



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Online ISSN: 2981-2097

A Historical-Critical Reflection on the Principle “Every Immaterial Being Is the Sole Individual of Its Species”

Javad Soufi¹ 

1. Ph.D. in Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University.
E-mail: javadsoufi14114@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2026/05/28
Received in revised form
2026/08/08
Accepted 2026/08/08
Published online
2026/09/22

Keywords:
*immaterial being,
individual multiplicity,
matter, accidental
attribute, efficient cause of
existence.*

ABSTRACT

The principle “*Every immaterial being is the sole individual of its species*” (*kullu mujarradin ‘an al-māddah naw’uhu munḥaṣirun fī fardih*) is one of the well-established doctrines in Islamic philosophy. It is commonly claimed that this principle is endorsed by all three major schools of Islamic philosophical thought. According to this doctrine, the numerical multiplicity of individuals within a species depends upon accidental attributes (*al-a’rāḍh al-mufāriqah*), which can occur only in material entities. Consequently, every immaterial being is held to constitute the unique individual of its own species.

A historical and analytical examination of this doctrine, however, calls this consensus into question. Not only is there no explicit formulation of this principle in the works of Suhrawardī, but his writings also contain indications that are incompatible with it. Furthermore, the standard argument advanced in support of the principle is open to serious criticism. The principle assumes that individuation is exclusively grounded in matter and its accidental attributes, whereas the individuating factor need not be restricted to matter; it may also derive from the efficient cause of existence. Since individuation follows existence, and efficient causality is itself one of the grounds of individuation, the multiplicity of immaterial beings may likewise be explained through the multiplicity of their efficient causes or, more precisely, through the multiplicity of the modes of their emanation. Given that Islamic philosophers themselves acknowledge the existence of a vast number of immaterial beings and, correspondingly, a plurality of emanative relations, the possibility of numerical multiplicity among immaterial beings cannot be ruled out. Therefore, the claim that every immaterial being is necessarily the sole individual of its species is neither self-evident nor conclusively established by the traditional arguments advanced in its defense.

Cite this article: Soufi, J (2026). A Historical-Critical Reflection on the Principle “Every Immaterial Being Is the Sole Individual of Its Species”, *History of Islamic Philosophy*, 5 (3), 193-218.

<http://doi.org/10.22034/hpi.2026.583696.1209>



©The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2026.583696.1209>

Extended Abstract

Introduction

The principle "every immaterial being is the sole individual of its species" (*kullu mujarradin 'an al-māddah naw'uhu munḥaṣirun fī fardih*) is one of the best-known doctrines in Islamic philosophy. A brief historical survey reveals its authoritative status within the Islamic philosophical tradition. It is generally maintained that Avicenna (Ibn Sīnā), Suhrawardī, and Mullā Ṣadrā-the leading representatives of the three major schools of Islamic philosophy, namely the Peripatetic, Illuminationist, and Transcendent Philosophy traditions-accepted this principle and were in agreement regarding its validity. Following Mullā Ṣadrā, the principle has likewise continued to enjoy widespread acceptance among later philosophers and has rarely been subjected to critical examination.

The content of the principle may be summarized as follows. Since the numerical multiplicity of individuals belonging to the same species arises from accidental attributes (*'awāriḍ mufāriqah*), and since such accidents can occur only where matter exists, only material beings are capable of exhibiting numerical plurality within a single species. Immaterial beings, by contrast, are devoid of matter and therefore incapable of receiving such differentiating accidents. Consequently, no numerical multiplicity can exist within an immaterial species, and every immaterial species must be instantiated by a single individual.

The argument advanced by Muslim philosophers in support of this principle proceeds as follows. Numerical plurality within a species presupposes that each individual possesses characteristics not shared by the other members of the same species. If these differentiating characteristics were grounded in the essence of the species or in its essential concomitants, all individuals would necessarily possess them equally. The exclusive attribution of one set of characteristics to one individual and another set to another, without any differentiating ground, would amount to an arbitrary preference without a sufficient reason (*tarjīḥ bilā murajjih*). Therefore, the principle of individuation must lie in factors external to the essence of the species, namely individuating accidents. Since the realization of such accidents requires a material substrate capable of receiving them, and since immaterial beings lack matter altogether, numerical plurality cannot occur in the immaterial realm. Hence, every immaterial species is necessarily restricted to a single individual.

Methods

The research method employed in this study is descriptive-analytical.

Results

There is no doubt that wherever matter exists, motion and change are likewise present. Through these processes of change, numerous potentialities arise, which

may be actualized, giving rise to diverse species and individuals. The central issue, however, is whether it can be demonstrated that, in the absence of matter, neither change nor numerical plurality is possible. This is precisely the claim asserted by the principle under discussion.

The first question that should be raised regarding arguments of this kind, which proceed by enumerating a number of alternatives, is whether the proposed alternatives are genuinely exhaustive or whether additional possibilities may reasonably be considered. The same concern applies here. Numerical plurality may arise not only from material conditions but also from a plurality of efficient causes or from a multiplicity of aspects within a single efficient cause. Such multiplicity on the side of the agent may itself account for the existence of multiple individuals.

As stated in Islamic philosophy, the multiplicity of individuals belonging to the same species and sharing a single essence depends upon two factors: an external efficient cause and a receptive material substrate. Although numerical plurality among immaterial beings cannot arise through matter, it may still be conceivable through the efficient cause. Muslim philosophers themselves maintain that only one effect proceeds immediately from the Necessary Existent, who is absolutely one. However, the separate intellects possess multiple aspects, and the further one descends through the hierarchy of intellects, the greater both the number of intellects and the multiplicity of their causal aspects become. Accordingly, efficient causes themselves become multiple with respect to their aspects and causal functions. This plurality may account for the production of multiple individuals that differ only in features external to their essence. It may therefore be concluded that the separate intellects can indeed constitute multiple individuals of a single species.

Conclusions

Based on the findings of this study, from a historical perspective, contrary to the claim that the three major schools of Islamic philosophy unanimously endorse the principle “every immaterial being has a species that is restricted to a single individual”, not only is there no explicit affirmation of this principle in the works of Suhrawardī, but there is also evidence suggesting his opposition to the very foundation upon which this principle is based.

Furthermore, the argument presented for establishing this principle is open to question. The differentiating factor and the source of individuation are not necessarily confined to matter and material accidents such that, with the negation of matter, all possibility of multiplicity would be eliminated. Rather, another possibility can be considered: the distinction among immaterial beings may originate from the side of the agent (*fā'il*), rather than from the side of the recipient (*qābil*).

Given that individuation is ultimately grounded in existence, that the efficient

cause is itself one of the factors involved in individuation, and that, according to the explicit statements of Muslim philosophers, the number of immaterial beings is extremely vast-and consequently the causal aspects (*jihāt al-ṣudūr*) are likewise multiple-the multiplicity of immaterial individuals can be explained through differences in their modes of origination from the agent.



تأملی تاریخی-انتقادی در قاعده «کل مجرد نوعه منحصر فی فرد»

جواد صوفی 

۱. دانش‌آموخته دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

E-mail: javadsoufi14114@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

مجرد، تکثر فردی، ماده، عرض

مفارق، فاعل وجود.

قاعده «کل مجرد عن الماده نوعه منحصر فی فرد» از قواعد مشهور فلسفه اسلامی است به گونه‌ای که ادعا می‌شود که هر سه مکتب فلسفی جهان اسلام بر آن اتفاق نظر دارند. طبق این قاعده، از آنجا که تکثر افراد یک نوع به عوارض مفارق است و این عوارض تنها در جایی که ماده باشد عارض می‌شوند نتیجه می‌گیریم هر مجردی، تنها فرد نوع خودش است. این در حالی است که دقت و تحقیق در این مسئله نشان می‌دهد که نه تنها در کلام شیخ اشراق تصریح به این قاعده دیده نمی‌شود، بلکه برعکس در کلام او نشانه‌هایی خلاف آن نیز دیده می‌شود. همچنین آنچه در اثبات این قاعده نیز گفته شده قابل خدشه است؛ زیرا عامل تمایز و تشخیص، منحصر به ماده (به عنوان علت قابل) و عوارض آن نیست؛ بلکه این تشخیص می‌تواند از ناحیه علت فاعلی نیز نشأت بگیرد. از آنجا که تشخیص به وجود است و یکی از عوامل تشخیص فاعل است و به اذعان فیلسوفان تعداد مجردات بسیار زیاد است و به تبع آن‌ها، جهات صدور نیز بسیار زیاد خواهد بود، تکثر افرادی آن‌ها از این طریق می‌تواند حاصل شده باشد.

استناد: صوفی، جواد (۱۴۰۵). تأملی تاریخی-انتقادی در قاعده «کل مجرد نوعه منحصر فی فرد»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۵ (۳)، ۲۱۸-۱۹۳.

<http://doi.org/10.22034/hpi.2026.583696.1209>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2026.583696.1209>



مقدمه

«قاعده» کل مجرد عن الماده نوعه منحصر فی فرد» از قواعد معروف فلسفی‌ای است که از گذشته تاکنون مورد قبول فیلسوفان مسلمان بوده و از آن در اثبات برخی مسائل فلسفی دیگر نیز بهره برده‌اند. نگاهی به سیر اجمالی آن در فلسفه اسلامی از گذشته تاکنون پرده از معتبر بودن این قاعده نزد حکمای مسلمان بر می‌دارد، به گونه‌ای که ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بزرگان سه مکتب مهم فلسفی جهان اسلام یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه در گذشته آن را قبول داشته و بر آن اتفاق نظر دارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۶). پس از ملاصدرا نیز تا زمان حاضر بزرگان دیگری همچون فیض کاشانی، حکیم سبزواری، علامه طباطبایی نیز آن را قبول دارند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ق، ص ۳۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۰۸). مفاد این قاعده چنین است: از آنجا که تكثر افراد یک نوع به عوارض مفارق است و این عوارض تنها در جایی که ماده وجود داشته باشد می‌توانند عارض شده و باعث تكثر شوند و در عالم مجردات که از ماده خالی است امکان چنین عروضی نیست، پس نتیجه می‌گیریم که در انواع آن عالم، تكثر فردی راه ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱؛ ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۰۸؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۶؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۰). ابن‌سینا در اثبات این که نوع واجب‌الوجود هرگز حمل بر کثیرین نمی‌شود، از این قاعده استفاده کرده و آن را معتبر دانسته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۱). البته جریان این قاعده تنها در مجردات نیست، بلکه در افلاک نیز جاری می‌شود و افلاک نه‌گانه نیز هر یک نوع جدایی قلمداد می‌شدند؛ زیرا هر چند افلاک مادی‌اند، اما از آنجا که به‌خاطر هیولایشان که با هیولای عالم عناصر فرق دارد انفصال و اتصال نمی‌پذیرند نوعشان منحصر در شخص خواهد بود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۷؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۷۰؛ همان، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۸۰). با توجه به این که هیئت قدیم و نظراتی که در خصوص اجرام آسمانی داشتند امروزه باطل شده است جریان یا عدم جریان این قاعده نیز در آن‌ها اهمیت چندانی ندارد، تنها نکته مهم، استثنائی است که در این قاعده به‌خاطر مانعی خارجی، یعنی عدم قبول اتصال و انفصال در افلاک قائل شده‌اند. مورد مهم دیگری

که از این قاعده در آن استفاده می‌شود رد قدیم بودن نفوس انسانی و اثبات حدوث زمانی آنهاست به همان ترتیبی که در عقول گذشت که در صورت قدیم بودن نفوس، تکرار آنها نیازمند ماده خواهد بود درحالی که نفوسی که قدیم‌اند بدن و ماده ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶؛ ۱۳۷۹، ص ۳۷۵-۳۷۶؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا؛ ص ۳۱۰-۳۱۱؛ ۱۳۶۰، ص ۲۲۱).

در این پژوهش با نگاهی تحلیلی به نقد و بررسی این قاعده و لوازم آن و کلام فیلسوفان بزرگی که در اثبات و تبیین آن قلم‌فرسایی کرده‌اند خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که از بعد سیر تاریخی، از میان فیلسوفان مسلمان، سهروردی به طور کامل با این جریان همراهی نمی‌کند و برخی نظرات او حاکی از آن است که عقول را نوع واحد می‌داند و نیز ثابت خواهد شد آنچه تاکنون گفته شده است برای اثبات این قاعده کافی نیست و در عالم مجردات نیز هر چند ماده نیست، اما اشخاص متعدد برای یک نوع می‌تواند موجود شود؛ زیرا چنین نیست که تنها راه تکرار فردی، عوارض مادی باشد.

پیشینه تحقیق

بررسی منابع موجود نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی در نقد این قاعده انجام نشده است. آنچه از فیلسوفان گذشته، مانند ابن‌سینا، ملاصدرا و دیگر حکمای اسلامی و نیز از پژوهشگران معاصر بر جای مانده، عمدتاً به تبیین، تقریر و دفاع از این قاعده اختصاص دارد. تنها در برخی عبارات سهروردی می‌توان نشانه‌هایی از مخالفت با این قاعده یافت، اما این اشارات تاکنون به صورت مستقل و نظام‌مند مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. از میان آثار معاصر نیز ابراهیمی دینانی در کتاب *قواعد کلی در فلسفه اسلامی* این قاعده را در زمره قواعد مهم فلسفی آورده، به تبیین و اثبات آن پرداخته و در ضمن، دیدگاه برخی از حکمای اسلامی را درباره آن به اختصار گزارش کرده است.

۱. توضیح و تبیین قاعده «کل مجرد عن الماده نوعه منحصر فی فرد»

یکی از مسائلی که ذهن فیلسوفان قدیم را به خود مشغول کرده بود چگونگی بازگشت کثرات موجود در عالم به وحدت است. به همین خاطر است که در میان فلاسفه یونان

باستان، برخی ماده‌المواد را آب می‌دانستند و برخی، آن را اشیای دیگر می‌پنداشتند. تمام این تلاش‌ها برای تبیین همین امر یعنی بازگشت کثرت به وحدت بود. فیلسوفان مسلمان نیز برای تبیین این مسئله در پی چاره‌اندیشی بوده‌اند و برای این کار علاوه بر واجب‌الوجود به واسطه‌های متعدد دیگری مثل عقول و افلاک که علت‌های فاعلی هستند معتقد شده‌اند تا از طریق آن‌ها این کثرات را تبیین کنند. برای این کار، تعدد علل فاعلی برای تبیین کثرات عالم کفایت نمی‌کند، بلکه تعدد در قابل‌ها نیز لازم است تا بتوان این همه کثرتی که در عالم هست را تبیین کرد. این ماده است که با تغییر و حرکتی که در عالم حکمفرماست آماده پذیرش انواع و افراد مختلف می‌شود. به نظر فیلسوفان مسلمان در جایی که ماده نباشد کثرت شخصی نخواهیم داشت و هرچه موجود شود نوعش منحصر در فرد خواهد بود؛ زیرا تکثر افراد تحت یک نوع از طریق عوارض مفارق است و عروض چنین عوارضی نیازمند تغییر و ماده است.

ابراهیمی دینانی در تبیین این قاعده چنین می‌گوید:

تکثر افراد یک نوع بدین معناست که هر فرد دارای ویژگی‌ها و مشخصاتی است که در سایر افراد آن نوع یافت نمی‌شود. اگر این مشخصات به ذات ماهیت یا لوازم آن نسبت داده شوند لازم می‌آید که همه افراد در آن‌ها یکسان باشند و اختصاص هر دسته از این ویژگی‌ها به فردی خاص، مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد بود. از این رو منشأ تشخیص افراد باید اموری خارج از ذات ماهیت باشد که از آن‌ها به عوارض مشخصه تعبیر می‌شود. تحقق این عوارض نیز مستلزم وجود ماده‌ای است که استعداد پذیرش آن‌ها را داشته باشد. از آنجا که در عالم مجردات ماده وجود ندارد، تکثر افراد نیز در آن راه نخواهد داشت و در نتیجه، هر نوع مجرد منحصر در یک فرد خواهد بود. به بیان دیگر تکثر افراد نه مقتضای ذات ماهیت نوعیه است و نه مقتضای لوازم آن، زیرا اگر چنین بود، هیچ‌گاه واحد شخصی تحقق نمی‌یافت، درحالی که کثرت همواره از تکرار احاد پدید می‌آید؛ بنابراین منشأ کثرت را باید در عوارض مشخصه جست‌وجو کرد. عوارضی که پذیرش آن‌ها تنها در پرتو وجود ماده امکان‌پذیر است. از این رو، ماده منشأ تکثر افراد است و هر موجود مجرد، چون از ماده و عوارض مشخصه آن

بی بهره است، از کثرت افراد نیز مبرا خواهد بود؛ بنابراین قاعده «کل مجرد عن المادة فنوعه منحصر فی فرد» نتیجه گرفته می شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۱).

علامه طباطبایی که این قاعده را تنها در مجردات قبول دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۰۸) و در اثبات این قاعده به بیانی دیگر می گوید:

ماهیت جز با مقارنت ماده تکثر افرادی نمی یابد؛ زیرا کثرت عددی یا تمام ذات ماهیت است، یا جزئی از ذات آن و یا خارج از ذات آن، که یا لازم است یا مفارق. سه قسم اول که تکثر به خاطر تمام ذات، یا جزئش، یا لازم ذات باشد، محال است فردی برای ماهیت پیدا شود؛ چون هر فردی موجود شود، کثیر است و مؤلف از آحادی و هر واحدی از آن هم کثیر خواهد بود و همین طور این سلسله تا بی نهایت ادامه دارد و به واحد نمی رسد و کثیر هم محقق نمی شود، درحالی که این خلف است؛ پس کثرت تنها با عرض مفارق حاصل می شود که لحوقش نیازمند ماده قابل است؛ بنابراین هر ماهیتی که افراد کثیر دارد، مادی است و این قضیه عکس نقیض می شود به این که هر ماهیتی که مادی نیست و مجرد است، افراد کثیر ندارد و این یعنی هر مجردی نوعش منحصر در فرد است. البته کثرت افرادی در عقول مجرده به این صورت جایز است که بعضی از نفوس انسانی با حرکت جوهری استکمال یابند و در زمره مجردات در آیند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۱۶).

۲. ابن سینا و قاعده «کل مجرد نوعه منحصر فی فرد»

ابن سینا از کسانی است که این قاعده را قبول داشته و بر آن برهان اقامه کرده و از آن در برخی مسائل مانند اثبات وحدت واجب و حدوث نفس بهره برده است. طبق بیان ابن سینا، از این که اگر چیزی تعین عارضش باشد معلول است دانسته می شود اشیائی که دارای یک حد نوعی هستند، اختلاف آن ها به خاطر علل دیگر است و اگر با هر یک از آن ها قوه ای که تأثیر علل را بپذیرد، یعنی ماده نباشد تعین نمی یابد، مگر آن که حق نوعش این است که یک شخص از آن موجود شود، اما اگر در طبیعت آن کثرت ممکن باشد و بر افراد کثیر حمل

شود، تعیین هر یک از افراد به خاطر علتی خواهد بود. پس هرگز دو سفیدی و دو سیاهی وجود ندارد؛ اگر در موضوع یا چیزی که جانشین موضوع است اختلاف نداشته باشند. سپس از این نتیجه می‌گیرد واجب‌الوجود به حسب تعیین ذات خود یکی است و به هیچ وجه بر بسیاری حمل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۱).

فخررازی در اینجا اشکالی مطرح می‌کند که اگر علت تکثر اشیائی که متمائل‌اند و نوعشان یکی است، به خاطر محل و ماده باشد، تکثر محل‌های متمائل به خاطر چیست؟ اگر آن هم به محل و ماده دیگری باشد به تسلسل می‌انجامد. خواجه در جواب می‌گوید چیزهایی که به خاطر ذاتشان متکثر نیستند، نیازمند چیزی هستند که به ذات متکثر باشد، اما ماده که به ذات تکثر را قبول می‌کند، نیازمند قابل تکثر نیست، بلکه فقط فاعلی می‌خواهد که آن را متکثر کند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۸۸). در ادامه این بحث، ملاصدرا در شرح هدایه ابتدا اشکالی از دوانی بر خواجه ذکر می‌کند که این تخصیص در قاعده است؛ زیرا وقتی که در یک نوع، یعنی ماده جایز باشد که تکثر به خاطر ذات باشد، چرا در انواع دیگر جایز نباشد. سپس پاسخ می‌دهد که ابن سینا فقط گفته که انواعی که متکثرند نیازمند ماده‌اند، اما این که تکثر افراد نیازمند تکثر مواد است، اثری از آن در کلام شیخ نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۵۳). البته روشن است که اشکال فخررازی بر اصل قاعده نیست؛ زیرا او از کسانی است که قاعده را قبول دارد (فخررازی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۵).

شیخ در *التعلیقات* ذیل اثبات وحدت واجب نیز به این مطلب پرداخته است. علت تشخیص واجب یا ذاتش است یا غیر آن. اگر ذاتش باشد دارای افراد کثیر نخواهد بود، اما اگر غیر باشد، واجب محتاج غیر خواهد شد. در ادامه می‌گوید: «کل معنی فی ذاته و حقیقه یكون واحدا فلا يتکثر فی حقیقه و إنما يتکثر بأعراض» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۶۱). از آنجا که عروض اعراض مفارق در جایی است که ماده باشد، این سطر به قاعده مذکور اشاره دارد.

یکی دیگر از مواردی که ابن سینا از این قاعده در آن استفاده کرده است، اثبات حدوث نفس است که با عبارت‌های تقریباً یکسان در سه کتاب *شفا*، *نجات* و *احوال النفس* ذکر شده است. تفاوت نفوس انسانی از جهت صورت و ماهیت نیست؛ چون همه نوع واحدند؛ بنابراین ماهیت تنها به واسطه پیوند با ماده (به عنوان علت قابل) است که متکثر می‌شود؛

ماده‌ای که مقید به زمان و جهت خاصی است و در اینجا، این «قابل مادی» در حقیقت همان بدن است، اما قبل از بدن، اختلاف شخصی نفوس ممکن نیست؛ چون در این حالت نفوس، مجرد ماهیت است و اختلاف نمی‌پذیرد، مگر با حامل و ماده که در عالم مجرد نیست؛ بنابراین اگر نفس حادث نباشد، نمی‌تواند تکثر شخصی داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵؛ همان، ۲۰۰۷ م، ص ۹۶؛ همان ۱۳۷۵، ص ۳۰۶) به نظر ابن‌سینا تنها نبود ماده نیست که مانع از تکثر نوعی می‌شود، بلکه گاهی وجود یک لازم طبیعی مانع از این امر می‌شود و نمی‌تواند دارای افراد کثیر شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۹۳). این مورد اشاره به افلاک دارد که به‌خاطر این که ماده‌شان، اتصال و انفصال را قبول نمی‌کند نوعشان منحصر در فرد است.

۳. شیخ اشراق و قاعده مذکور

سهروردی نیز همانند ابن‌سینا و دیگران معتقد است که اگر نفوس قبل از بدن موجود باشند به‌خاطر عدم وجود ماده و هیئات مادی مانند حرکات و فعل و انفعالات ممیز ندارند؛ بنابراین قبل از بدن امکان تکثر ندارند و حادث‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۱؛ ج ۴، ص ۵۳؛ ج ۴، ص ۲۰۷). این عبارت حاکی از آن است که در جایی که ماده نباشد، تکثر افرادی نیست و می‌تواند مهر تأییدی بر قاعده مورد بحث ما باشد؛ بنابراین ظاهر امر آن است که شیخ اشراق نیز از کسانی است که این قاعده را قبول دارد، همان‌گونه که ابراهیمی دینانی چنین اعتقادی دارد:

شیخ شهاب‌الدین سهروردی ضمن برشمردن اقسام واحد به این قاعده تمسک کرده و هر نوع از انواع عقول مجرده را منحصر در یک فرد دانسته است... عبارت سهروردی در این باب چنین است: «الواحد من جمیع الوجوه هو الذی لا ینقسم بوجه من الوجوه لا إلى الأجزاء الكمّیّة ولا الحدیّة ولا إنقسام الکلیّیّ إلى جزئیّاته وهذا کالواجب لذاته لانتفاء أقسام الإنقسام عنه. والواحد من وجه هو الذی ینقسم من ذلك الوجه الذی هو به واحد وإن ینقسم من غیره وذلك کالنفس الإنسانیّة فإنّها واحدة من حیث أنّها لا ینقسم إلى الأجزاء الكمّیّة وإن ینقسمت إلى الأجزاء الحدیّة وإلى الجزئیّات؛ وکالعقل فإنّه واحد من حیث أنّه لا یقبل القسمّة الكمّیّة ولا

إِنْقِسَامَ الْكُلِّيِّ إِلَى جُزْئِيَّاتِهِ لِإِنْحِصَارِ نَوْعٍ كُلِّ عَقْلٍ فِي شَخْصِهِ وَإِنْ إِنْقَسَمَ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْحَدِّيَّةِ» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۲).

هر چند در پایان این عبارت تصریح شده است که هر عقلی، نوع منحصر در فرد است، اما این متن و تصریح از شارح حکمة الاشراق یعنی قطب‌الدین شیرازی است نه شیخ اشراق (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۲).

تحقیق بیشتر در کتب شیخ اشراق نشان می‌دهد که در مواضع دیگری اختلاف نوعی عقول را رد می‌کند و آن را به کمال و ضعف می‌داند که مهم‌ترین آن‌ها فصلی است که در کتاب حکمة الاشراق به همین عنوان معنون شده است:

فصل: در این که اختلاف انوار مجرد عقلی به کمال و نقص است، نه به نوع؛ نور، از آن حیث که نور است، حقیقتی واحد دارد و اختلاف آن تنها از جهت شدت و ضعف، یعنی کمال و نقص یا به سبب اموری خارج از حقیقت آن است؛ زیرا اگر نور دارای دو جزء باشد و هر یک از آن دو، فی‌نفسه نور نباشند. در این صورت یا جوهری ظلمانی خواهند بود یا هیئت‌ی ظلمانی و مجموع آن دو نیز نور بالذات نخواهد بود. همچنین اگر یکی از آن دو جزء نور و دیگری غیرنور باشد، جزء غیرنور هیچ نقشی در حقیقت نور نخواهد داشت و حقیقت نور همان جزء نورانی خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود سهروردی در عنوان این فصل ادعا می‌کند که اختلاف مجردات به نوع نیست و قطب‌الدین شیرازی نیز در توضیح این بخش می‌گوید برخلاف مشائیان که اختلاف عقول را به نوع می‌دانند با این استدلال که اگر عقول نوع واحد باشند از آنجا که افراد یک نوع با هم یکسان‌اند علیت برخی برای برخی دیگر ترجیحی ندارد. سهروردی با قائل شدن به شدت و ضعف در عقول، سخن مشائیان را رد و علیت عقول برای یکدیگر را تبیین می‌کند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۹). آنچه قطب‌الدین شیرازی در این‌باره آورده است برگرفته از کلام سهروردی در تلویحات است که با اختلاف رتبه در عقول، عدم اولویت در علیت آن‌ها نسبت به یکدیگر را رد کرده است و ابن‌کمونہ نیز همین مطلب را در شرح تلویحات ذکر کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ابن‌کمونہ، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۵۴). پیش از این دو شارح، شهرزوری در شرح حکمة الاشراق

همین مطلب را با عباراتی رسا آورده و در آن، قاعده «کل مجرد نوعه فی شخصه» را اعتقاد مشائیان می‌داند و استدلالشان و جوابش را به همان ترتیب که شیخ اشراق نقل و رد کرده بود ذکر می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۱). این در حالی است که در کتب مشائیان چنین حجتی نیافته‌ایم و استدلالی که از مشائیان در این زمینه هست همان است که از ابن‌سینا نقل کردیم و مبتنی بر نبود ماده و قابل در عالم مجردات است. شاید مشائیان زمان سهروردی چنان استدلالی ذکر کرده‌اند، یا او به کتبی دسترسی داشته که ما نداریم.

شیخ اشراق در ادامه متن مذکور از حکمة الاشراق که ادعا می‌کند اختلاف مجردات به کمال و نقص است نه نوع، عبارتی آورده که در آن می‌گوید انوار مجرده اختلاف در حقیقت ندارند:

فصل: و از راهی دیگر می‌گوییم انوار مجرد در حقیقت با یکدیگر اختلاف ندارند؛ زیرا اگر حقایق آن‌ها متفاوت باشد باید هر نور مجرد، مرکب از نور و غیرنور باشد... توضیحی دیگر هنگامی که روشن شد انانیت تو، نوری مجرد و مدرک خود است و نیز ثابت شد که انوار مجرد از حیث حقیقت با یکدیگر اختلافی ندارند، لازم می‌آید همه انوار مجرد، مدرک خویش باشند؛ زیرا هر حکمی که برای چیزی به اعتبار حقیقت آن ثابت باشد، برای هر موجودی که در همان حقیقت با آن شریک است نیز ثابت خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۰).

از آنجا که در اینجا «انوار مجرده» بدون قید «عقلیه» آورده شده و همچنین به‌خاطر این که سهروردی در ادامه در «ایضاح آخر» نفس را نیز نور مجرد می‌داند، هم شهرزوری و هم قطب‌الدین شیرازی گفته‌اند که مراد اعم است از این که عقول باشند یا نفوس؛ بنابراین نتیجه گرفته‌اند مراد از عدم اختلاف انوار مجرده در حقیقت این است که نفوس و عقول، ذاتشان را درک می‌کنند و در این حقیقت مشترک‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۱-۴۲). به‌نظر می‌رسد به همین خاطر قطب‌الدین شیرازی در متنی که ابراهیمی دینانی به آن استشهد کرده ابتدای کلام شیخ اشراق را که در آن تصریح کرده بود برخلاف مشائیان، عقول نوع واحدند را به همین معنا دانسته و بدین ترتیب آن را منافی با قاعده مذکور ندانسته است. خصوصاً این که سهروردی در مواضع

دیگر ضمن یادآوری این که تمام انوار خصوصاً انوار مجرده یعنی عقول، در حقیقت مختلف نیستند نتیجه می‌گیرد که اختلاف بین نورالانوار و نور اول نیز به کمال و نقص است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷). روشن است که در اینجا مراد شیخ اشراق این نیست که واجب و عقول، نوع‌شان واحد است.

از آنچه گفته شد شاید بتوان نتیجه گرفت که آنجا که سهروردی از واحد بودن حقیقت انوار سخن می‌گوید مرادش از حقیقت، حقیقت نوعی نیست و گرنه واجب، عقول و نفس را حقیقت واحد نمی‌داند؛ همان طور که در مورد ملاصدرا در خصوص وجود، چنین اعتقادی دارد و آن را حقیقت واحد می‌داند و در آنجا که سهروردی دلیل مشائیان را بر تعدد نوعی عقول رد می‌کند، تنها دلیل‌شان را رد کرده و به معنای رد مدعای آن‌ها نیست، اما می‌دانیم هنگامی که سهروردی به مشائیان تعریض می‌کند حاکی از آن است که اعتقاد دیگری غیر از آن‌ها دارد و ملاصدرا نیز در *الشواهد الربوبیه*، شیخ اشراق را قائل به وحدت نوعی عقول می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹) و از طرفی در جایی نیافته‌ایم که او به قاعده «کل مجرد، نوعه منحصر فی فرد» تصریح کرده باشد، اما حداقل در یک مورد که پیش از این در *حکمة الاشراق* از او نقل کردیم تصریح کرد که اختلاف انوار عقلیه به کمال و نقص است، نه به نوع؛ بنابراین در مورد نظر شیخ اشراق در این قاعده نمی‌توان به صورت جزم سخن گفت؛ هر چند شاید بتوان گفت که شواهد امر بیشتر حاکی از رد آن باشد تا قبولش.

۴. ملاصدرا و قاعده

ملاصدرا نیز از کسانی است که این قاعده را قبول دارد و برخلاف بسیاری از مسائل دیگر که معمولاً نوآوری‌هایی دارد یا نکاتی به آن‌ها اضافه می‌کند، در اینجا نه نقدی بر آن‌ها وارد کرده و نه چیزی به آن افزوده است، بلکه بی‌کم‌وکاست همان‌ها را تکرار کرده است. او در این باره می‌گوید: اختصاص برخی افراد ماهیت عارضی مشخص که آن را از غیر جدا می‌کند، یا به‌خاطر ماهیت است، یا لازم ماهیت، یا به‌خاطر امری که عارض ماهیت می‌شود. به‌خاطر دو قسم اول نمی‌تواند باشد؛ زیرا تمام افراد در آن‌ها مساوی‌اند. پس به‌خاطر امری لاحق طبیعت است. پس باید ماده‌ای باشد که با فعل و انفعالات مختلف تأثیرات خارجی را

بپذیرد و چنین چیزی در عالم ابداع نیست؛ بنابراین حق هر نوعش این است که نوعش منحصر در فرد است:

لازم است هر یک از این انواع مجرد، تنها در یک شخص منحصر باشند؛ زیرا تکثر افراد یک نوع، پیش از حرکت‌ها و اتفاقاتی که موجب پیدایش امتیازات و کثرت می‌شوند، امکان‌پذیر نیست. این امتیازات نیز از عوارضی هستند که جزء لوازم ذات نوع به‌شمار نمی‌آیند؛ بنابراین اگر اختصاص برخی افراد به عارضی که موجب تشخیص و تمایز آن‌ها از دیگر افراد می‌شود به‌سبب خود ماهیت یا یکی از لوازم آن باشد، همه افراد نوع نسبت به آن عارض، استحقاقی یکسان خواهند داشت و اختصاص آن به برخی افراد، ترجیح بلامرجح خواهد بود، اما اگر منشأ این تمایز، امری خارج از طبیعت و عارض بر آن باشد، ناگزیر باید ماده‌ای وجود داشته باشد که بر اثر تفاوت استعدادها و قابلیت‌هایش، پذیرای این تأثیرات خارجی باشد، درحالی‌که وجود چنین ماده‌ای در عالم ابداع و موجودات مجرد قابل تصور نیست. از این‌رو مقتضای هر نوع مجرد آن است که تنها در یک شخص تحقق یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۰۸).

در *شواهد الربوبیه* نیز پس از بیانی شبیه به آنچه گذشت، اما مختصرتر همین نتیجه را می‌گیرد و افلاک را هم به آن‌ها اضافه می‌کند: «هر موجودی که مجرد از ماده است حق نوعش این است که منحصر در فرد واحد باشد و نیز چنین است هر موجودی که دارای ماده‌ای است که عروض و لحوق امری بر وی مانع از انفصال و تعدد اوست؛ مانند کواکب و افلاک. پس آن موجودی که به هیچ‌وجه، سبب ندارد تشخیص و تعینش به نفس ذات اوست و موجودی که فقط دارای فاعل است و ماده و قابل ندارد، مانند عقول کلیه، تشخیص و تعینش به فاعل اوست و موجودی که دارای قابلی است که مقارن با امری است که مانع از قبول انفصالش می‌شود، مانند شمس و قمر، تشخیص و تعینش به واسطه وضعی است که لازم ماده‌اش است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ملاصدرا تشخیص امری که مادی است را به‌خاطر ماده‌اش می‌داند و از آنجا که واجب و عقول ماده ندارند دارای تکثر فردی نیستند، اما افلاک هر چند ماده دارند، اما از آنجا که ماده‌شان اتصال و انفصال نمی‌پذیرد، نوعشان منحصر در فرد

است. او در مواضع دیگر همین مطلب را به بیان‌های دیگر ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۴۵) و با استفاده از همین مطلب و با همان بیانی که از ابن‌سینا قبلاً ذکر شد تقدم نفوس انسانی بر بدن را رد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۱۱).

ملاصدرا موارد استفاده از این قاعده را گسترش داده و از این قاعده بهره برده تا ثابت کند عالم، نظام احسن منحصر در فرد است و نیز این‌که مجموع عالم، مکان و زمان ندارد، اما علامه طباطبایی از آنجا که عالم را دارای ماهیت و نوع واحد نمی‌داند استفاده از این قاعده در آن‌ها را رد کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۳). هر چند علامه نیز همچون ملاصدرا و دیگر طرفداران حکمت متعالیه قاعده مورد بحث و استدلال ذکر شده بر آن را معتبر می‌داند و معتقد است که بعضی از افراد انسان با استکمال جوهری در سلک عقول وارد می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۲۱۵-۱۲۱۶). البته این عقیده یعنی توانایی رسیدن انسان به مقام تجرد تام مورد قبول حکمای هر سه مکتب فلسفی جهان اسلام است، اما سؤال اینجاست که نفوس انسانی که به این مقام می‌رسند نیز هر یک نوع منحصر در فردی خواهند بود یا نه؟

از ملاصدرا که عوارض را امارات تشخیص می‌داند نه عامل تشخیص و همان‌گونه که در بالا ذکر شد فاعل را از عوامل تشخیص می‌داند و نیز با توجه به این‌که قائل به تشکیک در وجود است و از آنجا که همچون دیگر حکمای مسلمان عقل بالاتر را علت عقل پایین‌تر می‌داند انتظار می‌رفت که از جرعه‌ای که سهروردی روشن کرده بود استفاده کرده و حتی اگر به نقد آن نمی‌پرداخت، حداقل نکات جدیدی در خصوص این قاعده مطرح می‌کرد.

۵. ارزیابی و تحلیل

شکی در این نیست در جایی که ماده باشد حرکت و تغییر نیز موجود خواهد بود و با این تغییر و تحولات، استعدادهای فراوانی حاصل می‌شود که می‌توانند از قوه به فعلیت خارج شده و انواع و افراد مختلفی موجود شوند، اما مسئله اصلی اینجاست که ثابت شود در جایی که ماده نیست تغییر و تکثر افرادی ممکن نیست و این همان مفاد قاعده مذکور است که فیلسوفان مسلمان اظهار کرده‌اند. برای سنجش درستی یا نادرستی نظر آن‌ها ابتدا به بررسی دلیلی می‌پردازیم که بر این قاعده، اقامه و با آن ثابت شده است که هر مجرد از ماده‌ای،

نوعش یک فرد بیشتر ندارد. در این دلیل گفته شد که تكثر یک نوع یا به ذات آن است، یا لازم ذاتش و یا عارض مفارق و از آنجا که دو قسم اول باطل اند، قسم سوم یعنی تكثر به خاطر عارض مفارق ثابت می شود و عارض مفارق در جایی است که ماده باشد؛ بنابراین مجردات که ماده ندارند نوعشان منحصر در فرد است.

اولین چیزی که در این گونه دلایل که در آن ها شقوق مختلف ذکر شده است این است که آیا اقسام منحصر به همین مواردی است که در دلیل ذکر شده یا نه، بلکه قسم یا اقسام دیگری نیز می توان فرض کرد. همان طور که سهروردی در رد تكثر و تمیز نفوس انسانی قبل از بدن با همین استدلال، قسم دیگر یعنی تمیز به شدت و ضعف را مطرح و سپس رد می کند، به خاطر این که مراتب شدت و ضعف متناهی است؛ چون به عقول ختم می شود که فوق نفوس هستند، اما تعداد نفوس، نامتناهی است پس لازم می آید که به ازای هر مرتبه، بی نهایت نفوس داشته باشیم و این محال است (قطب الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷). هر چند سهروردی این شق را که خودش افزوده باطل می کند، اما همین کافی است برای ما که وقتی او شق جدیدی اضافه کرده از کجا معلوم شق یا شقوق دیگری نباشد، که ما از آن بی خبریم. مضاف بر این که آنچه سهروردی برای رد این شق که خودش ذکر کرده است، چندان قوی نیست؛ زیرا بی نهایت بودن نفوس امری نیست که به راحتی بتوان آن را اثبات کرد. آنچه گفته شد در رد تكثر افرادی نفوس، قبل از بدن است؛ حال اگر آن را در رد تكثر افرادی عقول جاری کنیم، می توان همین شدت و ضعف را به عنوان شق دیگر ذکر کرد. البته شدت و ضعفی که سهروردی مطرح کرده است شدت و ضعف در ماهیت است. از آنجا که می دانیم او اصالت ماهوی است، اما ما می توانیم شدت و ضعف را در وجود مطرح کنیم و با توجه به این که همه قبول دارند هر عقل بالاتر، علت عقل پایین تر است و در وجود از آن قوی تر است، از کجا معلوم همین اختلاف در وجود، باعث تكثر افرادی عقول مجرد نشود؛ همان گونه که در عالم ماده گاه می بینیم که افراد یک نوع مثل سفیدی در شدت و ضعف اختلاف دارند، به قول معروف: «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

به عبارت دیگر حجتی که بر رد تكثر نوعی عقول اقامه شده است بر این اساس است که اختلاف عقول متعدد یا به امور ذاتی است یا بیرون از آن. امور مربوط به ذات یا تمام ذات

است یا جزء ذات، امور بیرونی نیز یا لازم ذات است یا مفارق. از آنجا که در عالم مجردات ماده و عوارض ماده نیست، اختلاف عقول به عوارض مفارق که ناشی از ماده‌اند نیست؛ بنابراین به ذات و ماهیت یا لوازم آن خواهد بود و چنین اختلافی باعث می‌شود که عقول در ماهیت، مختلف و انواع متعدد باشند. بدین ترتیب تقسیم به صورت نفی و اثبات بین دو طرف و براساس حصر عقلی خواهد بود. آنچه گفته شد براساس مبانی مشائیان که این استدلال را ابتدا اقامه کرده‌اند می‌تواند اشکال وارد شده را حل کند، اما برخلاف آن‌ها که اختلاف به شدت و ضعف را قبول ندارند شیخ اشراق، قسم دیگری از اختلاف بیرون ذات، یعنی اختلاف به شدت و ضعف را نیز افزوده است و حکمت متعالیه نیز آن را تأیید کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۳).

به بیان دیگر تمام شقوقی که در دلیل مذکور از سوی حکما مطرح شده مربوط به ماهیت‌اند، اما چرا اختلاف افراد یک نوع به خاطر لوازم وجود و انحای آن نباشد که از همان ابتدای وجود با آن هستند. همان گونه که می‌دانیم تشخص به وجود است و یکی از عواملی که باعث تشخص می‌شود فاعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱)؛ پس چرا اختلاف افراد یک نوع تنها در قابل باشد و از ناحیه فاعل نباشد؟ آن گونه که در کلام آشتیانی آمده است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۲) شهید مطهری به آن تصریح کرده است: اموری که تحت نوع واحدند و متفق الحقیقه می‌باشند کثرت و تعدد آن‌ها بستگی به دو چیز دارد: یکی علت فاعلی خارجی و دیگری ماده قابل و اگر یکی از آن دو در کار نباشد، لازمه‌اش این است که تعیین آن شیء، عین ذات وی باشد و لازمه نوعیت وی این باشد که منحصر در شخص باشد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۴۱).

این اختلاف می‌تواند به این صورت باشد که فاعل‌ها مختلف باشند یا جهات متعددی در فاعل باشد. حال اگر کسی بگوید که عقول از فاعل‌های مختلف صادر شده‌اند و صادر شده‌های از فواعل مختلف، انواع مختلف‌اند، نه اشخاص مختلف یک نوع، با او مناقشه نمی‌کنیم و بحث را به جای آن در یک فاعل که جهات متعدد دارد جاری می‌کنیم؛ زیرا در مقابل، آن‌ها که معتقدند هر مجردی، نوعش منحصر در فرد است، کافی است ثابت شود که

در یک مورد چنین امکانی هست. همان‌طور که می‌دانیم به اتفاق حکما بین عقول، علیت وجود دارد و همین امر می‌تواند به تکرر شخصی آن‌ها تحت نوع واحد بینجامد. برخلاف بیانات ضعیفی که در آن‌ها با استفاده از تعداد افلاک ثابت شده تعداد عقول، ده تاست اشراق و حکمت متعالیه تعداد عقول را بی‌نهایت می‌دانند. حتی ابن‌سینا نیز در مواردی، برخی از ملائکه را که همان اصطلاح شرعی عقول در فلسفه‌اند، بی‌نهایت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۴۶). حکمای مسلمان هنگامی که صدور کثیر از واحد را تبیین می‌کنند، با اندک تفاوتی در جهات عقل که مهم نیست، معتقدند که طبق قاعده‌الواحد از واجب تعالی جز واحد صادر نمی‌شود که عقل اول است، اما همین صادر اول که واحد است از جهاتی کثیر است و از آن جهت که واجب تعالی را تعقل می‌کند، عقل دوم و از آن جهت که وجود خودش را تعقل می‌کند، نفس فلک نهم و از جهت تعقل ماهیتش، جرم فلک نهم صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰). حال اگر به‌جای این ترتیب صدور که براساس فلکیات قدیم است، کسی این‌گونه بگوید که از عقل اول به‌خاطر سه جهتی که در آن است، سه عقل صادر شود، چه اشکال دارد این سه عقل، سه شخص تحت یک نوع باشند که به‌خاطر جهات صدور فاعل متکثر شده‌اند؟ این جهاتی است که در عقل اول است؛ وقتی که به عقول پایین‌تر می‌رسد این جهات چنان متکثر می‌شود که قابل شمارش نیست. وقتی تعداد عقول زیاد شد و جهات صدوری که در هر یک هست نیز متعدد شد، فاعل‌ها هم به‌لحاظ حیثیت متکثر می‌شوند و بدین ترتیب می‌تواند از آن‌ها اشخاص متعدد صادر شود که در امور بیرون از ذات با هم تفاوت دارند. مشائیان که فقط عقول طولی را قبول دارند و تعداد آن‌ها برابر مشهور در نزد آنان ده تاست، کار آسان‌تری داشتند برای این‌که معتقد شوند که عقول ده نوع منحصر در فردند، اما از حکمت اشراق و متعالیه که طبق آیه «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (مدثر، ۳۱) تعداد عقول را که همان ملائکه در زبان شرع هستند، بی‌نهایت می‌دانند و قائل به عقول طولی و عرضی نیز هستند. چنین ادعایی به این سادگی پذیرفتنی نیست؛ مخصوصاً ملاصدرا که تشخص را به‌وجود می‌داند، نه به عوارض که آن‌ها را امارات تشخص می‌داند. بعید بود که تکرر شخصی، انواع را به عوارض مفارق بدانند، درحالی‌که عوارض، امور کلی‌اند و از اضافه شدن امور کلی به هم شخص

حاصل نمی‌شود. مضاف بر این‌که وی فاعل را نیز از مشخصات می‌داند، اما با وجود این باز هم بر این قاعده تأکید دارد.

علاوه بر عواملی که گفتیم می‌توانند باعث تکثر شخصی عقول شوند، عاملی دیگر نیز می‌توان از کلمات حکما استنباط کرد. در دلیلی که برای حدوث نفس ذکر شد و در آن گفته شد که اگر نفوس قبل از ابدان باشند به‌خاطر نبود ماده، ممیزی ندارند، برخی اشکال کرده‌اند که همین‌که می‌گویید پس از مفارقت نفس و بدن نیز جاری است و به‌خاطر نبود بدن، نفوس مفارقت کرده از بدن نیز تمیز و تکثر نخواهند داشت. حکما در جواب می‌گویند که مواد و هیئات و ملکاتی که دنیا داشتند باعث تکثر آن‌ها می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸-۳۰۹؛ ۱۳۷۹، ص ۳۷۸). ملاصدرا می‌گوید نزد قوم این‌گونه است، اما نزد ما به انحای موجودات است. سپس در ادامه می‌گوید حتی اگر این عوامل که قبل از مفارقت از بدن نبود، علم هر یک از این نفوس به ذاتش پس از جدا شدن از بدن برای تشخیص و تکثرشان کافی بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۲-۲۲۳). اگر این‌گونه است، چرا نتوان گفت علم هر یک از مجردات به‌ذاتش که غیر از علم دیگری است، باعث تکثر مجردات شود، همان‌گونه که باعث تکثر اشخاص نفوس انسانی که تحت نوع واحدند می‌توانست بشود.

با توجه به آنچه گفتیم ضعف این قاعده و عدم کارایی آن در اثبات مطلوب آشکار می‌شود؛ بنابراین باید گفت هر چند درست است، در جایی که ممیز شخصی نباشد، تکثر فردی ممکن نیست، اما این، شامل عالم عقل نمی‌شود؛ زیرا در آنجا هم ممیز هست. البته باید توجه داشت که با توجه به این‌که ادعای قاعده این بود که مجردات تام، نوع منحصر در فردند، آنچه رد شد این است که چنین نیست که مجردات، نوع‌شان منحصر در فرد است، اما کسی نمی‌تواند ادعا کند که همه عقول، تحت نوع واحد هستند. با توجه به این‌که کسی بر تعداد آن‌ها آگاه نیست، پس ممکن است یک نوع یا انواع متعددی باشند؛ زیرا ما اطلاع چندانی از آن‌ها و حقیقت‌شان نداریم. ما حتی حقیقت انواعی که در این عالم هستند را نمی‌شناسیم؛ همان‌گونه ابن سینا به‌درستی معتقد است:

دستیابی به حقایق اشیاء در توان بشر نیست. ما از اشیاء جز خواص، لوازم و عوارض آن‌ها را نمی‌شناسیم و فصل‌های مقوم هر یک را که دال بر حقیقت

آن‌هاست، نمی‌شناسیم، بلکه تنها می‌دانیم که آن‌ها چیزهایی هستند که دارای خواص و عوارضی‌اند. از این رو حقیقت اول تعالی، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را نمی‌شناسیم، همان‌گونه که حقایق اعراض را نیز نمی‌شناسیم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴).

در تکمیل این کلام بلند شیخ‌الرئیس باید گفت شناخت ما از این اشیاء از طریق مشاهده، مقایسه، تحلیل و دسته‌بندی‌های ذهنی است. بدین‌صورت که اشیای خارجی‌ای را که مشاهده می‌کنیم، می‌خواهیم بیشتر بشناسیم؛ بنابراین به شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر توجه می‌کنیم. با این دقت‌ها در می‌یابیم که برخی از آن‌ها قائم به موضوع هستند و برخی دیگر نه و از آن‌ها که قائم به موضوع نیستند برخی رشد و نمو دارند و برخی دیگر نه. سپس می‌بینیم از بین آن‌ها که نامی‌اند، برخی احساس و حرکت هم دارند. باز مشاهده می‌کنیم آن‌ها که حساس‌اند برخی ادراک کلیات هم می‌کنند و بدین‌ترتیب مفاهیمی مانند جوهر، عرض، جسم، نامی، حیوان، ناطق، صاهل، انسان، اسب و... را به‌دست می‌آوریم و اشیای خارجی را تحت این دسته‌بندی‌ها قرار می‌دهیم تا هم آن‌ها را بهتر بشناسیم و هم تفهیم و تفاهم‌مان با یکدیگر آسان شود، نه این‌که با این کار حقایق و ذاتیات اشیاء را شناخته باشیم، بلکه برخی از خواص آن‌ها را در حد توانایی‌مان شناخته‌ایم.

آنچه گفته شد و شناخت ناقصی که داریم در خصوص اشیایی است که پیرامون ما هستند، اما در خصوص مجردات که از این اشیاء هم به ما بسیار دورترند، شناخت‌مان بسیار ناقص‌تر است و گاهی با مقایسه همین اشیای پیرامون حاصل می‌شود؛ چون دیده‌ایم که موجوداتی که در خارج دیده‌ایم از طریق ماده تکرر یافته‌اند، گمان کرده‌ایم تنها در جایی که ماده باشد تکرر افرادی یک نوع ممکن است؛ درحالی که ما حتی در اشیایی که پیرامون‌مان هستند هم به‌درستی نمی‌توانیم انواع را از هم جدا کرده و تشخیص دهیم. به‌عنوان مثال چه کسی می‌تواند بگوید درجات مختلف رنگ سبز، انواع‌اند یا اصناف آن؟ اقسام مختلف پرتقال که مشاهده می‌کنیم انواع مختلفی هستند یا اصناف مختلف؟ کرمی که تا دیروز در پیله بوده و امروز پروانه شده و پرواز می‌کند، با پروانه اختلاف نوعی دارد یا صنفی؟ پلنگ و یوزپلنگ اختلاف ذاتی با هم دارند یا عارضی؟ دایناسورها که برخی از آن‌ها پرواز می‌کردند و برخی از آن‌ها نه و برخی گوشتخوار و برخی گیاه‌خوار بودند، انواع مختلف‌اند

یا اصناف مختلف؟ حتی در انسان نیز اتفاق نظر وجود ندارد و برخی از حکما آن را نوع واحد نمی‌دانند (فخررازی، ۱۳۶۴، ص ۷۸؛ حلی، ۱۳۸۷، ص ۳۹۶-۳۹۷). وقتی در انسان که نزدیک‌ترین اشیاء به ماست، حال چنین است، در خصوص مجردات که اطلاع چندانی از آن‌ها نداریم اوضاع سخت‌تر است و شناخت‌مان از آن‌ها بسیار کمتر است. پس به‌خاطر همین شناخت محدود باید در قضاوت‌هایی که می‌کنیم مخصوصاً در مجردات محتاط‌تر باشیم.

نتیجه

از آنچه گذشت روشن می‌شود که از منظر تاریخی، برخلاف این ادعا که هر سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی بر قاعده «کل مجرد عن الماده فنوعه منحصر فی فرد» اتفاق نظر دارند، نه تنها در آثار شیخ اشراق تصریحی به این قاعده یافت نمی‌شود، بلکه شواهدی نیز بر مخالفت او با مبنای آن به چشم می‌خورد؛ شواهدی که تاکنون چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است.

افزون بر این، برهانی که برای اثبات این قاعده اقامه شده نیز قابل مناقشه است؛ زیرا ممیز و منشأ تشخیص منحصر در ماده و عوارض مادی نیست تا با نفی ماده، راه هرگونه تکرر بسته شود، بلکه احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این‌که اختلاف اشخاص مجردات از ناحیه فاعل باشد، نه از ناحیه قابل. با توجه به این‌که تشخیص، به‌وجود است و فاعل نیز یکی از عوامل تشخیص به‌شمار می‌رود و نیز با عنایت به این‌که بنابر تصریح فیلسوفان، شمار موجودات مجرد بسیار فراوان است و به‌تبع آن، جهات صدور نیز متعدد خواهد بود، می‌توان تکرر افراد مجرد را از ناحیه اختلاف در جهات صدور تبیین کرد، بی‌آن‌که این اختلاف به‌ذات و ماهیت آن‌ها بازگردد. بر این اساس، می‌توان فرض کرد که افراد متعدد، با وجود اشتراک در یک نوع، به‌سبب امری بیرون از ذاتشان یعنی اختلاف در جهت صدور از فاعل، از یکدیگر متمایز شوند.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق علامه حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق علامه حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الإعلام اسلامی، مرکز النشر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷ م). *احوال النفس*، پاریس، فرانسه: دار بیبلیون.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *التعلیقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). *منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة*، تعلیقات حسن‌زاده، تهران، نشر ناب.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). *أسرارالحکم فی المفتتح و المختتم*، قم: مطبوعات دینی.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبة المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). *المبدأ و المعاد، بی جا، بی نا*.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق). *نهایة الحکمة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی*.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). *الأسرار الخفية فی العلوم العقلية، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)*.
- فخررازی، محمدبن عمر (بی تا). *المباحث المشرقیه، قم: بیدار*.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۳۶۴). *النفس و الروح و قواهما، تهران: بی نا*.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۵). *اصول المعارف، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات*.
- قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۹۲). *حکمة الإشراف (تعلیقہ ملا صدرا)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا*.
- میرداماد، محمدباقربن محمد (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی*.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۸۶). *شرح الإشارات و التنبیہات، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)*.

References

The Holy Qur'an (in Arabic).

Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (2001). *General Philosophical Principles in Islamic Philosophy*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (in Persian).

Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (1997). *Al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa' (Metaphysics of the Book of Healing)*, edited by 'Allamah Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, Publication Center (in Arabic).

Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (1996). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa' (The Soul from the Book of Healing)*, edited by 'Allamah Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Islamic Propagation Office, Publication Center (in Arabic).

Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (2007). *Ahwal al-Nafs (The States of the Soul)*, Paris, France: Dar Babylon (in Arabic).

Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (1404 AH). *Al-Ta'liqat (Annotations)*, Qom: Islamic Propagation Office, Publication Center (in Arabic).

Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (2000). *Al-Najat (The Salvation)*, Tehran: University of Tehran, Institute of Publishing and Printing (in Arabic).

Ashtiyani, Jalal al-Din (1999). *Selections from the Works of the Divine Philosophers of Iran*, Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, Publication Center (in Persian).

Ashtiyani, Jalal al-Din (1997). *Existence from the Perspective of Philosophy and Mysticism*, Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, Publication Center (in Persian).

Sabzawari, Hadi ibn Mahdi (1990). *Sharh al-Manzumah (Commentary on al-Manzumah)*, with annotations by Hasan Hasanzadeh, Tehran: Nashr-e Nab (in Arabic).

Sabzawari, Hadi ibn Mahdi (2004). *Asrar al-Hikam fi al-Muftatah wa al-Mukhtatam*, Qom: Matbu'at-e Dini (in Arabic).

Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1993). *Majmu'ah-ye Musannafat-e Shaykh Ishraq (Collected Works of Shaykh al-Ishraq)*, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research (in Arabic).

Shahrazuri, Muhammad ibn Mahmud (1993). *Sharh Hikmat al-Ishraq (Commentary on the Philosophy of Illumination)*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies (in Arabic).

Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), Muhammad ibn Ibrahim (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (The Transcendent Philosophy of the Four Intellectual Journeys)*, Qom: Maktabat al-Mustafawi (in Arabic).

Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), Muhammad ibn Ibrahim (1422 AH). *Sharh al-Hidayah al-Athiriyyah (Commentary on al-Hidayah al-Athiriyyah)*, Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi (in Arabic).

Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*, Tehran: University Publishing Center (in Arabic).

Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), Muhammad ibn Ibrahim (n.d.), *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. n.p (in Arabic).

Tabataba'i, Muhammad Husayn (1416 AH). *Nihayat al-Hikmah*, Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Islamic Publishing Institute (in Arabic).

'Allamah al-Hilli, Hasan ibn Yusuf (2008). *Al-Asrar al-Khafiyyah fi al-'Ulum al-'Aqliyyah*, Qom: Bustan-e Kitab Qom (Publication Center of the Islamic Propagation Office) (in Arabic).

- Fakhr al-Din al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (n.d.). *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah*, Qom: Bidar (in Arabic).
- Fakhr al-Din al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (1985). *Al-Nafs wa al-Ruh wa Quwahuma*. Tehran: n.p (in Arabic)].
- Faydh Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada (1996). *Usul al-Ma'arif*, Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, Publication Center (in Arabic).
- Qutb al-Din Shirazi, Mahmud ibn Mas'ud (2013). *Hikmat al-Ishraq* (with Mulla Sadra's Annotations), Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation (in Arabic).
- Mirdamad, Muhammad Baqir ibn Muhammad (2002). *Musannafat-e Mirdamad*, Tehran: Association for Appreciation of Cultural works and dignitaries (in Arabic).
- Nasir al-Din al-Tusi, Muhammad ibn Muhammad (2007). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: Bustan-e Kitab Qom (Publication Center of the Islamic Propagation Office) (in Arabic).