

تأملی در برهان قاعده «کلّ حادث تسبقه قوه و ماده» تحمّلها»

علی شیروانی

چکیده

به اعتقاد حکیمان، هر حادثی مسبوق است به قوه و ماده‌ای که حامل آن قوه است. بر اساس این قاعده، ایشان خلقت یکباره و بدون سابقه پدیده‌ها را محال می‌شمارند و از این نظر مقدورهای خداوند را محدودتر از آنچه متکلمان (منکران قاعده یادشده) بدان قائل‌اند، می‌دانند. از این رو، این قاعده در مباحث الهیاتی و شناخت چگونگی آفرینش خداوند اهمیت فراوانی دارد. در این مقاله پس از توضیح مضمون این قاعده، به بررسی دلیل عمده‌ای که از سوی ابن‌سینا و دیگران بر آن اقامه شده، پرداخته و مغالطه صورت گرفته در آن را نشان داده‌ایم، آنگاه تحقیقی را که از سوی خواجه طوسی برای متمیم آن صورت گرفته، تبیین و سپس نقد کرده‌ایم و سرانجام برهانی دیگر بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه برای اثبات قاعده به دست داده‌ایم.

واژگان کلیدی: قاعده فلسفی «کلّ حادث...»، ابن‌سینا، خواجه طوسی، امکان استعدادی، حادث، قوه، ماده

طرح مسئله

یکی از قواعد فلسفی معروف و مهم آن است که «کلُّ حادثٍ تسبقهُ قوَّةٌ و مادَّةٌ تحمِلُها؛ هر حادثی مسبوق به قوه و ماده‌ای است که حامل آن قوه است»؛ یعنی قبل از تحقق هر حادثی باید قوه، یعنی امکان استعدادی آن شیء حادث موجود باشد و این قوه و امکان چون عرض است، ناچار موضوع و ماده‌ای دارد که حامل آن می‌باشد. مقصود از حادث در اینجا، حادث زمانی است؛ یعنی چیزی که وجود پیدا می‌کند بعد از آنکه در زمان قبل وجود نداشته است.

بر اساس این قاعده، اگر امری حادث شد، ناچار قوه حدوثش - یعنی استعداد حدوث آن و امکان حدوث آن - در زمان قبل از خودش وجود داشته است. این معنای بخش اول قاعده (کلُّ حادثٍ تسبقهُ قوَّةٌ) است. اما بخش دوم (و مادَّةٌ تحمِلُها) به این معناست که پیش از آنکه حادث موجود شود، ماده‌ای وجود داشته است که حامل قوه و امکان آن بوده است. بنابراین، محال است شیئی حدوث زمانی پیدا کند، بدون آنکه در زمان قبل از حدوثش امکانش وجود داشته باشد، و بدون آنکه ماده‌ای که حامل آن امکان است، در زمان قبل وجود داشته باشد.

برای روشن‌تر شدن دیدگاه حکما دربارهٔ رویدادهایی که در طول زمان پدید می‌آیند (حوادث زمانی) می‌گوییم، از تأمل در حوادث پیرامون خود و آنچه از طریق حواس می‌یابیم و برای ما محسوس است، چند نکته معلوم می‌شود:

اولاً: برای ما محسوس است که عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم (عالم طبیعت) حالتی یکنواخت، ثابت و تغییرناپذیر ندارد. گیاهان، حیوانات، زمین و خورشید وضعی

ثابت و یکنواخت ندارند، بلکه همواره در تغییر و تحول‌اند و دائماً نو می‌شوند؛ یعنی چیزهایی می‌روند و چیزهایی می‌آیند.

ثانیاً: چنین نیست که اشیايي که حادث می‌شوند، بدون ارتباط با اشیايي که موجود هستند، ناگهان از کتم عدم بیرون آیند. به بیان دیگر، نواها که می‌آیند با کهنه‌ها بی‌ارتباط نیستند که ناگهان کهنه‌ها بروند و نواها بیایند، آن‌گونه که افراد حاضر در یک اتاق بیرون روند و افراد تازه‌ای بیایند که هیچ ارتباطی با آنها ندارند، بلکه همان کهنه‌ها به نواها تبدیل می‌شوند؛ یعنی نظام حاکم بر عالم طبیعت، نظام شدن و صیوروت و تبدیل و تحوّل اموری به اموری دیگر است، نه نظام معدوم شدن چیزهای گذشته و از نو پدید آمدن چیزهای آینده.

ثالثاً: هر چیزی نمی‌تواند به هر چیزی تبدیل شود. این‌گونه نیست که هر چیزی بتواند زمینه‌ساز پیدایش هر حادثی شود، بلکه هر چیز زمینه یک سلسله حادث‌های خاصی است و هر حادثی فقط با زمینه‌های قبلی مشخص و معینی پدید می‌آید: «گندم از گندم بروید جو زجو». از نطفه گوسفند، تنها گوسفند به دنیا می‌آید نه ببر یا شیر، و از دانه زردآلو نهال زردآلو می‌روید، نه سیب یا گلابی. پس از هر راهی نمی‌توان به هر مقصدی رسید.

ماده همان چیزی است که حادث از آن پدید می‌آید.^۱ اما هر ماده‌ای زمینه هر حادثی نیست؛ بلکه شأنیت حدوث یک حادث خاص و معین را دارد و به تعبیر حکما، در هر ماده‌ای امکان حدوث حادثی معین هست. در نطفه انسان امکان حدوث یک فرد انسان هست و در نطفه گوسفند امکان حدوث یک گوسفند.

این ویژگی را که هر ماده‌ای فقط می‌تواند ماده یک حادث معین و زمینه یک حادث خاص باشد، به اعتباری «امکان» و به اعتباری دیگر، «استعداد» یا «قوه» می‌نامند که قوه در اینجا به معنای استعداد است. این ویژگی را اگر به ماده نسبت دهند، «استعداد» نامیده می‌شود و حکما آن را از مقوله کیف به شمار می‌آورند و اگر به حادث آینده نسبت دهند، «امکان استعدادی» نامیده و از مقوله اضافه شمرده می‌شود. مثلاً می‌گویند نطفه انسان

۱. «ماده» از ریشه «مدد» به معنای امتداد و کشیدن است. ماده یک شیء چیزی است که آن شیء گویا از آن کشیده می‌شود؛ یعنی امتداد آن است.

دارای «استعداد» انسان شدن است و «امکان استعدادی» انسان در نطفه انسان وجود دارد.^۱ اینک با توجه به نکته‌های سه‌گانه یادشده، معنای این مدعا که می‌گویند «کلّ حادث تسبفه قوه و ماده تحملها» روشن می‌شود. وقتی می‌گوییم هر ماده‌ای زمینه حادثی معین است، به این معناست که در آن ماده استعداد حادثی معین هست؛ پس ماده حامل آن استعداد است. ماده به منزله معروض و موصوف است و استعداد به منزله عرض و صفت.

عدم کفایت مشاهدات حسی برای اثبات قاعده «کلّ حادث...»

حکما درصددند این مدعا را با دلیلی فلسفی اثبات کنند. ممکن است گفته شود می‌توان آن را با توجه به آنچه مشاهده می‌کنیم (تجربه حسی) استنباط کنیم؛ یعنی بگوییم آنچه را حکما مدعی هستند، ما در نظام عالم طبیعت مشاهده و هر روز تجربه می‌کنیم؛ پس دیگر به اقامه برهان فلسفی بر آن نیازی نیست.

در پاسخ می‌گوییم آنچه از طریق مشاهده و تجربه حسی اثبات می‌شود، آن است که جریان امور در عالم محسوسی که ما در آن زندگی می‌کنیم به گونه‌ای است که هیچ چیزی بدون زمینه قبلی تحقق نمی‌یابد،^۲ ولی این را که محال است چنین شود، هرگز نمی‌توان از راه حس و تجربه اثبات کرد. به دیگر سخن، تجربه‌های حسی تنها نحوه جریان امور را آن‌گونه که بوده و هست، نشان می‌دهد، ولی درباره اینکه آیا امکان نداشته و ندارد که وضع امور در گذشته یا حال به گونه‌ای دیگر بوده باشد، چیزی به ما نمی‌گوید؛ درحالی‌که مدعای حکما آن است که چنین چیزی محال است.^۳ به باور ایشان اگر چیزی بخواهد

۱. به تعبیری، قوه مورد نظر اگر به مستعد (مثلاً نطفه) نسبت داده شود، استعداد خوانده، و اگر به مستعد له (انسانی که از نطفه پدید می‌آید) نسبت داده شود، امکان استعدادی نامیده می‌شود. در اعتبار نخست می‌گوییم: نطفه مستعد برای انسانیت است و در اعتبار دوم می‌گوییم امکان دارد انسان در نطفه موجود شود: «الانسان یمكن ان یوجد فی النطفة».

۲. البته این مقدار هم با قطع نظر از مناقشاتی است که در توان استقراء برای اثبات چنین گزاره‌های کلی در جای خود مطرح است و داستان مفصلی دارد که برای آشنایی با آن باید به کتاب‌های فلسفه علم مراجعه کرد.

۳. اگر بخواهیم این مطلب را با اصطلاح «جهان‌های ممکن» لایب‌نیتس بیان کنیم، باید بگوییم مدعای حکما آن است که در هیچ جهان ممکن حادثی بدون زمینه معین (قوه و ماده حامل آن قوه) تحقق نمی‌یابد، و این مدعا را تنها با برهان عقلی و فلسفی می‌توان اثبات کرد، نه با دلیل علمی و استقرایی و تجربی؛ چراکه تجربه حسی تنها وضعیت امور را در جهان ممکن نشان می‌دهد که ما فعلاً در آن زیست می‌کنیم.

بدون ماده حادث شود و در زمان خاصی پدید آید، عقلاً محال است. این مدعا را هرگز نمی‌توان با استناد به تجربه حسی اثبات کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۱۹۱-۱۹۶). حال باید ببینیم حکما چه دلیلی برای اثبات این مدعا آورده‌اند.

برهان حکما برای اثبات قاعده «کل حادث...»

برهان رایجی را که شیخ‌الرئیس و دیگران (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ ۱۳۷۶، ص ۱۸۶ و ۱۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۹-۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۷-۱۹۸) برای اثبات قاعده «کل حادث...» به بیان‌های گوناگون، ولی مشابه آورده‌اند، با توجه به آنچه شیخ در اشارات (نمط ۵، فصل ۶) آورده، می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

۱. شیء حادث پیش از وجودش ممکن‌الوجود است؛ چون اگر ممتنع‌الوجود می‌بود، هرگز موجود نمی‌شد، درحالی‌که موجود شده است.
 ۲. امکان وجود حادث - که معلوم شد پیش از وجود حادث حاصل است - با قدرت قادر بر آن - و به عبارتی با مقدور^۲ علیه بودن آن - یکی نیست؛ زیرا سبب و علت^۳ مقدور^۲ علیه بودن یا نبودن شیء، ممکن‌بودن یا نبودن آن است، و سبب نمی‌تواند با مسبب یکی باشد. نیز امکان وصفی برای شیء در نسبت با وجود خود آن شیء است؛ درحالی‌که مقدور^۲ علیه بودن، وصفی برای شیء درمقایسه با امری بیرون از آن شیء (قادر) است.^۱
 ۳. این امکان، جوهر نیست؛ زیرا امری نسبی و اضافی است و جواهر جملگی اموری نفسی و غیرنسبی هستند.
 ۴. این امکان، عرض است؛ چون امور عینی خارجی - جز واجب‌تعالی که ماهیتی زاید بر وجودش ندارد و از حوزه جواهر و اعراض خارج است - یا جوهرند و یا عرض، و دانستیم که این امکان، جوهر نیست؛ پس ناچار عرض است.
 ۵. امکان در وجودش قائم به موضوع است؛ چون عرض است و وجود همه اعراض در موضوع و قائم به موضوع است. موضوع امکان همان ماده است.
- اگر مقدمات فوق درست باشد و پذیرفته شود، این نتیجه به دست خواهد آمد که هر

۱. روشن است که استدلال مورد نظر به این مقدمه نیازی ندارد و بدون آن هم تمام است (ر.ک: قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۶).

موجود حادثی مسبوق است به عرضی، به نام امکان وجود آن شیء یا قوه وجود آن، و ماده‌ای که حامل آن عرض است.

خلط میان امکان ذاتی و امکان استعدادی در برهان حکما بر قاعده «کلّ حادث...»

اشکال معروفی بر این استدلال وارد شده است و آن اینکه در آن میان امکان ذاتی و امکان استعدادی خلط شده و مغالطه‌ای از نوع مغالطه اشتراک لفظی صورت گرفته است؛ به این بیان که امکان معانی گوناگونی دارد که یکی از آنها امکان ذاتی - به معنای تساوی نسبت شیء به وجود و عدم - و دیگری امکان استعدادی است. امکان ذاتی، امری انتزاعی و عقلی و از معقولات ثانی فلسفی است؛ درحالی‌که امکان استعدادی - که به اعتباری و استعداد و قوه نامیده می‌شود^۱ - امری عینی و خارجی و دارای مابزاء و ماهیت خاص خود است. در این استدلال، سخن با امکان ذاتی آغاز می‌شود، ولی در ادامه مطالبی می‌گویند که با امکان استعدادی تناسب دارد.

توضیح اشکال آن است که می‌پرسیم: در مقدمه نخست استدلال وقتی می‌گویید «شیء پیش از وجودش ممکن‌الوجود است و امکان وجود برایش حاصل و محقق است»، مقصود شما از امکان وجود آیا امکان استعدادی است یا امکان ذاتی؟ اگر مقصود امکان استعدادی باشد، مقدمه نخست شما ناتمام خواهد بود؛ زیرا از نفی امتناع و وجوب، امکان ذاتی نتیجه گرفته می‌شود، نه امکان استعدادی. پس نمی‌توان گفت چون حادث پیش از وجودش ممتنع یا واجب نیست، ممکن به امکان استعدادی است، و اگر مقصود از امکان، امکان ذاتی باشد - چنان‌که ظاهر مطلب هم همین است - مقدمه چهارم استدلال، ناتمام خواهد بود؛ زیرا امکان ذاتی، نه جوهر است و نه عرض، بلکه اساساً امری ذهنی و عقلی است، نه عینی و خارجی (ر.ک: قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷).

به دیگر بیان، این استدلال برای آنکه تمام باشد، به مقدمه‌ای نیاز دارد که در کلام شیخ به آن تصریح نشده است، و آن اینکه امکانی که شیء حادث مسبوق به آن است،

۱. البته با دقت بیشتر معلوم می‌شود استعداد و امکان استعدادی هرچند ملازم با یکدیگرند، دو امر متفاوت‌اند؛ چراکه اولی از مقوله کیفیت و از نوع اعراض نفسی است، ولی دومی از مقوله اضافه و از اعراض نسبی است.

امری عینی و موجود در خارج است؛ زیرا تنها در این صورت است که از جوهر نبودن آن - که در مقدمه سوم بیان شده است - عرض بودن آن را - که در مقدمه چهارم ذکر گردیده - می‌توان نتیجه گرفت.

علامه طباطبایی در تقریر خود از این استدلال، به این مقدمه تصریح کرده و درصدد برآمده این نقصان را جبران کند. ایشان پس از بیان اینکه هر پدیده حادثی پیش از تحقق باید ممکن‌الوجود باشد، می‌افزاید:

امکان یاد شده یک [معنای انتزاعی و یک] اعتبار عقلی محض، که وصف ماهیت شیء ممکن بوده [و هیچ مابازایی در خارج نداشته باشد] نیست، بلکه یک امر موجود در خارج می‌باشد؛ به شهادت آنکه به شدت و ضعف و نزدیکی و دوری متصف می‌شود [و اینها اوصافی وجودی بوده، تنها شیء موجود می‌تواند به آنها متصف شود]. مثلاً نطفه‌ای که در آن امکان انسان شدن هست، در مقایسه با ماده خوراکی، که امکان نطفه شدن و سپس انسان شدن در آن وجود دارد، به انسان ممکن نزدیک‌تر است؛ [زیرا نطفه برای انسان شدن باید مراحل کمتری را در مقایسه با ماده خوراکی بپیماید و راهش به سوی انسان شدن کوتاه‌تر از راهی است که ماده خوراکی باید سپری کند]. همچنین امکان انسان شدن در نطفه شدیدتر است تا مثلاً در ماده خوراکی [؛ یعنی آمادگی و استعداد نطفه برای انسان شدن بیشتر است تا ماده خوراکی]» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۷).

حاصل بیان علامه آن است که امکان مورد بحث، گاهی نزدیک است و شدید، و گاهی دور است و ضعیف؛ درحالی که امکان ذاتی - که وصفی انتزاعی برای ماهیت است - در همه موارد یکسان و تنها بیانگر سلب ضرورت وجود و عدم است و شدت و ضعف و نزدیکی و دوری در آن متصور نیست. این نشان‌دهنده آن است که امکان مورد بحث غیر از امکان ذاتی بوده، امری وجودی و دارای مابازای عینی است.

اما اشکال عمده مطرح در اینجا آن است که امکانی که ابتدا علامه از آن سخن گفته و با نفی وجوب و امتناع امر حادث، حصول پیشین آن را برای حادث اثبات کرده است، امکان ذاتی است - زیرا امکان ذاتی است که در برابر وجوب و امتناع قرار دارد - درحالی که آنچه در خارج موجود است و به شدت و ضعف متصف می‌شود، امکان استعدادی است (ر.ک: همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۵۹) و اطلاق امکان بر امکان ذاتی و امکان

استعدادی به نحو اشتراک لفظی است، نه اشتراک معنوی. به تعبیر دیگر، امکان ذاتی و امکان استعدادی دو معنای گوناگون برای امکان‌اند که تنها در لفظ امکان با هم مشترک‌اند و به همین دلیل علامه خود در بدایة الحکمه از آنها به‌عنوان معانی گوناگون امکان یاد می‌کند و نه اقسام گوناگون آن (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

نکته قابل توجه در اینجا آن است که تمایز میان امکان ذاتی و امکان استعدادی و فرق نهادن و تفکیک میان آن دو، مطلبی است که پس از شیخ در میان متأخرین بازشناسی شده است. «در همه کلمات بوعلی، شما کلمه‌ای به نام امکان استعدادی پیدا نمی‌کنید... بلکه جوری سخن گفته است که گویی میان امکان استعدادی و امکان ذاتی فرق نمی‌گذاشته است» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۱۹۷). ظاهراً «اولین کسی که کلمه امکان استعدادی را به کار برده است، شیخ اشراق است. از زمان شیخ اشراق میان امکان استعدادی و امکان ذاتی تمایز قایل شده‌اند و گفته‌اند اینها دو چیز است و نباید آنها را با یکدیگر اشتباه کرد» (همانجا). شیخ با اینکه در اشارات اقسام امکان و بلکه معانی امکان را ذکر می‌کند، نامی از امکان استعدادی نمی‌برد (ابن سینا، ۱۳۸۱، نهج ۴، فصل ۳، ص ۹۰-۹۲). این نکته می‌تواند عذری برای شیخ و دیگرانی باشد که به تغایر و تمایز امکان ذاتی و استعدادی توجه نداشته‌اند، ولی درباره متأخرین از شیخ اشراق که همچنان برهان شیخ بر قاعده «کلّ حادث...» را معتبر دانسته‌اند، چه باید گفت؟

تلاش خواجه طوسی برای رفع اشکال از برهان قاعده «کلّ حادث...»

خواجه در تقریر سخن شیخ به گونه‌ای سخن می‌گوید^۱ که گویا امکان، معنای جامعی دارد که امکان ذاتی و امکان استعدادی، هر دو را دربرمی‌گیرد؛ بدین توضیح که اگر امکان را به کان تامه شیء نسبت دهیم، همان امکان ذاتی خواهد بود؛ مانند آنجا که شیء را با وجودش می‌سنجیم و می‌گوییم سفیدی ممکن است موجود شود، و اگر آن را به کان ناقصه شیء نسبت دهیم، همان امکان استعدادی خواهد بود؛ مانند آنجا که می‌گوییم جسم ممکن است سفید شود.

۱. آنجا که می‌گوید: «و هذا الامکان لیس شیئاً معقولاً بنفسه، لأنّ الإمكان یكون لشيءٍ بالقياس إلى وجوده، كما یقال: البیاض یمكن أن یوجد، أو بالقياس الی صیورته شیئاً آخر كما یقال: الجسم یمكن أن یصیر أبيض» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۸ و ۹۹).

علامه جوادی آملی معتقد است با این تقریر خواجه، اشکال وارد بر برهان شیخ برطرف می‌شود؛ چراکه با بیان خواجه «امکان ذاتی از محل بحث خارج می‌شود و امکان استعدادی و قوه‌ای که مسبوق به ماده است، در بحث باقی می‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۸۷).

البته سخن خواجه درباره اعراضِ حادث قابل تأمل و راهگشاست، ولی باید دید آیا این بیان در خصوص جواهری که وجودشان وجودی فی‌نفسه و لِنفسه است نیز کارآمد است و می‌تواند لزوم مسبوق‌بودن آنها را به امکان استعدادی و قوه نشان دهد. فرض کنید در زمان خاصی لیوانی بدون هیچ سابقه‌ای روی میز پدید می‌آید. حکما می‌گویند چنین چیزی محال است، ولی آیا می‌توان با استناد به برهان پیش‌گفته، محال‌بودن آن را اثبات کرد؟ لیوان مورد نظر البته مسبوق به امکان ذاتی است؛ چراکه پیش از حدوثش نه واجب است نه ممتنع. اما اگر دفعتاً ایجاد شده باشد، دیگر مسبوق به امکان استعدادی نخواهد بود، بلکه تنها در صورتی مسبوق به امکان استعدادی است که از چیزی دیگر پدید آمده باشد و محصول فرایند تبدیل ماده‌ای به آن باشد. بله، اگر از قبل پذیرفته باشیم که پیدایش هر امر حادثی به واسطه‌ی صیروت و تبدیل چیزی به چیزی است، آنگاه می‌توان لزوم مسبوق‌بودن حادث را به امکان استعدادی پذیرفت، ولی سخن در آن است که دلیل حکما بر اینکه پیدایش هر حادثی به واسطه‌ی صیروت و تبدیل چیزی به چیزی است، همان لزوم مسبوق‌بودن حادث به امکان استعدادی است.

به نظر می‌رسد بیان اصلی خواجه در اثبات قاعده «کلُّ حادث...» پس از این قسمت است و با عبارت «واعلم انَّ کلَّ امکان فهو بالقیاس الی وجود...» آغاز می‌شود، (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۹)؛ چنان‌که قطب‌الدین رازی نیز همین‌گونه برداشت کرده است.^۱

پاسخ صدرالمتألهین به اشکال وارد بر برهان شیخ

صدرالمتألهین در تعلیق خود بر الهیات شفاء درصدد پاسخ به اشکال وارد شده بر برهان شیخ برآمده است. حاصل پاسخ وی آن است که امکان مورد بحث در این برهان، امکان

۱. عبارت رازی چنین است: «و کأنَّ سائلاً یقول: المراد بهذا الامکان اما الامکان الاستعدادی واما الامکان الذاتی... اجاب [الطوسی] عنه بقوله: واعلم انَّ کلَّ امکان...» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷).

ذاتی و استعدادی، هر دو را دربرمی‌گیرد و میان آن دو مشترک معنوی است، نه صرفاً مشترک لفظی.^۱ این معنای جامع امکان، عبارت است از عدم ضرورت وجود و عدم. بنابراین، امکان ذاتی و استعدادی، دو قسم از امکان‌اند، نه دو معنای آن. این دو امکان در عین اشتراک در اصل عدم ضرورت وجود و عدم، این تفاوت را با هم دارند که در امکان ذاتی، عدم ضرورت وجود و عدم به لحاظ حال ماهیت من حیث هی هی و خاص‌نگاهش همان ماهیت شیء است؛ درحالی‌که امکان استعدادی حال شیء موجود شخصی برحسب کیفیت استعدادی‌اش است که به واسطه آن، نزدیکی و دوری شیء به کمال وجودی‌اش متفاوت می‌شود.

از نظر صدرالمتألهین امکان به معنای یادشده که مشترک معنوی میان امکان ذاتی و استعدادی است، همانند اعدام ملکات، بهره‌ای از وجود دارد.

آنگاه وی در ادامه می‌گوید در برهان شیخ، سخن با معنای عام امکان (عدم ضرورت وجود و عدم) آغاز می‌شود که امکان ذاتی و استعدادی را به نحو اشتراک معنوی

۱. گفتنی است سخنان صدرالمتألهین در این باره مختلف است. در غالب موارد ایشان امکان را مشترک لفظی میان امکان ذاتی و استعدادی می‌داند، ولی در اینجا تصریح می‌کند که مشترک معنوی است. استاد مطهری در این باره می‌گوید: «از جمله مسائلی در کلمات صدرالمتألهین که ما هنوز نتوانسته‌ایم جازم بشویم که ایشان نظر واحد انتخاب کرده است، در مورد امکان استعدادی است. ایشان در اسفار در شانزده موضع یا بیشتر راجع به امکان استعدادی بحث کرده است. از بعضی کلمات ایشان ظاهر می‌شود که... امکان ذاتی و استعدادی دو چیز هستند و اشتراکشان در لفظ است... و در جاهای دیگر صریحاً می‌گوید که امکان استعدادی نوعی از امکان ذاتی است. به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین یک نظر واحد در همه کلماتش راجع به امکان استعدادی که آیا قسمی از امکان ذاتی است یا با امکان ذاتی اشتراک لفظی دارد، انتخاب نکرده است» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۰).

علامه طباطبایی برای جمع میان کلمات صدرالمتألهین و رفع تعارض از آنها درباره اشتراک لفظی یا معنوی بودن امکان میان امکان ذاتی و امکان استعدادی می‌گوید: «مقصود از اتحاد و اشتراک معنوی امکان ذاتی و امکان استعدادی، اشتراک معنوی آنها در مفهوم لغوی امکان است، اما برحسب اصطلاح فلسفی به طور حتم باید آن دو را مشترک لفظی به شمار آورد؛ چراکه در آثار و احکام با هم مختلف‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۵ تعلیقات طباطبایی).

به نظر می‌رسد عامل عمده تمایل به اشتراک معنوی امکان، تصحیح برهان شیخ بر قاعده «کلّ حادث...» است. این نکته را از تعلیقه علامه جوادی بر اسفار نیز می‌توان به دست آورد، آنجا که می‌نویسد: «در مباحث گذشته مطالبی که دلالت بر اشتراک معنوی امکان برحسب اصطلاح فلسفی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی می‌کند، بیان شد و در آنجا آنچه را حقیقت حال را روشن می‌کند، تحقیق کردیم و اشاره کردیم که آنچه صدرالمتألهین برگزیده است - یعنی اتحاد مفهومی و اختلاف در موضع دو امکان - حق است، و آنچه استاد ما علامه طباطبایی (دام ظلّه) افاده کرده است - یعنی تمایل به اشتراک لفظی - حل معضل تقدّم ماده بر هر حادثی را دشوار می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۷۶ و ۲۷۷، پاورقی).

در برمی گیرد و سپس معلوم می شود مصداق آن، همان امکان استعدادی است.^۱ وی در جایی دیگر نیز می گوید: «بدان که امکان، همان ممکن بودن شیء است و نه چیزی دیگر، و آن به یک معنا در موجود مبدع و کائن حاصل است، لکن آنچه منشأ ممکن بودن شیء می شود، گاهی خود ماهیت شیء است - مانند مبدعات - و گاهی صفتی در قابل و هیولای آن است که هرگاه آن صفت تعقل شود، تعقل می شود که آن صفت، امکان وجود صورت و مانند آن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۷۸).

به نظر می رسد این بیان صدرالمتألهین چندان قابل دفاع نباشد. حتی اگر امکان را دارای معنای عام مشترکی بدانیم، چگونه می توانیم تشخیص دهیم آنچه حادث زمانی مسبوق به آن است، خصوص این مصداق آن (امکان استعدادی) است، نه آن مصداق دیگرش؟ آیا جز آن است که ابتدا ما مفروض گرفته ایم که هر حادث زمانی همواره محصول فرایند تبدیل چیزی به چیزی و پیدایش امری در چیزی سابق است، و گرنه حدوثش ناممکن خواهد بود، آنگاه گفته ایم که ممکن بودن او در زمان سابق، جز به این صورت نخواهد بود که ماده ای بوده باشد حامل استعداد آن، که در آینده می تواند و ممکن است به آن تبدیل شود و همین امر عبارت است از امکان استعدادی آن. به دیگر سخن، استدلال بر آنکه این امکان سابق، امکان استعدادی است، دوری می باشد.

تحقیق خواجه برای اثبات قاعده «کل حادث...»

همان گونه که پیش از این گفتیم، خواجه طوس به دنبال تقریر برهان شیخ بر اثبات قاعده «کل حادث...» تحقیقی می آورد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۹-۱۰۳) تا با توجه

۱. متن سخن صدرالمتألهین چنین است: «واعلم أنّ هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع والكائن والمفارق والمادي في أنّ كلاً منهما عبارة عن لاضرورة الوجود و العدم، وتفارقه في أنّ ذلك، بحسب الماهية المأخوذة بنفسها من حيث هي هي و منشأه نفس تلك الماهية؛ و هذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كفيته الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى حصول كماله الوجودي. فللامكان بهذا المعنى حظ من الوجود كالاعدام الملكات التي من شأن الموضوع ان يتصف بها. ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك - كما ظن - حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على أنّ كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده، على مازعمه صاحب حكمة الاشراف و متابعه؛ فانّ الامكان المذكور في التردد الواقع في ذلك البرهان - من أنّ الحادث قبل وجوده اما ممكن أو ممتنع أو واجب - ليس الأ بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع، لكن بعد التفتيش يلزم ان يكون مصداقه و مطابقه امراً وجودياً لما يلحقه من المخصصات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۳۱ و ۷۳۲).

به آن بتواند تقریر مناسب‌تری از برهان شیخ ارائه کند یا ضعف آن را برطرف سازد. حاصل تحقیق خواجه را می‌توان بدین صورت تقریر کرد: امکان در موارد گوناگونی به کار می‌رود:

۱. امکان وجود عرض برای موضوع؛ مانند «الجسم یمکن أن یکون أبيض» یا «الجسم یمکن أن یوجد له البیاض».

۲. امکان وجود صورت نوعی در ماده و جایگزین شدنش برای صورت نوعی پیشین؛ مانند «الماء یمکن أن یصیر هواء».

۳. امکان وجود صورت جسمی در ماده که موجب فعلیت یافتن ماده می‌شود؛ مانند «المادّة یمکن أن تصیر موجودة بالفعل».

۴. امکان وجود فی نفسهُ عرض؛ مانند «البیاض یمکن أن یوجد».

۵. امکان وجود فی نفسهُ صورت؛ مانند «الصورة الهوائیه یمکن أن توجد».

۶. امکان وجود فی نفسهُ نفس مجرد؛ مانند «النفس الناطقه یمکن أن توجد».

۷. امکان وجود فی نفسهُ جوهر قائم به خود و مستقل از موضوع و ماده و متعلق؛ مانند «العقل العاشر یمکن أن یوجد».

در همه این موارد امکان به یک معنا به کار رفته است؛ باین تفاوت که در سه قسم نخست، امکان در نسبت با وجود بالعرض شیء مطرح و به مفاد کان ناقصه شیء مربوط است و بیانگر عدم امتناع وجود چیزی در موضوع، یا در ماده و یا با آن می‌باشد، اما در چهار قسم اخیر امکان در نسبت با وجود بالذات و فی نفسهُ شیء مطرح و به مفاد کان تامه شیء مربوط است.

در سه مورد نخست (مواردی که در آن امکان در نسبت با وجود بالعرض شیء مطرح است) امکان شیء، همان قوه وجود آن در شیء دیگر است که موضوع، ماده یا متعلق آن می‌باشد، و دارای قرب و بعد و شدت و ضعف است و با تحقق شیء مورد نظر، از محل و موضوع خود زایل می‌شود.^۱

روشن است که امکان در این موارد، اولاً امری وجودی و موجود در خارج است، ثانیاً عرض است، ثالثاً محل و موضوعی موجود و محقق در خارج دارد؛ چون در این موارد

۱. در واقع امکان در این سه مورد همان چیزی است که بعدها امکان استعدادی نامیده شد.

امکان تبدیل شیئی به چیزی و تحقق چیزی در شیئی مطرح است و این مستلزم وجود شیئی است که بناست به چیزی تبدیل شود یا چیزی در آن تحقق یابد. شاهد وجودی بودن امکان در این موارد - که به آن قوه وجود شیء نیز می‌گویند - اتصافش به دوری و نزدیکی و شدت و ضعف است. این امکان با تحقق بالفعل چیزی که امکان در نسبت با وجود بالعرض آن است، زایل می‌شود. در این موارد، وجود امکان سابق حادث زمانی، از وجود قوه و موضوع حامل آن برای آن حادث حکایت خواهد کرد.

اما در موارد چهارم تا ششم نیز همانند سه مورد نخست، ممکن بودن شیء نیازمند موضوع و محلی است که حامل آن امکان باشد؛ زیرا^۱ در این موارد امکان هرچند در نسبت با وجود بالذات مطرح است و چنین امکانی فی نفسه وجودی عینی و خارجی ندارد تا مستلزم موضوع و محل موجود باشد، اما از آنجاکه مستلزم امکانی در نسبت با وجود بالعرض است، نیازمند محل و موضوعی موجود است. مثلاً وقتی می‌گوییم «البیاض ممکن آن یوجد»، این امکان که در نسبت با وجود بالذات سفیدی است، مستلزم امکانی در نسبت با وجود بالعرض جسم سفید است، آنجا که می‌گوییم «الجسم ممکن أن یكون أبيض»؛ چراکه سفیدی عرض است و وجودش قائم و وابسته به موضوعی است که در آن تحقق می‌یابد. پس سفیدی تنها در صورتی امکان وجود دارد (مورد چهارم امکان) که جسمی باشد که امکان سفید شدنش باشد (مورد اول امکان).

اما در مورد هفتم که امکان وجود فی نفسه جوهر قائم به خود و مستقل از موضوع، ماده و متعلق مطرح است چه باید گفت. امکان در این باره در نسبت با وجود بالذات شیء مطرح است و در عین حال مستلزم امکان در نسبت با وجود بالعرض شیء نیست؛ چون در اینجا شیء ممکن، متعلق و متحد با چیزی نیست تا وجود بالذات این، وجود بالعرضی برای آن دیگری فراهم سازد که موضوع، محل یا متعلق این است.

خواجه در این باره می‌گوید چنین چیزی نمی‌تواند حادث زمانی باشد، بلکه حتماً همانند عقل عاشر موجودی قدیم خواهد بود؛ زیرا اگر جوهر مستقل مفروض، حادث زمانی باشد، پیش از وجودش ممکن خواهد بود و این امکان پیشین او در خارج موجود است؛ پس یا عرض است یا جوهر. اما عرض نیست؛ چون اگر عرض باشد، موضوعی

۱. این دلیل در کلام خواجه نیامده است.

خواهد داشت که محل آن است و طبیعتاً حادث مورد نظر وابسته و متعلق به آن خواهد بود؛ درحالی که بنا بر فرض، جوهری مستقل است. اما جوهر نیست؛ چون امکان همواره وصف چیزی است و خود نمی تواند وجودی جوهری داشته باشد.

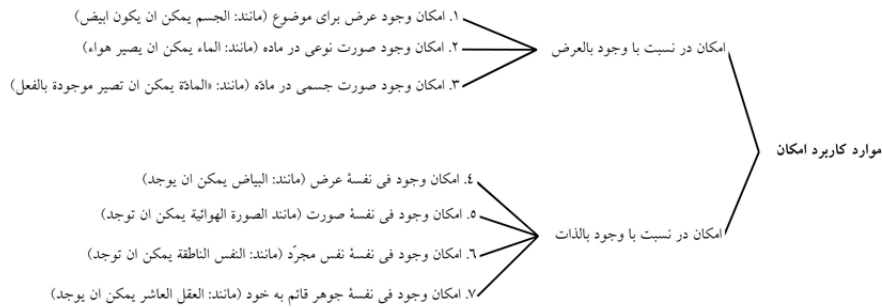
عدم کفایت تحقیق خواجه برای اثبات قاعده

نقطه اصلی بحث در قاعده «کلّ حادث...» قسم اخیر است؛ یعنی آنجا که حادث زمانی مفروض ما، جوهر مستقلی است که وابستگی و تعلق به غیر ندارد و در موضوع یا در ماده و یا با ماده محقق نشده است. منکران قاعده «کلّ حادث...» معتقدند چنین چیزی شدنی است و اگر خداوند بخواهد می تواند چنین جوهر مستقلی را در زمانی خاص پدید آورد، ولی حکما می گویند چنین چیزی محال است و قدرت و اراده خداوند به محال تعلق نمی گیرد.

به نظر می رسد این بیان خواجه برای اثبات محال بودن چنین چیزی (حادث زمانی مستقل از غیر) کفایت نمی کند؛ هرچند از راهی دیگر بتوان محال بودن آن را اثبات کرد. اشکال اساسی بیان خواجه در این است که امکان سابق چنین حادثی را امری عینی و خارجی فرض کرده و آن را مسلم انگاشته است و به همین دلیل، از اینکه امکان سابق حادث مورد نظر متعلق به موضوعی خاص نباشد، بلافاصله نتیجه گرفته است که پس باید جوهری قائم به خود باشد، و چون امکان جوهر نیست، پس این فرض هم منتفی می شود. این در حالی است که مدعی می تواند بگوید امکان سابق حادث مورد نظر امری انتزاعی و عقلی است، نه موجودی عینی و خارجی و ازاین رو، نه جوهر است و نه عرض. در واقع خلط میان امکان ذاتی - که نه جوهر است و نه عرض، بلکه معقول ثانی فلسفی است - با امکان استعدادی - که اعتبار دیگری از استعداد و قوه موجود در ماده است - در همین جا صورت گرفته است.^۱

۱. این بیان خواجه، قطب الدین رازی را نیز قانع نکرده است. او در نقد آن می نویسد: «إِنَّمَا لَانْسَلَمَ أَنَّ الْحَادِثَ لَهُ قَبْلَ وَجُودِهِ امْكَانٌ وَجُودٌ شَيْءٌ فِي شَيْءٍ، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَوْ كَانَ كُلُّ حَادِثٍ لَا يُوْجَدُ إِلَّا فِي شَيْءٍ. وَبَيَانُهُ كَمَا ذَكَرْتُ تَوْقُفَ عَلَيَّ كَوْنِ الْإِمْكَانِ عَرْضاً أَوْ جَوْهراً وَهُوَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ» (قطب الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰).
 رازی همچنین در نقد سخن شیخ در شفاء - که گفته است «اگر امکان سابق حادث زمانی امری موجود نباشد، برای حادث، امکان وجودی نخواهد بود و در نتیجه، حادث، ممکن الوجود نخواهد بود و این برخلاف فرض است - می گوید: «لَانْسَلَمَ أَنَّ امْكَانَ الْوُجُودِ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُوداً لَمْ يَكُنْ الْحَادِثُ مُمْكِنَ الْوُجُودِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَوْ لَزِمَ مِنْ اتِّفَاءِ»

نمودار موارد کاربرد امکان در کلام خواجه طوسی



برهانی دیگر بر قاعده «کلّ حادث...»

چنان‌که اشاره کردیم، برهانی که شیخ و دیگران بر قاعده «کلّ حادث...» آورده‌اند، از این نظر مورد خدشه قرار گرفته است که شیخ بحث را با امکان ذاتی پیشین حادث زمانی آغاز می‌کند، ولی در ادامه امکان استعدادی را از آن نتیجه می‌گیرد. هرچند این دو اصطلاح تا زمان شیخ از هم تفکیک نشده‌اند و در کلمات شیخ نامی از امکان استعدادی برده نشده است، ولی از زمان شیخ اشراق به بعد، حکما غالباً تأکید کرده‌اند که اشتراک میان امکان ذاتی و امکان استعدادی فقط اشتراک در لفظ است. اما این همه به معنای نادرست بودن قاعده «کلّ حادث...» نیست؛ چراکه این قاعده را از راه‌های دیگر نیز می‌توان اثبات کرد. از جمله این راه‌ها برهانی است که می‌توان آن را این‌گونه تقریر کرد: (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۲۰۴-۲۰۷).

۱. شیء از سه حال خارج نیست: یا واجب‌الوجود است، یا ممتنع‌الوجود و یا ممکن‌الوجود. در اینجا سخن ما درباره ممکن‌الوجود است و روشن است که مقصود از

► مبدأ المحمول انتفاء الحمل الخارجي و هو ممنوع، فإن العمى ليس بموجود في الخارج و زيد أعمى في الخارج (همان، ص ۱۷۱). البته خوب بود رازی به جای مثال اعمی، مثال‌هایی از معقولات ثانی فلسفی می‌زد که در همه آنها مبدأ محمول، در خارج وجود عینی و مابازاء ندارد، ولی حمل خارجی وجود دارد؛ یعنی شیء در خارج متصف به محمول است.

امکان در این بحث، همان امکان ذاتی است که قسیم و اجزای آن است.

۲. ممکن الوجود از دو حال خارج نیست: یا نفس امکان ذاتی آن برای اینکه از سوی علت فاعلی موجود شود کافی است و یا کافی نیست.

۳. ممکن که نفس امکان ذاتی اش برای صدور از علت فاعلی کفایت می‌کند، برای وجودش به ماده‌ای که از آن به وجود آید نیاز ندارد. چنین موجودی نمی‌تواند حادث زمانی باشد و ناچار قدیم زمانی خواهد بود؛ زیرا علت فاعلی آن تام است و حالت منتظره‌ای ندارد و معلول مورد نظر بنا بر فرض، به علت قبلی و مادی نیاز ندارد و با وجود علت تامه، معلول بالضروره موجود خواهد بود؛ چراکه تخلف معلول از علت تامه محال است. چنین معلولی به منزله لازمه وجود علت فاعلی است. چنین موجود ممکن معلولی در اصطلاح حکما «مُبَدَع» نامیده می‌شود و در برابر حادث زمانی قرار دارد که به آن «کائن» نیز می‌گویند.

۴. ممکن که امکان ذاتی اش برای صدور از علت فاعلی کافی نباشد، برای وجود شدنش افزون بر امکان ذاتی، به شرایط دیگری نیز نیازمند است که تا فراهم نشوند، موجود نمی‌گردد. این شرایط ناچار به نحوه وجود آن شیء بازمی‌گردد و در واقع نحوه وجود چنین شیئی تعلق و وابسته به غیر است؛ بدین معنا که در نحوه وجودش نوعی تعلق و وابستگی به چیزی دیگر دارد. به دیگر سخن، وجود این شیء به گونه‌ای است که باید در چیزی دیگر یا با چیزی دیگر موجود شود و این وابستگی وجودی به چیزی دیگر به نحوه وجود این شیء مربوط می‌شود.

نمونه بارز چنین موجودی، عرض‌ها و صورت‌های نوعی هستند. عرض هرچند ممکن الوجود است، تنها در موضوع می‌تواند موجود شود؛ یعنی «ممکن الوجود فی الموضوع» است. همین عرض «وجودش در غیر موضوع» محال است؛ یعنی «ممتنع الوجود لا فی الموضوع» است. صورت هم همین گونه است. صورت نوعی وابستگی وجودی به ماده دارد و نمی‌تواند بدون آن و مستقل از آن موجود شود. پس صورت هم «ممکن الوجود فی ماده» و «ممتنع الوجود لا فی ماده» است.

با توجه به مقدمات یادشده می‌گوییم تفاوت میان موجود مُبَدَع و موجود حادث در نحوه وجود آنهاست. وجود شیء مبدع به گونه‌ای است که تعلق و وابستگی‌ای به غیر علت فاعلی خود ندارد و از این رو، قدیم و ابداعی است، و وجود شیء حادث

به گونه‌ای است که وابسته به غیر و متعلق به موضوع یا ماده است و از این رو، بدون ماده یا موضوع محقق نمی‌شود. به همین دلیل است که یکی ابداعی و دیگری حادث زمانی است و حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۵).

استاد مطهری تقریری دیگری نیز از این برهان بیان کرده است و آن اینکه:

یک ممکن یا ممکن الوجود است به وجود غیر تعلق، و یا ممکن الوجود است به وجود تعلق. اگر ممکن الوجود به وجود غیر تعلق است و به چیزی وابسته نیست و همان امکان ذاتی‌اش برای موجود شدن آن کافی است، پس وجودش باید ابداعی باشد. اما اگر ممکن الوجود به وجود تعلق است، پس وجودش وجود در شیء دیگر یا با شیء دیگر است. بنابراین، باید در مرتبه قبل و بلکه در زمان قبل، شیء دیگری وجود داشته باشد تا این وجود به آن تعلق بگیرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۲۰۷).

با این دو بیان، ابتدا ماده اثبات می‌شود و پس از ماده، امکان استعدادی اثبات می‌گردد؛ بدین صورت که می‌گوییم در آنجا که وجود شیء، وجودی تعلق و وابسته به غیر است، آن غیر (ماده‌ای که وجود شیء به آن وابسته است) باید رابطه و مناسبت خاصی با آن شیء داشته باشد؛ زیرا در نظام عالم هر چیزی در هر چیزی موجود نمی‌شود، بلکه نوعی سنخیت میان شیء و آنچه متعلق و وابسته به آن است، برقرار است. پس باید چیزی در آن غیر (ماده) بوده باشد تا به موجب آن چیز، این شیء بتواند در آن ماده وجودی تعلق یابد. آن چیز همان استعداد یا امکان استعدادی است (ر.ک: همانجا).^۱

اگر بخواهیم از این بیان در تکمیل سخن خواجه استفاده کنیم، باید بگوییم مورد هفتم از موارد آمده در کلام خواجه (حادث زمانی که جوهری مستقل و غیرمتعلق به ماده و موضوع دارد) امری مُحال و ممتنع است؛ زیرا یک شیء اگر وجودش مستقل و غیروابسته به ماده و موضوع باشد، حتماً مبدع و قدیم زمانی خواهد بود، نه حادث زمانی؛ چراکه با توجه به قدیم بودن علت فاعلی و کفایت امکان ذاتی، این شیء برای تحققش - که به معنای بی‌نیازی آن از ماده و قابل است - به‌طور حتم آن شیء از ازل موجود خواهد بود.

۱. استاد مطهری پس از تقریر این برهان بیان می‌کند که این برهان از کلمات صدرالمتألهین استنباط می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۲۰۷).

حادث زمانی بودن چنین موجودی افزون بر آنکه مستلزم تخلف معلول از علت تامه است، ترجیح بدون مرجح هم می‌باشد؛ چراکه اختصاص یافتن شیء موردنظر به حدوث در زمانی خاص و نه زمانی دیگر، ترجیح بدون مرجح است.

به نظر می‌رسد نکته اصلی‌ای که حکما را به سوی قاعده «کلّ حادث...» سوق داده، همین مسئله است که از نظر آنان علت فاعلی موجودات عالم هستی، واجب‌الوجود بالذات و دائم‌الفیض است و نسبتش به همه موجودات یکسان می‌باشد. از سوی او هیچ بخل و امساک در افاضه هستی نیست و هر شیء مفروضی به محض آنکه امکان وجودش فراهم گردد، از طرف او موجود می‌شود. پس اگر شیء موردنظر به گونه‌ای باشد که امکان ذاتی‌اش در وجود یافتن آن کافی باشد، آن شیء از ازل موجود خواهد بود و حدوث زمانی‌اش بدون وجه و محال است و اگر شیئی حادث زمانی بود، معلوم می‌شود امکان ذاتی‌اش برای وجود یافتنش کافی نبوده و به تعبیری، وجودش وجودی تعلقی و وابسته به غیر است و این وابستگی با توجه به اصول حکمت صدرایی، به نحوه وجود شیء بازمی‌گردد. پس از اینجا معلوم می‌شود حادث بودن مورد هفتم در کلام خواجه به تناقض می‌انجامد و به همین دلیل محال است؛ چراکه در آن شیئی فرض شده است که از یکسو، حادث زمانی است، و از سوی دیگر وجودش وجودی مستقل و ناوابسته به غیر است.

نتیجه‌گیری

از آنچه آورديم معلوم شد برهانی که ابن‌سینا برای اثبات قاعده «کلّ حادث...» اقامه کرده و دیگران نیز به پیروی از وی با تفاوت‌هایی آن را نقل کرده‌اند، ناتمام است و در آن میان امکان ذاتی و امکان استعدادی خلط صورت گرفته است و تحقیق خواجه طوسی هرچند نکته‌های مهمی دربردارد، برای اثبات قاعده ناکارآمد است. درعین‌حال، این قاعده را می‌توان با توجه به مبانی حکمت صدرایی به‌خوبی اثبات کرد و نشان داد اگر شیء وجودی تعلقی دارد، بدون قوه و ماده حامل آن که سابق بر آن است، محال است موجود شود و اگر وجودی تعلقی ندارد، مبدع و قدیم خواهد بود، نه حادث در زمانی خاص.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات والتنبیہات. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه (ج ۵ و ۱۲). تنظیم حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۶۴). شرح الإشارات والتنبیہات. تصحیح علی رضا نجف زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات. تصحیح مجید هادی زاده. تهران: میراث مکتوب.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقة صدر المتألهین بر الھیات شفاء (ج ۲). تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۷. _____ (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلیة (ج ۱ و ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). بداية الحکمة. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالعلم.
۹. _____ (۱۳۸۶). نهاية الحکمة (ج ۳). تحقیق و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۰. _____ (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر نشر اسلامی.
۱۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات والتنبیہات (ج ۳). قم: نشر البلاغه.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار (ج ۱۱). تهران: صدرا.