

مقایسه تطبیقی برخی مبانی نظامهای فلسفی: سینوی، رشدی و صدرایی

سعید رحیمیان

قسمت دوم

فصل دوم:

۲- مسئله امکان و وجوب

امکان ماهوی، ظاهراً نخستین بار مسئله امکان و وجوب بدین معنا را فارابی در آثار خود بویژه فصوص الحکم پس از تمیز و تفکیک بین وجود و ماهیت و تلاش در تبیین رابطه آن دو به طور منقح طرح کرده است.

به هر حال ابن رشد برای ردّ و نفی این قول عمدتاً سه دلیل که یکی به صورت قیاس برهانی تنظیم شده و دو تای دیگر به صورت جدلی، آورده است:

اشکال اصلی او بر تقسیم‌بندی مزبور آن است که اجتماع وجوب و امکان در یک شیء و انتساب دو نحو وجود به آن: که یکی به وصف امکان بالذات باشد و دیگری به وصف وجوب بالغیر محال است چرا که مستلزم تکثیر واحد (دو یا چند وجود داشتن یک

ابن رشد با توجه به مبنایش در وجودشناسی؛ یعنی قول به اصالت جوهر و ازلیت و ضرورت آن تقسیم‌بندی ابن سینا در موجودات به واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر - در عین امکان بالذات - رانمی‌پذیرد و در مواضع متعددی از آثارش این تقسیم‌بندی را تخطئه نموده است. وی در این زمینه به وضع رساله‌ای جداگانه تحت عنوان رساله در ردّ ابن سینا و تقسیم موجودات به ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاته و واجب بغیره و واجب بذاته پرداخته است که نشانگر اهمیت این موضوع در دیدگاه اوست. در بخش سوم تأثیر این مبنا در مذهب ابن رشد در خلقت و نقش خداوند را متذکر خواهیم شد. وی انگیزه ابن سینا را در اختیار این قول گاه کلامی و جدلی برای نزدیک شدن به اثبات خدای ادیان و متکلمان (بخصوص اشاعره) ذکر نموده (بویژه در نزدیکی به دلیل حدوث)^۱ و گاه به جهت تطبیق سخنش با سخنان فلاسفه یونان.^۲

امکان و وجوب به معنای مصطلح در فلسفه اسلامی و فلسفه یونان سابقه نداشته و نهایت مفهومی که از آن در فلسفه ارسطو به دست می‌آید؛ نوعی امکان منطقی و امکان استعدادی و قابلیت حرکت و مانند آن است.^۳ نه

۱- نهافت النهافت، بویژه، ص ۲۷۶.

۲- نهافت النهافت، تصحیح سلیمان دنیا، ج ۲، ص ۶۳۶.

۳- در این زمینه رجوع شود به متافیزیک کتاب دلتا، B - ۱۰۹۱ و a ۱۰۱۴ از مطالعه این دو بخش چنین برمی‌آید که ممکن الوجود واجب الوجود در قاموس ارسطو جایی نداشته و مفهومی که در نزد او از امکان و وجوب مطرح است معنای منطقی آن دو و گاه معنی قوه و توانمندی و قابلیت (در باب امکان) است. (همچنین ر.ک. بنیاد حکمت سبزواری، ص ۵۲ و ۵۵) در نزد ابن رشد نیز چنانکه خواهیم دید امکان، کمابیش چنین معنایی دارد. ر.ک. النهافت، بویژه، ص ۱۰۰؛ الامکان يستدعی شيئاً يقوم به، ص ۱۰۳ يستدعی مادة موجودة، ص ۱۰۴ الذى يتصف بالامکان... انما يتصف بالامکان من جهة ما هو بالقوة.

موجود) است مگر آن که انقلاب حقیقت (انقلاب الامکان وجوباً) را جایز بدانیم که احدی از فلاسفه، آن را جایز ندانسته است. وی در تفسیر مابعدالطبیعه خود گوید:

لایصح ان یقال ان هیئنا شیء ممکن من ذاته ازلی و ضروری من غیره کما یقول ابن سینا ان الواجب منه ماهو واجب بذاته و واجب بغیره... لان الشیء الواحد لایمکن ان یکون من قبل جوهره ممکن الوجود و یقبل من غیره الوجود الضروري الا لوامکن فیه ان ینقلب طبعه»^۴.

دومین اشکال او بر ابن سینا آن است که اگر عالم را که به تمامه و به لحاظ سلسله اسباب طبیعی و مفارق خود، ضروری است، ممکن بدانیم دیگر دلیلی بر اثبات وجود خداوند نخواهیم داشت چون بانفی رابطه ضرورت علی دیگر رابطه علیت برای اثبات واجب (با کمک ابطال تسلسل) نیز به کار نخواهد آمد.^۵ خلاصه آن که با سلب ضرورت نمی توان خالق را اثبات کرد و همواره فعلیت را باید مساوق با ضرورت دانست.

سومین اشکال وی آن است که ابن سینا با توجه به مبنای مذکور وجود امور ممکن الوجود اما ازلی را باید بپذیرد اما با توجه به این که امکان از سنخ قوه و قابلیت است اما ازلیت از سنخ فعلیت، در نتیجه امکان و ازلیت دو وصف متناقض اند.^۶ مبنای وی در حکم اخیرش عبارتی مشهور از ارسطو است که: «در امور ازلی امکان همان ضرورت است.»^۷ یعنی ممکن که ازلی است؛ ضروری التحقق است. چنانکه وی بدین سخن ارسطو در مواضعی استشهاد نموده است.^۸ وی به ناچار با تکیه بر کلام ارسطو یک استثناء را در این زمینه می پذیرد و آن این که هر چند اجتماع امکان بالذات و وجوب بالغیر را نمی پذیریم، اما اجتماع ضروری الحركة بودن از ناحیه غیر و ممکن الحركة بودن از ناحیه ذات را در جوهر عالم می پذیریم (و این از توالی مستقیم قول ارسطو و ابن رشد در ازلیت عالم و جواهر است) بدین سان به جوهری که از ناحیه ذاتش دائم و باقی است و ممکن الحركة از طرفی و به حرکت آن که از ناحیه غیر عارض شده (محرک لایتحرك) و با ابقاء او باقی است قائل شده است.^{۱۰} توضیح بیشتر در مورد این اشکال را در پیوست آخر همین فصل (دوم) خواهیم آورد.

توضیح مرام ابن سینا

ارتباط این مسئله (تقسیم به امکان بالذات و وجوب بالذات و وجوب بالغیر) با مسئله قبل (زیادت وجود بر ماهیت) در نزد ابن سینا را در عبارتی از او که نقل شد و بار دیگر در آن تأمل می کنیم در می یابیم. وی می گوید:

کل مالا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی ماهیه و لایجوز ان یکون لازماً لذاته... فیبقی ان یکون عن غیره»^{۱۱}
و به گفته مرحوم خواجه طوسی، شارح اشارات:

نتیجه عبارت، دقیقاً آن است که در حق تعالی ماهیت عین وجود است (ماهیت در اینجا به معنی ما به الشی هو هو است) و این از لوازم واجب الوجود است. بنابر این از آن طرف هر موجودی که در تحلیل عقلی ماهیتی داشت و وجودی و وجود او غیر ماهیت او بود ممکن الوجود (و طبعاً معلول) خواهد بود. بنابر این، امکان در دیدگاه شیخ الرئیس با مسئله وجود و ماهیت پیوندی عمیق می یابد. وی در آغاز طرح این مسئله در اشارات می گوید: کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته من غیر المتفات الی غیره فاما ان یکون بحیث یحب له الوجود فی نفسه اولایکون.. (و هو) ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم عملیه صادرمتنعاً او مثل شرط وجود علة صار واجباً و ان لم یقرن بها شرط لا حصول علة و لاعدمها بقی له فی ذاته الامر الثالث و هو الامکان فکل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممکن الوجود بحسب ذاته»^{۱۲}.

وی سپس در ضمن اشاره ای، بیان می دارد که آنچه فی

۴- تفسیر، ج ۳، ص ۱۶۳۲.

۵- ابن رشد فیلسوف قرطبه، ماجد فخری، ص ۲۳.

۶- ابن رشد فیلسوف قرطبه، ص ۲۳ و ۲۴.

۷- متافیزیک، ۹- ۱۰۵۰ ب. ۶ در ترجمه فارسی چنین آمده است هیچ چیزی بالقوه ای جاویدان نیست دلیل آن هم این است: هر توانمندی (یا قوه) هم زمان توانمندی نقیض است.. الخ (ص ۳۰۰) بنابر این و با توجه به این که خود ارسطو بین قوه (dumamis) و امکان (dunaton) تمایز قائل شده (دلنا ۳۵- ۱۰۱۹ a) و از طرفی واژه dunaton به معنی توانمندی و قوه هم می آید، می بایست در صحت یکی از ترجمه ها تردید روا داشت مگر آن که همزبان با آقای ایزوتسو بازگشت امکان ارسطویی را به قوه و امکان استعدادی بدانیم [بزرگ. نظریه الفیاس الارسطیه من وجهة نظر المنطق الصوری الحدیث: یان لورکاسیوتیس ترجمه دکتر عبدالحمید صبره، طبع مصر ص ۲۱۶، ۲۱۸].

۸- تهافت التهافت، ص ۹۸ و تفسیر مابعد ص ۱۶۳۱ و ۱۶۳۲.

۹- ماجد فخری نیز در اثر خود (ابن رشد فیلسوف قرطبه حاشیه ص ۲۴) ضمن آوردن کلامی از ابن سینا در نجات بدین مضمون که «کل موجود فاما واجب و اما ممکن... الخ» آن را حاوی تناقضی واضح دانسته و در تأیید سخن ابن رشد می گوید: لکن اگر وجودی باشد طبعاً باید وجودی بالفعل باشد و در نتیجه ضروری پس محالست که در عین حال ممکن نیز باشد چراکه ممکن نزد او همان است که هرگاه غیر موجود فرض شود محال لازم نیاید (به خلاف ما نحن فیه).

۱۰- تفسیر مابعد...، ج ۳، ص ۱۶۳۲.

۱۱- اشارات، با شرح آن، ج ۳، ص ۵۷.

۱۲- همان، ص ۱۸.

□ ظاهراً نخستین بار مسئله امکان و وجوب بدین معنا را فارابی در آثار خود بویژه فصوص الحکم پس از تمیز و تفکیک بین وجود و ماهیت و تلاش در تبیین رابطه آن دو به طور منقح طرح کرده است.

حد ذاته ممکن است و در سنجش با وجود، وصف امکان بر آن قابل تطبیق است، جز با علتی مغایر با خودش تحقق نمی‌یابد و از آنجا که هر چیزی تا واجب نشود و تا همه طرق عدم بر او منسند نشود به وجود نمی‌آید «الشیء مالم یجب لم یوجد» پس هر ممکن بالذات مادام که به وجوب غیری از ناحیه علتش نرسد تحقق نمی‌یابد:

«ما حقه فی نفسه الاکان فلیس بصیر موجوداً من ذاته فانه لیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حیث هو ممکن فان صار احدهما اولی فلحضور شیء او غیبه فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره»^{۱۳}

در نجات نیز پس از تعریف واجب الوجود، به آنچه که اگر معدوم فرض شود محال لازم آید، و تحدید ممکن الوجود به آنچه که، چه موجود فرض شود، چه معدوم محالی لازم نیاید، در تقسیم واجب الوجود گوید:

«الوجود قدیکون واجباً بذاته و قد لایکون بذاته»

و در توضیح قسم دوم چنین می‌آورد:

«اما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذی لو وضع شیء مثالیس هو صار واجب الوجود»^{۱۴}

«واجب الوجود لا بذاته (بالغیر) آن است که اگر چیزی غیر از او فرض شود واجب الوجود خواهد شد و گرنه خیر. وی در فصل بعد بر این مطلب که «لایجوز ان یکون شیء واحد واجب الوجود بذاته و بغیره معاً» استدلال نموده که^{۱۵}، اگر چیزی واجب الوجود و متحقق بود، با رفع موجود دیگری یا عدم اعتبار آن دو حالت برای او متصور است، یا همچنان به وجود و وجوب خود باقی می‌ماند. که در این صورت وجوبش بالغیر نبوده و واجب بالذات است، یا آن که با رفع شیء دیگر وجوب و وجودش باقی نمی‌ماند پس واجب الوجود بغیره است و هر واجب الوجود بغیره ممکن الوجود بذاته است. یعنی از ناحیه ذات امکان دارد چرا که چنین موجودی وجوبش تابع نسبت و اضافه‌ای (با علت و شرایط تحققش) است و می‌دانیم که اعتبار این نسبت غیر از اعتبار ذات شیء است، به علاوه اگر چیزی واجب الوجود به غیره نباشد از ناحیه ذاتش دو راه بیشتر برای او باقی نمی‌ماند. یا امتناع داشته باشد یا امکان اما علی الفرض ممتنع بالذات نمی‌باشد. چون مفروض آن است که تحقق پیدا کرده. بنابراین این تنها فرض صحیح آن است که از ناحیه ذاتش امکان

داشته باشد (امکان ذاتی یا بالذات):

«فقی ان یکون باعتبار ذاته ممکن الوجود و باعتبار ایقاع النسبة الی ذلك الغیر واجب الوجود و باعتبار قطع النسبة الی ذلك الغیر ممتنع الوجود و ذاته بذاته بلا شرط ممکن الوجود»^{۱۶}

با دقت در بیانات ابن‌سینا منطقی بودن اصل تقسیم موجودات به ممکن الوجود و واجب الوجود و نیز صحت توصیف ممکن الوجود بالذات در حال وجود به وجوب بالغیر واضح می‌شود و اشکال ابن‌رشد مبنی بر لزوم انقلاب حقیقت یا اجتماع نقیضین غیر وارد می‌نماید چرا که از شرایط اجتماع نقیضین وحدت شرط است؛ حال آن که اجتماع دو وصف امکان و وجوب از دو جهت و با دو لحاظ و شرط ملاحظه شده است: یکی به لحاظ «ذات شیء» یا قطع نظر از علت وجود یا عدم آن (عدم العلة) بلکه صرفاً در مقایسه با وجود و عدم که واضح است، لحاظی ذهنی و تحلیلی عقلی است از شیء ممکن، که در این صورت متصف به امکان (بالذات) می‌گردد و دیگری به لحاظ ذات شیء موجود و با منظور داشتن علت وجودی‌اش که در این صورت متصف به نوعی وجوب (وجوب بالغیر) خواهد شد و تحقق ماهیتی که فی حد نفسه - یعنی به تحلیل ذهن - ممکن الوجود و العدم بوده و سپس به وجود آمدن چنین ماهیتی - به حسب شرایط خارجی - که - بنا به قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد - اینک وجوب وجود پیدا کرده به هیچ وجه انقلاب ذات و حقیقت نیست، بلکه انقلاب ذات هنگامی رخ می‌دهد که آن را در حال وجودش دیگر ممکن بالذات ندانیم زیرا در این صورت طبعاً باید واجب بالذات تلقی شود (نه ممتنع و نه ممکن) و بنابر این حقوق عدم یا سابقه عدم برای آن محال می‌باشد. حال آن که فرض ما پیدایش چنین موجودی و عدم استحالة فرض عدم اوست. بنابر این، ماهیت ممکن و معلول حتی در

۱۳- اشارات، با شرح خواجه، ج ۳، ص ۱۹. نیز رجوع شود به نجات، طبع مصر، ص ۲۲۶. فصل فی ان مالم یجب لم یوجد.

۱۴- نجات، طبع مصر، ص ۲۲۵.

۱۵- نجات، طبع مصر، ص ۲۲۵.

۱۶- نجات، طبع مصر، ص ۲۲۶ نیز رجوع شود به الهیات شفا، طبع مصر، افست، ص ۳۸.

□ صدرالمتألهین در موضعی از اسفار که شبهه مورد بحث را طرح نموده دو گونه موضع اتخاذ کرده که در واقع مربوط به سیر تعلیمی طرح مسائل در آثار وی می‌باشد

ضعف اساسی است:

یکی این که این معنی که امکان از سنخ قوه باشد و وجوب از سنخ فعلیت و اجتماع این دو به منزله اجتماع متناقضین یا عدم و ملکه باشد صحیح نیست، چرا که امکان و وجوب از دید شیخ از جمله مفاهیم اضافی، اعتباری و از مقولات ثانی می‌باشند که با تقسیم بندی دیگر موجود به بالقوه و بالفعل و تداخل در آن تقسیم بندی منافاتی ندارد و لذا هیچ اشکالی ندارد وجود ممکن بالفعل باشد یا بالقوه.

بعلاوه از نظرگاه مبانی شیخ این کلام ارسطو - بر فرض صحت ترجمه و برداشت این‌رشد از آن - که «در امور ازلی امکان همان ضرورت است» اگر مقصود از امکان و ضرورت، سنخ بالذات آن دو باشد محل تأمل است، بلکه اگر مقصود از ضرورت، ضرورت بالغیر باشد، صحیح است اما اختصاصی به امور ازلی ندارد بلکه در موجودات زمانمند و موقت نیز در حین وجودشان امکان بالذات با ضرورت بالغیر مجتمع است.

به هر حال، این عبارت با سخن متکلمان اشعری که ملاک احتیاج به علت را حدوث و ملاک استغنائی از علت را ازلیت و قدم می‌دانند و طبعاً حادثات را محتاج علت و موجودات ازلی را ضروری و مستغنی از علت می‌پندارند، سازگار است و اهتمام اساسی شیخ در فصل صنع و ابداع اشارات به دفع این توهم اختصاص یافته است.^{۱۷}

تبیین صدرالمتألهین از محل بحث

صدرالمتألهین در موضعی از اسفار که شبهه مورد بحث را طرح نموده دو گونه موضع اتخاذ کرده که در واقع مربوط به سیر تعلیمی طرح مسائل در آثار وی می‌باشد: یکی موضع موافق جمهور مشائیان و مبتنی بر مبنای ایشان که در این موضع نظیر آنچه که در بخش قبل در دفع شبهه مطرح شد، بحث نموده و موافق تقریر شیخ‌الرئیس و خواجه طوسی هیچ اشکالی در اجتماع امکان ماهوی ذاتی (که تنها با نظر به ماهیت شیء با قطع نظر از وجود و عدم آن یا تحقق علت یا عدم آن لحاظ می‌گردد) با وجوب

حال وجودش نیز ممکن بالذات باقی مانده و احتمال عدم و عروض عدم برای او وجود دارد (مثلاً از ناحیه عدم علتش) ... و اما دو تالی فاسدی که این‌رشد بر قول ابن‌سینا مترتب دانسته نیز وارد نیست، چرا که چنین نیست که با سلب ضرورت از عالم نتوان خالق را اثبات نمود. این کلام کلامی است مبهم. از قضا تمام تلاش شیخ همین است که با تفکیک معانی مختلف وجوب و امکان (یعنی وجوب بالذات بالغیر و بالقیاس الی الغیر و امکان بالذات و بالقیاس الی الغیر) سد راه چنین توهماتی را بنماید.

در فصل صنع و ابداع اشارات، شیخ از همین اصل استفاده نموده و می‌گوید: «چنین نیست که اگر عالم را ازلاً فعل حق تعالی دانستیم حکم به وجوب وجود و ضرورت دائمی آن کرده باشیم، چرا که عالم در حال وجودش نیز ممکن بالذات است و همین امکان، مالک احتیاجش به علت است». به عبارت دیگر شیخ، ضرورت را از عالم، نفی نمی‌کند؛ بلکه در حیطة ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس الی الغیر، وجود واجب را اثبات می‌کند. (از دو طریق برهان امکان و وجوب و با اتکاء بر حاجت ممکن بالذات در تحقق به واجب الوجود و ضرورت انتهای واجبهای بالغیر به واجب بالذات و با وساطت بطلان تسلسل و نیز از طریق برهان صدیقین) اما در عین حال برای دفع این توهم که ضرورت عالم؛ ضرورتی از ناحیه ذات و از پیش خود باشد، یا آن که پس از خلق در ردیف ضرورت بالذات و واجب تعالی باشد متذکر می‌شود که وجود فعلی چیزی، او را از امکان ذاتی‌اش خارج نمی‌سازد. و به همین جهت است که مسئله اجتماع امکان بالذات و وجوب بالغیر را مطرح می‌کند جالب اینجاست که این‌رشد در مورد جوهر عالم - هر چند ناخواسته - به همان نتایج و توالی کلام متکلمان که سخت بدانها می‌تازد رسیده چون بر طبق برهان او (محرک اول) و نیز ملاک او (ضروری دانستن امر ازلی) تنها، وجود فاعل و خالق برای حرکت صور یا اعراض (متغیر و متحرک) عالم اثبات می‌شود، اما جوهر عالم (لااقل جوهر مفارق آن) بدون آفریننده و غیر محتاج به خالق تلقی خواهد شد. و اما سومین تالی فاسد مورد نظر این‌رشد نیز دارای دو نقطه

۱۷- ر.ک. اشارات، با شرح خواجه، ص ۶۷ و ۱۳۶.

□ صدرالمتهلین در جواب این شبهه بیانی دقیق دارد که حاصلش آن است که: باید بین وجوب و ضرورت ذاتی (مادام الذات) با ضرورت ازلی فرق گذارد.

□ ابن رشد در جایی بدین امر تصریح و اعتراف دارد که مراد ابن سینا از مفهوم «ممکن» هر آن چیزی است که علتی داشته باشد و به همین جهت اصطلاح «امکان» را مشترک لفظی بین استعمال بوعلی و تعبیر فلاسفه قدیم از آن، می داند.

غیری نمی بیند. موضع دوم از ناحیه مذهب اختصاصی او مبتنی بر استعمال و کاربرد اصالت وجود در مبحث مواد ثلاث است که او را به نظریه مهم «امکان وجودی و امکان فقری» رسانده است. در این مرحله وی با تأمل در اشکال مزبور و جوابهایی که بدان داده اند، زمینه هایی برای ترقی به نظریه امکان فقری و وجودی می بیند و در ضمن این اشکال و جوابها که بین مشاء و منتقدان ایشان جریان داشته اعترافاتی به ناکافی بودن نظریه امکان ماهوی برای بیان اوصاف حقایق وجودی اشیاء و نحوه ربط آنها به یکدیگر می یابد.^{۱۸} در ارتباط با موضعگیری اول؛ مثلاً در جلد اول اسفار چنین می یابیم:

«اعلم ان القوم اول ما اشتغلو بالتقسيم للشيء الى ان هذه المعاني الثلاثة نظروا الى حال المهيئات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لامفهوم كلياً الا وله الانصاف باحد منها فحكموا اولاً بان كل مفهوم بحسب ذاته امکان يقتضى الوجود اوتقتضى العدم اولا يقتضى شيئاً منها فحصل الاقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته».^{۱۹}

وی در مورد خصوص امکان ذاتی نیز چنین آورده است:

«ان معنى الامكان الذاتى هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظه امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا عليه منه لذلك بلى مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته».^{۲۰}

در ارتباط با همین معنی (امکان به عنوان وصف ماهیت من حیث هی هی) است که اجتماع امکان ذاتی با وجوب غیری یا امتناع غیری و بلکه محضوف بودن هر ممکن به دو وجوب یا دو امتناع (سابق و لاحق) را جایز می داند:

«و مما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن، بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضاً وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير اذا اريد من الممكن ماهيته».^{۲۱}

و مقصود از «وجوب سابق» همان است که طبق قاعده «الشيء ما لم يجب لم يوجد» و بر حسب عبارت مشهور: «الممكن تقرر فاحتاج الى العلة فاوجب فاوجدته العلة فوجد...»

بر وجود هر شیء ممکن از ناحیه علت تامه اش مقدم می شود و مقصود از «وجوب لاحق» ضرورت شرط محمول است که در حین وجود، از شیء موجود، انفکاک ناپذیر است و ملاحظه شد که ایشان هر دو نوع وجوب را از نوع بالغير دانسته است. به هرحال واضح است که بر طبق این تحلیل هیچ امتناعی در اجتماع نوعی وجوب یا امتناع با امکان ذاتی در شیء موجود یا معدوم نیست. ایشان سپس به دفع توهمی (که شبیه اشکال دوم ابن رشد می باشد) پرداخته است، حاصل توهم آن است که: ذات ممکن هنگامی که با وجود اخذ شود و ممکن موجود فرض شود، فرض عدمش محال شده و با نظر به مجموع (یعنی ممکن و وجودش یا ممکن و سببش) وجوبی بالذات پدید می آید. چون جواز عروض عدم در حال وجود، مستلزم اجتماع نقیضین و محال عقلی است و بالذات، بنابر این ما به ازاء چنین موجودی (موجود ممکن بالحاظ وجود یا اسبابش) وجوب ذاتی پیدا می کند؛ نه غیری، لهذا ممکن مرکب واجب بالذات است

۱۸- اسفار، ج ۱، ص ۸۵، صدرا در مورد همین مطلب مورد بحث ما (انتقال از امکان ماهوی به امکان وجودی) می گوید: «ما غالباً در اکثر مطالبمان چنین راه می پیماییم که در ابتدا و اوایل و نیز اواسط بحثها بر مسلک قوم مشی می کنیم سپس در غایات و نتایج از ایشان جدا می شویم و دلیل این روش نیز آن است که طبایع (متعلمان) از آنچه از آغاز امر در صدد آن هستیم زده و سر خورده نشود بلکه بر ایشان انسی به مطلب حاصل شود و کلام ما در گوششان مقبولیتی به هم رسانده باشد، و این کار را هم برای شفقت و ترجم بر آنها می کنیم... و این چنین ما معنی ممکن و امکان را در مورد بعضی ما سوای واجب (ماهیت) به برخی دیگر (وجود) تبدیل کردیم».

۱۹- اسفار، ج ۱، ص ۸۴.

۲۰- همان، ص ۱۶۶.

۲۱- همان، ص ۲۲۴.

و ضرورت ذاتی دارد.^{۲۲} صدرالمتألهین در جواب این شبهه بیانی دقیق دارد که حاصلش آن است که: باید بین وجوب و ضرورت ذاتی (مادام الذات) با ضرورت ازلی فرق گذارد^{۲۳} توضیح مطلب آن که: ضرورت طرح شده در اشکال فوق ضرورت بشرط ذات و مادام الذات است، نه ضرورت ازلی و ضرورت مطلق؛ یعنی همانطور که انسان، انسان است بالضرورة مادام کونه انساناً همچنین نیز انسان موجود نیز موجود است بالضرورة مادام کونه موجوداً این امر در ناحیه منطق به ضرورت ذاتی و مادام الذات تعبیر می‌شود اما از نظر فلسفه در واقع حاکی از وجوب بالغیر است، چرا که اتصاف ممکنات به وجود و تحقق وجودات امکانی تنها پس از تأثیر فاعل و اعطاء وجود بدانها مطرح است. بنابر این وجوب وجود در مرکب مفروض در شبهه نیز بالغیر است (به اصطلاح فلسفی) نه بالذات (آن چنانکه در واجب تعالی مطرح است) بلکه به عبارت دقیقتر مجموع بماهو مجموع حاصل اعتبار ذهن ماست و وجودی منحاز ندارد تا وجوبی مستقل نیز بدان نسبت داده شود.^{۲۴} اما موضعگیری دوم صدرالمتألهین؛ بر ناکافی دانستن مفهوم امکان ماهوی^{۲۵} در تبیین حقایق وجودی و نیز ملاک احتیاج ممکنات به علت باز می‌گردد، در مورد اول نظر ایشان آن است که چون فلسفه نظر به حقایق عالم به وجه کلی دارد و موضوع آن موجود بماهو موجود (واقعیت) است و واقعیت چیزی جز وجود آن نیست و ماهیت، صرفاً اعتباری است. لهذا امکان ماهوی یا هر وصف دیگری که در ارتباط با ماهیت شیء باشد غیر کفافی بوده و اصل حقیقت آن را بیان نمی‌کند. بدین وجه تبیین اقسام وجود نیز به وجود اعلی (واجب) و وجود ناقص (ممکن) هنگامی رنگ وجودی و واقع بینانه به خود می‌گیرد که وجوب و واجب را به نحوه وجود غنی و مرتبه‌آنانهایی وجود و امکان را به نحوه وجود ربطی و فقر وجودی رجوع دهیم؛ یعنی امکان در وجود شیء نهفته، بلکه عین وجود آن است. یعنی این امکان عین ربط و فقر و وابسته بودن شیء ممکن است. همانطور که وجوب نیز عین غنای ذات واجب است، نه آن که واجب غنی به معنی «ذات له الغناء» باشد. بنابر این و با توجه به این تحلیل همانطور که حدوث نمی‌تواند مناط حاجت به علت باشد - چراکه امری است انتزاعی و اعتباری که در مرتبه پس از تحقق شیء حادث از او انتزاع می‌شود - امکان ماهوی و ذاتی نیز تفاوت چندانی با آن ندارد. یعنی امکان ماهوی نیز از آنجا که معقول ثانی فلسفی است مسلماً از عدم انتزاع نمی‌گردد، بلکه مرتبه امکان ماهوی نیز در تحلیل

□ جالب اینجاست که ابن‌رشد در مورد جوهر عالم - هر چند ناخواسته - به همان نتایج و توالی کلام متکلمان که سخت بدانها می‌تازد رسیده چون بر طبق برهان او و نیز ملاک او تنها وجود فاعل و خالق برای حرکت صورت یا اعراض عالم اثبات می‌شود.

□ صدرالمتألهین در مبحث مواد ثلاث بحثی را به بیان شبهه ابن‌رشد (بدون ذکر نام وی) و دفع آن اختصاص داده.

وجودشناسانه پس از تحقق و وجود شیء ممکن است؛

۲۲- اسفار، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲۳- همچنین می‌بایست بین حیثیت تعلیلیه از طرفی و حیثیت تقییدیه از طرف دیگر فرق گذاشت و هر چند صدرالمتألهین در اینجا بدین نکته اشاره نکرده لکن به نظر می‌رسد اگر مستشکل بدان توجه نموده بود اشکال را وارد نمی‌ساخت چون واجب بالذات در معنای فلسفی به وجودی اطلاق می‌شود که در اتصافش به وجود و در تحقق نه حیثیت تقییدیه داشته باشد و نه حیثیت تعلیلیه و طبعاً چنین موجودی نه فقط مقتضی وجود بلکه عین وجود و عین غنای وجودی است و در مقابل، هر چیزی که در تحقق و اتصافش به وجود محتاج حیثیت تعلیلیه (مثلاً در وجود زید) یا محتاج هر دو حیثیت (نظیر تحقق ماهیت انسان) باشد؛ لاجرم به امکان متصف خواهد بود.

۲۴- اسفار، ج ۱، ص ۲۲۶.

۲۵- ریشه این تحلیل وجودشناسانه را در آثار شیخ نیز می‌توان یافت از جمله در شرح اثولوجیای او که در آن شیخ تا حدی آراء خاص خود تحت عنوان آراء مشرقیین را ذکر کرده است (و پس از تحلیل امکان ماهوی در ارتباط با ماهیت) چنین آورده است: اما در جانب وجود نیز ممکن است کسی بگوید برای وجود ممکن نیز وجود و عدم علی‌السویه است و امکان ذاتی را بدان نسبت می‌دهیم اما چنین نیست... بل وجود تلك الماهیه لیس الانفس الوجود و لیس شیئاً یلحقه الوجود بل هو نفس الوجود الذی یلحق الماهیه و لیس له وجود آخر حتی ینظر هل هو له بالامکان و هو فی نفسه وجود... اما کونه للماهیه فممکن بامکان للماهیه و واجب من الأول ذلک الوجوب و هو ذلک الوجوب من حیث هو ذلک الوجود (مندرج در ارسطو عندالعرب، ص ۶۱) خلاصه آن که استوای وجود و عدم در ارتباط با وجود ممکن معنی ندارد بلکه وجود ممکن از ناحیه علتش متصف به وجوب (بالغیر و ضرورت بشرط محمول) و وجود می‌باشد و از ناحیه ذاتش فی حد نفسه غیر واجب و غیر موجود.

□ صدرالمتألهین، علاوه بر جوابهای مرسوم و معمول، مفهوم امکان ذاتی را در توصیف شیء ممکن و ملاک نیاز آن به علت، ناکافی ارزیابی نموده و با تحلیلی وجودشناسانه مفهوم «امکان فقری» و «امکان وجودی» را طرح می‌کند.

است که صدرا پس از نقل پاسخ مزبور آورده است بدین قرائ:

«والعارف البصیر یعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود و ان المتصف بالوجود (الوجوب فتح) السابق و اللاحق انما هو وجود کل ماهية امکانية لانفسها من حيث نفسها فان حیثية الاطلاق عن الوجود و العدم ینافی التلبس به سواء كان ناشئاً من حیثية الذات أو من حیثية العلة المقترضية له فالماهية الامکانية لم یخرج و لا یخرج ابداً بحسب نفسها من کتم البطون الاختفاء الی محلی الظهور و الشهود فهی علی بطلانها و بطونها و کمونها ازلاً و ابداً و اذالم یتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بسائر الصفات الخارجية التي هی بعد الوجود و ... و الماهية فی جمیع تلك الصفات تابعة للوجود و کل نحو من انحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتمین... فان الماهية خیال الوجود و عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلية و الحسية»^{۲۶}

حاصل کلام این که مفاد جوابهایی که به اشکال مزبور داده‌اند حاوی این اعتراف است که در واقع امکان ماهوی؛ ارتباطی با وجود خاص شیء و نیز علت وجودی و جاعل آن ندارد و آنچه متصف به وجوب سابق و لاحق و تحقق، می‌شود وجود هر ماهیت امکانی است نه خود آن ماهیت به هر حال وجود از وجود خاص چه قائم به ذات باشد یا قائم به غیر قابل سلب نیست. حال آن که از ماهیت به جهت امکان ماهوی اش؛ یعنی لاقتضائیت مفهوم اش قابل سلب است. لهذا امکان ماهوی در حیطة وجودات، کاربرد ندارد بلکه اصولاً هر وصفی که به امکان، نسبت دهند به تبع و عرض وجود است و عبارت مهم اخیر صدرا نیز اذعان می‌دارد که ماهیت در واقع جنبه

یعنی هر چند فی‌المثل می‌گوییم: الشیء امکان فاعجب فوجب فاعجلت فوجدت... ثم یتتزع منه الحدوث در واقع منشاء انتزاع امکان نیز امری است متحقق و متأخر از شیء و چنین امر متأخری نمی‌تواند مناط حاجت به علت باشد. چرا که اصل تحقق ممکن وجود خاص اوست و وجود خاص در هر ممکن عین رتبه و درجه وجودی آن است و امکان امری است اعتباری که از این وجود خاص انتزاع شده و مؤخر از آن محسوب می‌شود (به تقدم و تأخر بالحقیقه نه بالزمان یا بالعلیة).

تجدید مطلع و تکمیل

صدرالمتألهین در مبحث مواد ثلاث بحثی را تحت عنوان «وهم وازاحة» به بیان شبهه ابن‌رشد (بدون ذکر نام وی) و دفع آن اختصاص داده که حاصل آن چنین است:^{۲۶} اگر شبهه شود که شیء متصف به امکان؛ یا موجود است یا معدوم و در هر یک از دو حالت محال است که با مقابل وصف خود جمع شود و الا اجتماع متقابلان دو موضوع واحد لازم می‌آید^{۲۷} بعلاوه شیء ممکن یا با وجود علت تامه‌اش لحاظ می‌شود که واجب الوجود است یا با عدم آن ملاحظه می‌گردد که ممتنع الوجود خواهد بود.^{۲۸} جواب اشکال را مشائیان چنین داده‌اند که این حصر، غیر حاضر است و دوران، تنها بین دو امر نیست بلکه شق سومى را می‌توان اضافه کرد و آن عدم اعتبار وجود یا عدم است، چون آنچه در واقع به امکان متصف است، ماهیت مطلقه (رها از وجود و عدم) می‌باشد و لازم نیست که اگر شیء به لحاظ اعتباری، وصفی را نپذیرد به هیچ اعتبار دیگر نیز آن را نپذیرد (یعنی اگر ماهیت به وصف موجود بودن پذیرای عدم نمی‌باشد، لازم نیست که ماهیت به اعتبار دیگر، یعنی من حیث هی می‌نیز عدم را نپذیرد) همچنین در مورد اشکال دوم نیز گفته‌اند که اتصاف ماهیت به امکان در وجود ماهیت (چه با سبب لحاظ شود یا نشود) نیست؛ بلکه در حین اعتبار آن من حیث هی می‌باشد. بنابر این، حصر به این که شیء با سببش لحاظ می‌شود یا با عدم سببش نیز حاضر نیست و می‌توان نظیر جواب قبل شق سوم را اختیار کرد.^{۲۹} نکته مهم، مطلبی

۲۶- اسفار، ج ۱، ص ۱۹۶، ۱۹۷.

۲۷- این اشکال به گفته حاجی سبزواری (در حاشیه اسفار) در ارتباط با ضرورت لاحق هر شیء موجود است که یک طرف از مفاد قاعده «کل ممکن الوجود محذف بضرورتین» می‌باشد.

۲۸- این اشکال به گفته سبزواری (ره) در ارتباط با ضرورت سابقی است که مفاد قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» می‌باشد.

۲۹- اسفار، ج ۱، ص ۱۹۷.

۳۰- همان، ص ۱۹۷، ۱۹۸.

شناخت شناسی دارد نه جنبه واقعی یا وجودشناسی، حسن ختام این بحث این کلام از صدرالمتألهین است که: «و معنی امکان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً و لا ماهيةً اصلاً فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها».^{۳۱}

«معنی امکان ذوات نوری وجودی تعلق آنهاست به غیر بنحوی که اگر از جاعل آنها [و ربطی که بدان جاعل دارند] قطع نظر کنیم چیزی باقی نخواهد ماند نه وجودی و نه ماهیتی...»

خلاصه بحث

اشکال این رشد در ناحیه امتناع اجتماع امکان بالذات و وجوب بالغیر با دقت در نحوه اعتبار شیء ممکن الوجود و امکان انصاف یک شیء از دو اعتبار به دو وصف ظاهراً متضاد، و نیز تفکیک ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی (مادام الذات)، همچنین تمایز نهادن بین دو حیث تعلیلی و تقییدی در انصاف موجودات به وجوب و وجود، و تأمل در قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» بر طرف می‌گردد.

صدرالمتألهین، علاوه بر جوابهای مرسوم و معمول، مفهوم امکان ذاتی (ماهوی) را در توصیف شیء ممکن و ملاک نیاز آن به علت، ناکافی ارزیابی نموده و با تحلیلی وجودشناسانه مفهوم «امکان فقی» و «امکان وجودی» را طرح می‌کند.

پیوست فصل دوم:

در مورد تناقض بین قول به امکان شیء و ازلیت آن و اشکال این رشد بر ابن‌سینا توضیح بیشتری را عرضه می‌داریم:^{۳۲}

این رشد در جایی بدین امر تصریح و اعتراف دارد که مراد ابن‌سینا از مفهوم «ممکن» هر آن چیزی است که علتی داشته باشد و به همین جهت اصطلاح «امکان» را مشترک لفظی بین استعمال بوعلی و تعبیر فلاسفه قدیم از آن، می‌داند.

و یک وجه اختلاف دو معنای مزبور آن است که در نزد قدمای فلاسفه مفهوم ممکن جز معلول مرکب به کار نمی‌رود. در نتیجه هر ممکن الوجودی حادث است چنانکه ارسطو بدان تصریح نموده^{۳۳} چرا که «هر حادثی قبل از حدوثش ممکن الحدوث است».^{۳۴} بدین معنی که امکان جز به شرط وجود زمان یا وقتی خاص، تحقق نمی‌یابد. چراکه امکان وصفی از ناحیه قابل است نه فاعل

پس زمان «امکان وجود» غیر از «زمان عدم» آن است. لهذا محال است که این دو با هم در زمانی واحد و علی السویه معیت داشته باشند.^{۳۵} و این بدان معنی است که معلول بسیط و غیر حادثی مانند عقل و جوهر آسمانی، ممکن الوجود محسوب نمی‌شود. بنابر این چنان وجود بسیطی باید واجب الوجود باشد حال یا واجب الوجود بذاته باشد آن چنانکه در مبدء اول وجود چنین است و یا واجب الوجود بالغیر چنانکه در عقول و اجرام افلاک چنین است. اما در هر دو حالت نمی‌توان در آنها «امکان» را دخیل دانست. «چرا که امکان صفتی در شیء است که با شیء موصوف، مغایر است. پس ظاهر این لفظ - یعنی ممکن به ذاته واجب بغیره - اقتضا دارد که هر چه مادون واجب است از دو چیز ترکیب یافته باشد که یکی متصف به امکان باشد و دیگری متصف به وجوب وجود.^{۳۶} که این نزد ابن‌رشد محال است. چون «در طبایع ضروری اصولاً امکانی نیست چه ضروری بالذات باشند چه ضروری بالغیر»^{۳۷} ... چرا که ممکن، اساساً نقیض واجب است.^{۳۸} این رشد می‌گوید: «این سینا بدین علت به این تقسیم غیر مشهور پناه برد که در زمینه افلاک نیز معتقد بوده که به حسب جوهرشان واجب بالغیر و به حسب ذاتشان ممکن‌اند» - که این به نظر ابن‌رشد صحیح نیست.^{۳۹} بلکه آنچه نزد او و مبنی بر رای قدمای از فلاسفه صحیح است آن است که اجرام سماوی (مرکب و حادث زمانی) است که ممکن است بر آنها مفهوم ممکن بالذات و واجب بالغیر اطلاق شود که آن هم به جهت وجود دو طبیعت و دو ذات در آنها می‌باشد. پس این جواهر از حیث واجب الوجود بالغیراند و از حیث حرکتشان و حدوث مستمر حرکت مکانی در آنها ممکن الوجودند.^{۴۰} □

۳۱- همان، ص ۴۱۲، ۴۱۳.

۳۲- در این زمینه از مقاله «القطیعه بین الفکر المغربی و المشرقی» از یحیی محمد مندرج در مجله الفکر الجدید (لندن)، ش ۱۰، ص ۸ و ۸۵ استفاده شده است.

۳۳- تهافت التهافت (بریزی)، ص ۲۳۶، وی می‌گوید: کل ممکن الوجود عندالفلاسفة فهو محدث.

۳۴- همان، ص ۶۸، ۶۹.

۳۵- همان، ص ۵۴.

۳۶- تهافت التهافت، ص ۱۹۸.

۳۷- همان، ص ۲۴۶.

۳۸- همان، ص ۳۹۵ و تفسیر ج ۳، ص ۱۶۳۲.

۳۹- همان، ص ۳۹۵.

۴۰- همان، ص ۴۲۲، ۴۲۳، نیز ۴۱۸.