

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین رابطه نفس و بدن: رهیافتی جهت درک رابطه خدا و انسان مبتنی بر اصل امکان فقری و بسیط الحقیقه کل الاشیاء

mehrichangi@yahoo.com

Hamid.es135@yahoo.com

مهری چنگی آشتیانی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده شریعتی

کمال حمید اسفندیاری / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۴

چکیده

از جمله مباحث مهم حکمت متعالیه «چگونگی ارتباط نفس و بدن» است که صدرالمآلهین با نوآوری در نحوه تبیین «امکان فقری» و «عین الربط بودن معلول» و نیز با نگاه متعالی خویش در «قاعده بسیط الحقیقه» به اثبات «عینیت نفس و بدن» پرداخته، و با همین نگرش به یکی دیگر از اصلی‌ترین پرسش‌ها یعنی چگونگی ارتباط خدا و انسان در حیطه اعمال و افعال پاسخ داده است. براساس مبانی صدرایی همان‌طور که قوا و بدن وجود منجاز و مستقلی ندارند و قوا و افعالش معلول نفس‌اند، از این رهگذر به نحوه فاعلیت افعال انسان (که معلول و ممکن از ممکنات و عین الربط به وجود حضرت حق است و وجودش تطور و تشأنی از وجود خدا محسوب می‌شود) می‌توان رهنمون گشت، و بدین مهم دست یافت که فاعلیت انسان نه تنها مستقل نبوده، بلکه حتی نقش وسایط هم نخواهد داشت و فقط مصحح قابلیت قابل برای فیض صادر از فیاض علی‌الاطلاق بوده و فاعلیت حقیقی تنها از آن خداوند است. در پر تو همین نگاه پرسش‌های فرعی موجود در آیاتی همچون «ومارمیت اذ رمیت» پاسخ داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، وحدت جمعی، امکان فقری، بسیط الحقیقه، فاعلیت حقیقی.

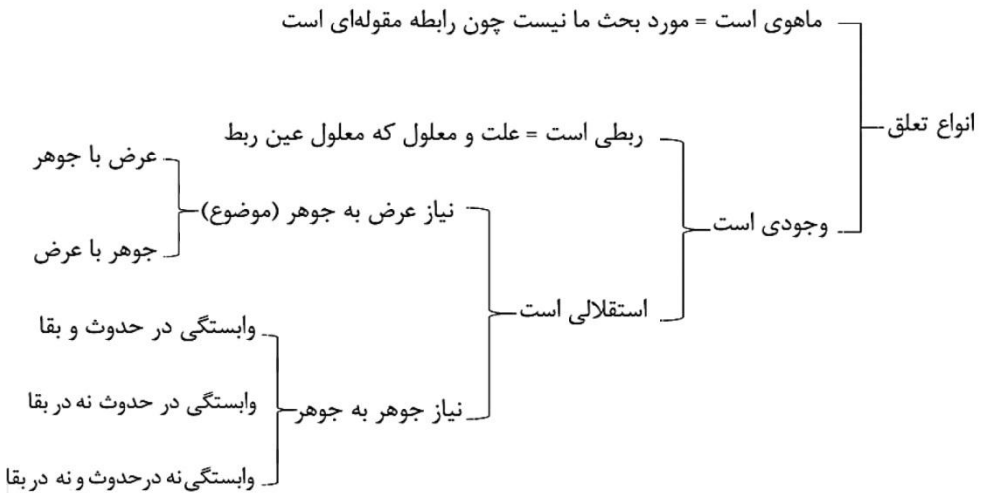
همواره از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسائل در حکمت متعالیه، چگونگی ارتباط نفس و بدن و حل مسائل مرتبط با آن است؛ مسئله‌ای که به‌عنوان یک پرسش اساسی و تعیین‌کننده در بسیاری از باورهای دینی و فهم متون قرآنی و روایی نقش آفرینی می‌نماید. پرسش اصلی دیگری که در رتبه و ارزش معرفتی بالاتری از ارتباط نفس و بدن قرار دارد، درک ارتباط خالق با انسان و سایر مخلوقات است؛ چیزی که همواره بشر برای درک و تصور آن و بالطبع رهایی از سردرگمی و حیرت همیشگی خویش سخن‌ها به میان آورده و نظریات و اقوال فراوانی را ایراد نموده است. ازجمله پرسش‌های فرعی این مسئله آن است که درک این نوع نگرش در گرو چه مبانی‌ای است؟ آیا مبانی این مسئله در نزد متقدمین از حکما مطرح بوده است؟ آنچه رهگشای پاسخ به این پرسش‌هاست نگاه خاص و ویژه‌ای به مسئله «علیت» است که صدرالمآلهین با مبانی خاص خود آن را بیان نموده است و این مقاله با بررسی و تحلیل مفهوم علیت، ابتدا به نوع و نحوه رابطه نفس و بدن و نوع تأثیرگذاری نفس و بدن پرداخته و از این رهگذر نفس که «مثل اعلا» برای حق تعالی شمرده می‌شود به نحوه ارتباط خدا با انسان و سایر مخلوقات می‌پردازد.

۱. تبیین رابطه نفس و بدن

صدرالمآلهین در مسئله ارتباط نفس و بدن برخلاف بسیاری که پنداشته‌اند انسان مرکب از اموری طبیعی و نفس غیرمادی است، براساس مبانی‌ای (که هریک از نوآوری‌های خاص ایشان محسوب می‌شوند و هرکدام از این نوآوری‌ها از ملازمات مهم‌ترین نوآوری ایشان یعنی «اصالت وجود»، به‌شمار می‌آید) همچون وحدت وجود، حرکت جوهری موجود، رابطه فقری موجود و همچنین تجرد نفس، ابتدا خط بطلانی بر باور ترکیب نفس و بدن می‌کشد و اثبات می‌نماید که نفس در ابتدا هرچند جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاست، اما امری مرکب و مخلوط از مادی و مجرد نیست و محال است که چنین باشد. ایشان در سیر تبیین چگونگی رابطه نفس و بدن به ترتیب در وهله اول به تعریف دقیق نفس پرداخته می‌گوید: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی» «أن النفس کمال أول لجسم طبیعی آلی» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶) که «کمال اول» در مقابل «کمال ثانی» بوده و غیر از بحث کمال اول و ثانی در مبحث حرکت است؛ چراکه در بحث حرکت منظور از کمال اول، خروج است و مقصد کمال ثانی است؛ اما مقصود در اینجا یک امر جوهری و ذاتی است؛ زیرا کمال ثانوی، اموری عارضی‌اند: «أن نفسیة النفس فی ابتداء نشأتها لیست من العوارض الا لحققة بذاتها» (همان، ص ۱۲). و از آن جهت که قید «آلی» به «کمال اول» نسبت داده می‌شود، به‌معنای «قوه» بوده که منظور اصلی از آن «مبدأ فعل» است: «إذ لیس المراد بالألة المذكورة فی تحدید النفس ما هو کالأعضاء بل ما هو کالقوی» (همان، ص ۱۷)؛ چراکه هر موجود نفسانی، یک حیثیت جسمانی دارد و یک حیثیت ورای جسمانی و یک حیثیت آلی که همان ابزارها و قواست و ابزارها در ناحیه جسم، و قوا در ناحیه خود کمال متظاهر می‌گردد (همان، ص ۱۴)، به‌عبارت دیگر «قوه» به معنای «مبدأ فعل»، نه «قوه» در مقابل فعلیت که در حرکت «فقدان» در مقابل

«وجدان» است ولی اینجا «قوه» به معنای «مبدأ فعل» است به این معنا که «جایی و مبدایی» که قدرت از او صادر می‌شود؛ اما آنچه در این میان پس از تعریف حقیقت نفس اهمیت دارد این است که با توجه به مجرد بودن نفس، رابطه‌اش با بدن جسمانی چگونه است؟ آیا رابطه‌ای اضافی و عارضی دارد؟ اگر رابطه آن اضافی است از چه نوع رابطه‌ای است؟ و از آنجا که اجتماع یک امر مادی با مجرد جهت تحصیل یک امر واحد محال است «و لا یمكن أن یحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة» (همان، ص ۱۲)، پس هویت حقیقی نفس چیست؟ صدرا پس از اثبات اینکه نفس در ابتدای امر از عوارض ملحق شده به جسم نیست و چیزی منحاز و جدا از جسم نبوده تا عارض شود، چنین نتیجه می‌گیرد که جوهر نفس جسمانی است، اما نه یک جوهر مجرد و روحانی منحاز از جسم و لذا ایشان تصریح می‌کند که «أیضاً النفس تمام البدن، و یحصل منها و من المادّة البدنیة نوع کامل جسمانی؛ و لا یمكن أن یحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی» (همان)؛ و این یعنی آنکه نفس و بدن یک هویت واحده‌ای را تشکیل داده اند، اما نه بدین نحو که از اجتماع یک امر مجرد و مادی یک امر طبیعی وحدانی پیدا شود، چراکه ضرورتاً این امر امکان نداشته و به طور کلی در ابتدا نفس هویت مستقلی ندارد (که بنا به گمان مشائیین بر بدن عارض گردد)، بلکه این نفس «جسمانیة الحدوثی» بوده که پس از استکمال یافتن و رسیدن به مقام عقل فعال آخر الامر «روحانیة البقاء» خواهد بود: «و لیس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفساً إلا بعد استکمالات و تحولات ذاتیة... فتصیر حیثئذ عقلاً فعالاً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲). صدرالمتألهین بحث را کامل‌تر می‌کند و بعد از نفی تصور عارضی بودن نفس به بدن، نحوه ارتباط و اضافه شدن نفس به بدن را از نوع «اضافه تقویمی و تکمیلیه» بیان می‌دارد: «لأن هذه الإضافة إضافة التقویم و التکمیل» (همان، ص ۱۳)؛ یعنی این اضافه شدن نفس به بدن «مقوم نفسیت نفس» است، چراکه این اضافه مانند «اضافه‌ای است که به قابلیت هیولا» نسبت داده می‌شود و نیز مانند «اضافه صوریه برای صور طبیعی» و نیز حتی مانند «اضافه شدن عالم و قادر و خالق بودن به ذات اقدس باری تعالی» است (همان). بنابراین همان‌طور که اضافه صورت به ماده به نحوی موجب تحصیل و تقوم می‌شود و جدایی هر یک به طور مستقل متحقق نیست، بر همین اساس وجود نفس از آن جهت که صورت برای بدن است، لازم می‌آید همواره اضافه به بدن داشته باشد، که نتیجه نهایی این امر آن خواهد بود که رابطه میان نفس و بدن نه تنها «رابطه انضمامی» نبوده بلکه رابطه اتحادی و بالاتر اینکه فقط «وحدت» معنا خواهد داشت و لذا بیان می‌شود که «أیضاً النفس تمام البدن و یحصل منها و من المادّة البدنیة نوع کامل جسمانی» (همان، ص ۱۲)؛ یعنی نفس همه هویت بدن را تشکیل می‌دهد، اما باید توجه داشت که همین نفس که چنین وحدتی با جسم طبیعی دارد و شبیه صورت مادی است (همان، ص ۱۳) براساس حرکت جوهری (یعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته واستکمال الحقیقة الإنسانیة فی هویتة و ذاته) (همان، ص ۱۱) نسبتش به عالم عقل رفته‌رفته بیشتر می‌شود؛ به گونه‌ای که آرام آرام از ساحت عالم ماده «ترفع» پیدا کرده، وجودش اشتداد می‌پذیرد: «كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادّة»

(همان، ص ۱۶). پس نتیجه آن خواهد بود که نفسیت نفس به همین حیثیت مادی و همین تعلق و ربط وجودی نفس و بدن است و اگر این ربط وجودی نباشد تلقی ماهوی هم پیدا نمی‌شود؛ لذا براین اساس نفس «حدوث جسمانی» داشته و جسم داخل در حقیقت نفس است و نفس به منزله یک صورت مادی می‌شود، البته نه مانند صور منطبعه‌ای که صدرصد انطباق در ماده دارد، بلکه یک هویت در حال صیورورت به نحو تشکیکی رو به مجرد، و این نشان از آن دارد که این تعلق و ربط وجودی از نوع «نسبت جوهر به جوهر» و همان «اضافه تقویمی و تکمیلی» است (همان، ص ۱۳-۱۶)، چراکه صدرالمألهین با بیان انواع تعلق به طور کامل، نوع ربط و نسبت نفس و بدن را معین نموده، بیان می‌دارد که به‌طور کلی تعلق چیزی به دیگری یا در ماهیت است (نوع اول) یا در وجود، در صورت دوم، یا متعلق نسبت به متعلق به استقلال دارد یا عین ربط و تعلق به آن است و استقلال ندارد (نوع دوم). در صورت استقلال، یا تعلقش به دیگری از قبیل نیاز یک جوهر به جوهر دیگر، و یا از قبیل نیاز وجود عرض به جوهر (موضوع) است (نوع سوم). در صورت نیاز یک جوهر به جوهر دیگر، یا هم در حدوث و هم در بقا به آن نیاز دارد (نوع چهارم) یا تنها در حدوث به آن نیازمند است (نوع پنجم) و یا تنها به لحاظ استکمال به آن نیاز دارد (نوع ششم) (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹). به بیان واضح‌تر اینکه:



بنابراین در مجموع شش نوع تعلق معنا خواهد داشت که در بین آنها تعلق نفس به بدن از نوع پنجم یعنی موردی که متعلق در پیدایش به متعلق به نیازمند است، ولی در بقایش نیازی به آن ندارد؛ زیرا نفس که پیوند غلیظ و شدیدی با بدن دارد در آغاز تا جسمانیة الحدوث بوده و رفته‌رفته از ساحت ماده فاصله می‌گیرد و رها می‌شود؛ پس در حدوث نیازمند ماده است، اما در بقا نیازی به ماده ندارد (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶-۳۲۸). و بر همین اساس و با توجه به اینکه این تعلق و اضافه مقولی نیست، ایشان نتیجه اصلی خویش را می‌گیرد و بیان می‌کند که اضافه و تعلق آنها حقیقی و وجودی است، و لذا «وحدت و اتحاد نفس و بدن» را استنباط می‌کند و دوگانگی را کنار

می‌گذارد و نفس را حقیقت واحده‌ای می‌داند که مرتبه‌عالیه اش، عقل و مرتبه نازل اش، بدن است و نفس همان طور که با مرتبه‌عالیه است، با مرتبه نازل هم هست (همان، ص ۳۲۷). به عبارت دیگر اینکه ارتباطی وثیق بین بدن و نفس، حتی در مراتب تجردی نفس برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس به لحاظ برخورداری از جنبه مادی، صورت بدن است. براین اساس بین نفس و بدن رابطه اتحادی برقرار است (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴). قطعاً محصول چنین اتحادی آن است که بدن، مرتبه نازل نفس باشد که با حدوث آن، حادث می‌شود و نفس پس از رسیدن به مراتب برتر وجودی، مرتبه‌عالیه بدن باشد؛ زیرا همان صورت بدن است که به مراتب برتر رسیده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۵).

۱-۱. وحدت جمعی و ظلی نفس بر مبنای بسیط الحقیقه

بنا بر آنچه گذشت در نگاه صدرا رابطه نفس و بدن از نوع وجودی بوده و با هم اتحاد و اتصال وجودی داشته و یک واقعیت و هویت واحده‌اند، هرچند از جهاتی تفاوت‌هایی هم دارند، اما نه تفاوت‌های تباینی و وجودی، بلکه تفاوت‌هایی از حیث شدت و ضعف. تفاوت، از حیث اوصاف مادی که هرچه رشد می‌کند و رو به کمال می‌رود اوصاف مادی آن کاهش و از تجسّدش کاسته و بر تروّج آن افزوده می‌شود. اما آنچه به‌عنوان پرسش‌های اساسی (که حتی از سوی معترضین به نگاه صدرایی) مطرح می‌شود آن است که اگر نفس و بدن هویت واحده‌ای دارند پس این قوا و آلات متعدد و اختلافی که بین قوا وجود دارد و موجب افعال متعدد و متکثر می‌شود چگونه از یک هویت واحده سر می‌زند؟ آیا این تصور با قاعده الواحد منافاتی ندارد؟ و نهایتاً اینکه این هویت واحده برای نفس از چه نوع وحدتی برخوردار است؟ ضرورتاً حل این پرسش‌ها و درک چگونگی ارتباط و نوع وحدت نفس و بدن ما را برای دریافت بارقه‌هایی از چگونگی ارتباط حق تعالی با انسان و مخلوقات و نوع وحدت و بساطت ایشان رهنمون خواهد نمود.

از جمله دیدگاه‌هایی که بر مخالفت این نگاه صدرایی خودنمایی می‌نماید دیدگاه مشائیان است؛ چراکه این نگرش درباره اختلاف قوا بر این باور است که از طرفی چون از ما افعال متعددی همچون خوردن، خوابیدن، رشد و نمو پدیدار می‌گردد و هریک امری و هویتی منحاز و متفاوت از دیگری دارد؛ مانند اینکه تحریک غیر از ادراک است و تحریکات نیز با یکدیگر متفاوت است؛ و نیز از سوی دیگر براساس «قاعده الواحد» نمی‌توان این افعال متفاوت را به وجود واحد بسیط مستند نمود: «القوة الواحدة لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من فعل واحد» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۰)؛ و بر همین اساس اعتقاد به وحدانیت نفس و بدن، و تحقق هویت واحده را منکر شده و در مسئله ارتباط نفس و قوا بر این باور هستند که نسبت آنها با یکدیگر یک «نسبت و رابطه تسخیری» است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۴۴)؛ یعنی هریک از قوا تحت تسخیر و احاطه نفس بوده و نفس از طریق آنها کار می‌کند، مانند کارفرمایی که ده نفر برای او کارهای مختلف انجام می‌دهند. به عبارت دیگر قوا هرچند خود فاعل و مدرک‌اند، اما این فاعلیت و ادراک تحت تسخیر نفس

صورت می‌پذیرد. بنابراین کار نفس با کار قوا تفاوت دارد؛ زیرا هریک از قوا برای خود فعالیتی ویژه دارند (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۹۴-۹۶)؛ یکی کارش تغذیه، دیگری دیدن و سومی شنیدن است؛ درحالی‌که کار نفس، تدبیر آنهاست. پس نفس، مسخر، فاعل و مدبر قواست و کارهای بی‌واسطه قوا، کارهای باواسطه نفس‌اند (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲). اما صدرالمتألهین براساس مبانی خویش و آنچه در مورد حقیقت و نوع رابطه اضافی نفس بیان شد، به این دیدگاه نیز خط بطلان کشیده و چنین پاسخ می‌دهد که تلقی مذکور دارای اشکالات متعددی است؛ چراکه اولاً همواره در متون طرفداران باور مذکور، تبیین هستی‌شناسانه این تسخیر در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، و ثانیاً این نگاه براساس اصالة‌الماهیه بنا شده است و هرگز اختلاف در آثار و ماهیات افعال و قوا مستلزم اختلاف و تعدد حقیقت وجودی افعال و قوا نخواهد شد؛ زیرا هرچند برفرض ماهیت این فعل با ماهیت فعل دیگر متباین باشد، ولی در واقع خود حقیقت این فعل با حقیقت آن فعل تباین ندارد: «أما مجرد اختلاف الآثار ماهیةً ونوعاً فلم یستلزم تعدد القوى» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۲). لذا این تباین یک تباین من حیث معنا و ماهیت خواهد بود و هیچ‌گاه (چون ماهیت یک امر اعتباری است) تعدد و اختلاف ماهوی مبنای تعدد قوا قرار نمی‌گیرد؛ و ثالثاً به طور کلی «قاعده الواحد» در نسبت نفس و قوا جاری نمی‌گردد؛ زیرا قاعده الواحد در موردی جاری خواهد شد که با یک «واحد حقیقی بسیطی که من جمیع‌الجهات وحدت دارد» روبه‌رو شده باشیم: «تلك الحجة غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها. - أن القاعدة المذكورة لا تجرى إلا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات» (همان، ص ۶۰ و ۶۴)؛ لذا اگر وجود بسیط واحدی در میان باشد که بتوان حیثیت‌های مختلفی در آن بر حسب انضمام یافتن شروط کثیری در فاعلیتیش فرض کرد، صدور کثرت از واحد اشکال ندارد (همان، ص ۶۴). به طور مثال عقل فعالی که مدبر عالم عنصری است خودش یک جوهر بسیط است و در عین حال همین جوهر مدبر بسیط مجرد مبدأ همه حوادث این عالم است؛ چراکه شرایط اسباب معده متفاوت است: «مع أنه مبدأ للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم» (همان، ص ۶۴).

برهمن اساس صدرالمتألهین نگاه ابزاری به قوا را که وسایطی تحت تسلط و تسخیر نفس باشند منفی می‌داند و قوای نفس را عین نفس موجود، و نفس را عین همه قوا به‌شمار می‌آورد (همان، ص ۲۲۱). به تعبیری دیگر قوا عین خود نفس‌اند که صرف‌نظر از تکرر در مفهوم و معنا، به وجود واحد بسیط نفس موجودند (همان، ص ۵۱ و ۲۲۱؛ ج ۹، ص ۵۶) و لذا همین نفس است که این تمام افعال و اعمال را انجام می‌دهد، یعنی کثرتی در میان نخواهد بود که قابل جمع نباشد؛ قوای نباتی، حیوانی و انسانی، همه عین نفس بوده، و به بیان دقیق‌تر مراتب و شئون نفس‌اند؛ و اگر کثرتی در قوا فرض می‌شود کثرتی رتبی و کثرتی شأنی است، چراکه یک حقیقت است که وجوه مختلف دارد، یک حقیقت است که شئون مختلف دارد، یک حقیقت است که مراتب مختلف دارد و این قوا شئون نفس می‌شوند نه چیزهایی در اختیار نفس؛ و این همان دیدگاه متعالی «وحدت

در عین کثرت» است؛ زیرا نفس یک وجود است، ولی حقایق متکثر و مختلف‌اند که همه به وجود واحد موجودند. پس نفس واحد است در عین کثرت، و کثیر است در عین وحدت. پس بنا بر همه آنچه گذشت در نگرش صدراپی نفس و قوا فقط یک چیز بوده و آن آلات هم ادامه نفس‌اند، حقیقت نفس حقیقتی بسیط و ذومرتبه‌ای است که در تنزل خویش، همان آلات و قوا و عین آنهاست و در ترفع خویش همان نفس متعالی است (همان، ص ۲۲). به بیانی دیگر نفس آدمی از مقام عالی‌اش که تجرد است تا نازل‌ترین مقام کشیده شده است: «النفس الادمیة تنزل من اعلی تجردها إلى مقام الطبیعة» (همان، ص ۱۳۵)؛ چراکه رابطه اتحادی (وحدت) بین نفس و بدن (قوا) برقرار است و تا یک ربط اتحادی و اتصال وجودی محقق نبوده باشد حالات یکدیگر بر روی هم اثر نمی‌کند: «لو لم یکن للنفس مع البدن رابطة اتحادیة...» (همان، ص ۱۳۴)؛ و این وحدت یک «وحدت جمعی» است؛ چراکه نفس انسانی جوهر قدسی‌ای از عالم ملکوت است، که اوصاف عالم ملکوت را داراست؛ یعنی آن وحدت جمعی که اقتضای عوالم مجرده بوده را نفس دارد؛ زیرا در حقیقت نفس «ظلی» از آن «وحدت عالی» است که در مراتب عالی‌هستی وجود دارد: «النفس الإنسانیة لکونها جوهرًا قدسیا - من سنخ الملوکوت فلها وحدة جمعیة هی ظل الوحدة الإلهیة» (همان). آن «وحدت جمعی» مقتضی این است که همه اوصاف و ویژگی‌ها را در درون ذاتش داشته باشد؛ یعنی بذاته عاقل باشد و نیز بذاته متخیل و همچنین غاذیه و نامیه باشد. اینچنین ذاتی چون یک امر ذومرتبه و ذودرجه است همه اینها را دربرمی‌گیرد. پس همان‌طور که گذشت نفس به علت وحدت جمعی‌ای که دارد تمام قوا و مراتب مادون خود را در ذاتش به وحدت جمعی داراست و از مقام عالی خویش که تجرد است تا نازل‌ترین مقام تحقق دارد؛ یعنی نفس از آن مرتبه عالی تا مرتبه دانی (محسوس)، در هر درجه‌ای که لحاظ شود، عین آن درجه است و به‌طور مثال هنگام لمس کردن یا دیدن عین همان ابزار و آلت لامسه و باصره است: «فیصیر عند اللمس مثلا عین العضو اللامس و...» (همان، ص ۱۳۵). بر همین مبنی و تلقی از نفس است که ایشان به‌عنوان یک اصل و قاعده فلسفی در موارد متعدد و در تصریح می‌نمایند که «النفس فی وحدتها کل القوا» و نتیجه می‌گیرد که نفس در ذات خود، بسیط است و هر بسیطی، کل قوای وجودات مادون خود است؛ پس نفس ناطقه همه قوای خویش است (همان، ج ۹، ص ۵۱؛ ج ۸، ص ۱۳۶؛ ج ۴، تعلیقه ص ۳۰۷). زیربنای این وحدت جمعی و نگاه منبسط به نفس و بدن بر مبتنی بر قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» است؛ زیرا براساس آنچه بیان شد، نفس در عین علو مقامش در درجه تجرد، عین دنو مقامش در درجه حس است، و قاعده مذکور بیان می‌دارد که مرتبه دانی بر مرتبه عالی حمل شده و مرتبه عالی واجد این مرتبه نیز است؛ چراکه حمل در قاعده بسیط‌الحقیقه حمل حقیقت و رقیقت است (همان، ج ۶، ص ۱۱۰، تعلیقه علامه) و بنابراین بسیط واجد تمام کمال‌های وجودیه به گونه اشرف و اعلا از آنچه در مادونش است می‌باشد؛ چراکه اگر حمل در قاعده بسیط‌الحقیقه شایع صناعی باشد، لازمه حمل «کل الاشیاء» بر «بسیط‌الحقیقه» آن است که «بسیط‌الحقیقه» مرکب از ایجاب و سلب

باشد، و این با فرض بساطت در تناقض بوده و خلاف واقع است؛ لذا حمل در قاعده، همان «حمل حقیقت و رقیقت» بوده و وجود بسیط در مورد نفس نیز دارای «وحدت جمعی» بوده و در هر درجه و شئون و قوا عین همان درجه خواهد بود (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹۶، ص ۱۱۱؛ ج ۸، ص ۱۱۶؛ ج ۴، ص ۴۰).

۱-۲. فاعلیت واحده نفس در عین کثرت قوا بر مبنای امکان فقری

پس از تبیین این مهم که نفس نسبت به قوای خویش عینیت داشته و دارای یک وحدت جمعی و وحدانی بسیطی است که خالی از هر نوع کثرت در مرتبه ذات است و این قوا کثرت‌های ظهوری و تعینات نفس هستند که از آغاز هستی نفس، که نفس شکل می‌گیرد و تدریجاً بر اثر حرکت جوهری بر مراتب نفس افزوده می‌شود، به سمت تجرد می‌رود و تمام قوا اشتداد وجودی می‌یابند: «له هویة واحدة ذات نشأة و مقامات و بیتدیء وجوده أولا من أدنی المنازل و یرتفع قليلا» (همان، ص ۱۳۳)؛ نوبت به تبیین این می‌رسد که بر چه مبنایی قوا و آلات نفس، عین نفس هستند و فاعل حقیقی همان نفس است و به طور مثال (خواهد آمد که) این نفس است که می‌شنود و می‌بیند؟! آیا در تحقق این نوع از وحدت و یکپارچگی جمعی نفس مبنای دیگری که از نوآوری‌های صدرالمآلهین محسوب می‌شود، دخیل است؟

صدرالمآلهین بر اساس مبنای متعالی و اساسی خویش، یعنی «اصالت جود» آن هم به معنای «ضرورت ازلی و جوب وجود»، یکی از فروعاتی را که متلازم با آن اصل و آن نوع نگاه است قاعده «امکان فقری و فقر وجودی» معلولات بیان می‌دارد. با توجه به امکان فقری و ارزیابی علیت بر مبنای تشکیک وجودات، هر معلولی بالبداهه علتی دارد؛ زیرا صرف تصور موضوع و محمول آن برای تصدیق آن کافی است (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۵؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۴۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۵)؛ اما ضرورت میان علت و معلول با برهان اثبات می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۱) و علت چیزی است که از وجود آن، وجود معلول و از عدم آن، عدم معلول لازم می‌آید و میان آن و معلولش در وجود و عدم، تلازم حاکم است (همان، ص ۱۲۷)؛ تلازمی از نوع «تلازم وجودی» که وجود معلول در گرو وجود علت است. بر این اساس وجود خاص معلول از نتایج وجود علت و لوازم آن است، و نسبت وجود آن به وجود علت همچون نسبت لوازم ماهیت به ماهیت است و وجود علت همان تمام و کمال وجود معلول است و مغایرت میان آن دو همچون مغایرت میان اشد و انقص است (همان، ج ۳، ص ۳۹۱-۳۹۲). پس باید گفت که معلول در وجود و هستی خویش نیازمند علت بوده و ایجادشده علت، یعنی فعل علت است که قوامش به وجود علت است و مناط احتیاجش به علت همان فقر و نداری در وجود است؛ یعنی ملاک همان «امکان فقری» است: «منشؤها کون وجود الشیء تعلقیاً متقوماً بغیره مرتبطاً إلیه - المعلول وجوده مع العلة وبالعلة وأما العلة فوجودها مع المعلول» (همان، ج ۳، ص ۲۵۳ و ۲۷۱)؛ و این یعنی حقیقت معلول عین ربط به علت است؛ زیرا حقیقت فعل عین ربط به فاعل است و امکان فقری چیزی جز همان وجوب غیری نیست. حقیقت موجودات ممکن، عین ربط و تقوم به غیر یعنی عین وجوب به غیر است. به نظر صدرا چون وجود معلول عین ربط و تعلق به وجود علت است و ارتباطش به فاعل،

مقوم آن است، سلب این امور، به معنای نابودی آن است؛ فقر و معلولیت، عارض معلول نیست، بلکه عین هستی آن و سبب دوام وجودش است (همان، ج ۱، ص ۲۱۶). و به طور متقابل علت در متن «علت» نهفته و عین حقیقت آن است (همان، ج ۲، ص ۲۲۶)؛ زیرا ممکن نیست علت «علت» یک وصف ثبوتی زاید بر حقیقت و وجود علت باشد، و گرنه علت برای آن علت نیز زاید بر ذاتش خواهد بود و از این امر تسلسل لازم می‌آید. بنابراین علت، همان ذات مخصوص آن است (همان، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۹۱). حال از سویی دیگر چون تبیین شد که قوا و آلات چیزی منحاز از حقیقت نفس نیستند و نیز انسان همان طوری که به نفس خود و حالات و افعال آن علم حضوری دارد، به وابستگی وجودی این حالات و افعال نفسانی به نفس هم، علم حضوری دارد، پس در مقام علم حضوری میان نفس و قوا و حالات و افعال آن رابطه «علیت» برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس «علت»، و قوا، آلات و افعال آن «معلول» هستند (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۳-۶۰) و قوا هویت فی‌نفسه نخواهند داشت؛ بلکه هویتشان وابستگی وجودی به نفس خواهد بود و بر همین اساس فاعل حقیقی همان نفس است و ادراکات توسط خود نفس محقق می‌شود و درحقیقت این نفس است که می‌بیند و می‌شنود نه قوه سامعه و یا باصره: «ثبت بهذا أن جوهر نفسک الذی أنت به أنت سامع و مبصر» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۵)؛ و عقلاً به بدیهی بودن این امر تصریح دارند و انکار آن را، انکار وجدانیات می‌دانند (همان، ص ۱۲۷).

۲. تبیین چگونگی ارتباط خدا و انسان در پرتوی ارتباط نفس و قوا

پس از تبیین چگونگی ارتباط نفس و قوا و مشخص شدن اینکه بدن همان ادامه نفس بوده و وجودی منحاز و مستقل از نفس ندارد؛ به گونه‌ای که براساس امکان فقری وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود لغیره‌اش است و اینکه فاعل حقیقی براساس هویت واحد جمعی همان نفس است، نوبت به آن می‌رسد که در پرتوی و ظل این تبیین، به نحوه چگونگی ارتباط حق تعالی با وجود انسان رهنمون شویم و اینکه این ارتباط چگونه است؟ و فاعل حقیقی در این میان چه وجودی است و هویت وجودی انسان در چه وجهی معنا می‌گردد؟ قطعاً حل این پرسش‌ها و درک چگونگی ارتباط و نوع وحدت نفس و بدن ما را برای دریافت بارقه‌هایی از چگونگی ارتباط حق تعالی با انسان و مخلوقات و نوع وحدت و بساطت ایشان رهنمون خواهد نمود و چه‌بسا تنها راه دریافت و کسب پرتوهایی از معرفت حقیقی و تبیین بسیاری از آیات قرآن کریم و برخی روایات منحصر در تبیین و چگونگی ارتباط نفس باشد و این می‌تواند اشاره به حدیث گوهریار و فوق‌العاده امیرمؤمنان علی علیه السلام که فرمودند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۴۵۲) داشته باشند. صدرالمتألهین نیز از همین منظر افعال انسان و خدای متعال را شبیه می‌داند. به تعبیر وی اسرار عظیمی وجود دارد که ارفع از این است که بر غیر اهلهش آن گونه که شایسته است آشکار شود. از جمله این اسرار، شباهت بین فعل آدمی در داخل و خارج عالم صغیر خود و فعل قدرت الهی در داخل و خارج عالم کبیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۶). ایشان بر همان مبنای «امکان فقری» و «بسیط‌الحقیقه» که بر وحدت جمعی نفس و اینکه قوا همه عین نفس بوده و هریک ظهورات و تجلیات نفس

به‌شمار می‌آیند، به همین منوال براساس قاعده بسیط‌الحقیقه اثبات می‌نماید که واجب تعالی بسیط‌الحقیقه محض است و هر بسیط‌الحقیقه کل اشیاست؛ چراکه اگر کل اشیا نباشد، لازم می‌آید ذات او از دو حیثیت، یعنی حیثیت بودن یک شیء و نبود شیء دیگر، ترکیب یافته باشد و این خلاف فرض بساطت است. بنابراین واجب‌تعالی که بسیط‌الحقیقه است، کل اشیاست: «ان الهویة البسیطة الالهیة لو لم یکن کل الاشیاء...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۱). و همچنین براساس قاعده امکان فقری حقیقت موجودات ممکن را «عین ربط و تقوم به غیر یعنی عین وجوب به غیر» یعنی وجود حضرت حق می‌داند؛ چراکه در قانون علیت وجود معلول (ممکنات) عین ربط و تعلق به وجود واجب‌تعالی هستند، و سلب این امور، به معنای نابودی آنهاست. فقر و معلولیت، عارض آنها نیست، بلکه عین هستی آنها و سبب دوام وجود آنهاست (همان، ج ۱، ص ۲۱۶). پس وجودها از حیث ذات و صفات و افعال، فقرا و روابط محض به خداوند غنی و قیوم و صمد هستند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۹۹).

ایشان پس از تبیین وحدت جمعی و حقیقی حضرت حق و اثبات وجود عین‌الربطی ممکنات، به مهم‌ترین بخش از پرسش چگونگی ارتباط حق تعالی با انسان می‌پردازد و در گام ابتدایی، نفس را مثل اعلای حضرت حق اعلام داشته و بیان می‌نماید که «وحدت نفس ظل وحدت خدای متعال است. نفس نیز مانند خدای متعال در مقام ذات خود، در عین وحدت و بساطت، جامع کمالات متعدد است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۸). به عبارت دیگر نفس انسان مثالی برای ذات باری تعالی است، همان‌گونه که خداوند خلاق موجودات مجرد و مادی است، نفس انسان نیز به جهت آنکه مثال حق تعالی است، دارای ذاتی مجرد و صفات کمالی و مملکتی شبیه به مملکت خدای متعال است که در مملکت خویش هرچه آنچه را که بخواهد اراده و ایجاد می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۶۵).

در منظومه بینش صدرایی، انسان، نسخه الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۶)، دارای جامعیت کبری (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۹) و عالم صغیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۸۰). خدای سبحان انسان را به گونه‌ای آفریده است که مثالی از تمام مبدعات، بلکه کل موجودات بوده و آن را نسخه مختصری از تمام آنچه در عالم روحانی و جسمانی است قرار داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵). به تعبیری انسان، کون جامع است که پس از حضرت حق، به وجه خلافت از او، تمام تعامات و مبدأ خیرات است. نسبت انسان به حق تعالی نسبت خلیفه به مستخلف است و هرچه در مستخلف است ضرورتاً باید در خلیفه نیز باشد و تفاوت بین آنها فقط در اصالت و فرعیت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۱۱-۴۱۲). لذا براساس رابطه خاصی که میان انسان و خدای سبحان وجود دارد، میان انسان و کل عالم هستی نیز رابطه تنگاتنگی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که عالم را «انسان کبیر» و انسان را «عالم صغیر» و در برخی عبارات «عالم کبیر» نامیده‌اند. وجه عالم صغیر دانستن انسان این است که حقیقت انسان، حقیقت جمعی است و منتظم از مراتب موجودات عالم است. وحدت او نیز همانند وحدت عالم، دارای مراتب متفاوتی از تجرد و تجسم و صفا و تکدر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۴۲۸).

همان‌طور که نفس اعجوبه‌ای در میان موجودات است، وحدت او نیز اعجوبه‌ای در میان وحدت‌هاست، زیرا او واحدی است که جمیع عوالم در او منطوی است. پس جمیع آنچه احساس و تخیل و توهم و تعقل می‌کند از آن چیزهایی است که در صقع نفس است و شئون اوست. براین اساس، کثرت در حقیقت از آن مفاهیمی است که از مراتب وجود نفس منتزع می‌شود. در نتیجه وحدت نفس، وحدت حقه ظلی و وحدت خدای متعال وحدت حقه حقیقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۸، تعلیقه سبزواری).

ایشان در گام نهایی خویش و براساس آنچه در امکان فقری و قاعده بسیط‌الحقیقه گذشت، چون آنچه «علت» نامیده شد را همان «اصل» و «معلول» هم «شأنی از شئون و طوری از أطورا» علت تبیین نمود، (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۵۸) به طور اخص در انتساب و تشریح رابطه انسان و ماسوا به حضرت حق و چگونگی انتساب افعال و اعمال به انسان و خدا، مناظر به آنچه در رابطه نفس و بدن مبرهن گشت و معلوم گردید که قوا و بدن وجود منحاز و مستقلی از نفس نداشته و بلکه فاعلیت حقیقی از آن نفس است؛ فاعل قریب و حقیقی را وجود حضرت حق معرفی می‌نماید و مستند به آیات الهی در عین انتساب افعال به فواعل طبیعی، آنها را از آنان سلب کرده، و به حضرت حق نسبت می‌دهد: «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال: ۱۷).

به عبارت دیگر اینکه وی براساس وجود فقری موجودات نسبت به وجود واجب، و اینکه وجود فقری هیچ حکمی را نمی‌پذیرد و هر حکمی که بر او حمل شود، از جمله فاعلیت اشیا، در حقیقت برای وجود مستقل مقوم است، فاعلیت قریب حق را اثبات می‌کند؛ زیرا آن شیء گرچه برای موجود شدن در نظام تشکیکی به علل و وسایط احتیاج دارد، ولی علل وسط در قیاس واجب، معلول بوده، از این‌رو حکم خاصی را نمی‌پذیرد. با بیان فوق نقش علل و وسایط، نقش علل معد و وسایط فیض خواهند بود: «فالعلل الفاعلیة فی الوجودات معداتٌ مقربةٌ — فالذوات و ما لها من الصفات و الافعال افعال له فهو تعالی فاعل قریب لكل فعل و فاعله» (همان، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۳۳۰ و ۳۱۳-۳۱۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۶ و ۳۰۰). صدرالمتألهین در نگاه تشکیک خاصی برای ماسوا فاعلیت جز وساطت و قابلیت قبول فیض قائل نیست، اما در نگاه نهایی خویش یعنی «تشکیک خاص الخاصی» یا همان «تشکیک در ظهورات» (وحدت وجود و کثرت ظهور) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۸-۳۰۰) تمام عالم هستی، چه ذاتشان و چه کمالات و افعالشان، همگی را تجلیات، تشانات، تطورات و تقنات وجود حقیقی حضرت حق می‌داند: «وإن الظاهر فی جمیع المظاهر و الماهیات و المشهود فی کل الشئون و التعینات لیس إلا حقیقة الوجود» (همان، ج ۲، ص ۳۳۹) و «برای غیر از واحد حقیقی، هیچ وجودی اعم از استقلالی و تعلقی نیست، بلکه وجود آنها چیزی جز تطورات حق و تشانات شئون ذاتیه او چیزی نیست» (همان، ص ۳۰۵) که در این صورت برای ماسوا نقش وساطت نیز معنا نخواهد داشت، بلکه در حقیقت این وسایط مصحح قابلیت قابل هستند تا فاعلیت فاعل. به عبارت دیگر این وسایط مصحح قابلیت قابل برای فیض صادر از حق فیاض هستند، نه مصحح فاعلیت فاعل؛ چراکه این علل در صدور فیض تأثیری ندارند و فقط در پذیرش آن مؤثر خواهند بود، و بدین ترتیب سلسله ترتیب

پوچ و باطل نیست؛ چراکه اصلاً بحث صدور و وجود در این نگاه متعالی، به ظهور و اظهار ارجاع می‌شود و واسطه فیض بودن در فرایند اظهار و ظهور با حضور اطلاقی و وجودی حق در دل هریک از مظاهر هیچ منافاتی ندارد: «ان کل ما سوی الحق تعالی مما یوصف بالعلیة فانه معد غیر مؤثر فلا اثر لشیء فی شیء الا الله الواحد القهار» (رک: قونوی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۶).

باید توجه داشت که ظاهر دیدگاه صدرا در این است که تبیین نحوه ارتباط حق با انسان و مخلوقات و حتی بسیاری از معارف توحیدی از جمله توحید صفاتی و افعالی و... جز با تشکیک خاص‌الخاصی محقق نخواهد شد؛ چراکه با توجه به اینکه تشکیک خاصی به این معناست که هر مرتبه‌ای از مراتب وجود اثر ویژه و مختص خود را دارد که در مرتبه قبل و بعد از آن وجود ندارد، بنابراین تشکیک خاصی به تبیین وجود می‌انجامد، و وقتی تشکیک وجود به تبیین انجامید، این با نگاه عین‌الربط بودن و بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء بودن سازگاری نداشته و خلاف فرض خواهد بود.

لذا در این منظومه فکری و با توجه به آنچه در تبیین امکان فقری گذشت، نقش وسطیت علی وسط و معد بودن آنها براساس وجود فقری نیز قابل تصویر نیست؛ زیرا اگر وجود فقری هیچ حکمی نمی‌پذیرد و عین‌الربط به علت خود باشد، حکم وسطیت و حکم معد بودن و مقرب ساختن معلول به علت را هم نخواهد پذیرفت؛ بنابراین نسبت و ارتباط فاعلیت حق و خلق را باید فاعلیت در موطن معلول دانست، چون حق تعالی به لحاظ اطلاق مقسمی خود در دل هر ذره حضور وجودی یا اصطلاحاً قرب وریدی دارد، رابطه مستقیم و خاصی با آن برقرار می‌سازد که از آن به وجه خاص تعبیر می‌کنند. این ارتباط مستقیم و بی‌واسطه اولاً برای همه اشیا در پهنه هستی جاری است؛ و ثانیاً مرتبه و موطن هر شیء تأثیری در نحوه این ارتباط ندارد؛ چراکه ارتباط حق با تک‌تک اشیا علی‌السویه است و این خصیصه اطلاق مقسمی حق است. با این بیان وقتی حق تعالی در موطن هر ذره حضور وجودی دارد هرچه به این ذره حقیقتاً منسوب است و فعل، صفت یا حتی ذات او شمرده می‌شود، حقیقتاً به حق تعالی منسوب است و فعل، صفت یا ذات حق تعالی به‌شمار می‌آید. این همان احاطه وجودی حق است که در قرآن آمده است: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج: ۲۰) و این همان قرب وریدی است که از آیه «وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) استفاده می‌شود. با این بیان و تنها از این منظر متعالی است که بسیاری از مفاهیم آیاتی که افعال منسوب به خلائق را به خدا نسبت می‌دهد، روشن می‌شود. آیاتی همچون مواردی که خداوند عذاب مشرکان را که به دست مؤمنان و توسط جنگ و قتال رخ می‌دهد به خود نسبت می‌دهد: «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ» (توبه: ۱۴)؛ «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (انسان: ۳۰). و یا در مواردی در عین انتساب افعال به فواعل طبیعی، آنها را از آنان سلب کرده، به خود نسبت می‌دهد: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷). این اثبات رمی برای نبی اکرم ﷺ و سلب آن، و دوباره اثبات آن برای حق در کنار آیات قرب وریدی حق «وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...»

(ق: ۱۶) و معیت قیومیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) او، و احاطه حق بر همه موجودات «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِم مُّحِيطٌ» (بروج: ۲۰) معنایی می‌دهد فراتر از معنای اولی فاعلیت برای خدا که در اذهان ما رسوب کرده است. و همچنین افزون بر خلقت ذوات اشیا، صدور افعال را نیز به خود منتسب می‌کند، درحالی‌که آن افعال به طرق عادی و از راه علل مربوط حاصل می‌شوند: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ وَأَنَّهُ عَلِيهِ النَّشْأَةُ الْآخِرَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ...» (نجم: ۴۳-۴۸). و نیز افعال مختلف را به فاعل‌های شناخته شده در طریق سلسله علل منسوب می‌کند: «وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۳): «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...» (بقره: ۱۷۶).

نتیجه‌گیری

در دستگاه و نظام حکمت متعالیه و براساس نوآوری‌های مهم صدرایی آن هم براساس اصالت وجود به معنای ضرورت ازلی وجود، قواعدی همچون امکان فقری با قرائت عین الربطی بودن معلول و نیز قاعده بسیط‌الحقیقه به نحوه ارتباط نفس و بدن به گونه‌ای برای مخاطب روشن می‌گردد که در این مسئله به هویت واحده و وحدت جمعی نفس و بدن و اینکه بدن ادامه نفس است خواهد رسید که دریچه‌ای نو برای او ایجاد شده که بسیاری از شبهات و پرسش‌ها در خصوص نفس و بدن رنگ می‌بازد. از همین روزنه به نحوه ارتباط حضرت حق با انسان و ممکنات پی خواهیم برد که انسان به‌عنوان مخلوق و معلول براساس امکان فقری نیز هویت منحاز و مستقلی ندارد و براساس بسیط‌الحقیقه با قرائت تشکیک خاص‌الخاصی فاعلیت و ارتباط انسان با مبدأ متعالی نه تنها به نحو استقلالی نیست، بلکه نقش وسایط نیز نخواهد داشت و فاعلیت و ارتباط حق تعالی با افعال عباد به نحوه فاعلیت در موطن و بطن وجودی اشیا خواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۳، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ دوم، قم، مکتبة المصطفوی.
- _____، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، چ سیزدهم، قم، حوزه علمیه.
- _____، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۳۷۶، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چ پنجم، تهران، دانشگاه تهران.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۲، *درسنامه علم النفس فلسفی*، تصحیح محمدتقی یوسفی، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- قونوی، صدرالدین، ۱۴۱۶ق، *المراسلات*، تحقیق گوردون شوپرت، بیروت، دارالنشر.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح زین‌العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *قیسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۰، «رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا»، *معرفت فلسفی*، سال نهم، ش ۲، ص ۱۴۷-۱۸۰.