

# کثرت نوعی انسان

## از منظر ملاصدرا

نصرت‌الله حکمت، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

عبدالله صلواتی، دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

ملاصدرا بر پایه نگرش وجودی و نظریه حرکت وجودی و اتحاد عاقل و معقول، اندیشه وحدت نوعی انسانها را انکار نموده و انسانها را بحسب فطرت ثانی و نشئه باطنی دارای انواع گوناگون دانسته است؛ انواعی که هر یک بلحاظ وجودی و معرفتی احکام انحصاری و مختص به خود دارند.

از سوی دیگر اطوار گوناگون انسان در حکمت متعالیه، با مقامات انسان در دین ارتباطی تنگاتنگ دارند. دین مراتب و مقاماتی را برای انسان مطرح میکند که صرفاً با تحول وجودی قابل دسترسی، تبیین و فهم است و انواع انسانی در حکمت متعالیه نیز با مقامات انسانی در دین چون رضا و خلیفه الهی قابل تبیین و تفسیر است. نکته اینجاست که در این تعامل، دین در حد مؤید تنزل نمیآید و حکمت متعالیه نیز با حفظ نگرش وجودی به کلام تبدیل نمیشود. ملاصدرا در آثاری چون اسرار الآیات از این تعامل در تبیین انواع انسانی بهره میگیرد. این جستار درصدد آنست تا کثرت نوعی انسان را از نظر ملاصدرا اثبات نماید و قلمرو و گونه‌های آن را تبیین کند.

### کلیدواژگان

وحدت نوعی

کثرت نوعی

حرکت وجودی

اتحاد عاقل و معقول

### طرح مسئله

چگونه ملاصدرا کثرت نوعی انسان را تبیین میکند؟ چرا قلمرو و اقسام کثرت نوعی انسان کدام است؟ چرا نباید قلمرو تجربه ممکن در طیفی از انسانها را قلمرو تجربه ممکن همه انسانها دانست؟

### پیشینه بحث

در باب وحدت نوعی انسانها بین حکمای مسلمان اتفاق نظر وجود ندارد. بدیگر سخن تساوی عقول و برابری انسانها در ماهیت و حقیقت، عقیده‌ی مسلم و مورد اتفاق نزد حکمای مسلمان نبوده است، چنانکه بگزارش ابوالبرکات بغدادی اکثر مشهورین به حکمت به وحدت نوعی انسانها اعتقاد دارند و گروهی که اصالت در حکمت ندارند انسانها را انواع گوناگون می‌انگارند.<sup>۱</sup> گفتنی است او پس از گفتگو درباره وحدت و کثرت نوعی انسانها میگوید که بر وحدت نوعی نفوس انسانی و اشتراکشان در حقیقت و ماهیت دلیلی یافت نمیشود که موجب اعتقاد یا

۱. بغدادی، ابوالبرکات، المعبر، ج ۲، حیدرآباد دکن، اداره

جمعیة دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۳۸۱ - ۳۸۲.

ظن غالب شود، در حالی که در مقابل نظریه وحدت نوعی، اختلاف جواهر نفوس مطرح است. پس از آن دلایل کثرت نوعی انسانها را ذکر میکند.<sup>۲</sup>

فخر رازی معتقد است ابوالبرکات اتحاد نوعی انسانها را انکار نموده اما پس از تطویل کلام اعتراف میکند که بر صحت مطلوبش حجت برهانی نیافته است.<sup>۳</sup> شاید فخر رازی این عقیده را از دیگر آثار ابوالبرکات نقل کرده است یا نسخه‌یی از المعتمد در دست داشته که در آن بجای «وحدة النفوس بالنوع و اتفاقها فی الحقیقة و الماهیة» عبارت «کثرة النفوس بالنوع و اختلافها فی الحقیقة و الماهیة» بوده است. همچنین فخر رازی پس از ذکر دلایل موافقان و مخالفان وحدت نوعی انسانها و اذعان به اختلاف احوال نفوس انسانی میگوید: «دلیلی بر اثبات دو طرف نقیض (وحدت یا اختلاف نوعی انسانها) وجود ندارد.»<sup>۴</sup> گفتنی است در باب وحدت نوعی و کثرت آن چهار عقیده وجود دارد:

۱- وحدت نوعی حیوان و انسان: نفوس انسانی و حیوانی در تمام ماهیت برابرند و اختلاف افعال و ادراکاتشان صرفاً بحسب اختلاف آلات و ادوات است و اگر حیوانات به مغز انسانی مجهز باشند نفوس آنها در تعقلات و تفکرات با نفوس انسانی مساوی خواهند بود.

۲- وحدت نوعی انسان: نفوس حیوانی، جسمانی و نفوس انسانی مجردند اما تفاوتی بین افراد نفوس انسانی نیست و همگی در تمام ماهیت و حقیقت برابرند. اختلاف مردم در کودنی و زیرکی و اخلاق نیک و بد، بحسب اختلاف مزاجهاست؛ آنکه مزاج صفراوی دارد خوش خلق و آنکه بلغمی مزاج است تندخوست و بنابر آنکه مراتب مزاجها مختلف و غیرمتناهی است مراتب نفوس نیز در قوه

ادراک و حرکت غیرمتناهی است.

۳- انکار وحدت نوعی بنحو مقید: ذیل نفس بشری بعنوان جنس، انواع مختلفی از انسان قرار دارند و هر نوعی نیز مشتمل بر اشخاصی است. هر نوع با تمامی صفات و خصائص از روح معین کوکبی نشئت میگیرد، یعنی روحی که بعنوان پدر و طبع تام، نوع مندرج در آنهاست. حال اگر روح مذکور، فاضل، کریم، خیر و عاقل باشد آثار فضیلت، کرامت، خیر و تعقل در آن آشکار میگردد و سخن در باب ضد آن نیز همینطور است.

براساس همین دیدگاه، دوستی دو شخص بیگانه یا تنفر آنها از یکدیگر قابل تفسیر است، باین بیان که دو فرد یا افراد در یک نوع بدلیل مشابهت، مجانست و سنخیتی که با هم دارند محبت و مودتی فوق العاده بینشان حاکم میشود و نیز بین برخی انواع انسانی بدلیل تنافر حاکم بین آنها، افراد ذیل آن نیز با یکدیگر اختلاف و حتی دشمنی دارند.

۴- انکار وحدت نوعی بنحو مطلق: هر یک از نفوس بشری تخالف نوعی و ماهوی با دیگر نفوس دارند، بدیگر سخن هر فرد بشری نوعی منحصر بفرد است. هرچند برخی انسانها در علوم و اخلاق شباهت فوق العاده‌یی به یکدیگر دارند اما این امر صرفاً مستلزم برابری در صفات است نه تساوی در ذات و ماهیت.<sup>۵</sup> گفتنی است فخر رازی به عقیده سوم معتقد است و ملاصدرا بنابر مبانی حکمت متعالیه از جمله

۲. همان، ص ۳۸۶-۳۸۷.

۳. فخر رازی، المباحث المشرقیة، قم، بیدار، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۸۳-۳۸۴.

۴. همان، ج ۲، ۳۸۸.

۵. فخر رازی، المطلب العالیة، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷/۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ بغدادی المعتمد، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۲.

اصالت وجود، تشکیک و حرکت جوهری و تحول نوعی لحظه‌یی به عقیده چهارم معتقد بود. همچنین اندیشمندانی چون غزالی در احیاء<sup>۶</sup> با استناد به دلیل عقلی و نقلی، انسانها بویژه نبی و امی را برخوردار از عقل برابر ندانسته است و مولوی در مثنوی معنوی<sup>۷</sup> نظریه تساوی عقول را به مکتب کلامی معتزله نسبت میدهد و اساساً آن را نمیپذیرد. شایان توجه است که کثرت انواع انسانی نزد فیلسوفان پیش از ملاصدرا پیشینی است، باین معنا که انسانها در آغاز پیدایش و حتی قبل از آن انواع گوناگون هستند.

### نظریه ملاصدرا در باب وحدت و کثرت نوعی انسان

ملاصدرا نیز اندیشه وحدت نوعی انسانها را بشدت مورد انتقاد قرار میدهد و اساساً چنین تفکری را نافی نبوت ارزیابی میکند، چنانکه در پاسخ این استدلال که:

بشر شایسته مقام رسالت نیست چرا که افراد بشر در ماهیت مشترک و در طبیعت نوعی متمایزند، از اینرو اختصاص انحصاری انسانی به یک ویژگی [نبوت] محال است. بنابراین یا همه انسانها نبی هستند که این امر محال است، زیرا نبوت همه به عدم نبوت منتهی میگردد، یا کسی نبی نیست. در هر دو صورت باب نبوت بسته خواهد شد؛<sup>۸</sup>

وحدت نوعی انسانها را انکار کرده و میگوید:

هرچند افراد انسانی بحسب فطرت اولی متمایزند، همانطوری که در کریمه «أنا بشر مثلكم»<sup>۹</sup> آمده، اما آنها پس از ممارست در اعمال و مباشرت افعال و حصول ملکات، اخلاق، حسنات، محسنات و سیئات و مقبحات، بحسب فطرت ثانی

متخالف الحقیقة میگردند، پس روح محمدی نبوی علوی کجا و نفس لهبی ناری ابولهب و ابوجهل کجا: «هل يستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»<sup>۱۰</sup> براساس همین تفاوت نفوس است که خداوند میفرماید: «الله اعلم حیث یجعل رسالته»<sup>۱۱</sup> و<sup>۱۲</sup>

همچنین او در آثارش عقیده به تساوی و تماثل پیامبر اکرم(ص) و ابوجهل در حقیقت نوعی انسانی و تفاوتشان در عوارض و امور خارج از ماهیت نوعی انسان و اصل نور و ذات را از زمره سخیفترین اقوال بر

۶. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الجیل ۱۹۹۲/۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۴-۱۵: «ومن ظن ان عقل النبی مثل عقل الآحاد السوادیه و أجلاف البوادی فهو اخص فی نفسه من آحاد السوادیه، و کیف ینکر تفاوت الغریزه و لولاه لما اختلفت الناس فی فهم العلوم و لما انقسموا الی بلید لا یفهم الا بعد تعب طویل من المعلم والی ذکی یفهم بأدنی رمز و اشارة والی کامل تبعث من نفسه حقائق المور بدون التعلیم، كما قال تعالی: (یکاد زیتها یضیء و لو تمسه النار، نور علی نور) و ذلك مثل الانبیاء علیهم السلام، اذ یتضح لهم فی بواطنهم أمور غامضة من غیر تعلم و سماع... و یدل علی تفاوت العقل من جهة النقل...»

۷. مولوی، مثنوی معنوی، چاپ رینولد البین نیکلسون، تهران، علمی، بیتا، دفتر اول، بیت ۲۶۵-۲۶۶: همسری بانبیاء برداشتند/ اولیاء را همچو خود پنداشتند؛ گفت اینک ما بشر ایشان بشر/ ما و ایشان پسته خوابیم و خور؛ دفتر سوم، بیت ۱۵۳۹-۱۵۴۰: اختلاف عقلها در اصل بود/ بر وفاق سنیان باید شنود؛ برخلاف قول اهل اعتزال/ کی عقول از اصل دارند اعتدال؛ دفتر پنجم، بیت ۴۵۹-۴۶۰: این تفاوت عقلها را نیک دان/ در مراتب از زمین تا آسمان؛ هست عقلی همچو قرص آفتاب/ هست عقلی کمتر از زهره و شهاب.

۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۶۱.

۹. کهف/ ۱۱۰.

۱۰. زمر/ ۹.

۱۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۷۶۱.

۱۲. انعام/ ۱۲۴.

■ هر چند افراد انسانی بحسب فطرت اولی متمایزند، همانطوری که در کریمه «أنا بشر مثلكم»<sup>۹</sup> آمده، اما آنها پس از ممارست در اعمال و مباشرت افعال و حصول ملکات، اخلاق، حسنات، محسنات و سیئات و مقبحات، بحسب فطرت ثانی متخالف الحقیقة میگردند، پس روح محمدی نبوی علوی کجا و نفس لهیبی ناری ابولهیب و ابوجهل کجا.

داشته باشند لازم می آید همه مردم حر (آزاده) باشند لکن چنین نیست، پس انسانها وحدت نوعی ندارند. بطلان تالی واضح است، اما بیان تلازم: حریت طباع اول جوهری است نه طباع ثانی و اکتسابی و امر جوهری در همه افراد مندرج در طبیعت نوعی واحد است.<sup>۱۸</sup>

ب) اختلاف نفوس د رجهل و علم، قوت و ضعف، شرافت و خست، خیر، شر و ... یا بسبب اختلاف در جواهر نفوس است یا بجهت اختلاف در آلات بدنی و مزاجها؛ قسم دوم باطل است، پس نفوس انسانی اختلاف نوعی و جوهری دارند.

بطلان قسم دوم: بسیاری از افراد انسانی دارای مزاج واحد و شرایط تأدیبی و وراثتی یکسانند اما بلحاظ اخلاقی مختلفند و بالعکس.<sup>۱۹</sup> افزون بر آن

۱۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۳۸؛ همو، اسرار الآیات، به انضمام تعلیقات حکیم مولا علی نوری، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴.

۱۴. ر.ک. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۴؛ همو، المطالب العالیة، ج ۷، ص ۱۴۳.

۱۵. رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۶.

۱۶. ر.ک. همان، ص ۳۸۵.

۱۷. همان، ص ۳۸۷ - ۳۸۸.

۱۸. ر.ک. بغدادی، المعیتر، ج ۲، ص ۳۸۷.

۱۹. رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۷ - ۳۸۸.

میشمرد.<sup>۱۳</sup> ملاصدرا تفاوت نوعی انسانها را منحصر در پیامبر و دیگران نمیداند بلکه بر پایه حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول از تفاوت نوعی همه انسانها سخن میگوید.

### ادله موافقان وحدت نوعی انسان

الف) اگر نفوس بشری وحدت نوعی نداشته باشند هر آینه جسمانی خواهند بود، لکن نفوس غیر جسمانیند؛ در نتیجه نفوس وحدت نوعی دارند. براهین تجرد نفس بطلان تالی را آشکار میسازند، با این تلازم که هر نوعی از انسان دارای یک جنبه مشترک (نفس بشری) بعنوان جنس و یک خصیصه مختص بعنوان فصل خواهد بود، بنابراین هر نوعی از انسان مرکب از جنس و فصل خواهد بود و ترکیب ملازم جسمانیت است.<sup>۱۴</sup>

نقد دلیل: هر ترکیبی ملازم جسمانیت نیست، بنابر آنکه در صورت وحدت نوعی نفوس، نوع انسانی ذیل مقوله جنسی جوهر واقع میشود اما با این حال بسیط و مجرد است.<sup>۱۵</sup>

ب) هر چند نفوس در صفات غیر معقول اختلاف دارند اما صحت اتصاف به افعال ادراکی و تحریکی، بعنوان دو صفت معقول نفس، یکسان است و تساوی در صفات معقول مستلزم تساوی در نفوس است. در نتیجه نفوس بشری برابر و مندرج در نوع واحدند.<sup>۱۶</sup> نقد دلیل: برهان مذکور مبتنی بر استقراء است و ما نمیتوانیم حکم نماییم که تک تک انسانها جمیع تصورات را میتوانند درک کنند. همچنین تساوی در افعال دلیل بر تساوی نفوس نخواهد بود.<sup>۱۷</sup>

### دلایل مخالفان وحدت نوعی انسان

الف) اگر جواهر و طبایع نفوس انسانی وحدت نوعی

گاهی مزاج فردی از گرم به سرد یا از مرطوب به خشک تغییر مییابد، اما در قوه ادراک و اخلاق او از آغاز تا پایان عمرش تفاوتی حاصل نمیشود. پس اختلاف در اخلاق ناشی از اختلاف در ماهیات نفوس انسانی است نه اختلاف مزاجها. بگفته ابوالبرکات اساساً تفاوت مزاجها بسبب تفاوت نفوس است. گفتنی است فخر رازی تغییر مزاج را بعنوان دلیلی مستقل بر کثرت نوعی انسانها ذکر میکند.<sup>۲۰</sup>

ج) نفسی که قدرت تصرف در ماده کائنات را داراست (از قبیل تبدیل عصا به اژدها و تبدیل آب به آتش) با نفسی که ناتوان از انجام آنست، تفاوت دارد و این تفاوت از ناحیه مزاج نیست، بنابراین تفاوت نفوس در این موارد تفاوتی جوهری است.<sup>۲۱</sup> فخر رازی این برهان را از اقناعیات ضعیف برمیشمرد.<sup>۲۲</sup>

د) اگر دو نفس از نوع واحد وجود داشته باشند، بدلیل بطلان ترجیح بلا مرجح، اختصاص هر یک به تدبیر بدن خاص محتاج به مخصص و مرجح است. حال مرجح آنها یا نفس است یا لازم نفس یا امر غیر از آنها. قسم اول محال است زیرا مطابق فرض، همه نفوس در تمام ذات مشترکند، پس همه نفوس باید مدبر بدن واحدی باشند. قسم دوم نیز محال است چراکه اشتراک نفوس در ماهیت مستلزم اشتراک در لوازم است و همان محذور قبلی پیش می آید. قسم سوم هم محال است زیرا آن امر خارجی یا به دو عامل قبلی باز میگردد و یا دور و تسلسل پیش می آید که باطل است؛ بنابراین نفوس در نوع اشتراک ندارند.<sup>۲۳</sup>

#### ملاصدرا و مخالفت با وحدت نوعی انسان

الف) بر پایه این مقدمات:

۱- اصالت وجود (آنچه در خارج منشأ آثار و مصداق بالذات موجود است، حقیقت وجود است

نه ماهیت).<sup>۲۴</sup>

۲- تشکیک وجود (وجود دارای مراتبی از شدت و ضعف است و این شدت و ضعف زاید بر وجود نیست بلکه نفس وجود است، بعبارتی در آن مابه‌الاختلاف به مابه‌الاتحاد باز میگردد و بالعکس).<sup>۲۵</sup>

۳- حرکت جوهری (وجود در قلمرو طبیعی از جمله وجود انسانی دارای تحول ذاتی است، بنحوی که در هر آن نوعی مغایر با نوع پیشین از آن انتزاع میشود).<sup>۲۶</sup>

۴- اتحاد عاقل و معقول (علم و عمل بعنوان کمالات ثانی و زائد بر ذات نبوده بلکه عین ذاتند و هنگام عالم شدن مفهوم نوعی جدیدی از انسان انتزاع میشود، بنابراین علم و عمل منوعند).<sup>۲۷</sup>

۲۰. بغدادی، المعبر، ج ۲، ص ۳۸۴؛ رازی، المطالب العالیة، ج ۷، ص ۱۴۵.

۲۱. ر.ک. بغدادی، المعبر، ج ۲، ص ۳۸۷؛ رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۸.

۲۲. رازی، المباحث المشرقیة، ص ۳۸۸.

۲۳. ر.ک. ابن کمونه، اذلیة النفس، به اهتمام انسیه برخواه، تهران، مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰.

۲۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۷-۵۲؛ همان، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، ص ۹۶؛ همو، المشاعر، تصحیح هنری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، ص ۹-۱۱.

۲۵. ر.ک. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۵۱۱-۵۱۲؛ طباطبایی، محمد حسین، تعلیقات بر الاسفار الاربعة، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، پانویس ص ۴۳۲-۲۶. همان، ج ۳، ص ۹۵؛ همو، اسرار الآیات، ص ۱۶۱.

۲۷. ر.ک. همو، رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح و تحقیق بیوک علیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷، ص ۴۶-۴۸؛ همو، اسرار الآیات، ص ۱۲۷، ۱۹۹؛ حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، قم، قیام، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸-۲۰۱.

نتیجه آنکه با تحصیل علم و عمل، وجود انسانی اشتداد مییابد و بحسب هر مرتبه از وجود، نوع خاص انسانی انتزاع میشود، بنابراین با انواع انسانها مواجهیم. (ب) در مسئله معاد طرح میشود که:

۱- رستاخیز، بضرورت در همه انسانها رخ میدهد.

۲- رستاخیز انتقال از نشئه طبیعت به نشئه آخرت است.

۳- دو نشئه مذکور تباین نوعی دارند وگرنه دو عالم مستقل و تام نخواهند بود.

۴- انتقال از دو نشئه متباین، مستلزم انقلاب جوهر و تبدل ذات در سالک و مسافر است.

در نتیجه انسان برای برانگیخته شدن تبدل نوعی و جوهری پیدا میکند.<sup>۲۸</sup>

(ج) برهان عوالم متعدد:

۱- گیتی مشتمل بر طبیعت و برزخ و عقل است.

۲- عوالم مذکور دارای قوس نزول و صعودند.

۳- عوالم مذکور متباینند.

۴- هر شیئی از جمله انسان، در قلمرو طبیعت از

مراحل عقل و برزخ عبور کرده و در جایگاه طبیعت استقرار یافته است. بدیگر سخن حقایق اشیاء در عوالم پایین، در عوالم بالاتر وجود دارد.

۵- نهایتترین سیر وجودی انسان در قوس صعود،

وصول او به نقطه آغازین حرکت (عالم عقل) است.

۶- شرط تحقق سقف کمال انسانی تحصیل علم و عمل است.

۷- انسان در سیر تکامل عوالم متباین را طی میکند.

بنابر مقدمات مذکور انسان در سیر وجودی دارای انواع متفاوتی میگردد.<sup>۲۹</sup>

البته انسانی که بحسب فطرت اصلیش مقدم بر

دیگران و از مقربان حق باشد (کثرت نوعی پیشین) در روند رجوع به آن مبدأ نیز کاملتر از دیگر انواع انسانها است. چنین انسانی هرچند بحسب وجود طبیعی متأخر از بسیاری از انسانهاست اما بلحاظ وجود آغازین قضا در رتبه اول مخلوقات قرار دارد. از اینرو خداوند او را حامل علم و دین و مسئول قرار میدهد.<sup>۳۰</sup>

(د) اگر نفوس انسانها برابر و تفاوت آنها در عوارض و کمالات ثانیه باشد یا همه انسانها نبی خواهند بود یا هیچ انسانی نبی نخواهد بود یا نبوت به گروه خاصی اختصاص مییابد. تالی به سه شق خویش باطل است و مقدم نیز سرنوشت تالی را دارد.

شق اول و دوم باطل است زیرا هر دوی آنها مستلزم انکار نبوت است و در شق سوم اختصاص یا مرجحی وجود دارد یا بدون مرجح است؛ امتناع ترجیح بلا مرجح بدیهی است، اختصاص با مرجح نیز محال است زیرا وجود مرجح ذاتی بنابر فرض منتفی است، چون تساوی ذاتی نفوس را فرض گرفتیم.<sup>۳۱</sup>

### قلمرو کثرت نوعی در انسان

در سخنان ملاصدرا، تفاوت نوعی انسان در مدلهای متفاوتی عرضه شده است که از آن جمله است:

۱- وحدت نوعی در این نشئه و کثرت نوعی در نشئه اخروی

۲- کثرت نوعی در همین نشئه

همچنین کثرت نوعی به دو گونه ارائه شده است:

۲۸. همو، اسرار الآیات، ص ۸۸.

۲۹. همو، شرح اصول کافی، ج ۳، تصحیح و تحقیق محمد فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵، ص ۳۲۰-۳۲۱.

۳۰. همانجا.

۳۱. ر.ک. همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۷۶۱.

۱- کثرت نوعی پیشین

۲- کثرت نوعی پسین و پیشین

برخی از سخنان ملاصدرا حاکی از آنست که کثرت نوعی صرفاً در آخرت اتفاق می‌افتد و در این نشئه انسان همچنان نوع واحدی است: «اختلاف افراد انسان بحسب این نشئه، اختلاف به عوارض است و بحسب نشئه اخروی، اختلاف به ذاتیات.»<sup>۳۲</sup> او اساساً خروج نفوس از قوه به فعل، پیدایش صورت جدید و در نهایت کثرت نوعی در قالب صورتهای ملکی، شیطانی و حیوانی را در این نشئه مستلزم تناسخ میدانند.<sup>۳۳</sup> اما صدرالمتألهین در موضوعی از آثارش، عباراتی بیان میکند که میتوان از آن تفاوت نوعی انسانها در همین نشئه را نتیجه گرفت و آخرت را صرفاً جایگاه ظهور و بروز انواع متکثره دانست:

پس هر گاه در قابلیت نفس، صورت بهیمی و سبعی حاصل و راسخ گردد، انسان بحسب باطن حیوان یا حیوان درنده می‌گردد و در آخرت هنگام کشف غطاء [حیوانیت و درندگی] بروز خواهد یافت.<sup>۳۴</sup>

افزون بر آن با تفسیری که ملاصدرا از نشئه دنیوی و اخروی بدست میدهد، تفاوتی بین دو الگوی مذکور باقی نخواهد ماند. ملاصدرا در نشئه دنیوی از طبیعت بشری و در نشئه اخروی از باطن و روح مدد میگیرد، آنجا که میگوید: «انسان پس از آنکه بحسب طبیعت بشری نوع واحدی بوده است، بحسب باطن و روح به انواع مختلفی تبدیل می‌گردد و این امر بجهت اختلاف ملکات حاصل از تکرار اعمالش است.»<sup>۳۵</sup> همچنین میتوان از تفسیر رایج آخرت دست کشید و تفسیری دیگر از آن ارائه کرد، باین معنا که هر طور پسین نسبت به طور پیشین یا هر نوع بعدی نسبت به نوع قبلی آخرت است، چنانکه در اطوار انسانی

طور نباتی نسبت به طور جمادی آخرت است، و فطرت الهی نسبت به حیوانی آخرت است.<sup>۳۶</sup> بنابراین در همین نشئه، نشئه‌های طبیعی و نشئه‌های اخروی داریم و کثرت نوعی در همین نشئه‌ها رخ میدهد. وجود انسانی بر پایه حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول با علم و عمل اشتداد وجودی یافته و انحاء و درجاتی از وجود را طی میکند و بنابر آنکه در ماهیت تشکیک راه ندارد وجود متحول انسانی در هر آن ماهیتی را از دست داده و ماهیت جدیدی کسب میکند. بتصریح ملاصدرا در هر آن و بحسب تحلیل عقلی، انواع متخالف بالقوه از وجود سیال انتزاع میشوند.<sup>۳۷</sup>

بدیگر سخن، در صیوررت اول یعنی از عقل هیولانی تا نفس ناطقه انسانی مدرک کلیات، انسان طبیعی با صورت نوعی واحد شکل میگیرد که از آن به فطرت اولی یاد میشود. چنین انسانی در مقام قوه بسر میبرد و استعداد تحصیل هر صورتی را داراست؛ بعبارتی میتواند ماده هر صورتی گردد. در صیوررت دوم که سرآغاز کثرت نوعی است وجود غیرطبیعی و باطنی انسان محقق میشود که از آن به فطرت ثانی تعبیر میشود. در این صیوررت بسته به جهتگیری انسان در عرصه علم و عمل، دو فطرت شکل میگیرد:

۳۲. همو، اسرار الآیات، ص ۱۳۹ و ۱۴۳؛ همو، رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حمید ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲.

۳۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۰.

۳۴. همو، اسرار الآیات، ص ۱۸۴.

۳۵. همان، ص ۱۸۳.

۳۶. ر.ک. همان، ص ۴۲۷.

۳۷. ر.ک. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۹۵.

فطرت ثانی مباین و فطرت ثانی غیرمباین. در فطرت مباین انسان با پذیرش صورت باطنی نامناسب و استحکام آن، استعداد اصلی انتقال از قوه و نقص به فعل و کمال را از دست می‌دهد و بهیچوجه نمیتواند به مرتبه قبلی یعنی فطرت اولی خود باز گردد، از اینرو تمنای بازگشت به مرتبه ترابی و هیولایی یعنی فطری اولی تمنای امر محال خواهد بود. در این حالت انسان به صورتهای حیوانی، شیطانی و ... تبدیل میشود.<sup>۳۸</sup> معنای لعن، طرد و غضب در لسان عارف نیز بمعنای تبدیل نوع عالی به نوع پست است.<sup>۳۹</sup>

در فطرت غیرمباین، همچنان حالت هیولایی و پذیرش صورتهای برتر در انسان باقی است و بمدد آن به صورتهای ملکی درمی‌آید. البته وجه مشترک انسانها در سیوررت نخست و ثانی و فطرت ثانی مباین و غیرمباین، همان انسان طبیعی و مدرک کلیات است و بروز کثرت در انسان طبیعی یا عبارتی در نشئه طبیعت مستلزم محال است. باید گفت کثرت نوعی در باطن انسان و عبارتی در انسان غیرطبیعی رخ میدهد. از اینرو ملاصدرا نوع علماء را مباین با دیگر انواع میدانند<sup>۴۰</sup> و یقیناً این تفاوت در همین نشئه است، اما بحسب باطن و نشئه اخروی انسان. بنابراین انسان با حفظ مرتبه انسان طبیعی به انواع دیگر تبدیل میشود و انسانیت و مدرک کلیات بودن بعنوان جنس برای انسانها مطرح میشود. مماثلت و وحدت نوعی نبی و امی نیز در سیوررت اول و انسان طبیعی است اما در سیوررت دوم، نبی با حقیقت و وحی اشتداد وجودی یافته و تفاوت نوعی با انسانهای عادی پیدا میکند.<sup>۴۱</sup>

بنابراین وجود انسان در حرکت و سفر خویش با گونه‌های فراوانی از صورتهای و انواع همراه است و گویی این انواع، تعبیر آن وجود متحول یا وجود زبان یافته و فهمیده شده از سوی ماست؛ در مرحله‌ی آثار سبوعیت

بنحو ذاتی و دائمی از این وجود سر میزند که از آن به انسان سُبُع یاد میکنیم و از اینجا میتوان سرّ کریمه «أم تحسب أن أكثرهم یسمعون أو یعقلون ان هم الاکالأنعام بل هم اضلّ سیلا»<sup>۴۲</sup> را دریافت. در منزلگاهی دیگر آثار و کمالات فرشتگان از ذات او منتشی میشود که در این هنگام از او به انسان ملک یاد میشود. در هیچیک از این تحولات وجودی، حرکت قهقهه‌رایی از فعلیت بسوی قوه رخ نداده است بلکه با حفظ فعلیت قبلی، فعلیت جدید کسب شده و با بقای وجود طبیعی انسان، وجود غیرطبیعی خاص شکل گرفته است. بنابراین در این نحو از کثرت نوعی تناسخ محال پدید نیامده است، چنانکه ملاصدرا در اینباره میگوید:

تناسخ بمعنای تحول نفس و انتقال پیوسته و متصل آن از نوعی به نوع دیگر ممتنع نیست، مثل انتقال صورت طبیعی انسان از جمادی به نباتی و از آن به حیوانی و سپس انسانی و بعد از آن به ملکی و ...<sup>۴۳</sup>

انسانها نیز همراه با وجود اخروی و باطنیشان محشور میشوند. در این نشئه با سلطنت اسم باطن برای برخی از انواع انسانی و در نشئه دیگر برای همگان، صورتهای باطنی مذکور، مشهود گشته و «یوم یفر المرء من أخیه»<sup>۴۴</sup> نمایان میشود.

۳۸. ر.ک. همان، ج ۹، ص ۲۹-۳۰.

۳۹. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۷۷.

۴۰. ر.ک. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۰-۳۱.

۴۱. همو، العرشیة، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی ۱۴۲۰، ص ۴۳.

۴۲. الفرقان / ۴۴.

۴۳. ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۱۴۸.

۴۴. عبس / ۳۴.



اقوال ملاصدرا در این باب حاکی از کثرت نوعی پسین (تفاوت نوعی پس از وحدت نوعی) است، البته در برهان «عوامل متعدد» اشاره‌یی به کثرت نوعی پیشین شده است. همچنین صدرالمতألّهین در موضعی از شرح اصول کافی درباره برخی از افراد انسانی کثرت نوعی پیشین را مطرح میکند و مینویسد:

افراد بشر بحسب نشئه طبیعی متمائل و متفق در نوعند اما بلحاظ نشئت اخروی تفاوت عظیمی دارند، آنچه‌ان تفاوتی که موجب اختلاف نوعی در میان آنهاست. از اینرو برخی دارای نفوس حیوانی مثالیند، برخی صاحب نفوس ناطقه و مدرک معقولات و اصحاب قلوبند و بالاتر از آنها گروهی است که به مقام روح پیوسته‌اند و نفوسشان به روح محض و عقل صرف مبدل گشته؛ خواه در اول فطرت این چنین باشند، همانند برخی انبیاء یا پس از سلوک به این مقام دست یافته باشند همانند دیگر انبیاء و اولیاء و...<sup>۴۵</sup>

گفتنی است هرچند مسئله کثرت نوعی از دیرباز مطرح بوده و اندیشمندان چون فخر رازی، ابن کمونه و دیگران آن را مطرح کرده‌اند، اما ملاصدرا آن را از الهامات الهی و هدایت برهان میدانند.<sup>۴۶</sup>

بنظر میرسد رهیافت وجودی ملاصدرا به این مسئله در حین مبانی و شبکه زبانی غنی و طرح آن بنحو کثرت پسینی و حداکثری بمدد حرکت جوهری، چهره نو و منحصر بفردی به این مسئله بخشیده است و ادعای ملاصدرا در ابتکاری بودن آن کاملاً موجه است.

**انواع انسانها و احکام وجودی و معرفتی متفاوت آنها**

صدرالمتألّهین انواع انسانها را در دسته‌بندیهای

مختلفی عرضه میکند:

۱- نفس نباتی با خاصیت زیاده و نقصان، حیوانی با ویژگی شهوت و غضب، ناطقه قدسی با خاصیت نزاهت و حکمت، کلی الهی یا نفخه الهی و نفس مطمئنه با صفت رضا و تسلیم.<sup>۴۷</sup>

۲- شیطانی، سبعی، ملکی<sup>۴۸</sup>

۳- بشر، روح ناطقه و خلیفه الله<sup>۴۹</sup>

۴- انسان بشری و انسان ملکی<sup>۵۰</sup>

۵- انسان دنیوی و انسان اخروی<sup>۵۱</sup>

گفتنی است وجه مشترک همه این دسته‌بندیها، اطلاق انسان طبیعی بر آنها و اشتراکشان در مرتبه‌یی از وجود است، با این تفاوت که هر نوع مرتبه‌یی از وجود را داراست و دیگری فاقد آن مرتبه است. برین اساس هر نوع انسانی بلحاظ وجودی و معرفتی، ویژگیهای انحصاری و مختص بخود دارد، از اینرو نمیتوان مدعی ارائه نسخه واحد معرفت‌شناسی برای انسانهای متفاوت شد یا ادعا نمود که قلمرو تجربه ممکن در طیفی از انسانها، قلمرو و تجربه ممکن همه انسانهاست یا گمان کرد که عقل محض در همه انسانها یکسان عمل میکند. بگفته ابن ترکه تجلیات معانی و معارف از جمله شهود حق برای اولیاء و مقربان الهی همواره در طلوع و برای اهل عناد در

۴۵. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، ج ۳، ص ۶۸۹-۶۷۰.

۴۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۰:

«و هذا المذهب أی کون النفوس الانسانیة فی اوائل فطرتها من نوع و صیورتها لفطرة الثانیة انواعا و اجناسا کثیرة و ان لم یکن مشهورا من احد من الحکماء لکنه ما ألهمنا الله تعالی و ساق الیه البرهان و یصدقہ القرآن...»

۴۷. همو، شرح الاصول الکافی، ج ۳، ص ۶۷۰.

۴۸. همو، رسائل فلسفی صدرالمتألّهین، ص ۲۹۲.

۴۹. همو، اسرار الآیات، ۱۰۸.

۵۰. همان، ص ۱۳۱.

۵۱. همان، ص ۱۹۱.

غروب است. از این گروه اخیر همواره گرفتار غفلت و محکوم به غیبند،<sup>۵۳</sup> برخلاف نظر کانت که بزعم او انسان در جهان‌شناسی مبتنی بر عقل محض، قادر به صدور یک حکم یقینی و یک جانبه نبوده و بناچار بر حسب استدلال دیالکتیکی دو حکم متعارض ارائه میکند! همچنین ملاصدرا در بیان تفاوت ویژگی انسان دنیوی با انسان اخروی میگوید:

بدان برخی از انسانها امور قیامت و احوال آن را بچشم بصیرت میبینند و شهود آخرت نزدشان حاضر است. بنابراین برای آنها تفاوتی ندارد که این شهود قبل از برپایی قیامت باشد یا بعد از آن، چنانکه امیرمومنان علی(ع) فرمودند: «اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین من چیزی افزوده نمیگردد.»<sup>۵۳</sup> پس انسانی مثل او در دستیابی به عالم یقین و بروز حقایق به برچیده شدن حجابها از چشم بصیرتش احتیاج ندارد و مهم صرفاً تبدیل نشسته دنیوی انسانها به نشسته اخروی آنهاست و هرگاه این تبدل محقق شود، گوشها، چشمها و حواس به گوشها، چشمها و حواس اخروی مبدل میشود که با آنها امور آخرت را ادراک میکنند.<sup>۵۴</sup>

افزون بر آن ملاصدرا حضور خداوند را در قلمرو تجربه ممکن نوعی از انسان (نوعی که به مقام رضا دست یافته) بیان کرده بنحوی که او در هر شیء وجه باقی حق را مشاهده میکند. همچنین نزد ملاصدرا انسان حدافلی درجات نباتی و حیوانی را طی نموده و دارای نفس خیالی-مثالی است که تجرد برزخی داشته و صرفاً شأن آن را داراست و با تحصیل علوم نظری و عقلی بصورت عقل و معقول درآید.<sup>۵۵</sup> بنابراین همه انسانها دارای نفس ناطقه مجرد به تجرد عقلانی

و تام نیستند.

حال اگر کانت انسان حدافلی و مشترک را انسان مثالی بداند، حدود سلبی احکام معرفت‌شناختی او صرفاً برای همان انسان قابل اجرا خواهد بود و اگر انسان حدافلی را انسان دارای نفس ناطقه عقلانی تلقی کند، اولاً فلسفه خویش را در انسانهای محدود منحصر کرده و ثانیاً چنانکه مطرح شد چنین انسانی به مرتبه‌یی از وجود دست یافته که ذات اشیاء برای او مجهول مطلق نیست. بنابراین نظام واحد عقلی که کانت ارائه میکند تنها در خور نوعی از انواع انسانی و یا نوع حدافلی انسانی است.

گفتنی است عدم پذیرش نظام واحد عقلی بر اساس تنوع انسانها غیر از انکار نظام پایدار عقلی بر پایه تحول تاریخی است، چه اینکه در اولی مادامیکه انسان در نوع خاصی بسر میبرد محکوم به احکام معرفت‌شناسی و وجودشناسی آن نوع و دارای یک نظام پایدار عقلی است.<sup>۵۶</sup> افزون بر آن بر پایه انسانشناسی صدرایی در بخش اخلاق، مصداق انسان بعنوان غایت نفسی (هر موجود عاقلی بعنوان غایت اصالی موجود است نه آنکه وسیله‌یی برای بهره‌گیری دلخواه این یا آن اراده باشد. او باید در تمامی افعال که متوجه خود او یا موجودات عاقل دیگر است، همواره بعنوان غایت لحاظ شود) از انسان حدافلی و

۵۲. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تصحیح حسن زاده آملی، قم، انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۱، ص ۵.  
۵۳. مجلسی، بحار الانوار، بیروت ۱۴۰۴، ج ۴۶، ص ۱۳۴، باب ۸.

۵۴. ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۱۹۱.

۵۵. همو، شرح اصول کافی، ص ۱۹۲؛ همو، اسرار الآیات، ص ۱۰۸.

۵۶. شلر، ماکس، «جایگاه انسان در کیهان» در انسانشناسی فلسفی، تألیف هانس دیرکس، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴، ص ۶۰.

واحد به انواع انسانی، بویژه نوع اتم انسان و صاحب مقام خلافت الهی و انسان کامل ارتقاء مییابد.<sup>۵۷</sup> البته کانت در نقد عقل محض انسان الهی را ملاک سنجش و داوری انسانها و عامل بهبود آنها تلقی کرده لکن چنین انسان کاملی را صرفاً امر ایدئال و محقق در اندیشه‌ها دانسته و معتقد است هرگز به او نمیتوان رسید.<sup>۵۸</sup> برپایه انسانشناسی ملاصدرا چنین انسانی اولاً امر صرفاً ذهنی نبوده بلکه محقق در خارج خواهد بود و ثانیاً بعنوان نوع اتم انسانی مطرح است نه فرد اتم. در نهایت باید گفت تبیین ضرورت تحقق انسان کامل در عالم از عهده این مقال خارج است.

### نتیجه‌گیری

انسان با حفظ مرتبه انسان طبیعی به انواع دیگر تبدیل میشود و انسانیت و مدرک کلیات بودن بعنوان جنس برای انسانها مطرح میشود. مماثلت و وحدت نوعی نبی و امی نیز در مرحله صیروت اول و انسان طبیعی است اما در صیروت دوم، نبی با حقیقت وحی اشتداد وجودی یافته و تفاوت نوعی با انسانهای عادی پیدا میکند. افزون بر آن بر پایه کثرت نوعی انسان، هر نوع انسانی بلحاظ وجودی و معرفتی ویژگیهای انحصاری و مختص به خود را داراست. از اینرو نمیتوان مدعی ارائه نسخه واحد معرفت‌شناسی برای انسانهای متفاوت شد یا ادعا نمود که قلمرو تجربه ممکن در طیفی از انسانها، قلمرو تجربه ممکن همه انسانهاست یا گمان کرد که عقل محض در همه انسانها یکسان عمل میکند.

مسئله کثرت نوعی انسان، منافای با تساوی حقوق اجتماعی انسانها نیست بلکه طبیعت مشترک در همه انسانها یا انسان طبیعی مصحح تساوی حقوق است و کثرت نوعی در فطرت ثانی یا کثرت نوعی

باطنی انسانها، صرفاً در عالم معنا مصحح برتری برخی انسانها نسبت به دسته دیگر است. بلحاظ همین برتری نوعی معنوی، جاهل و عالم از نبی فرمان میبرند، شیعیان از ائمه معصومین (ص) پیروی میکنند، سالکان مطیع محض عارفان محقق و مکملند و عالم مقتدای جاهل است. همچنین کثرت نوعی انسان مصحح حصول مکاشفات برای یک انسان و عدم آن در انسان دیگر و منشأ دستیابی به سطوح عالی مکاشفات از سوی برخی و عدم دستیابی دیگر انسانها بدان است. افزون بر آن با کثرت نوعی انسان، میتوان سراسر اشتیاق برخی انسانها به خیر و همه مفاهیم مندرج در آن (مانند ایثار، جود، خداجویی، علم، عبادت و ابتهاج از آنها) و تمایل برخی به شر و همه مفاهیم ذیل آن (مانند خودخواهی، بخل، دنیاطلبی و شادمانگی از آنها) را دریافت.

رهیافت وجودی ملاصدرا به مسئله کثرت نوعی انسان همراه با مبانی، شبکه زبانی غنی و طرح آن بنحو کثرت پسینی و حداکثری بمدد حرکت جوهری، چهره نو و منحصر بفردی به این مسئله میبخشد و دقیقاً بهمین دلیل، میتوان ادعای ملاصدرا در ابتکاری بودن مسئله مذکور را موجه دانست. همچنین با نگاهی دیگر به الهامی بودن مسئله یاد شده، میتوان گفت مسائل در حکمت متعالیه زمانی چهره فلسفی مییابند که از دالان الهام عبور و با برهان عقلی تصدیق و در دامان قرآن تثبیت گردند و مسئله‌یی که بیبهره از الهام باشد در حد معارف تقلیدی باقی خواهد ماند.

۵۷. کانت، ایمانوئل، «انسان، غایت نفسی» در انسانشناسی

فلسفی، ص ۱۴۰.

58. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1997, p. 552.