



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

Vol.10, No. 20
Autumn 2021 & Winter 2022

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

Explanation of Abolhassan Ameri`s Critique on Contingency

Einoallah Khademi¹

Abstract

The main question of this research is what is Abolhassan Ameri's view about contingency? We explored this main question with a descriptive and analytical method. Historically, discussion on modes, like other logical discussions, began with Aristotle. He divided the Modes into four types – necessary, impossibility contingency, and probability - but Muslim philosophers, including Ameri, have divided the discussion on Forms and matter (materials and modes) into three types - necessary, impossibility, and contingency. In some positions, Ameri placed the divider of these three categories as destiny, and in others as rational status. He divides the relations between the events of the natural world and reason into different types and believes that there is a confrontation between the possible and the obligatory, and divides the possibility into three types - natural, fake and rare - and then in explaining each of these It has taken advantage of the daily events of life. In his

¹. Professor of Islamic Philosophy and Theology, Tarbiat Dabir Shahid Rajaei University, Tehran, Iran

e_khademi@ymail.com

Received: 16/08/2021

Reviewed: 10/10/2021

Revised: 12/11/2021

Accepted: 20/11/2021

discussions on the possibility of ordinary things, the connection between thought and action, Ameri has paid much attention, and perhaps a major factor in his discussion of possibility goes back to the struggle against determinism. In the history of philosophy, little attention has been paid to terms about possibility that he has made.

Keywords: Natural Possibility, Fake, Rare, Abolhassan Ameri

Problem Statement

The discussion on Modality and materials is one of the very old discussions that, like many other discussions, was first proposed by Aristotle and subsequently discussed by various thinkers in the fields of logic, philosophy, theology, etc. One of the serious and necessary discussions about materials and modes is the discussion of possibility, which has been discussed by various thinkers from different perspectives, and different terms have been coined by various thinkers to discuss possibility.

The main issue of this research is "What is Abolhassan Ameri's view on the issue of possibility?"

Abolhassan Ameri's view on the division of matter or the three directions? What is the connection between wisdom and the multiplicity of events and reason? What are the different types of possibilities mentioned? What method did he use to explain the different types of possibility? What factors and motivations were there for Ameri to discuss the possibility?

Method

In the present study, the author has used a descriptive-analytical method and by referring to the works of Abolhassan Ameri and her commentators, has analyzed the research question.

Findings and Results

Amiri in his book "Al-Taqrir Laujeh Al-Taqrir" considers destiny as the divisor and says: If we face the problem in a rational way, we will find that all matters, including destinies or their existence, are necessary, or possible or impossible and then explains each of these three following terms: necessary, possible and impossible, but in his book "Anqazalbashar min al-Jabr wa al-Qadr" he divides the three materials into rational status and divides them into the above three categories.

He points out that although possibility and necessity are two separate things in the discussion on modalities, they share one thing, and that is the sentence of necessity contrasts with the sentence of possibility.

His statement about the belonging of the predicate to the subject in the case of possibility is a weak dependence, it is a correct and normal statement, but his sentence - continuity about the necessity and impermanence about the possibilities - is not an exact sentence, because for example intellects are possible, but due to their

existential dependence on Hazrat Haqq,(God) they have a transcendental rule in the shadow of the existence of their subject.

He divides possibilities into three types - natural possible (natural existence), rare possible (rare existence), possible fake (existential fraud). These three possible types, and especially their terms based on the research figures of this research, are among his inventions, but this name did not find an acceptable position among the Muslim sages after him, so it was abandoned.

To explain his view on the natural possibility and fake possibility based on the beliefs of ancient physics, Ameri mentions several examples and in the discussion of human essence, he emphasizes several issues - discretion and dual spectrum of property and property. Of course, it is important to remember that Ameri's statement about the two types - natural and fake possibility - is not very clear, so another person may have other readings of his explanation.

In the discussion about the possibility, unlike the logical and philosophical scholars, he did not pay much attention to logical and philosophical studies, on the contrary, he emphasized ordinary and natural matters. Perhaps one of the reasons for this was Abolhassan Ameri's great attention to the connection between opinion and action. Based on this belief, he has tried to pay attention to examples of possibility that have been reflected in the practical life of human beings. It was encouraged by Muslim theologians.

References

Ameri, Abolhassan, Rasael, Al-Taqrir Laujeh Al-Taqdir, Introduction and Correction of the Caliphs, Translation of Introduction, Mehdi Tadayon, University Publishing Center, First Edition, 1996.

Aristotle, Metaphysics, translated by Sharafuddin Khorasani, Goftar Publishing, 1987.

Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein, Philosopher's Prayer, Collection of Articles, Razavi University of Islamic Sciences, First Edition, 1998.

Farabi, Logic under Farabi, Philosophical School, 1986.

Hekmat, Nasrollah, Life and Works of Abolhassan Ameri Neyshabouri, Alam Publishing 2011.

Homo, Al-Alam with Manaqib al-Islam, research and study, Dr. Ahmad Abdul Hamid Gharab, Dar Al-Kateb Al-Gharbi for printing and publishing, 2008. 1967.

Homo, An Inquiry into the Analysis of the Meaning of Possibility, Sadra Microname, Vol. 29, Fall 2002.

Homo, Aristotle's logic, edited by Abd al-Rahman Badawi, Dar al-Qalam, Beirut, 1980.

Homo, Rasa'il, Anqaz al-Bashar min al-Jabr wa al-Qadr, with introduction and correction by Sahaban Khalifat, translation of introduction by Mehdi Tadayon, University Publishing Center, first edition, 1996.

Homo, Signs and Warnings, Book Publishing Office, 1403 AH.

Ibn Sina, Al-Shifa, Al-Muntaq, Maktab Ayah Al-Uzmi Al-Marashi Al-Najafi, Qom, 1405 AH.

Khademi, Ainullah, Possible History and Its Possibility and Place of Discussion in Rational Sciences, Sadra Microname, Vol. 29, Fall 2002.

Tij, Ian Kogagio, Theory of Aristotle's Comparison, translated by Abdul Hamid Sabr?





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

Vol.10, No. 20
 Autumn 2021 & Winter 2022

پژوهش‌های هستی‌شناختی
 دو فصلنامه علمی
 نوع مقاله: پژوهشی
 سال دهم، شماره ۲۰
 پاییز و زمستان ۱۴۰۰
 صفحات ۵۰۱-۵۲۹

نقد و بررسی دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون امکان

عین اله خادمی^۱

چکیده

پرسش اصلی این پژوهش این است که دیدگاه ابوالحسن عامری درباره امکان چیست؟ با روش توصیفی و تحلیلی پیرامون این پرسش اصلی به کندوکاو پرداختیم. از جهت تاریخی بحث جهات مثل سایر مباحث منطقی، از ارسطو آغاز شد. او جهات را به چهار قسم - واجب، ممتنع، محتمل و ممکن - تقسیم کرد، اما فیلسوفان مسلمان از جمله عامری، بحث مواد و جهات را به سه قسم - واجب، ممتنع و ممکن - تقسیم کرده‌اند. عامری در برخی مواضع، مقسم این سه قسم را مقدرات و در برخی دیگر از مواضع، حیثیت عقلی قرار داد. او روابط میان حوادث عالم طبیعت و عقل را به اقسام مختلفی تقسیم کرده و بر این باور است که میان امکان و واجب تقابل وجود دارد و امکان را به سه قسم - طبیعی، تقلبی و نادر - تقسیم کرده است و سپس در توضیح هر یک از این اقسام، از حوادث روزانه زندگی بهره گرفته است. عامری در مباحثش، درباره امکان با امور عادی، پیوند میان نظر و عمل، زیاد توجه کرده است و شاید

e_khademi@ymail.com

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۷/۱۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۸/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

یک عامل عمده طرح بحث او دربارهٔ امکان، به مبارزه با جبرگرایی برگردد. در تاریخ فلسفه به اصطلاحات مجعول او دربارهٔ امکان، توجه چندانی نشده است. کلمات کلیدی: امکان طبیعی، تقلبی، نادر، ابوالحسن عامری.

۱. بیان مسئله

بحث جهات و مواد، از بحث‌های بسیار قدیمی است که مثل خیلی از مباحث دیگر، نخستین بار از سوی ارسطو مطرح شده است و پس از او از سوی اندیشمندان مختلف در حوزه‌های منطقی، فلسفی و کلامی و... مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. یکی از مباحث جدی و ضروری دربارهٔ مواد و جهات، بحث امکان است که از حیثیات مختلف توسط اندیشمندان متعدد، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و اصطلاحات مختلفی از سوی اندیشمندان متعدد برای بحث امکان جعل شده است.

ابوالحسن عامری یکی از فلاسفه بزرگ در قرن چهارم هجری و از فیلسوفان بنام بین فارابی و ابن سینا است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۷، حکمت، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۴). در عین بزرگی این فیلسوف کارهای پژوهشی انجام شده دربارهٔ این فیلسوف، بسیار کم است. مسأله اصلی این پژوهش آن است که «دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون بحث امکان چیست؟» برای کندوکاو پیرامون این مسأله اصلی، بررسی پرسش‌های فرعی ذیل ضروری است:

دیدگاه ابوالحسن عامری دربارهٔ مقسم مواد و یا جهات ثلاث چیست؟ از منظر او چه ارتباطی میان حکمت و کثرت حوادث با عقل وجود دارد؟ او چه اقسام مختلفی برای امکان ذکر کرده است؟ او در تبیین اقسام مختلف امکان از چه روشی بهره برده است؟ چه عوامل و انگیزه‌هایی برای طرح بحث امکان از سوی عامری وجود داشته است؟

۲. پیشینه تاریخی

بیان این نکته خالی از لطف نیست که تدوین بحث جهات، مثل سایر مباحث منطقی از ارسطو آغاز شده است و او مواد جهات را به چهار قسم تقسیم کرده است که عبارتند از:

۱- واجب یا ضروری ۲- ممتنع ۳- محتمل ۴- ممکن (یان کوگا جیو تیچ، بی تا، ص ۱۹؛ ارسطو، ۱۹۸۰، جزء ۱۰، ص ۱۲۲).

ارسطو در کتاب پنجم (دلتا) (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۵۷-۱۵۸) و کتاب نهم (بتا) متافیزیک (همان، ص ۲۸۸) و در کتاب العبارة (ارسطو، ۱۹۸۰، جزء ۱، صص ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۲۵) و همچنین در کتاب التحلیلات اولی (همان، صص ۱۷۴-۱۷۶) دربارهٔ ممکن بحث کرده است، اما به جهت مبهم بودن سخنان او، تفسیرهای متعددی دربارهٔ آن‌ها شده است. به عنوان مثال برخی در تفسیر سخن او چنین ادعا کرده‌اند که بین محتمل و ممکن فرقی وجود ندارد (اسماعیل عبدالعزیز، ۲۰۱۰، ص ۲۳-۲۵). اما برخی دربارهٔ ترادف و یا عدم ترادف معنای محتمل و ممکن، چیزی نگفته‌اند، اما عملاً در تفسیر خود فرقی میان محتمل و ممکن، قائل نشده‌اند (Paul Edward, Volume 2, p199, Volume 6, p919). در مقابل این گروه عده‌ای میان قضیه محتمل و ممکن فرق قائل شده‌اند و گفته‌اند: در صورتی که قضیه ضروری و ممتنع نباشد، بدان محتمل می‌گویند، اما اگر قضیه فقط ممتنع نباشد، به آن ممکن می‌گویند (اسماعیل عبدالعزیز، ۲۰۱۰، ص ۱۰-۱۱).

ابن سینا، گرچه بسان فارابی - که بعد ذکر می‌کنیم - جهات را به سه قسم ذکر کرده است، اما این نکته را بیان کرده است که ارسطو جهات را به چهار قسم (واجب، ممتنع، محتمل و ممکن) تقسیم کرده است. (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۴) و سه تفسیر مختلف برای محتمل بیان کرده است (خادمی، ۱۳۷۹).

ارسطو در کتاب التحلیلات الاولی ممکن را چنین تعریف کرده است: ممکن امری است که وجودش ضرورتی نداشته باشد و در صورتی که کسی وجودش را مفروض بیندارد، محالی از آن لازم نیاید. (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۱۷۴) و در ادامه بحثش ممکن را به دو قسم - یک قسم اکثر در عالم رخ می‌دهد. اما وجودش ضروری نیست و قسم دیگر به صورت اتفاقی رخ می‌دهد و وقوع هر دو حالت ممکن است تقسیم کرده است. (همان، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۷۶). ریشه‌هایی از بحث «ممکن عام و خاص و استقبالی» در سخنان ارسطو یافت می‌شود. (همان، صص ۱۱۲-۱۱۳؛ آماکوولسکی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۶).

دیدور کرونوس (۳۰۷-۳۰۵) تعاریفی متفاوت از ارسطو برای جهات ذکر کرده است و جهات را به سه قسم - ضروری، ممتنع و ممکن - تقسیم کرده است. فیلون شاگرد دیدور

نیز از جهاتی - بویژه در بحث امکان - با استادش مخالفت کرده است. (اسماعیل، عبدالعزیز، ۲۰۱۰م، صص ۵۷-۵۸؛ خادمی، ۱۳۷۹).

منطق موجبات آخرین بخش منطق ارسطویی بود که وارد جهان اسلام شد، ولی بدلالی که بعد ذکر می‌شود، مسلمانان به بحث امکان و ممکن بیشتر توجه کرده‌اند. در میان فلاسفه مسلمان، فارابی در شرح کتاب «العباره» ارسطو، جهات را به سه قسم - ضروری، ممکن و مطلق - تقسیم کرده و از محتمل سخنی بمیان نیاورده است (فارابی، ۱۹۸۶، صص ۱۵۷-۱۵۸).

اما بعد از ابوالحسن عامری مباحث متافیزیکی متعدد و عمیقی از سوی فیلسوفان مسلمان دربارهٔ امکان مطرح شده است که با زندگی عادی مردم ارتباط ملموسی ندارد (خادمی، ۱۳۸۱؛ همو، ۱۳۷۹).

پس از بیان تاریخچه بسیار مختصر از بحث مواد و جهات و امکان حال دیدگاه عامری را پیرامون امکان مورد کند و کاو قرار می‌دهیم.

۳. امکان، مقسم و قسیم‌هایش

عامری برای بیان سه قسم از امور، برخلاف حداقل برخی حکیمان سلف مثل فارابی (فارابی، ۱۹۸۶م، صص ۱۵۷-۱۵۸)، و خلف خویش مثل ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۱؛ همو، ۱۴۰۵ ه. ق، ج ۱، ص ۱۱۲) که بر اساس مفهوم قضایا، امور را به سه قسم - ممکن، واجب و ممتنع - تقسیم می‌کنند، ایشان مقسم را امور مقدر یا تقدیرات قرار می‌دهد و می‌گوید:

ما اگر به روش عقلی با مسأله مواجهه داشته باشیم، درمی‌یابیم که همه امور از جمله تقدیرات از سه حالت خارج نیستند. این سه حالت عبارت اند از:

- ۱- وجود آن‌ها واجب است.
- ۲- وجود آن‌ها ممکن است.
- ۳- وجود آن‌ها ممتنع است.

او سپس توضیح می‌دهد که مراد از واجب آن امری است که وجودش ضروری باشد و یا اگر لاجودش فرض شود، از این فرض، محال لازم می‌آید. به عنوان مثال دو ضربدر دو می‌شود چهار.

او درباره ممتنع می‌گوید: ممتنع به امری اطلاق می‌شود که لاجودش ضروری باشد و یا اگر کسی وجودش را فرض کند، از فرض وجودش محال لازم می‌آید. به عنوان مثال اگر رابطه زید را با نشستن و برخاستن بسنجیم، هیچ‌یک از این دو حالت نه برای زید ضروری و نه ممتنع است، بلکه هر دو حالت برای زید ممکن است (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶-۲۵۵). عامری در رساله «إنقاذ البشر من الجبر و القدر» بر این باور است که ما می‌توانیم که درباره این سه حیثیت - واجب، ممکن و ممتنع - چندین گام برداریم. در گام نخست ما می‌توانیم بر اساس حیثیت عقلی، اشیا را به سه قسم - واجب، ممکن و ممتنع - تقسیم کنیم.

در گام دوم یادآور می‌شود که فعل نمی‌تواند واجب بالذات باشد، چون در صورت تحقق این فرض، فعل به فاعل نیاز ندارد. از طرفی بسان حالت قبلی، فعل نمی‌تواند ممتنع بالذات باشد، چون در این صورت، هرگز فعل لباس هستی را به تن نمی‌کند. بر اساس این استدلال او نتیجه می‌گیرد که باید بر این باور باشیم که فعل تنها ممکن است.

در گام سوم یادآور می‌شود ممکن معنایش این است که این امر در حال، موجود نیست، منتهی اگر کسی وجودش را فرض کند، از فرض او محال لازم نمی‌آید. این امر کاملاً واضح و آشکار است. چیزی که بعینه موجود نباشد و وجود و تحققش از ناحیه نفس و ذات خویش محال نباشد، ثبات و حصولش به امر دیگر وابسته است. این امر دیگر است که چیزی را از عدم به سوی وجود سوق می‌دهد، یا به تعبیر عامری چنین امری را «مثبت الذات و قائم الاشياء قرار می‌دهد» و این سلسله در نهایت به یک امر واجب ختم می‌شود و به سبب همان امر واجب است که غنا می‌یابد و لباس هستی بر تن می‌پوشد.

عامری یادآور می‌شود، این امر ممکن، خودش فی نفسه از حالت امکانی که در آن واقع شده است نمی‌تواند خارج شود، چون در این صورت امری را که ممکن فرض کرده‌ایم، باید از ناحیه ذات خویش بی‌نیاز باشد و این حالت با ماهیت امر ممکن سازگار نیست.

البته عامری در گام چهارم، پس از بیان ماهیت فعل - که امر ممکن است - وارد بحث در چیستی فاعل می‌شود و یادآور می‌شود که فاعل باید ثابت الذات و متقدم بر فعل باشد، که از بحث ما خارج است. بدین جهت درباره گام چهارم توضیح بیشتر نمی‌دهیم (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۸-۲۱۷).

۱.۳. تحلیل

در تحلیل دیدگاه عامری توجه به نکات ذیل ضروری است:

نکته اول: مقدرات مقسم مواد ثلاث

همان طوری که در ابتدای بحث بیان کردیم، مقسمی که عامری برای مواد ثلاث - ممکن، واجب و ممتنع - بیان کرد، برخلاف دیدگاه حکیمان سلف و خلف مسلمانان است، چون حکیمان سلف و خلف او، معمولاً مفهوم یا امر معقول را به عنوان مقسم برای مواد ثلاث بیان کرده‌اند، اما عامری در کتاب *التقریر لوجه التقدير مقسم مواد ثلاث* را مقدرات قرار داد (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵-۲۵۶). این امر ممکن است از جهتی مبین عدم دقت‌های متافیزیکی در بحث امکان و ممکن باشد، ولی از حیث دیگر بیان‌گر دغدغه او در این کتاب است که می‌خواهد پاسخی برای گروه‌های جبرگرا فراهم کند و به نوعی جای پای برای مقوله اختیار در افعال انسانی باز کند.

نکته دوم: تصحیح مقسم در مورد مواد ثلاث

در مباحث قبلی بیان کردیم که عامری در کتاب *التقریر لوجه التقدير مقسم مواد ثلاث* را مقدرات قرار داد، اما ایشان در کتاب *انقاذ البشر من الجبر و القدر* این سخن را تصحیح کرد و به جای مقدرات، حیثیت عقلی را قرار داد و بیان کرد که بر اساس حیثیت عقلی می‌توانیم سه حالت واجب، ممتنع و ممکن را در نظر بگیریم. این دیدگاه اخیر او با دیدگاه حکیمان قرابت دارد (خادمی، ۱۳۷۹).

نکته سوم: نقد و بررسی دیدگاه عامری در تعریف ممکن

او در گام دوم به نکته صوابی اشاره کرد که فعل با حیثیت فعل بودن و قطع نظر از ارتباط فعل با فاعل - ممکن در افعال مختلف ابداعی، اختراعی و تکوینی از فواعل مختلف صادر می‌شود. همیشه امری ممکن الوجود است، اما در گام سوم در تعریف ممکن، ادعای

جامعی بیان نکرد، چون تعریف او از امکان بیشتر ناظر به امکان استقبالی . موجوداتی که در آینده ممکن است تحقق یابند - است. در صورتی که می‌دانیم امکان استقبالی تنها یک قسم از اقسام متعدد امکان است. غیر از حضرت حق، همهٔ ماسوی الله با آن که حتی الآن لباس هستی برتن دارند، مع الوصف ممکن هستند و نیازی نیست، ما در تعریف امکان تنها به موجوداتی چشم بدوزیم که در آینده تحقق می‌یابند.

نکتهٔ چهارم: نیاز ممکن به واجب

عامری در گام سوم خویش علاوه بر تعریف، به نکته صوابی دیگر اشاره می‌کند که چون هر امر ممکن دارای هویت تعلق است و هستی او قایم به ذات خودش نیست. ممکن در نهایت به واجب الوجودی محتاج است که نیاز یا نیازهای او را برطرف کند و به او لباس هستی بپوشاند.

۴. تقابل امکان با وجوب

گرچه امکان و وجوب ناظر به دو امر مجزا در بحث مواد و جهات هستند، اما در یک امر شریک هستند و آن این که حکم وجوبی با حکم امکانی تقابل دارد. ابوالحسن عامری دو نکته را پیرامون چگونگی ارتباط میان امکان با واجب بیان می‌کند که عبارتند از:

- ۱- او یادآور می‌شود به همان سان که واژهٔ وجوب، تنها در قضیه جهت آشکارسازی تعلق محمول به موضوع به کار می‌رود. به عنوان مثال، ما می‌گوییم: واجب است که کل بزرگ‌تر از جزء باشد. به همین قیاس امکان، جهت آشکارسازی تعلق محمول به موضوع بکار می‌رود. وقتی ما می‌گوییم: "انسان ممکن است کاتب باشد"، بدین معنا است که تعلق کاتب به انسان، یک وابستگی ضعیفی است و چنین نیست که این تعلق امری وجوبی و قوی باشد.
- ۲- از سوی دیگر ما می‌توانیم این نکته را یادآور شویم که واژهٔ وجوب وقتی در قضایا بکار می‌رود، بدین معناست که تعلق محمول برای موضوع به صورت امر دائمی است. به عنوان مثال، ما وقتی حکم فردیت را برای عدد پنج لحاظ کنیم، در می‌یابیم که این حکم امری وجوبی و دائمی است، اما برعکس وقتی که از واژهٔ امکان بهره می‌گیریم، بدین معناست که وجوب محمول برای موضوع، به صورت دائمی بکار نمی‌رود. به عنوان مثال ما وقتی

می‌گوییم "خواب برای حیوان ممکن است"، این سخن بدین معناست که خواب برای حیوان، امری وجوبی و دائمی نیست (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹).

۱.۴. تحلیل

با تأمل در فحوای سخنان عامری چند نکته قابل بیان است.

نکته اول: تأکید بر تقابل

گرچه این دو حکم - وجوب و امکان - ناظر به دو امر مجزا هستند، یعنی یکی ناظر به این مدعاست که در قضایای وجوبی، تعلق محمول به موضوع بسیار قوی و در ممکن امری ضعیف است و در ادعای دوم یادآور می‌شود که وجوب بیان‌گر صفت دوام و امکان مبین صفت عدم دوام است، اما هر دو حکم در یک امر با هم شریک هستند و این نکته حکم وجوبی با حکم امکانی تقابل دارد.

نکته دوم: نقد و بررسی مدعای عامری در باره دوام

حکم نخست - تعلق محمول به موضوع در قضیه امکانی، بیانگر یک وابستگی ضعیفی است - داوری صواب است، اما حکم دوم - دوام در مورد واجب و عدم دوام در مورد ممکنات - حکم دقیقی نیست، چون گرچه حکم دوم در مورد بسیاری از ممکناتی که در زندگی روزانه می‌بینیم صادق است، اما ممکن است با تحلیل عقلی بگوییم، ممکن در عین وابستگی به فاعل، به جهت دوامی که فاعل از آن برخوردار است، فعل او که واجد صفت امکانی است، از چنین دوامی برخوردار است. به عنوان مثال، عقول از حیث ذات خود ممکن هستند، اما به جهت وابستگی به عقول فرادست خویش و در نهایت تعلق به وجود حضرت حق، در سایه دوام وجود فاعل خویش از یک دوامی برخوردارند.

۵. رابطه قَلت و کثرت حوادث با عقل

عامری بحث خویش را پیرامون حوادث و رخدادهای عالم طبیعت (سفلی) چنین بیان می‌کند: حادثی که در عالم سفلی ظهور پیدا می‌کنند براساس نگاه نخست عقلی، به سه قسم ذیل تقسیم می‌شوند:

۱- **طبیعیة محضه:** مراد از طبیعیة محضه حوادثی است که تنها بر اساس طبیعتشان ظهور پیدا می‌کنند. به عنوان مثال می‌توان از تغییراتی که در آب و هوای مناطق مختلف و یا در فرآیند پیدایش جواهر نامی رخ می‌دهد، یاد کرد.

۲- **عقلیة محضه:** مراد از عقلیة محضه حوادثی است که سبب پیدایش آن‌ها در این دنیای خاکی تنها عقل انسانی است. به عنوان مثال انسان جهت دستیابی به برخی نتایج، مقدماتی را کنار هم قرار می‌دهد و یا جهت تدبیر امور یک سرزمین، با تأملات عقلانی به آرای خاصی دست پیدا می‌کند و آن‌ها را اجرا می‌کند.

۳- **قسم سوم،** حالت بینابینی بین قسم نخست (طبیعت محضه) و قسم دوم (عقل محض) دارد.

عامری در تقسیم دوم، این قسم سوم را به حالات ذیل تقسیم می‌کند و می‌گوید:

۱- یک حالت از قسم سوم - حالت بینابین قسم نخست و دوم - آن است که سهم عقل بیشتر از مشارکت طبیعت است. به عنوان مثال، انسان‌هایی که در جنگ با رقیب مشارکت دارند و یا پیرامون نحوه اداره سیاست ممالک می‌اندیشند، گرچه ممکن است از تجارب طبیعی در اداره این امور بهره بگیرند، اما در جهت موفقیت فزون‌تر این امور باید از تأملات عقلانی بهره بیشتری بگیرند.

۲- حالت دوم از قسم سوم آن است که مشارکت عقل و طبیعت به صورت مساوی است، یعنی اگر بخواهیم به نقشی که عقل و طبیعت در فرآیند پیدایش و تکمیل این امور دارند، به تأمل پردازیم، در نهایت بدین رأی دست می‌یابیم که بهره عقل و طبیعت، در این امور به صورت علی‌السویه است. عامری برای این قسم به نقشی که مربیان در تربیت اطفال و پزشکان در معالجه امراض بیماران دارند، اشاره می‌کند.

او بلافاصله یادآور می‌شود، حالت دوم از قسم سوم، جزء حالاتی است که به راحتی نمی‌توان درباره آن نظر داد. به همین جهت اگر این دیدگاه را بر حکما عرضه کنیم، در می‌یابیم که حکیمان پیرامون این اقسام، واجد سه دیدگاه مختلف هستند.

۱- برخی از حکیمان بر این باورند که سهم عقلی تابع (سهم) طبیعی است. به بیان دیگر در پیدایش و تکمیل این حوادث نقش طبیعت برجسته‌تر از سهم عقل است.

۲- گروه دیگری از حکما واجد دیدگاه دیگری هستند. آن‌ها یادآور می‌شوند، برای بیان مشارکت عقل و طبیعت، به صورت مطلق نمی‌توان اظهار نظر کرد، بلکه باید در گام نخست مشخص کرد که فاعل الهی است، یا بهیمی و یا حالت بینابینی دو مرتبه الهی و بهیمی است. پس از این امر می‌توان پیرامون مشارکت عقل و طبیعت سخن گفت.

به بیان دیگر، اگر ما در تحقیقاتمان بدین امر دست یابیم که فاعل الهی است، در این حالت ما می‌توانیم به راحتی اظهار نظر کنیم که فاعل الهی در قیاس با افعالی که از او صادر می‌شود، میزان مشارکت عقل بیشتر از مشارکت طبیعت است. به عبارت دیگر سهم طبیعت پیرو سهم عقل است.

اما اگر ما در پژوهش‌ها بدین امر وقوف پیدا کنیم که فاعل چنین اموری، فاعل بهیمی است، در این صورت بدون دغدغه می‌توانیم بگوییم، در چنین فواعلی، میزان مشارکت طبیعت فزون‌تر از میزان مشارکت عقل است.

او یادآور می‌شود اگر نتیجه تفحص ما این باشد، فاعل در این امور، حالت بینابینی دارد. یعنی فاعل حالتی میان دو مرتبه الهی و بهیمی است. در چنین مواردی ما می‌توانیم اظهار نظر کنیم در پیدایش حوادث گاهی میزان مشارکت عقل بیشتر از طبیعت است و زمانی دیگر برعکس، میزان مشارکت طبیعت فزون‌تر از عقل است.

عامری یادآور می‌شود که در چنین مواردی، حق با حکمای گروه اخیر است، یعنی ما باید جهت داوری پیرامون میزان مشارکت عقل یا طبیعت، در گام نخست مشخص کنیم که فاعل الهی یا بهیمی حالت بینابینی دارد و در گام بعدی پس از مشخص شدن نوع فاعل، درباره میزان مشارکت عقل و طبیعت اظهار نظر کنیم (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳-۲۶۲).

۵.۱. تحلیل

با تأمل در امثله و مصادیقی که عامری در ضمن مباحث خویش بیان کرد، درمی‌یابیم که جز طبیعیة محضه، همه مصادیق به نوعی ناظر به افعال انسانی هستند. این امر را با توجه به انگیزه خاص او که در صدد بیان مصادیقی از زندگی بشری بوده است، تا حدی می‌توان توجیه کرد، اما اگر کسی با توجه به بینش متافیزیکی به‌ویژه الهی و دغدغه‌های فلسفی به این بحث، حتی در زمان او نگاه می‌کرد، می‌توانست از مصادیق دیگر موجودات ممکن

حتی در عالم طبیعت بحث کند. به عنوان مثال از تأثیراتی که افلاک و عقول در زندگی بشری - حتی براساس طبیعت قدیم - دارند، مطالب دیگری قابل طرح بود که عامری متعرض آنها نشده است.

پس از بیان این مباحث، حال می‌توانیم دیدگاه عامری را دربارهٔ اقسام ممکنات به بحث بگذاریم.

۶. اقسام ممکنات

عامری بر این باور است که معانی امکانیه از جهت ذاتشان، به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱- اموری که وجودشان بیشتر از لاوجودشان است. این قسم در مورد حوادث متجدد و احوال طبیعی کرد پیدا می‌کند. ما می‌توانیم تجلیات این قسم را در مصنوعات عملی، پدیده‌های شغلی و مطلوبات زمانی بیابیم. به عنوان مثال میزان سرما در فصل زمستان، بیشتر از فصول دیگر است، یا بالعکس میزان گرما در فصل تابستان، بیشتر از فصول دیگر است و یا در مصنوعات عملی در هر روزگاری درمی‌یابیم که برخی از مصنوعات عملی بیشتر از مصنوعات دیگر است. برای فهم بهتر مدعای عامری اگر مثالی از مصنوعات امروز بزنیم، بهتر است. به عنوان مثال، امروزه، وجود مختلف انواع لامپ برقی بیشتر از انواع فانوس است.

۲- اموری که لاوجودشان بیشتر از وجودشان است. به این قسم، عنوان احوال نادر اطلاق می‌شود. معجزاتی که از پیامبران صادر می‌شود، مبدعات اولیه که از سوی حضرت حق ایجاد شده و اموری که ما در دعاها طلب می‌کنیم، همه از این قسم هستند و اگر بخواهیم از حوادث طبیعی سخن بگوییم، می‌توانیم از بادهای سمی در فصل زمستان یا بارش برف در فصل تابستان سخن بگوییم، که لاوجودشان از وجودشان بیشتر است.

۳- قسم سوم ممکن، مشتمل بر اموری است که وجود و لاوجودشان مساوی است. ما می‌توانیم این قسم را در ضمن معاشرت برادرانه‌ای که افراد دارند و همچنین در اموری که افراد به صورت احتیاطی از آنها فاصله می‌گیرند و نیز در اموری که مطلوب بالعرض هستند، پیدا کنیم. در مورد امور طبیعی می‌توانیم از ابری شدن هوا و پراکنده شدن ابرها

در فصل بهار و تعاقب گرما و سرما در فصل پاییز سخن بگوییم که وجود و لاجودشان، مساوی است.

عامری پس از بیان این اقسام می‌گوید: ما از مجموع مباحث قبلی درمی‌یابیم که می‌توانیم ممکنات را به سه قسم - طبیعی الوجود، نادره الوجود و متقلبه الوجود - تقسیم کنیم. او می‌افزاید دو قسم ممکن طبیعی و ممکن نادر، تقابلشان از قسم تقابل تضاد است و قسم سوم ممکن، یعنی ممکن تقلبی، حد وسط دو قسم - طبیعی الوجود و نادره الوجود - است (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۰-۲۵۹).

۱.۶. تحلیل

نکته: عدم دوام اصطلاحات عامری در باره امکان

با تعمق در آثار عامری درمی‌یابیم که ایشان ممکن را به سه قسم - ممکن طبیعی (طبیعی الوجود)، ممکن نادر (نادره الوجود)، ممکن تقلبی (متقلبه الوجود) - تقسیم می‌کند. اگر ادعا نکنیم که این سه قسم ممکن از ابداعات او هست، قطعاً اصطلاحات مربوط به این سه قسم از ابداعات ابوالحسن هست.

نگارنده تا آنجایی که تتبع کردم، در آثار حکیمان پیش از عامری کسی را نیافتم، که از این اصطلاحات بهره گرفته باشد. از طرفی این اصطلاحات در میان حکیمان مسلمان خلف او هم جایگاه مقبولی نیافت و در آثار و مکتوبات حکیمان بزرگ مسلمان پس از او چنین واژه‌های پیدا نکردم. این امر مؤید این ادعا است که واژه‌های فلسفی بسان سایر واژه‌ها در علوم دیگر از جهت میزان عمر و کارایی بسیار متفاوت هستند.

۷. ممکن نادر

عامری در ابتدای فصل "القول فی الممكن النادر" بحث را چنین آغاز می‌کند: ما با کند و کاو در زندگی پادشاهان درمی‌یابیم که برخی از آن‌ها با وجود این که صاحب رأی و تدبیر بودند و برنامه و ابزار لازم برای فتح دیگر کشورها را داشتند و زمینه پیشرفت در پادشاهی آن‌ها فراهم بود، با این وصف در فتح سایر بلاد و آزادی ممالک دیگر افرادی موفق نبودند.

همچنین با تفحص در زندگی پزشکان متوجه می‌شویم که برخی از پزشکان که در صنعت پزشکی واجد تعالی و پیشرفت بودند و از بصیرت کافی برخوردار بودند، اما با این وصف در معالجه امراض موفق نبودند.

به همین سان با مطالعه زندگی تجار بدین امر متفطن می‌شویم که برخی از تجار با این که از فن تجارت مطلع بودند و روابط خوبی با انسان های طرف معامله داشتند، اما در تجارت موفق نشدند.

همین وضعیت را در سرنوشت برخی انسان‌های زیرک و جدی نیز مشاهده می‌کنیم. به عنوان مثال دانشجویانی مجد و منجمان بزرگی را سراغ داریم که در حوزه کار خویش موفق نبوده و نیستند.

عامری یادآور می‌شود ما با تأمل در سیره این افراد غیر موفق درمی‌یابیم در صنعت آن‌ها عیبی وجود ندارد تا عیبش را برطرف کنند، اما این حرمان و عدم موفقیت ممکن است با دو حیثیت دامن‌گیر آن‌ها شود:

الف: آفتی که در نفس فاعل وجود دارد.

ب: آفتی که در معرفت فاعل وجود دارد.

آفتی که در معرفت فاعل وجود دارد، به نوعی به نفس فاعل برمی‌گردد. این آفت یا به حسب ذات فاعل و یا به حسب سیره فاعل است.

او آفت به حسب ذات فاعل را چنین تبیین می‌کند: ما با کندوکاو در می‌یابیم که بین همت نفسانی و بین اصول صناعی، یک نوع ائتلاف و مناسبتی وجود دارد. پس بین فهم و بین فروع استنباطی فاعل، یک نوع عناد و تضادی وجود دارد. به همین جهت فاعل پیرامون استنباطی که درباره فروع کرده، با مشکل مواجه می‌شود. در چنین موارد در واقع ضعف به نوعی به فاعل برمی‌گردد و ما نباید درباره حکمت و تقدیر الهی، تشکیک کنیم و ضعف را به نوعی به حکمت و یا تقدیر الهی برگردانیم، بلکه در چنین مواردی باید زاویه دید خویش را تغییر دهیم و از این زاویه به مسأله نگاه کنیم که فاعل فعل و فعلی که انجام می‌دهد از برخی از جهات نسبت به آن‌ها جاهل است.

بیان این نکته خالی از لطف نیست که انسان به حسب سیره طالب ثروت و فخر است و توکل به خدا در امور و حرمت عبودیت حضرت حق را فراموش کرده است. به خاطر همین

اوصاف و ویژگی ناصواب است که خداوند خذلان نصیب چنین افرادی می‌کند تا به نوعی به خطای خویش وقوف پیدا کنند خداوند در سوره کهف آیات ۲۳ و ۲۴، این حقایق را چنین بیان می‌کند: «ولا تقولون لشيءٍ اني فاعلٌ ذلك غداً... و قل عسى أن يهدين ربى لأقرب من هذا رشداً» (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۹-۲۷۷).

عامری در فصل "القول فی الممكن النادر" پس از بحث مستوفای پیرامون انواع آفت برای کمال یک چیز به هدف اصلی بحث که در باره ممکن نادر است، می‌پردازد و می‌گوید: حوادث موجود در دو عالم سفلی (عالم مادی) و عالم علوی (عالم مجردات) را می‌توان به چهار قسم ذیل تقسیم کرد:

۱- حوادثی که از ابتدای عالم تا کنون همیشه به صورت واحد بوده‌اند. به عنوان مثال حرکت خورشید از حمل به ثور و از جهت ثور به جهت جوزا، کار مداومی است که همیشه صورت می‌گیرد. با اندک کند و کاو پیرامون چنین حوادثی درمی‌یابیم که در چنین حوادثی، که به صورت مداوم و تکراری انجام می‌گیرند، امکان نادر تحقق نمی‌یابد.

۲- حوادثی که به شکل واحد صادر می‌شوند. به عنوان مثال در هنگام طلوع ستاره شعری هوا گرم‌تر می‌شود. ما نمی‌توانیم در ذیل چنین حوادثی ممکن نادر را پیدا کنیم.

۳- حوادثی که وجود و لاجودشان مساوی است. به عنوان مثال ما می‌توانیم در هر روزی که بخواهیم وارد گرمابه شویم. دخول و عدم دخول ما به گرمابه، وجود و لاجودش مساوی است. با اندک توجهی درمی‌یابیم که در ذیل چنین حوادثی نیز ممکن نادر یافت نمی‌شود.

۴- حوادثی که لاجودشان بیشتر از وجودشان است. این قسم در مقابل قسم دوم است - که وجودش از لاجودش بیشتر است - اگر به حوادث طبیعی نظری بیفکنیم، درمی‌یابیم کسی که گودالی برای کاشتن درخت حفر می‌کند و به گنج می‌رسد، جزء حوادث این قسم می‌توان معرفی کرد. زیرا در اکثریت مواقع در حفر گودال، فرد به گنجی دست پیدا نمی‌کند.

عامری یادآور می‌شود حوادث قسم چهارم را ما می‌توانیم به عنوان ممکن نادر لحاظ کنیم. وجه تسمیه نادر در این قسم ممکنات آن است که این دسته حوادث، خارج از حالت مألوفی هستند که انسان‌ها به آن‌ها انس پیدا می‌کنند و با آن‌ها مواجه می‌شوند.

حال اگر کسی بپرسد که ارتباط میان ممکن نادر با اسباب ذاتی و عرضی چیست؟ در پاسخ به این پرسش عامری می‌گوید: ما می‌توانیم اسباب را از یک حیث به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم کنیم و با تأمل در حوادث موجود درمی‌یابیم که حوادثی که اسبابشان به صورت علی‌الاطلاق یا اعم و اغلب هستند، حتی اگر به صورت ظاهری به حالت مساوی وجود و لاجود مطرح شوند، در نهایت با وجود سبب یک وضع نهایی می‌شود. در مورد این دسته از حوادث، اسباب عرضی برای آن‌ها مجهول است و به همین جهت، ثبت و ضبط نمی‌شود.

عامری می‌افزاید: ما در مباحث قبلی بیان کردیم که حوادث متجدد در عالم سفلی (طبیعت) از چند حالت ذیل خارج نیستند: این حوادث یا طبیعی یا فکری یا مهنی و یا اتفاقی هستند.

او در ادامه بیان می‌کند: بدون تردید حوادث اتفاقی واجد اسباب ذاتی نیستند و از مباحث گذشته درمی‌یابیم با دیدن هر امر حادث فوراً باید حکم کنیم که هر حادثی حتماً دارای سبب و محدثی است و از طرفی می‌دانیم ممکن نادر واجد اسباب ذاتی نیست، بلکه واجد اسباب عرضی است. از جانب دیگر دربارهٔ نادر ممکن یا اتفاقی می‌دانیم، اگر این امر نادر مطلوب فرد باشد، آن را جزء بخت خوب و اگر مطلوب فرد نباشد آن را جزء بخت بد یا حرمان او معرفی می‌شود. به عنوان مثال اگر کودکی کر یا شش انگشت به دنیا بیاید، این حادثه جزء ممکن نادر تلقی می‌شود. به همین سان معجزات انبیاء، کرامات اولیاء، سحر و طلسمات همه جزء حوادث ممکن نادر محسوب می‌شوند.

عامری می‌گوید: ما در کتاب *الارشاد لتصحیح الاعتقاد* دربارهٔ این امر صحبت کردیم (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۲-۲۸۱).

۱.۷. تحلیل

با تأمل در مکتوبات عامری در باره ممکن نادر چند نکته قابل بیان است.

نکتهٔ اول: توجه به افعال انسانی

با کند و کاو پیرامون مصادیقی که عامری برای ممکن نادر ذکر کرده است و همچنین با بیان عدم تشکیک در حکمت الهی از سوی او درمی‌یابیم که تمام توجه عامری به افعال

انسانی است، تا از این طریق به شکلی مشکل جبرگرایی را حل کند و جایی برای اختیار انسانی باز کند.

نکته دوم: تبیینی دیگر و حکمی برای ممکن نادر

با تقسیم حوادث به چهار قسم - حوادث تکراری، صدور حوادث با شکل واحد، تساوی وجود و لاوجود حوادث، فزونی لاوجود حوادث بر حوادث - و این که تنها قسم چهارم، جز ممکن نادر هستند، در صدد تبیین دیگری از ممکن نادر بوده است و با بیان حکم اسباب ذاتی نداشتن ممکن نادر و واجد اسباب عرضی بودن آن، در صدد بیان یک حکم ممکن نادر بوده است.

۸. امکان قلبی و امکان طبیعی

عامری در موضع دیگر رساله نفی‌سش *التقریر لوجه التقدیر* درباره دو قسم امکان قلبی و امکان طبیعی به بیان این حکم بسنده می‌کند، که این دو قسم امکان - قلبی و طبیعی - تحت تأثیر امور فلکی هستند و سپس به تفصیل به بیان مواردی از حوادث طبیعی که به نوعی با زندگی بشر مسانخت دارد، می‌پردازد و می‌گوید: آب از جهت طبیعت جوهری - اش، برای یک فعل جوهری صلاحیت دارد (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵). ظاهراً مراد او از این مثال بیان یک قسم از امکان، غیر امکان طبیعی است.

او در ادامه می‌افزاید: همین آب گاهی جریان می‌یابد و گاهی زمین را سیراب می‌کند. گاهی موج می‌زند و گاهی می‌جوشد و گاهی منجمد می‌شود. برای هر یک از این احوال، آب واجد فعل علی‌حده‌ای است.

همین حالات مختلف را در مورد آتش می‌توانیم مشاهده کنیم. آتش گاهی با دمیده شدن شعله‌ور می‌شود و گاهی از آن دود بیرون می‌آید و گاهی سبب روشنایی می‌گردد و زمانی دیگر به صاعقه و شهاب تبدیل می‌گردد و به حسب هر یک از این حالات، فعل خاصی از آتش صادر می‌گردد.

همین وضع را درباره عنصر دیگر از عناصر اربعه، یعنی زمین می‌توانیم دریابیم. زمین گاهی به شیء روان و زمانی دیگر به وسیله‌ای برای سنجش و معیار وزن امور و زمانی به امور بی‌ارزش و موقعی دیگر به صخره و در موقعیت دیگر سبب چسبیدن امور به یکدیگر

می‌شود و به حسب هر یک از این حالات، فعل خاص از این عنصر، یعنی زمین صادر می‌گردد.

پس از این مثال‌ها عامری به عنصر چهارم از عناصر اربعه، یعنی هوا می‌پردازد و می‌گوید: هوا گاهی در معرض لطافت و گاهی در معرض کثافت و زمانی دیگر در معرض تموج یا تخلل و در موقعیت دیگر در معرض آرامی و حرکت قرار می‌گیرد.

عامری پس از بیان حالات مختلف عناصر اربعه بر اساس طبیعیات قدیم به بحث پیرامون جوهر انسانی می‌پردازد و می‌گوید: جوهر انسانی بر حسب امیال و اختیاراتش، گاهی با شوق افعال از او صادر می‌شود. اما همین جوهر انسانی زمانی بر اساس فضیلت و گاهی بر حسب محبت در موقعیت دیگر بر اساس غضب و گاهی بر حسب خوشحالی و طرب و در حالت دیگر بر مبنای نیاز و گاهی بر اساس قهر، افعال اختیاری متفاوتی از او صادر می‌شود. او در تحلیل صدور این افعال مختلف از جوهر انسانی می‌گوید: این تفاوت زیاد در افعال متعدد انسانی به حسب حالات مختلف از او بدان جهت است که انسان بین دو رتبه بسیار متفاوت بهمیت (چهارپایی) و ملکی (فرشته بودن) قرار دارد. برخی از افعال او را به سمت چهارپایان و افعال دیگر او را بسمت فرشتگان سوق می‌دهد.

او پس از بیان این امر وارد بحث کلامی می‌شود و می‌گوید: به همین جهت است که مردم به هفتاد و دو فرقه تقسیم شدند و تنها یک فرقه از آن‌ها جزء فرقه ناجیه است.

عامری می‌گوید: ما این حقیقت را در کتابی به نام *النسک العقلی و التصوف الملی* بیان کردیم. او پس از بیان این جمله معترضه که مبین یک داوری کلامی او هست، دوباره به بحث خویش ادامه می‌دهد و می‌گوید: به سبب همین علتی که درباره طبیعت انسان بیان کردیم، بر این باوریم که انسان بین دو رتبه متضاد بهمیت و ملکیت قرار دارد. از انسان در حالات مختلف افعال متعددی صادر می‌گردد. به عنوان مثال انسان افعال خویش را در هنگام غضب با سرعت زیاد و در حالت عادی و حسن تحلیل کار خویش را با آرامش و وقار انجام می‌دهد و به همین خاطر است که اگر افراد جنگلی که در جنگل‌ها زندگی می‌کنند، با افرادی که در کوهستان زندگی می‌کنند از جهت کوتاهی و بلندی عمر با یکدیگر مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که آن‌ها با یکدیگر تفاوت دارند.

عامری در ادامه بحث بدین نکته اشاره می‌کند که موقعیت افلاک و ستارگان در پیدایش حوادث متجدد در عالم طبیعت بسیار موثر است. برخی موقعیت‌های افلاک و ستارگان باعث می‌شوند که برخی انسان‌ها به اقتدار و پادشاهی دست می‌یابند و برعکس موقعیت‌های دیگر از افلاک، آثار مخالف آن را دارند.

گرچه به صورت صریح عامری در مورد تغییر این افعال در حالات متعدد ارتباطش با امکان قلبی سخن نگفت، ولی چنین به نظر می‌رسد که مثال‌های مختلف دربارهٔ عناصر مختلف، دربارهٔ عناصر اربعه و انسان در حالات مختلف به نوعی ناظر بر امکان قلبی باشد.

۱.۸. تحلیل

با تفحص در مباحث عامری پیرامون امکان قلبی و طبیعی چند نکته قابل بیان است.

نکته اول: بیان مصادیقی از طبیعات قدیم

ابوالحسن برای تبیین دیدگاهش دربارهٔ امکان طبیعی و قلبی براساس مقبولات طبیعیات قدیم، مصادیق متعددی برای عناصر اربعه - آب، خاک، آتش و هوا - بیان کرد. این امر برآگاهان با علوم تجربی جدید پوشیده نیست، که بنیاد عناصر اربعه امروز مورد قبول نیست. گرچه بیان این مصادیق از سوی عامری در آن روز، از آن جهت که جز مقبولات روزگارش بود، امری ناصواب نیست، اما امروز نمی‌توان از آن دفاع کرد.

نکته دوم: وضعیت جوهر انسانی

عامری در بحث پیرامون جوهر انسانی بر چند مطلب - اختیار و دو سر طیف بهیمی و ملکی - تأکید می‌کند. البته تأکید او بر سر این دو طیف - بهیمی و ملکی - بیشتر است. او دوران انسان میان دو حالت بهیمی (چهارپایی) و ملکی (فرشته بودن) را براساس اختیار انسان توجیه می‌کند. البته در ضمن بیان این حقایق می‌افزاید: ما در کنار این عوامل نمی‌توانیم نقش افلاک را در پیدایش حوادث مربوط به انسان نادیده بگیریم.

نکته سوم: بیان غیر صریح در بارهٔ دو قسم امکان

بیان عامری در بارهٔ دو قسم امکان - طبیعی و قلبی - خیلی واضح و رسا نیست. به همین جهت ممکن است فرد دیگری قرائت‌های دیگری از توضیحات او داشته باشد، اما گمان

راقم این سطور این است که عامری در این بخش در صدد بیان برخی از مصادیق ناظر به امکان طبیعی (طبیعی الوجود) و امکان تقلبی (متقلبه الوجود) هست.

۹. صور چهارگانه موجودات و ارتباط آن‌ها با امکان و وجوب

عامری در موضع دیگر از رساله مهمش *التقریر لأوجه التقدير* ابتدا صور موجودات را به چهار قسم - صور ریاضی، طبیعی، منطقی و الهی - تقسیم می‌کند و سپس ارتباط آن را با عالم طبیعت، امکان و وجوب بررسی می‌کند و می‌گوید:

۱- با اندک تأملی درمی‌یابیم که صور (معانی) طبیعی محض بواسطه تأثیر فلکی تحقق می‌یابند و از طرفی به آسانی متوجه می‌شویم که صور طبیعی محض جزء امور امکانی هستند. چون قوای طبیعی به صورت کلی تحت تأثیر قوه قاهره طبیعت هستند و در مجموع وجودشان از لاجودشان بیشتر است. به همین جهت می‌توانیم در مقایسه این دو بگوییم که وجودشان در قیاس با لاجودشان اعم است.

همچنین او می‌افزاید: این صور طبیعی ذواتشان در افق وجود قرار دارند و حتی اگر این صور طبیعی شاذ و نادر باشند، باز تحت مقوله امکان قرار می‌گیرند. بخصوص اگر به این حقیقت توجه داشته باشیم که قوه طبیعی محال است که ذاتش غیر متناهی باشد. بر این اساس درمی‌یابیم که قوای طبیعی، تأثیر آن‌ها محدود به مدت و زمان است.

۲- با بررسی صور عقلی محض (صور منطقی) درمی‌یابیم که این صور هرچند به واسطه قوه فکریه ایجاد می‌شوند، اما به جهت آن که نفس فکری گاهی به اصلاح کلیات می‌پردازد، ترتب آن‌ها تحت امکان ظاهر است. عامری می‌گوید: ما این مطلب را در کتابی به نام "الفصول البرهانیة فی مباحث النفسانیة" توضیح دادیم. البته او می‌افزاید: در میان سه قسم امکان، با بررسی صور عقلی محض درمی‌یابیم که این دسته صور تحت ممکن تقلبی - که وجود و لاجودش مساوی است - قرار می‌گیرند.

۳- در مورد صور ریاضی ما به صورت یقینی می‌دانیم که به حیث ذاتشان مجرد از مواد و جزء واجبات برهانی هستند، اما تحقق آن‌ها به ابداع الهی یا تأثیر افلاک و تأملات فکری انسان وابسته است. این صور ریاضی اگر چه به جهت حصول آن‌ها در مواردشان به واجبات فردی ملحق می‌شوند، اما بدون شک جزء مقدرات امکانی است.

۴- عامری می‌گوید: صور الهی بحث در وصف حال وجودشان، به امور دیگر نیاز دارد. به همین جهت آن‌ها را ما در کتاب *العنایه و الدرایه* بحث کردیم. او می‌افزاید: این صور چهارگانه گرچه به جهت حیثیت ظهور آن‌ها در عالم سفلی - طبیعت - تحت وجوب اضافی قرار می‌گیرند، اما به حسب وجودشان اگر درباره آن‌ها مذاقه کنیم، به نوعی تحت امکان مطلق قرار می‌گیرند و قبلاً بیان شد که امکان مطلق به سه قسم - طبیعی، تقلبی و نادر - تقسیم می‌شوند (عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴-۲۶۳).

۱.۹. تحلیل

با تأمل در مباحث مختلفی که عامری پیرامون بحث امکان مطرح کرده است، چند نکته برای ما مشخص می‌شود که عبارتند از:

نکته اول: برجسته کردن امور عادی و طبیعی پیرامون امکان

درباره امکان قطعاً از جهات مختلف می‌توان به کندوکاو پرداخت. برخی از این مباحث ناظر به علم منطق است که نیاز به موشکافی‌های فراوانی از حیث تحلیل‌های منطقی دارد. این امر بر آگاهان به علم منطق مستور نیست که اندیشمندان منطقی حداقل در منطق قدیم با تأملات ذهنی سر و کار داشته‌اند. براساس همین دغدغه ذهنی است که آن‌ها به بحث جهات عطف نظر داشته‌اند و در بحث جهات یکی از جهت‌ها امکان است و از این زاویه دید به تأملاتی پرداخته‌اند.

از سوی دیگر فیلسوفان گرچه دغدغه وجودی داشته‌اند، اما با تأملات متافیزیکی به بحث درباره امکان می‌پرداختند. این زاویه دید باعث شد که بحث امکان از زندگی روزمره انسان فرا رود و مباحث جدی متافیزیکی از سوی فیلسوفان مطرح شود. اما عامری در ذیل مباحثی که درباره امکان مطرح کرد و به‌ویژه مثال‌هایی که برای تبیین ابعاد مختلف بحث امکان بیان کرد، به نوعی به زندگی روزمره انسان پیوند زیادی خورده است.

نکته دوم: توجه وافر به پیوند قوی میان نظر و عمل

در سنت فکری ما همه اندیشمندان از جمله عامری بر این باور هستند که انسان هم قدرت بر تحصیل علم دارد و هم قدرت بر اجرای آن علم در سایه عمل دارد. به بیان دیگر انسان هم واجد قدرت نظری و هم واجد قدرت عملی است. چون تنها قدرت نظری سبب

نمی‌شود که همه احتیاجات انسان هم از حیث فردی و هم اجتماعی برطرف شود، بلکه انسان علاوه بر قدرت نظری به قدرت عملی نیز نیاز دارد، تا بتواند به نیازهای فردی و اجتماعی خویش پاسخ دهد.

عامری بر این باور است که معرفت صحیح از عوامل مهم تحقق افعال مفید برای انسان است، چون علم مبدأ عمل و عمل تمام علم است. او بسان سایر فلاسفه مشایی بر این باور است ما وقتی از اعمال مفید و نافع سخن می‌گوییم. یک عمل نافع و مفید ممکن است از سه حیثیت در نظر بگیریم:

۱- عمل برای فرد انسان نافع و مفید است.

۲- این عمل برای خانواده انسان نافع و مفید است.

۳- این عمل برای جامعه انسانی مفید و نافع است.

انسان با پیروی از علم اخلاق می‌تواند حیثیت نخست را تحقق بخشد و با تدبیر منزل حیثیت دوم و با سیاست مدن حیثیت سوم را تحقق بخشد (عامری، ۱۳۸۷، صص ۲۶-۲۴، ۸۷-۸۶).

اگر چه به جهت عدم دسترسی به بسیاری از آثار عامری داوری کلی پیرامون دیدگاه او کاری بسیار صعب و لغزنده است، اما با توجه به آثار موجود، شاید بتوان یکی از دلایل توجه فراوان او در طرح بحث امکان در قالب زندگی روزانه را به پیوند قوی میان نظر و عمل پیوند زد.

نکته سوم: توجه وافر به بحث امکان جهت مبارزه با جبرگرایی

در میان بحث موجهات از قدیم الایام در میان متفکران مسلمان توجه فزون‌تری به بحث "امکان و ممکن" شده است. انکار بحث ممکن توسط برخی اندیشمندان از جمله جالینوس، بر گرمی این بحث افزوده است. مهم‌ترین دلیل انکار امر امکان و ممکن از سوی منکران، بر اساس تلقی خاص آنها از علم پیشین الهی بود. آنها معتقد بودند که حضرت حق با علم سابق خویش، نسبت به همه حوادث و موجودات قبل از بوجود آمدنشان، علم ضروری دارد. جهت تبدیل نشدن علم حضرت حق به جهل بالضروره و حتی به صورت حتمی باید این حوادث و موجودات لباس هستی بر تن بیپوشانند (خادمی، ۱۳۷۹).

در مورد ابوالحسن عامری نیز احتمالاً این امر صادق باشد. جالب آن است که بیشترین بحث‌ها دربارهٔ امکان و ممکن از جانب او در دو اثر، یعنی *التقرير لأوجه التقدير و انقاذ البشر من الجبر و القدر* مطرح شده است. حتی با کم‌ترین تأمل در محتوای این دو اثر، تنها با دقت در نام این دو اثر درمی‌یابیم که او این دو کتاب را جهت مقابله با روحیه جبرگرایی در زمانه خویش نگاشته است. ایشان با طرح مباحث مختلف از جمله بحث انحای امکان و ممکن، می‌خواهد به نوعی به مقابله با روحیه جبرگرایی بپردازد. زیرا این روحیه می‌توانست آثار متعدد ناخوشایند در حوزه‌های اعتقادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی داشته باشد و عامری به عنوان یک متفکر مسلمان حداقل به برخی از این آثار نامطلوب، وقوف داشته است و به نوعی با طرح برخی از مباحث تئوریک درصدد رفع این آثار سوء بوده است.

نکته چهارم: عدم استقبال جدی به جعل اصطلاحات عامری در قیاس با حکیمان سلف و خلف او

ما که هم اکنون بیش از هزار سال پس از مرگ عامری به قلم فرسایی اشتغال داریم، به راحتی می‌توانیم تاریخچه بحث امکان و ممکن را در میان حکیمان سلف و خلف ابوالحسن عامری مرور کنیم. با مرور این تاریخچه درمی‌یابیم که مباحث مختلفی دربارهٔ جهات و به‌ویژه امکان و ممکن از سوی اندیشمندان مختلف مسلمان و غیرمسلمان (خادمی، ۱۳۷۹؛ همو، ۱۳۸۱) مطرح شده است و اصطلاحات مختلفی از سوی اندیشمندان متعددی مطرح شده است. به برخی از این مباحث و اصطلاحات توجه وافری صورت گرفته است، اما به افکار و اصطلاحات ویژه عامری دربارهٔ امکان عنایت چندانی صورت نگرفته است. البته این عدم رغبت می‌تواند علل و انگیزه‌های مختلفی داشته باشد که قطعاً این عوامل عدم پیگیری جدی اندیشه‌های عامری از سوی متفکران خلف او بوده است.

۱۰. نتیجه‌گیری

- عامری برخلاف ارسطو که جهات را به چهارقسم - واجب، ممتنع، محتمل و ممکن - تقسیم کرد، به تبع حکیمان مسلمان جهات را به سه قسم - واجب، ممتنع و ممکن -

تقسیم کرد. ایشان گرچه در برخی آثار مقسم این سه قسم را مقدرات قرار داد، اما در مواضع دیگر این دیدگاه را تصحیح کرد و مقسم را حیثیت عقلی قرار داد. او امکان را به سه قسم - طبیعی، تقلبی و نادر - تقسیم کرده است و در تبیین هر یک از این اقسام برخلاف سایر حکما توجه زایدالوصفی به زندگی عادی بشر داشته است. او حداقل بر اساس آثار موجود، به مباحث جدی متافیزیکی امکان نپرداخته است. علل عمده گرایش عامری به چنین روندی در مباحث امکان، توجه زیاد ایشان به مبارزه با روحیه جبرگرایی و پیوند میان نظر و عمل بوده است. ایشان بر این نکته تأکید کرده است که میان امکان و واجب تقابل وجود دارد. برخی از دیدگاه‌های ایشان در باره امکان از جمله حکم عدم دوام در ممکنات و تعریف او از ممکن، چندان دقیق نیست. اصطلاحات مجعول ایشان در باره اقسام امکان عمری کوتاه داشت و مورد استقبال حکیمان خلف او قرار نگرفت.

مشارکت نویسنده

مقاله به صورت مستقل نگاشته شده است.

تشکر و قدردانی

از ریاست دانشگاه دکتر عظمتی و معاون پژوهشی دانشگاه دکتر شمس به جهت پذیرش این مقاله برای طرح پژوهشی تشکر می‌شود.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است.

منابع و مأخذ

Ameri, Abolhassan, Rasael, Al-Taqrir Laujeh Al-Taqdir, Introduction and Correction of the Caliphs, Translation of Introduction, Mehdi Tadayon, University Publishing Center, First Edition, 1996.

- Aristotle, *Metaphysics*, translated by Sharafuddin Khorasani, Goftar Publishing, 1987.
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein, *Philosopher's Prayer*, Collection of Articles, Razavi University of Islamic Sciences, First Edition, 1998.
- Farabi, *Logic under Farabi*, Philosophical School, 1986.
- Hekmat, Nasrollah, *Life and Works of Abolhassan Ameri Neyshabouri*, Alam Publishing 2011.
- Ibid, *Al-Alam with Manaqib al-Islam*, research and study, Dr. Ahmad Abdul Hamid Gharab, Dar Al-Kateb Al-Gharbi for printing and publishing, 2008. 1967.
- Ibid, *An Inquiry into the Analysis of the Meaning of Possibility*, Sadra Microname, Vol. 29, Fall 2002.
- Ibid, *Aristotle's logic*, edited by Abd al-Rahman Badawi, Dar al-Qalam, Beirut, 1980.
- Ibid, *Rasa'il, Anqaz al-Bashar min al-Jabr wa al-Qadr*, with introduction and correction by Sahaban Khalifat, translation of introduction by Mehdi Tadayon, University Publishing Center, first edition, 1996.
- Ibid, *Signs and Warnings*, Book Publishing Office, 1403 AH.
- Ibn Sina, *Al-Shifa, Al-Muntaq*, Maktab Ayah Al-Uzmi Al-Marashi Al-Najafi, Qom, 1405 AH.
- Khademi, Ainullah, *Possible History and Its Possibility and Place of Discussion in Rational Sciences*, Sadra Microname, Vol. 29, Fall 2002.
- Tij, Ian Kogagio, *Theory of Aristotle's Comparison*, translated by Abdul Hamid Sabr?

معرفی نویسنده



عین الله خادمی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی است.

ایشان لیسانس الهیات و معارف اسلامی را در سال ۱۳۶۵ از دانشکده الهیات معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی را در سال ۱۳۶۹ از دانشکده الهیات دانشگاه تهران و دکتری فلسفه و حکمت اسلامی را از دوره عالی تحقیقات

تهران در سال ۱۳۷۶ کسب کرده است. ایشان مدیر مسئول و سردبیر مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های هستی‌شناختی و عضو هیئت تحریریه مجلات علمی پژوهشی مختلف دانشگاه‌های متعدد در سراسر کشور است و دبیر علمی و هیئت علمی همایش‌های متعدد

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

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

 e_khademi@sru.ac.ir

How to cite this paper:

Einoallah Khademi (2022). Explanation of Abolhassan Ameri's Critique on Contingency. *Journal of Ontological Researches*, 10(20), 501-529. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1400.10.20.6.4

DOI: 10.22061/orj.2021.1673

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1673.html



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

<https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی