



بررسی قاعده «معطی الشیء...» و کارکرد آن در خداشناسی

سیدعلیرضا سبزواری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۸/۱۲

چکیده

قاعده اعطا، خاستگاه گوناگونی در علوم اسلامی دارد و در این میان، حکمت متعالیه با نظریه «وحدت وجود» و مباحث پیرامونی آن، مانند سریان‌پذیری هستی، کارآمدترین بستر بهره‌برداری از این قاعده تلقی می‌گردد. این نوشتار با توجه به معناشناسی واژگان قاعده اعطا و بررسی کاربردهای مختلف آن، از اثبات وجود خدا تا معرفت به صفات علم، قدرت و حیات او، سعی در ارائه گونه‌های برداشت صحیح و نادرست از مضمون آن کرده است. در این زمینه، بررسی اثبات‌پذیری و عدم بداهت قاعده مزبور می‌تواند راه‌گشای نقد مضمونی به برخی برداشت‌های نادرست گردد و دیدگاه کاملی از معنای آن در اختیار قرار دهد.

واژگان کلیدی

اعطا، فقدان، کمال و سریان.

درآمد

قاعده «اعطای کمال» با عبارت معروف «معطى الشيء ليس فاقداً له» از اصول کارآمد در حکمت متعالیه است. ملاصدرا (۱۰۵۰ ق.) در حل بسیاری از مسائل فلسفی، از آن بهره گرفته و در کتاب *اسفار* و بسیاری از آثار دیگر خود به آن تصریح کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۲۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۹). این قاعده برگرفته از سریان وجودی خدا در هستی تلقی شده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۷) و در آن اذعان می‌شود که سریان وجود بر اشیاء از قبیل شمول کلی بر جزئیات خود نبوده، بلکه سربانی مجهول التصور و غیر قابل ادراک است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱: ۷). از این رو، طریق صدیقین در وصول به معرفت ربوبی، بهترین راه تلقی شده و رهیافتی به شناخت صفات الهی، جز تجلی نفس وجود حق متعال شمرده نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۷).

از این رو، سریان وجودی حق متعال در هستی، مستلزم واجدیت علت فاعلی نسبت به کمالات معلول یا همان قاعده «اعطا» است و این مطلب نشان از اهمیت کارکرد قاعده در شناخت خداوند در دیدگاه حکمت متعالیه داشته و از اصول قطعی آن تلقی می‌گردد؛ به گونه‌ای که گاه به فطرت عقل (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۷۶) و یا فطرت سالم نسبت داده شده (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۰، ۱: ۳۶۸)، گاه بدیهی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۲۳۶، حاشیه سبزواری) و یا قریب به بدهت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲، ۹۱) توصیف شده و نیز از آن به عنوان «اصل استثنانپذیر» یاد می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ۲: ۲۰۸) و در جهت اهمیت آن به عنوان اصل و پایه علم اولیای الهی در معرفت ربوبی یاد کرده‌اند (اخوان الصفا، ۴۱۲ ق، ۳: ۳۴۲).

ملاصدرا متمایل است حدیثی از کتب اهل سنت را - که در منابع اصلی شیعی یافت نمی‌گردد - نیز دست‌مایه استوارسازی نظریه‌اش قرار دهد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۴۲۰).

هدف این مقاله، بررسی کارکردها و گونه‌های متفاوت از برداشت درباره قاعده اعطا در خداشناسی، از اثبات صانع تا اسما و صفات الهی است.

پیشینه تاریخی

قاعده اعطا به گونه ابتدایی آن، در بحث «حیات روح» از کلمات فلوطین (۲۷۰ م.) استفاده می‌شود. وی در کتاب *تاسوعات* (نوشتارهای وی که شاگردش فرفورئوس (۳۰۴ م.)، آن‌ها را در دسته‌های نُه‌گانه تنظیم کرد) معتقد است: «اگر حیات قائم به روح باشد، تنها اعطاکننده آن کسی است که آن را بخشیده است. پس او در حیات شدیدتر و ارزش بیشتری خواهد بود» (اخوان الصفا، ۱۹۹۷: ۶۴۶).

در میان فیلسوفان اسلامی، اخوان الصفا (قرن چهارم هجری قمری) در کیفیت حصول معرفتِ اولیاءالله، به قاعدهٔ مزبور اشاره کرده و معتقد است: «ایشان در معرفت به پروردگارشان می‌دانند که نفوس جزئیة از نفس کلی افاضه گشته و آن نیز از عقل کلی سرچشمه می‌گیرد. عقل نیز نوری است که از وجود خدا افاضه شده و خداوند معطی وجود و خیر است» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ۳: ۳۴۲). در مکتب اشراق نیز سهروردی (۵۸۷ق.) با نظر به مبنای اضافه اشراقیه، معتقد است: «مبدأ عالم نور الانوار است، زیرا او معطی هر نور و حیاتی در عالم است» (سبزواری، ۱۳۷۵، ۴: ۹۰). اما آثار ابوعلی سینا (۴۸۲ق.) و یا فارابی (۳۳۹ق.) به این قاعده تصریحی نداشته و در اثبات صفات الهی از آن بهره نگرفته‌اند.

مولوی (۶۷۲ق.) بر حسب ذوق عرفانی دربارهٔ این قاعده سروده است: «چيست اندر خُم که اندر نهر نيست / چيست اندر خانه کاندر شهر نيست؟» (مولوی، ۱۳۶۳، ۲: ۳۲۶). و جامی (۸۹۸ق.) نیز در سبحة الابرار در استدلال به ظهور آثار وجود آفریدگار، این چنین متمثل شده است: «چون ز هستی‌ش نباشد اثری / چون به هستی رسد از وی دگری؟! / ذاتِ نایافته از هستی بخش / کی تواند که شود هستی بخش؟! خشک ابری که بود ز آب تهی / ناید از وی صفت آب‌دهی» (جامی، ۱۳۷۸، ۱: ۵۸۱).

اما چنانچه گفته شد، بیشترین کاربرد قاعدهٔ اعطا و روشن‌ترین گزاره‌ها نسبت به آن، در قرن یازدهم و در حکمت متعالیه و شاگردان این مکتب دیده می‌شود. ملاهادی سبزواری معتقد است که ملاصدرا در بحث «بسیط الحقیقة» به ابتکار جدیدی دست زده، چراکه در اثبات مدعی خویش از این قاعده بهره برده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۶، حاشیهٔ سبزواری).

در زمینه پیشینهٔ نگارش و تدوین آن، کتاب یا رسالهٔ مستقلی در میان پیروان حکمت متعالیه دیده نمی‌شود. تنها اثر مرتبیتی که فصل جداگانه‌ای را به تبیین این قاعده پرداخته، کتاب قواعد کلی فلسفه است (ر.ک: ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۰، ۱: ۳۶۸) و نیز پیش از آن، کتاب هدایة الامة در جهت نقد برداشت فلسفی از قاعدهٔ مزبور، سرفصل مستقلی را اختصاص داده است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۴۶۲).

معناشناسی واژگان

این قاعده در کلمات اندیشمندان به گونه‌های مختلفی آمده است: علامه طباطبائی در بدایه و نهاییه از تعبیر رایج قاعده استفاده کرده: «معطى الشئ لا یكون فاقداً له» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۳۳۷) یا «غیر فاقد له» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۰۱)، ولی در برخی عبارات، کلمهٔ «کمال» را جای‌گزین «شیء» کرده و فرموده: «مبدأ الکمال غیر فاقد له» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۰۲).

ملاهادی سبزواری (۱۲۸۸ ق.) نیز در ضمن استفاده از تعبیر مشهور، مطالبی به بخش نهایی قاعده افزوده است. وی برای توضیح بیشتر می‌نویسد: «معطی الکمال لیس فاقد له و لا یشد عن حیطة وجوده و سعة نوره» (سبزواری، ۱۳۷۹، ۲: ۴۸۸). ملاصدرا محتوای دقیق‌تری از قاعده را ارائه نموده و در تکمیل آن می‌نویسد: «معطی الکمال لا یقصر عنه بل یزید علیه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۳۰۷) و در تعبیر دیگری این‌گونه بیان می‌دارد: «مبدأ کل فضیلة أولى بتلك الفضیلة من ذی المبدأ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۶).

این قاعده دارای تک‌گزاره‌هایی است که توضیح آن‌ها در تبیین مقصود ایشان تأثیرگذار است؛ از این رو، در ادامه واژه‌های «معطی»، «شیء» و «فاقد» مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱. معطی

این واژه در لغت به معنای «بخشنده» بوده (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۸۹، ۴: ۳۵۳) و منظور از آن در فلسفه، خصوص علت وجودبخش (علت فاعلی) است، زیرا در فلسفه اولی از میان علل اربعه، تنها علت فاعلی را بخشنده وجود دانسته و علت مادی را در طریق قابلیت معلول، تأثیرگذار دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۱۷۱). در این زمینه، کلامی از ابن‌رشد اندلسی (۵۹۵ ق.) معروف است که می‌گوید: «معطی الرباط هو معطی الوجود» (ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ۱۰۹). بنا بر نظر وی، اعطای وجود به معنای اعطای رباط (پیونددهنده یکی از صور محتمل در ترکیب ماده) است و «معطی» در اصطلاح وی نیز همان فاعل ارتباط است (ر.ک: جیرار جهامی، ۱۹۹۸: ۸۱۴). بنابراین، واژه «معطی» هم‌پایه با فاعلیت در بحث علت و معلول است.

۲. الشیء

کلمه «شیء» در لغت به معنای «آنچه مورد طلب واقع شده» آمده است و گستره آن از ذات خدا تا کوچک‌ترین مخلوقات و به طور کلی، هر آنچه بتوان از او خبر داد را در بر می‌گیرد (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ۸: ۱۳۳). این کلمه در دیدگاه بوعلی‌سینا ملازم با موجود است؛ چنانچه وی معتقد است: «شیئیت از موجود مفارقت نمی‌کند؛ البته به تعبیر دقیق‌تر، موجود با آن ملازم است، زیرا شیء یا بر امر موجود در خارج منطبق شده یا بر امر موهوم و متخیل صدق می‌کند» (ابوعلی‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۵۹).

۳. فاقد

کلمه «فقدان» در کتب لغت، به معنای «نیستی پس از وجود» است، نه مطلق نبودن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۴۱) که گاه با واژگان معادل فارسی همچون «یافت نشدن» یا «نداشتن»

به کار می‌رود. واژه «فقدان» در فلسفه، مقابل «وجدان» آمده و از نوعی ترکیب حکایت می‌کند. مرکب بودن شیء می‌تواند انواع گوناگونی داشته باشد که برخی تا شش نوع ترکیب را مطرح کرده‌اند، که این نوع اخیر را ملاهادی سبزواری، به عنوان «شرّ التراکیب» تلقی کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۱۳۶، حاشیة سبزواری).

با توجه به این‌که هیچ یک از اقسام ترکیب، نسبت به ذات خداوند متعال راه نداشته و به حکم برهان عقل، خدا بسیط محض بوده، منظور از عدم فقدان کمالات مخلوقات، عدم فقدان یک مرتبه و حدّ خاصی نیست، بلکه منظور از جمله: «لا یكون فاقدا له»، عدم فقدان اصل کمال وجودی است، نه حد و مرتبه آن.

تبیین و تحلیل قاعده

بخشنده کمال باید آنچه خود داراست، ببخشد، و این ضرورت مقتضای سریان وجودی علت در معالیل (سنخیت) است. البته منظور از علت، علت ناقصه نیست، چراکه آن، اعطاکننده نبوده و تنها تأثیرگذار در فرآیند تکمیل علت تامه است. اما اگر علت فاعلی که همه جنبه‌های تأثیرگذاری در آن تمام گشته، موجود باشد، نداشته‌های معلول به داشته‌ها تبدیل شده و به مقدار امکان استعدادی خود از کمال علت بهره می‌گیرد. از این رو، از قبول وجود در معلول به «فقدان» و از تأثیرگذاری علت در آن به «وجدان» تعبیر کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۱). و نیز نحوه عملکرد علت تامه، به فعلی مانند اعطا تشبیه شده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۱) و به همین جهت، فلاسفه علت فاعلی را افاضه‌کننده وجود تلقی کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۱۱۷). اما ملاصدرا در تحلیل رابطه فقدان و وجدان، معلول را شأنی از شئون علت و یا ظهور آن دانسته است و به تعبیر دیگر، از وحدت تشکیکی دست برداشته و وحدت اطلاقی عرفا را قبول می‌کند. حکمت متعالیه در این جلوه عرفانی به جای «علیت»، از واژه‌هایی همچون «تشأن و تطوّر» یا «اطلاق و تقیید» استفاده می‌کند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۴). این دیدگاه معتقد است، وجود مطلق آن است که به هیچ حدی متعین نشده و از هر قیدی رها و آزاد باشد و وجودات دیگر به قید و بندی تخصیص خورده‌اند. و از آن‌جا که وجود مطلق، مبدأ هر وجود مقیدی است، باید جامع همه وجودات در مقام بساطت و صرافت بوده و هیچ کمالی از او خارج نباشد. وی از این سریان وجودی، از جهت ایجابی به قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و از جهت سلبی به قاعده «اعطا» تعبیر کرده است (ر.ک: ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۶).

آنچه در حکمت متعالیه و مکاتب فلسفی دیگر درباره علت فاعلی بیان شده، حاکی از این است که معلول عین فقر و نیاز بوده و حقیقت مستقلی از خود ندارد و به سبب علت فاعلی،

واجد هستی شده و وجود نیز برای آن، جنبهٔ رابطی داشته است، نه این که مستقل در وجود باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۹۴)، اما علل دیگر از قبیل علت صوری و مادی، در طریق قوام ماهیت دخالت دارند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۰، ۱: ۳۶۸). بر این اساس، وجود معلول تنزل وجود علت و یا شأنی از شئون آن به حساب آمده و عقل ضرورتاً حکم می‌کند که معطی کمالات وجودی، فاقد آن‌ها نمی‌تواند باشد، زیرا اعطا و افاضه پیوسته دربارهٔ وجود اشیا صادق بوده و آن‌ها حقیقتی ورای فقر و نیاز به علت خود ندارند؛ بلکه این فقر و تعلق متأخر از مرتبهٔ ذات آن‌ها نیست، زیرا استقلال این ذات خلف فرض فقر و نیاز اوست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۹۴). از این رو، نسبت وجود به اشیا، صرفاً جنبهٔ رابطی داشته و اسناد وجود به ممکنات، اسناد به غیر ما هو له محسوب می‌گردد. و «کسانی که علل وجود، یعنی فاعل و غایت را در باب علیت انکار کرده‌اند و جز به علت مادی که فاقد هر گونه شعور است اعتراف نکرده‌اند، برای این قاعده در دستگاه علیت، معنای محصلی قائل نیستند، زیرا از نظر این گروه، علت هرگز دارای معنای اعطا و ایجاد نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۰، ۱: ۳۶۸).

نکتهٔ دیگر که در تحلیل قاعدهٔ اعطا اثرگذار است، توجه به این جهت است که معلول دارای جهات کمال و نقص بوده و بر حسب عمومیت این اصل، شبههٔ سرایت نقص و ضعف و حدود اشیا در خالق هستی پیش خواهد آمد، زیرا هیچ شأنی از شئون مخلوق، به طور مستقل برای او حاصل نشده، بلکه از جانب علت به او رسیده است؛ پس معطی جسمیت، خود باید جسم باشد و معطی ضعف خود باید ضعیف باشد و همچنین... در پاسخ به این پرسش بیان داشته‌اند که: لازم است حدود وجود را به ماهیات اشیا نسبت داده و ماهیت را عدمی معرفی کرد و معتقد شد: «عطای خداوندی انسانیت نبوده، زیرا انسانیت ماهیت است و ماهیت قابل جعل و اعطا نیست، بلکه آنچه قابل اعطاست، وجود انسانی است که خدا مرتبه‌ای از وجود را به او اعطا فرموده است؛ منتها از لوازم آن، مرتبهٔ حیوان ناطق بودن است که در مرتبهٔ تنزل از جهت حدّ عدمی آن، این ماهیت انتزاع می‌شود» (خمینی، ۱۳۸۵، ۱: ۳۸۹). برخی فیلسوفان به مطلق بیاض و سواد مثال زده‌اند که همهٔ مراتب سفیدی و سیاهی در آن جمع است؛ یا مطلق خط که شامل یک ذراع از آن یا دو ذراع نیز می‌شود. حال اگر سفیدی یا سیاهی یا خط را نامتناهی فرض گرفتیم، همهٔ خطوطی که فرض گرفتیم در آن هست، ولی نقایص آن (اندازه و کیفیت) مربوط به ماهیت خط یا رنگ است که در آن نامتناهی فرض ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۰). بنابراین، خداوند متعال که معطی وجود و کمالات آن است، تنها به صفت کمال متصف گشته و نقص و ضعف از ناحیهٔ ماهیات عدمی حاصل می‌شود؛ البته دقیق‌تر آن است که گفته

شود: نقص و ضعف، فقدان کمال وجود بوده و معنای عدمی شمرده می‌شود. و شکی نیست که معنای عدمی در وجود راه نداشته و سلب آن مستلزم اثبات کمال برای وجود است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۰۱).

کاربردهای قاعده

قاعده اعطا از جمله قواعد کارآمدی است که در علوم مختلف عقلی، کارکردهای گوناگونی داشته و اندیشمندان با اختلاف اساسی در معناشناسی آن، در استدلال‌های خود از این قاعده بهره‌مند شده‌اند. اما خاستگاه اصلی این قاعده، در حکمت متعالیه تلقی گشته و بیشترین انطباق را بر نظام معرفت ربوبی صدرایی پیدا کرده است؛ از این رو لازم است کاربرد گسترده قاعده اعطا در حکمت صدرایی مورد کاوش قرار گیرد که در ادامه به برخی از موارد آن اشاره می‌شود.

۱. اثبات وجود خدا از طریق برهان «محرک اول»

همواره یکی از بحث‌های محوری فیلسوفان، خداشناسی بوده و یکی از استدلال‌هایی که برای اثبات وجود خداوند مطرح شده، برهان «حرکت» است. این برهان با نام‌های دیگر (محرک اول یا محرک نامتحرک) از ارسطو (۳۲۳ پیش از میلاد) گرفته شده (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۱۴) و می‌کوشد با در نظر گرفتن معنای حرکت (خروج از قوه به فعل) و فرض وجود آن در ممکنات به جهت وجود کون و فساد، ثابت کند منشأ حرکت متحرک نمی‌تواند در خودش باشد، زیرا مستلزم سکون آن شیء متحرک است و این خلاف فرض خواهد بود؛ بنابراین لازم است محرک، خارج از متحرک تلقی گردد. ارسطو حرکت‌های سه‌گانه (کمی، کیفی و آینی) در هر شیئی را مستلزم وجود محرک دانسته و برای این‌که امر بالقوه به فعلیت (حرکت) برسد، لازم می‌داند که امر بالفعلی بیرون از آن باشد تا در فعلیت او اثرگذار گردد.

ملاصدرا مانند دیگر فلاسفه، برهان حرکت را مطرح و تقریر ارسطویی را تبیین کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۳۸)، اما خود معنای جدیدی برای حرکت ارائه کرده و آن را مساوق با کمال دانسته است. وی معتقد است، حرکت داخل در هیچ مقوله‌ای نیست، بلکه نحوه‌ای از انحاء وجود است. حرکت از سنخ وجودات است، نه از سنخ ماهیات (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ۱۱: ۵۹).

در برهان حرکت، قضیه‌ای عقلی نهفته است که رهیافت برهان محرک اول را به قاعده اعطا روشن می‌سازد، زیرا «محال است مفیض عیناً مستفیض از همان مفیضیت خودش باشد. محال است فاقد، معطی باشد و معطی یک چیز، فاقد همان چیز باشد. متحرک از آن جهت که حرکت را قبول می‌کند، یعنی آن را ندارد و آن چیزی که حرکت را می‌دهد، یعنی کمالی را افزه می‌کند،

ولو آن کمال به شکل حرکت نباشد و به شکل دیگری باشد (فیض و کمال تقریباً مساوی یکدیگرند). اگر قبول کردیم که حرکت کمال است (کمال اول) و قبول کردیم که معطی کمال، محال است که فاقد آن کمال ولو به نحو اعلا باشد، پس محال است که یک شیء، خود محرک خود باشد؛ یعنی متحرک عین محرک و یا بی‌نیاز از محرک باشد» (مطهری، ۱۳۹۰، ۱۱: ۱۱۴).

ملاصدرا برهان حرکت را در تقریر جدیدی مطرح کرده و آن را اشاره به قاعده «بسیط الحقیقه» دانسته است، چراکه همه وجودات به وجود مفیض غیر متحرکی منتهی می‌شوند. حال اگر مبدأ افاضه، خود فاقد کمال وجودات باشد، هیچ گونه افاضه‌ای صورت نمی‌گیرد؛ بنابراین، ذات بسیط الحقیقه جامع وجود همه اشیا خواهد بود. سپس وی می‌افزاید: «این مطلب شریفی است که روی کره زمین کسی را آگاه از آن نیافتم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۳۸).

۲. صفت علم خداوند

روش متکلمان اسلامی در اثبات صفات الهی، بر دو گونه استوار است: ۱. استفاده از ملازمات عقلیه در نظم یا حدوث ممکنات (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲: ۱۰)؛ ۲. بهره‌گیری از صفت وجوب وجود در حق متعال (حلی، ۱۳۸۲: ۳۴). ولی حکمت متعالیه در طریق کشف صفات الهی، روش دیگری را پی گرفته و راه‌های دیگر را بعید از صواب تلقی کرده است. ملاصدرا با دور دانستن راه‌های ذهنی و مفهومی از طریق ملازمات عقلیه (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۱۲۹)، راه حقیقی شهود معرفت به صفات الهی را از طریق قاعده اعطا تلقی کرده و بیان می‌دارد که: چگونه انسانی که دارای فطرت عقلی است، اجازه می‌دهد که بخشنده کمال علم، خود دارای آن نباشد؟! (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۷۵).

ملاهادی سبزواری نیز همین معنا را در بیت شعری بیان داشته و فرموده است: «و هو تعالی عالم بالذات إذ منه وجود عالمی الذات أخذ» (سبزواری، ۱۳۷۹، ۳: ۵۶۲). او در تبیین علم الهی بیان می‌دارد: با توجه به قاعده معطی الشیء، هیچ کمالی از صقع ذات ربوبی و گستره نور وجودی او خارج نیست تا نوبت به واسطه صور و علم حصولی برسد (سبزواری، ۱۳۷۹، ۲: ۴۸۷). از این رو، نحوه فاعلیت خداوند نیز فاعلیت بالعناية تلقی شده که به نفس علم حضوری از مبدأ به کمالات خویش، اشیا موجود می‌گردند.

۳. صفت قدرت خداوند

آنچه در حکمت متعالیه در باب قدرت خداوند مطرح است، از معنایی خاص حکایت می‌کند، به طوری که قدرت، به معنای مبدئیت فعلی است که علم حضوری به معلول، سبب سوق فاعل

به سوی آن فعل شده است (فاعل بالعنایة) و از سویی، در خداوند متعال تنها مبدئیت نسبت به فعل وجود داشته، ولی مبدئیت در ترک فعل، نسبت به ذات حق عقلاً منتفی است، چراکه لازمه آن انقطاع فیض از ذات فیاضی است که هیچ بخل و وضعی در او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۱۳۸)؛ از این رو، تعریف متکلمان از قدرت به «صحة الفعل و الترك» مورد پذیرش فلاسفه قرار نمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۱). بر این نظر، لازم است قدرت خداوند را به معنای مبدئیت به نحو فیضان و تنزل و یا به تجلی ذات حق دانست و ازلیت فعل الهی و عدم محدودیت آن در ناحیه زمان را قبول کرد. با توجه به این که «هر کمال و فضیلتی در وجود می‌بایست در ذات واجب‌الوجود فی حد ذاته موجود باشد، پس خداوند متعال عین قدرت و اصل کمال است؛ اگرچه مبادی قدرت مخلوقات از تصور، تصدیق و شوق، در خداوند راه ندارد و از هر نقصی منزّه و مبراست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۳۶۱). از این رو، در اثبات صفت قدرت خداوند نیز از حد وسط اعطا استفاده می‌شود؛ این در حالی است که متکلمان اسلامی، وجوب وجود را علت حمل قدرت بر ذات الهی دانسته‌اند.

۴. صفت حیات الهی

«حیات» در صفات خداوند، از دو معنای «علم» و «قدرت» سرچشمه گرفته و معنای آن، مبدأ ادراک و فعل بوده و صفت مشبهه آن با واژه «حی» به معنای «درآک فِعال» آمده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۱). حکمت متعالیه، حیات و وجود را دارای هم‌پوشانی دانسته و تصریح می‌کند که نفس وجود، همان حیات ساریه خداوند در همه اشیاست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۲: ۶۷۰).

از سویی، برخی فلاسفه خاستگاه این صفت را برگرفته از آیات و روایات دانسته و در تفسیر آن، معنای ایجابی گفته‌شده را ترجیح داده‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۳)، ولی متکلمان اسلامی با استفاده از حکم عقل، اتصاف به علم و قدرت را بدون حیات، خلاف ضرورت عقل می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۴۳)؛ اما حکمت متعالیه، راه اثبات حیات خدا را از طریق قاعده اعطا معرفی می‌کند، چراکه معطی حیات خود باید دارای آن در اعلی المراتب باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۲).

۵. بساطت ذات الهی

مسئله بساطت حق متعال در فلسفه حکمت متعالیه، با تقریر خاصی بیان می‌شود. ابتدا دامنه نفی ترکیب از اجزای خارجی به اجزای ذهنیه توسعه می‌یابد؛ سپس مسئله ماهیت

نداشتن ذات الهی است که به نفی جنس و فصل (اجزای ذهنیه) منجر می‌گردد. طبیعی است که حقیقت فاقد جنس و فصل، ترکیب خارجی نیز نخواهد داشت. این بخش از تقریر دلیل، مطابق با حکمت مشاء و نیز کلام اسلامی است؛ آنچه حکمت متعالیه را در این زمینه از دیگر مکاتب، متمایز کرده، تبیین جدید آن از ترکیب فقدان «لیس» و وجدان «أیس» است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۰). بنا بر نظریه اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، همه اشیا مرکب از وجود و ماهیت هستند. با توجه به عدم ترکیب خداوند از فقدان و وجدان، عقل لازم می‌دارد که ذات خداوند (معطی شیء) همه کمالات وجودی را در مرتبه لایتناهی داشته باشد و هر گونه ترکیبی از آن منتفی گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۳۳۷). در بحث اسما و صفات نیز «همه صفات کمال، عین ذات حق بوده و اختلاف در صفات، ناظر به جهت مفهوم آنهاست، ولی از نظر مصداق، حقیقت واحدی است که جامع همه کمالات وجودی به صورت نامتناهی است» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۲۰۲).

۶. سنخیت میان علت و معلول

چنانچه گفته شد، حکمت متعالیه معتقد است که مبدأ متعال، افاضه‌کننده وجود و هر کمال وجودی دیگر برای همه اشیاست و از آن‌جا که علت فاعلی، مقتضی وجود برای معلول است و معطی کمال می‌بایست فاقد آن نباشد، پس علت فاعلی واجد کمال معلول بوده و معلول نیز وجود علت را در مرتبه نازله ممتل ساخته است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۹۴)؛ از این رو، سنخیت میان حق متعال با مخلوقات، لازمه قاعده اعطا خواهد بود.

۷. قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»

حقیقتی که به تمام معنا بسیط باشد، همه وجودات را در بر گرفته و در عین حال، هیچ گونه محدود به حدود آنها نمی‌شود. ملاصدرا از این قاعده با عبارت «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» یاد کرده و فهم آن را از سخت‌ترین معارف ربوبی که درک دقیق آن بر دل‌ها سنگین آمده، دانسته است. سپس او در ادامه می‌گوید: عارفان از وجود مطلق و مقید، معنای دیگری غیر از نظر فلاسفه اراده کرده‌اند، زیرا ایشان وجود مطلق را غیرمحصور در حدود عدمی ماهیات دانسته و به جهت این‌که آن وجود، مبدأ هستی و کمالات ماهیات است، نباید فاقد وجود تلقی گردد، چراکه معطی شیء فاقد آن نیست؛ از این رو، هستی مطلق اقتضا دارد که همه کمالات از ناحیه او افاضه گشته و وجود مخلوقات، ظهور او و شأنی از شئون وی محسوب شوند. از سویی، مبدأ هستی و هر فضیلتی سزاوارتر به آن، از هستی‌یافته‌ای است که به او واجد فضیلت شده

است؛ بنابراین خداوند، هستی همه موجودات بوده و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در حق متعال صادق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۰).

بنابراین قضیه «معطی کمال فاقد آن نیست»، بیان سلبی نسبت به معنای قاعده بسیط الحقیقه است و روشن است که بر حسب عبارت ملاصدرا مراد از فاقد نبودن، عدم قصور و فقدان شذوذ هر کمال وجودی در مبدأ و علت فاعلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۳۰۷).

اثبات پذیری قاعده

آنچه لازم است پیش از بیان ادله اثبات یا نفی قاعده بررسی شود، مسئله استدلال پذیری است. این قاعده با رویکردهای گوناگونی روبه‌رو شده است؛ برخی جایگاه آن را در میان ارتکازهای عقلایی دانسته و برخی دیگر از آن به عنوان امر فطری یا بدیهی نام برده و در پاره‌ای از تعبیرات، اصول پیش فرضی برای اثبات آن در نظر گرفته‌اند.

دیدگاه ارتکاز عقلایی، حقیقت قاعده اعطا را از رویکرد تکوینی به جایگاه اعتباری تبدیل کرده و دیدگاه جدیدی در معناشناسی آن فراهم می‌سازد؛ برای مثال، در مسئله عدالت فردی و اجتماعی از این قاعده این‌گونه استفاده شده که: «هرچند این مطلب (قاعده اعطا) در امور حقیقی مطرح است، نه اعتباری و در حکمت نظری طرح شده، نه حکمت عملی، لیکن درباره امور اعتباری و در قلمرو حکمت عملی در حدی که مناسب آن باشد، قابل تبیین است؛ به این تقریر که جامعه از افراد تشکیل می‌شود. حال چگونه می‌توان از مصالح فرسوده، غیرمقاوم و سست، بنیانی مرصوص ساخت؟» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۱۱).

بنا بر معنای مزبور، این قاعده در احکام تکلیفیه، که موجب سرایت محبوبیت و مبعوضیت می‌شود، جاری خواهد بود. البته اعتبارات قانونی نزد علمای اصولی، دارای ثبات و تأصل خاصی در ظرف عالم اعتبار است، زیرا جعل آن‌ها تابع مصالح و مفاسدی است که در نفس انسان‌های مکلف متحقق می‌گردد (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۴۸).

دیدگاه دوم، حکم به بدهت و ضرورت قاعده کرده‌اند (مطهری، ۱۳۹۰، ۱۱: ۱۱۴). گمان می‌رود مقصود حکمت متعالیه از بدهت، اولیات از اقسام بدیهیات نباشد، زیرا این قاعده هر چقدر که مسلم باشد، ولی 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. از این رو، در پاره‌ای کتب فلسفی دعوت به تأمل در این قاعده شده تا بتوانند در نهایت، به فطری بودن آن حکم کنند (ر.ک: ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۰، ۱: ۳۷۱).

بیشتر کتب فلسفی از تعبیر «فطرت» برای قطعی بودن قاعده اعطا استفاده کرده (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۹) و معتقد شدند که به مقتضای فطرت سالم، اعطای شیء از روی فقدان، هرگز امکان پذیر نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۰، ۱: ۳۶۸).

در این دیدگاه، منظور از «فطرت» همان قضایای فطری منطقی است، چنانچه از تعبیر ملاصدرا در نسبت دادن فطرت به عقل روشن می‌گردد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۷۶)؛ اگرچه از برخی عبارات ظاهر می‌شود که مراد از فطرت، همان سرشت و جبلت مقصود باشد که در برابر قوه عاقله قرار می‌گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۱۱).

نکته‌ای که انسان را در این برداشت به تأمل وامی‌دارد، توجه به مبنای قاعده اعطاست، چراکه 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 اعطا موضوع نخواهد داشت، اما اگر علم خداوند به معلولات را عین معلومات دانسته و تنها سبب موجود شدن اشیا را علم حضوری که عین ذات مبدأ است تفسیر کنیم، خدا را مطابق دیدگاه حکمت متعالیه، فاعل بالعنایه معرفی کرده و لزوم واجد بودن معطی وجود معنا پیدا می‌کند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۲۳۰-۲۳۱). از این رو، با توجه به دیدگاه ملاصدرا در مسئله رابطه علم خدا با مخلوقات، نمی‌توان حکم به فطری بودن قاعده اعطا داده و یا آن را در بخش بدیهیات عقلی به حساب آورد، چراکه موضوع عطای الهی در این دیدگاه، از مسائل عقل نظری و دارای پیش‌فرض‌های عمیق فلسفی و متوقف بر قبول نحوه فاعلیت خداوند و سریان‌پذیری وجود بر مبنای حکمت صدراپی است.

در نهایت می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت: برداشت عمومی از قاعده که در فقه و علم اخلاق نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد - چنانچه عبارات آن گذشت - بدیهی و غیر قابل انکار است، اما اگر از این قاعده به عنوان حدّ وسط در اثبات صفات خداوند یا قواعد عقلی دیگر - مانند سنخیت و بسیط الحقیقه - بهره‌برداری شود، تردیدی نیست که باید با توجه به اصول پیش‌فرض در آن، به نظری بودن و اثبات‌پذیری قاعده حکم کرد و نسبت بدهامت یا فطرت به آن را، برگرفته از عامه‌انگاری در این قاعده فلسفی و موجب تحلیل التقاطی در معنای آن دانست.

برداشت‌ها و انتقادات

این قاعده عقلی - چنانچه اشاره شد - با سه گونه هستی‌شناسی در ارتباط خالق و مخلوقات، قابل تصور بوده و بر هر یک از آن‌ها برداشت خاصی از این اصل، می‌توان ارائه کرد:

۱. دیدگاه وحدت اطلاق وجود

در این دیدگاه، وجود دارای وحدت شخصی بوده و حدود متکثرات، همان تتطور و تشأن حق است. وجود حق متعال، همان وجود ساری در هیاکل ماهیات و ممکنات، به نحو لا بشرط مقسمی (خالی از اطلاق و تقيید) بوده و کثرات، همان ظهور خداوند در نظر گرفته شده و مراتب آن‌ها، تشکیک در ظهور تلقی می‌گردد، نه تشکیک در وجود (قیصری، ۱۳۷۵: ۶)؛ به تعبیر دقیق‌تر: آنچه جز او به نظر رسد، نقش دومین چشم احوال باشد، زیرا آنچه در دار وجود است، وجوب بوده و بحث در امکان، برای سرگرمی است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۸: ۱۰۷). این دیدگاه در کتب اهل عرفان، به‌خصوص ابن‌عربی به روشنی دیده می‌شود و در برخی عبارات، نام «وحدت اطلاق» و در پاره‌ای دیگر، از اسم «وحدت تشکیکی اخص الخواصی» استفاده شده است (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۰۶).

با توجه به مبنای عارفان در وحدت شخصی وجود، نسبت به معنای قاعده اعطا باید این‌چنین گفت: وجود حق بدون لحاظ مظاهر و کثرات، هیچ حد و ماهیتی در او راه ندارد، و با لحاظ آن‌ها (اشاره به آن شیء) دارای اسما و صفاتی است که در نظر عقلی، از کثرت و تعدد برخوردار است و محال است که لحاظ وجود در اسما و صفات (مجال حق) شده باشد، اما مقام ذات باری از آن عاری باشد، چه این‌که در مظاهر حق به جز وجود الهی، ظهور و جلوه در لحاظ عقل ننموده است.

بنا بر دیدگاه عرفانی، تعبیر به «وجدان» و «فقدان» گونه‌ای از تسامح در کلام به حساب می‌آید، زیرا معطی وجود، عین همه اشیا تلقی شده است؛ از این رو، حقیقت مطلب را با واژه‌هایی مانند: «ظهور» و «بطون»، آن هم به لحاظ چشم عقل، باید بیان کرد. از این رو، منظور از عدم فقدان همان مقام وجود منبسط (وجود سعی) است که از آن به «وجود لا بشرط مقسمی» نیز تعبیر کرده‌اند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۶۴).

این دیدگاه با انتقادات فراوانی روبه‌رو شده است که به جهت عدم توانایی عقل از ادراک حقیقت وجود و نحوه سریان آن در ممکنات گفته‌اند: این نظریه در واقع، بیان نظری تجربه باطنی و شهود عرفانی است یا این‌که: «طور و راء طور العقل»؛ چنانچه شهید مطهری نیز فرموده است: «البته یک فیلسوف با عقل فلسفی، هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود؛ یعنی نمی‌تواند کثرات محسوس را به کلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد، و بعد هم قهراً باید بگوید ماده وجود ندارد، حرکت وجود ندارد... این کثرت‌ها وجود ندارند و در تمام این‌ها فقط ظهور ذات حق را بخواهد ببیند؛ یعنی این نظریه به این معنا و به این شکل، قابل توجیه

فلسفی نیست» (مطهری، ۱۳۹۰، ۹: ۱۸۴). وی در شرح منظومه پا را فراتر نهاده و صراحتاً وحدت عرفانی را مورد نقد قرار می‌دهد. او در استدلال بر بطلان آن می‌نویسد: «زیرا همان‌طور که بالبداهه می‌دانیم "واقعیتی هست" و جهان برخلاف نظر سوفسطاییان پوچ اندر پوچ نیست، می‌دانیم واقعیت دارای نوعی کثرت است و ماهیات گوناگون به تبع وجود موجودند و این ماهیات عین یک‌دیگر نمی‌باشند و ممکن نیست وجودی که هیچ نوع کثرتی در او نیست، منشأ انتزاع ماهیات گوناگون باشد» (مطهری، ۱۳۹۰، ۵: ۲۱۹).

اشکال دیگر این‌که، بر اساس نگاه عرفانی به هستی، وجود منحصر در حق متعال بوده و هیچ کثرت عینی در وجود نبوده و مراتب وجود نیز با بساطت خداوند سازگار نیست؛ از این رو اعطا کردن وجود، موضوعاً باطل و بی‌اساس تلقی می‌شود، زیرا حقیقت وجود منحصر در حقیقتی عینی بوده و افاضه و اعطای حقیقی، خلاف فرض اطلاق عینی وجود است. میرزا جواد خراسانی در همین زمینه می‌نویسد: «در صورت قول به وحدت و تغایر اعتباری کثرات، در عالم ایجاد، نه اعطاکننده و نه اعطاشده ای باقی می‌ماند. پس بنابر دیدگاه کثرت اعتباری، قاعده باطل خواهد بود» (خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۴۶۲).

۲. دیدگاه وحدت تشکیکی وجود

نظر دیگر که در ابتدا مورد پذیرش حکمت متعالیه قرار گرفته، همان تشکیک خاصی در وجود است، زیرا علاوه بر صدق مفهوم وجود بر افراد خود به نحو شدت و ضعف (تشکیک عامی)، حقیقت هستی نیز دارای قوت و ضعف است. روشن است که مراد از تشکیک خاصی در وجود، اشتداد در کمیت و کیفیت آن نیست، چراکه وجود دارای مقدار و اندازه نیست، بلکه مراد از شدت و ضعف، همان وجدان و فقدان وجود است که مرتبه ادنی به مافوق خود مقید و محدود می‌گردد، اما مرتبه اعلی نسبت به ادنی حد بر نمی‌دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲۶)، چه این‌که مستلزم تقيید به مرتبه پایین‌تر از خود می‌گردد و این خلف فرض اعلی بودن آن است.

بنا بر این دیدگاه، معنای قاعده اعطا این‌گونه بیان می‌شود: وجودات امکانی در عالم، به حقیقت دارای مراتب قوی و ضعیف هستند و هر مرتبه، کمال نازل نسبت به مرتبه بالاتر از خود است. از سویی، مراتب ممکنات همان حدود عدمی آن‌ها (فقدان وجود) بوده و در این جهت نیازمند به علت، بلکه عین نیاز به آن (معنای ربطی) هستند؛ در غیر این صورت، معلول در ذات خود مستقل گشته و علت هستی (خداوند)، مرکب از وجدان خود و فقدان آن مرتبه می‌شود و شکی نیست که ترکیب در ذات الهی ممتنع است. حال با توجه به این‌که در مراتب طولی وجود،

هر مرتبه نسبت به درجه پایین‌تر، علت فاعلی آن بوده، و فاعلیت آن نیز به سرایت وجود (فاعلیت بالعنایه) تلقی شده، لازم است معطی وجود دارای کمالات مرتبه ادنی بوده، بلکه در قوت وجود از اشتداد وجودی بیشتری برخوردار باشد.

این دیدگاه مورد پذیرش عرفا و خود ملاصدرا در نهایت امر نبوده و پیروان حکمت متعالیه نیز به گونه‌های مختلفی به نقاط ضعف آن اشاره کرده‌اند. علامه طباطبائی در برخی آثار خود، وحدت اطلاقی را مانند دلیل وارد بر وحدت تشکیکی دانسته، ولی تشکیک را در موضوع خود دارای جایگاه معرفتی شمرده است (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۷۲). او اشکالاتی نیز به تقریر صدرایی دارد. وی می‌نویسد: «این مرتبه بالااضافه به مراتب بعدی حد ندارد؛ و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است؛ ولی همان انتفای حدود، خودش حدی است و ارتفاع تعینات، خودش تعینی است. پس مرتبه عالییه مفروضه، تعینی است در عداد بقیه تعینات، و حدی است در جرگه سایر حدود؛ اگرچه مقدم است در تحقق نسبت به باقی مراتب» (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۶۹).

علامه بیان دیگری در تقریر اشکال فرموده است و آن این‌که: اگر حدود و تقییدات ممکنات برداشته شود و خداوند مطلق فرض گردد، باز هم این اطلاق و تقیید، هر دو قسیم وجودی هستند که مقسم آن‌ها بوده و عاری از هر دو (لابشرط مقسمی) تلقی می‌شود. از این رو، اطلاق و صرافت خدا و نفی مراتب بنا بر وحدت تشکیکی، خود نوعی تقیید نسبت به اطلاق مقسمی خواهد بود. از این نظر، ایشان وحدت تشکیکی را به وحدت اطلاقی ارجاع می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۷۰). بنابراین ادعای این‌که «مفاد این قاعده (اعطا) در نهایت اعتبار و استحکام است و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را انکار کند» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۰: ۱، ۳۶۸)، بیش از یک گمانه‌زنی نبوده و جایگاه علمی ندارد، زیرا به مقتضای بیان علامه، تشکیک در مراتب وجود، مستلزم نقض صرافت وجود حقّ متعال در اعلی‌المراتب خواهد بود. از این رو، گفته برخی که: «تمام کمالات معلول، به نحو لفّ و بساطت در علت موجود است و هیچ‌گاه نمی‌توان کمالی را در معلول جست‌وجو نمود که در علت نباشد» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۰: ۱، ۳۶۸)، مورد نقد قرار می‌گیرد، چراکه لفّ و بساطت در وجود حقّ متعال، همان اطلاق قسمی است که خود نوعی محدودیت شمرده می‌شود. از این رو، علامه طباطبائی در رسائل توحیدیه پس از نسبت دادن وحدت اطلاقی به شرایع و ادیان الهی - که در جای خود مورد نقد است - نظریه تشکیک را مرتبه کامل توحید تلقی نمی‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۵ق: ۱۶).

نکته قابل ملاحظه در این حمل، آن است که برخلاف ظاهر جمله، انسان در عالم خارج نیست و معنای این جمله به صورت عکس حمل است، زیرا موضوع از محمول انتزاع شده و به

این معنا خواهد بود که: وجود، انسان است. وجود، شجر است و... از این رو، ملاصدرا برخلاف دیگر فلاسفه معتقد است: «چه ضرورتی دارد که شما فرض کنید در هر قضیه‌ای باید حکم به ثبوت شیء لشیء باشد؟ بلکه قضایا دو جور است: قضایایی که حکم به "ثبوت شیء لشیء" است؛ و گونه‌ای دیگر از قضایا داریم که در آن‌ها محمول، نفس ثبوت موضوع است نه "ثبوت شیء للموضوع"» (مطهری، ۱۳۹۰، ۹: ۱۴۷). و نیز وی تصریح می‌کند: «حکم به وجود نسبت به ماهیت در هر وقتی از اوقات، ناشی از پرده بر چشم و اشتباه در حکم نمودن است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۲۸۹). بر اساس نظریه تشکیک خاصی، لازمه اعطای وجود در عالم خارج به ماهیات، اصل‌انگاری آن‌ها بوده و اما اعطای وجود به نفس وجود نیز معنای محصلی نداشته و تصور فقدان و وجدان در آن، سالبه به انتفای موضوع است و نوبت به این نمی‌رسد که بگوییم معطی شیء، فاقد آن نخواهد بود. بنابراین، جایگاه قاعده اعطا در حکمت متعالیه، دچار اشکالات مبنایی و بنایی است و معنای صحیحی از آن را نمی‌توان مورد تصدیق عقل قرار داد.

۳. دیدگاه تباین وجودات

در صورتی که به نظریه اصالت و وحدت وجود قائل نشده و علیت نیز مستلزم سنخیت در علل ارادی دانسته نشود - چنانچه متکلمان اسلامی بیان کرده‌اند - می‌توان معنای صحیحی برای قاعده اعطا بیان کرد و آن این‌که خداوند معطی کمالات است، اما فاعلیت او به گونه تجلی در مظاهر هستی نبوده و علم حضوری او نیز سبب وجود یافتن اشیا نیست (فاعل بالعیان صدراپی)، بلکه او فاعل بالاراده و اراده وی نیز همان اعمال قدرت اوست، نه صرف علم به مصلحت؛ از این رو علت یا فاعل حقیقی، ایجادکننده اشیا بوده و مصحح فعل او اراده است و اراده نیز از مقام قدرت حق متعال پس از اعمال آن انتزاع می‌گردد. بر این اساس، هیچ‌گاه فاعلیت حق متعال مستلزم سنخیت با فعل وی نبوده و اشیا در عالم حادث به حدوث «لا من شیء» تلقی می‌گردد (ر.ک: سیدان، ۱۳۹۱: ۱۲۰-۱۲۵). این دیدگاه بیان می‌دارد: اختیار خداوند در صورتی پذیرفته شده است که فاعلیت ارادی مورد قبول واقع شود و در غیر این صورت، اگرچه فاعل به فعل خود عالم بوده، اما صدور فعل از وی ضروری تلقی شده و به تعبیر دقیق‌تر: ذاتاً مجبور به خلقت خواهد بود و فعل ازلاً و ابداً از خدا انفکاک نمی‌پذیرد (ر.ک: سیدان، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۴۳).

با توجه به معنای فاعلیت خداوند متعال و بینونت او با اشیا، برداشت دیگری از قاعده اعطا می‌توان ارائه کرد و آن این‌که: شکی نیست که فاعل بالاراده لازم است عالم و قادر بر فعلش باشد؛ پس معطی شیء که همان ایجادکننده آن است، فاقد کمال علم و قدرت نیست، زیرا

ممتنع است اراده حق به اعطا و ایجاد اشیا تعلق گرفته، ولی عالم و قادر بر آن نباشد. در این دیدگاه، با توجه به نفی سنخیت میان خدا و مخلوقات از نظر عقلی، تأکید می‌گردد که هستی الهی سریان‌ناپذیر بوده و اساساً حقیقتی به نام نور وجود در خارج، مصداق عینی و خارجی ندارد و مفهوم هستی دارای معنای انتزاعی از تحقق اشیا و ماهیات خارجی خواهد داشت. از این رو، ترکیب از وجدان و فقدان به معنای فلسفه صدرایی، در ذات باری تعالی، سالبه به انتفای موضوع است. پس ملازمه میان فاعلیت و حکمت در خلقت اقتضا می‌کند که عطیه الهی برگرفته از مبدئی دارای کمال علم و قدرت باشد و در غیر این صورت، به حکم عقل، انفکاک علم و قدرت از قصد و اراده لازم خواهد آمد.

میرزا جواد خراسانی در مقام بیان مقصود صحیح از قاعده برآمده و می‌نویسد: «مقصود ایشان از اعطا، همان تسلط و مالکیت است... پس معطی فاقد قدرت و استیلا بر فعل خود نخواهد بود» (خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۴۶۲)، و همین معنا در کلمات برخی دیگر از ناقدان فلسفه آمده است (رشتی، بی تا: ۳۷۱).

۴. کمالات نوریه و قاعده اعطا

برخی اندیشمندان با نظر به این پیش فرض که اشیا به دو قسم «نورانی» و «مظلم» بالذات تقسیم می‌گردد - که در جای خود باید مورد تأمل قرار گیرد - معنای قاعده اعطا را این گونه بیان کرده‌اند: «تنها نسبت به همین کمالات نوریه غیر سنخ ثبوت مخلوقات، اگر گفته شود که عقلاً به قاعده معطی الشیء لا یكون فاقداً له، ذات مقدس و اهب العطايا و الکمالات خود بذاته واجد لجميع الکمالات، آن را سخنی به غیر مورد نتوان گفت» (تهرانی، بی تا: ۴۳-۴۴) و در ادامه، رابطه ذات قدوس حق با کمالات نوری به همین قاعده توجیه می‌شود که: «بسیط الحقیقة الذی عین الکمالات النوریة واجد لتمام الکمالات النوریة و الا یلزم ترکیبه و هو خلف» (تهرانی، بی تا: ۴۳). و به عبارت روشن تری نیز بیان فرموده‌اند: «منها: انه یلزم علی القول بالحقائق المتخالفة عدم صحة القاعدة البديهية: ان معطى الشیء لیس فاقداً له بالنسبة الی المبدأ المتعال. و فیه ان هذه القاعدة تتم فی ما اذا كان المعطى اعطائه من ذاته و اما بالنسبة الی المبدأ المتعال الذی اعطائه حقائق الاشیاء... کان بالابداع لا من شیء فلا. نعم هذه القاعدة تتم فی اعطائه الکمالات النوریة التی لیست من سنخ حقیقة الاشیاء» (تهرانی، بی تا: ۱۳). از سویی، ذات مقدس حق، شایسته تحدید نیست و لازم است کمالات نوری در او عین ذات تلقی شود؛ پس هر کمال نوری و فیض کمالی که سنخ غیر نور، واجد آن شود همه، رشی از ذات قدوس غیرمتناهی خواهد بود» (تهرانی، بی تا: ۴۳-۴۴).

در نقد این دیدگاه لازم است حقیقتِ رابطهٔ کمالات نوری با ذات قدوس حق روشن شود؛ از این رو گفته می‌شود: کمالات نوری از دو حال خارج نیستند: ۱. حقیقت قائم بالغیر و مسبوق به عدم مقابل، نه عدم مجامع؛ ۲. هم‌سنخ با خداوند از جهت نور و کمال وجودی، نه در تعین خاص به آن‌ها.

اگر این کمالات مسبوق به عدم نبوده و مسانخ با حق متعال باشند، لازم است تفاوت را به اعتبار دانسته و قول به فاعلیت بالتجلی یا تملیک بالاشراق نور وجود حق را پذیرفت. تنها تفاوت میان این دو نظریه این می‌شود که عرفا، این قاعده را در تمام هستی گفته‌اند، ولی این دیدگاه، اختصاص به کمالات نوری داده و از حقایق مظلم بالذات استثنا کرده است، و اگر در رابطه با کمالات نوری پذیرفته شد که سنخ خدا نبوده و مانند حقایق مظلم بالذات، مسبوق به عدم مقابل هستند، بیان قاعده اعطا در کمالات نوری وجهی نخواهد داشت، زیرا فاعلیت خداوند در کمالات نوری مانند ظلمانیات، به ابداع و ایجاد از عدم بوده و اعطا به معنای اشراق یا اضافه، موضوعاً منتفی است. از این رو تنها معنای صحیح این است که معطی شیء فاقد قدرت بر ایجاد آن نخواهد بود و این معنا در کمالات نوری و ظلمانیات، مشترک و به یک معنا در هر دو ثابت است.

آنچه مسلم است، فعل خداوند متعال در عالم نورانیات و ظلمانیات، حادث بوده و مسبوق به عدم مقابل است. از این رو، دیدگاه تملیک لازم است به صراحت اظهار کند که کمالات نوری، همه مسبوق به عدم مقابل و حقیقتاً با خداوند هم‌سنخ نیستند و تعبیری مانند: «خلقت کمالات نوری به اشراق یا استشراق یا اضافه و استضاءه از ذات حق است» (تهرانی، بی‌تا: ۱۶)، ضرورت دارد حمل بر مجازگویی، تشبیه و استعاره شده و مجرد نور علم نیز حمل بر نسبیت گردد. البته با حسن نظر و تسامح، می‌توان احتمال داد که ایشان مخلوقیت نور علم و حیات و بقیه کمالات را مسبوق به عدم می‌دانند، اما تطبیق ایشان نسبت به قاعده اعطا بر کمالات نوری را مورد قبول ندانسته و باطل تلقی کرد.

نتیجه

قاعده «اعطا» در حکمت متعالیه از کارآمدترین قواعدی است که با خاستگاه عقلی در علوم فلسفه و کلام از آن بهره‌برداری شده و معانی مختلفی به خود گرفته است. برخی نیز برای آن جایگاه عقلایی تلقی کرده‌اند، ولی کاربرد عمده آن در دیدگاه حکمت متعالیه، بر مبنای وحدت تشکیکی یا اطلاقی وجود و مسائل پیرامونی آن است. این قاعده بنا بر تشکیک خاصی دچار اشکال عقلی لزوم تحدید و بساطت‌ناپذیری ذات حق متعال است و اگر به جهت ضرورت ارجاع تشکیک به وحدت اطلاقی، قائل به صرافت و بساطت حقیقی وجود شده، با توجه به اشکالات

این نظریه، جریان قاعده از اساس باطل تلقی می‌شود و موضوع اعطاء، فرض صحیحی نخواهد داشت. با جست‌وجو در خاستگاه‌های گوناگون قاعده می‌توان معنای صحیح معطی شیء را در فاعل دارای سلطه و مالکیت دانسته که در ایجاد مخلوقات، خود دارای علم و قدرت باشد. با توجه به اصل ایجاد و مسبوقیت حقیقی اشیا به عدم مقابل، نظریه واجدیت حق نسبت به کمالات نوری نیز موافق اصل حدوث حقیقی عالم تلقی نشده و تطبیق آن در مجرای مزبور، مستلزم سنخیت میان خالق و کمالات نوری می‌گردد.^۱

منابع

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن‌رشد اندلسی، محمد بن احمد، (۱۹۹۳)، تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق: محمد العریبی، بیروت، دارالفکر.
۳. ابن‌سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بوعلی)، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (المنطق)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۵. ابن‌فارس، احمد، (۱۳۸۹ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. اخوان الصفا، (۱۴۱۲ق)، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه.
۷. _____، (۱۹۹۷)، تاسوعات، بیروت، مکتبه ناشرون.
۸. ارسطو، (۱۳۶۳)، طبیعیات، ترجمه و مقدمه: دکتر مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
۹. تهرانی، میرزا جواد، (بی‌تا)، میزان المطالب، مشهد، شرکت چاپخانه خراسان.
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد، (۱۳۷۸)، مثنوی هفت اورنگ، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.
۱۱. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، حق و تکلیف در اسلام، قم، اسراء.
۱۲. جیرار، جهامی، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات الفلسفة عند العرب، بیروت، مکتبه ناشرون.
۱۳. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۱. شایان توجه است، بن‌مایه این مقاله برگرفته از درس استاد آیه‌الله سیدان - دام ظلّه - است که در چهار جلسه در مشهد مقدس، مقارن با اول فروردین سال ۱۳۸۶ شمسی برگزار گردید. این نوشتار با نوآوری در ساختار علمی و غنی‌سازی محتوای تحلیلی و انتقادی و نیز تکثیر مستندات از کتب فیلسوفان، عارفان و دیگر اندیشمندان، سعی در عرضه محتوا در قالب علمی جدیدی کرده است.

۱۵. خراسانی، محمدجواد، (۱۴۱۶ق)، *هدایة الامة الى معارف الائمة*، قم، مؤسسه البعثة، مطبعة امير.
۱۶. امام خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه*، تقریر: عبدالغنی اردبیلی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۱۷. رشتی، سیدکازم، (بی‌تا)، *مجمع الرسائل*، کرمان، چاپخانه سعادت.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الالفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
۲۰. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. سیدان، سیدجعفر، (۱۳۹۱)، *توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان*، قم، دلیل ما.
۲۲. سیستانی، سیدعلی، (۱۴۱۴ق)، *الرافد فی علم الاصول*، قم، لیتوگرافی حمید.
۲۳. شیرازی، محمد (ملاصدرا)، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، با حواشی: ملاهادی سبزواری و علامه طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. _____، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران، طهوری.
۲۷. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
۲۹. _____، (۱۴۱۵ق)، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
۳۰. _____، (۱۴۱۶ق)، *بدایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین بقم.
۳۱. _____، (۱۴۱۷ق)، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین بقم.
۳۲. _____، (۱۳۸۸)، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
۳۳. _____، (۱۳۸۹)، *توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی*، مشهد، علامه طباطبائی.
۳۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، *قواعد العقائد*، بیروت، دارالغریبة.
۳۵. قیصری، محمد داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشار علمی - فرهنگی.
۳۶. لاهیجی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، *شرح رساله المشاعر*، قم، بوستان کتاب.
۳۷. مدرس زنوزی، آقاعلی، (۱۳۷۶)، *بدایع الحکم*، تهران، احمد واعظی.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه امام خمینی رحمته.
۳۹. مولوی (جلال‌الدین بلخی)، محمد بن محمد، (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، تهران، امیرکبیر.
۴۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.