

بررسی تطبیقی امکان و ممکنه در منطق ارسطویی، رواقی و سینوی

محمد رضا محمدعلیزاده*

چکیده

امکان یکی از جهت‌های برجسته و پرنقش در موجهات و مختلطات است. تقابل امکان با ضرورت و اطلاق آن بر معانی مختلف و وجود تفاسیر متفاوت برای امکان و برای برخی از معانی آن در منطق ارسطویی، رواقی و سینوی، سبب شکل‌گیری مفاهیم گوناگون برای امکان و ممکنه شده است. افزون‌بر گستردگی کاربردهای امکان و ممکنه و گستردگی واژگان منطقی مربوط به آن دو، درباره شرایط اتصاف چیزی به وصف امکان، نزاع‌هایی رخ داده و دیدگاه‌های مختلفی پدید آمده است. دیدگاه‌هایی که بنابر هریک از آن‌ها مفهوم امکان و ممکنه متفاوت می‌گردد و بدیهی است که این امر می‌تواند سبب وقوع اشتباه و مغالطه گردد. از این‌رو در این پژوهش تفاسیر امکان و ممکنه در منطق ارسطویی، رواقی و سینوی بررسی تطبیقی و بازشناسی می‌شود و اصطلاحات رایج پیرامون امکان و ممکنه در هرکدام از این سه مکتب منطقی نیز بررسی می‌گردد تا با تفکیک و متمایز ساختن آن‌ها، از وقوع اشتباه پیشگیری و راه پژوهش درباره جهت امکان و موجهات ممکنه آسان‌تر گردد.

واژگان کلیدی: امکان، ممکنه، منطق ارسطویی، منطق رواقی، منطق سینوی.

مقدمه

امکان، یکی از جهت‌ها و مفاهیم موجهاتی است که در کنار وجوب و امتناع یا در کنار ضرورت و فعلیت یا در کنار ضرورت، فعلیت و دوام به کار رفته است و در طول تاریخ منطق، تفاسیر و معانی گوناگون برای آن ارائه شده است. اهمیت و ضرورت بررسی تطبیقی امکان و ممکنه در منطق ارسطویی، رواقی و سینیوی، باتوجه به دو نکته آشکار می‌گردد. نخست آنکه با مراجعه به عبارات منطق دانان برجسته‌ای همچون ارسطو (۱۳۷۸، ۲۱ الف، ۳۵-۴۰ و ۲۵ ب، ۳۷)، فارابی (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۸)، ابن‌سینا (۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۵)، دئودوروس مگاری (Kneal, 1971, p.119; Mates, 1961, p.38) و خروسیپوس رواقی (Mates, 1961, p.36; Kneale, 1971, p.117) و نیز با مراجعه به منابع منطق جدید (برای نمونه: موحد، ۱۳۹۹، ص ۲؛ نبوی، ۱۳۸۳، ص ۱)، آشکار می‌شود که جهت بودن امکان و موجهه بودن ممکنه در کنار ضروریه امری قطعی است و کسی در آن نزاعی ندارد. این نشان می‌دهد امکان، جهتی مستقل و به‌گفته فارابی یکی از جهت‌های اولیه است که در وجود و استقلال آن اختلافی نیست و کسی آن را مساوی با جهتی دیگر یا از ملحقات جهتی دیگر نشمرده است؛ آن‌گونه که مثلاً درباره جهت دوام یا جهت احتمال رخ داده است.

دوم آنکه در تفسیر جهت امکان و موجهه ممکنه، تعابیر مختلفی به کار رفته است به‌گونه‌ای که در امکان و نیز در برخی از کاربرهای آن، مانند امکان عام و امکان خاص، اشتراک لفظی به‌وجود آمده است و بی‌توجهی به این مطلب می‌تواند باعث اشتباه گردد. برای نمونه، ممکن است این تصور پیش آید که سخنان ارسطو درباره معنای عام و خاص امکان، ناظر به امکان عام و امکان خاص در موجهه بسیطه ممکنه عامه و موجهه مرکبه ممکنه خاصه‌اند، درحالی‌که این‌گونه نیست و درواقع، امکان عام و امکان خاص، به اشتراک لفظی در دو معنا به کار رفته‌اند. این مطلب در اصطلاحات دیگری مانند امکان حقیقی، امکان استقبالی، امکان دائمی و حتی در جهت‌های دیگر مانند جهت اطلاق و قضیه مطلقه نیز وجود دارد.

باتوجه به این دو نکته، در این پژوهش که به‌صورت توصیفی - تحلیلی - تطبیقی ارائه می‌شود، مفهوم امکان به‌عنوان یکی از جهت‌های قضیه در منطق ارسطو، رواقی و سینیوی و تفاسیر متفاوت آن و مفهوم گزاره ممکنه براساس آن تفاسیر، مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرد تا راه شناخت معانی و تفاسیر و احکام گزاره‌های ممکنه مانند نقیض و عکس آن‌ها و مانند چگونگی انتاج در قیاس مختلط از ممکنه و غیر آن، هموارتر شود. برای دستیابی به این هدف، نخست امکان در لغت و اصطلاح تفسیر اجمالی می‌شود، سپس معانی و کاربردهای امکان در منطق ارسطویی، رواقی و سینیوی بررسی و درنهایت، معانی

امکان و تفاسیر آن همراه با بررسی تطبیقی، بازشماری می‌گردد.

امکان در لغت و اصطلاح

امکان در لغت از ریشه «مکن» است که به سهولت و مقدور و میسور بودن چیزی تفسیر شده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۷۷). مقدور و میسور بودن چیزی با عدم امتناع آن ملازمت دارد و این با معنای اصطلاحی امکان تناسب دارد که عدم امتناع است. امکان از نگاه منطقی، یکی از جهت‌های بیانگر کیفیت نسبت در قضیه حملیه است که کاربردهای متفاوتی دارد و در همه آن‌ها، معنای عدم امتناع وجود دارد. امکان در منطق گاهی در برابر ضرورت است و مفادش خالی بودن دو طرف نسبت از ضرورت است؛ زیرا مفاد ضرورت، ضروری بودن ایجاب یا ضروری بودن سلب است؛ پس امکان در مقابل ضرورت، به معنای عدم ضرورت دو طرف نسبت است و این به معنای میسور بودن هر دو طرف نسبت است. گاهی نیز امکان در برابر ضرورت مطلق و ضرورت موقت (ضرورت در وقت فعلیت) به کار رفته است و مفادش این است که نسبت در قضیه، ضرورت مطلق و همیشگی و نیز ضرورت موقت و فعلیت ندارد؛ اما از فرض تحققش در آینده، محالی پیش نمی‌آید، هرچند هرگز به فعلیت نرسد. این معنا نیز با معنای میسور بودن تناسب دارد. براساس این تفسیر، امکان در برابر امتناع ذاتی و ضرورت ذاتی و وقتی است و تنها بر چیزی اطلاق می‌شود که ضرورت و فعلیت و امتناع ذاتی ندارد؛ هرچند هرگز محقق نشود. برخی این تفسیر را نپذیرفته‌اند و براین باور شده‌اند که چیزی که هرگز محقق نمی‌شود را نمی‌توان ممکن نامید؛ بلکه ممکن چیزی است که در یکی از زمان‌ها محقق گردد و مفاد ممکنه این است که نسبت قضیه، در یکی از زمان‌ها محقق است. برپایه این تفسیر، امکان در مقابل ضرورت ذاتی و امتناع ذاتی و وقوعی است و درباره چیزی که به سبب ذاتش یا به سبب شرایط بیرونی، هرگز موجود نمی‌شود، قابل استفاده نیست. گاهی نیز امکان در برابر ضرورت، دوام و فعلیت به کار رفته است. این کاربرد گاهی به معنای عدم ضرورت ذاتی جانب مخالف نسبت قضیه است؛ خواه جانب موافق قضیه، ضروری باشد خواه نباشد که به آن امکان عام یا امکان بسیط نیز گفته می‌شود و گاهی به معنای عدم ضرورت ذاتی هر دو جانب مخالف و موافق نسبت قضیه است هرچند ضرورت وصفی یا وقتی داشته باشد که به آن امکان خاص یا امکان مرکب نیز گفته می‌شود. گاهی دیگر امکان به معنای عدم ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی نسبت قضیه است که بر آن نام امکان اخص نهاده‌اند. گاهی در کنار سه معنای عام، خاص و اخص به معنای چهارمی نیز اشاره شده است و آن امکان استقبالی است که به چیزی گفته می‌شود که در گذشته و حال محقق

نشده، ولی در آینده محقق خواهد شد. البته به نظر می‌رسد این معنا چیزی را که قوه و استعداد تحققش هست، ولی هرگز محقق نمی‌شود، دربر نمی‌گیرد، ولی برخی امکان به اعتبار زمان آینده را به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که شامل چنین چیزی هم می‌شود. امکان، معانی و تفاسیر دیگری نیز یافته است و چه بسا یکی از کاربردهای امکان مانند امکان خاص یا امکان عام یا امکان اخص یا استقبالی نیز به صورت‌های مختلفی تفسیر شده باشد. این تفاسیر و معانی گوناگون برای جهت امکان و گزاره ممکنه در سه مکتب منطقی ارسطویی، رواقی مگاری و سینوی شکل گرفته است و بی‌توجهی به این مطلب می‌تواند هنگام بررسی تاریخی امکان و ممکنه، سبب تطبیق‌ها و نسبت‌های نادرستی گردد.

امکان و ممکنه در منطق ارسطویی

ارسطو امکان را در دو معنا به کار برده است که یکی خاص و دیگری عام است. خاص معنایی است که فقط امور غیرموجود را دربر می‌گیرد؛ اموری که تاکنون موجود نشده‌اند و از ضرورت مطلق یا موقت وجود خالی‌اند، ولی وجود آن‌ها در آینده ممتنع نیست و از وجود آن‌ها در آینده محالی پیش نمی‌آید؛ هرچند هرگز موجود نشوند. عام معنایی است که افزون بر امور ممکن به معنای خاص، امور ضروری مطلق که همیشه وجود دارند و امور وجودی که در زمان حال موجودند و ضرورت موقت دارند - هرچند در آینده می‌توانند نباشند - را نیز شامل می‌شود. وی می‌گوید ممکن (رخدادپذیر) به معنای گوناگون به کار می‌رود؛ زیرا ما امر ضروری و امر ناضروری (مطلق و وجودی) و امر توانستنی (ممکن بالقوه)، همه را ممکن (رخدادپذیر) می‌خوانیم (ارسطو، ۱۳۷۸، الف، ۳۷). وی در اینجا، دوبار از واژه ممکن استفاده کرده است. یک‌بار ممکن در برابر ضروری و وجودی است و به معنای ممکن بالقوه است و این ممکن به معنای خاص است و بار دیگر ممکن بر ضروری و مطلق و ممکن خاص اطلاق شده است و این ممکن به معنای عام است. ارسطو در کتاب قیاس، مقدمه ممکنه را در برابر اضطراریه و مطلقه قرار داده است (همان، ۲۴ب، ۲۵). از نگاه وی اضطراریه بر ضرورت نسبت و مطلقه بر فعلیت و وجود آن و ممکنه بر امکان آن در آینده دلالت دارد. بنابراین، امکان به معنای خاص که در مقابل ضرورت و اطلاق به کار می‌رود، درباره چیزی به کار می‌رود که ضرورت ندارد و تاکنون فعلیت نیافته و ممکن است (به دلیل اوضاع و شرایط بیرونی) هرگز به فعلیت نرسد؛ ولی از فرض تحقق آن در آینده محالی پیش نمی‌آید. پس گزاره ممکنه به این معنا، که می‌توان آن را ممکنه خاصه هم نامید، قضیه‌ای است که دلالت دارد بر اینکه محمول برای موضوع ضرورتی ندارد و تاکنون فعلیت نیافته و شاید هرگز فعلیت نیابد، ولی تحقق آن برای

موضوع در آینده جایز است. بنابراین به ضروری دائمی و ضروری موقت نمی‌توان امکان (به معنای خاص) را نسبت داد؛ چون امکان وصف چیزی است که خالی از هر گونه ضرورت است (همان، ۳۲ الف، ۱۹). این مطلب از سخنان فارابی در شرح سخنان ارسطو نیز به دست می‌آید. وی می‌گوید ارسطو امکان و ممکن را هم درباره اموری که ضرورت حقیقی و مطلق و همیشگی دارند و هم درباره امور وجودی که ضرورت موقت دارند ولی عدم آن‌ها در آینده ممکن است، به کار برده است. همچنین امکان و ممکن را درباره اموری که بالفعل موجود نیستند ولی در آینده می‌توانند موجود شوند یا نشوند، نیز به کار برده است. از میان این سه کاربرد، معنای سوم است که ممکن حقیقی است که بر امور دارای ضرورت مطلق و ضرورت موقت صدق نمی‌کند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۴ و ج ۲، ص ۳ و ۲۱۵). بنابراین در نگاه ارسطو معنای عام امکان، معنایی است که بر امور ضروری و امور وجودی و امور بالقوه اطلاق می‌شود و معنای خاص امکان، معنایی است که تنها بر اموری که از ضرورت و وجود خالی‌اند و تحقق آن‌ها در آینده مستلزم محال نیست، صدق می‌کند. روشن است که این معنای عام و خاص برای امکان، با معنای عام و خاص برای امکان در منطق سینوی متفاوت است و تطبیق آن‌ها بر همدیگر نادرست است.

البته گاهی ارسطو هنگام شمارش موجهات، در کنار ممکنه به احتمال هم اشاره کرده است. برخی گفته‌اند مراد وی از این ممکنه، موجهه دارای امکان عام و مراد وی از محتمل، موجهه دارای امکان خاص، است. براساس این تفسیر، ارسطو ممکنه عامه و ممکنه خاصه را به عنوان دو قضیه موجهه، شناسایی کرده است. باین حال باید توجه کرد که در شرح و تفسیر این عبارت ارسطو اختلاف شده است. وی در کتاب عبارت هنگام شمارش جهت‌ها و موجهات، «احتمال» و «محتمل» به معنای رخدادپذیری و پذیرفتنی را به آن‌ها افزوده است و آن را متمایز از امکان و ممکن قرار داده است (ارسطو، ۱۹۸۰، ۲۱ الف، ۳۵؛ همو، ۱۳۷۸، ۲۱ الف، ۳۵). در ترجمه عربی منطق ارسطو اصطلاح محتمل به عنوان نوعی قضیه موجهه در کنار ممکن، ممتنع و ضروری به کار رفته است و موجهه به ممکن، محتمل، ممتنع و ضروری (همو، ۱۹۸۰، ۲۱ الف، ۳۵-۴۰) و در ترجمه فارسی آن موجهه به توانستنی، رخدادپذیر، ناتوانستی و ضروری (همو، ۱۳۷۸، ۲۱ الف، ۳۵-۴۰) تقسیم شده است. پس مراد از «توانستنی» همان «ممکن» و مراد از «رخدادپذیر» همان «محتمل» است.

فارابی در شرح سخنان ارسطو، گاهی از «محتمل» در کنار ممکن، ضروری و ممتنع یاد کرده است، بدون آنکه به معنای آن یا به الحاق آن به امکان اشاره کند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۵). اما گاهی نیز وی آن را از ملحقات جهت امکان به شمار آورده است (همان، ج ۲، ص ۱۸۴).

ابن زرعه یکی دیگر از شارحان ارسطو، محتمل را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که به مطلق و وجودی شبیه است یعنی چیزی که الان هست ولی در آینده ممکن است که نباشد (ابن زرعه، ۱۹۹۴، ص ۷۲). در این صورت تمایز محتمل از ممکن روشن است؛ چرا که ممکن به معنای خاص آن است که شامل امور ضروری و وجودی نیست و محتمل به معنای امور وجودی است که امکان به معنای عامش بر آن‌ها صدق می‌کند. شاید دلیل این تفسیر این باشد که ارسطو در کتاب عبارت در برابر ممکن، ضروری و ممتنع، «محتمل» را آورده است بدون ذکر «مطلقه» و در کتاب قیاس در برابر ممکن و ضروری، «مطلقه» را آورده است بدون ذکر «محتمل»، و این نشان می‌دهد مراد وی از «محتمل» و «مطلق» یک چیز است. روشن است که بر اساس این تفسیر، ممکن با معنای خاص امکان و محتمل با معنای عام امکان سازگار است و این تفسیر با تفسیر کسانی که ممکن را به معنای عام امکان و محتمل را به معنای خاص امکان تفسیر کرده‌اند، ناسازگار است.

ابن سینا در بیان فرق میان «محتمل» و «ممکن»، از ابهام معنایی محتمل گزارش داده و پس از بیان سه تفسیر برای «محتمل»، پیگیری سایر معانی آن و دقت بیشتر را امری غیرلازم بر شمرده است. بنابر تفسیر اول، «محتمل» به معنای چیزی است که از نظر ما ممکن است، اگرچه در واقع این گونه نباشد، در حالی که ممکن چیزی است که واقعاً ممکن است. در تفسیر دوم، «محتمل» چیزی است که در زمان حال معدوم است و نسبت به آینده وقوعش محتمل است، در حالی که ممکن چیزی است که هیچ کدام از وجود و عدم برایش دوام ندارد، چه در زمان حال معدوم باشد، چه موجود. در تفسیر سوم، امکان به امکان عام و «محتمل» به امکان خاص معنا می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۱ الف، ص ۱۱۴).

سهروردی نیز با یادآوری ابهام معنایی «محتمل»، آن را به «ممکن ترددی» تفسیر کرده است که با معنای اول از سه معنای مذکور برای «محتمل» در سخنان ابن سینا سازگار است. «ممکن ترددی» بدین معنا است که اگر ما کیفیت واقعی نسبت گزاره یعنی وجوب، امتناع یا امکان واقعی آن را ندانیم و در آن مردد باشیم، درباره آن از واژه جواز و «احتمال» و امکان استفاده می‌کنیم و برای مثال می‌گوییم درباره چنین چیزی حکم به وجوب نمی‌کنیم؛ زیرا ممکن و محتمل و جایز است که فی الواقع ممتنع باشد (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۹۰).

برخی دیگر «محتمل» را با «امکان ذهنی» و ممکن را با امکان وجودی و واقعی و نفس الامری تفسیر کرده‌اند (بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۷۹). مقصود از امکان وجودی، امکان واقعی و نفس الامری است که به گفته قطب رازی یکی از جهت‌هاست و در برابر ضرورت واقعی و نفس الامری است (قطب رازی،

۱۲۹۴، ص ۱۶۳) و مقصود از امکان ذهنی، امکان چیزی در علم و آگاهی ما است نه در واقع و نفس الامر. امکان ذهنی در برابر ضرورت و امتناع ذهنی است. براین اساس، چیزی که به ذهن ما می‌آید، اگر مجهول محض است، یعنی کیفیت واقعی آن برای ما معلوم نیست، یعنی ما علم به ضرورت یا امتناع یا امکان نفس‌الامری آن نداریم، درباره آن از واژه ممکن، جایز و «محمتمل» استفاده می‌کنیم. پس «احتمال» به معنای جواز و «امکان ذهنی» است (همان؛ جرجانی، ۱۴۰۷، ص ۳۳) و «محمتمل» به معنای «ممکنه ذهنیه» است، یعنی قضیه‌ای که تصور موضوع و محمولش برای جزم به نسبت آن کافی نیست. این معنا در برابر «ضرورت ذهنیه» است که تصور موضوع و محمول برای جزم به نسبت میان آن دو کافی است (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵؛ علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۷۴). امکان ذهنی و نیز ممکن ترددی با تفسیر اول ذکر شده در سخنان ابن‌سینا سازگارند.

پس از آنان بیشتر منطق‌دانان، موجهه‌ای به نام «محمتمل» را مطرح نکرده‌اند. در منطق جدید نیز تفسیر سوم که در سخنان ابن‌سینا آمده است، در تفسیر احتمال و امکان، آورده شده است و «احتمال» به امکان خاص و «امکان» به امکان عام تفسیر شده است (برای نمونه رک: موحد، ۱۳۹۹، ص ۲؛ نبوی، ۱۳۸۳، ص ۱). روشن است که این تفسیر با قسیم قرار دادن ممکنه برای ضروریه، ممتنع و محتمل سازگار است که ارسطو در کتاب عبارت آورده است، نه با قسیم قرار دادن آن برای ضروریه و مطلقه که ارسطو در کتاب قیاس آورده است؛ زیرا در صورتی که ممکنه قسیم ضروریه و مطلقه قرار گیرد، تنها معنای خاص امکان که شامل امور ضروری و وجودی نیست، برای آن درست است.

امکان و ممکنه در منطق رواقی مگاری

برخی از رواقی - مگاریان با ارسطو در تفسیر امکان اختلاف دارند. نزاع آنان در این است که آیا امکان تنها وصف چیزی واقع می‌شود که در یکی از سه زمان به فعلیت برسد یا آنکه چیزی که هرگز به فعلیت نمی‌رسد هم می‌تواند موصوف امکان باشد و برای اتصاف چیزی به امکان تنها همین کافی است که ذاتاً ممکن باشد، هرچند هرگز موجود نشود. ارسطو بر خلاف مگاریانی همچون دئودوروس، براین‌باور است که چیزهایی که هرگز فعلیت نمی‌یابند نیز می‌توانند متصف به وصف امکان شوند. وی برای امکان، قابلیت سوختن برای لباس را مثال می‌زند که تحقق آن در آینده امری ممکن شمرده می‌شود، ولی شاید هرگز فعلیت نیابد، مانند زمانی که لباس پوسیده شده و از بین برود (رک: ابن‌زرعه، ۱۹۹۴، ص ۷۴). دئودوروس این معنا را باور ندارد. به عقیده وی هرچند گاهی ممکن خواندن یک چیز ناشی از جهل ما به

واقع است، ولی به صورت حقیقی تا چیزی فعلیت نیابد، نمی‌توان آن را ممکن خواند. وی براین‌یاور است که امکان را تنها به چیزی می‌توان نسبت داد که وجود و صدقش تحقق یابد؛ زیرا قوه و قابلیت هر چیزی در گرو فعلیت آن چیز است. از نظر وی، وصف امکان برای یک شیء، زمانی درست است که آن شیء یا محقق باشد یا محقق شود و در صورتی که محقق نباشد و محقق هم نشود، درباره آن، امکان درست نیست؛ زیرا چنین چیزی از امور ممتنع خواهد بود. خروسپیوس رواقی با دئودوروس موافق نیست و چنین پاسخ می‌دهد که انگشتی که در دست من است امکان دارد بشکند و با آنکه تا ابد سالم می‌ماند، باز هم شکستن برایش ممکن است. بنابراین باید میان امکان محض و فعلیت تفکیک کرد (Mates, 1961, p.117; Kneale, 1971, p.36). عمده‌ترین استدلال دئودوروس بر ادعای یادشده به شاه‌برهان یا شاه‌دلیل معروف است. شاه‌برهان از سه مقدمه تشکیل شده است. به اعتقاد وی این سه مقدمه نمی‌توانند همگی با هم صادق باشند. از نظر وی دو مقدمه نخست معقول‌تر و سازگارتر از مقدمه سوم‌اند. وی مقدمه سوم را که بیانگر معنای امکان نزد ارسطو است، ناسازگار با بقیه تشخیص داده و به کنار می‌نهد و در نتیجه به این تعریف از ممکن می‌رسد که ممکن چیزی است که یا صادق است یا صادق خواهد بود. این سه مقدمه عبارتند از: ۱. هر گزاره‌ای که درباره گذشته صادق باشد، ضروری است. ۲. از گزاره ممکن نمی‌تواند گزاره ناممکن لازم آید. ۳. گزاره‌ای وجود دارد که ممکن است، اما نه صادق و محقق است و نه صادق و محقق خواهد بود (Kneale, 1971, p.119; Mates, 1961, p.38).

فیلون مگاری تعریف دیگری برای امکان ارائه می‌دهد. وی امکان را وصف چیزی می‌داند که به حسب طبیعت درونی و ذاتی و اصلی‌اش، قابلیت وجود داشته باشد (Mates, 1961, p.40; Kneale, 1971, p.122). طبق دیدگاه وی، برای اتصاف چیزی به امکان، قابلیت ذاتی کافی است و فعلیت خارجی شرط نیست؛ از این‌رو دیدگاه وی با دیدگاه ارسطو ناسازگار نیست و به معنای رد نظریه دئودوروس است.

خروسپیوس رواقی در تعریف دیگری، امکان را وصف چیزی می‌داند که ذاتاً قابلیت وجود و صدق داشته باشد به شرط آنکه شرائط بیرونی از وجود و صدق آن جلوگیری نکنند (Mates, 1961, p.41; Kneale, 1961, p.123). با این بیان، وی میان امکان مطلق و امکان نسبی تمایز نهاده است. طبق دیدگاه وی، امکان مطلق، وصف چیزی است که ذاتاً پذیرای وجود و صدق است، بدون توجه به اینکه اوضاع بیرونی مانع وجود آن شود یا نشود؛ و امکان نسبی وصف چیزی است که پذیرای وجود و صدق است و اوضاع بیرونی هم مانع وجود و صدقش نمی‌شود و آن چیز محقق شده است یا محقق

خواهد شد (Kneale, 1971, p.124). شاید هدف خروسپیوس از ارائه این دو معنا برای امکان، جمع میان دیدگاه دئودوروس و ارسطو است؛ زیرا امکان مطلق به معنای امکان نزد ارسطو برمی‌گردد که برای اتصاف به آن، فعلیت و تحقق خارجی شرط نیست و امکان نسبی به معنای امکان نزد دئودوروس برمی‌گردد که برای اتصاف به آن، عدم مانع از تحقق خارجی و فعلیت یافتن شیء، شرط است.

امکان و ممکنه در منطق سینیوی

منطق دانان در جهان اسلام با کاربردهای متفاوت امکان نزد پیشینیان خود آشنا بوده‌اند و به شرح و تفسیر آن‌ها همت گمارده‌اند؛ چنان‌که امکان را در معانی دیگری هم به کار برده‌اند. البته در جهان اسلام بیشتر کاربردها و تفاسیر جدید برای امکان و ممکنه، توسط ابن سینا و منطق دانان پس از وی صورت گرفته‌اند. فارابی امکان را در کنار ضرورت و اطلاق، یکی از جهت‌های اولیه معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۸). وی سه معنا برای «ضروری» بیان می‌کند که عبارتند از ۱. موجود دائم‌الوجود که لم‌یزل و لایزال موجود است؛ ۲. آنچه موجود در موضوعی است، مادامی که آن موضوع موجود است؛ ۳. آنچه موجود در موضوعی است، مادامی که برای آن موضوع موجود است. سپس می‌گوید «ممکن» و مطلق نیز بر این معانی سه‌گانه اطلاق می‌شوند. وی هیچ‌یک از این سه معنا را معنای حقیقی ممکن نمی‌داند، بلکه ممکن حقیقی را معنای چهارم ممکن قرار می‌دهد. از نگاه وی ممکن حقیقی آن است که در مقابل ضرورت مطلق و ضرورت موقت یا فعلیت است؛ یعنی چیزی که الآن موجود نیست و از هرگونه ضرورت وجود خالی است و آمادگی این را دارد که در آینده محقق شود یا نشود (همان، ص ۱۱۳). این معنا شبیه معنای خاصی است که ارسطو برای امکان مطرح ساخته است و فارابی نیز به آن اشاره کرده است (همان، ج ۲، ص ۳ و ۲۱۵) و می‌تواند یکی از تفاسیر امکان به اعتبار زمان مستقبل یعنی امکان استقبالی قرار گیرد.

ابن سینا مفاهیم وصفی، وقتی معین و وقتی نامعین را در کنار مفاهیم ازلی، ذاتی و به شرط محمول در جهت‌های قضیه، مطرح می‌کند و ضرورت و ضروریه را به اعتبار این حالات شش‌گانه، به شش قسم تقسیم می‌کند و قسم اول را که مطلق و ازلی است و در برابر مشروط قرار دارد، تنها درباره خدا می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۵). باتوجه به تقابل میان ضرورت و امکان و اینکه در مقابل هر معنایی از ضرورت، معنایی برای امکان، متناسب با نفی همان معنای ضرورت وجود دارد، این شش حالت در جهت امکان نیز قابل جریان است که حاصل آن در جهت امکان، شکل‌گیری امکان ازلی، ذاتی، وصفی، وقتی

معین، وقتی نامعین و به شرط محمول است.

در منطق سینوی «امکان ذاتی» در مقابل ضرورت ذاتی و مطلق است. ضرورت ذاتی و مطلق یعنی ضرورت چیزی برای موضوع مادامی که ذات موضوع موجود است (همو، ۱۳۷۱ ب، ص ۳۵؛ ارموی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵؛ قطب‌الدین رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۴۷) و امکان ذاتی که نفی ضرورت ذاتی و مطلق است به این معنا است که چیزی برای ذات موضوع ممکن است و سلبش از آن ضرورت ذاتی ندارد (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۹۸)، بدون هیچ شرطی مانند وصف موضوع یا وقت؛ زیرا اگر امکان چیزی برای چیزی مشروط به ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذاتش باشد «امکان وصفی» خواهد بود و اگر امکان چیزی برای چیزی تنها در وقتی معین باشد «امکان وقتی» خواهد بود (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۷۰).

از نگاه ابن‌سینا و پیروان وی برای امکان ذاتی، هیچ‌یک از عدم و وجود در زمان حال شرط نیست و سخن کسانی مانند ارسطو و فارابی که برای امکان حقیقی، عدم در زمان حال را شرط می‌دانند و آن را فقط درباره وجود چیزی در آینده می‌دانند، سخن نادرستی است؛ زیرا آن‌ها گمان می‌کنند اگر چیزی در زمان حال وجود دارد، داخل در امور واجب و ضروری می‌شود و از امور ممکن خارج می‌شود، درحالی‌که به این مطلب توجه نمی‌کنند که اگر وجود شیء آن را داخل در امور واجب می‌کند، عدم شیء نیز آن را داخل در امور ممتنع می‌کند و یک شیء خواه در زمان حال موجود باشد و خواه معدوم، در هر دو صورت از امور ممکن خارج است و در امور واجب یا ممتنع داخل است؛ بنابراین سخن درست این است که هیچ‌کدام از وجود و عدم در زمان حال برای اتصاف به امکان ذاتی و حقیقی، شرط نیست و اساساً امکان ذاتی مربوط به زمان آینده و هیچ زمان دیگری نیست؛ زیرا امری ذاتی است نه زمانی (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ ب، ص ۱۶۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۶؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۲۹؛ خونجی، ۱۳۸۹، ص ۹۸، شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵). روشن است که با این نگاه، سخن کسانی که برای اتصاف به امکان حقیقی، وجود در یکی از زمان‌ها را شرط می‌کنند نیز نادرست خواهد بود.

منطق‌دانان در منطق سینوی، قضیه مشتمل بر «امکان ذاتی» را در صورت بساطت، «ممکنه عامه» و جهت آن را «امکان عام» و در صورت ترکیب، «ممکنه خاصه» و جهت آن را «امکان خاص» (قطب شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۶) نامیده‌اند. همچنین ایشان قضیه مشتمل بر امکان وصفی را «حینه ممکنه» (علامه حلی، ۱۴۱۲، ص ۲۹۴) یا «ممکنه وصفیه» (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۷۷) و قضیه مشتمل بر امکان وقتی در وقت معین را «ممکنه وقتی» (قطب رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۷۰) و قضیه مشتمل بر امکان دائمی یعنی امکان در همه اوقات ذات موضوع را «ممکنه دائمه» (همان، ص ۱۷۱) نامیده‌اند.

بنابراین، امکان عام و ممکنه عامه و نیز امکان خاص و ممکنه خاصه در منطق سینوی از مصادیق امکان ذاتی اند که در آن هیچیک از وجود و عدم در زمان حال شرط نیست و در آن تنها وجود ذات موضوع معتبر است نه وصف آن و نه وقت، و تفاوت امکان عام و خاص در این است که «امکان عام»، سلب ضرورت ذاتی از جانب مخالف قضیه است. با سکوت درباره جانب موافق و با سکوت درباره ضرورت‌های دیگر (وصفی و وقتی و به شرط محمول) و «امکان خاص»، سلب ضرورت ذاتی از هر دو جانب است. با سکوت درباره سایر ضرورت‌ها (قطب شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۶) و به همین دلیل که امکان عام به یک جانب قضیه نظر دارد ولی امکان خاص به هر دو جانب آن ناظر است. موارد صدق امکان عام بیشتر از امکان خاص است و نام‌گذاری به عام و خاص نیز ریشه در همین دارد. البته از نظر سایر ضرورت‌ها، امکان عام و امکان خاص هر دو عمومیت دارند و نافی آن‌ها نیستند؛ به همین دلیل برای نفی آن‌ها، امکان اخص یا استقبالی مطرح شده است.

«امکان اخص» مفهومی است که در منطق سینوی مطرح شده است و پیش از آن سابقه ندارد. این مفهوم در آثار ابن سینا (۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴) و برخی از پیروانش (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۶۵-۶۶؛ فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳-۱۵۴) تا قرن هشتم به صورت مجزا بررسی می‌شد، اما پس از این دوره، ممکن اخص در سایه معنایی برخی موجهات ممکنه همچون ممکنه وقتی و حینیه ممکنه که در تناقض با ضرورت‌های وقتی و وصفی اند، قرار گرفت و از شمار موجهات حذف شد. «امکان اخص» که در مقابل امکان عام و خاص قرار دارد و اخص از آن‌هاست، دو گونه تفسیر شده است. در یک تفسیر ضرورت‌های ذاتی، وصفی و وقتی را نفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۳؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۸) و با ضرورت به شرط محمول سازگار است (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۹۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۴). در تفسیر دوم همه ضرورت‌ها حتی ضرورت به شرط محمول را هم نفی می‌کند و تنها با تحقق در استقبال سازگار است که در این صورت مفادش به امکان استقبالی نزدیک است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸).

پس از سه معنای عام، خاص و اخص برای امکان، «امکان استقبالی» به عنوان چهارمین معنای امکان مطرح شده است. این معنا نیز همانند معنای سوم، اخص از امکان خاص است (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۹۸). مقصود از امکان استقبالی امکان وجود یا عدم چیزی به حسب استقبال و زمان آینده است (فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۴۳؛ ابن رشد، ۱۹۸۳، ص ۷۵). برخی «امکان استقبالی» را یکی از جهات قضیه شمرده، قضیه‌ای را که دارای جهت امکان استقبالی است، «ممکنه استقبالی» نامیده‌اند (علامه حلی،

۱۳۷۹، ص ۷۲). مفاد امکان استقبالی و ممکنه استقبالیه نفی همه ضرورت‌ها حتی ضرورت به شرط محمول است. به همین دلیل برخی آن را «امکان حقیقی» می‌نامند (قطب رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۵۲).

«امکان موقت» یا «امکان وقتی» که جهت در «ممکنه وقتیه» است، یکی دیگر از کاربردهای امکان است که از مقید شدن امکان عام به زمانی معین به دست می‌آید. در آثار منطق دانان سخن چندانی از این جهت به میان نیامده است، جز آنکه برخی به نفی ضرورت در زمانی خاص در این جهت اشاره کرده‌اند (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۸۱-۸۳). بر مبنای قواعد تناقض می‌بایست امکان موقت دارای مفهومی عام می‌بود که هم امکان موقت در وقت معین و هم در وقت نامعین را دربرمی‌گرفت؛ چراکه این جهت در مقابل ضرورت موقت قرار می‌گیرد که خود به ضرورت در وقت معین و نامعین تقسیم می‌گردد؛ اما از آنجا که منطق دانان نقیض ضرورت در وقت نامعین را «امکان دائمی» دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۵)، به «امکان منتشر» یعنی امکان در وقت نامعین، در مقابل ضرورت منتشر نیازی نبوده است؛ به همین دلیل سخنی از آن به میان نیامده است؛ بنابراین مراد منطق دانان از «امکان موقت» و «امکان وقتی»، امکان در وقت معین است که در مقابل ضرورت در وقت معین است؛ به همین دلیل در تعریف «ممکنه وقتیه» که جهت آن امکان وقتی است، برخی گفته‌اند «ممکنه وقتیه» موجهه‌ای است که در آن به امکان نسبت حکمیه در وقتی معین حکم شده است (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸) و برخی گفته‌اند «ممکنه عامه وقتیه»، موجهه‌ای است که در آن به سلب ضرورت از جانب مخالف در وقتی معین حکم شده است (همان؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱؛ قطب رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۷۰).

منطق دانان پس از ابن سینا با طرح بحث بساطت و ترکیب در مفهوم جهت‌ها، زمینه را برای شکل‌گیری «امکان بسیط» و «امکان مرکب» نیز فراهم کردند. «امکان بسیط» که «امکان عام» (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳؛ ارموی، ۱۳۷۳، ص ۱۲) یا «امکان عامی» (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۹۷؛ قطب رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۵۱) هم نامیده می‌شود، به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه است. «امکان مرکب» که «امکان خاص» (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۶۳)، «امکان خاصی» (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۹۷؛ قطب رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۵۱) و «امکان حقیقی» (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۳) نیز نامیده می‌شود، به معنای سلب ضرورت از هر دو طرف مخالف و موافق قضیه است. قضیه مشتمل بر امکان عام و بسیط «ممکنه عامه» (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶؛ قطب رازی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۴) و قضیه مشتمل بر امکان مرکب و خاص، «ممکنه خاصه» (علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۷۲؛ قطب رازی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۶) نامیده می‌شود.

از میان معانی امکان، برخی از آن‌ها «امکان حقیقی» و برخی غیرحقیقی نامیده می‌شوند. در همه

مواردی که بر آن‌ها امکان اطلاق می‌شود، مقصود از آن، خالی بودن از ضرورت است و این معنا، هرچه به صرافت و امکان محض نزدیک‌تر باشد به حقیقت امکان نزدیک‌تر است؛ به‌همین دلیل به امکان خاص در مقایسه با امکان عام و به امکان استقبالی در مقایسه با امکان عام، خاص و اخص، «امکان حقیقی» اطلاق شده است. بر همین اساس، گاهی همه معانی امکان، غیرحقیقی و امکان به اعتبار آینده که فعلیت و ضرورت ندارد، امکان حقیقی به‌شمار آمده‌اند. بنابر این نگاه، امکان حقیقی و استقبالی در صورتی است که یک شیء اکنون وجود ندارد و در آینده ممکن است محقق شود یا نشود (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴؛ قطب رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۵۲). گاهی دیگر به امکان خاص که یکی از مواد ثلاث است و در برابر وجوب و امتناع است و به‌عنوان جهت در ممکنه خاصه مطرح می‌شود، امکان حقیقی گفته شده است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳). اطلاق حقیقی به‌معنای اخیر که در برابر امکان عام قرار دارد، به‌این جهت است که معنای حقیقی امکان، تنها در امکان خاص وجود دارد که قابل جمع با ضرورت وجود یا عدم نیست، نه در امکان عام که قابل جمع با ضرورت است و عام نامیدنش هم به‌همین دلیل است. ابن‌سینا «امکان حقیقی» را به‌معنایی به‌کار می‌برد که در آن هیچ‌کدام از عدم و وجود در زمان حال شرط نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۷۴). پس امکان حقیقی باید نسبت به ذات شیء لحاظ شود، بدون توجه به وجود یا عدمش در زمان حال. این معنا به معنای امکان خاص ذاتی نزدیک است که خالی از هرگونه ضرورت است، برخلاف امکان عام ذاتی که بر موجود ضروری‌الوجود و نیز بر معدوم ضروری‌العدم هم اطلاق می‌شود.

یکی از نکاتی که در منطق سینیوی بدان اشاره شده است، این نکته است که مراد از امکان و ضرورت که به‌عنوان جهت در قضایای ممکنه و ضروریه ذکر می‌شوند، امکان و ضرورت واقعی و نفس‌الامری است نه امکان و ضرورت ذهنی که به ادراک و شناخت ما مرتبط‌اند. ضرورت واقعی و خارجی به‌معنای ضرورت محمول برای موضوع در خارج است، چه در ذهن ما هم رابطه میان موضوع و محمول، ضروری و بدیهی باشد و ضرورت ذهنی نیز برقرار باشد، چنان‌که در بدیهیات این‌گونه است و چه در ذهن ما رابطه میان آن دو، ضروری و بدیهی نباشد، بدین‌معناکه ذهن ما پس از تصور موضوع و محمول، به نسبت میان آن دو جزم پیدا نکند، چنان‌که در نظریات حقه است. بنابراین ضرورت واقعی اعم از ضرورت ذهنی است. همچنین «امکان ذهنی» یا احتمال به‌این‌معنا است که ذهن ما از تصور موضوع و محمول، جزم به نسبت میان آن دو پیدا نکند، یعنی ذهن ما به وجوب یا امتناع یا امکان واقعی محمول برای موضوع پی‌نبرده است و درباره نسبت میان موضوع و محمول مردد است؛ پس نسبت میان آن دو در ذهن ما در

حد احتمال است؛ چراکه ذهن ما علم به امتناع محمول برای موضوع ندارد؛ چه محمول برای موضوع، امکان واقعی داشته باشد و چه نداشته باشد (قطب رازی، ۱۲۹۴، ص ۱۶۳). از قضیه‌ای که امکان واقعی و نفس الامری نسبت را بیان می‌کند با تعابیری همچون ممکنه عامه، ممکنه خاصه و ممکنه وقتیّه یاد می‌شود و از قضیه‌ای که امکان ذهنی نسبت را بیان می‌کند با تعبیر ممکنه ذهنیه یاد می‌شود (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵؛ علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۷۴).

بازشماری معانی امکان و ممکنه و مقایسه میان آن‌ها

براساس آنچه گذشت می‌توان کاربردهای امکان و ممکنه را در منطق ارسطویی، رواقی و سینیوی این‌گونه بازشماری و نسبت‌سنجی کرد:

الف) امکان ارسطویی

در منطق ارسطو مقصود از امکان که یکی از جهت‌های اولیه است و در برابر ضرورت و اطلاق قرار دارد، این است که چیزی هیچ‌گونه ضرورتی نداشته باشد، نه ضرورت دائمی و نه ضرورت موقت. اگر چیزی ضرورت دائمی داشت در همه زمان‌ها وجود دارد و صادق است و هرگز معدوم و کاذب نخواهد بود. از چنین چیزی با تعبیر ضرورت (بدون هیچ قیدی) یاد می‌شود و گزاره بیانگر چنین مفادی، ضروریه یا اضطراریه نامیده می‌شود، مانند «عدد سه فرد است». همچنین اگر چیزی ضرورت موقت داشت، در آن زمانی که وجود دارد، ضرورت خواهد داشت، بدین معنا که آن چیز در زمان حال وجود دارد و از آنجا که هر چیزی که وجود دارد، در زمان وجودش، امری ضروری است، پس آن چیز در زمان حال که زمان وجود است، ضرورت دارد، هرچند ضروری مطلق و علی‌الاطلاق نیست؛ زیرا چنین چیزی می‌تواند در آینده معدوم شود. چنین چیزی ضروری موقت یا امر وجودی نامیده می‌شود و گزاره بیانگر چنین مفادی، قضیه وجودیه و مطلقه نامیده می‌شود، مانند «هوا الان روشن است». اما اگر چیزی تاکنون وجود و ضرورتی نیافته است، درباره آن وصف امکان به کار می‌رود، به شرط آنکه تحقق آن در آینده ممکن باشد، هرچند هرگز محقق نشود؛ زیرا اگر چیزی در گذشته و حال محقق نباشد و در آینده هم تحقق آن ممکن نباشد، امری ممتنع خواهد بود و گزاره بیانگر چنین مفادی، ممتنع نامیده می‌شود. براین اساس، مفاد گزاره ممکنه، بیان امکان چیزی در آینده است که در زمان حال نیست، هرچند در آینده هرگز محقق نشود. این معنای امکان و ممکنه که در مقابل ضرورت و فعلیت

قرار دارد را دئودوروس مگاری انکار می‌کند؛ زیرا به عقیده وی چیزی که هرگز محقق نشود همان ممتنع است، ولی ارسطو عدم تحقق را اعم از امتناع و امکان می‌داند؛ زیرا ممکن است چیزی هرگز محقق نشود، ولی از فرض تحققش محالی بیش نیاید و چنین چیزی را نمی‌توان ممتنع نامید، بلکه امری ممکن است. البته ارسطو تصریح کرده که این معنا، معنای خاصی برای امکان است، ولی این واژه را گاهی به معنای عام‌تری هم به کار می‌برد که در مقابل امتناع است و براساس آن، امور ضروری مطلق و ضروری موقت، یعنی آنچه وجود دائمی یا موقت دارد را نیز می‌توان ممکن نامید. بی‌گمان این معنای از امکان، مورد نزاع و انکار نیست. همچنین گاهی ارسطو، امکان را به عنوان یکی از جهت‌ها، در مقابل احتمال به کار برده است که در تفسیر این دو واژه و بیان فرق میان آن دو اختلاف شده است و مطابق برخی از آن‌ها مراد از امکان، امکان خاص و مراد از محتمل، فعلیت و اطلاق است و مطابق برخی دیگر مراد از امکان، امکان عام و مراد از احتمال، امکان خاص است. باتوجه به سخنان ابن سینا و پیروان وی درباره امکان حقیقی و ذاتی، می‌توان گفت آنان نیز منکر معنای خاص امکان نزد ارسطو هستند و درعین حال با دیدگاه دئودوروس نیز مخالفند؛ زیرا ارسطو عدم شیء در زمان حال را در تفسیر امکان و ممکن خاص شرط می‌داند، درحالی‌که آنان وجود یا عدم در زمان حال را در مفهوم امکان حقیقی داخل نمی‌داند؛ زیرا هر دو باعث خروج شیء از امکان و داخل شدن شیء در ضرورت می‌شوند؛ حال یا در ضرورت وجود و یا در ضرورت عدم؛ پس هیچ‌کدام از وجود و عدم را نباید در وصف امکان دخالت داد. همچنین مفهوم امکان ذاتی که در منطق سینیوی وجود دارد، نافی دیدگاه دئودوروس است؛ زیرا در امکان ذاتی، وجود یا عدم در هیچ زمانی شرط نیست و براساس آن، چیزی که هرگز به فعلیت نمی‌رسد را نیز می‌توان ممکن نامید به شرط آنکه ممتنع نباشد. با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که معنای خاص و عام امکان در منطق ارسطو، متفاوت با امکان به معنای خاص و عام نزد ابن سینا و پیروانش است.

ب) امکان دئودوروسی

دئودوروس با تمسک به شاه‌برهان، دیدگاه ارسطو درباره اطلاق امکان بر قوه محض را انکار می‌کند و براین‌باور است که تنها چیزی متصف به امکان می‌شود که یا اکنون یا در آینده به فعلیت برسد؛ بنابراین امکان دئودوروسی نافی امکان ارسطویی به معنای خاص آن است؛ زیرا تنها درباره اموری درست است که فعلیت پیدا کنند.

ج) امکان فیلونی

فیلون در تعریف ممکن می‌گوید ممکن قضیه‌ای است که به‌حسب طبیعت درونی و یا ذاتی و اصلی‌اش، قابلیت صدق داشته باشد. این تعریف از امکان هم با تعریف دئودوروس و هم با تعریف ارسطو متفاوت است. تفاوت با امکان دئودوروسی از آن جهت است که طبق این تفسیر، کاربرد امکان درباره اموری که ذاتاً ممکن‌اند هرچند هرگز فعلیت پیدا نکنند، صحیح است و تفاوت با امکان ارسطویی در این است که طبق این تفسیر برای درستی اتصاف چیزی به وصف امکان همین‌که ذاتاً ممکن باشد کافی است، بدون توجه به وجود یا عدم آن در زمان حال، درحالی‌که ارسطو عدم در زمان حال را شرط می‌داند. این تفسیر به امکان حقیقی سینوی نزدیک است.

د) امکان خروسیپوسی

خروسیپوس رواقی براین‌باور بود که ممکن گزاره‌ای است که پذیرای صدق است، به‌شرط آنکه شرائط بیرونی از این صدق جلوگیری نکنند. این تعریف حالت میانه‌ای است بین تعریف دئودوروس و فیلون. براساس این تفسیر، دو معنای دیگر برای امکان حاصل شده است که عبارتند از امکان مطلق و امکان نسبی. امکان مطلق، وصف چیزی است که ذاتاً پذیرای وجود و صدق است، بدون توجه به اوضاع بیرونی و امکان نسبی، وصف چیزی است که پذیرای وجود و صدق است و اوضاع بیرونی هم مانع وجود و صدق آن نشده است و فعلیت یافته است. امکان مطلق می‌تواند مؤید دیدگاه فیلون و نیز دیدگاه ارسطو در جواز اتصاف امور غیرفعلی به وصف امکان و نافی دیدگاه دئودوروس در این‌باره باشد و امکان نسبی می‌تواند مؤید دیدگاه دئودوروس درباره امکان باشد؛ زیرا امکان نسبی تنها به چیزی اطلاق می‌شود که اوضاع بیرون از ذاتش مانع حصول آن نشده‌اند و به‌طور طبیعی آن چیز موجود شده یا خواهد شد، پس تنها بر امور بالفعل قابل اطلاق است.

ه) امکان عام

امکان عام در منطق ارسطویی و سینوی به اشتراک لفظی در دو معنا به‌کار رفته است. ۱. امکان عام نزد ارسطو که در برابر امکان خاص ارسطویی است. امکان عام در این اصطلاح به‌معنایی است که افزون‌بر امکان خاص که در آن عدم حالی شرط است، بر امور بالفعل یعنی امور وجودی و ضروری هم اطلاق می‌شود و به‌همین جهت است که عام خوانده می‌شود. ۲. امکان عام نزد منطق دانان پس از ابن‌سینا که

به معنای امکان بسیط و در برابر امکان خاص و مرکب است و در موجهه بسیطه ممکنه عامه آورده می‌شود. این معنای امکان عام از موارد امکان ذاتی است که وجود یا عدم حالی در آن شرط نیست و در مقابل همه ضرورت‌ها قرار ندارد، بلکه تنها در مقابل ضرورت ذاتی طرف مقابل است و معنای آن نفی ضرورت ذاتی از طرف مقابل است؛ به همین دلیل افزون بر امور ممکن خاص که ذاتاً غیر ضروری الوجود و العدم هستند، بر امور ضروری الوجود در موجهه‌ها و بر امور ضروری العدم در سالبه‌ها و نیز بر اموری که ضرورت وصفی یا وقتی دارند، هم صدق می‌کند؛ به همین دلیل آن را عام می‌نامند و آن را در مقابل امکان خاص و اخص قرار می‌دهند. باتوجه به اشتراک لفظی در امکان عام، شایسته است این معانی با همدیگر خلط نگردد و مثلاً در بررسی تاریخی امکان عام به معنای امکان بسیط، آن را به ارسطو نسبت نداد؛ زیرا امکان عام در سخنان ارسطو معنای دیگری دارد، هر چند امکان عام نزد ارسطو و امکان عام به معنای امکان بسیط در این مطلب مشترکند که بر امور ضروری و امور وجودی و امور ممکن خاص اطلاق می‌شوند ولی با توجه به متفاوت بودن معنای خاص امکان در منطق ارسطو و منطق سینیوی، آنچه مقابل آن است یعنی امکان عام نیز معنای متفاوتی پیدا می‌کند.

و) امکان خاص

امکان خاص در منطق ارسطویی و سینیوی به اشتراک لفظی در دو معنا به کار رفته است. ۱. امکان خاص نزد ارسطو که جهت در قضیه ممکنه و در برابر ضرورت و اطلاق است و به معنای چیزی است که فعلیت ندارد و از فرض تحققش در آینده محالی پیش نمی‌آید، هر چند هرگز محقق نشود. ۲. امکان خاص در منطق سینیوی که از موارد امکان ذاتی است و در آن وجود و عدم حالی شرط نیست. امکان خاص به این معنا جهت در ممکنه خاصه است و در تناقض با ضرورت ذاتی است و تنها بر اموری صدق می‌کند که از هرگونه ضرورت ذاتی چه ضرورت وجود و چه ضرورت عدم خالی باشند و بر امور ضروری الوجود، یعنی واجب و ضروری العدم یعنی ممتنع صدق نمی‌کند، هر چند تقابلی با سایر ضرورت‌ها غیر از ضرورت ذاتی ندارد؛ به همین دلیل به آن امکان خاص می‌گویند و آن را در برابر عام و اخص قرار می‌دهند و چون نفی ضرورت از هر دو جانب وجود و عدم و ایجاب و سلب می‌کند، امکان مرکب هم نامیده می‌شود و موجهه‌ای که دارای چنین جهتی است، موجهه مرکبه و ممکنه خاصه نامیده می‌شود. باتوجه به اشتراک لفظی در امکان خاص، شایسته است این معانی با یکدیگر خلط نگردند و در بررسی تاریخی امکان خاص به معنای امکان مرکب، نباید آن را به ارسطو نسبت داد؛ زیرا امکان خاص در سخنان ارسطو معنای دیگری دارد.

ز) امکان اخص

امکان اخص در منطق سینوی دو گونه تفسیر می‌شود که طبق تفسیر اول ضرورت‌های ذاتی، وصفی و وقتی را نفی می‌کند و با ضرورت به شرط محمول سازگار است و در تفسیر دوم که رایج‌تر است همه ضرورت‌ها حتی ضرورت به شرط محمول را هم نفی می‌کند و تنها با تحقق در استقبال سازگار است که مفادش به امکان استقبالی نزدیک است. اخص بودن امکان اخص در مقایسه با امکان عام و امکان خاص در منطق سینوی است و اساساً این اصطلاح را منطق دانان در منطق سینوی به کار برده‌اند و در منطق ارسطو و رواقی یافت نمی‌شود.

ح) امکان ذاتی

امکان ذاتی در برابر امکان ازلی، وصفی و وقتی به کار رفته است به این معنا که اولاً این امکان، امکان مطلق و ازلی نیست و ثانیاً مادامی که ذات موضوع موجود باشد، برقرار است؛ بدون هیچ شرط دیگری مانند وصف موضوع یا وقت و یا وجود محمول و نیز بدون شرط بودن وجود یا عدم حالی. امکان به این معنا جهت در موجهاتی مانند ممکنه عامه و ممکنه خاصه است؛ زیرا مفاد امکان ذاتی، سلب ضرورت ذاتی از جانب مخالف قضیه است، حال یا با سکوت درباره جانب موافق و یا به همراه نفی ضرورت ذاتی از جانب موافق. قضیه دارای امکان ذاتی در صورت اول ممکنه عامه و در صورت دوم ممکنه خاصه نامیده می‌شود. چنین قضیه‌ای در تناقض با قضیه بیانگر ضرورت ذاتی و مطلق است.

ط) امکان وصفی

امکان وصفی یکی از مفاهیم امکان است که پس از ورود ضرورت وصفی در موجهات توسط ابن سینا و باتوجه به تناقض میان امکان و ضرورت شکل گرفته است. امکان وصفی نوعی امکان مشروط است و به معنای امکان محمول برای موضوع و سلب ضرورت از جانب مخالف است، هنگامی که ذات موضوع متصف به وصف عنوانی آن باشد. چنین قضیه‌ای را حینیه ممکنه یا ممکنه وصفیه نامیده‌اند که جهت آن امکان وصفی است و نقیض قضیه بیانگر ضرورت وصفی است.

ی) امکان وقتی

امکان وقتی، یکی از مفاهیم امکان است که پس از ورود ضرورت وقتی در موجهات توسط ابن سینا و

باتوجه به تناقض میان امکان و ضرورت شکل گرفته است. امکان وقتی نوعی امکان مشروط است و به معنای امکان محمول برای موضوع و سلب ضرورت از جانب مخالف در وقتی معین است. چنین قضیه‌ای را ممکنه وقتی نامیده‌اند. این قضیه نقیض قضیه دارای ضرورت وقتی معین به شمار می‌آید.

ک) امکان دائمی

امکان دائمی نیز یکی از مفاهیم امکان است که پس از ورود ضرورت وقتی در موجهات توسط ابن‌سینا و باتوجه به تناقض میان امکان و ضرورت شکل گرفته است. امکان دائمی نوعی امکان مشروط است و به معنای امکان محمول برای موضوع و سلب ضرورت از جانب مخالف در تمام اوقات ذات موضوع است. چنین قضیه‌ای را ممکنه دائمه نامیده‌اند. این قضیه نقیض قضیه دارای ضرورت وقتی نامعین به شمار می‌آید.

ل) امکان استقبالی

مقصود از امکان استقبالی امکان تحقق چیزی به اعتبار استقبال و زمان آینده است. امکان به اعتبار مستقبل گاهی پس از معنای عام امکان که بر امور ضروری و بالفعل نیز اطلاق می‌شود به کار می‌رود و امکان حقیقی نامیده می‌شود که برای اتصاف به آن، عدم در زمان حال و امکان شدن یا نشدن در آینده شرط است و گاهی پس از معنای عام، خاص و اخص امکان به کار می‌رود که نافی همه ضرورت‌های ذاتی، وصفی، وقتی و بشرط محمول است و نزدیک‌ترین معنا به حقیقت امکان است.

م) امکان حقیقی

امکان حقیقی در مقابل سایر معانی امکان نیست، بلکه منطق دانان هنگام شمارش معانی امکان، برخی از آن‌ها را حقیقی و برخی را غیرحقیقی نامیده‌اند. از میان معانی امکان، هرکدام به صرافت محض و خالی بودن از هرگونه ضرورت نزدیک‌تر باشد حقیقی و دیگری غیرحقیقی نامیده شده است. برای مثال امکان خاص در برابر امکان عام، امکان حقیقی است و امکان استقبالی که از همه ضرورت‌ها حتی ضرورت به شرط محمول هم خالی است، در برابر سایر معانی امکان، امکان حقیقی نامیده شده است.

ن) امکان ذهنی یا ترددی

امکان ذهنی یا ترددی، اصطلاحی است که برخی در تفسیر احتمال به کار برده‌اند. بغدادی و سهروردی

در تفسیر محتمل که یکی از موجهات ارسطو است، آن را به معنای امکان ذهنی و ترددی معنا کرده‌اند. مقصود از امکان ذهنی یا احتمال یا امکان ترددی این است که ما کیفیت واقعی و نفس الامری چیزی را نمی‌دانیم و در آن مردد هستیم، ولی چون علم به امتناع آن نداریم، آن را جایز و ممکن و محتمل می‌شماریم، هرچند در واقع این‌گونه نباشد. در این حالت از واژه محتمل استفاده می‌کنیم، ولی اگر از امکان نفس الامری چیزی مطلع باشیم، درباره آن از واژه امکان و ممکن استفاده می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی امکان و ممکنه در منطق ارسطویی، رواقی و سینوی نشان می‌دهد این دو اصطلاح در این مکاتب منطقی دارای تفاسیر و معانی گوناگونی هستند و این سبب شکل‌گیری اشتراک لفظی برای آن دو شده است، چنان‌که اصطلاحات دیگری مانند امکان عام و امکان خاص نیز باتوجه به تفاسیر مختلفی که برای هرکدام از آن‌ها وجود دارد، مشترک لفظی شده‌اند. از آنجاکه اشتراک لفظی یکی از مهم‌ترین اسباب وقوع مغالطات است، باید به معانی امکان و ممکنه و سایر کاربرهای آن دو در هرکدام از مکاتب منطقی توجه شود تا از وقوع خطا در تطبیق‌های نادرست جلوگیری شود. براین اساس، به صرف وجود مثلاً معنای عام و خاص برای امکان در سخنان ارسطو، نمی‌توان ممکنه عامه و ممکنه خاصه نزد منطق‌دانان متأخر را به وی نسبت داد؛ زیرا معنا و احکام امکان عام و خاص در سخنان ارسطو و منطق‌دانان متأخر متفاوت‌اند. البته این مطلب اختصاص به جهت امکان ندارد و درباره سایر جهت‌ها مانند جهت اطلاق و قضیه مطلقه هم قابل تعمیم است؛ برای نمونه به سبب اینکه مطلقه نزد ارسطو بیانگر وجود خالی از ضرورت است، نمی‌توان آن را با وجودیه لاضروریه متأخران که از اقسام موجهه مرکبه است، یکسان دانست.

منابع

۱. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۸۳م، *تلخیص کتاب القیاس*، تحقیق محمود قاسم، تعلیقه تشارلس بتروث و احمد هریدی، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب.
۲. ابن زرعۀ، عیسی بن اسحاق، ۱۹۹۴م، *منطق ابن زرعۀ*، تحقیق و تعلیقه جیرار جهامی و رفیق العجم، بیروت، دار الفکر اللبنانی.
۳. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، ۱۹۹۳م، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، مقدمه رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۵. _____، ۱۳۷۱ الف، «العبارة»، در: *الشفاء؛ المنطق*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود الخضیری، قاهره، وزارة المعارف العمومیة، افسست قم، ۱۴۰۵ق.
۶. _____، ۱۳۷۱ ب، «القیاس»، در: *الشفاء؛ المنطق*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود الخضیری، قاهره، وزارة المعارف العمومیة، افسست قم، ۱۴۰۵ق.
۷. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغة.
۸. ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله بن علی، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، تصحیح فتحعلی اکبری، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۹. ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
۱۰. _____، ۱۹۸۰، *منطق ارسطو*، تحقیق عبد‌الرحمن بدوی، بیروت، دار القلم.
۱۱. ارموی، سراج‌الدین محمود بن ابی بکر، ۱۳۷۳، «بیان الحق و لسان الصدق»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی*، تدوین غلامرضا ذکیانی، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
۱۲. بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، ۱۴۰۷ق، *التعریفات*، تحقیق و تعلیقه عبد‌الرحمن عمیره، بیروت، عالم‌الکتب.
۱۴. خونجی، محمد بن نامور، ۱۳۸۹، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، مقدمه و تحقیق خالد روپهب، تهران - برلین، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۱۵. سبزواری، ملا هادی بن مهدی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومة*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۶. سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ اشراق)، ۱۳۳۴، *منطق التلویحات*، تحقیق و مقدمه علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.

۱۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمدبن محمود، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية*، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. علامه حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفية في العلوم العقلية*، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامية، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. _____، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجريد*، تصحیح و تعلیقه محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲۰. _____، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، زیر نظر سید محمود مرعشی، قم، مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۲. فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی احمد السقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
۲۳. _____، ۱۳۸۱، *منطق الملخص*، مقدمه، تصحیح و تعلیقه احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۴. _____، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبيهات*، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. _____، ۱۹۸۶م، *لباب الاشارات و التنبيهات*، تحقیق احمد حجازی احمد السقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة.
۲۶. فیومی، احمدین محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.
۲۷. قطب‌الدین رازی، محمدبن محمد، ۱۲۹۴ق، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، چاپ سنگی قم، کتبی نجفی.
۲۸. _____، ۱۳۸۶، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، حاشیه سیدشریف جرجانی، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲۹. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، ۱۳۸۵، *درة التاج*، به‌کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکات، تهران، حکمت.
۳۰. موحد، ضیاء، ۱۳۹۹، *منطق موجّهات*، تهران، نشر هرمس.
۳۱. میرداماد، محمدباقربن محمد، ۱۳۸۵، «الافق المبین»، در: *مجموعه مصنفات میرداماد*، به‌کوشش عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۲. نبوی، لطف‌الله، ۱۳۸۳، *مبانی منطق موجّهات*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، دفتر نشر آثار علمی.
۳۳. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۱۳۷۵ب، «شرح الاشارات و التنبيهات»، در: *الاشارات و التنبيهات*، نوشته ابن‌سینا، قم، نشر البلاغة.

34. Mates ,Benson, 1961, . *Stoic logic*. Losangeles, University of Collifornia.
35. Kneanle ,William and Martha Kneanle, 1962, *The developmeent of logic*, London,
Oxford university press