



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

کثرت نوعی انسان از منظر صدر المتألهین

نرگس موحدی*



کثرت نوعی انسان از منظر صدر المتألهین

چکیده

ملاصدرا بر پایه مبانی وجودشناختی تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی نفس، وحدت نوعی انسان را انکار کرده و انسان‌ها را به حسب حرکت جوهری ارادی دارای انواع گوناگون دانسته است. افرادی همچون ابن سینا، فخر رازی، نصیرالدین طوسی و شیخ اشراق مسئله نوع واحد بودن انسان را بررسی کرده‌اند، اما به دلیل نداشتن مبانی کافی به تحلیل و تقریر صحیحی از این مسئله دست نیافته‌اند. ملاصدرا در آثار گوناگونش دلایل متعددی را بر انکار وحدت نوعی می‌آورد و در مقابل، تقریری از کثرت نوعی انسان به دست می‌دهد. البته با توجه به نظریه ابدان طبیعی و مثالی، و حرکت جوهری اشتدادی نفس می‌توان کثرت نوعی را در نشئه دنیا نتیجه گرفت.

کلیدواژه‌ها

وحدت نوعی انسان، حرکت جوهری اشتدادی، انواع بدن، انواع انسان، کثرت نوعی انسان.

نظریه وحدت نوعی، ماهیت انسان (حیوان ناطق) را به نحو توطی بر همه افراد انسان قابل حمل می‌داند، زیرا ماهیت امری متوطی است که تشکیک نمی‌پذیرد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۹۱). در مقابل، نظریه کثرت نوعی انسان، هر فرد انسانی را نوعی واحد تلقی می‌کند که در تعریف انسان، حیوان ناطق بودن را به عنوان جنس مشترک میان تمام انسان‌ها می‌داند و برای آن فصولی قائل می‌شود که هر کدام از افراد انسان را منحصر در یک نوع می‌کند. مقصود این است که تمامی انسان‌ها همان «حیوان ناطق»، فقط نیستند، بلکه انسان‌ها حیوان‌های ناطقی هستند که افزون بر آن امری اضافه نیز دارند و شاید اصطلاح تشکیکی بودن تعریف انسان نیز صادق باشد؛ بدین معنا که یک شخص، انسان بهیمی و شخص دیگر انسان بهیمی تر باشد.

برخی از فیلسوفان مسلمان، پیرو تعریف ارسطو از انسان به عنوان «حیوان ناطق»، وحدت نوعی انسان را امری قطعی دانسته (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۰۰) و کمالات ثانوی را عامل تعدد و تغایر افراد انسانی می‌دانند. بنابراین، به ارائه برهان، بر این مدعا نیازی ندیده‌اند. البته در میان متکلمان، فخر رازی (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۷-۳۹۳؛ همو: ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵-۸۹) و ابو البرکات بغدادی به این بحث پرداخته‌اند (ابو البرکات، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۷۹-۳۸۷). ابو البرکات دلایلی نیز بر انکار وحدت نوعی می‌آورد، ولی پس از بحث‌های زیاد در این زمینه، نمی‌تواند دلیل قاطعی بر انکار وحدت نوعی اقامه کند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۴). فیلسوفانی مانند نصیر الدین طوسی نیز برهان‌هایی بر وحدت نوعی انسان اقامه کرده‌اند.

به هر تقدیر، اعتقاد به وحدت نوعی و کثرت نوعی انسان، لوازمی در پی دارد که هر دو گروه در دیگر مباحث نیز از این مسئله بهره برده‌اند؛ برای مثال، موافقان وحدت نوعی انسان، بنای انسان‌شناسی و مسائل مرتبط با انسان را بر اساس وحدت نوعی انسان طرح و شکل‌دهی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که مباحث اساسی همانند چگونگی حدوث نفس و انکار اتحاد عاقل و معقول بر مبنای واحد بودن نوع انسان قابل دفاع است و اگر به کثرت نوعی انسان معتقد باشیم، انسان‌شناسی ما نیز متحول خواهد شد.

البته وحدت نوعی انسان امری نیست که به طور کامل مورد اتفاق حکیمان مسلمان بوده باشد. فخر رازی به‌هنگام برشمردن برهان‌های وحدت نوعی انسان اذعان دارد که این دلایل در



مقابل کسانی است که به کثرت نوعی اعتقاد دارند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۹۰؛ همو: ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵). تا پیش از ملاصدرا، مبانی مورد نیاز برای تحلیل و تبیین و حتی اثبات کثرت نوعی وجود نداشت و موافقان کثرت نوعی نتوانستند رهیافت مناسبی به این مسئله داشته باشند. کسانی مانند فخر رازی (همان) بدون ذکر مبانی و پیش فرض‌ها، تقریری متفاوت از کثرت نوعی ارائه می‌دهد و شیخ اشراق نیز تقریر دیگری از کثرت نوعی بر اساس مبانی خود عرضه می‌کند. شیخ اشراق به تشکیک در ماهیت قائل بود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۶۰) و به همین دلیل، در تبیین تنوع انسان، ماهیت اصیل انسانی را در برخی از انسان‌ها شدیدتر و در برخی دیگر ضعیف‌تر می‌داند، ولی ملاصدرا در حکمت متعالیه از مبانی غنی و مستحکم وجودی و حرکت جوهری اشتدادی بهره برد و با ذکر مؤیداتی از آیات و روایات تقریری دقیق از کثرت نوعی انسان ارائه کرد.

صدرا نفس انسانی را حقیقتی ذومراتب می‌داند که در مسیر استکمال وجودی خویش، پیوسته در حال تکامل و تجدد است و ماهیت‌های گوناگونی می‌یابد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۴). این انسان واحد دارای بدن‌هایی (طبیعی، مثالی و به قولی برزخی) است که به اذعان خود ملاصدرا، این بدن‌ها در این دنیا همراه او هستند و با توجه به اعمال و نیت‌ها و میزان علم، بدن مثالی و اخروی را نفس انشا می‌کند و هر انسانی شکلی خاص به خود می‌گیرد؛ بدین معنا که حقیقت انسانی، حیوانی یا شیطانی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۳).

به عبارتی انسان شامل چهار نوع انسان شیطانی، انسان سبعی، انسان بهیمی و انسان ملک است که هر نوع خود انواع بی‌شماری از شیاطین، سبع، بهیمه و ملک را دربردارد (همو ۲۰۰۲، ج ۹: ۲۰). با بررسی دقیق آرای ایشان، می‌توان ادعا کرد که انسان‌ها در نشئه دنیا در نوع متکثرند و آخرت جایگاه بروز و ظهور حقایق هر نوع، برای همگان خواهد بود. البته کسانی که چشم آنان در دیدن حقیقت تواناست، در همین دنیا نیز بطون انسان را می‌بینند و این امر نشان تنوع نفوس آنان است.

پیشینه بحث وحدت و کثرت نوعی انسان

به باور موافقان وحدت نوعی، انسان‌ها، نوع واحدند و ماهیت و جوهر یکسان دارند. این ذات و ماهیت واحد در چهار ماهگی در شکم مادر شکل گرفته و از آن پس، ذات او





تغییری نمی‌کند و تحولی در او راه ندارد و ماهیت انسان همواره «حیوان ناطق» است، ولی ملاصدرا که از مخالفان وحدت نوعی است، با توجه به مبانی حکمت متعالیه، هر یک از انسان‌ها را نوعی واحد می‌داند و نیز هر فرد انسانی را در هر آن نوعی متمایز به‌شمار می‌آورد.

یکی از مبانی تأثیرگذار بر شکل‌گیری این دو نظریه، «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» است که تا پیش از میرداماد به صورت پرسشی مشخص از اصالت وجود یا اعتباری بودن ماهیت مطرح نبود تا بر اساس آن لوازم هر کدام از اصالت وجود یا ماهیت را در مباحث فلسفی لحاظ کنند. به همین دلیل، آرای فیلسوفان پیش از میرداماد گاه با اصالت وجود و گاهی با قول اصالت ماهیت سازگار است.

از این رو، مشایبان بدون توجه به اصالت وجود، برای ماهیت در خارج حقیقتی قائل بودند و انسان را تعریف به ماهیت می‌کنند و معتقدند ماهیت انسان به یکسان در مصداق‌های خود یافت می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که معتقد بودند اقدام بودن، شدید بودن و اولویت در جعل ماهیت معنا ندارد، تشکیک در مراتب وجود را نیز نپذیرفتند. آنان از سویی به ثبات جوهری نفس معتقد بودند و حرکت جوهری اشتدادی آن را انکار می‌کردند که لازمه این انکار، اثبات ماهیت نوعی بین تمامی افراد یک ماهیت بود. بنابراین، اعتقادداشتن به تشکیک در مراتب هستی، دیگر جایی برای حرکت جوهری اشتدادی موجودات و تنوع افراد یک ماهیت باقی نمی‌گذارد، ولی باید دانست که هر چند قرار گرفتن موجودات در مراتب تشکیکی جهان سبب تنوع موجودات می‌شود، در مورد انسان که بنابر نظر صدرا همگی در آغاز در یک مرتبه از وجود قرار دارند، افزون بر اینکه لازم است تشکیک در مراتب جهان پذیرفته شود، اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی نیز ضرورت می‌یابد. بنابراین مبانی، قائلان به وحدت نوعی مدل‌های متفاوتی ارائه می‌دهند و هر یک ادله‌ای را بر اثبات مدعای خویش عرضه کرده‌اند.

مدل‌های وحدت نوعی

۱. ابن سینا از قائلان به وحدت نوعی انسان‌هاست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۰۰) و نفوس انسانی را جواهر مجردی می‌داند که کاملاً در ماهیت و حقیقت مساوی هستند، ولی او دلیلی بر مدعای خود نیاورده است (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۶)



۳۷

کثرت نوعی انسان از منظر صدر المتألهین

و اختلاف مردم را در ذکاوت و نادانی و اخلاق فاضله و مذموم، به سبب اختلاف در امزجه بدنی می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۶)؛ چنانچه صاحب مزاج صفراوی، خوش اخلاق و فرد بلغمی مزاج همچون سودایی مزاج‌ها، تندخو خواهد بود.

به این ترتیب، اختلاف نفوس و مراتب انسان‌ها در ادراک و تحریک، تنها به دلیل مراتب بی‌نهایت مزاج و اختلاف در امزجه است (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۵، همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۲).

۲. برخی دیگر از فیلسوفان قدیم معتقدند نه تنها نفوس انسانی، بلکه تمامی نفوس حیوانی و انسانی نیز در ماهیت و جوهر ذاتی برابرند. اختلاف ادراک و افعال آنها تنها به سبب اختلاف در ابزارها و آلات می‌باشد. در نتیجه اگر حیوانات نیز مغز و زبانی همچون انسان داشتند، با انسان در فکر و نطق مساوی بودند (همان).

۳. در مدلی که گروه سوم ارائه می‌دهد، نفس بشری جنسی است که تحت آن انواع مختلفی از ماهیت قرار می‌گیرد و در هر نوع، اشخاص برابر در ماهیت مندرج‌اند (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۷). در این نظریه، وحدت نوعی، مقید است و انسان‌ها دارای چند نوع هستند که هر کدام از روح معین کواکب نشأت می‌گیرد؛ این روح، همان طباع تام آن نوع است که برخی از انواع را حر، کریم و فاضل می‌گرداند و برخی را شریر و پست. فخر رازی این مدل را پذیرفته است.

در دو مدل اول، انسان از آغاز دارای وحدت نوعی است و تا آخر نیز این وحدت را حفظ می‌کند، ولی در مدل سوم که مورد قبول فخر رازی است، انسان در بدو تولد اختلاف نوعی دارد و هر گروه در یک نوع داخل‌اند؛ یعنی از آغاز انواع مختلف دارد و تا آخر نیز انواع مختلف هستند، اما در مدلی که صدرا ارائه می‌دهد انسان در آغاز وحدت نوعی دارد^۱ و سپس به انواع متعدد متکثر می‌شود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

دلایل مدعیان وحدت نوعی

مدعیان وحدت نوعی دلایلی بر نظریه خود اقامه کرده‌اند که نخستین دلیل بر استدلالی وجدانی استوار است؛ بدین بیان که همه نفوس انسانی، در نفس بودن برای انسان

۱. «الفنوس الانسانیة بحسب اول حدودها صورة نوع واحد هو الانسان؛ ثم اذا خرجت من القوة الانسانیة و العقل الهیولانی الی الفعل، تصیر انواعا کثیرة من الاجناس الملائکة و الشیاطین و السیاح و البهائم».



مشترک‌اند. اگر بعضی از نفوس از بعضی دیگر تمایز داشته باشند و این تمایز به امری باشد که مقوم ذات است، در این صورت لازم است تا نفوس جهتی مشترک به نام جنس و جهتی مخالف به نام فصل داشته باشند. در نتیجه نفوس انسانی ترکیبی از دو جزء موافق و مخالف خواهند بود و لازمه این ترکیب، جسمانیت نفس است، در حالی که نفوس مجردند و در امور مجرد محال است که ترکیب وجود داشته باشد. بنابراین، نفوس وحدت نوعی دارند و ممکن نیست که تکثر نوعی در آن راه داشته باشد (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۶، همو، ۱۹۹۹، ج ۲: ۳۹۴).

فخر رازی در نقد این دلیل بیان می‌کند که اگر به فرض بپذیریم که نفوس متخالف فرض شوند، اقتضای آن وقوع ترکیب در ماهیت است، اما لازمه این نوع از ترکیب (همانند رنگ سیاهی و سفیدی) جسمانیت نفوس نیست. با اینکه هر دو در رنگ بودن مشترک و در برخی اجزای ماهیت مختلف‌اند، ولی هرگز لازمه آن جسم بودن سیاهی و سفیدی نیست. بنابراین، ترکیب در ماهیت نفوس ناطقه نیز سبب جسمانیت نفوس نخواهد شد (همو، ۱۹۹۹، ج ۷: ۸۷).

این نقد بر این مبنا استوار است که اگرچه امر بسیط عقلی به ضرورت باید بسیط خارجی نیز باشد، ولی عکس آن کلیت ندارد؛ به این بیان که وقتی شیئی مرکب از جنس و فصل نباشد، لازمه آن امتناع ترکیب از ماده و صورت در خارج نیز خواهد بود، ولی اگر چیزی مرکب از جنس و فصل باشد، مستلزم آن نیست که به یقین در خارج نیز مرکب از ماده و صورت باشد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۶: ۹۰).

۱. دلیل دیگر در این زمینه، اشتراک در درک معقولات است، زیرا نفوس دارای امور معقول و صفات غیر معقول هستند که اگرچه نفوس در صفات غیر معقول متفاوت‌اند، ولی در افعال ادراکی و تحریکی عقل یکسان‌اند. آنچه در تساوی ماهوی انسان‌ها اهمیت دارد و سبب می‌شود تا انسان‌ها تحت نوع واحدی قرار گیرند، همان اشتراک در امور معقول است. بنابراین، نفوس بشری مندرج در نوع واحد هستند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۵).

۲. دلیل دیگر آنکه چون هر ماهیت مجردی ذات خود را تعقل می‌کند، نفس نیز ماهیت مجردی است که حقیقت ذاتش را تعقل کرده، خود را ماهیتی می‌یابد که بر درک و تحریک تواناست. دیگر نفوس نیز همین دریافت را از نفوس خود دارند و خود را به وجدان

موجودی می‌یابند که قادر بر درک و تحریک است. بنابراین، تساوی انسان‌ها در چنین درکی بر وحدت نوعی نفوس انسانی دلالت می‌کند (همان).

۳. دلیل دیگر بر وحدت نفوس، بر پایه اشتراک نفوس در ادراک استوار است. به عبارتی ادراک در ادراک کلی و جزئی منحصر است و تمامی اصناف بشر در درک جزئی و کلی مشترک‌اند. اگرچه مردم در ذکاوت و نادانی مختلف‌اند و چه‌بسا برخی نفوس حتی در درک اولیات نیازمند این باشند که خود را به تکلف بیندازند، ولی همه در درک اولیات مشترک‌اند.

از سویی نفوس در تصور ماهیات و صدور حکم میان آنها نیز یکسان‌اند و به محض اینکه بتوانند امری را تصور کنند، در صدور حکم توانا می‌شوند و این اشتراک در صدور حکم و درک امور کلی و جزئی، گواهی بر وحدت نوعی انسان است (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۹۶).

تفاوت دلیل سوم با دلیل چهارم در این است که دلیل سوم در پی اثبات وحدت نوعی از طریق اشتراک در درک و دریافت از نفوس در میان افراد بشر است، در حالی که دلیل چهارم در صدد بیان اشتراک اشخاص در ادراک جزئی و کلی می‌باشد.

۳۹



ادله موافقان کثرت نوعی

مخالفان وحدت نوعی اشکال‌هایی بر هر کدام از ادله موافقان وحدت نوعی مطرح کرده‌اند و به عبارتی ادله خود را با پاسخ به این اشکال‌ها بیان داشته‌اند، اما فخر رازی پس از آوردن ادله مخالفان وحدت نوعی، برهان‌ها و رد برهان‌های وحدت نوعی را ضعیف و جزو امور اقلی می‌شمارد. سرانجام از آنجا که فلسفه مشاء مبانی لازم برای اثبات کثرت نوعی را در اختیار ندارد، فخر رازی نیز به راه حل قاطعی در رد یا پذیرش وحدت یا کثرت نوعی دست نمی‌یابد.

۱. منکران وحدت نوعی، اختلاف نفوس بر حسب امزجه را رد کرده، اذعان می‌کنند که ممکن نیست اختلاف انسان‌ها به سبب اختلاف در مزاج و آلات بدنی باشد، زیرا بسیاری از انسان‌ها با اینکه دارای مزاج و شرایط تأدیبی یکسان هستند، در اخلاق و ملکات متفاوت‌اند. افزون بر آن، گاهی مزاج فرد از سردی به گرمی و گاه به عکس منتقل می‌شود، در حالی که ملکات و ادراکات او تغییری نمی‌کند. نتیجه اینکه آنچه نفوس را متخالف



می‌کند مزاج نیست، بلکه نفوس به تمام ماهیت متفاوت‌اند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۷: ۸۷).

۲. در بیان دیگری قائلان به کثرت نوعی این گونه استدلال کرده‌اند که اختلاف مردم در علم و جهل، قوت و ضعف، شرافت و خساست و یا به ذات و جوهر افراد است. یا اینکه به امر خارج ذات، از جمله شرایط محیطی و تعلیم و تربیت و پدر و مادر وابسته است، اما اینکه اختلاف در اخلاق و ادراک به امری خارج ذات وابسته باشد، سخن باطلی است، زیرا چه بسیار افرادی که شرایط تأدیبی یکسان داشته‌اند، ولی یکی فاجر و دیگری عالم شده است. مهم‌تر اینکه برخی از کودکان پیش از اینکه تعلیم و تربیت شوند، مهربان و برخی دیگر خشن هستند. بنابراین، نمی‌توان اختلاف مردم در ادراک و تحریک را به سبب تفاوت در ابزار خارج ذات دانست (فخر رازی، ۱۹۹۹، ج ۲: ۳۹۸). بنابراین، انسان‌ها ذاتاً متکثر و متفاوت هستند.

۳. اگرچه همه نفوس در ادراک‌ها و تحریک‌ها مشترک‌اند، این امور مشترک می‌توانند از امور خارج از ذات و از لوازم ذات باشند، نه از مقومات نفوس. در این صورت، نفوس در تمام ماهیت مختلف‌اند و تنها در لوازم ذات مشترک می‌شوند. ادعا بر یکسان‌بودن مردم در درک اولیات نیز استقرای ضعیفی است که نمی‌توان به آن استناد کرد (همان: ۳۹۶).

این مجموعه دلایلی است که فیلسوفان قدیم در اثبات کثرت نوعی آورده‌اند، اما بی‌گمان این بیان‌ها تنها نقد نظریه وحدت نوعی است و آنان هیچ استدلالی ارائه نمی‌دهند که بر پایه مبانی و اصول فلسفی بنا شده باشد و بتواند به طور منطقی و مستدل کثرت نوعی انسان را اثبات کند.

دلایل نقضی صدرا بر کثرت نوعی انسان

ملاصدرا در آثار خویش دلایل معتقدان به وحدت نوعی و رد آنها را به‌صراحت نیاورده است، اما در مواردی با اشاره به برخی آرا درباره وحدت نوعی انسان، آنها را از سخیف‌ترین اقوال دانسته است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۸۰). او بنابر مبانی خویش افزون بر اینکه انسان‌ها را انواع متعدد می‌داند، استدلال می‌کند که باطن انسان هر لحظه از نوعی به نوع دیگر انتقال می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۵؛ نیز نک: ۱۳۶۰: ۳۳۴). در ادامه با آوردن پاسخ‌های نقضی ملاصدرا در رد وحدت نوعی انسان، به تبیین مبانی ایشان در صورت‌بندی نظریه کثرت نوعی انسان خواهیم پرداخت.



۱. صدر المتألهین نخستین دلیل مورد نظر را با بهره گرفتن از برابرنبودن نبی و غیر نبی اقامه می کند و وحدت نوعی انسانها را نافی نبوت می داند؛ بدین بیان که اگر تمامی انسانها در هویت و حقیقت انسانی مشترک باشند؛ لازمه اش این است که یا همه نبی باشند یا هیچ کس نبی نباشد، اما تالی این قیاس باطل است، زیرا تمام انسانها نبی نبوده اند و تنها برخی از انسانها شایستگی مقام نبوت را داشته اند. نتیجه اینکه انسانها ماهیت و جوهر ذاتی یکسانی ندارند، بلکه به تمام ذات متفاوت اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷۵).

به بیان دیگر، اگرچه انسانها مطابق آیه «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...» (کهف: ۱۱۰) در فطرت اولیه مماثل اند، ولی به حسب فطرت ثانی، ذاتاً متخالف هستند و فطرت ثانی حاصل تکرار اعمال، دستیابی به ملکات و اخلاق و حسنات و سیئات است (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۴).

بنابراین، ذات تاریک اَبی جهل با ذات نورانی پیامبر یکسان نیست (همان). صدر المتألهین در این بیان تنها در پی اثبات تخالف وجودی پیامبران با دیگر انسانها نیست، بلکه می خواهد با آوردن یک مورد نقض، در نظریه وحدت نوعی انسان خلل ایجاد کند تا در نهایت تفاوت نوعی همه انسانها را نتیجه بگیرد.

۲. دلیل دیگر صدرا، با مقایسه میان نفس دیوانگان، کودکان و پیامبران مستدل می گردد؛ بدین بیان که اگر فرض شود نفس بلها، صبیان و انبیا در حقیقت و ماهیت متحد باشند و آنچه آنها را متفاوت و متفاضل می گرداند، ضمیمه هایی خارج از ذات انسان باشد، در این حالت فضائل رسول به امر خارج از ذات اوست و به جهت ذات انسانی ایشان ربطی ندارد و نمی توان گفت نبی اشرف افراد انسان است. بنابراین، اگر فضائل انسانها را به امری خارج از ذات انسانیت نسبت دهیم؛ برتری و فضیلتی از حیث ماهیت و هویت میان افراد انسان با پیامبر نخواهد بود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج: ۸: ۲۱۳).

به نظر صدرا وحدت نوعی پیامبر، صبیان و بلها، نه تنها فاسد است، بلکه قبیح و ناپسند است و نمی توان جوهر وجودی پیامبر را که اشرف جواهر و نفوس بشری است و در شدت کمال و نور است، با کودکان و ساده لوحان برابر دانست (همان: ۲۱۴). برتری جوهر پیامبر مصداقی است که وحدت نوعی نفوس را نقض می کند و شاهدی بر برابرنبودن نفوس انسانی در ذات و جوهر است.

۳. یکی دیگر از دلایل، در سنجش میان نفس جنین و نفس معقول اقامه می شود. موافقان وحدت نوعی، تعریف واحدی را در تمام مراحل وجودی نفس انسان صادق



می‌دانند؛ چه هنگامی که نفس انسان در مرحله جنینی و در شکم مادر است و چه هنگامی که به درجه تعقل مجردات رسیده است.

صدرا با اعتراض به این نظر آن را به شدت رد می‌کند و از سخیف‌ترین قول‌ها برمی‌شمارد، زیرا امکان ندارد نفس جنین و نفسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و هم‌نشین مقربان در ملاء اعلی است، در جوهر و ذات یکی باشند و تمایز آنها به امری خارج از ذات نفس، یعنی به اعراض لاحق باشد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۳).

۴. صدر المتألهین در تقریر استدلال چهارم، با لحاظ مراتب نفس انسان به گونه‌ای می‌خواهد تفاوت نوعی را در انسان واحد تقریر و تبیین نماید؛ بدین بیان که نفس در آغاز تکون همچون هیولایی خالی از هرگونه صورت‌های محسوس، متخیل و معقول است، ولی همین نفس در سیر حرکت و جودی خویش، به صورتی معقول و مجرد از ماده دست می‌یابد. چگونه می‌توان چنین نفسی را به حسب جوهر و ذات، از آغاز تکون آن تا آخرین مراحل حرکت جوهری یکسان دانست (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۸۶-۲۸۷).

او آیه مبارکه «هَلْ أُنْتِ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان: ۱) را شاهی بر این مدعا می‌داند و در این برهان، کثرت نوعی انسان واحد را اثبات می‌کند. همچنین با استناد به آیه مبارکه «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)، تنوع باطنی انسان را «لحظه به لحظه» می‌داند و می‌گوید این واقعیت، جز از کسانی که پرده غفلت از چشم آنها کنار رفته، پوشیده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۹-۲۳۰).

مبانی کثرت نوعی

نظریه‌های فلسفی در صورتی از استحکام کافی برخوردار خواهند بود که بر مبانی و اصول فلسفی مستحکم استوار باشند و به نتیجه منطقی بینجامند. صدرا نیز بر مبنای اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب هستی و حرکت جوهری اشتدادی نفس نظریه کثرت نوعی را بنا کرده است.

اصالت وجود

نگاه وجودگرایانه صدرایی، چینی نو و نگاهی متفاوت به فلسفه اسلامی بخشید و تحولی در اضلاع معرفتی مسائل فلسفی ایجاد کرد. اگرچه ملاصدرا نخست همداستان با استادش،

میرداماد، بر اصالت ماهیت اصرار ورزید، اما بعدها از این عقیده منصرف شد و به نقد و رد دلایل موافقان آن پرداخت و در عوض، دلایل متعددی بر اثبات اصالت وجود ارائه کرد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۸۸) و کوشید بنیانی نو در پاسخ به مسائل فلسفی بنا نهد.

البته در تبیین مبانی کثرت نوعی انسان، باید توجه داشت که «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» به گونه‌ای تقریر شوند که بر اساس آن، تشکیک در وجود و حرکت جوهری نفس قابل اثبات باشد، زیرا بنابر کثرت نوعی انسان، نفس باید همواره قابل شدت و ضعف بوده و حرکت جوهری اشتدادی داشته باشد؛ به این بیان که واقعیت خارجی، واقعیتی واحد و مصداق حقیقی و بالذات وجود است و ماهیت بالعرض و به تبع وجود در خارج موجود می‌باشد، زیرا اگر ماهیت‌ها در خارج بهره‌ای از وجود داشته باشند و از هر مقطع واقعیت عینی که در حال اشتداد است، ماهیتی انتزاع شود، در این صورت در هر «آن» ماهیتی متمایز خواهیم داشت که این ماهیت‌های متباین و متعدد، در حقیقت در خارج محقق خواهند بود و بی‌نهایت ماهیت آنی در کنار هم در عالم عینی تحقق می‌یابند که اتصال در آنها بی‌معناست و از این امر، تشافع اجزا لازم می‌آید که محال عقلی است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۳: ۶۸).^۱

بنابراین، در تقریر اصالت وجود، جایگاه ماهیت تنها در ذهن و صرفاً حاکی از واقعیت است و بنابر آرای مختلف چه ماهیت منطبق بر متن وجود یا در حد وجود باشد، امری ذهنی خواهد بود. ملاصدرا پس از ذکر استدلال‌هایی بر حرکت جوهری، در ذیل حرکت جوهری اشتدادی نفس، اذعان دارد که در تقریر اصالت وجود نباید برای ماهیت در خارج حقیقتی قائل شد، بلکه ماهیت باید از حد وجود حکایت کند تا بتوان از لوازم آن در دیگر مباحث فلسفی بهره برد (همان).

در این تقریر، ماهیت امر اعتباری صرف است که در خارج حقیقتی بالذات ندارد و اگرچه از خارج گرفته شده، جایگاه آن تنها در ذهن است. بنابراین، ماهیت به حد وجود تعریف می‌شود. در خارج تنها واقعیتی سیال است که قابل شدت و ضعف باشد و از طرفی

۱. «إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود و الماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد - ولو كانت الماهية موجودة و الوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون - لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمایزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرین و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل».



شدت و ضعف نیز تنوع آور است (نک: ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۴۰۱ - ۴۱۰)؛ یعنی شدید با ضعیف نمی‌توانند یک نوع باشند. این تقریر از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت می‌تواند مبنای استواری برای کثرت نوعی انسان به‌شمار آید.

تشکیک در وجود

وقتی ثابت شد که اصالت از آن وجود است و بنابر این، جعل نیز اولاً و بالذات به وجود تعلق می‌گیرد و نیز وقتی دانستیم که این جعل به نحو اقدمیت، اتمیت و اولویت است و برخی از مراتب وجود مقدم، اشد و اقوا در وجودند و برخی مراتب اضعف و مؤخر در وجود هستند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۶۱؛ همان: ۶۲)، پی می‌بریم که وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است و برخی از مراتب آن مانند وجود واجب در نهایت شدت و قوت و برخی دیگر مانند هیولا و عدد در نهایت ضعف هستند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۸۳).

پس در حقیقت آنچه وجود را تکثر می‌بخشد، چیزی خارج از متن وجود نیست، زیرا مفهوم وجود حقیقتی واحد است که به صورت مشترک معنوی بر مصادیق خود صدق می‌کند و وحدت مفهوم حکایت از وحدت مصداق می‌کند که سراسر عالم عینی را در بر گرفته است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۶۱). از سوی دیگر، مفهوم وجود جنس و فصل ندارد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۴۰۷) و بنابر این، افراد وجود، متباین به تمام ذات یا بعض ذات نیستند (همان) و از آنجا که برخی مراتب شدید و قوی وجود از استعداد و ماده منزّه‌اند، امتیاز آنها به عوارض بیرون از ذات نمی‌تواند باشد.

به این ترتیب تمایز موجودات به تمام ذات یا به بعض ذات و یا به امور خارج از ذات نیست، بلکه تمایز در هستی به خود وجود برمی‌گردد، زیرا چیزی غیر از وجود در عالم عینی نیست تا عامل تمایز موجودات شود. نتیجه اینکه اختلاف و اشتراک وجودها به ذات واحد و بسیط آن است و ما به اختلاف آنها به ما به الاشتراکشان برمی‌گردد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱: ۳۹۸-۴۱۸).

پس بنابر تشکیک در وجود، واقعیت‌ها نسبت به یکدیگر شدید و ضعیف، مؤخر و مقدم و کامل و ناقص هستند. این امر راه را بر حرکت جوهری اشتدادی در وجودات هموار می‌سازد؛ حال چه در وجودات مستقل از یکدیگر و چه در یک فرد سیال (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۲۷).



حرکت جوهری اشتدای نفس

وحدت تشکیکی وجود، در کل هستی برقرار است و هندسه جهان از قوس نزول تا قوس صعود به صورت مرتبه‌های متفاضل مشکک چیده شده است و همه موجودات عالم طبیعت دارای حرکت جوهری‌اند. این حرکتی عمومی است که همه موجودات عالم طبیعت از آن بهره برده‌اند. همچنین حرکت جوهری دارای انواعی از «تضعفی» یا «تناقصی» و «اشتدای» (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۲۸) است که در این میان، صدر المتألهین نفس را دارای حرکت جوهری اشتدای می‌داند و این امر بسیاری از اشکال‌ها بر نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» را حل می‌کند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۳۰۱).

استدلال صدرا بر حرکت جوهری اشتدای نفس این است که نفس در آغاز صورتی جسمانی است که با سپری کردن مراحل متعدد، مجرد می‌شود. بنابراین، صورتی جسمانی که نخست نیازمند ماده بود، با تحولات تدریجی که در آن ایجاد می‌شود، مراحل صورت‌های جسمانی، نفس نباتی و حیوانی را طی کرده و در نهایت بدون نیاز به ماده، قابلیت موجود بودن را پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۱۳).^۱

لازمه حرکت اشتدای نفس آن است که در هر آن از حرکت، تمامی کمالات مراتب پیشین را دارا باشد و افزون بر آن نیز کمالاتی را داشته باشد. به بیان دیگر، نفس در هر مرحله از حرکت اشتدای خود، تمامی کمالات مراتب زایل را در کنار کمالات مرتبه زایل داراست.

حرکت وجودی و اشتدای نفس که در اثر علم و عمل ارادی حاصل می‌شود، ویژه موجود مختاری همچون انسان است. انسان افزون بر حرکت جوهری عام که در تمامی هستی برقرار است، حرکت وجودی و اشتدای ارادی نیز دارد، زیرا نفس انسانی تطورها و شئون ذاتی و استکمال‌های جوهری دارد و پیوسته در تحول از حالی به حال دیگر می‌باشد^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب؛ ۱۹۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۹۰ و همو، ۱۳۶۳: ۶۴۴).

۱. «...جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استکمال الحقیقة الإنسانية فی هویته و ذاته... فإن نفسیة النفس نحو وجودها الخاص و لیس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفسا إلا بعد استکمالها و تحولات ذاتیة تقع لها فی ذاتها و جوهرها فتصیر حیثند عقلا فعلا بعد ما کانت بالقوة عقلا».

۲. دو نوع حرکت ارادی و غیر ارادی را می‌توان این عبارت‌ها به دست آورد: «أن لكل موجود حركة جلیبة... للإنسان مع تلك الحركة الجلیبة، حركة إرادیة نفسانیة...».



تعریف انسان

تعریف‌ها در هر علمی بیانگر مبانی آن علم هستند. برای مثال، فلسفه ارسطویی که فلسفه‌ای ماهوی است و انسان را تعریف ماهوی می‌کند، تمامی انسان‌ها را به لحاظ ماهیت، حیوان ناطق می‌نامد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲۰) که این ماهیت به تمام انسان‌ها به نحو متواطی قابل صدق است، اما فلسفه صدرای، وجودی است و معیار تعریف‌ها در آن وجود اصیل است.

تعریف عام صدرای از انسان، از حیوان بالفعل و انسان بالقوه آغاز می‌شود. این نخستین مرحله از موجودی است که بالفعل حیوان ناطق و بالقوه انسان عقلانی است. بنابراین، اگرچه در آغاز انسان‌ها همه در درک کلیات مشترک‌اند (ملاصدرا، ۲۰۰۲: ۲۰)، اما با فاصله گرفتن از نگاه ماهوی و لحاظ کردن حرکت اشتدادی وجودی نفس، در می‌یابیم که انسان‌ها در درک کلیات نیز دارای مراتب‌اند؛ یعنی هیچ‌گاه کودک‌گی که امر کلی را درک می‌کند، با دانشمند ورزیده در علم منطق یکسان نیست.

نفس ناطقه، نخستین پایه حرکت وجودی انسان است. جوهر نفس در ابتدای تگوش، همانند هیولا در شدت و ضعف است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۸۶)، اما در ادامه حرکت و طی مراتب، در هر مرحله از مراحل وجودی انسان، تعریفی بر او صادق است. بی‌شک حرکت وجودی اشتدادی هر انسانی ویژه خود اوست. هرچه وجودش اشتداد یابد و از حیث ذات کامل‌تر گردد، تعریفی متفاوت بر او صادق است.

نوع خلقت هر یک از موجودات عالم طبیعت و عالم عقل، یا به گونه‌ای است که مقامی مشخص و معلوم دارند و یا اینکه در فرجام حرکت جوهری خویش به آن مقام می‌رسند و آن نهایت استعداد مکنون در وجود آنهاست، جز نفس انسانی که مقام معلومی ندارد و در اطوار وجودی قرار دارد و بر اساس هر طور، وجودی متمایز و ماهیتی خاص بر او صادق است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۹۸-۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۳، ۴۹).

بنابراین، صدر المتألهین نه تنها بر اساس تعریف وجودی هر انسانی را دارای تعریفی متمایز از دیگر افراد می‌داند، بلکه برای هر انسان نیز به تعداد مراتب وجودی‌اش در روند حرکت تکاملی تعریفی جداگانه قائل است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۵).

تقریر کثرت نوعی انسان در نظام صدرایی

پس از تبیین مبانی مورد نیاز بحث کثرت نوعی، با توجه به برخی تقریرهای صدرای ایشان در



باب انواع بدن و انواع انسان، به نظر می‌رسد با توجه به اینکه بدن مثالی نمایانگر حرکت اشتدادی نفس است، کثرت نوعی انسان را در همین دنیا می‌توان نتیجه گرفت. به بیانی دیگر، انواع بدن به انواع انسان خواهد انجامید، زیرا بدن مثالی نمایانگر و نشانگر نوع انسانی هر فرد خواهد بود. به همین دلیل، در ادامه انواع بدن و انواع انسان را در آثار صدر المتألهین بررسی می‌کنیم و در ضمن، چگونگی دلالت آنها به تنوع نفوس انسانی را به بحث می‌گذاریم.

انواع بدن

صدر المتألهین در موارد متعددی از آثارش به وجود بدن مثالی در انسان، افزون بر بدن طبیعی اذعان کرده است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۶؛ همان، ج ۹: ۱۹۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹۸). بنابراین، هر انسانی افزون بر نفس ناطقه، از بدن‌های طبیعی و مثالی برخوردار است. این بدن‌ها هر چند به لحاظ نقص و کمال متفاوت هستند، ولی همراه یکدیگرند و این نفس است که عامل وحدت این بدن‌ها می‌باشد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۳۰).

۴۷



بدن طبیعی، حدود نفس و حرکت اشتدادی آن

خاستگاه نفس در نظام صدراپی، از جسم است و با کمک ایدۀ ماده و صورت به تبیین آن پرداخته می‌شود؛ صورت‌هایی که هر کدام به سوی صورت بعدی حرکت می‌کنند و هر صورتی غایت خود را در صورت بعدی می‌یابد. کمال صورت جسمانی، صورت نباتی و کامل‌تر از آن، صورت حیوانی است که مشتاق کمال موجود در صورت انسانی و بالاتر از آن است (همان، ج ۳: ۳۶۲).

بنابراین، آنچه که به عنوان استعداد در نطفه انسانی مکنون است، روند تکاملی است که از صورت معدنی و طبیعی به مرتبه صورت نباتی حرکت کرده و سپس واجد کمالات حیوانی و انسانی می‌شود و بدن طبیعی و نفس ناطقه شکل می‌گیرد. مراحل تگّون بدن طبیعی همان حرکت جوهری اضطراری است که بنا بر اصالت وجود و حرکت جوهری، در تمام موجودات عالم طبیعت به طور پیوسته برقرار است. افزون بر این حرکت در وجود انسان، حرکت ارادی نیز در نفس انسان وجود دارد و آنچه به تنوع انسان دامن می‌زند، حرکت جوهری اشتدادی نفس است که به صورت ارادی می‌باشد. حرکت اضطراری، بدن



طبیعی و مادی انسان را شکل می‌دهد، ولی حرکت وجودی ارادی که ویژه انسان است، چگونگی بدن مثالی او را می‌سازد.

صدرا در بیانی دیگر حرکت ارادی و اضطراری نفس را با عنوان بلوغ صوری و بلوغ معنوی برای نفس تقریر می‌کند. بلوغ صوری همان حرکت جوهری غیرارادی نفس است که نفس در این حرکت با دیگر موجودات عالم ماده مشترک و مساوی است. در این مرحله، تا هنگامی که نطفه در رحم جای گرفته و حس و حرکتی ندارد، همان نفس نباتی است و جنین در این مرتبه، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است. در ادامه روند تحول و حرکت جسمانی جنین، آن‌گاه که کودک از شکم مادر خارج می‌شود، نفس او به مرتبه نفس حیوانی می‌رسد. این مرحله هرچند خود مراتبی دارد، ولی تا اوان بلوغ صوری انسان در وجود او ادامه می‌یابد.

در بالاترین مرتبه این مرحله، شخص، حیوان بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. درست از این مرتبه است که حرکت جوهری ارادی نفس و گام نخست بلوغ معنوی انسان آغاز می‌شود و شروع این حرکت تا استحکام ملکات و اخلاق باطنی ادامه می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۵). اگر این حرکت ارادی در جهت کسب علم و فضیلت باشد و استکمال نفس ادامه یابد، نفس به مراتبی همچون انسان عقلانی خواهد رسید. البته نکته دقیق اینکه «تلاش و کسب» انسان، تنها یکی از علل رسیدن به مقام عالی عقل است و آنچه علت تامه و حقیقیه این رتبه است، تأییدهای حق تعالی است که نور عقلی را به هر که بخواهد فیضان می‌کند. صدرا این مرحله را بیشتر در حدود سن چهل سالگی می‌داند. فرد در این مرحله به نخستین مقام از بلوغ معنوی خود رسیده است و پس از آن، تغییر و تحول در وجود او به کندی صورت می‌گیرد. همان‌گونه که نطفه هر گاه به نهایت استوا و اعتدال برسد، مستحق نفسی می‌شود تا آن را تدبیر کند، روح انسانی نیز هنگامی که در صفات به درجه تسویه رسد و اخلاق و ملکات او تعدیل شود، مستحق فیضان روح الهی خواهد بود که این غیر از روح بشری نفسانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۳ - ۵۱۴). به اعتقاد صدرا، انسان در این مرحله انسانی ملکی یا موجودی شیطانی است و یا اینکه در زمره بهایم و حشرات قرار گرفته است (همان) و بنابراین، به نحوی نوعیت انسان مشخص می‌شود.

بدن مثالی؛ حاصل حرکت اشتدادی نفس

ملاصدرا از بدن مثالی با تعبیرهای متعددی یاد می‌کند. گاهی آن را «جوهر نفسانی» و گاهی «حیوان برزخی» و گاه حیوان صوری می‌نامد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹۸) که مقصود او از حیوان نفسانی، برزخی و صوری، همان بدن مثالی است.

وی در توضیح چگونگی بدن مثالی به موطنی این جهانی که در دسترس همگان نیز هست اشاره می‌کند و آن موطن خواب‌های انسان است؛ به عبارتی بدن مثالی همان بدنی است که شخص به هنگام خواب آن را مشاهده می‌کند. این بدن می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد، لمس می‌کند و جزئیات را ادراک می‌کند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۲۱۶).

البته اندام بدن مثالی همانند بدن طبیعی نیستند، بلکه اندام بدن مثالی بسیط‌اند؛ یعنی موضع دست غیر از موضع پا نیست، بلکه تمام اعضا در یک موضع واحد و به یک وجود موجودند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۸۵) و انسان برای بوییدن، چشیدن و دیدن به بخش خاصی از بدن مثالی محدود نیست، بلکه با تمام بدن می‌بیند، می‌شنود و دیگر افعال را انجام می‌دهد.

رابطه نفس با بدن مثالی و بدن طبیعی متفاوت است؛ بدن طبیعی به عنوان ماده مستعد برای حدوث نفس و قابل نفس می‌باشد، اما از سوی دیگر نفس ناطقه انسان، فاعل و سازنده بدن مثالی است که اضافه فاعلیت و ایجاد نسبت به بدن مثالی دارد و با توجه به شدت وجودی و ملکات اکتسابی اش قالب بدن مثالی را می‌سازد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹). با توجه به مطالب پیش گفته درباره رابطه نفس و بدن مثالی و بدن طبیعی، نفس انسانی حقایق را در ذات خود تصویر کرده و صورت‌های مختلف را انشا می‌کند. این خلق و انشا بدون استفاده از مواد طبیعی و مادی است، ولی در عین حال دارای شکل و تمثّل مقداری است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۸؛ همو، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹ و ۳۰) که بدن مثالی را شکل می‌دهد.

فعل و قول همان حرکات و اصوات هستند که هرگاه شخص فعلی را انجام دهد یا کلامی از او صادر شود، اثری در نفس حاصل می‌شود که برای مدتی باقی می‌ماند. هنگامی که این فعل‌ها و قول‌ها تکرار شود، آثار در نفس نیز بقا و دوام بیشتری می‌یابند و در نفس مستحکم می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۴۷؛ همو، ۱۳۸۷، ۱۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۳). آن‌گاه که سختی انجام دادن افعال، به آسانی تکرار شود، نفس صورت باطنی و بدن مثالی او را شکل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۶۰). گاه تکرار عملی به ظاهر کوچک نفس را به شدت از رحمت الهی دور





کرده و باعث تاریکی جوهر نفس می‌شود و گاهی نیز اصرار بر عملی خاص، قلب را از قید دنیا و شهوت‌های آن می‌رهاند.

بنابراین، بدن آخرتی از لوازم نفوس اند و همچون سایه‌هایی برای صاحبان سایه، همراه همیشگی نفس هستند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹). این همراهی در دنیا نیز قابل اثبات است، زیرا بدن مثالی و آخرتی را هم نفس ابداع کرده است و این امر بیانگر تفاوت و تنوع نفوس در همین نشئه دنیایی است.

انواع انسان: انسان ملکی، شیطانی، سبعی، بهیمی

انسان در حیات دنیایی خویش به صیوروت می‌رسد و هر آنچه که باید باشد می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۲). حاصل حرکت وجودی او در این نشئه، او را همانند ملائکه و یا همچون شیاطین خواهد ساخت، زیرا بنابر نظر صدرا پس از مرگ، ماده و حرکتی همانند دنیا وجود ندارد. از این رو، هنگامی که انسان در این دنیا از قوه به فعل می‌رسد، در سعادت عقلی یا در شقاوت شیطانی، سبعی و بهیمی وارد می‌شود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸: ۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۱) و اگر تکاملی هم در عالم برزخ باشد، در همان جهتی است که در دنیا در پیش گرفته بود.

نفوس انسانی که در آغاز حدوث، در نهاد جسم و از عناصر سازنده بدن نشئت می‌گیرند، به صورت عقل هیولانی هستند که به فعلیت نرسیده‌اند. در این حالت، همه نفوس نوع واحدی به نام انسان هستند، ولی آن‌گاه که از قوه خارج شده و بالفعل شدند، انواعی از انسان ملکی، شیطانی یا سبعی و بهیمی خواهند بود.

درون انسان مخلوطی از قوای بهیمی، سبعی، شیطانی و ملکی است که از قوه بهیمی او شهوت، حرص و فجور و از قوه سبعی او حسد، عداوت و بغض و از قوه شیطانی او مکر، حيله، نیرنگ، تکبر و تفاخر و برتری‌طلبی و از قوه ملکی او علم، پاکی و تمامی اخلاق متعالی است. هر کدام از این قوا بر انسان غلبه کنند، همان قوه حاکم اصلی و حقیقت او خواهد بود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۹: ۸۲).

انسان ملکی انسانی است که استعداد انسانیت خویش را بالفعل ساخته و مراتب عقل نظری و عملی را می‌گذراند که نخستین مرتبه آن تهذیب ظاهر به انجام دادن امور شرعی و اوامر نبی ﷺ است. دومین مرحله، تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات ناپسند و

خواطر شیطانی است. آن گاه می توان در مرحله سوم صورت های علمی و آموزه های حق را دریافت کرد. نهایت مرحله حرکت الی الله، فنای از غیر حق تعالی است. این آخرین ایستگاه نفس آدمی است که البته بی نهایت است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۷۶؛ همو، ۱۳۶۳، ۵۲۴).

اهل بصیرت که چشمانشان با فروغ کشف و شهود روشن شده است، با چشم سر شهود کرده اند که چگونه اشخاص به علت تکرار اعمال و افعال جسمانی، ملکاتی متناسب با آن اعمال و افعال در باطن شان شکل گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۶۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۳۸) و اینکه حتی ممکن است در صورت شدت این مسخ باطنی و غلبه قوه نفسانی، این شدت و حدت طغیان، شخص را در همین دنیا از شکل و مزاج آدمی به مزاج و شکل متناسب با صفت باطنی او تغییر دهد (همو، ۱۳۶۰: ۲۳۳). به نظر می رسد شهودهای باطنی اهل بصیرت در این دنیا، بر تنوع انسان ها دلالت می کند و همچنین نزدیک بودن مسخ انسان ها در همین دنیا به صورت های حیوانی - به دلیل شدت طغیان - گواه بر کثرت نوعی انسان در نشئه دنیا است.

از سویی هر چند نفس انسانی به حسب حدوث اولیه در تمامی انسان ها نوع واحدی است که تحت نوع «بشر» قرار می گیرد، ولی همین نفس انسانی ماده ای مستعد برای امور متعدد است و قوه ملکی، شیطانی، سبعی و بهیمی را به همراه دارد. بشر بودن همانند جنسی برای نوع انسان است که در نهایت انسان با فصل های متعدد، به انواع متکثر تبدیل می شود (همو، ۲۰۰۲، ج ۹: ۱۹).

نتیجه اینکه می توان کثرت نوعی انسان را با توجه به مقدمه های پیش گفته این گونه تقریر کرد:

از آنجا که اصالت با وجود است و به صورت یک واحد متصل در حال سیلان در مراتب هستی است، نفس نیز از آغاز به صورت جسمانیة الحدوث، به صورت متصل همراه بدن در حال حرکت و اشتداد است. پیش تر گفته شد که بدن با حرکت جوهری اضطراری مراتب هستی را می پیماید و نفس با حرکت ارادی اشتدادی خویش، در هر آن در مرتبه ای از وجود قرار می گیرد. نفس از بدن طبیعی برخاسته است، ولی در ادامه با توجه به سیر تکاملی خویش از بدن طبیعی بی نیاز می شود.

نفس انسانی به حسب فطرت اولیه اش در تمامی انسان ها یکسان است و می توان به تمامی نفوس در این مرحله، حیوان ناطق اطلاق کرد، اما همین نفس در درون خود چهار قوه (مبدأ اثر) سبعی، بهیمی، شیطانی و ملکی دارد که در حرکت اشتدادی اش با توجه به





جهت حرکتش، برخی از این موارد را لحاظ می‌کند. در این حالت، انسان‌ها در چهار صنف ملک، شیطان، بهایم و سبع قرار می‌گیرند که هر کدام از این صنوف‌ها نیز دارای اشخاص متعددی هستند که در نوع با یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند و شاید بتوان گفت جنس آنان همان انسان است؛ برای مثال، انسان بهیمی یا انسان شیطانی و... و در انواع بهایم، انسان بهیمی را خواهیم داشت که از دیگری بهیمی‌تر و یا در بهیمی‌بودن کم‌تر است.

نفس در روند حرکت جوهری‌اش، در هر مرتبه اعمال و علومی را که کسب می‌کند، به صورت بدن مثالی ممثل می‌سازد و بدن مثالی همواره در همین دنیا به همراه انسان است.

نکته مهم در تقریر کثرت نوعی آن است که بنا بر حرکت اشتدادی نفس که همواره در این دنیا در حال تحقق است و تا هنگام مرگ متوقف نخواهد شد، نفس انسانی با توجه به علم، اعمال، اندیشه‌ها و اقوال و حرکات، هر «آن» در مرتبه‌ای از هستی قرار می‌گیرد و در هر «آن» می‌توان ماهیتی را از انسان انتزاع کرد. نکته مهم اینکه شاید ثبات نوعی در این دنیا حاصل نشود و انسان‌ها هر لحظه نوعی متمایز باشند، ولی در هر صورت تنوع و کثرت نوعی محقق است.

نتیجه‌گیری

حکمت متعالیه با تعریف وجودی از انسان و اعتقاد به اصالت وجود و اعتباری‌بودن ماهیت و همچنین حرکت جوهری موجودات و حرکت وجودی اشتدادی نفس توانسته است گستره مناسبی برای تقریر کثرت نوعی انسان فراهم سازد. در مقابل، به‌ظاهر نبود مبانی وجودانگارانه در فلسفه مشاء از عوامل دفاع از وحدت نوعی و انکار کثرت نوعی انسان می‌باشد. از این‌رو، می‌توان با تأکید بر مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی در باب انواع بدن و انواع انسان، تقریر تازه‌ای از کثرت نوعی انسان ارائه کرد.

صدر با نگاه وجودی، عالم طبیعت را سرشار از حرکت و تحول در ذات می‌داند. این حرکت در همه موجودات به نحو اضطرار جریان دارد تا استعداد هر یک را به فعل مبدل سازد. انسان افزون بر این حرکت غیر ارادی، در ذات نفس خویش نیز حرکتی اختیاری دارد. در روند حرکت اشتدادی ارادی، هر یک از انسان‌ها به نوعی متفاوت از دیگری مبدل می‌شوند و حتی انسان واحد نیز به حسب تعدد مراحل حرکت، تعدد نوعی متمایز خواهد داشت.

برهان‌های متعدد صدرا بر برابر نبودن وجود نبی و غیر نبی و مساوی نبودن نفس جنین و نفسی که به عالم عقل بار یافته و نیز یکی نبودن نفس کودکان و دیوانگان با نفس پیامبران، کثرت نوعی را مدلل می‌کند، ولی با توجه به انواع بدن و انواع انسان که صدرا بر آن تأکید دارد، می‌توان تقریری متفاوت از چگونگی کثرت نوعی ارائه کرد. انسان دارای بدن طبیعی، مثالی و اخروی است و این بدن‌ها نیز اکنون همراه و ملازم او هستند. نفس ناطقه که فاعل و موجد بدن مثالی و به قولی بدن آخرتی است که غیر از بدن مثالی است، در اثر اعمالی که انجام می‌دهد و اندیشه‌ها، باورها و دانش‌هایی که کسب می‌کند، چگونگی بدن مثالی را شکل می‌دهد و بدن مثالی را به صورت انسان ملکی در می‌آورد و یا از جرگه انسانیت خارج کرده و در نوع بهایم، سبع و شیطان‌ها وارد می‌کند.

بنابراین، همراهی بدن مثالی و بدن طبیعی در همین دنیا و تمایز جوهری بدن مثالی افراد انسان از یکدیگر در اثر حرکت جوهری اشتدادی نفس، نشان تمایز نفوس است و کثرت نوعی انسان را در نشئه دنیا ثابت می‌کند.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء طبيعيات، نرم افزار نور الحکمه.
۲. بغدادی، ابو البرکات (۱۳۷۳)، المعبر، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. شیخ صدوق، محمد (۱۳۶۲)، امالی، محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابخانه اسلامیه.
۵. صدر المتألهین (ملاصدرا)، محمد (۱۳۶۰ الف)، شواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۶. _____ (۱۳۶۰ ب)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۷. _____ (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
۸. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الهیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. _____ (۲۰۰۲)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۴۳۲)، شرح الاصول من الکافی، چاپ اول، بیروت: دار المحجة البيضاء.
۱۳. طوسی، نصیر الدین نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح اشارات و تنبیهات، قم: نشر البلاغه.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چاپ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸)، المنطقیات للفارابی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی (نرم افزار نور).
۱۶. فخر رازی، محمد (۱۹۹۰)، مباحث المشرقیه، ج ۲، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۶) مقامات القلب، چاپ اول، قم: ذوی القربی.

