



Analysis of the ultimate happiness of man and the relationship of worldly happiness to it from the perspective of Abu al-Hasan Ameri

Masoud Esmaili (Corresponding Author)

Assistant Professor of Philosophy at the Islamic Culture and Thought Research Institute. Qom, Iran. masud.esmaeily@gmail.com



Citation Masoud Esmaili. [Analysis of the ultimate happiness of man and the relationship of worldly happiness to it from the perspective of Abu al-Hasan Ameri (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2024; 29 (114): 55-84

10.22034/QABASAT.2025.721571

Received: 01 August 2024 , **Accepted:** 03 November 2024

Abstract

What is the highest rank of human happiness and the relationship of the happiness of this world to it has always been an important issue in Islamic philosophy. Abul Hasan Ameri, a peripatetic philosopher, discussed this issue in detail in the fourth century AH. He believes that human happiness is divided into two types: human and intellectual, and from another point of view, it is divided into two types: inferior and ultimate. Human and worldly happiness consists of Bodily perfection, perfection of animal powers, perfections outside the ego (such as having a good wife, etc.) and the guidance of the practical reason faculty (al-nafs al-mortabah) suitable to these perfections and powers, and because of the inclusion of material bodily and external perfections, they occur during the life of this world and constitute the happiness of the worldly man. Rational and supreme happiness, which is aimed at the theoretical reason faculty, is a happiness that is beyond the human and inferior, and they correspond to the ultimate happiness of man. He does not consider the happiness of this world (human and inferior) to have a necessary connection with the ultimate happiness due to the difference of the subject, and only for some reasons, he believes that there is an real unnecessary connection between them. But in his final view, he explains the ultimate happiness of man with the focus of unity and closeness to the supreme truth and existential similarity to him, and in the light of this view, he also defines the happiness of this world, as the unity of all forces in order to achieve a single virtue and being extract of human existence in relation to the material world, the result of which is the achievement of unity in the practical and theoretical powers of man, and all of them are related to one virtue called wisdom and divineization of human existence. In this way, by uniting the subject of worldly happiness and ultimate happiness, there will be a necessary connection, rather unity between these two happiness; in such a way that the happiness of this world is an sprinkle and a descent of the ultimate happiness and the ultimate happiness, the intensity and height of the happiness of the world.

KeyWords: Ultimate Happiness, Worldly Happiness, Human Happiness, Rational Happiness, Inferior Happiness, Supreme Happiness, Ameri





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن ازدیدگاه ابوالحسن عامری

مسعود اسماعیلی، (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. masud.esmaeily@gmail.com

Use your device to scan and read the article online



Citation Masoud Esmaili. [Analysis of the ultimate happiness of man and the relationship of worldly happiness to it from the perspective of Abu al-Hasan Ameri (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2024; 29 (114): 55-84

10.22034/QABASAT.2025.721571

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

چکیده

چیستی بالاترین رتبه سعادت انسان و نسبت سعادت دنیا با آن، همواره مسأله‌ای مهم در فلسفه اسلامی بوده است. در قرن چهارم ابوالحسن عامری، فیلسوف مشائی، به طور گسترده درباره این مسأله بحث کرده است. وی باور دارد که سعادت انسان به دو گونه انسی و عقلی و درنگاهی دیگر، به دو گونه ادنی و قصوی دسته‌بندی می‌شود. سعادت انسی و ادنی، پدیدآمده از کمال بدنی، کمال قوای حیوانی، کمالات بیرون از نفس (مانند برخورداری از همسر نیک و....) و هدایت و راهبری قوه ناطقه عملی (نفس مرتابه) فراخور این کمالات و قوا هستند و به دلیل اشتغال بر کمالات بدنی و بیرونی مادی، در مدت عمر دنیا رخ داده و سعادت انسان دنیوی را - از آن جهت که انسان دنیوی است - تشکیل می‌دهند. سعادت عقلی و قصوی که معطوف به قوه ناطقه نظری است، سعادت فراتر از انسی و ادنی بوده، بر سعادت نهایی انسان منطبق هستند. وی سعادت دنیا (انسی و ادنی) را به دلیل تفاوت موضوع، دارای ارتباط ضروری با سعادت نهایی نمی‌داند و تنها به دلایلی، بین آنها پیوندی وقوعی قائل است. اما وی در دیدگاه نهایی، سعادت نهایی انسان را با محوریت وحدت و قرب مرتبه به حق تعالی و تشبه وجودی به او توضیح می‌دهد و در پرتوی همین نظر، سعادت دنیا را هم اتحاد همه قوا برای حصول یک فضیلت واحد و عصاره بودن وجود انسان فراخور با عالم ماده تعریف می‌کند که نتیجه آن، حصول وحدت در قوای عملی و نظری انسان و اشتغال همه آنها بر فضیلتی به نام حکمت و ربانی شدن وجود انسان است. بنابراین، با یکی شدن موضوع سعادت دنیا و سعادت نهایی (حصول مقام وحدت و خداگونگی) بین این دو سعادت پیوندی ضروری، بلکه اتحاد برقرار خواهد بود؛ به گونه‌ای که سعادت دنیا رشح و نازله‌ای از سعادت نهایی و سعادت نهایی، شدت و علو سعادت دنیا شمرده می‌شود.

واژگان کلیدی: سعادت نهایی، سعادت دنیا، سعادت انسی، سعادت عقلی، سعادت ادنی، سعادت قصوی، عامری.



مقدمه

یکی از مسأله‌های پیش روی فیلسوفان، ماهیت سعادت است که انسان در فرض دست‌یابی به آن، سعادت‌ی بالاتر از آن برایش ممکن نیست. در روند شکل‌گیری پاسخ‌های گوناگون، یکی از مسأله‌های برجسته، چگونگی پیوند سعادت این جهانی انسان با سعادت نهایی و تأثیر یا عدم تأثیر آن در سعادت نهایی و در نتیجه، چیستی سعادت دنیوی است. این پرسش از چیستی سعادت نهایی انسان، به‌ویژه دغدغه اصحاب علوم عملی مانند اخلاق و سیاست و عرفان عملی بوده که جستجوی پاسخ آن از دیدگاه ابوالحسن عامری (۳۸۱) - فیلسوف شاخص قرن چهارم - مسأله اصلی تحقیق پیش رو است. بنابراین پرسش محوری این نوشتار این است که «ذات سعادت حقیقی و نهایی انسان، از دیدگاه عامری، از سنخ چیست و نسبت سعادت و شقاوت نهایی انسان با کمال عقل نظری و کمال عقل عملی و به‌ویژه با سعادت دنیوی چگونه است؟». در راستای نسبت‌سنجی سعادت دنیوی انسان با سعادت نهایی، این پرسش مطرح است که «این سعادت دنیوی از نظری دارای چه اجزائی است و این اجزاء چه نسبتی با عقل عملی و کمال آن دارند و در مجموع، سعادت دنیوی و اجزای آن، چه نسبتی با سعادت نهایی دارند؟»

ابوالحسن عامری از مشهورترین فیلسوفان مشائی قرن چهارم هجری است که با توجه به اندیشه‌هایش، از اهل عرفان تأثیر پذیرفته و حتی کتابی عرفانی به او منتسب شده است (توحیدی، ۱۴۲۴ الف، ص ۳۴۲). وی در دیدگاه نهایی خود، سعادت را بر وفق دیدگاه عارفان و باطنیان توضیح می‌دهد. اهمیت موضوع مورد بحث، در چگونگی تنظیم سیاست‌های دنیوی در راستای فراهم کردن هدف سعادت نهایی انسان، از دیدگاه فلسفه اسلامی است که امروزه در مباحث فلسفه اسلامی فرهنگ و تمدن، بسیار شایان توجه است. اینکه تعریف سعادت دنیوی انسان چیست و چه محدوده‌ای را فرا می‌گیرد و بهره‌مندی‌های مادی در این محدوده چه جایگاهی دارند، بستگی به این دارد که سعادت نهایی انسان چه باشد و نسبت سعادت دنیوی با آن چگونه تعریف شود.

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

دیدگاه مشهور مشائین درباره چیستی سعادت نهایی انسان، سعادت معرفتی و عقلی است که مقوم سعادت نهایی در این دیدگاه، تحقق بالاترین مرتبه برای عقل نظری است و کمال عقل عملی (تحقق ملکات فضایل در نفس)، نقش تمهیدی در دستیابی به هدف عقل نظری دارد. برای نمونه، از دیدگاه فارابی (۳۳۹)، سعادت نهایی، کمالی است که با آن، وجود فرد تا ابد بی نیاز از ماده می شود و در سِلکِ جواهر مجرد از ماده و در رتبه ای پایین تر از رتبه عقل فعال قرار می گیرد؛ اما افعال خیر ارادی بدنی و هیئات منشأ آن افعال - که قوام بخش زندگی دنیوی هستند - کمالاتی هستند که به سبب نسبت زمینه سازی شان برای سعادت نهایی (سعادت فکری یا نظری)، نه به طور ذاتی، خیر شمرده می شوند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱). بنابراین نمی توان گفت فارابی برای سعادت دنیا، تحلیل جداگانه ای دارد.

ابن سینا (۴۲۸) در دیدگاهی، سعادت انسان را به دو گونه سعادت در پیوند با قوای نفس و سعادت در پیوند با خود نفس تقسیم کرده است؛ گونه دوم را به سعادت از جهت ذات نفس و سعادت از جهت پیوند نفس با بدن، دسته بندی می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹). وی سعادت ذاتی نفس را از راه تجرد تام نفس، رسیدن به مراتب عقل نظری می شمرد. ابن سینا سعادت ذاتی نفس را در نهایت دستیابی به عدالت برای نفس معرفی می کند که گویی کمال همه قوا و مدارج گوناگون آن کمالات را در بر می گیرد؛ اما به نظر می رسد وی در این دیدگاه، بیشتر به سعادت دنیوی انسان توجه دارد. چرا که او از سعادت دنیوی و اخروی، سعادت نهایی و مطلق را سعادت اخروی می شمرد و سعادت مقید را سعادت دنیوی می داند (همو، ۱۹۹۹، ص ۵۵) و سعادت نفس نسبت به قوا و بدن را در نهایت، با حصول هیأت استعلائیة برای نفس و تحقق هیأت اذعانیه و انقیادیه برای قوا تحقق پذیر می شمرد. این هیأت استعلائیة، با ترک امیال قوا و بدن محقق می شود و در نتیجه حصول استعلاء یادشده، نفس با مفارقت از بدن، به لذتی ابدی می رسد (همان، ص ۱۴۹). در نتیجه، کمال نهایی انسان در دیدگاه ابن سینا، عقلی و پدیدآمده از معرفت به وجود است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۶ و ۱۳۷۹، ص ۶۸۶ و ۱۳۷۵، ص ۳۴۵ و ۱۳۸۳ب، ص ۸۰) و از این رو، متعلق به عقل نظری است. این نظریه ابن سینا، برای این دیدگاه او درباره کمال قوا است که سعادت ذات انسان (ناطقه) را به طور کامل برتر از سعادت قوای نفس می شمرد

(همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۶ و ۱۳۷۹، ص ۶۶۸ و ۷۵۱۳، ج ۳، ص ۴۵۳؛ و ۱۹۸۰م، ص ۹۵ و ۱۳۸۳الف، ص ۱۰۳ و ۱۳۸۳ب، ص ۸۰) بنابراین از نگاه ابن سینا، سعادت و شقاوت نهایی انسان، تنها ساخته شده از سعادت و شقاوت عقل نظری است.

۱. تعریف سعادت انسان

عامری سعادت انسان را به استكمال صورت تعریف می‌کند: «السعادة في الجملة استكمال الصورة والصورة صورتان وكلاهما للنفس الناطقة» (عامری، ۱۳۳۶، ص ۵۲). «صورت» در این تعریف به نفس ناطقه تعلق دارد. در تبیین صورت در بیان عامری، می‌توان به عبارتی دیگر از او توجه کرد که در آن باور دارد که نفس ناطقه، اگرچه در فطرت اولی خود براساس اتحاد با بدن، آفریده شده است، ولی این مطلب، مانع از این نیست که نفس بر بدن ریاست و استیلا داشته باشد و بدن نسبت به نفس، جهت خضوع و اطاعت در پیش گیرد و شکی نیست که تصرف و تأثیر بدن در ویژگی‌های افعال نفس، جز با قوه طبیعی بدن انجام نمی‌شود و همچنین تصرف و تأثیر نفس در ویژگی‌های افعال بدن، جز با قوه عقلیه به دست نمی‌آید (عامری، ۱۳۹۹، ص ۳۶). وی نفس ناطقه را دارای دو گونه از صورت می‌داند: ۱. صورتی که عبارت از تعقل یا فعالیت عقلی است که به نفس ناطقه رویه منتسب است؛ ۲. صورتی که عقل یا استکمالی است که از آن نفس ناطقه نظری است (عامری، ۱۳۳۶، ص ۵۲). از قسیم بودن ناطقه نظریه و ناطقه رویه می‌توان چنین برداشت کرد که منظور از ناطقه رویه، عقل عملی است و از این رو، واژه رویه در این اصطلاح، منسوب به تروی است که در عقل عملی صورت می‌گیرد. بنابراین واژه عقل در این عبارت، از جنس نظر و شناخت نظری است و از این رو، به معنای عقل نظری خواهد بود و واژه تعقل از جنس تروی و شناخت عملی است و در نتیجه به معنای عقل عملی است. به این ترتیب، صورت در عبارت‌ها یاد شده از عامری، همان نفس ناطقه یا همان عقل نظری و عملی، از حیث پیوند با بدن می‌باشد.

در تعریف سعادت انسان در نزد عامری می‌توان گفت سعادت عبارت است از استكمال نفس ناطقه از حیث صورت که همان استكمال عقل نظری و عملی (دو حیث نفس ناطقه) از جهت پیوند با قوای طبیعی یا بدن است.

۲. تقسیم سعادت

۱-۲. تقسیم سعادت به انسی و عقلی

عامری در عبارتی، با تصریح بیشتر بر جداسازی سعادت به دو مؤلفه نظری و عملی، این دو جهت سعادت انسان را بیان می‌کند که نیاز به بحث بیشتری دارد:

«أقول الموضوع للسعادة الإنسية، البدن والنفس البهيمية الشهوانية والنفس المرتابة وهي التي لها علم الاعمال؛ والموضوع للسعادة العقلية، النفس الناطقة النظرية وهي التي تطلب ما تعلم لتعلم فقط، لا لشيء آخر سوى النظر فيما يعلم» (عامری، ۱۳۳۶، ص ۵۲).

در این عبارت، سعادت آدمی به طور ضمنی، به دو مؤلفه دسته‌بندی شده است: ۱. سعادت انسی ۲. سعادت عقلی.

۱-۱-۲. سعادت انسی

وی در عبارتی، سعادت انسی را به «هدف کمال انسانی» دانسته است که روشن می‌کند منظور از «انسی»، انسانی است (همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۴۲۸). باتوجه به عبارت پیشین از عامری، سعادت انسی، سعادت است که موضوع آن - یعنی آنچه در این سعادت، کمال می‌یابد یا سعادت، از راه کمال آن رخ می‌دهد - سه چیز است: الف. بدن؛ ب. نفس بهیمی شهوانی؛ ج. نفس ناطقه مرتابه (همو، ۱۳۳۶، ص ۵۲) بنابراین سعادت انسی، سعادت است که آدمی در دنیا پیدا می‌کند؛ چراکه در موضوع این سعادت، بدن قرار دارد و بدن‌مندی انسان، از دنیا آغاز می‌شود.

۱-۱-۲. بدن

همان‌طور که بیان شد سعادت انسی، سعادت دنیوی آدمی است. انسان در دنیا، با بدن خویش زندگی می‌کند؛ از این رو، سعادت دنیوی و انسی، بدون کمال بدنی ممکن نیست. بدن از نظر وجودی، مرتبه‌ای است دربرگیرنده ماده و صورت معدنی و سپس دارای صورت نباتی است و به همین دلیل، به خودی خود، مادون مرتبه نفس حیوانی و از آن جدا است و در نتیجه، با نفس ناطقه (چه مرتابه چه نظریه) هم متفاوت است. بنابراین سعادت بدنی،

کمال قوا و ویژگی‌های بدنی است و نباید با کمال قوای حیوانی و ناطقه در هم آمیخته شود. در مورد کمال بدنی با تحلیل یادشده، می‌توان به بقای مادی، رشد و نمو و تولید مثل، نمونه آورد. البته بدن، با توجه به نفس حیوانی و انسانی، ویژگی‌هایی فراتر از ویژگی‌های نباتی می‌یابد که در اصل از آن بدن نیست.

۲-۱-۲. نفس بهیمی شهوانی

نفس بهیمی، با توجه به منسوب بودن واژه بهیمی به لفظ «بهیمه» - که در لغت به مفهوم «چارپا» است - (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۵ / طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۱۹)، معنایی جز نفس حیوانی ندارد؛ اما با توجه به قید شهوانی که پس از این لفظ آمده است، دو احتمال در معنای این تعبیر (نفس بهیمی شهوانی) وجود خواهد داشت: یکی این که مراد از «شهوانی»، دوری کردن از دیگر قوای حیوانی و اختصاص موضوع سعادت در سطح حیوانی، به قوه شهوت باشد و دیگری اینکه این لفظ، از باب چیرگی قوه شهوت بر دیگر قوای حیوان (به ویژه بهایم که قوه شهوت در آنها چیره است) بیان شده باشد که با توجه به تخالف احتمال اول با دیدگاه دیگر فیلسوفان مشائی معاصر عامری، می‌توان احتمال دوم را ترجیح داد. روشن است که عامری در کاربرد تعبیر نفس بهیمی شهوانی، تحت تأثیر عرفان (برای نمونه ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۵ / کاشانی، ۱۳۵۷، ص ۱۸۵) و شریعت (اعراف: ۱۷۹؛ برای نمونه ر.ک: مدنی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۸) است.

۲-۱-۳. نفس ناطقه مرتابه

نفس ناطقه مرتابه در عبارت یادشده را می‌توان با توجه به جمله پس از آن - که می‌گوید «این نفس مرتابه، همان است که علم اعمال به آن تعلق دارد» (عامری، ۱۳۳۶، ص ۵۲) - همان نفس ناطقه روّیه در عبارات پیشین، یعنی عقل عملی دانست. مرتاب و مرتابه در لغت، اسم فاعل از مصدر «ارتیاب» (شک و دودلی) و به معنای شک‌کننده و مردّد است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۴۷) که برای همین بر عقل عملی به کار رفته است که عقل عملی در فرایند فعل خود تا انجام عمل بدنی، نیازمند پشت سر گذاشتن گونه‌ای از تردید تکوینی بین یان انجام یا عدم انجام فعل از راه ترؤی و سپس اعمال اراده است. این واژه در

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

قرآن کریم هم به همین معنا (مردّد) آمده است (غافر: ۳۴). بنابراین بخش دیگر و بالاتر سعادت انسی در دیدگاه عامری، کمال عقل عملی است.

۴-۱-۲. جمع بندی سعادت انسی

عامری سعادت انسی را با وجود تام و کامل بودن، کافی نمی داند و توضیح می دهد که امر تام، در نهایت، مکتفی به نفس خود است. در حالی که سعادت انسی چنین نیست؛ چرا که سعادت انسی در مقام تحقق فضایل به بدن نیاز دارد (عامری، ۱۳۳۶، ص ۵۲-۵۳). با توجه به این بیان، همان گونه که پیش تر هم گفته شد، سعادت انسی را می توان سعادت دانست که برای انسان بماهو انسان در دنیا به دست می آید؛ چرا که سعادت دنیوی است که از راه بدن و قوا حاصل می شود و با توجه به عبارت یادشده و توضیحات گذشته، روشن شد که در سعادت انسی هم کمال بدنی و کمال قوا (قوای حیوانی و عقل عملی) لازم است. از این رو، سعادت انسی، همان سعادت دنیوی انسان بماهو انسان است.

با توجه به آنچه گفته شد، سعادت دنیوی انسان (سعادت انسی) در بیان عامری، آمیخته از ۱. رشد و قدرت عضلانی، صحت و سلامت بدن و تغذیه مناسب و تولید مثل و ... (که سعادت قوای بدنی و نباتی است)؛ ۲. کمال قوای شهوی و غضبی و ارضای این قوا (که سعادت قوای حیوانی است)؛ ۳. کمال قوه عقل عملی (که سعادت قوه انسانی است) می باشد. از آنجا که از نظر شرف و ارزش وجودی، عقل بالاترین مرتبه را در بین قوا دارد، اشتغال سعادت انسی بر کمال عقل عملی، به معنای حاکمیت عقل عملی بر قوای حیوانی و بدنی است که پیش تر بیان شد که نیازمند تدبیر عقل عملی نسبت به عملکرد تمامی قوای دیگر است. بنابراین، آن گونه که بیشتر در مورد سعادت دنیوی پنداشته می شود، سعادت انسی یا همان سعادت انسانی دنیوی از دیدگاه عامری، تنها به معنای سعادت بدنی و سعادت حیوانی نیست بلکه بالاتر از آن، سعادت ناشی از عقل عملی را فرامی گیرد که نشان می دهد از دیدگاه عامری، سعادت دنیوی انسان هم تحت تدبیر عقل - البته عقل عملی - تعریف می شود و کمال بدنی و حیوانی، زمانی سعادت دنیوی انسان را - از آن حیث که انسان دنیوی است - فراهم می کند که تحت تدبیر و راهبری

عقل عملی رخ دهد. بنابراین سعادت دنیوی انسان یا همان سعادت دنیوی، سعادت‌ی ویژه انسان در دنیا است که به ناچار دربرگیرنده امتیازات و کمالات بدنی و ارضای امیال حیوانی است؛ اما همه این امور، تحت تدبیر عقل عملی باید رخ دهد تا سعادت دنیوی ویژه انسان به دست آید. به این ترتیب، وجه تسمیه فضیلت انسی به فضیلت خُلُق‌ی در بیان عامری و به تبع آن امکان نام‌گذاری سعادت انسی به خُلُق‌ی نزد وی روشن می‌شود. درواقع سعادت انسی، خُلُق‌هایی برای بدن و نفس حیوانی (نفس بهیمی) است که این خلق‌ها، همگی تحت تدبیر خلق عقل عملی (نفس مرتابه) قرار می‌گیرند. از این رو است که علم اعمال، در حیطه همین سعادت انسی تعریف می‌شود.

اما از آنجا که عقل عملی در نگاه عامری، «نفسِ ناطقه رَویّه» است و در ابتدا روشن شد که در دیدگاه وی، کمال نفس ناطقه رَویّه (عقل عملی)، یکی از دو بخش سعادت انسان است، نمی‌توان این سعادت انسی (سعادت دنیوی) را بی‌تأثیر در سعادت نهایی انسان دانست. سعادت نهایی انسان - هرچه باشد - در نگاه عامری، سعادت‌ی عقلی است که کمال عقل عملی - که در دنیا رقم می‌خورد - بخشی از آن و مؤثر در آن است. بنابراین سعادت انسی و دنیوی انسان با همان ویژگی‌های گفته‌شده، در سعادت نهایی نقش‌آفرین است. هرچند ممکن است تمامی اجزای این سعادت، جزو جدایی‌ناپذیر سعادت نهایی نباشد. شایان ذکر است که عامری، برای قوای حیوانی - دست‌کم، قوای حیوانی انسان - بهره‌ای از مجرد قائل است^۱ از این رو، فرض همراهی بخشی از کمال قوای حیوانی با سعادت نهایی، دور از چارچوب فکری عامری نیست.

۲-۱-۲. سعادت عقلی

موضوع سعادت عقلی از نگاه عامری، نفس ناطقه نظری است. به بیان دیگر، سعادت عقلی، عبارت از کمال عقل نظری است. این نفس، آنچه را می‌داند تنها برای دانستن است نه برای هدف دیگری غیر از علم به متعلّق شناسایی: «و هی التی تطلب ما تعلم

۱. عامری باورد دارد قوه خیال انسان - که یکی از قوای شناختی حیوانی در انسان است - صورت روح حسی (حیوانی) و ماده نفس ناطقه (انسانی) است و در نتیجه، از جهتی روحانی و مجرد است و از جهت دیگر، جسمانی و مادی است (عامری، ۱۳۹۹، ص ۴۵-۴۶).

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

لتعلم فقط، لالشیء آخر سوی النظر فیما یعلم» (همان، ص ۵۲). به نظر می‌رسد عامری در این سعادت، جهت ارتباط نفس با بدن را دخیل نمی‌داند و آن را تنها در گروی فعلیت مراتب عقل نظری و حصول معقولات می‌داند. از این رو، متناظر با نامیدن فضیلت عقلی به فضیلت نظری نزد عامری، می‌توان اصطلاح سعادت عقلی را هم در دستگاه فکری وی به سعادت نظری نامید. این سعادت عقلی یا نظری که جزو برتر سعادت انسان است، نسبت نزدیکی با سعادت نهایی دارد که در ادامه به این گفتار بیشتر خواهیم پرداخت.

۲-۲. تقسیم سعادت به ادنی (دنیا) و قصوی

عامری می‌گوید:

«...صارت السعادة التي هي الكمال المطلق أيضا منقسمة قسمين: أحدهما... سعادة أدنی؛... و الأخرى... یسمى سعادة قصوی» (همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۴۲۸).

با توجه به این عبارت، عامری، سعادت به معنای مطلق را به دو گونه سعادت ادنی و سعادت قصوی دسته‌بندی می‌کند. برداشت عامری بر پایه سعادت بودنِ هردو، تحلیل مفهومی و نسبت سنجی آنها با سعادت‌های پیشین در این قسمت مدنظر است.

۱-۲-۲. سعادت ادنی (دنیا)

وی سعادت ادنی را چنین معرفی می‌کند که زندگی دنیوی انسان فضیلت‌مند باشد و این فضیلت‌مندی به این است که انسان افزون‌بر برخورداری از عمر دنیوی، در این مدت، زندگی را به بهترین حال به سر ببرد. وی در تشریح این وضعیت (بهترین حال در زندگی دنیا)، باور دارد که این سعادت با حصول سه سعادت به دست می‌آید: ۱. سعادت بدنی؛ ۲. سعادت نفسی ۳. سعادت به دست آوردنی. وی سعادت بدنی را در حصول خیرهای بدنی می‌بیند و همین‌طور سعادت نفسی را با تحقق خیرهای نفسی (نفس حیوانی) و سعادت به دست آوردنی را در تقرّر خیرات بیرون از نفس و بدن - مانند برخورداری از همسر خوب - تحقق‌پذیر می‌شمرد و تمامیت این سعادت‌ها را به رهایی از شرور ویژه این سه می‌داند (همو، ۱۳۳۶، ص ۵۲).

اما برابر با قاعده فلسفه مشاء، نمی‌توان سعادت انسان را به عنوان گونه‌ای جداگانه، تنها در موارد یادشده (بدنی، حیوانی و بیرونی) گزیده کرد. از این‌رو، باید خیرهای نفسی که در پیش‌تر بیان شد، افزون بر کمالات نفس حیوانی، دربرگیرنده کمالات نفس ناطقه در دنیا بدانیم که در این صورت سعادت ادنی، خیرهای عقل عملی را هم در بر خواهد گرفت؛ چرا که نفس ناطقه‌ای که شأن دنیوی دارد، همان عقل عملی است. این برداشت، بدون آنکه نیاز به توسعه در معنای خیرات نفسی باشد، در عبارتی از عامری بیان شده است:

«...أحدهما غاية النطق بالعمل... وتسمى سعادة أدنى؛ وحدها فعل للنفس بفضيلة كاملة خلقية...» (همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۴۲۸).

در این عبارت، عامری به روشنی سعادت ادنی را هدف عقل عملی و تعریف آن را فعل نفس دانسته است، به گونه‌ای که فضیلت کامل خُلُق‌ی باشد. به بیان دیگر، سعادت ادنی، از راه حصول کمالات خُلُق‌ی عقل عملی انجام می‌شود. اما این کمالات خُلُق‌ی، برابر با آنچه گفته شد، فراتر از کمالات بدنی، حیوانی و بیرونی است که البته همه اینها باید تحت تدبیر عقل عملی صورت گیرد و تبدیل به فضیلت‌های خُلُق‌ی انسان شود.

برابر با نتیجه‌ای که عامری می‌گیرد، فردی که سعادت ادنی دارد کسی است که از تعقل و ظرافت برخوردار است: «...[بالسعادة الادنى]... يَسْتَمِي الرجل متعللاً ظريفاً...» (همان). تعقل، با توجه به سیاق مفهومی‌ای که در آن به کار رفته (سیاق مفهومی سعادت دنیوی)، به معنی برخوردار از عقل عملی است. همچنین به قرینه روبه‌روی آن، یعنی تعبیر «عاقلاً حکيماً» (همان) که در جمله بعدی این عبارت - درباره سعادت قصوی - آمده است، تعقل که در آن گونه‌ای مضمون حرکت و فعالیت تضمین شده است، در برابر عقل که به مفهوم شناخت کلی حقیقی است - و هیچ‌گونه مضمون حرکت و فرایندی در آن فهم نمی‌شود - به همان معنی عقل عملی است که در آن به تصریح فلاسفه، فکر و رویه لازم است که گونه‌ای حرکت و فرایند شناختی است. بنابراین منظور از متعقل در عبارت یادشده، انتساب فضایل و خیرات سه‌گانه (بدنی، حیوانی، بیرونی) به عقل عملی است به گونه‌ای که این خیرات، فضایل خُلُق‌ی عقل عملی شمرده شوند.

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

منظور از ظرافت، برخورداری از کمالات سه گانه پیش گفته یا برخورداری یادشده از آن روی که به قوای خاص آن خیرات منتسب هستند می باشد. به بیان دیگر، گذشته از عقلانی بودن کمالات یک فرد و جدا از متعقل بودن یا نبودن وی، صرف وجود فضایل یادشده در فرد و انتساب آنها به قوای بدنی و حیوانی و بیرونی، در فرد حالتی پدید می آورد که وی را از انسان های بدون این کمالات، جدا می کند.^۱

با توجه به توضیحاتی که درباره سعادت ادنی از نگاه عامری گذشت، روشن شد که این سعادت به دلیل برخورداری از جنبه بدنی، در دنیا رخ می دهد که عباراتی از عامری هم که آن را مقید به حیات دنیوی و مدت عمر انسان در دنیا می کرد، گواه این برداشت است. از سویی این سعادت، هم خیرها و کمالات بدنی را در بر می گیرد و هم خیرها و کمالات حیوانی و هم خیرها و کمالات به دست آوردنی (بیرونی) را در بر می گیرد و از سوی دیگر، همه این موارد باید به گونه ای باشند که فضایل خُلُقِ عقلی عملی شمرده شوند یا به بیانی، همه این کمالات باید تحت تدبیر و هدایت عقل عملی رخ دهند وگرنه سعادت ادنی که کمال انسان بماهو انسان در دنیا است، به جود نمی آید. با جمع بندی یادشده، روشن می شود که توضیح و تحلیل عامری درباره سعادت ادنی، سرانجام کمابیش سازگار با توضیح و تحلیل وی نسبت به سعادت انسی است؛ جز اینکه در سعادت ادنی، از سعادت های بیرون از نفس سخن می گوید که در ظاهر، در سعادت انسی، چنین رأیی ابراز نکرده است.

۲-۲-۱. سعادت قصوی

سعادت قصوی از منظر عامری به جنبه اختصاصی انسان مربوط است و چون نفس ناطقه نظری جنبه اختصاصی انسان است (همو، ۱۳۳۶، ص ۸۴)، باید گفت سعادت قصوی مربوط به نفس ناطقه نظری است. این نتیجه، ممکن است چنین فهم شود که سعادت قصوی تنها جنبه معرفتی دارد و هیچ حیث دیگری را در بر نمی گیرد. اما چنین نیست؛ چرا

۱. فارابی، ظریف را فردی می داند که ذات و اخلاق و شمایل او از لطافت و نازکی برخوردار است و هیچ کلفتی در او دیده نمی شود (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۹۵) که می توان این حالت را به همان صفت کلی لطافت بازگرداند. برخی آن را به نوعی "لطافت" و "ذکاوت" تفسیر کرده اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۴۶). ملاصدرا ظرافت را مترادف با لطافت و لینت به کار می برد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۷۶).

که نفس ناطقه نظری از دیدگاه عامری، دربرگیرنده عقل، علم و حکمت است و مراد وی از عقل، اولیات (به معنای باب برهان) و مقصودش از علم، هیئت برهانی است. همچنین عامری در نقل و شرح عبارتی از ارسطو، علم را وقوع بصر نفس به اشیاء (شناخت اشیاء) به نحو کلی - به معنای کلیتی که شرط علم حقیقی در مکتب مشاء است - تعریف می‌کند و سپس حکمت را به حاذق بودن صاحب علم تفسیر می‌کند و باور دارد حکمت از هر دو جنبه علم و عقل بهره می‌گیرد و شایسته نیست حکیم، تنها عالم باشد؛ بلکه به عمل‌رساندن آنچه که می‌داند هم در حکمت دخیل است (همان). همچنین بیان شد که وی سعادت عقلی را فعل عقلی نفس می‌داند (همان) و البته تصریح می‌کند که این سعادت، فراهم‌کننده خیرات نفس ناطقه نظری است.

با این توضیحات، روشن است که سعادت قصوی از نگاه عامری، همان سعادت نهایی و غایی انسان از آن جهت که انسان است، می‌باشد و به جنبه اختصاصی انسان مربوط است. البته روشن شد که سعادت در همین جنبه اختصاصی و در سطح غایی، هم دارای عنصر علم و شناخت و هم عنصر عمل است. به بیان دیگر، علم به شرط آن که جزو عمل‌کردنی‌ها باشد، برای ایجاد سعادت قصوی، عقلی و نهایی، باید منجر به عمل شود و جامه عمل نیز بپوشد و به بیانی دیگر، علم در چارچوب عمل بروز کند.

وی در عبارتی، سعادت قصوی را چنین تعریف می‌کند:

«والأخرى غاية النطق النظرى وهو الكمال الروحانى ويسمى سعادة قصوى؛ و حدها فعل للنفس بفضيلة كاملة حكمية... وبالكمال الروحانى... يسمى الرجل عاقلا حكيمًا» (همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۴۲۸). وی در این بیان، آشکارا سعادت قصوی را با عقل نظری پیوند می‌دهد و آن را هدف نهایی عقل نظری می‌شمرد که نشان می‌دهد اصل سعادت قصوی، شناختی است. از تعبیر «فضیلت کامل حکمی» که وی در تعریف سعادت قصوی یاد می‌کند، به تایید رویارویی آن با تعبیر «فضیلت کامل خلقی» که در تعریف سعادت ادنی بیان کرد، معرفتی بودن سعادت قصوی در دیدگاه عامری به خوبی روشن می‌شود. اما از قید «حکیم» بعد از عاقل، با توجه به معنای حکمت در نزد عامری، باز همان جریان شناخت در راه

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

عمل یا تحقق عملی شناخت‌ها در انسان درک‌کردنی است که نشان می‌دهد سعادت قصوی، بدون حصول جهات عملی رخ‌دادنی نیست. بیان شد که با وجود تصریح عامری بر غایت معرفتی این سعادت، با توجه به قرائن موجود در کلام وی، سعادت عقلی هم در برگزیده امتداد عملی شناخت‌های عقلی می‌شود و نمی‌توان سعادت عقلی را جدای از عقل عملی دانست.

۳. سعادت نهایی (دیدگاه آغازین)

۱-۳. مفهوم سعادت نهایی و جایگاه آن در اقسام سعادت

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که سعادت عقلی و سعادت قصوی همان سعادت نهایی انسان است که سرانجام صعود فرد است و او بدون آن، از سعادت شایسته انسان بماهو انسان، محروم است. با توجه به آنچه که در تشریح سعادت عقلی و سعادت قصوی گفته شد، روشن است که سعادت نهایی انسان در گروی حصول معلومات عقلی نسبت به هستی است و برای حصول این سطح از معرفت در انسان، شناخت‌های عملی برآمده از مبانی نظری و عملی شدن آن در وجود انسان لازم است که نشان می‌دهد درگیری قوای بدنی و حیوانی و عقل عملی در حصول سعادت نهایی (از باب لزوم عملی شدن شناخت‌ها برای تحقق ظرفیت سعادت نهایی) لازم است و از این رو، سعادت انسی و ادنی هم در درجه‌ای پایین‌تر از سعادت عقلی و قصوی، برای حصول سعادت نهایی انسان بماهو انسان لازم است؛ هرچند که اصل و رکن این سعادت را سعادت عقلی و قصوی می‌سازد.

۲-۳. مؤلفه‌ها و ویژگی‌های تحلیلی سعادت نهایی

عامری از تحلیل‌های گوناگونی، سعادت نهایی انسان را ارائه می‌دهد که این تحلیل‌ها هریک، یکی از مؤلفه‌ها یا ویژگی‌های سعادت را بیان می‌کند. در ادامه به تشریح این موارد می‌پردازیم.

۱-۲-۳. حرّیت در کمال نهایی

وی در برخی عبارت‌ها، سعادت نهایی انسان را چنین معرفی می‌کند که وقتی نفس به کمال خود، حر شود، به کمال نهایی رسیده است. وی باور دارد حر، کسی است که

عادت‌های نیکو (العادات الجميلة) و اخلاق فضیلت‌مند (الاخلاق الفاضلة) را بر بدن خود، استمرار داده است و کسی که این امور را بر بدن خود استمرار نداده باشد، در عذاب و رنج خواهد بود. به این سبب که وی به خاطر بخشی از فعلی که شهوتش او را به سوی آن فعل فرامی‌خواند، لذت می‌برد و به سبب بخشی دیگر، پشیمان می‌شود که چرا از قوه ناطقه و سنت پیروی نکرده است. شهوت‌ها هم در انجام فعلی که سنت به آن امر می‌کند، فرد را دچار اضطراب و تشویش می‌کنند و از این رو آن فرد حر، ناراحتی خود را بروز می‌دهد. بنابراین نه شهوت‌ها، عقل را و نه عقل، شهوت‌ها را راحت می‌گذارند. این مطلب، به این سبب است که نفس فرد، در برخی موارد، بنده است و در برخی موارد، آزاد (حر)؛ در حالی که سعادت به این است که نفس با کمال خود، حر شود (همو، ۱۳۳۶، ص ۵۳). به بیانی، وقتی حقیقت انسان، یعنی عقل، در بند پیروی از قوای دیگر - که مقوم حقیقت انسانیت نیستند (هرچند انسان طبیعی، مرکب از آنها است) - نباشد، بلکه بر دیگر قوا فرمان براند، انسان از آن حیث که حقیقت انسان است، آزاد می‌شود و این یعنی سعادت حقیقی و نهایی؛ چرا که سعادت حقیقی و نهایی هر گونه، در گروی کمال حقیقت همان گونه است و کمال حقیقت انسان یعنی عقل، رهایی از مغلوب و تابع بودن است؛ چرا که در ذات، چیره و رهبر آفریده شده است:

«انما يلحق الانسان السعادة متى كانت النفس الناطقة، الغالبة والامرة والناهيّة و كانت النفس الغضبية، مؤازرة و النفس الشهوانية، مطيعة و سامعة... بأن الانسان غالب لذاته و حرّ و سعيد و خير و فاضل و متى كانت بخلاف ذلك قلنا انه مغلوب من ذاته و مسترق و شقي و شرير و رذل» (همان).

در این عبارت، عامری سعادت را به چیرگی نفس ناطقه بر قوای حیوانی (شهوت و غضب) و همراهی و پیروی شهوت و غضب با نفس ناطقه تفسیر می‌کند و علت این تفسیر را چنین توضیح می‌دهد که حقیقت انسان - که همان ناطقه است - در ذات خود، چیره و آزاد و فاضل (برتر) و بهتر (خیر) است و اگر پیرو قوای دیگر باشد، این وضعیت ذاتی، بر هم می‌خورد؛ چرا که ناطقه در این حالت تابعیت، مغلوب، ناتوان و پست می‌شود. به بیان دیگر، حریت و فرمانروایی برای ناطقه - که حقیقت انسان است - قدرت و کمال و سعادت شمرده می‌شود و تابع بودن برای آن، نقص و ناتوانی (استراق) و شقاوت به شمار می‌آید.

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

با توضیحات یادشده، ممکن است این اشکال به وجود آید که گفته شد کمال نهایی انسان از نگاه عامری در نفس ناطقه نظری تحقق می‌یابد؛ درحالی که در عبارتهای یادشده، وی سعادت نهایی را حریت و فرمانروایی نفس ناطقه نسبت به شهوت و غضب دانست که به معنای تحقق سعادت نهایی در عقل عملی (نفس ناطقه مَرُویه) است. پاسخ، مطلبی است که پیش‌تر هم به آن اشاره کردیم. از نگاه عامری - مانند بسیاری از فیلسوفان اسلامی - عقل نظری و عملی، دو قوه مختلف نیستند و از سویی، به طور کامل، یک حقیقت هم شمرده نمی‌شوند؛ بلکه این دو، کارکردهای مختلف یک حقیقت (نفس ناطقه) به شمار می‌آیند و از این رو، کمال عقل عملی، زمینه‌ساز و مؤثر در کمال عقل نظری و به بیان بهتر، کمال عقل عملی، چهره‌ای از کمال عقل نظری است. بنابراین می‌توان گفت از دیدگاه عامری، اسارت عقل عملی نسبت به قوای مادون خود، به معنای اسارت عقل نظری هم هست و با عدم حریت نفس ناطقه مَرویه، نمی‌توان گفت نفس ناطقه نظریه آزاد است. بنابراین هرچند این مطلب (حریت ناطقه) به طور مستقیم به عقل عملی و ناطقه مَرُویه مربوط است، اما مطلبی را درباره کل حقیقت ناطقه - یعنی عقل در معنای مطلق آن - ثابت می‌کند.

۲-۲-۳. غیروابسته بودن سعادت نهایی

همان‌طور که پیش‌تر گذشت عامری از ارسطو نقل می‌کند سعادت کامل و نهایی است که مکتفی به خود باشد و به امری پایین‌تر از خود وابسته نباشد و روشن است که سعادت عقلی چنین است. بنابراین از نگاه عامری، سعادت نهایی، در سعادت عقل به گونه‌ای که به سعادت هیچ قوه دیگری از انسان وابسته نباشد، خلاصه می‌شود. این مطلب، هنگامی روشن‌تر می‌شود که بدانیم وی در برابر سعادت عقلی به عنوان سعادت نهایی و برتر انسان، سعادت انسی را قرار داده است که در آن، سعادت، مرکب از سعادت بدنی (مادی و نباتی)، حیوانی و عقل عملی است و از این رو، حتی سعادت عقلی در آن جا مرکب از کمال عقلی و کمال قوای مادون آن است (همان، ص ۵۲-۵۳). از این رو در سعادت انسی، سعادت انسان حقیقی (ناطقه و عقل)، متوقف بر سعادت قوای مادون است و با ملاک عامری، چنین سعادت وابسته‌ای، سعادت کامل نیست و نمی‌تواند نهایی شمرده شود.

در توضیح تهافت ظاهری این فقره با فقره پیشین - که در آن، حریت ناطقه به عنوان سعادت کامل و نهایی معرفی شد - باید گفت منظور از نفی سعادت انسی در این فقره از بیان عامری، نفی مطلق کمال قوای حیوانی، نباتی و مادی در سعادت حقیقی و نهایی نیست؛ بلکه منظور، نفی حالت سیطره قوا بر ناطقه است که در فقره اول هم بیان شد.

۳-۲-۳. مطلوب لذاته بودن سعادت حقیقی

نکته دیگر در این زمینه، آن است که سعادت حقیقی از نگاه عامری، مطلوب لذاته است. از این رو، هیچ یک از اجزا و مؤلفه های سعادت، جز کمالی که مربوط به ذات نفس انسان است، نمی توانند سعادت نهایی انسان به شمار آیند (همان، ص ۵۴) بنابراین، تنها سعادت نهایی انسان، سعادت عقلی است؛ چراکه به ذات انسان مربوط است. البته در سعادت عقلی، کمال عقل نظری، ملاک و مرحله نهایی است؛ به این دلیل که اصلی ترین قوه آدمی از نگاه عامری، عقل نظری است.

۳-۲-۴. وحدت و کمال فعلی سعادت نهایی

عامری در تحلیل این عبارت از ارسطو: «السعادة فعل للنفس بفضيلة كاملة» می گوید فضیلت در عبارت یادشده، براساس تعریف سعادت - به عنوان استکمال صورت - عبارت است از «صدور از نطق (عقل نظری) و عامله (عقل عملی)»؛ این به معنی آن است که همه اعمال انسان، به عنوان یک فعل واحد و یکپارچه بوده و کامل شمرده شود (همان، ص ۵۵). این قیدها به آن معنا است که عامری، یک فعل را تنها در شرایطی فضیلت می داند که مبدأ و غرض آن، مستقیم باشد و از مبدأ تا غرض خود، بر مدار استقامت سپری شود. به بیان دیگر، غرض و مبدأ فعل باید هم راستا و منطبق بر صفت استقامت و صراط مستقیم باشد و فعل در این راه به درستی حرکت کند تا فضیلت دانسته شود.

در توضیحات عامری درباره این مطلب، از تعبیر غرض استفاده شده است که این تعبیر به معنای چیزی یا کسی است که «حرکت را فاعل به خاطر آن انجام می دهد» (من / ما لأجله الحركة) - یعنی علت غایی - و اگر عامری گاه تعبیر غایت (من / ما لأجله الحركة) را به کار می برد، به معنی همین غرض است. با توجه به این توضیح، محرک و انگیزه در نزد وی، همان

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

غایت یا غرض است: «الغرض هو المبدأ بالحقیقة» (همان). بنابراین مراد وی از مبدأ، همان علت غایی یا غرض مورد نظر فاعل و مراد وی از غایت، همان تحقق بیرونی غرض یا علت غایی است و تحقق فعل بر مدار استقامت را باید به معنی جریان آن از علت غایی و غرض تا حصول آن غرض در خارج، بدون هیچ انحرافی از مسیر تفسیر کرد. اما مستقیم بودن خود غرض در نزد او، به استقامت هیئات شکلی تفسیر می شود - که مراد از آن، فضیلت مند بودن اعراض و ملکاتی است که بدن (سلامتی، قوی بودن و زیبایی) یا نفس بهیمی شهوانی (عفت، دلاوری و عدالت)^۱ یا نفس ناطقه مرتابه یعنی عقل عملی (هیئت تعقلی عملی) پیدا می کنند - (همان) و استقامت سلوک و حرکت فعلی در دیدگاه وی، عبارت از «لازمه‌ی ناطقه بودن» آن سلوک و حرکت است و نمونه این مستقیم بودن را «صبر و ثبات بر آنچه که ناطقه ایجاب می کند»، می شمرد (همان). بنابراین در دیدگاه عامری، فعلی این چنین که برآیند همه افعال فضیلت مند انسان است و به طور کلی انسان را در مسیر عقلانی تحقق اغراض و غایات فضیلت مند قرار می دهد سعادت انسان شمرده می شود. براساس همین تفسیر، کسب سعادت از نگاه وی، از راه تحقق همه افعال فاضله به دست می آید که برای پیدایش آن، زمینه های فطری - مانند اعتدال مزاج و سلامت جسمی - و اکتسابی لازم است. باید یادآوری کرد که عامری، جایگاه ویژه ای برای «حفظ» و «نگهداری» امور فطری قائل است که وظیفه خود فاعل اخلاقی و نیز پدر و مادر، نگهدارنده و مربی وی می باشد.

۴. نسبت سعادت دنیا و سعادت نهایی (دیدگاه آغازین)

از عنوان سعادت دنیا و نهایی (قصوی) چنین بر می آید که سعادت دنیا، مقدمه سعادت نهایی است؛ چراکه ادنی و اقصی و هم دنیا و آخرت، در فاهمه دینی و فلسفی بر یکدیگر مترتب هستند؛ اما عامری مطلبی می گوید که در ظاهر با اصل یادشده در تضاد است: «انما یمتنع الوصول الی الثانی من قبل الاول، فی الشیئین الذین یکون احدهما الادنی و الآخر اقصی متی کان ذلک الادنی موضوعاً تحت ذلک الاقصی... [ولکن] لیست السعادتان کذلک. بیان

۱. البته شرط فضیلت مند بودن هیئات و ملکات نفس بهیمی، پیروی نفس بهیمی از نفس ناطقه مرتابه (عقل عملی) و انقیاد از دستورهای عقل عملی است (عامری، ۱۳۳۶، ص ۵۵).

ذلک: انهما فی موضوعین لیست احدهما تحت الثانی» (همان، ص ۵۳). وی باور دارد تنها در شرایطی می‌توان گفت دست‌یابی به دومی، بدون دست‌یابی به اولی ممکن نیست که یکی از آن دو (اولی) ادنی - یعنی نزدیک‌تر یا پایین‌تر - و دیگری (دومی) اقصی - یعنی دورتر یا بالاتر - باشد و در عین حال، موضوع ادنی در واقعیت، جزئی از موضوع اقصی یا تحت حیطه آن در واقع باشد. درحالی که دو سعادت دنیا و نهایی چنین نیستند؛ چون این دو دارای دو موضوع متفاوت هستند. این تفاوت موضوع را در کلام عامری می‌توان به تفاوت قوه و مرتبه‌ای از انسان که سعادت در آن تحقق می‌یابد یا تفاوت جایگاه وجودی (یا عالم) وقوع آن سعادت تفسیر کرد. در هر دو فرض، موضوع سعادت دنیا و قصوی، متفاوت است؛ چرا که سعادت دنیا یا ادنی، مربوط به بدن و نفس حیوانی و عقل عملی است و سعادت قصوی، عقل نظری را به کمال می‌رساند. همچنین ادنی مربوط به عالم ماده و دنیا است و قصوی، مربوط به عالم عقول و مفارقات است. به عبارت دیگر، موضوع سعادت دنیا، جنبه‌های غیر اختصاصی انسان (بدن، نفس حیوانی و عقل عملی) و موضوع سعادت قصوی، جنبه اختصاصی انسان (عقل نظری) است.

نخست چنین به نظر می‌رسد که برابر بیان عامری می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که سعادت نهایی، پیوند محکمی با سعادت دنیا ندارد و می‌توان فرض کرد که فردی بدون سعادت دنیوی، به سعادت نهایی برسد و به بیان دیگر، ممکن است فردی در دنیا شریر و شقی باشد و در آخرت، سعادت‌مند شمرده شود؛ چرا که مرتبه ادنی و قصوی در عالم و انسان در بیان عامری، چندان پیوندی به یکدیگر نداشته و هریک حکم ویژه خود را دارند؛ درحالی که با دقت در آرای وی روشن می‌شود که حتی اگر در فرض چنین چیزی (انفکاک میان مرتبه ادنی و قصوی و تفکیک دو سعادت از یکدیگر) ممکن باشد، در عمل ممکن نیست. برای این مطلب (عدم وقوع عملی انفکاک سعادت ادنی و قصوی)، دو دلیل را در سخنان وی می‌توان یافت:

۱. فقدان سعادت دنیوی به معنی نبود سعادت و فضیلت جنبه‌های بدنی و فقدان کمال قوه عامله و در نتیجه، نداشتن توان کافی برای انجام اعمال نیک است که در سعادت

۱. درست است که عقل عملی، جنبه اختصاصی انسان است اما این عقل، بدون عقل نظری، چیزی در حد واهمه است که رئیس قوا در بسیاری از حیوانات (مانند بهائم) شمرده می‌شود.

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

نهایی انسان تأثیر اساسی دارد. همچنین عدم سعادت دنیوی به معنی عدم کمال قوای حیوانی و عدم کمال این قوا، به معنی عدم ارضای نیازها و عدم رشد و فعلیت توان این قوا و همچنین به معنی عدم اصلاح آن تحت هدایت راهبری عقل عملی است که این، مستلزم عدم امکان به کارگیری آنها در راه سعادت نهایی و به عبارت دیگر، به معنی عدم امکان انجام اعمال صالح و نیک به قدر کفایت و عدم حصول سعادت نهایی است. همچنین عدم اصلاح قوای حیوانی و شهویه، نیازمند انصراف همت انسان به سوی لذت جویی مادی و تمتع خواهی دنیوی است و بیشتر اوقات و قوای انسان را در این جهت به کار می‌گیرد که این به معنی عدم به کارگیری کامل اوقات و توان در امور و علوم فاضل بلندمرتبه - که مربوط به جنبه اختصاصی انسان هستند - خواهد بود. از سویی برای رسیدن به این علوم، رهایی از هر چیز و عدم اشتغال همت آدمی به امری غیر از آن را می‌طلبند (همان، ص ۸۵). مراد عامری از بیان یادشده، تزامم عملی بین سعادت ظاهری دنیوی (صرف رسیدن به قوت بدنی و ارضای شهوات و...) با سعادت نهایی و یا تزامم میان عدم سعادت حقیقی دنیا و سعادت نهایی است. روشن است که این گونه تقابل، تقابل ضروری و منطقی نیست و به گونه‌ای تقابل در مرحله وقوع و عمل است.

۲. سعادت یا شقاوت دنیوی، بر حصول معرفت حقیقی - که سعادت قصوی و نهایی را می‌سازد - مؤثر است. به بیان دیگر، شقاوت دنیوی، سبب عدم هدایت ارضا و رشد قوای بدنی و حیوانی می‌شود و عادت‌ها و هوس‌هایی را در انسان شکل می‌دهد که به نوعی حماقت و کُندفهمی و آمادگی نداشتن برای کسب معرفت‌ها و شناخت‌های حقیقی می‌انجامد و در نتیجه این معارف در انسان پدید نمی‌آید (همان). از سویی حصول چنین معارفی در انسان، منوط بر صفای ذهن (صفاء الذهن) و نیک طبعی (جودة الطبع) است (همان) و این جز با راهبری عقل عملی نسبت به قوای بدنی و حیوانی و حصول کمال متناسب انسانی (سعادت انسی) در دنیا به دست نمی‌آید. بنابراین سعادت و شقاوت انسان در دنیا، حالتی را در انسان پدید می‌آورند که زمینه یا سبب حصول معرفت حقیقی (ادراکات عقل نظری) می‌شوند و از این راه، بر سعادت نهایی تأثیر دارند.

۵. دیدگاه پایانی عامری در باب تعریف سعادت و سعادت نهایی

عامری در دیدگاه پایانی خود در تعریف سعادت می‌گوید همان‌طور که قوای پراکنده انسان، هرچه بیشتر با یکدیگر اجتماع کنند و متحد شوند، سترگ‌تر، فزون‌تر شده و برای انجام کارهای شگفت‌آور نیرومندتر می‌شوند و هرچه بیشتر پراکنده و جدا شوند، کوچک‌تر و در نتیجه ضعیف‌تر شده و بر انجام کارهای سترگ کم‌توان‌تر می‌شوند؛ عقل هم نسبت به حق تعالی - که از کل موجودات فراتر است - در نزدیک‌ترین مرتبه قرار می‌گیرد و بالاتر از دیگر موجودات ممکن، به نهایت سعادت دست می‌یابد؛ زیرا برای دست‌یابی به آنچه که عقل پایین‌تر، از آن ناتوان‌اند (یعنی وحدت)، توان دارد. از این‌رو عقل پایین‌تر از آن، به وصف کثرت و تعدد موصوف هستند و عقل واصل به درجه کمال، کثرت ندارند. همین‌طور قلم و لوح به کثرت وصف نمی‌شوند بلکه موصوف به وحدت هستند (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۰۹).

در بیان یادشده از عامری در باره سعادت، روشن است که ملاک سعادت، بیشتر از برخورداری از معرفت، برخورداری از وحدت قلمداد و سعادت نهایی، حول محور وحدت معرفی شده است. وی در ادامه حتی سعادت‌مندی موجودات دیگر - غیر از انسان - را به معیار وحدت بازگردانده است. همین تغییر نسبی موضع را درباره سعادت نهایی انسان، می‌توان با بیانی دیگر در این عبارهای او یافت: «ویژه‌ترین مراد از [ایجاد و آفرینش] نفس ناطقه [یا عقل] این است که انسان، برای خلافت الهی صلاحیت یابد... و درحقیقت، گزیده‌ای از این عالم [ماده] و [دست‌کم] ته‌مانده‌ای از آن عالم [مجردات] شود... قائم به خود از یک جهت [یعنی نسبت به عالم ماده] و قائم به غیر از جهت دیگر [یعنی نسبت به عالم مجردات] باشد» (همو، ۱۳۹۹، ص ۵۷). با این تحلیل روشن است که فعلیت یافتن صورت نطقی در انسان - هرچند شاید ملازم با سعادت باشد - سبب و محور سعادت نیست بلکه محور و سبب اصلی سعادت نهایی، درآمدن در زمره مفارقات و اتصاف به وحدت و قرب و نزدیکی به مبدأ موجودات و در نتیجه، احراز مقام خلافت الهی است. وی تصریح دارد که نفس ناطقه، گرچه در مقام فعل متکثر است، به خودی خود واحد بوده، همان قوای متکثر عملی هم صورتی واحد دارند (همان، ص ۳۶). وی بر این باور است

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

که انسان مأموریت دارد در درون خود، فرمانروایی را به عقل دهد تا ذاتش کامل شده، به سعادت برسد که این سعادت، همان ربانی شدن او است (همان، ص ۳۷). این ربانی شدن همان قربی است که در عبارت های پیشین با رسیدن به وحدت برای نفس حاصل می شود و مقام خلیفه اللهی را به بار می آورد.

وی روش رسیدن به این کمال و سعادت را دست یابی به حکمت می داند و در وصف حکمت چنین می گوید: «الحکیم هو الذی عرف ما نطق به السنة المسنونة و ارشد الیه السائس الناصح ثم سلک الطريقة فعرّف بالمشاهدة ما قصرت عنه عبارة السنة و بیان السائس» (همان، ص ۲۸۰). از این رو، وی دست یابی به حکمت را لازمه آگاهی از شریعت و دین و حیانی و ارشادات پیامبر ۶ و معصومان: می داند که در پی آن، عمل به آن و پیمودن راه طریقت و رسیدن به مقام شهود و کشف رخ می دهد و در نتیجه فرد، حقایق و اموری که در شریعت و عبارات معصومان: به روشنی نیامده، به شهود خواهد شناخت. می توان گفت حقایق و اموری که در این عبارت اخیر عامری مورد شهود حکیم واقع می شود، حقایق مقام وحدت است؛ چرا که در عرفان، فرد با سلوک در راه طریقت به حقیقت دست می یابد و در آن مرتبه، واجد شهودات حق الیقینی می شود. وی در عبارتی دیگر، این روش را چنین توضیح می دهد که: «کمال مطلق از این راه به دست می آید که فرد به کوشش ارادی خود، تبدیل به انسانی حکیم و توانا و بخشنده شود و این غایت، همان است که فرد در حقیقت خود، بنده ای ربانی می شود» (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۸۰ / توحیدی، ۱۴۲۴ ب، ص ۳۰۵). این بیان، هر چند اشاره به کمال مطلق است - براساس آنچه که گفته شد در برگیرنده هر دو کمال عقل عملی و نظری است - اما از آنجا که بیان شد سعادت نهایی یا همان کمال عقل نظری، نیازمند کمال عقل عملی است و کمال نهایی و عقلی نظری (قصوی)، لازمه خارجی سعادت ادنی و انسی است، تبیین کننده سعادت نهایی هم می باشد. در این بیان، عامری سعادت نهایی را با عبارت «حکیم قادر جواد»، بیان کرد که تعبیر حکیم، اشاره به کمال عقل نظری و تعبیر قادر جواد، اشاره به کمال عقل عملی است که این دومی - چنانکه گذشت - زمینه ساز و همچنین مکمل اولی است. اما وی در ادامه، تعبیری توحدی از تمامی این کمالات می دهد و می گوید فرد در سعادت مطلق، به مقام

عبودیت می‌رسد که مقامی است که حقیقت وجودش ربانی می‌شود (...ان یصیر العبد ربانیا بالحقیقة). همان‌طور که دیده می‌شود، بار دیگر عامری، سعادت نهایی را با حکمت و ربانی شدن پیوند می‌زند که گفته شد به مقام حقیقت و حیث وحدت اشاره دارد.

۶. دیدگاه پایانی عامری در باب نسبت سعادت دنیا و سعادت نهایی

با توجه به محوریت وحدت و خداگونگی (ربانی شدن) در اندیشه پایانی عامری درباره سعادت نهایی، نسبت سعادت دنیا و سعادت نهایی، نیاز به بازخوانی دارد. در اندیشه آغازین وی، نسبتی ضروری میان این دو سعادت وجود نداشت؛ هرچند نسبت و ارتباط وقوعی را بین آن دو پذیرفت اما در اندیشه پایانی وی - که گونه‌ای اتحاد جهان‌شناختی و انسان‌شناختی را در موضوع و جایگاه وجودی سعادت شاهد هستیم - نتیجه چنین خواهد شد که هر دو سعادت در رسیدن به غایت و عدم آن، هم‌افق هستند.

توضیح آنکه وی برای اثبات عدم ارتباط ضروری بین سعادت دنیا و قصوی، به این اصل متمسک شد که اگر در جایی موضوع و جایگاه وجودی دو چیز یکی نبود، نمی‌توان گفت رسیدن به یکی - که دورتر است - جز از راه رسیدن به آن دیگر - که نزدیک‌تر است - ممکن نیست (عامری، ۱۳۳۶، ص ۸۵). اما همین اصل، این سوراخ را هم بیان می‌کند که اگر روشن شد که موضوع اصلی سعادت در هستی، جایگاه وحدت است و به سبب اختصاص خداوند به شدیدترین وحدت، هرچه به او نزدیک‌تر باشیم، وحدت بیشتر خواهد بود، دیگر موضوع سعادت دنیا و قصوی متفاوت نخواهد بود و حتی سعادت دنیا هم که با وجود تکثر قوا و لذات گوناگون آن رخ می‌دهد، با وحدت قوا و لذات آن، بیشتر و شدیدتر خواهد شد و از این رو، بالاترین سعادت دنیا هم در گروی وحدت و قرب الی الله و ربانی شدن است. عامری تصریح می‌کند که «قوای پراکنده [عملی] هرچه بیشتر اجتماع یابند و یکی شوند، سترگ‌تر و شدیدتر و بر انجام افعال شگفت‌آور، قوی‌تر؛ و هرچه پراکنده‌تر و پرتعدادتر باشند، کوچک‌تر و ضعیف‌تر و از انجام افعال بزرگ، ناتوان‌تر خواهند بود» (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۰۹).

این سعادت از راه فرمانروایی عقل بر بدن و قوای حیوانی انسان، به دست می‌آید (همو، ۱۳۳۶، ص ۲۸۰)؛ به شرط آنکه این فرمانروایی به مرحله عمل ارادی برسد («ثم سلک

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

الطريقة» (همان)) که در این صورت، در مورد قوای دنیایی انسان (قوای بدنی و حیوانی) می‌توان گفت همه آنها یک فعل واحد دارند و فضیلت واحدی را می‌سازند. بدین ترتیب تمام قوای انسان تحت راهبری عقل، با فضیلت‌هایی چون قدرت وجود، حکم واحدی به نام حکمت می‌یابند «الکمال المطلق، هو ان یصیر جوهره بحسب السعی الاختیاری حکماً قادراً جواداً» (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۰۳).

با حصول چنین یکپارچگی و وحدتی در قوای دنیایی (قوای عملی)، انسان عصاره و خلاصه‌ای از عالم ماده می‌شود و این زمینه را برای عروج به عالم برین فراهم می‌کند (همو، ۱۳۹۹، ص ۵۷) که این حالت، سبب شهود حقایق تکوین و تشریع به وسیله قوای شناختی می‌شود (همو، ۱۳۳۶، ص ۲۸۰) و در نتیجه، همه قوای انسان، ربانی و خداگونه «وهو ان یصیر العبد ربانیا بالحقیقة» (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۰۳) و شایسته خلافت الهی می‌شوند (همو، ۱۳۹۹، ص ۵۷).

جمع‌بندی

ابوالحسن عامری، سعادت انسان را به دو گونه انسی و عقلی و با نگاهی دیگر، به دو گونه ادنی و قصوی دسته‌بندی می‌کند. سعادت انسی و ادنی، از کمالات قوای بدنی، کمالات حیوانی (شهوت و غضب)، کمالات خارجی (مانند برخورداری از همسر نیکو و...) تحت تدبیر عقل عملی (نفس مُرتابه) به وجود آمده، به سبب این که دربرگیرنده کمالات بدنی و خارجی مادی است، در دنیا محقق می‌شود و سعادت انسان دنیوی را - از آن جهت که انسان دنیوی است - جدا از هر سعادت دیگر محقق می‌کند. سعادت عقلی و قصوی که عبارت از کمال معرفتی عقل نظری و سعادت بالاتر از رتبه سعادت انسی و ادنی است، بر سعادت نهایی انسان در دیدگاه نخستین عامری منطبق است. وی در همین دیدگاه نخست خود، به دلیل تفاوت موضوع و جایگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی سعادت دنیا و سعادت نهایی، پیوندی ضروری بین سعادت دنیا (انسی و ادنی) و سعادت نهایی (عقلی و قصوی) نمی‌بیند و با توضیحاتی، سعادت دنیا را زمینه‌ساز یا رافع موانع تحقق سعادت نهایی می‌شمرد که گونه‌ای ارتباطی و قوعی (و نه ضروری) بین آنها برقرار می‌کند. اما عامری در دیدگاه نهایی خود، سعادت نهایی انسان را حصول مقام وحدت و نزدیکی

هرچه تمام‌تر به حق تعالی، خداگونگی و ربانی شدن معرفی می‌کند و به این ترتیب، ادبیاتی عرفانی برای توضیح سعادت نهایی به کار می‌گیرد. وی در این دیدگاه نهایی، که به نظر می‌رسد شاید ربطی به سعادت دنیا نداشته باشد، سعادت دنیا (ادنی و انسی) را هم در پرتوی وحدت چنین توضیح می‌دهد که همه قوای عملی انسان برای حصول یک فضیلت واحد، تحت هدایت و راهبری عقل عملی (نفس مرتابه) متحد می‌شوند که این فضیلت، عصاره‌بودن وجود انسان نسبت به جهان نام می‌گیرد و نتیجه آن، تحقق وحدت در قوای عملی و نظری انسان و حصول فضیلتی واحد به نام حکمت یا ربانی شدن وجود انسان است. بنابراین در این دیدگاه عامری، با یکی شدن موضوع و جایگاه وجودی سعادت دنیا و سعادت نهایی (حصول مقام وحدت و خداگونگی) پیوندی ضروری و بلکه اتحاد بین آنها برقرار می‌شود که می‌توان گفت سعادت دنیا رشح و نازله‌ای از سعادت نهایی است و سعادت نهایی هم شدت و علو سعادت دنیا می‌باشد.

از این رو می‌توان دریافت که از دیدگاه عامری، سعادت دنیا، که با حصول فعلیت قوای بدنی و حیوانی و انسانی تحت راهبری عقل عملی، به اتحاد میان قوا می‌رسد، ارزشی ذاتی داشته، در سعادت نهایی انسان، نقش اساسی و مقوم ایفا می‌کند. درواقع بالاترین سعادت انسان در دنیا این است که انسان با باروری قوای خود، استعدادهای خود را برای شکل‌گیری فضیلتی انسانی، شکوفا کند و عصاره و خلاصه‌ای از جهان پیرامون خود شود و این راه وحدت و عصاره‌گونگی را برای حصول سعادت نهایی، در ساحت عقل نظری هم ادامه دهد و در ورطه وحدت و تجرد به جایی برسد که نزدیک‌ترین مرتبه به موجد عالم و بالاترین مرتبه نسبت به موجودات دیگر است.

ارزیابی

با توجه به دیدگاه بیشتر فیلسوفان اسلامی که سعادت نهایی را سعادت در درجه اول، معرفتی و نه عملی و در درجه دوم، فرامادی و اخروی - نه مادی و دنیوی - می‌شمردند، دیدگاه ابوالحسن عامری، دیدگاهی ویژه و خلاف اکثر شمرده می‌شود و از این جهت، بسیار قابل تأمل است. درواقع، دیدگاه عامری توانسته است با نگاه داشتن نقاط کمالی دیدگاه دیگر

تحلیل سعادت نهایی انسان و نسبت سعادت دنیا با آن از دیدگاه ابوالحسن عامری

فیلسوفان، بر اصالت و اهمیت اساسی سعادت عملی و دنیوی تأکید کرده، سعادت را از معرفت محور و آخرت گرا بودن صرف (دیدگاهی که به گونه ای تصوف جاهلانه در تنظیم و تدبیر امور دنیا منجر می شود) نجات دهد. اثر چنین دیدگاه هایی در تاریخ فلسفه اسلامی این بوده است که گونه حکمت عملی و حکمت مدنی که مربوط به گزاره های عقلی و حکمی در امور عملی و دنیوی است، آنچنان ضعیف و نهیف شده است که از بهره ای به بعد، می توان گفت به طور اساسی چنین شاخه ای از حکمت یا وجود ندارد یا چهره ای بسیار آخرتی و پس از دنیایی به خود می گیرد.

همچنین روشن است که دیدگاه نهایی عامری بر پایه شکل گیری سعادت با حصول وحدت در قوا و رسیدن به جایگاه وحدت در هستی، بسیار تحت تأثیر عرفان و تصوف است؛ اما باز در این جنبه هم باید توجه داشت هرچند بسیاری از عرفا در اصول نظری خود، به دنیا و امور عملی توجهی ندارند و یا آن را در حد یک گذرگاه و تمهیدگر می نگرند و هیچ اهمیتی برای آن قائل نیستند - و حتی برخی از متصوفه، به خرابی دنیا و بشریت توصیه می کنند - تا جایی که این سخنان به معنای حقیقی خود فهم شود، آرای عامری خلاف این جریان غالب و مشهور در عرفان اسلامی است. درواقع عامری با نظریه پردازی کردن برابر با اصل اساسی وحدت در عرفان، توانسته است دیدگاه منفی متصوفانه دنیاگریزی یا دنیاستیزی را نقد کند و دنیا را هم در راستای حصول وحدت و سعادت، محوریت دهد.

دیدگاه عامری نیز از باب مقایسه با دیدگاه فلسفه های مدرن و معاصر غرب نیز دیدگاهی قابل تأمل است. چرا که به رغم هم سویی با بیشتر آراء این فلسفه ها در اصالت دادن به سعادت دنیوی، سعادت دنیوی را به کمال مادی محض منحصر نکرده، آن را دارای جهت اصلی عقلی و دارای حیث وحدت می داند که نتیجه آن، هم سویی یا اتحاد سعادت و لذت دنیوی با سعادت و لذت اخروی است. به این ترتیب عامری، بدون آنکه از هیمنه و اصالت سعادت اخروی بکاهد، با وجود اهمیت و محوریت دادن به کمال مادی در سعادت دنیوی انسان و عدم تقلیل یا تفسیر آن به جهاتی غیردنیایی، سعادت دنیوی را هم اصالت داده است. درواقع می توان با استفاده از دیدگاه عامری، از مزایای هر دو اندیشه جدید و معاصر غربی و سنتی بهره مند شد.

در مقایسه دیدگاه عامری با متون مقدس اسلامی هم می‌توان هماهنگی بیشتری را مشاهده کرد؛ چراکه دین اسلام، با طرح قوی توحید و نابخشودنی دانستن شرک، به پایه‌ریزی ساختاری خدامحور و توحیدی برای نظام معاش و معاد آدمی پرداخته، نه دنیاگریزی و دنیاستیزی را جایز می‌داند و نه فراموشی آخرت و زندگی جاودانی را. به بیان دیگر، اسلام با طرح عدل وجودی و کمال اعتدالی انسان و اجتماع، در درجه اول، همه قوا و مراحل زندگی انسان را مورد نظر جدی در پی‌گیری سعادت قرار داده و در درجه دوم، همه را تحت عنوان اعتدال - همانند صورت دنیایی توحید - به سوی وحدتی راقی هدایت کرده است که نتیجه آن، قرارگیری دنیا به عنوان بخش اول زندگی ابدی و سعادت‌مندانه انسان است و وحدتی که بین سعادت دنیا با تمامی کمالات مادی و غیرمادی آن با سعادت آخرت - به عنوان ادامه راه سعادت دنیا - برقرار می‌شود.

اهمیت اساسی این دیدگاه عامری - در حد خود و بدون مقایسه با دیدگاه دیگران - زمانی آشکار می‌شود که بدانیم این دیدگاه از ظرفیت لازم برای قرارگیری در جایگاه مبنایی برای یک نظریه معاصر فرهنگی برخوردار است؛ چراکه وی از سویی، جایگاه قابل توجهی برای جهات مادی و دنیایی در نظام سعادت انسانی باز کرده و از سوی دیگر، نقاط مثبت ساختاری و محتوایی آخرت‌گرایی در سعادت را حفظ کرده است که جنبه‌های راقی معنوی و دینی را در آن زنده نگه داشته است.

در پایان، ذکر این نکته لازم است که هرچند عامری بین سعادت ادنی و قصوی اتحاد می‌بیند و اینکه سعادت کامل، بدون سعادت دنیوی ممکن نیست اما می‌توان گفت از دیدگاه وی در همه شرایط، بدون بخشی از سعادت دنیا، همانند انتفاء برخی کمالات بدنی یا مادی، سعادت آخرت منتفی نمی‌شود؛ چراکه در فرضی که بخشی از کمالات مادی دنیا، حاصل نشود و یا ناقص محقق شود، می‌توان چنین فرض کرد که چون در اثر تراحم با حصول کمال بالاتری در دنیا، حاصل نشده است، می‌تواند منتج سعادت اخروی هم باشد. به عبارت دیگر، فرض نقص سعادت دنیوی با حصول سعادت اخروی، فرضی مردود نیست و لذا اطلاق کلام عامری در نسبت این دو، ممکن است به اشتباه برداشت شود و اگر هم چنین برداشت شود، اشکال یادشده بر آن وارد خواهد بود.

منابع

۱. * قرآن کریم
۲. ابن سینا (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن سینا (۱۹۹۹م). الفرق بین الروح و النفس و قوى النفس و ماهیة النفس. بی جا: بی نا.
۴. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی. ج ۳. قم: نشر البلاغة.
۵. ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء، الالهیات. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۶. ابن سینا (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا (۱۳۸۳الف). الهیات دانشنامه علایی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۸. ابن سینا (۱۳۸۳ب). رساله نفس. تصحیح موسی عمید. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه همدان.
۹. ابن سینا (۱۹۸۰م). عیون الحکمة، بیروت: دار القلم.
۱۰. ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). فصوص الحکم. ج ۲. تصحیح ابوالعلاء عفیفی. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۱. توحیدی، ابوحیان، (۱۴۲۴الف). الامتاع و المؤانسة. ج ۱. تصحیح هیثم خلیفه طعیمی. بیروت: المکتبة العصرية.
۱۲. توحیدی، ابوحیان (۱۴۲۴ب). المقابسات. تصحیح هیثم خلیفه طعیمی. بیروت: المکتبة العصرية.
۱۳. تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶م). موسوعة کشاف إصطلاحات الفنون و العلوم. ج ۲. بیروت: ناشرون.
۱۴. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۹۸۵م). مجمع البحرین. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
۱۵. عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۳۳۶). السعادة و الإسعاد فی السيرة الانسانية.

- تقدیم مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۳۷۵ الف). رسائل. تصحیح سحبان خلیفات. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۳۹۹ ق). الامد علی الابد. بیروت: دارالکندی.
۱۸. عامری، محمد بن یوسف (۱۳۷۵ ب). فی الإبصار و المبصر، در: رسائل ابو الحسن عامری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. فارابی (۱۹۹۱ م). کتاب الملة ونصوص اخرى. مصحح محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۲۰. فارابی (۱۴۱۳ ق). تحصیل السعادة. تحقیق جعفر آل باسین. بیروت: دار المناهل.
۲۱. فارابی (۱۹۶۸ م). الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، در: کتاب الملة. تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۲۲. فارابی (۱۹۹۵ م). آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت: دارو مكتبة الهلال.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر. ج ۲. قم: دارالهجرة.
۲۴. کاشانی، عبدالرزاق (به اشتباه به ابن عربی نسبت داده شده است) (۱۳۵۷). تفسیر القرآن الکریم (التأویلات). تحقیق و تصحیح مصطفی غالب. تهران: نا صرخسرو.
۲۵. مدنی، علی خان بن احمد (۱۳۹۵). ریاض السالکین. ج ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. ملاصدرا (۱۳۶۸). الاسفار الاربعة، ج ۴. قم: مكتبة المصطفوی.