1389 AP). *Aristotle* (E. Fooladvand, Trans., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
23. Plato. (1398 AP). *Collection of works* (M. H. Lotfi, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
24. Taylor, A. E. (1393 AP). *Aristotle* (H. Fathi, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian].



نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹

## A Study of Dreams in the Views of Aristotle and Avicenna

Mohammad Hossein Mokhtari<sup>1</sup>

Received: 03/05/2020

Accepted: 01/06/2020

### Abstract

The problem of dreams is an important problem discussed by philosophers throughout history. In ancient Greece, Aristotle wrote an independent essay on dreams, and Muslim philosophers have tied the problem of dreams with prophethood. The philosophical reflections of Avicenna, as the greatest philosopher in the Islamic world, on the matter are of utmost importance. He discusses dreams in terms of his account of the existence of the soul, its immateriality, and its faculties, particularly the imagination. On the other hand, Aristotle deals with dreams and their nature in terms of perception and the imaginative faculty. The main question in this paper is to elaborate and consider the accounts of dreams provided by these two philosophers. The paper seeks to uncover the distinctions and commonalities between the two, and the impact Aristotle had on Avicenna's account of dreams. The method is a comparative study of the two philosophers from the point of view of philosophy and the history of philosophy. The paper concludes that Avicenna has contributed great subtleties in his account of soul and dreams, although he was influenced by Aristotle.

### Keywords

The problem of dreams, Avicenna, Aristotle, imagination, soul.

---

1. Associate professor, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran: professor.mokhtari@yahoo.com.

---

Mokhtari, M. H. (2020). A Study of Dreams in the Views of Aristotle and Avicenna. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 25(99), pp. 76-96.

Doi: 10.22081/jpt.2020.57547.1724

---

## بررسی رؤیا از دیدگاه ارسطو و ابن سینا

محمدحسین مختاری<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴

### چکیده

مسئله رؤیا از مسائل مهمی است که فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه بدان پرداخته‌اند. ارسطو در یونان باستان، رساله‌ای مستقل به نام «درباره رؤیاها» را به این مهم اختصاص داده و فیلسوفان مسلمان نیز مسئله رؤیا را با بحث نبوت گره زده‌اند. در این میان، تأمل فلسفی ابن سینا در مقام بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام در این مسئله حائز اهمیت است. او با توجه به تفسیری که از وجود نفس، تجرد آن، قوای نفس به‌ویژه خیال دارد، به بحث درباره رؤیا می‌پردازد. ارسطو نیز با توجه به ادراک حسی و قوه خیال به تبیین نظر خود درباره رؤیا و ماهیت آن می‌پردازد. مسئله اصلی این مقاله، تبیین و بررسی آرای این دو فیلسوف از مسئله رؤیاست. هدف تحقیق، نشان‌دادن وجوه افتراق و اشتراک و میزان تأثیرپذیری ابن سینا از ارسطو در مسئله رؤیاست. روش تحقیق در این مقاله نیز بررسی تطبیقی میان این دو فیلسوف از منظر فلسفی و تاریخ فلسفه است. نتیجه پژوهش آنکه ابن سینا در مباحث نفس و مسائل مربوط به رؤیا، دقت نظرهای بیشتری کرده و البته در آرای خود از ارسطو نیز متأثر بوده است.

### کلیدواژه‌ها

مسئله رؤیا، ابن سینا، ارسطو، خیال، نفس.



نظر  
نادر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

professor.mokhtari@yahoo.com

۱. دانشیار مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران.

■ مختاری، محمدحسین. (۱۳۹۹). بررسی رؤیا از دیدگاه ارسطو و ابن سینا. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۹)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.57547.1724

صص ۷۶-۹۶.

## مقدمه

فیلسوفان از زمان یونان باستان به مسئله رؤیا توجه کرده‌اند و البته در دیگر رشته‌های علوم نیز به این مسئله توجه شده است. در دانش‌هایی همچون روان‌شناسی به رؤیا از منظر تجربی نگریسته شده و داده‌های تجربی در این‌باره بررسی شده‌اند. فیلسوفان مسلمان نیز به اهمیت این مسئله پی برده و به تبیین فلسفی رؤیا پرداخته‌اند. برای فهم بهتر نظر ارسطو و فیلسوفان مسلمان باید تلقی آنها از نفس، مجرد نفس، قوای نفس به‌ویژه خیال بررسی شود. ابن‌سینا که بی‌شک بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام است، در جای‌جای آثارش با تعبیرهایی همچون «منامات، منام، رؤیا و خواب» به این مسئله پرداخته است. البته باید گفت که گویا ابن‌سینا از رساله «درباره رؤیاهای ارسطو خبری نداشته است؛ زیرا گزارش تاریخی مبنی بر اینکه این رساله به عربی ترجمه شده باشد وجود ندارد؛ از این رو می‌توان گفت ابن‌سینا بدون نگاه به متن ارسطو درباره رؤیا فلسفه‌ورزی کرده است.

پرسش اصلی که در این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آن هستیم، دریافت نظر ارسطو و ابن‌سینا درباره رؤیا و تفاوت‌ها و شباهت‌های آنهاست؛ از این رو بحث را با پیش‌فرض‌هایی درباره نفس و تبیین جایگاه قوه خیال آغاز کرده، در ادامه به تبیین نظر هر دو اندیشمند درباره رؤیا می‌پردازیم.

در پژوهش‌های پیشین درباره رؤیا از منظر ابن‌سینا دو مقاله موجود است:

۱. امین، سیدحسن. (۱۳۸۵). رؤیا در فلسفه ابن‌سینا. مجله حافظ، ش ۳۵. این مقاله به اختصار (در چهار صفحه) به تبیین رؤیا از منظر ابن‌سینا پرداخته است.
۲. حداد، وحیده؛ ناجی اصفهانی، حامد. (۱۳۹۴). خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن‌سینا. مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۶۵. این مقاله به تفصیل به آرای ابن‌سینا درباره رؤیا پرداخته است.

در دو مقاله فوق از نظریه ارسطو درباره رؤیا بحثی نشده است و در این نوشتار برای نخستین بار نظریه ارسطو در این زمینه مطرح می‌شود. وجه نوآوری مقاله اولاً معرفی





نظریهٔ ارسطو دربارهٔ رؤیاست و ثانیاً تطبیق آن با نظر ابن سیناست. این تطبیق می‌تواند کمک کند تا بدانیم که تا چه اندازه ابن سینا از ارسطو متأثر بوده است.

## ۱. پیش‌فرض‌های بحث

پیش از بررسی مسئله رؤیا باید به تبیین پیش‌فرض‌هایی پردازیم که بدون آنها سخن گفتن از رؤیا بی‌معنا خواهد بود؛ از این‌رو در این بخش به ماهیت نفس، اثبات نفس و قوای آن خواهیم پرداخت. ارتباط این مقدمات با بحث اصلی در این است که اگر ماهیت نفس و سپس اثبات آن از دیدگاه ارسطو و ابن سینا نادیده گرفته شود، بی‌گمان سخن گفتن از قوای نفس موجه نخواهد بود؛ به بیان دیگر همان‌طور که خواهیم گفت ما به وسیله قوای نفس (چه ظاهری و چه باطنی) ادراکاتی داریم که سبب حصول رؤیا برای ما می‌شود و سخن گفتن از قوای نفس، فرض بر وجود امری به نام نفس است و تا ماهیت نفس مشخص نشود نمی‌توانیم از اثبات نفس سخن بگوییم؛ از این‌رو این سه مورد را به اجمال بررسی می‌کنیم و سپس به مسئله رؤیا می‌پردازیم. دلیل دیگر برای پرداختن به این مباحث آن است که ارسطو و ابن سینا بحث رؤیا را با بحث نفس پیوند زده‌اند و برای توضیح ماهیت و وقوع رؤیا به قوای ظاهری و باطنی نفس رو آورده‌اند.

### ۱-۱. ماهیت نفس

ارسطو در تعریف نفس می‌نویسد: «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲-۱ الف ۴۱۲).

بنا بر این تعریف، نفس صورت برای بدن است (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). ابن سینا نیز نفس را همچون ارسطو تعریف کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴). تعریف ارسطو از نفس نه تنها در ابن سینا، بلکه در حکیمان بعد از ابن سینا نیز تأثیر گذاشته و بیشتر حکیمان مسلمان آن را پذیرفته‌اند (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۵۱۴؛ شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۷).

## ۱-۲. اثبات نفس

ابن سینا برای اثبات موجودی به عنوان نفس نیازی نمی‌بیند که دلیل اقامه کند؛ از این رو در الإشارات والتنبیهات در بحثی که برای اثبات نفس دارد، از عنوان «تنبیه» استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲). وی در ذیل این «تنبیه»، چهار حالت را بررسی می‌کند تا این توجه را به خواننده بدهد که بُعدی غیر از بُعد جسمانی وجود دارد. وی چهار حالت را این گونه بیان می‌کند:

حالت اول: اگر کسی مزاج صحیحی داشته باشد، آن گاه می‌فهمد که مدرک ذات خود است و وجود ذات خود را می‌پذیرد؛

حالت دوم: کسی که خوابیده است و تمام حواس ظاهری او کار نمی‌کند، اگر کسی او را به نامش بخواند از خواب بیدار می‌شود و در خواب نیز ذات خود را می‌یابد؛  
حالت سوم: کسی که مست است، حواس ظاهری و باطنی‌اش در حالت غفلت به سر می‌برد؛ اما این شخص از ذات خود بی‌خبر نیست و آن را درک می‌کند؛

حالت چهارم (انسان معلق در هوا): در این حالت انسان هیچ آگاهی به بیرون از خود ندارد. در این آزمایش فرضی، شخص در ابتدای به دنیا آمدن اگر در هوایی طلق رها شود (هوایی که نه سرد و نه گرم باشد) و اعضای خود را نیز مشاهده نکند و اعضایش هیچ تماسی با یکدیگر نیز نداشته باشند، در نتیجه این شخص هر چند از تمام ماسوا غافل است، از ذات خود غافل نیست. از این طریق بُعد دیگری از انسان که همان نفس است، ثابت می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲).

در تمام این چهار حالت، ابن سینا می‌گوید چیزی وجود دارد که غیر از این بدن مادی است. او این بعد غیرمادی را «نفس» می‌نامد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴). چه بسا برای خواننده این پرسش مطرح شود که چرا درباره اثبات نفس از دیدگاه ارسطو بحث نکردیم. شرف‌الدین خراسانی در این باره می‌نویسد:

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفی ارسطو، روان‌شناسی او و یکی از برجسته‌ترین آثار او نوشته «درباره روان» است. ساختار سه کتابی که این نوشته





در بر دارد، یک‌دست و یکسان نیست و خود ارسطو آن را با قصد انتشار در شکل نوشته‌ای ویراسته، تنظیم نکرده بوده است و سبب فقدان و هم‌بستگی و انسجام منطقی در آنها همین امر است (خراسانی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۵۸۷).

از آنجا که مباحث نفس در این کتاب به طور منظم بحث نشده است، درباره اثبات نفس مطلبی در آن نیامده است؛ ولی ارسطو درباره تعریف نفس، قوا و کارکردهای آن به تفصیل بحث کرده است؛ از این رو در اینجا تنها از ابن سینا بحث کردیم. ابن سینا در دیگر کتاب‌هایش همچون نفس شفا درباره اثبات نفس مباحث دیگری آورده است؛ برای مثال می‌توان به این عبارت ابن سینا اشاره کرد:

ما گاهی اجسامی را می‌بینیم که دارای حس و حرکت ارادی هستند؛ بلکه گاهی اجسامی را که غذا می‌خورند، رشد و تولید مثل می‌کنند می‌بینیم و [می‌دانیم که] این کارها به سبب جسم بودن آنها نیست؛ بنابراین در آنها باید چیزی باشد که غیر از جسم بودن است و این افعال (تولید مثل، تغذیه و حرکت) از آن صادر می‌شود و بر روی هم هر آنچه مبدأ صدور این کارهاست و فاقد اراده نیست، ما آن را نفس می‌نامیم (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴).

در این تعریف ابن سینا دو چیز را ویژگی نفس می‌داند: الف) نفس منشأ تولید مثل، حرکت و تغذیه است؛ ب) نفس فاقد اراده نیست؛ بدین معنا که افعال نفس افعال ارادی است.

## ۲. قوای نفس

حکیمان مسلمان برای نبات، حیوان و انسان به نفس قائل‌اند. برای هر کدام از این نفس‌ها نیز به قوایی قائل هستند که از این میان، قوای نفس حیوانی را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کنند. قوای ظاهری همان حواس پنج‌گانه لامسه، بویایی، شنوایی، چشایی و بینایی هستند. قوای باطنی نیز پنج عدد است که در یک تقسیم‌بندی می‌توان آنها را این‌گونه تقسیم کرد: الف) قوای صرفاً مدرک. این قوا خود به دو دسته تقسیم می‌شود: قوای مدرک صورت و قوای مدرک معانی جزئی. قوه مدرک صورت را «حس مشترک» نیز



می‌گویند و فیلسوفان به قوه‌ای که ادراک معانی جزئی می‌کند، «وهم» می‌گویند. ب) قوای مُعین در ادراک: این قوا خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: قوایی که حفظ صورت‌ها به عهده آن است که بدان «خیال» می‌گویند و قوه‌ای که حفظ معانی می‌کند که به آن «حافظه» می‌گویند. یک قوه دیگر نیز در نفس وجود دارد که به تصرف در مدرکات کمک می‌کند و «متصرفه» نام دارد (مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵).

نصیرالدین طوسی در شرح الإشارات والتنبیهاث به توضیح اجمالی هر یک از این قوا می‌پردازد. قوه‌ای را که مدرک صور است، «حس مشترک» و قوه‌ای را که یاریگر حس مشترک در حفظ صور است، «خیال» می‌گویند. به قوه خیال «قوه مصوره» نیز می‌گویند. قوه‌ای که به وسیله آن در صور و معانی جزئی تصرف صورت می‌گیرد را به دو اعتبار می‌توان در نظر گرفت: به اعتباری که قوه وهم از آن استفاده می‌کند، «متخیله» و به اعتباری که قوه عقل از آن بهره‌مند می‌شود «مفکره» می‌گویند. اما قوه‌ای را که معانی جزئی را ادراک می‌کند «وهم» یا «متوهمه» می‌نامند و قوه‌ای که وهم را یاری می‌دهد «حافظه» نام دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۲).

آنچه که از این قوا در بحث ما اهمیت دارد، حس مشترک و خیال است. در ادامه به بررسی دیدگاه ارسطو و ابن سینا در این باره می‌پردازیم.

## ۱-۲. حس مشترک و خیال

ارسطو درباره حس مشترک به ندرت در کتاب درباره نفس سخن گفته است. این حس از دیدگاه ارسطو حس مستقلی نیست. او در این زمینه می‌نویسد: «از آنچه ذیلاً گفته خواهد شد به ثبوت خواهد رسید که حس دیگری جز همان حواس پنج‌گانه وجود ندارد» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۳-۲۱ ب ۴۲۴)؛ از این رو حس ششم بودن حس مشترک را ارسطو منتفی می‌داند. آنچه که از عبارتهای ارسطو درباره این حس فهم می‌شود این است که حس مشترک متعلق به اشیا و اموری است که ادراک آنها نماینده طبیعت مشترک حواس پنج‌گانه است (داوودی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

جایگاه بحث از تخیل در فلسفه ارسطو، بعد از حس مشترک است؛ بدین معنا که





حس مشترک قبل از تخیل و برای آن است؛ از این رو می‌توان غایت احساس را تخیل دانست (داوودی، ۱۳۸۹، صص ۷۰-۷۱). ارسطو درباره تخیل در کتاب درباره نفس بحث کرده است. به باور او تخیل دو ویژگی اساسی دارد: ۱. از احساس و تفکر متمایز است؛ ۲. نمی‌تواند بدون حس به وجود آید. کارکرد اصلی تخیل ایجاد اعتقاد در افراد است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۱۶-۱۴ ب ۴۰۷).

اگر تخیل قوه‌ای باشد که به سبب آن گوئیم که تصویر خیالی در ما به حصول پیوندد و اگر از هرگونه استعمال مجازی این کلمه خودداری کنیم، آن را فقط باید قوه‌ای یا حالتی بدانیم که به وسیله آن حکم می‌کنیم و می‌توانیم برحق یا برخطا باشیم (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴-۱ الف ۴۲۸).

از مباحث ارسطو درباره تخیل می‌توان دو برداشت متفاوت داشت:

الف) در معنای اول، می‌توان گفت تخیل یک عمل است؛ عملی که مشتق از احساس یا حرکتی که به دنبال حرکت حسی است. در این معنا باید گفت که احساس تنها یک تأثر خام است و به تفسیر نیاز دارد و وظیفه تفسیر بر عهده قوه تخیل است. در این معنا، تخیل به معنای حس مشترک بسیار نزدیک می‌شود.

ب) در معنای دوم از تخیل، ارسطو به تخیل به مثابه قوه‌ای می‌نگرد که در سلسله مراتب قوا بالاتر از قوه حساسه (قوه حس) است و در این مرتبه احساس حالت خام و انفعالی ندارند؛ بلکه فعلیتی است که انسان - یا هر جاندار دیگری - زمانی که با شیء محسوس برخورد می‌کند ظهور می‌یابد. در اینجا تخیل مانند مهری است که بر روی موم می‌خورد؛ به این معنا که تخیل در صور حسی تصرف می‌کند و در میان آنها می‌تواند دست به انتخاب بزند (داوودی، ۱۳۸۹، صص ۷۱-۷۳).

ابن سینا همچون ارسطو به وجود حس مشترک اعتقاد دارد و برای اثبات آن استدلال‌هایی اقامه می‌کند. او برای اثبات حس مشترک از دو مثال تجربی استفاده کرده است. ابن سینا به عنوان نخستین شاهد تجربی، می‌گوید: زمانی که قطره‌های باران می‌بارد، ما آنها را به شکل خط مستقیم می‌بینیم. دومین شاهد تجربی ابن سینا هم این است که اگر نقطه‌ای با سرعت بچرخد، ما آن را به شکل دایره می‌بینیم. از این دو مثال

می‌توان این نتیجه را گرفت که قوه ادراکی وجود دارد که نقطه مرتسم در چشم به آنجا رفته و پس از ارتسام در آن، مدت کوتاهی باقی مانده و از بین می‌رود تا نقطه دیگری در چشم مرتسم شود. حال اگر این قوه نباشد، آن‌گاه ما نمی‌توانیم نقطه را به صورت دایره یا باران را به شکل خط مستقیم ببینیم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۲؛ مصطفوی، ۱۳۹۱، صص ۱۳۶-۱۳۷).

ابن سینا برای اثبات قوه خیال به وجدان ارجاع می‌دهد و از آوردن برهان عقلی امتناع می‌کند؛ زیرا اگر محسوسات از ما غایب شوند، ما اگر آنها را دیده باشیم باز می‌توانیم از آنها سخن بگوییم و این خود دلیلی (شهودی) برای وجود قوه خیال است (همان). وی درباره جایگاه قوه خیال می‌نویسد: «... الثانية المسماة بالمصورة والخیال وألتهال الروح المصبوب فی البطن المقدم لا سیما فی الجانب الأخر؛ دومین قوه، قوه مصوره و خیال نامیده می‌شود که ابزار آن روحی است که در قسمت پیشین مغز قرار دارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۲). بنا بر این سخن ابن سینا، آلت خیال روح بخاری است که در بخش پیشین مغز سریان دارد.

در معنای اولی که از مفسران ارسطو درباره معنای قوه تخیل مطرح شد، تخیل به حس مشترک نزدیک می‌شد؛ اما در فلسفه مشائی دوره اسلامی، حس مشترک غیر از خیال است. فخر رازی ادله مشائیان در این باره را نقد کرده است (نک: فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۲۴۵ به بعد).

داوری‌ای که در اینجا از سخن ارسطو و ابن سینا درباره حس مشترک و خیال می‌توان داشت این است که ابن سینا به توضیح، تبیین و اثبات حس مشترک می‌پردازد که از حواس مهم و مقدمه‌ای برای فهم بهتر خیال و به تبع آن رؤیاست؛ اما ارسطو از بحث حس مشترک به آسانی رد می‌شود و به تبیین درست آن نمی‌پردازد. درباره خیال نیز می‌توان گفت که نظر ابن سینا شبیه به نظر ارسطوست؛ ولی دلیل آوری برای وجود قوه‌ای به نام قوه خیال و مشخص کردن جایگاه آن در مغز از کارهایی است که ارسطو به آنها همت نکرده و ابن سینا این موارد را به خوبی توضیح داده است.



## ۲-۲. قوای نفس ناطقه

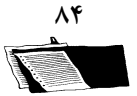
تا اینجا سخن از قوای نفس حیوانی بود و در مرحله بعد می‌بایست به قوای نفس ناطقه نیز توجه کنیم. نصیرالدین طوسی قوای نفس ناطقه را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند و به آنها عقل نظری و عقل عملی می‌گوید. عقل عملی به اعتبار تأثیر و تأثر در بدن، و عقل نظری به اعتبار تأثر نفس از عقل فعال در جهت تکمیل استعدادها در نظر گرفته می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۲). در بحث ما آنچه که مهم است عقل نظری و مراتب آن است. ابن سینا برای عقل نظری چهار مرتبه را مطرح کرده است:

۱. عقل هیولانی: در این مرتبه، نفس استعداد صرف برای پذیرش معلومات است؛
۲. عقل بالملکه: در این مرحله انسان با امور بدیهی آشنا می‌شود؛
۳. عقل بالفعل: در این مرتبه، نفس بعد از معقولات ثانیه، توانایی احضار آنها را می‌یابد؛

۴. عقل مستفاد: در این مرتبه، صورت‌های معقول نزد نفس حاضرند و نفس به صورت بالفعل در آنها تعقل می‌کند (مصطفوی، ۱۳۹۱، صص ۱۷۱-۱۷۴).

به باور فیلسوفان مسلمان، با توجه به مراتب عقل نظری، خروج هر شیء بالقوه به حالت بالفعل، نیازمند یک عامل بیرونی است و این عامل بیرونی عقل فعال است. به وسیله این عقل است که انسان مراتب را از عقل هیولانی تا بالاترین مرتبه عقل طی می‌کند و به فعلیت خود می‌رسد. دانستن مراتب عقل نظری از این روست که برای بحث از رؤیا در ابن سینا نمی‌توان نقش عقل فعال را نادیده گرفت.

ابن سینا در تفسیر آیه نور، آن را با مراتب عقل نظری منطبق می‌کند و در مورد عقل فعال می‌نویسد: «آن عقلی که عقل بالملکه را به عقل تام و همچنین عقل هیولانی را به عقل بالملکه تبدیل می‌کند، همان عقل فعال است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴). در اینکه ارسطو از عقل فعال سخن گفته است یا نه، اختلاف نظر میان مفسران ارسطو بسیار است. بیشتر فیلسوفان مسلمان به این عقل به عنوان جوهری خارج از انسان اعتقاد دارند که کار او فعلیت‌بخشی به امور بالقوه است. اما اینکه ارسطو نیز به وجود چنین چیزی باور داشته و کارکرد فعلیت‌بخشی بدان قائل بوده، محل مناقشه است.



۸۴

### ۳. رؤیا

ارسطو درباره رؤیا و مسائل مربوط به آن، رساله مختصری با عنوان «درباره رؤیاها» نگاشته است. در این رساله به تبیین معنای رؤیا و چیستی آن پرداخته، به اختصار تلقی خود از رؤیا را توضیح داده است. با توجه به حجم کم سخنان ارسطو درباره رؤیا نباید انتظار همان تفصیل موجود در آرای ابن سینا را در آنجا نیز دید؛ از این رو باید گفت ابن سینا در تبیین مسئله رؤیا از ارسطو بسیار پیش تر است. ارسطو در رساله «درباره رؤیاها» در زمینه ماهیت رؤیا می نویسد: «درواقع یک رؤیا می تواند یک تصویر باشد برای اینکه در خواب رخ می دهد - چه به سادگی و چه به طور خاص - [این آن] چیزی است که ما آن را رؤیا می نامیم». از این سخنان می توان این گونه برداشت کرد که «رؤیا فعالیت قوه ادراک حسی است؛ اما تعلق به قوه تخیل دارد» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۲-۱۹ الف ۴۵۹).

همان گونه که گفتیم ابن سینا رؤیا را افاضه عقل فعال می داند و معتقد است سلسله مراتب افاضه این گونه است که نخست عقل فعال رؤیا را به نفس افاضه می کند و سپس به وسیله نفس به قوه خیال افاضه می شود. از اینجا می توان به اهمیت قوه خیال و نقش عقل فعال در رؤیا پی برد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، صص ۸۷-۸۸). در جایی دیگر ابن سینا نقش عقل فعال در رؤیا را این گونه توضیح می دهد که آنچه که ما در خواب می بینیم، اول آن را تعقل و سپس تخیل می کنیم و این عمل هم به سبب عقل فعال است که رؤیا را به عقول ما افاضه می کند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۶).

با توجه به تعریفی که ارسطو و ابن سینا از رؤیا ارائه می دهند می توان گفت دیدگاه ارسطو یک دیدگاه تجربی است؛ بدین معنا که به چیزی خارج از بدن و ساختارهای فیزیکی برای تحقق رؤیا ارجاع نمی دهد و آن را صرفاً تصویری می داند که از حس و خیال برای انسان حاصل شده است؛ اما ابن سینا عقل فعال را به عنوان جوهری خارجی برای تحقق رؤیا دخیل می داند و تا حد قابل توجهی تحقق رؤیا را به حوزه ماورا نسبت می دهد؛ به بیان دیگر پیش فرض های متافیزیکی ارسطو برای تعریف رؤیا کمتر از ابن سیناست.





### ۳-۱. اقسام رؤیا

ابن سینا رؤیا را به صادق و کاذبه تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵۱). وی دلیل صادق بودن یک رؤیا را این‌گونه بیان می‌کند: «آنچه که صدق و صحت رؤیا را تعیین می‌کند یا از جهت مزاج است که باید اعتدال داشته باشد یا از جهت عادت است یا رؤیایی که [شخص بیننده رؤیا] آن را به هنگام سحر دیده است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۶۷). ابن‌سینا در جایی دیگر برای حصول رؤیای صادق می‌گوید که هرچه نفس بی‌آلایش‌تر و از کدورات پاک‌تر باشد، رؤیاهایی که فرد می‌بیند صادق‌تر است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۹۰). وی معتقد است که لازم نیست (یا شدن نیست) که تمام رؤیاها صادق باشند؛ زیرا تمام آنچه که بر متخیله افاضه می‌شود از عالم ملکوت نیست؛ به عبارت دیگر اگر تمام افاضه‌هایی که بر قوه متخیله می‌شود از عالم ملکوت بود، آن‌گاه تمام رؤیاها صادق می‌شدند؛ اما همیشه این‌گونه نیست که تمام افاضه‌هایی که بر متخیله می‌شود از عالم ملکوت باشد؛ از این رو ما هم رؤیای صادق و هم رؤیای کاذبه داریم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۷).

همچنین ابن‌سینا اشاره می‌کند که گاهی اتفاق می‌افتد که به سبب کفایت یا جنون ما می‌توانیم از آینده خبر بدهیم (غیب‌گویی). وی در این باره می‌نویسد:

اما خبر دادن اخبار غیب که از دیوانگان پدید آید، سبب آن است که [چون] مزاج دماغ متغیر شود از حال طبیعی، و قوت متخیله از حواس فارغ شود در اوقاتی و در آن اوقات به افعال خویش مشغول شود، باشد که درین افعال وی را اطلاع افتد بر احوال غیب و از آن خبر دهد و کسانی که به کفایت مشغول باشند، تا از حواس فارغ نشوند، از غیب خبر نتوانند داد و این اسرار علم است که در کتب صریح نتوان گفت از جهت صعوبت دریافتن را (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ «ب»، ص ۷۰).

ابن‌سینا تقسیم‌بندی دیگری نیز برای رؤیا ارائه داده است: ۱. رؤیاهایی که به تعبیر نیاز دارد؛ ۲. رؤیاهایی که به تعبیر نیاز ندارد. گاهی رؤیای شخص به واسطه صافی ضمیر و عدم تعلق به عالم مادی، مطابق با واقع است و از این جهت نیازی به تعبیر ندارد.

این تقسیم‌بندی تنها در اعتبار با تقسیم‌بندی بالا تفاوت دارد؛ و گرنه روشن است رؤیایی که نیاز به تعبیر ندارد، همان رؤیایی است که صادق است.

او برای تبیین بیشتر درباره خواب‌هایی که به تعبیر نیاز دارند و خواب‌هایی که نیاز به تعبیر ندارند معتقد است که نفس دو قوه عملی و نظری دارد. در حالت خواب، قوه متخیله از حواس فارغ می‌شود و به خدمت عقل عملی در می‌آید. در این حالت از عالم ملکوت به نفس انسان افاضه‌هایی صورت می‌گیرد. در برخی از این افاضه‌ها قوه متفکره نیز تصرف می‌کند. رؤیایی که در این شرایط حاصل می‌شود، نیازمند تعبیر است؛ بنابراین زمانی که متخیله از حواس فارغ می‌شود و از ملکوت به آن افاضه‌هایی می‌شود، اگر قوه متفکره در آن افاضه‌ها تصرف کند، آن‌گاه رؤیای حاصل از این افاضه‌ها نیازمند تعبیر است؛ اما گاهی نفس آن‌چنان قوی است که آنچه که در رؤیا بر آن افاضه می‌شود، در بیداری نیز می‌تواند افاضه شود و این نفس قوی همان نفس نبی است که می‌تواند آنچه را که خواب می‌بیند، در بیداری ببیند. ابن‌سینا معتقد است که انبیا نیز همچون مردم عادی در افاضه در بیداری با هم متفاوت هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ «ب»، صص ۶۸-۶۹)؛ به بیان دیگر شق اول که نیاز به تعبیر داشت، به این دلیل است که قوه متخیله در آن تصرف می‌کند و آن را به صورت دیگری جلوه می‌دهد و صورتی که مطابق با صورت برزخی بوده از بین می‌رود؛ از این رو این دسته از رؤیاها به تعبیر نیاز دارند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۹۰).

تقسیم‌بندی رؤیا به صادق و کاذب و آنچه که نیاز به تعبیر دارد و آنچه که به تعبیر نیاز ندارد، از نوآوری‌های ابن‌سیناست و ارسطو به تقسیم رؤیا به صادق (آنچه نیازمند تعبیر نیست) و کاذب (آنچه نیازمند تعبیر است) اشاره‌ای نکرده است؛ از این رو در این موضوع نیز ابن‌سینا پیشتاز و مقدم بر ارسطوست.

### ۳-۲. تبیین رؤیا از دیدگاه ارسطو

ارسطو در آغاز رساله «درباره رؤیاها» بررسی این نکته را ضروری می‌داند که «بدانیم کدام یک از قوای ما رؤیا را ارائه می‌دهد»؛ زیرا او بر این اعتقاد است که دانش تنها از



نظر  
صدر



راه قوه تفکر و ادراک حسی حاصل می‌شود. با توجه به این مبنای ارسطو درباره دانش، باید به این پرسش پاسخ دهیم که رؤیا به کدام یک از این قوا اختصاص می‌یابد. وی با دسته‌بندی مسائل این موضوع، می‌کوشد هرچه بهتر رؤیا را تبیین کند. او از قول عده‌ای نقل می‌کند زمانی که ما می‌خواهیم تمام حواس ما از جمله ادراک حسی عمل نمی‌کند، از این رو می‌توان گفت که ما از طریق ادراک حسی نمی‌توانیم رؤیا را درک کنیم. وی در پاسخ و تبیین این مطلب به یک درک شهودی استناد می‌کند و می‌گوید که ما در خواب<sup>۱</sup> اسب یا چیز زیبا یا سفید را می‌بینیم و حتی می‌بینیم که اینها نزدیک یا دور می‌شوند، از این رو می‌توانیم بگوییم که اینها با ادراک حسی حاصل شده‌اند. البته ارسطو حکم قطعی به اینکه رؤیا تنها به ادراک حسی تعلق دارد نمی‌دهد؛ ولی این نکته را یادآور می‌شود که رؤیا حاصل قوه تفکر نیست و اگر حاصل قوه تفکر نباشد، به پرسشی که پیش‌تر مطرح کردیم این پاسخ را داده‌ایم که رؤیا به ادراک حسی مربوط می‌شود. البته همان‌طور که گفته شد نباید تصور کنیم که ارسطو رؤیا را در ادراک حسی منحصر می‌داند؛ بلکه همان‌طور که خود او یادآور می‌شود رؤیا حاصل ادراک حسی و قوه تخیل است؛ از این رو او بر این اعتقاد است که «متعلق‌های ادراک حسی که در یک زمان به اندام حسی ما می‌رسند، ادراک حسی را در ما ایجاد می‌کنند و اثر برخاسته از آن در ارگان‌های حسی ما ایجاد می‌شود؛ نه فقط هنگامی که ادراکات بالفعل می‌شوند، بلکه حتی زمانی که این ادراکات رخت بر می‌بندند».

در این فقره ارسطو یادآور می‌شود که وقتی ما مثلاً درختی را مشاهده می‌کنیم، متعلق ادراک حسی ما قرار می‌گیرد و ادراک حسی در این زمان بالفعل است؛ اما وقتی روی از درخت بر می‌گردانیم، متعلق ادراک حسی ما که درخت بود، دیگر بالفعل نیست؛ ولی ما می‌توانیم از آن سخن بگوییم. امکان سخن گفتن از شیئی که بالفعل در معرض ادراک حسی ما نیست، کار قوه تخیل است. ارسطو برای فهم بهتر این مسئله

۱. البته ارسطو میان خواب و رؤیا تفاوت قائل است و در رساله‌ای مستقل با عنوان «درباره خواب» به بررسی خواب پرداخته است. می‌توان گفت برای ارسطو خواب و خواب‌دیدن یا همان رؤیا دو چیز است.



پیشنهاد می‌دهد به یک عاشق یا یک فرد بزدل توجه کنیم که هر دو به هیجان آمده‌اند. شخص بزدل اگر کسی را ببیند که اندک شباهتی با دشمنش دارد، ترس وجود او را فرا می‌گیرد یا شخص عاشق زمانی که معشوق خود را می‌بیند، هیجانی به او دست می‌دهد. در صورتی که هیچ کدام از این دو دشمن و معشوقه خود را بالفعل ندارد.

ارسطو دلیل این امر را در قوه‌ای می‌داند که داوری‌های حس را کنترل می‌کند. وی معتقد است این قوه که به عنوان داور عمل می‌کند، با تصورات و تخیلات یکی نیست. وی از مطالب پیش‌گفته خود این نتیجه را می‌گیرد که تأثرات حسی از دو جا سرچشمه می‌گیرند: ۱. از اشیای خارجی؛ ۲. علل درونی بدن. این تأثرات تنها در بیداری رخ نمی‌دهند؛ بلکه در خواب به شکل رؤیا رخ می‌دهند. دلیل این امر نیز آن است که در روز حواس و عقل کار می‌کنند؛ اما در شب به علت اینکه حواس برای فعالیت‌بخشیدن به خود ناتوان می‌شوند و دلیل این ناتوانی هم یک امر زیستی است؛ زیرا زمانی که گرما از قسمت‌های خارجی به داخل بر می‌گردند، این گرما که به سبب غذا تولید می‌شود به ادراک حسی منتقل می‌شوند. اگر این گرمای تولیدشده بیش از حد باشد، سبب می‌شود ما در خواب با یک تصویر وارونه از آنچه که پیش‌تر در بیداری دیده‌ایم مواجه شویم؛ ولی اگر گرما به اعتدال باشد، ما تصویرها را در خواب صاف و شفاف درک می‌کنیم. البته گاهی نیز مناظری را می‌بینیم که آشفته و عجیب و غریب هستند. ارسطو این رؤیاها را بی‌ربط و دلیل آن را ناشی از نادرستی مزاج می‌داند؛ برای مثال بیماری که تب کرده باشد، این گونه مناظر را در رؤیا می‌بیند.

ارسطو خواب را با دگرگونی‌های زیستی بدن پیوند می‌زند و می‌گوید که خون در هنگام خواب بیشتر به داخل بدن می‌رود؛ به گونه‌ای که اگر چیزی خون را جابه‌جا کند، اندام حسی واکنش نشان می‌دهند. وی سپس این گونه نتیجه می‌گیرد «که خواب نوعی تصویر است که به طور خاص در خواب رخ می‌دهد... هیچ رؤیایی زمانی که ادراک حسی فعال هستند رخ نمی‌دهد و هر تصویری که در خواب رخ می‌دهد، لزوماً یک رؤیاست» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۱۲، ب ۴۶۲-۳۳ الف ۴۵۸) [این بخش خلاصه‌ای از رساله «درباره رؤیاها» است که در شماره‌گذاری بکر در مجموعه آثار ارسطو از شماره ۱۲ ب ۴۶۲ تا ۳۳



الف ۴۵۸ آمده است؛ چون تمام فقرات از همین رساله بود، جداگانه به فقره‌ها آدرس داده نشد.]

### ۳-۳. تبیین ابن سینا از رؤیا

ابن سینا نخست با بررسی تفاوت میان خواب و بیداری به تبیین مسئله رؤیا پرداخته است. وی تفاوت خواب و بیداری را در استفاده از حواس و قوای محرکه می‌داند. در بیداری انسان از حواس و قوای محرکه خود بهره می‌گیرد؛ در صورتی که در خواب حواس و قوای محرکه فعالیتی ندارد و این حالت سبب می‌شود که نفس از توجه به حالات خارجی به حالات داخلی توجه بکند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۰). او در ادامه به تبیین رؤیا از طریق اتصال قوه عاقله نفس به عقل فعال می‌پردازد و می‌گوید که در خواب صورت‌هایی مشاهده می‌شود که ما به آن صورت‌ها رؤیا می‌گوییم. این صورت‌ها برای ما آن‌چنان پدیدار می‌شوند که ما فکر می‌کنیم این صورت‌ها حقیقی هستند. این حقیقت‌پنداری هم حاصل قوی شدن قوه تخیل است که می‌تواند به دو سبب باشد: یکی فعالیت نکردن قوای حسی و دیگری مریضی. در حالت مریضی که عقل و دیگر قوای انسان ضعیف می‌شود، قوه تخیل قوت می‌گیرد و از این رو انسان آن صورت‌ها را حقیقی می‌انگارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۱۵۳-۱۵۴)؛ از این رو ابن سینا خواب را به حالت مرض تشبیه کرده است که در آن حس مشترک تعطیل می‌شود و قوه تخیل سلطه و غلبه می‌یابد. این خود سببی است که باعث می‌شود رؤیا برای انسان تحقق یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۵). پس از بیان چگونگی رؤیا، باید به این پرسش پاسخ داد که این صورت‌ها چگونه در نفس شکل می‌گیرند؟ یا خاستگاه رؤیا را باید در کجا جستجو کرد؟

از نظر ابن سینا رؤیا می‌تواند سه منشأ داشته باشد:

۱. جواهر عقلی و نفوس سماوی: ابن سینا نفس انسانی را مستعد قبول علم از جواهر علمی و نفوس سماوی می‌داند و معتقد است که اگر این علوم محقق نمی‌شوند، از جهت فاعل نیست؛ بلکه از جهت قابل است و هرگاه این موانع از جهت قابل زدوده شوند، افاضه صورت می‌گیرد. بیشترین حالت این افاضه را ابن سینا در حالت خواب و به



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

صورت رؤیا می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، صص ۶۸-۶۹).

۲. رویدادهای پیشین: در تبیین این مورد ابن سینا از دو عامل سخن می‌گوید: الف) بازگشت روح جسمانی به باطن؛ ب) فعالیت نکردن قوای حسی که رهاشدن متخیله را در پی دارد. عامل دوم سبب می‌شود متخیله گاهی از مزاج و گاهی از رویدادهای پیشین حکایت کند که این رویدادهای پیشین به شکل رؤیا برای ما حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، صص ۱۲۹-۱۳۲).

۳. رؤیا از آنچه که در بیداری بر ما گذشته است حاصل می‌شود. دلیل این امر آن است که وقتی ما در چیزی تأمل می‌کنیم، پس از اینکه به خواب می‌رویم و حواس از فعلیت خود باز می‌مانند، متخیله به حکایت کردن از آنها می‌پردازد و سبب می‌شود که ما آنها را به شکل رؤیا در خواب ببینیم (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۵۹).

با توجه به آنچه گذشت ابن سینا همچون ارسطو رؤیا را تصویری می‌داند که در خواب برای انسان به سبب فعالیت نکردن قوای حسی یا مریضی حاصل می‌شود. او سبب رؤیا را سه امر می‌داند؛ ولی تفاوت او با ارسطو در این است که ارسطو از طریق فعالیت‌های زیستی بدن همچون بازگشت خون به اندام داخلی مسئله رؤیا را توضیح می‌دهد؛ اما ابن سینا با توجه به افاضه صورها از عقل فعال، درباره رؤیا سخن می‌گوید و البته آنچه که در تبیین رؤیا در دیدگاه هر دو اندیشمند نباید نادیده گرفته شود، نقش قوه خیال و ادراک حسی است.

## نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که از ابن سینا و ارسطو مطرح کردیم می‌توان گفت که نفس و قوای نفس به‌ویژه قوه خیال و حس نقش بسزایی در توضیح مسئله رؤیا نزد ارسطو و ابن سینا دارد؛ به عبارت دیگر می‌توان رؤیا را حاصل همکاری خیال و ادراک حسی دانست. نتیجه دیگر اینکه گستردگی مباحث در ابن سینا نسبت به ارسطو بیشتر است و ابن سینا مسئله رؤیا را جامع‌تر بررسی کرده است؛ به این صورت که او افزون بر توضیح مبسوط درباره قوه خیال و حس، به توضیح اقسام رؤیا و ملاک‌هایی برای تشخیص رؤیای



نظر



صادق و کاذب نیز پرداخته است و به منشأ رؤیا نیز توجه نشان داده است؛ از این رو می‌توان رؤیا را از مسائلی دانست که ابن سینا و به تبع او دیگر حکیمان مسلمان تفسیر دقیق‌تری از آن ارائه داده و به پیروی از ارسطو بسنده نکرده‌اند. در نظر ابن سینا رؤیا را می‌توان به اعتبارهای مختلف تقسیم کرد. گاهی رؤیا صادق است و گاهی کاذب. در پاره‌ای از موارد نیز رؤیا را می‌توان به حسب نیاز به تعبیر داشتن تقسیم کرد. این تقسیم‌بندی‌ها در ارسطو دیده نمی‌شود.

در نگاه ارسطو ادراک حسی و همکاری آن با تخیل در تبیین مسئله رؤیا بسیار مهم است؛ اما در ابن سینا افاضه عقل فعال به قوه عاقله و از آنجا به خیال بسیار حائز اهمیت است. این تفاوت را می‌توان در تعریف این دو فیلسوف از رؤیا نیز مشاهده کرد. ابن سینا افاضه عقل فعال را در تعریف رؤیا وارد می‌کند؛ درحالی‌که ارسطو رؤیا را یک «تصویر» می‌داند که ما در خواب می‌بینیم و برای تبیین آن به عوامل زیستی در بدن توجه دارد. این بدان معناست که ابن سینا پیش‌فرض‌های متافیزیکی بیشتری برای تحقق رؤیا قائل است و مهم‌ترین پیش‌فرض نیز وجود موجودی به نام عقل فعال است. البته در نگاه این دو فیلسوف به مسئله رؤیا یک تفاوت دیگر نیز وجود دارد و آن چگونگی تبیین این دو از رؤیاست. ارسطو از طریق تبیین علمی و تجربی، و ابن سینا از راه متافیزیکی و الهیاتی به توضیح رؤیا می‌پردازد؛ به بیان دیگر ارسطو خارج از محدوده حواس و این جهان برای تبیین رؤیا نمی‌رود؛ اما ابن سینا برای تحقق رؤیا به عقل فعال به عنوان جوهری خارج از نفس انسان تمسک می‌کند. البته شاید بتوان گفت که ابن سینا به دلیل مسئله وحی از تبیین صرفاً تجربی و علمی رؤیا چشم پوشیده است؛ مسئله‌ای که برای ارسطو مطرح نبوده است.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات (مقدمه و مصحح: محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (محقق: حسن حسن زاده آملی، ج ۲ و ۳). قم: مکتبه الأعلام الإسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (مقدمه و مصحح: محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳ الف). طبیعیات دانشنامه علایی (مقدمه و مصحح و حواشی: سیدمحمد مشکوة، چاپ دوم). همدان: دانشگاه بوعلی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳ ب). رساله نفس (مقدمه و مصحح و حواشی: موسی عمید، چاپ دوم). همدان: دانشگاه بوعلی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱). فیض الهی در مجموعه رسائل شیخ رئیس ابن سینا (مصحح و توضیحات: سیدمحمد طاهری، مترجم: ضیاءالدین درّی). قم: انتشارات آیت اشراق.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق). الطبیعیات من کتاب الشفاء (کتاب النفس) (محقق: سعید زاید و دیگران، ج ۲، چاپ دوم). قم: مکتبه المرعشی النجفی علیه السلام.
۸. ارسطو. (۱۳۸۹). درباره نفس (مترجم: علیمراد داودی، چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت.
۹. تیلور، آلفرد ادوارد. (۱۳۹۳). ارسطو (مترجم: حسن فتحی). تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. خراسانی، شرف الدین. (۱۳۷۵). ارسطو. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، ج ۷، صص ۵۶۹-۶۰۷). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. داوودی، علیمراد. (۱۳۸۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا. تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. شیرازی، صدرالمتألهین. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مصحح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات (ج ۲ و ۳). قم: نشر البلاغه.



۱۴. فخررازی. (۱۳۸۴). شرح الإشارات والتنبیها (مقدمه و مصحح: علیرضا نجف‌زاده، ج ۲). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. فخررازی. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات (ج ۲، چاپ دوم). قم: انتشارات بیدار.
۱۶. مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۹۱). شرح اشارات و تنبیها نمط سوم درباره نفس (چاپ دوم). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۷. میرداماد، سیدمحمدباقر. (۱۳۷۶). تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقایق (شارح: سیداحمد علوی، مقدمه و محقق: علی اوجبی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
18. Aristotle. (1991). *The Complete Works of Aristotle*. (Jonathan. Barnes (ed.). Princeton University Press.



## References

1. Aristotle. (1389 AP). *About the soul* (A. Davoodi, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
2. Aristotle. (1991). *The Complete Works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
3. Davoodi, A. M. (1389 AP). *Reason in Peripatetic Wisdom from Aristotle to Ibn Sina*. Tehran: Hekmat. [In Persian].
4. Fakhr al-Din al-Razi. (1384 AP). *Sharh al-isharat wa al-tanbihat* (A. Najafzadeh, Ed., Vol. 2). Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Arabic].
5. Fakhr al-Din al-Razi. (1411 AH). *Mabahith al-mashriqiyya fi 'ilm al-ilahiyyat wa-'l-tabi'iyyat* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 2). Qom: Bidar. [In Arabic].
6. Ibn Sina. (1371 AP). *al-Mobahesat* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
7. Ibn Sina. (1375 AP). *Kitab al-Nafs of Kitab al-Shifa* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed., Vols. 2, 3). Qom: Islamic Media Library. [In Arabic].
8. Ibn Sina. (1379 AP). *Kitab al-Najat* (M. T. Daneshpajoo, 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
9. Ibn Sina. (1383 AP a). *Tabiy'at of alaei Encyclopedia* (S. M. Meshkoo, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Hamedan: Bu ali University. [In Arabic].
10. Ibn Sina. (1383 AP b). *Risalat al-Nafs* (M. Amid, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Hamedan: Bu ali University. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1391 AP). *Divine grace in the collection of treatises of Sheikh al-Ra'is Ibn Sina* (S. M. Taheri, Ed., Z. Dori, Trans.). Qom: Ayat Ishraq. [In Persian].
12. Ibn Sina. (1404 AH). *Tabiy'at (Kitab al-Nafs)* (S. Z., Ed., 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 2). Qom: al-Marashi al-Najafi (Ra) Library. [In Arabic].
13. Khorasani, Sh. (1375 AP). Aristotle (K. Mousavi Bojnourdi, Ed.). *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 7, pp. 607-569). Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian].



14. Mirdamad, S. M. B. (1376 AP). *Taqwim al-iman* (S. A. alavi, Commentary, A. Oujbi, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Arabic].
15. Mostafavi, S. H. (1391 AP). *Sharh al-isharat wa al-tanbihat of the third model about the soul* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Imam Sadiq (PBUH) University. [In Arabic].
16. Mulla Sadra. (1360 AP). *The Evidence of Godliness in the Methods of Behavior* (S. J. Ashtiyani, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Mashhad: Jamei Publishing Center. [In Arabic].
17. Taylor, A. E. (1393 AP). *Aristotle* (H. Fathi, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
18. Tusi, N. (1375 AP). *Sharh al-isharat wa al-tanbihat* (Vols. 2, 3). Qom: Publication of Balagha. [In Arabic].



نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹



**A Comparative Study of the Ontology of Meaning in the Views of Fayḍ  
Kāshānī and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī<sup>1</sup>**

**Mohammad Javad Mansur Sama’i<sup>1</sup>      Mohammad Ali Mahdavidrad<sup>2</sup>  
Hamed Purrostami<sup>3</sup>**

Received: 02/02/2020

Accepted: 02/04/2020

**Abstract**

The ontology of meaning seeks to find the truth and nature of the meanings of words; that is, it search the nature of meaning. Western intellectuals have dealt with the problem, providing a variety of theories in this regard, such as the token theory, the conceptual theory, the pictorial theory, and so on. Given the particular position of the issue in Quranic exegesis, the principles of jurisprudence, and certain theological problems, Muslim scholars need to provide an account for it. Thus, in this paper we deploy the descriptive-analytic method to reread and account for the views of two prominent Shiite scholars and exegetes, Fayḍ Kāshānī and ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī. Having considered their theory of the “spirit of meaning”—which is an important theory in Quranic exegesis and on which both insist, with remarkable agreements between the two views—we argue that this cannot be endorsed as a “theory of meaning” although some people have tried to derive a theory of meaning from it, since it offers no answer to the question of what meaning is. On this account, although there are statements in their work which might imply their inclination toward a token or pictorial theory of meaning, they both endorse only the ideational (conceptual) theory of meaning.

**Keywords**

The nature of meaning, theory of meaning, ontology of meaning, Fayḍ Kāshānī, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

---

1. PhD student, Teaching Islamic Doctrines (subfield: texts), College of Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran (corresponding author): mansursamai@chmail.ir.

2. Associate professor, College of Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran: mahdavidrad@isca.ac.ir.

3. Associate professor, College of Theology, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran: purrostami@ut.ac.ir.

## بررسی تطبیقی هستی‌شناسی معنا در دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی<sup>۱</sup>

محمدجواد منصور سمایی<sup>۲</sup>    محمدعلی مهدوی‌راد<sup>۳</sup>    حامد پوررستمی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۳    تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۴

### چکیده

هستی‌شناسی معنا در پی یافتن حقیقت و ماهیت معنای الفاظ و به بیان دیگر در جستجوی چیستی معناست. اندیشمندان غربی به این مسئله توجه کرده و نظریه‌های گوناگونی همچون نظریه مصداقی، تصویری، تصویری و... برای معنا مطرح کرده‌اند. با توجه به جایگاه ویژه این بحث در تفسیر قرآن و دانش اصول فقه و برخی مباحث کلامی، تبیین دیدگاه دانشمندان مسلمان درباره آن ضروری است. به همین جهت در این مقاله، با روش توصیفی تحلیلی، آرای دو تن از عالمان و مفسران برجسته شیعه، یعنی فیض کاشانی و علامه طباطبایی بازخوانی و تبیین شده است. با بررسی «نظریه روح معنا» که از نظریه‌های مهم ایشان در تفسیر قرآن است و هر دو مفسر بر آن اصرار دارند و اشتراکات فراوانی در دیدگاه آنان دیده می‌شود، اثبات شده است این نظریه که برخی در صدد به‌دست آوردن نظریه معنا از آن بوده‌اند، نمی‌تواند به عنوان «نظریه معنا» پذیرفته شود؛ زیرا پاسخی به پرسش چیستی معنا ارائه نمی‌دهد. نتیجه اینکه به‌رغم وجود عبارتهایی در آرای ایشان که نشان از تمایل به نظریه مصداقی یا تصویری معنا دارد، هر دو مفسر تنها نظریه ایده‌ای (تصوری) معنا را معتبر می‌دانند.

### کلیدواژه‌ها

چیستی معنا، نظریه معنا، هستی‌شناسی معنا، فیض کاشانی، علامه طباطبایی.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی تطبیقی تفسیرپذیری قرآن از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی» (استاد راهنما: محمدعلی مهدوی‌راد، استاد مشاور: حامد پوررستمی) می‌باشد.
۲. دانشجوی دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران (نویسنده مسئول). mansursamai@chmail.ir
۳. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران. mahdavidar@isca.ac.ir
۴. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران. purrostami@ut.ac.ir

■ منصورسمایی، محمدجواد؛ مهدوی‌راد، محمدعلی؛ پوررستمی، حامد. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی هستی‌شناسی معنا در دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی. برگرفته از رساله دکتری با عنوان: بررسی تطبیقی تفسیرپذیری قرآن از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی (استاد راهنما: محمدعلی مهدوی‌راد، استاد مشاور: حامد پوررستمی). فصلنامه نقدونظر، ۲۵(۹۹)، صص ۹۸-۱۲۶.  
 Doi: 10.22081/jpt.2020.56660.1697



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

۹۸

## مقدمه

هنگامی که دو فرد با یکدیگر سخن می‌گویند، طرف مقابل معنای سخن آنان را درک می‌کند و در صورتی که از کلام گوینده معنایی فهمیده نشود، ارتباط کلامی میان آن دو شکل نمی‌پذیرد؛ همچون زمانی که فردی، با زبانی غیر از زبان مورد فهم طرف مقابل، سخن بگوید و یا عبارتی را از الفاظی بی‌معنا شکل دهد؛ بنابراین فهم معنا موجب برقراری مفاهمه میان افراد جامعه می‌شود. پس از به‌کاربردن الفاظ، مخاطب به‌سادگی معنای آن را می‌فهمد؛ اما تبیین حقیقت و ماهیت این معنا به تعمق بیشتری نیاز دارد.

مراد از اصطلاح هستی‌شناسی معنا در اینجا معنای دقیق فلسفی آن و تفکیک مباحث وجودی و ماهوی از یکدیگر نیست؛ بلکه منظور از آن، به‌دست آوردن چستی و ماهیت معناست (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۵۹). این مسئله، مورد توجه اندیشمندان غربی بوده است و نظریه‌های متعددی درباره آن بیان کرده‌اند؛ به‌ویژه پس از سده بیستم که تحلیل زبان و مفاهیم، محور مطالعات فلسفی آنان قرار گرفته، این بحث اهمیتی دوچندان یافته است. در این میان ویتگنشتاین،<sup>۱</sup> فیلسوف اتریشی تبار انگلیسی، از تأثیرگذارترین اندیشمندان فلسفه تحلیلی به‌شمار می‌رود (عبداللهی، ۱۳۸۴، ص ۹۲).

برخی محققان، ماهیت معنای الفاظ را همان مصداق آن و برخی دیگر تصور ذهنی آن می‌دانند. عده‌ای نیز واکنش مخاطب یا کاربرد آن و گروهی اوصاف آن را حقیقت معنا بر شمرده‌اند؛ برای مثال اگر فردی فریاد بزند «دزد»، معنای آن را درک می‌کنیم؛ اما حقیقت این معنا چیست؟ آیا معنای آن همان فردی است که در خارج دزدی کرده یا تصویری که از آن دزد در ذهن نقش می‌بندد و یا واکنش شنوندگان مانند ترس یا فرار معنای آن است؟ آیا می‌توان معنای آن را تعدادی از اوصافی دانست که بر این دزد مطابقت می‌کند؟

دانشمندان و عالمان اسلامی کمتر به این بحث به صورت مستقل و مستوفی وارد شده‌اند؛ اگرچه همان‌گونه که اشاره خواهد شد، برخی اندیشمندان به‌تازگی آثاری در

1. Wittgenstein



نظر  
صدر



این زمینه نگاشته، نظریه‌های گوناگونی مطرح شده و این آرا بررسی و نقادی نیز شده است.

فراوانی و شمار زیاد نظریه‌های مختلف اندیشمندان غربی در این مسئله، می‌طلبد دیدگاه دانشمندان مسلمان نیز استخراج و بررسی شود و روشن گردد دیدگاه آنان به کدام‌یک از نظریه‌های یادشده نزدیک‌تر می‌نماید. از میان دانشمندان مسلمان، فیض کاشانی، صاحب تفسیر صافی و علامه طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان، تأثیر فراوانی بر جریان فکری شیعه داشته‌اند و هر دو در زمینه فهم و تحلیل متن قرآن سخن رانده‌اند. در این تحقیق، ضمن اشاره به دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان، آرای این دو مفسر بزرگ مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ بنابراین مقاله حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که از میان نظریه‌های معنا نزد فیض کاشانی و علامه طباطبایی، کدام‌یک معتبر است.

یکی از نظریه‌هایی که فیض کاشانی و علامه طباطبایی هر دو بر آن اصرار دارند، نظریه روح معناست. برای رسیدن به پاسخ پرسش مقاله، نخست این مسئله بررسی خواهد شد که آیا «نظریه روح معنا» را می‌توان به عنوان «نظریه معنا» نزد فیض کاشانی و علامه طباطبایی مطرح کرد. و در ادامه پس از اثبات عدم ارتباط این دو با یکدیگر، پاسخ به پرسش مقاله، از میان دیگر آرای این دو دانشمند ارائه خواهد گردید. نگارندگان به اثری که در صدد بررسی این مسئله در آرای فیض کاشانی و یا مقایسه آن با آرای علامه طباطبایی باشد، دست نیافتند؛ اگرچه چندین مقاله در صدد بررسی نظریه معنا از دیدگاه علامه طباطبایی بر آمده‌اند که ضمن اشاره به آنان، وجه تمایز تحقیق پیش رو بیان می‌گردد:

۱. مقاله «چیستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی»؛ به قلم مسعود حاجی ربیع. این اثر، به بیان چیستی معنا از نگاه عرفانی می‌پردازد و بدون اشاره به نظریه‌های گوناگون درباره هستی‌شناسی معنا، کوشیده است نظریه معنای علامه را با توجه به نظریه روح معنا ارائه دهد که این ایده در این مقاله نقد خواهد شد.

۲. مقاله «نظریه معنا، مطالعه تطبیقی پرس و علامه طباطبایی» نگاشته آرزو نیکوئیان و

دیگران. این مقاله به نظریه‌های مختلف درباره معنا و جایگاه آن نظریه‌ها در دیدگاه علامه نپرداخته است؛ بلکه ضمن تأثیرپذیری از مقاله سوم که در ادامه خواهد آمد، به بیان برخی آرای علامه طباطبایی درباره علم حصولی و علم حضوری و اقسام آن می‌پردازد؛ ولی در نهایت نظریه خاصی را برای علامه طباطبایی اثبات نمی‌نماید.

۳. مقاله «نسبت نظریات معنا با واقع‌گرایی با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبایی» نوشته ابوالفضل کیاشمشکی و سیدعلی هاشمی. این مقاله به منظور تبیین دیدگاه علامه، تنها از دو کتاب اصول فلسفه رئالیسم و نه‌ایة الحکمه بهره برده و از کتاب گران‌سنگ المیزان و آرای مطرح‌شده در آن سخنی به میان نیاورده است. در تحقیق حاضر تلاش شده برخی مطالب این مقاله نقادی گردد.

از این بیان، وجه تمایز اثر حاضر با پژوهش‌های صورت گرفته معلوم می‌گردد. در این اثر، ضمن بیان چند نظریه معنا که ارتباط بیشتری با آرای فیض کاشانی و علامه طباطبایی دارد، دیدگاه ایشان در مورد آن بررسی می‌گردد.

## ۱. نگاهی به نظریه‌های معنا

نظریه‌های مختلف درباره چیستی معنا مطرح گردیده است که عبارت‌اند از: نظریه مصداقی، تصویری، تصویری، قضیه‌ای، توصیفی، رفتاری، کاربردی و فعل‌گفتاری (برای آگاهی بیشتر نک: آلستون، ۱۳۸۱، صص ۴۴-۸۱؛ ساجدی، ۱۳۸۵، صص ۳۵-۵۹؛ ساجدی، ۱۳۹۰؛ عبداللهی، ۱۳۸۴؛ جی‌لایکان و بیات، ۱۳۸۸؛ واعظی، ۱۳۹۲، صص ۶۰-۱۴۲؛ نقوی، ۱۳۸۹، صص ۲۶-۳۱). از این میان، نظریه‌هایی که می‌تواند به نحوی با آرا و اندیشه‌های فیض کاشانی و علامه طباطبایی در ارتباط باشد به‌اختصار بیان می‌گردد:

### ۱-۱. نظریه مصداقی معنا<sup>۱</sup>

این نظریه، معنای لفظ را مصداق و ما یزای خارجی آن و یا رابطه میان آن عبارت و ما



نظر  
صدر

یازای خارجی آن می‌داند. این نظریه به دلیل سادگی و اشاره‌گری به اشیای واقعی جهان، جذاب و همه‌فهم به نظر می‌رسد (آلستون، ۱۳۸۱، صص ۴۵-۶۵؛ جی لایکان و بیات، ۱۳۸۸).

### ۱-۲. نظریه تصویری (ایده‌ای) معنا<sup>۱</sup>

این نظریه معنای هر عبارت را تصور ذهنی متکلم از آن تعریف می‌کند (لاک، ۱۳۸۱، صص ۲۹۱-۲۹۲). تقریرهای دیگری نیز از این نظریه ارائه شده است؛ از جمله اینکه معنا، طبیعت و ماهیت اشیاست، بدون لحاظ ذهنی بودن یا خارجی بودن آن (آلستون، ۱۳۸۱، صص ۶۵-۷۰؛ واعظی، ۱۳۹۲، صص ۷۸-۸۷).

### ۱-۳. نظریه تصویری معنا<sup>۲</sup>

این نظریه که متعلق به ویتگنشتاین متقدم<sup>۳</sup> است، کلام را ابزاری برای ارائه تصویری از واقعیت می‌داند (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱، صص ۱۴ و ۱۹)؛ برای مثال واژهٔ صندلی همانند تصویری از یک صندلی است که به جهت مشابهت آن با خود صندلی، ذهن را به سوی آن رهنمون می‌سازد.

### ۱-۴. نظریه توصیفی معنا<sup>۴</sup>

این نظریه که در آغاز تنها برای اسامی خاص مطرح شد (نظریه توصیفی اسمای خاص)<sup>۵</sup>، معنای اسمای خاص همچون سقراط و حافظ را مجموعه معینی از اوصاف آنها و تقریر جدید آن<sup>۶</sup>، مجموعه نامعینی از اوصاف آنها می‌داند. بر اساس تقریر جدید اگر

1. ideational theory

2. picture theory

۳. به دلیل آنکه وی دو دیدگاه کاملاً متفاوت دربارهٔ زبان و نظریه معنا ارائه کرده، نظریاتش به ویتگنشتاین متقدم و متأخر معروف شده است.

4. descriptive theory

5. descriptive theory of proper name

6. modern description theory



شخصی از «عمده» اوصاف یک عَلم مطلع باشد، دانای به معنای آن لفظ خواهد بود؛ برای مثال معنای اسم خاص علامه طباطبایی، «صاحب تفسیر المیزان، شاگرد علامه قاضی و ...» است که این اوصاف، او را مشخص و متعین می‌سازد (کیاشمشکی و هاشمی، ۱۳۹۱، صص ۱۰-۱۱).

این دیدگاه سپس به اسمای جنس مانند آب و انسان که دارای مصداق‌های متعددی در خارج هستند نیز سرایت یافت. سروش می‌گوید: «ما که امروزه به آب و خاک و آسمان و ... می‌نگریم، ... به حقیقت از ورای تئوری‌های جدید، آب و خاک دیگری می‌بینیم؛ و همین است معنای آنکه جمیع مشاهدات ما مسبوق و مصبوغ به تئوری‌هاست» (سروش، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵).

## ۲. دیدگاه اندیشمندان مسلمان

برخی از نویسندگان مسلمان، به تازگی به نظریه‌های گوناگون معنا توجه کرده‌اند و افرادی مانند ابوالفضل ساجدی نظریه تصویری معنا را همراه با اصلاحاتی پذیرفته است (ساجدی، ۱۳۸۵، صص ۵۹-۷۱). احمد واعظی نیز نظریه تصویری معنا را با توضیحاتی درباره آن برگزیده و معنا را هویتی انتزاعی و مستقل از وجود ذهنی و خارجی دانسته است (واعظی، ۱۳۹۲، صص ۵۹-۸۷).

در میان عالمان علم اصول، برخی از کنار این بحث گذشته‌اند و ضرورتی در پرداختن به آن ندیده‌اند؛ اما از لابه‌لای کتاب‌های اصولیان می‌توان بررسی این مسئله را یافت. به باور محمدحسین غروی اصفهانی، لفظ در مقابل طبیعت (ماهیت) شیء وضع شده است (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰). وی تصریح می‌کند: آنچه لفظ برای آن وضع شده، طبیعت مجرد از دو وجود ذهنی و خارجی است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۹).

شیخ محمدتقی اصفهانی نیز در مباحث الفاظ و در فائده یازدهم به تفصیل و به نحو مستوفی این بحث را شرح داده و به این مسئله پرداخته است که آیا الفاظ برای امور خارجی وضع شده‌اند یا صورت‌های ذهنی و یا غیر آن‌دو؟ او سپس چهار قول در مسئله ذکر می‌کند: امور خارجی، صورت‌های ذهنی، مفاهیم و ماهیات (بدون در نظر گرفتن





وجود خارجی یا ذهنی آن) و تفصیل بین کلیات (که برای مفاهیم و ماهیات کلی وضع شده‌اند) و جزئیات (که برای امور خارجی وضع گردیده‌اند) (اصفهانی، بی‌تا، ص ۷۳). به نظر می‌رسد منظور از امور خارجی، صورت‌های ذهنی و مفاهیم و ماهیات اشاره به نظریه‌های مصداقی، تصویری و تصویری باشد. وی قول به وضع الفاظ برای صورت‌های ذهنی را قاطعانه رد می‌کند و می‌گوید بدیهی است که صورت‌های ذهنی، بنفسه، غالباً مقصود افاده و استفاده قرار نمی‌گیرند. نظر برگزیده او، قول اول (امور خارجی) با تفسیر چهارمی است که ارائه کرده است. وی در توضیح نظریه خود می‌گوید: الفاظ برای مفاهیم و ماهیات وضع شده‌اند، از این جهت که مصادیق آنها می‌توانند وجود یابند، اگرچه بالفعل وجود نداشته باشند (اصفهانی، بی‌تا، صص ۷۳-۸۱).

دیگر اصولیان نیز اگرچه کمتر به طور مستقل به این بحث پرداخته‌اند، بسیاری از آنها لفظ را به مثابه آینه‌ای قرار داده‌اند که انسان را به مقصود رهنمون می‌سازد (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴؛ صدر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۴). این تشبیه و تمثیل، نظریه تصویری معنا را به ذهن متبادر می‌سازد و می‌توان گفت تعبیر دیگری از نظریه تصویری است. همان‌گونه که نظریه تصویری، کلام را به منزله تصویر فرض می‌کند، این تعبیر نیز، کلام را همچون آینه‌ای می‌داند که به جهت مشابهت تصویر آن با شیء خارجی، بر آن شیء دلالت می‌کند.

### ۳. نظریه معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی

به منظور دستیابی به نظریه معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی، در ادامه آرای این دو دانشمند بررسی می‌شود. برای این منظور، نخست «نظریه روح معنا» به عنوان دیدگاه مشترک فیض کاشانی و علامه طباطبایی مطرح می‌گردد و سپس به دست آوردن نظریه معنا از نظریه روح معنا نقادی می‌گردد و پس از آن تلاش می‌گردد از دیگر آرای این دو دانشمند، نظریه معنای آنان استخراج گردد.



### ۳-۱. نظریه روح معنا؛ دیدگاه مشترک

یکی از مباحثی که فیض کاشانی و علامه طباطبایی به آن پرداخته و بارها به آن استناد کرده‌اند، نظریه «روح معنا» یا گوهر معناست که برخی پژوهشگران کوشیده‌اند از آن نظریه‌ای در باب معنا استخراج کنند؛ از همین رو ضروری است نخست این دیدگاه بررسی گردد.

### ۳-۱-۱. نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی

روح معنا از اموری است که فیض کاشانی در مورد معانی الفاظ بر آن پای می‌فشارد و در چندین موضع از آثارش آن را آورده است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۴، صص ۱۵-۱۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، صص ۱۸۸-۱۹۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۳۱-۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳، صص ۴۳۳-۴۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ «الف»، ج ۲، صص ۷۸۶-۷۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ «ب»، ج ۱، ص ۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۱، صص ۴۹-۵۰).

او معتقد است در مقابل الفاظ، دو گونه معنا قرار دارد: الف) معنای ظاهری و قشری آن که تنها افراد ظاهریین آن را می‌بینند؛ ب) معنای حقیقی (گوهر یا روح معنا) که همواره ثابت است؛ اما صورت‌ها و قالب‌های متعددی می‌یابد و این لفظ در حقیقت به همه آنها اطلاق می‌گردد؛ مثلاً قلمی که زمانی از چوب یا پر پرنندگان بود و امروزه شکل‌های مختلفی پیدا کرده و قلمی که با آن در لوح محفوظ نگاهشته می‌شود، همگی در حقیقت (و نه در مجاز) قلم هستند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۳۱-۳۲). وی مدعای خود را با ظواهر برخی ادله اثبات می‌کند؛ از جمله پرسشی را از فردی نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره معنای روایت نبوی «أَنْتَ قَسِيمُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ» در خطاب به امیر مؤمنان (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۱) می‌پرسد و آن حضرت معنای آن را این گونه بیان فرمود که چون حبّ آن حضرت ایمان و بغضش کفر است و بهشت، برای اهل ایمان و دوزخ برای اهل کفر خلق شده است، پس آن حضرت تقسیم‌کننده بهشت و جهنم توصیف شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۲). مطابق این روایت، اگرچه امیر مؤمنان علیه السلام به صورت ظاهری، بهشت و جهنم را تقسیم نمی‌کند، به سبب وجود روح این معنا در



وی، این لفظ بر آن حضرت اطلاق گردیده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «ب»، ج ۱، ص ۳).

همچنین روایت دیگری را از عمر بن یزید نقل می‌کند که وقتی از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر آیه شریفه «وَالَّذِينَ يَصُلُّونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ؛ آنان که آنچه را خدا به پیوند آن فرمان داده پیوند می‌دهند...» (رعد، ۲۱) پرسید، حضرت در پاسخ فرمود: اگرچه این آیه در مورد اهل بیت علیهم السلام نازل شده است، شامل خویشان تو نیز می‌گردد و مبادا از کسانی باشی که این امور را به مورد خاصی اختصاص دهی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶). به باور فیض کاشانی این روایت، نه تنها اذن در تعمیم معنای عبارات است، بلکه از تخصیص آن به موارد خاص نهی کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲). وی فهم اسرار قرآن را بر این دیدگاه مبتنی می‌داند و معتقد است اگر آن را نپذیریم، بسیاری از آیات و روایات، متناقض نما خواهند شد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «ب»، ج ۱، ص ۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۳). او روایت‌هایی را که برخی آیات قرآن را به موردی خاص معنا کرده‌اند، متناسب با فهم مخاطبانی دانسته است که از درک این معانی، قاصر بوده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲)؛ بنابراین از دیدگاه فیض کاشانی معانی الفاظ، دارای صورت ظاهری و باطن حقیقی است و کاربرد لفظ در هر دو، کاربرد حقیقی است. وی می‌گوید: «از آن چه (در مورد روح معنا) بیان شد، سبب اختلاف ظاهر برخی آیات و روایات فهمیده می‌شود... درعین حال، تمامی آن معانی، صحیح و حقیقی هستند و مجازی در کار نیست» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳).

### ۳-۱-۲. نظریه روح معنا از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز همین نظریه را در مقدمه تفسیر المیزان مطرح کرده است. وی بر آن است که اشیا مادی محکوم به تغیر و تبدل‌اند و هر آن تکامل می‌یابند؛ مانند چراغ که در آغاز نام ظرفی بود که روغن در آن می‌ریختیم و به مرور تغییر شکل داد تا امروز که به صورت چراغ برق درآمده است، ولی همچنان به آن چراغ می‌گوییم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰). وی اموری همچون وحی، تکلم، نزول روح و اخباری در مورد فرشتگان،

شیطان، لوح، قلم و دیگر اموری را که از حواس انسان مخفی است و مردم از درک آن عاجزند، حقیقی دانسته، دعاوی انبیا درباره آن را به دور از مجازگویی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۳۱۴-۳۱۵).

از جمله اموری که علامه به آن استناد می‌کند، آیه شریفه «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (حشر، ۲۴) است که تمامی اسما و اوصاف احسن را در حقیقت برای خدا می‌داند و مانند دیگر مفسران، اوصاف الهی را حمل بر مجاز نکرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۴)؛ برای مثال او «آمدن» را که در برخی آیات به خداوند نسبت داده شده است (نک: فجر، ۲۲؛ حشر، ۲؛ نحل، ۲۶)، استعمال حقیقی می‌داند؛ زیرا روح این معنا را (که عاری از هرگونه انتساب نقص و احتیاج است) در حقیقت می‌توان به خدا نسبت داد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۰۳-۱۰۴).

علامه طباطبایی برای توضیح این نظریه از چندین مثال از جمله مثال قلم و میزان بهره می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۷-۱۰) و فیض کاشانی نیز این نظریه را با همین دو مثال تبیین کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۶) و این نشان تشابه و اشتراک فراوان میان دیدگاه ایشان است. از برخی سخنان علامه بر می‌آید وی غرض و هدف شیء را به عنوان ملاک این نظریه قلمداد می‌کند و معتقد است هرچند مسمای نام‌ها تغییر کرده، نام‌ها همچنان باقی مانده است؛ زیرا ملاک نام‌گذاری، فائده و غرضی است که از مسمی حاصل می‌شود، نه شکل و صورت آنها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰).

اکنون پس از بیان نظریه روح معنا، بایستی بررسی شود که آیا می‌توان این نظریه را که دیدگاهی مشترک میان فیض کاشانی و علامه طباطبایی است، نظریه معنای ایشان تلقی کرد؟

### ۲-۳. عدم ارتباط نظریه روح معنا با نظریه‌های معنا

نظریه روح معنا، به‌رغم داشتن برخی تفاوت‌ها، شباهت‌های زیادی نیز به نظریه توصیفی معنا دارد. نظریه توصیفی، مجموعه‌ای از اوصاف شیء را معنای لفظ می‌شمرد. آنچه در



نظر  
صدر



نظریه روح معنا مطرح می‌گردد نیز خارج از اوصاف آن نیست؛ زیرا روح معنایی که در مصادیق مختلف صادق است، یکی از اوصاف آن مصادیق مختلف است. این نکته را می‌توان در مثال‌هایی که علامه طباطبایی و فیض کاشانی برای تبیین نظریه روح معنا بیان کرده‌اند (مانند قلم و میزان) مشاهده کرد؛ برای مثال قلم مٹّصف است به اینکه وسیله نوشتن است و صفت میزان، این است که معیار اندازه‌گیری است. علامه طباطبایی پس از بیان چند مثال می‌گوید: مسمّای نام‌ها به گونه‌ای تغییر کرده که از اجزای سابقش نه ذاتی مانده است و نه صفاتی؛ اما آن نام‌ها همچنان باقی‌اند؛ زیرا همه مصادیق در غرض مشترک هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰). از قسمت اخیر این عبارت فهمیده می‌شود مراد علامه از اینکه در این مصادیق صفات مشترکی وجود ندارند، این است که اوصاف صوری و ظاهری آن از بین رفته است؛ اما همین غرض مشترک می‌تواند به عنوان صفتی که جامع میان همه مصادیق است در نظر گرفته شود؛ یعنی معنای چراغ را هر چیزی بدانیم که غرض روشنایی از آن حاصل می‌گردد و میزان، هر وسیله‌ای است که غرض سنجش را تأمین کند.

با وجود این، تفاوت‌هایی نیز میان این دو نظریه مشاهده می‌شود. نظریه توصیفی همه اوصاف و یا بیشتر اوصاف شیء را در نظر می‌گیرد؛ چیزی که به نظر شبیه محال می‌آید؛ زیرا یک شیء از اوصاف بی‌شماری برخوردار است و در نظر گرفتن همه آن اوصاف و حتی عمده آنها، اگر ممکن نیز باشد، هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد؛ مثلاً هیچ‌گاه کسی از جمله «لباسم را پوشیدم»، این اراده را نمی‌کند که تن‌پوشی را که پارچه آن تولید فلان کشور است و توسط فلان شرکت به کشور وارد شده است و دوخته شده فلان خیاط است پوشیدم؛ اما در نظریه روح معنا، تنها یک صفت که مهم‌ترین صفت یک شیء است، به عنوان روح معنای آن در نظر گرفته می‌شود و هر شیئی در این صفت مشترک باشد، آن نام به حق بر او اطلاق خواهد شد.

در وهله اول به نظر می‌رسد نظریه روح معنا تقریر پخته‌تر نظریه توصیفی است؛ زیرا افزون بر آنکه معتقد است لفظ در برابر وصف شیء وضع شده است، از اشکال بیان شده مبراست؛ اما با تعمق در این نظریه در می‌یابیم که اساساً نظریه روح معنا را نمی‌بایست به

عنوان نظریه معنا تلقی کرد. برای تبیین این نکته نخست باید توجه شود که نظریه روح معنا در پی اثبات چه نکته‌ای است؟ نظریه روح معنا با در نظر گرفتن یک ملاک و شاخص به عنوان روح معنا و تجرید ویژگی‌های مصادیق، به دنبال توسعه معنایی لفظ است؛ به بیان دیگر نظریه روح معنا بیان می‌کند تنها نباید مصادیق محسوس و دارای ویژگی‌های ظاهری یک شیء را معنای حقیقی آن شمرد؛ بلکه آن لفظ در مصادیق دیگری که دارای این ویژگی‌ها و صورت و شکل خاص نیست نیز حقیقت است و مجاز نیست؛ مثلاً اگر چه از لفظ میزان، ترازویی با صورت ظاهری و شکل خاص به ذهن می‌آید، کاربرد آن در وسیله سنجش اعمال (میزان اعمال در روز قیامت) نیز حقیقت است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲)؛ بنابراین در آیه شریفه «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ دُؤَالِجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷) که «وجه» را به خداوند نسبت داده است، استعمال مجازی به کار نرفته است و خداوند در حقیقت صاحب «وجه» است؛ ولی وجه تنها برای این عضو خارجی بدن انسان و حیوانات وضع نشده است و هر آنچه در روح معنا (جهتی از هر چیز که با آن با غیر روبه‌رو می‌شود) مشترک است، در حقیقت به آن وجه اطلاق می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۰).

اما نظریه معنا اساساً در پی کشف حقیقت و مجاز نیست و استعمال حقیقی و یا مجازی این لفظ، در رتبه بعدی قرار می‌گیرد. نظریه معنا بایستی ماهیت معنای لفظ (اعم از معنای حقیقی و معنای مجازی) را کشف کند؛ مثلاً اگر لفظ «اسد» به نحو مجاز به معنای «رجل شجاع» به کار رود، نظریه معنا باید بتواند روشن کند این معنای لفظ (که یک معنای مجازی است) از چه ماهیتی برخوردار است؟ آیا معنای این لفظ همان مصداق رجل شجاع در خارج است و یا معنای آن، وجود ذهنی آن است؟ آیا می‌توان اوصاف رجل شجاع یا کاربرد آن و یا واکنش مخاطب به آن را معنای این لفظ دانست؟ اما نظریه روح معنا هیچ پاسخی به این پرسش ندارد؛ زیرا تنها با توسعه معنایی، دایره موضوع له لفظ را وسیع‌تر می‌کند؛ ولی ماهیت معنا را روشن نمی‌سازد.

نکته مهم‌تر دیگر این است که نظریه روح معنا روشن‌کننده کیفیت دلالت آیات قرآن و روایت‌های معصومین علیهم‌السلام بر بطون معنایی آن است و به گفتگوی رایج میان



نظر  
صدر



مردم نظر ندارد؛ درحالی که نظریه معنا، به بررسی معنای لفظ به طور کلی می‌پردازد و از مهم‌ترین مسائل آن، تبیین چستی معنای الفاظ رایج در عرف مردم است. دلیل این ادعا آن است که استدلال‌های فیض کاشانی و علامه طباطبایی بر نظریه روح معنا، همگی بر جریان داشتن این نظریه در آیات و روایات دلالت دارد. همچنان که بیان گردید فیض کاشانی این نظریه را به ظهور برخی اخبار در تفسیر آیات و روایات مختلف مستند کرده (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۱۲ و ۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «ب»، ج ۱، ص ۳)، فهم اسرار قرآن و تناقض نداشتن آیات آن را بر پذیرش این نظریه منوط دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۳). علامه طباطبایی نیز با استناد به آیه شریفه «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (حشر، ۲۴)، اوصاف نسبت داده شده به خداوند در آیات و روایات را حقیقی می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۴). بی‌گمان این استدلال‌ها برای اثبات این نظریه در آیات و روایات آمده است و نه در سخنان روزمره عرفی. مؤید این سخن آن است که علامه و فیض، این نظریه را پس از مطرح کردن آیات متشابه قرآن و برای بیان کیفیت رسیدن به معنای آن آیات بیان کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰).

پذیرش نظریه روح معنا در گفتگوهای رایج عرفی، ادعایی بدون دلیل است و علامه و فیض هیچ کدام دلیلی برای آن ارائه نکرده‌اند. صرف وجود چند مثال مانند چراغ و سلاح و میزان و قلم، به دلیل وجود نقض‌های فراوان نمی‌تواند این نظریه را در تمامی الفاظ اثبات نماید؛ زیرا اگر ملاک نام‌گذاری تنها غرض باشد و هیچ مؤلفه دیگری در نام‌گذاری مؤثر نباشد و نام هر شیء را تنها به جهت اشتراک در غرض بتوان به شیء دیگر اطلاق کرد، در این صورت باید بتوان به دوچرخه، هواپیما اطلاق کرد؛ زیرا هر دو در غرض (حمل و نقل) یکسان‌اند و تنها در صورت با یکدیگر متفاوت هستند. شاهد این ادعا، سخن فیض کاشانی است که پس از بیان این نظریه می‌گوید: «روح معنا فقط توسط اولوالالباب و راسخان در علم فهمیده می‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۵) و روشن است که راسخان در علم، روح معنای آیات قرآن را درک می‌کنند، نه گفتگوهای رایج میان مردم را. بنا بر آنچه گذشت نظریه روح معنا نه تنها ذیل نظریه توصیفی معنا قرار نمی‌گیرد؛ بلکه اساساً نمی‌تواند به عنوان نظریه معنا نزد فیض کاشانی

و علامه طباطبایی معرفی گردد و برای دستیابی به آن باید به گفتارهای دیگر ایشان مراجعه گردد.

### ۳-۳. دیدگاه فیض کاشانی درباره نظریه معنا

فیض کاشانی در کتاب نقد الأصول الفقهية که به بررسی برخی مسائل اصولی پرداخته، به مسائلی مانند تعریف وضع، اقسام وضع و ... که اصولیان در این مقام بحث می‌کنند، نپرداخته است. حتی در تفسیر صافی و مقدمه‌های دوازده گانه آن، بجز پرداختن به بحث روح معنا در مقدمه چهارم که ذکر شد، این مسئله بررسی نشده است؛ اما از سخنان وی در آثار دیگرش می‌توان نظریه معنا نزد وی را به دست آورد. برخی از آرای فیض کاشانی در اشعار و تمثیلات وی انعکاس یافته است. وی رابطه میان لفظ و معنا را ضمن تقابل صورت (شکل ظاهری) و معنا ترسیم می‌کند و آن دو را به جسد و جان تشبیه می‌کند؛ از جمله سروده است:

معنی از صورت بگیر و صورت معنی بمان

هست معنا جان صورت، صورت آن را چون بدن

(فیض کاشانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۷۳)

بخش دیگری از آرای فیض کاشانی در کتاب سراج السالکین بازتاب یافته است. او در این کتاب گزیده‌ای از آیات مثنوی معنوی از دفترهای مختلف را در کنار هم باب‌بندی و نام‌گذاری کرده است که می‌تواند هم از لحاظ گزینش آیات و هم از جهت عنوانی که فیض برای آن برگزیده است، بیانگر آرای فیض کاشانی باشد. او در این کتاب نیز اشعاری را آورده است که معنا را در مقابل صورت قرار داده است و تحت عنوان «فی الحثّ علی التّظّر فی المعانی والحقایق دون الصّور» آورده است:

از قدح‌های صور بگذر، مایست      باده در جام است، لیک از جام نیست

آدم! معنی دل‌بندم بجوی      ترک قشر و صورت گندم بجوی

(فیض کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰)



نظریه  
معنا



وی معانی را مغز و جان سخن معرفی می‌کند که در ورای الفاظ مخفی است و لفظ را بدون یافتن معنای آن بسان بادی می‌شمارد که بر روی آب نقشی ایجاد می‌کند و به سرعت آن نقش از میان می‌رود. فیض عنوان «اختفاء المعانی تحت الأسماء» را برای این ابیات برگزیده است:

این سخن چون قشر، معنی مغز آن این سخن چون نقش، معنی همچو جان  
چون قلم از باد بُد، دفتر ز آب هر چه بنویسی فنا گردد شتاب  
(فیض کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۲)

فیض کاشانی در رساله مشواق نیز تقابل صورت و معنا را یاد آور شده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۳).

اگر بخواهیم تمثیلات و دیدگاه‌های فیض در قالب این اشعار را جمع‌بندی کنیم موارد زیر به دست می‌آید:

۱. لفظ چون کالبدی است که معنا به آن جان بخشیده است و لفظ بدون معنا هیچ ارزشی ندارد.

۲. تفاوت تصویر انسانی که بر دیوار نقش بسته و انسان واقعی در جان است. انسان دارای جان و روح است؛ ولی تصویر انسان تنها شبیه اوست.

۳. لفظ چون ظرف و معنا شراب درون آن است.

۴. لفظ مانند پوسته‌ای است که مغز درون آن قرار گرفته است. آنچه از گندم دیده می‌شود، پوست آن است؛ اما مقصود از آن، مغز آن است.

۵. آنچه ظاهر و آشکار است، لفظ است و معنا در پس آن مخفی است.

۶. غفلت از معنا و توجه بیش از اندازه به صورت و لفظ، خطای بزرگی است. اگر کسی به صورت توجه کند، هم رسول خدا و هم ابوجهل را در صورت آدمی و یکسان می‌بیند؛ مانند کسی که انگشتر طلا و آهن را به دلیل ظاهر یکسان آن یکی بشمارد.

قائلان نظریه مصداقی معنا، همواره به اهمیت مصداق لفظ توجه داده‌اند. به باور آنان اگر کسی بگوید آب نوشیدم و نان خوردم و از خانه خارج شدم، به یقین منظور او



مصدق آب و نان و خانه است، نه صورت ذهنی آن و نه چیزهای دیگر؛ بنابراین اگر الفاظ برای مصداق خارجی آن وضع نشده باشد، باید ملتزم شویم همه این کاربردها مجاز است (اصفهانی، بی تا، ص ۷۶).

از آنجا که فیض کاشانی در این اشعار و تمثیل‌ها، معنا را مقصود حقیقی و اصلی می‌داند و تمام ارزش صورت و لفظ را به معنای آن می‌داند، در آغاز به نظر می‌رسد وی به نظریه مصداقی معنا گرایش دارد. تمثیل معنا به مغز دانه و شراب درون ظرف و جان در کالبد، مصداق لفظ را جلوه گر می‌سازد؛ زیرا آنچه دارای ارزش است خود شیء (مصدق) است؛ نه تصور یا تصویری از آن. در عین حال برخی مثال‌های به کاررفته به ویژه مثال تشبیه لفظ و معنا به نقش روی دیوار و انسان حقیقی، نظریه تصویری معنا را در ذهن انسان مجسم می‌کند؛ اما سخنان صریح فیض کاشانی درباره لفظ، معنا، اسم و مسمی هرگونه شبهه‌ای را بر طرف می‌سازد و معلوم می‌سازد فیض کاشانی به نظریه تصویری (ایده‌ای) معنا معتقد است. وی برای هر واژه‌ای سه عنصر «لفظ»، «معنا» و «مسمی» (مصدق) در نظر می‌گیرد و معنا را به صراحت غیر از مسمی معرفی می‌کند و می‌گوید: معنا غیر از مسمی (مصدق) است؛ زیرا انسانی که در ذهن است (معنا)، نه انسان است، نه جسم است، نه حیات دارد، نه حس دارد و نه هیچ یک از ویژگی‌های انسان را داراست (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق «الف»، صص ۱۴۶-۱۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷ج، صص ۵۴-۵۶).

وی در تفسیر آیه شریفه «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا؛ و خدا همه نام‌ها را به آدم آموخت» (بقره، ۳۱) آورده است:

گاهی «اسم» (نام) بر آنچه از لفظ فهمیده می‌شود، یعنی معنای ذهنی اطلاق می‌شود (نه بر خود لفظ)؛ و سخن امام صادق علیه السلام نیز بر همین اساس است که فرمود: «هر کس خدا را از روی توهم خویش پرستد، کفر ورزیده و هر کس تنها نام را بدون معنا عبادت کند نیز کافر است. آن کس که نام و معنا، هر دو را پرستد مشرک است و آنان که تنها معنا را عبادت کنند و اسما و صفاتی را که خدا خود را بدان ستوده به او نسبت دهند، مؤمنان حقیقی‌اند». منظور از نام در این روایت، مفهوم و معنای لفظ است، نه خود لفظ؛ زیرا لفظ پرستش نمی‌شود و مراد از معنا در این روایت، مصداق آن است. پس





مراد از نام (مفهوم لفظ) همان معنای ذهنی است و منظور از معنا، همان موجود عینی (مصدق) است؛ بنابراین معنا غیر از مصداق است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳).

در شرح این عبارت، فیض کاشانی تصریح می‌کند که آنچه از لفظ فهمیده می‌شود، معنای ذهنی است؛ اما از آنجا که گاهی در روایت‌ها از مصداق با واژه «معنا» تعبیر شده است و به معنا و لفظ، هر دو اسم اطلاق شده است، توضیح می‌دهد که منظور از اسم در این روایت همان معناست (که تصویری ذهنی است) و مراد از معنا مصداق یا مسمی است. چنین عبارت‌هایی که بر وجود ذهنی معنا دلالت می‌کنند، در دیگر آثار فیض کاشانی نیز انعکاس یافته است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، صص ۳۴۵-۳۴۷ و ۴۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۸۵).

### ۳-۴. دیدگاه علامه طباطبایی درباره نظریه معنا

علامه طباطبایی در مبحث وضع کفایة الاصول (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷ق، ص ۹)، در توضیح وضع و حقیقت آن، میان لفظ و معنا ارتباطی ثابت و غیرمتغیر برقرار می‌داند که دلیل آن دوام و استمرار فهم معنای خاص از الفاظ خاص (در هر زبانی) است و این نسبت را غیرحقیقی و اعتباری می‌داند؛ زیرا اگر چنین نبود، زبان اقوام گوناگون متفاوت نمی‌شد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۶).

به اعتقاد علامه نخست «خود معنا» بر مخاطب عرضه می‌گردد و سپس الفاظ در همان محل قرار داده می‌شود؛ بدین صورت که تمام ویژگی‌های معنا به صورت فرضی و اعتباری به لفظ داده می‌شود؛ بنابراین الفاظ همان وجود ادعایی معانی هستند و دلالت لفظ بر معنا، دلالت شیء بر خودش در ظرف اعتبار و با حکم وهم است. او برای ارتباط ثابت میان لفظ و معنا و وحدت اعتباری آن دو، به سرایت حسن و قبح یا خیر و شر از یکی از لفظ و معنا به دیگری استشهاد می‌کند؛ مانند شوم دانستن عطسه به دلیل شباهت لفظی آن به حیوان عاطوسا (که عرب آن را شوم می‌پنداشت) و فال بد زدن با کلاغ (عُراب) به سبب اشتقاق از ماده غرَبَة (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۹).

برای درک بهتر دیدگاه علامه طباطبایی درباره اعتباری بودن نسبت لفظ و معنا،

بایستی دیدگاه ویژه ایشان دربارهٔ اعتباریات مطرح گردد. از دیدگاه علامه هر آنچه انسان بدان علم داشته باشد یا خود آن چیز نزدش حاضر است (علم حضوری) و یا صورتی از آن چیز (علم حصولی). علم حصولی یا به ماهیات و حقایق تعلق می‌پذیرد؛ مانند علم انسان به حرارت خورشید که به آن «ادراکات حقیقی» گفته می‌شود و یا به امور اعتباری تعلق می‌پذیرد؛ مانند علم به ریاست شخصی چون زید؛ زیرا ریاست مبتنی بر اعتبار و از «ادراکات اعتباری» است. اعتباریات نیز مولود احساسات انسان یا هر موجود زنده‌ای است و از آنجا که انسان از دو گونه احساسات (عمومی و خصوصی) برخوردار است، اعتباریات نیز منقسم به دو قسم هستند: احساسات عمومی که تابع ساختمان طبیعی انسان است و در همه افراد نوع یکسان می‌باشد، مولد اعتباریاتی ثابت و غیرمتغیر می‌شوند. این اعتبار به شخص معتبر قائم است و برای آن نیازی به وجود اجتماع نیست (اعتباریات قبل الاجتماع)؛ اما اعتباریاتی که از احساسات خصوصی سرچشمه می‌گیرد و نزد هر قوم و قبیله ممکن است متفاوت باشد، قابل تغییر و تحول است. این اعتباریات به اجتماع قائم است (اعتباریات بعد الاجتماع)؛ بنابراین روشن می‌گردد از دیدگاه علامه، سخن گفتن و دلالت لفظ بر معنا از اعتباریات بعد الاجتماع است (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۱۱۳-۱۶۳).

گفتنی است برخی از پژوهش‌هایی که در پی یافتن نظریه معنا نزد علامه طباطبایی بوده‌اند، کوشیده‌اند نظریه معنای علامه را در حوزه‌های علم حضوری و علم حصولی به ماهیات، اعتباریات قبل الاجتماع و اعتباریات بعد الاجتماع ارائه دهند و تصریح کرده‌اند: «یک نظریه معنای واحد برای انواع معرفت میسر نیست» (کیاشمشکی و هاشمی، ۱۳۹۱، صص ۵-۳۰). به نظر می‌رسد منظور از معنا در نظر ایشان، نه معنای لفظ، بلکه مطلق ادراکات است؛ در حالی که اساساً نظریه معنا به دنبال بیان چستی معنای لفظ و گونهٔ ارتباط لفظ و معنا در تکلم و گفتگوست و تکلم در دیدگاه علامه از اعتباریات بعد الاجتماع است و بیان نظریه معنا جز در این حوزه وجهی نمی‌یابد.

در مجموع نکات ذیل از آرای علامه در این زمینه برداشت می‌شود:

۱. میان لفظ و معنا، ارتباط و نسبت ثابت و نامتغیر وجود دارد.





۲. این ارتباط و نسبت ثابت اعتباری است، نه خارجی و حقیقی.
۳. در هنگام وضع، نخست معنا بر مخاطب عرضه می‌شود و سپس همه ویژگی‌های معنا به صورت فرضی به لفظ داده می‌شود.
۳. دلالت لفظ بر معنا، دلالت وجود ادعایی شیء بر وجود حقیقی آن است.
۴. این اعتبار و ادعا توسط قوه وهم صورت می‌پذیرد.<sup>۱</sup>
۵. تنها طریق دلالت لفظ بر معنا همین ادعای اتحاد آن دو است و هیچ طریق دیگری صحیح نیست.
۶. ادعای اتحاد لفظ و معنا در کاربرد حقیقی و مجازی هر دو موجود است؛ اما در کاربرد مجازی، افزون بر آن، ادعای اتحاد دو معنا (حقیقی و مجازی) هم صورت می‌پذیرد.
- از ظاهر این سخن علامه که نخست «خود معنا» بر مخاطب عرضه می‌گردد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۹)، به نظر می‌رسد علامه به نظریه مصداقی قائل است و منظور از عرضه خود معنا، نشان دادن شیء خارجی (مصداق) به مخاطب می‌باشد (نک: نقوی، ۱۳۸۹، صص ۲۹ و ۲۱۲)؛<sup>۲</sup> همچنین ادعای اتحاد وهمی لفظ و معنا، نظریه تصویری معنا را به ذهن نزدیک می‌سازد؛ زیرا در نظریه تصویری، لفظ تصویری خیالی شبیه به مصداق خارجی آن ارائه می‌دهد و همین تشابه، ذهن را به مصداق آن رهنمون می‌سازد. به‌ویژه که علامه گاهی لفظ را به آینه تشبیه کرده، اسم را آینه و نمایاننده مسمی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۲۴)؛ و همان‌گونه که گفته شد این تشبیه، نظریه تصویری معنا را به ذهن متبادر می‌سازد.
- 
۱. وهم معانی متعددی دارد؛ از جمله اعتقاد مرجوح، حکم به امور جزئی غیر محسوس و قوه مدرکه آن (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۱۷). علامه طباطبایی در موارد متعدد، امور اعتباری را وهمی نامیده است (طباطبایی، بی‌تا، صص ۱۰ و ۱۷۸ و ۱۰۴)؛ زیرا این اعتبار و فرض از سوی «قوه وهم» صورت می‌پذیرد. از آنجاکه قوه وهم مشترک میان انسان و حیوان است، با تکرار قرار گرفتن صوتی در کنار معنایی، قوه واهمه حیوانات نیز این اعتبار را انجام خواهد داد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۷).
۲. در اثر یادشده، نظریه مصداقی معنا در صفحات ۲۹ و ۲۱۲ به علامه نسبت داده است؛ درحالی‌که در همان اثر در صفحه ۱۸۲، نسبت این نظریه به علامه انکار شده است.

اما با توجه به دیگر آثار علامه، اطمینان به دست می‌آید که منظور علامه از معنا، مصداق آن نیست؛ زیرا در موارد متعددی تصریح می‌کند معنا از قبیل تصور ذهنی است؛ از جمله دربارهٔ صدق و کذب، ضمن فرض معنا به عنوان یک مفهوم ذهنی می‌گوید: «هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق باشد، حقیقت است و خبردادن از آن راست است و اگر با خارج منطبق نباشد، خلاف حقیقت و دروغ است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۷۷).

وی در جای دیگری آورده است:

إن الكلام في عرفنا لفظ ... يدل بدلالة وضعية على ما في ذهن المتكلم ولذلك يعد وجوداً لفظياً للمعنى الذهني اعتباراً؛ كلام در عرف ما (انسان‌ها)، لفظی است که با دلالت وضعی بر آنچه در ذهن متکلم است، دلالت می‌کند؛ به همین جهت اعتباراً لفظ را وجود لفظی معنای ذهنی می‌شمارند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۷).

در این عبارت تصریح شده است مدلول لفظ در ذهن است و این به معنای پذیرش نظریه ایده‌ای معناست؛ همچنین علامه در توضیح این روایت که خداوند سه اسم از اسمای خود (الله، تبارک و تعالی) را اظهار و یکی را مخفی ساخت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲)، می‌گوید از این روایت بر می‌آید که منظور از این اسما، اسمای لفظی نیست؛ زیرا لفظ و مفهوم ذهنی که لفظ بر آن دلالت می‌کند، با اوصاف ذکر شده در روایت تناسبی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۶۳). از این بیان علامه روشن می‌گردد آنچه لفظ بر آن دلالت می‌کند از قبیل مفهوم ذهنی است، نه مصداق خارجی و همین مفهوم ذهنی است که با مصداق‌هایش در خارج متحد است.

از مجموع سخنان علامه در می‌یابیم که در دلالت لفظی سه عنصر وجود دارد: ۱. مصداق خارجی (که در خارج وجود دارد و یا فرض وجود آن صورت می‌گیرد)؛ ۲. مفهوم ذهنی که با مصداق خارجی از لحاظ ماهیت متحد است و این مفهوم ذهنی بر آن مصداق خارجی صدق می‌کند؛ ۳. لفظ که وجود خارجی دارد و از نظر وهمی و اعتباری با مفهوم ذهنی متحد است؛ بنابراین علامه به نظریه مصداقی قائل نیست؛ زیرا بنابر نظریه مصداقی، تنها لفظ و مصداق وجود دارند و شیء ثالثی غیر از این دو وجود





ندارد و معنا همان مصداق است. با توجه به تصریح علامه بر وجود ذهنی بودن معنا، می‌بایست او را نیز به نظریه ایده‌ای قائل دانست. اگرچه نظریه تصویری نیز با نظریه ایده‌ای قابل جمع است؛ زیرا تصویری که لفظ به ما ارائه می‌دهد و ذهن را به مصداق رهنمون می‌سازد، می‌تواند همان تصور ذهنی باشد و به‌ظاهر قائلان به این دو دیدگاه از تعبیرهای مختلف برای رساندن یک منظور و هدف بهره برده‌اند؛ همان طور که برخی اشاره کرده‌اند که نظریه تصویری همان نظریه تصویری با بیانی خاص است (نقوی، ۱۳۸۹، ص ۲۷).

بنا بر آنچه گذشت اگرچه در بسیاری از آرای فیض کاشانی و علامه طباطبایی، ماهیت معنا به روشنی بیان نگردیده است و برخی عبارت‌های آنان موهّم نظریه مصداقی یا تصویری معناست، برخی عبارت‌های ایشان که به‌صراحت مدلول و مفهوم لفظ را معنای ذهنی بیان کرده‌اند تردیدی در اعتبار نظریه ایده‌ای معنا نزد ایشان باقی نگذارده است و از این جهت، دیدگاه این دو دانشمند کاملاً با یکدیگر مطابق است؛ همچنین روشن گردید نظریه روح معنا که به‌رغم برخی تفاوت‌ها در مبانی و تبیین آن، دیدگاه مشترک ایشان است، به نظریه معنا نظر ندارد و در پی پاسخ به چستی معنا نیست؛ بلکه در پی ایجاد توسعه معنایی و خارج ساختن برخی الفاظ از حیطه مجاز و داخل کردن آنها به محدوده کاربرد حقیقی است.

### نتیجه‌گیری

از بررسی‌های به‌عمل آمده در این پژوهش نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. در مورد چستی معنا، اقوال گوناگونی مطرح شده است. نظریه مصداقی، تصویری، تصویری و توصیفی نظریه‌هایی هستند که هنگام بررسی آرای فیض کاشانی و علامه طباطبایی مجال بحث می‌یابند و می‌بایست نسبت آرای ایشان با این نظریه‌ها سنجیده گردد.

۲. یکی از دیدگاه‌های ایشان که هر دو بر آن اتفاق دارند، نظریه روح معناست. مطابق این دیدگاه، الفاظ تنها برای صورت ظاهری معنایشان وضع نشده‌اند و بر هر آنچه

با آن در روح معنا مشترک باشد، آن لفظ در حقیقت اطلاق می‌گردد.

۳. نظریه روح معنا ضمن داشتن برخی تفاوت‌ها، شباهت‌های زیادی نیز به نظریه توصیفی معنا دارد؛ اما با تعمق در آن روشن می‌شود این دیدگاه نه تنها ذیل آن نظریه قرار نمی‌گیرد، بلکه اساساً نظریه روح معنا را نمی‌توان نظریه معنا به شمار آورد.

۴. از برخی آرای فیض کاشانی گرایش وی به نظریه مصداقی و از تشبیه لفظ به تصویر انسان توسط او، تمایل وی به نظریه تصویری برداشت می‌شود؛ اما عبارات‌های صریح او درباره اسم، مسمی، لفظ و معنا شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که فیض کاشانی به نظریه تصویری معنا قائل است.

۵. از آنجا که علامه دلالت لفظ بر معنا را از «اعتباریات بعدالاجتماع» می‌داند، ارائه نظریه معنا تنها در این بُعد قابل ارائه است و ارائه نظریه معنا در دیگر ابعاد، ناشی از خلط مبحث (اشتباه «معنا» به معنای مطلق ادراکات با «معنای لفظ») است.

۶. از سخنان علامه در توضیح وضع و کیفیت آن و با توجه به دیدگاه او درباره اعتباریات و دیگر عبارات‌های وی در می‌یابیم که علامه نیز به نظریه تصویری (ایده‌ای) معنا قائل است و از این جهت، دیدگاه این دو دانشمند کاملاً با یکدیگر مطابق است.



## فهرست منابع

### \* قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۷ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲. آلستون، ویلیام پی. (۱۳۸۱). فلسفه زبان (مترجم: احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی). تهران: سهروردی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۱). قم: داوری.
۴. اصفهانی، محمد تقی. (بی تا). هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۵. جی لایکان، ویلیام؛ و بیات، حسین. (۱۳۸۸). نظریه ارجاعی معنا. تأملات فلسفی، (۲)، صص ۵۷-۷۲.
۶. حاجی ربیع، مسعود. (۱۳۹۲). چستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی. آینه معرفت، ۱۳(۳۷)، صص ۶۵-۹۶.
۷. خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر (محقق: عبد اللطیف حسینی کوه کمری). قم: بیدار.
۸. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). زبان دین و قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). هستی شناسی معنا. معرفت فلسفی، ۹(۳۴)، صص ۸۵-۱۱۴.
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. صدر، سید محمد باقر. (بی تا). بحوث فی علم الاصول (ج ۱). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه الاسلامی.
۱۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۳، چاپ چهارم). بی جا: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة (چاپ دوازدهم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۸، ۱۰، ۱۳ و ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.





۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). حاشیة الکفاية. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۷. عبداللهی، محمد علی. (۱۳۸۴). نظریه افعال گفتاری. پژوهش های فلسفی کلامی، ۶ (۲۴)، صص ۹۱-۱۱۹.
۱۸. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۷۴). نهاية الدراية (ج ۱). بی جا: سیدالشهداء.
۱۹. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ق). حاشیة کتاب المکاسب (محقق: عباس محمد آل سباع قطیفی، ج ۱). قم: انوار الهدی.
۲۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۷۱). ده رساله. اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمومنین علیه السلام.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۷۵). اصول المعارف (محقق: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۰). سراج السالکین. تهران: میراث مکتوب.
۲۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۱). دیوان فیض کاشانی (ج ۱). قم: اسوه.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۳). الشافی (ج ۱). تهران: لوح محفوظ.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷ الف). (مجموعه) رسائل فیض کاشانی (محقق: بهراد جعفری، ج ۴). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷ ب). نقد الأصول الفقہیة (محقق: امامی کاشانی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷ ج). المعارف (محقق: حسن قاسمی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۱). اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصاف (ج ۱). تهران: صدر.
۳۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق «الف»). علم الیقین فی اصول الدین (محقق: محسن بیدارفر، ج ۲). قم: بیدار.
۳۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق «ب»). الأصفی فی تفسیر القرآن (محقق: محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.





۳۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۲۳ق). قره العیون (الحقائق فی محاسن الاخلاق) (محقق: محسن عقیل). قم: دار الکتب الاسلامی.
۳۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۲۵ق). انوار الحکمة (محقق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۲۸ق). عین الیقین الملقب بالانوار و الأسرار (محقق: فالح عبدالرزاق العییدی، ج ۱). بیروت: دار الحوراء.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱ و ۲). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. کیاشمشکی، ابوالفضل؛ و هاشمی، سید علی. (۱۳۹۱). نسبت نظریه‌های معنا با واقع‌گرایی با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبایی. ذهن، ۱۳(۴۹)، صص ۵-۳۰.
۳۷. گلیایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۰ق). إفاضة العوائد فی التعلیق علی درر الفوائد (ج ۱). قم: دار القرآن الکریم.
۳۸. لاک، جان. (۱۳۸۱). جستاری در فهم بشر (تلخیص: پرینگل پتیسون، مترجم: رضازاده شفق، چاپ دوم). تهران: شفیعی.
۳۹. مظفر، محمد رضا. (بی تا). اصول الفقه (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۴۰. نقوی، حسین. (۱۳۸۹). زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آکستون. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۱. نیکویان، آرزو؛ پارسانیا، حمید؛ شرف الدین، سید حسین؛ پرکان، حسین. (۱۳۹۶). نظریه معنا، مطالعه تطبیقی پرس و علامه طباطبایی علیه السلام. اسلام و علوم اجتماعی، ۹(۱۸)، صص ۲۹-۵۲.
۴۲. واعظی، احمد. (۱۳۹۲). نظریه تفسیر متن (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۳. ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۷۱). رساله منطقی فلسفی (مترجم: میرشمس الدین ادیب سلطانی). تهران: سپهر.

## References

\*Holy Quran.

1. Abdullahi, M. A. (2005). Theory of Speech Acts. *Philosophical theological research*, 6(24), pp. 91-119. [In Persian].
2. Akhund Khorasani, M. K. (1427 AH). *Kifayat al-Usul*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
3. al-Kulayni. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Ed. Vols. 1, 2). Tehran: Islamic Books House. [In Arabic].
4. al-Shaykh al-Saduq. (1385 AP). *Ilal al-shara'i* (Vol. 1). Qom: Dawari. [In Arabic].
5. alston, W. P. (1381 AP). *Philosophy of language* (A. Iranmanesh & A. R. Jalili, Trans.). Tehran: Suhrawardi. [In Persian].
6. Fayz Kashani (1383 AP). *al-Shafi*. Tehran: Loh-e Mahfuz. [In Arabic].
7. Fayz Kashani (1387 AP c). *al-Ma'aref* (H. Ghasemi, Ed.). Tehran: Shahid Motahhari High School. [In Arabic].
8. Fayz Kashani (1406 AH). *al-Wafi* (Vol. 1). Isfahan: School of Imam Amir al-Mo'menin (PBUH). [In Arabic].
9. Fayz Kashani (1415 AH). *Tafsir al-Saf* (Vol. 1). Tehran: Sadr. [In Arabic].
10. Fayz Kashani (1418 AH). *Elm-ol yaghin* (M. Bidarfar, Ed., Vol. 2). Qom: Bidar. [In Arabic].
11. Fayz Kashani (1425 AH). *Anwar al-Hikma* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
12. Fayz Kashani, M. (1428 AH). *'Ayn al-yaqin* (F. A. R. al-Obeidi, Ed., Vol. 1). Beirut: Dar al-Hawra. [In Arabic].
13. Fayz Kashani. (1371 AP). *Ten treatises*. Isfahan: Imam Amir al-Momenin (PBUH) Scientific and Religious Research Center. [In Arabic].



نظر  
صدر

14. Fayz Kashani. (1375 AP). *Usul al-Ma'aref* (S. J. Ashtiani, Ed. 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
15. Fayz Kashani. (1387 AP a). *(Collection) Essays of Fayz Kashani* (B. Jafari, Ed., Vol. 4). Tehran: Shahid Motahhari High School. [In Arabic].
16. Fayz Kashani. (1387 AP b). *Critique of jurisprudential principles* (Imami Kashani, Ed.). Tehran: Shahid Motahhari High School. [In Arabic].
17. Fayz Kashani. (1418 AH). *al-Asfi in the interpretation of the Qur'an* (M. H. Derayati & M. R. Nemati, Ed., Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
18. Fayz Kashani. (1423 AH). *Qora al-Ayun (The truths in the virtues of morality)*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
19. Fayz Kashani. (2001). *Siraj al-Salekin*. Tehran: Miras Maktub. [In Arabic].
20. Fayz Kashani. (2002). *Diwan-e Fayz Kashani* (Vol. 1). Qom: Oswa. [In Arabic].
21. Gharavi Isfahani, M. H. (1374 AP). *Nahaya al-Diraya* (Vol. 1). n.p.: Sayyid al-Shuhada. [In Arabic].
22. Gharavi Isfahani, M. H. (1418 AH). *Margins Notes of al-Makasib* (A. M. al-Asba 'Qatifi, Ed., Vol. 1). Qom: Anwar al-Hadi. [In Arabic].
23. Golpayegani, S. M. R. (1410 AH). *Exploitation of benefits in suspension on the benefits* (Vol. 1). Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Persian].
24. Haji Rabi', M. (1392 AP). What is the meaning in the perspective of Ibn Arabi and allameh Tabatabaei. *Mirror of Wisdom*, 13(37), pp. 65-96. [In Persian].
25. Isfahani, M. T. (n.d.). *Hedayat al-Mustarshidin fi Sharh Ma'am al-Din*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
26. Jillikan, W., & Bayat, H. (1388 AP). Referential theory of meaning. *Philosophical Meditations*, 1(2), pp. 57-72. [In Persian].



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

27. Khazaz Razi, A. (1401 AH). *Kifayat al-athar fi l-nass a'la l-a'immah al-ithna 'ashar* (A. L. Hussein Kuhukmari, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
28. Kiashemashki, A., & Hashemi, S. A. (1391 AP). Relationship between meaning theories and realism with emphasis on meaning theory according to Allameh Tabatabaei. *Mind*, 13(49), pp. 5-30. [In Persian].
29. Locke, J. (1381 AP). *An Inquiry into Human Understanding* (P. Petison, Ed., R. Zadeh Shafaq, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Shafiei. [In Persian].
30. Mulla Sadra. (1410 AH). *The Transcendent Philosophy in the Four Mental Journeys* (4<sup>th</sup> ed., Vol. 3). n.p.: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
31. Muzaffar, M. R. (n.d.). *Principles of Jurisprudence* (Vol. 1). Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
32. Naqvi, H. (1389 AP). *The Language of Theology from the Perspective of allameh Tabatabaei and William alston*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
33. Nikoyan, A., Parsania, H., Sharafuddin, S. H., & Parkan, H. (1396 AP). Theory of meaning, a comparative study of Press and allameh Tabatabaei. *Islam and Social Sciences*, 9(18), pp. 29-52. [In Persian].
34. Sadr, S. M. B. (n.d.). *Research in the Ilm al-Usul* (Vol. 1). Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Foundation. [In Arabic].
35. Sajedi, A. (1385 AP). *The language of religion and the Qur'an*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
36. Sajedi, A. (1390 AP). Ontology of meaning. *Ma'rifat Falisafi*, 9(34), pp. 85-114. [In Persian].
37. Soroush, A. K. (1382 AP). *Theoretical development of Sharia*. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian].
38. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahaya al-Hikma* (12<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].



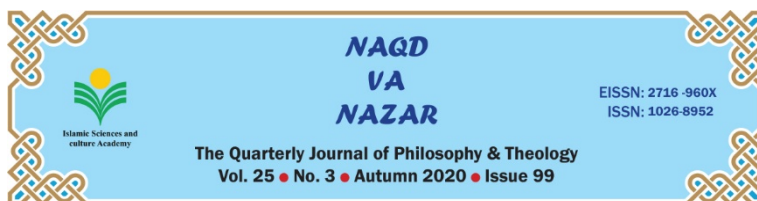
نظر  
صدر

39. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 2, 8, 10, 13, 16). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
40. Tabatabaei, S. M. H. (2008). *Principles of the philosophy of realism*. Qom: Bustacketab. [In Persian].
41. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Hashiya al-Kifaya*. Qom: allameh Tabatabaei Scientific and Intellectual Foundation. [In Arabic].
42. Vaezi, A. (1392). *Text Interpretation Theory* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
43. Wittgenstein, L. (1371 AP). *Treatise of philosophical logic* (M. Sh. Adib Soltani, Trans.). Tehran: Sepehr.



نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹



## Shaykh ‘Alā’ al-Dawla Simnānī and His Critique of Ibn ‘Arabī’s Theory of the Unity of Existence

Morteza Karbalaei<sup>1</sup>

Received: 06/11/2019

Accepted: 17/05/2020

### Abstract

The theory of the unity of existence is one of the most fundamental doctrines of Islamic Sufism and mysticism. According to Muslim mystics, the only true existent is God, and creatures are manifestations and modes of this true existent. The idea was there since the formative period of Islamic mysticism, and found its more accurate accounts after Ibn ‘Arabī’s emergence. Shaykh ‘Alā’ al-Dawla Simnānī—an influential mystic in the 14<sup>th</sup> century—rejected this theory. In this paper, I deploy an analytic method to consider and criticize Simnānī’s objections to the theory of the unity of existence, after preliminary remarks about his life and work as well as the circumstances of his time. Thus, I argue that Simnānī has criticized Ibn ‘Arabī’s view of the unity of existence and believed in the unity of intuition, instead, because of his belief in the necessity of the separation between Islamic doctrines and Indian religions such as Buddhism for purposes of preventing distortions in Islamic monotheism; because of his failure to grasp the depths of Ibn ‘Arabī’s words about the absolutely unconditioned existence which involves exaltation of God; and because of his confusion of various considerations of existence. Moreover, Simnānī does not believe that the unity of intuition is the ultimate stage of mystical journey, taking the last stage to be that of servitude.

### Keywords

Islamic mysticism, ‘Alā’ al-Dawla Simnānī, Ibn ‘Arabī, unity of existence, unity of intuition.

---

1. Lecturer of advanced levels of philosophy and mysticism in the Seminary of Qom, Iran:  
karbalaei.morteza@gmail.com.

---

Karbalaei, M. (2020). Shaykh ‘Alā’ al-Dawla Simnānī’s Critique of Ibn ‘Arabī’s Theory of the Unity of Existence. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 25(99), pp. 128-148. Doi: 10.22081/jpt.2020.55875.1670

---

## شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی

مرتضی کربلایی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۵

### چکیده

نظریه وحدت وجود از اساسی ترین آموزه های تصوف و عرفان اسلامی است. از نگاه عارفان مسلمان، موجود حقیقی تنها خداست و مخلوقات، ظهورات و شئون آن موجود حقیقی هستند. این اندیشه از همان دوره نخست شکل گیری عرفان اسلامی مطرح بوده و با ظهور ابن عربی از تبیین های دقیق تری برخوردار شد. شیخ علاءالدوله سمنانی، از عارفان تأثیرگذار سده هشتم هجری، با این نظریه مخالفت کرده است. در این مقاله، با روش تحلیلی پس از اشاره به احوال و آثار سمنانی و وضعیت زمانه وی، انتقاداتش درباره نظریه وحدت وجود را بررسی و نقادی کرده ایم. در نتیجه بر آنیم که سمنانی به واسطه اعتقادش به ضرورت تفکیک میان آموزه های دین اسلام و آیین های هندی همچون بودیسم و جلوگیری از بروز انحراف در توحید اسلامی، و به سبب نرسیدن به عمق کلام ابن عربی درباره وجود مطلق مقسمی و تنزیه نهفته در آن و نیز خلط میان اعتبارات وجود، کلام وی در موضوع وحدت وجود را نقد کرده و به وحدت شهود قائل شده است. سمنانی وحدت شهود را نیز کمال نهایی سلوک ندانسته و مقام عبودیت را آخرین منزل از منازل سلوک عرفانی می داند.

### کلیدواژه ها

عرفان اسلامی، علاءالدوله سمنانی، ابن عربی، وحدت وجود، وحدت شهود.



نظر  
سماء

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

۱. [karbalaei.morteza@gmail.com](mailto:karbalaei.morteza@gmail.com)

۱. مدرس سطوح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم، ایران.

■ کربلایی، مرتضی. (۱۳۹۹). شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۹)، صص ۱۲۸-۱۴۸.  
 Doi: 10.22081/jpt.2020.55875.1670



## مقدمه

نظریه وحدت وجود از مهم‌ترین آموزه‌های عارفان مسلمان در مباحث وجودشناختی است. به باور ایشان در نظام هستی تنها خداوند متعال موجود است و مخلوقات، تجلیات حق تعالی هستند که به نحو مجاز موجودند. وحدت وجود با ظهور ابن عربی در سده هفتم هجری به صورت دستگاهی سازگار جلوه تازه‌ای یافت. ابن عربی و پیروان مکتب وی بر این باورند که مصداق موجود حقیقی، یکی بیش نیست و کثرت، حقیقت و اصالت ندارد. ایشان تأکید می‌کنند کثرت مشهود، کثرت در وجود نیست؛ بلکه کثرت در شئون موجود حقیقی است (قصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). ابن عربی در عین قبول خدای مغایر با خلق، خداوند را همراه با خلق و نه جدای از آنها می‌داند. بر این اساس هیچ موجودی از خداوند جدا نیست و حق تعالی نیز از هیچ موجودی خالی نیست؛ اما در عین حال خداوند غیر از اشیاست؛ از این رو هر چند بر اساس نظریه وحدت وجود، حق تعالی عین خلق است، در عین حال تمایز احاطی میان حق و خلق برقرار است. این نوع تمایز، تمایز موجود بی‌نهایت از موجود منتهای است و فاصله موجود نامتناهی و منتهای، بی‌نهایت و نامحدود است (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، صص ۲۳۰-۲۳۲). وحدت وجود، محصول شهود عارفان مسلمان است که جزو آموزه‌های اصلی عرفان اسلامی است؛ اما شیخ علاءالدوله سمنانی از مشایخ تأثیرگذار مکتب تصوف خراسان در تقابل با این اندیشه، به وحدت شهود معتقد شده است. دیدگاه سمنانی در نقد وحدت وجود بر مشایخ شبه قاره هند همچون سید محمد گیسودراز و شیخ احمد سرهندی تأثیر گذارده و ایشان نیز به وحدت شهود قائل شده‌اند. مقاله حاضر، با هدف ضرورت واکاوی نقدهای عرفانی عارف سمنانی بر وحدت وجود ابن عربی سامان یافته، درصدد دفاع از دیدگاه ابن عربی و رفع ابهام از آن است. در این مقاله، بر جامعیت در تحقیق و زدودن کاستی‌های پژوهش‌های پیشین تلاش شده است؛ از این رو پس از تبیین شرایط فرهنگی و اجتماعی دوران سمنانی، آرای وجودشناسی وی بر پایه تمامی آثارش واکاوی شده و نظام‌مند گردیده است. همچنین نقدهای وی بر وحدت وجود ابن عربی، گردآوری و تنظیم شده و در نهایت با توجه به مبانی عرفانی مکتب ابن عربی نقادی و تحلیل شده است.

۱۲۹



نظر  
صدر

شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی



## ۱. زندگی، احوال، آثار و شرایط فرهنگی و اجتماعی دوران سمنانی

شیخ علاءالدوله سمنانی از عارفان نیمه دوم سده هفتم و نیمه اول سده هشتم هجری و از مشایخ سلسله کبرویه در دوره ایلخانان مغول است. وی در سال ۶۵۹ ق در روستای بیابانک سمنان زاده شد (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۳۸۰؛ جامی، ۱۳۷۰، صص ۴۴۱-۴۴۲). در نوجوانی متصدی خدمات دیوانی در دستگاه ایلخانی شد و به ملازمت ارغون‌خان که در آن زمان حاکم خراسان بود، در آمد (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۷؛ سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۲؛ سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۶؛ کربلایی تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳). همراهی سمنانی در دستگاه ایلخانان مغول ده سال (۶۸۳-۶۷۴ ق) به طول انجامید؛ ولی ناگهان جذبه‌ای از جذبه‌های الهی بر او وارد شد و تحولی در شیخ پدید آمد و در نتیجه از دستگاه ارغون‌خان کناره گرفت (سمنانی، ۱۳۶۶، صص ۲۰۶ و ۲۰۹؛ سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۲۵۲-۲۵۳).

سمنانی در سال ۶۸۶ ق با اخی شرف الدین از مریدان شیخ عبدالرحمان اسفراینی مصاحبت پیدا کرد. این آشنایی نقطه آغاز گام‌نهادن او در طریقت کبرویه و بهره‌مندی معنوی از اسفراینی گردید (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۲۷۸). او پس از پیمودن مراحل سلوک، موفق به اخذ اجازه ارشاد معنوی و تربیت نفوس گردید؛ همچنین به فعالیت‌های اجتماعی همچون ساخت مسجد و خانقاه‌هایی نیز مبادرت کرد. یکی از این بناها که خود نیز در آن ساکن و به ارشاد می‌پرداخته، شورستانی دور از عمارت بود که شیخ آنجا را آباد و آن مکان را «صوفی آباد» نام نهاد (سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۱۹۳-۱۹۴؛ سمنانی، ۱۳۶۶، صص ۲۰۰-۲۰۱). سرانجام سمنانی پس از سال‌ها تألیف و تصنیف کتاب‌ها و رساله‌ها و سرودن اشعار عرفانی و ارشاد مریدان، در سال ۷۳۶ وفات یافت (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۳۹؛ نصراللهی، ۱۳۹۱، صص ۲۷ و ۶۱؛ صدر سمنانی، ۱۳۳۴، ص ۲۰۱). اوضاع فرهنگی و اجتماعی دوران سمنانی بسیار نابسامان بود. وی در این زمینه می‌نویسد:

در این میان دلی پردرد داشتم از تاریکی ظالمان و بت پرستان که عالم فرو گرفته بودند و مسلمانان از دست ایشان گرفتار بودند، چنان که در دیار اسلام، معابد اصنام ساختند و تصرف کردند در اوقاف مدارس و مساجد و خانقاهات

دیار اسلام، و قضات و مشایخ زمان و اهل علم و اهل خانقاهات به سبب آن مردار دنیا روی به ملازمت و صحبت ایشان آوردند و به تقرب ایشان و نیابت آن کفار تفاخر کردند و از شومی آن، دوستی دنیا، اباحت و زندقه در میان اهل خرقه راه یافت (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۳۱۳-۳۱۴).

یکی از ویژگی‌های مهم دوران عارف سمنانی، گسترش بدعت در دین و شیوع شرک بود؛ از این رو وی در صدد احیای آموزه‌های اعتقادی همچون توحید و مقابله با انحراف و بدعت برآمد (سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۳). در این میان، وحدت وجود، همچنان که در تصوف و عرفان اسلامی و به‌ویژه در مکتب ابن عربی اهمیت دارد، مهم‌ترین دیدگاه نظری در مکتب ودانته آیین هندوئیسم نیز می‌باشد. این اندیشه در آیین‌های هندی به نوعی بت‌پرستی انجامید. تشبیه در آنها غلبه نمود و جنبه تنزیهی تحت الشعاع قرار گرفت. علاءالدوله سمنانی به لحاظ جغرافیایی و فرهنگی، خطر نفوذ اندیشه‌های انحرافی هندوئیسم و بودیسم را احساس می‌کرد و نوعی مشابهت میان نظریه بودیسم و وحدت وجود ترسیم می‌کرد (Landholt, 1971, p. 95). به دلیل نزدیکی خراسان با سرزمین هند، آیین بودا در آنجا از نفوذ خاصی برخوردار بود. از نظر تاریخی نیز ایلخانان مغول که بر منطقه خراسان حاکمیت یافتند، آیین بودایی را با خود به این سرزمین آوردند؛ به‌ویژه ارغون‌شاه مغول مانند پدرش آباقا، بودایی بود (زرین کوب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹). سمنانی خطر مکتب بودا را برای امت اسلام از نزدیک لمس می‌کرد و وقتی مشاهده کرد ارغون در اواخر عمر به کاهنان بودایی گرایش پیدا کرده، به تقویت آنها پرداخته است، شجاعانه با آن مقابله کرد و حتی به مناظره با کاهنان بودایی در دربار ارغون پرداخت. وی در یکی از مجالس که او را به اجبار به دربار ارغون می‌برند تا با کاهن بودایی مناظره کند، خطاب به شاه می‌گوید:

من ثابت می‌کنم این هندو را که چنین عزیز می‌دارید، هیچ نیست و دین شاکمونی که به آن می‌نازد، نمی‌داند و پیرو او نیست و پادشاه او را تربیت می‌کند به امید آنکه برای او دعا کند و پیروی او می‌کند تا به خدا نزدیک شود؛ چون او از خدا دور است... هندوی مرداری که در گلخن‌های مسلمانان صد هزار



به از او هستند، چه لایق پادشاه باشد که او را تربیت کند (سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۱).  
 در همین مجلس به روایت سمنانی، ارغون به وی می‌گوید که دریغ باشد همچون تو کسی پیرو دین باطل باشد. سمنانی می‌پرسد کدام دین باطل است؟ ارغون پاسخ می‌دهد: دین محمد. سمنانی می‌گوید، گفتم: معاذ الله، دین حق دین محمد ﷺ است (سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۳)؛ همچنین سمنانی در آثار خود به‌ویژه از قول به حلول، اتحاد و تناسخ که نزد هندوان و برخی بودایی‌ها و برخی جهله صوفیه رایج بوده است، سخت انتقاد کرده است (سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۲۲۱ و ۲۲۳؛ سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۵؛ سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۲۶۵، ۲۷۵ و ۴۸۱-۴۸۵).

## ۲. وجودشناسی از دیدگاه سمنانی

سمنانی در بیان آرای وجودشناسی خود، دقت بسیاری داشته است. وی در کتاب العروة لاهل الخلوۃ والجلوة پس از تعریف وجود، وجود را به حقیقی، معنوی و لفظی تقسیم کرده و شرح می‌دهد. وی می‌نویسد:

وجود عبارت است از چیزی که صادق آید، اشارت از بهر چیزی که حقیقی باشد یا معنوی، به سبب آن وجود و شیء که آن را «چیز» می‌خوانند، آن است که صادق آید حکم به وی که موجود است آن چیز، یا معدوم است یا ثابت است و یا منفی؛ چنان که به وی حکم کنند و بر وی نیز حکم کنند و آن چیز خالی نیست از آنکه واجب است که باشد وجود او در ازل و ابد یا نه؛ و اگر واجب است آن چیز را حقیقی گویند که واجب الوجود است ازلاً و ابداً و اگر واجب نیست که همیشه بوده باشد خالی نیست از آنکه عدم و وجود او برابر است؛ یعنی جایز است که همیشه بوده باشد و ممکن است که نباشد. اگر چنین باشد، آن چیز را معنوی می‌گوییم که ممکنات موجوده است و اگر ممکن نیست که در خارج وجود داشته باشد، بر لفظ و کاغذ وجود لفظی دارد، او را وجود لفظی و ممتنع الوجود می‌گوییم که لسان قلم و قلم لسان به آن جاری می‌گردد؛ پس وجود سه چیز باشد: یکی وجود باری تعالی که ازلی است و



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

ابدی و وجودبخش است؛ دوم، وجود ممکنات موجوده که از فیض ایجاد او موجود شده‌اند؛ سیم، وجود لفظی، همچون شریک باری و محالات حقیقی که آن را به حقیقت هیچ وجود نیست، نه در خارج و نه در امکان (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۷۵-۷۷).

علاءالدوله در تقسیمی دیگر از وجود، آن را بر سه نوع وجود حقیقی، مطلق و مقید دانسته و می‌نویسد:

وجود سه نوع است: یکی وجود حق که ازلی و ابدی است و هیچ کس در آن صفت با وی شریک نیست؛ دوم وجود مقید که حق مخلوق است و صفت او از فیض ایجاد، آن وقت که حق خواسته ظاهر گشته [است]؛ سوم وجودی است مطلق که فعل حق سبحانه می‌گوییم آن را و آن وجود به مقیدات ظاهر، ظاهر می‌شود (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸؛ سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۸).

عارف سمنانی درباره مفهوم وجود به نقد دیدگاه کسانی پرداخته است که وجود را با اعتبار عارض شدن بر هیأت هر فردی از افراد وجود و هر صنفی از اصناف، عرض عام می‌دانند. وی در این باره می‌نویسد:

قائلی که می‌گویند وجود عرض عام است، به این اعتبار که عارض می‌شود بر هیئت هر فردی از افراد وجود و هر صنفی از اصناف و هر نوعی از انواع...، جایز نیست تکفیر او؛ بلکه واجب است ارشاد او به آنکه او را گویند: وجودی که اصل ممکنات است آن ماده موجودات است و هیأت به حکمت موجد علیم قدیر، چنان که در علم او بوده ماهیت ممکنات. عرض عام، آن صفت لاحق را گوییم که وجود را به صفت مقید ظاهر گرداند و از حضرت وحدت و وجود علمی ازلی به صفت حدوث و امکان ظاهر می‌شود و دور می‌گردد و در عالم کثرت به انواع احتیاج گرفتار می‌گردد. پس کدام عاقل روا دارد که ماده کائنات و اصل موجودات را عرض گویند (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۱۰ و ۴۱۰).

وجود، عارض بر اشیا نیست، عین حقیقت اشیاست. به تعبیر سمنانی چون وجود، اصل موجودات است، نمی‌توان آن را عرض عام ممکنات دانست؛ اما درباره صدق





وجود در حق تعالی مطلبی مغایر مبنای فوق تأسیس کرده و می‌گوید که وجود، عین ذات حق تعالی نیست؛ بلکه صفت دائمی حق است (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۴۶ و ۴۸). سمنانی، اعتقاد دارد که در عالم جز ذات حق و اسما و صفات او چیز دیگری وجود ندارد. ایشان کلام معروف «در عالم هستی، جز خدا موجودی نیست» را مؤید این مطلب دانسته، در تفسیر آن می‌نویسد:

هیچ چیز وجود ندارد جز ذات حق و صفات او که به ذات او قائم است و مصادر افعال اوست و از آن افعال اشیا ظاهر می‌شود. پس هر چه موجود باشد، یا اثر او باشد که به سبب فعل او ظاهر شده یا فعل او باشد که از صفت او صادر گشته یا صفت او بود که مر ذات او را ثابت است و به ذات او قائم، یا ذات او باشد که به خود قائم است و همه اشیا بدو قائم (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۱).

در دیدگاه علاءالدوله آنچه قید وجود بر آن قابل اطلاق است، منحصر می‌شود در ذات، صفات، افعال و آثار حق. وجود همه ممکنات یا به اوست یا به صفات و افعال و آثار او (سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹). سمنانی وجود حق را وجود حقیقی دانسته، برای اشاره بدان تعبیر ذات حق را به کار برده، در تعریف آن می‌نویسد:

ذات عبارت است از چیزی یگانه که قائم باشد به وجود خود، بی‌نیاز به همه وجوه، از غیر خود آزاد، ازلاً و ابداً، نه جسم باشد؛ به دلیل آنکه جسم آن است که مؤلف باشد از صورت و ماده و یا مرکب باشد از عناصر و ذات حق تعالی یگانه از صورت و ماده و عناصر و غیره می‌باشد و ذات او را صفات عرض نیست؛ از آنکه عرض آن است که نبوده و عارض شده و قائم نیست به وجود خویش و صفات او ازلی است و جوهر نیست ذات او سبحانه؛ از برای آنکه جواهر او را وجود دهد و فیض ابقا او را بخشد که اگر این دو فیض نباشد، عدم صرف باشد (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۷۴-۷۵).

به باور سمنانی، میان وجود حق تعالی و ذات وی رابطه عینیت و این‌همانی وجود ندارد. از نظر وی وجود عین ذات حق نیست؛ بلکه صفت اوست. وجود به اعتبار سبق ذاتی و به سبب آنکه ازلی است، نه عین ذات است و نه غیر ذات؛ همچنین وی تأکید

دارد که در این زمینه باید بر این اعتقاد اقتصار کرد که وجود و همه صفات دیگر برای ذات حق ازلاً و ابداً ثابت بوده و از وی جدا نیست، در او حلول نکرده و بر وی حادث نگشته‌اند و تقدم ذات حق بر صفاتش ذاتی است (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۳، ۱۰۴ و ۴۰۶ - ۴۱۰). وی در تبیین رابطه ذات و وجود حق تعالی چهار احتمال را مطرح کرده و با برگزیدن یکی، دلایل بطلان دیگر احتمال‌ها را بیان می‌دارد:

۱. احتمال اول، قول به عینیت میان ذات و وجود است. وی می‌گوید:

آنکه وجود را عین ذات می‌گویند به آن اعتبار که ذات حق دائم الوجود است و منزله است از آنکه وجود بر او عارض شده باشد یا در او حلول کرده باشد، تکفیر او جایز نیست از آنکه کافر گفتن کسی را خطری عظیم دارد؛ بلکه واجب است تفهیم او کردن که وجود، صفت است و البته قیام صفت به ذات می‌باشد؛ یعنی اول ذات را اثبات می‌باید کرد، بعد از آن صفات. پس از روی سبق ذاتی، ذات بر صفت مقدم باشد از روی تفهیم و تحقیق (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۲ - ۱۰۳، ۴۰۶ - ۴۰۷).

۲. احتمال دوم از کسی است که وجود را نه عین ذات و نه غیر ذات می‌داند:

آنکه می‌گویند که وجود نه عین ذات است به اعتبار سبق ذاتی؛ و نه غیر ذات است به سبب آنکه ازلی است، روا نیست او را کافر گفتن؛ بلکه صادق‌تر و بهتر از هر سه اوست که به دلیل می‌گویند. فاما اگر به همین اقتصار کردی که وجود ثابت است مر ذات را و همه صفات نیز همچنان ثابت است مر ذات او را که ازلاً و ابداً از وی جدا نبوده و نیست و نه در او حلول کرده، نه بر وی حادث گشته و یقین می‌دانم که ذات را بر صفات سبقی هست و غیر از این هیچ از عین و غیر نمی‌دانم. پس واجب است بر عاقل، اگرچه عارف نباشد که منزله دارد ذات حق را جل جلاله، از آن صفتی که مخصوص ممکن است و هر که قیاس کند ممکن را بر واجب یا واجب را بر ممکن، سلامت نیابد از غلط، دروغ و گرفتاری و در گرداب باطل افتد که هیچ منفعتی ندارد و بسیار ضرر در آن حاصل آید و اندک آن باطل، ثمره‌دهنده عذاب بسیار است (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۵ - ۱۰۶ و ۴۰۸).





۳. سومین احتمال، انکار قول کسی است که وجود را عرض بر ذات می‌داند:

آنکه می‌گوید وجود عرض است، واجب است بر مرشد، تعلیم او به حسن ارشاد و تفهیم او به خلق نیکو تا او را از جهل به تدریج بگذرانند به این نوع که وجود حق تعالی را عرض چون توان گفت که ازلی و ابدی است و هرگز عارض نشد؛ از آنکه ذات او مقدس است که محل چیزی باشد و اعتقاد این است که ذاتی که یگانه باشد و قائم به نفس خود، بی‌نیاز از غیر خود، به همه وجوه جز ذات حق تعالی نیست که منزله از شریک و مانند (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۷ و ۴۰۹).

۴. او در احتمال چهارم نیز این قول را که وجود غیرذات است، مطرح می‌کند:

آنکه می‌گوید وجود غیرذات است به اعتبار سبق ذاتی از آنکه صفت را به خود قیام نیست روا نباشد تکفیر او؛ از آنکه موحد است و دانا به آنکه وجود و جمیع صفات الهی ثابت است. ذات او را در ازل و ابد و [ذات] منزله از آنکه چیزی در او حلول کند و مقدس از آنکه صفات او همچون اعراض باشد که آن حلول و عارض گشتن صفت مخلوقات است و مذهب اهل جماعت و سنت این است که وجود، غیرذات است؛ اما ازلی است و به ذات او قائم است (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۹-۱۱۰ و ۴۰۸).

سمنانی می‌کوشد تا با نقل و رد این احتمال‌ها اثبات کند که صدق وجود بر خداوند غیر از صدق آن در ممکنات است؛ زیرا صدق وجود بر خداوند، ازلی و ابدی است؛ به خلاف ممکنات که صدق وجود بر آنها این چنین نمی‌باشد (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۴۰۹). وی در بیان ارتباط میان وجود حقیقی و وجود ممکنات معتقد است هرچه وصف وجود بر آن قابل اطلاق است، یا ذات حق است که به خود قائم است و همه اشیا به او قائم‌اند یا اثر حق است که به سبب فعل او ظاهر شده یا فعل اوست که از صفت او صادر شده، یا صفتی است که برای ذات حق ثابت است و به ذات او قائم (سمنانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۱)؛ سمنانی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹). در نتیجه سمنانی هرگونه اتصال صوری میان حق و خلق را مخالف نص صریح و عقل صحیح دانسته، انفصال معنوی میان ایشان را نیز منکر می‌شود و می‌نویسد: «اما احاطت ذاتی او به همه اشیا و به نص صریح و عقل صحیح، بلا اتصال



صوری و لا انفصال معنوی ثابت است» (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۷). علاءالدوله در بیان نسبت وجود حق و ممکنات، آن را همچون نسبت میان خالق و مخلوق و صانع و مصنوع دانسته، نگاهی همچون متکلمان دارد و فضای حاکم بر او درباره نسبت حق و عالم، تنزیهی است (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۹۶).

### ۳. انتقادات سمنانی بر نظریه وحدت وجود ابن عربی و نقد آنها

سمنانی در مسئله وحدت وجود از ابن عربی و یکی دانستن حق و خلق و اتصاف حق تعالی به امور پست که لازمه عینیت حق تعالی با خلق است و درنهایت از کاربرد ویژگی مطلق برای وجود حق و تشبیه آن به کلی طبیعی، انتقاد کرده است:

انتقاد اول، انتقاد از مسئله عینیت حق تعالی با ممکنات است. از نگاه سمنانی، خداوند و رای ممکنات بوده و نسبتش با عالم، نسبت خالقیت است. وی اعتقاد به یکی بودن حق و خلق در وجود را شرک می‌داند (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۹۶؛ سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۹۶؛ سمنانی، حاشیه بر فتوحات مکیه در: شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۴۸۹ و ۴۹۰؛ جامی، ۱۳۷۰، صص ۴۸۹-۴۹۰).

در نقد انتقاد نخست باید توجه داشت که از نگاه ابن عربی، هستی حق دارای ویژگی اطلاق مقسمی است. حق با این ویژگی در عین حالی که با اشیا عینیت دارد، از مخلوقات خود بینونت نیز دارد. دیدگاه ابن عربی و شارحان وی، در باره تمایز حق از خلق که از آن به تمایز احاطی تعبیر می‌شود، از دید سمنانی پنهان مانده است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، صص ۲۴۰ و ۳۲۰). به باور ابن عربی، خداوند در عین مغایر بودن با خلق، همراه با خلق و نه جدای از آن است.

بر اساس نظریه وحدت وجود، حق تعالی در اشیا حضور وجودی داشته و در عین حال به لحاظ مقام اطلاقش غیر از اشیا نیز هست. با توجه به مسئله تمایز احاطی، بینونت میان موجود نامحدود از موجود محدود، بی‌نهایت است (ابن عربی، ۱۳۷۰، صص ۷۰، ۹۳ و ۱۸۲؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۹۹).

انتقاد دیگر سمنانی از اتصاف یافتن حق به امور مذموم و شرور می‌باشد. با توجه به نظریه وحدت وجود، حق سبحانه حضور وجودی در دل تجلیات خود دارد. در نتیجه



نظیر صدر



این کلام، حق حضوری وجودی در دل شرور نیز دارد. پرسش این است که حضور حق در تجلیات، چگونه شَرّ بودن آن را توجیه می‌کند؟ ابن عربی تصریح می‌کند که بر پایه وحدت وجود و نظریه تجلی، حق تعالی همه احکام ممکنات را می‌پذیرد؛ چه آن احکام خیر باشد و چه شَرّ. حق تعالی همچنان که در مجردات حضور دارد، در محدثات نیز حاضر است. وی می‌نویسد:

به درستی که حق با اشیا عینیت دارد. اشیا محدود هستند، اگرچه حدودشان مختلف است؛ بنابراین حق تعالی که با تمام حدود، محدود می‌شود و هر شیئی که محدود می‌شود، حدّ آن، همان حدّ حق است. پس حق در محدثات و مجردات سریان دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱).

آیا نمی‌بینی که حق به اوصاف مخلوقات و به صفات نقص و ذمّ ظاهر می‌شود و به این معنا از خودش خبر داده است؟ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۲).

در تحلیل چگونگی اتصاف حق به شرور در کلام ابن عربی، دو وجه با تکیه بر دو مبنای مهم در نظام عرفانی وی وجود دارد: مبنای نخست با توجه به نظام احسن الهی در خلقت عالم و دیگری تفاضل و تقابل وجوه و اسمای عرفانی می‌باشد. از نگاه ابن عربی با توجه به نظام احسن آفرینش، عالم خیر محض است و شَرّی وجود ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۲ و ج ۳، ص ۴۴۹؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲). نظام احسن مبتنی بر اسمای الهی است؛ زیرا بر اساس نظریه وحدت وجود، تمامی مخلوقات، اسمای حق به شمار می‌روند. حق تعالی نیز به وسیله اسما آفرینش را تدبیر می‌نماید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۸). ابن عربی نظام آفرینش را به عنوان بدیع‌ترین مخلوق حق، مظهر اسم «الرحمان» می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲). شیخ اکبر شرور و امور مذموم را از عالم منتفی دانسته، قائل است که آفرینش در نهایت زیبایی است و تجلیات، خیر هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۹).

همچنین ابن عربی با اعتقاد به وحدت وجود، تشکیک در ظهور در مقابل تشکیک در وجود را تأکید می‌نماید. پذیرش تشکیک در ظهور، به معنای پذیرش تفاضل و تقابل ظهورات خداوند است. تقابل اسمای الهی، فرع بر تفاضل آنهاست؛ بدین معنا که بر پایه قابلیت اسما، از آنها اقتضائات متفاوتی ظهور می‌نماید؛ مانند تقابل میان اسم

«الهادی» با اسم «المُضِل»؛ از این رو خیر و شر، نتیجه تشکیک در ظهورات حق است. اسم الهادی و المضل هر دو از اسمای الهی هستند که در مقایسه با هم، یکی خیر و دیگری شر می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴؛ قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۵۲). در دیدگاه شیخ اکبر، اگرچه تقابل میان تجلیات در عالم طبیعت و ماده به ظاهر شر به نظر می رسد، در واقع شر نیست. خیر و شر در نتیجه موافقت یا مخالفت با دستورهای تشریحی حق تعالی معنا می یابد. انسان ها با توجه به نظام تشریح، باید از شرور دوری گزیده و به خیر به عنوان اسم برتر الهی آراسته شوند (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۴)؛ از این رو شرور از نظام تکوین منتفی بوده، در نظام تشریح معنا می یابد؛ زیرا امکان مخالفت با حق در نظام تشریح ممکن است؛ بر خلاف نظام تکوین که همیشه با اراده تکوینی حق موافق بوده و تخلف پذیر نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۴۲؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۸).

انتقاد دیگر سمنانی از کاربرد صفت اطلاق برای حق تعالی است. از نگاه وی، وجود حق دارای صفت اطلاق نمی باشد؛ زیرا لازمه اینکه وجود حق تعالی وجود مطلق باشد این است که همچون کلی طبیعی که به وجود افرادش محقق است، وجود حق تعالی نیز مقید به وجود ممکنات گردیده و حقیقتی و رای ممکنات نداشته باشد. به باور سمنانی، فعل و فیض حق تعالی مطلق است نه خود حق (سمنانی، حاشیه بر فتوحات مکیه در: شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۳۶) و خداوند دارای وجودی و رای همه مخلوقات است.

نکته دیگر در انتقاد سمنانی از تعبیر وجود مطلق ابن عربی، تشبیه وجود مطلق به کلی طبیعی است. استنباط سمنانی این است که وجود مطلق مانند کلی طبیعی در خارج بدون افرادش تحقق ندارد و و رای تجلیات برای حق وجودی نخواهد بود. وی معتقدان به مطلق بودن وجود خداوند را افرادی اباحی و دوری از آنها را ضروری دانسته است: «دیگر جماعتی که به وجود مطلق قائل اند، وجود مطلق را ذات حق اعتقاد دارند و می گویند که آن وجود مطلق بی افراد در خارج وجود ندارد. همین قوم اباحی اند و از ایشان تبری کردن واجب...» (سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۱۰۸-۱۰۹ و ۲۷۷-۲۷۶؛ سمنانی، ۱۳۶۹، صص ۱۹۱-۱۹۲).

در تبیین تشبیه وجود مطلق به کلی طبیعی باید گفت که مراد ابن عربی و شارحانش از این تشبیه آن نیست که وجود مطلق در همه احکام با کلی طبیعی مساوی است تا





اشکال سمنانی لازم بیاید؛ بلکه مقصود ایشان از این تعبیر اشاره به این حقیقت است که همچنان که کلی طبیعی در ذات خود هیچ قید و وصفی ندارد و به گونه‌ای است که با هیچ ویژگی‌ای از ویژگی‌ها مانند خارجی، ذهنی، واحد، کثیر و ... لحاظ نمی‌شود. وجود مطلق به اطلاق مقسمی نیز از هر خصوصیتی عاری است تا جایی که حتی قید اطلاق نیز در او اعتبار نمی‌شود (قنوی، ۱۳۶۲، صص ۶-۷ و ۶۹-۷۰). از نگاه ابن عربی تنها وجودی که کل هستی را فرا گرفته، حق است که با ویژگی اطلاق مقسمی خود جایی برای غیر باقی نگذاشته است. اطلاق مقسمی خارجی، به معنای وجود نامتناهی است؛ وجودی که از هر تعین ویژه‌ای مبرا است؛ اما همه تعینات را در خود جمع کرده، در تمام آنها سریان دارد. کاربرد ویژگی اطلاق در وجود حق به معنای سلبی است؛ یعنی وجود عاری از هر گونه قید و محدودیت. در این اعتبار، حتی اطلاق هم قید واجب نیست. بر خلاف وجود مطلق به اطلاق قسمی که هویت نفس رحمانی است. در نفس رحمانی، اطلاق، قید و تعین، سلبی نیست؛ اما در خصوص وجود حق تعالی، هیچ گونه قیدی اعتبار نمی‌شود؛ زیرا حق، وجودی نامتناهی دارد (قنوی، ۱۳۶۲، ص ۷؛ ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶).

حق وجودی نامتناهی است که در عین حضور در تعینات، فوق آنهاست. ذات حق، هم مطلق است و هم مقید؛ نه مطلق است و نه مقید (قصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). این معنا در اطلاق مقسمی ذات حق بر سمنانی پوشیده مانده، در نتیجه از ابن عربی و تعبیر وجود مطلق وی انتقاد کرده است؛ در حالی که ابن عربی بارها تأکید کرده که حق در مقام ذات هیچ نسبتی با تجلیات نداشته و از حلول و اتحاد منزّه است: «خداوند عین همه اشیا در ظهور می‌باشد. او در ذوات اشیا با آنها عینیت ندارد، بلکه از حیث ذات، او، اوست و اشیا، اشیا» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۴). «و همانا حق تعالی از حلول در ذات موجودات منزّه است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، صص ۵۲، ۱۵۹ و ۵۵۷). «به درستی که حق تعالی از حلول در اجسام برتر است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۱۴). حق در مقام ذات، بی‌نیاز از جهانیان است. خداوند نه تنها مطلق نیست؛ بلکه از تقیید و اطلاق هم عاری است؛ چون او عاری از هر قیدی است، از قید مطلق هم آزاد است. در نتیجه می‌تواند خود را با هر قیدی آشکار کند، بدون آنکه با آنها محدود شود. او در تقیید خود که هنگام ظهور پیدا می‌کند، همیشه از قیود منزّه است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، صص ۷۲ و ۱۶۲).

ابن عربی به هنگام سخن گفتن از ذاتِ متعالی حق قائل است که حتی در عمیق‌ترین مشاهدات عرفانی نمی‌توان به ذات حق رسید. آنچه برای عارف امکان‌پذیر است، شناخت ذات حق در پرتو تجلیات اوست؛ زیرا ذات حق، نامتناهی و انسان‌متناهی است و موجود متناهی به حریم نامتناهی راه ندارد: «حق حق است و انسان، انسان است؛ رب، رب است و بنده نیز بنده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۵). به نظر می‌رسد منشأ انتقاد سمنانی، خلط میان اعتبارات وجود در کلام ابن عربی باشد. ابن عربی برای وجود، سه مرتبه قائل است: نخست، وجود مطلق یا مرتبه ذات که مرتبه «لا اسم و لا رسم له» است که همان حقیقت وجود لا بشرط مقسمی عاری از همه قیود است. مرتبه دوم، وجود منبسط یا نَفَسِ رحمانی است که ظهور حقیقت وجود است. از این مرتبه نیز به وجود مطلق تعبیر شده است؛ زیرا بر همه اشیا احاطه سریانی دارد. وجود مطلق به اطلاق قسمی، فعل حق است که در تمام هستی سریانی دارد؛ ولی ذات حق که وجود مطلق مقسمی است، حتی قید اطلاق هم ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶). مرتبه سوم، وجودات مقید است که از آن به وجود جزئی و اثر حق تعبیر می‌شود. وجود مقید از آن جهت که قائم به وجود مطلق مقسمی است، با آن اتحاد دارد؛ اما از جهت اطلاقش متمایز از آن است؛ از این رو سمنانی میان اعتبارات وجود خلط کرده و به ژفای کلام ابن عربی در معنای اطلاق مقسمی و تفاوتش با اطلاق قسمی نایل نیامده است.

#### ۴. وحدت شهود از نگاه سمنانی

ابن عربی و شارحان وی از طرفداران وحدت وجود هستند. در مقابل، سمنانی از نقادان جدی وحدت وجود و قائل به وحدت شهود است. بر اساس وحدت وجود مصداق حقیقی وجود، فقط خداوند است. سالک در اثر رفع حجاب‌ها از روی باطنش، وحدت نفس‌الامری وجود را شهود می‌کند. شهود وی نیز شهود واقع خارجی است. شهود وحدت وجود در اثر رفع انانیت سالک صورت می‌گیرد. در این مرحله، تنها خداوند است که باقی می‌ماند و شهود حق به چشم حق در این مقام، تحقق می‌یابد. عارف در این مرحله، تمامی تجلیات را مظاهر حق تعالی دانسته، حضور حق در تمامی ذرات عالم





را ادراک می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۶۰-۶۱). اما بر اساس وحدت شهود، عارف به مرتبه‌ای از شهود می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند. این ندیدن، مبتنی بر توجه نکردن به کثرات خلقی می‌باشد. سالک در نتیجه قوت و شدت ظهور نور وجود حق، کثرات را رؤیت نمی‌نماید (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، صص ۸۴-۸۶).

سمنانی از قائلان به وحدت شهود است. وی کسانی را که بجز حق در عالم بینند، مشرک و کور می‌داند:

او نه انس است و نه جن و نه ملک، نه حور است

بلکه او دیده‌جان و دل‌ما را نور است

غیر حق هرچه کسی بیند مشرک باشد

آن که او حق نتواند که بیند کور است

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۱۸)

تابش نور حق، عارف را آن‌چنان مجذوب می‌کند که هیچ‌غیری، حتی وجود خودش را نیز نمی‌بیند و از آن بی‌خبر است:

چنان ز باده عشق تو مست و بی‌خبرم که هیچ‌گونه نماندست از خودی اثرم

علاءدوله به بانگ بلند می‌گوید که من مقیم خرابات و مست و بی‌خبرم

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۲)

این خود ندیدن، در وحدت شهود به معنای فناست و فنا نتیجه نیستی سالک است:

آن را که نظر بر آن جمال است ای دوست

در دیده او جز تو محال است ای دوست

جز روی تو روی دیگری کی بیند

در دیده او جز تو محال است ای دوست

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۳)

عارف به هر سو رو کند جز حق نمی بیند. در همه اشیا او دیده می شود. او جامع اضداد است:

هم یک منم، هم ده منم، صد یک منم، ده صد منم

بشنو حقیقت این سخن اهل قبول و ردّ منم

در سکر و صحو و قبض و بسط با خود منم بی خود منم

گر کد کنم از خود کنم؛ زیرا که اهل جد منم

بشنو علاءدوله یقین بی حد منم بی عد منم

پس در وجود و در نسب بی شبهه حد و عد منم

(سمنانی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۴)

۱۴۳



نظر  
صدر

شیخ علاءالدوله سمنانی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی

شیخ علاءالدوله وحدت شهود را نیز کمال نهایی سالک نمی داند. از نظر او عارف کامل کسی است که در مقام عبودیت باشد. وی تجربه وحدت حق و خلق را به آغازین مراحل سلوک مربوط دانسته، آخرین منازل سلوک را عبودت و عبودیت می داند، نه توحید (سمنانی، ۱۳۹۶، صص ۹۰، ۱۱۰ و ۱۳۰).

و آنچه نمود که آخر همه مقامات در منازل السائرین، توحید است، نه همچنان است؛ بلکه او در هشتادم مقام افتاده است. آخر مقامات العبودیه و... ای عزیز در بدایت و وسط مقام توحید، خاصه در خلال سماع، امثال این رباعی ها بسیار بر قوال داده باشم و در آن ذوق مدت ها بمانده، یکی این است:

این من نه منم، اگر منی هست تویی      و در بر من پیرهنی هست تویی

در راه غمت نه تن به من ماند و نه جان      و زانکه مرا جان و تنی هست تویی

بعد از آن چون قدم در نهایت مقام توحید نهادم، غلط محض بود؛ الرجوع الی

الحق خیر من التمادی فی الباطل برخوانم (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۳۴۶).

با توجه به آنچه گذشت سمنانی نظریه وحدت وجود را نقد کرده و ضمن پذیرش

وحدت شهود، حتی این مرتبه را نیز مرتبه نهایی سلوک نمی‌داند؛ بلکه از نگاه وی، مقام عبودت بالاترین مقامات درجات قرب خداوند متعال است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش گفته، سمنانی، عارفی اهل مکاشفه و واجد تجربه عرفانی وحدت است؛ اما در عین حال نظریه وحدت وجود را نقد کرده، بر وحدت شهود تأکید دارد. سمنانی به واسطه باورش به ضرورت تفکیک میان باورهای دین مبین اسلام و آیین‌های هندی همچون بودیسم و هندویسم و نیز با هدف مقابله با باطل و جلوگیری از بروز انحراف در توحید اسلامی، با وحدت وجود ابن عربی مخالفت کرده است. اما نقادی‌های وی بر وحدت وجود ابن عربی وارد نمی‌باشد؛ زیرا سمنانی میان اعتبارات وجود خلط کرده و میان وجود مطلق مقسمی و وجود مطلق قسمی تفاوتی قائل نشده است؛ همچنین به ژرفای معنای اطلاق مقسمی وجود حق تعالی و تنزیه نهفته در آن بار نیافته است. شیخ علاءالدوله وحدت شهود را نیز کمال نهایی سالک نمی‌داند. از نظر او عارف کامل کسی است که در مقام عبودیت باشد. وی تجربه وحدت حق و خلق را به آغازین مراحل سلوک مربوط دانسته، آخرین منازل سلوک را عبودت و عبودیت می‌داند، نه توحید.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹



## فهرست منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین. (۱۳۸۱). تمهید القواعد (مقدمه و مصحح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۲. ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم (با تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی). تهران: انتشارات الزهراء.
۳. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیة (ج ۲، ۳ و ۴). بیروت: دار صادر.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نفحات الأُس من حضرات القدس (مقدمه و مصحح و تعلیقات: محمود عابدی). تهران: مؤسسه اطلاعات.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). عین نضاح (محقق و تنظیم: حمید پارسانیا، ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۶. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن. (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی (مصحح و مقدمه: غلامحسین رضائزاد). تهران: انتشارات الزهراء.
۷. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۸. سمنانی، رکن الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۶). چهل مجلس یا رساله اقبالیه (تحریر: امیر اقبال شاه بن سابق سجستانی، مقدمه و مصحح دو تعلیقات: نجیب مایل هروی). تهران: ادیب.
۹. سمنانی، رکن الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۴). دیوان کامل اشعار فارسی و عربی (به اهتمام: عبدالرفیع حقیقت). تهران: شرکت موافان و مترجمان.
۱۰. سمنانی، رکن الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۹). مصنفات فارسی، رساله فتح المبین (به اهتمام: نجیب مایل هروی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. سمنانی، رکن الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۲). العروة لاهل الخلوۃ والجلوة (مصحح: نجیب مایل هروی). تهران: مولی.
۱۲. سمنانی، رکن الدین احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۹۶). تبیین المقامات وتعیین الدرجات (مقدمه و مصحح: اکبر راشدی نیا، مترجم: عزت الله مرتضایی). تهران: نشر سخن.
۱۳. شیرازی، صدر الدین محمد. (۱۴۱۹ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (الجزء الاول والثانی والسادس، الطبعة الخامسة). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۱۴. صدر سمنانی، سید مظفر. (۱۳۳۴). شرح احوال و افکار و آثار عارف ربانی ابوالمکارم رکن‌الدین شیخ علاءالدوله سمنانی. تهران: بین.
۱۵. قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲). نصوص (مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. کربلایی تبریزی، حافظ حسین. (۱۳۸۲). روضات الجنان و جنات الجنان (با مقدمه، مصحح و تعلیق: جعفر سلطان القرایی، به اهتمام: محمد امین سلطان القرایی). تبریز: انتشارات ستوده.
۱۸. نصراللهی، میثم. (۱۳۹۱). بررسی آرا و اندیشه‌های عرفانی شیخ علاءالدوله سمنانی. قم: نشر ادیان.
۱۹. یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری (نگارش: عطاء انزلی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
20. Landolt, Hermann. (1971). *Semnanion wahdat al-wujood*. Tehran: Collecte Papers on Islamic Philosophy and Mysticism.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

## References

1. Ibn Arabi. (1370 AP). *Fusus al-Hikam* (A. A. Afifi, Ed.). Tehran: al-Zahra.
2. Ibn Arabi. (n.d.). *The Meccan Illuminations* (Vols. 2, 3, 4). Beirut: Dar Sader.
3. Ibn Turkah al-Isfahani, S. (1381 AP). *Tamhid al-Qawaid* (S. J. Ashtiani, Ed.). Qom: Bustaneketab.
4. Jami, N. A. R. (1370 AP). *Nafahat al-Ons min Hazarat al-Quds* (M. Abedi, Ed.). Tehran: Ettela'at Institute.
5. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *A'yn Nadakh* (H. Parsania, Ed., Vol. 1). Qom: Esra.
6. Karbalaei Tabrizi, H. H. (1382 AP). *Rawdat al-Jannan and Jannat al-Jannan* (J. Sultan al-Qara'I & M. A. Sultan al-Qara'i). Tabriz: Sotoudeh.
7. Landolt, H. (1971). *Semnanion wahdat al-wujood*. Tehran: Collecte Papers on Islamic Philosophy and Mysticism.
8. Mulla Sadra. (1419 AH). *The transcendent philosophy in the four journeys* (Vol. 1, 2, 7, 5<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.
9. Nasrollahi, M. (1391 AP). *A Study of the Mystical Opinions and Thoughts of Shaykh Ala 'al-Dawlah Semnani*. Qom: Adyan.
10. Qeisari, M. D. (1375 AP). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.
11. Qunavi, S. D. (1362 AP). *Nusus* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: University Publishing Center.
12. Rafiei Qazvini, S. A. (1367 AP). *Collection of philosophical treatises and articles* (Gh. H. Rezanejad, Ed.). Tehran: al-Zahra.
13. Sadr Semnani, S. M. (1334 AP). *Description of the life, thoughts and works of Aref Rabbani Abu al-Makarem Rukn al-Din Shaykh Ala 'al-Dawlah Semnani*. Tehran: Bin.

۱۴۷



نظر:  
صدر

شیخ علاءالدوله سمناوی و نقد نظریه وجود ابن عربی

14. Semnani, R. D. A. (1362 AP). *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa-l-jalwa* (N. Mayel Heravi). Tehran: Mola.
15. Semnani, R. D. A. (1364 AP). *Complete collection of Persian and Arabic poems* (A. R. Haqiqat). Tehran: Moafan and Translators Company.
16. Semnani, R. D. A. (1366 AP). *Forty Majlis or Eqbaliyeh Treatise* (A. I. Shah bin Sabeq Sajestani & N. Mayel. Heravi, Eds.). Tehran: Adib.
17. Semnani, R. D. A. (1369 AP). *Persian manuscripts, treatise of Fath al-Mubin* (N. Mayel Heravi). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.
18. Semnani, R. D. A. (1396 AP). *Clarification of positions and determination of degrees* (A. Rashedinia, Ed., E. Mortezaei, Trans.). Tehran: Sokhan.
19. Yazdanpanah, S. Y. (1388 AP). *Basics and principles of theoretical mysticism* (A. Anzali, Ed.). Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute.
20. Zarrinkoob, A. H. (1380 AP). *Search sequence in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir.



نگار  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹

## The Role of the “Simple Reality” Principle in Proving the Attributive Monotheism<sup>1</sup>

Leila Baneshi<sup>2</sup>

Sayed Ahmad Fazeli<sup>3</sup>

Ali Allah Bedashti<sup>4</sup>

Received: 27/12/2019

Accepted: 28/04/2020

### Abstract

The divine essence has all perfective attributes because of the necessity of His existence—that is, every attribute that counts as an existential perfection is absolutely true of God. Now the question arises: What is the relation between these perfective attributes and the divine essence? This paper seeks to provide an account of attributive monotheism based on the “simple reality” (*basīṭ al-ḥaqīqa*) principle. Here we adopt a descriptive-analytic approach to consider the role of the “simple reality” principle in proving the attributive monotheism. Mullā Ṣadrā makes an appeal to the “simple reality” principle to prove all perfective attributes for God as identical to His essence. His argument for the identification of divine attributes and the divine existence is grounded in the simplicity of the necessary existence and His exaltation from all kinds of quiddity-based compositions. Moreover, this principle implies that the necessary being has all perfective attributes

---

1. The paper is derived from the PhD dissertation under *Explanation and Evaluation of the Impact of Philosophical Foundations on Theological Arguments of Imami Theologians* (supervisors: Sayyid Ahmad Fazeli and Ali Allahbedashti).

2. PhD student, Islamic theology, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author): leilabaneshi@yahoo.com.

3. Assistant professor, University of Qom, Qom, Iran: ahmad.fazeli@gmail.com.

4. Professor of Philosophy and Kalam, University of Qom, Iran: contact@libf.ir.

in the most complete and the strongest way. In his discussion of the relation between divine attributes and His essence, Mullā Ṣadrā believes in conceptual distinction and token identification. Another corollary of the “simple reality” principle for attribute monotheism is an explanation of how the divine essence has attributes of acts and how similarity (*tashbīh*) and transcendence (*tanzīh*) might be reconciled in the case of God.

**Keywords**

Simplicity, existence, simple reality, attributive monotheism.

## نقش قاعده «بسیط الحقیقه» در اثبات توحید صفاتی<sup>۱</sup>

لیلا بانشی<sup>۲</sup>      سیداحمد فاضلی<sup>۳</sup>      علی اله‌بداشتی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۶      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

### چکیده

ذات الهی به دلیل وجوب وجود، دارای همه اوصاف کمالی است و هر صفتی که از کمالات وجودی به شمار آید، به صورت مطلق درباره خداوند صدق می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که رابطه این اوصاف کمالی با ذات الهی چیست؟ هدف از این مقاله تبیین توحید صفاتی بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه» است. در تحقیق حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی، نقش قاعده بسیط الحقیقه در اثبات توحید صفاتی بررسی شده است. ملاصدرا بر اساس قاعده بسیط الحقیقه تمام صفات کمال را برای ذات خداوند به صورت عینیت با ذات اثبات می‌کند. استدلال وی در اثبات عینیت صفات الهی با وجود خداوند از راه بساطت وجود واجب و تنزه از انواع ترکیب ماهوی است؛ همچنین بر اساس این قاعده، واجب‌تعالی دارای تمام صفات کمالی به نحو اتم و اقوی است. ملاصدرا در بحث از رابطه صفات واجب‌تعالی با ذات، قول به تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی را پذیرفته است. تبیین نحوه اتصاف ذات الهی به صفات فعل و جمع میان تشبیه و تنزیه، از دیگر نتایج قاعده «بسیط الحقیقه» در موضوع توحید صفاتی است.

### کلیدواژه‌ها

بساطت، وجود، بسیط الحقیقه، توحید صفاتی.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «تبیین و ارزیابی تأثیر مبانی فلسفی در استدلال‌های کلامی متکلمین امامیه» (استادان راهنما: سیداحمد فاضلی و علی اله‌بداشتی) می‌باشد.
۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
leilabaneshi@yahoo.com
۳. استادیار دانشگاه قم، قم، ایران.  
ahmad.fazeli@gmail.com
۴. استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران.  
contact@libf.ir

■ بانشی، لیلا؛ فاضلی، سیداحمد؛ علی، اله‌بداشتی. (۱۳۹۹). نقش قاعده «بسیط الحقیقه» در اثبات توحید صفاتی. برگرفته از رساله دکتری: تبیین و ارزیابی تأثیر مبانی فلسفی در استدلال‌های کلامی متکلمین امامیه» (استاد راهنما: سیداحمد فاضلی و علی اله‌بداشتی). فصلنامه نقدونظر، ۲۵ (۹۹)، صص ۱۵۱-۱۷۳.  
Doi: 10.22081/jpt.2020.56407.1690



از دیرینه‌ترین مباحث کلامی، مسئله نسبت صفات خدا با ذات اوست. مطرح شدن عینیت صفات با ذات الهی با دقیق‌ترین برهان در خطبه نخست نهج البلاغه، نشان اهمیت خاص این موضوع است. در خصوص ارتباط صفات با ذات الهی دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. برخی همچون اشاعره، به زیادت صفات بر ذات الهی معتقدند؛ زیرا بی‌بهرگی از صفات را مساوی با نقص در ذات الهی می‌دانند؛ همچنین بر این باورند که صفت مغایر با موصوف است و از این رو به زیادت صفات و کمالات بر ذات روی آورده‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۳). عده‌ای نیز همچون معتزله، زیادت صفات را بر ذات به دلیل تهی شدن ذات از صفات، موجب نقص می‌دانند؛ از این رو با اعتقاد به نظریه نیابت ذات، خود را از گرفتاری در دام زیادت صفات بر ذات نجات داده‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۴). کسان دیگری همچون قاضی سعید قمی به طور کلی به نفی صفات از ذات معتقد شدند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰) و عده‌ای هم مانند امامیه به عینیت صفات با ذات الهی معتقد شده‌اند؛ اما در تبیین عینیت صفات با ذات الهی، اختلاف نظر وجود دارد. برخی چون نتوانسته‌اند عینیت ذات با صفات را آن گونه که شایسته است، تفسیر و تبیین کنند، به تفسیر سلبی - نه وجودی - از صفات روی آورده یا اینکه از عینیت، معنای افراطی کرده‌اند و آن را به ترادف صفات با همدیگر و صفات با ذات معنا کرده‌اند؛ ولی در مقابل، ملاصدرا با بهره‌گیری از مبانی فلسفی خویش و از جمله «قاعده بسیط الحقیقه» توانست عینیت صفات را با ذات آن طور که مطابق با آیات و روایات باشد، تبیین کند.

قاعده بسیط الحقیقه جایگاه ویژه‌ای در حل مسائل فلسفی و به‌ویژه در اثبات توحید صفاتی واجب دارد. در این مقاله می‌کوشیم تبیین صدرالمآلهین از توحید صفاتی را بر اساس قاعده بسیط الحقیقه روشن سازیم. توحید صفاتی یکی از شاخه‌های توحید نظری است و به دو معنای «تنزه خداوند از شبیه در صفات کمالی و عینیت صفات ثبوتی ذاتی با ذات الهی» و «تنزه واجب تعالی از صفت زاید بر ذات» است. در این نوشتار، توحید صفاتی با تکیه بر قاعده بسیط الحقیقه تبیین شده است.





در زمینه توحید صفاتی مقالات متعددی تدوین شده و در برخی مقالات نیز مبانی فلسفی توحید صفاتی بررسی شده است؛ برای نمونه محمد سعیدی مهر در مقاله‌ای با عنوان «مبانی فلسفی توحید صفاتی از دیدگاه علامه طباطبایی»، چاپ شده در مجله فلسفه دین، زمستان ۹۱، به تبیین عینیت صفات کمالی با ذات حق تعالی بر اساس دو قاعده فلسفی «معطی شیء فاقد شیء نمی شود» و «صرافت ذات الهی» بر مبنای آرای علامه طباطبایی پرداخته است. در مقاله دیگری با عنوان «مبانی و مراحل عینیت صفات با ذات الهی در دیدگاه صدرالمآلهین و تطبیق آن با روایات» به قلم مهدی منصوری و چاپ شده در مجله حکمت اسلامی، زمستان ۹۶، به بررسی مبانی ملاصدرا در اثبات توحید صفاتی و مراحل معنایی عینیت صفات با ذات الهی پرداخته است؛ ولی درباره تبیین و اثبات توحید صفاتی و پاسخ‌گویی به اشکال‌های آن با استناد به قاعده بسیط الحقیقه پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

## ۱. مبانی نظری

در این بخش نخست به تبیین مبانی نظری موضوع می‌پردازیم. مهم‌ترین مبانی نظری که پیش از ورود به بحث لازم است به تبیین آنها پرداخته شود، شامل موارد ذیل است:

### ۱-۱. تقریر قاعده بسیط الحقیقه

این قاعده فلسفی، بیانگر تلازم میان دو ویژگی بساطت و کامل بودن وجود است؛ یعنی اگر وجودی بسیط باشد، کامل و اگر کامل باشد، بسیط خواهد بود. با توجه به اینکه در عالم هستی تنها وجود خداوند دو ویژگی مزبور را دارد و وجود امکانی، مرکب و ناقص است، قاعده به طور حقیقی تنها بر وجود واجب متعال صادق است؛ ولی می‌توان ادعا کرد که تلازم مزبور در وجود ممکن نیز به میزان بساطت و کمال نسبی آن قابل جریان است؛ از این رو برای تبیین قاعده، نخست دوطرف آن درباره وجود خداوند بیان و اثبات شده، سپس تلازم مزبور استنتاج می‌گردد.

طرف اول قاعده، «بسیط الحقیقه» و طرف دوم آن، «کل الأشياء ولیس بشیء منها»





است. مقصود از طرف اول قاعده این است که وجود واجب متعال حقیقتی بسیط بوده و از هر گونه ترکیب ماهوی منزّه است. ساده‌ترین راه برای اثبات بساطت وجود واجب متعال و تنزه آن از انواع ترکیب ماهوی این است که وجود خداوند صرف بوده و از اتحاد با ماهیت منزّه است. در نتیجه از انواع ترکیب ماهوی نیز مبرا است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵). مقصود از طرف دوم قاعده نیز این است که وجود خداوند متعال کامل بوده، کمال وجودی موجودات امکانی را به نحو اعلی و اشرف دارد (کلّ الأشیاء) و از نقصان و محدودیت وجودی آنها منزّه است (لیس بشیء منها).

کامل بودن وجود خداوند را می‌توان از راه‌های مختلف اثبات کرد. بنا بر یکی از استدلال‌ها، واجب متعال علت حقیقی موجودات امکانی و کمالات آنهاست و از نظر عقل، معطی کمال نه تنها فاقد این کمال نیست، بلکه از دریافت کننده کمال کامل‌تر است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۶). استدلال دیگر اینکه بر مبنای مسئله وحدت تشکیکی وجود، اختلاف مراتب وجود اختلاف تشکیکی است؛ یعنی مراتب وجود در کمال اشتراک داشته، در کمال به تمام و نقص اختلاف دارند و وجود واجب متعال کامل‌ترین مرتبه وجود است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۵).

آمدن عبارت «لیس بشیء منها» در قاعده، به دلیل توجه به نوع حملی است که در طرف اول قاعده مطرح می‌گردد؛ یعنی حمل حقیقت و رقیقت؛ بدین معنا که هر کمالی از کمالات وجودی که غیر او دارند، درجه ضعیفی از کمال حقیقی واجب الوجود است. در این نوع حمل، تنها به جنبه‌های وجودی توجه شده و از ویژگی‌های سلبی غفلت شده است؛ از این رو برای تکمیل قاعده و دفع توهم از نقصان و محدود بودن واجب، عبارت «لیس بشیء منها» را آورده است.

ملاصدرا در آثار خود به کامل بودن وجود واجب متعال و تنزه از محدودیت و نقصان بسیار عنایت دارد؛ برای نمونه گفته است: «همانا هر حقیقت بسیط، همه اشیا و وجودی است، مگر چیزی که به نقایص و عدم کمالات ارتباط دارد و واجب متعال از هر جهتی حقیقت بسیط است؛ پس همه وجود است» (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۰). وی پس از اقامه دلیل بر بساطت واجب و تنزه او از همه اقسام ترکیب محتمل، ضمن توضیحی چنین

استدلال می‌کند: واجب تعالی بسیط محض است و از هر نوع ترکیب منزّه است؛ شیئی که هیچ نوع ترکیبی در او راه نداشته باشد، واجد همه اشیاست؛ زیرا اگر فاقد یک امر وجودی باشد، مرکب از حیثیت وجدان و فقدان خواهد بود؛ پس هیچ امر ثبوتی از آن سلب نمی‌شود و هر چه از او سلب می‌شود، امری سلبی است (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۰۹).

## ۱-۲. توحید صفاتی

در میان مباحث خداشناسی، مسئله «توحید صفاتی» اهمیت فراوانی دارد؛ به گونه‌ای که به عرصه‌ای برای برخورد دیدگاه‌های رقیب بدل شده است و متفکران هر نحله‌ای بر پایه مبانی و اصول خاص خویش به اظهار نظر در این باب پرداخته‌اند. توحید صفاتی به دو معنا به کار می‌رود:

الف) تنزه خداوند از شبیه در صفات کمالی: خداوند در صفات کمالی خود همچون الوهیت، علم، قدرت، حیات و... همتا ندارد؛ زیرا اولاً صفات کمالی خداوند کامل‌اند و ثانیاً واجب متعال در اتصاف به این صفات استقلال داشته، به غیر خود نیاز ندارد؛ ولی صفات کمالی موجود رابط و فقیر امکانی، ناقص و محدود بوده و موجود فقیر ممکن در اتصاف به کمال محدود و ناقص خود به وجود مستقل و بی‌نیاز خداوند محتاج است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۱۱).

ب) تنزه خداوند از صفت زاید بر ذات: صفات ثبوتی ذاتی خداوند یعنی علم، قدرت و حیات هر چند از نظر مفهوم با یکدیگر و نیز با مفهوم وجود واجب متعال در عقل انسان تغایر دارند، مصداق آنها در واقع واحد بوده و همان وجود خداوند است؛ برای نمونه قدرت به معنای مبدئیت وجود واجب متعال برای ایجاد موجود امکانی بر اساس علم مؤثر در آن و اختیار است و این مفهوم با مفهوم وجود تغایر دارد؛ ولی مصداق این دو مفهوم متغایر، وجود خداوند است؛ بنابراین واجب متعال از صفات زاید بر ذاتش منزّه است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۸)؛ به عبارت دیگر توحید صفاتی به معنای درک و شناسایی ذات حق تعالی به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۳۸).



### ۱-۳. دیدگاه‌ها در زمینه توحید صفاتی

صاحبان مکتب‌های فکری مختلف به ارائه دیدگاه‌های گوناگون در زمینه توحید صفاتی پرداخته‌اند که در این بخش به تبیین مهم‌ترین این دیدگاه‌ها در زمینه توحید صفاتی می‌پردازیم.

#### ۱-۳-۱. نیابت ذات الهی از صفات

ابوعلی جبایی، از مشایخ معتزله درباره صفات ثبوتی الهی، نظریه خاصی دارد که بعدها به نظریه «نیابت ذات از صفات» معروف شده است. حکیم سبزواری تصور کرده است همه معتزله پیروان این نظریه هستند؛ از این رو در منظومه می‌گوید: «و قال بالنیابة المعتزلة» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵۸)؛ این در حالی است که این نظریه مربوط به یک نفر از آنهاست و شاید اندکی از او پیروی کرده باشند. مطابق این نظریه، اثری که بر علم و قدرت و حیات افزون بر ذات مترتب است، همان اثر بر ذات حق تعالی، بدون این صفات مترتب می‌باشد و از نظر کارآمدی، ذات واجب جایگزین همه این صفات کمال و جمال است. کتاب‌های ابوعلی جبایی در دسترس ما نیست؛ زیرا آثار او مانند دیگر آثار معتزله از میان رفته است؛ ولی این نظریه را شهرستانی از او نقل می‌کند و می‌گوید تفاوت میان این نظریه و نظریه کسانی (مانند امامیه و دیگر معتزله) که می‌گویند صفات خدا عین ذات اوست در این دو جمله خلاصه می‌شود:

جبایی: «عالم بذاته لا بعلم؛ عالم به ذات است نه به سبب علم»

امامیه و معتزله: «عالم بعلم هو ذاته؛ عالم به علم ذاتی است» (شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۰).  
عباد بن سلیمان، یکی دیگر از عالمان معتزله، درباره صفات خداوند می‌گوید: «خداوند، عالم، قادر و حی است؛ اما من علم، قدرت و یا حیات را برای او اثبات نمی‌کنم؛ بلکه می‌گویم خداوند عالم است؛ ولی نه به سبب علم، و قادر است؛ ولی نه به سبب قدرت» (اشعری، ۱۹۵۴، ج ۱، ص ۸۶). مطابق دیدگاه مورد بحث، معنای اتصاف خداوند متعال به صفات ثبوتی ذاتی این است که فعل الهی همچون فعل کسی است که به این صفات اتصاف دارد. در نقد این دیدگاه گفته شده است که لازمه آن، فقدان



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (نیابتی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

ذات الهی نسبت به کمال است؛ در حالی که خداوند متعال کمال را بر موجود امکانی افاضه می‌کند، پس چگونه خود فاقد آن است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷). به گفته حکیم سبزواری، در گمان معتزله صفت معنایی است که به ذات موصوف قائم است و چون ذات الهی از معنایی که بر آن قائم باشد منزّه است، پس از اتصاف به صفت مبراست، ولی این گمان نادرست است؛ زیرا صفت کمالی مراتب دارد؛ برای مثال علم حصولی انسان، کیف نفسانی، علم نفس انسانی و عقل مجرد به خود، جوهر و علم واجب متعال به خود و به موجودات امکانی در مرتبه ذات، همان وجود واجب متعال است که از صفت زاید بر ذات منزّه است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵۹).

### ۱-۳-۲. زیادت صفات بر ذات

اشاعره بر این باورند که صفات ثبوتی ذاتی الهی، یعنی علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام نفسی، معانی زاید بر ذات و لازم آن و قدیم‌اند. این دیدگاه در شرح المواقف چنین گزارش شده است: «اشاعره و پیروانشان بر این باورند که خداوند متعال صفاتی موجود، قدیم و زاید بر ذات دارد؛ پس او به علم، عالم، به قدرت، قادر و به اراده، مرید است و مانند آن؛ پس به سمع، سمیع، به بصر، بصیر و به حیات، حیّ است» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۵).

زیادت صفات بر ذات با بساطت حق ناسازگار است؛ زیرا چنانچه صفات زائد بر ذات باشد و فاعلیت و قابلیت قابل اجتماع نباشند، چون حق تعالی فاعل همه صفات است، مستلزم تعدد اقتضا در ذات می‌شود؛ زیرا هر صفتی مقتضی جهتی در ذات است و وقتی فاعلیت و اقتضا متعدد گردید، مقتضی نیز متعدد می‌شود. در نتیجه ذات حق مشتمل بر کثرت می‌گردد و این خلاف فرض است؛ زیرا ذات حق «احدی الذات و بسیط الحقیقه» است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۶).

### ۱-۳-۳. عینیت مصداقی و مفهومی ذات الهی با صفات و صفات با یکدیگر

شیخ الرئیس از جمله کسانی است که ضمن اعتقاد به عینیت مصداقی صفات با ذات، به





عینیت اوصاف الهی در مقام مفهوم نیز قائل است. او در این زمینه بیان می‌کند: «علم او از نظر مفهوم با قدرت، اراده و حیات او تفاوتی ندارند؛ بلکه همه اینها یکی هستند و به دلیل هیچ یک از این صفات، ذات حق تجزیه نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۴۹). آنچه دیدگاه ابن سینا را از فیلسوفان دیگر متمایز کرده، سرایت حکم عینیت از حقیقت به مفهوم اوصاف الهی است.

صدرالمতالیهین این دیدگاه را نقد کرده است. به اعتقاد وی هر یک از الفاظ علم، قدرت و... معنایی دارند که غیر از معنای دیگر الفاظ است و چنانچه این الفاظ مترادف باشند، فایده‌ای در اطلاق هر کدام از آنها بر ذات حق تعالی وجود نخواهد داشت و این امر به تعطیل می‌انجامد (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۵). از دیدگاه صدر کسانانی که در عینیت صفات منکر اختلاف مفهومی هستند، از وجود، درجات و تشکیک وجود و وحدت و بساطت آن غافل‌اند (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۱).

### ۱-۳-۴. بازگشت صفات ثبوتی ذاتی به صفات سلبی

طرفداران الهیات سلبی معتقدند که ما از طریق زبان عادی و طبیعی تنها به «شیوه سلبی» می‌توانیم درباره خدا و اوصاف و افعال او سخن بگوییم. از دیدگاه فلوپین بهترین بهترین وجه توصیف احد، توصیف او به امور سلبی و در واقع سلب هرگونه توصیفی از اوست: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درست گفته است» (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۳۶).

در میان متکلمان یهودی، موسی بن میمون نیز که از جمله بزرگ‌ترین متکلمان یهودی در قرون وسطی است، از همین شیوه دفاع می‌کند و به سلب تمام صفات از خداوند معتقد است (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۶). برخی از فیلسوفان مسلمان نیز طرفدار الهیات سلبی بوده‌اند؛ برای نمونه کندی معتقد است تنها با صفات سلبیه می‌توان خداوند را توصیف کرد: «او نه جسم، نه صورت، نه کم، نه کیف و نه اضافه است و با هیچ کدام از مقولات دیگر نمی‌توان او را توصیف کرد» (بدوی، ۱۳۶۲، ص ۶۰۲). چگونگی انتزاع صفات کثیر از ذات بسیط و نحوه اتصاف ذات بسیط به اوصاف کثیر از مهم‌ترین عوامل

گرایش عده‌ای به الهیات سلبی است؛ زیرا با ناتوانی از تصحیح نحوه انتزاع مفاهیم کثیر از ذات واحد، راهی جز انکار صفات حق تعالی نیافته‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۰). روشن است که به الهیات سلبی که معتقد به توصیف خدا از راه سلبی است، اشکال‌هایی وارد است؛ از جمله اینکه اگر از ذات الهی هیچ گونه آگاهی نداشته، از صفات ایجابی او نیز کاملاً ناآگاه باشیم، در نتیجه هیچ معرفت عقلانی درباره خداوند متعال نخواهیم داشت. از دیگر لوازم نظریه الهیات سلبی، فقدان وجود خداوند نسبت به صفات کمالی است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷).

## ۲. تبیین توحید صفاتی بر اساس قاعده بسیط الحقیقه

پس از بیان دیدگاه‌ها در زمینه توحید صفاتی به بررسی نقش قاعده بسیط الحقیقه در فهم و تبیین توحید صفاتی و پاسخ‌گویی به اشکالات آن می‌پردازیم.

### ۲-۱. عینیت صفات با ذات

متفکران امامیه - اعم از حکیمان و متکلمان - ضمن نفی زیادت صفات خدا بر ذات او، به عینیت صفات با ذات قائل‌اند. مقصود از عینیت ذات با صفات این نیست که ذات جایگزین اوصاف باشد و از صفات خبری نباشد؛ بلکه مقصود این است که وجود حق تعالی مصداق هر دو است و وجود بسیط، رمز ذات و صفات می‌باشد و هیچ‌گونه دوگانگی میان ذات و صفات نیست (مفید، ۱۳۷۱، ص ۵۷). دیگر متکلمان امامیه نیز ضمن نفی تشبیه و تعطیل، به عینیت ذات با صفات کمال معتقدند (علم الهدی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۳)؛ به بیان دیگر معنای عینیت ذات و صفات این است که همه صفات کمالی خداوند به یک وجود که همان وجود ذات اوست، موجودند و ذات او از هیچ صفتی تمایز وجودی ندارد و هیچ یک از صفات نیز تمایز وجودی از یکدیگر ندارند؛ بلکه تمامی صفات در عین اینکه از نظر مفهوم مختلف‌اند، وحدت مصداقی و وجودی دارند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۶۸). علامه طباطبایی نیز معتقد است ذات دارای هیچ تعینی حتی تعین صفات نمی‌باشد و خود ذات فراتر از صفات است و صفات با تحلیل عقلی، از





تعین‌های ذات و در مرتبه متأخر از ذات هستند و ذات کاملاً بسیط است که به آن بساطت اطلاق می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۹).

دلیل بر توحید صفاتی این است که اگر هر کدام از صفات الهی، مصداق و ما یازای جداگانه داشته باشد، از چند حال خارج نخواهد بود: یا مصداق آنها در داخل ذات الهی فرض می‌شوند و لازمه‌اش این است که ذات الهی، مرکب از اجزا باشد و چون ترکیب به نیاز می‌انجامد، چنین چیزی محال است یا اینکه مصداق آنها خارج از ذات الهی تصور می‌شوند و یا اینکه ممکن الوجود و آفریده خدا انگاشته می‌شوند. اما فرض واجب الوجود بودن آنها به معنای تعدد ذات و شرک صریح است و فرض ممکن الوجود بودن صفات، مستلزم این است که ذات الهی که بر فرض فاقد این صفات است، آنها را بیافریند و سپس به آنها متصف شود؛ مثلاً با اینکه ذات فاقد حیات است، موجودی به نام حیات را بیافریند و با آن دارای حیات شود؛ همچنین درباره علم، قدرت و...؛ در صورتی که محال است علت هستی‌بخش، ذاتاً فاقد کمالات مخلوقاتش باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲).

استدلال دیگر در اثبات عینیت صفات الهی با وجود خداوند از راه بساطت وجود واجب و تنزه از انواع ترکیب ماهوی است؛ زیرا یکی از انواع ترکیب، ترکیب ماهیت امکانی از ذات و صفت زاید بر ذات است و خداوند متعال از این ترکیب نیز منزّه است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۵؛ صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۰). علامه طباطبایی در اثبات عینیت ذات و صفات الهی چنین استدلال می‌کند که چون هر چه غیر از ذات الهی است، حد وجود و امری عدمی است و صفات کمالی نیز به امر عدمی باز نمی‌گردند، پس تمام صفات کمالی عین ذات الهی‌اند؛ در غیر این صورت یا صفات وجودی اموری عدمی هستند که خلاف فرض است یا ذات الهی فاقد برخی از کمالات وجودی خواهد بود که این نیز مخالف صرافت و بساطت الهی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳).

## ۲-۲. اتصاف ذات الهی به تمام صفات کمال به نحو اعلی

بر اساس قاعده، چون خداوند بسیط الحقیقه است و موجود بسیط الحقیقه دارای



کمالات وجودی تمام موجودات است؛ پس هیچ کمالی از خداوند سلب نمی‌شود. ملاصدرا برای این ادعا چنین استدلال می‌کند که وجود واجب حد ندارد؛ پس همان گونه که وجود او کل الوجود است، صفات او کل الصفات است؛ زیرا او بسیط الحقیقه است؛ بنابراین هیچ صفتی در او حالت منتظره و بالقوه ندارد؛ بلکه همه صفات برای او حاصل است و بالفعل موجود است؛ زیرا قاعده بسیط الحقیقه این است که بسیط الحقیقه دارای هیچ نقضی نیست، چون نقصان موجب تعدد و در نهایت موجب ترکیب خواهد شد؛ در حالی که در بسیط الحقیقه هر نوع تعدد و ترکیبی نفی می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۰).

متکلمان امامیه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که وجود او عین کمال است و کمال عین ذات اوست؛ واجب الوجود باید از جمیع جهات واجب باشد؛ در غیر این صورت ترکیب از وجوب و امکان لازم می‌آید؛ در حالی که برهان بسیط بودن واجب تعالی، ترکیب او از اجزا را نفی می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳؛ حلی، ۱۳۸۷، ص ۶۴). ملاصدرا در الشواهد الربوبیه واجب تعالی را نه تنها تمام، بلکه فوق التمام معرفی می‌کند؛ زیرا واجب تعالی واجد تمام کمالات اشیاست و چون برتر از وجودات دیگر است، در مرتبه‌ای بالاتر دارای کمالاتی است که مراتب پایین تر فاقد آن هستند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵)؛ بنابراین به اقتضای ذات واجب که بسیط است و هیچ ترکیبی در او راه ندارد، کمال مطلق برای او اثبات می‌شود و احاطه او بر تمامی اوصاف و کمالات وجودی به اثبات می‌رسد و هر گونه نقص و محدودیتی از او سلب می‌گردد.

نتیجه اینکه اقتضای ذاتی بسیط الحقیقه این است که واجد همه کمالات و مراتب وجود باشد و هیچ کمال وجودی از حیطة هستی بی‌نهایت او خارج نباشد؛ چون فرض فقدان برخی کمالات مستلزم ترکب و محدود بودن است که با بساطت و عدم ترکب او سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۳)؛ از این رو از منظر خداشناسی صدرایی، واجب الوجود در عین وحدت و بساطت مشتمل است بر کلیه ذوات و حقایق وجودی و هر کمال متعلق به هر وجودی باید حاصل در ذات واجب الوجود و یا صادر از آن ذات و منبع فیاض باشد که عاید دیگران می‌شود؛ چنانکه آیه شریفه «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ





رَحْمَةً وَعِلْمًا» (غافر، ۷) شاهد همین مدعاست و هر دو صفت علم و رحمت را عین ذات او می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۵۹).

## ۲-۳. تساوق در حیثیت صدق

صفات الهی با یکدیگر و با ذات خداوند در مصداق و در حیثیت صدق واحدند و از جهت حیثیت صدق نیز هیچ اختلاف و تعدد و تغایری ندارند. وجود خدای متعال به وحدت و بساطتی که دارد، واقعیت تمامی صفات است؛ از این رو همین وجودی که تمامی صفات را به نحو اندماجی دارد، موجب وحدت حیثیت صدق می‌شود. اختلاف صفات تنها به حسب مفهوم است و آنها پیش از آنکه به مصداق راه یابند، با یکدیگر گره می‌خورند و از حیثیتی واحد بر آن وارد می‌شوند. از همین روست که صدق صفات به چیزی فراتر از مساوات است؛ یعنی به نحو تساوق است، نه تساوی؛ بدین معنا که وجود خداوند به همان حیث واقعی و خارجی که عالم است، قادر است و از همان حیث که قادر است، عالم است و حیثیت‌های متعدد واقعی و نفس‌الأمری لازم نمی‌آید و مصداق مشترک دارند. جهت واقعی و نفس‌الأمری وجودی که ارائه علم می‌کند و برای ما سبب انتزاع علم می‌شود، همان به دلیل شدت، قوت و کمال وجودی‌اش ارائه قدرت هم می‌کند و سبب انتزاع قدرت می‌شود. به باور صدرالمতألهین حیثیت هر صفتی در او عیناً حیثیت صفات دیگر است؛ پس علم او عین قدرت او و قدرت او عین اراده ذاتی اوست (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۷۵).

## ۲-۴. سازگاری کثرت مفهومی با بساطت ذات الهی

پیروان حکمت متعالیه چگونگی اتصاف ذات باری تعالی به صفات کمالی را به نحو عینیت مصداقی و کثرت مفهومی می‌دانند (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۲۰). اما پرسش قابل طرح در اینجا آن است که چگونه کثرت مفهومی کمالات وجودی موجب تعیین یا کثرت در ذات باری تعالی نمی‌شود؟ آیا می‌توان میان اتصاف حق تعالی به صفاتی که به لحاظ مفهومی کثیرند و بساطت او جمع کرد؟ حکیمان در بحث از رابطه صفات

واجب تعالی با ذات، قول به تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی را پذیرفته، آن را مغایر بساطت ذات واجب نمی‌دانند. از آنجا که مفاهیم دارای محدودیت ذاتی می‌باشند، حمل آنها بر مقام ذات، نوعی تحدید ذات واجب بوده و پذیرفتنی نیست؛ اما این در صورتی است که حمل صفات بر مقام ذات از نوع حمل شایع صناعی باشد و نه حمل حقیقه و رقیقه.

برای توضیح بیشتر لازم است که به تعریف حمل حقیقه و رقیقه و تفاوت آن با حمل شایع اشاره کنیم. مبنای حمل حقیقه و رقیقه، اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف در کمال و نقص است. این نوع حمل بیان می‌کند که وجود ناقص در وجود کامل به نحو اعلی و اشرف تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادون را دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۴۶). در هر حملی، مناط و ملاک صحت حمل، اختلاف موضوع و محمول از یک جهت و اشتراک آن دو از جهت دیگر است؛ به عبارت دیگر وحدت توأم با کثرت، شرط حمل محمول بر موضوع در هر حملی است. اما در این نوع حمل تأمین‌کننده وحدت حمل، وجود یک سنخ کمال است که در رقیقه به همراه حدود و سلب‌های مختلف وجود دارد؛ در حالی که حقیقه وجود برتر و جمعی آن کمال است بدون حدود و سلب‌هایی که در رقیقه موجود است؛ بنابراین حقیقه می‌تواند وجود برتر و جمعی رقیقه‌های مختلف باشد؛ پس تأمین‌کننده کثرت حمل نیز اختلاف در نحوه وجود آن کمال است؛ حال این تفاوت یا به کمال و نقص است، یا به اجمال و تفصیل و یا به گونه‌های دیگر.

حال که معنای حمل حقیقه و رقیقه بیان شد و تفاوت آن با حمل شایع روشن گردید، اضافه می‌کنیم که صفات واجب تعالی با حدود مفهومی خود بر ذات واجب تعالی حمل نمی‌شود؛ بلکه حمل چنین مفاهیمی با حدود مفهومی‌شان، در مقام متأخر از ذات قرار می‌گیرند؛ اما همین مفاهیم به نحو حمل حقیقه و رقیقه بر ذات واجب قابل حمل است و معنای چنین حملی آن است که ذات واجب، کمالات این مفاهیم را به نحو اعلی و اشرف و به نحو اطلاقی و نامحدود داراست؛ بنابراین اگر منظور از «تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی» آن است که ذات واجب مصداق کمالات صفات به نحو





اطلاقی و اعلی و اشرف است و نه مصداق آنها به نحوی که تعین محدود مفهومی از آن حکایت می‌کند، آن‌گاه بالضروره ذات واجب منزله از تحدید خواهد بود.

بر اساس قاعده بسیط الحقیقه به گونه دیگری نیز می‌توان به پرسش یادشده پاسخ گفت. این قاعده عهده‌دار تبیین چگونگی حضور کثرت در وحدت است. در این تقریر گفته می‌شود حقیقت بسیط، تمام حقایق را در خود جای داده است؛ مثلاً نفس در مقام اطلاقی خود، یعنی در مقامی که هنوز قوای نفسانی از هم تمایز نیافته‌اند، حقیقت عقل، خیال و حس را در خود دارد. در چنین مقامی، از قوای متمایز نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا تکثر آنها مستلزم خارج‌شدن از مقام بساطت اطلاقی نفس خواهد بود. نفس در مقام وحدانی خود به نحو اطلاقی و اندماجی، همه شئون و قوای خود را داراست؛ بنابراین «بسیط الحقیقه» بودن خداوند در مقام ذات به معنای این است که حقیقت بسیط وجود همه امور و اشیا را در خود به نحو اندماجی داراست. یک حقیقت بسیط به نفس وجودش، همه چیز را در خود دارد، بدون اینکه تکثیر یا امتیازی در متن وجودش پدید آید.

## ۲-۵. کیفیت اتصاف بسیط الحقیقه به صفات سلبی

یکی از تقسیم‌بندی‌ها در زمینه صفات خداوند، تقسیم صفات به دو دسته صفات ثبوتی و صفات سلبی است. مقصود از صفات ثبوتی آن دسته از صفاتی است که جنبه ثبوتی و وجودی دارند و اتصاف به آنها موجب کمال می‌باشد و نبودن آنها یک نوع نقص شمرده می‌شود؛ مانند علم، قدرت و... صفات سلبی نیز آن دسته از صفاتی است که ذات خداوند را از هر نقص پیراسته می‌سازند؛ مثل اینکه می‌گوییم خداوند جسم نیست. با توجه به مفاد قاعده بسیط الحقیقه سلب شیء یا اشیا از هویت بسیط جایز نیست. اشکال قابل طرح در اینجا آن است که چون سلب اشیا از هویت بسیط جایز نیست، پس ذات پروردگار نباید صفات سلبيه داشته باشد. ملاصدرا در قالب «إِنْ قُلْتَ» این اشکال را مطرح می‌کند که واجب الوجود، بسیط الحقیقه و منزله از هر گونه ترکیب است؛ پس چگونه به صفات سلبی متصف می‌شود؟ آن‌گاه در پاسخ به این نکته اشاره می‌کند که

صفات سلبي خداوند به سلب نقص و نستي كه همان سلب است، بر مي گردد. معنای سلب وجود است؛ همچنان كه معنای سلب نقص نيز همان كمال است (شيرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۰۰)؛ بنابراین اوصاف سلبي، سلب امر وجودی نيست، بلکه سلب حد و عدم از ذات حق است؛ برای مثال وقتی می گوییم خداوند متعال جوهر نيست، جهت وجودی جوهر را از او سلب نمی کنیم؛ بلکه جهت عدمی را از وی سلب می نماییم؛ مثلاً جوهر دارای استقلال و وجود است؛ چون جوهر آن است كه «اذا وجد، وجد لا فی الموضوع» و استقلال و وجود از خداوند متعال سلب نمی شود؛ ولی چون جوهر دارای ماهیت بوده و وجودش محدود می باشد، زمانی كه ما جوهر را از حق سبحانه سلب می کنیم، ماهیت و حد آن را كه از نقایص است سلب می نماییم (رحیم پور، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵۵).

## ۲-۶. نحوه اتصاف ذات الهی به صفات فعل

در يك تقسیم بندی، صفات خداوند به صفات ذاتی و صفات فعلی تقسیم می شود. صفات ذات، صفاتی است مثل صفت حیات كه در ثبوت آن برای خداوند، به غیر ذات نیازی نيست؛ ولی صفات فعل، صفاتی است كه ثبوت آن متوقف بر غیر ذات خداوند است؛ مثل خالق، رازق و محیی (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). ملاصدرا می گوید ذات حق تعالی كه دارای علم، حیات، قدرت و کمالات وجودی دیگر است، باعث خلق ماسوی و رزق آنها و عفو و دیگر امور مخلوقات الهی می شود؛ یعنی می توان گفت تمام صفات فعل منبعت از ذات الهی است (شيرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۲۰).

صفات ذاتی از آن جهت كه عین ذات اند، آثار ذات الهی را دارند؛ یعنی نامتناهی و ثابت و قدیم هستند. اما سخن در این است كه صفات فعلی چگونه با ذات خداوند مرتبط می شوند؟

تبیین چگونگی ربط صفات فعلی به ذات خداوند با بهره گیری از قاعده بسیط الحقیقه امکان پذیر است. مراتب صفات الهی با قاعده بسیط الحقیقه قابل تبیین است و ربط و نسبت خداوند را با ممکنات روشن می سازد. صفات خداوند ذو مراتب است و از





اعلی مرتبه که ذات خداوند است تا پایین ترین مرتبه که فعل خداست را شامل می شود؛ از این رو صفات خداوند اگر قوس نزولی را طی کنند و نزول یابند، از صفات فعل خداوند می شوند و در اینجا می توان گفت که بسیط الحقیقه کل الأشياء است و این کل الأشياء بودن خداوند بدین معنا نیست که نقایص و محدودیت های ممکنات را داشته باشد؛ زیرا تعین های ممکنات حدودی عدمی هستند و خداوند بسیط الحقیقه است و مرکب از وجود و عدم نیست. همین صفات در قوس صعود به ذات بسیط الحقیقه خداوند بر می گردند و از صفات ذات خداوند می باشند؛ برای مثال علم الهی در مرتبه ذات خداوند عین ذات است و در مرتبه فعل خداوند عین فعل الهی است؛ بنابراین صفات فعلی خداوند از جهت کمال وجودی شان و از این جهت که از خداوند صادر می شوند، به ذات خداوند بر می گردند و تغییر و تغییری در مرتبه اعلا که ذات الهی است ندارند؛ اما همین صفات از جهت ارتباط با مخلوقات ممکن الوجودند و آثار ممکن بر آنها بار می شود و تغییر و تغییر می پذیرند؛ ولی تغییر و تغییرات آنها به خود مخلوقات برگشت می کند (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۸۲)؛ به بیان دیگر می توان گفت بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، اشیا - که وجودهایی مقید و مرکب از وجود و عدم هستند - به نحو اعلی و اشرف در وجود کامل تحقق دارند و این، همان تحقق حقیقت جهات وجودی و کمالی نزد ذات کامل است؛ اما جهات وجودی در مرتبه اشیا، مقید به جهات عدمی هستند و این، همان تحقق رقیقت جهات وجودی و کمالی نزد ذات مقید است. از آنجا که مصداق قاعده بسیط الحقیقه در ذات باری تعالی منحصر می باشد، حقیقت هر کمالی نزد خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق «ب»، ص ۳۳۱).

علامه طباطبایی در آثار گوناگونش برای صفات فعل، حقیقتی در ذات باری تعالی قائل است که هر کمال، خیر یا فعلی، از جهت وجودی خود از آن نشئت می گیرد و قائم بدان است؛ و بنا بر قاعده «بسیط الحقیقه»، ذات واجب تعالی به نحو اعلی و اشرف - آن چنان که شایسته مقام ربوبی است - واجد این کمالات است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق «الف»، ص ۳۳۲).

## ۲-۷. جمع میان تشبیه و تنزیه

در خصوص جایز بودن یا نبودن اسناد اوصاف مخلوقات به خداوند دیدگاه‌های مختلفی در تاریخ کلام و فلسفه وجود دارد که از جمله این دیدگاه‌ها، دیدگاه تنزیه و تشبیه است. تنزیه به معنای اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکن از واجب است؛ به عبارت دیگر تنزیه یعنی منزّه بودن خداوند از هر توصیف و عدم امکان اسناد صفات آفریدگان به او (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲). این گرایش در واقع محصول خلط میان مفهوم و مصداق بوده، مانعی برای اثبات عقلی وجود حق تعالی می‌باشد. در مقابل دیدگاه معتقدان به تنزیه مطلق، معتقدان به تشبیه قرار دارند. تشبیه به معنای همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات و اسناد صفات ممکنات به واجب تعالی است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳).

ملاصدرا نه قائل به تشبیه است و نه به تنزیه قائل است؛ بلکه به جمع مقام تشبیه و تنزیه معتقد است (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). وی با توجه به قاعده بسیط الحقیقه، دیدگاه خود را مبتنی بر تشبیه و تنزیه باری تعالی تبیین می‌کند. از دیدگاه او با اینکه خداوند وجود خاص هیچ ماهیت امکانی نیست تا مستلزم امکان او باشد، وجود برتر الهی همه ماهیت‌ها و مفاهیم کمالی است؛ چه اینکه او در غایت بساطت است و هیچ امری نیست، جز اینکه او محیط و غالب بر آن است (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۸). به موجب این نظریه اولاً تمایز وجود برتر و وجودات امکانی از نوع تمایز تشکیکی میان کامل و ناقص است که مشمول وحدت عینی تشکیکی‌اند، نه از نوع تباین به تمام ذات که مستلزم نفی هر نوع مناسبتی میان وجود خدا و وجود مخلوق است؛ ثانیاً تعبیرهایی همچون «یدالله»، «وجه الله» و امثال اینها معانی الهی غیرامکانی پیدا می‌کنند، بی‌آنکه مستلزم تجسیم و امکان خداوند باشند؛ از این رو بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، حق تعالی همه اشیاست و حمل همه اشیا بر حق صحیح است، ولی از جهت وجودی و کمالی؛ یعنی کمالات همه اشیا، جلوه‌ای از کمالات اویند و او همه را واجد است؛ از همین رو از جهتی می‌توان گفت حق تعالی شجر است و حجر است و انسان است؛ بدین معنا که کمال اینها در واقع از

۱۶۷



نظیر  
صدر

نقش قاعده «بسیط الحقیقه» در اثبات توحید صفاتی



خداوند است. از جهتی نیز می‌توان گفت حق تعالی شجر و حجر و انسان نیست؛ زیرا همگی با نوعی نقص، ماهیت و لوازم امکانی توأم هستند که حق تعالی از همه این جنبه‌های نقص منزّه است؛ پس طرف دوم قاعده (لیس بشیء منها) به تنزیه و به سلب جهات حدّی و عدمی آنها از حق تعالی اشاره دارد.

امام خمینی در شرح دعای سحر می‌فرماید: «مقام الهی مستجمع صفات متقابله است: آن حقیقت وجود که از همه تعلقات مجرد است و عین وحدت و صرف نور است، بسیط الحقیقه و عین وحدت است و نور محض است که هیچ گونه شائبه ظلمت در او نیست؛ از این رو همه اشیاست و هیچ یک از آنها هم نیست و صفات متقابله به وجود واحدی که از کثرت عینی و علمی مقدس است، در حضرت کبریایی اش موجودند و از تعین خارجی و ذهنی منزّه» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۵)؛ بنابراین قاعده بسیط الحقیقه متناظر با آیه شریفه قرآن کریم است که نفی تشبیه و تنزیه می‌کند و می‌فرماید: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری، ۱۱). توضیح اینکه طرف دوم قاعده «لیس بشیء منها»، متناظر با جزء نخست این آیه است که می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» و طرف اول قاعده صدرا یعنی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» با جزء دوم آیه که صفات تشبیهی سمیع و بصیر را برای خداوند بر می‌شمرد تناظر دارد.

### نتیجه‌گیری

ابداع قاعده بسیط الحقیقه و برهانی کردن آن و استفاده از آن در باب‌های مختلف حکمت، از نوآوری‌های صدر المتألهین است. ملا صدرا با تکیه بر این قاعده اثبات می‌کند که هیچ کمال وجودی از خداوند قابل سلب نیست. با توجه به اینکه نوع حمل در این قاعده، نه حمل اولی ذاتی و نه شایع صناعی، بلکه «حمل رقیقت بر حقیقت» است، محمول تنها با جنبه وجودی خود بر موضوع حمل می‌شود و نقایص اشیا بر بسیط الحقیقه حمل نمی‌شود. ملا صدرا از قاعده بسیط الحقیقه در اثبات عینیت ذات و صفات الهی بهره می‌برد. معنای عینیت ذات و صفات این است که همه صفات کمالی خداوند



به یک وجود که همان وجود ذات اوست، موجودند و ذات او از هیچ صفتی تمایز وجودی ندارد و هیچ یک از صفات نیز تمایز وجودی از یکدیگر ندارند؛ بلکه تمامی صفات در عین اینکه از نظر مفهوم مختلف‌اند، وحدت مصداقی و وجودی دارند؛ همچنین افزون بر اینکه صفات الهی با همدیگر و با ذات در مصداق واحدند، در حیثیت صدق هم واحدند و از جهت حیثیت نیز هیچ اختلاف و تعدد و تغایری ندارند. وجود خدای متعال به وحدت و بساطتی که دارد، واقعیت تمامی صفات است؛ از این رو همین وجودی که تمامی صفات را به نحو اندماجی دارد، موجب وحدت حیثیت صدق می‌شود؛ نیز مطابق این قاعده همان گونه که وجود خداوند کل الوجود است، صفات او نیز کل الصفات است؛ زیرا او بسیط الحقیقه است؛ پس هیچ صفتی در او حالت منتظره و بالقوه ندارد؛ بلکه همه صفات برای او حاصل است و بالفعل موجود است.

سلب صفات سلبی از ذات خداوند نیز با قاعده بسیط الحقیقه منافاتی ندارد؛ زیرا صفات سلبی خود سلب نقص و عدم است و سلب سلب، خود نوعی ایجاب صفات کمالی خداوند است؛ بنابراین با صفات سلبی چیزی از بسیط الحقیقه سلب نمی‌شود؛ بلکه وجود و کمال او تأکید می‌گردد. تبیین چگونگی اتصاف ذات الهی به صفات فعل نیز بر پایه قاعده بسیط الحقیقه امکان‌پذیر است. صفات خداوند اگر قوس نزولی را طی کنند و نزول یابند، از صفات فعل خداوند می‌شوند و در اینجا می‌توان گفت که بسیط الحقیقه کل الأشیاء است و این کل الأشیاء بودن خداوند بدین معنا نیست که نقایص و محدودیت‌های ممکنات را داشته باشد. از سوی دیگر همین صفات در قوس صعود به ذات بسیط الحقیقه خداوند بر می‌گردند و از صفات ذات خداوند می‌باشند.

از دیگر نتایج قاعده بسیط الحقیقه در موضوع توحید صفاتی، جمع میان تشبیه و تنزیه است. از دیدگاه صدرا با اینکه خداوند وجود خاص هیچ ماهیت امکانی نیست تا مستلزم امکان او باشد، وجود برتر الهی همه ماهیت‌ها و مفاهیم کمالی است؛ چه اینکه او در غایت بساطت است.



## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: مرتضوی.
۲. ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲م). دلالة الحائرين. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۳. اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۵۴م). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (ج ۱). قاهره: مكتبة النهضة البصرية.
۵. بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۶۲). كندی در تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مركز نشر دانشگاهی.
۶. جرجانی، میرسیدشریف. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (مصحح: بدرالدین نعسانی، ج ۸). قم: شریف رضی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: مؤسسه نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام. قم: مؤسسه نشر اسراء.
۹. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۷). نهج الحق و كشف الصدق. تهران: تیان.
۱۰. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۰). شرح دعای سحر (مترجم: احمد فهری). تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۱. رحیم پور، فروغ السادات. (۱۳۸۷). توحید از دیدگاه امام خمینی (ج ۱). تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۱۲. سیزواری، مآهادی. (۱۳۶۹). شرح المنظومة (محقق: مسعود طالبی، ج ۳). تهران: نشر ناب.
۱۳. شهرستانی، ابوالفتح محمد. (۱۳۹۵). الملل والنحل. بیروت: دارالمعرفه.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مشهد: المركز الجامعی للنشر.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۱۹. صدوق، حسین بن بابویه القمی. (۱۴۱۴ق). الاعتقادات فی دین الامامیه. قم: انتشارات المحقق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶). نهاية الحكمة (مصحح و تعليق: غلامرضا فیاضی، ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). شیعه. قم: دفتر انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۸ق «الف»). علی رضی الله عنه والفلسفة الالهية (محقق: صباح الربيعی و علی الأسدی). قم: باقیات.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۸ق «ب»). رسالة الولاية (محقق: صباح الربيعی و علی الأسدی). قم: باقیات.
۲۵. علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۱۴ق). شرح جمل العلم والعمل (مصحح: یعقوب جعفری مراغی). تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر.
۲۶. فلوطین. (۱۳۶۶). دورة آثار فلوطین. (مترجم: محمد حسن لطفی، ج ۲). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۲۵ق). أنوار الحكمة. قم: انتشارات بیدار.
۲۸. قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید. (۱۳۸۱). شرح توحید (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). جهان بینی توحیدی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۱). اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات (محقق: عباسعلی واعظ چرندابي). تبریز: بی نا.



نظر

## References

1. Ibn Sina. (1364 AP). *Kitab al-Najat*. Tehran: Mortazavi.
2. Ibn Maimun, M. (1972). *Dalala al-Haerin*. Cairo: Religious Culture School.
3. Ardabili, A. Gh. (1381 AP). *Lectures on the Philosophy of Imam Khomeini* (Vol. 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
4. Ash'ari, A. H. (1954). *Articles of Islamists and the difference between the believers* (Vol. 1). Cairo: al-Nahda Al-Basriya School.
5. Badawi, A. R. (1362 AP). *Slowness in the history of philosophy in Islam*. Tehran: University Publishing Center.
6. Jorjani, M. S. Sh. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif* (Edited by Badruddin Nasani, vol. 8). Qom: Sharif Razi.
7. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Monotheism in the Quran*. Qom: Esra.
8. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Divine philosophy from the perspective of Imam Reza (PBUH)*. Qom: Esra.
9. Allamah al-Hilli. (1387 AP). *Nahj al-Haq Va Kashf al-Sedq*. Tehran: Tebyan.
10. Ayatollah Khomeini. (1370 AP). *Sharh-e Doay-e Sahar* (A. Fahri, Trans.). Tehran: Ettela'at.
11. Rahimpour, F. S. (1387 AP). *Monotheism from Imam Khomeini's point of view* (Vol. 1). Tehran: Orouj.
12. Sabzevari, M. H. (1369 AP). *Explanation of the system* (M. Talebi, Ed., Vol. 3). Tehran: Nab.
13. Shahrestani, A. M. (1395 AP). *The nation and the solution*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
14. Mufid, M. (1371 AP). *Awail al-Maqalat fi Madhahab al-Mukhtar* (A. A. Vaez Charandabi). Tabriz: n.p.
15. Mulla Sadra. (1354 AP). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association.



نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

16. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-rububiyah*. Mashhad: Jamei Publishing Center.
17. Mulla Sadra. (1362 AP). *Secrets of Verses*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association.
18. Mulla Sadra. (1388 AP). *Three philosophical treatises*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
19. Mulla Sadra. (1410 AH). *The transcendent Philosophy in the four intellectual journeys* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.
20. al-Shaykh al-Saduq. (1414 AH). *al-'Itiqadat fa din al-Imamiyya*. Qom: al-Muhaqiq.
21. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AP). *Nahaya al-Hikma* (Gh. R. Fayyazi, Ed., Vol. 1). Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute.
22. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Shia*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
23. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 10). Qom: Islamic Publications Office.
24. Tabatabaei, S. M. H. (1428 AH b). *Risala al-Walaya* (S. al-Rabiei & A. al-Asadi). Qom: Baqiyat.
25. Tabatabaei, S. M. H. (1428 AH). *Ali (PBUH) and the Divine Philosophy* (S. al-Rabiei & A. al-Asadi). Qom: Remnants.
26. A'lam al-Huda, S. M. (1414 AH). *Explanation of the sentence of knowledge and action* (Y. Jafari Maraghi, Ed.). Tehran: Dar al-Oswa.
27. Plotinus. (1366). *Plotinus: Plotins christen*. (M. H. Lotfi, Trans., Vol. 2). Tehran: Kharazmi.
28. Fayz Kashani, M. (1425 AH). *Anwar al-Hikma*. Qom: Bidar.
29. Qazi Saeed Qomi, M. S. (1381 AP). *Description of monotheism* (Vol. 1). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
30. Lahiji, A. R. (1383 AP). *Gohar-e Morad*. Tehran: Sayeh.
31. Motahhari, M. (1378 AP). *Monotheistic worldview*. Tehran: Sadra.



نقش قاعده «بسیط الحقیقه» در اثبات توحید صفاتی

نقش قاعده «بسیط الحقیقه» در اثبات توحید صفاتی

**The Editorial Board**  
(Persian Alphabetical Order)

**Alireza Ale bouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaq nia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkar**

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

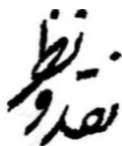
**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University

---

**Reviewers of this volume**

Hossein Atrak, Reza Akbari, Masoud Omid, Zakaria Baharnejad, Mehdi Zakeri, Mohammad Souri, Morteza Shajari, Mostafa Abedi Jigheh, Shahabuddin Alainejad, Mohammad Maleki, Issa Musazadeh, Mansour Nasiri.



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

---

**Vol. 25, No. 3, Autumn 2020**

---

**99**

Islamic Sciences and Culture Academy  
Research Center for Islamic Philosophy and Theology

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

**Manager in Charge:**  
Mohammad Taqi Sobhani

**Editor in Chief:**  
Mohammad Ali Mobini

**Secretary of the Board:**  
Isa Mousazadeh

**Executive Expert:**  
Hojjat Omidy

**Translator of Abstracts:**  
Yasser Pouresmaeil

**Translator of References:**  
Ali Mirarab

---

☎ Tel.: + 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/36^^

[jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)



## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	شرکت:

کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:	کد پستی:	استان:	نشانی:
	صندوق پستی:	شهرستان:	
	رایانامه:	خیابان:	
		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی