

امکان استعدادی از تولد تا بلوغ: تطورات مفهوم امکان استعدادی در فلسفه اسلامی

ابراهیم بازرگانی*

چکیده

امکان استعدادی جزو معقولات ثانی است و در دوره‌های میانه فلسفه اسلامی ابداع شد. پیش از این دوره تا زمان ابن‌سینا مفهوم امکان استعدادی در کاوش‌های فلسفی دیده نمی‌شود. بذر این مفهوم در سخن ابن‌سینا کاشته شد آنجا که قاعده‌ای برای حوادث زمانی مطرح کرد. بررسی این قاعده توسط پیروان او سبب شد مفهوم امکان استعدادی متولد و نضج یابد. مطابق این قاعده ضروری است که هر حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده باشد. شیخ اشراق، فخررازی و نصیرالدین طوسی وقتی معنای این قاعده را تحلیل می‌کردند، درباره این امکان نیز به‌اشاره یا صراحت سخن گفتند بدون آنکه بخواهند عنوان «امکان استعدادی» را به‌کار برده باشند. در نتیجه تولید اصطلاح و آفرینش چنین مفهومی به تأخیر افتاد. جستار حاضر می‌خواهد این تطور را بررسی کرده و فرآیند شکل‌گیری مفهوم امکان استعدادی را در طول تاریخ فلسفه اسلامی روشن سازد و نشان دهد که ریشه امکان استعدادی در سخنان ابن‌سیناست، ولی در مکتب اصفهان و در اندیشه میرداماد و سپس صدرالدین شیرازی به بلوغ رسیده است. **واژگان کلیدی:** امکان استعدادی، امکان، مواد قضایا، حادث زمانی، قوه، ماده.

*. استادیار گروه فلسفه و حکمت هنر، دانشکده مطالعات عالی هنر، مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی قم، ایران

بیان مسئله

امکان استعدادی جزو ابداعات فلسفه اسلامی است که در دوره‌های میانه این فلسفه شکل گرفت. پیش از شکل‌گیری فلسفه اسلامی و بلکه پس از آن تا زمان ابن‌سینا مفهوم امکان استعدادی از بررسی‌های فلسفی غائب است. مطهری پیشینه امکان استعدادی را به شیخ اشراق باز می‌گرداند. وی مدعی است مسئله امکان استعدادی را نخستین‌بار در مشارع و مطارحات شیخ اشراق دیده است که از مطلب گنگ ابن‌سینا ناشی می‌شود. این مطلب سبب شده مسئله امکان استعدادی در ذهن شیخ اشراق شکل بگیرد و آن را طرح کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۱۳). ادعای وی بر اینکه شیخ اشراق مبدع امکان استعدادی باشد محل سوال است؛ زیرا تحقیق نشان می‌دهد پیش از وی، ابوالعباس لوکری به این موضوع اطلاع یافته و تمایز آن با امکان ذاتی را نشان داده است (لوکری، ۱۳۶۴، ص ۱۴۶). اما این نکته که ریشه امکان استعدادی به سخن ابن‌سینا باز می‌گردد سخن درستی است. او قاعده‌ای برای حوادث زمانی مطرح کرد که سبب شد بعدها پیروان او هنگام بررسی این قاعده، مفهوم امکان استعدادی را بازشناسند. طبق این قاعده، هر حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۷). سهروردی (۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۱)، فخررازی (۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۰۵) و حتی نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۹-۱۰۰) هنگام تحلیل معنای ماده و قوه که در این قاعده بیان شده، به اشاره یا صراحت درباره امکان استعدادی سخن می‌گفتند. این جستار بر آن است تطور مفهوم امکان استعدادی و نقطه آغاز و بلوغ آن را در طول تاریخ فلسفه اسلامی بررسی کرده و مشخص کند مفهوم امکان استعدادی چه مرحله‌ای از رشد را پشت‌سر گذاشته است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های موجود معمولاً تمایز امکان استعدادی و امکان ذاتی را روشن کرده، اما سیر تطوری آن را در نظر نداشته‌اند. برای نمونه علی مطهری «تأثیر اصالت وجود بر تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی» (مطهری، ۱۳۹۹، ص ۱-۱۶) را پژوهیده است. نیز محمد سعیدی‌مهر و سیدشهریار کمالی سبزواری (۱۳۷۸) «امکان ذاتی و امکان استعدادی از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی» را در قالب تطبیقی مطالعه کرده‌اند. جمشید صدیقی (۱۳۸۴) «امکان استعدادی «قوه و لاقوه» در حکمت متعالیه» و محسن ایزدی (۱۳۹۴) «امکان استعدادی و نسبت آن با امکان ذاتی (از حکمت سینوی تا حکمت صدرایی)» را بررسی کرده‌اند. مسئله هیچ‌کدام از آنها تولد، نضج و تطور امکان استعدادی نبوده است.

وجه تمایز این پژوهش از جستارهای ذکر شده این است که بر تحلیل مفهومی صرف تمرکز نکرده، به بررسی تاریخی و تطور مفهوم امکان استعدادی می‌پردازد. این رویکرد به خواننده کمک می‌کند تا بفهمد چگونه این مفهوم از ابن‌سینا شروع شده و در طول زمان توسط فیلسوفان بعدی توسعه یافته به‌ویژه در مکتب اصفهان به بلوغ رسیده است. بنابراین نقاط آغاز و بلوغ مفهوم روشن شده است. ضمن آنکه تفاوت‌های بین امکان ذاتی و امکان استعدادی را بررسی کرده و نشان داده است که چگونه این دو مفهوم در فلسفه اسلامی از هم متمایز شده‌اند.

تبارشناسی کلمه «امکان استعدادی»

استعداد در زبان عربی از ماده «عَدَدَ»، به معنای به حضور آوردن چیزی است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ص ۷۹). امکان استعدادی ترکیبی است از دو واژه امکان و استعداد. گاهی هم به کلمه استعداد بسنده می‌شود. گاهی این دو واژه در کنار همدیگر به کار می‌روند به نحوی که دو معنای منطبق بر هم باشند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۸۳) و گاه، امکان به استعداد تام تعریف شده است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۱). فارابی واژه‌های امکان، قوه، قدرت و استطاعت را مترادف می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۰۸). در عین آنکه به گفته او در بسیاری از دانش‌ها این واژگان معانی مختلفی افاده می‌کنند؛ چرا که عادت آن است که کلمه قوه یا استطاعت در قوایی به کار روند که ناطق یا مقرون به نطق باشند. از همین رو جز انسان، مستطیع و قادر دانسته نمی‌شود. نیز عادت عموم این است که کلمه «قوه/قوت» را درباره نمونه‌هایی به کار بگیرند که تأثیر و فعل بسیار یا بزرگ یا سریع ایجاد کند. از این رو در مقابلش کلمه ضعف را به کار می‌برند؛ آنجا که شیء در عدد یا حجم یا سرعت، تأثیر اندکی داشته باشد (همان، ص ۲۰۸). اشاره او به اینکه کلمه «قوه» به ناطق یا غیرناطق دلالت دارد، به دلیل تفسیری است که ارسطو از اصطلاح قوه دارد. به تلقی ارسطو کلمه «قوه/امکان» درباره دو دسته اشیا به کار می‌رود: ۱. آن‌ها که قوه ناطقه ندارند؛ ۲. آنها که قوه ناطقه دارند. در قلمرو نخست، امکان همواره یک‌طرفه است. برای نمونه «گرم» تنها می‌تواند «آب» را گرم کند و طرف مقابل ندارد. دلیلش هم نبودِ نطق و اندیشه است. در مقابل، انسان هم می‌تواند «راه برود» و هم «راه نرود». یعنی هر دو صورت برایش ممکن است (ارسطو، ۱۳۷۸، درباره عبارت، ۲۲، ب، ۳۵-۲۳، آ، ۱-۵). انسان چون می‌اندیشد هر دو طرف برایش امکان می‌یابد. می‌بینیم هنگامی که ارسطو می‌خواست معانی امکان را از هم متمایز و طرفینی بودن یا نبودن امکان را بیان کند ناگزیر از طریق نطق یا عدم نطق توانست به این تمایز دست یابد.

صدرالدین شیرازی تطور واژه امکان را از آغاز تا آنجا که به امکان استعدادی برسد چنین می‌داند: نخستین معنایی که واژه امکان برای آن وضع شد، قوت به‌معنای توان است؛ یعنی مصدر افعال سخت بودن در مقابل ضعف. این معنا یکی از کیفیات نفسانی است، بدین تفسیر که «حیوان اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد در برابر عجز» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۶۱). این معنا را مردم به‌کار می‌برند. اما فلاسفه اسم قوه را به‌معنای هر صفت یا حالتی به‌کار می‌برند که در دیگری از آن جهت که دیگری است تأثیر بگذارد. خواه آن غیر، جوهر باشد یا عرض، ارادی باشد یا غیر ارادی. به عبارت دیگر، امکان یعنی مبدا تغییر در دیگری بودن از آن جهت که دیگری است. مثلاً حرارت را قوه گفته‌اند، زیرا تأثیر در غیر می‌گذارد. طبیعت جوهری که خود را به حرکات طبیعی حرکت می‌دهد و یا نفس که امراض نفسانی یا بدنی اش را علاج می‌کند، همه را قوه گفته‌اند؛ زیرا در همه این موارد مبدا تغییر وجود دارد (همان). نیز قوه را به لازم آن که امکان است نقل داده، گفته‌اند: لباس سفید می‌تواند (ممکن است) که سیاه شود (همان). آنان اسم قوه را به امکان انتقال داده‌اند و آنچه را که وجودش در حد امکان و بالقوه بوده، اما اکنون معدوم است، ممکن خوانده‌اند. این امکان صفت شیء نیست؛ زیرا موجود نیست و بعد موجود خواهد شد. در این معنا اگر وصف امکان به‌کار می‌رود، به واسطه خود شیء نیست، بلکه به واسطه متعلق آن است (همان). به گزارش صدرافیلسوفان، امکان قبول و انفعال قابل را قوه انفعالی و حصول آنچه را که توقع اش می‌رود فعل نامیده‌اند. مثل پذیرش حرکت، پذیرش شکل، پذیرش جدایی اجزا. در این معنا، نسبت فعل (یعنی فعلیت و تحقق) به قوه (عدم فعلیت و توان پذیرش) نسبت تمام است به نقص. حال، فیلسوفان پس از آنکه امکان را با قوه به این معنا شنیدند، متعلق آن را امکان نام نهادند. آنان حصول را فعل نامیدند و مقابل آن را امکان. این امکان، همان قوه استعدادی است که نقصانی در آنجا - چه در قابلیت و چه در فاعلیت - وجود دارد که نیازمند تکمیل است (همان، ص ۱۶۲). این امکان تنها در جایی محقق می‌شود که نقصانی باشد، خواه در قابلیت یا فاعلیت. فاعل گاهی در فاعلیت نقص دارد و نیازمند ملکه، عادت یا ابزار است. همان‌گونه که گاه قابل در قابلیت ناقص است (همان).

البته گاه مغالطه‌هایی هم در این زمینه رخ داده و امکان استعدادی را با امکان‌های همگن یکسان انگاشته‌اند. برای نمونه میرقوام رازی امکان استعدادی و استقبالی را یکی گرفته است (رازی تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۸). یا گاهی همان را مسامحتاً امکان وقوعی انگاشته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۹). به گزارش سبزواری آنان که این مسامحه را داشته‌اند همان امکان استعدادی را در نظر گرفته‌اند و نه امکان وقوعی مصطلح را.

پیشینه یونانی امکان استعدادی

مگاریان در پی انکار قوه مدعی بودند، هر چیزی با حالت خاصی دارد یا ندارد، پس با فعلیت است یا عدم فعلیت. بیش از این نمی‌توان درباره واقعیت سخن گفت (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۶۹-۲۷۰). گویی اگر درباره جنگ دریایی که احتمال دارد فردا رخ بدهد بگوییم: «ممکن است فردا جنگ دریایی رخ بدهد» و امکان را در این گفته، تقویت کنیم، چیزی درباره واقعیت گزارش نکرده‌ایم، بلکه به سمت واقعیت چیزی از ذهن خودمان فرا فکنده‌ایم. نتیجه چنین دیدگاهی آن است که ارزش شناختی «امکان» نادیده گرفته شود. به روایت گمپرتس، مگاریان، امکان را مفهومی فاقد ارزش مستقل می‌انگاشتند و معتقد بودند که این واژه صرفاً وسیله‌ای است که انتظار ما از فعلیت آینده را بیان می‌کند. به عقیده گمپرتس اگر دئودوروس امکان را بی ارزش می‌شمرد، از مگاریان تأثیر گرفته بود (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۳۸). این دیدگاه مگاری توسط ارسطویان مسلمان نیز گزارش شده است، بدون آنکه نامی از مگاریان برده شود. نمونه‌هایی از این ابطال و پاسخ را می‌توان در این نگارش‌ها جست‌وجو کرد: منطق ابن مقفع (۱۳۷۵، ص ۴۴)، المنطقیات فارابی (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲)، المقابسات توحیدی (۱۹۹۲، ص ۲۱۰).

درمقابل، ارسطو «امکان» را ملازم تغییر می‌دید. به‌باور او چنین نبود که اگر «آ» کاملاً «نه» است، ناگهان به «ب» تبدیل شود، بلکه لازم است پیش از آن، شرایط «ب» بودن فراهم باشد، وگرنه نمی‌توانست به «ب» تبدیل شود. ارسطو برای وجود شرایط پیشین، فردی را مثال می‌زند که خانه‌سازی می‌داند. اگر او خانه‌سازی نمی‌دانست نمی‌توانست به یک‌باره خانه‌ای بنا کند (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۶۹-۲۷۰). گرچه ارسطو مستقیم به استعداد اشاره نمی‌کند، پذیرش شرایط پیشینی مستلزم باور به آن است.

ارسطو در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان «واجب» را «ممکن» دانست، امکان را به دو معنا تقسیم می‌کند: فعلیت و شأنیت. معنای دوم یعنی شأنیت، هنگامی به کار می‌رود که شیء استعداد چیز دیگر شدن را داشته باشد. افزون‌براین، تنها در اشیای متحرک کاربرد دارد، برخلاف معنای نخست که بر ثوابت هم صادق است و به همین دلیل قابلیت حمل بر «واجب» را داراست (ارسطو، ۱۳۷۸، درباره عبارت، ۲۳، ۱۱-۱۲). از این گذشته، در جای دیگر، ارسطو از میان معانی پنج‌گانه امکان، استعداد را نخستین معنا می‌شمرد و آن را چیزی می‌داند که آغاز حرکت یا آغاز تغییر به چیز دیگر است: «پس توانا یا توانمند (to dunaton) به یک گونه آن چیزی نامیده خواهد شد که دارای مبدا (آغاز) جنبش و دگرگونی در چیزی دیگر یا در همان چیز به اعتبار چیزی دیگر است» (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۱۹، آ، ۳۴-۳۵).

این معنا در مقایسه با معانی دیگر امکان، اصیل‌تر است و از همین رو سزاوار است که برای تعریف

حقیقی و مسلط از امکان بدان تمسک شود (همان، ۱۰۲۰ آ، ۵). از این تحلیل برمی‌آید که معلم اول در این دو جا به‌روشنی درباره امکان استعدادی سخن گفته است، ولی آنجا که می‌گوید پیراهن می‌توانست پاره شود، اما پیش از پاره شدن پوسیده شد (ارسطو، ۱۳۷۸، درباره عبارت، ۱۹ آ، ۱۴)، اینکه «توانستن» را به چه معنایی به کار برده، جای گفتگو دارد. آیا «توانستن» با استعداد هم‌معناست یا نشان از چهل ما به واقع دارد، محل بحث است.

پیشینه اسلامی امکان استعدادی

با جستجو در آثار فیلسوفان مسلمان در می‌یابیم که آنان گاه امکان را در معنای استعداد به کار می‌برده‌اند. برای مثال ابن‌سینا فعل استوار را اعطای همه نیازمندی‌ها و ضروریاتی معرفی می‌کند که برای یک شیء امکان دارد و پس از این معرفی می‌گوید امکان یا به حسب نفس الامر است و یا به حسب استعداد شیء (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱). هم او واژه ممکن را مشترک لفظی میان سه معنا می‌داند: «ممکن عام»، «ممکن خاص» و «ممکن اخص». مراد او از ممکن اخص چیزی است که حکمش محقق نیست و در آینده نیز ضرورت ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰ ق، ص ۱۱۸). لوکری نیز در بررسی خود قوه را با فعل می‌سنجد و آن را یک‌بار، مبدء تغییر معرفی می‌کند. این قوه عاملی است که چیزی در چیزی تغییر ایجاد کند که از آن به قوه فاعلی تعبیر می‌کند. در گام بعدی، قوه انفعالی را بیان می‌کند. این قوه سبب می‌شود چیزی، تغییر را از دیگری بپذیرد (لوکری، ۱۳۶۴، ص ۱۳۱-۱۳۲). سپس قوه انفعالی را به نحوی توصیف می‌کند که همان امکان استعدادی باشد. به گفته وی قوه انفعالی، گاه قریب است و گاه بعید. قریب مانند آنکه پسر بچه به یک مرد تبدیل شود و بعید مانند نطفه است (همان، ۱۴۱). شیخ اشراق امکان قریب را به استعداد تام معنا می‌کند. استعداد تام، وجود مستعدله را به نحو ضروری طلب می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹؛ نیز ر.ک: ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۸۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۱). در نمونه‌های یاد شده، امکان با استعداد معنا می‌شود، اما در هیچ‌کدام از این آثار و هماندهایشان، ترکیب امکان و استعداد به اصطلاح مبدل نمی‌شود. خونجی سه تفاوت میان امکان و استعداد شمرده است که در اینجا راه‌گشاست (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰). طوسی نیز به‌روشنی واژه امکان را برای استعداد به کار برده و سپس آن را از امکان استقبالی جدا ساخته است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹). بعدها در کلام کسانی همچون شهرزوری (۱۳۸۰، ص ۱۱۹) و قطب‌الدین رازی (۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۱) نام «امکان استعدادی» به عنوان اصطلاح مستقر به کار می‌رود. با وجود این، بیشترین حضور این اصطلاح به قرن

یازدهم و مکتب اصفهان و فیلسوفان پس از آن به‌ویژه آثار صدرالمتهلین بازمی‌گردد. به عبارت دیگر در آثار میرداماد و صدراست که این اصطلاح رواج یافت و در میان مباحث فلسفی جایی برای خود باز کرد.

مفهوم‌شناسی امکان استعدادی

راهبرد شناسایی آنچه در ذهن فیلسوفان از امکان استعدادی وجود دارد، تجزیه تعاریف ایشان به اجزای سازنده است که از آن به تحلیل مفهومی تعبیر می‌شود (قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶). مشخصاً نمی‌توان تعاریف متعددی را از کلام فیلسوفان به دست آورد. اولاً از آغاز فلسفه اسلامی تا زمان پیدایش مفهوم اصطلاح امکان استعدادی فاصله زیاد است. ثانیاً توجه به این اصطلاح نشده و بسامد پرشماری در کاربرد ندارد. از این رو تعاریف به دست آمده اندک‌اند. تحلیل مفهومی آنچه از تعاریف به دست آمده نشان می‌دهد پنج نوع نگاه به امکان استعدادی وجود دارد:

اول امکان استعدادی معنای مقایسه‌ای دارد و از نسبت‌سنجی ماهیت با وجود و عدم انتزاع می‌شود؛ خواه ماهیت به وجود نزدیک و از عدم دور باشد و خواه به عکس. از این سنجش و فهم فاصله ماهیت با یکی از دو طرف، معنایی به ذهن متبادر می‌شود که نشان از احتمال تحقق یا عدم تحقق دارد. این معنای مقایسه‌ای را امکان استعدادی گفته‌اند: «همانا این امکان در نسبت با وجود اخذ می‌شود، از این حیث که از جانب عدم به سمت وجود، نزدیکی و دوری وجود دارد. و این، همان امکان استعدادی است» (علامه حلی، ۱۴۱۹، ص ۵۶). تفتازانی در شرح المقاصد تعریفی نزدیک به همین مضمون دارد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۶۳).

دوم امکان استعدادی همان امکان وقوعی است که ضرورت طرف مقابل را سلب می‌کند؛ به گونه‌ای که از تصور طرف موافق محال لازم نیاید. در این تعریف، امکان استعدادی با امکان ذاتی سنجیده می‌شود. امکان ذاتی تنها نفی وجوب ذاتی از شیء است. بنابراین با وجوب بالغیر سازگار است، اما امکان استعدادی نه تنها وجوب ذاتی، بلکه وجوب بالغیر را هم از طرف مخالف نفی می‌کند. از این رو اخص مطلق از امکان ذاتی است. پس امکان استعدادی، شیء ممکن را به حاق نبودن نزدیک می‌کند، اما نه به آن اندازه که امتناع پیش آید. از این رو شرط می‌شود که از وقوع شیء، محال لازم نیاید: «امکان استعدادی که امکان وقوعی هم نامیده می‌شود، آن چیزی است که طرف مخالفش واجب نباشد، نه بالذات و نه بالغیر به نحوی که از فرض وقوع طرف موافق به هیچ وجهی محال لازم نیاید» (جرجانی، ۱۴۰۷، ص ۵۸؛ احمدنگری، ۱۹۹۷، ص ۱۶۵). این تعریف همان مفهوم امکان استقبالی را تداعی

می‌کند و متفاوت از مفهوم رایج از امکان استعدادی است.

سوم) امکان استعدادی ویژگی هیولاست. هیولا قابلیت دارد که صورت‌های جوهری و اعراض در آن حاصل شوند، به شرط آنکه اسباب و شرایط لازم مهیا گردد. در این بیان، امکان استعدادی حیث هستی‌شناختی پیدا می‌کند و به عنوان معقول اولی از واقعیت ماده اولی یا ماده ثانی گزارش می‌کند؛ زیرا هم حالت هیولا را از آن‌رو که مهبای پذیرش صورت است توصیف می‌کند و هم حالت صورت نوعیه را از آن‌رو که مهبای پذیرش اعراض است. پس کیف استعدادی است و جزو اعراض قرار می‌گیرد: «امکان استعدادی همان آمادگی هیولا و استعداد آن است برای آنچه از صور و اعراضی که بر روی ماده حادث می‌شوند» (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۶). «امکان استعدادی همان آمادگی هیولا و استعداد آن است برای آن صور و اعراض که بر آن عارض می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴).

چهارم) امکان استعدادی خود آن قابلیت و توانایی است که از حصول شرایط و برطرف شدن موانع پیدا می‌شود. از این‌رو بیشتر به مفهومی اعتباری همانند است تا مفاهیم حقیقی: «استعداد تامی است که به هنگام حصول شرایط و از میان برخاستن موانع حاصل می‌شود» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

پنجم) امکان استعدادی در واقعیت، همان امکان ذاتی است و با آن فقط تمایز اعتباری دارد؛ با این توضیح که هرگاه امکان ذاتی در مقام مقایسه با وجود قرار گیرد و با شرایط تحقق شیءء سنجیده شود، امکان استعدادی از آن انتزاع می‌شود: «امکان استعدادی همان امکان ذاتی است در مقایسه اینکه یکی از دو طرف به تحقق شروط نزدیک باشد» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۶۸).

چنانچه تعاریف را باهم مقایسه کنیم، سه ایده محوری به دست می‌آید: ۱. امکان مفهوم حقیقی و از نوع معقولات اولی است (تفسیری که میرداماد و صدرای شیرازی دارند)؛ ۲. امکان مفهوم حقیقی و از نوع معقولات ثانی فلسفی است (تعریفی که علامه حلی و تهانوی دارند)؛ ۳. امکان مفهوم اعتباری است (تعریفی که فیض کاشانی دارد). گرچه در همه تعاریف نوعی سنجش با وجود لحاظ شده است، زوایای سنجش واحد نیست و هر کدام به سمتی متفاوت گرایش دارد. بنابراین آن‌ها ذیل مفهوم جامعی نمی‌گنجند. این نشان از فهم‌های متفاوت از امکان استعدادی و کاربرد آن دارد.

امکان استعدادی و استعداد

ملاهادی سبزواری امکان استعدادی و استعداد را در اعتبار متفاوت می‌داند. به این معنا که آن دو گرچه به لحاظ وجود یک چیزند، ولی در مقام اعتبار از هم متمایزند. به گفته وی، اگر چیزی آماده تبدیل به چیز

دیگر باشد، دو نسبت را می‌توان در این آمادگی و تهیو تصور کرد: ۱. نسبت آن آمادگی با چیزی که استعدادش را دارد (مستعد) و ۲. نسبت آن با چیزی که قرار است به آن تبدیل شود (مستعدله). به‌اعتبار اول، استعداد و به‌اعتبار دوم امکان استعدادی گفته می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹). پس در مفهوم امکان استعدادی، مفهوم استقبال نهفته است؛ به این جهت از استعداد متمایز می‌شود؛ زیرا در استعداد مفهوم زمان حال فرض گرفته می‌شود. وی در ادامه به نطفه مثال می‌زند که می‌تواند انسان شود. پس به‌اعتبار اینکه در آینده انسان خواهد شد گفته می‌شود: «انسان ممکن است در نطفه پیدا شود». اگر هم گاهی گفته می‌شود: «نطفه ممکن است انسان شود» مسامحه در تعبیر است (همان، ص ۲۷۹)؛ زیرا امکان استعدادی وصف نطفه نیست، بلکه وصف انسان است. مطهری سخن، سبزواری را چنین توضیح می‌دهد که در عالم ماده همه چیز در حال تغییر و دگرگونی است. تغییراتی که در این عالم صورت می‌گیرد، از عدم محض حادث نمی‌شوند. چنین نیست که شیء قبل، بالکل معدوم شود و به جای آن شیء جدیدی احداث گردد، بلکه تحقق هر حادثی در گرو شرایطی است که پیش از آن وجود دارد. البته چنین نیست که محدوده تغییرات معین نباشد و هر چیزی به چیز دیگر مبدل گردد. پس هرگاه چیزی بخواهد در چیزی (صورت جوهری در ماده) یا بر چیزی (عرض بر موضوع) و یا با چیزی (نفس با بدن) موجود شود، سه طرف لازم است: مستعد، مستعدله و نسبت میان آن دو. امکان استعدادی و استعداد از نحوه اعتبار نسبت انتزاع می‌شوند. برای مثال هنگامی که گندم (مستعد) را با خوشه (مستعدله) می‌سنجند، می‌گویند گندم استعداد خوشه شدن دارد، اما هنگام سنجش خوشه با گندم می‌گویند خوشه امکان استعدادی در گندم دارد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۱۵-۲۱۸). چه در بیان سبزواری و چه در بیان مطهری و حتی پیش‌تر در بیان خود ابن‌سینا نیز، این ماده است که محمل فهم امکان استعدادی را فراهم می‌کند. گویی به جای ماده، مفهوم امکان استعدادی نشسته است. به نظر می‌رسد امکان استعدادی مفهوم جدیدی در کنار ماده نیست، بلکه همان ماده است که با آینده ملاحظه شده است. از این رو بحث درباره امکان استعدادی تنها یک نام‌گذاری است.

امکان استعدادی و امکان ذاتی

تمایز میان دو امکان ذاتی و استعدادی و نسبت بین آن دو نیز جزو مسائل مهمی است که ذهن سینویان بدان مشغول بوده است؛ این مسئله ناشی از همان قاعده‌ای است که ابن‌سینا درباره شیء حادث مطرح کرد: «هر حادث زمانی مسبوق به قوه و وجود است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۳۴). تصور اینکه چگونه

امکان یک شیء پیش از خود شیء می‌تواند وجود داشته باشد، این پرسش را پیش می‌آورد که آیا مراد ابن‌سینا در این قاعده، همان امکان ذاتی است یا با آن متفاوت است؟ اگر با آن متفاوت است، در واژه امکان اشتراک لفظی پدید می‌آید. برخی دیدگاه اول و برخی دیدگاه دوم را برگزیده‌اند. شیخ اشراق آن دو را مغایر هم دانسته، به اشتراک لفظی نظر داده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۱). خواجه نصیر طوسی (۱۴۰۵، ص ۱۲۷-۱۲۸) و علامه حلی (۱۳۳۷، ص ۸۳) نیز اشتراک لفظی را پذیرفته‌اند. سیالکوتی تمایز آن دو را اعتباری دانسته است. به گفته وی امکان استعدادی، همان امکان ذاتی است به اعتبار اینکه برپایه شرایط، یکی از دوطرف وجود و عدم شیء نزدیک شده است (سیالکوتی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴). صدرالمتألهین بر آن است که اطلاق امکان بر امکان ذاتی و استعدادی به اشتراک لفظی نیست. به باور او، هر دو امکان در اینکه نفی ضرورت از طرفین وجود و عدم می‌کنند، اشتراک دارند؛ با این تفاوت که یک‌بار امکان، وصف ماهیت قرار می‌گیرد و بار دیگر وصف شیء موجود به حسب استعداد آن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۳۱). اختلاف امکان ذاتی و استعدادی از عوامل بیرون از مفهوم امکان سرچشمه می‌گیرد، اما اختلاف در افراد نباید سبب شود که مفهوم امکان نیز دچار تغییر و تعدد گردد (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸). مطهری کلام صدرالمتألهین را در اشتراک لفظی یا معنوی بودن امکان، مضطرب می‌داند؛ زیرا صدرالمتألهین گاه به این متمایل بوده و گاه به آن (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۲۵). او پس از گفتاری بلند، خود معتقد می‌شود امکان در این دو، اشتراک معنوی دارند؛ بدین معنا که امکان استعدادی، همان امکان ذاتی است که پس از تحلیل دقیق به دست می‌آید (همان، ص ۲۲۹). این درحالی است که علامه طباطبائی، به اشتراک لفظی میان دو امکان باور دارد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۵). نتیجه اختلاف در اشتراک لفظی و معنوی بودن امکان بین ذاتی و استعدادی در تمامیت یا عدم تمامیت برهانی ظاهر می‌شود که به سود قاعده مسبوقیت حادث بر قوه و به وسیله ابن‌سینا اقامه شده است. اگر اشتراک معنوی باشد، برهان تمام است و اگر اشتراک لفظی باشد، به دلیل آنکه حد وسط آن تکرار نشده، برهان ناتمام می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش ۳، ص ۳۴۱-۳۴۲). به نظر می‌رسد اشتراک آن دو اولاً از قبیل لفظی است و نه معنوی؛ چون مدلول‌های متفاوتی دارند. ثانیاً امکان استعدادی مفهومی زائد بر قوه یا همان ماده نیست، بلکه همان است، اما در اسم متفاوت شده است. گویی نام دوم برای ماده است که حت تفاوت اعتباری با آن ندارد.

برپایه اینکه امکان ذاتی و استعدادی باهم مغایرند، مهم‌ترین تفاوتشان در عینی بودن امکان استعدادی و انتزاعی بودن امکان ذاتی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۸). گرچه این دو، مفهوماً

برابر با لاضرورت عدم و وجودند، امکان ذاتی از ماهیت من حیث هی انتزاع می‌شود؛ حال آنکه امکان استعدادی حال موجودی است مشخص که کیفیت استعدادش دچار قرب و بُعد می‌شود. پس امکان در این معنا حظ و بهره‌ای از وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۳۱). تمایز دیگر در محل دو امکان است. محل امکان ذاتی، ماهیت بوده، جزو اوصاف آن است و بدان عارض می‌شود، اما محل امکان استعدادی ماده است. امکان استعدادی با عروض بر ماده، آن را برای پذیرش صور یا اعراضی آماده می‌کند که بدان ملحق می‌شوند. از این رو، امکان استعدادی وصفی عرضی است، نه جوهری. عرضی بودن سبب می‌شود امکان استعدادی با تحقق مستعدله از بین برود (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴، ۲۳۴)؛ زیرا باتوجه به اینکه امکان استعدادی عارض بر ماده است، یعنی مسبوق به ماده است، بر اشیای ازلی حمل‌پذیر نیست؛ چون آن‌ها ماده ندارند، اما امکان ذاتی در ماهیات مجرد نیز جاری است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱). امکان استعدادی جزء جهات قضیه شمرده نمی‌شود و کیفیت نسبت را معین نمی‌کند، بلکه یا خود، محمول قرار می‌گیرد یا جزء محمول می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴)؛ حال آنکه امکان ذاتی ماهیت منطقی دارد و کیفیت نسبت گزاره‌ها را مشخص می‌کند. امکان ذاتی در خفا، ظلمت، نقصان و فقر از امکان استعدادی فروتر است؛ چراکه امکان استعدادی اگر از جهتی محقق نیست و قوه است، از جهت دیگر تحقق و فعلیت دارد. برای مثال دانه گندم از آن جهت که می‌خواهد صورت خوشه بر آن حاصل شود، بالقوه است، ولی در جهت داشتن صورت دانه‌ای، بالفعل است. پس در خوشه بودن ناقص است، اما در دانه بودن تام؛ درحالی که امکان ذاتی چنین نیست، بلکه مفهومی است سلبی محض و هیچ معنای تحصیلی جز همین معنا ندارد (همان، ص ۲۳۴). در امکان استعدادی همواره یک طرف بر دیگری رجحان دارد. امکان استعدادی بسته به نزدیکی و دوری به مقصد، شدت و ضعف می‌پذیرد و با فعلیت یافتن استعداد، امکان نیز باطل می‌شود؛ به‌خلاف امکان ذاتی که همواره با ماهیت همراه است (همان، ص ۲۳۵). برپایه امکان استعدادی، شیء می‌تواند انواع نامتناهی از تحقق را شامل شود؛ زیرا استعدادها نامتناهی و قابل نیز در انفعال نامتناهی است، و فاعل نیز نهایی در تأثیر و اعطا ندارد. پس همواره برکات از جانب حق نازل می‌شود و باب خیر و نیکی او باز است (همان، ص ۲۳۲).

ناگفته نماند که با موجودانگاری امکان استعدادی مخالفت شده است. برخی معتقدند امکان استعدادی هرچند مغایر با امکان ذاتی است، در اعتباری بودن همانند آن است. هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد برای مثال در نطفه، کیفیتی عینی افزون بر کیفیت مزاجی وجود دارد تا آن را با امکان استعدادی توصیف کنند. پس اگر در کلام پیشینیان چنین چیزی هم آمده، ناشی از تسامح در تعبیر

است؛ زیرا آنان بیشتر اوقات دو چیز را از هم تفکیک نمی‌کردند: امر موجود در خارج و امر موجود در نفس الامر (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴۳). در میان معاصران مصباح یزدی با عینی‌انگاری امکان استعدادی مخالف است و آن را جزو معقولات ثانی فلسفی می‌شمارد که عقل از حصول شرایط عینی انتزاع می‌کند. مثلاً برای اینکه دانه به خوشه تبدیل شود، مجموعه‌ای از شرایط باید حاصل باشد و مجموعه‌ای از موانع برداشته شود. پس در عالم خارج جز دانه و مقدمات عینی چیزی نیست؛ اما عقل از این مجموعه مفهوم امکان استعدادی را انتزاع و بر شیء حمل می‌کند. پس امکان استعدادی یک مفهوم فلسفی است و مابازاء عینی ندارد تا جزو اعراض شمرده شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۱۰). در اینکه امکان استعدادی حقیقتی عینی نباشد، جای توافق هست؛ اما در اینکه مفهوم حقیقی و معقول ثانی باشد، نمی‌توان موافقت کرد. اگر مراد از امکان استعدادی همان ماده باشد که پیشینیان گفته‌اند که باید مترادف ماده انگاشت؛ اما اگر منظور از آن اقتضائات وجودی و رفع موانع است، صرفاً یک مفهوم اعتباری است که ذهن انسان برای شناسایی مجموعه آن شرایط به عالم بیرون فرافکنی می‌کند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که مشخص شد امکان استعدادی رگه‌هایی در دوران پیش از فلسفه اسلامی دارد؛ اما این فیلسوفان مسلمان هستند که در بررسی‌هایشان این مفهوم را ابداع می‌کنند. بدین معنا که بذر آن توسط ابن سینا کاشته می‌شود، شارحانش دیدگاه او را بررسی می‌کنند و سرانجام در سده‌های میانه اصطلاح امکان استعدادی ساخته می‌شود. سپس در آثار میرداماد و صدرالدین شیرازی به کار گرفته می‌شود. آنچه در این باره محل توجه است، اختلافی است که در مفهوم‌شناسی و هستی‌شناسی امکان استعدادی وجود دارد. برداشت‌های گوناگونی از امکان استعدادی وجود دارد، ولی در هستی آن نیز اختلاف است که آیا امر اعتباری است یا حقیقی. به نظر می‌رسد مفهوم امکان استعدادی چیزی جز همان ماده نیست و بدین جهت نمی‌تواند مفهوم متمایز در کنار دیگر مفاهیم فلسفی باشد.

منابع

۱. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۷، *تلخیص مابعدالطبیعة*، تهران، انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغة.
۴. _____، ۱۳۷۹، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. _____، ۱۳۹۰ق، *الشفاء*، تصدیق و مراجعه: ابراهیم مذکور، قاهره، دارالکتب العربی.
۶. _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الإلهیات*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، با تصحیح علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. احمد نگر، عبد النبّی بن عبد الرسول، ۱۹۹۷، *موسوعة مصطلحات جامع العلوم (الملقب بدستورالعلماء)*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۹. ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدّین خراسانی، تهران، نشر گفتار.
۱۰. _____، ۱۳۷۸، *ارکانون*، ترجمه میرشمس الدّین ادیب سلطانی، تهران، نشر فرهنگ معاصر.
۱۱. ایزدی، محسن، ۱۳۹۴، «امکان استعدادی و نسبت آن با امکان ذاتی (از حکمت سینوی تا حکمت صدرایی)»، *پژوهش های فلسفی - کلامی*، پیاپی ۶۴، ص ۷۱-۹۲.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی.
۱۳. توحیدی، ابوحیان علی بن محمد، ۱۹۹۲، *المقابسات*، کویت، دار سعاد الصباح.
۱۴. تهنانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان.
۱۵. جرجانی، سیدشریف، ۱۴۰۷، *التعريفات*، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب.
۱۶. میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۸۵، *الافق المبين*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم- شرح حکمت متعالیه*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسرا.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۳۷، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد یا شرح حکمة العین*، تصحیح علینقی منزوی، تهران، چاپخانه دانشگاه.
۱۹. _____، ۱۴۱۹، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. خونجی، افضل الدین، ۱۳۸۹، *کشف الأسرار عن غوامض الافکار*، تصحیح خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۸۴، *شرح الإشارات والتنبيهات*، تهران، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۲. ———، ۱۴۱۱، *المباحث المشرقية فی علم الإلهیات والطبیعیات*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۳. قطب رازی، محمدبن محمد، ۱۳۷۵، «المحاکمات» در: *شرح الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغة.
۲۴. ———، بی تا، *شرح المطالع*، بی جا.
۲۵. رازی تهرانی، میرقوام الدین محمد، ۱۳۷۸، *دو رساله فلسفی: عین الحکمة وتعلیقات (عین الحکمة وتعلیقات)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. راس، ویلیام دیوید، ۱۳۷۷، *ارسطو*، ترجمه قوام صفری، تهران، فکر روز.
۲۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومة*، تحقیق آیه الله حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب.
۲۸. سعیدی مهر، محمد و سید شهریار کمالی سبزواری، ۱۳۹۳، «امکان ذاتی و امکان استعدادی از نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی»، *خردنامه صدرا*، پیاپی ۷۸، ص ۱-۱۰.
۲۹. سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۸۰، «التلویحات» در: *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۰، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۲. ———، ۱۳۸۲، *شرح وتعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. ———، بی تا، *الإلهیات من الشفاء مع تعلیقات صدر المتألهین*، قم، بیدار.
۳۵. صدیقی، جمشید، ۱۳۸۴، «امکان استعدادی "قوه و لاقوه" در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، پیاپی ۴۰، ص ۴۳-۴۸.
۳۶. طباطبائی، محمدحسین، ۱۹۸۱، «تعلیقه» در: *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، «تعلیقه» در: *أساس الإقتباس*، مانتن سیدعبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
۳۸. ———، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۳۹. فارابی، ۱۴۰۸، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۰. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۳، *اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۱. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۴۲. گمپرتس، تتودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

۴۳. لوکری، ابوالعباس، ۱۳۶۴، *بیان الحق بضمان الصدق*، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۴۴. مطهری، علی، ۱۳۹۹، «تأثیر اصالت وجود بر تحلیل رابطه امکان استعدادی با امکان ذاتی»، *حکمت معاصر*، پیاپی ۳۰، ص ۲۱۳-۲۲۷.

۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.

۴۶. نراقی، مهدی، ۱۳۸۰، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.

۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *مشکات: آموزش فلسفه*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی رحمته الله علیه.

۴۸. _____، ۱۴۰۵، *تعلیقه علی نهایه الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.