



The Journal of Philosophical Theological Research (JPTR)
Vol.19, no.1, Spring 2017, Ser.no.71 (pp. 33- 53)
DOI: 10.22091/pfk.2017.803

پژوهش‌های فلسفی و الهیات

سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۶، شماره پیاپی ۷۱ (صص ۵۳-۳۳)

The Benefits of Separating Essential Possibility from Existential Possibility in Transcendent Philosophy

Mohammad Rashidzadeh¹
Ghasim Poorhassan Darzi²

(Received: 15 August 2016 – Accepted: 26 November 2016)

Abstract

Mullah Sadra was the first philosopher who separated essential possibility from existential possibility in philosophy. He did not propose such separation in logic because logic is needless of it. Based on this separation, he founded the philosophical system of transcendent philosophy which completes peripatetic philosophy. Essential possibility means negation of necessity through negation and affirmation, that is, negation of necessity of existence and non-existence which is the very special possibility. Existential possibility means pure connection and attachment of the caused, such that it has no independent essence and existence. Invalidating essential possibility and proposing a new delineation for the issue of tripartite division of existence, substituting existential poverty for essential possibility in the criterion of dependence of the effect on the cause and revision of the principle of causality, completing and transcending the proof of the righteous to prove the existence of God centered around the creatures' indigence possibility, and attributing the evils to the existential deficiency of the contingent entities and purifying the essence of God from them are among the important benefits of this separation in transcendent philosophy.

Keywords: tripartite division of existence, essential possibility, existential possibility, causality, the proof of the righteous, Mulla Sadra.

¹ Corresponding Author, PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, Allamah Tabatabaai University ,
zarin.rashid2010@gmail.com

² Associate Professor and Faculty Member of Department of Philosophy, Allamah Tabatabaai University,
porhassan@atu.ac.ir



ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در

حکمت متعالیه

محمد رشیدزاده^۱

قاسم پورحسن درزی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۵/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۶)

چکیده

ملاصدرا نخستین فیلسوفی بود که میان امکان ماهوی و امکان وجودی تفکیک قائل شد. وی در منطق به دلیل بی‌نیازی از این تفکیک، آن را مطرح نکرد. ملاصدرا بر مبنای این جداانگاری، نظام فلسفی حکمت متعالیه را که مکمل فلسفه اشاء است پایه‌ریزی کرد. مراد از امکان ماهوی سلب ضرورت از جانب ایجاب و سلب است یعنی سلب ضرورت وجود و عدم که همان امکان خاص است و امکان وجودی به معنای عین ربط و عین تعلق بودن معلول است به طوری که هیچ استقلالی در ذات و در وجود ندارد. برخی از ثمرات مهمی که این تفکیک در حکمت متعالیه بر جای گذاشت عبارتند از: الف) باطل بودن امکان ماهوی و طرح نوین در بحث مواد ثلاث؛ ب) جایگزینی فقر وجودی به جای امکان ماهوی در ملاک نیازمندی معلول به علت و بازنگری در اصل علیت؛ ج) تکمیل و تعالی برهان صدیقین برای اثبات وجود خداوند با محوریت امکان فقری موجودات؛ د) نسبت دادن شرور به نقصان وجودی ممکنات و تنزه ذات حق از آن.

کلیدواژه‌ها: مواد ثلاث، امکان ماهوی، امکان وجودی، علیت، برهان صدیقین، ملاصدرا

zarin.rashid2010@gmail.com

۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، (نویسنده مسئول)

porhassan@atu.ac.ir

۲ دانشیار، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی،

مقدمه

صدرالمتألهین در فلسفه حکمت متعالیه خویش نوآوری‌های مهمی برای دنیای فلسفه به ارمغان آورد؛ یکی از مهم‌ترین ابتکارات وی این است که وی در بحث مواد ثلاث با توجه به قائل شدن به اصالت وجود، امکان را به دو قسم ماهوی و وجودی تقسیم کرد و امکان وجودی را جایگزین حدوث و امکان ماهوی کرد؛ اکنون باید دید هدف صدرالمتألهین از مطرح کردن امکان وجودی چه بوده و این تفکیک چه ثمره و ضرورتی در نظام فلسفی جدید وی داشته و چه مسائلی مبتنی بر آن هستند. در این نوشتار در پی پاسخ به این مسئله، این نوآوری را بیان کرده و به عمده‌ترین ثمرات آن اشاره می‌کنیم.

تبیین معنای امکان و تمایز امکان ماهوی و وجودی

صدرالمتألهین در کتاب منطق در بحث قضایا، ابتدا امکان ماهوی یا ذاتی را مطرح کرد و براساس آن بحث‌های مختلف منطقی را پیش برد. حتی ایشان بیان می‌کند که در کتب علمی و فلسفی هرگاه نامی از وجوب و امکان می‌برند مقصودشان نسبت بین ماهیت چیزی با معنی وجود است (شیرازی، ۱۳۶۲ش، ص. ۳۰۲). در برخی از مواضع این کتاب به معنای دیگری از امکان تلویحاً اشاره می‌کند:

«معلول همچنانکه در حدوث علت می‌خواهد در بقاء نیز نیازمند به علت است؛ زیرا فقر ذاتی همیشه با موضوع همراه است و از آن جدایی ندارد.» (همان، ص. ۳۲۷)

ملاصدرا در این عبارت به ملاک نیازمندی معلول به علت اشاره می‌کند و معنای دیگری از امکان را مطرح می‌کند که به نیازمندی و فقر همیشگی معلول اشاره می‌کند. امکان به معنای فقر وجودی معلول تعبیر دیگری از امکان وجودی است.

ملاصدرا در منطق به تمایز امکان ماهوی و وجودی پرداخت. دلیل مطرح نکردن این تفکیک این است که برای رسیدن به مطلوب منطقی نیازی به پرداختن به اقسام دیگر امکان نیست.

«وللإمكان محامل أخرى، حذفناها لعدم الإحتیاج اليها» (شیرازی، ۱۳۷۸ش، ص. ۲۶) یعنی برای امکان معانی دیگری نیز وجود دارد که به خاطر عدم نیاز به آن‌ها نپرداختیم.

منطق از قضایای ذهنی بحث می‌کند و به وجود خارجی آن‌ها نمی‌پردازد؛ به عبارتی دیگر وقتی در منطق و قضایا از امکان سخن به میان می‌آید، ناظر به هر محمولی در قضیه است؛ خواه آن محمول وجود باشد یا غیر وجود، اما در فلسفه چون موضوع آن «وجود بما هو وجود» است، هرگاه از امکان، امتناع و یا وجوب بحث می‌شود، ناظر به کیفیت ارتباط یک امر با وجود است؛ یعنی ناظر به محمول خاصی (وجود) است. از این رو ملاصدرا در فلسفه به این تفکیک نیاز داشت.

وی در بحث مواد ثلاث فلسفه بعد از اینکه تقسیم‌بندی معمول تا زمانش را ذکر می‌کند، به روشی نوین به این تقسیم‌بندی و تفکیک می‌پردازد.

ایشان معتقد است که بنابر اصالت وجود، ما با وجود خارجی اشیاء مواجه هستیم و در تقسیم‌بندی مواد ثلاث باید به وجود خارجی توجه کرد به این بیان که: اگر عقل انسان هر موجودی را بما هو هو و بدون نظر به غیرش ملاحظه کند، از دو حال خارج نیست؛ الف) یا به گونه‌ای است که موجودیت به معنای عام از حاق ذاتش انتزاع می‌شود؛ در این صورت آن مفهوم واجب نام دارد. ب) یا اینکه در انتزاع وجود به امری ماوراء ذاتش نیازمند است (مانند انتساب به شیء و یا انضمام به شیء و...)، در اینجا ملاصدرا قائل است که قسم ممتنع تصور نمی‌شود چون مقسم ما وجود است، بلکه قسم دیگر ممکن نامیده می‌شود، خواه امکان ماهیتی (امکان ذاتی یا ماهوی) باشد و خواه امکان انیتی (امکان وجودی یا فقری) باشد. «فلنسمه ممکنا سواء كان ماهیة أو إنیة» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۶؛ بی تا، الف، ص ۳۰) یعنی پس او را ممکن بنام، چه امکان ماهوی باشد یا وجودی.

مراد از امکان ماهوی سلب ضرورت از جانب ایجاب و سلب است یعنی سلب ضرورت وجود و عدم که همان امکان خاص است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۱۵۴-۱۵۰) و امکان وجودی به معنای عین ربط و عین تعلق بودن معلول است به طوری که هیچ استقلالی در ذات و در وجود ندارد (همان، ص ۸۶؛ شیرازی، ۱۳۰۲ق، ص ۱۸۸). وی امکان ماهوی را امری عدمی می‌داند؛ مراد ایشان از عدمی بودن معنای امکان، عدم محض نیست؛ بلکه آن را معقول ثانی فلسفی به شمار می‌آورد که ذهن آن را با تأمل از معنای

ماهیت من حیث هی به دست می‌آورد، این مطلب از عبارات ایشان در اسفار به روشنی فهمیده می‌شود.

نظریات مختلفی در تحقق امکان مطرح است؛ یک دیدگاه مربوط به اشراقیون است که وجود امکان در خارج را انکار می‌کنند، دیدگاه دوم منسوب به مشائین است که به پیروی از ارسطو قائل به وجود خارجی امکان و دیگر معانی عامه نظیر وجوب، علیت، تقدم و ... هستند. صدرالمألهین در تنمیه بحث جهات به حل و مصالح بین این دو دیدگاه می‌پردازد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص. ۱۴۰) و در عبارت دیگری از اسفار به نقد آن‌ها می‌پردازد (همان، ص. ۱۷۸)، اما خودش بر این باور است که امکان و نظائر آن عدم محض نیستند و حظی از وجود دارند؛ امکان معقول ثانی فلسفی است که عروضش در ذهن و اتصافش در خارج است.

«فإن وجودها فی الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان» (همان، ص. ۱۴۰) یعنی پس همانا وجود امکان در خارج به معنای اتصاف وجودات خارجی به آن به حسب خارج است (نه به حسب ذهن).

در این عبارت ملاصدرا در مقام مصالح بین دو دیدگاه مذکور، وجود خارجی امکان را به اتصاف موجودات عینی به امکان در خارج معنا می‌کند.

وی در فصل دوم از مرحله ثانی کتاب اسفار به نظر مختارش در نحوه وجود و ثبوت معقولات ثانی فلسفی اشاره می‌کند:

«و الحق أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیہ تحکم نعم الأشياء متفاوتة فی الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود لیس للآخر منها ...» (همان، ص. ۳۳۷) یعنی حق این است که اتصاف، نسبتی است بین دو شیئی متغایر به حسب وجود در ظرف اتصاف، پس حکم کردن به وجود یکی از دو طرف در ظرف اتصاف جزاف است، بله اشیاء در موجودیت متفاوتند و برای هر یک از آن‌ها بهره خاصی از وجود است که برای دیگری نیست، پس برای هر صفتی مرتبه‌ای از وجود است که آثار خاصی

بر آن مترتب می‌شود حتی امور اضافی و عدم ملکه‌ها و قوا و استعدادات، که برای آن‌ها هم بهره‌های ضعیفی از وجود و تحصیل است.

استاد جوادی آملی در شرح این عبارت می‌فرماید: مراد صدرالمألهین این است که چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد که همان ظرف اتّصاف موضوع به حکم است، محقق هستند.

بنابر این، نتیجه متفرع بر قبول وجود رابط، تحقق خارجی محمولات عدمی و معقولات ثانی فلسفی است، هر چند نحوه ثبوت و تحقق آن‌ها نظیر نحوه ثبوت معقولات اولی که از ماهیتی استقلالی برخوردارند، نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱-۲، ص. ۳۹۵)

حاجی سبزواری دیدگاه فوق را به دلیل ناسازگاری با بسیاری از قواعد فلسفی مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: «هذا القول عندی لیس بحق إذ ینهدم حینئذ کثیر من القواعد الحکمیة...» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص. ۳۳۶) یعنی این دیدگاه در نظر من حق نیست، زیرا بسیاری از قواعد فلسفی را مورد خدشه قرار می‌دهد؛ اما علامه طباطبایی به شدت از این نظر دفاع کرده و آن را حق آشکاری می‌داند که شک بردار نیست. «هذا هو الحق الصریح الذی لا مرية فیه...» (همان، ص. ۳۳۷) یعنی این حق آشکاری است که شکی در آن نیست.

استاد جوادی بعد از نقل مطالب مرحوم حاجی می‌فرماید: هیچ‌گرنیزی از لوازم تحقق وجود رابط نیست، زیرا پس از قبول وجود رابط یا باید به جواز ربط بین دو امری که یکی از آن‌ها موجود و محقق و دیگری معدوم و نظیر ماهیات اعتباری است حکم داد و این بدیهی البطلان است؛ زیرا ربط بین موجود و معدوم، غیرممکن است و یا آن که باید هر دو طرف را موجود دانست هر چند که وجود یکی از طرفین به تبع وجود دیگری محقق باشد و این مطلب همان نظر نهائی صدرالمألهین است که مرحوم علامه طباطبائی از آن با عنوان حق صریح یاد کرده است. (جوادی آملی، همان، ص. ۳۹۷)

ثمرات مهم تفکیک بین امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه

مطرح کردن امکان وجودی به دنبال امکان ماهوی نتایج زیادی در بسیاری از مسائل فلسفه داشت. ملاصدرا در مواضع مختلفی از آثارش به این تفکیک اشاره کرده و نتیجه آن را هم بیان می‌کند. در این نوشتار به برخی از ثمرات مهم این تفکیک اشاره می‌کنیم.

۱) تبیین مواد ثلاث و تقسیم موجودات توسط امکان فقری

حکیم شیراز در برخی موارد به نتیجه‌ای که از دیدگاهش به دست آمده، اشاره نکرده است. یکی از این نتایج، تفکیک بین امکان ماهوی و وجودی است. امکان فقری و نسبت دادن امکان به حقیقت وجود، از نتایج و ثمرات اصالت وجود است. وقتی ملاصدرا ثابت کرد که واقعیت خارجی فقط وجود است (نه ماهیت و نه منضم شدن ماهیت به وجود و نه اتصاف یکی از آن‌ها به دیگری)، (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص. ۲۸۹؛ ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص. ۵۱؛ ۱۳۶۳ش، الف، ص. ۳۸) بنابراین دیگر بحث از امکان ماهوی معنا ندارد و باید در مبحث مواد ثلاث، نظر دیگری ارائه می‌داد. شهید مطهری در تبیین این نظر می‌گوید: «یکی از آن جاهایی که [ملاصدرا] استنتاج نکرده است همین است... چون نسبت موجودیت به ماهیت، نسبت بالعرض والمجاز است پس امکان موجودیت و امکان معدومیتش هم، به معنی امکان این انتساب مجازی است.» (مطهری، بی تا، ج ۱۰، ص. ۲۳۸)

استاد جوادی آملی می‌گوید: بنابر امکان فقری، از برخی تقسیمات وجود که بر محور امکان ماهوی بود بی‌نیاز می‌شویم. «[حکما] وجود را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: اول: فی نفسه لِنفسه بنفسه... و این تقسیمات با نظر به ماهیت و امکان ماهوی اشیاء سازگار است، ولی با توجه به امکان فقری موجود به دو قسم تقسیم می‌شود: اول: مستقل و آن خداوند سبحان است. دوم: رابط که عبارت از وجود ماسوی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱-۴، ص. ۴۸۴) به این معنا که تا قبل از صدرا در مکتب مشاء موجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شد، اما در مکتب صدرایی بر پایه اصل اصالت وجود، موجود به رابط و مستقل تقسیم می‌شود. وجود مستقل وجودی است که از هیچ جهتی (نه از جهت ذات، نه از جهت صفات و نه از جهت افعال) هیچ نوع وابستگی به غیر ندارد (نه وابستگی و قیام صدوری نه حلولی و مانند آن)، به تعبیر دیگر وجود مستقل واقعی است که مطلقاً غیر مشروط است.

صدرالمتألهین در اسفار با اشاره به معنای مستقل و رابط در منطقی و فلسفه، برای وجود غیر مستقل دو معنا ذکر می‌کند: (۱) وجود رابطی: یعنی وجود فی نفسه لغیره، واقعیتی است که وابستگی و قیام ذاتی به غیر دارد و وجود فی نفسه اش عین وجودش برای غیر است. (۲) وجود رابط: این قسم برخلاف وجود رابطی که واقعیتی فی نفسه لغیره است، فقط لغیره است یعنی عین ربط و وابستگی است. با توجه به این که وجود رابط وجود فی نفسه نیست بین این واژه از وجود و بین دو قسم دیگر آن یعنی وجود رابطی و وجود مستقل، اشتراک لفظی است نه اشتراک معنوی (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص. ۷۹). ملاصدرا در نحوه وجود معلول به هر دو معنای رابطی و رابط اشاره می‌کند، ولی نظر حقیقی ایشان این است که وجود معلول، وجود رابط است.

«أما نحن فبفضل الله تعالى و برحمته أقمنا البرهان الموعود بینه فی مترقب القول و مستقبل الکلام أن الممكن لا يمكن تحلیل وجوده إلی وجود و نسبة إلی الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فیکون وجود الممكن رابطیا عندهم و رابطا عندنا» (همان، ص. ۳۳۰) یعنی اما ما با فضل و رحمت الهی برهانی را که وعده بیانش را دادیم اقامه کردیم، بر اینکه وجود ممکن تحلیل به وجود و نسبت به خداوند نمی‌شود، بلکه ممکن ذاتاً منتسب به خداوند است نه اینکه به واسطه یک نسبت و ربط زائدی مرتبط به ذات خداوند شود، پس وجود ممکن نزد آن‌ها رابطی است، اما نزد ما رابط است. درک نظریه وجود رابط معلول که از ابتکارات ملاصدرا است دشوار است و نباید موجب سوء برداشت شود به گونه‌ای که تصور شود این نظریه مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات و... است (عبودیت، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص. ۱۹۹).

۲) تغییر مناط نیاز معلول به علت و امکان فقری به عنوان ملاک نیازمندی

ملاصدرا در مورد ملاک نیازمندی به علت، می‌فرماید: برخی، علت نیازمندی به علت را حدود می‌دانند و برخی حدود را جزء العله نیازمندی می‌دانند، برخی هم علت نیازمندی را امکان می‌دانند و حدود را به عنوان شرط این ملاک لحاظ می‌کنند. (شیرازی، همان، ص. ۲۰۶) برخی نیز امکان ماهوی را ملاک نیازمندی معلول به علت قلمداد می‌کنند. (همان، ج ۳، ص. ۲۵۲)

وی بعد از بیان دیدگاه فلاسفه می‌فرماید با توجه به اثبات امکان در وجود عینی، ملاک نیازمندی معلول به علت، از فقر وجودی معلول نشأت می‌گیرد نه از ماهیتش (شیرازی، ۱۳۶۳ش، ب، ص. ۲۸۰)، زیرا تعلقی بودن مقوم وجود معلول است و معلول عین ربط و تعلق است، از این رو معلول نه تنها در اصل وجودش به علت محتاج است، بلکه در استمرار و بقاء هم محتاج به علت است و این فقر و نیازمندی لحظه‌ای از وجودش جدا نمی‌شود. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص. ۲۱۸-۲۱۹)

ملاصدرا با تغییر مناط نیازمندی معلول به علت (فقر وجودی نه امکان ذاتی) که بیانگر نگرش کامل‌تر او به علیت است به نتایجی رسید:

الف) اثبات وجود رابطی و تعلقی معلول

حکمایی که علت احتیاج به علت را امکان ماهوی لحاظ کردند، می‌گویند: هر ماهیتی نسبتش با وجود و عدم متساوی است و اگر بخواهد به یک طرف خاص متمایل شود نیاز به مرجح دارد، نام این مرجح وجود یا عدم، علت است. در واقع حکما ملاک امکان ماهوی در نیاز به علت را اصل ترجیح بلا مرجح می‌دانند؛ یعنی آنچه در مناط حکم عقل دخیل است امکان ماهیت یا تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم است که با ضمیمه شدن حکم عقل به امتناع ترجیح بلا مرجح، احتیاج به علت را نتیجه می‌دهد. (مطهری، همان، ج ۶، صص. ۶۶۰-۶۶۴) ملاصدرا بیان می‌کند که مقصود از علیت و رابطه بین علت و معلول چنین نیست که علت، ماهیت معلول را از حالت تساوی بین وجود و عدم خارج کند، بلکه رابطه بین وجود معلول و وجود علت عین الربط بودن است. پس با توجه به امکان فقری، وجود رابط برای معلول اثبات شد، همچنین بنا بر اصل تشکیک، وجودات امکانی از مراتب وجود علت هستند؛ معلولات وجودی مستقلی در وراء وجود علت ندارند تا قابل اشاره عقلی باشد (شیرازی، ۱۳۶۳ش، الف، ص. ۵۳).

فلاسفه قبل از ملاصدرا علت را هستی‌بخش معلول می‌دانستند و گویی سه شیء در رابطه علیت تصور می‌شد: علت، معلول و وجود، اما ملاصدرا تمامی این کثرات را از ذهن می‌داند، در حقیقت در باب علیت، دریافت‌کننده و دریافت‌شده و نسبت بین گیرنده و دهنده که از آن به اضافه تعبیر می‌شود، یک چیز بیش نیست. حقیقت وجود معلول عین

ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه | ۴۳

ایجاد معلول، فیض عین اضافه و مضاف عین اضافه است؛ این اضافه، مقولی نیست بلکه اضافه اشراقیه است. (مطهری، همان، ج ۱۳، صص. ۲۶۵-۲۶۶)

ب) برگرداندن اصل علیت به تشان و تجلی

در واقع در مرحله قبل معلولات را به عنوان مرتبه‌ای از وجود قبول داشت، در این مرحله آن مراتب را هم به تجلی و شئون حق تعالی برمی‌گرداند:

«أَنَّ الْمَسْمُومَ بِالْعَلَّةِ هُوَ الْأَصْلُ، وَ الْمَعْلُولُ شَأْنٌ مِنْ شُؤْنِهِ، وَ طَوْرٌ مِنْ أَطْوَارِهِ. وَ رَجَعَتْ الْعَلِّيَّةُ وَ الْإِفَاضَةُ إِلَى تَطَوُّرِ الْمَبْدِءِ الْأَوَّلِ بِأَطْوَارِهِ وَ تَجَلِّيهِ بِأَنْحَاءِ ظُهُورَاتِهِ» (شیرازی، همان، ص ۵۴) یعنی آنچه که اصل است علت است و معلول شأنی از شئون علت است. و علیت و افاضه به گونه‌گون شدن مبدأ اول به أطوار و حالاتش و تجلی مبدأ اول به انواع ظهوراتش بازگشت می‌کند.

استاد جوادی آملی می‌فرماید ابتکار صدرالمتهلین در مبحث علت و معلول ارجاع علیت به تشان است، وی چنان‌که در آخر بحث علت و معلول اشاره می‌کند، هدف خود را در این ابتکار، تقریب فلسفه به عرفان و تکمیل فلسفه در این تقریب می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ص. ۴۹)

صدرالمتهلین در برخی از عبارات بیان می‌کند: این مطلبی است که هم اهل عرفان و هم فلسفه حکمت متعالیه به آن اذعان دارند، که تمام وجودات از مراتب انوار الهی و تجلیات وجود قیومی حق تعالی هستند و وجودات امکانی سایه‌های وجود حقیقی و نور احدی هستند. این اصل همان اصل وحدت شخصیه وجود است؛ یعنی موجود و وجود منحصر در حقیقت واحده شخصیه‌ای است که هیچ شریکی ندارد و موجودات غیر او در عالم وجود همه ظهورات ذات و تجلیات صفات او هستند (صفاتی که عین ذات اویند). همچنین بیان می‌کند که اقامه برهان برای این اصل دقیق از عنایات الهی است. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص. ۲۹۱)

در عبارت دیگری بیان می‌کند که دلیل اینکه ممکنات را وجود فرض می‌کنیم در واقع از اختلاف معانی و مفاهیمی است که عقل و قوای حسیه انتزاع می‌کنند، اما در واقع ممکنات سایه‌هایی باطل الذات هستند که بدون نور هیچ تحقق و وجودی ندارند.

«فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور (ثُمَّ قَبْضَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا)... ومن حيث اختلاف المعاني و الأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري و القوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات» (همان، صص. ۲۹۳-۲۹۴) یعنی سایه‌ها بدون نور واقعی‌تی ندارند (سپس آن را آهسته جمع می‌کنیم) ... و از حیث اختلاف معانی و مفاهیمی که عقل و قوه حسیه از آن انتزاع می‌کنند، اعیان ممکنات باطل الذات هستند. البته ملاصدرا به این نکته توجه دارد که مراد عرفا از وحدت شخصیه، معدوم محض بودن تمام موجودات امکانی نیست، عرفا ممکنات را صرفاً امور اعتباری و حقایق وهمی قلمداد نمی‌کنند؛ بلکه این تفکر از کلمات صوفیان نشأت گرفته و مراد و مقصود عرفا و محققین نیست.

«لا نغنى بالحقیقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي و لا نغنى بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام و الآثار فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج و لا موجوداً فيه» (همان، ص. ۳۱۹) یعنی مراد ما از حقیقت، آن چیزی است که مبدأ اثر خارجی است و مرادمان از کثرت آن چیزی است که موجب تعدد احکام و آثار است، پس ممکن چطور در خارج لاشئی و لاموجود باشد.

به قدری دست‌یابی به این اصل برای ملاصدرا اهمیت دارد که اکمال فلسفه را به آن می‌داند. «فحاولت به إكمال الفلسفة و تتميم الحكمة» (همان، ص. ۲۹۱) یعنی پس به واسطه این اصل، کامل شدن فلسفه و تتمیم حکمت را طلب کردم.

ج) (تقدم بالحق) همانطور که بیان کردیم صدر المتألهین بنا بر وجود فقری و رابط معلول، تشآن را جانشین علیت کرد، این جانشینی ایجاب می‌کند که تقدم دیگری به نام «تقدم بالحق» جانشین تقدم بالعلیه شود؛ زیرا تقدم بالعلیه در صورتی محقق می‌شود که بین متقدم و متأخر رابطه علی-معلولی برقرار باشد و چنین رابطه‌ای مشروط به این است که معلول وجود فی نفسه داشته باشد، در حالی که بر مبنای وجود رابط معلول، معلول وجود فی نفسه و واقعی‌تی مغایر با علت خودش ندارد، بلکه فقط شأن واقعی‌ت علت فاعلی خویش است؛ بنابراین تقدم بالعلیه با تشآن سازگار نیست. لذا ملاصدرا تقدم بالحق را مطرح می‌کند و وجود حق در مقام ذات یا در مقام تجلی را جانشین متقدم و متأخر می‌کند.

«التقدم بالحق... بأن الحق باعتبار تجلیه فی أسمائه و تنزله فی مراتب شئونه التی هی أنحاء وجودات الأشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشيء آخر فلا يتقدم متقدماً و لا يتأخر متأخراً إلا بحق» (شیرازی، ۱۳۶۰ش، ص. ۶۱) یعنی تقدم بالحق... به این است که حق تعالی به اعتبار تجلی پیدا کردن در اسمائش و تنزلش در مراتب شئونش که نحوه‌های وجود اشياء است، به ذاتش متقدم و متأخر می‌شود نه به واسطه شیئی دیگر، پس هیچ متقدمی مقدم و هیچ متأخری مؤخر نمی‌شود مگر به واسطه حق.

رابطه علت با معلول رابطه حقیقه و رقیقه است؛ یعنی علت تمام کمالات معلول را دارد، حتی کمالاتی که معلول فاقد آن است در علت وجود دارد. نیز علت، وجود اعلی و اشرف و برتر معلول است و کمالات معلول را با همان محدودیت دارا نیست. در حمل شایع صناعی محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود یعنی موضوع در داشتن و نداشتن کمالات، مصداق محمول است. ولی در حمل حقیقه و رقیقه محمول فقط ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود نه فقداناً، مثلاً وقتی می‌گوییم عقل اول انسان است یعنی عقل اول کمالاتی را که مفهوم انسان از آن حاکی است واجد است، اما کمالاتی که این مفهوم حاکی از آن نیست، فاقد نیست. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص. ۱۱۰؛ طباطبایی، بی تا، ص. ۱۴۳)

البته نتایج دیگری نیز بر مبنای ملاصدرا در علیت به دست می‌آید؛ مثل جانشین شدن تشکیک در ظهور به جای تشکیک در وجود که ملاصدرا به آن تصریح نکرده است. (عبودیت، همان، ص. ۲۴۰)

۳) تغییر مناط جعل

محل بحث فلاسفه در مسئله جعل این است که مجعول بالذات یعنی آن چیزی که اثر جاعل است، ماهیت است یا وجود یا اتصاف؟ جعل دو قسم است، بسیط و مرکب، به ایجاد خود شیئی جعل بسیط می‌گویند، به صیوروت شیئی به شیئی دیگر جعل مرکب می‌گویند. در جعل بسیط، جنس و فصل که ماهیت شیئی هستند با یک جعل تحقق می‌یابند، اما در جعل مرکب بعد از جعل بسیط، خصوصیتی به شیئی داده می‌شود. عوارض مفارق شیئی در جعل مرکب جعل می‌شوند، اما عوارض لازم ذات و اجزای ذات با همان جعل بسیط جعل

می‌شوند. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص. ۳۷۵؛ حسن زاده آملی، ۱۳۹۳ش، ج ۴، ص. ۴۲۳). سه قول در بحث جعل وجود دارد: اول: متقدمین مشاء: که وجود را مجعول بالذات می‌دانند و هرچه غیر وجود باشد، مجعول بالعرض به شمار می‌آورند. دوم: متأخرین مشاء: که از نظرشان مجعول بالذات اتصاف ماهیت به وجود است؛ زیرا در نظر این گروه ماهیت به معنای اعم که شامل ماهیت اتصاف، ماهیت معلول و وجود معلول می‌شود، بی‌نیاز از جعل است، اما تحقق ماهیت یعنی موجود شدن آن نیازمند به جعل است. سوم: اشراقیون: که از نظرشان مجعول بالذات، ماهیت است و وجود و اتصاف ماهیت به وجود از مفاهیم اعتباری و بی‌نیاز از جعل هستند. (شیرازی، همان، ص. ۳۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱-۵، ص. ۳۰۲) ملاصدرا بعد از بررسی اقوال این گروه به قول مختارش می‌پردازد. وی ثابت کرد اصالت با وجود است نه ماهیت و ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی نیست بلکه امکان و فقر وجودی است، بنابراین مناط در جعل معلول هم تغییر می‌کند. ماهیت و اتصاف اموری اعتباری‌اند و بحث تعلق جعل به آن‌ها موضوعیت ندارد. در واقع اثر جاعل به وجود معلول تعلق می‌گیرد و مراد از جعل هم در اینجا جعل بسیط است.

«فالحق فی هذه المسألة علی ما یؤدی إلیه النظر الصحیح هو مجعولیه الوجود بالجعل البسیط لا نفس الماهیات...» (شیرازی، همان، ص. ۳۹۰) یعنی حق در این مسئله بنابر آنچه که رأی صحیح به آن کشیده می‌شود، مجعول بودن وجود به جعل بسیط است نه مجعولیت خود ماهیات...

۴) اتقان و اکمال برهان صدیقین به واسطه امکان فقری

امکان فقری در براهین اثبات وجود خداوند بسیار ثمربخش است به گونه‌ای که بر مبنای حکمت متعالیه، فقط برهانی که از امکان فقری بهره ببرد تام و کامل است. استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

«برهان‌هایی که برای اثبات واجب اقامه شد به سه دسته تقسیم می‌شود، برخی از آن‌ها صالح و تام هستند و بعضی دیگر اصلاً صلاحیت برهان بودن برای اثبات واجب را ندارند و بعضی دیگر نیازمند به تمیم هستند، برهانی که از امکان فقری استفاده می‌کند صالح و تام است» (جوادی آملی، همان، ج ۲-۵، ص. ۴۷۹)

صدرالمتألهین در تبیین امکان وجودی، با تفکیک بین امکان ماهیتی و انیتی، اشکالاتی را که به برهان امکان و وجوب وارد بود برطرف کرد. استاد جوادی آملی در شرح اسفار با اشاره به این مطلب می‌فرماید: حکما با تحلیل امکان ماهوی، برهان حدوث و قدم متکلمین را به دلیل مشتمل شدن بر دور باطل می‌دانند. صدرالمتألهین با تحلیلی مشابه، برهان امکان و وجوب اهل حکمت را که بر اساس امکان ماهوی است، مورد خدشه قرار داده و با تغییر برهان از امکان ماهوی به امکان فقری، برهان امکان و وجوب را از اشکال مزبور حفظ کرد (همان، ج ۱-۴، ص. ۴۸۴ و ج ۲-۵، ص. ۴۷۸).

شیخ الرئیس نخستین بار برهان صدیقین را برای برهانی که با استفاده از امکان ماهوی برای اثبات خدا تنظیم شده بود به کار گرفت. وجه تسمیه‌اش هم این بود که در این برهان از افعال و مخلوقات خداوند به عنوان واسطه برای اثبات خداوند به کار گرفته نشده بلکه با تأمل در خود وجود، واجب الوجود بالذات ثابت شد. (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص. ۱۰۲)

تقریر برهان صدیقین سنوی: ابن سینا در نمط چهارم کتاب اشارات این برهان را مطرح می‌کند، وی دو مقدمه برای برهانش ذکر می‌کند و به دو بیان اجمالی و تفصیلی برهان را ذکر می‌کند. مقدمه اول: هر موجودی هنگامی که از حیث ذاتش به او توجه شود یا واجب الوجود بذاته است یا ممکن الوجود بذاته، ولی ممتنع بالذات یا ممتنع بالغير نیست چون جامه موجودیت پوشیده است. واجب الوجود، حق بالذات و قیوم است. مقدمه دوم: وجود ممکن از جانب خودش نیست، چون ذاتش نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارد. پس وجودش از جانب غیر است. خلاصه استدلال اجمالی: آن غیر که ممکن در وجودش به او نیازمند است از دو حال خارج نیست یا واجب بالذات است و یا ممکن بالذات؛ در صورت اول واجب بالذات ثابت می‌شود و در صورت دوم، برای آن غیری که ممکن بالذات است سه فرض وجود دارد: (۱) منتهی به واجب الوجود شود؛ (۲) منتهی به واجب نشود و تسلسل لازم بیاید؛ (۳) منتهی به واجب نشود و دور لازم بیاید. از آنجایی که دور و تسلسل محال است، تنها فرض اول صحیح است که آن غیری که علت ممکن است منتهی به واجب الوجود بالذات شود. (همان، ص. ۹۸؛ بهشتی، ۱۳۹۲ش، ص. ۱۱۵-۱۳۶)

سپس از آیاتی به عنوان شاهد استفاده می‌کند که ملاصدرا هم به همین آیات استشهاد می‌کند و در نهایت ابن سینا اسم این برهان را صدیقین می‌نامد: «إِنَّ هَذَا حُكْمٌ لِلصَّادِقِينَ الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ لَا عَلَيْهِ» (ابن سینا، همان، ص. ۱۰۲) یعنی این حکم برای صدیقین است، کسانی که استشهاد می‌کنند به واسطه خود واجب نه (به واسطه غیر او) بر واجب.

ملاصدرا می‌گوید نمی‌توانیم امکان ماهوی را دخیل بدانیم؛ زیرا امکان ماهوی صفت ماهیت است و ماهیت تبع وجود، و وجود بعد از ایجاد، و ایجاد پس از ایجاب، و ایجاب متأخر از حاجت، و حاجت ناشی از علت حاجت است و امکان که به چند مرتبه بعد از حاجت است، نمی‌تواند در رتبه مقدم بر آن به عنوان علت حاجت در نظر گرفته شود. بنابراین صدرالمألهین برای حل این مشکلات با مطرح کردن امکان فقری، از برهان امکان و وجوب به برهان امکان فقری رهنمون گشته (یعنی از وجود معلول یا فقیر به علت غنی می‌رسیم) که به واسطه آن از مطرح کردن استحاله دور و تسلسل بی‌نیازیم.

ملاصدرا در برتری برهانی که صدیقین به آن دست یافتند بر برهین دیگران مانند متکلمان و جمهور حکماء که از جمله آن‌ها شیخ الرئیس است، می‌گوید در برهین دیگر از واسطه‌هایی (مانند حرکت جسم و حدوث و امکان ماهوی) برای اثبات خدا کمک گرفته می‌شود، اما در برهان صدیقین از این واسطه‌ها استفاده نشد.

«و غیر هؤلاء یتوسلون فی السلوک الی معرفته تعالی و صفاته بواسطه أمر آخر غیره... لکن هذا المنهاج أحکم و أشرف». (شیرازی، ۱۳۶۳ش، الف، ص. ۶۸؛ همین عبارت با تغییر جزئی در ۱۹۸۱م، ج ۶، ص. ۱۴، آمده است.) یعنی دیگران برای شناخت خدا از واسطه‌ای غیر از او کمک می‌گرفتند. مثل واسطه امکان ماهوی، حرکت، حدوث و ... البته این‌ها هم شاهد و دلیل هستند، ولی روش ما محکم‌تر و شریف‌تر است.

وی دو آیه از قرآن به عنوان شاهد برای این دو روش برهانی ذکر می‌کند.
 (سُنْرِیْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ) (فصلت، ۵۳، به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها [ی‌گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او خود حق است.) این آیه اشاره به برهان‌های با واسطه دارد.

(أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ). (فصلت، ۵۳، آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟) و این آیه اشاره به برهان صدیقین دارد. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص. ۱۴؛ همان، بی تا، ب، ص. ۲۶؛ همان، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۳۴) با توجه به هدف نوشتار حاضر و طولانی نشدن بحث، خلاصه این برهان را طبق تقریر صدرالمتألهین بیان می‌کنیم:

ملاصدرا بعد از ذکر مقدماتی برای برهان (وجود اصیل است، وجود تشکیکی است، علیت به معنای فقر وجودی به وجود غنی است نه فقر ماهوی) می‌گوید اگر اصل وجود را بپذیرید، دو حالت وجود دارد، یا غنی (واجب الوجود) است و یا عین ربط و عین نیاز به غنی است، پس در هر دو حال وجود واجب اثبات می‌شود.

«أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلاً بسيطاً و كان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية و على أي القسمين يثبت و يتبين أن وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه و هذا هو ما أردناه.» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص. ۱۶) یعنی اگر وجود، معلول باشد به جعل بسیط ایجاد می‌شود و افتقار وجود به جاعل افتقار ذاتی است (نه ماهوی). پس وجود یا باید تام الحقیقه و واجب باشد یا نیازمند و فقیر؛ و طبق هر دو قسم واجب الوجود بالذات ثابت می‌شود.

مقسم قرار دادن وجود در صدر استدلال، محصول تفکیک بین امکان ماهوی و فقر وجودی است؛ عبارات «کان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل» و «مفتقرالذات الیه» به امکان وجودی اشاره دارند. استاد جوادی آملی در تبیین این برهان می‌نویسد که صدرالمتألهین در این برهان از اصولی فلسفی چندی نظیر اصالت، بساطت و تشکیک در وجود بهره گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ص. ۲۲۳).

مهم‌ترین ابتکار ابن سینا که فیلسوفان بعد او هرچه بیشتر، تلاش بر تکمیل این ابتکار را در پیش گرفتند، کم کردن مقدمات برهان برای اثبات وجود خداوند است. همین ویژگی موجب برتری برهان‌های فیلسوفان بعدی نسبت به او شد. به عنوان نمونه حکیم سبزواری برای این که برهانی اخصر و اسد از ملاصدرا ارائه دهد، با استفاده از امکان فقری

مقدمات دیگر برهان را حذف کرد (شیرازی، همان) در عین حال در تمام این براهین از فقر و نیاز مراتب دانی هستی تشکیکی و هستی فقیرانه وجودات امکانی بهره گرفته می‌شود. البته علامه طباطبایی با حذف کردن تمام مقدمات، این برهان را به یک اصل ضروری فلسفی تبدیل کرده است. طبق تقریر علامه بر فرض پذیرش آن، امکان فقری نیز مانند دیگر مقدمات، در این برهان کارایی ندارد و دیگر برهان نیست بلکه امری بدیهی است؛ اما طبق تقریر ملاصدرا و پیروانش این برهان مبتنی بر اصل امکان فقری است (شیرازی، همان، صص ۱۴/ جوادی آملی، همان، صص. ۲۳۳-۲۲۴).

برتری برهان به واسطه امکان فقری بر برهان ابن سینا این است که برهان به واسطه امکان فقری با تحقق یک شیء تمامیت می‌یابد و نیازی به فرض همراهانی در کنار او نیست؛ همچنین بی‌نیازی آن از استحاله دور و تسلسل از دیگر امتیازات این برهان است. (جوادی آملی، همان، صص. ۱۹۵) دیگر اینکه با برهان صدیقین صدرا علاوه بر اثبات وجود خدا، صفات کمالی او هم اثبات می‌شود، اما در برهان امکان و وجوب سینوی باید برای تک تک صفات خداوند برهانی جداگانه اقامه کرد (مطهری، همان، ج ۵، صص. ۵۱۸ و ج ۶، صص. ۹۸۳).^۱

۵. ارجاع شرور به فقر و نقصان وجودی ممکنات و تنزیه ذات الهی از شرور

شبهه دیرینه تبیین فلسفی شر در جهان هستی بدین شرح است که خداوند تبارک و تعالی کمال مطلق است؛ از هر گونه نقصی میرا است از طرفی هر چه در عالم هست، اثر و فعل اوست؛ بنابراین شرور نیز باید به او مستند باشد، در حالی که این با خیر محض بودن وجود واجب سازگاری ندارد. تقریر دیگر شبهه بدین صورت است: از لوازم اصل علیت سنخیت بین علت و معلول است، خدایی که خود خیر محض است چگونه منشأ پیدایش شرور شده است؟! ملاصدرا با توجه به دو مبنای متقنی که در حکمت متعالیه اش بیان

۱. یکی از اشکالاتی که به برهان صدیقین ابن سینا وارد کردند اشکال مبتنی بودن برهان بر ابطال دور و تسلسل است، اما با دقت در آثار ابن سینا به این نتیجه می‌رسیم که وی برای اولین بار دور و تسلسل را از بحث واجب کنار گذاشته و این مسئله مقدمه استدلال وی نیست بلکه به عنوان نتایج برهان صدیقین سینوی است. نیز توضیح ابن سینا در بحث تسلسل تصریح دارد بر اینکه برهان، مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نیست. نکته دیگر این که ملاصدرا نیز در برخی از تقریراتش نظیر تقریری که در کتاب شواهد آورده است، برهان را مبتنی بر امتناع دور و تسلسل کرده است. (برای توضیح بیشتر ر.ک: محمد ذبیحی، فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، صص ۳۲۶-۳۲۷ و ۳۴۴-۳۴۷).

می‌کند مسئله نسبت دادن شرور به خداوند را حل می‌کند. وی بعد از توجه به این نکته که مفهوم شر از دیدگاه فلاسفه امری عدمی است، تبیین می‌کند که با اثبات اصالت وجود و اعتباری و عدمی بودن ماهیت (اصل اول) و اینکه ممکنات به لحاظ ذاتشان عین فقر و تعلق و ربط هستند (اصل دوم)، فهمیده می‌شود که ذات الهی از نسبت یافتن به این امور منزّه است و تمام نقائص به وجود امکانی ممکنات برمی‌گردد؛ زیرا شرور، نقائص و فقدان و اعدام هستند و این امور از لوازم ماهیت است؛ زیرا ماهیت (به معنای مایقال فی جواب ماهو) حد وجود است که حاکی از جنبه‌های عدمی است و از آنجایی که هر ممکن الوجودی ترکیب از وجود و ماهیت دارد، پس جنبه‌های عدمی دارد، بنابراین تنها ذات واجب الوجود است که صرف الوجود است و خیر محض است و هیچ جنبه عدمی در او راه ندارد. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص. ۳۵۰؛ ۱۳۶۳ش، الف، ص. ۴۶) وی در عبارت دیگری علت نسبت دادن شر به ممکنات را فقر و نقصان وجودی (امکان فقری) می‌داند و می‌فرماید وجوب، جهت ارتباط و مناط انتظام است و امکان، جهت انفصال و ملاک هلاکت و فساد است، هرچه امکان و فقر بیشتر باشد، شر و فقدان بیشتر است.

«والإمكان جهة الانفصال و عدم التعلق و ملاک الهلاک و الاختلال و الوجوب جهة الارتباط و الاتصال و مناط الجمعیه و الانتظام و حیث یکون الإمكان أكثر یکون الشر و الفقدان أوفر و الاختلال و الفساد أعظم» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص. ۲۳۴) یعنی امکان جهت جدایی و عدم تعلق و مناط نابودی و اختلال است و وجوب جهت ارتباط و اتصال و مناط جمع کردن و نظام بخشیدن است و هرچه امکان بیشتر باشد، شر و ناداری نیز فراوان و اختلال و فساد هم بزرگ‌تر است.

بنابراین حکیم شیراز برای تبیین معنای خیر و شر (همان، ج ۷، ص. ۵۸) و همچنین منزّه دانستن ذات باری تعالی از شرور و نقصان، از اصالت وجود و فقر وجودی ممکنات بهره برده و شر را لازمه ماهیت و نقصان وجودی ممکنات توصیف می‌کند.

نتیجه

با توجه به کاوشی که در آثار ملاصدرا داشتیم به این نتیجه رسیدیم که وی در منطق فقط به ذکر امکان ذاتی بسنده کرده و امکان وجودی را ذکر نکرد. زیرا بیان آن‌ها تأثیری در نتیجه منطقی نداشته؛ اما به واسطه تفکیک بین امکان ماهوی و امکان فقری در فلسفه‌اش به ثمرات چشم‌گیری دست یافت، به گونه‌ای که وی نظام‌مندی و تکمیل حکمت خود را در پرتو این اصل میسر می‌داند. وی با باطل دانستن ماهیت و امکان ماهوی، ملاک نیازمندی به علت را فقر وجودی ممکنات به ذات حق تعالی قلمداد می‌کند، از این رو معنای علت چنین تبیین می‌شود که معلولات در وجودشان (چه در حدوث و چه در بقاء) به خداوند وابسته‌اند و وجودی مستقل و مغایر با وجود خداوند ندارند، بلکه عین ربط و تعلق به او هستند. همچنین در برهان صدیقین با مطرح کردن امکان فقری، برهان امکان فقری جانشین برهان امکان و وجوب شده و در نهایت ما را به محکم‌ترین برهان یعنی برهان صدیقین می‌رساند. دیگر اینکه به لحاظ فقر وجودی و نقصی که در ممکنات وجود دارد، شرور به آن‌ها نسبت داده می‌شود و ذات خداوند به دلیل خیر محض بودن، منزله از هر گونه شر و نقصی است. البته امکان فقری به مسائل فلسفی دیگری نیز ارتباط دارد و منحصر در امور ذکر شده نیست. این ابتکار صدرالمتألهین به قدری حائز اهمیت است که فلاسفه بعد از او همه پایبند به این اصل بوده و بدین گونه نظام فلسفی حکمت متعالیه کامل‌تر از نظام‌های پیشین است.

منابع

قرآن کریم

- بهشتی، احمد. (۱۳۹۲ش). هستی و علل آن - ترجمه و شرح نمط چهارم اشارت - قم: بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۳ش). شرح فارسی اسفار اربعه. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، شیخ الرئيس. (۱۳۷۵ش). الاشارات والتنبيهات. قم: نشر البلاغة.
- شیرازی، صدرالدین. (بی تا، الف). الحاشیة علی الیهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۷۸ش). التنقیح فی المنطق. تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی پور باشراف محمد خامنه ای، مقدمه احد فرامرز قراملکی. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۳ش، الف). المشاعر. تهران: طهوری.
- شیرازی، صدرالدین. (بی تا، ب). ایقاظ النائمین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۶ش). تفسیر قرآن. قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: موسسه تاریخ عربی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۳ش، ب). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۲ش). منطق نوین. تهران: آگاه.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۰ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تبیین براهین اثبات خدا. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). ریح مختوم. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۹۰ش). فلسفه مشاء یا تکیه بر اهرام آراء ابن سینا. تهران: سمت.
- طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). نهاية الحکمة. قم: نشر اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

