



Ayatollah Javadi Amoli on the Relationship between Contingency based on Poverty and Essential Contingency

Mohammad Javad Zakavi (corresponding author)

MA in Philosophy and Islamic Theology, Graduated from Qom University, Level 4 student of Qom Seminary

Email: Mj.zakavi@gmail.com

Saeed Elahi Nasab

MA in Philosophy and Islamic Theology, Graduated from Qom University, Level 4 student of Qom Seminary

Abstract

Contingency based on poverty (*imkān faqrī*) is one of the innovations of Ṣadr al-Mutī'allihīn Shīrāzī regarding the concept of contingency which reveals its truth in a different way. Among the followers of Mullā Ṣadrā, Ayatollah Javadi Amoli believes that the theory of contingency based on poverty is in contradiction and conflict with essential contingency and basically eradicates quiddity and leaves no room for essential contingency. In contrast, some researchers, referring to Allama Tabataba'i, hold that contingency based on poverty is an extension and deepening of essential contingency and that the two are not incompatible. Accordingly, the purpose of this research is to answer this question: Does adherence to the notion of contingency based on poverty negate the idea of essential contingency? If so, how is this incompatibility explained? This research is a basic study that, using library sources and content analysis methods, first describes the essential contingency and then provides an explanation of Mullā Ṣadrā's contingency based on poverty. Then, citing the statements of Ayatollah Javadi Amoli, it explains and elaborates on his theory and critically examines the arguments of his opponents. Finally, this article, by confirming and emphasizing the correctness of Ayatollah Javadi Amoli's theory and pointing out some of its implications, concludes that the contingency based on poverty and essential contingency are not compatible; because by establishing contingency based on poverty, quiddity vanishes from the philosophical glossaries.

Keywords: contingency based on poverty, essential contingency, Ayatollah Javadi Amoli's, relation



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 181 - 202	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 3060-8309	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/09/04	تاریخ بازنگری: 1403/12/22
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/12/29
	DOI: 10.22067/epk.2025.90951.1391

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

محمد جواد زکوی

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم و طلبه سطح چهارم حوزه علمیه قم
mj.zakavi@gmail.com

سعید الهی نسب

فارغ التحصیل 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 به گونه‌ای متفاوت شناسانده است. از میان حکیمان صدرانی، 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 طباطبایی، معتقدند امکان فقری، امتداد و تعمیق امکان ذاتی است و این دو با هم سازگاری ندارند. بر این اساس، هدف از این پژوهش پاسخ به این پرسش اصلی است که آیا پابندی 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 است 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؛ چرا که 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.

واژگان کلیدی: امکان ذاتی، امکان فقری، نسبت، جوادی آملی.

مقدمه

نظریه «امکان فقری» از ابداعات صدرالمتهالین شیرازی و یکی از ثمرات مهم مبانی حکمت متعالیه، به‌ویژه، 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 سر 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 پابندی 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 فرا دست 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 برچیننده بساط امکان ذاتی است، با چه مقدماتی تبیین می‌شود؟ استدلال قائلان به تلائم و سازگاری این دو معنای از 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 است 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 صدرالمتهالین 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.

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»^۱ از محمد رشیدزاده و قاسم پورحسن درزی 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، بی‌سابقه است.

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.^۲

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.^۳ ارسطو «امتناع»، «وجوب»، «امکان» و «احتمال» را به عنوان جهت‌های اربعه قضایا نام برد.^۴ 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،

۱. رشیدزاده، محمد و قاسم پورحسن درزی. «ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش. ۷۱ (۱۳۹۶): ۲۳-۵۳.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ۵۹۱؛ بستانی، فرهنگ ابجدی، ۱۳۳؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶/۲۲۰۵.

۳. ارسطو، النص الكامل لمنطق ارسطو، ۱/۱۵۰.

۴. ارسطو، النص الكامل لمنطق ارسطو، ۱/۱۴۵.

سلب امتناع و سلب وجوب از آن است.¹ 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.² بحث «امکان» رفته رفته وارد حیطه فلسفه نیز شد و حکماء تحت عنوان «مواد ثلاث» (وجوب، امکان، امتناع) و با صیغه فلسفی، از رابطه بین موضوع و محمول قضیه بحث کرده‌اند. اجمالاً باید گفت فلاسفه اسلامی تا پیش از ابن‌سینا 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.³ ابن‌سینا 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.⁴ 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.⁵ البته صدرالمتالهین در نظریه نهایی خود که به وحدت شخصی وجود گراییده است، تمام ماسوی الله را به واسطه 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.⁶ 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 «جهات» یا «مواد» بالعموم و در بحث «امکان» بالخصوص وجود دارد این است که در منطق، محمول عام است؛ یعنی نسبت هر

1. ارسطو، النص الكامل لمنطق ارسطو، 1/150.

2. ابن‌سینا، منطق المشرقیین، 112؛ همو، النجاة، 17؛ همو، الاشارات والتنبیها، 87.

3. فارابی، فصوص الحکم، 112.

4. ابن‌سینا، الهیات من کتاب الشفاء، 279.

5. صدرالمتالهین، شرح و تعلیقه صدرالمتالهین بر الهیات شفاء، 143/1.

6. صدرالمتالهین، شرح اصول الکافی، 241/6؛ جوادی آملی، ریح مختوم، بخش دوم از جلد اول، 36/2.

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.¹

3- 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:

3-1- 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.

3-2- 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.²

3-3- 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.³

3-4- 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

1. مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، 64/2.

2. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، 151/1-157؛ همو، الشفاء، 72-73؛ همو، النجاة، 17-19.

3. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 235/1؛ سبزواری، شرح المنظومة، 279/2؛ طباطبائی، بدایة الحکمة، 49.

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.¹

3-5- 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.²

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 التنبیها 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.³ 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 سرّه 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 لایشرطی 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 است 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.⁴

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱/ ۱۵۴؛ طباطبائی، نهاية الحکمة، ۶۲؛ همو، بداية الحکمة، 49؛ سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، 100-101.

2. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۲۶۶-۲۶۷؛ فخررازی، المباحث المشرقیة، 114/1؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 31/1؛ نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، 52.

3. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۸/3-۱۹.

4. میرداماد، مصنفات میرداماد، 291/1؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ۱۲۷/۱.

4- امکان از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در جلد اول از کتاب اسفار اربعه و دیگر آثار خود به انواع معانی امکان به طور مفصل پرداخته^۱ 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.^۲ اما این پایان کار صدرالمتألهین در بحث امکان نبوده و او از قسمتی 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 آتانه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطنی من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفة و تتميم الحكمة».^۳

اصالت وجود به عنوان یک اصل بنیادین و کلی در فلسفه صدرالمتألهین 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 اساسی‌ترین نظریه ملاصدرا شناخته می‌شود. شرح نظریه اصالت وجود از موضوع این مقاله خارج است و باید در آثار ملاصدرا پیگیری شود.^۴

اما از جمله دیگر مباحثی که تاثیر بحث اصالت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا را به وضوح نشان می‌دهد بحث «علّیت» است. آنچه ایجاب می‌کند سخن به سمت و سوی بحث «علّیت» کشیده شود ارتباط تنگاتنگ و گره‌خوردگی امکان با علّیت است؛ چرا که 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 علّتشان، دقت و تأمل کرد. در فلسفه پیشاصدرایی، معلول فی نفسه وجودی مستقل از علت دارد در عین اینکه مرتبط با علت است.^۵ «بنابراین دیدگاه، معلول در خارج واقعیتی است فی نفسه به این معنا که مغایر علت و ثانی اوست، به طوری که در شمارش موجودات و اشیاء، همان-طور که عددی را به علت فاعلی اختصاص می‌دهیم، باید عددی را هم به معلول آن نسبت بدهیم؛ یعنی وجودی دیگر و موجودی دیگر است غیر از علت».^۶

۱. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۴۹/۱-۱۵۵.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۵۱/۱.

۳. همان، ۲۹۱/۲.

۴. صدرالمتألهین، المشاعر، ۹-۱۰.

۵. ابن سینا، المباحثات، ۲۸۶.

۶. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرانی، ۲۱۰/۱.

ملاصدرا درباره نظر حکمای پیش از خود می‌نویسد: «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».¹

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 ثَبَّتَ له الفقر» نیست تا «فقیر» نامیده شود. بلکه عین «فقر» است.²

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 می‌یابد؛ یعنی در اصل وجود بودن نفسیت و استقلال ندارد. همانند معنای حرفی؛ چرا که حروف اگر چه معنا دارند اما معنای آن‌ها به گونه‌ای است که تنها در پناه معنای اسمی بروز و نمود دارند و مستقلاً درک نمی‌شوند.³

علت و معلول، توصیفی از چگونگی تحقق برخی از موجوداتند؛ بنابراین، «علت»، گونه‌ی تحقق موجودی است که موجودی دیگر در هستی یافتنش متوقف بر اوست و «معلول» گونه‌ی تحقق موجودی است که با علت خود تباین نداشته و از حقیقت علت، جدا و منفصل نیست. هستی‌اش سراسر متوقف و مشروط بر علت و تمام هویتش، عین تعلق و ربط به علت است.⁴

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 می‌گردد، 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 واقعیت‌اند. 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 تحقق یافته باشد؛ بلکه ایجاد، عین وجود است و تفاوت آن‌ها صرفاً در حیثیت الثفات است؛ به این معنا که وقتی به حیثیت ارتباط با علت توجه می‌کنیم، «ایجاد» و هنگامی که بدون الثفات 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

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 330/1.

2. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 77-76/1.

3. طباطبائی، نهاية الحکمة، 115/1.

4. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 218/1.

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.^۱ 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 دو گانگی 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».^۲

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.^۳

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. صدرالمتهالین تصریح می‌کند که امکان در ماهیات به معنای سلب ضرورت وجود عدم از آن است و این، صفتی عدمی است.^۴

ملاصدرا در مقام تایید و تطبیق اندیشه خود با وحی، از حدیث مشهور نبوی «الفقر سواد الوجه فی الدارین»^۵ 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 تعلقی دارند که

۱. صدرالمتهالین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲/ 299.

۲. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، ۹/ 494-495.

۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ۱/ ۱۲۷؛ معلی، حکمت مشاء، ۲۵.

۴. صدرالمتهالین، رسالة الحدوث، 26.

۵. مجلسی، بحار الانوار، ۳۰/ ۷۲.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی / 191

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.¹

چنانکه برای تایید نظریه خود سعی می‌کند ابن‌سینا را نیز با خود همراه سازد. وی با نقل بخشی از کلمات شیخ الرئیس از کتاب التعليقات، 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.²

خلاصه آنکه ملاصدرا در تبیین و تحلیل مسئله علیت بر اساس اصالت وجود، نظریه «امکان فقری» را به‌عنوان 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 صدرالمتألهین عصر حاضر، در خصوص بحث از امکان فقری و رابطه آن با امکان ماهوی پرداخته خواهد شد.

5- بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی

با توجه به مطالب پیش‌گفته، 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 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.³ با توجه به بررسی و کاوش

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 2/ 28-29.

2. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 1/ 47-46.

3. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 4/ 403.

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. 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 صدرالمتألهین 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 غیره، 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».^۱

بنابراین نگاه، تمامی ما سوی الله [ممکنات] وجودات رابط هستند که عین ربط و تعلق‌اند و تنها موجود مستقل در عالم، حق تعالی [واجب الوجود] 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.^۲ به عبارت بهتر در نظام فلسفی ملاصدرا با روی کار آمدن امکان فقری تمامی موجودات عین ربط و تعلق به مبدأ هستند.^۳

استاد جوادی آملی همچنین قائلند که با طرح امکان فقری در حکمت متعالیه، موجودات ممکن که

۱. جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، بخش چهارم از جلد اول، 4/484؛ نیز ر.ک: همو، رَحِیق مَخْتوم، بخش دوم از جلد اول، 2/468.

۲. جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، بخش سوم از جلد اول، 3/196 و نیز ر.ک: همان، 198-201.

۳. جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، بخش چهارم از جلد اول، 4/394.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی/ 193

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 این گونه نیست که یک ذاتی داشته باشیم که فقر و احتیاج عارض بر آن باشند خیر؛ معلول، نسبت به علت «فقیر» نیست؛ تا «ذاتٌ ثَبَّتَ له الفقر» باشد؛ بلکه معلول عین «فقر» و «احتیاج» است.¹

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 ثبّت له الفقر و الربط باشند در این صورت در ذات آن‌ها فقر نبوده و در درون خود واجب هستند چون وقتی حاق شیء را فقر فرا نگرفته باشد به اجبار ذات آن شیء غنی و مستغنی است.²

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 همان گونه که اوصاف الهی برای ذات باری ذاتی باب برهان است، امکان فقری نیز ذاتی باب برهان است نفی ذاتی باب ایسا غوجی بودن از امکان فقری موجب می‌شود تا علی‌رغم اینکه امکان فقری با وجودات امکانی در متن خارج واحد و یگانه است، حمل آن بر موجودات، حمل اولی ذاتی نباشد».³

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

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 76/1-77.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 395/4.

3. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش سوم از جلد اول، 217/3.

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».^۱

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 ممتنع 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 مختلف‌هاست، 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

۱. جوادی آملی، تحریر ایقاظ النانمین، ۴۸۹/۱.

علاوه بر متون فوق الذکر ایشان در مواضع متعددی با عبارات مختلف از برچیده شدن بساط ماهیات و الحاق آن به مفاهیم سخن گفته‌اند.² 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. لذا 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 مبنا است 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 برجاست که ما با التفات نظر به خود ممکنات، آن‌ها را با یکدیگر و نه با علت حقیقی

1. جوادی آملی، تحریر ایقاظ النانمین، 489/1؛ همو، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 403/4.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش پنجم از جلد اول، 427/5؛ همو، ریح مختوم، بخش سوم از جلد سوم، 288/13؛ همو، ریح مختوم، بخش اول از جلد اول، 393/1؛ همو، ریح مختوم، بخش ششم از جلد سوم، 697/16؛ همو، ریح مختوم، بخش پنجم از جلد اول، 452/5؛ همو، ریح مختوم، بخش دوم از جلد اول، 468/2.

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 با یکدیگر سنجیده شوند. زیرا در این هنگام برخی از آن‌ها «فی‌نفسه لِنفسه» و بعضی دیگر «فی‌نفسه لَغیره» و بعضی «فی‌غیره» هستند.^۱

۶- 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 طباطبائی استناد می‌کنند. «علامه در حاشیه خود بر جلد اول اسفار ... مطابق مبانی فلسفی هر وجودی غیر از وجود واجب‌تعالی 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».^۲

این برداشت بر اساس تعلیقه مرحوم علامه طباطبائی در جلد یک کتاب اسفار است که در آنجا ماهیت را به ماهیت تامه و ماهیت غیرتامه 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».^۳

اما اولاً باید دانست که خود علامه در کتاب نه‌ایة الحکمة که متأخر از تعلیقات ایشان بر کتاب اسفار به نگارش درآمده و آراء نهایی مرحوم علامه را در این کتاب می‌توان یافت،^۴ به این مطلب تصریح دارند که وجود رابط ماهیت ندارد و نمی‌توان این متن را نادیده گرفت: «أنَّ الوجودات الرابطة لا ماهیة لها، لأنَّ الماهیة هی المقولة فی جواب ما هو، فهی مستقلة بالمفهومیة، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً

۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ۳۹۴/۴، ۴۰۳.

۲. امینی نژاد، نه‌ایة الحکمة، تعلیقات بر نه‌ایة الحکمة، ۱۲۲.

۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تعلیقه/۳۲۷.

۴. حقانی، شرح نه‌ایة الحکمة، ۱/۱۰.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی/ 197

بالمفهومیّة¹. ثانیاً انتساب ماهیت استهلاکی داشتن ممکنات به علامه طباطبایی بر اساس عبارت تعلیقه بر اسفار، علاوه بر این که خلاف صریح عبارات علامه در کتاب نهاییه است، همراه زحمت و موونه نیز خواهد بود. استاد جوادی آملی نیز اصل را همان کلام علامه در نهاییه 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 يقال 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»².

نتیجه‌گیری

از بیانات مطرح شده در این پژوهش، این نتیجه حاصل شد که بر اساس نظریه امکان فقری، بساط ماهیات برچیده و بالتبع امکان ماهوی نیز ابطال می‌شود. اکنون در مقام جمع‌بندی می‌توان حاصل سخن را در نکات زیر خلاصه کرد:

1. دو دیدگاه اصلی در بحث وجود دارد؛ دیدگاه تعمیق امکان ماهوی و دیدگاه ابطال امکان ماهوی.
2. دیدگاه آیت الله جوادی آملی عدم سازگاری امکان ماهوی و امکان فقری و برچیده شدن بساط ماهیات و ابطال امکان ماهوی با اعتقاد به نظریه امکان فقری است.
3. از نظر نگارندگان بین طرح امکان فقری و امکان ماهوی نمی‌توان اتصال ایجاد کرد و نظریه امکان فقری در تنافی با نظریه امکان ماهوی است.
4. 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.
5. با مطرح شدن نظریه امکان فقری ماسوی الله تذوت و نفسیت خود را از دست می‌دهند و عین تعلق و ربط خواهند بود.
6. استاد جوادی آملی قائلند که بساط ماهیات در بستر امکان فقری برچیده شده و به موزه معرفت باستانی خواهد رفت.
7. ماهیات تبدیل به مفاهیم شده و استواء نسبت در ممکنات بی‌معنا خواهد بود.
8. فقط در لحاظ استقلالی ممکنات با یکدیگر است که می‌توان گفت ممکنات ماهیت دارند و یا

1. طباطبایی، نهاية الحکمة، 39/1.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 404/4.

تقسیم‌های وجود پا برجاست.

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

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیها. تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۷۷ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیها. به تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء. به تحقیق الأب قنواتی. قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. قم: بیدار، ۱۳۷۱.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة. مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الهیات من كتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. منطق المشرقین. قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
- ارسطو. النص الكامل لمنطق ارسطو. به تحقیق فرید جبر. بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۹م.
- امینی نژاد، علی. نهاية الحکمة. تعلیقات بر نهاية الحکمة. قم: آل احمد، ۱۴۰۳.
- بستانی، فؤاد افرام. فرهنگ ابجدی. ترجمه رضا مهیار. تهران: اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. لاهور: دارالمعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ق.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر ایقاظ النائمین. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش اول از جلد اول [ج ۱]؛ بخش دوم از جلد اول [ج ۲]؛ بخش سوم از جلد اول [ج ۳]؛ بخش چهارم از جلد اول [ج ۴]؛ بخش پنجم از جلد اول [ج ۵]. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش چهارم از جلد دوم [ج ۹]. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش دوم از جلد اول [ج ۲]؛ بخش سوم از جلد سوم [ج ۱۳]. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۹۳.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش ششم از جلد سوم [ج ۱۶]. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۹۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. به تحقیق احمد عبد الغفور العطار. بیروت: نشر

دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.

حقانی، حسین. شرح نه‌ایة الحکمة. تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۹۵.

رشیدزاده، محمد و قاسم پورحسن درزی. «ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش. 71 (1396): 23-53.

سبزواری، ملاحادی. شرح المنظومة. به تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. بی‌جا: نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

سجادی، سیدجعفر. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1379.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1383.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: نشر مکتبة مصطفوی، 1368.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. المشاعر. تهران: طهوری، ۱۳۶۳.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. رسالة الحدود. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1366.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقه صدرالمতالیهین بر الهیات شفاء. به تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.

طباطبایی، محمد حسین. بداية الحکمة. تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.

طباطبایی، محمد حسین. نه‌ایة الحکمة. تعلیقه علی امینی نژاد. قم: آل احمد. ۱۴۰۳.

طباطبایی، محمد حسین. نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرانی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۱.

فارابی، محمد بن محمد. فصوص الحکم. به تحقیق محمد حسن آل یاسین. قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.

فخررازی، محمد بن عمر. المباحث المشرقیة. قم: بیدار، بی‌تا.

فیومی، محمد بن علی. المصباح المنیر. قم: انتشارات طلّیعه نور، ۱۴۳۸ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحارالانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمدتقی. شرح نه‌ایة الحکمة. به تحقیق و تصحیح عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

معلمی، حسن. حکمت مشاء. قم: نشر هاجر وابسته به حوزه علمیه خواهران، 1389.

میرداماد، محمدباقر. مصنفات میرداماد. گردآورنده عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1381.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد. اساس الاقتباس. به تحقیق مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.

Transliterated Bibliography

- Amīnīnizhād, ‘Alī. *Nihāya al-Ḥikma*. Ta’līq bar *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Āl Aḥmad, 2024/1403.
- Aristū. *al-Naṣ al-Kāmil li-Mantiq Aristū*. researched by Faṭṭā Jabr. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999/1420.
- Bustānī, Fu ād Afrām. *Farhang Abjadī*. translated by Rizā Mahyār, Tehran: Islāmī, 1997/1375.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Mabāḥith al-Mashriqīya*. Qum: Bīdār, s.d.
- Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. researched by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Qum: Bīdār, 1985/1405.
- Fayyūmī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qum: Qum: Intishārāt Ṭalī‘ah Nūr, 2016/1438.
- Ḥaqānī, Ḥusayn. *Sharḥ Nihāya al-Ḥikma*. Tehran: al-Zahra University, 2017/1395.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. researched by Muḥtabā Zārī‘ī. Qum: Būstān-i Kitāb, 2003/1381; 2014/1392.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Tehran: Maṭba‘a al-Ḥydarī, 1957/1377.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Mubāḥathāt*. Qum: Bīdār, 1992/1371.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’*. researched by al-Ab Qanawātī, Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī. 1985/1405.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Ilāhiyāt min Kitāb al-Shifā’*. researched by Ḥasan Ḥasanzādīh Āmulī, Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī Ḥawzah ‘Ilmiyah Qum, 1998/1376.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Mantiq al-Mashriqīn*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī. 1985/1405.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Nijāh*. Miṣr: Maṭba‘a Sa‘āda, 1978/1357.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 1 az Jild 1(vol. 1); Bakhsh 2 az Jild 1(vol. 2); Bakhsh 3 az Jild 1(vol. 3); Bakhsh 4 az Jild 1(vol. 4); Bakhsh 5 az Jild 1(vol. 5). researched by Ḥamid Pārsāniyā. Qum: Markaz-i Bayn al-Milālī Nashr-i Asrā’, 2008/1386.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 2 az Jild 1(vol. 2); Bakhsh 3 az Jild 3 (vol. 13). Qum: Markaz-i Bayn al-Milālī Nashr-i Asrā’, 2015/1393.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 4 az Jild 2 (vol. 9). researched by Ḥamid Pārsāniyā. Qum: Markaz-i Bayn al-Milālī Nashr-i Asrā’, 2011/1389.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 6 az Jild 3 (vol. 16). researched by Ḥamid Pārsāniyā.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی / 201

Qum: Markaz-i Bayn al-Milali Nashr-i Asrā', 2017/1395.

Javādi Āmulī, 'Abd Allāh. *Tahrīr Īqāz al-Nā'imīn*. Qum: Markaz-i Bayn al-Milali Nashr-i Asrā', 2016/1394.

Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughā wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīya*. researched by Aḥmad 'Abd al-Ghafūr al-'Aṭār, Beirut: Nashr Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1987/1407.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 1983/1403.

Mirdāmād, Muḥammad Bāqir. *Muṣannifāt Mirdāmād*. Girdāvarandih 'Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Anjuman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2003/1381.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Sharḥ Nihāya al-Ḥikma*. Taṣḥīḥ va researched by 'Abd al-Rasūl 'Ubūdiyyat, Qum: Mū'assisah-yi Āmūzish va Pazhūhish Imām Khumaynī. 1999/1378.

Mu'alimī, Ḥasan. *Ḥikmat Mashā'*. Qum: Nashr Ḥajar Vābastih bi Ḥawzah-yi 'Ilmiyah Khāharān, 2011/1389.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Asās al-Iqtibās*. researched by Mudaris Raḥavī. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1908/1326.

Rashīdzādih, Muḥammad va Qāsim Pūr Ḥasan Darzī. "Samarāt Tafkik Imkān Māhūvī va Imkān Vujūdī dar Ḥikmat Muta'āliyah", *Pazhūhish-hā-yi Falsafī -Kalāmī*. No. 71 (2018/1396): 23-53.

Sabzavārī, Mūlā Ḥādī. *Sharḥ al-Manzūmah*. Bi Taṣḥīḥ va Ta'liq Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī, s.l: Nashr Nāb, 1995/1416.

Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Nashr Maktaba Muṣṭafavī, 1990/1368.

Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā'ir*. Tehran: Ṭahūrī, 1985/1363.

Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Ṣadr al-Muta'allihīn. Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Risālah al-Hudūth*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 1999/1378.

Ṣadr al-Muta'allihīn. Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ va Ta'liqah Ṣadr al-Muta'allihīn bar al-Ilāhiyāt al-Shifā'*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Bunyād Hikmat Ṣadrā, 2004/1382.

Sajjādī, Sayyid Ja'far. *Farhang Iṣtilāḥāt Falsafī Mulāṣadrā*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī,

2001/1379.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, **2005/1383**.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāya al-Ḥikma*. Ta‘līqāt Ghulām Rizā Fayyāḍī, Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1414.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1983/1362.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Ta‘līqah ‘Alī Amīnīnizhād. Qum: Āl Aḥmad, 2024/1403.

Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. *Sharḥ al-Maqāṣid*. Lāhūr: Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘mānīya, 1981/1401.

‘Ubūdiyyat, ‘Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bi Niẓām Ḥikmat Šadrā’ī*. Tehran: Intishārāt-i Samt, 2013/1391.