



Kharazmi University

Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.3, No. 6, Autumn & Winter 2022-2023

Multiplicity and Unity of a Mankind According to Ibn Sina Based on the Treatise "Al-Adelle fi Baga al-Nafse al-Natege"¹

Muhammad Ja'far Haydari,² Muhammad Ja'far Jamehbozorgi³

One of the important issues in Psychology is the question of unity or multiplicity of human population. There are three viewpoints concerning the unity of nature, the plurality of nature and the grading unity of soul which are as the result of the research of Muslim sages in this issue. According to what is available as an official reading of Ibn Sina's philosophy In works such as Al- Shifa, he raised the issue of the unity of type of human being and believes that the soul, which constitutes the essence and truth of all humans, is a single type and the difference between humans is only in the complications and perfections of the second. Despite this, there are evidences in some of his phrases that can be said that Ibn Sina has expressed the different levels of human beings in two ways, through comparing of type and grading unity. According to some statements in this treatise, Ibn Sina first considers the relationship between soul and body as the relationship between the levels of a single object, and secondly, considers human soul to have different levels.

¹ . **Research Paper**, Received: 10/5/2022; Confirmed: 13/10/2022.

² . Faculty Member of Payame Noor University, Tehran, Iran,
(mohammadjafarh@pnu.ac.ir).

³ . Faculty Member of Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran,
(jamebozorgi@irip.ac.ir).

Keywords: Self, Kind of Unity, Kind of Difference, Unity of Purpose, Incorporeity.

Introduction

An important question in Islamic philosophy is whether human beings, based on definition, after the occurrence and during the different stages of growth and perfection, remain as one type that has a unified truth, and their difference is only in obtaining the properties that they have during their lifetime. Have they earned it or is it something else? Baghdadi mentions three theories in *Al-Matbar*: First, they are all the same in terms of type and essence, and there is no difference in nature, so that if there is a difference, this difference is related to the characteristics and transverse conditions that are associated with the souls, which are caused by external causes such as the body and their relationships and what it is attributed to them or accompanied by them, it becomes a part of them, the second is that all souls are different essences and facts that do not have anything in common with each other, neither in the general state nor in the form that some of them are in common with each other, but it is in such a way that each breath has a different nature from the other. The third state is that people are grouped in different categories and groups so that while the people in one group are common to each other, they are different from the other group at the same time. These are the three types that people disagree about them. But most of those who are famous for wisdom and philosophy accept the first theory that all souls are united in truth and nature. But another group, who have no originality in wisdom, have a view other than that of the sages.

Another point of view has been proposed, according to which the essence and truth of human being is both the center of commonality and the center of difference, the result of which is the belief in the unity of human souls. This point of view is based on the authenticity of existence and validity of nature, doubting the truth of existence and also accepting essential movement.

The central issue and the main question in this article is which one of these mentioned views are based on the principles governing Ibn Sina's wisdom? The second question is whether Ibn Sina deviated from his earlier views in his later works or not.

Ibn Sina has spoken about the unity of a human being in various positions. He writes in *Nafs Shifa*: Indeed, the human form and human nature is a nature in which all types of people participate equally and has a single limit (Ibn Sina, 1375, p. 81). Also, in the position that tries to explain the occurrence of the soul with the occurrence of the body, he introduces the

human soul as united in type and meaning, and based on this idea, he establishes the argument; to the statement that if the human soul has another existence other than the existence of the accident with the body, it cannot be multiple; Because the plurality will either be from the area of the essence, which has been proposed, there is no plurality in it, and the unity of the essence is the ruler over it, or the plurality is from the matter, while our assumption is that there is no body and matter yet. Prominent commentators of Ibn Sina's wisdom, including Fakhr Razi and Khajeh Nasir, in their description of *Isharat*, also state that Ibn Sina believes in the unity of a kind of human being. Despite this, in Ibn Sina's works, there are sayings that can be considered as proofs of denying the unity of a human being. In the final paragraph of his treatise *Al-Adalah fi Baqa Nafs al-Natiqah*, he mentions another matter from which we can clearly accept the creation of the human soul according to Ibn Sina: The *Nafs Natiqah* (Intellectual Soul) due to the fact that it is in charge of managing the body and is independent. The body fulfills its duty, which is the creation of rational premises to reach the results of wisdom. Because we do not claim that spiritual jewels are all at the same level in terms of the honor of perfection, but we believe that just as Mullah Aajh means the classes of angels are in different ranks, so also speaking souls have different ranks and degrees.

Mulla Sadra, based on some evidence, did not accept the explanation of existence in Ibn Sina's philosophy and interpreted the explanation in different ways, as Ibn Sina himself in his debates explicitly talks about the authenticity of existence and doubting the reality of existence. This skepticism firstly refers to the objective truth of existence, and therefore, here too, it must belong to the objective and external truth of the human soul, and secondly, it includes a kind of unity in the same multiplicity. According to Mulla Sadra himself, who has considered the Sheikh to be particularly skeptical, it is possible to observe the presence of a particular kind of doubt - not in a systematic way - in Ibn Sina's philosophy, and based on that, the final passage of this treatise can be considered as a proof of the unity of doubt in the human soul. That is, humans do not have a kind of mutual unity, but they have a constructive unity. In this way, all human beings are one type, but the unity of a type in them is not equal in essence, rather, the unity flows in a form of creation, and humans have a single truth, but they are of different levels.

Conclusion

From the analysis of Ibn Sina's expressions, especially from the final paragraph of Risalah Al-Adelle in the survival of the soul, we can conclude that what is original in Ibn Sina's philosophy is a kind of unity. In fact, by taking the unity of a type seriously as a central principle in Ibn Sina's anthropology, from the final paragraph of the above-mentioned treatise, neither the definition of a type of human being nor the unity of gradation can be understood. Also, considering that Ibn Sina believed in the originality of existence and doubt in the truth of existence, the promise to believe in a kind of soul in his entire philosophical system cannot be justified.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

بازخوانی وحدت یا کثرت نوعی انسان از دیدگاه ابن سینا بر اساس

رسالة «الأدلة فی بقاء النفس الناطقة»^۱

محمدجعفر حیدری،^۲ محمدجعفر جامه بزرگی^۳

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به نفس‌شناسی مسأله وحدت یا کثرت نفوس انسانی است. سه دیدگاه وحدت نوعی، کثرت نوعی و وحدت تشکیکی نفوس، حاصل تحقیقات حکمای مسلمان در این مسأله است. بنابر آنچه به عنوان قرائت رسمی از فلسفه ابن سینا وجود دارد، در آثاری چون شفا مسأله وحدت نوعی انسان را مطرح کرده و معتقد است نفس، که همان ذات و حقیقت همه انسان‌ها را تشکیل می‌دهد، نوع واحد و یگانه است و تفاوت انسان‌ها صرفاً در عوارض و کمالات ثانیه است. با وجود این، در برخی از عبارات او شواهدی وجود دارد که می‌توان گفت ابن سینا مراتب مختلف نفوس انسانی را به دو صورت تباین نوعی و وحدت تشکیکی بیان کرده است. مقاله حاضر دیدگاه تشکیکی به نفوس در رسالة «الأدلة فی بقاء النفس الناطقة» را بررسی کرده است. مطابق با برخی عبارات این رساله ابن سینا اولاً رابطه نفس و بدن را رابطه مراتب شیء واحد دانسته و ثانیاً نفوس بشری را دارای مراتب مختلف می‌داند.

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۰؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۷/۲۱.

^۲. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (نویسنده مسئول).

(mohammadjafarh@pnu.ac.ir).

^۳. عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

(jamebozorgi@irip.ac.ir).

کلیدواژه‌ها: نفس، وحدت نوعی، تباین نوعی، وحدت تشکیکی، تجرد.

۱. مقدمه

مسئله هستی نفس، شناخت ماهیت آن و چگونگی حدوث و تعامل و رابطه آن با بدن و مسائل مربوط به تجرد و بقای آن، همچنین چگونگی معاد همه آنها، از مهم‌ترین مباحث فلسفی در درازنای تاریخ تفکر و اندیشه بوده و هست. مسئله مهم دیگر تحلیل چگونگی تطوّر و طی مراحل انسانی و تفاوت‌ها و منشأ و عوامل ایجاد تمایزات در نفوس انسانها و همچنین آثاری است که این تمایزات از خود باقی می‌گذارند. این مسئله‌ای بسیار مهم است که از نظر حکمای اسلامی دور نمانده است. آیا نفوس بشری براساس تعریف، پس از حدوث و در طول مراحل مختلف رشد و کمال به صورت یک نوع واحد متفق‌الحقیقه باقی می‌مانند و تفاوت آنها فقط در به‌دست آوردن ملکاتی است که در طول حیات خود کسب کرده‌اند یا امر بر گونه دیگری است؟ پاسخ به هریک از وجوه این مسئله تاثیر زیادی در مواجهه و مطالعه کنش‌ها و واکنش‌های انسان، که موضوع علوم انسانی است، برجای می‌گذارد. این اثرگذاری در هر دو حوزه توصیفی و توصیه‌ای قابل رصد است. بنابراین ضرورت پاسخ به اینکه آیا نفوس انسانی به‌لحاظ ماهوی و حقیقت ذات وحدت دارند یا کثیرند، حایز اهمیت بسیار است. همچنین این مسئله رابطه مستقیمی با مسائل مربوط به بحث از معاد دارد. در پاسخ به چنین مسئله‌ای حکمای اسلامی براساس مبانی خود، چند دیدگاه مختلف را نمایندگی کرده‌اند؛ ابوالبرکات بغدادی در المعبر به سه دیدگاه مختلف درباره وحدت و کثرت نفوس اشاره کرده است: «فنقول ان النفوس الانسانية اما ان تكون باسرها واحدة بالنوع و الماهية لا يختلف اختلافا ذاتيا و ان اختلفت بأحوال عرضية تلزمها و تطرأ عليها من اسباب خارجية كالأبدان و علائقها و ما يتسبب منها و ما يكون معها و اما ان تكون باسرها مختلفة الحقائق لا يشترک کلها و لابعضها فی حقیقه واحدة بل لكل واحدة طبع و ماهیه تخالف به الأخری او یکون تشترک طائفة دون طائفة منها فی الماهیه و الحقیقه و تخالف

بذلك طائفة اخرى - فهذه اقسام ثلاثة قد اختلف الناس فيها فقال الأكثر من المشهورين بالحكمة باتفاقها في الحقيقة و الماهية. و قال قوم لا ينسبون الى اصالة في الحكمة بخلافهم» (بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۲). ابوالبرکات می گوید: درباره نفوس انسانی چنین است که یا همه از نظر نوع و ذات یکی هستند و در ماهیت تفاوتی ندارند، گو اینکه اگر اختلافی وجود دارد، این اختلاف مربوط به ویژگی ها و احوال عرضی است که ملازم با نفوس است که از علل و اسباب بیرونی مانند بدن و روابط آنها و آنچه منتسب به آنها یا همراه آنها می شود عارض آنها می شود، یا چنین است که همه نفوس ماهیات و حقایق مختلفی هستند که هیچ نحو اشتراکی با یکدیگر نه در حالت کلی نه به صورت اینکه برخی با یکدیگر مشترک باشند، ندارند، بلکه به گونه ای است که هر نفس سرشت و ماهیتی است متفاوت از دیگری. حالت سوم آن است که نفوس در دسته ها و گروه های مختلف دسته بندی شوند، به طوری که در حالی که نفوس داخل در یک گروه با هم مشترک هستند، متفاوت و غیر از گروه دیگر باشند. این اقسام سه گانه ای است که مردم در مورد آنها اختلاف نظر دارند. اما اکثر کسانی که مشهور به حکمت و فلسفه هستند، قایل به قول اول هستند که همه نفوس در حقیقت و ماهیت متفق و واحدند. اما قوم دیگری که اصالتی در حکمت ندارند قایل به دیدگاهی غیر از دیدگاه حکما هستند.

دیدگاه نخست بر آن است که محدوده اشتراک انسانها را ذات و حقیقت و قلمرو اختلاف آنها را لواحق و کمالات ثانی شکل می دهد. حاصل این دیدگاه این است که انسانها وحدت نوعی دارند. مبنای این دیدگاه را می توان در نگاه ماهوی به هستی، همچنین انکار تشکیک در وجود و باور به حدوث روحانی نفس دانست. چنین نگاهی را می توان در آثار ابن سینا رصد کرد (نک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۶). صاحبان دیدگاه دوم معتقدند انسانها افزون بر لواحق متأخر از ذات و کمالات ثانیه، در ذات نیز تفاوت دارند، یعنی آنها نه صرفا در لواحق، که در ذات و حقیقت نیز متفاوت اند و این حالت اختلاف یا تباین نوعی انسان مطرح

می‌شود. شاید بتوان مبنای این دیدگاه را اعتقاد به اصالت وجود و در عین حال کثرت تبیینی موجودات دانست. به عبارت دیگر این دیدگاه را می‌توان مبتنی بر کثرت‌انگاری وجودی دانست. کثرتی که ناشی از تبیین بالذات موجودات است. برخی عبارات، که در همین مقاله ذکر خواهد شد، این دیدگاه را در مورد ابن سینا تقویت می‌کند. دیدگاه سوم که ابوالبرکات بغدادی به آن اشاره می‌کند، و بازگشتش به دیدگاه دوم است و بنابراین دیدگاه مستقلاً در نظر گرفته نمی‌شود، به این صورت است که گروهی از نفوس بشری با یکدیگر اشتراک در حقیقت و ماهیت داشته باشند و گروه دیگر با این دو گروه اختلاف ماهیت داشته باشند. بغدادی اضافه می‌کند که دیدگاه اول، دیدگاه مشهور میان حکماست و سایر دیدگاه‌ها منسوب به کسانی است که اصالتی در حکمت ندارند (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۲). در اینجا دیدگاه سومی نیز بیان شده است. از منظر این دیدگاه، ذات و حقیقت انسان هم محور اشتراک است و هم کانون اختلاف، که ماحصل آن اعتقاد به وحدت تشکیکی نفوس انسانها است. دیدگاه چهارم مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تشکیک در حقیقت وجود و همچنین پذیرش حرکت جوهری است.

مسئله محوری و پرسش اصلی در این مقاله این است که کدام‌یک از این دیدگاه‌های فوق مبتنی بر مبانی و اصول حاکم بر حکمت سینوی است؟ پرسش دوم این است که آیا ابن سینا در آثار متأخر از دیدگاه پیشین خود عدول نموده است یا خیر؟

فرض این مقاله این است که دیدگاه ابن سینا همان وحدت نوعی نفوس بشری است، اما می‌توان ادعا کرد که دیدگاه او تغییرات روشن و آشکاری داشته است به طوری که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. این تغییرات را می‌توان در عباراتی جستجو کرد که گویای آن است که دستگاه فلسفی او تاب پذیرش مبانی جدیدی مانند اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود و همین‌طور حرکت جوهری را داشته است. این ادعا را می‌توان بسیار جدی گرفت، زیرا ملاصدرا، که خود بنیانگذار حکمت متعالیه است، در بیشتر مسائلی که خود را مبتکر

آن می‌داند سهم فلسفی ابن سینا را نادیده نمی‌گیرد و حتی با آوردن عباراتی از شیخ سعی می‌کند نشان دهد که نظراتش هم‌راستا و در توافق حداکثری با بن‌مایه‌های فلسفی ابن سینا است. براین اساس اگرچه نظریه وحدت تشکیکی نفوس محصول مستقیم مبانی خاصی است که ملاصدرا در دست دارد و بدون یافتن این مبانی در گرانیگاه فلسفه سینوی، نمی‌توان به راحتی از وحدت تشکیکی نفوس در آثار شیخ دفاع نمود، با این حال خود ملاصدرا در برخی از عبارات اصرار دارد که مبانی او در فلسفه ابن سینا وجود دارد. به عنوان نمونه او خود صراحتاً معتقد است: ابن سینا نه تنها قائل به اصالت وجود بوده است، بلکه در گامی فراتر تخالف و تباین وجودات، که منسوب به شیخ است، نیز با تشکیک خاصی وجود قابل جمع است.^۱ اگرچنین پیش‌فرضی درست باشد، می‌توان وحدت تشکیکی نفوس را با کلیت منظومه فکری و فلسفی ابن سینا سازگار دانست. در این صورت باید مبانی خاص قول به وحدت تشکیکی نفوس، همچون اصالت و تشکیک در حقیقت وجود و... در آثار شیخ رصد و اصطیاد شود.

سیری دقیق در آثار ابن سینا این موضوع را روشن می‌کند که او در شفا فیلسوفی مشائی است که بر مشی قوم و هم‌دلی با آنان سخن می‌گوید و سعی می‌کند کمتر به نظام فکری مشایی خرده گیرد، اما در المبدء و المعاد، المباحثات و به ویژه منطق المشرقیین و التعليقات، حکیمی است که می‌خواهد روزه‌هایی نو به سوی حکمتی که خود نامش را حکمت متعالیه یا حکمت مشرقیین نامیده است، بگشاید (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۹). گواه این مطلب این است که او شدیداً به دنبال واگرایی محتوایی و عبور از فلسفه ارسطویی و ایجاد تحول و همگرایی با عناصر اشراقی و تأسیس حکمتی بر بنیان‌های نو بوده است. همچنین به لحاظ

^۱ . فلاتخالف بین مذهبنا الیه من اتحاد حقیقه الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التاكد و الضعف و بین مذاهب الیه المشائون اقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتیش (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷).

روشی می‌توان گفت ابن‌سینا به قدری خالی از پیش‌فرض‌های نظام ارسطویی است که می‌تواند از مسلمات فلسفه او عبور کند.^۱ به این منظور شیخ علاوه بر افزوده‌های فلسفی خود، که جنبه تأسیسی دارد، برخی از عناصر و مبانی نظری پیشین را کنار نهاده و یا معانی جدیدی برای آنها در نظر گرفته است. به این ترتیب می‌توان گفت او از دریچه اندیشه‌های مشرقی خود با فلسفه ارسطویی مواجهه نموده است (دینانی، ۱۳۹۱، ص ۲۱). او با تغییر روش‌مند موضوع فلسفه، محتوای فلسفه ارسطو را از محور جوهر به مسئله دوگانه وجود-ماهیت تغییر داده است. بنیان چنین تغییری البته مسئله وجود واجب و ممکن و نظریه فیض است که بر اساس آن خداوند مفید و مفیض وجود همه موجودات است (فلاطوری، ۱۳۹۴، مقدمه). همچنین در مسئله اصالت وجود یا ماهیت، هرچند هرگز این مسئله را با واژگان صدرایی استعمال نکرده است، متمایل به اصالت و تشکیک در مراتب وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲).^۲ او در «المبدء و المعاد» نیز اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد.^۳ این پذیرش در هماهنگی و تناسبی سیستمی با پذیرش اصالت وجود است. تلازم این امر روشن است، زیرا رسیدن به مرحله اتحاد عقل با معقولات جز با قبول اصالت وجود قابل توضیح نخواهد بود. بنابر مطالب گفته شده، مدعای این مقاله بر اساس فرضیه گفته شده آن است که با بازخوانی مبانی ابن‌سینا نشان دهد که گرچه او در یک نگاه سیستمی وحدت نوعی نفوس بشری را

^۱ ابن‌سینا در فرازی از کتاب مهم منطق المشرقیین به‌طور مبسوط به طرح عدول و عبور از فلسفه مرسوم مشائی و بنیان گذاشتن فلسفه‌ای نو می‌اندیشد (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۳).

^۲ نک: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۴): مفید الوجود یفید الوجود المطلق. فأما وجودا بعد ما لم یکن فلا اعتبار له من جهة مفید الوجود، فإن بعد ما لم یکن من لوازم الشیء أعنی من لوازم الماهیة الموجودة.

^۳ (نک: به ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷): فقد اتضح من هذا أن کل ماهیة جردت عن المادّة و عوارض المادّة فهی معقولة بذاتها بالفعل، و هی عقل بالفعل، و لا یحتاج فی أن تكون معقولة إلى شیء آخر یعقلها. و لهذا براهین مغفولة ترکناها و اعتمدنا الأظهر منها، فقد ظهر إذا أن الواجب الوجود بذاته یجب أن یكون معقولا لذاته و عاقلا بذاته بالفعل.

پذیرفته است، اما در دیدگاهی دیگر نفوس بشری را تحت دیدگاه وحدت تشکیکی قابل قبول می‌داند.^۱ کانون اصلی و فرض مسأله حول رساله «الادلّه فی بقاء النفس الناطقه» متمرکز است که اثری از ابن سینا در باب ادله بقای نفس و کیفیت و نحوه وجود نفس بعد از مفارقت از بدن اختصاص دارد.

۲. وحدت نوعی انسان نزد ابن سینا

ابن سینا، در مواضع گوناگون از وحدت نوعی انسان سخن گفته است. او در نفس شفا می‌نویسد: «همانا صورت انسانی و ماهیت انسانی، طبیعتی است که اشخاص نوع همگی به‌نحو برابر در آن شرکت دارند و دارای حد واحدی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱). همچنین در موضعی که در صدد بیان حدوث نفس با حدوث بدن است، نفوس انسانی را متفق در نوع و معنا معرفی می‌کند و با محوریت این عقیده، برهان اقامه می‌کند؛ به این بیان که اگر نفس انسان جز وجود حادث با بدن، وجود دیگری داشته باشد، نمی‌تواند متکثر باشد؛ زیرا تکثر یا از ناحیه ذات خواهد بود که مطرح شد کثرتی در آن نیست و وحدت

^۱. چند مقاله در این موضوع نگارش شده است. یک مقاله با عنوان «وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا» به چاپ رسیده است. این مقاله بیشتر به مقایسه آرای ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا پرداخته و دیدگاه ملاصدرا را در کانون توجه خود قرار داده است. مقاله اول حاصل پژوهش عبدالله صلواتی است. مقاله دیگر با عنوان «وحدت نفس در ابن سینا و توماس آکوینی» به چاپ رسیده است که صرفاً مشابهت اسمی با مقاله حاضر دارد. پرسش محوری در آن مقاله این است که آیا همه افعال انسان به نفس واحد مستند است یا نفوس متکثر در ذات یک انسان افعال متناسب با خود را انجام می‌دهند. این مقاله نیز کار مشترک نصرالله حکمت و عبدالله صلواتی است. برای مطالعه نگاه کنید به:

- صلواتی، عبدالله: وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، ۱۳۹۳، نشریه تاریخ فلسفه، شماره ۱۶.

- حکمت، نصرالله، صلواتی، عبدالله: کثرت نوع انسان از منظر ملاصدرا، ۱۳۸۸، نشریه خردنامه صدرا، شماره ۵۷.

ذاتی بر آن حاکم است و یا تكثر از سوی ماده است درحالی که فرض ما آن است که هنوز بدن و ماده‌ای مطرح نیست (همان، ص ۳۰۶-۳۰۷). ابن سینا در طبیعات شفا، مقاله النفس، استدلالی را بر پایه حدوث نفس بنا کرده و نتیجه می‌گیرد که نفوس واحدند نه کثیر و این کثرت بعد از حدوث و مربوط به قوایل و ماده است: «و ذلك لأن تكثر الأشياء إما أن يكون من جهة الماهية و الصورة، و إما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر و المادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة و الأزمنة التي تختص بكل واحد منها. في حدوثه و العلل القاسمة إياها، و ليست متغيرة بالماهية و الصورة، لأن صورتها واحدة. فإذا إنما تتغير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، و هذا هو البدن. و أما إذا أمكن أن تكون النفس موجودة و لابدن، فليس يمكن أن تتغير نفس نفسا بالعدد و هذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط و قد تكثر نوعياتها بأشخاصها فإنما تكثرها بالحوامل و القوایل و المنفعلات عنها أو بنسبة ما إليها و إلى أزمنتها فقط و إذا كانت مجردة أصلا لم تتفرق بما قلنا. فمحال أن يكون بينها مغايرة و تكثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۸). استدلال ابن سینا را می‌توان در قالب قیاس منطقی چنین بیان کرد:

قیاس استثنایی: اگر نفوس انسانی پیش از بدن موجود باشد کثیرند. این کثرت یا از حیث ماهیت و صورت به وجود آمده است یا از حیث ارتباط و نسبت با ماده.

رفع تالی: حالت نخست قابل پذیرش نیست؛ زیرا تكثر از ناحیه ماهیت و ذات باطل است و در حالت دوم که، کثرت نفوس از حیث ارتباط آنها با ماده باشد، نیز هنوز بدن و ماده ای مطرح نیست.

رفع مقدم: نفوس انسانی کثیر نبوده و واحد هستند.

او همین استدلال را در کتاب النجاة آورده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵؛ ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۳۴).

شایان ذکر است برپایه مباحث حکمت متعالیه، شق سومی نیز در این جا قابل طرح است؛ به این بیان که تکثر در نوع واحد، از دو راه ممکن است: الف؛ از طریق فاعل به حسب استعداد ماده و مشارکت آن، ب؛ از طریق فاعل، بدون دخالت ماده. صور انشائی نفس، موجودات برزخی در قوس نزول و صدور افلاک از مبادی فعال، بدون مشارکت ماده صورت می گیرد (ملا صدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۶۲-۹۶۳). همچنین مرحوم آشتیانی، تکثر و تعدد در مادیات، یعنی قسم نخست را نیز به حسب جهات مختلف در فاعل ارزیابی می کند (آشتیانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴). افزون بر آن وحدت نوعی انسان نیز یک پیش فرض نامسلمی است که ابن سینا بدون آنکه آن را اثبات کند از آن در جهت ابطال یکی از تالی های برهان یاد شده استفاده می کند.

به نظر چنین می رسد که غفلت از حقیقت وجود و مفهوم گرایی به معنای نگرش ماهوی در اندیشه ابن سینا ملازم با انکار اتحاد عاقل و معقول و اشتداد وجودی است؛ از این رو او برپایه نفی اشتداد وجودی، نفس انسانی را در همان آغاز امری ثابت، بسته و غیر قابل تحول می داند. ملا صدرا در نقد دیدگاه شیخ می نویسد: «أقول إنما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لأن النفس الإنسانية عنده مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل إنها في أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم يصير بتكرار الإدراكات و انتزاع المعقولات من المحسوسات و الكلّيات من الجزئيات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل فتتحول و تنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية إلى القوة العقلية ثم لا يخفى أن الكلمات المنقولة من القدماء الناصئة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل و لا يمكن حملها على المجازات» (ملا صدرا، ۱۹۸۶، ج ۹، ص ۱۱۲). حاصل بیان ملا صدرا این است که پایه و مبنای اشتباه ابن سینا در پذیرش وحدت نوعی نفوس، این است که او نفس انسانی را از ابتدای تولد موجود مجرد عقلی دانسته است در حالی که چنین نیست. بلکه در ابتدا امر نفس، خيال بالفعل و عقل بالقوه است. سپس با تکرار ادراکات و استخراج

معقولات از حواس و کلیات از جزئیات، آن از حدود نفس بالقوه حرکت می‌کند و تا سرحد عقل بالفعل می‌رسد، پس خود را در این تبدیل ذاتی از قوه خیال به قوه عقلی دگرگون و دگرگون می‌کند. به نظر ملاصدرا کلمات منقول از بزرگان از قدما آن قدر زیاد است که قابل تأویل و تفسیر نیست و نمی‌توان آن را به استعاره گرفت.

همچنین ابن سینا برپایه انکار اتحاد عاقل و معقول، حصول صورت‌های علمی را در انسان به مثابه حلول امور خارج از ذات و عرض تلقی می‌کند: «و ما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندی؛ فإني لست أفهم قولهم: إن شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون..... نعم إن صور الأشياء تحل في النفس و تحليلها و تزینها، و تكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولانی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۲۸-۳۲۹). در این عبارت ابن سینا به وضوح می‌گوید آن‌چه در مورد نفس گفته می‌شود که نفس معقولات می‌شود، از گفته‌هایی است که نزد من محال است. و من متوجه نمی‌شوم که چگونه چیزی چیز دیگری می‌شود. لذا نزد او انسان عالم و جاهل در حد ذات هیچ تفاوتی ندارند.^۱ همچنین شیخ در التعلیقات و همین‌طور در مقالة پنجم النفس مراتب نفس و اختلاف در اتصال به عقل فعال را وابسته به احوال مزاجی و مادی شخص و همین‌طور استعداد نفوس می‌داند: «النفوس كلها واحدة في طبيعتها و جوهريتها و اختلافها في الذكاء و البلادة و الخيرية و الشرارة لأحوال تلحق المادة» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۱). همه نفوس در طبیعت و جوهریت-شان احد هستند و اختلاف در ذکاوت و بلاهت و نیک سرشتی و شرارات احوالی است که به سبب ماده به نفس ملحق می‌شود. گفتنی است: برخی از شارحان برجسته حکمت سینوی از جمله فخر رازی و خواجه نصیر، در شرح اشارات، تصریح می‌کنند که ابن سینا قائل به

۱. هرچند ابن سینا در در کتاب مبدء و معاد، اتحاد عاقل و معقول را پذیرفت، اما باید دانست که اتحاد عاقل و معقول در فلسفه او، نه به عنوان اصلی محوری و مؤثر در دیگر مسائل مطرح است و نه مبانی لازم از جمله وحدت تشکیکی وجود را داراست.

وحدت نوعی انسانهاست. خواجه طوسی در این باره چنین می گوید: «و الفاضل الشارح ذکر أن الشيخ إنما احتاج إلى، إثبات علة لهذه الخصوصية، لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع، مع أنه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة، فضلاً عن حجة و الجواب أن وقوع النفوس البشرية، تحت جسد نوعی واحد، كاف في الدلالة على تساويها في النوع، و ذلك مع وضوحه، مما ذكره الشيخ مواضع غير معدودة من كتبه» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۶). خواجه طوسی در شرح فصل بیست و هفتم از نمط دهم اشارات، هنگام بحث از «علت توانایی برخی از نفوس در انجام امور خارق العاده و عجیب» می گوید فاضل شارح گفته است که شیخ چون نفوس بشری را در نوع متساوی می داند نیازمند آن است که علتی برای این خصوصیت (یعنی توانایی برخی نفوس بر انجام امور شگفت انگیز) اثبات کند، هر چند شیخ در هیچ یک از متاب های خود شبهه ای بر این مطلب (وحدت نوعی نفوس) ارائه نکرده است، چه رسد که دلیلی بیاورد. آنگاه خواجه طوسی در پاسخ اشکال فخر رازی می گوید: قرار گرفتن نفوس بشری تحت نوع واحد برای اینکه نفوس در نوع برابرند، کفایت می کند.

برای ورود به بحث انکار وحدت نوعی به برخی از احتمالاتی که در این باب وجود دارد اشاره می کنیم:

- ۱- انکار وحدت نوعی به نحو مقید: در این حالت، نفس بشری به عنوان جنس بوده و ذیل آن انواع مختلفی از انسان قرار دارند و هر نوعی نیز مشتمل بر اشخاص و افرادی است.
- ۲- انکار وحدت نوعی به نحو مطلق: در این حالت، هر یک از نفوس بشری تخالف نوعی و ماهوی با دیگر نفوس دارند. به دیگر سخن هر فرد بشری نوع منحصر به فرد است. هر چند برخی انسانها در علوم و اخلاق شباهت فوق العاده ای نسبت به یکدیگر دارند، اما این امر صرفاً مستلزم برابری در صفات است نه تساوی در ذات و ماهیت (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۱ - ۱۴۳؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۲).

۳- انکار وحدت به نحو حداکثری: در این حالت، نه تنها نوع بشر منحصر به فرد است، بلکه در یک فرد بشر، نیز انواعی از انسانها داریم نه نوع ثابت انسانی. این شق صرفاً در حکمت متعالیه جریان دارد.^۱

۳. شواهدی بر انکار وحدت نوعی انسان نزد ابن‌سینا

۳،۱. انکار وحدت نوعی انسان در اشارات و شفا

در آثار ابن‌سینا، اقوالی یافت می‌شوند که می‌توان آنها را به‌عنوان شواهدی بر انکار وحدت نوعی انسان تلقی کرد که از آن جمله‌اند:

الف. نزد ابن‌سینا هرچند مزاج انسانی در نسبت با مزاج‌های نباتی و حیوانی اعدل امزجه است، اما برخی انسانها از مزاج قوی‌تری برخوردار می‌باشند و انسان کامل نیز اعدل و اکمل امزجه را داراست. با تفاوت در مزاجها، نفوسی که بدانها تعلق می‌گیرد متفاوت خواهد شد: «هذه القوة ربما كانت للنفس، بحسب المزاج الأصلي لما يفيد من هيئة نفسانية، تصير للنفس الشخصية تشخصها، و قد تحصل لمزاج يحصل، و قد تحصل بضرب من الكسب، يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء، كما يحصل لأولياء الله الأبرار» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۶).
ب. ملاصدرا در عباراتی از جلد نهم اسفار در نقد دیدگاه ابن‌سینا می‌گوید: «و منها أنه ذهب إلى امتناع الاستحالة الجوهری و مع ذلك اعترف بأن النفس إذا استكملت و تجردت عن البدن تصير عقلاً و سقط عنها اسم النفس و لم يعرف أن نفسية النفس ليست إضافة زائدة على وجودها كالمملك و الربان حتى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس أنما هي نحو وجودها و إذا اشتدت في وجودها و كملت ذاتا عقلياً صار وجودها وجوداً آخر و هذا بعينه استحالة ذاتية و انقلاب جوهری و قد أنكرها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۶ -

^۱. این تقسیم‌بندی در کتاب المعترف فی الحکمه از ابوالبرکات بغدادی است اما نام‌گذاری به مقید و مطلق در مقاله کثرت نوعی انسان از منظر ملاصدرا انجام گرفته است. برای مطالعه رک: حکمت، نصراله و عبدالله صلواتی، ۱۳۸۸: ص ۵۴-۵۵.

۱۱۷). بیان ملاصدرا این است که ابن سینا از یک سو حرکت جوهری را انکار نموده و از سوی دیگر معترف است نفس انسان با استکمال و تجرد از بدن، به عقل تبدیل گشته و نام نفس از او رخت برمی بندد؛ در حالی که نفسیت نفس نحوه وجود آن است نه اضافه ای زائد بر وجودش و با ازاله نفسیت، وجود نفس باقی نمی ماند، بلکه با رخداد اشتداد در وجود نفس و تکمیل ذاتش، نفس به وجودی دیگر یعنی عقل تبدیل می شود. و این امر به منزله پذیرش حداقل دو نوع انسانی، یعنی انسان در مقام نفس و نوعی دیگر از انسان، یعنی انسان در مقام عقل، نزد ابن سیناست.

ج. یکی از دلایل کثرت نوعی انسانها، نظریه اتحاد عاقل و معقول است؛ هر چند ابن سینا در آثارش از جمله اشارات (ابن سینا، ج ۳، صص ۲۹۲-۲۹۸) و شفاء (همو، ۱۴۰۴، قسم الطبیعات، ج ۲، ص ۲۱۲)، مسأله اتحاد عاقل و معقول را با ارائه دلایلی انکار می کند اما در مبدا و معاد، براهین اتحاد عاقل و معقول را ذکر می کند بدون آنکه آنها را نقد نماید (همو، ۱۳۶۳، ص ۷-۱۰).

لازم به ذکر است ابن سینا در نظریه روحانیة الحدوث بودن نفس، بیان می کند که با حدوث مزاج، پرندۀ روح در مزاج لانه می کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸۶). نظریه مذکور برخی از متفکران همچون ملاصدرا را بر آن داشته است تا ابن سینا را قائل به وحدت نوعی بدانند؛ چنان که ملاصدرا در اسفار بیان می کند: «نفس انسانی نزد ابن سینا در اول فطرت، یعنی در هنگامی که جنین چهار ماه است، تجرد عقلانی دارد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۲). بنابراین شاید بتوان گفت برپایه نظریه روحانیة الحدوث بودن نفس نزد ابن سینا می توان استنباط کرد همه انسانها از مزاج واحد بهره مند بوده و در نتیجه نفس واحدی به آنها تعلق می گیرد. پس همگی وحدت نوعی دارند. اما علامه حسن زاده آملی در نقد عقیده ملاصدرا بیان می کند: «اشکال ملاصدرا بر مشاء وارد نیست؛ زیرا مشاء، معتقد است نفس مطابق محل و قابلیت مزاج افاضه می شود؛ لذا مزاج اعدل دارای نفس اکرم و اشرف است؛

بنابراین به حسب مقامات و مراتب مزاج، از همان آغاز خلقت و تعلق نفس، بین نفوس تفاوت وجود دارد، پس نفوس حقیقت واحد نیست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۱). پس با تفسیر مذکور، تفاوت مزاج انسانی نزد ابن سینا می‌تواند موجبات انکار وحدت نوعی انسان و پذیرش تفاوت نفوس انسانی به نحو تباینی یا تشکیکی را در فلسفه سینوی فراهم آورد. اما با نگاهی به تحلیل فخر رازی، این مطلب برای اهل تحقیق آشکار می‌شود که اساساً با تفاوت در مزاج، نمی‌توان تفاوت در نفوس را نتیجه گرفت. فخر رازی در این باره بیان می‌کند: نفوس انسانی مجردند، اما تفاوتی در بین افراد نفوس انسانی نیست و همگی در تمام ماهیت و حقیقت برابرند و اختلاف مردم در کودنی، زیرکی و اخلاق نیک و بد، به حسب اختلاف مزاج‌ها است؛ آنکه مزاج صفراوی دارد خوش خلق و آنکه بلغمی مزاج است تند خوست. بنابر آنکه مراتب مزاجها مختلف و غیرمتناهی است، مراتب نفوس نیز در قوه ادراک و حرکت غیرمتناهی است (نه در ذات) (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۱-۱۴۲).

۳،۲. انکار وحدت نوعی انسان در رساله «الادلة فی بقاء النفس الناطقة»

ابن سینا در برخی رساله‌های کوتاه خود به نکات خاصی اشاره کرده است که شاید در آثار مهم او اثری از آنها نباشد. یکی از این رساله‌ها، که مربوط به مسأله این مقاله است، رساله «الادلة فی بقاء النفس الناطقة» است که حاوی هفت برهان بر بقای نفس ناطقه است. این رساله از جمله تک نگاری‌های فلسفی ابن سینا درباره براهین اثبات تجرد نفس است که با عبارت «سأل بعض الرؤساء بهمته العلیه...» آغاز می‌شود. این رساله مشتمل بر هفت دلیل و قیاس منطقی بر تجرد نفس است، که بعضی از آنها تجرد تام عقلی نفس را اثبات می‌کنند، یعنی مواردی که در آنها ادراک حقایق بسیطه لحاظ می‌شود. برخی دیگر تجرد برزخی را اثبات می‌کنند، یعنی مواردی که در آنها شکل و مقادیر لحاظ می‌شود. این رساله در سال ۱۳۳۲ هجری شمسی با عنوان «هذه سبعة من المقائیس المنطقیة علی الادلة المحققة لبقاء

النفس الناطقة» توسط آقای اکبر دانا سرشت به چاپ رسیده است.^۱ این رسال فلسفی از جمله سائلی است که انتساب آن به ابن سینا قطعی و مسلم است. همچنانکه دکتر یحیی مهدوی این رساله را در جزء اول کتابش، که اختصاص به آثار مسلم الانتساب به ابن سینا دارد، می آورد. مهدوی این رساله را با عنوان «الجمل من الأدلة المحققة لبقاء النفس الناطقة» ذکر می کند. آنگاه سه اسم دیگر این رساله را یعنی «بقاء النفس الناطقة»، «سبعة من المقائیس المنطقية» و «النفس الناطقة» بیان می کند.^۲ همچنین قنوتی در کتاب مؤلفات ابن سینا از این رساله با عنوان «بقاء النفس الناطقة» یاد می کند.^۳ دانش پژوه نیز این رساله را جزء آثار شیخ و با عنوان «الجمل من الأدلة المحققة لبقاء النفس الناطقة» مطرح می کند.^۴ همچنین دکتر ذبیح الله صفا این کتاب را به عنوان یکی از آثار ابن سینا معرفی می کند.^۵ این رساله درباره یکی از مهم ترین مسائل نفس، یعنی تجرد و بقاء نفس بحث می کند، که بسیاری از مسائل فلسفی و اعتقادی و همچنین مطالب مربوط به مبدأ و معاد بر آن مبتنی است. این رساله علیرغم کوتاهی آن مشتمل بر هفت برهان بر تجرد نفس است. البته این براهین برخی تجرد برزخی را اثبات می کند و بعضی تجرد عقلی نفس را ثابت می کند. اگرچه کل رساله به بررسی براهین بقای نفس اختصاص دارد، اما در عبارات پایانی استدلال پنجم، دو مسأله بسیار مهم و چشمگیر وجود دارد که به مسأله وحدت یا کثرت نفوس بشری مربوط می شود. نخست نسبت نفس ناطقه با بدن جسدانی و دوم کیفیت بقای

^۱. ابن سینا، هذه سبعة من المقائیس المنطقية على الأدلة المحققة لبقاء النفس الناطقة، تحقیق: اکبر دانا سرشت، کاوه، کرمانشاه، ۱۳۳۲ ش.

^۲. مهدوی، یحیی، فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۶۷.

^۳. قنوتی، الاب جورج شحاته، مؤلفات ابن سینا، ص ۱۴۵.

^۴. ابن سینا، النجاة، مقدمه محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش، ص ۷۴.

^۵. ذبیح الله صفا، جشن نامه ابن سینا، مجلد اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ ش، ص ۶۰.

آن. ابن سینا مسأله دوم را مبتنی و متفرع بر مسأله اول تحلیل می‌کند. ابن سینا در این برهان می‌گوید نفس ناطقه در انسان گاهی اشیاء را بدون خصوصیات اعراض شان تعقل می‌کند، اعراضی که قالب جسدانی به تنهایی نمی‌تواند محل آنها باشد، بدون اینکه چنین تعقلی موجب وهن و سستی قالب شود. از سوی دیگر قالب جسدانی در انسان گاهی اشیاء را بدون خصوصیات اعراض شان تعقل می‌کند، اعراضی که نفس ناطقه به تنهایی نمی‌تواند محل آنها باشد، بدون اینکه چنین تعقلی موجب وهن و سستی نفس ناطقه شود. مثال آن صور عقلیه و عقائد حکمیه که انسان به وجود می‌آورد، در حالی که قالب بر حالت خود در حالت قوه است. از آنجا که انسان ترکیب قوا و جمالش را از دست می‌دهد، در حالی که نفس همان حالت خود در عقیده را دارد. نتیجه می‌شود که قوام نفس ناطقه به بدن و قالب نیست و با تلاشی بدن از بین نمی‌رود.

نکته مهم و قابل استناد، در واقع بخش دوم عبارت و پس از اثبات بقای نفس است. او می‌گوید: «و لست أدعی أن عامّة الأنفس والقوالب يوجد أحوالها على هذه الصورة، بل أقول: إنّنا قد نجد من الناس من يضعف أعضاؤه الشيخوخة أو العرض، والنفس بعد صالحة لإنشاء الآراء واستنباط المعارف. وقد نجد أيضاً منهم من ينشئ المعلومات الكثيرة وجسده بعد ذوراء حسن وبطش قوى. ولو أنّ أحدهما كان لا يقبل خصائص أعراضه إلّا بمشاركه صاحبه، لامتنع وجود هذه الحالة منهما، وإذا لم يكن ممتنعاً فقد ظهر أنّها وإنّ وجدا متّحدین، ثمّ انطلقت القضية بأنّ أحدهما وهو القالب بالإضافة إلى الهيكل الإنسیّ نازل منزلة الهيولى الموضوع وأنّ الآخر هو النفس نازلة منزلة الصورة منه، فإنّ حالهما فيه ليس كحال شكل السيف مع حديد و شکل الخاتم مع فضّه، لكنّه شبه بحال الشیرج فی السمسم وماء الورد فی الورد أعنی أنّهما ينزلان من جرمیهما منزلة السلافه والخلاصه، إلّا أنّ النفس الناطقه تفارقه بأنّها لیست بجسمانیة الطبع، بل هی روحانیة الذات». «من ادعا نمی‌کنم همه نفوس و قوالب جسمانی واجد چنین احوالی هستند. آنچه می‌گویم این است که ممکن است در میان مردم کسانی را بیایم که

در اثر پیری، قوا و اندام‌شان سست شده، اما هنوز روح‌شان برای ایجاد نظر و کسب علم مناسب است، یا اینکه کسانی را می‌یابیم که علوم زیادی را انشاء و ایجاد می‌کنند و بدن‌شان همچنان در اوج صحت و سلامت قواست. اگر یکی از آنها خصوصیات اعراض خود را نمی‌پذیرفت مگر با مشارکت و مصاحبت آن دیگری، وجود این حالت برای هر دو ممکن نبود. بنابراین اگر چنین حالتی ممتنع نیست روشن می‌شود که این دو با هم متحد در وجودند، اگرچه در تحلیل قضیه، یکی از آنها یعنی قالب بدنی در جایگاه هیولی و دیگری در جایگاه صورت است. نسبت این دو مانند شکل شمشیر با آهن و یا شکل انگشتر با نقره نیست، بلکه مانند نسبت روغن کنجد با کنجد و نسبت گلاب با گل است. منظورم این است که نسبت آن دو به جرم‌های‌شان مانند خروج عصاره از آن دو است، جز اینکه نفس ناطقه به واسطه عدم جسمانیت قابلیت مفارقت دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۳۲، ص ۵۷).

روشن است که ابن‌سینا در اینجا برخلاف نظر ارسطو که نسبت نفس و بدن را نسبت تیزی شمشیر و آهن و یا نسبت شکل مجسمه و برنز می‌داند، جسم و نفس را متحد دانسته و نسبت آن دو را مانند نسبت عصاره چیزی به اصل همان چیز دانسته است. این به وضوح نشان می‌دهد در نظر ابن‌سینا نفس مرحله نهایی و عصاره تکامل بدن است و اگرچه این عصاره و خلاصه مبتنی بر بدن است، اما قابلیت تجرد و مفارقت دارد. همین عبارت گویای نسبت قوه و فعل در امر واحدی است که به نحو تشکیکی، مراتب مختلف یک شیء واحد هستند.

اما فراز پایانی این عبارت به مطلب دیگری اشاره می‌کند که می‌توان از آن به‌طور صریح تشکیک نفوس انسانی نزد ابن‌سینا را تلقی به قبول کرد: «و النفس الناطقة مع استعلائها بالتدبير على القالب و انفرادها عنه بتأدية العمل المختص بها، أعني تأليف المقدمات العقلية لاستقرار النتائج الحكمية أولى بأن لا يكون ذلك ممتنعاً عليها. و ليس لمعارض أن يعارضنا بنفوس الاطفال و المجانين، فانا لسنا ندعى أن الجواهر الروحانية كلها من شرف كمالها على

الدرجۀ الواحدة، بل نقول: كما أنَّ الملا الأعلى أعنى طبقات الملائكة قد تتفاوتون في المرتبة، كذا الحال في النفوس النواطق و الله اعلم» (همان).

نفس ناطقه به واسطه اینکه تدبیر بدن را به عهده دارد و مستقل از بدن وظیفه خود که همان تالیف مقدمات عقلیه برای رسیدن به نتایج حکمیه است را انجام می‌دهد، بر قالب یعنی بدن استعلا و برتری دارد و این سخن به واسطه نفوس اطفال و مجانین نقض نمی‌شود؛ چون ما مدعی نیستیم که جواهر روحانی همگی از حیث شرف کمال در یک درجه هستند، بلکه معتقدیم همان‌طور که ملاً اعلی، یعنی طبقات ملائکه در مرتبه متفاوت هستند، همین‌طور نفوس ناطقه هم دارای مراتب و درجات مختلف هستند.

برای بررسی این بخش از عبارت، آن را به مثابه جزئی از یک کل و بخشی از شبکه معرفتی مورد لحاظ قرار می‌دهیم: خواجه نصیر در شرح فصل هفدهم نمط چهارم اشارات، بیان می‌کند که اطلاق وجود بر اشیای مختلف به صورت اشتراک لفظی نیست، بلکه به معنای واحد در جمیع آنهاست، ولی نه به صورت مساوی، مانند وقوع انسان بر اشخاص آن، بلکه به صورت اختلافی بر آنها واقع می‌شود. این اختلاف به چند صورت می‌تواند باشد:

الف- به تقدم و تاخر مانند وقوع متصل بر مقدار و جسم دارای مقدار،

ب- به اولویت و عدم اولویت مانند وقوع واحد بر چیزی که اصلاً منقسم نمی‌شود و بر چیزی که به وجهی منقسم می‌شود، غیر از آن چیزی که به واسطه آن واحد است.

ج- به شدت و ضعف مانند وقوع سفیدی بر برف و عاج فیل و وجود جامع همه این اختلافات است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳-۳۴). همچنین او در شرح فصل اول نمط چهارم اشارات (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۲-۳) در توضیح عنوان نمط «فی الوجود و علله» می‌گوید وجود در اینجا هم بر وجود واجب الوجود و هم بر وجود معلولها اطلاق می‌شود ولی این اطلاق به صورت تشکیکی است و چیزی که بر اشیای مختلف به صورت تشکیکی حمل شود، نه نفس ماهیت آنها و نه جزء ماهیت آنهاست، بلکه عارض بر

آنهاست؛ بنابر آنکه به عقیده مشاء، تشکیک در ماهیت راه ندارد. بنابراین نزد خواجه، وجود، یعنی مفهوم وجود، در عین وحدتش به تفاوت تشکیکی بر مصادیقش حمل می‌شود که این تشکیک در واقع تشکیک عامی، یعنی تشکیک در صدق است، در حالی که تشکیک خاصی در حکمت متعالیه در مصادیق وجود جریان دارد، اما آیا می‌توان تشکیک خاصی را در حکمت مشاء جستجو کرد؟ بنابر فقراتی از التعليقات (همو، ۱۴۰۴، ص ۸۴؛ همان، ص ۱۵۷، ۱۷۹)^۱ و قرائت خواجه از اشارات، آنچه در جهان خارج محقق است، رابطه تباینی بین وجودات است نه تشکیکی. متأخرانی چون حکیم سبزواری نیز مشاء را قائل به تباین وجودات می‌دانند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۲).

بنابراین قرائت تباینی از فلسفه ابن سینا، فراز پایانی رساله را می‌توان حاکی از تباین نفوس دانست. یعنی نفوس انسانی بایکدیگر اختلاف تباینی دارند و انکار وحدت به معنای پذیرش تباین نوعی انسان‌هاست، به این بیان انواعی از انسانها وجود دارند که هریک از آنها یا گروهی از آنها در نوعی متباین با دیگر افراد یا دیگر گروهها قرار دارند. اما برخی بر اساس شواهدی، تباین وجودات را در فلسفه ابن سینا نپذیرفته و تباین را به تغایر تأویل کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۶)، چنانکه خود ابن سینا در مباحثات^۲ صراحتاً از اصالت وجود و تشکیک در حقیقت عینه وجود سخن می‌گوید (نک: ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰-۲۲۰). ابن سینا در فرازی از المباحثات می‌گوید: «و أما مسئله التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه ان يعلم أن الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالنكاد والضعف، وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، و ما

^۱. نک: التعليقات، ص ۸۴: «و يجب أن يكون ذات الفاعل مابيناً لذات المفعول»؛ همان، ص ۱۵۷: «كما أن وجوده يظهر في كل شيء فوجوده على صفة وجوده و هو أنه خير. وجوده مابين لساتر الموجودات»، همان، ص ۱۷۹: «و يتبين من هذا أن علة الوجود يجب أن تكون مابينة لذات المعلول».

یلبسها من الوجود غیر مختلف النوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۴۱). آیا این عبارت مفاد تشکیک خاصی در فلسفه صدرایی را می‌رساند؟ این تشکیک خاصی اولاً به حقیقت عینیه وجود اشاره دارد و بنابراین در اینجا نیز باید متعلق به حقیقت عینی و خارجی نفوس انسانی باشد و ثانیاً نوعی از وحدت در عین کثرت را دربرمی‌گیرد. بنابر نظر خود ملاصدرا، که شیخ را قایل به تشکیک خاصی دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷) و همچنین این خوانش از عبارت المباحثات، می‌توان حضور تشکیک خاصی، البته نه به نحو سیستمی و مبنایی، را در فلسفه ابن‌سینا رصد کرد و بر مبنای آن فراز پایانی این رساله را حاکی از وحدت تشکیکی نفوس انسانی دانست؛ یعنی انسانها، وحدت نوعی متواپی ندارند، بلکه از وحدت تشکیکی برخوردارند. به این نحو که همه انسانها نوع واحدند، اما وحدت نوعی در آنها به نحو تساوی در ذات مطرح نیست، بلکه وحدت به نحو تشکیکی جریان دارد و انسانها دارای حقیقت واحد اما ذو مراتب‌اند. البته لازم به ذکر است که اگر نظریه وحدت نوعی ابن‌سینا و تصریحات او در این زمینه را جدی بگیریم و به عنوان اصل محوری انسان‌شناسی او تلقی کنیم، از فراز پایانی رساله مذکور نه تباین نوعی انسان قابل برداشت است و نه وحدت تشکیکی؛ بنابراین آنکه ممکن است کسی عبارات این رساله را چنین تفسیر کند که تفاوت نفوس مطرح شده در رساله مذکور در محور کمالات ثانیه و لواحق متأخر از ذات است نه در محور حقیقت و ذات انسان.

۴. نتیجه‌گیری

بنابر آنچه بیان شد، اگر برخی عبارات و به ویژه فراز پایانی رساله الادله فی بقاء النفس الناطقه را به منزله انکار وحدت نوعی انسان (به نحو تباین یا تشکیک) نزد ابن‌سینا بدانیم، نتایج زیر از تحلیل عبارات ابن‌سینا قابل اصطیاد است:

۱. نقد ملاصدرا بر پذیرش وحدت نوعی انسان و برابری ذات نبی و انسان عادی از سوی ابن سینا وارد نیست.
۲. از سوی دیگر باید توجه داشت که ابن سینا به صورت سیستمی و محوری تبیین نوعی انسانها را نپذیرفته است، یعنی بر مبنای تبیین نوعی انسان سخن نگفته و فروعات و لوازم آن را بر شمرده است، هر چند استطراداً و به طور پراکنده از تبیین نوعی بحث کرده است.
۳. بنابراین آنچه در فلسفه او اصالت دارد وحدت نوعی است.
۴. همچنین با جدی گرفتن وحدت نوعی به عنوان اصل محوری در انسان شناسی سینوی، از فراز پایانی رساله مذکور نه تبیین نوعی انسان قابل برداشت است و نه وحدت تشکیکی.
۵. با در نظر گرفتن اینکه ابن سینا قائل به اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود بوده است، قول به تشکیک نوعی نفوس در کل سیستم فلسفی او قابل توجیه نیست.
۶. با وجود این می توان به طور ضمنی این قول را در نگاه بخشی به آراء ابن سینا پذیرفت. همچنان که حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول در کل سیستم فلسفی شیخ قابل توجیه نیست، اما در نگاه بخشی و جزئی می توان از آن ها دفاع کرد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، مع الشرح نصیر الدین طوسی، قم، نشر البلاغه
- ابن سینا (۱۴۰۴ق)، التعليقات، چاپ عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه
- ابن سینا، الشفاء (۱۴۰۴ق)، قسم الطبیعیات، ج ۲، چاپ ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، مکتبه ایة الله مرعشی النجفی
- ابن سینا (۱۳۷۹)، النجاة؛ تهران، دانشگاه تهران.

- ابن سینا (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ابن سینا (۱۳۷۱)، المباحثات، قم، انتشارات بیدار.
- ابن سینا (۱۳۸۹)، رساله الادله فی بقا النفس الناطقه، رساله دکتری محمد جعفر حیدری، دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۹۵۳م)، رسایل، ج ۲، استانبول، دانشکده ادبیات دانشگاه استانبول.
- ابن سینا (۱۳۳۲)، هذه سبعة من المقائیس المنطقیة علی الادلة المحققة لبقاء النفس الناطقة، تحقیق: اکبر دانا سرشت، کرمانشاه: کاوه
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، شرح الاشارات و التنبیها، قم، بوستان کتاب.
- حکمت، نصرالله؛ صلواتی، عبدالله (۱۳۸۸)، کثرت نوعی انسان از منظر ملاصدرا، خردنامه صدرا، ش ۵۷، پاییز ۸۸
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیه، ج ۷، بیروت، دار الکتاب العربی.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶)، فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آرای ابن سینا، تهران، انتشارات سمت
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، چاپ حسن حسن زاده آملی و مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، نظام حکمت صدرایی، جلد اول، تهران، سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاهها.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۲ق)، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الجیل.

بازخوانی وحدت یا کثرت نوعی انسان از دیدگاه ابن سینا براساس... / حیدری؛ جامه بزرگی / ۳۴۵

- صفا، ذبیح الله (۱۳۸۴)، جشن نامه ابن سینا، مجلد اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- صلواتی، عبدالله (۱۳۹۳)، کثرت نوع انسانی از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، تاریخ فلسفه، ش ۱۶.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۴)، تعلیقات بر نهائیه الحکمه علامه طباطبائی، جلد اول، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- قنواتی، الاب جورج شحاته (۱۹۵۰ م)، مؤلفات ابن سینا، قاهره: دارالمعارف
- ملاصدرا (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی.
- ملاصدرا (۱۳۷۴)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مهدوی، یحیی (۱۳۳۳)، فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، تهران: دانشگاه تهران