

بررسی تطبیقی نظریه ی تشکیک ملاصدرا و نظریه ی تمثیل آکوئیناس

دکتر قاسم کاکایی (استاد فلسفه دانشگاه شیراز)
منصوره رحمانی (کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی)

چکیده

تحلیل معنا شناختی اوصاف الهی همواره مورد توجه متکلمان، فلاسفه و عرفا بوده و نظرات مختلفی در این باب بیان گردیده است. محدودیت های زبان بشری از یک طرف و وجود نامتناهی خداوند از طرف دیگر، سبب شده است که دست یافتن به تبیینی معقول از اوصاف الهی دشوار گردد. ملاصدرا با استفاده از اشتراک معنوی و تشکیک در وجود، می کوشد به گونه ای در باب اوصاف الهی سخن بگوید که هم تعالی خداوند حفظ گردد و هم شناخت و اتصاف ذات باری تعالی به اوصاف ایجابی ممکن شود. توماس نیز با نفی اشتراک لفظی محض و اشتراک معنوی متواطی، و طرح نظریه ی تمثیل خود را از افتادن در دام تشبیه و تنزیه می رهاند. در این مقاله به بررسی و مقایسه ی این دو دیدگاه پرداخته می شود.

واژگان کلیدی: تشکیک، تمثیل، ملاصدرا، آکوئیناس، اوصاف الهی.

مقدمه

اوصاف الهی از مسائل مهم کلامی و فلسفی است و کاوش های فراوانی در این زمینه صورت گرفته است. فلوطین نخستین متفکر بزرگی است که به صراحت به بحث اوصاف خدا (احد) پرداخته است. او در مجموعه رسائل خود که به تاسوعات «انئادها» معروف است در این خصوص نظریه پردازی کرده است. از دیدگاه او احد دارای اوصافی از قبیل وحدت حقیقی، بساطت مطلقه، عدم تناهی، تنزیه و بیان ناپذیری است به اعتقاد وی بهترین توصیف خداوند سلب هر گونه توصیفی از اوست. (7، ص: 61) اما نباید در جانب تنزیه و تعالی خداوند چنان راه افراط را در پیش گیریم که هر گونه سخن گفتن معنا دار و حقیقی درباره ی خداوند نا ممکن شود. لذا دیدگاه های متفکرانی که در بحث اوصاف الهی سعی در جمع بین سلب و ایجاب و یا تشبیه و تنزیه کرده اند راه معقولتری است. (همان، ص: 27) دیدگاه های ملاصدرا و توماس آکوئیناس نیز نمونه ای از این

نوع است به علاوه سخن گفتن کاملاً سلبی از خداوند، اگر معرفت ایجابی مقدم بر آن نباشد، معنای محصلی را در بر ندارد و هر سلبی مستلزم اثباتی پیشینی است. البته بدون نوعی سلب نیز راهی برای تثبیت تعالی خداوند وجود نخواهد داشت. (11، ص: 397)

برای تبیین دیدگاه ملاصدرا و توماس درباب اوصاف الهی باید میان دو نحو سخن گفتن از خدا؛ یعنی سلبی و ایجابی تمایز قائل شد. این دو فیلسوف جهت حفظ تعالی و تنزیه خداوند به نحو سلبی به سخن گفتن از خداوند می‌پردازند و در قالب آن هرگونه نقص و محدودیتی را از وجود او سلب می‌کنند. اما نمی‌توان فقط به سلب محدودیت‌ها و نقص‌ها از ذات خداوند اکتفا کرد، زیرا دیدگاه دینی علاوه بر این که قائل به تعالی خداوند است او را موجودی می‌داند که سزاوار ستایش و سپاس و پرستش است. حال اگر خداوند متعالی محض باشد و به هیچ چیز شبیه نباشد و با عالم هیچ نسبتی نداشته باشد، چگونه می‌توان او را پرستش نمود؟ به همین دلیل متون مقدس هرگز خدایی را که متعالی محض باشد معرفی نمی‌کند، بلکه خدای متون مقدس در همه جا حاضر است، از همه‌ی خواطر آدمی آگاه است، دعای انسان را می‌شنود و بدان پاسخ می‌گوید، دارای صفات انسان وار است، خشم و غضب و رحم و شادی و انتقام و... دارد. (10، ص: 602) بنابراین ملاصدرا و توماس که دغدغه این امر را دارند که سازگاری میان عقل و متون وحیانی را به تصویر بکشند، به نحو ایجابی نیز در باب خداوند سخن می‌گویند. آن‌ها قائل به سنخیت وجودی خداوند با مخلوقات هستند، البته با حفظ تفاوت‌ها در نحوه‌ی وجود آن‌ها و با در نظر گرفتن سلسله مراتب موجودات و تأکید بر این امر که خداوند در بالاترین مرتبه‌ی این سلسله قرار دارد. سنخیت وجودی میان علت و معلول، خالق و مخلوق، به آن‌ها اجازه می‌دهد که در تنزیه و تعالی آن قدر افراط نکنند که باب هر گونه شناخت و سخن گفتن در باب خداوند مسدود شود، بلکه در عین حفظ تعالی و تقدس ذات واجب، کمالات وجودی را نیز به او نسبت. در گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها «خدا» و محمول، یکی از اوصاف و ویژگی‌های اوست باید بین دو دسته از محمولات و اوصاف تفکیک قایل شد:

الف- محمولاتی که مختص خداوند هستند و سایر مخلوقات به هیچ وجه واجد آن‌ها نیستند از جمله: وجوب وجود، بساطت و... که آن‌ها را «اوصاف متافیزیکی» می‌نامند.

ب- محمولاتی که بین خالق و مخلوق مشترک هستند از جمله: حیات، علم و... که این اوصاف را «اوصاف انسانی» می‌نامند. (7، ص: 198)

حال مسئله این است که وقتی اوصاف انسانی را به خدا نسبت می‌دهیم چه معنایی را از آن‌ها اراده می‌کنیم؟ چرا که در چنین گزاره‌هایی با دو مشکل روبرو هستیم :

1- خدا موجودی متعالی و نامتناهی است که کاملاً از اشیاء محسوس متمایز است .

2- زبانی که ما با آن سرو کار داریم از محدودیت و امکان برخوردار است (12، ص : 3)

در این باب ملاصدرا بر اساس « اصالت وجود » و « اشتراک معنوی وجود » علاوه بر مفهوم وجود مفاهیم کمالی دیگری چون علم و قدرت و... را نیز به معنای واحدی بر خالق و مخلوقات قابل صدق می‌داند و بر این باور است که این اشتراک مفهومی موجب همانندی مصداقی این اوصاف نمی‌شود بلکه هر یک از آن‌ها مصادیق مختلفی دارند چرا که اشتراک معنوی در این جا مشکک است نه متواطی. بنابراین از نظر ملاصدرا وجود و سایر کمالات که همگی از وجود ناشی می‌شوند به دلیل سنخیتی که بین مخلوقات و خالق وجود دارد، مشترک معنوی هستند و به یک معنای واحد بر آن‌ها حمل می‌شوند، اما نباید تصور کرد که این امر انسان وار انگاری و شباهت محض میان مخلوقات ممکن و وجود واجب تعالی را به دنبال دارد زیرا اشتراک معنوی مشکک، در این جا مورد نظر است که در عین اشتراک مفهومی، مصادیق متفاوتی وجود دارند که نحوه وجود و کمالات وجودی در هر یک از آن‌ها با دیگری متفاوت است.

هر چند این عقیده که « خداوند از آنچه ما درباره او می‌اندیشیم و می‌گوئیم بی‌نهایت برتر و والاتر است .» در الهیات قرون وسطی مقبول همگان بود و آکوئیناس، فیلسوف بزرگ قرون وسطی، نیز معتقد بود که ما نمی‌دانیم خدا چیست بلکه می‌دانیم خدا چه چیزهایی نیست. (5، ص: 109) اما او برای حل مسئله سخن گفتن از خدا به نحو ایجابی و صادقانه روش تمثیلی را پیشنهاد می‌کند و معتقد است گرچه زبان ما از تجربه حسی ناشی می‌شود ولی هنگامی که اوصاف انسانی را برای وصف خدای نا متناهی بکار می‌بریم به این معنا نیست که با همان محدودیت‌ها و تعیین‌های زبان طبیعی مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ به عنوان مثال وقتی صفت حکیم را درباره خدا و انسان بکار می‌بریم نه به این معنا است که آن‌ها دقیقاً با معنای یکسانی حکیم هستند و نه به این معناست که به شیوه‌های کاملاً متفاوتی حکیم هستند بلکه این صفت درباره خدا به نحو کامل و مطلق متحقق است ولی در انسان فقط حظی از آن تحقق دارد لذا حد وسطی میان تباین محض و شباهت محض است.

نظریه ی اشتراک معنوی

ملاصدرا معتقد است صفات حقیقیه حق تبارک و تعالی در زمره‌ی معانی کمالیه‌ی عامه قرار داشته و عارض موجود به ماهو موجود می‌گردند. موجود برای این که معروض معانی کمالیه‌ی عامه و حقایق کلیه واقع شود، به ماده معین و استعداد خاص با تجسم و تغییر نیازمند نمی‌باشد؛ به همین جهت می‌توان گفت که این اوصاف مساوق وجود هستند. بنابراین همان گونه که هستی حق، حقیقت هستی بوده و هیچ گونه شائبه‌ی نیستی و امکان در آن راه ندارد هر یک از صفات کمالی خداوند نیز عین ذات او بوده و از هرگونه نقص و عیب منزّه می‌باشند و همان گونه که وجود صرف حق تعالی همه‌ی وجود است و هم همه‌ی آن، وجود است، تمام صفات کمالی او نیز تمام وجود حق تعالی هستند، و آن چه در باب وجود گفته می‌شود در باب صفات نیز صادق است. (13، ص: 38)

بنابراین، ملاصدرا از آنجا که هر کمالی را ناشی از وجود می‌داند و وجود را با فعلیت و کمال مساوق می‌داند، با توسل اشتراک معنوی مفهوم وجود و نیز تشکیک وجود، به تحلیل معنا شناختی اوصاف الهی می‌پردازد. شایسته است ابتدا اشتراک معنوی مفهوم وجود را مورد بررسی قرار دهیم:

اشتراک معنوی وجود و تشکیک در وجود یکی از مسائل مهم و اساسی است که از طریق آن می‌توان به راه حل بسیاری از مشکلات فلسفی و کلامی دست یافت. صدرالمتألهین اشتراک معنوی در مفهوم وجود را امری قریب به بدیهی شمرده است؛ زیرا عقل آدمی به روشنی در می‌یابد که میان هر یک از موجودات با موجودات دیگر نوعی سنخیت و مناسبت تحقق دارد که این سنخیت و مناسبت بین موجود و معدوم یافت نمی‌شود. از این جا می‌توان به این نتیجه رسید که اگر همه‌ی موجودات مختلف و گوناگون در یک مفهوم عام با یکدیگر مشترک نبودند، ناچار نسبت برخی از این موجودات با موجودات دیگر از نوع نسبت میان موجود و معدوم محسوب می‌گشت؛ در حالی که بداهت عقل حکایت از این دارد که نسبت میان موجود با موجود دیگر، غیر از نسبت میان موجود و معدوم است. (1، ص: 75)

این سنخیت و مناسبت که در متن واقع و به طور عینی، وجود دارد همان چیزی است که موجب اشتراک و وحدت موجودات در یک مفهوم می‌گردد. به عبارت دیگر اشتراک در معنا امری قرار دادی و زبانی نبوده و حاکی از یک نوع وحدت و اشتراک در متن واقع است، اشتراک و وحدتی که بین موجودات وجود دارد و بین یک امر موجود با یک امر معدوم چنین اشتراکی وجود ندارد. بنابراین، این اتحاد صرفاً اتحاد در اسم و لفظ نیست و از یک نوع اتحاد و سنخیت واقعی بین موجودات سرچشمه می‌گیرد، به طوری که حتی اگر ما فرض کنیم برای گروهی از

موجودات و معدومات اسم واحدی انتخاب شود صرف انتخاب چنین اسمی موجب نمی‌گردد که یک نوع وحدت و مناسبت واقعی بین موجودات و معدومات پدید آید؛ وحدت و مناسبتی که بیشتر از وحدت و مناسبت بین موجودات غیر متحد در اسم واحد و یا دست کم مساوی با آن باشد. مناسبتی که از ناحیه قرار دادی زبانی ناشی می‌شود، نمی‌تواند موجب نوعی سنخیت در متن واقع به حسب وجود عینی گردد. به عبارت دیگر اختلاف در باره‌ی اشتراك یا عدم اشتراك مفهوم وجود به اختلاف در باب سنخیت و عدم سنخیت در عالم واقع برمی‌گردد.

به بیان دیگر مفهوم از آن جهت که مفهوم است حاکی از ماورای خود است؛ و وحدت و عدم وحدت مفهوم امری قرار دادی نیست و از یک نوع وحدت در متن واقع ناشی می‌شود.

ملاصدرا معتقد است کسی که اشتراك معنوی وجود را انکار کند، بدون این‌که خود آگاه باشد، به اثبات اشتراك معنوی و وجودی فتوا می‌دهد؛ زیرا اگر وجود در هر یک از موجودات با موجود دیگر از هر جهت مغایرت داشته باشد، چیزی باقی نمی‌ماند که بتوان گفت که این موجود با موجود دیگر، در چیزی مشارکت ندارند؛ همان‌گونه که حکم به مشارکت باید در چیزی انجام پذیرد، حکم به عدم مشارکت نیز باید براساس چیزی تحقق پذیرد؛ به این ترتیب وقتی بین موجودات هیچ‌گونه وجه مشترکی تحقق نداشته باشد، ناچار باید گفت انسان با یک سلسله مفاهیم غیر متناهی و بی‌پایان روبه‌رو خواهد بود. این مسئله نیز مسلم است که وقتی انسان با یک سلسله مفاهیم غیر متناهی روبه‌رو گردد برای این که بتواند به اشتراك یا عدم اشتراك آن‌ها حکم صادر کند، ناچار باید همگی آن مفاهیم را مورد ارزیابی قرار دهد. و تردیدی نمی‌توان داشت که انسان نه توانایی توجه به مفاهیم غیر متناهی را دارا می‌باشد و نه به این کار نیازمند است و اگر چنین است می‌توان دریافت که وجود در واقع بین موجودات مشترك است و احکام انسان نیز براساس همان امر مشترك انجام می‌پذیرد. (14، ج 1، صص: 35-36)

بنابراین، ملاصدرا مفهوم وجود و کمالات وجودی را مشترك معنوی می‌داند. به عبارت دیگر این کمالات وجودی به یک معنا بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند، هر چند مصداق این صفات در خالق و مخلوق واحد نیست. او به منظور تحلیل معنا شناختی اوصاف الهی مقام مفهوم این صفات را از مقام مصداق آن‌ها جدا می‌کند و کسانی که به تشبیه یا تنزیه مطلق قائل شده‌اند در واقع این دو مقام را با هم خلط کرده‌اند؛ زیرا در باب صفات یا حتی اشتراك مفهوم را هم در انکار کرده، عقل را از شناخت اوصاف الهی عاجز دانسته‌اند، و یا حتی در مقام مصداق

نیز تفاوتی قائل نشده و در ورطه تشبیه و انسان وار انگاری خداوند افتاده اند. ولی ملاصدرا با تمایزی که میان مفهوم و مصداق صفات قائل شده هم وحدت و بساطت و تعالی خداوند را حفظ می‌کند و هم در عین حال به بحث از صفات ایجابی می‌پردازد و عقل را از شناخت حق تعالی عاجز نمی‌داند. وی وحدت صفات مشترک میان خالق و مخلوق را وحدتی مفهومی می‌داند و با طرح نظریه تشکیک در وجود، کثرت و تمایز این اوصاف را در ناحیه‌ی مصداق جستجو می‌کند در ادامه به تبیین نظریه تشکیک در وجود می‌پردازیم.

تشکیک

واژه «تشکیک» به طریق خاصی جهت تحقق تمایز و حصول کثرت اشاره دارد که در پی توجیه فلسفی امور متفاضل کامل و ناقصی که در جهان یافت می‌شود به مباحث فلسفی راه یافت. حصول کثرت در امور مختلف فرع بر وجود تمایز است و اگر هیچ تمایزی میان دو امر وجود نداشته باشد آن‌ها یک امر می‌شوند نه دو امر. پس کثرت در امور ناشی از وجود مابه امتیاز است حداقل سه نوع کثرت وجود دارد:

تمام اموری که در وجود یا عقل از هم متمایز هستند یا امتیاز و افتراق آن‌ها به تمایز ماهیت و ذات است بدون این که هیچ اشتراک ذاتی بین آن‌ها باشد، یا تمایز آن‌ها به امری ماهوی است چنان که اشتراک آن‌ها نیز به امر ماهوی است و امر ماهوی مشترک جنس است و امر ماهوی که مایه‌ی اختلاف و امتیاز آن‌هاست فصول مختلف می‌باشند؛ مانند، طبایع نوعیه، یا امتیاز امور مختلف به امری عرضی و خارج از ذات است و در تمام حقیقت ذاتی، مشترک هستند. مانند: افراد مختلف یک نوع. (همان، ص: 427)

چنان‌که ملاحظه می‌شود ملاصدرا سه نوع کثرت را بر می‌شمارد و در هر قسمتی هم ما به امتیاز ذکر می‌کند و هم مابه الاشتراک و در هر قسمی این دو امر با هم متفاوت هستند:

1- اختلاف به تمام ذات و اشتراک به امور خارج از ذات. مانند اجناس عالی.

2- اختلاف به جزء ذات (فصل) و اشتراک به جزء دیگر ذات (جنس). مانند. انواع.

3- اختلاف به امور عرضی و اشتراک به تمام ذات. مانند: افراد.

ولی اگر یک حقیقت وجود داشته باشد و همان حقیقت متکثر باشد هیچ یک از انواع کثرتی که بیان شد نمی‌توانند کثرت آن حقیقت را نشان دهند چرا که امری غیر از آن حقیقت وجود

ندارد که مایه‌ی تفاوت آن‌ها شود و در این سه نوع کثرت مابه الامتیازی امری غیر از مابه‌الاشتراک بود. ملاصدرا نوع دیگری از کثرت را بیان می‌کند که همان تشکیک است که تفاوت آن با سایر انواع کثرت در آن است که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امری واحد هستند: گاهی تفاوت میان دو شیء به همان چیزی است که مایه‌ی اشتراک آن‌هاست نه به امری که خارج از آن حقیقت باشد یا به امری که در آن حقیقت داخل شود.

در تشکیک، حقیقت واحدی در عین حفظ وحدت خود کثرت می‌پذیرد چرا که کثرت آن نیز به همان حقیقت واحد است نه به امری خارج از ذات حقیقت به نحوی که وحدت آن حقیقت خدشه‌دار شود. به عنوان مثال ملاصدرا تمایز اجزاء زمان را از نوع تشکیکی می‌داند زیرا زمان حقیقت متجددی است که ماهیتی جز اتصال و تجدد ندارد و تمایز اجزاء زمان مثل دیروز و امروز به تقدم و تأخر آن‌هاست و حقیقت زمان هم چیزی جز تقدم و تأخر نیست. پس اشتراک آن‌ها به حقیقت زمان است امتیاز آن‌ها هم به حقیقت زمان است. (16، صص: 302-304)

پس از روشن شدن حقیقت تشکیک به سیری که بحث تشکیک در میان حکمای مختلف داشته می‌پردازیم. همه‌ی حکماء اعم از مشائی و اشراقی و غیر آن‌ها در باب مسئله‌ی تشکیک در دو امر اتفاق نظر دارند:

1- در تحقق کمال و نقص در برخی از اشیاء موجود در جهان خارج، مانند شدت و ضعف در کیفیات، بزرگی و کوچکی در اندازه‌ها و کمی و زیادی در اعداد و مانند آن‌ها. بنابراین، اصل وجود تفاضل و کمال و نقص امری بدیهی و مورد قبول همگانی است.

2- در این امر که تحقق کمال و نقص در اشیاء مستلزم وحدت و مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آن‌هاست از آن جهت که کامل و ناقص هستند. وقتی دو امر وجود داشته باشند که یکی کامل باشد و دیگری ناقص هر دو از یک حقیقت بهره‌مند هستند، که مابه‌الاشتراک آن‌هاست. از طرفی امر کامل در مقایسه با امر ناقص بهره‌ی بیشتری از همان حقیقت دارد، بنابراین مابه‌الامتیاز آن‌ها نیز همان مابه‌الاشتراک است.

آنچه مورد اختلاف حکماء است این است که حقیقتی که موصوف بالذات دو وصف کامل و ناقص است و خودش به تنهایی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امور متفاضل مشکک است چیست؟ حکمای اشراقی کمال و نقص‌های افراد ماهیات را مستلزم تشکیک در آن ماهیات می‌دانند و به تشکیک در فرد ماهیت معتقدند. حکمای مشایی بر خلاف آن‌ها تشکیک در افراد ماهیت را محال می‌دانند و به تشکیک در عرضی معتقدند. (8، صص: 65-67) اما ملاصدرا

با اثبات اصالت وجود، تشکیک را نه در ذاتیات می‌داند و نه در امور عرضی چرا که ماهیت امری اعتباری است، بلکه تشکیک را در حقیقت وجود می‌داند و مانند سایر حکما بحث تشکیک در وجود را فقط برای توجیه فلسفی کمال و نقص‌هایی که در عالم وجود دارد به کار نمی‌برد بلکه تشکیک وجود یکی از مسائل مهم و اساسی حکمت متعالیه است که در حل بسیاری از مشکلات فلسفی مورد استفاده قرار می‌گیرد و از طریق آن می‌توان به تبیین عقلانی مسائل فراوانی پرداخت از جمله در باب تحلیل معنا شناختی اوصاف الهی راه گشاست.

تشکیک در عرضی

حکمای مشائی تشکیک در ماهیت را محال می‌دانند و براهینی نیز بر امتناع تشکیک در ماهیت اقامه می‌کنند.¹ و براین باورند که تشکیک در عرضی است. دو تفسیر از نظر آن‌ها وجود دارد که در یکی امور متفاضل را مفاهیم عرضی می‌شمارند یعنی شدت و ضعف را در سفیدی یا سیاهی می‌دانند نه سفید و سیاه:

هنگامی که معنای واحدی به نحو تشکیکی بر اشیاء مختلفی حمل می‌شود. به طور مثال سفیدی که هم بر برف و هم بر عاج حمل می‌شود، محال است که این معنا ماهیت یا جزئی از ماهیت این اشیاء باشد؛ زیرا در ماهیت و جزء آن اختلاف تشکیکی راه ندارد. بلکه این معنا عارض لازم یا مفارق آن‌هاست مانند سفیدی که ماهیت یا جزء ماهیت برف و عاج نیست بلکه امری عارض بر آن‌هاست. زیرا اگر ما شدیدترین سفیدی تا ضعیفترین سفیدی را در نظر بگیریم در این میان بی نهایت سفیدی بالقوه وجود دارد که ما به تفصیل برای هر یک از آن‌ها نام خاصی را در نظر نگرفته‌ایم، بلکه به تمام آن‌ها سفیدی می‌گوییم اما این سفیدی ذات و ماهیت نوعی هیچ امر سفیدی نیست بلکه امر عرضی است. بنابراین، در امور سفید مختلف تشکیک در یک امر عرضی است نه ذاتی. (2، ج 2، صص: 34 و 35)

چنان که ملاحظه می‌شود در این تفسیر خواجه نصرالدین طوسی، تشکیک در مفاهیم عرضی مانند سفیدی و سیاهی پذیرفته می‌شود اما در تفسیر دیگری که از تشکیک در عرضی وجود دارد تشکیک در مفاهیم ماهوی مانند سفید و سیاه مورد بحث قرار می‌گیرد که خود این امور مفاهیم ماهوی ذاتی هستند و کیف محسوس می‌باشند. به عبارت دیگر در تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی تشکیک در عرضی بدین معناست که اموری که تشکیک و شدت و ضعف می‌پذیرند مانند سفیدی اموری عرضی هستند و ماهیت نوعیه و ذاتی به نام سفیدی وجود ندارد و سفیدی همواره معروض امر دیگری مانند برف یا عاج می‌شود اما در تفسیر دیگری حکمای مشایی اموری را که متفاضل هستند به عنوان امور ذاتی

می‌پذیرند به عنوان مثال رنگ‌ها را تحت مقوله‌ی کیف محسوس قرار می‌دهند و تشکیک در عرضی را به معنای دیگری تبیین می‌کنند.

ابن سینا وجود مضاف افراد ماهیت را که نسبت به آن‌ها امری عرضی است مشکک می‌داند در نتیجه تشکیک در عرضی را می‌پذیرد و تشکیک در ذاتی را قبول نمی‌کند و مراد از این امر که شدت و ضعف وجود مضاف است، این است که به عنوان مثال فرد وجود خارجی سفیدی اگر فی نفسه اعتبار شود و با فرد و شخص دیگری از سفیدی، مقایسه نشود نه شدید است و نه ضعیف بلکه فقط مصداق ماهیت سفیدی است؛ یعنی فقط سفیدی است و ملاک صدق مفهوم ماهوی بر واقعیت خارجی است، و به اصطلاح ملاک حد نوعی است. ولی اگر واقعیت مذکور یعنی سفیدی خاصی را از آن جهت که هویتی شخصی است، با واقعیت دیگری از همین نوع سنجیده شود به شدت و ضعف متصف می‌شود. به عبارت دیگر مابه‌الاشتراک امور متفاضل وجود آن‌هاست از آن جهت که فی نفسه اعتبار شود و مابه‌الاشتراک آن‌ها وجود هر یک از آن‌هاست از آن جهت که در مقایسه با دیگر افراد مغایر با آن‌هاست. (9، ج 1، صص: 146 و 147)

تشکیک در ماهیت

حکمای اشراقی قائل به تشکیک در ماهیت و ذات هستند شیخ اشراق بر براهینی که مشائیان بر امتناع تشکیک در ماهیت اقامه می‌کنند اشکال وارد می‌کند و بر تشکیک در ماهیت برهان اقامه می‌نماید او می‌گوید: تفاوت بین مقادیر مختلف در همان مقدار است در سیاهی شدید وضعیت نیز تشکیک در ماهیت و ذات سیاهی است و در تمام اموری که شدت و ضعف وجود دارد، ماهیت و ذات است که شدت و ضعف می‌پذیرد. و به عبارت دیگر افراد در حد نوعی خود متفاوت و کامل و ناقص هستند. اگر دو امتداد مختلف را در نظر بگیریم که یکی کامل‌تر از دیگری باشد به عنوان مثال یکی ده سانتی‌متری و دیگری بیست سانتی‌متر باشد، این دو امتداد از آن جهت که ناقص و کامل هستند، متکثر و متعددند و دو فرد از یک ماهیت هستند ولی از آن‌جا که هر دو امتداد هستند در ماهیت نوعی یا جنسی امتداد مشترک هستند، و چون دو فرد هستند باید وجه امتیازی نیز از یکدیگر داشته باشند، اما تمایز آن‌ها به تمام ذات نیست زیرا چنان‌که گفته شد در ماهیت امتداد مشترک هستند، تمایز آن‌ها به امور عرضی هم نمی‌تواند باشد زیرا این دو امتداد متفاضل هستند و امتیاز امور متفاضل در همان امری است که در آن اشتراک دارند. پس امتیاز آن‌ها به امور عرضی نیست. فصل هم نسبت به جنس امری عرضی محسوب می‌شود بنابراین امتیاز آن‌ها به فصل هم نمی‌تواند باشد زیرا امتداد ماهیت

جنسی این دو امتداد است و گفتیم که در امور متفاضل امر عرضی نمی‌تواند مایه تمایز باشد و فصل نسبت به امتداد امری عرضی است.

از آن چه گفته شد نتیجه می‌شود که امتیاز این دو امتداد نه به تمام ذات است نه به جزء ذات و نه به امور خارج از ذات بلکه امتیاز آن‌ها به ماهیت امتداد است که در آن اشتراك دارند و کمال و نقص و تشکیک در ذات اموری است که متفاضل هستند. (6، ج 1، صص: 299 و 300)

تشکیک در وجود

هر چند فلاسفه اشراقی پس از فلاسفه مشایی بوده و تشکیک در ماهیت را مطرح کرده‌اند، اما اگر از ترتیب تاریخی بحث صرف نظر کنیم و سیر منطقی بحث را در نظر بگیریم می‌توان گفت در مواجهه با مسئله تفاضل و شدت و ضعف در افراد برخی از ماهیات، پیش از هر چیز در ذهن فیلسوف تشکیک در ماهیت مطرح می‌شود. و پس از بررسی مشکلات آن تشکیک در عرضی را در ذهن ایجاد می‌کند و در نهایت تشکیک در وجود به میان می‌آید.

چنان‌که اشاره شد تمام فلاسفه وجود امور متفاضل و وحدت مابه‌الاشترک و مابه‌الاختلاف در این نوع کثرت را می‌پذیرند. شیخ اشراق هم اشتراك امور متفاضل را به ذات و ماهیت می‌داند و هم امتیاز آن‌ها را در ماهیت جستجو می‌کند و به تشکیک در ذات معتقد می‌شود. ابن سینا براهینی ذکر می‌کند که تشکیک را در ذاتی محال می‌داند بنابراین او مابه‌الاشترک را در ماهیت می‌داند، اما معتقد است مابه‌الامتیاز چنان‌که ذکر شد در عرضی، وجود مضاف، است. ولی ملاصدرا این نظر ابن سینا را با اشکال مواجه می‌داند زیرا در تشکیک، مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشترک باید امر واحدی باشند، اما ابن سینا اشتراك را در ماهیت و امتیاز را در وجود می‌داند. ملاصدرا با اثبات اصالت وجود، تشکیک در وجود را مطرح می‌کند که هم اشتراك و هم امتیاز امور متفاضل به حقیقت وجود است و وجود امور متفاضل و واقعیاتی که کامل و ناقص و شدید و ضعیف هستند، دلیلی بر اصالت وجود است چرا که هیچ ماهیتی با تفاضل سازگار نیست بلکه این واقعیت وجود است که شدت و ضعف می‌پذیرد و آنچه جهان خارج را پر کرده و شدت و ضعف می‌پذیرد حقیقت وجود است. (8، صص: 195 و 196)

بنابراین، افراد مفهوم وجود حقایقی متباین نیستند بلکه وجودی که عالم واقع را پر کرده است حقیقت واحدی است که بر تمام اشیاء به معنی واحدی حمل می‌شود، زیرا اشتراك میان افراد آن به امری ذاتی یا عرضی نیست بلکه اشتراك موجودات به حقیقت وجود است و تمام موجودات سنخیت و مناسبت وجودی با یکدیگر دارند. در عین حال امتیاز افراد وجود نیز به

همان وجود است و تقدم و تأخر و امکان و وجوب و جوهریت و عرضیت همه به حقیقت وجود است و وجود حقیقی است مشکک که مراتب مختلفی در آن راه دارد و هر مرتبه‌ای از مراتب وجود حقیقتش بودن در آن مرتبه است و همان طور که در واقعیت داشتن با سایر مراتب اشتراک دارد، در بودن در همان مرتبه هم از سایر مراتب جدا می‌شود. (14، ج 1، صص: 120 و 121)

بر اساس دو مبنای اشتراک معنوی مفهوم وجود و تشکیک در مصادیق آن باید توجه داشت که مقام مفهوم و مصداق را از یکدیگر جدا نمائیم و خصوصیت‌ها و محدودیت‌های مصداقی را به مقام مفهوم سرایت ندهیم و به حیثیتی که از آن حیثیت مفهوم حکایت از واقع می‌کند توجه کنیم، بدین ترتیب در می‌یابیم که مفهوم وجود، که از اصل تحقق عینی و منشأ آثار بودن و طرد عدم از یک شیء حکایت می‌کند، به همان معنایی که بر واجب الوجود صدق می‌کند بر ممکن الوجود نیز صادق است؛ و به همان معنایی که بر وجود عقل دلالت می‌نماید، بر وجود نفوس و وجود ماده نیز دلالت می‌کند و در این جهت هیچ تفاوت و اختلافی در بین مراتب مختلف وجود ندارد. همه مراتب هستی در اصل وجود داشتن با یکدیگر شریک و متحد بوده و در این جهت با یکدیگر اختلافی ندارند و وجود به معنای واحدی بر آن‌ها صدق می‌کند و همه ی آن‌ها به یک معنا، موجود هستند چرا که مفهوم وجود از اصل هستی و واقعیت دار بودن این امور و معدوم نبودن آن‌ها، حکایت می‌کند. این مفهوم از نحوه وجود، مرتبه وجودی و سایر جهات کمالی یا نقصی مصادیق خود حکایت نمی‌کند تا اختلاف‌ها و امتیازات مصداقی به مقام مفهوم نیز کشیده شوند و موجب اختلاف در معنا و مفهوم گردند. البته باید توجه داشت که صدق این مفهوم واحد به نحو یکسان بر مصادیق متعدد و متنوع نمی‌باشد بلکه به نحو تشکیکی بر آن‌ها حمل می‌شود. چرا که حقیقت وجود هر چند واحد است اما مشکک و ذو مراتب است و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت دارد. (7، صص: 402 و 403)

ملاصدرا در شرح اصول کافی این معنا را این‌گونه بیان می‌کند:

اطلاق اسم‌هایی که بین خدا و مخلوقات مشترک هستند، به گونه‌ای نیست که تشبیه خداوند به مخلوقاتش لازم آید. زیرا تشبیه عبارت است از این که صفتی با وجود خاص نوعی یا جنسی‌اش در دو شیء موجود باشد. ولی اگر صفت در یک موصوف به یک معنی و در موصوف دیگر به معنای دیگری باشد یا در یکی وجودش شدیدتر و کامل‌تر و در دیگری وجودش ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد تشبیهی در کار نیست.

بیشتر مردم فکر می‌کنند که يك اسم به دو صورت ممکن است بر امور مختلف حمل شود:

1- اسمي به صورت مشترك لفظي بر امور مختلفي حمل شود که هیچ رابطه و نسبتی با یکدیگر نداشته باشند و تنها يك لفظ به طور مشترك بر آن‌ها حمل شود مانند واژه «عين» که معنای مختلفی دارد و به امور مختلفی که تناسب و شباهتی با هم ندارند حمل می‌شود یا ممکن است اسمی به نحو حقیقی و مجازی بر اموری حمل شود مانند: واژه «شیر» که هم بر فردی که شجاع باشد حمل می‌شود، و هم بر حیوانی درنده دلالت می‌کند.

2- اسم واحدی بر امور مختلفی به طور یکسان و متواپی و به يك معنای واحد حمل شود بدون این‌که مصادیق مختلف آن معنی مشترك، به لحاظ کمال و نقص و شدت و ضعف اختلافی داشته باشند مانند واژه «انسان» که به نحو یکسان بر تمام افراد انسان حمل می‌شود بدون این‌که در انسانیت که میان افراد مختلف معنای مشترکی است تفاوتی وجود داشته باشد.

اما قسم دیگر نیز وجود دارد که معنای مشترکی بر امور مختلفی حمل شود اما بر تمام مصادیق به نحو یکسان حمل نشود بلکه به نحو تشکیکی بر آن‌ها دلالت کند زیرا خود آن معنای مشترك امری دارای مراتب مختلف شدت و ضعف و کمال و نقص باشد. مانند مفهوم وجود به نسبت موجودات مختلف یا نور نسبت به انوار یا علم نسبت به علوم. وجود گرچه به معنایی واحد بر تمام موجودات حمل می‌شود اما خداوند بالاترین درجه وجود است که در شدت و تأکید وجودی نهایی ندارد و بالاتر از آن هیچ درجه وجودی نیست و هیولی هم فقط قوه‌ی وجود را دارد، بنابراین معنای مشترکی بر مصادیق مختلفی که از درجات مختلف آن معنای مشترك بهره‌مند هستند، حمل می‌شود. اسماء مشترك میان خالق و مخلوق نیز همین‌گونه هستند و هر چند هر يك از اوصافی که به طور مشترك بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند، معنای مشترکی دارند و به يك معنا بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند ولی این اشتراك مفهومی اشتراك مصداق را به دنبال ندارد بلکه خداوند از بالاترین درجه کمالات برخوردار است و هر يك از مخلوقات با توجه به درجه وجودیشان واجد درجات مختلف این کمالات هستند. (15، ص: 298)

نظریه ی تمثیل²

توماس برای رهایی از تشبیه مطلق و انسان‌گاری خداوند و تعطیل عقل از شناخت ذات خداوند نظریه ی تمثیل را مطرح می‌کند.

بیان پیشینه واژه Analogy در فهم این نظریه می‌تواند مفید باشد این واژه در اصل یونانی است. ابتدا یونانی‌ها در ریاضیات برای بیان تناسب میان اعداد، یعنی روابط مشترك یا

متقابل آنها مانند دو برابر و سه برابر، از این واژه بهره می‌بردند. اما این کاربرد اصلی نه در یونان روم و نه در مباحث فلسفی تنها معنی این واژه نبود و بعدها به معنی شباهت بین روابط به کار برده شد. (23، صص: 94)

ارسطو برای نخستین بار در مابعدالطبیعه، نظریه حمل تمثیلی مفهوم وجود بر وجود جواهر و اعراض را مطرح کرد. او مدعی بود لفظ وجود در عین حال هم به جوهر اطلاق می‌شود و هم به اعراض، اما وجود نه به طور کاملاً یکسان و به معنایی واحد بر جواهر و اعراض قابل حمل است، و نه به طور کاملاً متفاوت و به معنایی متباین و متغایر، بر آن‌ها حمل می‌گردد. هم وجود جواهر، وجود است هم وجود اعراض، اما وجود جوهر وجودی قوی است و وجود عرض وجودی تبعی و مشتق از وجود جوهر می‌باشد. بنابراین ارسطو در باب اطلاق مفهوم وجود از نوعی اشتراك سخن به میان می‌آورد که نه اشتراك لفظی صرف است و نه اشتراك معنوی محض. این همان نسبتی است که در مکتب توماس در قالب «حمل تمثیلی» بیان می‌گردد. (3، ص: 223)

مبانی نظریه تمثیل

نظریه تمثیل ناشی از تلفیق دو موضوع است که توماس در مطالعه آثار پیشینیان به این دو موضوع توجه داشته است:

1- الهامی ارسطویی: آن جا که ارسطو در باب وحدت تمثیلی سخن می‌گوید، توماس را در طرح نظریه اش یاری می‌نماید، وی در شروحي که بر متافیزیک ارسطو نوشته این نظریه را مورد توجه قرار داده است.

2- نظریه بهره‌مندی افلاطون، که در جامع الهیات یافت می‌شود.

در باب موضوع اول می‌توان گفت ارسطو در متافیزیک در بحثی در باب وحدت و کثرت مبادی موجودات می‌گوید: مبادی موجودات به یک معنا مختلف هستند اما اگر به نحو تمثیلی سخن بگوییم مبادی تمام موجودات یکی هستند و وحدت تمثیلی دارند. ارسطو در بیان انواع مختلف وحدت به وحدت تمثیلی نیز اشاره می‌کند:

چهار نوع وحدت وجود دارد:

1- امور مختلفی که وحدت جنسی دارند.

2- امور مختلفی که وحدت نوعی دارند.

3- امور مختلفی که وحدت فردی دارند.

4- وحدت تمثیلی که در جایی محقق می‌شود که به امور مختلفی اسم مشترکی حمل می‌شود چون همه آن امور با یک امر در رابطه هستند که آن معنای مشترک به نحو مقدم به آن امر تعلق دارد مانند مفهوم وجود که اولاً و بالذات برای جوهر به

کار می‌رود اما به عرض نیز به خاطر ارتباط با جوهر موجود گفته می‌شود. (25، صص: 23-24)

توماس دریافت که هنگامی که امور مختلفی به یک نمونه ابتدایی ارجاع داده می‌شوند، رابطه علیت است که امور مختلف را به یک امر پیوند می‌دهد، و معنایی که اولاً و بالذات بر آن نمونه ابتدایی متعلق است بر آن‌ها نیز حمل می‌شود. به عبارت دیگر وحدت تمثیلی مبتنی بر علیتی است که میان نمونه ابتدایی و سایر امور وجود دارد البته این علیت اعم از علیت فاعلی، غایی یا مادی است که آن امر واحد اولیه با هر یک از امور دیگر دارد.

باید توجه داشت که ارسطو از نظریه تمثیل برای بیان معانی مختلف وجود استفاده می‌کند چرا که موجودات مختلف، با وجودی مرتبط هستند که اولاً و بالذات برای جوهر به کار می‌رود. بنابراین وجودات مختلف با هم وحدت دارند. اما از طرفی، نحوه وجود موجودات مختلف یکی نیست، بنابراین اختلاف در عین اشتراک و اشتراک عین اختلاف اساس تمثیل ارسطو است. (همان، صص: 26-28)

چنان که بیان شد وحدت تمثیلی بر علیت مبتنی است، بنابراین توماس با استفاده از مفهوم بهره‌مندی، نظریه تمثیل را غنا بخشید. اساس هستی‌شناختی نظریه تمثیل مفهوم بهره‌مندی است که یک ارتباط واقعی میان مخلوقات را با خالق نشان می‌دهد. زیرا موجودات محدود از موجود نامحدود ناشی می‌شوند و خداوند در تمام پهنه خلقت و در کمالات موجودات محدود حضور همیشگی دارد و وجود مخلوقات بهره‌مند از وجود خداوند است. با یک تمثیل بهتر می‌توان به مفهوم بهره‌مندی پی‌برد؛ آینه هر امری را که مقابل آن باشد منعکس می‌کند، وجود تصویر در آینه در حالی که خودش است ولی همیشه به وسیله آن‌چه مقابل آن قرار دارد ایجاد شده است و به محض اینکه شیئی که مقابل آینه است کنار رود تصویر موجود در آینه نیز از بین خواهد رفت. مخلوقات نیز مانند تصویر درون آینه هستند و از وجود خداوند بهره‌مند هستند و وجود آن‌ها همیشه چه در زمان پیدایش چه پس از آن متکی به وجود خداست. (26، ص: 112)

بهره‌مندی یعنی داشتن محدود امری که در دیگری نامحدود است؛ مخلوقات در واقع موجودات متناهی هستند که در حد خودشان از وجود نامحدود الهی، وجود را دریافت می‌کنند. خداوند مثال وجود و کمالات وجودی است و سایر مخلوقات اگر موجود هستند و کمال وجودی دارند به دلیل بهره‌مندی از خداوند است. بنابراین بین مخلوقات و خالق شباهتی وجود

دارد البته فقط مخلوق به خالق شباهت دارد زیرا کمالات خالق را به نحو ناقص دریافت می‌کند. (25، ص: 235)

بنابراین، وحدت تمثیلی را که ارسطو برای بیان وحدت وجود بین جوهر و عرض به کار می‌برد، توماس برای تبیین معنا شناختی اوصاف الهی مورد استفاده قرار می‌دهد البته با توسل به مفهوم بهره‌مندی افلاطون که به رابطه واقعی میان خالق و مخلوق اشاره دارد، محتوای آن را غنی تر می‌سازد. چرا که رابطه‌ی عدلیت مستلزم سنخیت است و هر چند خداوند نامتناهی است اما مخلوقات که همگی معلولات او هستند به او شباهت دارند.

تمثیل وجود

توماس علاوه بر این که وجود را به نحو تمثیلی بر جوهر و عرض قابل حمل می‌داند به درجات جوهر و سلسله مراتب طولی که آن‌ها دارند نیز اشاره می‌کند و سه سطح برای جواهر بیان می‌کند:

1- جواهر مادی که پایین‌ترین سطح جواهر هستند و ویژگی آن‌ها مرکب بودن از قوه و فعل است و ماهیت آن‌ها وجود را دریافت می‌کند و خودشان به انواعی که آن‌ها نیز سلسله مراتبی دارند تقسیم می‌شوند: از گیاه گرفته تا حیوانات که هر یک از این انواع نیز متشکل از افراد مختلفی هستند.

2- جواهر عقلی مخلوق که سطح متوسط جواهر هستند. ماهیت آن‌ها مجرد و بسیط است و صورت محض هستند اما وجودشان متمایز از ماهیت شان است. و آن‌ها نیز کثرت نوعی و فردی دارند و اختلاف آن‌ها به درجه کمالشان است.

3- موجود الهی، بالاترین سطح وجود است که کاملاً بسیط است و حتی وجودش همان ماهیتش است. به خاطر غنای کمال وجودش فی نفسه موجود است و به نحو برتر واجد تمام کمالات سایر موجودات است و سلسله مراتب موجودات در او به اوج می‌رسد و جواهر به میزان فعلیتشان به او نزدیک هستند. وحدت سلسله مراتب هستی ناشی از ارتباط علی است که همه‌ی آن‌ها با کمال وجود، خدا، دارند، و تمام کمالاتی که در درجات مختلف وجود هست به طور یکسان و برتر در خدا موجود است زیرا وجود نخستین و فعل محض بدون آمیختگی به قوه است و وجود ناشی از اوست. (همان، صص: 29-31)

چنان که ملاحظه می‌شود توماس نیز مانند ملاصدرا وجود را امری ذو مراتب می‌داند که هر مرتبه‌ای ویژگی خاص خود را دارد و در عین حال تمام مراتب به خاطر رابطه و نسبت علی که با بالاترین مرتبه‌ی وجود، یعنی وجود محض و نامتناهی خداوند، دارند موجود هستند، و همه‌ی موجودات در فعلیت وجودی اشتراک دارند اما نحوه‌ی وجود و کمالات وجودی هر یک از

آن ها متفاوت است و همین تفاوت نحوه ی وجود است که سلسله مراتب وجود را ممکن می سازد زیرا که در اصل وجود داشتن تمام موجودات مشترک هستند. در واقع تمثیل یعنی وجود مخلوقات مثال و رقیقه ای از حقیقت وجود واجب هستند

تمثیل تنازلی و ارتقایی

برای فهم نظریه ی تمثیل توماس ابتدا به تبیین تمثیل تنازلی که در باب حیات انسان به کار می رود می پردازیم: وقتی می گوییم «سگ حیوان وفاداری است» و صفت وفا داری را که به طور معمول برای انسان به کار می رود به این حیوان نسبت می دهیم آن چه به ما این اجازه را می دهد که در هر دو قضیه از کلمه ی وا حدی استفاده کنیم، این واقعیت است که ما انسان ها حالتی نفسانی و درونی در خویش احساس می کنیم و آن را وفاداری می نامیم، این حالت از جمله احوال درونی و انفسی است و گرچه بر نفس انسان عارض می شود ولی آثار و نتایج آن در بیرون از روح و در افعال و حرکات و سکنتات انسان ظاهر می شود. به عنوان مثال، در غیاب دوستی که نسبت به او وفادار است، از او دفاع می نماید؛ در شادی و غم او شریک می شود؛ به هنگام نیاز به کمک و یاری او می شتابد. این حالت نفسانی خاص دارای آثار و نتایج مشهودی است که هر شاهد بیرونی قادر به مشاهده ی آن است.

انسان وقتی در مورد خویش چنین رابطه ی علی میان حالت درونی وفاداری و آثار و نتایج خاص آن مشاهده می کند با دیدن آن آثار و شواهد در مورد دیگران به وجود علت درونی آن ها حکم می کند. از این رو انسان با استناد به آثار و افعال جسمانی به وجود حالت نفسانی متناسب با آن ها حکم می کند. انسان در وجود خود ابتدا به علم حضوری حالت نفسانی را در می یابد اما در مورد دیگران ابتدا آثار جسمانی را مشاهده می نماید و به وجود حالت نفسانی حکم می کند. البته این فرایند استنتاجی ممکن است به لحاظ منطقی دارای مشکلات متعددی باشد اما مردم در زندگی روزمره از آن بهره می برند. ما در مورد سگ نیز کاری شبیه همین را انجام می دهیم و با مشاهده رفتارهای وفادارانه ای که سگ از خود نشان می دهد از جمله این که وقتی صاحب خود را در معرض تهدید می بیند از او دفاع می نماید. به وجود حالت نفسانی وفاداری در او حکم می کند و می گوییم: «سگ حیوان وفاداری است.» (17، ج 2، صص: 108 و 109)

مشاهده شباهت کیفیت رفتار انسان و سگ که حاکی از شباهت حالت های نفسانی درونی است، به ما این اجازه را می دهد که کلمه ی واحد وفاداری را در دو زمینه مختلف به کار ببریم. البته واژه وفاداری دقیقاً به یک معنا به کار نمی رود زیرا

میان نگرش يك انسان و سگ تفاوت زيادي وجود دارد و انسان به لحاظ قدرت آگاهي و تفکر بر سگ برتري زيادي دارد. بنابراین در کاربرد اين کلمه اختلاف در عين اشتراك و اشتراك در عين اختلاف وجود دارد و ما اين کلمه را به نحو تمثيلي به کار مي‌بريم تا نشان دهيم در سطح آگاهي سگ كيفيتي وجود دارد که با آنچه وفا در انسان مي‌ناميم مطابقت دارد و نوعي مشابهت قابل شناخت در ساختار الگوهاي رفتاري وجود دارد که موجب مي‌گردد ما يك کلمه‌ي واحد را در مورد انسان و حيوان به کار بريم و در عين حال وفاداري انسان با سگ متفاوت است. اين نوع تمثيل که بر حسب آن وصفي اولاً و بالذات در موجود عالي‌تر مشاهده مي‌شود و به دليل نوعي تشابه در رفتار به موجود نازل‌تري نسبت داده مي‌شود «تمثيل تنازلي» ناميده مي‌شود در تمثيل تنازلي انسان وصفي را به طور کامل‌تر و برتر به نحو بي واسطه و به علم حضوري در خود مي‌يابد و علم به آن در موجودي نازل‌تر را به صورت غير مستقيم و با واسطه و تنها از طريق تمثيل کسب مي‌نمايد. (18، ص: 201)

نوع ديگري از تمثيل نيز وجود دارد که «تمثيل ارتقايي» ناميده مي‌شود که انسان اوصافي را که در موجود نازل‌تري وجود دارد به موجود کامل‌تر و عالي‌تر سرايت مي‌دهد. به عنوان مثال ما خير، عشق يا حکمت را در درون خویش مي‌يابيم، اما اين‌ها پرتوي ضعيفي از صفات کمايي خداوند هستند. و خداوند به نحو اعلي و اتم واجد اين کمالات است و اين کمالات در او حقيقي و ازلي هستند و ما از طريق تمثيل مي‌توانيم هر يك از اين اوصاف را براي خداوند به کار ببريم بنابراین هم در مورد انسان و هم در مورد خداوند محمول «خير» را به کار مي‌بريم. البته اين واژه در هر دو مورد به معنای دقيقاً يکساني به کار نمي‌رود زيرا خداوند به عنوان علت وجود و کمالات وجودي به نحو اعلي واجد آنهاست. و خير بودن خداوند عين خير بودن انسان نيست از سوي ديگر میان علت و معلول سنخيت برقرار است و واژه «خير» به معنای کاملاً مغاير و متباين هم به کار نمي‌رود بلکه نوعي تشابه در عين اختلاف و اختلاف در عين تشابه در معنای اين واژه‌ها که به طور مشترك براي خداوند و مخلوقات به کار مي‌روند، وجود دارد. (همان، ص: 202)

چنان که گفتيم مفهوم بهره‌مندی از مباني نظريه تمثيل است و رابطه‌ي علت و معلول بين مخلوقات و خداوند است که به ما اجازه مي‌دهد بتوانيم به نحو ايجابي از خداوند سخن بگويم. زيرا علت، معلولي را ايجاد مي‌کند که شبیه خودش باشد و اين مشابهت كيفيتي زائد بر وجود معلول نيست بلکه

معلول از ذات و گوهر علت فاعلي خودش است. و جهان چون معلول خداست بايد شبیه خدا باشد. و مخلوقات و خداوند هر دو از آن جهت که بالفعل تقرر دارند با هم مشترك هستند و وجود خداوند چيزي است که خدا به آن موجود است و وجود انسان نيز چيزي است که انسان به آن هست البته نسبت خالق و مخلوق به وجود یکسان نيست زيرا وجود خداوند نامتناهي است. (4، ص: 176)

خوب است در اين جا اشاره کنيم، نبايد تمثيل ارتقايي را با نظريه ي نيابت ذات از صفات نزد معتزله يا مجاز نزد ملاصدرا یکسان انگاشت چرا که چنان که قبلاً هم گفته شد توماس براي باور است که کمالات موجودات به نحو واقعي در خداوند وجود دارند و خداوند به عنوان علت نخستين ساير موجودات، کمالات آن ها را در مرتبه اي برتر و شريف تر داراست. علاوه بر اين توماس در باب اوصافي که هم براي خالق به کار مي روند و هم مخلوقات به آن ها متصف مي شوند، بين وضع واژه و کمالي که بر آن دلالت مي کند تمايز قائل مي شود. او معتقد است اگر اين اوصاف را به لحاظ وضع واژه ي آن ها در نظر بگيريم، ابتدا براي مخلوقات به کار مي روند. اما اگر آن ها را به لحاظ کمالي که اين واژه ها بر آن دلالت مي کنند، در نظر بگيريم خداوند اولاً و بالذات واجد اين کمالات است و مخلوقات با افاضه ي او اين کمالات را در يافت مي کنند. (I,q:13,a:6:19)

تبين نظريه ي تمثيل

پيش از آن که به تبين نظريه تمثيل بپردازيم نکته اي را که توماس در باب رابطه واقعي و کلمات بيان مي کند مورد توجه قرار مي دهيم. او تحت تأثير ارسطو رابطه ي تنگاتنگي ميان واژه، تصوير ذهني و واقعي برقرار مي کند و در واقع کلمات را نشانه ي افکار مي داند:

آنچه ما از طريق عقل از عالم واقع مي شناسيم از طريق واژگان بيان مي کنيم و کلمات با واسطه ي مفاهيم ذهني ما از عالم واقع حکايت مي کنند. بنابراین هر آن چه را بتوانيم بشناسيم، در باب آن مي توانيم سخن بگوئيم و از آن جا که ما خداوند را از طريق مخلوقاتش مي شناسيم، از طريق زبان محدود بشري و کلماتي که براي توصيف مخلوقات به کار مي بريم، مي توانيم در باب خداوند سخن بگوئيم هر چند اين کلمات خداوند را آن گونه که هست وصف نمايند اما تا حدي ما را به شناخت خداوند نزديک مي کنند. (22، ص: 140)

توماس برای تبیین نظریه‌ی تمثیل ابتدا اشتراك لفظی و اشتراك معنوی را در باب صفات مشترك میان مخلوق و خالق نفی می‌کند و اشتراك تمثیلی را که را هی میان اشتراك لفظی و معنوی است جهت تبیین معنا شناختی او صافی الهی مناسب می‌داند ما نیز همین روند را برای اثبات نظریه تمثیل در پیش می‌گیریم.

نفی اشتراك معنوی

هنگامی که لفظی بر بیشتر از يك شیء اطلاق شود به گونه‌ای که آنچه این لفظ بر آن دلالت می‌کند در بین امور مختلفی امری مشترك و واحد باشد که این لفظ بر آن‌ها به نحو اشتراك معنوی دلالت دارد. و تا آنجا که به دلالت این لفظ مربوط می‌شود یکسان بوده و با هم فرقی ندارند گرچه از جهات دیگر با یکدیگر اختلاف داشته باشند. به عنوان مثال تمام اعداد در عدد بودن با یکدیگر مشترك هستند و در این جهت بین آن‌ها هیچ اختلافی وجود ندارد، هر چند بعضی از آن‌ها بر بعضی دیگر مقدم هستند، در مورد خدا اهمیتی ندارد تا چه میزان مخلوقات با او شباهت دارند، آنچه بدان نمی‌توان رسید این است که وصفی از جهت واحدی و به معنای یکسانی بر خالق و مخلوق اطلاق شود.

از دیدگاه توماس، اشتراك معنوی به معنای وحدت تام و همسانی دقیق يك مفهوم در دو یا چند کاربرد در زمینه‌های مختلف است این وحدت و یکسانی در مقام مفهوم و معنا، حاکی از وحدت و یکسانی در متن واقعیت است. بنابراین اشتراك معنوی در جایی محقق می‌شود که وحدت معنا در آنجا از يك اشتراك و وحدت عین حکایت کند. به عبارت دیگر شرط لازم و کافی برای تحقق اشتراك معنوی يك مفهوم به هنگام اطلاق بر دو یا چند مصداق، این است که آن دو یا چند مصداق عینی دارای يك جهت اشتراك و وحدت واقعی باشند که محکی جهت اشتراك معنایی در مشترك معنوی قرار گیرد. (7، صص: 238 و 239)

توماس در کتاب در رد کافران شش دلیل بر نفی اشتراك معنوی صفات خداوند و مخلوقات اقامه می‌کند:

1- تنها وقتی می‌توان وصفی را به طور مشترك معنوی برای معلول و علت به کار برد، که معلول صورتی را از علت همان‌گونه که در او است دریافت کند. صور مختلف در خداوند به نحو بسیط و کلی هستند اما در مخلوقات کثیر و متعدّدند. پس نمی‌توان به صورت مشترك معنوی در باب خدا و مخلوقاتش سخن گفت.

2- حتی اگر معلولی برابر نوع علتش باشد، اسناد وصفی به نحو اشتراك معنوی ممکن نمی‌شود، مگر این که معلول همان صور

خاصی را که در علت است براساس نحوه وجودی علت، دریافت کند. مخلوقات حتی اگر آن صورتی را که کاملاً مانند صورتی که در خداست دریافت کنند، با این وجود آن را براساس نحوه وجود خداوند دریافت نمی‌کنند، زیرا در خداوند وجود و تمام کمالات وجودی عین وجود الهی هستند اما در مورد سایر امور این گونه نیست. بنابراین هیچ چیز را نمی‌توان به نحو اشتراک معنوی به خدا و مخلوقات حمل کرد.

3- يك لفظ هنگامي به نحو اشتراك معنوي محمول امور متعددي قرار مي‌گیرد که به عنوان جنس یا فصل یا نوع یا عرض بر آن‌ها حمل شود، اما هیچ يك از این امور بر خدا حمل نمی‌شود. بنابراین، هیچ چیز، به نحو اشتراک معنوی به خدا و دیگران حمل نمی‌شود.

4- آنچه به نحو اشتراك معنوي بر امور متعددي حمل می‌شود، از همهی آن‌ها حداقل به لحاظ مفهومی بسیط‌تر است اما هیچ چیز از خدا نه در مفهوم و نه در واقع بسیط‌تر نیست. پس چیزی به نحو اشتراک معنوی به خدا و سایر اشیاء حمل نمی‌شود.

5- خداوند عین هستی است و هرآن چه هست عین وجود اوست و تمام کمالات وجودی را به طور ذاتی دارد در حالی که سایر موجودات وجود را از طریق بهره‌مندی از خدا دریافت می‌کنند و کمالات وجودی را به نحو ثانویاً و بالعرضواجد هستند. به عبارت دیگر خداوند که مقدم بر موجودات است و اوصاف را به نحو ذاتی دارد و سایر موجودات که مؤخر از او هستند از کمالات او بهره‌مند هستند. و امری که به نحو تقدم و تأخر بر امور متعدد حمل شود به معنای واحد و به نحو اشتراک معنوی حمل نمی‌شود.

6- هر چیزی که در مورد امور متعدد به يك معنا به کار رود از طریق اشتراک، به هر يك از آن‌ها تعلق دارد ولی در مورد خدا چیزی به صورت اشتراکی وجود ندارد و خدا در هیچ چیز مشارکت ندارد. پس هیچ چیز به نحو اشتراک معنوی بر خدا و

مخلوقات حمل نمی‌شود. (I, ch:32#2-7 : 20)

با توجه به ادله‌ای که توماس در رد اشتراک معنوی اوصاف الهی می‌آورد می‌توان دریافت که او اشتراک مصداقی را نفی می‌کند و از آنجا که مقام مفهوم را از مقام مصداق متمایز نمی‌کند هر نوع اشتراک معنوی را نفی می‌کند زیرا اشتراک در مفهوم را مستلزم اشتراک در مصداق می‌داند.

به عبارت دیگر او مشترک معنوی را فقط متواطی می‌داند و چنان که خود او اذعان می‌نماید بر اموری که تقدم و تأخر داشته باشند نمی‌توان وصفی را به نحو اشتراک معنوی حمل کرد. در حالی که نمی‌توان بدون در نظر گرفتن امر مشترکی

میان دو چیز گفت که یکی از آن چیزها مقدم است و دیگری مؤخر و معنای مشترک میان مقدم و مؤخر وجود دارد که در مقایسه با آن امر یکی مقدم می‌شود و دیگری مؤخر.

بنابراین آنچه توماس به عنوان اشتراک معنوی نمی‌کند همان معنایی نیست که ملاصدرا برای اشتراک معنوی در نظر دارد و چنان که ملاحظه شد ملاصدرا نیز به این امر اشاره می‌کند که بیشتر مردم اشتراک معنوی را منحصر در اشتراک متواپی می‌دانند در حالی که نوع دیگری از وحدت و اشتراک نیز وجود دارد که هر چند مفهوم مشترک بر امور مختلف حمل می‌شود اما این اشتراک مفهومی مستلزم اشتراک مصداقی و یکسانی کامل مصداقی نخواهد شد. در نتیجه آنچه توماس نمی‌کند اشتراک معنوی صدایی نیست. و ملاصدرا نیز اشتراک متواپی را که به وحدت کامل مصداقی بینجامد نمی‌کند.

نفي اشتراك لفظي

هنگامی که امور مختلفی اسم مشترکی داشته باشند، اما تعریفی که مطابق این اسم در هر یک از آنهاست مختلف باشد، این اسم مشترک لفظی است. اشیائی که به نحو اشتراک لفظی نامیده می‌شوند فقط اسمی را به طور مشترک داند و هیچ وجه شباهتی در واقع میان آنها وجود ندارد و این ما هستیم که در نحوه سخن گفتن در باره‌ی این امور از اسمی واحد برای تمام آنها استفاده می‌کنیم و البته آن اسم مشترک بر معنای واحدی در تمام مصداقی دلالت نمی‌کند. (24، صص: 87 و 88)

توماس اشتراک لفظی را نیز در باب اوصاف مشترکی که بر خدا و مخلوقات حمل می‌شوند نمی‌کند. و دلایلی را در این زمینه ارائه می‌دهد:

1- هنگامی که اسمی به نحو اشتراک لفظی بر امور مختلفی حمل می‌شود میان آن امور هیچ وجه اشتراکی وجود ندارد. ولی در مورد اسم‌هایی که در مورد خدا و مخلوقات به کار می‌رود این امر صادق نیست، چرا که ما اشتراک اوصاف میان خالق و مخلوق رابطه‌ی علت و معلول را باید مورد توجه قرار دهیم. معلول وابستگی وجودی به علت دارد و هر چند کمالات در خداوند بالذات و مقدم است اما خداوند این کمالات را به مخلوقات افاضه می‌کند، و ما نمی‌توانیم اوصاف را به سبب اشتراک لفظی محض به خدا و مخلوقات اسناد دهیم. (20):

(I, ch:33#2)

2- اگر معانی صفات منتسب به مخلوقات و خدا هیچ نقطه اشتراک و تشابهی با هم نداشته باشند، در این صورت، محکی این معانی نیز متفاوت و متغایر بوده و با هم هیچ نقطه اشتراک و تشابهی نخواهند داشت، در حالی که اشیاء با خداوند شباهت خاصی دارند زیرا که میان علت و معلول شباهت

وجود دارد. در کتاب مقدس نیز به این شباهت تصریح شده است، آن جا که می‌گوید: خدا انسان را به مانند خویش ساخت. (پیدایش، 26: 1). بعلاوه لازمه‌ی نبودن تشابه و اشتراك میان خالق و مخلوق این است که ذات، صفات و افعال خداوند با ذات، صفات و افعال انسان متغایر و متباین باشند و خداوند نتواند از طریق علم به ذات خود به مخلوقات خویش علم پیدا کند. در حالی که ما هیچ راهی برای توجیه علم پیشین الهی به همه‌ی مخلوقات، قبل از ایجاد آن‌ها، جز از راه علم به ذات مقدس خودش نداریم. به عبارت دیگر اگر ذات و صفات الهی کاملاً متمایز از ذات و صفات انسانی باشند، علم به یکی از این دو موجب علم به دیگری نخواهد شد. (23، ص: 94)

3- اگر معنای این اوصاف در مخلوقات هیچ نقطه اشتراکی با معنای آن‌ها در خالق نداشت در آن صورت ما نیز هیچ گونه شناختی از خدا و اوصاف او نداشتیم زیرا تنها راه شناخت ما، شناخت از طریق مخلوقات و آثار خداوند است. بر فرض عدم سنخیت بین خالق و مخلوقات گذشته از مشکلات وجود شناختی در چگونگی توجیه صدور مخلوقات، راه شناخت ما نیز بسته می‌شد و ما از معرفت نسبت به مخلوقات به شناختی از خدا نمی‌رسیدیم. در حالی که ما می‌توانیم از طریق شناخت مخلوقات به شناخت خالق رهنمون شویم. (19: I,q:13,a:5)

4- هنگامی که اسمی بر موجودی حمل می‌شود در صورتی این کار فایده خواهد داشت که از طریق آن اسم چیزی از آن موجود بفهمیم. اگر اسم‌هایی که بر خدا و مخلوقات حمل می‌شوند به صورت اشتراك لفظی صرف استعمال شوند، از طریق آن‌ها هیچ چیز در باره‌ی خداوند نمی‌فهمیم زیرا فقط معنای آن اسم‌ها در باب مخلوقات قابل شناخت است. بنابراین هر چه در مورد خداوند گفته می‌شود مبني بر این که او موجود است، یا خیر است، بیهوده و بی فایده خواهد بود. و اوصاف الهی که در متون مقدس به کار برده می‌شوند نیز بی معنا خواهند شد، زیرا مخاطبین قادر به فهم معنای آن اوصاف نیستند. (20: I,ch:33#5) ذکر این نکته خالی از لطف نیست که توماس در دلیل چهارم بر رد اشتراك لفظی دقیقاً همان انتقادی را که به متکلمان اسلامی وارد شده است بیان می‌کند. برخی از متکلمان اسلامی برای حفظ تنزیه خداوند می‌گویند: اوصاف انسانی خداوند، مشترک لفظی هستند. به عنوان مثال معنای صفت علم هنگامی که در باب خدا به کار می‌رود همان معنایی نیست که از علم انسان اراده می‌شود. از این نظریه این گونه انتقاد می‌شود که اگر از واژه علم خدا چیزی نفهمیم الفظی که در متون مقدس برای خدا آمده است معنایی نخواهند داشت و این امر مستلزم تعطیل عقل است.

توماس پس از نفي اشتراك لفظي صرف و اشتراك معنوي محض راهي ميآن اين دو امر را جهت تبیین معنا شناختي اوصاف الهي در پيش ميگيرد و معتقد است نوعي اختلاف در عين اشتراك و اشتراك در عين اختلاف وجود دارد و نه اختلاف صرف است و نه اشتراك محض. بايد توجه داشت كه اشتراك لفظي (يك معنا داشتن) و اشتراك معنوي (يك معنا نداشتن) نقيض يكدیگرند و اگر توماس هر دو را نفي كند قائل به ارتفاع نقيضين شده است اما مسلماً او چنين عقیده اي ندارد و اشتراك معنوي متواطي را كه بر اساس آن مصاديق كلي به نحو يكسان از آن بهره مند هستند رد مي كند. و از آنجا كه به حصر عقلي كلي يا متواطي است يا مشكك نفي كلي متواطي قبول كلي مشكك را در پي خواهد داشت.

طرح تمثيل

از آنجا كه ثابت شد اسامي كه براي خداوند به كار ميروند نه مشترك لفظي هستند و نه مشترك معنوي، راهي ميآن اين دو را در پيش مي گيريم. اسامي كه ميآن خدا و مخلوقات مشترك هستند به نحو تمثيلي به كار ميروند؛ زيرا اسامي مشترك معنوي فقط بر يك معنا دلالت ميكنند. در حالي كه اسم هاي مشترك لفظي بر اموري كه كاملاً مختلف هستند دلالت ميكنند، اما در كلمات تمثيلي، اسمي كه در يك دلالت وجود دارد بايد در تعريف همان اسم كه در دلالت هاي ديگر به كار رفته است جايگزين شود. چنان كه وجودي كه در تعريف جوهر به كار مي رود، در تعريف وجود براي عرض نيز به كار مي رود. (19):

(I,q:13,a:11)

چنان كه ملاحظه مي شود توماس در تعريف تمثيل وجود امري مشترك را ميآن تمام دلالت هاي كلمه مي پذيرد و وجود را بين جوهر و عرض مشترك مي داند هر چند نحوه وجود جوهر و عرض متفاوت است.

تمثيل نسبت

توماس دو نوع كلي تمثيل را بيان مي كند كه فقط يك نوع آن را در مورد خداوند و مخلوقات صادق مي داند:

1- امور متعددي كه همه با يك امر نسبت داشته باشند و به خاطر همين نسبتي كه با آن امر دارند يك واژه برآنها حمل شود. مانند واژه سلامتي كه هم به دارو و هم به حيوان و هم به خون حمل مي شود. حيوان موضوع سلامتي است، دارو علت سلامتي است و خون نشانه سلامتي. پس محمول سلامتي بر هر يك از اين سه امر حمل مي شود چون هر يك از آنها نسبتي با سلامتي دارند هر چند نسبت هاي آنها مختلف باشد.

2- در حالت دوم بين دو شئ نسبت برقرار مي شود نه اين كه هر يك از آنها با امر ديگري در ارتباط باشند. به طور مثال

وقتی ما وجود را به جوهر و عرض حمل می‌کنیم به نحو تمثیلی آن را به کار می‌بریم، چون وجود عرض متکی به وجود جوهر است و این دو امر خودشان با یکدیگر در ارتباط هستند نه این که با امر دیگری در ارتباط باشند.

مخلوقات نیز با خداوند در ارتباط هستند و خداوند علت آنهاست و تمام کمالات آنها را به نحو برتر و اعلی‌تر واجد است بنابراین ما می‌توانیم کمالاتی را که به مخلوقات نسبت می‌دهیم به خاطر ارتباطی که آنها با خداوند دارند، به نحو تمثیلی بر خداوند حمل کنیم. (همان: I,q:13,a:5)

توماس در باب معنا شناسی اوصاف الهی نوع دوم تمثیل را به کار می‌برد که در آن میان دو چیز نسبتی برقرار می‌شود و به خاطر وجود این نسبت محمول‌هایی مشترکی بر آنها حمل می‌شود. این نوع دوم تمثیل «تمثیل نسبت» نامیده می‌شود. این نوع تمثیل با نقدهایی از سوی متکلمان و فلاسفه دین روبرو شده که البته به این نقدها هم پاسخ داده شده است.

اشکال اول: به صورت دقیق معلوم نیست که غرض از به کار بردن این نوع تمثیل چیست؟ اگر اوصاف به طور بیرونی به خدا نسبت داده می‌شوند بدین معنا که خدا علت ایجاد و خلق این اوصاف است. در این صورت اسناد خود این اوصاف به خداوند مجازی و ثانوی است و هیچ معرفت ایجابی تازه‌ای در باب خداوند به ما ارائه نمی‌دهد. و ما همچنان نسبت به اوصاف ذاتی خداوند جاهل هستیم. اما اگر ما با در نظر گرفتن علیت اوصاف را به خدا نسبت دهیم تمام اوصاف دیگر از قبیل جسم بودن را نیز می‌توانیم به خداوند نسبت دهیم. (23، ص: 85)

پاسخ اشکال: پاسخ این نقدها را می‌توان در لابه لای گفتار توماس یافت. چرا که اشاره کردیم که توماس معتقد بود که هنگامی که ما می‌گوییم «خدا خیر است» به این معنی نیست که خدا علت خیر است بلکه «خیر» و سایر کمالات وجودی در خداوند به نحو ذاتی و حقیقی وجود دارند و بلکه خدا به نحو برتر واجد این کمالات است بعلاوه اگر خداوند حقیقتاً این کمالات را نداشته باشد نمی‌تواند علت آنها باشد و به سایر مخلوقات این کمالات را افاضه کند چرا که فاقد شیء معطی شیء نخواهد بود. و اگر توماس از علیت سخن می‌گوید منظور او این نیست که اوصاف کمالات به خداوند به این معنی است که او علت این کمالات است زیرا چنان که گفته شد توماس از این دیدگاه انتقاد می‌کند بلکه رابطه علی که رابطه‌ای وجودی است نوعی سنخیت وجودی را به دنبال دارد و همین سنخیت است که به ما اجازه می‌دهد از اشتراک میان خالق و مخلوق سخن بگوییم در عین حالی که اختلاف آنها را فراموش نمی‌کنیم چنان که ملاصدرا این اشتراک را در مفهوم می‌داند و اختلاف را در

ناحیه مصداق جستجو می‌کند. هر چند توماس به صراحت این تمایز را قائل نشده اما چنان که اشاره خواهد شد برای این باور است که باید میان مدلول و نحوه دلالت تمایز قائل شد. در پاسخ به این که اگر مبنای اتصاف کمالات مخلوقات به خداوند علیت باشد پس باید بتوان جسمیت را نیز به خدا نسبت داد چون او علت جسم هم هست، باید گفت چنان که در فصل پیشین هم گفته شد خدا فقط واجد کمالات مخلوقات است اما حدود و نقائص آن‌ها بر خدا قابل حمل نیست و جسم بودن کمال یک جسم نیست. می‌توان این معنا را با عبارات فلسفه اسلامی این‌گونه بیان کرد که حمل مخلوقات بر خداوند از قبیل حمل شایع صناعی نیست بلکه از قبیل حمل حقیقه و رقیقه است.

اشکال دوم: مشکلی که توماس از پاسخ به آن در می‌ماند مفهوم «علیت» است چرا که تمثیل نسبت مبتنی بر رابطه علی میان خالق و مخلوق است از طرفی اگر «علیت» مشترک تمثیلی باشد تمثیل نسبت مبتنی بر مفهومی تمثیلی خواهد شد که این دور است و اگر «علیت» مشترک معنوی باشد. چگونه سایر اوصاف به نحو تمثیلی بر خداوند حمل می‌شوند و تنها این وصف به نحو اشتراک معنوی به خدا نسبت داده می‌شود چه ویژگی خاصی در این مفهوم وجود دارد که باعث می‌شود تنها این مفهوم به نحو اشتراک معنوی بر خالق و مخلوق حمل شود. بنابراین توماس در دو راهی تمثیل و اشتراک معنوی است.

پاسخ: در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت علیت از اوصاف ایجابی نیست زیرا چنان که در باب تقسیم بندی صفات خداوند گفته شد توماس اوصافی را که رابطه مخلوقات با خداوند را نشان می‌دهند تحت اوصاف ایجابی قرار نمی‌گیرند و نظریه‌ی تمثیل در باب اوصاف ایجابی مطرح شده است. بعلاوه اگر ما علیت را از اوصاف ایجابی بدانیم همین امر شاهی است برای این مسئله که دیدگاه توماس نزدیک به ملاصدرا است و از همان ابتدا که به اثبات وجود خدا می‌پردازد و از مفهوم علیت استفاده می‌کند این واژه را مشترک معنوی مشکک می‌داند و هنگامی که آن را به عنوان اساس تمثیل به کار می‌برد چون تمثیل را می‌توان همان اشتراک معنوی صدرايي دانست نه آن‌گونه اشتراک معنوی متواطی که تشبیه را به دنبال داشته باشد، تعارضی در نظام تومایی وجود نخواهد داشت.

پیش از آن که در باب نوع دیگر تمثیل، توضیح دهیم ذکر یک نکته شایان توجه است. میان مدلول و نحوه دلالت تفاوت وجود دارد به عنوان مثال اگر دو واژه «سفید» و «سفیدی» را در نظر بگیریم هر دو بر یک چیز، اما به روش‌های مختلف دلالت می‌کنند. «سفیدی» چیزی است که به وسیله‌ی آن چیزهای سفید، سفید می‌شوند اما «سفید» چیزی است که دارای سفیدی است.

بنابراین هر چند مدلول آن‌ها يك امر است اما نحوه‌ی دلالت آن‌ها متفاوت است.

با توجه به این توضیحات در مقایسه مشترك لفظی، مشترك معنوی و مشترك تمثیلی می‌توان گفت که در واژه‌های مشترك معنوی مدلول و نحوه‌ی دلالت در تمام کاربردهای واژه یکسان است در واژه‌های مشترك لفظی، مدلول‌ها مختلف هستند پس قطعاً نحوه‌ی دلالت هم مختلف است. اما در واژه‌های مشترك تمثیلی، مدلول مشترك است اما به شیوه‌های مختلفی بر هر يك از آن‌ها دلالت می‌کند. به علاوه مدلول در یکی از آن‌ها مقدم بر دیگران است. (24، صص: 103 و 104) هنگامی که صفات مشترکی را برای خداوند به کار می‌بریم به عنوان مثال حکیم را به خدا و سقراط نسبت می‌دهیم و می‌گوییم، «خدا حکیم است» و «سقراط، حکیم است» در این دو جمله حکیم يك مدلول دارد که «حکمت» است اما به طرق مختلف بر آن دلالت دارد. در مورد سقراط، حکیم بدین معنی است که او فضیلتی را کسب کرده است که به خاطر آن امور را با نظم خاصی انجام می‌دهد و این فضیلت را می‌تواند از دست بدهد. اما هنگامی که حکمت را در باره‌ی خدا به کار می‌بریم یعنی خدا عین حکمت است. بنابراین نحوه‌ی دلالت آن‌ها متفاوت است. (همان، ص: 160)

این تفکیک به تمایزی که ملاصدرا میان کلی متواپی و کلی مشکک قائل می‌شود، شباهت زیادی دارد و چنان که بیان شد او مفهوم وجود را مشترك معنوی می‌داند که مصادیق مختلفی دارد، و هر چند بر همه‌ی آن‌ها صادق است ولی نحوه‌ی صدق آن بر مصادیق مختلف متفاوت است.

بنابراین در «تمثیل اسنادی» يك لفظ خاص در دو زمینه متفاوت به کار می‌رود در يك جا موضوع به طور حقیقی و اصیل، اولاً و بالذات آن محمول را دارا می‌باشد در حالی که در زمینه دیگر موضوع به نحو ثانوی و مجازی و ثانیاً و بالعرض متصف به محمول می‌گردد.

باید توجه داشت که در تمثیل اسنادی هنگامی که خدا را خیر می‌دانیم فقط به این معنی نیست که خدا علت خیر است بلکه به نحو ذاتی و واقعی این کمالات در خدا وجود دارند و چنان که گفتیم اگر این اسامی را از جهت کمالی که بر آن دلالت می‌کنند در نظر بگیریم اولاً و بالذات این مدلول در خداوند وجود دارد زیرا خداوند این کمالات را به مخلوقات افاضه می‌کند اما اگر ما از لحاظ وضع کلمه و کاربرد کلمه در نظر بگیریم این کلمات ابتدا برای مخلوقات وضع شده و بر آن‌ها حمل می‌شوند و سپس ما از طریق شناخت مخلوقات این کلمات را برای خداوند به کار می‌بریم.

تمثیل تناسب

نوع دیگری از تمثیل را توماس مطرح می‌کند که در آن در واقع دو طرف تمثیل به جای این که دو ذات یا دو صفت باشند، دو نسبت هستند و همانندی و تناسب میان آن دو نسبت برقرار است و در این نوع تمثیل چهار امر وجود دارند که دو تا با هم در نظر گرفته می‌شوند.

به طور مثال در این تناسب ریاضی $\frac{4}{2} = \frac{6}{3}$ رابطه‌ی عدد دو با عدد چهار مانند رابطه عدد سه و عدد شش می‌باشد و در واقع نسبت‌هایی که بین هر یک از طرف‌های مساوی برقرار است مشترک هستند و اعدادی که در دو طرف رابطه وجود دارند به طور مستقیم به هم مربوط نیستند بلکه به خاطر شباهت نسبت‌هایشان در کنار هم هستند. توماس این نوع تمثیل را با مثالی دیگری این گونه توضیح می‌دهد نسبت بینایی به جسم مانند نسبت عقل به روح است.

در باب خدا و مخلوقات نیز می‌توان گفت که نسبت اوصاف مخلوقات به وجودشان مانند نسبت خداوند با وجودش است.

اوصاف مخلوقات = اوصاف الهی

وجود مخلوقات وجود الهی و همان‌گونه که وجود خداوند نامتناهی و بسیط محض است اوصاف او نیز مانند وجودش نامتناهی و بسیط و عین این وجود هستند. و این تناسبی که میان وجود الهی و اوصاف او وجود دارد در مخلوقات نیز هست و اوصاف آن‌ها نیز متناسب با وجودشان است. (25، صص: 69 و 70)

در این نوع تمثیل وصفی که در دو جمله مختلف اسناد داده شده است، واحد است؛ ولی این وصف را باید در ارتباط با ذات هویت‌های مختلفی که به آن‌ها نسبت داده شده، مورد ملاحظه قرار داد. اگر بر زبان ما در باره‌ی خدا این صورت از تمثیل اعمال شود، نتیجه به این قرار خواهد بود: دو جمله «خدا حکیم است» و «سقراط حکیم است» را اگر در نظر بگیریم به حسب تمثیل تناسبی به این معنا هستند که خداوند به این معنا حکیم است که حکمت او عین ذات او و متناسب با ذات اوست و سقراط به این معنا حکیم است که حکمت او متناسب با ذات متناهی اوست. بنابراین حکمت نه کاملاً در دو جمله متفاوت است و نه مشابه زیرا نحوه‌ی وجود خداوند با نحوه‌ی وجود سقراط متفاوت است و اوصاف آن‌ها نیز با هم متفاوت هستند زیرا وصف هر یک از آن‌ها متناسب با نحوه‌ی وجودشان است. (21، ص: 47)

فرایند دیونیسیوسی

الهیات دیونوسیوس سه مرحله ای است: ایجابی، سلبی، متعالی. حال می‌توان نظریه‌ی تمثیل توماس را از طریق این فرایند این گونه توضیح داد:

ایجابی: خدا حکیم است.

سلبی: خدا حکیم نیست.

متعالی: خدا به نحو متعالی حکیم است. حکیم برتر است.

نحوه‌ی حکمتش و رای فهم ماست.

این فرایند روشن می‌سازد که برای فهم کاربرد کلمه حکیم برای خداوند ابتدا به کار برد مخلوقانه آن متوسل می‌شویم و خدا را به همان معنایی که مخلوق حکیم است حکیم می‌دانیم اما حکمت مخلوقات مبتنی بر خداست و کمالات خود را از طریق او کسب می‌کنند و مرتبه‌ی وجودی او بالاتر از مرتبه وجودی مخلوقات است پس «خدا حکیم نیست» بدین معنا که حکمت او عین حکمت انسان‌ها نیست بلکه حکمتش متناسب با وجود نامتناهی خودش است. و در نهایت به این مرحله می‌رسیم که از آنجا که وجود خداوند و کمالات وجودی او نامتناهی هستند و ادراک ما متناهی و مربوط به این عالم محدود است به کنه ذات او پی نخواهیم برد. (24، ص: 160)

چنان که اشاره شد ملاصدرا مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌داند اما معتقد است که حقیقت وجود امری مشکک و ذو مراتب است و در میان موجودات اختلاف در عین اشتراک و اشتراک در عین اختلاف وجود دارد به طوری که در اصل وجود داشتن مشترک هستند اما نحوه‌ی وجود آن‌ها متفاوت است و کمالات وجودی هر موجودی نیز متناسب با وجود خودش است و به تبع وجود، اوصاف کمالی نیز مشکک هستند به عنوان مثال علم حقیقتی مشکک است که در مخلوقات، متناسب با وجود آن‌هاست در خالق نیز نامتناهی و متناسب با وجود نامتناهی خداوند است. همان گونه که اشاره شد توماس نیز به سلسله مراتب وجودی قائل است که در رأس آن سلسله، وجود نامتناهی خداوند قرار دارد و او نیز هر کمالی را ناشی از فعلیت وجودی می‌داند و او هم به وجود نوعی اختلاف در عین اشتراک و اشتراک در عین اختلاف در میان خدا و مخلوقاتش معتقد است و هر چند از نام اشتراک معنوی فرار می‌کند چون آن را مستلزم تشبیه و انسان‌وار انگاری می‌داند ولی چنان که بیان شد او اشتراک معنوی متواظی را نفی می‌کند اما اشتراک معنوی مشکک را قبول دارد هر چند نامی از آن نمی‌برد زیرا او هم معتقد است تمام موجودات در داشتن فعلیت وجودی مشترک هستند و اگر در فعلیت وجودی مشترک نباشند معدوم خواهند بود؛ زیرا مقابل فعلیت وجودی عدم است و اگر موجودات در آن اشتراک نداشته باشند معدوم هستند. از طرفی او وجود هر موجودی را خاص خودش

می‌داند بنابراین موجودات با همین وجود از دیگران متمایز می‌شوند و این چیزی جز تشکیک در وجود نیست. سلسله مراتب وجودی را جز از طریق تشکیک در وجود نمی‌توان تبیین کرد. در نظریه تمثیل تناسب اوصاف خداوند را متناسب با ذات و وجود او، و اوصاف مخلوقات را نیز متناسب با وجود خودشان می‌داند بنابراین این اوصاف هم مانند وجود دارای سلسله مراتب هستند و هر مرتبه‌ای از آن‌ها متناسب با مرتبه‌ای از وجود است.

یادداشت‌ها

1- ر. ک. به: تعلیقات ابن سینا، ص: 47 و مجموعه مصقات میرداماد، ج 1، ص 7- 136.

2- analogy.

منابع

- کتاب مقدس.
- 1- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (1381). *اسماء و صفات حق*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 - 2- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1403). *الاشارات و التنبیها*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: دفتر نشر کتاب.
 - 3- بریه، امیل (1377). *تاریخ فلسفه ی قرون وسطی و دوره ی تجدد*. ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
 - 4- ژیلسون، اتین (1379). *روح فلسفه ی قرون وسطی*. ترجمه ی علی مراد داوودی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 - 5- _____ (1402). *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*. ترجمه ی احمد احمدی. تهران: انتشارات حکمت.
 - 6- سهروردی، شهاب الدین (1355). *مجموعه ی مصنفات شیخ اشراق*. جلد اول. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ی ایران.
 - 7- علیزمانی، امیرعباس (1386). *سخن گفتن از خدا*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی.
 - 8- عبودیت، عبدالرسول (1387). *نظام حکمت صدرایی تشکیک در وجود*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 - 9- _____ (1386). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. جلد اول. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
 - 10- کاکایی، قاسم (1381). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.
 - 11- گیسلر، نرمن (1384). *فلسفه دین*. ترجمه ی حمید رضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات حکمت.
 - 12- محمد رضایی، محمد، (1381). «نگاهی به زبان» *فصلنامه قبسات*. شماره ی 25. صص 3- 15.
 - 13- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (1360). *اسرار الآیات*. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
 - 14- _____ (1386). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. جلد اول. قم: المکتبة المصطفویة.
 - 15- _____ (1391). *شرح اصول کافی*. تهران: المکتبة المحمودی.

- 16- _____ (1422) . شرح الهداية الاثريية. بيروت: مؤسسة تاريخ العربي.
- 17- ملكيان، مصطفى (1379) . تاريخ فلسفه غرب. جلد دوم. قم: پژوهشكده حوزه و دانشگاه.
- 18- هيک، جان (1376) . فلسفه دين. ترجمه ي بهزاد سالکی. قم: انتشارات بين المللی المهدي.
- 19- Aquins, Thomas. (1977). *The Summa Theologia* .Translated by Father of the English Diminican Province. Chicagi: The University of Chicagi.
- 20- Aquins, Thomas. (1955). *Contera Gentiles*. Translated by Antonc Pegis. NewYourk: Hanover House
- 21- Brummer, Vincent. (1992). *Speaking of Personal God*. Cambridge: Cambridge Universitypress.
- 22- Davies, Brian.(2006). *Question on God*. Cambridge: Cambridge University press.
- 23- Free, Fredrich.(1967). *Analogy in Theology*. In Paul Edwards ed. The Encyclopedia of Philosophy. Vol 1. New Yourk: Macmillan
- 24- McInerny, Ralph. (1996). *Aquinas and Analogy*. Washington D.C: The Catholic University of America press.
- 25- Montagnes, Bernard. (2004). *Analogy of Being*. Translated by E.M. Macierewski. Marquette University press.
- 26- Ross, James. (2003). *Religion Language*. In Davies op. *Philosophy of Religion*. New Yourk: Continuum.