

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۷۳-۹۹

تمثیل آکویناس و مقایسه آن با کلی مشکک*

دکتر غلامحسین توکلی

استادیار دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان

Email: tavacoly@yahoo.com

چکیده

بیشتر متالهان چه مسلمان چه مسیحی در پی یافتن راهی بوده اند که در طی آن فهمی هر چند ناقص از خداوند امکان پذیر باشد. فیلسوفان مسلمان محمولات تشکیکی را مطرح کرده اند و قدیس آکویناس^۱ بر آن است که صفات به نحو تمثیل به خداوند اسناد داده می شود و این حد میانه ای است بین مشترک لفظی و معنوی. این مقاله با رجوع به منابع مختلف، دیدگاه توماس آکویناس در مورد تمثیل را شرح و سپس با دیدگاه رایج در فلسفه اسلامی مقایسه می کند و در پایان آن را مورد نقد و ارزیابی قرار می دهد. خواهیم دید که اصرار بر اندراج تمثیل ذیل مشترک لفظی مشکل را ناگشوده خواهد گذاشت و فهم صفات باز هم امکان ناپذیر خواهد ماند. اما قبول معنای واحد و اذعان به شدت و ضعف هم فرق چندانی میان تمثیل و حمل تشکیکی رایج در فلسفه اسلامی بر جای نخواهد گذاشت.

کلید واژه‌ها: تمثیل، مشترک لفظی، مشترک معنوی، کلی متواطی، کلی مشکک.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۸/۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۹/۱۹.
۱. معروف به سنت توماس و توماس آکوینی (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵م) از برجسته ترین فیلسوفان و متکلمان مسیحی در قرون وسطی.

مقدمه

آیا می توان به گونه ای معنادار از خداوند سخن گفت؟ چگونه می توان مفاهیم برساخته و برگرفته از حوزه موجودات زمانمند، محدود و امکانی را به خداوند اطلاق کرد؟

اگر صفات و اسامی به کار رفته در مورد خداوند مشترک لفظی صرف باشد فهم معقولی از خداوند میسر نیست و این موضع به تعطیل (agnosticism) می انجامد. در صورتی هم که این مفاهیم مشترک معنوی صرف باشد، فاصله میان خداوند و مخلوقات نادیده گرفته می شود و یک محمول به معنایی واحد بر هردو حمل می گردد و کسی که "عین" قدرت است با کسی که از قدرت "بهره مند" به معنایی یکسان قادر تلقی می شود. این موضع هم به تشبیه (= انسانوارانگاری anthropomorphism) می انجامد. پس چاره چیست؟

رویکرد توماس

قدیس توماس از مشکلات مرتبط با شناخت خداوند کاملاً مطلع است. وی می گوید در مورد سایر اشیا وقتی ما می توانیم بدانیم که چیزی چه هست که ابتدا آنرا از سایر اشیا جدا کنیم و بتوانیم وجوه اشتراک و اختلاف آنرا با سایر اشیا نشان دهیم. موجودات محدود جنس و فصل مشترک دارند، اما خداوند چون نامحدود است ذاتی دارد کاملاً متفاوت با سایر موجودات و لذا بین او با سایر موجودات هیچ اشتراک معنوی ای وجود ندارد (davies, ۲۰۰۲, ۲۲۸). انسان به ابزارهایی مسلح است که او را قادر می سازد سرشت اشیای مادی را دریابد. غیر از این انسان از کارکردهای روانی خویش نیز آن گونه که واقع می شوند آگاه است. اما از این حد که بگذریم تمام فهم انسان از فرشتگان و سایر موجودات مجرد و موجودات نامتناهی مثل خداوند از طریق فرایند استدلال و به نحو غیر مستقیم به دست می آید؛ بین اشیای مادی و غیر مادی خلأئی

گسترده هست. با این همه، مجردات محدود با اشیای مادی اموری مشترک دارند. با این که ما و آن‌ها داخل در تحت یک جنس از اشیای طبیعی نیستیم ولیکن از لحاظ منطقی هر دو از یک مقوله ایم و آن مقوله جوهر است یا ساده تر بگوییم هر دو مخلوقیم؛ یعنی چون هیچ یک وجود مطلق نیستیم جهت کافی وجودمان را در ماهیت خود نداریم و لیکن خدا چون مرکب از صورت و هیولا نیست از لحاظ طبیعی داخل در جنس ما نمی تواند بود و چون از وجود و ماهیت ترکیب نشده از لحاظ منطقی داخل در جوهر به معنای عام آن هم نیست (ژیلسون، ۱۳۸۴، ۳۹۹). بر این اساس آکویناس می نویسد: «ما نمی توانیم درک کنیم که خدا چیست اما می توانیم بفهمیم که خدا چه چیزی نیست (Aquinas, ۱۹۹۱, ۱:۳۰)».

در برابر این نقطه نظر، کسانی هستند که معتقدند هر چند خداوند یک راز است، اما ما می توانیم در مورد این که خداوند چه هست نیز فهم معتبری داشته باشیم. مثلاً جان لوکاس می نویسد: «ما نمی توانیم اعمال و حالاتی را که در کتاب مقدس به خداوند نسبت داده شده فهم کنیم مگر این که بتوانیم، حد اقل در حد محدودی، تصویری از خدا داشته باشیم» (Lucas, ۱۹۸۹, ۲۱۲) و یا آلون پلانتینجا می گوید: «ما انسان‌ها اعم از زن و مرد حامل تصویر خداییم و ویژگی‌هایی که ما را به عنوان شخصی انسانی مشخص می دارند همان‌هایی هستند که با خدا در آن سهیم هستیم (Plantinga, ۱۹۸۴, ۲۶۵)» و ریچارد سوین برن می نویسد: «شما یک شخص هستید و مکرر گفته می شود که خدا هم یک شخص است، یکتاپرستی نیز عبارت است از این اعتقاد که چیزی شخص مانند هست، بی آن که بدنی داشته باشد. وی ازلی، مختار، قادر مطلق، عالم مطلق و کاملاً خیر است؛ متعلق مناسبی برای پرستش و عبادت و خالق جهان و حافظ آن است» (Swinburn, ۱۹۹۳, ۱). اصولاً برخی می گویند که بنیادی ترین یهودیت، مسیحیت و اسلام این است که خدا یک شخص است (Danes, ۲۰۰۳, ۹۰). اما توماس این موضع را بر نمی تابد؛ آن را مشکل ساز می داند و می کوشد

شیوه‌ای جدید را در نگاه به مسئله بسط دهد. از نظر وی برخی از واژه‌هایی که به نحو ایجاب به خداوند حمل می‌شوند مثل پدر یا صخره کاربرد مجازی دارند و نشانه مجازی بودن آن‌ها این است که می‌توان این‌ها را از خدا سلب کرد و گفت خدا به معنای تحت‌اللفظ پدر یا صخره نیست. اما برخی کلمات به نحو حقیقی به خداوند نسبت داده می‌شوند و نمی‌توان آن‌را از خداوند سلب نمود، مثل خدا زنده است یا خدا خیر است. حال در این موارد زنده یا خیر به چه معنا است؟ از این‌جا است که توماس بین سه نحوه کاربرد کلمات تمایز می‌گذارد: اشتراک معنوی مثل وقتی که به مریخ و عطارد می‌گوییم سیاره؛ اشتراک لفظی مثل وقتی که هم به پرنده و هم به در می‌گوییم باز، و تمثیل مثل وقتی که می‌گوییم: من فلان شخص یا شغل خود یا فلان غذا را دوست دارم که دوست داشتن در این موارد به یک معنا نیست، اما در عین حال معنای واژه در این سه مورد کاملاً بی‌ربط هم نیست (Davies, ۲۰۰۳, ۷۹).

اما چرا واژه‌ها نمی‌توانند به طریق اشتراک معنوی هم در مورد خدا و هم در مورد انسان به‌کار روند؟ چون خداوند بسیط است؛ وقتی می‌گوییم خسرو خوب است یعنی صفت یا خاصه‌ای دارد به نام خوبی، نه این که خسرو عین خوبی باشد، در حالی که در خداوند به دلیل بساطت، ذات از صفات و وجود از ماهیت جدا نیست. اگر خداوند بسیط علی‌الاطلاق است پس بسیاری از واژه‌ها را نمی‌توان به اشتراک معنوی در مورد خداوند و مخلوقات به‌کار برد. اما چرا نتوان صفات را به اشتراک لفظی به‌کار برد؟ چون در این صورت هر واژه‌ای را که در مورد خدا به‌کار بریم فرقی نمی‌کند؛ وقتی می‌گوییم خدا عالم است منظورمان معنای رایج این کلمه نیست. از معنای پنهانی هم که به آن معنا قابل اطلاق به خداوند است خبر نداریم؛ پس در این صورت مجاز می‌شویم هر واژه بی‌ربطی را در مورد او به‌کار بندیم و مثلاً باید بتوان گفت: خدا مستطیل است و توضیح داد که معنای رایج مستطیل مد نظر نیست؛ خدا به معنایی دیگر مستطیل است و آن معنا را هم ما نمی‌فهمیم. «چون در مشترک لفظی صرف شباهتی

بین اشیا وجود ندارد و شباهت صرفاً در نام است» (Aquinas, ۱۹۹۱, ۱:۳۳). از سویی، اگر الفاظ به کار رفته صرفاً دارای دلالت یا معنای لفظی باشند پس با هیچ استدلالی نمی توان به استناد اموری که خدا نیستند (این جهان) حقایقی را در مورد خداوند اثبات کرد. «اگر هیچ سخنی در مورد خداوند و سایر موجودات جز به طریق مشترک لفظی بر زبان نیامده بود در این صورت امکان نداشت که با رجوع به مخلوقات دلیلی به نفع خداوند ارائه شود». لذا به گفته استامپ «تنها یک خدا پرستی به شدت لادری‌گرانه می تواند قائل شود که الفاظ در این موارد به طریق اشتراک لفظی صرف به کار رفته اند» (Stump, ۲۰۰۵, ۱۴۶).

قدیس توماس آکویناس با آگاهی از مشکلات مربوط به اشتراک لفظی و معنوی راهی جدید عرضه کرده که به طریقه تمثیل (analogy) شهره است. این راه حدّ میانه ای است بین مشترک لفظی و معنوی. روش تمثیلی، به تعبیر بورک «شناختی شبه ایجابی از خداوند در اختیار ما می نهد» (Bourke, ۱۹۷۲, ۱۱۱).

در طی قرون وسطی متفکرانی به این گمان که روش تمثیل به عنوان روشی میانه سلب و ایجاب پذیرفته تر است، آن را بسط داده و تقریرهای مختلفی از آن ارائه کرده اند. روش تمثیل و تقریرهای مختلف آن به نوبه خود در معرض نقد قرار گرفته است.

اما پیش زمینه های فکری توماس که به طرح اندیشه تمثیل انجامیده کدام است؟

چارچوب فکری توماس

توماس معتقد است ما مجازیم در مورد خداوند سخن بگوییم این موضعی است صریح در برابر کسانی که می گویند نمی توان خداوند را به هیچ گونه وصفی متصف ساخت.

رای دیگر توماس این است که در مورد خداوند موضوع و محمول قابل تفکیک نیست. پس نحوه های معمولی دلالت که به نحو حاد موضوع و محمول را از

هم مجزا می‌سازد به نحو سراسری در مورد خداوند دارای کاربرد نیست و لذا هر محمولی که به خداوند نسبت داده شود به طریق تمثیل است (Swinburn, ۱۹۹۴, ۱۶۱). میان موجود بودن، خوب بودن و حکیم بودن بالذات (essentially) و موجود بودن، خوب بودن و حکیم بودن از طریق بهره مندی (by participation) فرق است. در خداوند همه چیز به نحو ضرورت است؛ همه چیز در خدا ذاتی است. خداوند خود وجود، خود خیر، و خود حکمت است و سایر اشیاء اگر موجود، حکیم و خیر نامیده می‌شوند صرفاً بدین دلیل است که در وجود، حکمت و خیریت خداوند سهیم هستند. برخورداری اشیاء از وجود یا حکمت صرفاً به خاطر سهمی است که از خود خیر و از خود حکمت دارند و به تعبیری وجود و خیر در آنها اصیل نیست؛ بلکه بازتاب و نمودی است از حکمت خدا و وجود خدا و این مشارکت باعث می‌شود که از سویی در مخلوقات برخلاف خداوند میان ذات و صفات جدایی افتد؛ چون آنها ذاتی هستند متصف به وصف وجود یا حکمت، و از سوی دیگر مخلوقات شباهتی ناقص با خداوند داشته باشند. گذشته از اینها این مشارکت حاکی از ربطی علی است. آنچه بالضروره موجود است علت است برای چیزی که وجودش از طریق بهره مندی است.

در بحث علیت نیز توماس معتقد است معلولیت مستلزم نوعی مسانخت است و نوعی تشابه و تماثل میان معلول و علتش وجود دارد. این اعتقادات توماس زمینه ساز نظریه تمثیل است.

پیشینه تمثیل

مواد خامی که به پرورش نظریه تمثیل انجامید از یونان قدیم و از فرهنگ اسلامی به توماس رسیده بود. ارسطو در مابعدالطبیعه در چندین مورد به وجود و معنای آن می‌پردازد: کتاب چهارم فصل اول، کتاب پنجم فصل هفتم، کتاب ششم فصل دوم و کتاب هفتم فصل یکم^۱. تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود عبارت کتاب

۱. برای متن‌های ارسطو و شروح آکویناس بر این متون به زبان انگلیسی به ترتیب رجوع شود به صفحه‌های ۱۹۷ به بعد، ۳۱۹ به بعد، ۴۰۴ به بعد و ۴۲۵ به بعد که متن ارسطو و شرح آکویناس را هر دو با هم دارد.
Commentary On Aristotle Metaphysics

چهارم از همه رساتر است؛ چون در این قسمت ارسطو به مناسبت بحث از وجود، نحوه ای از کاربرد واژگان را طرح می کند که نه اشتراک لفظی است نه اشتراک معنوی: «واژه وجود به معانی زیادی به کار می رود. اما به یک شیئی و طبیعت اشاره دارد، نه به اشتراک لفظی. هر چیز سالمی به سلامتی مرتبط است، یکی از آن رو که حافظ سلامتی است و دیگری از آن رو که باعث سلامتی است و دیگری به خاطر آن که مثل ادرار علامت سلامتی است و باز دیگری بدین سبب که دریافت کننده و گیرنده سلامتی است. واژه طبی هم به وجهی مشابه به فن پزشکی مرتبط است؛ چه به یک چیز «طبی» می گویند چون فن پزشکی را واجد است و دیگری به خاطر آن که گیرنده آن است و مورد دیگر چون عمل کسانی است که فن پزشکی را واجدند. کلمات دیگری هم هستند که به نحوی مشابه با این موارد به کار می روند. به همین سان واژه وجود هم به معانی مختلف به کار می رود. اما همه این کاربردها به مبدائی یگانه اشاره دارند. برخی چیزها موجود نامیده می شوند چون جوهرند، برخی دیگر چون کیفیات جوهرند و برخی دیگر چون طریقی به سمت جوهرند» (Aristotle, ۱۹۹۵, ۱۹۶؛ برای ترجمه فارسی آقای شرف الدین خراسانی رک: ارسطو، ۱۳۶۷، ص، ۸۹).

در این جا ارسطو معضل معروف معانی وجود را طرح می کند: آیا وجود می تواند به یک معنا (مشترک معنوی) به کار رود؟ اگر نه آیا دو معنای کاملاً متفاوت در کار است؟ (مشترک لفظی).

واسیلیس شارح ارسطو این تئوری ارسطو را تئوری معنای کانونی (The theory of focal Meaning) می نامد و توضیح می دهد که واژه وجود معانی مختلف دارد، اما اینها همه به معنایی واحد که نقطه کانونی آن است اشاره دارند (politis, ۲۰۰۴, ۱۰۵).

آکویناس که خود از شارحان ارسطو است و بسیاری از آثار وی و از جمله متافیزیک او را شرح کرده در شرح عبارت فوق می نویسد: «پس ارسطو می گوید که

واژه وجود دارای چندین معنا است. بایستی گوشزد کرد که یک واژه به شیوه‌های گوناگون بر اشیای مختلف حمل می‌شود: گاهی بر حسب معنایی که کاملاً یکی است بر آن‌ها حمل می‌شود و در این موارد گفته می‌شود که لفظ به اشتراک معنوی به‌کار رفته است، مثل حیوان که هم به گاو و هم به اسب گفته می‌شود. گاهی واژه به معنایی کاملاً مختلفی بر اشیای مختلف می‌شود و لذا گفته می‌شود که به اشتراک لفظی بر آن‌ها حمل شده است، مثلاً به یک هیئت فلکی و به یک حیوان، هر دو، سگ گفته می‌شود و گاهی بر حسب معنایی بر این اشیای مختلف حمل می‌شود که تا حدی مختلف است و تا اندازه‌ای نه (مختلف است چون روابط مختلفی را نشان می‌دهد و یکی است؛ چرا که این روابط مختلف به یک شیء اشاره دارند). پس گفته می‌شود که لفظ به طریق تمثیل حمل شده است.

همچنین؛ باید یادآور شد که در تمثیل آن شیء واحدی که ارتباطات مختلف به آن ارجاع دارند عدداً یکی است، نه این که صرفاً به لحاظ معنایی (یگانگی ای که مشترک معنوی بر آن دلالت دارد) یک چیز باشد. از این رو، ارسطو می‌گوید هر چند واژه وجود معانی متعدد دارد، با این همه به اشتراک لفظی به‌کار رفته، بلکه به یک چیز ارجاع دارد؛ نه این که این یک، یک مفهومی باشد، بلکه یک چیزی است که به عنوان طبیعت منفرد و متشخص یکی است و این از مثالهایی که ارسطو در متن آورده آشکار است (Aquinas, ۱۹۹۵, ۱۹۹). شرح آکویناس از مثال‌های ارسطو این نکات را باز هم روشن‌تر می‌کند: سالم به اشتراک معنوی به غذا، دارو، ادرار و حیوان اطلاق نمی‌شود چون وقتی به غذا می‌گوییم سالم یعنی حافظ سلامتی است؛ به دارو که می‌گوییم سالم یعنی عامل سلامتی است؛ ادرار چون علامت سلامتی است و حیوان چون موضوع و دریافت‌کننده سلامتی است. اما همه این‌ها به یک سلامتی واحد اشاره دارند؛ چون همان سلامتی است که حیوان آن را دریافت می‌دارد، ادرار علامت آن است و... (همان). آکویناس در ادامه به شرح سایر مثال‌های ارسطو می‌پردازد که به

نقل آن نیازی نیست.

پس غذا، ادرار، دارو و حیوان روابطشان با سلامتی یکی نیست، چون علت سلامتی بودن فرق دارد با علامت سلامتی بودن. این تفاوت آن‌ها را از اشتراک معنوی دور به اشتراک لفظی نزدیک می‌کند. اما در عین حال همه با یک چیز واحد که سلامتی است ارتباط دارند. پس آن‌چنان هم با هم بیگانه نیستند و این دوباره آن‌ها را از اشتراک لفظی به سمت اشتراک معنوی می‌راند. این است که این گونه الفاظ در موضعی میانه مشترک لفظی است و مشترک معنوی قرار می‌گیرند که آکویناس آن را تمثیل می‌نامد. چندین قرن پیش از آکویناس بوئسیوس شارح ارسطو در شرح خویش بر مقولات ارسطو، تقسیمات مختلفی را از مشترک لفظی، به‌دست داده بود که این تفسیرها نیز دستمایه‌ای می‌شود برای آکویناس و شارحان و پیروان وی در بسط هر چه بیشتر تمثیل. بوئسیوس می‌نویسد: گاهی مشترک لفظی غیرعامدانه است (chance equivocal) که لفظ فقط از سر تصادف و بی‌آن‌که قصدی در کار باشد در چند معنای مختلف به‌کار رفته است، مثل کلب که به حیوانی دریایی، حیوانی در خشکی که پارس می‌کند و فلان صورت فلکی گفته می‌شود؛ گاهی مشترک لفظی عامدانه است که واضح لغت قصد و نیتی داشته و کلمات مشترک نحوه ارتباطی با هم دارند. وی سپس این قسم دوم را به چهار قسم فرعی تر تقسیم می‌کند:

أ: تشابه مثل آن‌گاه که به انسان واقعی و تصویر وی روی دیوار، حیوان گویند.

ب: تمثیل: یک برای اعداد اصل است، چشمه برای رودخانه و نقطه در قیاس با خط، هر یک به مقوله ای متعلقند اما همان نسبتی که میان یک با اعداد هست میان نقطه با خط نیز هست.

ج: از مبدأ واحد مثل طبی medical که با یک مبدأ به نام فاعل سر و کار دارند.

د: مرتبط با یکی، مثل سالم: هم حیوان، هم غذای او و هم ادرار او سالم نامیده می‌شوند. ادرار سالم است، یعنی علامت سلامتی است و غذا سالم است، یعنی علت

سلامتی است.

بعدها واژه هایی را که مشترک لفظی عمدی هستند واژه های تمثیلی (analogical) نامیدند. البته، متفکران این تقسیم چهار ضلعی بوئسیوس را در هم ریختند و چند تقسیم ثلاثی ارائه شد. گاه یک و گاهی دو مورد از اقسام چهار گانه بوئسیوس حذف شد و به جای آن واژه ای که در چند مورد به کار می رود اما کار بردش در یک مورد بر سایر موارد تقدم دارد جزو اقسام مشترک لفظی عامدانه قرار گرفت.^۱

تمثیل به روایت توماس و شارحان وی

استفاده توماس و طرفداران وی از دیدگاه های بوئسیوس به خوبی محسوس است. در نظریه تومیستی تمثیل هم گفته می شود: اگر لفظی در موارد مختلف به کار رود گاهی به یک معنا است که به آن مشترک معنوی (univocal) می گویند. اما گاهی لفظ واحد در موارد مختلف به معانی مختلف به کار می رود که به آن مشترک لفظی (equivocal) می گویند. مشترک لفظی به نوبه خود دو قسم است:

أ: مشترک لفظی تصادفی یا غیرعامدانه (equivocation a casu) که میان معانی مختلف لفظ هیچ ارتباطی وجود ندارد، مثل لفظ شیر در زبان فارسی که در سه معنای مختلف به کار می رود که ربطی با هم ندارند. از نظر ابن میمون کاربرد لفظ واحد در مورد خداوند و انسان ها بدین گونه است.

ب: مشترک لفظی عامدانه (equivocation a consilio). در این نوع، گو این که لفظ در زمینه های مختلف به کار می رود و در این موارد، معنای واحدی وجود ندارد. اما در پس این کار قصد و نیتی نهفته است و معانی مزبور گو این که یکی نیستند، اما ربطی به هم دارند و این ارتباط خاص، کاربرد لفظ را در معانی مختلف مجاز ساخته است. به مشترک لفظی عامدانه تمثیل (analogy) می گویند.

۱. مثلا رجوع کنید: (۲۰-۱۴: Ashworth: ۱۹۹۹, pa: ۵; Estrumia, ۱۹۹۸, pa: ۵).

نظریه تمثیلِ توماس را به گونه های مختلفی تقسیم می کنند: گاهی آن را به سه و گاهی به چهار قسم تقسیم می نمایند. ما تقسیمی چهار ضلعی را که جامع تر است بررسی می کنیم که در طی آن ابتدا تمثیل به دو قسم و سپس هر یک به دو قسم فرعی تر تقسیم می شوند:

تمثیل اسناد (analogy of attribution) که میان موارد مختلفی که لفظ در آن به کار می رود ارتباطی وجود دارد و این ارتباط تشابه میان محمولات است؛ یعنی در قضیه الف محمولی را به موضوعی نسبت می دهیم و در قضیه ب و ج هم همان محمول را به موضوع نسبت می دهیم. اما محمول ها در این موارد دقیقاً به یک معنا نیستند و لفظ به اشتراک معنوی به کار نرفته است. در عین حال، کاملاً بی ربط هم نیستند، بلکه محمول ها در قضایای ب و ج ربطی دارند با معنایی که محمول در قضیه الف واجد است (به مثال های بعدی توجه شود). این تمثیل خود دو قسم است:

أ) اسنادِ ظاهری (extrinsic attribution): به سقراط، به رنگ چهره و به غذای او سالم می گویند (Aquinas, 1981, p1, q. 13). سالم در هر سه مورد دقیقاً به یک معنی نیست. خود سقراط به معنای حقیقی سالم است و معنای آن کارکرد منظم و به سامان یک ارگانسیم است. تنها موجودات زنده به این معنا سالمند. مسلماً غذا و رنگ چهره به این معنا سالم نیستند

اما ربطی به سلامتی دارند: غذا علت سلامتی است و رنگ چهره علامت آن؛ یعنی هر دو ارتباطی دارند با سلامتی سقراط و با ارجاع به آن سالم نامیده می شوند. لذا کاربرد لفظ سالم در این موارد مثل لفظ شیر در موارد مربوطه تصادفی نیست، بلکه مبتنی بر واقعیت و مؤید به تجربه است. سقراط اصل یا مشبّه الیه (primum analogatum) و غذا، رنگ چهره، آب و هوا، ادرار و امثال آن فرع یا مشبّه (analogata inferiora) هستند. این ارجاع به واقعیت موجب می شود لفظ مشترک لفظی صرف نباشد.

ب) اسناد حقیقی (intrinsic attribution): لفظ واحد در موارد مختلف به کار می‌رود. گو اینکه معنایی واحد در کار نیست اما ارتباطی علی در کار است و این ارتباط مستلزم تشابه علت با معلول است. فرض کنید نقاشی پورتره خود را به تصویر می‌کشید. به نقاش می‌گوییم این خسرو است به نقاشی هم، چون چهره خسرو را نشان می‌دهد، می‌گوییم خسرو است: اما هر دو به یک معنا خسرو نیستند. در عین حال بین نقاش که علت است با معلولش تشابهی وجود دارد و هر چند نقش با نقاش تفاوت بسیار دارد، اما در حد بسیار ضعیفی می‌تواند راهبر ما به سمت نقاش باشد.

در نوع قبلی، سقراط سلامتی را واقعاً داشت. اما غذا یا دارو فقط به خاطر نسبت با وی سالم نامیده می‌شدند: معلول (سقراط) حقیقتاً واجد خاصه سلامتی بود. اما علت (دارو) مجازاً؛ چون وقتی می‌گوییم سقراط سالم است منظورمان این است که بدن او درست کار می‌کند. اما وقتی می‌گوییم دارو سالم است منظورمان سلامتی کالبد دارو نیست که حرف بی ربطی است. بلکه منظورمان این است که دارو می‌تواند باعث سلامتی کسی شود. پس سالم است. اما در اسناد حقیقی هم علت و هم معلول هر دو واجد آن خاصه اند؛ مثلاً اگر موهای نقاش مجعد است نقش هم موهایی مجعد دارد و تازه علت آن خاصه را به مراتب شدیدتر از معلول دارد و علت انگاره یا الگویی است که معلول به تقلید از آن ساخته شده است. خداوند جهان را به انگاره خود می‌سازد، خداوند خود خیر (Goodness) است، خود حقیقت (Truth) است و خود زیبایی (Beauty) است. اما اگر پروانه زیباست به این دلیل است که تقلیدی است از آن زیبایی و به نحوی بسیار ضعیف آن را نمایان می‌سازد. تفاوت میان این وجود و آن وجود، این خیر و آن خیر و این زیبایی و آن زیبایی به همان اندازه تفاوت میان پورتره یک نقاش با خود نقاش است. البته، وجود، قدرت و زیبایی در خدا ذاتی و بالضروره است، اما در مخلوق این‌گونه نیست؛ هر دو به یک معنا موجود، زیبا و ... نیستند؛ وجود در خداوند تقدم دارد بر وجود در معلول و موجود خواندن او اولی است از موجود

خواندن معلول.

تمثیل تناسب (analogy of proportionality)

لفظ در چند مورد به کار می رود، نه به معنایی واحد (که مشترک معنوی شود). اما در عین حال ربط و نسبتی میان موارد کاربرد لفظ وجود دارد و ملاحظه این ربط و نسبت است که باعث شده واضح از سر قصد لغت را در این موارد به کار برد (بر خلاف مشترک لفظی صرف). در عین حال، بر خلاف تمثیل اسناد در این جا تشابه در نسبت است که باعث می شود لفظ واحد در دو مورد به کار رود، نه تشابه در محمول ها. در آن جا می گفتیم زیبایی مخلوق هر چند عین زیبایی خالق نیست، اما شباهتی به آن دارد. ولی اما در این جا تشابه بر سر نسبتی است که در هر مورد میان موضوع و محمول وجود دارد (با توجه به مثال های بعدی منظور روشن تر می شود). تمثیل تناسب به نوبه خود دو قسم است:

ج) تمثیل حقیقی تناسب (Real analogy of proportionality)

نقطه اصل خط است، یک اصل اعداد است و چشمه برای رودخانه اصل است. کلمه اصل را در هر سه مورد به کار می گیریم. حال آیا اصل در این سه مورد مشترک معنوی است؟ نه، چون اصل در همه موارد نمی تواند به یک معنا باشد. هر یک از این ها به مقوله ای متعلقند خط و عدد کم و عرض هستند، بر خلاف رودخانه. اما ربط و نسبتی است میان نقطه با خط. عین این ربط و نسبت میان چشمه و رودخانه وجود ندارد، چون در یک مورد نسبتی است میان دو عرض و دیگری نسبتی است میان دو جوهر. با این همه این دو نسبت شباهتی با هم دارند. پس تشابه در نسبت هاست. بر خلاف برخی نسبت ها که هیچ شباهتی با هم ندارند. مثلاً بین فوق و تحت نسبتی هست به نام تضایف که هیچ شباهتی با نسبت بین نقطه و خط یا چشمه و رودخانه ندارد.

در ریاضیات می گوئیم $۸ : ۴ = ۶ : ۳$. عین رابطه ای که بین سه و شش هست بین

چهار و هشت هست، نه این که سه مثل چهار یا شش مثل هشت باشد. اما رابطه یکی است.

لیکن در تمثیل مورد بحث ما، غرض حتی این نیست که نسبت دقیقاً یکی است بلکه میان دو نوع نسبت، مشابهتی هست. وقتی می‌گوییم خدا خیر است، خدا زیباست، و خدا عالم است، یعنی رابطه ای میان خداوند و خیر وجود دارد مشابه با رابطه ای که بین موجودات با خیر وجود دارد، نه این که خیر خداوند به خیر عالم شبیه باشد. ما نمی‌دانیم «خدا زیبا است» به چه معنا است، اما مشابه رابطه ای که بین یک مخلوق با زیبایی هست بین خداوند با زیبایی وجود دارد (Aquinas, 1991, q, 2.11).

(د) تمثیل استعاری تناسب (metaphorical analogy of proportionality): مثلاً وقتی می‌گوییم شیر پادشاه حیوانات است و کورش پادشاه ایرانیان، نمی‌خواهیم بگوییم به همان معنا که کورش پادشاه است شیر هم پادشاه است که تشابهی در محمول وجود داشته باشد. همچنین نمی‌خواهیم بگوییم نسبتی بین شیر و سایر حیوانات هست مثل نسبت کورش با اتباعش (قسم قبلی). در واقع، این تمثیل واقعی نیست؛ فرضی و از باب تسامح است و گوینده به شکلی نابایسته و دلخواهانه آن را کشف یا وضع می‌کند. وی ربط و نسبتی را میان شیر با سایر موجودات فرض می‌کند، در حالی که چنین ربط و نسبتی در کار نیست و سپس این ربط فرضی را با ربطی که کورش با اتباع خود دارد مقایسه می‌کند (Aquinas, 1981, q, 13, 3). بر خلاف قسم قبل که هم نقطه با خط و هم چشمه با رودخانه واقعا ربط و نسبتی داشتند، این جا شیر هیچ پادشاهی‌ای بر سایر حیوانات ندارد و پادشاهی شیر ساخته قوه خیال ماست.

فهم صفات به روش تمثیل

(۱) صفات سلبی در مورد خداوند و سایرین به اشتراک معنوی به کار می‌رود، صفاتی مثل جهل و ترکیب و ظلم را که دال بر نقص هستند به هیچ وجه نمی‌توان به خدا نسبت داد. صفات سلبی درست به همان معنایی که در موارد دیگر کاربرد دارد به

خدا اطلاق می شود: بی زمان و نامرکب در مورد هر کسی و هر چیز که به کار رود به یک معنا است (مشترک معنوی)، گو اینکه مصداق واقعی این صفات خداوند است. باید توجه داشت که اینها در واقع صفت نیستند؛ سلب صفتند، خداوند نامحدود است، یعنی محدود نیست. اما نظر به این که از جمله‌های ایجابی استفاده کرده ایم و حداقل در ظاهر کلام محمول را به شکل ایجابی به موضوع نسبت داده ایم و گویا برای محمول بهره ای از وجود قائل شده ایم هم در فلسفه و کلام اسلامی و هم در غرب آن را صفت می نامند و برای این که به نکته فوق الذکر توجه داده باشند آن را مقید به سلبی می کنند.

۲) کمال‌های آمیخته به نقص مثل فریاد، خشم، لبخند و قدم زدن را که کمالند، اما ماهیتاً به گونه ای هستند که به موجودات محدود تعلق دارند می توان از طریق اسناد مجازی یا تمثیل استعاری تناسب به خدا نسبت داد (Aquinas, ۱۹۸۱, ۱, ۱۳, ۳). وقتی می‌گوییم خدا با موسی تکلم کرد نمی‌خواهیم بگوییم این تکلم به همان معنای تکلم انسانی با انسان دیگر است (مشترک معنوی). همچنین نمی‌خواهیم بگوییم مشابه ربط و نسبتی که بین سقراط و افلاطون به هنگام تکلم وجود دارد بین خدا و موسی وجود دارد (تمثیل نوع ج)، بلکه نسبت و حالتی را بین خداوند و موسی فرض می‌کنیم مشابه با نسبتی که بین سقراط و افلاطون به هنگام تکلم وجود دارد و بین آن حالت که فرضی است و حالت دومی که واقعی است شباهتی را برقرار می‌کنیم (تمثیل د). یا تکلم را که به نحو حقیقی به سقراط اسناد داده می‌شود توسعه‌اً و به نحو مجازی به خدا اسناد می‌دهیم، همان گونه که توسعه‌اً سلامتی ای را که به سقراط نسبت می‌دادیم به دارو هم نسبت می‌دادیم (تمثیل الف).

۳) کمال‌های محض مثل حکمت، عقل، خیر و زیبایی به طریق اسناد حقیقی، یا تمثیل واقعی تناسب به خدا نسبت داده می‌شوند (ibid). خداوند واقعاً حی است، اما نه به آن معنایی که ما حی هستیم، بلکه او عین حیات است و ما دارای حیات. حیات برای

او ضروری است و برای ما امکانی. پس هر دو به یک معنا حی نیستیم. در عین حال این دو معنای حیات کاملاً بی ربط هم نیست. پس یا به طریقه تمثیل "ب" الفاظ را در دو مورد به کار برده ایم و همان گونه که در آنجا مثلاً به نقاش می گفتیم زیبا است و به نقش هم می گفتیم زیبا است این جا هم به خدا می گوئیم زیبا است به پروانه هم می گوئیم زیبا است و یا می خواهیم بگوئیم ربط و نسبتی میان خداوند با زیبایی وجود دارد، مشابه با ربط و نسبتی که میان پروانه با زیبایی هست. (تمثیل ج) وصف وجود نیز از همین سنخ کمالات است. کلمه وجود متواطی نیست و از طرف دیگر مشترک به اشتراک لفظی هم نیست؛ زیرا اگر چه موجودات به یکدیگر قابل تأویل نیستند، ولی در این معنا مطابقت دارند که بالفعل تقرر دارند و از همین رو می گویند که موجودی به موجود دیگر شباهت دارد، این مشابهت رابطه ای است که در میان نسبت ها است یا به اصطلاح رابطه ای از قبیل تناسب است. وجه مشترک وجودی که بر خدا و وجودی که بر انسان اطلاق می شود این است که وجود خدا چیزی است که خدا به آن هست و وجود انسان نیز چیزی است که انسان به آن هست. البته این به آن معنا نیست که نسبت خدا به وجود خویش همان نسبت انسان به وجود خویش باشد. بالعکس، این دو با یکدیگر تفاوت لایتناهی دارند، منتهی در هر دو مورد این رابط بر قرار است (ژیلسون، ۱۳۸۴، ۱۷۶).

تشکیک

در منطق گاهی لفظ را (البته از حیث دلالتش بر معنا) تقسیم می کنند و می گویند: لفظ گاهی دارای یک معنا است و گاهی دارای چند معنا که در صورت دوم خود به مشترک لفظی، منقول و حقیقت و مجاز تقسیم می شود. در صورت اول هم لفظ یا جزئی است یا کلی، و کلی یا متواطی است یا مشکک (خوانساری، ص ۶۵ به بعد). در مشترک لفظی میان موارد مختلف کاربرد لفظ معنای جامعی وجود ندارد و گویا لفظی واحد در هر مورد دارای وضعی علی حده است، مثل شیر در فارسی. اما در

کلی، لفظ به کار رفته در مصادیق مختلف دارای یک معنا است که در این صورت معنا در موارد مختلف یا به نحو یکسان به کار رفته و قابل تفضیل نیست، مثل حیوان که آن را کلی متواطی می گویند، یا به نحو یکسان نیست و قابل تفضیل است، مثل سفیدی که آن را کلی مشکک می نامند.

در فلسفه اسلامی هم مستقیماً معنا، یا تصور یا مفهوم را تقسیم می کنند و می گویند مفهوم یا جزئی است یا کلی و کلی یا متواطی است یا مشکک. به هر حال، مفاهیم تشکیکی یا محمول هایی که مقول به تشکیک هستند در موارد مختلف «معنایی» واحد دارند، گو اینکه درجه صدقشان در موارد مختلف متفاوت است. این گونه مفاهیم را ابتدا ابن سینا و فارابی مطرح کردند. ابن سینا در مقاله دوم از منطق شفا می نویسد: «وجود به معنایی واحد بر اشیای مختلف اطلاق می شود».

وی می نویسد: این امری است روشن که نمی توان آن را روشن تر کرد». با این همه دلیلی ارائه می کند: «اشیاء از طرفین نقیض خارج نیستند [هر چیزی در عالم یا حجر است یا لا حجر] و این وقتی میسر است که وجود در همه موارد به یک معنی باشد؛ چه، در غیر این صورت هر یک از طرفین نقیض اشیاء کثیره ای را در بر می گرفتند و در آن صورت یک طرف واحد نبودند. پس وجود در همه موارد به یک معنا واحد است و از این رو اطلاق وجود به مقولات عشر به صرف اشتراک لفظ نیست. البته، به طریق تواطی هم نیست [که در همه موارد به طور یکسان اطلاق شود]؛ چرا که حال وجود در این ده مقوله یکسان نیست؛ چون وجود در برخی مقولات قبل است و در برخی بعد. مثلاً جوهر قبل است و عرض بعد. وجود همچنین در برخی آحق است و در برخی نه. مثلاً آنچه بالذات موجود است آحق است نسبت به آنچه بالغیر موجود است. وجود در برخی نیز قوی است و در برخی ضعیف. مثلاً وجود قارّ مثل کمیت و کیفیت قوی تر است از وجود غیر قارّ، مثل زمان و انفعال. پس وجود در همه موارد به

درجه واحد اطلاق نمی شود، آن گونه که جنس بر انواع خود به توطی محض حمل می شود [مثل حیوان که به معنایی واحد به اسب، روباه و اطلاق می شود]. لذا وجود جنس نیست (ابن سینا، *المنطق من کتاب الشفا*، ص ۶۰ و ۶۱). وی در فصل پنجم از مقاله اول الهیات شفا باز به همین مطلب اشاره می کند و می گوید: «لم یکن الوجود کما علمت جنساً و لامقولاً بالتساوی علی ما تحته فانه معنی متفق فیہ علی التقدیم و التأخیر فاول ما یكون، یكون للماهیه التي هی الجوهر ثم یكون لما بعده» (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفا*، ص ۴۶).

در شرح این عبارت ابن سینا در نمط چهارم اشارات: «ولکن لایجوز ان تكون الصفة التي هی الوجود للشی انما هی بسبب ماهیته التي لیست هی الوجود او بسبب صفة اخرى، لان السبب متقدم فی الوجود» (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ص ۳۱). خواجه نصیر الدین طوسی به مسأله مورد بحث می پردازد. وی می نویسد: فاضل شارح (امام فخر رازی) در این مسأله دچار تشویش شده و گفته است وجود بر اشیای مختلف به اشتراک لفظی به کار نمی رود. پس در همه به نحوی مساوی یعنی به طریق توطی حمل می شود و از آنجا که در ممکنات وجود عارض بر ماهیت است و خداوند هم به همان معنایی موجود است که سایر ممکنات، پس در خداوند هم وجود عارض بر ماهیت است (همان، ص ۳۲).

خواجه برای رفع این اشتباه به تفکیک میان حمل متوطی و حمل مشکک می - پردازد و می نویسد: منشأ اشتباه فخر این است که توجه نداشته غیر از اشتراک لفظی و غیر از توطی نوع دیگری از حمل هست که حمل بالتشکیک است: «فان الواقع بالتشکیک علی اشیاء مختلفه انما یقع علیها لا بالاشتراك اللفظی وقوع العین علی مفهوماته بل بمعنی واحد فی الجمیع ولكن لا علی السواء وقوع العین علی اشخاصه بل علی الاختلاف اما بالتقدم و التأخر... اما بالاولویة... و اما بالشدة و الضعف» (همان، ص ۳۳). محمول وجود که به اشیا مختلف حمل می شود هم بر علت و هم بر معلول

حمل می شود. اما حمل وجود بر علت مقدم است از حمل آن بر معلول و حمل وجود بر جوهر اولی است نسبت به عرض، و حمل وجود بر قار که اجتماع در وجود دارد مثل سواد مقدم است بر حمل آن بر غیر قار مثل حرکت.

وی در ادامه می نویسد: حمل وجود بر واجب هم مقدم است هم اولی است و هم اشد است نسبت به حمل آن بر ممکن (همان، ص ۳۴ و ۳۳).

همین مضمون توسط فیلسوفان دیگر مثل ملاصدرا تکرار می شود: «مجرد المعنی ان منع من وقوع الشرکه فیہ فجزئی و الا فکلی ... و الممتشر متواطی ان اتفق فی الجمیع و مشکک ان اختلف بکمال او نقص، او تقدم و تأخر، او اولویه و عدمها» (ملاصدرا، ص ۵).

اگر صرف معنا به گونه ای باشد که قبول شرکت نکند (مثل این میز) مفهوم جزئی است و در غیر این صورت کلی است، خواه بالفعل دارای فردی باشد خواه نه و خواه مصادیق موجوده آن واحد باشد و خواه کثیر که در صورت دوم یا متواطی است یا مشکک و در تشکیک اختلاف یا به کمال و نقص است یا به تقدم و تأخر یا اولویت و عدم اولویت.

مقایسه و ارزیابی

۱. در تقسیم الفاظ به مشترک لفظی، مشترک معنوی و تمثیل مقسم برای آکویناس لفظ است. اما حکمای مسلمان بحث خویش را از مفهوم شروع می کنند و آن را به کلی و جزئی و سپس کلی را به مشکک و متواطی تقسیم می کنند. منطقی های مسلمان البته از لفظ شروع می کنند و می گویند: لفظ یا دارای یک معنا است و یا دارای چند معنا. و اگر دارای یک معنا باشد یا کلی است یا جزئی و کلی یا متواطی است یا مشکک؛ پس کلی چه برای منطقیون و چه برای حکمای مسلمان دارای یک معنا است؛ یعنی معنای لفظ در مصادیق متعدد واحد است، هر چند اگر مشکک باشد

درجه صدقش متفاوت است. اما تمثیل توماس آکویناس زیر مجموعه مشترک لفظی است، هر چند با آن کمی متفاوت است؛ چون علی الاصول وی معتقد است که واژه تمثیلی در موارد مختلف معانی مختلف دارد گو اینکه چون بین این موارد ربط و نسبتی هست اشتراک لفظی عامدانه (= تمثیل) است.

۲. به نظر می آید برای آکویناس نقطه شروع و دغدغه اصلی حل معضل نحوه سخن گفتن از خداوند بوده است و مشکلاتی که گریبانگیر هر یک از دو روش اشتراک لفظی و اشتراک معنوی بوده وی را به ابداع روش تمثیل واداشته است تا سخن گفتن از خداوند میسر و فهم وی (هر چند به شکلی بسیار محدود) میسر گردد. اما نقطه شروع حکمای اسلامی مسائل وجودی است. آنان دیده اند موجودات مختلف مثل واجب و ممکن و جوهر و عرض با هم تفاوت وجودی دارند. آن گاه به مفاهیم تشکیکی راه برده و گفته اند مفهوم وجود به نحو یکسان به همه قابل اطلاق نیست. لذا بحث تمثیل بیشتر بحثی زبانی است (linguistic) و با گونه های مختلف کاربرد زبان سر و کار دارد. لیکن اما تشکیک فلاسفه اسلامی بیشتر بحثی وجودی (ontological) است.

۳. اگر در بحث از خداوند قائلان به اشتراک لفظی صرف و قائلان به اشتراک معنوی صرف را در دو سر طیف قرار دهیم، تمثیل به اشتراک لفظی نزدیک تر است و تشکیک فاصله اش با اشتراک لفظی بسیار بیشتر و به آن سر طیف نزدیک است.

۴. بی شک آکویناس هم تحت تاثیر ابن میمون بوده و هم تحت تاثیر ابن سینا و این باعث شده در قول ابن سینا تغییراتی ایجاد کند و آنرا به نگرش سلبی ابن میمون نزدیک تر سازد و بدین سان قولی میانه را ابداع نماید.

۵. در تشکیک، معنا معنایی واحد است، هر چند میزان صدق و انطباق بر مصادیق متفاوت است. اما در تمثیل اصولا معنای واحدی در کار نیست، هر چند تشابهی بین کاربردهای مختلف لفظ وجود دارد.

۶. اما آیا شیوه تمثیل راهگشا است؟ دو نوع تمثیلی که تکیه گاه هستند و به

استناد آن بنا است نوعی فهم از صفات میسر گردد تمثیل ب و تمثیل ج هستند. لذا بررسی اسناد حقیقی (تمثیل ب) و تمثیل واقعی تناسب (تمثیل ج) که صفات حقیقی مثل علم و وجود را مد نظر دارد و از اهمیت بیشتری برخوردار است کافی است و با کاوش در این دو مورد خود به خود وضع دو نوع دیگر تمثیل هم مشخص خواهد شد.

۷. در تمثیل ج گفته می شد: ما نمی دانیم حکمت در خداوند به چه معنا است، اما به اجمال می دانیم رابطه ای میان خداوند با حکمت وجود دارد، مشابه رابطه سقراط با حکمت. اشکال این سخن این است که در تناسب اگر یکی از چهار جزء معادله مجهول باشد می توان آن را کشف کرد. مثلاً $6 : 3 = x : 4$ که سه و شش و همچنین رابطه میان آن دو برای ما شناخته شده است. اما چهار (که البته معلوم ما است) با چیزی نسبت دارد، مشابه نسبتی که سه با شش دارد و از این رو چون سه جزء تناسب برای ما آشکار است درمی یابیم که X مورد نظر هشت است و در هر دو مورد رابطه یکی است. اما در بحث از خدا ما نه تنها نمی دانیم حکمت وی چگونه است، بلکه از ذات خداوند هم اطلاعی نداریم. پس معادله ما این گونه خواهد بود: رابطه x (خدا) با Y (حکمت) مشابه رابطه سقراط با حکمت است. تلاش برای گریز از این مشکل از طریق اذعان به این که رابطه دقیقاً یکی نیست اما مشابه است راهگشا نیست. وقتی در یک مورد، طرفین نسبت مجهول باشند نوبت به قیاس نسبت موجود در این مورد با نسبتی که در موارد دیگر برقرار است نمی رسد. حداکثر چیزی که ممکن است دریابیم منشأ بودن x برای y است، اما این کمکی نمی کند تا دریابیم y (در بحث ماصفات خدا) چگونه چیزی است. همین ایراد به نحو حادثر به تمثیل د وارد است چون در تمثیل ج دو نسبت را که هر دو حقیقت دارند با هم می سنجدیم. اما اشکال مضاعف تمثیل د این است که یکی از نسبت ها فرضی است.

۸. اما تمثیل ب: سقراط و خداوند هر دو حکیم هستند، ولی نه به معنایی واحد

که به تشبیه بینجامد، بلکه بر خلاف سقراط، حکمت عین ذات خداوند است. حکمت

سقراط عاریتی است. پس او ذاتی است "دارای" حکمت نه "عین" حکمت. از سویی، خداوند حکمت را به نحو نامحدود دارد، برخلاف سقراط که چون محدود است حکمتش نیز محدود است و گذشته از این خداوند الگویی است که حکمت سقراط کپی و واگرفتی بسیار بعید از او است، مثل پورتره نقاش. این سخنان همه درست هستند و مورد پذیرش حکمای مسلمان قرار گرفته‌اند و در این قسم از تمثیل است که توماس بشدت تحت تأثیر فیلسوفان مسلمان مثل فارابی و ابن سینا است (Ashworth, ۱۹۹۹, pa: ۱۳).

اما سؤال این است که وقتی وجود یا خیر به خداوند نسبت داده می‌شود آیا یک معنای واحد مد نظر است یا معانی متفاوت. در مورد مثال‌هایی که چه در این قسم از تمثیل و چه در اسناد ظاهری آمده حکمای مسلمان معتقد به معنایی واحد هستند: قدرت یا خیر یا وجود در مورد خداوند و سایر موجودات به یک معنا است. همچنین، اصل به معنای منشأ بودن، چه در مورد نقطه و چه در مورد چشمه، به یک معنا است. این که یکی از مقوله جوهر است و دیگری از مقوله عرض، نشانگر اختلاف در مصادیق است نه اختلاف در معنایی که از اصل بودن به ذهن متبادر می‌شود. آکویناس اگر این مطلب را بپذیرد تشکیک را پذیرفته است. اما اگر اصرار داشته باشد که اصولاً دو معنای متفاوت در کار است (هر چند مرتبط)، دوباره به دامن اشتراک لفظی صرف و الهیات سلبی که از آن گریزان بود غلطیده است.

۹. دلایل پیشگفته باعث شده است مواضع آکویناس در هاله‌ای از ابهام قرار گیرد. لذا مفسران وی هم دچار نوعی سرگستگی شده‌اند. از نظر برخی، آکویناس در پی آن نبوده که با این نظریه خداوند را فهم پذیر کند. «تمثیل نه شیوه‌ای برای شناخت خدا و نه یک تئوری در باب ساختار جهان است بلکه صرفاً اظهار نظری است در باب نحوه کاربرد کلمات» (McCabe, ۱۹۶۴, ۱۰۶). برخی دیگر نیز مرددند که آیا توماس با نظریه تمثیل از جرگه پیروان الهیات سلبی خارج شده است یا نه. بریان دیویز از قول

آکویناس می نویسد: «طرفداران الهیات سلبی صفات ایجابی خداوند را به سلبی بر می گردانند و به جای آن که چیزی را در باب خداوند اثبات کنند چیزی را نفی می کنند... . اگر خداوند حی است صرفاً به این معنا باشد که مشابه اشیای بی جان نیست. معلوم نیست چرا باید برخی واژه ها را در مورد خداوند به کار بریم و نه هر واژه ای را [چون اگر معنای اثباتی کلمه مد نظر نباشد می توان واژه های مختلفی را به کار برد و گفت منظورمان فقط بار سلبی واژه است]... مردم هم وقتی در مورد خداوند محمولی را به کار می برند صرفاً نمی خواهند بگویند خدا چه چیزی نیست» (Aquinas, 1981, 1a, 13:2). دیویز بعد از نقل این سخنان با موضع گیری در برابر کسانی که آکویناس را به روش سلبی پایبند تر می دانند می نویسد: «اینها قراین خوبی است و نشانه این که آکویناس معتقد است می توان به روش ایجابی هم در مورد خداوند سخن گفت» (Davis, 2002, 76). اما هم ایشان جای دیگر و با نقل این جمله آکویناس که «ذات الوهی از هر صورتی که عقل ما به آن دسترسی دارد فراتر می رود، ما نمی توانیم وی را از طریق پی جویی این که او چه هست ادراک کنیم» (Aquinas, 1991, 1:44) و این قطعه از تفسیر آکویناس بر اسماء الله دیونوسیوس که «خداوند از هر آنچه که بتوان گفت و از هر آنچه بتوان دانست عظیم تر است و نه تنها از فهم و زبان ما فراتر می رود، بلکه از هر فهمی حتی از فهم فرشتگان فراتر است و کامل ترین حالتی از فهم که می توان به آن دست یافت این است که در یابیم وی از همه تصورات ما فرا می رود. نامیدن خداوند از طریق نفی مناسب ترین نوع تسمیه است، چون وی فراتر از هر چیزی است که نامی بر آن دلالت کند و مدلول هر نامی فروتر از او است» می نویسد: «این موضع عملاً موضع آکویناس است» (Davies, 2002, 66).

برخی هم مثل ژیلسون وی را به همان روش سلبی پایبند تر می دانند. وی می نویسد: «اگر قدیس توماس را به این سخن وادار کنیم که ما در باب چیستی خدا دست کم معرفتی ناقص داریم، به اندیشه او خیانت کرده ایم. هر معرفتی خواه کامل

و خواه غیرکامل در این عالم اصولاً غیرقابل دسترسی است. این عبارت معروف کتاب [توماس] «در رد گمراهان» در برابر هر تفسیری خلاف این، مانعی نفوذ ناپذیر است: «ما نمی‌توانیم درک کنیم که خدا چیست، اما می‌توانیم بفهمیم که خدا چه چیزی نیست...» (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹). ژیلسون جای دیگر می‌نویسد: «از نظر پیروان توماس با عقلی که معرفت آن بالطبع به محسوسات تعلق می‌گیرد نمی‌توان خدا را بالطبع تعقل کرد» (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۳۹۹). با این‌همه ژیلسون می‌پذیرد که توماس نوعی معرفت را نه در باب ذات که در باب وجود میسر می‌داند.

اما جان هیگ با استفاده از واژگان کانتی تفسیری زیبا از آکویناس به دست می‌دهد: «خداوند آن‌گونه که در خارج هست (نومن یا پدیده) به فهم ما در نمی‌آید صفاتی که به خدا نسبت داده می‌شود ظهور و بروز (فنومن یا پدیدار) آن واقع خارجی (خدا) در دستگاه ادراکی ما هستند و هر چند چگونگی وی را نشان نمی‌دهند، اما اصل وجود وی را نشان می‌دهند» (Hick, ۱۹۶۵, ۱۹).

به نظر می‌آید این برداشت مناسبی از آکویناس باشد. همان‌گونه که از نظر کانت ما صرفاً با مفهوم درخت (پدیدار) سر و کار داریم و دستگاه معرفتی ما قادر به درک خود درخت خارجی نیست، اما درخت خارجی هم به هر حال وجود دارد، مطابق تمثیل توماس نیز ما به خود خدا دسترسی نداریم، اما بروز صفات او در عالم و در ذهن نشانه وجود او یند. بازگشت این قول نیز به قول ژیلسون است؛ یعنی حاصل دیدگاه آکویناس و شیوه تمثیل وی این است که می‌توان به وجود خدا اذعان کرد. از این رو سخن گفتن از وی تا حدی معقول است. اما چپستی وی را نمی‌توان شناخت.

نتیجه

روش تمثیل که بیشتر تحت تاثیر ارسطو و شارح وی بوئسیوس به حیطة منطق و الهیات مسیحی راه یافته امتیازاتی را دارا است از جمله، این روش به این تأمل

دامن می زند که آیا امکان دارد الفاظی وجود داشته باشند که در موارد مختلف دارای معنای واحد نباشند با این همه مشترک لفظی صرف هم نباشند. اما ظاهراً تلاش آکویناس در بسط تمثیل و استفاده از آن در حل مسئله کلامی فهم پذیری اوصاف الهی قرین توفیق نیست. دیدیم که تمثیل گونه های مختلف داشت و قصد طراحان تمثیل این بود که با تکیه بر دو گونه از این گونه ها ما را به فهم صفات خداوند نزدیک سازند. اما دیدیم که با روش تمثیل فهمی از خداوند میسر نمی شود.

منابع

- ابن سینا، حسین عبدالله (۳۷۰-۴۲۸ق)؛ *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق نصيرالدين طوسي*، جلد سوم، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹.
- _____؛ *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۶.
- _____؛ *المنطق من كتاب الشفاء*، ج ۱، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵.
- ارسطو، (۳۲۲-۳۸۴ق.م)؛ *مابعد الطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷.
- خوانساری، محمد؛ *منطق صوری*، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۷.
- ژیلسون، اتین (۱۸۸۴-۱۹۷۸م)؛ *تومیسیم، در آمدی بر فلسفه قدیس توماس آکویناس*، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۴.
- _____؛ *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۹۷۹-۱۰۵۰ق)؛ *منطق نوین*، با ترجمه و شرح دکتر عبدالمحسن مشکوه الدین، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۲.

- .Aristotle,(١٩٩٥) *metaphysic*, in: Commentary on Aristotle metaphysics, Domb Ox Books, Notre Dame, Indiana.
- Aquinas. Thomas, (١٩٩٥) Commentary on Aristotle metaphysics, Domb Ox Books, Notre Dame, Indiana.
- Aquinas, Thomas, (١٩٨١) '*The Summa Theologica*', Trans. Fathers of the English Dominican Providence. Christian Classics Press.
- Aquinas, Thomas, (١٩٩١) '*The Summa Contra gentiles*' University of Notre Dame Press; Rpt edition.
- Davies .Brian,(٢٠٠٠) *Philosophy of Religion a Guide and Anthology*, Oxford university press, New Yourk.
- Ashworth.E. Jennifer,(١٩٩١) '*Medieval Theories of Analogy*', 'Stanford encyclopedia of philosophy' stanford university Press . also available: substantive, (<http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval>)
- Bourke. Vernon J (١٩٧٢), Thomas Aquinas.*St In: Encyclopedia of philosophy* ed: Poal Edwards, Vol ٨, Collier Macmillan Publishing,London.
- Capleston F.C(١٩٥٥) Aquinas, *Harmondsworth, Middlsex*, Penguin Books.
- Davies .Brian,(٢٠٠٢) *Aquinas an Introduction*, Oxford university press.
- Davies .Brian,(٢٠٠٣) *Aquinas on what God is Not in: Thomas Aquinas*, ed by Davies .Brian, Oxford university press.
- Hick.John(١٩٦٥) Religious Pluralism in: *The philosophy of Religion Reader*, Ed: Chad Meister, Rutledge, London.
- Lucas,John, (١٩٨٩) *The Future*, Oxford University Press.
- McCabe O.P,(١٩٦٤) *Appendix ٢ to the vol ٢ of Summa Theologica*, London and

New York.

Owen. H P, "God ,Concept of" In: *Encyclopedia of philosophy* ed: Poal Edwards, Vol V, Collier Macmillan Publishing,London.

Plantinga. Alvin (۱۹۸۴) "*Advice to Christian Philosophers*" In: faith and philosophy stump. Eleonore (۲۰۰۵) Aquinas, Rutledge

Swinburne .Richard(۱۹۹۴) *The Christian God*, Oxford University Press, Inc ,New york.

Swinburne .Richard(۱۹۹۳) *The Coherence of Deism*, Oxford University Press

۲۷. Stephen, A. Richards, (۱۹۹۹) Religious Language: An Introduction"

<http://www.faithnet.org.uk/A۲/۲۰Subjects/Philosophyofreligion/language.htm>

۲۸. Strumia. Alberto, (۱۹۹۸) "Analogy, in Encyclopedia of Religion and science Ed by G.Tanzella and A Strumia, Open Court Publishing Company, Chicago also available on: <http://www.disf.org/en/Voci/۲۹.asp>

Polities. Vasilis(۲۰۰۴)Aristotel and the Metaphisics,Routledge ,London and New York.