

دیدگاه ژیلسون درباره اصالت وجودی دانستن توماس آکویناس

علی ارشد ریاحی^۱

سمیه ملکی^۲

چکیده

اتین ژیلسون فیلسوف و مورخ فلسفه فرانسوی از نظریه پردازان بنام مکتب نوتوماسی قرن بیستم است. به نظر او در تاریخ تفکر غرب تنها آکویناس به جای اصالت ماهیت به اصالت وجود تن در داده است. بی گمان او فعل وجود را بر ذات کاملاً برتر می دانست، اما آیا می توانیم او را همان گونه که ژیلسون می پنداشت، اصالت وجودی بدانیم؟ آیا زیادت وجود بر ماهیت از دیدگاه آکویناس و ابن سینا یکی است؟ یا همانگونه که ژیلسون معتقد است متفاوت است؟ نکته مهم این است که چنانچه تفسیر ژیلسون از اصالت وجودی بودن آکویناس نادرست باشد، مدعای پرداختن فیلسوفان غربی به مسأله اصالت وجود یا ماهیت نیز ناپذیرفتنی می گردد.

کلید واژه ها: وجود، ماهیت، اصالت وجود، آکویناس، ژیلسون

1. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

Arshad@litr.ui.ac.ir

2. دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

somayeh.malleki1365@yahoo.com

۱. مقدمه

توماس آکویناس بزرگترین حکیم قرون وسطای جهان غرب و مظهر کامل حکمت اسکولاستیک و یکی از قدرتمندترین متفکران در تاریخ اندیشه مسیحیت شناخته شده است. از وی با عناوینی همچون قدیس، فرشته نگهبان الهیات کلیسای کاتولیک روم نیز نام برده‌اند. هنگام بررسی وجودشناسی آکویناس می‌بینیم برخلاف آنچه مشهور است محور بحث‌های او خداشناسی است و وجود موضوعی فرعی در این بحث‌ها به شمار می‌رود. زبان فلسفه آکویناس، زبان ارسطویی است و این زبان همچون مانعی در برابر اصالت وجودی بودن او عمل می‌کند. ژیلسون که مهمترین مفسر اوست تاکید می‌کند که آکویناس اصالت وجودی است و نظریه او را پیرامون زیادت وجود بر ماهیت متغایر با نظر ابن‌سینا می‌داند و معتقد است در این زمینه ابن‌سینا تأثیری بر آکویناس نگذاشته است؛ اما به نظر می‌رسد ژیلسون به تمام آثار آکویناس توجه دقیق نداشته است. آکویناس در اثر معروف فلسفی خود که در واقع تنها اثر فلسفی اوست، یعنی درباره وجود و ماهیت بارها تاکید می‌کند این ماهیت است که وجود را دریافت می‌کند و تعیین می‌بخشد و وجود نسبت به ماهیت امری خارجی است؛ بنابراین، نمی‌توان او را اصالت وجودی دانست و در نتیجه تفسیر ژیلسون از آکویناس تفسیری نادرست به شمار می‌رود و باید برخلاف نظر ژیلسون بگوییم آکویناس به شدت تحت تأثیر ابن‌سیناست.

۲. اصطلاح شناسی آکویناس

وجود (esse): آکویناس برای وجود اصطلاح لاتینی esse را به کار می‌برد که هم به معنی وجود است و هم به معنی فعل بودن. او خدا را وجود مطلق یا وجود

بنفسه (ipsum esse) می‌نامد. در مواردی نیز از وجود به عنوان یک فعلیت سخن می‌گوید و آن را فعل وجودی (actus essendi) می‌خواند. فعلی که بر ماهیت اضافه می‌شود و موجود (ens) تحقق می‌یابد. (Aquinas, 1983, cap.4:10)

موجود (ens): آکویناس در رساله درباره وجود و ماهیت می‌گوید: «لفظ موجود فی‌نفسه دو معنا دارد. از یک جهت، موجود به ده مقوله تقسیم می‌شود؛ از جهت دیگر بر صدق قضایا دلالت دارد. فرق میان این دو آن است که، به معنای دوم، هر چیزی را، در صورتی که بتوانیم درباره آن یک قضیه موجه تشکیل دهیم، می‌توانیم موجود بنامیم حتی اگر در واقع، امر محصلی نباشد. بدین طریق اعدام و سلبیات موجود نامیده می‌شوند. اما به معنای اول چیزی را می‌توانیم موجود بنامیم که در عالم واقع، چیز محصلی باشد» (Aquinas, 1983 cap.1:2).

آکویناس لفظ موجود را به معنای دوم این‌گونه معرفی می‌کند که برخی از اشیاء موجود خوانده می‌شوند گرچه ذاتی ندارند یا در عالم واقع، هستی ندارند، بلکه فقط در ذهن هستند. موجود به این معنا یک چیز واقعی نیست، بلکه موجودی است که توسط ذهن در جریان عمل اخبار از یکی از محمولات یک موضوع ایجاد می‌شود. هستی، به این معنا، قابل اسناد به هر چیزی است که درباره آن بتوانیم قضیه‌ای موجه بسازیم یا سخن صادقی بگوییم، خواه آن چیز یک شیء دارای وجود بالفعل باشد و خواه یک فقدان یا سلب هستی باشد. به بیان دقیقتر، هستی فقط به اشیایی تعلق دارد که واقعاً موجودند، یعنی جواهر یا اشیاء قائم به ذات. می‌توانیم هستی را به امور غیرقائم به ذات، مانند اعراض، صور، و اجزاء نسبت دهیم، اما به بیان دقیقتر این امور هستی ندارند؛ هستی بدین جهت به آنها نسبت داده می‌شود که از طریق آنها یا به سبب آنهاست که جواهر

به طریق خاصی هستی دارند، چنانکه مثلاً انسان از طریق کیفیتی به نام حکمت حکیم است. (آکوئینی، ۱۳۸۱: ۲۹)

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

۳. معنای اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا

اصالت از دیدگاه هستی‌شناسی، یعنی واقعیت داشتن و منشأ اثر بودن. در مقابل آن، اعتباری یعنی به فرض، تصور و توهم بستگی داشتن و از عینیت و منشأ اثر بودن بهره نداشتن. ملاصدرا می‌گوید: وقتی "تحقق" هر شیء و هر ماهیتی به آن است که وجود را بر آن حمل کنیم، پس خود "وجود" به "تحقق" در خارج اولی‌تر و از چیزهای دیگر به حصول نزدیکتر است. (همو: ۴۰) از بررسی مواضع مختلف کلام ملاصدرا در اسفار روشن می‌شود که ایشان گاه ماهیت را با وجود متحد دانسته (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵۸) و گاه وجود را نفس ثبوت ماهیت (همو: ۴۳) و گاه عین آن و گاه ظل و شبه آن (همو: ۶۷) محسوب کرده و گاه اصولاً ماهیات را ذات‌های باطل و معدوم قلمداد کرده است. (همو: ۶۹) و اساساً واقعیت را مربوط به وجود دانسته است.

ملاصدرا بین مسأله اصالت وجود و مسئله جعل، ربطی وثیق قائل است و دقت در همین امر واضح می‌سازد که ایشان به هیچ‌وجه نمی‌تواند ماهیت را در کنار وجود، امری واقعی بداند. حال اگر چنین است و اگر واقعیت و خارج، یک امر بیش نیست، پس، حداقل یکی از دو امری که به ذهن می‌آید انتزاعی و اعتباری خواهد بود. (همو، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۷) *مطالعات فلسفی*

بنابراین، جایگاه بحث از ماهیت و وجود و ظهور این دو مفهوم، با تغایری که بین آن دو است، ذهن و تحلیل عقل است، نه حاق واقع. (همو: ۵۹-۵۸) کلام ایشان در اسفار صراحت بیشتری در تفسیر مذکور از اصالت وجود دارد؛ زیرا ماهیات را ازلاً و ابداً باطل الذات دانسته است: «أذْ قَدْ عَلِمَ أَنَّهَا [الماهيات] بِحَسَبِ ذَوَاتِهَا وَ حُدُودِ انْفِسِهَا مَعْرَاةً عَنِ الوجودِ وَ الظهورِ فالوجودُ وَ الظهورُ يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِهَا، وَ فَهِيَ فِي حُدُودِ انْفِسِهَا هَالِكَاتُ الذواتِ باطلاتُ الحقائقِ أزلًا و

أبدًا لا في وقتٍ من الاوقات و مرتبه من المراتب « (همو: ۹۶) ترجمه: «چرا که معلوم شد ماهیات به حسب ذاتشان و به خودی خود عاری از وجود و ظهور هستند. پس وجود و ظهور از غیرشان بر آنها وارد می‌شود و آنها به خودی خود، از ازل تا ابد - نه به صورت موقت و یا در مرتبه‌ای خاص، در نیستی و بطلان، ذاتی غوطه‌ورند». وی در جای دیگر اسفار می‌نویسد: پس جز وجود، هیچ چیزی به حالات کمالی و صفات وجودی متصف نمی‌شود و ماهیت در همه اینگونه صفات، تابع وجود است. هر حدی از وجود، ماهیتی خاص را به دنبال دارد که برخی از آن به تعین و بعضی به وجود خاص تعبیر می‌کنند و تبعیت ماهیت از وجود دقیقاً نظیر تبعیت تصویر منعکس شده در آینه از صاحب تصویر است؛ زیرا ماهیت خود، خیال وجود و عکس آن است که در آلات مدرکه حسی و عقلی ظاهر می‌شود. (همو: ۱۹۸) و یا از نظر او: وجود قوامی به ماهیت ندارد و برای ماهیت نیز قبل از تحققش وجودی نیست، چنانکه وجود از خود ماهیت انتزاع نمی‌شود. بنابراین، ماهیت حتی صلاحیت اتصاف به "وجود انتزاعی" را نیز ندارد، چه برسد به اتصاف به وجود حقیقی، بلکه واقع آن است که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود نه وجود از ماهیت. پس حکم کردن به اینکه این نحو وجود انسان است، اولی و احق است از اینکه حکم کنیم که انسان (یعنی ماهیت انسان) موجود است... و دانستی که موجود (یعنی متحقق)، وجود است نه ماهیت (همو، ج ۲: ۲۸۹) از متن فوق به خوبی استنتاج می‌شود که از نظر صدرا چنین نیست که ماهیت و وجود، دو انتزاع هم ردیف و در عرض هم از واقعیت خارجی باشند.

در فلسفه ملاصدرا ادعا بر این است که نه تنها وجود موجود است، بلکه موجودیت هر موجودی وابسته به وجود آن است و از آن فیض می‌گیرد و قوام می‌یابد. همین جامعیت وجود است که جهت وحدت عالم را در عین کثرت

موجودات فراهم می‌کند. شیئیت نیز به نظر ملاصدرا مساوق با وجود است؛ به این معنا که تا ماهیت موجود نشود، به آن شیء اطلاق نمی‌شود و امکان اشاره به آن نیز وجود ندارد؛ یعنی ماهیت نمی‌تواند پیش از اتصاف به وجود ثبوتی داشته باشد تا معروض وجود واقع شود، مگر در ذهن و به هنگام تحلیل و قضیه سازی و حمل مفهوم وجود بر ماهیات. بنابراین، براساس نظریه اصالت وجود در خارج و عالم عین رتبه و جایگاه وجود مقدم بر ماهیت است، به این معنا که جعل اولاً و بالذات به وجود تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض و به تبع وجود، به ماهیت. این مطلب به این واقعیت اشاره دارد که ماهیات به تبع وجودات موجودند و هیچ ماهیتی مستقل از وجود نمی‌تواند موجود باشد.

از نظر صدرا حقیقت وجود امری واقعی است و با ذهن قابل درک نیست؛ زیرا ذهن فقط استعداد شناخت مفاهیم کلی را دارد. بنابراین، ذهن مفهومی قادر به شناخت حقیقت وجود که جزئی منحصر به فرد است نیست. بنابراین نه در واقعیت خارجی، بلکه در ذهن است که ماهیات به منزله طبیعت ثانوی واقعیت نخستین که همان وجود است پدید می‌آیند. هر چه وجود کاملتر باشد، ماهیت آن کمتر است؛ بنابراین خدا اصلاً ماهیت ندارد. ماهیات تا وقتی به نور وجود روشن نشده باشند، چیزی نیستند که ذهن بتواند به آنها اشاره کند و در مورد آنها بگوید آیا وجود دارند یا نه. وقتی می‌گوییم ماهیت و وجود به یکدیگر ملحق می‌شوند یا با یکدیگر وحدت می‌یابند، همه این تعبیرات، اعتبارات ذهنی است و آنچه واقعی است و اصلاً به ذهن نمی‌آید، حقیقت وجود است.

۴. جایگاه و اهمیت مسأله وجود نزد توماس آکویناس

هر چند آکویناس سعی می‌کند مباحث وجودشناسی خود را در چارچوب مابعدالطبیعه ارسطو طرح کند، باید اذعان کنیم که آرای او بسیار تحت تأثیر ابن سیناست، البته بوئتیوس و حتی کتاب العلل نیز در شکل‌گیری وجودشناسی آکویناس اندک تأثیری داشته‌اند؛ با وجود این آکویناس یکی از پیشتازان فلسفه غرب در پرداختن به مسأله وجود شناخته می‌شود. (ر.ک : ایلخانی، ۱۳۶۸: ۴۳۸-۴۳۹). وی همچون ارسطو و ابن‌سینا موضوع فلسفه را "موجود بما هو موجود" و به تعبیر خودش *ens commune* یا *ens commune* می‌داند و هماهنگ با ابن‌سینا، برخلاف نظر ابن‌رشد خداوند را یکی از مسائل فلسفه می‌انگارد. (Wipfel, 2000: pp. 57-59) _ ابن رشد موضوع فلسفه را موجود مجرد و ذات الهی و بنابراین، آن را از مسائل فلسفه نمی‌داند.

وی همچنین تحت تأثیر ابن‌سینا خدا را معادل وجود می‌داند و بدین صورت بحث از خداوند رکن اساسی فلسفه آکویناس را تشکیل می‌دهد. اندیشه محوری و هسته مرکزی فلسفه آکویناس در تصویری است که او از وجود یا هستی به مثابه برترین واقعیت دارد. (دالکورت، ۱۳۸۳: ۲۷) وی مهمترین صفت خداوند را وجود می‌داند. به اعتقاد کرزمن، آکویناس با تفکیک وجود از موجود و اینکه تمام موجودات اعم از مادی و مجرد دارای ذات و ماهیت هستند، معتقد است حتی مجردات - چون ذات آنها از وجودشان جداست - به علت هستی‌بخش نیازمندند (Kretzman, 1998: 46).

به اعتقاد آکویناس وجود همان چیزی است که ذات را واقعی می‌سازد. ذات برای وجود فقط محدودیت‌آور است. پس وجود اساسی‌ترین و مهمترین عامل در ساختار فلسفی هر شیء است. تمام مخلوقات فقط تا زمانی موجودند که در هستی خدا مشارکت داشته باشند و سهم هر یک در این هستی متفاوت است. از

این روست که در عالم با انواع مختلف هستی مواجه‌ایم که در اصطلاح فلسفی به هیولای اولی و صورت جوهری، جوهر و اعراض، و ماهیت (ذات) و وجود معروف شده‌اند. (دالکورت، ۱۳۸۳: ۳۰). ذات و ماهیت هر مخلوقی با وجودش اینهمانی ندارد بلکه این دو، ترکیبی واقعی را در موجود مخلوق به وجود می‌آورند. خداوند، برخلاف موجودات مخلوق، ذات و وجودش یکی است (Amaurer, 1982, 175-60).

وجود نخستین کمالی است که خداوند به مخلوقات می‌بخشد. پس از آن کمالات دیگر از قبیل خیر، حیات، شرافت و غیره به آن‌ها داده می‌شود (Aquinas, 1947: q.44, a.2, 309). اصولاً هر چه وجودش از ماهیتش متمایز باشد، ممکن‌الوجود است و در بودن محتاج دریافت وجود از وجود محض است. ماهیت هر موجودی فعل وجود را دریافت می‌کند. دریافت وجود و کمالات چیزی از وجود یا کمالات مطلق الوهیت نمی‌کاهد. هر چه هست در او بی‌نهایت و مطلق است و از بی‌نهایت چیزی کاسته نمی‌شود. جهان نیز چون براساس کمال خداوند خلق شده و از آن بهره‌مند گردیده است، نظامی کامل دارد (Ibid, 1947: q.48, a.1-2: 335).

به نظر آکویناس از لحاظ مابعدالطبیعی تمایز موجودات براساس ماهیت خاصشان است. اما آنچه موجود را از لحاظ طبیعی "آن چه هست" می‌کند، ماده است؛ یعنی فردیت آن، براساس ماده است. آکویناس مدعی است این نظر را از ارسطو گرفته است (Aquinas, 1983: cap.2, n.4:4).

بنابراین از نظر آکویناس آنچه ملاً خارج را می‌سازد، موجود است؛ یعنی هر آنچه غیر از خداوند واقعاً و حقیقتاً دارای همان ترکیباتی است که عقل و تعقل

منطقی به آن نسبت می‌دهد و این از فیلسوفی که مشرب ارسطویی دارد، دور از انتظار نیست؛ زیرا از نظر ارسطو، منطق، تنها ابزار ذهنی نیست، بلکه واقعیت، خارجیت و عینیت دارد. موضع آکویناس در زمینه حمل این است که واژه ens یا موجود است که می‌تواند محمول ذوات واقع شود. به تعبیر فلسفه اسلامی، از نظر قدیس، "موجود" به حمل هوهو بر ماهیت قابل حمل است و بالطبع، "وجود" به حمل ذوهو، مثلاً می‌توانیم چنین حکم کنیم که انسان موجود است (حمل هوهو) و یا انسان وجود دارد (حمل ذوهو). و رأی مهم دیگر آکویناس این است که وی میان وجود و ماهیت یک شیء، قائل به تفکیک و تمایز عینی و مستقل از ذهن است و معتقد است در عالم خارج، وجود بر ماهیت عارض می‌شود. نسبت میان وجود و شیء موجود، "تعلق" است.

۵. نقد آکویناس بر مشترک معنوی بودن وجود و دفاع او از نظریه تشابه

آکویناس اشتراک معنوی وجود را در آثارش نقد و به جای آن از نظریه تشابه دفاع می‌کند؛ اما ژیلسون بدون در نظر گرفتن معنای حقیقی تشابه وجود، آکویناس را اصالت وجودی می‌نامد. بنابراین، در اینجا لازم است به بررسی معنای تشابه وجودی آکویناس و دلایل نقد اشتراک معنوی وجود از نظر وی پردازیم.

آکویناس با نظریه تشابه به طور مبسوط در آثار مختلفش درباره صفات خداوند سخن گفته است. او مهمترین صفت خداوند را وجود می‌داند و معتقد است خداوند وجود مطلق و بنفسه (Ipsium esse) است، و به همین سبب علت وجودی دیگر موجودات واقع شده است. او اشتراک معنوی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق را نفی می‌کند؛ به این دلیل که معتقد است حالت وجودی خداوند وجوب است و حالت وجودی مخلوقات امکان است و با در نظر گرفتن

این دو حالت وجودی، نمی‌توانیم اشتراک معنوی بین خدا و مخلوقات را بپذیریم. دلیل دیگر اینکه هر چه بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود براساس تقدم و تاخر است. پس به زعم ت آکویناس وجود نمی‌تواند مشترک معنوی باشد. (ژیلسون، ۱۳۸۲: ۴۰۸-۴۱۰)

اما وی در عین حال اشتراک لفظی وجود را نیز نفی می‌کند؛ به این دلیل که در مشترکات لفظی، اطلاق یک مفهوم به مصادیق مختلف کاملاً اتفاقی است، ولی در مفاهیمی که بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود چنین نیست، زیرا این مفاهیم آگاهانه و با در نظر گرفتن رابطه علت و معلول بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود. همچنین به این دلیل که در مشترکات لفظی، از طریق اطلاق مفهوم بر یکی از مصادیق نمی‌توانیم به مصداق دیگر شناخت بیابیم، ولی در مفاهیمی که بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود، می‌توانیم از طریق مخلوقات، به خداوند شناخت پیدا کنیم و بنابراین حمل مفهوم واحد بر خدا و مخلوقات به صورت اشتراک لفظی نیست (Aquinas, 1955:43).

در نگاه آکویناس تشابه حد وسط میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی است؛ چون از دیدگاه وی، اگر محمول یا صفت واحد به طور کاملاً مساوی و بدون هرگونه تمایزی بر مصادیق مختلف حمل شود، مشترک معنوی است و اگر کاملاً متمایز بوده و هیچ پیوند معنایی در بین نباشد و به مصادیق مختلف حمل شود، مشترک لفظی است؛ ولی تشابه نه همانند مشترک معنوی است که به زعم آکویناس در صورت تحقق آن، هیچ مابه‌الافتراقی در بین نبوده و تمایزی بین مصادیق نباشد و لفظ به طور کاملاً مساوی بر مصادیق مختلف حمل شود، و نه همانند مشترک لفظی است، که هیچ گونه پیوند معنایی در بین مصادیق لحاظ نشده و صرفاً اشتراک در لفظ و نام گذاری باشد، بلکه در تشابه ضمن وجود

شباهت، تفاوت هم هست؛ برای نمونه، در گزاره‌های «خدا وجود دارد و مخلوقات هم وجود دارند»، اگر واژه وجود صرفاً مشترک لفظی باشد، باید وقتی در مورد خداوند به کار می‌رود معنای دیگری غیر از معنایی که در مورد مخلوقات دارد داشته باشد و اگر مشترک معنوی صرف باشد، به زعم آکویناس تفاوت‌های خالق و مخلوق نادیده گرفته می‌شود. راه حل از نظر آکویناس این است که بگوییم این گونه مفاهیم به صورت تشابهی به کار می‌روند که ضمن داشتن شباهت، تفاوت هم دارند (Ibid, 1947:86-87). تفاوتشان به این است که وجود خدا نامرکب است و وجود مخلوقات مرکب؛ ماهیت و وجود، در خداوند، واحد است و در مخلوقات، متعدد؛ خداوند بالضروره موجود است و مخلوقات بالامکان. در یک کلام، خدا و مخلوقات در وجود شبیه‌اند و در درجات وجود متفاوتند (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۴۱۸).

به گمان آکویناس مبنای تشابه به مسأله علیت برمی‌گردد (Aquinas, 1947: 87)؛ چون نمی‌توانیم بگوییم اوصاف کمالی‌ای که در معلول دیده می‌شود به هیچ وجه در علت یافت نمی‌شود - تا مشترک لفظی صرف باشد، و نمی‌توانیم بگوییم که به طور کاملاً مساوی در علت یافت می‌شود - تا مشترک معنوی باشد، بلکه باید بگوییم با این که علت از اوصاف کمالی معلول برخوردار است، تفاوت‌هایی نیز در کار است. بنابراین، در نگاه آکویناس تشابه از سویی به سنخیت علت و معلول و از سویی به تمایز و تفاوت آنها بر می‌گردد و از این رو وی معتقد است اگر از تأثیر علت در ایجاد معلول شناخت بهتری به دست آوریم، به شناخت عمیقتری نسبت به خداوند متعال می‌رسیم. برای مثال، شناخت خداوند به عنوان خالق یا علت جواهر عقلانی از شناخت خداوند به عنوان محرک یا علت جواهر مادی عمیقتر است. بنابراین، آکویناس تشابه را بر مبنای رابطه علی بین خالق و

مخلوق استوار کرده و در معنای آن، به تشابه و تمایز علت و معلول توجه داشته است که مفاهیم نه به طور کاملاً یکسان و نه به طور کاملاً متفاوت بر خدا و مخلوق حمل شود.

۶. بررسی مسأله زیادت وجود بر ماهیت

مسأله مغایرت وجود با ماهیت یکی از دو مسأله‌ای است که در نهایت منجر به نظریه اصالت وجود می‌شود. این مسأله یکی از اساسی‌ترین آموزه‌ها در فلسفه اسلامی و مبنای تفکر وجودشناختی در این سنت فکری است و منظور از آن، مغایرت وجود در ذهن با ماهیت است؛ یعنی وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه خارج از ماهیت و در ذهن بر آن عارض می‌شود. در میان فیلسوفان مسلمان بحث عروض وجود بر ماهیت را نخستین بار فارابی مطرح نموده است و ابن‌سینا و دیگران آن را بسط داده‌اند درباره این مسأله سخن‌های فراوان گفته شده است. در کتب مختلف فلسفی مضمون این بحث تقریباً یکی است، اما آنچه تا به حال مستقیماً بدان پرداخته نشده این است که آیا زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه ابن‌سینا و توماس آکویناس یکی است یا متفاوت است. شاید آنچه باعث شده ، اتین ژیلسون، است. وی بشدت معتقد است که معنای زیادت وجود بر ماهیت در آکویناس با ابن‌سینا متفاوت است. شاید یکی از دلایل مهم این سوءفهم این است که کسانی چون ابن‌رشد، فخررازی، شیخ اشراق و دیگران گمان کردند مقصود ابن‌سینا از عروض وجود بر ماهیت، عروض خارجی و عینی است نه عروض مفهومی و ذهنی. اما با وجود اینکه منتقدان ابن‌سینا در این بحث زیاد بوده‌اند؛ اما ما در این پژوهش به دلیل تاثیر زیاد ابن‌رشد بر آکویناس و به تبع بر

ژیلسون، رأی و نظر و انتقادات او را پس از معرفی کوتاه نظر ابن سینا بررسی می کنیم.

۷. دیدگاه ابن سینا

بحث عروض وجود بر ماهیت در فلسفه ابن سینا یک امر متافیزیکی است. ابن سینا در الاشارات و التنبيهات در تبیین این مسأله می گوید: «اعلم انک قد تفهم معنی المثلث و تشک هل هو موصوف بالوجود فی الاعیان ام لیس بموجود بعد ماتمثل عندک انه من خط و سطح يتمثل لک انه موجود فی الاعیان» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۱۳) ترجمه: گاهی معنای مثلث را می دانید ولی شک دارید که آیا در خارج وجود دارد یا نه. می دانید مثلث آن است که از خط و سطح تشکیل شده است (ماهیت) ولی نمی دانید که وجود دارد. بنابراین، هر شیء حقیقتی خاص به معنای ماهیت دارد و این حقیقت غیر از وجود است. درباره این سوال که ماهیت وجود چه نسبتی با هم در ذهن و عین دارند، در نمط چهارم الاشارات و التنبيهات آمده است: «اما الوجود فلیس بماهیه لشیء و لاجزاء من ماهیه شیء اعنی الاشياء التي لها ماهیه، لا یدخل الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها.» (همو: ۱۶۱). بنابراین، وی معتقد است وجود نه ماهیت است و نه جزء ماهیت شیء دارای ماهیت است، بلکه عارض بر ماهیت است.

۸. بررسی انتقادات ابن رشد درباره مسأله عروض وجود بر ماهیت

ابن رشد از کسانی است که میزان تاثیر وی بر آکویناس کاملاً مشخص است و می توانیم بگوییم که آکویناس با بیشتر آرای فلسفه اسلامی از طریق ابن رشد آشنا شده است؛ اما چنانکه پیش از این اشاره کردیم، مدعای ما در این بحث این است

که فهم نادرست ابن رشد از بحث زیادت وجود بر ماهیت ابن سینا به آکویناس نیز سرایت کرده است و حتی موجب بیان تفسیر غلط ژیلسون از آکویناس شده است. بنابراین، در اینجا باید دیدگاه ابن رشد و انتقادات وی را بررسی نماییم. او بر ابن سینا بسیار خرده گرفته است که یکی از مهمترین آنها زیادت و عروض وجود بر ماهیت است که آن را انحراف از رأی قدماى اهل فلسفه، بخصوص ارسطو می‌داند. ابن رشد گاه با تعبیراتی تند این سخن ابن سینا را محکوم می‌کند. او رأی سینوی را درباره عرضیت وجود به این معنی می‌گیرد که وجود، تنها یک عرض معمولی مانند سفیدی است و به طور جدی ابن سینا را بر این پایه مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد. او این انتقاد را در جای جای آثارش از جمله تهافت‌التهافت، تلخیص مابعدالطبیعه و تفسیر مابعدالطبیعه، تکرار می‌کند و چندین تالی فاسد آن را برمی‌شمارد.

او در تلخیص مابعدالطبیعه سه معنی اصطلاحی و یک معنی لغوی را برای وجود بدین نحو ذکر می‌کند:

الف) معنی لغوی

معنی لغوی آن همانا پیدا شدن و با قدری تعمیم و توسعه، پیدایش است؛ وجود و وجدان از یک ریشه و یک معنی نزد جمهور برخوردارند. بدین معنا موجود حالتی است که نسبت به ما (فاعل شناسا) برای شیء عارض می‌شود. (ابن رشد، ۱۹۵۸: ۹)

ب) معانی اصطلاحی

۱. مفاد هلیه بسیطه: معانی ذهنی که بر رابطه وجودی محمول "موجود" با موضوعی خاص، با توجه به خارج و لحاظ آن دلالت دارد. موجود و وجود به

این معنی معقول ثانی منطقی است که محل تحققش همان قضیه است. ابن رشد این معنا را با "صادق" مرادف می‌داند. و «هو الذی فی الذهن علی ما هو علیه خارج الذهن کقولنا: هل الطبیعه موجوده» (همو، ۱۹۸۶: ۳۰۲). موجود به این معنی لفظی مشترک است و بر همه مصادیق خود علی‌السویه حمل می‌شود؛ مثل «الهیولی موجوده» و «الشجر موجود» «الحجر موجود» و سپس از قطع به آن نوبت سوال از ماهیت (ماهو حقیقی) می‌رسد. پس وجود بدین معنی اولاً امری ذهنی و ظرف تحققش ذهن است و ثانیاً همواره در قضایا مجال ظهور پیدا می‌کند.

۲. وجود یا موجود به منزله مقسم مقولات عشر: همان موجودی است که در هر چیز در مقابل عدم آن قرار می‌گیرد و امری مشکک (مفهومی) است. به لحاظ تقسیم این معنی از موجود به جواهر و اعراض، عین ماهیات نیز هست و بر آنها حمل می‌شود و بنابراین در ذوات مفرده نیز قابل لحاظ است. "الموجود" در الجوهر موجود یا العقل موجود و مانند اینها. همه از این سنخ است و نه به توطی یا اشتراک لفظی بلکه به نحو تقدیم و تأخیر بر مصادیق خود حمل می‌شود: «الذی یقابله العدم... و یقال بتقدیم و تأخیر علی المقولات العشر» (همو، ۱۹۵۸: ۹) و این معنی از وجود را به منزله جنس برای مقولات عشر محسوب می‌کند و آن را با ذات و شیئیت افراد مرادف می‌یابد.

۳. وجود و موجود به معنی نسبت در قضیه و رابطه وجودی که در هر گزاره به کار می‌رود و محمول را به موضوع ارتباط می‌دهد؛ با قطع نظر از واقع خارجی مطابق قضیه و صرف نظر از صدق و کذب آن: «النسبه التي ربط المحمول بالموضوع فی الذهن» (همو، ۱۹۵۸: ۹). موجود یعنی مابه ازای موجودیت در خارج؛ یعنی حقیقت وجود و هویت هر صاحب هویتی چه تصور

بشود یا نشود (همو، ۱۹۵۸: ۸) و به این معنی طبعاً قابل حمل یا به کارگیری در گزاره‌ها نیست.

۶۵

آنچه به نظر ابن‌رشد مهم است، همان دو معنی اول است (وجود به این هر دو معنی بر مقولات عشر صادق است). ابن‌رشد پس از گزارش رأی ابن‌سینا مبنی بر زائد و عرض دانستن موجود بر ماهیت می‌گوید: «فقالو لو كانت لفظه "الموجود" تدل علی الذات لكان قولنا فی الجواهر انه موجود خلفاً من القول» (همو، ۱۹۵۸: ۱۰). (گفته‌اند اگر لفظ موجود بر ذات دلالت کرده [و عین ذات و ماهیت شیء می‌باشد] باید این سخن که الجوهر موجود خلف و تکررگویی محسوب شود، درست باشد.

او سپس طبق تقسیم‌بندی خود، انتقادی را بدین مضمون مطرح می‌کند که: اینجا در واقع بین دو معنی وجود خلط شده و متوجه نشده‌اند که موجود که بر "الجواهر" حمل می‌شود از سنخ معنی اول است. (همو، ۱۹۵۸: ۱۹) وی آنگاه نقد اساسی خود بر نظریه‌ی مزبور را ضمن سوالی بدین‌سان طرح می‌کند:

اگر موجود بر عرضی در شیء دلالت کند، آنچنان که ابن‌سینا به تکرار مطرح کرده است، می‌پرسیم: مقصود از عرض در اینجا چیست؟ پاسخ از دو حال خارج نیست. (۱) یا این عرض از اعراضی است که از معقولات ثانی منطقی است که موطن آن تنها در ذهن است (۲) یا آنکه از معقولات اولیه است. در این صورت اخیر ضرورتاً باید یکی از مقولات نه‌گانه از اعراض باشد و نباید بر جوهر قابل حمل باشد؛ چنانکه نمی‌توانیم بگوییم جوهر، سفیدی است همچنان که آن را نباید بتوانیم بر هشت عرض دیگر نیز حمل کنیم. حال آنکه هر دو تالی، فاسد است و باطل؛ اما اگر از سنخ معقولات ثانیه باشد (معقولاتی که وجودشان فقط در ذهن است)، این شق فی حد نفسه محال و ممتنع نیست.

نقد دیگر بر ابن سینا لزوم تسلسل است؛ بدین تقریر که: اگر اسم "موجود" بر عرض مشترکی بین مقولات دهگانه (خارج از نفس و ذهن) دلالت کند، می‌پرسیم اگر خود این عرض را "موجود" بدانید (چون موجود را به طور کلی عرض دانسته‌اید)، در این صورت خود این عرض را نیز باید متوقف و موجود به عرضی دیگر بدانید؛ همچنین در مورد عرض دوم و تا بی‌نهایت این توفیق و تسلسل لازم می‌آید (همو، ۱۹۸۶: ۳۴).

اگر انتقادات ابن‌رشد را با بیانات ابن‌سینا بسنجیم درمی‌یابیم که او آشنایی صحیحی با مرام ابن‌سینا در این زمینه ندارد و طبعاً انتقادات او وارد نیست و از روی غفلت عمده او از تمایز بین عرض و عرضی (عرض باب کلیات خمس از عرض باب مقولات عشر) و نیز عدم تمییز بین معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی است. برخی از انتقادات وارد شده بر ابن‌سینا مانند اشکال تسلسل هنگامی وارد است که مقصود از عروض وجود بر ماهیت را عروض مقولی و در ظرف خارج به نحو عروض مقولات عشر محسوب کنیم؛ حال آنکه به تصریح خود ابن‌سینا در منطق اشارات، مقصود از عرضی و زاید بودن وجود بر ماهیت، عرضی باب ایساغوجی و کلیات خمس است نه عرض باب قاطیغوریاس و مقولات عشر. او در منطق نجات به تفاوت بین این دو معنی در فصلی تحت عنوان "فصل فی العرضی" اشاره دارد:

«اما العرضی فهو کل ما عددنا مما لیس بذاتی و قد یغلط فیه فیظن انه العرضی الذی هو ما قابل للجوهر الذین سنذکرهما بعد و لیس كذلك فان العرضی قد یکون جوهرراً ما کالابيض و العرضی لایکون جوهرراً کالبیاض.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۲).

ترجمه: «اما عرضی هر آن چیزی است که ذاتی [جزء ذاتیات شیء] نباشد و گاه در شناسایی آن اشتباه می‌شود و می‌پندارند که این همان عرضی مقابل جوهر است، حال آنکه چنین نیست چرا که عرضی گاه جوهر است مثل ایض [که به حمل موافات بر زید که جوهر است اطلاق می‌شود] حال آنکه عرض هیچگاه جوهر نخواهد بود مثلاً بیاض [که بر هیچ جوهری به حمل موافات انطباق نمی‌یابد].»

بنابراین یک تفاوت اساسی آن است که جوهر و عرض اموری مستقل از سنجش انسان هستند. حال آنکه ذاتی و عرضی اموری نسبی هستند و وابسته به مقایسه‌ی انسان یا هر فاعل شناسای دیگرند. بنابراین، رنگ اگرچه برای زید عرضی است و در عین حال عرض اما برای بیاض ذاتی است چون جنس بیاض می‌باشد.

ابن‌سینا در خصوص "عروض و اضافی بودن وجود بر ماهیت" در منطق اشارات تصریحی دارد که اگر مورد دقت ابن‌رشد واقع می‌شد، او را سرزنش نمی‌کرد. عروض و زیادت وجود بر ماهیت مسأله‌ای مفهومی و معرفت‌شناختی بین دو مفهوم وجود و ماهیت است؛ نه وجودشناختی. ابن‌سینا برای تغایر مفهومی ماهیت شیء و وجود آن برهان لزوم تکرار و حشو در حمل وجود بر ماهیت را می‌آورد. بدین گونه که در ابتدا به اتحاد وجودی و در انتها به تغایر مفهومی آن دو اشاره می‌کند. چنانکه در تعلیقات آمده است: «کل ذی ماهیه فهو معلول و الانیه معنی طاریء علیه فی الخارج... فان حقیقه کل شیء وجوده» (همو، ۱۴۰۴: ۱۸۵).

نقطه ضعف دیگر سخنان ابن‌رشد این است که معقولات ثانی فلسفی را وصفی نمی‌داند که هر چند (مانند مقولات عشر) مابازاء و مصداقی ندارند، منشأ

انتزاع در خارج دارند؛ به عبارتی دیگر، اوصافی‌اند که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است. بنابراین، این مفاهیم یک پا در عالم ذهن دارند و یک پا در عالم خارج. ابن‌رشد در نقدش بر ابن‌سینا می‌گوید یا لفظ موجود را از سنخ معقولات اولی می‌دانید یا از سنخ معقولات ثانوی و در حالت اول لازمه‌اش آن است که در محدوده یکی از مقولات عشر وارد شود و طبعاً بر سایر مقولات حمل نشود و در حالت دوم معنایی تماماً ذهنی پیدا می‌کند و قابل اطلاق بر ذوات منفرد نخواهد بود. حال آنکه اگر این گونه مفاهیم عامه را از سنخ معقولات ثانی فلسفی و نه منطقی بدانیم، اشکال ابن‌رشد برطرف خواهد شد.

تأمل در برخی عبارات کتاب اشارات، صحت دیدگاه وجودشناسانه‌ی ابن‌سینا و مقصود او را از زیادت و عروض وجود بر ماهیت (در ممکنات) واضح می‌سازد: «کل ما یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیرمقوم له فی ماهیته و لایجوزان یکون لازماً لذاته علی ما بان فبقی ان یکون عن غیره.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳: ۵۷)

۹. دیدگاه ژیلسون درباره اصالت وجودی دانستن توماس آکویناس

ژیلسون از پیروان توماس آکویناس است که در نوشته‌های فلسفی و کلامی خود عمدتاً او را فیلسوف واقعی معرفی می‌کند؛ یعنی تنها او را فیلسوفی اصالت وجودی به شمار می‌آورد که به برکت تعالیم کتاب مقدس توانسته است کامیاب شود و در پرتو نور مسیح از در افتادن به پرتگاه اصالت ماهیت مصون بماند. به تعبیری، ژیلسون نظام فکری آکویناس را نمونه عالی فلسفه مسیحی و فلسفه جاویدان می‌پندارد (ایلخانی، ۱۳۸۶: ۸).

ژیلسون مدعی است فیلسوفان همواره اموری غیر از وجود را سرلوحه تحقیقات فلسفی خود قرار داده‌اند و مفهوم وجود را فراموش کرده‌اند. اگرچه مابعدالطبیعه بنا به تعریف ارسطو دانشی است که درباره هستی و احوال کلی آن بحث می‌کند و این تعریف در تاریخ فلسفه پایدار باقی مانده است، حتی خود ارسطو نیز عملاً تحقیقات خود را به موضوعی غیر از هستی معطوف کرده است (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۹).

به نظر ژیلسون، آکویناس مدعی است که وجود افزون بر اینکه امری معقول و مفهوم است، منشأ معقولیت و اعتبار ماهیت نیز است. اصل و باطن هستی، ماهیت نیست، بلکه وجود است که عبارت از فعلی است که موجود به واسطه‌اش وجود دارد. ژیلسون بخصوص در کتاب وجود و برخی فلاسفه نشان می‌دهد که فلسفه تومایی، فلسفه‌ای اصالت وجودی است که فعل وجود را مبنای مابعدالطبیعه می‌داند.

به عقیده ژیلسون برای فهم پیام فلسفی آکویناس نخست باید مفهوم ارسطویی مابعدالطبیعه را در نظریه اجتهادی آکویناس که به طور کلی صورت تازه‌ای پیدا کرده است، بررسی کنیم. مابعدالطبیعه از دیدگاه ارسطو آن علمی است که موضوع اصلی‌اش عبارت است از "هستی از آن جهت که هستی" است. شناخت هستی از جهت هستی، ممکن است سه معنای متفاوت داشته باشد: نخست، مفهوم انتزاعی هستی که هم فی‌نفسه و هم همراه با اوصاف ذاتی‌اش تصور می‌شود. دوم هستی‌هایی که برآستی می‌توانیم بگوییم هستند، زیرا هستی آنها مصداق بالفعل تعریف حقیقی هستی است؛ مانند فعلیت اول و فعلیتهای محض دیگری که ما آنها را ارباب انواع می‌نامیم. علم هستی به این معنا الهیات است، یعنی خداشناسی. در معنای سوم، مابعدالطبیعه از آن حیث که علم است

باید موضوع خود را از طریق علتش بشناسد و چون هستی، نخستین موضوع است، از این رو مابعدالطبیعه باید آنچه را هست از طریق علت نخستینش بشناسد. آکویناس کمابیش سخن ارسطو را در این باب تکرار می‌کند، جز اینکه آنچه در متن او مبهم بود، روشن می‌کند و نظم و ترتیبی به این مسأله پیچیده می‌دهد (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۲۹۸).

در نظر ارسطو هستی و جوهر یکی هستند، اما هستی مطابق نظر آکویناس مستلزم چیزی بیشتر و متفاوت از صرف جوهریت است. جوهر ارسطویی نمی‌تواند به عالم آکویناس راه یابد، بدون آنکه همزمان در عالم مسیحی وارد شود، یعنی باید دستخوش تبدلات درونی بسیاری شود تا جوهری مخلوق گردد. در عالم ارسطو، بودن و جوهر یک چیز است و جواهر ارسطویی بالاصاله موجودند. اما در عالم مسیحی آکویناس چنین نیست و در آن جواهر بالاصاله موجود نیستند و تفاوت میان این دو عالم را باید به نحو اساسی و کلی بفهمیم. از آنجا که اساس واقعیت جوهر و اساس جوهر، ماهیت است، هستی ارسطویی با ضرورتش یگانه است و همانطور که فیلسوف آن را تصور کرده است، ممکن نیست موجود نباشد. از نظر آکویناس فعلیت در تمام موجودات، فعلیت وجود است. فعلیت وجود، اولین فعلیت است. حتی نیکو بودن در موجودات پس از فعلیت وجود می‌آید. ابتدا باید وجود داشت تا نیکو بود؛ به عبارت دیگر، چیزی بالفعل نیکو است که فعلیت وجود داشته باشد. (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۳۰۱)

عالم مخلوق جواهر تومایی اساساً وجودی امکانی دارد، زیرا ممکن بود که هرگز موجود نشود و علاوه بر اینکه اساساً ممکن است، کلاً هم چنین است. در فلسفه آکویناس اگر ما به عالم مخلوقات از منظر وجودش بنگریم، پس این گفته صحیح است که وجودی از خودش ندارد. وجود در آن است، ولی وجود عالم،

هرگز وجود خودش نیست. از سوی دیگر اگر به عالم موجود از منظر جوهرش بنگریم، ابعادی در آن با این منظر سازگار است و ابعاد دیگری ناسازگار. عالم آکویناس از آن حیث که جوهر است سرمدی و از آن حیث که موجود است، ممکن است (همو: ۳۰۹).

به عقیده آکویناس، بودن، فی نفسه متعلق به صور مخلوقات است، اما با فرض فیض خدا. بنابراین، قوه لاجود (یعنی امکان وجود نداشتن)، در مخلوقات روحانی بلکه در اجرام سماوی بیشتر از آنکه از ناحیه صورت یا ماده آن مخلوقات باشد، از جانب خدایی است که می‌تواند فیض خود را دریغ ورزد. (همو: ۳۱۴)

در فلسفه آکویناس، حتی هستی‌های تغییرناپذیر همچون طبایع‌اند، به طوری که پرداختن به آنها در مرزهای فلسفه طبیعت قرار دارد. از دیدگاه آکویناس فوق طبیعی با طبقه‌ی خاصی از جواهر آغاز نمی‌شود. دقیقاً به این دلیل که جواهر مرکب طبایع هستند، صرفاً به جواهری که ورای این جواهرند، فوق طبیعی اطلاق می‌شود. اما حتی در بطن این جواهر مرکب، امر مابعدالطبیعی در جایی آغاز می‌شود که امر طبیعی پایان پیدا می‌کند و چون چیزی ورای طبیعت نیست مگر وجود آن، پس مابعدالطبیعه با تفکر درباره وجود آغاز می‌شود. (همو، ۳۱۶)

بنابراین، به اعتقاد ژیلسون مابعدالطبیعه تومایی بالاصاله وجودی است. ژیلسون معتقد است ماهیت یا حیث ماهوی اعلاء را درجه‌ی اعلاهی واقعیت انگاشتن مصیبت بارترین اشتباه مابعدالطبیعی است؛ زیرا essential را به جای esse ریشه‌ی نهایی کل هستی دانستن است. خدا esse است، یعنی اوست که "بودنش" مقوم ماهیتش است و احدیت و واحدیت او از این روست. ماهیت که در اینجا با تمام "بودن" اش وضع شده ملازم با هیچ حد و تعینی نیست. در

مقابل، ماهیات متناهی همواره با حد و تعین، هر دو، ملازمت دارند؛ زیرا آنها هر یک تعیین حدود صوری هستی ممکن‌اند. با این همه، اگر چنین ماهیت ممکنی وجود بالفعل را دریافت کند، بر حسب فعل وجود خویش، یک هستی خواهد بود، چنانکه حتی در سلسله هستی متناهی نیز اولیت وجود همچنان برقرار است. فعل وجود شیء، حافظ وحدت آن است. (همو: ۳۴۰)

به اعتقاد وی "being" در معنای فعلی یعنی آنگاه که معادل "existent" به کار می‌رود، عین خارجیت و منشأ اثر بودن است و بنابراین به تصور در نمی‌آید؛ زیرا مستلزم انقلاب خارج به ذهن است. اما وقتی در معنای اسمی به کار می‌رود حیث فعلی یا منشأیت در آن لحاظ نمی‌شود، بلکه مفهومی انتزاعی است که حتی می‌تواند هستی‌هایی را شامل شود که هنوز نیستند و یا بوده‌اند و از بین رفته‌اند؛ چنانکه در تقسیم اولی هستی را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند و ممکن را هستی‌ای می‌دانند که شأن ذات آن واقعیت یا منشأیت آثار نیست و بنابراین می‌توانیم هم آن را در قلمرو هستی قرار دهیم و از اقسام موجود بدانیم و هم آن را جدای از واقعیت بالفعل تصور کنیم. ژیلسون این مهارت ذهن انسان یعنی جعل هستی منهای منشأیت آثار بالفعل را لغزشگاهی می‌داند که فیلسوفان را به دام اصالت ماهیت افکنده است. (همو: ۲۱)

اما برغم این مهارت ذهنی، خاصیت وجود بالفعل که عین خارجیت است، این است که هرگز نمی‌تواند به ذهن متبادر شود و بنابراین نمی‌تواند در قالب یک مفهوم ذهنی همانند دیگر مفاهیم درآید و بنابراین مفهوم وجود بالفعل فاقد بار محتوایی است و هیچ مابازای معینی را در خود نمایش نمی‌دهد. چنانچه مفهوم وجود را به هر مفهوم ماهوی بیفزاییم، به محتوای ماهوی مربوط هیچ چیز اضافه نمی‌شود، یعنی مفهوم وجود نسبت به محتوای ماهوی هر مفهومی

لاقتضاست؛ بنابراین مهارت ذهنی بشر در تفکیک هستی از وجود بالفعل از یک طرف و فقدان محتوای ماهوی مفهوم وجود و اینکه مفهوم وجود محمول بالضمیمه نیست از طرف دیگر سبب شده است تا مفهوم وجود بالفعل در شبکه مفاهیم ذهنی، حضوری تعیین کننده نداشته باشد و ذهن که صرفاً با مفاهیم ماهوی انس و الفت دارد و آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد، عملاً مفهوم وجود بالفعل را از داد و ستدهای مفهومی خود کنار بگذارد.

به نظر ژیلسون این بی‌تفاوتی مفاهیم ذهنی و ماهوی نسبت به وجود بالفعل تأثیری ژرف و مستمر بر بسط تاریخ فلسفه بر جا گذاشته است. سر اینکه تاریخ فلسفه موزه‌ای از نظام‌های شکست خورده فکری است که یکی پس از دیگری درخشیده‌اند و سپس افول کرده‌اند، در این است که هیچ یک از آنها تحقیق فلسفی خود را بر موضوع اصلی مابعدالطبیعه، یعنی "وجود بالفعل"، متمرکز نکرده‌اند و از آنجا که هر کدام دستگاهی عظیم و پیچیده از مفاهیم برساخته‌اند که اگرچه ظاهراً به هستی مرتبط است، حاق هستی یعنی وجود بالفعل را نادیده گرفته است. به همین دلیل وجود بالفعل نیز متقابلاً نارسایی آن نظام‌های مفهومی را بر ملا ساخته و آنها را ناکام کرده است (همو: ۲۲).

ژیلسون در میان فیلسوفان فقط یک نفر را سراغ دارد که توانسته است از فریب مفاهیم بگریزد و هستی را در معنای فعل و منشأیت آثار مورد توجه قرار دهد و این شخص کسی جز توماس آکوئیناس نیست. اگرچه به نظر ژیلسون به دلیل دشواری مطلب و فقدان بیانی روشن، خود آکوئیناس نیز در تبیین مقصود خویش ناگزیر با ابهامات اساسی مواجه است، بهتر از هر فیلسوف دیگری به موضوع حقیقی مابعدالطبیعه وفادار مانده است و بدون آنکه همچون اندیشمندان وجود ظهوری (Existentialism) معاصر از صعوبت اقتضائات مفهومی و

استدلالات منطقی شانه خالی کند، توانسته است اصالت وجود را در چارچوب قواعد مابعدالطبیعی منطقی به اثبات برساند و از منظری وجودی به مباحث مابعدالطبیعه بنگرد. (همو: ۲۲) به گفته ژیلسون: «یگانه فیلسوفی که او را در شناخت واضح لوازم مطلقاً مابعدالطبیعی موجود در مسائل اساسی فلسفه یاری کرده است، توماس آکویناس است» (همو، ۱۳۷۰: ۱۰).

در نظر ژیلسون صفت خاص فلسفه تومیسم عزمش بر قرار دادن فعل وجود در قلب واقعیت است؛ فعلی که فقط می‌تواند به واسطه ماهیت یا در ماهیتی ادراک شود که تحقق و فعلیت وجود است. به این اعتبار، ماهیت تقدم و اولویت بر وجود ندارد، بلکه در قلمرو وجود تحقق می‌یابد. بنابراین، فلسفه تومیسم به منزله یک فلسفه وجودی اصیل به همان اندازه که مغایر نظر فیلسوفان تومایی اصالت ماهیتی است، که ذات معدومی را در ذهن خویش به مثابه ماهیت محفوظ داشته‌اند و نسبت آن را با فعل وجود ملحوظ نمی‌دارند، با دیدگاه فیلسوفان معتقد به وجود ظهوری نظیر کیرکگور، هایدگر، یاسپرس و سارتر نیز مغایرت دارد (همو: ۱۱).

ژیلسون بر این نکته تأکید می‌کند که به نظر آکویناس آنچه در یک موجود مخلوق ریشه و اصل واقعیت را تشکیل می‌دهد و یک جوهر را واقعیتی محقق و محصل می‌سازد، وجود یا به تعبیر دقیقتر "فعل وجود" است. وی اصرار دارد بین نظر ابن سینا و آکویناس درباره "زیادت وجود بر ماهیت" فرق بگذارد و اصرار کند که ابن سینا وجود را عرض ماهیت دانسته و آکویناس بر این قول اشکال کرده است، بی‌آنکه هم به توضیحات ابن سینا و هم به عباراتی که در آنها نیز آکویناس وجود را نسبت به ماهیت عرض دانسته است، توجه کند. (Gilson,)

ژیلسون اعتراف می‌کند فیلسوفان دیگری پیش از آکویناس به این نظریه پرداخته‌اند، خصوصاً کسانی که مسأله وجود برای آنها به نحو مشخصی مطرح بوده است که از آن جمله، فارابی، غزالی و ابن سینا را نام می‌برد. وی در بیان نظریه آنها به طور کلی می‌کوشد خواننده را متوجه این نکته کند که ایشان با تحلیل ماهیت و شروع از آن به این نتیجه رسیده‌اند که چون وجود در ماهیت مندرج نیست، پس هر ماهیتی که موجود است، باید وجودش از بیرون به آن اضافه شده باشد. بنابراین، از نظر فارابی و ابن سینا وجود مقوم ماهیت اشیاء نیست، بلکه یک عرض لازم و منضم به ماهیت است (Ibid:36).

ژیلسون می‌گوید تعبیر بالعرض در بیان آکویناس گویی باعث اشتباه گرفتن فکر آکویناس با فکر ابن سینا شده است. در حال که باید این تعبیر را به همان معنی خاصی بدانیم که خود آکویناس به کار برده است او از قول فوره (M.A.Forest) نقل می‌کند: ماهیت در نظر آکویناس برخلاف نظر ابن سینا، به معنی امری که مستقل از ارتباط آن با وجود بتواند منظور شود، نیست. تفاوت این دو فیلسوف در این باب همان تفاوت ضرورت یونانی و اختیار مسیحی است. وی در ادامه می‌گوید: «به عبارت دیگر ترکیب واقعی وجود و ماهیت مستلزم این نیست که خدا بتواند ماهیاتی را که وجود ندارند بر پای دارد، یا از موجوداتی که خلق می‌کند، وجودشان را باز گیرد تا فقط ماهیت آنها بماند. همه این فروض باطل است. بلکه فقط باید گفت که خدا می‌توانست افاضه وجود بدانها نکند و اینک می‌تواند وجود را از آنها سلب نماید» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۳۱).

وی برای توضیح و تقریر نظریه فیلسوفان مسلمان درباره نسبت وجود به ماهیت عبارات غزالی را در این باره روشتر می‌داند و براساس آن می‌گوید: «غزالی این نظریه را در بخش مربوط به اعراض تلخیص کرده است. چیزی که

بیش از همه به نظر او رسیده است، این است که جواهر وضعیت یکسانی با اعراض ندارند و اینکه در میان مقولات نه‌گانه هیچ دو عرضی به یک نحو وجود ندارد. بنابراین، وجود نمی‌تواند جنس مشترک مقولات مختلف عرضی باشد، چه رسد به اینکه جنس مشترک جوهر و اعراض باشد. این چیزی است که غزالی آن را "تشکیک مفهوم موجود" می‌نامد و آکویناس آن را "تشابه مفهوم موجود" می‌خواند. مسأله این نیست که مفهوم موجود چه نامیده شود، مسأله این است که عینیت وجود و ماهیت محال است و اینکه شایسته است وجود را یک عرض بدانیم. از این رو، غزالی نتیجه می‌گیرد که روشن است وجود به مرتبه اعراض تعلق دارد» (Gilson, 1994: 37).

بنابراین ژیلسون تأثیر ابن‌سینا بر آکویناس را در این مسأله نمی‌پذیرد بلکه معتقد است تقابل اساسی میان نظریه آکویناس و ابن‌سینا درباره "تمایز وجود و ماهیت" این است که نظریه ابن‌سینا فعل وجود را عرض ماهیت و نظریه آکویناس آن را ریشه و اصل موجود می‌داند. تفاوت مفهوم ماهوی از موجود ابن‌سینا و مفهوم وجودی آکویناس در همین است. وجود برای فیلسوفی که با ماهیت آغاز می‌کند و از طریق مفاهیم پیش می‌رود، ناگزیر زایده‌ای خارجی برای ماهیت است. اما اگر او از واقعیت عینی موجود آغاز کند که از تجربه حسی دریافت کرده است، این نسبت باید بالضروره برعکس باشد. البته حتی در صورتی که وجود داخل در ماهیت هم به نظر نیاید باز هم درست است بگوییم ماهیت بذاته وجود ندارد. این وجود است که ماهیت را در بر می‌گیرد و با این حال متمایز از آن است. میان خارجی دانستن وجود ابن‌سینایی و درونی دانستن وجود تومایی هیچ سازگاری ممکن نیست و گذر از یکی به دیگری یک توسعه و تکامل نیست، بلکه انقلاب است (Ibid: 38-39).

۱۰. نقد دیدگاه ژیلسون در باب اصالت وجودی دانستن توماس آکویناس

به نظر می‌رسد آکویناس بنا بر استندهایی که به ابن سینا می‌کند، با نظریه تمایز میان وجود و ماهیت ابن سینا از طریق شفا آشنا گردیده است و اگرچه آکویناس در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو به ابن سینا درباره این نظریه انتقاد می‌کند، در آثار دیگرش، بویژه در رساله درباره وجود و ماهیت عمیقاً تحت نظریه ابن سینا است. چنانکه وی در این رساله هنگامی که از مباحث مربوط به ماهیت جواهر جسمانی و مفارق - که در این باب نیز به شدت متأثر از آرا و حتی روش ابن سیناست - فارغ می‌شود، و نتیجه می‌گیرد که در همه موجودات، وجود غیر از ماهیت است و آنها مرکب از این دو هستند، مگر در خداوند که وجود و ماهیتش عین یکدیگرند، هیچ نقد و اعتراضی را متوجه ابن سینا نمی‌کند.

بنابراین باید بگوییم او در تفسیر مابعدالطبیعه تحلیل درستی از رأی ابن سینا ارائه نمی‌کند. به هر روی، حتی اگر او هیچ گاه از نقد و اشکالی که در متن مذکور متوجه ابن سینا دانسته منصرف نشده باشد، باز هم در این واقعیت که او این نظریه را از ابن سینا گرفته است تغییری حاصل نمی‌شود. اما با تکیه بر این نقد، برخی محققان تومیست، یا تقریباً منکر پیروی آکویناس در این باب از ابن سینا شدند، یا سعی کردند تفسیری از اقوال آکویناس عرضه کنند که آن را با رأی ابن سینا متفاوت نشان دهند و بدین سان، دست کم تاثیر رأی ابن سینا را بر او کم‌رنگ کنند. منصف‌ترین آنها کسانی‌اند که معتقدند نظریه‌ای که ابن سینا بیان کرد ولی توفیق تکمیلش را نیافت تا آن طور که شایسته است در تبیین خلقت و رابطه‌ی خالق و مخلوق به کار آید، به دست آکویناس به فرجام شایسته و نیکویش رسید. همان گونه که ذکر شد ژیلسون معتقد است تمایز مشهور وجود

و ماهیت بهتر است که تمایز ماهیت و فعل وجود نامیده شود و او معتقد است این یک تمایز واقعی مابعدالطبیعی است و مبین این واقعیت است که ماهیتی که عین فعل وجودش نیست، وجودش را بذاته ندارد. چنانکه ما در تجربه چنین موجوداتی را می‌یابیم، پس آنها وجود دارند و در عین حال می‌دانیم آنها به خودی خود و بالذات وجود ندارند؛ زیرا فاقد ضرورت وجودند. آنها ممکنند و تا هنگامی که موجودند، این امکان در آنها هست. به عبارت دیگر، آنها موجوداتی اند که به دلیل ماهیاتشان هیچ توجیه و تبیینی برای وجودشان نیست؛ یعنی وجود آنها به سبب ماهیاتشان نیست. پس فعل وجود از بیرون و از سوی غیر به آنها داده می‌شود. همچنین آنچه یک جوهر را موجود می‌کند، صورت آن نیست، چون صورت خود به واسطه فعل وجود است که موجب فعلیت جوهر می‌شود. این سخن وی بر اینکه صورت به واسطه فعل وجود، فعل جوهر است، برای تأکید بر این مطلب است که چیزی از ناحیه ماهیت و مقومات آن موجب وجود و واقعیت بالفعل یک جوهر نیست. پس وجود، فعل فعل‌ها و کمال همه کمالاتی است که یک موجود می‌تواند داشته باشد. به نظر می‌رسد تأکید ژیلسون بر این مطلب به این دلیل است که وی می‌خواهد تمایز نظریه آکویناس با نظریه ابن سینا را به اثبات برساند؛ زیرا او بر این نکته پای می‌فشارد که ابن سینا وجود را عرض ماهیت دانسته و آکویناس بر این قول اشکال کرده است، بی‌آنکه هم به توضیحات ابن سینا و هم به عباراتی که در آنها نیز آکویناس وجود را نسبت به ماهیت عرض دانسته توجه کند.

درباره مقایسه و داوری ژیلسون باید به این نکته توجه کنیم که او مدعی است ابن سینا از ماهیت و آکویناس از شیء عینی موجود آغاز کرده است؛ در حالی که ابن سینا، برخلاف این ادعا، در الهیات شفاء از ملاحظه وجود

موجودات نتیجه گرفته است که آنها بر دو قسمند: قسمی واجب‌الوجود که وجود عین ذات و ماهیت آن است و قسمی ممکن‌الوجود که وجود غیر ماهیت آن است. تمرکز بحث ابن سینا بر وجود و نحوه وجود است. اگر مراد ژیلسون این است که نظریه ابن سینا به همین دلیلی که ذکر شد، تنها مبین تمایز مفهومی و ذهنی است و نه عینی و واقعی، در جواب او باید بگوییم که چنین ملازمه‌ای درست نیست. ابن سینا این تمایز را یک واقعیت وجودی در باب موجودات ممکن (برخلاف عینیت واقعی ماهیت و وجود واجب‌الوجود) می‌بیند و واقعیت و تحقق ممکنات را منوط به افاضه‌ی وجود از جانب علت آن (یعنی واجب‌الوجود بالذات) می‌داند. اگر منظور ژیلسون این است که چون ابن سینا وجود را عارض بر ماهیت دانسته است، پس ماهیت اصل در واقعیت و تحقق است، در جواب او باید بگوییم مقام بحث ابن سینا تبیین مسأله نیست. وانگهی، ژیلسون عرض بودن وجود را با عرض بودن مقولات نه گانه قیاس کرده است و از اینکه مقولات مذکور نسبت به موضوع خود در مرتبه نازلتری قرار دارند و بدون موضوعشان تحقق و واقعیتی ندارند، نتیجه گرفته است که وجود نیز چون عرض ماهیت است، پس تأصلی ندارد. اما با توجه به توضیحات ابن سینا، روشن است که قیاس او از قبیل قیاس مع‌الفارق است. به تعبیری (ایلخانی، ۱۳۸۶) گویی ژیلسون می‌کوشد تفسیری اگزستانسیالیستی از نظریه آکویناس ارائه دهد و بدین سان اولویت وجود بر ماهیت را در فلسفه آکویناس بدیهی به شمار آورد و در واقع وجود را به عنوان فعل وجودی، اصل و اساس آنتولوژی وی قرار دهد و در نتیجه از عبارات آکویناس که نظیر عبارات ابن‌سیناست غفلت می‌نماید. نکته مهم هم برای ابن‌سینا و فارابی و هم آکویناس آنچه در تمایز نهادن میان وجود و ماهیت این است که چون وجود غیر از ماهیت موجودات است و داخل در قوام

ذات آنها نیست، پس به علتی خارج از ذات و ماهیتشان نیاز دارند و فقط موجودی که وجودش عین ماهیت اوست، بی‌نیاز از علت است. بنابراین، آکویناس به تمایز وجود و ماهیت قائل است، اما متوجه مراد ابن سینا از زاید بودن وجود نسبت به ماهیت نشده و آن را به معنی اعراض مقولی مانند سفیدی پنداشته است. در حالی که مراد ابن سینا عرض مقولی نیست، بلکه عرضی است؛ یعنی چیزی که داخل در ماهیت و مقوم آن نیست و چون چنین است نیاز به واسطه ندارد و این واسطه‌ی در ثبوت است و واسطه در ثبوت، یعنی علت ثبوت وجود. به نظر می‌رسد آکویناس با اینکه مراد از زاید بودن را بدرستی فهمیده، اما در فهم معنای واسطه میان واسطه در عروض و واسطه در ثبوت و یا به تعبیر دیگر میان عرض و عرضی خلط کرده است (Aquinas, 1995: 556-558).

عرض بودن نزد ابن سینا اولاً به معنی خارجیت یک چیز نسبت به ذات چیز دیگر است و اگر به غیر از جوهر به سایر مقولات نیز عرض گفته می‌شود، به ملاحظه همین نسبتی است که به موضوع خود دارند و اطلاق نام عرض بر آنها به وضع ثانوی است. به همین جهت است که عرض، جنس آن نه مقوله نیست، بلکه وصفی است که نسبت به موضوعشان دارند. گویی استفاده از لفظ مشترک عرض در این دو موضع موجب سوء تفاهمی برای آکویناس و پیش از او برای ابن‌رشد شده است. بنابراین، مشکل آکویناس در فهم درست نظریه ابن‌سینا، به دلیل خلط معنای لفظ عرض و عرضی بودن وجود با معنای دیگر آن در مقولات نه‌گانه است. او این تعبیر را با عرض مقولی یکی گرفته، در حالی که مراد ابن سینا زاید و خارج بودن وجود نسبت به ماهیت شیء بوده است و تعبیر خود او نیز در آثار دیگرش همین است که وجود زاید و خارج از ماهیت شیء است. همانگونه که قبلاً اشاره کردیم، یکی از عوامل این سوء تفاهم درک نادرست و

نقد نابجای ابن رشد از نظریه ابن سینا بوده است. بنابراین، برای فهم نظر و موضع نهایی آکویناس درباره این نظریه و نحوه تبیین و نتایج حاصل از آن نباید تنها متن تفسیرش بر مابعدالطبیعه را ملاک قرار دهیم.

۸۱

تذکره

دیدگاه ژیلسون درباره اصالت وجودی و دانستن توماس آکویناس

آکویناس در رساله درباره وجود و ماهیت صریحاً به زاید بودن وجود نسبت به ماهیت اذعان می‌کند و در اثبات آن همان استدلالی را می‌کند که ابن سینا در مواضع مختلف شفا و برخی دیگر از آثارش آورده است. استدلال آکویناس بدین صورت است که هر چه در معنا و ذات ماهیت نباشد، امری زاید و خارج از آن است و وجود به همین جهت خارج و زاید بر ماهیت است؛ زیرا هیچ ماهیتی را بدون اجزای مقوم آن نمی‌توانیم ادراک و تصور کنیم. اما از آنجا که ما ماهیت انسان را می‌توانیم درک کنیم، درحالی که علم به وجود انسان نداریم و نمی‌دانیم که هست یا نیست، پس معلوم می‌شود که وجود، خارج از ماهیت و مقومات انسان است؛ مگر در موجودی که وجودش عین ماهیت اوست. فقط یک چیز چنین است و آن موجود اول و نخستین، یعنی خداوند است. بنابراین، آکویناس هم در اصل مدعای این بحث و هم در شیوه اثبات آن کاملاً از ابن سینا پیروی می‌کند. اما اختلاف گفته‌اش در تفسیر مابعدالطبیعه با گفته‌هایش در آثار دیگرش گویی از این‌روست که می‌خواهد از به کار بردن تعبیر عرض برای بیان نسبت وجود به ماهیت یک شیء مخلوق احتراز کند تا گرفتار مناقشاتی مانند مناقشه ابن رشد در آرای ابن سینا نگردد. شاید به همین سبب است که او در آثارش همچنین از نسبت قوه به فعل برای بیان نسبت ماهیت به وجود استفاده می‌کند و ریشه این شیوه بیان را می‌توانیم در اصطلاح ممکن و امکان بیابیم که ابن سینا و پیش از او فارابی در بیان نسبت ماهیت به وجود به کار برده‌اند؛ چنانکه ابن سینا می‌گوید: چون آنها [فلاسفه] دریافتند در چیزی که قوه به معنای مشهور [قدرت

یا شدت نیرو] نامیده می‌شود فاعل و موثر بودن بالفعل شرط نیست، بلکه آن شیء از حیث قوه بودن امکان انجام دادن یا انجام ندادن دارد، نام قوه را به این امکان دادند. آن گاه چیزی را که وجودش در حد امکان بود، موجود بالقوه نامیدند. این نامگذاری به این دلیل است که حقیقت آنچه در اصل قوه نامیده شده، فعل است. قیاس این وجودی را که حاصل نشده، اما مترقب‌الحصول (یا به تعبیری ممکن‌الحصول) است، به آنچه در وضع کنونی قوه نامیده می‌شود، مانند قیاس فعل است به آنچه در وضع نخست قوه نامیده می‌شد. از این رو آن را فعل نامیدند و مراد از فعل حصول وجود است. بنابراین، عرض بودن وجود از دیدگاه توماس برخلاف پندار اغلب مفسران تنها تعبیری است برای بیان وابستگی وجودی موجودات ممکن به واجب‌الوجود. از این رو، آکویناس درباره ارتباط وجود با ماهیت سخن تازه‌تری از ابن‌سینا نگفته و همچون ابن‌سینا عارض بودن یا زیادت وجود بر ماهیت را پذیرفته است و در نتیجه نمی‌توانیم او را مانند ملاصدرا اصالت وجودی بدانیم.

بنابراین می‌توانیم عوامل تفسیر نادرست ژیلسون از آکویناس را این گونه بر شماریم:

۱. دوگانگی عبارات آکویناس و حتی ژیلسون؛
۲. اندیشمندان مسلمان و کسانی که در دنیای اسلام این تفاسیر نادرست را تایید نموده‌اند و حتی فلسفه‌های ابن‌سینا و فارابی را بی‌اصالت پنداشته‌اند (Goichon, 1986: 945) (Kenny, 2002: 1).
۳. اکثر نوشته‌های فلسفی آکویناس شروحنی است بر کتب ارسطو و این کار را از طریق شروح ابن‌رشد بر کتاب‌های ارسطو انجام می‌دهد و اتفاقاً همین نکته

سبب شده است مفسرانش بیندارند که او در بحث تمایز وجود و ماهیت از ابن سینا متأثر نبوده است (الخصیری، ۱۹۹۳: ۲۴).

۴. ناآشنایی با زبان عربی و زبان اصطلاحی و فنی مسلمانان.

۸۳

۱۱. نتیجه گیری

ژیلسون در حالی آکویناس را اصالت وجودی می‌نامد که آکویناس در آثار خود اشتراک معنوی وجود را حتی نقد می‌نماید و به جای آن از نظریه تشابه وجود استفاده می‌کند و در واقع ژیلسون بدون در نظر گرفتن معنای حقیقی تشابه وجود، آکویناس را اصالت وجودی می‌نامد. همچنین ژیلسون معتقد است از نظر ابن سینا و فارابی وجود مقوم اشیا نیست بلکه یک عرض لازم و ضمیمه ماهیت است و می‌گوید تعبیر بالعرض که در بیان آکویناس آمده است، باعث اشتباه فکر آکویناس با ابن سینا شده است و باید این تعبیر را به همان معنای خاصی بدانیم که آکویناس به کار برده است. بنابراین، وی تأکید می‌کند که معنای زیادت وجود بر ماهیت در آکویناس را با معنای زیادت وجود بر ماهیت در ابن سینا متفاوت است. اما در واقع آکویناس در وجودشناسی بسیار تابع ابن سینا است و بسیاری از مطالبش را از او گرفته و درباره ارتباط وجود با ماهیت سخن تازه‌تری از ابن سینا نگفته است و همچون ابن سینا عارض بودن یا زیادت وجود بر ماهیت را پذیرفته است. یکی از عوامل فهم نادرست ژیلسون از آکویناس، تفسیر نادرست ابن رشد از ابن سیناست که سبب انتقادات فراوانش از ابن سینا در بحث زیادت وجود بر ماهیت بوده است؛ اما همان گونه که دیدیم این انتقادات بر ابن سینا وارد نیست بلکه نشان‌دهنده این حقیقت است که ابن رشد با مرام ابن سینا در این زمینه چندان آشنا نیست. از طرفی، هر چند درست است که از نظر آکویناس

وجود دارای اهمیتی زیاد است و وی فعلیت را در تمام موجودات فعلیت وجود می‌داند و این فعلیت را اولین فعلیت می‌داند و حتی معتقد است نیکویی موجودات پس از فعلیت به پدید می‌آید، یعنی ابتدا باید وجود داشت تا نیکو بود، و هر چند این اعتقاد ژیلسون صحیح است که آکویناس تنها فردی در تاریخ فلسفه غرب است که توانسته از فریب مفاهیم بگریزد و هستی را به معنای فعل و منشأیت اثر به کار برد، نمی‌توانیم او را مانند ملاصدرا اصالت وجودی بدانیم. محور بحث‌های آکویناس بیشتر خداشناسی است و او در آثار مختلف خود بارها تأکید می‌کند که ماهیت وجود را دریافت می‌کند و وجود نسبت به ماهیت امری خارجی است و ماهیت وجود را تعیین می‌بخشد. بنابراین، برخلاف نظر ژیلسون ماهیت برای آکویناس بسیار اهمیت دارد تا جایی که آکویناس در درباره وجود و ماهیت شرافت وجودی جواهر بسیط یا عقول مفارق را نسبت به جواهر مرکب از صورت و ماده ناشی از تفاوت ماهوی آنها می‌داند نه مرتبه وجودیشان. بنابراین، عامل اصلی سوء برداشت ژیلسون، دوگانگی عبارات آکویناس در این باب است، هر چند تفسیر نادرست ابن رشد از ابن سینا و نیز ناآشنایی او با زبان عربی و زبان اصطلاحی و فنی مسلمانان را نیز می‌توانیم از جمله عوامل این تفاسیر نادرست به شمار آوریم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۴۰۳)؛ الاشارات (مع شرحها)، تصحیح خاتمی، تهران: دفتر نشر کتاب.

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۴۰۴)؛ التعليقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره: (افست قم).

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۵۸)؛ تلخیص مابعدالطبیعه، تصحیح دکتر عثمان امین، قاهره: دارالتعارف.

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۶)؛ تهافت التهافت، بیروت: دارالمشرق.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)؛ النجاه، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.

ارسطو (۱۳۵۸)؛ طبیعیات، ترجمه‌ی علی اکبر فرورقی، تهران: دانشگاه ملی ایران.
ایزسو، توشی هیکو (۱۳۶۸)؛ بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: دفتر پژوهش علمی و فرهنگی.

ایلخانی، محمد (۱۳۸۶)؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

آکوئینی، توماس (۱۳۸۱)؛ در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.

الخضیری، زینب محمود (۱۹۹۳)؛ اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی، قاهره: دارالثقافه.

دالکورت، جرارد (۱۳۸۳)؛ توماس و تومیس، ترجمه محمد بقایی، تهران: انتشارات اقبال.

ژیلسون، اتین (۱۳۶۶)؛ روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه‌ی علیمراد داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ژیلسون، اتین (۱۳۸۲)؛ مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)؛ روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی.

ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)؛ هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید حمید طالب زاده، تهران: حکمت.

صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)؛ الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.

صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)؛ اسفار، چهار جلدی، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۱)؛ فصوص الحکم، تحقیق علی اوجبی، تهران: انجمن مفاخر فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)؛ تاریخ فلسفه (از آگوستینوس تا اسکوتوس)، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

گیسلر، نورمن (۱۳۸۴)؛ فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، تهران: انتشارات حکمت.

مقاله های: ان. م. وحید الرحمن و عطیه سید، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا ج ۳ و ۴. نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

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

Aquinas, Thomas (1983); *On Being and Essence*, translated with an introduction and notes by Armand Maurer, (1982); The Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Aquinas, Thomas (1995); *commentary on Aristotles metaphysics*, translated & introduction by John Rowan, india.

Aquinas, Thomas (1955); *summa contra Gentiles*, New York: Hanover House.

- Armand A.Maurer (1982); *Medieval philosophy*, pontifical Institute of Medieval studies.
- Goichon (1986); [Ibin Sina] in: The encyclopedia of islamm new edition, leiden-london.
- Gilson, Etienne (1994); *The Christian philosophy of st.Thomas Aquinas*, Indiana.
- Kretzman, Norman, (1998); and stump Eleonore, *the Cambridge companion of Aquinas*, university presses Cambridge.
- Kenny, Anthony (2002); *Aquinas on Being*, New York.
- Wippel, John.f (2000); *The Latin Avicenna as a source for Thomas Aquinas Metaphysics*, british library, www.bl.uk





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی