



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.13, No. 25
Spring & Summer 2024

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Perfection According to Abolhasan Ameri

Einollah Khademi¹

Abstract

The main question of this article is, how did Abul Hasan Ameri look at Perfection? Our method in this research is based on the analysis and evaluation of the data that we have collected in the form of a report from the text of Ameri's works. The most important findings of this research are: Ameri uses perfection both about God, all contingents' beings, and about humans. In fact, perfection in the general sense is intended in this article. Of course, although this philosopher did not provide a real definition of perfection, he used perfection as an objective and real attribute. In one division, he divided perfection into natural, in which the will of creatures is not

¹. Full Professor of University of Sheheed Rajahi Teacher Training University, Tehran
e_khademi@ymail.com
Received: 03/08/2023
Reviewed: 22/07/2024
Revised: 02/09/2024
Accepted: 16/09/2024

involved, and acquired, in which the will of creatures is involved. On the other hand, perfection can be divided into two categories: absolute, which is free from any defect and is dedicated to the supreme right, and relative, which is evaluated in comparison with the past or with other beings. In another classification, he divides perfection into the perfection of the soul and the perfection of the body; that is, this perfection sometimes refers to the soul and sometimes to the body. Of course, another division can also be inferred from his philosophical system, although Amir did not deal with it. This classification is intellectual perfection and moral perfection. Intellectual perfection refers to the theoretical power of understanding the soul, and moral perfection refers to the practical power of the soul. Also, Amri believes that perfection is a matter of levels and he mentioned some examples for it.

Keywords: Natural and Acquired Perfection, Absolute and Relative Perfection, Intellectual and Moral Perfection, Soul and Body Perfection, Ameri.

Problem Statement

We can compare any creature's qualities and characteristics in the current state with the future state. On the other hand, according to the interpretation of philosophers, every being is either possible or necessary, in comparison we can have a descriptive view or use a value view. (Richard Mervyn Hare, 2013, *Language of Ethics*, translated by Amir Diwani, pp. 183-202) Either we consider only our own interests or we consider both our interests and those of others. Or we should consider their grade point average... (Julia Driver, 2014, *Consequentialism*, translated by Shirzad Pik Voreh, pp. 23-31) or, in addition to the interests of the individual or the society, we should also consider their beliefs and religion. (Hasan Ghanbari, 1388, *religion and ethics in the eyes of Hans Kong*, pp. 219-226) Or when we look at a value, should we consider that value as real or unreal? (Seyd Akbar Hosseini, *Qala Bahman*, 2013, *moral realism in the second half of the 20th century*, pp. 31-38).

The main issue of this article is what is Abul Hassan Ameri's view on perfection? To answer this question, we must investigate what definition of perfection he provides? In the definition of perfection, does it only look at the possible or does it also look at the obligatory in addition to the possible? What is the meaning of perfection in each?

In order to complete this discussion, we need to look at Ameri's point of view about the types of perfection and know what he means by natural and acquired perfection, absolute and relative perfection, soul and body perfection, intellectual and moral perfection? What is his interpretation of perfection and what examples, he introduced for perfection?

Findings and Results

Amiri says in *Ingadh Al-Bashr Men Al-Jabr and Al-Qadr*: The purpose of creation is perfection; Because God is a wise person and does not do false things, rather He does everything for a specific purpose; That is, he does everything to achieve perfection specific to that thing. The general meaning of perfection is that God, based on his foreknowledge, created every being to fulfill specific causes. The ultimate goal of that being is to achieve the ultimate function that it should have. Therefore, perfection means that everything has the best state and the best function.

Amiri says in *Al-Nusak Al-Uqli and Al-Tusuf al-Malli*: I know for sure, rather, with all certainty that perfection is derived from God, rather, God possesses all beauty and perfection, and perfection is sought in order to unite with the Holy Prophet I demand perfection to get rid of unity. In another treatise, he says: There is an inherent relationship and natural relationship between different senses and multiple sensations. The effect of the emergence of this state does not happen to those who have a sound mind. They all did not agree that all type of substances were created for a purpose of wisdom and true perfection, and all type of substances were created for the purpose of learning, and none of the creatures of the world were created in vain and in vain. has not been (Amiri, 1996a, p. 399)

In addition, it is not acceptable to say that every substance was created by chance for a purpose. If this claim were true, instead of writing on paper, we should have written on air ink, or we should have made a sword from wool and a twisted turban from iron. We used to understand what we hear with taste and what we hear with taste. If someone thinks like that, he is very ignorant. (Amiri, 1996b, p. 341)

Colclusion

Amir's attitude towards Perfection is a general view; that is, he has used perfection for God, minds, souls (including human souls), eternal beings and bodies. Also, he did not intend to define the true perfection, but he pointed out some characteristics for perfection. In the discussion of types of perfection, Amiri has mentioned natural and acquired perfection, absolute and relative perfection, soul and body perfection. But he did not mention intellectual and moral perfection. But with reflection, we can infer this type of his thought system.

References

Driver, Cholia, *Consequentialism*, translated by Pik Voreh, Shirzad, Tehran, Hekmat Publications, 2014.

Shakri, Mohammad Kazem, Mousavi Harami, Fatemeh Sadat, Fall and Winter 2013, Perfection of Man, Point of Departure in the Discourse of Religions, Religious Anthropology, No. 27.

Ameri, Abulhasan, Al-Nask al-Uqli and Sufism al-Moli, available in Abulhasan Amiri's Rasa'il, Tehran, University Publishing Center, 1996 A.

Ghanbari, Hassan, Religion and ethics in the eyes of Hans Kong, Qom, University of Religions and Religions Publications, 2018.

Heyer, Richard Mervin, The Language of Ethics, translated by Diwani, Amir, Tehran, Taha Kitab, 2013.





Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
 Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.13, No. 25
 Spring & Summer 2024

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال سیزدهم، شماره ۲۵

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۱۸۰-۱۵۳

کمال از دیدگاه ابوالحسن عامری

عین الله خادمی^۱

چکیده

پرسش اصلی این مقاله آن است که ابوالحسن عامری به کمال چگونه می‌نگریسته است؟ روش ما در این تحقیق، براساس تحلیل و ارزیابی داده‌هایی است که به صورت گزارش از متن آثار عامری احصا کرده‌ایم. اهم یافته‌های این پژوهش عبارتند از: عامری کمال را هم در مورد خدا، هم همه ممکنات و هم در مورد انسان به کار می‌برد. در واقع کمال به معنای عام در این مقاله مورد نظر است. البته این فیلسوف اگرچه تعریفی حقیقی از کمال ارائه نداده، کمال را به عنوان یک صفت عینی و حقیقی به کاربرده است. او در یک تقسیم، کمال را به طبیعی که اراده موجودات در آن دخیل نیست و اکتسابی که اراده موجودات در آن دخیل است تقسیم نموده. از جهت دیگر می‌توان کمال را به دو قسم مطلق که از هر نقصی مبرا است و اختصاص به حق تعالی دارد و نسبی که در مقایسه با گذشته موجود یا با سایر موجودات ارزیابی می‌شود، تقسیم کرد. در تقسیمی دیگر کمال را به کمال نفس و کمال بدن تقسیم می‌کند، یعنی این کمال گاهی ناظر به نفس و زمانی دیگر ناظر به بدن است. البته تقسیم بندی دیگری

e_khademi@ymail.com

^۱. استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۲

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۴/۲۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲

نیز می‌توان از نظام فلسفی او استنباط کرد، گرچه عامری دست به آن نزده است. این تقسیم کمال عقلی و کمال اخلاقی است. کمال عقلی ناظر به قوه نظری در آنکه نفس و کمال اخلاقی ناظر به قوه عملی نفس است. همچنین عامری بر این باور است که کمال، امری تشکیکی است و مصادیقی برای آن ذکر کرده است.

کلمات کلیدی: کمال طبیعی و اکتسابی، کمال مطلق و نسبی، کمال عقلی و اخلاقی، کمال نفس و بدن، عامری.

پیشینه پژوهش

در مورد کمال مقالات مختلف در مجلات متعدد چاپ شده است که اهم آن‌ها عبارتند از:

مقاله «کمال پذیری انسان، نقطه عزیمت در گفتمان ادیان»، توسط محمد کاظم شاکر و فاطمه سادات موسوی حرمی (انسان پژوهی دینی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، شماره ۲۶، صص ۷۱-۴۳) نگاشته شده است. این مقاله مدعی است که کمال مؤلفه‌ای است که همه ادیان شرقی و غربی درباره آن سخن گفته‌اند و بدین جهت می‌تواند محوری برای گفتگوی ادیان باشد و انسان چون مظهری برای اسما و صفات الهی است، به جهت نامحدود بودن کمال الهی، کمال انسان هم نامحدود است.

مقاله «تحلیل دیدگاه کندی درباره کمال» توسط عین‌الله خادمی (پژوهش‌های فلسفی - کلامی، بهار ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۸۷، صص ۱۰۲-۸۱) نگاشته شده است. نویسنده در این مقاله مدعی است که کندی کمال را به عقلی و اخلاقی تقسیم کرده است. البته بیان کندی در باره کمال عقلی مبهم است. اما درباره کمال اخلاقی بیش از ارسطو، تحت تأثیر افلاطون است و کمال اخلاقی را بر اساس قوای نفس، به چهار قسم (حکمت، نجده و یا شجاعت، عفت و عدالت) تقسیم کرده است.

نویسنده در مقاله دیگر «مراتب کمال انسان، بررسی، تحلیل و نقد دیدگاه فخر رازی» (پژوهش‌های فلسفی - کلامی، بهار ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۷، صص ۳۸-۲۷) مدعی است که فخر رازی کمال را به تقویت دو قوه عقل نظری و عقل عملی تعریف کرده است. او در برخی آثار مراتب کمال را در دنیا و در بعضی دیگر مراتب کمال را در آخرت

مدنظر دارد. او مراتب کمال در دنیا را از سه حیث - فلسفی، اخلاقی و عرفانی - مورد بررسی قرار می‌دهد.

گرچه مقالات زیادی درباره کمال نوشته شده، اما تفاوت این مقاله با سایر کارهای پژوهشی این است که هیچ کدام کمال را از دیدگاه عامری بررسی نکرده‌اند. عامری کمال را درباره خدا و ممکنات هم به نحو عام و هم اختصاصی درباره انسان بکار می‌برد و اقسام مختلفی در باره کمال ذکر می‌کند، تا آنجا که من مطلعم، بکار نرفته است.

بیان مسأله

هر موجودی را می‌توانیم کیفیات و ویژگی‌های او را در وضع موجود با وضع آینده با هم مقایسه کنیم. از طرفی به تعبیر فلاسفه هر موجودی یا ممکن است یا واجب، در مقایسه هم می‌توانیم نگاه توصیفی داشته باشیم و یا نگرش ارزشی به کار ببریم (هیر، ۱۳۹۳، صص ۱۸۳-۲۰۲) یا تنها منافع خودمان را در نظر بگیریم و یا هم نفع خود و هم دیگران را در لحاظ کنیم یا باید معدل آن‌ها را در نظر بگیریم (دراپور، ۱۳۹۴، صص ۲۳-۳۱) یا علاوه بر منافع خود فرد و یا جامعه به عقاید و دین آن‌ها هم نظر داشته باشیم (قنبری، ۱۳۸۸، صص ۲۱۹-۲۲۶) یا وقتی نگاه ارزشی داریم، آن ارزش را امر واقعی بدانیم یا امر غیر واقعی؟ (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۸۳، صص ۳۱-۳۸).

مسأله اصلی این مقاله آن است که دیدگاه ابوالحسن عامری درباره کمال چیست؟ برای پاسخ بدین پرسش باید تفحص کنیم که او چه تعریفی از کمال ارائه می‌دهد؟ در تعریف کمال آیا تنها به ممکنات نظر دارد یا علاوه بر ممکنات به واجب هم نگاه می‌کند؟ و در هر یک کمال به چه معنایی است؟ برای تکمیل این بحث لازم داریم که به دیدگاه عامری در باره اقسام کمال هم بنگریم و بدانیم مراد وی از کمال طبیعی و اکتسابی، کمال مطلق و نسبی، کمال نفس و بدن، کمال عقلی و اخلاقی چیست؟ او چه تعبیری از کمال تشکیکی دارد و چه مصادیقی برای کمال معرفی کرده است؟

توصیف تعریف کمال

عامری در *انقاذ البشر من الجبر و القدر* می‌گوید: هدف از خلقت کمال است. زیرا خداوند فرد حکیم است و کار باطل انجام نمی‌دهد، بلکه هر کاری را برای غرض خاص حکمی صورت می‌دهد، یعنی هر چیزی را برای دستیابی به کمال مخصوص آن چیز انجام می‌دهد. معنای عام کمال آن است که خداوند براساس علم سابقش، هر موجودی را برای تحقق علل خاص خلق کرده است. هدف نهایی آن موجود نیز آن است که آن کارکرد نهایی که باید داشته باشد، تا به عملکرد نهایی برسد. پس کمال به معنای نهایی آن است که هر چیز بهترین حالت و بهترین کارکرد را داشته باشد (عامری، ۱۹۹۶ ه، ص ۲۳۶).

عامری در *النسک العقلي و التصوف الملی* می‌گوید: به یقین بلکه به عین‌الیقین می‌شناسم که کمال از خدا مشتق شده است، بلکه همه زیبایی‌ها و کمالات را خدا واجد است و کمال را به جهت اتحاد با حضرت حق طلب می‌کنم، بلکه برای رهایی از اتحاد، کمال را طلب می‌کنم. او در رساله دیگر چنین می‌گوید: بین حواس مختلف و محسوسات متعدد یک مناسبات ذاتیه و علاقات طبیعی وجود دارد. اثر ظهور این حالت برای صاحبان عقل صحیح اتفاق نمی‌افتد. آنها همه بر این متفق نمی‌شدند که برای هر یک از انواع جواهر برای یک غرض حکمتی و کمال حقیقی خلق شده‌اند و هر یک از انواع جواهر ذاتشان برای تحصیل یک غرض ایجاد شده و هیچ‌یک از موجودات عالم عبث و بیهوده خلق نشده است (عامری، ۱۹۹۶ الف، ص ۳۹۹).

به علاوه این سخن مقبول نیست که هر جوهری به صورت اتفاقی برای یک غرض ایجاد شده باشد. اگر این ادعا درست می‌بود، می‌بایست ما به جای نوشتن روی کاغذ روی جوهر هوا می‌نوشتیم یا از پشم، شمشیر برنده و از آهن، عمامه پیچیده می‌ساختیم. مسموعات را با طعم و شنیدنی‌ها را با ذوق درک می‌کردیم. اگر کسی چنین فکر کند مرتکب جهل فراوان شده است (عامری، ۱۹۹۶ ب، ص ۳۴۱).

عامری در رساله مهم *الفصول فی المعالم الالهیه* می‌گوید: خدایی که مُحدث همه عوالم است و مدبر همه اشیا و همه عوالم اوست. این تدبیر همگانی به جهت وحدانیت و تعالی او موجب ضعف تدبیر وی نمی‌شود. مراد ما از تدبیر عالم هستی توسط خدا این است که هر موجودی به حسب بهره‌ای که از خیر و ثبات دارد از جانب خدا، خیر حقیقی بر او

افاضه می‌شود. اما هر موجودی به حسب مرتبه وجودی که دارد از فیضان وجودی حضرت حق بهره می‌گیرد و اختلافی که ما در اشیا می‌بینیم ناشی از حضرت حق به عنوان افاضه کننده وجود کمالات نیست. این تفاوت ناشی از تفاوت قوایل است. به بیان دیگر چنین نیست که خداوند به عنوان افاضه کننده وجود، به موجودی کمالات کمتر و به بعضی مخلوقات کمالات بیشتر عطا کرده باشد، بلکه میزان ظرفیت و قابلیت این موجودات است که در دریافت حقیقی متفاوت است (عامری، ۱۹۹۶ ج، ص ۳۱۰).

در میان موجودات حادث، هر چه از حیث ذات بسیط‌تر و وحدانیت رساتر باشد، واجد اشرف درجه وجود و هستی کامل‌تر است. مانند جوهر عقل؛ چون وحدانیتش از جوهر نفس بیشتر است، رتبه وجودی او بالاتر است.

عامری به نقل از ارسطو موجود را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌کند و می‌گوید: عرض در موضوع است مثل «نحوما» که در نفس موجود است و بیاض که در جسم موجود است. زیرا هر رنگی در جسم وجود دارد. اما جوهر در موضوع نیست و از این جهت نقطه مقابل عرض است (عامری، ۱۹۹۶ ه، ص ۳۶۵).

عامری در النُّسک العقلی و التصوف الملی می‌گوید: انسان دارای اجزای مبثوته در این عالم است. وقتی نفس به جهت حرکت طبیعی نسبت به این تألیف و توزیع حالات مختلفه بی‌نیاز شود به واسطه طبیعت به نفس اعطا گردد و صورت خاصی به نفس بدهد و نفس اخلاط او را تدبیر کند و مزاج فراهم شود. در آن صورت آدمی ظاهر می‌شود و در مرحله دوم غیر از شکل اولی که با هیولی بود، درمی‌آید (عامری، ۱۹۹۶ الف، ص ۵۱۹).

بنابراین مشاهده می‌کنیم که انسان دارای شعب مختلفی است و از درجه قبلی سر بر می‌کند و به درجه بالاتر رسیده است.

تحلیل تعریف کمال

برای اینکه با تحلیل دیدگاه عامری درباره کمال آشنا شویم لازم است نکات مختلفی را ذکر کنیم تا متوجه دیدگاه وی درباره کمال شویم.

نکته اول؛ تعریف کمال در ممکنات

عامری درباره کمال ممکنات، دو تعریف ارائه می‌دهد. او در تعریفی به همه ممکنات نظر می‌کند و در تعریف دیگر به بخشی از موجودات نظر دارد. به بیان دیگر گاهی کمال را به نحو عام تعریف می‌کند که شامل همه ممکنات بشود و در بعضی موارد درباره کمال انسانی سخن می‌گوید. درباره تعریف عام کمال به تکوین و نظام آفرینش رجوع می‌کند. براساس این که حق تعالی فرد حکیمی است و کاری را عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد، بلکه هر فعلی که از او صادر می‌شود بر مبنای غرض خاصی است. خداوند غرضش در خلقت هر موجود دست‌یابی به کمال خاص که ناظر به همان موجود است، می‌باشد، یعنی هر موجود می‌تواند کارکردهای متعددی داشته باشد. خداوند بهترین کارکرد که متناسب با آن موجود است، مد نظر قرار می‌دهد و براساس آن کارکرد به خلق آن موجود می‌پردازد.

در صورتی می‌توانیم بگوییم: هر موجودی به کمال مطلوبش از دیدگاه حق تعالی رسیده که آن موجود بهترین کارکرد از میان کارکردهای متعدد را داشته باشد. ناگفته پیداست، این تعریف از کمال ناظر به همه موجودات ممکن‌الوجود است و ما به صورت عمومی و کلی بیان می‌کنیم که هر موجودی بهترین کارکرد ممکن از میان کارکردهای مختلف را داشته باشد.

گاهی به جای این که درباره کمال همه موجودات ممکن‌الوجود سخن بگوییم، تنها در مورد کمال انسان بحث می‌کنیم. به عبارت دیگر وارد قلمرو انسان‌شناسی می‌شویم و می‌گوییم: انسان می‌تواند کارکردهای مختلف داشته باشد. به هر یک از این کارکردهای انسان که از حیث رتبه بالاتر از کارکردهای دیگر باشد کمال اطلاق می‌کنیم.

ممکن است کسی در این مورد از عامری بپرسد کدام کارکرد از کارکردهای دیگر رتبه بالاتری دارد؟ و ملاک این بالاتری چیست؟ در اینجا عامری می‌گوید: به طور کلی خواسته‌های نفسانی از خواسته‌های بدنی انسان بالاتر است. از این‌رو وقتی آدمی از خواسته‌های بدنی متوجه خواسته‌های نفسانی در جهت مثبت گردید، به این معناست که به حضرت حق علم یافته است. به فرامین خداوند عمل می‌کند و طالب بقای نفس خویش است. در این صورت انسان حکیم می‌شود و رتبه وجودی او از سایر انسان‌ها بالاتر می‌رود.

چنین انسانی به کمالاتی دست پیدا می‌کند، که سایر افراد بشر به آن نرسیده‌اند. (عامری، ۱۹۹۶ هـ، ص ۵۲۰-۵۱۹).

نکته دوم؛ تعریف کمال در خداوند

به جهت دیدگاهی که عامری درباره خداوند دارد، نمی‌تواند بگوید خداوند یکی از مخلوقات خویش است و همان طور که در مخلوقات می‌گفت: هر مخلوقی کارکرد خاص خویش را دارد و خداوند در خلقت آن موجود بهترین کارکرد از آن موجود را مد نظر قرار داده است. اگر این ایده در مورد خداوند در نظر گرفته شود و در مورد خالق بگوییم، او در صد است تا بهترین کارکرد را خلق کند، این منجر به تناقض می‌شود. زیرا از یک طرف باید خدا مخلوق باشد، تا بهترین کارکرد برای او در نظر گرفته شود، و از طرفی باید خالق باشد، تا بهترین کارکرد را خلق کند و این موضوع که امری واحد هم خالق و هم مخلوق خودش باشد، متناقض و باطل است.

از این رو باید ملاک کمال درباره خداوند را چیز دیگری لحاظ کنیم، تا به تناقض محال منجر نشود. مراد از کمال در خداوند آن است که حق تعالی در بالاترین مرتبه از هر معیاری کمال که در نظر بگیریم قرار دارد. به عنوان مثال علم، قدرت، حیات و ... صفات کمال‌اند و دارای رتبه‌های مختلف و متعددند؛ وقتی می‌گوییم خداوند به این صفات متصف است، یعنی از بالاترین و شریف‌ترین رتبه این صفات برخوردار است.

عامری از سوی دیگر می‌گوید: اگر همه ممکنات را بررسی کنیم، هیچ‌یک از ناحیه ذات خود واجد این صفات کمالی از جمله علم، قدرت، حیات و ... نیستند، بلکه خداوند این اوصاف را به آنها اعطا کرده است. از آن جهت که معطی هر امری نسبت به معطی له در مرتبه بالاتر قرار دارد. بنابراین خداوند که معطی این کمالات به همه ممکنات است، این کمالات را به نحو بالاتر از آنها دارد (عامری، ۱۹۹۶ الف، ۳۹۹).

نکته سوم؛ عدم تعریف حقیقی از کمال

اگر در عبارات عامری درباره کمال ممکنات و کمال حق تعالی تأمل کنیم، در خواهیم یافت که او تعریف حقیقی از کمال ارائه نداده است. استنباط ما این است که این فیلسوف در پی ارائه تعریف حدی از کمال نبوده است، تا به ذکر جنس و فصل کمال بپردازد، بلکه

درصدد تعریف لفظی از کمال بوده است؛ به این معنی که در تعریف کمال به برخی از ویژگی‌های کمال از جمله بهترین کارکرد از کارکردهای ممکن، بالاترین و شریف‌ترین رتبه وجودی اشاره کرده است.

نکته چهارم؛ تعریف الهیاتی

با دقت در تعریف عامری درباره کمال ممکنات و کمال خداوند در می‌یابیم که او اولاً وجود خدا را مسلم انگاشته است و بر پایه این موضوع در تعریف کمال ممکنات گفته است: خداوند در خلقت هر موجودی بهترین کارکرد از آن را مد نظر داشته است. وی در تعریف کمال می‌گوید: خداوند بالاترین و شریف‌ترین رتبه از هر صفت کمال را که برایش در نظر بگیریم، واجد است. ممکن است اینجا مستشکل بگوید: من اصلاً وجود خدا را قبول ندارم، تا تعریف کمال را بر وجود خدا مبتنی کنید. در مواجهه با چنین پرسشی باید تعریف دیگری از کمال ارائه کنیم.

نکته پنجم؛ توجه به عمل‌گرایی

تأکید بر بهترین کارکرد هر موجود در میان کارکردهای مختلف هر موجود مبین تأکید عامری بر عمل به جای نظر است. در آنجایی که هر عمل مبتنی بر نظری است، او به جای این که بر دیدگاه نظری درباره کمال تأکید نماید، بر نظرگاه عملی نشسته و می‌گوید: خداوند می‌تواند هر موجودی را به جهت کارکردهای مختلف بیافریند، اما از آنجایی که حق تعالی حکیم علی‌الاطلاق است در خلقت او بهترین کارکرد را در نظر گرفته است. تا اینکه موجود به احسن وجه خلق شود. این توجه به عمل یا از جهت شناخت بیشتر مخلوقات است یا به هر علت دیگر، در هر حال مبین توجه عامری به جنبه عمل‌گرایی است.

نکته ششم؛ تأکید بر غرض ویژه از خلقت هر موجود

عامری بر این نکته تأکید دارد که ما نمی‌توانیم غرض واحدی برای همه موجودات بیان کنیم. به بیان دیگر موجودات مختلف دارای ساختارهای متعددند. به عنوان مثال همه انواع مختلف پرندگان پرواز می‌کنند و از این طریق نیازهای خود را برطرف می‌کنند. انواع

مختلف جوندگان برای هضم غذا به جویدن مشغول می‌شوند و از این روش بخشی از نیازهای خود را برطرف می‌کنند. خزندگان از طریق خزیدن حواجی ضروری خود را برمی‌آورند. انسان روی دوپا راه می‌رود و از این راه بعضی احتیاج‌های خود را پاسخ می‌دهد. درواقع خالق اغراض متعددی را در آفرینش آنها لحاظ کرده است. گرچه این اغراض مناسب‌ترین چیز برای ساختارشان است و بدین جهت سبب کمال آنها می‌شود (عامری، ۱۹۹۶، ب، ۳۴۱).

نکته هفتم؛ التفات موجودات سبب افاضه فیض

ممکن است کسی اشکال کند که حق تعالی به همه موجودات افاضه فیض می‌کند. اما عدالت را رعایت نکرده؛ به بعضی بیشتر و به تعدادی کم‌تر فیض رسانده است. پس خداوند موجد تبعیض در نظام هستی است.

در برابر این اشکال، عامری پاسخ می‌دهد: فیض خداوند به همه موجودات براساس ظرفیت هر قابل است. درواقع تفاوت در قوایل متعدد است نه در فاعل واحد که حضرت حق باشد. چنین نیست که خداوند نسبت به بعضی موجودات جود و بخشش و نسبت به بعضی دیگر بخل ورزیده باشد، بلکه میزان ظرفیت و قابلیت این موجودات در کسب فیض متفاوت است. عامری می‌افزاید: در موجودات حادث هر چه از حیث ذات بسیط‌تر و وحدانیت رساتر باشند واجد وجود اشرف و کامل‌تری هستند. به عنوان مثال جوهر عقل وحدانیت و تجردش از جوهر نفس بیشتر است و از همین‌رو شایستگی‌اش برای دریافت فیض از حق تعالی بیشتر از نفس است. همین پاسخ را می‌توان درباره سایر موجودات نیز ارائه داد (عامری، ۱۹۹۶، ج، ص ۳۱۰).

نکته هشتم؛ تقدم عامری بر صدرا بر تأکید بر رتبه وجودی

در عرف فلاسفه چنین تصور می‌شود صدرا به جهت اصالت وجودی بودن بر رتبه وجودی تأکید می‌کند. اما ما در مباحث پیش گفته دریافتیم که عامری چندین سده قبل از ملاصدرا بر رتبه وجودی موجودات تأکید کرده است و حتی کمال را به معنای تقدم رتبه وجودی یک موجود بر رتبه وجودی موجود دیگر دانسته است و بر این باور است که اگر رتبه وجودی یک موجود، تقدم بر رتبه وجود دیگر داشته باشد، می‌توان آن وجود را مقدم و

اشرف بر موجود دیگر معرفی کرد و در نتیجه کاملتر از موجود دیگر لحاظ کرد. همچنین صدرا بر این باور است که هر چه موجودی ذاتش بسیط‌تر است، به معنای آن است که کمالش در قیاس با موجودات دیگر بیشتر است.

نکته نهم؛ کمال ناظر به اقسام جوهر و عرض است

قبلاً بیان شد، که با تأمل در موجودات می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی - جوهر و عرض - تقسیم کرد. جوهر در وجودش وابسته به امر دیگری نیست، اما عرض در وجودش وابسته به امر دیگری است. حال که درباره کمال صحبت می‌کنیم، می‌توانیم ادعا کنیم که کمال در هر دو دسته موجودات - جوهر و عرض - قابل مشاهده است. به عنوان نمونه اجسام و نفوس نمونه‌های از جواهر هستند، که در آن‌ها کمال قابل مشاهده است (عامری، ۱۹۹۶ ج، ۳۱۶-۳۱۵) کمیت و کیفیت نمونه‌های از اعراض هستند که کم و کیف میوه‌ها از ابتدای پیدایش تا زمان چیدن آن‌ها در حال کمال است. البته این امر درباره تقسیم بندی کمال به طبیعی و غیرطبیعی بهتر توضیح داده می‌شود.

اقسام مختلف کمال

با تأمل در آثار مختلف عامری در می‌یابیم که در این آثار، طبقه بندی‌های مختلفی درباره کمال انجام داده است، که ما در این مقاله به عمده این طبقه بندی‌ها ابتدا در قالب توصیف و سپس تحلیل اشاره می‌کنیم.

۱. توصیف کمال طبیعی و کمال اکتسابی

عامری می‌گوید: در اجرام علویه کمال طبیعی وجود دارد. آنها دوام شخصی دارند. اما در کائنات سفلیه دوام نوع دارند و باقی به بقای زمان هستند. البته دوام شخصی بالاتر از دوام نوعی و علت آن است. چون حرکت افلاک باعث بقای نوع و نه بقای شخص در حرکات سفلیه می‌شود.

در انسان یک کمال طبیعی داریم به عنوان مثال نطفه انسان به علقه، علقه به مضغه تبدیل می‌شود و مراحل جنینی را طی می‌کند و به سوی مراحل کودکی و سپس به یک انسان کامل تبدیل می‌شود. کمال اکتسابی نیز به این معنی است که آدمی تا به مرحله خلیفه‌الهی

بلکه برگزیده خلیفه‌الهی معین، یعنی حضرت محمد (ص) می‌شود (عامری، ۱۹۹۶د، ۲۳۶-۲۳۷).

او در رساله‌ای دیگر این چنین می‌گوید: خداوند بین حواس مختلف و محسوسات مختلف مناسبات ذاتی و علائق طبیعی قرار داد. به عنوان مثال جوهر آهن برای شمشیر از همه مواد دیگر مناسب‌تر است. همچنین بین حواس مختلف و محسوسات مختلف مناسبات ذاتی و علائق طبیعی وجود دارد. از این رو همه عقلا براین امر متفق‌اند که همه جواهر مخلوق بالذات‌اند و به جهت عرضی حکمی و کمال حقیقی خلق شده‌اند و این که صورت و هیأت این جواهر برای تحصیل این غرض قرار داده شده‌اند و هیچ یک از انواع، عبث و بیهوده خلق نشده‌اند، یعنی چنین نیست که جوهر مواد مانند کاغذ برای نوشتن صلاحیت داشته باشد یا طعم را به وسیله سمع و یا صوت را به وسیله ذوق درک کنیم (عامری، ۱۹۹۶ب، ص ۴۱۵).

عامری یادآور می‌شود که در *الابصار و الاشجار* توضیح داده که هریک از نباتات دارای طبیعتی هستند که بر اساس این طبیعت به سوی کمال حرکت می‌کنند. این کمالی که برای نبات و جمادات متصور است (کمال طبیعی) تحت تسخیر اراده‌ی الهی هستند و براساس اراده‌ی الهی و حکمتی که خداوند مشخص کرده به سوی کمال در حرکت‌اند (عامری، ۱۹۹۶د، ص ۲۸۷). برای فهم بیشتر کمال طبیعی و اکتسابی توجه به چند نکته ذیل ضروری است.

نکته اول؛ تحلیل کمال طبیعی و کمال اکتسابی

با تامل در مطالب بالا، مباحثی مختلفی برای ما مشخص می‌شود که یکی از آن‌ها در باره مفهوم کمال طبیعی و کمال اکتسابی است. عامری در آثارش اقسام مختلفی برای کمال ذکر کرده است. یکی از اقسام، کمال طبیعی و کمال اکتسابی است. مراد وی از کمال طبیعی این است که فرد با اراده‌اش در انجام کار دخیل نیست. به بیان دیگر کار غیر ضروری و غیر اختیاری است. پس شاید از یک حیثیت در مورد کارهایی که در عالم طبیعت انجام می‌گیرد، بتوانیم بگوییم فاعل قریب امور، طبیعت یا عالم ماده است. به عنوان مثال انسان از جهت طبیعی باید مراحل را بگذراند تا از نطفه تبدیل به جنین و

جنین باید مراحل را در شکم مادر بگذراند تا تبدیل به نوزاد شود. پرنده‌گان در پرواز مراحل را می‌گذرانند یا در خانه‌سازی گنجشک مراحل را می‌گذرانند یا زنبور عسل به عنوان حیوان مراحل را طی می‌کند تا خانه‌های مسدس بسازد.

البته از جهتی شاید بهتر باشد، نام این کارها را فعالیت تکوینی بگذاریم تا فعالیت طبیعی. زیرا ممکن است در کارهای طبیعی این شائبه ایجاد شود که تنها در عالم ماده است. اما فعالیت‌های تکوینی در مورد کارهایی که در عالم نفوس یا عقول انجام می‌گیرد نیز شامل می‌شود. ناگفته نماند در اینجا تکوین در مقابل اختراع و ابداع به کار رفته است که چنین معنایی برای آن لحاظ شده است. در هر حال محقق برای انتخاب اصطلاحات در حوزه‌های مختلف آزاد است. لکن باید آن واژگان در همه جا به همان معنای ذکر شده معنی شود.

کمال اکتسابی، کمال غیرضروری و اختیاری است. به عنوان مثال انسان در طول حیاتش می‌تواند کارهای متعدد انجام دهد، اما بنا به دلایلی از انجام بعضی امور پرهیز می‌کند و بعضی را انجام می‌دهد. انجام کارها در طول حیات و پرهیز از کارهای دیگر قطعاً بر مبنای اختیار فلسفی صورت می‌گیرد. مثلاً فرد می‌تواند براساس اختیارش کارهایی را انجام دهد تا خلیفه خدا در روی زمین شود یا ریاضی‌دان و یا مجتهد علوم دینی و یا به شخصیت دیگری بدل شود.

نکته دوم؛ قوه عاقله در کمال طبیعی دخالتی ندارد

از توضیحات بالا معلوم شد که در کارهای طبیعی در صورت عدم موانع، مسیر به شکل ضروری انتخاب می‌شود. برای نمونه مسیری که گیاهان مثمر یا غیرمثمر در حیات خود طی می‌کنند. یا پرنده‌گان و حیوانات در خانه‌سازی یا تربیت فرزند می‌گذرانند، اگر برای آنها علی‌الغرض قوه عاقله در نظر بگیریم، این قوه دخالتی در این مسیر ندارد، بلکه آنها براساس طبیعت یا فعالیت تکوینی یا گزینه بدون دخالت عقل این مسیر را انتخاب می‌کنند. حتی در بعضی موارد انسان‌ها که در انجام بعضی فعالیت‌ها مانند گذراندن مراحل مختلف نطفه تا تبدیل به جنین شدن یا هنگامی که غذا می‌خوریم در مراحل هضم آن با وجود اینکه آدمی از نعمت عقل برخوردار است، در این گونه موارد طبیعی قوه عقل دخالتی ندارد و هر موجودی براساس ساختاری که پیکرش دارد، این مراحل را پشت سر می‌گذارد.

نکته سوم: تنوع کمال طبیعی و اختصاصی بودن کمال اکتسابی

کمال طبیعی براساس تعبیر عامری در موجودات مختلف از جمادات تا گیاهان، حیوانات و افراد بشر وجود دارد. پس کمال طبیعی را ما هم در موجودات فاقد نفس می‌یابیم و هم در موجودات دارای نفس مانند انسان، مشاهده می‌کنیم. حتی عقول نیز به تعبیری وجود کمال طبیعی در ساختار وجودیشان تعبیه شده است. اما کمال اکتسابی تنها در انسان یا هر موجود صاحب اختیار قابل تشخیص است. البته در این موارد که غیر از انسان چه موجودی صاحب اختیار است، اختلاف نظر وجود دارد.

نکته چهارم: کمال طبیعی در اجرام علوی شخصی و کمال طبیعی در کائنات سفلیه نوعی است

عامری بر مبنای طبیعیات قدیم ابتدا باور داشت که ما دو دسته اجرام داریم؛ یک دسته اجرامی که در عالم آسمان یافت می‌شود و دسته دیگر اجرامی که در عالم زمین وجود دارند. در این تقسیم‌بندی اجرام سماوی به لحاظ رتبه بالاتراند و از این‌رو به آنها اجرام علوی و اجرام زمینی که رتبه پایین‌تر دارند اجرام سفلی گفته می‌شود. اما عامری در اینجا حکم دیگری را بیان می‌کند و آن این است که اجرام آسمانی که تنوع نوعی ندارند و تنوع شخصی دارند به همین جهت کمال طبیعی در آنها شخصی است. اما اجرام زمینی تنوع نوعی دارند؛ ما در زمین انواع مختلفی از اجرام را مشاهده می‌کنیم. اما هر نوعی از این اجرام که در حیطه جمادات یا گیاهان و حیوانات باشند، کمال طبیعی مختلفی دارند.

۲. توصیف کمال مطلق و کمال نسبی

بیان عامری در این موضوع چنین است که قصد اولی برای ایجاد عقل در نفس، یا اتحاد نفس در جسم آن است که جسم به سوی کمال مطلق توجه پیدا کند، سپس بالعکس به حسب تحلیل از آنچه جسم به سوی آن کمال و خصایص ویژه آن به صورت درجه‌بندی حرکت می‌کند، یعنی در هر مرحله به بخشی از آن کمال دست می‌یابد. مقصود اولی این است که جسم در این مسیر به کمال مطلق دست یابد. اما اگر موانعی ایجاد شده باشد، ممکن است جسم به بعضی از این کمالات مثل ثمردهی دست نیابد (عامری، ۱۹۹۶، ۲۵۸).

تحلیل کمال مطلق و کمال نسبی

در تحلیل کمال مطلق و کمال نسبی از دیدگاه عامری، ما شاهد چند نکته هستیم.

نکته اول؛ تعریف کمال مطلق

کمال مطلق آن است که از هر نقصی مبرا است و هر آنچه برای آن مرتبه بالاتر تصور می‌شود؛ مبری است. کمال مطلق را تنها در مورد خداوند می‌توان به کار برد که هرچه را به عنوان کمال در نظر گرفته می‌شود، خدا از بالاترین حد آن برخوردار است و دیگر فوق آن نمی‌توان کمالی را تصور کرد که خدا از آن برخوردار نباشد. بالعکس اگر به موجودات و مخلوقات دیگر در عالم هستی نظر افکنیم یا به تعبیر دیگر به ماسوی الله بنگریم در می‌یابیم همه این موجودات ممکن و مخلوق‌اند و به جهت ممکن و مخلوق بودن از پاره‌ای ضعف‌ها در طبیعت برخوردارند که در مقایسه با خالق خود و در مقایسه با موجودات مافوق خود که واجد این کمالات هستند، آنها فاقد آن‌اند.

نکته دوم؛ عدم ذکر کمالات نسبی به صورت مستقیم از سوی عامری و تعریف آن

مراد از کمال نسبی آن است که وقتی مخلوقات و ممکنات یا ماسوی الله را با هم مقایسه می‌کنیم در می‌یابیم، هر یک از مخلوقات و ممکنات در عین حال که کمالی را واجدند، اما در قیاس با آینده نقص یا نواقصی را واجدند که می‌تواند در آینده به کمال تبدیل شود، یا در اثر موانعی همچنان آن نقص یا نواقص باقی بماند. به عبارت دیگر کمال یا کمالات موجودات مخلوق و ممکن محدود است حتی در مورد کمالاتی که به آن دست می‌یابند؛ تا حدی به کمال دست پیدا می‌کنند. اما به مرحله بالاتر صعود نمی‌کنند و یا نمی‌توانند صعود کنند. زیرا بالاتر از رتبه وجودی آن‌هاست و امکان دست‌یابی به رتبه وجودی بالاتر را ندارند.

عامری در متن پیش‌گفته از کمال مطلق به صورت مستقیم اسم برده است. اما در مورد کمال نسبی به طور مستقیم نام نبرده است و صرفاً از آن جهت به آن پرداخته که کمال نسبی از یک حیثیت مقابل کمال مطلق است.

نکته سوم؛ کمال مطلق یا کمال الهی

عامری در بعضی مواضع به عنوان مثال در رساله *التقریر لوجه التقدیر* از کمال مطلق به نام کمال الهی یاد می‌کند و می‌گوید: تقدیر وجودی به حسب کمال الهی قابل انشعاب است. اگر کمال الهی را در نظر بگیریم نمی‌توانیم از تقدیر وجوبی سخن بگوییم (عامری، ۱۹۹۶د، صص ۲۶۳-۲۶۲)، یعنی گاهی به جای آن که بگوییم کمال مطلق و در ادامه بگوییم تنها خداست که واجد کمال مطلق است، در ابتدا بگوییم: کمال الهی، یعنی کمالی که خداوند واجد است. البته این کمال را کسی بر خدا واجب نکرده است. زیرا غیر خدا همه ماسوی الله، ممکن و مخلوق حضرت حق با واسطه و یا بی واسطه هستند، به همین جهت کسی نمی‌تواند هیچ کمال و حتی هیچ تقدیری را بر خدا واجب کند. شاید به همین خاطر عامری بیان کرده در مورد کمال الهی نمی‌توانیم از تقدیر وجوبی سخن بگوییم و گرنه هر کاری که از هر فاعلی - حتی ممکن - سر می‌زند، ابتدا باید به مرحله وجوب برسد تا بعد شی تحقق یابد. قطعاً در مورد افعال خدا هم وجوب مطرح است.

نکته چهارم؛ کمال مطلق ضرورت کمال نسبی

از مباحث گذشته در یافتیم که کمال نسبی در ممکنات تحقق دارد. چون اصل وجود ممکنات محدود است، به طریق اولی صفاتی هم که در آن‌ها هست، محدود است. آن‌ها تا حدی از هر کمالی را که می‌خواستند بدان دست یابند، مرحله و مراحل بالاتر نیز وجود دارد که امکان دسترسی به آن‌ها از سوی موجود محدود نیست. به همین جهت گفته می‌شود همه موجودات و همه ممکنات دنبال کمال هستند؛ کمالی که به آن دست می‌یابند، کمال مطلق نیست، بدین خاطر بیان می‌شود که همه ممکنات به قصد اولی، دنبال کمال نسبی و محدود نمی‌شود، بلکه دنبال موجودی است که از هر حیث کامل باشد یا به بیان دیگر واجد کمال مطلق باشد. به همین جهت بیان کردیم که هر موجودی که واجد کمال نسبی است، خواهان کمال بالاتر و حتی خواهان وصول به کمال مطلق است. این تقاضا و آرمان همه موجودات حداقل برای عرفای ما امری محرز است.

نکته پنجم؛ تقسیم کمالات نسبی

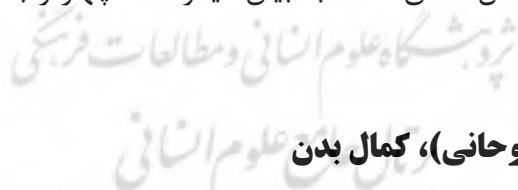
عامری می‌گوید: اگر در باره موجودات ناقص و یا موجوداتی که دارای کمال مطلق نیستند، تأمل کنیم، مشاهده می‌کنیم که آن‌ها به چهار قسم ذیل تقسیم می‌شوند:

۱. موجوداتی که نزدیک به کمال (اصابه الکمال) هستند و ساختار وجودی آن‌ها به گونه‌ای است که با عمل آسان به کمال می‌رسند ایشان برای این قسم فرشته و یا ملک را مثال می‌زنند.

۲. موجوداتی که کمی بعید از دست یابی به کمال هستند. اما بی‌نیاز از کمال نیستند. همچنین مایوس از وصول به کمال نیستند. عامری برای این قسم، انسان را مثال می‌زنند.
۳. موجوداتی که بعید از دسترسی به کمال هستند و کمال را نمی‌شناسند و آرزوی دسترسی بدان را ندارند، جز این که در سایه طبیعت خودشان عنایتی به آن‌ها بشود و به حالت بالاتری دست یابند. به عنوان مثال اگر امیان آموزش نیابند، نمی‌توانند به درجات بالاتر دست یابند.

۴. موجوداتی که درجه بسیار بعید از کمال هستند، مثل میوه‌ها و دانه‌ها. البته در این موجودات می‌توان حالات و وضعیتی را در نظر گرفت که از وضع موجود آن‌ها بهتر است و امکان ارتقای بدان وضعیت بالاتر را دارند (عامری، ۱۹۹۶، د، ۲۷۰).

البته در این چهار قسم که کمال را بکار می‌بریم. کمال نقطه مقابل نقص است و به معنای کمال نسبی در برابر کمال مطلق است. به بیان دیگر همه چهار رتبه مذکور واجد کمال نسبی هستند.



توصیف کمال نفس (روحانی)، کمال بدن

عامری می‌گوید نسل‌های چهارگانه عرب، عرب، هند و روم بر این باور بودند که انسان دارای قوای نباتی و حیوانی است و به علاوه دارای قوه مفکره، عاقله و ... است.

طلب سعادت برای انسان به ویژه برای قوه عاقله از امتزاج عناصر چهارگانه به دست نمی‌آید؛ زیرا کمال و سعادت روحانی انسان، امری غیرمتناهی است، اما قوای عنصری، متناهی هستند. علاوه بر این دانسته می‌شود، معنایی که در شی حادث می‌گردد، اگر حدوثش از علایق و روابط مشارکت بعضی قوا با برخی دیگر و نه از علایق انغمار بعضی قوای دیگر در

برخی باشد به ناچار محدث از خارج است. از اینجا فهمیده می‌شود اگر اقتضای این قوای روحانی (نفس) در این هیكل طبیعی (بدن) یک اقتضای خاصی است و علت قریب نفس خدا است و نفس مربوط به عالم امر است و بدن ناظر به عالم خلق است و افلاک هفت‌گانه، کواکب و سیاراتش به حسب تمازج قوا و صنوف اشکال مختلفش در بدن مؤثر است (عامری، ۱۹۹۶، ۲۷۳).

تحلیل کمال نفس و بدن

یکی دیگر از اقسام کمال از نظر عامری، تقسیم کمال به کمال نفس (کمال روحانی) و کمال بدن (هیكل طبیعی) است. برای فهم بهتر مقصود عامری توجه به چند نکته زیر ضروری است.

نکته اول؛ تعریف کمال نفس و کمال بدن

از نظر عامری انسان موجود مرکب از دو جوهر نفس و بدن است و او یادآور می‌شود اگر چیزی مرکب از دو جوهر باشد، هر جوهری برای خودش یک ویژگی خاص دارد و از ترکیب این دو جوهر با هم، ویژگی دیگری ایجاد می‌شود. به عنوان نمونه سکنجبین یک ویژگی دارد. شبیه همین وضع در معجونات و ترکیبات دیگر وجود دارد. عامری پس از این موضوع وارد بحث انسان می‌شود. او می‌گوید آدمی مرکب از دو جوهر (نفس ناطقه و قالب طبیعی) است. براین اساس هر کدام از نفس و بدن ویژگی‌های مخصوص به خودشان دارند و بر حسب ترکیب ویژگی دیگری دارند (عامری، ۱۹۹۶، ص ۲۷۱).

نفس انسان و همچنین بدن او استعدادی دارد که در آینده می‌تواند به ظهور برسد. اگر این استعداد به ظهور برسد، و این استعداد ناظر به بدن باشد، به عنوان نمونه میزان کمی اعضا بدن انسان در دوران جنینی بسیار کوچک است. اما پس از تولد شاهد رشد آن‌ها هستیم. به این رشد، کمال بدنی اطلاق می‌شود و اگر این استعدادها مربوط به نفس آدمی باشد - به عنوان مثال خداترسی یا خوشحالی از کمک به هم‌نوع در مورد انسان - به آن کمال نفسانی (روحانی) می‌گویند.

نکته دوم؛ تعادل در کمال بدنی و نفسانی

یادآور شدیم که از نظر عامری انسان دارای دو نوع کمال بدنی و کمال نفسانی است، یعنی آدمی هم باید به نیازهای بدن توجه داشته باشد و در صدد شکوفایی آنها باشد و هم به نیازهای نفسانی توجه داشته باشد.

اگر انسان تنها به خواسته‌های بدن یا کمال بدن عنایت داشته باشد و به نیازهای نفس بی‌توجهی کند و یا صرفاً به نیازهای نفس تمرکز کند و به کمال بدن بی‌اعتنا باشد از مسیر اعتدال خارج شده است. عامری توصیه می‌کند که انسان از مسیر اعتدال خارج نشود (عامری، ۱۹۹۶، ص ۳۲۱).

البته عامری بر این باور است که اگر انسان با حکمت الهی آشنا شود در این صورت به جهت توجه وافر به ثقه و راستگو بودن مولایش (حق متعال) و این که خدا در وعده‌هایش صادق است و یقین به این صدق دارد، فرد در این حالت واجد کمال روحانی می‌شود. در سایه این کمال روحانی از توجه به بدنش و اطلاع بر مغیبات بی‌نیاز می‌شود و فرد در چنین حالتی حتی از کمک در علم طب و نجوم هم بی‌نیاز می‌شود. (عامری، التقریر لوجه التقدير، ص ...) شاید این گرایش امر مبین گرایش عرفانی باشد، که باعث کم رنگ شدن توجه به نیازهای جسمانی و بدن می‌شود.

نکته سوم؛ نفس کمال بدن است

در این نکته که هم نفس و هم بدن کمال می‌پذیرند، براساس مبانی عامری امری واضح است، یعنی هم نفس دارای استعداد و ویژگی‌هایی است که در آینده تحقق می‌یابد و هم بدن دارای ویژگی‌هایی است که در زمان حال تحقق نیافته و در زمان آینده قابل شکوفا شدن است. از دید عامری مطلبی دیگر بر این ادعا باید افزود و آن این است که نفس انسان کمال برای جسم اوست و به صورت کلی براساس قاعدة الاشرف فالاشرف هر صورت شریف با ماده شریف و هر صورت وضعی با جسم وضعی مناسبات ذاتی دارد (عامری، ۱۹۹۶، ص ۲۶۶). این امری واضح است که از دیدگاه او نفس در مقایسه با جسم امری شریف است؛ رتبه نفس بالاتر از جسم است. در مورد انسان، بدن او در حکم ماده و نفس در حکم صورت برای اوست.

نکته چهارم: تفاوت نفس و بدن (ویژگی‌های نفس و بدن)

نفس با بدن از دو جهت تفاوت دارد.

الف) یک تفاوت مهم ناظر به فاعل است. علت قریب نفس خداست. به نظر می‌رسد مراد عامری از واژه «قریب» در علت قریب در برابر «اقرب» در علت اقرب است؛ با این توضیح که خدا علت اقرب عقل و علت قریب نفس و علت بعید بدن است. از این رو به نظر عامری نفس از عالم امر به حساب می‌آید. در این عالم مجردات هستند که نوعی تناسب با خدا دارند. زیرا هم خداوند مجرد است و هم افعال الهی در مرتبه قریبه (عالم امر) مجرد هستند. اما علت قریب بدن عوامل طبیعی است. از این رو نفس به عالم امر تعلق دارد و به جهت تفاوت از ناحیه فاعل (فاعل قریب نفس خداست) و فاعل غریب بدن (عوامل طبیعی) به دو عالم متفاوت (خلق و امر) تعلق دارند. (عامری، ۱۹۹۶، ص ۲۷۳)

ب) نفس و بدن تفاوت‌های متعددی از ناحیه فعل دارند. به عنوان مثال نفس واجد افعال مختلف با کمالات متفاوت مانند قوه عاقله و مفکره عقاید صحیح، حکم نظری، اقامه وظایف دینی، اخلاص و تعبد در برابر حق متعال است. بدن دارای افعالی مانند خواب و بیداری، مرض و صحت، مزج و مخالطه است. به جهت همین افعال و کمالات ویژه هر یک است که نفس میان با تأثیر فلکی است. اما افعال بدن تحت تأثیر اوضاع فلکی اند، یعنی با تغییر اوضاع فلکی ممکن است در افعال بدن تغییراتی صورت بگیرد. اما این تغییرات تأثیری در افعال نفس نداشته باشند. البته عامری بر این باور است که مشترکات فراوانی میان افعال بدن و نفس در حیطة میل تدبیری و مکاتب صنعت وجود دارد و در دایره این افعال مشترک اوضاع فلکی تأثیر گذارد (عامری، ۱۹۹۶، ص ۳۸).

عامری در موضع دیگر در مورد تفاوت افعال نفس و بدن یک شعر را مثال می‌زند که از جهت صدا در بدن تأثیر دارد. به عنوان مثال گوش انسان می‌تواند صداهای با طول موج خاص را خوب یا بد بشنود. اما از جهت الحان (به عنوان نمونه لحن طرب‌انگیز یا حزن‌انگیز باشد) در نفس انسان مؤثر است. همچنین عامری بر این باور است که انسان به حسب قالب طبیعی (بدن) مشابهتی با حیوانات دارد که برای عالم سفلی خلق شده‌اند. به همین جهت انسان برای پرستش به ساختن و تزیین عالم سفلی (طبیعت یا ماده) اشتغال دارد. اما انسان به جهت نفس ناطقه‌اش یک نوع مشابهتی با روحانیین دارد که برای زینت عالم

علوی خلق شده‌اند؛ یعنی انسان به اعتبار نفس می‌تواند به ساختن عالم علیا مشغول شود. به عنوان مثال با اعتقادات صحیح و اخلاص در اعمال آدمی می‌تواند الم برتر را بسازد. اما با خوردن غذاهای خوب و رنگارنگ و خانه‌های زیبا می‌تواند به عمران و آبادی این دنیا توجه بیشتری داشته باشد. البته عامری پیشنهاد می‌کند انسان هم به کمال دنیا و هم به عمارت عالم آخرت توجه کند (عامری، ۱۹۹۶، صص ۲۷۲-۲۷۱).

توصیف کمال عقلی و کمال اخلاقی (ارزشی)

عامری در گام اول افعال بشر را به دو قسم تقسیم می‌کند و در گام بعدی افعال ارادی را به دو قسم فکری و شوقی و افعال ضروری را به دو قسم طبیعی و قهری تقسیم می‌کند. مراد عامری از افعال فکری آن است که انگیزه در آن‌ها امری معقول است و فاعل از ابتدا تا آخر عمل توانایی بر انجام عمل را دارد، مانند فعل اقامه نماز و ادای روزه. مقصود عامری از فعل شوقی آن است که انگیزه در آن معنای محسوسی دارد و عامل از ابتدا تا انتها توانایی برای انجام عمل دارد. فعل حرکت عاشق به سمت معشوق یا حرکت گرسنه به سمت غذا و ... از این نوع است.

فعل طبیعی نیز آن است که انگیزه در آن قوه ذاتیه‌ای است که خداوند در نهاد فاعل قرار داده است و قوام فعل طبیعی به وجود همین قوه ذاتیه است و این فعل طبیعی با خاصیتش مسخر حرکت به سمت مسیری که برایش آسان شده است، می‌باشد. مانند قوه‌ای که آتش را به سمت علو به جهت حفظش و سنگ را به سمت پایین به جهت سنگینی‌اش هدایت می‌کند.

فعل قهری آن است که انگیزه امری خارج از ذات فاعل است و آن امری خارج از ذات فاعل یا طبیعی یا شوقی یا فکری است. گاهی گفته می‌شود که فعل طبیعی، فعل جسمانی، فعل قوه نباتی، فعل شوقی، فعل فکری، فعل انسانی است. اما عامری می‌گوید: این تقسیم‌بندی بعید است! (عامری، ۱۹۹۶، ص ۲۵۴).

عامری می‌افزاید: ما به لحاظ جهت فعل می‌توانیم، افعال بشر را به یک حیثیت به دو قسم تقسیم کنیم، یعنی یک وقتی فعل را من حیث هو ذاته و یک وقت دیگر ذات فعل را در نظر نمی‌گیریم، بلکه فعل را از حیث اضافه و اعتبار به غیر می‌سنجیم. به عنوان مثال یک

وقت شی را از لحاظ ذات می‌سنجیم و می‌گوییم انسان یا اسب، جسم یا جوهر است. گاهی انسان را می‌گوییم بنده خدا، مؤمن یا کافر یا جایز‌الغیبه یا اهل طاعت و معصیت است (عامری، ۱۹۹۶، ص ۲۵۴).

این فیلسوف در موضع دیگر می‌گوید: من یقین دارم که وضع حکم ابدی در جهت رسیدن به کمال است، یعنی فرد حکیم کاری باطل انجام نمی‌دهد، بلکه ایجادش جهت معرفی حکمی خاص است. این کار را جهت رسیدن به این عرض خاص انجام می‌دهد. در این صورت می‌توانیم بگوییم در هر چیزی کمالی نهفته است که خدا به جهت علم سابقش آن را خلق کرده است تا با انجام فعل خاص به آن کمال دست یابد و محال است که توهم شود انجام آن فعل در آن عنصر غیرمجانس با کمالش است (عامری، ۱۹۹۶، ص ۲۶۹).

عامری در رساله دیگر می‌گوید: انسان از آن جهت که علاوه بر نفس حسیه، دارای نفس ناطقه نیز هست که متمایل به روحانیت می‌باشد و فعل را به وسیله آلت انجام نمی‌دهد و در معرض تجربه نیست و دارای قوه عاقله است که در سایه آن انسان می‌تواند صور موجودات را در نفس ثابت نگاه دارد. تا انسان به امور حادث عالم شود و مدرک حقایق متباعد عالم -مانند ادراک حقایق متقارب به وسیله ادله با زیرکی یا با رؤیای صادق- شود. بدین جهت عشق انسان کامل به حس باطن شدیدتر از عشق انسان ناقص به حس ظاهر است، یعنی انسان صالح که متصف به صفت حکمت، حلم، وقار و ادب است میل و شوقش به همراهی بیشتر از انسان ظاهری به چهره زیباست. کسی که سلطان عقل بر او غلبه کند به حس باطن گرایش پیدا می‌کند. اما اگر نفس ناطقه اختیار قابل ستایش را در مشوقاتش رها کرد و با روح حسی در بحث از حقایق مطلوبش شرکت کرد، در آن صورت نفس ناطقه، گویی در فعلیتش تابع تأثیرات فلکی در امزجه و اعتبار بدنی می‌شود. اما اگر نفس ناطقه برای عقیده خالص گشت و تنها به عبودیت تمسک جست. در این صورت به معادن الهی و موارد ملکی متصل می‌شود و افعال متناسب با این ساحت انجام می‌دهد. در این صورت یقین پیدا می‌کند که مرگ انسان امری جز جدایی نفس از بدن نیست. علامت کمال در فضیلت این است که به امور مستحب دیگر توجه پیدا نکند، یعنی اگر به امور غیر از عبودیت حق متعال توجه نکند، دال بر این است که نفس در مقام ذاتش ناقص است (عامری، ۱۹۹۶، صص ۲۰۰-۱۹۹).

نکته اول؛ کمال طبیعی هر قوه

از دیدگاه عامری برای هر قوه‌ای از جهت طبیعی و تکوینی استعدادی وجود دارد، اگر آن استعداد شکوفا شود، شکوفایی استعداد برای آن قوه کمال محسوب می‌شود. زیرا هر قوه‌ای استعداد مخصوص به خود دارد و کمال ویژه خود را نیز دارد. مثلاً قوه شهوانیه به شکلی در انسان و حیوان تعبیه شده است که برای شجاعت یا قوه غضبیه برای نطق صلاحیت را ندارند. در نباتات نیز قوه غذایی غیر از قوه ماسکه و ماسکه غیر از مولده است. قوه جذب هوا در نبات، حیوان یا انسان صلاحیت برای نوشتن ندارد. از این‌رو به طور کلی می‌توان گفت هر قوه‌ای برای هر کمالی مناسب نیست.

نکته دوم؛ عدم تصریح به کمال عقلی و کمال اخلاقی

عامری حداقل در نوشته‌های موجود که از او در دسترس است. قبلاً بیان شد که بسیاری از آثار او، آن‌طور که ایشان در برخی نوشته‌های موجود خود سخن می‌گویند، در دسترس نیست. بنابراین ناگزیریم تنها بر اساس نوشته‌های موجود سخن بگوییم. او درباره دو قسم کمال عقلی و کمال اخلاقی (ارزشی) که در نوشته‌های اخلاقی مشهورند سخن نگفته است. پس بیان این دو قسم کمال در واقع استنباطی است که ما از نوشته‌های وی داریم.

نتیجه

نگرش عامری به کمال، یک نگاه عام است، یعنی او کمال را برای خدا، عقول، نفوس (از جمله نفوس انسانی)، ابدان و اجسام بکاربرده است. همچنین وی در صدد تعریف حقیقی کمال نبوده، بلکه به برخی از ویژگی‌های کمال اشاره کرده است. عامری در بحث اقسام کمال، به کمال طبیعی و اکتسابی، کمال مطلق و نسبی، کمال نفس و بدن اشاره کرده است. اما به کمال عقلی و اخلاقی اشاره نکرده است. اما با تأمل می‌توان این قسم را نظام فکری وی استنباط کرد.

مشارکت نویسندگان

مقاله به صورت انفرادی نگاشته شده است.

تعارض منافع

هیچ گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Skropsky, John, Moral Philosophy, translated by Javadi, Mohsen, Tehran, Kitab Taha, 1400
- Plato, The Course of Plato's Works, translated by Lotfi, Mohammad Hassan, Tehran, Khwarazmi Publications, 1380
- Hosseini Qala Bahman, Seyyed Akbar, moral realism in the second half of the 20th century, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publishing Center, 2013
- Khademi, Ainullah, spring 1400, analysis of Kennedy's view on the perfection of man, Philosophical-Theological Researches, issue number 87
- , spring 2015, levels of human perfection, review, analysis and criticism of Fakhrazi's view, philosophical-theological researches, serial number 67
- Driver, Cholia, Consequentialism, translated by Pik Voreh, Shirzad, Tehran, Hekmat Publications, 2014
- Dashtaki, Ghiyathuddin Mansour, Illuminating the buildings of Al-Nur Lakshaf and the darkness of Shawakal al-Gharor, Tehran, Written Heritage Publications, 1382
- Shakri, Mohammad Kazem, Mousavi Harami, Fatemeh Sadat, Fall and Winter 2013, Perfection of Man, Point of Departure in the Discourse of Religions, Religious Anthropology, No. 27
- Al-Khori, Hana, Al-Jar, Al-Khalil, History of Philosophy in the Islamic World, translated by Aiti, Abdul Mohammad, Tehran, Zaman Publishing House, 1358
- Ameri, Abulhasan, Al-Nask al-Uqli and Sufism al-Moli, available in Abulhasan Amiri's Rasa'il, Tehran, University Publishing Center, 1996 A
- , Al-Qol fi al-Absar and Al-Basr, -----b
- , Al-Fusul fi al-Mulamm al-Ilahiyyah, -----c
- , Al-Taqreer Lawj Al-Qadir, -----d
- , the saving of human beings by Al-Jabr and Al-Qadr, e
- , Al-Amed Ali Al-Abad, available in Arba Rasail Filosfieh, Dar al-Tanvir Laltaabaeh and Nasheer, 2015
- Ghanbari, Hassan, Religion and ethics in the eyes of Hans Kong, Qom, University of Religions and Religions Publications, 2018
- Heyer, Richard Mervin, The Language of Ethics, translated by Diwani, Amir, Tehran, Taha Kitab, 2013

معرفی نویسنده



عین‌الله خادمی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی است. ایشان لیسانس الهیات و معارف اسلامی را در سال ۱۳۶۵ از دانشکده الهیات معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی را در سال ۱۳۶۹ از دانشکده الهیات دانشگاه تهران و دکتری فلسفه و حکمت اسلامی را از دوره عالی تحقیقات تهران در سال ۱۳۷۶ کسب نموده است.

ایشان مدیر مسئول و سردبیر مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های هستی‌شناختی و عضو هیئت تحریریه مجلات علمی پژوهشی مختلف دانشگاه‌های متعدد در سراسر کشور است و دبیر علمی و هیئت علمی همایش‌های متعدد بین‌المللی و ملی دانشگاه‌های مختلف بوده است. ایشان بیش از ۲۰۰ مقاله علمی پژوهشی در مجلات و کنفرانس‌های علمی ارائه نموده‌اند. او سرگروه داوری گروه الهیات و معارف اسلامی جشنواره جوان خوارزمی و چندین مرتبه موفق به کسب عنوان پژوهشگر برتر در سطح دانشگاه شده است. همچنین، موفق به اخذ پژوهشگر رتبه اول کشوری در عرصه مقالات علمی-پژوهشی در میان اساتید معارف کل کشور شده است و موفق به کسب عنوان استاد ممتاز گروه‌های معارف اسلامی منطقه یک دانشگاه‌های دولتی شده است. در سال ۱۳۹۴ موفق به کسب نشان درجه یک پژوهش از دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی در هفته پژوهش شده است. زمینه‌های تخصصی ایشان عبارتند از: فلسفه و کلام اسلامی.

Khademi, E. Professor, Philosophy, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran

e_khademi@ymail.com

How to cite this paper:

Einollah Khademi (2024). Perfection According to Abolhasan Ameri. *Journal of Ontological Researches*, 13 (25), 153-180. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2024.2164

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_2164.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.