

بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی

(نویسنده مسئول) محمد جواد زکوی

دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم و طلبه سطح چهارم حوزه علمیه قم

mj.zakavi@gmail.com

سعید الهی نسب

دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم و طلبه سطح چهارم حوزه علمیه قم

چکیده

«امکان فقری» از نوآوری‌های صدرالمتألهین شیرازی در باب مفهوم «امکان» است و حقیقت آن را بگونه‌ای متفاوت شناسانده است. از میان حکیمان صدرائی، آیت الله جوادی آملی معتقد است نظریه امکان فقری، در تنافی و تضاد با «امکان ذاتی» قرار داشته بلکه اساساً بساط «ماهیت» را برمی‌چیند و مجالی برای امکان ذاتی باقی نمی‌گذارد. در مقابل برخی از محققان، با ارجاع به علامه طباطبائی، معتقدند امکان فقری، امتداد و تعمیق امکان ذاتی است و این دو باهم سر ناسازگاری ندارند. بر این اساس، هدف از این پژوهش پاسخ به این پرسش اصلی است که: «آیا پای‌بندی به نظریه امکان فقری نافی صدق انگاره امکان ذاتی است؟ اگر چنین است این تنافی و ناسازگاری چگونه تبیین می‌شود؟»

این پژوهش از نوع مطالعه بنیادین می‌باشد که به روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا و با جست‌وجوی داده‌های مرتبط با هدف و سؤال اصلی تحقیق، ابتدا امکان ماهوی را تقریر و سپس تبیینی از امکان فقری ملاصدرا ارائه می‌کند. در ادامه با استناد به تعبیر آیت الله جوادی آملی، به توضیح و تشریح نظریه ایشان پرداخته و استدلال مخالفان ایشان مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. این پژوهش در پایان، با تأیید و تأکید بر درستی نظریه آیت الله جوادی آملی و اشاره به برخی از لوازم این دیدگاه، نتیجه می‌گیرد که سازگاری میان امکان فقری و امکان ذاتی منتفی است؛ چراکه با تثبیت امکان فقری، ماهیات هویت و تذوّت خود را از دست می‌دهند و به تعبیر آیت الله جوادی آملی، ماهیت از فرهنگ‌نامه فلسفی مرخص شده، به موزه معرفت باستانی می‌رود.

کلیدواژه‌ها: امکان ذاتی، امکان فقری، نسبت، جوادی آملی

نظریه‌ی «امکان فقری» از ابداعات صدرالمتهلین شیرازی و یکی از ثمرات مهم مبانی حکمت متعالیه، به ویژه، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. نظریه امکان فقری برخلاف امکان ذاتی، معنای امکان را نه در بستر ماهیت شیء و وصف به حال ذات آن، بلکه درباره وجود شیء مطرح می‌کند و آن را توصیفی از «وجود» موجودات ممکن قرار می‌دهد و به این ترتیب سرّ نیازمندی ممکنات به علت را در وجود آن‌ها کشف می‌کند نه در ماهیت ممکنات. برخی از صاحب‌نظران این تحول در حقیقت معنای امکان را که توسط ملاصدرا صورت پذیرفته است، نوعی تعمیق و تدقیق قلمداد کرده و معتقدند که هم امکان ماهوی و هم امکان فقری هر دو با واقعیت منطبق‌اند. این دو معنا از امکان بدون هرگونه ناسازگاری در کنار هم می‌نشینند؛ غایت مسئله آنکه یکی سطح و پوسته و یکی عمق و ژرفای آن دیگر است. در برابر این دیدگاه، حضرت آیت الله جوادی آملی معتقد است که با طرح امکان فقری، بساط ماهیت و امکان ماهوی برچیده می‌شود و بین این دو طرح نمی‌توان مصالح ایجاد کرد؛ به این معنا که امکان فقری جایی برای اعتقاد به امکان ماهوی باقی نخواهد گذاشت و تحلیل صحیح هستی‌شناسی از ممکنات فقط در بستر امکان فقری ارائه می‌شود.

بنابراین هدف این پژوهش دقت در نظریه امکان فقری و بررسی نسبت آن با «امکان ذاتی» است تا از این رهگذر به این پرسش اصلی پاسخ دهد که: «آیا پای‌بندی به نظریه امکان فقری نافی درستی و صدق انگاره امکان ذاتی است؟ اگر چنین است این تنافی و ناسازگاری چگونه تبیین می‌شود؟» پاسخ به این پرسش زمانی فرادست می‌آید که پرسش‌های فرعی ذیل را پاسخ گفته باشیم: نظریه امکان ذاتی یا ماهوی چیست؟ امکان فقری در بیانات ملاصدرا چگونه تبیین شده است؟ استدلال حضرت آیت الله جوادی آملی بر اینکه امکان فقری نافی و برچیننده‌ی بساط امکان ذاتی است، با چه مقدماتی تبیین می‌شود؟ استدلال قائلان به تلائم و سازگاری این دو معنای امکان چیست؟

تعیین سرنوشت مفهوم امکان ماهوی در قیاس با امکان وجودی فقری در بستر حکمت متعالیه که اصلی‌ترین رکن آن اصالت وجود است، مسئله‌ای است که پاسخ آن ذهن هر متأملی را به خود جلب می‌کند. حل این مسئله در گرو پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش است.

این پژوهش از نوع مطالعه بنیادین می‌باشد که به روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا و با جست‌وجوی داده‌های مرتبط با هدف و سؤال اصلی تحقیق در آثار ملاصدرا و حضرت آیت الله جوادی آملی تهیه شده است. راهبرد این تحقیق آن است که: در قدم اول معنای امکان ذاتی را بیان کند، سپس با مراجعه به آثار صدرالمتهلین به توضیح و تشریح نظریه امکان فقری بپردازد سپس استدلال مدافعان سازگاری را ذکر و با استناد به بیانات آیت الله جوادی آملی، نهایتاً و در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری به سؤال اصلی این تحقیق، پاسخی شایسته ارائه کند.

پیشینه بحث

جستجو در پایگاه‌های استنادی و آثار مکتوب، نشان می‌دهد که تنها یک مقاله با عنوان «ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه» از محمد رشیدزاده و قاسم پورحسن درزی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، دوره ۱۹، سال ۱۳۹۶ با موضوعی قریب به پژوهش حاضر، وجود دارد. همانطور که از عنوان مقاله پیداست اولاً به لوازم و ثمرات بحث تفکیک امکان ماهوی از امکان فقری پرداخته و در خصوص ارتباط این دو نظریه و مباحث پیرامون آن به بحث یا نپرداخته یا به صورت گذرا از آن عبور کرده است؛ ثانیاً خصوص

آراء و نظرات آیت الله جوادی آملی در این مقاله مورد بحث و بررسی کامل و مبسوط قرار نگرفته است. لذا از این جهت موضوع این مقاله، بی سابقه است.

۱-۱. امکان در لغت

لفظ «امکان»، کلمه‌ای تازی و از ماده «م ک ن» است و در لغت به معنای قادر ساختن کسی بر چیزی و یا توانایی بر انجام کاری و یا سهل و آسان بودن آن کار است. (فیومی، ۱۴۳۸ق، ص ۵۹۱؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶/ص ۲۲۰۵)

۱-۲. اصطلاح امکان در منطق و فلسفه

اولین بار، اصطلاح «امکان» در دانش منطق و توسط معلم اول، ارسطو، در بحث جهات قضایا مطرح شد. از نظر ارسطو، جهت قضیه، مفهومی است که کیفیت تحقق محمول برای موضوع را تبیین می‌کند (ارسطو، ۱۹۹۹م، ج ۱/ص ۱۵۰). ارسطو «امتناع»، «وجوب»، «امکان» و «احتمال» را به عنوان جهات‌های اربعه قضایا نام برد (ارسطو، ۱۹۹۹م، ج ۱/ص ۱۴۵). بعدها در تعداد جهات قضایا و تبیین هر یک از آنها تغییراتی پدید آمد که بحث از آن، دغدغه پژوهش حاضر نیست.

بنابراین ریشه بحث «امکان» را باید در منطق جست‌وجو کرد. گرچه منطقیان همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که «امکان» یکی از جهات قضایاست اما این سوال مطرح است که ایشان در بحث از جهات قضایا، چه معنایی از «امکان» را اراده کرده‌اند؟

ارسطو سخن از تلازم بین امکان و سلب ضرورتین به میان آورده و می‌نویسد: «لازمه امکان یک شیء، سلب امتناع و سلب وجوب از آن است» (ارسطو، ۱۹۹۹م، ج ۱/ص ۱۵۰). وی در این عبارت به معنای «امکان» تصریح نکرده و صرفاً از تلازم میان امکان و سلب ضرورتین یاد می‌کند.

این نکته گذشت که میان منطق‌دانان در مورد تعداد جهات قضایا، اختلاف است. نظر مشهور منطق‌دانان اسلامی بر این است که جهات قضایا عبارتند از: سه جهت وجوب، امکان و امتناع (ابن سینا، ۱۴۰۵ق الف، ص ۱۱۲؛ همو، ۱۳۵۷ق، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۸۷). بحث «امکان» رفته رفته وارد حیطه فلسفه نیز شد و حکماء تحت عنوان «مواد ثلاث» (وجوب، امکان، امتناع) و با صبغه فلسفی، از رابطه بین موضوع و محمول قضیه بحث کرده‌اند. اجمالاً باید گفت فلاسفه اسلامی تا پیش از ابن سینا بحث مستقلی تحت عنوان «مواد ثلاث» نداشتند و همه این دست مباحث را در منطق مطرح می‌کردند و احیاناً اگر اشاره‌ای غیرمستقیم به این مبحث داشتند به تبع بحث منطق، آن را عمدتاً سه‌گانه (وجوب، امکان و امتناع) تلقی می‌کردند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۲). ابن سینا نیز در مباحث فلسفی به تصریح از «مواد» حرفی نزده و در مواردی هم که تلویحاً در این زمینه نگاشته است، سخنی از «امتناع» به میان نیاورده و تنها «وجوب» و «امکان» را مطرح کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹). ملاصدرا نیز بنابر نظریه اصالت وجود، وجود را یا واجب و یا ممکن دانسته و به تبع صرفاً از «امکان» و «امتناع» سخن به میان آورده است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲، ج ۱/ص ۱۴۳) البته صدرالمتالهین در نظریه نهایی خود که به وحدت شخصی وجود گراییده است، تمام ماسوی الله را بواسطه اینکه عین ربط به حق‌اند حقانی دانسته و واجب به وجوب حق تلقی می‌کند؛ بر این اساس «امکان» نیز از صحنه هستی رخت بسته و صرفاً «وجوب» باقی خواهد ماند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶، ج ۶/ص

۲۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲/ص ۳۶). در اینجا لازم است توضیح داده شود که تفاوت نگاه منطق و فلسفه در باب «امکان» در این است که در منطق، بحث از جهت قضیه است ولی آنچه در فلسفه آمده، بحث از ماده قضیه است؛ برای توضیح این مطلب باید گفت: جهت و ماده مفهومی تقریباً یکسان دارند اما با لحاظ این تفاوت که اگر حالت نسبت میان موضوع و محمول قضیه، در نفس الامر مد نظر باشد؛ یعنی، مراد چگونگی و کیفیت نسبت موضوع و محمول، در واقع و نفس الامر باشد، به آن «ماده» می‌گویند و اگر منظور کیفیت نسبت موضوع و محمول، صرفاً در ذهن و بدون التفات به عین و نفس الامر باشد، به آن «جهت» می‌گویند. تفاوت دیگری که میان منطق و فلسفه در بحث «جهت» یا «مواد» بالعموم و در بحث «امکان» بالخصوص وجود دارد این است که در منطق، محمول عام است؛ یعنی نسبت هر محمولی با موضوع آن سنجیده می‌شود و محمول خاصی مورد بحث واقع نمی‌شود اما در فلسفه صرفاً محمولات خاصی موضوع بحث فلسفه واقع می‌شوند که همانا «وجود» باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲/ص ۶۴).

۱-۳. اقسام اصطلاح امکان در فلسفه

حال که تلقی فلسفی از «امکان» و جایگاه آن در بحث «مواد ثلاث» روشن شد، باید دانست که «امکان» در فلسفه اقسام گونه‌گونی یافته است که تنها یکی از آنها مطمح نظر این پژوهش است. در ادامه اشاره‌ای به این معانی خواهیم داشت:

۱- امکان عام: امکان گاه به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف که عدم است می‌آید. اگر در عرف می‌گویند فلان چیز ممکن است یعنی عدم برای آن ضرورت ندارد به این معنا که محال نیست. عرف در این حال به خود شیء کار ندارد که آیا وجودش ضروری نیست [امکان خاص] و یا ضروری است [واجب] بنابراین امکان عرفی با واجب و با امکان خاص سازگار است بنابراین، این امکان از امکان اول عام‌تر است.

۲- امکان استقبالی: آن اینکه ضرورت محمول از موضوع به حسب ذات، وصف، وقت و هم به حسب ضرورت به شرط محمول سلب می‌شود.

این نسبت به قضایایی صادق است که در آن محمول برای موضوع محقق نشده است. مثلاً می‌گوییم: زید کاتب غذا بالا مکان. (ابن سینا، ۱۳۷۷ق، ج ۱/ص ۱۵۱-۱۵۷؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۷۳-۷۲؛ همو، ۱۳۵۷ق، ص ۱۷-۱۹)

۳- امکان وقوعی: به این معنا است که وقوع یک شیء مستلزم محال نیست یعنی آن شیء می‌تواند در خارج واقع شود. بنابراین هم باید ذاتاً ممکن باشد و هم اینکه به سبب غیر، محال نباشد. به عبارت دیگر هم به حسب ذاتش ممکن باشد و هم به سبب عوامل خارجی مانعی برای وقوع آن وجود نداشته باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۲۳۵؛ سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲/ص ۲۷۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹).

۴- امکان استعدادی: امکان استعدادی، به معنای استعداد یک شیء برای قبول تحول و تغییر و پذیرش صورتی جدید است؛ در مثال تبدیل صورت چوب به صورت خاکستر در اثر سوختن، می‌توان فهمید که در چوب حقیقت و حالت خاصی وجود دارد که باعث می‌شود به خاکستر تبدیل شود؛ بنابراین آنچه سبب پدید آمدن خاکستر در چوب می‌شود، در خود چوب نهفته است که در اصطلاح فلسفی بدان

امکان استعدادی می‌گویند؛ به تعبیر دیگر خاکستر شدنِ چوب، امکان استعدادی دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱/۱۵۴؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۶۲؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰-۱۰۱).

۶- امکان خاص یا امکان ذاتی: همانطور که در تعریف ارسطو از امکان آوردیم، امکان سلب ضرورت وجود و عدم است. در مقابل وجوب که به معنای ضرورت وجود است و در مقابل امتناع که به معنای ضرورت عدم است. به این امکان، امکان خاص یا امکان ذاتی گفته می‌شود. مثلاً انسان ممکن بالامکان الخاص. یعنی ماهیت انسان تساوی نسبت به وجود و عدم دارد. امکان ذاتی وصف اعتباری است، که آن را عقل در ذهن برای ماهیت اعتبار می‌کند، مفهوم امکان ذاتی از معقولات ثانیه فلسفی است، یعنی مابازاء خارجی ندارد و لکن منشأ انتزاع دارد، مثلاً از ماهیت انسان وصفی را به نام امکان ذاتی انتزاع می‌کنیم، که نه دلالتی بر ضرورت وجود برای ماهیت انسان و نه ضرورت نیستی برای ماهیت او دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ فخررازی، بی‌تا، ج ۱/ص ۱۱۴؛ سهروردی، ۱۳۸۳، ج ۱/ص ۳۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۶، ص ۵۲).

امکان ذاتی که وصف ماهیت است، پیش از صدرالمتألهین و عمدتاً در آثار فیلسوفان مکتب مشائی از جمله شیخ الرئیس مورد تحلیل قرار گرفته است؛ بوعلی در کتاب الاشارات و التنبیهاث خود امکان ذاتی و ماهوی را خصوصاً محل توجه قرار داده، امکان ماهوی را ملاک احتیاج و وابستگی هر ممکن الوجودی به علتش معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۷ق، ج ۳/ص ۱۸-۱۹). از نظر او هر موجودی که بالذات و با چشم‌پوشی از عوامل بیرونی، متساوی النسبة با وجود و عدم باشد، به این معنا که ذات سره و خالص آن، نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم داشته باشد دچار امکان ماهوی و ذاتی است. ممکن الوجود در متن ذاتش نه ملازمه و یگانگی با وجود دارد و نه با وجود بیگانه و ناسازگار است. به تعبیر دیگر همین لابشرطی ممکن نسبت به وجود و عدم، ملاک و مناط نیازمندی و احتیاج او به علت است.

قسمی از امکان که در این نوشتار، خصوصاً محل بحث نگارندگان می‌باشد و قرار است سرنوشت آن با ظهور نظریه امکان فقری بررسی شود، «امکان خاص» یا همان «امکان ذاتی» است. امکان ذاتی یا امکان ماهوی معنایی است که وصف خود شیء و ذات آن بدون لحاظ امور خارج از ذات است و همین معناست که در حاق ماهیت شیء لانه کرده و ملاک نیازمندی به علت است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱/ص ۲۹۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۱/ص ۱۲۷).

امکان از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در جلد اول از کتاب اسفار اربعه و دیگر آثار خود به انواع معانی امکان به طور مفصل پرداخته (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۱۴۹-۱۵۵) و تقریباً همان معنایی که جمهور حکماء از اصطلاحات و معانی امکان ذکر کرده‌اند را قبول کرده است. در حکمت متعالیه نیز تحلیل پیش‌گفته از امکان ذاتی و ماهوی را مشاهده می‌کنیم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۱۵۱). اما این پایان کار صدرالمتألهین در بحث امکان نبوده و او از قسمی دیگر از امکان در فلسفه خود به نام «امکان فقری» پرده برداشته که تاثیر شگرفی در پاره‌ای مباحث عمده فلسفی می‌گذارد. وی درباره نظریه ابداعی خود می‌نویسد: «و برهان هذا الأصل من جملة ما آتاهه ربی من الحکمة بحسب العناية الأزلیة وجعله قسطن من العلم بفیض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفة و تتمیم الحکمة» (همان، ج ۲/ص ۲۹۱).

اصالت وجود به عنوان یک اصل بنیادین و کلی در فلسفه صدر المتألهین به همه مباحث بعدی این دستگاه فلسفی جلوه‌ای دگرگونه بخشیده و از جمله در مبحث «علیت» تاثیری تحول آفرین داشته است.

درک نظریه امکان فقری منوط به شناخت مبانی این نظریه از جمله اصالت وجود است که اساسی ترین نظریه ملاصدرا شناخته می شود. شرح نظریه اصالت وجود از موضوع این مقاله خارج است و باید در آثار ملاصدرا پی گیری شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹-۱۰).

اما از جمله دیگر مباحثی که تاثیر بحث اصالت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا را به وضوح نشان می دهد بحث «علّیت» است. آنچه ایجاب می کند سخن به سمت و سوی بحث «علّیت» کشیده شود ارتباط تنگاتنگ و گره خوردگی امکان با علّیت است؛ چراکه هر معلولی ممکن و هر موجود ممکن معلول است. این معلولیت است که جنبه امکانی ممکنات را شکل داده است. لذا برای درک بهتر امکان فقری باید در چگونگی تحقق معالیل در نسبت با علتشان، دقت و تأمل کرد. در فلسفه پیشاصدرایی، معلول فی نفسه وجودی مستقل از علت دارد در عین اینکه مرتبط با علت است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۸۶).

«بنابر این دیدگاه، معلول در خارج واقعی است فی نفسه به این معنا که مغایر علت و ثانی اوست، به طوری که در شمارش موجودات و اشیاء، همانطور که عددی را به علت فاعلی اختصاص می دهیم، باید عددی را هم به معلول آن نسبت بدهیم؛ یعنی وجودی دیگر و موجودی دیگر است غیر از علت» (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱/ص ۲۱۰).

ملاصدرا درباره نظر حکمای پیش از خود می نویسد: «انهم... أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق و منسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۳۳۰).

اما در نظریه تحقیقی صدرالمتألهین، معلول نسبت به علتش «مرتبط» یا «محتاج» نیست، بلکه معلول عین «ربط» و نفس «احتیاج» به علت است. به تعبیر دیگر معلول، «ذاتٌ ثَبَّتْ له الفقر» نیست تا «فقیر» نامیده شود. بلکه عین «فقر» است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۷۶-۷۷).

ملاصدرا در یک تقسیم، وجود را یا «رابط» دانسته و یا «مستقل»؛ وجود مستقل وجودی است که در اصل وجود بودن نفسیت و استقلال داشته باشد در مقابل، وجود فی غیره و رابط آن است که اگر چه وجود است اما هویت وجودی او تنها در پرتو وجود مستقل بروز و ظهور دارد و نمود می یابد؛ یعنی در اصل وجود بودن نفسیت و استقلال ندارد. همانند معنای حرفی؛ چرا که حروف اگر چه معنا دارند اما معنای آنها به گونه ای است که تنها در پناه معنای اسمی بروز و نمود دارند و مستقلاً درک نمی شوند. (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۵).

علت و معلول، توصیفی از چگونگی تحقق برخی از موجوداتند؛ بنابراین، «علت»، گونه ای تحقق موجودی است که موجودی دیگر در هستی یافتنش متوقف بر اوست و «معلول» گونه ای تحقق موجودی است که با علت خود تباین نداشته و از حقیقت علت، جدا و منفصل نیست. هستی اش سراسر متوقف و مشروط بر علت و تمام هویتش، عین تعلق و ربط به علت است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۲۱۸).

به تعبیر دیگر، در حکمت متعالیه اولاً اصالت با وجود است و وجود حقیقتی مشکک است؛ ثانیاً بر مبنای اصالت وجود، آنچه از سوی علت، مجعول واقع می گردد، وجود است؛ لازم به توضیح است که در مسئله «جعل» از نگاه صدرالمتألهین، تغایر و بینوتی میان «ایجاد» معلول و «وجود» آن نیست؛ بلکه حقیقت وجود معلول، همان ایجاد است. «ایجاد» و «وجود» دو توصیف از یک واقعیت اند. میان ایجاد و وجود انفصالی نیست و چنین نیست که از علت، نخست حقیقتی به اسم ایجاد صادر شده باشد و پس از آن و در ادامه، امر دیگری با

نام وجود تحقیق یافته باشد؛ بلکه ایجاد، عین وجود است و تفاوت آنها صرفاً در حیثیت التفات است؛ به این معنا که وقتی به حیثیت ارتباط با علت توجه می‌کنیم، «ایجاد» و هنگامی که بدون التفات به این ارتباط با علت ملاحظه می‌کنیم، «وجود» نامیده می‌شود. ذکر این مثال می‌تواند تا حد زیادی حقیقت این امر را روشن کند؛ هنگامی که شخصی اراده می‌کند که صورتی را در ذهن خود تصور کند، صرف توجه به صورت و التفات به آن صورت ذهنی، برای موجود ساختن آن تصویر در ذهن کفایت می‌کند؛ در واقع در اینجا «تصور» و «متصور» عین یکدیگرند. در مسئله جعل نیز «ایجاد» و «وجود»، وضعیتی مشابه «تصور» و «متصور» دارند. بنابراین، می‌توان برهان ملاصدرا بر اثبات فقری بودن ممکنات و معلول‌ها را اینگونه صورت‌بندی کرد:

وجود شیء عین ایجاد شیء است. ایجاد شیء، چیزی جز ربط شیء، به موجد آن نیست. در نتیجه وجود شیء، چیزی جز ربط به موجد نیست. با این استدلال، هویت ربطی معلول، اثبات می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲/ص ۲۹۹).

در نگاه ملاصدرا اگرچه به نظر می‌رسد علت و معلول در تحلیل ذهنی و به لحاظ مفهوم، مستقل از یکدیگرند اما در خارج و عین، وجود معلول و ربط آن به علت، وحدت دارند.

«از عینیت معلولیت با ذات معلول این نکته دانسته می‌شود که در هنگام تأثیر چیزی در چیزی تثلیث مفهومی علت، معلول و تأثیر به تشبیه باز می‌گردد؛ زیرا در برابر علت که معطی است شیء دیگری به نام معلول که عطا را دریافت می‌کند نیست؛ بلکه معلول عین عطا و اثری است که از علت افاضه می‌شود و دوگانگی معلول و افاضه‌ای که از علت به آن می‌رسد تنها به حسب ذهن و لحاظ مفهوم است و مستعطی و آخذ که در کنار معطی و اعطاء رکن سوم محسوب گردد رخت بر می‌بندد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲/ص ۴۹۴-۴۹۵).

با این تحلیل و بر اساس این مبانی است که ملاصدرا تعلق و وابستگی معلول و به علت را «امکان فقری» می‌نامد و ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان فقری می‌داند نه امکان ذاتی یا حدوث ذاتی چنان که پیشینیان می‌پنداشتند (تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۱/ص ۱۲۷؛ معلمی، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

امکان ماهوی یا ذاتی بیانگر عدم ضرورت وجود یا عدم در نسبت با یک ذات است. بنابراین آنچه ذات را از وجود و عدم سلب می‌کند در واقع معنایی عدمی است و امر عدمی هرگز وصف «وجود» واقع نمی‌شود. صدرالمتألهین تصریح می‌کند که امکان در ماهیات به معنای سلب ضرورت وجود عدم از آن است و این، صفتی عدمی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

ملاصدرا در مقام تأیید و تطبیق اندیشه خود با وحی، از حدیث مشهور نبوی «الفقر سواد الوجه فی الدارین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲/ص ۳۰) مدد جسته و درباره امکان فقری می‌نویسد: معنای امکان در موجودات جزئی و خاصی که از حضرت حق فیضان یافته‌اند به نقصان و فقر ذاتی ایشان باز می‌گردد و اینکه وجودی تعلق دارند که تحققشان جدا و مستقل از جاعل «قیوم» شان تصور ندارد پس جز ارتباط با حضرت حق ذاتی و فقر به او ذاتی ندارند. چنانکه خداوند سبحان فرموده است: خداوند بی‌نیاز و شما فقیرید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۲/ص ۲۸-۲۹).

چنانکه برای تأیید نظریه خود سعی می‌کند ابن‌سینا را نیز با خود همراه سازد. وی با نقل بخشی از کلمات شیخ الرئیس از کتاب «التعلیقات»، از عبارت ابن‌سینا چنین نتیجه‌گیری می‌کند که عاقل تیزهوش و بصیر از عبارت شیخ، همان نظریه امکان فقری را درک

می‌کند. اینکه جمیع وجودات امکانی عین الربط و التعلق هستند و هیچ نحوه هویت استقلالی ندارند و تلقی آنها به عنوان ذواتی منفصل و حقایقی مستقل، برای حکیم حقیقی هرگز پذیرفتنی نیست. زیرا تعلق بالغیر و فقر، امری نیست که بر ممکنات عارض شده باشد بلکه عین وجود آنهاست (صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۴۷-۴۶).

خلاصه آنکه ملاصدرا در تبیین و تحلیل مسئله علیت بر اساس اصالت وجود، نظریه «امکان فقری» را به عنوان ملاک حقیقی حاجت معلول به علت ارائه کرده است و مطابق آن، همه هویت ماسوی الله، عین فقر و ربط به علت است. در ادامه به بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی یکی از برجسته‌ترین شارحان نظام فلسفی صدرالمতألهین عصر حاضر، در خصوص بحث از امکان فقری و رابطه آن با امکان ماهوی پرداخته خواهد شد.

بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی

با توجه به مطالب پیش گفته، اکنون به توضیح دیدگاه آیت الله جوادی آملی در این بحث پرداخته می‌شود. باید دانست که در مسئله مورد بحث دو دیدگاه اصلی مطرح است؛ برخی قائلند امکان فقری تعمیق و تدقیق امکان ماهوی است و طرح امکان فقری موجب بطلان و برچیده شدن بساط امکان ماهوی نمی‌شود و هر دو نظریه امکان ماهوی و امکان فقری صحیح بوده و امکان ماهوی از سطح [ظاهر] و امکان فقری از عمق [باطن] هستی‌شناختی موجودات ممکن سخن می‌گویند. در دیدگاه دوم، با روی کار آمدن امکان فقری بساط امکان ماهوی برچیده می‌شود چرا که در این دیدگاه ممکنات فاقد ماهیت و تذوّت خواهند بود و در نتیجه امکان ماهوی نیز نفی خواهد شد؛ که همین رأی و نظر آیت الله جوادی آملی است. در ادامه به تحلیل و بررسی دیدگاه این عالم فرزانه و همچنین رد دیدگاه نخست پرداخته خواهد شد.

در نگاه استاد جوادی آملی، امکان فقری وجودی تغییرات اساسی و بنیادینی در نظام فلسفی ملاصدرا ایجاد کرده است و تبعاً فروعات و لوازم فراوانی را در پی خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴/ص ۴۰۳). با توجه به بررسی و کاوش نگارندگان در آثار استاد جوادی آملی سیر بحث در این قسمت بدین صورت است که ایشان ابتدا صحبت از نفی تقسیم‌های چندگانه برای وجود می‌کنند و فقط وجود رابط [فی غیره] را هم عرض وجود مستقل [فی نفسه] در موجود بودن معرفی می‌کنند و در ادامه به این نکته اشاره می‌کنند که با طرح امکان فقری موجودات ممکن [وجودات رابط] نفسیت و تذوّت نخواهند داشت و عین ربط و تعلق‌اند؛ و بالتبع به این بحث خواهند پرداخت که ماسوی الله ماهیت نیز نداشته و ماهیات تبدیل به مفاهیم خواهند شد. و چون بساط ماهیات برچیده شده طرح و نظریه امکان ماهوی نیز از بین خواهد رفت و جای خود را به تحلیل دقیق و عمیق امکان فقری خواهد داد. آنچه در ادامه می‌آید تفصیلی است از اجمالی که گذشت.

آیت الله جوادی آملی در وهله اول با توجه به مبانی فلسفی صدرالمতألهین مانند اصالت وجود و بحث جعل و... در مواضع متعددی به این نکته اشاره کرده‌اند که با روی کار آمدن امکان فقری، تقسیم‌های مطرح شده برای وجود که بر پایه امکان ماهوی بیان شده‌اند، از بین خواهد رفت و نظر نهایی در تقسیم وجود، تقسیم ثنایی است و قسم سوم از وجود که مستقل از واجب الوجود یا همان معنای اسمی باشد نفی خواهد شد:

«[حکماً] وجود را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: اول: فی نفسه لنفسه بنفسه، مانند واجب تعالی. دوم: فی نفسه لنفسه بغيره، مانند جوهر ممکن. سوم: فی نفسه لغيره، مانند عرض ممکن. چهارم: فی غيره، مانند معانی حرفی و این تقسیمات با نظر به ماهیت و امکان ماهوی اشیاء سازگار است، ولی با توجه به امکان فقری موجود به دو قسم تقسیم می‌شود: اول: مستقل و آن خداوند سبحان است. دوم: رابط که عبارت از وجود ماسوی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴/ص ۴۸۴؛ نیز رجوع کنید به: همو، ۱۳۸۶، ج ۲/ص ۴۶۸).

بنابر این نگاه، تمامی ما سوی الله [ممکنات] وجودات رابط هستند که عین ربط و تعلق‌اند و تنها موجود مستقل در عالم، حق تعالی [واجب‌الوجود] خواهد بود. در واقع طرح امکان فقری تحلیل هستی‌شناختی جدیدی ارائه می‌دهد که حاق موجود ممکن را فقط احتیاج و فقر فراگرفته، چرا که احتیاج و نیازی که به وجود مجعول استناد داده می‌شود لازمه وجود نیست بلکه عین همان وجود و نفس آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳/ص ۱۹۶ و نیز رجوع کنید به: همان، ص ۱۹۸-۲۰۱). به عبارت بهتر در نظام فلسفی ملاصدرا با روی کار آمدن امکان فقری تمامی موجودات عین ربط و تعلق به مبدأ هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴/ص ۳۹۴)

استاد جوادی آملی همچنین قائلند که با طرح امکان فقری در حکمت متعالیه، موجودات ممکن که تماماً عین ربط و احتیاج به حق تعالی هستند، تذوّت و نفسیت خود را از دست می‌دهند. به بیان دیگر در نظام حکمت متعالیه بر اساس اصالت وجود، معلول نسبت به علتش «مرتبط» یا «محتاج» نیست، بلکه معلول عین «ربط» و نفس «احتیاج» به علت است. و اینگونه نیست که یک ذاتی داشته باشیم که فقر و احتیاج عارض بر آن باشند خیر؛ معلول، نسبت به علت «فقیر» نیست؛ تا «ذاتٌ تُبَتُّ له الفقر» باشد؛ بلکه معلول عین «فقر» و «احتیاج» است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱/ص ۷۶-۷۷).

ایشان در مقام استدلال بر این مطلب چنین بیانی دارند که چون در حکمت متعالیه اصل تشکیک در وجود جاری است فیض و مستفیض از هم جدا نبوده که دارای دو حیث ممتاز باشند؛ یک حیث خلقی و یک حیث حقی بلکه نسبت و ربط به حق تعالی تمام ذات ماسوی الله است. به دیگر سخن استاد جوادی قائلند که موجودات ممکن اگر شیء ثبت له الفقر و الربط باشند در این صورت در ذات آنها فقر نبوده و در درون خود واجب می‌باشند چون وقتی حاق شیء را فقر فرا نگرفته باشد به اجبار ذات آن شیء غنی و مستغنی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴/ص ۳۹۵).

همچنین استاد جوادی آملی در جای دیگر امکان فقری را ذاتی باب برهان معرفی کرده‌اند: «بعد از اثبات امکان فقری این نکته نیز آشکار خواهد شد که امکان فقری، ذاتی باب ایسا غوجی برای وجودات امکانی نیست، بلکه همانگونه که اوصاف الهی برای ذات باری ذاتی باب برهان است، امکان فقری نیز ذاتی باب برهان می‌باشد نفی ذاتی باب ایسا غوجی بودن از امکان فقری موجب می‌شود تا علی رغم این که امکان فقری با وجودات امکانی در متن خارج واحد و یگانه است، حمل آن بر موجودات، حمل اولی ذاتی نباشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳/ص ۲۱۷).

اکنون که مشخص شد موجودات عالم تذوّت و نفسیت نداشته و ذات آنها عین فقر و تعلق است، ممکن است سوالی به ذهن خطور کند که تکلیف ماهیت داشتن موجودات ممکن چه می‌شود؟ مگر نه این است که هر ممکنی زوجی ترکیب یافته از وجود و ماهیت است؟ آیت الله جوادی آملی در پاسخ به این سوال با تعبیر مختلف بساط ماهیت [ما يقال فی جواب ما هو] را از عالم ممکنات برچیده شده می‌داند و قائل است که اساساً با نظریه امکان فقری دیگر جایی برای ماهیات باقی نخواهند ماند. ایشان سیر بحث در حکمت متعالیه به

این صورت می‌داند که در ابتدای مسیر جریان ماهیت گرچه با حقیقت وجود همراهی دارد و در عرض وجود به شمار می‌رود، اما در تحلیل نهایی ملاصدرا ادبیات واجب و ممکن جای خود را به مستقل و رابط می‌دهد و ماهیت با این ادبیات توان همراهی با وجود را نخواهد داشت؛ زیرا حقیقت واجب والاتر از آن است که دارای ماهیت به معنای خاص باشد و همچنین موجود ممکن نیز فروتر از آن است که ماهیت به معنای خاص داشته باشد چون وجود رابط است و حرفی و حرف هرگز ماهیت ندارد: «عصاره امکان فقری یعنی وجود رابط (نه رابطی) آن است که ماسوای خدا فقط دارای وجود رابط، یعنی حرفی‌اند، و حرف هرگز ماهیت ندارد بلکه فقط با مفهوم شناخته می‌شود. با این تحول هستی‌شناسی، جریان ماهیت به معنای خاص از فرهنگنامه فلسفی مرخص شده، به موزه معرفت باستانی می‌رود» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱/ص ۴۸۹).

استاد جوادی آملی در مواضع متعدد سخن از تبدیل ماهیات به مفاهیم به میان آورده‌اند، برای توضیح بهتر است ابتدا تفاوت بین ماهیت و مفهوم را اجمالاً مطرح کرد تا منظور آیت الله جوادی آملی واضح شود. در مقام تفاوت ماهیت و مفهوم باید گفت که ماهیت دارای یک حد خاص است ولی مفهوم چنین حدی ندارد و از طرفی ماهیت هم در ذهن و هم در عین و خارج حضور دارد ولی مفهوم را فقط در ذهن باید یافت. ماهیت محدود به حد خاص است به طوری که از طرف عموم و بالا به جنس تحدید می‌شود و از طرف خصوص و پایین به فصل بسته می‌شود، و از همین روی، برای آن حد تام مطرح است؛ ولی مفهوم از چنین تحدیدی مصون است، و بر این اساس اجتماع چند مفهوم مختلف در کنار هم و انطباق همه آنها بر مصداق واحد و اندراج موجود مشخص فارد تحت همه آنها ممکن است؛ هرچند اجتماع، انطباق و اندراج درباره مفهوم‌های متقابل ممکن نیست. اما ماهیت‌های متعدد همانطور که اجتماع متقابل‌های آنها متمتع است و انطباق و اندراج در چند متقابل ممکن نیست، اجتماع چند ماهیت مختلف نیز محال خواهد بود؛ به طوری که اختلاف ماهیت‌ها به منزله مخالفت و مقابلهت آنهاست. غرض آنکه، وصف بارز مفهوم که باز و لا بشرط بودنش نسبت به مختلف هاست، آن را از ماهیت که اثر روشن آن بسته و بشرط لا بودن نسبت به غیر خود، اعم از مختلف و متقابل است، ممتاز کرده است. فرق اساسی دیگر که مرز مفهوم را از ماهیت جدا می‌کند این است که ماهیت می‌تواند در دو ظرف وجود یابد، یعنی در ظرف ذهن و ظرف عین، اما مفهوم فقط در وعای ذهن یافت می‌شود و تحقق آن در ظرف عین ممکن نیست. آنچه از مفهوم در ظرف خارج (یعنی ظرفی که خارج است) یافت می‌شود مصداق آن است نه فرد آن، و آنچه از ماهیت در ظرف عین (یعنی ظرفی که عین است) حاصل می‌شود فرد آن است. البته همانطور که انطباق ماهیت بر فرد و اندراج فرد تحت ماهیت حقیقی است، انطباق مفهوم بر مصداق و اندراج مصداق تحت مفهوم نیز حقیقی خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱/ص ۴۸۹؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴/ص ۴۰۳)

علاوه بر متون فوق‌الذکر ایشان در مواضع متعددی با عبارات مختلف از برجیده شدن بساط ماهیات و الحاق آن به مفاهیم سخن گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵/ص ۴۲۷؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۱۳/ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱/ص ۳۹۳؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱۶/ص ۶۹۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۵/ص ۴۵۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲/ص ۴۶۸).

با جمع شدن بساط ماهیت از دایره ممکنات و تبدیل آن به مفاهیم، امکان ماهوی یا همان امکان ذاتی که سلب ضرورتین و وصف موجودات ممکن بود، رخت بر بسته و جای خود را به امکان فقری می‌دهد. در واقع نظریه امکان ماهوی که در حکمت مشاء مطرح شد و سر نیازمندی معلول به علت را تا قبل از حکمت متعالیه تأمین می‌کرد، با روی کار آمدن نظریه امکان فقری از بین خواهد رفت و ملاک نیازمندی معلول به علت تغییر کرد. در این بستر موجودات ذاتی ندارند که استواء نسبت بین وجود و عدم داشته باشند تا علت آن ذات را

از کتم عدم خارج کند، بلکه موجودات عالم تماماً وجودات رابطاند که عین تعلق و ربط محض به علت حقیقی یا همان حق تعالی هستند. لذاست که نظریه امکان فقری جایی برای طرح امکان ماهوی باقی نمی‌گذارد.

به عبارت بهتر می‌توان چنین گفت که با روی کار آمدن نظریه امکان فقری تحول شگرفی در مباحث هستی‌شناسی فلسفه اسلامی رخ داده است. این نظریه ملاصدرا که مبتنی بر مبانی‌ای مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و... است، در نگاه استاد جوادی آملی جایی برای ماهیت و امکان ماهوی نخواهد گذاشت. در تحلیل ایشان ادبیات ماهیت و امکان ماهوی در بستری جریان دارد که موجودات ممکن و ماسوی‌الله دارای ذات و تذوتی جدای از وجود واجب هستند؛ در واقع همان تقسیم ابتدایی وجود به چهار قسم که گذشت بر اساس همین مبناست که ماهیت در عرض وجود به کار برده می‌شود. اما امکان فقری این ذات و تذوت را از بین برده و تمام هویت موجودات ممکن را عین فقر و تعلق معرفی می‌کند. بر اساس این نظریه نظام هستی‌شناسی صدرایی که مبتنی بر اصل تشکیک است، دیگر موجود ممکن را دارای دو حیث ممتاز از هم که یک حیث مربوط به خود و حیث دیگر مربوط به واجب باشد، معرفی نمی‌کند. بلکه ذات و حاق موجود ممکن را تماماً فقر فرا گرفته است و دیگر سخن از شیء ثبت له الفقر نیست چرا که موجود ممکن عین فقر است. بنابراین در این بستر که ممکن ذاتی غیر از فقر و تعلق به واجب ندارد دیگر جایی برای ماهیت و امکان ماهوی باقی نخواهد ماند.

البته این نکته حائز اهمیت است که آیت الله جوادی آملی معتقدند تقسیم‌های وجود و بساط ماهیات در یک صورت پا بر جاست که ما با التفات نظر به خود ممکنات، آنها را با یکدیگر و نه با علت حقیقی آنها بسنجیم. به عبارت بهتر اگر ممکنات را مستقل لحاظ کنیم نه با دید فقر و ربط محض آنگاه می‌توان سخن از تقسیم‌های وجود و ماهیت داشتن ممکنات به میان آورد: «تقسیم سه‌گانه تنها در صورتی صحیح است که موجودات امکانی با صرف نظر از واقعیت فقیرانه و حیثیت فی‌غیره که در قیاس با واجب، دارند بایکدیگر سنجیده شوند زیرا در این هنگام برخی از آنها «فی‌نفسه لافسه» و بعضی دیگر «فی‌نفسه لغیره» و بعضی «فی‌غیره» می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴/ص ۳۹۴ و ۴۰۳).

رد دیدگاه نخست [نظریه تعمیق]

همان‌طور که گذشت برخی از محققان در این مسئله قائل هستند که امکان فقری تعمیق امکان ماهوی است نه مبطل آن؛ در این نگاه وجودات رابط [ممکنات] بالجمله دارای ماهیات بوده اما ماهیات استهلاکی و ضعیف. در مقام توضیح مطلب خود به عبارات علامه طباطبایی رحمه الله استناد می‌کنند. «علامه در حاشیه خود بر جلد اول اسفار... مطابق مبانی فلسفی هر وجودی غیر از وجود واجب تعالی را دارای ماهیت می‌داند؛ لکن ماهیت را دو قسم می‌شمارد؛ ماهیت استقلالی و ماهیت استهلاکی. علامه می‌گوید ماهیت در استقلال و عدم استقلال (استهلاک) تابع وجود خویش است؛ اگر وجودش مستقل است، ماهیت او نیز مستقل است و اگر وجودش غیر مستقل تبعی و فی‌غیره است، ماهیت او نیز غیر مستقل و فی‌غیره و مستهلک در غیر خواهد بود؛ یعنی همان‌طور که وجودش در غیر معنا می‌یابد ماهیت او نیز این چنین است. بنابراین چنین وجودی ماهیت دارد ولی در غیر ماهیت دارد.» (امینی نژاد، ۱۴۰۳، ص ۱۲۲)

این برداشت بر اساس تعلیقۀ مرحوم علامه طباطبایی در جلد یک کتاب اسفار است که در آنجا ماهیت را به ماهیت تامه و ماهیت غیر تامه تقسیم کرده‌اند: «فالماهیة الواحدة بعینها ربما صارت بنظر ماهیة تامة ومعنی اسمیاً، و ربما صارت بنظر آخر غیر تامة ومعنی حرفیاً، وهذا أصل نافع مثمر فی مباحث التشکیک ومسألة علم الواجب وغیر ذلک، فلا تغفل عنه.» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، تعلیقہ/۳۲۷)

اما اولاً باید دانست که خود علامه در کتاب نہایة الحکمة که متأخر از تعلیقات ایشان بر کتاب اسفار به نگارش درآمده و آراء نہایی مرحوم علامه را در این کتاب می‌توان یافت (حقانی، ۱۳۹۵، ج ۱/ص ۱۰)، به این مطلب تصریح دارند که وجود رابط ماهیت ندارد و نمی‌توان این متن را نادیده گرفت: «أن الوجودات الرابطة لاماهیة لها، لأن الماهیيات هی المقولة فی جواب ما هو، فهی مستقلة بالمفهومیة، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومیة.» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱/ص ۳۹) ثانیاً انتساب ماهیت استهلاکی داشتن ممکنات به علامه طباطبایی بر اساس عبارت تعلیقہ بر اسفار، علاوه بر این که خلاف صریح عبارات علامه در کتاب نہایہ است، همراه زحمت و موونہ نیز خواهد بود. و خود استاد جوادی آملی نیز اصل را همان کلام علامه در نہایہ قرار داده‌اند و منظور از ماهیت غیر تام را همان مفهوم معنا کرده نه چیز دیگری: «مراد علامه طباطبائی از ماهیت غیر تام ماهیت به معنای مصطلح؛ یعنی ما یقال فی جواب ما هو نمی‌تواند باشد زیرا ماهیت مصطلح همواره مقوله و محمول بوده، در طرف قضیه واقع می‌شود. ماهیت غیر تام همان مفهوم است که در اشاره پیشین مورد توجه قرار گرفت و بر مفهوم، ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو می‌تواند اطلاق شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴/ص ۴۰۴).

نتیجہ گیری

از بیانات مطرح شده در این پژوهش، این نتیجہ حاصل شد که بر اساس نظریہ امکان فقری، بساط ماهیات برچیدہ و بالتبع امکان ماهوی نیز ابطال می‌شود. اکنون در مقام جمع بندی می‌توان حاصل سخن را در نکات زیر خلاصہ کرد:

۱. دو دیدگاه اصلی در بحث وجود دارد؛ دیدگاه تعمیق امکان ماهوی و دیدگاه ابطال امکان ماهوی.
۲. دیدگاه آیت الله جوادی آملی عدم سازگاری امکان ماهوی و امکان فقری و برچیدہ شدن بساط ماهیات و ابطال امکان ماهوی با اعتقاد به نظریہ امکان فقری است.
۳. از نظر نگارندگان بین طرح امکان فقری و امکان ماهوی نمی‌توان مصالح ایجاد کرد و نظریہ امکان فقری در تنافی با نظریہ امکان ماهوی است.
۴. در نگاه آیت الله جوادی آملی بر اساس امکان فقری، تقسیم‌های وجود از بین رفته و فقط تقسیم ثنایی آن به مستقل و رابط باقی خواهد ماند.
۵. با مطرح شدن نظریہ امکان فقری ماسوی الله تدوین و نفسیت خود را از دست می‌دهند و عین تعلق و ربط خواهند بود.
۶. استاد جوادی آملی قائلند که بساط ماهیات در بستر امکان فقری برچیدہ شده و به موزہ معرفت باستانی خواهد رفت.
۷. ماهیات تبدیل به مفاهیم شده و استواء نسبت در ممکنات بی معنا خواهد بود.
۸. فقط در لحاظ استقلالی ممکنات با یکدیگر است که می‌توان گفت ممکنات ماهیت دارند و یا تقسیم‌های وجود پا بر جاست.

۹. استدلال مخالفین نادرست بوده و همان سخن علامه در کتاب نهایه مبنی بر ماهیت نداشتن وجودات رابط، صحیح و اصل خواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷ق). *النجاة*. مصر: مطبعة السعادة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷ق). *الاشارات و التنبيهات*. تهران: مطبعة الحيدري.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق الف). *منطق المشرقيين*. قم: مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق ب). *الشفاء*. تحقيق الأب قنواي. قم: مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بيدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الهيأت من كتاب الشفاء*. تحقيق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. تحقيق مجتبى زارعی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). *الاشارات و التنبيهات*. تحقيق مجتبى زارعی. قم: بوستان کتاب.
- ارسطو (۱۹۹۹م). *النص الكامل لمنطق ارسطو*. تحقيق فريد جبر. بيروت: دارالفكر اللبناني.
- امینی نژاد، علی (۱۴۰۳). *نهایة الحکمه*. تعليقات بر نهایة الحکمة [جلد ۱]. قم: آل احمد.
- بادپا، محمد کاظم. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *فلسفه صدور*. قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵ش). *فرهنگ ابجدی*. مترجم: رضا مهیار. تهران: اسلامی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۱ق). *شرح المقاصد*. لاهور: دارالمعارف النعمانية.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم بخش اول از جلد اول [ج ۱]*. محقق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم بخش دوم از جلد اول [ج ۲]*. محقق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم بخش سوم از جلد اول* [ج ۳]. محقق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم بخش چهارم از جلد اول* [ج ۴]. محقق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم بخش پنجم از جلد اول* [ج ۵]. محقق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ الف). *رحیق مختوم بخش دوم از جلد اول* [ج ۲]. مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ ب). *رحیق مختوم بخش سوم از جلد سوم* [ج ۱۳]. محقق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *رحیق مختوم بخش ششم از جلد سوم* [ج ۱۶]. محقق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *تحریر ایقاف النائمین*. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. تحقیق احمد عبد الغفور العطار. بیروت: نشر دار العلم للملایین.
- حقانی، حسین (۱۳۹۵). *شرح نهایة الحکمة*. تهران: دانشگاه الزهراء.
- رشیدزاده، محمد. پورحسن درزی، قاسم (۱۳۹۶). *ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه*. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۷۱، ۲۳-۵۳.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ ق). *شرح المنظومة*. تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. بی‌جا: نشر ناب.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر*. تهران: طهوری.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۲۶۶). *شرح أصول الکافی*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: نشر مکتبة مصطفوی.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *رسالة الحدوث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفاء*. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۴ق). *بداية الحکمة*. تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی بر نظام حکمت صدرائی* [جلد ۱]. تهران: انتشارات سمت.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. محقق محمد حسن آل یاسین. قم: بیدار.
- فخررازی، محمد بن عمر (بی تا). *المباحث المشرقیة*. قم: بیدار.
- فیومی، محمد بن علی (۱۴۳۸ق). *المصباح المنیر*. قم: انتشارات طلعه نور.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *شرح نهایة الحکمة*. تحقیق و تصحیح عبدالرسول عبودیت. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- معلمی، حسن (۱۳۸۹). *حکمت مشاء*. قم: نشر هاجر وابسته به حوزه علمیه خواهران.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*. گردآورنده عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۲۶). *اساس الاقتباس*. تحقیق مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یزدانپناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سیدعطاء انزلی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.