

تأثیر اصالت وجود بر تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی

علی مطهری*

چکیده

«امکان» هم ردیف مفاهیم عامی مانند «وجود و عدم»، «وحدت و کثرت» و «علیت و معلولیت» از جمله مباحث بنیادی و مهم فلسفی است. تبیین صحیح از معانی مختلف امکان و رابطه این معانی با یکدیگر، گره‌گشای تصور و تصدیق درست بسیاری از دیگر مسائل مهم فلسفه است. «امکان ذاتی» و «امکان استعدادی» از جمله معانی مهم «امکان» است که نحوه تبیین ما از آنها، سرنوشت مسائلی همچون «حدوث و قدم»، «قوه و فعل» و «علت و معلول» را دچار تغییرات اساسی می‌کند. موضوع امکان استعدادی اولین بار توسط شیخ اشراق در مناقشه بر استدلال ابن سینا بر قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» مطرح شده است. ملاصدرا به تفاوت‌های امکان ذاتی و امکان استعدادی پرداخته و حاج ملاحادی سبزواری این تفاوت‌ها را تحت شش مورد بیان کرده است. صدرالمألهین دست کم در شانزده موضع از آثار خود درباره نسبت «امکان استعدادی» و «امکان ذاتی» اظهار نظر نموده است که جمع بین این اظهارنظرها کار دشواری به نظر می‌رسد و می‌توان گفت این اظهارنظرها دچار اضطراب است. ما در این مقاله به مدد تحقیقات فلسفی استاد مطهری کوشیده‌ایم ضمن داوری در باب مواضع مختلف ملاصدرا، نسبت تازه‌ای را که در پرتو اصل اصالت وجود بین این دو معنای امکان به دست می‌آید، تبیین نماییم.

کلیدواژه‌ها: امکان ذاتی، امکان استعدادی، اصالت وجود، ملاصدرا، استاد مطهری

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، nashr_sadra@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۸

۱. مقدمه

وقتی ماهیت و مفهوم یک شیء را در جایگاه موضوع قرار داده و وجود را بر آن حمل می‌کنیم، بین موضوع و محمول به نحو قضیه منفصله حقیقیه رابطه‌ای برقرار می‌شود، بدین نحو که هر مفهومی یا وجودش ضروری است یا خیر، و در حالت دوم یا عدمش ضروری است یا خیر. شق اول «ضروری»، شق دوم «ممتنع» و شق سوم - که نه وجودش ضروری است و نه عدمش - «ممکن» نامیده می‌شود (نهایة الحکمه، ص ۵۵). «امکان»، «ضرورت» و «امتناع» که در فلسفه ذیل «مواد ثلاث» از آنها بحث می‌شود، نسبتهایی هستند که از نحوه پیوند ماهیت یک شیء با وجودش به دست می‌آید. در واقع ضرورت و امکان و امتناع، خاصیت مخصوص ماهیات هستند، یعنی ماهیات، بالذات مختلفند: خاصیت بعضی از آنها ضرورت وجود، خاصیت بعضی امکان وجود و خاصیت بعضی امتناع وجود است. بنابراین ماهیات از این جهت بر سه قسم‌اند: واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، ممتنع‌الوجود. واجب آن است که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است، ممتنع آن است که ذات و ماهیتش مقتضی عدمش می‌باشد و ممکن آن است که ذات و ماهیتش نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست. این مفاهیم، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است، چنان که سایر مفاهیم عام فلسفی مانند وجود و عدم، وحدت و کثرت، علیت و معلولیت مفاهیمی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف هستند. علت اینکه این مفاهیم، بدیهی هستند این است که بسیط‌اند. علت اینکه بسیط‌اند این است که اگر این مفاهیم بخواهند مرکب باشند باید از یک جزء اعم به نام «جنس» و یک جزء مساوی به نام «فصل» تشکیل شده باشند. بسیط بودن این مفاهیم باعث شده است که مفهومی اعم از اینها وجود نداشته باشد، در نتیجه جزء اعم نداشته باشند و طبعاً جزء مساوی نیز نداشته باشند. پس به حکم برهان نیز مفهوم «امکان» غیرقابل تعریف و بی‌نیاز از تعریف است (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۸۲). علی‌رغم بدیهی بودن معنای امکان، نباید بین اقسام آن با معانی قابل اطلاقش خلط کرد. مواد ثلاث از حیث بالذات بودن، بالغیر بودن و بالقیاس بودن قابل انقسام است (نهایة الحکمه، ص ۶۲) اما امکان در اصطلاحات متعددی اطلاق می‌گردد که هر کدام معنا و کاربرد مورد نظر خود را دارد و نباید آنها را با اقسام امکان اشتباه گرفت.

۲. اصطلاحات «امکان»

امکان ذاتی (امکان خاص). امکان ذاتی در مقابل ضرورت ذاتی و امتناع ذاتی است. امکان عام. یعنی صرف اقتضای عدم نداشتن، خواه اقتضای وجود باشد و خواه نباشد. امکان به این معنی فقط نقطه مقابل امتناع است. پس هر چیزی که ممتنع نیست ممکن است به امکان عام، خواه واجب باشد و خواه ممکن به امکان خاص.

امکان اخص. اگر رابطه موضوعی با محمولی چنان باشد که نه ذات موضوع به تنهایی ایجاب کند محمول را و نه ذات موضوع به اضافه یک قید و شرطی، یعنی نه ضرورت ذاتی در کار باشد و نه ضرورت وصفی، در اینجا می‌گوییم رابطه موضوع و محمول، امکان اخص است (نهایة الحکمه، ص ۶۰).

امکان استقبالی. هر امکانی در مقابل یک ضرورت است: امکان عام در مقابل ضرورت عدم است، امکان خاص در مقابل ضرورت وجود و ضرورت عدم، و امکان اخص در مقابل ضرورت وصفی. امکان استقبالی در مقابل ضرورت به شرط محمول است؛ یعنی از نظر تفاوتی که میان گذشته و حال از یک طرف و آینده از طرف دیگر هست، نوعی دیگر امکان برای امور استقبالی هست که در امور گذشته و حال نیست بلکه به جای آن ضرورت است (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۱۴۶).

امکان استعدادی. وصفی وجودی و از کیفیات قائم به ماده است که ماده به واسطه آن، فعلیتهای متفاوت را می‌پذیرد (نهایة الحکمه، ص ۶۱).

امکان وقوعی: این اصطلاح نزد حکما به دو معنا به کار می‌رود: در کاربرد اول، همان طور که حاجی سبزواری نیز فرموده است، امکان وقوعی تعبیر دیگر امکان استعدادی است. ۱ در کاربرد دوم، هر چیزی که از وقوع یا عدم آن، محالی لازم نمی‌آید، از امکان وقوعی برخوردار است (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۱۸).

امکان فقری: این اصطلاح امکان در مقابل ضرورت ذاتی فلسفی است و منظور از «ممکن به امکان فقری» آن موجودی است که در عین اینکه عین موجودیت است، حقیقتی است متعلق و محتاج به غیر و در واقع عین تعلق و احتیاج به غیر و باقی به بقای غیر است. این اصطلاح از امکان چنان که در این مقاله مشخص خواهد شد، مبتنی بر اصالت وجود می‌باشد (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۰۷-۱۱۱) و در اثر پذیرش آن، تصور قدما از امکان ذاتی کاملاً فرو خواهد ریخت. ۲

چنان که از تعاریف برمی آید، امکان استقبالی غیر از امکان استعدادی است، همچنان که امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است. امکان عام شامل امکان خاص، و امکان خاص شامل امکان اخص است. پس اینها در واقع اقسام امکان نیستند زیرا اقسام باید مابین یکدیگر باشند و متداخل نباشند. این پرسش مطرح می شود که نسبت امکان استعدادی با سایر اطلاعات امکان که به سلب ضرورت منتهی می شود، چیست؟

۳. سیر تاریخی مسئله

بحث «امکان استعدادی» را اولین بار شیخ اشراق طرح کرده است (مجموعه مصنفات سهروردی، ج ۱، ص ۳۲۵). ریشه طرح این اصطلاح، مناقشه شیخ اشراق بر برهانی است که بوعلی در کتاب شفا و اشارات برای اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» آورده است. توضیح مطلب آنکه تغییر و زایش از واضح ترین و مسلم ترین حقایق جهان هستی است. اشیائی در عالم حادث می شوند، زمستان می رود و بهار سر می رسد، نوزادی متولد می شود و دانه گندم دیروز به خوشه گندم امروز تبدیل می گردد. در نظر عوام مردم اشیاء از عدم به وجود می آیند. هراکلیتوس فیلسوف بزرگ یونان معتقد بود عالم سراسر تغییر است و ثبات در اشیاء، پدیداری بیش نیست (تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۵۱) و پارمنیدس، دیگر فیلسوف مهم یونانی درست بر خلاف او معتقد بود هیچ چیزی در عالم حادث نمی شود و آنچه ما تغییر و حرکت در اشیاء می نامیم صرفاً پدیداری ظاهری است (تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۶۲). ارسطو با طرح نظریه قوه و فعل کوشش نمود تا بین دو نظر متضاد هراکلیتوس و پارمنیدس جمع نماید و ثبات و تغییر را دو وصف همدوش عالم طبیعت تفسیر کند (تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۱). استاد مطهری در این زمینه می گوید:

ما با حس خود نیز درمی یابیم که در عالم طبیعت هر امر حادثی بدون هیچ سابقه و بریده از چیزهای دیگر به وجود نمی آید. شرط به وجود آمدن هر مصنوعی ماده است یعنی یک چیزی باید باشد تا انسان بتواند آن شیء را به صورت دلخواه خود درآورد. این امر ناشی از ناتوانی انسان نیست بلکه در نزد فلاسفه به وجود آمدن چیزی از عدم فی حد ذاته محال است. نوزاد انسان در اصل همان نطفه ای است که با جذب مواد، متحول شده و به صورت نوزادی کامل درآمده است و گندم امروز قبلاً بوته گندم بوده و قبل از آن دانه گندم. مضاف بر اینکه اشیاء حادث به یکباره از کتم عدم بیرون نمی آیند، هر ماده ای هر

صورتی را نمی‌پذیرد. اگر هسته خرما به انسان تبدیل نمی‌شود و نطفه انسان به خرما قابل تبدیل نیست تنها به مساعدت شرایط مربوط نیست بلکه هسته خرما، استعداد خرما شدن را دارد و نطفه انسان، استعداد نوزاد انسان شدن را. هر ماده طبیعی که بخواهد یک صورت طبیعی را بپذیرد، باید از قبل امکان و استعداد آن را در خود داشته باشد و به اصطلاح فلسفی هر حادثی باید مسبوق به ماده و استعداد آن باشد. این خصوصیت که هر ماده تنها می‌تواند ماده و زمینه یک حادث معین باشد به یک اعتبار «امکان» نامیده می‌شود و به اعتبار دیگر «قوه» یا «استعداد». اگر این خصوصیت را نسبت به ماده سابق شیء اعتبار کنیم «استعداد» نامیده می‌شود و اگر نسبت به شیء حادث آینده اعتبار کنیم «امکان استعدادی» نام دارد (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۱-۱۶).

بوعلی برای اثبات این امر که حدوث حادث بدون ماده و استعداد قبلی، امری محال است، می‌گوید این شیء که در یک زمان خاص به وجود آمده است، در گذشته یا واجب بوده است یا ممکن یا ممتنع. اگر واجب بود که از ازل وجود داشت، اگر هم ممتنع بود هیچ وقت وجود پیدا نمی‌کرد. پس این شیء در گذشته و قبل از آنکه موجود شود ممکن بوده است. این امکان نمی‌تواند جوهر باشد پس عرض است و عرض نیازمند معروضش. معروض این امکان همان ماده است. لذا نتیجه می‌گیرد «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» (درسهای اسفار، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۴) عبارت شیخ در الهیات «شفا» چنین است:

ان کل حادث بعد ما لم یکن فله لا محالة مادة، لأن کل کائن یحتاج الی أن یکون قبل کونه ممکن الوجود فی نفسه، فإنه إن کان ممتنع الوجود فی نفسه لم یکن ألبتة... فإننا نقول: إن کل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن یکون فی نفسه ممکناً أن یوجد أو محالاً أن یوجد، و المحال أن یوجد لا یوجد، و الممکن أن یوجد قد سبقه إمكان وجوده و أنه ممکن الوجود، فلا یخلو امکان وجوده من أن یکون معنئ معدوماً أو معنی موجوداً، و محال أن یکون معنی معدوماً و الا فلم یسبقه امکان وجوده، فهو إذن معنی موجود؛ و کل معنی موجود فإما قائم فی موضوع أو قائم لا فی موضوع، و کل ما هو قائم لا فی موضوع فله وجود خاص لا یجب أن یکون به مضافاً، و امکان الوجود انما هو بالاضافة الی ما هو امکان وجود له، فلیس امکان الوجود جوهرراً لا فی موضوع، فهو إذن معنی فی موضوع و عارض لموضوع. و نحن نسئی امکان الوجود قوه الوجود، و نسئی حامل قوه الوجود الذی فی قوه وجود الشئ موضوعاً و هیولی و مادةً و غیر ذلك بحسب اعتبارات مختلفة. فإذن کل حادث فقد تقدمته المادة (الهیات شفا، ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

بیان شیخ الرئیس را می‌توان به صورت ذیل تلخیص کرد:

- الف. هر حادث زمانی قبل از تحقق وجودش ممکن الوجود است، چون اگر قبل از تحقق وجودش ممکن نباشد یا ممتنع است یا واجب.
- ب. اگر حادث زمانی قبل از تحقق وجودش ممکن الوجود باشد، امکانش در خارج موجود است و صرفاً یک اعتبار عقلی که صفت ماهیتش باشد نیست.
- ج. اگر امکان یک حادث زمانی امری موجود در خارج باشد یا جوهر خواهد بود یا عرض.
- د. امکانی که در خارج است، جوهر نیست.
- ه. پس این امکانی که در خارج موجود است، عرض خواهد بود.
- و. اگر امکانی که در خارج موجود است، عرض باشد قائم به معروضی خواهد بود که حامل آن است.
- ز. ما این عرض را «قوه» و معروضی که آن را حمل می‌کند «ماده» می‌نامیم.
- ح. پس هر حادث زمانی ماده سابقی دارد که قوه وجودش را حمل می‌کند.

غزالی در تهافت الفلاسفه به این برهان اشکال کرده است و از آنجا که به زعم او پذیرش این قاعده خلاف خلقت از عدم و خلاف ظاهر قرآن و نافی برخی معجزات است، این برهان را رد و فلاسفه را تکفیر نموده است (تهافت الفلاسفه، ص ۱۰۵). شیخ اشراق نیز به این برهان ابن سینا اشکال کرده و عدم پذیرش این برهان را در آثار مختلف خویش نشان داده است. انتقاد اصلی شیخ اشراق خلط بین امکان ذاتی و امکان استعدادی در مقدمات این برهان است. مقصود ابن سینا از امکان در مقدمه الف، امکانی است که در مقابل وجوب و امتناع قرار دارد، یعنی امکان ذاتی، و در مقدمه ب به محل امکان اشاره شده است، حال آنکه امکان ذاتی محل در خارج ندارد و محلس همان ماهیت است که در ظرف ذهن اعتبار می‌شود. این امکان غیر از آن امکانی است که در مقابل وجوب و امتناع است و منظور از کاربرد امکان در اینجا همان امکان استعدادی است. مغالطه اشتراک لفظ و کاربرد غیرهمسان امکان در مقدمات این برهان، آن را نقض می‌کند (درسهای اسفار، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ رحیق مختوم، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲).

۴. تفاوت‌های امکان ذاتی با امکان استعدادی

همان طور که روشن شد، پس از ابن سینا و از زمان شیخ اشراق به بعد، امکان استعدادی و امکان ذاتی در نزد فلاسفه اسلامی از یکدیگر متمایز شده است. در بیان استاد مطهری تمایز امکان استعدادی و امکان ذاتی به روشنی تمایز «مکروه» و «منکر» است و از اموری محسوب می‌شود که تصدیق آن صرفاً نیازمند انتباه است نه استدلال (تقریرات شرح المنظومه، ص ۲۴۲). پرسش مهم این است که آیا این دو معنا از امکان با یکدیگر مشترک لفظی هستند یا مشترک معنوی؟ صدرالمآلهین در جلد اول اسفار ضمن برشمردن تفاوت‌های این دو امکان، به اشتراک لفظی بین امکان ذاتی و امکان استعدادی تصریح می‌کند:

اطلاق دو معنا در امکان به اشتراک لفظ است، زیرا یکی از آن دو اقتضای رجحان یکی از دو طرف را دارد و شدت و ضعف می‌پذیرد و لازمه ماهیت ممکن نیست و قائم به محل ممکن است نه به خود ممکن و از امور موجود در اعیان است زیرا کیفیتی است که برای محل ممکن حاصل می‌شود و آن محل را برای آنکه مبدأ وجود، وجود حادث را بالذات یا بالعرض در آن افاضه کند، آماده می‌کند. در حالی که معنای دوم در تمام این احکام با معنای اول مخالف است. امکان استعدادی زمانی که با موضوعش مقایسه شود «استعداد» برای آن موضوع نامیده می‌شود و هنگامی که با آنچه در آن موضوع حادث می‌شود مقایسه شود «امکان استعدادی» برای حادث نامیده می‌شود. پس امکان استعدادی از آن جهت که که امکان وقوعی یک شیء است قائم به محل آن شیء است نه به خود شیء. پس به «وصف» به حال متعلق» شبیه‌تر است. (اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۳۵)

حاجی سبزواری در منظومه شش تفاوت مهم میان امکان ذاتی و امکان استعدادی برشمرده است که به نوعی جمع بندی و تفصیل بیان صدرالمآلهین در جلد نخست اسفار است:^۳

امکان استعدادی یک امر موجود بالفعل است و وجود عینی دارد ولی امکان ذاتی از معقولات ثانیه است و در عالم عین مابازاء ندارد، یعنی فقط از معروضش انتزاع می‌شود بدون آنکه در معروضش وجود داشته باشد. اگر ما می‌گوییم «انسان ممکن‌الوجود است به امکان ذاتی» آنچه که در خارج وجود دارد، انسان است. امکان انسان در خارج وجود ندارد ولی این مفهوم از انسان انتزاع می‌شود که انسان چیزی است که نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. این لا اقتضا بودن نسبت به وجود و عدم «امکان ذاتی» نامیده می‌شود. ولی امکان استعدادی یک حقیقت عینی است، چون در واقع همان استعداد است. پس امکان

ذاتی صرفاً انتزاع ذهن است بدون اینکه خود این امکان، وجودی در موضوعش داشته باشد، اما امکان استعدادی حقیقتی است که در خارج وجود دارد و به منزله یک عرض در یک معروض موجود می‌باشد.

امکان ذاتی به منزله اصل است برای امکان استعدادی؛ یعنی شیء باید اول امکان ذاتی داشته باشد، بعد از آنکه امکان ذاتی داشت می‌تواند امکان استعدادی هم داشته باشد و می‌تواند نداشته باشد. مثلاً انسان ماهیتی است که امکان ذاتی دارد ولی ممکن است امکان استعدادی هم داشته باشد و ممکن است نداشته باشد. اگر ماده‌ای وجود داشته باشد که قابل تبدیل شدن به انسان باشد می‌گوییم امکان استعدادی دارد، ولی اگر چنین ماده‌ای نباشد می‌گوییم انسان امکان استعدادی ندارد، اگرچه امکان ذاتی دارد.

در امکان ذاتی، دو طرف وجود و عدم برای شیء علی السویه است، ولی در امکان استعدادی یک طرف یعنی طرف وجود تعیین پیدا می‌کند، یعنی مستعد با مستعدله یک اضافه و نسبت و تعیینی پیدا می‌کند که با طرف عدم آن این اضافه و نسبت و تعیین را پیدا نمی‌کند. دانه گندم که الان قوه و استعداد بوته گندم شدن در آن هست، چنین نیست که بگوییم برای دانه گندم بوته گندم شدن و نشدن علی السویه است، بلکه به حکم اینکه استعداد آن را پیدا کرده است، الان بوته گندم شدن برای آن تعیین پیدا کرده است.

در امکان استعدادی امکان زوال هست ولی در امکان ذاتی امکان زوال نیست. می‌دانیم که هر ممکنی واجب‌الامکان است و این طور نیست که امکان خود را بالامکان داشته باشد بلکه بالضروره دارد، چنان که هر ممتنع بالذاتی هم واجب‌الامتناع است یعنی بالضروره ممتنع بالذات است، و همین طور هر واجب بالذاتی واجب‌الوجود است یعنی بالضروره واجب بالذات است. این همان حرفی است که شیخ اشراق گفته است که همه قضایا را می‌شود به قضیه ضروریه ارجاع داد. مثلاً قضیه «الانسان موجود بالامکان» را می‌توان به قضیه «الانسان ممکن‌الوجود بالضروره» ارجاع داد. پس امکان ذاتی برای ممکن، بالضروره ثابت است و زوال‌پذیر نیست. اما امکان استعدادی زوال‌پذیر است. مثلاً بوته گندم امکان استعدادی در این دانه گندم دارد، می‌شود کاری کرد که این امکان استعدادی زایل شود، به وسیله آفت یا خرد کردن.

امکان استعدادی در محل شیء ممکن است ولی امکان ذاتی در خود شیء ممکن است. وقتی می‌گوییم «انسان ممکن است» وجود انتزاعی این امکان در انسان است. همین ماهیت انسان متصف است به این امکان. اگر در اینجا بخواهیم تعبیر به حال و محل بکنیم - که

البته با حال و محلّ عینی نباید اشتباه شود - «امکان» حال است و «ماهیت انسان» محلّ. اما امکان استعدادی در خود انسان وجود ندارد، در نطفه یعنی در ماده‌ای که بعد محلّ انسان می‌شود وجود دارد. این که امکان استعدادی را می‌توان معدوم کرد نه امکان ذاتی را، به این دلیل است که جای امکان استعدادی محلّ شیء ممکن است، یعنی شیء دیگری است که با معدوم شدن آن، امکان معدوم می‌شود، ولی جای امکان ذاتی شیء دیگر نیست بلکه خود ماهیت است و ماهیت را همیشه می‌شود اعتبار کرد و با اعتبار کردن ماهیت، امکان برای آن اعتبار می‌شود.

امکان ذاتی شدت و ضعف نمی‌پذیرد ولی امکان استعدادی شدت و ضعف می‌پذیرد و به مرور افزایش می‌یابد، مانند امکان استعدادی انسان شدن در نطفه انسان که در مراحل بعدی مثلاً مرحله علقه شدن، این امکان بیشتر و شدیدتر است. یک چیزی که می‌گوییم ممکن است به امکان ذاتی، این طور نیست که تدریجاً ممکن‌تر بشود، برخلاف امری که ممکن است به امکان استعدادی. (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۱۹-۲۲۵)

البته ملاصدرا در اسفار به تفاوت‌های دیگری نیز اشاره می‌کند که در بیان حاجی سبزواری نیامده است. از جمله اینکه امکان ذاتی در تمام ماهیات اعم از مجرد و مادی موجود است، در حالی که امکان استعدادی تنها در ماهیات مادی مصداق دارد (اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۷۴). همچنین صدرا امکان استعدادی را بر خلاف امکان ذاتی «جهت» نمی‌داند بلکه محمول یا جزء محمول قلمداد می‌کند. (اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۷۸)

حال جای طرح این پرسش هست که آیا امکان ذاتی و امکان استعدادی در عین اینکه این فرقه‌ها را با هم دارند وجه مشترکی هم دارند یا دو امر متباین می‌باشند که اشتراکشان فقط در لفظ است؟

۵. اضطراب در اقوال صدر المتألهین

از مواردی که می‌توان گفت جمع کردن میان کلمات صدر المتألهین مشکل است و بلکه کلمات او اضطراب دارد پاسخ همین پرسش است. صدرا گاهی - نظیر عبارتی که در بالا نقل کردیم - امکان ذاتی و امکان استعدادی را دو امر مباین دانسته و اشتراکشان را اشتراک لفظی به شمار آورده است و گاهی از کلماتش استفاده می‌شود که امکان استعدادی همان امکان ذاتی است، منتها با یک شرایط خاص. او همان طور که در جایی به صراحت می‌گوید: «فاطلاق الامکان علی معینین یضرب من الاشتراک الصناعی» (اسفار اربعه، ج ۱، ص

در جای دیگر می‌گوید: «فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح، نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل» (اسفار اربعه، ج ۱، ص ۴۶۶) و قول به اشتراك لفظ را ناتمام دانسته است. او در جلد ۶ اسفار در توضیح اشتراك معنوی امکان ذاتی و امکان استعدادی می‌گوید:

امکان چه به معنی امکان ذاتی و چه به معنی امکان استعدادی، در معنای عدم ضرورت وجود و عدم است. حال این امکان یا به حسب ماهیتی است که بر وجودش سبق ذاتی دارد که همان امکان ذاتی است یا به حسب امری در وجود ماده شیء است که نسبت به آن شیء دارای تقدم زمانی می‌باشد که همان امکان استعدادی است. (اسفار اربعه، ج ۶، ص ۴۰۴)

صدرا در «شرح و تعلیقه بر الهیات شفا» لزومی بر باور به اشتراك لفظی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی نمی‌بیند و در کتاب «مبدأ و معاد» صراحتاً امکان را معنای واحدی تلقی می‌نماید که امکان ذاتی و امکان استعدادی از مصادیق آن معنای واحد به شمار می‌آیند. علاوه بر این، صدرا در باب چپستی مقوله امکان استعدادی از رأی واحدی برخوردار نیست. در موارد متعددی امکان استعدادی را «کیف» دانسته (اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۷۷ و ۲۷۴) اما شبهه اضافه موجود به معدوم را به مدد اضافه مقولی دانستن امکان استعدادی حل می‌نماید (اسفار اربعه، ج ۳، ص ۶۳-۶۴). استاد مطهری ضمن اذعان به دشواری جمع میان مواضع مختلف صدرا (درسهای اسفار، ج ۱، ص ۱۹۶)، در آثار فلسفی‌شان از جمله «شرح مبسوط منظومه»، «درسهای اسفار» و «اصول فلسفه و روش رئالیسم» حل این معضله را تحقیق نموده‌اند.

۶. حل مسئله به وسیله اصالت وجود

به نظر استاد مطهری ریشه اضطراب در نظریات صدرالمتهلین و حتی شارحین او، بررسی مسئله امکان استعدادی با قطع نظر از اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. با در نظر گرفتن اصالت وجود، در سرنوشت مسائل ضرورت، امکان و امتناع نیز تغییراتی جدی حاصل می‌شود.

بنا بر اصالت وجود، علیت و معلولیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری همه از شؤون وجود است و ماهیت همان‌طوری که حقیقتاً متصف به صفت «موجودیت» نیست بلکه

مجازاً و اعتباراً موجود است، به صفت وجود و ضرورت نیز حقیقتاً متصف نمی‌شود بلکه مجازاً و اعتباراً متصف می‌شود.

با در نظر گرفتن اصالت وجود باید گفت ضرورت (چه ذاتی و چه غیر) از وجود، امکان از ماهیت، و امتناع از عدم سرچشمه می‌گیرد. بنابراین برخلاف نظر قدما هریک از اینها شأن دسته‌ای از ماهیات نیستند (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۰۷).

معلولات بنا بر اصالت وجود از سنخ وجودات اند و وجوب بالغیر دارند. امکان ذاتی لازمه وجوب غیر است، لذا معلولات باید یک نحو امکان ذاتی داشته باشند. از طرفی چون امکان ذاتی شأن ماهیت، و ضرورت شأن وجود است، با فرض اصالت وجود، امکان ذاتی وجودات معلول را چگونه باید تصور کرد؟

قدما چنین فرض می‌کردند که ماهیت حقیقتاً صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد اما ماهیت فی نفسه نسبت به اینکه در واقع موجود باشد یا نباشد لاقتضاست و موجود بودن یا نبودن آن تابع علت خارجی است. ولی بنا بر اصالت وجود، ماهیت نه بالذات و نه به تبع علت، صلاحیت موجود بودن واقعی را ندارد و آنچه صلاحیت موجودیت و معلولیت حقیقی را دارد فقط وجود است و اینکه ماهیت را با صفت موجودیت یا معلولیت متصف می‌کنیم به نحو مجاز و اعتبار است. بنا بر اصالت وجود، ماهیت امر ذهنی است و موجودیت ماهیت نیز اعتبار ذهن است و قهراً امکان موجودیت و معدومیت ماهیت نیز مربوط به مرحله ذهن است نه واقع، و این امکان به این معنی است که ماهیت به خودی خود و قطع نظر از اعتبار ذهن صلاحیت اتصاف به موجودیت و معدومیت را ندارد.

پس هم بنا بر نظریه قدما و هم بنا بر اصالت وجود، معنای امکان ذاتی ماهیت لا اقتضاء بودن ذات ماهیت نسبت به موجودیت و معدومیت است و این که ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد، با این تفاوت که بنا بر نظریه قدما باید به واقع نظر داشت و معنای اینکه می‌گوییم ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد، یعنی بدون علت خارجی نمی‌تواند در واقع موجود باشد و با علت خارجی واقعاً موجود است، ولی بنا بر اصالت وجود باید نظر به اعتبار ذهن داشت و معنای اینکه می‌گوییم «ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد» یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمی‌تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجاز موجود است (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۰۸-۱۱۰).

برای تصور مسئله امکان استعدادی با تحلیل اصالت وجودی توجه به سه مقدمه ذیل ضروری است:

در باب وجود و ماهیت، حکم احد المتحدین را به دیگری نسبت می‌دهیم. احکام وجود را، احکامی که اولاً و بالذات و بدون حیثیت تقییدیه متعلق به وجود است، به ماهیت هم نسبت می‌دهیم. معنای اینکه «وجود، موجود بالذات است و ماهیت موجود بالعرض» همین است. پس معنی امکان در ماهیت این نیست که ماهیت اولاً و بالذات متصف به امکان می‌شود، بلکه ماهیت به تبع وجود و به کمک حیثیت تقییدیه که خود وجود باشد متصف به امکان می‌شود (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۴۲-۲۴۳).

در امکان ذاتی، ما ماهیت را به صورت کلی و مطلق در نظر می‌گیریم. مثلاً می‌گوییم انسان ممکن الوجود است، بدون اینکه در نظر بگیریم که آیا در اینجا می‌خواهد وجود پیدا کند یا در آنجا، بدون یک ماده می‌خواهد وجود پیدا کند یا با یک ماده؟ فقط می‌گوییم این ماهیت آیا وجوب وجود دارد یا امتناع وجود یا هیچ کدام؟ اگر هیچ کدام، پس ممکن الوجود است، و نظری به وجود خاص آن نداریم.

در مورد امکان وجود یا امتناع وجود یا وجوب وجود، اگر ما نحوه وجود را در نظر بگیریم ممکن است واجب الوجود ممتنع الوجود باشد، ممکن است ممکن الوجود ممتنع الوجود باشد و قهراً ممکن است یک نوع ممتنع الوجودی واجب الوجود بشود، چگونه؟ مثلاً انسان ممکن الوجود است به وجود جوهری و ممتنع الوجود است به وجود عرضی. طبق اصالت وجود، وجود یک مفهوم انتزاعی نیست بلکه یک حقیقت است، لذا می‌پرسیم انسان ممکن الوجود است به چه نوع وجودی؟ به وجود جوهری. حجم، ممکن الوجود است به چه نوع وجودی؟ به وجود عرضی، و ممتنع الوجود است به وجود جوهری. همچنین انسان ممتنع الوجود است به وجود واجب. پس هر موجودی اگر امکان وجود دارد امکان وجود خاص را دارد.

با توجه به اصالت وجود، غلط است که ما یک طبیعت و ماهیتی را به طور مطلق در نظر بگیریم و بگوییم «امکان وجود» دارد. وقتی از امکان ذاتی انسان بحث می‌کنیم و آن را به شکل قضیه «انسان ممکن الوجود است» طرح می‌کنیم، این پرسش مطرح می‌شود که از امکان چه نحوه وجودی برخوردار است؟ در قیاس با ماهیت، وجود اصیل و حقیقی است. پس انسان امکان وجود دارد ولی نه هر وجودی بلکه وجود خاص. ماهیت همان طور که از حوزه جاعلیت و مجعولیت بیرون است، از حوزه اتصاف به موجودیت و معدومیت هم بیرون است. پس امکان موجودیت و امکان معدومیتش هم غیر از آن امکانی است که اصالت ماهیتی قائل به آن است یعنی امکان موجود شدن واقعی و امکان معدوم شدن واقعی.

بنا بر اصالت وجود، امکان ماهیت به آن معنا که با فرض اصالت ماهیت قابل تصور است، اصلاً معنی ندارد؛ چون نسبت موجودیت و معدومیت به ماهیت، نسبت بالعرض و المجاز است و در واقع امکان موجودیت و امکان معدومیتش هم به معنی امکان این انتساب مجازی است (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۳۸).

با تغییر معنی امکان ذاتی در نظر ما، مسئله امکان استعدادی و رابطه اش با امکان ذاتی نیز حل می شود. در امکان استعدادی آن چیزی که ما امکان را به آن نسبت می دهیم ماهیت نیست، بلکه یک موجود است. در اینجا ماهیت محض را اعتبار نمی کنیم بلکه ماهیت به قید وجود را اعتبار می کنیم.

۷. جمع بندی و نتیجه

اگر ما ماهیتی مثل انسان را به صورت یک ماهیت کلی در نظر بگیریم و وجود را هم به صورت یک مفهوم مطلق در نظر بگیریم، یعنی نه انسان را انسان خاص در نظر بگیریم و نه وجود را یک نوع خاص از وجود در نظر بگیریم، با امکان ذاتی سروکار خواهیم داشت و این قضیه به صورت کلی درست است که انسان ممکن الوجود است. اما وقتی که از این عالم کلی و مبهم خارج می شویم با مسئله امکان استعدادی مواجه می شویم. اینجاست که می پرسیم انسان ممکن الوجود است به چه نوع وجودی؟ به وجود جوهری. چه نوع جوهری؟ جوهری که حال در جوهر دیگر باشد، امکان وجود حلولی در جوهر دیگر دارد. آن جوهر دیگر چه نوع جوهری باید باشد؟ باید از نوع نطفه انسان باشد، و چون آن انسانی که می خواهد به وجود آید یک انسان خاص مثلاً زید است، آن نطفه باید یک نطفه خاص باشد.

پس وقتی که امکان ذاتی را از ناحیه موضوع، کوچک و کوچکتر می کنیم و در واقع نحوه وجود را دقیق و دقیقتر می کنیم، به امکان استعدادی می رسیم. یعنی یک شیء خاص امکان وجود یک شیء خاص را دارد. در واقع امکان استعدادی به یک نسبت خاص میان دو وجود برمی گردد. به عبارت دیگر، فرق امکان ذاتی و امکان استعدادی به ابهام و تعیین ماهیت و وجود برمی گردد. در باب امکان استعدادی، دیگر ماهیت کلی مطرح نیست. ماهیت کلی هیچ امکان استعدادی ندارد. امکان استعدادی را ما به یک موجود به اعتبار وضع خاصش نسبت می دهیم و لذا بعد از آنکه «این» «آن» باشد آن امکان استعدادی زایل شده

است. ولی در مورد ماهیت، امکان یک معنای کلی است که آن معنای کلی را ازلاً و ابداً به آن نسبت می‌دهیم البته به تبع وجود آن ماهیت. به بیان دیگر امکان استعدادی همان امکان ذاتی است وقتی که آن را دقیق و متعین و در خارج مشخص کرده‌ایم؛ یعنی وقتی که رابطه میان دو شیء را به صورت حال و آینده در نظر بگیریم می‌بینیم که این حال فقط با یک فرد معینی از آینده رابطه امکانی دارد و با غیر آن رابطه امتناعی دارد. پس بنا بر اصالت وجود، موارد ذیل درباره رابطه امکان ذاتی و امکان استعدادی به دست می‌آید:

اگر تصور ما از امکان ذاتی بدون تأثیر از اصالت وجود باشد، امکان استعدادی مساوی امکان ذاتی است. اما این تصور از امکان ذاتی ناظر به تحقق ماهیت در خارج است که براساس اصالت وجود باطل است.

با فرض اصالت وجود، امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است اما بر اساس اصالت وجود امکان ذاتی معنای متفاوتی پیدا می‌کند. امکان ذاتی یعنی امکان اتصاف ماهیت به وجود بالعرض. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۳۹)

نسبت دادن امکان ذاتی به ماهیت، بالعرض و المجاز است یعنی با حیثیت تقییدیه (وجود) است، ولی نسبت دادن امکان استعدادی به یک موجود عینی یک امر واقعی است. به تعبیر دیگر امکان ذاتی یک امر بالعرض و غیر واقعی است و امکان استعدادی یک امر حقیقی و واقعی. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۴۴)

امکان ذاتی از آن جهت که ماهیت یک مفهوم کلی است، به ماهیت نسبت داده می‌شود، لذا امکان ذاتی همیشگی است، اما امکان استعدادی به یک فرد خاص از حیث تشخیص آن نسبت داده می‌شود و لذا یک امر زایل شدنی است. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۴۴)

پی‌نوشت‌ها

۱. «ذا ما بالإمكان الوقوعی دُعی» تقریرات شرح المنظومه، ص ۲۴۱
۲. برخی «احتمال» را به عنوان هشتمین معنی امکان در فلسفه اسلامی قلمداد کرده و آن را به عدم جزم فاعل شناسا نسبت به طرف سلب و ایجاب گزاره تعریف نموده‌اند. (رک: عظیمی، ابن‌سینا و گودل: «عدم برهان بر امتناع یا برهان بر عدم امتناع؟»، حکمت سینوی، ۱۳۹۸) به نظر می‌رسد

تأثیر اصالت وجود بر تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی ۱۵

که این معنی به فاعل مربوط می شود نه به شیء ممکن. لذا نمی توان آن را از معانی امکان به شمار آورد.

۳.

قد یوصف الإمكانُ باستعدادی	و هو بعرفهم سوى استعدادٍ
ذا ما بالإمكان الوقوعی دُعی	والفرقُ بینهُ و ذاتی رُعی
لكونه من جهة بالفعل	و كون ذاتی له كالأصل
و أن مقویاً علیهِ عیناً	وفیه سَوَعٌ أن یزول الممكنا
و أن هذا فی محلّ الممكن	وفیه شِدَّةٌ و ضعفاً یقن

۴. و اعلم أن هذا الإمكان يشارك الإمكان الذاتي الحاصل في المبدع و الكائن و المفارق و المادی في أن كلا منها عبارة عن لا ضرورة الوجود و العدم و يفارقه في أن ذلك بحسب الماهية المأخوذة بنفسها من حيث هي و منشؤه نفس تلك الماهية و هذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه و بعده إلى حصول كماله الوجودي فللاإمكان بهذا المعنى حظ من الوجود كأعدام الملكات التي من شأن الموضوع أن يتصف بها و لا يلزم أن يكون إطلاق الإمكان على الذاتي و الاستعدادي بمجرد الاشتراك. (شرح و تعليقه بر الهيئات شفاء، ج ۲، ص ۷۳۱).

۵. و الحاصل، أن الإمكان مفهوم واحد في الجميع، إلا أن أفراده مختلفة لا بالذات بل بحسب أمور خارجة عن معنى الإمكان، و الاختلاف في الخارجيات لا ينافي الاتفاق في معنى الذات، فإن الاختلاف بين أفراد الإمكان أما في الموضوع، فإن موضوع الإمكان في الإبداعات هو الماهية من حيث هي هي، و في الكائنات محل المتشخص، و أما في الوجود، فإن الإمكان هناك كيفية نسبة الشيء إلى الوجود لنفسه، و هاهنا هو كيفية نسبة الشيء إلى الوجود الربطي، و أما في ظرف الاتصاف، فإن ظرف الاتصاف بالإمكان الذاتي هو اعتبار الذهن حين أخذ الماهية مطلقة من غير تقييدها بالوجود و العدم، و ظرف الاتصاف بالإمكان الاستعدادي هو الخارج.(مبدأ و معاد، ج ۲، ص ۵۲۴).

کتابنامه

ابن سینا، الهيئات شفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷
جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۶
سهروردی، شهاب الدين، مجموعه مصنفات، تصحيح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

۱۶ حکمت معاصر، سال یازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳
- _____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳
- _____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱
- _____، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱
- طباطبایی، سید محمدحسین، نهایت الحکمة، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰
- غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، تهران، شمس تبریزی
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، علمی - فرهنگی، ۱۳۸۸
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳ و ج ۴، تهران، صدر، ۱۳۸۹
- _____، تقریرات شرح المنظومه، تهران، حکمت، ۱۳۸۵
- _____، درسهای اسفار، ج ۱، تهران، صدر، ۱۳۸۸
- _____، مجموعه آثار، ج ۱۰، تهران، صدر، ۱۳۸۹
- عظیمی، مهدی، ابن سینا و گودل: «عدم برهان بر امتناع یا برهان بر عدم امتناع؟»، حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۵۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی