



عباس بخشنده بالی^۱

ابوذر نبویان^۲

● مروری انتقادی بر معناشناسی «تجرّد» در مسئله تجرّد نفس*

چکیده

یکی از دغدغه‌های حکیمان الهی، شناخت حقیقت نفس و اسرار آن بوده است. از ویژگی‌های نفس، تجرّد آن می‌باشد؛ زیرا اگر این ویژگی به اثبات نرسد، برخی موضوعات مانند معاد با تردیدهایی مواجه خواهد شد. برخی از حکیمان معیارهایی متفاوت در تعریف تجرّد ارائه نمودند. اکنون این پرسش به ذهن خطور می‌کند که کدام یک از تعریف‌های موجود، جامع افراد و مانع اغیار می‌باشد؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، نخست به تعاریف مورد نظر از نفس و تجرّد آن پرداخته و در ادامه، نقدهایی درباره این تعاریف ارائه می‌شود. با توجه به نقدهایی مانند عدم جامعیت در افراد، عدم مانعیت در اغیار و پیشرفت‌های علوم تجربی و شمول تعریف بر مادیاتی که غیر قابل درک با حواس ظاهری هستند، چنین نتیجه گرفته می‌شود که تعریف‌های ارائه شده دارای ابهاماتی بوده و در ادامه، تعریف پیشنهادی ذکر می‌شود.

واژگان کلیدی: حکمای اسلامی، رویکرد انتقادی، تجرّد، نفس، علوم تجربی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۲

۱. استادیار دانشگاه مازندران؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

۲. دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم؛ مدرس حوزه و دانشگاه a.nabavian134@gmail.com



مقدمه

شناخت نفس یکی از موضوعاتی است که در فلسفه غرب^۱ و فلسفه اسلامی مورد توجه بوده است. یکی از مسائل مهم نفس که با موضوع‌هایی نظیر خداشناسی و معادشناسی ارتباط دارد، تجرّد آن می باشد. مفهوم تجرّد از مفاهیم فلسفی و اعتباری است؛ بدین معنا که این مفهوم شامل نوع خاصی از موجودات نبوده بلکه همه مراتب وجود را دربرمی گیرد. درباره معنای تجرّد، اختلافاتی میان حکیمان الهی وجود دارد که هر یک از آن‌ها با توجه به معیارهای مورد قبول خود، از آن تعریفی ارائه نموده‌اند. برخی از تعریف‌ها بر مبنای خاص هستی‌شناختی مبتنی است؛ به عنوان نمونه، مشائین که به وجود هیولا معتقدند، تجرّد را بر این اساس تعریف می‌کنند که موجود مجرد، موجودی است که دارای هیولا نباشد؛ اما اشراقین از آن‌جا که اساساً به وجود هیولا اعتقاد ندارند، نمی‌توانند از این معیار برای تعریف مجرد استفاده کنند. در بسیاری از تعاریف، تنها به گوشه‌ای از معنای تجرّد اشاره شده است به نحوی که برخی تنها به اوصاف سلبی و برخی تنها به اوصاف ایجابی آن پرداخته‌اند و برخی از تعاریف نیز دارای ابهام است.

در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که کدام یک از تعریف‌های تجرّد در بحث تجرّد نفس، جامع افراد و مانع اغیار می‌باشد؟ چه تعریفی می‌تواند تجرّد را به معنای دقیقش به طور واضح ارائه نماید؟ پژوهش‌های گوناگونی درباره معنای تجرّد نفس انجام شده است؛ ولی نوشتاری که به طور جامع بتواند تعاریف مختلف را گردآوری کرده و به تحلیل آن‌ها پردازد، وجود ندارد. در ادامه به چند نمونه از پژوهش‌های صورت گرفته، اشاره می‌شود.

کتاب جاودانگی نوشته رضا اکبری، به تعریف و اثبات تجرّد و جاودانگی پرداخته است. در کتاب نظام فیض از دیدگاه حکیمان اسلامی نوشته عین‌الله خادمی، به جهان‌شناسی و چیدمان مجردات و مادّیات در آفرینش بسنده شده است. مقاله «تجرّد نفس از نگاه عقل و دین در حکمت صدرایی» نوشته عبدالعلی شکر، به توصیف تجرّد نفس می‌پردازد؛ مقاله «تأملی در نظریه تجرّد نفس صدرایی» نوشته محسن جوادی و همکاران به ریشه‌یابی تجرّد نفس از دیدگاه ملاصدرا و ربط آن به حرکت جوهری توجه کرده است. در



مقاله «بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرّد نفس از دیدگاه علامه مجلسی و صدرالمآلهین» نویسندگان با ارائه برخی دلایل به تردید علامه مجلسی در تجرّد نفس و یقین ملاصدرا در تجرّد آن می‌پردازند. بادر نظر گرفتن پیشینه پژوهش به نظر می‌رسد تاکنون به نقد معنای تجرّد در مسئله نفس پرداخته نشده و از این رو بحث در این باره دارای نوآوری می‌باشد. براین اساس مسئله اصلی و دغدغه این نوشتار بر خلاف پژوهش‌های توصیفی که در این مورد مطرح گردیده، بیان ضعف‌هایی است که در تعریف تجرّد وجود دارد به نحوی که توان بیان معنای جامع و مانع آن را ندارد. در ادامه نخست، معنای نفس بیان می‌شود، سپس تعریف‌های اصطلاحی تجرّد تبیین و تحلیل می‌گردد و پس از بیان ضعف‌ها، پیشنهادی ارائه می‌گردد.

۱. مفهوم نفس

برخی اندیشمندان، نفس را همان امر وجدانی دانسته و آن را بدیهی می‌پندارند که با تعبیر «من» مورد اشاره قرار می‌گیرد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۵) از سویی دیگر، برخی اندیشمندان مانند غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) دلایل موجود در تجرّد نفس را ناکافی می‌دانند.^۲ (غزالی، ۱۳۸۲: ص ۲۳۸)

در آثار بیشتر حکمای مسلمان ضمن اعتقاد به برهانی بودن تجرّد نفس^۳، تعاریف مختلفی ارائه شده که تعریف شایع، تعریفی است که ابن‌سینا (۴۱۶-۳۵۹ ق) مطرح نموده است. وی در تعریف نفس از اصطلاحات ارسطو (۳۸۴ ق.م) استفاده می‌کند تا به دیدگاه خود دست یابد. ارسطو معتقد است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.» (ارسطو، ۱۳۶۷: ص ۷۸) ابن‌سینا نیز با الهام از تعریف ارسطو معتقد است: «النفس التي نحتها هي كمال اول للجسم الطبيعي آلي له ان يفعل افعال الحياة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ص ۲۲) بنابر تعریف فوق، نخستین ویژگی نفس، کمال اول بودن است. ابن‌سینا در التعلیقات، کمال اول را این‌گونه تعریف می‌کند: «صورة الشی کماله الاول و کیفیته کماله الثاني» (همو، ۱۳۷۹: ص ۳۲) مقصود وی از کمال اول، مبدأ فصل هر چیز است که موجب شیئیت آن می‌شود. البته وی در صدد نیست که دقیقاً تصویر ارسطو از نفس به عنوان صورت را مطرح کند و گرنه باید مانند ارسطو در تعریف نفس از اصطلاح «صورت» استفاده می‌کرد. عدول از به‌کار بردن این واژه و انتخاب



اصطلاح «کمال» برای نفس اشاره به تصور خاصی از نفس دارد که موجب تفاوت^۴ نگاه ابن‌سینا به نفس نسبت به نگاه ارسطو می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ص ۱۶)

با توجه به عبارت ذکر شده روشن گردید از نگاه ابن‌سینا میان صورت بودن یا کمال بودن ماهیّات تفاوت اساسی وجود دارد؛ صورت آن است که حالّ در مادّه بوده و وجودی جدا از مادّه ندارد؛ اما کمال آن است که حالّ در مادّه نیست و اساساً از آن متفاوت است و وجودی مجرّدگونه و به تعبیر ایشان «مفارق الذات» دارد. به عبارت دیگر، پس از آن که صورت بدنی به همراه مادّه آن مرکبی به نام بدن را تشکیل دادند کمال جدیدی به نام نفس به بدن تعلق پیدا می‌کند. بنابراین، از نگاه ابن‌سینا، نفس منطبع در بدن نیست و به عبارت دیگر، نفس صورت بدن و حالّ در آن نیست بلکه مستقل از آن می‌باشد.

ویژگی دیگری که حکمای اسلامی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ ق) (ر.ک: صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م: ص ۲۷-۲۵) برای نفس قائل هستند، جوهر بودن آن است. از نگاه آنها، نفس، جوهر است و وجود «لنفسه» دارد و عرضی از اعراض مادّه نیست. بیان ابن‌سینا چنین است: «فالنفس اذن کمال لموضوع، ذلك الموضوع يتقوم به... فالنفس اذن کمال کالجوهر لا كالعرض.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ص ۴۶) در این عبارت، ابن‌سینا نفس را عامل قوام موضوع می‌داند؛ بدین معنا که موجود دیگری بدان تکیه کرده و وابسته به نفس است و از آنجا که هر چه که تکیه‌گاه موجود دیگری باشد، جوهر محسوب می‌شود، می‌توان چنین برداشت کرد که نفس علاوه بر ویژگی کمال بودن، دارای ویژگی دیگری به نام جوهر بودن نیز هست. ویژگی‌های فوق یعنی کمال اول بودن و جوهر بودن، از ویژگی‌های مشترک میان نفوس است؛ یعنی هم شامل نفس انسانی و هم نفس حیوانی می‌شود و مختص به نفس انسانی نیست؛ از این‌رو باید ویژگی دیگری را به عنوان فصل میان نفوس حیوانی و انسانی مطرح کنیم.

فلاسفه در تفاوت میان این دو مسئله، ادراک کلیّات را مطرح کرده‌اند؛ بدین معنا که نفس انسانی قادر به درک کلیّات و تجرید معانی و تشکیل قیاس است، در حالی که نفوس حیوانی چنین قدرتی نداشته و تنها مدرک جزئیات هستند.^۵ بیان ابن‌سینا چنین است: «النفس الحيوانية و هي الكمال الاول لجسم طبيعي آلی



من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالارادة.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۲۸۴) ملاصدرا نیز در تعریف نفس انسانی ادراک کلیات و انجام افعال فکری را که مبتنی بر تصور و تصدیق به فایده آن است موجب تفاوت آن با نفس حیوانی می‌داند. وی در تعریف نفس انسانی چنین می‌نویسد: «فهی فی الانسان کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة من جهة ما يدرك الامور الكلية و يفعل الافعال الفكرية.» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق: ص ۳۶۵) بنابراین، با توجه به ویژگی‌هایی که حکما برای نفس انسانی در مقابل نفس حیوانی مطرح کرده‌اند می‌توان نفس انسانی را چنین تعریف کرد: «جوهری که کمال جسم طبیعی بوده و مدرک کلیات است.» در ادامه مقاله بر اساس همین معنای یاد شده از نفس، به بررسی معنای اصطلاحی مجرد پرداخته و تحلیلی از آن ارائه خواهیم داد.

۲. مفهوم تجرد

۲-۱. تجرد در لغت

ماده «جرد» در کتب لغت هم در ثلاثی مجرد و هم در ابواب ثلاثی مزید مانند باب تفعیل و انفعال به معنای واحدی به کار رفته که عبارت است از خالی بودن و تهی کردن و به عبارت دیگر، عاری بودن موصوفی از وصف.

برخی لغت‌شناسان عرب معتقدند «جرد الجلد یجوده جردا: نزع عن الشعر یقال: رجل اجرد لا شعر علیه و مکان جردا و اجرد و جرد لانبات به.» (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ص ۲۳۵-۲۳۴) یا: «شهر اجرد و عام اجرد انی تام متجرد من النقصان.» (شرطونی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۱۳) همان طور که مشاهده گردید ماده «جرد» در ثلاثی مجرد به معنای تهی کردن به کار گرفته می‌شود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «جرد الجلد» به معنای کندن موهای پوست است و همین طور وقتی این ماده در مورد مکانی استعمال شود به معنای تهی بودن آن مکان از گیاه است. این ماده وقتی در ابواب ثلاثی مزید به کار می‌رود به معنای سلب و نفی است و هیچ‌گاه جنبه اثباتی ندارد به عنوان مثال: اهل لغت در مورد معنای «تجرد» و «انجرد» چنین آورده‌اند: «جرد من ثوبه و جرده اياه (فتجرد و انجرد) ای تعری.» (الزبیدی، ۱۳۰۶ق: ص ۳۱۷) تهانوی بر معنای خالی بودن



تأکید می‌کند که به معنای مخلوط نبودن از مادّیات است. (تهانوی، ۱۸۶۲، ج ۱: ص ۱۹۵)

لغت‌شناس شهیر، علامه جوهری نیز می‌گوید: التجريد؛ التعدية من الثياب التجرد: التعری. (جوهری، ۱۹۷۴: ص ۱۸۲) همچنین در المصباح‌المنیر چنین می‌خوانیم: «جردت: الشیء: (جردا) من باب قتل ازلت ما علیه و (جرّده) من ثیابه بالتفصیل نزعها عنه و (تجرّد) هو منها.» (المقری الفیومی، ۱۴۰۵ق: ص ۹۶-۹۵) همان‌طور که از گونه‌های به‌کارگیری این مادّه در لغت عرب مشاهده کردیم، روشن شد که این مادّه در سه باب تفعیل، انفعال و تفاعل از ابواب ثلاثی مزید به کار می‌رود که در باب انفعال و تفاعل به صورت لازم و در باب تفعیل همانند استعمال آن در ثلاثی مجرد به صورت متعدی استعمال می‌شود.

مجرّدات به دو قسم تقسیم می‌شوند: مجرداتی که در ذات و فعل مجردند، مانند عقول؛ دیگر مجرداتی که در ذات مجردند نه فعل، مانند نفوس انسانی و فلکی. (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹: ص ۴۴۱) به عبارتی دیگر، به تجرّد فعلی و ذاتی، «مجرّد تام» اطلاق شده و به مجرد ذاتی، «مجرّد برزخی» گفته می‌شود. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۳۳۱) نتیجه تحقیق و بررسی معنای تجرّد در بیان لغت‌شناسان را می‌توان چنین خلاصه کرد که معنای جامع و مشترکی که از استعمالات مختلف این مادّه به دست می‌آید، همان تهی بودن، خالی کردن و نداشتن است.

۲-۲. مجرد در اصطلاح

واژه مجرد و مترادفات آن، از مفاهیمی است که دارای نسبت و تعلق هستند. همیشه تجرّد نسبت به چیزی دیگر معنا پیدا می‌کند؛ مانند وصف علم که همیشه با معلوم همراه است یا وصف قدرت که همیشه با مقدور همراه است. بنابراین، مفهوم «مجرّد» از صفات نفسی مانند حیات نیست که بدون متعلق باشد. در عبارات حکمای اسلامی اطلاقات، کاربردها و معانی گوناگونی به طور مشترک لفظی درباره متعلق این واژه آمده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود؛ سپس معانی مختلف را مورد بررسی قرار داده و تحلیل نهایی را ارائه می‌دهیم.

۱. مجرد در مقابل جسمیت یا انطباع در جسم به کار می‌رود و موجود مجرد یعنی موجودی که جسم



- یا جسمانی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ص ۱۵۲)
۲. مجرّد در مقابل جهت داشتن بدین معنا که موجود مجرّد، موجودی است که دارای جهات شش گانه نیست. به عبارت دیگر در این کاربرد از واژه مجرّد، جهت داشتن چیزی نفی می‌شود. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ص ۵۸۷)
 ۳. مجرّد به معنای مباینیت و مغایرت با بدن؛ یعنی وقتی می‌گوییم «انسان مجرّد است»، به این معنا است که انسان، بدن نیست. (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ص ۲۷۹)
 ۴. مراد از مجرّد، موجودی است که دارای مقدار نبوده و مورد اشاره نیز قرار نمی‌گیرد. (ر.ک: همو، ۱۹۸۱م، ج ۲: ص ۸)
 ۵. واژه مجرّد هم در مقابل موجود طبیعی و هم موجود مثالی به کار می‌رود که در این اصطلاح؛ «مجرّدات» موجوداتی هستند که به عالم طبیعت و عالم مثال تعلق ندارند. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰: ص ۶۷۹)
 ۶. واژه مجرّد به معنای عاری از هیولا که مراد از آن موجودی است که دارای هیولا نمی‌باشد. (ر.ک: ابن‌رشد، ۱۹۸۲م: ص ۸۶)
 ۷. «مجرّد» در مقابل «وجود لغیره» استعمال می‌شود که در این اصطلاح موجود مجرّد، موجودی لئفسه است و موجود غیر مجرّد موجودی لغیره می‌باشد. (ر.ک: دوانی، ۱۴۱۱ق: ص ۱۷۸)
 ۸. مجرّد به معنی ثبات و نفی حرکت که در این اصطلاح، موجود مجرّد موجودی است که دارای حرکت نیست. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۱: ص ۳۰۸)
 ۹. مجرّد در مقابل مکان داشتن که براساس این استعمال، موجود مجرّد، موجودی است که دارای مکان نیست. (ر.ک: دغیم، ۲۰۰۱م: ص ۸۴۰)
 ۱۰. مجرّد به معنای موجودی که ممکن‌الوجود نباشد که در این فرض منحصرراً شامل خدای متعال است. (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ص ۲۴۷)
 ۱۱. مجرّد به معنای موجودی که دارای ماهیت نیست که در این معنا نیز تنها شامل خدای متعال می‌گردد. (ر.ک: رازی، ۱۳۸۴: ص ۳۷۲)
 ۱۲. مجرّد به معنای موجودی که به خود عالم است و از خود غایب نیست. (ر.ک: رازی، ۱۳۷۵، ج ۲:



ص ۳۷۹)

۱۳. مجرّد به معنای موجودی که عقل بالفعل است. (ر.ک: صدرالمتهین، ۱۹۸۱م، ج ۸: ص ۳۸۳)
۱۴. مجرّد در معنای عامی به کار می‌رود که شامل هیولای اولی نیز می‌شود. (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۸۳: ص ۴۲۲)

۳. مروری انتقادی

بنابر آن چه بیان گردید معنای اصطلاحی تجرّد از منظر حکمای اسلامی معانی مختلفی را دربرمی‌گیرد. با توجه به تعاریف فوق، نکات ذیل در مورد چیستی معنای تجرّد به دست می‌آید:

۳-۱. مفهوم اعتباری در جواهر خارجی

مفهوم تجرّد از مفاهیم فلسفی و اعتباری است؛ بدین معنا که این مفهوم شامل نوع خاصی از موجودات نیست و به عبارتی دیگر، از مفاهیم ماهوی نیست که تنها شامل نوع خاصی بوده و شامل سایر انواع نشود؛ بلکه در اصطلاح خاصی از آن، شامل همه مراتب وجود می‌گردد. به عبارتی دیگر، مفاهیم به دو قسم جزئی و کلی تقسیم می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۹) که بحث حاضر به قسم دوم مربوط است.

از سویی دیگر، این مفهوم علاوه بر مصادیق ذهنی شامل جواهر خارجی نیز می‌شود. به بیان دیگر، این مفهوم مانند مفهوم علیّت است که از رابطه میان پدیده‌های خارجی انتزاع می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۰۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ص ۲۵۶)

در قریب به اتفاق تفاسیر تجرّد، مفهوم مزبور از مفاهیم سلبی به شمار آمده است. اوصاف به لحاظ هستی‌شناسانه به دو بخش تقسیم می‌شوند: اوصاف ایجابی و اوصاف سلبی. اوصاف ایجابی، اوصافی هستند که حکایت از نوعی هستی و حقیقت در موصوف دارند و به اصطلاح، دارای منشأ انتزاع هستند. به عنوان مثال صفت علم یا قدرت از نوعی حقیقت وجودی در موصوف حکایت می‌کند و در نتیجه، نفی این اوصاف از نقض وجودی حکایت دارند؛ به‌عنوان مثال وقتی می‌گوییم: «زید عالم نیست»، به این معناست



که از حقیقت علم بی بهره است.

در مقابل، اوصاف سلبی خود بر دو گونه اند: نوع اول که اوصاف سلبی حقیقی می نامیم. (محقق و ایزوتسو، ۱۳۷۰: ص ۴۳۷؛ سبحانی، [بی تا]، ج ۳: ص ۴۱۹) این اوصاف از نبود کمال و حقیقت عینی در موصوف خود حکایت دارند مانند جهل و عجز و موت که بر همه موجودات عالم غیر از خداوند متعال صادق است و همه مخلوقات، البته در درجات گوناگون، مصداق این مفاهیم قرار می گیرند و هر موجودی که این اوصاف سلبی بیشتر بر او حمل می شود از کمالات کمتری برخوردار خواهد بود. نوع دوم که اوصاف سلبی اعتباری نامیده می شود، اوصافی هستند که حکایت از نبود اوصاف دیگر موجودات در این موصوف خاص دارند؛ به عنوان مثال وقتی گفته می شود خداوند متعال مجرد از تعداد است، به این معناست که خداوند متعال مقدار را که از اوصاف جسم است، ندارد. باید به این نکته توجه داشت که در تعریف های سلبی نمی توان ماهیت اشیاء را به خوبی تبیین نمود و فقط به ویژگی های سلبی آن بسنده می شود. در تعریف اشیاء خارجی که واقعیت عینی دارند باید از تعریف ایجابی استفاده کرد، زیرا تنها در این صورت تعریف می تواند همه افراد معرف را شامل شده و به جامعیت برسد.

۲-۳. نقص موصوف و جزئی بودن

باید به این نکته مهم نیز توجه نمود که وصف مجرد به هر موجودی نسبت داده شود از نقص موصوف آن حکایت ندارد مگر آن که متعلق این وصف، امری وجودی مانند علم یا قدرت باشد که در این صورت، نقص موصوف به خاطر نبود این امر وجودی و حقیقت عینی است نه صرف وصف مجرد. به عنوان مثال اگر گفته شود «جسم، مجرد از اراده حرکت است»؛ نقص جسم به خاطر نداشتن اراده (که کمالی از کمالات محسوب می شود) است نه به خاطر مجرد بودن. بنابراین، از آن جا که در خود معنای مجرد و ذات آن نقص وجودی و نبود کمال اشراک نشده است، می توان این وصف را حتی به خداوند متعال هم نسبت داد.

برخی از تفاسیر، از مجرد بر اساس مبنای خاص هستی شناختی مبتنی است؛ به عنوان مثال مشائیین



تجرّد را بر اساس اعتقاد خود به وجود هیولا تفسیر می‌کنند به این معنا که از نظر ایشان موجود مجرّد، موجودی است که دارای هیولا نباشد؛ اما اشراقیین نمی‌توانند از این تعلیل برای تعریف موجود مجرّد استفاده می‌کنند؛ زیرا آنها اساساً به وجود هیولا اعتقاد ندارند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۷۵) تا نبود آن را موجب تفاوت میان موجود مادی و مجرّد بدانند. در بسیاری از تعاریف، تنها به گوشه ای از معنای تجرّد اشاره شده و حکما به برخی از اوصاف موجود مجرّد پرداخته‌اند. گروهی تنها به اوصاف سلبی و گروهی دیگر تنها به اوصاف ایجابی توجه کرده‌اند. برخی از تعاریف نیز دارای ابهام است؛ به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود مجرّدات دارای شکل و مقدار نیستند، مشخص نشده است که مراد از مقدار چیست؟ آیا مراد، مقدار جرمانی و فیزیکی است یا شامل مقدار مثالی که مربوط به موجودات عالم مثال هست نیز می‌شود.

۳-۳. ورود اغیار

یکی دیگر از نکاتی که باید به آن توجه نمود، رشد علوم تجربی است. اندیشمندان علوم تجربی به وجود پدیده‌هایی دست یافتند که برخی از تعاریف را می‌توان درباره آنها صادق دانست. به همین دلیل، برخی از این تعاریف‌ها ویژگی اصلی خود را که مانعیت در اغیار است، از دست داده‌اند و نمی‌توانند دقیقاً حوزه موجود مادی از مجرّد را ترسیم کنند.

به عنوان نمونه، اگر در تعریف مجرّد گفته شود: «اذا كانت الانوار مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بذاتها و هي الانوار المحضة على الحقيقة فانه لا يمكن الاشارة الحسية اليها.» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ص ۲۹۳) با توجه به این که امروزه یافته‌های علمی نشان می‌دهند که برخی پدیده‌ها اگرچه با حواس پنج‌گانه و به‌خصوص با چشم دیده نمی‌شوند؛ ولی مادی بوده و ویژگی‌های مادیت در آنها وجود دارد. بنابراین، عدم امکان اشاره حسی نمی‌تواند فارقی میان مجرّدات و مادیات باشد. نمونه دیگر را می‌توان در امواج الکترومغناطیسی مافوق بنفش نور ملاحظه نمود که از محدوده دید آدمی بیرون است، اما در عین حال که موجودی مادی می‌باشد، قابل اشاره حسی نیست. در همین راستا می‌توان «میدان‌ها» را نیز به



عنوان موجود مادی غیرقابل اشاره مطرح کرد. (صیرفی، ۱۳۷۳: ص ۸۴-۸۳) یکی از ویژگی‌های مهم زندگی بشر در عصر کنونی، استفاده فراوان از این گونه امواج است که حتی در وسایل روزمره زندگی کاربرد فراوانی دارد و البته گاهی مخرب نیز می‌باشد. (Feychting; Ahlbom, 2005: p.165-189) به این معنا که ماده دارای انواع مختلفی است؛ گاهی به صورت متراکم که بدان جسم اطلاق می‌شود و گاهی به صورت غیر متراکم که میدان نامیده می‌شود. از ویژگی‌های مشترک میان این دو داشتن حجم، حمل انرژی و داشتن جرم است و از موارد افتراق آن‌ها می‌توان از عدم ادراک میدان توسط حواس پنج‌گانه نام برد؛ در حالی که ماده متراکم توسط حواس پنج‌گانه دریافت می‌شود. در حقیقت «هر بار الکتریکی در اطراف خود یک میدان ایجاد می‌کند و این میدان بر بار الکتریکی دیگر اثر می‌گذارد و در واقع میدان، عامل انتقال واکنش میان اجسام است.» (لوتاراسو و تاراسو، ۱۳۷۰: ص ۲۲۹-۲۲۶)

علاوه بر حالت‌های «قابل سنجش» جامد، مایع، گاز و پلاسما، ماده به صورت میدان‌های مختلف الکترومغناطیس و گرانشی نیز وجود دارد. میدان یک حالت مادی است که درباره آن حتی از پلاسما هم کمتر می‌دانیم. میدان‌ها نادیدنی و ناشنیدنی‌اند. به‌عنوان مثال حواس ما قادر به درک بیشتر طیف الکترومغناطیس- که نور مرئی، جزء کوچکی از آن است- نیست. این میدان‌ها مادی هستند که دو گونه آن‌ها را می‌توان آشکار نمود. به‌عنوان نمونه میدان مغناطیسی با توجه ساختن عقربه قطب‌نما در امتداد خط‌های نیرو، خود را نشان می‌دهد. میدان‌های گرانشی حامل نیروهای جاذبه ماده «سنجش‌پذیر» هستند. میدان‌های هسته‌ای، ذرات بنیادی هسته‌های اتمی را به یک دیگر متصل نگاه می‌دارند. (واسیلینف و استانیوکویچ، ۱۳۵۶: ص ۲۳) با توجه به سخن فوق، ضروری است که امروزه تعریف دقیقی از مجرد ارائه شود و برای توصیف موجودات مجرد از اوصافی که مشترک میان مجردات و مادیات است، استفاده نشود.

۴. پیشنهاد یک تعریف

برای ارائه هر تعریفی باید به شرایط مهم آن توجه نمود. برخی از مهم‌ترین شرایط تعریف عبارت است از «مانع اغیار» و «جامع افراد» بودن که باید در تعریف‌ها مد نظر قرار بگیرد. به همین دلیل، «تعریف به اعم»



و «تعریف به اخص» نمی‌توانند تعریفی مناسب باشد. به عنوان نمونه، تعریف انسان به «حیوان شاعر» نمی‌تواند جامع افراد باشد و تعریف انسان به «حیوان» نیز مانع اغیار نیست. (یزدی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۰؛ مظفر، ۱۳۷۶: ص ۱۲۳)

از سویی دیگر، تعریف مجرّد باید در دو حوزه مطرح شود: یکی در حوزه جواهر و دیگری در حوزه اعراض. در حوزه جواهر می‌توان حداقل دو اصطلاح برای مجرّد در نظر گرفت: یکی اصطلاح عام و دیگری اصطلاح خاص که در مورد نفس به کار می‌رود. مجرّد در اصطلاح عام و به صورت مطلق به موجوداتی اطلاق می‌شود که دارای علم به نفس بوده و قابلیت امتزاج و حلول و انقسام (حتی به صورت وهمی) در آن نباشد. در آثار حکما تعبیراتی مانند «المجرّدات لا تنعدم» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۲۳۸) و یا «کل مجرّد عن الماده قائمة بنفسها فله ان يعقل ذاته و غيره» (همان، ج ۱: ص ۴۷۶) اشاره به همین معنا از مجرّد دارند و احکام آن مثل عدم، انعدام، تعقل ذات و غیر آن شامل همه انواع جواهر مجرّد می‌شود.

مجرّد در اصطلاح خاص که مورد بحث این مقاله است و با تعبیر تجرّد نفس از آن یاد می‌شود، عبارت از موجودی است که علاوه بر آن که ویژگی‌های معنای عام تجرّد را داراست از بدن و اجزاء و اوصاف آن مبرا است. در حقیقت، وقتی بحث تجرّد نفس پیش می‌آید مراد از تجرّد، تجرّد از بدن، اجزاء و اوصاف آن است، بدین معنا که اگر مانند ملاصدرا برای نفس مراتب نباتی، حیوانی و انسانی تعریف کنیم، باید مرتبه انسانی نفس را مجرّد از بدن و اوصاف مادی محسوب بدانیم و نفس انسانی در این مرتبه را فاقد ویژگی‌هایی مثل امتداد و تقسیم پذیری که از اوصاف ماده است تلقی کنیم و اگر مانند ابن‌سینا نفس را امر بسیط و جوهری جداگانه در کنار بدن بدانیم که دارای ارتباط با بدن است، باید نفس را مجرّد از بدن و اجزاء و اوصاف بدن محسوب کنیم. به عبارت دیگر می‌توان مراد از تجرّد نفس را در تعریف زیر چنین بیان کرد: جوهر عالم به ذات که قابلیت امتزاج با موجود دیگر و قابلیت انقسام را ندارد. البته مفهوم مجرّد به تعداد متعلق‌هایی که بدان اضافه می‌شود، می‌تواند دارای اصطلاح خاص باشد و بدیهی است که تعریف تجرّد با متعلق‌های گوناگون، تفاوت می‌یابد.



نکته‌ای که باید به آن توجه نمود این است که تعریف تجرّد در اصطلاح عام شامل حداقل ویژگی‌های جوهر مجرّد است و با توجه به جواهر مختلف باید قیود دیگری نیز به این تعریف اضافه شود؛ مثلاً وقتی تجرّد برای عقول مطرح می‌شود، باید ویژگی علم در آن لحاظ شود که این ویژگی در تجرّد نفوس حیوانی بنا بر قول به تجرّد آن‌ها، وجود ندارد. بنابراین، اگرچه هر دوی این‌ها مجرّد هستند؛ اما مراتب تجرّد متفاوت است. پس باید مراد از تجرّد در مباحث ارائه شده کاملاً مشخص باشد تا در فهم و احیاناً نقد مدعیات فلسفی اشتباه صورت نگیرد. ویژگی‌های اصطلاح خاصی از تجرّد نباید موجب شود که آن ویژگی‌ها را شامل همه انواع مجرّدات بدانیم و وقتی آن ویژگی‌ها را در سایر مصادیق مجرّدات نیافتیم، آنها را از جرگه مجرّدات خارج کنیم، همان اشتباهی که متکلمین مسلمان مرتکب شدند و تجرّد را در خداوند متعال منحصر دانستند. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ص ۴۱۷) در حوزه اعراض نیز باید مجرّدات را این گونه تعریف کرد: هر وصفی که حقیقتی عینی بوده و در موصوف ممزوج نشده و قابلیت انقسام در آن نباشد، عرض مجرّد خواهد بود. اعراض مجرّد نیز در مراتب مختلف وجود دارند. هر چه موصوف این اوصاف از تجرّد بیشتری برخوردار باشد، این اوصاف نیز از تجرّد بیشتری برخوردار است؛ مانند وصف علم و عشق و قدرت که به تناسب موصوف دارای درجه خاصی از تجرّد خواهد بود. با توجه به تعریف فوق هر وصفی که با موصوف امتزاج پیدا کند و در نتیجه با تقسیم موصوف تقسیم شود، از اوصاف مجرّد نخواهد بود و از اوصاف مادی به شمار می‌آید؛ مانند طول که با تقسیم جسم تقسیم می‌شود و یا انرژی که با تقسیم ماده تقسیم می‌شود.



نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این نوشتار معناشناسی واژه مجرّد در تجرّد نفس بود که تا به حال به صورت مجزا به آن پرداخته نشده است. تعریف رایج نفس، همان تعریف ابن‌سینا است که براساس آن نخستین ویژگی نفس، کمال اول بودن است. نفس انسانی نیز عبارت است از: «جوهری که کمال جسم طبیعی بوده و مدرک کلیات است.» در تعریف جامع و مانع مجرّد، نخست باید دیدگاه اهل فن بررسی گردد. مجرّد و معادل آن در لغت به معنی تهی بودن، خالی بودن و خالی کردن می باشد. اهل فن در حکمت اسلامی به تعریف های مختلفی همراه با قیودی متفاوت اشاره کردند که محل نزاع بوده و جامعیت و مانعیت کافی را ندارند.

معانی اصطلاحی دارای نقدهایی است که برخی تفاسیر از تجرّد بر اساس مبنای خاص هستی‌شناختی مبتنی است؛ مثلاً مشائیین که به وجود هیولا معتقدند، تجرّد را بر اساس آن تفسیر می کنند و برآنند که موجود مجرّد، موجودی است که دارای هیولا نباشد؛ اما اشراقیین از آنجا که اساساً به وجود هیولا اعتقاد ندارند، نمی توانند از این تعلیل برای تعریف موجود مجرّد استفاده می کنند. در بسیاری از تعاریف نیز تنها به بخشی از معنای تجرّد و برخی از اوصاف موجود مجرّد پرداخته شده است. برخی تنها به اوصاف سلبی و برخی تنها به اوصاف ایجابی آن پرداخته‌اند. برخی از تعاریف نیز دارای ابهام است؛ به عنوان مثال وقتی گفته می شود مجرّدات دارای شکل و مقدار نیستند، مشخص نشده است که مراد از مقدار چیست؟ برخی از این تفاسیر نیز امروزه کارایی خود را از دست داده‌اند و نمی توانند دقیقاً حوزه موجود مادی از مجرّد را تفکیک کنند. امروزه یافته‌های علمی نشان می دهد برخی موجودات اگرچه با حواس پنج‌گانه و به خصوص با چشم دیده نمی شوند؛ اما در عین حال مادی هستند. تعریف بهتر تجرّد باید ضمن دارا بودن ویژگی های اصالت و وجود، از قیود مادی مبرّا باشد تا اشکالات مورد نظر به آن وارد نشود. به همین دلیل، تعریف زیر پیشنهاد گردید:

«مجرّد، موجودی است که علاوه بر آن که ویژگی های معنای عام تجرّد را دارا می باشد، از بدن، اجزاء و اوصاف آن مبرّاست.» با این تعریف موجودات مادی که قابل رؤیت نبوده و در تعریف گذشتگان وارد شده بودند، عملاً از تعریف خارج می شوند.



بی‌نوشت‌ها

۱... به عنوان نمونه، رنه دکارت با استفاده از نفس انسان که مدرکاتی دارد به اثبات وجود خدای تعالی می‌پردازد. وی معتقد است: «بديهی است کسی که موجود کامل‌تر از خود را می‌شناسد، خود علت وجود خویش نیست؛ چه اگر علت خود بود، همان کمالاتی که تصورش در وجود وی هست به خود ارزانی می‌داشت.» (دکارت، ۱۳۹۰: ص ۲۶۶) وی در این برهان، به ادراکات و شناخت‌هایی که برای نفس انسان درباره موجود متعالی رخ می‌دهد، استناد کرده و به وجودی مستقل برای ذات حق تعالی می‌رسد.

۲. غزالی معتقد بود عقل انسان نمی‌تواند دلیلی بر مجرد بودن نفس ارائه نماید (غزالی، ۱۳۸۲: ص ۲۳۸) که ابن رشد در برخی آثارش به این شبهه پاسخ داده و برهانی بودن مسئله را اثبات می‌نماید (ابن رشد، ۱۴۲۱ق: ص ۳۷) ۳. درباره وجود و مجرد نفس، دلایل گوناگون عقلی، نقلی و شهودی توسط اندیشمندان مختلف مطرح شده که تبیین آن‌ها موجب دوری از غرض مقاله می‌گردد.

۴. ابن سینا درباره تفاوت میان «صورت» و «کمال» چنین می‌نویسد: «کل صورة کمال و لیس کل کمال صورة فان الملك کمال للمدينة و الریان کمال السفينة و لیس بصورتین للمدينة و السفينة. مما کان من الکمال مفارق الذات لم یکن صورة للمادة و فی المادة فان الصورة التي هی فی المادة هی الصورة المنطبقة فیها القائمة بها.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۱۶).

۵. ابن سینا درباره ادراکات انسان که متمایز از موجوداتی مانند حیوانات می‌باشد معتقد است: «اخص الخواص بالانسان تصور المعانی الكلية العقلية المجردة عن المادة کل التجريد علی ما حکینة و بینة و التوصل الی معرفة المجهولات تصدیقا و تصورا من المعلومات العقلية.» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۳۰).



منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، (۱۳۹۱)، ترجمه ابوالفضل بهرام پور، قم: انتشارات آوای قرآن.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۲م)، تلخیص کتاب البرهان، تحقیق محمود قاسم، قاهره: الهيئة المصرية.
۳. _____، (۱۴۲۱ق)، تهافت التهافت، به کوشش احمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، قم: نشر بیدار.
۵. _____، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۶. _____، (۱۳۷۹)، التعليقات، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. _____، (۱۴۰۰ق)، رسائل، قم: نشر بیدار.
۸. _____، (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. ابن منظور (۱۴۱۶ق)، لسان العرب، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. ارسطو (۱۳۶۷)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. رازی، فخرالدین (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۸۶۲م)، کشف اصطلاحات الفنون، جلد ۱، کلکته، [بی نا]
۱۳. جوهری، ابن حماد (۱۹۷۴م)، صحاح اللغة، جلد ۱، بیروت: دار الحضارة العربية.
۱۴. حسن زاده آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، معرفت نفس، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۵. رازی، قطب الدین (۱۳۷۵)، المحاکاة بین شرحی الاشارات، جلد ۲، قم: نشر البلاغة.
۱۶. زبیدی، محمد مرتضی (۱۳۰۶)، تاج العروس، جلد ۲، بیروت: منشورات دار مکتبة الحیة.
۱۷. دکارت، رنه (۱۳۹۰)، فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: نشر الهدی.
۱۸. دغیم، سمیع (۲۰۰۱)، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین رازی، بیروت: نشر مکتبة لبنان



سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

ناشرون.

۱۹. دوانی، جلال‌الدین (۱۴۱۱ق)، ثلاث رسایل، مشهد: نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس

رضوی.

۲۰. سبحانی، جعفر [بی‌تا]، بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۱. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، تصحیح کرم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

۲۲. _____، (۱۳۶۰)، التعليقات على شواهد الربوبية، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: نشر

المركز الجامعی للنشر.

۲۳. سجادی، جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی.

۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه

هانری کربن، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۵. شرتونی، سعید (۱۴۰۳ق)، اقرب الموارد، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله المرعشی.

۲۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق حسین ضیائی تربتی،

تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۷. _____، (۱۳۸۳)، رسایل الشجرة الالهية فی علوم حقایق الربانیه، تصحیح نجفقلی حبیبی،

تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

۲۸. صدرالمتهین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۸،

چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۹. _____، (۱۴۲۲ق)، المبدأ و المعاد، چاپ سوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۰. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و

فلسفه ایران.

۳۱. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.



۳۲. صیرفی، خلیل (۱۳۷۳)، نور؛ راز کائنات، ترجمه ناصر شیلاتی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. _____، (۱۳۶۲)، نهایت الحکمة، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۵. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی.
۳۶. لوتاراسو و آلدینا تاراسو (۱۳۷۰)، نگاهی به فیزیک، ترجمه علی معصومی، چاپ چهارم، تهران: نشر گسترده.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۸. محقق، مهدی و ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۷۰)، منطق و مباحث الفاظ، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهایت الحکمة، قم: نشر مؤسسه در راه حق.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، شرح مبسوط منظومه، جلد ۲، چاپ دوم، تهران: حکمت.
۴۱. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۶)، المنطق، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۴۲. مقرئ الفیومی، ابن علی (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر، جلد ۱ و ۲، قم: نشر دارالهجرة.
۴۳. واسیلینف. استانیوکویچ (۱۳۵۶)، ماده و انسان، ترجمه پرویز قوامی، چاپ سوم، تهران: انتشارات فرانکلین.
۴۴. یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین (۱۴۱۲ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

45. Feychting M, Ahlbom A, Kheifets L. (2005), *EMF and Health*, Annu Rev Public Health, pp. 165-189.



احمد نصیری محلاتی^۱

علیرضا کهنسال^۲

● هویت مکان از دیدگاه نظریه نسبیت و مکانیک کوانتومی*

چکیده

بررسی هویت مکان در فیزیک نظری همواره مورد توجه و مناقشه بوده است. نیوتن بر مبنای مکانیک کلاسیک به مکان مطلق معتقد بود؛ اما لایب‌نیتس در همان زمان مکان را امری نسبی و ناشی از موقعیت اشیاء نسبت به یکدیگر می‌دانست. این بحث تا آنجا ادامه یافت که نظریاتی بینابینی نیز شکل گرفت. نظریه نسبیت خاص، دیدگاهی نسبی‌گرا دارد اما نسبیت عام تا حدودی مطلق‌انگار جلوه می‌کند؛ از این‌رو به نظر می‌رسد که رویکرد نسبیت به هویت مکان با نوعی دوگانگی همراه است. از سوی دیگر مکانیک کوانتومی نیز با طرح نظریه اربیتال و تعریف فضا بر مبنای احتمال حضور ذرات، نگرشی نسبی‌گرا دارد؛ لکن آنجا که موقعیت هر ذره را میان دیواره‌های پتانسیلی ناشی از توابع انرژی محدود می‌کند، به سمت هویتی مطلق‌گرا سوق می‌یابد. بدین ترتیب می‌توان نگرش کوانتومی نسبت به مکان را نیز درگیر با نوعی دوگانگی قلمداد کرد.

واژگان کلیدی: هویت مکان، نسبیت، مکانیک کوانتومی، مطلق‌انگاری، نسبی‌گرایی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۴ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۰۴/۱۲

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد ahmadnasiri744@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد kohansal_a@um.ac.ir