

نفس و صیورت آن

در حکمت متعالیه

دکتر حسین کلباسی اشتری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

ولی ابداعات و نوآوریهای او نیز بیدیل و دارای اتقان کم نظیر است.

کلیدواژگان

پسوخه؛
نفس ناطقه؛
حدوث جسمانی و بقای روحانی؛
قوای ظاهری و باطنی.

اگر امروزه واژه‌های «علم النفس»، «روان‌شناسی» و معادل اینها دلالت بر شاخه‌یی خاص از دانش بشری با مبادی، روشها و غایات ویژه می‌کند، اما التفات و تأمل در وجه اصلی حیات آدمی و رکن و مقوم وجودی او یعنی «نفس» یا «روح» به زمان و عصر خاصی تعلق ندارد. بجزرت می‌توان گفت هیچ مقطعی از زندگی و هیچ شأنی از شئون حیات انسانی بدون لحاظ این عنصر روحانی قابل توجیه نیست و حتی بخشی از دانش اولیه بشر در روزگاران کهن - هرچند بنحو غیر متمایز - به نفس و احوالات آن اختصاص داشته و عموماً تلقی و باور او در قالب اسطوره و افسانه تجلی یافته است. باورهای عمومی و عادی مردمان، مناسک و آیینهای فردی و اجتماعی آنها و بویژه عقاید آدمیان در ادوار

حقیقت نفس، مراتب و افعال و نسبت آن با بدن از زمره مهمترین موضوعات فلسفی بوده و هست بگونه‌یی که شواهد و قراین آنرا می‌توان در قدیمترین تأملات فلسفی یونانیان و غیر اینها ملاحظه کرد. در سنتهای فلسفی عالم اسلام نیز کوششهای دامن‌داری برای عرضه علم النفس متناسب با روح معارف حکمی اسلامی صورت گرفته اما در حکمت متعالیه صدرایی سنخی از علم النفس عرضه شده است که هم ساحت انضمامی «نسبت مجرد و مادی» را توجیه می‌کند و هم ساحت نامتناهی «سیر و استکمال نفس» را تقریر می‌نماید؛ و علاوه بر اینها سازگاری و انسجام کامل خود را با اجزاء و کلیت ساختار حکمت متعالیه نشان می‌دهد. در واقع بر پایه نظریات «اصالت وجود»، «حرکت در جوهر» و «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» تصویری از نفس انسانی و مقام آن عرضه می‌شود که هم از مشکلات و تعارضات معمول سنتهای فلسفی در این زمینه مبراست و هم افق جدیدی از وجود آدمی بر مبنای منابع کتاب و سنت را می‌گشاید که ابعاد وجودی او را متناظر و مضامی با کل عالم می‌داند. اگرچه صدرالمتألهین در اینراه از سنتهای مشایی و اشراقی سلف بهره فراوان برده است



مختلف درباره حیات پس از مرگ، حکایت از توجه خاص انسان به مقوله نفس و غلبه آن بر تمامی شئون حیات و خاصه تعیین مرتبه وجودی وی دارد. بسیاری از آیینها و معتقدات دینی ساکنان اولیه آمریکای جنوبی، آفریقا، آسیا و بویژه خاور دور بر جنبه ماورایی نفس و نقش آن در تحولات روحی و حتی مادی بشر دلالت داشته و در نگاه آنان غالباً بمثابه رابط و واسطه میان الوهیت و زندگانی روزمره آدمیان تلقی می شده است.

این جنبه بغیر از عقاید و مسالکی است که درباره احوالات مردگان و سرنوشت آنان پس از مرگ و عبارت دیگر چگونگی استمرار حیات روحی آدمیان پس از زندگی مادی و جسمانی در میان اقوام قدیم و حتی جدید ربع مسکون وجود داشته و بعضاً کماکان وجود دارد. بهر روی می توان گفت وجه مشترک تمامی این آیینها و باورها، میل به استعلاء و حیات جاودانه است که از قبل نفس و ذات مجرد آن تحصیل می شود و باید گفت هیچ دوره‌یی از تاریخ بشر را نمی توان یافت که از این میل و التفات تهی باشد. مصریها، بابلیها، ایونیها، ایرانیان و هندوها و دیگر اقوام کهن بطریقی از این حیثیت وجودی بشر یاد کرده و در اوصاف و مختصات و تأثیرات آن در حیات اینجهانی نوشته‌ها و باورهایی را عرضه داشته‌اند که از جمله آنها تأملات و معتقدات یونانیان درباره «نفس» و «روح» و بطور کلی اصل و منشأ حیات است که تذکر بدانها خالی از فایده نیست.

در زبان یونانی کهن، دو واژه «پسوخته»^۱ و «پنوما»^۲ که بترتیب بمعنای «نفس» و «جان» (یا دم، تنفس، نیروی حیات) گرفته شده، از واژگان کلیدی علم النفس فلسفی است. واژه «پنوما» نزد

■ واژه «پنوما» نزد برخی از حکمای یونان نظیر ملطیها، فیثاغوریان، امپدکلس و آناکساگوراس بمعنای «اصل حیات» «هوا» و «منشأ زندگانی» آمده و در نظر ارسطو بمنزله «علت صوری» حیات تلقی شده، هر چند همین واژه بعدها در سنت ارسطویی جای خود را به واژه «آنیما»^۳ می دهد.

برخی از حکمای یونان نظیر ملطیها، فیثاغوریان، امپدکلس و آناکساگوراس بمعنای «اصل حیات» «هوا» و «منشأ زندگانی» آمده^۲ و در نظر ارسطو بمنزله «علت صوری» حیات تلقی شده، هر چند همین واژه بعدها در سنت ارسطویی جای خود را به واژه «آنیما»^۳ می دهد. نزد رواقیان «پنوما» بمعنای «روح»، «نیرو» و «آتش خلاق» اخذ شده، آتشی که وجود انسانی را گرما و حرکت می بخشد. در قرون جدید نیز واژه «پنوماتیک»^۴ به مجموعه مطالعاتی که به حوزه روح و موجودات روحانی اختصاص یافته، اطلاق می گردد.

اما «پسوخته» در اصل نام یکی از اساطیر کهن یونانی است که غالباً در هیئتی ظریف و زیبا دارای دو بال – همانند پروانه – تصویر می شده که از طریق پشت سرگردادن رنجهای بسیار، عاقبت به آزادی و جاودانگی دست می یابد.^۵ در افسانه‌های یونانی

1. psyche

2. pneuma

3. Chambers Dictionary of Etymology, New York, 2000, Vol.2, p.809.

4. anima

5. pneumatica

۶. کنایه از غایت جاودانه انسان که جز از راه تحمل مشقتها و

دشواریها بدست نمی آید.



■ در نظر رواقیون نفس بهره‌ی از «آتش الهی» است که در ابدان آدمیان جای گرفته و از اینرو شایسته است فضایل بالقوه آن را فعلیت بخشید و این امر تنها با سلوک عملی حاصل می‌شود. اما مکتب نوافلاطونی دقیقاً بر مدار نوعی علم النفس فلسفی-اشراقی استوار است.

برخورداری نفس از حیثیت الهی، آنرا ذاتاً خیر و زیبا می‌داند و از اینرو اقسام شر و رذیلت را معلول نقایص بدن یا سوء تربیت یا فساد مدینه تلقی می‌کند.^۶ از اینجاست که ملاحظات تربیتی و اخلاقی افلاطون ضرورت یافته و بخش قابل توجهی از محاوره جمهوری را بخود اختصاص می‌دهد.^۷

در نظر ارسطو اما نفس یا همان «پسوخته» در حکم «صورت»^۸ بدن تلقی شده و در تعریف آن

7. Delphi

8. Eros

۹. دیکسون کندی، مایک، دانشنامه اساطیر یونان و روم، ترجمه رفیه بهزادی، تهران، طهوری، ۱۳۸۵، صص ۱۶۲ - ۱۶۳؛ گرمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۷۸۶ - ۷۸۸.

۱۰. اسمیت، ژوئل، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹.

11. Orphicism

12. transmigration

13. Jaeger, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p.206.

14. Plato, *Phaedo*, 67-68.

15. Idem, *Laws*, 730.

16. Idem, *Timaeus*, 86- 87.

17. Idem, *Republic*, Book IX.

18. idea

آمده است که پیشگوی «دلفی»^۷ به «پسوخته» که در اصل زیارویی فناپذیر بوده، هشدار می‌دهد که دلباخته موجودی فناپذیر بنام «اروس»^۸ - ایزد عشق - خواهد شد و البته در ازای آن گرفتار محنتهای فراوان نیز می‌گردد.^۹ خلاصه افسانه‌های مربوط به این نام چنین است که «پسوخته» نماد و مظهر روان انسان تطهیر یافته در عشق و رنج است که سعادت ابدی را در محبت و دلدادگی می‌جوید.^{۱۰}

در کلمات حکما و دانایان یونان، نفس و روح آدمی - یا همان پسوخته - در حکم عالیترین ثمره و عطیه خداوند و طبیعت تلقی شده و بر لزوم شناخت و مراقبت از آن تأکید گردیده است. شاید حکیم بزرگ یونان فیثاغورس و جمعیت فیثاغوری و نیز پیروان آیین ارفه^{۱۱} نخستین فیلسوفانی می‌باشند که بنحو وسیع و منظم در باب نفس و ویژگیها و تقدیر آن تأمل ورزیده‌اند. عقاید آنان در باب چگونگی حلول نفس در بدن، لزوم ریاضت و خویشتنداری آدمی جهت صیانت از آن و همچنین عقیده به تناسخ^{۱۲} از مشهورترین فقرات علم النفس فیثاغوری است؛^{۱۳} و همانگونه که می‌دانیم دیدگاه آنان در این زمینه و نیز در باب اعداد و حقیقت علم ریاضی، تأثیر وسیع و طولانی بر بسیاری از حوزه‌های فلسفی شرق و غرب گذارده است. در بیان سقراط نفس بعنوان شریفترین وجه حیات آدمی توصیف شده که حقیقت آن بواسطه برترین دانشها - یا همان فلسفه - شناخته می‌شود و البته شرط این مرحله همانا تجرید و رهایی نفس از جمیع قیود جسمانی و لذات حیوانی است.^{۱۴} از نظر افلاطون «نفس جنبه‌ی از وجود ماست که وجه الهی آن از سایر وجوه افزون است»^{۱۵} و لذا ضرورت مراقبت از آن بیش از سایر ابعاد وجودی ماست. وی باعتبار



«کمال اول برای جسم طبیعی آلی»^{۱۹} آمده است. بدین سبب عامل حرکت در نظر وی که بنوعی «علت غایی»^{۲۰} شمرده می‌شود، درباره انسان همان نفس اوست که هم علت صوری است و هم علت غایی^{۲۱} و با بدن متحد گردیده است. تفاوت دیدگاه ارسطو با دیگر حکمای یونان در این زمینه به نگاه تجربی و انضمامی او به موضوع نفس و احکام و افعال و نسبت آن با بدن باز می‌گردد.

استمرار علم النفس یونانی را می‌توان در نحله رواقی و مکتب نوافلاطونی ملاحظه کرد. در نظر رواقیون نفس بهره‌ی از «آتش الهی» است که در ابدان آدمیان جای گرفته و از اینرو شایسته است فضایل بالقوه آن را فعلیت بخشید و این امر تنها با سلوک عملی حاصل می‌شود. اما مکتب نوافلاطونی دقیقاً بر مدار نوعی علم النفس فلسفی-اشراقی استوار است. آموزه های کسانی چون افلوپین و پروکلوس (برقلس) در این زمینه شهرت فراوان دارد و خلاصه آن اینست که نفس بمثابة «اقنوم»^{۲۲} سوم در ادنی مرتبه وجود قرار داشته و باعتبار اسارت در «طبیعت»، بیشترین فاصله را با منشأ نور (= وجود) دارد. از اینرو بایستی با مرکب زهد و ریاضت در مسیر استعلا و نهایتاً اتحاد با اقنوم نخست یا همان «واحد» قرار گیرد. این اتحاد وجودی همانند پیوستن جزء به کل و قطره به دریاست و در اینصورت از هرگونه نقص و تناهی و از جمله تباهی و فناپذیری نجات می‌یابد.^{۲۳} چنین روایتی از حقیقت نفس و تقدیر آن، هم از دیدگاههای اسلاف افلوپین درباره نفس متمایز گردیده و هم تأثیر دامنه‌داری بر اخلاف فکری خود در دو حوزه مسیحیت و عالم اسلام گذارده است.

در عین حال نباید فراموش کنیم که در باب نفس،

حقیقت و چگونگی و همچنین مراتب و انواع آن، حکمای مسلمان بسیار فراتر و عمیقتر از اسلاف یونانی خود تحقیق و تأمل کرده‌اند و نیز درباره مبادی، افعال و کیفیت اتصال و ارتباط آن با بدن - که از امهات غوامض فلسفی در سنت فلسفی غرب بوده و هست - ابداعات شگرفی عرضه داشته‌اند که یقیناً منابع معرفتی کتاب و سنت در این زمینه راهنمای آنان بوده است. برای نمونه در مسئله نحوه تعلق نفس به بدن و کیفیت ارتباط میان ایندو - که ذهن بشری غالباً به حلول و تناسخ می‌گراید - قرآن کریم از واژه «نفخ» (بمعنای دمیدن باد در چیزی) استفاده کرده و خداوند نیز خود را منشأ و مصدر آن معرفی کرده است.^{۲۴}

بهر روی، تأمل و تدبر در آیات الهی، مهمترین راهنمای حکمای مسلمان - بویژه صدرالمثلهین - در این طریق بوده است. برای نمونه، شیخ الرئیس ضمن تصحیح و تکمیل نظر ارسطو و برمبنای تقسیم سه‌گانه نفس به «نباتی» و «حیوانی» و «ناطقه»، بر آنست که نفس ناطقه - که اکمل نفوس است - مستجمع تمامی ادراکات و در مقام تعریف عبارت است از «کمال اول برای جسم طبیعی آلی باعتبار انجام امور ارادی و ادراک امور کلی».^{۲۵} بر این اساس وی در فقراتی دیگر به تفکیک با برشمردن مراتب قوای حسی - اعم از حواس ظاهری و حواس باطنی - و نیز مراتب عقل نظری

19. Aristotle, *De Anima*, 412a.

20. telos.

21. Aristotle, *Physics*, 199b.

22. hypostasis.

23. Plotinus, *Enneads*, 6, 9, 11(771b).

۲۴. «ونفخت فیه من روحی» (ص / ۷۲).

۲۵. ابن‌سینا، النجاة، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۸.



از «عقل هیولانی» تا «عقل بالمستفاد» و «عقل قدسی» و ویژگیهای هر یک از آنها پرداخته و در این راه به آیه شریفه «نور»^{۲۶} نیز استناد می‌جوید.^{۲۷} دیگر حکمای مشاء و اشراق و نیز عرفای مسلمان فصول مشبعی را به نفس و مراتب و نسبت آن با سایر کاینات اختصاص داده‌اند.

در این میان دیدگاه برخی از متکلمان نیز حایز اهمیت است و برای نمونه غزالی (متوفی ۵۰۵ ق.)، هر چند که سخت تحت تأثیر آراء فارابی و ابن سینا در علم النفس است، با اینهمه علاوه بر قوای ظاهری و باطنی نفس که اسلاف او برشمرده‌اند، وی به قوه «نزوعیه» و فروعات آن در نفس اشاره می‌کند.^{۲۸}

همچنین فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ق.) در این زمینه، ضمن اثرپذیری از آراء ابن سینا و البته حواشی انتقادی بر متن اشارات و تنبیهات، خود نیز اثر مستقلی بنام کتاب النفس و الروح و شرح قواهما نگاشته و در ضمن آن آراء اختصاصی خود را بیان داشته است.

اما از میان تمامی عرفا، بیش از همه ابن عربی به مقام انسان و وجه روحانی و مثالی او توجه کرده و می‌توان گفت بخش مهمی از آثار و نوشته‌های وی به این مقوله اختصاص یافته است. وی ریشه واژه «انسان» را کلمه «انس» می‌داند و همین معنا را در مفاتیح الغیب ملاصدرا نیز مشاهده می‌کنیم. ابن عربی در برابر کل عالم که آنرا «عالم اکبر» می‌نامد، انسان و ساحت او را «عالم اصغر» می‌خواند و می‌نویسد: «... و العالم الاصغر یعنی الانسان روح العالم و علت و سببه و افلاک...»^{۲۹} و در جایی دیگر آورده است که آدمی با وجود کوچکی جسم و ماده در برابر عالم، بلحاظ معنا و روح اما بسیار عظیم و بزرگ است و بتنهایی با

مجموع عالم برابری کرده و مضاهی جمیع موجودات است.^{۳۰}

دو اصطلاح «کون جامع»^{۳۱} و «انسان کامل»^{۳۲} که به کرات در آثار او و اتباع و شارحینش آمده ناظر به اهمیتی است که انسان و مقام او در عرفان ابن عربی برخوردار است و همانگونه که می‌دانیم هردوی این اصطلاح‌ها در حکمت متعالیه نیز انعکاس وسیعی پیدا کرده‌اند.

حکیم ملاصدرا با تأکید بر اهمیت علم النفس (خودشناسی) و برشردن فضایل هشتگانه آن در مفاتیح الغیب و با ابتدای بر دو نظریه «حرکت در جوهر» و «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» به تقریر نظریه‌ی در علم النفس می‌پردازد که هم متضمن محاسن و نقاط قوت حکمای سلف است و هم نوعاً از برخی ایرادات و نقاط ضعف آنها خالی است. تمامی جلد هشتم و بخشی از جلد نهم کتاب اسفار اربعه به تعریف نفس، ماهیت و قوا و مجرد و ملکات آن اختصاص یافته و با ملاحظه آنها می‌توان هم به نحوه تقریر صدرالمتألهین از دیدگاههای اسلاف در باب علم النفس و هم به ابداعات و ابتکارات خود وی در این زمینه پی‌برد. در خلال پنج باب نخست جلد هشتم اسفار، مباحث گوناگونی از جمله ماهیت و مجرد و مراتب نفس و

۲۶. نور / ۳۵.

۲۷. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، النمط الثالث.

۲۸. غزالی، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۳۴۸ ق.، ج ۳، صص ۵ - ۶.

۲۹. ابن عربی، فتوحات مکیه، مصر، ۱۳۹۲ ق.، ج ۱، ص ۱۱۸.

۳۰. همان، ص ۳۷۹.

۳۱. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی،

بیروت، ۱۳۶۵ ق.، فص آدمی، ص ۴۸.

۳۲. همان، صص ۵۴ - ۵۵.



■ غزالی، هر چند که سخت تحت تأثیر آراء فارابی و ابن سینا در علم النفس است، با اینهمه علاوه بر قوای ظاهری و باطنی نفس که اسلاف او بر شمرده‌اند، وی به قوه «نزوعیه» و فروعات آن در نفس اشاره می‌کند.

احکام و عوارض آن مطرح شده و از باب ششم به بعد، مسائل مربوط به نفس ناطقه انسانی و بویژه بقای نفس و «تجرد قوه خیال» مورد بررسی و تدقیق قرار گرفته است.^{۳۲} در سایر آثار ملاصدرا نظیر الشواهد الربوبیه و مفاتیح الغیب نیز در باب علم النفس و متعلقات آن تأملات ارزشمندی دیده می‌شود. برای نمونه وی در ضمن «مشهد سوم» از کتاب الشواهد الربوبیه ضمن تفکیک مشاعر ظاهری و باطنی انسان بسبب حکمای مشاء، برخی از نواقص دیدگاه آنان را بر شمرده و خود به تکمیل نظر آنها در این باب می‌پردازد. از مهمترین فقرات این بخش از کتاب، دیدگاه مصنف درباره «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس و ادله مربوط به آن می‌باشد و حاصل نظر وی چنین است که نفس حادث است بحدوث بدن و اینکه برای نفس پس از حدوث و تعلق به بدن اختلاف و تفاوتی است در جنس و نوع و شخص بحسب ورود در نشئات گوناگون.^{۳۳} همچنین در ضمن «مفتاح پانزدهم» از کتاب مفاتیح الغیب به نکته لطیفی اشاره می‌کند که خلاصه آن چنین است:

دمیدن (نفخ) بر دو قسم است، دمیدنی که خاموش‌کننده آتش است و دمیدنی که برافروزنده آن است، پس هم وجود و بقای نفس و هم نابودی و فناى آن از جانب فیض الهی است؛ اما در اینجا راز

دیگری نیز نهفته است و آن اینکه آنچه در زبان برخی از اسلاف آمده که نفس، آتش و شراره و هواست (مطابق نظر قدمای یونان همانند هراکلیتس و رواقیان)، لازم نیست که این سخن را حمل برگزاف و گمان کنیم زیرا در آنچه که از ناحیه شارع آمده، این معنا نیز نهفته است.^{۳۵} اکنون برای ترسیم چارچوب کلی دیدگاه صدرالمتألهین درباره نفس ناطقه انسانی و مقام آن، به ذکر ملاحظاتی چند در این باره اقدام کرده و از این راه ابداعات او در این باب را متذکر می‌شویم. در ضمن در اینجا قصد ورود به جزئیات نظر حکیم شیرازی را نداریم بلکه تنها به مقومات علم النفس او نگاهی اجمالی خواهیم داشت.

صدرالمتألهین در چهارمین «سفر» از کتاب اسفار اربعه، به بحث درباره تکوین نفس و چگونگی وصول و ارتقای آن به عالیترین مراتب کمالیه می‌پردازد. ولی ابتدا بمعنای «حیات» و آثار وجودی آن نظیر حس و حرکت و تغذیه و تنمیه و تولید مثل پرداخته و سپس ارتباط آنرا با صورت کمالیه موجود توضیح می‌دهد.^{۳۶} سپس در آنجا بحثی درباره ماهیت نفس و منشاء افعال انواع نبات و حیوان مطرح شده و بدنبال آن قوای ظاهری و باطنی نفس ناطقه مورد بحث قرار می‌گیرد.^{۳۷} پس از این مباحث،

۳۲. ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۸، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

۳۴. همو، الشواهد الربوبیه، به تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲.

۳۵. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶، ج ۱، مفتاح پانزدهم، باب دوم.

۳۶. همو، اسفار اربعه، ج ۸، الباب الاول.

۳۷. همان، الباب الثانی و الثالث و الرابع.



عالم طبیعت سراسر حرکت و سیلان است، نه این که متحرک و حرکت هرکدام امری مستقل باشند. آنچه در خارج است تنها وجودی برقرار و ذاتی ناآرام است و حرکت و متحرک تنها در تحلیل ذهنی از یکدیگر جدا هستند.



موجودات، جلوات حاصل از مراتب تشکیکی وجود است. بنابراین در حکمت صدرایی برمبنای اصالت وجود و بساطت آن و نیز براساس نظریه تشکیک در حقیقت وجود، تمایز میان اقسام موجودات از سنخ تمایز ماهوی نیست تا منجر به تبایناتی میان آنها شود.

توضیح اینکه در فلسفه ارسطو و مشائیان عالم اسلام، تقسیماتی نظیر «ماده و صورت»، «جوهر و عرض»، «قوه و فعل» و مانند آن از زمره تقسیمات ماهوی است و بنابراین نسبت میان آنها از سنخ تباین و تقابل است، در حالیکه در حکمت صدرایی اقسام یاد شده از زمره تقسیمات وجود است، بدین ترتیب که برمبنای اصل تشکیک در مراتب وجود، از یک مرتبه آن «صورت» انتزاع می شود و از مرتبه دیگر ماده؛ یعنی فی المثل از وجود جسم می توان از مرتبه فعلیت آن «صورت» را انتزاع کرد و از مرتبه قوه آن ماده را. سایر تقسیمات متداول در سنت مشایی نیز در حکمت صدرایی چنین تحول و تبدلی را بخود می گیرند.

۳۸. همان، الباب السابع.

۳۹. همان، ج ۱، المنهج الاوّل، ص ۴۷؛ شواهد الربوبیه، ص

یکی از اصلیتترین فقرات دیدگاه وی درباره نفس یعنی نظریه «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن آن مورد بررسی قرار گرفته و ادله و شقوق مختلف آن نیز برشمرده می شود.^{۳۸} در ادامه نیز موضوع وقوع حرکت در جواهر نفسانی و ضرورت آن برای تطوّر و تکامل وجود انسانی مورد بحث و اثبات قرار می گیرد. بر این اساس، حرکت در جواهر نفسانی از مرتبه طبیعت به مرتبه مجرد برزخی، سپس به مرحله مجرد عقلی و در نهایت به مرحله فوق مجرد واقع می شود، و با این وصف استکمال نفس ناطقه نه بصورت مراتب طولی منقطع، بلکه در صیوررتی درونی از بدن مادی تا مجرد محض واقع می شود. اکنون بطور اجمال باید دید اجزاء و مقومات علم النفس صدرایی چگونه با یکدیگر پیوند می یابد.

۱. از دیدگاه حکمت متعالیه و برمبنای نظریه اصالة الوجود، وجود امری حقیقی و عاری از هرگونه کثرت و در عین حال برخوردار از مراتب و درجات گوناگون است و ماهیت چیزی نیست جز ظهور ظلی و ذهنی وجود. بعبارت دیگر، وحدت و کثرت هر دو حقیقیند ولی نه بدانگونه که «الکثرة لشيء و الوحدة لشيء آخر»، بلکه بدانگونه که وحدت وجود - یعنی وجود امری است اصیل و مشترک المعنی میان موجودات و ماهیت امری است اعتباری - در عین کثرت وجود تحقق دارد؛ کثرت وجود نیز در عین وحدت وجود تعین دارد.^{۳۹}

بدین معنا، وحدت وصف حقیقی حقیقت وجود است و کثرت، وصف حقیقی مراتب گوناگون و مختلف و بعبارتی مشکک به شدت و ضعف وجود است که البته تمامی این مراتب و درجات، چیزی بیرون از حقیقت وجود نیست و کثرت در



ظهور برخی مشکلات و غوامض در سنت مشایی، نظیر تباین ذاتی اجناس و در نتیجه معضل ربط و نسبت میان آنها و یا تحویل یکی به دیگری از اینجا ناشی می‌شود که بعقیده ملاصدرا در نظام مشایی، میان احکام وجود و ماهیت خلط صورت گرفته است و اگر بنا بر مبنای مشایی، حدود و تقابل ماهوی میان اشیاء را مسلم بگیریم، در اینصورت در خارج میان ابتداء و انتهای موجودات، ماهیات گوناگون نامتناهی تحقق می‌یابد که این خلاف فرض خود مشائیان است.^{۴۰}

بنابراین لازم است که به «حقیقت واحد اتصالی وجود» که برخوردار از اشتداد و تشکیک‌پذیر است قایل شویم که از هر مرتبه آن حد و ماهیتی انتزاع می‌شود. این وجود اشتدادیافته، تمامی کمالات آغاز و انجام وجود را دارد و انواع و اجناس و فصول، بحسب وجود واحد اتصالی، تماماً در حاق گوهر هستی دیده می‌شوند. ظهور این معنا در علم النفس صدرایی بدین نحو است که نفس ناطقه انسانی مشتمل بر تمامی مراتب وجود است بالقوه، و در جریان سیورورت خود از شأنی به شأنی و از نشئه‌یی به نشئه دیگر متحول می‌شود، در عین اینکه این تطور و تصرّم، خللی به بساطت و مجرد نفس نمی‌رساند.

۲. با لحاظ مطالب بند پیشین، وجود «جوهر و عرض» هم در سایه وحدت حقیقی و مراتب تشکیکی وجود قابل توجیه است و از آنجا که «عرض» در تعریف، حقیقتی تبعی و غیراستقلالی دارد، لذا در تمامی شئون خود از جوهر و احکام آن تبعیت می‌کند. بر این مبنای، در حکمت صدرایی اعراض و صفات اشیاء، چیزی جز مراتب و شئون وجود جوهر نیستند و آنچه موجب تشخیص و تمایز

موجودات است، نه چیزی خارج از موجود، که از درون وجودات نشئت می‌گیرد.^{۴۱} از اینرو آنچه که نزد حکمای سلف بعنوان حرکت تحت مباحث طبیعی تقریر می‌شد و وقوع آن محدود و منحصر به چند مقوله عرضی می‌گردید، در حکمت متعالیه در ذیل احکام وجود و امور عامه درج شده و وقوع حرکت در اعراض، منوط به وقوع حرکت در جوهر با حفظ وحدت شخصیه موجود گردیده است.^{۴۲}

توضیح اینکه وقوع حرکت که در نظر حکما امری است بدیهی و غیر قابل انکار، نزد ارسطو و اکثر حکمای مشاء به چهار مقوله عرضی منحصر شده و از اینرو بحث حرکت را نیز از زمره مباحث طبیعی (طبیعیات) بشمار آورده‌اند. صدرالمثلهین با نقد این دیدگاه به طرح نظریه «حرکت در جوهر» می‌پردازد که ساده‌ترین تقریر آن چنین است:

طبیعت ماده، ذاتاً سیال است و دمام در حال نوشدن؛ البته نه بدین صورت که حرکت عارض بر ماده باشد، بلکه حیثیت خارجی موجود مادی، عین حرکت است. طبیعت فی‌نفسه عین حرکت و سیورورت و شدن است و به عبارتی دیگر، ذاتی است که عین تجدد و تصرّم است. عالم طبیعت سراسر حرکت و سیلان است، نه اینکه متحرک و حرکت هرکدام امری مستقل باشند. آنچه در خارج است تنها وجودی برقرار و ذاتی ناآرام است و حرکت و متحرک تنها در تحلیل ذهنی از یکدیگر جدا هستند. جهان مادی، لحظه‌یی آرام و قرار ندارد و تا زمانی که استعدادها و وجودیش به فعلیت نرسد،

۴۰. همو، العرشیه، چاپ سنگی، الاشراف الثانی فی حقیقه المعاد، الاصل الثالث
۴۱. همو، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۷۵.
۴۲. همان، ص ۷۷.



از حرکت باز نمی‌ایستند.^{۴۳}

حقیقتند و همانگونه که ذکر شد، در نظر ملاصدرا، تقابل در تقسیمات ماهیت است نه وجود.

با این وصف حقیقت وجود دو مرتبه دارد که میان آنها تقابل و تضادی نیست. حرکت و متحرک بلحاظ مفهومی و در تحلیل عقلی، دو چیز مجزا از یکدیگرند در حالیکه در خارج یک هویت و یک حقیقتند. از همینجا می‌توان نتیجه گرفت که اولاً: حرکت جوهری منجر به انقلاب در ذاتیات نیست، زیرا حرکت در وجود است نه در ماهیت و ثانیاً: از آنجا که حرکت جوهری امری تدریجی و اتصالی

است، وحدت اتصالی با وحدت شخصی مساوقت دارد.^{۴۵} باز از همینجا تمایز دیدگاه صدرایی حرکت در جوهر که باصطلاح خود او به وصف «لبس بعد لبس» است با دیدگاه عرفا که به وصف «لبس بعد خلع» است، روشن می‌گردد. در دیدگاه صدرایی هرگونه تجدید و تبدل اتصالی است و وحدت شخصی موجود زایل نمی‌شود، در حالیکه در دیدگاه عرفا این اشکال مستتر است که موجود متصرّم و متبدل، وحدت شخصی خود را از دست می‌دهد. این ویژگی مصداقاً به رفع مشکل تمایز از بدن نیز مدد می‌رساند و همانطور که می‌دانیم این مسئله از امهات معضلات فیلسوفان قدیم و جدید بوده است. از دیدگاه حکمت متعالیه، «نفس» با تمامی مراتب و نشئات وجودیش، ثمره و محصول و نتیجه حرکت جوهری بدن است و بنابراین نفس و بدن بعنوان دو واقعیت مجزا و متباین دیده نمی‌شوند و در واقع ثنویت میان ایندو در وحدت جوهری

از سوی دیگر، از آنجا که وجود اعراض، وجودی تبعی و غیراستقلالی است و عین ربط و تعلق می‌باشد، لاجرم تا حرکت در جوهر واقع نشود، وقوع حرکت در اعراض ممکن نخواهد بود. بدین ترتیب «حرکت عرضی ماهوی» در سنت مشایی به «حرکت جوهری وجودی» در حکمت متعالیه متحول می‌گردد و لاجرم بلحاظ موضوعی نیز از حوزه «طبیعیات» به «امور عامه» یعنی به «مابعدالطبیعه» انتقال می‌یابد.

توضیح اینکه، همانگونه که ذکر شد، در حکمت متعالیه حرکت از اقسام وجود است نه ماهیت. حرکت نحوه وجود است، اعم از وجود عرض یا جوهر و بدین ترتیب از زمره مسائل امور عامه یعنی از زمره مسائل «مابعدالطبیعه» بشمار می‌آید. انتقال مبحث حرکت از «طبیعیات» به «مابعدالطبیعه» خود از ابداعاتی است که در حکمت صدرایی واقع شده و خود موجب تغییر دیدگاه اخلاف به مقوله حرکت و احکام آن گردیده است. تأثیر این معنا در علم النفس نیز گسترده است: از آنجا که نفس و بدن دو جلوه از یک حقیقتند، وقوع حرکت در نفس بمتابهِ وقوع حرکت در جوهر و در منشأ حیات است و تغییر و تحول در ماده و جسم تابعی از تحول در نفس و احکام آن است.

۳- از دیدگاه صدرالمتألهین، حرکت از زمره «معقولات ثانیه فلسفی» است نه از زمره مفاهیم ماهوی.

در این دیدگاه حقیقت وجود دو شأن و مرتبه دارد: مرتبه «سیلان» که همان، شدن و صیورت است و مرتبه «ثابت» که همان بودن و تقرر است. شدن و بودن مقابل یکدیگر نیستند،^{۴۴} بلکه دو وجه یک

۴۳. همو، الشواهد الربوبیه، المشهد الاول، ص ۹۷.

۴۴. برخلاف مقولات فلسفه هگل که در تقابل با یکدیگر قرار دارند.

۴۵. ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۷۸.



■ با این وصف حقیقت وجود دو مرتبه دارد که میان آنها تقابل و تضادی نیست. حرکت و متحرک بلحاظ مفهومی و در تحلیل عقلی، دو چیز مجزا از یکدیگرند در حالی که در خارج یک هویت و یک حقیقتند.

هیولانی تا مقام تجرد و فوق آن، در واقع یک چیز است. مسافری است که منزل بمنزل راه می‌پیماید و در هر منزل لباسی نو بر تن می‌کند تا مصداق کلام وحی «بل هم فی لبس من خلق جدید»^{۴۶} باشد.

۴. برغم آنکه بنیاد دیدگاه صدرایی در مورد حرکت جوهری بر مفهوم «وجود رابطی» و «عین الربط بودن انسان» قرار دارد و در نتیجه «فیض» و «خلق» الهی بنحو مستمر ضرورت می‌یابد، لکن صدرالمتألهین برای انسان و عوالم وجودی او آنچنان وسعتی قایل است که مرتبه‌یی از مراتب «خالقیت» را برای انسان اثبات کرده است، بدینصورت که انسان در جریان سیر و سیروت کمالیه خود، به مقامی می‌رسد که بنحوی در آفرینش و خلقت اثر گذارده و نقش می‌آفریند، اما خالقیتی که نمادی از خالقیت الهی است نه نفی خالقیت الهی. بطور خلاصه می‌توان گفت بر مبنای حکمت صدرایی، بدن و جسمی که در قیامت به منصفه ظهور می‌رسد، محصول حقیقت انسان در دنیا است. از اینرو می‌توان نتیجه گرفت که مطابق اصول این حکمت، «نفس»

۴۶. همو، الشواهد الربوبیه، المشهد الثالث، ص ۲۴۶.

۴۷. ق/ ۱۵.

«انسان» منحل می‌گردد. نفس و بدن دو مرتبه و دو نشئه از وجود جامع انسانند، بدین معنا که انسان حقیقت وجودی واحد ذومراتبی است از مرتبه «طبع» تا مرتبه «عقل» و دارای سه نشئه و مشعر اصلی است: «حس»، «تخیل» و «عقل» و تمامی این نشئات بالقوه در نفس انسان منطوی است. پس انسان بالقوه واجد تمامی مراتب و عوالم طبیعی، مثالی و عقلی است در حالیکه سایر موجودات تنها واجد یک قوه و نشئه‌اند: یا معقولند و یا محسوس. انسان در جریان حرکت جوهری مراتب نقص را پشت سر گذارده و مراتب کمال را تدریجاً بدست می‌آورد. این همان سیروسفری است که از مرتبه «جسمانیة الحدوث» آغاز شده و به مقام «روحانیة البقاء» منتهی می‌گردد.^{۴۶}

با این وصف، در صورت عدم اثبات حرکت جوهری، تحلیل و توجیه رابطه وجودی نفس و بدن بدینگونه میسر نمی‌بود. در نظام صدرایی، پایه اصلی مسئله نفس، اصل حرکت جوهری در ماده است. از منظر این حکمت، انسان حقیقت پویایی است که بواسطه حرکت جوهری، مراحل تکامل خود را یکی پس از دیگری طی می‌کند و بر این اساس، نفس حقیقتی است پویا و نه ایستا و از مرحله «جسمانیة الحدوث و التصرف» تا مقام «روحانیة البقاء و التعقل» در سیروسلوک است. از اینرو صدرالمتألهین، «نفس» را مسافر می‌داند و انسان را موجودی «دائم‌السفر». بر همین مبنای تعارض سنتی میان نفس و بدن هم در حکمت متعالیه مرتفع می‌گردد، بنحوی که هم با دیدگاه ثنویت طبیعی و هم با دیدگاه وحدت نفس و بدن قابل جمع است. مطابق اصل حرکت جوهری، انسان حقیقت واحد مشککی است که از مرتبه



شیرینترین میوه و ثمره بدن در دنیا است و بدن اخروی هم، شیرینترین ثمره نفس در آخرت می‌تواند باشد و تمامی اینها از ثمرات اصل حرکت در جوهر است.^{۴۸} از زمره ایراداتی که بر دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه مطرح کرده‌اند اینست که «ملاک وحدت و تعدد حرکت جوهری نفس چیست؟» در پاسخ باید گفت:

اولاً: از آنجایی که مطابق مبانی حکمت صدرایی، «وحدت» با «وجود» مساوقت دارد، بنابراین چون وجود حقیقتی مشکک و ذومراتب است، پس وحدت نیز ذومراتب و مشکک است.

ثانیاً: در این دیدگاه انسان حقیقتی است نامتناهی از مرحله جسمانیة الحدوث تا روحانیة البقاء که مرحله قبلی و بعدی، باعتبار ذهن قابل تفکیک است و گرنه در اصل، حقیقت واحد اشتدادی متصلی است که دائماً سیال و متصرّم است. بدین ترتیب انسان موجودی نیست که بتوان برای حرکت او حدّ و مرزی را تعیین کرد، یعنی تصدیق به پایان حرکت قبلی و آغاز حرکت بعدی او!^{۴۹} در واقع تعدد و تکرر در حرکتها باعتبار ذهن است و همانطور که گفتیم میان مراتب مختلف وجود انسان - از جمله میان نفس و بدن - تقابل و تعارضی نیست زیرا بعقیده ملاصدرا، در تقسیمات وجود، تقابل و تباینی وجود ندارد و این تقابل در اصل به ماهیات و احکام آنها باز می‌گردد.

با این وصف اختلاف میان نفس و بدن - و در واقع تمایز میان وجود عقلی و وجود طبعی - به اختلاف در مراتب تشکیکی وجود باز می‌گردد، چنانکه ملاصدرا خود می‌نویسد:

و ممّا یجب أن یعلم أن الانسان هاهنا مجموع النفس و البدن، و هما مع اختلافهما فی

▪ رفعت مقام انسان در حکمت متعالیه و بطور کلی در سنتهای حکمی عالم اسلام بمعنای تصدیق وجود استقلالی انسان و باصطلاح «خودبنیادی» وجود او نیست، آنچنان که فی‌المثل در دیدگاههای اومانیستی و سوبژکتیو سنت غربی دیده می‌شود.

المنزلة موجودان بوجود؛ فكأنهما شیء واحد ذو طرفین: أحدهما متبدل دأثر فان و هو كالفرع، و الاخر ثابت باق و هو كالاصل. و كلما كملت النفس فی وجودها، صار البدن أصفی و ألطف و صار اشدّ اتّصالاً بالنفس؛ و صار الاتّحاد بینهما أقوى و أشدّ حتّى إذا وقّع الوجود العقلي، صار اشیناً واحداً بلا مغایرة.^{۵۰} بی‌تردید در اینجا یکی از ابداعات بیدیل صدرالمتألهین در نسبت میان نفس و بدن بنحو خاص و تبدل و تصرّم وجود انسانی از مرحله حسی - طبیعی تا مرحله عقلی - خیالی را بنحو عام ملاحظه می‌کنیم، چیزی که نه در سنت فلسفی غرب نظیر آنرا می‌توان نشان داد و نه در سنت فلسفه اسلامی بدین اتقان و انسجام می‌توان سراغ گرفت. بهر روی امتیاز این دیدگاه گذشته از هماهنگی درونی، یقیناً از نتایج ضروری وحدت حقیقی وجود، نظریه حرکت در جوهر و وحدت شخصی

۴۸. ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۹، ص ۱۲۸.

۴۹. همان، ص ۱۳۲.

۵۰. همان، صص ۱۲۸ - ۱۲۹.

وجود انسانی است.

۵. گفتیم که از ویژگیهای حکمت صدرایی، خارج کردن «علم النفس» از ذیل مباحث طبیعی و قرار دادن آن در بخشی مستقل و مجزا از حکمت متعالیه است. از دیدگاه ملاصدرا، اولاً انسان موجودی است «فعال» و نه «منفعل»؛ ثانیاً مملکت نفس انسان شبیه به مملکت باری تعالی است؛ و ثالثاً حرکت و سیوررت انسان حدّ یقفی ندارد. از اینرو می‌توان ادعا کرد که انسان و مقام او در حکمت صدرایی آنچنان است که با کل عالم برابری می‌کند و بیک معنا کل عالم بر وجود انسان متمرکز شده است. اما این تمرکز بر وجود انسان به «انسان محوری» رایج در سنتهای فلسفی نمی‌انجامد زیرا آدمی و نفس او در تمامی مراتب وجود، «عین الربط و التعلق» است و از اینرو مبدأ و منشأ خود را از یاد نمی‌برد و با تمامی اینها از چنان وسعت و عظمت وجودی برخوردار است که جمیع مراتب وجود را منعکس کرده و خود آینه‌یی از «عالم کبیر» در قالب «عالم صغیر» می‌گردد.

توضیح اینکه نفس آدمی در مرتبه جنینی در حد نفس نباتی است. پس در مرحله جنین، نفس نباتی بالفعل است و نفس حیوانی در آن بالقوه. در هنگام تولد، نفس آدمی از مرتبه نباتی به مرتبه حیوانی می‌رسد و این وضع تا زمان بلوغ صوری ادامه دارد و در این هنگام نفس انسانی که در او بصورت بالقوه است در جریان بلوغ معنوی و رشد باطنی فعلیت می‌یابد. پس نفس ناطقه انسانی در آغاز حیات از جهت کمال حسی در آخرین درجات و مراتب اجسام و در نهایت نشئه عالم جسمانی قرار گرفته است. بنابراین نفس در این عالم، صورت هر قوه و جهت فعلیت و کمال آن قوه است زیرا کلیه

قوای ادراکی و تحریکی و آثار صادره از آنها همگی به امداد نفس و تحت تدبیر و تصرف اویند. همین نفس در عالم دیگر، ماده هر صورت و مستعد قبول هر صورتی است که در آن عالم بدان صورت تجلی می‌یابد. پس نفس، مجمع البحرین یعنی محلی است برای اجتماع و التقای دریای وجود جسمانی با دریای وجود روحانی.^{۵۱}

باید توجه داشت که رفعت مقام انسان در حکمت متعالیه و بطور کلی در سنتهای حکمی عالم اسلام بمعنای تصدیق وجود استقلالی انسان و باصطلاح «خودبنیادی» وجود او نیست، آنچنان که فی‌المثل در دیدگاههای اومانیستی و سوبژکتیو سنت غربی دیده می‌شود، بلکه عظمت و عدم تناهی انسان در حکمت متعالیه، جلوه و بارقه‌یی از عظمت مصدر وجود و ذات باری تعالی است که در عین حال تمامی وجودات امکانی - و از جمله وجود انسانی - را در عین الربط و النسبة تعیین می‌بخشد و لذا یقیناً این دیدگاه مؤذی به دیدگاههای انسان محور و مانند آن نخواهد شد و لاجرم گرفتار مشکلات و تعارضات دیدگاههای اخیر نیز نمی‌گردد. در ربط و تعلق وجود انسانی بطور خاص به وجود حق، ملاصدرا از آیه شریفه «... نسوا الله فانسیهم أنفسهم» بهره می‌گیرد و معتقد است مضمون این آیه به عین الربط بودن نفس به خداوند و علت العلل است و بنابراین، غفلت از خداوند معادل غفلت از نفس است.

راز این معنا در این نکته نهفته است که در دایره «وجود»، سخن از «انسان محوری» و «خدا محوری»، سخن از دو حقیقت و دو عالم نیست، در واقع سخن از یک حقیقت است و ظهورات و جلوات آن. و این از نتایج حکمت صدرایی است. در این دیدگاه

۵۱. همان، ج ۸، ص ۱۵۶ - ۱۵۷.



■ تا قبل از حکیم ملاصدرا، هرکه قایل به منشئیت بدن برای نفس بود، «ماده‌انگار» و منکر مجردات قلمداد می‌شد، ولی صدرالمتألهین نظر متفاوتی را عرضه داشت، بدین ترتیب که گفت «هیولا» منشأ نفس است. انسان حقیقتی است واحد از مرتبه هیولانی تا مقام تجرد و فوق آن ولی این مطلب بمعنای تصدیق ماده‌باوری نبود.

از دیدگاه حکمت صدرایی و بر مبنای حرکت جوهری، ما یک حقیقت وجودی اشتدادی به نام انسان داریم مشتمل بر مراتبی از هیولا تا تجرد محض. این مراتب از تقسیمات وجودند و بنابراین میان آنها تقابل و تباینی نیست. نفس خود از ثمرات ماده و بدن است ولی این نفس و بدن دو جوهر متباین‌الذات نیستند، بلکه نفس حقیقت وجودی ذومراتب سیالی است که ما اعتباراً از هر مرتبه آن نام و حدی را انتزاع می‌کنیم. نکته دیگر اینکه حقیقت نفس در اینجا باعتبار مخلوق بودن، متناهی است و متعین، و باعتبار سعه وجودیش، نامتناهی است و نامتعین. بدین ترتیب، وجود انسانی باعتبار وجه هیولانی و طبیعی او متناهی و باعتبار وجه مجرد و مثالیش نامتناهی است، چنانکه صدرالمتألهین متناظر با مراتب وجود حتی مراتب ادراک انسانی را نیز توجیه و تبیین می‌کند.^{۵۲} و این خود از نتایج وجودشناسی حکمت متعالیه است.

تأملات ملاصدرا و ابداعات او درباره «معاد» و «حشر و قیامت» و طرح نظریه «معاد جسمانی» نیز از زمره موضوعات مرتبط به نفس‌شناسی اوست که بطور مستوفی در پایان چهارمین سفر از اسفار اربعه وی آمده و مشتمل بر دقایق و ظرایفی است که باید بنحو مستقل بدان پرداخته شود.

۵۲. همان، ص ۱۵۱.

۵۳. همان، ص ۱۴۴ - ۱۴۵.

هستی و تقسیمات آن، تقابل و تعارضی با یکدیگر ندارند بلکه اگر تقابل و تعارضی در میان باشد نتیجه تقسیمات ماهوی است. از دیدگاه ملاصدرا، ما سلسله اموری داریم که در عین اینکه در مقابل یکدیگرند، احد المتقابلین شامل دیگری هم می‌شود. در چنین دیدگاهی، در حالیکه انسان، محور و مرکز عالم است، در عین حال صرف الربط و التعلق محض است و این خود از شگفتیهای حکمت صدرایی است.

۶. همانگونه که پیشتر گفته شد، از دیگر ملاحظات مربوط به علم النفس صدرایی، منشئیت نفس از ناحیه جسم - و بتعبیر ملاصدرا «هیولا»^{۵۲} - است که تحت عنوان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» عنوان شده است. جمهور حکمای مسلمان قبل از صدرالمتألهین به وجود نفس بمنابه جزئی متفاوت و متفاوت با جسم - همانند اغلب حکمای یونان - می‌نگریستند و آنگاه درصدد توجیه اتحاد آن با بدن مادی و جسمانی بر می‌آمدند. در اغلب این دیدگاهها همواره در تقریر موضوع و توجیه مسئله مشکلاتی ظاهر می‌شد.

از جمله همان معضل تباین ذاتی میان نفس و بدن که حتی در مکتب اشراقی سهروردی و نظریه ذوات نوریه و غیر آن نیز بسادگی قابل توجیه نبود. از سوی دیگر تا قبل از حکیم ملاصدرا، هرکه قایل

