

نسبت امر «ممکن» با «زمان» و «قوه» در فلسفه فارابی^۱

فاطمه شهیدی*

چکیده

آنچه ابن‌سینا در ذکر معانی مختلف امکان (عام، خاص و اخص) ذکر می‌کند و امکان استقبالی را معنی مستقلی از امکان می‌شناسد، در آثار فارابی سابقه ندارد. فارابی در آثار منطقی‌اش ممکن را هم دارای نسبت با مقاطع مختلف زمان می‌داند (به معنی لاوجود یا وجود در زمان حال و نامعلوم ذاتی بودن وجود یا لاوجودش در آینده) هم دارای قوه. این نشان می‌دهد که او امکان را دارای یک معنا و یکسان با امکان استقبالی و امکان استعدادی می‌داند و بنابراین امکان از نظر او تنها متعلق به عالم ماده است. در برخی آثار فلسفی‌اش این توضیحات در مورد ممکن با حذف تصریح به نسبت امر ممکن با زمان تکرار می‌شود. ولی در برخی دیگر از آثار فلسفی منسوب به فارابی، ممکن همچون آثار ابن‌سینا با معلولیت و وابستگی به غیر تبیین می‌شود نه زمان‌مندی و بالقوه بودن و در نتیجه می‌تواند شامل همه موجودات ماسوی‌الله بشود. در طبقه‌بندی‌های موجودات در دسته اول از آثار فلسفی فارابی اجرام سماوی دارای جایگاه مبهمی هستند و هرچند بر حسب تعریف ذیل موجودات واجب قرار می‌گیرند ولی دارا بودن حرکت می‌تواند موجب تردید در این جایگاه شود.

واژگان کلیدی: ممکن، واجب، امکان استقبالی، امکان استعدادی، امکان ذاتی، زمان، قوه.

مقدمه

بحثی که ما اکنون با عنوان «معانی مختلف امکان» می‌شناسیم، اغلب به ابن‌سینا ختم می‌شود و سابقه بیشتری ندارد. او در آثار مختلف منطقی خود چهار معنای امکان را از هم تفکیک می‌کند. این چهار معنا عبارت‌اند از «امکان عام»، «امکان خاص»، «امکان اخص» و «امکان استقبالی».^۲

امکان عام آن چیزی که عوام مردم از معنای امکان می‌فهمند عبارت است از نفی امتناع یا به تعبیر دیگر نفی ضرورت از طرف مقابل یا نفی ضرورت عدم (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۰). این معنا از امکان، در مقابل امتناع و مشتمل بر ضرورت است (همو، ۱۳۷۵: ۲۲). با توجه به اینکه امتناع تعبیر دیگری برای امر معدوم است، این معنا از امکان نمی‌تواند هیچ تفکیکی میان انحاء موجودات ایجاد کند و از این رو کاربردش در علوم ندارد.

امکان خاص، مفهومی مورد استفاده خواص اهل علم و به نحو مطلق اخص از امکان عام است. در این معنا از امکان، علاوه بر امتناع، ضرورت نیز نفی می‌شود و بنابراین امر ممکن، نه ضرورت وجود دارد نه ضرورت عدم (همو، ۱۳۷۹: ۳۱). بدین ترتیب و با توجه به قیدی که به این معنا اضافه می‌شود، دو گونه موجود از یکدیگر متمایز می‌شوند، موجود ممکن و موجود واجب (ضروری) (همو، ۱۳۷۵: ۲۲). این معنا از امکان در «متافیزیک ابن‌سینا» با عنوان «امکان ذاتی» ظاهر می‌شود که نتیجه دو اصل تمایز وجود از ماهیت و عروض وجود بر ماهیت و بیان‌کننده لاقتضائیت ماهیت نسبت به وجود و عدم است.

امکان اخص با قرار گرفتن دو مفهوم «ضرورت وقتی» و «ضرورت وصفیه» ذیل مفهوم ضرورت (به عنوان مقسم) طرح می‌شود. در امکان اخص، علاوه بر امتناع و ضرورت علی‌الاطلاق این دو گونه دیگر ضرورت نیز نفی می‌شوند. بدین ترتیب امکان اخص یعنی نفی همه انواع ضرورت (همان: ۲۳). سه معنای مذکور از امکان نسبت به یکدیگر رابطه عموم و خصوص مطلق دارند و به ترتیب از اعم به اخص قرار می‌گیرند.

ابن‌سینا اغلب پس از ذکر این سه معنا، به معنای دیگری از امکان اشاره می‌کند که از زمان ارسطو تاکنون یکی از موضوعات بسیار چالش‌برانگیز در منطق و متافیزیک به حساب می‌آید. امروزه ما این معنا را با عنوان «امکان استقبالی» می‌شناسیم.

ارسطو در کتاب *العباره*، جایی که می‌خواهد برخی موارد خاص در تقابل قضایا را ذکر کند این گونه امور ممکن را مورد بحث قرار می‌دهد: اموری مربوط به آینده که پیش از

وقوع‌شان هیچ‌کدام از دو طرف نفی و اثبات آنها نمی‌تواند ضرورتاً صادق یا کاذب به شمار آید. او افعال ارادی انسان را مؤید سخن خود می‌داند (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۰۹، ۱۸ الف ۲۹-۳۵). استدلال ارسطو در این بحث بسیار مفصل است و بر مبنای پذیرفتن امور «اتفاقی» در مقابل «امور ضروری» است:

«بنابراین به وضوح اینگونه نیست که همه چیز «ضرورتاً» هست یا خواهد بود، بلکه برخی چیزها به نحو اتفاقی رخ می‌دهند و هیچ‌کدام از دو طرف نفی یا اثبات آنها بیش از طرف دیگر درست نیست. در چیزهای دیگری یک طرف بیش از طرف دیگر درست است اما بنا بر قاعده، هنوز وقوع طرف دیگر ممکن است» (همان: ۱۱۲، ۱۹ الف ۱۷-۲۳)

با ورود دیدگاه‌های دینی در شرح فلسفه ارسطو، این مبحث با موضوع جنجال برانگیز علم الهی گره می‌خورد. هرچند فارابی نیز همچون اغلب شارحین دین‌دار کتاب *العبارة*، ورود به بحث ارتباط علم الهی و اراده انسان در افعال مربوط به آینده را وظیفه خود می‌داند، اما آرای او در این نوشتار از جهت دیگری مورد توجه است.^۳

ارسطو در کتاب *العبارة* بحث از قضایای ممکن استقبالی را پیش از جهات قضیه و غیرمرتبط با آن مطرح می‌کند. گویی او نیز ممکن استقبالی را گونه خاصی از امکان دانسته است به نحوی که هنگام بحث از معانی امکان در جهات قضیه و حتی در کتاب پنجم *متافیزیک*، دیگر سخنی از بستگی امر ممکن به «زمان» به میان نمی‌آید.^۴

بنابراین ارسطو و ابن‌سینا هر دو، ممکن استقبالی را گونه خاصی از امکان می‌دانند. از عبارات هر دوی آنها لحاظ مقاطع مختلف زمان در این گونه از امکان، اهمیت دارد با این تفاوت که ارسطو با تأکید بر لزوم وجود امر اتفاقی (در مقابل امر ضروری) آن را اثبات می‌کند ولی ابن‌سینا به دلیل قید زمانی (نبودن در زمان حال)، قائلینش را به شدت سرزنش می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳ و ۱۳۷۹: ۳۳-۳۴ و ۱۴۰۵: ۷۳). در هر حال این دو فیلسوف، هر دو (با دلایل مختلف) هنگام طرح معانی دیگر امکان، از قید زمان صرف نظر می‌کنند. دلایل این صرف نظر کردن در اندیشه ارسطو مسأله ما در این نوشتار نیست، ولی در فلسفه ابن‌سینا متکی بر مبانی فلسفی او به‌ویژه طرح مفهوم «امکان ذاتی» است. در فلسفه ابن‌سینا با توجه به جایگاه اصل علیت، امکان در امور دارای ماهیت، اعم از ازلی و غیر ازلی (دارای کون و فساد) و چه در زمان وجود چه پیش از وجود اقتضای ذات و ماهیت آنها و حاکی از نیازمندی آنها به علت وجود بخش است^۵ (همو، ۱۳۹۱: ۵۰).

۱. امکان در کتاب *العبارة فارابی*

در میان آثار منطقی فارابی بحث از امکان و ممکن در دو اثر *شرح العبارة* و همچنین کتاب *العبارة* به طور مفصل مطرح شده است و از همین جهت در این نوشتار مورد بررسی خاص قرار می‌گیرند. بحث از «امکان» در *شرح العبارة* پیش از همه در توضیح قضایای ممکن استقبالی به میان می‌آید. فارابی در شرح این بخش از متن ارسطو، علاوه بر اینکه عبارات او را در مورد قضایای شخصی مربوط به آینده توضیح می‌دهد گریزی هم به آرای مفسران ارسطو و اختلافات و اشتباهات‌شان می‌زند. آنچه فارابی در این خصوص می‌گوید نشان می‌دهد این عبارات ارسطو پیش از فارابی هم مورد بحث و مذاقه مفسران بوده است. مبنای بحث ارسطو در این بخش از کتاب *العبارة* (که فارابی نیز آن را پذیرفته) عدم انحصار مجموعه موجودات فعلی و آنچه در آینده به وجود می‌آید در «موجود بالضرورة» است. ارسطو «موجود اتفاقی» را در مقابل «موجود ضروری» قرار می‌دهد. امور اتفاقی از نظر او همان امور مستقبل هستند که هنوز واقع نشده‌اند و بنابراین صدق یا کذب هیچ‌یک از دو طرف سلب یا ایجاب‌شان محصل نیست. فارابی در توضیح عبارات ارسطو در اینجا می‌گوید وجود برای ممکنات، بنا به طبیعت‌شان، شایسته‌تر از لاوجود نیست^۶ (فارابی، ۱۴۰۹: ۸۸-۸۹). ممکن است در نگاه اول به نظر برسد این، همان توضیح امکان ذاتی (لا اقتضا بودن ذات و ماهیت نسبت به وجود و عدم) به معنای سینوی است درحالی‌که برای فارابی این لاقتضائیت ذاتی، در بستر زمان مطرح است؛ همان چیزی که این سینا از آن رویگردان است. اما فارابی در کتاب *العبارة* خود که دیگر ملزم به رعایت ترتیب عبارات و آرای ارسطو نیست، نه تنها هیچ بحث مستقلی در باب ممکنات استقبالی به میان نمی‌آورد بلکه بسیاری از آنچه در این مبحث در *شرح العبارة* آورده بود را ذیل امکان به عنوان جهت قضیه تکرار می‌کند و این، نتیجه یکی دانستن معنای امکان در این دو جایگاه و کافی دانستن بحث در مورد آن ذیل جهات قضیه است. برای نمونه او جهات اولیه در قضایا را «ضروری»، «ممکن» و «مطلق» معرفی می‌کند و در توضیح آنها چنین می‌گوید:

«فالضروری هو الدائم الوجود الذي لم يزل، ولا يزال، ولا يمكن ألا يوجد، ولا في وقت من

الأوقات.

والممكن هو ما ليس بموجود الآن، وتهيأ في أي وقت اتفق من المستقبل أن يوجد، وألا يوجد. والمطلق هو ما كان من طبيعة الممكن، وحصل الآن موجودا، بعد أن كان ممكنا أن يوجد، وألا يوجد، و ممكن أيضا ألا يوجد في المستقبل» (همو، ۱۴۰۸: ۱۰۸).

در این توضیح «ممکن» و «مطلق» از یک سنخ دانسته شده‌اند و این نشان می‌دهد که چرا فارابی در شرح العبارة جهات قضیه را به دو جهت «ممکن» و «ضروری» محدود می‌کند (همو، ۱۴۰۹: ۱۸۴).

۱-۱. امکان و زمان

چنانکه ملاحظه می‌شود در هر سه تعریف مذکور (تعریف ضروری، ممکن و مطلق) «زمان» نقش محوری دارد به نحوی که می‌توان آنچه را موجب تمایز قضایای موجهه از یکدیگر می‌شود، نحوه نسبت آنها با زمان دانست. «ضروری» آن است که وجودش در همه زمان‌ها دوام دارد و بنابراین نسبتش با همه مقاطع زمان یکسان است. «ممکن» - اعم از ممکن و مطلق در توضیحات فارابی - هرچند در زمان حال هست (مطلق) یا نیست (ممکن) ولی این بودن یا نبودن می‌تواند برای او دائمی نباشد و آمادگی دارد در زمانی از آینده تغییر کند. اینهمه تأکید بر زمان در مبحث جهات قضیه در عبارات ارسطو دیده نمی‌شود؛ گویی ارسطو می‌کوشد در اینجا معنای متفاوتی از امکان را معرفی کند، معنایی که در ظاهر متفاوت از معنای امکان استقبالی بوده و چندان در گرو «زمان» نباشد. ولی تفسیر فارابی نشان می‌دهد نه تنها این رهایی وجهی ندارد بلکه پای «زمان»، از تقسیم جهات قضیه به تقسیم انحای «وجود» نیز کشیده می‌شود چراکه:

«فان هذه الثلث هي التي تدل على فصول الوجود الأول» (همو، ۱۴۰۸: ۱۰۸).

این یعنی جهات مختلف قضیه در حقیقت، بیان‌کننده انحای متمایز وجودند. او در شرح العبارة پس از آنکه دلیل قول به دو گونه جهت اولی «ممکن» و «ضروری» در قضایا را وجود دو گونه موجود ضروری (بالفعل) و ممکن (بالقوه) می‌داند، برای توضیح تمایز آنها می‌گوید ممکن موجودی است که فعلیت دائمی ندارد^۷ بلکه گاهی بالقوه و گاهی بالفعل و به تعبیر دیگر گاه موجود و گاه غیر موجود است (همو، ۱۴۰۹: ۱۹۰).

بنابراین برخلاف ابن‌سینا و حتی ارسطو، در متون فارابی هر جا بحث از امکان مطرح می‌شود، تعریف و ویژگی‌های ممکن استقبالی در میان است که - چنانکه گفته شد - بارزترین این ویژگی‌ها نسبت خاص امر ممکن با مقاطع مختلف زمان است. فارابی غیر موجود بودن در زمان حال و امکان وجود و لاوجود در آینده را شرط امکان می‌داند و حتی آنجا که دایره امکان را کمی وسیع‌تر و قضایای مطلقه را نیز وارد می‌کند، باز هم همان نسبت را در نظر می‌گیرد و ملاک قضایای مطلق را وجود در زمان حال بعد از ممکن بودن

(امکان وجود و لاوجود) در گذشته، و امکان لاوجود در زمان آینده معرفی می‌کند. بنابراین به‌طور کلی ممکن اینگونه تعریف می‌شود، آنچه در زمان حال موجود یا ناموجود است و در عین حال امکان لاوجود یا وجود در زمان آینده را دارد. این تعریف نهایی است که فارابی در بحث موجّهات از ممکن (آن معنایی از ممکن که قابل جمع با ضرورت نیست) ارائه می‌دهد (همان: ۲۱۴).

در این جا از یک نکته نمی‌توان صرف‌نظر کرد. فارابی در شرح العبارة - در پایان بحث از ممکن استقبالی و برای بررسی مسأله علم الهی در اینگونه امور - از مناقشه‌ای خبر می‌دهد که در میان متفلسفین سابقه‌ای طولانی داشته و آن اینکه «آیا امکان و دوام قابل جمع با یکدیگر هستند؟» یا به تعبیر دیگر «آیا آنچه در طبیعت خود «ممکن آن یوجد و آن لا یوجد» است می‌تواند در یکی از دو طرف «وجود» و «لاوجود» ازلی باشد؟» او در نهایت نظر کسانی که این جمع را جایز می‌دانند به دیدگاه دینی نزدیک‌تر می‌داند^۱ (همان: ۱۰۵-۱۰۷). اگر فارابی چنین رأی را بپذیرد به این معنی است که آنچه برای تعریف امر ممکن و ضروری در مبحث جهات قضایا به عنوان وجه ممیز ممکن و ضروری ذکر کرده را زیر پا گذاشته است و حداقل کاری که باید انجام دهد ارائه تعریف جدیدی از امکان است. اما او نه تنها ملاک امکان در امر ممکن ازلی را در این حالت - از نظر قائلین به آن - نمی‌گوید، نظر خاص خود را نیز اظهار نمی‌نماید و مسأله را در ابهام نگاه می‌دارد.

۱-۲. امکان و قوه

چنانکه گفته شد فارابی دلیل تقسیم جهات قضیه را به دو جهت امکان و ضرورت، وجود دو گونه موجود ضروری و ممکن می‌داند. او در عبارتی دیگر ممکن و ضروری را تعبیر دیگری از دو نحوه وجود بالفعل و بالقوه می‌داند:

«و ذلك أن كل موجود فإنما ينقسم قسمة أولى إلى متقابلات كثيرة، وأحدها القوة والفعل. فما بالفعل فهو ضروري وما بالقوة فهو ممكن» (فارابی، ۱۴۰۹: ۱۸۴).

او در این استدلال، بهره‌مند از ارسطو است چراکه او نیز در پایان بحث از جهات قضیه، به تقسیم موجودات به صرفاً بالفعل (بدون قوه)، صرفاً بالقوه (بدون فعلیت) و فعل همراه با قوه اشاره می‌کند (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۲۹).

در نظام فلسفی ارسطویی فرضیه وجود بالقوه، برای تبیین حرکت مطرح شده است و داشتن قوه مستلزم حرکت است. اگر تقسیم مذکور را به صورت یک تقسیم ثنائی در دو

قسم «دارای قوه» و «فاقد قوه» بیان کنیم،^۹ موجود دارای قوه معادل موجود دارای حرکت و به تعبیر فارابی موجود ممکن است و موجود فاقد قوه معادل غیرمتحرک و به تعبیر فارابی ضروری است. فارابی ذیل این بحث در هر دو اثر شرح العبارة و الحروف (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۹)، بر یکی بودن معنای «قوه» و «امکان» تأکید می‌کند:

«و الامکان والقوة والقدرة والاستطاعة هي اسماء ينبغى أن نفهم الآن على أنها مترادفة، غير أن كثيراً من الصنائع^{۱۰} تستعمل هذه الالفاظ على معان مختلفة... واما ههنا فإنه ينبغى أن نفهم من جميع هذه معنى واحد» (همو، ۱۴۰۹: ۲۰۸).

مقارن شدن تقسیم موجودات به بالقوه و بالفعل با تقسیم موجودات به واجب و ممکن آن هم در جایی که فارابی ممکن را در معنای ممکن استقبالی می‌داند، نشانگر آن است که او میان دو نحوه امکان استقبالی و امکان استعدادی نیز تمایز روشنی ندیده است. البته بنا بر گزارش شهید مطهری، تا پیش از سهروردی «امکان استعدادی» به عنوان یکی از معانی «امکان» مطرح نبوده و احتمالاً سهروردی نیز آن را از عبارات گنگ ابن سینا به دست آورده است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ۲۱۳) ولی شاید بتوان ارسطو و فارابی را در این توجه، مقدم بر ابن سینا دانست. فارابی در الحروف پس از تقسیم «موجود» به معنی «ماله ماهیة ما خارج النفس» به دو قسم بالقوه و بالفعل توضیحاتی می‌دهد که ارتباط دو ویژگی «زمان مندی» و «دارای قوه بودن» در امر ممکن را به هم پیوند می‌زند (همو، ۱۹۸۶: ۹۳-۹۴).

لازم به ذکر است که ارسطو و به تبع او فارابی با نفی انحصار ممکن در موجودی که قوه وجود و لاوجود (هر دو) را داراست از ممکناتی سخن می‌گویند که تنها قوه یکی از دو طرف مقابل را دارند^{۱۱} (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۲۸-۱۲۹ و فارابی، ۱۴۰۹: ۲۱۱-۲۱۳). بنابراین نزد فارابی ملاک ممکن بودن امر ممکن با حفظ نسبتش با زمان، از «امکان بودن و نبودن»، به معنای اعم «امکان گونه دیگر بودن» تغییر می‌کند^{۱۲} و بر تمایز موجود ممکن از موجود ضروری به تحرک - در مقابل ثبات و عدم تحرک - تأکید می‌شود.

۳-۱. «ذاتی» بودن امکان برای امر ممکن

ویژگی دیگر امکان در این متون فارابی نامعلوم بودن «ذاتی» آینده امر ممکن است. بنابراین می‌توان او را در به کار بردن اصطلاح «امکان ذاتی» مقدم بر ابن سینا دانست؛ در عین حال ذاتی بودن امکان برای امر ممکن در فلسفه فارابی معنای کاملاً متفاوتی دارد. او به منظور توضیح قید «به این نحو» در این عبارت ارسطو که «امکان به این نحو نمی‌تواند ازلی

باشد»^{۱۳} این ویژگی را در مقابل رأی کسانی مطرح می‌کند که نامعلوم بودن امر ممکن را تنها در نسبت با علم ما می‌دانند نه در «ذات»، «طبیعت» و «وجود»^{۱۴} آن (فارابی، ۱۴۰۹: ۱۹۰). در العبارة در این خصوص می‌گوید:

«و اما در مورد ممکن، مجهول بودن آن برای ما نه به دلیل ناتوانی ما از ادراک آن، بلکه به دلیل این است که ادراک ممکن، «بنا به طبیعتش» ممتنع است و ممکن به طبعش مجهول است ... و امکان در آنچه بالطبع ممکن است، تنها با تغییر فی نفساً آن از غیر موجود بودن به موجود بودن و تغییر از عدم به وجود مرتفع می‌شود؛ و [تنها] در این هنگام است که علم به آن تعلق می‌گیرد» (همو، ۱۴۰۸: ۱۱۱-۱۱۲).

این مطلبی است که فارابی با بیان‌های مختلف در برخی دیگر از آثار خود نیز بر آن تأکید می‌کند (برای نمونه ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸: ۴۵۷ و ۱۴۱۳: ۲۸۷-۲۸۸). او حتی علم پیشین الهی را نیز ناقض این امکان و عدم تحصیل نمی‌داند (همو، ۱۴۰۹: ۱۰۵). هرچند توجیهات او در این باب ممکن است قابل خدشه به نظر برسد، ولی در هر حال نشان می‌دهد در نظر فارابی امر ممکن در ذات خود هیچ نشانی از وضعیت آینده‌اش ندارد و اگر هم گاهی کسانی آینده آن را پیش‌بینی می‌کنند با تجربه موارد مشابه و وقوع اکثری یا متوسط آنهاست (همو، ۱۴۱۳: ۲۸۸).

۱-۴. اشتراک لفظ در دو معنا از امکان

فارابی همچون ارسطو به معنای دیگری از ممکن اشاره می‌کند که با معنای پیش، اشتراک در لفظ دارد و لذا می‌تواند مشتمل بر امر ضروری در معنای قبل (موجود غیر متحرک) هم بشود. در این معنای دیگر، هر امر بالفعلی، نسبت به آنچه در آن فعلیت دارد ممکن است (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۹). بنابراین موجودات متحرک و غیرمتحرک، از جهت آنچه در آن فعلیت دارند به هر دو معنا ممکن هستند و موجودات متحرک، از جهت شأنت آن را دارند ولی هنوز فعلیت ندارند، تنها به معنی اول ممکن‌اند. مقصود اصلی ارسطو از ذکر این اشتراک لفظ هرچه باشد دو نتیجه برای فارابی فراهم نموده است؛ اول اینکه میان معانی مختلف جهات قضیه (امکان، ضرورت و اطلاق) نسبت‌های منطقی تشخیص دهد و از میان این معانی برخی را به عنوان معنای حقیقی مشخص کند^{۱۵} (فارابی، ۱۴۰۹: ۲۱۵-۲۱۶). دوم اینکه از اختصاص معنای ممکن حقیقی به امور متحرک - به جهت شأنت داشتن نسبت به چیزی در آینده - عنوان «امکان» در جهات قضیه را متوجه همان معنایی بداند که در «امکان استقبالی» مورد بحث قرار گرفته بود (همان: ۲۱۲).

۲. امکان در آثار فلسفی فارابی

آن آثاری از فارابی که تمام یا بخشی از آنها به مباحث فلسفه نظری به‌ویژه هستی‌شناسی و جهان‌شناسی پرداخته است دو گونه‌اند. در یک دسته از این آثار، آرای فلسفی ارائه شده و مفاهیم به‌کار رفته، هم‌خوانی زیادی با آثار منطقی دارد. ولی آراء و مفاهیم در دسته دیگر - بر خلاف دسته نخست - با نظام فلسفی ابن‌سینا سازگاری بیشتری دارد. تعارض میان این دو دسته از آثار به گونه‌ای است که جمع آنها امکان‌پذیر نیست و چاره‌ای جز قائل شدن به ادوار مختلف فکری برای فارابی یا رد انتساب دسته دوم به فارابی وجود ندارد. در عین حال انتخاب هر یک از این دو راه حل، شیوه و معیارهای خاصی دارد که ما در اینجا نه در این مقام هستیم و نه چنین مسأله‌ای داریم. لذا تنها به بررسی آراء اتخاذ شده در هر دو دسته از آثار می‌پردازیم.

۲-۱. موجود ممکن در *السیاسة المدنية* و *فصول منترعة*

آنچه در بررسی آثار متافیزیکی و بخش‌های متافیزیکی این دسته از آثار سیاسی فارابی جالب توجه است، پایبندی نسبی او به تعاریف «ممکن» و «واجب» در آثار منطقی است. مهم‌ترین نمونه برای این موضوع، دو اثر *فصول منترعة* و *السیاسة المدنية* است. در هر دوی این آثار به دو گونه موجود اذعان شده است: «ما لا یمكن أن لا یوجد» و «ما یمكن أن یوجد و أن لا یوجد» (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۸ و ۱۳۶۶: ۵۶). در این دو تعریف که برای ما یادآور تعاریف ضروری و ممکن در کتاب *العبارة* است، گونه دوم به صراحت «ممکن» نامیده شده و جایگاه آن عالم هیولانی (مادون فلک قمر) دانسته شده است (همو، ۱۴۰۵: ۷۸ و ۱۳۶۶: ۵۷). نکته جالب توجه در مقایسه آثار منطقی و فلسفی فارابی این است که او در این دسته از آثار فلسفی اش از ذکر نسبت امر ممکن با مقاطع مختلف زمان صرف نظر می‌کند. تعریف او از ممکن «ما یمكن أن یوجد و أن لا یوجد» بدون هیچ قید و شرط دیگری است. البته در *السیاسة المدنية* جایی که به نقائص خاص موجودات ممکن می‌پردازد و داشتن «مقابل» (اعم از «ضد» و «عدم») را یکی از این نقائص معرفی می‌کند، وجود امور متقابل در یک شیء را منحصر در دو گونه می‌داند یکی در «دو وقت» و دیگری «در یک وقت ولی از دو جهت مختلف» (همو، ۱۳۶۶: ۵۷). اگر بخواهیم مطالب دو سنخ آثار منطقی و فلسفی فارابی را سازگار و هماهنگ بدانیم می‌توانیم این جمله او را - در حالت اول - به نسبت داشتن امر ممکن با مقاطع زمان و - در حالت دوم - ترکیب از قوه و فعل تفسیر کنیم؛ ولی در هر حال

او در اینجا بر خلاف *العبارة* و شرح *العبارة* بیان صریحی در باب نسبت ممکن با مقاطع زمان ندارد ولی «دارای قوه بودن» را به عنوان ویژگی اختصاصی موجودات عالم هیولانی یا همان موجودات ممکن مورد تأکید قرار می‌دهد (همان: ۵۴). فارابی در این اثر بیش از هر جای دیگری به ویژگی‌ها و جایگاه ممکنات در میان مراتب مختلف موجودات و نسبت آنها با دیگر موجودات می‌پردازد.

در عین حال در *فصول متنزعه* که مطالب بیشتر حول امر ضروری «ما لا یمكن أن لا یوجد» و انحاء و ویژگی‌های آن است، برای متمایز کردن دو قسم آن، نسبت آنها با زمان مطرح می‌شود. او دو گونه «ما لا یمكن أن لا یوجد» را برمی‌شمارد، یکی «ما لا یمكن أن لا یوجد ولا فی وقت اصلاً» و دیگری «ما لا یمكن أن لا یوجد فی حین ما فقط» (همو، ۱۴۰۵: ۷۸-۷۹). در تطبیق این مطلب با مطالب کتاب *العبارة* و شرح *العبارة* می‌توان گونه اول را مطابق ضروری حقیقی و گونه دوم را مطابق ضروری وقتی بدانیم.

یک تفاوت مهم میان این دو دسته از آثار وجود دارد و آن اینکه در آثار منطقی فارابی در تقسیم موجودات، انحاء دیگر ضروری (غیر از ضروری به معنی حقیقی) نهایتاً ذیل ممکنات قرار داده می‌شوند ولی در دو اثر *السیاسة المدنیة* و *فصول متنزعه* هیچ شاهد و تأییدی بر این امر وجود ندارد بلکه بارها موجود ممکن تنها به «ما یمكن أن لا یوجد و أن لا یوجد»- به نحوی که هیچ معنایی از ضرورت از آن دریافت نشود- تعریف می‌شود.

فارابی در *السیاسة المدنیة* تأکید می‌کند که هر دو گونه مذکور موجود «ما یمكن أن لا یوجد و أن لا یوجد» و «ما لا یمكن أن لا یوجد»، افاضه شده از جانب سبب اول و وابسته به او هستند (همو، ۱۳۶۶: ۵۷) و در *آراء اهل المدنیة الفاضلة* سبب اول را «ازلی بذاته» به معنی «ما لا یمكن أن لا یوجد و لا بوجه من الوجوه» و فارغ از هر گونه نسبتی با اجزای زمان می‌داند (همو، ۱۹۹۵: ۲۶). او در این تعریف گونه خاصی از ضرورت (ما لا یمكن أن لا یوجد) را مطرح می‌کند که در دیگر آثارش هنگام بیان اقسام موجودات از آن یاد نمی‌شود و حتی هنگامی که در *العبارة* معنای حقیقی ضرورت را از معانی دیگر آن متمایز می‌کند، نظر به این معنا از ضرورت که مختص واجب تعالی است ندارد. شاید تنها توجیه این مطلب را بتوان، تباینی دانست که فارابی میان موجود بودن سبب اول و دیگر موجودات قائل است (برای نمونه همو، ۱۹۹۵: ۴۳ و ۱۴۰۵، ۵۳-۵۴ و ...) و بدین ترتیب نه تنها نحوه وجود بلکه نحوه ضرورت آن را (که از انحاء وجود موجودات است) نیز قابل قیاس با موجودات دیگر نمی‌داند.

بنابر آنچه گفته شد فارابی در دو اثر مذکور خود امکان را ویژگی اختصاصی موجودات

عالم ماده می‌داند و موجودات فراتر از فلک قمر را (که مبتلا به کون و فساد نیستند و به بیان دیگر ازلی هستند) با عبارت «ما لایمکن أن لایوجد» که تعبیر دیگری از امر ضروری است مشخص می‌کند. این، بیان دیگری از تعبیر ارسطویی تقسیم موجودات به بالفعل محض و دارای قوه است. چنانکه گفته شد ارسطو این تقسیم را که در متافیزیک بیان کرده است، در پایان بحث از موجهات منطوق، منشأ انتزاع دوگونه‌نهایی از جهت یعنی امکان و وجوب می‌داند. به نظر می‌رسد از همین جاست که برای اولین بار در عالم اسلام و توسط فارابی تقسیم منطقی جهات قضیه به وجوب و امکان، صورت متافیزیکی تقسیم موجودات به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را پیدا می‌کند و این تقسیم اخیر بعد از او به یکی از مسائل فلسفی بدل می‌شود.

قول فارابی در تقسیم موجودات به واجب و ممکن به نحوی که ممکن فقط مشتمل بر موجودات عالم ماده باشد در حالی است که او به اینکه وجود همه موجودات غیر از خدا (حتی ثوانی و عقل فعال) مستفاد از غیر و تابع غیر هستند توجه دارد و آن را به عنوان یک ویژگی مشترک ماسوی‌الله عنوان می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ۴۰). او حتی قائل به وجود سلسله‌ای از اسباب و مسببات از پایین‌ترین مرتبه موجودات تا بالاترین آنها و منتهی شدن این سلسله به سبب اول می‌باشد (برای نمونه همو، ۱۴۰۵: ۵۲-۵۴). ولی نکته اساسی در این میان آن است که هرچند فارابی همه موجودات را در وجودشان نیازمند به سبب اول می‌داند ولی این نیازمندی یا به تعبیری معلولیت را ملاک امکان قرار نمی‌دهد. این، تفاوت عمده طرح بحث امکان و وجوب توسط فارابی و ابن‌سینا در هستی‌شناسی است.

۲-۲. موجود ممکن در برخی دیگر از آثار منسوب به فارابی

در برخی دیگر از آثار منسوب به فارابی تقسیماتی (بر اساس وجوب و امکان) برای موجودات و تعاریفی از موجود واجب و موجود ممکن آمده است. ویژگی مشترک اینگونه آثار این است که این تقسیم‌ها و تعریف‌ها برخلاف آنچه پیش از این گفته شد هم‌سو و سازگار با دیدگاه ابن‌سیناست. برای نمونه در *فصوص‌الحکمة* معلول بودن ماسوی‌الله لازمه امکان ذاتی و لاقتضا بودنشان نسبت به وجود و عدم دانسته شده است (فارابی، ۱۳۸۱: پنجاه و دو-پنجاه و سه). در شرح *زینون* کبیر نیز ممکن‌الوجود چیزی است که وجودش ذاتی آن نیست و از همین جهت است که نیاز به غیر دارد و سلسله این غیرها می‌بایست در نهایت به واجب‌الوجود بالذات ختم شود (همو، ۱۴۱۹: ۲۲۷). در دو رساله *عیون المسائل و الدعای*

القلییه نیز نظام ارائه شده توسط مؤلف کاملاً مبتنی بر انحصار اقسام موجود به ممکن الوجود و واجب الوجود و همچنین تمییز واجب بالذات از واجب بالغیر است. یعنی موجود دو گونه دانسته می‌شود واجب بالذات که همان اول تعالی و علت‌العلل است و واجب بالغیر که در ذات خود ممکن است و همه موجودات اعم از مادی و غیر مادی را شامل می‌شود (همو، ۱۴۰۹ الف: ۵۶-۵۷ و ۱۳۴۹: ۱-۵).

۳. جایگاه اجرام سماوی در جهان‌شناسی فارابی

آنچه فارابی در شروح و همچنین آثار مستقل خود در حوزه منطق- در باب تمایز موجودات ممکن از ضروری ذکر می‌کند توسط یک صنف از موجودات -که در آثار فلسفی‌اش به آنها می‌پردازد- به چالش کشیده می‌شود: اجرام سماوی، موجودات فوق قمری‌اند که در عین متحرک بودن، ازلی هم هستند. «حرکت» در این موجودات هرچند به تصریح فارابی منحصر در حرکت مکانی است ولی می‌تواند شاهد بر وجود گونه‌ای قوه در آنها باشد؛ از سوی دیگر ازلی بودن این اجسام مستلزم نسبت یکسان‌شان با مقاطع زمانی است. بنابراین از یک منظر ممکن و از منظر دیگر ضروری هستند.

ارسطو از آنجا که در هیچ کجا تصریحی به تقسیم موجودات به واجب و ممکن ندارد، (حداقل در ظاهر) با این چالش مواجه نمی‌شود. اما فارابی به دلیل طرح چنین تقسیمی ناچار است جایگاه اجسام سماوی را از این جهت مشخص کند. او در *السیاسة المدنیة* و به فراخور بحث از مبادی اجسام و اینکه اجسام سماوی را یکی از مراتب و اجناس شش‌گانه جسم برمی‌شمارد در مورد این اجسام به تفصیل سخن می‌گوید. در این اثر، اجسام سماوی خلاف موجودات هیولانی که جوهریت‌شان بالقوه و در ماده اولی به آنها اعطا شده، دانسته شده است. ترکیبی که در اینهاست به دلیل نیازمند بودن جوهریت بالفعل‌شان به موضوع، «شبییه» ترکیب ماده و صورت است نه همان ترکیب. موضوع اجرام فلکی فقط قابل صورتی است که از ابتدا به آنها اعطا شده و بنابراین جوهرشان ضد ندارد؛ از همین رو کون و فساد در آنها راه ندارد. فارابی در رساله *جوابات لمسائل سئل عنه* نیز به نحو دیگری قوه داشتن اجرام سماوی را نفی می‌کند و می‌گوید:

«الأفلاك كلها متناهية، وليس وراءها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء. والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوة. فهذه الأجرام السماوية كلها موجودة بالفعل، لا تحتل زيادةً واستكمالاً» (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۴۱-۳۴۲).

بنابراین فارابی در عین قول به حرکت ازلی و بدون انقطاع اجرام سماوی برای به‌دست آوردن بهترین وجودشان، آنها را بالفعل و فاقد قوه می‌داند.^{۱۶} اقتضائات این مرتبه از موجودات عالم، هم در ترکیب از ماده و صورت و هم در ترکیب از جوهر و عرض در ظاهر شبیه موجودات هیولانی و در عین حال متفاوت و در مرتبه‌ای بالاتر از آنهاست. او می‌گوید اجرام سماوی اکثر وجودشان را دارا هستند و تنها مقدار کمی از این وجود، از ابتدا به آنها داده نشده است که این مقدار را آنها به تدریج و به نحو دائمی در آینده^{۱۷} به‌دست می‌آورند. موضوع آنها قابل هیچ صورتی غیر از صورتی که از ابتدا به آنها اعطا شده، نیست (همو، ۱۳۶۶: ۵۴).

نهایتاً فارابی در *فصول منتزعه* که در مورد وجوب یا امکان همه عوالم و اصناف موجودات سخن می‌گوید و آنها را طبقه‌بندی می‌کند اجرام سماوی را از سنخ موجودات «لا یمکن أن لا یوجد» و در نتیجه ضروری به شمار می‌آورد؛ در عین حال ضمن توضیحی که در مورد آنها می‌دهد و با اختصاص ضرورت آنها به زمانی خاص، میان آنها و دیگر موجودات ضروری (یعنی عقول مجرد) قائل به تمایز است (همو، ۱۴۰۵: ۷۸-۷۹). چنانکه گفته شد عبارات کوتاه *فصول منتزعه* در مورد نحوه ضرورت اجرام سماوی یادآور ضرورت وقتی در کتاب *العبارة* است با این حال او در *العبارة* پس از اینکه متذکر شد دو معنای ضرورت وقتی و ضرورت وصفی، معانی حقیقی جهت اطلاق هستند، در نهایت مطلقه را از سنخ ممکن می‌داند؛ با این تفاوت که مطلق، الآن هست ولی پیش از این بودن، ممکن بوده و نبودش در آینده هم امکان‌پذیر است.^{۱۸}

آنچه در این بخش و بخش‌های پیشین گفته شد نشان می‌دهد اگر ملاک و معیار امر ممکن را نسبتش با مقاطع مختلف زمان بدانیم، اجرام سماوی به دلیل اینکه بخشی از آنچه را برای تمامیت وجودشان نیاز دارند به تدریج در آینده و در پی حرکت دائمی‌شان به‌دست می‌آورند باید از جمله موجودات ممکن به شمار آیند. ولی اگر ملاک ممکن بودن را داشتن قوه بدانیم، به‌دلیل آنکه اجرام سماوی دارای قوه نیستند و ترکیب از ماده و صورت‌شان نیز متفاوت از ترکیب موجودات هیولانی است، ممکن نیستند و ضروری به حساب می‌آیند. البته فارابی گاهی از اصطلاح «قوه» برای اجرام سماوی استفاده می‌کند و برای مثال آنها را دارای قوه آسمان اول، قوه مشترک و یا قوای مباین می‌داند ولی سیاق بحث به روشنی نشان می‌دهد که «قوه» در این موارد به معنای امر بالقوه و در مقابل امر بالفعل نیست (همو، ۱۳۶۶: ۵۵). این نکته‌ای است که دامین یانوش (Damien Janos) نیز در اثر خود با عنوان *روش*،

ساختار و تطوّر در جهان‌شناسی^{۱۹} فارابی متذکر می‌شود. از نظر او «قوه» در این مباحث ارسطو بیشتر به معنای توان و قدرت (power) به کار رفته است (Janos, 2012: 345-348).

نتیجه

در این مختصر نشان دادیم که معنا، جایگاه و اقتضائات «امکان» و «ممکن» در نظام فلسفی فارابی -مطابق بخش قابل توجهی از آثار او- کاملاً متفاوت از دستگاه فلسفی ابن‌سیناست. فارابی امکان را به نحوی تعریف می‌کند که تنها می‌تواند ویژگی اختصاصی موجودات عالم ماده باشد. از این لحاظ ممکن است فارابی دنباله‌روی ارسطو انگاشته شود. در عین حال وجود دو نقطه نظر در آثارش، راه او را از ارسطو جدا می‌کند. اول اینکه او بارها بر ناقص بودن موجودات غیر مادی و فوق قمری که پس از اول تعالی قرار دارند تأکید می‌کند و آنها را همچون همه موجودات ماسوی الله دارای نقص مشترک و ابستگی به اول تعالی می‌داند. دوم اینکه او - شاید برای اولین بار در تاریخ فلسفه- تقسیم منطقی جهات قضیه به واجب و ممکن را، که ارسطو نشأت گرفته از تقسیم موجودات به بالفعل و بالقوه دانسته بود، ناشی از تقسیم موجودات به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌داند. بدین ترتیب او زمینه را برای ورود همه جانبه این تقسیم منطقی به حوزه وجودشناسی توسط فیلسوفان بعد فراهم می‌کند. ابن‌سینا با نظر به همین استفاده وجودشناسانه، در کنار قول به تمایز و تغایر وجود از ماهیت -که آن هم ابتکار خاص شیخ‌الرئیس به حساب می‌آید- نیازمندی به علت برای عروض وجود را ملاک امکان در موجودات ممکن قرار می‌دهد که در میان همه ماسوی‌الله مشترک است. در عین حال فارابی در آثاری که در انتساب آنها به او بیشترین اطمینان وجود دارد، زمانمند بودن (به معنی نسبت داشتن با مقاطع مختلف زمان یعنی بودن در زمانی و نبودن در زمانی دیگر) و دارای قوه بودن را ویژگی‌های لاینفک موجود ممکن می‌داند و نیازی به طرح مفهوم پیچیده «امکان ذاتی» به معنای سینوی نمی‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «مبانی نظری فارابی در تفسیر بحث وجوب و امکان در فلسفه ارسطو و سیر تحول آن در فلسفه فارابی» در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران است.
۲. در یافتن منابع و همچنین مطالعه در باب نسبت منطق و فلسفه در بحث موجهات نزد ابن‌سینا از رساله دکتری با عنوان «تحلیل رابطه فلسفی - منطقی مواد و جهات براساس آرای ابن‌سینا» بهره‌های فراوان برده‌ام.
۳. برای اطلاع بیشتر راجع به مناقشات شارحین ارسطو در باب علم الهی و نسبت آن با امر ممکن و نظرگاه فارابی در این میان ر.ک: "The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents". همچنین برای اطلاع بیشتر راجع به نسبت امکان استقبالی و نسبت آن با علم الهی در ارسطو و فیلسوفان مسلمان ر.ک «امکان استقبالی و تعیین صدق در گزاره‌های ناظر به آینده»، علی شیروانی. البته با اظهارات هر دو مقاله اختلاف نظرات متعددی وجود دارد که جای طرح آن در اینجا نیست.
۴. احتمالاً ابن‌سینا نیز چنین برداشتی از مفهوم «امکان استقبالی» داشته است.
۵. «اینکه به آنها «ممکن الوجود» گفته می‌شود به معنی این است که وجودشان متعلق به خودشان نیست بلکه متعلق به موجد آنهاست. بنابراین آنها در اضافه به او موجود هستند و به اعتبار ذات خودشان غیر موجودند».
۶. فارابی هم در اینجا و هم در رساله «فیما یصح و فی ما لا یصح من أحكام النجوم» در توضیح امور ممکن تأکید می‌کند که آنها سبب معلوم و محصل بالذاتی ندارند و تنها از جانب اسباب غیر محصل و به نحو بالعرض وجود می‌یابند (فارابی، ۱۴۰۹: ۸۸-۸۹ و ۱۴۱۳: ۲۸۶-۲۸۷). در عین حال در مباحث بعدی شرح العبارة و بعد از آن در کتاب العبارة هیچ اشاره‌ای به اسباب امور ممکن ندارد. این نکته از این جهت اهمیت دارد که در این آثار نهایتاً امر ممکن استقبالی با امر بالقوه تطبیق داده می‌شود درحالی که خروج از قوه به فعل بدون تکیه بر علت و سبب محصل حرکت امکان‌پذیر نیست.
۷. البته این تعبیر در اصل از خود ارسطوست. منتها ارسطو پیش از آنکه تقسیم جهات را مبتنی بر تقسیم موجودات معرفی کند آن را متذکر می‌شود.
۸. «فان ذلك شيء قد اختلفت آراء المتفلسفين فيه في القديم. فقوم رأوا ان ما لم یزل و لا یزال موجودا لا یجب ان یقال انه ممکن ان لا یوجد. و كذلك ما لم یوجد قط و لا یوجد فی المستقبل أصلا لا یجوز ان یکون ممکنا فیه ان یقال: انه ممکن ان یوجد. و قوم جوزوا ذلك. فمن جوز ذلك، رای ان یعلم الله، تعالی، احد المتقابلین انه سیکون علی التحصیل، فیکون و لا یرتفع امکانه، و لا یکون المقابل له الآخر، و لا یرتفع امکانه، فیکون مقابله الآخر لا وجوده دائم لم یزل و لا یزال وجوده ممکنا. و هذا الرأی انفع فی الملل من رای من یری غیر ذلك» (فارابی، ۱۰۶: ۱۴۰۹-۱۰۷)
۹. فارابی در کتاب الحروف این تقسیم ثنائی را با ظاهری متفاوت بیان می‌کند. او در آنجا می‌گوید موجود (به معنای آنچه در خارج ماهیتی دارد) یا بالقوه است یا بالفعل. و آنچه بالفعل است یا نبودنش در هیچ زمانی امکان‌پذیر نیست یعنی دائماً بالفعل است و یا هرچند الان بالفعل است ولی در زمانی پیش از این بالقوه بوده است. موجود بالقوه نیز که آمادگی و استعداد بالفعل شدن را دارد یا تنها آمادگی بالفعل شدن دارد یا آمادگی بالفعل شدن و بالفعل نشدن - هر دو- را دارد. البته او در الحروف بالقوه‌ای

که تنها استعداد بالفعل شدن دارد را نیز دو گونه می‌داند، یکی آنچه موانع خارجی جلوی فعلیت یافتن آن را می‌گیرند و گونه دیگر آنها که هیچ مانع خارجی برای تحقق‌شان ندارند و بنابراین لزوماً فعلیت می‌یابند (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۹-۱۲۰).

۱۰. تکیه بر «صنایع» در این عبارت نشان می‌دهد در نظر فارابی این اصطلاحات در **صناعت حاضر** (منطق و احتمالاً فلسفه) معادل هستند نه فقط در بحث جاری.

۱۱. شهید مطهری ویژگی‌های این دو گونه امکان را به عنوان وجه تمایز امکان ذاتی از امکان استعدادی مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ۲۲۱). در عین حال هیچ‌کدام از این دو گونه امکان برای فارابی تحصیل روشنی ندارند و متمایز از امکان استقبالی مطرح نیستند.

۱۲. در *السیاسة المدنیة* در این ارتباط می‌گوید: «والممكن ليس في نفس طبيعته أن يكون له وجود واحد متصل بل هو يمكن أن يوجد كذا وأن لا يوجد، ويمكن أن يوجد شيئا وأن يوجد مقابله. وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة. وليس بأن يوجد هذا الوجود أولى من أن يوجد مقابل له والمقابل ههنا إما عدم وإما ضد وإما هما معا» (فارابی، ۱۳۶۶: ۵۷).

۱۳. ترجمه عربی عبارت ارسطو که فارابی آن را جمله به جمله توضیح می‌دهد این است: «... أن قولنا قد يمكن أن يوجد وقولنا قد يمكن أن لا يوجد، معنى واحد بعينه. وذلك أن كل ما كان ممكنا أن ينقطع أو أن يمشى، فممكنا أن لا ينقطع وأن لا يمشى. والحجة في ذلك أن كل ما كان ممكنا على هذا النحو، فليس ابدا بفعل» (فارابی، ۱۴۰۹: ۱۸۹-۱۹۰).

۱۴. به کار بردن این سه اصطلاح در یک جا و به یک معنی قابل توجه است. در رساله «فیما یصح وما لا یصح من أحكام النجوم» نیز می‌گوید برخی به دلیل جهل نسبت به وجه مجهول بودن امر ممکن، ممکنات را دو گونه می‌دانند، یکی «ممکن فی ذاته» و دیگری «ممکن بالإضافة إلى من یجهله». درحالی که ممکن تنها همان گونه اول است (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۸۹). البته در کتاب *الخطابة* نظر به اطلاق لفظ ممکن بر هر دو معنا دارد (همو، ۱۴۰۸: ۴۵۷-۴۵۸).

۱۵. فارابی در شرح *العبارة* می‌گوید ضروری سه معنا دارد، یکی «دائمی لم یزل و لا یزال»، یکی «ضروری مادام موضوعه موجودا» و یکی «ضروری الوجود مادام هو موجودا». ممکن نیز چهار معنا دارد که سه تای آن همین معانی سه گانه ضروری هستند و دیگری، «الممكن في المستقبل أن يوجد وأن لا يوجد» است. در این میان تنها معنای حقیقی ضروری، معنای اول و تنها معنای حقیقی ممکن، معنای چهارم آن است. دو معنای باقی مانده ضروری و ممکن، بنا بر نظر اسکندر افرویدیسی، معنای حقیقی «مطلق» هستند.

۱۶. این، همان نکته‌ای است که ابن رشد نیز در باب اجرام سماوی متذکر می‌شود و آن را دستاویزی برای حمله به ابن‌سینا قرار می‌دهد.

۱۷. این حالت منتظره نسبت به آینده که در اینجا برای اجسام سماوی ذکر می‌کند از این جهت با امکان استقبالی در آینده تفاوت دارد

۱۸. جالب اینجاست که ابن رشد با وجود انتقاد جدی‌ای که به ابن‌سینا در جمع امکان بالذات و وجوب بالغیر در وجود ماسوی الله دارد، این جمع را در حرکت اجرام سماوی امکان پذیر می‌داند: «... و لذا درست نیست گفته شود شیئی وجود دارد که از جانب ذاتش ممکن و از جانب غیرش ازلی و ضروری است - چنانکه ابن‌سینا می‌گوید واجب دو گونه است یکی واجب بذاته و دیگری واجب

بغیره- جز در مورد حرکت آسمان. ممکن نیست شیئی یافت شود که در جوهرش ممکن و از جانب غیرش ضروری باشد؛ چراکه شیء واحد نمی‌تواند از جانب جوهرش ممکن الوجود باشد و در عین حال وجود ضروری را از غیرش بپذیرد مگر آنکه انقلاب در طبع برایش امکان پذیر باشد. اما «حرکت» [در شرایط خاصی] می‌تواند از جانب غیرش واجب و از جانب ذاتش ممکن باشد؛ به این سبب که وجودش از جانب غیرش یعنی محرک است و اگر حرکت سرمدی‌ای وجود داشته باشد باید از جانب محرکی باشد که نه بالذات حرکت دارد و نه بالغیر. بنابراین بقای حرکت از جانب غیرش است. درحالی که [بقای] جوهر از جانب خودش است. برای همین هم هست که نمی‌توان «جوهر»ی یافت که از جانب ذاتش ممکن و از جانب غیرش ضروری باشد ولی این امر در «حرکت» امکان پذیر است. هر قوه محرکی که در جسم است ضرورتاً متحرک است بالعرض، و هر متحرک بالعرضی محرک بالذات است؛ بنابراین از جانب ذاتش ممکن السکون است و از جانب غیرش متحرک. بنابراین اگر قوه‌ای در جسمی وجود داشته باشد که هیچ‌وقت نتواند از حرکت باز ایستد؛ آن قوه ضرورتاً از جانب محرکی که نه بالذات قوه‌ای دارد و نه بالعرض متحرک است و این [فقط] حال اجرام سماوی است» (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۶۳۲).

19 *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology*

منابع

- ابن‌رشد، محمدبن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ج ۲، حکمت، تهران، ۱۳۸۰.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- _____، التعليقات، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۱.
- _____، منطق المشرقیین، ج ۲، مکتبه آیه الله مرعشی، تهران، ۱۴۰۵.
- _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- احسانی، ملیحه، «تحلیل رابطه فلسفی- منطقی مواد و جهات براساس آرای ابن‌سینا»، پایان‌نامه دکتری، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۹۴.
- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ج ۳، حکمت، تهران، ۱۳۸۴.
- _____، منطق ارسطو، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰.
- شیروانی، علی، امکان استقبالی و تعین صدق در گزاره‌های ناظر به آینده، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، تابستان ۱۳۸۴، شماره ۲۴، از ۱۲۰-۱۴۳.
- فارابی، محمدبن محمد، الاعمال الفلسفیه، مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، ج ۱، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۱۳.
- _____، رسائل فارابی، ج ۱، مطبعة مجلس، دائرة المعارف العثمانیه، حیدر آباد الدکن، ۱۳۴۹.

- _____ ، کتاب *السیاسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات*، تحقیق و مقدمه و تعلیق فوزی متری نجار، ج ۲، مکتبه الزهراء، تهران، ۱۳۶۶.
- _____ ، *فصوص الحکمة*، شرح سید اسماعیل شنب غازانی، تحقیق علی اوجبی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
- _____ ، *فصول منتزعة*، تحقیق و مقدمه و تعلیق فوزی متری نجار، ج ۲، مکتبه الزهراء، تهران، ۱۴۰۵.
- _____ ، *المنطقیات للفارابی*، ج ۱، *النصوص المنطقية*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۸.
- _____ ، *المنطقیات للفارابی*، ج ۲، *الشروح المنطقية*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۹.
- _____ ، *الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة*، نشر فریدرخ دیترتسی، چاپ اول لیدن، ۱۸۹۰م، چاپ مجدد: معهد تاریخ العلوم العربیة الاسلامیة، دانشگاه فرانکفورت، ۱۴۱۹هـ الف.
- _____ ، *بعض رسائل و کتب فی الفلسفة لأبی نصر محمد بن الفارابی*، چاپ اول حیدرآباد، ۱۳۴۰-۱۳۴۹هـ، چاپ مجدد: فؤاد سزکین، معهد تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، دانشگاه فرانکفورت، ۱۴۱۹هـ ب.
- _____ ، *کتاب الحروف*، تحقیق و مقدمه و تعلیق محسن مهدی، دار المشرق، بیروت، ۱۹۸۶.
- _____ ، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۵.
- _____ مرتضی، مطهری، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱۰، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷.
- Adamson, Peter (2006), *The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 88. Bd., S. 163-88 DOI 10.1515/AGPH.
- Janos, Damin (2012), *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology*, Leiden, Boston, 2012.