

نظریه تشابه سوارز و قرابت آن با اشتراک معنایی

بهنام اکبری^۱، احمد علی اکبر مسگری^۲

چکیده: در این مقاله برآنیم تا به بررسی نظریه تشابه نزد سوارز بپردازیم. سوارز، از یک سو، به وحدت مفهوم «موجود» باور دارد و آن را حافظ وحدت موضوع دانش مابعدالطبیعه می‌داند، چون که بر اساس اصلی ارسطویی هر دانشی باید درباره موضوعی واحد باشد و بدان سبب که سوارز خداوند، عقول و مخلوقات را ذیل مفهوم «موجود به ماهو موجود واقعی» از موضوعات مابعدالطبیعه برمی‌شمرد، به وحدت مفهوم «موجود» نیاز دارد. از سوی دیگر، نظریه تشابه در فلسفه مدرسی و به‌ویژه توماسی موجب آن می‌شود که فاصله وجودشناختی میان خدای خیر محض و جهانی که ثمره گناه نخستین و ذاتاً شرّ است، حفظ شود، زیرا مفهوم موجود را در باب خداوند و مخلوقات نه مفهومی یکسان، بلکه صرفاً متشابه می‌داند. از این رو سوارز قرائت سنتی کاترانی را کنار می‌نهد تا بتواند هم وحدت مفهوم موجود را حفظ کند و هم تشابه را رد نکند. او تشابه حمل ذاتی را برمی‌گزیند که در آن نخست، تشابه یک مفهوم با مفهومی دیگر و نه تشابه دو مفهوم با مفهومی سوم مطرح است و دوم این که مفهوم موجود به طور ذاتی در هر دو سوی تشابه وجود دارد. در این مقاله خواهان آنیم تا اثبات کنیم که این رویکرد موجب آن می‌شود که تشابه حمل ذاتی سوارز همان اشتراک تشکیکی ابن‌سینا و اشتراک معنوی اسکوتوسی شود و سوارز ضمن استفاده از خصایص اشتراک معنوی، مانند وحدت مفهوم «موجود» در مابعدالطبیعه خود، صرفاً به طور صوری و در عنوان قائل به تشابه است و کاملاً از آن دور می‌شود.

کلمات کلیدی: تشابه، اشتراک معنوی، موجود، تشابه تناسب، تشابه حمل

Suárez's Theory of Analogy and Its Proximity to Univocity

Behnam Akbari, Ahmad Ali Akbar Mesgari

Abstract: This article examines Suárez's theory of analogy. Suárez, on the one hand, believes in the unity of the concept of "being" (ens) and considers it to preserve the unity of the subject of metaphysics, because, according to an Aristotelian principle, every science must be about one subject, and because Suárez considers God, intellects, and creatures under the concept of "being qua real being" as subjects of metaphysics, there should be a unity of the concept of being. On the other hand, the analogy in scholastic and especially Thomistic philosophy maintains that the ontological distance between the God of all good and the world, which is the fruit of original sin and inherently evil, because it holds the concept of being about God and creatures, is not the same concept, but merely analogical. Suárez, therefore, abandons Cajetan's traditional reading in order to maintain both such unity and not to reject the analogy. He chooses the analogy of intrinsic attribution, according to which, first, one concept is analogous to another concept and not two concepts to the third concept, and second, the concept of ens is intrinsically present on both sides of the analogy. In this article, we prove that this causes Suárez's analogy of intrinsic attribution to be the same as Ibn Sina's graded unity and Scotus's univocity and that Suárez, while using the characteristics of univocity in his metaphysics, such as the unity of the concept of being, considers analogy only formally and in the title, and completely avoids it.

Keywords: analogia, univocitas, ens, analogia proportionalitatis, analogia attributionis

مقدمه

سوارز (Suarez) از سویی در سنت اندیشه ادیان ابراهیمی قرار دارد که در آن‌ها مسئله چگونگی امکان سخن گفتن از الوهیت بسیار مهم است و پیوند تنگاتنگی با مسئله شناخت خداوند دارد. فیلسوفان خداور در فلسفه‌های حوزه ادیان ابراهیمی با مسئله فاصله وجودی خالق و مخلوق مواجه‌اند و این فاصله وجودی مباحث معرفت‌شناختی را نیز در پی دارد. اگر فاصله آن‌چنان باشد که آن را پرناشدنی تلقی کنند، چگونه مخلوق می‌تواند درباره چیزی سخن بگوید و معرفتی داشته باشد که از او بی‌نیاهت فاصله وجودی دارد و اگر شکافی وجودی وجود ندارد، پس وجه تمایز خداوند معطی وجود به موجود پذیرای وجود چیست؟ فاصله وجودی مخلوقات با خدای ادیان ابراهیمی، در غالب فلسفه‌های برآمده از آن، چنان پرناشدنی است که گویی این دو در دو سوی رشته‌ای قرار دارند و هیچ‌گاه به هم نمی‌رسند. اگر خدایی بی‌حد وجود داشته باشد، چگونه می‌توانیم او را موصوف به وصف موجود کنیم؟ خدایی را که در چنین بُعد وجودی‌ای از مخلوقات است چگونه می‌توان شناخت و از او سخن گفت، چنان‌که گویی از موجودی همانند موجودات دیگر سخن می‌گوییم؟ البته این مسائل از وجهی در سنت یونانی و به‌ویژه افلاطون مطرح بوده، اما همانند آنچه در فلسفه‌های حوزه ادیان ابراهیمی رخ می‌دهد، پرسشی بنیادین و دارای اهمیت بسیار نبوده است.

از سوی دیگر، همچنین، سوارز در سنت ارسطویی گام برمی‌داشت که در آن، براساس اصلی ارسطویی، وحدت موضوع هر دانشی ضروری است^۱ و چون او در تبیین موضوع مابعدالطبیعه خداوند را نیز، در کنار موجودات، ذیل مفهوم موجود بماهو موجود واقعی (ens in quantum ens reale) یکی از موضوعات مابعدالطبیعه برشمرده بود،^۲ حال در دوراهی‌ای قرار داشت: حفظ وحدت مفهوم موجود، که به اشتراک معنوی این مفهوم می‌انجامید، و حفظ فاصله وجودی خداوند از مخلوقات، که سنت مدرسی مسیحی توماسی، ذیل نظریه تشابه، بر آن تأکید می‌ورزید. همه کوشش سوارز، در نظریه تشابهش، رفع این دوگانگی است و خواهان آن است که هر دو اصل را در نظریه تشابه خود جمع و حفظ کند.

در کلام مسیحی چهار طریق درباب سخن گفتن از الوهیت می‌توان دید: «طریق سلبی (via nega-tiva)، اشتراک لفظی (aequivocitas)، اشتراک معنوی (univocitas) و تشابه (analogia)».^۳ در طریق سلبی یا تنزیهی، با نفی سخن گفتن ایجابی درباب خداوند و در نگاه رازورزانه با سکوت به معرفت او

۱. ارسطو، 1390: 28، الف 87، 1

2. Suarez, 1856: d.1, s.1, n.26

3. ایلخانی، 1382: 415

اکبری، علی اکبر مسگری

دست می‌یابیم، زیرا خداوند آن چیزی نیست که ما می‌توانیم گفت.¹ طریق اشتراک لفظی نیز به تعطیل می‌انجامد، چون اشتراک لفظ بدین معناست که واژه‌ای همسان را به معانی مختلف بر مصادیقش اطلاق کنند² و اگر چنین باشد، برای نمونه، واژه حکیم درباره انسان معنایی کاملاً متفاوت از حکیم در باب خداوند دارد و این به تعطیل و عدم امکان سخن گفتن از خداوند و شناخت او منجر خواهد شد. لذا، گروهی از فیلسوفان و به‌ویژه مشائیان، که به امکان سخن گفتن از خداوند و شناخت او در حد عقل بشری قائل بودند، دو طریق پیش روی خود می‌دیدند: اشتراک معنوی و تشابه. تنها این دو طریق به امکان اقامه برهان در باب وجود او منجر می‌شود و خود سوآرز نیز بر اثبات‌پذیری وجود خداوند از طریق برهان، در پرتو این نکته، تأکید می‌ورزد.³ طریقی که برخی از آنان، مانند ابن سینا و اسکوتوس، برمی‌گزینند اشتراک معنوی است و طریق اغلب متکلمان ارسطویی مسیحی طریق تشابه است و این بیش از همه دلایلی کلامی دارد. چه آنکه، اشتراک معنوی وجود می‌تواند به وحدت وجود بینجامد و این با سرشت آموزه اصلی مسیحیت، یعنی گناه نخستین و اینکه این جهان مولود گناه نخستین است مغایرت دارد. در مسیحیت چگونه وجود جهانی که ثمره گناه نخستین و انسانی که مرتکب آن است با وجود خداوند خیر محض یکی تواند بود؟

نظریه تشابه آن‌چنان برای کلام مسیحی حائز اهمیت بود که کاژتان آن را کلید درک و فهم مابعدالطبیعه بدانند و معتقد باشد که هیچ‌کس نمی‌تواند مابعدالطبیعه را بدون شناخت تشابه بیاموزد و غفلت از آن سبب‌ساز خطاهای بسیاری در دانش‌های دیگر می‌گردد.⁴ سوآرز نیز از ابتدا به دوراهی پیش روی خود در باب گزینش میان اینکه مفهوم ذهنی موجود مشترک معنوی است یا تشابه آگاه است. او در آغاز مبحث دوم کتاب مباحث مابعدالطبیعی بدین نکته اشاره می‌کند:

اگر مفهوم ذهنی موجود واحد است یا به اشتراک معنا واحد (unitate univocationis)

است، و بدین ترتیب تشابه از میان می‌رود، یا تنها به تشابه واحد (unitate analoga) است،

و در این صورت یا در واقعیت واحد نیست یا در اصطلاحات تناقضی وجود دارد.⁵

به‌واقع هیچ متکلم مسیحی بی‌پاسخ به این پرسش به کاوش در مفهوم موجود در مابعدالطبیعه دست نتواند یافت.

1. درباره نگاه رازورزانه نک: Eckhart, 2009: 223 & 463.

2. درباره اطلاق صفات به‌طور مشترک لفظی نک. رساله ابن میمون: Maimonides, 1937-38: 59-61.

3. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.1

4. Caietani, ? : cap.I, num.1

5. Suarez, 1856: d.2, s.2, n.1

سابقه بحث

نظریه تشابه در کلام مسیحی با آلبرتوس آغاز می‌گردد، در اندیشه توماس قوام و ابضاح می‌یابد و در پایان، کاژتان آن را صورت‌بندی می‌کند. توماس تشابه را به مثابه راه میانه بین اشتراک معنوی و اشتراک لفظی برمی‌گزیند، چون بر اساس آن، کاربرد واژه در خصوص خداوند و غیر او نه معنایی کاملاً مغایر و نه یکسان دارد، بلکه نسبت و تشابهی میان آن‌ها وجود دارد یا، به قول ابن‌سینا، واژگانی متفق‌اند^۱ و از جنبه یا جنبه‌هایی اتفاق دارند. بعدها کاژتان نیز، به تأسی از توماس، تشابه را راه میانه بین اشتراک لفظی و معنوی می‌نامد و البته آن را منسوب به ارسطو می‌داند.^۲ اما بوئتیوس، که نخستین مفسر لاتینی ارسطو و معرفی‌کننده منطق ارسطویی به سده‌های میانه است، «نسبت به امری واحد» (proshen) ارسطو^۳ و نیز «نسبت» (proportio) را (که آن را در ترجمه واژه تشابه (analogia) یونانی می‌آورد)^۴ زیرمجموعه اشتراک لفظ و نه راه میانه بین اشتراک لفظ و معنا برمی‌شمرد.^۵ ورود سنت فلسفه اسلامی در باب اتفاق زمینه‌ساز نظریه تشابه در اندیشه توماس می‌گردد و او آن را با کلام مسیحی منطبق می‌سازد تا مشکل وحدت وجود، گناه نخستین، یکسان‌انگاری خداوند و انسان و بحث از چگونگی سخن گفتن در باب خداوند را به گونه‌ای حل و فصل کند.

بوئتیوس در رساله در تفسیر مقولات ارسطو اشتراک لفظ را به چهار قسم بخش می‌کند: نخست همانندی (similitudo) است، مانند حیوان واقعی و تصویر حیوان؛ دوم نسبت (proportio)، که مثال او برای آن واژه اصل (principium) است که در عدد واحد اصل است و در خطوط نقطه (در اینجا «اصل» مشترک لفظی از نوع نسبت است، زیرا دو گونه اصل در این دو داریم که یکی کمّ منفصل و دیگری کمّ متصل است). قسم سوم و چهارم همان (proshen) (نسبت به امری واحد) ارسطو هستند. بوئتیوس قسم سوم را «از امری واحد» (ab uno) می‌نامد، مانند هنگامی که واژه طبی را درباره دارو و ابزار طبی به کار می‌گیریم، و قسم چهارم را «نسبت به امری واحد» (ad unum) می‌خواند، مانند هنگامی که واژه سالم را درباره علت یا چیزی که نشانه سلامت است به کار می‌بریم. تفاوت این دو قسم آخر تنها در این است که در اشتراک لفظی گونه «از امری واحد» متشابه فاعلیت دارد و در گونه «نسبت به امری واحد» متشابه چونان غایت عمل می‌کند. قسم دوم همان است که بعدها در سده‌های میانه متأخر

۱. اینکه اتفاق راه میانه بین اشتراک لفظی و معنوی است مورد نظر فیلسوفان مسلمان پیش از توماس بوده است و آثار آنان نیز به لاتینی در دسترس بود. برای نمونه، نک: غزالی، ۱۴۲۰: ۱۷ و نیز Averroës, 1938: 302-303

۲. ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۹ به بعد. برای ریشه‌یابی واژه تشابه (analogia) در سنت مدرسی نک: ایلخانی، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۷.

3. Caietani, *De Nominum Analogia*: cap.II, num.20

۴. ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۳ الف ۱۰۰۳

۵. برای ترجمه واژه «proportio» از واژه تشابه یونانی، نک: Ashworth, 1995: 53

6. Boethius, *In Categoria Aristotelis Commentaria*, Liber Primus, col.166.

7. ibid

اکبری، علی اکبر مسگری

تشابه تناسب (analogia proportionalitatis) نام می‌گیرد و قسم سوم و چهارم را تشابه حمل (analogia attributionis) یا نسبت (analogia proportionis) می‌نامند.

تا پیش از ورود تقسیمات فیلسوفان مسلمان (یعنی اشتراک لفظ، اشتراک معنا و اتفاق و تناسب یا همان تشابه) «نسبت به امری واحد» ارسطو را تحت لوای تفسیر بوئتیوس زیرمجموعه اشتراک لفظ می‌پنداشتند (گرچه خود ارسطو چنین تعبیری از آن نداشت و آن را نه اشتراک معنا می‌دانست و نه اشتراک لفظ)، اما با ورود این اندیشه آلبرتوس آن را به تشابه تعبیر می‌کند و از آن پس، همانند فیلسوفان مسلمان آن را راه میانه بین اشتراک لفظ و معنا برمی‌شمرند. پس ما شاهد آنیم که به دست فیلسوفان مسلمان تشابه و تناسب به‌آهستگی از تفسیر ارسطویی رایج دور می‌شود و از زیرمجموعه اشتراک لفظ به‌جانب طریقی بین اشتراک لفظ و معنا سیر می‌کند و آلبرتوس و توماس متأثر از تثلیث‌باوری مسیحی طریقی دوگانه اشتراک لفظی و معنوی را، با افزودن تشابه، به طریقی سه‌گانه بدل می‌کنند. سوارز نیز، که در بستری مدرسی به مسئله تشابه می‌پردازد، آن را راه میانه بین دو حد افراط و تفریط برمی‌شمرد.^۱ به دید او اشتراک معنوی و اشتراک لفظی دو حدی هستند که از مسیر اعتدال خارج‌اند و یکی لفظ موجود را در خداوند و مخلوقات کاملاً یکسان و دیگری آن را کاملاً مفهومی مغایر می‌داند، اما تشابه راه معتدل و میانه‌ای است که نه آن را کاملاً یکی می‌پندارد و نه کاملاً مغایر. براین اساس، سنت راه میانه برشمردن تشابه تداوم می‌یابد و خلاف سنت بوئتیوس زیرمجموعه اشتراک لفظ تلقی نمی‌گردد.

کاژتان در رساله درباب تشابه نام‌ها (De Nominum Analogia) در همان ابتدا می‌گوید که همه اصطلاحات متشابه را می‌توان به سه قسم تشابه فروکاست: تشابه عدم تساوی، تشابه حمل و تشابه تناسب. اما.. تنها قسم آخر تشابه است و قسم نخست کاملاً بیرون از تشابه است.^۲

نخست تشابه عدم تساوی (analogia inaequalitatis) است. چنین اسم‌هایی در لفظ و معنا مشترک و دارای دلالت یکسان هستند و تنها برحسب درجه کمال و میزان بهره‌مندی چیزهای مختلف از آن‌ها تفاوت می‌یابند. مثال خود او واژه جسم (corpus) است که هم به اجسام عالی اطلاق می‌گردد و هم به اجسام سافل. اما جسمانیت در این دو دارای مرتبه کمال یکسانی نیست. او خود می‌داند که این‌گونه مفاهیم مشترک معنوی هستند و اذعان می‌کند که اهل منطق آن را مشترک معنوی می‌نامند.^۴ این همان

1. Alberti Magni, 1890: 11

2. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.1

3. Caietani, ? : cap.I, num.3

4. Caietani, ? : cap.I, num.5

مفهوم مشککی است که ابن سینا ذیل «الفاظ غیر متواطئة» از آن یاد کرده و، در اصل، نمی توان آن را تشابه برشمرد. مثال ابن سینا سفیدی است که بسیار روشنتر از مثال کارتان است.

پس دو قسم بیش باقی نمی ماند: تشابه حمل و تشابه تناسب. نخستین گونه از انواع باقی مانده تشابه حمل است که آن را تشابه نسبت نیز می نامند. در این تشابه نامی یکسان بر چیزهای مختلف حمل می شود، اما مفهومی که این نام بر آن دلالت می کند بر حسب اصطلاح یکسان ولی بر حسب نسبت چیزهای مختلف با آن متفاوت است. برای نمونه، واژه سالم می تواند به اشتراک بر فن طبابت، ادرار و حیوان حمل شود، اما هر یک از این ها نسبت متفاوتی با واژه سالم دارند: حیوان موضوع سلامت است اما ادرار نشانه آن و فن طبابت علت آن.^۲ کاژتان برای این گونه از تشابه ویژگی ای برمی شمرد که بعدها سوارز بدان توجه بسیار و آن را نقد می کند. آن ویژگی این است که در تشابه حمل موردنظر کاژتان تسمیه چیزهایی که نام متشابه بر آن ها حمل می شود به طور عارضی و بیرونی (extrinseca) است و تنها طرف نخست معروض حمل تشابهی به طور خاص (و به زبان سوارز به طور ذاتی و درونی (in-trinseca)) مسما به مفهوم متشابه و صفت موردنظر است و باقی دیگر طرف ها به طور عارضی چنین نام می گیرند. برای نمونه، حیوان به طور ذاتی سالم نام می گیرد، اما ادرار یا طب به طور عارضی چنین نامیده می شوند.^۳ کاژتان نیز متأثر از نگرش بوئتیوسی معتقد است که این گونه از تشابه را اهل منطق مشترک لفظی می نامند.^۴

گونه باقی مانده دوم و اصلی تشابه تناسب (analogia proportionalitatis) است که کاژتان تنها آن را، به مفهوم دقیق، تشابه می داند. چیزهایی را متشابه بر حسب تناسب می نامند که نامی یکسان دارند و مفهومی که این نام بر آن دلالت دارد بر حسب تناسب متشابه است. برای نمونه، در رؤیت مادی و رؤیت عقلی چنین است که نام مشترک رؤیت یا دیدن را بر هر دو اطلاق می کنیم. در تشابه تناسب چهار واقعیت در دو گروه داریم، درحالی که تشابه حمل نسبت یک یا چند چیز با یک نام متشابه است. 8 با 4 و 6 با 3 تشابه در تناسب دارند، زیرا در دو برابر بودن مشابه اند. تشابه تناسب دو گونه است: استعاری و حقیقی (metaphorice et proprie). برای نمونه، خندیدن معنایی واحد دارد اما بر حسب «خنده حقیقی» و «چمنزار سرسبز» در نسبت دادن «خندان» به چمنزار سرسبز خندیدن استعاری است. اما اگر تشابه در هر دو نسبت غیر استعاری باشد تشابه تناسب حقیقی است. برای نمونه، واژه اصل (prin-cipium) برای قلب حیوان و پی خانه متشابه بر حسب تناسب است، زیرا قلب اصل حیوان و پی اصل

۱. ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۱.

2. Caietani, ?; cap.II, num.8

3. ibid: cap.II, num.10

4. ibid: cap.II, num.19

اکبری، علی اکبر مسگری

خانه است.^۱ در تشابه تناسب حقیقی، متشابه در هر دو نسبت به طور حقیقی و ذاتی بر چیزی حمل می‌شود، حال آنکه در تشابه حمل، برای یک چیز ذاتی و برای چیزهای دیگر عارضی و بیرونی است.^۲ تشابه حقیقی نزد کاژتان تشابه تناسب است و او معتقد است که تشابهی نیز که مدنظر توماس بود تشابه تناسب است و نه تشابه حمل. نزد او تشابه حمل دارای دو خصیصه مهم است که آن را از دایره تشابه حقیقی و مطلق بیرون نگاه می‌دارد: نخست آنکه، در تشابه حمل نامی واحد بر چند چیز حمل می‌شود و آن چند چیز هریک نسبتی با آن نام متشابه دارند، حال آنکه در تشابه تناسب نسبت چند چیز با نامی واحد وجود ندارد بلکه میان دو نسبت که هر کدام شامل دو واقعیت مجزا هستند تشابه در تناسب هست. خصیصه مهم دیگر نیز این است که در تشابه حمل تسمیه چیزهایی که نام متشابه را بر آن‌ها حمل می‌کنند عارضی است و تنها در یکی از آن‌ها ذاتی و در بقیه عارضی است، حال آنکه در تشابه تناسب در هر نسبت حمل نام متشابه ذاتی است. برای نمونه، موجود نامیدن انسان و موجود نامیدن خداوند. در این مثال، موجود بودن انسان متفاوت از موجود بودن خداوند است و تنها میان نسبت انسان با موجود بودنش و نسبت خداوند با موجود بودنش تشابه تناسب وجود دارد و نیز اینکه موجود بودن از سنخ انسانی در انسان ذاتی و موجود بودن از سنخ الهی هم در خداوند ذاتی است. چنین تشابهی تشابه در تناسب است.

بنابراین، رسیدن بدین نتیجه برای کاژتان دشوار نمی‌نمود که تشابه تناسب در باب اطلاق لفظ موجود بر خداوند و مخلوقات مناسب‌تر می‌نماید. زیرا در تشابه تناسب مورد نظر او، لفظی به نام موجود هست که در خداوند و مخلوقات از لحاظ مفهومی واحد نیست و تسمیه موجود بودن در هر دو نسبت، یعنی موجود بودن خداوند و موجود بودن مخلوقات، به طور ذاتی است و نه عارضی. بدین سبب است که کاژتان به جانب تشابه تناسب حرکت می‌کند و آن را تشابه حقیقی در باب لفظ موجود می‌پندارد.

تشابه سوآرز

وحدت مفهوم موجود نزد سوآرز اهمیت بسیار دارد، زیرا بنیادگذاری مابعدالطبیعه طبق اصل کهن ارسطویی بدون وحدت موضوع آن امکان‌پذیر نیست و او دغدغه وحدت این دانش را دارد. ارسطو در تحلیل‌های پسین وحدت علم را به وحدت جنسی یا وحدت موضوع آن منوط می‌داند^۳، بنابراین، اگر موضوعی واحد برای دانشی وجود نداشته باشد، با دانشی واحد روبه‌رو نخواهیم بود. حال، به

1. ibid: cap.III, num.23-26

2. ibid: cap.III, num.27

.....
 Akbari, AliAkbar Mesgari

دید سوارز، اگر خواهان آنیم که دانشی واحد، یعنی مابعدالطبیعه، داشته باشیم که به موجود بماهو موجود واقعی می‌پردازد، باید موضوع آن واحد و دارای مفهوم صوری و ذهنی (conceptus formalis et obiectivi) واحدی باشد. بدین لحاظ، اگر وجودی که به خداوند نسبت می‌دهیم با وجود مخلوقات ذاتاً و به‌طور کامل مغایر باشد، چنین وحدتی در مفهوم صوری و ذهنی این موضوع از دست خواهد رفت.^۱ شاید به همین سبب باشد که سوارز در بندی که مناقشات بسیاری میان مفسرانیش برانگیخته است تمایل خود را به اشتراک معنوی وجود بیش از تشابه ابراز می‌کند:

تصریح می‌کنم که هرآنچه دربارهٔ وحدت مفهوم موجود گفتیم به نظر بسیار روشن‌تر و قطعی‌تر از این است که [مفهوم] موجود متشابه است و، لذا، به‌منظور دفاع از تشابه، که غیرقطعی است، انکار وحدت این مفهوم صحیح نیست، بلکه اگر یکی از این دو را باید انکار کرد، تشابه را، که غیرقطعی است، باید انکار کرد تا وحدت این مفهوم را که به نظر می‌رسد با استدلال‌های قطعی اثبات شده است.^۲

هنگامی که پای وحدت موضوع مابعدالطبیعه به میان می‌آید، وی خواهان انکار تشابه برای حفظ این وحدت است، اما آنجا که از منظری متأثر از کلام مسیحی توماسی بدین مسئله، به‌طور مستقل، می‌نگرد، ناگزیر باید راهی برگزیند تا این وحدت را در تشابه حل کند و آن را ذیل تشابه قرار دهد. آنجا که در اثبات موضوع مابعدالطبیعه می‌کوشد وحدت آن برایش والاترین اهمیت را دارد و هیچ چیز در موجود برای آنکه مشترک معنوی کامل باشد غایب نیست.^۳ اگر موجود مشترک معنوی نباشد، وحدت نخواهد داشت و این امر آن را از موضوع مابعدالطبیعه بیرون خواهد راند، زیرا وحدت اصلی ضروری است برای موضوع مابعدالطبیعه که ادعا می‌کند دانشی واحد با موضوعی واحد است. سوارز در بحث وحدت مفهوم ذهنی و صوری موجود به‌جد از وحدت موضوع این دانش دفاع می‌کند و دفاعیهٔ او نیز با همان بندی که آمد پایان می‌یابد که در آن اشتراک معنوی را ارجح بر تشابه می‌انگارد.

پس سوارز باید راهی را برگزیند که، در آن، هم وحدت مفهوم موجود را حفظ کند و هم آن را متشابه نشان دهد تا هم تکفل کندوکاو آن را به دوش مابعدالطبیعه نهد و هم آن را منطبق با کلام مسیحی امری متشابه بنگرد و این دغدغه‌ای است که توماس آکوئینی نداشت، زیرا بررسی موجود عام را بر عهدهٔ دانش مابعدالطبیعه نهاده بود و کندوکاو در موضوعات الهی و خداوند را به دانش کلام (Theologia) و اسپرده بود. در نگرش توماسی، به‌سهولت، میان وجود خداوند و مخلوقات فاصلهٔ کامل وجود دارد و دانش موجود عام و دانش خداوند نیز دو دانش جداگانه هستند: مابعدالطبیعه و کلام.

1. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.9

2. *ibid*: d.2, s.2, n.36

3. *ibid*, 1856: d.2, s.2, n.1

اکبری، علی اکبر مسگری

کندوکاو درباره خداوند در چنین مابعدالطبیعه‌ای جایی ندارد. پس می‌توان، بدون دغدغه‌ای که سوارز داشت، لفظ وجود را متشابه و، دراصل، دارای دو مفهوم جداگانه در خداوند و مخلوقات دانست. اما سوارز خواهان آن است که وحدت مفهوم موجود را که سنتی سینوی در سده‌های میانه است و با اسکوتوس ادامه یافته حفظ کند و درعین حال تشابه توماسی را تأیید کند. تمام تلاش سوارز در تحلیل نظریه تشابه را می‌توان کوشش برای آشتی این دو سنت دانست و از منظر چنین کاری به حتم تقسیم‌بندی‌های کلاسیک و رایج نظریه تشابه را که کاژتان صورت‌بندی کرده بود می‌توانست در آغاز به کار برد اما راهگشا نبودند و باید صورت‌بندی جدیدی از آن‌ها عرضه می‌کرد.

او از زمینه تاریخی مبحث تشابه و دیدگاه سنتی در این باره نیز کاملاً آگاه است. دیدگاه رایج و سنتی چنین است که در آن برخی تشابه را به تشابه تناسب (proportionalitatis) و تشابه نسبت (proportionis) تقسیم کرده‌اند و برخی (براساس سنت بوئتیوس) تشابه تناسب را تشابه نسبت و تشابه نسبت را تشابه حمل (attributionis) نامیده‌اند. اما از نظر او این نام‌گذاری در اصل واقعیت خللی ایجاد نمی‌کند. هر نامی که بخواهیم بر آن‌ها بگذاریم دو گونه تشابه داریم که به دید او ریشه آن‌ها به ارسطو بازمی‌گردد. خود او قائل به نام‌گذاری این دو گونه براساس تشابه تناسب و تشابه حمل است. تشابه نخست یا تشابه تناسب برآمده از تشابه میان دو نسبت است. در چنین تشابهی در نسبت، نخست طرف اصلی که نامی بر آن حمل می‌شود به‌طور خاص می‌تواند مسمأ بدان نام باشد ولی در نسبت دیگر موضوع حمل به‌طور خاص مسمأ بدان نام نیست و این دو نسبت تنها در تناسب با هم تشابه دارند. در اینجا به‌واقع سوارز صرفاً تشابه تناسب استعاری را بیان می‌کند و همان مثال خندان برای دو نسبت انسان خندان و چمنزار سرسبز را ذکر می‌کند که خندیدن برای انسان حقیقی و برای چمنزار سرسبز استعاری است. اما در تشابه حمل نسبت با یک نام مدنظر است. نامی متشابه داریم و همه چیزهایی که این نام بر آن‌ها حمل می‌شود در نسبت با آن هستند، اما نام متشابه در طرف نخست ذاتی و درونی است و در باقی طرف‌ها عارضی. مثال سوارز نیز واژه سالم است.^۱ به دید او، ریشه تمایز تشابه تناسب و حمل به اخلاق نیکو ماخوس ارسطو بازمی‌گردد^۲ که او در آن می‌گوید یا مفهوم خیر را می‌توان واحد دانست و چیزهای مختلف را در نسبت با آن، که همان تشابه حمل است یا خیر، دارای تشابه تناسب است، همانند آنکه حس بینایی در بدن مشابه عقل در نفس است و هر دو نسبت، براساس دیدن، با یکدیگر تناسب دارند.

سوارز هم در محتوا و هم در استدلال‌ها مخالف نظریه تشابه سنتی است که کاژتان آن را صورت‌بندی کرده است. آنچه موجب نقد دیدگاه تشابه در سخن قائلان به اشتراک معنوی است

1. ibid: d.28, s.3, n.4

همین صورت‌بندی سنتی و خصیصه‌هایی است که برای تشابه در نظر گرفته‌اند. وجه انتقاد سوارز از این دو گونه تشابه سنتی آشکار است، زیرا اگر تشابه تناسب، یعنی تشابه در تناسب دو نسبت، را در نظر بگیریم، حمل نام در یکی از دو نسبت به‌طور استعاری و نه حقیقی صورت می‌گیرد، حال آنکه حمل موجود بر خداوند و مخلوقات به‌هیچ‌وجه در هیچ‌یک از این دو استعاری نیست (البته باید اذعان کرد که گویی سوارز، به‌عمد، التفاتی به تشابه تناسب حقیقی کاژتان ندارد و می‌گوید که «هر تشابه تناسب اصیلی دربردارنده چیزی استعاری و غیر حقیقی است»^۱) و اگر تشابه حمل سنتی را در نظر بگیریم که در آن چند چیز با یک چیز نسبت دارند، باید قائل بدان گردیم که امری مقدم بر خداوند، یعنی وجود، هست که مخلوقات و خداوند با آن نسبت دارند و نیز اینکه موجود بودن را صرفاً در خداوند ذاتی و در مخلوقات عارضی بدانیم، حال آنکه موجود هیچ‌گاه با تسمیه عارضی از روی موجود بودن خداوند موجود نام نمی‌گیرد. مخلوق به واسطه خداوند معرف به خصیصه موجود نیست و هر مخلوقی به‌طور مطلق، ذاتی و خاص موجود است.^۲ پس تشابه حمل یا نسبت سنتی نیز که موجود بودن را در خداوند ذاتی و در مخلوقات عارضی برمی‌شمرد تکافوی تشابه مورد نظر سوارز را نمی‌کند.

اما چرا دراصل باید قائل به تشابه بود و چرا سوارز، با همه جانب‌داری‌اش از وحدت مفهوم موجود و حرکت به‌جانب اشتراک معنوی، باز به تشابه بازمی‌گردد؟ بنیان تشابه نسبت میان خداوند و مخلوقات است.^۳ شباهتی میان خداوند و مخلوقات هست، زیرا آن‌ها به‌مثابه علت و معلول با یکدیگر شباهت، نسبت و مطابقت (similitudinem, proportionem, aut convenientiam) دارند. اگر چنین نسبتی نبود، هرگونه شناختی نیز از خداوند ممکن نبود. ما به ذات خداوند دسترسی و شناخت نداریم و چنانچه نسبتی نیز میان خالق و مخلوق وجود نداشته باشد، شناخت غیرمستقیم از ذات خداوند و، ناگزیر، هرگونه شناختی از او ناممکن می‌گردد. دغدغه سوارز و غالب متکلمان مدرسی، به‌ویژه قائلان به سنت ارسطویی، دست‌یافتن به شناخت‌پذیری خداوند ولو به‌صورت محدود و رد شناخت‌ناپذیری اوست. در نظر برخی از فیلسوفان متقدم مسیحی و نیز مدرسی، خداوند موجودی است شناخت‌ناپذیر و از این‌روست که کسانی همانند دیونسیوس مجعول و اکهارتوس از او با نام

1. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.11

2. ...creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei... creatura autem in ratione entis non definitur per Deum. ..ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura; (ibid: d.28, s.3, n.4)

3. ibid: d.28, s.3, n.1

اکبری، علی اکبر مسگری

ظلمت (σκότους) یا عدم (nitheit) یاد می‌کنند. تاریکی شناخت‌ناپذیری خداوند است. به تعبیری که سوآرز از افلاطونیان دارد، خداوند نزد آنان فراموجود (supra ens) است و انسان تنها شناسای موجودات است نه فراموجود. اما در سنت ارسطویی مدرسی امکان شناخت -ولو ناقص- خداوند هم با عقل طبیعی بشر و هم از طریق عقل الهی، یعنی وحی، وجود دارد. اگرچه ایمان در کلام مسیحی معرفت نیست و، آن‌گونه که در سنت ترتولیانوسی می‌بینیم، ایمان با جنون قرین است^۴ اما، به دید فیلسوفان مدرسی مسائی، عقل طبیعی، به‌مثابه خادمه کلام، یاری‌رسان کلام و حیانی است و، پس از ایمان، در شناخت ناقصی از خداوند به انسان مدد می‌رساند. پس این معرفت پیش از ایمان و سبب آن نیست، چون که ایمان مسیحی سر است، بلکه عقل، پس از جنون ایمان، در کار شناخت آنچه بدان تصدیق قلبی دارند پیش می‌رود.

در سنت تشابه مدرسی، دو اصل در استدلال درباب تشابه بسیار دخیل‌اند: اصل علیت و اصل قدرت الهی. معلول با علت خود نمی‌تواند برابری کند و، بنابراین، نامی که در هر دو مشترک است نه به اشتراک معنا بلکه به تشابه بر آن‌ها اطلاق می‌گردد. همه کوشش کلام مسیحی حفظ فاصله موجود نامتناهی با متناهی است و در تشابه این فاصله حفظ می‌گردد اما اشتراک معنوی بعد میان خالق و مخلوق را از میان می‌برد. همچنین قدرت مخلوق در هیچ ویژگی‌ای، حتی جوهر و وجود، با قدرت خداوند برابری نمی‌کند. خصیصه موجود بودن در خداوند شامل همه کمالات موجود است، حال آنکه در مخلوقات محدود به انواع خاصی از کمالات است. خداوند وجود محض (ipsum esse)، مستقل مطلق (omnino independens) و بالذات (ase) است، حال آنکه مخلوقات بالغیر (ab alio) و محدود به نوع خاصی از کمال‌اند. خداوند خصیصه موجود بودن را بالذات داراست، درحالی که مخلوقات بالمشارکه (per participationem) یا با بهره‌مندی از خداوند دارای چنین خصیصه‌ای هستند.^۵ نکته حائز اهمیت این است که در کلام مسیحی قدرت الهی مرکز ثقل بسیاری از اصول قرار می‌گیرد و مهم‌ترین صفت خداوند، در آن، قادر مطلق (omnipotens) است. توماس آکوئینی نیز از فاصله علت و معلول و صفت قدرت خداوند برای استدلال درباب تشابه استفاده می‌کند.^۶

1. Pseudo-Dionysius, 1991: 142.

2. Eckhart, 2000: 442 and Eckhart, 2009: 463 در آلمانی کهن که اکهارتوس بدان زبان می‌نوشت است. «nothingness» به معنای عدم یا «nitheit»

3. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.13

۴. سخن ترتولیانوس چنین است: «credibile est, quia ineptum est» (ایمان آوردنی است، چون بی‌معناست). این عبارت را بعدها یکی از اصول اعتقادی مسیحیت و نشان‌دهنده فراعقلی و سر بودن آن بر می‌شمرند. نک: Tertullian, 1956: 18

5. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.5&7

6. ibid: d.28, s.3, n.8

۷. نک: Aquino, 1888: I^o, q.13, a.5, co

Akbari, AliAkbar Mesgari

سوآرز در بحث وحدت مفهوم موجود به وحدت مفهوم صوری و ذهنی موجود معتقد است و در این نکته کاملاً از سنت تشابه توماس، که کاژتان آن را پرورده و بسط داده است، فاصله می‌گیرد و بیشتر در سایه تفاسیر اشتراک معنوی مفهوم موجود نزد اسکوتوس و اوکام گام برمی‌دارد که متأثر از ابن سینا هستند. اسکوتوس واژه موجود را مفهومی واحد و مشترک معنوی می‌داند. به استدلال او، خداوند به ذات خود شناختنی نیست، مگر آنکه موجود در مخلوق و نامخلوق مشترک معنوی باشد

و اینکه

موجود در همه چیز مشترک معنوی است.^۱

مفهومی دارای وحدت است که اطلاق آن به اشتراک معنا باشد و مفهوم موجود واجد چنین وحدتی است، زیرا می‌تواند حد وسط قیاس قرار گیرد.^۲ ویلیام اوکام نیز در باب اسم‌های کلی، مانند موجود و انسان، در کتاب جامع منطوق، معتقد است که آن‌ها مشترک معنوی هستند.

این اسم انسان، با تقدم برابر، بر همه انسان‌های جزئی دلالت دارد. اما این بدان منجر نمی‌شود که این اسم انسان مشترک لفظی باشد، زیرا به جزئیات بسیاری با تقدم برابر دلالت دارد و، باین همه، با وضع یا اطلاق واحد بر آن‌ها دلالت می‌کند، زیرا حمل این مفهوم بر آن‌ها به اشتراک معناست.^۳

پس به دید او، اگر این گونه مفاهیم را می‌توان با دلالت برابر بر جزئیات بسیاری اطلاق کرد، نشان‌دهنده آن است که چنین مفاهیمی مشترک معنوی هستند. البته اشتراک معنوی مفهوم موجود نزد اسکوتوس اشتراکی مابعدالطبیعی است، حال آنکه نزد اوکام اشتراک مفهومی منطقی است. با همه این‌ها، خاستگاه اصلی سنت اشتراک معنا و نگریستن بدین مسئله آثار ابن سیناست و اسکوتوس مستقیماً و اوکام - با واسطه اسکوتوس - متأثر از او هستند.^۴

سوآرز دو نوع تشابه سنتی تناسب و حمل عارضی را کنار می‌نهد و به تشابه حمل ذاتی روی می‌آورد. چند مشکل می‌تواند درباره تشابه تناسب وجود داشته باشد: نخست آنکه، در تشابه تناسب در یک نسبت طرفی که نامی بر آن حمل می‌شود، به‌طور خاص، به واسطه صورت خود دارای چنان خصیصه‌ای است، اما در نسبت دیگر حمل صرفاً به سبب شباهتی است که میان موضوع حمل نسبت

1. "Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato..."

و:

"ens est univocum in omnibus..." (Scotus, 1954: 86-87 & 92)

2. *ibid*: 18

3. Ockham, 1974: 60

برای یافتن این ارجاع و ام‌دار این کتاب هستیم: Pereira, 2006: 152

4. Gilson, 1977: 98.

اکبری، علی اکبر مسگری

دوم با موضوع حمل نسبت نخست وجود دارد. همانند انسان خندان و چمنزار خندان که وصف خندیدن به طور خاص برای انسان و به تشابه برای چمنزار است. اما مفهوم موجود در مخلوقات به طریق خاص بر آن‌ها اطلاق می‌گردد و به تشابه تناسب نیست. مخلوق موجود است زیرا خود آن، به طور خاص، طارد عدم است. موجود بودن موجود بدان معناست که خارج از عدم قرار دارد و دارای فعلیت است. اطلاق نام موجود به مخلوق نیز وابسته به نسبت یا تناسب او با خداوند نیست، بلکه مخلوق فی نفسه موجود است و معدوم نیست.^۱ مخلوقات را در نسبت با خداوند و به سبب بهره‌مندی از او نمی‌توان موجود نامید، بلکه این نسبت و بهره‌مندی صرفاً سبب آن می‌گردد که نوع خاصی از موجود، یعنی موجود مخلوق، باشند. سوارز صفت موجود بودن را فی نفسه از آن مخلوقات می‌داند و وصف مخلوق بودن را عارضی آن‌ها. پرسش‌های بسیاری در اینجا برمی‌خیزند که شاید نتوان از منظری سوارزی پاسخ‌هایی درخور برای آن‌ها یافت، از جمله اینکه آیا معطی الوجود بودن خداوند در چنین نگرشی حذف نمی‌شود؟

دوم آنکه، از سویی، بر اساس قرائت خاص سوارز، تشابه تناسب استعاری و غیر حقیقی است، همان‌گونه که چمنزار به طور استعاری می‌خندد و نه واقعی. حال آنکه انسان یا هر مخلوق دیگری به طور استعاری موجود نیست، بلکه واقعاً موجود است. ما هیچ مخلوقی را به استعاره موجود نمی‌نامیم و، بنابراین، برای دور شدن از استعاره باید تشابه تناسب را یک سو نهاد.^۲ سوم آنکه، چنین تناسبی را می‌توان در نام‌های مشترک معنوی نیز یافت. نام مشترک حیوان نامی است که انسان و اسب در آن دارای چنین تناسبی هستند و، به واقع، لفظ حیوان برای این دو مشترک معنوی است.^۳ پس به نوعی تشابه تناسب به اشتراک معنوی همانند است و لذا سوارز می‌کوشد تا از آن احتراز کند.

تشابه حمل سنتی نیز از دید سوارز دارای ایراداتی است و نمی‌توان بدان قائل بود، مگر این ایرادات را رفع کرد. صورت‌بندی نخستین نقد چنین است که تشابه حمل دو گونه است: تشابه حمل یک‌به‌یک و تشابه حمل چیزهای مختلف با چیز سومی که او آن را تشابه حمل «واسطه‌ای» (mediata) می‌نامد. تشابه حمل واسطه‌ای مردود است چون لازمه آن تصور چیزی است که مقدم بر خداوند و مخلوقات باشد و اینکه ما خالق و مخلوقات را موجودی می‌نامیم به سبب و به واسطه آن چیز سوم باشد. بی‌شک، چنین تقدیمی در مابعدالطبیعه سوارز جایی ندارد، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند مقدم بر خداوند واقع شود.^۴ دومین انتقاد سوارز نیز این است که تشابه حمل، میان دو چیز، به دو صورت است: گاه

1. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.11

2. ibid: d.28, s.3, n.11

3. ibid: d.28, s.3, n.10

4. ibid: d.28, s.3, n.12

Akbari, AliAkbar Mesgari

یکی از دو طرف لفظ متشابه را به‌طور ذاتی دارد و طرف دیگر به‌طور عارضی و گاه نیز هر دو طرف به‌طور ذاتی دارای لفظ متشابه‌اند. به دید سوارز، نباید تشابه لفظ موجود را چنین نگریم که در خالق ذاتی و در مخلوق عارضی است، بلکه او آن را در هر دو ذاتی می‌داند. برای نمونه، واژه سلامت از گونه نخست است که در حیوان به‌طور ذاتی وجود دارد و در فن طبابت به‌طور عارضی و در ارجاع به حیوان. اما از هر سو که بنگریم، چه در خالق و مخلوقات و چه در جوهر و عرض، موجود بودن در هر دو جانب ذاتی و درونی است، زیرا مخلوق به استعاره موجود نام نمی‌گیرد، بلکه به‌طور حقیقی و مطلق موجود است و آن را به‌واسطه خداوند یا وجود خداوند (peresse Dei) موجود تعریف نمی‌کنند، بلکه چون طارد عدم است چنین نام می‌گیرد.^۱ استعاره کاملاً از خود شیء بر نمی‌خیزد: خندیدن در خود چمنزار بنیانی ندارد. اما در تشابه مورد نظر سوارز، بنیان تشابه در خود اشیا قرار دارد. مخلوق اگر موجود نام می‌گیرد این اسناد بنیانی در واقعیت خود شیء دارد و استعاری نیست.^۲ استعاره تنها محصول بیان و زبان انسان است، اما بنیان تشابه در واقعیت و خود اشیاست و صرفاً زبانی نیست.

سیمای مشترک معنوی تشابه سوارزی

اما آنچه سوارز آن را، به گمان خود، تشابه حمل یک به یک می‌داند واجد همان ویژگی‌های اشتراک معنوی است. چنین تشابهی از اشتراک معنوی می‌گریزد، حال آنکه پیش فرض‌های مفهومی آن را می‌پذیرد و آن‌ها را درون تشابه خود حفظ می‌کند.^۳ در چنین تشابهی می‌توان از وجود مخلوق به وجود خالق رسید، بدان سبب که خصیصه موجود بودن که در مخلوقات می‌توان یافت آغازگاه یافتن آن به طریقی والاتر در خالق است. پس بیش از آنکه این رابطه تشابه حمل یا هر گونه تشابه دیگری باشد، به‌واقع اشتراک معنا به تشکیک است، زیرا موجود در مخلوقات و خداوند امری واحد اما دارای مراتب تصور می‌گردد. در فلسفه‌هایی که قائل به تشابه‌اند اگر بنا باشد که به شناخت خداوند نائل آییم، تشابه شناختی کاملاً ناقص پیش رو می‌نهد. این بدان معنا نیست که اشتراک معنوی شناختی کامل از خداوند عرضه می‌کند، بلکه چون در خداوند و مخلوقات با مفهومی واحد سروکار داریم شناخت ما می‌تواند کامل‌تر باشد. خود سوارز نیز در جایی دیگر اذعان کرده بود که شناخت تشابهی در برخی امور الهی شناختی ناقص است.^۴ اما تشابهی که او مطرح می‌کند و رنگ و بوی اشتراک معنوی دارد با مفهومی واحد سروکار دارد که چیزهایی با آن نسبت دارند و این مفهوم واحد مشترک موجب

1. *ibid*: d.28, s.3, n.14-15

2. *ibid*: d.28, s.3, n.22

3. Marion, 1981: 82

4. *ibid*: d.1, s.5, n.5

اکبری، علی اکبر مسگری

امکان استدلال‌هایی در باب اثبات خداوند می‌گردد. چون مابعدالطبیعه را متکفل استدلال در باب اثبات خداوند می‌داند، به چنین مفهوم واحد مشترکی نیازمند است که استدلال را ممکن می‌سازد.

از سوی دیگر، خود او یکی از بنیان‌های گونه تشابه حمل خویش، یعنی ذاتی بودن موجود در مخلوقات را سست می‌کند، زیرا خداوند را منشأ و خاستگاه هر موجودی می‌نامد که همه موجودات به واسطه آن موجودند و موجود نام می‌گیرند.^۱ اگر چنین است، چگونه می‌توان مخلوقات را به‌طور درونی و ذاتی موجود نامید و صرفاً وصف مخلوق بودن را به نسبت آن‌ها با خداوند مرتبط دانست؟ حال آنکه، به‌واقع، موجود بودن آن‌ها نیز در سایه نسبت با خالق است و اگر خداوند منشأ موجود بودن مخلوق است، مخلوقات را بدون او نه می‌توان مخلوق تلقی کرد و نه موجود. سوارز در اینجا به‌جای رابطه علت و معلول به رابطه بهره‌مندی نزد نوافلاطونیان روی می‌آورد و می‌کوشد تا تشابه خود را با آن موجه کند. موجود با بهره‌مندی از وجود خداوند که در خدا بالذات است موجود است و موجود است چون رابطه‌ای با خداوند (per aliquam habitudinem ad Deum) دارد. این ارتباط بدین معناست که یا از وجود خداوند بهره‌مندند (participare) یا آن را تقلید می‌کنند (imitare). پس حتی مخلوق در موجود بودنش بیش از وابستگی عرض به جوهر به خداوند وابسته است. بنابراین، رواست که موجود در اسناد، حمل یا نسبت با خداوند موجود نام گیرد.^۲

از لابه‌لای سخنان سوارز می‌توان این ادعا را یافت که مفهوم واحد مورد نظرش در تشابه حمل مشترک معنوی نیست. نخست اینکه، در اشتراک معنا مفهوم مشترک آن چنان دارای عدم تمایز است که به یکسان بر همه مصادیق بی‌هیچ رتبه‌بندی (ordine) و نسبتی میان چیزها حمل می‌شود.^۳ حال آنکه، در تشابه حمل او، اگرچه مفهوم موجود واحد است اما دارای مراتب و نسبتی است که آن را در خداوند و مخلوقات متفاوت می‌کند. به دعوی او، این مفهوم مشترک معنوی نیست چون در موجود نامتناهی بنفسه و در موجود متناهی بالغیر است و اگرچه مفهوم مشترک موجود که انتزاع می‌شود واحد است اما خصایصی که موجودات منفرد را می‌سازند متکثر هستند. پس خصایصی که این مفهوم متعالی، یعنی موجود، در خداوند و مخلوقات دارد یکی نیست، هر چند خود این مفهوم یکسان است.^۴ اما با این سخنان نمی‌توان لفظ موجود را مشابه دانست، چون آنان نیز که به وحدت مفهوم موجود قائل اند چه بسا آن را لفظی مشکک بدانند. حال آنکه، ویژگی تشابه آن است که ما به‌واقع با لفظی تماماً واحد روبه‌رو نیستیم، در حالی که سوارز آن را واحد اما دارای مراتب و تشکیکی می‌پندارد. در اینجا نیز

1. "...Deus singulari et exceilenti quodam modo sit id quod est, et fons totius esse, a quo babent caetera ut entia sint, et nominentur..." (ibid: d.28, s.3, n.15)

2. ibid: d.28, s.3, n.16

3. ibid: d.28, s.3, n.17

4. ibid: d.28, s.3, n.21

Akbari, AliAkbar Mesgari

وام‌داریِ سوآرز به ابن‌سینا آشکار است، بی‌آنکه نامی از او ببرد. نوع تشابهی که سوآرز مطرح می‌کند همهٔ خصایص اشتراک تشکیکی ابن‌سینا را داراست و صرفاً سوآرز می‌کوشد تا نام تشابه بر آن نهد. یکی از انواع اشتراکی که ابن‌سینا به صراحت مطرح می‌کند اشتراک غیر متواطیِ مشکک است. ابن‌سینا اسماء مشترک را دو قسم می‌داند: نخستین قسم الفاظ مشترکِ متواطی است و دیگری الفاظ مشترکِ غیر متواطی. اسماء مشترکِ متواطی اسمائی از هر جهت واحدند که هیچ اختلافی از نظر تقدم و تأخر یا شدت و ضعف در حمل آن‌ها نیست، مانند واژهٔ حیوان که بر انسان و اسب و شیر به‌طور کاملاً یکسان قابل اطلاق است. اما اسماء مشترکِ غیر متواطی، که آن‌ها را اسماء متفق می‌نامد، سه گونه‌اند: نخست اسماء متفقی که معنا در آن‌ها فی‌نفسه واحد است اما از جنبه‌های دیگری اختلاف وجود دارد، که آن‌ها را مشکک می‌نامد. دوم اسماء متفقی که معنا در آن‌ها واحد نیست اما میان آن معانی مشابهت هست، مانند حیوانِ اسب و اسبی که تصویر آن را کشیده‌اند، که آن را تشابه می‌نامد چون جوهر آن‌ها دو چیز متفاوت است و صرفاً از لحاظی شباهت دارند. و سوم اسماء متفقی که نه معنا در آن‌ها واحد است و متفاوت است و صرفاً از لحاظی شباهت دارند. شیخ وجود را از گونهٔ نخست اسماء مشترک متفق، یعنی مشکک، برمی‌شمرد که در اشیای گوناگون واحد است اما از جنبه‌هایی دیگر مانند تقدم و تأخر و بالذات و بالغیر بودن مختلف است، زیرا در جوهر مقدم و در عرض متأخر یا در برخی اشیای بالذات و در برخی دیگر بالغیر است یا از نظر شدت و ضعف اختلاف دارد، چنان‌که سفیدی در چیزهای مختلف شدت و ضعف دارد. سوآرز نیز لفظ موجود را واحد و دارای مراتب می‌داند اما تفاوت در این نکته است که آن را، همانند ابن‌سینا، اسم متفق تشکیکی نمی‌نامد بلکه، طبق سنت فلسفهٔ مدرسی، راه میانه بین اشتراک معنا و اشتراک لفظ، یعنی تشابه، برمی‌شمرد تا هم لفظاً به سنت توماسی وفادار بماند و چنین بنماید و از این لحاظ به مفهوم نسبت به امری واحد (pros hen) ارسطو که راه میانه بین اشتراک معنا و لفظ بود نزدیک شود و هم وحدت مفهوم موجود سینیوی را حفظ کند. اما می‌توان از سوآرز پرسید چرا اسمی را که واحد است و معنایی واحد دارد و صرفاً از لحاظ بالذات و بالغیر بودن، تقدم و تأخر یا شدت و ضعف اختلاف دارد متشابه می‌نامد و آن را همانند ابن‌سینا تشکیکی محسوب نمی‌کند؟ زیرا در تشابه چنین وحدتی متصور نیست و سوآرز آن را در نوع تشابه مورد نظرش می‌گنجاند. چنین است که تشابه سوآرزی دارای خصایص تشکیکی سینیوی و اشتراک معنوی اسکوتوسی است و تنها در نام تشابه باقی می‌ماند.

در متون اسکوتوس هم حتی آشکار است که مفهوم مشترک معنوی مدنظر او نیز مفهومی دارای مراتب است. برای نمونه، اراده مفهومی مشترک میان انسان و خداوند است، اما واضح است که ارادهٔ

اکبری، علی اکبر مسگری

خداوند در بالاترین درجه کمال و بدون نقص و نامحدود است، حال آنکه اراده بشری محدود و ناقص است^۱ و نیز از مثال سفیدی که در چیزهای گوناگون دارای شدت و ضعف است و واژه شدت (intensio) استفاده می‌کند.^۲ پس چنین نیز نیست که اشتراک معنوی اسکوتوس عاری از مراتب و تشکیک و تواطؤ محض بوده باشد، بلکه همانند آنچه سوآرز درباره لفظ موجود می‌گوید، درجاتی بر اساس تقدم و تأخر، شدت و ضعف یا بالذات و بالغیر بودن در آن هست.

خود سوآرز نیز تا حدی آگاه است که تا چه میزان تشابه حمل او با اشتراک معنوی قرابت دارد و به رغم تأکید بر تشابه حمل ذاتی خود معترف است که لفظ موجود بیشترین شباهت را با نام‌های مشترک معنوی دارد، زیرا مفهوم واحدی است که به‌طور مطلق بر خداوند و مخلوق حمل می‌کنند.^۳ دلیل قانع‌کننده‌ای نیز برای آنکه چنین مفهومی مشترک معنوی یا، به سخن ارسطو، یک نام (συνώνυμο) نیست نمی‌آورد، مگر همان سخن بالا که مفهوم مشترک معنوی به‌طور نامتمایز و به‌طور کاملاً یکسان بر مصادیق خود حمل می‌شود و صرفاً به ذکر این نکته بسنده می‌کند که واژه موجود از اشتراک معنوی دور است و نحوه اطلاق آن نوع تشابه حمل یک‌به‌یک و ذاتی را می‌سازد. همچنین ادعان می‌کند که موجود، از لحاظ منطقی، مشترک معنوی است، چون این مفهوم حد وسط برهان قرار می‌گیرد و به‌طور مطلق و بدون افزودن چیزی قابل اطلاق بر خداوند و مخلوقات است و بر حسب نام و مفهوم مشترک است. اما از سوی دیگر آن را از لحاظ مابعدالطبیعی متشابه می‌داند، زیرا در مصادیقش بر حسب نسبت و مراتبی نابرابر قرار دارد.^۴

نتیجه

کار سوآرز در مسئله تشابه نیز همانند بسیاری از دیدگاه‌های دیگرش نشان از آمدوشد میان ارسطو و ابن‌رشد و کلام مسیحی و ابن‌سیناست. او وحدت ذهنی و صوری موجود را با همه خصایص مورد نیازش می‌پذیرد و از چنین وحدتی در وحدت موضوع مابعدالطبیعه خویش که موجود بماهو موجود واقعی است بهره می‌برد و آن را در سیمایی سینوی-اسکوتوسی ترسیم می‌کند تا از شکاف توماسی میان کلام عقلی و مابعدالطبیعه بگریزد و به مابعدالطبیعه اش رنگ و بویی کلامی ببخشد. نه آنکه آن را همانند توماس دو دانش معجزاً محسوب کند و موضوع کلام را صرف خداوند و موضوع مابعدالطبیعه را موجود بداند بلکه، با طرح وحدت مفهوم موجود و اینکه موضوع این دانش موجود

1. Scotus, 1954: 26-27

2. ibid: 222

3. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.17

۴. ارسطو، ۱۳۹۰: ۱، الف، ۱، ۶

5. ibid: d.28, s.3, n.20

Akbari, AliAkbar Mesgari

بماهو موجود واقعی است، خداوند را نیز، ذیل این مفهوم، از موضوعات مابعدالطبیعه برمی شمرد. اما سلاخی مسیحی سوارز به او این مجال را نمی‌بخشد که همچون ابن سینا چنین مفهومی را مشترک و تشکیکی بنامد، بلکه آن را زیرمجموعه تشابه برمی شمرد و با ترفندی می‌کوشد تا ضمن فاصله گرفتن از تشابه سنتی توماسی-کاژتانی تناسب به تشابه حمل یک‌به‌یک و ذاتی روی آورد تا از مشترک معنوی دانستن آن رهایی یابد، مبدا که از کلام مسیحی و اصل گناه نخستین دور شود و مخلوقات محصول گناه نخستین را در چیزی با خداوند خالق سراسر خیر کاملاً در اشتراک بیند. سوارز در معنا سینوی می‌ماند اما، به سبب جهش در باب ابن سینا دایی از فلسفه مدرسی، می‌کوشد که، حتی به‌طور ظاهری، دیدگاهش را تشابه بنامد و خود را در برابر سنت سینوی-اسکو توسی نشان دهد. این رویکرد ضدابن سینایی، که برآمده از شرایط و مستلزمات کلام مسیحی است، حتی امروزه نیز دامن بسیاری از پژوهشگران فلسفه سوارز را گرفته است و، با همه قرائن و شواهدی که در نظریه تشابه حمل او و ذات مشترک معنوی و تشکیکی آن وجود دارد، لجاجتی^۱ پژوهشی در این باره دارند که آن را دور از اشتراک معنا و به تشابه و گاه حتی تشابه توماسی نزدیک‌تر بدانند.^۲

نظریه تشابه سوارز دچار تناقض‌های بسیاری درون خود است. وی با اذعان به وجود مرتبه در دو سوی تشابه، یعنی خالق و مخلوق، همان چیزی را بیان می‌کند که ابن سینا می‌گوید، یعنی تشکیک و این بیشتر به تشکیک سینوی و اشتراک معنوی اسکو توسی نزدیک است تا تشابه توماسی. از سوی دیگر، سوارز خداوند را عالی‌ترین موجودات می‌داند که بیشترین بُعد از مخلوقات و کمترین مطابقت با آن‌ها را دارد و این دو، بیش از همه، از یکدیگر فاصله دارند.^۳ او موجودات را به دو گروه تقسیم می‌کند: خداوند در یک سو و مخلوقات در سویی دیگر و این بسیار با ساختار کلام مسیحی و به‌ویژه شکاف توماسی میان خداوند و مخلوقات سازوار است. اما وحدتی که برای مفهوم ذهنی و صوری موجود در نظر می‌گیرد دامن او را وانمی‌نهد، زیرا اگر مفهوم موجود میان این دو وحدت دارد و

۱. این لجاجت پژوهشی از دیرباز دامن‌گیر بسیاری از پژوهشگران فلسفه مدرسی بوده است که همانند اتین ژیلسون سوگبری مسیحی داشته‌اند. گاه دامنه این تحریف‌ها به‌ویژه درباره فلسفه ابن سینا آن‌چنان وسیع است که با نادیده گرفتن تأثیر او به تفسیر فلسفه مدرسی برمی‌خیزند. برای نمونه، استفن دومون نه تنها تأثیر ابن سینا در نظریه اشتراک معنوی وجود نزد اسکو توس را نادیده می‌گیرد، بلکه حتی می‌گوید «آموزه اشتراک معنا به‌مثابه یکی از نتایج اصالتاً بدیع فلسفه لاتینی سده‌های میانه به‌شمار می‌آید». نک: مارتن، 1395: 429.

۲. گروهی از پژوهشگران فلسفه سوارز اذعان کرده‌اند که تشابه حمل سوارزی، به ذات خود، به اشتراک معنوی شباهت دارد، از جمله اندرسون (Anderson, 1949: 114-115)، لیتکنس (Lyttkens, 1953: 238)، گریگو-لگرانژ (Garrigou-Lagrange, 1955: 264-265)، والتر هورس (Hoers in: Ryan and Bonansea, 1965: 263)، جان دوئل (Doyle, 2010: 87-88)، ژان لوک ماریون (Marion. Jean-Luc, 1981: 82)، کورتین (Courtine, 1990: 528-529) و آگوستین تامپسون (Thompson, 1995: 362).

از سوی دیگر، پژوهشگرانی نیز بوده‌اند که تشابه حمل سوارز را مستدل و موجه دانسته و آن را خلاف اشتراک معنا و در سنت توماسی برشمرده‌اند. برای نمونه، اشورث (Ashworth, 1995: 75)، ژوزه پریرا (Pereira, 2006: 134-135)، دانیل هیدر (Heider, 2007: 41)، ویکتور سالاس (Salas, 2019) و سالاس (Salas in: Novák, 2014: 87; Salas, 2014: 362).

3. Suarez, 1856: d.28, s.1, n.3&4

اکبری، علی اکبر مسگری

خواهان آن است که به هر بهایی آن را حفظ کند، ناگزیر تشابه حمل او به اشتراک تشکیکی کشیده خواهد شد و مستلزمات چنین وحدتی آن را به تشکیک سوق خواهد داد. به یاد سخن اسکوتوس

می‌افزیم که، چند سده پیش از سوارز، گویی موضع او را پیش‌بینی کرده و گفته بود:

به نظر می‌رسد همه استادان و متکلمان مفهومی مشترک را درباره خداوند و مخلوق به کار می‌برند، هرچند هنگامی که چنین اطلاقی دارند لفظاً آن را انکار می‌کنند، زیرا جملگی در این توافق دارند که با مفاهیم مابعدالطبیعی سروکار دارند و با حذف آنچه در مخلوق نقصان است چیزی را که کمال است به خداوند نسبت می‌دهند، همانند خیر، حقیقت و حکمت^۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. "Praeterea, omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuant Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam." (Scotus, 1960: I, d.3. p.1, q.2, n.29)

منابع

ابن سینا (۱۴۰۵ق.)، الشفاء (المنطق، ج ۱)، المقولات، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيرى، أحمد فؤاد الإهوانى و سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى

ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو

_____ (۱۳۹۰)، آرگانون، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه

_____ (۱۳۷۹)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت

ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت

ایلخانی، محمد (۱۳۸۶)، "نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی"، فلسفه، سال ۳۵ شماره ۱، صص. ۳۷-۵، شماره بهار.

غزالی، ابی حامد (۱۴۲۰ق.)، مقاصد الفلاسفة، حققه و قدّم له محمود بیجو، دمشق، مطبعة الصباح فارابی (۱۴۱۳ق.)، الأعمال الفلسفية تحقيق و تقديم و تعليق الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل

مارتین، جان (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه غرب ۳: فلسفه قرون وسطی، ترجمه بهنام اکبری، تهران، حکمت و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Alberti Magni (1890), *Opera Omnia*, Volumen Primum, *De Prædicabilibus*, ed. Borgnet, Parisiis

Anderson., James Francis. (1949), *The bond of being: an essay on analogy and existence*, St. Louis, Mo. and London, Herder Book Co.

Aquino. Sancti Thomae de., *Summa Theologiae*, in *Corpus Thomisticum*, Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, in <http://www.corpusthomicum.org>.

Ashworth. E.J. (1995), "Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background", *Vivarium*, Vol. 33, No. 1, pp. 50-75

Averroès (1938), *Tafsir Ma ba'd at-tabi'at: Texte arabe inédit*, établi par Maurice Bouyges, vol. 1, Beyrouth, Imprimerie Catholique

اکبری، علی اکبر مسگری

Boethius, *In Categorias Aristotelis Commentaria*, In:

https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_04800524__Boethius__In_Categorias_Aristotelis_Commentaria_LT.pdf.html.

Caietani. Thomae De Vio., *De Nominum Analogia*, in:

[https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_14691534__Cajetanus_\(De_Vio_Thomas\)_Card_De_Nominum_Analogia_LT.pdf.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_14691534__Cajetanus_(De_Vio_Thomas)_Card_De_Nominum_Analogia_LT.pdf.html).

Courtine. Jean-François. (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Doyle. John P. (2010), *Collected Studies on Francisco Suárez S.J. (1548-1617)*, ed. Victor M. Salas, Leuven, Leuven University Press

Eckhart. Meister. (2000), *Deutsche Werke, Band 3: Predigten: Herausgegeben Und Ubersetzt Von Josef Quint*, Kohlhammer

_____ (2009), *The complete mystical works of Meister Eckhart*, tr. and ed. M.O'C. Walshe, New York, The Crossroad Publishing Company, 2009.

Garrigou-Lagrange. Réginald. (1995), *God, His existence and His nature; a thomistic solution of certain agnostic antinomies*, vol. 2, St. Louis, Mo. and London, B. Herder Book Co.

Gilson. Étienne. (1977), "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Vol. 2, pp. 89-149

Heider. Daniel. (2007), "Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81, pp. 21-41

Lohr, Charles H. (ed.) (1965), "Logica Algazelis: Introduction and Critical Text", *Traditio*, Vol. 21, pp. 223-290

Lyttkens. Hampus. (1953), *The analogy between God and the world: an investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist & Wiksells

Maimonides (1937-38), "Maimonides' Treatise on Logic (Maqālāh fi-Şinā'at Al-Mantīk): The

.....
Akbari, AliAkbar Mesgari

Original Arabic and Three Hebrew Translations”, ed. Israel Efros, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 8, pp. 1-65

Marion. Jean-Luc. (1981), *Sur la théologie blanche de Descartes: Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses universitaires de France

Novák. Lukáš (ed.) (2014), *Suárez's metaphysics in its historical and systematic context*, Berlin; Boston, De Gruyter

Ockham, Guillelmi de. (1974), *Opera Philosophica*, vol. 1, *Summa logicae*, ed. by Philotheus Boehner, Gedeon Gál, Stephanus Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1974.

Pereira. José (2006), *suárez: between scholasticism and modernity*, Milwaukee, Marquette university press

Pseudo-Dionysius Areopagita (1991), *Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, eds. Günter Hell and Adolf Martin Ritter, De Gruyter

Ryan. John K. and Bonansea. Bernardine M. (eds.) (1965), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington DC, The Catholic University of America Press

Salas, Victor (2019), “Francisco Suárez, Analogy of Being”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), latest revision: February, 14th

Salas. Victor M. and Fastiggi. Robert L. (eds.) (2014), *A companion to Francisco Suárez*, Leiden; Boston, Brill press, 2014.

Scotus. Duns. (1954), *Opera Omnia*, Vol. 3, *Ordinatio*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis

_____ (1960), *Opera Omnia*, Vol. 16, *Lectura*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis

Suarez. R. P. Francisci. (1856), *Opera omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès

Tertullian (1956), *Tertullian's Treatise on the Incarnation: Q. Septimi Florentis Tertul-*

اکبری، علی اکبر مسگری

liani de carne Christi liber, The text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans, London, S.P.C.K

Thompson. Augustine. (1995), "Francisco Suarez's Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas", *Angelicum*, Vol. 72, No. 3, pp. 353-362

