

بازخوانی تحلیلی نظریه امکان فقری و بررسی لوازم فلسفی آن

فردین جمشیدی مهر^۱

چکیده

نظریه امکان فقری یکی از ابتکارات قابل توجه صدرالمتألهین شیرازی است که اساس بسیاری از نظرات مهم وی را تشکیل می‌دهد. طبق این نظریه، همه موجودات نسبت به حق تعالی عین الفقر هستند. بر همین اساس، معلول، رقیقه علت به‌شمار می‌آید و جدایی میان علت و معلول آن‌گونه که در مکتب مشائی تبیین می‌گردد، صحیح نیست. از طرف دیگر، ملاصدرا تشکیک در وجود را به صورت برهانی تبیین نموده است. بنابراین فقر نیز — که عین وجود موجودات امکانی و معلول است — امری مشکک خواهد بود. در این مقاله میان دو گونه فقر، تمایز گذاشته شده است: فقر وجدانی که می‌توان از آن به تعلق و وابستگی یاد کرد و فقر فقدانی که به معنای ضعف وجودی و ناداری کمالات است. تمایز میان این دو گونه از فقر، یک تمایز تحلیلی است که مطابق با آن، هرچه از ذیل نظام وجود به جانب صدر سیر نماییم، معالیل از جهت وجدانی فقیرتر و وابسته‌تر هستند، اما اگر به جهت عکس یعنی به جانب ذیل نظام وجود سیر کنیم، موجودات از جهت فقدانی، فقیرتر و ضعیف‌تر می‌باشند. این مقاله در جمع‌آوری مطالب به شیوه اسنادی و کتابخانه‌ای و در مقام پردازش، از شیوه تحلیل منطقی و عقلانی داده‌ها به نگرش درآمده است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، امکان فقری، کمالات، تعلق، ضعف، علت، معلول.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران

۱. درآمد

مفهوم امکان جایگاه خاصی در فلسفه اسلامی دارد، به طوری که می‌توان آن را یکی از شاه‌کلیدهای فلسفه اسلامی برشمرد و اگر این مفهوم از متون فلسفی اسلامی حذف شود، بسیاری از آراء و نظرات، وجاهت برهانی خود را از دست می‌دهند؛ درحالی‌که این مفهوم در فلسفه جدید غرب که از دوره رنسانس شروع شد، جایگاهی ندارد. مفهوم امکان، در راستای شناخت حقایق مطرح می‌شود. حقایق و موجودات نظام هستی را وقتی بریده و منفک از سایر اشیاء مانند علت، در نظر می‌گیریم یا به تعبیر بهتر، خود شیء را حتی صرف نظر از خصوصیات و صفات عارضی اش لحاظ می‌کنیم، در یک تحلیل عقلی به آنجا می‌رسیم که یا وجود، در ذات شیء هست، به طوری که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد و یا اینکه هیچ‌یک از وجود و عدم، در ذات و حقیقت شیء نیستند؛ بنابراین، اتصاف شیء به هر یک از آنها را می‌توان تصور نمود. حالت اول را «وجوب ذاتی» و حالت دوم را «امکان ذاتی» می‌گویند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۷)^۱. نقش امکان به همین امر منحصر نمی‌شود، بلکه این مفهوم تحلیلی، نقش‌های مهم‌تری را ایفا می‌کند. مسائلی از قبیل مناط احتیاج معلول به علت، حدوث ذاتی موجودات، نیاز معلول به علت در بقای خود و بسیاری از مسائل دیگر مبتنی بر این مفهوم هستند.

این مفهوم در دوران حیات فلسفی خود، تطورات و تحولاتی را پشت سر گذاشته است. آنچه که فلاسفه به عنوان امکان ذاتی معرفی کردند، مسبق به معنای دیگری از امکان است که اصطلاحاً آن را «امکان عام» می‌گویند و در زبان رایج مردم نیز جریان داشته دارد. همین که در محاورات عمومی پدیده‌ای را ممکن یا غیر ممکن می‌خوانند، مرادشان در حقیقت، همین معنا از امکان بوده و هست. این امکان به معنای سلب ضرورت از طرف مقابل می‌باشد. وقتی می‌گوییم فلان پدیده ممکن است، یعنی عدم وقوع آن ضروری نیست. به تعبیر دیگر، وقوع این پدیده ممتنع نمی‌باشد (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۱۵۱). لفظ امکان در معانی دیگری مثل امکان اخص، استعدادی و ... نیز به کار رفته (همان) که هر کدام در جای خود نقش مهمی را ایفا می‌کنند.

تحول این مفهوم در زمان صدرالمتألهین شیرازی و توسط شخص او به اوج خود رسید. ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود اثبات کرد که این مفهوم باید جایگاه مهم‌تری داشته باشد، به گونه‌ای که می‌توان یک مکتب غنی فلسفی را برپایه آن بنا نمود. از نظر ملاصدرا، چون اصالت با

۱. احتمال سوم که عدم در ذات شیء باشد منتفی است زیرا مقسم، موجود است و عدم نمی‌تواند ذاتی امر موجود باشد.

وجود است و آنچه که متن واقع - اعمّ از ذهن و خارج - را پر کرده، چیزی جز وجود نیست. بنابراین اگر امکان را - که حلقه وصل میان علت و معلول است - مربوط به ماهیت بدانیم، در حقیقت، حکم به عدم ارتباط علت و معلول کرده‌ایم؛ زیرا اگر ماهیت اعتباری است، لوازم ماهیت هم - از جمله امکان ماهوی - به طریق اولی اعتباری خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۰). بنابراین، آنچه که معلول را به علت مرتبط می‌کند و ملاک نیازمندی معلول به حساب می‌آید، باید در امر اصیل یعنی وجود باشد و آن، چیزی نیست جز امکان فقری.

از طرف دیگر، امکان فقری - که اثبات شد ملاک نیازمندی به علت است - یا عین وجود معلول است، یا جزء وجود آن و یا زائد بر وجود معلول می‌باشد. معلولیت معلول یا همان فقر وجودی، نمی‌تواند زائد بر ذات او باشد، چراکه در این صورت، لازم می‌آید معلول در ذات خود از علت بی‌نیاز باشد، در حالی که معلول هم در ذات و هم در صفات خود به علت محتاج و متقوم به آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۹). همین‌طور، این فقر وجودی نمی‌تواند جزء وجود معلول باشد زیرا اولاً وجود، امری بسیط است و ثانیاً اگر فقر، جزئی از وجود معلول باشد، به جزء دیگر نقل کلام می‌کنیم که آیا مستقل است یا اینکه این جزء هم، فقیر است. در صورت اول، لازم می‌آید که شیء در بخشی از حقیقت و ذات خود نیازی به علت نداشته باشد و اساساً معلول نباشد، در حالی که فرض شد معلول و محتاج است؛ بنابراین مستلزم خلف خواهد بود. در صورت دوم، اثبات می‌شود که کل حقیقت شیء معلول و فقیر است. بنابراین، معلولیت معلول و احتیاج او، عین وجود معلول است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۷۱) و معلول به تمام وجود و هویت خود، وابسته و نیازمند به علت است؛ همان‌طور که علت به تمام حقیقت و هویت خود، مستقل و بی‌نیاز از معلول می‌باشد. ملاصدرا این امکان را رفیع‌تر از فهم مشهور می‌داند و آن را به «تعلق وجودی به غیر» تفسیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷۴).

مهم‌ترین تفاوت میان امکان ذاتی و امکان فقری در این است که امکان ذاتی که آن را «امکان خاص» هم می‌نامند، مربوط به ماهیت است، یعنی از لوازم جدانشدنی ماهیت به حساب می‌آید. وقتی ماهیتی از ماهیات را تحلیل عقلانی می‌کنیم، به این نقطه می‌رسیم که ماهیت می‌تواند به هر یک از وجود و عدم متلبس شود و در تلبس آن به هر یک از این دو، امتناع ذاتی وجود ندارد. بنابراین، جایی که ماهیت نباشد، امکان ذاتی نیز بی‌معنا خواهد بود (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۶۲). در مقابل، امکان فقری هیچ ربطی به ماهیت ندارد، بلکه دایره مدار وجود معلول است. ضعف، وابستگی و فقری را که در وجود معلول نسبت به علت مفیضش وجود دارد، امکان فقری می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۱). بنابراین در اینجا سخن از لاقطنائیت یا تلبس به وجود و عدم مطرح نیست؛ بلکه سخن از فقر و غنا است. هر موجودی در مقابل خداوند فقیر و

وابسته است و خداوند در مقابل همه آنها غنی و بی‌نیاز است. این فقر و غنا نسبی و اضافی نیست بلکه لازمه وجود معلول، فقر و لازمه وجود حق تعالی، غنا و بی‌نیازی است.

همان‌گونه که فقر را با نام امکان فقری می‌شناسیم، غنای واجب تعالی را با عنوان وجوب ذاتی برمی‌شماریم. بنابراین، وجوب ذاتی که در مقابل امکان فقری قرار دارد نیز از وجوب ذاتی که در مقابل امکان ذاتی قرار می‌گیرد، در حقیقت و هویت خود متفاوت خواهد بود. وجوب ذاتی که در مقابل امکان فقری است، به معنای غنا، بی‌نیازی و شدت وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۵)؛ درحالی‌که وجوب ذاتی که در مقابل امکان ذاتی است، وصف برای ذات و ماهیتی است که مقتضی وجود است و از وجود منفک و جدا نمی‌گردد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۱۶۳).

موجود ممکن فقیر همان وجود رابط است که اگر نگوئیم مفاد و حقیقت آن همان تجلی و ظهور عرفانی است - آن‌گونه که برخی از صاحب‌نظران بدان قائل شده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷-۱۰۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۰) - اما بدون شک تا حد بسیار زیادی به آن نزدیک شده است و می‌توان از این جهت، جهان‌بینی فلسفی را به هستی‌شناسی عرفانی نزدیک دانست.

۲. روش و پیشینه تحقیق

این مقاله که در جمع‌آوری مطالب به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی و با روش توصیف و تحلیل عقلانی داده‌ها به نگارش درآمده، مسبوق به هیچ مقاله یا پژوهش مستقلی در این باب نیست؛ جز اینکه در مقاله «جایگاه امکان فقری در مبحث علیت و سازگاری یا عدم سازگاری آن با تشکیک یا وحدت شخصی وجود» که در مجله الهیات تطبیقی، بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۹ به چاپ رسیده است، عدم تنافی نظریه تجلی و متجلی را با نظریه تشکیکی صدرالمتألهین مورد تأکید قرار می‌دهد. این مقاله به تحلیل امکان فقری و تشکیکی بودن آن اشاره‌ای ندارد. در مقاله دیگری با عنوان «امکان فقری» که در مجله فلسفه، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، شماره ۴ و ۵ به چاپ رسیده است، تنها به بازخوانی گذر ملاصدرا از امکان ماهوی به امکان فقری به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت و تنویر زوایای آن پرداخته شده و اشاره‌ای به تفاسیر مختلف از این ملاک نشده است.

۳. امکان فقری متقوم به وجوب استقلالی است

بعد از اینکه اثبات شد که احتیاج و نیازمندی، عین وجود معلول است و معلول با تمام هویت خود وابسته به علت است، روشن می‌شود که معلول یا همان وجود رابط، هیچ حقیقت و هویتی از خود ندارد. بر این اساس وجود رابط، چون فانی در وجود مستقل است، دارای ماهیت نیست؛ زیرا ماهیت چیزی است که در جواب «ماهو» گفته می‌شود. پس ماهیت دارای وجود محمولی و معنا و

مفهوم مستقل است درحالی که وجود رابط چنین نیست. از آنجا که وجود رابط دارای معنای تعلقی است، بنابراین نمی توان آن را به نحو مستقل تصور کرد لذا معنای اسمی ندارد و چون چنین است با همان هویتِ ربطی خود، نه می تواند موضوع برای محمولی واقع شود و نه می توان آن را بر موضوعی حمل نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۲)، زیرا موضوع شدن یا محمول واقع شدن، متوقف بر این است که شیء معنای اسمی و مستقل داشته باشد (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۱).

علامه طباطبایی در این باره کلام صریحی دارد و می نویسد: «ثم البرهان قائم علی أنّ هناک وجودات آخر غیر مستقلة الذوات قائمة بوجودات مستقلة آخر ... إذ لاماهية لها فی نفسها ... لیست لها أحكام فلیست بکلیة ولا جزئية ولاعامة ولاخاصة ولا لهما نسبة مع شیء...» (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴)؛ یعنی برهان این مطلب را اثبات می کند که وجودات دیگری هم هستند که ذات مستقلی ندارند و قائم به وجودات مستقل دیگری هستند و چون ماهیت ندارند، هیچ حکمی بر آنها بار نمی شود. پس نه کلی هستند و نه جزئی، نه عام هستند و نه خاص و هیچ نسبتی با هیچ شیئی ندارند.

توضیح آنکه ملاصدرا میان وجود رابطی و وجود رابط تمایز قائل می شود. وجود رابطی که همان أعراض هستند، وجودهای فی نفسه لغیره می باشند، یعنی اگر چه وجودشان برای غیر یعنی برای علت است، اما از یک معنای اسمی برخوردارند، بنابراین دارای ماهیت هستند؛ درحالی که وجود رابط، فقط وجود لغیره است و هیچ جنبه فی نفسه در آنها یافت نمی شود. چنین نگاهی مستلزم آن است که میان واقعیت علت و واقعیت معلول مغایرتی وجود نداشته باشد (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۰)

از طرف دیگر چون معلول، وجود رابط است، پس حتی اشاره ذهنی به معلول بما هوهو توسط مفاهیم اسمی ممکن نیست. بنابراین، نمی توان با مفاهیم اسمی، معلول بما هوهو را - که همان حیثیت ربط محض به علت است - درک نمود؛ بلکه ذهن برای آن نوعی وجود فی نفسه فرض می کند، یعنی «وجود فی نفسه علت را، که مربوط الیه و مقوم معلول است، در ضمن یافتن معلول یافته است و آن را همان وجود معلول پنداشته و به این نحو مفهومی اسمی از آن گرفته و بدین سان نوعی استقلال برای معلول فرض کرده است، چرا که درک مقوم بدون مقوم محال است.» (همان، ص ۲۲۳)

پس هر آنچه که در آینه وجود رابط مشاهده می شود، از آن وجود مستقل است و چیزی جز وجود مستقل در هیچ موجودی مشاهده نمی شود و همین امر سبب می شود که استقلال موجود مستقل را به اشتباه به وجود رابط سرایت دهیم و آن را نیز مستقل بپنداریم. پس وجود رابط از هر

طرف که مورد توجه قرار گیرد، در حقیقت، حضور و ظهور وجود مستقل جلوه می‌کند و ادراک می‌شود. پس می‌توان ادعا کرد که باطن و حقیقت وجود رابط چیزی جز وجود مستقل نیست؛ به این معنا که مقوم وجود ربطی او، همان وجود مستقل می‌باشد. حکما به این مطلب صراحت دارند که علت، مقوم وجودی معلول است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۲۳). معلولی که عین الربط است و وجودش مقوم به وجود علت می‌باشد، ذات و صفاتش جز با تکیه و تقوم به علت، حقیقتی نخواهد داشت (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۶۲).

اکنون که روشن شد وجود معلول مقوم به وجود علت است و علت در باطن معلول حاضر می‌باشد، پس می‌توان ادعا کرد که امکان فقری نیز مقوم به وجوب ذاتی است و وجوب ذاتی، باطن امکان فقری را پر کرده است. دلیل، آن است که وقتی امکان فقری عین وجود معلول است و وجوب ذاتی هم عین وجود علت (موجود مستقل) می‌باشد و از طرفی وجود معلول مقوم به وجود علت است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که امکان فقری مقوم به وجوب ذاتی است. پس باطن امکان فقری، چیزی جز وجوب ذاتی نیست و این همان سخن منسوب به حضرت جعفر بن محمد صادق علیه السلام است که فرمود «العبودية جوهره کنهها الربوبية» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۱، ص ۷۸)؛ یعنی بندگی جوهر و حقیقتی است که کُنه آن ربوبیت است.

۴. نسبت فقر و کمال در عالم امکانی

وجوب، استقلال و غنا عین وجود واجب است. در غیر این صورت، استقلال و غنا خارج از وجود و ذات او خواهند بود و او در مقام ذات، مستحق حمل این مفاهیم سه‌گانه - یعنی وجوب، استقلال و غنا - نخواهد بود. امکان، وابستگی و فقر هم برای ممکن همین‌گونه‌اند؛ یعنی عین وجود ممکن هستند. در غیر این صورت، لازم می‌آید که موجود ممکن در مقام ذات خود وابستگی و فقری نسبت به موجود واجب نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۹). از طرف دیگر، چون وجود مشکک است، در عالم امکانی، موجودات در مراتب مختلفی از کمال و نقص قرار می‌گیرند و منظور از کمال و نقص در اینجا، رتبه وجودی یا به تعبیر دیگر، میزان برخورداری از کمالات وجودی است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

با توجه به این مقدمات روشن می‌شود که فقر و امکان در موجودات ممکن هم تشکیکی است؛ چراکه امکان فقری عین وجود معلول است و وجود معلول شدت و ضعف دارد، پس امکان فقری هم مشکک است. اما برخلاف تصور اولیه، هرچه وجود ممکن، کامل‌تر و بهره‌آور از کمالات بیشتر باشد، فقیرتر و وابسته‌تر است. ملاصدرا به این مطلب تصریح می‌کند. او ابتدا موجودات ممکن را عین ارتباط با خدا معرفی می‌کند و می‌نویسد: «معنی الإمكان فی الوجودات الخاصة الفائضة عن

الحق یرجع إلى نقصانها و فقرها الذاتی و كونها تعلقیة الذوات، حیث لا یتصور حصولها منحاذاً عن جاعلها القیوم؛ فلا ذات لها فی أنفسها إلا مرتبة إلى الحق الأول، فاقرة إليه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص ۲۹-۲۸)؛ یعنی معنای امکان در وجودات خاص که از حق تعالی صادر شده‌اند، به نقصان و فقر ذاتی آنها برمی‌گردد. این موجودات دارای کینونت تعلقی هستند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را منحاذاً و مستقل از جاعل قیومشان تصور کرد. پس موجودات ممکن، در نفس خود ذاتی ندارند جز اینکه مرتبط به حق اول و نیازمند به او هستند.

او در ادامه می‌نویسد: «و کَلَمَّا كان الوجود أقرب إلى الوجود الحق، كان الإرتباط به أشدّ و تصوّر الإنفکاک أبعد» (همان، ص ۲۹) هر چه وجودی به وجود خداوند نزدیک‌تر باشد، ارتباط و وابستگی به خداوند در او شدیدتر است و تصور انفکاک او از خداوند، دورتر می‌باشد.

بنابراین در نظام وجود، فقیرترین موجودات و وابسته‌ترین آنها، همان صادر اول است و با توجه به تعریفی که از امکان فقری و وجوب ذاتی ارائه شد، معلوم می‌شود موجود فقیرتر آن است که کمالات حقیقی‌ای که از خداوند به او رسیده بیشتر باشد؛ برخلاف موجودی که از نظر فقر در رتبه نازل‌تری قرار دارد. پس بین این دو قضیه، تنافی و تناقضی وجود ندارد که «صادر اول کامل‌ترین رتبه وجودی و بیشترین کمالات حقیقی را داراست» و از طرف دیگر، «چون هیچ‌یک از این کمالات از قِبَل ذات خودش نیست، بلکه ظهور حق تعالی در وجود اوست، فقیرترین موجود است.» توضیح آنکه فقر را باید در دو معنا تبیین کرد؛ اول فقر به معنای نداشتن کمالات [فقرِ فقدانی] دوم فقر به معنای وابستگی و تعلق به غیر [فقرِ وجدانی].

فقر فقدانی، فقر و نیاز موجوداتی است که در ذیل نظام وجود جای دارند به گونه‌ای که از کمالات محدودی برخوردارند و از ظهور بسیاری از کمالات در آنها خبری نیست. در حقیقت، این دسته از موجودات، فاقد بسیاری از کمالات‌اند. بنابر این معنا، «فقر» با «وجدان کمالات» در تنافی است و موجودی فقیرتر است که نادرتر باشد و از کمالات بیشتری محروم باشد.

اما فقر وجدانی فقری است که با وجدان و داشتن کمالات جمع می‌شود؛ به این معنا که این موجود، کمالات بیشتری نسبت به موجودات ضعیف‌تر و نازل‌تر داراست اما چون هیچ‌یک از این کمالات از قِبَل ذات خودش نیست بلکه از جانب حق تعالی به او افاضه شده است، بنابراین نسبت به سایر معالیل، تعلق و وابستگی بیشتری به حق تعالی دارد و به معنای حقیقی کلمه فقیر است و این فقر منافاتی با داشتن و وجدان کمالات ندارد. این قسم از فقر به گفته سیدحیدر آملی به معنای نداشتن نیست؛ بلکه به معنای «عدم تملیک [تملک] به صورت مطلق حتی از وجود» است (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۳۱). موجوداتی که در صدر نظام ممکنات قرار دارند، هر چند از نظر فقدانی

نسبت به موجوداتِ نازل تر، غنی ترند اما از نظر وجدانی فقیرتر از موجوداتِ دیگرند؛ زیرا کمالات بیشتری را از حق تعالی به عاریه گرفته‌اند. این در حالی است که در ذیل نظام وجود، امر کاملاً به عکس است؛ یعنی موجودات حاضر در این مراتب، به خاطر نداشتن و فقدان کمالات، فقیرترند. بنابراین جای این اشکال نیست که در این صورت لازم می‌آید که اگر از صدر نظام معالیل به جانب نزول سیر کنیم از فقر کاسته شود و به وجوب نزدیک شویم؛ چراکه معنای فقیرترین موجود از نظر وجدانی، این شد که کمالات بیشتری از قبیل غیر دارد. پس در نظام معالیل همراه با اشتداد وجود، فقر نیز شدت و ضعف می‌یابد؛ با تأکید مجدد بر این نکته که هر چه وجود کامل تر باشد، فقر وجدانی آن بیشتر و از فقر فقدانیش کاسته می‌شود و هر چه وجود ضعیف تر باشد، فقر فقدانیش بیشتر و فقر وجدانی اش کمتر خواهد بود.

اگر وجود را مشکک بدانیم اما فقر وجودی را متواطی فرض کنیم، در مسئله سنخیت میان واجب و ممکن معلول به بن بست خواهیم رسید. توضیح آنکه متواطی بودن فقر وجودی به این معناست که از نظر وابستگی و نیاز، میان نازل ترین موجودات و عالی ترین مرتبه وجودی ممکن یعنی عقل اول، تفاوتی نیست و همگان به یک اندازه و به یک میزان فقیرند. در این صورت، جای این پرسش است که در سیر صعودی موجودات، چگونه به یکباره از امکان به وجوب و از فقر به غنا می‌رسیم؟ چگونه است که اگر از اضعف موجودات به جانب صدر عالم وجود سیر کنیم، بعد از گذر از موجودات فقیر و نیازمند، به ناگاه به وجوب و غنا می‌رسیم، درحالی که اگر به وزان وجود، فقر هم تشکیکی باشد، نهایت فقر مقارن با غنا خواهد بود. حکیم سبزواری به این مطلب تصریح کرده است و می‌گوید: «إِذَا جَاوَزَ شَيْءٌ حُدَّهُ انْعَكَسَ ضِدَّهُ، نَهَايَةُ الْفَقْرِ بَدَايَةُ الْغِنَا» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۴۳)؛ یعنی هرگاه چیزی از حد خود بگذرد به ضد خود تبدیل می‌شود و نهایت فقر و نیاز، ابتدای غنا و بی‌نیازی است. در حقیقت، انکار تشکیکی بودن فقر و وابستگی به معنای انکار نظام طولی و تشکیکی موجودات معلول است. هرچه فقر وجودی - که عین وجود معلول است - بیشتر باشد، به این معنا خواهد بود که از کمالات عاریه‌ای بیشتری بهره‌مند است، تا آنجا که تمام کمالات حق تعالی در موجود معلول حاصل می‌شود اما به صورت تبعی و ظلی، «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (سید بن طاووس، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۴۶).

در این مرحله تفاوت میان این موجود معلول عالی با حق تعالی در اصالی یا تبعی بودن کمالات است که با گذر از این موجود کامل تبعی و ظلی به موجود کامل اصالی نائل می‌شویم که عرفاً گفته اند: «الفقر إذا تم هو الله» (پلاسی شیرازی، ۱۹۸۶م، ص ۱۲۰) یعنی اگر فقر تام و تمام گردد و به کمال و نهایت خود برسد، موجود فقیر و آثار و صفات او باقی نمی‌ماند بلکه هر چه هست همان

موجود غنی و مستقل است. به عبارت دیگر، فقر حقیقی و غنای حقیقی یکی هستند و تمایز خارجی میان آن دو [جز به اصالی و ظلی] نمی‌توان قائل شد (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳۷).
با توجه به اینکه در نظام فلسفی صدرایی معنای امکان و وجوب، از ذهن به خارج منتقل شد و امکان و وجوب، عین موجودات واقعی خارجی شدند، بنابراین، به عنوان نتیجه می‌توان گفت که همان‌طور که ممکن متقوم به واجب است، امکان هم متقوم به وجوب است و تحقق امکان هم بدون وجوب معنا ندارد.

۵. تحلیل فقر فقدانی

موجود معلول، به واسطه فقر و نیاز خود (امکان فقری) به علت وابسته است؛ چراکه وجوب و امتناع، عامل بی‌نیازی از علت است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۳). ملاصدرا - بر خلاف مشائیان که یک نیازمندی تحلیلی یعنی امکان خاص را ملاک نیازمندی برمی‌شمردند - امکان فقری و وجودی را به عنوان مناط نیازمندی معرفی کرد و مدعی شد که این امکان فقری عین وجود معلول و همان فقر وجودی او است. از طرف دیگر، وی بر مسئله تشکیک وجود اصرار داشت. پذیرش این مسائل راهی جز پذیرش تشکیکی بودن فقر موجودات معلول باقی نمی‌گذارد و این مسئله مستلزم آن است که نیازمندی معالیل به وزن شدت وجودی آنها تغییر کند؛ یعنی هر موجود معلولی که شدت وجودی بیشتری داشته باشد، به واسطه اینکه کمالات بیشتری را از علت (موجود مستقل) به عاریت گرفته است، نیازمندتر است تا موجودی که کمالات کمتری را واجد است.

در مقابل این شدت فقر که مقارن با کمالات بیشتر است، دیدگاه دیگری وجود دارد که از قضا رایج‌تر و مشهورتر است و آن اینکه هر موجودی که از کمالات کمتری برخوردار باشد، نیازمندتر، فقیرتر و ضعیف‌تر است. تحلیل این فقر و نیاز، نشان می‌دهد که چنین ملاکی مقارن و بلکه مساوق با عدم است. به عبارت دیگر، مطابق با این ملاک، چون موجود ضعیف، کمالاتی را ندارد، نیازمند و ضعیف است؛ درحالی‌که فقدان و ضعف (به معنای نداشتن)، چیزی جز عدم نیست و عدم نمی‌تواند عامل تعلق ذاتی معلول به علت باشد؛ همان‌طور که ملاصدرا از این تعبیر یعنی تعلق ذاتی در این مقام بهره گرفته است، آنجا که می‌گوید: «معنای امکان در وجودات خاص که از حق تعالی صادر شده‌اند، به نقصان (ضعف)، فقر ذاتی و اینکه آنها تعلقیه الذوات هستند، برمی‌گردد... و هر چه وجود [معلول] به وجود حق [تعالی] نزدیک‌تر باشد، ارتباط با او شدیدتر و تصور انفکاک او از حق تعالی بعیدتر خواهد بود». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص ۲۹-۲۸)

پس چون نداشتن کمال همان عدم است، نمی‌توان پذیرفت که عدم‌الکمال عامل وابستگی و

نیاز به حق تعالی باشد. بنابراین ملاک نیازمندی چیزی جز وجود کمال نیست، اما از آنجا که این کمالات موجود برای معلول، از جانب خداوند افزوده شده است و به تعبیر عامیانه، عاریه‌ای هستند، همین کمالات موجود عاریه‌ای عامل ارتباط معلول با علت است و معلول را متقوم به علت می‌کند. البته روشن است که کمالات وجودی زائد بر وجود موجودات نیستند، بلکه عین وجود آنها است. به عبارت دیگر، وجود و کمال مساوقت دارند.

بر اساس مطالبی که ارائه شد، باید میان فقر به معنای ضعف و فقر به معنای تعلق و وابستگی وجودی تمایز قائل شد. اگر اصطلاح «فقر» و «فقیر» را برای موجودات معلولی که در ذیل نظام وجود هستند به کار می‌برند، باید به معنای ضعف وجودی تفسیر گردد؛ یعنی موجودی که به واسطه برخورداری از کمالات کمتر، از شدت وجودی کمتری برخوردار است. اما اگر همین اصطلاحات برای موجود معلولی که در صدر نظام وجود مستقر است، به کار ببرند، باید به «وابسته‌تر» و «دارای ارتباط و تعلق بیشتر» تفسیر گردد. بنابراین، فقر وجدانی چیزی جز وابستگی و تعلق بیشتر نیست و فقر فقدان چیزی جز ضعف و ناداری نخواهد بود.

۶. نتیجه‌گیری

آنچه که در این مقاله تبیین شد، اول تشکیک در امکان فقری بود. از آنجا که فقر، عین وجود معلول است و نیز از آنجا که وجود معالیل در نظام هستی، تشکیکی است، پس می‌توان گفت که فقر هم امری مشکک است. هر چه وجود معلول شدیدتر و کامل‌تر باشد یعنی کمالات بیشتری داشته باشد، وابستگی او به حق تعالی بیشتر خواهد شد. در مقابل این فقر، قسمی دیگر از فقر وجود دارد که مستلزم فقدان کمالات است؛ هر چه معلولی کمالات کمتری داشته باشد، ضعیف‌تر و نازل‌تر است. پس معلول چه کمالات بیشتری داشته باشد و چه از کمالات کمتری برخوردار باشد، فقیر است و فقر در او - یا از جهت وجدان کمالات عاریه‌ای بیشتر یا از جهت فقدان کمالات - شدت و ضعف می‌پذیرد. بنابراین، موجود معلول هر چه کمالات او افزوده شود، چون این کمالات از قبیل خداوند است، به او وابسته‌تر است تا آنجا که تمام اسماء و صفات الهی در یک موجود معلول، ظهور می‌کند و هر چه را که خداوند از کمالات واجد است، او هم واجد خواهد بود، اما به صورت ظلی و تبعی. پس فقر در موجودات امکانی گاهی به معنای وابستگی و تعلق بیشتر است و گاهی به معنای ضعف و ناداری بیشتر و این تمایز میان فقر، یک تمایز تحلیلی است و بسته به آن است که وجود کمالات را لحاظ کنیم یا فقدان آنها را. اگر ملاک وجود کمالات در معلول باشد، هر چه وجود معلول کامل‌تر باشد، فقیرتر و وابسته‌تر است؛ اما اگر ملاک را فقدان و نادرای کمالات بگیریم، هر چه به جانب ذیل نظام وجود سیر کنیم، موجودات ضعیف‌تر و فقیرتر خواهند بود.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم. تحقیق از سیدمحسن موسوی تبریزی. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الإشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة. این کتاب همان متن شرح اشارات محقق طوسی است و از آن اقتباس گردیده و کتاب مستقلی نیست.
۴. الهی قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۸۱). تحقیق در مباحث ولایت کلیه. مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. این تحقیق حاشیه‌ای از حکیم محمدرضا الهی قمشه‌ای بر مباحثی از مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن‌عربی است که در ضمن رسائل قیصری به چاپ رسیده است.
۵. پلاسی شیرازی، حسن بن حمزة (۱۹۸۶م)، رسالتان فی الحکمة المتعالیة و الفکر الروحی. محقق و مصحح صالح عضیمة. پاریس: بی‌نا.
۶. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف. مصحح بدرالدین نعسانی. قم: ناشر الشریف الرضی.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۸. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین (۱۳۶۹). مجموعه آثار سلمی، مناهج العارفين. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، أسرار الحکم. تصحیح از کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۱۰. _____ (۱۳۶۰)، التعليقات على الشواهد الزبویة. مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر. این تعلیقات به همراه کتاب الشواهد الزبویة، چاپ شده است.
۱۱. _____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة. تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۱۲. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۷). اقبال الأعمال (طبع قدیم). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحكمة. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
۱۴. _____ (بی تا)، حاشیة الكفایة بی جا: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ هشتم. تهران و قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
۱۶. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (بی تا)، شرح مطالع الانوار فی المنطق. قم: انتشارات کتبی نجفی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه. چاپ ششم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۹. _____ (۱۳۹۴). رسالة فی الحدوث. تصحیح و مقدمه از سیدحسین موسویان. چاپ دوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الزبویة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق از سیدجلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مصحح محمد خواجهویی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.