

حقیقت انسان و انسان حقیقی

در اندیشه ابوالحسن عامری و صدرالدین شیرازی

رضا رضازاده^۱، حسن رهبر^۲

چکیده

بحث در باب وجود آدمی، حقیقت و مقام او در عالم تکوین، بعنوان یکی از مباحث مهم فلسفی همواره مورد نظر فیلسوفان بوده است. حکمای مسلمان نیز در مباحث خود به بحث درباره انسان پرداخته‌اند. نکته مهم و اساسی در باب انسان‌شناسی، سخن از حقیقت انسان بعنوان موجودی متمایز و برگزیده در میان سایر موجودات است. ابوالحسن عامری نیشابوری، فیلسوف ایرانی مسلمان، از جمله کسانی است که درباره حقیقت انسان مباحثی را در فلسفه‌ورزی خود مطرح کرده است که نویسندگان را برآن داشته، نظریات وی را با آراء صدرالمتهلین بعنوان فیلسوفی دارای نظریات نو در باب حقیقت انسان و بعنوان یک حکیم مرجع، به مقایسه و تحلیل بگذارد و وجوه اختلاف و اشتراک آنها را نمایان سازد. در این میان، تلقی آن دو از انسان بعنوان مخلوق خداوند و مرکب از نفس و بدن و تلقی نفس بعنوان حقیقت انسان و در نتیجه، تقابل با دیدگاه‌های ماده‌باورانه را میتوان از نقاط اشتراک و تفاوت دیدگاه آنها پیرامون رابطه نفس و بدن و نحوه ارتباط آن دو را میتوان از نقاط اختلاف آنها قلمداد

۳۷

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه ایلام

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)؛ Hassan_rahbar@yahoo.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۳



کرد. ملاصدرا رابطه نفس و بدن را یک رابطه لزومی و وجودی میدانند و روح بخاری را واسطه میان آن دو میدانند و با طرح نظریه جسمانیة الحدوث، نظری جامعتر را ارائه میدهد، درحالی که عامری رابطه نفس و بدن را رابطه‌یی عرضی قلمداد میکند و تبیین روشنی از توجیه این رابطه ارائه نمیدهد. همچنین آنها هردو عقل را از مراتب نفس و باعث تمایز انسان از سایر موجودات و ملاک در حقیقت انسان میدانند.

کلید واژه‌ها: حقیقت انسان، نفس، بدن، رابطه نفس و بدن، عامری، ملاصدرا

* * *

۱. مقدمه

انسان بعنوان یکی از سه ضلع خدا، جهان و انسان، همواره در معرض تحقیق و نظریه‌پردازی فیلسوفان بوده است. بهمین جهت، پژوهشگران، حوزه فلسفه انسان‌شناسی را از جمله مباحث مهم فلسفه قلمداد میکنند که شناخت دقیق آن میتواند شناختی عمیقتر از دیگر مباحث فلسفی همچون معرفت‌شناسی و خداشناسی ارائه دهد. اهمیت بحث انسان تا جایی است که اگزیستانسیالیسم بعنوان یکی از مکاتب مهم فلسفی اساساً بر محور انسان و وجود او بنا نهاده شده است. در این میان شاید بتوان گفت که اساسیترین بحث، سخن از حقیقت انسان و بعبارت دیگر، انسان حقیقی است. چرا که تا حقیقت انسان بعنوان موجودی که متمایز از سایر موجودات است، آشکار نگردد، نمیتوان تبیین درست و دقیقی از دیگر مسائلی که در ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم با انسان است ارائه داد. فیلسوفان مسلمان نیز به انسان و مباحث مربوط به او توجه داشته‌اند. در این میان، عامری، فیلسوف مسلمان و ایرانی قرن چهارم هجری که متأسفانه کمتر درباره وی گفته و نوشته شده است نیز درباره انسان به تحقیق و بررسی پرداخته است؛ چنانکه نویسندگان را بر آن داشته آراء این فیلسوف را در کنار نظریات ملاصدرا که راه و روشی نو در فلسفه اسلامی بنا نهاده است و از جمله کسانی است که در باب انسان‌شناسی نظریات پربار و بدیعی ارائه نموده است، به مقایسه و ارزیابی بگذارند و با نگاهی تطبیقی و مقایسه‌یی، وجوه انسان‌شناسی این دو فیلسوف مسلمان و ایرانی را مورد تحلیل و بررسی قرار دهند. آنچه ملاصدرا بعنوان نظریه‌یی نو در باب انسان‌شناسی

۳۸



مطرح میکند بحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است در این میان، تکیه نگارندگان بر آثار تألیفی ملاصدرا و عامری است و بنا را بر آن نهاده‌اند که صرفاً با توجه به آثار خود آنها به تحلیل مباحث انسان‌شناسی و تبیین حقیقت انسان بپردازند. در نوشتار حاضر ضمن اشاره به مباحث مقدماتی در حوزه انسان‌شناسی اسلامی، به بحث و بررسی پیرامون حقیقت انسان و ماهیت او براساس آراء ملاصدرا و عامری پرداخته خواهد شد.

۲. جایگاه انسان در میان موجودات عالم از نگاه عامری

عامری انسان را از جمله موجودات عالم طبیعی قلمداد میکند؛ این مسئله را از تعریفی که برای انسان ارائه میدهد میتوان استنباط کرد. وی انسان را به «حیوان ناطق میت» تعریف میکند.^(۱) از این تعریف میتوان تأثیر فلسفه افلاطون بر اندیشه عامری را دریافت. چرا که وی این تعریف را در کتاب *السعادة و الاسعاد* به افلاطون نسبت میدهد. همچنین تأثیر این تعریف را میتوان در آثار اکثر فلاسفه معاصر عامری از جمله کندی - که تأثیر عظیمی بر اندیشه وی دارد - مشاهده نمود.^(۲) عامری موجودات عالم را به پنج قسم تقسیم میکند و انسان را در این تقسیمبندی جزء مرتبه اخیر قرار میدهد:^(۳)

۱. **مرتبه اول:** موجود بالذات که همان خداوند است و کسی در این مرتبه با او نسبتی ندارد. خداوند بعنوان موجودی بالذات، فوق دهر و سابق بر آن است و بعبارتی سابق بر زمان و قدیم است.

۲. **مرتبه دوم:** موجود بالابداع که با دهر و قرین با آن است. منظور از موجود بالابداع همان قلم و امر است که فلاسفه منظور از قلم را «عقل کلی» و مقصود از امر را «صورت کلیه» مینامند.

۳. **مرتبه سوم:** موجود بالخلق که بعد از دهر و قبل از زمان است. موجود بالخلق همان عرش و لوح است. حکما منظور از لوح را «نفس کلی» دانسته‌اند و مقصود از عرش را «فلک مستقیم» و «فلک الافلاک» مینامند.

۴. **مرتبه چهارم:** موجود بالتسخیر یا بالطبع که در زمان و همراه با آن است. منظور از موجود بالتسخیر همان افلاک و اجرام آسمانی اولیه است.

۵. **مرتبه پنجم:** موجود بالتولید یا بالتکوین که بعد از زمان است. این مرتبه در واقع شامل تمامی موجوداتی است که در عالم مادی از عناصر چهارگانه تشکیل میگردند.

عامری انسان را جزء آخرین مرتبه یعنی موجود بالتولید یا بالتکوین قرار می‌دهد؛ چرا که انسان از جمله موجودات عالم مادی و متشکل از عناصر چهارگانه است. همچنین با توجه به اینکه در تعریف انسان از قید «میت» نیز استفاه میکند، میتوان استنباط کرد که وی انسان را فناپذیر و در معرض کون و فساد میدانند.

۳. نگاه متعالی ملاصدرا به انسان در میان موجودات

ملاصدرا انسان را به «حیوان ناطق» تعریف میکند^(۴) و واژه «میت» را در مورد انسان بکار نمیبرد، ازاینرو در مقابل عامری یا گرایش افلاطونی، وی گرایش ارسطویی دارد. ملاصدرا اگرچه انسان را از جمله حیوانات میدانند اما معتقد است که بواسطه اکتساب علوم الهی میتوانند در زمره ملائکه الهی وارد گردند.^(۵) بکار نبردن واژه میت میتوانند از این جهت باشد که میت بودن، خاص بدن جسمانی انسان است و ملاصدرا انسان را همین بدن جسمانی نمیدانند و معتقد است حقیقت وی غیرقابل معدوم شدن است و این نکته‌ی است که مختص وجود انسان است و آن را از سایر موجودات متمایز میکند. صدرالمآلهین در جایی دیگر، نظری متفاوت را ارائه میدهد و اساساً فطرت انسان را متفاوت با فطرت حیوان میدانند. بعبارت دیگر، وی آخر فطرت حیوان را ابتدای فطرت انسان قلمداد میکند و این امر را بدلیل تفاوت فطرت و نشأت وجودی انسان و حیوان میدانند:

ان الفطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة
الانسان لاختلاف الفطر و النشأت.^(۶)

بنابراین، ملاصدرا در نظر نهایی خود، انسان را بدلیل وجود خاصی که خداوند به وی ارزانی داشته است، فراتر از وجود حیوانی میدانند و معتقد است با کسب معارف الهی حتی میتواند در زمره ملائکه الله محسوب گردد.

۴. آفرینش انسان

یکی از مباحثی که در باب انسان‌شناسی موجب اختلاف میان حکما بوده است، مسئله کیفیت خلقت و آفرینش انسان است و اینکه انسان چگونه خلق شده است. عامری در تبیین نحوه آفرینش انسان دو رویکرد را مطرح میکند که یکی متأثر از دیدگاه افلاطونی و دیگری برگرفته از تفکر ارسطویی است. عامری در یک دیدگاه



با تأثیر از افلاطون که نفس را قدیم و سابق بر بدن میدانند، معتقد است که نفس عامل ایجاد بدن و بنابراین علت ایجاد انسان که متشکل از نفس و بدن است، میباشد. وی معتقد است انسان ابتدا اجزائی پراکنده در این عالم بود و زمانی که نفس به آن پیوست و حالات مختلف را در آن ایجاد کرد و مزاج آن را شکل داد و سپس انسان به این شکل پدید آمد:

كان الانسان اجزاء مبثوثة في هذا العالم فلما صمدت النفس لها حركة الطبيعة على تأليفها و توزيع الحالات المختلفة فيها و اعطتها النفس بوساطة الطبيعة صورة خصتها بها و دبرت اخلاطها و هيأت مزاجها فظهر الانسان في الثاني بشكل الذي كان لاجزائه التي مردها الى الهيلولي.^(٧)

از سوی دیگر، عامری رویکرد دیگری ارائه میدهد که بوضوح متأثر و برگرفته از اندیشه ارسطویی است. وی در این دیدگاه، از علل اربعه نام میبرد و بحث ماده و صورت ارسطو را مطرح میکند و معتقد است بدن بمنزله ماده و نفس بمتابهِ صورت است. بعقیده وی، همانگونه که همه حوادث عالم طبیعت متشکل از علل اربعه است، انسان نیز متشکل از این امور چهارگانه است.

به این نحو که بذر انسان که همان نطفه است بمتابهِ ماده و طبیعتی که این بذر را به مرحله نهایی به صورت تدریجی میرساند بمنزله فاعل و حصول هریک از اعضا به مرحله‌یی که عمل شایسته آن عضو بنحو صحیح و درست انجام گیرد بمنزله صورت و در نهایت رسیدن به اخلاق نفسانی که مدح و ستایش ابدی را بدنبال داشته باشد بعنوان غایت و مقصود تلقی میشود:

اتفق الحكماء ايضاً في حدوث النسمة البشرية على ان البزر الواقع في الرحم منزلة شخص العنصر صمناً كان او منياً و ان القوة المسخرة لتدرجه الى تمتة الاعضاء اعنى الطبيعة تنزل منزلة الفاعل و ان حصول كل عضو منه على الهيئة الصالحة لتأدية الفعل المختص به تنزل منزلة الصورة و ان الاخلاق النفسانية التي بها يصفو له الحمد الابدى تنزل منزلة الغرض.^(٨)

۴۱

همچنین بعقیده وی، هر ماده‌یی با هر صورتی سازگار نیست و بنابراین باید هر ماده‌یی، صورت مختص به خود و شایسته خود را پذیرا باشد و صورت شایسته بدن انسان همان نفس اوست که در آن تصرف میکند.^(۹)



بنابراین، با تبیین این دو دیدگاه عامری بوضوح میتوان تلاش وی برای ایجاد وحدت بین ارسطو و افلاطون را مشاهده نمود که این برگرفته از تأثیر هر دوی این فیلسوفان در اندیشه عامری است.

همچنین وی نوعی رویکرد دینی نیز ارائه میدهد که در تشریح آن معتقد است به هر تقدیر، انسان آفریده و مخلوق خداوند است:

انّ الجبلۃ البشریة مرکبة بصنع الله تعالی.^(۱۰)

ملاصدرا نیز پیرامون آفرینش انسان بیشتر رویکرد دینی و قرآنی را در پیش میگیرد. بعقیده وی خداوند سه درجه از وجود را ایجاد کرده است: دنیا، برزخ و آخرت. سپس جسم را از عالم دنیا، نفس را از عالم برزخ و روح را از عالم آخرت خلق کرده است. همچنین معتقد است خداوند سه واسطه را برای تنوعات عالم انسان آفریده است: ملک الموت، نفحة الفزع و نفحة الصعق. موت، مختص اجسام است، نفحة الفزع مخصوص نفوس و نفحة الصعق ویژه ارواح است. از اینرو، هرگاه خداوند اراده کند نفوس را بواسطه نفحة فزع از عالم برزخ بر اجسام دنیوی متصرف میسازد.^(۱۱)

به این ترتیب صدرالمتألهین دو نکته را مورد اشاره قرار میدهد: اول، آفرینش انسان بواسطه خلقت خداوند و ایجاد او. دوم، ترکیب انسان از روح یا نفس و بدن جسمانی. اما اینکه عناصر تشکیل‌دهنده انسان چیست، موضوع بحث بعدی ما را تشکیل میدهد.

۵. مکونات انسان و عناصر او

عامری انسان را متشکل از نفس و قالب طبیعی آن یعنی بدن میداند. بعقیده وی، هریک از آن دو فعل مختص به خود را انجام میدهند. او نفس را از جمله موجودات عالم روحانی و بدن را از جمله موجودات عالم طبیعی و مادی قلمداد میکند:

الجوهر الانسی متربکباً من النفس الناطقة و القالب الطبیعی فمن الواجب ان
یکون له بحسب کل واحد منهما فعل یودیه... ان جوهر النفس لیس مترتب
تحت الاکوان الطبیعیة بل هو معدود من الموجودات الروحانیة و ان جوهر القالب
لیس بمرتب تحت الموجودات الروحانیة بل هو معدود من الاکوان الطبیعیة.^(۱۲)

عامری جسم را نیز متشکل از دو نوع اعضا معرفی میکند: اعضای رئیسی که

متشکل از قلب، کبد و مغز است^(۱۳) و اعضای آلی که مرکب از سر، دستها، پاها و غیره است.^(۱۴) بنابراین وی از بدن و اعضای تشکیل‌دهنده آن بعنوان قالب طبیعی نفس نام میبرد که هر یک از آن اعضا کارهای مختص به خود را انجام میدهند. ملاصدرا نیز همچون عامری از ترکیب انسان به نفس و بدن سخن میگوید. وی بدن را جسم طبیعی و میت در ابتدای امر معرفی میکند که بواسطه نفس حیات مییابد.^(۱۵) بنابراین صدرالمتألهین نیز در باب عناصر تشکیل‌دهنده انسان، نظر عامری را تصدیق میکند و معتقد است انسان مرکب از جسم و نفس است. البته دیدگاه این دو در باب وجود و ماهیت وجودی آنها با هم متفاوت است. چرا که عامری نفس را از جمله موجودات روحانی قلمداد میکند، در حالی که ملاصدرا این سخن را نمیپذیرد.

۶. حقیقت انسان و ماهیت وی

در باب حقیقت وجودی انسان بطور کلی میتوان به سه دیدگاه قائل بود:

۱. دیدگاه مادی که انسان را همان بدن دنیوی جسمانی قلمداد میکند و حقیقتی ورای این بدن برای او قائل نیست. از نظر این گروه، انسان همان بدن دارای دست و پا و چشم و گوش و... است.
۲. دیدگاه کسانی که به ترکیب نفس و بدن بعنوان دو امر حقیقی قائلند. این عده بر حقیقت همزمان نفس و بدن بعنوان امری حقیقی که انسان از آنها تشکیل میشود تأکید دارند.
۳. دیدگاه کسانی که حقیقت انسان را نفس او میدانند و بدن را در نهایت بعنوان ابزاری در دست نفس تلقی میکنند. بعقیده این گروه، انسان حقیقتی ورای نفس ندارد و بدن بدون نفس چیزی نیست.

عامری دیدگاه سوم را میپذیرد. بعقیده وی، حقیقت انسان چیزی جز نفس او نیست. وی انسان را حیوان ناطق مینامد بنابراین آنچه حقیقت او را تشکیل میدهد نفس ناطقه اوست:

۴۳

ان الجوهر الانسی... حقیقته انه حیوان ناطق.^(۱۶)

عامری معتقد است انسان با حیوانات در بدن جسمانی و قوای آن مشترک است و تنها چیزی که او را از سایر حیوانات جدا میکند، نفس ناطقه است که وجه تمایز میان او و دیگر حیوانات است.^(۱۷)



دیدگاه صدرالمتألهین نیز در این مسئله همسو با عامری است. بنظر ملاصدرا، همانگونه که حقیقت یک میز به صورت آن است نه چوبی که از آن ساخته میشود، حقیقت انسان نیز به نفس اوست و نه بدن مادی وی.^(۱۸) وی این نکته را در بسیاری از آثار خود مورد اشاره قرار میدهد:

ان الانسان انسان بجوهر نفسه الروحانية لا بمادة بدنه^(۱۹)، تشخص کل انسان
انما بنفسه و اما بدنه من حیث هو بدنه فلیس له تشخص آلا بنفسه.^(۲۰)

بنابراین، صدرالمتألهین حقیقت انسان را جز نفس او نمیداند و از نظر وی آنچه حقیقتاً انسان نامیده میشود همان نفس اوست که باعث تشخص وی میگردد. از اینرو دیدگاه وی با عامری در باب حقیقت انسان همسان است. از آنجا که نفس در اندیشه ملاصدرا و عامری بعنوان حقیقت اصیل انسان حائز اهمیت است، در ذیل به تشریح وجوه انسان‌شناختی آن میپردازیم.

۷. نفس و جایگاه انسان‌شناختی آن

در باب نفس و جایگاه آن از حیث انسان‌شناسی به تعریف نفس، مبدأ و منبع نفس، طبیعت و ماهیت نفس و درنهایت رابطه نفس با بدن و نیز عقل انسان با تکیه بر آراء ملاصدرا و عامری خواهیم پرداخت:

۷-۱. تعریف نفس

عامری در تعریف نفس بر ارسطو تکیه دارد و همچون وی از نفس بعنوان کمال برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات میباشد نام میبرد. وی بطور کلی سه تعریف برای نفس قائل است که دو مورد آن را همان تعریف عقل میداند که عقل انسانی را به آن دو توصیف میکند. وی دو تعریف را نیز برای عقل ارائه میدهد: الف) قوه تصور معانی کلی؛ ب) محبت و عشق برای افاضه به هر چیزی که از آن اقتباس میکند:

۴۴

ان العقل الصریح ذو ثنائیة احدها قوة التصور المعانی الکلی و الثانی المحبة
لافاضتها علی کل ما اقتبسها منه.^(۲۱)

اما تعریف سوم همان تعریف ارسطویی است که در آثار عامری با وضوح و صراحت بیشتری بچشم میخورد:



اما جوهر النفس فهو ذو ثلاثية اما الاثنان فهو اللذان وصف بهما العقل و اما الثالث فهو كمال الجسم الطبيعي الالهي باحيائه و استعمال طبيعته المختصة به.^(۲۲)

ملاصدرا ابتدا با توجه به بسيط بودن نفس، تعريف نفس و اقامه برهان بر آن را غيرممکن ميداند اما معتقد است با توجه به فعل و انفعال آن ميتوان تعريفی برايش ارائه داد:

فان البسيط و ان لم يكن له حد و لاعليه برهان من جهة هوية ذاته البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور.^(۲۳)

همچون اکثر متفكران در باب تعريف نفس و امداار ارسطوست و نفس را همان كمال اول برای جسم طبيعي آلي ميداند:

ان النفس كمال اول لجسم طبيعي و لا كل جسم طبيعي...بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالته الثانية بالآلات يستعين بها على افعال الحياة كالاحساس و الحركة الارادية.^(۲۴)

از اينرو، از نظر صدرالمتهالين تعريف نفس بجهت ماهيت آن نيست بلکه به اين دليل است که به آن نفس اطلاق ميشود و اين از آنروست که مدبر بدن است:

التحديد ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفساً و اسم النفس لم يوضع لها الا من حيث تدبيرها للبدن.^(۲۵)

درواقع بعقيدة ملاصدرا تعريف نفس از حيث تدبير بدن است وگرنه ذات نفس بدليل بساطت آن قابل تعريف نيست، بلکه صرفاً فعل و انفعال آن که بواسطه بدن و آلات آن صورت ميپذيرد، قابل تعريف است. اما با همه اين اوصاف، دیدگاه عامری و ملاصدرا در باب تعريف نفس يکسان است و هر دو همچون ارسطو از نفس بعنوان كمال اول برای جسم طبيعي آلي، نام ميبرند.

۲-۷. منبع و مبدأ نفس

يکي ديگر از مسائل مهم در مباحث نفس شناسی بحث پيرامون منبع و مصدر نفس است. آیا نفس سابق بر بدن است يا بواسطه بدن و همراه با آن خلق گشته

است؟ بعبارت دیگر، نفس قدیم است یا حادث؟ عامری نظر قطعی و دقیقی درباره این مسئله ندارد و این بحث بصورت یک تردید باقی مانده است. بنظر میرسد این تردید ریشه در اختلاف نظر ارسطو و افلاطون دارد؛ چرا که افلاطون نفس را قدیم و سابق بر بدن و ارسطو آن را حادث به حدوث بدن میدانند. اما آنچه میتوان از بین این دو نظر بعنوان نظر احتمالی برداشت کرد، این است که چون عقیده ارسطو در باب حادث بودن نفس با بدن و از بین رفتن آن با فساد بدن، منجر به تعارض با عقیده دینی معاد میشود، میتوان این رأی را تأیید کرد که عامری نمیتواند با نظر ارسطو موافق باشد. بنابراین، دست کم، تأیید نظر افلاطون از سوی عامری با توجه به پایبندی وی به امر معاد، میتواند به نظر نهایی عامری نزدیکتر باشد.

برخلاف عامری که نظر دقیق و نهایی در اینباره ندارد، ملاصدرا نظری ابداعی و صریح را پیرامون این مسئله اظهار میدارد. وی معتقد است نفس انسان درجاتی دارد و ابتدا و آغاز وجود نفس، جسمانی است و سپس بلحاظ وجودی ارتقا مییابد و مجرد میگردد و بسوی پروردگار رجعت میکند:

ان النفس الانسانیة مقامات و درجات کثیرة من اول تکونها الی غایتها و لها نشأت ذاتیة و اطوار وجودیة و هی فی اول النشأة التعلقیة، جوهر جسمانی ثم یندرج شیئاً فشیئاً فی الاشداد و یتطور فی اطوار المختلفة الی ان تقدم بذاتها و تنفصل عن هذه الدار الی دار الآخرة فترجع الی ربها فهی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء.^(۲۶)

بعقیده ملاصدرا، نفس ابتدا یک امر جسمانی است و سپس به نفس طبیعی و پس از آن به نفس حساسه، سپس نفس مفکره ذاکره و درنهایت به نفس ناطقه که دارای عقل نظری میگردد و از درجه بالقوه به درجه عقل بالفعل و درنهایت عقل فعال میرسد، مبدل میگردد:

اول ما تتكون من نشأتها قوة جسمانیة ثم صورة طبیعیة ثم نفس حساسة علی مراتبها ثم مفكرة ذاکرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظری بعد العملی علی درجاته من حد العقل بالقوة الی العقل بالفعل و العقل الفعال.^(۲۷)

بنابراین، وی با طرح نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» درباره نفس، ایده بی جدید را مطرح میکند که تا پیش از این هیچیک از فلاسفه اسلامی آن را مطرح نکرده

بودند. از نظر وی، نفس در ابتدای وجود، یک امر جسمانی است و نقطه شروع و مبدأ آن همزمان با حدوث بدن است. او با نقد ادله کسانی که بتبعیت از افلاطون به قدم نفس معتقدند و نیز با بررسی دلایل کسانی که در نقد گروه مقابل، به حدوث نفس قائلند، در نهایت به نظریه مشهور خود مبنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس میرسد و آن را نظر دقیق در باب مبدأ و بدایت نفس میداند.^(۲۸)

نکته دیگری که میتوان از این نظریه ملاصدرا استنباط کرد، بحث حرکت جوهری نفس است. زیرا بعقیده وی، نفس در ابتدای وجود، امری جسمانی است و پس از گذر از مراحل متعدد و اشتداد درجه وجودی، بر اثر حرکت جوهری مبدل به موجودی مجرد میشود که حتی پس از فاسد شدن بدن جسمانی نیز همچنان به حیات خود ادامه میدهد و همین ادامه وجود ابدی نفس است که مسئله معاد را نیز برای وی آسان میسازد و از آن در جهت تبیین معاد بهره میگیرد. از اینرو مبدل شدن نفس از یک موجود جسمانی در ابتدای خلقت به یک موجود کاملاً مجرد، ریشه در حرکت جوهری موجودات عالم و بتبع آن، نفس انسانی دارد.

اگرچه عامری نظر صریحی درباره قدم و حدوث نفس ندارد اما در این رأی کاملاً متفاوت از ملاصدرا بنظر میرسد؛ چرا که (همانگونه که پیشتر به آن اشاره شد) از نظر عامری نفس یک موجود روحانی است، برخلاف ملاصدرا که نفس را در ابتدا یک موجود جسمانی میداند:

ان جوهر النفس لیس مترتب تحت الاکوان الطبیعیة بل هو معدود من الموجودات الروحانیة....

۷-۳. ماهیت نفس و رابطه آن با بدن

پیشتر گفته شد که حقیقت انسان از منظر ملاصدرا و عامری آنچه حقیقت انسان را تشکیل میدهد نفس اوست و بدن جسمانی وی صرفاً ابزاری در دست اوست. اکنون سؤالی که مطرح میشود این است که حقیقت خود نفس چیست؟ آیا امری مجرد است یا مادی؟ رابطه اش با بدن چگونه توجیه میشود؟

عامری باید یا همچون ارسطو به اتصال جوهری نفس و بدن مانند اتصال ماده و صورت معتقد باشد و یا پیروی از افلاطون به اتصال عرضی نفس و بدن مانند وجود ناخدا در کشتی، معتقد باشد؛ همانگونه که ناخدا جزئی از کشتی نیست، نفس نیز جزئی از بدن نیست.



باید گفت که عامری بیپروی از افلاطون رابطه نفس و بدن را عرضی میدانند و معتقد است اگرچه نفس و بدن در عالم خارج با هم متحد هستند، اما رابطه آنها عرضی است و نفس جزئی از جسم نیست:

ان ارتباط نفس بالجسد و ظهورهما معاً هو ارتباط عارض و هما ان كان يظهران فی الوجود معاً فلا يدل هذا علی ان طبیعتهما واحدة فالنفس لیس لها استعانة بالبدن و لا شیء منه.^(۳۹)

عامری در توضیح نحوه رابطه بین نفس و بدن یک مثال توجه می‌آورد؛ مثلاً وقتی انسان دو تکه چوب را که کاملاً هم‌اندازه هستند مشاهده میکند، این تصور در او شکل می‌گیرد که آن دو مساوی هستند. از اینرو ممکن است کسی اینگونه فکر کند که چون نفس و بدن همیشه همراه و متحدند، باید با هم مساوی و از یک سنخ باشند. درحالی که این رابطه عرضی است و نفس یک موجود روحانی و بدن یک موجود جسمانی و مادی است.^(۳۰)

او می‌گوید: اینکه چون نفس و بدن همیشه همراهند و از اینرو باهم مساوی و برابرند، چند اشکال را در پی خواهد داشت:^(۳۱)

۱. اگر نفس و بدن با هم مساوی باشند و به یک اندازه در انسانیت انسان نقش داشته باشند، چون مساویند، از اینرو هیچیک بر دیگری نمیتواند تسلط یابد درحالی که این نفس است که بر بدن تسلط مییابد.

۲. نظم بخشیدن نفس به قوای خود متفاوت از انتظام دادن بدن به اجزاء خود است؛ چرا که اجزاء بدن مانند دست و پا و چشم و... بسیار متفاوت از هم هستند درحالی که قوای نفس در واقع واحدند.

۳. اگر نفس و بدن مساوی باشند، به این معنی است که با فساد یکی، دیگری نیز از بین برود؛ یعنی با فاسد شدن و از بین رفتن بدن، نفس نیز از بین برود، درحالی که نفس، جوهر روحانی و بسیطی است که با فنای بدن باقی میماند.

۴. وجود معانی جسمانی و اتحاد آن در جوهر واحد، متفاوت از وجود معانی روحانی و اتحاد آن در جوهر واحد است. زیرا معانی جسمانی تا زمانی که هیولانی هستند، جوهری که با آن معانی توصیف میشود فقط به صورت تشبیه است و صرفاً زمانی که آن معانی تبدیل به صورت میشوند، بصورت مطلق است و نه تشبیه. اما زمانی که معانی، روحانی است، جوهری که با آن معانی توصیف میشود، برخی مواقع

۴۸



از طریق تشبیه و برخی اوقات بصورت مطلق خواهد بود. بنابراین، از نظر عامری، اگرچه نفس و بدن همیشه همراه و متحد باهم هستند، اما بلحاظ وجودی متمایز از یکدیگرند و ارتباط آن دو با هم، یک ارتباط عرضی است. این دیدگاه، وی را هرچه بیشتر به افلاطون و آراء او نزدیک میسازد. با وجود این، برخی معتقدند نظر عامری تفاوت‌هایی نیز با عقیده افلاطون در باب اتحاد نفس و بدن دارد. چرا که از نظر افلاطون حلول نفس به بدن و قرار گرفتن در بدن جسمانی و بتبع آن پایین آمدن از عالم مجرد به عالم مادی، عقوبتی است که بواسطه خطاهایش بر او وارد شده است، درحالی که باعتقاد عامری، ورود نفس به بدن، یک موهبت الهی و عنایتی از سوی خداوند به انسان بوده است.^(۳۲)

ملاصدرا رویکردی نو را درباره چگونگی ارتباط نفس و بدن بعنوان یک مسئله غامض و پیچیده فلسفی در پیش میگیرد. وی با تشریح اقسام تعلق یک شیء به شیء دیگر، به تبیین نحوه ارتباط نفس و بدن میپردازد. او بطور کلی شش نوع تعلق را برمی‌شمارد:^(۳۳)

۱. تعلق بحسب ماهیت و معنی، هم در ذهن و هم در خارج؛ مانند تعلق ماهیت به وجود.
۲. تعلق بحسب ذات و حقیقت، بگونه‌یی که ذات و هویت شیء، به امر دیگری وابسته باشد؛ مانند تعلق موجود ممکن به واجب.
۳. تعلق ذات و نوعیت شیء به ذات و نوعیت متعلق به؛ مانند تعلق عرض به موضوع. (مانند تعلق سیاهی به جسم).
۴. تعلق بحسب وجود و تشخیص، هم در حدوث و هم در بقا؛ مانند تعلق صورت به ماده بدلیل نیاز صورت به ماده.
۵. تعلق بحسب وجود و تشخیص، در حدوث و نه در بقا؛ مانند تعلق نفس به بدن براساس مبانی فلسفی ما.
۶. تعلق بحسب استکمال و اکتساب فضیلت؛ مانند تعلق نفس به بدن بعقیده جمهور فلاسفه.

بنابراین، باعتقاد ملاصدرا، تعلق نفس به بدن فقط در حدوث و خلقت است و در ادامه حیات خود نیازی به تعلق به بدن جسمانی ندارد. از سوی دیگر، صدرالمتهلپین رابطه نفس و بدن را یک رابطه لزومی میدانند. بعقیده وی، این رابطه نه از نوع رابطه بین متضایفین و نه از نوع رابطه دو معلول علت واحد است که هیچ رابطه‌یی باهم ندارند، بلکه از نوع رابطه لزومی میان دو شیء مانند رابطه صورت و ماده است. ازاینرو نفس در تعیین و هویت شخصیه‌اش نیازمند بدن است و بدن نیز در حدوث و

ایجاد خود بطور مطلق به نفس محتاج است:

فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضایفین و لا كمعية معلولی علة واحدة فی الوجود لا یكون بينهما ربط و تعلق بل كمعية شیئین متلازمین بوجه كالمادة و الصورة... فالبدن محتاج فی تحققه الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها و النفس مفتقرة الى البدن... من حیث وجود تعینها الشخصية... (۳۴)

از طرفی، ملاصدرا با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، بنحوی پاسخ این سؤال مهم را آسان میسازد که اگر نفس، مجرد و بدن مادی است و از دو سنخ وجود هستند، چگونه باهم رابطه برقرار میکنند؟ چرا که باعتقاد وی، اساساً با توجه به جسمانی بودن نفس در هنگام خلقت، تفاوتی با بدن جسمانی بلحاظ وجودی ندارد و هر دو جسمانیند، ازاینرو این اشکال بوجود نخواهد آمد که آن دو چگونه باهم رابطه برقرار میکنند. بلکه نفس در ابدیت خود مجرد است و نیازمند بدن نیست اما در ابتدای خلقتش، جسمانی است.

اما این مسئله نزد عامری با مشکل جدی روبرو میشود؛ زیرا وی نفس را یک موجود روحانی و مجرد میدانند. از سوی دیگر، عامری تبیین مشخص و صریحی در باب توجیه نحوه رابطه نفس و بدن ارائه نمیدهد و صرفاً این تعلق را یک رابطه عرضی میدانند.

با همه این اوصاف، جای این سؤال از ملاصدرا باقی میماند که اگرچه نفس در ابتدای خلقت جسمانی است و پس از خلقت رو بسوی مجرد مینهد و هر روز مجردتر میگردد، ازاینرو آن دو که روز به روز و لحظه به لحظه با هم متفاوتتر میگرددند، چگونه با یکدیگر رابطه برقرار میکنند؟ این سؤال در صورتی مطرح میشود که بگوییم ملاصدرا معتقد است نفس همراه با بدن ایجاد میگردد و سابق بر بدن نیست. حال اما آیا این تنها نظر صدرالمتألهین است؟ پاسخ منفی است. ملاصدرا در رساله العرشیه که طبق شواهد، بظاهر بعد از کتاب الاسفار نگاشته شده و از جمله آثار است که در اواخر عمر خود تألیف نموده است و بعبارتی بعد از نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء مطرح شده است، به وجود نفس، پیش از بدن معتقد است:

قاعدة للنفس الادمیة کینونة سابقة علی البدن... (۳۵)

البته این سخن بمعنای پذیرش قدم نفس بر مبنای نظر افلاطون نیست. زیرا



ملاصدرا خود به این نکته اشاره میکند و معتقد است منظور وی از سابق بودن نفس بر بدن بمعنای قدم نفس و یا پذیرش تناسخ نیست:

النفس الأدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و لا استيجاب قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون...^(۳۶)

آنچه وی مبنای سابق بودن نفس بر بدن میداند به دو دلیل فلسفی و نقلی تقسیم میشود:

الف) دلیل فلسفی: ملاصدرا بر مبنای تشکیک وجود، انسان را به عقلی، نفسانی و طبیعی تقسیم میکند. از نظر وی، انسانی که در این جهان زندگی میکند و مرکب از نفس و بدن است، انسان طبیعی است. اما آنچه وی ملاک سابق بودن نفس بر بدن میداند، انسان نفسانی است که حلقه واسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است.

هذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان العقلي و الانسان الطبيعي.^(۳۷)

بنابراین بعقیده صدر المتألهین، وجود انسان حقیقتی تشکیکی دارد. در ابتدای درجه انسانیت، انسان عقلی است که بالاترین درجه حقیقت وجودی انسان است، پس از آن، انسان نفسانی است که حلقه واسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است و در پایان، انسان طبیعی است که مرکب از نفس و بدن است.

ب) دلیل نقلی: ملاصدرا با نقل آیه‌ی /از قرآن کریم و ذکر چند حدیث از اهل بیت(ع)، معتقد است این شواهد نشانه این است که گویا در مذهب امامیه، سابق بودن نفس بر بدن از جمله ضروریات است. وی به آیه: «و اذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بر بكم قالو بلى...» (اعراف/۱۷۲)، استناد میکند و آن را دلیلی بر این میداند که نفس انسان سابق بر بدن است و همین نکته باعث سؤال خداوند از انسان، البته نفسانی، در عالم بالا بوده است.

۵۱

ملاصدرا از چند روایت نیز در این راستا استفاده میکند که مجموع آنها عبارتند از:^(۳۸)
«الارواح جنود مجندة الحديث». روایت دیگر از ابی عبدالله نقل میکند که فرمود:
«ان الله خلقنا من نور عظمته و جلاله ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه فكننا نحن بشرا نورانيين و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا». روایت دیگر از محمد بن بابویه در کتاب /التوحيد است که آن را نیز متعلق به امام



صادق میدانند که فرمود: «ان الله عزوجل خلق المومنين من طين الجنان و اجرى صورهم من ریح الجنان». روایت آخر را نیز از امام صادق ذکر میکند که میفرماید: «المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله عزوجل و ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع».

ملاصدرا این روایات را دلیلی بر سابق بودن نفس بر بدن میدانند و معتقد است تعداد روایاتی که بر این نکته تأکید دارند بسیار زیاد است؛ بگونه‌یی که کثرت اینگونه احادیث گویا میخواهد نشان دهد که سابق بودن نفس بر بدن در تفکر شیعه امامیه از جمله امور ضروری محسوب میگردد.^(۳۹)

اینکه کدام نظر ملاصدرا را باید بعنوان نظر نهایی و قطعی او قلمداد کرد، کار دشواری است، اما با توجه به اینکه وی این رأی اخیر را بعد از نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس مطرح نموده است، باید نظر نهایی ملاصدرا را همین عقیده مبنی بر سابق بودن نفس بر بدن دانست. با همه این اوصاف، نگارنده معتقد است اگر ملاصدرا این بحث را صرفاً با توجه به مباحث عقلی فلسفی دنبال مینمود و برای تبیین آن به مباحث نقلی مراجعه نمیکرد، به احتمال زیاد نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس را نظر نهایی خود قرار میداد ولی با توجه به روش وی که معمولاً در مباحث به شرع نیز مراجعه میکند، ظاهراً نظریه جسمانیة الحدوث بودن را دست‌کم در برخی جنبه‌ها معارض با شرع میبیند و بهمین دلیل پس از اعتقاد به آن، نظر خود را تغییر میدهد و معتقد به سابق بودن نفس بر بدن میشود؛ البته با تفسیری که خود وی از سابق بودن ارائه میدهد. دلیل این عقیده آن است که ملاصدرا بحث پیرامون نفس و علم به آن را از جمله علوم غامض و دشوار قلمداد میکند و معتقد است برای علم به نفس چاره‌یی جز رجوع به شرع و نقل نیست:

اعلم أن معرفة النفس من العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولا شديدا مع طول بحثهم و قوة فكرهم و كثرة خوضهم فيها فضلا عن غيرهم من الجدليين إذ لا يستفاد هذا العلم إلا بالاقتباس من مشكاة النبوة و التبع لأنوار الوحي و الرسالة و مصابيح الكتاب و السنة الواردة في طريق أئمتنا أصحاب الهداية و العصمة عن جدهم خاتم الأنبياء عليه أفضل صلوات المصلين و على سائر الأنبياء و المرسلين.^(۴۰)

اما نکته دیگری که درباب نفس و بدن در اندیشه ملاصدرا حائز اهمیت است، مسئله واسطه میان آنهاست. سؤالی که در اینجا مطرح میگردد این است که نفس که مجرد است و یا دست کم رو بسوی مجرد دارد، با بدن مادی و جسمانی که از دو سنخ وجود محسوب میگردند چگونه رابطه برقرار میکند؟ ملاصدرا روح بخاری را واسطه میان رابطه نفس و بدن میداند وی روح بخاری را بلحاظ لطافت و رقیق بودن، همچون اجرام فلکی میداند و معتقد است روح بخاری در واقع خلیفه نفس در بدن انسان است و بواسطه نفس اعتدالش حفظ میگردد: «ان فی الحیوان روحاً بخاریاً من قبیل الاجرام الفلکیة فی الصفا و اللطافة و هو خلیفة النفس فی البدن الطبیعی و بالنفس ینی اعتداله».^(۴۱)

۷-۴. رابطه نفس و عقل

از آنجا که فلاسفه انسان را بواسطه قوه ناطقه متمایز از سایر حیوانات میدانند، ازینرو عقل در باب شناخت انسان حقیقی حائز اهمیت فراوان است. چنانکه عامری نفس را دارای سه خاصیت مهم میداند که عبارتند از: خاصیت الهی، خاصیت عقلی و خاصیت ذاتی و معتقد است خاصیت عقلی یکی از جنبه‌های مهم نفس محسوب میگردد:

النفس الكلية... توجد منتظمة بخواص ثلاثة: خاصية إلهية، و خاصية عقلية، و خاصية ذاتية.^(۴۲)

بعقیده وی، نفس بواسطه خاصیت الهی خود، طبیعت را تدبیر میکند و بواسطه خاصیت عقلی خود، حقیقت اشیاء را ادراک میکند و بواسطه خاصیت ذاتی خود، به اجسام عالم طبیعت صورت را عطا میکند.^(۴۳) از نظر عامری، عقل عین نفس نیست بلکه جزئی از آن است و تدبیر نفس برعهده اوست. بعبارت دیگر، عامری عقل را جوهر مدبر نفس میداند.

۵۳

و قد قلنا إن العقل موجود فی ذات النفس إذ هو أحد معانیه الثلاثة فهو إذا موجود فیها...العقل يحيط بالأکوان الطبيعية، بذات الطبيعة و بالمستولی علی الطبيعة؛ أعتی النفس. فهو إذا يستعلی علیها/ بجوهریته لا بقوه قائمه.^(۴۴)

او وحدت جوهر عقل را بیشتر از نفس میداند و بهمین جهت، معتقد است درجه وجودی عقل فراتر از نفس است. وی معتقد است نفس بواسطه عقل، بصورت ابدی باقی



میماند و حیات ابدی آن بواسطه عقل است. او نفس را فی حد ذاته تحت زمان و واقع در زمان میداند اما بواسطه تکاملش از طریق عقل، در زمره «دهر» واقع میگردد.^(۴۵) بنابراین بطور کلی، عامری عقل را از مراتب نفس میداند و معتقد است جوهر عقل مدبر نفس است و نفس بواسطه عقل میتواند حیات ابدی یابد. صدرالمتألهین نیز همچون عامری از نفس بعنوان یکی از مراتب عقل نام میبرد. وی اگرچه چند معنا را در باب عقل ذکر میکند اما همین معانی نیز بیانگر این است که او یکی از معانی عقل را مرتبه‌یی از نفس میداند.

ملاصدرا برای عقل شش معنا بیان میکند که عبارتند از:^(۴۶)

۱. عقل، غریزه‌یی است که بدان انسان از حیوان امتیاز مییابد و آماده پذیرش دانشهای نظری و اندیشیدن در صنعتهای فکری میشود و در آن، همه افراد یکسانند؛ یعنی در افراد کودن و هوشمند یکسان است و در افراد خواب و بیهوش و غافل نیز یافت میشود.
۲. عقلی که اصطلاح متکلمان است و میگویند: «عقل این را اثبات میکند و آن را نفی میکند.» از این باب است علوم ضروری (بدیهیات) مانند علم به اینکه ۲، دوبرابر ۱ است یا اینکه یک جسم در دو مکان جا نمیگیرد.
۳. عقلی که در کتاب اخلاق از آن بحث میشود و مراد از آن، بخشی از نفس است که بسبب مواظبت بر اعتقاد، کم‌کم و در طول تجربه حاصل میگردد.
۴. چیزی که مردم بواسطه وجود آن در انسان، میگویند که فلانی عاقل است و بازگشت آن به خوب فهمیدن و با هوشیاری، سریع استنباط کردن است.
۵. عقلی که در کتاب نفس از آن بحث میشود و آن برچهار گونه و مرتبه است: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.
۶. عقل بمعنای موجودی مجرد و غیرجسمانی که تعلق به غیر از مبدع و آفریننده خود که خداوند است ندارد.

چنانکه این معانی ششگانه نشان میدهد، ملاصدرا در دو معنی، عقل را از مراتب نفس میشمارد. چنانکه از سخنان وی برمی‌آید، وی شرط نفس ناطقه را همان داشتن قوه عقل میداند؛ چنانکه اساساً یکی از معانی عقل را بمعنای وجه تمایز بین انسان و حیوان میداند و از اینرو آنچه انسان را از حیوانات دیگر متمایز میسازد نفس ناطقه است که شرط اساسی آن عقل است.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر نشاندهنده امتیاز آراء ملاصدرا در تقابل با اندیشه عامری است. از



نظر ملاصدرا انسان در ابتدای خلقت اساساً دارای نفس انسانی که حقیقت وی را تشکیل میدهد، نیست و صرفاً دارای نفس نباتی و حیوانی است. او این رأی را با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس اثبات میکند. سپس با نشان دادن دلایلی از شرع و نقل، نفس را سابق بر بدن و بنابرین، مجرد میپندارد که با توجه به اینکه آن را بعد از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس اظهار میدارد باید نظر نهایی او دانست. البته خود نیز تأکید دارد که منظور از سابق بودن بمعنای قدیم بودن آن در اصطلاح افلاطونی نیست. ملاصدرا برمبنای تشکیک وجود، انسان را به انسان عقلی، نفسانی و طبیعی تقسیم میکند. از نظر وی، انسانی که در این جهان زندگی میکند و مرکب از نفس و بدن است، انسان طبیعی است. اما آنچه وی ملاک سابق بودن نفس بر بدن میداند، انسان نفسانی است که حلقه واسطه میان انسان عقلی و انسان طبیعی است.

صدرالمتألهین براساس نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس رابطه نفس و بدن را منطقیتر ارائه میدهد و با برشمردن انواع تعلقات میان دو شیء، رابطه نفس و بدن را یک رابطه لزومی و وجودی قلمداد میکند و واسطه میان نفس و بدن را روح بخاری میداند. بطور کلی میتوان گفت نوشتار حاضر پیرامون مسئله انسان و حقیقت وی در اندیشه ملاصدرا و عامری چند نکته را آشکار میسازد:

- هر دو انسان را بعنوان مخلوقی از آفریده‌های خداوند و مرکب از نفس و بدن قلمداد میکنند و بنابرین دیدگاهی در تقابل با دیدگاههای ماتریالیستی اتخاذ میکنند.
- هر دو حقیقت انسان را نفس او قلمداد میکنند و معتقدند آنچه انسان را انسان میکند و بعبارتی آنچه انسانیت انسان به آن است، همان نفس است.
- عامری نفس را موجودی روحانی و متعلق به عالم بالا و آنجهانی میداند. در مقابل، ملاصدرا ابتدا با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس به جسمانی بودن نفس در ابتدای وجود و تجرد آن در ادامه حیات خود معتقد است.
- عامری ذات نفس را مجرد و روحانی میداند و در نتیجه برای توجیه رابطه آن با بدن نمیتواند نظر دقیق و روشنی ارائه دهد و رابطه نفس و بدن را یک رابطه عرضی و نه ذاتی میپندارد. در حالی که ملاصدرا با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس نظری متفاوت ارائه میدهد.
- ملاصدرا و عامری هر دو عقل را از مراتب نفس میدانند و معتقدند نفس بواسطه عقل است که انسان را به مرتبه نفس ناطقه میرساند و آن را از سایر موجودات حیوانی متمایز میگرداند.

۵۵



پی نوشتها:

۱. عامری، ابوالحسن، القول فی الابصار و المبصر، ص ۳۵۷.
۲. ابوزید، منی، الانسان فی الفلسفه الاسلامیه، درسه مقارنه فی فکر العامری، ص ۱۸.
۳. عامری، ابوالحسن، الفصول فی المعالم الالهیه، ص ۳۰۴.
۴. ملاصدرا، اللغات المشرقیة فی فنون المنطقیه، تصحیح مشکاة الدینی، ص ۴.
۵. همو، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان و محمدرضا احمدی بروجردی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ص ۱ - ۱۰.
۶. همو، الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، ص ۲۲۰ - ۲۲۵.
۷. عامری، ابوالحسن، شذرات فلسفیه، ص ۵۱۹.
۸. همو، التقرير لوجه التقدير، ص ۲۶۶.
۹. همانجا.
۱۰. عامری، ابوالحسن، الامد الی الابد، ص ۱۰۸.
۱۱. ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، الطرف الثانی، ص ۷۰ - ۹۰.
۱۲. التقرير لوجه التقدير، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.
۱۳. الامد الی الابد، ص ۱۰۱.
۱۴. شذرات فلسفیه، ص ۵۱۶.
۱۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۲۲۵ - ۲۳۵.
۱۶. القول فی الابصار و المبصر، ص ۳۴۷.
۱۷. الامد الی الابد، ص ۸۹.
۱۸. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۷۱۰ - ۷۱۵.
۱۹. همو، مفاتیح‌الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۲۱۵ - ۲۲۰.
۲۰. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۷۲۲ - ۷۲۵.
۲۱. الفصول فی المعالم الالهیه، ص ۳۱۱.
۲۲. همانجا.
۲۳. الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۸، ص ۱ - ۲۰.
۲۴. همان، ج ۸، ص ۱۶.
۲۵. المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۶۰ - ۵۶۲.
۲۶. ملاصدرا، رساله العرشیه، ص ۲۳۵.
۲۷. همانجا.
۲۸. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۸۰ - ۳۹۰.
۲۹. شذرات فلسفیه، ص ۵۲۰.
۳۰. الامد الی الابد، ص ۱۱.
۳۱. همان، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
۳۲. الانسان فی الفلسفیه الاسلامیه، ص ۶۰.



۳۳. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۷۰ - ۳۸۰.
۳۴. همانجا.
۳۵. رساله العرشیه، ص ۲۳۹.
۳۶. همانجا.
۳۷. همان، ص ۲۴۰.
۳۸. همان، ص ۲۳۹.
۳۹. همانجا.
۴۰. همان، ص ۲۳۴.
۴۱. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۹۹ - ۳۰۵.
۴۲. الفصول فی المعالم الالهیه، ص ۳۰۴.
۴۳. همانجا.
۴۴. همان، ص ۳۰۴ - ۳۰۹.
۴۵. همان، ص ۳۱۰ - ۳۱۷. عامری، موجودات عالم را در پنج گروه قرار میدهد که دهر یکی از این مراتب است.
۴۶. ملاصدرا، اصول کافی، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا استادی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۱۴۰ - ۱۷۰.

منابع:

۱. ابوزید، منی، الانسان فی الفلسفه الاسلامیه، دراسة مقارنة فی فکر العامری، بیروت، المؤسسة الجامعیة الدراسات و النشر و التواریح، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
۲. عامری، ابوالحسن، الامد الی الابد، بیروت، المؤسسة الجامعیة الدراسات و النشر و التاریخ، ۱۴۱۴ق.
۳. _____، شذرات فلسفیة، بیروت، المؤسسة الجامعیة الدراسات و النشر و التاریخ، ۱۴۱۴ق.
۴. _____، مجموعه رسائل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۵. _____، القول فی الابصار و المبصر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۶. _____، الفصول فی المعالم الالهیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۷. _____، التقرير لوجه التقدير، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۸. ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان و سید محمدرضا احمدی بروجردی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۸.
۹. _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۲.
۱۰. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۶۳.
۱۱. _____، اصول کافی، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا استادی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۴.
۱۲. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۳.
۱۳. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۳.

۱۴. _____ ، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه*، ج ۸، تصحيح تحقيق و مقدمه على اكبر رشاد؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، چ ۱، ۱۳۸۳.
۱۵. _____ ، *المبدأ و المعاد*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمد ذبيحي جعفر شاه‌نظري؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، چ ۱، ۱۳۸۱.
۱۶. _____ ، *اللمعات المشرقية في فنون المنطقية*، تصحيح مشكاةالديني، تهران، انتشارات آگاه، چ ۱، ۱۳۶۲.
۱۷. _____ ، *رسالة العرشية*، تهران، انتشارات مولي، ۱۳۶۱.