

بررسی تطبیقی نظریه‌ی تشکیک ملاصدرا و نظریه‌ی تمثیل آکویناس

منصوره رحمانی**

دکتر قاسم کاکایی*

چکیده

تحلیل معناشناختی اوصاف الهی همواره مورد توجه متکلمان، فلاسفه و عرفا بوده و نظریات مختلفی در این باب بیان شده است. محدودیت‌های 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، می‌کوشد به گونه‌ای 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 متواپی و طرح نظریه‌ی تمثیل، خود را از افتادن در دام تشبیه و تنزیه می‌رهاند. در این مقاله، به بررسی و مقایسه‌ی این دو دیدگاه پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ۱- تشکیک، ۲- تمثیل، ۳- ملاصدرا، ۴- آکویناس، ۵- اوصاف الهی.

۱. مقدمه

اوصاف الهی از مسایل مهم کلامی و فلسفی است و کاوش‌های 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 رسایل خود، که به تاسوعات، «ائتادها»، معروف است، در این خصوص، نظریه‌پردازی کرده است. از دیدگاه او، احد دارای اوصافی از قبیل وحدت حقیقی، بساطت مطلق، عدم تناهی، تنزیه و بیان‌ناپذیری است. به اعتقاد وی، بهترین توصیف خداوند سلب هرگونه توصیفی از اوست (۷، ص: ۶۱). اما نباید در جانب

* e-mail: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

** e-mail: ma.rahamani110@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۲۰

* استاد دانشگاه شیراز

** کارشناس ارشد دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۱۲

تنزیه و تعالی خداوند چنان راه افراط را در پیش گیریم که هرگونه سخن گفتن معنادار و حقیقی درباره‌ی خداوند ناممکن شود. لذا دیدگاه‌های متفکرانی که در بحث اوصاف الاهی، سعی در جمع بین سلب و ایجاب و یا تشبیه و تنزیه کرده‌اند راه معقول‌تری است (همان، ص: ۲۷). دیدگاه‌های ملاصدرا و توماس آکوئیناس نیز نمونه‌ای از این نوع است. به‌علاوه، سخن گفتن کاملاً سلبی از خداوند، اگر معرفت ایجابی مقدم بر آن نباشد، معنای محصلی در بر ندارد و هر سلبی مستلزم اثباتی پیشینی است. البته بدون نوعی سلب نیز راهی برای تثبیت تعالی خداوند، وجود نخواهد داشت (۱۱، ص: ۳۹۷).

برای تبیین دیدگاه ملاصدرا و توماس در باب اوصاف الاهی باید میان دو نحو سخن گفتن از خدا، یعنی سلبی و ایجابی، تمایز گذاشت. 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 به تعالی خداوند قائل 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 پرستید؟ به همین دلیل، متون مقدس هرگز خدایی را که متعالی محض باشد معرفی نمی‌کند، بلکه خدای متون مقدس در همه‌جا حاضر است، از همه‌ی خواطر آدمی آگاه است، دعای انسان را می‌شنود و بدان پاسخ می‌گوید، دارای صفات انسان‌وار است، خشم و غضب و رحم و شادی و انتقام و... دارد (۱۰، ص: ۶۰۲). بنابراین ملاصدرا و توماس، که دغدغه‌ی سازگاری میان عقل و متون وحیانی را دارند، به نحو ایجابی نیز در باب خداوند، سخن می‌گویند. ایشان به سنخیت وجودی خداوند با مخلوقات قایل‌اند، البته با حفظ تفاوت‌ها در نحوه‌ی وجود آن‌ها و با در نظر گرفتن سلسله‌مراتب موجودات و تأکید بر این امر که خداوند در بالاترین مرتبه‌ی این سلسله قرار دارد. سنخیت وجودی میان علت و معلول، و نیز 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 بتوان به او نسبت داد. در گزاره‌هایی که موضوعشان «خدا» و محمولشان 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- معمولاتی که بین خالق و مخلوق مشترک هستند از جمله: حیات، علم و... که این اوصاف را «اوصاف انسانی» می‌نامند (۷، ص: ۱۹۸).

حال مسأله این است که وقتی اوصاف انسانی را به خدا نسبت می‌دهیم چه معنایی را از آن‌ها اراده می‌کنیم. چراکه در چنین گزاره‌هایی با دو مشکل روبه‌رویم:

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 صدق‌پذیر می‌داند و بر این باور است که این اشتراک مفهومی موجب همانندی مصادیقی این اوصاف نمی‌شود، بلکه هریک از آن‌ها مصادیق مختلفی دارند، چراکه اشتراک معنوی در این‌جا 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 انسان‌وارانگاری و شباهت محض میان مخلوقات ممکن و وجود واجب تعالی را به دنبال دارد، زیرا اشتراک معنوی مشکک در این‌جا، مدنظر است که در عین اشتراک مفهومی، مصادیق متفاوتی وجود دارند که نحوه‌ی وجود و کمالات وجودی در هریک از آن‌ها با دیگری متفاوت است. هرچند این عقیده که «خداوند از آن‌چه ما درباره‌ی او می‌اندیشیم و می‌گوییم بی‌نهایت برتر و والاتر است»، در الاهیات قرون وسطا مقبول همگان بود و آکویناس، فیلسوف بزرگ قرون وسطا، نیز معتقد بود که ما نمی‌دانیم خدا چیست بلکه می‌دانیم خدا چه چیزهایی نیست (۵، ص: ۱۰۹). اما او برای حل مسأله‌ی سخن گفتن از خدا به نحو ایجابی و صادقانه، روش تمثیلی را پیشنهاد می‌کند و معتقد است گرچه زبان ما از تجربه‌ی حسی ناشی می‌شود، هنگامی که اوصاف انسانی را برای وصف خدای نامتناهی به کار می‌بریم به این معنا نیست که از آن‌ها با همان محدودیت‌ها و تعیین‌های زبان طبیعی استفاده می‌شود؛ برای مثال، وقتی صفت حکیم را درباره‌ی خدا و انسان به کار می‌بریم، نه به این معناست که آن‌ها دقیقاً با معنای یکسانی حکیم‌اند و نه به این معناست که به شیوه‌های کاملاً متفاوتی حکیم‌اند، بلکه این صفت درباره‌ی خدا به نحو کامل و مطلق متحقق است، ولی در انسان، فقط حظی از آن تحقق دارد؛ بنابراین حد وسطی میان تباین محض و شباهت محض است.

۲. نظریه‌ی اشتراک معنوی

ملاصدرا معتقد است صفات حقیقیه‌ی حق - تبارک و تعالی - در زمره‌ی معانی کمالیه‌ی عامه قرار دارند و عارض موجود بماهو موجود می‌شوند. موجود برای این که

معروض معانی کمالیهی عامه و حقایق کلیه واقع شود، به مادهی معین و استعداد خاص با تجسم و تغییر نیازمند نیست؛ به همین جهت، می‌توان گفت که این اوصاف مساوق وجودند. بنابراین همان‌گونه که هستی حق حقیقت هستی است و هیچ‌گونه شایبهی نیستی و امکان در آن راه ندارد، هر یک از صفات کمالی خداوند نیز عین ذات اوست و از هر گونه، نقص و عیب منزهداند و همان‌گونه که هم 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 (۱۳، ص: ۳۸).

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

اشتراک معنوی وجود و تشکیک در وجود یکی از مسایل مهم و اساسی است که از طریق آن، می‌توان به راه حل بسیاری از مشکلات فلسفی و کلامی دست یافت. صدرالمتهلین 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 این‌جا، 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 می‌شد؛ در حالی که بداهت عقل حکایت از این دارد که نسبت میان موجود با موجود دیگر، غیر از نسبت میان موجود و معدوم است (۱، ص: ۷۵).

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 قراردادی و زبانی نیست 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 و 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 نمی‌شود 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. مناسبی که از ناحیه‌ی قراردادی زبانی ناشی می‌شود، نمی‌تواند موجب نوعی سنخیت در متن واقع، به حسب وجود عینی، گردد. به عبارت دیگر، اختلاف درباره‌ی اشتراک یا عدم اشتراک 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 قراردادی نیست و از یک نوع وحدت در متن واقع، ناشی می‌شود.

ملاصدرا معتقد است کسی که اشتراک معنوی وجود را انکار کند، بدون این که خود آگاه باشد، به اثبات اشتراک معنوی و وجودی فتوا می‌دهد؛ زیرا اگر وجود در هریک 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؛ همان گونه که حکم به مشارکت باید در چیزی، انجام پذیرد، حکم به عدم مشارکت نیز باید بر اساس چیزی، تحقق پذیرد؛ به این ترتیب، وقتی بین موجودات هیچ‌گونه وجه مشترکی تحقق نداشته باشد، ناچار باید گفت انسان با یک سلسله مفاهیم نامتناهی و بی‌پایان، روبه‌رو خواهد بود. این مسأله نیز مسلم است که وقتی انسان با یک سلسله مفاهیم نامتناهی، روبه‌رو گردد برای این که بتواند به اشتراک یا عدم اشتراک آن‌ها حکم کند، ناچار باید همه‌ی آن مفاهیم را ارزیابی کند. و تردیدی نمی‌توان داشت که انسان نه توانایی توجه به مفاهیم نامتناهی را داراست و نه به این کار، نیازمند است و اگر چنین است می‌توان دریافت که وجود در واقع، بین موجودات مشترک است و احکام انسان نیز بر اساس همان امر مشترک، انجام می‌پذیرد (۱۴، ج ۱، صص: ۳۵-۳۶).

بنابراین ملاصدرا مفهوم وجود و کمالات وجودی را مشترک معنوی می‌داند. به عبارت دیگر، این کمالات وجودی بر خالق و مخلوق به یک معنا حمل می‌شوند، هرچند مصداق این صفات در خالق و مخلوق واحد نیست. او به منظور تحلیل معناشناختی اوصاف الاهی، 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 اشتراک مفهوم را هم انکار کرده و عقل را از شناخت اوصاف الاهی، عاجز دانسته‌اند، و یا حتی در مقام مصداق نیز تفاوتی قائل نشده و در ورطه‌ی تشبیه و انسان‌وارانگاری خداوند افتاده‌اند. 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 نظریه‌ی تشکیک در وجود، کثرت و

تمایز این اوصاف را در ناحیه‌ی مصداق، جست‌وجو می‌کند. در ادامه، به تبیین نظریه‌ی تشکیک در وجود می‌پردازیم.

۳. نظریه‌ی تشکیک

واژه‌ی «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 مابه‌الامتیاز است. حداقل سه نوع کثرت وجود دارد:

تمام اموری که در وجود یا عقل، از هم متمایزند یا امتیاز و افتراق آن‌ها به تمایز ماهیت و ذات است، بدون این‌که هیچ اشتراک ذاتی‌ای بین آن‌ها باشد، یا تمایز آن‌ها به امری ماهوی است چنان‌که اشتراک آن‌ها نیز به امر ماهوی است و امر ماهوی مشترک جنس است و امر ماهوی، که مایه‌ی اختلاف و امتیاز آن‌هاست، فصول مختلف‌اند، مانند طبایع نوعیه؛ یا امتیاز امور مختلف به امری عرضی و خارج از ذات است و در تمام حقیقت ذاتی، مشترک‌اند، مانند افراد مختلف یک نوع (۱۴، ص: ۴۲۷).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا سه نوع کثرت را بر می‌شمارد و در هر قسمی، هم ما به الامتیاز را ذکر می‌کند و هم مابه‌الاشتراک و در هر قسمی، این دو امر با هم متفاوت‌اند:

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

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

۳- 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، مابه‌الامتیاز امری غیر از ما به‌الاشتراک بود.

ملاصدرا نوع دیگری از کثرت را بیان می‌کند که همان تشکیک است. تفاوت آن با سایر انواع کثرت، در آن است که ما به‌الاشتراک و ما به‌الامتیاز امری واحدند: 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. برای مثال، ملاصدرا تمایز اجزای زمان را از نوع تشکیکی می‌داند زیرا زمان حقیقت متجددی است که ماهیتی جز اتصال و تجدد ندارد و تمایز اجزای 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 و امتیاز آنها هم به حقیقت زمان است (۱۶، صص: ۳۰۲-۳۰۴).

پس از روشن شدن حقیقت تشکیک، به سیری می‌پردازیم که بحث تشکیک در میان حکمای مختلف داشته است. همه‌ی حکما، اعم از مشایی و اشراقی و غیر آنها در باب مسأله‌ی تشکیک، در دو امر، اتفاق نظر دارند:

۱- در تحقق کمال و نقص، در برخی از اشیای 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 مقبول همگان است.

۲- در این امر که تحقق کمال و نقص در اشیا، مستلزم وحدت و ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنهاست از آن جهت که کامل و ناقص‌اند. وقتی دو امر وجود داشته باشند که یکی کامل باشد و دیگری ناقص، هر دو از یک حقیقت بهره‌مندند، که ما به الاشتراک آنهاست. از طرفی، امر کامل در مقایسه با امر ناقص، بهره‌ی بیشتری از همان حقیقت دارد؛ بنابراین ما به الامتیاز آنها نیز همان ما به الاشتراک است.

آنچه محل اختلاف حکماست این است که حقیقتی که موصوف بالذات دو وصف کامل و ناقص است و خود به تنهایی، ما به الاشتراک و ما به الامتیاز 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 (۸، صص: ۶۵-۶۷). 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 مسایل مهم و اساسی حکمت متعالیه است که در حل بسیاری از مشکلات فلسفی از آن، استفاده می‌شود و از طریق آن، می‌توان به تبیین عقلانی مسایل فراوانی پرداخت، از جمله، در باب تحلیل معناساختی اوصاف الاهی، راه‌گشاست.

۳.۱. تشکیک در عرضی

حکمای مشایی تشکیک در ماهیت را محال می‌دانند و براهینی نیز بر امتناع تشکیک در ماهیت اقامه می‌کنند^۱ و براین باورند که تشکیک در عرضی است. از نظر ایشان، دو تفسیر 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 اشیای مختلف حمل می‌شود، برای مثال، سفیدی که هم بر برف و هم بر عاج حمل می‌شود، محال است که این معنا ماهیت یا جزئی از ماهیت این اشیا 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 از شدیدترین سفیدی تا ضعیف‌ترین سفیدی را در نظر بگیریم در این میان، بی‌نهایت سفیدی بالقوه وجود دارد که به تفصیل، برای هر یک از آن‌ها، نام خاصی 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» (۲، ج ۲، صص: ۳۴-۳۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی، تشکیک در مفاهیم عرضی، مانند سفیدی و سیاهی، پذیرفته می‌شود اما در تفسیر دیگری که از تشکیک در عرضی وجود دارد از تشکیک در مفاهیم ماهوی، مانند سفید و سیاه، بحث می‌شود که خود این امور مفاهیم ماهوی ذاتی و کیف محسوس‌اند. 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 عرضی‌اند 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 متفاضل‌اند هم‌چون امور ذاتی می‌پذیرند؛ برای 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 در وجود مضاف است، این است که برای مثال، فرد و وجود خارجی سفیدی، اگر فی‌نفسه 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، از آن جهت که هویتی شخصی است، با واقعیت دیگری از همین نوع سنجیده شود، به شدت و ضعف متصف می‌شود. به عبارت دیگر، ما به الاشتراک امور متفاضل وجود آن‌هاست، از آن جهت که فی نفسه اعتبار شود و ما به الاشتراک آن‌ها وجود هریک از آن‌هاست از آن جهت که در مقایسه با دیگر افراد، مغایر با آن‌هاست (۹، ج ۱، صص: ۱۴۶-۱۴۷).

۲.۳. تشکیک در ماهیت

حکمای اشراقی قائل به تشکیک در ماهیت و ذات‌اند. شیخ اشراق بر براهینی که مشایبان بر امتناع تشکیک در ماهیت، اقامه می‌کنند اشکال وارد می‌کند و بر تشکیک در ماهیت، برهان اقامه می‌کند. 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 ناقص‌اند. اگر دو امتداد مختلف را در نظر بگیریم که یکی کامل‌تر از دیگری باشد، برای مثال، یکی ده سانتی‌متر و دیگری بیست سانتی‌متر باشد، این دو امتداد از آن جهت که ناقص و کامل‌اند، متکثر و متعدّدند و دو فرد از یک ماهیت‌اند ولی از آن‌جا که هر دو امتداد هستند در ماهیت نوعی یا جنسی امتداد مشترک‌اند، و چون دو فرد هستند باید وجه امتیازی نیز از یک‌دیگر داشته باشند، اما تمایز آن‌ها به تمام ذات نیست، زیرا چنان که گفته شد در ماهیت امتداد، مشترک‌اند؛ تمایز آن‌ها به امور عرضی هم نمی‌تواند باشد، زیرا این دو امتداد متفاضل‌اند 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 مایه‌ی 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 اشتراک دارند و کمال و نقص و تشکیک در ذات اموری است که متفاضل‌اند (۶، ج ۱، صص: ۲۹۹-۳۰۰).

۳.۳. تشکیک در وجود

هرچند فلاسفه‌ی اشراقی پس از فلاسفه‌ی مشایی بوده و تشکیک در ماهیت را مطرح کرده‌اند، اگر از ترتیب تاریخی بحث صرف نظر کنیم و سیر منطقی بحث را در نظر بگیریم، می‌توان گفت در مواجهه با مسأله‌ی تفاضل و شدت و ضعف در افراد برخی از ماهیات، در

ذهن فیلسوف پیش از هر چیز، تشکیک در ماهیت مطرح می‌شود. و پس از بررسی مشکلات آن، تشکیک در عرضی را در ذهن ایجاب می‌کند و در نهایت تشکیک در وجود به میان می‌آید.

چنان‌که اشاره شد، تمام فلاسفه، وجود امور متفاضل و وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الافتراق را در این نوع کثرت، می‌پذیرند. شیخ اشراق هم اشتراک امور متفاضل را به ذات و ماهیت می‌داند و هم امتیاز آن‌ها را در ماهیت جست‌وجو می‌کند و به تشکیک در ذات معتقد می‌شود. ابن سینا براهینی بیان می‌کند که تشکیک را در ذاتی محال می‌داند بنابراین او ما به الاشتراک را در ماهیت می‌داند، اما معتقد است ما به الامتیاز، چنان‌که ذکر شد، در عرضی، وجود مضاف است. ولی ملاصدرا این نظر ابن سینا را با اشکال مواجه می‌داند زیرا در تشکیک، ما به الامتیاز و ما به الاشتراک باید امر واحدی باشند، اما ابن سینا اشتراک را در ماهیت و امتیاز را در وجود می‌داند. ملاصدرا با اثبات اصالت وجود، تشکیک در وجود را مطرح می‌کند که هم اشتراک و هم امتیاز امور متفاضل به حقیقت وجود است و وجود امور متفاضل و واقعیاتی که کامل و ناقص و شدید و ضعیف‌اند، دلیلی بر اصالت وجود است چرا که هیچ ماهیتی با تفاضل سازگار نیست بلکه واقعیت وجود است که شدت و ضعف می‌پذیرد و آنچه جهان خارج را پر کرده و شدت و ضعف می‌پذیرد حقیقت وجود است (۸، صص: ۱۹۵-۱۹۶).

بنابراین افراد مفهوم وجود حقایقی متباین نیستند بلکه وجودی که عالم واقع را پر کرده است حقیقت واحدی است که بر تمام اشیا به معنی واحدی، حمل می‌شود، زیرا اشتراک میان افراد آن، به امری ذاتی یا عرضی نیست بلکه اشتراک 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 حقیقتی 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 (۱۴، ج ۱، صص: ۱۲۰-۱۲۱).

بر اساس دو مبنای اشتراک معنوی مفهوم وجود و تشکیک در مصادیق آن، باید مقام مفهوم و مصادق را از یکدیگر جدا کنیم و خصوصیت‌ها و محدودیت‌های مصادقی 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 می‌کند، بر وجود نفوس و وجود ماده نیز دلالت می‌کند و در این جهت هیچ تفاوت و اختلافی در بین مراتب مختلف وجود ندارد. همه‌ی مراتب هستی در اصل وجود داشتن، با یکدیگر شریک و متحداند و در این جهت، با یکدیگر اختلافی ندارند و وجود به معنای واحدی بر آن‌ها صدق می‌کند و همه‌ی آن‌ها به یک معنا، موجوداند چرا که مفهوم وجود از اصل هستی و واقعیت‌دار بودن این امور و معدوم نبودن آن‌ها، حکایت می‌کند. این مفهوم از نحوه‌ی وجود، مرتبه‌ی وجودی و سایر جهات کمالی یا نقصی مصادیق خود حکایت نمی‌کند تا اختلاف‌ها و امتیازات مصادیقی 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 نیست بلکه به نحو تشکیکی، بر آن‌ها حمل می‌شود. چرا که حقیقت وجود هرچند واحد است اما مشکک و ذو مراتب است و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت دارد (۷، صص: ۴۰۲-۴۰۳).

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

اطلاق اسم‌هایی که بین خدا و مخلوقات مشترک‌اند، 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 گمان می‌کنند که یک اسم به دو صورت، ممکن است بر امور مختلف

حمل شود:

۱- اسمی به صورت مشترک لفظی، بر امور مختلفی، حمل شود که هیچ رابطه و نسبتی با یکدیگر نداشته باشند و تنها یک لفظ به طور مشترک، بر آن‌ها، حمل شود، مانند واژه‌ی «عین» که معانی 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 واژه‌ی «شیر» که هم بر فردی که شجاع باشد حمل می‌شود، و هم بر حیوانی درنده دلالت می‌کند.

۲- اسمی واحد بر امور مختلفی، به طور یکسان و متواطی و به معنای واحد، حمل شود بدون این که مصادیق مختلف آن معنی مشترک، به لحاظ کمال و نقص و شدت و ضعف، اختلافی داشته باشند، مانند واژه‌ی «انسان» که به یکسان، بر تمام افراد انسان،

حمل می‌شود، بدون این‌که در انسانیت، که میان افراد مختلف، دارای معنای مشترکی است تفاوتی وجود داشته باشد.

اما قسمی دیگر نیز وجود دارد که معنای مشترکی بر امور مختلفی حمل شود، اما بر تمام مصادیق، به یکسان، حمل نشود بلکه به نحو تشکیکی بر آن‌ها دلالت کند، زیرا خود آن معنای مشترک امری دارای مراتب مختلف شدت و ضعف و کمال و نقص است. 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 درجه‌ی وجود است که در شدت و تأکید وجودی، نهایی ندارد و بالاتر از آن، هیچ درجه‌ی وجودی نیست و هیولی هم فقط قوه‌ی وجود را دارد. بنابراین معنایی مشترک بر مصادیقی مختلف، که از درجات مختلف آن معنای مشترک بهره‌منداند، حمل می‌شود. اسمای مشترک میان خالق و مخلوق نیز همین گونه‌اند و هرچند هریک از اوصافی که به طور مشترک بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند، معنای مشترکی دارند و به یک معنا، بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند، این اشتراک مفهومی اشتراک مصداق را به دنبال ندارد، بلکه خداوند از بالاترین درجه‌ی کمالات برخوردار است و هریک از مخلوقات با توجه به درجه‌ی وجودیشان، واجد درجات مختلف این کمالات هستند (۱۵، ص: ۲۹۸).

۴. نظریه‌ی تمثیل^۲

توماس برای رهایی از تشبیه مطلق و انسان‌وارانگاری خداوند و تعطیل عقل از شناخت ذات خداوند، نظریه‌ی تمثیل را مطرح می‌کند. در فهم این نظریه، بیان پیشینه‌ی واژه‌ی *Analogy* می‌تواند مفید باشد. این واژه در اصل، یونانی است. ابتدا یونانی‌ها در ریاضیات برای بیان تناسب میان اعداد، یعنی روابط مشترک یا متقابل آن‌ها مانند دو برابر و سه برابر، از این واژه بهره می‌بردند. اما این کاربرد اصلی نه در یونانی روزمره و نه در مباحث فلسفی، تنها معنی این واژه نبود و بعدها به معنی شباهت بین روابط به کار برده شد (۲۳، صص: ۹۴).

ارسطو برای نخستین بار، در مابعدالطبیعه، نظریه‌ی حمل تمثیلی مفهوم وجود بر وجود جواهر و اعراض را مطرح کرد. او مدعی بود لفظ وجود در عین حال، هم به جواهر اطلاق می‌شود و هم به اعراض، اما وجود نه به طور کاملاً یکسان و به معنایی واحد، بر جواهر و اعراض، حمل‌شدنی است، و نه به طور کاملاً متفاوت و به معانی متباین و متغایر. هم وجود جواهر وجود است هم وجود اعراض، اما وجود جواهر وجودی قوی است و وجود عرض وجودی تبعی و مشتق از وجود جواهر. بنابراین ارسطو در باب اطلاق مفهوم وجود، از

نوعی اشتراک سخن به میان می‌آورد که نه اشتراک لفظی صرف است و نه اشتراک معنوی محض. این همان نسبتی است که در مکتب توماس، در قالب «حمل تمثیلی» بیان می‌گردد (۳، ص: ۲۲۳).

۱.۴. مبانی نظریه تمثیل

نظریه‌ی تمثیل ناشی از تلفیق دو موضوع است که توماس در مطالعه‌ی آثار پیشینیان، به آن‌ها توجه داشته است:

۱- الهامی ارسطویی: آن‌جا که ارسطو در باب وحدت تمثیلی سخن می‌گوید، توماس را در طرح نظریه‌اش یاری می‌کند؛ وی در شروحنی که بر متافیزیک ارسطو نوشته به این نظریه توجه کرده است.

۲- نظریه‌ی بهره‌مندی افلاطون، که در جامع الاهیات 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، مختلف‌اند، 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:

بر این اساس، چهار نوع وحدت وجود دارد:

۱- امور مختلفی که وحدت جنسی دارند؛

۲- امور مختلفی که وحدت نوعی دارند؛

۳- امور مختلفی که وحدت فردی دارند؛

۴- وحدت تمثیلی، که در جایی محقق می‌شود که به امور مختلفی اسم مشترکی حمل می‌گردد، چون همه‌ی 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 دلیل ارتباط با جوهر موجود گفته می‌شود (۲۵، صص: ۲۳-۲۴).

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

باید توجه داشت که ارسطو از نظریه‌ی تمثیل، برای بیان معانی مختلف وجود، استفاده می‌کند، چراکه موجودات مختلف، با وجودی مرتبط‌اند که اولاً و بالذات برای جوهر

به کار می‌رود. بنابراین وجودات مختلف با هم وحدت دارند. اما از طرفی، نحوه‌ی وجود موجودات مختلف یکی نیست. بنابراین اختلاف در عین اشتراک و اشتراک در عین اختلاف، اساس تمثیل ارسطو است (همان، صص: ۲۶ - ۲۸).

چنان‌که بیان شد، وحدت تمثیلی بر علیت مبتنی است. بنابراین توماس با استفاده از مفهوم بهره‌مندی، نظریه‌ی تمثیل را غنا بخشید. اساس هستی‌شناختی نظریه‌ی 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 پهنه‌ی 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 پی برد؛ آینه هر امری را که مقابل آن باشد منعکس می‌کند، وجود تصویر در آینه در حالی که خودش است، همیشه به وسیله‌ی آن‌چه مقابل آن قرار دارد ایجاد شده است و به محض این‌که شیئی مقابل آینه کنار رود، تصویر موجود در آینه نیز از بین خواهد رفت. مخلوقات نیز مانند تصویر درون آینه‌اند و از وجود خداوند بهره‌مندند و وجود آن‌ها همیشه، چه در زمان پیدایش، چه پس از آن، متکی به وجود خداست (۲۶، ص: ۱۱۲).

بهره‌مندی یعنی داشتن محدود امری که در دیگری، نامحدود است؛ مخلوقات در واقع، موجودات متنهایی‌اند 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 (۲۵، ص: ۲۳۵).

بنابراین وحدت تمثیلی را که ارسطو برای بیان وحدت وجود، بین جوهر و عرض به کار می‌برد، توماس برای تبیین معناسناختی اوصاف الهی استفاده می‌کند. البته با توسل به مفهوم بهره‌مندی افلاطون، که به رابطه‌ی واقعی میان خالق و مخلوق اشاره دارد، محتوای آن را غنی‌تر می‌سازد، چراکه رابطه‌ی علّیت مستلزم سنخیت است و هرچند خداوند نامتناهی است، مخلوقات که همگی معلولات او هستند به او شباهت دارند.

۲.۴. تمثیل وجود

توماس علاوه بر این‌که وجود را به نحو تمثیلی، بر جوهر و عرض، حمل‌شدنی می‌داند، به درجات جوهر و سلسله‌مراتب طولی که آن‌ها دارند نیز اشاره می‌کند و سه سطح برای جواهر بیان می‌کند:

۱- 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 سلسله‌مراتبی دارند، تقسیم می‌شوند: از گیاه گرفته تا حیوانات، که هر یک از این انواع نیز متشکل از افراد مختلفی هستند.

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

۳- موجود الاهی، که بالاترین سطح وجود بوده، کاملاً بسیط است و حتی وجودش همان ماهیتش است. به سبب غنای کمال وجودش، فی‌نفسه موجود و به نحو برتر، واجد تمام کمالات سایر موجودات است و سلسله‌مراتب موجودات در او به اوج می‌رسد و جواهر به میزان فعلیتشان به او نزدیک‌اند. وحدت سلسله‌مراتب 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: ۲۹-۳۱).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، توماس نیز مانند ملاصدرا وجود را امری ذومراتب می‌داند که هر مرتبه‌ای ویژگی خاص خود را دارد و در عین حال، تمام مراتب به دلیل رابطه و نسبت علی که با بالاترین مرتبه‌ی وجود، یعنی وجود محض و نامتناهی خداوند، دارند موجوداند، و همه‌ی موجودات در فعلیت وجودی، اشتراک دارند، اما نحوه‌ی وجود و کمالات وجودی هر یک از آن‌ها متفاوت است و همین تفاوت نحوه‌ی وجود است که سلسله‌مراتب وجود را ممکن می‌سازد، زیرا که در اصل وجود داشتن، تمام موجودات مشترک‌اند. در واقع، تمثیل یعنی وجود مخلوقات مثال و رقیقه‌ای از حقیقت وجود واجب است.

۳.۴. تمثیل تنازلی و ارتقایی

برای فهم نظریه‌ی تمثیل توماس، ابتدا به تبیین تمثیل تنازلی، که درباب حیات انسان به کار می‌رود، می‌پردازیم: وقتی می‌گوییم «سگ حیوان وفاداری است» و صفت وفاداری را که به طور معمول، برای انسان به کار می‌رود، به این حیوان نسبت می‌دهیم، آن‌چه به ما این اجازه را می‌دهد که در هر دو قضیه از کلمه‌ی واحدی استفاده کنیم، این واقعیت است که ما انسان‌ها حالتی نفسانی و درونی در خویش احساس می‌کنیم و آن را وفاداری می‌نامیم. این حالت از جمله احوال درونی و انفسی است و گرچه بر نفس انسان عارض می‌شود، آثار و نتایج آن در بیرون از روح و در افعال و حرکات و سکنتات انسان، ظاهر می‌شود؛ برای مثال، در غیاب دوستی که نسبت به او وفادار است، از او دفاع می‌کند؛ در

شادی و غم او، شریک می‌شود؛ به هنگام نیاز، به کمک و یاری او می‌شتابد. این حالتِ نفسانی خاص دارای آثار و نتایج مشهودی است که هر شاهد بیرونی قادر به مشاهده‌ی آن است.

انسان وقتی در مورد خویش، چنین رابطه‌ی علیّی میان حالت درونی وفاداری و آثار و نتایج خاص آن مشاهده می‌کند، با دیدن آن آثار و شواهد، در مورد دیگران، به وجود علت درونی آن‌ها حکم می‌کند. از این رو، انسان با استناد به آثار و افعال جسمانی، به وجود حالت نفسانی متناسب با آن‌ها حکم می‌کند. انسان در وجود خود، ابتدا به علم حضوری، حالت نفسانی را درمی‌یابد، اما در مورد دیگران، ابتدا آثار جسمانی را مشاهده می‌کند و به وجود حالت نفسانی حکم می‌کند. البته این فرایند استنتاجی ممکن است به لحاظ منطقی، دارای مشکلات متعددی باشد، اما مردم در زندگی روزمره، از آن بهره می‌برند.

ما در مورد سگ نیز کاری مشابه همین انجام می‌دهیم و با مشاهده‌ی رفتارهای وفادارانه‌ای که سگ از خود نشان می‌دهد، از جمله این که وقتی صاحب خود را در معرض تهدید می‌بیند، از او دفاع می‌کند، به وجود حالت نفسانی وفاداری در او حکم می‌کنیم و می‌گوییم: «سگ حیوان وفاداری است» (۱۷، ج: ۲، صص: ۱۰۸-۱۰۹).

مشاهده‌ی شباهت کیفیت رفتار انسان و سگ، که حاکی از شباهت حالت‌های نفسانی درونی است، به ما این اجازه را می‌دهد که کلمه‌ی واحد وفاداری را در دو زمینه‌ی مختلف به کار ببریم. البته واژه‌ی وفاداری دقیقاً به یک معنا به کار نمی‌رود، زیرا میان نگرش یک انسان و سگ، تفاوت زیادی وجود دارد و انسان به لحاظ قدرت آگاهی و تفکر، بر سگ برتری زیادی دارد. بنابراین در کاربرد این کلمه، اختلاف در عین اشتراک و اشتراک در عین اختلاف وجود دارد و ما این کلمه را به نحو تمثیلی، به کار می‌بریم تا نشان دهیم در سطح آگاهی سگ، کیفیتی وجود دارد که با آنچه وفا در انسان می‌نامیم مطابقت دارد و نوعی مشابهت شناختنی در ساختار الگوهای رفتاری وجود دارد که موجب می‌شود ما یک کلمه‌ی واحد را در مورد انسان و حیوان به کار ببریم و در عین حال، وفاداری انسان با سگ متفاوت باشد. این نوع تمثیل، که بر حسب آن، وصفی اولاً و بالذات در موجود عالی‌تر مشاهده می‌شود و به دلیل نوعی تشابه در رفتار، به موجود نازل‌تری نسبت داده می‌شود «تمثیل تنازلی» نامیده می‌شود. در تمثیل تنازلی، انسان وصفی را به طور کامل‌تر و برتر، به نحو بی‌واسطه و به علم حضوری، در خود می‌یابد و علم به آن در موجودی نازل‌تر را به صورت نامستقیم و باواسطه و تنها از طریق تمثیل، کسب می‌کند (۱۸، ص: ۲۰۱).

نوع دیگری از تمثیل نیز وجود دارد که «تمثیل ارتقایی» نامیده می‌شود. در این تمثیل، انسان اوصافی را که در موجود نازل‌تری وجود دارد به موجود کامل‌تر و عالی‌تر

سرایت می‌دهد؛ برای مثال، ما خیر، عشق یا حکمت را در درون خویش می‌یابیم، اما این‌ها پرتوِ ضعیفی از صفات کمالی خداوندند و خداوند به نحو‌اعلی و اتم، واجد این کمالات است و این کمالات در او حقیقی و ازلی‌اند و ما از طریق تمثیل، می‌توانیم هریک از این اوصاف را برای خداوند به کار ببریم. بنابراین هم در مورد انسان، و هم در مورد خداوند، محمول «خیر» را به کار می‌بریم. البته این واژه در هر دو مورد، به معنای دقیقاً یکسانی به کار نمی‌رود، زیرا خداوند به منزله‌ی علت وجود و کمالات وجودی، به نحو‌اعلی، واجد آن‌هاست و خیر بودن خداوند عین خیر بودن انسان نیست. از سوی دیگر، میان علت و معلول، سنخیت برقرار است و واژه‌ی «خیر» به معنایی کاملاً مغایر و متباین هم به کار نمی‌رود، بلکه نوعی تشابه در عین اختلاف، و اختلاف در عین تشابه، در معنای این واژه‌ها، که به طور مشترک برای خداوند و مخلوقات به کار می‌روند، وجود دارد (۱۸، ص: ۲۰۲).

چنان که گفتیم، مفهوم بهره‌مندی از میانی نظریه‌ی تمثیل است و رابطه‌ی علت و معلول بین مخلوقات و خداوند است که به ما اجازه می‌دهد بتوانیم به نحو ایجابی، از خداوند سخن بگوییم. زیرا علت معلولی را ایجاد می‌کند که شبیه خودش باشد و این مشابهت کیفیتی زاید بر وجود معلول نیست، بلکه معلول از ذات و گوهر علت فاعلی خودش است. و جهان چون معلول خداست باید شبیه خدا باشد. و مخلوقات و خداوند، هر دو، از آن جهت که بالفعل تقرر دارند، با هم مشترک‌اند و وجود خداوند چیزی است که خدا به آن موجود است و وجود انسان نیز چیزی است که انسان به آن هست؛ البته نسبت خالق و مخلوق به وجود یکسان نیست، زیرا وجود خداوند نامتناهی است (۴، ص: ۱۷۶).

خوب است در این‌جا اشاره کنیم که نباید تمثیل ارتقایی را با نظریه‌ی نیابت ذات از صفات، نزد معتزله، یا مجاز، نزد ملاصدرا، یکسان انگاشت، زیرا چنان‌که قبلاً هم گفته شد، توماس بر این باور است که کمالات موجودات به نحو واقعی، در خداوند وجود دارند و خداوند به منزله‌ی علت نخستین سایر موجودات، کمالات آن‌ها را در مرتبه‌ای برتر و شریف‌تر داراست. علاوه بر این، توماس در باب اوصافی که هم برای خالق به کار می‌روند و هم مخلوقات به آن‌ها متصف می‌شوند، بین وضع واژه و کمالی که بر آن دلالت می‌کند تمایز قائل می‌شود. او معتقد است اگر این اوصاف را به لحاظ وضع واژه‌شان در نظر بگیریم، ابتدا برای مخلوقات به کار می‌روند. اما اگر آن‌ها را به لحاظ کمالی که این واژه‌ها بر آن دلالت می‌کنند در نظر بگیریم، خداوند اولاً و بالذات واجد این کمالات است و مخلوقات با افاضی او این کمالات را دریافت می‌کنند (۱۹: ۶، a، ۱۳: q، l).

۴.۴. تبیین نظریه‌ی تمثیل

پیش از آن‌که به تبیین نظریه‌ی تمثیل بپردازیم، به نکته‌ای که توماس در باب رابطه‌ی

واقعیت و کلمات بیان می‌کند توجه می‌کنیم. او تحت تأثیر ارسطو، رابطه‌ی تنگاتنگی میان واژه، تصویر ذهنی و واقعیت برقرار می‌کند و در واقع، کلمات را نشانه‌ی افکار می‌داند: آن‌چه ما از طریق عقل، از عالم واقع، می‌شناسیم از طریق واژگان، بیان می‌کنیم و کلمات با واسطه‌ی مفاهیم ذهنی ما، از عالم واقع حکایت می‌کنند. بنابراین هرآن‌چه را بتوانیم بشناسیم، درباب آن می‌توانیم سخن بگوییم و از آن‌جا که ما خداوند را از طریق مخلوقاتش می‌شناسیم، از طریق زبان محدود بشری و کلماتی که برای توصیف مخلوقات به کار می‌بریم، می‌توانیم درباب خداوند، سخن بگوییم. هرچند این کلمات خداوند را آن‌گونه که هست وصف نکنند، تا حدی ما را به شناخت او نزدیک می‌کنند (۲۲، ص: ۱۴۰).

توماس برای تبیین نظریه‌ی تمثیل، ابتدا اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را درباب صفات مشترک، میان مخلوق و خالق، نفی می‌کند و اشتراک تمثیلی را، که راهی میان اشتراک لفظی و معنوی است، جهت تبیین معناشناختی اوصافی الاهی، مناسب می‌داند. ما نیز همین روند را برای اثبات نظریه‌ی تمثیل در پیش می‌گیریم.

۵. نفی اشتراک معنوی

هنگامی که لفظی بر بیشتر از یک شیء اطلاق شود، به گونه‌ای که آن‌چه این لفظ بر آن دلالت می‌کند در بین امور مختلف، امری مشترک و واحد باشد، این لفظ بر آن‌ها به نحو اشتراک معنوی دلالت دارد و تا آن‌جا که به دلالت این لفظ مربوط می‌شود، یکسان بوده و مدلولاتش با یک‌دیگر فرقی ندارند، گرچه از جهات دیگر، با هم اختلاف داشته باشند. برای مثال، تمام اعداد در عدد بودن با یک‌دیگر مشترک‌اند و در این جهت، بین آن‌ها هیچ اختلافی وجود ندارد، هرچند بعضی از آن‌ها بر بعضی دیگر مقدم‌اند.

در مورد خدا اهمیتی ندارد که 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، اشتراک معنوی به معنای وحدت تام و همسانی دقیق یک 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 اشتراک معنوی در جایی محقق می‌شود که وحدت معنا در آن‌جا از یک اشتراک و وحدت عین حکایت کند. به عبارت دیگر، شرط لازم و کافی برای تحقق اشتراک معنوی یک مفهوم به هنگام اطلاق بر دو یا چند مصداق، این است که آن دو یا چند مصداق عینی دارای یک جهت اشتراک و

وحدت واقعی باشند که محکی جهت اشتراک معنایی در مشترک معنوی قرار گیرد (۷)، صص: ۲۳۸-۲۳۹).

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

۱- تنها وقتی می‌توان وصفی را به طور مشترک معنوی برای معلول و علت به کار برد که معلول صورتی را از علت، همان‌گونه که در او هست، دریافت کند. صور مختلف در خداوند، به نحو بسیط و کلی هستند، اما در مخلوقات، کثیر و متعددند؛ پس نمی‌توان به صورت مشترک معنوی، درباب خدا و مخلوقاتش سخن گفت.

۲- حتی اگر معلولی برابر نوع علتش باشد، اسناد وصفی به نحو اشتراک معنوی، ممکن نمی‌شود، مگر این‌که معلول همان صور خاصی را که در علت هست بر اساس نحوه‌ی وجودی علت، دریافت کند. مخلوقات، حتی اگر صورتی را کاملاً مانند صورتی که در خداست دریافت کنند، با وجود این، آن را بر اساس نحوه‌ی وجود خداوند دریافت نمی‌کنند، زیرا در خداوند، وجود و تمام کمالات وجودی عین وجود الاهی‌اند، اما در مورد سایر امور، این‌گونه نیست. بنابراین هیچ‌چیز را نمی‌توان به نحو اشتراک معنوی، به خدا و مخلوقات حمل کرد.

۳- لفظ هنگامی به نحو اشتراک معنوی، محمول امور متعددی قرار می‌گیرد که به عنوان جنس یا فصل یا نوع یا عرض بر آن‌ها حمل شود؛ اما هیچ‌یک از این امور بر خدا حمل نمی‌شود. بنابراین هیچ‌چیز به نحو اشتراک معنوی، به خدا و دیگران حمل نمی‌شود.

۴- آن‌چه به نحو اشتراک معنوی بر امور متعددی حمل می‌شود از همه‌ی آن‌ها حداقل به لحاظ مفهومی بسیط‌تر است، اما هیچ‌چیز از خدا نه در مفهوم و نه در واقع، بسیط‌تر نیست. پس چیزی به نحو اشتراک معنوی به خدا و سایر اشیاء حمل نمی‌شود.

۵- خداوند عین هستی است و هر آن‌چه هست عین وجود اوست و تمام کمالات وجودی را به طور ذاتی دارد، در حالی‌که سایر موجودات وجود را از طریق بهره‌مندی از خدا دریافت می‌کنند و کمالات وجودی را به نحو ثانیاً و بالعرض واجدند. به عبارت دیگر، خداوند، که مقدم بر موجودات است، اوصاف را به نحو ذاتی دارد و سایر موجودات، که مؤخر از او هستند، از کمالات او بهره‌مندند. و امری که به نحو تقدم و تأخر بر امور متعدد حمل شود، به معنای واحد و به نحو اشتراک معنوی، حمل نمی‌شود.

۶- هر چیزی که در مورد امور متعدد، به یک معنا به کار رود، از طریق اشتراک، به هریک از آن‌ها تعلق دارد. ولی در مورد خدا چیزی به صورت اشتراکی وجود ندارد و خدا در

هیچ‌چیز، مشارکت ندارد. پس هیچ‌چیز به نحو اشتراک معنوی، بر خدا و مخلوقات حمل نمی‌شود (۲۰: 7-2#32, l).

با توجه به ادله‌ای که توماس در رد اشتراک معنوی اوصاف الاهی 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 اذعان می‌کند، 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 میان مقدم و مؤخر، معنای مشترک وجود دارد که در مقایسه با آن، یکی مقدم می‌شود و دیگری مؤخر.

بنابراین آن‌چه توماس به منزله‌ی اشتراک معنوی نفی می‌کند 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 متواطی می‌دانند، در حالی که نوع دیگری از وحدت و اشتراک نیز وجود دارد که هرچند مفهوم مشترک بر امور مختلف حمل می‌شود، این اشتراک مفهومی مستلزم اشتراک مصداقی و یکسانی کامل مصداق نخواهد شد. در نتیجه، آن‌چه توماس نفی می‌کند اشتراک معنوی صدقایی نیست. و ملاصدرا نیز اشتراک متواطی را، که به وحدت کامل مصداق بیانجامد، نفی می‌کند.

۶. نفی اشتراک لفظی

هنگامی که امور مختلفی اسم مشترکی داشته باشند، اما تعریفی که مطابق این اسم در هریک از آن‌هاست مختلف باشد، این اسم مشترک لفظی است. اشیایی که در نامشان اشتراک لفظی دارند، فقط اسمی را به طور مشترک دارا هستند و هیچ وجه شباهتی در واقع، میان آن‌ها وجود ندارد و ماییم که در نحوه‌ی سخن گفتن درباره‌ی این امور، از اسمی واحد برای تمام آن‌ها استفاده می‌کنیم و البته آن اسم مشترک بر معنای واحدی در تمام مصداق، دلالت نمی‌کند (۲۴، صص: ۸۷ - ۸۸).

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

۱- هنگامی که اسمی به نحو اشتراک لفظی، بر امور مختلفی حمل شود، 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، چراکه در اشتراک اوصاف میان خالق و مخلوق، باید به

رابطه‌ی علت و معلول توجه کنیم. معلول به علت وابستگی وجودی دارد و هرچند کمالات در خداوند بالذات و مقدم است، خداوند این کمالات را به مخلوقات افاضه می‌کند و ما نمی‌توانیم اوصاف را به سبک اشتراک لفظی محض، به خدا و مخلوقات اسناد دهیم (۲۰: l,ch:33#2).

۲- اگر معانی صفات منتسب به مخلوقات و خدا هیچ نقطه‌ی اشتراک و تشابهی نداشته باشند، محکی این معانی نیز متفاوت و متغایر خواهد بود و با هم هیچ نقطه‌ی 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 آن‌جا که می‌گوید: خدا انسان را به مانند خویش ساخت (پیدایش، ۲۶: ۱). به‌علاوه لازمه‌ی نبودن تشابه و اشتراک 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 الاهی به همه‌ی مخلوقات، قبل از ایجاد آن‌ها، جز از راه علم به ذات مقدسش نداریم. به عبارت دیگر، اگر ذات و صفات الاهی کاملاً متمایز از ذات و صفات انسانی باشند، علم به یکی از این دو موجب علم به دیگری نخواهد شد (۲۳، ص: ۹۴).

۳- اگر معنای این اوصاف در مخلوقات، هیچ نقطه‌ی اشتراکی با معنای آن‌ها در خالق نداشت، در آن صورت، ما نیز هیچ‌گونه شناختی از خدا و اوصافش 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 وجودشناختی در چگونگی توجیه صدور مخلوقات، راه شناخت ما نیز بسته می‌شد و ما از معرفتِ مخلوقات به شناختی از خدا نمی‌رسیدیم، در حالی که می‌توانیم از طریق شناخت مخلوقات، به شناخت خالق رهنمون شویم (۱۹: l,q:13,a:5).

۴- 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 اشتراک لفظی صرف استعمال شوند، از طریق آن‌ها هیچ‌چیز در باره‌ی خداوند نمی‌فهمیم، زیرا فقط معنای آن اسم‌ها در باب مخلوقات، شناختنی است. بنابراین هرچه در مورد خداوند گفته می‌شود، اعم از این‌که او موجود است، یا خیر است، بیهوده و بی‌فایده خواهد بود و اوصاف الاهی، که در متون مقدس به کار برده می‌شوند نیز بی‌معنا خواهند شد، زیرا مخاطبان قادر به فهم معنای آن اوصاف نیستند (۲۰: l,ch:33#5).

بیان این نکته خالی از لطف نیست که توماس در دلیل چهارم، بر رد اشتراک 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 لفظی‌اند؛ برای مثال، معنای صفت علم هنگامی که در باب خدا به کار می‌رود، همان معنایی نیست که از علم انسان اراده می‌شود. از این نظریه، این‌گونه انتقاد می‌شود که اگر از واژه‌ی علم خدا چیزی نفهمیم، الفاظی که در متون مقدس برای خدا آمده است معنایی نخواهند داشت و این امر مستلزم تعطیل عقل است.

توماس پس از نفی اشتراک لفظی صرف و اشتراک معنوی محض، راهی میان این دو امر را جهت تبیین معناساختی اوصاف الهی در پیش می‌گیرد و معتقد است نوعی اختلاف در عین اشتراک و اشتراک در عین اختلاف وجود دارد و نه اختلاف صرف است و نه اشتراک محض. باید توجه داشت که اشتراک لفظی (یک معنا داشتن) و اشتراک معنوی (یک معنا نداشتن) نقیض یک‌دیگرند و اگر توماس هر دو را نفی کند، قائل به ارتفاع نقیضین شده است، اما مسلماً او چنین عقیده‌ای ندارد و اشتراک معنوی متواطی را که بر اساس آن، مصادیق کلی به یکسان از آن بهره‌مندند، رد می‌کند، و از آنجا که به حصر عقلی، کلی یا متواطی است یا مشکک، نفی کلی متواطی قبول کلی مشکک را در پی خواهد داشت.

۷. طرح تمثیل

از آن‌جا که ثابت شد اسامی که برای خداوند به کار می‌روند نه مشترک لفظی‌اند و نه مشترک معنوی، راهی میان این دو را در پیش می‌گیریم. اسامی‌ای که میان خدا و مخلوقات، مشترک‌اند به نحو تمثیلی، به کار می‌روند، زیرا اسامی مشترک معنوی فقط بر یک معنا دلالت می‌کنند، در حالی که اسم‌های مشترک لفظی بر اموری که کاملاً مختلف‌اند دلالت می‌کنند. در کلمات تمثیلی، اسمی که در یک دلالت وجود دارد، باید در تعریف همان اسم که در دلالت‌های دیگر به کار رفته است، جای‌گزین شود. چنان‌که وجودی که در تعریف جوهر به کار می‌رود، در تعریف وجود برای عرض نیز به کار می‌رود (۱۹):

(l,q:13,a:11).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، توماس در تعریف تمثیل، وجود امری مشترک را میان تمام دلالت‌های کلمه می‌پذیرد و وجود را بین جوهر و عرض، مشترک می‌داند، هرچند نحوه‌ی وجود جوهر و عرض متفاوت است.

۸. تمثیل نسبت

توماس دو نوع کلی تمثیل را بیان می‌کند که فقط یک نوع آن را در مورد خداوند و مخلوقات صادق می‌داند:

۱- امور متعددی که همه با یک امر، نسبت داشته باشند و به سبب همین نسبتی که با آن امر دارند یک واژه بر آن‌ها حمل شود، مانند واژه‌ی سلامتی که هم به دارو و هم به حیوان و هم به خون، حمل می‌شود. حیوان موضوع سلامتی است، دارو علت سلامتی است و خون نشانه‌ی سلامتی. پس محمول سلامتی بر هریک از این سه امر حمل می‌شود، چون هریک از آن‌ها نسبتی با سلامتی دارند، هرچند نسبت‌های آن‌ها مختلف باشد.

۲- در حالت دوم، بین دو شیء، نسبت برقرار می‌شود، نه این‌که هریک از آن‌ها با امر دیگری در ارتباط باشند؛ برای مثال، وقتی ما وجود را به جوهر و عرض حمل می‌کنیم، آن را به نحو تمثیلی به کار می‌بریم، چون وجود عرض متکی به وجود جوهر است و این دو امر، خود، با یکدیگر در ارتباطند، نه این‌که با امر دیگری در ارتباط باشند. مخلوقات نیز با خداوند در ارتباطند و خداوند علت آن‌هاست و تمام کمالات آن‌ها را به نحو برتر و عالی‌تر، واجد است. بنابراین ما می‌توانیم کمالاتی را که به مخلوقات نسبت می‌دهیم به دلیل ارتباطی که آن‌ها با خداوند دارند، به نحو تمثیلی، بر خداوند حمل کنیم (۱۹: 5، a: 13، q: 1). توماس در باب معناشناسی اوصاف الهی، نوع دوم تمثیل را به کار می‌برد که در آن، میان دو چیز نسبتی برقرار می‌شود و به دلیل وجود این نسبت، محمول‌های مشترکی بر آن‌ها حمل می‌شود. این نوع دوم تمثیل «تمثیل نسبت» نامیده می‌شود. این نوع تمثیل با نقدهای متکلمان و فلاسفه‌ی دین روبه‌رو 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 درباب خداوند به ما ارائه نمی‌کند. و ما هم‌چنان نسبت به اوصاف ذاتی خداوند جاهلیم. 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 (۲۳، ص: ۸۵).

پاسخ اشکال: پاسخ این نقدها را می‌توان در لابه‌لای گفتار توماس یافت، زیرا اشاره کردیم که توماس معتقد بود 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 خدا به نحو برتر، واجد این کمالات است. به علاوه، 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 اتصاف 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 رابطه‌ی علی، که رابطه‌ی 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؛ چنان‌که ملاصدرا این اشتراک را در مفهوم می‌داند و اختلاف را در ناحیه‌ی مصداق جست‌وجو می‌کند. هرچند توماس به‌صراحت، این تمایز را قائل نشده، چنان‌که اشاره خواهد شد، بر این باور است که باید میان مدلول و نحوه‌ی دلالت، تمایز قائل شد. در پاسخ به این‌که 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، چنان‌که در فصل پیشین هم گفته شد، خدا فقط واجد کمالات مخلوقات است، اما حدود و نقایص آن‌ها بر خدا حمل‌شدنی نیست و جسم بودن کمال جسم نیست. می‌توان این معنا را با عبارات فلسفه‌ی 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 درمی‌ماند مفهوم «علیت» است، چراکه تمثیل نسبت مبتنی بر رابطه‌ی 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 دوراهی تمثیل و اشتراک معنوی است.

پاسخ: در پاسخ به این اشکال، می‌توان گفت علیت از اوصاف ایجابی نیست، زیرا چنان‌که درباب تقسیم‌بندی صفات خداوند گفته شد، توماس اوصافی را که رابطه‌ی مخلوقات با خداوند را نشان می‌دهند تحت اوصاف ایجابی قرار نمی‌دهد و نظریه‌ی تمثیل درباب اوصاف ایجابی مطرح شده است. به علاوه، اگر ما علیت را از اوصاف ایجابی بدانیم، همین امر شاهدی است برای این مسأله که دیدگاه توماس نزدیک به ملاصدراست 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 منزله‌ی اساس تمثیل به کار می‌برد، چون تمثیل را می‌توان همان اشتراک معنوی صدراپی دانست، نه آن گونه از 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، بیان یک نکته شایان توجه است. میان مدلول و نحوه‌ی دلالت، تفاوت وجود دارد؛ برای مثال، اگر دو واژه‌ی «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 هرچند مدلول آن‌ها یک امر است، نحوه‌ی دلالت آن‌ها متفاوت است.

با توجه به این توضیحات، در مقایسه‌ی مشترک لفظی، مشترک معنوی و مشترک تمثیلی، می‌توان گفت که در واژه‌های مشترک معنوی، مدلول و نحوه‌ی دلالت در تمام کاربردهای واژه یکسان است؛ در واژه‌های مشترک لفظی، مدلول‌ها مختلف‌اند، پس قطعاً نحوه‌ی دلالت هم مختلف است. اما در واژه‌های مشترک تمثیلی، مدلول مشترک است، اما به شیوه‌های مختلفی بر هریک از آن‌ها دلالت می‌کند. به علاوه، مدلول در یکی از آن‌ها مقدم بر دیگران است (۲۴، صص: ۱۰۳ - ۱۰۴). هنگامی که صفات مشترکی را برای خداوند به کار می‌بریم، برای مثال، حکیم را به خدا و سقراط نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: «خدا حکیم است» و «سقراط حکیم است»، در این دو جمله، حکیم یک 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 سبب آن، امور را با نظم خاصی انجام می‌دهد و این فضیلت را ممکن است از دست بدهد. اما هنگامی که حکمت را درباره‌ی خدا به کار می‌بریم، یعنی خدا عین حکمت است. بنابراین نحوه‌ی دلالت آن‌ها متفاوت است (همان، ص: ۱۶۰).

این تفکیک به تمایزی که ملاصدرا میان کلی متواطی و کلی مشکک قائل می‌شود، شباهت زیادی دارد و چنان‌که بیان شد، او مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌داند که مصادیق مختلفی دارد، و هرچند بر همه‌ی آن‌ها صادق است، نحوه‌ی صدق آن بر مصادیق مختلف، متفاوت است.

بنابراین در «تمثیل اسنادی»، یک لفظ خاص در دو زمینه‌ی متفاوت به کار می‌رود. در یک‌جا، موضوع به طور حقیقی و اصیل و اولاً و بالذات، آن محمول را دارد، درحالی‌که در زمینه‌ی 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 چنان‌که 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 اضافه می‌کند. اما اگر از لحاظ وضع کلمه و کاربرد کلمه در نظر بگیریم، این کلمات ابتدا برای مخلوقات وضع شده، بر آن‌ها حمل می‌شوند و سپس از طریق شناخت مخلوقات، این کلمات را برای خداوند به کار می‌بریم.

۹. تمثیل تناسب

توماس نوع دیگری از تمثیل را مطرح می‌کند که در آن، در واقع، دو طرف تمثیل به جای این‌که 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 دارد که دو به دو 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 رابطه‌ی عدد سه و عدد شش است و در واقع، نسبت‌هایی که بین هریک از طرف‌های مساوی برقرار است مشترک‌اند و اعدادی که در دو طرف رابطه وجود دارند، به طور مستقیم، به هم مربوط نیستند، بلکه به دلیل شباهت نسبت‌هایشان، در کنار هم هستند. توماس این نوع تمثیل را با مثال دیگری، این‌گونه توضیح می‌دهد: نسبت بینایی به جسم، مانند نسبت عقل به روح است.

درباب خدا و مخلوقات نیز می‌توان گفت که نسبت اوصاف مخلوقات به وجودشان مانند نسبت خداوند با وجودش است:

$$\text{اوصاف مخلوقات} = \text{اوصاف الاهی}$$

$$\text{وجود مخلوقات} \quad \text{وجود الاهی}$$

همان‌گونه که وجود خداوند نامتناهی و بسیط محض است، اوصاف او نیز مانند وجودش نامتناهی و بسیط و عین این وجودند و این تناسبی که میان وجود الاهی و اوصاف او وجود دارد، در مخلوقات نیز هست و اوصاف آن‌ها نیز متناسب با وجودشان است (ص: ۶۹ - ۷۰).

در این نوع تمثیل، وصفی که در دو جمله‌ی مختلف اسناد داده شده واحد است، ولی این وصف را باید در ارتباط با ذات هویت‌های مختلفی که به آن‌ها نسبت داده شده ملاحظه کرد. اگر بر زبان ما درباره‌ی خدا این صورت از تمثیل اعمال شود، نتیجه به این قرار خواهد بود: اگر دو گزاره‌ی «خدا حکیم است» و «سقراط حکیم است» را در نظر بگیریم، به حسب تمثیل تناسبی، به این معنایند که خداوند حکیم است به این معنا 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 گزاره متفاوت است و نه مشابه، زیرا نحوه‌ی وجود خداوند با نحوه‌ی وجود سقراط متفاوت است و اوصاف آن‌ها نیز با هم متفاوت‌اند، زیرا وصف هر یک از آن‌ها متناسب با نحوه‌ی وجودشان است (۲۱، ص: ۴۷).

۱۰. فرایند دیونوسیوسی

الاهیات دیونوسیوس سه مرحله‌ای است: ایجابی، سلبی، متعالی. حال می‌توان نظریه‌ی تمثیل توماس را از طریق این فرایند، این‌گونه 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 کلمه‌ی حکیم برای خداوند، ابتدا به کاربرد مخلوقانه‌ی 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 مرتبه‌ی وجودی مخلوقات است. پس «خدا حکیم نیست»، بدین معناست 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 نامتناهی‌اند و ادراک ما متناهی و مربوط به این عالم محدود است، به کنه ذات او پی نخواهیم برد (۲۴، ص: ۱۶۰).

چنان که اشاره شد، ملاصدرا مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌داند، اما معتقد است که حقیقت وجود امری مشکک و ذومراتب است و در میان موجودات، اختلاف در عین اشتراک و اشتراک در عین اختلاف، وجود دارد، به طوری که در اصل وجود داشتن مشترک‌اند، اما نحوه‌ی وجود آن‌ها متفاوت است و کمالات وجودی هر موجودی نیز متناسب با وجود خودش است و به تبع وجود، اوصاف کمالی نیز مشکک‌اند. برای مثال، علم

حقیقتی مشکک است که در مخلوقات، متناسب با وجود آن‌هاست و در خالق نیز نامتناهی و متناسب با وجود نامتناهی خداوند است. همان گونه که اشاره شد، توماس نیز به سلسله‌مراتب 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 هرچند از نام اشتراک معنوی فرار می‌کند (چون آن را مستلزم تشبیه و انسان‌وارنگاری می‌داند)، چنان که بیان شد، اشتراک معنوی متواپی را نفی می‌کند، اما اشتراک معنوی مشکک را قبول دارد، هرچند نامی از آن نمی‌برد، زیرا او هم معتقد است تمام موجودات در داشتن فعلیت وجودی مشترک‌اند 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. سلسله‌مراتب وجودی را جز از طریق تشکیک در وجود نمی‌توان تبیین کرد. در نظریه‌ی 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 سلسله‌مراتب‌اند و هر مرتبه‌ای از آن‌ها متناسب با مرتبه‌ای از وجود است.

یادداشت‌ها

۱. ر. ک: تعلیقات ابن سینا، ص: ۴۷ و مجموعه مصنفات میرداماد، ج: ۱، ص: ۱۳۶ - ۷.

2. analogy

منابع

* کتاب مقدس.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *اسما و صفات حق*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب.

۳. بریه، امیل، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه‌ی قرون وسطی و دوره‌ی تجدد*، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

بررسی تطبیقی نظریه‌ی تشکیک ملاصدرا و نظریه‌ی تمثیل آکویناس ۱۵۵

۴. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۹)، *روح فلسفه‌ی قرون وسطی*، ترجمه‌ی علی‌مراد داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. _____ (۱۴۰۲)، *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران: انتشارات حکمت.
۶. سپهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۵۵)، *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*، جلد اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۷. علی‌زمانی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، *سخن‌گفتن از خدا*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۸. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۷)، *نظام حکمت صدرایی تشکیک در وجود*، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. _____، (۱۳۸۶)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
۱۰. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.
۱۱. گیسلر، نرمن، (۱۳۸۴)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۱)، «نگاهی به زبان»، *فصلنامه‌ی قبسات*، شماره‌ی ۲۵، صص: ۳-۱۵.
۱۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. _____، (۱۳۸۶)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأریعه العقلیه*، جلد اول، قم: المکتبه المصطفویه.
۱۵. _____، (۱۳۹۱)، *شرح اصول کافی*، تهران: المکتبه المحمودی.
۱۶. _____، (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایه الاثیریّه*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، جلد دوم، قم: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه.
۱۸. هیک، جان، (۱۳۷۶)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، قم: انتشارات بین‌المللی الهدی.
19. Aquinas, Thomas. (1977). *The Summa Theologiae*, Translated by Father of the English Dominican Province, Chicago: The University of Chicago.

20. Aquinas, Thomas, (1955), *Contra Gentiles*, Translated by Anton Pegis, New York: Hanover House.
21. Brummer, Vincent, (1992), *Speaking of Personal God*, Cambridge: Cambridge University Press.
22. Davies, Brian, (2006), *Question on God*, Cambridge: Cambridge University Press.
23. Free, Friedrich, (1967), "Analogy in Theology", In Paul Edwards ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 1, New York: 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 York: Continuum.

