

## مقایسه «وجود و ماهیت» در فلسفه توماس آکوئینی و ملاصدرا

خلیل الله احمدوند\*

سمیه ملکی\*\*، زهرا یزدانی داغیان\*\*\*

### چکیده

اندیشه‌های توماس آکوئینی و ملاصدرا با اتکا بر اعتقادات مذهبی و دینی بر شالوده کلمه «وجود» بنا شده است. توماس در میان فلاسفه مسیحی قرون وسطی تفوق فعل وجود را بر ذات کاملاً درک کرد. در واقع آنچه برای توماس در مرتبه اول اهمیت قرار دارد، اولویت هستی و وجود است و ملاصدرا نیز در فلسفه اسلامی با قراردادن وجود (و نه موجود) به عنوان موضوع مابعدالطبیعه، انقلاب بنیادینی در تفکر اسلامی به وجود آورد. هرچند توماس و ملاصدرا، در اعتقاد به وجود اعلی و صفات او با یکدیگر اختلاف نظری ندارند، هنگام بیان و وصف و در خصوص تشریح ساختار وجود، مغایرت‌هایی میان آنان بروز می‌کند. در این مقاله کوشیده‌ایم به مقایسه آرا و اندیشه‌های این دو فیلسوف در خصوص مباحث هستی و ذات یا وجود و ماهیت بپردازیم.

**کلیدواژه‌ها:** وجود، موجود، ذات (ماهیت)، فعل وجود، اصالت وجود.

### ۱. مقدمه

مقایسه آرا و اندیشه‌های دو متفکر برجسته دینی، توماس آکوئینی (۱۲۲۴-۱۲۷۴) و ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق/ ۱۵۷۰-۱۶۶۰م) در خصوص مباحث هستی و ذات یا وجود و ماهیت، دست کم در سه مرحله تأمل، امکان‌پذیر است:

\* استادیار گروه الهیات و عضو هیئت علمی دانشگاه رازی کرمانشاه Ahmadvand@razi.ac.ir

\*\* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) Hirckaniyom\_1364@yahoo.com

\*\*\* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه اصفهان Yazdani6969@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۲۲

نخست، با تأمل در اصطلاحاتی که این دو اندیشمند بر این دو مقوله اطلاق می‌کنند؛ دوم، با لحاظ این پیش‌فرض مهم که دستگاه‌های فلسفی توماس و ملاصدرا، با حفظ پاره‌ای تفاوت‌ها، تلفیق موفق و چشم‌گیری در منش عقلی و روش نقلی آنان است و لذا باید منابع و حیانی و فلسفی آنان را مدنظر قرار دهیم؛ در همین راستا، تأمل مرحله سوم مطرح می‌شود یعنی بررسی وجوه تشابه و تمایز آرای این دو فیلسوف الهی، با توجه به مشرب‌ها و مسلک‌های مختص به خودشان.

هرچند عنوان این مقاله به دو اصطلاح وجود و ماهیت اختصاص یافته است، در واقع به هنگام مذاکره در آثار دو فیلسوف مذکور، عمدتاً با سه اصطلاح مواجه می‌شویم. در مورد توماس آکوئینی، کتاب *در باب هستی و ذات*، سند معتبر و گویایی برای این مدعاست. این کتاب، از زمره آثار اولیه توماس به شمار می‌آید. در این کتاب، توماس با اتکا به اصطلاحات و تعاریفات ارسطویی، به بحث پیرامون انجای وجود پرداخته است و طرح فلسفی - دینی خود را درمی‌اندازد که در آن تدقیق و تشریح عقلانی بر استناد نقلی و حیانی غلبه دارد. در متن این کتاب که به سیاق مدرسی (schoolastic) نگارش یافته، سه اصطلاح معرفی می‌شود: وجود یا هستی؛ موجود یا هستی‌مند؛ ذات یا ماهیت.

همین سه اصطلاح، با حفظ تفکیک، مورد استفاده ملاصدرا نیز قرار می‌گیرد. او، به‌ویژه در *اسفار و السواهد الربوبیه*، بیش از آن که درصدد موضع‌گیری در مقابل فلاسفه سلف باشد، مصمم است تا به تمایز مهمی که میان وجود و ماهیت کشف کرده است بپردازد. هم‌چنان که نزد توماس، وجود، منبع فیض است، ملاصدرا نیز وجود را در رأس اصطلاحات سه‌گانه قرار می‌دهد. از این‌رو، هر دو فیلسوف با تمسک و اعتقاد به این‌که در رأس هرم وجودشناختی، وجود بحت و بسیط قرار دارد که بری از شائبه ماهیت است، تفکر عقلانی و استدلالی خود را با اصالت وجود پیوند می‌زنند.

توماس آکوئینی، هم‌چون دیگر فلاسفه مسیحی، ملهم از این آیه کتاب مقدس است که خداوند در خطاب به موسی (ع) می‌فرماید: «هستم آن که هستم» (سفر خروج، ۳/ ۱۴). این «هستم» (اهیه عبری و sum لاتینی)، سنگ‌بنای تمام فلسفه مسیحی است. در سوی دیگر نیز، فلاسفه مسلمان، به منظور اشاره به وجود محض الهی، از واژه «انیت» استفاده کرده‌اند که در قرآن به اشکال «انا»، «انی»، و «اننی» آمده است. انیت حق تعالی، دال بر این امر است که خداوند، عین وجود است و «ماهیه انیته»؛ و نمی‌توان در این وجود بسیط و محض، سراغ از ماهیت گرفت. با این حال در حرکت به سمت «موجود»، اندک اندک، میان مواضع

این دو فیلسوف اختلافاتی بروز می‌کند؛ هرچند بی‌تردید، هر دو، موجودات را تجلی «وجود» می‌دانند؛ در حالی که توماس در تبیین فلسفی سلسله مراتب هستی، از کلماتی نظیر «فاعل وجود» و «مشارکت در وجود» استفاده می‌کند، ملاصدرا با دغدغه وجود نفس‌الامری، موجود را وجود رابط و «شأنی از شئون وجود» می‌داند. لذا بیان قدیس در قیاس با بیان ملاصدرا، اصالت ماهیتی است؛ به‌ویژه وقتی اظهارات عمیق این فیلسوف را در باب رابطه میان خداوند و موجودات در جنب قاعده «بسیط الحقیقه» صدرا بی‌قرار می‌دهیم.

## ۲. اصطلاحات سه‌گانه نزد توماس آکوئینی و ملاصدرا

### ۱.۲ تعابیر سه‌گانه توماس آکوئینی

توماس در کتاب هستی و ذات، به تفکیک، سه اصطلاح کلیدی را به کار می‌گیرد: esse (هستی)، ens (موجود هستمند)، و essential (ذات). واژه‌های لاتینی که همه از sum، یعنی «من هستم» مشتق شده‌اند.

#### ۱.۱.۲ وجود (esse)

توماس برای وجود اصطلاح لاتینی esse را به کار می‌برد که هم به معنای «وجود» است و هم به معنای فعل «بودن». او خدا را وجود مطلق یا وجود بنفسه (ipsum esse) می‌نامد. در مواردی نیز از وجود به مثابه یک فعلیت سخن می‌گوید و آن را فعل وجودی (actus essendi) خوانده است. فعلی که بر ماهیت اضافه می‌شود و موجود (ens) تحقق می‌یابد (Aquinas, 1983: 10). esse فعلیتی است که ذات شیء که در مقایسه با آن بالقوه است دریافت می‌کند. هستی، خارج از تعریف ذات است و با ذات ترکیب می‌شود. در خدا، esse همان ذات اوست؛ «خدا واجد esse نیست بلکه خود esse است» (ibid: 11). گرچه کاربرد esse به معنای ذات، سنت دیرینه‌ای در قرون وسطی داشت، که حداقل به بوئتیوس باز می‌گردد، خود توماس لفظ esse را اختصاصاً به معنای «وجود داشتن» به کار می‌برد (آکوئینی، ۱۳۸۱: ۲۸).

#### ۲.۱.۲ موجود (ens)

توماس در رساله در باب هستی و ذات می‌گوید:

لفظ موجود فی‌نفسه دو معنا دارد: از یک جهت، موجود به ده مقوله تقسیم می‌شود؛ از

جهت دیگر بر صدق قضایا دلالت دارد. فرق میان این دو آن است که، به معنای دوم، هر چیزی را، در صورتی که بتوان درباره آن یک قضیهٔ موجه تشکیل داد می‌توان موجود نامید حتی اگر در واقع، امر محصلی نباشد. بدین طریق اعدام و سلبیات موجود نامیده می‌شوند. اما به معنای اول چیزی را می‌توان موجود نامید که در عالم واقع، چیز محصلی باشد (Aquinas, 1983: 2).

توماس لفظ موجود را به معنای دوم این‌گونه معرفی می‌کند که برخی از اشیا موجود خوانده می‌شوند گرچه ذاتی ندارند یا در عالم واقع هستی ندارند، بلکه فقط در ذهن هستند. به این معنا «معدوم» یا «کوری» را می‌توان موجود خواند، زیرا لفظ یا مفهومی است که درباره آن می‌توانیم سخنان معقول بگوییم. موجود به این معنا یک چیز واقعی نیست، بلکه چیزی است که ذهن، در جریان عمل اخبار از یکی از محمولات یک موضوع، آن را ایجاد می‌کند، مانند وقتی که می‌گوییم «کوری در چشم است»؛ هستی به مثابه مدلول فعل ربطی «است»، اتحادی است که ذهن بین موضوع و محمول برقرار کرده است. این هستی صدق قضیه نیز هست، چراکه وقتی می‌گوییم «کوری در چشم است»، مقصودمان این است که این خبر صادق است. هستی، به این معنا، قابل اسناد به هر چیزی است که درباره آن بتوانیم قضیه‌ای موجه بسازیم یا سخن صادقی بگوییم، خواه آن چیز یک شیء دارای وجود بالفعل باشد و خواه یک فقدان یا سلب هستی باشد. به بیان دقیق‌تر، هستی فقط به اشیاایی تعلق دارد که واقعاً موجودند: یعنی جواهر یا اشیا قائم به ذات. می‌توان هستی را به امور غیر قائم به ذات مانند اعراض، صور، و اجزا نسبت داد، اما به بیان دقیق‌تر این امور هستی ندارند؛ هستی بدین جهت به آن‌ها نسبت داده می‌شود که از طریق آن‌ها یا به سبب آن‌هاست که جواهر به طریق خاصی هستی دارند، چنان‌که مثلاً انسان از طریق کیفیتی به نام حکمت، حکیم است (آکوئینی، ۱۳۸۱: ۲۹).

توماس در تفسیر بر مابعدالطبیعهٔ ارسطو، موجود (ens)، واحد (unum) و شیء (res) را در تعابیر و جنبه‌های متفاوت به یک معنا در نظر می‌گیرد؛ یعنی موجود آن است که واحد باشد و تحقق عینی داشته باشد. یک شیء به دلیل فعل وجودی‌اش (actus essendi) یک موجود است، و به جهت تقسیم ناپذیری‌اش واحد نام گرفته است (ایلخانی، ۱۳۸۶: ۴۴۰).

### ۳.۱.۲ ماهیت (essentia)

ذات با ارجاع به هستی تعریف می‌شود. توماس می‌گوید:

ذات آن است که به واسطهٔ آن، آن چیزی که هست، هستی دارد. به عبارت دیگر، ذات فاعل

هستی است، یا آن چیزی است که واجد هستی است. نیز علتِ صوریِ هستیِ یک چیز است، که به آن چیز تعینِ صوریِ اش را عطا می‌کند، همان‌طور که انسانیت از لحاظِ صوریِ هستیِ انسان را تعیین می‌کند و او را هستومندیِ انسانی می‌سازد (آکوئینی، ۱۳۸۱: ۲۸).

توماس برای ماهیت سه اصطلاح به کار برده است: *quiditas .natura* و *essential* او معتقد بود که اصطلاح *essentia* از *esse* مشتق شده است. متفکران قبل از توماس به‌خصوص آوگوستینوس و شارحانش *essentia* را در معنایی وجودی به کار بردند نه مانند توماس در معنایی ماهوی. *essentia* نزد توماس آن است که در آن یا به واسطه آن، موجود، صاحب وجود است. اصطلاح *quiditas* ترجمه لاتینی «ماهیت» از عربی است و توماس می‌گوید که فیلسوفان آن را به جای *essentia* به کار برده‌اند. برداشت او از اصطلاح *quiditas* آن چیزی است که به واسطه آن یک شیء در جنس و نوع خاصش قرار گرفته و دلالت بر تعریف آن دارد و «آنچه شیء» است. اصطلاح دیگری که توماس به معنای ماهیت به کار برده *natura* است که در تعریف آن از بوئتیوس تبعیت کرده و طبیعت را آن دانسته که به نحوی به واسطه عقل درک شود. تفسیر توماس از این تعریف این است که هر موجود به واسطه تعریف و ماهیتش قابل درک است و طبیعت در این معنا دلالت دارد بر ماهیت شیء تا آنجا که این ماهیت در فعالیت یا عمل خاص شیء نظم یافته است. بدین ترتیب توماس *natura* را در ارتباط با فعالیت شیء تعریف می‌کند، *quiditas* را در ارتباط با تعریف، و *essentia* را در ارتباط با اندازه و تقرر وجودی موجود در نظر می‌گیرد. ماهیت در جواهر مرکب از ماده و صورت، ترکیب این دو است و در جواهر مفارق، فقط صورت است. منبع توماس در این بحث ابن سیناست (ایلیخانی، ۱۳۸۶: ۴۴۲).

توماس در در باب هستی و ذات تصریح می‌کند که:

لفظ *nature* (طبیعت) به معنای ذات یک شیء است از آن حیث که معطوف به عملکرد خاص خویش است، زیرا هیچ واقعییتی فاقد عملکرد خاص خویش نیست. لفظ *quidity* (ماهیت) از آنچه مدلول تعریف است أخذ شده، حال آنکه لفظ *essence* (ذات) از این رو به کار برده می‌شود که به واسطه آن، و در آن، آن چیزی که هست، هستی دارد (Aquinas, 1983: 2).

ماهیت هر چیزی فراتر از تعریف آن است. تعریف چیزی وجودی ذهنی و مفهومی دارد. اگر بگوئیم که ذات یا ماهیتی وجود می‌گیرد این به آن معنا هم هست که بگوئیم وجود بالقوه آن چیز به وجودی بالفعل تبدیل می‌شود. توماس در این زمینه از مفاهیم قوه

و فعل بسیار استفاده می‌کند «باید تا آن‌جا برویم که ذات را در قبال فعل هست بودنش، امری بالقوه بینگاریم» (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۱۰). و از همین‌جاست که «هر شیء به خاطر وجودش موجود نامیده می‌شود در حالی که به خاطر ذات یا ماهیتش، شیء نامیده می‌شود» (ژان وال، ۱۳۷۵: ۱۴۰).

## ۲.۲ تعابیر اولیه نزد ملاصدرا

### ۱.۲.۲ وجود

مفهوم اساسی مابعدالطبیعه ملاصدرا مفهوم وجود است. از نظر ملاصدرا، «وجود واقعی عینی و منشأ هر قدرت و فعلی است و لذا اصیل است، اما ماهیت، حد وجود است، فقط انتزاع ذهن است، بدون این‌که دارای واقعیتهای مستقل از وجود باشد و لذا عرضی و مبهم است. وجود ناآشکار، و نامتناهی است. وجود از همه مقولات منطقی، از قبیل جنس، نوع، و فصل برتر است؛ زیرا هیچ‌گونه تعریفی ندارد و آن‌چه تعریف ندارد، برهان منطقی نیز ندارد. وجود نه علتی دارد، نه ماده‌ای و نه مکانی، بلکه علت همه علل (علت العلل) صورت همه صور (صورة الصور) و واقعیت نهایی همه چیزهاست» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷). ملاصدرا معتقد است که ماهیات غیر واقعی‌اند و فقط در ذهن پدید می‌آیند. از نظر وی «وجود» به علم حضوری و کشفی روشن‌ترین چیزهاست و در این عبارت ملاصدرا وجود و هستی را انیت نامیده است یعنی بودن و هستی وجود، در چشم خرد از همه چیز پیداتر است و این پیدایی، حضوری و کشفی است و نیازی به نظر و اکتساب ندارد.

لذا ملاصدرا از میان دو موضوعی که ارسطو در مابعدالطبیعه، به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند، موضوع نخستین را برمی‌گزیند؛ یعنی «وجود از آن حیث که وجود است» را (همان: ۲۰) که بی‌تردید این «وجود» همان وجود عینی و واقعی است نه جنبه انتزاعی وجود یا همان «کلی بعد از کثرت»، زیرا از نظر وی «وجود انتزاعی» یا موجود، وجود حقیقی نیست. هرچه وجود کامل‌تر باشد، ماهیت آن کم‌تر است؛ بنابراین، خداوند اصلاً ماهیت ندارد. وجود، محصل، قطعی، متعین و واقعی است؛ ماهیت، مبهم، تاریک، نامعین، سلبی و غیر واقعی است. از آن‌جا که ماهیات، فی‌نفسه، اعدام‌اند، در صورت موجودشدن، وجودشان وابسته به این است که به وجوداتی که خود واقعی هستند ملحق شوند، وجوداتی که آن‌ها نیز، خود، به وجود مطلق، یعنی خداوند وابسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۹).

ملاصدرا مسئله وجود را اساس قواعد حکمی و مبنای مسائل الهی می‌داند. از نظر

وی سایر امور مخصوصاً معرفت نفس انسانی در شناخت معارف الهی مؤثرند، لکن اساس همه معارف یک اصل است و آن شناخت «وجود» است. او در آغاز کتاب مشاعر که در آن اساسی‌ترین مسائل «وجود» مورد بحث قرار گرفته است، به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید:

و لما كانت مسألة الوجود اس القواعد الحكمية، و مبنی المسائل الالهية، و القطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد، و كثير مما تفرّدنا باستنباطه و توحدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في امهات المطالب و معظمتها، و بالذبول عنها، فانت عنه خفيات المعارف و خيئاتها و علم الربوبيات و نبواتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها الى مبدأ مبادئها و غاياتها، فرأينا أن نفتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في اصول حقايق الايمان و قواعد الحكمة و العرفان، فنورد فيها أولاً و مباحث الوجود و اثبات أنه الاصل الثابت في كل موجود، و هو الحقيقة؛ و ما عداه كعكس و ظلّ و شبح (ملاصدرا، ۱۳۴۲: ۴).

### ۲.۲.۲ موجود

در نظر ملاصدرا «موجود» هم بر نفس وجود خارجی اطلاق می‌شود، هم بر ماهیت موجود، اما موجود حقیقی همان قسم اول است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۵۶) در نظر وی آنچه فی الواقع در خارج موجود است، وجود است «وجود به ذات خود موجود است» و اشیا دیگر به ذات خودشان موجود نیستند و وجود عارض بر آنهاست (همان: ۴۱) موجود بدین طریق در گزاره «وجود موجود است» به این معناست که آنچه ملاً بیرون را تشکیل داده است «وجود» است؛ یعنی وجود همان واقعیت خارجی است، اما از جهت دیگر، هنگامی که برای مثال می‌گوییم «انسان موجود است» منظور این است که برای مفهوم انسان، واقعیت و هویت خارجی موجود است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۹۱).

### ۳.۲.۲ ماهیت

ماهیت بر سه قسم است: «بشرط لا» که ماهیت بدون امر مغایر است؛ «بشرط شیء» که ماهیت قرین امر مغایر با آن است؛ و «لا بشرط» که ماهیت است بدون شرط مقارنت یا عدم مقارنت امر مغایر با آن (همان: ۸۹).

در کلام ملاصدرا، به‌طور کلی دو نوع ماهیت یافت می‌شود: نخست ماهیت از حیث معرفت‌شناختی یعنی در پاسخ ماهو (مای حقیقیه) که عبارت است از حقیقت شیء و چیستی آن و دیگری ماهیت از حیث وجودشناختی؛ «عبارت است از ما به الشیء هو هو»

است یعنی آنچه این همانی چیزی به آن است». وجود، ماهیت به معنای نخستین یعنی چیستی را فاقد است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۶). البته چنین تفکیکی در *شواهد الربوبیه*، و نه در *سفار* دیده می‌شود. با وجود این گاهی ملاصدرا در *سفار* ماهیت را آن‌چنان که در علم الهی مستور است و هنوز بویی از وجود به مشامش نرسیده عنوان می‌کند و گاه آن‌چنان که به سه نحو لا بشرط، بشرط لا، و بشرط شیء در ذهن انسان، لحاظ می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۶۵).

از جنبه وجودشناختی، ماهیت در غایت «خفا و بطون» قرار دارد، در حالی که وجود، پیش از ماهیت، «متحصل» است و هم اوست که با ماهیت «نسبت اتحادی» برقرار می‌کند تا ماهیت نیز امری متحصل شود (همان: ۱۰۲).

اما پس از این، به آنچه عیان شده است، دیگر نام ماهیت اطلاق نمی‌شود؛ زیرا از نظر ملاصدرا، این ماهیات مختلف، همان «اعیان ثابته» اهل کشف و شهودند که «نه بویی از وجود برده‌اند و نه می‌برند» بلکه «احکام» و «اوصاف» آن‌هاست که در عالم عیان می‌شود. گاهی اوقات، ماهیت به عنوان پاسخ به پرسش «این شیء چیست؟» تعریف می‌شود. ماهیت به این معنا فقط مفهومی کلی است که در ذهن موجود است. وقتی ماهیت به عنوان «آن‌چه شیء را آن چیزی می‌سازد که هست» تعریف شود، هم ماهیت ذهنی و هم ماهیت خارجی را شامل می‌شود. از نظر ملاصدرا، ماهیت در هر مورد، تا حدی دارای واقعیت است، در حالی که از نظر ارسطو، ماهیت برای این‌که ماهیت باشد، باید موجود باشد. مقصود از این‌که ماهیت تا حدی دارای واقعیت است این است که ماهیت نه جزئی است نه کلی؛ بالنفسه، نه موجود است نه لاموجود؛ زیرا موجود و لاموجود، صرفاً، در زمینه وجود واقعی دارای معنا است. ملاصدرا کلی را امری وابسته به شناخت تعریف می‌کند که مستقلاً در جهان وجود ندارد و نوعی سایه برگرفته از موجودات اولیه است؛ موجوداتی که یا اشیای خارجی اند یا صورت‌های ذهنی (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۵۷).

### ۳. مقایسه آرای دو فیلسوف الهی در باب وجود، موجود، و ماهیت

هنگام مقایسه آرای این دو فیلسوف الهی، در باب وجود، موجود، و ذات یا ماهیت، سه تفاوت را می‌توان به راحتی تمییز داد:

– از نظر توماس، آنچه ملاً خارج را تشکیل می‌دهد، موجود است؛ یعنی هر آنچه غیر از خداوند است، واقعاً و حقیقتاً دارای همان ترکیباتی است که عقل و تعقل منطقی به آن



نسبت می‌دهد و این از فیلسوفی که مشرب ارسطویی دارد دور از انتظار نیست، زیرا از نظر ارسطو منطق، فقط ابزاری ذهنی نیست، بلکه واقعیت، خارجیت، و عینیت دارد. در مقابل ملاصدرا، بدین رأی شهرت دارد که آنچه در ملاً خارج تقرر و ثبوت دارد، صرفاً و یقیناً، وجود است و موجود، تعبیری ذهنی از این واقعیت.

- در زمینهٔ حمل، موضع این است که واژهٔ ens یا موجود است که می‌تواند محمول ذوات واقع شود. به تعبیر فلسفهٔ اسلامی، از نظر توماس، موجود به حمل هوهو بر ماهیت قابل حمل است و بالطبع، وجود به حمل ذوهو، مثلاً می‌توان چنین حکم کرد که انسان موجود است (حمل هوهو) یا انسان وجود دارد (حمل ذوهو). اما اصرار ملاصدرا بر این امر است که وجود باید به حمل هوهو بر ماهیت حمل بشود؛ یعنی باید چنین حکم کرد: انسان وجود است. فقط به پشتوانهٔ این حمل هوهو است که می‌توان وجود را به حمل ذوهو یا موجود را به حمل هوهو بر ماهیت حمل کرد.

- بدین ترتیب تفاوت سوم، اجتناب‌ناپذیر می‌شود؛ یعنی آن‌جا که توماس میان وجود و ماهیت یک شیء، قائل به تفکیک و تمایز عینی و مستقل از ذهن است، ملاصدرا چنین تمایزی را صرفاً ذهنی قلمداد می‌کند و حتی در ذهن هم واقعاً، قائل به چنین تمایزی نیست. نسبت این دو، نسبت اتحادی است تا آن‌جا که شیء خارجی، عین وجود است؛ حال آن‌که نزد توماس، در عالم خارج، این ماهیت است که وجود بر آن عارض شده و به نحو وجودشناختی، تقرر خارجی یافته است. از فحوای کلام توماس در جامع‌الهیات چنین برمی‌آید که نسبت میان وجود و شیء موجود، «تعلقی» است، «زیرا وجود، متعلق است به آنچه وجود دارد» (Aquinas, 1947: 439).

#### ۴. تمایز وجود و ماهیت

هر موجودی (ens) مرکب از دو «مؤلفه» است: ۱. ذات یا ماهیت (essentia)؛ ۲. وجود (esse). این عناصر و مؤلفه‌ها، عنصر به آن معنایی نیستند که مثلاً در ترکیب شیمیایی می‌گوییم مواد ترکیبی متشکل از عناصرند. بلکه ماهیت و وجود دو جنبهٔ هستی‌شناختی هر جوهر یا موجود است. وقتی می‌گوییم این دو، دو جنبهٔ هستی‌شناختی جوهر یا موجودند مرادمان این است که این دو جنبه را می‌توانیم از لحاظ منطقی از یک‌دیگر تفکیک کنیم، اما مراد توماس، چیزی فراتر از این است. این دو جنبه، دو وجهٔ متفاوت از هستی‌اند. به تعبیر توماس، تمییز میان ماهیت و وجود تمییزی صرفاً منطقی نیست، بلکه تمییزی «واقعی» نیز

هست: از نگاه منطقی یا معرفت‌شناسانه، ماهیت یک چیز، همانا «تعریف» آن چیز است. لیکن شناخت تعاریف بار وجودی ندارد. وجود در فلسفه تومایی چیزی است که بر ماهیت چیزی افزوده می‌شود تا آن چیز واقعی شود یا وجود بالفعل پیدا کند. به یمن *esse* است که چیزی واقعیت پیدا می‌کند و موجود می‌شود (ترانوی، ۱۳۷۷: ۴۱). توماس این تمایز را به این صورت مطرح می‌کند که

وجود از ماهیت متمایز است چون ماهیت یک موجود بدون این‌که چیزی از وجود آن درک شود قابل تصور است. مثلاً می‌توان انسان یا ققنوس را تصور کرد بدون این‌که وجودشان در نظر گرفته شود، در عین حال اگر این ترکیب در موجودات نمی‌بود چون موجودات یک نوع دارای یک ماهیت هستند وجود هر یک از آن‌ها با دیگران یکی بود و تشخیصی بین آن‌ها یافت نمی‌شد (Aquinas, 1983: 14).

به اعتقاد توماس آکوئینی غیر از خداوند تمام موجودات اعم از مادی و مجرد، از ذات و هستی ترکیب شده‌اند. بنابراین از حیث وجودشناختی هم موجود عینی، ترکیبی از ذات و وجود است. برای فراهم آمدن این موجود، نخست ماده و صورت جوهری، با یک‌دیگر ترکیب می‌شوند که حاصل آن، جوهر است. پس از ترکیب جوهر با «فعل وجود» یا به عبارتی با فعلیت یافتن جوهر به واسطه اعراض خود، «ذات» پدید می‌آید، آن‌گاه با عارض شدن وجود بر ذات، شیء موجود پدیدار می‌شود. به تصریح کاپلستون، از نظر توماس وجود و ذات، توأمأ خلق می‌شوند: «هیچ ذاتی بدون وجود و هیچ وجودی بدون ذات نیست» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۲۸). توماس در معیار نیاز ماهیت به وجود می‌گوید:

هر چند جواهر بسیط، صور محض بدون ماده هستند، به علت تمایز ذات از هستی، آن‌ها فعلیت محض نیستند بلکه به نوعی، بالقوه هستند و چون وجود، جزء ماهیت و ذات آن‌ها نیست، از بیرون بر آن‌ها عارض می‌شود و با ذات آن‌ها ترکیب می‌شود، اما اگر چیزی وجود محض باشد صورت یا فصل نیز ندارد در نتیجه ذاتش عین هستی است و این همان علت نخستین است (Aquinas, 1983: 11).

با قرائن موجود مشرب ارسطویی توماس، به ما اجازه می‌دهد که حکم کنیم این تفکیک عقلانی ساختار موجود عینی، واقعی و وجودشناختی است، نه صرفاً توجیهی ذهنی، اما هنگامی که وارد فضای فلسفه ملاصدرا می‌شویم، به ندرت می‌توانیم چنین تمایزاتی را پیدا کنیم؛ به عبارت دیگر، ملاصدرا تلاش می‌کند، اصطلاحات موجود و ماهیت را در برابر وجود از اعتبار و اهمیت ساقط کند. وجود که نه جنس و فصل می‌پذیرد و نه حد و رسم،

هموست که به نحو واقعی و به ذات خود، موجود است و اشیای دیگر، بذاته موجود نیستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶). در فلسفه ملاصدرا از حیث معرفت‌شناختی، یعنی هنگامی که به ساحت شناسایی عقلی وارد می‌شویم، آنچه در نفس الامر بیش از یکی نیست، یعنی وجود، دو پاره می‌شود: وجود و ماهیت. در این ساحت، نخست ماهیت را تعقل کرده، سپس وجود را بر آن عارض می‌کند. اما در واقعیت، چنین تفکیکی وجود ندارد و به یک معنا، تفکیک میان وجود و ماهیت، حتی در ذهن هم وجود ندارد تا میان آن‌ها «نسبت تعلقی» برقرار شود، زیرا وجود و ماهیت واجد نسبت اتحادی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۵۸).

ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* می‌نویسد: «نسبت وجود به ماهیت، مثل نسبت اعراض به موجودات نیست بلکه در اعیان، آن‌ها یکی هستند و همچنین در اذهان هم یکی هستند و مقبولیت و قابلیت در بین نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۹). ماحصل این مبحث که تحت عنوان مشهور عروض یا زیادت وجود بر ماهیت شناخته می‌شود، این است که عقل در فرایند شناسایی، ماهیت را از وجود خارجی و حقیقت وجود، انتزاع و سپس بر همان وجود خارجی خاص، حمل می‌کند. لذا نزد عقل، ماهیت مقدم بر وجود تلقی می‌شود.

## ۵. مفهوم «امکان» در فلسفه‌های توماس و ملاصدرا

یکی از تفاوت‌های اساسی در اصالت‌دادن به وجود یا ماهیت، مفهوم امکان در فلسفه‌های این دو فیلسوف است؛ منظور توماس از امکان، «امکان ماهوی» است اما در نظر ملاصدرا منظور از امکان، «امکان فقری» است. که هرکدام از این دو دیدگاه نتایج خاصی را به دنبال دارد.

در *جامع‌الهیات*، توماس، پنج برهان برای اثبات وجود خداوند می‌آورد که در آن میان آن‌ها، چهار برهان مبتنی بر علیت‌اند. ماحصل این براهین، اثبات چهار مطلب است:

۱. اشیای متحرک محض وجود دارند؛ پس یک محرک نامتحرک اولیه‌ای وجود دارد؛
۲. در جهان علل کافی یافت می‌شوند و بر اساس اصل امتناع تسلسل، یک علت کافی نخستین باید وجود داشته باشد؛
۳. اشیا ممکن هستند، پس وجود واجبی نیز هست. یا با توجه به اصل امتناع تسلسل، یک وجود واجب باید باشد؛
۴. اشیا به سمت غایتی حرکت می‌کنند؛ پس باید وجودی باشد که آن‌ها را طراحی و هدایت کند.

البته توماس به هنگام اقامه برهان دیگری که ما آن را از این چهار برهان، مستثنی کردیم،

نیز از اطلاق واژه «علت» به خداوند، پرهیز نمی‌کند. این برهان که به سلسله‌مراتب عالم نظر دارد و مبتنی بر وجود اخس و اشرف یا ناقص و کامل است، خداوند را به عنوان بزرگ‌ترین، حقیقی‌ترین و بهترین موجود معرفی می‌کند. سپس در پایان اضافه می‌کند که خداوند، علت وجود، خیر و هر کمال دیگری است که اشیا از آن بهره‌مندند. شاید در این عبارت موجز، توماس می‌خواهد تمام براهین پنج‌گانه را خلاصه کند:

هرچه از خداست، او را تقلید می‌کند، چنان‌که اشیا معلول، از علت نخستین تقلید می‌کنند. اما این از ذات یک شی است که به یک نوعی مرکب باشد، زیرا دست کم وجودش از ذاتش متمایز است (Aquinas, 1947: 34).

پس دو سنخ وجود از یک‌دیگر بازشناخته می‌شوند: وجود بسیط و وجود مرکب. رابطه میان این دو سنخ وجود، علیت است؛ به عبارت بهتر وجود بسیط علت کافی وجود مرکب است. بدین معنا که شیء به دلیل مرکب‌بودن و وجود ترکیبی خود، معلول وجود بسیط است. اما ترکیب، وصف ساختار موجود ممکن است؛ زیرا ممکن، امری است که در میان وجود و عدم متحیز است و لذا نه موجود است نه معدوم. این نوع امکان که در فلسفه اسلامی با عنوان امکان ماهوی شناخته می‌شود، به کرات مورد استفاده ملاصدرا قرار می‌گیرد. ملاصدرا، به کمک اصطلاحات مثالی، معلوم می‌کند که ممکن، فی‌نفسه بالقوه است و به یاری علت، بالفعل می‌شود. لذا ممکن، ترکیبی از «لیسیت» و «ایسیت» است که ناظرند به ماهیت و وجود امر ممکن. با این وصف، امکان، عنصر ترکیب و ترکیب، صورت امکان است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۸۳).

با وجود این، ملاصدرا به این‌گونه امکان بسنده نمی‌کند. چنان‌که در قسمت پیش گفته شد، از نظر توماس، وجود و ذات امر مرکب، توأمان خلق می‌شوند. یعنی شیء، در همان زمان وجود یافتن با ترکیب خاص خود پدیدار می‌شود. اما ملاصدرا در باب رابطه میان واجب و ممکن، نه امکان ماهوی را می‌پسندد و نه مقوله علیت را؛ زیرا فرض رابطه علیت مستلزم این است که برای معلول یا ممکن؛ پیش از موجودبودن و حتی پس از موجودشدن، وجود مستقل قائل شویم که این از نظر ملاصدرا باطل است؛ زیرا ممکن، پیش از تحصیل، وجودی ندارد تا وجود، مؤثر بر آن واقع شود. ممکن یا همان ماهیت، تابع وجود است، بدون تأثیر و تأثر؛ هم‌چنان که سایه تابع شخص است. علاوه بر این، ممکن پس از ایجاد، وجود فی‌نفسه‌ای از آن خود ندارد تا علیت یا ربط به علت، امر عرضی برای آن به‌شمار آید بلکه معلول یا ممکن، عین ربط به علت است.

این نوع امکان، امکان فقری یا «امکان وجودی» است. در همین راستا ملاصدرا، «تقدم بالحق» را جایگزین «تقدم بالعلیه» می‌کند. معلول، مفتقر به علت است، زیرا عین «فعل الهی» است، نه اثر این فعل. نحوه وجود معلول، فقر و ربط است و در برابر این وجود مفتقر، حق تعالی وجود مستقل است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰۲).

در نظر ملاصدرا ماسوی‌الله به لحاظ تحلیل وجودی شأن و استقلال و نفسیتی از خود ندارد و صرفاً در اثر ارتباط به مبدأ فاعلی، وجوب غیری پیدا کرده است و بدون مبدأ فاعلی چیزی نیست تا طرف جعل جاعل یا فعل فاعل قرار بگیرد. لذا ملاصدرا می‌گوید: «لاجهه اخرى للمعلول غیر کونه مرتبطاً الی جاعله التام بتلک الجهه موجوداً لنفسه لالجاعله حتی یتغایر الوجودات و یتخلف النسبتان» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۲۶).

بدین‌سان نیاز و فقر آن‌چنان در متن هستی معلول راه پیدا می‌کند که بیش از دو صفت برای معلول باقی نمی‌ماند: یکی امکان بالذات و دیگری وجوب بالغیر و آنچه برای معلول می‌ماند همان وجوب بالغیر است که عین‌الربط است و این بیان امکان فقری است که ملاصدرا در بحث مواد ثلاث یادآور می‌شود و آن را مناط نیاز معلول به علت قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸۴ / ۱).

با این تفصیل در این زمینه نیز سه تفاوت عمده میان آرای قدیس و ملاصدرا، مشاهده می‌شود:

– نخست این‌که آکوئیناس، به هنگام اقامه برهان «وجوب و امکان»، از امکان ماهوی بهره می‌گیرد؛ در حالی که ملاصدرا با کشف امکان وجودی تبیین دیگری از پدیده‌ها ارائه می‌دهد. بر اساس امکان ماهوی ما چنین حکم می‌کنیم که پدیده‌ها معالیل هستند، پس خدا علت کافی واحد است، در حالی که با تمسک به امکان وجودی شهود می‌کنیم که خدا علت کافی است، پس پدیده‌ها معالیل هستند؛

– تفاوت دوم در تبیین نحوه ارتباط خداوند و موجودات است. در حالی که توماس، ربط و نسبت میان خدا و موجودات را علیت می‌نامد، ملاصدرا با استفاده از همین اصطلاح، به تعبیر فقر دست می‌یابد. بدین ترتیب در نظر توماس، موجود، اثر وجود است. در مقابل، ملاصدرا با طرح این مطلب که موجود، عین فقر و ربط به وجود است، در آن‌جا که می‌گوید: «معنی امکان ذوات نوری وجودی تعلق آن‌ها به غیر است به نحوی که اگر از فاعل آن‌ها و ربطی که به آن فاعل دارند قطع نظر کنیم چیزی باقی نخواهد ماند» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۱۴ / ۲)؛ این نقیصه را مرتفع می‌سازد. بر این مبنا، موجود، فاعل فعل وجود نیست،

چنان‌که توماس باور دارد بلکه خود فعل وجود است و لذا مستقل از آن نیست. قول به فاعلیت موجود، در حکم استقلال بخشیدن به موجود است و این با حیثیت افتقاری موجود سازگار نیست؛

- این امر به تفاوت سوم می‌انجامد؛ یعنی به اختلاف رأی دو فیلسوف بر سر ترکیب موجود ممکن. روشن است که توماس، متوجه ممکن بالذات است، آن‌گاه که در باب اثبات وجود خداوند برهان «امکان و وجوب» را اقامه می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا پس از بررسی این جنبه از وجود ممکن، ناظر به «واجب بالغیر» بودن پدیده‌هاست. امکان ماهوی وصف «ماهیات مرسله» یا ماهیت لا بشرط است، امکان وجودی وصف ماهیت بشرط شیء یا «وجود خاص ماهیت» است. از نظر توماس، ممکن، ترکیبی از فعل «بودن» و ذات فاعل «بودن» است که این دو هم‌زمان ایجاد و اتحاد می‌یابند. اما ملاصدرا قائل به این است که وجود یک شیء منفرد، بر ماهیت آن مقدم است که البته این بیان، مقرون به تسامح و مماشیات است و در این باره، نتیجه نهایی سخن ملاصدرا آن است که شیء، صرف فعل الهی است و انتساب هرگونه تکثر و ترکیب به آن، فقط در ساحت عقل و ذهن روی می‌دهد.

## ۶. چگونگی تبیین اعطای وجود در فلسفه‌های دو حکیم الهی

در جهت تکمیل مباحث دو قسمت قبل لازم است به جست‌وجوی اصطلاحاتی پردازیم که این دو فیلسوف، در نظام حکمی خود مکرراً و مصرّاً به‌کار می‌گیرند تا به یاری آن‌ها نحوه ارتباط وجود و موجود را توصیف کنند. این مسئله که با عنوان «ربط واحد و کثیر» شناخته می‌شود، در فلسفه‌های الهی و اشراقی، بسی محل نزاع بوده است. به یک معنا، افلاطون، مبدع این نزاع محسوب می‌شود، زیرا اوست که برای نخستین بار متعرض یک چشم‌انداز هرمی شکل از جهان هستی شده، خیر اعلی یا وحدت محض را در رأس این هرم کشف می‌کند. پس از این، او برای تبیین چگونگی ربط واحد و کثیر اظهار می‌دارد که اشیا از وجود و وحدت خیر اعلی یا واحد بهره‌مندند. البته از نظر افلاطون، در ذیل خیر اعلی، مثل واقع شده‌اند که واسطه میان نور، وجود، خیر، واحد، و اشیا مادی‌اند.

حال می‌توان گفت، اشیا هم بهره‌مند از وجودند و هم بهره‌مند از مثل ویژه خود؛ یا به نحو اجمال، اشیا در مثل، «مشارکت» (متکسیس) دارند. توماس، در جامع‌الهیات، این نظریه را مطرح کرده است و سپس از قول ارسطو دلیل می‌آورد که مشارکت (participation) در خیر و وحدت، کافی نیست؛ بلکه در اشیا میل به تشبه (similitude) به

خیر و واحد اعلی و همانندی (assimilation) به آن، وجود دارد. چنان‌که می‌دانیم، از نظر افلاطون، هم ذهن بهره‌مند از مثل است و هم عین، که آن یک ضامن معرفت است و این یک ضامن وجود. توماس، بر آن است که این باور، منجر به این می‌شود که حکمت (wisdom) و حیات (life) را دارای وجود فی‌نفسه لحاظ کنیم.

حال، عقل با مشارکت در نور الهی که حاوی «انواع ازلی» است، اشیا را که آن‌ها نیز در انواع ازلی مشارکت دارند به شناخت درمی‌آورد. لذا فقط یک موجود، وجودی از آن خود دارد و دیگر موجودات، به‌واسطه مشارکت و بهره‌مندی موجودند؛

خداوند به‌ذاته موجود است زیرا او وجود محض است، در حالی که هر موجود دیگری برحسب مشارکت موجود است.» به جهت مشارکت منشعب (diverse) وجود، مخلوق کمابیش کامل است و خود موجود نخستین، کامل‌ترین موجود است (Aquinas, 1905: 122).

برهان «تدرج موجودات» قدیس در اثبات صانع، که در بخش پیش به عنوان برهانی مذکور شد که تا حدی جدا از برهین مبتنی بر علیت است، ملهم از همین مقوله مشارکت یا بهره‌مندی است؛ «در میان موجودات، [چیزهای] کمابیش خیر، حقیقی، شریف، و نظایر آن وجود دارند» (Aquinas, 1947, q.3 a.8: 24). آن‌گاه به کمک اصطلاح کمابیش نتیجه می‌گیرد که بنابراین یک موجود بهترین، حقیقی‌ترین، و شریف‌ترین هست که علت هستی همه آن موجوداتی است که کمابیش دارای این اوصاف‌اند.

هرچند در انتهای برهان، دوباره برهان علیت ظاهر می‌شود، قسمت اول آن را می‌توان بیانی ابتدایی از نظریه «تشکیک وجود» صدرایی به حساب آورد، اما به هنگام تطبیق وجودشناسی ملاصدرا و وجودشناسی توماس، نظامی که هر دو بر سر آن به‌واسطه باورهای دینی توافق دارند، همواره زبان ارسطویی توماس هم‌چون مانعی جدی عمل می‌کند. نظام مشکک آفرینش، در هستی و ذات کاملاً، نظامی است مطابق با وجودشناسی دینی، اما این تشکیک، بیش از آن‌که تشکیک وجود باشد، تشکیک ماهیت است. برای مثال، توماس درباره جواهر بسیط می‌نویسد: «ذات، به حقیقت و صحت در جواهر وجود دارد؛ مضاف بر آن‌که ذات، در جواهر بسیط به نحوی حقیقی‌تر و کامل‌تر تحقق دارد» (Aquinas, 1983: 3). تردیدی نیست که در رأس جواهر بسیط، خداوند است که ذات و وجود او یکی است. «او جوهر است و بر تمام اشیا در مقام علت وجود آن‌ها، حاضر است» (Aquinas, 1947, q.12, a.3:68).

اما این همان قاعده «بسیط الحقیقه» ملاصدرا نیست، زیرا در کلام توماس خداوند در اشیا حضور دارد و محرک و علت آن‌هاست، از آن‌رو آن‌ها نمی‌توانند فی‌نفسه بدون خدا باشند. با این حال، «به دلیل شباهتشان به او در ماهیت یا زیبایی، گفته می‌شود که دور از خداوندند؛ هم‌چنان که خداوند نیز با علو ماهیتش فراتر از همه آن‌هاست» (Aquinas, 1947: 63).

ملاصدرا، در توجیه رابطه خداوند و موجودات، از مقوله «تشان» و «تجلی» استفاده کرده است؛ او به کمک این مقوله، میان «وحدت شخصی وجود» و «تشکیک وجود» جمع می‌کند؛ یعنی میان این معنا که وجود فقط به خداوند اختصاص دارد و این معنا که وجود مشکک است و هر مرتبه‌ای از خلقت، بهره‌ای از وجود دارد؛ «وجودات هرچند متکثر که متمایز می‌باشند، همگی از مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون ذات اویند، نه این‌که اموری مستقل و ذواتی منفصل باشند» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۷۰). بنابراین واجب تعالی، از نظر صدرا، وجود بشرط لا نیست، بلکه همان وجود لا بشرط مقسمی است و این با دیدگاه عرفا در خصوص حقیقت حق، مطابقت تام دارد. به موجب این، وجود حق، مطلق از همه حدود و تقییدات، یعنی وجود بشرط شیء، و حتی قید اطلاق، یعنی وجود بشرط لا، نیز مبراست.

بدین ترتیب ملاصدرا با ارجاع علیت به تشان و تجلی افق دید حکیم را تا افق عالی عرفان اوج داده و آن‌گاه از این پایگاه که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، تمام مباحث فلسفی را سامان می‌بخشد و این دستاورد تا آن‌جا برای وی اهمیت دارد که از آن، نه به اکمال و تتمیم بحث علیت، بلکه به اکمال و اتمام فلسفه و حکمت تعبیر می‌کند؛ «و جعله قسطی من العلم بفیض فضله و جوده فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲/۲۹۴). ملاصدرا در بخش گسترده‌ای از *سفار* و سایر کتب فلسفی خود بر اساس وحدت تشکیکی وجود سخن گفته است وی در *مفتاح هفتم* از *مفاتیح‌الغیب* این مطلب را تحت عنوان «فی‌الاشاره الی الحقیقه الوجود و انها عین ذات المعبود» و در *مشعر دوم* از *مشاعر* با عنوان «فی کیفیه شموله للاشیاء» با نظر تحقیقی و برهانی به اصل و حقیقت وجود می‌پردازد. او در این منابع می‌کوشد تا اثبات کند، شمول حقیقت وجود نسبت به ماهیات و اعیان ثابته از سنخ شمول مفهوم وجود نسبت به موجودات نبوده، بلکه اطلاق و انبساط اصل و حقیقت وجود نسبت به ماهیات و اعیان ثابته عبارت از تجلی و ظهور و سریان آن در مراتب و مظاهر مختلف وجود است بدین شرح که «ماهیات صور کمالات و مظاهر اسما و صفات حق هستند که ابتدا در علم و



سپس در عین یا خارج به حسب حب و اراده او تکثر یافته و او در همه حال بر وحدت حقیقی خود باقی و بر کمالات دائمی خود ثابت و پابرجاست (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۲۶). در سلسله مراتب هستی، هر پدیده‌ای تشائی و تجلی‌ای از وجود خداوند است و مابه‌الاختلاف این موجودات و شئونات، همان مابه‌الاشتراک آن‌هاست. به موجب این دو نظر، موجود، صرف وجود است، اما اختلاف آن با موجود زبرین یا زیرین خود، صرفاً در میزان بهره‌مندی آن از وجود است. این نظریه که با عنوان «وحدت تشکیک وجود» شناخته می‌شود، با «کثرت تشکیک ماهیت» میانه‌ای ندارد.

بر طبق نظریه تشان و نظریه تشکیک وجود، موجود، وجود رابط است؛ یعنی عین ربط به وجود محض و بسیط، که بر وجود رابط تقدم بالحق دارد، نه تقدم بالعلیه. به موجب همین ایجاد شوق و حرکت در موجودات، می‌توان تا آن‌جا پیش رفت که از طریق حمل «رقیقه و حقیقه» حکم کرد که انسان، خداست یا انسان، عقل اول است. در این‌گونه حمل که فقط به صورت ایجابی صورت می‌گیرد، همان قاعده مشهور صدرایی نهفته است که «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۱۳۵)

یعنی اگر چیزی بسیط الحقیقه باشد، تمامی کمالات اشیا را دارد و در جهان هستی چیزی یافت نمی‌شود که جنبه وجود و کمال داشته باشد ولی واجب دارای آن نباشد. پس خداوند در حالی که واحد است، کل وجود است و هیچ‌چیزی نیست مگر آن‌که او بر آن احاطه دارد و در او جمع است.

در این‌جا باید توجه داشت که، حمل کل الاشیا، بر بسیط الحقیقه یا حمل هر شیء بر بسیط الحقیقه، همان‌گونه که علامه طباطبایی در حاشیه سفر و نهایت الحکمه فرموده است از نوع حمل شایع صناعی نیست، بلکه حمل «حقیقت و رقیقت» است (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۷۷).

توضیح آن‌که وقتی گفته می‌شود «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، حمل، نه از نوع حمل اولی ذاتی است مانند «انسان، حیوان ناطق است» و نه از نوع حمل شایع صناعی، مانند «انسان ضاحک است»، بلکه این حمل نوع سومی از حمل است که ملاصدرا آن را حمل «حقیقه و رقیقه» می‌نامد؛ با این حمل است که مرتبه اخس وجود بر مرتبه اشرف حمل می‌شود. بنابراین با حمل «کل الاشیاء» بر بسیط الحقیقه میان موضوع و محمول، روابط اتحاد و اختلاف مفهومی یا مصداقی مطرح نیست. به موجب حمل حقیقه و رقیقه، محمول به نحو اعلی و اشرف، در موضوع وجود دارد و موضوع، واجد کمال محمول است.

تفاوت میان دیدگاه فلسفی این دو حکیم الهی آشکار است:

- نخست این که موجودات، در بیان ملاصدرا، مشارکت در وجود ندارند، بلکه خود وجودند. اما توماس قدیس با اعتقاد به تفکیک وجود و ذات در اشیا نه تنها مانع از آن می شود که بسیط الحقیقه را با موجود یگانه بیندیشیم، بلکه این مفهوم را القا می کند که خداوند فقط وجود شیء است و نه ذات آن. زیرا ذات، بهره مند از وجود است و نه خود وجود. در حالی که ملاصدرا با «شأن» نامیدن امر موجود، در صدد آن است که اعلام کند، موجود، خود وجود است و نه مشارکت در وجود، زیرا مشارکت، معنای یک رابطه دوجنبه را افاده می کند، یعنی جوهر سفلی یک طرف و جوهر علوی در طرف دیگر. حال آن که در نگاه ملاصدرا طرف اول، عین وجود رابط است و اصالتاً طرف به شمار نمی آید؛

- دوم این که هر دو فیلسوف، متعرض این مطلب اند که میل به تشبه به غایت، در همه اشیا وجود دارد و این به سبب آن است که واجد نقص اند. در قاعده ملاصدرا این مطلب به صورت «ولیس بشیء منها» عنوان شده است. مع هذا از این عبارت، نمی توان چنین برداشت کرد که اشیا «به دور از خداوندند»؛ یعنی آن چنان که توماس قدیس، اظهار می کند، زیرا جنبه تقییدی شیء یا همان ماهیت، اصلاً در جهان خارج وجود ندارد. «لیس بشیء منها» تعبیری از جنبه عدمی موجودات است. و در عالم، غیر از وجود سربانی حق چیزی یافت نمی شود.

- با لحاظ توأمان دو پایه قاعده بسیط الحقیقه به تفاوت سوم می رسیم. به یمن این قاعده، حمل حقیقه و رقیقه ممکن می شود؛ یعنی می توانیم ماهیتی را بر ماهیتی مافوق آن حمل کنیم؛ ماهیاتی که در ساحت ذهن، ماهیت و در عالم عین، وجودند. مطابق این حمل، محمول یا مرتبه مادون، در وجود با موضوع یا مرتبه مافوق، «اتحاد» دارد (بسیط الحقیقه کل الاشیاء)؛ اما میان آن دو در کمال و نقص اختلاف حاکم است (ولیس بشیء منها). در حالی که در بیان قدیس، دو اصطلاح مشارکت و تشبه، تعبیری محتاطانه از آن دو جنبه تنزیهی و تشبیهی قاعده صدرایی اند.

توضیح آن که تبیین قدیس به این نتیجه منجر می شود که هر موجودی سودای تشبه به خیر اعلی را دارد، اما فقط به اندازه ای که در وجود مشارکت دارد؛ یعنی آخر الامر این حیث تقییدی است که غلبه دارد و لذا خداوند منزله از ذوات است و ذوات، به دور از خداوندند. این نتیجه، درست در برابر قاعده ملاصدراست که دو جنبه تنزیهی و تشبیهی را در توازن قرار می دهد. به مفاد این قاعده، خداوند جنبه کمال یا وجودی اشیاست، اما جنبه

نقص یا عدمی آن‌ها نیست. بنابراین بخش دوم این قاعده، از بسیط الحقیقه، امری سلبی را سلب می‌کند و سلب سلب، عین ایجاب است.

## ۷. نتیجه‌گیری

توماس قدیس در جامع‌الهیات بر این امر تأکید می‌کند که نفس انسانی به سبب ناتوانی در شناخت اشیا، فقط می‌تواند به روش «عقلی» (rational) بیندیشد؛ در حالی که به برکت غنای نور «عقلانی» (intellectual)، فرشتگان یا «موجودات عقلانی» از شناخت کامل‌تری برخوردارند. هرچند همین نفس، می‌تواند با مشارکت در قدرت عقلانی، «عقلانی» نامیده شود، هنوز «تا اندازه‌ای» عقلانی است و نه کاملاً، زیرا هم مجبور به استدلال است و هم فهم ناقصی دارد؛ نه به تمام چیزها اشراف دارد و نه می‌تواند از حرکت از قوه به فعل خود جلوگیری کند. لذا برای تکمیل شناخت خود، به عقل عالی‌تری نیاز دارد. این نظر، درست در برابر رأی ملاصدرا است که ناظر بر «حمل حقیقه و رقیقه» است که به موجب آن، انسان می‌تواند وجودات برتر از خود را درک کند و با آن به اتحاد برسد.

همچنین توماس، فصل نخست هستی و ذات را با این اصل ارسطویی آغاز می‌کند که مسیر معرفت، از شناخت اشیا مرکب به شناخت اشیا بسیط است؛ یعنی از آنچه برای ما شناخته شده‌تر است به آنچه به خود شناخته‌تر است (البته هیچ‌یک از ارسطو و توماس بر این باور نیستند که این نظم متعلق به معرفت، همان نظم متعلق به وجود است؛ در باور آن‌ها امور بسیط، اشرف از امور مرکب‌اند)، اما موضع ملاصدرا، در سفر متفاوت با این رویه است.

از نظر ملاصدرا، آغازگاه علم و معرفت انسانی، شیء مرکب خارجی نیست، بلکه علم حضوری نفس به خود سرآغاز معرفت است؛ یعنی از همان ابتدا، نفس، با شناخت خود یا وجود که امری بسیط است، فعالیت معرفت را آغاز می‌کند و نه با علم حصولی به اشیای مرکب خارجی.

در این جا قصد نداریم به تمایزات جزئی که در متن مقاله عنوان شد، برگردیم، بلکه سعی می‌کنیم چند تمایز عمده را بر پایه توضیحات ارائه‌شده، فهرست کنیم:

- توماس با اتخاذ این موضع که تفکیک وجود و ذات، عینی است، با توجه به شواهدی که ذکر شد، وجود محض یا وحدت وجود و ذات را فقط مختص به خدا بر می‌شمرد؛ در حالی که بر مبنای استدلال و تدقیقات شهودی ملاصدرا، شکی در این باقی نمی‌ماند که

در نظر وی، شیء خارجی، امری بسیط بوده، یک پارچه وجود است، اما با حفظ شأن تشکیکی مختص به خود؛

- با حذف ماهیت یا ذات از جهان خارج و اختصاص آن به عالم ذهن، ملاصدرا، اصطلاح «عروض» را نیز از ساحت وجودشناختی کنار می‌زند و آن را صرفاً به ذهن نسبت می‌دهد. این اصطلاح، نقش مهمی در وجودشناسی نظام فلسفی توماس ایفا می‌کند، زیرا از نظر او وجود، عارض بر ذات شده، آن را آشکار می‌سازد. حال آن‌که نظر نهایی ملاصدرا در این باره این است که عروض، وضعی ذهنی است و یگانه اصطلاح مناسب برای وصف پیدایش اشیا یا آن چه ذهن ما به صورت ماهیت ادراک می‌کند، لفظ «تجلی» یا «تشان» است.

- اصولاً تفکیک میان وجود و ذات، صرف نظر از عینیت یا ذهنیت آن، به تنزیه بیش از حد می‌انجامد. شاید نسبت دادن وضعیت تنزیه به فلسفه یک فیلسوف مسیحی که به واسطه اعتقاد به تثلیث می‌بایست بیش تر به خصیلت تشبیهی منسوب شود، اطمینان‌بخش نباشد. با وجود این، از قرائن موجود چنین استنباط می‌شود که توماس با تکیه بر ذات و جوهر ماسوی الله، از جنبه وجودی آن‌ها غفلت کرده است و موجود را چنان‌که در ذهن متصل می‌شود، مورد مذاقه فلسفی قرار داده است، نه آن‌چنان که در عالم خارج هست و راه به شناخت شهودی می‌برد. در مقابل، قاعده بسیط الحقیقه دربردارنده هر دو جنبه تشبیهی و تنزیهی است. این قاعده که در نظام فلسفی ملاصدرا، همان نقشی را به عهده گرفته است که آیه شریفه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر»؛ حتی بر بسیاری از احتجاجات و استدلال‌ات خود ملاصدرا که صبغه حکمت بحثی و ماهیتی دارند، سایه می‌اندازد. به مفاد این اصل، یک چیز هست و شناخته می‌شود و آن هم وجود است.

در تفسیر ژیلسون از توماس، او می‌کوشد تا آرای توماس را طوری تفسیر کند تا اولویت وجود بر ماهیت در فلسفه او امری بدیهی به نظر رسد و وجود به عنوان فعل وجودی اصل و اساس آنتولوژی او قرار گیرد. ژیلسون تأکید دارد که وجود نزد ابن سینا امری عرضی است و در آثار توماس امری اصیل است و این فعل وجودی است که ماهیت را به عنوان یک قوه فعلیت یا وجود می‌بخشد. به نظر می‌رسد که ژیلسون به متونی که در آثار گوناگون توماس یافت می‌شود، و او در آن‌ها بارها تأکید کرده است که ماهیت وجود را دریافت می‌کند و وجود در مقایسه با ماهیت چیزی خارجی است و این ماهیت است که به عنوان یک چیز وجود را تعیین می‌بخشد، توجه نکرده است. یعنی ماهیت بیش از آن‌که این فیلسوف فرانسوی مدعی آن است در آنتولوژی توماس آکوئینی اهمیت دارد، تا آن‌جا

که توماس در رساله در باب هستی و ذات شرافت وجودی جواهر بسیط یا عقول مفارق را نسبت به جواهر مرکب از صورت و ماده بر اساس تفاوت ماهوی آن‌ها می‌داند، نه مرتبه وجودیشان. یعنی توماس در این جا به هیچ وجه اصالت الوجودی نیست و صریحاً به طریق نوافلاطونی، که وجود را به یک معنی می‌گیرد و سلسله مراتب موجودات را بر اساس مرتبه وجودیشان در نظر می‌گیرد، نرفته است. او به خوبی آگاه بود که این نظریه وحدت وجودی است؛ نظریه‌ای که سنت کلامی کلیسای کاتولیک هرگز نپذیرفت.

برای توماس دو نوع وجود یافت می‌شود: وجود الهی و وجود مخلوق. وجود مخلوق نزد همه یکسان است و تمایز بین موجودات بر اساس ماهیتشان است. ماهیت این موجودات رتبه وجودی آنان را نیز مشخص می‌کند. به نظر می‌رسد که برخلاف نظر ژیلسون و بسیاری از مورخان فلسفه قرون وسطی، توماس آکوئینی راجع به ارتباط وجود با ماهیت سخن تازه‌تری از ابن سینا نگفته است و بر همان عارض بودن یا زیادت وجود بر ماهیت باقی مانده است. بنابراین اگرچه می‌توان توماس قدیس را نسبت به فلاسفه مسیحی قرون وسطایی قبل از خود اصالت وجودی دانست اما در مقایسه با ملاصدرا اصالت ماهیتی است.

## منابع

- آکوئینی، قدیس توماس (۱۳۸۱). در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.  
امین، سید حسن (۱۳۶۲). مشاعر ملاصدرا، تهران: وحید.  
ایلخانی، محمد (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).  
ترانوی، کنوت (۱۳۷۷). توماس آکوئیناس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: کوچک.  
ژیلسون، اتین (۱۳۸۵). هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران: حکمت.  
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۲). المشاعر، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن، تهران: انستیتوی ایران و فرانسه.  
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.  
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: فرهنگی.  
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.  
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). اسفار، چهار جلدی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.  
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). الاسفار الاربعه، دوره ۹ جلدی، ج ۲، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

## ۲۲ مقایسه «وجود و ماهیت» در فلسفه توماس آکوئینی و ملاصدرا

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

طباطبائی، علامه سید حسین (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*، قم: اسلامی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه، از آگوستینوس تا اسکوتوس*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.

وال، ژان (۱۳۷۵). *بحث در مابعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

Aquinas, Thomas (1905). *Of God and His Creatures*, Grand Rapids, mi: Christian Classic Ethereal library.

Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologyca*. translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Brothers.

Aquinas, Thomas (1983). *On Being and Essence*, Trans. an Introduction and Notes by Armand Maurer, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

