

نقدی بر طریق توماس آکوئینی در اصالت وجود

دکتر سید حمید طالبزاده*

دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۴/۱۲)

چکیده

این‌که چگونه وجود و ماهیت بر یکدیگر افزوده می‌شوند برای تبیین موجود خارجی اهمیت زیادی دارد، توماس به نظریه قوه و فعل رجوع می‌کند و ماهیت تام را به منزله قوه و وجود را به منزله فعلیت لحاظ می‌کند و از این رو در معنای قوه و فعل توسعه می‌دهد تا نسبت مفهومی آنها منحصر به حرکت نباشد و شامل هر موجودی که از وجود و ماهیت تشکیل می‌شود نیز، بشود. این مقاله ضمن طرح مبانی توماس، اصالت وجود او را مورد بررسی قرار می‌دهد و این نظر را مطرح می‌کند که توماس برخلاف رأی برخی توماس‌شناسان مشهور، اصالت وجودی نیست بلکه بدون التفات به تفکیک میان اشتراک معنوی و حمل متواطی که حکمای اسلامی به آن تأکید کرده‌اند به نظریه‌ای رسیده است که نقاط ضعف اساسی دارد.

واژه‌های کلیدی: ماهیت، قوه و فعل، وجود، اصالت وجود

* Email: talebzade@ut.ac.ir

مقدمه

توماس آکوینایی مشرب ابن سینایی تفکیک وجود از ماهیت را پذیرفته است و ماهیت من حیث هی را ماهیت صرف می‌داند که در آن وجود اخذ نمی‌شود (Aquinas, 1967: 54). ولی توماس رأی ابن سینا را در عروض وجود بر ماهیت طبق برداشت ابن رشد تفسیر کرد. ابن رشد پنداشته بود که ابن سینا به عروض مقولی وجود بر ماهیت نظر دارد و گویا وجود را نوعی عرض فرض کرده است^[۱]. زیرا وقتی ماهیت فی نفسه از مفهوم وجود تهی است پس چاره‌ای نیست جز این که وجود نسبت به آن عرضی باشد، گرچه مقصود ابن سینا از عرضی بودن وجود نسبت به ماهیت عرض باب‌ایساغوجی است ولی برداشت ابن رشد از آن، فلاسفه مسیحی را قانع کرده بود که وجود ابن سینایی از قبیل مقولات عرضی است. توماس نیز غالباً از نوشته‌های ابن رشد علیه ابن سینا سود می‌جست. ابن رشد بارها گفته بود که قول ابن سینا درباره مفهوم وجود و عروض وجود بر ماهیت برداشتی عامیانه را در قالب بیان فلسفی درآورده است. واژه عربی «موجود» در عرف عامیانه به معنای «یافته شده» فهم می‌شده است و عامه مردم وقتی موجود یا وجود داشتن را به کار می‌بردند کمابیش یافته شده یا یافته شدن در آنجا را مراد می‌کرده‌اند، مانند این که می‌گویند «وجدت الضال» (گمشده یافته شد)، یافته شده یا یافته شدن حالتی است که بر یک شیء اطلاق می‌شود و موجب شده تا موجود حالتی عارض بر ماهیت شیء تصور شود. با این فرض نسبت عرض وجود به ماهیات با دشواری‌های زیادی رو به رو می‌شود که رأی ابن سینا را به کلی مخدوش می‌سازد (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۳۶).

توماس به پیروی از ابن رشد هم مفهوم وجود و هم مفهوم واحد را از لابه‌لای کلمات ابن سینا مفاهیمی عرضی تصور کرده و بر آن خرده می‌گیرد:

ابن سینا فکر می‌کند واحد که مبدأ اعداد است واقعیتی را به جوهر می‌افزاید (وگرنه عدد که متشکل از آحاد است نمی‌تواند نوعی کمیت باشد) لذا واحد که با وجود مساوق است واقعیتی به جوهر موجودات می‌افزاید همان‌طور که سفید به انسان افزوده می‌شود^[۲]... در حالی که باید بگوییم واحد که مساوق با وجود است هیچ واقعیتی به موجود نمی‌افزاید»
(Aquinas, 1952:47).

توماس از یک طرف با رأی ابن رشد شارح ارسطو رو به رو است که جوهر را با نظر به خارج، جوهر می‌داند و ترکیب وجود و جوهر را در خارج امر گزارف می‌داند، به گمان ابن رشد جوهر خارجی با وجود آمیخته است و وجود همیشه وجود چیزی است و از آن جدا ناشدنی است، از طرف دیگر رأی ابن سینا را در تمایز وجود از ماهیت بی‌چون و چرا پذیرفته است و وجود را ذاتی ماهیت نمی‌داند اما عروض وجود بر ماهیت را بر نمی‌تابد و از آن حذر می‌کند. او راه سومی را پیدا می‌کند تا به فراسوی تعارض ابن رشد و ابن سینا برود. او نمی‌خواهد بین ابن رشد و ابن سینا مصالحه کند، او می‌اندیشد تا همراه با تمایز وجود و ماهیت، آن‌ها را تحت سیطره فعل وجود در متن واقعیت متحد کند او می‌خواهد به جای عارض شدن حالت وجود بر ماهیت، فعل وجود را بر ماهیت مستولی کند و ماهیت را به فعل وجود متحقق کند.

توماس برای گریختن از عروض وجود بر ماهیت ابن سینا اتحاد وجود با ماهیت را از سطح اتحاد جوهری با عرض به اتحاد میان قوه و فعل مبدل می‌کند:

هر چیزی که چیزی را از جانب غیر دریافت می‌کند نسبت به آنچه دریافت می‌کند بالقوه است و آنچه دریافت می‌دارد فعلیت آن است (Aquinas, 1983: 32).

حقیقت وجود، فعلی است که با ذات باریتعالی یگانه است و از جانب او به اشیاء داده می‌شود اما ماهیتی که دارای فعلیت وجود می‌شود مانند جوهری که دارای عرضی می‌شود، مثل موزی که زرد رنگ می‌شود نیست، بلکه قوه‌ای است که به مرحله فعلیت می‌رسد یا قوه‌ای است که از فعلیت بهره‌مند می‌شود.

اما مخلوقات در قیاس با خدا مانند هوا در قیاس با خورشید است که خورشید هوا را روشن می‌کند، خورشید بر حسب طبیعت خود دارای نور است و هوا با برخورداری از نور خورشید روشن می‌شود، اگرچه از طبیعت خورشید سهمی نخواهد داشت، هم‌چنین فقط خدا به موجب ذات خویش، وجود است، اما هر مخلوقی به واسطه بهره‌مندی^۱ وجود دارد، به طوری که وجود و ماهیت آن مغایر است. (Aquinas, 1952: 536)

بیان توماس چند پرسش را پیش می‌آورد که برای فهم مقصود او اهمیت دارد:

1. participation

- ۱- چگونه می‌توان فرض کرد که ماهیت بالقوه باشد و توماس به چه معنایی آن را در خصوص ماهیت به کار می‌برد؟
- ۲- وجود چگونه می‌تواند فعلیت ماهیت باشد؟
- ۳- مقصود توماس از این‌که ماهیت بالقوه با فعل وجود ترکیب می‌شود چیست؟
- ۴- ترکیب ماهیت با فعل وجود چگونه با بهره‌مندی از فعل وجود الهی یکسان است و این بهره‌مندی به چه معناست؟

پرسش نخست

توماس از هر کس دیگر بهتر می‌داند که قوه و فعل از شوؤن حرکت است و حرکت بنا به تعریف خروج از قوه به فعل است، حال چگونه می‌توان برای تبیین اتحاد ماهیت و وجود از مفاهیم مربوط به حرکت استفاده کرد؟ توماس برای رفع دشواری، معنای قوه را توسعه می‌دهد و آن را از انحصار حرکت و حتی از انحصار عالم طبیعت بدرمی‌آورد.

الف- هر چیزی که دو جنبه دارد، یکی مکمل دیگری و نسبت به آن همانند فعل است به قوه زیرا کمال هر چیزی فعل خاص آن است.

ب- آنچه از جهت فاعل در جهت چیزی واقع می‌شود فعل است زیرا فاعل آن چیز را به فعلیت در می‌آورد. از آن‌جا که علت جواهر معلول ذات الهی است و فعل از آن ناحیه است پس فعل در قوه واقع می‌شود و هر جوهر مفارق، مرکب از قوه و فعل است.

ج- هم‌چنین نسبت چیزی که بهره‌مند است با چیزی که از آن بهره‌مند است مانند نسبت قوه با فعل است پس نسبت هر شیء مخلوق با وجودش مانند نسبت قوه به فعل است.

د- این ترکیب در جواهر مجرد هم صادق است، جواهر مجرد هم از دو جنبه یعنی جوهر و وجود ترکیب شده‌اند و چون جوهر و وجود مغایراند و هر چیزی به موجب وجود داشتن به فعلیت می‌رسد پس وجود مکمل جوهر است و از این رو جوهر عقلی مرکب از قوه و فعل است (Aquinas, 1975, book two: 155-156).

بنابراین هر چیزی که با چیزی غیر خود به کمال برسد نسبت به آن کمال حیث فقدانی دارد و توماس حیث فقدانی را با قوه بودن یکی می‌گیرد و از این رو اگر چیزی را در نظر بگیریم که بدون امر دیگری ناقص است و به کمال نمی‌رسد نسبت به آن بالقوه است.

پرسش دوم

توماس وجود را فعل می‌داند و از آن به فعل وجود تعبیر می‌کند. وجود دلالت بر یک واقعیت خارجی یا حضور در میان واقعیات جهان نیست. وجود فعل پویا و تحرک آفرین است، چیزی که هست در حال بودن است. بودن حالتی ایستا، لخت و بی‌جان نیست، بودن یعنی در جنب‌وجوش بودن، در کار بودن، بودن یعنی طیش، آفرینش و اثر داشتن. همه اشیاء روی زمین در فعل بودن‌اند، ذواتی که به اتفاق در کرد و کارند. نیرویی آرامش‌ناپذیر و فعالیتی خستگی‌ناپذیر هر موجودی را از ژرفای واقعیتش به جلو می‌برد و آن را به تمامیتش یعنی به حقیقت آن‌چه در طبیعتش نهفته و توانایی دارد تا آن شود نزدیک می‌کند. فعل وجود حیات‌بخش کالبد ماهیات است و روشنایی بخش زوایای تاریک ذوات. ولی وجود به معنای شدن نیست و یا طرحی از حال حاضر به سوی آینده نیست، بلکه وجود در ثبات و سکون، وجود است.^[۳]

پرسش سوم

اما به چه معنا ماهیت با فعل وجود به‌مثابه قوه با فعل ترکیب می‌شود؟ توماس ترکیب قوه با فعل را در این بحث همانند ترکیب ماده و صورت تفسیر می‌کند، ولی باید توجه داشت که توماس در این بحث از ترکیب ماده و صورت در سطح طبیعیات فراتر می‌رود و از این ترکیب در سطحی مابعدالطبیعی سخن می‌گوید و توماس میان ترکیب جواهر مادی و صوری در طبیعت که یکی بالقوه و دیگری فعلیت بخش است با ترکیب ماهیت و فعل وجود که یکی مانند ماده بالقوه و یکی مانند صورت بالفعل است تفاوت قایل است. الف- اگرچه هر دو ترکیب، ترکیب قوه و فعل‌اند ولی طبیعت یکسانی ندارند.

ب- ماده در جواهر اشیاء طبیعی جوهر تام نیست جوهری است که در تحقق خود نیازمند جوهر دیگری است مثل صورت، پس صورت به ماده فعلیت می‌بخشد.

ج- وجود نیز فعلیت است اما نه فعل ماده، بلکه فعل کل جوهر. فعل وجود وقتی با ماهیت ترکیب می‌شود موجب آن چیزی می‌شود که وجود داشتن را دارد.

د- همه جواهر که مرکب از ماده و صورت‌اند ماهیت جوهری‌شان با این ترکیب تحصیل پیدا می‌کند، یعنی ماهیت جوهر طبیعی به موجب تألیف دو جزء جوهری ماده و صورت از قوه به فعل درمی‌آید و ماهیت متحصّل می‌شود، این نخستین ترکیب مابعدالطبیعی در جوهر طبیعی است که توماس آن را تحصیل چیستی جوهر^۱ می‌نامد.

ه- ترکیب ثانی مربوط به ماهیت متحصّل با فعل وجود است. جوهر با این ترکیب مابعدالطبیعی دوم از مرحله ماهیت به مرحله موجود بودن در می‌آید و یک «ens» می‌شود. در این ترکیب، ماهیت تام‌التحصّل به منزله قوه‌ای برای دریافت فعل وجود است ولی تفاوت این ترکیب با ترکیب اول این است که در ترکیب اول ماده محل بود و صورت جوهری در آن حال می‌شد و حلول صورت در ماده شیئیت شیء را رقم می‌زند ولی در ترکیب دوم فعل وجود در محل ماهیت حال نمی‌شود و صورتی حلول کننده در ماهیت نیست. توماس فعل وجود را صورت برای ماده ماهیت نمی‌داند، بلکه فعل وجود را «صوری» یا مانند صورت می‌داند و نوعی مشابهت بین صورت و فعل وجود قایل است نه وحدت گوهرین، با فعل وجود، ماهیت می‌شود و به رتبه مابعدالطبیعه وجود داشتن می‌رسد (Aquinas, 1983: 58).

و- البته جواهر مجرد به سبب بساطت ذاتی از شائبه ترکیب نخست منزّه‌اند زیرا صورت جوهری آن‌ها لافسه است و ماهیت تام است و در نتیجه در این گونه جواهر فقط یک ترکیب از قوه و فعل داریم که با آن جوهر مجرد می‌شود، یعنی ترکیب جوهر بسیط با فعل وجود. در حالی که در جواهر طبیعی ترکیبی مضاعف از قوه و فعل داریم که ترکیب اصلی ترکیب وجودی است و ترکیب ماهوی فرع بر آن است. پس محض وجود، محض فعل است در قبال صورت (Aquinas, 1975, book tow: 157-158).

1. quodest

ربط وجود و ماهیت توماس را به مابعدالطبیعه قوه و فعل منتقل می‌کند، ماهیت همانند ماده جنبه بالقوه دارد تا فعل وجود با این که صورت نیست ولی مانند صورت عمل می‌کند ماهیت بالقوه را به فعلیت برساند. توماس خاطر نشان می‌کند که ترکیب فعل و قوه گستره‌ای بزرگتر از ترکیب صورت و ماده دارد، زیرا مقسم ماده و صورت، جوهر طبیعی است در حالی که مقسم قوه و فعل، وجود عام است و مفاهیم قوه و فعل جواهر مادی و غیرمادی را توأمان در بر می‌گیرد و با دریافت کردن و دریافت شدن یا کامل کردن و کامل شدن مناسب دارد، درحالی که ماده و صورت و لوازم آن مثل کون و فساد فقط شأن جواهر مادی است (Ibid: 158).

این که ترکیب ماهیت و فعل وجود به مثابه ترکیب قوه و فعل چگونه ترکیبی است از دشواری‌های اندیشه توماس آکوئینی است زیرا مقصود او از این ترکیب، ترکیب در مقام ثبوت و واقعیت است و لذا باید ترکیب میان دو امر وجودی باشد، در حالی که ماهیت قبل از فعل وجود چیزی نیست تا بتواند در ترکیب وارد شود. ظاهراً توماس با تعبیر ترکیب می‌کوشد تا از تنزل «وجود داشتن» به یک مفهوم عقلی جلوگیری کند. وجود مفهومی معنایی اسمی دارد، در حالی که وجود در رتبه خارج با فعل بودن یا وجود داشتن شناخته می‌شود. توماس به پیروی از ارسطو دو عمل فاهمه را از هم تمییز می‌دهد، عمل اول همان است که ارسطو آن را تعقل ماهیات بسیط^۱ می‌نامد. و عمل دوم ترکیب ماهیات با هم یا جدا کردن آن‌ها از یک‌دیگر و تشکیل قضایاست که توماس از آن به ترکیب^۲ تعبیر کرده است و امروزه به آن «حکم» می‌گویند. این هر دو عمل ناظر به امری واقعی‌اند ولی از دو طریق، یکی ماهیت را تعقل می‌کند و ناظر به چستی شیء است در حالی که دومی وجود داشتن آن را در نظر دارد. عمل اول ماهیت موجود و عمل دوم خود وجود را می‌جوید^[۴] وقتی از موجود^۳ سخن می‌رود دارنده وجود^۴ منظور است، یعنی ماهیت آن به ذهن می‌آید اما وقتی به ثبوت خارجی می‌اندیشیم فعل بودن منظور است و توماس برای بیان آن

1.intelligentia indivisibilium

2.compositio

3.ens

4.haben esse

مفهوم به سطح حکم که خود از سنخ فعل است منتقل می‌شود. حکم وقتی مفاد کان تامه باشد بی‌درنگ به فعل وجود داشتن دلالت می‌کند و حکم: «اردشیر هست» ترکیب ماهیت اردشیر و وجود او را بیان می‌کند و رابط «است» نیز تعبیری وجودی است که مفاد کان ناقصه را نشان می‌دهد. از طریق مفاد کان تامه که ترکیب ماهیات با فعل بودن است به موجود عینی و خارجی پی می‌برد و گویا بر آن است که ترکیب ماهیت با وجود در قالب حکم بی‌واسطه، ما را با بودن شیء در واقعیت متصل می‌کند و بالقوه بودن ماهیت نیز ناظر است به این که در مفاد کان تامه قاعده فرعیه که ثبوت محمول برای موضوع را فرع بر ثبوت موضوع می‌داند کارایی ندارد زیرا مستقیماً به ثبوت خود موضوع نظر دارد. بدین ترتیب توماس از طریق حکم با واقعیت یعنی ماهیت متحقق مرتبط می‌شود. مفاد کان تامه دلالت بر ماهیتی دارد که در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات یا ذهن با فعل وجود اتحاد دارد یعنی عین «بودن» است.

پرسش چهارم

اکنون به مرحله اصلی دیدگاه توماس می‌رسیم، یعنی ماهیت متحقق چگونه از فعل وجود الهی بهره‌مند می‌شود و مقصود از این بهره‌مندی چیست؟ در ضمن این پرسش رأی نهایی توماس درباره وجود و معنای اصالت وجود او روشن می‌شود.

بهره‌مندی گرفتن بخشی از چیزی است به طوری که چیزی از دهنده کم نشود، وقتی چیزی جزئی می‌شود، بخشی از یک واقعیت کلی را دریافت می‌کند، گفته می‌شود از آن بهره‌مند شده است، یعنی اگر صفتی جزئی به موضوعی به شکل جزئی و نه به شکل تام تعلق بگیرد، می‌گوییم موضوع از آن صفت بهره‌مند شده است، زیرا موضوعات دیگر هم به نوبه خود از بخش‌های دیگری از آن صفت بهره‌مند خواهند بود و هیچ کدام با آن صفت وحدت پیدا نمی‌کنند (Kretzmann, 1933: 93).

فهم نظریه بهره‌مندی توماس فرع فهم دیدگاه توماس درباره کاربرد صفات الهی در مورد مخلوقات است و این که آیا هر آنچه به خدا نسبت داده می‌شود به همان معنا می‌توان به غیر خدا هم نسبت داد؟ و به طور کلی آیا خدا و مخلوقاتش وجوه مشترکی

دارند یا خیر؟ به نظر توماس ذهن ما با مخلوقات آشنایی دارد و مفاهیم ذهنی ما از طریق اشیاء بدست می‌آید، در حالی که خدا مانند هیچ یک از مخلوقاتش نیست و ما قادر نیستیم او را چنان که هست بشناسیم. خدا جنس و فصل ندارد، خدا جسم نیست، خدا اعراض ندارد و... پس ما فقط از طریق این صفات سلبی و سلب اوصاف مخلوقات از خدا می‌توانیم به شناخت تقریبی از خدا برسیم. ما هیچ شناخت کاملی از خدا و صفاتش نداریم و او مطلقاً از دسترس فهم بشری خارج است. شناخت ایجابی ما از خدا اندک است و بیشتر با تنزیه و سلب او را می‌شناسیم (Thomas, 1975: 97).

این شناخت ایجابی اندک چگونه بدست می‌آید و انسان که نفس متحد با بدن است و در جهان طبیعت زندگی می‌کند و به غیر از جواهر طبیعی با موجود دیگری سر و کار ندارد از حقایق وجود الهی چگونه شناختی بدست می‌آورد که می‌توان آن را شناخت نامید؟

نظریه تشابه^۱

توماس که همه جا تکرار می‌کند فکر بشر به معرفت واقعی اسماء و صفات الهی نمی‌رسد و خداشناسی تنزیهی را پیش گرفته است، برای تبیین شناخت ناچیز ایجابی انسان به خدا نظریه تشابه را ابداع کرده است یعنی شناخت کمابیش ایجابی انسان نسبت به خدا صرفاً به طریق تشابه است (Edwards Paul, 1967, vol.8: 111).

توماس در برابر مفهوم «تشابه» از دو مفهوم univocal و equivocal استفاده می‌کند. توضیح این که در عرف حکمای اسلامی و از جمله ابن سینا، هرگاه لفظ واحدی دارای معانی گوناگون باشد که هر یک اثری خاص دارد و مبدأ کار مخصوصی باشد - اعم از این که به یک‌باره برای جمیع آنها وضع شده باشد یا آن که برای هرکدام از آنها جداگانه وضع شده باشد آن را مشترک لفظی می‌خوانند و هرگاه مفهوم واحدی بر مصادیق کثیری صدق کند به طوری که آن مصداق حیث جامع واقعی داشته باشد و آثار از آن حیث جامع نشأت بگیرد، آن مفهوم مشترک معنوی است. اما لفظ واحدی که مشترک معنوی باشد

1. analogy

اگرچه به معنای واحدی بر مصادیق خود حمل می‌شود لکن چگونگی حمل آن بر مصادیق دو احتمال دارد: ۱- حمل به تواطو ۲- حمل به تشکیک.

تواطؤ به معنی توافق است و حملی متواطی خوانده می‌شود که مشترک معنوی علاوه بر وحدت مفهومی بر مصادیق خود یکسان حمل شود و مصادیق به یک اندازه مصداق آن مفهوم باشند مانند مفهوم بادام که بر هر دانه روغنی با آن اوصاف حمل می‌شود پس بادام هم مشترک معنوی است و هم مفهومی متواطی. در مقابل، مفهوم سفیدی که بر مصادیق خود با اختلاف حمل می‌شود، چنان‌که برف و شیر گاو هر دو سفید اند ولی برف سفیدتر است، پس اختلاف از ناحیه مفهوم نیست از ناحیه حمل است، این‌گونه مفاهیم را مشکک می‌خوانند. پس مفهوم مشکک از نظر مفهومی واحد است ولی صدقش بر افراد مختلف است و اصطلاحاً تقدم و تاخر دارد.

واژه univocal در اصل به معنای مشترک معنوی است و equivocal به معنای مشترک لفظی است. ولی توماس از این معنا صرف‌نظر می‌کند زیرا به نظر او اشتراک معنوی میان صفات خالق و مخلوق نتیجه‌ای جز تشبیه خدا با جهان ندارد و باید از وحدت معنا عدول کرد. توماس این واژه را یکسره به معنای حمل متواطی به کار می‌برد و از این رو مقصود او از univocal لفظی است که به شیوه‌ی متواطی بر مصادیق حمل شود و وضع یکسان دارد و equivocal لفظی است که در مورد هر مصداق وضع تازه‌ای خواهد داشت. بنابراین در فرهنگ توماس، واژه اول به حمل متواطی و واژه دوم به مشترک لفظی ناظر است.

توماس در تبیین نظریه تشابه ابتدا با براهین مفهوم متواطی و اشتراک لفظی وجود را در مورد خالق و مخلوق رد می‌کند و سپس نظریه تشابه را اثبات می‌کند. ابتدا حمل به تواطؤ را رد می‌کند:

- ۱- اولاً بدیهی است که مفهومی نمی‌تواند به تواطؤ بر خدا و دیگر اشیاء حمل شود.
- ۲- از آن جا که معلول صورت نوعیه را درست در همان رتبه‌ای که فاعل به موجب آن صورت نوعیه را ایجاد می‌کند، دریافت نمی‌کند اسم آن صورت را نیز به تواطؤ اخذ نخواهد کرد. برای مثال، حرارتی که از خورشی نشأت می‌گیرد و خود خورشید به تواطؤ مسمی به حار نیستند. همین‌طور اشیائی که خدا خلق کرده است شباهت تام با قدرت الهی

ندارند. زیرا آن صور در ذات الهی به وصف بساطت و کلیت حاضرند و در مخلوقات به وصف جزئی و مرکب، پس واضح است که هیچ چیز را نمی‌توان به تواطؤ به خدا و ماسوا نسبت داد.

۳- چنانچه معلولی صورت نوعیه را آن‌طور که در علت اوست دریافت کند باز نمی‌تواند اسم آن را به تواطؤ اخذ کند، مگر این‌که آن صورت نوعیه را درست مطابق با نحوه‌ای از وجود دریافت کند که در علت اوست. برای مثال صورت ساختمان آن گونه که در تخیل سازنده‌اش حاضر است با آن صورت وقتی در مصالح شکل می‌گیرد اسمی مشترک ندارد، زیرا صورت ساختمان وجودی یکسان در دو وضع فوق ندارد. از این رو حتی اگر مخلوقات، صوری را درست مطابق با علم الهی دریافت کنند، باز حالت وجودی آن صور در علم الهی و در اشیاء متفاوت است، زیرا متعلقات علم الهی و ذات الهی با یک وجود تحقق دارند در حالی که این مطلب در مورد اشیاء دیگر صدق نمی‌کند، پس هیچ چیز نمی‌تواند به تواطؤ بر خدا و ماسوا حمل شود.

۴- آن‌چه به تواطؤ بر اعیان حمل می‌شود یا جنس است یا نوع است یا فصل، یا عرض خاص است و یا عرض عام، و هیچ‌کدام از این‌ها بر خدا قابل حمل نیست.

۵- آن‌چه به تواطؤ بر اعیان حمل می‌شود از موضوع خود بسیط‌تر است لکن هیچ چیز از خدا چه از حیث مفهوم و چه از حیث واقعیت بسیط‌تر نیست، پس چیزی به تواطؤ بر خدا و ماسوا حمل نمی‌شود.

۶- هر چیزی که بر حسب تقدم و تأخر به اعیان حمل می‌شود قطعاً به تواطؤ حمل نمی‌شود زیرا که مقدم در تعریف مؤخر مندرج است، مثلاً جوهر در تعریف عرض مندرج است حال اگر وجود به تواطؤ بر جوهر و عرض حمل شود در این صورت جوهر باید مندرج در تعریف وجود باشد از آن حیث که وجود بر جوهر و عرض هر دو حمل می‌شود و جوهر در تعریف عرض مندرج است و این خلاف بداهت است. اما هیچ صفتی بر خدا و مخلوقات به یک رتبه حمل نمی‌شود و همواره حمل اوصاف به نحو مقدم بر خدا حمل می‌شود و به نحو مؤخر بر مخلوقات، زیرا همه چیز اولاً و بالذات بر خدا حمل می‌شود. خدا عین وجود و خیر است، پس وجود و خیر بر اشیاء به واسطه خدا حمل

می‌شود و این حمل نوعی بهره‌مندی خوانده می‌شود. چنان‌چه در قضیه «سقراط انسان است» انسان بر سقراط حمل می‌شود نه بدین جهت که سقراط خود انسانیت است بلکه از این جهت که سقراط از طبیعت انسانیت بهره‌مند است، پس محال است چیزی به تواطؤ بر خدا و مخلوقات حمل شود (Aquinas, 1975, book one: 143).

توماس پس از فراغت از این بحث براهینی در رد اشتراک لفظی وجود میان خدا و مخلوقات ذکر می‌کند:

۱- در اشتراک لفظی که بر سبیل صدفه حمل می‌شود الزامی در ارجاع یکی به دیگری نیست بلکه کاملاً اتفاقی است که یک اسم درباره‌ی اعیان متفاوت به کار رود، کاربرد یک اسم در خصوص هر مصداقی ربطی به کاربرد آن برای مصداق دیگر ندارد اما در مورد اسماء الهی و مخلوقات وضع متفاوت است زیرا در حمل این اسماء ترتیب علت و معلول باید لحاظ کرد. بنابراین حمل اسماء بر خدا و بر مخلوقات به اشتراک لفظ نیست.

۲- در حمل یک اسم به اشتراک لفظ بر موضوعات متعدد هیچ شباهتی میان موضوعات نیست، بلکه ما فقط با وحدت اسم سر و کار داریم اما اسامی بر خدا و مخلوقات بر سبیل ترتیب علت و معلول حمل می‌شود، پس حمل نمی‌تواند به اشتراک لفظ باشد.

۳- وقتی اسمی به اشتراک لفظ بر موضوعات گوناگون اطلاق شود از شناخت یکی به شناخت دیگری راهی نیست، زیرا شناخت اشیاء از کلمات بدست نمی‌آید بلکه از معانی آنها اخذ می‌شود، اما با آنچه در اشیاء دیگر می‌یابیم، می‌توانیم به شناخت امور الهی وارد شویم، پس حمل این اسماء به طرفین به اشتراک لفظ نیست.

۴- علاوه بر این، اشتراک در لفظ در اسماء باب استدلال را مسدود می‌کند، زیرا ربط منطقی منتفی است و در این صورت هیچ استدلالی از مخلوق به خالق نمی‌توان داشت و این البته مردود است.

۵- اشتراک لفظ در اسماء سد راه تعقل می‌شود و شناخت خدا تعطیل می‌شود.

۶- شاید گفته شود که این اسماء از حیث سلبی خدا را می‌شناسانند و ما از طریق آنها به فهم اوصاف سلبی خدا راه پیدا می‌کنیم، برای مثال صفت حی فقط این را معین می‌کند که

خدا از جنس اشیاء بی‌جان نیست، ولی حمل اسم حی به خدا و مخلوقات دست‌کم در معنای نفی بی‌جان و فقدان حیات مشترک است و این نفی اشتراک لفظ است. توماس پس از فراغت از رد قول به اشتراک لفظ در میان اسماء الهی و مخلوقات وجه‌نظر اصلی خود را بیان می‌کند که نظریه تشابه است.

۱- دانستیم که اسماء نه بر سبیل متواطی و نه اشتراک لفظ بر خدا و مخلوقات حمل نمی‌شوند. قول درست این است که اوصاف بر طبق تشابه یا ترتیب و ارجاع به یک امر واحد بر طرفین اطلاق می‌شوند.

۲- تشابه اسماء به دو طریق میسر است، در یک طریق امور کثیر به امر واحد ارجاع داده می‌شوند و آن امر واحد مناط تشابه واقع می‌شود، مثلاً سلامتی مرجع است برای آن‌که بگوییم یک حیوان سالم است چون موضوع سلامتی است، دارو سالم است چون علت سلامتی است، غذا سالم است چون حافظ سلامتی است و ادرار سالم است چون علامت سلامتی است.

۳- در طریق دوم، مناط تشابه در میان دو امر یکی از آن دو تا است و به امر سومی ارجاع داده نمی‌شود، مثلاً وجود بر جوهر و عرض حمل می‌شود به نحوی که عرض به جوهر ارجاع داده می‌شود، نه این‌که مرجع عرض و جوهر امر سومی باشد.

۴- اما حمل اسمی بر خدا و اعیان مطابق حالت نخست مشابه نیست، زیرا لازم است امر سومی مقدم بر ذات الهی فرض شود، پس ناچار باید بر حسب حالت دوم تشابه باشد (Ibid: 145).

توماس در حالت نخست تشابه امور بالعرض و متفاوت را به امری بالذات برمی‌گرداند، یعنی یک امر بالذات لحاظ می‌کند و آن‌گاه امور بالعرض را با آن مشابه می‌گیرد. برای مثال سلامتی، سلامتی بالذات سالم است ولی اگر سالم را به دارو نسبت دهیم و بر آن حمل کنیم، این حمل بی‌واسطه نیست، بلکه با واسطه در عروض ممکن می‌شود، از این رو علت سلامتی بودن دارو واسطه در عروض صفت سالم است به دارو، هم‌چنین حافظ سلامتی بودن غذا واسطه در عروض صفت سالم است بر غذا و یا علامت سلامتی بودن ادرار واسطه در عروض صفت سالم است به ادرار، پس غذا و ادرار و دارو با هم در اسم سالم

وجه تشابه دارند، یعنی اگر چه با هم متفاوت‌اند اما به واسطه‌ی یک امر دیگر که مناسبت ارتباط با هم است تشابهی میان آن‌ها برقرار است پس سلامتی مرجعی است که این امور را با هم مشابه می‌کند، ولی در طریق دوم وجه تشابه جدای از دو طرف متشابه نیست، بلکه طرفین در نسبت با هم تعریف می‌شوند، توماس تشابه اسماء الهی را با مخلوقات از این قسم می‌داند و نه قسم اول. وی در ادامه، قسمت دوم تشابه را نیز مورد رسیدگی بیشتر قرار می‌دهد:

۵- در قسم دوم حمل بر سبیل تشابه گاهی ترتیب حمل بر اسم و ترتیب حمل بر حسب واقعیت یکسان است و گاهی یکسان نیست. ترتیب حمل مطابق با اسم نتیجه‌ی ترتیب معرفت است زیرا اسم نشانه‌ای برای دریافت عقلانی است. بنابراین وقتی چیزی در مقام ثبوت تقدم دارد، در مقام اثبات و شناخت هم مقدم است، یعنی بر حسب معنای اسم نیز تقدم دارد. مثلاً جوهر مقدم است بر عرض در طبیعت، از آن حیث که طبیعت جوهر علت عرض است، و هم در معرفت از آن حیث که جوهر در تعریف عرض مندرج است، بدین ترتیب وجود به جوهر نسبت داده می‌شود به جهت تقدم جوهر بر عرض، هم بر حسب تقدم در مقام ثبوت و هم بر حسب تقدم در مقام اثبات.

اما اگر چیزی که در طبیعت مقدم است در معرفت مؤخر باشد در این صورت ترتیب فوق در امور مشابه، معکوس خواهد شد. مثلاً قوه‌ی شفابخش که در همه‌ی مواد شفابخش یافت می‌شود بر حسب طبع و مقام ثبوت مقدم است بر سلامتی‌ای که در حیوان است، همان‌طور که علت بر معلول تقدم دارد، اما از آن‌جا که ما این قوه‌ی شفابخش را از طریق معلول می‌شناسیم لذا در مقام اثبات و معرفت، آن را به واسطه‌ی معلولش نام می‌دهیم. از این رو اگر چه شفابخش در واقعیت مقدم است بر سالم، زیرا علت سلامتی است. اما حیوان است که بر حسب معنای اسم اولاً سالم خوانده می‌شود.

۶- بر این اساس از آن‌جایی که مخلوقات واسطه‌ی شناخت ما از خدا هستند، واقعیت اسماء که به خدا و دیگر موجودات نسبت داده می‌شود اولاً از آن خداست به جهت تقدم وجودی و مقام ثبوت، اما ثانیاً به خدا نسبت داده می‌شود به حسب اسم، یعنی در مقام اثبات مؤخر از معلول‌ها و به واسطه‌ی معلول‌هایش شناخته می‌شود (Ibid: 146).

مقصود توماس از تشابه اوصاف این است که یک معنا در حمل بر مصادیقش تقدم و تأخر پیدا کند، اما این تقدم و تأخر دو قسم است، یک قسم این که تقدم در خارج و تقدم در ذهن با هم تناظر مستقیم دارند یعنی آنچه تقدم در ذهن دارد یعنی اسم، متناظر است با آنچه در خارج تقدم دارد. مثلاً وجود جوهر بر عرض تقدم دارد هم در ظرف ذهن و هم در ظرف خارج ولی گاهی برعکس است، معنایی در ظرف واقع تقدم دارد ولی در ذهن تأخر دارد، چنان که شفافبخش در خارج مقدم است ولی در ذهن مؤخر است زیرا در ذهن، خود حیوان سالم مقدم است. به همین جهت آن اسمائی که به خدا نسبت داده می‌شود بر حسب واقع و مقام ثبوت مقدم است بر همان اسماء آن‌گاه که به مخلوقات نسبت داده می‌شود، زیرا خدا علت مخلوقات است و تقدم وجودی بر آن‌ها دارد، اما در شناخت یا مقام اثبات حمل این اسماء بر خدا، همیشه مؤخر از مخلوق است، زیرا صفات خالق به واسطه مخلوق شناخته می‌شود، پس وجود بر سبیل تشابه به خدا و مخلوقات نسبت داده می‌شود و هیچ وحدت معنا یا اشتراک معنوی و حمل به تواطؤ میان فعل وجود خالق و مخلوق در کار نیست. توماس با نظریه بهره‌مندی از یک طرف به گونه‌ای مشابهت میان خالق و مخلوق را در نظر دارد و از طرف دیگر مانع از به هم آمیختن و نفی مرزهای میان خالق و مخلوق می‌شود. بهره‌مند شدن از فعل محض و یا کمال خدا این نیست که جزئی از آن به مخلوق برسد بلکه بهره‌مندی مخلوق از فعل وجود الهی است بدون آن که چیزی از آن کم شود (Gilson Etienne, 1955: 373).

بررسی نظریه تشابه

با رجوع به متون توماس چهار پرسشی که پیش آمده بود تا حدودی پاسخ یافت، ما اکنون که با نظریه توماس در خصوص تشخیص اشیاء در پرتو اصالت فعل وجود به شیوه توماس یا نظریه تشابه آشنا شدیم می‌توانیم اجمالاً آن را مرور کنیم:

۱- هر شیء موجود حاصل اتحاد ماهیت به منزله امر بالقوه و فعل وجود به منزله امر بالفعل است. فعل وجود معیار وجود داشتن ماهیات است و خود را از طریق حکم می‌نمایاند. مفاد کان تامه، مثلاً «درخت انار هست» حکمی است که از اتحاد ماهیت «درخت انار» با

فعل بودن حکایت می‌کند. این اتحاد، ماهیت را که موضوع حکم است از قوه به فعل در می‌آورد و آن را مشمول فعل بودن می‌کند. توماس فعل وجود را در اشیاء جهان مختص ماهیات آن‌ها می‌داند، هر ماهیتی در واقع نوعی بودن است و آثار وجود، آن ماهیت را از ماهیات دیگر امتیاز می‌بخشد.

«اگر وجود ذاتی موضوع نیست راهی باقی نمی‌ماند جز این‌که چیزی که غیر وجود است بتواند با آن متحد شود اما وجود به خودی خود نمی‌تواند تعدد پیدا کند، بلکه منشاء تعدد در وجود امری غیر وجود است، به همین جهت وجود سنگ غیر وجود انسان است.» (Aquinas, 1975, book two: 152)

اتحاد ماهیت با وجود مناط تعدد فعل وجود است و هر ماهیتی فعل وجودی مغایر با فعل وجود ماهیت دیگر دارد. فعل وجود خود را در ماهیت نمایان می‌کند و ماهیات منشاء کثرت‌اند و مغایرت فعل وجود را موجب می‌شود.

۲- فعل وجود میان خدا و مخلوقات بر حسب اشتراک لفظی یا وضع متباین و نیز بر حسب حمل متواطی و بر اساس اشتراک معنوی صدق نمی‌کند. فعل وجود خدا فعل مطلق و بی‌کران است، خدا علت العلل است و علت همه موجودات و بر همه آن‌ها تقدم وجودی دارد. مخلوقات بر حسب رتبه وجودی خود از فعل وجود الهی بهره‌مند می‌شوند. فعل وجود الهی منشاء فعل وجودی ماهیات است و به واسطه اتحاد با ماهیات آن‌ها را از فعل وجود حق بهره‌مند می‌کند. عقول و مجردات از آن جا برتر از جواهر طبیعی‌اند که ماهیاتشان بسیط است و به همین جهت قوه کمتر و فعلیت بیشتر دارند، یعنی درجات موجودات بواسطه درجات قوه و فعل آن‌هاست و سلسله مراتب قوه مربوط است به سلسله مراتب ماهیات (Aquinas, 1983: 58-59).

ماهیات بسیط ظرفیت بیشتر برای بهره‌مندی از فعل وجود دارند و ماهیات مرکب ظرفیت کمتری دارند. وجود داشتن هر ماهیتی نشان‌دهنده درجات آن ماهیت است و ظرفیت وجودی هر ماهیت جایگاه آن را در مراتب وجود معین می‌کند.

با این تفصیل می‌توان پرسید اصالت وجود مورد نظر توماس چگونه اصالت وجودی است؟ اصالت وجودی که در آن اولاً، وجود مفهوم مشترکی ندارد و اشتراک معنوی در آن نیست، ثانیاً، با ماهیت خاصی متحد می‌شود و آن را از قوه به فعل در می‌آورد، یعنی فعل

بودن ماهیت است، ثالثاً درجات آن تابع ترکیب یا بساطت ماهیتش است، رابعاً، تعلق آن به ماهیت ذیل اصل افلاطونی بهره‌مندی^۱ است - اگرچه توماس گاهی هم از فیضان یا صدور^۲ نوافلاطونی برای وصف خلقت استفاده می‌کند و غالباً تعبیر بهره‌مندی را به کار می‌برد و ذات الهی را فعل مطلق وجود می‌داند که فعل وجود را به ماهیات می‌دهد چون میان دهنده و گیرنده هیچ وجه مشترکی نیست گیرنده در توماس معلول می‌تواند از فعل وجود الهی بهره‌مند شود و این معلول‌ها افعال محدود وجود اند، خامساً، فعل وجود که نه به شیوه تواطؤ و نه به شیوه تشکیک بر مصادیق وجود صدق نمی‌کند - زیرا شرط هر دو نحوه صدق اشتراک معنوی وجود است - فقط با مفهوم تشابه با هم ارتباط برقرار می‌کنند و تشابه بیگانگی کامل آن‌ها را رفع می‌کند. از آن جا که همه ماهیات از فعل وجود مطلق یک ذات نامتناهی به حد استطاعت و به حد قوه خود بهره‌مند می‌شوند پس نوعی خویشاوندی بین آن‌ها دیده می‌شود یا بگوییم به یکدیگر شباهت دارند. با این همه چگونه و تا حدی می‌توان توماس را اصالت وجودی دانست، اصالت وجودی که تحت سیطره ماهیات باشد، رشته وحدت حقیقت وجود در آن گسیخته باشد، با شباهتی کم‌رنگ و لعاب و بی‌رمق موجودات را به هم نزدیک کند چگونه اصالت وجودی است؟

حصص وجود

به نظر می‌رسد توماس را در اصالت وجود با قدری مسامحه می‌توان به قول حصص وجودی نزدیک کرد. قول به حصص که ابتدا در کلمات متکلمین آمده است، این بوده است که یک معنای مطلق به واسطه اضافه به چیزی مقید شود، مثلاً «انسانیت» معنایی است مطلق که اگر به بعضی افراد اضافه شود، تقید پیدا می‌کند، مثلاً اگر بگوییم «زید انسان است» در واقع انسانیت را در ضمن اضافه به زید لحاظ کرده‌ایم و «انسانیت زید» را در نظر گرفته‌ایم. انسانیت با اضافه به زید چیزی از دست نمی‌دهد و بخشی از آن جدا نمی‌شود ولی جوهری از آن در این اضافه متعین می‌شود. هر یک از افراد انسانی گوشه‌ای از معنای

1. participatio
2. emanatio

کلی انسانیت را بروز می‌دهند و این به جهت اضافه‌ای است که انسانیت با آن افراد پیدا می‌کند. این تفسیر از انسان بودن زید با نظریه بهره‌مندی افلاطون نسبت دارد و در مقابل نظر ارسطو است. ارسطو به تحقق کلی طبیعی در خارج معتقد است، چنانکه تمام حقیقت انسانیت در فرد، فرد انسان‌ها حضور دارد، «زید انسان است» دلالت بر این دارد که تمام ماهیت انسان در زید حاضر است. کلی طبیعی به منزله حضور امر واحد در مصادیق کثیر است ولی دیدگاه افلاطونی بهره‌مندی به یک ماهیت واحد، جدا از مصادیق قائل است که هر مصداق به واسطه اضافه‌ای که به آن ماهیت واحد پیدا می‌کند، بهره‌ای از آن واقعیت را به خود اختصاص می‌دهد.

حال به آراء توماس می‌نگریم، فعل مطلق وجود به جهت اضافه‌علی که با ماهیات برقرار می‌کند، هر ماهیتی را به فراخور حال بهره‌ای از آن فعل وجود می‌بخشد، این بهره اشتراکی با آن فعل مطلق ندارد مگر به جهت اضافه‌علی بودن با آن. در پرتو این اضافه، ماهیات که مانند هوا هستند به نور وجود روشن می‌شوند، این روشنایی از آن هوا یا ماهیت خاص است و از حقیقت منبع روشنایی چیزی در آن نیست، فعل وجود الهی با فعل وجود ماهیات ذاتاً مغایر است، فعل وجود ماهیات با سببیت خدا نسبت به مخلوقات پیوند می‌خورد و تابع اضافه سببیت است، در سایه این اضافه هر ماهیتی حصه‌ای از فعل وجود را در خور ماهیتش دریافت می‌کند. این حصه فعل وجود با فعل مطلق وجود تشابهی بیشتر ندارد، فعل وجود الهی فعل وجود اصیل و مطلق و نامتناهی است، فعلی است که با هیچ حد و ماهیتی قرین نیست اما در خصوص مخلوقات هر فعل وجود، فعل بودن یا وجود داشتن ماهیت معینی است و از این رو از اصل خود متفاوت است، بودن هر ماهیتی حصه‌ای از فعل وجود مطلق را بروز می‌دهد.

نتیجه

توماس برای رفع تناقض رأی ابن رشد و ابن سینا در مورد ربط وجود و ماهیت مابعدالطبیعه قوه و فعل را چاره‌ساز و اتحاد ماهیت با فعل وجود به منزله اتحاد قوه و فعل را پیش‌آورد و کوشید وجود را از حالتی عرضی به فعل بودن که از ژرفای ماهیت می‌جوشد و بودن ماهیت را رقم می‌زند، مبدل کند و طریقی را در اصالت وجود بگشاید، ولی مشکل بزرگی سر راه او بود که تلاش او را سترون باقی گذاشت.

توماس هم می‌خواست هیچ اشتراکی میان خدا و مخلوقاتش نباشد، مبدا دیدگاه او به شبهه تشبیه آلوده شود و تنزیه لازم از ذات و اسماء الهی به عمل نیاید و هم می‌خواست فعل وجود دایر مدار ماهیات مخلوق باشد و فعل وجود به نحو مطلق و بدون حدود ماهوی از آن ذات الهی باشد و ماهیات اشیاء نیز با علیت فعل وجود الهی دارای وجود باشند و این دو خواسته با هم در تعارض بود.

توماس برای رفع تعارض به نظریه تشبیه روی آورد و در مفهوم وجود تشکیک قائل شد و با نفی اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود مفهوم وجود را در صدق بر مصادیق حمل بر تشابه کرد و رشته ربط ذاتی فعل وجود را در موجودات از هم گسیخت.

این تلاش به آنجا رسید که قولی نزدیک به حصص وجودی متکلمان را اختیار کند که نه تنها از اصالت وجود که حامل قول به اشتراک معنوی مفهوم وجود و وحدت حقیقت خارجی وجود و تشکیک در مراتب وجود است، به کلی دور بماند و حتی شرایط پذیرفتن اشتراک معنوی مفهوم وجود و تباین به تمام ذات وجود را که به مشائین منسوب است هم پیدا نکند و از این رو که نظریه تشابه از اصالت وجود فاصله زیادی دارد، نتوانسته هدف توماس را برآورده کند و به دام مغالطات بزرگی افتاده است.

پی نوشت

۱- ابن رشد می گوید: «و لهذا نجد بعضهم قد ظن ان اسم الموجود المنطلق على الصادق أنه بعينه المنطلق على الذات و لهذا ايضاً مارأو أنه عرض قالوا و لو كانت لفظة الموجود تدل على الذات لكان قولنا في الجواهر انه موجود خلف من القول و ايضاً فانه ان كان يدل على عرض في الشئ كما يكرر ذلك ابن سينا فلا يخلو الامر في ذلك من من شيئين: اما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثوانى او يكون من المعقولات الاول، فان كان من المعقولات الاول كان ضرورة احد المعقولات التسع و لم ينطلق اسم الموجود على الجوهر و على ساير المقولات العرض الا من وجه ما تعرض لها تلك المقوله او يكون هاهنا جنس واحد من الاعراض مشتركاً للمقولات العشر، و هذا كله محال شنع.» (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۳۶)

در عبارت فوق ابن رشد قول زیادت وجود بر ماهیت را به زیادت وجود به منزله عرضی از اعراض نه گانه تعبیر کرده است و آن را محال می داند، زیرا لاجرم باید موجود را جنس همه مقولات فرض کنیم که این ناممکن است زیرا هر یک از مقولات خود جنس عالی هستند.

۲- لازم است توضیح دهیم که قول ابن سينا مبنی بر «عروض وجود بر ماهیت» و یا «مغایرت وجود با ماهیت» در میان همه حکمای اسلامی مقبول است و محقق سبزواری در شرح منظومه، آن را این گونه بیان داشته است:

ان الوجود عارض المهيبة تصوراً و اتحداً هـويه

این عبارت به این معنا است که وجود و ماهیت در خارج به واقعیت واحدی موجودند اما ذهن در برخورد با موجود خارجی، آن را به دو مفهوم وجود و ماهیت تفکیک می کند و سپس در ذهن وجود را بر ماهیت حمل می کند و فی المثل می گوید: «کبوتر موجود است». این حمل وجود بر ماهیت در ذهن را به عروض وجود بر ماهیت تعبیر کرده اند. اما واژه «عروض» در فلسفه اسلامی در سه موضع مطرح شده است:

۱- باب ایساغوجی ۲- باب مقولات ۳- باب برهان. و مراد از عروض وجود بر ماهیت، عروض باب ایساغوجی است، بدین معنا که مفهوم وجود در مفهوم هیچ ماهیتی اخذ نمی شود و از ذاتیات و لوازم هیچ ماهیتی نیست، پس نسبت به ماهیت خارجی است و لذا حمل آن بر ماهیت عرضی است.

تا این جا به نسبت مفهومی وجود با ماهیت پرداخته ایم و دانستیم که به نظر ابن سينا مفهوم وجود نسبت به مفهوم ماهیت عرضی عام است و از ذاتیات هیچ ماهیتی نیست. اما اکنون در نسبت

مصادیقی وجود با ماهیت در نزد ابن سینا تأمل می‌کنیم تا ببینیم آیا در رتبه واقعیت عینی این دو نسبتی با هم دارند. رأی ابن سینا را در این مورد باید از لابه‌لای کلمات او بدست آورد و گرنه به طور صریح و به عنوان یک مسئله مستقل به آن نپرداخته است.

ابن سینا در کتاب *الهیات شفا* در پایان مقاله سوم - فصل دوم می‌گوید: «و واحد مسوق با موجود است، به این معنی که بر هر یک از مقولات حمل می‌شود، چنان‌که موجود بر هر یک از آن‌ها حمل می‌شود، ولی مفهوم آن دو چنان‌که دانستی با هم مختلف‌اند ولی هر دو مفهوم در یک جهت متفق‌اند که بر ماهیت و جوهر هیچ یک از مقولات دلالت ندارند که قبلاً دانستی.» مشاهده می‌شود که در این فقره ابن سینا وجود و واحد را در مصادیق بر مصادیق همراه و هم جهت می‌داند، یعنی هر آنچه موجود بر آن صدق می‌کند واحد هم بر آن صدق می‌کند، پس وحدت و وجود از نظر ابن سینا بر سیاق واحد بر موضوع خود حمل می‌شوند. او سپس تصریح می‌کند که این دو مفهوم هیچ یک از مقولات عشر نیستند و بنابراین عرض باب مقولات نیز نمی‌توانند بود.

اما شیخ‌الرئیس در همان منبع در مقاله سوم، فصل سوم پس از تحلیل معنای واحد می‌گوید: «بنابراین چون درست است که وحدت از موضوع خاص خود مفارقت نمی‌کند پس محمول عام لازم (یعنی واحد) از همین معنای بسیط، مشتق گردیده و لزوماً از موضوعاتش جدایی‌ناپذیر است و این معنای بسیط، عرض است.» در این عبارات شیخ‌الرئیس بیان می‌کند که وحدت عرض لازم موضوع خودش است و همین تعبیر باعث شده تا وجود نیز که به نظر شیخ، مساوق با وحدت است عرض تلقی شود، اما با توجه به فقره قبلی کلام شیخ و تصریح ایشان بر این‌که وحدت و وجود بر هیچ مقوله‌ای از جمله مقولات عرضی دلالت نمی‌کند پس قول او به عرض لازم بودن وحدت برای موضوع خود که طبعاً درباره وجود هم صدق می‌کند. نمی‌تواند به عرض مقولی تطبیق شود و لذا باید استنتاج کرد که به نظر شیخ این عرض، عرض خارج محمول یا محمول منضمیمه و از زمره مقولات ثانی فلسفی است و نه عرض مقولی یا عرض بالضمیمه، لکن شیخ بدان تصریح نکرده است و همین سبب سوء برداشت از قول او شده است. به طوری که ابن رشد عروض وجود بر ماهیت را نزد ابن سینا به عروض باب مقولات تفسیر کرده و پنداشته است که ابن سینا وجود را به منزله عرضی در ردیف اعراض نه‌گانه ارسطویی تلقی کرده و با این برداشت ناصحیح، قول ابن سینا را به باد انتقاد گرفته است. این سوء تفاهم ابن رشد در فلسفه قرون وسطی نیز تداوم داشته و فیلسوفانی مثل توماس آکوینی را نیز مبتلا کرده است.

3. esse est aliquid fixu, et quietum in ente

4. (rima operatio respicit puidditatem rei, secunda respicit esse ipsius)

منابع

- ابن سینا (۱۳۶۳)، *الهیات شفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ابن رشد (۱۹۹۴)، *رسالة مابعدالطبیعه*، بیروت (لبنان): دارالفکر اللبنانی.
- ابن رشد (۱۹۳۳)، *تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو* (جلد اول)، تهران: انتشارات حکمت.

References

- Aquinas, Thomas (1952), *The Summa Teologica, fathers of the english Dominican, Province*, London: University of Chicago.
- Aquinas, Thomas (1975), *Summs Contra Gentiles*, book one, Anton C. pegis, F.R.S.C., London, University of Notrdome press.
- Aquinas Thomas (1975), *Summs Contra Gentiles*, book tow, James F. Aknderson, London, University of Notrdome press.
- Aquinas Thomas (1983), *on being and essence*, by Armand maurer , C.S.B., Potifical institute of mediaeval studies, Toronto, Canada.
- Gilson Etienne (1976), *History Of Christian Philosophy in The middle Age*, London, Sheed and Ward Ltd.
- Edward Paul (1967), *The Encyclopedia Of Philosophy*, VOL. 7 and 8, USA, MacMillan, Inc.
- Kretzmann, Norman (1993), *Aquinas The Cambridge Companion*, England, University Cambridge.