

کثرت نوعی انسان نزد فیض کاشانی

عبداله صلواتی^۱

چکیده:

وحدت نوعی انسان نزد برخی از فیلسوفان مسلمان اصلی مسلم بوده است، بدون آنکه دلیلی بر این مدعا ارائه نمایند. گروهی نیز درصدد اقامه برهان بر وحدت نوعی برآمدند. در مقابل برخی از فیلسوفان، براهینی بر کثرت نوعی انسان عرضه نموده‌اند، اما دو نقص در کارشان وجود داشت: نخست آنکه مبانی و مبادی مناسب را برای تبیین کثرت نوعی انسان در اختیار نداشتند و دوم آنکه دیگر مسائل مرتبط با انسان را از جمله حدوث نفس، سازوکار اخلاقی انسان و اتحاد عاقل و معقول را فارغ از کثرت نوعی انسان مطرح می‌کردند. با ظهور ملاصدرا و تأسیس حکمت متعالیه، دو نقیصه فوق برطرف شد، اما همچنان به لحاظ روشی و محتوایی می‌توان ایده کثرت نوعی را توسعه و تعمیق بخشید؛ فیض کاشانی نیز با رویکرد جدی‌تر به آیات و روایات توانسته فلسفه ملاصدرا را در باب کثرت نوعی انسان توسعه دهد. گفتنی است هرچند فیض کاشانی، در طرح کثرت نوعی انسان از آیات و روایات مدد می‌گیرد، اما این به منزله تقدم مشی فلسفی بر نگاه روایی نیست؛ بنابراین آنکه فیض در بیشینه اقوالش مشی روایی را مقدم بر نگاه فلسفی می‌دارد و بر اساس آن، در مباحث فلسفی و عرفانی خویش، درصدد تبیین دلالت‌های پنهان فلسفی و عرفانی روایات و آیات برمی‌آید. در این جستار نخست امکان طرح ایده کثرت نوعی انسان نزد فیض بر پایه مبانی حکمت متعالیه عرضه می‌شود و در گام بعدی تصریحات فیض بر کثرت نوعی انسان مطرح می‌گردد.

کلمات کلیدی:

وحدت نوعی انسان، کثرت نوعی انسان، وحدت سعی، حرکت وجودی.

۱. مقدمه

وحدت نوعی انسان نزد برخی از فیلسوفان مسلمان اصلی مسلم بوده است بدون آنکه دلیلی بر این مدعا ارائه نمایند. البته فیلسوفانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، براهینی بر وحدت نوعی اقامه کرده‌اند و پیشتر از آنها دلایلی بر وحدت نوعی انسان از زبان فخر رازی و ابوالبرکات بغدادی گزارش شده است. به هر روی چه فیلسوفانی که دلیلی بر وحدت نوعی عرضه کرده‌اند و چه آنهایی که آن را به عنوان پیش‌فرض و فارغ از برهان پذیرفته‌اند، هر دو گروه، بر اساس وحدت نوعی انسان، دیگر مسائل مرتبط با انسان را مطرح می‌کردند که از آن جمله‌اند: برهان برحدوث نفس، سازوکار اخلاقی واحد و انکار اتحاد عاقل و معقول. اما باید توجه داشت که تساوی انسان‌ها در ماهیت و حقیقت، عقیده‌ای مسلم و مورد اتفاق، نزد حکمای مسلمان نبوده است؛ چنان‌که ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی از دو طیف از متفکران سخن می‌گویند: طیفی که بر وحدت نوعی انسان دلایلی ارائه می‌کنند و گروهی که طرفدار کثرت نوعی انسان بوده و برای اثبات آن براهینی عرضه می‌کنند. هرچند فخر رازی پس از ذکر دلایل وحدت نوعی انسان و کثرت آن اعتراف نمود که دلیلی بر اثبات دو طرف نقیض (وحدت یا کثرت نوعی انسانها) وجود ندارد. اما خود در پایان به تقریری از کثرت نوعی انسان متمایل شده و آن را نظر مختار خویش معرفی می‌کند. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۸۸؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ بغدادی، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۲)

گفتنی است در اقوال فیلسوفان مسلمانی که قائل به وحدت نوعی انسان بوده‌اند، می‌توان جهت‌گیری‌ها و شواهدی حاکی از کثرت نوعی انسان را نشان داد. اما تا پیش از ملاصدرا مبانی و رهیافت مناسبی برای تحلیل، تبیین و اثبات کثرت نوعی انسان در دست نبود و طرفداران کثرت نوعی انسان، مبنای مشخص و درستی برای تبیین کثرت نوعی انسان نداشتند و دقیقاً به همین دلیل تلقی روشنی از کثرت نوعی انسان و تقریرهای مختلف آن نداشتند. به عنوان نمونه متفکرانی چون فخر رازی (۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۴۱-۱۴۳) و منصور دشتکی (ص ۱۰۳) که از کثرت نوعی انسان را مطرح می‌کنند از مبانی و اصول هستی‌شناختی آن هیچ سخن به میان نمی‌آورند و هر دو، تلقی واحدی از کثرت نوعی انسان ندارند.

اما حکمت متعالیه با دارا بودن رهیافت وجودی، شبکه‌ی غنی زبانی و حضور جدی آیات و روایات به مثابه رکن نه صرفاً موید(رک: صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۰-۲۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹-۱۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸؛ بروجردی، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸) توانسته اولاً مبانی و اصول لازم برای تحلیل و

اثبات کثرت نوعی انسان را تأمین کند و ثانیاً با استمداد از مبانی غنی و به کارگیری آیات و روایات، تقریرهای متعددی از کثرت نوعی انسان ارائه کند. (رک: صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۲)

هرچند صدرالمتألهین در عرضۀ ایده کثرت نوعی انسان هم از مبانی غنی حکمت متعالیه بهره برده و هم از آیات و روایات مدد گرفته است، اما فیض کاشانی در این باب به آیات و روایات اهتمام بیشتری دارد. شاید بتوان گفت او در نسبت با ملاصدرا و دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه در بخش استمداد از آیات و روایات در تبیین کثرت نوعی انسان، گام‌های جدی‌تر برداشته است. فیض بر پایه آیات و روایات، نه تنها نوع بشر را منحصر در فرد می‌داند، بلکه در یک فرد بشر، نیز انواعی از انسان‌ها را مطرح می‌کند نه نوع ثابت انسانی. به دیگر سخن او وحدت نوعی متواطی صرفاً^۱ را انکار می‌کند و در مقابل تفاوت تفاضلی انسان‌ها و تفاوت تبیینی آنها را مطرح می‌کند. (رک: صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۹-۳۰؛ ج ۲، ص ۷۶۱؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۶۱)

۲. کثرت نوعی انسان نزد فیض بر مبنای اصول حکمت متعالیه

ابن‌سینا با طرح تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، باب تفکر در باب واقعیت داشتن، عینیت و اصالت وجود یا ماهیت را گشود؛ غالب فیلسوفان پس از او همانند سهروردی و میرداماد به نحو سیستمی یا غیر سیستمی، از اصالت ماهیت سخن گفته‌اند. (فضل الرحمان، ص ۳۱-۳۲) همچنین به گزارش ملاصدرا، دوانی به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات قائل شد. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۸؛ برای آگاهی از نقد برداشت ملاصدرا بنگرید: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، تعلیقۀ حسن زاده آملی، ص ۶۴۸؛ صلواتی، ص ۳۵-۳۶)

ملاصدرا (۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹) نیز در آغاز با استاد خود، میرداماد، بر عقیده اصالت ماهیت اصرار داشت. اما از آن عقیده برمی‌گردد و با نقد و رد دلایل موافقان آن و اقامه براهین متعدد، اصالت وجود را اثبات می‌کند و متن خارج را به وجود^۲ می‌سپارد؛ به این بیان که وجود اولاً و بالذات بهره‌مند از عینیت و منشأ آثار است و ماهیت به واسطه وجود، موجود تبعی، بالعرض و در نهایت برخوردار از تحقق مجازی و ظلی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۵^۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸)

اصالت وجود در حکمت متعالیه، به عنوان نگرش بنیادین، مطرح است و به واسطه آن، مسائل دیگر، چهره جدیدی می‌یابند و اساساً با تغییر آن، تحولی در دیگر اضلاع معرفتی علم پدید می‌آید و طرحی نو از یک نظام شکل می‌گیرد، بنابراین مسأله واحد در فلسفه‌های متفاوت به حسب تفاوت در نگرش بنیادین، چهره متفاوتی پیدا می‌کند؛ فقدان نگرش وجودی نزد فیلسوفان پیش از ملاصدرا، آنها را از اثبات و تبیین بسیاری از مسائل همانند حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، مثل افلاطونی، معاد جسمانی، تحول و اشتداد وجود انسانی، مراتب، مقامات و نشأت وجودی نفس و همچنین حل و فهم بسیاری از آیات و روایات بازداشته است. (رک: همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۸-۱۰۸، ج ۸، ص ۲۵۷-۲۵۸، ج ۹، ص ۱۰۹-۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۹۸-۹۹؛ آشتیانی، ص ۶۸-۶۹، ۷۶-۷۷) و انکار اتحاد عاقل و معقول نزد حکمایی چون خواجه نصیرالدین طوسی سبب شده است ملکات و خلقیات انسانی به مثابه کمال ثانی، امور مفارق غیر لازم و زائد بر ذات تلقی گردند و بر پایه آن به وحدت نوعی انسان‌ها حکم شود. (حلی، ص ۱۸۸)

در حکمت متعالیه، وجود اصیل، دارای مراتبی از شدت و ضعف است و شدت و ضعف نیز عین وجود و برآمده از آن است نه زائد بر وجود و خارج از آن. بنابراین، وجود، در عین وحدت خویش برخوردار از کثرت است. اما باید توجه داشت که عامل کثرت و مایه وحدت به یکدیگر باز می‌گردند و خاستگاه متعدد ندارند که از این نظریه به وحدت تشکیکی وجود یاد می‌شود. شایان ذکر است برای وحدت تشکیکی وجود ملاک‌های متعددی وجود دارد که اختلاف به شدت و ضعف و اولویت و عدم اولویت یکی از آن ملاک‌هاست که البته در تبیین تشکیک در عقول غرضی کارآمد نیست و ارجاع مابه الاتفاق به مابه الامتیاز نیز از دیگر ملاک‌های وحدت تشکیکی است که ملاک اخیر، نقیصه ملاک نخست را دارا نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳۲ پانویس محمد حسین طباطبایی)

حکمای مشایی معتقدند تشکیک در ماهیت راه ندارد و تفاوت انواع جوهری و عرضی به فصول است. اما حکمای اشراقی معتقد به تشکیک در ماهیات هستند و آنها را به اشدت و اقدمیت متفاوت می‌دانند. در حکمت متعالیه نیز فصل از سنخ وجود است بنابراین، تفاوت انواع به وجود است و وجود، متعلق تشکیک است نه ماهیات. (ابن سینا، ج ۳، ص ۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۴-۱۳۵)

ملاصدرا (۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷، ج ۴، ص ۲۱، ج ۶، ص ۲۲، ۱۹). در مواضعی تشکیک را صرفاً از مختصات وجود معرفی می‌کند. و در مواضعی تشکیک در ماهیت را می‌پذیرد. (همان، ج ۱، ص ۴۲۷ و ۴۲۸، ج ۲، ص ۹، ۱۰، ۱۴، ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵)

وحدت تشکیکی یاد شده با توجه به کل هستی مطرح می‌گردد. که در آن وجودی در نسبت با وجود دیگر از مرتبه ضعیف وجودی یا شدید بهره مند است. اما اگر بخواهیم همین شدت و ضعف را در وجود واحد در نظر بگیریم مبحث حرکت جوهری و اشتداد وجودی مطرح می‌گردد که براساس آن شی واحد به عنوان یک واحد مشکک دارای مراتبی از شدت و ضعف می‌گردد. لازم به ذکر است: حرکت جوهری یا وجودی و به تعبیری اشتداد وجودی، مبتنی بر اصل تشکیک است و بدون پذیرش تشکیک نمی‌توان اشتداد وجودی را طرح کرد. حرکت جوهری به عنوان جنبشی اضطراری، از آن همه موجودات عالم طبیعت است و حرکت وجودی یا اشتداد وجودی به مثابه حرکت ارادی برآمده از علم و عمل، از مختصات انسان است.^۴ بنابراین انسان، افزون بر حرکت جوهری، به حرکت وجودی نیز متحرک است.

فیض کاشانی موافق با ملاصدرا به اصالت وجود معتقد است؛ لذا به نظر او متن عمارت جهان بیرونی را وجود پر کرده است و به تعبیری وجود در خارج و ذهن مقدم بر ماهیت است. اما ماهیت در وعایی بیرون از عین و ذهن، بر وجود تقدم دارد. (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۹؛ ۱۴۲۵، ص ۱۶) همچنین او همانند استادش به وحدت تشکیکی وجود قائل است. (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۱-۱۲) و دیگر تفاوت‌ها و کثرت‌های تفاضلی را به وجود بر می‌گرداند، به عبارتی وجود را اولاً و بالذات مشکک دانسته و دیگر امور را به وساطت وجود، دارای مراتب می‌داند. (همان) بر اساس مبانی یاد شده می‌توان انسان را وجودی دانست که از مراتب متفاوت برخوردار است. و از آنجا که وجود و ماهیت، با یکدیگر متحد هستند، می‌توان ماهیت انسانی را نیز به واسطه وجود، متفاضل دانست. بنابراین، بنابر اصول یاد شده، فیض کاشانی می‌تواند از سرزمین وحدت نوعی انسان بیرون رفته و در وادی کثرت نوعی گام نهد؛ کثرت نوعی‌ای که در محور وجود، تفاوت تفاضلی دارد و در محور ماهیت، تفاوت تباینی.

تا اینجا بحث از امکان طرح کثرت نوعی انسان بر پایه مبانی حکمت متعالیه است. اما با رجوع به اقوال فیض کاشانی در می‌یابیم او بر پایه مبانی یاد شده، عمارت کثرت نوعی انسان را بنا کرد.

۳. کثرت نوعی انسان در اقوال فیض

در این بخش سعی می‌شود کثرت نوعی انسان در اقوال فیض مورد بررسی قرار گیرد. نکته قابل توجه در این باب آن است که بیشینه اقوال فیض در این باب ناظر به آیات و روایات است؛ از این رو کثرت نوعی انسان در تعامل حکمت با روایات مطرح گردد.

مرحوم فیض در موضعی دیگر با بهره از وحدت تشکیکی وجود و حرکت وجودی، انواع انسانی و به تعبیری تفاوت تفاضلی انسان را چنین ترسیم می‌نماید:

۱. اضمحلال وجود ضعیف در وجود قوی امر ممکن است و انسان نیز با تبدلات وجودی‌ای که دارد توان ترک وجودی فرو دست و فراروی به وجود فرا دست را داراست. و در هر استکمال جوهری به جای کون و فساد، خلع و لبس و فنا و بقا داریم.

۲. انسان بر اثر تحولات جوهری یاد شده به جوهر عقلی و ملکی تبدیل می‌گردد. و ملک گشتن به نحو حقیقی و ذاتی است نه به تشبیه و مجاز یا بنابر صفت عارضی.

۳. انسان به مقام عقل نائل شده، فانی در رب نوع عقلی‌اش، یعنی روح القدس، و باقی بدو است.

۴. نفوس کامل فانی، همانند عقول، فانی در ذات الهی و باقی به بقای او هستند و به این معنا تفاوتی بین آنها و خدای عالم وجود ندارد؛ چنان‌که در حدیث نبوی آمده است: «لی مع الله وقت، لا یسعی فیه ملک مقرب، و لا نبی مرسل». از امامان معصوم (ع) نیز اقوالی حاکی از مقام فوق نقل شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۷۷، ۲۷۵)

فیض کاشانی بر مبنای اصول حکمت متعالیه، احکام وجودی‌ای چون وحدت سعی انسان در مقابل وحدت عددی را مطرح می‌کند. ایده وحدت جمعی انسان که به مسأله انسان کامل می‌انجامد شاهد دیگری بر کثرت نوعی انسان نزد فیض است؛ کثرتی که در یک سوی آن انسان عادی قرار دارد و در سوی دیگر آن انسان کامل؛ به این بیان که در اندیشه فیض، انسان دارای وحدت جمعی است؛ وحدتی که سایه وحدت الهی است؛ بر همین اساس در عین علو، دنو و در عین تعالی، تنزل دارد، یعنی نفس، همان طوری که در مقام علو، در ملکوت عالم، مقیم و با غیب الغیوب مرتبط است، در مقام دنو، به درجه حس تنزل پیدا کرده و هنگام دیدن، چشم بیننده و گاه شنیدن، گوش شنوا می‌شود. گاهی از خود غافل و گاهی به خویشتن و رب خود باز می‌گردد. (همان، ج ۲، ص ۲۵۳) در اندیشه فیلسوف ما، هرگاه انسان به نهایت کمال عقلی و عملی نائل شود و از حرکات و افکار بی نیاز گردد، قوه نظری و عملی او به قوه واحدی مبدل گشته و در این هنگام علم او عمل و عمل او علم

است و همگی سمع و بصر و قوا و جوارح می‌گردند. و قوای نظری و عملی عین بدن و بدن عین نفس می‌گردد. و این امر به وحدت جمعی کامل انسان بر می‌گردد که سایه وحدت الهی است. (همان، ج ۲، ص ۲۸۷). و انسان برخوردار از وحدت جمعی کامل و بهره‌مند از نهایت کمال عقلی و عملی، در ملک و ملکوت تصرف می‌کند و همه عالم فرمانبردار او هستند، بلکه موجودات عالم از اجزای او گشته و او ساری در همه است. و در چنین انسان کاملی، دو حاشیه وجود، یعنی عقل و ماده گرد هم آمده‌اند. (همان، ج ۲، ص ۲۸۸)

فیض کاشانی، متأثر از استاد خویش ملاصدرا (۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۳۰-۴۳۲؛ ۱۳۸۴ همو، ص ۱۴۲-۱۴۳) به وحدت نوعی آغازین و کثرت نوعی پسین عقیده دارد؛ به این بیان که نفوس انسانی در آغاز حدویشان، نوع واحد انسانی را رقم می‌زنند، اما با فعلیت یافتن مولفه‌های بالقوه به انواعی از ملائک، شیاطین، درنده‌گان و بهائم تبدیل می‌گردند و این تبدیل به حسب نشئه باطنی، یعنی نشئه دوم و سوم است، بنابراین، انسان‌ها افزون بر تفاوت شخصی‌ای که دارند، بهره‌مند از تفاوت نوعی و تفاوت جنسی خواهند بود. به دیگر سخن نفوس انسانی در آغاز، متمائل و متحد در نوع‌اند و به حسب ملکات و اخلاق حاصل از خروج از قوه به فعل در اثر تکرر اعمال و افعال، انواع متکثر می‌شوند. بنابراین انسان به حسب اخلاق و ملکات برآمده از اعمال، افعال، افکار و نیات در اجناس سه گانه ملائکه، شیاطین و حیوانات مندرج می‌گردد و هر یک از این اجناس دارای انواع فراوانی‌اند و افراد انسان به حکم مناسبت به آن انواع تبدیل می‌گردند. بنابراین، تخالف بین افراد انسان، تخالفی جنسی است تا چه رسد به تخالف نوعی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۷-۴۹) چنان‌که فیض کاشانی (۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۱۱) در این باره بیان می‌کند: سلسله نزولی اجناس به حیوان خاتمه نمی‌یابد، بلکه انسان، به عنوان جنسی پس از جنس حیوانی است.^۵ بنابراین، فیض معتقد است انسان‌ها، افراد مندرج در نوع واحد نبوده، بلکه انسان‌ها انواعی‌اند که در جنس واحد اشتراک دارند. و فلسفه متعارف و حتی فلسفه مبتنی بر رهیافت وجودی به تنهایی، قادر به ترسیم و تبیین انواع انسانی نیست؛ از این رو مرحوم فیض متأثر از ملاصدرا، و به تعبیری جدی‌تر از او، جهت تحلیل و تبیین انواع انسانی از آیات و روایات بهره می‌گیرد که در ادامه به پاره‌ای از تعامل حکمت و آیات و روایات اشاره می‌شود.

فیض همانند دیگر حکما تناسخ را بر دو گونه نزولی (از نوع عالی به سافل) و صعودی (از نوع سافل به عالی) می‌داند. به نظر او، تناسخ مذکور آن گاه که به نحو انفصالی صورت می‌گیرد، یعنی

نقل و انتقال روح در دو موجود جدا و گسیخته از هم، تناسخی باطل است. اما آنگاه که نقل و انتقال روح در انسان واحد صورت پذیرد، تناسخ حق شکل می‌گیرد. بنابراین، تحولات جوهری در کینونت نطفه‌ای انسان به کینونت نباتی، حیوانی و انسانی از مصادیق تناسخ صعودی حق است و انتقال نفس انسانی از بدن طبیعی به بدن اخروی از مصادیق تناسخ نزولی حق است. (همان، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸)

فیض کاشانی در این باب به کلام ابن عربی استناد کرده و بیان می‌دارد: آنچه انبیای عظام در باب نقل و انتقال روح گفته‌اند به تناسخ حق بازمی‌گردد نه تناسخ باطل؛ بنابراین آنکه آنها از انتقال روح به صور برزخی سخن گفته‌اند؛ صور برزخی که مناسب با صور اخلاقی انسان‌ها است. (همان، ج ۲، ص ۲۵۸)

نکته شایان توجه در این مبحث آن است که فیض کاشانی، بروز این تحولات را در همین دنیا دانسته است، آنجا که می‌گوید: «این انتقالات برای نفس است، آنگاه که نفس در همین دنیاست و چنین انتقالی، مسخ نام دارد. و مسخ بر دو گونه است:

۱. مسخ باطن فقط. که در آن صورت، صورت انسانی است، اما باطن، بر صورت انسان نیست. و این صور غیر انسانی برآمده از نیات و ملکات انسانی است. ملک، شیطان، سگ، خوک و دیگر حیوانات متناسب با باطن، این صورت‌ها را شکل می‌دهند.

۲. مسخ باطن و انقلاب ظاهر. که در آن صورت ظاهری به وزن صورت باطنی تغییر می‌یابد و این امر در قومی رخ می‌دهد که در آن غلبه نفس و ضعف نفس مطرح است؛ چنان‌که به گواهی آیات الهی (وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ؛ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) این امر در قوم بنی اسرائیل اتفاق افتاده است.» (رک: همان، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۰)

از آنجا که دغدغه جدی فیض کاشانی در تفکر فلسفی، اثبات سازگاری آن با آموزه‌های دینی است (همان، ج ۱، ص ۲۶) او در طرح کثرت نوعی انسان از روایات نیز مدد می‌گیرد که استمداد از روایات را می‌توان از مویذات مباحث فلسفی دانست. اما بحث تأیید در زمانی معنادار است که مشی فلسفی مقدم بر نگاه روایی باشد یا مطلوب اصالتاً بر آمده از اصول فلسفی باشد. اما در موضعی‌ای که مشی روایی مقدم بر نگاه فلسفی باشد، بحث فلسفی و عرفانی، در صد تبیین دلالت‌های پنهان فلسفی و عرفانی روایات و آیات برمی‌آید؛ چنان‌که به نظر می‌رسد فیض کاشانی نیز بر این ممشا سیر می‌کند؛ زیرا در نظر او امهات مطالب آثار حکمی و عرفانی در آیات و روایات معصومین به صورتی

اعلی و اتم آمده است. (همان، ج ۱، ص ۲۲) به هر روی فیض کاشانی در بحث کثرت نوعی و جنسی انسان از روایاتی بهره می‌برد و از سوی دیگر در مواردی با استمداد از کثرت نوعی انسان به عنوان اصلی فلسفی به تبیین دلالت‌های پنهان فلسفی و عرفانی روایات و آیات می‌پردازد که در این بخش به پاره‌ای از این تعاملات اشاره می‌شود.

فیض در موضعی از بیان نورانی امام صادق علیه السلام به عنوان مویدی بر کثرت نوعی انسان بهره می‌برد؛ در آن بیان آمده است: انسان‌ها بر سه جزء اند: جزئی که تحت سایه عرش است؛ روزی که سایه‌ای جز سایه عرش نیست. جزئی که بر آنها حساب و عذاب است. و جزئی که وجوه‌شان، وجه آدمی و قلوب‌شان، قلوب شیاطین است. (همان، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۶۱) به دیگر سخن او بر پایه ایده فلسفی کثرت نوعی انسان، به کشف دلالت پنهان بیان معصوم پرداخته و سه دسته فوق را به عنوان سه نوع انسانی مطرح می‌کند. همچنین او با استمداد از کلام آسمانی حضرت علی (ع) به طرح دو رتبه متفاوت انسانی می‌پردازد؛ به این بیان که فیض با وام گرفتن مفهوم انسان بماهو انسان از کلام حضرت علی (ع)، (همان، ج ۲، ص ۲۴۲) به تفکیک مفهوم انسان بماهو انسان با مفهوم ناس پرداخته و ملکه ادراک کلیات و ملکه مراجعه به عالم قدس در تحصیل معرفت به حقایق و تأیید با روح القدس را از اختصاصات انسان بماهو انسان معرفی می‌کند. (همان، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۳) که از این تحلیل فیض می‌توان کثرت نوعی انسان را در دو نوع ناس و انسان بماهو انسان استنباط کرد؛ چنان که در موضع یاد شده، از انسان به جنس یاد کرده است، آنجا که می‌نویسد: «... انسان بماهو انسان، که شرف انواع حیوان است، بلکه در حقیقت جنس دیگری است و نسبت او با حیوان، همانند نسبت حیوان است به نبات، بلکه تفاوت انسان بماهو انسان در نسبت با حیوان بیش از تفاوت حیوان با نبات است.» (همان، ج ۲، ص ۲۱۲)

اما اگر به اقوال فیض در این باره رجوع کنیم در می‌یابیم که کثرت نوعی‌ای که او عرضه می‌کند به دو نوع انسانی منحصر نشده و انواع مختلفی از انسان‌ها را در بر می‌گیرد؛ به این بیان که به نظر فیض کاشانی، انسان در فرایند تحول خویش از قلمرو تدبیر رب نوع خویش یا به تعبیری از ملکه موکل خود در عالم جبروت و عقل فراروی نموده و در عمارت تدبیر ملک دیگری قرار می‌گیرد تا اینکه به مقامی از وجود نائل می‌شود که در آن واسطه‌ای بین او و خدا نیست؛ چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در معراج به چنین ساحت وجودی دست یافتند. اما به حسب مقام بشری، همان حکمی را داراست که در مقامات پیش از فنا دارا بود؛ بنابراین، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و

آله) به لحاظ جهت امکانی‌اش، به واسطه عقل اول از خدا، حقایق را دریافت می‌کند و به لحاظ حکم وجوبی‌اش بدون واسطه از خدا حقایق را اخذ می‌کند. (همان، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳) تفاوت احوالی که در روایات از پیامبر (صلی الله علیه و آله) به ما رسیده است، موید مطالب بالاست. و به تعبیر دقیق‌تر بحث فلسفی با عنوان کثرت نوعی انسان، در صدد نشان دادن دلالت‌های پنهان تفاوت احوالی است که در روایات از پیامبر (صلی الله علیه و آله) به ما رسیده است؛ در روایات آمده است: پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مواردی، علوم و کمالات را از جبرئیل اخذ کرده و جبرئیل از میکائیل و میکائیل از اسرافیل و اسرافیل از خدا و در مواضعی، پیامبر (صلی الله علیه و آله) علوم را از میکائیل و زمانی از اسرافیل دریافت می‌کرد و در اوقاتی، بدون واسطه هیچ ملکی، مستقیماً از خدا اخذ می‌نمود؛ چنان‌که از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده است: «لی مع الله وقت، لا یسعی فیہ ملک مقرب، و لا نبی مرسل». (همان ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳)

در موضعی دیگر، مرحوم فیض به مدد کثرت نوعی انسان، از دلالت‌های پنهان فلسفی آیات قرآنی (فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ* وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ* وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) (سوره الواقعة، آیات ۸-۱۱) سخن می‌گوید. او کثرت نوعی را در موضع مذکور بر اساس پنج روح بیان می‌کند. به این بیان که انبیا با بهره‌مندی از پنج روح، یعنی روح القدس، و روح ایمان، و روح القوه، و روح الشهوه، و روح البدن از سابقون هستند؛ بنابراین با روح القدس، بعثت انبیای مرسل و غیرمرسل و علم به همه امور شکل می‌گیرد و با روح ایمان، بندگی خدا، با روح قوه، جهاد با دشمنان و تأمین معاش، با روح شهوت، التذاذ از طعام و نکاح و با روح بدن، امور جاری از جمله مشی و غیره تحقق می‌یابد. اصحاب میمنه از پنج روح یاد شده، فقط روح القدس را دارا نیستند. اهتمام به خطیئه با تزئین روح شهوت و تشجیع روح قوه و همکاری روح بدن سبب تحقق خطیئه می‌گردد. و با تحقق خطیئه، روح ایمان به سوی ضعف می‌گراید.

اصحاب مشئمه نیز کسانی‌اند که از ارواح یاد شده، فاقد روح القدس و روح ایمان‌اند. فیض کاشانی در مقام ارائه مصداق، اهل کتاب را از مشئمه بر می‌شمرد؛ و ذیل کریمه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ* الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (سوره البقره، آیات ۱۴۶ و ۱۴۷) بیان می‌دارد: کسانی که حقانیت پیامبر (ص) و وصی او را دانستند، اما از سر سرکشی و حسد کتمان نمودند، خداوند روح ایمان را از آنها

سلب کرده است. سپس آنها را در کریمه «إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (سوره الفرقان، آیه ۴۴) در جرگه حیوانات وارد کرده است.

در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: مادامی که گناه کبیره از انسان سر نزند روح ایمان، ملازم جسد است و زمانی که آدمی کبیره‌ای مرتکب شود، روح ایمان از او مفارقت می‌کند، اما کسی که روح القدس در او حضور دارد، کبیره‌ای از او سر نمی‌زند. (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۳۹-۲۴۰)

بر پایه ایده فلسفی کثرت نوعی انسان، می‌توان روایت فوق را چنین تفسیر کرد: هر یک از سابقون، اصحاب میمنه و مشئمه نوعی از انواع انسانی را رقم می‌زنند. با این تفاوت که نوع سابقون، نوع با ثباتی است و تنزل از آن به نوع فرو دست رخ نمی‌دهد، اما نوع میمنه و تا حدودی مشئمه در نوسان به نوع فرا دست و فرو دست به سر می‌برند؛ به این بیان که حرکت وجودی در انسان، عهده‌داری انحرافی تبدیل نوعی است، خواه تبدیل به نحو صعودی باشد یا نزولی. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۶۱) و با استناد به روایت یاد شده می‌توان از پایان سیر نزولی این تبدلات نوعی در نوع سابقون سخن گفت.

در پاسخی که حضرت علی (ع) به کمیل می‌دهد نیز کثرت نوعی انسان بر اساس چهار نفس تبیین می‌گردد: نفس نامیه نباتی، و نفس حسّی حیوانی، و نفس ناطقه قدسی، و نفس کلی الهی که برای هر یک پنج قوه و دو خاصیت مطرح است. نفس ناطقه دارای قوای فکر، و ذکر، و علم، و حلم، و نباهت است. نفس مذکور شبیه‌ترین اشیا به نفوس ملکی بوده و دو ویژگی نزهت و حکمت را داراست و نفس کلی الهی برخوردار از قوای بقای در فنا، و نعیم در شقا، و عزّ در ذل، و فقر در غنا، و صبر در بلا، و دو خاصیت رضا و تسلیم است و به حکم «وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سوره الحجر، آیه ۲۹؛ و سوره ص، آیه ۷۲) خدای عالم، آغاز نفس کلی است؛ و به گواهی «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (سوره الفجر، آیات ۲۷ - ۲۸) انجام آن هم خداست. دو نفس نخست مرتبط با جهت حیوانی و دو نفس اخیر در ارتباط با جهت انسانی و برخوردار از سعادت اخروی‌اند. و نفس کلی الهی با ویژگی بهره‌مند نبودن از شقاوت اخروی در میان نفوس، یگانه است. گفتنی است نفس یاد شده تنها در اوحی از انسان‌ها یافت می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۵)

۴. نتیجه‌گیری

فیض کاشانی موافق با استاد خویش، ملاصدرا، به اصول هستی‌شناختی‌ای چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری معتقد است. بر اساس اصول یاد شده می‌توان انسان را وجودی دانست که از مراتب متفاوت وجودی برخوردار است. و از آنجا که وجود و ماهیت، با یکدیگر متحد هستند، می‌توان ماهیت انسانی را نیز به واسطه وجود، متفاضل دانست. بنابراین اصول، طرح کثرت نوعی انسان در اندیشه فیض امکان‌پذیر خواهد بود؛ به این بیان که انسان در محور وجود، تفاوت تفاضلی دارد و در محور ماهیت، تفاوت تباینی. افزون بر اصول مذکور، در اقوال فیض تصریحاتی بر کثرت نوعی انسان وجود دارد که اکثر اقوال فیض در این باب، ناظر به آیات و روایات است؛ از این رو کثرت نوعی انسان نزد فیض کاشانی در تعامل حکمت با روایات مطرح می‌گردد. هرچند ملاصدرا در ایده کثرت نوعی در کنار براهین فلسفی، ناظر به آیات و روایات بوده است، اما در اندیشه فیض کاشانی در باب کثرت نوعی انسان با غلبه رویکرد دینی بر رویکرد فلسفی روبرو هستیم. و این خصیصه، تفکر فلسفی فیض را به تفکر انضمامی و کارآمدتر مبدل می‌سازد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات مع الشرح نصیر الدین طوسی*، قم، نشرالبلاغه.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸)، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب.
۳. بروجردی، مصطفی، (۱۳۷۸)، «تأثیر قرآن در شکلگیری حکمت متعالیه»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۲، تهران، اول خرداد.
۴. بغدادی، ابوالبرکات، (۱۳۵۸)، *المعتبر*، حیدرآباد دکن، اداره جمعیه دائره المعارف العثمانیه.
۵. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور حسینی، (۱۳۸۶)، *مرآة الحقائق و مجلی الدقائق در: مصنفات دشتکی*، ج ۱، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. حلی، (۱۴۱۷)، *کشف المراد*، چاپ حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۷. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۱)، *وجود و ماهیت*، تهران، الهام.
۸. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۴)، *سرار الآیات*، به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.

۹. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، انتشارات مصطفوی.
۱۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۴)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، مشهد.
۱۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، چاپ کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۴. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. صلواتی، عبدالله، (۱۳۸۷)، «درآمدی به نظام حکمت صدرائی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۱۰ و ۱۱، تیر و مرداد.
۱۶. فخرالدین رازی، محمد بن محمد، (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیه*، قم انتشارات بیدار.
۱۷. فخرالدین رازی، محمد بن محمد، (۱۴۰۷)، *المطالب العالیه*، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۲۵)، *انوار الحکمه*، محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۲۰. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۲۸)، *عین الیقین*، بیروت، دار الحورا.
۲۱. مدرس آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۷۲)، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، چاپ عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه.
22. Fazlur Rahman, (1975), *The philosophy of Mulla sadra*, Albany, State University of New York Press,.

یادداشت‌ها

^۱ . (مقاله حاضر مستخرج از طرح پژوهشی به حمایت مالی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی به شماره ۳۵۹۰۳ مورخ ۱۱/۲۶/۹۰ است). در وحدت نوعی، با نوعی مواجه هستیم که مشتمل بر افرادی است و اگر به تشکیک در وجود و تباین در ماهیت قائل باشیم نوع می تواند با اشتداد وجودی، به نوع عالی‌تر مبدل شود، به تعبیری به مرتبه‌ی عالی‌تر از همان نوع قبلی راه یابد یعنی به تفاوت تفاضلی رهنمون شویم و این در حالتی است که به تشکیک می‌توان با اشتداد وجودی شاهد تفاوت تفاضلی در محور وجود و تفاوت تباینی در محور ماهیت باشیم. و قید صرف در وحدت نوعی صرف، نوع را از هرگونه تبدیل بازمی‌دارد.

^۲ . وجود، دارای اطلاعات گوناگون است از جمله موجودیت مصدری، عامل تحقق و تدبوت شی در نفس الامر، حقیقت در قبال مفهوم، حقیقت در قبال ظل، وجود واجبی، مطلق وجود اعم از ذهنی و خارجی، حصص ذهنی مفهوم وجود مطلق یا مقید، که مراد از وجود در اینجا، وجود در مقابل مفهوم و موجودیت مصدری است. ماهیت نیز دارای اطلاعات متعدد از جمله مقول فی جواب مای حقیقی، کلی طبیعی، مقول فی جواب السؤال عن الذاتیات و العرضیات، مطلق مفاهیم ذهنی، مابه‌الشی هوو، مایحکی عن الحد العقلی و امری اعم از حقیقت موجود و ماهیات معدوم که مراد از ماهیت در اینجا، مقول فی جواب ماهو و کلی طبیعی است (مدرس/آشتیانی، ص ۱۰۰-۱۰۱).

^۳ . شایان ذکر است ملاصدرا منشأ اشتباه منکران حرکت جوهری را در اموری چون عدم تفکیک وجود و ماهیت، عرض دانستن وجود و اصالت ماهیت معرفی کرده است؛ به دلیل خلط وجود و ماهیت پنداشته اند در حرکت جوهری، ماهیت، متجدد و منقلب می‌شود مثلاً با حرکت جوهری در انسان، ماهیت انسان به غیر انسان مبدل می‌شود. به دلیل عرض دانستن وجود، با راه یابی تجدد در وجود، حرکت جوهری به حرکت عرضی تبدیل می‌شود و به سبب اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، و عدم راه یابی تشکیک و اشتداد در ماهیت، حرکت جوهری که مبتنی بر تشکیک و اشتداد است قابل تبیین نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۸-۱۰۸، ج ۸، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۹۸-۹۹).

^۴ . در آثار ملاصدرا از هردو حرکت به حرکت جوهری و گاهی وجودی یاد می‌شود اما اختصاص حرکت وجودی به انسان و حرکت جوهری به اشیای طبیعی از مفهوم سازی‌های استاد گرانقدر آقای دکتر نصرالله حکمت (ص ۶۹) است.

^۵ . یعنی همان‌طوری که حیوان، جنس است و تحت آن انواع گوناگون قرار دارند، انسان نیز در حکمت متعالیه به حسب باطن خویش، جنس است و انواعی از انسان‌ها تحت او مندرج‌اند.