

گونه‌شناسی کثرت نفوس انسانی در سه مرحله قبل، حین، و بعد از تعلق به بدن از دیدگاه صدرالمتألهین

محمد حسین وفائیان^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱۰/۰۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۰۳/۱۲)

چکیده

نفس در دیدگاه صدرالمتألهین دارای «حدوث جسمانی و بقاء روحانی» بوده و از این رو، دارای دو حیثیت «جسمانیّت و تعلق به بدن» و «تجرد ذاتی» است. مسئله اصلی پژوهش جاری، شناخت کیفیت و گونه کثرت نفوس انسانی، بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین و در سه مرحله تکون نفس است. نفس قبل از حدوث و تعلق به بدن، عقل مجرد است. از این رو، کثرت نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن، کثرت «نوعی عقلی» است. پس از حدوث، تمام نفوس از حیث ابدان جسمانی، در ذیل «نوع طبیعی» انسان مندرج بوده و دارای تکثری عددی و حسی می‌باشند. اما پس از کسب ملکات مختلف و بر اساس اتحاد ملکات نفسانی با جوهر نفس، هر نفس از حیث ذات، دارای جوهری متفاوت از جوهر نفوس دیگر شده و نفوس دارای کثرت «نوعی مثالی» و منحصر به فرد می‌گردند. تعداد کمی از نفوس انسانی نیز که به استكمال کامل رسیده و مبدل به عقل بالفعل گردیده‌اند، همانند مبدأ خود، دارای کثرت «نوعی عقلی» می‌گردند.

کلیدواژه‌ها: نفس، حرکت جوهری، کثرت عددی، کثرت عقلی، حدوث نفس

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، رشته فلسفه و کلام اسلامی.
Email: mh_vafaiyan@ut.ac.ir

۱. درآمد

نفس در حکمت متعالیه و بر اساس دیدگاه «حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس»، دارای حدودی جسمانی و مقارن با حدوث بدن است، مبدأ فاعلی نفس، عقل مجرد بالعقل بوده و نفس نیز مادامی که «نفس» است، دارای تعلقی تدبیری به بدن است. پس از تکون نفس و بر اساس دیدگاه خاص صدرالمتهلین در حرکت جوهری، نفس دارای تحوّل و سیر صعودی در مراحل استکمال گردیده و به سوی مبدأ اولی خود، در مسیر حرکت جوهری و اشتدادی قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر، صدرالمتهلین اگر چه نفسانیت نفس را مستلزم تعلّق به بدن دانسته و دیدگاه قدمت نفس بما هی نفس را ردّ می‌نماید، اما از «نحوه‌ای از ثبوت» نفس، قبل از تعلّق آن به بدن نیز سخن رانده و در خلال آن، سعی در ارائه تقریری صحیح از جمع بین دو دیدگاه قدمت نفس (دیدگاه افلاطون) و حدوث نفس (دیدگاه ارسوط و تابعین وی) می‌نماید.

توجه به تصویری که صدرالمتهلین از نفس در مسیر تکون و استکمال آن ارائه داده و لحاظ تمیّز ظاهری نفوس بشری از یکدیگر، پرسش از چگونگی کثرت نفوس بشری در مسیر تحوّل نفوس را به میان می‌آورد.

مسئله اصلی این جستار، تبیین چگونگی کثرت / تکثر نفس در سه مرحله قبل، حین و بعد از تعلّق نفوس به ابدان است. مقصود از این مسئله، پرسش از «گونه‌شناسی» کثرت نفوس انسانی در این سه مرحله است و نه تبیین چگونگی کثرت یافتن (تکثیر) نفوس متعدد انسانی از علّت فاعلی واحد. مسئله اصلی این پژوهش را می‌توان در ضمن چند مسئله فرعی، تحلیل و بازگو نمود:

۱. آیا تعدد نفوس، به معنای تعدد افراد و مصادیق مندرج در ذیل نوع واحد انسانی است؟ و یا آنکه تعدد نفوس انسانی، به معنای تعدد نوعی هر نفس انسانی - به سان تعدد عقول مجرده - است؛ بدان معنا که هر شخص «نوع منحصر فی فرده» باشد؟

۲. اتخاذ هر یک از دو دیدگاه کثرت نوعی یا کثرت عددی نفوس بشری، مترتب بر چه تصویری از نفس نزد صدرالمتهلین است؟

۳. آیا دیدگاه مختار در کیفیت کثرت نفوس، دیدگاهی واحد در سه مرحله نزول و صعود نفس است؟

۴. آیا دیدگاه ارائه شده، برای تمامی نفوس انسانی، با درجات مختلف شدت و ضعف آنها، یکسان است؟

۵. در صورت اتخاذ دیدگاه کثرت نوعی نفوس، چگونه مفهوم واحد «انسان» بر تمام انواع مختلف الذات، به صورت یکسان اطلاق می‌گردد؟

فرضیه این پژوهش، پس از مطالعه و بررسی‌های اولیه آثار صدرالمتألهین آن است که قبل از تعلق نفس به بدن، هیچ‌گونه سخنی از نفسانیت نفس در میان نیست و به تبع آن نیز، بحث از کثرت نفوس و تعیین نوع آن، معنایی حقیقی ندارد. حین تعلق نفوس به ابدان، کثرت نفوس از حیث ابدان و وجود مادی نفس، کثرتی عددی و مادی است و پس از مفارقت نیز، بنا بر مرتبه نفوس انسانی، برخی از نفوس دارای نفس خیالی بوده و در سنجش با دیگر نفوس انسانی، کثرت نوعی مثالی را پدید آورده و برخی نفوس عالیه نیز، از آن جهت که به مرتبه عقول مجرده رسیده و عقل بالفعل شده‌اند، دارای کثرت نوعی عقلی بوده، به نحوی که هر نفسی دارای نوعی مستقل برای خود است.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به منابع در دسترس، تا کنون پژوهش جامعی در پاسخ به مسئله این پژوهش، به تحریر در نیامده است. تنها عبدالله صلواتی در سه مقاله خود تحت عناوین: «کثرت نوعی انسان نزد فیض کاشانی»،^۱ «بررسی بسامد مدل‌های وحدت و کثرت نوعی انسان در نگرش وجودی فیض کاشانی»،^۲ «وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن سینا، شیخ اشراق، و ملاصدرا»،^۳ به کثرت نوعی انسان توجه نموده است. با این حال، مسئله اساسی در دو مقاله اول، کثرت نوعی انسان در نگاه فیض کاشانی و ارائه مدلی از آن است و در مقاله سوم نیز، وی به دنبال نگاه و کاوشی تاریخی در پاسخ به این مسئله است. از این رو، در هیچ یک از این سه مقاله، به کاوش دقیق گونه‌شناسی کثرت نفوس از دیدگاه صدرا و همچنین تبیین مبانی و چگونگی آن پرداخته نشده و «کثرت نوعی» به عنوان دیدگاه صدرا، بدون هیچ‌گونه تفکیک بین نفوس مختلف، پذیرفته شده است.

آیت الله حسن‌زاده آملی نیز در کتاب «عیون مسائل النفس» (عین ۶۴) به این مسئله توجه نموده است. با وجود این، گفتار وی علاوه بر این که مختصر بوده و تبیین کاملی را ارائه نمی‌دهد، به شکل کامل نیز مبتنی بر دیدگاه‌های صدرالمتألهین نبوده و از سوی دیگر نیز، بین سه مرحله نفوس، تفکیکی صورت نپذیرفته است.

۱. پژوهش‌های هستی‌شناختی، بهار ۱۳۹۱، شماره ۱، صص ۸۷-۱۰۰.

۲. پژوهش‌های هستی‌شناختی، پاییز ۱۳۹۲، شماره ۲، صص ۱۲۷-۱۴۵.

۳. تاریخ فلسفه، بهار ۱۳۹۳، شماره ۱۶، صص ۱۴۳-۱۶۹.

۳. تحلیل ماهوی - وجودی نفس انسان

شناخت صحیح کیفیت تکثر نفوس، مترتب بر شناخت صحیح و روشنی از تصور نفس نزد صدرالمتألهین است که در این بخش به شکل مختصر و به عنوان مبادی مسئله جاری این نوشتار، بدان پرداخته می‌شود.

الف) تحلیل ماهوی: نفس در تحلیل ماهوی، کمال جسمی است که به واسطه قوای مختلف، افعال خود را انجام می‌دهد [۴، ص ۱۵۷؛ ۱۷، ج ۸، ص ۱۶]. نفس نزد صدرالمتألهین، موجودی بسیط است [همان، ص ۶ و ۹۴] و این امر، سبب‌ساز آن است که تعریف و تحلیل ماهوی حقیقی از نفس منتفی گردد [۱۸، ص ۲۰۸]. زیرا هر آنچه بسیط باشد، جنس و فصل نداشته و از این رو ماهیت حقیقی نیز برای آن متصور نیست [۱۱، ص ۴۶۲]. از این رو، وی تعریف منقول از ارسطو را نیز، ناظر به مقام فعل نفس دانسته و آن را تعریفی توصیفی و شرح الاسمی می‌داند.

صدرالمتألهین اگرچه در ظاهر همان تعریف ارسطو از نفس را بر می‌گزیند. اما آنچه متمایزکننده تحلیل صدرا از تحلیل پیشینیان مشائی خود نسبت به تعریف ارسطو است، اعتقاد وی به «ذو مراتب بودن نفس» و «اتحاد آن با بدن مادی» است. دو امری که با توجه به آن، صدرالمتألهین تصویری سیال از نفس ارائه می‌دهد. صدرالمتألهین هر گونه دوگانگی میان نفس و بدن را رد کرده و همچنین قدمت یا حدوث روحانی نفس را نیز امری ناممکن می‌داند [۸، ص ۱۸۴]. از این رو، نفس امری است که در حقیقت و ذات آن، تعلق و تدبیر جسم مادی، نهفته است [۱۷، ج ۱، ص ۴۴۲].

بر این اساس، وی دیدگاه برجسته خود در «حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس» را ارائه داده [۱۷، ج ۸، ص ۳۴۷] که از پیامدهای اعتقاد به ترکیب اتحادی نفس و بدن است [۸، ص ۸۸]. دیدگاه وی به معنای حدوث «نفس مجرد» به وسیله بدن مادی و یا حتی در زمان حدوث بدن نیست. بلکه مقصود صدرا از این نظریه، آن است که:

۱. نفس همراه با حدوث بدن پدیدار و متمیز می‌گردد، و نه آن که بدن علت پدیدار شدن نفس باشد: «إن النفس حادثة مع البدن لا بالبدن» [۷، ص ۱۰۵].

۲. در ابتدای نشوء و تولد بدن، تنها نفس نباتی که دارای ادراک حسی است، تدبیر بدن را بر عهده می‌گیرد و نه نفس مجرد ناطق [۱۷، ج ۸، ص ۳۳۰؛ ۷، ص ۲۴۵]. زیرا تعلق نفس مجرد ناطقه به بدن تازه تکون یافته مادی که استعداد افعال ارادی یا تعقل را ندارد، تعطیل نفوس ناطقه مجرد از افعال مختص به آنها را به دنبال داشته که طبق

قاعده «لا مُعْطَلٌ فِي الْوُجُودِ» [۱۷، ۹، ج ۱۴۷]، امری محال است. پس از آن و به حسب استعداد بدن در تعلق نفوس فراتر و اقوی، نفس حیوانی و سپس عقلی بر جسم مادی افاضه شده و تدبیر آن را بر عهده می‌گیرد. از همین روست که وی در برخی عبارات، «بقاء روحانی» نفس را مشروط به استکمال و رسیدن به حداقل مراتب مجرد می‌داند: «[النفس] جسمانية الحدوث، روحانية البقاء / إن استكملت»، [۱۷، ص ۱۲۰].

بنابر آنچه ذکر گردید، تعریف ماهوی نفس، نه تنها تعریف حقیقی به جنس و فصل نبوده، بلکه تنها مرتبه‌ای از حقیقت نفس [مرتبه تدبیر و تعلق به بدن] را به تصویر می‌کشد. مرتبه‌ای که نمایان‌گر حقیقت کامل نفس نیست.^۱

ب) تحلیل وجودشناختی: در تحلیل وجودشناختی، حقیقت نفس، امری ذو مراتب معرفی می‌گردد که دائم در مراتب مختلف خود در حال تقلب است، حالت ثابتی نداشته و از این رو شناخت آن دشوار و یا دست‌نیافتنی است:

نفس‌های انسانی، مقام مشخص و معلومی از حیث وجود ندارند. بلکه نفس انسانی دارای مقام‌ها و مراتب متفاوتی است که در هر مقامی، دارای صورت و عالم خاص خود است. و آنچه حکیمان از ماهیت نفس بدان دست یافته‌اند، چیزی جز مرتبه تعلق نفس به بدن و تدبیر آن نیست. [۱۷، ج ۸، صص ۳۴۴ و ۳۴۵؛ همان، ج ۳، ص ۳۷۷].

از همین روست که صدرا واژه «نفس» را تنها مختص به مرتبه‌ای خاص از «حقیقتی دست‌نیافتنی» می‌داند که این حقیقت، نام معلومی ندارد [۱۷، ج ۲، ص ۲۳۱]. مرتبه خاص مذکور از این حقیقت مجهول، مرتبه تدبیر بدن و تعلق به بدن است که مسمی به «نفس» است. البته گاه صدرالمتألهین و بنا بر ضرورت، اسم ذات مجهول الهویة را «نفس» گذاشته و برای تمایز آن با مرتبه تدبیر و تعلق آن به بدن، از واژه «نفسیت نفس» برای اشاره به مرتبه تدبیر بدن بهره می‌برد [۶، ص ۳۱۷؛ ۹، ص ۲۳۸؛ ۱۷، ج ۵، ص ۲۲۳].

ارائه تصویری اینچنین از حقیقت نفس در نظام انسان‌شناسی صدرالمتألهین، سبب پیدایش ویژگی‌هایی خاص برای نفس، در قبل، حین و بعد از تعلق آن به بدن می‌گردد که با تحلیل آن‌ها می‌توان به پاسخی صحیح از گونه‌شناسی کثرت نفوس دست یافت. در ادامه به تقریر و تحلیل این ویژگی‌ها پرداخته می‌شود.

۱. بنگرید به عبارت صدرالمتألهین در اسفار: «الذی یتوقف علی البدن هو بعض نشأتها [أی النفس] و یکون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنیه» [۱۷، ج ۸، ص ۳۴۷].

۴. تبیین ویژگی‌ها و مؤلفه‌های لازم برای گونه‌شناسی کثرت نفوس

۴.۱. کیفیت موجودیت نفس قبل از تعلق به بدن

صدرالمتألهین در برخی از کتب خویش، مانند المبدأ و المعاد [۶، صص ۳۱۰-۳۱۳] و الاسفار [۱۷، ج ۸، صص ۳۳۰-۳۴۳] براهینی را بر اثبات حدوث نفوس اقامه می‌نماید. بازگشت این براهین به استحاله هر دو طرف منفصله «واحد یا کثیر بودن نفس» در فرض قدیم بودن نفس است [۷، ص ۱۴۷]. از این رو، قبل از تولد یافتن بدن و قابلیت تعلق نفس به آن، شیئی که مسمی به «نفس» باشد، وجود خارجی و حقیقی ندارد تا بتوان در ذیل آن، سخنی از گونه‌شناسی کثرت نفوس در قبل از تعلق آن‌ها به بدن داشت.

با این وجود، می‌توان با نظر به حقیقت علت و معلول در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه که در آن، معلول شأنی از شؤون علت معرفی شده و کمالات آن نزد علت موجود است [۱۰، ص ۳۳۱]، از وجود کمال نفوس انسانی نزد علت فاعلی آن‌ها [عقول مجرده]، سخن راند. صدرالمتألهین به روشنی به «حضور کمالات معلول نزد علت» و «حقیقت سبب و مسبب» در حیطة نفس، چنین اشاره می‌نماید:

أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها، و السبب الکامل یلزم المسبب ...، لکن تصرفها فی البدن - موقوف علی استعداد مخصوصا [۱۷، ج ۸، ص ۳۴۷]

سخن مذکور از صدرالمتألهین اگرچه به معنای اثبات امری به نام «نفس»، قبل از تعلق آن به ابدان نیست، چه تعلق نفس به بدن، مقوم و ذاتی نفس است [۱۷، ج ۷، ص ۲۳۸]، اما با توجه به حضور معلول نزد علت، می‌توان نوعی قدم را برای نفس - که دیدگاه افلاطون نیز چنین است - ثابت نمود. به دیگر بیان، نفوس قبل از تعلق به بدن، همان عقول مجرده‌ای هستند که دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف می‌باشند [۵، ج ۸، ص ۳۰۴؛ ۱۷، ج ۸، ص ۳۴۹].

صدرالمتألهین در بررسی داستان هبوط انسان در دنیا و در ضمن نقل دیدگاه ارسطو [افلوطین!] و در تأیید دیدگاه وی، چنین نقل می‌نماید:

عقل، اگر در عالم عقلی خود باشد، هیچ یک از اشیاء متکثر فرودستی خود را نمی‌بیند، و اگر در غیر عالم خود باشد، یعنی عالم حس، گاه به این شیء می‌نگرد و گاه به شیء دیگر [همان، ص ۳۶۳؛ ۳، ص ۳۳].

سبزواری پس از این نقل، با هوشیاری تمام در حاشیه اسفار چنین می‌گوید:

این سخن از معلم اول [افلوپین!]^۱، تصریح بر این دارد که عقل در عالم ابداع، همان کینونت سابق نفس است. و کینونت نفس در عالم کون وفساد، همان کینونت لاحق عقل است. زیرا عقل در عالم حسّ، همان نفس است. و این همان امری است که صدرا بر آن تاکید داشته و به وسیله آن بین قدمت و حدوث نفس جمع می‌نماید [۵، ج ۸، ص ۳۱۶].

صدرا نیز، خود بر امکان جمع بین دو دیدگاه قدیم [دیدگاه افلاطون] و حادث بودن نفس [دیدگاه ارسطو و تابعین وی] - با توجه به درک حقیقت علت و معلول - اشاره می‌نماید [۱۷، ج ۸، ص ۳۳۲]. از این رو، قدمت نفوس از سوی صدرالمتألهین تنها باید به معنای قدمت علل آن [عقول مجرد] تفسیر شود و نه قدمت نفسانیت نفس.

به دیگر سخن، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، اطلاق واژه «نفس» بر علت موجد نفس (عقول مجرد) - با وجود این که علت موجود، نفس بما هی نفس نیست - اطلاق شعرگونه یا مستلزم تناقض در دیدگاه صدرالمتألهین نیست. بدین معنا که از سویی نفس را از مرتبه قبل از تعلّق به بدن نفی گرداند و از سویی دیگر، با افلاطون در قدمت نفس همراهی نماید.

صدرالمتألهین در مباحث علت و معلول و بنا بر تحلیل وجودشناختی خاصی که از وجود علت و معلول ارائه می‌دهد، معلول را از شئون علت دانسته و کمالات آن را نزد علت، به نحو اعلی و اکمل حاضر می‌داند [۱۸، ص ۱۷۸]. چنان که علت نیز نزد معلول حاضر بوده و دارای معیت قیومیه با معلول است [۱۱، ص ۱۰۳]. این امر سبب‌ساز آن است که نوع سوّمی از حمل در گفتمان حکمت متعالیه و با عنوان «حمل حقیقت و مصداقی» و حمل شایع (اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی) است، حمل و اطلاق معلول بر علت و بالعکس، جایز و صحیح است. زیرا معلول عین علت و علت عین معلول بوده و تفاوت آن‌ها، تنها به شدت و ضعف وجودی است.^۱ بر این اساس، اگرچه ماهیت حقیقی نفس بما هی نفس، جز در زمان تعلّق به بدن پدید نمی‌آید، اما از آن جا که کمالات آن نزد علت خود حاضر است، بنابر «حمل حقیقت و رقیقت» می‌توان بر عقول نیز واژه «نفس» را اطلاق نمود.^۲ به عبارت دیگر، حمل و اطلاق «نفس» بر عقول مجرد (علت

۱. «الرقیقة هی الحقیقة بحکم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الکمال و النقص» [۱۷، ج ۸، ص ۱۲۷].

۲. صدرالمتألهین در انتهای جلد هشتم اسفار که به شرح مباحث «حدوث نفس» و «چیستی حقیقت وجودی نفس» می‌پردازد [صص ۳۳۰ تا ۳۴۸]، به طور مکرر واژه نفس را بر علت فاعلی نفس [عقل مجرد] اطلاق می‌نماید.

موجود نفس) به «حمل اولی» یا «حمل شایع» ناممکن و کذب است، اما اطلاق و حمل نفس بر عقل مجرد، بنابر «حمل رقیقت و حقیقت»، صحیح و ممکن بوده و تناقضی پدید نمی‌آید. تنها بر این اساس است که دیدگاه صدرالمتألهین در همراهی با افلاطون در قدمت نفوس را می‌توان توجیه نمود. زیرا در غیر این صورت، صدرالمتألهین خود از فیلسوفانی است که قدمت نفس را مخالف بداهت عقل دانسته و آن را صریحاً رد می‌نماید [همان، ص ۴۷۵؛ ۸، ص ۱۸۴].

صدرالمتألهین فرآیند نزول عقول مجرد به عالم حسّ و تکوّن نفس، و همچنین سیر صعودی نفس به سوی عقول مجرد را، بنا بر قاعده «أن المبدأ عين الغاية و البداية عين النهاية» [۷، ص ۱۱۰] از اموری می‌داند که تنها با حرکت جوهری و اشتدادی نفس قابل تفسیر و تبیین است. زیرا اشتداد وجودی، مستلزم انقلاب ماهیت انسانی نگردیده و شیء واحد می‌تواند در مراتب طولی خود، نزولاً و صعوداً در حرکت جوهری باشد [۱۷، ج ۸، ص ۳۶۸ و ۳۶۹].

۲.۴. حرکت جوهری و اشتدادی نفس در مراتب کمال

تعلّق به بدن نباتی و تدبیر آن، اولین مرحله از حرکت نفس انسانی است. نفس انسانی دارای مراتب مختلفی از مراتب کمال بوده که همسان و متناظر با مراتب هستی است [۱۸، ص ۱۳۸؛ ۶، ص ۴۵۷]. اولین مرتبه، ادراک حسّی و تدبیر بدن نباتی است. پس از آن، بدن نباتی رشد کرده و نفس نیز دارای ادراک خیالی و اراده می‌گردد. آنچه در نهایت امر بدان دست یافته می‌شود، ادراک عقلی بوده که برای افراد نادری اتفاق افتاده و اکثر مردم، در حیات خیالی و حیوانی باقی می‌مانند [۸، ص ۶۹].

نفس انسانی در مراتب کسب کمالات مختلف، وحدت معنایی خود را حفظ می‌نماید [۱۷، ج ۸، ص ۳۶۹]، و چه در مرتبه‌ای که انسان نباتی است و چه در مرتبه‌ای که به کمالات انسان الهی^۱ دست می‌یابد، در مسیر انسانیت و کمالات انسانی گام بر می‌دارد. صدرالمتألهین در اسفار به روشنی چنین می‌گوید:

اشد و اضعف، اگرچه با یکدیگر متفاوتند، اما تباین ماهوی بین این دو مرتبه، تنها زمانی رخ می‌نماید که وجود مرتبه شدید و ضعیف، بالفعل باشد. اما در حرکت اشتدادی، برای تمام مراتب، وجودی واحد و شخصی

۱. «الأشیاء كما أن لها وجودا طبيعيا و وجودا مثاليا و وجودا عقليا فكذاك لها وجود إلهي» [۱۷، ج ۶، ص ۲۶۲].

مفروض است که ماهیت واحدی داشته و در طول تحول اشتدادی خود،

دچار تبدیل ماهوی نمی‌گردد [۱۷، ج ۸، ۲۵۸].

ورود به هر مرتبه جدید از نفس، به معنای استحالۀ مرتبه قبل است، به شکلی که مرتبه‌ای جدید برای نفس پدید می‌آید: «أنها [أی النفس]، متجددة مستحیلة من أدنی الحالات الجوهرية إلى أعلاها» [۱۷، ج ۸، ص ۳۳۰؛ ۱۰، ص ۳۸۴]. استحالۀ و تجدد مذکور، به معنای از دست دادن کمالات قبلی نفس نیست. بلکه بر مبنای حرکت جوهری، هر مرتبه آشد، واجد کمالات مرتبه اضعف از خود به نحو بساطت و وحدت جمعی می‌باشد [۱۷، ج ۸، ص ۳۴۹].

به دیگر بیان و با توجه به آنچه در بخش پیشین ذکر گردید، نفس پس از تنزل از مرتبه عقل مجرد و تعلق یافتن به جسم مادی، سیر صعودی و جوهری خود به مراتب فراتر را شروع می‌نماید. مرحله اول، امری است که می‌توان آن را «قوس نزول نفس» و مرحله استکمال را «قوس صعود نفس» نامید. [۱۷، ج ۸: ص ۱۳۲ و ۲۲۴].

۳.۴. تفاوت «حال» و «ملکه» و نفی عرض‌انگاری ملکات نفسانی

آنچه در درک حرکت جوهری و فهم گونه‌شناسی تکثر نفوس بسیار مؤثر و یاری‌رسان است، توجه به چگونگی ارتباط نفس با اعراض و صفات مکتسب خود در مسیر استکمال است. کیفیات به‌دست آمده برای نفوس انسانی در مسیر استکمال و حیات دنیوی، به دو قسم «حال» و «ملکه» تقسیم می‌گردند. «حال» صفات و کیفیاتی هستند که بر نفس عارض گردیده، اما دائم و ذاتی نفس نیستند. از این رو، حال، عرض مفارقی است که موضوع آن نفس است. در مقابل، «ملکه» کیفیات و صفات نفسانی هستند که در نفس راسخ و دائمی شده و سبب پدید آمدن افعال انسانی بدون تروی، تصدیق پیشین و سختی می‌گردد [۱۷، ج ۴، ص ۱۱۰].

تقابل بین حال و ملکه، در هیچ یک از گونه‌های تقابل منطقی جای نمی‌گیرد. زیرا صدرالمتألهین، حال و ملکه را دو امر وجودی انگاشته که تفاوت آنه به شدت و ضعف است:

إذا تكررت الأفاعيل و الأفاويل استحکمت الآثار فی النفس، فصارت الأحوال

ملکات، إذ الفرق بین الحال و الملكة بالشدّة و الضعف، و الاشتداد فی کیفیة

یؤدی إلى حصول صورة، أي مبدأ جوهری للنفس [۷، ص ۲۰۲].

بنابر عبارت مذکور، «ملکه»، فصل و صورت نفوس انسانی بوده که با توجه به اختلاف

ملکات نفسانی نفوس مختلف، مراتب و درجات مختلفی از نفوس بشری نیز پدید می‌آید. زیرا بنابر دیدگاه صدرالمتألهین، فصل حقیقی انسان، «ناطق» نیست بلکه «وجود نفس» است [۱۸، ص ۲۱۰] و از آنجا که وجود نفس دارای درجات متفاوت از شدت و ضعف بوده و در مراتب مختلف هستی در حال تحوّل و استکمال است، از این رو هر شخص دارای فصل خاصّ خود شده که با توجه به آن، نوع خاصّی را پدید می‌آورد. این بدان معناست که اشخاص متفاوت انسانی، اگر چه در تعریف توصیفی و رسمی منقول از ارسطو که ناظر به مرتبه فعل نفس است، مشترک می‌باشند، اما هر یک دارای ذات و جوهری متفاوت از شخص دیگری - با توجه به ملکات مختلف هر شخص - می‌باشند. صدرالمتألهین با نظر به آنچه ذکر شد، به شدت با عرض‌انگاری صفات و ملکات مکتسب انسانی به مخالف برخواسته و هر آنچه را نفس در مسیر استکمال خود به دست می‌آورد، متحد با نفس و عین آن دانسته و چنین می‌گوید:

چه سخیف است دیدگاه کسانی که نفس ابله، بچه‌گان [و دیگر انسانها]، و پیامبران را در حقیقت و ماهیت یکسان دانسته و تفاوت آنها را به ضمائم خارجی و اعراض آنها می‌داند. اگر چنین باشد، برتری افراد انسانی به یکدیگر، به امری خارج از انسانیت انسانها خواهد بود. زیرا در این فرض، فضیلت اصلی و بالذات، برای آن عرض ضمیمه است و نه انسان [همان، ص ۲۴۵].

از این رو، نفس هر شخصی در قیاس با نفس شخص دیگر، دارای تفاوتی جوهری و نه عرضی بوده و در مرتبه یکسان جوهری و وجودی قرار ندارند [۱۱، ص ۵۸۱]. زیرا بنا بر دیدگاه صدرالمتألهین، هر صفت راسخ نفسانی، پیوند ذاتی با نفس داشته و از این رو، جزء ذات و جوهر نفس می‌گردد: «نفوس متفاوت، دارای حقائق نوعی متفاوتی هستند و تفاوت آنها تنها به عوارض شخصی نیست» [۱۷، ج ۸، ص ۵۲].

۴.۴. انواع وحدت و کثرت از حیث وجود و رابطه آن با نوع و فرد

وحدت در حکمت متعالیه مساوق وجود است [۱۱، ص ۲۴۷]. از این رو، همانطور که وجود شامل مراتب متعددی از ماده تا وجود عقلی و بلکه فراعقلی است [۱۷، ج ۶، ص ۲۶۲]، وحدت نیز به سان وجود، قابلیت تقسیم به مراتب مذکور را دارا است. وجود مادی، اضعف مراتب وجود بوده و وجود عقلی، وجودی کلی (سعی) و اشدّ است. از این رو، وحدت مادی و عددی نیز اضعف مراتب وحدت بوده و وحدت عقلی و کلی، در

مرتبه‌ای اعلی قرار می‌گیرد. به شکلی که در صعود وحدت در مراتب فرادستی، کثرت تضعیف شده، تا جایی که در مرتبه واجب الوجود و وجود الهی، کثرتی در مقابل وحدت، قابل فرض نخواهد بود [۱۸، ص ۱۱۶]. به دیگر سخن، وحدت علت نسبت به وحدت معلول اقوی بوده و حفظ «کیفیت» وحدت در مراتب تنزل یا تکامل معلول ضروری نیست [۱۷، ج ۷، ص ۲۲۶]. از این رو نفس انسانی، در نزول از عقل بالفعل و صعود به مبدأ خود، مراتب مختلفی از وحدت را طی می‌نماید [۱۸، ص ۸۷].

همانطور که احکام و ویژگی‌های مراتب مختلف طولی وجود با یکدیگر اختلاف دارد، مراتب مختلف وحدت نیز دارای اختلاف در احکام می‌باشند. بررسی و برشماری تمام احکام مختلف مذکور، از مجال این نوشتار خارج است. اما در این میان، تبیین برخی ویژگی‌های مراتب مختلف وحدت و کثرت، در گونه‌شناسی نفوس انسانی، ضروری بوده که به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

تحقق وحدت و کثرت «عددی و حسی» در عالم هستی، مشروط به ماده بوده و تکثر آن، مبدأ پیدایش اعداد و کثرت حسی - شخصی می‌گردد [۱۷، ج ۳، ص ۳۳۷]. به دیگر بیان، موضوع وحدت و کثرت عددی، جسم مادی است [۱۱، ص ۵۷۹].

در مقابل وحدت و کثرت حسی، وحدت و کثرت عقلی قرار می‌گیرد. مقصود از وحدت و کثرت عقلی، وحدت و کثرت عارض بر عقول مجرد بالفعل است [۱۱، ص ۵۸۱]. وحدت عقلی اقوی و اشد از وحدت حسی و خیالی بوده و جامع تمام کمالات فرودستی خود است. از این رو، اتصاف موضوع واحد عقلی به صفات متناقض، محذوری را پدید نمی‌آورد. زیرا وحدت عقلی، وحدتی جمعی (و نه جمعیتی) است [همان، ص ۱۰۲؛ ۱۷، ج ۳، ص ۳۴۰].

همان‌طور که وحدت عقلی دارای احکامی مخالف با وحدت حسی یا خیالی است [۸، ص ۱۵۳]، کثرت عقلی نیز، با توجه به گونه وحدت عقلی، همانند و هم طراز با کثرت حسی یا خیالی ترسیم نشده و دارای احکام متفاوتی با آن است: «أنّ الوحدة تكون علی وجوه شتى كالعقلية و النوعية و العددية، و لكل وحدة كثرة تقابلها و لیس كل وحدة تقابلها كل كثرة» [۱۷، ج ۸، ص ۳۵۲].

از این‌رو، در مقابل وحدت عقلی، کثرتی که از سنخ وحدت عقلی باشد قرار می‌گیرد و نه کثرت عددی. کثرت عقلی که در مجردات تام حاصل می‌گردد، بنا بر قاعده «کل مجرد تعقل ذاته و غیره من المجردات» [۶، ص ۱۱۲]، کثرتی تحلیلی و غیرعددی است

[۱۲، ص ۱۷۳]. زیرا حضور مجرد نزد مجرد دیگر، تباین تام را از میان برداشته و کثرتی واقعی و عددی را منتفی می‌نماید.

در عبارت مذکور از صدرا، سه گونه (وحدت و) کثرت «عددی» و «نوعی» و «عقلی» از یکدیگر متمایز شده است. با توجه به ویژگی‌های مذکور از وحدت «عددی» و «عقلی»، می‌توان رابطه وحدت و کثرت «عددی» و «عقلی» را با وحدت و کثرت «نوعی» تبیین نمود. نوع، معنای مشترک بین افراد کثیری است که در ذاتیات خود اشتراک دارند [۱۸، ص ۲۰۴]. هر فرد و مصداق از مفارقات عقلی و هر آنچه که مادی نباشد، نوعی منحصر در فرد و مصداق واحد را پدید می‌آورد. زیرا آنچه سبب تعدد افراد و مصادیق نوع و ماهیت واحد می‌گردد، وجود ماده و تفاوت امکان استعدادی موجود در مصادیق مختلف آن نوع است. از این رو، مفارقات عقلیه مجرد از ماده، نمی‌توانند دارای دو فرد یا بیشتر از مصادیق نوع خود باشند [۱۶، ص ۲۵۴]. بنابراین، نوع واحد گاه دارای افراد متعدد و گاه نیز دارای فردی منحصر به فرد است. «نوع طبیعی و مادی»، قابلیت داشتن مصادیق متعدد را داشته و «نوع عقلی» نیز تنها دارای یک فرد و مصداق می‌باشند.

به دیگر بیان، تعدد افراد ماهیت، مسبب از علت خارجی و عوارض مفارق بوده [۱۷، ج ۱، ص ۲۳۰] و اختلاف اعراض نیز متقوم به ماده و امکان استعدادی است [۱، ص ۲۱؛ ۱۷، ج ۶، ص ۳۶۳]. از این رو صدرا در *اسفار*، سرّ عدم تکثر عددی مصادیق نوع مجرد را چنین بیان می‌نماید: «الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة لموجود آخر و لذلك انحصر نوعها في شخصها. أما الموجودات الناقصة فهي خلقت لأن يتكون عنها موجود آخر» [۱۷، ج ۸، ص ۱۰۵].

بنابر عبارت مذکور از صدرا، فرض کثرت عددی در افراد هر نوع و ماهیت تام، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که مصادیق و افراد نوع مذکور، دارای حیثیت مادی بوده، به شکلی که در بستر زمان، مصادیق متفاوت و متعددی را برای رسیدن به کمال پدید آورند. اما در موجودات غیر مادی، هر کمال مفروض، بالفعل برای مجرد تام حاصل بوده و حالت منتظره‌ای وجود ندارد: «تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص الأجسام و الجسمانيات المادية. و الذي وجوده ليس بالاستعداد و المادة - فحق نوعه أن يكون في شخص واحد» [۱۷، ج ۸، ص ۳۳۱].

کثرت عقلی و تحلیل در عقول مجرد، مورد اذعان صدر المتألهین و فیلسوفان پیش از وی است. اما با توجه به ملاک عدم تعدد پذیری مصادیق انواع که همان عدم وجود ماده

و امکان استعدادی در مصادیق است، می‌توان علاوه بر انواع مجرد عقلی، انواع مجرد مثالی را نیز از انواعی دانست که منحصر به فرد بوده و قابلیت تعدد مصادیق را ندارند. زیرا انواع مثالی، از ماده و عوارض مفارق تهی بوده و اگرچه دارای شکل و اندازه و رنگ و... می‌باشند، اما حامل امکان استعدای نخواهند بود. مقصود از نوع مثالی، مرتبه‌ای از نوع است که در مرتبه مثال از عوالم سه‌گانه هستی، موجود شده است [۸، ص ۳۲۰].

از این رو می‌توان گونه‌های نوع را در سه دسته: نوع طبیعی، نوع مثالی و نوع عقلی جای داد [۱۸، ۱۸۶] که تنها قسم اول، به سبب وجود امکان استعدادی و حرکت، دارای مصادیق متعددی در ذیل نوع واحد است. اما دو مرتبه دیگر از عالم هستی [مثال و عقل]، ثابت و غیر قابل تغییر بوده [۱۴، ص ۲۱ و ۲۲] و از این رو، قابلیت وجود مصادیق مختلف در ذیل نوع واحد را ندارند.

ثبوت مفهوم «نوع مثالی» [در مقابل نوع طبیعی و عقلی]، با توجه به دیدگاه صدرالمتهلین در کثرت نوعی نفوسی که هنوز به مرتبه عقل بالعقل نرسیده‌اند نیز قابل استنتاج است. این مطلب، در بخش بعدی این پژوهش تبیین می‌گردد.

آنچه تاکنون بیان گردید، بیان ملاک تکثر پذیری مصادیق نوع واحد بود. اما آنچه سبب تکثر پذیری خود انواع می‌گردد، تکثر فصول انواع است. زیرا فصل، محصل نوع بوده و آن را از ابهام جنسی خارج می‌نماید، از این رو، هر جا فصول موجودات مشترک الذات متفاوت گردد، انواع آنها نیز متکثر می‌گردد: «لا بد فی تکثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية» [۱۷، ج ۳، ص ۱۹۳].

۵. تبیین گونه کثرت نفوس، قبل، حین و بعد از تعلق به بدن

چنانکه بیان گردید، موجودات مادی که حامل امکان استعدادی و عوارض مفارق هستند، اگر دارای ذات مشترک جامعی باشند، در ذیل نوعی واحد مندرج گردیده و کثرت مصادیق چنین نوعی، «کثرت عددی» است. در عقول مفارق تام نیز، هر مجرد دارای بیش از یک فرد و مصداق نبوده و از این رو، کثرت انواع^۱ عقلی، «کثرتی عقلی» خواهد بود.

۱. در اعراض و عقول تام که جنس [ماده لابشرط] و فصل [صورت لابشرط] حقیقی وجود ندارد، استفاده از واژه ماهیت و نوع، به معنای حد حقیقی نبوده و صرفاً به معنای «تعیین وجودی» است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: تحلیل متناقض نمای ثبوت عقول مجرد در صقع ربوبی، در عین اثبات ماهیت برای عقول، وفائیان و دیگران، اسراء، شماره ۲، تابستان ۹۳.

در میان دو گونه وجود مادی و عقلی، «نفس» قرار داشته که پس از استکمال اولیه، دارای دو بُعد و حیثیت وجودی می‌گردد. وجه اعلی و عقلی نفس که جوهر و ذات نفس است، مجرد (مثالی یا عقلی) بوده و وجه دانی آن، مادی است. از این رو، نفس دارای خصوصیات و ویژگی‌های هر دو مرتبه وجودی مذکور و ترکیبی از آن دو است [۱۱، ص ۲۱۳ و ۴۵۴]. به دیگر بیان، وجود تجردی و ذات روحانی نفس، متفاوت از مرتبه حسی و مادی نفس است [۱۷، ج ۸، ص ۳۷۱]. بر اساس دو حیث تجردی و مادی نفس، نفس قابلیت پذیرش دو حکم متفاوت را در گونه‌شناسی کثرت نفوس، متناسب با سه مرحله قبل، حین و بعد از تعلق به بدن به دست می‌آورد [۱۷، ج ۵، ص ۲۲۴].

توجه به (الف) تفاوت دو حیثیت نفس در عین ترکیب اتحادی این دو حیثیت و همچنین (ب) ذومراتب بودن حیثیت تجردی نفوس (تجرد مثالی تا عقلی)، دو امر ضروری در ارائه پاسخی صحیح و کامل به گونه‌شناسی کثرت نفوس است. زیرا توجه به دو بعد جسمانی و تجردی، سبب اتخاذ موضعی دوگانه در گونه‌شناسی کثرت نفوس در مرحله «حین تعلق به بدن» می‌گردد. در ادامه به تحلیل گونه‌شناسی نفس در سه مرحله قبل، حین و بعد از تعلق به بدن پرداخته میشود.

۵.۱. گونه‌شناسی کثرت نفوس، قبل از تعلق به بدن

چنان‌که در صدر این جستار اشاره شد، مقصود از مفهوم «نفس» قبل از تعلق به بدن، مبدأ فاعلی نفس [عقول مجرد] بوده و تصور نفسانیت نفس قبل از تعلق آن به بدن، به معنای واقعی کلمه، ناممکن است.

مبدأ و علت فاعلی نفوس [مفارقات و عقول مجرد] نیز - چنانکه تفصیل آن در بخش‌های پیشین ذکر گردید، از آن حیث که دارای ماده نبوده و فارغ از عوارض مفارق هستند، دارای تکثر افرادی نمی‌باشند. بنابر این، کثرت متصور در عقول مجرد، تنها کثرتی طولی بوده که هر مرتبه نیز دارای نوع منحصر به فردی برای خود است [۱۱، ص ۴۶۲ و ۴۶۳]. از این رو، کثرت نفوس قبل از تعلق آن‌ها به ابدان - با تسامح در استعمال واژه «نفس» در این مرحله - کثرتی نوعی و از گونه عقلی [انحصار نوع در فرد واحد] است: «النفوس قبل نزولها فی الأبدان، متمایزة بجهات عقلية» [۱۷، ج ۸، ص ۳۴۹].

۵.۲. گونه‌شناسی کثرت نفوس، بعد از مفارقت تام از بدن

این مرحله، اگرچه متأخر از مرحله تعلق نفس به بدن بوده و پس طی «کامل» مراحل

استکمال نفس به دست می‌آید، اما از آن جهت که گونه کثرت آن همسان با مرحله اول است، آن را در این نوشتار مقدم ساختیم.

طی مراحل استکمال تام و رسیدن به مرحله کمال عقلی و مفارقت تام از بدن مادی یا مثالی، برای تمام نفوس انسانی میسر نمی‌گردد [۸، ص ۳۴۱؛ ۱۱، ص ۵۱۹]. مقصود از مرحله اعلائی کمال، همان مبدأ و علت فاعلی نفوس انسانی و عقل مجرد بالفعل است. زیرا علت فاعلی و مبدأ، عین غایت فعل است [۷، ص ۱۱۰] و «إنّ نهايات الأشياء هي بداياتها» [۱۷، ج ۸، ص ۳۳۲].

نفس در سیر استکمالی خود و پیش از تبدل به عقل بالفعل، همواره همراه با بدن بوده و مدبّر آن است. البته این امر لزوماً به معنای تعلق به بدن مادی نیست. بلکه نفس در مراتبی خاص، همانند عالم برزخ، مدبّر بدن مثالی خود است. اما اگر نفس انسانی بتواند به مرتبه عقل بالفعل دست یابد، فارغ از بدن و تعلق به آن شده و به علت فاعلی خود متصل می‌گردد. در این هنگام و از آن روی که تدبیر و اضافه اشراقی به بدن، مقوم نفس است [همان، ص ۱۲]، «جوهر نفسانی» نفس استکمال یافته، به «جوهر عقلی بالفعل» تبدیل می‌گردد: نفس تا زمانی که نفس و متحد با بدن است، دارای قوه تبدیل شدن به عقل بالفعل است، اما زمانی که این قوه در انسان به فعلیت برسد، انسان به عقل محض بالفعل تبدیل شده و عقل، صورت نوعی انسان می‌گردد [۹، ص ۲۳۲].

سیر حرکت نفس از ابتدای جدایی از عقل بالفعل که سرآغاز تکون و تمیّز نفسانی است، تا رسیدن دوباره به مرحله عقل بالفعل، همراه با تحولات ذاتی و استکمالات جوهری است [۱۷، ج ۸، ص ۱۲] و از این رو صدرالمتألهین چنین می‌گوید: چه ساده‌انگارانه است دیدگاه کسانی که گمان دارند نفس از حیث ذات و جوهر وجودی خود، از اول تعلق به بدن، تا انتهای بقاء روحانی خود، امری واحد و یکسان است [همان، ص ۳۲۸].

پس از تحوّل نفس به عقل بالفعل، که برای نفوس نادری حاصل می‌گردد، کثرت حاصل در این مرتبه، همانند کثرت عقول مجرد تام، کثرتی نوعی و عقلی خواهد بود. زیرا در سیر صعودی و استکمالی تام، نفوس انسانی جز به «مبدأ» نرسیده و از این رو، احکام مبدأ خود را می‌پذیرند.

۵.۳. گونه‌شناسی کثرت نفوس، حین تعلق به بدن

آنچه هنگام استکمال و حرکت جوهری نفوس نباتی و سیورورت آن به نفوس حیوانی و سپس نفس ناطق انسانی، بین مراتب مذکور مشترک است، تعلق آن‌ها به بدن مادی است. به گونه‌ای که در هر زمان، دو حیثیت متفاوت از نفس قابل انتزاع است: حیثیت مادی و تعلق به بدن، و حیثیت تجرّد ذات نفس که بر اساس هر حیث و اعتبار، حکمی متفاوت از حیث دیگر به دست می‌آید.

الف حیثیت تعلّقی و تدبیری به بدن: حیثیت تعلّقی و تدبیری نفس به بدن، که در ارتباط با عالم ماده در بستر زمان پدید می‌آید، سبب تکثر عددی و مصداقی نفوس بشری می‌گردد. به نحوی که تمام افراد بشر، مصادیق نوعی واحد و طبیعی به نام «انسان» هستند. به دیگر بیان، نفوس انسانی از حیث تعلق تدبیری آن‌ها به ابدان خود، در عالم کون و فساد قرار داشته [همان، ص ۳۳۴] و هر آنچه در عالم کون و فساد قرار گیرد و حامل ماده و امکان استعدادی باشد، دارای کثرتی عددی بوده و در ذیل «نوع واحد طبیعی» مندرج می‌گردند. در این حالت، تمایز نفوس بشری، بر اساس اعراض مفارقی است که بر ابدان آن‌ها عارض می‌گردد.

صدرالمتألهین خود بر اتحاد نوعی نفوس بشری اذعان می‌نماید، اما آن را مخصوص حیثیت مادی نفس و تعلق آن به بدن می‌داند [۸، ص ۲۲۱] و چنین تصریح می‌نماید: «النفوس البشرية متحدة نوعا من حیث وجودها التعلّقی الطبیعی» [۱۷، ج ۸، ص ۳۳۹]. و «النفوس فی هذه النشأة البدنية صارت بحیث ترتبط و يتأحد كل واحدة منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي حيواني [واحد]» [همان، ص ۳۵۲].

ب حیثیت ذات تجرّدی نفس: تحلیل گونه کثرت نفوس از حیث ذات روحانی و جوهر وجودی آن‌ها، مستلزم اتحاد دیدگاه دیگری است. در مسیر تکامل نفوس بشری، پس از آن‌که صفات و حالات عارض بر نفس، دوام یافته و تبدیل به «ملکه» می‌گردد، از آن‌جا که هر ملکه نفسانی، جزء ذات نفس و جوهر آن است، تفاوت و تمایز نفوس نیز، از تمایز به اعراض، به تمایز به ذاتیات تبدیل می‌گردد. در این حالت، کثرت در دو فرض قابل تحلیل است:

(۱) کثرت نفوسی که به تکامل کامل رسیده و متصل به عقل بالفعل شده و به سبب خلع حیثیت تعلّقی به بدن، به مجردی تام تبدیل گردیده‌اند. این فرض، در حقیقت همان مرحله بعد از تعلق به بدن است که تحلیل گونه‌شناسی آن، در قسمت (ب) از همین بخش گذشت.

۲) کثرت نفوسی که از مرحله حیات نباتی فراتر رفته اما هنوز به عقل بالعقل تبدیل نگشته و دارای تعلق تدبیری به بدن هستند. صدرالمتألهین در مواضع مختلفی از عبارات خویش، تصریح می‌نماید که کثرت این گونه از نفوس نیز، همانند کثرت نفوسی که به عقل بالفعل تبدیل شده‌اند، کثرتی نوعی است: «أن أفراد الإنسان تصیر متخالفة الحقائق و الماهیات فی آخر الأمر بحسب الباطن، بعد ما كانت متففة الحقیقة و الماهیه فی بداية الخلق» [۷، ص ۱۴۲].

این امر، نیازمند تبیین و توضیح بیشتری است. نفوس انسانی در ابتدای تعلق به ابدان، دارای جنس و فصلی مشترک بوده و همه در ذیل انسان نباتی و طبیعی جای می‌گیرند. پس از آن و با سیر مراحل استکمال و کسب ملکات نفسانی متفاوت، جواهر نفوس نیز تطور وجودی یافته و بسته به نوع ملکه نفسانی که جزء ذات و فصل مقوم نفس شده است، در ذیل انواع متفاوتی از جوهر جای می‌گیرند. زیرا نفس، فصل حقیقی هر فرد انسانی است: «الفصل بالحقیقة هو وجود النفس التي هی مبدأ الإدراکات» [۱۸، ص ۲۱۰]. بنابراین و از آن رو که حقیقت و تحصیل نوع به فصل آن است، با تکثر فصول به وسیله کسب ملکات مختلف، انواع متکثر انسانی نیز پدید می‌آیند، به نحوی که هر نفس، با توجه به نوع ملکه و شدت و ضعف آن، دارای نوعی منحصر به فرد خواهد بود: «النفس بعد اتفاقها فی النوع فی بداية الأمر، ستصیر حسب فطرة ثانية متخالفة الذوات كثيرة الأنواع واقعة تحت أجناس أربعة جوهرية: ملکا أو شیطانا أو بهیمة أو سبعا» [۹، ص ۲۴۲].

بنا بر عبارت مذکور، انسان جنس عالی بوده و در ذیل آن چهار^۱ جنس دیگر مندرج می‌گردد. پس از آن، هر یک از افراد بشری با توجه به ملکات مکتسب و متفاوت خود، نوعی منحصر بفرد بوده که در ذیل هر یک از این چهار جنس قرار می‌گیرد. به دیگر بیان، کثرتی عددی و مصداقی نفوس بشری و اندراج آنها تحت نوع واحد انسان، از حیث ذات تجردی نفوس، منتفی است.

سبزواری نیز در شرح اسفار، با توجه به فرامادی بودن ذات نفس، نفوس را با توجه به ملکات مختلف، دارای کثرتی نوعی می‌داند [۵، ج ۸، ص ۴۹]. صدرالمتألهین در جایی دیگر، چنین بر تاثیر ملکات مختلف بر اختلاف نوعی نفوس، تصریح می‌نماید:

أفراد الناس و إن كان بحسب الفطرة الأولى متماثلة... إلا أنها بعد مزاولة

۱. انحصار اجناس مذکور در چهار مورد مذکور و یا موارد دیگر، از حیثه این نوشتار خارج بوده و نیازمند پژوهشی مستقل است.

الأعمال و مباشرة الأفعال و حصول الملكات و الأخلاق و الحسنات
المحسنات و السيئات المقبحات يصير بحسب الفطرة الثانية متخالفة
الحقيقة [۱۱، ص ۴۷۸].

آنچه در دو عبارت منقول از صدرالمتألهین مشاهده می‌شود، استفاده از واژه فطرت ثانی [و نه فطرت ثانوی] در مقابل فطرت اول است. مقصود وی از این واژه، اشاره به تحوّل نفوس در طی مسیر استکمال آن‌هاست. به نحوی که با کسب هر کمال و ملکه نفسانی، کمالی وجودی بر وجود قبلی نفس افزون گردیده و کمالات نفس انسانی اشدّ می‌گردد [۱۷، ج ۲، ص ۳۰۵].

بنابر تکثّر باطن نفوس و حقیقت روحانی آن‌ها، انبیاء و اولیاء الهی از آن جهت که همانند دیگر نفوس بشری، دارای بدن و حیثیت تعلقی به آن هستند، شبیه به دیگران بوده و همه مندرج در نوعی واحد و طبیعی هستند [۱۷، ج ۸، ص ۲۴۳]: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» [کهف، ۱۱۰] و «و قالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام و یمشی فی الاسواق» [فرقان، ۷]. اما از حیث حقیقت ذات خود که واجد ملکات و فضائل اخلاقی و وجودی اعلی و اقوی از نفوس دیگر هستند، دارای عصمت، طهارت و جمیع اخلاق الهی بوده و از این رو، دارای تفاوتی جوهری با دیگر انسان‌ها می‌باشند: «انسان، نوعی واحدی در این عالم است، همان‌طور که خداوند می‌فرماید، إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، و بعد از آن، انواع مختلفی در ذیل اجناس متعدد خواهد شد که متخالف هستند» [۷، ص ۱۴۳].

نفوس انسانی پس از کسب ملکات مختلف، اگر چه در ذیل نوع واحد طبیعی جای نگرفته و هر یک دارای نوعی منحصر به فرد خواهند بود، اما با این وجود، باید توجه نمود که کثرت نوعی چنین نفوسی که هنوز به مرحله عقل بالفعل نرسیده‌اند، دقیقاً همسان با کثرت نوعی عقول تامّ نبوده و احکام و ویژگیهای کامل عقول مجرد را ندارد. در این مرحله، نفوس انسانی در مرتبه خیالی (متناظر با مرتبه مثال از عالم هستی) قرار داشته و کثرت نوعی آن‌ها، کثرت نوعی خیالی (مثالی) است. انواع مثالی از حیث وجودی اضعف از انواع عقلی تامّ بوده که سبب آن تعلق نفوس خیالی به بدن مادی (قبل از مرگ) و بدن مثالی (حین حیات برزخی) است. از این رو، هر یک از نفوس خیالی، اگر چه دارای ذات مجرد مثالی هستند، اما به سبب عدم وصول به تجرّد عقلی تام، در محض نفوس دیگر حاضر نبوده و هر نفسی عالم مجرد دیگر نیست. زیرا حضور تام یک مجرد نزد مجرد دیگر و علم هر مجرد به مجرد دیگر، تنها در تجرّد تام عقلی حاصل می‌گردد.

صدرالمتألهین در بحث گونه‌شناسی کثرت نفوس، خود تصریح می‌نماید که دیدگاه کثرت نوعی ارائه شده از سوی وی، مخالف با دیدگاه حکیمان متقدم بر وی است [۱۷، ج ۹، ص ۲۰].

۶. نتیجه

ثبوت نفس نزد صدرالمتألهین قبل از تعلق به بدن مادی، تنها به معنای ثبوت علت و حقیقت نفس در مرتبه عقول مجرد پذیرفته شده است. صدرا با ارائه چنین نظری، دو دیدگاه قدمت و حدوث نفس را جمع بسته و هر دو را قابل توجیه می‌داند. از این رو، کثرت نفوس قبل از تعلق، همان کثرت نوعی عقول مجرد است که هر نوع نیز، دارای فردی منحصر به فرد است.

پس از تعلق نفس به بدن، از آنجا که نفس در ابتدای حدوث خود، تنها در مرتبه مادی قرار دارد، تمام نفوس بشری تحت نوع طبیعی انسان مندرج گردیده و هر یک از آن‌ها، مصداقی از طبیعت انسان خواهند بود. پس از استکمال ذات نفس و حصول ذاتی روحانی و مجرد، از آن جهت که ملکات نفسانی هر شخص، داخل در ذات وی بوده و با جوهر او متحد می‌گردد، هر شخص انسانی با توجه به نوع ملکات [فضائل یا رذائل] به دست آمده برای او در مسیر استکمالش، و بر اساس شدت یا ضعف وجودی این ملکات دارای نوعی منحصر به فرد شده، به نحوی که با جوهر افراد دیگر متمایز خواهد بود.

انسان در مسیر کسب ملکات نفسانی، یا به مرحله عقل بالفعل می‌رسد و یا در مراحل پایینتری از تجرد [تجرد خیالی] متوقف می‌گردد. آن دسته از نفوسی که به تجرد عقلی تام دست می‌یابند، با مبدأ و علت فاعلی خود متحد شده و هر فرد انسانی، دارای نوعی عقلی و متفاوت از دیگران خواهد بود. در این حالت، نفس به عقل بالفعل تبدیل می‌گردد. اما نفوس فرودستی، دارای جوهر مثالی بوده که با توجه به ملکات بدست آمده، با جوهر دیگر انسانها متمایز است. در این حالت نیز، هر فرد انسانی با توجه به ذات خود [و نه حیثیت تعلقی و بدن خویش] نوعی منحصر به فرد است. با این تفاوت که نوع منحصر به فرد در این دسته از نفوس، نوعی مثالی بوده که از لحاظ شدت وجودی، فروتر از انواع عقلی قرار دارند. زیرا نفوس خیالی، هنوز به مرحله خلع کامل از بدن [مادی یا مثالی] نرسیده و دارای تمیزی بالعرض نسبه به نفوس دیگر، به واسطه ابدان خود نیز هستند.

منابع

- [۱]. ابن سینا (۱۴۰۴). الشفاء: الالهيات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- [۲]. احسائی، ابن ابی الجمهور (۱۴۰۵). عوالی الثالی، قم، دار السید الشهدا.
- [۳]. افلوطین (۱۴۱۳). اثولوجیا، قم، بیدار.
- [۴]. ارسطو (بی تا). فی النفس، بیروت، دار القلم.
- [۵]. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۸). حاشیه بر اسفار، قم، نشر ناب.
- [۶]. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۰۴). المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- [۷]. ----- (۱۳۶۰ الف). اسرار الایات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه .
- [۸]. ----- (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- [۹]. ----- (۱۳۶۱). العرشیه، تهران، نشر مولی.
- [۱۰]. ----- (۱۳۶۳ الف). المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۱۱]. ----- (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- [۱۲]. ----- (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، نشر حکمت، تهران.
- [۱۳]. ----- (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.
- [۱۴]. ----- (۱۳۸۱). زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۱۵]. ----- (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۱۶]. ----- (۱۴۰۴). شرح الهدایه الاثیری، بیروت، التاریخ العربی .
- [۱۷]. ----- (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- [۱۸]. ----- (بی تا). حاشیه بر الهیات شفاء، قم، نشر بیدار.
- [۱۹]. وفائیان، محمد حسین؛ کوچنانی، قاسمعلی (۱۳۹۳). تحلیل متناقض نمای ثبوت عقول مجردة در صقع ربوبی، در عین اثبات ماهیت برای عقول، حکمت اسراء، شماره ۲، تابستان ۹۳.