

# قاعده «الحق بائنه اینته» در سنت اسلامی و فلسفه یونانی

شمس الله سراج<sup>۱</sup>، هدی حبیبی منش<sup>۲</sup>

## چکیده

مسئله عینیت وجود و ماهیت در واجب تعالی که در آثار فلاسفه مسلمان با تعبیر «الحق ماهیته اینته» بیان شده و بعنوان یک قاعده فلسفی به آن پرداخته میشود، مسئله‌ی است که بزرگان حکمت اسلامی تفاسیر و نتایج متفاوتی از آن ارائه داده‌اند. بی‌شک آراء فلاسفه یونان و تعالیم دین اسلام در شکلگیری این قاعده نزد حکمای مسلمان نقش بسزایی داشته است. نوشتار حاضر در پی ریشه‌یابی تحلیلی این قاعده است و بنظر میرسد تحلیل مفهومی هر یک از اصطلاحات بکار رفته در این قاعده، یاری‌رسان محقق در نتیجه‌گیری بهتر و عمیقتر باشد.

**کلیدواژه‌ها:** ماهیت، وجود، واجب‌الوجود، ارسطو، افلوطین، روایات اسلامی،

فلسفه اسلامی

۱۰۹

\* \* \*

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول): [huda1366habibimanesh@gmail.com](mailto:huda1366habibimanesh@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۶ تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۲۶



## ۱. مقدمه

یکی از قاعده‌های مشائی، قاعده عینیت ماهیت و وجود در خداوند است که در آثار متأخر با عبارت «الحق ماهیته اینته» بیان میشود. ابن‌سینا در *الهیات شفا* با تعبیری همچون «الأول لا ماهیة له»<sup>(۱)</sup> یا «مجرد الوجود»<sup>(۲)</sup> از خداوند یاد کرده است. وی معتقد است خداوند وجودی مجرد و فاقد ماهیت است که وجودش با هیچ وجودی مشترک نیست؛ لکن سایر ممکنات دارای ماهیتی جدا از وجودشان هستند؛ یعنی وجود خداوند عین ماهیت اوست، اما وجود ممکنات غیر از ماهیت آنهاست. البته این قاعده را نه تنها مشائیان، بلکه اکثر فیلسوفان مسلمان از جمله شیخ‌اشراق و ملاصدرا پذیرفته‌اند و تفاسیر و نتایج متفاوتی از آن ارائه داده‌اند؛ مثلاً شیخ‌اشراق با تعبیر «أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون وجوده غیر ماهیته»<sup>(۳)</sup> و صدرالمتألهین با تعبیر «أن واجب الوجود اینته ماهیته»<sup>(۴)</sup> به این بحث پرداخته‌اند. در نگاه اولیه بنظر میرسد که قاعده مذکور از ابتکارات فلسفه اسلامی باشد؛ اما آیا پیش از حکمای مسلمان، فلاسفه یونان به این مسئله پرداخته‌اند؟ آیا احادیث و روایات اسلامی در بدست آمدن این قاعده نقشی داشته‌اند؟ اساساً ریشه این قاعده فلسفی را باید چگونه جستجو کرد؟ نوشتار حاضر درصدد است که به ریشه‌یابی تحلیلی این قاعده با تمرکز بر آراء ارسطو و افلوطین و همچنین روایات ائمه معصومین (ع) بپردازد.

## ۲. معنای اصطلاح «الحق»

### حق / راستی

«حق» در لغت بمعنی چیزی است که انکار آن جایز نیست و بمعنی یقین بعد از شک، واجب، عدل، کار گذشته، مال، ملک و صدق حدیث و یکی از اسماء و صفات خداوند است.

در فلسفه اسلامی، حق بمعنی وجود در اعیان یا وجود دائمی یا مطابقت حکم با واقع و مطابقت واقع با حکم آمده است و نیز حق بمعنی واجب‌الوجود بالذات، یا هر موجود خارجی است. پس واجب‌الوجود بالذات حق مطلق است؛ چنانکه متمنع‌الوجود باطل مطلق است.<sup>(۵)</sup> اما شیخ‌اشراق در *الواح عمادی* میگوید: «و او (خدا) حق است؛ یعنی آنکه به ذات خود موجود است و هرچه به جز ذات اوست

۱۱۰



باطل است، زیرا در ذات خود استحقاق وجود ندارد...»<sup>(۶)</sup> پس واژه حق در مورد واجب‌الوجود که همان خداست نیز بکار میرود.

### ۳. معانی اصطلاح «ماهیت»

#### ماهیت / چیستی

ماهیت در لغت، مصدری جعلی است که از «ما هو» گرفته شده است و در اصل «ما هویت» بوده و پس از مخفف شدن بصورت «ماهیت» درآمده است.

ماهیت در اصطلاح دو معنا دارد:

الف) چیزی که در پاسخ از سؤال «این چیست» بیان میشود؛ «ما یقال فی جواب ماهو». ماهیت در این معنا «ماهیت بمعنای اخص» است و شامل ممکنات میشود و چون چیستی شیء در برابر هستی شیء است، ماهیت در این اصطلاح در برابر وجود است. در جواب به سؤال از ماهیت شیء در معنای اخص آن معمولاً تعریف به حد آورده میشود.

ب) بمعنای هویت و حقیقت شیء «ما به الشیء هو هو». ماهیت در این معنا همان خود شیء است و بنابراین هرچه به نحوی بهره‌ی از شیئیت داشته باشد، ماهیت بمعنای دوم نیز دارد. ماهیت در این معنا «ماهیت بمعنای اعم» است و شامل ممکن و واجب میشود. البته شیئیت نیز مساوق با وجود است، بنابراین این اصطلاح از ماهیت شامل وجود هم میشود. زیرا اگر چیزی هستی صرف باشد و جز هستی چیز دیگری نباشد و حتی در ذهن نیز به دو حیثیت هستی و چیستی تفکیک نشود، ماهیت چنین چیزی - یعنی آنچه بواسطه او، آن شیء است - همان وجود او میباشد.<sup>(۷)</sup>

معنای دوم ماهیت اعم از معنای اول است، زیرا بر هویت و وجود خارجی نیز صادق است، برخلاف معنای اول که کلی است.<sup>(۸)</sup> همچنین از حد و مرتبه معنای

اول ماهیت همه اوصاف متقابل مانند وجود و عدم، کثرت و وحدت و ... خارج است، زیرا به هر دو طرف متقابل متصف میگردد؛<sup>(۹)</sup> یعنی نسبت آن به دو طرف متقابل نسبت امکان است.

نکته دیگر اینکه ماهیت از حیث ثبوت در خارج، حقیقت، از حیث امتیاز از اغیار، هویت، از حیث حمل لوازم، ذات، از حیث اینکه از لفظ فهمیده میشود، مدلول و از حیث اینکه محل حوادث است، جوهر نامیده میشود.<sup>(۱۰)</sup> اما اینکه گفته میشود



سراج، حبیبی‌منش؛ قاعده «الحق ماهیته اینته» در سنت اسلامی و فلسفه یونانی

واجب‌الوجود ماهیت ندارد، منظور ماهیت بمعنای اخص است؛ چراکه خداوند ماهیت بمعنای اعم آن را داراست و مانند همه موجودات بهره‌ی از شیئیت دارد.

#### ۴. معنای اصطلاح «ینیت»

##### ینیت / باشندگی

ینیت از اصطلاحات فلسفی قدیم است و معنی آن، تحقق وجود عینی است. معنی ینیت نزدیک به معنی هویت است؛ زیرا هویت عبارت است از تشخیص، یا وجود خارجی و یا ماهیت همراه تشخیص و در هر حال یک حقیقت جزئی است. این اصطلاح از لفظ «ین» مشتق شده است که در زبان عربی برای بیان تأکید و قوت و شدت در وجود بکار می‌رود. شاید به همین دلیل است که فیلسوفان، لفظ ینیت را در مورد واجب‌الوجود بالذات بکار برده‌اند. زیرا وجود او، در تأکید و قوت، کاملترین موجودات است.<sup>(۱۱)</sup> فرق ینیت و ماهیت این است که ینیت دربردارنده وجود است، اما ماهیت چنین نیست.<sup>(۱۲)</sup> پس ماهیت در معنای اعم آن شامل ینیت نیز می‌شود.

#### ۵. بیان قاعده

پیش از بیان قاعده باید به چند نکته اشاره شود:

۱. مقصود از ماهیت در عنوان «واجب‌الوجود ماهیته ینیته» اصطلاح دوم ماهیت است.

۲. آنجا که گفته می‌شود «إن الواجب بالذات لا ماهیة له»، منظور اصطلاح نخستین ماهیت است که البته بمعنای قابل شناخت نبودن خداوند نیست، بلکه حق تعالی را می‌توان از لحاظ صفات شناخت.

۳. مقصود از واجب‌الوجود، واجب‌الوجود بالذات و مراد از ینیت، تحقق و

۱۱۲ هستی اوست.

۴. معنای قاعده این است که خداوند دارای وجود خاص است که متفاوت از دیگر موجودات بوده و با آنها قابل قیاس نیست.

بنابراین، در بیان قاعده می‌گوییم: ماهیت واجب‌الوجود بالذات، همان ثبوت و وجود خارجی اوست؛ یعنی او ماهیتی در پس وجود عینی خاص خودش ندارد. چرا که امکان لازم ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی‌شود، در نتیجه هر ماهیتی



ممکن است. اما واجب‌الوجود ممکن نیست، پس ماهیتی در پس وجود واجبش ندارد.<sup>(۱۳)</sup> در واقع ماهیت، ذاتی است که فاقد همه عوارض از جمله وجود است؛ چرا که «الماهیة من حیث هی، لیست الا هی». ماهیت در تحلیل عقلی و در مقام ذات از همه عوارض محمول، مجرد، ولی در واقع با آنها متحد است و چون در تحلیل ذهنی، معروض غیر از عارض است، پس هستی ماهیت خارج از او بوده و نیازمند سبب خواهد بود، زیرا فقط «ذاتی» است که ثبوت آن نیازمند سبب نیست، ولی «غیر ذاتی» حتماً محتاج به سبب است. بنابراین، عامل عروض وجود بر آن ماهیت همان سبب خواهد بود.<sup>(۱۴)</sup> در حالی که واجب‌الوجود بالذات نیازمند سبب و علتی و رای خود نیست.

### ۶. ریشه‌یابی قاعده در آراء ارسطو

ارسطو برای تعبیر آنچه «ماهیت» نامیده میشود، ترکیب «*to ti en einai*» را ساخته است که نخستین مترجمان عرب اغلب آن را به «ماهیت» و گاه به «الإنیة»، «إنیة الشیء»، «ماهو بالإنیة»، «ماهو الشیء» و «الهُویة» ترجمه کرده‌اند. در فارسی میتوان این عبارت را به «چه می بودستی» ترجمه کرد.<sup>(۱۵)</sup> تعریف ماهیت نزد ارسطو چنین است:

چیستی هر تک چیزی آن است که به «خودی خود» آن گفته میشود، زیرا «تو بودن» «موسیقیدان بودن» نیست. چون تو به «خودی خودت» موسیقیدان نیستی. آنچه تو به «خودی خودت» هستی، چیستی توست... به خودی خود بودن، مانند سفیدی برای سطح نیست، چون «سطح بودن»، «سفید بودن» نیست. اما حتی مرکب هر دوی آنها، یعنی «سطح سفید بودن» نیز چیستی بشمار نمیرود. چرا؟ زیرا آنچه باید تعریف شود (یعنی سطح) در آن گنجانده نشده است. بدینسان عبارتی که چیزی را تعریف میکند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی هر یک از اشیاء است.<sup>(۱۶)</sup>

۱۱۳

برای ارسطو چیستی بنحو نخستین و بطور مطلق از آن جوهر است و مفهوم آن تعریف است، تعریف یک مفهوم است و مفهوم نیز دارای اجزاء است.<sup>(۱۷)</sup> وی تعریف را برهم نهاده‌یی از جنس و فصل میداند.<sup>(۱۸)</sup> از این عبارات میتوان دریافت که معنای ماهیت نزد ارسطو همان معنای اخص



سراج، حبیبی‌منش؛ قاعده «الحق ماهیته إنیته» در سنت اسلامی و فلسفه یونانی

آن است و اساساً ارسطو نمیتوانسته به ماهیت بمعنای اعم آن نیز قائل شود؛ چرا که تمایز این دو معنا از ماهیت بنوعی به تمایز وجود از ماهیت برمیگردد، در حالی که در نظام فلسفی ارسطو مسئله تمایز وجود از ماهیت مطرح نبوده است؛ چرا که ارسطو در انقسام اولیه، موجود را به جوهر (موجود بالذات) و عرض (موجود بالعرض) تقسیم میکند.<sup>(۱۹)</sup>

توضیح آنکه ارسطو در تحلیل مفهوم موجود از معانی متعدد آن، چهار مصداق را ذکر میکند: (۱) موجود بمعنای بالذات (۲) موجود بمعنای بالعرض (۳) موجود بمعنای حقیقی (راست) (۴) موجود بمعنای قوه و فعل.<sup>(۲۰)</sup> سپس موجود بمعنای بالعرض و بمعنای حقیقی را از قلمرو مباحث فلسفی کنار میگذارد، زیرا از دیدگاه او این دو، طبیعت موجود را در هستی بیرونی آن (بیرون از ذهن) نشان نمیدهند، از اینرو دانشی درباره آنها وجود ندارد.<sup>(۲۱)</sup> در فلسفه ارسطو نخستین و حقیقتیترین موجود که همه مقولات دیگر موجود منسوب به آنند و به آن باز میگردند جوهر است؛ چرا که به اعتقاد او: «آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟»<sup>(۲۲)</sup>

بنابراین، میتوان نتیجه گرفت که تقسیمبندی ماهیت به دو معنای اخص و اعم در فلسفه ارسطو مطرح نبوده است.

خداوند در فلسفه ارسطو جایگاه ویژه‌ای دارد. او در فلسفه طبیعت خود و همچنین در کتاب دوازدهم متافیزیک به بحث درباره محرک اول و اثبات وی و بیان صفاتش میپردازد. ارسطو در جهان‌بینی فلسفی خود، فلسفه را از جهان ناسوت آغاز میکند و به جهان لاهوت پایان میدهد. وی در فلسفه طبیعت خود، حرکت را بنیاد طبیعت و پدیده‌های طبیعی میداند و موجودات را از نظر حرکت به سه گونه تقسیم میکند: (۱) محرک نامتحرک (۲) محرک متحرک (۳) متحرک نامتحرک.<sup>(۲۳)</sup>

همچنین ارسطو جوهر را سه نوع میداند: (۱) جوهر محسوس جاویدان (۲) جوهر محسوس تباهی‌ناپذیر (۳) جوهر نامتحرک.<sup>(۲۴)</sup> سپس تأکید میکند که وجود یک جوهر جاویدان نامتحرک واجب است و صفاتی را برای او برمی‌شمارد از جمله اینکه جوهری بی‌ماده است که وجوباً موجود، سرمدی (ازلی و ابدی)، جدای از محسوسات، انفعال‌ناپذیر و تغییرناپذیر، خیر و جمال و دارای فعلیت محض است.<sup>(۲۵)</sup> تا جایی که نخستین محرک را همان خدا میداند و میگوید:

۱۱۴



زندگی نیز از آن اوست. زیرا فعلیت عقل زندگی است و او فعلیت است. اما فعلیت بالذات او زندگی بهترین و جاویدان است از اینجاست که ما میگوییم خدای زنده، جاویدان و بهترین است، چنانکه زندگی جاودانه و هستی پیوسته و جاودانه از آن خداست. زیرا خدا این است.<sup>(۲۶)</sup>

اما قضاوت در مورد اینکه این اوصاف تا چه اندازه محرک اول ارسطو را بعنوان «خدا» نمایان میسازد برعهده خواننده میگذاریم. نکته‌یی که باید بدان پرداخته شود این است که آیا ارسطو مبدأ نخستین را از ماهیت مبرا دانسته است یا نه؟ البته ارسطو این نکته را بطور مستقیم مطرح نکرده، ولی به این امر نیز اذعان داشته است که چیزهای جاویدان، غیرقابل تعریفند. توضیح آنکه ارسطو در فصل پانزدهم از کتاب هفتم متافیزیک ضمن ارائه براهینی، جزئیات و مثل را تعریف‌ناپذیر میداند و در ادامه بحث، در رد سخنان هواداران نظریه مثل میگوید:

این نکته بر آن کسان پنهان میماند که در مورد چیزهای جاویدان تعریف ممکن نیست، بویژه چیزهایی که یگانه‌اند، نظیر ماه و خورشید. زیرا این کسان در تعریف نه تنها در افزودن صفاتی به خطا میروند که با حذف آنها، خورشید همچنان وجود خواهد داشت... بلکه همچنین در افزودن صفاتی که صدق آنها بر چیزی دیگر ممکن است، به خطا میروند؛ چنانکه اگر چیزی دیگر پدید آید که از گونه آن باشد، واضح است که آن چیز همچنان یک خورشید خواهد بود.<sup>(۲۷)</sup>

اگرچه در این عبارات از محرک اول سخنی بمیان نیامده است و خورشید و ماه در فلسفه ارسطو از جواهر محسوس بشمار میروند، اما مبحث ارسطو در مورد «چیزهای جاویدان» است و همانطور که قبلاً ذکر شد، ارسطو محرک اول را نیز جوهری جاویدان (قدیم) و یگانه میداند که البته نامحسوس است. پس میتوان گفت ارسطو بنحوی، داشتن ماهیت را از خداوند نفی کرده است.

۱۱۵

## ۷. ریشه‌یابی قاعده در آراء افلوپین

پس از ارسطو، یکی دیگر از بزرگترین فیلسوفان یونان افلوپین است که فلسفه خاص او بعدها به مکتب نوافلاطونی مشهور شد و تأثیری شگرف بر فلسفه اسلامی گذاشت. در نظامی که افلوپین از عالم ارائه میکند سه اقسام دیده میشود که بنحو طولی



سراج، حبیبی‌منش؛ قاعده «الحق ماهیته اینته» در سنت اسلامی و فلسفه یونانی

سال ششم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۴  
صفحات ۱۰۹-۱۲۴

بر هم مترتبتند. آن سه اقنوم عبارتند از: احد، عقل، نفس. فروتر از مرتبه نفس، طبیعت و عالم محسوس است که از نفس ناشی شده است. عالم محسوس، عالم ماده و کثرت است.<sup>(۲۸)</sup>

از نظر افلوپین سخن گفتن درباره مبدأ نخستین و اصل موجودات، ممکن نیست و حتی گذاشتن اسم بر او نیز کار درستی نیست؛ چرا که هر چیز که پذیرنده اسم شود، در حد آن اسم مقید میگردد، پس هر چیز تا مقید نشود، قبول اسم نمیکند. زیرا پذیرفتن اسم مستلزم تعیین یافتن و محدود شدن است.<sup>(۲۹)</sup> اما چون انسان با عالم اشیاء خو گرفته و به هر چیزی اسمی مینهد و از راه این تسمیه علم حاصل میکند، پس به هر نحو مقدر باشد میخواهد اسمی بر او نیز بنهد. بنابراین، افلوپین مبدأ نخستین را به چند اسم میخواند از جمله: احد، واحد، الأول و خیر مطلق.<sup>(۳۰)</sup>

اوصافی را که افلوپین به احد نسبت میدهد میتوان در دو گروه دسته‌بندی کرد: اوصاف سلبی و اوصاف ایجابی. از جمله اوصاف ایجابی احد میتوان به بساطت، کمال و وحدت اشاره کرد. همچنین نفی کمیت، نفی کیفیت، نفی عقل یا نفس بودن، نفی حرکت و سکون، نفی مکان و زمان، نفی صورت بودن، نفی کثرت از جمله اوصاف سلبی احد بشمار میروند. زیرا احد منزله از همه احکام و صفاتی است که به موجودات نسبت داده میشود.<sup>(۳۱)</sup>

در میان این صفات سلبی، نفی وجود از احد نیز دیده میشود. در نگاه افلوپین احد و رای هستی است؛ یعنی وجود او مانند سایر موجودات نیست؛ چراکه موجودات عالم دارای حد و نهایت و تعیین میباشند، در حالی که خیر مطلق و رای حد و نهایت و صورت و وجود است. «مرتبه وجود مرتبه‌یی است دون مرتبه احدیت، مرتبه‌یی است که در آن حدی و ماهیتی باشد؛ یعنی موجود باشد.»<sup>(۳۲)</sup> بنابراین، افلوپین، واحد را فوق وجود، یعنی فوق جواهر قرار میدهد که البته بمعنای این است که واحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم.<sup>(۳۳)</sup>

همانطور که میبینیم افلوپین نیز ماهیت را با وجود شیء یکی میدانند و تفکیک و تمایزی بین وجود و ماهیت قائل نمیشود. شاید به همین دلیل است که وجود را نیز از احد سلب میکند. اما نکته‌یی که باید بدان توجه شود این است که افلوپین همانند ارسطو در پی نفی محدودیت از مبدأ نخستین است و یکی از این محدودیتها را ماهیت داشتن احد میدانند.

۱۱۶





## ۸. ریشه‌یابی قاعده در آیات و روایت اسلامی

بی‌شک قاعده «الحق ماهیته اینته» با معنای فلسفی آن در آیات و روایات مطرح نشده است، زیرا بحثهای فلسفی در اوایل دوره اسلامی هنوز وارد فکر اسلامی نشده بود. اما میتوان گفت آموزه‌های دین اسلام در طرح قاعده مذکور مؤثر بوده است، زیرا ائمه اطهار(ع) بتبع آموزه‌های قرآن کریم بر تعقل و تدبر در آیات کتاب مقدس، تأکید فراوان داشته‌اند.

همچنین حضرت علی(ع) کسی بود که بحثهای تعقلی و فلسفی را به اوج رساند و همین امر باعث شد که شیعیان در مبحث توحید، شیوه تعقلی و فلسفی در پیش گیرند.<sup>(۳۴)</sup>

حضرت علی(ع) نخستین کسی است که واژه‌های عربی را در طرح مباحث فلسفی بکار برد. در حالی که این واژه‌ها بر اساس معانی اولیه و استعمالهای رایج خود برای مقاصد فلسفی وافی نبود و نیاز مبرمی به تجرید آنها از معانی اولیه و موارد استعمال متداوله داشت که امیر مؤمنان آن واژه‌ها را با نوعی تجرید از ریشه اصلی آنها بکار برده است.<sup>(۳۵)</sup>

اما در حوزه مبحث توحید از همان ابتدا نفی ترکیب - ترکیب عقلی و ترکیب خارجی - از ذات حق مورد توجه معصومین(ع) و بلکه همه متفکران مسلمان بوده است. بنابراین، راه برای طرح مسئله ماهیت نداشتن خداوند - که از جمله مباحث تنزیهی حق تعالی است - در قالب روایات باز بوده است.

در قرآن کریم بطور مستقیم درباره نفی حد از واجب‌الوجود، سخنی بمیان نیامده است؛ هرچند ممکن است از مجموع اسماء و صفاتی که برای واجب معانی ذکر شده است بتوان عدم محدودیت او را استنتاج کرد. ولی در کلام معصومین(ع) نفی حد از حق تعالی بکرات مشاهده میشود؛ از جمله امیر مؤمنان در خطبه اول نهج‌البلاغه میفرماید:

۱۱۷

الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفُطْنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ  
وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ... فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ  
فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَمَنْ  
أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّه... .



سراج، حبیبی‌منش؛ قاعده «الحق ماهیته اینته» در سنت اسلامی و فلسفه یونانی

سال ششم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۴  
صفحات ۱۰۹-۱۲۴

خدایی که افکار ژرف اندیش، ذات او را درک نمیکنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید. پروردگاری که برای صفات او حد و مرزی وجود ندارد و تعریف کاملی نمیتوان یافت و برای خدا وقتی معین و سرآمدی مشخص نمیتوان تعیین کرد ... پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزائی برای او تصور نموده و با تصور اجزاء برای خدا، او را شناخته است و کسی که خدا را شناسد بسوی او اشاره میکند و هر کس بسوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، به شمارش آورده است.<sup>(۳۶)</sup>

بنظر ابن ابی الحدید، منظور از صفت در « لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ » کنه و حقیقت ذات خداوند است؛ چرا که ذات خداوند حد ندارد، تا از اشیاء باز شناخته شود، زیرا هر محدودی مرکب است و حق تعالی مرکب نیست.<sup>(۳۷)</sup>

همچنین امام علی (ع) همانند خطبه اول، در خطبه ۸۵ نهج البلاغه به نفی ترکیب عقلی و خارجی از ذات خداوند میپردازد و میفرماید:

وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ لَا تَفْعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ وَ لَا تُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ وَ لَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤَةُ وَ التَّبَعِيضُ وَ لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ... .

و گواهی میدهم که خدایی نیست جز خدای یکتا، آغاز، اوست که پیش از او چیزی نیست و پایان همه اوست که بی نهایت است. پندارها برای او صفتی نمیتوانند فراهم آورند و عقلها از درک کیفیت او درمانده اند، نه جزئی برای او میتوان تصور کرد و نه تبعیض پذیر است و نه چشمها و قلبها میتوانند او را بدرستی فرا گیرند.<sup>(۳۸)</sup>

در اینجا نیز به اعتقاد ابن ابی الحدید میتوان موارد زیر را از کلام امام (ع) برداشت کرد:

۱. وحدت عددی: خداوند در الوهیت خود دومی ندارد.
۲. قدمت: خداوند قدیمی است که آغاز ندارد.
۳. ابدیت: خداوند ابدی است و ذاتش انتها و پایان ندارد.
۴. نفی معانی (مفاهیم) از خداوند.
۵. نفی کمیت از خداوند، زیرا حق تعالی منزله از هیئت و شکل داشتن است.

۶. نفی جسم بودن و عرض بودن خداوند.  
 ۷. نفی ادراک ذات و ماهیت خداوند.<sup>(۳۹)</sup>

در کلام دیگر ائمه معصومین (ع) نیز نفی حد و تعریف از باری تعالی دیده میشود، از جمله در بحار الأنوار آمده است:

قَالَ فَحَدُّهُ لِي قَالَ إِنَّهُ لَا يُحَدُّ قَالَ لِمَ قَالَ لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَّانٍ إِلَى حَدٍّ فَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ إِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهِّمٍ.<sup>(۴۰)</sup>

{زندیقی} از امام هشتم (ع) خواست که خداوند را برایش تحدید و تعریف کند. حضرت (ع) فرمود: خداوند محدود به حدی نمیشود. پرسید: چرا؟ زیرا هرچه حد پذیرد، متناهی به حدی است و هرگاه قبول تحدید کند، قبول زیادت میکند و هرگاه قبول زیادت کند، قبول نقصان میکند. بنابراین، او نه محدود است و نه زیادت پذیر، نه تجزیه پذیر است و نه در وهم میگنجد. باید این نکته را یادآور شد که هرچند تعریف ناپذیری خداوند تبارک و تعالی در کلام معصومین (ع) بمعنای فلسفی یا منطقی آن در نظر گرفته نشده است، اما در هر دو نگرش دینی و فلسفی، تعریف ملازم با حد داشتن و محدود ساختن معرف است.

## ۹. ریشه‌یابی قاعده در فلسفه اسلامی

پیش از پرداختن به چگونگی طرح مسئله در فلسفه اسلامی باید مشخص شود که جایگاه قاعده مذکور در فلسفه اسلامی کجاست. در پاسخ باید گفت:

بحث از نزاهت واجب نزد حکما و متکلمان معمولاً در امور عامه و الهیات بمعنای اخص مطرح میشود. سرّ طرح بحث در امور عامه این است که بعد از تقسیم موجود به واجب و ممکن، به بیان احکام واجب پرداخته میشود و مسائلی نظیر اینکه واجب بالذات از تمام جهات واجب است و یا نزاهت او از ماهیت مطرح میگردد. سرّ بحث از آن در الهیات بمعنای اخص این است که در آنجا بعد از اثبات ذات واجب، درباره اوصاف ثبوتی و سلبی که اثبات شده است بحث میشود.<sup>(۴۱)</sup>

با توجه به عبارت پیش گفته باید متذکر شد که قاعده مورد بحث مسئله‌ی است که متفرع بر زیادت وجود بر ماهیت مطرح شده است. حاصل تمایز وجود از ماهیت نیز این است که هر ممکنی از وجود و ماهیت ترکیب یافته است. مفاد قاعده «الحق ماهیته اینیته» چنین است: در ممکنات، وجود زائد بر ماهیت است، ولی در واجب تعالی، وجود واجب عین ماهیت است و مراد از ماهیت واجب، همان هویت اوست. تقسیم وجود و ماهیت در مفاهیم منطقی ارسطو مطرح بوده، ولی او این تقسیم را در حوزه متافیزیک وارد نکرده است، بنابراین این مسئله در هستی‌شناسی وی تأثیری نداشته است.

در واقع فارابی، نخستین کسی است که موجودات را به دو جزء عقلی وجود و ماهیت تقسیم کرد و برای اثبات عروض وجود بر ماهیت دلیل آورد. وی در مقدمه فصوص/الحکمة میگوید:

و لو كانت ماهیة الإنسان هویته لكان تصوّرک ماهیة الإنسان تصوّراً لهویته؛ فکنت إذا تصوّرت ما الإنسان تصوّرت هو الإنسان فعلمت وجوده؛ و لكان کلّ تصوّر للماهیة يستدعی تصدیقا. و لا الهویة داخله فی ماهیة هذه الأشياء و إلیا لكان مقوما لا يستكمل تصوّر الماهیة دونه و يستحيل رفعه عن الماهیة وهما و لكان قیاس الهویة من الإنسان قیاس الجسمية و الحيوانية و كان كما أنّ من يفهم الإنسان إنسانا لا يشکّ فی أنّه جسم أو حیوان؛ إذا فهم الجسم أو الحيوان؛ كذلك لا يشکّ فی أنّه موجود و ليس كذلك، بل يشکّ ما لم یقم حسّ أو دلیل؛ فالوجود و الهویة لما یلینا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من العوارض اللازمة؛ وبالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد الماهیة.<sup>(۴۲)</sup>

اموری که مورد ادراک انسان قرار میگیرند دارای ماهیت و وجودند؛ یعنی عقل، هر ممکن موجود را به وجود و ماهیت منحل مینماید. این دو حیثیت دارای معانی جداگانه‌ی هستند، اما تغایر آنها به اعتبار مفهوم است، چرا که بحسب واقع وجود و ماهیت متحدند.<sup>(۴۳)</sup> اما عروض وجود بر ماهیت نیز بحسب مفهوم و ذهن است. زیرا ماهیت در مرتبه ذات، خالی از تحصیل و وجود است، بنابراین امکان ندارد که وجود از عوارض خارجی آن باشد.<sup>(۴۴)</sup>

همچنین فارابی بر اساس رابطه وجود و ماهیت، موجود را به واجب و ممکن تقسیم نمود و ضمن تعریف هریک، ویژگیهای آنها را نیز برشمرد. البته این معنای

واجب و ممکن در فلسفه ارسطو سابقه نداشته بلکه از ابتکارات فلسفه اسلامی است. بنابر تعریف فارابی، امور موجود، دو گونه‌اند: یک قسم آنکه چون بذاته لحاظ شود، وجودش ضروری است که به آن واجب‌الوجود میگویند و قسم دیگر، ممکن‌الوجود است که اگر معدوم فرض شود، از آن محالی لازم نیاید.<sup>(۴۵)</sup> البته بعدها ابن‌سینا این نکته را نیز اضافه کرد که ممکن‌الوجود، هیچیک از وجود و عدمش، ضروری نیست.<sup>(۴۶)</sup>

از جمله احکامی که فارابی برای واجب‌الوجود بیان میکند عبارتند از:

۱. واجب‌الوجود نخستین سبب برای دیگر موجودات است، بنابراین او مقدم بر دیگران است.
۲. وجودش منضم و ملحق به ماهیتی نمیشود.
۳. ماهیتی غیر از واجب‌الوجود بودن ندارد که همانا اینت و تحقق اوست. بنابراین نه جنسی دارد نه فصلی و نه حدی دارد و نه بر او برهانی است.
۴. قوه و استعداد در او راه ندارد، پس محال است که موجود نباشد.
۵. نه علت فاعلی دارد و نه غایی و نه علت صوری و نه مادی.<sup>(۴۷)</sup>

اما بالأخره در رساله *اثبات المفارقات* نیز ضمن ارائه برهانی بر مجرد واجب‌الوجود به اثبات ماهیت نداشتن او میپردازد. بنابر این برهان، اگر واجب‌الوجود جسم میبود ماهیت میداشت و اگر ماهیت میداشت، سه محال از آن لازم می‌آمد:

۱. معدوم (ماهیت) ملازم با وجود بود؛ یعنی معدوم سبب وجود ذات خود میشد.
  ۲. موجودی که علت ندارد از لوازم آن ماهیت نبوده، معلول آن و صادر از آن بود.
  ۳. وجوب وجود متعلق به آن ماهیت و قائم به آن بوده؛ یعنی وجوب وجود ناشی از آن ماهیت میبود. (در حالی که وجوب واجب‌الوجود بالذات است و نه بالغیر).<sup>(۴۸)</sup>
- بعدها این بحث بویژه توسط ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مسلمان بسط و گسترش پیدا کرد.

با عطف توجه به مطالب پیش گفته، معلوم میشود که فلاسفه یونان - در اینجا ارسطو و افلوپتین - فلاسفه مسلمان و معصومین (ع) به مبدأ جهان اذعان داشته و از آن با تعابیر متفاوتی همچون *أحد*، *محرک اول*، *الله* و *واجب‌الوجود* نام برده‌اند. اگرچه صفات این مبادی با هم متفاوت است و برخی از این صفات را نمیتوان به خداوند



تبارک و تعالی نسبت داد، اما این مبدأ، خواه مبدأ خلقت باشد یا مبدأ حرکت یا مبدأ فیض، سعی حکمای الهی بر آن بوده است که او را از نقایص مبرا کنند و همه در این نقطه نظر اشتراک دارند که ماهیت داشتن برای مبدأ نخستین عالم، نقصی برای او بشمار می‌آید، خواه ماهیت در معنای فلسفی آن و خواه در معنای رایج آن نزد عامه مردم. میتوان گفت ارسطو بنحوی این نکته را بطور غیر مستقیم بیان کرده است. ولی با توجه به مبانی ارسطو این اشکال مطرح میشود که وی موجود را مساوی با جوهر میدانند و در صورت نفی ماهیت از خداوند، وجود او نیز نفی خواهد شد. در فلسفه افلوپین نیز چون تمایزی میان وجود و ماهیت صورت نگرفته است، بناچار وجود از ساحت خداوند نفی میشود که البته تا اندازه‌یی بدور از ذهن است. اما در مورد فلاسفه مسلمان باید گفت که خدامحوری از ویژگیهای بارز فلسفه اسلامی است. فلاسفه مسلمان با اذعان به وجود مبدأ برای جهان، هستی را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم کردند. واجب را موجودی مستقل و غنی دانستند که خود بخود ضرورت وجود دارد و ممکن را موجودی محتاج و وابسته تعریف کردند که ذات آن نسبت به وجود و عدم یکسان است. اما برای اینکه واجب را بتوان معادل خداوند متعال قرار داد باید او را از هر نقصی مبرا کرد و تفاوت او را با ممکن‌الوجودها (مخلوقات) مشخص نمود. از جمله ویژگیهای ممکنات، مادی بودن و مرکب بودن از وجود و ماهیت است و ترکیب نیز ملازم با نیازمندی است. اما طبق آیات و روایات، حق تعالی بی‌نیاز مطلق است، بنابراین باید ذاتش از شائبه ماهیت داشتن پاک شود. اینجاست که قاعده «الحق ماهیته اینته» مطرح میشود و ماهیت بمعنای أخص از خداوند نفی میگردد. بنابراین میتوان گفت هر چند مسئله ماهیت نداشتن مبدأ نخستین در نظامهای فلسفی ارسطو و افلوپین مطرح نبوده اما بی‌شک افکار این دو فیلسوف در شکل‌گیری قاعده در فلسفه اسلامی بی‌تأثیر نبوده است. با این حال در فلسفه اسلامی است که این مسئله با معنای جدید و بصورت یک قاعده فلسفی طرح و پروراند شد و دلایل و تفاسیر متعددی برای آن و از آن ارائه شد.

۱۲۲

### پی‌نوشتها:

۱. ابن سینا، الشفاء (الهیات)، تصحیح سعید زاید، ص ۳۴۴.
۲. همان، ص ۳۴۷.
۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۴.
۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۹۶.
۵. صلیبا، جمیل؛ صناعی دره بیدی، منوچهر، فرهنگ‌نامه فلسفی، ص ۳۱۶.



۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۴۱.
۷. طباطبایی، محمد حسین، *بداية الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۲، ص ۲۵ و ۲۶؛ ج ۱، ص ۳۱۴.
۸. صابری، عزیزالله فیاض، *پژوهشی در فلسفه اسلامی*، ص ۵۱۵.
۹. همان، ص ۹۵.
۱۰. همان، ص ۵۱۵.
۱۱. *فرهنگ نامه فلسفی*، ص ۱۷۷.
۱۲. همان، ص ۱۷۸.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، ص ۲۳۹.
۱۴. *بداية الحکمة*، ج ۱، ص ۲۳۹.
۱۵. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، صفحه پنجاه و هفت.
۱۶. همان، ص ۲۱۵.
۱۷. همان، ص ۲۶۴.
۱۸. همان، ص ۲۴۵.
۱۹. همان، ص ۱۴۵.
۲۰. همان، ص ۱۹۷.
۲۱. همان، ص ۲۰۴.
۲۲. همان، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.
۲۳. همان، صفحه نود و هشت.
۲۴. همان، ص ۳۸۵.
۲۵. همان، ص ۳۹۵ - ۴۰۱.
۲۶. همان، ص ۴۰۱.
۲۷. همان، ص ۲۵۵.
۲۸. پورجوادی، نصرالله، *درآمدی بر فلسفه افلوپین*، ص ۱۳ و ۱۴.
۲۹. همان، ص ۱۹.
۳۰. همان، ص ۲۱.
۳۱. همان، ص ۲۴.
۳۲. همان، ص ۲۲.
۳۳. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ص ۵۳۶.
۳۴. مختاری مازندرانی، حسین، *صفات جمال و جلال خدا در نهج البلاغه*، ص ۱۱ و ۱۲.
۳۵. همان، ص ۱۱.
۳۶. رضی، سید شریف، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، ص ۲۱.
۳۷. ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱، ص ۶۰.
۳۸. *نهج البلاغه*، ص ۱۰۱.
۳۹. *شرح نهج البلاغه*، ج ۶، ص ۳۴۵.
۴۰. مجلسی، سید محمد باقر، *بحارالانوار*، ج ۳، ص ۱۵.
۴۱. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسا، ج ۲، ص ۲۲۱.
۴۲. فارابی، ابونصر؛ غزالی، السید اسماعیل، *فصوص الحکمة و شرحه*، ص ۵۰.
۴۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و ویرایش محمد ملکی، ص ۶۳ و ۶۴.
۴۴. همان، ص ۷۰.
۴۵. فارابی، ابونصر، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۱۱۷.



۴۶. ابن سینا، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، ص ۵۴۶.  
 ۴۷. *رسائل فلسفی فارابی*، ص ۱۱۸.  
 ۴۸. همان، ص ۱۳۵.

### منابع:

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح فصوص الحکمة*، تحقیق و ویرایش محمد ملکی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۸۷.
۲. ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴.ق.
۳. \_\_\_\_\_، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۷۹.
۴. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۳، ۱۳۸۴.
۵. ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی، ج ۶، ۱۳۷۸.
۶. پورجوادی، نصرالله، *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۴، ج ۲، ۱۳۸۹.
۸. رضی، سید شریف، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، تهران، انتشارات پیام عدالت، ج ۳، ۱۳۹۲.
۹. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، ۱۳۷۵.
۱۰. صابری، عزیزالله فیاض، *پژوهشی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۱، ۱۳۸۸.
۱۱. صلیبا، جمیل؛ صانعی دره بیدی، *منوچهر، فرهنگ‌نامه فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۶۶.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، *بداية الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، ج ۱۲، ج ۲، ۱۳۸۹.
۱۳. \_\_\_\_\_، *بداية الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، ج ۴، ج ۱، ۱۳۸۹.
۱۴. \_\_\_\_\_، *نهاية الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، ج ۶، ج ۱، ۱۳۹۰.
۱۵. فارابی، ابونصر، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۸۷.
۱۶. فارابی، ابونصر؛ غازی السید اسماعیل، *فصوص الحکمة و شرحه*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱، ۱۳۸۱.
۱۷. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ج ۱، ۱۳۷۵.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ج ۳، ۱۴۰۴.ق.
۱۹. مختاری مازندرانی، حسین، *صفات جمال و جلال خدا در نهج البلاغه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۰. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، ج ۳، ۱۹۸۱.م.