

## **A Comparative Study and Analysis of Suhrawardi and Ibn Kammonah's Views on the Createdness and Eternity of the Soul**

**Mohammad Maleki (Jalal al-Din)**<sup>\*</sup>

**Fatemeh Akbarzadeh Najjar**<sup>\*\*</sup>

(Received on: 2021-06-22; Accepted on: 2021-11-04)

### **Abstract**

The createdness and eternity of the soul is one of the important issues of soulology, which has been the focus of philosophers for a long time. Based on his intellectual principles and foundations, Suhrawardi considers the soul to be created. He believes that the soul occurs separately from matter at the same time as the material body. But the commentators of his thought, including Ibn Kammonah, did not accept his opinion and sometimes considered his reasons insufficient and incomplete. While considering others' statements about the createdness of the soul to be weak, Ibn Kammonah suggested an argument and sought to prove the eternity of the soul. Using the descriptive-analytical method and comparing the opinions of both philosophers, this article aims to clarify one of the angles of this debate and depicts the structural and practical differences between these two philosophers. Moreover, considering Suhrawardi's philosophical foundations, the present paper seeks to interpret his opinions and show that human souls existed before the world in the region of their cause and God in a general and collective way, and then they were created in this world in a partial and personal way.

**Keywords:** Suhrawardi, Ibn Kammonah, Self, Createdness and Eternity of Soul.

---

<sup>\*</sup> Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), maleki.ghalam@gmail.com.

<sup>\*\*</sup> PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, f.akbarzadeh7070@gmail.com.

## حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمّونه

محمد ملکی (جلال‌الدین)\*

فاطمه اکبرزاده نجار\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۳]

### چکیده

حدوث یا قدم نفس از جمله مسائل مهم دانش نفس‌شناسی است که از دیرباز محل توجه فلاسفه بوده است. سهروردی بر پایه اصول و مبانی فکری خویش، نفس را حادث می‌داند؛ او معتقد است نفس هم‌زمان با حدوث بدن مادی در قالب مجرد حادث می‌شود. اما شارحان اندیشه وی از جمله ابن کمّونه، عقیده او را نپذیرفته و گاه دلایل وی را ناکافی و ناتمام دانسته‌اند. ابن کمّونه ضمن ضعیف‌شمردن اقوال دیگران بر حدوث نفس، برهانی را ابداع کرده و در مقام اثبات قدم و ازلیت نفس، برآمده است. این مقاله با رویکرد توصیفی‌تحلیلی و مقایسه‌آرای هر دو فیلسوف در نظر دارد زاویه‌ای از زوایای این بحث را روشن کند و اختلاف ساختاری و مشی این دو فیلسوف را به تصویر کشد. همچنین، از سوی دیگر در صدد است با نگاهی اشراقی از مبانی فلسفی سهروردی، آرای او را تفسیر کرده و نشان دهد که نفوس انسانی پیش از دنیا در ناحیه علت و رب‌النوع خویش به نحو کلی و جمعی وجود داشتند و سپس در این عالم به نحو جزئی و شخصی حادث شدند.

**کلیدواژه‌ها:** سهروردی، ابن کمّونه، نفس، حدوث و قدم نفس.

\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

Maleki.ghalam@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران f.akbarzadeh7070@gmail.com

## مقدمه

تاریخ تفکر بشر، گواه بر این مدعا است که مسئله نفس و مباحث پیرامون آن از دیرباز محل توجه اندیشمندان جهان بوده است. پرسش از خاستگاه نفس انسانی، چگونگی پیدایش آن، جایگاه و عوالمی که سیر می‌کند، مانند سایر مطالب مطرح‌شده در آثار فیلسوفان، تکون و سیر خاصی از یونان باستان تاکنون داشته و البته دست‌خوش دگرگونی‌هایی نیز شده است. این دگرگونی آرا به دلیل صعوبت بحث نفس است. همسوسدن با نگاه هر یک از فیلسوفانی که بدین مسئله پرداخته‌اند ما را با موضوعات جدیدی مواجه می‌کند.

در دوره یونان باستان، بسیاری از فیلسوفان پیش از سقراط، نفس یا همان روح را امری مجرد و قدیم می‌دانستند که در نهایت به جاودانگی می‌رسد، اما از زمان سقراط به بعد، فیلسوفان با صراحت بیشتری به بحث نفس و حدوث یا قدم آن پرداخته‌اند. از نظر سقراط، نفس قدیم و جاودانه است؛ زیرا انسان، همان عقل الاهی است و حاکمیت نفس بر بدن، مانند حاکمیت عقل الاهی بر جهان است (ورنر، ۱۳۴۷: ۴۸-۵۱). افلاطون نیز بنا بر نظریه مُثُل، نفس را قدیم می‌داند؛ به عقیده او، روح انسان، قبل از تعلق به بدن در عالم مُثُل وجود داشته است؛ زیرا هر چیزی که انسان در طول حیات یاد می‌گیرد در واقع یادآور آن عالم است، جایی که نفس قبل از ورود به بدن آنجا بوده و تمام ذوات و حقایق اشیا را مشاهده و ادراک کرده است (افلاطون، ۱۳۷۴: ۵۰۸). بنابراین، نفس انسان، پیش از تعلقش به بدن به گونه‌ای مجرد و بسیط موجود بوده و نفوس انسان‌ها، به طور مستقل و جدا از یکدیگر در عوالم پیشین، موجودند و هر نفسی با حدوث بدن، از عالم مجردات نزول می‌یابد و به یک بدن تعلق می‌گیرد (همو، ۱۳۶۷: ۱۸۴۳/۳)؛ از این‌رو، نفس ذاتاً جوهری کامل است. این اندیشه را تا مدت‌ها فیلسوفان پذیرفته بودند، تا آنجا که ارسطو با قدم روح مخالفت کرد و نظریه حدوث نفس را پیش کشید. او معتقد است نفس نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد؛ زیرا وجود بدن شرط وجود نفس است (ارسطو، ۱۳۶۹: ۷۵، ۷۷، ۸۱، ۸۲، ۹۱).

با ورود این اندیشه‌ها به جهان اسلام، هر یک از فیلسوفان نظریاتی متفاوت در این مسئله بیان کرده‌اند؛ فیلسوفان بزرگی همچون کندی و فارابی با رد قول افلاطون مبنی بر قدم نفوس، پیرو اندیشه ارسطو بودند. ابن‌سینا حدوث نفس را روحانی و هم‌زمان با حدوث بدن می‌داند و دلایلی بر اثبات حدوث نفس بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۹۶-۹۸). سهروردی که با نگاهی دیگر در مسائلی همچون نور، اصالت ماهیت، مثل و ارباب انواع پیرو اندیشه‌های افلاطون بود، در این باب هم‌رأی با نظر مشائیان، سخن افلاطون را رد می‌کند. به باور او، نفس، روحانیة‌الحدوث والبقاء است؛ بدین معنا که از آغاز پیدایش جهان، نفس حقیقتی مجرد و روحانی است و در بقای خود نیز در هر عالمی قرار گیرد، روحانی و مجرد خواهد بود؛ هرچند با حدوث بدن حادث می‌شود، اما در ذات خود موجودی مجرد است که فقط در مقام فعل به بدن تعلق می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۹۳: ۲/۳۵۰-۳۶۰).

برخی از حکما مانند ابن‌کَمُونه، حدوث نفس را ناسازگار با متون شریعت دانسته‌اند و به قدم نفس باور دارند (ابن‌کَمُونه، ۱۳۸۵: ۴۰). او سخن افلاطون را برحق دانسته و آن را مطابق مضامین دینی تلقی کرده است. از سوی دیگر، شماری از عارفان نظریه حدوث نفس را پذیرفته‌اند. بر اساس نسبتی که به مُحیی‌الدین عربی داده شده، او این مسئله را پذیرفته است که نفوس انسان‌های کامل، ازلی و قدیم‌اند و آن هنگام که کالبد آدمی خلق می‌شود در آن حلول می‌کند، ولی در عوض نفوس سایر انسان‌ها با خلق کالبدشان خلق می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۳). وی با این تقسیم دیدگاه قدم نفس را درباره نفوس انسان‌های کامل می‌پذیرد و دیدگاه مشائیان را بر نفوس معمولی منطبق می‌کند. این تشتت آرا تا بدانجا ادامه یافت که ملاصدرا با مطرح کردن اندیشه جدیدش توانست اختلاف نظرها میان پیشینیان را جمع کند. او با تفاوت‌نهادن میان «نفس» و «روح» انسان، به عبارت دیگر با تفاوت قائل شدن میان وجود نفس در این دنیا با وجود آن در عوالم پیشین، در عین حدوث جسمانی نفس در این دنیا، به قدم روح نیز قائل شد. بنا بر نظر

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمّونه / ۴۰۷

او، نفس به نحو جسمانی در این دنیا حادث می‌شود و با حرکت جوهری‌اش به تدریج به سمت تجرد پیش می‌رود. اما همین نفس در عوالم پیشین وجودی عقلی و به نحو کلی وجود دارد و متناسب با همان عوالم و به گونه‌ای کامل‌تر در آنجا حضور دارد. پس نفوس انسانی باید عوالمی را سپری کنند تا بدین عالم راه یابند (صدرالمؤمنین، ۱۹۸۱: ۳۵۳/۸-۳۶۶ و ۱۹۶/۹). فیلسوفان و عارفان پس از ملاصدرا مانند سبزواری و حکمای معاصر در آثارشان بدین اندیشه روی آورده و آن را تبیین کرده‌اند.

با توجه به این پیشینه مختصر، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌ها برآمده است که: سهروردی و ابن کمّونه درباره حدوث یا قدم نفس چه دیدگاهی دارند؟ آیا به‌راستی نفس موجودی روحانی و قدیم است یا حادث به حدوث بدن است؟ برای یافتن پاسخی درخور نخست باید بررسی کرد که حقیقت نفس از دیدگاه هر دو فیلسوف چیست؟ و بر اساس چه شواهد و ادله‌ای مدعای خویش را به اثبات رسانده‌اند؟

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته ضروری است که اگرچه تا به حال درباره موضوع حدوث یا قدم نفس، تحقیقات بسیاری از دیدگاه سایر متفکران به صورت مستقل نگاشته شده، اما تاکنون تنقیح دقیقی از نگاه این دو فیلسوف و مقایسه آنها به طور خاص انجام نشده است. بنابراین، این پژوهش، با استناد به آثار سهروردی و ابن کمّونه، در صدد پاسخ بدین پرسش‌ها برآمده است.

## ۱. تبیین مبانی سهروردی در حدوث نفس

در فلسفه سهروردی نفس از گسترده‌ترین مباحث است که در غیر از کتاب حکمة الاشراق تحت عنوان «نفس ناطقه» و در کتاب حکمة الاشراق تحت عنوان «نور مدبر»، «نور اسفهد» یا «اسفهد ناسوت» خوانده شده است. او نور اسفهد را همان معنایی می‌داند که در کلام الاهی با عنوان «روح» و «قلب» در آیاتی شبیه «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹)، «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳) و «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ

تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴) و در زبان فارسی با «لفظ روان» آمده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۸۶/۳؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۷/۳؛ همو، ۱۳۷۲ ه: ۴۱۰/۳).

سهروردی بر اساس مبانی فلسفی خویش و در قالب فلسفه ایران باستان یا حکمت اشراق به تعریف نفس می‌پردازد. از نظر وی، نفس ناطقه نوری از انوار حق تعالی است (همو، ۱۳۷۲ ب: ۱۳۴/۳) و نمی‌توان به آن اشاره حسی کرد، چراکه تقسیم‌پذیر نیست. این نور مجرد ملکوتی هرچند در جسم نقش برنیسته، اما مدبر و حاکم بر بدن آدمی و قائم به ذات خویش و خودآگاه است و این خودآگاهی عین ذات او و عین نورانیت و ظهور او تلقی شده و به آن اشاره باطنی می‌شود که از آن به «من» تعبیر شده است (همو، ۱۳۷۲ د: ۸۶/۳-۸۷؛ همو، ۱۳۷۲ ه: ۴۲۴/۳-۴۲۶). از همین‌رو، نفس ناطقه یا نور اسفهد برای تصرف در جسم نیازمند واسطه‌ای به نام «روح حیوانی» است. لطافت این روح به گونه‌ای است که تناسب بیشتری با نفس ناطقه دارد و این تناسب باعث می‌شود نور اسفهد با این روح در کالبد بدن تصرف و او را تدبیر کند (همو، ۱۳۹۳: ۳۸۴/۲).

نفس آدمی و هویت نوری‌اش، نقطه آغاز نظام نوری فلسفه سهروردی است. در فلسفه اشراق، نفس مبدأ قرار می‌گیرد و هویت نوری نظام هستی بر اساس نوری بودن آن سامان می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۲). به باور او، نفس حقیقتی ادراکی، خودپیدا و خودظهور است. از همین‌رو، اشخاصی که قدرت خلع از بدن را دارند یا افرادی که با تأملات درونی و علم حضوری راجع به خویش، حقیقت نفسانی‌شان را دریافتند، این حقیقت را اذعان می‌کنند که حقیقت نفس، حقیقتی ادراکی و سراسر نور است (سهروردی، ۱۳۹۴: ۴۸۹/۳-۴۹۱).

سهروردی در فضایی عرفانی و مناجات‌گونه با تأمل فلسفی هویت خویش‌تن را بازشناسی، و شهودی را که خود به هنگام خلع بدن از نفس داشته است تحلیل می‌کند. او در نهایت وجود نفس را یکپارچه نور و ادراک می‌یابد که در عین حال بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد. او برخلاف برخی متفکران که ضمیمه‌هایی از جمله جوهریت نفس، تدبیر بدن از طریق نفس یا فصل بودن نفس را داخل در ذات نفس

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمّونه / ۴۰۹

کرده‌اند، معتقد است با شهود نفس نمی‌توان این ضمیمه‌ها را در نفس یافت. به عبارت دیگر، ذات «من» هنگام شهود نفس حقیقتی صریح و بسیط را می‌یابد که چیز دیگری را به هر معنایی که باشد نمی‌توان در آن مشاهده کرد (همان).

جوهریت اگر به معنای وجود یا ماهیت لافی موضوع باشد، باید هنگام شهود نفس، آن را ملاحظه کرد، در حالی که در این حال امر سلبی (لافی موضوع بودن) به چشم نمی‌خورد. آنچه در این شهود دیده می‌شود صرفاً واقعیتی اثباتی است. در این فرآیند حتی اگر جوهر معنای دیگری داشته باشد، باید آن را هنگام شهود نفس دریافت، در حالی که چنین معنایی در روند شهود دیده نمی‌شود. بدین ترتیب، جهت تدبیری بدن به وسیله نفس نیز از حقایق ذاتی نفس نیست؛ زیرا اگر این امر جزء ذاتیات نفس انسانی بود، باید هنگام خلع از بدن، نفس از تدبیر باز نمی‌ماند؛ اما هنگام خلع بدن، نفس از بدن جدا می‌شود و از تدبیر آن باز می‌ماند. از همین رو، او فصل و دیگر ویژگی‌ها را از ذات نفس جدا می‌داند و ذات نفس را فقط ادراک و حضور می‌داند (همان).

بنابراین، تمایز نفوس در دو چیز است: تمایز به سبب عوارض، و تمایزی که در ذاتیات نفس پدید می‌آید. عوارضی همچون تدبیر بدن، سبب تفکیک نفس‌ها از یکدیگر می‌شود، زیرا هر نفسی، بدن مخصوص به خود دارد. در ذاتیات نفس نیز که همان ادراک است، تمایز از این جهت رُخ می‌دهد که ادراکی که من از خود دارم با ادراکی که دیگری از خود دارد، متفاوت است. از همین رو، نفوس از یکدیگر متمایز شده و چون ادراک، ذاتی نفس است، پس تمایزی هم که بدین سبب است، تمایز ذاتی خواهد بود. همچنین، سهروردی تأکید می‌کند که شهود از دو راه اتفاق می‌افتد: نخست از راه خلع بدن، و شهود نفس راجع به خود؛ و دوم از طریق مطلق علم حضوری به خود، حتی اگر خلع از بدن صورت نگیرد (بیزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۶/۲).

## ۲. تبیین مبانی ابن‌کمّونه در قدمِ نفس

عزالدوله ابوالرضا سعد بن نجم‌الدوله منصور بن سعد بن حسن بن هبة‌الله ابن‌کمّونه بغدادی، مشهور به ابن‌کمّونه، از متفکران سده هفتم هجری است. او در مقابل رأی متداول حکمای پیشین خود در مقام اثبات ازلیت و قدم نفس برآمده و آن را یکی از صفات نفس برمی‌شمرد. وی در بسیاری از نوشته‌هایش آرای خود درباره نفس را مطرح و از آنها دفاع کرده است. از دیدگاه ابن‌کمّونه، نفس، جوهری است که نه جسم است و نه جز جسم و نه حال در جسم است و تعلق تدبیری به بدن و تصرف در آن دارد و به وسیله بدن استکمال می‌یابد (نک: ابن‌کمّونه، ۱۳۸۷ الف: ۲۸۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۶۳). بنابراین، تمام قوا در انسان از توابع و آلات نفس، و تحت تصرف او است. از این رو، حال نفس در بدن همانند حال پادشاه در شهر است (ابن‌کمّونه، ۱۳۸۷ الف: ۹۵). از سوی دیگر، او به نقل از کتاب *المعتبر* ابوالبرکات می‌گوید:

نفس نیروی حلول‌کننده در بدن است که هم در بدن و هم از طریق بدن دارای فعالیت و کُنش‌هایی است. این کُنش نفس همراه با ادراک و شناخت تمییزدهنده و معین‌کننده‌ای است که به حسب اوقات و جهات، افعال و حرکات گوناگون از او صادر شده و به واسطه آن، کمال نوعی آن حاصل و حفظ می‌شود (ابوالبرکات، ۱۳۷۳: ۳۴۴/۲؛ ابن‌کمّونه، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۵).

شایان ذکر است که در تعاریف مذکور منافاتی نیست، بلکه تفاوت در چگونگی حلول و برداشت از حلول است. در تعریف نخست، نفس جوهر غیرجسمانی است؛ یعنی نه جسم است و نه در جز جسم حلول می‌کند. پس حلول به معنای شیوع و سریان است، نه اینکه جزئی از آن باشد. اما در تعریف دوم حلول عبارت است از تعلق چیزی به چیز دیگر از طریق نقش‌بستن و شیوع یا از طریق تدبیر و تصرف؛ بنابراین، حلول به معنای اخیر فراگیرتر از معنا و تفسیر اول است.



حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمّونه / ۴۱۱

از نظر ابن کمّونه، نفس و عقل نیز متفاوت از یکدیگرند؛ زیرا نفس از طریق تدبیر و تصرف به اجسام تعلق می‌گیرد؛ ولی عقل از این تعلق برخوردار نیست (ابن کمّونه، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۵). او در برهانی که بر بساطت نفس اقامه می‌کند معتقد است نفس انسانی عالم است و علم نیز غیر مرکب است. بنابراین، موجودی که متصف به علم و عالم به ذاتش است نیز بسیط بوده و در خارج از ذهن هیچ ترکیبی در او راه ندارد و قهراً نفس انسان نیز مشمول این حکم است. از همین رو، نفس بسیط است (همو، ۱۳۸۷ ب: ۵۵۳/۳).

ابن کمّونه بر پایه بساطت نفس که همگان بر آن توافق دارند قدیم و ازلی بودن نفس را اثبات می‌کند. او در بسیاری از استدلال‌هایش به گونه‌ای بر این نکته تأکید می‌کند که هر چه به بساطت و عدم ترکیب نفس متصف باشد، مشمول دلایل او و در نهایت قدیم و ازلی است؛ زیرا با وجود همه تغییرات و دگرگونی‌های جسمانی فرد ذات و ماهیتش را با ضمیر «من» خطاب قرار می‌دهد. از این رو، انسان نمی‌تواند مرکب از دو جزء یا اجزای بیشتر باشد. بنابراین، باید ذاتی بسیط در میان باشد تا از عیب‌ها و اشکال‌های وارد شده در امان بماند. او در جایی دیگر در تبیین استدلالش مبنی بر اینکه نفس عین مزاج بدن یا کائن از مزاج بدن نیست، می‌نویسد:

اگر نفس انسانی حادث باشد، برای موجود شدن تنها نیازمند علتی تامه است. چنین علتی یا پیش از حدوث نفس موجود بوده یا نبوده است؛ بنا بر فرض نخست به دلیل تقدم الشیء بر نفس، محال و ناشدنی است، و بنا بر فرض دوم چون تخلف معلول از علت تامه نیز محال است این فرض نیز ناشدنی است و گرنه صدور معلول از علت تامه در یک زمان و عدم صدور در زمانی دیگر، اگر نیازمند مخصص اضافی نباشد، محال است و اگر نیازمند مخصص اضافی باشد، آن مخصص در علیت معتبر خواهد بود؛ پس علت، تامه نمی‌شود، در حالی که فرض کردیم علت تامه است و این خلف خواهد بود. وقتی تخلف معلول از علت تامه ناشدنی باشد، لازم است که معلول در هنگام وجود علت تامه موجود باشد، پس اگر وجود علت تامه نفس بر حدوث نفس پیشی بگیرد،

باید پیش از موجودبودنش موجود باشد که بطلان این فرض آشکار است (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۰).

این‌کُمّونه در ادامه استدلالش با بررسی فرض دوم و با تقسیم فروض آن از حیث بسیط و مرکب‌بودن و حادث‌بودن یا نبودن به شش وجه می‌رسد که در نهایت همه آنها را باطل می‌شمرد و منکر حدوث نفس و علت‌داشتنش می‌شود، خواه آن علت بسیط و خواه مرکب باشد. او پس از ابطال همه وجوه حدوث، چون بین حدوث و قدم حد وسطی نمی‌بیند، نفس را قدیم و ازلی می‌خواند (همان: ۱۱۱-۱۲۱).

همچنین، با اقامه استدلالی بر ترکیب نفوس بدین نتیجه دست می‌یابد؛ زیرا از نظر وی، هر نفسی قدیم است و هیچ چیزی از آنچه مزاج بدن یا پدیدآمده از مزاج بدن است، قدیم نیست. لذا بر اساس شکل دوم قیاس اقترانی این نتیجه به دست می‌آید که «هیچ نفسی، مزاج بدن نیست». کبرای قضیه روشن است و برهان بر صغرای قضیه این است که اگر نفس قدیم نباشد، حادث است و هر حادثی مرکب است و هیچ مرکبی بالضروره نفس نیست. از این‌رو، چنین نتیجه می‌گیریم که «هیچ موجود حادثی، نفس نیست»، بنابراین نفس قدیم و ازلی خواهد بود (همان: ۱۶۷-۱۶۸). اما موجزترین برهانی که این‌کُمّونه صراحتاً ادعای تفرد در آن را دارد و در اقوال مسبوق بر خود نیافته است، چنین است:

از آنجا که بساطت نفس ثابت گشت و همچنین ثابت شد که معلولی که علت تامه‌اش مرکب باشد، خود مرکب خواهد بود، پس اگر نفس حادث باشد، محتاج علتی است که وجودش به وسیله آن واجب گردد. علتی که دارای چنین صفتی باشد، تنها علت تامه خواهد بود. این علت یا قبل از حدوث نفس موجود است که بنا بر امتناع تخلف معلول از علت تامه، وجود نفس قبل از وجودش لازم می‌آید که این خلف است و محال؛ و یا این علت قبل از حدوث نفس موجود نبوده است که از دو حال خارج نیست: بسیط یا مرکب. بساطت آن جایز نیست؛ زیرا که نیازمند علتی حادث و بسیط خواهد شد که در نهایت به دور و تسلسل

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمّونه / ۴۱۳

می‌انجامد که امری محال است و ناشدنی. همچنین مرکب بودن آن نیز جایز نیست؛ زیرا هر آنچه علت تامه‌اش مرکب باشد، خود نیز مرکب خواهد بود؛ در حالی که ترکیب نفوس امری محال است (همان: ۱۸۵).

بنابراین، چون هر دو قسم باطل شد، حدوث نفس نیز باطل می‌شود. ابن کمّونه در جایی دیگر، اقوال مختلف بر قدم نفس انسانی را بررسی می‌کند و یادآور می‌شود که برهانش فقط در معنای چهارم بر قدیم بودن نفس انسانی دلالت دارد و سه احتمال دیگر ناظر بر معانی و وجوهی است که قائلان به حدوث نفس بر آن باور دارند. بدین ترتیب، از نظر او، نفس انسانی قدیم و دارای چند وجه و احتمال است؛ احتمال نخست اینکه، نفس انسانی مشخص و معین است. احتمال دوم در مقابل احتمال اول است، احتمال سوم مطلق و فراگیر بودن نفس است و چهارمین احتمال از همه فراگیرتر است و مراد از آن هر چیزی است که نفس انسانی بر آن صدق کند، چه صدق مفهوم انسان بر آن دائمی باشد یا در بعضی از احوال (همان: ۱۲۰).

بنا بر نظر او، وجه چهارم فراگیرتر از سه وجه دیگر است؛ زیرا از صدق فراگیر (اعم) صدق غیرفراگیر (اخص) لازم نمی‌آید. همچنین وی تصریح دارد که نفس انسانی، هنگامی «نفس» نامیده می‌شود که ذاتش متعلق به بعضی اجسام مانند تعلق نفس به بدن از نوع تدبیر و تصرف باشد. پس نفس متعین، نفسی است که به بدنی معین تعلق گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، از آن نفس متعین خارج می‌شود، ولی از نفس بودن به طور مطلق خارج نمی‌شود، و روشن است که نفس متعین، از آن حیث که متعین است باید حادث باشد؛ زیرا تعین آن نفس متوقف بر تعلق بدنی معین و تعین آن بدن است، در نتیجه حادث است و قدیم نیست (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

### ۳. مقایسه دلایل حدوث یا قدم نفس از منظر سهروردی و ابن کمّونه

چنان‌که گفتیم، در مقابل نظریه قدیم بودن نفس، سهروردی به نظریه روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء قائل است؛ بدین معنا که آفرینش نفس را به همراه آفرینش بدن می‌داند.

او معتقد است نفس آدمی نور حادثی است که هیچ‌گونه تقدم و تأخیری بر جسم ندارد، بلکه به همراه کالبد آفریده شده و از این‌رو، وجود جسم شرط حدوث نفس نیز شمرده می‌شود و حدوث نفس نتیجه حدوث استعداد و مزاج برای پذیرش نفس است (سهروردی، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۷/۳؛ محمد شریف، ۱۳۶۳: ۱۱۷). بنا بر این نظر، هر گاه بدن به مرحله‌ای از مزاج برسد که مستعد پذیرش نفس شود، رب‌النوع انسان به آن بدن، نفس عطا می‌کند. از این‌رو، نفس قبل از بدن در عالم انوار موجود نبوده، بلکه هنگام ارتباط با بدن به نحو روحانی و مجرد، حادث و خلق می‌شود و با استعداد جسم و بنا بر دوری و نزدیکی مزاج به اعتدال، نفس نباتی، حیوانی و انسانی به بدن افاضه می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۳: ۴۱۷-۴۱۱/۲ و ۳۴۴-۳۳۸ و ۳۴۸-۳۵۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۲۴-۴۲۰؛ ابوریان، ۱۳۷۲: ۲۷۷).

بنابراین، نفس، نور اسفهبندی است که نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد، بلکه در نتیجه مستعدشدن با بدن مادی از جانب واهب‌الصور به او افاضه می‌شود و بر بدن تقدم و شرف دارد. با این حال، برخی فیلسوفان و شارحان، از جمله ابن‌کَمُونه، با بیان اشکالاتی بر ادله سهروردی حدوث نفس را ناسازگار با متون شریعت می‌دانند و انتقاداتی بر ادله وی وارد می‌کنند.

### ۳. ۱. دلیل سهروردی مبنی بر وحدت نوعی نفس نه کثرت عددی و نقد ابن‌کَمُونه

سهروردی به شیوه‌ای مشائی قصد دارد هر گونه وجود سابق نفس بر بدن (حتی وجود کلی آن را) انکار کند. از همین‌رو، در این استدلال اثبات می‌کند که چون امکان وجود نفس قبل از بدن به صورت «واحد و کثیر» منتفی است، پس نفس قبل از بدن وجود ندارد. به باور او، اگر نفس ناطقه قدیم باشد، باید قبل از تعلقش به بدن موجود باشد. حال این امر وجودی، یا واحد یا کثیر است که در هر دو حالت لوازمی پیش می‌آید که محال است و ناشدنی. توضیح آنکه، در این عالم بعد از پیدایش بدن، با نفوس متعددی روبه‌رو هستیم. هر بدنی، نفسی دارد که با نفوس دیگر بدن‌ها متفاوت است. بنابراین، نفوس یکسان و واحد نیستند؛ زیرا اگر نفوس واحد بودند باید حالات و روحيات

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمّونه / ۴۱۵

اشخاص و نفوس یکسان می‌شد و همه از حال هم باخبر می‌شدند؛ مثلاً زید، بکر و ... باید حالات و روحيات یکسانی پیدا می‌کردند، ولی در این عالم بعینه می‌بینیم که حالات و روحيات اشخاص یکی نیستند و احکام یکسانی ندارند، پس نفوس انسانی واحد نیستند و در حین تعلق به بدن کثیرند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۲/۳۵۰-۳۵۵).

پس از آنکه تکثر نفوس در کالدها به اثبات رسید، دو فرض رُخ می‌نماید. فرض نخست این است که بسیاری از نفوس پیش از آفرینش کالبد انسانی آفریده نشده بودند؛ و فرض دوم اینکه نفوس بشری از آغاز در عوالم پیشین بوده‌اند. این فرض نیز همانند فرض نخست جایگاه علمی ندارد و ناشدنی است (همان: ۲/۳۵۰-۳۵۵).

ابن کمّونه معتقد است سهروردی در ابتدای استدلال‌هایش بر حدوث نفس از تعبیری مانند «دلیل» یا «حجت» و نه «برهان» استفاده کرده و این خود اشاره‌ای بر آن است که همه ادله‌اش اقلعی‌اند و مفید یقین نیستند. اما این استدلال سهروردی بر فرض صحت همه مقدماتش بر این دلالت دارد که نفس قبل از بدن موجود نیست، نه اینکه نفس حادث است؛ بنابراین، جایز است نفس قبل از هر بدنی حادث در بدن دیگر باشد، مگر اینکه توجیه کنیم که سهروردی از بدن در کلام خودش بدن معین و مشخص را اراده کرده باشد، یعنی بدنی که نور بالفعل به آن تعلق پیدا کرده در حالتی که صلاحیت دارد آن بدن معین را تدبیر، و در آن تصرف کند، نه آنکه بدنی از بدن‌ها را اراده کرده باشد. دلیل دیگر اینکه عبارت «لم تكن قبل البدن موجودة» در کلامش تام و کامل نیست؛ چراکه وی فقط به وسیله ابطال تناسخ می‌تواند حکم به حدوث نفس و ازلی نبودن نفس بدهد، در حالی که سهروردی تناسخ را رد نمی‌کند و در حکمة الاشراق تصریح کرده است که ادله بطلان تناسخ برهانی نیست. بنابراین، بر فرض صحت تناسخ، این استدلال بر حدوث نفس دلالت نمی‌کند، بلکه فقط بر فقدان نفس قبل از بدن دلالت دارد؛ از این رو، جایز است نفس قبل از هر بدن در بدن دیگر موجود باشد تا بی‌نهایت. در نتیجه، نفس قدیم است و در عین حال قبل از بدن موجود نیست (ابن کمّونه، ۱۳۸۷ ب: ۲/۳۱۳).

### ۳.۲. دلیل سهروردی مبنی بر فقدان مانع در مشاهده انوار نفس و نقد ابن کمونه

بنا بر این استدلال، وجود نفوس «کامل و مجرد» قبل از بدن‌ها به تضييع آنها منجر می‌شود. از نظر سهروردی، اگر نفس، پیش از بدن وجود داشت، باید به دلیل تجرد و قدیم‌بودنش و همچنین نداشتن اشتغال‌های مادی، عقول و مفارقات و مجردات دیگر را مشاهده می‌کرد که در این صورت از کمال مطلوب برخوردار بود. با وجود این، لزومی نداشت به بدن تعلق بگیرد تا به کمال برسد؛ زیرا خود دارای کمال بود. همچنین، تعلق‌گرفتن به بدن مادی، در حالی که هدف از تعلق به بدن دست‌یابی نفس به کمال است، بیهوده بود و از آن جهت که در نظام احسن امر بیهوده راه ندارد، پس نفس پیش از بدن نمی‌تواند موجود باشد (سهروردی، ۱۳۹۳: ۲/۳۵۶-۳۶۰).

سهروردی پس از بیان این استدلال، مسئله دیگری را مطرح می‌کند. ممکن است نفس قدیم باشد و در عین حال تعلق نفس به بدن، مهمل نباشد؛ زیرا می‌توان گفت برای نفس حالتی رخ می‌دهد که پیدایش این حالت، سبب سقوط نفس و هبوط آن به عالم ماده می‌شود و به موجب این هبوط، نفس به بدن تعلق می‌گیرد. اما او در ادامه این سخن را نادرست می‌داند؛ زیرا تغییر و حرکت در عالم انوار محال است.

از نظر ابن کمونه، سهروردی تکثر نفوس را به «لاممیز» یا به «ممیز» می‌داند؛ «ممیز» نیز یا به تمام ماهیت یا لازم ماهیت یا به عرض مفارق ماهیت است که در نهایت همه شقوق باطل است. پس تکثر نفوس قبل از بدن نیز باطل است. او معتقد است سهروردی به دلایلی در بطلان تکثر نفوس به «لاممیز» اشاره نمی‌کند و از سوی دیگر نفس بنا بر نظام نوری و اشراقی او مُدرک لذاتهی است که هویتی نوری دارد. از این‌رو ماهیتی مشترک دارد و مابه‌الامتیازش عین مابه‌الاشتراک آن است و تکثرش می‌تواند به شدت و ضعف باشد. اگرچه سهروردی در کتاب *حکمة الاشراف* تمایز نفوس را به شدت و ضعف در آنها نمی‌داند؛ چراکه هر مرتبه‌ای از شدت و ضعف قابل احصاء نیست و نمی‌توان به مرتبه‌ای عنوان «شدید» و به مرتبه دیگر عنوان «ضعیف» داد، اما این دلایل

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمونه / ۴۱۷

او یقینی نیست و بدین سبب حجت سهروردی در اثبات مطلوب غیریقینی است (ابن کمونه، ۱۳۸۷ ب: ۳۱۴/۲). البته به این نکته نیز باید توجه شود، سهروردی در حکمة الاشراف که ابن کمونه نیز بدان اشاره کرده و گفته است او ادله تناسخ را برهانی نمی‌داند، در مقام نقل براهین است و نه در مقام بحث از تناسخ که به گونه‌ای نظر خود را تبیین کند و او ضمن نقل براهین، آن ادله را برهانی نمی‌داند.

### ۳.۳. دلیل سهروردی مبنی بر معطل نبودن انوار نفس و نقد ابن کمونه

سهروردی در این برهان بر «تعلل» نفوس قبل از بدن و «تجمع» آنها در ازل تأکید دارد. از نظر او، اگر انوار مدبره پیش از بدن موجود باشد، دو فرض پیش می‌آید: فرض اول آن است که نفوس در هیچ بدنی عمل و تصرف نداشته باشند که در این صورت دیگر نور مدبر نیستند و وجودشان معطل است. فرض دوم آن است که نفوس در بدن تصرف داشته باشند که در این صورت ابدان، ازلی می‌شوند و این محال است. احتمال نخست باطل است؛ زیرا وجود نفس بما هی نفس، برای تدبیر بدن آفریده می‌شود و اگر هیچ‌گاه این تدبیر به فعلیت نرسد، در حالی که امکان تدبیر وجود دارد، لازم می‌آید که وجود نفس معطل بماند و تعطیل در وجود عقلاً محال است. احتمال دوم نیز باطل است؛ زیرا لازم می‌آید همه نفوس پیش از تعلق به بدن‌های کنونی در ابدان تصرف داشته باشند و دیگر نفسی بدون بدن نباشد تا به ابدانی که در آینده به وجود می‌آیند، تعلق گیرد (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۶۱/۲-۳۶۴).

بنابراین، اگر نفوس ناطقه پیش از ابدان موجود باشند، لازم است در عالم مفارقات و جهان مجردات جهات غیرمتناهی تحقق پذیرد؛ زیرا هر یک از نفوس غیرمتناهی در تحقق و برای اختلاف خود با دیگر نفوس نیازمند علت‌اند و هر علتی نیازمند علتی دیگر بوده و در نتیجه سلسله‌ای از علل و معلول‌های بی‌پایان در عالم مفارقات و جهان مجردات، تحقق می‌پذیرد و چون تحقق سلسله علل غیرمتناهی محال است، بر همین اساس تحقق نفوس ناطقه آدمی پیش از ابدان نیز محال خواهد بود (همان: ۳۶۱/۲-۳۶۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۵۱۷).

ابن‌کمنه معتقد است سهروردی با بیان اشکالی استدلالش را آغاز می‌کند و این نشان از آن دارد که یا دلیلی بر سخنانش ذکر نکرده یا به مطلب غیریقینی تمسک کرده است (ابن‌کمنه، ۱۳۸۷ ب: ۳۱۵/۲). دیگر اینکه اگر نفس پیش از بدن موجود باشد پس باید در بدنی هم تصرف داشته باشد، در حالی که چون هنوز خلق نشده است تصرفی ندارد؛ پس معطل و بیهوده خواهد ماند، حال آنکه در عالم و موجودات عالم تعطیلی راه ندارد. به باور ابن‌کمنه، از تصرف نکردن نفس قدیم در بدن، تعطیل لازم نمی‌آید و این فرض که نفس فقط با بدن استکمال پیدا می‌کند مطلبی غیریقینی و ظنی است و حتی با فرض یقینی بودن، آنچه لازم می‌آید آن است که اگر تناسخ محال باشد، یعنی نفس فقط یک بدن را تدبیر کند و جایز نباشد در دیگر ابدان تصرفی داشته باشد آنگاه دیگر در عالم نور مدبری باقی نخواهد ماند. زیرا با زوال بدن نفس نیز معطل و بیهوده می‌شود.

#### ۳.۴. دلیل سهروردی مبنی بر تناهی و حدوث و نقد ابن‌کمنه

سهروردی در این برهان بر «وجود جهات نامتناهی در مفارقات» در صورت وجود قبلی نفوس اشکال می‌گیرد. این استدلال را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: مقدمه اول اینکه حوادث واقع شده در عالم طبیعت، چه به لحاظ مبدأ و چه از جهت منتها، نامتناهی‌اند؛ نتیجه مد نظرش این است که چون اشخاص انسانی، از لحاظ منتها نامتناهی‌اند، از این‌رو با ابدان نامتناهی روبه‌رو خواهیم بود. مقدمه دوم اینکه، محال است نفس پس از مفارقت از بدن به بدن دیگری تعلق گیرد. حال با توجه به این دو مقدمه اگر نفوس قدیم باشند باید قبل از تعلق به بدن نامتناهی باشند؛ زیرا بر اساس مقدمه نخست، تعداد ابدان نامتناهی‌اند و طبق مقدمه دوم، هر نفس فقط به یک بدن تعلق می‌گیرد. بنابراین، باید متناظر با هر بدن یک نفس داشته باشیم و چون تعداد ابدان نامتناهی‌اند لازم می‌آید تعداد نفوس نیز نامتناهی باشند. حال اگر نفوس قدیم باشند لازم می‌آید که در عالم مفارقات امور نامتناهی با هم مجتمع شوند، و این محال است؛ بنابراین، قدم نفوس محال است (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۶۴/۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۲۷/۲-۳۲۸).



حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمونه / ۴۱۹

ابن کمونه معتقد است در این استدلال تناقض میان استدلال‌های پیشین به وضوح نمایان می‌شود؛ چراکه در استدلال دوم از وجود نفس قبل از بدن، نقش بستن نفوس به تمام کمالشان لازم می‌آید و در استدلال سوم از وجود نفس قبل از بدن معطل بودن نفوس لازم می‌آید. بنابراین، اگر سهروردی بر یکی از این دو امر (نقش بستن نفوس به کمالشان و معطل بودن نفوس) قاطع بود به نقض کردن این دو مطلب در استدلال چهارم حکم نمی‌کرد (ابن کمونه، ۱۳۸۷ ب: ۳۱۵/۲). ابن کمونه پس از اتمام شرح عبارات سهروردی در *تلویحات و حکمة الاشراف* با بیان قرائتی از عبارات وی بدین نتیجه می‌رسد که او لزوماً به حدوث نفس قائل نبوده و این ادله را صرفاً برای فاصله گرفتن و بیان سستی ادله حکمای قبل از خود ذکر کرده است. پس ادله سهروردی برهانی نیست و اقلانعی و مبتنی بر ابطال تناسخ است (همان: ۳۱۶-۳۱۷)؛ این مطالب تقریباً مشابه نظر قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمة الاشراف* است.

بر این اساس، او در نوشتاری دیگر صراحتاً برهانی بر اثبات قدم نفس اقامه کرده که دیگران نیز بر آن استدلال کرده‌اند، مگر دو قضیه که ابداع خود ابن کمونه است، مبنی بر اینکه هیچ مرکبی ازلی نیست و از سوی دیگر هر آفریده‌ای مرکب است و در این صورت این نکته رُخ می‌نماید: هر آنچه علتی مرکب دارد، خود ناگزیر مرکب خواهد بود. وی می‌گوید اگر نفس قدیم نباشد، نیازمند علتی است که به آن هستی بخشد و طبیعی است چنین علتی پیش از برآمدن نفس برآمده است و در غیر این صورت سختی میان علت و معلول برقرار نمی‌شود و این ناشدنی است. این دو قسم خارج از دو حالت نیست؛ و آن دو علت بسیط یا مرکب است. وجه نخست روا نیست، چون خود نیز نیازمند علت بسیط می‌شود و سرانجام آن دور است و ناشدنی؛ وجه دوم نیز روا نیست، برای آنکه هر شیئی که علتش مرکب باشد، خود نیز مرکب می‌شود (ابن کمونه، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۷). بنا بر استدلال مذکور، چون هر دو قسم وجود یا عدم علت قبل از حدوث نفس باطل می‌شود، در نتیجه، حدوث نفس نیز باطل شده، در نهایت ازلیت و قدم نفس انسانی ثابت می‌شود.

#### ۴. ابطال نظریه قدم نفس

سهروردی در کلیه آثارش، نظریه حدوث نفس همراه با بدن و رد نظریه قدم نفس را حفظ می‌کند. او در کتاب *حکمة الاشراق* با بهره‌گیری از اصطلاحات عرفانی اشراقی و با تکیه بر مشرب مشائی و لحن آنان حدوث را جسمانی تلقی کرده و نفس را کمال بدن دانسته و وجودش را موقوف به بدن می‌داند، ولی در دیگر آثارش، از جمله *تلویحات*، *الواح عمادی*، *پرتونامه*، *مقاومات الصوفیة و المشارع و المطارحات* بر مذاق حکمت مشرقی پای فشرده و با لحنی روحانی براهینی را با همین محتوا اما با بیانی متفاوت استدلال کرده است (نک: سهروردی، ۱۳۷۲ ج: ۲۵/۳-۲۶؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۱۳۳-۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۳). او در *هیاکل النور* می‌نویسد: «نفس ناطقه ازلی و قدیم نبوده، حادث و نو است که حق تعالی می‌آفریند، نه پیش و نه پس» (همو، ۱۳۷۲ د: ۹۰). یا می‌گوید: «گروهی پنداشتند که نفس ناطقه قدیم و ازلی است و این پندار باطل است؛ زیرا که اگر قدیم بودی، چه ضرورت او را در عالم قدس و حیات به عالم مرگ و تاریک آوردی؟ و چگونه قوت‌های طفل شیرخوار او را از عالم نور بکشیدی؟» (همو، ۱۳۷۲ د: ۹۰/۳).

او همچنین افزون بر ادله عقلی با استناد به آیات قرآن بر حدوث نفس همراه با حدوث بدن تأکید می‌کند، از جمله آیات «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» (مریم: ۱۷)، «لِأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۹) و «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴). این آیات بعد از بیان کیفیت ترکیب بدن ذکر شده و به عبارت دیگر وجود این آیات دلیل بر نفی وجود نفس قبل از بدن است (سهروردی، ۱۳۷۲ ب: ۱۳۴/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۳/۴-۵۴). از مطالعه آثار مهم وی چنین برمی‌آید که او به حدوث نفس همراه با حدوث کالبد اعتقاد دارد؛ زیرا اهتمام و استنادش در تطبیق معارف دینی با ملاک‌ها و معیارهای عقلی این نتیجه را تأیید می‌کند که او از قائلان به نظریه روحانیه الحدوث والبقاء نفس است.

به نظر می‌رسد ادله ابن‌کمنه خالی از اشکال نیست؛ چراکه او برهان خویش بر قدم نفس را با نفی حدوث آن و در نتیجه نیازداشتن به علت برای موجودشدن مطرح

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمونه / ۴۲۱

می‌کند. وی با تقسیم‌بندی گوناگون علت، هر گونه علیت و سببیت برای ایجاد نفس و احداث آن را باطل و منتفی می‌داند و در نتیجه نقطه مقابل آن، یعنی قدم و ازلی بودن را اثبات می‌کند. او با استفاده از بطلان دور و تسلسل و برهان خلف می‌کوشد هیچ علتی حتی در حد مبادی عالیه برای نفس قائل نشود و از نفی حادث و معلول بودن، به قدم و ازلی بودن می‌رسد. اما از سوی دیگر، او هر بسیط را قدیم و هر مرکب را حادث می‌داند و علت‌داشتن هر ممکن قدیمی را در نزد عقل آشکار می‌خواند؛ آنگاه برای دفع اعتراضات احتمالی با توجه به سنخیت علت و معلول چنین پاسخ می‌دهد:

هر ممکن، علتی دارد و اگر ممکن قدیم باشد، باید علت و سبب آن هم قدیم باشد. اگر ممکن بسیط باشد، باید علت تامه‌اش قدیم باشد و اگر قدیم بسیط نباشد، بلکه مرکب باشد، قدیم‌بودن علت تامه آن واجب نیست، بلکه قدیم‌بودن علت ناقصه آن واجب است. بنابراین، بسیط و مرکبی که هر دو قدیم هستند، اگرچه در وجوب قدیم‌بودن علتشان با هم شریک‌اند، نقطه جدایی این است که بسیط و مرکب باید علت تامه‌اش، قدیم باشد، در حالی که این ضرورت و وجوب در علت تامه‌اش نیست (ابن کمونه، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، او در تناقضی آشکار سخن خود را نقض کرده است. اشکال دیگر اینکه، ابن کمونه در بخشی از نوشته‌هایش هر نفس انسانی را نوعی منحصر به فرد می‌داند که هیچ نوع مشترکی بین آنها وجود ندارد و معتقد است حتی دو نفس در عالم تحت نوع واحد قرار نمی‌گیرند؛ چراکه همه نفس‌ها در تمامی ماهیتشان، با یکدیگر گوناگون و دگرگون‌اند و حتی دو تا از آنها تحت نوع واحد قرار نمی‌گیرند، بلکه هر کدام در شخص خودش نوعی منحصر به فرد است (همان: ۱۹۰). اما در نوشتاری دیگر، همان‌طور که گذشت، برای قدیم‌بودن نفس انسانی، چهار احتمال ذکر می‌کند که فقط یکی از آنها معین‌بودن نفس و نوع منحصر به فرد بودن آن است و سه احتمال دیگر از کلی‌بودن بیشتر نفس به شمار می‌آید. خود او قدیم‌بودن نفس را بر مبنای فراگیرترین احتمال می‌داند که با نفس معین و نوع منحصر به فرد، فاصله بسیار دارد

(همان: ۱۲۰). بنابراین، او در تناقضی آشکار از قول و اعتقادش قرار گرفته و از منحصر به فرد بودن هر نفس انسانی دست برداشته است؛ حتی معین بودن نفس انسانی با تعلق به بدن معین را موجب حادث بودن آن می‌داند.

در ادامه همین سخن، اشاره‌ای هم به نظریه تناسخ می‌کند، ولی نظر خاص خود را بیان نمی‌کند؛ اما از آنچه او در کتاب *الجدید فی الحکمة والتنقیحات فی شرح التلویحات العرشیه واللوحیه* گفته، چنین فهم می‌شود که وی دلیلی قاطع بر بطلان تناسخ نیافته است. سپس صراحتاً می‌گوید اگر منظور از نفس، نفس معین هر انسان باشد (یعنی احتمال اول که او در جای دیگر فقط همین وجه را درست دانسته و هر چیز دیگر را باطل می‌شمرد) نفس حادث است و قدیم نیست و اگر وجه و معنای چهارم (کلی‌ترین وجه، یعنی صدق نفس انسانی بر آن ولو فی الجملة و در بعضی از حالات) در این صورت، قدیم خواهد بود (همو، ۱۳۸۷ ب: ۴۲۰/۳). همچنین، او با وجود مطالب مفصل و احیاناً تکراری که درباره نظریه قدم نفس مطرح می‌کند، درباره چگونگی تعلق نفس به بدن یا قوای نفس و نحوه تعامل با آنها و نیز اشتداد و اکمال نفس انسانی و پیمودن درجات کمال و تعالی که اصل آن از بدیهیات و مسلمات است، سخنی به میان نمی‌آورد.

### نتیجه

این مقاله تفکر و نگاه دو فیلسوف نامدار، سهروردی و ابن‌کمنونه، را به همدیگر عرضه کرده و از تقابل فکری آنان سخن گفته است. سهروردی، مؤسس حکمت اشراق، در بحث نفس آرا و نوآوری‌هایی دارد. او اساس فلسفه‌اش را بر نور نهاده و نظام هستی‌شناختی‌اش را با آن سامان می‌دهد. وی هویت نفس را از جهت خودپیدایی و ظهور مساوی با نور می‌داند. از همین رو نفس را سراسر بسیط و یکپارچه در نور می‌یابد. سهروردی با اثبات حقیقت نوری نفس، تجرد و نوری بودن حقایق مافوق نفس و ظلمت مادون نفس را به اثبات می‌رساند. بدین ترتیب، چنین نظام هستی سهروردی،

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمونه / ۴۲۳

به نور و ظلمت تقسیم می‌شود. او به حدوث نفس قائل است و معتقد است نفس هم‌زمان با شکل‌گیری بدن، به نحو مجرد حادث می‌شود؛ به عبارت دیگر، با تشکیل مزاج بدن، رب‌النوع انسان برای آن بدن، نفس صادر می‌کند و تدبیر بدن بر نفس عارض می‌گردد. از آن‌رو نفس به عالم مادی راه می‌یابد که به واسطه تدبیر بدن، کمال خود را دریابد. همچنین، از آن جهت که تدبیر بدن عارض بر نفس است، پس از زوال بدن، نفس همچنان باقی خواهد ماند. او همچون فیلسوفان مشاء قدمت روح را محال تلقی می‌کند و با ادله چهارگانه خود، محذوراتی را که وجود نفس پیش از بدن به بار می‌آورد متذکر می‌شود. سبب اصلی این نظریه تعریفی است که سهروردی از نفس مطرح می‌کند؛ زیرا تعریف او از نفس و تعبیر سراسر نوری و بسیط‌بودن نفس، نشان‌دهنده آن است که نفس از ابتدای وجودش، مجرد تام داشته و تدبیر بدن، عارض بر آن است. از این منظر، اگر چنین وجودی که از مجرد کامل برخوردار است، پیش از بدن در عوالم برتر وجود داشته باشد، کمال خود را یافته است و محذوراتی را که سهروردی در این زمینه برمی‌شمرد در پی خواهد داشت. با این حال، نظریه فلسفی سهروردی پذیرش همگانی نیافت، از جمله ابن‌کمنه آن را نپذیرفت. او که حدوث نفس را معارض با متون دینی می‌پنداشت به اثبات ازلیت و قدم نفس پرداخت و ضمن ضعیف‌دانستن اقوال دیگران بر حدوث نفس، برهانی را بیان کرد. اعتراضات شاخصی که بر دلایل سهروردی وارد می‌کند چنین است: ۱. با ابطال هر دو فرض سهروردی (وحدت نفس، تكثر نفوس) وجود نفس قبل از بدن باطل می‌شود؛ ۲. با بیان قرائتی از عبارات سهروردی در *تلویحات و حکمة الاشراف* دلایل وی را اقناعی و مبتنی بر ابطال تناسخ می‌داند. ابن‌کمنه در نهایت چنین برداشت می‌کند که سهروردی لزوماً به حدوث نفس قائل نبوده و این ادله را صرفاً برای فاصله‌گرفتن و بیان سستی ادله حکمای قبل از خود ذکر کرده است. او سپس از دو قضیه مشخص در برهان ابداعی خویش مبنی بر ازلیت و قدم نفس بهره می‌برد و چنین می‌نویسد: «هر حادثی مرکب است و هیچ مرکبی قدیم

نیست و هیچ بسیطی نیز حادث نتواند بود؛ هر چه علت مرکب داشته باشد به‌ناچار مرکب است». ابن‌کمنه پس از ذکر این دو قضیه، به شرح و تفصیل برهان و مقدماتش می‌پردازد و با بیان‌های مختلف و تقریر اعتراضات ممکن، اشکالات وارد بر آنها را دفع می‌کند؛ اما چنان‌که در متن مقاله نیز بدان اشاره شد، این دلایل خالی از اشکال نیست و انتقاداتی بر آنها وارد است. بنابراین، با توجه به نوع خاص نگاه سهروردی به نفس و حقیقت آن، در نهایت ضمن ابطال نظریه قدم نفوس، ادله و استدلال‌های سهروردی را در این خصوص راسخ‌تر و متقن‌تر نشان دادیم.

حدوث یا قدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کمونه / ۴۲۵

## منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۶). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت، چاپ هفتم.

ابن سینا (۲۰۰۷). *رساله احوال النفس*، پاریس: داربیبلیون.

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۵). *رساله ازلیة النفس و بقائها*، تصحیح: انسیه برخواه، تهران: کتاب‌خانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷ الف). *الکاشف: الجدید فی الحکمة*، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷ ب). *شرح التلویحات اللوحیة والعرشیة*، تحقیق: نجف‌قلی حبیبی، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول ج ۲ و ۳.

ابو البرکات، هبة الله علی بن ملکا (۱۳۷۳). *الکتاب المعتبر فی الحکمة*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

ابوریان، محمدعلی (۱۳۷۲). *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه: محمدعلی شیخ، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

ارسطو (۱۳۶۹). *درباره نفس*، ترجمه: علی مراد داوودی، تهران: حکمت.

افلاطون (۱۳۶۷). *مجموعه آثار*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

افلاطون (۱۳۷۴). *جمهوری*، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲ الف). *اعتقاد الحکماء از مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۲.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲ ب). *الواح عمادی از مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۳.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲ ج). *پرتونامه از مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۳.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲ د). *هیاکل النور از مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۳.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲ ه). *یزدان‌شناخت از مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۳.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *الالواح العمادية از مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: نجف‌قلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۳). *الحکمة الاشراقية، کتاب حکمة الاشراق*، تحقیق و تصحیح: محمد ملکی (جلال‌الدین)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ج ۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۴). *الحکمة الاشراقية، کتاب التلویحات اللوحية والعرشية*، تحقیق و تصحیح: محمد ملکی (جلال‌الدین)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ج ۳.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة، ج ۸ و ۹.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تقدیم و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- محمد شریف، نظام‌الدین احمد بن الهروی (۱۳۶۳). *انواریه: ترجمه و شرح بر حکمة الاشراق* سهروردی، مقدمه: حسین ضیایی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *شرح جلد هشتم اسفار*، تحقیق: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.
- ورنر، شارل (۱۳۴۷). *حکمت یونان*، ترجمه: بزرگ نادرزاد، تهران: کتاب‌فروشی زوار با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



## References

The Holy Quran

- Abu al-Barakat, Hebatollah Ali ibn Malka. 1994. *Al-Ketab al-Motabar fi al-Hekmah (An Authoritative Book on Philosophy)*, Isfahan: University of Isfahan. [in Arabic]
- Abu Rayyan, Mohammad Ali. 1993. *Mabani Falsafeh Eshragh az Didgah Suhrawardi (The Basics of Ishrag Philosophy from Suhrawardi's Point of View)*, Translated by Mohammad Ali Sheikh, Tehran: Shahid Beheshti University. [in Farsi]
- Aristotle. 1990. *Darbareh Nafs (Soul)*, Translated by Ali Morad Dawudi, Tehran: Wisdom. [in Farsi]
- Gheysari, Dawud. 1996. *Sharh Fous al-Hekam*, Foreworded & Annotated by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Scientific & Cultural. [in Arabic]
- Ibn Kammonah, Sad ibn Mansur. 2006. *Resalah Azaliyah al-Nafs wa Baghaoha (A Treatise on Eternity of the Soul and Its Immortality)*, Edited by Ensiyeh Barkhah, Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. [in Arabic]
- Ibn Kammonah, Sad ibn Mansur. 2008 a. *Al-Kashef: al-Jadid fi al-Hekmah*, Researched & Edited by Hamed Naji Isfahani, Tehran: Iranian Philosophy and Wisdom Research Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Kammonah, Sad ibn Mansur. 2008 b. *Sharh al-Talwihat al-Lawhiyah wa al-Arshiyah*, Researched by Najaf Gholi Habibi, Tehran: Written Heritage, First Edition, vol. 2, 3. [in Arabic]
- Ibn Sina. 2007. *Resaleh Ahwal al-Nafs (A Treatise on Soul)*, Paris: Biblion Press.
- Ibrahimi Dinani, Gholam Hoseyn. 2007. *Shoa Andisheh wa Shohud dar Falsafeh Sohrewardi (The Ray of Thought and Intuition in Suhrewardi's Philosophy)*, Tehran: Wisdom, 7<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. 2001. *Sharh Jeld Hashtom Asfar (Commentary of the Eighth Volume of Asfar)*, Researched by Mohammad Saidi Mehr, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute, vol. 2. [in Farsi]
- Mohammad Shrif, Nezam al-Din Ahmad ibn al-Herawi. 1984. *Anwariyah: Tarjomeh wa Sharh Hekmah al-Eshragh Suhrawardi (Anwariyah: Translation and Commentary on Suhrawardi's Hekmah al-Eshragh)*, Foreworded by Hoseyn Ziyayi, Tehran: Amirkabir, Second Edition. [in Farsi]

- Plato. 1988. *Majmueh Athar (Collection of Works)*, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Kharazmi. [in Farsi]
- Plato. 1995. *Jomhuri (Republic)*, Translated by Foad Rohani, Tehran: Scientific & Cultural. [in Farsi]
- Sadr al-Moteallehin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Arbaah al-Aghliyah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Heritage Revival House, Third Edition, vol. 8 & 9. [in Arabic]
- Shirazi, Ghotb al-Din. 2004. *Sharh Hekmah al-Eshragh*, Tehran: Association of Cultural Works and Luminaries. [in Farsi]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1993 a. *Eteghad al-Hokama az Majmueh Mosannafat (Beliefs of Philosophers from the Collection of Works)*, Edited & Foreworded by Henry Corbin, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Second Edition, vol. 2. [in Farsi]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1993 b. *Alwah Emadi az Majmueh Mosannafat*, Edited & Foreworded by Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Second Edition, vol. 3. [in Farsi]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1993 c. *Partonameh az Majmueh Mosannafat*, Edited & Foreworded by Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Second Edition, vol. 3. [in Farsi]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1993 d. *Hayakel al-Nur az Majmueh Mosannafat*, Edited & Foreworded by Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Second Edition, vol. 3. [in Farsi]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 1993 e. *Yazdanshenakht az Majmueh Mosannafat*, Edited & Foreworded by Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Second Edition, vol. 3. [in Farsi]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 2001. *Al-Atwah al-Emadiyah az Majmueh Mosannafat*, Edited & Foreworded by Najaf Gholi Habibi, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Third Edition, vol. 4. [in Arabic]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 2014. *Al-Hekmah al-Eshraghiyah, Ketab Hekmah al-Eshragh*, Researched & Edited by Mohammad Maleki (Jalal al-Din), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, First Edition, vol. 2. [in Arabic]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. 2015. *Al-Hekmah al-Eshraghiyah, Ketab al-Talwihat al-Lawhiyah wa al-Arshiyah*, Researched & Edited by Mohammad

حدوث یا قِدم نفس: بررسی و تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه سهروردی و ابن کَمّونه / ۴۲۹

Maleki (Jalal al-Din), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, First Edition, vol. 3. [in Arabic]

Werner, Charles. 1968. *Hekmat Yunan (Greek Philosophy)*, Translated by Bozorg Naderzad, Tehran: Pilgrims Bookstore in Collaboration with Franklin Publishing House. [in Farsi]

Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2010. *Hekmat Eshragh (The Wisdom of Enlightenment)*, Researched & Compiled by Mahdi Alipur, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Farsi]