

تحلیل دیدگاه ابوالحسن عامری درباره حقیقت انسان

عین اله خادمی*

چکیده

درباره حقیقت انسان از گذشته‌های دور اندیشمندانی مانند فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو و فلوطین اظهار نظر کرده‌اند. عامری نیز به عنوان اندیشمندی مسلمان درباره این موضوع به بحث پرداخته است. او ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف درباره حقیقت انسان بر این باور است که در مرکبات، طبیعت وجود دارد که به آن‌ها صورت و خلقت می‌بخشد و در همه موجودات مادی منشأ آثار و افعال خاصی است. ما با این حقایق تا هنگامی که درباره بدن انسان صحبت می‌کنیم، مواجه هستیم. بعد از این با روح حسی مواجه می‌شویم. نفس ناطقه امری غیر از بدن و روح حسی است. او تغایر نفس و بدن را از طریق تغایر متعلق‌ها، تمایز لذات و تفاوت در وضعیت پیری تبیین می‌کند. همچنین از تمایز روح حسی و نفس ناطقه از طریق معرفت حسی، عقلی و تجربی سخن می‌گوید. او معتقد است که بدن و روح حسی فرع و نفس ناطقه در انسان حقیقت او را تشکیل می‌دهند. او برای نفس ناطقه ویژگی‌هایی از قبیل خلقی بودن، دو حیثیتی بودن، الهی، عقلی و ذاتی بودن را برمی‌شمارد.

کلیدواژه‌ها: حقیقت انسان، بدن، نفس ناطقه، ابوالحسن عامری.

* استاد گروه فلسفه و کلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران
(e_khademi@ymail.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۲
این پژوهش با حمایت دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، طبق ابلاغ شماره ۴۹۲۳ مورخ ۱۴۰۲/۰۳/۰۶ انجام گردیده است.

بیان مسئله

این مسئله که «حقیقت انسان چیست؟» از گذشته‌های بسیار دور در میان اندیشمندان مختلف مطرح بوده است و دیدگاه‌های متعددی درباره آن بیان شده است. به‌عنوان نمونه فیثاغورس و شاگردانش و نیز از میان فیلسوفان پیش‌سقراتی کسانی مثل آناکساگوراس مباحثی در این زمینه مطرح کرده‌اند. شاید از سقراط بتوان به‌عنوان اولین فیلسوفی یاد کرد که به‌طور جدی به بحث نفس و معرفت به آن توجه کرده است (محمدی و همکاران، ۱۳۹۳). افلاطون در مجموعه آثارش از میان محاورات مختلف از جمله در محاوره *فایدون*، دیدگاه‌هایی درباره حقیقت انسان بیان کرده است. ارسطو در کتاب مهم خویش *درباره نفس* و همچنین در کتاب *مابعدالطبیعه* به‌ویژه در کتاب اول آن دیدگاه‌های مختلفی از فیلسوفان گذشته درباره حقیقت انسان بیان کرده است. فلوطین نیز در مقاله دوم از انناد پنجم درباره حقیقت انسان بحث کرده است.

بر اساس بیان فخر رازی، گرچه متکلمان مسلمان درباره این امر که حقیقت انسان جسم است وحدت نظر داشته‌اند، اما درباره تفسیر این حقیقت با یکدیگر هم‌رأی نبودند و دیدگاه‌های مختلفی در تفسیر آن ارائه داده‌اند (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۷: ۴۰۷).

در مجموع درباره این‌که حقیقت انسان چیست؟ دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی طرف‌دار یگانه‌انگاری هستند. بعضی از یگانه‌انگاران حقیقت انسان را تنها ماده یا بدن تلقی کرده‌اند (کشفی، ۱۳۸۹). بعضی دیگر از یگانه‌انگاران ایده‌آلیستی حقیقت انسان را نفس محض پنداشته‌اند (محمدی و همکاران، ۱۳۹۳). اما در مقابل آن‌ها برخی بر این باوراند که انسان از دو حقیقت و جوهر مجرد، یعنی نفس و بدن ترکیب شده است.

مسئله اصلی این پژوهش این است که دیدگاه ابوالحسن عامری درباره حقیقت انسان چیست؟ برای کندوکاو درباره این مسئله اصلی، پاسخ به پرسش‌های ذیل ضروری است. عامری چه گزارشی درباره حقیقت انسان ارائه داده است؟ دیدگاه او درباره بدن انسان چیست؟ او ارتباط میان نفس و بدن را به‌وسیله چه امری تبیین کرده است؟ همچنین عامری چه ویژگی‌هایی برای نفس و بدن ذکر کرده است؟ از نظر وی چه دلایل و مؤیداتی برای تغایر نفس و بدن و همچنین روح حسی و نفس وجود دارد؟ بر اساس دیدگاهش، میان دو عنصر نفس و بدن در انسان، کدام اصل و کدام فرع است؟ چرا؟

به‌منظور کاوش در دیدگاه‌های او پسندیده است که ابتدا بحث را با پیشینه‌ای از پژوهش‌های صورت‌گرفته در این موضوع آغاز کنیم.

پیشینه پژوهش

درباره این مسئله که حقیقت انسان بدن یا نفس یا امر دیگری است؟ آثار پژوهشی متعددی نگاشته شده است. به‌عنوان نمونه برخی از این آثار ناظر به سنت فکری ما مسلمانان است. عبدالرزاق حسامی فر مقاله‌ای با عنوان «ماهیت نفس در کلام/اسلامی» نگاشته است (حسامی فر، ۱۳۸۵) و در آن در مورد ماهیت نفس از دیدگاه برخی از اندیشمندان متکلم اسلامی سخن گفته است. احمدرضا شاهرخی نیز با مقاله‌ای تحت عنوان «رتباط نفس مجرد و بدن در فلسفه اسلامی» در این موضوع به تحقیق پرداخته است (شاهرخی، ۱۳۸۱) و به بررسی دیدگاه بعضی از فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا همت گماشته است. منیره سید مظهري همین مطلب را در مقاله‌ای با عنوان «کیفیت ارتباط نفس با بدن از دیدگاه فلاسفه و عرفا» پی گرفته است (سیدمظهري، ۱۳۸۸) و نیز نویسندگان دیگری همانند محمدتقی یوسفی در مقاله‌ای تحت عنوان «رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا» (یوسفی، ۱۳۹۰) و همچنین محمدرضا ارشادی‌نیا از «ارتباط نفس و بدن در دیدگاه حکیم مؤسس آقا علی مدرس» سخن گفته‌اند (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳).

دو محقق اخیر تنها درباره یک شخصیت یعنی ملاصدرا و آقا علی مدرس به کاوش پرداخته‌اند و بعضی از پژوهشگران این موضوع را در مقایسه سنت فلسفی ما و غرب مطرح کرده‌اند. به‌عنوان مثال مهدیه طباطبائی و علی حقی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نظریه ارسطو و ابن‌سینا در باب نفس و نسبت آن با بدن» (طباطبائی و حقی، ۱۳۹۲) دست به چنین کاری زدند. همچنین سیدمحمد دیباجی و فاطمه بارانی «رابطه نفس و بدن و تأثیر آن بر جاودانگی از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکویناس» را بررسی کرده‌اند (دیباجی و بارانی، ۱۳۹۸)، که در این دو مقاله اخیر یک طرف ابن‌سینا و طرف دیگر ارسطو و آکویناس بوده است.

حسین محمدی، عبدالرسول کشفی و حسن ابراهیمی در مقاله‌ای ذیل عنوان «بررسی دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن» (محمدی و کشفی و ابراهیمی، ۱۳۹۳) و احمد شه‌گلی در مقاله‌ای تحت عنوان «نظریه انعکاس رهیافتی فلسفی- روان‌شناختی در رابطه نفس و

بدن» این موضوع را مورد بررسی قرار داده است (شه‌گلی، ۱۳۸۹). در مقاله اول یک شخصیت فلسفی اسلامی با یک شخصیت غربی و در مقاله دوم دیدگاه برخی فیلسوفان و بعضی روان‌شناسان درباره نفس و بدن مورد کاوش قرار گرفته است. شایان‌ذکر است تا جایی که نگارنده بررسی و تحقیق در مقالات مذکور داشته است، در هیچ‌کدام از آن‌ها در مورد دیدگاه ابوالحسن عامری درباره حقیقت انسان سخنی گفته نشده است. وجه تمایز این مقاله نیز در این است.

گزارشی درباره حقیقت انسان

برای فهم دیدگاه عامری درباره حقیقت انسان شایسته است گزارشی از دیدگاه‌های مختلف درباره این موضوع داشته باشیم. بر آگاهان این امر پوشیده نیست که میان صاحب‌نظران مکاتب مختلف فلسفی و کلامی درباره حقیقت انسان دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد.

۱. برخی بر این باورند که حقیقت انسان همین بدن است. انسان جز بدن چیز دیگری نیست.
 ۲. گروهی بر این عقیده‌اند که انسان علاوه بر بدن واجد طبیعت است و در مصالحش به تأثیر طبیعت نیاز دارد.

۳. عده‌ای دیگر می‌گویند: انسان علاوه بر بدن و طبیعت به امر دیگری (نفس) نیز نیازمند است. عامری در بعضی مواضعش این نظر سوم را می‌پذیرد و بر این باور است که بدن در مصالح خود به تأثیر طبیعت محتاج است و طبیعت برای تحقق بخشیدن به افعالش نیازمند تدبیر نفس است (عامری، ۲۰۱۵: ۱۷۸). او در موضعی دیگر از بدن، روح حسی و نفس ناطقه نام می‌برد و یادآور می‌شود که روح حسی امری وراثی بدن است و به سان پرده‌ای است که بدن انسان را فرا گرفته است و نیز روح حسی ساری در بدن انسان است و به سان سریان گرمی در آب گرم است، با این توضیح که روح حسی همانند بدن جوهر قائم به ذات نیست، بلکه قائم به بدن است. اما امر سوم نفس ناطقه است. چیزی که غیر از بدن است. ولی به نوعی بر بدن احاطه دارد، مثل احاطه‌ای که آتش در قیاس با آهن حرارت دیده دارد. درحالی که این نفس ناطقه غیر از روح حسی امری جوهری است. (همان: ۲۲۸-۲۲۷)

عامری در موضع دیگر می‌گوید: نفس ناطقه در حقیقت سلاله این جسد انسانی (بدن) است و نسبت نفس ناطقه با بدن همانند نسبت آب گل به گل یا شعاع نافذ به بلور یا چربی در شیر دوشیده شده و یا آتش در آهن گرمادیده است (همان: ۲۴۲). ابوالحسن عامری در بخش دیگری از کتاب *الأمد علی الأبد* خویش از دو نفس حسی و ناطقه سخن گفته است. او می‌افزاید: نفس حسی در انجام افعالش و برخی از مشخصاتش به معانی جسدانی نیاز دارد، اما نفس ناطقه در انجام افعالش و به تحقیق عرفانش به هیچ یک از معانی جسدانی نیاز ندارد (همان: ۱۸۶).

برای تبیین این گزارش ما به جستجو درباره طبیعت، بدن، روح حسی و نفس ناطقه نیاز داریم.

۱. معنای طبیعت

طبیعت در لغت به معنای سرشت است که مردم بر آن آفریده شده‌اند و نیز به معنای نهاد، خلق و خووی، سلیقه، فطرت، خلقت، طبع، ذات، ضمیر، غریزه، قریحه و عنصر به کار رفته است (دهخدا، بی‌تا: ۱۷۱). جرجانی در *التعريفات* (جرجانی، بی‌تا: ۱۱۹). طبیعت را به‌عنوان یک قوه ساریه در اجسام معرفی می‌کند که جسم به‌وسیله آن به کمال طبیعی خود دست می‌یابد.

ابن‌سینا بر این باور است که طبیعت نیروی جاری در اجسام است که به آنها صورت و خلقت می‌بخشد و نیرویی است که بدون شعور و اراده در همه موجودات مادی منشأ آثار و احوال خاصی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۷-۱۶). عامری در *النسک العقلي و التصوف الملی* (عامری، ۱۳۷۵: ۴۳۱) می‌گوید: یکی از مراتب اشیا طبیعت است که در فعلش به تدریج از کلیات بسیط به سوی جزئیات مرکب می‌رود. او همچنین یادآور می‌شود که انسان مرکب از اعضای آلی مثل سر، دو دست، پا و ... است. و هر یک از این اعضا مرکب از اخلاط اربعه هستند و هر کدام از این اخلاط مرکب از عناصر چهارگانه آتش، هوا، زمین، آب هستند (همان: ۴۳۲).

او در کتاب *مهمش الأمد علی الأبد* می‌گوید: بدن در مصالحش به تأثیر طبیعت نیاز دارد و طبیعت در تأثیر افعالش نیاز به تدبیر نفس دارد (عامری، ۲۰۱۵: ۱۷۸) و در موضع دیگر می‌گوید: جسم با جبلت و ذاتش مطیع طبیعت و طبیعت با جبلت و ذاتش مطیع نفس است (همان: ۲۵۲) بر اساس این گزارشی که از سخن عامری ارائه دادیم، می‌توان در مجموع چنین استنباط کرد که بر اساس طبیعیات قدیم، پائین‌ترین مرتبه موجودات به اجسام تعلق دارد، زیرا که آنها فاقد

حیات هستند. همه اجسام از عناصر اربعه تشکیل می‌شوند و عناصر اربعه هر کدام بسیط هستند، اما در سایه ترکیب آن‌ها اجسام مختلف تشکیل می‌شوند که هر کدام از این اجسام گرچه از نعمت حیات بی‌بهره هستند، اما هر یک واجد ویژگی یا ویژگی‌های خاصی هستند که بر اساس آن‌ها افعال خاصی از آن‌ها صادر می‌شود. بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که هر کدام از این اجسام واجد طبیعت خاصی هستند.

انسان اگرچه به جهت نفس واجد حیات است، اما همین انسان واجد جزء دیگری به نام بدن است. این بدن دارای اعضای مختلفی است و به جهت همین بدن که فروتر از نفس است، دارای طبیعت خاصی است و بر اساس این طبیعت ویژه، کارهای خاصی از بدن او صادر می‌شود. پس از بحث درباره طبیعت به تحقیق درباره تفاسیر نفس و بدن از دیدگاه عامری می‌پردازیم.

۲. تفاسیر از رابطه نفس و بدن نزد عامری

ابوالحسن عامری همانند سایر فلاسفه به دوگانه‌گرایی انسان باور دارد و معتقد است که انسان واجد دو جوهر متغایر، یعنی نفس و بدن است. بیان عامری چنین است:

خداوند ذات انسان را مرکب از دو جوهر متباعد یعنی قالب (بدن) و نفس آفریده است. نفس از سنخ آسمان‌هاست. به همین صورت در صورت تکاملش به حکمت مشتاق به عالم علوی می‌شود و دیگری یعنی قالب از سنخ زمین است به همین جهت وقتی مستغرق در شهوات و مکدر می‌شود، تمایل به عالم سفلی پیدا می‌کند. پس بر انسان واجب است به جهت التزام به خیر مطلق در مسیر صلاح و کمال نفس و آنچه که نفس مشتاق آن است - عالم علوی - حرکت کند و از آنچه که شر مطلق است؛ یعنی انجذاب به بدن و تمایلات بدنی، احتراز کند. اگر نفس از توجه به عالم علوی روی‌گردان شود و در مسیر شرارت (عالم سفلی) گام بر دارد. چنین انسانی حرمت بزرگ‌ترها، پدران، افاضل و رؤسا و همچنین حرمت مساجد و عبادتگاه‌ها و حرمت کتاب الهی را نگاه نمی‌دارد و دیگر هیبتی از هیچ یک از معانی الهی برای او باقی نمی‌ماند (عامری، ۲۰۱۵: ۲۰۵ و ۲۰۴).

۱.۲. تغایر نفس و بدن از طریق تغایر متعلق‌ها

درک تغایر میان دو امر ممکن است از طرق مختلف فهمیده شود، یکی از طرق درک تغایر میان نفس و بدن از جهت تغایر متعلق‌ها است. عامری یادآور می‌شود که نفس و بدن اولاً دو جوهر هستند. نه اینکه هر دو عرض و یا یکی جوهر و دیگری عرض باشد و ثانیاً این دو جوهر با یکدیگر متباعد هستند و علت تباعد آن‌ها این است که بدن امر مادی است و به زمان و مکان و... نیاز دارد، اما نفس امر مجردی است که از این صفات مبراست. بعلاوه نفس متعلق به عالم علوی است و بدن به عالم سفلی تعلق دارد. لکن نفس در دو جهت متضاد می‌تواند حرکت کند. ممکن است نفس انسانی در جهت خیر و حکمت گام بردارد که در این صورت نفس انسانی در عالم علوی به صعودش ادامه می‌دهد، اما اگر نفس در مسیر شرارت قدم گذارد، از صعود به عالم علوی باز می‌ماند و به سوی عالم سفلی متمایل می‌شود و از چنین افرادی کارهای ناشایست مثل عدم احترام به بزرگ‌ترها و عدم حرمت مساجد و معابد صورت می‌گیرد.

بدن و تمایلات بدنی تنها در حد عالم سفلی گام برمی‌دارند و چون کمال انسان در آن است که از عالم سفلی خارج شود و به سوی عالم علوی پرواز کند، بدین جهت از دیدگاه عامری ایستادن و توقف در عالم سفلی مطلوب انسان کمال‌یافته نیست. به بیان دیگر نفس از آن جهت که به عالم نورانی متعلق است و بدن به عالم ظلمانی تعلق دارد، تمایلات آنها با یکدیگر متفاوت است. بدن تنها به برآوردن لذایذ بدنی از قبیل جماع، انواع غذا، لباس و امور دنیوی مثل ریاست و مال توجه می‌کند، اما نفس درصدد تعالی و پیوستن به حضرت حق است و توجه به این خواسته‌ها را موجب دوری از تعالی و ارتقای خویش می‌داند.

بر همین اساس است که عامری در موضع دیگر الأمد علی الأبد می‌گوید: مرد حکیم باید نسبت به لذات بدنی مانند جماع، انواع غذاها و لباس فاخر حریص نباشد و به این‌ها در حدی که زندگی بدان‌ها نیاز دارد توجه کند و از اهتمام به ریاست و مال‌اندوزی، به‌ویژه اگر این موارد موجب فخرفروشی و تکبر شود، بپرهیزد و تلاش کند از بدنی که متعلق به عالم طبیعت است، خود را بکند و به نفس که متعلق به عالم نورانی و ابدی است، ترقی کند (همان: ۱۹۲).

۲.۲. تغایر نفس و بدن از طریق تغایر لذات

عامری از شیوه دیگری برای تبیین تغایر نفس و بدن بهره می‌گیرد. او یادآور می‌شود که ما اگر نفس و بدن را از حیث لذات با یکدیگر مقایسه کنیم، در می‌یابیم که لذاتی که به بدن متعلق است، از لذاتی که به نفس مربوط می‌شوند، بسیار متمایز خواهد بود. او در این مورد به ذکر برخی مصادیق لذات بدنی انسان می‌پردازد و می‌گوید: انسان نباید به لذات بدنی از قبیل خوردن انواع غذاها و لباس‌های فاخر حریص باشد. به این لذات باید در حد نیاز توجه کرد و پس از برآورده شدن نیاز انسان نسبت به این امور دیگر به آن‌ها حرص نورزد.

لذاتی از قبیل تفاخر و تکبر و... در قیاس با انواع ریاسات و مال‌ومنال دنیوی جزو لذات منفی نفسانی است، اما لذت رضایت از خلق و خالق، خدمت به خلق، استغنا از خلق و نیازمندی به خالق از نوع لذات مثبت محسوب می‌شوند. اگر این دو نوع لذت را با هم مقایسه کنیم، تغایر بدن و نفس انسانی را درمی‌یابیم. البته شایان یادآوری است در مورد لذات و تمایلات ممکن است تفاسیر متعددی صورت بگیرد و در سایه این تفاسیر این دو در مواردی از یکدیگر جدا شوند و یا با همدیگر مترادف شوند.

عامری در موضع دیگری از کتاب شریف *الأمد علی الأبد* می‌نویسد:

انسان در سایه اوضاع دینی و شرعی و با داشتن نفس ناطقه می‌تواند موجودی که در معرض فنا و نابودی است، به موجودی که صلاحیت بقا دارد تبدیل شود. همچنین بدن انسان امر ظلمانی است و نفس نطقیه امری نوارانی است. انسان می‌تواند از طبیعت بهیمی که به عالم سفلی تعلق دارد به سوی عالم علوی که در سایه حکمت به دست می‌آید، مسافرت کند. به همین جهت می‌گویند انسان بالطبع موجودی دینی است (عامری، ۲۰۱۵: ۱۸۸).

تأمل در این مطلب دو نکته برای ما روشن می‌کند که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۲.۳. تغایر میان نفس و بدن از طریق فنا و بقا

عامری یادآور می‌شود که انسان موجودی است که واجد دو جوهر متباین و متمایز است که یکی نفس و دیگری بدن است. این دو جوهر از یکدیگر متمایز هستند. او در این عبارت این تمایز را از طریق بقا و فنا توضیح می‌دهد. به عبارت دیگر یک جزء جوهری انسان بدن است که مادی و در

معرض زوال و فنا قرار دارد. جزء دیگر انسان نفس است که ویژگی مهم آن صلاحیت بقا داشتن است. مرگ یکی از حقایق مسلم زندگی انسان است. طول عمر انسان‌ها نیز ممکن است ده‌ها یا حداکثر صدها سال با یکدیگر متفاوت باشد، اما شتر مرگ بر در هر خانه‌ای می‌خواهد. با این مرگ بدن مادی افراد از بین می‌رود. لکن نفس انسانی به حیات خویش حتی پس از مرگ بدن ادامه می‌دهد.

۴.۲. تغایر میان نفس و بدن از طریق نورانی بودن نفس و ظلمانی بودن بدن

یکی از حقایق مهمی که عامری در این متن ارائه کرده است، عبارت از این است که ما می‌توانیم موجودات را به دو دسته نورانی و ظلمانی تقسیم کنیم. کاری که چند قرن بعد سهروردی انجام داد و ملاک طبقه‌بندی ارسطو درباره جوهر و عرض را تغییر داد و همه موجودات را به دو دسته نورانی و ظلمانی تقسیم کرد. از این تعبیر عامری شاید بتوان استنباط کرد که مدعای حکیمان اشراقی درباره طبقه‌بندی دوگانه عالم هستی می‌تواند ریشه در بیان او به‌عنوان یکی از فیلسوفان پیشین داشته است.

عامری در برخی بیاناتش درباره طبقه‌بندی موجودات به اعلی و اسفل یا دو عالم علو و سفلی به‌صورت غیرمستقیم به این حقیقت اشاره کرده است که بعد انسان (بدن) ناظر به عالم سفلی است و بعد دیگر انسان (نفس) ناظر به عالم علوی است (عامری، ۱۳۷۵: ۳۴۱-۳۴۰؛ همو، ۲۰۱۵: ۲۳۵).

۵.۲. تغایر میان نفس و بدن از طریق تفاوت وضعیت در پیری

یکی دیگر از نکاتی که عامری درباره تغایر میان نفس و بدن مطرح می‌کند اشاره به این موضوع دارد که در هنگام پیری هر انسانی بدن و قوای بدنی او ضعیف می‌شود، اما عقل و تدبیر آدمی محکم‌تر می‌گردد (عامری، ۲۰۱۵: ۱۹۸). در توضیح می‌توان گفت که انسان در زندگی با مراحل مختلفی روبروست. یکی از مراحل زندگی او پیری است. این دوره واجد مشخصات خاصی است. یکی از ویژگی‌های پیری این است که بدن و قوای بدنی ضعیف‌تر می‌شود؛ یعنی قلب، چشم، دست، پا و همه قوای انسان رو به تحلیل می‌رود. اما در برابر تحلیل قوای بدنی قوای نفسانی که یکی از آنها قوه تعقل و فکر است نه تنها ضعیف نمی‌شود بلکه بر قوه تعقل آدمی افزوده می‌شود. این مسئله دال بر این است که بدن انسان امری غیر از نفس اوست.

لازم به ذکر است که ابن‌سینا این موضوع را به‌عنوان یکی از دلایل تجرد نفس انسان ذکر کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۷۳-۲۶۶). ناگفته پیداست از آن جهت که از دیدگاه ابن‌سینا نفس امری مجرد و بدن مادی است. اگرچه می‌توان گفت: علاوه بر تجرد نفس این برهان مؤید تمایز نفس از بدن نیز هست.

عامری در موضعی دیگر می‌گوید: در هر انسانی نفس ناطقه‌ای است که از لذات بدنی تبعیت نمی‌کند، بلکه این نفس ناطقه ملائم با ذاتش است و واجد اراده‌ای است که مابین با بدن است (عامری، ۲۰۱۵: ۲۰۲).

۲.۶. تغایر نفس و بدن از طریق لذت و اراده

درباره تغایر نفس و بدن از طریق لذت چون در بخش‌های قبلی مطالبی عنوان شد به همان بسنده می‌کنیم، اما از طریق اراده چگونه می‌توان تغایر نفس و بدن را تبیین کرد؟ عامری بر این باور است که انسان دارای بدن و نفس است و هر کدام از آن‌ها دارای ویژگی‌های خاص خود هستند. یکی از ویژگی‌های بدن، لذات مخصوص به بدن است که از جمله آن‌ها لذات خوردنی، نوشیدنی، پوشیدنی‌ها، لذت جنسی و... است. نفس نیز دارای ویژگی‌های مختص به خود است. یکی از این ویژگی‌های نفسانی اراده است. آدمی می‌تواند اراده بکند و در سایه اراده از میزان کم یا زیادی از لذات بدنی اجتناب کند. لذات بدنی برای ما مشهود است و بسیاری از انسان‌ها از آنها متنعم می‌گردند. اما در تعداد محدودی از انسان‌ها می‌بینیم که آن‌ها خودشان و با اختیار و اراده خودشان از لذات بدنی فاصله می‌گیرند. این اجتناب از لذات بدنی در سایه اراده خودش دال بر تمایز بدن از نفس است.

البته اراده را دال بر تغایر نفس و بدن دانستن شاید به این معنا باشد که عامری در بحث جبر و اختیار انسان، مدافع نظریه اختیار برای انسان است؛ زیرا با وجود مجبور بودن انسان، دیگر دفاع از اراده آزاد محلی از اعراب ندارد. علاوه‌برآن مرید بودن انسان دال بر این معناست که طبیعت و سرشت انسان، مجبور نیست و راه‌های مختلفی که در هر مسئله‌ای که به انسان عرضه می‌شود پس از رسیدگی و محاسبه‌های مختلف در نهایت تصمیم گرفته می‌شود که برخی از آنها به منصفه اجرا در بیاید.

۲.۷. نقدی بر دیدگاه عامری با تکیه بر زمان، مکان و امتداد داشتن جسم

با تأمل در سخنان عامری می‌توان دریافت او در موارد تعدد تغییر میان نفس و بدن اشاره کرده است. از جمله آنها تغییر میان نفس و بدن از طریق تغییر متعلق‌ها، تغییر لذات، تغییر از طریق فنا و بقا، نورانی بودن نفس و ظلمانی بودن بدن اشاره کرد. البته اشاره به موارد تغییر میان نفس و بدن که در بالا از سوی عامری اشاره شده است، بیانگر حسن نظر ایشان است. او در کنار اعتقاد به دوگانگی نفس و بدن که از زمان افلاطون به بعد مورد توجه فیلسوفان بوده است، به مواردی از تغییر اشاره کرده است که نیاز به کمی تأمل و فراروی از محسوسات دارد، همانند تغییر متعلق‌ها، لذات و فنا بدن، علاوه بر این او به تمایز مهم دیگری اشاره کرده است که چند قرن بعد در حکمت نوریه نمود جدی‌تری پیدا کرد و این امر بیانگر پیش‌گامی عامری در قیاس با سهروردی حداقل در برخی مسائل فلسفی و انسان‌شناسی است.

اما تغییر میان نفس و بدن از حیث زمان شاید از جهاتی ظاهرتر از موارد تغییری است که عامری در بالا به آن اشاره کرده است. با کم‌ترین تأمل می‌توان دریافت که یکی از عوامل تمایز همانند بدن که امری مادی و جسمانی است با نفس که امری مجرد است، آن است که بدن امری زمانی است، یعنی زمان به آن تعلق می‌گیرد و ما به‌عنوان مثال می‌توانیم بگوییم حسن نود سال عمر کرده یا تازه به دنیا آمده است، اما درباره نفس که موجودی مجرد است نمی‌توان چنین گفت؛ زیرا زمان به نفس تعلق نمی‌گیرد.

از موارد دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد این است که موجود مادی از جمله بدن انسان، دارای سه بعد طول و عرض و عمق است که از آن به امتداد تعبیر می‌شود و به جهت داشتن همین سه بعد می‌توان ادعا کرد که هر امر مادی مکان‌مند است. این ویژگی امتداد داشتن و مکان‌مند بودن همانند زمانمند بودن از ویژگی‌هایی است که ذهن هر انسانی با اندک تأمل آن را در می‌یابد و در ارتباط با سایر موارد تغییر نفس و بدن که از قول عامری به آن اشاره کردیم راحت‌تر به ذهن می‌رسد.

البته اگر کسی بگوید ممکن است عامری به این امور متغایر نیز در برخی کتب اشاره کرده است که به دست ما نرسیده است. در این مورد ما نمی‌توانیم به محو ثبوتی یا سلبی اظهار نظر کنیم، زیرا درباره این احتمال مدرکی نداریم که به صوت سلبی آن را رد کنیم، همان‌طور که

سندی ایجابی برای اثباتش هم نداریم. تنها می‌توانیم بگوییم ما بر اساس منابع موجود از عامری که به دستمان رسیده اظهار نظر کردیم.

۳. نفس و روح حسی

یکی از موضوعاتی که در فلسفه عامری بسیار واضح و قابل نمود است، این است که ما غیر از بدن واجد دو امر دیگر به نام روح حسی و نفس ناطقه هستیم. در بخش قبلی در مورد تغایر نفس ناطقه و بدن مطالبی را بیان کردیم. حال این پرسش به میان می‌آید که مراد از روح حسی چیست؟ آیا روح حسی غیر از نفس ناطقه است یا خیر؟

حکیمان بر این باور بودند که بدن انسان یک امر مادی است و نفس ناطقه مجرد است. امر مادی محض مانند بدن نمی‌تواند با موجود مجردی، مثل نفس ارتباط برقرار کند. به همین جهت ما نیاز به رابطی میان نفس و بدن داریم و آن رابط روح حسی است. آن‌ها روح حسی را به خون تفسیر کرده‌اند که از طریق قلب به جمیع اجزای بدن می‌رسد و اگر به عضوی از اعضای بدن خون نرسد، آن عضو می‌میرد. اکنون برای فهم بهتر نفس ناطقه و روح حسی باید به اهم دلایل و شواهد تمایز روح حسی و نفس توجه کنیم که در بخش بعدی ارائه شده است.

۳.۱. تغایر نفس و روح حسی

عامری تحت عنوان «قالوا» می‌گوید اگر تحصیل معالم عقلی به روح حسی تعلق داشته باشد، باید تعیین به جزئیاتش قوی‌تر از تعیین به کلیاتش باشد و قوای حاسه اگرچه به تحقیق به شخص جزئی مثل انسان واحد تمایل و توجه پیدا کند، باید دستیابی به این معرفت در قیاس با معنای کلی مثل جنس واحد رساتر باشد در صورتی که ما معقولات را بدین صورت نمی‌یابیم؛ بلکه آن را بر ضد این حالت می‌بینیم و یقین داریم دو چیزی که با چیز دیگر مساوی است خودشان نیز با هم مساوی‌اند و این یک معقول کلی است یقین ما به این معلوم کلی در قیاس با دو خطی که مشاراًلیه حسی ما هستند و با هم مساوی‌اند بیشتر است.

او در ادامه می‌افزاید اگر در ما قوه معرفت به حقایق موجودات تنها از طریق روح حسی باشد، باید عجز در مورد معقولات یقینی از تصور ضعف آن‌ها قوی‌تر باشد و در مورد ادراک حسی امور

نیک همانند قدرت ما بر ضعف بچربد و طعم شیرینی امور در قیاس با غیر شیرین بودن امور بچربد، اما در واقعیت چنین نیست و چنین ادراکی از این واقعیت نداریم؛ بلکه درکی ضد آن را داریم. تصورات عقلی که کلی‌اند، در قیاس با تصورات دیگر جزئی‌ترند. پس محل صور عقلی به عینه محل موهومات حسی نیست، بلکه باید یک جوهر غیرجسمانی (غیر از بدن معین نفس مجرد) در کار باشد (عامری، ۲۰۱۵: ۲۴۴-۲۴۵) از تأمل در مطالب مذکور از عامری، چند نکته برای ما آشکار می‌شود که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲.۳. دلیل تغایر نفس و روح حسی از طریق معرفت حسی و عقلی

دلیل اول (عامری بر این باور است که ما یک روح حسی داریم و یک نفس. معرفت حسی مربوط به روح حسی و معرفت عقلی ناظر به نفس است. البته عامری به صورت دقیق بیان نکرده که مراد از روح حسی و نفس چیست؟ و تفسیر او از روح حسی و نفس چیست؟ صرفاً دلیل تمایز این دو را چنین بیان می‌کند که ما هم اشخاص و جزئیات و هم کلیات را درک می‌کنیم، اما اگر این دو معرفت را با هم مقایسه کنیم درمی‌یابیم، این دو سنخ از جهت یقین زایی با هم برابر نیستند. یقینی که ما به کلیات داریم درجه فزون‌تری از یقین ما به جزئیات دارد. او این مطلب را در یک قاعده از کلیات و یک مصداق از جزئیات بیان کرد. در مورد یک قاعده از کلیات می‌توان به قاعده «دو چیز که با امر سومی مساوی باشند، با خود نیز مساوی‌اند» اشاره کرد. اگر این قاعده را با دو خطی که با هم مساوی هستند از جهت میزان یقین با هم مقایسه کنیم، در می‌یابیم یقین ما به کلیات فزون‌تر از یقین به یک مصداق جزئی است، چون در مورد جزئیات ممکن است، ما در دستگاه اندازه‌گیری خودمان شک کنیم، آیا این دستگاه اندازه‌گیری صحیح است یا خیر؟ اما در مورد کلیات چنین مشکلی وجود ندارد. البته در مورد تفسیر روح حسی ممکن است روح حسی را زیرمجموعه یکی از قوای مدرکه بدانیم و نفس را قوه عاقله در نظر بگیریم که زیر مجموعه دیگر قوه مدرکه هستند. البته دلیلی برای این امر به صورت واضح در آثار موجود عامری نیافتیم.

دلیل دوم) در بیان دیگر عامری مجدداً تأکید می‌کند که روح حسی غیر از نفس است؛ زیرا ما باید در مورد معقولات یقینی و ادراکات حسی دو حالت عجز و ضعف را با هم مقایسه کنیم و در معقولات عجز بر ضعف بچربد و یا در ادراکات حسی باید قدرت بر ضعف چیرگی داشته باشد.

اما واقعیت چنین نیست؛ بلکه ضد آن است؛ یعنی اگر تصورات عقلی که امور کلی هستند با تصورات جزئی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که تصورات عقلی قوی‌تر از تصورات جزئی‌اند. از این مقدمات او نتیجه می‌گیرد که محل تصورات عقلی، نفس آدمی و محل تصورات جزئی، روح حسی است؛ بنابراین از تمایز بین دو محل، تمایز روح حسی از نفس را نتیجه می‌گیرد.

نقد یکی از مقدمات استدلال دوم:

بیان این نکته ضروری است که این ادعا که تصورات عقلی قوی‌تر از تصورات جزئی هستند، ممکن است مورد مناقشه جدی قرار گیرد و چنین بیان شود که هرگز چنین نیست که تصورات عقلی قوی‌تر از تصورات جزئی باشند؛ زیرا ممکن است ما در هستی تصورات عقلی پس از تصور کردن آن در ذهن شکوک یا شبهاتی داشته باشیم و در نهایت از آن تصور کلی دست برداریم. مثل شک در تصور هستی کلی سیمرغ، اما تصورات جزئی را ما چون از طریق حواسمان در می‌یابیم. برای ما مشهود می‌شوند دیگر شک و تردیدی برای ما ایجاد نمی‌شود، بلکه آن‌ها را می‌پذیریم. بدین جهت هستی تصور جزئی بر هستی تصور کلی تقدم دارد.

۳.۳. تغایر میان نفس ناطقه و روح حسی از طریق تجزیه

دلیل تمایز نفس ناطقه از روح حسی آن است که اگر روح حسی ذاتش یکی باشد، با سریان در جمیع بدن به دلیل اختلاف مزاج اعضای حسی تجزیه می‌شود، اما نفس ناطقه چون از سنخ روحانی است و کارهایش را با آلت جسمانی نمی‌دهد، بدین جهت تجزیه نمی‌شود، هر چند دارای قوای مختلف است (عامری، ۲۰۱۵: ۱۹۹) با تأمل در این گفتار عامری چند مسئله برای ما روشن می‌شود.

۳.۳.۱. تمایز نفس ناطقه و روح حسی از طریق تجزیه بدن و روح حسی

این امر بر آگاهان بر حکمت طبیعی قدیم پوشیده نیست که آن‌ها بر این باور بودند که روح حسی (خون) در جمیع اعضای بدن از طریق قلب سریان دارد. یا به بیان دیگر با پمپاژ کردن خون از سوی قلب این امر حیاتی به جمیع اعضای بدن می‌رساند و از این طریق آن‌ها به حیاتشان ادامه می‌دهند و اگر خون (روح حسی) به عضوی نرسد، آن عضو می‌میرد. از طرفی اعضای مختلف انسان دارای مزاج‌های مختلفی هستند و در سایه همین امر روح حسی تجزیه می‌شود، اما نفس ناطقه انسان امری مجرد است و به جهت همین تجرد از خصوصیات جسم میرا است و یکی از خصوصیات جسم تجزیه‌پذیری است که نفس ناطقه از آن مبری است.

۲.۳.۳. وحدت نفس ناطقه با داشتن قوای مختلف

عامری همانند سایر حکما بر این باور است که نفس انسان دارای قوای مختلف حسی، حرکتی و ادراکی است؛ ولی درعین حال که واجد قوای مختلف است و هر یک از این قوا در بدن یا نفس انسان کارکردهای مختلف حسی، حرکتی و ارادی دارند؛ ولی با حفظ همه این قوای مختلف وحدت خویش را حفظ می‌کند. عامری پس از اشاره به پیچیدگی نفس ناطقه توسط بدن می‌افزاید، نفس ناطقه صلاحیت دارد که غیر از بدن قائم به ذات باشد؛ اما روح حسی غیر از بدن چنین صلاحیت قائم به ذاتی ندارد. اگر تغییری عرض بر بدن شود بر امری که... بر بدن است عرض می‌شود و عرض نفس ناطقه نمی‌گردد و نفس ناطقه را از بین نمی‌برد (عامری، ۱۵: ۲۰۱-۲۲۷).

۳.۳.۳. عرضی بودن روح حسی و جوهری بودن نفس ناطقه

در مباحث قبلی ذکر کردیم که در بعضی مواضع عامری به تمایز نفس ناطقه از بدن یا نفس ناطقه از روح حسی اشاره کرده است، اما در این عبارت او یکجا به تمایز نفس ناطقه از روح حسی و بدن اشاره می‌کند و می‌گوید که روح حسی به‌سان پرده‌ای است که بر بدن کشیده شده باشد و امر عرضی است نه قائم به ذات خود، اما نفس و بدن هر دو جوهر قائم به ذات هستند؛ بنابراین نفس امری جوهری و روح حسی عرضی است و این تمایز مهمی میان این دو محسوب می‌شود.

۳.۳.۳.۱. نقد دیدگاه عامری درباره روح حسی

این امر بر آگاهان به طبیعیات قدیم پوشیده نیست که دانشمندان طبیعی قدیم بر این باور بوده‌اند که انسان موجودی دوگانه انگار است؛ یعنی از یک طرف واضح است که بدن آدمی امری مادی است و از دیگر سو انسان واجد نفس ناطقه است که موجودی مجرد و غیرمادی است. حال این پرسش رخ می‌نماید که مگر امر مجرد می‌تواند با بدن مادی در ارتباط باشد؟ آن‌ها در پاسخ به این پرسش اظهار می‌داشتند: نفس نمی‌تواند به طور مستقیم با بدن که موجودی مادی است، در ارتباط باشد. از این رو ما نیازمند رابطی به نام روح حسی هستیم. دانشمندان طبیعی قدیم بر این باور بودند که این روح حسی همان خون است که در جمیع اعضای بدن جریان دارد.

امروزه ما به‌صورت محکم و استوار می‌توانیم بگوییم: اعتبار روح حسی که عامری در بحث انسان‌شناسی از آن سخن گفته است، به‌صورت جدی محل تردید است و او این اظهار را تحت تأثیر طبیعیات قدیم بیان کرده است.

البته ذکر این نکته ضروری است که در مورد این ادعا که «روح حسی امری عرضی است؛ اما نفس جوهر است» ممکن است تشکیک مطرح شود و کسی دیگر خون را امری عرضی نداند، چنان که امروز نیز خون را به‌عنوان یک موجود مستقل در نظر می‌گیرند و به جاهای مختلف انتقال می‌دهند؛ بنابراین این ادعا که روح حسی امری عرضی است، ادعایی است که دانشمندان طبیعی گذشته داشتند و عامری تحت‌تأثیر ایشان چنین مدعایی را مطرح کرده است.

۴. اصل بودن نفس در برابر بدن

از مباحث قبل دریافتیم که انسان از بدن، روح حسی و نفس تشکیل شده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که نسبت نفس با دو امر دیگر چگونه است؟ عامری می‌گوید حکمای الهی و گروهی از علمای دینی با این عقیده دانشمندان طبیعی درباره نفس ناطقه مخالفت کردند و معتقدند که نفس ناطقه در حقیقت سلاله این جسد انسانی (بدن) است و نسبت نفس ناطقه به بدن مثل نسبت گلاب به گل، شعاع نافذ به بلور، چربی نسبت به شیر و یا آتش در آهن گرمادیده است. این نفس محل علوم یا احکام اکتسابی است (همان: ۲۴۲).

عامری در برابر دانشمندان طبیعی قدیم قد علم می‌کند؛ زیرا ایشان اگرچه از نفس سخن می‌گویند، اما نفس را به امور طبیعی فرو می‌کاهند. ولی او بر این باور است که در عین اینکه آدمی مرکب از بدن، روح حسی و نفس ناطقه است، اما اگر وزن این سه عامل را با هم بسنجیم، درمی‌یابیم که نفس اصل و بدن و روح حسی امور عرضی هستند. وی در این راستا مثال‌های مذکور (نسبت گلاب به گل و...) را مطرح می‌کند و می‌گوید: اگر ما گلاب را به گل بسنجیم درمی‌یابیم این گل‌ها فرایندی را طی می‌کنند، تا در نهایت به گلاب تبدیل شوند. یا نسبت شعاع نافذ به بلور و به‌ویژه نسبت چربی به شیر یا آتش در آهن گرمادیده را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که چربی به‌نوعی در شیر و حرارت در آهن‌داغ مستتر است و از اهمیت بالایی برخوردار است. نفس نیز گرچه ظهور مادی بدن را ندارد، لکن از جهت درجه اهمیت واجد رتبه بالایی است و به‌نوعی می‌توان ادعا کرد که نفس اصل و بدن فرع است.

۱.۴. ویزگی‌های نفس

بعد از آشنایی با این حقایق؛ (یعنی ترکیب انسان از بدن، روح حسی و نفس ناطقه و اینکه نفس ناطقه با دو امر دیگر به منزله اصل در مقابل فروع است.) این پرسش رخ می‌نماید که این نفس دارای چه ویژگی‌هایی است که در قیاس با دو امر دیگر (بدن و روح حسی) از اهمیت بیشتری برخوردار است؟ عامری در آثار موجودش به بعضی از ویژگی‌های نفس اشاره می‌کند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱.۱.۴. خلقی بودن

بیان عامری در *فصول فی المعالم الالهیه* چنین است نفس از جهت تکوّنش تحت زمان واقع است و از جهت تکاملش به وسیله عقل در تحت دهر واقع است، به همین جهت به وصف خلق متصف شده است، نه وصف ابداع. پس دوام آن از علایق کمال آن یعنی عقل است، همان‌طور که دوام عقل از حیث تجرد، جهت اتصال به ذات مبدعش است. بدین جهت افعالش به حسب صدورش از ذاتش در حیز زمان واقع شده است و یا به جهت بازگشت به جوامع کلیه در حیز دهر واقع است، به همین جهت گفته شده است که جوهرش به واسطه عقل به دهر متعلق است و افعالی که از ذاتش صادر شده است به زمان متعلق است، به همین جهت گفته شده است که بعد از دهر و قبل از زمان است (عامری، ۱۳۷۵: ۳۱۷).

با تأمل در این بیان عامری دو نکته مشخص می‌شود که عبارت‌اند از:

نکته اول دو حیثیتی بودن نفس:

عامری بر این باور است که نفس از حیث رتبه بعد از عقل واقع می‌شود، به همین جهت نفس دارای دو حیثیت مختلف است و بر اساس هر حیثیت حکم خاصی دارد. ما نفس را یک‌وقت از حیث جوهر و ذاتش نگاه می‌کنیم، بر این اساس نفس امری است که وابسته به حضرت حق است. بر این اساس نفس امری است که وابسته به عقل است و عقل نیز در رتبه بالاتر وابسته به حضرت حق است. بر این اساس همان‌طور که عقل فرازمانی و امری دهری است، نفس نیز امری دهری و فرا زمانی است.

اما اگر نفس را از حیث فعلش نگاه کنیم، از این حیث (حیثیت دوم) فعل نفس در ارتباط با بدن است و امری زمانی است، بدین جهت نفس نیز امر زمانی است.

با این بیان مشخص می‌شود، ما به نفس از دو حیث می‌توانیم بنگریم و براین اساس واجد دو حکم متفاوت - دهری و زمانی - است.

نکته دوم تأثر از مکتب افلوطینی:

با کندوکاو در مکتب افلوطینی درمی‌یابیم که آن‌ها نیز برای نفس نقش دو حیثیتی قایل بودند و بر این باور بودند که اگر ما نفس را با رتبه عالی‌تر از آن - عقل - مقایسه کنیم، از آن جهت که در ارتباط با عقل است، امری فرازمانی است، اما اگر آن را با موجود فروترش - طبیعت - مقایسه کنیم، به جهت ارتباط با آن امری زمانی است (فلوطین، مجموعه آثار، انشاد پنجم، رساله دوم، بند دوم).

۴.۱.۲. الهی، عقلی و ذات بودن نفس

عامری در فصل سوم کتاب قیم «الفصول فی المعالم الالهیه» چنین می‌گوید:

مراد از نفس کلیه، لوح است که دارای سه ویژگی - الهی، عقلی و ذاتی - است. بر اساس ویژگی اول (خاصیت الهی) طبیعت کلیه را تدبیر می‌کند. بر اساس ویژگی دوم (عقلی) نسبت به حقایق اشیا آگاه می‌شود و از طریق این علم به این موجودات، بر آن‌ها احاطه پیدا می‌کند. نفس بر اساس ویژگی سوم (خاصیت ذاتی) به اجسام، طبیعت آلت و صورت اعطا می‌کند. به جهت داشتن آلات مختلف افعال متعدد از نفس صادر می‌شود. این نکته‌ای است که فیلسوفان پیشین در تعریف نفس یادآور شده‌اند که حیات با نفس آغاز می‌شود و مرتبه قبل از نفس (= جمادات) واجد حیات نیستند (همان: ۳۰۴).

او در ادامه تفسیر دیگری از دو ویژگی الهی و عقلی بودن نفس ارائه می‌کند و می‌گوید:

نفس کلیه دارای ویژگی الهی است؛ زیرا ذات خداوند یکتا ذاتی است که همه موجودات از آن تبعیت می‌کنند. به حسب استیلای حضرت حق بر موجودات است که خاصیت تدبیر طبیعت یا محرک اجرام و استیلای بر آن‌ها را به نفس اعطا کرده است. تا در افعالش راه صواب را طی کند. نفس واجد ویژگی عقلی است؛ چون خداوند نفس را خلق کرده است و به‌گونه‌ای نفس را در آورده است که عقل بر آن تأثیر داشته باشد و با مدرکات جزئی بر جوامع کلی سیطره داشته باشد و از خاصیت نفس آن است که به جسم طبیعی حیات عطا می‌کند و مدبر قوای طبیعی و مصور علوم حقیقی است (همان: ۳۰۵-۳۰۴).

با تأمل در این بیان نکته ذیل برای ما مشخص می‌شود:

نکته: تفسیر خاص سه ویژگی نفس

عامری برای نفس سه ویژگی الهی، عقلی و ذاتی بودن را بر می‌شمارد. او می‌گوید: در مرحله اول بر اساس ویژگی الهی بودن است که نفس طبیعت کلیه را تدبیر می‌کند. اما در تفسیر دوم همین معنا را کمی روشن‌تر توضیح می‌دهد و می‌گوید: حضرت حق از آن جهت که معطی وجود و کمالات به همه موجودات است. همه موجودات در نظام هستی بر اساس سرپنجه تدبیر الهی به حرکت درمی‌آیند. نفس نیز از آن جهت که الهی است، نسبت به موجودات مادون خودش حالت تدبیر دارد.

اکنون این پرسش خودنمایی می‌کند که موجودات مادون نفس چه موجوداتی هستند؟ در پاسخ به این پرسش عامری می‌گوید طبیعت و اجرام (اجسام) در رتبه پائین‌تر از نفس هستند. بدین جهت تدبیر طبایع و اجرام به عهده نفس است.

ویژگی دوم نفس عقلی بودن است. او خاصیت دوم نفس را چنین تفسیر می‌کند که نفس بر اساس این ویژگی نسبت به حقایق اشیا آگاهی پیدا می‌کند. این آگاهی زمینه را برای سیطره و احاطه نفس بر این اشیا فراهم می‌کند.

ذاتی بودن، ویژگی سوم نفس است که عامری آن را چنین تفسیر می‌کند که بر اساس این خصلت نفس به طبایع و اجسام، آلات و صور عطا می‌کند. به همین جهت حکما در تعریف نفس تعبیر آلات مختلف را ذکر می‌کنند؛ زیرا اگر نفس دارای آلات مختلف نباشد نمی‌تواند افعال مختلف از آن صادر شود. او سپس یادآور می‌شود که از دیدگاه حکمای سلف، حیات با نفس آغاز می‌شود و قبل از واجد شدن نفس، حیاتی در کار نیست.

نتیجه‌گیری

عامری همانند فیلسوفان و دانشمندان سلف خود بر این باور بود که انسان دارای جزئی به نام بدن و دو روح، یکی به نام‌های روح حسی و دیگری نفس ناطقه است. او قائل به این است که بدن چیزی غیر از نفس ناطقه است، همان‌طور که روح حسی امری متمایز از نفس ناطقه است. اگرچه او به نقش بدن و روح حسی در انسان وقوف داشت و کارکردهای ویژه‌ای برای آن‌ها قائل بود، اما بر این نظر بود که نقش اصلی در انسان را نفس ناطقه برعهده دارد و دو جزء دیگر؛ یعنی

بدن و روح حسی نقش فرعی را ایفا می‌کنند. به بیان دیگر حقیقت انسان نفس ناطقه است و بدن و روح حسی نقش بسیار کم‌رنگی در مورد انسان ایفا می‌کنند.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۵)، *الشفاء*، جلد اول، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- _____ (۱۴۰۳)، *الإشارات والتنبيهات*، جلد سوم، بی‌جا: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- ارسطو (۱۳۸۹)، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۶۶)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران: گفتار.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۳)، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکیم مؤسس آقا علی مدرس*، تهران: حکمت معاصر.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی؛ رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- جرجانی (بی‌تا)، *معجم و التعریفات*، تحقیق و تصدیر محمد صدیق المنشاوی، قاهر: دارالفضیله للنشر و التوزیع و التصدیر.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۳۸۵)، *ماهیت نفس در کلام اسلامی*، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ش ۱۸.
- حقی و طباطبائی (۱۳۹۳)، *بررسی نظریه ارسطو و ابن سینا درباره نفس و نسبت آن با بدن*، جستارهای فلسفی، ش ۲۵.
- دهخدا (بی‌تا)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیباجی، سیدمحمدعلی؛ بارانی، فاطمه (۱۳۹۸)، *رابطه نفس و بدن و تأثیر آن بر جاودانگی از دیدگاه ابن سینا و توماس آکویناس*، نشریه فلسفه دین، ش ۳۸.
- سید مظهری، منیژه (۱۳۸۹)، *کیفیت ارتباط نفس و بدن از دیدگاه فلاسفه و عرفا*، نشریه فلسفه و کلام (حکمت و فلسفه)، ش اول.
- شاهرخی، احمدرضا (۱۳۸۱)، *ارتباط نفس مجرد و بدن در فلسفه اسلامی*، نشریه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۱۳ و ۱۴.
- شه‌گلی، احمد (۱۳۸۹)، *نظریه انعکاس رهیافتی فلسفی-روان‌شناختی به رابطه نفس و بدن*، نشریه نقد و نظر، ش ۵۹.

- عامری، ابوالحسن (۲۰۱۵)، *الآمدعلى الأبد*، بیروت: دار التنوير للطباعة و النشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۰)، *الفصول فی المعالم الالهیه*، مقدمه سبحان خلیفات، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۵)، *القول فی الإبصار و المبصر*، مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۵)، *النسک العقلی و التصوف الملی*، مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عباسی، سمیه (۱۳۹۲)، *حقیقت نفس و نحوه ارتباط آن از نظر سهروردی و فخر رازی*، راهنما: ایمانپور، منصور؛ مشاور: حسینی، احمد، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- فخر رازی (۱۴۰۷ ق)، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تحقیق الدكتور احمد حجازی السقا، بیروت: دار الکتب العربی.
- فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۶)، *بررسی و نقد رفتارگرایی فلسفی*، پژوهش فلسفی کلامی، سال نهم، ش ۴۵.
- _____ (۱۳۸۷)، *نقد روایت پاول چرچلند از فیزیکیالیسم حذف گرایانه*، اندیشه دینی، ش ۲۶.
- _____ (۱۳۸۹)، *بررسی نظریه این همانی ذهن و مغز*، فلسفه دین، پردیس قم، سال هفتم، ش ۵.
- محمدی، حسین؛ کشفی، عبدالرسول؛ ابراهیمی، حسن (۱۳۹۳)، *بررسی دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن*، حکمت معاصر، سال پنجم.