

# فلسفه

## امکان فقری

دکتر سید محمد حکاک

### چکیده

در مسأله مناط نیاز به علت، تا قبل از صدرالمتألهین شیرازی، دو نظر وجود دارد: نظر متکلمین و نظر حکما. بنابر نظر اول، حدوث زمانی و بنابر نظر دوم، همان لاقتضائیت نسبت به وجود و عدم یا تساوی نسبت با وجود و عدم که از آن به امکان تعبیر می‌شود مناط نیاز به علت است. حکما اصل علیت را نیز با استناد به همین امکان اثبات می‌کنند. می‌گویند: چون هر ماهیتی نسبتش با وجود و عدم مساوی است، در خروج از حد استوا و تلبس به وجود محتاج مرجح است که همان علت باشد. اما از نظر صدر الدین شیرازی - بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - مناط نیاز به علت در وجود ممکنات است نه در ماهیتشان. و این مناط عبارت است از تعلق بودن وجود آنها. وی از این امر به امکان فقری تعبیر می‌کند. صدرالمتألهین، البته در بسیاری از کتب خویش - در مسأله مورد بحث - از باب مماشات با قوم، از نظریه امکان ماهوی در برابر حدوث زمانی دفاع می‌نماید. اما رأی اختصاصی او بنابر تصریح خودش در مواضعی دیگر از کتبش همان امکان فقری است که در مقاله بدان اشاره شده است:

واژه‌های کلیدی:

وجوب - امکان - امتناع - ماده - جهت - حدوث - امکان  
ماهوی - امکان فقری

و جوب ذاتی نمی تواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد. در هر قضیه ای نسبت حکمیه دارای یکی از کیفیات سه گانه جوب و امکان و امتناع است. هر یک از این کیفیات را ماده قضیه گویند. این سه مفهوم بدیهی اند. بنابراین قابل تعریف نبوده آنچه در تعریفشان بگویند شرح الاسم یا دور است. مثل اینکه بگویند ماده قضیه در صورتی وجوب است که محمول قضیه برای موضوع آن ضروری و از آن غیر قابل انفکاک باشد. یا ماده قضیه در صورتی امتناع است که وجود محمول برای موضوع محال باشد. یا نسبت حکمیه یک قضیه وقتی ممکن است که محمول آن قضیه برای موضوعش نه ضروری باشد و نه محال. در هر حال، این بحث در منطق با عنوان مواد ثلاث مطرح است. اصطلاح دیگری نیز در همین مبحث وجود دارد: اصطلاح جهت. جهت همان کیفیت است به اعتبار تصورش در ذهن یا تلفظش در قضیه و ماده کیفیتی است که در نفس الامر هست. مثلاً در قضیه انسان حیوان است، ماده وجوب است خواه ما تصویری و درکی از آن داشته و در قضیه آن را ذکر کرده باشیم و خواه نداشته و ذکر نکرده باشیم. اما اگر گفتیم: انسان حیوان است بالضروره، جهت قضیه می شود ضرورت. جهت از آنجا که قائم به فهم ما

است، ممکن است با ماده مطابق باشد و ممکن است مطابق نباشد<sup>(۱)</sup>. هیچ قضیه ای بدون ماده نه، ولی بدون جهت می تواند باشد. یعنی ممکن است ما هیچ تصویری و درکی از ماده قضیه نداشته باشیم و بالتبع آن را در قضیه ذکر نکنیم. اما قضیه بدون ماده محال است، زیرا نسبت محمول آن به موضوعش عقلاً متصف به یکی از کیفیات ذکر شده است. قضیه ای را که جهت در آن ذکر شده است قضیه موجهه گویند.

بحث مواد ثلاث در فلسفه هم مطرح است. منتهی چون سر و کار فیلسوف با وجود و احکام آن است، بحث را به این شکل طرح می کند که هرگاه وجود خارجی را به چیزی نسبت دهیم یکی از این سه حال پیش می آید: وجود برای آن شیء یا: ۱ - واجب است که در آن حال آن شیء را واجب الوجود گویند. ۲ - ممتنع است که در آن حال آن شیء را ممتنع الوجود نامند. و بالاخره ۳ - نه واجب است و نه ممتنع و به عبارت دیگر برای آن شیء نه وجود ضرورت دارد و نه عدم که در آن صورت آن شیء را ممکن الوجود خوانند. و اما در عالم خارج البته اشیاء از دو حال بیرون نیستند: یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود. چون

ممتنع الوجود موجود نیست. در فلسفه مسائل دیگری هم در خصوص مواد سه گانه طرح می شود که در بحث منطقی از آنها خبری نیست، نظیر اعتباریت و عینیت مواد ثلاث و اقسام مواد ثلاث.

گفتیم اگر وجود را به شیئی نسبت دهیم چنین است و چنان. حال مقصود از این شیء چیست؟ این شیء را مفهوم گفته اند، معقول گفته اند (البته ما به ازاء مفهوم و معقول، چون خود مفهوم و معقول فقط در ذهن وجود دارد)، ماهیت و ذات هم گفته اند. از نقل عبارات حکما و متکلمین در این باب صرف نظر می کنیم. فقط به عنوان نمونه کلام استاد مطهری را از مقدمه مقاله هشتم اصول فلسفه و روش رئالیسم که متخذ و مقتبس از جلد اول اسفار<sup>(۲)</sup> است می آوریم:

«آنچه از زمانهای بسیار قدیم در این زمینه رسیده است که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع خاصیت مخصوص برخی از ماهیات و ذوات هستند یعنی ماهیات بالذات مختلفند و خاصیت بعضی از آنها ضرورت وجود و خاصیت بعضی امکان وجود و خاصیت بعضی امتناع وجود است. و لهذا ماهیات از این لحاظ بر سه قسم اند واجب الوجود - ممکن الوجود - ممتنع الوجود.

این سه دسته واجب و ممکن و ممتنع را این طور تعریف کرده اند: واجب آن است که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است و ممتنع آن است که ذات و ماهیتش مقتضی عدمش می باشد و ممکن آن است که ذات و ماهیتش نسبت به وجود و عدم لاقتضاء است. بعداً فلاسفه اندکی دقیق شدند و این بیان را خیلی ناقص بلکه کودکانه دیدند و گفتند ذاتی که خودش مقتضی وجود یا مقتضی عدم خویش باشد معنا ندارد و چگونه ممکن است یک چیز وجود دهنده یا معدوم کننده خودش باشد و گفتند اگر واجب الوجودی داشته باشیم به این معناست که ذاتی است که وجودش از ناحیه علت خارجی به وی نرسیده و اگر ممتنع الوجودی داشته باشیم به این معناست که عدمش معلول علت خارجی نیست نه اینکه واجب الوجود ذاتی است که خودش وجود دهنده خویش است و ممتنع الوجود ذاتی که خودش معدوم کننده خویش است. آری این قدر می توان گفت که واجب الوجود ذات و ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند موجودیت را از حاق ذات آن ماهیت انتزاع می کند همانطوری که چون عدد چهار را تصور می کند جفت

## البته حدوث نشانه احتیاج به علت هست اما مناط احتیاج به علت نیست.

«حقیقتی که وجود صرف است و قائم به ذات خویش می‌باشد».

مطابق نظریه این عده از فلاسفه اساس دو نظریه بالا در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هر یک از این سه را خاصیت ماهیتی از ماهیات می‌دانستند غلط است زیرا چنانکه دیدیم وجوب ذاتی نمی‌تواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد بلکه اگر وجوب ذاتی داشته باشیم یعنی اگر واجب الوجود بالذاتی داشته باشیم که وجوب ذاتی خاصیت اوست او باید وجود محض و هویت صرف (بلاماهیت) بوده باشد.»<sup>(۳)</sup>

قول جامع در این باب این است که مقسم را همان مفهوم بگیریم و مفهوم را هم چیزی بدانیم که از لفظ فهم می‌شود و بگوئیم اگر وجود خارجی را به مفهومی نسبت دهیم، این نسبت یا ضرورت است یا امتناع یا امکان و آن مفهوم از لحاظ خارجیت داشتن یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود یا ممکن الوجود. این مفهوم که همان معقول (نه معقول در برابر متخیل و محسوس) است اعم از ماهیت و ذات است و نیز این قول ما مستقل است از اعتقاد به اصالت وجود یا اصالت ماهیت و اینکه واجب و ممتنع ماهیت

بودن را از حاق وی انتزاع می‌کند و خلاف آن را محال می‌داند و ممتنع الوجود ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند معدومیت را از حاق ذات وی انتزاع می‌کند و ممتنع الوجود ذاتی است که به خودی خود و قطع نظر از علت خارجی معدوم است و عقل از حاق ذات وی معدومیت را انتزاع می‌کند و ممکن الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر است به طوری که عقل از ذات وی با قطع نظر از شیء خارجی نه موجودیت را انتزاع می‌کند و نه معدومیت را.

ولی بعداً که فلاسفه در الهیات غور بیشتری کردند و روی براهین مخصوص خواص واجب را بدست آوردند ثابت کردند که اگر واجب الوجودی داشته باشیم ممکن نیست که آن واجب الوجود مانند سایر اشیاء مرکب باشد از ماهیتی و وجودی. بلکه واجب الوجود باید وجود محض و هویت صرف باشد و از این رو تعریف واجب الوجود به «ماهیتی که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع می‌شود»: نیز صحیح نیست بلکه تعریف صحیح واجب الوجود این است:

دارند یا ندارند.

در خصوص ممتنع الوجود و واجب الوجود مسأله نیاز به علت منتفی است. زیرا ممتنع الوجود موجود نیست و اصلاً وجود یافتنش محال است. و واجب الوجود نیز از آنجا که نسبت هستی با او ضروری یا به تعبیر دیگر هستی عین ذات اوست، در وجود یافتن احتیاجی به علت ندارد. بنابراین، تنها ممکن الوجود است که در موجود شدن نیازمند علت است. حال، سؤالی که در این جا هست این است که چه چیزی ممکن الوجود را نیازمند علت ساخته است. یا به اصطلاح مناط نیازمندی به علت چیست.

در این مسأله تا زمان صدرالمتهلین شیرازی دو نظر وجود دارد. یکی نظر متکلمین و دیگری نظر حکما. بنابر نظر اول حدوث زمانی و بنابر نظر دوم امکان ماهوی مناط نیاز به علت است. متکلمین می گویند مناط نیازمندی یک موجود به علت حدوث زمانی آن است. حدوث یعنی مسبقیت وجود شیء به عدمش. بنابراین حدوث زمانی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمش در زمان و حادث زمانی موجودی است که در زمانی نبوده و بعد پیدا شده است. عدمش در زمان، قبل از وجودش بوده است. البته روشن است که

وقتی می گوئیم عدمش قبل از وجودش وجود داشته، این وجود داشتن عدم یک امر اعتباری است. در اقع قبل از شیء مفروض اشیاء دیگری بوده اند که وجود آن اشیاء ظرف عدم آن شیء بوده است، به عبارت دیگر وجود آن اشیاء راسم عدم شیء مفروض است. متکلمین ضمناً ادعا می کنند که همه ادیان و ملل بر حدوث زمانی عالم اتفاق نظر دارند. آنان اعتقاد به قدم زمانی عالم را به معنی بی نیازی آن از خدا و معادل کفر می دانند.

فلاسفه در برابر متکلمین به قدم زمانی عالم اعتقاد دارند. می گویند خدا علت تامه جهان است و با حضور علت تامه وجود معلول ضروری است. خدا همیشه بوده است پس در هیچ زمانی عالم معدوم نبوده است. به علاوه به حکم قاعده کل حادث مسبوق بماده و مدة، اگر در سلسله حادثات زمانی به عقب برویم، هیچگاه به ابتدای زمانی عالم نمی رسیم. به هر حادثی که برسیم، قبل از آن به حکم این قاعده حادث دیگری وجود داشته که ماده حادث اول بوده است. نیز حدوث زمانی عالم ملازم با قطع جریان فیض از ناحیه باری است و این با فیض علی الاطلاق بودن خدا سازگار نیست. اگر خدا فیاض علی الاطلاق است، نمی توان زمانی را فرض

کرد که در آن زمان هیچ موجودی نبوده نباشد. حال که عالم حادث نیست و قدیم است پس مناط احتیاج به علت چیست؟ از نظر فلاسفه مناط نیاز به علت امکان است. و مقصود از امکان سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم است. یعنی امکان یکی شیء عبارت از این است که آن شیء ذاتاً نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، به تعبیر دیگر در مفهوم آن نه مفهوم وجود باشد و نه مفهوم عدم. پس ممکن ذاتاً متساویة النسبة الی الوجود و العدم است. چنین موجودی مسلم است که در تلبس به وجود محتاج مرجحی بیرون از خود است که این مرجح همان علت وجود آن است. ماهیت هر یک از اشیاء را که در نظر بگیریم ممکن و بنابراین نیازمند علت است. آری امکان لازم ماهیات است و هموست که آنها را در هستی نیازمند علت ساخته است.

حکما در مؤلفات خود دلایل بسیاری در رد مناط بودن حدوث و در اثبات امکان آورده‌اند. از جمله اینکه: اگر یک شیء را عقلاً تحلیل کنیم می‌بینیم که ابتدا تقرری در مرتبه ذات خود دارند و در این مرتبه هیچ چیز نیست جز خودش، بعد ممکن است، بعد محتاج است. بعد از ناحیه علت موجب می‌شود (به حکم قاعده الشیء مالم یجب لم

یوجد) و در نهایت موجود و حادث می‌گردد. به بیان دقیق‌تر می‌توان گفت: وجود یا حدوث ماهیت متوقف بر آن است که علت او را ایجاد کند و ایجاد علت متوقف بر وجود ماهیت است، و خوب ماهیت متوقف بر آن است که علت او را ایجاد کند و ایجاد متوقف بر نیاز ماهیت است و نیاز متوقف بر امکان. یعنی در این تحلیل، حدوث شیء در آخرین مرتبه است. حال اگر بنا باشد که حدوث مناط احتیاج آن به علت باشد، تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید، به چندین مرتبه (تقدم حدوث بر حدوث). البته حدوث نشانه احتیاج به علت هست اما مناط احتیاج به علت نیست. یعنی هیچ موجود حادثی بدون علت به وجود نیامده است، اما آنچه آن را محتاج کرده حدوث زمانی آن نه، بلکه امکان ذاتی آن است. منتهی فلاسفه برای اینکه اصطلاح حدوث را که یک اصطلاح شرعی است (البته در شرع بیشتر اصطلاح خلق آمده است) حفظ کرده باشند<sup>(۴)</sup>، حدوث و قدم ذاتی را طرح کردند. این حدوث و قدم ذاتی در واقع همان امکان و وجود ذاتی است. گفتند، غیر از حدوث و قدم زمانی یک حدوث و قدم ذاتی داریم. حدوث ذاتی عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به

«حاجة الممكن ای توقفه فی تلبسه بالوجود و العدم الی امر وراء ماهيته من الضروريات الاولیة التي لا يتوقف التصديق بها علی ازید من تصور موضوعها و محمولها فانا اذا تصورنا الماهية بما انها ممكنة تستوی نسبتها الی الوجود و العدم و توقف ترجح احد الجانبين لها و تلبسها به علی امر وراء الماهية لم نعبث دون أن نصدق به، فاتصاف الممكن باحد الوصفين - أعنی الوجود و العدم - متوقف علی امر وراء نفسه و نسمیه العلة لا يرتاب فيه عقل سليم و اما تجویز اتصافه - و هو ممكن مستوی النسبة الی الطرفين - باحدهما لا لنفسه و لا لامر وراء نفسه فخرج عن الفطرة الانسانية.»<sup>(٦)</sup>

هو در جایی دیگر می گوید:

قد تقدم ان الماهية فی حد ذاتها لا موجودة و لا معدومة فهی متساوية النسبة الی الوجود و العدم فهی فی رجحان احد الجانبين لها محتاجة الی غيرها الخارج من ذاتها. و اما ترجح احد الجانبين لا لمرجح من ذاتها و لا من غيرها فالعقل الصريح یحیل»<sup>(٧)</sup>

بنابراین اشکالی که آیت الله محمدباقر صدر در کتاب مبانی منطقی استقراء به روایت

عدمش در مرتبه ذات. وجود هریک از ممکنات را که در نظر بگیریم، آن وجود در مرتبه ذات و ماهیت آن ممکن نیست و عدم آن وجود در آن جا هست. قدیم ذاتی آن است که عدم آن چنین سبق بر وجودش ندارد یعنی اگر واجب الوجود را تحلیل عقلی بکنیم، در مرتبه ذات او وجود او را می یابیم. آری وجود واجب در مرتبه ذات اوست و ذاتش عین وجود و هستی است.

حکما اصل علیت را هم با همین امکان ذاتی ماهیت اثبات می کنند و آن را به اصل امتناع ترجیح بلا مرجح برمی گردانند. می گویند ماهیت نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، به عبارت دیگر نسبتش با وجود و عدم مساوی است. اگر بخواهد از این حالت استوا بیرون آید و به وجود متلبس گردد، محتاج مرجحی است بیرون از خود و این مطلب را از ضروریات اولیه می دانند. صدرا می گوید:

«فالمعلول لَمَّا كان فی ذاته ممكن الوجود و العدم لما عرفت انّ الوجوب و الامتناع یغنیان الشئ عن الحاجة الی العلة فلا یتد فی رجحان احد طرفیه علی الآخر من الاحتیاج الی المرجح.....»<sup>(٥)</sup>

علامه طباطبایی می گوید:

آقای سروش در کتاب تفرج صنع به صدر او علامه طباطبایی می‌گیرد درست نیست. کلام آقای سروش چنین است:

«نوبت به نقد آراء هیوم که می‌رسد، مرحوم صدر با هیوم موافق است که اصل علیت را نمی‌توان از اصل امتناع تناقض بیرون آورد یعنی انکار آن را مستلزم تناقض دانست چون در فرض حادثه بی سبب تناقضی نهفته نیست، و به مناقشه با صدر المتألهین و علامه طباطبایی برمی‌خیزد که اولی در اسفار و دومی در روش رئالیسم کوشیده‌اند تا نشان دهند که موجود شدن ماهیت ممکن، بدون تکیه به مرجح (انکار اصل علیت)، مستلزم تناقض است. اینان در واقع یک تعریف راستگو (توتولوژی) را به منزله یک برهان ذکر کرده‌اند: ابتدا، برحسب تعریف، ممکن را ماهیت نیازمند به مرجح شناسانده‌اند و آنگاه گفته‌اند که عدم نیازمندی ماهیت نیازمند متضمن تناقض است چون ماهیت نیازمند به مرجح نیازمند به مرجح است!

عین عبارت مرحوم علامه طباطبایی چنین است:

«...به ثبوت رساندیم که اولاً هرگز ماهیت موجودی بی وجوب وجود (ضرورت) به

وجود نمی‌آید. و ثانیاً این وجوب وجود را از موجود دیگری دریافت می‌کند وگرنه خود بخود نسبتش با وجود و عدم مساوی است. نتیجه گرفته می‌شود که هر موجود که نسبتش با وجود و عدم مساوی است، وجودش که مساوی با وجوب است از موجود دیگری (علت) سرچشمه می‌گیرد. و این نتیجه را با جمله زیرین می‌شود تعبیر نمود: «ممکن باید علتی داشته باشد.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد سوم صفحه ۱۸۱ - ۱۸۰)»<sup>(۸)</sup>

برهان این دو بزرگ برهان است نه توتولوژی. نیازمندی ماهیت را به مرجح برحسب تعریف وضع نکرده‌اند. ماهیت خود متساویة النسبة الی الوجود و العدم است و بدین سبب به ضرورت عقل در خروج از حد استوا نیازمند مرجح است. به علاوه اصل علیت را مستقیماً به اصل امتناع ترجیح بلامرجح مستند کرده‌اند نه اصل امتناع تناقض. و انتقاد خود مرحوم صدر نیز به همین استناد علیت به امتناع ترجیح بلامرجح است (نه آنچه آقای سروش روایت می‌کنند) و می‌گوید حکما در این جا خواسته‌اند علیت را با خود علیت اثبات کنند.<sup>(۹)</sup> ولی باید دانست که اصل امتناع



## مناط بودن امکان ذاتی ماهوی برای نیازمندی به علت بر مبنای اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است.

برآمده باشد و اینکه عدم بخواد چیزی را موجود کند، البته تناقض است) چون گفتیم آنچه در خارج هست یا الف است یا غیر الف. پس الف اگر قائم به خود نباشد، بالضروره قائم به غیر یعنی معلول است، در غیر این صورت تناقض لازم می‌آید، یعنی لازم می‌آید که الف هم قائم به خود نباشد و هم قائم به خود باشد، یا به عبارت روشن‌تر هم قائم به غیر باشد و هم قائم به غیر نباشد. نظریه مناط بودن امکان ذاتی ماهوی برای نیازمندی به علت بر مبنای اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است. زیرا همانطور که دیدیم ماهیت را اصل قرار دادیم و گفتیم هر ماهیتی نسبتش با وجود و عدم مساوی است و این تساوی را امکان نامیدیم و بیان کردیم که ماهیت به حکم اصل امتناع ترجیح بلامرجح، در تلبس به وجود نیازمند مرجح یعنی علت است. هر چند بحث اصالت وجود یا ماهیت از زمان میرداماد به بعد طرح شده و قبل از آن زمان به نحو صریح، در مورد آن بحثی نشده است، ولی از آنجا که ماهیت در نظر اول در نزد انسان آشناتر از وجود است، فیلسوفان بنا را بر اصالت ماهیت گذاشته در خصوص مناط نیازمندی

ترجیح بلامرجح غیر از اصل علیت است و اگر هم به فرض آن را با اصل علیت یکی بدانیم با توجه به اینکه امتناع ترجیح بلامرجح بدیهی است خود علیت نیز بدیهی خواهد بود و مرحوم صدر نیز می‌گوید به نظر من بهتر است حکما اصل علیت را اولی دانسته به اقامه دلیل عقلی بر آن نپردازند.<sup>(۱۰)</sup> بداهت امتناع ترجیح بلامرجح به این است که اگر چیزی که در حد استوا است بدون مرجح و خود بخود از آن حد بیرون آید تناقض لازم می‌آید زیرا لازمه‌اش این است که آن شیء فی نفسه هم در حد استوا باشد و هم نباشد.

علی ای حال، اصل علیت را بدون نظر به اصل امتناع ترجیح بلامرجح می‌توان مستقیماً به اصل امتناع تناقض هم برگرداند و در نتیجه انکار آن را مستلزم تناقض دانست به این بیان:

موجود معینی مثل الف را در نظر بگیریم. پیداست که آنچه در خارج هست یا الف است یا غیر الف. حال گوئیم این الف در وجود یا قائم به خود است یا قائم به غیر خود، شق سوم وجود ندارد، (مگر اینکه فرض کنیم الف قائم به عدم باشد و از نیستی

وجوبی نداشته باشد و بعد از ناحیه علت کسب وجوب و وجود کند، نه، تمام حقیقت آن عین تعلق به علت است.

توضیح اینکه: وقتی شیئی به شیئی دیگر شیئی ثالث را می‌دهد، پنج امر وجود دارد: ۱ - دهنده ۲ - گیرنده ۳ - دادن ۴ - گرفتن ۵ - شیء داده شده اما وقتی شیء داده شده وجود باشد، همه این پنج امر نمی‌تواند وجود داشته باشد. گیرنده نیست چون قبل از آنکه دهنده به او هستی ببخشد، او هنوز وجود ندارد. گیرنده که نشد، گرفتن هم نخواهد بود. شیء داده شده هم چیزی از دادن نیست. پس فقط دو چیز موجود است: دهنده (موجد) و دادن (ایجاد). بنابراین معلول ایجاد علت، یعنی فعل علت است و پیداست که حقیقت فعل عین ربط به فاعل است. فعل مستقل از فاعل هویتی ندارد و محال است که فعلی موجود باشد بدون اینکه فعل فاعلی باشد. بنابراین حقیقت موجودات قسم دوم تعلق است و حقیقت موجودات قسم اول استقلال. و از آنجا که هر دو جز هستی چیزی نیستند، نیازمندی موجودات قسم دوم در وجود آنهاست نه در ماهیتشان. تمام حقیقت اینها عبارت است از وجود بالغیر. به تعبیر دیگر اینها واجب الوجود بالغیرند. و مناط احتیاج آنها به علت همین تعلق بودن وجود

به علت بحث کرده‌اند. اما با توجه به اینکه ماهیت امری اعتباری است و با قطع نظر از علت، ثبوت و تحقق ندارد و حتی با نظر به علت هم تنها یک وجود اعتباری و مجازی دارد (زیرا بنا بر اصالت وجود آنچه مورد جعل واقع می‌شود وجود اشیاست نه ماهیات آنها)، پس منشأ حاجت به علت نمی‌تواند در آن باشد. یعنی امکان ماهوی نمی‌تواند مناط احتیاج باشد. مناط را باید در خود وجود جست که غیر از آن چیزی در دار تحقق نیست.

بیان مطلب این است که موجود دو قسم است: قسم اول موجودی است که هستی از حاق آن انتزاع می‌شود و عین هستی است. قسم دیگر آن است که هستی از حاق ذات آن انتزاع نمی‌شود و عین هستی و هستی صرف نیست. به تعبیر دیگر می‌توان گفت قسم اول هستی محض و نامحدود است ولی قسم دوم هستی محدود است. اولی واجب بالذات است و دومی واجب بالغیر. منتهی در قسم اخیر این طور نیست که ما بتوانیم در آن یک ذات تشخیص دهیم و یک ربط به غیر، بلکه ذات این موجود عین ربط و تعلق به غیر است. اصل وجود آن تعلق است. این طور نیست که این موجود قبل از تعلق به علت، تحقق داشته باشد و در آن مرتبه

آنهاست. این نظریه از آن صدر المتألهین شیرازی و از ابتکارات اوست و او خود از این مناط تعبیر به امکان فقری نموده است. در این نظریه امکان و ممکن یکی است. در حالیکه بنابر اصالت ماهیت، ممکن ماهیت است و امکان لازمه آن و غیر آن. امکان ماهوی عرض لازم ماهیت است ولی امکان فقری خود، حقیقت موجود ممکن است. البته ملاصدرا در بعضی مواضع از کتب خویش که وارد مبحث نیاز به علت شده و حدوث را رد کرده، از باب مماشات با قوم، از نظریه امکان ماهوی دفاع کرده ولی در بعضی مواضع دیگر می‌گوید حق این است که مناط احتیاج به علت امکان فقری است نه امکان ماهوی، از جمله:

«والحق انّ منشأ الحاجة لا هذا ولا ذلك  
(یعنی نه امکان ذاتی ماهوی و نه حدوث)  
بل منشأها کون وجود الشیء تعلقياً  
متموماً بغیره مرتبطاً الیه.»<sup>(۱۱)</sup>

بنابر اصالت وجود نه تنها امکان ماهوی منشأ حاجت به علت نیست، بلکه باید گفت: اولاً ضرورت اعم از ذاتی و غیرتی تنها از آن وجود است زیرا فقط وجود است که موجودیت برای آن امری ضروری است و امتناع هم صرفاً شأن عدم است. چون تنها عدم است که معدومیت آن ضروری و

موجودیت آن ممتنع است. و امکان نیز که به معنی سلب ضرورت وجود و عدم یا تساوی نسبت با وجود و عدم است شأن ماهیت است. لذا این نظر ابتدایی و قدیمی که ضرورت و امکان و امتناع همه شئون ماهیات می‌باشند صحیح نیست. ثانیاً بنابر عقیده پیشینیان ماهیت بر حسب ذات ممکن است یعنی اقتضای وجود و عدم ندارد ولی با نظر به علت از مرحله امکان بیرون آمده واقعاً موجود و موجب می‌شود. در حالیکه بر اساس اصالت وجود ماهیت هیچگاه موجود نمی‌شود و وجود و وجوب آن همواره اعتباری است و هرگز از حیطة امکان بیرون نمی‌آید. و اینکه صدر المتألهین گاه در برابر متکلمین که حدوث زمانی را مناط نیاز به علت می‌دانند، از نظریه امکان ماهوی استفاده می‌کند و اسمی از امکان فقری نمی‌آورد، همانطور که گفتیم تنها از باب مماشات با قوم بوده است، نه اینکه در این جا از لوازم نظریه اصالت وجود غافل بوده یا اندک اعتقادی به نظریه امکان ماهوی در او باقی مانده باشد. و علت این مماشات هم این است که نتیجه استدلال به امکان ماهوی «با نظریه فقر وجودی یکی است و همانطوریکه طبق نظریه ماهوی، حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب

## امکان فقری چیزی جز همان وجوب غیری نیست.

از موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوس محاسبه آسانتر باشد.»<sup>(۱۳)</sup>

مقاله را با مطلبی در خصوص خود اصطلاح امکان فقری ختم می‌کنیم. به نظر می‌آید صدر المتألهین برای حفظ اصطلاح امکان و بر اساس این فرض اولیه که هر جا تعلق باشد متعلق هم هست یا هر جا وجوب غیری باشد امکان ذاتی هم هست، اصطلاح امکان فقری را وضع کرده است. والا امکان فقری چیزی جز همان وجوب غیری نیست. حقیقت و هویت موجودات ممکن بنا بر اصالت وجود عین ربط و تعلق و تقوم به غیر یعنی عین وجوب به غیر است. این طور نیست که این موجودات منفکاً از علت ذاتی داشته باشند که آن ذات متصف به صفت امکان فقری باشد. ممکنات هویت فعلی دارند یعنی در انتساب به فاعل که همان علت باشد هویت و حقیقت پیدا می‌کنند. فعل بمانه فعل عین ربط به فاعل است. بنابراین حقیقت آن وجوب غیری است. اگر مقصود از امکان فقری همان وجوب غیری است که هیچ (و در این صورت باید گفت برای حفظ اصطلاح امکان و بر اساس همان فرض اولیه که گفتیم وضع شده است) و اگر

ذاتی آنها است؛ طبق این نظریه نیز حدوث موجودات دلیل احتیاج وجودی و وابستگی آنها به شرایط و مقدمات خاصی است و ایضاً همانطوریکه طبق نظریه ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافی نیست طبق این نظریه نیز منافی نیست.

مطابق نظریه ماهوی، ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شیء با وجود و عدم (امکان) است و این تساوی دلیل بر احتیاج به علت و مرجح است، در این نظریه نیز (به بیانی که در مقاله ۱۶ خواهد آمد)<sup>(۱۴)</sup> ماهیت داشتن دلیل بر فقر وجودی است. پس نتیجه محاسبه طبق این دو نظریه یکی است و هر چند اصول نظریه ماهوی غلط است ولی چون بالمآل همان نتیجه را می‌دهد که نظریه فقر وجودی می‌دهد و از طرفی محاسبه اش آسانتر است، مانعی ندارد که در قسمتهای مقدماتی آن را بکار ببریم. درست مثل اینکه ما می‌دانیم اصول اولی هیئت بطلمیوس غلط است و اصول هیئت کپرنیک صحیح است ولی هیچ مانعی ندارد که برای اندازه گیری برخی از حرکات اجرام آسمانی و پیش‌بینی خسوف و کسوف و بعضی چیزهای دیگر با اصول بطلمیوس محاسبه کنیم به جهت آنکه نتیجه محاسبه در بسیاری

تفسیر و برداشت خود را از این اصطلاحات و مفاهیم که از جای دیگر گرفته‌ایم بر این اصطلاحات تطبیق و تحمیل کنیم. باید معانی را که خود شرع می‌گوید دریافت. (مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، چاپ دوم ۱۳۷۰، جلد ۴، ص ۴). البته موجودات داخل عالم طبیعت حدوث زمانی دارند. اما هیچ‌جا در شرع نیامده که خود عالم طبیعت و خود ماده و مجردات حدوث زمانی دارند.

۵- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ میلادی، جلد ۲، ص ۳۱.

۶- طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ قمری، ص ۶۲ و ۶۱.

۷- طباطبایی، همان، ص ۱۵۶.

۸- سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص ۴۳۲.

۹- صدر، محمدباقر، الأسس المنطقیة للاستقراء، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ قمری، صص ۱۰۵-۱۰۳.

۱۰- صدر، محمدباقر، همان.

۱۱- شیرازی، صدرالدین محمد، همان، جلد سوم، ص ۲۵۳.

۱۲- مقصود مقاله چهاردهم از کتاب اصول

مقصود صفتی است که وجودات ممکن منفکاً از علت و در مرتبه ذات دارند صحیح نیست.

پی‌نوشتها:

۱- حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهر النضید، تصحیح محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ شمسی، ص ۶۱.

۲- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ میلادی، جلد اول، صص ۸۵-۸۴.

۳- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدا، چاپ اول، ۱۳۷۱، جلد ۶، صص ۵۴۱-۵۴۰. که برگرفته از جلد اول اسفار ملاصدرا می‌باشد (ص ۸۵-۸۴، چاپ ۱۹۸۳، دار احیاء التراث العربی).

۴- البته فلاسفه می‌گویند حدوثی که در شرع آمده به معنی حدوث زمانی نیست بلکه به معنی مسبوقیت وجود عالم است به عدم آن. اجماع ادیان بر حدوث عالم است نه بر حدوث زمانی آن. و ما تفسیر خود را از حدوث نباید به حساب شریعت بگذاریم. همچنانکه در خصوص بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم قرآنی و شرعی امر چنین است و ما نمی‌توانیم

فلسفه و روش رئالیسم است، چاپ شده در  
مجموعه آثار، جلد ششم.  
۱۳- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران،  
صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۱، جلد ۶، ص ۶۹۹.