

تبیین قاعده فلسفی «کل ما بالعرض ینتهی الی مابالذات» از منظر قرآن

محمد حسین ایراندوست *

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۴)

چکیده

مدلول این قاعده فلسفی چنین است که هر موجود بالعرض ضرورتاً به یک موجود بالذات منتهی می‌گردد. حکمای اسلامی با استفاده از این قاعده فلسفی مسائل مختلفی را اثبات کرده‌اند. چنانکه فارابی در باب اثبات «وجوب» برای صفات ذاتی خداوند، و ملاصدرا شیرازی هم در اکثر مباحث فلسفی بویژه اثبات حرکت جوهری و اثبات صانع، از این قاعده استفاده کرده‌اند. عرفای اسلامی نیز طبق این قاعده، اولیت هر شیء را بالعرض و آن را منتهی به اولیت بالذات خداوند می‌دانند. از طرفی آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که مفاد آن با قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی مابالذات» منطبق است. به گونه‌ای که فهم دقیق‌تر این آیات از رهگذر این قاعده میسر است. این مقاله درصدد است تا به روش توصیفی-تحلیلی ضمن بررسی پیشینه این قاعده و اقوال حکماء، جایگاه این قاعده فلسفی در آیات قرآن را مورد بررسی و تبیین قرار دهد.

کلیدواژگان

مابالذات، مابالعرض، قاعده فلسفی، قرآن.

بیان مسئله

قاعده فلسفی «کل ما بالعرض لابد ان ينتهي الى مابالذات» به ضرورت انتهای موجود بالعرض به موجود بالذات حکم کرده زیرا نحوه وجود عرض با همه حالات و اقسام آن تابعیت در وجود است و «موجود بالعرض» محکوم به احکام عرض است. تابع بودن عرض قولی است که جملگی برآند و تا کنون شنیده نشده است که کسی عرض را موجودی مستقل و غیر تابع بداند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۳).

اکثر متکلمین و فلاسفه در تعریف عرض آن را تابع و غیر مستقل دانسته‌اند. فخر رازی می‌گوید: «العرض هو الموجود فی شیء غیر متقوم به و لا یصح قوامه دون ما هو فیه» یعنی عرض عبارت است از موجود در شیء دیگر به نحوی که آن شیء به عرض قائم و وابسته نیست. اما عرض به آن شیء کاملاً وابسته است و قوام عرض بدون آن صحیح نیست (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۳۸).

شیخ الرئیس در بحث تابعیت وجودی عرض، با توجه به مفاد این قاعده فلسفی موجود را به حصر عقلی بالذات و بالعرض دانسته و معتقد است که موجود در شیء دیگر و یا موجود بالعرض، خود بخود ما را به موجود بالذات می‌رساند. (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۵۸) حکمای اسلامی با استفاده از این قاعده فلسفی مسائل مختلفی را اثبات کرده‌اند. چنانکه فارابی در باب اثبات «وجوب» برای صفات ذاتی خداوند می‌گوید:

«لا بدّ أن یكون فی العلم علم بالذات، و فی القدرة قدرة بالذات، و فی الإرادة إرادة بالذات، حتی یكون هذه فی شیء لا بالذات». یعنی ضرورت دارد که در قلمرو «علم» یک «علم بالذات» وجود داشته باشد، چنانچه در قلمرو «قدرت» هم باید یک قدرت بالذات وجود داشته باشد. و در قلمرو «اراده» نیز یک اراده بالذات وجود داشته باشد تا آنچه بالعرض است قائم به شیء دیگر باشد. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۶۳) معنای این سخن فارابی آن است که علم بالعرض و قدرت و اراده بالعرض باید به علم و اراده و قدرت بالذات منتهی شود. و این دقیقاً مفاد قاعده فلسفی «کل ما بالعرض لابد ان ينتهي الى مابالذات» است.

ملاصدراى شیرازی هم در اثبات حرکت جوهری از همین قاعده استفاده نموده است همچنین

مهم‌ترین دلیل اثبات خالق نظام هستی، لزوم انتهای ممکن به واجب، ضرورت انتهای ما بالعرض به مابالذات و بطلان تسلسل است. چون موجودات ممکن علت می‌خواهند و این سلسله علل باید به علتی برسد که خود نیازمند علت نباشد، وجود ذات اقدس الهی یعنی علّة‌العلل و واجب الوجود ثابت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۵۳).

برخی محققان ادّله دهگانه ابطال تسلسل در شرح فارسی کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، را به دو راه ارجاع داده‌اند:

۱. لزوم انتهاء ما بالعرض به ما بالذات

۲. محال بودن مساوات زائد و ناقص

آنگاه براهین چهارگانه متن تجرید را به این ترتیب، توجیه فرمودند که برهان اول و چهارم مبتنی بر لزوم انتهاء ما بالعرض به ما بالذات و برهان دوم و سوم مبتنی بر امتناع تساوی زائد و ناقص، می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲-۳، ص ۱۴۸).

عرفای اسلامی نیز از این قاعده در مباحث مختلف استفاده کرده‌اند مثلاً اولیت هر شیء را بالعرض و آن را منتهی به اولیت بالذات خداوند می‌دانند و آخریت هر شیء را بالعرض و آن را منتهی به آخریت بالذات خداوند می‌دانند: «أنه تعالی أول کل شیء، نعم أولیة کل شیء بأولیته تعالی، و آخریة کل شیء بأخریته تعالی؛ لأنّ ما بالعرض لابد وأن یتتهی الی ما بالذات» یعنی خداوند متعال اول هر چیزی است. آری، اول بودن هر چیز به اول بودن خداوند، و آخر بودن هر چیز به آخر بودن خداوند متعال است؛ زیرا قانون فلسفی بر این است که هر «ما بالعرض» باید به «مابالذات» منتهی گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۸).

از نگاه عرفا، موجود، یا بالذات «اول» است و یا بالعرض. و سخن در قوس نزول همین است. زیرا خداوند متعال اول هر چیزی است. اول بودن هر چیز به اول بودن خداوند، و آخر بودن هر چیز به آخر بودن خداوند متعال است؛ زیرا قانون بر این است که هر «ما بالعرض» یعنی موجودات امکانی که وجوداتشان بالعرض والمجاز است باید به «مابالذات» یعنی وجود و هستی خداوند منتهی گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

از طرفی آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که مفاد آن با قاعده فلسفی مورد بحث منطبق است و با پذیرش این قاعده می‌توان به مفاد این آیات رسید. برخی مفسرین هم در ضمن تفسیر این آیات به همین قاعده اشاره داشته‌اند. اگرچه در خصوص این قاعده فلسفی، مطالب مفصلی در کتب فلسفی آمده است و نیز کسانی چون دکتر دینانی در کتاب قواعد فلسفی بصورت مستقل راجع به آن سخن گفته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱) اما راجع به جایگاه این قاعده در قرآن کریم نوشتاری در دسترس نبود و این مقاله از این جهت از تازگی برخوردار است. این تحقیق ضمن بررسی قاعده مذکور و پیشینه آن و اقوال برخی مکاتب فلسفی به تبیین آیاتی از قرآن کریم می‌پردازد که با مفاد قاعده فلسفی «کل ما بالعرض لابد ان ينتهي الی مابالذات» منطبق است. بدین منظور ابتدا به مفهوم شناسی اصطلاحات پرداخته و سپس دیدگاه حکمت مشاء و حکمت متعالیه در خصوص این قاعده فلسفی را مطرح نموده و در پایان به تبیین آیاتی از قرآن می‌پردازد که بر این قاعده فلسفی اشاره دارد.

مفهوم شناسی

قاعده

این کلمه از نظر لغوی به معنای اساس و ریشه است (ابن منظور، ۱۴۱۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷؛ عمید، ۱۳۸۹) و با همین معنا، ستون‌های خانه را «قواعد» می‌گویند. چنانچه خداوند در قرآن می‌فرماید: *وَأُذِیْرَفُعُ إِبرَاهِیمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَإِسْمَاعِیلَ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ* (بقره، ۱۲۷) یعنی و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه کعبه را بالا می‌بردند می‌گفتند: ای پروردگار ما از ما بپذیر که در حقیقت تو شنوای دانایی.

در مجمع‌البحرین که نخستین اثر شیعی در توضیح واژگان مشکل قرآن و حدیث است، چنین آمده: «القواعد جمع القاعدة و هی الاساس لما فوقه» (طریحی، ج ۳، ص ۱۲۹) یعنی قواعد جمع قاعده به معنای بنیان و پایه برای چیزی است که در بالای آن قرار دارد.

سپس واژه «قاعده» علاوه بر آن که در امور مادی مانند بنیان‌های ساختمان به کار گرفته شده، در امور فرهنگی و علمی و معنوی نیز که جنبه اساسی و زیربنایی دارد استعمال شده است؛

مانند قواعد اخلاقی، قواعد فقهی، قواعد علمی، قواعد فلسفی و... به طور کلی به مسائل بنیادی هر علمی که حکم بسیاری از مسائل دیگر به آن ها توقف دارد، قواعد آن علم گویند.

بالذات و بالعرض

اصطلاح «بالذات» یا متوجه وجود است و یا متوجه صفات وجود، در صورت نخست موجود مستقل و بی نیاز از شیء دیگر را بالذات و موجود وابسته را بالعرض گویند. اما اگر این اصطلاح متوجه صفات وجودی باشد آنگاه مراد از بالذات این است که چیزی خودش حقیقتاً صفتی را دارا باشد. اما «بالعرض» بدین معنا است که خودش حقیقتاً متصف به صفتی نباشد، بلکه در اثر ارتباط و اتحاد با شیء دیگر به این صفت متصف است، مثال معروف حکما این است که اگر کسی در کشتی نشسته است و کشتی در حال حرکت است، در این جا کشتی «بالذات» حرکت دارد، اما فرد نشسته «بالعرض» متصف به حرکت می شود. بنابراین حرکت برای کشتی «بالذات» بوده و برای شخص نشسته در آن «بالعرض» است.

تقسیم دوتایی بالذات و بالعرض در بسیاری از مسائل فلسفی راه دارد. مثلاً «علت» را به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم می کنند. نظر ملا صدرا این است علت معدّه علت بالعرض است و نه بالذات، ولی علت حقیقی علت بالذات است (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۲۵۲-۲۵۵).

«جعل» را هم مشمول این تقسیم دوتایی میدانند. جعل در اصطلاح فلسفه، اعطای واقعیت به شیئی است و عبارت از اثر خاص علت بر معلول که مناسب با معنای آفریدن می باشد. بعد از پذیرش این قاعده که «کل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیه» مسأله جعل مطرح شده است به این صورت که آیا کدام یک از دو جزء «وجود و ماهیت» مجعول بالذات اند و کدام مجعول بالعرض؟ بنابراین تقسیم دوتایی بالعرض و بالذات متوجه مجعول است. و در این مورد سه نظریه مطرح شده است. اول اینکه: مجعول بالذات، ماهیت شیء ممکن است و وجود و اتصاف، مجعول بالعرض اند. دوم آنکه: وجود شیء ممکن، مجعول بالذات است و ماهیت و اتصاف آن به وجود، مجعول بالعرض است. و سوم اینکه: اتصاف ماهیت ممکن به وجود، مجعول بالذات است. (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۹۶-۴۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶، ج ۲، صص ۲۲۴).

همچنین «موجود» را مضموم این تقسیم‌دوتایی قرار داده و می‌گویند: وجود، موجود بالذات است و ماهیت، موجود بالعرض و به تبع وجود است. بنابراین حال وجود و ماهیت عیناً نظیر حال شخص است با سایه او و یا نظیر عکس شخص است در آینه (همان، ج ۳، ص ۲۵۴).

دیدگاه مشائی

تفسیرمتداولی که از قاعده فلسفی مورد بحث شده، این است که هر موجود بالعرض ضرورتاً به یک موجود بالذات منتهی می‌گردد. برای آنکه دیدگاه حکمای مشاء نسبت به موجودبالعرض و بالذات مشخص شود لازم است اشاره شود که غالباً حکمای مشاء «موجودبالذات» را بر دو قسم می‌دانند. یکی جوهر و دیگر عرض. به باور آنها محمولاتی که بر هر موضوع حمل می‌شود بر دو قسم است:

۱. محمولی که مصداق آن، ذات موضوع باشد و مانند (زید انسان است) در این قضیه مصداق

«انسان» ذات موضوع است و به تعبیر دیگر محمول ذاتی موضوع است.

۲. محمولی که مصداق آن، ذات موضوع نیست. مانند (انسان سفید است) زیرا در این قضیه

مصداق «سفید» ذات انسان نیست. یعنی «سفید» گرچه بر انسان صدق کرده ولی بر ذات آن

حمل نشده و به تعبیر دیگر محمول عرضی موضوع است.

حکمای مشاء به قسم اول «موجود بالذات» و به قسم دوم «موجودبالعرض» گویند. در واقع به

محمولی که عرضی موضوع است، «موجودبالعرض» و به محمولی که ذاتی موضوع است

«موجودبالذات» گویند (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲۶).

اکنون با توجه به مفاد قاعده فلسفی مورد بحث، هر موجود بالعرض ضرورتاً به یک موجود

بالذات منتهی می‌گردد. یعنی محمولاتی که در قسم دوم ذکرشان به میان آمد و مصداق آنها، ذات

موضوع نیست. مانند (انسان سفید است) باید منتهی به یک موجود بالذات شوند یعنی این

محمولات هم در نهایت برای موضوعی موجود بالذات باشند. و مانند قسم نخست، مصداق آن،

ذات موضوع باشد. مثلاً (سفیدی، سفید است) که در این قضیه محمول، موجود بالذات موضوع

است.

ابن سینا در بحث تابعیت وجودی عرض هم از مفاد این قاعده استفاده کرده و به همین نکته اشاره داشته و با توجه به استحاله تسلسل می‌گوید:

«فإن كان الموضوع جوهرًا فقوام العرض في الجوهر، و إن لم يكن جوهرًا كان أيضًا في موضوع و رجع البحث إلى الابتداء، و استحال ذهاب ذلك إلى غير نهاية، فيكون لا محالة آخره فيما ليس في موضوع، فيكون في جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودًا، و غير مقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود.» یعنی: اگر موضوع «جوهر» باشد، آنگاه قوام عرض وابسته به جوهر است. اما اگر موضوع جوهر نباشد (و یک عرض باشد) آنگاه محتاج موضوع است و نقل کلام به همان موضوع می‌شود و چون تسلسل محال است باید آخر این سلسله به موجودی برسد که محتاج موضوع نیست. و آن جوهر است. بنابراین جوهر مقوم عرض است و هرگز به عرض وابسته نیست. و در نتیجه جوهر در هستی مقدم بر عرض است (ابن سینا، ص ۵۸).

در سخن دیگر از ابن سینا، به حصر عقلی موجود یا بالذات است یا نیست. یعنی یا در شیء دیگر است یا نیست. و موجود در شیء دیگر و یا موجود بالعرض، خودبخود ما را به موجود بالذات می‌رساند. ابن سینا اصل دیگری از این بحث استنتاج نموده و آن تقدم «موجود بالذات» بر «موجود بالعرض» است.

سخن ابن سینا در خصوص ضرورت انتهای هر موجود بالعرض به موجود بالذات چنین است: «إن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنسانًا، و قد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض. و الأمور التي بالعرض لا تحد» یعنی: وجود برای هر چیزی یا بالذات است مثل وجود انسان برای خودش در قضیه «انسان انسان است» و یا وجود برای آن بالعرض است مثل وجود سفیدی برای زید، در قضیه «زید سفید است» و اموری که بالعرض هستند حد و مرزی ندارند (ابن سینا، الشفاء، ص ۵۷).

ابن سینا بر این باور است که نحوه وجود اشیاء چنین است گاهی موجود بالذات است و گاهی بالعرض. سپس ابن سینا بر اساس همین قاعده فلسفی که هر بالعرض ضرورتاً باید به موجود بالذات منتهی شود، وجود جوهر را اثبات می‌کند. به باور بوعلی سینا موجود به حکم عقل یا جوهر است یا عرض؛ اما در هر حال جوهر وجود دارد؛ زیرا هر موجودی را که در نظر بگیریم، به

حصر عقلی وجودش از دو حال خارج نیست: یا وجودش قائم به نفس است، یعنی حلول در شیء دیگر ندارد، یا حلول در شیء دیگر دارد. اگر وجودش قائم به نفس است به او «جوهر» می‌گوییم و اگر وجودش در شیء دیگر حلول دارد، نقل کلام به آن شیء دیگر می‌کنیم. آن شیء دیگر باز یا قائم به نفس است و یا حلول در شیء دیگر دارد. اگر قائم به نفس است باز این شیء و آن شیء دیگر یک عرض است و یک جوهر، یک حال است و یک محل؛ و اگر حلول در شیء دیگر دارد باز به آن شیء دیگر نقل کلام می‌کنیم. در نهایت برابر قاعده فلسفی مورد بحث، امر باید منتهی بشود به امری که در شیء دیگر حلول ندارد. پس با این برهان، ما می‌دانیم که جوهر در عالم وجود دارد؛ چون آنچه وجود دارد یا قائم به ذات است یا قائم به ذات نیست، و اگر قائم به ذات نیست مستلزم وجود یک امر قائم به ذات است. پس جوهر قطعاً وجود دارد. حال وجود عرض را باید با دلیلی دیگر اثبات کنیم. (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۷، ص: ۱۴۵)

فارابی نیز جوهر را موجود بالذات می‌داند. و در بیان تفاوت میان هیولی و معدوم چنین می‌گوید: «الفرق بین الهیولی و المعدوم أنّ الهیولی معدوم بالعرض موجود بالذات، و المعدوم بالذات موجود بالعرض، إذ یکون وجوده فی العقل علی الوجه الذی یقال إنّهُ متصوّر فی العقل» (فارابی، ابونصر، الأعمال الفلسفیه، دارالمناهل، ص ۳۹۳).

بر این اساس معدوم بالعرض می‌تواند یکی از اقسام موجود بالذات باشد. و البته مراد موجود بالعرض به قرائت مشائیان است. مثال فارابی همان هیولی است. چنانچه معدوم بالذات هرگز نمی‌تواند موجود بالذات باشد تنها می‌تواند به تعبیری موجود بالعرض باشد.

دیدگاه صدرائی

صدرالمتألهین در مشهورترین اثر فلسفی خود بارها از قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» استفاده کرده است. مثلاً در بحث حرکت، برای اثبات تجدد و سیلان ذاتی در طبیعت و حرکت جوهری از این قاعده استفاده برده و او منشاء هرگونه تجدد و حرکت و تغییر عرضی در این عالم را منتهی به یک تغییر ذاتی کرده است. یعنی حرکت بالعرض را به حرکت و تجدد بالذات منتهی نموده است. سخن وی چنین است:

«نقول هاهنا إذا لم یکن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته - فمن أين حصلت المتجددات

سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل و مم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب و البعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة فإن تجدد القرب و البعد ليس أمرا غير الحركة جعلها وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدلة سيالة في ذاتها و حقيقتها و هي الطبيعة لا غير لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير و الحدوث» (ملاصدرا، ج ۳، ص ۶۷).

یعنی: اگر در بحث حرکت، وجودی که شأن آن تجدد و سیلان و تغییر است، تحقق نداشته باشد، آنگاه این همه تغییرات و حرکات و تجدد از کجا حاصل شده است؟ اعم از آنکه سلسله تغییر و حرکت ها را واحد یا متعدد فرض کنیم. پس اگر در امر تجدد و سیلان یک موجود بالذات نداشته باشیم، آنگاه نمی توانیم موجود بالعرض حرکت و سیلان را داشته باشیم. اکنون اگر تجدد و حرکت را محمول فرض کنیم که مصداق آن، ذات موضوع باشد. و به تعبیر دیگر محمول ذاتی موضوع باشد آنگاه موضوع، موجود بالذات حرکت است. چگونه ممکن است موجود بالذات، برای حرکت تحقق نداشته باشد اما سلسله حرکات بالعرض در طبیعت وجود داشته باشد. تغییر و تجدد همه این متجددات بالعرض ضرورتا باید منتهی به یک حقیقت و ذاتی باشد که نفس تبدل و سیلان و تجدد است. و آن طبیعت اجسام متحرک است.

بنابراین در بحث حرکت جوهری استفاده ملاصدرا از قاعده «کل ما بالعرض ينتهي الى مابالذات» انکارناپذیر است. همچنین در بحث ضرورت ارجاع هر حرکت قسری به حرکت طبیعی از همین قاعده استفاده می کند:

«أما إذا كانت قسرية فلأن القاسر العلة المعدة و المعد علة بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير

منقطعة بعد و أيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة» (همو، ج ۳، ص ۶۵).

یعنی: اگر حرکت قسری باشد، آنگاه قاسر یا فاعل حرکت قسری باید به منزله علت معده برای این حرکت قسری باشد. زیرا «قاسر» علت بالعرض حرکت قسری است و در زمره معده است و معده علت بالعرض هستند و برابر قاعده «کل ما بالعرض ينتهي الى مابالذات» باید همه حرکات قسری به طبیعت منتهی شوند. به تعبیر دیگر علت بالعرض به علت بالذات حرکت منتهی شود. جایگاه این قاعده در بسیاری از مسائل فلسفی در اسفار ملاصدرا بسیار با منزلت و رفیع بوده و

ایشان این قاعده را در موارد متعدد مطرح کرده است. همچنین در برخی موارد ضمن طرح این قاعده، آیاتی از قرآن کریم ذکر نموده و جایگاه این قاعده عقلی را در آیات قرآن مشخص نموده است. مثلاً در اسفار (همو، ج ۳، ص ۱۶) و نیز در رساله حدوث (همو، ص ۳۹) مجموعه آیاتی از سوره واقعه هماهنگ با مفاد این قاعده فلسفی ذکر کرده است. در رساله حدوث قدری مفصلتر می‌گوید:

«أكثر ما يظنونه فاعلا كالأب للأولاد و الزارع للزروع و البناء للأبنية فليست هي عللا موجدة بالحقيقة، لأنها المعدّات من جهة تسببها؛ و المعطي للوجود في الكلّ هو الله - تعالى - كما أشار إليه بقوله: أفرأيتكم ما ممّنون* أأنتم تخلّفونه أم نحن الخالقون، أفرأيتكم ما تحزّونون* أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون، أفرأيتكم النّار التي تورون* أأنتم أنشأتم شجرها أم نحن المُنشؤون؛ فأشار إلى أنّ ما يسمونه فاعلا ليس إلّا مباشر الحركات و محرّك المواد؛ و أمّا فاعل الصّور، فهو القيوم - سبحانه باستخدام بعض ملائكته المستخّرين له. و الغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، كما فصل في موضعه».

یعنی: اکثر مردم بین علت بالذات و علت بالعرض دچار خلط و اشتباه می‌شوند. مثلاً پدر را برای اولاد خویش و زارع را برای زراعت و بنا را برای بنا و ساختمان، علت می‌دانند. در حالیکه این‌ها علت حقیقی نیستند. بلکه معدات هستند. یعنی از جهت سببیت زراعت و ساختمان علیت بالعرض دارند. و هستی بخش و علت بالذات همه این معلولها، خداست. همانطور که در قرآن (این مغالطه و اشتباه میان علت بالذات و بالعرض مورد هشدار واقع شده و خطاب به مردم) می‌گوید:

«أيا آنچه را که به صورت نطفه فرو می‌ریزید دیده‌اید؟ آیا شما آن را خلق می‌کنید یا ما آفریننده‌ایم. آیا آنچه را کشت می‌کنید ملاحظه کرده‌اید آیا شما آن را زراعت می‌کنید یا ماییم که زراعت می‌کنیم. آیا آن آتشی را که برمی‌افروزید ملاحظه کرده‌اید. آیا شما چوب درخت آن را پدیدار کرده‌اید یا ما پدیدآورنده‌ایم» (قرآن، واقعه، ۵۸-۷۲). در اینجا قرآن کریم به این نکته اشاره می‌کند که آنچه را مردم فاعل و علت بالذات می‌نامند، چیزی جز مباشر حرکات و جابجاکننده مواد نیستند. و در واقع فاعل حقیقی خدای قیوم است که از طریق استخدام بعض ملائکه این

افعال انجام می شود. ملاصدرا در پایان می گوید منشاء مغالطه و خطا و اشتباه این است که مردم «مابالعرض» را به جای «مابالذات» اخذ نموده اند.

ملاصدرا در اسفار نیز در فصل ششم از مرحله هفتم، ابتدا تقسیم دوتایی از علت را ذکر کرده و علت را به دو قسم «بالذات» و «بالعرض» تقسیم نموده و علت حقیقی را که مبدء وجود است «علت بالذات» و علت مُعلّا را علت بالعرض معرفی می کند. و از آنجا که «کل ما بالعرض یتتهی الی مابالذات» بنابراین علت معد نسبت به مستعدله یک علیت بالعرض دارد اما نسبت به استعداد یک علیت بالذات دارد. مثلاً آب باران نسبت به رویش گیاهان و ایجاد سبزه ها روی خاک علیت بالعرض دارد اما نسبت به استعداد ذاتی وجود خود مثلاً «خیس کردن» و «رطوبت» علیت بالذات دارد.

در ادله ابطال تسلسل هم مکرراً از این قاعده استفاده نموده و در اثبات ذاتی بودن صفات واجب الوجود هم مانند استاد خویش این قاعده را بستر کار خویش ساخته است. استادش مرحوم میرداماد، در اثبات ذاتی بودن صفات واجب گاهی همین قاعده را مطرح نموده مثلاً وی که قائل به ذاتی بودن صفت اراده است، بر این امر دلایلی ذکر می کند که باختصار چنین است:

۱. امری که کمال موجود بماهو موجود است به ذات خداوند نیز صادق است و واجب الوجود در مقام ذات خویش واجد آن است. خداوند در مقام ذات خویش دارای صفت اراده و اختیار است، همان گونه که واجد سایر صفات کمالی نیز هست. بنابراین صفت اراده و اختیار نیز صفت ذاتی خداوند مانند سایر صفات مثل علم و... است و از این جهت تفاوتی میان صفات خداوند نیست (میرداماد، ۱۳۶۷، ۳۲۳)

۲. اشیاء ممکن، همان گونه که در موجود شدن نیازمند واجب الوجود هستند، در سایر صفات کمالی نیز چنین اند. از این رو، اراده داشتن ممکنات و اراده فعلی نشان دهنده و اثبات کننده اراده ذاتی و اراده در مقام ذات است (میرداماد، ۱۳۸۵، ۱۶۰) در نتیجه خداوند در مقام ذات خویش واجد صفت اراده است و اراده صفت ذاتی اوست، نه صفتی فعلی و زائدبر ذات. زیرا در عرصه هستی باید «کل ما بالعرض لابدّ ان یتتهی الی ما بالذات» وجودی بالذات موجود

باشد تا دیگر موجودات که وجودشان بالغیر است یافت شوند. همچنین باید اختیار و اراده ای بالذات وجود داشته باشد تا برخی موجودات که دارای اراده و اختیار بالغیرند اراده و اختیار غیرذاتی آنها به اراده و اختیار ذاتی منتهی شود.

آیات قرآن کریم

یکی از مجموعه آیاتی که متناسب و مطابق با قاعده «کل ما بالعرض یتتهی الی مابالذات» است بخشهایی از آیات ۵۸ تا ۷۲ سوره واقعه است. این آیات چنین است:

أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُفِّرُونَ . أَأَنْتُمْ تُخْلِقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ . یعنی: آیا آنچه را که به صورت نطفه فرو می‌ریزید، دیده‌اید؟ آیا شما آن را خلق می‌کنید یا ما آفریننده‌ایم

واژه «كُفِّرُونَ» مضارع بوده و از مصدر (كَفَّرَ) است و امناء به معنای ریختن نطفه است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۲۲۸؛ مغنیه، ج ۷، ص ۲۲۶) که منظور ریختن در رحم زنان است، و معنای آیه این است که: به من خبر دهید در خلقت انسان‌ها شما پدران و مادران غیر از ریختن نطفه چه نقشی دارید؟ آیا علت واقعی هستید؟ یا نه و سپس می‌گوید: آیا شما آن نطفه را به صورت انسانی مثل خود در می‌آورید، یا خالق آن ماییم و تبدیلس به صورت بشر به دست ما صورت می‌گیرد؟ برخی مفسران «تَخْلُقُونَهُ» را به معنای تقدیر و صورت بخشی نطفه دانسته‌اند. آیا شما باید که مقدار و اندازه هر جزء سلول‌های جنسی و اجزاء نطفه و سپس اجزاء انسان را اندازه می‌گیرید و به آن صورت جوهری انسان می‌بخشید؟ (الزمخشری، ۱۴۰۷، ذیل آیه). و برخی «تَخْلُقُونَهُ» را به معنای صورت بخشی به ماده نطفه دانسته و مراد آن است که چه کسی به ماده بی ارزش «نطفه» صورت انسان می‌بخشد؟ (القرطبی، ۱۳۶۴، ذیل آیه).

در آیه بعد عبارت «وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ» بیانگر این است که علیت خداوند که یک علیت بالذات است مغلوب علیت دیگر موجودات نمی‌شود. با در نظر گرفتن این که کلمه سبق به معنای غلبه و مسبوق به معنای مغلوب است (مغنیه، ج ۷، ص ۲۲۶). و معنای نهایی این عبارت چنین است که ما در عروض وجود به یک موجود و یا مرگ بر یک مخلوق زنده از عوامل ویرانگر شکست نمی‌خوریم. سپس در چند آیه بعد می‌گوید:

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ . أَلَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ . یعنی: آیا آنچه را کشت می کنید ملاحظه کرده‌اید؟ آیا شما آن را زراعت می کنید یا ماییم که زراعت می کنیم؟

از اینجا به بعد با تبیین علیت خدا و تفاوت آن با علیت موجودات دیگر به اثبات ربوبیت پروردگار و اثبات خالق می پردازد. از این آیه به بعد سه تا از مهمترین حوایج زندگی مردم را اشاره می کند. یکی مسئله زراعتی است که با آن قوت خود را فراهم می کنند، دوم آب است که آن را می نوشند، و سوم آتش است که با آن گرم می شوند و بسیاری از حوایج خود را به وسیله آن فراهم می سازند (طباطبایی، همان، ص ۲۲۳).

کلمه «حرث» مصدر فعل «تَحْرُثُونَ» به معنای کار کردن در زمین یعنی شخم و پاشیدن بذر است. آیا این شماست که آن را می رویند و رشد می دهید به حدی که دانه بدهد؟ (یا کار شما تنها افشاندن تخم است). ضمیر «ها» در جمله «تزرعونه» به بذر و یا به زراعت بر می گردد، و قبلاً کلمه بذر و نیز کلمه زراعت ذکر نشده بود، تا ضمیر به آن برگردد، ولی از زمینه کلام معلوم است که به زراعت بر می گردد. «أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» و یا این که ما افشاندن شما را می روینیم و نمو می دهیم، تا به حدی که کامل شود، و دانه دهد (همان، ص ۲۲۴).

لذا برخی مفسرین ذیل آیه روایتی را از پیامبر (ص) ذکر می کنند که: «لا یقولنَّ أحدکم زرع و لیقل حرث» (فیض کاشانی، ج ۵، ص ۱۲۷). یعنی هیچ یکی از شما نگوید: من زراعت کردم، بلکه بگوید کشت کردم زیرا زارع حقیقی خداست. یعنی علت بالعرض هرگز فعل علت بالذات را به خود استناد ندهد. زراعت کار علیت بالذات است اما حرث (شخم زدن) و کاشتن بذر، کار کشاورز و علت بالعرض است. کشاورز که از معادلات کشت و زرع است، علیتش نسبت به مستعدله (زراعت و ایجاد گیاه) بالعرض است اما نسبت به استعداد (حرث) بالذات است. برخی مفسران عبارت «تحرثون» را به معنای «تبدرون حبه» یعنی دانه فشانی و فعل کاشت دانه در خاک دانسته اما عبارت «تزرعونه» را معادل «تنبونه» و «الزارعون» را به معنای «المنبتون» می دانند. (بیضاوی، ج ۵، ص ۲۹۰) «منبت» مبداء وجود نبات است و علت حقیقی و بالذات نبات و گیاه است اما کشاورز صرفاً دانه افشانی می کند و اگرچه نسبت به این فعل خود علیت دارد اما نسبت به فعل «منبت» علیت مُعدّه و بالعرض دارد.

اما علت سلب زراعت از کشاورز چیست؟ چرا در این آیه زراعت را از مردم نفی کرده و به خدا نسبت داده، با این که دخالت مردم و اسباب طبیعی در رویش و نمو زرع کاملاً مشهود و تجربی و غیر قابل انکار است. در پاسخ می‌گوییم در اینجا خداوند خواسته است به زبان ساده و با مثال تجربی و محسوس این قاعده عام را در عالم هستی تبیین کند که هر موجود بالعرض نهایتاً به یک موجود مستقل و بالذات و بی نیاز منتهی می‌شود. چون زمینه گفتار این نیست که بخواهد تاثیر عوامل طبیعی را انکار کند، بلکه می‌خواهد بفرماید: آیا تاثیر این اسباب از خود آنها است و یا خدا است؟ و اثبات کند که اگر اسباب طبیعی سببیت و تاثیر داری دارند، خدا این موهبت را به آنها داده، و همچنین خود اسباب را خدا آفریده، و نیز اسباب و عواملی که این اسباب را پدید می‌آورند، هم خودشان و هم اثرشان آفریده خدا هستند، و بالاخره سر نخ تمامی اثرها و موثرها به خدا منتهی می‌گردد.

أَفَأَرَأَيْتُمْ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ . أَلَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ . یعنی: آیا آن آتشی را که برمی‌افروزید

ملاحظه کرده‌اید؟ آیا شما چوب درخت آن را پدیدار کرده‌اید یا ما پدیدآورنده‌ایم؟

کلمه «تورون» در اصل (تورئون) مضارع از باب افعال ((ایراء)) است، و ایراء به معنای روشن کردن آتش و اظهار آن است. (الطبرسی، ج ۹، ص ۳۳۶) و معنای آیه روشن است می‌خواهد بفرماید آیا این آتشی که شما روشن می‌کنید هستی بخش آن شما بودید یا ما؟ و سپس یکی از نشانه‌های هستی آتش را بیان می‌کند و آن ایجاد چوب درخت برای آتش است و لذا می‌پرسد آیا خود شما چوبش را پدید آورده درختش را ایجاد کرده‌اید و یا پدید آورنده‌اش ما بودیم؟

مجموعه دیگری از آیات قرآن که می‌تواند بیانگر این قاعده فلسفی باشد صفات کمالی وجود است که در قرآن توصیف دوگانه‌ای وجود دارد. یک وصف اشتراکی و یک وصف اختصاصی مشاهده می‌شود. یعنی هم برای ممکنات و انسان و هم برای خداوند ذکر شده است ولی در نهایت آن صفت را در اختصاص خدا می‌داند. شایسته است به عنوان نمونه به دو صفت مهم اشاره شود:

عزت

در آیه ۱۰ سوره فاطر آمده است: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ

یُرْفَعُهُ» یعنی هر کس عزت می‌خواهد، عزت یکسره از آن خداست سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد.

«الکَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ» همان شهادت به توحید و رسالت و ولایت است که در روایات مصادیق آن، اذکاری چون لا اله الا الله و سبحان الله و ... مطرح شده است. و برخی گفته‌اند: «الکلم الطیب کل ذکر من تکبیر و تسبیح و تهلیل و قراءه قرآن و دعاء و استغفار» (الزمخشری، ۱۴۰۷، ذیل آیه).

این آیه بخوبی نشان می‌دهد که «الکَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ» و عمل صالح علت تحصیل عزت است. اما علت بالعرض. زیرا در عبارت «فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» علت بالذات را خدا دانسته است. همچنین در آیه ۸ سوره منافقون عزت را فقط مختص به خدا نشمرده و فرمود: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» یعنی یک معنای عزت به صورت یک وصف مشترک، برای خدا و رسول خدا و مومنین است. اما در آیه ۱۰ سوره فاطر و آیه ۱۳۹ سوره نساء و آیه ۶۵ سوره یونس به صراحت فرمود «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا». و عزت را منحصرًا مختص پروردگار می‌داند. آیا این دوگانگی را چگونه می‌توان متلائم با هم تعبیر نمود؟ با استفاده از قاعده «کل ما بالعرض یتتهی الی مابالذات» می‌توان گفت هر دو صحیح است. هم عزت وصف مشترک برای مومنان و رسولخداست و هم عزت مختص پروردگار است. اما عزتی که مشترک میان مومنان و رسولخداست عزت بالعرض است ولی عزتی که مختص به خداست و هیچکس در آن سهم نیست عزت بالذات است. و در تحصیل عزت هم رسول خدا و مومنان علیت بالعرض و تبعی دارند.

قوت

در قرآن برخی موجودات و اشخاص با وصف قوت ذکر شده است. مثلاً در آیه ۷۶ سوره قصص فرمود:

«إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ» یعنی قارون از قوم موسی بود و بر آنان ستم کرد و از گنجینه‌ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدهای آنها بر گروه صاحب قوت و نیرومند، سنگین می‌آمد. بنابراین مردم نیرومند متصف به وصف «قوت» شده‌اند. اما در آیه ۱۶۵ سوره بقره «قوت» را مختص خدا می‌خواند: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا»

این دوگانگی توصیف نیز با استفاده از قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی مابالذات» کاملاً با هم متلائم و سازگارند. و می‌توان گفت هر دو صحیح است. هم «قوت» وصف مشترک برای مردان و زنان نیرومند است و هم قوت مختص پروردگار است. اما قوتی که مشترک میان انسانهای نیرومند است، قوت بالعرض است ولی قوتی که مختص به خداست و هیچکس در آن سهم نیست بالذات است.

نتیجه گیری

نتایج پژوهش حاضر به شرح زیر می‌باشد:

- قاعده فلسفی «کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی مابالذات» به ضرورت انتهای موجود بالعرض به موجود بالذات حکم کرده و برخی با توجه به مفاد این قاعده فلسفی موجود را به حصر عقلی بالذات و بالعرض دانسته و با استفاده از این قاعده فلسفی مسائل مختلفی از جمله ذاتی بودن صفات خداوند، استحاله تسلسل، اثبات صانع، اثبات حرکت جوهری و... را اثبات کرده‌اند.
- در نگاه مشائی نحوه وجود اشیاء دو گونه است. گاهی موجود بالذات است و گاهی بالعرض و براساس همین قاعده فلسفی که هر بالعرض ضرورتاً باید به موجود بالذات منتهی شود، وجود جوهر را اثبات می‌کند.
- در نگاه صدرایی آیات متعددی از قرآن کریم مفاد قاعده «کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی مابالذات» را تأیید و تأکید می‌کند و بر محور آن فاعلیت و علیت در جهان هستی را تبیین می‌کند. و غالباً آیات ۵۸ تا ۷۲ سوره واقعه را در متون خود ذکر کرده‌اند.
- در توصیف «عزت» برای خدا و مومنان آیات قرآن به دو صورت «اختصاصی» و «اشتراکی» عزت را به دیگران استناد داده است. این دوگانگی توصیف با استفاده از قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی مابالذات» کاملاً با هم متلائم و سازگارند.
- در توصیف «قوت» برای همه انسانهای نیرومند و خداوند متعال، آیات قرآن به دو صورت «اختصاصی» و «اشتراکی» قوت را به دیگران استناد داده است. این توصیف دوگانه نیز با استفاده از قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی مابالذات» کاملاً با هم متلائم و سازگار هستند.

منابع و مأخذ

القرآن الکریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، دارصادر، بیروت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، اشارات و تنبیها، قم، نشرالبلاغه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۸)، الإلهیات من کتاب الشفاء. به کوشش حسنزاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ارسطو، (۱۳۷۷)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، اسرارالصلاه، قم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، به تحقیق محمدصفایی، نشربهار.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، رازهای نماز، به تحقیق حسین شفیعی، نشربهار.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، رحیق مختوم، تنظیم حمیدپارسانیا، نشر اسراء، قم.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. الزمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، الکشاف، دارالکتب العربی، بیروت.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، شرح حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران، شرکت دارالمعارف الاسلامیه.

۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، رساله الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۷)، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، تهران، فراهانی.
۲۰. الطبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۲۱. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، ناشر مرتضوی.
۲۲. عمید، حسن، (۱۳۸۹)، فرهنگ عمید، انتشارات راه رشد.
۲۳. فارابی، ابونصر، الاعمال الفلسفیه، انتشارات دارالمناهل، بی تا
۲۴. فخر رازی، محمدبن عمر، (۱۳۷۰)، المباحث المشرقیه، ناشر بیدار، قم.
۲۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه، تفسیر الصافی،
۲۶. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع الاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، کافی، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، اسلام و مقتضیات زمان، قم، انتشارات صدرا
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸) جاذبه و دافعه علی علیه السلام، قم، انتشارات صدرا.
۳۱. مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف،
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه،
۳۳. میرداماد، باقر، (۱۳۶۷)، القبسات. به کوشش مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۳۴. میرداماد، باقر، (۱۳۸۵)، مجموعه مصنفات. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.