

## تأثیر اصالت وجود در تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی

علی مطهری\*

### چکیده

«امکان» هم‌ردیف مفاهیم عامی مانند «وجود و عدم»، «وحدت و کثرت»، و «علیت و معلولیت» از مباحث بنیادی و مهم فلسفی است. تبیین صحیح 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 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 ملاهادی سبزواری این تفاوت‌ها را تحت شش مورد بیان کرده است. صدرالمتألهین دست‌کم در شانزده موضع از آثار خود درباره نسبت «امکان استعدادی» و «امکان ذاتی» اظهار نظر کرده است که جمع بین این اظهارنظرها کار دشواری به نظر می‌رسد و می‌توان گفت این اظهارنظرها دچار اضطراب است. ما در این مقاله کوشیده‌ایم به‌مدد تحقیقات فلسفی استاد مطهری، ضمن داوری درباب مواضع مختلف ملاصدرا، نسبت تازه‌ای را که در پرتو اصل اصالت وجود بین این دو معنای امکان به‌دست می‌آید تبیین کنیم.

**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 شیئی را در جایگاه موضوع قرار می‌دهیم و وجود را بر آن حمل می‌کنیم بین موضوع و محمول به‌نحو قضیه مفصله حقیقه 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 (طباطبایی ۱۳۹۰: ۵۵). «امکان»، «ضرورت»، و «امتناع» که در فلسفه ذیل «مواد ثلاث» از آن‌ها بحث می‌شود نسبت‌هایی‌اند که از نحوه پیوند ماهیت اشیا با وجودشان به‌دست می‌آید. در واقع، ضرورت و امکان و امتناع خاصیت مخصوص ماهیات‌اند، یعنی ماهیات بالذات مختلف‌اند: 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؛ و ممکن آن است که ذات و ماهیتش به وجود و عدم لاقتضاست.

این مفاهیم بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است، چنان‌که سایر مفاهیم عام فلسفی مانند وجود و عدم، وحدت و کثرت، و علیت و معلولیت مفاهیمی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف‌اند. علت این‌که این مفاهیم بدیهی‌اند این است که بسیط‌اند. علت این‌که بسیط‌اند این است که اگر این مفاهیم بخواهند مرکب باشند باید از یک جزء اعم به‌نام «جنس» و یک جزء مساوی به‌نام «فصل» تشکیل شده باشند. بسیط‌بودن این مفاهیم باعث شده است که مفهومی اعم از این‌ها وجود نداشته باشد، در نتیجه، این مفاهیم جزء اعم نداشته باشند و طبعاً جزء مساوی نیز نداشته باشند. پس به‌حکم برهان نیز مفهوم «امکان» غیرقابل تعریف و بی‌نیاز از تعریف است (مطهری ۱۳۸۹ ب: ج ۱۰، ۸۲). با وجود بدیهی‌بودن معنای امکان، نباید بین اقسام آن با معانی قابل اطلاق خلط کرد. مواد ثلاث از حیث بالذات‌بودن، بالغیربودن، و بالقیاس‌بودن قابل انقسام است (طباطبایی ۱۳۹۰: ۶۲)، اما امکان به اصطلاحات متعددی اطلاق می‌گردد که هرکدام معنا و کاربرد موردنظر خود را دارد و نباید آن‌ها را با اقسام امکان اشتباه گرفت.

## ۲. اصطلاحات «امکان»

امکان ذاتی (امکان خاص): امکان ذاتی درمقابل 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 قید و شرطی، یعنی نه ضرورت ذاتی در کار باشد و نه ضرورت وصفی، در این جا می‌گوییم رابطه موضوع و محمول امکان اخص است (همان: ۶۰)؛

امکان استقبالی: هر امکانی در مقابل نوعی از 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 (مطهری ۱۳۸۹ ب: ج ۱۰، ۱۴۶)؛

امکان استعدادی: وصفی وجودی و از کیفیات قائم به ماده است که ماده به واسطه آن فعلیت‌های متفاوت را می‌پذیرد (طباطبایی ۱۳۹۰: ۶۱)؛

امکان وقوعی: این اصطلاح نزد حکما به دو معنا به کار می‌رود: در کاربرد اول، همان‌طور که حاجی سبزواری نیز فرموده است، امکان وقوعی تعبیر دیگر امکان استعدادی است.<sup>۱</sup> در کاربرد دوم، هر چیزی که از وقوع یا عدم آن محالی لازم نمی‌آید، از امکان وقوعی برخوردار است (مطهری ۱۳۸۹ ب: ج ۱۰، 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 این که 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 است (مطهری ۱۳۸۹ الف: ج ۳، ۱۰۷-۱۱۱) و بر اثر پذیرش آن، تصور قدما از امکان ذاتی کاملاً فرو خواهد ریخت.<sup>۲</sup>

چنان که از تعاریف برمی‌آید، امکان استقبالی غیر از امکان استعدادی است، هم چنان 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 مباین

یک‌دیگر باشند و متداخل نباشند. این پرسش مطرح می‌شود که نسبت امکان استعدادی با سایر اطلاعات امکان که به سلب ضرورت منتهی می‌شود چیست؟

### ۳. سیر تاریخی مسئله

بحث «امکان استعدادی» را اولین بار شیخ اشراق طرح کرده است (سهروردی ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۲۵). ریشه طرح این اصطلاح مناقشه شیخ اشراق بر برهانی است که بوعلی در کتاب‌های *شفا* و *اشارات* برای اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» آورده است. توضیح مطلب آن که تغییر و زایش از واضح‌ترین و مسلم‌ترین حقایق جهان هستی است. اشیایی در عالم حادث می‌شوند، زمستان می‌رود و بهار سر می‌رسد، نوزادی متولد می‌شود و دانه گندم دیروز به خوشه گندم امروز تبدیل می‌شود. در نظر عوام مردم، اشیا از عدم به وجود می‌آیند. هراکلیتوس، فیلسوف بزرگ یونان، معتقد بود عالم سراسر تغییر است و ثبات در اشیا پدیداری بیش نیست (کاپلستون ۱۳۸۸: ۵۱) و پارمنیدس، دیگر فیلسوف مهم یونانی، درست برخلاف او معتقد بود هیچ چیزی در عالم حادث نمی‌شود و آنچه ما تغییر و حرکت در اشیا می‌نامیم صرفاً پدیداری ظاهری است (همان: ۶۲). ارسطو با طرح نظریه قوه و فعل کوشش کرد تا دو نظر متضاد هراکلیتوس و پارمنیدس را جمع کند و ثبات و تغییر را دو وصف هم‌دوش عالم طبیعت تفسیر کند (همان: ۳۵۱). استاد مطهری در این زمینه می‌گوید:

ما با حس خود نیز درمی‌یابیم که در عالم طبیعت هر امر حادثی بدون هیچ سابقه و بریده از چیزهای دیگر به وجود نمی‌آید. 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 فی‌حد ذاته محال است. نوزاد انسان در اصل همان نطفه‌ای 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 این که اشیای حادث به یک‌باره از کتم عدم بیرون نمی‌آیند، هر ماده‌ای 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 (مطهری ۱۳۸۹ الف: ج ۴، ۱۱-۱۶).

بوعلی برای اثبات این امر که حدوث حادث بدون ماده و استعداد قبلی امری محال است می‌گوید این شیء که در زمان خاصی 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 آن که 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» (مطهری ۱۳۸۸: ج ۱، 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 یكون 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 یكون 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 یكون معنی معدوماً أو معنی موجوداً، و محال أن یكون معنی معدوماً و الا فلم یسبقه امکان وجوده، فهو إذن معنی موجود؛ و کل معنی موجود إما قائم فی موضوع أو قائم لا فی موضوع، و کل ما هو قائم لا فی موضوع فله وجود خاص لا یجب أن یكون به مضافاً، و امکان الوجود انما هو بالاضافة الی ما هو امکان وجود له، فلیس امکان الوجود جوهرأ لا فی موضوع، فهو إذن معنی فی موضوع و عارض لموضوع. و نحن نسمی امکان الوجود قوة الوجود، و نسمی حامل قوة الوجود الذی فیهِ قوة وجود الشیء موضوعاً و هیولی و مادةً و غیر ذلك بحسب اعتبارات مختلفة. فإذن کل حادث فقد تقدمته المادة (ابن سینا ۱۳۸۷: ۱۸۱-۱۸۲).

بیان شیخ رئیس 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 اعتباری 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 به‌زعم 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 کرده است (غزالی ۱۳۸۲: ۱۰۵). شیخ اشراق نیز به این برهان ابن‌سینا 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 ابن‌سینا 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 محلش 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 (مطهری ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۵-۱۹۶؛ جوادی آملی ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۴۱-۳۴۲).

#### ۴. تفاوت‌های امکان ذاتی با امکان استعدادی

همان‌طور که روشن شد، پس از ابن‌سینا 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 به‌روشنی تمایز «مکروه» و «منکر» است و از اموری محسوب می‌شود که تصدیق آن صرفاً نیازمند انتباه است، نه استدلال (مطهری ۱۳۸۵: ۲۴۲). پرسش مهم این است که آیا این دو معنا از امکان با یک‌دیگر مشترک لفظی‌اند یا مشترک معنوی؟ صدرالمتألهین در جلد اول *سفار*، 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 آن که مبدأ وجود وجود حادث را بالذات یا بالعرض در آن افاضه کند آماده می‌کند؛ درحالی که معنای دوم در تمام این احکام با معنای اول مخالف است. زمانی که امکان استعدادی 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 امکان وقوعی یک شیء است قائم به محل آن شیء است، نه به خود شیء؛ پس به «وصف به حال متعلق» شبیه‌تر است (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۲۳۵).

حاجی سبزواری در منظومه شش تفاوت مهم میان امکان ذاتی و امکان استعدادی برشمرده است که به نوعی جمع‌بندی و تفصیل بیان صدرالمتألهین در جلد نخست *سفار* است:<sup>۳</sup>

امکان استعدادی از امور موجود بالفعل است و وجود عینی دارد، ولی امکان ذاتی از معقولات ثانیه است و در عالم عین مابه‌ازاء ندارد، یعنی فقط از معروضش انتزاع می‌شود، بدون آن که در معروضش وجود داشته باشد. اگر ما می‌گوییم «انسان ممکن الوجود است به امکان ذاتی» آنچه 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 لااقتضابودن به وجود و عدم «امکان ذاتی» نامیده می‌شود. ولی امکان استعدادی حقیقتی عینی است، چون در واقع همان استعداد است. پس امکان ذاتی صرفاً انتزاع ذهن است، بدون این که خود این امکان وجودی در موضوعش داشته باشد؛ اما امکان استعدادی حقیقتی است که در خارج وجود دارد و به منزله عرض در معروض موجود است.

امکان ذاتی به منزله اصل است برای امکان استعدادی؛ یعنی شیء باید اول امکان ذاتی داشته باشد، بعد از آن که 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 اضافه و نسبت و تعیینی پیدا می‌کند که با طرف عدم آن این اضافه و نسبت و تعیین را پیدا نمی‌کند. برای دانه گندم که الان قوه و استعداد بوتۀ گندم شدن در آن هست بوتۀ گندم شدن و نشدن علی السویه نیست، بلکه به حکم این که استعداد آن را پیدا کرده است الان بوتۀ 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: 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 بوتۀ گندم امکان استعدادی در این دانه گندم دارد؛ اما می‌شود کاری کرد که این امکان استعدادی زائل 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 این جا بخواهیم تعبیر به حال و محل بکنیم، که البته نباید با حال و محل عینی اشتباه شود، «امکان» حال است و «ماهیت انسان» محل. اما امکان استعدادی در خود انسان وجود ندارد، در نطفه یعنی در ماده‌ای که بعد محل انسان می‌شود وجود دارد. این که امکان استعدادی را می‌توان معدوم کرد نه امکان ذاتی را به این دلیل است که جای امکان استعدادی محل 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. این طور نیست که چیزی که



تأثیر اصالت وجود در تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی ۲۰۱

می‌گوییم ممکن است به امکان ذاتی تدریجاً ممکن‌تر بشود، برخلاف امری که ممکن است به امکان استعدادی (مطهری ۱۳۸۹ ب: ج ۱۰، ۲۱۹-۲۲۵).

البته ملاصدرا در *سفار* 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 حالی‌که امکان استعدادی تنها در ماهیات مادی مصداق دارد (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۱۷۴). هم‌چنین، صدرا امکان استعدادی را برخلاف امکان ذاتی «جهت» نمی‌داند، بلکه محمول یا جزء محمول قلمداد می‌کند (همان: ج ۱، ۱۷۸).

حال، جای طرح این پرسش هست که آیا امکان ذاتی و امکان استعدادی در عین‌این‌که این فرق‌ها را با هم دارند وجه مشترکی هم دارند یا دو امر متباین‌اند 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 به‌شمار آورده است و گاهی از کلماتش استفاده می‌شود که امکان استعدادی همان امکان ذاتی است، منتها با شرایطی خاص. او همان‌طور که در جایی به صراحت می‌گوید «فاطلاق الامکان علی معینین یضرب من الاشتراک الصناعی» (همان: ج ۱، ۲۷۶) در جای دیگر می‌گوید: «فما قیل ان هذا معنی آخر من الامکان لیس بصحیح، نعم هما مختلفان بالموضع کما ستعلم فی مباحث القوة والفعل» (همان: ج ۱، ۴۶۶) و قول به اشتراک لفظ را ناتمام می‌داند. او در جلد ۶/ *سفار* در توضیح اشتراک 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 به‌حسب ماهیتی است که بر وجودش سبق ذاتی دارد که همان امکان ذاتی است یا به‌حسب امری در وجود ماده‌ی شیء است که نسبت به آن شیء دارای تقدم زمانی می‌باشد که همان امکان استعدادی است (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۱: ج ۶، ۴۰۴).

صدرا در شرح و تعلیقه بر *الهیات شفا* لزومی بر باور به اشتراک لفظی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی نمی‌بیند<sup>۵</sup> و در کتاب *مبدأ و معاد* صراحتاً امکان را معنای واحدی تلقی می‌کند که امکان ذاتی و امکان استعدادی از مصادیق آن معنای واحد به‌شمار می‌آیند.<sup>۵</sup>

علاوه بر این، صدرا در باب چستی مقوله امکان استعدادی از رأی واحدی برخوردار نیست. در موارد متعددی امکان استعدادی را «کیف» می‌داند (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۱۷۷، ۲۷۴)، اما شبهه اضافه موجود به معدوم را به مدد اضافه مقولی دانستن امکان استعدادی حل می‌کند (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳ ب: ج ۳، ۶۳-۶۴). استاد مطهری، ضمن اذعان به دشواری جمع میان مواضع مختلف صدرا (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۱۹۶)، در آثار فلسفی‌شان از جمله «شرح مبسوط منظومه، درس‌های اسفار، و اصول فلسفه و روش رئالیسم» در حل این معضل تحقیق کرده‌اند.

## ۶. حل مسئله به کمک اصالت وجود

به نظر استاد مطهری، ریشه اضطراب در نظریات صدرالمتألهین و حتی شارحان 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.

بنابر اصالت وجود، علیت و معلولیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری، همه از شئون وجود است و ماهیت (همان‌طور که حقیقتاً متصف به صفت «موجودیت» نیست، بلکه مجازاً و اعتباراً موجود است) به صفت وجوب 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 غیری) از وجود، امکان از ماهیت، و امتناع از عدم سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، برخلاف نظر قدما هریک از این‌ها شأن دسته‌ای از ماهیات نیستند (مطهری ۱۳۸۹ الف: ج ۳، ۱۰۷).

معلولات بنابر اصالت وجود از سنخ وجودات اند و وجوب بالغیر دارند. امکان ذاتی لازمه وجوب غیری است، لذا معلولات باید به نحوی 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 به این که در واقع موجود باشد یا نباشد لا اقتضاست و موجود بودن یا نبودن آن تابع علت خارجی است. ولی بنابر 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 این که ماهیت را با صفت موجودیت یا معلولیت متصف می‌کنیم به نحو مجاز و اعتبار است. بنابر اصالت وجود، ماهیت امری 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 بنابر نظریه قدما و هم بنابر اصالت وجود، معنای امکان ذاتی ماهیت لاقتضابودن ذات ماهیت به موجودیت و معدومیت است و این که ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد، با این تفاوت که بنابر نظریه قدما باید به واقع نظر داشت و این که 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 بنابر اصالت وجود باید نظر به اعتبار ذهن داشت و این که می‌گوییم «ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد» یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمی‌تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجازی موجود است (همان: ج ۳، 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 این که «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 (مطهری ۱۳۸۹ ب: ج ۱۰، ۲۴۲-۲۴۳).

در امکان ذاتی ما ماهیت را به صورت کلی و مطلق در نظر می‌گیریم؛ مثلاً می‌گوییم انسان ممکن الوجود است، بدون این که در نظر بگیریم که آیا در این جا می‌خواهد وجود پیدا کند یا در آن جا، بدون یک ماده می‌خواهد وجود پیدا کند یا با یک ماده. فقط می‌گوییم آیا این ماهیت 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 ممتنع الوجودی واجب الوجود بشود، چگونه؟ مثلاً

انسان ممکن‌الوجود است به وجود جوهری و ممتنع‌الوجود است به وجود عرضی. طبق اصالت وجود، وجود مفهومی انتزاعی نیست، بلکه حقیقت است، لذا می‌پرسیم انسان ممکن‌الوجود است به چه نوع وجودی؟ به وجود جوهری. حجم ممکن‌الوجود است به چه نوع وجودی؟ به وجود عرضی، و ممتنع‌الوجود است به وجود جوهری. هم‌چنین، انسان ممتنع‌الوجود است به وجود واجبی. پس هر موجودی اگر امکان وجود دارد امکان وجود خاص را نیز دارد.

باتوجه به اصالت وجود، غلط است که ما طبیعت و ماهیتی را به‌طور مطلق در نظر بگیریم و بگوییم «امکان وجود» دارد. وقتی از امکان ذاتی انسان بحث می‌کنیم و آن را به‌شکل قضیه «انسان ممکن‌الوجود 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 همان‌طور 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 موجودشدن واقعی و امکان معدومشدن واقعی. بنابراین 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 درواقع امکان موجودیت و امکان معدومیتش هم به‌معنی امکان این انتساب مجازی است (همان: ج ۱۰، ۲۳۸).

با تغییر معنی امکان ذاتی در نظر ما، مسئله امکان استعدادی و رابطه‌اش با امکان ذاتی نیز حل می‌شود. در امکان استعدادی آن چیزی که ما امکان را به آن نسبت می‌دهیم ماهیت نیست، بلکه موجود است. در این‌جا ماهیت محض را اعتبار نمی‌کنیم، بلکه ماهیت به‌قید وجود را اعتبار می‌کنیم.

## ۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگر ما ماهیتی مثل انسان را به‌صورت ماهیتی کلی در نظر بگیریم و وجود را هم به‌صورت مفهومی مطلق در نظر بگیریم، یعنی نه انسان را انسان خاص در نظر بگیریم و نه وجود را نوع خاصی از وجود، با امکان ذاتی سروکار خواهیم داشت و این قضیه به‌صورت کلی درست است که انسان ممکن‌الوجود است. اما وقتی که از این عالم کلی و مبهم خارج

می‌شویم با مسئله امکان استعدادی مواجه می‌شویم. این جاست که می‌پرسیم انسان ممکن‌الوجود است به چه نوع وجودی؟ به وجود جوهری. چه نوع جوهری؟ جوهری که حالاً 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 می‌خواهد به وجود آید انسانی خاص مثلاً زید است آن نطفه باید نطفه خاصی باشد.

پس، وقتی که امکان ذاتی را از ناحیه موضوع کوچک و کوچک‌تر می‌کنیم و در واقع نحوه وجود را دقیق و دقیق‌تر می‌کنیم به امکان استعدادی می‌رسیم؛ یعنی شیء خاصی امکان وجود شیء خاصی را دارد. در واقع، امکان استعدادی به نسبتی خاص میان دو وجود برمی‌گردد. به عبارت دیگر، فرق امکان ذاتی و امکان استعدادی به ابهام و تعیین ماهیت و وجود برمی‌گردد. در باب امکان استعدادی دیگر ماهیت کلی مطرح نیست. ماهیت کلی هیچ امکان استعدادی‌ای ندارد. امکان استعدادی را ما به موجودات به اعتبار وضع خاصشان نسبت می‌دهیم و لذا بعد از آن که «این» «آن» باشد آن امکان استعدادی زائل شده است. ولی در مورد ماهیت، امکان معنایی کلی است که آن معنای کلی را ازلاً و ابتداءً 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 فرد معینی از آینده رابطه امکانی دارد و با غیر آن رابطه امتناعی دارد.

پس، بنابر 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 براساس اصالت وجود امکان ذاتی معنای متفاوتی پیدا می‌کند. امکان ذاتی یعنی امکان اتصاف ماهیت به وجود بالعرض (همان: ج ۱۰، ۲۳۹).

نسبت دادن امکان ذاتی به ماهیت بالعرض و المجاز است؛ یعنی با حیثیت تقییدیه (وجود) است، ولی نسبت دادن امکان استعدادی به موجودی عینی امری واقعی است.

به تعبیر دیگر، امکان ذاتی امری بالعرض و غیر واقعی است و امکان استعدادی امری حقیقی و واقعی (همان: ج ۱۰، ۲۴۴).

امکان ذاتی، از آن جهت که ماهیت مفهومی کلی است، به ماهیت نسبت داده می‌شود، لذا امکان ذاتی همیشگی است؛ اما امکان استعدادی به فردی خاص از حیث تشخیص آن نسبت داده می‌شود و لذا امری زائل شدنی است (همان: ج ۱۰، ۲۴۴).

### پی‌نوشت‌ها

۱. «ذا ما بالإمكان الوقوعی دُعی» (مطهری ۱۳۸۵: ۲۴۱).

۲. برخی «احتمال» را به‌عنوان هشتمین معنی امکان در فلسفه اسلامی قلمداد کرده و آن را به عدم جزم فاعل شناسا نسبت به طرف سلب و ایجاب گزاره تعریف کرده‌اند (بنگرید به عظیمی ۱۳۹۳). به نظر می‌رسد که این معنی به فاعل مربوط می‌شود نه به شیء ممکن. لذا، نمی‌توان آن را از معانی امکان به‌شمار آورد.

۳.

قد یوصف الإمكانُ باستعدادی	و هو بعرفهم سوی استعدادٍ
ذا ما بالإمكان الوقوعی دُعی	و الفرقُ بینهُ و ذاتی رُعی
لكونه من جهة بالفعل	و كون ذاتی له كالأصل
و أن مقویاً علیهِ غَیناً	وفیه سَوغٌ أن یزول الممكنا
و أن هذا فی محلّ الممكن	وفیه شدّةٌ و ضعفاً یقن

۴. و اعلم أن هذا الإمكان یشارك الإمكان الذاتی الحاصل فی المبدع و الكائن و المفارق و المادی فی أن كلا منها عبارة عن لا ضرورة الوجود و العدم و یفارقه فی أن ذلك بحسب الماهية المأخوذة بنفسها من حیث هی هی و منشؤه نفس تلك الماهية و هذا حال الشیء الموجود الشخصی بحسب كيفية الاستعدادية التي بها یتفاوت قربه و بعده إلى حصول كماله الوجودی فلإمكان بهذا المعنی حظ من الوجود كأعدام الملكات التي من شأن الموضوع أن یتصف بها و لا یلزم أن یكون إطلاق الإمكان علی الذاتی و الاستعدادی بمجرد الاشتراك (مطهری ۱۳۸۲: ج ۲، ۷۳۱).

۵. و الحاصل، أن الإمكان مفهوم واحد فی الجميع، إلا أن أفراده مختلفة لا بالذات بل بحسب أمور خارجة عن معنی الإمكان، و الاختلاف فی الخارجیات لا ینافی الاتفاق فی معنی الذات، فإن الاختلاف بین أفراد الإمكان أما فی الموضوع، فإن موضوع الإمكان فی الإبداعات هو الماهية من حیث هی هی، و فی الكائنات محلّ المتشخص، و أما فی الوجود، فإن الإمكان هناك كيفية نسبة الشیء إلى الوجود لنفسه، و هاهنا هو كيفية نسبة الشیء إلى الوجود الرابطی، و أما فی ظرف الاتصاف،

تأثیر اصالت وجود در تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی ۲۰۷

فإن ظرف الاتصاف بالإمكان الذاتي هو اعتبار الذهن حين أخذ الماهية مطلقاً من غير تقييدها بالوجود والعدم، و ظرف الاتصاف بالإمكان الاستعدادي هو الخارج ( مطهری ۱۳۸۱: ج ۲، ۵۲۴).

## کتابنامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، *الهیات شفا*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، ج ۲، قم: اسراء.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة*، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ الف)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة*، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ ب)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة*، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۳)، «ابن‌سینا و گودل: عدم برهان بر امتناع یا برهان بر عدم امتناع؟»، حکمت سینوی، ش ۵۱، بهار و تابستان.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفة*، تهران: شمس تبریزی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *تقریرات شرح المنظومه*، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *درس‌های اسفار*، ج ۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *اصول فلسفه و و روش رئالیسم*، ج ۳ و ۴، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران: صدرا.