

تحلیل و بررسی قاعده «الحق ماهیته اینته»

* مریم شریف پور

** محمد محمدرضایی

چکیده

از مسائل مهم در کلام، فلسفه و عرفان نظری، ماهیت نداشتن خدای متعال است. این مسئله بر مبانی عمیق عقلی استوار است و آثار دینی و اعتقادی فراوان و تأثیر ژرفی بر فهم بهتر برخی از آیات و روایات دارد. بیشتر مخالفان این مسئله، متکلمان اند. علت اصلی مخالفت آنها عدم درک صحیح از مفهوم اشتراک معنوی وجود می باشد. از آنجاکه این قاعده فلسفی است، روش تحقیق آن تحلیلی - منطقی خواهد بود. تأمل در مبانی و ساختار منطقی و معنایی ادعاها و لوازم منطقی و معنایی آنها عمده ترین ابزار تحلیل است.

واژگان کلیدی

ماهیت، وجود، اصالت، انیت، تحلیل گزاره‌ای، ضرورت ذاتی، گزاره حقیقه.

*. دانشجوی دکتری مدرس معارف اسلامی دانشگاه پیام نور قم. Maryam_2102@yahoo.com

** دانشجوی گروه فلسفه دانشگاه تهران. Mmrezai391@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۵ / ۱۱ / ۱۳۹۰

تاریخ دریافت: ۲۳ / ۶ / ۱۳۹۰

طرح مسئله

ثبوت وجود بر موجودات ممکن الوجود، هم احتیاج به واسطه در ثبوت دارد و هم احتیاج به واسطه در عروض؛^۱ اما این مقاله در پی اثبات این مسئله است که واجب الوجود برای وجود خود نه احتیاج به واسطه در ثبوت دارد و نه واسطه در عروض. ادله اثبات وجود واجب الوجود واسطه در عروض را نفی نمی‌کنند. بنابراین برای اثبات ماهیت نداشتن خدا باید واسطه در عروض نیز نفی شود. پس بدون این مسئله، بحث اثبات واجب کامل نمی‌گردد. (صدرالدین شیرازی، بی تا الف: ۱ / ۹۶) از آنجاکه این قاعده نظری است (نه بدیهی) اثبات آن نیازمند استدلال است و بسیاری از فیلسوفان در آثار خود به این موضوع پرداخته و ادله کافی و استوار بر این قاعده اقامه کرده‌اند. این ادله بسیار محکم و منطقی می‌باشند و جز ابهامات اندکی از سوی فخر رازی یا ایرادی به آنها وارد نشده است، همه این دلایل - که به بیش از بیست تقریر مختلف می‌رسند - به سه دلیل اصلی مبنی بر عدم امکان واجب، عدم معلول بودن واجب و عدم وجود صفت ترکیبی در ذات واجب بازمی‌گردند.

در اهمیت بحث اثبات واجب و توحید ذاتی در مسائل فلسفی و کلامی تردید و ابهامی نیست و همین امر، اهمیت بحث ماهیت نداشتن واجب الوجود را نیز نشان می‌دهد. همچنین بنابر بررسی‌های انجام‌شده، پیشینه این بحث در رساله *الدعوى القلیبیه* فارابی به ارسطو نیز می‌رسد که وی برای اثبات این قاعده دلیل آورده است.

از آنجاکه این تحقیق رویکرد تحلیلی دارد، برای نقد ادله اثبات باید مدعا را به روشنی

۱. واسطه در ثبوت، واسطه‌ای است که باعث می‌شود ذی‌الواسطه به صورت حقیقی متصف به شیء مورد وساطت شود. واسطه در عروض نیز واسطه‌ای است که باعث می‌شود ذی‌الواسطه بالعرض و به گونه مجازی متصف به شیء مورد وساطت شود؛ برای نمونه، آتش باعث می‌شود آب حقیقتاً گرم شود و بنابراین واسطه در ثبوت حرارت برای آب است؛ درحالی‌که کشتی باعث می‌شود مسافری که در آن نشسته است، مجازاً متصف به حرکت شود؛ چراکه او هیچ حرکتی در عضلات خود ندارد. در نتیجه کشتی واسطه در عروض حرکت برای مسافر است. بنابراین وقتی بنابر اصالة الوجود می‌گوییم وجود، واسطه در عروض تحقق برای ماهیت است، مقصود آن است که ماهیت حقیقتاً تحصیل و تحقیقی ندارد و تحقق آن مجازی است و تحقق حقیقی از آن وجود است.

تحلیل کرد که این امر دوگونه صورت می‌گیرد: اول تحلیل مفهومی مفاهیم این مدعا (حق، ماهیت و انیت) و دوم تحلیل گزاره‌ای. در پایان به بیان ادله و نقد آنها پرداخته می‌شود.

الف) تحلیل قاعده

فیلسوفان برحسب نوع نگرش خود، تعابیر مختلفی از این قاعده دارند. اختلاف تعابیر، تابعی از متغیرهایی مانند مبانی، نوع نگرش و اعتقاد به اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. به همین دلیل، تعابیر گوناگون دانشمندان برای روشن تر شدن بحث گزارش می‌شود.

ابن سینا با تعبیر «الأول لا ماهیة له غیر انیته» (۱۹۹۴: ۴۸۹) و خواجه طوسی با تعبیر «إن وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقیقه» (حلی، ۱۳۷۰: ۲۶) به این بحث ورود کرده‌اند. فخر رازی با سه تعبیر «إن وجود الواجب هل هو زائد علیه أم لا؟» و «إن وجود الله تعالى نفس ماهیته أو صفة زائدة علی ماهیته؟» و «فی أن وجود الله تعالى هل هو نفس حقیقه أم لا؟» (۱۳۴۳: ۱ / ۱۲۰؛ ۱۴۰۷: ۱ / ۲۹۰؛ ۱۳۴۱: ۱ / ۸۲) و شیخ اشراق با دو تعبیر «أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون وجوده غیر ماهیته» و «لا ینبغی أن يكون له ماهیة و وجود، بل يجب أن يكون وجوده ماهیته» (۱۳۶۹: ۱ / ۳۴ و ۳۹۲) به بیان این مسئله پرداخته‌اند. محقق ایجی و تفتازانی با تعبیر مشترک «فی أن ذات الواجب تخالف الممكنات» (ایجی، ۱۳۷۰، ۸ / ۱۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۶) و ابهری با تعبیر «فی أن وجود الواجب نفس حقیقه بمعنی أنه لا ماهیة له تعالی سوی الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهیة» (۱۳۳۱: ۲۸۳) این بحث را پی گرفته‌اند.

ملاصدرا با تعبیر «أن واجب الوجود انیته ماهیته» (۱۴۱۴: ۱ / ۹۶ و ۶ / ۴۸) و ملاهادی سبزواری نیز با تعبیر «فی أن الحق تعالی انیته صرفه» (۱۳۶۹: ۲۱) به این بحث پرداخته‌اند. همچنین شیخ محمدحسین اصفهانی با تعبیر «الواجب لا ماهیة له» (بی‌تا: ۱۲) و علامه طباطبایی با سه تعبیر «فی أن الواجب لذاته لا ماهیة له»، «واجب الوجود بالذات، ماهیته انیته» و «واجب الوجود ماهیته انیته بمعنی أن لا ماهیة له وراء وجوده الخاص به» (۱۴۰۶: ۲۴۰ و ۴۸؛ ۱۳۸۶: ۴۳۰) و علامه حلی با تعبیر «فی أنه مخالف لغيره» (۱۳۶۰: ۵۳۰) به این موضوع پرداخته‌اند. این تعابیر هیچ مغایرتی در مصداق با هم ندارند. بنابراین گاهی عنوان را نفی مغایرت

ماهیت و انیت، زمانی نفی زیادت وجود واجب بر واجب و گاهی عینیت وجود و ماهیت مطرح کرده‌اند و گاهی به جای ماهیت، حقیقت را ذکر کرده‌اند. این تعابیر گوناگون، تابعی از مبانی مختلف می‌باشد و اختلاف حکما در اعتقاد به اصالت وجود یا ماهیت و اشتراک لفظی یا معنوی وجود باعث اختلاف تعابیر است.

یک. تحلیل مفهومی مؤلفه‌ها

۱. مقصود از حق

در این قاعده، کلمه «حق» بر چهار معنا اطلاق می‌شود: الف) قول مطابق با واقع؛ ب) موجود بالفعل در مقابل موجود بالقوه؛ ج) موجوداتی که بطلان و مرگ و فنا در آنها راه ندارد؛ د) موجودی که حیاتش دائمی و ذاتی است و معلول موجود دیگری نیست؛ بلکه حیات دیگران نیز معلول اوست. (سبزواری، بی تا: ۱ / ۶۱) اطلاق کلمه حق بر ذات باری تعالی به اعتبار تمام این معانی صحیح است. زیرا اعتقاد به وجودش صادق است و اینکه صدقش و ذاتش دائمی است. (ابن سینا، ۱۴۱۲: ۲ / ۸۲)

۲. مقصود از ماهیت

ماهیت در لغت، مصدر جعلی از «ما هو» یعنی ماهوئیت است که برای رفع سنگینی در بیان به ماهیت تبدیل شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۲)

«ماهیت» در اصطلاح دو اطلاق دارد: یکی ماهیت به معنای اعم (ما به الشیء هو هو) که به معنای حقیقت شیء است و شامل وجود، عدم و همچنین ماهیت به معنای اخص نیز می‌شود. بنابراین اگر مصداق شیء «وجود» باشد، حقیقت آن شیء (ماهیت به معنای اعم آن) وجود خواهد بود و اگر مصداق شیء «عدم» باشد، حقیقت و ماهیت به معنای اعم آن عدم خواهد بود و همچنین اگر مصداق آن شیء، ماهیت به معنای اخص باشد، حقیقت و ماهیت به معنای اعم آن شیء نیز همان ماهیت اخص خواهد بود.

دیگری ماهیت به معنای اخص (ما یقال فی جواب ما هو) یا همان حد تام شیء است. وقتی گفته می‌شود: «فلان شیء چیست؟» آنچه در جواب این سؤال گفته می‌شود (جنس و فصل آن شیء) ماهیت به معنای اخص آن خواهد بود؛ مثلاً وقتی درباره انسان می‌پرسیم: او

چیست؟ در جواب گفته می‌شود: حیوان ناطق است. (همان) به عبارت دیگر، تعریف اول - به خلاف تعریف دوم - خاص است؛ زیرا شامل موجوداتی می‌شود که تعریف آنها فقط با مشاهده ممکن است و نشانه‌اش آن است که معرف قابل حلول در ذهن است؛ اما تعریف دوم حتی قابل انطباق بر وجود اشیا نیز می‌باشد و بنابراین اعم بوده، شامل آنچه به ذهن نمی‌آید نیز می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۴: ۲ / ۲ - ۱)

حال هرگاه ماهیت در مقابل وجود قرار گیرد، به معنای خاص آن است و این ماهیت در حد نفس خود موجودیت، تحصیل و تحقق ندارد و معنای «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» همین است. اما اینکه گفته می‌شود واجب‌الوجود ماهیت ندارد، مراد ماهیت به معنای اخص است؛ زیرا خداوند ماهیت به معنای اعم (حقیقت) را مانند سایر اشیا داراست و همه اشیا حتی معدومات هم ماهیت به معنای عام را دارا هستند.

۳. تحلیل انیت

انیت مصدر جعلی منسوب به «إن» است و عبارت از تحقق وجود عینی از جهت رتبت ذاتی است. (معین و شهیدی، ۱۳۶۸: ۳ / ۲۵۳) یک احتمال تاریخی نیز وجود دارد که کلمه انیت از کلمه «اون» یونانی به معنای وجود اخذ شده باشد؛ چنان که هری ولسفن در کتاب *فلسفه علم* کلام می‌گوید. همچنین در مقاله «دو اصطلاح تصور و تصدیق در فلسفه اسلامی» معنای لفظ موجود به یونانی «to on» و به لاتین «ens» دانسته شده است. (ولسفن، ۱۳۶۸: ۴۴۵)

دو. تحلیل گزاره‌ای از ساختار معنایی گزاره

تحلیل گزاره‌ای به این معناست که هر ادعایی به مثابه یک قضیه، فراتر از مفاهیم سازنده خود معنایی دارد که در گرو کمیت و کیفیت جهت برخی قیود در قضیه است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۱۲) ضرورت تحلیل ساختار گزاره‌ای آن است که با بررسی این ساختار درمی‌یابیم ادله اقامه شده مناسب با ادعاست یا اینکه اخص یا اعم از آن است تا بتوان به معنای صحیح گزاره پی برد.

در تحلیل گزاره‌ای این قاعده باید گفت از آنجاکه مفهوم ماهیت و انیت یکی نیستند، مفاد این گزاره به حمل شایع صناعی صحیح است، نه به حمل اولی و از آنجاکه هیچ قیدی ندارد،

گزاره‌ای فلسفی و کلی است؛ هر چند مصداق واحدی دارد. بنابراین مواجهه با آن با روش‌های فلسفی صورت می‌گیرد، نه روش‌های تجربی و شهودی. همچنین از حیث نسبت موضوع و محمول نیز گزاره‌ای ضروری می‌باشد و از حیث مصداق - بنا به ادعای قائلان - گزاره‌ای ضروری و کلی و دارای ضرورت ازلی است، نه ضرورت ذاتی؛ زیرا موضوع آن خداوند بوده، بنابراین گزاره‌ای حقیقی است، نه خارجی یا ذهنی.

ب) بررسی ادله قاعده

فیلسوفان مختلف از ارسطو و زنون تا عصر حاضر، سه دلیل اصلی (عدم امکان واجب، عدم معلول بودن واجب و عدم وجود صفت ترکیبی در ذات واجب) برای اثبات این قاعده ارائه کرده‌اند.

یک. عدم امکان وجود واجب

دلیل مهم فیلسوفان اسلامی بر ماهیت نداشتن خداوند، ممکن‌الوجود نبودن ذات باری تعالی است که هر کدام با تقریری متفاوت به بیان آن پرداخته‌اند. این دلیل با تقریر حکیم زنوزی بیان می‌شود. اگر تمام حقیقت واجب‌الوجود، وجود صرف خارجی نباشد - بلکه ماهیتی از ماهیات باشد - پس وجود زاید بر ذات و وصف او می‌باشد و این وجود زاید، امری عینی و موجودی خارجی می‌باشد؛ زیرا موضوع بحث، مفهوم وجود و افراد اعتباری و اضافی آن نیست؛ چون آنها زاید بر ذات واجب‌الوجود هستند و بالضرورت آن امر زاید عینی محتاج به مؤثر و جاعل است؛ زیرا طبق فرض، وجود او واجب نیست؛ بلکه زاید بر حقیقت اوست و ممتنع‌الوجود نیز نیست؛ زیرا موجود است. پس به ناچار ممکن خواهد بود و هر ممکنی محتاج به علت است که آن مؤثر و موجد یا ذات و ماهیت واجب‌الوجود است یا غیر او. در صورت اول (اگر ذات او موجد وجودش باشد) تسلسل یا تقدم شیء بر خود لازم می‌آید و از آنجا که لازم محال است، پس ملزوم نیز محال خواهد بود.

بیان ملازمه آن است که: ماهیت مقابل وجود در حد نفس خود، قوه محض و ابهام صرف است و هیچ‌گونه تحصیل، فعلیت و شیئیت تقرری ندارد و وجود زاید مفروض، تحصیل محض، تعیین بحث و فعلیت صرف است و به نفس خود متشخص و موجود است و ابهام و تحصیل

صرف نمی‌تواند موجد فعلیت و انیت صرف باشد. پس اگر ذات و ماهیت واجب‌الوجود بالذات علت و مفیض وجود خود باشد، باید موجود باشد تا بتواند مفیض وجود باشد و اگر وجود دوم، غیر وجود اول باشد و دامنه علل و معلول‌ها تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، تسلسل و گرنه دور لازم می‌آید. در صورت دوم (چیزی غیر از ذات او موجد وجودش باشد) لازم می‌آید چیزی که واجب‌الوجود بالذات فرض کرده بودیم، چنین نباشد؛ بلکه ممکن‌الوجود باشد؛ زیرا چیزی که در موجودیت خود محتاج غیر باشد، ممکن‌الوجود خواهد بود و این معنا خلاف فرض و تناقض است. بنابر همین نکته، حکمای الهی گفته‌اند: «کل ذي ماهية معلول و کل معلول ممکن و کل ممکن زوج ترکیبی». (مدرسی تهرانی، ۱۳۶۱: ۷۱ - ۶۹)

فیلسوفان اسلامی این برهان را با تقریرات گوناگونی ارائه نموده‌اند. (فارابی، ۱۳۴۹: ۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۶ - ۴۰؛ همو، ۱۳۵۸: ۱ / ۲۶۴؛ همو، ۱۳۳۳: ۲۸؛ سهروردی، ۱۳۶۹: ۳ / ۳۶ و ۵۴؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا الف: ۱ / ۱۰۴؛ ۶ / ۵۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۶: ۴۸ و ۳۴۰؛ آشتیانی، ۱۳۵۱: ۴ / ۶۷۵؛ مدرسی تهرانی، ۱۳۶۱: ۷۱ - ۶۹ و ۱۰۸)

دو. عدم معلول بودن واجب

دلیل دیگری که فیلسوفان اسلامی با تقریرهای گوناگون بر ماهیت نداشتن خداوند ذکر نموده‌اند، معلول نبودن و قائم به ذات بودن ذات باری تعالی است که این دلیل با تقریر ابن‌سینا بیان می‌شود.

وی در *الهیات شفا* درباره اینکه همه ممکنات دارای ماهیت می‌باشند، چنین استدلال می‌کند: اگر وجود بر ماهیتی عارض شود، یا این وجود ذاتاً لازم آن ماهیت است یا به‌واسطه شیء خارجی بر آن عارض شده است. صورت اول محال است؛ زیرا تابع در زمانی که موجود باشد، تبعیت می‌کند که لازم می‌آید ماهیت قبل از وجودش موجود باشد. این فرض باقی می‌ماند که وجود برای ماهیت به‌واسطه علتی خارجی ایجاد شده باشد. هر چیزی که دارای ماهیتی غیر از انیت خود است، معلول است و همه اشیا غیر از واجب‌الوجود دارای ماهیت خواهند بود؛ ماهیاتی که فی‌نفسه ممکن‌الوجود بوده، وجود از خارج بر آنها عارض می‌شود. لذا موجود اول ماهیتی ندارد و وجود ذوات ماهیات از ناحیه او افاضه می‌شود. پس او مجرد‌الوجود

- به شرط سلب عدم - است و سایر اشیایی که ماهیت دارند، ممکناتی هستند که به وسیله او موجود می‌شوند. بنابراین اول جنس ندارد؛ زیرا ماهیت ندارد و هر چیزی که ماهیت ندارد، جنس ندارد؛ زیرا جنس در جواب «ماهو» گفته می‌شود. (۱۹۹۴: ۱ / ۳۴۹ - ۳۴۳)

از این برهان تقریرهای مختلفی ارائه شده است. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۷۸؛ غزالی، ۱۹۶۱: ۱۹۸؛ میبدی، ۱۳۳۱: ۱۶۷ و ۱۷۰؛ سهروردی، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۹۹؛ صدرالدین شیرازی، بی تا ب: ۲۴۲؛ خواجه شیرازی، بی تا: ۹۳؛ مدرسی تهرانی، ۱۳۶۱: ۸ و ۱۰۸)

سه. عدم وجود صفت ترکیبی در ذات واجب

دلیل سوم فیلسوفان اسلامی در باب ماهیت نداشتن واجب به بسیط بودن ذات آن و عدم راهیابی ترکیب در ذات او برمی‌گردد که با تقریر ابن سینا بیان می‌شود. وی در فصل چهارم *الهیات شفا* درباره صفات مبدأ واجب‌الوجود می‌گوید: خداوند ماهیتی غیر از وجودش ندارد که لازمه وجوب وجود او باشد؛ بلکه واجب‌الوجود نفس واجب‌الوجود را تعقل می‌کند و از آن نیز تعقل می‌کند که ماهیتش چیست.

جایز نیست واجب‌الوجود دارای صفت ترکیبی یا ماهیتی جدای از وجودش باشد؛ زیرا وجود خداوند حقیقی و مبدأ کل حقیقت است؛ بلکه حقیقت را تأکید و تصحیح می‌کند. اگر خداوند وجودی غیر از ماهیت خود داشته باشد و لازمه‌اش این باشد که متعلق به آن ماهیت گردد، پس معنای واجب‌الوجود برای ماهیتی وجوب می‌یابد که واجب‌الوجود نیست. پس نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد (از این حیث که واجب‌الوجود است)؛ یعنی با توجه به ذاتش - که واجب‌الوجود است - واجب‌الوجود نخواهد بود؛ زیرا وجودی است که به واسطه ماهیت وجود می‌یابد و این محال و خلاف فرض است؛ زیرا خداوند مطلق و غیر مقید به وجود خاصی - که ملحق به ماهیت شود - در نظر گرفته شده است.

همچنین اگر وجود خداوند، ملحق به ماهیت در نظر گرفته شود، این اشکال وارد است که وجودش معلول ماهیت است؛ چراکه وجود می‌تواند معلول باشد؛ ولی وجوب مطلق ذاتی نمی‌تواند معلول باشد. پس این راه باقی می‌ماند که واجب‌الوجود بالذات مطلق متحقق - از آن حیث که واجب‌الوجود بنفسه است - بدون آن ماهیت واجب‌الوجود باشد. پس آن ماهیت

عارض بر واجب الوجود متحقق القوام می‌شود. (ابن سینا، بی تا: ۴۳۹ - ۴۳۴)
 فیلسوفان تقریرهای گوناگونی از این برهان ارائه کرده‌اند. (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۵۶۹؛ حلی،
 ۱۳۷۰: ۵۴؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۷۵: ۱۰؛ صدرالدین شیرازی، بی تا الف: ۱ / ۹۶ / ۶ / ۵۶: ۱ / ۱۰۷؛
 تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲ / ۴۱۱ از بخش اول؛ میبیدی، ۱۳۳۱: ۲۸۷)

ج) بررسی نقدهای وارد شده بر ادله

بر این دلایل، نقدهایی وارد شده که بیشتر آنها را فخر رازی مطرح کرده است.
 نقد یکم: این نقد در قالب یک قیاس استثنائی به این صورت است که: اگر واجب مجرد از
 ماهیت باشد، تعدد واجب یا احتیاج آن به غیر لازم می‌آید و تالی به هر دو قسم خود باطل
 است. در نتیجه مقدم (تجرد واجب از ماهیت) نیز باطل می‌باشد. (رازی، ۱۳۳۵: ۴۱ و ۴۳)
 ملاصدرا این تلازم را نفی می‌کند؛ زیرا آن امر واحد مشترک بین همه موجودات، مفهوم
 وجود است که امری ذهنی بوده، نه مقتضی تجرد از ماهیت است و نه مقتضی اقتران به آن.
 آنچه مقتضی تجرد یا اقتران است، مصادیق گوناگون آن هستند که آن مفهوم واحد به گونه‌ای
 مشکک بر آنها حمل می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۴: ۱ / ۱۸۸ - ۱۸۷)

نقد دوم: این نقد نیز نوعی قیاس معارضت از ناحیه وصف مبدئیت واجب تعالی در قالب
 یک قیاس استثنایی است که: اگر واجب ماهیت نداشته باشد تا متعلق وصف مبدئیت و
 مقتضی آن باشد، مبدئیت او یا به ذات وجود او یا به وجود همراه با قید تجرد یا به وجود
 مشروط به تجرد است و تالی در هر سه صورت باطل خواهد بود. (رازی، ۱۹۸۶: ۱۴۵؛ همو،
 ۱۳۴۳: ۱ / ۳۵) ملاصدرا تلازم بین تقدم و تالی را نفی می‌کند. مبدئیت واجب به ذات وجود
 اوست و این امر به دلیل اینکه وجود او مخالف تمام موجودات است، مستلزم مبدئیت سایر
 موجودات نخواهد بود. (۱۴۱۴: ۱ / ۱۸۸)

نقد سوم: حقیقت واجب با حقیقت هیچ‌یک از اشیا مساوی نیست. وجود واجب مساوی با
 وجودات امکانی است. پس حقیقت واجب عین وجود آن نیست. (همان: ۱۸۹)
 فیلسوفان به انکار کبرای قیاس اقترانی یا نفی تلازم قیاس استثنایی پرداخته و گفته‌اند
 وجود واجب هرگز با وجود ممکنات مساوی نیست؛ زیرا وجود نسبت به واجب، ذاتی و نسبت به

ممکنات، عرضی است. (همان: ۱۹۱ - ۱۸۹)

نقد چهارم: واجب یا عین کون در اعیان خارجی است یا غیر از آن و هریک دارای دو صورت و هرصورت دارای سه فرض است. سه فرض صورت اول و دو فرض در صورت دوم محال است. تنها یک فرض ممکن می باشد و آن فرض مغایرت ذات واجب با وجود آن و مطابق با مطلوب است.

بیان ملازمه چنین است که اگر واجب عین کون در اعیان خارجی باشد، سه فرض پیش می آید: ۱. تعدد و تکثر واجب؛ ۲. کون وجود با قید تجرد؛ ۳. کون وجود با قید تجرد که قید تجرد جزء آن نباشد؛ بلکه شرط خارجی باشد. هر سه فرض محال هستند. اگر واجب غیر از کون در اعیان خارجی باشد، باز هم سه فرض لازم می آید: ۱. اصلاً فاقد کون و وجود است؛ ۲. واجد هستی است که این هستی جزء داخلی آن است؛ ۳. واجد کون و هستی است که این هستی امری زاید و خارجی است و این همان فرض زیادت وجود واجب بر ماهیت اوست که محذوری را به دنبال نخواهد داشت. (همان: ۱۹۲ - ۱۹۱)

در رد این نقد، به محل نزاع در نفی مغایرت وجود واجب با حقیقت و ماهیت آن توجه شده است که با توجه به این نکته می توان این شبهه را نیز دفع کرد. چراکه مراد از وحدت و یگانگی ذات و وجود واجب، یگانگی با وجود مطلق مفهومی که متصف به اشتراک معنوی است نیست. زیرا مفهوم وجود مطلق در نزد حکما عام و زائد بر وجود واجب و ممکن است. همچنین مراد از یگانگی، عدم زیادت حصه وجودی مختص به واجب نسبت به ذات آن نیز نیست زیرا حصص به دلیل اضافات به امور جزئی دارای تکثر و اختلاف می باشند.

لذا مفهوم وجود یک معقول ثانی فلسفی است که از ذات واجب به حیثیت اطلاقیه انتزاع شده، و واجب با همان حیثیت به آن متصف می گردد زیرا فرض بر این است که ذات واجب در اصل و ماهیت خود، یعنی بدون لحاظ غیر، موجود و محقق است اما در موجودات ممکنه این گونه نبوده و نیازمند به حیثیت تعلیلیه و یا تقییدیه است. (همان: ۱۹۵ - ۱۹۳؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۷۵: ۱۲)

نقد پنجم: وجود - بالضروره - معلوم و حقیقت واجب غیرمعلوم است. بنابراین حقیقت واجب غیر از وجود است. (رازی، ۱۳۴۳: ۳۳)

کاتبی قزوینی در رد این نقد می‌گوید: وجود واجب قابل تعقل نیست. آنچه قابل تعقل است، وجود من حیث هو وجود است.

نقد ششم: فخر رازی در *المباحث المشرقیه* می‌گوید: از آنجا که وجود بنابر اشتراک معنوی دارای معنای واحد است و معنای واحد به منزله طبیعت نوعی و آن نیز مقتضی آثار یکسانی است، پس افراد وجود نیز دارای آثار مختلفی نبوده، مقتضی اثر واحد هستند. در صورت اول، واجب دارای ماهیت می‌باشد و در صورت دوم، همه موجودات باید منزله از ماهیت باشند که امری محال است. در صورت سوم، عروض وجود بر ماهیت یک علت خارجی نیاز دارد که چون صورت دوم و سوم خالی از محذور نیست، پس صورت اول یعنی ماهیت داشتن همه موجودات از جمله واجب اثبات می‌گردد. (۳۴ / ۱)

کاتبی در رد این نقد می‌گوید: وجود ذاتاً نه اقتضای تجرد دارد و نه اقتضای عدم تجرد؛ بلکه تجرد امری عدمی است و نیازی به علت ندارد. بسیاری از نقدها با این نکته حل می‌شود که لفظ وجود بر حقیقت واجب‌الوجود و سایر موجودات ممکن به‌طور تشکیک اطلاق می‌شود. (۱۳۷۵: ۱۲) البته ملاصدرا نیز این نقد اخیر را در جلد اول *اسفار* جواب داده است. (۱۴۱۴: ۱ / ۱۹۹ - ۱۹۶)

نقد هفتم: از آنجا که وجود مشترک معنوی و متواطی است، باید حکم آن در همه موارد یکسان باشد. بنابراین وجود یا در همه موارد عین ذات است یا زاید بر آن. از آنجا که زیادت وجود در ممکنات مسلم است، پس در همه موارد و از جمله در واجب نیز وجود زاید بر ذات است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۱۹ از بخش اول)

در رد این نقد نیز فلاسفه همان خلط عقلی بین مفهوم و مصداق را بیان کرده‌اند. (همان: ۲۲۱ - ۲۱۹)

نقد و بررسی

ابتدا این مسئله براساس اصالت وجود یا ماهیت مطرح و سپس مبانی موافقان و مخالفان این قاعده بیان می‌شود.

بنابر مذهب اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت که تفکیک وجود از ماهیت فقط در ذهن صورت می‌پذیرد (نه در خارج)، خداوند نه تنها در خارج، که در ذهن نیز قابل انفکاک به

وجود و ماهیت نمی‌باشد. خداوند چون ماهیت ندارد، به ذهن نمی‌آید (نه اینکه چون به ذهن نمی‌آید، ماهیت ندارد) و در خارج وجود محض بسیط است.

در مکتب اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، جمله «خداوند ماهیت ندارد» به معنای انتزاع مفهوم هستی از ذات واجب با قطع نظر از جمیع حیثیات است؛ البته نه به این معنا که واجب عین هستی است و هستی خارج، عین واجب است؛ زیرا به نظر آنان، وجود خارجی اعتباری است و خدا هم که ماهیت ندارد و تنها وجود دارد. آنان معتقدند مفهوم وجود، فردی در خارج ندارد. (ایچی، ۱۳۷۰: ۲ / ۱۵۵)

بنابراین اگر کسی معتقد به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات است، در این صورت هیچ اشکالی پیش نمی‌آید. اگر کسی معتقد به اصالت ماهیت در واجب و ممکن، باشد، در این صورت مقصود از اعتباری بودن وجود این است که در خارج چیزی که عین وجود باشد، اما هیچ‌گونه تعیینی نداشته باشد، نیست و وجود در خارج باید با یکی از معقولات اولیه همراه باشد. بنابراین وقتی اصالت ماهوی می‌گوید خدا ماهیت ندارد، مقصودش این است که این مفهوم اعتباری وجود از حاق ذات واجب با قطع نظر از هر حیثیتی انتزاع می‌شود. براساس بررسی دلایل موافقان و مخالفان این قاعده می‌توان تأثیر مبانی هر کدام در بیان آن را مهم ارزیابی نمود. مبانی موافقان این قاعده عبارتند از:

الف) واجب بالذات واجب من جمیع الجهات؛ واجب الوجود از تمام جهات و حیثیات واجب است و هیچ جهت امکانی ندارد و از آنجا که ماهیت جهتی امکانی است که همه ممکن‌ها دارای آن هستند، پس محال است واجب بالذات دارای ماهیت (جهت امکانی) باشد. پس واجب الوجود وجود صرف است، بدون ماهیت. (ابن سینا، بی تا: ۳۷)

ب) کلّ ممکن زوج مرکب من وجود و ماهیة؛ خداوند دارای ترکیب نیست و بسیط است؛ چرا که هر مرکبی محتاج به اجزای خود است و اگر خداوند مرکب بود، محتاج به اجزا می‌بود که این خلاف شأن واجب الوجودی است؛ زیرا او محتاج به چیزی نیست؛ بلکه همه چیز محتاج به اوست. بنابراین دارای اجزا نیست و ماهیت هم ندارد و وجود صرف است. (سهروردی، ۱۳۶۹: ۳ / ۳۶ - ۳۷؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ۵۷۰؛ صدرالدین شیرازی، بی تا الف: ۱ / ۱۰۷، پاورقی سبزواری)

ج) بساطت وجود؛ هر هویت وجودی از آن جهت که وجود است، نه از اجزای تحلیلی عقلی (جنس و فصل) ترکیب شده است، نه از اجزای معنوی خارجی (ماده و صورت) و نه از اجزای وضعی خارجی (اجزای مقداری). (مدرسی تهرانی، ۱۳۶۱: ۲۳۶)

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* می‌گوید: از آنجاکه خداوند نیز وجود محض است (ماهیتی ندارد) و وجود هم بسیط است، خداوند نیز بسیط است، به این معنا که مرکب از چیزی - مانند ماهیت - نمی‌باشد و صرف وجود است.^۱ (۱۳۸۲: ۱۳۵)

د) اصالت وجود؛ منشأ هر خیر و کمالی وجود است، نه ماهیت و از آنجاکه خداوند وجود محض است و چیزی غیر از وجود نیست و وجود نیز امری اصیل است، پس خداوند اصیل است؛ یعنی منشأ همه آثار در خارج اوست. (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۲ - ۳۴)

ه) وحدت وجود؛ همه موجودات در وجود خود با یکدیگر اشتراک دارند؛ ولی دارای مراتب مختلفی از نظر شدت و ضعف هستند (تشکیک وجود) که خداوند دارای بالاترین مرتبه وجود است و همه موجودات را دربرمی‌گیرد. در نتیجه این مرتبه از وجود نمی‌تواند دارای ماهیت باشد؛ چون در غیر این صورت، خداوند محدود به حد خاصی می‌شود و از آنجاکه خداوند وجود محض است و وجود نیز دارای وحدت است (هیچ کثرتی در ذات وجود نیست) پس هیچ کثرتی نیز در ذات خداوند وجود ندارد. یکی از کثرت‌ها و ترکیب‌ها نیز همان ترکیب از وجود و ماهیت می‌باشد و خداوند که متکثر نیست، پس ماهیت نیز ندارد و وجود صرف است.

البته این مبانی موافقان شرط لازم هستند، نه کافی؛ یعنی اگر کسی به این مبانی معتقد شد، معلوم نیست به خود قاعده معتقد باشد؛ ولی اگر به اینها معتقد نباشد، نمی‌تواند قاعده را به نحوی منطقی و سازگار قبول کند.

از سوی دیگر، مخالفان این قاعده معتقدند خداوند دارای ماهیت بوده، وجودش زاید بر آن ماهیت است و ادله‌ای نیز بیان کرده‌اند. از آنجاکه این ادله بر یک اساس علمی استوار نیستند، از آنها به شکوک و شبهات یاد می‌شود که باید از صفحه ذهن پاک شوند. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۵۷ از بخش اول)

۱. و هو فی ذاته أمر بسیط، لا یكون له جنس ولا فصل، ولا أيضاً یحتاج فی تحصله إلى ضمیمه قید فصلي أو عرضي، مصنف أو مشخص.

برخی از مبانی منکران عبارت است از اصالت ماهیت و اعتباریت وجود و اشتراک معنوی وجود. مرحوم آقاعلی نوری در حاشیه *سفار* معتقد است مبنای اشتراک این شبهات، اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است؛ اما استاد جوادی آملی بر این گفته ایراد گرفته، می‌گوید: این شبهات براساس اصالت ماهیت نیست؛ بلکه براساس اصالت وجود و اشتراک معنوی آن است؛ زیرا فخر رازی و همفکران او چون مفهوم مشترک وجود را نسبت به مصادیق آن متواطی دانسته‌اند و از مشکک بودن غفلت ورزیده‌اند، تمامی مصادیق وجود را نظیر مفهوم آن، یگانه پنداشته و اختلاف موجودات را به اختلاف در ماهیات آنها نسبت داده‌اند. آنها در باب تنزه واجب از ماهیت، گرفتار شبهاتی شده‌اند که پاسخ آنها با توجه به این غفلت برطرف می‌گردد. (همان)

به نظر نگارندگان نیز با توجه به شبهاتی که منکران قاعده بیان کرده‌اند، کلام استاد جوادی آملی صحیح به نظر می‌رسد و مبنای اصلی منکران در رد این قاعده همان اعتقاد به اشتراک معنوی وجود است. (شریف‌پور، ۱۳۸۳: ۸۲)

در تحلیل مفهومی مؤلفه‌های این قاعده نیز مخالفان و موافقان قاعده اختلاف نظر دارند. البته در مورد معانی کلمات حق، وجود یا انیت، آنها نظر مشترکی دارند؛ اما با توجه به اینکه ماهیت دارای دو معنا می‌باشد، آنها ماهیت را در این مسئله به معنای دوم یعنی «ما به الشیء هو هو» گرفته‌اند. در صورتی که موافقان ماهیت را به معنای اول، یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» دانسته‌اند؛ زیرا خداوند ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» را دارد؛ اما دومی را نه.

نتیجه

بیشتر فیلسوفان مسلمان این قاعده را پذیرفته و هریک تقریری از ادله آن بیان کرده‌اند و آن را یکی از قواعد اصلی در باب الهیات در فلسفه اسلامی می‌دانند که دارای نتایج و آثار فراوانی می‌باشد؛ از جمله اینکه خداوند بسیط‌الحقیقه بوده، هیچ‌گونه جزء و جنس مشترکی با هیچ موجودی ندارد. در ذات او جهات امکانی، نقص و عدم راهی ندارد؛ زیرا او ماهیت ندارد. فرض تعدد واجب نیز غلط است؛ زیرا وقتی او ماهیت ندارد، تعین و وجود خاص عین ذات اوست و دیگر جایی برای فرض تعدد باقی نمی‌ماند.

اثبات توحید ذاتی نیز از نتایج این قاعده است؛ زیرا با این مسئله، دو قاعده «صرف الشیء لایشنی ولایتکرر» و قاعده «بسیط الحقیقه» که از ادله اثبات توحید در واجب الوجود است، مصداق پیدا می‌کنند. همچنین توحید صفاتی، توحید افعالی (توحید در خالقیت)، توحید در ربوبیت تکوینی، توحید در ربوبیت تشریحی، توحید در اطاعت و توحید در الوهیت نیز از نتایج بسیار مهم این قاعده می‌باشد.

او که ماهیت ندارد، معلول چیزی نیست؛ زیرا هر دارای ماهیتی، معلول است و او ماهیت ندارد. ذات خداوند وجود محض است؛ یعنی حقیقت وجود است، نه مفهوم وجود؛ زیرا این مفهوم در همه موجودات زاید بر ذات است. خداوند وجود ذهنی ندارد و فقط وجود عینی خارجی است و هرگز کسی به کنه ذات او پی نمی‌برد؛ زیرا ماهیت ندارد تا به ذهن کسی بیاید و ما تنها مفاهیم اسما و صفات الهی را می‌شناسیم، نه حقیقت آنها را و از آنجاکه ماهیت از طریق علم حصولی شناخته می‌شود، نه علم حضوری، پس علم حصولی به خدا غیر ممکن است، نه علم حضوری.

خدا همچنان که حیثیت تعلیلی ندارد، حیثیت تقییدی نیز ندارد و همه قضایای مربوط به خدا ضروری ازلی هستند که مهم‌تر از ضروری ذاتی و وصفی است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۵۱، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۳۳ ق، *دانش‌نامه علائی*، مقدمه و تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار ملی.
۳. _____، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه.
۴. _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، مقدمه محسن بیدادفر، قم، بیدار.
۵. _____، ۱۹۹۴ م، *الهیات شفا*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق: الادب قنواتی، سعید زائر، بیروت، درالجمیل.
۶. _____، بی‌تا، *رسائل*، قم، بیدار.

۷. _____، ۱۳۵۸، *الرسالة العرشية*، القاهرة، جامعة الأزهر.
۸. _____، ۱۴۱۲ ق، *النجاة في المنطق و الالهيات*، تحقيق: دكتور عبدالرحمن عميرة، بيروت، دارالجميل، چ اول.
۹. ابهری، مفضل بن عمر، ۱۳۳۱ ق، *الهداية الاثريه*، شرح شيخ محمد مبيدي، قم، طبع: كتب الاسلاميه حاج شيخ احمد شيرازي.
۱۰. اصفهاني، محمد حسين، ۱۳۷۸ ق، *تحفة الحكيم*، مقدمه و تصحيح محمدرضا مظفر، نجف، مطبعة نجف.
۱۱. الايجي، عضدالدين عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *شرح المواقف سيد شريف جرجاني*، قم، انتشارات الشريف الرضي، چ اول.
۱۲. بهمنيار، ۱۳۴۹، *التحصيل*، تصحيح مرتضى مطهري، تهران، دانشكده الهيات.
۱۳. تفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، بيروت، علم الكتب.
۱۴. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية)*، قم، اسراء.
۱۵. حلی، حسن بن يوسف، ۱۳۶۰ ق، *نهج الصدق و كشف الحق*، تعليق شيخ فرج الله حسيني، مقدمه سيد رضا صدر، بيروت، دارالكتب الضيائي و المكتبة المدرسة.
۱۶. _____، ۱۳۷۰، *كشف المراد*، شارح: شعراني، تهران، انتشارات اسلاميه، چ ششم.
۱۷. خواجهگي شيرازي، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *النظامية في المذهب الامامية*، تهران، دفتر ميراث مكتوب، نشر قبله.
۱۸. دهخدا، علي اكبر، ۱۳۶۸، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. رازی، فخرالدين محمد، ۱۳۳۵ ق، *الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية*، مصحح: محمداقبر سيزواری، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. _____، ۱۳۴۳ ق، *المباحث المشرقية*، بيروت، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، چ اول.
۲۱. _____، ۱۹۸۶ م، *الاربعين*، مقدمه، تحقيق و تعليق احمد حجازي، قاهره، انتشارات دارالتضامن.

۲۲. _____، ۱۳۴۱ ق، *براهین در علم کلام*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. _____، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیة*، تحقیق احمد حجازی، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۴. _____، ۱۴۲۰ ق، *نقد المحصل*، قم، الشریف الرضی.
۲۵. رازی، قطب‌الدین، ۱۴۰۳ ق، *المحکمات*، قم، نشر کتاب.
۲۶. سبزواری، هادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، به اهتمام: مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران.
۲۷. _____، بی تا، *وجود از نظر فلاسفه اسلام*، شارح محمدرضا صالحی کرمانی، بی جا، بی تا.
۲۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۶۹، *مجموعه مصنفات*، تصحیح سیدحسین نصر، مقدمه هانری کرین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. شریف‌پور، مریم، ۱۳۸۳، *مبانی و لوازم قاعده الحق ماهيته انيته*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، راهنما: دکتر احد فرامرزقراملکی، دانشگاه تهران، مشاور: زهرا مصطفوی، دانشکده الهیات.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية فی المنابع السلوكية*، حواشی: ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ویرایش دوم، چ سوم.
۳۱. _____، ۱۴۱۴ ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ اسلامی.
۳۲. _____، بی تا الف، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلية*، قم، شرکت المعارف الاسلامیه.
۳۳. _____، بی تا ب، *المظاهر الإلهية*، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، چاپخانه خراسان.

۶۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۸، بهار ۹۱، ش ۲۸

۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶، *بداية الحكمة*، قم، مكتبة طباطبایی.

۳۵. _____، ۱۴۰۶ ق، *نهاية الحكمة*، بیروت، مؤسسة اهل البيت.

۳۶. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۶۱، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.

۳۷. فارابی، ابونصر، ۱۳۴۹ ق، *رسائل*، حیدرآباد، دائرةالمعارف عثمانی.

۳۸. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین دبیران، ۱۳۷۵، *حکمة العین*، ترجمه عباس صدری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

۳۹. مدرسی تهرانی، آقا علی، ۱۳۶۱، *لمعات الهیة*، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، چاپخانه پارت، چ دوم.

۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیقة على نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق.

۴۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *شرح منظومه*، تهران، حکمت.

۴۲. میبدی، محمد بن معین‌الدین، ۱۳۳۱ ق، *شرح الهدایة الأثریة*، قم، کتب الاسلامیة.

۴۳. ولسفین، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.