

# توجیه معرفت‌شناختی بداهت قاعده «اعطاء» و نقد اشکالات

سعید متقی فر\*

سید محمود موسوی\*\*

عسکری سلیمانی امیری\*\*\*

## چکیده

قاعده «معطی الشیء لایکون فاقداً له» از قواعدی است که فلاسفه به بداهت آن اذعان دارند؛ زیرا ملاک بدیهیات اولیه بر آن صادق است؛ یعنی از تصور موضوع (معطی الشیء) و محمول (لایکون فاقداً له) بدون نیاز به هیچ واسطه دیگری به صدق آن حکم می‌شود. همچنین ملاک بدیهیات فطری بر آن صادق است؛ یعنی می‌توان گفت مفاد این قاعده قضیه‌ای است که قیاس خود را همراه خود دارد و سایر انواع بدیهی مانند مجربات، مشاهدات، متواترات و حدسیات، قضایایی شخصی‌اند؛ لذا همان‌گونه که نمی‌توان قاعده‌ای عقلی را که ویژگی آن کلیت و همه‌شمولی است بر اساس این نوع قضایا توجیه نمود، به همان ترتیب نمی‌توان قائل به ابطال آن از طریق تجربه و یا راه‌های دیگر شد. مهم‌ترین اشکال مخالفان در رد این قاعده ناسازگاری‌هایی است که مفاد این قاعده با بسیاری از مسائل خداشناسی پیدا می‌کند که پاسخ آنها فقط از طریق قول به اصالت وجود ممکن خواهد شد.

کلمات کلیدی: قاعده معطی الشیء، بدیهیات اولیه، فطریات، معرفت‌شناسی، خداشناسی.

۱۱۷

دهن

توجیه معرفت‌شناختی بداهت قاعده «اعطاء» و نقد اشکالات

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول).

saeed.2264@yahoo.com

smmusawi@gmail.com

soleymaniaskari@mihanmail.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم.

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه مؤسسه امام خمینی.

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۲۳

یکی از قواعد پرکاربرد در فلسفه و الهیات اسلامی قاعده «معطی الشیء لا یكون فاقداً له» است که به طور خلاصه از آن با عنوان قاعده «معطی الشیء» یاد می‌شود. که جهت رعایت اختصار بیشتر در این نوشتار قاعده «اعطاء» گفته می‌شود. معنا و مفهوم این قاعده این است که «اگر معطی شیء یا کمالی، فاقد آن شیء یا کمال باشد، ممکن نیست بتواند آن کمال را به دیگری اعطاء نماید». مفاد این قاعده علی‌رغم اینکه کاربردهای بسیاری در فلسفه و الهیات اسلامی دارد، به طور جدی مورد تحقیق قرار نگرفته است؛ به عبارت بهتر کاربردهای وسیع، این قاعده را تبدیل به قضیه‌ای مشهور کرده که همگان بدون بررسی دقیق، آن را تلقی به بداهت نموده‌اند؛ اما پرسش این است که آیا این قاعده واقعاً بدیهی است؟ اگر در حکمت و فلسفه اسلامی این قاعده تلقی به بداهت می‌شود، توجیه معرفت‌شناختی بداهت آن چگونه تبیین می‌گردد و نوع بداهت این قاعده کدام است؟ از سوی دیگر آیا کسانی که بداهت این قاعده را مخدوش می‌دانند، دلایل محکمی بر غیربدیهی بودن آن ارائه کرده‌اند؟ روشن است که بی‌پاسخ ماندن این پرسش‌ها در مورد قاعده‌ای که استدلال‌های فراوانی در فلسفه اسلامی بر اساس بداهت آن اقامه شده است، اگر نگوییم موجب خدشه به آنها می‌شود، می‌توان گفت که دست‌کم اتقان و استحکام آنها را به صورت جدی با اشکال مواجه می‌سازد. این موضوع به قدری در میان فلاسفه مغفول مانده است که برخی، میدان را برای تاخت و تاز به این قاعده پرکاربرد بی‌رقیب دیده و آن را یکی از بهانه‌های خویش برای مخالفت با فلسفه اسلامی قرار داده‌اند؛ لذا شکی در ضرورت توجیه معرفت‌شناختی بداهت این قاعده و پاسخ به اشکالات منتقدان باقی نمی‌ماند.

### الف) بداهت یا عدم بداهت قاعده

فیلسوفان این قاعده را امری بدیهی تلقی می‌کنند؛ برای مثال میرداماد مفاد این قاعده را بدیهی (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۶۲) و از فطریات (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۵) می‌داند؛ همچنان‌که ملاصدرا سخن از فطری بودن این قاعده به میان می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶،

ص ۱۷۶ و نیز ۱۳۵۴، ص ۸۹). مرحوم سبزواری نیز در تعلیقه اسفار این قاعده را بدیهی می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۳۷) و معتقد است بسیاری از علما مدعی بداهت این قاعده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲).

به نظر می‌رسد برای تنقیح نظر فلاسفه در مورد بداهت یا عدم بداهت و همچنین نوع بداهت این قاعده پیش از هر چیز باید به بررسی معنای بداهت و نیز انواع بدیهی در فلسفه و سپس تطابق یا عدم تطابق این قاعده با آنها پرداخت.

### ۱. معنای بداهت

مبادی قیاس برهانی باید متشکل از یقینیات باشد تا در مسیر استدلال از هرگونه تردیدی تهی بوده، نتیجه‌ای یقینی به دست دهد (حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶). یقینیات نیز دارای دو بخش است که عبارت‌اند از قضایای یقینیه بدیهیه و قضایای یقینیه نظریه (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۳).

تعریف رایج فیلسوفان گذشته از بدیهی این است که بدیهی قسمی از علم حصولی است که از طریق فکر و نظر حاصل نمی‌آید و در مقابل آن، «نظری» قرار دارد که حصول آن محتاج فکر و نظر است. این تعریف بدیهی، هم شامل قضایا و تصدیقات و هم شامل تصورات می‌شود؛ زیرا تصورات نیز یا بدیهی‌اند و یا نظری و لذا یا بدون فکر و یا با استفاده از تفکر به دست می‌آیند (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹/ آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۳۴۵).

ابن‌سینا تبیین خود از بدیهی و نظری را با دوگانه معلوم و مجهول صورت‌بندی می‌کند؛ به این بیان که هر چیزی یا مجهول است و یا معلوم. آنچه معلوم است، یا بذاته معلوم است یعنی بدیهی است و یا با برهان معلوم شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۸). شیخ اشراق نیز که در نوشته‌های خود بارها واژه «فطری» را در معنای «بدیهی» و اصطلاح «غیرفطری» را در معنای «نظری» استعمال نموده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸/ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰-۵۲)، احتیاج به فکر را ملاک تمایز غیرفطری (نظری) از فطری (بدیهی) می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰). جرجانی و قطب‌الدین رازی نیز همین

تلقى رایج از معنای بدیهی را ذکر می‌کنند (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹ / رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۴-۴۵ و [بی تا]، ص ۱۰).

صدرالمآلهین توصیفی از «بدهت» ارائه می‌کند که مؤید همین تعریف است: «بدیهی معرفتی است فراگیر که تمامی مردم آن را فطرتاً واجدند» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۷ و ۱۳۶۳، ص ۱۴۰). در این بیان بر «فطری بودن» و «فراگیر بودن» بدیهیات تأکید شده است؛ درست مانند اصل اجتماع نقیضین که معرفتی فطری و فراگیر است و تصدیق به آنها نیازی به فکر و نظر ندارد. بر این اساس می‌توان مدعی شد قدما در معنای بدیهی اتفاق نظر داشته‌اند. در میان علمای متأخر نیز همین معنا رایج است (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۳ / طباطبایی، [بی تا]، ص ۲۵۲ / مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۵۳).

## ۲. انواع بدهت

از آنجاکه نقش محوری در حوزه معرفت بر عهده تصدیقات و قضایا می‌باشد، منطقیون به شیوه استقرا توانسته‌اند به شش نوع قضایای بدیهی یا به تعبیر دیگر بدیهیات تصدیقی دست یافته، آنها را به عنوان اصول یقینیات یا مبادی برهان معرفی نمایند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۹ / شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۱۸-۱۲۳ / ساوی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹-۱۴۱ / طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸-۱۵۶). این مبادی عبارت‌اند از: ۱. اولیات، ۲. مشاهدات شامل حسیات و وجدانیات، ۳. تجربیات، ۴. حدسیات، ۵. متواترات، ۶. فطریات (ر.ک: مولی عبدالله، ۱۴۱۲، ص ۱۱۱ / دغیم، ۱۹۹۶، ص ۱۴۰ / مظفر، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶-۲۲۲).

اگر به قول فلاسفه قاعده «اعطاء» امری بدیهی است، برای بررسی دقیق‌تر آن و تعیین اینکه این قاعده از کدام یک از انواع بدیهی به شمار می‌آید، باید به تعریف دقیق هر کدام از انواع بدیهی پرداخت تا با سنجش معیار هر کدام از انواع بدیهیات با مفاد قاعده اعطاء، نوع بدهت این قاعده مشخص شود.

### ۲-۱. اولیات

اولیات قضایایی هستند که توجه به طرفین قضیه و نسبت آنها کافی است برای اینکه عقل به صدق قضیه حکم نماید اگر و فقط اگر اجزا به‌درستی تصور شوند؛ چراکه اگر

در تصور، اشتباهی رخ دهد، تصدیق آن نیز دارای اشکال خواهد شد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۶ / سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۴). پس هرگاه عقل طرفین قضیه را تصور کند، فوراً تصدیق در پی آن می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۶)؛ مثل قضیه «الکل اعظم من الجزء» و قضیه «التقیضان لا یجتمعان».

برای بررسی بدیهی اولی بودن مفاد قاعده اعطاء که در قالب قضیه «معطی الشیء لایکون فاقداً له» بیان می‌شود نیز باید اجزا و طرفین آن بررسی گردد تا اگر شرط یک قضیه بدیهی اولی را داشت، در زمره بدیهیات اولیه صورت‌بندی گردد.

جزء اول این قضیه یا موضوع آن «معطی الشیء» است؛ یعنی دهنده و اعطاءکننده چیزی. ظاهراً تصور مفهوم «معطی» بدیهی است؛ زیرا این مفهوم برای درک شدن احتیاج به فکر و نظر ندارد. به تعبیر صدرالمتألهین اولیات تصویری، بدیهیاتی هستند که نیاز به تعریف حدی و رسمی ندارند. او در بیان دلیل حدناپذیری اولیات تصویری می‌گوید: «مفاهیم اولی اموری بسیطاند؛ یعنی جزء (جنس و فصل) ندارند و هر چیزی که بسیط است، قابل تعریف به حد و رسم نیست؛ پس اولیات تصویری قابل تعریف به حد و رسم نیستند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳). به نظر می‌رسد مفهوم تصویری «معطی» به قدری بسیط است که بگوییم حتی امکان تعریف آن هم وجود ندارد. در تعریف «معطی» چه می‌توان گفت؟ اگر بگوییم معطی یعنی بخشنده، دهنده، اعطاءکننده، این‌ها تعریف حقیقی نیستند، بلکه حداکثر شرح الاسم یا تعبیر دیگری از این لفظاند.

در تقریرهای مختلف این قاعده، معطی «الشیء» به کار رفته است. با توجه به اینکه مفهوم «شیئیت» از سنخ وجود است، باز می‌توان گفت تصور آن نیز بدیهی است. / ابن‌سینا در فرق بین «وجود» و «شیء» می‌گوید: وجود معنایی عام دارد که هم شامل وجود در اعیان می‌شود و هم شامل وجود در نفس و هم شامل امری مشترک از این‌دو که این امر مشترک همان «شیئیت» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۰). بهمنیار نیز معنایی را که / ابن‌سینا از «شیء» ارائه نموده است، تأیید می‌کند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸). ملاصدرا نیز «شیئیت» را از وجود قابل انفکاک نمی‌داند و معتقد است آنچه وجود

ندارد، شیئیتی هم ندارد و عقل انسانی قادر به تفکیک ادراک بین «ماهیات اشیا» و «شیئیت» آنهاست؛ اما نمی‌تواند وجود صرف را بدون «شیئیت» تعقل نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸۷ و ص ۴۰۹). به تعبیر دیگر او وجود را مساوق با شیئیت می‌داند (همان، ص ۷۵)؛ بنابراین می‌توان گفت شیئیت در بداهت چیزی کمتر از وجود ندارد.

در ناحیه محمول یعنی «لایکون فاقداً له» نیز واژگانی موجود است که تصور همه آنها بدیهی است. لایکون به «معنای نبودن» یا «معدوم‌بودن» از تصورات بدیهی است. همچنان که لفظ «فاقد» از «فقدان» به معنای «نداشتن» و «عدم وجدان» نیز تصویری بدیهی محسوب می‌شود؛ بنابراین در ناحیه اجزای تصویری این قاعده می‌توان گفت همه آنها از بداهت تصویری برخوردارند.

البته باید گفت که شرط بدیهی اولی بودن یک قضیه، بدیهی بودن اجزای تصویری آن نیست؛ یعنی حتی اگر اجزای تصویری یک قضیه بدیهی هم نباشد، ضرری به بداهت آن نمی‌زند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵)، چه رسد به قضیه «معطى الشئ لایکون فاقداً له» که حتی اجزای تصویری آن نیز بدیهی است.

اما از جهت تصدیق این قضیه که عبارت باشد، از حکم به صدق حمل محمول؛ یعنی «لایکون فاقداً له» بر موضوع یعنی «معطى الشئ»؛ باید گفت که تصور صحیح این موضوع و محمول و رابطه و نسبت بین آنها، تصدیق به مفاد آن را از جانب عقل بدون نیاز به هیچ سبب و واسطه دیگری در پی دارد.

به نظر می‌رسد بداهت این قضیه به گونه‌ای است که حتی تصور مفهوم «معطى» به تنهایی کافی است برای اینکه به مفاد قاعده «معطى الشئ لایکون فاقداً له» تصدیق گردد؛ یعنی نفس مفهوم «معطى» از اعطای چیزی که واجد آن است، خبر می‌دهد؛ «یعنی دارابودن» چیزی که اعطا می‌کند، از لوازم غیر قابل تفکیک مفهوم «معطى» است. اینکه معطى چه چیزی را اعطا می‌کند، معلوم نیست؛ اما اینکه معطى واجد چیزی است که اعطا می‌کند در درون مفهوم «معطى» نهفته است.

البته اینکه چیزی که «معطی» واجد آن است و آن را اعطا می‌کند «ما بالعرض» است برای او یا «ما بالذات»، بحث دیگری است؛ اما اینکه معطی در هنگام اعطا آنچه را اعطا می‌کند، واجد است، در خود مفهوم معطی نهفته است. از باب تشبیه گاهی کسی چیزی را که در ملکیت خود اوست، به دیگری می‌بخشد که اینجا قطعاً واژه اعطا و معطی صادق است و گاهی نیز چیزی را که مال دیگری است، به کس دیگری می‌بخشد؛ باید گفت اینجا هم تا معطی به نوعی در هنگام اعطا «ولو بالغصب یا بالعرض» واجد آن چیز نباشد، فعل «اعطا» مصداق نمی‌یابد و معطی بودن «معطی» محقق نمی‌شود. توجه به این نکته که بحث فلسفی در امور تکوینی است نه تشریحی و قراردادی و اخلاقی و... به فهم این واقعیت کمک می‌کند.

می‌توان واجدیت معطی را با اندک اختلافی به رابطه بین «وجود» و «موجود» تنظیر نمود؛ همان‌گونه که خود مفهوم «موجود» حکایت دارد از اینکه «موجودیتش از اصل وجود است» یعنی رشح‌های از رشح‌ات وجود در این موجود دمیده شده تا بتواند مفهوم «موجود» بر آن صدق کند؛ یعنی تا وجود نباشد فهم معنای موجود ناممکن است (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۲۴). در فهم معنای معطی نیز باید گفت «معطی» بودن به این است که معطی، واجد آنچه اعطا می‌کند باشد؛ یعنی تا ذهن معنای «واجد بودن» را برای معطی لحاظ نکند، فهم درستی از معنای «معطی» پیدا نکرده است. پس «واجدیت» جزء لاینفک معنای «معطی» است؛ همان‌گونه که «وجود» جزء لاینفک معنای «موجود» است.

پس همان‌گونه که در بیان فلسفی گفته می‌شود «موجودیة الموجود بالوجود»، یعنی وجود را حیث تقییدیه موجود می‌دانند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۸)؛ به این معنا که موجود بدون لحاظ حیثیت تقییدیه وجود محقق نمی‌شود؛ درباره معطی نیز باید گفت «کون المعطی معطی» بالواجدیه؛ یعنی معطی بودن معطی به همراه قید لاینفک آن است که عبارت باشد از واجدیت و اگر این تقیید به واجدیت نباشد، معطی بودن «معطی» محقق نخواهد شد؛ یعنی وجدان، حیث تقییدیه معطی است و بدون وجدان «معطی» محقق نخواهد بود.

بر این اساس دیگر اصلاً جایی برای بررسی طرف دوم قضیه یعنی «لایکون فاقداً له» باقی نمی‌ماند؛ زیرا- چنان‌که گفته شد- واژه «معطی» خود به‌تنهایی مفید این معناست و افزودن این بخش در واقع همان شرح و بیان واژه «معطی» محسوب می‌شود که چیزی بر اصل مفهوم «معطی» نمی‌افزاید. این مطلب همان نکته‌ای است که علامه طباطبایی بدان توجه می‌دهد: «محمول در قضیه اولی از لوازم ماهیت موضوع است؛ یعنی مفهوم محمول، ذاتی است، وگرنه لازم می‌آید وجود این تصدیق بر وجود تصدیق دیگری متوقف باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۲)؛ چراکه «اگر محمول قضیه اولی، ذاتی موضوع آن نباشد، حمل آن بر موضوع، مستلزم حدّ اوسط خواهد بود، و در نتیجه قضیه‌ای که اولی فرض شده بود، نتیجه قیاس خواهد شد و در این صورت بر تصدیق دیگری- یعنی مقدمات قیاس مذکور- متوقف خواهد بود» (همان، ص ۲۰۷).

بر این اساس شاید بتوان گفت که سرّ بدهت «اولیات» در این است که تمام قضایای اولی به قضایای تحلیلی بازگشت دارند و اگر معنایی عام‌تر از معنای قضایای تحلیلی کانت را در تعریف تحلیلیات اراده کنیم (زادیوسفی، ۱۳۹۲، ص ۷۲)، به‌گونه‌ای که هم شامل قضایایی شود که در آنها مفهوم محمول، در مفهوم موضوع مندرج است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶) و هم قضایایی را در بر گیرد که در آن موضوع مستلزم (لزوم بین) محمول باشد (ر.ک: زادیوسفی، ۱۳۹۲، ص ۷۱-۷۲)، می‌توان مدعی تحلیلی بودن قاعده اعطا شد؛ چراکه در آن موضوع یعنی معطی الشیء، مستلزم واجدیت است. به تعبیر دیگر لازمه اینکه معطی الشیء اعطاکننده باشد، این است که واجد باشد. بنابراین قاعده اعطا از نوع قضایای تحلیلی استلزامی (به لزوم بین) است و روشن است که چنین قضیه‌ای خودبه‌خود قابل تصدیق است و نیازی به تأیید هیچ امری خارج از موضوع و محمول قضیه ندارد.

بنابراین قاعده «اعطا» از بدیهیات اولیه است، بلکه در اولی بودن از برخی بدیهیات اولی دیگر اولویت دارد؛ زیرا صرف تصور مفهوم «معطی» به‌تنهایی به عنوان جزء اصلی تصویری این قاعده، تصدیق به مفاد آن را در اختیار می‌گذارد و برای تصدیق به این



حکم به امری به‌جز تصور این جزء اصلیِ تصویری نیازی نیست؛ لذا «با توجه به اینکه در بدیهیات اولیه تصور موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کفایت می‌کند، به‌خوبی روشن می‌شود که این‌گونه تصدیقات نیازی به تجربه حسی ندارند، هرچند ممکن است تصور موضوع و محمول آنها نیازمند به حس باشد» (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۸).

بنابراین بدیهی اولی قضیه‌ای است که هر شخصی که موضوع و محمول را به‌طور صحیح تصور کند، آن را تصدیق می‌نماید. اما ممکن است شخصی به هر دلیلی تصور درستی از موضوع و محمول پیدا نکند و یا به دلایلی از تصدیق حکم بین آن دو استنکاف نماید. برای چنین شخصی باز هم راه اثبات بداهت این قاعده بسته نیست، بلکه می‌توان با ارائه معیار فطریات، تنبیهی به بدیهی فطری بودن آن فراهم نمود.

## ۲-۲. فطریات

فطریات قضایایی هستند که قیاسات آنها در ذهن انسان حاضر است (ابن‌کموئه، ۱۴۰۲، صص ۴۱ و ۱۹۶). بدین جهت در تعریف فطریات گفته‌اند: «قضایا قیاساتها معها»؛ بنابراین فطریات به قیاس نیاز دارند، ولی این قیاس همیشه در ذهن وجود دارد (ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۷)؛ یعنی این‌گونه نیست که قیاس آن خارج از ذهن باشد تا نیاز به فکر و طلب داشته باشد، بلکه هر زمان که مطلوب را در ذهن حاضر کند، تصدیق به آن نیز حاضر می‌شود؛ زیرا حد وسط همراه او موجود است. به تعبیر دیگر هر موقع این قضیه و تصدیق را به ذهن می‌آوریم، استدلال آن هم همراه او تشکیل و تصویر می‌شود و نیازمند اعمال نظر و بررسی نیست و به همین دلیل است که از بدیهیات به شمار می‌آید. مثل اینکه بگوییم عدد دو نصف عدد چهار است.

قیاسی که در این مثال وجود دارد، این است که:

عدد چهار دو برابر عدد دو است (صغری)؛

هر عددی که دو برابر عدد دیگری باشد، آن عدد دیگر نصف عدد اول است

(کبری)؛

نتیجه: عدد دو نصف عدد چهار است.

بعد از تعریف فطریات، برای اینکه اثبات کنیم آیا مفاد قاعده اعطا از بدیهیات فطری است، باید بررسی شود که آیا معیار فطریات در مورد این قضیه صادق است یا خیر؟ چنان که گفته شد، فطریات قضایایی هستند که قیاس آنها در ذهن حاضر است و برای اینکه به صدق آن حکم شود، نیازی به قضایای بیرونی وجود ندارد؛ لذا می‌گویند فطریات «قضایا قیاساتها معها». با تأمل در قضیه «معطى الشيء لا يكون فاقداً له» در می‌یابیم که مفاد این قضیه نیز به‌گونه‌ای است که قیاس آن در خود قضیه وجود دارد. درحقیقت قیاس این قضیه این است که:

معطى شیء چیزی است که وجود یا امری وجودی را به دیگری اعطا می‌کند (صغری)؛

هر چیزی که وجود یا امری وجودی را به دیگری اعطا کند، خود باید واجد آن وجود یا امر وجودی باشد، و الا اعطا محقق نخواهد شد و معطى تحقق نخواهد یافت (کبری)؛

معطى شیء خود باید واجد آنچه اعطا می‌کند، باشد و نمی‌تواند فاقد آن باشد (نتیجه).

بر این اساس می‌توان گفت که معیار فطریات نیز درباره قاعده اعطا صادق است و می‌توان آن را از شمار بدیهیات فطری به حساب آورد. شاید به همین دلیل است که میرداماد این قاعده را از فطریات می‌داند: «فمن الفطریات أنه ليس يستطيع أن يهب الكمال من هو قاصر عنه...» (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۳۵).

اما باید این نکته را نیز یادآوری کرد که چنان‌که در بخش معنای بدهت آورده شد، اگر منظور از فطریات، همان بدیهیات اولی باشد، چنان‌که در بیانات شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸ / شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰-۵۲) و ملاصدرا (صدرالمألهین، ۱۳۶۲، ص ۴۳ و ۱۳۷۵، ص ۱۹۸) مشهود است، می‌توان گفت منظور این فیلسوفان از فطری بودن این قاعده، همان بدیهی اولی معهود است. به‌ویژه آن که برخی حکما در

مواردی مفاد این قاعده را از ارتکازات فطری عقل انسان دانسته و با سرشت و جبهه انسان هماهنگ می‌دانند (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲۴ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۶). بنابراین هرچند این فلاسفه با تعبیر فطری از این قاعده یاد کرده‌اند، تعبیر آنان به «فطرت عقل» و «غریزه عقلی انسان»، شاهدهی بر این مدعاست که مقصودشان از فطری، همان بدیهی اولی عقلی است. تحقیقات انجام‌شده نیز مؤید این معناست که در تفکر صدرایی ادراک فطری در حوزه علم حصولی شامل ادراکات بدیهی اولی است که به وساطت مفاهیم دیگر نیازی ندارند (ر.ک: یوسفی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۸).

برای درک دقیق معنای «فطری» در این نوع عبارات کافی است به تقسیمی که ملاصدرا از علم ارائه داده است، نگاهی بیفکنیم: ملاصدرا در یک تقسیم، علم را به فطری، حدسی و مکتسب تقسیم کرده و معتقد است علوم مکتسب مبتنی بر علوم فطری و حدسی هستند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، ص ۳). فطری در این تقسیم‌بندی به معنای مطلق گرفته شده است و اولیات و فطریات اصطلاحی را در بر می‌گیرد (ر.ک: مشکوه الدینی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۴). در واقع قضایای ضروری که سندیت مطلق دارند، اولیات و فطریات‌اند. ملاصدرا حدسیات را نیز از آن رو ذکر می‌کند که مربوط به فراست و لازمه غریزه و فطریات صحیح بشر است؛ ولی به سه بخش دیگر بدیهیات ثانویه یعنی مشاهدات و مجربات و متواترات توجهی نکرده است؛ زیرا... اعتبار و قطعیت آنها شخصی و فردی است و اطلاق و عمومیت ندارد، به خلاف اولیات و فطریات که استقلال عقلی داشته و قبل از هرگونه احساس و مشاهده‌ای برای هر فرد صحیح العقل و کاملی، قطعی و مسلم‌اند؛ لیکن اعتبار بقیه مخصوص به خود شخص ناظر و شاهد و تجربه‌کننده و شنونده است و ممکن است قضیه‌ای را یک نفر مشاهده یا تجربه نموده و یا از طریق تواتر حکمی برای او ثابت گردیده و برای دیگران ثابت نشده باشد (ر.ک: همان، صص ۱۲۴-۱۲۵، ۵۹۰-۵۹۱/ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸/ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۱۹ و ۱۳۸۳، ص ۳۷۲/ قطب الدین الرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۰).

وجه عدم نیاز به پرداختن به سایر انواع بدیهیات وقتی روشن‌تر می‌شود که به این

مسئله دقت شود که بحث در مورد «قاعده» اعطاست و هر جا سخن از «قاعده» به میان آید، کلیت و فراگیری و همه‌شمولی از اجزای لاینفک آن است. «قاعده» حتی با یک استثنا از «قاعده‌بودن» خارج می‌شود و چون سایر انواع بدیهی، شخصی و غیرفراگیر هستند، نمی‌توان از آنها برای تبیین بداهت «قاعده» اعطا سود جست.

### ۳. دلیل انکار بداهت قاعده

نکته مهمی که نباید مغفول بماند، این است که بعضی از امور بدیهی، نسبی‌اند؛ یعنی برای بعضی، بدیهی و برای بعضی نظری‌اند، چراکه «بداهت» و «عدم بداهت» مربوط به نحوه فهم آدمی است و آدیان در فهم و ذکاوت یکسان نیستند؛ از این رو ممکن است شخصی از یک قضیه تلقی بداهت داشته باشد و شخص دیگری همان قضیه را نظری بداند. البته بدیهیات دیگری نیز وجود دارند که نسبی نیستند و این دسته از بدیهیات عبارت‌اند از بدیهیاتی که امکان استدلال بر آنها وجود ندارد. این نوع بدیهیات برای هر کس به عنوان «علم» تحقق یابد، حتماً به نحو «بدیهی» خواهد بود، مانند تصور «من»، «هستی» و تصدیق به قضایایی مانند «واقعیتی هست» و «اجتماع نقیضین محال است» و... (ر.ک: عارفی، ۱۳۷۹، ص ۱۱) که از آنها به بدیهیات اولی تعبیر می‌شود. این قضایا به‌گونه‌ای هستند که اگر کسی موضوع و محمول قضیه را به‌درستی درک کند، هر آینه خودبه‌خود بدون هیچ واسطه‌ای به صدق آن اذعان می‌کند. اگر کسی بدیهی اولی‌ای را انکار کند، نشان از آن دارد که موضوع و محمول آن را به‌درستی تصور نکرده است. یا دلیل انکار سایر انواع بدیهیات می‌تواند این باشد که وی نتوانسته است به درک حد وسط نهفته در آن که برای اذهان عموم به‌راحتی قابل دریافت است، نائل گردد که البته عوامل گوناگونی می‌تواند در این باره دخیل باشد؛ از جمله شرایطی مانند حدت یا ضعف ذهنی و یا تأثیر پیش‌فرض‌های مختلف و یا برخی خصوصیات روحی- روانی مانند وسواس در پذیرش حقایقی که برای عموم افراد به‌راحتی قابل پذیرش است و یا حتی تعصبات مختلف علمی، مذهبی و یا سیاسی و مانند آن. صدرالمثلهین در تبیین علل انکار بدیهیات اولی مانند استحاله ترجیح بلامرجح توسط برخی افراد می‌گوید: «هر

کس ذائقه عقل وی از قصور و اختلال و یا از امراض نفسانی و عوارض جانبی ناشی از کاربست جدال و مناقشه در قیل و قال در امان بوده باشد، در این امر بدیهی تردید نمی‌کند و کسی که آن را جایز بداند.... گویا پای در جاده خروج از فطرت بشری نهاده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰۸).

ذکر این مطلب در اینجا به دلیل این است که نشان دهیم اگر کسی بداهت امری را انکار می‌کند، با چه موانعی روبه‌رو بوده است. بر این اساس اگر کسی بداهت اولی قاعده اعطاء را نپذیرد، طبعاً به دلیل عدم تصور درست موضوع و محمول آن است؛ چراکه بر اساس ملاک بدیهی اولی، اگر طرفین قضیه بدیهی به‌درستی تصور گردد، هر آینه تصدیق و اذعان نفس را در پی خواهد داشت.

البته تذکر این نکته لازم است که این امر با نسبی‌گرایی و آنارشیزم معرفتی متفاوت است؛ چراکه معیار معرفت حقیقی تطابق آن با واقع است و اگر عموم انسان‌های صحیح‌النفس برخوردار از عقل و فهم سلیم سراغ درک مفاد قاعده اعطاء بروند، آن را از بدیهیات و مطابق با واقع خواهند یافت؛ چراکه «ادراکات حصولی بدیهی عبارت است از تحلیل‌های مستقیم ذهن از یافته‌های حضوری و چون روح انسان، هم بر یافته‌های حضوری و هم بر تحلیل‌های ذهنی خود احاطه دارد، تطابق آنها را درک می‌کند و از این جهت حقیقت‌بودن ادراکات بدیهی، نیازی به دلیل ندارد» (مصباح، ۱۳۶۱، ص ۷۸-۷۹). به همین دلیل انکار یا اذعان به بداهت امر بدیهی به توصیه و یا انکار زبانی ممکن نیست؛ زیرا «تصور اجزای قضیه برای تصدیق علیت دارد، لذا نمی‌توان آن را جز به انکار زبانی انکار کرد» (سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۳).

## ب) اشکالات مخالفان

پس از اثبات بداهت اولی قاعده اعطاء لازم است به پاسخ اشکالات مخالفان بداهت آن پرداخت که این اشکالات را در دو دسته می‌توان تقسیم بندی کرد: ۱. اشکالات معرفت‌شناختی؛ ۲. اشکالات خداشناختی.

## ۱. اشکالات معرفت‌شناختی

برخی منتقدان با طرح اشکالاتی در مسیر توجیه معرفت‌شناختی بداهت قاعده اعطا، بداهت آن را زیر سؤال می‌برند که می‌توان آنها را ذیل عناوین زیر مطرح نمود:

### ۱-۱. عرفی‌انگاری قاعده

برخی از این انتقادهای ناظر به عرفی‌انگاری آن است؛ «این اصل (قاعده اعطا) در زندگی عادی گرفته شده است. در زندگی عادی تا کسی پول و لباس نداشته باشد، نمی‌تواند به دیگری بدهد. اینها انسی به ذهن ما داده است تا ذهن ما قاعده کلی بدهد که فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود. پشتوانه این قاعده زندگی عادی بشریت است و بیشتر از این پشتوانه‌ای ندارد. حال اگر پشتوانه عقلی نداشت، نمی‌پذیریم که در همه جا همین‌طور باشد...» (ر.ک: ملکیان در: <http://bidgoli1371.blogfa.com/post/196/>) و یا منتقد دیگری که مدعی است حکم به بداهت این قاعده ناشی از عامه‌انگاری و موجب تحلیل التقاطی در معنای آن است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۹۴، ص ۴۹).

در پاسخ چنین اشکالی باید گفت طبیعی است که اگر امری بدیهی عقلی باشد، جریان آن در همه امور از جمله امور عادی زندگی بشر نیز مشهود است. در واقع چون این امر بدیهی عقلی است، در زندگی عادی انسان نیز جاری است نه اینکه این امر بدیهی عقلی از زندگی عادی انسان گرفته شده است. بله هر بدیهی می‌تواند عرفی هم باشد، ولی کسی که به بداهت قائل نیست، می‌تواند به عرفیت قائل باشد. اما با قول به عرفی بودن نمی‌تواند بداهت آن را انکار نماید. به تعبیر دیگر درست است که «قضایای اولی مشهورند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۷۳)، اقامه‌کننده برهان در برهان بر صدق آن اتکا دارد و این مجادل است که در جدل به شهرت آن استناد می‌کند» (عارفی، ۱۳۷۹، ص ۳۶). بر این اساس کلام کسی که می‌گوید: «قضایای بدیهی به خاطر مجمع‌علیه بودنشان، مبنا و رکن قرار می‌گیرند، در واقع ما بر یک سلسله از قضایای اجتماع داریم» (همان، ص ۳۴) باطل است. به تعبیر فارابی مقدمات یقینی از جهت یقین به مطابقت آنها با واقع است که در مسیر برهان قرار می‌گیرند و کسی در این راستا بر شهادت دیگری

اتکا ندارد و نظر دیگری را در این باره دخالت نمی‌دهد... (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۶۳).  
ابن‌سینا نیز در نظر مشابهی بر این اعتقاد است که وقتی انسان به صدق بدیهیات، بدون حد وسط حکم می‌کند، دیگر اصلاً به شهرت آن التفاتی ندارد، بلکه این امری شنیع است که انسان در تصدیق امری بدیهی به شهرت اتکا داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۶).

## ۲-۱. ناسازگاری با قواعد تجربی

یکی دیگر از اشکالاتی که از بعد معرفت‌شناختی به این قاعده گرفته شده، ناسازگاری قاعده اعطا با برخی قضایای تجربی است؛ برای نمونه برخی اعتقاد دارند که «... در فیزیک درون، چیزهای فراوانی داریم که فاقد شیء‌اند، اما معطی آن، برای مثال رنگ‌ها همه زائیده حرکت الکترون‌ها‌یند، درحالی‌که اساساً الکترون‌ها رنگ ندارند. ما نمی‌گوییم این قضیه غلط است، اما می‌گوییم تا به حال اثبات نشده است» (ر.ک: ملکیان، <http://bidgoli1371.blogfa.com/post/196/>).

در رد این اشکال باید گفت چنان‌که در تبیین بدهت قاعده گذشت و به قول ابن‌سینا کسانی که قائل به ابطال آن از طریق تجربه و یا راه‌های دیگرند، دچار خطای معرفت‌شناختی شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۵۱۲)، روشن است که انکار این اصل بدیهی عقلی با ادله تجربی که خطاپذیری و شخصی بودن جزء لاینفک آنهاست، پذیرفتنی نیست. از آن گذشته - چنان‌که گذشت - اعطا ناظر به علت فاعلی است و در طبیعت، علت فاعلی معطی الوجود نیست. معطی الوجود اعراض از جمله رنگ، فاعلی فراطبیعی است که به واسطه امری طبیعی عرض را به موضوع می‌دهد. از سوی دیگر اثری که علت فاعلی در معلول می‌گذارد، فقط در وجود است نه ماهیت؛ بنابراین کمالی را که علت به معلول می‌دهد، کمالی وجودی و از سنخ وجود است نه ماهیت؛ لذا علت فاعلی نه واجد ماهیت معلول است و نه ماهیت معلول، اثر علت محسوب می‌شود. علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش که اگر این قاعده (اعطا) کلیت داشته و استثنای پذیر نیست، پس چگونه پروردگار «جسمیت» به اشیا بخشیده و خود منزّه از آن

می‌باشد؟ چنین می‌فرمایند: «قاعده "فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود" قاعده‌ای است فلسفی و استثناناپذیر و طبق این قاعده هر علتی باید واجد همان معلول باشد که ایجادش نموده است و چنان‌که در مبحث «جعل» مقرر شده، اثری که علت در معلول می‌گذارد، در وجود است فقط و ماهیت معلول ارتباطی با علت ندارد. بنابراین علت کمالی را که به معلول می‌دهد، کمال وجودی است و اما ماهیت نه علت، واجد آن است و نه اثر علت مربوط به آن است. خداوند (عزّ اسمه) آنچه به جسم می‌دهد، وجود کمالات وجودی آن است و اما مفهوم جسم ماهیت است و خداوند نه ماهیت دارد و نه ماهیت‌ساز است» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۹)؛ لذا رنگ و حرکت که از اعراض و ماهیات و آثار ماهیات‌اند، تخصصاً از معلولیت علت فاعلی خارج‌اند؛ بلکه اعراض و ماهیات و آثار آنها ناشی از ضعف و محدودیت خود معلول است نه ناشی از وجود معطی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۰).

### ۳-۱. ادعای وجود حد وسط

برخی دیگر در رد بدهات این قاعده قائل به وجود حد وسط برای تصدیق به این قاعده و در نتیجه عدم بدهات آن شده‌اند؛ به این بیان که «گمان می‌رود مقصود حکمت متعالیه از بدهات، اولیات از اقسام بدیهیات نباشد، زیرا این قاعده هر چقدر که مسلم باشد، تصدیق آن با تصور طرفین به تنهایی حاصل نمی‌گردد، بلکه اعطای شیء و عدم فقدان آن، با توجه به حد وسط علت فاعلی وجودبخش، باید مورد تصدیق قرار گیرد» (سبزواری، ۱۳۹۴، ص ۴۷) که بنا بر مباحث پیش گفته، بطلان این ادعا نیز روشن است؛ چراکه اولاً «علیت فاعلی» در مفهوم «معطی» (اسم فاعل) نهفته است و در ثانی مفهوم «وجودبخش» نیز از معنای «معطی» قابل فهم است؛ چراکه «معطی» اعطاکننده امور وجودی است نه عدمی و اصلاً اعطا و بخشش عدم و امور عدمی معنا ندارد؛ لذا فهم مفاد قاعده اعطا به هیچ حد وسطی نیاز ندارد و تصور صحیح موضوع و محمول این قضیه برای تصدیق آن کافی است.

وی در ادامه همچنان به بسط و گسترش حد وسط برای فهم قاعده اعطا پرداخته و



چنین می‌گوید: «... منظور از علت فاعلی همان علت وجودبخش نسبت به معلول است که تنها با مبنای فاعلیت بالعنایه یا فاعلیت بالتجلی قابل فهم و تصدیق می‌گردد. در این زمینه اگر علم خداوند همان صور مرتسمه تلقی شود (فاعلیت بالعنایه نزد حکمت مشاء)، قاعده اعطاء موضوع نخواهد داشت؛ اما اگر علم خداوند به معلولات را عین معلومات دانسته، تنها سبب موجودشدن اشیا را علم حضوری که عین ذات مبدأ است، تفسیر کنیم، خدا را مطابق دیدگاه حکمت متعالیه، فاعل بالعنایه معرفی کرده و لزوم واجدبودن معطی وجود، معنا پیدا می‌کند؛ از این رو با توجه به دیدگاه ملاصدرا در مسئله رابطه علم خدا با مخلوقات نمی‌توان حکم به فطری بودن قاعده اعطاء داد یا آن را از بدیهیات عقلی به حساب آورد؛ چراکه موضوع عطای الهی در این دیدگاه، از مسائل عقل نظری و دارای پیش‌فرض‌های عمیق فلسفی و متوقف بر نحوه فاعلیت خداوند و سریان‌پذیری وجود بر مبنای حکمت صدرایی است (همان، ص ۴۹).

در نقد این کلام نیز باید متذکر شد که اولاً قول به صور مرتسمه در مورد علم الهی - اگر مراد ابن‌سینا از صور مرتسمه همین معنایی باشد که از آن فهم شده است - در روزگار کنونی که فلسفه اسلامی با حکمت متعالیه به اوج خود رسیده است، پذیرفته نیست و این عجیب نیست که یک فرضیه باطل با یک اصل بدیهی عقلی در تعارض باشد. بدیهی است که از نتیجه یک فرضیه باطل نمی‌توان انکار یک بدیهی عقلی را نتیجه گرفت.

اما روشن است که بنا بر نظریه صحیح در مورد علم خداوند، یعنی نظریه ملاصدرا این تعارض و ناسازگاری وجود ندارد (به اقرار شخص منتقد)؛ به طوری که می‌توان قاعده اعطاء را از مقدمات آن محسوب نمود و این حکایت از استحکام این قاعده بدیهی دارد که منجر به تأیید نظریه صدرالمتألهین نیز می‌شود.

اما اینکه وی نوع فاعلیت (بالرضا یا بالعنایه) خداوند را در فهم این قاعده مؤثر دانسته، آن را جزء حد وسط آن تلقی نماید پذیرفتنی نیست؛ چراکه آنچه در فهم معنای

قاعده مؤثر است، همان است که تا کنون بیان گردید (علت فاعلی وجود بخش) که در معنای «معطی» نهفته است و دقیقاً همین معنا نیز به عنوان معنای مورد نظر صدر المتألهین از قاعده اعطا منظور است؛ اما اینکه نوع فاعلیت چه باشد، در معنای معطی نهفته نیست. این تنويع مربوط به صفات باری تعالی است که از استدلالی که قاعده اعطا یکی از مقدمات آن است، به دست می‌آید نه از خود قاعده اعطا.

به تعبیر دیگر قاعده اعطا بدیهی است، اما اینکه نحوه اعطای آن از نوع فاعل بالعنایه است یا فاعل بالتجلی، از فروعات بحث است و قاعده اعطا در اینجا در واقع محک نظریه محسوب می‌شود که آیا نظریه فاعل بالعنایه درست است و یا نظریه فاعل بالتجلی؛ چراکه به دلیل بداهت قاعده، هر کدام از دو نظریه که در تهافت با قاعده باشد باطل است نه آنکه قاعده نظری و کاربرد آن دچار مشکل باشد.

این منتقد در نهایت این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که «برداشت عمومی از قاعده که در فقه و علم اخلاق نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد بدیهی و غیر قابل انکار است؛ اما اگر از این قاعده به عنوان حد وسط در اثبات صفات خداوند یا قواعد عقلی دیگر - مانند سنخیت و بسیط الحقیقه - بهره‌برداری شود، تردیدی نیست که باید با توجه به اصول پیش فرض در آن، به نظری بودن و اثبات‌پذیری قاعده حکم کرد» (سبزواری، ۱۳۹۴، ص ۴۹).

بر اساس آنچه گفته شد، استفاده از قاعده اعطا به عنوان مقدمه مباحثی همچون «سنخیت» و یا «بسیط الحقیقه» دلیل نظری شدن مقدمات آن نمی‌شود؛ یعنی نظری بودن نتیجه یک قیاس، دلیل و نشانه نظری بودن مقدمات آن قیاس نیست؛ لذا باید گفت که اگر قضیه‌ای بدیهی عقلی باشد، در همه حوزه‌ها بدیهی عقلی است و نمی‌توان آن را در برخی حوزه‌ها مانند فقه و اخلاق بدیهی عقلی دانست و در برخی دیگر نظری پنداشت؛ چراکه قواعد عقلی همه شمول و استثنای پذیرند.

#### ۴-۱. گستره کاربرد قاعده اعطا

چنان‌که از میان سخنان این منتقد مشهود است، وی کاربرد قاعده اعطا را در علمی

همچون فقه و اخلاق بدیهی می‌شمرد؛ اما این قاعده را در علوم مانند فلسفه و الهیات، نظری تلقی می‌کند. اما باید دید که آیا حقیقتاً گستره کاربرد این قاعده بدیهی، دارای محدودیت است یا خیر؟ یعنی آیا مفاد این قاعده در برخی علوم، بدیهی و در برخی دیگر نظری است و آیا کاربرد این قاعده در برخی علوم مجاز و در برخی دیگر غیر مجاز است؟

۱۳۵

دهن

بویجه معرفت‌شناختی بداهت قاعده «اعطاء» و نقد اشکالات

در پاسخ باید گفت که با توجه به اثبات بداهت اولیه این قاعده، قاعده‌ای عقلی، فراگیر و عمومی در دست داریم که جایگاه نخست و قلمرو اولیه آن در علوم عقلی است که سر آمد آنها علم الهیات بالمعنی الاعم است و با توجه به اینکه موضوع قاعده اعطاء، علت فاعلی حقیقی یعنی معطی الوجود است و علت در علم الهیات، انصراف به فاعل حقیقی و معطی الوجود دارد، قلمرو این قاعده در این علم بسیار وسیع است. خصوصاً از آنجاکه معطی الوجود در الهیات هم شامل معطی الوجود بی‌واسطه و هم معطی الوجود با واسطه می‌شود، می‌توان گفت که این قاعده هم در مورد واجب تعالی و هم در مورد ممکنات صادق است. حکما و متألهان به‌وفور از این قاعده هم در مباحث معرفت‌شناختی سود جستند و هم در مباحث هستی‌شناختی بهره گرفته‌اند و هم در خداشناسی به کار برده‌اند.

اما در مورد جواز کاربست این قاعده در علوم طبیعی باید گفت که دلیل اینکه فاعل در علوم طبیعی، فاعل الهی و به اصطلاح معطی الوجود حقیقی نیست، بلکه فاعل در علوم طبیعی چیزی فراتر از علت معده، نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴ و ج ۹، ص ۶۹)، می‌توان گفت که کاربرد این قاعده در علوم طبیعی محل اشکال خواهد بود. بله اگر این قاعده در علوم طبیعی ناظر به فاعل الهی و معطی الوجود حقیقی مطرح شده باشد، چون قاعده‌ای عقلی است و بداهت اولی آن همگانی و عمومی است، بدین معنا حتی در علوم طبیعی نیز می‌تواند کاربرد داشته باشد؛ اما - چنان‌که گذشت - از این قاعده در باب علل معده و فواعل طبیعی نمی‌توان استفاده نمود.

اما در مورد صحت و سقم استعمال این قاعده در مورد علوم مانند علم اصول

(نائینی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۱۹۴ و ۲۷۴)، علم فقه (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۵ / آملی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۱۶۳ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۱ / خویی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸۶ / صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۲۴۸) و علم اخلاق (تجلیل تبریزی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۹ و ج ۷، ص ۳۷ / ابن حمید، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۳۴۳۹) و حتی استعمالات عرفی این قاعده، می توان گفت به دلیل اینکه موضوع قاعده اعطا، فاعلیت حقیقی به معنای معطی الوجود است، باید دید که آیا استعمال قاعده در این علوم، استعمال در موضوع له بوده است یا خیر. اگر استعمال قاعده در موضوع له بوده است، به معنای استعمال حقیقی قاعده خواهد بود. اما ممکن است برخی در این علوم، قاعده اعطا را درباره فاعل حقیقی به کار نبرده باشند، بلکه آن را در موردی به کار برده باشند که فاعلیت آن مشابه فاعل حقیقی است؛ یعنی امری را در موردی به گونه ای صاحب تأثیر تلقی نمایند که آن را مشابه فاعل حقیقی بدانند؛ لذا از باب تشبیه به علیت حقیقی، قاعده اعطا را در آن مورد به کار ببرند که این استعمال به اصطلاح استعمال در غیر موضوع له و استعمالی مجازی خواهد بود. لذا ممکن است استعمال این قاعده در برخی استعمالات عرفی و فقهی و اخلاقی و حتی برخی مباحث کلامی استعمال مجازی تلقی گردد؛ برای مثال در علم فقه آنجا که در بحث مطهرات به یکی از استعمالات این قاعده در اثبات ضرورت پاک بودن آبی که قرار است پاک کننده باشد، اشاره می شود (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۵ / آملی، ۱۴۰۶)، باید گفت در علم فقه که بر اساس اعتبارات شارع مبتنی است، علت فاعلی حقیقی دانستن آب در تطهیر متنجس، با اشکالاتی روبه روست؛ زیرا طهارت و نجاست اموری اعتباری و قراردادی اند که به اعتبار شارع وابسته اند و اگر سخن از فاعلیت آب در تطهیر شیء متنجس به میان می آید، از باب اخذ آب به عنوان فاعل حقیقی است، یعنی به دلیل مشابهت فاعلیت آن با فاعلیت حقیقی در اعطای طهارت به شیء متنجس، آن را علت فاعلی فرض نموده، بر این اساس قاعده اعطا را در مورد آن به کار می برند. لذا چنین استعمالی در غیر موضوع له و به اصطلاح استعمالی مجازی است. چنین استعمالات مجازی در سایر علوم نیز می تواند به کار رود که چیزی از بداهت قاعده اعطا نمی کاهد.

استعمال مجازی یک صناعت ادبی و بلاغی پذیرفته شده است که در مورد هر امری ممکن است و این قاعده نیز از آن مستثنا نیست.

## ۲. اشکالات خداشناختی

یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که جدی‌ترین نقش را در انکار این قاعده از سوی مخالفان دارد، اشکالات خداشناختی است؛ یعنی از نظر مخالفان، قاعده اعطاء دارای تناقض‌ها و ناسازگاری‌هایی با مسائل خداشناسی است که در ادامه بدانها پرداخته خواهد شد.

### ۱-۲. لزوم ورود صفات مخلوقات در ذات واجب

بیان ساده و روشن اشکال این است که خداوند علت هستی‌بخش عالم هستی است، لذا طبق قاعده فوق باید دارای تمام کمالات معلول و مخلوق خود باشد؛ چون معنا ندارد اعطاکننده فاقد چیزی باشد که به دیگری می‌بخشد. در اینجا اشکال این است که پس خداوند به عنوان علت هستی‌بخش باید تمام ویژگی‌های مخلوقات را هم داشته باشد؛ مثلاً مادی و جسمانی باشد، در مکان و زمان باشد دارای حرکت و تغییرپذیر باشد؛ چون اگر اینها را نداشته باشد، نمی‌تواند به مخلوقات اعطاء کند و پذیرش این مطلب برابر است با کنارگذاشتن بسیاری از اعتقادات در مورد خداوند مبنی بر اینکه ممکن نیست خداوند امری مادی و جسمانی باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۷/ سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۰۱-۳۰۲).

برخی در پاسخ این اشکال دچار مشکل شده و در تأویل یا تخصیص قاعده اعطاء به تکاپو افتاده‌اند (خراسانی، ۱۴۱۶، ص ۴۶۲) و برخی دیگر خداوند را تخصصاً از شمول این قاعده خارج کرده‌اند (سیدان، [بی‌تا]، ص ۹۸-۹۹).

اما پاسخ در همه مشترک است. مفاد قاعده اعطاء منحصر در علت‌های فاعلی هستی‌بخش است نه در مورد معادّات و علل غیرحقیقی. بنابراین آنچه علت هستی‌بخش به معلول خود اعطاء می‌کنند، چیزی جز وجود و امور وجودی نیست. آنچه توسط فاعل جعل می‌شود، وجود و امور وجودی است نه ماهیت و امور ماهوی. اینکه خداوند جسم ندارد درحالی‌که خالق جسمیت است، ناقض قاعده اعطاء نیست؛ زیرا قاعده اعطاء ناظر به علت هستی‌بخشی است که فقط معطی وجود است نه ماهیت و امور ماهوی.

جسم و جسمانیت، زمان‌داری و مکان‌داری، همه از امور ماهوی‌اند که تا وقتی نور وجود به آنها نتابد معدومات مطلق‌اند و این امور ماهوی به تبع وجودی که معطی به معلول افاضه می‌کند ثانیاً و بالعرض موجود می‌شوند. پس آنچه اولاً و بالذات موجود می‌گردد، وجود معلول است و ماهیت و صفات ماهوی آن به صورت ثانیاً و بالعرض متناسب با قابلیت‌ها و استعداداتی که نحوه وجود معلول دارد، ایجاد می‌گردد (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲ / خمینی (امام)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۹). به تعبیر دیگر علت فاعلی همیشه به حسب حال خود اثر مطلق می‌دهد، ولی ماده قابل به شرایط زمانی و مکانی خود، اطلاق فعل وی را تحدید می‌کند؛ مانند کسی که بخواهد آب از دریا بردارد و البته وی تحدیدی به آب نمی‌دهد، ولی کوتاهی دست و بازوی وی، ظرفیت و شکل کاسه‌ای که در دست دارد، نزدیک و دوری اجزای آب دریا، فعل او را مقید می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۰۴۴-۱۰۴۵). پاسخ سایر حکما نیز همین معنا را تأیید می‌کند (ر.ک: خمینی (امام)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۹ / مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۰). البته یادآوری این مطلب ضروری است که حل این شبهه فقط از طریق اصالت وجود ممکن می‌شود و بر اساس اصالت ماهیت، راه حل درستی ندارد؛ زیرا لازمه اصالت ماهیت این است که آنچه در واقع از طرف علت افاضه می‌شود ماهیت خارجی معلول باشد و طبق این قاعده باید علت واجد ماهیت آن باشد و نمی‌توان گفت که علت، ماهیت معلول را به صورت کامل‌تری دارد؛ زیرا اولاً تشکیک به خصوص تشکیک خاصی در میان ماهیت معنا ندارد؛ زیرا ماهیات تامه و مخصوصاً ماهیات بسیطه با یکدیگر متباین‌اند. علاوه بر اینکه فرض ماهیت در مورد خدای متعال درست نیست (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۱).

## ۲-۲. ناسازگاری قاعده با قدرت و اراده الهی

یکی از انگیزه‌های اهل تفکیک در رد قاعده اعطاء اشکالی است که متوجه قدرت و کمال لایتناهی خداوند می‌شود؛ چراکه اگر بگوییم معلول، وجود خود را از علت گرفته است، بدین معناست که خلق از عدمی صورت نگرفته است و بدین صورت قدرت خداوند به واسطه عدم توانایی در خلق از عدم زیر سؤال می‌رود؛ گویا خداوند فاعل

موجبی است که مجبور است تنها از آنچه دارد، به معلولات خود بدهد و بدین طریق فاعلیت ارادی و اختیار الهی خدشه‌دار می‌گردد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴).

پاسخ این اشکال روشن است؛ زیرا همه فلاسفه افاضه وجود را از ذات حق می‌دانند و تمام ادله‌ای که برای اثبات مبدأ عالم اقامه کرده‌اند، به این حقیقت ناظر بوده است که عوالم هستی منتهی به علتی می‌شود که بالذات علت برای همه هستی است. آنچه در این راستا متصف به علیت و خالقیت می‌شود، ذات حق است و اگر اعطای وجود از ذات حق نباشد، چه موجودی باید افاضه وجود کند؟ لذا همه حکما صدور مجموعه نظام وجود را از حق تعالی بالابداع می‌دانند، پس منشأ جمیع کمالات بالجمله باید ذات بسیط حق باشد؛ بنابراین ذاتی که مفیض وجود اشیاست، باید خودش واجد و غنی باشد تا موجودات را بی‌نیاز کند و به همین معنی در آیه شریفه تصریح شده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ (حجر: ۲۱/ ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴).

بنابراین نه قدرت مطلقه الهی زیر سؤال می‌رود و نه اختیار و اراده او مورد خدشه قرار می‌گیرد. او هرچه را که بخواهد موجود کند، از نور وجود خود به او می‌تاباند و معلول نیز متناسب با استعدادها و قابلیت‌های خود، قابل آن وجود خواهد بود، چراکه «العطیات بقدر القابلیات» و این محدودیت‌های ناشی از حدود استعدادها و قابلیت‌های او تعیین‌کننده حدود وجودی معلول می‌گردد.

### ۳-۲. ناسازگاری قاعده با برخی روایات

یکی دیگر از ادله مخالفان قاعده «اعطاء» و به تبع آن قاعده «سنخیت»، استناد به روایتی است که از امیرالمؤمنین علی علیه السلام و امام رضا علیه السلام نقل شده است. در طرح این اشکال می‌گویند: «... قاعده اعطاء به واسطه اعراض و جواهر نقض می‌شود؛ چراکه اعراض و جواهر بنا بر مذهب اهل بیت علیهم السلام مجعول و مخلوق‌اند؛ برای اینکه خدای متعال است که کیفیت را به کیف داده درحالی که خود فاقد آن است و اوست که اینت را به این بخشیده درحالی که خود آینی ندارد و اوست که جوهریت را به جوهر بخشیده درحالی که خود جوهر ندارد؛ چراکه امیرالمؤمنین و امام رضا علیهم السلام فرموده‌اند: "بتهجیره

الجواهر عُرف أن لا جوهر له" (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰۰ / خراسانی، ۱۴۱۶، ص ۴۶۲-۴۶۳).

درحقیقت استناد به این روایت در اشکال به قاعده اعطا یک جواب حلّی دارد و یک جواب نقضی. جواب حلّی این است که مراد از این روایت (بتجهیره الجواهر عرف أن لا جوهر له) این است که نقصان‌ها و کاستی‌ها و قصورات خلّاتق، دلایل کمالات خالق است و این دقیقاً به معنای آن است که ماهیت و امور ماهوی که حاکی از جنبه نقصان خلایق است، در او وجود ندارد؛ چراکه او هستی‌بخش است و ماهیات و امور ماهوی ناشی از محدودیت‌های وجودی معلول است که در علت هستی‌بخش وجود ندارد (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۵)؛ اما اینکه تجهیره جواهر به خداوند نسبت داده شده است نیز روشن است؛ زیرا- چنان‌که گفته شد- آنچه مجعول بالذات است، وجود است و ماهیت و امور ماهوی مجعول بالعرض است؛ بنابراین می‌توان گفت که مجعول بالعرض نیز معلول است؛ یعنی مجعول بالعرض، معلول بالعرض علت هستی‌بخش است و چنان‌که در فلسفه ثابت است، معلول بالعرض نیز معلول است و همه معلولات درنهایت به علت العلل که ذات اقدس علت العلل باشد، مستند می‌شوند. پس خداوند علت همه معلولات است، چه معلولات بالذات و چه معلولات بالعرض. اما چون قاعده اعطا منحصر در علل هستی‌بخش است که مجعول بالذات آنها تنها وجود و امور وجودی است؛ لذا باید گفت خداوند علت هستی‌بخش مجعولات بالذات است که بنا بر قاعده اعطا باید واجد کمالات آن باشد. بنابراین خداوند باید واجد کمال مجعول بالذات که همان وجود و کمالات وجودی است، باشد که هست و نباید واجد کمال مجعولات بالعرض که همان ماهیات و امورات ماهوی هستند باشد که نیست و جوهریت از کمالات مجعولات بالعرض است که روایت نیز به‌درستی آن را از خداوند متعال نفی نموده است.

اما جواب نقضی هم این است که اتفاقاً در روایات معصومان علیهم‌السلام روایتی علیه منکران قاعده اعطا وجود دارد که صحت این قاعده را تأیید می‌کند. در روایتی از امام



محمد باقر<sup>علیه السلام</sup> نقل شده است که فرموده‌اند: «... و هل یسمى عالماً و قادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرین...»؛ یعنی آیا دلیل نامیدن خداوند به عالم و قادر غیر از این است که او واهب و معطی علم به علما و قدرت به قادرین است؟... علم و قدرت از کمالات وجودی هستند؛ لذا معطی آنها نیز باید واجد آن باشد تا اعطا محقق گردد و این همان مفاد قاعده اعطاست که معطی الشیء لایکون فاقداً له (ر.ک: قنوی، ۲۰۰۸، ص ۱۴۱/ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۱).

### نتیجه‌گیری

در میان بدیهیاتی که ذکر شد، این اولیات و فطریات هستند که در بین فلاسفه، اجماع بر یقینی بودن و جواز کاربست آنها در مقدمات قیاس برهانی وجود دارد و - چنان‌که بیان شد- مفاد قاعده اعطاء از این قبیل است. چنان‌که گفتیم، قضیه «معطی الشیء لایکون فاقداً له» به بدهت اولی عقل، قابل ادراک است و در مرحله بعد می‌توان آن را از فطریات محسوب نمود؛ لذا به راحتی می‌توان این قاعده را از یقینیاتی به شمار آورد که می‌توانند در مقدمات قیاس برهانی به کار روند؛ همچنان‌که فلاسفه‌ای چون ملاصدرا در مباحث مختلفی همچون بسیط الحقیقه، صفات الهی، عینیت ذات با صفات و... از این قاعده در مقدمات براهین خویش استفاده نموده است. اولیات همگانی است؛ یعنی هر انسانی که به درستی موضوع و محمول و نسبت بین آن دو را تصور کند، چنین تصدیق و جزمی پیدا می‌کند، چه بخواهد یا نخواهد، فطریات هم برای هر فردی که دارای فطرت و عقل فطری باشد و درست مطلب را تجزیه و تحلیل کند، یقین آور است. این مطلب همگانی است و اختصاصی نیست. بر این اساس اگر مفاد «قاعده اعطاء» را از بدیهیات اولی یا از فطریات بدانیم - چنان‌که بیانات تنبیهی این تحقیق مؤید همین حقیقت است - به بدهت قضیه‌ای حکم کرده‌ایم که فهم آن فراگیر است و انکار آن شاذ و نادر است. اما آنچه می‌توان در مقام جمع‌بندی در پاسخ به اشکالاتی که به این قاعده شده بیان نمود، این است که:

اولاً این قاعده یک قاعده عقلی و کلی است و در قواعد عقلی استثنا و تخصیص

راه ندارد؛ چراکه حتی یک مورد استثنا، آن را از کلیت ساقط نموده، عنوان قاعده بر آن بار نمی‌گردد.

ثانیاً از آنجاکه قواعد عقلی، کلی و فراگیرند، با قضایایی شخصی مانند تجربیات، مشاهدات و متواترات، قابل رد و یا اثبات نیستند.

ثالثاً آنچه توسط علت حقیقی جعل می‌گردد، وجود است و وجود مجعول بالذات است و جعل به ماهیات و امور ماهوی تعلق نمی‌گیرد.

رابعاً حل مشکل ورود لوازم ماهیات و صفات جسمانی مخلوقات در ذات پروردگار فقط در صورت قول به اصالت وجود ممکن است و بنا بر اصالت ماهیت چیزی جز تحیر در این وادی نصیب مخالفان نمی‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱۴۲

دهن

بهار ۱۳۹۹ / شماره ۸۱ / سعید متقی فر، سید محمود موسوی، عسکری سلیمانی امیری

## منابع و مأخذ

۱. سیدان، جعفر؛ «سلسله مباحث عقاید سنخیت، عینیت یا تباین»، مرکز نشر آثار آیت الله سید جعفر سیدان، [بی جا]، [بی تا] در: <http://daralsadegh.ir/>
۲. ملکیان، مصطفی؛ «نقد قاعده معطی شی فاقد شی نمی شود» در: <http://bidgoli1371.blogfa.com/post/196/>
۳. ابن حمید، صالح بن عبدالله و عبدالرحمن بن محمد ابن ملوح؛ موسوعه نضره النعیم فی مکارم أخلاق الرسول الکریم صلی الله علیه و سلم؛ ج ۸، چ ۴، جده: دار الوسیله، ۱۴۲۶ق.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الشفاء (المنطق)؛ تحقیق سعید زاید؛ چ ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۵. —؛ النجاه من الغرق فی بحر الضلالت؛ مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش پزوه؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. ابن کمونه؛ الجدید فی الحکمه؛ تحقیق حمید مرعید الکیسی؛ چ ۱، بغداد: جامعه بغداد، ۱۴۰۲ق.
۷. —؛ برهان شفا؛ ترجمه قوام صفری؛ چ ۱، تهران: فکر روز، ۱۳۷۳.
۸. آشتیانی، جلال الدین؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مرکز انتشارات، ۱۳۷۶.
۹. آل یاسین، جعفر؛ الفارابی فی حدوده و رسومه؛ چ ۱، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.
۱۰. آملی، میرزاهاشم؛ المعالم المأثوره؛ تقریر محمدعلی اسماعیل پور قمشه ای؛ ج ۵، چ ۱، قم: مؤلف الکتب، ۱۴۰۶ق.
۱۱. بهمنیار بن المرزبان؛ التحصیل؛ تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

۱۲. تجلیل تبریزی، ابوطالب؛ معجم المحاسن و المساوی؛ ج ۲، چ ۱، قم: جماعه المدرسين فی الحوزة العلمیة، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۳. جرجانی، میرسید شریف؛ کتاب التعریفات؛ چ ۴، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
۱۴. خراسانی، ابوجعفر؛ هداية الأمة إلى معارف الأئمة؛ چ ۱، قم: مؤسسه البعثه، ۱۴۱۶ق.
۱۵. خمینی، سیدمصطفی؛ کتاب الطهارة؛ ج ۲، چ ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره)، ۱۴۱۸ق.
۱۶. خمینی (امام)، سیدروح الله؛ تقریرات فلسفه؛ تقریر سیدعبدالغنی اردبیلی؛ چ ۱، چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۷. خوبی، ابوالقاسم؛ محاضرات فی الفقه الجعفری؛ تقریر علی الحسینی الشاهرودی؛ ج ۳، چ ۱، قم: مؤسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی، ۱۳۸۷.
۱۸. دغیم، سمیح، فرید جبر، رفیق العجم و جیرار جهامی؛ موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب؛ چ ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۱۹. رازی، قطب الدین؛ تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة؛ مقدمه و تصحیح از محسن بیدارفر؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۴.
۲۰. رازی، قطب الدین؛ شرح مطالع الانوار فی المنطق، چ ۱، قم: انتشارات کتبی نجفی، [بی تا].
۲۱. زادیوسفی، امیرحسن و داوود حسینی؛ «تعریف قضایای تحلیلی از منظر محمدتقی مصباح یزدی»، حکمت معاصر؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۲.
۲۲. ساوی، عمر بن سهلان؛ البصائر النصیریة فی علم المنطق؛ مقدمه و تحقیق از حسن مراغی؛ چ ۱، تهران: ناشر شمس تبریزی، ۱۳۸۳.
۲۳. سبزواری، سیدعبدالأعلی؛ مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام؛ ج ۲، چ ۴، قم: مؤسسه المنار- دفتر حضرت آیه الله، ۱۴۱۳ق.

۲۴. سبزواری، ملاهادی؛ اسرار الحكم؛ مقدمه استاد صدوقی و تصحیح کریم فیضی؛ ج ۱، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۲۵. سبزواری، سیدعلی‌رضا؛ «بررسی قاعده معطی الشیء... و کارکرد آن در خداشناسی»، تحقیقات کلامی؛ ش ۱۱، زمستان ۱۳۹۴.
۲۶. سبزواری، ملاهادی؛ شرح الأسماء الحسنی؛ تحقیق/ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۲۷. سلیمانی امیری، عسکری؛ معیار دانش؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱.
۲۸. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی؛ ج ۲ و ۴، چ ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۹. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق؛ تحقیق حسین ضیائی تربتی؛ ج ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۳۰. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۱. صافی گلپایگانی، علی؛ ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی؛ ج ۳، چ ۱، قم: گنج عرفان، ۱۴۲۷ق.
۳۲. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی؛ ج ۱، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۳. —؛ الحاشیة علی الهیات الشفاء؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۳۴. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۱، ۳ و ۶، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۵. —؛ اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة؛ تصحیح مشکاة‌الدینی؛ ج ۱،

- تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.
۳۶. — المبدأ و المعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۷. — کسر أصنام الجاهلیة؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق محسن جهانگیری؛ چ ۱، تهران؛ بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
۳۸. — مجموعه الرسائل التسعة؛ چ ۱، تهران؛ [بی‌نا]، ۱۳۰۲ ق.
۳۹. — مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۴۰. طباطبایی، محمدحسین؛ بررسی‌های اسلامی، ج ۲، چ ۲، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۴۱. — برهان، چ ۲، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۲. — نهاية الحکمة، چ ۱۲، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، [بی‌تا].
۴۳. طبرسی؛ الاحتجاج؛ ج ۲، چ ۱، مشهد؛ نشر المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۴۴. علامه الحلی؛ الجوهر النضید؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ چ ۵، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۴۵. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ ج ۱، چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۴۶. عارفی، عباس؛ «چالشی در بدیهیات»، فصلنامه ذهن؛ ش ۴، زمستان ۱۳۷۹.
۴۷. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱، چ ۴، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
۴۸. فارابی، ابونصر؛ المنطقیات للفارابی؛ تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه؛

- ج ۱، چ ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
۴۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ تفسیر الصافی؛ ج ۳، چ ۲، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۵۰. قونوی، صدرالدین؛ شرح الأسماء الحسنی؛ تحقیق قاسم الطهرانی؛ چ ۱، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۸م.
۵۱. مشکوة‌الدینی، عبدالمحسن؛ منطق نوین: مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه؛ چ ۱، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۰.
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱ و ۲، چ ۵، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۵۳. —؛ پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۵.
۵۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری، (کلیات علوم اسلامی، ج ۱)، چ ۱، تهران- قم: صدرا، ۱۳۷۷.
۵۵. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ چ ۱، قم: دارالتفسیر (اسماعیلیان)، ۱۳۷۹.
۵۶. یزدی، مولی عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین؛ الحاشیه علی تهذیب المنطق؛ چ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۵۷. میرداماد، محمدباقر؛ القیسات؛ به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۵۸. میرداماد، محمدباقر و السید احمد العلوی؛ تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق؛ مقدمه و تحقیق از علی اوجبی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.
۵۹. میرداماد، محمدباقر؛ نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء؛ تصحیح و تحقیق از حامد ناجی اصفهانی؛ چ ۱، قم- تهران: انتشارات هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴.

۶۰. نائینی، محمدحسین؛ فوائد الأصول؛ تقریر شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، تعلیقہ آقا ضیاءالدین عراقی؛ ج ۱، چ ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۶۱. یوسفی، محمدتقی؛ «ادراکات فطری در منظومہ معرفتی ملاصدرا»، آیین حکمت؛ ش ۲۶، زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۲۷-۱۶۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی