

بررسی مسئله فقر و جودی

در حکمت متعالیه

سیدحمیدطالبزاده، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران
مرضیه افراسیابی*، دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

در این مقاله، مسئله فقر و جودی با توجه به سیر مفهومی آن از آغازین مراحل شکلگیری فلسفه اسلامی تا زمان صدرالمتألهین مورد بررسی قرار گرفته و در این راستا تلاش شده علاوه بر تبیین معنای موردنظر صدرالمتألهین از فقر ذاتی موجودات، نشانه‌هایی از این بحث که در فلسفه پیش صدرایی نیز مطرح شده مورد بررسی قرار گیرد. از اینرو ابتدا با برجسته کردن برخی اشارات در کلام فیلسوفان بزرگ پیش از ملاصدرا همچون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی در مباحثی همچون مناط نیاز معلول به علت و دوام احتیاج معلول به علت، تلاش شده تا نکات مرتبط با این بحث استخراج شود و در نهایت به بیان دیدگاه ملاصدرا در خصوص این بحث و نتایج و لوازم آن در فلسفه صدرایی و تمایز آن با فلسفه پیش صدرایی پرداخته شده است. بنابراین هدف اینست که هم سیر بحث نشان داده شود و هم تحولی که با فلسفه صدرایی در اینباره اتفاق افتاده مورد توجه قرار گیرد و بدین ترتیب اهمیت و جایگاه والای این مسئله در نظام فلسفی حکمت متعالیه بیش از پیش آشکار گردد.

کلیدواژگان

اصالت وجود
مناطق نیاز معلول به علت
وجود رابط
فقر و جودی
امکان ذاتی

مقدمه

بحث فقر و جودی ممکنات از مباحث فلسفی بی است که برای نخستین بار ملاصدرا بطور مستقل به آن پرداخته است. هرچند پیش از وی در آثار دیگر فلاسفه اسلامی زمینه و نشانه‌های این بحث قابل مشاهده است اما این صدرالمتألهین است که با روشن نمودن مبانی و لوازم فلسفی این بحث، جایگاه ویژه آن را در فلسفه تبیین کرده و برای نخستین بار آن را بطور دقیق و مشخص بعنوان یک اصل مهم فلسفی بیان میکند. دلیل این مطلب آنست که در حکمت صدرایی مسئله فقر و جودی ارتباط وثیقی با بحث اصالت وجود دارد و پذیرش اصالت وجود ما را بسوی مسئله فقر و جودی رهنمون میشود، چنانکه شهید مطهری در شرح مقاله نهم از مجموعه مقالات اصول فلسفه و روش رئالیسم میگوید:

(نویسنده مسئول) *Email: m.afraziabi@alumni.ut.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۲۲

نظریه فقر وجودی نتیجه قاطع اصول حکمت متعالیه است و بیش از هر چیز با اصالت وجود و تشکیک وجود رابطه دارد.^۱

طبق این نظریه وجود ممکنات است که متعلق جعل واقع میشود، نه ماهیات آنها؛ و این وجود معلول عین افتقار و نیاز به واجب الوجود است؛ از اینرو همانگونه که در ادامه مقاله بیان خواهد شد، حقیقت ممکنات چیزی جز وابستگی آنها به واجب الوجود و ربط و نیاز آنها چیز دیگری نخواهد بود و در نتیجه باید گفت آنچه حقیقتاً موجود است، یک وجود مستقل واجب است که تمامی ممکنات شئون و تجلیات او هستند. بر همین اساس است که ملاصدرا موجودات را به دو قسم رابط و مستقل تقسیم میکند و عقیده دارد که نحوه وجود ممکنات، عین فقر و نیاز به علت مستقل است و بنابراین ممکنات وجود رابطند، بدان معنا که جز ربط و تعلق و نیاز به علت که ذات مستقل حق است، چیزی نیستند.^۲

در این مقاله مسئله فقر وجودی در سه بخش مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در بخش نخست، این مسئله مورد توجه قرار گرفته که آیا میتوان نشانه‌هایی از «نظریه فقر وجودی» را در سخنان متفکران پیش از ملاصدرا خصوصاً فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق نیز مشاهده کرد یا خیر، و اگر نشانه‌هایی از مسئله فقر وجودی در آثار این افراد نیز قابل مشاهده است، تفاوت سخنان ملاصدرا با آنان در چیست. بر همین اساس، بخش دوم این مقاله در ادامه بخش اول، به طرح مسئله فقر وجودی در فلسفه صدرایی با توجه به مبانی خاص آن میپردازد و در بخش سوم نیز لوازمی که از قول به فقر وجودی در مکتب صدرایی حاصل

میشود و اهمیت جایگاه این مسئله در فلسفه صدرایی، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. پیگیری مسئله فقر وجودی در آثار فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق

چنانکه بیان شد، مسئله فقر وجودی بدان شکل که در حکمت متعالیه مطرح شده و با تبیین لوازم و مبانی خاص آن در فلسفه، از ابتکارات ملاصدرا محسوب میشود. اما سؤال اینجاست که آیا نمیتوان نشانه‌هایی از این مسئله را در آثار متفکران پیش از وی مشاهده کرد؟ اگر با این سؤال به سراغ فلسفه ارسطو برویم، چیزی از مسئله فقر وجودی را مشاهده نمیکنیم، چرا که مسئله ارسطو - و بطور کلی فلسفه یونان - صورت بخشی علت به معلول است، نه وجود بخشی به آن؛ و از همین روست که ارسطو اصلاً وارد مباحثی همانند مناط نیاز به علت و تمایز وجود و ماهیت در معلول و بطلان ذاتی معلول و ... نمیشود. بنابراین، باید گفت اگر دنبال ریشه یابی بحث فقر وجودی هستیم، باید در سنت فلسفه اسلامی این مسئله را پیگیری کنیم، نه در فلسفه یونان. در نتیجه، این مبحث را ابتدا در سخنان مؤسس فلسفه اسلامی یعنی فارابی، و پس از او در ابن سینا و شیخ اشراق پیگیری خواهیم نمود.

همانطور که در ادامه مقاله نیز اشاره خواهد شد، از آنجا که مسئله فقر وجودی با مسئله علیت و مناط نیاز معلول به علت مرتبط است، نگاهی به سخنان فارابی درباره علیت و مسائل مرتبط با آن می‌اندازیم. فارابی در شرح رساله زنون کبیر تلویحاً مناط نیاز به علت را مطرح میکند و این مناط را امکان میداند:

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۹۹.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۹۳-۹۲.

■ بحث فقر وجودی ممکنات از مباحث فلسفی‌یی است که برای نخستین بار ملاصدرا بطور مستقل به آن پرداخته است. وی با روشن نمودن مبانی و لوازم فلسفی این بحث، جایگاه ویژه آن را در فلسفه تبیین کرده و برای نخستین بار آن را بطور دقیق و مشخص بعنوان یک اصل مهم فلسفی بیان میکند.

بنابراین، فارابی معلول را در بقا نیز محتاج به علت میداند و بعبارت دیگر از نظر او امکان ذاتی معلول اقتضا میکند که معلول همواره در وجود خویش محتاج علت باشد، چه آن معلول دائم الوجود باشد و چه محدث؛ بعبارت دیگر او برخلاف متکلمین حدوث را مناط نیاز به علت نمیداند بلکه عقیده دارد که موجودات ممکن همواره از حیث ذات امکانی خویش، محتاج علتند؛ از همین رو او معلول را فی ذاته و با قطع نظر از علت معدوم میپندارد، چنانچه در فصوص الحکمه نیز این معنا را تصریح کرده و میگوید:

الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها و الالم توجد، و لا يجب وجودها بذاتها و الالم تكن معلولة فهي - في حد ذاتها - ممكنة الوجود، و تجب بشرط مبدئها، و تمتنع بشرط لا مبدئها. فهي في حد ذاتها هالكة، و من الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة. ف(كل شيء هالك الا وجهه)؛ الماهية

۳. فارابی. رسائل فلسفی فارابی، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۴. همان، ص ۱۱۷.

۵. همان، ص ۱۳۵.

هر آنچه در عالم کون و فساد (پیدایش و زوال) قبلاً نبوده و بعد موجود شده، ممکن الوجود است. چون اگر ممتنع الوجود میبود اصلاً به وجود نمی‌آمد و اگر واجب الوجود میبود، دائماً موجود بود. [اما] ممکن الوجود در هستی محتاج علتی است که آن را از عدم به وجود آورد. بنابراین (اولاً) هر آنچه از خویش وجودی ندارد ممکن الوجود است و (ثانیاً) وجود هر ممکن الوجود از ناحیه غیر اوست و این غیر... در نهایت به واجب الوجود متکی است.^۳

همانگونه که ملاحظه میشود، فارابی در این قطعه مناط نیاز به علت را امکان دانسته و تصریح کرده که ممکن الوجود از خودش وجودی ندارد و بعبارت دیگر فی ذاته معدوم است و وجودش را از ناحیه واجب الوجود دریافت میکند. فارابی در عبارات متعدد دیگری این معنا را مورد تأکید قرار میدهد و تصریح میکند که قدم زمانی رافع نیاز ممکن به علت نیست. چنانچه در رساله الدعای القلیبه میگوید: لازمه ممکن الوجود آن است که پیوسته بلحاظ ذاتش ممکن الوجود باشد و وجود و وجوبش عارض بر آن و بواسطه غیر باشد، خواه این عروض پیوسته انجام گیرد یا بنحو موقت.^۴

یا در رساله اثبات المفارقات چنین بیان میکند: اگر معلول پس از وجود یافتن از علت بین نیاز گردد، بدان معناست که معلول پس از آنکه ممکن الوجود و نیازمند به علت بود، واجب الوجود بالذات شود، و معقول نیست که حدوث معلول باعث واجب بالذات شدن او شود. چراکه حدوث، خود امری است نیازمند به علت که در نهایت به واجب بالذات ختم میشود.^۵

المعلولة؛ لها عن ذاتها أن ليست؛ و لها عن غيرها أن توجد، و الأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات.^٦

با توجه به آنچه بیان شد در می یابیم که هر چند هنوز با طرح مسئله فقر وجودی با در نظر داشتن لوازم و مبانی فلسفی آن فاصله بسیاری وجود دارد، چرا که اولاً بسبب عدم نگرش اصالت وجودی، ذاتی برای معلول فرض شده که مستقلاً قابل تعقل است و ثانیاً چنین بیان شده که این ذات از ناحیه علت خود واقعاً (نه اعتباراً) و حقیقتاً (نه مجازاً) موجود میشود، و ثالثاً امکان ذاتی معلول به علت مناط نیاز آن به علت برشمرده شده است؛ اما با این وجود نشانه‌هایی از مبحث فقر وجودی در سخنان پایه‌گذار فلسفه اسلامی یعنی فارابی قابل مشاهده است، چرا که معلول را در حد ذاته نیستی و بطلان خوانده و بر این باور است که او در وجود خویش دائماً محتاج وجودبخشی علت است و در غیر این صورت لیس محض خواهد بود.

همین نحوه بیان را با وضوح بیشتری در سخنان ابن‌سینا نیز میتوان مشاهده کرد. او در الهیات شفا در عباراتی که مضمونی مشابه سخنان معلم ثانی دارد با استفاده از لفظ حق به جای وجود، واجب الوجود را حق بذاته (واجد وجود بالذات) میداند و ممکنات را حق بغیره (واجد وجود بالغير) و باطل فی نفسه (واجد حیثیت لیس ذاتی) میداند و بیان میدارد که هر چیزی غیر از واجب الوجود باطل فی نفسه است:

فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً،
و الممكن الوجود حق بغیره، باطل فی نفسه.
فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل فی
نفسه.^٧

به همین دلیل است که میگوید ماهیت ممکنات

استحقاق وجود ندارد بلکه فی نفسه و با قطع نظر از واجب الوجود استحقاق عدم دارد، بنابراین:

فإن ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها وقطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق العدم، فلذلك كلها في أنفسها باطلة، و به حقة، و بالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصلة، فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه، فهو أحق بأن يكون حقاً.^٨

چنانچه مشاهده کردیم ابن‌سینا در اینجا با عباراتی مشابه فارابی حیثیت عدم ذاتی ممکنات را بیان میدارد و آنها را با قطع نظر از واجب الوجود معدوم میخواند. او این مطلب را در «تعلیقات» نیز بیان میکند و در آنجا ضمن آنکه ارتباط معلول و علت را وجودبخشی میداند، همانند فارابی صریحاً عنوان میدارد که – برخلاف نظر متکلمین – حدوث نمیتواند مناط علیت شمرده شود، بلکه امکان ذاتی معلول، عامل نیاز آن به علت است.

آنچه در بیان ابن‌سینا در خصوص رابطه علیت و ملاک نیاز به علت جلب توجه میکند این است که ابن‌سینا برای نخستین بار در بیان رابطه علیت از عبارات فقر و حاجت در مقابل غنی استفاده میکند و فقر و احتیاج به علت را عین ذات معلول برمی‌شمرد که دائمی و تغییرناپذیر است.^٩ او بر این اساس وجود را منقسم به دو قسم میداند^{١٠} و میگوید:

٦. فارابی، فصوص الحکمه، ص ٥١.

٧. ابن‌سینا، الهیات شفا (مقاله اول، فصل ٨)، ص ٤٨.

٨. همان، ص ٣٥٦: تمامی ممکنات فی نفسه باطلند و بواسطه واجب الوجود حق هستند و در نسبت با وجهی که رو بسوی او دارند حاصل میشوند، بنابراین، کل شيء هالك الا وجهه.

٩. ابن‌سینا، التعلیقات، ص ١٧٧.

١٠. چنانچه در ادامه خواهیم دید منطبق با تقسیم وجود به رابط و مستقل در حکمت متعالیه است.

الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته. والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتي له. الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقومة له، وإما أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له. ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجاً، وإلا قد تغير وتبدل حقيقتهما.^{۱۱}

بنابراین بعقیده ابن سینا فقر و احتیاج وجودی، عین ذات معلول ممکن و غنای وجودی عین ذات واجب الوجود است، از همین روست که نیاز معلول به علت همیشگی است، چرا که ذات معلول که عین نیاز است، تغییرناپذیر است و در نتیجه همواره ذاتاً محتاج علت است.^{۱۲} چنانکه میبینیم در اینجا ابن سینا موجودات را فقط به دو دسته فقیر و مستغنی تقسیم میکند^{۱۳} و در این تقسیمبندی نیز بیان میدارد که موجودات فقیر از خودشان استقلال وجودی ندارند بلکه در وجود وابسته به موجود غنی هستند؛ و نیز فقر مقوم ذات موجود فقیر است و غنی مقوم ذات موجود غنی است، بنابراین فقیر همواره در وجودش وابسته و محتاج به غنی است. چنانکه در ادامه بیان خواهد شد، ملاصدرا این سخنان را نشانه آن دانسته که ابن سینا به قوه حدس، فقر وجودی ممکنات را درک کرده و آنها را تجلیات ذات حق تعالی دانسته است^{۱۴}؛ همانگونه که در عبارت ذیل نیز ابن سینا ممکنات را چیزی جز فعل واجب الوجود نمیداند و از اینرو واجب الوجود را مستغنی مطلق میداند و هر آنچه جز او را هالک فی نفسه معرفی میکند:

و اذا قيل [الواجب] ملك فهو المستغنى الذى

يستغنى عن كل شيء ولا يستغنى عنه شيء فى شيء... فإذا عرفت هذا فتعلم ان جميع ما سواه هو فعله و انه صدر عنه لذاته و انه لا يشترط ان يسبقه عدم و زمان لأن الزمان تابع للحركات و هو من فعلها.^{۱۵}

ابن سینا در اشارات و تنبیهات نیز عبارات غنی و فقیر را بترتیب برای واجب الوجود و ممکنات بکار برده و اینگونه بیان کرده که حق تعالی پادشاهی حقیقی است که غنی مطلق است یعنی نه در ذات و نه در صفات ذات و نه در کمالات مضاف به ذات به غیر نیازی ندارد و در مقابل، همه چیز در همه چیز به او محتاج است، بنابراین تمامی ممکنات فقیرند و حق تعالی غنی مطلق است^{۱۶}؛ او همچنین در عبارتی فقر و نیاز ممکنات به واجب الوجود را به انوار خورشید نسبت به خورشید تشبیه کرده که چنانچه خواهیم دید این تشبیه در سهروردی و ملاصدرا نیز تکرار میشود:

وقد بينا أن جميع العلل تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وأن واجب الوجود بذاته واحد، فيجب أن يكون للعالم مبدأ لا يشبهه،

۱۱. همان، ص ۱۷۹-۱۷۸: «وجود یا محتاج به غیر است که احتیاجش به غیر مقوم آن است، یا مستغنی از غیر است که در این صورت استغنا از غیر مقوم آن است؛ وجود محتاج هیچگاه غیر محتاج نمیشود، همانگونه که وجود مستغنی از غیر، هیچگاه محتاج نخواهد شد، چرا که در غیر این صورت حقیقت آنها تغییر خواهد پذیرفت».

۱۲. همان، ص ۱۸۰-۱۷۷.

۱۳. تقسیمبندی وجود در حکمه متعالیه بر اساس فقر وجودی نیز به همین شکل خواهد بود.

۱۴. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۵۴.

۱۵. ابن سینا، رسائل ابن سینا، ص ۲۵۳ و ۲۵۴.

۱۶. همو، اشارات و تنبیهات (النمط السادس)، ص ۱۱۲.

■ نشانه‌هایی از مبحث فقر وجودی در سخنان پایه‌گذار فلسفه اسلامی یعنی فارابی قابل مشاهده است، چرا که معلول را در حد ذاته نیستی و بطلان خوانده و بر این باور است که او در وجود خویش دائماً محتاج وجودبخشی علت است و در غیر این صورت لیس محض خواهد بود.

فوجود العالم منه. و وجود ذلك المبدأ يكون واجباً بذاته، بل تكون حقيقة الوجود المحض، أي لا يخالطه معنى ما بالقوة و ماسواه يكون وجوده منه، مثل الشمس التي هي مضيئة بذاتها، و ماسواها مضيء بها، و الضوء عارض منها. و هذا المثال يصح لو كانت الشمس نفس الضوء، و لم يكن للضوء موضوع. ولكن الأمر بخلاف ذلك، فإن ضوء الشمس له موضوع، و واجب الوجود بذاته لا موضوع له، بل هو قائم بذاته.^{۱۷}

البته نکته‌یی که در این سخن ابن‌سینا جلب توجه میکند و بنظر میرسد نشانه فاصله ابن‌سینا با نظریه فقر وجودی مطرح در فلسفه صدرایی باشد، این است که ابن‌سینا در این مثال موجودات را مضمیء بواسطه نور خورشید وجود دانسته، نه مراتبی از آن؛ گویی که چیزی هست که بواسطه نور وجود روشنایی میگیرد؛ چنانکه خود وی نیز تصریح کرده که «والضوء عارض منها» و روشن است که این تعبیر گویای آن است که باید ذاتی باشد که معروض وجود قرار گیرد؛ شاید بتوان این عبارت را به دیدگاه سینوی تمایز وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت برگرداند که مطابق

آن — همانطور که از این تشبیه نیز برمی‌آید — ماهیات ذواتی هستند که مستقل از علت قابل تعقلند و پس از عروض وجود واقعاً موجود میشوند، و اینگونه — همانطور که ملاصدرا تبیین کرده^{۱۸} — در مکتب مشائی مجعول بالذات «اتصاف ماهیت به وجود» یا عبارت دیگر «عروض وجود بر ماهیت» خواهد بود، نه نفس وجود مفتقر معلول و همین تمایز عمده است که سبب میشود مکتب مشائی به بحث فقر وجودی بدان شکل که در فلسفه صدرایی مطرح است، دست نیابد و مورد نقد ملاصدرا واقع شود.

پس از مکتب مشا، شیخ اشراق در حکمت نوری خود بحث جدیدی را مطرح میکند و آن طرح بحث نور است. سهروردی نورالانوار را غنی مطلق میداند و از تحلیل غنای مطلق نورالانوار به یگانگی وجود او میرسد:

يجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة و البرازخ و هيئاتها الى نور ليس وراءه نور، و هو نور الانوار و ... و هو الغنى المطلق، اذ ليس وراءه شيء آخر. و لا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فانهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى و لا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، و لا بامر يفرض أنه لازم للحقيقة اذ يشتركان فيه و لا بعارض غريب كان ظلمانياً أو نورانياً، فأنه ليس وراءهما مخصص و ان خصص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصص متعینين لا بالمخصص، و لا يتصور التعین و الاثنية الا بمخصص.

۱۷. همو، التعليقات، ص ۱۸۹.

۱۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۷۵.

فالنور المجرد الغنى واحد وهو نور الانوار و ما دونه يحتاج اليه و منه وجوده.^{۱۹}
 بنابراین غیر از نور الانوار هر آنچه هست محتاج به نور الانوار است و از جهت ذات خود فقیر است؛ شیخ اشراق خود در عبارت زیر، فقر موجودات و غنای حق و یگانگی ذات غنی مطلق را بیان میکند:

ممکنات همه مفتقرند به واجب الوجود، پس غنی مطلق نیست الا واجب الوجود. و دو غنی مطلق نشاید که باشد زیرا که اگر یکی در زیر قدرت آن دیگری آمدی او را اولاً تر بودی، و چون در زیر قدرت او در نیاید او را اولاً تر نباشد. پس او فقیر باشد و آنچه او را اولاً تر است او را نایافت باشد. پس غنی مطلق یکیست، و آنچه بجز اوست همه درویشند چنانکه در تنزیل آمده است: «وَمَنْ جَاهِدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» و آیتی دیگر: «اللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ».^{۲۰}

بنابراین شیخ اشراق نیز همانند ابن سینا، واجب الوجود را غنی مطلق و ممکنات را فقیر میخواند اما نکته جدیدی که با طرح بحث نور در حکمة الاشراق مناسبت دارد، نظر شیخ اشراق در مورد مناط نیاز به علت است. همانگونه که میدانیم شیخ اشراق موجودات را به دو دسته کلی نور و غیرنور تقسیم میکند و خود نور را نیز منقسم به دو قسم نور عارض و نور مجرد میداند و غیر نور را هم به دو قسم جوهر غاسق (که مستغنی از محل است) و هیئت ظلمانی (که عارض غیر میشود) تقسیم میکند.^{۲۱}

شیخ اشراق، اختلاف انوار مجرد عقلی را به کمال و نقص میداند، نه به ماهیت؛ «النور کله فی نفسه لا یختلف حقیقته الا بالکمال و النقصان... فانه ان کان

له جزءان وکل واحد غیر نور فی نفسه، کان جوهرأ غاسقأ أو هیئة ظلمانیة فالمجموع لا یكون نورأ فی نفسه. و ان کان أحدهما نورأ و الآخر غیر نور، فلیس له مدخل فی الحقیقة النوریة و هی أحدهما» یعنی انوار مجرد به نور الانوار فرقی ندارند جز در کمال و نقص، بنابراین عامل احتیاج آنها به نور الانوار، نقص و فقر رتبی آنهاست که مربوط به نحوه وجودی و نوری آنهاست و بگفته خود شیخ اشراق به ماهیت برنمیگردد. گویا شیخ اشراق در اینجا قدمی را از نظریه امکان ماهوی به عنوان مناط نیاز به علت فراتر میگذارد و مناط نیاز به علت را - حداقل در انوار مجرد - بیشتر بسوی نحوه وجود آنها (که او از آن تعبیر به نقص و کمال نوری میکند) میکشاند؛ هرچند در خصوص دیگر اقسام وجود، چنین مطلبی را بیان نمیکند. اما در هر حال با توجه به مبانی حکمت اشراق از جمله مجعول ندانستن وجود^{۲۲} بهیچ وجه

۱۹. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۲۰. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ سهروردی این مطلب را در مواضع بسیاری تکرار کرده، از جمله: «الحق الأول لا یجب علیه شیء إلزاماً عن غیره، و لکن یجب به الأشياء و هو الغنی المطلق و الجواد المطلق.» و «الغنی المطلق» هو الذی لا یتوقف ذاته و لا کمال لذاته علی غیره. و «الفقیر» هو الذی یتوقف منه إما ذاته أو صفة کمال له. و لما علمت أن الممكنات کلها مفتقرة إلى واجب الوجود، فلا غنی علی الإطلاق إلا واجب الوجود. لا یصح وجود غنیین مطلقین، إذ لو دخل أحدهما تحت قدرة الآخر کان أولى، و إذا لم یدخل فقد عدم الأولى فهو فقیر عادم لما هو الأولى. فالغنی المطلق واحد و ماسواه فقیر» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۷۵-۷۴).

۲۱. همان، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲۲. شیخ اشراق در حکمة الاشراق قاعده‌یی را تحت این عنوان بیان میکند که مجعول ماهیت است نه وجود، چراکه وجود را اعتباری عقلی برمی‌شمرد (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۸۶)، البته ملاصدرا در اسفار چنین بیان میکند که ممکن



نمی‌توان این سخن شیخ اشراق را بعنوان نظریه فقر وجودی مطرح کرد، چرا که نظریه فقر وجودی لازمه اصالت وجود و مجعول بالذات دانستن وجود است و این ملاصدراست که با تنقیح بحث اصالت وجود، فقر وجودی را نتیجه می‌گیرد.

از آنچه تاکنون در باب سیر بحث نیاز معلول به علت و بتعبیر ابن سینا فقر معلول نسبت به علت بیان شد، میتوان نتیجه گرفت که این بحث تا پیش از ملاصدرا بیانگر نیاز معلول به علت در ذات خود بوده که از آن به فقر دائمی ممکنات نسبت به غنی مطلق تعبیر شده است. اما در عین حال چنانکه دیدیم در فلسفه مشاء برای موجودات، ذات و ماهیتی فرض شده که هرچند مستقل از علت، وجودی ندارد اما مستقلاً قابل تصور است و با افاضه علت واقعاً موجود میشود. عبارت دیگر در فلسفه مشاء عروض وجود بر ماهیت به این معناست که ماهیت بواسطه عروض وجود واقعاً و حقیقتاً (نه اعتباراً و مجازاً) وجود می‌یابد و تا زمانی که نور وجود بر او میتابد، وجودش ادامه دارد؛ همچون عروض نور بر اجسام تاریک که تا زمانی که نور بر آنها میتابد، نورانیند و هرگاه تابش نور متوقف شود، تبدیل به ظلمت میشوند. در فلسفه اشراقی نیز از آنجا که مجعول بالذات ماهیت دانسته شده، نه وجود، این نتیجه حاصل میشود که ماهیات واقعاً موجود میشوند و بنابراین تباین وجودی با علت خویش خواهند داشت؛ امری که در حکمت متعالیه صدرایی بهیچ نحو پذیرفته نیست.

خلاصه آنکه در فلسفه پیش صدرایی، اعم از حکمت اشراق و حکمت مشاء، مناط نیاز به علت، امکان ذاتی معلول برشمرده شده که لازمه آن قائل شدن به ذاتی برای معلول است که مستقلاً قابل تصور

است و بواسطه جعل جاعل واقعاً موجود میشود، در حالیکه چنانکه خواهیم دید در تفکر صدرایی این تلقی تحولی بنیادین خواهد یافت.

۰۲. طرح مسئله فقر وجودی در حکمت متعالیه مطابق با مبانی فلسفی آن

همانگونه که میدانیم حکمت متعالیه بر محور اصل اساسی اصالت وجود شکل گرفته و براساس این اصل است که تلقی نوینی نسبت به بسیاری از مسائل فلسفی شکل می‌گیرد و تحولی اساسی در بسیاری مباحث رقم می‌خورد و یا مباحث نوینی در فلسفه مطرح میشود که پیش از ملاصدرا امکان طرح و فهم آن وجود نداشت. یکی از این مسائل که در اثر قول به اصالت وجود مبنا و شکل تازه‌ی بخود گرفته، بحث مناط نیاز معلول به علت و فقر وجودی معلول نسبت به علت است. همانگونه در بیان سخنان فارابی و ابن سینا مشاهده کردیم، حکمای پیش از ملاصدرا با بینشی ناظر به ماهیت، «امکان ذاتی» را مناط نیاز به علت میدانستند اما ملاصدرا دریافت که مطابق با اصالت وجود این مسئله نیز باید مورد بازاندیشی قرار گیرد.

مطابق دیدگاه ملاصدرا، با در نظر داشتن این مطلب که خارجیت و منشأییت آثار صرفاً متعلق به وجود است، روشن خواهد شد که جعل بالذات به

است منظور شیخ اشراق از این سخن اعتباری بودن مفهوم وجود باشد که تصورش بدیهی است نه وجودات خاص که بگفته شیخ اشراق بعینه از مراتب انوارند، چراکه چنانچه بیان شد انوار مجرد از نظر شیخ اشراق ذواتی نوری هستند و نوریت و وجودشان زائد بر ذاتشان نیست (الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۱۱)، عبارت دیگر ماهیت آنها عین مرتبه وجودی آنهاست؛ نیز ر.ک. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۹۵-۲۹۲.

وجود تعلق میگیرد، نه به ماهیت^{۲۳}؛ چرا که بنا بر اصالت وجود، وجود عین خارجیت است و بعبارت دیگر در خارج چیزی جز وجود نیست و از طرف دیگر رابطه جعل و علیت نیز رابطه‌ی است میان واقعیات خارجی، بنابراین آنچه بالذات متعلق جعل قرار میگیرد چیزی جز وجود نیست و از آنجا که ماهیات اموری اعتباریند که از حدود وجودات محدود انتزاع میشوند و نسبتشان با وجودی که از آن انتزاع میشوند، نسبت سایه با شخص واجد سایه است، هرگز نمیتواند جاعل یا مجعول باشند^{۲۴}؛

انّ الماهیات امور لا یتعلق بها فی ذاتها
الجعل و التّأثیر و لا الوجود و العدم و لا
الحدوث و لا القدم.^{۲۵}

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا آنچه جعل میکند و جعل میشود، وجود علت و وجود معلول است و ماهیات مجعول بالعرضند:

اثر جاعل... گونه‌یی از گونه‌های وجود و مرتبه‌یی از مراتب ظهور است، نه ماهیتی از ماهیات؛ بلکه ماهیت به نور وجود - بدون تعلق جعل و افاضه به آن - ظاهر میگردد، پس... صادر از مبدع حق و صانع مطلق، در واقع و حقیقت وجود است، نه ماهیت، بنابراین نسبت معلولیت به ماهیت مجاز صرف است، مانند نسبت موجودیت بدان.^{۲۶}

ملاصدرا لازمه‌ی مجعول بالذات بودن وجود را نفی امکان ذاتی بعنوان ملاک نیاز به علت برمیشمرد. بر این اساس او در فقرات بسیاری در ردّ امکان بعنوان مناط نیاز به علت سخن میگوید. از نظر او اگرچه امکان برای ممکن به اعتبار ذات ممکن ثابت است، ولی در نفس الامر چیزی بعنوان امکان ثبوت ندارد،

بلکه در نفس الامر با وجود مواجهیم که مساوق فعلیت است؛ امکان در حقیقت امری عدمی است که عبارتست از سلب ضرورت دو طرف از نفس ذاتی که در واقع موصوف به یکی از آن دو ضرورت است (چراکه در واقع یا وجود دارد و بنابراین ضرورتاً موجود است، یا وجود ندارد و بنابراین ضرورتاً معدوم است) و اتصاف شیء به امری عدمی، موجب اتصافش به آن صفت در واقع نمیشود (مثل زید که در بازار متحرک است، بنابراین صفت متحرک بودن در واقع برایش ثابت است، اما بسبب نبودنش در منزل صفت عدمی متحرک نبودن در منزل نیز برایش صادق است اما در واقع برایش ثبوت ندارد). بنابراین اولاً از نظر ملاصدرا امکان یک صفت نفس‌الامری نیست و ثانیاً حتی اگر امکان را صفت ممکن در واقع بدانیم، با توجه به مباحث گذشته که جعل به وجود تعلق میگیرد و نه به ماهیت، امکان که امری ماهوی است مدخلیتی در جعل نخواهد داشت (مثل اینکه رنگ واقعاً صفت حیوان هست، ولی مدخلیتی در احساس و تحریک او ندارد)، در نتیجه امکان نمیتواند منشأ و مناط نیاز به علت برشمرده شود.^{۲۷} ملاصدرا لازمه‌ی قائل شدن به امکان ماهوی بعنوان مناط نیاز به علت را این امر برمیشمرد که مجعول بالذات را نه وجود، بلکه توصیف ماهیت به وجود بدانیم. چرا که امکان چیزی جز کیفیت نسبت وجود رابطی یا محمولی به ماهیت نیست، بنابراین اگر ملاک نیاز به علت را

۲۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۹۱.

۲۴. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۲ و ۹۶-۹۲.

۲۵. همان، ص ۱۳۵.

۲۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۱.

۲۷. همان، ص ۲۳۳-۲۳۱.

امکان بدانیم، آنچه محتاج به جاعل است چیزی جز موجود شدن ماهیت نخواهد بود^{۲۸}. در حالیکه از نظر ملاصدرا، مجعول دانستن توصیف ماهیت به وجود دو مفسده دارد: نخست آنکه اتصاف، امری اعتباری است در حالیکه اثر فاعل موجود، باید امری وجودی باشد، در نتیجه اتصاف که امری اعتباری است صلاحیت مجعول بودن را ندارد^{۲۹}، دوم آنکه اتصاف چیزی به چیزی فرع بر ثبوت موصوف است، بنابراین باید ماهیت پیش از اتصافش به وجود، موجود باشد که در این صورت یا تقدم شیء بر نفس خود لازم می آید یا تسلسل^{۳۰}. بعقیده ملاصدرا قائل شدن به نظریه امکان ماهوی بعنوان ملاک نیاز به علت بر اساس نگرشی متقابل با اصالت وجود است، چرا که مستلزم فرض ماهیت معلول و امکان ذاتی آن با قطع نظر از علت آن است، در حالیکه از دیدگاه وی معلول نه امری مرتبط به علت، بلکه عین ارتباط با علت است و حتی تصور آن نیز منفک از علت امکانپذیر نیست.

ملاصدرا در اسفار، سخنان کسانی که ماهیت یا اتصاف ماهیت به وجود را مجعول بالذات میدانند، نقل و نقد میکند و این سخنان را فاقد مبنای برهانی میدانند و میگویند اساس سخن این افراد مبتنی بر اینست که آنان وجود را امری اعتباری و عقلی دانسته اند. عبارت دیگر این اشخاص تنها مفهوم مصدری و انتزاعی وجود را مورد لحاظ قرار داده اند، نه حقیقت آن را^{۳۱}، در حالیکه – چنانکه بیان شد – آنچه بالذات مورد جعل واقع میشود، تنها حقیقت وجود است. بگفته ملاصدرا، خواهه نصیر نیز در مصارع المصارع این مطلب را بیان کرده، وجود معلولات را در نفس الامر مقدم بر ماهیت آنها دانسته و آنچه را که بعنوان صفت ماهیت، متأخر از ماهیت

است، مفهوم مصدری و عقلی وجود دانسته است نه حقیقت آن:

و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسي (ره) في كتاب مصارع المصارع وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه و يحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود – فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي^{۳۲}.

پس همانگونه که گفته شد بعقیده ملاصدرا صوادر بالذات وجوداتند و سپس عقل ماهیت این وجودات را انتزاع میکند، در نتیجه ماهیت و امکان ماهوی

۲۸. من الاحتجاجات للزاعمين أن أثر العلة هي صيرورة الماهية موجودة كما هو المشهور من المشائين أن مناط الحاجة إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان ليس إلا كيفية نسبة وجود المحمولي أو الرابطي إلى الماهية فالمحتاج إلى الجاعل ليس إلا صيرورة الماهية موجودة (همو، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۹۶-۹۵).

۲۹. أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً و الاتصاف بأى معنى أخذ فهو أمر اعتباري لا يصلح كونه أثراً للجاعل (همو، الحكمة المتعالية في الاسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹۱).

۳۰. و الثاني أن اتصاف شيء بصفة وإن لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود إما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه و تحصيل الحاصل أو بغيره فنقل الكلام إلى الوجود السابق و الاتصاف به فيتسلسل (همان، ص ۴۹۲).

۳۱. همان، ص ۴۸۲.

۳۲. همان، ص ۴۹۳-۴۹۲.

اموری اعتباریند. چرا که در نفس الامر چیزی غیر از وجود نیست:

فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النوعت هي المسماة بالذاتيات.^{۳۳}

طبق این نگرش جعل ذات معلول بعینه همان ارتباط او با علت است. بعبارت دیگر ارتباط معلول با علت عین حقیقت آن است، از اینرو معلول عین ربط به علت است:

فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علة فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها.^{۳۴}

توضیح مطلب آنکه، هنگامیکه در رابطه‌یی چیزی به چیز دیگر، امر سومی را میبخشد، پنج مقوله در این رابطه قابل تحلیل است: ۱. دهنده ۲. گیرنده ۳. امر داده شده ۴. دادن ۵. گرفتن. اما اگر این رابطه، رابطه وجودبخشی علت به معلول باشد و بعبارت دیگر مجعول یعنی آنچه داده شده «وجود» باشد، این پنج مقوله تنها به یک مقوله کاهش می‌یابند که عبارتست از «علت وجود دهنده»، چرا که در چنین رابطه‌یی وجود معلول افاضه میشود و این وجود همان امر داده شده است و افاضه این وجود عین دادن و گرفتن و گیرنده است. بنابراین در رابطه علیت وجودی ما تنها با یک «علت مفیض وجود» مواجهیم که معلول همان افاضه اوست.^{۳۵}

■ بعقیده ملاصدرا قائل شدن به نظریه امکان ماهوی بعنوان ملاک نیاز به علت بر اساس نگرشی متقابل با اصالت وجود است، چرا که مستلزم فرض ماهیت معلول و امکان ذاتی آن با قطع نظر از علت آن است، در حالیکه از دیدگاه وی معلول نه امری مرتبط به علت، بلکه عین ارتباط با علت است و حتی تصور آن نیز منفک از علت امکانپذیر نیست.

این سخن بدان معناست که واقعیت معلول عین وابستگی به علت است، نه اینکه وابستگی به علت امری عرضی برای معلول باشد؛ همانطور که استغنا از غیر عین واقعی است که بینای از علت است، نه اینکه عارض بر آن باشد. بعبارت دیگر، معلول، فعل علت و شأنی از شئون علت است نه اینکه در اثر ایجاد و فعالیت علت حاصل شود.^{۳۶} نتیجه این سخن که خود لازمه مجعول بالذات دانستن وجود است، اینست که مناط نیاز به علت در حکمت متعالیه نه امکان ذاتی، بلکه فقر وجودی معلول یعنی وابستگی وجود معلول به علت است: «والحق ان منشأ الحاجة الى السبب... كون وجود الشيء تعلقاً متقوماً بغيره مرتبطاً اليه»^{۳۷}.

۳۳. همان، ص ۴۹۲.

۳۴. همان، ص ۴۸۸.

۳۵. چنانکه بیان شد، بنظر میرسد در اینجا حتی نمیتوان گفت ما در اینجا با دو واقعیت علت و معلول مواجهیم و عبارت دقیقتر نسبت به کسانی که دو طرف برای این رابطه قائل میشوند این است که بگوییم ما در اینجا تنها با یک واقعیت مواجهیم، اما واقعیته مفیض و موجد؛ ر.ک: حکاک، «امکان فقری»، ص ۱۵۶.

۳۶. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ص ۱۰۷.

۳۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳،

ص ۲۷۲.

از نظر ملاصدرا فقر وجودی یا امکان وجودی (در مقابل امکان ماهوی) به این معناست که معلول عین تعلق به علت است، بگونه‌یی که اگر از جاعل آن صرف‌نظر کنیم، چیزی باقی نماند؛ نه وجود و نه ماهیت^{۳۸}. ملاصدرا گاه از فقر وجودی معلولات تعبیر به امکان فقری نیز میکند، اما مقصود وی از لفظ امکان در عبارت «امکان وجودی» بهیچ عنوان لاقتضا بودن نسبت به وجود و عدم نیست، چرا که وجود مساوق وجوب و ضرورت است. عبارت دیگر از آنجا که هر چیزی برای خودش ضروری است، وجود برای وجود ضرورت دارد، بنابراین هنگامیکه امکان برای وجود بکار میرود هرگز نمیتواند بمعنای لاقتضا بودن نسبت به وجود و عدم باشد بلکه بمعنای فقر و حاجت و وابستگی ذاتی به علت است، بنابراین امکانی که در وجود ممکن قرار بگیرد - نه در ماهیت آن - چیزی جز وجود مفتقر آن نیست. ملاصدرا در اینباره چنین بیان میدارد:

فالوجود بالحقیقة - سواء كان سبباً أو مسبباً متقدماً أو متأخراً - هو الوجود لا غیر، فالغنی المتقدم هو الواجب جل ذكره و الفقیر المتأخر هو المسمى بالممكن و المعلوم... أما المسمى بالماهية فلا حظ له من الوجود كما لا حظ له من الوجوب... و لا حقیقة للماهیيات بحسب ذواتها، إنما هی اعتبارات و مفهومات، ينتزعها الذهن من الموجودات بحسب مراتبها فی الكمال و النقص و القرب و البعد من الوجود الحق المطلق و هی كأصنام لا حقائق لها إلا الأسماء «إن أسماء سمیتموها أنتم وءاباؤکم»^{۳۹}.

چنانکه در این سخن مشهود است، از دیدگاه ملاصدرا تنها چیزی که میتواند متعلق جعل قرار

بگیرد، وجود است و لا غیر؛ بنابراین ماهیت هیچگاه متعلق جعل واقع نمیشود. بعبارت دیگر ماهیت هیچگاه در مقام واقع و نفس الامر حقیقتاً متصف به وجود نمیشود، بلکه اتصاف ماهیت به وجود مجازی است چرا که ماهیات صرفاً اعتبارات و مفاهیم هستند که ذهن آنها را از مراتب وجود انتزاع میکند. بر کسی پوشیده نیست که این بیان در تقابل با نظریات پیش صدرا بی است که عقیده داشتند ماهیت واقعاً متصف به وجود میشود (در فلسفه مشائی)، یا واقعاً مجعول واقع میشود و تحقق می‌یابد (در فلسفه اشراقی). ملاصدرا در مقابل چنین بیان میکند که جعل بمعنای افاضه وجود بر ماهیت ممکنات یا متصف کردن ماهیت به وجود نیست: «موجودية الممكن ليست بإفاضة الوجود عليه من الجاعل أو بضم الوجود إليه كما اشتهر من المشائين»^{۴۰}؛ بلکه جعل ممکن بمعنای صدور نفس ممکن از جاعل است در حالیکه عین ربط به جاعل است: «موجودية الممكن عبارة عن صدور نفس ذاته عن الجاعل مرتبطة به منسوبة إليه»^{۴۱}. در واقع معلول از نظر ملاصدرا اصلاً ذاتی ندارد که متعلق جعل قرار گیرد. چرا که ذات چیزی جز انتزاع ذهن از مرتبه وجودی معلول نیست، بنابراین معلول چیزی نیست جز جعل جاعل. بر این اساس است که ملاصدرا معلول را اثر شیء میداند که بهیچ وجه وجود مستقلی ندارد:

والفاعلية و الإيجاد و التأثير یکون فی الحقیقة هی إفادة الجاعل الماهية^{۴۲} مرتبطة

۳۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴ و نیز ص ۴۸۹.

۳۹. همو، مفاتیح الغیب، ص ۳۸۷.

۴۰. همو، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۵۰.

۴۱. همان، ص ۵۱.

۴۲. ملاصدرا در اینجا از لفظ ماهیت به عنوان اثر جاعل یاد ←

بنفسه لا إفادته لها شيئاً مباحيناً لذاته متحققاً برأسه و لهذا قال بعض العارفين: الأثر في الحقيقة ليس شيئاً مستقلاً متميزاً عن المؤثر و ليس الأثر شيئاً بحياناً، بل المؤثر هو الشيء و الأثر إنما هو أثر شيء لا شيء بنفسه.^{۳۳}

۳. وجود رابط دانستن معلول و تمایز میان وجود رابط و وجود رابطی

دانستیم که از دیدگاه ملاصدرا معلول تنها اثر علت است، از اینرو نمیتوان معلول را چیزی مرتبط با علت دانست، بلکه معلول عین ارتباط با علت است و ذات آن عین فقر و نیستی است.

أن الممكن في مرتبة ذاته لا يكون موجوداً أصلاً – لا في نفسه و لا بنفسه و لا لنفسه – بل له الوجود الاعتباري النسبي إلى المبدأ الأول القيوم الواجب بالذات، وهو الموجود في نفسه، بنفسه، لنفسه.^{۳۴}

از این عبارت ملاصدرا که در آن برای معلول هیچ نفسیتی قائل نشده و بتعبیر دیگر آن را فی غیره، بغیره لغیره دانسته، در می یابیم که وجود معلول از سنخ وجود رابط است. اما اگر نحوه وجود معلول – که به تعبیر ملاصدرا عین فقر و عدمیت است – از سنخ وجود رابط است، بنظر میرسد که لازم است برای فهم بهتر فقر وجودی به بیان وجود رابط و جایگاه آن در فلسفه ملاصدرا – تا جایی که به بحث حاضر مربوط است – پردازیم، خصوصاً با توجه به اینکه خود ملاصدرا خلط وجود رابط و رابطی را در فلسفه پیش از خود، مانع درک درست نحوه وجود معلول بعنوان وجود رابط میدانند و بر آن است که حکمای پیش از وی وجود معلول را رابطی دانسته اند، نه رابط؛

«فیکون وجود المعلول رابطياً عندهم و رابطاً عندنا»^{۳۵}. بنابراین برای فهم مقصود ملاصدرا از فقر وجودی معلول باید به تبیین خاص او از وجود رابط توجه ویژه‌ی مبذول داشت.

ملاصدرا در فصل نهم از مرحله اول سفر اول در اسفار اربعه در بحث از وجود رابطی میان دو معنا از وجود رابطی تمایز قائل میشود و بتبع استاد خود میرداماد برای جلوگیری از خلط این دو معنا یکی را وجود رابطی و دیگری را وجود رابط میخواند، بیان او چنین است:

إطلاق الوجود الرابطی فی صناعاتهم یکون علی معینین: أحدهما ما یقابل الوجود المحمول و هو وجود الشيء فی نفسه...؛ و الثانی ما هو أحد اعتباری وجود الشيء الذی هو من المعانی الناعتیة و لیس معناه إلا تحقق الشيء فی نفسه و لکن علی أن یکون فی شيء آخر أو له أو عنده...؛ و الحاصل أن الوجود الرابطی بالمعنی الأول مفهوم تعلقی لا یمكن تعقله علی الاستقلال و هو من المعانی الحرفیة و یتحیل أن یسلخ عنه ذلك الشأن... و بالمعنی الثانی مفهوم مستقل بالتعلق؛ هو وجود الشيء فی نفسه و إنما لحقته الإضافة إلى الغیر بحسب الواقع خارجاً عن ماهیة موضوعه فله صلوح أن یؤخذ بما هو هو

→ کرده، ولی با توجه به اصرار او مبنی بر مجعول نبودن ماهیت بنظر میرسد مقصود او در اینجا از ماهیت هویت شخصی مجعول است، بعبارت دیگر ما به الشيء هو هو است، نه مایقال فی جواب ما هو.

۳۳. همان، ص ۵۲-۵۱.

۳۴. همان، ص ۳۲ و ۳۳.

۳۵. هو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۸۴.

■ معلول، فعل علت و شأنی از شئون
 علت است نه اینکه در اثر ایجاد و
 فعالیت علت حاصل شود. نتیجه این
 سخن که خود لازمه مجعول بالذات
 دانستن وجود است، اینست که مناط
 نیاز به علت در حکمت متعالیه نه امکان
 ذاتی، بلکه فقر وجودی معلول یعنی
 وابستگی وجود معلول به علت است.

فیکون معنی اسمیاً... و کثیراً ما يقع الغلط
 من اشتراك اللفظ فلو اصطلاح علی الوجود
 الرابط لأول الرابطین و الرابطی للأخیر...
 يقع الصیانة عن الغلط.^{۴۶}

خلاصه آنکه، بگفته ملاصدرا وجود رابطی پیش
 از وی به دو معنا بکار رفته است: ۱. بمعنای حرفی و
 فاقد هرگونه استقلال وجودی و مفهومی (در مقابل
 وجود محمولی) ۲. بمعنای ناعتی که در این حالت
 معنای مستقل دارد اما مستقلاً در خارج وجود پیدا
 نمیکند. ملاصدرا برای جلوگیری از خلط این دو
 مفهوم، معنای اول را وجود رابط مینامد و معنای دوم
 را وجود رابطی.

طبق گفته ملاصدرا در تمایز وجود رابط و رابطی
 باید گفت که وجود رابط هیچگونه جنبه استقلال
 ندارد و به تعبیر دیگر بغیره و لغیره و فی غیره است، در
 حالیکه وجود رابطی وجود بغیره و لغیره و فی نفسه
 است:

و معنی الوجود الرابطی وجود الشیء فی
 نفسه و لکن لا لنفسه، بل لغیره.^{۴۷}

منظور از فی نفسه بودن وجود رابطی این است که
 وجود رابطی مصداق مفهوم اسمی وجود است، و این

ویژگی سبب میشود که از این واقعیت مفهومی ماهوی
 در ذهن منعکس شود، مانند مفهوم سفیدی که به
 حمل هوهو بر مصداق سفیدی در خارج قابل حمل
 است؛ عبارت دیگر سفیدی مفهوم خاص و متمایزی
 دارد که در آن نشانی از ربط نیست، بنابراین باید گفت
 فی نفسه بودن مناط اثبنتیت و مستلزم کثرت واقعیات
 عالم نیز هست؛

لأنّ اقل مراتب الاثنینة بین شیئین اثنین
 أن یکون لکل منهما وجود فی نفسه و إن
 قطع النظر عن قرینه.^{۴۸}

اما مقصود از لغیره بودن وجود رابطی این است که
 وابسته و قائم به وجودی دیگر است، بطوری که
 ممکن نیست وابستگی آن را از آنچه بدان وابسته
 است قطع کرد و در عین حال موجود باشد، مثل وجود
 اعراض نسبت به جوهر. بنابراین واقعیت ربطی را
 ذهن به دو حیث تحلیل میکند: حیثیت فی نفسه که
 مفهوم ماهوی حاکی از آن است و به حمل هوهو بر
 آن واقعیت صادق است و عبارت دیگر معنای اسمی
 دارد و حیثیت لغیره که بیانگر وابستگی آن به وجودی
 دیگر است بنحوی که بدون آن وجود امکان موجود
 شدن در خارج را نمی یافت. در نتیجه میتوان وجود
 رابطی را «ذات لها الربط» دانست.^{۴۹} در مقایسه با
 وجود رابطی، وجود رابط اصلاً جنبه فی نفسه ندارد
 و فقط حیثیت وابستگی دارد، یعنی لغیره و فی غیره
 است. عبارت دیگر واجد مفهوم اسمی نیست و از
 اینرو هیچ مفهوم ماهوی یا مفهوم مستقل دیگری از

۴۶. همان، ص ۹۵ - ۹۲.

۴۷. همو، تعلیقه بر حکمه الاشراق، ص ۷۴؛ به نقل از:

عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ص ۲۰۶.

۴۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۴۱.

۴۹. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ص ۲۰۱ -

۲۰۷.

آنها در ذهن منعکس نمیشود و در نتیجه نمیتواند موضوع یا محمول هیچ قضیه‌ی واقع شود؛ بنابراین وجود رابط مناط اثینیت و مستلزم تعدد و تكثر واقعیات و اشیاء موجود در عالم نیست؛ چراکه وجود رابط اساساً ذاتی ندارد، بلکه عین ربط است حتی تعبیر ذات هو الربط هم مسامحی است، چون اصلاً وجود رابط ذاتی ندارد^{۵۰}؛

ان الرابط لا ذات لها اصلاً كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلاً.^{۵۱}

۴. نتیجه وجود رابط دانستن معلول

پس از توضیح اجمالی بیان شده پیرامون وجود رابط و رابطی^{۵۲} به بحث اصلی مقاله باز میگردیم و این مسئله را مورد توجه قرار میدهم که وجود رابط دانستن معلول در حکمت متعالیه چه نتایجی در برخواهد داشت. بعقیده ملاصدرا، فلاسفه پیش از وی، وجود معلول را از سنخ وجود رابطی میدانستند؛ یعنی هرچند وجود معلول را کاملاً وابسته به علت میدانستند – بنحوی که بدون علت امکان وجود یافتن پیدا نمیکرد – اما به هر حال وجود فی نفسه برای معلول قائل بودند. به بیان دیگر از نظر آنها معلول در خارج واقعی مغایر علت محسوب میشود و باید برای آن ذاتی قائل شد که هرچند همواره در وجود خویش نیازمند علت است اما جدای از علت قابل تصور است و همچنین واقعاً از سوی علت وجود می‌یابد، و روشن است که لازمه این سخن این است که معلول ثانی علت باشد.

ولا یسع لأولئك الأكابر ولم یتیسر لهم إلا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممكن رابطیاً لا رابطاً لأنهم لما قالوا بالثانی فی الوجود أثبتوا للممكن وجوداً مغایراً

للوجود الحق لکن علی وجه یكون مرتبطاً إلى الحق و منسوباً إليه بحيث لا یمكن أن ینسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالی.^{۵۳}

اما ملاصدرا با نظر به توضیحاتی که پیرامون جعل بیان شد، معلول را چیزی جز ایجاد علت و حیث صدور و ربط به علت نمیداند، بطوری که حتی در ذهن نیز نمیتوان آن را به ذات و ربط به علت تحلیل کرد؛ حتی تعبیر وجودی که عین ایجاد علت است هم برای معلول مسامحی است، چون گویی واقعیتی فرض شده و بعد حیثیت ربطی آن در نظر گرفته شده، در حالیکه معلول چیزی جز ربط به علت نیست^{۵۴}.
أن الممكن لا یمكن تحلیل وجوده إلى وجود و نسبة إلى الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بریط زائد فیکون وجود الممكن رابطیاً عندهم و رابطاً عندنا.^{۵۵}

طبق آنچه بیان شد میتوان دریافت که از نظر ملاصدرا ماهیت و ذات معلول هیچگاه وجود نمی‌یابد، بلکه چنانکه در اسفار بیان کرده، ممکنات «باطلة الذوات و هالكة الماهیات ازلاً و ابداً»^{۵۶}

۵۰. همانجا.

۵۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۶۶.

۵۲. بحث از وجود رابط و رابطی و مستقل خود بحث مفصل دیگری است که مسائل بسیاری را در خود دارد و پرداختن به آنها در این مقال نمیگنجد.

۵۳. همان، ص ۳۸۴.

۵۴. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ص ۲۱۰ – ۲۱۳.

۵۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۸۴.

۵۶. همان، ج ۲، ص ۳۶۰.

هستند، و این سخن لازمه وجود رابط دانستن معلولات است.

وجود رابط دانستن معلول بدین معناست که معلول همچون معانی حرفیه حیثیتی جز ربط و وابستگی ندارد^{۵۷}. یعنی همانگونه که، بتعبیر برخی فلاسفه معاصر، حرف در کلام همانند آینه‌یی است که همواره صورت غیر خویش را نشان می‌دهد و جز خود را نمایان می‌سازد^{۵۸}، معلول نیز در جهان هستی شأنی از شئون علت است و حکایتگر آن و به تعبیر دیگر نشانه و آیتی از آن است. بعبارت دیگر همانطور که معنای حرفی بدون معنای اسمی قابل تعقل نیست، وجودات امکانی نیز تنها در پرتو وجود مستقل قابل تعقل میشوند زیرا حقیقتشان عین ربط و وابستگی به اوست. ملاصدرا این حقیقت را به آینه بودن ممکنات برای وجود حقیقی تعبیر میکند و بر آن است که اینگونه حقایق ممکنات از ازل تا ابد بر عدمیت خودشان باقیند و بهره‌گیری آنها از وجود بدین شکل نیست که وجود حقیقی صفت آنها شود، بلکه آنها مظاهر وجود حقیقی میشوند. ملاصدرا این عدمیت را که همواره همراه ممکنات است به فقر تعبیر میکند و آن را تفسیر حقیقی «کل شیء هالک الا وجهه» میداند^{۵۹}.

بنابراین با وجود رابط دانستن معلولات این نتیجه حاصل میشود که «ثانی» در وجود متصور نیست؛ چرا که همانگونه که بیان شد وجود رابط نمیتواند عامل اثینیت باشد، بنابراین تنها یک وجود حقیقی است و تجلیات او که حکایتگر اویند.

فكذلك هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى
إلى صراط مستقیم من كون الموجود و
الوجود منحصرأفى حقیقة واحدة شخصية
لا شريك له فى الموجودية الحقیقية و لا

ثانى له فى العین و لیس فى دار الوجود غیره
دیار و كلما یتراءى فى عالم الوجود أنه غیر
الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته
و تجلیات صفاته التى هی فى الحقیقة عین
ذاته.^{۶۰}

بنابراین چنانکه دیدیم فقر وجودی در حکمت متعالیه که بر پایه اصالت وجود مطرح شده از ابتکارات ملاصدرا است و پیش از وی رابطه علت و معلول بدین شکل طرح نشده بود، بلکه معلول هرچند در وجود همواره وابسته به علت فرض میشود، اما به هر حال همانطور که پیشتر نیز بیان شد، ذات مستقلی برایش مفروض بود که مفهومی مستقل از علت داشت و بنابراین ثانی علت بشمار میرفت، نه شأنی از شئون آن. البته چنانچه مشاهده شد در فلسفه پیش صدراى میتوان جسته و گریخته نشانه‌هایی را دید که بتوانند راهگشای این بحث باشند، اما بدلیل اینکه این مبحث کاملاً وابسته به اصالت وجود و فروع آن است، نمیتوان آن اشارات و نشانه‌ها را بمنزله دستیابی فلسفه پیش صدراى به چنین فهمی از فقر وجودی دانست. البته خود ملاصدرا هم برخی بیانات ابن سینا را راهگشای فهم این مسئله دانسته و در مورد او چنین گفته است:

قال فى التعليقات: «الوجود المستفاد من
الغیر كونه متعلقاً بالغیر هو مقوم له كما أن
الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود
بذاته و المقوم للشیء لا یجوز أن یفارقة إذ

۵۷. ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی،

ج ۲، ص ۵۵۶.

۵۸. همو، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۱۷۳.

۵۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فى الاسفار الاربعة، ج ۲،

ص ۳۶۲-۳۵۹.

۶۰. همان، ص ۳۱۴.

■ همانطور که معنای حرفی بدون معنای اسمی قابل تعقل نیست، وجودات امکانی نیز تنها در پرتو وجود مستقل قابل تعقل میشوند زیرا حقیقتشان عین ربط و وابستگی به اوست. ملاصدرا این حقیقت را به آینه بودن ممکنات برای وجود حقیقی تعبیر میکند.

شأنی از شئون علت است که لازمه آن عدم دوگانگی علت و معلول و وحدت شخصی وجود باشد. اما ظاهراً بعقیده ملاصدرا چنین بیانی نشان میدهد که ابن‌سینا معتقد بوده که لازمه این سخن اثبات وجود رابط معلول است، همانطور که خود ملاصدرا نیز از این طریق وجود رابط معلول را مستدل ساخته یعنی خود او نیز در استدلال بر اثبات وجود رابط، ابتدا وجود رابطی معلول را ثابت میکند و همانند ابن‌سینا بیان میکند که واقعیت معلول وجودی است عین ایجاد علت و ارتباط با آن و پس از این مرحله وجود رابط معلول را نتیجه میگیرد، یعنی نشان میدهد چنین امری صرف ایجاد است و اصلاً نمیتوان آن را واقعیتی مستقل دانست که واجد جنبه فی نفسه است، بلکه تنها شأنی از شئون علت است، بطوری که حتی در ذهن نیز نمیتوان آن را مستقل از علت تعقل کرد؛ بنابراین ظاهراً از نظر ملاصدرا فهم وجود رابطی معلول به فهم وجود رابط معلول منجر میشود.^{۶۲} هرچند بنظر میرسد پیگیری این استدلال برای رسیدن به وجود رابط معلول، مستلزم تنقیح

۶۱. همان، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵.

۶۲. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ص ۲۱۱ -

هو ذاتی له...؛ أقول: إن العاقل اللیبب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه... من أن جميع الوجودات الإمكانية و الإنیات الارتباطية التعلقية اعتبارات و شئون للوجود الواجبی و أشعة و ظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهوية و لا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصلة و إنیات مستقلة لأن التابعية و التعلق بالغير و الفقر و الحاجة عین حقائقها لا أن لها حقائق علی حیاها، عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة إليه بل هی فی ذاتها محض الفاقة و التعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقیقة واحدة فالحقیقة واحدة و لیس غيرها إلا شئونها و فنونها و حیثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجلیات ذاتها.^{۶۱}

چنانچه مشاهده میکنیم ملاصدرا بیان ابن‌سینا در تعلیقات را راهگشای فهم وجود رابط دانستن معلول برشمرده است. اما پرسش این است که آیا حقیقتاً سخنی که ملاصدرا از ابن‌سینا نقل کرده دال بر وجود رابط معلول - و نه وجود رابطی آن - است؟ بنظر میرسد ابن‌سینا در این سخن ارتباط لاینفک علت و معلول و ابستگی دائم معلول به علت را بیان میکند، نه امری بیش از این. یعنی به عقیده او معلول وجودی است که همواره محتاج به علت است و همانطور که در بخش نخست مقاله اشاره شد، این احتیاج دائم معلول به علت از نظر ابن‌سینا ناشی از امکان ذاتی معلول است، بنابراین سخنی که ملاصدرا از ابن‌سینا نقل کرده نافی ماهیت مستقل معلول نسبت به علت و اتصاف واقعی آن ماهیت به وجود نیست. عبارت دیگر این سخن بیان‌کننده آن نیست که معلول

بحث اصالت وجود و تعلق جعل به وجود بوده که چون در زمان و ذهن ابن سینا این مسئله مطرح نبوده، طبیعتاً به رأی به وجود رابط معلول نیز منتهی نشده است.

خلاصه سخن آنکه ملاصدرا با بنیانگذاری اصل اصالت وجود، سخن جدیدی در باب مناط نیاز به علت طرح کرد که آن فقر وجودی معلول و وجود رابط آن است. او با وجود رابط خواندن معلولات این نکته را بروشنی مبرهن ساخت که معلولات هیچگونه جنبه استقلالی ندارند و عین تعلق و فقر به واجب الوجودند. در نتیجه در تقسیمبندی وجود نمیتوان آن را به واجب و ممکن تقسیم کرد، بلکه باید گفت تنها یک وجود مستقل هست و وجود عالم عین ربط به آن و عبارت دیگر تجلی وجود اوست. از اینرو صدرالمتألهین عالم را از شئون واجب الوجود و تجلیات ذات او میخواند.

۵. لوازم مترتب بر فقر وجودی

فقر وجودی عالم نسبت به ذات حق تعالی از مسائل مهم فلسفه صدرایی است که از اصالت وجود و تشکیک وجود سرچشمه میگیرد و طبق آن، وجود معلول چیزی نیست جز نیاز به علت و ربط به آن، یعنی معلول فعل علت و شأنی از شئون اوست. این اصل لوازم مهمی را نیز بهمراه دارد، که هرچند به برخی از آنها در گذشته اشاره شد، در اینجا نیز مستقلاً مورد توجه قرار میگیرد.

اولاً بر پایه فقر وجودی یا امکان فقری، برخلاف امکان ماهوی، از آنجا که معلول عین ربط به علت است، هرگز بدون علت قابل تعقل نیست؛ چرا که معلول از سنخ وجود رابط است که نه تنها بدون وجود مستقل محقق نمیشود بلکه بدون وجود مستقل تعقل آن نیز امکانپذیر نیست؛ در حالیکه بر مبنای امکان

ماهوی، معلول در ذهن مجرد از وجود علت تعقل میشود^{۶۳}. ثانیاً نتیجه آنچه بیان شد این است که بر پایه فقر وجودی تنها وجود مستقل واجب الوجود است و بس. بنابراین هر آنچه هست اوست و تجلیات ذات او؛ در نتیجه وجود عالم عین ربط به او و پرتو حقیقت اوست و به این سبب تعقل عالم نیز مستقلاً و بدون ربط به او امکانپذیر نیست. بر این اساس است که ملاصدرا از فقر وجودی عالم نسبت به ذات حق به وحدت حقیقت وجود میرسد و عالم را چیزی جز شئون حق مطلق نمیداند.

فإذا ثبت تناهی سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية... و ثبت أنه بذاته فياض و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسموات و الأرض و بوجوده منشأ للعالم الخلق والأمر؛ تبين و تحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسماءه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته.^{۶۴}

در ضمن بر پایه فقر وجودی، وجود تنها به وجود مستقل و رابط تقسیم میشود؛ در حالیکه بر پایه امکان

۶۳. و قد أسلفنا لك أن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عین حقیقتة لا يمكن تعقله غیر مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعینه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع و لا في التصور و ليست هي كالماهیيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على أنها تكون تارة في الخارج و تارة في الذهن و معانیها غیر معنی شیء من الوجودین و غیر ارتباطها مع الحق الأول و لا مع شیء من الأشياء. (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۸۸)

۶۴. همان، ص ۳۲۲-۳۲۱.

ماهوی وجود به چهار قسم فی نفسه لنفسه بنفسه (واجب الوجود) و فی نفسه لنفسه بغيره (همانند جواهر) و فی نفسه لغيره (همانند اعراض) و فی غیره (وجود رابط) تقسیم میشود. در نتیجه چنانکه بیان شد، بر مبنای فقر وجودی وجود حقیقت واحدی است که عین حق است و این عقل است که میتواند شئون مختلف تجلی حق را در بابد و نام ماهیات را بر آنها بگذارد؛ در حالیکه ممکنات همواره در واقع بر فقر و عدمیت ذاتیشان باقیند، از اینروست که ملاصدرا میگوید همه چیز ازلاً و ابداً هالک است و وجهی جز حکایتگری و آینه بودن برای حق تعالی ندارد.

فحقائق الممكنات باقیه علی عدميتها ازلاً و ابداً و استفادتها للوجود لیس علی وجه یصیر الوجود الحقیقی صفة لها نعم هی تصیر مظاهر و مرائی للوجود الحقیقی - بسبب اجتماعها من تضاعیف الإمکانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها علی عدميتها الذاتیه.^{۶۵}

بنابراین از نظر ملاصدرا وجود، حقیقت واحدی است که عین حق است و ماهیات اصلاً وجود حقیقی ندارند. بعبارت دیگر عروض وجود بر ماهیت به این معنا نیست که ماهیت واقعاً متصف به وجود شود. به بیان خود ملاصدرا نمیتوان اثر جاعل را اتصاف ماهیت به وجود دانست، تا گفته شود ماهیات واقعاً موجود میشوند، بلکه از نظر ملاصدرا ماهیت تنها اعتبار ذهن از شئون حقیقت واحد است و اصلاً چیزی نیست که متعلق جعل واقع شود یا در اثر جعل متصف به وجود گردد؛ نتیجه اعتباری دانستن ماهیت این است که هر چند ما در عالم علم و مفاهیم ذهنی که منتزع از شئون وجودند، با کثرت مواجهیم اما در عالم واقع تنها حقیقت واحدی متجلی است که همه چیز شئون

و تجلیات مختلف اوست. چنانکه ملاصدرا میگوید: أن الوجود حقيقة واحدة هی عین الحق و لیس للماهیات و الأعیان الإمکانیة وجود حقیقی إنما موجودیتها بانصباعها بنور الوجود و معقولیتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجلیه و أن الظاهر فی جمیع المظاهر و الماهیات و المشهود فی کل الشئون و التعینات لیس إلا حقيقة الوجود ... الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهیات أزلاً و ابداً و الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمداً فالتوحد للوجود و الكثرة و التميز للعلم.^{۶۶}

این سخن بوضوح بیانگر فقر وجودی موجودات در حکمت متعالیه و تشان آنها نسبت به ذات حق است که لازمه آن پذیرش وحدت در مقام وجود و نفس الامر است که مستلزم قرار گرفتن کثرت در مرتبه علم و مفاهیم ذهنی است و روشن است که این سخنان مطالب بدیعی هستند که برای نخستین بار، در حکمت متعالیه مطرح میشود، زیرا همانطور که بیان شد، پیش از ملاصدرا ماهیات اموری تلقی میشدند که حقیقتاً به وجود متصف شده و یا واقعاً مجعول واقع میشدند، بنابراین عالم واقع جایگاه کثرات متباین تلقی میشد، اما در فلسفه صدرایی و با پذیرش اصالت وجود و مجعول بالذات بودن وجود مسئله بکلی دگرگون شد و مسئله فقر وجودی بدین شکل و با این لوازم خاص مطرح گردید، که پیش از بحث اصالت وجود هرگز امکان طرح نداشت.

جمع بندی

فقر وجودی یکی از ابتکارات مکتب صدرایی است

۶۵. همان، ص ۳۶۱.

۶۶. همان، ص ۳۵۹ و ۳۶۰.

که هرچند میتوان پی‌ریزی و مبنای آن را در سرآغاز فلسفه اسلامی یعنی فارابی پیگیری کرد و بعد در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی شاهد گسترش معنایی بیشتر آن بود، اما بمتابه امری مشخص و متعین که جزئی از یک نظام منسجم فلسفی به شمار رود، در فلسفه صدرالمتألهین مطرح میشود که مطابق آن وجود تمامی ممکنات عین فقر و ربط به واجب‌الوجود است؛ بعبارت دیگر قبل از حکمت متعالیه و طرح بحث اصالت وجود، بطور کلی فلاسفه علت و معلول را دو امر مجزا تلقی میکردند، چراکه با نگرش ماهوی ذات هر یک از علت و معلول غیر از دیگری است و از اینرو میتوان معلول را مجزای از علت ادراک کرد. اما براساس اصالت وجود و تعلق جعل به وجود، علت واقعی است که معلول از شئون آن است. بعبارت دیگر معلول عین افاضه علت است و وجود آن وجود رابط است، یعنی جز حیثیت تعلق به علت خود، واقعیت دیگری ندارد. در نتیجه بعقیده ملاصدرا چیزی جز تجلیات حقیقت وجود واجب در اعیان ممکنات ساری و جاری نیست، و بعبارت دیگر هرچه هست وجود واحد و یگانه‌یی است که در مراتب مختلف در آینه ممکنات جلوه‌گر شده است؛ و هرچه فقر و ربط ممکنات به واجب بیشتر باشد بیشتر او را جلوه‌گر میسازند که «اذ تم الفقر ظهر نور الله»^{۶۷}.

منابع:

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
 ---، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
 ---، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، موسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
 ابن‌سینا، الهیات شفا، قم، نشر مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴.ق.

---، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.ق.
 ---، رسائل ابن‌سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۴.ق.
 ---، اشارات و تنبیهات، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
 حکاک، سیدمحمد، «امکان فقری»، فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۶ و ۷، زمستان ۱۳۸۱.
 سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و ترجمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
 ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا اعوانی، به اشراف و مقدمه آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
 ---، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، به اشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
 ---، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، به اشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
 ---، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر سید مصطفی محقق داماد، به اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
 ---، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
 ---، المبدأ والمعاد، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شاه نظری، به اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
 ---، ایقاظ النائمین، تصحیح تحقیق مقدمه و تعلیق دکتر محمد خوانساری، به اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای تهران تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
 عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۸.
 فارابی، «رسائل فلسفی فارابی»، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۷.
 ---، فصوص الحکمه، تهران، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
 مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، نشر صدرا، ۱۳۸۹.
 ۶۷. همو، ایقاظ النائمین، ص ۱۰۳.