

# نگاهی انتقادی به استدلال برخی فیلسوفان مسلمان معاصر در باب قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» با تأکید بر آرای ابن سینا

علیرضا شاکری نسب \*

## چکیده

قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها»، از قواعد با اهمیت فلسفی است که نتایج عدیده‌ای در فلسفه به بار می‌آورد؛ از جمله اثبات هیولی یا اثبات دیدگاه علامه طباطبایی در باب حرکت و موجود سه اشکوبه‌ای که تصویر می‌کنند. این قاعده از دیرباز مورد اشاره ارسطو قرار گرفته است و ابن سینا برای آن استدلال تام و مستحکمی را به همراه مقدمات و مؤخراتی اقامه می‌کند؛ اما به تدریج استدلال ابن سینا در آثار فلاسفه بعدی، به فراموشی سپرده شده و مقدمات و مؤخرات آن، جای خود استدلال را گرفته‌اند. این مطلب سبب شده است بعضی از فیلسوفان معاصر، ابن سینا را به شکل مستقیم یا غیر مستقیم، متهم به مغالطه اشتراک لفظی و غفلت از تفکیک میان امکان ماهوی و امکان استعدادی کنند. مقاله پیش رو در صدد بیان استدلال اصلی ابن سینا و نشان دادن جایگاه صحیح مقدمات و مؤخرات آن در عبارات خود ابن سیناست؛ همچنین روشن خواهد شد که فیلسوفان معاصر که در صدد جایگزین کردن استدلالی دیگر به جای استدلال مشهور شده‌اند، نتوانسته‌اند استدلال قابل قبولی ارائه کنند.

**واژگان کلیدی:** امکان، امکان استعدادی، امکان ماهوی، ماده، حادث زمانی، ابن سینا.

\*دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه. fajresadegh1062@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵

## مقدمه

در لسان فلاسفه معاصر برای اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» که از قواعد مهم فلسفی محسوب می‌شود، در ابتدا استدلال مشهوری از ابن‌سینا نقل می‌شود و سپس تقریباً همگی این استدلال را متهم به خلط میان امکان ماهوی و امکان استعدادی می‌کنند؛ اما آنچه در این مقاله به تحقیق می‌رسد، نشان می‌دهد دامن شیخ‌الرئیس از این اتهام مبراست و از طرفی اساساً کسی که میان این دو امکان تفکیک کرده و استدلال را بر محمل صحیح خود قرار داده است، خود اوست؛ از طرف دیگر ابن‌سینا برای اثبات این قاعده، استدلال اصلی و مهم دیگری دارد که محفوف به مقدمات و مؤخراتی است و از قضا آنچه به عنوان استدلال ابن‌سینا در این مسئله مشهور شده است، مقدمه بحث شیخ‌الرئیس بوده و با کمال تأسف نقل اسفار در این زمینه، باعث خطای مشهور فلاسفه بعد از وی شده است. در مقاله پیش رو روند استدلال ابن‌سینا توضیح داده خواهد شد و سپس گفته خواهد شد که حتی ملاصدرا نیز متوجه اشکال اشتراک لفظی بوده و تکمله بحث اسفار را در اثر دیگری از خود بیان کرده است؛ همچنین معلوم خواهد شد براهینی که آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری برای جایگزین استدلال مشهور ابن‌سینا اقامه کرده‌اند، اولاً به هیچ وجه نوآوری نبوده، بلکه تماماً در بیانات خود ابن‌سینا به شکل کامل‌تر و بهتری آمده است؛ ثانیاً این پیشنهادها به تنهایی وافی به مقصود نیستند.

## الف) سیر بحث ابن‌سینا

### ۱. استدلال ابن‌سینا برای اثبات تقدم قوه بر فعل

ابن‌سینا در الهیات شفا بعد از آنکه معانی قوه را ذکر می‌کند، می‌گوید عده‌ای از قدمای قایل‌اند که قوه همراه فعل است و بر آن مقدم نیست. سپس برای آنکه این قول را رد کند، استدلالی را مطرح می‌کند که از قضا ملاصدرا همین استدلال را برای اثبات خارجیت امکان استعدادی ذکر کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۷). استدلال ابن‌سینا در رد معیت قوه و فعل این است که اگر قوه یک شیء همراه فعلیت آن شیء باشد، نه

قبل از آن، نتیجه‌اش این خواهد بود که قوه تحقق و حدوث شیء قبل از حدوث شیء وجود ندارد و وقتی که قوه وجود، محقق نباشد، لامحاله، آن شیء، استحاله وجود یا ضرورت وجود خواهد داشت؛ در حالی که مفروض این است که شیء، ممکن‌الوجود است؛ یعنی همچنان‌که امکان وجود دارد، امکان عدم هم دارد. بنابراین قوه -که با توجه به عبارات بعدی آشکارا/بن‌سینا قوه و امکان را به یک معنا گرفته است- قبل از حدوث شیء محقق است. مثالی که /بن‌سینا می‌زند، این است که اگر شخصی چشمش بسته باشد و فرض را بر این بگذاریم که قوه -یا همان امکان- شیء، قبل از حدوث شیء وجود ندارد، ناگزیر یکی از مقابل‌های امکان یعنی ضرورت یا استحاله برقرار خواهد بود. اگر برای بازکردن چشم، استحاله برقرار باشد، دیگر چنین شخصی نمی‌تواند چشمش را باز کند و اگر بسته‌بودن چشم ضرورت داشته باشد و قوه بازکردن چشم محقق نباشد، باز هم چنین کسی نمی‌تواند چشمش را باز کند. در هر حال تا اینجا استدلال /بن‌سینا شبیه همان خلاصه‌ای است که ملاصدرا در اسفار آورده است؛ اما نکته درخور توجه این است که این استدلال را که ملاصدرا برای اثبات وجود امکان استعدادی اقامه کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰)، /بن‌سینا نه برای نفس وجود امکان استعدادی بلکه برای اثبات تقدم امکان بر فعلیت اقامه کرده است؛ یعنی جواب /بن‌سینا به قایلان معیت قوه با فعل این است که در صورت معیت این دو، شیء حادث، قبل از تحقق، لامحاله یا استحاله دارد که در این صورت حدوثش ممتنع خواهد بود یا ضرورت وجود دارد که در این صورت، "عدم قبل از وجود" برایش بی‌معناست و چون هیچ کدام از این دو معنا در رتبه قبل از فعل قابل قبول نیست، ناگزیر از قول به این هستیم که در رتبه قبل از فعلیت، قوه و امکان برقرار است؛ اما اینکه آیا این استدلال در صدد اثبات خارجیت چنین امکانی است، حرف دیگری است که به نظر می‌رسد، /بن‌سینا در ادامه بیشتر روی اثبات خارجیت این امکان تمرکز می‌کند. در هر حال /بن‌سینا به همین مقدار اکتفا نمی‌کند و استدلال را ادامه می‌دهد (بن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۷).

اکنون که تقدم قوه بر فعل ثابت شد، *ابن سینا* در صدد اقسام این امکان بر می‌آید و از اینجا به بعد است که زمینه را برای اثبات وجود آن آماده می‌کند. وی می‌گوید این امکان را از دو دیدگاه می‌توانیم بررسی کنیم: یک بار شیئی را که محل حوادث است، در نظر می‌گیریم و یک بار خود حوادث را در نظر می‌گیریم. اگر شیئی را که محل حوادث است، در نظر بگیریم، خواهیم گفت این شیء امکان دارد چیز دیگری شود؛ مثلاً ماده امکان دارد با عروض صورت جسمیه، جسم شود؛ همچنین امکان عدم این "چیز دیگر شدن" هم برقرار است؛ به عبارت دیگر *ابن سینا* در اینجا تکلیف چند مسئله را که بعدها به عنوان مسئله در فلسفه به آن پرداخته شده است، روشن کرده است.

اولاً اینکه این امکان را یک بار به لحاظ شیء صائر و یک بار به لحاظ مصیرالیه اعتبار کنیم، کاری است که خود *ابن سینا* انجام داده است و متأخرین از وی در این تکثیر اعتبارات، مقدم بر *ابن سینا* نیستند. اینکه امکان استعدادی را به یک اعتبار، استعداد و به یک اعتبار، امکان استعدادی نامیده‌اند، تنها امتیازی که دارد، نام‌گذاری مرتب‌تر و منظم‌تر از *ابن سینا* است که البته عبارات *بوعلی* نشان می‌دهد رد پای نام‌گذاری استعداد برای این اعتبارات در آثار *بوعلی* وجود داشته است (همان، ص ۸۰).

ثانیاً *ابن سینا* میان امکان ماهوی و این امکان، قایل به اشتراک معنوی است؛ زیرا همان معنایی را که در بحث با قایلان به معیت قوه با فعل برای امکان ذکر کرد، برای امکان قسم اول - که به لحاظ مصیرالیه است - هم ذکر می‌کند و آن معنا چیزی جز این نیست که شیء، «امکان "چیز دیگر شدن" داشته باشد، امکان "عدم چیز دیگر شدن" را هم داشته باشد»؛ چراکه اگر امکان "عدم چیز دیگر شدن" را نداشته باشد، واجب و ضروری خواهد بود؛ به تعبیر دیگر این امکان "چیز دیگر شدن" عبارت از همان سلب ضرورتین است. جالب توجه این است که *ابن سینا* این عبارات را پس از ذکر مفصل اصطلاحات مختلف قوه و معانی گوناگون آن می‌آورد (همان، ص ۱۷۰) و با توجه به این مطلب، نباید به کسی که چنین استدلالی را در جای مناسب خود اقامه می‌کند، تهمت مغالطه اشتراک لفظی زد. بنابراین همان طور که بارها گفته شد - و نیز در عبارات

بعدی بیشتر عیان خواهد شد- از نظر ابن‌سینا اطلاق امکان بر امکان ماهوی و امکان استعدادی، به اشتراک معنوی است.

پس اعتبار اول این امکان این است که شیئی را به لحاظ حوادثی که در آن ممکن‌الوقوع‌اند در نظر بگیریم و آن‌گاه بگوییم این شیء، امکان تبدیل شدن به چیز دیگر را دارد (همان، ص ۱۷۷).

اعتبار دوم، سنجش امکان شیء، نسبت به خود شیء است نه نسبت به حوادثی که امکان وقوع در آن شیء را دارند. خود شیء، فی نفسه، هم امکان تحقق دارد، هم امکان عدم تحقق دارد. در واقع دوباره ابن‌سینا یادآوری می‌کند که این امکان، معنایی غیر از همان امکان ماهوی ندارد و چیزی جز سلب ضرورتین نیست. حال، شیئی که فی نفسه امکان وقوع دارد، یا جوهر مجرد و قائم به نفس است یا به اصطلاح ابن‌سینا وجود فی غیره دارد که شامل جوهر مادی و اعراض می‌شود. این بخش از عبارت ابن‌سینا صریح‌تر از همه عبارات وی، نشان‌دهنده اشتراک معنوی امکان ماهوی و امکان مورد بحث می‌باشد؛ چراکه امکان تحقق جوهر مجرد را، از آنجا که محتاج موضوع نیست، هیچ کس امکان استعدادی ندانسته، تفسیری جز امکان ماهوی برای آن قابل تصور نیست؛ اما امکان وقوع عرض، چون محتاج موضوع است، هر دو امکان ماهوی و هم امکان استعدادی برای آن قابل تصور است و ابن‌سینا هم هر دو را برای آن قابل است. مثالی که وی برای امکان، به اعتبار نفس شیء می‌زند، بیاض است و در توضیح آن می‌گوید بیاض، هم امکان دارد فی نفسه تحقق یابد و هم امکان دارد فی نفسه تحقق نیابد. در مرحله بعد از این امکان -که ماهوی است- می‌گوید بیاض هنگامی که می‌خواهد موجود شود، امکان وجود خاصی دارد نه امکان هر وجودی؛ کما اینکه جوهر نیز امکان وجود خاصی دارد نه امکان هر وجودی. بیاض، علاوه بر اینکه فی نفسه امکان ماهوی دارد، یک نحوه وجود برایش قابل تصور است؛ یعنی تنها امکان وجود در غیر را دارد. پس ابن‌سینا هر دو امکان را به یک معنا می‌گیرد؛ اما در عین حال میان این دو تفکیک هم می‌کند. فراز بعدی عبارات وی، شاهد دیگری است بر اینکه بوعلی این

دو امکان را از یکدیگر تفکیک می‌کرده است (همان).

*ابن‌سینا* تا اینجا دو اعتبار را برای امکان معرفی کرد. اعتبار دوم را شامل امکان ماهوی و نیز شامل امکان خاص دانست. اکنون از بین این اقسام می‌گویید امکان اگر به معنای این باشد که شیء، امکان نحوه وجود فی‌غیره داشته باشد، خود امکان نیز باید در غیر باشد - یعنی بر می‌گردد به اعتبار اول - و لذا آن غیر باید موجود باشد؛ اما نه هر نحوه موجودیتی، بلکه موجودیتی که با امکان وجود آن شیء معیت داشته باشد. از این استدلال بوی استدلال بر وجود امکان مورد نظر به مشام می‌رسد و ممکن است اینجا همان اشکال معروف را ذکر کنند که امکانی که از استدلال *ابن‌سینا* به دست آمده است، امکان ذاتی است و محل آن هم چیزی جز ماهیت نیست. اما با توجه به توضیحاتی که داده شد، باید گفت *ابن‌سینا* امکان را - اعم از ذاتی و استعدادی - اثبات کرده است و برای همین پس از اثبات این امکان، در ذکر اقسام، هم امکان جوهر مفارقه را - که چیزی جز امکان ذاتی نیست - می‌آورد و هم امکان جوهر مادی و اعراض تسعه را - که هم امکان ذاتی است و هم به اصطلاح امکان استعدادی است - می‌آورد. در اینجا اشکال دیگری که بعضی از معاصران گرفته‌اند نیز پاسخ داده می‌شود. اشکال این است که حتی اگر فرض را بر اشتراک معنوی این دو امکان بگذاریم، با اثبات امکان اعم، امکان اخص که قسمی از اقسام اعم است، ثابت نمی‌شود (شیروانی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۴). با ملاحظه عبارات بوعلی خود وی متوجه این مطلب بوده و به همین دلیل، هر دو قسم امکان را ذیل امکان اثبات شده می‌آورد؛ اما سؤال این است که چگونه امکان استعدادی را برای جوهر مادی و اعراض اثبات کنیم؟ آیا از اعم، اثبات اخص کرده‌ایم و دچار مغالطه دیگری شده‌ایم؟ پاسخ این اشکال را پس از اتمام توضیح این بخش از عبارات *ابن‌سینا* ذکر خواهیم کرد.

*ابن‌سینا* در ادامه می‌گوید اما اگر شیء ممکن، قائم به نفس باشد، به گونه‌ای که هیچ گونه ارتباطی با ماده نداشته باشد، یعنی ماده، نه محل آن باشد، نه تشکیل‌دهنده آن باشد و نه به گونه‌ای در صدور افعال جوهر، ماده لازم باشد، با جوهر مجردی مواجه خواهیم

بود و *ابن سینا* در این مورد می‌گوید اگر فرض کنیم این جوهر مجرد، علاوه بر امکان ماهوی‌اش، امکان خاص مورد بحث ما را هم داشته باشد، این امکان خاص، باز هم سابق بر آن جوهر مجرد خواهد بود. اما این امکان دیگر متعلق به ماده یا جوهر نیست، چراکه جوهر مجرد، ارتباطی با ماده ندارد؛ لذا امکان جوهر مجرد نیز بی‌نیاز از ماده خواهد بود و بنابراین این امکان، جوهری می‌شود و چون این امکان خاص جوهر مفارق، جوهر است، دیگر نمی‌تواند مضاف قرار بگیرد - اگر به یاد داشته باشید، *ابن سینا*، امکان خاص وجود را به شکل اضافی و نسبی مطرح کرد و امکان خاص مورد بحث ما از همین باب امکان اضافی است - چراکه جوهر، ذاتاً مضاف نیست بلکه محل عروض مضاف است. اما فرض این بود که این امکان مقدم بر فعلیت، امکان وجود خاص جوهری است و لذا مضاف است و بنابراین تحلیل این امکان جوهری، به خلاف فرض منجر خواهد شد. نتیجه این می‌شود که جوهر مفارق، چنین امکان سابق بر وجودی ندارد؛ در حالی که این جواهر مفارقه، ممکن‌الوجودند نه مستحیل‌الوجود و نه ضروری‌الوجود. پس این امکان، امکان ماهوی و ذاتی خواهد بود و به عبارت دیگر، در جواهر مفارقه، *ابن سینا* فقط به امکان ماهوی قایل است و امکان استعدادی را مختص به اعراض و جواهر مادی می‌داند. عبارت *ابن سینا* در مورد جواهر مفارقه قابل توجه است: می‌گوید جوهری که به هیچ وجه، علاقه به ماده ندارد، نمی‌تواند وجود بعد العدم (حدوث زمانی) داشته باشد، بلکه همان طور که گفته شد، صرفاً امکان ماهوی و ذاتی دارد و حدوثش نیز حدوث ذاتی خواهد بود. تعبیر انتهایی این عبارت *ابن سینا* به این معناست که اگر شیئی بخوهد وجود بعد العدم داشته باشد، حتماً باید به نحوی با ماده علاقه داشته باشد (*ابن سینا*، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۸). اما جواهر مادی که تحقق آنها به نحو قائم به نفس است، اما به نحوی علاقه به ماده هم دارند، مثلاً از ترکیب ماده با صورت محقق می‌شوند یا به گونه‌ای با ماده، معیت پیدا می‌کنند - معیتی که به نحوی منجر به احتیاج شود - اینها هم امکان سابق بر فعلیت و تحققشان دارند و لذا امکان اینها نیز در غیر برقرار است. پس جواهر مادی نیز علاوه بر اعراض، مسبوق به امکان و امکان آنها

هم مسبوق ماده است.

اکنون به اشکال مطرح شده در صفحه قبل بر می‌گردیم. برای این اشکال دو گونه پاسخ می‌توان ارائه کرد: اولاً همان طور که گفته شد، استدلال اصلی *ابن‌سینا* در عبارات بعدی خواهد آمد و اینها همگی اماره‌هایی است که *ابن‌سینا* بر وجود چنین امکانی اقامه می‌کند تا به آن استدلال اصلی برسد؛ ثانیاً *ابن‌سینا* صرفاً برای همین موجودات فی‌غیره -به اصطلاح خودش- قایل به هر دو امکان ذاتی و امکان استعدادی است و برای جواهر مفارقه، تنها قایل به امکان ذاتی است و این را هم از روی تحلیل این دو نحوه وجود/ماهیت قایل می‌شود؛ یعنی ما دو نحوه وجود/ماهیت داریم؛ یا مستقل از ماده‌اند یا به نحوی نیازمند آن می‌باشند. اگر نیازمند باشند، این نیازمندی، مستلزم وجود امکان تحقق این نیاز در ماده است؛ پس این طور نیست که از اثبات اعم، اخص را نتیجه گرفته باشیم، بلکه با اثبات اعم، هر دو فرد آن را در جای خودش قرار می‌دهیم. خواننده گرامی خواهد دید که این همان پیشنهادی است که شهید مطهری برای حل مسئله -پس از انکار استدلال *ابن‌سینا*- ارائه می‌دهند و اتفاقاً مستشکل مذکور، این پیشنهاد شهید مطهری را به جای استدلال *ابن‌سینا* می‌پسندد (شیروانی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۴).

به این استدلال، اشکال دیگری وارد است که ذیل پیشنهاد شهید مطهری گفته خواهد شد. بحث اصلی این است که *ابن‌سینا* به این ادله قانع و راضی نشده و استدلال اصلی خود را در عبارات بعدی می‌آورد.

اما عبارت مهمی که *ابن‌سینا* در اینجا می‌آورد، این است که این امکان سابق بر جوهر مادی -مانند جسم که از ترکیب هیولی و صورت به وجود می‌آید- با امکان سابق بر اعراض متفاوت است؛ یعنی *ابن‌سینا* حتی تا اینجا نیز تفکیک را پیش برده است؛ در حالی که متأخرانی که به این استدلال نسبت غفلت از امکان استعدادی و خلط امکان ماهوی با آن را می‌دهند، به چنین تفکیک‌هایی نرسیده‌اند. البته *ابن‌سینا* همه این امکان‌ها را تحت جامع کلی امکان به معنای سلب ضرورتین قرار می‌دهد. توضیح آنکه *ابن‌سینا* در اینجا سه تعبیر می‌آورد که عبارت‌اند از «کون الجسم ابیض» و «فی الشیء



قوه آن وجود هو منطبعاً فیه کون امکان البیاض فی الموضوع» و «یوجد معه أو عند حال له». ابن سینا می‌گوید امکان سابق بر جواهر مادی، از جنس امکان در تعبیر اول و دوم نیست، بلکه از جنس امکان در تعبیر سوم است. تعبیر اول، مفاد کان ناقصه است. تعبیر دوم با ساده‌کردن پیچیدگی‌های عبارتی، این خواهد شد که شیء -یعنی همان ماده- این امکان را داشته باشد که عرضی مانند بیاض در آن شیء -به عنوان موضوع- انطباق بیابد که سر از همان تعبیر اول در خواهد آورد. اما تعبیر سوم این است که شیء -یعنی ماده- این امکان را داشته باشد که جوهر مادی، در کنار آن شیء یا در حالی از احوالات آن شیء، محقق شود که این مفاد کان تامه است نه کان ناقصه. اهمیت این عبارت و توضیح و تفکیک ابن سینا هنگام مواجهه با توضیحات آیت‌الله جوادی از عبارات ابن سینا و طرح نوی خود ایشان عیان خواهد شد.

ابن سینا این استدلال را در اشارات نیز آورده و به همان هم برای اثبات امکان استعدادی و ماده اکتفا کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶) و شاید همین امر باعث شده است همه فلاسفه پس از او، همین استدلال را تنها استدلال وی قلمداد کنند (برای نمونه، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۱ و ۱۳۸۶، ص ۲۱۴). خواجه طوسی نیز در شرح اشارات به توضیح همین استدلال ابن سینا بسنده کرده است (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۹۷). منتها هنوز دست ابن سینا حتی در همین استدلال، خالی نیست. گرچه ابن سینا در اشارات بنا بر اشاره‌کردن و تنبیه‌دادن گذاشته است، در شفا در حد مطلوبی مختارات مشایی خود را تشریح کرده است. وی همین استدلال را پس از استدلال اصلی دوباره بیان می‌کند؛ منتها حد وسط خود را صریح‌تر می‌گوید. سخن وی این است که حال که تقدم امکان با این استدلال -به نفی وجوب و امتناع در رتبه سابق- ثابت شد، اضافه می‌کنیم که امر عدمی نمی‌تواند سابق باشد. این حد وسطی است که در همین استدلال بعداً اضافه می‌شود و از چشم متأخران مغفول مانده است و گمان کرده‌اند ابن سینا به صرف نفی وجوب و امتناع، وجود امکان را نتیجه گرفته است و گفته‌اند اگر این دو امکان، مشترک معنوی باشند مغالطه استنتاج خاص از عام است و اگر مشترک

لفظی باشند، مغالطه اشتراک لفظی است؛ در حالی که *ابن سینا* این استدلال را بعداً با حد وسطی که گفته شد، تکمیل می‌کند و به زودی عبارت وی را خواهیم آورد.

## ۲. استدلال *ابن سینا* بر خارجیت امکان استعدادی

عبارات بعدی *ابن سینا* گرچه در عبارات پیشین به شکل مندمج‌تری مورد اشاره وی قرار گرفته است، در این فراز، صریح‌تر از گذشته نظر خود را بیان می‌کند (*ابن سینا*، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۸). *ابن سینا* در این عبارات، امکان وجود نار را این گونه معنا می‌کند: امکان اینکه از ماده و صورت، نار حادث شود. پس هر امکانی به شکل مطلق، امکان نار نیست. امکان وجود نفس به این معناست که اجسام به نحوی با یکدیگر ممزوج شوند که صلاحیت ابزارشدن برای نفس را پیدا کنند. در این صورت امکان نفس، محقق می‌شود؛ بنابراین باز هم هر امکانی به شکل مطلق، امکان وجود نفس نیست. اینها همگی نشان‌دهنده این است که *ابن سینا* در بطن بحث از امکان وجود، میان آن و امکان ماهوی تفکیک می‌کند و هر کدام را در جای خودش به کار می‌برد. در تقرر امکان ماهوی، چیزی جز تقرر جنس و فصل شرط نیست و تقرر امکان ماهوی متوقف بر امتزاج اجسام به نحوی خاص نیست؛ کما اینکه متوقف بر ترکیب ماده‌ای خاص با صورتی خاص که منجر به حدوث نار شود، نیز نیست.

نکته دومی که از این عبارت قابل استخراج است، این است که در این فراز از عبارت، زمینه برای ورود به استدلال برای اثبات خارجیت این امکان بیشتر آماده می‌شود؛ به عبارت دیگر وی در ابتدا اثبات تقدم قوه -امکان- بر فعلیت کرده، از تحلیل ادله این تقدم، به این نتیجه می‌رسد که این امکان، با امکان ماهوی تفاوت دارد -گرچه هر دو به معنای سلب ضرورت‌اند- و این امکان زمانی تقرر پیدا می‌کند که در خارج، امور مادی، حالت خاصی داشته باشند. پس این اماره‌ای برای خارجیت این امکان خواهد بود. با این مقدمه *ابن سینا* وارد استدلال اصلی خود برای اثبات خارجیت امکان می‌شود و با کمال تأسف در عبارات **اسفار** این قسمت‌ها حذف شده است:

و کل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل لیس بالعرض و لا بالقسر من جسم آخر،

فإنه يفعل بقوة ما فيه أما الذي بالارادة و الاختيار، فلأن ذلك ظاهر و أما الذي ليس بالارادة و الاختيار، فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شيء مباين له جسماني أو عن شيء مباين له غير جسماني، فإن صدر عن ذاته و ذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية و تخالفها في صدور ذلك الفعل عنها «فإذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي يسمى قوة» و إن كان ذلك عن جسم آخر، فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض و قد فرض لا بقسر من جسم آخر و لا عرض و إن كان عن شيء مفارق، فلا يخلو إما أن يكون اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو جسم أو لقوة فيه أو لقوة في ذلك المفارق، فإن كان بما هو جسم، فكل جسم يشاركه فيه، لكن ليس يشاركه فيه و إن كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه و أيضا إن كان قد يفيض من المفارق و بمعاونته أو لكونه المبدأ الاول فيه و أما إن كان لقوة في ذلك المفارق، فإما أن تكون نفس تلك القوة توجب ذلك أو اختصاص إرادة، فإن كان نفس القوة توجب ذلك، فلا يخلو أن يكون ايجاب ذلك عن هذا الجسم بعينه لأحد الامور المذكورة و يرجع الكلام من رأس و إما أن يكون على سبيل الارادة، فلا يخلو إما أن تكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام أو جزافاً و كيف اتفق فإن كان جزافاً كيف اتفق لم يستمر على هذا النظام الابدی و الاكثري، فإن الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة و لا اكثرية، لكن الامور الطبيعية دائمة و اكثرية فليست باتفاقية «فبقي أن يكون بخاصية يختص بها من سائر الاجسام و تكون تلك الخاصية مراداً منها صدور ذلك الفعل ... فالخاصية الموجبة تسمى قوة» و هذه القوة عنها تصدر الافعال الجسمانية و إن كان بمعونة من مبدأ أبعد (همان، ص ۱۷۸).

استدلال / ابن سینا بر مدار یک حصر عقلی است. وی می گوید در عالم ماده، وقتی از

یک جسم، فعلی صادر می‌شود، چهار حالت دارد: این فعل یا بالاراده است یا بالطبع است یا بالقسر است و یا بالعرض است. مدعا این است که در دو صورت اول و دوم، قوه یا همان امکان، مبدأ صدور فعل است و بدون تحقق این امکان، صدور فعل محال است. *ابن‌سینا* صورت توقف صدور فعل ارادی بر وجود چنین امکانی را واضح و بی‌نیاز از استدلال می‌داند و تنها به اثبات صورت بالطبع می‌پردازد و همین مقدار هم برای مدعای مقاله کافی است. *ابن‌سینا* می‌گوید در صورتی که فاعل جسمانی، ذوالاراده نباشد، فعل صادرشده از جسم، یا از ذات آن صادر می‌شود یا ناشی از یک جسم دیگر است و یا ناشی از قسر یک فاعل غیر جسمانی دیگر است. حال اگر این فعل از ذات جسم صادر شود و منظور از ذات جسم، همان جوهر جسمانی‌ای باشد که همه اجسام در آن شریک‌اند، این فعل باید از همه اجسام - و شما اضافه کنید در همه احوالات و زمان‌ها - صادر شود. در صورتی که فرض در مورد افعالی است که جسمی‌دون جسمی آن را انجام می‌دهد؛ بنابراین علاوه بر معنای جسمیت که مشارک‌فیه همه اجسام است، در جسم، معنای زایدی وجود دارد که مبدأ صدور این فعل خواهد بود و این همان چیزی است که ما آن را قوه - و در لسان متأخرین امکان - می‌نامیم.

اما در صورتی که فعل، صادرشده از جسم دیگری باشد، فعل یا بالقسر از این جسم مورد نظر ما صادر می‌شود و یا بالعرض و هر دو صورت، از فرض بحث ما بیرون است؛ اما در صورتی که فعل به قسر یک فاعل مجرد از جسم صادر شود، با سه احتمال مواجه خواهیم بود: یا اختصاص این جسم به این قسر، به دلیل ذات مشارک‌فیه جسمیت اوست، یا به دلیل قوه و امکان خاصی است که در این جسم به خصوص وجود دارد و یا به دلیل قوه یا امکانی است که در فاعل مجرد وجود دارد. اما صورت اول مستلزم مشارکت همه اجسام در این فعل است، در حالی که از فرض بحث ما خارج است. اما اگر به دلیل قوه و امکان خاص این جسم باشد، مدعای *ابن‌سینا* ثابت می‌شود و این قوه، مبدأ صدور این فعل خواهد بود. اما اگر به دلیل قوه و امکانی باشد که در فاعل مفارق وجود دارد، یا نفس این قوه موجود در مفارق، موجب صدور این

فعل می‌شود یا اختصاص اراده فاعل مجرد، موجب آن می‌شود. در صورت اول، اینکه این قوه خودش موجب صدور فعل از این جسم به خصوص شده است، یا به دلیل ذات جسمیت اوست و یا به دلیل قوه خاصی است که این جسم دارد و باز همان تحلیل سابق‌الذکر پیش می‌آید. اما اگر به دلیل اختصاص اراده باشد، باز هم اختصاص اراده به این جسم به خصوص، یا به دلیل ذات جسمیت اوست یا به دلیل قوه خاص این جسم است و یا اراده از روی جزاف به این جسم خاص تعلق گرفته است. صورت اول و دوم به همان تحلیل سابق باز می‌گردد و مدعا را ثابت می‌کند؛ اما صورت سوم که احتمال جزاف است، در تقابل با نظام ابدی و اکثری است؛ چراکه امور اتفاقی، ابدی و اکثری نیستند؛ اما امور طبیعی، دائمی و اکثری‌اند.

بنابراین صدور افعال از اجسام -البته با احراز قیود ذکرشده- به دلیل خاصیتی است که در این جسم به خصوص وجود دارد و این خاصیت را ما قوه می‌نامیم و این قوه است که مبدأ صدور افعال است، هرچند ممکن است که به معونه یک مبدأ ابعدی هم این کار را انجام بدهد.

نگارنده مدعی است این استدلال اصلی /بن‌سیناست که یک استدلال برهانی و بر مدار حصر عقلی و به روش ریاضی است و اساساً هیچ کاری به اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی این امکان با امکان ماهوی ندارد؛ گرچه /بن‌سینا، هم قایل به اشتراک معنوی است و هم میان امکان ماهوی و امکان استعدادی، به جهاتی، تفکیک می‌کند. اشتراک معنوی هم در همان معنای ایجاب عدولی است و در اشتراک معنوی هم شرط این نیست که ذاتاً به یک معنا باشند، بلکه هر جامعی که میان مصادیق متعدد بتوان تأمین کرد که این مصادیق از جهات متعددی تفاوت‌هایی هم داشته باشند، اشتراک معنوی محقق است. بارزترین مثال هم خود وجود است که میان وجود بحت بسیط که دارای همه کمالات است و وجود ضعیف هیولی که فاقد هر گونه کمالی است و در مرز عدم قرار دارد، مشترک معنوی است؛ همچنین میان وجود ذهنی که هرگز پا به عرصه وجود خارجی نمی‌گذارد و نیز وجود خارجی که هرگز پا به عرصه ذهن نمی‌گذارد نیز

مشترک معنوی است و عجیب است که همه مستشکل‌ها اختلاف ذهنی و خارجی بودن امکان ذاتی و امکان استعدادی را دلیل بر اشتراک لفظی این دو دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: حیدرپور و فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۳۹-۵۴).

به نظر نگارنده ذکر عبارات بوعلی با تمام طول و تفصیلش امری لازم و ضروری است. خوانندگان محترم خواهند دید خلاصه‌ای که مرحوم ملاصدرا از این عبارات در اسفار خود آورده، چگونه محشین و شارحان را به وادی حیرت کشانده و باعث شده اشکالاتی مطرح کنند که به عبارات بوعلی وارد نیست و راه حل‌هایی ارائه دهند که با کمال تعجب در خود عبارات بوعلی هست. اما این راه حل‌ها، بعضاً از نظر بوعلی معتبر یا حداقل کامل نبوده و خود راه دیگری برای اثبات امکان استعدادی پیموده است که شرح آن در استدلال اصلی وی گذشت.

### ب) تقریر ملاصدرا

ملاصدرا در اسفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰) به تحقیق در مورد قاعده مورد بحث ما می‌پردازد. این قاعده متکفل بیان دو مدعاست: یکی اثبات قوه شیء است و دیگری هم اثبات وجود حاملی برای قوه شیء. پس استدلال ملاصدرا نیز باید این دو مهم را برآورده کند. می‌توان نحوه استدلال صدر را این گونه جمع‌بندی کرد:

شیء حادث، قبل از وجودش، ممکن‌الوجود بوده است. این امکان با نفی وجوب و امتناع از شیء حادث به دست می‌آید؛ از طرف دیگر این امکان، مضاف به شیء حادث است؛ به عبارت دیگر امکان آن شیء حادثی است که در آینده محقق می‌شود. بنابراین این امکان حقیقتی خارجی است که سابق بر وجود حادث می‌باشد. امکان مذکور را قوه نیز می‌نامند. از آنجا که این امکان، خواهی نخواهی عرض است و نمی‌تواند جوهر باشد، لامحاله محلّ می‌خواهد. محلّ این امکان را که حامل آن می‌باشد، به اعتبارات مختلفه، هیولی، موضوع و ماده می‌نامند.

نحوه استدلال مرحوم صدر را محلی برای نزاع دیگر فیلسوفان شده است که آیا استدلال ایشان متقن و عاری از مغالطه می‌باشد یا مطلب دیگری مطرح است؟ این

مطلب ذیل فرمایش‌های آیت‌الله جوادی و شهید مطهری خواهد آمد.

### ج) بیانات آیت‌الله جوادی آملی

ایشان در ابتدا تأکید می‌کند که محل بحث در قاعده «کل حادث فله قوه و ماده تحملها» خصوص حادث زمانی است نه حادث ذاتی (جلسه ۳۶)\* و تصریح می‌کند که تحولات و تکونات در حوادث زمانی الاولابد با کان ناقصه همراه است (همان). همچنین این حادث اعم از کائن و فاسد است (جلسه ۳۷).

آیت‌الله جوادی به ملاصدرا اشکال مغالطه‌بودن تمسک به حد وسط امکان را می‌گیرد و می‌گوید امکانی که از استدلال آقایان به دست می‌آید، امکان ذاتی است که امری ذهنی بوده و حامل آن نیز ماهیت است؛ در حالی که شما به دنبال امکان استعدادی هستید که امری مادی است و حامل آن نیز هیولی است. لذا در طرح جدیدی که ارائه می‌دهد، سعی می‌کند از حد وسط امکان استفاده نکند تا گرفتار این اشتراک لفظی یا معنوی نشود. ایشان بعد از قرائت عبارت «ذلک لأنه قبل وجوده یكون ممکن الوجود لذاته...» از اسفار چنین می‌گوید: «تا اینجا هم، استعداد ثابت نشد، قوه که ثابت نشد، ماده حامل آن هم ثابت نمی‌شود. تا اینجا ثابت شد که هر حادثی قبل از پدیدآمدن ممکن‌الوجود است و این امکان هم وصف اوست. خوب این همان امکان ذاتی می‌تواند باشد» (جلسه ۳۶). ایشان سپس تعلیقه مرحوم ملاهادی سبزواری را نیز نقل و نقد می‌کند. خلاصه نقد ایشان این است که از صرف حادث زمانی‌بودن محل نزاع، امکان استعدادی‌بودن حد وسط در استدلال ملاصدرا به دست نمی‌آید، بلکه حادث زمانی‌بودن با فرض عدم سبق ماده قابل جمع است. این نکته در بررسی طرح جدید خود ایشان حائز اهمیت است. نیز می‌گویند:

حادث زمانی که آمد کان تامه را از بین نمی‌برد؛ کان تامه هست، کان ناقصه هم هست. این چنین نیست که کان البیاض نباشد. اگر یک شیئی حادث

\* منبع نگارنده، مجموع صوت‌های تدریس اسفار آیت‌الله جوادی، صوت‌های جلد سوم می‌باشد.

زمانی شد معنایش این نیست که کان ناقصه هست و کان تامه نیست. کان ناقصه دو تا کان تامه را به همراه دارد (همان).

اما در هر حال ابهامی که در فرمایش‌های ایشان باقی می‌ماند، این است که بالاخره اگر کان ناقصه مستلزم دو کان تامه است و کان ناقصه زمانیات، نافی کان تامه آنها نیست، پس بالاخره *ابن‌سینا* تکلیف کان تامه را روشن نکرده است؟ *ملاصدرا* تکلیف کان تامه را روشن نکرده است؟ در عبارات *ابن‌سینا* دیدیم که وی تصریح می‌کند بحث سبق حادث زمانی به قوه و ماده را در کان تامه جواهر مادی هم تصویر می‌کند. عدم عنایت لازم به عبارات *ابن‌سینا* باعث می‌شود در پرسش و پاسخی که در جلسه درس ایشان صورت گرفته است، نسبت نادرستی به رئیس حکمای مشاء داده شود:

سوال: یعنی به لحاظ فلسفی این -منظور حادث زمانی است که مسبوق به ماده نباشد و کان تامه داشته باشد- دیگر هیچ مشکلی ندارد؟

پاسخ: چرا در *علی بن موسی الرضا* و *فلسفه الهی* ثابت شد که این هم ماده می‌خواهد.

سوال: ولی مشائین ناظر به این نبودند.

پاسخ: خیر نبودند. ایشان مایل‌اند به اینکه بدون ماده هم یافت می‌شود؛ در حالی که هیچ حادثی بی‌ماده نیست و عقلیه الاحکام لاتخصص. این هم یک ماده دارد که آنجا ثابت شد. حالا اگر کسی گفت معجزه بدون ماده یافت می‌شود، این برهان که نمی‌تواند این را دفع کند (همان).

یکی دیگر از مهم‌ترین نکاتی که ایشان در این بحث دارد، نحوه ورود به آن است. به نحوه ورود *صدرا* اشکال دارد و معتقد است سخن پیشینیان برای *ملاصدرا* روشن نشده است. ایشان می‌گویند *بوعلی* و *خواجه نصیر* تبیین کرده‌اند که محل نزاع در قاعده مذکور، کان ناقصه اشیاست نه کان تامه و با کان تامه نمی‌توان این قاعده را اثبات کرد. عبارت ایشان چنین است: «اشاره شد که این فرمایش را مرحوم شیخ در الهیات شفا بهتر از مرحوم *صدرا* مطرح کرده‌اند و طلیعه بحث را به کان ناقصه متوجه کرده‌اند. برای



اثبات امکان استعدادی چاره‌ای نیست جز اینکه از کان ناقصه شروع شود» (جلسه ۳۹). همچنین می‌گوید: و در مورد طرح جدید خود در مورد ورود به بحث چنین می‌گویند: «حالا که معلوم شد محل بحث چیست و چقدر مهم است، ممکن است که آن راهی که پیشینیان رفته‌اند - با تلاشی که مرحوم خواجه کرده است و بعد مرحوم صدر/ تا حدودی آن را پرورانده و بعد هم مرحوم علامه آن را شکوفا کرده است - آن راه سر جایش درست بماند و یک راه کوتاه‌تر دیگری را طی کنیم و آن اینکه اگر چیزی تاریخمند است و حادث زمانی است و کان تامه‌اش الأولابد با کان ناقصه‌اش آمیخته است. آن شیئی که قبلاً وجود دارد و آینده مشخصی دارد و می‌خواهد با آن آینده مرتبط شود، چون امر جزیف در عالم محال است، پس هر چیزی هر چیزی نخواهد شد. این یک، به اراده فاعل استناد بدهیم و بگوییم خداوند هر فیضی را که خواست به هر چیزی همان را عطا می‌کند و از آن سمت هم اراده جزافیه محال است. او گرچه فیاض است، اما فیضش نسبت به همه علی السواء است. این طور نیست که بدون جهت یا بدون استعداد یک چیزی را به چیزی بدهد و به بقیه ندهد. پس نه گیرنده جزیف کار می‌کند و نه بخشنده جزاف. اگر بگوییم عند وجود الشرائط و فقدان الموانع حل می‌شود، البته این کلی‌گویی است و درست است» (همان).

### ۱. بررسی پیشنهاد آیت‌الله جوادی

نکته اول این است که آنچه ایشان به عنوان طرح نو ارائه می‌کند، در واقع بخشی از استدلال اصلی ابن‌سیناست. طرح نوی ایشان منوط به لحاظ فاعل مرید و مختار و حکیم است. اما استدلال ابن‌سینا بدون چنین لحاظی مسئله را پیش برد و در انتها فرض لحاظ فاعل مختار و مرید را نیز با همین مسئله بطلان جزاف و اتفاق حل کرد. منتها تفاوتی هم که در همین بخش، میان دو نحوه استدلال وجود دارد؛ این است که ابن‌سینا جزافی نبودن و اتفاقی نبودن تعلق اختیار و اراده به حدوث یک امر زمانی را با تمسک به اکثری بودن و دائمی بودن آن اثبات کرد؛ اما استدلال آیت‌الله جوادی این مسئله را با تمسک به استوای فیض خداوند نسبت به همه اشیا اثبات می‌کند که البته راه طولانی‌تر

و محتاج حد وسط‌های بیشتری است.

نکته دوم این است که تاریخمندی یا همان حادث زمانی بودن در استدلال ایشان چه جایگاهی دارد؟ آیا عدم تعلق اراده جزاف از سوی خداوند، منوط به تاریخمندی شیء است؟ پاسخ منفی است و در واقع همان اشکالی که ایشان به تلاش ملاحمدی سبزواری می‌گیرند، به نحو دیگری به پیشنهاد خود ایشان هم وارد است، مگر اینکه از پیش اثبات کرده باشند جواهر مفارقة فاقد استعدادند و این، راه استدلال ایشان را بسیار طولانی‌تر می‌کند. در حالی که دیدیم *ابن‌سینا* استدلالش را متوقف بر این مسئله نکرد و حتی احتمال داد فاعل مفارقی که با اراده، جسم خاصی را به انجام فعلی اختصاص می‌دهد، به دلیل قوه و استعدادی باشد که در خود آن فاعل مفارق وجود دارد. در واقع استدلال *ابن‌سینا* در تلاش است از کمترین اصل موضوعی استفاده کند و در عین حال راه را طولانی نکند.

## ۲. دفاع از ملاصدرا

اما قضاوت در مورد *ملاصدرا* در باب اینکه آیا وی دچار مغالطه مشترک لفظی شده است یا نه، محتاج نظر به رساله‌ای است که وی در باب حدوث عالم به نگارش درآورده است:

اعلم أن معنى الامكان فى المهيئات سلب ضرورة الوجود و العدم عن الشىء و هو صفة عدمية صدقها إذا كان ذاتياً لا يستدعى وجود موصوفها و إن كان حين الوجود فهو ثابت فى مرتبة الذات من حيث هى هى لا باعتبار الوجود، فالمبدعات إنما لها فى نفس الامر الوجوب و الوجود و معنى الامكان إنما يثبت لها باعتبار مهيئاتها المعتبرة من حيث معناها إذا قيست حالها الى الوجود و العدم ... و إذا كان استعدادياً كان صدقه مستدعياً لوجود الموضوع لكونه وصفاً لأمر متعين جزئى باعتبار وجود خاص لا من جهة أن معناه مخالف لمعنى الامكان الذاتى، كما زعمه بعض الناس، حيث قالوا بأن معنى الامكان فى الكائن غير معناه فى المبدع، لأن هذا فاسد وإلا لما صحَّ منهم

اثبات المادة لكل متحرك و حادث بأنه قبل الحدوث إن لم يكن ممكناً، لكان إما واجباً أو ممتنعاً فعلى التقديرين يلزم التناقض أو الانقلاب... و مما يجب أن يكون متحققاً عندك أن موضوع معنى الامكان لكونه عديمياً لا بد و أن يكون عديمياً أو ينتهى إلى أمر عدى. أما الامكان الذاتى للمهية فإلى المهية المعرأة فى حد نفسها عن قيد الوجود و مقابله و أما الاستعدادى فإلى امر فيه قوة الوجود المتجدد بعد العدم و هى الهیولى الخالية عن كل نعت و صورة فى ذاتها (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۸).

در این عبارات، چند نکته بسیار مهم وجود دارد:

نکته اول این است که امکان ماهوی صفتی برای موصوف خود است که چه در صورت وجود آنچه امکان استعدادی دارد و چه در صورت عدم آن، مستدعی وجود موصوف خود نیست؛ یعنی یکی از اشکالاتی که می‌توان در اینجا به تفکر اصالة الوجودی صدرًا گرفت، پاسخ داده می‌شود. تفکر اصالة الوجودی نمی‌تواند تحقق ماهیت در خارج را بپذیرد، در حالی که عروض خارجی امکان بر چیزی حتماً مستلزم خارجیت آن چیز می‌باشد (حال یا از باب قاعده فرعیه\* یا از باب احتیاج عرض به موضوع). پاسخ صدرًا این است که این استلزام در صورتی است که عروض این صفت یا عرض، بر موصوف یا موضوع خود، در مرحله ذات نباشد؛ چراکه تقرر ذات، لابشرط از وجود و عدم است و وقتی ذات لابشرط باشد، لوازم ذات نیز لابشرط خواهد بود و مستدعی وجود ملزوم خود نیستند، بلکه علی‌ای حال عروض آنها و اتصاف به آنها محقق است؛ به عبارت دیگر حوزه و دایره قاعده فرعیه یا قاعده احتیاج عرض به موضوع، در اینجا توسط صدرًا روشن‌تر و محدودتر می‌شود. اما امکان استعدادی از آنجا که وصف یک امر متعین است و به تعبیر بهتر، وصفی نیست که در مرحله ذات من حیث هی می‌باشد، حتماً عروض آن، مستلزم وجود موضوع خود می‌باشد.

\* تفکیک میان این دو استدلال شاید در حل اشکال قطب‌الدین رازی در حاشیه اشارات به کار آید (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۰۲).

نکته دوم این است که این تفاوت میان امکان ماهوی و امکان استعدادی، به دلیل اشتراک لفظی آنها نیست، بلکه این دو مشترک معنوی‌اند و این اختلاف، به دلیل یک امر بیرون از حقیقت معنای امکان است. جالب توجه این است که خود صدرای ملتفت این نکته هست که اگر این دو امکان، مشترک معنوی نباشند، اثبات ماده برای هر متحرکی از طریق نفی وجوب و امتناع از حادث زمانی، غیرممکن خواهد بود. صدرای در شرح الهیات شفاء نیز به این نکته تذکر می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۳۱).

نکته سوم این است که صدرای خود متوجه است که محل امکان ماهوی، ماهیت است و ماهیت امری عدمی است؛ اما نکته‌ای که وی اضافه می‌کند، این است که محل امکان استعدادی را نیز به امر عدمی ارجاع می‌دهد؛ اما این را نافی وجودی بودن امکان استعدادی نمی‌داند. توضیح بیشتر نظر صدرای در این مرحله، مستلزم بسط مقاله در جهات دیگری است که با هدف مقاله سازگاری ندارد؛ منتها آنچه فعلاً مهم است، این است که این اشکال که استدلال مذکور در اسفار بر مبنای اشتراک معنوی امکان است و نیز این اشکال که محل امکان اثبات‌شده در این استدلال، ماهیت است نه ماده، هیچ کدام، از نظر صدرای پنهان نبوده و وی به لوازم گفتار خود در اسفار آگاه بوده است. تنها اشکالی که به صدرای در اینجا وارد می‌شود، این است که توضیحات ذکرشده در رساله فی الحدوث را باید در جای خودش در اسفار -یعنی ذیل همین استدلال- هم ذکر می‌کرد.

#### د) راه حل شهید آیت‌الله مطهری

استاد مطهری در مباحث قوه و فعل چنین می‌گوید:

در جلسه پیش گفتیم که این برهان قابل مناقشه است، برای اینکه امکانی که برهان در صدد اثبات آن است، امکان استعدادی است و امکانی که در برهان اخذ شده است، امکان ذاتی است. بنابراین یک نوع مغالطه در اینجا به کار رفته است. مرحوم آخوند گرچه اختلافی در کلمات ایشان در این جهت هست، ولی در موارد بسیاری تصریح دارد که آنچه را که ما امکان

استعدادی می‌نامیم، با امکان ذاتی که در مقابل وجوب و امتناع است، کوچک‌ترین شباهت و مناسبتی ندارد و حتی در یکی از فصول در اوایل *اسفار* وجوه اختلاف امکان استعدادی با امکان ذاتی را ذکر می‌کند که گفتیم همان وجوه در *منظومه* مرحوم حاجی سبزواری هم آمده است. ما ناچاریم از این برهان چشم‌پوشیم، ولی در عین حال، این مطلب برهان دیگری دارد که خود فلاسفه و از جمله مرحوم *آخوند* در جاهای دیگر آن را ذکر کرده‌اند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۰).

همان طور که پیداست، علامه مطهری هم به استدلال *ملاصدرا* - که آن را استدلال *ابن‌سینا* می‌داند - اشکال مغالطه مشترک لفظی را وارد دانسته، *ملاصدرا* را متهم به غفلت از لوازم برهان خویش می‌کند؛ در حالی که متنی که از *رسالة فی الحدوث* نقل شد، به‌خوبی نشان می‌دهد *ملاصدرا* از این اتهام مبراست. اما نکته‌ای که ایشان متذکر می‌شوند و می‌گویند خود *صدرا* در موارد دیگری به اشتراک لفظی امکان ذاتی و امکان استعدادی اعتراف کرده است و سپس به ابتدای *اسفار* ارجاع می‌دهد، احتمالاً منظور ایشان مباحث مواد ثلاث از جلد اول است. *صدرا* در آنجا گرچه به تفاوت‌های امکان ذاتی و امکان استعدادی اشاره می‌کند و حتی این تعبیر را هم می‌آورد که «و هو لیس من المعانی العقلية الانتزاعية التي لاحصول لها خارج العقل كالسوابق من معانی الامکان، بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب و الشرائط و یقطع استمراره بحدوث الشیء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۵۴)، الا اینکه تصریحی در اشتراک لفظی میان این دو امکان ندارد و تنها به تفاوت‌های این دو اشاره می‌کند و اینکه می‌گوید امکان استعدادی از معانی عقلی انتزاعی نیست، به این معنا نیست که امکان استعدادی، دیگر وجوب یا امتناع است و امکان نیست، بلکه خود *صدرا* تفسیر این حرف را بلافاصله می‌آورد و می‌گوید منظور این است که امکان استعدادی همچون سایر معانی امکان، صرفاً در ذهن نیست، بلکه در خارج نیز محقق می‌شود و این مفاد همان مطلبی است که در *رسالة فی الحدوث* هم به آن تصریح کرده است. اگر هم در عبارات دیگری تصریح به اشتراک

لفظی میان این دو کرده باشد، عمده این خواهد بود که در ابتدای این استدلال، معترف به اشتراک معنوی آن دو شده است. اما نکته جالب توجه این است که خود شهید مطهری در موارد دیگری به اشتراک معنوی امکان ذاتی و استعدادی اعتراف کرده، اتفاقاً به همان عبارات رساله فی الحدوث ملاصدرا ارجاع می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۲۲۹).

شهید مطهری سپس می‌گوید راه دیگری برای اثبات امکان استعدادی هست که فلاسفه آن را نیز طی کرده‌اند. اما با کمال تأسف باید گفت این راه دیگری که ایشان به فلاسفه نسبت می‌دهد، همان استدلال اصلی‌ای نیست که ابن‌سینا طی کرده است. خلاصه استدلال شهید مطهری این است که اگر شیء، وجود تعلقی داشته باشد، حتماً ماده را به عنوان متعلق می‌خواهد و چون قایل به سنخیت میان علت و معلول هستیم، حتماً باید میان ماده و صورت - که به اعتباری، صورت، علت و ماده، معلول است - یا میان جوهر و عرض - که جوهر، علت و عرض، معلول است - چیزی به اسم امکان استعدادی باشد. پس ایشان ابتدا ماده را اثبات می‌کند و سپس امکان استعدادی را بر اساس یک کبرای دیگری به نام سنخیت میان علت و معلول اثبات می‌کند؛ در حالی که استدلال مشهور بر عکس است؛ یعنی ابتدا امکان و سپس عرض بودن آن را اثبات می‌کند و پس از آن، به احتیاج عرض به موضوع تمسک می‌کند تا ماده را ثابت کند. شهید مطهری این استدلال مشهور را به دلیل اشکال اشتراک لفظی کنار می‌گذارد (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۳).

### ۱. بررسی پیشنهاد شهید مطهری

چند نکته درباره پیشنهاد شهید مطهری قابل تذکر است: نکته اول این است که اینکه بگوییم اگر شیئی تعلقی باشد، ماده می‌خواهد، به نحوی یک قضیه تحلیلی است. از آنجا که محل بحث در باب حادث زمانی است و حادث زمانی جز در ماده قابل تصور نیست، تعلق بودن - در استدلال ایشان - همان ماده‌داشتهن است و مانند قضیه «جسم دارای امتداد است» می‌باشد؛ بنابراین اثبات وجود خارجی ماده برای اشیای تعلقی از این طریق، مانند اثبات وجود خارجی امتداد از طریق تحلیل

مفهوم جسم است؛ در حالی که عمده، اثبات وجود خارجی جسم است و در مسئله مورد بحث ما، عمده، اثبات وجود خارجی شیء تعلقی - یعنی شیئی که به ماده نیاز دارد - می‌باشد. اگر اثبات شود شیئی که جز با ماده محقق نمی‌شود خارجاً وجود دارد، اثبات می‌شود که ماده هم حتماً خارجاً وجود دارد؛ اما مهم این است که شرط در این قضیه شرطیه محقق شود و تمام نزاع فیلسوفان در مسئله مورد بحث ما بر سر همین شرط است و اگر هم وجود اشیا تعلقی، مفروض، بدیهی یا مسلم است، اثبات ماده برای این دسته اشیا بی‌معناست.

نکته دوم این است که اینکه شهید مطهری در کنار گذاشتن راه بوعلی و پیشنهاد راه دیگری که سلیم از اشکال باشد، می‌گوید شیئی که وجود تعلقی دارد، وجود/ امکان خاصی دارد، حرفی است که خود بوعلی بارها آن را تذکر داده است. در عباراتی که از *ابن‌سینا* نقل کردیم، روشن گردید که بوعلی می‌گوید عرض و صورت، نحوه امکان خاصی دارند و مثلاً نفس این گونه نیست که به هر شکلی امکان پدید آمدن داشته باشد، بلکه حتماً باید اجسام به نحوی خاص ممزوج شوند تا صلاحیت ابزار نفس شدن را داشته باشند و آن‌گاه است که نفس، امکان حدوث پیدا می‌کند. منتها همان طور که گفتیم، *ابن‌سینا* این حرف را به عنوان یک استدلال مستقلی ذکر نکرده است، بلکه به عنوان اماره‌های خارجیت این امکان، این مطالب را ذکر می‌کند و پس از طرح مقدمه، استدلال اصلی خود را - که به تفصل نقل شد - اقامه می‌کند.

نکته سوم این است که شهید مطهری صریحاً می‌گوید *ابن‌سینا* امکان استعدادی را از امکان ماهوی تفکیک نکرده است و چون توجه شایسته‌ای به اصالت وجود نداشته، نتوانسته است استدلال لازم از نظر ایشان - که دیدیم استدلال ایشان بخشی از عبارات خود بوعلی است - را اقامه کند؛ در حالی که *ابن‌سینا* به خوبی میان امکان ماهوی و امکان استعدادی تفکیک کرده است و تنها جرم او این بوده که اسمی را که متأخرین برای این قوه خاص باب کرده‌اند، تکرار نکرده است؛ همچنین شهید مطهری می‌گوید پیشنهاد ایشان از لابه‌لای کلمات *ملاصدرا* قابل استفاده است. از قضا *ملاصدرا* در

مشترک معنوی دانستن این دو امکان و در عین حال یکی را وجودی دانستن و یکی را در مرتبه ذات دانستن، کاملاً تابع *ابن‌سیناست* و اساساً در این مسئله از او استفاده می‌کند.

### نتیجه

بر اساس مطالب مطرح شده برای قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» چند استدلال اقامه شده است. یکی متعلق به *ابن‌سیناست* که همان استدلال اصلی اوست و هیچ گونه توقفی بر اشتراک لفظی یا معنوی بودن دو امکان ندارد. یکی هم متعلق به *ملاصدراست* که برگرفته از *ابن‌سیناست* و متوقف بر مشترک معنوی بودن آنهاست؛ منتها *ابن‌سینا* این استدلال را در جای دیگری اقامه کرده است. *ملاصدرا* تکمله این استدلالش را در *رسالة فی الحدود* می‌آورد. استدلال سوم متعلق به آیت‌الله *جوادی‌آملی* است که دیدیم بخش ناقصی از استدلال اصلی *ابن‌سیناست* و استدلال چهارم نیز استدلال شهید *مطهری* است که باز هم دیدیم ایشان حرف جدیدی نزده و بخشی از همان سخنان *ابن‌سینا* را ذکر می‌کند.

اگر بخشی را که به نظر نگارنده، مقدمه ورود به استدلال اصلی است و نیز بخشی که در صدد تأکید استدلال اصلی است، هم استدلالی محسوب کنیم، در کل شش استدلال می‌شود. قاعده مشارالیه از جهات دیگری هم مورد خدشه قرار گرفته است و خصوصاً اشکالات مرحوم آیت‌الله *مصباح یزدی* (برای نمونه، رک: *مصباح یزدی*، ۱۴۰۵ق، صص ۱۳۹، ۲۸۲ و ۲۸۵) و *قطب‌الدین رازی* در اینجا حائز اهمیت‌اند. *فخر رازی* نیز این برهان را قبول ندارد (*فخر رازی*، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۶) و تقریری که از امکان استعدادی ارائه می‌دهد، همان تقریر آیت‌الله *مصباح یزدی* است (همان، ص ۱۲۵). اشکالات عدیده‌ای را نیز بر این برهان وارد کرده است و *خواجه نصیر* در صدد پاسخ به آنها برآمده است (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۰۴). منتها هدف این مقاله بررسی سیر تاریخی استدلال‌های اقامه شده برای این قاعده بود و طرح و بررسی اشکالات بزرگانی مانند آیت‌الله *مصباح*، مستلزم مقاله مستقل دیگری است.



## منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا؛ **الهیات شفاء**؛ تحقیق ابراهیم مدکور؛ چ ۱، قم: انتشارات ذوی‌القربی، ۱۴۲۸ق.
۲. —؛ **اشارات و تنبیهات**؛ چ ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۳. جوادی آملی، عبدالله، مجموعه صوت‌های تدریس اسفار، ج ۳.
۴. حیدرپور، احمد و غلامرضا فیاضی؛ «تأملی در قاعده "کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها"»، **معرفت فلسفی**؛ ش ۵۷، پاییز ۱۳۹۶، ص ۳۹-۵۴.
۵. طوسی، نصیرالدین؛ **شرح اشارات و تنبیهات**؛ ط ۲، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۶. شیروانی، علی؛ «تأملی در برهان قاعده "کل حادث تسبقه قوة و مادة تحملها"»، **حکمت اسلامی**؛ س ۲، ش ۲، تابستان ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۴.
۷. طباطبایی، محمدحسین؛ **بداية الحکمة**؛ تحقیق زارعی سبزواری؛ چ ۲۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۸. —؛ **نهاية الحکمة**؛ تحقیق غلامرضا فیاضی؛ چ ۲، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **تعليقة على نهاية الحکمة**؛ چ ۱، قم: انتشارات در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۰. ملاصدرا؛ **اسفار اربعه**؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۱. —؛ **رسالة فی الحدوث**؛ تحقیق سیدحسین موسویان؛ چ ۱، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۲. —؛ **شرح الهیات شفاء**؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۳. مطهری، مرتضی؛ **درس‌های اسفار**؛ مباحث قوه و فعل؛ چ ۱۰، تهران: انتشارات

صدرا، ۱۳۹۵.

۱۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۰، ج ۱۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.

۱۵. فخر رازی؛ المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات؛ ج ۲، قم: انتشارات بيدار، ۱۴۱۱ق.

۱۶. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; The Revised Oxford Translation; One-Volume Digital Edition by Aristotle, Jonathan Barnes (z-lib.org), Published by Princeton University Press, 41 William St., Princeton, New Jersey, 1984.

