

تشکیک و تشابه وجود نزد ابن سینا و توماس آکوئیناس

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
dr.r.akbarian@gmail.com
اصغر پوربهرامی / دکترای فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
apourbahrami@yahoo.com
محمد سعیدی مهر / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
saeedi@modares.ac.ir
علی افضلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
ali_mafzali@yahoo.com
دریافت: ۹۴/۷/۱۱ پذیرش: ۹۵/۹/۲۹

چکیده

این مقاله درصدد بررسی این مسئله است که چرا در مابعدالطبیعه توماس آکوئیناس، تشکیک در مفهوم وجود به‌رغم قول او در باب تشابه وجود تصویرپذیر نیست؟ توماس، علاوه بر ارسطو از ابن سینا نیز در بسیاری از مواضع تبعیت کرده است. ارسطو «موجود» را غیر از مشترک معنوی و مشترک لفظی می‌داند. ابن سینا، مشترک معنوی را بر دو قسم متواطی و مشکک می‌داند و کاربرد سوم لفظ نزد ارسطو را در مشترک معنوی مشکک قرار می‌دهد و چون قایل به مسانخت میان علت و معلول است، از تشکیک در مفهوم وجود دفاع می‌کند. توماس اگرچه سخنی از «تشابه در وجود» نمی‌گوید، اما قسم سومی در کنار مشترک معنوی و لفظی به نام لفظ متشابه را مطرح می‌کند. اگرچه تحلیل‌های زبان‌شناختی مؤید مترادف بودن الفاظ تشابه در فلسفه توماس و تشکیک نزد ابن‌سیناست، تحلیل‌های مابعدالطبیعی توماس شناسان جدید از تشابه بر اساس تناسب متفاوت با تشکیک مفهوم وجود است. تحلیل آنها از تشابه بر اساس نسبت نزدیک به تشکیک مفهوم وجود ابن‌سیناست؛ اما چون توماس قایل به مسانخت میان خالق و مخلوق نیست، نمی‌توان این تحلیل توماس‌شناسان را نیز تفسیری صحیح از قول توماس درباره تشابه دانست.

کلیدواژه‌ها: تشکیک، تشابه، توماس آکوئیناس، ابن‌سینا، اسکندر افرودیسی، فرفریوس، تشکیک وجود، تشابه وجود.

مقدمه

بحث دربارهٔ اطلاق لفظ وجود در فلسفهٔ ابن‌سینا و به تبع او توماس آکوئیناس را می‌توان در دو سطح عرضی و طولی یا به تعبیر برخی از ابن‌سینا پژوهان غربی و توماس‌شناسان افقی (Horizontal analogy) و عمودی (Vertical analogy) یا ناظر به حمل (Predicamental analogy) و متعالی (Transcendental analogy) مورد بررسی قرار داد که عرضی یا ناظر به حمل، بحث دربارهٔ اطلاق وجود بر جوهر و هریک از اعراض نه‌گانه است و طولی یا متعالی بحث دربارهٔ اطلاق وجود بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود خواهد بود (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۶۳). ما در این مقاله (جز در موارد لازم) به مسئلهٔ چگونگی اطلاق وجود بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود خواهیم پرداخت.

اگرچه پژوهش‌های مهمی دربارهٔ نظریهٔ تشابه وجود توماس از جمله کتاب‌های سه‌گانه *الف مک‌اینرنی*، تحقیق جامع برنارد مونتانی، مقالهٔ دیوید بورل و رسالهٔ دکتری محققانهٔ ویکتور سالاس در زبان انگلیسی و نیز مقاله و تحقیقات محمد ایلخانی در زبان فارسی انجام گرفته است، تاکنون این مسئله مورد تحقیق قرار نگرفته که آیا نسبتی میان تشابه وجود توماس و تشکیک در وجود ابن‌سینا می‌توان یافت؟ و چرا برخی از اقسام تشابه وجود توماس را علی‌رغم تحلیلی بسیار مشابه با تشکیک وجود ابن‌سینا، نمی‌توان تأییدی بر پذیرش تشکیک وجود توسط توماس دانست؟

۱. نحوهٔ تحول و تطور دو اصطلاح تشکیک و تشابه در سیر تاریخی این بحث

ارسطو در مقولات از دو قسم حمل سخن می‌گوید: نخست حمل به اشتراک معنوی که حمل لفظی واحد در معنایی واحد بر موضوعات مختلف است و دیگری حمل به اشتراک لفظی است و مراد از آن حمل لفظی واحد در معانی مختلف بر موضوعات مختلف است. *ارسطو* در *مابعدالطبیعه* از دو قسم در حمل وجود استفاده می‌کند و یادآور می‌شود که وجود به طرق مختلف به کار می‌رود و مراد وی از کاربرد حمل وجود به طرق مختلف اولاً انکار اشتراک معنوی

متواطی وجود و ثانیاً انکار اشتراک لفظی وجود است؛ زیرا بحث وی در این بخش از کتاب در باب موجود بماهو موجود بودن موضوع مابعدالطبیعه و در نتیجه انکار مشترک لفظی نبودن وجود است؛ چراکه به نظر ارسطو بی معناست که یک لفظ مشترک لفظی، موضوع علمی واحد باشد (ارسطو، ۱۹۹۵، b19-3a10؛ تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۰-۱۷۱). ارسطو این موضع میانی و این نوع حمل سوم را مطرح می‌کند و سپس شارحان یونانی و عرب متون ارسطو، دو موضع مختلف در این باب در پیش می‌گیرند.

اسکندر افرودیسی در شرح خود بر این عبارات ارسطو مدعی می‌شود که وجود نه مشترک لفظی محض و نه مشترک معنوی است، بلکه «مشترک لفظی اشتقاقی» است؛ یعنی لفظی واحد به این نحو دارای دو معنای متفاوت باشد که یکی از این دو معنا مشتق از معنای دیگر است. در این صورت اطلاق این لفظ واحد بر دو موضوع با معنای متفاوت، حمل اشتراک لفظی اشتقاقی خواهد بود. توضیح آنکه اسکندر این قسم سوم را از یکی و در نسبت با یکی (aph' henos kai henpros) می‌نامد و مرادش آن است که وجود در نسبت با یک طرف که وی آن را جوهر می‌داند، بر هریک از اعراض نه گانه حمل می‌شود (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ الدرز، ۱۹۹۳، ص ۴۲). از سوی دیگر فرفریوس بر آن است که وجود هرگز قسم سوم محمولات نیست، بلکه فقط محمولی مشترک لفظی است. دیدگاه فرفریوس را در میان یونانیان آمونیوس (م ۵۲۰م) (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۵) و در میان اعراب ابوالفرج بن طیب (همان) پذیرفتند و از سوی دیگر دیدگاه اسکندر افرودیسی را نیز الیاس (م ۵۸۰م) (همان)، الیاس دروغین (همان)، دیوید (م ۶۰۰م) (همان) و استفانوس (نیمه اول قرن هفتم میلادی) (همان) و همچنین به گزارش ابن طیب ارسطویان عربی چون یحیی بن عدی و ابوبشر متی و عارفی به نام الینوس (همان) تأیید و قبول کردند. البته الکساندر تریگر در مقاله خود مدعی می‌شود که اختلاف میان دیدگاه اسکندر افرودیسی و فرفریوس اختلافی لفظی است و تفاوتشان فقط در این است که فرفریوس به تبع فضای مقولات تفاوتی دقیق میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قایل است، وگرنه او نیز مانند اسکندر «موجود» را میان مشترک لفظی محض و مشترک معنوی می‌داند؛ یعنی اسکندر افرودیسی و فرفریوس و پیروان

آنها در باب وضعیت خاص «موجود» اتفاق دارند و تنها نمی‌دانند که این حمل خاص را چه بنامند (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۶). البته الیاس تغییر مهمی در رأی اسکندر و فرفریوس می‌دهد. وی بر این باور است که مفهوم و معنای «موجود» در اطلاق بر جوهر و اعراض متفاوت نیست، بلکه هریک از جوهر و عرض به نحو نامساوی از معنای واحد «موجود» بهره‌مندند و بدین ترتیب الیاس «موجود» را دیگر مشترک لفظی اشتقاقی نمی‌داند، بلکه بر آن است که این لفظ مشترک معنوی مشکک (modulated univocal) است (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۷). ابن‌طیب نیز از سوی دیگر همین رأی را در شرح خود بر *ایساغوجی* ابراز می‌کند. وی می‌گوید که میان «متفق» یعنی مشترک لفظی و «متواطی» یعنی مشترک معنوی هیچ واسطه‌ای نیست و «موجود» نوع ویژه‌ای از لفظ متفق است که «بالقصد والرؤیه» به کار می‌رود. نکته ظریف در باب رأی ابن‌طیب آن است که به عقیده وی لازم نیست لفظ متفق (مشترک لفظی) در معنا مختلف باشند، بلکه می‌توانند از یک معنای واحد به نحو نامساوی (بالزیاده والنقصان) بهره‌مند باشند. پس آن نوع خاص لفظ متفق در نظر ابن‌طیب می‌تواند همان مشترک معنوی مشکک الیاس باشد. ابن‌طیب در تبیین دلیل قرار گرفتن لفظ «موجود» در این نوع خاص یادآور می‌شود که چون همه موجودات از مبدأ نخستین صادر می‌شوند و به او تاسی می‌کنند، و موجود بودن به معنای همین صدور و بازگشت است، لفظ واحد «موجود» بر همه موجودات اطلاق می‌شود. ابن‌طیب در این دلیل، گرایش نوافلاطونی خود را در باب نظریه صدور و نیز بازگشت تمام امور به مبدأ نخستین نشان می‌دهد (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۸).

در فلسفه اسلامی برای قسم سومی که اسکندر *افرودیسی* به *aph' henos kai pros hen* تعبیر کرده بود، اصطلاح «تشکیک» و «اسمای مشکک» وضع شده است؛ اما منشأ این اصطلاح چیست؟ هری اوسترین و لفسون (۱۳۷۰، ص ۴۶۷-۴۷۸) بر آن است که تشکیک معادل *amphibolia* به معنای ابهام است و محققان بعدی همچون الکساندر تریگر نیز نظر و لفسون را با ملاحظات اندکی تأیید کرده‌اند (تریگر، ۲۰۱۱، ص ۱۷۹). به گزارش و لفسون این رشد علاوه بر اصطلاح تشکیک که پیش از او ابن‌سینا و فارابی نیز به کارش برده بودند، از اصطلاح «تشابه» نیز نزدیک به همین معنا را استفاده می‌کند (ولفسون، ۱۳۷۰، ص ۴۸۴). بررسی ریشه و منشأ اصطلاح تشابه

وقتی توجه کنیم که هدف ما در این رساله که تحلیل رویکرد توماس آکوئیناس به برهان صدیقین است و وقتی که بدانیم توماس در مباحثی از این دست از اصطلاح «تشابه» استفاده می‌کند، اهمیت فراوانی خواهد یافت. بنابراین برای رسیدن به این مقصود، به تحلیلی که ولفسون از این مسئله ارائه می‌دهد، توجه می‌کنیم.

ولفسون از مثال یک فرد انسان در مقایسه با تصویر وی، که ابن‌میمون برای مشکک ارائه می‌دهد، به نکته بدیعی تظن می‌یابد. ولفسون می‌گوید که غزالی این مثال را برای الفاظ متشابه ذکر کرده است؛ اما در ترجمه عربی مقولات ارسطو این مثال برای الفاظ «متفق» آمده است. با توجه به آنکه پیش از ترجمه عربی مقولات ارسطو، فیلسوفان نخستین اسلامی دو لفظ مشترک و متفق را مترادف و به معنای متواپی به کار می‌بردند، روشن می‌شود که اصطلاح متفق به تدریج معنای اولیه خود یعنی متواپی را از دست داده است و به معنای «متوهم» به کار رفته است و بدین ترتیب غزالی در *تهافت الفلاسفه* (۱۹۲۷، ص ۱۱-۱۲ و ۴۴) خود اصطلاح متفق را در دو مورد به معنای «متوهم» و در حقیقت به معنای مشکک به کار برده است. ولفسون پس از این شواهد تاریخی و زبانی، فرض جالب توجهی ارائه می‌دهد و می‌گوید که غزالی احتمالاً به این جهت در کتاب *معیارالعلم* خود مثال فرد انسان و تصویر این فرد را، که بر هر دوی آنها لفظ انسان اطلاق می‌شود، مثالی برای لفظ متشابه ذکر کرده است. وی به معنای دوگانه لفظ متشابه که هم معنای همانند و هم معنای مبهم و به اشتباه‌افکننده را در خود دارد، توجه می‌کند و اگر ابن‌میمون نیز این مثال را از *معیارالعلم* غزالی گرفته باشد، به احتمال قوی هر دو معنای متشابه را مدنظر داشته است. حال ولفسون پس از این نظریه احتمال می‌دهد که نباید لفظ یونانی *omoiotis* که معنای تشابه و همانندی را در خود دارد، به طور مستقیم به لفظ *ombiguitas* لاتین ترجمه شده باشد؛ بلکه باید لفظ متشابه که معنای به اشتباه‌افکننده را نیز در خود دارد، به عنوان میانجی در سیر ترجمه اصطلاحات یونانی به لاتین وارد شده باشد. ولفسون به مطلب دیگری اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که در ترجمه‌های کهن قرون وسطا همواره لفظ مشکک به *ombiguitas* ترجمه شده؛ درحالی‌که در ترجمه‌های لاتین از عبری و نیز عربی مربوط به قرن پانزدهم میلادی این

لفظ به صورت *analogicus* ترجمه شده است. سبب این‌گونه ترجمه در متون متأخر لاتینی، به نظر ولفسون آثار توماس آکوئیناس است که وی اصطلاح *analogia* را به معانی مختلف از جمله به معنای مشکک در اصطلاح فلسفه اسلامی به کار می‌برد و همین کاربرد توماس موجب رواج لفظ *analogia* در قرون وسطا در معنای مشکک شده است و بدین ترتیب مترجمان قرون پانزدهم قرون وسطا لفظ مشکک را از متون عربی و عبری به *analogia* ترجمه کرده‌اند (ولفسون، ۱۳۷۰، ۴۹۰-۴۹۷).

۲. تشکیک وجود نزد ابن‌سینا

برخی با توجه به آرای ابن‌سینا در *شفاء*، *نجات* و دیگر آثار رایج او چنین استنباط می‌کنند که در فلسفه ابن‌سینا قول به تشکیک در مفهوم وجود و تباین وجودات قابل دفاع است و برخی دیگر از آنجا که ریشه بیشتر آرای مهم *صدرالمتألهین* از جمله تشکیک در حقیقت وجود را در آثار کمتر دیده‌شده ابن‌سینا مانند *مباحثات* و *تعلیقات* می‌دانند، معتقدند که ابن‌سینا قایل به تشکیک در حقیقت وجود است. در این بحث به نظر می‌رسد که هر یک از این دو دیدگاه به نحوی صحیح است و می‌توان هر دو دیدگاه را پذیرفت. توضیح آنکه بر اساس شواهد متنی ابن‌سینا قول به تشکیک در حقیقت وجود را در فلسفه خود دارد، ولی چون این نظریه اصل محوری فلسفه او نیست و بر اساس آن به تبیین مواضع فلسفی خود نپرداخته، می‌توان او را قایل به تشکیک در مفهوم وجود و تباین بالذات وجودات موجودات بالفعل دانست. برای اثبات این مدعا بهتر است مروری اجمالی بر دیدگاه ابن‌سینا در باب تشکیک در معنای اعم داشته باشیم و سپس دیدگاه او را درباره تشکیک در وجود جویا شویم.

ابن‌سینا و پیروانش برآنند که در ذاتی، تشکیک محال است و تشکیک را فقط می‌توان در عرضی یافت. دیدگاه ابن‌سینا در باب تشکیک در امور عرضی به دو نحو تفسیر شده است: یکی تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی و سعدالدین تفتازانی (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳) است که تفسیر غیرمشهور است و دیگری تفسیر تقریباً همه پیروان ابن‌سیناست. پیش از بررسی

تفسیر غیرمشهور و مشهور در باب تشکیک در معنای اعم و تشکیک وجود، بایسته است دو اصطلاح ذاتی و عرضی یا ماهیت و مفهوم به اختصار توضیح داده شود.

۲-۱. تحلیل معنای ذاتی و عرضی یا ماهیت و مفهوم در این بحث

هر ماهیتی بر مصداقی صدق می‌کند که ماهیت دیگر بر آن صدق نمی‌کند. برای مثال ماهیت انسان بر مصداقی صادق است که ماهیت علم بر آن صادق نیست؛ اما مفهوم می‌تواند بر مصداق یک ماهیت صادق باشد؛ مثلاً مفهوم عالم بر مصداق ماهیت انسان صادق است. نکته ظریفی در این باب مطرح است و آن این است که ماهیت و مفهوم از دو حیثیت مختلف بر مصداقی مشترک صدق می‌کنند. ماهیت بر مصداق مشترک از آن حیث که آن مصداق فی نفسه اعتبار شود، صدق می‌کند و مفهوم از آن حیث که آن مصداق با غیر خود یعنی مبدأ اشتقاق اعتبار شود، صدق می‌کند. برای مثال ماهیت انسان از آن حیث که مصداق انسان فی نفسه اعتبار شود، بر مصداق انسان صادق است و مفهوم عالم از آن حیث که مصداق انسان با علم مقایسه شود بر مصداق انسان صدق می‌کند. «ماهیت» را در این معنا چون مشتمل بر جنس و فصل و نوع است، گاه به «ذاتی» تعبیر می‌کنند و در مقابل آن «مفهوم» را «عرضی» می‌گویند (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۴۱-۴۴). بنابراین مراد از اینکه ابن سینا و پیروان او را قایل به تشکیک در عرضی می‌خوانند، همین معنای عرضی است و بر طبق آن اینان بر این باورند که تشکیک در مفاهیم عرضی‌ای چون سیاه، سفید، عالم و قادر راه دارد، نه در ماهیات سیاهی، سفیدی، علم، قدرت و یا جسم و حیوان و نظایر آنها. در همین جا به عنوان بیان مطلوبی که پس از این باید اثبات شود، می‌توان گفت که نزد ابن سینا تشکیک نه در نفس «وجود» بلکه در مفهوم «موجود» که از آن حیث که مصداق و محکی آن با وجود مقایسه شده، بر شیء صدق می‌کند.

۲-۲. تفسیر غیرمشهور از تشکیک عرضی یا تشکیک در مفهوم

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر فصل هفدهم اشارات در پاسخ به اشکال‌های

فخررازی درباره ماهیت نداشتن واجب‌الوجود، تحلیلی از تشکیک ارائه می‌دهد و آن را تمهیدی بر تبیین خود از تشکیک وجود نزد ابن‌سینا قرار می‌دهد. توضیح آنکه خواجه معتقد است اسمی واحد مانند سفید بودن که به تشکیک بر امور مختلف حمل می‌شود، نه حکایت از ماهیت عرض سفیدی عارض بر برف و عاج دارد و نه جزء ماهیت این دو سفیدی است. این دو سفیدی دو نوع مختلف از جنس واحد سفیدی است که برای آنها نامی جداگانه وضع نشده است؛ پس لاجرم اسمی عام مانند سفیدی را به هریک از موضوعات این سفیدی‌ها اطلاق می‌کنیم که نه ماهیت آنها را نشان می‌دهد و نه جزء ماهیت آنها را، بلکه تنها عرض لازم این مجموعه است. پس سفیدی برف و عاج از آن حیث که آنها مصداق مفهوم عام سفیدی هستند، مفهومی مشکک است و این سخن به معنای تشکیک در ذاتی یعنی نوع خاص سفیدی برف و عاج نیست، بلکه به معنای تشکیک در عرضی یعنی مفهوم عام سفیدی است که عرض لازم مجموعه سفیدی است (طوسی، ۱۳۸۳ ب، ج ۳، ص ۳۴-۳۵). خواجه این تحلیل را مقدمه‌ای برای تبیین تشکیک مفهوم وجود قرار می‌دهد و بلافاصله می‌افزاید: «و این چنین است وجود در وقوعش بر وجود واجب و وجود ممکن با هویات مختلفشان که به نحو تفصیلی اسمی ندارند» (همان، ج ۳، ص ۳۵). همچنین وی به عنوان بیان مطلوب پیش از این عبارات، می‌گوید وجود هم مانند اعراض عارض ماهیات موجودات است و در نتیجه وجود موجود الف مثلاً غیر از وجود موجود ب خواهد بود و چون این وجودات هویت مختلف دارند و ما برای تمامی آنها نامی نداریم، آنها را متصف به مفهوم عام وجود می‌دانیم که عرضی لازم است و بر آنها به نحو تشکیکی حمل می‌شود. بدین ترتیب خواجه مفهوم وجود را امری مشکک و وجودات مختلف را حقایق متفاوت دانسته است. وی در آثار دیگر خود از جمله *مصارع المصارع* و نیز در پاسخ نخستین رساله صدرالدین قونوی، همین موضع را دنبال می‌کند.

خواجه در پاسخ به اشکال‌هایی که شهرستانی در باب اقوال فلاسفه راجع به تقسیم وجود (طوسی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۲-۳۳) مطرح کرده است، می‌گوید:

تشکیک و تشابه وجود نزد ابن سینا و توماس آکوئیناس □ ۵۵

وجود بر ماهیات شامل نمی‌شود، مگر همچون شمول اعراض برای معروضاتشان که گاهی این اعراض به نحو یکسان شامل می‌شوند و گاهی شمولشان به نحو یکسان نیست. وجود از جمله اموری است که بر واجب، ممکن، جوهر و عرض به نحو یکسان شامل نیست. این مفهوم وجود، مفهومی نیست که عقلاً از لفظ وجود می‌فهمند؛ چراکه آنچه در عقل حاصل است و با خارج مطابق نیست و وجود متعارف نمی‌باشد، تقسیم می‌شود (همان، ص ۲۱).

خواجه در پاسخ اشکال‌های دیگر شهرستانی (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵) بر قول فلاسفه درباره تقسیم وجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و نیز در کتاب *اجوبة المسائل النصيرية* (طوسی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۲۸) از مشکک بودن مفهوم وجود دفاع می‌کند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۴ و نیز ص ۶۱). وی در پاسخ رساله اول صدرالدین قونوی هم می‌گوید: «مبدأ غیر خود بودن، برای وجود واجب عینی است نه برای وجودی که بر واجب‌الوجود و غیر او به نحو تشکیکی حمل می‌شود» (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۰)، و در ادامه می‌آورد: «بُعد و جسم بر آنچه تحت آنهاست، به توطؤ واقع می‌گردد، بر خلاف وجود که بر موجودات به نحو تشکیکی حمل می‌شود» (همان).

۲-۳. تفسیر مشهور از تشکیک عرضی یا تشکیک در مفهوم

از دیدگاه ابن‌سینا درباره تشکیک، تفسیری دیگر نیز ارائه شده که چون این تفسیر تقریباً همه شارحان ابن‌سینا - جز خواجه نصیرالدین طوسی - پذیرفته‌اند، به تفسیر مشهور معروف شده است. ما در بیان این تفسیر در باب تشکیک در عرضی در معنای عام، از تقریر عبدالرسول عبودیت که تقریری بسیار دقیق است استفاده می‌کنیم، و سپس بر مبنای این تقریر، به تبیین تشکیک در مفهوم وجود می‌پردازیم.

عبودیت تقریر خود را در دو بخش مطرح می‌کند: یکی بخشی که مورد عنایت ابن‌سینا بوده و وی آن را در آثار خود بیان کرده است و دیگری بخشی که مفسران و پیروان فلسفه ابن‌سینا برای تکمیل تبیین ابن‌سینا افزوده‌اند. برای فهم دقیق این تبیین، عبودیت بحث خود را در قالب مثالی

مطرح می‌کند. دو خط الف و ب را در نظر می‌گیریم که یکی بلندتر از دیگری است.

بخش اول تقریر:

۱. ماهیت نوعی الف و ب ماهیت خط یعنی کم متصل یک‌بعدی است؛

۲. هریک از الف و ب که فی‌نفسه لحاظ شوند، فردی برای ماهیت نوعی خط هستند و از این

حیث کاملاً مشابه هم‌اند. این همان نفی تشکیک در ماهیت است؛

۳. هریک از الف و ب از آن حیث که فردی غیر از دیگری است، در مقایسه با دیگری به

زیادت و نقصان متصف است. پس تفاضل در هویت فردی هریک از الف و ب است که نسبت

به ماهیت نوعی آنها یعنی خط، امری عرضی است؛

۴. تمایز هویت فردی الف و ب از ماهیت نوعی خط، تمایزی ذهنی است؛ یعنی الف و ب از

یک حیث مصداق خط هستند و از حیث دیگر به ترتیب مصداق هویت فردی الف و ب. پس

مابه‌الامتیاز الف و ب، همان هویت فردی آنهاست و مابه‌الاشتراکشان همان ماهیت نوعی خط

است، و اینها فقط در ذهن متمایز از هم خواهند بود.

بخش دوم تقریر:

عرض وجود للموضوع دارد و موضوع از آن حیث که معروض عرض است، متصف به

اوصاف عرض می‌شود. پس شیء معروض عرض‌های الف و ب به اوصاف الف و ب یعنی

زیادت و نقصان متصف می‌شود. در نتیجه چون موضوع از آن حیث که معروض عرض است،

همان «عرضی» است، تشکیک زیادت و نقصان در عرضی تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۵۹، ج ۱،

ص ۱۴۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹؛ عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶-۱۷۰).

حال می‌توان بر مبنای این طرح کلی از تشکیک در معنای اعم، تبیینی از تشکیک در مفهوم

وجود بنا بر این تفسیر ارائه داد. در بحث از تمایز و عروض وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا نشان

دادیم که عروض وجود بر ماهیت، عروضی تحلیلی نیست و از سوی دیگر عروض مقولی بودن

آن نیز بر اساس شواهد متنی ابن‌سینا منتفی است. پس به نظر می‌رسد که می‌توان این عروض را

هم‌داستان با نصرالله حکمت، شبه عروض مقولی دانست. با این تحلیل از عروض وجود بر

ماهیت، می‌توان با مسامحه گفت که وجود به عنوان عرضی عارض بر هر یک از مصادیق ماهیات مختلف است و هر یک از مصادیق ماهیات مختلف نیز خود به اعتبار فی‌نفسه، فقط مصداق همان ماهیت است و متصف به اوصافی چون شدت و ضعف و دیگر اوصاف متفاضل نیست و از آن حیث که با ماهیت موجوده دیگری مقایسه شود، به این اوصاف متفاضل متصف است. ماهیت معروض وجود از آن حیث که معروض وجود است، مصداق مفهوم عرضی «موجود» است و از این جهت به اوصاف عرض یعنی وجود متصف است. این است که می‌توان گفت اشیا در مفهوم وجود، یعنی موجود بودن به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و اولویت و عدم آن متصف هستند. این همان معنای تشکیک در مفهوم وجود بنا بر تفسیر مشهور است. مطابق با این تحلیل، هویت فردی هر وجود ملاک تمایز و تغایر است و از این حیث میان وجودات هیچ نحوه اشتراک و تشابهی نیست. پس وجودات مختلف در هویت فردی خود متباین و متغایرند و تشکیک تنها در مفهوم وجودی است که همه موجودات در آن اشتراک دارند.

این تفسیر از رأی ابن‌سینا از عبارات پرشمار او در آثارش قابل استنباط است. ابن‌سینا در تعلیقات به صراحت از تباین وجود واجب‌الوجود با وجود ممکنات سخن می‌گوید و این تباین را مصحح اختلاف در تعقل واجب‌الوجود و ممکنات می‌داند: «وجود اول [یعنی واجب‌الوجود] مباین با وجود تمامی ممکنات است، و به همین نحو تعقل اول هم مباین با تعقل موجودات است» (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۲۱). این عبارات بیان‌کننده تباین وجودات و دست‌کم تباین وجود واجب‌الوجود و ممکنات است. ابن‌سینا در فقرات دیگری از همین اثر باز به تباین وجود واجب‌تعالی با وجود ممکنات اشاره می‌کند. این رأی ابن‌سینا برای مقصود ما در این رساله، از اهمیتی فراوان برخوردار است. پیش‌تر نیز گفتیم که اساس برهان صدیقین بر این مبتنی است که وجود موجود است و وجود یا واجب است یا ممکن. اگر واجب است که مطلوب اثبات شده است و اگر ممکن است، سلسله ممکنات لاجرم باید به وجود واجب‌تعالی بینجامد. نکته مهم در اینجا این است که میان واجب و ممکن باید اشتراکی باشد، وگرنه برهان عقیم خواهد بود. حال که به تصریح ابن‌سینا میان وجود واجب‌تعالی و وجود ممکنات تباین هست، باید مفهوم واحد وجود بر وجود واجب‌تعالی و وجود ممکنات صادق باشد:

وجود او ([واجب‌الوجود]) مباین سایر موجودات است... وجود هر موجودی برای اول ([واجب‌الوجود]) است؛ چراکه وجود هر موجودی فایض از اوست و وجودش برای اوست. وجودش مباین وجود سایر موجودات است و هیچ چیزی از جنس وجود او نیست (همان، ص ۱۵۷-۱۵۸).

ابن‌سینا در تبیین وحدت واجب‌تعالی و صفات سلبی‌اش باز به همین عدم مشارکت واجب‌تعالی با ممکنات در وجود خاص واجب‌الوجود اشاره می‌کند (همان، ص ۱۶۶). وی در عبارتی از کتاب *مباحثات* نیز از همین موضع دفاع می‌کند. او در پاسخ به این پرسش که اگر لفظ وجود در اطلاقش بر واجب‌الوجود و ممکنات مشترک لفظی باشد، لازم می‌آید که بحث در باب مبدأ اول از جمله مسائل علم مابعدالطبیعه نباشد، بر این امر تکیه می‌کند که لفظ وجود در اطلاقش بر واجب‌الوجود و ممکنات اسمی مشکک است: «و اما وقوع وجود بر اول [یعنی مبدأ اول] و بر مابعد آن از الفاظ مشترک نیست، بلکه از جمله الفاظ مشکک است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۳۲).

۲-۴. تشکیک در حقیقت وجود

چنان‌که در آغاز این بحث گفتیم، از برخی عبارات *ابن‌سینا* قول به تشکیک در حقیقت وجود استنباط می‌شود. بر این اساس، خود حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی است و اختلاف این مراتب با هم اختلاف به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و اولویت و عدم اولویت است. این تفسیر می‌تواند بر مبنای عبارتی در *تعلیقات* و عباراتی در تکمیل آن در *مباحثات* بدین نحو بیان شود:

ابن‌سینا در جایی از *تعلیقات* در بحث تقدم علت بر معلول اشاره می‌کند که علت باید در وجود و حقیقت بر معلول خود متقدم باشد. او این تقدم در وجود را با تعبیر عدم تساوی در وجود بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که عدم تساوی در وجود به معنای اختلاف نوعی علت و معلول است و به همین جهت تصریح می‌کند که یک «شخص» از آتش مثلاً هرگز نمی‌تواند، علت «شخصی» دیگر از آتش باشد و هیچ‌کدام نسبت به دیگری در اینکه علت باشند، اولویت ندارد. بدین ترتیب این عبارات را نیز - اگر به‌تنهایی در نظر بگیریم - می‌توان مؤید نظریه تباین ذاتی وجودات دانست:

شخص جایز نیست که علت شخص باشد؛ چراکه دو شخص می‌توانند در وجود، حقیقت و معنا متساوی باشند و این امور در باب علت و معلول صحیح نیست؛ زیرا علت و معلول اگر در وجود و حقیقت متساوی باشند، معلول، علت می‌شود و علت، معلول. ... [صدور] نوعی غیر نوع علت از علت واجب است. مانند آتش که با نوع معلولاتش که اشیای ذاتی هستند، مخالف است... نوع معلول به ناگزیر با نوع علتش مخالف است (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۳۴).

چنان‌که گفتیم این عبارات به‌تنهایی با قول به تباین ذاتی وجودات سازگاری بیشتری دارد، ولی هنگامی که با عبارتی دیگر در مباحثات در نظر گرفته شود، اعتقاد به تشکیک وجود را می‌رساند. ابن‌سینا در صفحات آغازین مباحثات بیان می‌کند که از تشکیک در وجود روشن می‌شود که وجود در یک موجود با وجود در موجود دیگری اختلاف نوعی ندارد، بلکه اختلاف آنها به «تأكد» و «ضعف» است: «وَأما مسئله التي في باب الوجود فيكشف عن تشكك أن يعلم أن الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلافًا فبالتأكد والضعف» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۴۱). وجود در این عبارات به صورت عام مورد بحث قرار گرفته است و می‌تواند شامل وجود علت و وجود معلول نیز باشد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که این عبارات با عبارات ابن‌سینا در تعلیقات در باب اختلاف نوعی میان علت و معلول متناقض باشند؛ اما ابن‌سینا در ادامه مطالب خود در مباحثات توضیح می‌دهد که در حقیقت ماهیات اموری که به وجود آمده‌اند، با هم اختلاف نوعی دارند و در میان وجودهای این موجودات، اختلاف نوعی نیست:

إنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده (همان).

در نتیجه برای رفع توهم تناقض میان این دو نظر ابن‌سینا باید گفت که علت و معلول از حیث ماهیت اختلاف نوعی دارند و از حیث وجود، اختلاف تشکیکی میان آنهاست. بدین ترتیب از جمع این دو مجموعه عبارات، قول ابن‌سینا درباره وقوع اختلاف تشکیکی میان وجود موجودات و اختلاف ذاتی میان ماهیات آنها قابل استنباط خواهد بود.

۳. تشابه وجود نزد توماس آکوئیناس

چنان‌که در بخش اول این مقاله نشان دادیم، توماس برای اشاره به قسم سوم حمل اصطلاح تشابه را به کار می‌برد. به باور او وجود در قالب یک مفهوم دارای مصادیق متعدد است و این مصادیق متعدد، به‌رغم اختلافشان، محکی مفهوم واحد وجود هستند و بر همهٔ امور مختلف، با همان محتوای واحد حمل می‌شوند (الدرز، ۱۹۹۳، ص ۴۳-۴۴). محققان فلسفهٔ توماس با بررسی دیدگاه وی در باب تشابه وجود، به نوعی تحول یا اختلاف در آثار گوناگون پی برده‌اند.

بیان نکته‌ای در اینجا بایسته به نظر می‌رسد که محققان فلسفهٔ توماس به تبع خود توماس قسم سوم حمل را به analogical تعبیر می‌کنند و به همین ترتیب مقابل آن univocity و equivocity را به کار می‌برند؛ اما با تحلیل دیدگاه‌های این محققان از آرای توماس به این نتیجه می‌رسیم که اگرچه در بیشتر موارد اصطلاح analogy نزد آنان معادل تشکیک در سنت اسلامی است، برای احتراز از هر گونه خلط اصطلاح، باید از analogy به تشابه، از univocity به اشتراک معنوی متواطی و از equivocity به اشتراک لفظی تعبیر کنیم.

توماس آکوئیناس اشتراک معنوی متواطی وجود را نمی‌پذیرد. در نظر وی مفاهیم متشابه، معنای مشترک res significata دارند؛ اما همین معنای مشترک بر اموری که مصادیق مفاهیم متشابه هستند و در سطح متعالی خدا و مخلوقات اند به انحای گوناگون به کار می‌روند. به همین ترتیب نامی واحد بر این امور مختلف اطلاق می‌شود. تشابه مستلزم آن است که آدمی بداند مصادیق مفاهیم متشابه کاملاً مختلف‌اند و وقتی مثلاً مفهوم وجود را بر این مصادیق اطلاق می‌کند، از نحوهٔ اطلاق مختلف معنای وجود آگاه باشد (همان، ص ۴۳). توماس همچون دانز اسکوتوس می‌پذیرد که معنای وجود یعنی واقعیت داشتن، اساساً واحد است. وی به‌رغم آگاهی از تفاوت نحوهٔ واقعیت داشتن برای مثال قوه بودن و فعلیت داشتن، مفهوم واحد وجود را بر این انحای متفاوت اطلاق می‌شود (همان، ص ۴۴). باید توجه کرد که در تشابه در سطح مقولی و نیز در سطح متعالی، همواره امری هست که مفهوم متشابه در مناسب‌ترین معنای خود بر آن اطلاق می‌شود. برای مثال در تشابه وجود در سطح مقولی، جوهر یکی از طرفین تشابه است که وجود

در معنای مناسب خود بر آن حمل می‌شود. همچنین پس از آنکه وجود محض خدا را به منزله وجود نخستین در برابر مخلوقات قرار می‌دهیم، وجود در سطح متعالی نیز بر خدا در مناسب‌ترین معنای خود اطلاق می‌شود (همان، ص ۴۵).

تشابه وجود

تشابه وجود در آثار مختلف توماس به چند گونه تبیین شده است. توماس در شرح بر جمل دو راه‌حل پیشنهاد می‌کند. یکی از راه‌حل‌ها مستلزم یک صورت مشترک است که خدا و مخلوقات به گونه‌ای غیریکسان واجد آن صورت هستند. توماس این راه‌حل را نمی‌پذیرد و در عوض بهره‌مندی با شباهت ناقص را قبول می‌کند. او در کتاب در باب حقیقت، همه انحای تشابه با ارجاع به یک نمونه اصلی را رد می‌کند و در عوض تشابه تناسب با چهار طرف را می‌پذیرد. وی در آثار متأخرش تشابه با ارجاع به نمونه اصلی را مطرح ساخته، دو قسم از آن را متمایز می‌کند: یکی آنکه وجود مشتمل بر خدا و مخلوقات شود و در نتیجه وجود فراتر از خدا و مخلوقات خواهد بود؛ دیگری مستلزم نسبتی بی‌واسطه میان خدا و مخلوقات است. توماس قسم نخست را رد می‌کند و قسم دوم را می‌پذیرد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، فرایند تحول تبیین تشابه در آثار توماس با کتاب در باب حقیقت دچار گسیختگی می‌شود، چراکه راه‌حل‌های ارائه شده در این کتاب به هیچ‌یک از راه‌حل‌های آثار پیشین توماس و راه‌حل‌های آثار بعدی‌اش فروکاسته نمی‌شود (مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۶۸). حال باید به بررسی این راه‌حل‌ها بپردازیم.

توماس در شرح بر جمل دو راه‌حل را از هم متمایز می‌کند: یکی تشابهی است که مستلزم یک صورت مشترک است که خدا و مخلوقات به گونه غیریکسانی واجد آن صورت‌اند؛ دیگری بر اساس بهره‌مندی یا شباهت ناقص است و مراد از این شباهت در این اثر یا شبیه شدن به نمونه اصلی است یا بهره‌مندی از شباهت با این نمونه اصلی تا حد ممکن است. در سطح مقولات، وجود صورت مشترکی است که جوهر و عرض به گونه غیریکسانی از آن بهره‌مندند (آکوئیناس، ۱۹۴۹، d.35، q.1، a.4). توماس این راه‌حل را در جامع در رد کافران مورد انتقاد قرار می‌دهد

(آکوئیناس، ۱۹۰۵، I, c.43). قسم نخست تشابه در شرح بر جمل هم در سطح متعالی مورد قبول توماس نیست؛ زیرا مستلزم آن است که وجود به عنوان صورتی که شامل خدا و مخلوقات است، بسیط‌تر از خدا و مقدم بر خدا باشد (آکوئیناس، ۱۹۴۹، I, d.24, q.1, a.1, I, d.35, q.1, a.4, c; I, d.24, q.1, a.1, ۱۹۴۹). به نظر می‌رسد که توماس در این دوره تشابه بر اساس ارجاع به نمونه اصلی را برای تبیین اطلاق وجود بر خدا و ممکن کافی می‌داند.

آکوئیناس در کتاب در باب حقیقت از دو قسم تشابه سخن می‌گوید که عبارت‌اند از تشابه نسبت *convenientia proportionis* و تشابه تناسب *convenientia proportionalitatis*. تشابه نسبت علاوه بر نسبت‌های میان اعداد در ریاضیات، تشابه ارجاع به یک نمونه اصلی را نیز تبیین می‌کند. توماس این قسم از تشابه را در سطح مقولی صحیح می‌داند، اما بر آن است که چون این تشابه مستلزم فاصله‌ای معین است، در سطح متعالی میان خدا و مخلوقات به کار نمی‌رود. توضیح آنکه همان‌گونه که در نسبت میان یک عدد و دو برابر آن، ارزش آن عدد، ارزش دو برابر آن عدد را تعیین می‌کند، اگر این قسم تشابه در سطح متعالی میان خدا و مخلوقات به کار رود، ارزش اندازه کمال خدا به واسطه ارزش کمال مخلوق تعیین خواهد شد که چنین لازمه‌ای برای توماس ناپذیرفتنی است؛ اما توماس در این اثر تشابه تناسب را در سطح متعالی میان خدا و مخلوقات صحیح می‌داند. در تشابه تناسب، نسبت چیزی با چیزی مانند نسبت چیزی دیگر با چیزی دیگر است (آکوئیناس، ۱۹۵۴، q.2, a.11). مثال ریاضی آن چنین است که نسبت ۲ به ۴ مانند نسبت ۳ به ۶ است؛ یعنی ۴ به نحو غیرمستقیم متشابه با ۶ است. به همین صورت نسبت وجود به مخلوقات نیز مانند نسبت وجود به خداست؛ یعنی وجود مخلوقات متشابه با وجود خداست. اما توماس در جامع در رد کافران از راه حل کتاب در باب حقیقت فاصله می‌گیرد و به راه حل شرح بر جمل نزدیک می‌شود. وی در جامع در رد کافران از دو قسم تشابه با ارجاع سخن می‌گوید: یکی تشابه ارجاع چند چیز با یک چیز واحد و دیگری تشابه ارجاع یک چیز با چیز دیگر. او نشان می‌دهد که تشابه متعالی میان خدا و مخلوقات فقط بر اساس تشابه قسم دوم یعنی تشابه ارجاع یک چیز به چیز دیگر تبیین‌پذیر است؛ چراکه بر مبنای تشابه قسم نخست، لازم

می‌آید چیزی به لحاظ مفهومی یا مابعدالطبیعی از خدا بسیط‌تر و بر او مقدم‌تر باشد (آکوئیناس، ۱۹۰۵، I, c.23). البته اشکالی ندارد که معلول‌ها در شناخت مقدم بر خدا باشند؛ چراکه به عقیده وی چون شناخت خدا متوقف بر شناخت معلول‌های خداست، معلول‌ها به لحاظ شناخت مقدم بر خدا هستند. بر همین قیاس نام‌ها که اولاً بر معلول‌ها اطلاق می‌شوند و ما از آنها شناخت داریم، بعداً و در مرتبه بعد به خدا اطلاق می‌شوند (همان).

این تقدم بر مبنای نسبت معلول با علت است. توماس این نسبت را در کتاب در باب قدرت به خوبی تبیین می‌کند و می‌گوید که معلول و علت با هم نه به نحو اشتراک معنوی و نه به نحو اشتراک لفظی، بلکه به نحو متشابه با هم یک واحد را می‌سازند. وی در این اثر تشابه را بر اساس تناسب نشان نمی‌دهد، بلکه آن را بر مبنای نسبت، آن هم بیشتر بر مبنای نسبت یک چیز با چیز دیگر بیان می‌کند (آکوئیناس، ۱۹۳۲-۱۹۳۴، q.7, a.7).

توماس در جامع الهیات همان تحلیل خود را از تشابه نسبت ادامه، و نشان می‌دهد که تشابه بر مبنای نسبت علی قابل دفاع‌تر است. وی می‌گوید همان‌گونه که خدا به واسطه مخلوقات و بر مبنای رابطه علی میان مخلوقات به منزله معلول و خدا به منزله علت، قابل شناسایی است، اوصاف و اسما نیز بر اساس رابطه علی میان مخلوقات و خدا به عنوان مبدأ و علت مخلوقات اطلاق‌پذیر است (آکوئیناس، ۱۹۸۱، I, q.13, a.5). گفتنی است که توماس در این اثر تشابه را با اصطلاح تناسب بیان می‌کند، ولی با نحوه تبیینش از این قسم تشابه روشن می‌شود که مراد او از تناسب هرگز تناسب چهارطرفه کتاب در باب حقیقت نیست؛ بلکه مقصودش دقیقاً همان تشابه بر اساس نسبت دو طرفه است (سالاس، ۲۰۰۷، ص ۲۳۳). توماس در این اثر باز هم تمایز دو قسم تشابه نسبت یعنی نسبت یک چیز با چند چیز و تشابه میان دو چیز را مطرح می‌کند و باز هم یادآور می‌شود که قسم دوم تشابه برای تبیین نسبت مخلوقات و خدا پذیرفتنی است (آکوئیناس، ۱۹۸۱، I, q.13, a.5). کازتان تشابه وجود را در نظر توماس به راه‌حلی که در کتاب در باب حقیقت آمده است فرومی‌کاهد. او بر آن است که مفهوم وجود بر جوهر و عرض بر مبنای تناسب اطلاق می‌شود؛ به این معنا که نسبت جوهر به وجودش متناسب با نسبت عرض به واقعیتش است. فعل وجود در

جوهر عین فعل وجود در عرض نیست؛ چراکه در این صورت لازم می‌آید وجود در اطلاقش بر جوهر و عرض مشترک معنوی متواطی باشد. به بیان دیگر، واقعی بودن در ارتباط با جوهر و عرض متفاوت است و به همین جهت است که توماس از کاربرد مفهوم وجود بر مبنای تناسب سخن می‌گوید (الدرز، ۱۹۹۳، ص ۴۵).

لئو جی الدرز بر آن است که تشابه تناسب برای تبیین نحوه حمل مفهوم وجود، چندان کارآمد نیست. توضیح آنکه مفهوم وجود در معنای کامل خود بر جوهر اطلاق می‌شود و چون اعراض مبتنی بر جوهرند و با جوهر نسبت دارند، به اعراض هم اطلاق خواهند شد؛ اما تناسب برای بیان این نحو نسبت و وابستگی کافی نیست. بر همین قیاس، تشابه تناسب اطلاق وجود بر خدا و مخلوقات را نیز تبیین نمی‌کند. در یک کلام تشابه نسبت خود مستلزم وابستگی یکی از طرفین تناسب بر طرف دیگر است و بدین ترتیب نمی‌توان انتظار داشت که تشابه تناسب از این وابستگی و نسبت خبر دهد (همان، ص ۴۵-۴۶).

اطلاق مفاهیم بر مصادیقشان به عقیده الدرز مبتنی بر دیدگاه ما در باب وضعیت وجودشناختی مصادیق است. بدین ترتیب ما خودمان مفهومی را متشابه می‌کنیم؛ یعنی وقتی دو شیء را به لحاظ وجودی دارای دو نسبت متفاوت به یکدیگر می‌یابیم، مفهوم واحدی را بر هر دو اطلاق می‌کنیم و در عین حال ادعان خواهیم داشت که این مفهوم واحد از دو حیث متفاوت بر این دو مصداق اطلاق می‌شود. در نتیجه به نظر الدرز، مفهوم و نحوه اطلاقش بر مصادیق و به بیان صحیح‌تر تحول و بسط معنایی آن، وابسته به نظر وجودشناختی ما به مصادیق است و چنین نیست که مفهوم فقط به لحاظ ذهنی و فارغ از دیدگاه واضح آن نسبت به وضعیت وجودشناختی مصادیق به نحو متشابه یا مشترک معنوی و لفظی به کار رود. الدرز بر مبنای این نظریه می‌گوید که قول اسکوتوس مبنی بر اشتراک معنوی مفهوم وجود در اطلاقش بر خدا و مخلوقات، مستلزم این است که یا از وضعیت وجودشناختی متفاوت خدا و ممکنات بی‌خبر باشیم، یا اساساً زبان را امری جدا از واقعیت بینگاریم. در نتیجه می‌توان ادعا کرد که شاید اسکوتوس در این نظریه خود به کاربرد منطقی و ذهنی زبان جدای از واقعیت برتری می‌داده و توماس که مفهوم وجود را نه

مشترک معنوی بلکه مفهومی متشابه می‌داند، به وضعیت وجودشناختی متفاوت خدا و مخلوقات نظر دارد. حاصل آنکه به نظر الدرزی، چون توماس وجود واقعی مخلوقات را متفاوت با وجود واقعی خدا و البته مرتبط با وجود خدا می‌داند، به تشابه مفهوم وجود در اطلاق بر خدا و مخلوقات رأی داده است (همان، ص ۴۷-۴۸). مطلب بسیار مهمی که می‌توان از نظریه الدرزی دریافت این است که قول توماس به تشابه وجود در اطلاق بر خدا و مخلوقات، مستلزم آن است که توماس پیش‌تر پذیرفته باشد خدا و مخلوقات از حیث وجودشناختی مرتبط با هم و البته مختلف از هم هستند؛ اما چنان‌که پس از این در نتیجه‌گیری مان از همین بحث خواهیم گفت، توماس بنا بر قولش در باب وجود و امکان مبتنی بر مفهوم قدرت خدا، سنخیت میان خدا و مخلوقات را نمی‌پذیرد و در نتیجه میان خدا و مخلوقات به تباین قایل است. حاصل آنکه بر اساس قول وی در باب این نحو از وجود و امکان لازم می‌آید که توماس مفهوم وجود را در اطلاق بر خدا و مخلوقات، مشترک لفظی بداند.

بهره‌مندی (participationem)

یکی از اصول مهم فلسفه توماس که ارتباط وثیقی با تحلیل وی از تشابه وجود دارد، اصل بهره‌مندی است. در اینجا بهتر است تصویری از دو تحلیل متفاوت توماس از بهره‌مندی در وجود ارائه دهیم. می‌توان بهره‌مندی در وجود را بر مبنای سیر صعودی موجودات از پایین‌ترین مراتب موجودات تا بالاترین مرتبه آنها و نیز بر مبنای سیر نزولی از بالاترین مرتبه وجود که فعل محض وجود است تا پایین‌ترین مرتبه وجود که جواهر باشند، ترسیم کرد. کثرت، از مراتب بهره‌مندی از وجود که از مرتبه بی‌حد وجود آغاز می‌شود حاصل می‌آید و وحدت بر اساس تشابه وجود بر مبنای ارجاع به یک نمونه اصلی تحقق می‌یابد. معیار بهره‌مندی از وجود، اصل وابستگی علی موجودات مخلوق به خداست. به نظر توماس شناسان علیت خدا برای مخلوقات در شرح بر جمل به صورت علت فاعلی مثالی تصویر شده است. در این قسم از علیت، نسبت مخلوق به خالق مانند نسبت عکس با اصل تبیین‌پذیر است. به طور کلی می‌توان گفت که توماس

در آثار نخستین خود به تشابه بر مبنای شباهت تمایل دارد و در آثار بعدی خود از این قسم تشابه دست برمی‌دارد. وی در شرح بر جمل، بیشتر تقلید و تأسی مخلوقات از خدا را مدنظر قرار داده و به همین جهت بر تشابه بر مبنای شباهت تأکید ورزیده و در آثار بعدی خود به ایجاد مخلوقات به واسطه علیت فاعلی بودن خدا توجه کرده است. با این همه، این سخن نیز صحیح نیست که توماس همواره از تبیین افلاطونی بر مبنای مثال احتراز جسته است؛ بلکه در آثار دوره پختگی وی نیز نمی‌توان به نحوی قاطع تحلیل او از خلقت بر مبنای علت فاعلی بودن خدا را از تحلیل آن بر مبنای علت مثالی بودن خدا متمایز ساخت (مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۳۴-۳۵).

۱. تشابه بر مبنای شباهت در شرح بر جمل: دو چیزی که دارای صورت واحدی باشند، شبیه یکدیگرند. همانندی همراه با اشتراک معنوی است. دو چیز هنگامی می‌توانند همانند باشند که یکی صورتی بدون محدودیت، و دیگری صورتی به تقلید از اولی داشته باشد، اما هرگز نباید عین آن باشد. در تشابه بر مبنای شباهت، یک وحدت نامتساوی مبتنی بر تقلید، زمانی است که نمونه اصلی صورتی را بالذات (per essentiam) داشته باشد و طرف دیگر تشابه، شبیه آن صورت را از طریق بهره‌مندی (per participationem) واجد است (آکوئیناس، ۱۹۴۹، d.19, q.1, a.2, ad.4, q.1, a.2; II, d.15, q.1, a.2). وحدت مخلوقات با خالق بدین نحو بر حسب تشابه است که مخلوقات به اندازه طبیعت ذاتی شان صورتی ناقص از وجود الهی را تقلید می‌کنند. بنابراین خدا و مخلوقات صورتی همانند اما نه به نحو اشتراک معنوی بلکه به نحو تشابه دارند (همان، I, d.3, q.1, a.3). به سبب همین تحلیل است که نمی‌توان در آثار آغازین توماس تأسی و تقلید imitatio را از بهره‌مندی participationem تمیز داد.

یکی از قواعد مهم در باب علیت، شباهت معلول به علت است. شباهت یا تقلید بر مبنای تقسیم علت به مشترک معنوی و لفظی به مشترک معنوی و متشابه منقسم‌اند (همان، IV, d.1, q.1, a.4, sol.1, ad.4). در علت مشترک معنوی، صورت علت و صورت معلول از یک نوع واحد است و شباهت در این قسم از علت، به نحو دوسویه است؛ یعنی معلول در صورت نوعی خود شبیه علت، و علت نیز در صورت نوعی خود شبیه معلول است. در علیت مشترک معنوی

علت و معلول، در سطح وجودشناختی واحدی هستند؛ اما در قسم علیت مشترک لفظی، علت و معلول از حیث ماهیت مختلف‌اند (همان، II, d.14, q.1, a.2, ad.3; II, d.15, q.1, a.2, ad.4) و صورت علت برتر از صورت معلول است. معلول صورتی مادون صورت علت، ولی شبیه آن را از علت خود دریافت می‌کند. معلول در این قسم از علیت، بخشی از کمال علت خود را دریافت می‌کند و از این حیث شباهت معلول به علت شباهتی دوسویه نیست؛ یعنی از جهت معلول به سوی علت، شباهتی تصورپذیر نیست (همان، II, d.18, q.2, a.1). علیت مشترک لفظی بر دو قسم است: یکی آنکه صورت معلول به نحوی مجازی در علت است، چنان‌که خورشید علت گرماست، با آنکه خودش گرمی نیست؛ دیگر آنکه صورت معلول به نحو اعلا در علت است. تشابه تناسب، بر مبنای قسم نخست علت مشترک لفظی است و تشابه بر اساس ارجاع به یک نمونه اصلی است (همان، d.18, q.1, a.2; IV, d.41, q.1, a.1, sol.5; II, d.1, q.1, a.2; q.2, a.1; I, d.8, q.1, a.2; II, d.14, q.1, a.2, ad.3; II, d.15, q.1, a.2, ad.4; I, d.2, q.1, a.2; IV, d.1, q.1, a.4, sol.4; I, d.34, q.3, a.1, ad.2; III, d.2, q.1, a.1, sol.1, ad.3, I, d.3, q.1, a.3). از سوی دیگر اگر وجود را به منزله یک کمال در نظر آوریم، خدا به این معنا علت مخلوقات است که کمال وجود را متعین می‌کند. توضیح آنکه نحوه بودن من، انسان بودن است. به بیان دیگر انسان بودن یعنی آنکه من از کمال وجود به نحو متناهی به اندازه ذات انسان بهره‌مندم. در این نگاه به وجود به منزله کمال، خدا کمال بی حد وجود است و مخلوقات تعیین‌ها و حدود وجودند. خدا بدین ترتیب علت صوری کمال وجود است و تعیین محدود وجود نیز خارج از دایره علیت خدا نیست. از این مباحث روشن می‌شود که علیت خدا برای مخلوقات علیت مشترک لفظی از قسم دوم است؛ چراکه خدا علت تعیین و محدودیت کمال وجود است که به صورت مخلوقات متحقق می‌شود؛ ولی از این حیث لازم نمی‌آید که خدا خودش متعین و محدود باشد (مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۳۷-۳۸). در نتیجه نظریه بهره‌مندی نسبتی از علیت صوری میان مخلوقات و خدا را تصویر می‌کند و نشان می‌دهد که تشابه در سطح مفهومی به معنای وحدت با ارجاع به یک نمونه اصلی است.

می‌توان از این بحث توماس درباره بهره‌مندی و شباهت علت و معلول، دیدگاه وی را درباره سنخیت علت و معلول دریافت. توضیح آنکه از بحث توماس در این مقطع برمی‌آید که وی شباهت را در سطح ماهیت تحلیل، و تأکید کرده است که علیت خدا برای مخلوقات از سنخ علیت مشترک لفظی قسم دوم است لازم می‌آید که اولاً ماهیت خدا غیر از ماهیت مخلوق باشد و ثانیاً فقط صورت و نحوه فعلیت مخلوقات به نحو اعلی در خدا باشد. حاصل آنکه از تحلیل توماس در باب سنخیت، نمی‌توان سنخیت میان علت و معلول در وجود را استنباط کرد. بر همین اساس نیز نمی‌توان به تشابه در مفهوم وجود که مستظهر به قبول سنخیت است، دست یافت.

۲. بهره‌مندی و تشابه در آثار بعدی توماس: نظریه بهره‌مندی در آثار بعدی توماس از حیث شمای کلی، تفاوت چندانی نسبت به شرح بر جمل ندارد؛ اما تفاوت مهم به تبیین توماس از اتحاد فعل با موضوع بالقوه بازمی‌گردد. از جامع در رد کافران به بعد، قوه و فعل نقش مهمی در علیت و وجود دارند. توماس بر آن است که نسبت میان کمال مورد بهره‌مندی و شیئی که از آن کمال بهره‌مند است، همان نسبت میان قوه و فعل است. در شیئی که از کمالی بهره‌مند است، قوه‌ای است که با بهره‌مندی از کمال به فعلیت می‌رسد. پس در نظریه بهره‌مندی لازم است شیء که از کمالی بهره‌مند است، مرکب از قوه و فعل باشد. کمالی که مورد بهره‌مندی است، محدود است و این محدود بودن مستلزم شباهت ناقص شیء بهره‌مند شده از امر واجد کمال است؛ بلکه مقتضی ترکیب کمال بهره‌مند شده با قوه پذیرنده خواهد بود. بدین ترتیب در باب بهره‌مندی در وجود، یک موجود می‌تواند در وجود بهره‌مند باشد؛ زیرا واجد موضوعی بالقوه است؛ اما وجود (ipsum esse) نمی‌تواند بهره‌مند باشد، چون وجود همان فعلیت است. در نتیجه خدا هم که در آن هیچ ترکیبی از قوه و فعل نیست، نمی‌تواند بهره‌مند از وجود باشد؛ بلکه خدا از حیث ذاتش، آن چیزی است که هست (آکوئیناس، ۱۹۰۵، c.83 I, c.35 II؛ مونتانی، ۲۰۰۴، ص ۳۸-۴۱). هر موجودی تا جایی که بهره‌مند از وجود است، موجود است و هر موجودی هرچه بیشتر از کمال وجودی که بالذات متعلق به خداست، بهره‌مند باشد، به همان اندازه کامل‌تر است (همان، 4، c.3I). نکته مهم در این بحث این است که وجودی واحد و یگانه ماهیات مختلف را فعلیت می‌دهد، بلکه

فعل وجود بر حسب قوه‌ای که آن را دریافت می‌کند، مختلف می‌شود (همان، II, c.35). بدین ترتیب نسبت مخلوقات به خدا، همان نسبت معلول به علت و قوه به فعل است. برنارد مونتانیی بر آن است که توماس در آثار نخستین خود بر مبنای نوعی بهره‌مندی، علیت را ارتباط یک صورت و در آثار نهایی خود بر مبنای نوعی دیگر از بهره‌مندی، علیت را ارتباط یک فعلیت می‌داند. بر طبق دیدگاه اول، فعل فاعل بر مبنای صورت خود است و علیت او انطباق شباهت است، اما بر طبق دیدگاه دوم فاعل تا آن اندازه که بالفعل است، برای به وجود آوردن موجودی دیگر عمل می‌کند. پس کمال مخلوقات یا به سبب شباهت ناقصش به خدا یا به واسطه فعلیتی که قوه‌اش دریافت می‌کند، محدود و متناهی است. دلیل اینکه توماس در آثار نهایی خود از دیدگاه نخست دست برمی‌دارد این است که بر اساس بهره‌مندی بر مبنای یک صورت، لازم می‌آید که موضوع این صورت یعنی خدا و مخلوقات مساوی باشند و این همان اشتراک معنوی وجود است و تماس برای احتراز از این لازم فاسد، شباهت ناقص را از شباهت کامل متمایز می‌سازد و اشتراک معنوی وجود را لازمه شباهت کامل میان خدا و مخلوقات می‌داند؛ اما همین راه‌حل، نظریه توماس را با مشکلی دیگر روبه‌رو می‌سازد و بر اساس آن لازم می‌آید که وقتی تشابه بر مبنای شباهت ناقص یک صورت باشد، میان خدا و مخلوقات اشتراک لفظی باشد و باز این هم لازمی فاسد است. همچنین در همین زمینه می‌توان گفت که تأکید توماس در آثار نخستین خود بیشتر بر علیت مثالی، و در آثار نهایی‌اش بر علیت فاعلی است؛ چراکه در علیت مثالی، شباهت یک صورت مطرح است و در علیت فاعلی، یک فعل نقش اساسی دارد. در یک کلام تفاوت بهره‌مندی، علیت و تشابه وجود در آثار نخستین و نهایی توماس، به تحلیل او از وجود به منزله فعل وجود بازمی‌گردد (مونتانیی، ۲۰۰۴، ص ۴۲-۴۳).

به عقیده توماس (آکوئیناس ۱۸۹۱، q.9, a.2، 1، q.9، a.2، 1۹۰۵، II, c.03؛ همو، ۱۹۳۲-۱۹۳۴، q.5, a.3) مخلوقات از این جهت که قوه وجودشان در خداست، ممکن و تغییرپذیرند. به نظر توماس، همان‌گونه که وجود مخلوقات در قدرت خداست، قوه بقا و فناى آنها نیز در قدرت خداست؛ یعنی قدرت خداست که وجود داشتن آنها را متوقف سازد. در نتیجه همان‌گونه که قوه

خلقت مخلوقات در خداست، قوه فئای آنها نیز در خداست. این تحلیل از وجوب و امکان بر مبنای اراده و قدرت خدا بیان‌کننده نگرش کلامی توماس در باب عدم سنخیت میان خدا و مخلوقات است. توضیح آنکه طبق تحلیل فلاسفه مشاء میان خدا و مخلوقات، رابطه وجودی برقرار است و جنبه وجود مخلوقات متعلق به وجود خدا هستند. این تحلیل مستلزم سنخیت میان وجود خدا و مخلوقات است؛ اما متکلمانی چون غزالی (۱۹۲۷، ص ۵۳-۵۲، ۷۰ و ۲۷۷) چنین سنخیتی را نمی‌پذیرند و بر آن‌اند که مخلوقات وابسته به اراده خدایند و خدا هرگاه که بخواهد می‌تواند مخلوقی را از کتم عدم به در آورد یا منعدم سازد. حاصل آنکه با مقایسه تحلیل توماس از این قسم وجوب و امکان با تحلیل غزالی می‌توان حکم داد که توماس نیز قایل به سنخیت میان خدا و مخلوقات نیست.

توماس وجود را محمولی جوهری و آن را متعلق به سلسله جواهر می‌داند. تفاوت دیگر میان دیدگاه توماس و ابن‌سینا در باب مفهوم وجود این است که ابن‌سینا وجود را مقدم بر تقسیم به واجب‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغير مطرح می‌کند و بدین ترتیب واجب‌الوجود بالذات یعنی خداوند نیز یکی از مصادیق مفهوم وجود خواهد شد؛ اما توماس واقعیت و کمال وجود را در نظر می‌گیرد. همچنین توماس خداوند را داخل در مفهوم وجود نمی‌داند (الدرز، ۱۹۹۳، ص ۱۷۳).

موضوع مابعدالطبیعه موجود عام (ens commune) یعنی موجود در کلیتش و نه موجود به لحاظ خاص است. مفهوم موجود عام، توسط عقل بر اثر ارتباط با موجودات خاص و شناخت آنها ساخته می‌شود و در نتیجه این مفهوم، مفهومی انتزاعی است و در واقع هرچه هست، موجوداتی با طبیعت متعین یافت می‌شود. مفهوم موجود عام بر همه مخلوقات و ماسوا یعنی اموری که ما شناختی از آنها داریم، دلالت می‌کند. خداوند از مصادیق این مفهوم به‌شمار نمی‌رود؛ چراکه ما فقط می‌توانیم بدانیم که خداوند موجود است و نخواهیم توانست روشن کنیم که خدا چیست. خداوند علت «موجود عام» است و این بدان معناست که خداوند علت همه موجودات است که از آنها مفهوم موجود عام انتزاع شده است (همان، ص ۱۷۰).

نتیجه‌گیری

پس از ترسیم دیدگاه ابن‌سینا در باب تشکیک در وجود می‌توان در مقام جمع‌بندی بحث گفت که تشکیک در مفهوم به معنای اعم و تشکیک در مفهوم وجود به معنای اخص و اعتقاد به تباین ذاتی وجودات مختلف، مورد قبول ابن‌سیناست. به نظر می‌رسد که تفسیر مشهور از این دیدگاه ابن‌سینا نیز چون مستظهر به شواهد متنی خود ابن‌سیناست، بیشتر قابل دفاع باشد. با این حال تشکیک در وجود گرچه مبتنی بر برخی شواهد متنی و نیز تحلیل نظریه‌علیت در تعلیقات و مباحثات است، به جهت آنکه اصل محوری نظام فلسفی ابن‌سینا نیست و به‌ویژه با تحلیل ابن‌سینا درباره‌ی عروض وجود بر ماهیت سازگار نیست، نمی‌تواند به عنوان رأی ابن‌سینا دانسته شود. توضیح آنکه تحلیل ابن‌سینا از علیت در تعلیقات و مباحثات مستلزم قول به اعتباری بودن ماهیت و اصالت وجود است، که با نظریه‌ی ابن‌سینا در باب عروض وجود بر ماهیت و زوج ترکیبی دانستن هریک از ممکنات معارض است.

از سوی دیگر قول به اشتراک معنوی و سپس تشکیک مفهوم وجود و قول به تباین بالذات حقایق وجودی مختلف، مستلزم این لازمه‌ی فاسد است که یک مفهوم واحد از مصادیق متکثر از آن حیث که متکثرند انتزاع شده باشد. به نظر می‌رسد که این دو قول دست‌کم در اطلاق وجود بر واجب‌الوجود و ممکنات، مستلزم این لازمه‌ی فاسد نیست؛ چراکه در نظر ابن‌سینا میان حقایق وجود مختلف به طور کلی و وجود واجب‌الوجود و وجود ممکنات نحوه‌ای مسانخت برقرار است و این مسانخت، مصحح اذعان به منشأ انتزاع واحد و در نتیجه عدم استلزام آن لازمه‌ی فاسد است.

تحلیل توماس درباره‌ی تشابه وجود در کتاب در باب حقیقت کاملاً متفاوت با تشکیک در مفهوم وجود است؛ چراکه باید میان دو طرف تشابه نسبتی واقعی باشد که منشأ انتزاع مفهوم واحد وجود و اشتراک معنوی آن قرار گیرد و این نسبت واقعی میان دو طرف تشابه در این تحلیل از تشابه نیست؛ اما بر مبنای تشابه بر اساس نسبت یک شیء به علتش طبق تحلیل برخی از توماس شناسان می‌توان مفهوم وجود را مشتمل بر خدا و مخلوقات دانست. از سوی دیگر مفهوم مشترک وجود خود محتاج سنخیت میان وجودات و یا سنخیت میان خدا و مخلوقات

است و گفتیم که از تحلیل توماس درباره معنای کلامی وجود و امکان و نیز بحث او در باب بهره‌مندی لازم می‌آید که او سنخیت میان وجود خدا و مخلوقات را منکر باشد. در نتیجه تشابه بر اساس نسبت نیز از سنخ تشکیک در مفهوم وجود نیست. همچنین از آنجاکه در نظر توماس خدا در مفهوم وجود قرار نمی‌گیرد و حتی مفهومی چون موجود عام نیز مشتمل بر خدا نخواهد بود، به این نتیجه می‌رسیم که هیچ نحو تشکیکی در مفهوم وجود را نمی‌توان به نحو قاطع در فلسفه توماس آکوئیناس یافت.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ____، ۱۹۵۹، *الشفاء، المنطق، المقولات*، تصحیح ابراهیم مذکور، قاهره، بی‌نا.
- ____، ۱۹۷۳، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، بی‌نا.
- ابلیخانی، محمد، ۱۳۸۶، «نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی»، *فصلنامه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، سال سی و پنجم، ش ۱، ص ۵-۳۷.
- فتنازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- شهرستانی، عبدالکریم، *مصارعة الفلاسفة*، در: طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵، *مصارع المصارع*، تصحیح حسن المعزی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۶، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۸۳، الف، *اجوبه المسائل النصیریة*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ____، ۱۳۸۳، ب، *شرح علی الاشارات و التنبیحات*، در: ابن سینا، *الاشارات و التنبیحات*، همراه با شرح نصیرالدین طوسی و شرح قطب الدین رازی، قم، البلاغه.
- ____، ۱۴۱۶، *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی*، تصحیح گودرون شوپرت، بیروت، دارالفکر.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، *نظام حکمت صدرائی: تشکیک وجود*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- غزالی، ابو حامد، ۱۹۲۷، *تهافت الفلاسفة*، تصحیح موريس بویژ، بیروت، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۰، *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالفکر.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، «التقدیسات»، در: *مصنفات میرداماد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- ولفسون، هری اوسترین، ۱۳۷۰، «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون»، ترجمه فریدون بدره‌ای، در: *منطق و مباحث الفاظ: مجموعه متون و مقالات تحقیقی*، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران.
- Aquinas, Thomas, 1905, *Summa Contra Gentiles*, trans. Rickaby, Joseph, *of God and His Creatures: An Annotated Translation (with some abridgement) of the Summa contra gentiles of Saint Thos. Aquinas*, St. Louis: B. Herder, and London, Burns & Oates.
- ____, 1932-1934, *De Potentia, (On the Power of God)*, trans. Shapcote, Laurence 3 vols., London, Burns, Oates & Washbourne.
- ____, 1949, *Scriptum super libros Sententiarum, (Sentences)*, trans. Fitzpatrick, Mary C., and John

- J. Wellmuth, *On Spiritual Creatures*, Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 5. Milwaukee, Marquette University Press.
- _____, 1954, *De Veritate, (Truth)*, trans. Mulligan, Robert W., James V. McGlynn, and Robert W. Schmidt, 3 vols, Library of Living Catholic Thought, Chicago, Regnery.
- _____, 1959, *De substantiis separatis, (Treatise on Separate Substances)*, trans. Lescoe, Francis J., West Hartford, CT: Saint Joseph College.
- _____, 1965, *on being and essence, (De ente et essentia)*, Bobik, Joseph, *Aquinas on Being and Essence: A Translation and Interpretation*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- _____, 1981, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, *The Summa theologiae*. 2d, rev. ed. 22 vols. London, Burns, Oates & Washbourne, 1912-36; reprinted in 5 vols., Westminster, MD: Christian Classics.
- _____, *Quaestiones Quodlibetales, (Questions on Whatever)*, trans. Magee, Joseph M., E-text, www.aquinasonline.com /Topics/ Humor/aqq1220.html.
- Aristotle, 1995, *Metaphysics*, in Aristotle, *the complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes.
- Burrell, 2004, "from analogy of `being` to analogy of being", in *Faith and Freedom: an interfaith perspective*, Blackwell.
- Elders, Leo, J., 1993, *the metaphysics of being St. Aquinas*, Brill, Leiden.
- McInerney, Ralph, 1961, *The Logic of Analogy*, Martinus Nijhoff, the Hague.
- _____, 1968, *Studies in Analogy*, Martinus Nijhoff, the Hague.
- _____, 1996, *Aquinas and Analogy*, Catholic university of America, Washington DC.
- Montagnes, Bernard, 2004, *the doctrine of analogy of being according to Thomas Aquinas*, translated into English by E. M. Macierowski, Marquette University Press.
- Salas, Jr., Victor, M., 2007, *the analogy of being according to Thomas Aquinas: its twofold character and judgmental method*, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Saint Louis University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.
- Treiger, Alexander, 2011, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (tashkik al-wujud, analogia entis) and its Greek and Arabic Sources", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. by David Reisman and Felicitas Opwis, Leiden, Brill, p. 165-198.