



Research Paper

Criticism of Abul Hasan Ameri's View of the Grace System

Ain Allah Khademi*¹ 

¹ Professor of Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University (SRTTU), Tehran, Iran. Email: e_khademi@ymail.com



10.22080/jre.2024.26600.1193

Received:

January 15, 2023

Accepted:

February 21, 2023

Available online:

September 5, 2023

Keywords:

Abul Hasan Ameri; Grace System; Upper World; Lower World; Ranks of Beings

Abstract

One of the fundamental issues, especially for those who believe in the unity of God, is that by maintaining the unity of God, how is it possible for many beings to be created by the Supreme Being? Different scientists, especially those who believe in divine monotheism, have tried to solve this problem. Although Abul Hasan Ameri has not clearly said anything about the Grace System in his available works, it can be seen from all his works that he paid attention to this discussion in two ways: through the upper and lower worlds. He introduced the world of abstracts as part of the upper world and the world of matter and nature as part of the lower world. Ameri's statement about the hierarchy of beings can be seen as his view on the Grace system. He has placed God at the head of the chain of beings and believed that God is the Creator and All-Knower who surrounds all beings, and after him are the intellects, which cannot be experienced and divided and surround the stages after them. In the third stage, there are souls, which are natural and dualistic matters, and in the final stage, there are natures and bodies, which lack life and are under the control of souls and their superior causes. Of course, based on Ameri's existing works, it is not possible to accurately know his views about longitudinal and transverse intellects, the number of intellects, and the relationship between intellects and planets, as well as plant, animal, human, and celestial beings.

*Corresponding Author: Ain Allah Khademi

Address: Shahid Rajaei Teacher Training University (SRTTU), Tehran, Iran Email: e_khademi@ymail.com



Extended Abstract

1. Introduction and statement of the problem

While there were sages who believed in a specific God and considered that this specific God is one and only, this question has been raised assuming that this specific God is one, how did these many beings come from him? Plotinus, one of the Greek philosophers, and Farabi, one of the advanced Muslim philosophers, tried to answer this question.

Ameri is also one of the philosophers after Farabi and before Ibn Sina and the present research tried to answer this main question from his words: How is the Grace System drawn from Ameri's point of view? To answer this main question, answering these secondary questions is necessary: How did Ameri depict the upper and lower worlds? What order did he draw among the creatures? What characteristics did he enumerate for God, minds, souls, and nature?

2. Research Methodology

In writing this article, the author tried to see first, based on the method of description, how Ameri described the Grace System. Based on the analysis, the author can judge between this scholar's descriptions of the Grace System.

3. Research findings

The findings of the study are:

Ameri has proposed the upper and lower worlds in three absolute ways, in relation to human beings and in a binding way. When he used the upper and lower worlds in an absolute form, he meant the upper world as the world of abstracts, and the lower world as the world of nature or matter. When he talked about the upper and lower worlds of man, by mentioning

the upper world, he meant the human soul, and by mentioning the lower world, he meant the human body. Therefore, human beings can be considered a purgatory between the upper and lower worlds. If one refers to some examples of the upper world, such as minds and angels, or some examples of the lower world, such as the human body, or the sky and animals, then the meaning of the upper and lower world is limited.

Ameri draws a hierarchy for creatures. He introduces the second order as the Pen, which he may consider reason based on philosophical interpretation, or existence based on mystical interpretation. Ameri introduces the third order as the Throne and Divine Tablet. Of course, his statement about the second and especially the third order is not clear. According to the philosophical interpretation, by mentioning the Tablet, he may mean the soul of the whole, and by mentioning the Throne, he may mean the soul of the heavens.

The fourth order is the primary planets and objects. Of course, it is necessary to remember that it is not clear whether by mentioning primary objects, he means the same primary elements or other matters.

The fifth order is things that arise from primary elements, such as minerals, plants, animals, and humans.

Of course, the hierarchy that is mentioned is from superior to inferior. If one goes from inferior to superior, the opposite of this hierarchy will happen, that is, the fifth order is placed in the first rank and the first order is placed in the last rank.

In his writings, Ameri has listed some of God's attributes, such as agency and



creativity, knowledge of all beings, and vast mercy.

He has also mentioned both negative and positive characteristics of intellect. Ameri introduces the negative characteristics of intellect as follows:

Intellect cannot be decomposed and is not a bone. Neither is it a body, nor one of the powers of the soul. Besides the negative limitations, Ameri also mentions evident limitations for the intellect, which are: being surrounded by beings lower than oneself, possessing knowledge and deliberation, things that are in the mind, general things, and the unity between wise and reasonable, which is true about intellects.

Soul has the following characteristics:

The soul is inferior to the intellect; compared to the intellect, the soul has more pluralism and differentiation.

Ameri assigns the lowest rank to the natures of objects and bodies; therefore, objects and natures are not eligible for celi-bacy.

4. Results

From the discussed topics, it was found that:

First of all, according to Ameri, the number of longitudinal intellects is not clear although, before him, Farabi established a connection between intellects and heavens and therefore spoke of ten intellects and nine heavens.

Secondly, from Ameri's point of view, the number of souls is not clear, but the advanced Muslim philosophers talked about different souls -plant, animal, human, and celestial; however, they did not clearly state anything about these souls.

Thirdly, in Ameri's existing works, the connection between the Grace System and nature cannot be understood. Nevertheless, before him, Farabi established a close connection between the old nature and the Grace System.

Fourthly, based on Ameri's existing works, two different analyses of the Grace System can be seen, which are:

- A. On the one hand, he divided the whole world into two categories: Upper and Lower world.
- B. On the other hand, he established a five-fold hierarchy among beings based on the Grace System.



References

- Al-Farabi, A. N. (1996). *Al-Siyaseh al-Madaniyyah*. Beirut Al-Hilal School.
- Al-Farabi, A. N. (2002). *Opinions of the people of al-Madinah and the opposites*. Beirut Al-Hilal School.
- Al-Farabi, A. N. (2002). *Ihsa al-Uloom*. Proofread by Ali Boulamham. Beirut Al-Hilal School.
- Al-Farabi, A. N. (1345). *Treatise on contradictions*. Hyderabad, Deccan. Majlis Press of the Islamic Encyclopaedia.
- Al-Farabi, A. N. (1986). *The Basic Chapters of Ahl al-Madinah al-Fazlah*. Beirut, Dar al-Mashrek.
- Al-Farabi, A. N. (1986). *Risalah Fi al-Aql*. Beirut Dar al-Mashrek.
- Al-Farabi, A. N. (1907). *Ayoun al-Masal*. Egypt, Star Press.
- Al-Farabi, A. N. (1405). *Fosul Muntzaeh*. Tehran, Al-Zahra School.
- Al-Farabi, A. N. (1371). *Al-Taliqat*. Tehran, Hekmat Publications.
- Ameri, A. H. (1375). *The Treatise on Saving Human Beings from Al-Jabr and Al-Qadr*. Abul Hasan Ameri's Treatises, with an introduction and correction by Sehban Khalifat, Tehran University Publishing Center.
- Ameri, A. H. (1375). *Risal al-Taqreer for Al-Ujh al-Taqdir*. Rasail Abul Hasan Ameri, with an introduction and proofreading by Sehban Khalafyat. Tehran University Publishing Center
- Ameri, A. H. (1375). *Risalah al-Fusul fi al-Mulamt al-Ilahiya*. Rasilah Abul Hasan Ameri, with introduction and correction by Sehban Khalifat. Tehran University Publishing Center.
- Ameri, A. H. (1375). *Al-Amed Ali Al-Abd, Arba Rasail Philosophies*. Research and presentation by Saeed Ghanmi. Dar al-Tanvir for printing and publishing. Second Edition.
- Amrullahzadeh, F., & Rahmati, I. (1397). R-reading Ibn Arabi's interpretation of the Throne in the light of transcendental wisdom and its crystallization in ritual architecture. *Philosophical-Theological Researches*, 76, 20th year.
- Bidsarkhi, A., Esmaeilizadeh, A., Ruhi Brandaq, K., & Pirozfar, S. (1398). Analysis of the truth of the Throne and the meaning of its bearers with an emphasis on verse 71 of Surah Haqa. *Quranic researches*, 91, 24th year, (Summer, 1398).
- Ibn Sina. (1418 A.H.). *Al-Shifa*. Theology. Researched by Hassanzadeh Amoli, Qom, Islamic Propaganda Office, (1367).
- Ibn Sina. *Al-Najah Man Al-Gharq Fi Bahr Al-Dilalat*. Edited and introduced by Mohammad Taghi Danesh Pajoh, Tehran, University of Tehran, (1364).
- Ibn Sina. (1403 A.H.). *Al-Asharat wa Al-Tanbihat*. Vol. 3. Tehran, Book Publishing Office.
- Ibn Sina. *Al-Bad and Al-Ma'ad*. By Abdullah Noorani, Tehran, McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with Tehran University, (1363).
- Ibn Sina. *Al-Taliqat*. Research by Dr. Hossein Majid Al-Obeidi, Baghdad, Bait al-Hikmah, (2002).
- Ibn Sina. *Risalah al-Arus*. Manuscript, treatise 7 of the collection of 861 books of the series donated by Dr. Meshkoh to Tehran University.
- Ibn Sina. (1413 A.H.) *Almobaheesat*. Research and suspension of Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar, (1371).



Ibn Sina. *Rasala Al-Hudud*. A part of the Rasalas of Al-Sheikh Al-Raees Abi Ali Al-Hussein bin Abdullah bin Sina, Qom, Bidar, (1400 A.H.).

Ibn Sina. *Ala'i Encyclopedia*. Theology. With an introduction and footnotes by Dr. Mohammad

Khademi. A. A. (1386). How the multiplicity of the unit arises from Farabi's point of view. *New Religious Thought*, 10, (Fall).

Khademi. A. A. (1386). How the multiplicity arises from the unit from Ibn Sina's point of view. *Ayane Ma'raft*, 12, (Fall).

Khademi. A. A. (1384). How the formation of multiple units (the Grace System) is from Sohrvardi's point of view, articles, and reviews, *Islamic Philosophy and Kalam*, 38th year, book 77, (Spring and Summer, 1384).

Khademi. A. A. (How to create a plurality from a unit according to mystics, *Khard-nameh Sadra*, 41, (Fall).

Khakpour, H., Moin Al-Dini, N., & Nasiri, A. A. (1394). *Philosophical-Theological Researches*. 62, (Spring, 1394).

Moein. Vol. 2. Association of Cultural Works and Honors and University, Bo Ali Sina, (1382).

Plotin. *The period of Plotin's works (Tasawaat)*. Translated by Mohammad Hosein Lotfi. Kharazmi Publishing Company, second edition, (Mehr, 1389).

Zamani, M. (1391). The Place of Tablet and Pen in the Mystical Cosmology of Ibn Arabi and Attar Neishabouri. *Persian Language and Literature Researches*, (25), (Summer, 2011).



علمی

نقد و بررسی دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون نظام فیض

عین الله خادمی*^۱ ^۱ استاد فلسفه و کلام، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. ایمیل: e_khademi@ymail.com

10.22080/jre.2024.26600.1193

چکیده

یکی از مسائل بنیادی، به‌ویژه برای متالمان قایل به وحدت خدا این است که با حفظ وحدت خدا، چطور ممکن است موجودات متعدد از حضرت حق صادر شوند؟ دانشمندان مختلف به‌ویژه معتقدان به توحید الهی هر کدام در صدد حل این مسأله برآمده‌اند. ابوالحسن عامری گرچه در آثار موجود و در دسترس خود سخنی به‌وضوح درباره نظام فیض بیان نکرده است؛ اما از مجموع آثارش می‌توان دریافت که ایشان از دو طریق بدین بحث توجه کرده: یکی از طریق عالم علو و سفلی. ایشان عالم مجردات را جزء عالم علو و عالم ماده و طبیعت را جزء عالم سفلی معرفی کرده است. بیان عامری را درباره سلسله مراتب موجودات، می‌توان مبین دیدگاه او درباره نظام فیض دانست. او خداوند را سرسلسله موجودات قرار داده است و بر این باور است که خدا فاعل بالابداع و علیم است و احاطه قیومی و افاضه به همه موجودات دارد و پس از آن عقول قرار دارند که قابل تجربه و تقسیم نیستند و بر مراحل پس از خود احاطه دارند. در مرحله سوم نفوس قرار دارند که امری خلقی و دوحیثیتی هستند و در مراحل پایانی طبایع و اجسام قرار دارند که فاقد حیات هستند و تحت سیطره نفوس و علل مافوق او هستند. البته بر اساس آثار موجود او، به صورت دقیق نمی‌توان دیدگاه او را درباره عقول طولی و عرضی و تعداد عقول و ارتباط میان عقول و افلاک و همچنین درباره نفوس نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی دانست.

تاریخ دریافت:

۲۵ دی ۱۴۰۱

تاریخ پذیرش:

۲ اسفند ۱۴۰۱

تاریخ انتشار:

۱۴ شهریور ۱۴۰۲

کلیدواژه‌ها:

ابوالحسن عامری؛ نظام فیض؛
عالم علو؛ سفلی؛ مراتب
موجودات.

* نویسنده مسئول: عین الله خادمی

آدرس: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران

ایمیل: e_khademi@ymail.com



۱ بیان مسأله

(مقالات و بررسی‌ها، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۴) و ملاصدرا (نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد، نامه مفید، اردیبهشت ۱۳۸۴، دیدگاه ملاصدرا درباره صادر اول، خردنامه صدرا، ش ۴۱، پاییز ۱۳۸۴) سبزواری (تبیین گرایش‌های عرفانی صدرا درباره نظام فیض، پژوهش‌های هستی-شناختی) و علامه طباطبایی، (نظریه علامه طباطبایی درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)، فصل‌نامه انجمن معارف اسلامی، بهار ۱۳۸۵) توسط عین الله خادمی نگاشته شده است. در میان این شخصیت‌ها، تنها فارابی قبل از ابوالحسن عامری است. شخصیت‌های دیگر، بعد از او به منصف ظهور رسیدند.

در این کتاب‌ها و مقالات، گرچه مباحث مختلفی درباره نظام فیض از دیدگاه شخصیت‌های مختلف مطرح شده است، اما هیچ‌کدام از آن‌ها تا آن‌جایی که نگارنده اطلاع دارد، هیچ پژوهشی با محوریت دیدگاه ابوالحسن عامری درباره نظام فیض صورت نداده‌اند. بدین جهت، امر بسیار جدیدی است.

۲،۱ عالم سفل و عالم علو

برای آنکه با دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون نظام فیض آشنا شویم، باید از زوایای مختلفی بدین مسأله بنگریم. چون حداقل براساس آثار به‌جای‌مانده و شناسایی‌شده تاکنون ایشان، بحث منظمی درباره این مسأله ارائه نداده است. به همین جهت یکی از مباحثی که برای فهم دیدگاه ایشان درباره نظام فیض مفید است، مسأله عالم سفل و علو است. ایشان بحث درباره عالم سفل و علورا به طرق مختلف بیان کرده است که از جمله آن‌ها این‌ها است:

الف: عالم سفل و علو در مورد انسان

بیان عامری چنین است: انسان در سایه اوضاع دینی و مثل شرعی و با داشتن نفس نطقیه می‌تواند از موجودی که در معرض فنا و نابودی است، به موجودی که صلاحیت بقا دارد، تبدیل شود. یعنی بدن انسان امر ظلمانی است و نفس نطقیه، امری

برای اندیشمندانی که اعتقاد به خدای متشخص داشتند و از طرفی بر این باور بودند که این خدای متشخص امر واحدی است، این مسأله از دیربگام مطرح بوده است: چطور از این خدای متشخص که امر واحدی است، موجودات کثیر صادر شده‌اند؟ در طول تاریخ تفکر بشری، پاسخ‌های مختلفی به این مسأله داده شده است. شاید یکی از قدیمی‌ترین پاسخ‌های منظم به این سؤال جدی، پاسخی بوده است که افلوطین بدان داده است. در میان فیلسوفان مسلم، پاسخ منظم و فلسفی را شاید اولین بار فارابی داده است.

بر اساس این، مسأله اصلی پژوهش آن است که دیدگاه ابوالحسن عامری درباره مسأله نظام فیض چیست؟ برای بررسی این مسأله اصلی کندوکاو پیرامون پرسش‌های ذیل ضروری است. دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون عالم سفل و علو چه بوده است؟ ابوالحسن عامری سلسله موجودات را چگونه ترسیم کرده است؟ بر اساس تفسیر ابوالحسن عامری از سلسله موجودات، چه ویژگی‌هایی برای خدا، عقول و نفوس و طبیعت می‌توان ذکر کرد؟

۲ پیشینه تحقیق

در مورد اصل نظام فیض پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است. به عنوان نمونه، عزت بالی، د.مرقت: الاتجاه الاشرافی فی فلسفه، ۱۴۱۴ ق ویا «فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا صدرالمتألهین، توسط دکتر سعید رحیمیان. در این کتاب به صورت مفصل درباره نظام فیض بحث شده است و همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «چگونگی پیدایش کثیر از واحد از دیدگاه فارابی»، در پاییز ۱۳۸۶، در مجله اندیشه نوین دینی، در شماره دهم از عین الله خادمی چاپ شده است.

بعد از آن مقالات متعددی درباره دیدگاه ابن سینا (آئینه معرفت، ش ۱۲، پاییز ۱۳۸۶، اندیشه دینی، زمستان ۱۳۸۶، شماره ۲۵) و اخوان الصفاء



عوالم بالاتر (علو) پرواز کند. شاید در این قسمت، عامری متأثر از تفکر افلاطونی جدید، یعنی افلوپین باشد که در تاسوعات (فلوپین، دوره آثار فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، رساله اول از انثاداول: ۴۳-۶۷) بر این باور است که نفس برزخی است که از یک طرف مرتبط با عالم ماده است و از طرف دیگر مرتبط با عالم عقل که فراتر از عالم نفس است، می‌باشد.

البته عامری یادآور می‌شود که انسان تنها با نور عقل نمی‌تواند از عالم سفلی (طبیعت) دل بکند و به سوی عالم علو مهاجرت کند، بلکه به نور ملت (شریعت) و حکمت هم نیاز دارد تا در سایه این دو عنصر زمینه مهاجرت او از عالم سفلی به عالم علیا فراهم شود (عامری، الامد علی الابد: ۲۳۲).

ب: عالم علو و سفلی به صورت مطلق

عامری بر این باور است که کسی که هندسه آموخته باشد، می‌تواند در هندسه از تقریر معانی الهی استفاده کند. همه شواهد و آیات دال بر این هستند که صنع الهی برای بندگان صالح او هستند و همچنین این شواهد دال بر این هستند که قدرت الهی بر سراسر دو عالم علو و سفلی سریان دارد. پس اگر بر ذاتی که تجزیه‌پذیر نیست، ممکن است توهم نقطه بشود، چون نقطه جزء ندارد، در همه مواضع عالم جسم پیدا می‌شود که شبیه همین را در مورد دو نقطه‌ای که قطب فلک هستند، می‌توان ادعا کرد که سبب دوام حرکت فلک می‌گردد. (عامری، الامد علی الابد: ۲۳۰-۲۲۱).

نکته: بیان برخی از مصادیق پس از کاربرد عالم سفلی و علو به صورت مطلق:

عامری در موضع دیگری ضمن بحث هندسه، از دو عالم علو و سفلی به صورت ضمنی بحث می‌کند. او بر این باور است که ما دو عالم داریم، یک عالم ناظر بر موجودات رده پایین یا جسمانی است که از آن به عالم سفلی تعبیر می‌شود. او در ضمن بحث، بدون این‌که به صورت مستقیم وارد بحث شود، به دو مصداق عالم سفلی، یعنی موجودات جسمانی در

نورانی است و انسان می‌تواند از طبیعت بهیمی که به عالم سفلی تعلق دارد، به سوی عالم علوی - که در سایه حکمت به دست می‌آید- مسافرت کند (عامری، ۲۰۱۵، الامد علی الابد: ۱۸۸).

از بیان عامری می‌توان چند نکته را استنباط کرد که عبارت‌اند از:

نکته اول: کاربرد عالم سفلی و علو در ارتباط با انسان:

عامری در یکی از کاربردهایش عالم سفلی و علو را به نوعی در ارتباط با انسان استفاده می‌کند. او می‌گوید: انسان دارای دو بعد مادی و مجرد است. بعد مادی او که همان بدن اوست، امری ظلمانی، ناظر به عالم سفلی است، اما نفس ناطقه او امری مجرد و ناظر به عالم علو است و انسان در سایه کمالی که نفس ناطقه او پیدا می‌کند، می‌تواند به سوی عالم بالا -عوامل علوی - مسافرت و هستی خودش را از عالم سفلی جدا کند و در عوامل علوی به سیر و سلوک پردازد.

عامری در موضع دیگر از اثر قیام «الامد علی الابد»، درباره رابطه انسان با عالم علو و سفلی چنین سخن می‌گوید: «غرض اخص از نفس ناطقه این است که صلاحیت و خلافت حضرت حق را در عمارت عالم سفلی در مدتی از زمان به عهده بگیرد، سپس زینت عالم علو به صورت ابد بشود. پس شایسته است که انسان از سنخ حقیقت و خلاصه این عالم کدر و تیره، عالم دیگر باشد و جوهر انسانی اول معانی روحانی و آخر معانی جسمانی باشد.» (عامری، الامد علی الابد: ۲۲۰)

نکته دوم: انسان برزخ میان عالم سفلی و علو:

در این موضع عامری از عالم طبیعت و ماده به صورت کلی به عنوان عالم سفلی و پست یاد می‌کند و نفس ناطقه انسان را به عنوان یک جوهر مجردی در نظر می‌گیرد که از یک طرف با این عالم طبیعت و عالم سفلی مرتبط است و از طرف دیگر از آن جهت که انسان خلیفه خدا در روی زمین است، شایسته است که از این عالم طبیعت فراتر رود و به سوی



عامری یادآور می‌شود انسان تا مادامی که در سطح زمین باشد، حقایق عالم اعلی را درک نمی‌کنند. انسان بسان پرنده‌ای است که تا به جزء روشن عالم سفلی پرواز نکند، از دیدن آسمان و ستارگان بازمی‌ماند. پس از رسیدن به این جزء نورانی عالم سفلی، می‌تواند آسمان و ستارگان را ببیند (عامری، الامد علی الابد: ۲۳۶-۲۳۵).

او در موضع دیگر اثر بسیار نفیسیش «الامد علی الابد» می‌گوید: بالای آسمان‌های هفتگانه، جرم دیگری است که بر آسمان‌های هفتگانه محیط است و آن امر محیط «کرسی» است که در قرآن می‌فرماید: «وسع کرسیه السماوات» (البقره/۲۵۵) و اهل تنجیم آن را فلک بروج می‌نامند و هرمس با روحش به فوق آسمان‌ها عروج کرد و از اوضاع آن مطلع شد و سپس خبر داد که هرچه در عالم سفلی وجود دارد، نظیرش در آن جرم وجود دارد و آن جرم با طبیعتش برای تولید این اکوان مسخر است، جز این‌که آن چه در این جرم است، در نهایت شرف و حسن است و آن چه در این جرم است، علت اموری است که در عالم سفلی هست. اموری که در معلول است، اشرف از آن چه که در علت است، نمی‌باشد (عامری، الامد علی الابد: ۲۳۷).

عامری درباره تطابق دو عالم علو و سفلی می‌گوید: به همان گونه که زمین با رودهای چهارگانه بزرگ - دجله، فرات، نیل و جیحون- آباد هستند و طعم‌های مختلفی که در میوه‌ها و غذاها وجود دارد. علاوه بر این رودهای بزرگ چهارگانه، رودهای کوچک‌تر دیگر در بلاد دیگر وجود دارند. به همین سان در افلاک رودهای بزرگ وجود دارد که به نقاط مختلف می‌روند و آن مناطق را سیراب می‌کنند.

همان‌طور که زمین دارای دریاها (اقیانوس‌ها) هفت‌گانه بزرگ است که ساکنان آن مناطق از منافع این دریاهای بزرگ بهره‌مند می‌شوند، افلاک نیز دارای دریاهای بزرگ هستند. او یادآور می‌شود همان‌طور که در زمین، کوه‌ها و بادها را داریم، در افلاک نیز کوه‌ها وجود دارند، منتهی تعفن، تکثف و تکرر در زمین وجود دارد و آن جا از این معانی منزه

زمین و فلک اشاره می‌کند. اما درباره مصادیق موجودات مجرد و علوی وارد بحث نمی‌شود.

عامری در رساله نفیس «القول فی الابصار والمبصر» (ص ۳۴۰) می‌گوید: خداوند-جل جلاله- با سعه وجود و تمام حکمتش اشیای موجود را در دو عالم سفلی و علوی با فصول متباین و انواع مختلفش ابداع کرد تا عاقل با جبلت (ذاتش) دلالت دارد که موجد مخلوقات به کمال جود و تمام قدرت، ذاتش موصوف است.

در این رساله نیز می‌بینیم که عامری به بحث درباره مصادیق دو عالم سفلی و علوی نمی‌پردازد، تنها به صورت کلی اشاره می‌کند که موجودات این دو عالم دارای فصول مختلف هستند و در سایه این دو فصول مختلف انواع متعدد شکل می‌گیرد و باز مشاهده می‌کنیم که او به بحث مصادیق اشاره‌ای نکرده است.

ج: بیان عالم سفلی و علوی همراه با ذکر برخی از مصادیق

عامری می‌گوید: علما بر اساس اصول هندسی خودشان عالم را به دو قسم اعلی و اسفل تقسیم کرده‌اند و بر این باور هستند که این دو عالم -علو و سفلی- با هم موازی هستند و میان آن‌ها ترتبی وجود دارد.

او سپس ذکر می‌کند که خداوند اعلی را بازندگان روحانی، یعنی ملائکه با طبقات مختلفشان زینت داد و عالم اسفل را بازندگان جسمانی که همان انواع حیوانات است، عمران کرده است.

او یادآور می‌شود که عالم اسفل با همه عظمتش، بسان موضوعی در عالم اعلی است. مقام ما انسان‌ها در عالم اسفل، شبیه مقام قورباغه‌ها در کنار رودهاست. در هر قطعه‌ای از زمین که آب است، خداوند انسان‌های مختلفی را به صور مختلف آفرید.

او بر این باور است که موجودات عالم اعلی نورانی، صاف و پاکیزه هستند و در مجاور موجودات عالم اسفل هستند که کدر و ظلمانی هستند.



می‌توانند به چنین ظرفیتی دست یابند که به بالاترین درجه حکمت و اخلاص در عبودیت دست یافته باشند. در آیه این دو صفت مهم بر توانمندی آن‌ها افزوده می‌شود، در آن صورت می‌توانند واجد پذیرش کمالات عالم مافوق خویش (عالم علو) بشوند.

د: بحث از عالم سفلی به تنهایی بدون ذکر عالم علو

عامری در کتاب مهم «التقریر لأوجه التقدير» در فصلی به نام «القول فی الممكن المطلق» در ابتدا به بحثی پیرامون علل اربعه از قول ارسطو می‌پردازد و چنین مطرح می‌کند:

حکماً در اینکه حوادث جسمانی در عالم سفلی به معانی اربعه -فاعل، عنصر، صورت و غرض- توافق دارند. البته برخی از علت پنجم یعنی ادات و گروهی دیگر از علت ششم، یعنی مثال صحبت کرده‌اند. البته ادات یا برای تقویت فاعل بر فعلش یا تقویت عنصر به قبولش به کار می‌رود. فاعل برای این که در انجام افعالش با امری غلط مواجه نشود، از مثال بهره می‌گیرد. (عامری، التقرير لأوجه التقدير، ۱۳۷۵: ۲۶۵)

نکته: کاربرد عالم سفلی درباره محسوسات:

با تعمق در بیان فوق عامری در می‌یابیم که ایشان به صورت مستقیم تنها از عالم سفلی سخن می‌گویند و بر اساس تقریر فوق این عالم را متعلق به عالم محسوسات می‌دانند. او در تعلق حوادث جسمانی به علل اربعه ارسطویی از فاعل، عنصر، صورت و غرض یاد می‌کند. البته برخی از این علل مثل فاعل می‌تواند مختص به عالم محسوسات نباشد. او ادات و مثال را نیز در ارتباط با عالم محسوسات به کار می‌برد. البته در ادامه بیانش در کنار جسم عنصری از جسم اثیری و حضرت حق نیز سخن می‌گوید. اما بحث را ناظر به عالم سفلی و علیا نمی‌کند، بلکه سخن خویش را متوجه رابطه افعال با خدا و عوامل دیگر می‌نماید.

هستند. او می‌افزاید: همان طور که در زمین، خانه‌های زیبا، باغ‌های باشکوه، فرش‌های ارزشمند و لباس‌های فاخر وجود دارد، در افلاک نیز چنین چیزهایی وجود دارد (عامری، الامد علی الابد: ۲۳۸).

عامری در موضع دیگر «الامد علی الابد» درباره تطابق دو عالم علو و سفلی می‌گوید:

نفوس ناطقه‌ای که به کمال حکمت و اخلاص در عبودیت نائل شوند، از طریق روحانیتشان می‌توانند بر جمیع آن چه در آن جرم (کرسی یا تنجیم به قرائت‌های مختلف) وجود دارند، مطلع شوند. البته آن چه در عالم بالا وجود دارد، به شکل خفیف‌تر در عالم سفلی نیز وجود دارد؛ زیرا عالم سفلی در حکم معلول و عالم فوق (علوی) در حکم علت است. به همان سان که التذاذ عقول صریح -از آن جهت که علل حقیقی اجساد طبیعی در عالم سفلی هستند- از لذات اجساد قوی‌تر است. چون لذات عقول کلی و ابدی است، اما لذات در عالم سفلی جزئی و منقضی هستند. به همین سان اگر نفوسی به مرتبه نفس زکیه برسد، نعم علوی نصیب آن‌ها می‌شود و به سعادت مطلقه که از آن نفوس بشری است، دست می‌یابد (عامری، ۲۰۱۵: ۲۳۹).

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

نکته: افزودن قیود ویژه به نفس ناطقه

بر اساس نکته پیشین دریافتیم، هر آن چه که در عالم مافوق وجود دارد، در عالم پایین‌تر (سفل) آن، همان امر به صورت خفیف‌تر وجود دارد. در این متن او می‌افزاید:

درست است واقعیت‌هایی در عالم علو (کرسی به تعبیر قرآن یا فلک بروج بر اساس قرائت منجمان وجود دارد)، نفوس ناطقه می‌تواند به این حقایق دست یابند، منتهی قیود ویژه‌ای را به نفوس ناطقه می‌افزاید و می‌گوید:

هر نفس ناطقه‌ای چنین توانی ندارد که واجد همه حقایق عالم علو بشود؛ بلکه نفوس ناطقه‌ای



سلسله مراتب موجودات

او در برخی از آثار و پاره‌های از مواضع، از سلسله مراتب موجودات سخن می‌گوید که ما می‌توانیم در جهت تقریر دیدگاه او برای نظام فیض از این مسأله بهره ببریم.

عامری در اثر بسیار مهمش «الفصول فی المعالم الاشیاء» سلسله مراتب اشیا را در حقیقت وجود این چنین بیان می‌کند:

۱- اولین مرتبه، موجود بالذاتی است که فوق دهر و قبل از دهر است. او تصریح می‌کند که مراد از موجود بالذات، همان خداوند متعال است.

۲- موجود بالابداع که با دهر و قرین با دهر است. او بیان می‌کند که مرادش از ابداع، قلم و امر است.

۳- موجود بالخلق که بعد از دهر و قبل از زمان است. او به صورت واضح می‌گوید: مرادش از موجود بالخلق، همان عرش و لوح است.

۴- موجود بالتسخیر که با زمان و قرین با زمان است. او یادآور می‌شود که مرادش از موجود بالتسخیر افلاک دایره و اجرام اولیه هستند.

۵- موجود بالتولید که بعد از زمان و همراه با زمان است. بر اساس بیان او مقصود از موجود بالتولید، جمیع اموری است که از عناصر اربعه ایجاد می‌شوند.

عامری یادآور می‌شود که ما گاهی از تسخیر با لفظ طبع و از واژه تولید با لفظ تکوین تعبیر می‌کنیم. او سپس بیان می‌کند گاهی فلاسفه از قلم با واژه «عقل کلی» و از امر با صور کلیه و از واژه لوح با واژه نفس کلیه و از عرش با واژه فلک مستقیم یا فلک الافلاک یاد می‌کنند (عامری، ۱۳۷۵: ۳۰۴).

با تأمل در بیان عامری چند نکته برای ما مشخص می‌شود، که عبارت‌اند از:

نکته ۱: مراتب پنجگانه موجودات

بر اساس تفسیری که عامری در این اثر ارائه داده است، اولین مرتبه که در واقع سرسلسله همه موجودات است، حضرت حق است که واجب‌الوجود است.

دومین مرتبه که برای موجودات می‌توانیم ذکر کنیم، قلم است که بر اساس بیان او همان عقل کلی است. شاید مراد او از همان مرتبه عقل باشد که فارابی قبل از او و ابن سینا و فیلسوفان پس از او مثل ابن سینا از آن یاد کرده‌اند. البته بیان او قابلیت تفسیرهای دیگر از جمله تفسیرهای عرفانی را دارد. بگوئیم اولین صادر وجود منبسط است، این تقریری است که عرفاً از مسأله دارند (خادمی، تابستان ۱۳۸۴: ۳۴-۴۵)

سومین مرتبه از موجودات عرش و لوح است. ایشان عرش و لوح را در یک مرتبه و ظاهراً یک چیز معرفی می‌کند. اما بر اساس تفسیری که فلاسفه ارائه می‌دهند، مراد از لوح، نفس کلیه و مراد از عرش، فلک مستقیم و فلک الافلاک است که دو امر هستند.

بیان او درباره مرتبه سوم، در این امر خیلی واضح و روشن نیست، چون درباره عرش و لوح تفسیرهای متعددی از سوی عرفاً و مفسران ارائه شده است (حسین خاکپور و دیگران، سال شانزدهم، بهار ۱۳۹۴: ۱۴۸-۱۲۹؛ فاطمه امرالله زاده، انشاء الله رحمتی، سال بیستم، ۱۳۹۷: ۱۱۸-۹۵؛ علی بیدسرخی و دیگران، تابستان ۱۳۹۸: ۵۴-۲۹؛ محمدعلی مروچی طبسی، سیدعبدالهادی میرمهدی، بهار ۱۴۰۰: ۳۲-۱۵؛ مهدی زمانی، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، تابستان ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۳۱).

چهارمین مرتبه، افلاک و اجرام اولیه است، البته مراد او از اجرام اولیه به صورت دقیق مشخص نیست که همان عناصر اولیه یا اموری دیگر است.

پنجمین مرتبه، اموری است که از عناصر اولیه به وجود می‌آیند، مثل امور معدنی، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها.

نکته ۲: واژه کلیدی دهر



تعریف، تسخیر شامل همه ماسوی الله می‌شود؛ زیرا همه موجودات غیر خداوند، به صورت اختیاری یا قهری غرضی از خلقت آنها وجود دارد (عامری، ۱۳۷۵: ۲۶۱-۲۶۰).

البته این تعریف از تسخیر، دقیقاً با مراحل پنجگانه‌ای که در بالا اشاره کرده‌ایم و مرتبه چهارم آن موجود بالتسخیر بود، به صورت کامل سازگاری ندارد؛ چون در این طبقه‌بندی موجودات بالتسخیر تنها شامل افلاک و اجرام اولیه می‌شود، اما در تعریف عامری در «التقریر»، شامل همه ماسوی الله است.

عامری در موضع دیگر «الامد علی الابد» درباره مراتب موجودات چنین بیان می‌کند: عقل برای تدبیر عام همه موهومات حسی و مافوق آن معقولات بدیهی، صلاحیت دارد و این صلاحیت در سایه قوه الهی به او اعطا شده است و عقل واجد این صلاحیت است. همان‌طور که طبیعت بر اجسام از جهت احاطه تحریک احاطه دارد، نفس از جهت احاطه تدبیر بر اجسام محیط است و عقل بر نفس از جهت احاطه هدایت محیط است و اول یعنی حضرت حق (خدا) بر همه اشیا از جهت احاطه تدبیر بر آنها محیط است. پس جسم با جبلت و ذات خودش مطیع طبیعت و طبیعت با جبلت و ذاتش محیط نفس و نفس با ذات خویش محیط عقل و عقل با جبلت خویش مطیع باری تعالی است» (عامری، ۲۰۱۵: ۱۸۲).

با تعمق پیرامون گفتار عامری ما به چند نکته رهنمون می‌شویم که عبارت‌اند از:

نکته ۱: سلسله موجودات از اخس به الاشرف:

اگر در بیان فوق تدبیر نماییم، درمی‌یابیم که عامری یک سلسله ترتیبی برای موجودات از اخس به اشرف ترسیم کرده است. بر اساس سلسله‌ای که ایشان ترسیم کرده است، در پایین‌ترین مرتبه، اجسام واقع می‌شوند، بالاتر از اجسام طبیعت واقع می‌شود که بر اجسام احاطه دارد. پس از مرتبه طبیعت، نفس

بر اساس بیان عامری، واژه دهر، در این طبقه بندی، یکی از واژه‌های کلیدی است. تعبیری که میرداماد از سه مرحله سرمد، دهر و زمان دارد، به نوعی تحت تأثیر عامری است و او گرچه از تعبیر سرمد استفاده نکرده، اما خداوند را موجود بالذات و فوق دهر مطرح کرده است. موجودات ابداعی، موجودات دهری هستند و سه مرتبه بعدی «بالخلق، بالتسخیر و بالتولید» به نوعی در ارتباط با زمان هستند.

نکته ۳: تعریف ابداع، صنع و تسخیر

عامری در اثر نفی‌سش «التقریر لأوجه التقدیر» این سه اصطلاح را چنین تعریف می‌کند:

۱- مراد از ابداع، اختراع شی است در صورتی که ماده و زمانی در کار نیست. این قسم به مبادی وجود تعلق دارد. بر اساس این تعریف، مراد از ابداعات همان عقول هستند که فلاسفه از آن یاد می‌کنند که در وجود آنها زمان و ماده دخالتی ندارند. احتمالاً ابن سینا در تعریف از ابداع در رساله الحدود (ابن سینا، رساله- الحدود: ۱۱۸-۱۱۹) و به‌ویژه در کتاب «المبدأ و المعاد» (ص ۷۷) تا حدی از عامری متأثر است، چون ماده و زمان به نوعی نقش وساطت را ایفا می‌کنند که این سینا آنها را نفی می‌کند.

۲- مراد از صنع حبس صورت مبتدعه بر هیولی مخترع است که به وجود اجسام تعلق می‌گیرد. براساس این تعبیر، صنع در مورد اجسام قابل اطلاق است.

۳- تسخیر سوق دادن شی به علت غرضی است که به صورت اختیاری یا قهری شی بدان مختص است و وجود بدان تعلق می‌گیرد. بر اساس این



بحثی پیرامون برخی ویژگی‌های مهم سلسله مراتب موجودات

برای آگاهی بیشتر از دیدگاه ابوالحسن عامری درباره نظام فیض ضروری است که با اهم ویژگی‌هایی که ایشان برای خدا - به‌عنوان سرسلسله موجودات -، عقول و نفوس ذکر می‌کند، آشنا شویم.

برخی از ویژگی‌های خدا

عامری در آثار مختلفش ویژگی‌های متعددی برای حضرت حق برشمرده است که اهم آن‌ها عبارت‌اند از:

فاعلیت خدا:

او در اثر با ارزش خود «إنقاذ البشر من الجبرو القدر» درباره فاعلیت خدا می‌گوید: خداوند دارای قوای مختلفی نیست که با استعانت از قوای مختلف در ذاتش کارهای متعدد از او صادر بشود و از طرفی خداوند در افعالش از آلات بهره نمی‌گیرد تا قسم دوم درباره او صادق باشد. خداوند به صورت ابتدایی در عناصر مختلف فعلی انجام نمی‌دهد، چون خداوند موجد همه عناصر است. بنابراین خداوند به شکل سوم (تأثیر در عناصر مختلف) فعلی از او صادر نمی‌شود. بنابراین از قسم چهارم تنها شق چهارم - تولید برخی از برخی دیگر - باقی می‌ماند. یعنی خداوند - عز اسمه - با تمام قدرت خویش، موجودی را با ذاتش ابداع می‌کند و پس از آن موجود دیگر به وجود می‌آید و این روند تولید و پیدایش ادامه پیدا می‌کند، تا فرآیندی که خدا ایجاد کرده، به اتمام برسد که خداوند فاعل اول همه موجودات به حساب می‌آید و این مخلوقات برخی در وجود به خدا نزدیک‌ترند (عامری، ۱۳۷۵: ۲۲۵).

نکته: فاعلیت ابداعی خدا:

عامری برای تبیین فاعلیت خدا از چند قید سلبی استفاده می‌کند که عبارت‌اند از:

الف: فقدان قوای مختلف: اگر ما به نباتات، حیوانات و انسان‌ها نگاه کنیم، درمی‌یابیم که هریک از این موجودات دارای قوای مختلف نامیه، ماسکه،

واقع است که بر اجسام احاطه دارد و در مرتبه بعدی، عقول واقع می‌شوند که بر نفوس احاطه دارند و در بالاترین مرتبه طولی حضرت حق وجود دارد که در گام نخست بر عقل و در گام‌های بعدی بر همه موجودات احاطه قیومی دارد. البته در این بیان جزئیاتی برای هریک از حلقه‌های این سلسله بیان نشده است. در سایر بیان‌های او ما به برخی از مشخصات این حلقه طولی اشاره خواهیم کرد.

نکته ۲: بیان ضمنی برخی از سلسله مراتب:

بیانی که عامری در مورد چهار مرتبه از مراتب رویت، (رویت جسدانی، رویت عقول، رویت ارواح مقدسه و رویت نفوس ناطقه) (عامری، القول فی الابصار و البصر، ۳۳) دارد، به صورت ضمنی از مرتبه اجسام، نفوس و عقول سخن گفته است. گرچه بحث اصلی، بحث اقسام رویت انسان است.

همچنین در موضع دیگر کتاب «الامد علی الابد» ایشان درباره انسان، ملائک و خدا چنین می‌گوید:

خدا برخلاف انسان و ملائک بر همه امور علم دارد و علم خدا به همه امور از آن جهت است که خدا فاعل این امور است، برخلاف علم انسان و ملائک به امور از آن جهت است که انسان‌ها و ملائک این امور را تصور می‌کنند (عامری، ۲۰۱۵: ۲۳۴).

در این قسمت اگرچه بحث اصلی پیرامون تفاوت علم خدا با علم ملائک و انسان است که مسأله پژوهش ما نیست، ولی در ضمن از سه مرتبه موجودات یعنی خدا، فرشتگان و انسان سخن به میان می‌آورد که مسأله پژوهش ماست.

نکته ۳: تأثر از متون دینی:

در متون دینی یعنی قرآن و حدیث مباحث بسیار زیادی پیرامون علم خدا و ملائک وجود دارد. علاوه بر این در متون فلسفی به جای ملائک از عقول سخن گفته می‌شود. ایشان از ملائک و نحوه علم آن‌ها سخن می‌گویند که بیانگر تأثر شدید ایشان از متون دینی است.



۳. احاطه و افاضه بر موجودات: او در اثر نفی‌ش «الفصول فی المعالم الهیه» چنین می‌گوید: احاطه به همه موجودات از خصوصیات الهی است. خداوند بر جوهر کلی یعنی قلم افاضه می‌کند. این افاضه خدا بر عقل کلی (قلم) عالم امر نامیده می‌شود (عامری، ۱۳۷۵: ۳۰۵).

با تأمل در بیان فوق، چند نکته برای ما مشخص می‌شود که عبارت‌اند از:

نکته ۱: نقش علم و فاعلیت خداوند در پیدایش مخلوقات

عامری بر این باور است که فاعلیت خدا مطلق است و خدا فاعل همه امور است. البته در این جا ایشان به صورت صریح درباره نحوه فاعلیت خدا، اظهار نظر نکرده است. ولی بر اساس مبانی فلسفی او که به نظام علی قائل است، خداوند به‌عنوان علت العلل و فاعل کل نظام هستی است؛ ولی فاعلیت او در مورد صادر اول به صورت مستقیم است و در مورد صوادر بعدی فاعلیت خدا می‌توان ادعا کرد که به صورت غیر مستقیم است.

در مورد علم خدا هم ایشان به علم مطلق الهی باور دارد و تفاوت علم خدا با سایر موجودات از جمله ملائکه و انسان در همین نقطه است که علم سایر موجودات مقید و علم خدا مطلق است. منتهی ایشان یادآور می‌شود که هرچه موجود شریف‌تر باشد، علم او شریف‌تر است. ملائک چون وجودشان شریف‌تر از وجود انسان است، علم آن‌ها به حقایق شریف‌تر است و انسان از آن جهت که وجودش و رتبه‌اش پایین‌تر از ملائک است، علم او نیز در رتبه پایین‌تر است. بر همین اساس، ایشان علت فقدان علم انسان را به حقایق شریف، به جهت فرط نقص انسان‌ها می‌داند و بر همین اساس عدم علم فرشتگان را نسبت به حقایق پست، به جهت فرط کمال ملائک می‌داند.

نقد: اگر این تحلیل عامری را در مورد علم خدا بپذیریم، علم مطلق خدا زیر سؤال می‌رود. چون

هاضمه، محرکه، مدرکه و... هستند و بر اساس این قوای مختلف افعال مختلفی از آن‌ها صادر می‌شود. او یادآور می‌شود، ما نباید فاعلیت خدا را بسان فاعلیت مخلوقات، تلقی کنیم تا فاعلیت خدا را براساس قوای مختلف تفسیر کنیم.

ب: فقدان آلات: ما چون ارتباط با موجودات مادی خدا داریم، درمی‌یابیم که موجودات مادی افعال مختلف را با توسل به آلات مختلف انجام می‌دهند. او بر این باور است که چنین قیاسی در مورد خداوند صادق نیست.

ج: فقدان استفاده از عناصر: ما در جهان مادی درمی‌یابیم که همه مرکبات از عناصر مختلف به وجود می‌آیند، ممکن است چنین قیاسی را کسی در مورد افعال خدا تصور بکند. او چنین تصویری را از خدا نفی می‌کند.

پس از بیان سه قید سلبی ایسان یک قید ایجابی در مورد خدا مطرح می‌کند.

د: ابداعی بودن: او بر این باور است که فاعلیت خداوند به صورت ابداعی است. یعنی خداوند برای ایجاد، نیاز به قوای مختلف، آلات متعدد و عناصر متکثر ندارد. بلکه بدون هیچ استفاده از امور مادی افعالش را انجام می‌دهد (۱۳).

۱. علم: او در «الامد علی الابد» چنین می‌گوید: (خدا بر خلاف انسان و ملائک به همه امور علم دارد و علم خدا به همه امور از آن جهت است که خدا فاعل این امور است. برخلاف علم انسان و ملائک به امور از آن جهت است که انسان‌ها و ملائک، این امور را تصور می‌کنند.)

۲. ما علم به حقایق معانی شریف و ملائک علم به معانی خسیس ندارند، علت علم نداشتن انسان‌ها به حقایق امور شریف، فرط نقص انسان هاست و سبب علم نداشتن فرشتگان به حقایق امور پست به جهت فرط کمال ملائک است (عامری، ۲۰۱۵: ۲۳۴).



او برای هرکدام از ویژگی‌های سلبی مذکور، دلایلی ذکر می‌کند. بر اساس اعتقاد او عقل قابل تجزیه نیست.

دلیل قابل تجزیه نبودن: او می‌گوید تجزیه نوعی انفعال است و چیزی که در معرض انفعال است، ممکن است طبیعتش ویژگی‌ای را که دارد، از دست بدهد و واجد ویژگی دیگری شود. این تغییر وابسته به زمان یا زمانی است؛ اما جایز نیست که قوام عقل به زمان باشد، چون صور موجود در عقل جزء امور زمانی نیستند. به عنوان مثال یکی از تصورات عقلیه بسیطه چنین است: دو چیزی که با امر سوم مساوی باشند، خودشان با هم مساوی هستند. یا کل بزرگتر از جزء است. یا این حقایق فوق زمان هستند و به دهر یا ابد مطلق تعلق دارند. اگر صور عقلیه زمانی نباشند، بلکه ابدی باشند، ممتنع است که عقل قابل جسم زمانی باشد، چون فعل شی جایز نیست از ذات خودش شریف‌تر باشد (همان: ۳۰۶).

دلیل جسم نبودن عقل: اگر عقل جسم باشد، باید یک طرف آن مابین با طرف دیگر باشد. در این صورت باید عقل بسان صورتی جسمانی، دارای امتداد مقداری باشد و طبیعتش امری زمانی باشد؛ چون تصور دو ضد در زمان واحد امری ممکن است. اما در مورد امری که واجد صورت محض و مبتدع از جانب حق باشد، چنین نیست. اگر عقل در این صورت به فضایل متصل از ذات مبدع (حضرت حق) متصف گردد، باید در این صورت به فضیلت وحدانیت متصف باشد و وحدانیت، رتبه‌اش بالاتر از تکثر است (همان: ۳۰۶).

عامری در کنار قیود سلبی، از قیود ثبوتی نیز برای معرفی عقل بهره می‌گیرد که این قیود ثبوتی عبارت‌اند از:

۱- احاطه‌داشتن:

او می‌گوید: عقل بر ذات طبیعت و همچنین بر هرکس احاطه دارد، پس عقل با جوهریتش نه به قوه‌ای قائم است، بلکه حتی بر نفس استیلا دارد. اگر عقل به واسطه قائم‌بودن بر قوای نفس، استیلا

خداوند از آن جهت که واجد همه کمالات است، نباید بیشتر از ملائک نسبت به امور پست علم داشته باشد؛ زیرا کمال خداوند بیشتر از کمال ملائک است. به بیان دیگر کمالات خدا بالذات و کمالات ملائک بالعرض است. وقتی ملائک به جهت این کمالات بالعرض نتوانند نسبت به حقایق پست علم داشته باشند، به طریق اولی خداوند که کمالات او بالذات است، نسبت به این حقایق پست علم نخواهد داشت. در این صورت، نمی‌توان ادعا کرد که خداوند نسبت به همه امور علم دارد یا علم خدا مطلق است.

نکته ۲: افاضه خداوند نسبت به موجودات و احاطه قیومی او

بر اساس دیدگاه عامری خداوند افاضه وجود به همه موجودات نموده است و معطی وجود به همه موجودات است. البته به صورت دقیق در این بیان نیامده است که افاضه خدا به همه موجودات به صورت مستقیم -از دیدگاه عرفاً- یا غیر مستقیم -دیدگاه فلاسفه مشایی- است. ولی به صورت ضمنی می‌توان گفت: افاضه وجود به صادر اول به صورت مستقیم و به غیر صادر اول به صورت غیر مستقیم است. از طرفی خداوند احاطه قیومی به همه موجودات دارد، چون همه موجودات به صورت مستقیم یا غیر مستقیم فعل حضرت حق هستند و در ید قدرت حضرت حق محبوس هستند.

از نظر عامری عقل دارای ویژگی‌های سلبی و ثبوتی است.

برخی از ویژگی‌های سلبی عقل عبارت‌اند از:

۱- عقل قابلیت تجزیه را ندارد و استخوان نیست:

عامری بر این باور است که عقل جوهری است که قابلیت تجزیه در او وجود ندارد و جسم و استخوان نیست (عامری، الفصول فی المعالم الاهیة: ۳۰۵).



ویژگی دیگر عقل تدبیر موجودات ماتحتش است. تدبیر موجودات ماتحتش نیز بدان جهت است که عقل اولین صادر از حضرت حق و موجود الهی است و درواقع این صفت تدبیر را از حضرت حق وام گرفته است. به همان سان که حضرت حق نسبت به همه ماسوی الله تدبیر دارد، عقل که صادر از حضرت حق است، واجد چنین ویژگی است.

۴- صور کلی: بیان عامری چنین است: جوهر عقل هرگاه موجود شود، مملو از صور عقلیه است؛ اما صوری که در عقول کامله و اول هستند، کلی تر و رساتر از صوری هستند که در عقول ناقصه یا ثوانی هستند. بدین جهت صوری که در عقولی قریب به حضرت حق هستند، کلی متحد هستند. اما عقولی که در کلی سفلیه هستند، جزئی متفرق هستند. این عقول سفلیه انواری از عقول علویه می گیرند تا مشابه آنها شوند. به همان سان که نور خورشید به جوهری متعدد فیضان می کند و هر موجودی به میزان قوت نفس خویش، قابلیت دریافت این نور را دارد، نه بر اساس میزان حقیقت نور خورشید (عامری، همان: ۳۰۸-۳۰۹).

در این بیان اولاً از دو دسته عقول سخن گفته شده است. عقول کامله یا اول و عقول ناقصه و یا ثوانی. به صورت قطعی و یقینی نمی توانیم درباره این عقول سخن بگوییم، اما احتمالاً مراد او از عقول کامله یا اول، همان عقول طولی هستند که جوهر مستقلی در برابر نفس یا فوق نفس هستند، اما مراد ایشان از عقول ناقصه یا ثوانی عقولی هستند که در سر ما انسانها وجود دارند و درواقع یکی از قوای نفس ما انسانها می باشند.

ثانیاً صوری که در عقول کامله یا اول هستند، اگر از حیث کلیت و رسایی، با عقول ناقصه یا ثوانی بسنجیم، مشاهده می کنیم که کلیت صور عقول

داشته باشد، باید آن قوه مشابه طبیعت باشد. یعنی در جهت واحد، واحد بالتسخیر باشد و جوهر عقل ماده برای نفس باشد و به جهت آن قوه احاطه به اشیای کلی داشته باشد، در صورتی که یک جوهر نمی تواند قوامش به یک قوه باشد. اگر جوهر عقل بر جمیع مادونش یعنی معانی نفسانیه و معانی طبیعی استیلا دارد، باید جسم و ماده نباشد باید قوامش به ذاتی باشد که او را به وجود می آورد (همان: ۳۰۸-۳۰۷).

۳-۲- علم و تدبیر:

بیان عامری چنین است: هر عقلی که الهی باشد، اشیا را از آن حیث که عقل است می داند و اشیا را از آن حیث که الهی هستند، تدبیر می کند که کمال عقل به حسب خاصیت ذاتی اش آن است که اشیا را بداند، اما استحبابش در آن است که علمش را به موجوداتی که از او قبول فیض می کنند، اعطا نماید چون از خصوصیات عقل الهی، تدبیر موجودات است. خداوند به صورت علی الطلاق، مدبر و موجد همه موجودات است و به همه موجودات وجود اعطا می کند. عقل مدبر همه موجودات ماتحتش است و تدبیر حضرت حق در قیاس با تدبیر عقل، در مرتبه بالاتر و رفیع تر است. بدین جهت همه محدثات تحت تدبیر عقل واقع می شوند. چون هر شی، مشتاق دوام و بقایی است که خصوصیت الهی است، بلکه هر موجودی که می خواهد به بالاترین درجه دوام و بقا دست یابد و از هر فساد و هلاکتی رهایی یابد، مشتاق دوام و بقا است (عامری ۱۳۷۵: ۳۱۲).

یکی از ویژگی های عقل آن است که نسبت به حقایق اشیا، علم و آگاهی دارد. این علم و آگاهی به جهت آن است که اولین موجود صادرشده از حضرت حق است. به جهت صدور از حق و کمالی که اولین صادر دارد، نسبت به حقایق اشیا، آگاهی دارد. چون اولین صادر، بخیل و عاجز نیست، این علم را به موجوداتی که در تحت او هستند، افاضه می کند.



خودش از سوی عقل، یکی از مصادیق نظریه اتحاد عقل و معقول است.

تحلیل کلی دیدگاه عامری:

در تحلیل دیدگاه کلی دیدگاه عامری پیرامون نظام فیض، توجه به چند مطلب ذیل قابل توجه است:

الف: مشخص نبودن تعداد عقول و طولی بودن آنها

ما وقتی به آثار فارابی نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که فارابی در آثار مختلف خویش تصریح می‌کند اولاً یک عقل نداریم، بلکه عقول دهگانه داریم و ثانیاً یادآور می‌شود که رابطه این عقول با یکدیگر رابطه طولی است. یعنی عقل اول سبب پیدایش عقل دوم و عقل دوم عامل پیدایش عقل سوم ... تا عقل نهم که سبب پیدایش عقل دهم می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۱-۲۳؛ همو، ۲۰۰۲: ۷۶-۷۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۰۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۷۸-۶۲-۵۴-۵۳؛ همو، ۱۳۴۵: ۲-۸؛ همو، ۱۹۸۶: ۸۱؛ همو، ۱۹۸۶: ۴-۳، ۳۴-۳۶؛ همو، ۱۹۷۰: ۶۷-۶۹؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۴۸-۱۴۶، ۱۳۴-۱۲۸؛ همو، ۲۰۰۲: ۵۴-۵۲؛ همو، ۱۹۹۶: ۲۱-۲۳).

ابن سینا که مدت‌ها پس از فارابی بود، بحث‌های بیشتری برای عقول مطرح کرده است. (ابن سینا، ۱۳۷۶ش: ۴۳۸-۴۴۱؛ همو، النجاه: ۶۵۷-۶۵۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۷۹-۸۳؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۳: ۲۷۲-۲۶۱؛ همو، ۱۴۱۸ق: ۱۱۴-۱۱۱؛ همو، ۱۴۱۳ق/۱۳۷۱ش: ۳۰۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۲۴۸-۲۵۸، ۲۵۱؛ همو، رساله العروس: ۳-۲).

اما با تأمل در آثار فعلی عامری درمی‌یابیم ایشان گرچه در مواضع محدود با تعبیر جمع از عقول نام می‌برده، اما بیشتر مواضع از تعبیر مفرد «عقل» بهره می‌گیرد. آن موارد محدودی که از تعبیر جمع در مورد عقول بهره می‌گیرد، مشخص نمی‌کند ما چند عقل داریم، آیا واسطه میان این عقول طولی است یا عرضی؟ یا رابطه برخی از آنها طولی است و رابطه برخی عقول دیگر عرضی است؟

لبته بیان این نکته بر آگاهان تاریخ فلسفه اسلامی پوشیده نیست. ما در وضع موجود تنها با

کامله فزون‌تر و رسایی آن‌ها بیشتر است. این بدان جهت است که صور در عقول کامله به حضرت حق -که عین وحدت است- نزدیک‌تر هستند، اما عقول ناقصه در رتبه پایین‌تر نسبت به حضرت حق هستند و کلیت آن‌ها کمتر و رسایی آن‌ها ضعیف‌تر است. او در ادامه یک تمثیلی می‌زند و می‌گوید: رابطه میان عقول و موجودات بسان رابطه میان نور خورشید و موجوداتی است که نور خورشید بر آن‌ها می‌تابد. یعنی هر موجود به میزان ظرفیت خود از این نور بهره‌مند می‌شود. اگر ضعفی در این استفاضه می‌بینیم، ضعف به گیرنده نور برمی‌گردد، نه به اصل نور. عقول هم به موجودات ما تحتش افزایه می‌کنند، هر موجود به میزان ظرفیتش از این نور بهره می‌گیرد.

۵- اتحاد عاقل و معقول: بیان عامری چنین است:

هر عقل بالفعلی ذاتش را تعقل می‌کند و هنگامی که ذاتش را تعقل می‌کند، می‌داند که ذاتش عقل بالفعل است و همچنین می‌داند که در ذاتش عقل بالعقل است. پس در ذاتش از آن جهت که عقل است، عاقل و معقول نیز با هم است (همان: ۳۱۲).

نکته: طرح تجزیه اتحاد عاقل و معقول در مورد عقل:

بر آگاهان نسبت به تاریخ فلسفه اسلامی این امر مستور نیست که نظریه اتحاد عاقل و معقول در مورد انسان یکی از مسایل اختلافی میان فیلسوفان بزرگ اسلامی است. از سویی ابن سینا به صورت صریح منکر این نظریه و از سوی دیگر ملاصدرا مثبت این نظریه است.

عامری این نظریه را نه در مورد انسان، بلکه در مورد عقل مطرح کرده و بر این باور است که حداقل ما می‌توانیم ادعا کنیم که عقل ذات خودش را تعقل می‌کند. پس در این صورت عقل معقول است. از طرف دیگر همین عقل ذات خودش را تعقل می‌کند، پس همین عقل عاقل هم هست. پس تعقل ذات



بر اساس آثار موجود و باقی مانده او که ما تا کنون از آن مطلع هستیم، به صورت سلبی یا ثبوتی اظهار نظری نکرده است.

د: تحلیل دوگانه:

براساس آثار موجود عامری، ما شاهد دو تحلیل مختلف عامری درباره نظام فیض هستیم که عبارت- اند از:

۱- تقسیم عالم به دو عالم علوی و سفلی:

حداقل در برخی از آثار موجود عامری، ما می توانیم چنین اظهار نظر کنیم که او به صورت کلی عوالم را به دو دسته تقسیم کرده است. یک دسته از این عوالم را ما می توانیم به عنوان عالم یا عوالم علوی بنامیم و دسته دیگر را به نام عالم سفلی یاد کنیم. عالم سفلی همان عالم ماده یا طبیعت است. به عالم یا عوالم فراتر از عالم ماده (مجردات) عالم علوی اطلاق می شود. در این آثار به صورت دقیق به مشخصات و آثار (عوالم) مادی به ویژه علوی اشاره نشده است. به جهت همین ابهام، قابلیت تفسیرهای متعددی دارد.

۲- طبقه بندی عوالم بر اساس نظام فیض:

بر اساس طبقه بندی دومی که در برخی از آثار عامری بیان شده، در رأس همه عوالم حضرت حق که واجب الوجود است، واقع می شود. در رتبه پایین تر عقل واقع می شود. رتبه نفس پایین تر از رتبه عقل است. طبیعت رتبه اش پایین تر از نفس است و آخرین مرتبه، رتبه جسم است. البته ابهاماتی در مورد این مراتب وجود دارد که قبلاً بیان کردیم.

سخن از رتبه طبیعت

ما معمولاً در بیان فلاسفه مسلمان قبل و بعد از عامری بحثی به عنوان طبیعت، به عنوان یک رتبه مجزای از نفس و جسم مشاهده نمی کنیم و در سلسله موجودات ماسوی الله از عقول، نفوس و اجسام- که مرکب از هیولی و صورت هستند- بحث می شود و از طبیعت به عنوان رتبه مجزا بحث نشده است. اما عامری چنین بحثی را مطرح کرده است.

برخی از آثار عامری ارتباط داریم. بسیاری از آثارش فعلاً در اختیار ما نیست و بنابراین ما نمی توانیم بیان کنیم دیدگاه عامری درباره تعداد عقول، یا طولی یا عرضی بودن آنها در آثار دیگرش چیست. آیا اصلاً در آثار دیگر عامری درباره عقول صحبت کرده است و اگر صحبت کرده است، ایشان از چند عقل بحث می کند و چه ارتباطی میان آنها قائل است؟

ب: مشخص نبودن تعداد نفوس

فیلسوفان مسلمان از نفوس مختلف (نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی) سخن گفته اند. اما عامری درباره این نفوس مختلف و رابطه میان آنها سخن واضح و آشکاری ندارد. صرفاً بر اساس آثار موجودش می دانیم که رتبه نفس پس از رتبه عقل است. اما بحث های تفصیلی درباره نفوس در آثار موجود او قابل مشاهده نیست. البته ممکن است او در آثار دیگرش که الان در دسترس نیست، مطالبی مطرح کرده باشد که به دست ما نرسیده است، ولی چون آن آثار فعلاً در دسترس نیست، ما به صورت ثبوتی یا سلبی نمی توانیم اظهار نظر کنیم.

ج: مشخص نبودن رابطه نظام فیض با طبیعت

قدیم:

فارابی به جهت آشنایی فراوان با طبیعیات قدیم از یک سو و فلسفه از سویی دیگر یک پیوند وسیعی میان طبیعیات و نظام فیض برقرار کرد. (بر اساس این ارتباط از عقل اول تا عقل نهم، هر عقلی منشأ پیدایش یک فلک می باشد. عقل اول در پیدایش فلک الافلاک (فلک محیط)، عقل دوم در پیدایش فلک بعدی... تا عقل نهم در پیدایش فلک قمر دخالت دارد و هریک از افلاک دارای نفس و بدن ویژه خود هستند و میان نفس و بدن هر یک از افلاک ارتباطات ویژه ای وجود دارد.

اما این ارتباط میان عقول و افلاک که فارابی به جهت آشنایی با طبیعیات و الهیات برقرار کرده و پس از اوتوسط اندیشمندان بعدی مثل ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیر، ملاصدرا و سبزواری پیگیری شد و به نوعی مورد تأیید قرار گرفت. عامری حداقل



۳ نتیجه‌گیری

گرچه بر اساس طبقه بندی‌هایی که عامری تحت عنوان عالم علوی و سفلی مطرح و متعاقب آن ویژگی‌هایی برای هر دو عالم علوی و سفلی بیان کرده است و همچنین در قالب نظام علی-خدا، عقل، نفس، طبیعت و جسم- که او بحث کرده است و ویژگی‌هایی که ایشان برای خدا، عقل، نفس، طبیعت و جسم آورده، ما با ابعادی از نظام فیض از

دیدگاه عامری آشنا می‌شویم. اما بر اساس توضیحات می‌توانیم بیان کنیم که دیدگاهی که ما بر اساس آثار موجود از عامری ارائه می‌دهیم، دارای نواقص و ابهاماتی است؛ به‌ویژه که بخشی از این ابهامات توسط نظریه فارابی که قبل از عامری مطرح بوده، پاسخ داده شده است. چون بسیاری از آثار عامری فعلاً در دسترس ما نیست و ما به صورت قطعی نمی‌توانیم اظهارنظر کنیم.



منابع

- ابن سینا، الشفاء، الهیات، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق/۱۳۷۶ش.
- النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح و مقدمه محمدمتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- الاشارات و التنبيهات، ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- التعليقات، تحقیق الدكتور حسین مجید العبيدي، بغداد: بيت الحكمه، ۲۰۰۲م.
- رساله العروس، نسخه خطی، رساله ۷ از مجموعه ۸۶۱ از سری کتب اهدایی دکتر مشکوه به دانشگاه تهران.
- المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار، ۱۴۱۳ق/۱۳۷۱.
- رساله الحدود، جزئی از رسائل الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
- دانشنامه علایی، الهیات، با مقدمه و حواشی دکتر محمد معین، ج ۲، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه، بوعلی سینا، ۱۳۸۲.
- خادمی، عین الله، چگونگی پیدایش کثیر از واحد از دیدگاه فارابی، اندیشه نوین دینی، ش ۱۰، پاییز ۱۳۸۶.
- چگونگی پیدایش کثیر از واحد از دیدگاه ابن سینا، آئینه معرفت، ش ۱۲، پاییز ۱۳۸۶.
- چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه سهروردی، مقالات و بررسی ها (فلسفه و کلام اسلامی، سال سی و هشتم، دفتر ۷۷، بهار و تابستان ۱۳۸۴).
- چگونگی پیدایش کثیر از واحد از نظر عرفاً، خردنامه صدرا، ش ۴۱، پاییز ۱۳۸۴.
- امرالله زاده، فاطمه، رحمتی، انشاءالله، بازخوانی تأویل ابن عربی از عرش در پرتو حکمت متعالیه و تبلور آن در معماری آیینی، پژوهش های فلسفی-کلامی، پیاپی ۷۶، سال بیستم، ۱۳۹۷.
- بیدسرخ، علی، اسماعیلی زاده، عباس، روحی برندق، کاووس، سهیلا پیروزفر، تحلیل حقیقت عرش و مراد حاملان آن با تأکید بر آیه ۷۱ سوره حاقه، پژوهش های قرآنی، پیاپی ۹۱، سال بیست و چهارم، تابستان ۱۳۹۸.
- خاکپور، حسین، معین الدینی، نعیمه، نصیری، علی اکبر، پژوهش های فلسفی-کلامی، پیاپی ۶۲، بهار ۱۳۹۴.
- زمانی، مهدی، جایگاه لوح و قلم در جهان شناسی عرفانی ابن عربی و عطار نیشابوری، پژوهش های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۵، تابستان ۱۳۹۱.
- عامری، ابوالحسن، رساله إنقاذ البشر من الجبر و القدر، رسائل ابوالحسن عامری، با مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۷۵.
- رساله التقرير لأوجه التقدير، رسائل ابوالحسن عامری، با مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۷۵.
- رساله الفصول فی المعالم الإلهیه، رسائل ابوالحسن عامری، با مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۷۵.
- الأمد علی الأبد، أربع رسائل فلسفیه، تحقیق و تقدیم، سعیدغانمی، دارالتنوير للطباعه و النشر، چاپ دوم، ۲۰۱۵.
- فارابی، ابونصر، کتاب السیاسه المدنیه، بیروت دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- آراء اهل المدینه و مضاداتها، بیروت دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۲.



التعليقات، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
فلوطین، دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، ترجمه
محمد حسین لطفی، شرکت سهامی انتشارات
خوارزمی، چاپ دوم، مهر ۱۳۸۹.

مروجی طبسی، محمدعلی، میرمهدی
سیدعبدالهادی، مفهوم‌شناسی کرسی در لغت و
روایات تفسیری عترت علیهم السلام و مقایسه آن
با روایات تفسیری اهل سنت، دانش‌ها و آموزه‌های
قرآن و حدیث، شماره ۱۲، سال سوم، بهار ۱۴۰۰: ۲۷.

احصاء العلوم، بالتصحيح على بوملحم، دار و
مکتبه الهلال، ۲۰۰۲.

رساله فی اثبات المفارقات، حیدرآباد دکن،
مطبعه مجلس دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵.

فصول مبادی اهل المدینه الفاضله، بیروت،
دارالمشرق، ۱۹۸۶.

رساله فی العقل، بیروت دارالمشرق، ۱۹۸۶.

عیون المسائل، مصر، مطبعه ستاره، ۱۹۰۷.

فصول منتزعه، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵.