

# وحدت یا کثرت نوع انسانی

## نزد ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا

عبداله صلواتی\*

### چکیده

وحدت یا کثرت نوعی انسان یکی از مسائلی بوده که غالباً در سنت فلسفه حاشیه و بعنوان پیش فرض مطرح بوده است و بیشینه فیلسوفان مسلمان، از وحدت نوعی انسان دفاع میکرده‌اند. اما مخالفان وحدت نوعی، با صورتی برهانی به طرح کثرت نوعی انسان پرداختند. البته در آثار موافقان وحدت نوعی از جمله ابن سینا شواهدی دال بر کثرت نوعی انسان یافت میشود. در این جستار منحنی تطورات نابرابری و کثرت نوعی انسان با محوریت متفکران برجسته و مؤثری چون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا مورد بحث و بررسی قرار میگیرد. منحنی کثرت نوعی در تفکر فلسفی و کلامی جهان اسلام، دستخوش نوساناتی بوده است، اما سیر پیدایی آن را میتوان چنین فهرست کرد: کثرت نوعی انسان در حد شواهد نزد ابن سینا، وحدت نوعی مشکک (انسانهای نابرابر برابر) نزد سهروردی و سه مدل وحدت نوعی مشکک وجودی صرف، وحدت نوعی مشکک

۱۴۳

\* استادیار گروه الهیات دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی؛ Salavati2010@gmail.com  
تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۱ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۲/۱۶



شان چهارم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۳  
صفحات ۱۴۳-۱۶۸

ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی و کثرت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی نزد ملاصدرا؛ با این توضیح که هریک از مدلهای سه‌گانه صدرایی به دو صورت پیشین و پسین مطرح می‌باشد. کثرت نوعی صدرایی بدلیل پشتیبانی توسط مبانی، تنوع مدلها و اشتغال آن بر کثرت نوعی پیشین و پسین، فضای دگردیسی‌شده‌یی از نابرابری انسانها را پدید آورد که نگارنده برای نشان دادن تفاوت جوهری آن با کثرت نوعی انسانی پیش از ملاصدرا، از آن به زیست‌نوعهای انسانی یاد کرده است.

**کلید واژه‌ها:** کثرت نوعی انسان، وحدت نوعی متواطی، وحدت نوعی مشکک، زیست‌نوعهای انسانی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا

\* \* \*

### طرح مسئله

ملاصدرا در رساله *شواهد الربوبیه*، کثرت نوعی انسان را از نوآوریهای فلسفه خویش معرفی کرده است و نگارنده برای بررسی صحت و سقم ادعای ملاصدرا، به بررسی تاریخی اندیشه کثرت نوعی انسان پرداخته است. پرسشهایی که در این جستار در پی پاسخ بدان هستیم، عبارتند از:

آیا ملاصدرا نخستین متفکری است که طرح کثرت نوعی یعنی انکار وحدت نوعی متواطی و بتعبیری طرح تفاوت تفاضلی یا تفاوت تباینی انسان را مطرح کرده است یا اینکه کثرت نوعی، پیش از او نیز مطرح بوده است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این پرسش مطرح میشود: چه تفاوتی میان ایده کثرت نوعی انسان نزد ملاصدرا و پیشینیان او وجود دارد؟ بدیگر سخن، کثرت نوعی انسان در انسان‌شناسی دوران اسلامی چه تطورات و دگردیسیهایی پیدا کرده است؟

۱۴۴

### تطور کثرت نوعی انسان

در این جستار، مراد از کثرت نوعی انسان، انکار وحدت نوعی متواطی است؛ خواه در قالب وحدت نوعی مشکک باشد یا تباین نوعی. دقیقاً بهمین دلیل، در این نوشتار از

کثرت نوعی به نابرابری انسانی یاد شده است و مراد از انسانهای نابرابر برابر، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است؛ یعنی نوع واحد یا وجود واحد میتواند در عین وحدت و به نفس وحدت، تکثر هم داشته باشد؛ بعنوان نمونه افراد انسانی در حقیقت انسان مشترکند و به نفس همین اشتراک، تفاوت تفاضلی دارند. در این بخش نیز تطوّر نابرابری انسانها بتعبیری، کثرت نوعی انسان با محوریت متفکران برجسته و مؤثری چون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا مورد بحث و بررسی قرار میگیرد.

### کثرت نوعی انسان نزد ابن‌سینا

ملاصدرا، ابن‌سینا را بدلیل پذیرش عقیده وحدت نوعی انسانها سرزنش کرده است.<sup>(۱)</sup> اکنون جا دارد به این سؤالات پاسخ روشن داده شود. آیا واقعاً شیخ‌الرئیس به وحدت نوعی انسانها تصریح نموده است؟ یا اینکه ملاصدرا از اقوال او چنین استنباط کرده است؟ آیا نمیتوان بهیچوجه کثرت نوعی را از اقوال ابن‌سینا استنباط کرد؟ در اینجا به یک فعلیت و یک استعداد در فلسفه سینوی اشاره میشود؛ فعلیت در محور وحدت نوعی انسان در قالب تصریحات و استعداد در راستای کثرت نوعی انسان در چارچوب شواهد.

### الف) تصریحاتی بر وحدت نوعی انسان

ابن‌سینا، در مواضع گوناگون از وحدت نوعی انسان سخن گفته است. او در نفس شفا مینویسد: همانا صورت انسانی و ماهیت انسانی، طبیعتی است که اشخاص نوع همگی بنحو برابر در آن شرکت دارند و دارای حد واحدی است.<sup>(۲)</sup> افزون بر آن، وی در *التعلیقات*، همه نفوس را بهرمنند از طبیعت و جوهریت واحد دانسته و تفاوت‌های انسانی در محور ذکاء و بلادت و خیریت و شرارت را برآمده از احوال لاحق ماده و بیرون از عمارت انسان معرفی میکند.<sup>(۳)</sup>

همچنین او در موضعی که درصدد بیان حدوث نفس با حدوث بدن است، نفوس انسانی را متفق در نوع و معنا معرفی میکند و با محوریت این عقیده، برهان را به انجام میرساند؛ به این بیان که اگر نفس انسان جز وجود حادث با بدن، وجود دیگری داشته باشد نمیتواند متکثر باشد. زیرا تکثر یا از ناحیه ذات خواهد بود که مطرح شد

۱۴۵



عبداله صلواتی؛ وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و ملاصدرا

کثرتی در آن نیست و وحدت ذاتی بر آن حاکم است و یا از سوی ماده است درحالی که فرض ما آن است که هنوز بدن و ماده‌یی مطرح نیست.<sup>(۴)</sup>

شایان ذکر است برپایه مباحث حکمت متعالیه، شق سومی نیز در این برهان راه مییابد؛ به این بیان که تکثر در نوع واحد، از دو راه ممکن است: الف) از طریق فاعل بحسب استعداد ماده و مشارکت آن؛ ب) از طریق فاعل، بدون دخالت ماده. صور انشائی نفس، موجودات برزخی در قوس نزول و صدور افلاک از مبادی فعال، بدون مشارکت ماده صورت میگیرد.<sup>(۵)</sup> شایان ذکر است سیدجلال‌الدین آشتیانی، تکثر و تعدد در مادیات، یعنی قسم نخست را نیز بحسب جهات مختلف در فاعل ارزیابی میکند.<sup>(۶)</sup> بعلاوه، وحدت نوعی انسان نیز یک پیشفرض نامسلمی است که ابن‌سینا بدون آنکه آن را اثبات کند، از آن جهت ابطال یکی از تالیهای برهان یاد شده استفاده نموده است.

فخررازی در دو اثر *المطالب العالیه*<sup>(۷)</sup> و *المباحث المشرقیه*<sup>(۸)</sup> و خواجه نصیر در *شرح اشارات*، تصریح میکنند که ابن‌سینا قائل به وحدت نوعی انسان است.<sup>(۹)</sup> همچنین برخی آراء شیخ از جمله روحانیة‌الحدوث بودن نفس، برخی از متفکران همچون ملاصدرا را برآن داشته تا ابن‌سینا را قائل به وحدت نوعی بدانند.<sup>(۱۰)</sup> برپایه این نظریه میتوان استنباط کرد همه انسانها از مزاج واحدی بهرمنندند و نفس واحدی به آنها تعلق میگیرد و بر مبنای آن انسانها واحد نوعی هستند.

از منظری دیگر نیز میتوان از وحدت نوعی انسان نزد ابن‌سینا سخن گفت؛ به این بیان که نگرش ماهوی و انکار اشتداد وجودی در اندیشه ابن‌سینا، مستلزم عدم تحول در نفس انسانی و ثبات دائمی آن است. چنانکه به گزارش ملاصدرا، ابن‌سینا معتقد است: نفس انسان در چهارماهگی، مجرد عقلی است.<sup>(۱۱)</sup> همچنین ابن‌سینا آنجا که اتحاد عاقل و معقول را انکار میکند، حصول صورتهای علمی را در انسان بمتابهِ حلول امور خارج از ذات و عرض تلقی مینماید<sup>(۱۲)</sup>، از اینرو نزد او انسان عالم و جاهل در حد ذات هیچ تفاوتی ندارند.<sup>(۱۳)</sup>

#### ب) شواهدی بر کثرت نوعی انسان

البته در آثار ابن‌سینا، اقوالی یافت میشوند که میتوان آنها را بعنوان شواهدی بر

کثرت نوعی انسان تلقی کرد که از آن جمله‌اند:

۱. هرچند مزاج انسانی در نسبت با مزاجهای نباتی و حیوانی عدل امزجه است، اما برخی انسانها از مزاج قویتری برخوردارند و انسان کامل نیز عدل و اکمل امزجه‌ها را دارا باشد. با تفاوت در مزاجها، نفوسی که بدانها تعلق میگیرد متفاوت خواهد شد. ابن‌سینا در نمط دهم/شارات، در باب عامل قوت برخی نفوس انسانی در تصرف ماده کائنات و بروز پاره‌یی افعال غریب از مزاج اصلی و مزاج تحصیلی سخن میگوید؛<sup>(۱۴)</sup> به این بیان که انسان کامل، بدلیل برخورداری از مزاج معتدل، بلکه عدل امزجه، از نفوس قویتری بهرمنند است، ازاینرو انسان کامل قادر است در عالم تصرف نماید. اما دیگران با مزاج طاری و کسبی، یا با تبدیل مزاج با ادویه و اغذیه میتوانند مبدأ پیدایش برخی امور غریب گردند. بنابراین میتوان از گفتار شیخ‌الرئیس چنین استنباط کرد: نفس مطابق با محل و قابلیت مزاج افاضه میشود، از اینرو مزاج عدل دارای نفس شریفتری است. بنابراین، در همان آغاز خلقت و تعلق نفس به بدن، نفوس متفاوتی داریم. به این ترتیب نقد ملاصدرا بر ابن‌سینا در باب تساوی نفوس انسانی بنا برآنکه شیخ‌الرئیس قائل به روحانیه‌الحدوث بودن نفس است وارد نیست.<sup>(۱۵)</sup> بدیگر سخن، مزاج اصلی را میتوان بعنوان عامل آغازین تفاوت نفوس در نظر گرفت. شایان ذکر است اگر پذیرش اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن‌سینا را در مبدأ و معاد بعنوان اصل محکم فلسفی تلقی نماییم و انکار اتحاد عاقل و معقول در دیگر آثار وی را برپایه آن تأویل کنیم، میتوان مزاج طاری و ملکات انسانی را بمتابه عامل پسینی تفاوت نفوس نزد ابن‌سینا تلقی کرد. اما از آنجا که در فلسفه وی مبانی اتحاد عاقل و معقول چون وجود بمتابه واحد مشکک انکار میشود، میتوان گفت آنچه بنحو سیستمی در فلسفه ابن‌سینا اصالت دارد، انکار اتحاد عاقل و معقول است نه پذیرش آن.<sup>(۱۶)</sup> بنابراین با تفاوت امزجه و دیگر تفاوتها نمیتوان کثرت نوعی پسین انسان را از لوازم فلسفه ابن‌سینا بدست آورد.

برخی از حکمای متأخر نیز با پذیرش تفاوت در مزاجهای انسانی، معتقدند هر مزاجی به اقتضای استعداد و قابلیت خویش، نفسی متناسب دریافت کرده و بهمین دلیل ادراکات، گوناگون شده است.<sup>(۱۷)</sup>

۲. ابن‌سینا در *نمط هشتم/ اشارات* که در باب بهجت و سعادت است، جواهر عاقل را بنحو تشکیکی از ابتهاج برخوردار می‌شمارد؛ به این بیان که خداوند را بهرمنند از ابتهاج یعنی عشق حقیقی میداند و در رتبه بعد جواهر عقلی و سپس تر نفوس ناطقه فلکی و نفوس ناطقه انسانی بعنوان عاشق مشتاق و پس از آن نفوس ناطقه متوسط را برخوردار از بهجت می‌شمارد و در پایان، نفوس ناقص را معرفی میکند که به گزارش خواجه طوسی، شوق در این مرتبه سبب تأدّی در معاد میگردد. ویژگی نفوس متوسط، تردد بین دو سوی ربوبی و سفالت است و نفوس ناقص نیز فرورفته در طبیعتند.<sup>(۱۸)</sup> بنظر میرسد سه نفسی که ابن‌سینا با این ویژگیهای متفاوت یاد میکند نمیتوانند در نوع واحد گرد هم آیند و لازمه طرح آن، پذیرش کثرت نوعی انسان است. بدیگر سخن، طرح نفوس یادشده با کثرت نوعی انسان سازگارتر است تا وحدت نوعی انسان.

۳. ابن‌سینا از یکسو حرکت جوهری را انکار میکند و از سوی دیگر به آن معترف است: نفس انسان با استکمال و مجرد از بدن، به عقل تبدیل میگردد و نام نفس از او رخت برمیبندد؛ درحالی که نفسیت نفس نحوه وجود آن است نه اضافی زائد بر وجودش و با ازاله نفسیت، وجود نفس باقی نمیماند، بلکه با رخداد اشتداد در وجود نفس و تکمیل ذاتش، نفس به وجودی دیگر یعنی عقل تبدیل میشود<sup>(۱۹)</sup> و این امر بمنزله پذیرش دست‌کم دو نوع انسانی یعنی انسان در مقام نفس و انسان در مقام عقل، نزد ابن‌سیناست.

۴. یکی از دلایل کثرت نوعی انسانها، نظریه اتحاد عاقل و معقول است. هرچند ابن‌سینا در آثارش از جمله *اشارات*<sup>(۲۰)</sup> و *شفاء*<sup>(۲۱)</sup> مسئله اتحاد عاقل و معقول را با ارائه دلایلی انکار میکند، اما در *مبدأ و معاد*، براهین اتحاد عاقل و معقول را ذکر ۱۴۸ مینماید بدون آنکه آنها را نقد کند.<sup>(۲۲)</sup> همچنین اقوالی دارد که حاکی از پذیرش نظریه یاد شده و بتبع آن، پذیرش انواع متعدد انسانی است؛ بعنوان نمونه، او در *نمط هشتم/ اشارات* بیان میکند کمال جوهر عاقل آن است که جلیه حق اول به قدر ممکن و وجود آنچنان که هست از حق اول تا اجرام سماوی در جوهر عاقل بنحوی که متمیز از ذات او نباشد متمثل شود.<sup>(۲۳)</sup> بنابراین، انسانی که وجود آنچنانکه هست

برایش متمثل شده و عین ذاتش گشته و با اتحاد با آن اشتداد یافته است، نوعاً متفاوت از انسانی است که محروم از تمثل یاد شده است.<sup>(۲۴)</sup> همچنین در مبدأ و معاد، بیان میکند: قوه عقلی نبی همانند کبریتی است که آتش عقل فعال او را دفعتاً شعله‌ور کرده و به جوهر خویش مبدل میسازد و تبدیل جوهر نبی به جوهر عقل فعال، چیزی جز اتحاد عاقل و معقول نیست.<sup>(۲۵)</sup> اما همانطوریکه مطرح شد نظریه اتحاد عاقل و معقول در فلسفه ابن‌سینا، بنحو سیستمی مطرح نیست.

۵. ویژگیهایی که ابن‌سینا برای نبی و کاملان بیان میکند با تساوی در ذات و اختلاف به عوارض سازگار نیست؛ او نبی را رب انسانی، سلطان عالم ارضی و خلیفه الهی میداند و اینکه خداوند امور بندگانش را به نبی سپرده است.<sup>(۲۶)</sup> همچنین از لحاظ دخل و تصرف در عالم، انسانها را متفاوت ارزیابی میکند؛ به این بیان که پاره‌یی نفوس، افزون بر تأثیر در بدن خویش، در دیگر بدن‌ها تصرف میکنند و عناصر عالم، تابع اراده نفوس قوی شریف و فرمانبردار آنها هستند، بنابراین این نفوس که مشابهتی با مبادی عالی پیدا کردند، میتوانند بیماران را شفا داده، اشرار را بیمار سازند، آتش را غیر آتش و غیر زمین را به زمین تبدیل کنند.<sup>(۲۷)</sup> همچنین او معتقد است برخی انسانها میتوانند در زمان کوتاهی، همه معقولات یا اکثر آنها را با حدس دریابند.<sup>(۲۸)</sup> عبارت یاد شده فارغ از کثرت نوعی انسان، بتعبیری، در قالب تفاوت تفاضلی یا تفاوت تباینی، معنای محصلی نخواهد داشت؛ بنابراینکه در آن جوهر نبی بعنوان نوعی از انسان به جوهر عقل فعال بعنوان نوع برتر انسانی استحاله مییابد. بنظر میرسد ملاصدرا با الهام از مواضع یاد شده و تعالیم ابن‌عربی، امام و نبی را بعنوان نوع اشرف مطرح میکند.<sup>(۲۹)</sup>

۱۴۹ ۶. ابن‌سینا در رساله *الادلة فی بقاء النفس الناطقة* هفت برهان بر بقای نفس ناطقه عرضه میکند و در فراز پایانی برهان پنجم به مطلبی مهم اشاره کرده و میگوید:

والنفس الناطقة مع استعلائها بالتدبير على القالب و انفرادها عنه بتأدية العمل  
المختص بها، أعنى تأليف المقدمات العقلية لاستقرار النتائج الحكمية أولى بأن  
لايكون ذلك ممتنعاً عليها. وليس لمعارض أن يعارضنا بنفوس الاطفال



عبداله صلواتی؛ وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و ملاصدرا

والمجانين، فانا لسنا ندعى أنّ الجواهر الروحانية كلّها من شرف كمالها على  
الدرجة الواحدة، بل نقول: كما أن الملاء الأعلى، أعنى طبقات الملائكة، قد  
تتفاوتون في المرتبة، كذا الحال في النفوس النواطق؛ والله اعلم.<sup>(۳۰)</sup>

ابن سینا در عبارات فوق، وحدت نوعی نفوس ناطقه انسانی را انکار کرده و از  
تفاوت مرتبه آنها سخن میگوید که این امر میتواند با تباین نوعی انسانها یا وحدت  
تشکیکی آنها ملازم باشد. انکار مذکور را میتوان سرآغاز تفاوت تباینی یا تفاوت  
تفاضلی انسان در حکمت اشراق و حکمت متعالیه دانست.

### کثرت نوعی انسان نزد شیخ اشراق

تشکیک در ذاتیات بروایت سهروردی از فروعات اعتباریت وجود است؛ به این  
بیان که با اعتباری خواندن وجود، پیشی و پستی، شدت و ضعف، نیازمندی و  
بینیازی، ضرورت و امکان در مدار ماهیت جاری میشود و علت به ماهیت و جوهرش  
بر ماهیت و جوهر معلول پیشی گرفته و شدیدتر از آن است. بنابراین، در حکمت  
اشراق، باید چشم را بر وجود بمثابة امر اعتباری بسته و چشم دیگری باز کرد؛  
چشمی در متن حقایق نوری و ماهیات بمثابة اموری اصیل و در ادامه احکام فلسفی  
چون تشکیک و جعل را از متعلقات عمارت ماهیت دانست.<sup>(۳۱)</sup>

بدیگر سخن، تا پیش از شیخ اشراق، تمایز سه‌گانه‌یی در میان موجودات جاری بود:  
۱) تمایز به تمام ذات: که در آن هیچگونه اشتراک و ارتباطی میان اشیاء برقرار نیست؛  
همانند تمایز میان اجناس عالی مقولات. ۲) تمایز به پاره‌یی از ذاتیات: که در آن،  
اشتراک در ذاتی اعم، یعنی جنس و اختلاف در ذاتی اخص، یعنی فصل جاری است؛  
مانند تمایز میان انسان و اسب. ۳) تمایز به بیرون از عمارت ذات: که در آن پدیده‌ها در  
ذات و ذاتیات، مشترک و در عوارض، مختلف و متمایز هستند؛ همانند تمایز میان  
هوشنگ و پژمان. اما سهروردی، از گونه دیگری از تمایز یعنی تمایز تشکیکی سخن  
میگوید که در آن، تمایز به کمال و نقص برقرار است. بعنوان نمونه، تفاوت میان سفیدی  
شدید و سفیدی ضعیف، در حکمت سینوی به فصل است و در حکمت اشراق به کمال و



نقص؛ یعنی سفیدی شدید و سفیدی ضعیف، در حکمت سینوی دو نوع و در حکمت اشراق، یک نوع مشکک است. بنابراین، با ظهور سهروردی، انقلابی اشراقی در فلسفه اسلامی رخ داد؛ با این توضیح که با شیخ اشراق، معادله هم‌ارزی نوع با توطی فروریخت و نوع امکانی با تشکیک هم‌ارز شد.<sup>(۳۲)</sup>

بنابراین، نزد سهروردی بحسب قوت اجزاء حد، محدود نیز شدت و قوت مییابد، از اینرو با قوت در ادراک کلیات - بعنوان نمونه، شهودی شدن ادراک یا قوت در درجه شهودی آن - انسانیت نیز متفاوت و متعالی می‌گردد و دو انسان با درجات متفاوت ادراک کلیات، در ذات و مرتبه، برابر نخواهند بود. به این ترتیب تا اینجا میتوان گفت نفوس انسانی نزد سهروردی، برخوردار از تشکیک بوده و انسان او وحدت نوعی مشکک دارد نه وحدت نوعی متوطی.<sup>(۳۳)</sup>

لازم بذکر است مراتب شدید و ضعیف نزد شیخ اشراق تفاوت نوعی ندارند و ماهیت و حقیقت در همه مراتب، واحد و برقرار است<sup>(۳۴)</sup> و بنابر پذیرش ماهیت بمثابة محور وحدت نمیتوان در فلسفه اشراق، از کثرت نوعی انسان سخن گفت. اما با تأکید بر وحدت نوعی مشکک نزد شیخ اشراق، میتوان وحدت نوعی متوطی، یعنی طرح انسانهای برابر در ذات و حقیقت را انکار کرد. بنابراین، سهروردی با اصل تشکیک در ذات و ماهیت، انقلابی در انسان‌شناسی سهروردی پدید آورد؛ یعنی شیفت پارادایمی از انسان متوطی به انسان مشکک.<sup>(۳۵)</sup> البته اگر این سخن او «برخی تغییرات به تغیر در ماهیت می‌انجامد»<sup>(۳۶)</sup> را جدی بگیریم، میتوانیم از امکان کثرت نوعی تبیینی انسان نزد سهروردی سخن بگوییم. پس بنوعی، وی آغازگر طرح کثرت نوعی بنحو سیستمی و مبنایی است و کثرت نوعی در فلسفه او با دو مدل وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی مابین با قدر مشترک انکار وحدت نوعی متوطی طرح میشود.

۱۵۱

شایان توجه است که متکلمان مسلمان نیز در باب کثرت نوعی انسان سخن گفته‌اند؛ چنانکه فخررازی در مباحث مشرقیه، پس از ذکر دلایل موافقان و مخالفان وحدت نوعی انسان و اذعان به اختلاف احوال نفوس انسانی، بیان میکند که دلیلی بر اثبات دو طرف نقیض وحدت یا کثرت نوعی انسانها وجود ندارد.<sup>(۳۷)</sup>



اما همو در *مفاتیح الغیب* و *مطالب عالیہ* بر کثرت نوعی و اختلاف ماهوی انسان اصرار میورزد. فخر رازی در *مفاتیح الغیب*، معنای آیتی چون «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ فَرِيكُمُ أَغْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدِي سَبِيلًا» (اسراء/۸۴) را بنا بر اختلاف ماهوی انسانها تمام دانسته است؛ اختلافی که در آن برخی نفوس، تابنده و زلاند و قرآن بر نور آنها می‌افزاید و برخی نفوس، تاریک و تیره‌اند و قرآن بر گمراهی و بدبختی آنها می‌افزاید.<sup>(۳۸)</sup> همچنین، او در همان موضع اظهار داشته است:

اندیشمندان در باب اینکه نفوس ناطقه، اختلاف ماهوی دارند یا خیر؟ اختلاف نظر دارند. برخی از آنها بر این عقیده‌اند که نفوس انسانی اختلاف ماهوی دارند و تفاوت در افعال و احوال بسبب تفاوت در جواهر و ماهیات نفوس انسانی است و برخی دیگر، بر این باورند که نفوس انسانی، در ماهیت برابرند و اختلاف افعالشان بسبب اختلاف مزاجهایشان است. رأی مختار من همان قسم نخست است و قرآن نیز بدان اشارت دارد.<sup>(۳۹)</sup>

همچنین، او در *مطالب عالیہ*، چهار نظریه وحدت نوعی حیوان و انسان، وحدت نوعی انسان، انکار وحدت نوعی بنحو مقید (انسان بمتابۀ انواع مشتمل بر اشخاص) و انکار وحدت نوعی بنحو مطلق (انسان بمتابۀ نوع منحصر بفرد) را مطرح کرده و تصریح میکند که بعقیده سوم معتقد است.<sup>(۴۰)</sup>

همچنین ابوالبرکات بغدادی تصریح میکند که اکثر کسانی که به حکمت مشهورند به وحدت نوعی انسانها اعتقاد دارند و گروهی که اصالت در حکمت ندارند، انسانها را انواع گوناگون می‌انگارند.<sup>(۴۱)</sup> او پس از گفتگو درباره وحدت و کثرت نوعی انسان، بیان میکند که دلایل وحدت نوعی نفوس انسان، سبب پیدایش اعتقاد و ظن غالب نمی‌گردند و سپس به طرح دلایل کثرت نوعی انسان می‌پردازد که به برخی از آن دلایل در مبحث براهین کثرت نوعی اشاره خواهد شد.<sup>(۴۲)</sup> غزالی نیز در *احیاء العلوم*<sup>(۴۳)</sup>، با استناد به دلیل عقلی و نقلی، انسانها بویژه نبی و امی را برخوردار از عقل برابر ندانسته و مولوی در *مثنوی معنوی*<sup>(۴۴)</sup> نظریه تساوی عقول را به مکتب کلامی معتزله نسبت داده و آن را نمی‌پذیرد. اما باید توجه داشت که کثرت نوعی

انسان در سنت فلسفی جهان اسلام، حتی پس از سهروردی و فخر رازی، فضای غالب نبود، بلکه بیشینه متفکران مسلمان از بازه زمانی سهروردی تا پیش از ظهور ملاصدرا به وحدت نوعی متواطی انسان اعتقاد داشتند. برای آگاهی از این نوسان در سیر کثرت نوعی انسان به گزارش علامه حلی مراجعه میکنیم؛ او در *کشف‌المراد* آورده است که اکثر اندیشمندان بر این عقیده‌اند که نفوس بشری، متحد در نوع و متکثر به شخص است و در ادامه بیان میکند که ارسطو نیز به وحدت نوعی عقیده داشت. در مقابل، برخی از پیشینیان قائل به کثرت نوعی نفوس بوده‌اند.<sup>(۴۵)</sup>

### کثرت نوعی انسان نزد ملاصدرا

با پذیرش مبانی و اصولی چون وحدت تشکیکی و حرکت وجودی ارادی در نگرش وجودی حکمت متعالیه، گشودگی و گستردگی در فهم حقیقت انسان رخ میدهد که در آن، انسان از وحدت نوعی متواطی فاصله گرفته و در قلمرو وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی قرار میگیرد.<sup>(۴۶)</sup> ملاصدرا در آثارش، عقیده به تساوی و تماثل پیامبر اکرم (ص) و ابوجهل در حقیقت نوعی انسانی و تفاوتشان در عوارض و امور خارج از ذات و ماهیت نوعی انسان را از زمره سخیفترین اقوال برمیشمرد.<sup>(۴۷)</sup> با استفاده از تصریحات ملاصدرا و امکانات درونی فلسفه او میتوان کثرت نوعی انسان، یعنی انکار وحدت نوعی متواطی، را در طرحهای مختلف ترسیم کرد. گفتنی است بیشینه این مبحث مرتبط با وحدت نوعی مشکک وجودی است؛ با این توضیح که تقریرهای متفاوت از آن و لوازم آن میتوان بدست داد؛ همانند وحدت نوعی مشکک وجودی صرف، وحدت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی و کثرت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی و هریک از آنها به دو صورت پیشین و پسین قابل تبیین و عرضه است. طرحهای یاد شده در ۱۵۳ فلسفه ملاصدرا عبارتند از:

#### ۱. وحدت نوعی مشکک وجودی صرف

ملاصدرا در مواضع متعددی از آثارش به این معنا از وحدت اشاره کرده است؛



معنایی که ماهیت در آن ملحوظ نیست. چنانکه او در موضعی اساساً نفس انسانی را بدون ماهیت میداند و انسانها را همچون عقول، وجودات صرفی تلقی میکند که در شدت و ضعف از یکدیگر متمایزند؛ چنانکه در تفسیر این سخن منقول از جنید که میگوید دربارهٔ نفس انسان چیزی نمیتوان گفت جز آنکه موجود است، مینویسد: شاید منظور سخن جنید این باشد که نفس، موجودی بحت و وجودی صرف همانند دیگر هوایات بسیط عقلی است که انیات صرف بوده‌اند و به اشدیت و اضعفیت تفاوت دارند و ماهیات متقوم از جنس و فصل ندارند.<sup>(۴۸)</sup>

همچنین در موضعی فارغ از تفاوت ماهوی، انسانها را بحسب وجود و سعه و ضیق آن متفاوت ارزیابی میکند؛ چنانکه نزد او کمال از اهل الله همانند انبیا، اولیا و کسانی که در پاره‌یی صفات با آنها مشترکند، بواسطه وسعت و اشتداد وجودی و بتعبیر او سعه دایرهٔ وجودی، صفای جوهر روح و جمعیت آن، از دیگر انسانها متمایزند.<sup>(۴۹)</sup> این تفسیر از وحدت نوعی به دو حالت پیشینی و پسینی قابل تصور است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

## ۲. وحدت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی

ملاصدرا در آثار مختلف از جمله، *الاسفار الاربعه* و *الشواهد الربوبیه* در اینباره میگوید این امکان وجود دارد که ماهیت واحد برخوردار از وجوداتی باشد که برخی قویتر از دیگری است؛ بعنوان نمونه جوهریت، مفهوم واحدی است که گاهی مستقل بنفسه و مفارق از موضوع و ماده یافت میشود - مانند عقول فعال - و گاهی به وجود ضعیفی که نیازمند ماده و همنشین با آن است یافت میشود - همانند صور نوعی و نفوس منفعل - و زمانی در طور دیگری که متوسط بین دو نشئه یاد شده است - همانند صوری که انسان تصور میکند.<sup>(۵۰)</sup> تقرر دارد.

۱۵۴

به این ترتیب او، انسان را دارای سه کینونت طبیعی، نفسانی (خیالی) و عقلی میداند.<sup>(۵۱)</sup> افزون بر آن تصریح میکند که ماهیت واحد میتواند دارای اکوان و وجودهای متعدد و تحولاتی در وجود باشد؛ تحولات و وجوداتی که با وحدت نوعی، وحدت عقلی و وحدت عددی آن سازگار است.<sup>(۵۲)</sup>

باتوجه به اقوال ملاصدرا و با استمداد از سخنان شارحان او میتوان در تبیین این

مطلب گفت که هر معنای معقولی مثل انسان، ماهیتی دارد که ابایی از اشتراک و عموم ندارد و تصور آن مانع از وقوع شرکت بین امور کثیر نیست و در حد ذات خویش مقید به هیچ قیدی نمیباشد، ازاینرو اقتضای وحدت، معقولیت، کلیت و مقابلات آنها را ندارد. زیرا اگر اقتضای یکی از طرفین یاد شده را میداشت دیگر بر مقابل آن حمل نمیشد. ماهیت تابع وجود است؛ اگر وجود طبیعی ماهیت آن، طبیعی خواهد بود، اگر وجود عقلی باشد، ماهیت آن نیز منصغ به صبغه عقلی خواهد بود و اگر وجود، سیال باشد، ماهیت آن در تمام مراتب سیر با آن وجود سیال همراه است و ضمن حفظ وحدت، همانند آن سیال خواهد بود. بدیگر سخن، ماهیت انسانی از مرتبه طفولیت تا زمان کهنولت، دارای وجود و تشخص واحد است. پس در تمام مراتب ترقی، ماهیت ثابت است.<sup>(۵۳)</sup>

ملاصدرا در موضعی دیگر در اینباره میگوید: وجود هر شیء تمام حقیقت آن شیء است و بیرون از آن شیء نیست، بلکه حق آن است که تبدل انحاء وجود یک نوع در حقیقت، تبدل آن نوع است؛ هرچند مفهوم محفوظ و ماهیت بلحاظ حد و معنایش برقرار است.<sup>(۵۴)</sup> بنابراین، وی در مواضعی، قول به تشکیک ماهیت بحسب شدت و ضعف را میپذیرد و متأثر از این دیدگاه ماهیت انسان را همانند وجود، مشکک ارزیابی میکند؛ چنانکه او در موضعی بیان میکند:

انسان کامل همان انسان ناقص است به انضمام انسانیت زائد بر آن. در حیوانیت که حساسیت بمثابة امر مقوم آن است، حیوان با حواس بیشتر بویژه حواس باطنی، کاملتر از حیوان با حواس کمتر خواهد بود.<sup>(۵۵)</sup>

شایان توجه است که قول فوق را میتوان همانند وحدت نوعی تشکیکی بحسب ماهیت، تفسیر کرد، اما با توجه به مبانی فلسفی ملاصدرا، از جمله اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، میتوان سخن فوق را در محور تشکیک بالعرض ماهیت تفسیر کرد و چنین گفت که وجود انسان، شدت و ضعف پذیر است و بالعرض آن، ماهیت انسانی از درجاتی از شدت و ضعف برخوردار میشود. اما همانطور که در وحدت تشکیکی وجود در بخش اصول و مبانی گذشت، در وحدت تشکیکی وجود، تشکیک در ماهیت چه بالعرض و چه بالذات معنای محصلی ندارند.

۱۵۵



این تفسیر از وحدت نوعی مشکک به دو حالت پیشینی و پسینی قابل تصور است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

### ۳. کثرت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی

ملاصدرا در موضعی از *اسفار*<sup>(۵۶)</sup> متأثر از ابن‌سینا<sup>(۵۷)</sup> بیان میکند که وجود در موجودات اختلاف نوعی ندارد، بلکه اختلاف وجود در موجودات به شدت و ضعف است و صرفاً ماهیات موجود، از اختلاف نوعی بهرمنندند. بنابراین، انسان بدلیل ماهیتش نه وجودش، با دیگر انواع حیوانی تخالف نوعی دارد. بنابراین معنا از وحدت، وجود انسانی در عین وحدت، برخوردار از کثرت و اختلاف به شدت و ضعف است و تباین نوعی ندارد. اما ماهیت انسان در وجود ضعیف و وجود شدید، متباین با یکدیگر است.

جهت تبیین بیشتر این مسئله و بیان اینکه چرا در مفهوم‌سازی از وحدت نوعی مشکک وجودی، از تعبیر نوع استفاده شده است به اقوال و مبانی ملاصدرا در آثارش میپردازیم.

بنابر اصالت وجود، ذات اشیاء را وجود تأمین میکند نه ماهیت، و شیئیت ماهیت شیئیتی انتزاعی خواهد بود؛ چنانکه ملاصدرا در موضعی مینویسد: ذات شیء همان وجود آن است و ماهیات، امور کلی اعتباری و منتزع از انحاء وجودات است.<sup>(۵۸)</sup>

در جایی دیگر اظهار میدارد: شیء موجود در خارج، نفس وجود است، اما عقل بواسطه حس و مشاهده از ذات آن شیء، مفهومات کلی عام یا خاص انتزاع میکند و از عارض آن شیء نیز مفهومات کلی عام یا خاص اخذ میشود. سپس با مفاهیم ذاتی جنسی و فصلی یا عرضی عام و خاص بر آن حکم میشود. پس آنچه از ذات شیء در عقل حاصل میگردد، ذاتیات و آنچه از عارض، انتزاع میشود، عرضیات نام میگردد.<sup>(۵۹)</sup>

بنابراین، همانطوریکه ماهیت در نگرش منطقی و ماهوی، تمام حقیقت شیء را

سامان میدهد، وجود در رهیافت وجودی، تمام حقیقت شیء یعنی ذات آن را رقم

میزند و همانطوریکه در نگرش منطقی و ماهوی فصل اشیاء، همان صورت نوعی لایشرط است، وجود در رهیافت وجودی، بعنوان فصل شیء مطرح میباشد.<sup>(۶۰)</sup>

بنابراین، تمایز حقیقی بین درجات وجود جریان دارد و بتبع آن، در ماهیت آن وجودات، تباین راه مییابد؛ چنانکه ملاصدرا در اینباب میگوید: همانطوریکه تمیز بین اشیاء به خود ماهیات است، در جایی که اتحاد نوعی برقرار است، تمیز به خود

هویاتشان است، بلکه اساساً باید گفت اصل همه امتیازات و تعینات، وجود است و ماهیات (در محور تمیزبخشی) تابع وجود است.<sup>(۶۱)</sup>

در موضع دیگر نیز مینویسد: همانا منشأ اختلاف اشیاء بحسب ماهیت، اختلاف در وجود بلحاظ شدت و ضعف، تقدم و تأخر و استقلال و ارتباط است.<sup>(۶۲)</sup> همچنین در اینباره بیان میگوید: حق نزد ما آن است که اختلاف نوعی ماهیات، تابع اختلاف وجودات بحسب کمال و نقص و تقدم و تأخر است.<sup>(۶۳)</sup>

لازم بذکر است که ملاصدرا با وجود آنکه نظام وحدت تشکیکی وجود را مطرح میکند، در موضعی از اسرارالآیات، از تباین وجودی عوالم سخن میگوید<sup>(۶۴)</sup> که علی القاعده اقوال مذکور با سیستم مبنایی و نظام فکری او سازگار نیست. در سازگاری تباین وجودی عوالم با نظام وحدت تشکیکی میتوان گفت تباین مذکور بمعنای تباین ماهوی است و از باب اتحاد وجود و ماهیت، حکم ماهیت به وجود سرایت میکند؛ چنانکه ملاصدرا در باب وحدت و کثرت نیز در اسرارالآیات تصریح میکند: وجود حقیقت واحد است اما به اعتبار اتحاد با ماهیت، به تکثر ماهیات، متکثر میگردد.<sup>(۶۵)</sup> همچنین مراد از تباین وجودی، صرفاً انکار وحدت نوعی انسانهاست، بنابراین تباین یادشده بمعنای تغایر است.

همانطور که مطرح شد، وحدت نوعی مشکک وجودی و کثرت نوعی ماهوی در فلسفه ملاصدرا به دو صورت پیشینی و پسینی قابل تبیین و عرضه است که به آنها میپردازیم.

### الف) مدل پیشینی انواع انسانی

ملاصدرا در مبحث کینونت عقلی نفس تصریح میکند که تحقق نفوس انسانی در کینونت عقلی، بیش از آنکه شبیه به تحقق افراد نوع واحد متمایز از یکدیگر باشد، شبیه به اجزاء شیء واحد به وحدت عقلی است و همانطوریکه جواهر عقلی، وجودات محض بدون ماهیتند و تفاوت به اشدت و اضعفیت دارند و اشدت مشتمل بر اضعف است، نفوس انسانی نیز در کینونت عقلیشان چنینند؛ یعنی وجود محض مشکک. بنابراین نفوس، در عالم عقلی یعنی پیش از نزول، به جهات و حیثیات عقلی متمایزند و برخوردار از تفاوت تشکیکینند.<sup>(۶۶)</sup>

شایان ذکر است که ملاصدرا براساس وحدت یاد شده، اختصاص برخی انسانها را به

رسالت و ولایت تبیین میکند؛ به این بیان که تعلق علم ازلی حق، به رسالت برخی نفوس انسانی به اتفاق و گزاف نیست، بلکه شایستگی رسالت به اختلاف افراد در استعداد، قابلیت و تفاوتشان در لطافت، کثافت، صفای قلب، قلّت و کثرت حجاب در نسبت با خدا برمیگردد. اعظم سعادت‌ها برای بهترین استعدادها و کاملترین کمالات برای شریفترین روحها یعنی ارواح انبیا و اولیا در نظر گرفته شده است و شریفترین انبیا، روح خاتم (ص) و سید آنهاست و پس از آن طبقه اولیا و اهل بیت طاهربین(ع) قرار دارد که خاتم آنها حضرت مهدی(ع) است.<sup>(۶۷)</sup> بنابراین، مسئله رسالت بمعنای تخصیص و ترجیح یکی از امور متساوی در ماهیت و لوازم ماهوی، بدون مرجح و داعی نیست، بلکه برخی از انسانها بدلیل استحقاق خفی و عصمت باطنی که صرفاً خدا از آن آگاه است، در عنایت ازلی به رسالت و بعثت اختصاص یافته‌اند.<sup>(۶۸)</sup>

ملاصدرا بر این عقیده است که عالم ارواح، موطن حقیقی و معاد ارواح بحسب طبقات، درجات و معادن آنهاست؛ چنانکه در حدیث آمده است: «مردمان، معادنند، همچون معادن طلا و نقره»<sup>(۶۹)</sup> و مبادی نفوس و موطن ارواح نیز مختلف است و هریک از ارواح به اصل خویش بازمیگردند.<sup>(۷۰)</sup> همچنین وی در اینباره مینویسد: همانطوریکه معادن نفوس، مختلف است، بنابر فرموده پیامبر اسلام که مردمان معادنند همانند معادن طلا و نقره، غایبات قصدهایشان، مراکز حرکات و سرانجام سفرهای آنها نیز متفاوت است؛ نفوسی که بین آنها و حق تعالی واسطه‌یی نیست، طبعاً بسوی حق جذب میشوند، همانطوریکه آهن بسوی مغناطیس جذب میگردد. چنین نفوسی، عارف به الله، صفات، افعال، کتب، رسولان حق و روز قیامتند. اما نفوسی که به وساطت فلکی یا نفس یا عقل یا برازخ جسمانی بهشتی یا جهنمی از حق صادر شده‌اند، بنابر حکمت قضایی و قدری بسوی معادن اصلیشان جذب میگرددند.<sup>(۷۱)</sup>

۱۵۸ شایان ذکر است ملاصدرا تنوع پیشین انسان را برآمده از احادیث فراوان در اینباب میداند و برپایه کثرت مذکور، انسانی چون حضرت علی(ع) که ممسوس به نور الهی است و برخی از انسانهایی که ممسوس به آتش شیطانند همانند و برابر تلقی نمیکند. بدیگر سخن، ملاصدرا برابری در حقیقت انسانهایی که خدا بدست خویش مباشرتاً انشاء کرده است را با دیگر انسانها منتفی میداند.<sup>(۷۲)</sup> در همین راستا وی در اسرارالآیات، از مطرود ازلی و کافر قصوری بمتابۀ انواع انسانی که از ازل فاقد



قابلیت هدایتند سخن میگوید.<sup>(۷۳)</sup>

صدرالمتألهین در موضعی از شرح اصول کافی از تنوع پیشین انسان چنین میگوید:

رسول و امامان معصوم صلوات الله علیه و علیهم اجمعین بحسب فطرت اصلی از مقربان سابق و اولیند، هرچند در وجود طبیعی در نسبت با دیگر انبیا و اولیا از آخرین هستند؛ چنانکه در اینباب ذکر شده ما از سابقان لاحق هستیم؛<sup>(۷۴)</sup> از اینرو آنها در آخرت از نخستین کسانیند که به بهشت وارد میشوند. پس آنها بلحاظ وجود ابتدایی قضایی، نخستین مخلوقات در عرفان به حق و مقدم بر همه در اقرار به ربوبیتند.<sup>(۷۵)</sup>

تنوع پیشین دیگری در فلسفه صدرایی یافت میشود که برخلاف تنوع فوق، به کل تاریخ اختصاص مییابد نه دوره خاص؛ با این توضیح که در حکمت متعالیه، انسان بحسب سیر تاریخی نیز دستخوش تحول و کثرت میگردد؛ چنانکه ملاصدرا در اینباره میگوید: انسان از هنگام خلقت حضرت آدم(ع) تا زمان آفرینش حضرت محمد(ص) بتدریج در حال استکمال و تصفیه احوال بوده است و این سیر تکاملی هفت هزار ساله با وجود مبارک حضرت محمد(ص) به نهایت فطرت میرسد. او با تمثیلی درصدد بیان تحول تاریخی یاد شده برآمده و میگوید: تاریخ بمتابۀ صورت انسانی است که پاهایش در گذشته، یعنی زمان خلقت آدم(ع) و سرش در آینده، یعنی زمان بعثت حضرت خاتم(ص) قرار دارد.<sup>(۷۶)</sup> نگارنده از این خصیصه به تحول تاریخی انسان یاد میکند. گفتنی است که الزام و عدم دخالت اراده انسانی، قدر مشترک دو تنوع پیشین یاد شده است.

### ب) مدل پسینی انواع انسانی

این معنا از وحدت از مختصات حکمت متعالیه صدرایی است؛ بنابر آنکه وحدت یاد شده نیازمند مبانی چون وحدت تشکیکی وجود، اشتداد و تضعف یا حرکت جوهری و وجودی، اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است و همانطوریکه مطرح شد مبانی یاد شده بنحو سیستمی صرفاً در فلسفه ملاصدرا یافت میشود. دقیقاً بهمین دلیل وی در مبحث تنوع انسان ادعای نوآوری

۱۵۹



میکند؛<sup>(۷۷)</sup> با وجود آنکه پیش از او اندیشمندان بسیاری از آن سخن گفته‌اند. در تنوع پיסین انسان در سه طرح پیشینِ صدرایی بیان میشود که وجود انسانی برپایه حرکت وجودی 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 آنی از حرکت، ماهیتی را از دست داده و ماهیت جدیدی کسب میکند و بتصریح ملاصدرا برپایه حرکت وجودی در هر آن بحسب تحلیل عقلی، انواع متخالف بالقوه از وجود سیال انتزاع میشود.<sup>(۷۸)</sup>

در صیروت اولِ انسانی یعنی از عقل هیولانی تا نفس ناطقه با ویژگی ادراک کلیات، انسان طبیعی با صورت نوعی واحد شکل میگیرد که از آن به «فطرت اولی» نیز یاد میشود. چنین انسانی در مقام قوه بسر میبرد و استعداد تحصیل هر صورتی را داراست؛ بعبارتی میتواند ماده هر صورتی گردد. در صیروت دوم که سرآغاز خروج از وحدت متواطی وجود است، وجود غیرطبیعی و باطنی انسان محقق میشود که از آن به «فطرت ثانی» تعبیر میشود. در صیروت دوم، بسته به جهتگیری انسان در عرصه علم و عمل، دو فطرت شکل میگیرد؛ 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 بازگردد، از اینرو تمنای بازگشت به مرتبه ترابی و هیولایی یعنی فطرت اولی، تمنای امر محال خواهد بود. در این حالت، انسان به صورتهای حیوانی، شیطانی و.. تبدیل میشود<sup>(۷۹)</sup> و 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 صیروت نخست و ثانی و فطرت ثانی مباین و غیرمباین، همان انسان طبیعی و مدرک کلیات بودن است و بروز کثرت در انسان طبیعی و بعبارتی در نشئه طبیعت، مستلزم محال است، بلکه کثرت نوعی بمعنای تفاوت تفاضلی یا تباینی در باطن انسان و بعبارتی در انسان غیرطبیعی رخ میدهد؛ از اینرو ملاصدرا نوع عالم را مباین با دیگر انواع میداند<sup>(۸۰)</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 صیوررت اول و انسان طبیعی است، اما در صیوررت دوم، نبی با حقیقت وحی، اشتداد وجودی یافته و تفاوت نوعی با انسانهای عادی پیدا میکند.<sup>(۸۱)</sup> برخی از محققان معاصر، با استفاده از این امکان درونی فلسفه ملاصدرا، یعنی مدل پسینی انواع انسانی، از جهانهای ممکن در قوس صعود سخن میگویند؛ با این توضیح که هر انسانی در محدوده ذات و کردار خود یک جهان است که متفاوت با جهانهای دیگر، زندگی مستقلی دارد. گفتنی است جهانهای ممکن انسانی در پی اشتداد وجودی انسان در قوس صعود مطرح میشود نه در رابطه با حضور حقایق عالم کبیر در عالم صغیر انسانی؛ حضوری که در قوس نزول جاری است.<sup>(۸۲)</sup>

### نتیجه گیری

اولاً، هرچند در آثار ابن سینا شواهد متعددی در نابرابری انسانها در دست است، اما وی بنحو سیستمی از پیشفرض انسانهای برابر در ذات سخن میگوید. اما سهروردی با طرح تشکیک در ماهیت توانست از انسانهای برابر نابرابر بحث کند. فخر رازی نیز به نابرابری انسانها تصریح و تأکید نمود. بدیگر سخن، منحنی کثرت نوعی انسان در تفکر فلسفی جهان اسلام با شواهدی از ابن سینا آغاز و با طرح سیستمی سهروردی و فخر رازی در قالب مدلهای وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی متباین پی گرفته شد. اما قدر مشترک تطوّر کثرت نوعی، پیشینی بودن آن است؛ یعنی نابرابری از پیش تعیین شده. البته این امکان در تفکر سهروردی و فخر رازی وجود دارد که در آن از کثرت نوعی پسین انسان سخن گفته شود اما مبانی لازم جهت پشتیبانی کثرت نوعی پسین در شبکه معرفتی آندو وجود ندارد.

ثانیاً، منحنی کثرت نوعی در تفکر فلسفی و کلامی جهان اسلام، سیر یکنواختی ندارد؛ چنانکه کثرت نوعی انسان در سنت فلسفی جهان اسلام، حتی پس از سهروردی و فخر رازی، فضای غالب نبود، بلکه بیشینه متفکران مسلمان از بازه زمانی سهروردی تا پیش از ظهور ملاصدرا به وحدت نوعی متواطی انسان اعتقاد داشتند. ثالثاً، رأس منحنی کثرت نوعی انسان بحسب تنوع و طرح سیستمی به ملاصدرا

۱۶۱



عبداله صلواتی؛ وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا

اختصاص دارد؛ به این بیان که ملاصدرا با چشم وجودی و بهره‌گیری از امکانات درونی دین و فلسفه و تجربه‌های عارفانه‌اش، از کثرت نوعی برخوردار از این ویژگیها سخن می‌گوید: (۱) کثرت نوعی در قالبهای متنوعی همانند وحدت نوعی مشکک وجودی صرف، وحدت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی و کثرت نوعی مشکک ماهوی در پی وحدت نوعی مشکک وجودی. (۲) هریک از مدل‌های فوق به دو صورت پیشین و پسین قابل تبیین و عرضه است. (۳) انسان افزون بر تنوع عرضی در دوره خاص، تنوعی به قدمت تاریخ دارد؛ یعنی انسان افزون بر کثرت نوعی، دستخوش تحول تاریخی است. با توجه به دگردیسیهای یاد شده در بحث نابرابری انسانها، نگارنده از کثرت نوعی ملاصدرا به زیست‌نوعهای انسانی یاد کرده است تا در این مفهوم‌سازی، تفاوت نوع انسانی را با دیگر انواع ایستا، فاقد حیات یا بیبهره از رشد وجودی و فاقد تاریخمندی برجسته نماید. انواع بیبهره از رشد وجودی، منحصر در موجودات طبیعی نیست بلکه مجردات و مفارقات فاقد حالت منتظره را هم دربرمیگیرد. بدیگر سخن، زیست‌نوعهای انسانی مختص فلسفه صدرایی است، اما آنچه در آراء فلسفی و کلامی پیش از ملاصدرا دیده میشود، کثرت نوعی است که صرفاً حکایت از تفاوت نوعی بالفعل انسانها دارد، اما مفهوم زیست‌نوع، افزون بر تفاوت یاد شده، از تفاوت نوعی یک انسان خبر میدهد که چگونه انسان واحد در طول زندگیش در انواع مختلف زیست میکند. بنابراین، زیست‌نوع، مفهومی عاریتی و سیال است و به این معنا، تنها صدرالمتألهین توانسته با مبانی غنی فلسفیش از جمله اشتداد و تضعیف ارادی، اتحاد عاقل و معقول و نگرش وجودیش، مقدمات تولد این مفهوم را در تفکر فلسفی جهان اسلام فراهم آورد.

#### پی‌نوشتها:

۱۶۲

۱. رک: ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۵۱ و ۱۵۲؛ همچنین رک: همو، *اسرارالآیات*، ص ۲۴۵.
۲. ابن‌سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۸۱. «ان الصورة الانسانية و الماهية الانسانية طبيعة لامحاله تشرک فیها اشخاص النوع کلها بالسویة و هی بحدھا شیء واحد.»
۳. همو، *التعلیقات*، ص ۷۱.
۴. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.

۵. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۶۲ و ۹۶۳.
۶. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، ص ۱۱۴.
۷. رازی، فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۶، ص ۱۴۱.
۸. همو، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۸۳.
۹. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح خواجه نصیرالدین، ج ۳، ص ۴۱۶.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات، نمط دهم، ص ۲۲۱.
۱۱. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.
۱۲. النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۲۹.
۱۳. شایان ذکر است هرچند ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد (ص ۷-۱۰)، اتحاد عاقل و معقول را پذیرفت اما باید دانست که اتحاد عاقل و معقول در فلسفه وی، نه بعنوان اصل محوری و مؤثر در دیگر مسائل مطرح است و نه مبانی لازم از جمله وحدت تشکیکی وجود را داراست.
۱۴. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۱۶.
۱۵. دروس شرح اشارات، نمط دهم، ص ۲۲۰.
۱۶. ر.ک: الشفاء، قسم الطبیعیات، ج ۲، ص ۲۱۲؛ النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۲۷ و ۳۲۸؛ الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.
۱۷. دارابی، عباس شریف، تحفه المراد، شرح قصیده میرفندرسکی، بضمیمه شرح خلخالی و گیلانی، ص ۲۱۸. سید محمد صالح خلخالی ف. ۱۱۷۵، در باب تفاوت ادراکات مینویسد: لهذا بعضی بمحض شنیدن اوصاف پیغمبر (ص) ایمان آوردند و بعضی به معجزه کامل ایمان آوردند و بعضی بعد از چند مدت ایمان آوردند و بعضی را معجزه فایده نکرد و ایمان نیاوردند مثل ابوجهل و ابی‌لهب.
۱۸. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.
۱۹. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۱۵۵.
۲۰. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۸.
۲۱. الشفاء، قسم الطبیعیات، ج ۲، ص ۲۱۲.
۲۲. مبدأ و معاد، ص ۷-۱۰.
۲۳. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۴۵.
۲۴. مبانی اتحاد عاقل و معقول در فلسفه ابن‌سینا یافت نمیشود.
۲۵. مبدأ و معاد، ص ۱۱۷.
۲۶. الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۵۰۸.
۲۷. النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۷۴ و ۲۷۵؛ شایان ذکر است در آثار فارابی نیز ویژگی‌هایی برای نبی و نفس قدسی بیان میشود که میتواند حاکی از تفاوت جوهری بین انسانهای عادی و صاحبان نفوس قدسی نبوی باشد؛ بعنوان نمونه فارابی (شرح رساله زینون الکبیر، ص ۸)، معتقد است نفس قدسی، فیض را بنحو دفعی و بدون نیاز به قیاس میبذیرد اما نفوس غیر قدسی، علوم نظری را با وساطت قیاس تحصیل میکنند.
۲۸. مبدأ و معاد، ص ۱۱۷.
۲۹. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، ج ۵، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.



۳۰. ابن سینا، رساله الادلة فی بقاء النفس الناطقة، ص ۱۲۶.
۳۱. سهروردی، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.
۳۲. همو، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۸۸ و ۸۹.
۳۳. همو، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۰۲؛ همو، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۱۸؛ ابن کمونه، عزالدوله سعدبن منصور، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، الالهیات، ج ۳، ص ۵۵۴.
۳۴. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۹ و ۱۲۰؛ شهرزوری، شمس الدین، الشجرة الالهیه، ج ۳، ص ۱۳۱-۱۳۵.
۳۵. المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۰۲. «و هو (تشکیک) مذهب افلاطون و الاقدمین، و هم یجوّزون ان یكون نفس اقوي من نفس فی جوهرها».
۳۶. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۸۸.
۳۷. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۸۸.
۳۸. مفاتیح الغیب، ج ۲۱، ص ۳۹۱. برای آگاهی از نقد و بررسی این نظر، ر.ک: طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۹۰-۱۹۳.
۳۹. مفاتیح الغیب، ج ۲۱، ص ۳۹۱.
۴۰. رازی، فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۶، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ بغدادی، ابوالبرکات، المعتمد، ج ۲، ص ۳۸۱ و ۳۸۲.
۳۸۲. البته در آن، قسم چهارم را به صرف احتمال دانسته است؛ فیلسوفان وجودی، تعابیری مشابه فخررازی دارند چنانکه کی‌یرکگارد بیان میکند: هر فرد انسانی تنهاست (ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، ص ۲۸۵).
۴۱. بغدادی، ابوالبرکات، المعتمد، ج ۲، ص ۳۸۱ و ۳۸۲.
۴۲. همان، ج ۲، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.
۴۳. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
۴۴. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۶۵-۲۶۶، بیت ۱۵۳۹ و ۱۵۴۰، دفتر پنجم، بیت ۴۵۹ و ۴۶۰.
۴۵. کشف المراد، ص ۱۸۷.
۴۶. مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۷۶۱.
۴۷. همان، ج ۲، ص ۹۳۸.
۴۸. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۳۶۳.
۴۹. تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰.
۵۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۳ و ۳۴.
۵۱. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۸.
۵۲. همان، ج ۹، ص ۱۲۶.
۵۳. همان، ج ۹، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، الاسفار (۳)، ص ۳۷۴-۳۷۶.
۵۴. الشواهد الربوبیه، ص ۱۲۴.
۵۵. مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۱۷.

۵۶. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۵۴.
۵۷. ابن سینا، المباحثات، ص ۴۱. «ان الوجود فی ذوات الوجود غیر مختلف بالنوع، بل إن کان اختلاف فیالتأکد و الضعف، و إنما تختلف ماهیات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، و ما یلبسها من الوجود غیر مختلف النوع، فإن الإنسان یخالف الفرس بالنوع لأجل ماهیته لا وجوده».
۵۸. ملاصدرا، تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳. «و ثبت ان ذات الشیء هی وجوده و ان المهیات امور کلیة اعتباریة منتزعة من أنحاء الوجودات بحسب هویاته».
۵۹. الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۳.
۶۰. همانجا.
۶۱. همان، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.
۶۲. الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۷. «إن اختلاف الأشياء ماهیه منشؤها اختلاف الوجود شدة و ضعفا و تقدما و تأخرا و استقلالا و ارتباطا»
۶۳. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۳۶، تعلیقه ملاصدرا. «و الحق عندنا ان اختلاف المهیات نوعاً تابع لاختلاف الوجودات کمالاً و نقصاً و تقدماً و تأخراً».
۶۴. ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۱۵۰.
۶۵. همان، ص ۱۲۸.
۶۶. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۴۰۳ و ۴۰۴.
۶۷. تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۶۵.
۶۸. همان، ج ۷، ص ۶۷.
۶۹. کلینی، اصول کافی، ج ۸، ص ۱۷۷؛ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰.
۷۰. تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۷۴؛ شرح الاصول الکافی، ج ۴، ص ۱۰۹۶.
۷۱. تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۸۷ و ۸۸.
۷۲. همان، ج ۶، ص ۵۹-۶۱.
۷۳. اسرار الآیات، ص ۵۳.
۷۴. ابن شهر آشوب در مناقب آل ابی طالب (ج ۳، ص ۴۰۳) روایت مذکور را بصورت نحن السابقون و نحن الآخرون آورده است.
۷۵. شرح الاصول من الکافی، ج ۳، ص ۶۷۱ و ۶۷۲.
۷۶. ملاصدرا، اجویة المسائل، ص ۸۲ و ۸۳؛ تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۷۱۶.
۷۷. شواهد الربوبیه، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ج ۱، ص ۳۷۹.
۷۸. ر.ک: همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۰۷.
۷۹. ر.ک: همان، ج ۹، ص ۸ و ۹، ۲۹ و ۳۰.
۸۰. ر.ک: همان، ج ۹، ص ۲۹-۳۱.
۸۱. ر.ک: همو، العرشیه، ص ۹۳ و ۹۴.
۸۲. خامنه‌ای، سید محمد، «انسان و جهانهای ممکن»، خردنامه صدرا، ش ۴۹، ص ۶.

عبداله صلواتی؛ وحدت یا کثرت نوع انسانی نزد ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا

## منابع:

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، مع الشرح نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. \_\_\_\_\_، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۳. \_\_\_\_\_، التعليقات، تصحیح و تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، بی تا.
۴. \_\_\_\_\_، رسالة الادلة فی بقاء النفس الناطقة در: تصحیح انتقادی پنج رساله از ابن سینا، تصحیح و تحقیق حیدری، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
۵. \_\_\_\_\_، الشفاء، قسم الطبيعيات، تصحیح ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، ج ۲، بی جا، بی تا.
۶. \_\_\_\_\_، المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳.
۷. \_\_\_\_\_، المباحثات، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۸. \_\_\_\_\_، النفس من كتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۹. ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، نجف، مطبعة الحيدريه، ۱۳۷۶ / ۱۹۵۶ م.
۱۰. ابن کمونه، عزالدوله، سعدین منصور، شرح التلويحات اللوحية و العرشية، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ج ۳، ۱۳۸۷.
۱۱. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی: الاسفار (۳)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۱۲. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۱۳. بغدادی، ابوالبرکات، المعتمد، حیدر آباد دکن، اداره جمعیه دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۵۸.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبيهات، نمط دهم، باهتمام علی ولی سید تاج الدینی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
۱۵. خامنه‌ای، سید محمد، «انسان و جهانهای ممکن»، خردنامه صدرا، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۶.
۱۶. حلی، کشف المراد، چاپ حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. دارابی، عباس شریف، تحفة المراد، شرح قصیده میرفندرسکی، بضمیمه شرح خلخالی و گیلانی، باهتمام محمد حسین اکبری ساوی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۸. ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه حمید طالبزاده، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی، التلويحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحقیق هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱، ۱۳۸۰.
۲۰. \_\_\_\_\_، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحقیق هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲، ۱۳۸۸.
۲۱. \_\_\_\_\_، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و تحقیق هانری کربن،

۱۶۶



- تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱، ۱۳۸۰.
۲۲. شهرزوری، شمس الدین، *الشجرة الالهيه*، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۳، ۱۳۸۵.
۲۳. ملاصدرا، *اجوبه المسائل*، تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۲۴. \_\_\_\_\_، *اسرار الآيات و انوار البينات*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد علی جاودان، مقدمه و اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۲۵. \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد خواجوی باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۹.
۲۶. \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ۱۳۸۹.
۲۷. \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن پیشوایی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۶، ۱۳۸۹.
۲۸. \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید صدرالدین طاهری؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۷، ۱۳۸۹.
۲۹. \_\_\_\_\_، *الحکمه العرشیه در مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح و تحقیق اصغر دادبه؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۴، ۱۳۹۱.
۳۰. \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۳۱. \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ۱۳۸۳.
۳۲. \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ۱۳۸۳.
۳۳. \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۹، ۱۳۸۲.
۳۴. \_\_\_\_\_، *شرح الاصول الکافی*، ج ۳ و ۴، کتاب التوحید، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.
۳۵. \_\_\_\_\_، *شرح اصول کافی*، ج ۵، کتاب الحجة، تصحیح، تحقیق و مقدمه، سبحانعلی کوشا؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۳۶. \_\_\_\_\_، *شواهد الربوبیة*، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح، تحقیق و مقدمه حامد ناجی اصفهانی، محمد علی جاودان، مقدمه و اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۹.
۳۷. \_\_\_\_\_، *الشواهد الربوبیة فی المناهج الصوفیة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

۳۸. \_\_\_\_\_ ، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۳۹. صدوق، من لایحضره الفقیه، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، ۱۴۰۴.ق.
۴۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه‌ای علمیه قم، ۱۴۱۷.ق.
۴۱. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲.ق / ۱۹۹۲.م.
۴۲. فارابی، ابونصر، شرح رساله زینون الکبیر الیونانی، رسائل الفارابی، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵.ق / ۱۹۲۶.م.
۴۳. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱.ق.
۴۴. \_\_\_\_\_ ، المطالب العالیه، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.ق / ۱۹۸۷.م.
۴۵. \_\_\_\_\_ ، مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.ق.
۴۶. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمه الاشراف، با تعلیقات ملاصدرا، قم، چاپ سنگی، انتشارات بیدار، بیتا.
۴۷. کلینی، الکافی، چاپ علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۴۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی، بولاق، ۱۸۳۵.