

## بررسی بسامد مدل‌های وحدت و کثرت نوعی انسان در نگرش وجودی فیض کاشانی

عبداله صلواتی<sup>1</sup>

### چکیده

با پذیرش مبانی و اصولی چون وحدت تشکیکی و حرکت وجودی ارادی در نگرش وجودی حکمت متعالیه، گشودگی و گستردگی‌ای در انسان رخ می‌دهد که در آن، انسان از وحدت نوعی متواطی فاصله گرفته و در قلمرو وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی قرار می‌گیرد. فیض کاشانی در مواضعی بر پایه وحدت نوعی انسان مباحثی را مطرح کرده و از افراد انسانی سخن گفته است. اما همو براساس نگرش وجودی و با استمداد از مبانی یاد شده، مباحثی مطرح نموده است که با توجه به امکانات درونی آن می‌توان مدل‌هایی از وحدت و کثرت نوعی انسان را از آنها استنباط کرد که از آن جمله‌اند: وحدت نوعی مشکک، کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک، کثرت نوعی اسمایی. گفتنی است: در این جستار این مدل‌ها نه بطور پراکنده و فارغ از مؤلفه زمان، بلکه بسامد مدل‌ها برحسب مقاطع مختلف سنی فیض در آثار او بررسی می‌شود.

**کلمات کلیدی:** وحدت نوعی متواطی، وحدت نوعی مشکک، کثرت نوعی ماهوی، کثرت نوعی اسمایی، فیض کاشانی.

### 1. طرح مسأله

فیض کاشانی متأثر از ملاصدرا از انواع انسانی سخن گفته است. پژوهش حاضر نیز در راستای کثرت نوعی انسان در صدد واکاوی مسائل زیر است:

فیض کاشانی، وحدت و کثرت نوعی انسان را در چه مدل‌هایی مطرح کرده است؟ مدل‌های مورد نظر در کدام آثار فیض بیشتر مطرح شده است؟ آیا برحسب مقاطع مختلف حیات فیض، تحولی یا تفاوتی در مدل‌ها یافت می‌شود؟

### پیشینه اجمالی مسأله پژوهشی

افلاطون در موضعی از فایدروس (1380، بند 248)، روح را به حسب مشاهده حقیقت در نه مرتبه دسته‌بندی می‌کند و برای هر یک، ویژگی‌هایی عرضه می‌نماید. و در فایدون (همان، بند 80-84) بر پایه تفاوت بین دو گونه روح، از دو نحوه معاد سخن می‌گوید؛ به این بیان که روحی که همواره گریزان از تن و در جستجوی فلسفه، یعنی حقیقت است، به عالم انوار راه می‌یابد و با خدایان هم‌نشین می‌شود، اما روحی که دلبسته تن است و در دام شهوات و امیال، نه شیفته فلسفه، به محفل خدایان راه نمی‌یابد. یا در موضعی (همان، فایدون، بند 83) از دو انسان یاد می‌کند. یکی از آنها صاحب روحی است که حکمش متفاوت با حکم بدن است و دیگری، برخوردار از روحی است که حکم او همان حکم بدن و شادی و غم او، شادی و غم بدن است. اما با استناد به این موارد نمی‌توان ادعا کرد که افلاطون به نحو سیستمی و مصرح از کثرت نوعی انسان سخن گفته است؛ بنابراین که مراتب متفاوت ارواح در مواضع یاد شده را به کثرت نوعی در زندگی پس از مرگ تفسیر کرد و سهم دنیا را وحدت نوعی انسان دانست. یا اینکه تفاوت ارواح انسانی را نه تفاوت نوعی که تفاوت عرضی تلقی کرد. در فلسفه ارسطو نیز، اندیشه کثرت نوعی مطرح نیست و مسائل انسان شناختی برپایه وحدت نوعی انسان مطرح می‌شود. ارسطو در متافیزیک بیان می‌کند که افراد انسانی، انواع انسان نیستند هرچند گوشت‌ها و استخوان‌هایی که این انسان و آن انسان از آنها ساخته شده‌اند مختلف‌اند (ارسطو، 1377، 1058 ب 7-8)؛ به دیگر سخن اصل فردیت ارسطو بیان می‌کند: تفاوت دو فرد انسانی مثلاً به سبب ماده است و الا آن دو فرد به حسب صورت واحدند<sup>1</sup> (همان، 1034 آ 9-5). بنابراین، نزد ارسطو انسان‌ها نوع واحدی‌اند که نه اختلاف جوهری و فصلی که متفاوت در عوارض و مشخصات‌اند. این سینا، در مواضع گوناگون از وحدت نوعی متواطی<sup>2</sup> انسان سخن گفته است او در نفس شفا (1375 ب، ص 81) می‌نویسد: «همانا صورت انسانی و ماهیت انسانی، طبیعتی است که

اشخاص نوع همگی به نحو برابر در آن شرکت دارند و دارای حد واحدی است. «فخر رازی و خواجه نصیر، در شرح اشارات، تصریح می‌کنند که ابن‌سینا قائل به وحدت نوعی انسان‌هاست (ابن‌سینا، 1375 الف، ج3: 416). همچنین، برخی آرای شیخ از جمله روحانیة الحدوث بودن نفس، برخی از متفکران همچون ملاصدرا را برآن داشته است تا ابن‌سینا را قائل به وحدت نوعی بدانند (حسن زاده آملی، 1386: 221). در نظریه روحانیة الحدوث بودن نفس، با حدوث لانه مزاج، پرند روح در آن آشیان می‌کند (ابن‌سینا، 1375 الف، ج2، ص286).

اما سهروردی از تشکیک در ذات سخن می‌گوید که از آن می‌توان به عنوان مبنایی در کثرت تشکیکی انسان استفاده کرد؛ به این بیان که ماهیت اصیل انسانی در یکی، حضور شدیدتر داشته و در نتیجه آن ماهیت، انسان‌تر است و در دیگری حضور ضعیف‌تر دارد. او نیز به جواز تشکیک در نفوس تصریح می‌کند. (سهروردی، 1388، ج1، ص117-118، 302، ج2، ص87-88؛ ابن‌کموئه، 1387، ج3: 554؛ شهرزوری، 1385، ج3، ص131-135). بنابراین، می‌توان ادعا کرد ابن‌سینا و سهروردی، هر دو قائل به وحدت نوعی انسان هستند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا، به وحدت نوعی متواطی عقیده دارد و سهروردی به وحدت نوعی مشکک.

البته شواهد و تصریحات متعددی هم در آثار متفکرانی همانند ابن‌مسکویه (بی‌تا، 62)، ابن‌سینا (1375 ب، 118؛ همو، 1375 الف، ج3، ص416) و فخر رازی (1407، ج6، ص143-141) یافت می‌شود که می‌توان آنها را حاکی از کثرت نوعی انسان است.

گفتنی است تا پیش از ملاصدرا مبانی و رهیافت مناسبی برای تحلیل، تبیین و اثبات کثرت نوعی انسان در دست نبود و دقیقاً به همین دلیل تلقی روشنی از کثرت نوعی انسان و تقریرهای مختلف آن وجود نداشت. اما حکمت متعالیه برپایه نگرش وجودی، تنوع روشی بر محور سه‌گانه برهان، عرفان و قرآن، مبانی و مبانی‌ای چون وحدت تشکیکی، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول توانسته تقریرهای متنوعی از کثرت نوعی انسان ارائه کند. (رک: صدرالدین شیرازی، ج9، ص20-21؛ همو، 1363، ص9-15؛ همو، 1360، ص8؛ همو، 1366، ج3، ص401؛ همو، 1384، ص12) فیض کاشانی نیز به عنوان یکی از شاگردان برجسته ملاصدرا و از شارحان مؤثر حکمت متعالیه، از کثرت نوعی انسان سخن گفته است و در آثارش، مدل‌های مختلفی از کثرت نوعی انسان یافت می‌شود که در این جستار به بررسی آنها می‌پردازیم.

## 2. مدل‌های وحدت نوعی انسان

همان‌طوری که مطرح شد وحدت نوعی به دو گونه وحدت نوعی متواپی و وحدت نوعی مشکک محتمل است؛ وحدت نوعی مشکک در نظام تشکیک انوار اشراقی و وحدت نوعی متواپی در نظام تباین وجود سینوی قابل طرح است و وحدت نوعی متواپی به دو صورت وحدت نوعی متواپی ناسازگار با کثرت نوعی و وحدت نوعی متواپی سازگار با کثرت نوعی است.

### 2-1-1 وحدت نوعی مشکک انسان

برپایه مدل وحدت نوعی مشکک، هر انسانی، به حسب اراده و تحصیل ارادی علم و عمل در مقام ذات متفاوت و متمایز با دیگر انسان‌ها می‌گردد و مرتبه خاصی از حقیقت را به خویش اختصاص می‌دهد. بنابراین انسان‌ها در کثرت نوعی مشکک وجودی، یعنی به حسب تفاوت شان در سعه و ضیق و شدت و ضعف مراتبشان، منشأ آثار متفاوت شوند. مدل یاد شده در نظام‌های مختلف فلسفی، تفسیرهای متفاوتی می‌یابد؛ در حکمت اشراق، براساس اصالت انوار یا ماهیات، ذوات امور می‌توانند مراتبی از شدت و ضعف را دارا می‌شوند. بنابراین، در این دیدگاه، انسان، ذات و ماهیت نوعی واحد، اما دارای مراتب شدید و ضعیف است. در حکمت متعالیه نیز، بر پایه اصالت وجود، نوع واحد می‌تواند با حفظ ماهیت نوعی، انحایی از وجود را به خود اختصاص می‌دهد. پس، در این نظرگاه، انسان، ماهیت نوعی واحد، اما دارای انحاء و مراتبی از هستی است.

### 2-2-2 وحدت نوعی متواپی ناسازگار با کثرت نوعی

در وحدت نوعی متواپی صرف، انسان‌ها، نوع واحد و عقلانی بدون تحول‌اند، یعنی در همان آغاز زندگی، در حدود چهار ماهگی، یک انسان تمام عیارند، نه چیزی از ذات آنها فرو می‌کاهد و نه امری بدان افزوده می‌شود. (ملاصدرا، 1368، ج 9، ص 112؛ همو، 1386، ج 2، ص 938؛ همو، 1384، ص 144) نگرش یاد شده هم با اصالت وجود سازگار است و هم با اصالت ماهیت؛ به این بیان که در این تلقی، به حسب اصالت ماهیت، ماهیت انسان از آغاز، عقلانی است و به لحاظ ذات، تغییری نمی‌کند. و وجود نیز به عنوان مفهوم عام از او انتزاع یا به مثابه عرض بر او عارض می‌گردد. همچنین، انسان، در نگاه مذکور به حسب اصالت وجود، وجودی عقلانی است و ماهیت اعتباری واحدی، از همه افراد او انتزاع و بر آنها حمل می‌گردد. گفتنی است: تلقی اخیر صرفاً براساس پذیرش

اصالت وجود و انکار اشتداد وجود قابل طرح است؛ به این بیان که وجود انسانی امری اصیل است و وجود، ذات او را تأمین می‌کند. بنابراین، در وجود یعنی ذاتش تحولی راه ندارد و همه انسان‌ها در چنین وجود واحد متواطی مشترک‌اند.

شایان ذکر است در فلسفه‌های نافی اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، اتحاد عاقل و معقول، حرکت وجودی اشتدادی، تفاوت نفوس انسانی و مراتب ارواح در آیات و روایات به تفاوت صنفی و فردی تفسیر می‌شود؛ با این توضیح که کثرت نفوس یاد شده در محدوده عوارض و کمالات بیرون از عمارت ماهیت نوعی است و همه نفوس انسانی در نوع واحد اتفاق دارند و تمامی مراتب ارواح و نفوس به تفاوت حالات و خلیقات افراد نوع واحد باز می‌گردد. بنابراین، آنچه به نحو سیستمی در فلسفه‌هایی همانند فلسفه ابن‌سینا به طور بالفعل جریان دارد وحدت نوعی انسان است که بر پایه آن مراتب عقل نظری و مراتب روح بشری، صرفاً تفاوت صنفی دارند.

بنابراین، در مقابل وحدت نوعی متواطی ناسازگار با کثرت نوعی، انجایی از وحدت تشکیکی و کثرت تباینی مطرح‌اند که جهت نشان دادن تقابل آنها با وحدت نوعی متواطی مذکور، از آنها به طور کلی به کثرت نوعی یاد می‌شود.

### 3. مدل‌های کثرت نوعی انسان

کثرت نوعی انسان نیز به حسب تفاوت نظام‌های معرفتی، متفاوت می‌شود؛ در نظام اصالت ماهوی، به صورت کثرت نوعی ماهوی صرف، در زمینه اصالت وجودی، به نحو کثرت نوعی وجودی، و در ساختار وحدت شخصی وجود، در کثرت نوعی اسمایی متجلی می‌شود.

#### 3-1 کثرت نوعی ماهوی صرف

بر مبنای کثرت نوعی ماهوی، حقیقت انسان را ماهیت رقم می‌زند و انواعی از ماهیت انسانی وجود دارد که تفاوت تشکیکی و تفاضلی بین آنها مطرح نیست، بلکه تفاوت تباینی در آنها جاری است.

#### 3-2 کثرت نوعی وجودی

کثرت مذکور، در نظام تباین وجودات قابلیت طرح دارد که در آن هر مرتبه‌ای از وجود، نوع متباینی است و بر مبنای آن محتمل است با علم و عمل به نحو ارادی یا پیش از اراده، حقایق وجودی متباین و به تبع آن ماهیات متباینی از انسان‌ها شکل گیرد.

### 3-3 کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک به حسب وجود

این معنا از وحدت نیز مبتنی بر دو اصل اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن است و در آن، ماهیت ملحوظ است. با این تفاوت که تشکیک در وجود به ماهیت راه پیدا نمی‌کند، بلکه هر مرتبه از وجود را ماهیتی متباین با ماهیات پیشین و پسین همراهی می‌کند. بنابراین، در وحدت یاد شده تفاوت تفاضلی وجود انسانی و تفاوت تباینی ماهیات آنها مطرح است.

### 3-4 کثرت نوعی اسمایی

در نظام وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود منحصر به حق تعالی است و ممکنات، اسماء و مظاهر حق‌اند و از آنجا که حقیقت اسم، ذات در ارتباط با تجلی و تعینی است. بنابراین، ذات در همه اسماء حضور داشته و مصحح اشتراک و وحدت اسما است اما اسماء و تجلیات الهی در سعه و ضیق و به تعبیری کلیت و جزئیت از یکدیگر متفاوت‌اند، وانسان‌ها، به حسب آنکه مظاهر اسمایی متنوع و گوناگون‌اند، در عالم علم و عین، بهره‌مند از تنوع و تفاوت‌اند. قید نوعی در کثرت نوعی اسمایی، حکایت از تقابل اسمای جمالی و جلالی دارد؛ اسمای که مظاهر آن به دو قلمرو متباین جهنم یا بهشت رهنمون می‌شوند. شایان ذکر است کثرت مذکور، در تحول تاریخی انسان نقش مهمی دارد که در بحث تحول تاریخی از آن بحث می‌شود. در بخش بعدی، به جستجوی مدل‌های متفاوت وحدت و کثرت نوعی انسان در آثار فیض می‌پردازیم.

### 3-5 مدل‌های پیشین و پسین وحدت و کثرت نوعی

تمام مدل‌های یاد شده، در صورتی که پس از اراده و حرکت جوهری ارادی در نظر گرفته شوند، مدل پسینی و اگر پیش از اراده، و به تعبیری: پیش از خلقت عنصری لحاظ شوند، مدل پیشینی را شکل می‌دهند. گفتنی است: مدل پیشین وحدت و کثرت نوعی انسان براساس طرح عوالم پیشین چون عالم اله، عقل و مثال و بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه قابل طرح است؛ توضیح مطلب آنکه انسان و به طور کلی همه موجودات امکانی، پیش از آفرینش، برخوردار از نقشه علمی‌اند که در آن ترتیب پیدایش و تمامی مختصات وجودی از جمله درجه و کمالات وجودی آنها مشخص شده است؛ به این بیان که انسان‌ها پیش از خلقت مادی شان، برخوردار از وجود علمی در عوالم پیشین بوده‌اند و در همان آغاز، تفاوت یا تساوی نوعی انسان‌ها تعیین شده است.

#### 4. مدل‌های وحدت و کثرت نوعی انسان از منظر فیض

در آثار فیض کاشانی می‌توان مدل‌های گوناگون در باب کثرت نوعی انسان رصد کرد؛ به این بیان که کثرت نوعی نزد فیض منحصر در مدلی واحد نیست و می‌توان با توجه به اقوال و مبانی فلسفی او، مدل‌هایی متفاوتی را استنباط کرد. اما از آنجا که فیض کاشانی قائل به اصالت وجود و منکر اصالت ماهیت است، (فیض کاشانی، 1375، ص 6-7) کثرت نوعی ماهوی صرف در تفکر فلسفی او راه ندارد. همچنین، محقق فیض، معتقد به وحدت تشکیکی وجود و مخالف تباین وجودات است، (همان: 12) بنابراین، کثرت نوعی وجودی صرف نیز در منظومه فکری او جایگاهی ندارد.

#### 4-1- وحدت نوعی مشکک انسان

در وحدت نوعی مشکک به حسب وجود، وجود انسانی بر پایه حرکت وجودی و اتحاد عاقل و معقول با علم و عمل، اشتداد وجودی یافته و انحای درجاتی از وجود را طی می‌کند و از آنجایی که فیض (فیض کاشانی، 1428، ج 1، ص 69؛ همو، 1425، ص 16؛ همو، 1375، ص 11-12) به حرکت وجودی و وحدت تشکیکی وجود و اشتداد برآمده از اتحاد عاقل و معقول عقیده دارد، وحدت نوعی مشکک وجودی نیز در منظومه معرفتی او قابل طرح است. براساس این مدل، انسان برخلاف دیگر موجودات که به اقتضای «وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات/164) در مقام خود محبوسند و اشتداد تجاوز از آن ندارند، در اطوار وجودی متطور است و از آنجا که شرافت وجودی و عدم آن در ارتباط با خداوند معنا می‌یابد انسان نه به منزله نوع واحد متواطی و برپایه مؤلفه عرضی و میان تهی حیوان ناطق که به مثابه نوع واحد مشکک، براساس مؤلفه طولی، یعنی قرب و بعدش به خدا تعریف می‌شود. (همو، 1387، ص 96-97) به دیگر سخن: انسان واحد نوعی مشکک از مرتبه وجودی خیال آغاز تا ساحت وجودی فوق عقلی و مقام لایققی ادامه می‌یابد (حسن زاده آملی، 1366، ص 31-32).

#### 4-2- کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک به حسب وجود

وحدت تشکیکی انسان در محور وجود ملازم با کثرت نوعی در محور ماهیت است؛ به دیگر سخن: در این مدل، انسان‌ها به حسب ماهیت، تفاوت تبیینی و به حسب وجود، تفاوت تفاضلی دارند. با این توضیح که: ماهیت انسان در فرایند اشتداد وجودی ثابت نمی‌ماند و از آنجا که در تلقی فیض کاشانی به عنوان شارح حکمت متعالیه، در ماهیت تشکیک راه ندارد وجود متحول، در هر آنی از حرکت، ماهیتی را از دست داده و ماهیت جدیدی کسب می‌کند. بنابراین، به حسب تحلیل عقلی، انواع

متخالف بالقوه از وجود سیال انتزاع می‌شود. به دیگر سخن بر پایه حرکت جوهری، وجود به عنوان موضوع ثابت و شخصی، حامل انواعی از ماهیات می‌گردد که میانشان تخالف نوعی یا صنفی برقرار است و در تخالف ذاتی میان ماهیات متبدله، وجود واحد پیوسته داریم که در عین وحدت و تشخیص، مندرج در انواع فراوان شده و به حسب شئون و اطوارش، از معانی ذاتی و فصول منطقی متعددی برخوردار می‌شود. (فیض کاشانی، 1375، ص 101-102، همو، 1428، ج 1، ص 237) بنابراین، تصریح به تباین انواع انسانی نزد فیض کاشانی، به تباین به حسب ماهیت بازمی‌گردد نه تباین به لحاظ وجود.

فیض کاشانی بر این عقیده است که انسان در آغاز پیدایش از وحدت نوعی متواطی برخوردار است، اما انسان در ادامه با تلاش علمی و عملی‌اش، به حسب باطن دستخوش کثرت نوعی می‌گردد. فیض کاشانی در این باره اظهار می‌دارد: «کونها فی أول الحدوث، و بحسب الظاهر صورة نوع واحد، و یصیر آخرًا، و بحسب الباطن صور أنواع كثيرة حتی قد یسری ذلک فی الظاهر - ایضا - كما عرفت إن فی ذلک لآیات لقوم یعقلون.» (همو، 1428، ج 2، ص 331) بنابراین، فیض کاشانی، متأثر از استاد خویش ملاصدرا (1366، ج 7، ص 430-432؛ همو، 1384، ص 142-143) به وحدت نوعی متواطی سازگار با کثرت نوعی یا وحدت نوعی متواطی سازگار با وحدت نوعی مشکک عقیده دارد؛ به این بیان که نفوس انسانی در آغاز حدوثشان، نوع واحد انسانی را رقم می‌زنند، اما با فعلیت یافتن مولفه‌های بالقوه به انواعی از ملائک، شیاطین، درندگان 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. (همو، 1428، ج 2، ص 211-212)

#### 4-3 کثرت نوعی اسمایی انسان

تحلیل اسمایی فیض از کثرت نوعی انسان برآمده از وحدت شخصی وجود است؛ به این بیان که: در نظام وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود منحصر به حق تعالی است و ممکنات، اسما و مظاهر حق - اند و از آنجاکه حقیقت اسم، ذات در ارتباط با تجلی و تعیین است. بنابراین، ذات در همه اسماء حضور داشته و مصحح اشتراک و وحدت اسماء است. اما اسما و تجلیات الهی در سعه و ضیق و به تعبیری



کلیت و جزئیت از یکدیگر متفاوت‌اند، و انسان‌ها، به حسب آنکه مظاهر اسمای متنوع و گوناگون‌اند، در عالم علم و عین، بهره‌مند از تنوع و تفاوت‌اند. قید نوعی در کثرت نوعی اسمایی، حکایت از تقابل اسمای جمالی و جلالی دارد؛ اسمایی که مظاهر آن به دو قلمرو متباین جهنم یا بهشت رهنمون می‌شوند. محقق فیض در این باره می‌نویسد: «اسم، همان ذات متجلی به صفتی از صفات و تعیینی از تعینات است و افعال خدا همگی بعینه ذات الهی متعین به تعینات مختلف به حسب ظهور تفصیلی است؛ پس خدا به عنوان وجود مطلق، متجلی گشته و به نفس همین تجلی، متعین، متناهی و مخلوق می‌گردد. پس، همه عالم، اسماء الهی‌اند.» (همان، 1428، ج 1، ص 375) و در موضع دیگر بیان می‌کند: «ذات حق، از آن جهت که فاعل موجودات است در مرتبه موجودات پایین آمده بدان شی متعین گشته بلکه بعینه همان وجود شی متعین شده است. اما دقت شود که این تنزل، حضور و عینیت در مقام تجلی، فیض و فعل است نه به حسب مقام ذات؛ بنابراین خدا در مرتبه ذات بی‌نیاز از عالمیان و متعالی است.» (همان، 1428، ج 1، ص 387)

فیض کاشانی موافق با علم الاسمای عرفانی ابن عربی بیان می‌دارد: از آنجا که خدا، قهار است، مظاهر قهری را پدید می‌آورد که صرفاً آثار قهر همانند جهنم از آن سر می‌زند و از آنجا که خدا، غفور است، مجالی عفو و غفران را می‌آفریند که آثار رحمت از آن آشکار می‌گردد؛ بنابراین، ملائکه، نیکان و بهشتیان، مظاهر لطف الهی و شیطان، اشرار و جهنمیان مجالی قهر الهی‌اند. پس، قهر و لطف از ضروریات وجود و آفرینش و از مقتضیات حکمت و عدالت است. (همو، 1406، ج 1، ص 528؛ همو، 1383، ج 1، ص 227؛ همو، 1418، ج 1، ص 283؛ همو، 1425، ص 118-119، 1387، د، ص 98؛ همو، 1428، ج 1، ص 421-422)

بنابراین، در نظر فیض، هر انسانی مظهري از اسم خاص از اسمای متقابل است که اگر بخواهیم به بیان فلسفی از آن یاد کنیم می‌توان بگوییم: هریک از موجودات به ویژه انسان، به عنوان انواع فراوان و متمایز در صورت مظاهر فراوان و متمایز اسمایی رخ می‌نمایند. به تعبیری: انسان‌ها از این منظر، از کثرت نوعی اسمایی بهره‌مند هستند.

فیض کاشانی در *وافی*، روایتی به این شرح نقل می‌کند: اسم اعظم خدا، هفتاد و سه حرف است. آصف برخیا، تنها یک حرف از آن را دارا بود و با همان توانست تخت بلقیس را به طرفه العینی نزد سلیمان آورد. اما نزد ما - امامان معصوم (ع) - هفتاد و دو حرف از اسم اعظم وجود دارد. و یک حرف از آن را خدا برای خویش برگزید و از امور مستأثره در علم الهی است (همان، ج 1، ص 563). بنابراین، در این روایت، برخورداری آصف از یک حرف اسم اعظم الهی و بهره‌مندی امامان معصوم

(ع) از هفتاد و دو حرف، می‌تواند دلالت بر دو نوع انسانی داشته باشد و با توسعه این روایت و برخورداری متفاوت مؤمنان از اسم اعظم می‌توان انواعی از انسان را مطرح کرد. به دیگر سخن: یکی از انحای تباین و تفاوت انسان‌ها از قبیل اسما، تفاوتی از سر میزان دارایی و تخلق به اسما است؛ به این بیان که هر انسانی به حسب اینکه از چه میزان از اسم اعظم الهی بهره‌مند است، مظهریتی متباین و متفاوت با دیگر مظاهر داشته و آثار وجودی متفاوتی از او سر می‌زند.

فیض کاشانی براساس علم اخلاق و در نهایت با علم الاسما به تبیین انواع انسانی می‌پردازد؛ تحلیل اخلاقی - اسمایی فیض به این قرار است: هرگاه شیطنت از جمله حيله، مکر، تمرد از طاعت الهی، طلب انانیت و افتخار بر انسان غلبه کرده و سکینه و طمأنینه از او زایل گشته و قلبش از الهام فرشتگان و افاضه علوم حقه ایمانی از ناحیه حق منقطع گردد و انسان به رب نوع شیاطین که جوهری نطقی و ملکوتی است، متحد گردد، چنین انسانی، مظهري از مظاهر اسم المضل حق شده است. همین‌طور اگر فضیلت معرفت بر وجود انسان، غلبه یابد و پاکیزگی نفس از ردایل دست دهد و قلب با ایمان به مبدأ و معاد و عقاید حقه منور و کامل گردد، در این هنگام، نفس انسان با عقلی که رب نوع انسان است متحد گشته و مظهر اسم الهادی می‌شود. (همو، 1428، ج 2، ص 373)

همچنین، فیض، از منظر دیگری، سخن از تقابل اسما و مظاهر نیکی و بدی دارد؛ به این بیان که: به ازای هر نبی و وصی‌ای که به جهت هدایت خلق مبعوث می‌شود، فراعنه‌ای وجود دارد که به گمراهی مردم اهتمام دارند. و هر چه هادی شریف‌تر باشد، مضل، رذل‌تر است. و چون آن پیامبر اکرم (ص) و وصی ایشان، حضرت امیر المؤمنین (ع) از دیگر انبیا و اوصیا به شرف و کمال و سعادت تامه ممتازند، باید که مقابل ایشان نیز در میان اعدای حق ممتاز باشد به خست و نقص و شقاوت. بنابراین، فرعون و هامان این امت بدبخت‌ترین مخلوقات و رذل‌ترین موجوداتند، و جای ایشان در اسفل درک سجین است، همچنان که جای نبی و وصی در اعلی درجات علیین است. و همچنان که آثار هدایت ایشان در این امت تا قیام قیامت باقی است، آثار اضلال آن دو نیز تا قیامت برقرار است. (فیض کاشانی، 1387 الف، ص 144-145؛ همو، 1387 ب، ص 222؛ همو، 1387 ج، ص 71-72)

از آنجا که در حکمت متعالیه، اسم عرفانی و تکوینی، فصل حقیقی و به تعبیری: حقیقت انسان را سامان می‌دهد، در مرحله چهارم، اسمای الهی به عنوان فصل حقیقی اشیا از جمله انسان طرح می‌گردد (صدرالدین شیرازی، 1366، ج 6، ص 125) می‌توان اسم را همان حقیقت نوعی و ذات انسان

تلقی کرد. بنابراین، به حسب آنکه هر انسانی برخوردار از چه اسمی یا مظهر کدامین اسم یا اسما باشد، نوع او متفاوت خواهد بود؛ از این رو در این مدل، قید «نوعی» آورده شد. گفتنی است مدل کثرت نوعی اسمایی، متنوع‌ترین مدل در میان مدل‌های یاد شده است؛ بنابراین آنکه اسمای الهی پر تعداد و به لحاظی بیکران است و هر اسم به تنهایی یا با امتزاج و ترکیبی از اسماء، انواع بی‌شماری را شکل می‌دهند و هر انسانی به حسب آنکه مظهر چه اسمی باشد، نوع خاصی را شکل می‌دهد و بالاتر از آن، برای هر انسانی این امکان وجود دارد که در هر دوره‌ای از حیات علمی و عملی‌اش، ذیل اسماء متفاوتی به عنوان اسماء غالب و قاهر قرار گیرد؛ در دوره‌ای اسم القدير در او غلبه داشته باشد و در دوره‌ای دیگر اسم القدير مقهور و اسم الحکيم قاهر گردد. بنابراین، انسان واحد می‌تواند انواع انسانی را در مدل کثرت نوعی اسمایی تجربه کند.

#### 4 - 4 مدل وحدت و کثرت نوعی پیشین

فیض کاشانی معتقد است: خداوند متعال بسیط حقیقی است و هر بسیط حقیقی همه وجود است و برخوردار از تمام کمالات. همچنین، خدا به عنوان بسیط حقیقی و کل الاشياء، با علم به خود، به همه عالم آگاهی می‌یابد. پس، همه حقایق از جمله انسان، پیش از آفرینش، در صقع ربوبی موجودند و خدا نیز به آنها عالم است. (فیض کاشانی، 1375، ص 29-32)

بنابراین، هر چند در نظر فیض کاشانی (همو، 1428، ج 2، ص 331) انسان در آغاز نشئه طبیعی، واحد نوعی است. اما وحدت نوعی مذکور به معنای برابری انسان‌ها در همه امور از جمله استعدادات و گرایشات نیست؛ چنان‌که فیض کاشانی از تفاوت استعدادها در آغاز فطرت که به تفاوت تشکیکی و تباینی انسان‌ها می‌انجامد سخن می‌گوید. او معتقد است: تفاوت نفوس در خیر و شر و بهره‌مندیشان از سعادت و شقاوت به تفاوت در استعدادها برمی‌گردد؛ به این بیان که: مواد پذیرای نفس به حسب خلقت و ماهیت در لطافت و عدم لطافت متباین هستند و مزاج‌های انسانی در دوری و نزدیکی به اعتدال حقیقی متفاوت‌اند. و بازای این مواد، ارواح انسانی به لحاظ فطرت اولی، در صفا و کدورت و ضعف و قوه متفاوت‌اند و در درجاتی از قرب و بعد از خدا قرار دارند؛ به این بیان که مزاج‌های انسانی به حسب قرب و بعد از اعتدال حقیقی، متباین‌اند؛ از این رو قابلیت آنها در تعلق ارواح بدان‌ها متفاوت می‌گردد. به دیگر سخن: بازای هر روح، مواد مناسب به لحاظ فیض اقدس مقدّر شده است؛ لذا او این نکته‌سنجی عقلی را به مثابه کشف دلالت پنهان یا تثبیت دلالت آشکار روایتی از پیامبر اکرم (ص) تلقی می‌کند؛ روایتی که در آن آمده است: «انسان‌ها معدنی همچون معادن طلا و نقره‌اند.»

(همو، 1406، ج 1، ص 528؛ همو، 1418، ج 1، ص 282؛ همو، 1425، ص 118؛ همو، 1383، ص 98-97؛ همو، 1428، ج 1، ص 421) بنابراین، امکان تفاوت انسان‌ها از پیش فراهم و تعیین شده است. به دیگر سخن: تفاوت تفاضلی یا تباینی انسان‌ها رونوشتی از تفاوت آنها در صقع ربوبی و مراتب وجودی پیش از نشئه عنصری است.

همچنین، فیض در موضع دیگر از دو نوع نفس سخن می‌گوید: 1. نفوس جزئی انسانی. این نفوس برای عموم انسان‌هاست و پس از حصول مزاج در دنیا شکل می‌گیرد. هرچند پیش از آن با وجودی دیگر (علمی) در عالم ذر بوده است؛ 2. وجود نفوس کلی انسانی که مختص به کاملان و خواص است. این نفوس پیش از وجود اجساد موجود است. در این نفوس جزئی، استعداد ترقی از مرتبه جزئی و صفات تقییدی عرضی، و پیوند با اصل و کلیات‌شان وجود دارد. (همو، 1387، ص 98) این دو گونه نفس، فارغ از دیگر دلالت‌های فلسفی و کلامی بر کثرت نوعی پیشین انسان‌ها دلالت دارد؛ از پیش تعیین شده، یکی نفس کلی است و معاد آن هم رسیدن به اصل مطلق‌اش است و دیگری نفس جزئی با احکام مقید. فیض در ادامه طرح این دو نوع نفس، به روایات طینت اشاره دارد که در آنها به انواع طینت و ارتباط آن با انواع انسان سخن می‌گوید. (همان، ص 100) که این امر نیز بر کثرت نوعی پیشین انسان‌ها دلالت دارد.

گفتنی است در طرح کثرت نوعی پیشین، اشکالاتی فرا روی ما قرار می‌گیرد از جمله آنکه در این حالت، از پیش تعیین شده که گروهی از انسان‌ها کافر باشند و در عذاب و جهنم جاودان و گروهی، مؤمن و منتعم از نعمت‌های بهشتی. در حالی که این امر با عدالت خدا سازگار نخواهد بود. می‌توان در پاسخ به اشکال ناسازگاری کثرت مذکور با عدل الهی بیان کرد: این اشکال صرفاً بر مبنای وحدت نوعی انسان‌ها وارد است؛ بنابراین آنکه افراد نوع واحد باید از ظرفیت‌های واحد برخوردار باشند و اگر تفاوتی بین شان هست برآمده از اراده آنهاست. بنابراین همان تبیینی که برای سازگاری تفاوت انواع مخلوقات با عدل الهی مطرح می‌شود می‌تواند تبیین سازگاری تفاوت انواع انسان‌ها با عدل الهی باشد؛ به این بیان که همان‌طوری که نظام احسن عالم، اقتضای عدم انحصار مخلوقات در مخلوق خاص را داراست و در نتیجه با انواع گوناگون موجودات مواجه هستیم در عالم انسانی نیز نظام احسن عالم، مقتضای تفاوت نوعی انسان‌ها به نحو پیشینی است تا یکی هادی و دیگری مهتدی، نوعی، نبی و نوع دیگر، رعیت باشد.

اما این پاسخ با اشکال دیگری مواجه است؛ به این بیان که برای دیگر انواع مخلوقات، عذاب و عقابی مطرح نیست. اما جهنم یا بهشت به عنوان فرجام افراد یا انواع انسانی خواهد بود؛ حال اگر

تنوع و تفاوت به نحو پسینی و برآمده از ارادهٔ انسانی باشد عذاب انسان‌ها، مصححی خواهد داشت. اما اگر تنوع و تفاوت انسان‌ها به نحو پیشینی باشد و ارادهٔ انسان در آن نقش نداشته باشد عذاب انسان وجهی نخواهد داشت.

با توجه به اقوال فیض کاشانی می‌توان سه راه‌حل در رابطه با این اشکال مطرح کرد:

الف. یکی از راه‌حل‌هایی که به این ناسازگاری داده شده، انکار خلود در جهنم است؛ به گزارش خوانساری در *روضات الجنات* (ج 6، 75)، فیض کاشانی بر این باور بوده است که کافران، در عذاب مخلد نیستند. اما فیض در *علم‌الیقین*، تصریح می‌کند که کفار مخلد در عذاب‌اند. و ظواهر کتاب و سنت را هم مؤید خلود می‌داند. (فیض کاشانی، 1418، ج 2، ص 1143، 1320)

ب. دومین راه‌حلی که در این باب عرضه می‌شود انکار خلود در عذاب است نه انکار خلود در جهنم؛ چنان که فیض متأثر از برخی روایات، این روش را برمی‌گزیند او با استناد به روایتی از پیامبر اکرم (ص) خدا را در عمل به وعید، مختار می‌داند. و در تأیید نظرش از مکتب ابن عربی کمک می‌گیرد و با استناد به ارحم الراحمین بودن خدا، عذاب ابدی را منتفی می‌داند و کافران را در همان جهنم متمتع به نعیم و رحمت خاصشان می‌داند (همان، ج 2، ص 1325-132).

ج. راه حل سومی که می‌توان در اینجا اتخاذ کرد بیان این نکته است که مدل پیشینی وحدت و کثرت نوعی بازتاب مدل پسینی آن است؛ به تعبیر کلامی، علم خدا تابع معلوم است نه متبوع آن (همان، ج 1: ص 356؛ آلوسی، 1415، ج 10، ص 63). البته با تغییر متعلق علم پیشین الهی از فعل به مرتبت وجودی انسان، می‌توان به این مسأله هویتی فلسفی بخشید؛ به این بیان که علم پیشین حق، انسان را مجبور به تحصیل مرتبهٔ وجودی خاصی نمی‌کند، بلکه خدا فقط می‌داند که انسان برپایهٔ ارادهٔ خویش، چه رتبهٔ وجودی و در نهایت چه معادی پیدا می‌کند؛ به دیگر سخن: ضرورت برآمده از علم پیشین خدا ویژگی مرتبت وجودی خاص است. به تعبیری خدا علم پیشین به مرتبت وجودی خاص با همهٔ ویژگی‌هایش دارد و یکی از آن ویژگی‌ها اختیار است (طباطبایی، 1360، ج 15، ص 253-254).

### بسامد مدل‌های یاد شده در آثار فیض

در این بخش به بسامد مدل‌های وحدت و کثرت نوعی انسان در آثار فیض می‌پردازیم. فیض کاشانی در یازده اثر فلسفی و کلامی خویش اقوالی را مطرح کرده که با استفاده از امکانات درونی آنها، چهار مدل را استنباط کردیم که عبارتند از: وحدت نوعی مشکک؛ کثرت نوعی ماهوی ملازم با

وحدت نوعی مشکک به حسب وجود؛ کثرت نوعی اسمایی انسان؛ مدل وحدت و کثرت نوعی پیشین. در جدول زیر براساس تاریخ نگارش آثار فیض و فراوانی مدل‌ها در آثار او درصدد پاسخ به این پرسش‌ها هستیم: مدل‌های یاد شده در کدام آثار بیشتر است؟ آیا در یک اثر، بیش از یک مدل مطرح شده است؟ پابندی به کدام مدل در کدام اثر یا آثار بیشتر است؟ آیا برحسب مقاطع مختلف سنی فیض، تحولی یا تفاوتی در مدل‌ها یافت می‌شوند؟

وحدت و کثرت نوعی پیشین	کثرت نوعی اسمایی	کثرت نوعی ماهوی ملازم...	وحدت نوعی مشکک	تاریخ نگارش کتاب‌ها	
*	*	*	*	1036	عین‌الیقین
*	*			1042	علم‌الیقین
*	*				المعارف خلاصه علم‌الیقین
*	*			1043	انوار الحکمه
*	*			1057	کلمات مکنونه
	*				التالی برگرفته از کلمات مکنونه
*	*			1068	وافی
*				1082	الشافی
	*			1088	قره‌العیون
*		*	*	1089	اصول‌المعارف

(فیض کاشانی، 1377: 74-79، 81-83)

با توجه به اطلاعات جدول یادشده می‌توان گفت:

بازه زمانی مدل وحدت نوعی مشکک؛ 1036-1089

بازه زمانی مدل کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک به حسب وجود؛ 1036-1089

بازه زمانی مدل کثرت نوعی اسمایی؛ 1036-1088

بازه زمانی مدل وحدت و کثرت نوعی پیشین 1036-1089

پرسامدترین مدل در آثار فیض: وحدت و کثرت نوعی پیشین و کثرت نوعی اسمایی در 8 اثر کم بسامدترین مدل در آثار فیض: وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک در 2 اثر گسترده‌ترین مدلها بحسب زمان: وحدت و کثرت نوعی پیشین؛ کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک به حسب وجود؛ وحدت نوعی مشکک از سال 1089 تا 1036.

گفتنی است مدل کثرت نوعی اسمایی انسان نیز فقط با یکسال تفاوت، بازه سالهای 1088-1036 را به خود اختصاص داده است. بنابراین، فارغ از بسامد مدل‌ها می‌توان گفت: فیض کاشانی از آن زمانی که سی سال بیشتر نداشت تا پایان عمر مبارکش، اقوال و آثاری داشت که از آنها می‌توان مدل‌های وحدت و کثرت نوعی انسان را استنباط کرد. بسامد حضور مدل‌های یاد شده در آثار فیض نیز بدین ترتیب است: 1. وحدت و کثرت نوعی پیشین؛ 2. کثرت نوعی اسمایی؛ 3. وحدت نوعی مشکک و 4. کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک به حسب وجود.

نکته دیگر در آثار بررسی شده آن است که: محقق فیض، در آغاز از چهار مدل یاد شده سخن می‌گوید، اما در آثاری که از سال 1042 تا 1088 نگاشته از دو مدل وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک به حسب وجود بحثی به میان نمی‌آید. از سوی دیگر، مدل وحدت و کثرت نوعی پیشین و کثرت نوعی اسمایی در اکثر آثار یاد شده یافت می‌شود. گفتنی است: دو مدل وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی مشکک به حسب وجود، صبغه فلسفی بیشتری دارند، همان‌طوری که مدل کثرت نوعی اسمایی، صبغه عرفانی بیشتری دارد و مدل وحدت و کثرت نوعی پیشین، صبغه دینی بیشتری دارد؛ چنان‌که به‌عنوان نمونه می‌توان به روایات طینت و دیگر روایات در این باب اشاره کرد. این داده‌ها حکایت از آن دارد که فیض کاشانی، در هیچ مرحله‌ای از حیات علمی‌اش از عرفان فاصله نگرفته و همواره از عرفان نظری برای مباحث انسان‌شناسی بهره می‌برده است. اما نمی‌توان عدم حضور مدل‌های با صبغه فلسفی بیشتر را حاکی از اعراض او از فلسفه دانست؛ چراکه او در هر دهه از حیات علمی‌اش، آثار و مطالب با صبغه فلسفی دارد. اما حضور مدل با صبغه دینی بیشتر، حکایت از حضور دائمی، تعالیم و حیانی در انسان‌شناسی فیض دارد.

### جمع‌بندی و نتیجه

هرچند فیض کاشانی در موضوعی از آثارش از انسان به عنوان نوع واحد یاد می‌کند، اما او با استمداد از نگرش وجودی حکمت متعالیه و مبانی آن، مدل‌های مختلفی از کثرت نوعی انسان را مطرح

می‌کند. البته کثرت نوعی نزد فیض منحصر در مدلی واحد نیست و می‌توان با توجه به اقوال و مبانی فلسفی او، مدل‌هایی متفاوتی را استنباط کرد. مدل‌های محتمل وحدت و کثرت نوعی عبارتند از: وحدت نوعی مشکک؛ وحدت نوعی متواطی ناسازگار با کثرت نوعی؛ کثرت نوعی ماهوی صرف؛ کثرت نوعی وجودی؛ کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی؛ مشکک به حسب وجود؛ کثرت نوعی اسمایی؛ مدل‌های پیشین و پسین وحدت و کثرت نوعی. و کثرت نوعی ماهوی صرف، مبتنی بر اصالت ماهیت و کثرت نوعی وجودی، بر تباین وجودات ابتدا دارد، و وحدت نوعی متواطی ناسازگار با کثرت نوعی در فضای انکار حرکت جوهری و فقدان وحدت تشکیکی و اتحاد عاقل و معقول مطرح است. اما از آنجایی که فیض کاشانی منکر اصالت ماهیت و تباین وجودات است. مدل‌های یاد شده نمی‌تواند در منظومه فکری‌اش مطرح شود. و نگرش وجودی و اصولی چون وحدت تشکیکی وجود، اتحاد عاقل و معقول و قاعده بسیط الحقیقه، فیض را قادر ساخته تا مدل‌های دیگر وحدت و کثرت نوعی را در آثارش طرح کند؛ مدل‌هایی چون: وحدت نوعی مشکک؛ کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی؛ مشکک به حسب وجود؛ کثرت نوعی اسمایی؛ مدل‌های پیشین و پسین وحدت و کثرت نوعی. گفتنی است مدل کثرت نوعی اسمایی، متنوع‌ترین مدل در میان مدل‌های یاد شده است و براساس آن انواع بی‌شمار انسانی قابل فهم و عرضه‌اند. در باب منحنی مدل‌های یاد شده در آثار فیض برحسب مقاطع مختلف سنی او می‌توان گفت: مدل‌های مذکور از زمان تألیف عین الیقین در زمانی که فیض سی سال داشت تا پایان عمر شریف او ادامه داشته اما در اثنای سال‌های یاد شده شاهد منحنی‌ای در بسامد این مدل‌ها هستیم؛ به این بیان که وحدت و کثرت نوعی پیشین و کثرت نوعی اسمایی با حضور در 8 اثر، پربسامدترین مدل‌ها در آثار فیض و وحدت نوعی مشکک و کثرت نوعی ماهوی ملازم با وحدت نوعی با حضور در 2 اثر، کم بسامدترین مدل‌ها در آثار فیض است. و عین الیقین تنها اثر فیض است که همه مدل‌های یاد شده از آن قابل استنباط است.

### منابع و مأخذ

- [1] ابن سینا، (1375 الف)، الاشارات و التنبيهات مع الشرح نصیر الدین طوسی، قم، نشر البلاغه.
- [2] ابن سینا، (1375 ب)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- [3] ابن کمونه، عزالدوله، (1387)، سعدین منصور، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، ج 3، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.



- [4] ابن مسکویه، احمد بن محمد، (بی‌تا)، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، چاپ الشيخ حسن تمیم، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- [5] ارسطو، (1384)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
- [6] افلاطون، (1380)، دوره آثار افلاطون، ج 1 و 3، ترجمه محمد حسن لطفی - رضا کاویانی، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- [7] آلوسی، سید محمود، (1387)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [8] حسن زاده آملی، حسن، (1375)، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم، انتشارات قیام.
- [9] حسن زاده آملی، حسن، (1386)، دروس شرح اشارات و تنبیها، نمط دهم، به اهتمام علی ولی سید تاج الدینی، قم: مطبوعات دینی.
- [10] خوانساری، محمد باقر، (بی‌تا)، روضات الجنات، چاپ اسد الله اسماعیلیان، قم.
- [11] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (1388 الف)، التلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج 1، چاپ هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [12] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (1388 ب)، حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج 2، چاپ هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [13] سهروردی، شهاب الدین یحیی، (1388 ج)، المشارع و المطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج 1، چاپ هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [14] شهرزوری، شمس الدین، (1385)، الشجرة الالهیه، ج 3، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [15] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1384)، اسرار الآیات، به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.
- [16] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1366)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- [17] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1368)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.

- [18] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1360)، *الشواهد الربوبية*، تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، چاپ دانشگاه مشهد.
- [19] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1363)، *المشاعر*، چاپ کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- [20] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1386)، *مفاتیح الغیب*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [21] طباطبایی، محمد حسین، (1360)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه النشر الإسلامی.
- [22] فیض کاشانی، ملامحسن، (1375)، *اصول المعارف*، فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تصحیح و تحقیق جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [23] فیض کاشانی، ملامحسن، (1425)، *انوارالحکمة*، به اهتمام محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- [24] فیض کاشانی، ملامحسن، (1383)، *الشافی*، تصحیح مهدی انصاری قمی، تهران، لوح محفوظ.
- [25] فیض کاشانی، ملامحسن، (1418)، *علم الیقین*، به اهتمام محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- [26] فیض کاشانی، ملامحسن، (1428)، *عین الیقین*، ج 2، بیروت: دار الحوراء.
- [27] فیض کاشانی، ملامحسن، (1377)، *فهرست‌های خود نوشت فیض کاشانی*، تصحیح ناجی نصرآبادی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- [28] فیض کاشانی، ملامحسن، (1387 الف)، *قرّة العیون فی أعزّ الفنون*، تصحیح حسن قاسمی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- [29] فیض کاشانی، ملامحسن، (1387 اب)، *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة*، به اهتمام علیرضا اصغری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- [30] فیض کاشانی، ملامحسن، (1387 ج)، *الثالی در: رسایل فیض کاشانی*، جعفری، بهراد، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- [31] فیض کاشانی، ملامحسن، (1387 د)، *المعارف*، تهران مدرسه عالی شهید مطهری
- [32] فیض کاشانی، ملامحسن، (1406)، *الوافی*، اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین (ع).
- [33] قوام صفری، مهدی (1387)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
- [34] فخرالدین رازی، محمدبن محمد، (1407)، *المطالب العالیة*، بیروت: دار الکتب العربی.

## یادداشت‌ها

(مقاله حاضر مستخرج از طرح پژوهشی به حمایت مالی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی به شماره 35903 مورخ 90/11/26 است).

- <sup>1</sup> . در تفسیر اصل فردیت و منشأ کثرت نوع واحد، اظهارنظرهای متفاوتی شده است: راس، ماده مکیف را منشأ کثرت نوع واحد می‌داند؛ قوام صفری، منشأ کثرت را صورت می‌داند؛ به این بیان که صورت در تحقق خارجی‌اش، ماده بی- تفاوت را «این» و «آن» می‌کند و فردیت می‌بخشد (قوام صفری، 1387: 96، 93).
- <sup>2</sup> . وحدت نوعی متواظی در مقابل وحدت نوعی مشکک است و این مفهوم سازی که از سوی نگارنده صورت گرفته است برگرفته از طرح تشکیک در نوع واحد از سوی شیخ اشراق است.