

پیشینه ارسطویی و سینیوی مبادی الهیات تمثیلی توماس آکویناس

محمد مهدی گرجیان^۱، مجتبی افشارپور^۲

چکیده

نظریه الهیات تمثیلی قدیس توماس آکویناس بخصوص با تأکیدی که بر متن کتاب مقدس دارد، از تأثیرگذارترین و پر دامنه‌دارترین نظریات در باب شناخت خدا و تحلیل اسماء و صفات باریتعالی است. تلاش اصلی آکویناس در این بخش مشترک هر دو اثر سترگ وی، یعنی جامع الهیات و جامع در رد گمراهان، بر این است که بتوان صفات کمالی مخلوقات و از جمله انسان بعنوان کاملترین آنها را بر خداوند نیز حمل کرد - البته به روش حمل تمثیلی در مقابل حمل اشتراک معنی و حمل اشتراک لفظ - و بدینصورت به شناختی از اسماء و صفات حق رسید تا در الهیات سلبی قرون وسطی متوقف نشد و البته در دام تشبیه حق به خلق نیز نیفتاد. عنصر اساسی در الهیات تمثیلی آکویناس «قاعده کمالات علت و معلول» است. کمالات معلول از قبل بنحو برتر و عالیتر در علت محققند. در آثار آکویناس علاوه بر این عنصر، دو مبدأ دیگر بنام «برهان درجات کمال» و «اصل تقدم علت بر معلول» نیز بچشم میخورد. وی اصرار دارد

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه باقر العلوم (ع): mm.gorjian@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم (ع) (نویسنده مسئول): mojafs2@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۶ تاریخ تأیید: ۹۷/۶/۱۱



که این هر سه را به ارسطو و ابن رشد اسناد دهد تا بدینوسیله حمل تمثیلی خود را ریشه‌دار در حکمت ارسطویی معرفی نماید. اما حقیقت این است که ارسطو به هیچکدام از این مواردی که آکویناس ادعا میکند، تصریحی نداشته است، بلکه فوق تام بودن و خیر محض بودن خداوند بدین معنی که آن کمال محض، مفید کمالات سایر اشیاء است، از دستاوردها و نوآوریهای ابن سینا در مباحث الهیات است. سخنان ابن رشد نیز در این زمینه در حقیقت شرح نظریات ابن سیناست هر چند که ابن رشد آنها را در شرح عبارات ارسطو نگاشته است.

کلیدواژه‌ها: الهیات تمثیلی، علیت، کمالات علت و معلول، تقدم علی، موجود فوق تام، آکویناس

* * *

مقدمه

الهیات تمثیلی توماس آکویناس، از مهمترین و پربحثترین و تأثیرگذارترین نظریات مطرح شده در باب شناخت خدا و اسماء و صفات اوست. هر چند ارائه آن بصورت یک نظریه الهیاتی اولین بار در قرون وسطی شکل گرفته، اما امتدادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی در عصرهای بعد همیشه بعنوان مبحثی جدی در محافل علمی مطرح بوده و حتی تا زمان ما نیز مخالفان و موافقان را به بحث و چالش کشانده است.

مهمترین گام آکویناس در خداشناسی، الهیات تشبیهی یا الهیات تمثیلی اوست. آکویناس در این مسیر باید صفات کمالی مخلوقات و کاملترین آنها یعنی انسان را پایه شناخت خداوند و کمالات او قرار دهد؛ بگونه‌یی که نه تنها در دام الهیات سلبی حاکم بر فضای الهیاتی قرون وسطی اسیر نگردد، بلکه برخلاف برخی الهیدانان پیشین، صفات ایجابی را به صفات نفیی فرو نکاهد.^(۱) در تبیین آکویناس کمالات انسانی، تنها خدا را بصورت ناقص منعکس میکنند،



چون تنها خدا بنفسه دارای همه کمالات در بالاترین حد است.^(۲) گاهی تعبیر میکند که هر کمالی در مخلوقات رویه دیگری از کمال الهی را منعکس میکند. البته چنین صفاتی برای کاربرد درباره خدا فراگسترده^۱ شده‌اند و با کارکرد انسانی شان مستقیماً بر خداوند حمل نمیشوند. پس در عین اینکه صفت واحد هم بر انسان و هم بر خدا حمل میگردد، اما کاربرد الهی آن فراتر از کاربرد انسانی آن است.^(۳)

به هر حال اعتقاد آکویناس چنین است که اسماء کمالی غیراستعاری برگرفته از انسان بعنوان اشرف مخلوقات و نیز برگرفته از سایر مخلوقات را به روش ایجابی بر خداوند حمل میکنیم. اما از آنجایی که اولین بار این کمالات را در مخلوقات محسوس و ناقص یافته‌ایم، به همین دلیل، نوع این کمالات ملازم با نقص هستند؛ نقایصی از قبیل جسمانیت و محدودیت و ... اما در عین حالی که این الفاظ را به مناسبت معنای کمالیشان به خداوند اسناد میدهیم، آنها را تأویل به صفات سلبی نکرده و یا متناسب با شأن علت بودن خدا آنها را حمل نمینماییم، بلکه فقط در این توصیفات ایجابی حیث وجود همان کمال را در خدا ملاحظه میکنیم. از سوی دیگر، بخاطر بساطت و نفی هرگونه ترکیب از خدا، هرکدام از این قضایای مشتمل بر صفات کمالی، بیانگر استناد یک امر کمالی به موجود واحد بسیط هستند.^(۴)

بنابراین توضیحات آکویناس، الهیات تمثیلی مبتنی بر وجود کمالات معلول در علت برتر است؛ همان قاعده معروف کمالات علت و معلول. با توجه به این قاعده و نحوه استفاده از آن در دو کتاب جامع الهیات و جامع در رد گمراهان، میتوان در سازمان الهیاتی - فلسفی آکویناس سه مبدأ برای الهیات تمثیلی استنباط نمود.

ما در نوشتار حاضر در پی توضیح و تبیین حمل تمثیلی و گونه‌های مختلف آن و نقدهای وارد بر آن نیستیم، بلکه بدلیل اهمیت مبادی سه‌گانه‌یی که آکویناس، الهیات تمثیلی را بر آنها بنا ساخته است و اصرار دارد که آنها را به ارسطو نسبت دهد و ریشه‌های نظریه خود را در نظام فلسفه ارسطویی پیوراند، قصد داریم این اسنادات آکویناس را بصورت دقیق بررسی نماییم و پیشینه واقعی این مبادی را بکاویم.

1. overextended



محمد مهدی گرجیان، مجتبی افشارپور؛ پیشینه ارسطویی و سنیوی مبادی الهیات تمثیلی توماس آکویناس

حمل تمثیلی آکویناس

چنین محمولات کمالی مشترک بین انسان و خدا را نباید مشترک معنوی یعنی دقیقاً به یک معنی تلقی کرد؛ زیرا خداوند دقیقاً به همان معنایی که آدمی عاقل است، عاقل نیست. از سوی دیگر، نامهایی که به خداوند اطلاق میکنیم، کاملاً دوپهلوی یا مشترک لفظی نیستند؛ یعنی معنای آنها از معنایی که هنگام کاربرد در مخلوقات دارند، کاملاً متفاوت نیستند.^(۵) آکویناس برای حل مسئله، راه دیگر و نوع سوم از حمل را معرفی مینماید.^(۶)

این راه حل میانه همان حمل تمثیلی^۱ یا تشبیهی یا قیاسی یا «نه به تمام معنی مبهم» آکویناس است که علاوه بر اینکه نکات مثبت دو نوع حمل دیگر را در حوزه الوهیت دارد^(۷)، راه فرار از الهیات سلبی نیز میباشد.

بنابراین نامهایی که برای خداوند و مخلوقات بکار میروند، بصورت اشتراک لفظی یا بصورت اشتراک معنوی به آنها نسبت داده نمیشوند، بلکه بنحو تمثیلی بر هر دو حمل میگردند، که [آن نیز] بر اساس تناسب یا اسناد چند چیز با یکدیگر است.^(۸)

باعتماد آکویناس، اشتباه گذشتگان این بوده که بمحض مواجهه با اشکالات و نقدهای حمل به اشتراک معنی در صفات کمالی انسان و خداوند، به سراغ حمل به اشتراک لفظ رفته و گمان کرده اند که در این زمینه فقط از همین دو گونه حمل میتوان استفاده نمود، در حالی که به غیر از این دو نوع حمل، نوع سوم را هم میتوان در نظر گرفت.^(۹)

اساساً عللی که هم‌رتبه با معلول خود نیستند، نمیتوانند کمالات همه انواع را به همان معنی و مرتبه‌یی داشته باشند که معلولها واجدند. به همین دلیل، آکویناس عنوان فاعل تمثیلی را برای آنها برمیگزیند؛ فاعلی که کمالات معلول دون رتبه خود را بنحو تمثیلی و نه به اشتراک معنی و نه به اشتراک لفظ واجد است.^(۱۰) هرچند حمل تمثیلی بعنوان راه میانه حمل اشتراک معنی و حمل اشتراک لفظ مطرح شده است، اما برای آن دو گونه و دو نوع معرفی شده است.^(۱۱)

1. analogical predication

آکویناس در جامع در رد گمراهان بصراحت میگوید: حمل تمثیلی در مورد خداوند و انسان از قبیل نوع اول تمثیل^۱ (تمثیل تناسبی) نیست بلکه از نوع دوم تمثیل^۲ (تمثیل اسنادی) است. دلیل او در این کتاب چنین است که حمل تمثیلی نوع اول مستلزم فرض چیزهایی مقدم بر خداوند است.^(۱۲) در اینصورت کمالات و صفات تا آنجا بر خداوند و مخلوقات حمل میشوند که مخلوق و از جمله انسان دارای نسبتی واقعی با خداوند باشد. بعبارت دیگر، نوع مماثلت و مشابهت حاکی از رابطه‌ی است که بین طرفین تمثیل وجود دارد.^(۱۳) در این نوع تمثیل، اسناد یک محمول به موضوع ثانوی بدلیل نوعی ارتباط با موضوع اول است.^(۱۴) رابطه‌ی که یکی را به دیگری پیوند میدهد.^(۱۵)

البته در تبیین انواع این حمل، بین شارحان آکویناس اختلاف نظرهایی بچشم میخورد.^(۱۶) بگونه‌ی که برغم تصریح آکویناس بر نفی تمثیل نوع اول در صفات مشترک بین انسان و خدا، باز هم برخی اصرار دارند که در چنین صفاتی حمل تمثیلی نوع اول را نیز جاری بدانند. برخی تومانیان معتقدند که متون کتابهای آکویناس در باب مفهوم مماثلت و مشابهت نسبتاً اندک است و شروح مفسران آن را مبسوط ساخته است.^(۱۷)

قاعده اساسی «وجود کمالات معلول در علت» در الهیات آکویناس

کلید طلایی آکویناس برای حل معضل الهیات سلبی و اثبات روش ایجابی و نیفتادن به دام تشبیه و گذار از آن به الهیات تمثیلی و تبیین حمل تمثیلی، قاعده کلی کمالات علت و معلول است.^(۱۸) او دقیقاً بعد از نفی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی و قبل از نتیجه گرفتن حمل تمثیلی این قاعده را مورد استناد قرار داده است: علت و خالق، همه کمالات مخلوقات را از قبل بنحوی بسیط و در بالاترین درجه واجد است. بعلاوه، در ضمن این قاعده، او به قاعده تقدم علت بر معلول نیز تمسک کرده است: چون علت مقدم بر معلول است، پس قبل از معلول، واجد کمالاتی است که به معلول اعطاء کرده است.^(۱۹)

1. The analogy of proportionality
2. The analogy of attribution



برخی شارحان آکویناس از اینجا نتیجه گرفته‌اند که اسماء متعددی که برای خدا ذکر میشوند، مترادف نیستند و هر چند همه بر یک واقعیت دلالت میکنند، اما هر اسم دال بر اوست، بعنوان وجودی که در خود واجد کمال خاصی است که همان اسم خاص از آن حکایت میکند.^(۲۰) بتعبیر خود آکویناس، هر اسم از وجهی حاکی از خداوند است که متمایز از وجه اسم دیگر است.^(۲۱) از سوی دیگر، چون خداوند همه این صفات کمالی را بصورت غیرمتمایز و البته بنحو مقدم و نیز در نهایت کمال دارد، پس این صفات در انسان و خدا عیناً و دقیقاً به یک معنی نیستند. پس بین کمالات انسان و سایر مخلوقات و کمالات خدا نه تفاوت محض برقرار است و نه همسانی مطلق.

آکویناس در جلد اول جامع الهیات در موارد متعددی به این قاعده استناد کرده است؛ از جمله در فصل ۴، مقاله ۲ و در فصل ۱۲، مقاله ۱ و در فصل ۱۳، مقاله‌های ۳ و ۴ و ۵ و در فصل ۱۴، مقاله‌های ۱ و ۶ و ۱۱ و در فصل ۲۵، مقاله ۳ و نمونه‌های بسیار دیگر. همچنین در جلد اول جامع در رد گمراهان نیز بارها و بارها این قاعده را پیش کشیده است؛ از جمله در فصل ۲۹، ۲ و فصل ۳۱، ۲ و فصل ۴۰، ۲ و فصل ۴۴، ۶ و فصل ۴۷، ۷ و فصل ۵۹، ۴ و فصل ۶۵، ۵ و موارد پر تعداد دیگر.

آکویناس گاهی کمالات خدا را اینگونه می‌شناساند که همه کمالات متکثر و مجزای موجود در مخلوقات، بنحو واحد و یگانه‌یی از قبل در خدا موجودند.^(۲۲) او تصریح میکند:

در این روش، خداوند بواسطه وجود بسیط واحدش، بنحو عالیتر [و یگانه]، واجد همه انواع کمالاتی است که همه اشیاء دیگر میتوانند از طرق متعدد اما بگونه‌یی بسیار ضعیفتر و متکثر داشته باشند.^(۲۳)

۱۲ گاهی آن قاعده را بصورت دیگری تقریر میکند و میگوید: چنین محمولهایی که هم بر یک شیء اولاً و بالذات و بر شیء دیگر ثانیاً و بالعرض حمل میشوند، در واقع دو مرتبه متقدم و متأخر از یک واقعیت هستند.^(۲۴)

گاهی نیز با پذیرش اینکه صفات کمالی انسان بر خداوند نیز حمل میشوند، برای تبیین تفاوت معنایی صفات مشترک و چگونگی حمل تمثیلی از قاعده کلی استفاده میکند. تمام کمالات مجزا و متعددی که در مخلوقات وجود دارند، بطور پیوسته و

متحد از پیش در خدا موجودند. از اینرو هر کمالی که به انسان اطلاق میشود، دال بر چیزی غیر از ماهیت آن است، ولی وقتی به خدا اسناد داده میشود، دال بر عین ذات خداست؛ مثلاً مخلوقات حکمت دارند، اما خدا حکمت است. از اینرو همانطور که اصطلاح حکیم درباره انسان و خدا به یک معنی نیست، در خصوص سایر صفات هم همینطور خواهد بود.^(۲۵) در حمل تمثیلی وصفی را که بطور ناقص در موجودی نازلتر وجود دارد، به موجود کاملتر و عالیتر نسبت میدهیم؛ چرا که علت فاعلی، کمالات معلول خود را بنحو اتم و اعلی واجد است.^(۲۶)

گاهی نیز به مقدم بودن علت و لزوم مقدم بودن کمالات علت بر کمالات معلول استناد میکند؛ بدینصورت که هیچ چیز بر خدا و مخلوقات بصورت هم‌رتبه بودن حمل نمیگردد، بلکه هر چه که مشترک بین آنهاست، بنحو تقدم و تأخر مشترک است. چون خدا موجود بالذات است و تمام چیزهای دیگر، وجود را فقط با بهره‌مندی از خدا دارند و آنچه بر اساس تقدم و تأخر به اشیائی نسبت داده شده، یقیناً بمعنای واحد اسناد نیافته است؛ چرا که امر مقدم آن صفات را بنحو ذاتی داراست و مؤخر آن را بخاطر بهره‌مندی از مقدم واجد است. پس امکان ندارد که چیز واحدی بر خدا و انسان یا سایر مخلوقات بصورت یکسان حمل گردد.^(۲۷)

او برای این منظور گاهی به «علت مبهم بودن» خدا استناد میکند و مرادش از علت مبهم علتی است که مرتبه کمالیش برتر از مرتبه کمالی معلولهایش است.^(۲۸) به بیان دیگر، خدا هر چند علت مخلوقات خود است، اما این معلولات هم‌رتبه علت نیستند و مخلوقات نه از نظر نام و نه از نظر طبیعت با آن مطابقت ندارند.

البته استفاده آکویناس از علیت و علت بودن خداوند برای انسان و نیز همه مخلوقات به این منظور نیست که صرفاً رابطه علت و معلول را مورد لحاظ قرار دهد، بلکه چون علت باید کمالات معلول خود را داشته باشد، به علت بودن خداوند استناد شده است.^(۲۹) گاهی نیز از بساطت الهی شروع میکند و بسیط بودن وجود خدا را در تنافی با واجدیت او برای همه کمالات بنحو جمع الجمعی^۱ نمیداند.^(۳۰)

1. certain aggregation



محمد مهدی گرجیان، مجتبی افشارپور؛ پیشینه ارسطویی و سنیوی مبادی الهیات تمثیلی توماس آکویناس

مبادی الهیات تمثیلی آکویناس و مقامات سه‌گانه بحث از آنها

با مطالعه آثار آکویناس متوجه میشویم که خود او نیز در سه مقام مبادی قریب و بعید از الهیات تمثیلی بحث کرده است. به بیان دیگر، آن نوع خاص از حمل تمثیلی بر سه مبدأ قوام یافته است. از اینرو باید بحث اصلی خود را در این نوشتار برای ریشه‌یابی این قاعده و نیز قاعده ضمنی آن و بررسی پیشینه آنها در سه مقام بگنجانیم:

مقام اول: برهان درجات کمال بعنوان مبدأ بعید الهیات تمثیلی و پایه این قاعده کلیدی و تلاش آکویناس برای اسناد این برهان به ارسطو.

مقام دوم: اصل قاعده وجود کمالات معلول در علت بعنوان مبدأ قریب و رکن اساسی الهیات تمثیلی و اصرار آکویناس برای اسناد این قاعده به ارسطو و ابن‌رشد.

مقام سوم: تقدم علت بر معلول بعنوان پایه دیگر الهیات تمثیلی و ارجاع آن به کلام ارسطو و ابن‌رشد.

۱. مقام اول: برهان درجات کمال بمنزله مبدأ قاعده اساسی «وجود کمالات

معلول در علت»

استفاده آکویناس از این قاعده کلی ارتباط تنگاتنگی با برهان درجات کمال او دارد. میتوان گفت که این مطلب در واقع ادامه‌ی است بر برهان درجات کمال که چهارمین راه او برای اثبات وجود خداست؛ برهانی که تا حد زیادی متأثر از آگوستین و آنسلم نیز میباشد.^(۳۱)

در این راه دلیل اینکه اشیائی خوبتر و حقیقت‌تر و شریفتر هستند یا کمتر اینچنینند، آن است که اشیاء کم و بیش بهره‌مند از خیر و حقیقت و شرافت هستند. بخاطر خیر مطلق است که همه اشیاء کم و بیش خیر، خیر هستند؛ همچنانکه بخاطر حقیقت مطلق است که همه اشیاء کم و بیش حقیقی، حقیقی هستند. پس باید ضرورتاً موجود متعالیی باشد که علت هستی هر موجودی و خیر و کمال آن است.^(۳۲)

اسناد برهان درجات کمال به ارسطو توسط آکویناس

آکویناس که در برخی آثارش قاعده کلی کمالات علت و معلول را مستقیماً از برهان درجات کمال نتیجه گرفته است، این برهان را - که بمنزله مبدأ آن قاعده اساسی مستفاد



در حمل تمثیلی است - به ارسطو نسبت داده است.^(۳۳) پس از نقل عبارت مابعدالطبیعه ارسطو، میگوید: باید مسلم دانست که حقیقتیترین موجود، یک محرک ثابت مطلق و کاملترین موجود است و از آن نتیجه گرفته است که همه موجوداتی که کمتر کامل هستند (ناقص هستند) باید بالضروره وجودشان را از آن موجود متعالی دریافت کنند و همین نکته را دلیل ارسطو در مابعدالطبیعه دانسته است.^(۳۴)

ژیلسون از قول آکویناس این اسناد به ارسطو را از بخش دوم^(۳۵) و بخش چهارم مابعدالطبیعه^(۳۶) (کتاب چهارم فصل چهارم) نقل میکند.^(۳۷)

بررسی اسناد برهان درجات کمال به ارسطو

ارجاعی که آکویناس به ارسطو داده است انتهای فصل اول از کتاب دوم (آلفای کوچک) مابعدالطبیعه است.^(۳۸) این در حالی است که ارسطو در این فصل درباره خود فلسفه و چگونگی شناخت حقیقت سخن میگوید و اینکه هدف نهایی فلسفه، معرفت نظری حقیقت است و اگر علت حقیقت را نشناسیم، حقیقت را نمیتوانیم بشناسیم. بعد از این میگوید: چیزی که علت حقیقت اشیاء دیگر است، حقیقتیترین همه اشیاء است.^(۳۹) ارسطو همچنین در فصل چهارم از کتاب چهارم^(۴۰) (گاما) در پی اثبات چیزی است که در حد اعلا حقیقت است.^(۴۱)

مشهورترین تومائیان و تاریخ‌فلسفه‌نگاران معتقدند که نمیتوان به این صراحت برهان درجات کمال را به ارسطو نسبت داد و این آکویناس است که در عین تقریر مقدمات برهان، اصرار دارد آن را به ارسطو منتسب کند. ژیلسون معتقد است که در متن منقول از کتاب چهارم مابعدالطبیعه، ارسطو از موجودی که حقیقت متعالی است، مثل خدا، بحثی بمیان نمی‌آورد، بلکه از حقیقت مطلقاً صادق بحث میکند. برخی قضایا مطلقاً صادقند و برخی نسبت به گروه دیگری از قضایا به این حقیقت و صادق مطلق نزدیکترند. باعتقاد او آکویناس برای ارائه این برهان که بیشتر صبغه آگوستینی دارد تلاش میکند تا آن را بنحوی با جامه ارسطویی زینت دهد.^(۴۲)

کاپلستون نیز معتقد است که کلام ارسطو فقط به یک بهترین بالنسبه رهنمون میشود. اگر کسی بتواند اثبات کند که درجات حقیقت و نیکی وجود، یعنی



سلسله مراتبی از وجود، تحقق دارند، پس باید یک یا چندین موجود باشند که بطور قیاسی یا بالنسبه متعالیند. اما این برای اثبات وجود خدا کافی نیست.^(۴۳)

۲. مقام دوم: اسناد اصل قاعده «وجود کمالات معلول در علت» به ارسطو و ابن رشد توسط آکویناس

آکویناس مصرّ است که علاوه بر اسناد برهان درجات کمال - بمنزله مبدأ و منشأ قاعده اساسی فوق - به ارسطو، خود قاعده «وجود کمالات معلول در علت» را نیز - که مبدأ قریب حمل تمثیلی و الهیات تمثیلی است - به ارسطو^(۴۴) و بتبع او به ابن رشد^(۴۵) نسبت دهد.^(۴۶)

بررسی اسناد قاعده به ارسطو

ارسطو در فصل شانزدهم از کتاب پنجم (دلّتا) *مابعدالطبیعه* که با عنوان تام یا کامل است، سه معنی برای تام یا کامل ذکر کرده است. این سه، مواردی هستند که به اعتقاد او تام بصورت ذاتی اطلاق میشوند:^(۴۷)

اول، شیئی که ممکن نیست هیچ جزئی از اجزاء آن حتی یک جزء در بیرون از آن یافت شود؛ مثل زمان کامل یک شیء.

دوم، شیئی که از حیث فضیلت و نیکی^۱ خاص خود در مرتبه‌یی باشد که هیچ شیئی نتواند بر آن برتری یابد؛^۲ مثل پزشک کامل. این معنی را میتوان در مورد صفات بد نیز بکار برد. فضیلت^۳ هر شیء کمال آن است و هر موجود و هر ذاتی هنگامی کامل است که هیچ جزئی از اجزاء مقوم فضیلت خاص نوع خود را فاقد نباشد. سوم، شیئی که به غایت وجود خود که خیر است^۴ رسیده باشد، زیرا کمال اشیاء وصول به این غایت است. این معنی را نیز میتوان در خصوص امور بد بکار برد. اشیاء دیگر به علت ارتباطشان با انواع فوق، بالعرض کامل نامیده میشوند.^(۴۸)

ارسطو در جمع‌بندی اشیائی که به این معانی سه‌گانه کامل بالذات نامیده میشوند، بنوعی بین معنای اول و معنای دوم ارتباط برقرار میسازد: برخی اشیاء کامل

1. excellence and goodness
2. cannot be excelled in its kind
3. excellence
4. this being good



بالذات^۱ هستند؛ زیرا از حیث نیکی^۲ نقصی ندارند و از این لحاظ هیچ چیز ممکن نیست برتر از آنها باشد و هیچ جزئی از اجزائشان بیرون از آنها نیست. بعضی دیگر از اشیاء تام بالذات هستند که بطور کلی در جنس^۳ خود در برترین مرتبه قرار دارند^۴ و هیچ جزئی از اجزائشان در بیرون از آنها نیست.^(۴۹)

اکنون مشخص است که اگر هم استشمام قاعده از آثار ارسطو را بپذیریم، مسلماً آکویناس در تبیین ارسطویی ارتقا داده است؛ بخصوص با دقت در اینکه معتقد است خداوند کمال مطلق است از آن حیث که هستی محض است نه صرفاً از حیث کمال در حقیقت یا معقولیت و نظام جهان باید نظامی از نسبت‌های بین موجودات عینی همچون خدا و مخلوقات و از قبیل روابط علل فاعلی و معلولات آنها تفسیر گردد (بتبع فلسفه سینوی)، نه نظام بین مبادی معقول و امور بهره‌ور از آنها، و نه صرفاً نظام علل محرکه و متحرکات ارسطویی.

از اینرو و با توجه به ارجاع‌دهی آکویناس به *مابعدالطبیعه* ارسطو، تومیستهای حاذق قاطعانه برآنند که آکویناس اصل کمالی را که از ارسطو نقل کرده، توسعه داده و به آن نفوذی دو چندان بخشیده است. هر جایی که در یک جنس خاص درجات کمالی وجود داشته باشد، کاملترین در آن جنس سبب کمالات مادون است. البته آنچه مدنظر ارسطو بوده، سلسله مراتب جواهر یا کیفیاتی است که توسط صورشان متعین شده است. اما آکویناس آن درجات کمال را برحسب علیت فاعلی و صوری عینی تفسیر کرده است.^(۵۰) بنابراین در مقایسه بین فلسفه ارسطو و آکویناس این نکته ویژگی فلسفه آکویناس است که خدا، هستی نخستین و خالق همه اشیاء است و اختلاف مراتب اشیاء و گوناگونی آنها در کمال و نقص ناشی از اختلاف مرتبه آنها در بهره‌وری از هستی است.^(۵۱)

اکنون که مشخص شد نسبت دادن قاعده کلی وجود کمالات معلول در علت به ارسطو استناد صحیحی نیست، باید بگوییم که اگر بخواهیم این قاعده را و اینکه

1. complete in virtue of their own nature
2. goodness
3. several classes
4. cannot be exceeded



خداوند همه کمالات مخلوقات را بنحوی عالیتر و بسیط از قبل واجد است به کسی قبل از آکویناس نسبت دهیم، شایسته‌ترین فرد شیخ‌الرئیس ابن‌سیناست. ما در اینجا بدلیل اهمیت این قاعده بعنوان سنگ بنای الهیات تمثیلی نشان خواهیم داد که این قاعده و متفرعات آن از ابتکارات ابن‌سینا بوده و از فلسفه سینیوی بواسطه ابن‌رشد به فلسفه آکویناس منتقل شده است. البته آکویناس ابن‌رشد را بعنوان شارح فلسفه ارسطو مطرح میکند، در حالی که در ادامه مبین خواهیم ساخت در این قاعده ابن‌رشد بیشتر شارح نظریه ابن‌سیناست تا نظریه ارسطو. ابن‌سینا این مطلب را عمدتاً تحت عنوان تام یا فوق تام بودن خداوند تبارک و تعالی بیان کرده است. اصل مسئله تبیین و استدلال بر تام بودن و فوق تام بودن خداوند و نیز اینکه خداوند خیر محض است، بدین‌معنی که مفید کمالات سایر اشیاء است، از دستاوردها و نوآوریهای ابن‌سینا در مبحث خداشناسی در مقایسه با ارسطو و حتی فلوطین و شارحانشان دانسته شده است.^(۵۲)

ابن‌سینا در مواردی از آثار خود هم به تقدم علت بر معلول اشاره کرده و هم این نکته را تبیین نموده که علت، مفیض کمالات به معلول و واجد کمالات معلول خود است. از جمله در مقاله دوم از *الهیات نجات* در دو فصل پی در پی به این مطلب پرداخته است. ابتدا در فصل «فی أن الواجب تام و لیس له حالة منتظرة» پس از بیان اینکه واجب‌الوجود بذاته، واجب‌الوجود از جمیع جهات است، اینگونه نتیجه میگیرد که هیچیک از صفات و کمالات واجب از وجود او متأخر نیست و هر چه برای واجب، امکانپذیر باشد، در واقع برای او واجب است؛ مثلاً چون صفت علم برای او امکانپذیر است، پس این صفت برای او واجب است و واجب‌الوجود نمیتواند فاقد علم باشد و همینطور است سایر صفات ذاتی واجب.^(۵۳) سپس در فصل بعد با عنوان «فی أن واجب‌الوجود بذاته خیر محض» اینگونه نتیجه میگیرد که واجب‌الوجود بذاته، خیر محض و کمال محض است. یکی از معانی خیر بودن واجب این است که او چیزی است که نافع و افاده‌کننده کمالات اشیاء است؛ چرا که ضروری است واجب‌الوجود لذاته افاده‌کننده هر وجود و افاده‌کننده کمالات هر وجود باشد.^(۵۴)

در این عبارات تصریح به قاعده مورد نظر کاملاً مشهود است و نیاز به هیچگونه

تأویل یا توضیح اضافیهی نیست.

علاوه بر این، ابن سینا در *الهیات شفا* نیز به بحث از این قاعده پرداخته است. ابتدا در فصل سوم از مقاله چهارم در مقام توضیح تام و فوق تام و ناقص برآمده است. پس از اینکه معانی مختلف تام و ناقص را در کاربردهای گوناگونش برای شیء عدددار و خود عدد و کم متصل و کیف بررسی میکند^(۵۵) میگوید که البته در لسان حکما تبیین دیگری برای تام و فوق تمام نیز ارائه شده است؛^(۵۶) تعبیری برای حقیقت وجود و به دو وجه (یا به دو اصطلاح عام و خاص).

اصطلاح عام تام که شامل واجب تعالی و عقول مجرد میگردد، موجودی است که هیچ شأنی از شئون وجودیش نیازمند کمال یافتن بواسطه چیزی که فاقد آن است، نمیباشد، بلکه کمال همه شئون وجودیش را واجد است.

اصطلاح خاص تام که فقط شامل عقول مجرد است، شیئی است که تام چیزی را که به نسبت اولی به خودش نسبت داده میشود به غیر خود افاضه نمیکند، بلکه اگر افاضه‌یی به غیر دارد از باب تسبیب و واسطه‌گری است و در واقع در این افاضه او واسطه در فیض و مجرای فیض خواهد بود و بعبارت دیگر، واسطه در ثبوت آن فیض است.^(۵۷)

مطابق این اصطلاح خاص، برای واجب تعالی و مبدأ اول، اصطلاح فوق تمام را بکار میبرد؛ چراکه در اینصورت فوق تمام، وجودی است که کمالات شایسته خود را بالضروره واجد است و علاوه بر آن برای سایر اشیاء نیز افاضه میکند. بعبارت دیگر، موجودی است که تمام آنچه برای او به امکان عام ممکن است و هرچه که برای او ممتنع نیست برایش حاصل است و وجودهای دیگر نیز از وجود او فائزند. البته تعبیر شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در اینجا چنین است که فوق تمام زائد بر وجود خود، وجود برای سایر اشیاء دارد. گویی هم وجود و کمالی را که باید داشته باشد، دارد و هم وجود و کمالی را که برایش ضرورتی ندارد، واجد است و از آن به اشیاء افاضه میکند. البته مراد او این است که خداوند متعال میتواند بالذات افاضه وجود به سایر اشیاء کند بدون اینکه چیزی از وجودش کاسته شود.^(۵۸) ملاصدرا این بیان ابن‌سینا را اینگونه تکمیل کرده که موجود تام آن است که وجودی که شایسته آن

۱۹



محمد مهدی گرجیان، مجتبی افشارپور؛ پیشینه ارسطویی و سینوی مبادی الهیات تمثیلی توماس آکوئیناس

است برایش حاصل است و فوق تمام آن است که وجودش برترین وجود است و علاوه بر آن، وجودی فائض از او بر سایر اشیاء فاضل می‌آید.^(۵۹)

در بیان ابن‌سینا، در مقابل موجودات تام و فوق تمام دو دسته ناقص و مکتفی بذاته قرار دارند. در اینجا نیز مشخص است که از دید ابن‌سینا خداوند موجودی تام یا فوق تام است که اصل وجود و نیز کمالات وجودی را به سایر اشیاء افاضه میکند. ابن‌سینا در همین کتاب در فصل شش از مقاله هشت که بمنظور تبیین برخی صفات واجب‌الوجود تدوین شده است، بار دیگر این مسئله را مطرح میکند:^(۶۰)

فصل فی أنه تام بل فوق التام، و خیر، و مفید کل شیء بعده، و أنه حق، و أنه

عقل محض

این فصل در واقع جمع بین دو فصلی است که شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در *الهیات نجات* آورده است. در ابتدای این فصل توضیح میدهد که واجب‌الوجود بالذات، تام‌الوجود است. چون چیزی از وجود و کمالات وجودی او نیست که قاصر از او باشد و او عاری از آنها باشد. این مطلب در واقع بازگشت به همان فصل بالاست که موجود تام موجودی است که همه کمالاتی را که برای او امکانپذیر است بالفعل داراست. بعد می‌گوید: بعلاوه به این معنی نیز تام است که هیچ چیزی از جنس وجود او نیست که برای غیر او موجود باشد.^(۶۱) در ادامه، بار دیگر واجب‌الوجود را فوق تمام میدانند؛ چرا که اینگونه نیست که فقط وجودی را که برای اوست دارا باشد، بلکه هر موجودی نیز فاضل و فائض از وجود او و برای اوست. بعبارت دیگر، واجب‌الوجود نه تنها در وجود و کمالات وجودی بی‌نیاز از علت است، بلکه همه موجودات و کمالات آنها فائض از اوست و در واقع بدین دلیل که مبدأ هستی همه موجودات است، فوق تمام است.^(۶۲)

سپس در ادامه فصل در توضیح خیر بودن خدا، علاوه بر معنای اولی که در *نجات* نیز بیان کرده و ارجاع خیر به وجود و ارجاع شر به عدم، بحث را پیش میبرد. سپس کاربرد دوم خیر بودن خدا را بدینصورت توضیح میدهد که خیر چیزی است که کمالات اشیاء و خیرات آنها را افاده میکند و اساساً ضروری است واجب‌الوجود لذاته افاده‌کننده همه موجودات و کمالات همه آنها باشد. هر خیری به هر موجودی

۲۰

میرسد، منبع آن خیر وجود اوست و از وجود او خیرات سرازیر میشوند.^(۶۳) از اینرو بدین معنی نیز خداوند تبارک خیر محض است؛ بگونه‌یی که هیچ شر و نقصی در آن راه ندارد.^(۶۴) بنابراین واجب‌الوجود هم از جهت «لنفسه» و هم از جهت «لغیره» خیر است.

ابن‌سینا در فصل سوم از مقاله ششم که بمنظور توضیح مناسبات بین علل فاعلی و معلولهایشان تدوین شده، بحث از این قاعده را از زاویه دیگری پی گرفته است. در این فصل هرچند که گونه‌های مختلف فاعل و معلول آن و روابط بین آنها را توضیح میدهد، اما تلاش میکند تا بین علت ایجاد و علت طبیعی فرق گذارد. ابن‌سینا در ابتدا این نظریه را مطرح میکند که هرچند برتری علت طبیعی بر معلول طبیعی خالی از ابهام نیست، اما فاعل طبیعی که فعلی مثل و ممنوع خود را پدید آورده، با فعل خود نسبت تفاضلی دارد و در آنچه به معلول افاده کرده، برتر از معلول است. اگر هم این دو در آن وصف مساوی پنداشته شوند، باز هم چون علت از تقدم ذاتی نسبت به معلول بهره‌مند است، در واقع علت کمالی را دارد که معلول فاقد آن است.^(۶۵) او در ادامه به سراغ علت ایجاد می‌رود. در علت ایجاد قطعاً علت برتر از معلول خود است؛ چرا که وجود علت در این فرض بنفسه است، در حالی که وجود معلول بغیره است.

پس از این می‌گوید: اگر گفته شود که در جایی فاعل، فعل مثل خود و ممنوع خود را پدید آورد، فاعل نسبت به فعل خود اقوی و اشد است و بر آن برتری دارد. این مطلب نه روشن و واضح است و نه بطور کلی حق و قابل قبول است، مگر در جایی که علت، مفید وجود و حقیقت معلول باشد؛ در اینجا است که علت و معلول علاوه بر اینکه نوع واحدی هستند، علت در آنچه به معلول افاده کرده قطعاً برتری و اولویت دارد.^(۶۶)

البته ابن‌سینا در اواخر فصل، توضیح میدهد که منظورش از یکسان نبودن علت ایجاد و معلول در وجود، تشکیک در وجود نیست، چون باعتقاد او وجود، اختلاف در شدت و ضعف ندارد و کمال و نقص‌پذیر نیست و قابلیت قلت و کثرت ندارد، بلکه مراد از برتری علت ایجاد در وجود، امری است که یا به تقدم

۲۱



و تأخر یا به استغنا و حاجت یا به وجوب و امکان یا به اولویت و عدم اولویت در حقیقت باز میگردد؛^(۶۷) بدین معنی که تفاوت وجود علت هستی بخش با وجود معلولش، از باب تفاوت امر متقدم و امر متأخر و تفاوت واجب و ممکن و تفاوت بینیا و نیازمند است.^(۶۸)

او قاعده وجود کمالات معلول در علت را بصورتی خلاصه نیز در کتاب *المبدأ و المعاد* در فصل هشتم از مقاله اولی بیان کرده است.^(۶۹) در ادامه در فصل ۲۳ همین کتاب که دربارهٔ جمیع صفات واجب الوجود است، از جمله صفات واجب به تام‌الذات بودن او از همهٔ وجوه اشاره میکند و نیز او را معطی هر وجودی میداند.^(۷۰) ابن سینا در فصل اول *رساله فی العشق* نیز این بحث را پیش کشیده و نتیجه گرفته آنچه خودش کامل بالذات است، افاده‌کننده و افاضه‌کننده کمالات خاص سایر موجودات و هویات است.^(۷۱)

۳. مقام سوم: اسناد قاعده تقدم علت بر معلول به ارسطو توسط آکویناس

آکویناس علاوه بر اصل قاعده وجود کمالات معلول در علت، از قاعده تقدم علت بر معلول نیز در الهیات تمثیلی بهره جسته است و همانگونه که در اسناد قاعده اصل به ارسطو و ابن رشد مصر است، این قاعده را نیز به ارسطو و ابن رشد نسبت داده است. البته در این مقام سوم و در خصوص تقدم علت بر معلول و وجود پیشین معلول، باید بین تقدم علت ناقصه و تقدم علت تامه فرق گذاشت.

تقدم علت ناقصه بر معلول تقدم بالطبع و تقدم علت تامه بر معلول بالعلیه است. در علیت ناقصه هر چند وجود معلول وابسته به وجود علت است و معلول بدون تحقق علت ناقصه وجود نمییابد، اما وجود علت ناقصه همیشه مستلزم وجود معلول نیست. چنین رابطه‌ی استلزام وجودی یکجانبه است. اما در علیت تامه هم وجود معلول مستلزم وجود علت و نیازمند و وابسته به آن است و هم وجود علت تامه مستلزم تحقق معلول است. اگر علت تامه موجود باشد، بطور قطع معلول آن نیز موجود خواهد بود. چنین رابطه‌ی استلزام وجودی دوجانبه است. اکنون برای تحلیل صدق این استناد، کلام ارسطو را در این زمینه بررسی میکنیم.

بررسی اسناد قاعده تقدم علت بر معلول به ارسطو

در بیان ارسطو اگر دو چیز استلزام وجودی با یکدیگر داشته باشند و وجود یکی مستلزم وجود دیگری باشد، آنچه بنحوی علت دیگری است، بر شیء دوم تقدم دارد؛ مثال معروف ارسطو برای این مورد تقدم وجود خارجی انسان است بر صدق گزاره «انسان موجود است». وجود انسان در خارج مستلزم صدق گزاره «انسان موجود است» میباشد و صادق بودن این گزاره نیز مستلزم وجود انسان در خارج است. اما چون وجود انسان در خارج علت صدق این گزاره است و نه برعکس، بنابراین وجود خارجی انسان بر صدق گزاره «انسان موجود است» مقدم است.^(۷۲)

در این مثال سببیت وجود خارجی انسان برای صدق گزاره فوق فی الجمله قابل قبول است، اما نه تنها وجود انسان علت هستی بخش گزاره نیست، بلکه ادعا شده است بین این دو اصلاً علیت بمعنای فلسفی در کار نیست؛ چرا که صدق گزاره بمعنای مطابقت آن با واقع است و وجود انسان در خارج همان واقعیتی است که گزاره با آن مطابق است. پس وجود انسان در خارج، شرط صدق گزاره و جزئی از علت تحقق صدق است.^(۷۳) از اینرو در نهایت میتوان گفت که وجود انسان در خارج بنحوی علت ناقصه صدق گزاره است.

نکته دیگر در رابطه با کلام ارسطو این است که هر چند ارسطو به تقدم علت بر معلول اشاره کرده و از میان دو چیز که استلزام وجودی دارند، سبب را مقدم بر دیگری دانسته، اما از اینکه صفات علت باید از صفات معلول کاملتر باشند و علت باید در درجه بیشتری از کمال نسبت به معلول باشد، سخنی به میان نیاورده است.

البته در فصل یازدهم کتاب *دلتا مابعدالطبیعه* یکی از انواع تقدم را تقدم صفات و تعینات شیء مقدم میدانند، اما باز هم به اشرفیت و اکملیت آنها اشاره نکرده است.^(۷۴) تنها در کتاب *مقولات* یکی از اقسام تقدم را تقدم به شرف و کمال دانسته است؛ آنچه نسبت به دیگری دارای فضل و شرف بیشتر باشد. اما الزاماً در اینجا بین متقدم و متأخر رابطه سببیت برقرار نیست و چنین نیست که دارای فضل بیشتر، سبب آنچه دارای فضل کمتر است، باشد، بلکه از میان آن دو، هنگامی که با هم



مقایسه شوند، بالطبع آنچه با فضیلت‌تر است مقدم‌تر است. بتعبیر ارسطو، توده مردم عادت دارند دربارهٔ کسانی که به آنان بیشتر ارج می‌گذارند و بیشتر دوست دارند، بگویند که نزد ایشان مقدم‌ترند.^(۷۵)

آیا تقدم علت بر معلول در همین سطح در الهیات تمثیلی مورد استفاده قرار گرفته است یا میتوان عمق بیشتری از قاعده را در الهیات تمثیلی موثر دانست؟ سطح والاتری از این قاعده در فلسفه سینیوی تبیین شده است.

قاعده تقدم علت بر معلول در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا هر چند گاهی برای تبیین تقدم و تأخر به همین مثال ارسطو استناد کرده است^(۷۶)، اما بحث تقدم و تأخر در فلسفه سینیوی بگونه‌ی مطرح میشود که علاوه بر تلازم وجودی دوجانبه و علیت متقدم برای متأخر، ملاک این تقدم و تاخر تبیین شده و وجوب وجود دانسته میشود. در این بیان، در جایی که بین دو شیء رابطه علیت برقرار است، وجود علت وابسته به وجود معلول نیست، بلکه علت یا واجب بالذات است و به هیچ چیز نیاز ندارد و وجودش از خودش است و یا اینکه به شیء سومی نیازمند است و وجودش از آن است. در مقابل، معلول وابسته به علت است و در واقع وجودش ناشی از شیء اول است. وجود معلول در واقع بحسب ذاتش ممکن است، اما در مقایسه با علتش و بسبب آن ضروری است (ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغير). در حقیقت، معلول وجود و وجوبش را از علت گرفته است، ولی علت نه وجود و نه وجوبش را از معلول دریافت نکرده است. از اینجا باالغیر معلول بواسطه وجود علت، ضرورت بالقیاس بین علت و معلول حاصل می‌آید بگونه‌ی که با تحقق علت تامه، معلول بالضروره موجود میشود و با فرض وجود معلول، وجود علت تامه ضرورت دارد. در نگاه سینیوی هر چند بین علت تامه و معلول استلزام وجودی دوجانبه حکمفرماست، اما نحوهٔ این استلزام از دو طرف متفاوت است؛ استلزام از جانب علت تامه بدین معنی است که علت تامه معلول را ایجاد و ایجاد میکند و با وجودش وجود معلول واجب است؛ اما استلزام از جانب معلول بدین معنی است که وجود معلول مستدعی وجود علت تامه است، چون بدون آن اساساً نمیتواند وجود یابد و در اصل وجود و

وجوبش وابسته به آن است. پس معنای تقدم علت تامه بر معلول در واقع این است که علت تامه تقدم بالوجود و بالوجوب بر معلول دارد؛ هر چند که ممکن است این دو مقارنت زمانی نیز با یکدیگر داشته باشند.^(۷۷)

واضح است که در فلسفه سینوی با ارائه چنین تحلیل دقیقی از تقدم و تأخر بالوجوب، ضرورت بالقیاس بین علت تامه و معلول تبیین شده و مبدأ تقدم و تأخر در علیت، حصول وجود و وجوب آن دانسته شده است؛ وجود و وجوب متأخر ناشی از ایجاد و ایجاد متقدم است نه بالعکس.^(۷۸)

بنابر آنچه گذشت در مقایسه «قاعده تقدم علت بر معلول» - که مورد استناد آکویناس در حمل تمثیلی اسنادی است - در کلام ارسطو و ابن سینا - بخصوص با توجه به آنچه از فصل سوم مقاله ششم *الهیات شفا* نقل کردیم - میتوان اینطور نتیجه گرفت که هر چند اصل بحث تقدم علت بر معلول^(۷۹) و بیان اقسام علل اربعه (علت طبیعی یا علت ناقصه) سابقه در فلسفه ارسطو دارد، اما این بحث در فلسفه ابن سینا عمق بیشتری یافت و علاوه بر تأکید و تبیین و تحلیل علت تامه و ایجاد، تحلیلی نوین از تقدم علت بر معلول با تکیه بر تقدم و تأخر بالوجوب ارائه شد.

بررسی اسناد قاعده «وجود کمالات معلول در علت» و «تقدم علت بر معلول» به ابن رشد

گفتیم که آکویناس در برخی موارد این قاعده را به ابن رشد نیز نسبت داده است. البته نگاه او به ابن رشد بتبع قرون وسطائیان بمنزله شارح زبردست آثار ارسطوست. اکنون که ناصحیح بودن اسناد قاعده به ارسطو را نشان دادیم، چگونگی پرداختن ابن رشد به دو قاعده فوق را بررسی میکنیم.

ابن رشد در شرح خود بر *مابعدالطبیعه* ارسطو به توضیح معنای تام در کلام او پرداخته و در ضمن توضیح جمع‌بندی که ارسطو از سه معنای تام ارائه داده، بیان میکند مراد از چیزی که بطور کلی در جنس خود در برترین مرتبه قرار دارد و جزئی از اجزایش بیرون از آن نیست، شیئی است که برای آن، چیزی که بخواهد بواسطه آن چیز استحقاق تمامیت بیابد وجود ندارد، نه درون آن و نه خارج از آن. سپس این معنی را وصف خداوند متعال که مبدأ اول است میداند.



او عبارت ارسطو را در اینجا^(۸۰) اینگونه نقل کرده است که دسته دیگر اشیاء بطور کلی کامل بالذات هستند؛ چرا که در جنسهای آنها چیزی بر آنها شرافت و برتری نمیابند و چیزی (جزئی) از آنها نیز خارج از آنها نیست.

و منها بنوع کلی علی انه لیس فیها شرف فی کل واحد من الاجناس و لا
خارج عنها شیء

سپس احتمال داده که برتر نبودن چیزی درون جنسها را بتوان اینگونه تفسیر کرد که از آنچه در همه اجناس یافت میشود هیچ فضیلتی وجود ندارد که این کامل و تام بالذات آن را کم داشته باشد و نیز احتمال داده که بیرون نبودن جزئی از آنها را بتوان اینگونه تفسیر کرد که از آنچه که بواسطه آن موجودند چیزی کم ندارند. (تمام آنچه را که وجودشان به آن است، واجدند).

در واقع مراد ابن رشد این است که خداوند تبارک اصلاً نیازی به تمامیت یافتن ندارد چون بگونه‌یی تام است که اساساً فوق آن امکانپذیر نیست تا او بخواهد بواسطه چیزی استحقاق آن تمامیت والاتر را بیابد و نیز هیچ شرف و فضیلتی نیست که موجود باشد و خداوند فاقد آن باشد، بلکه مبدأ اول، همه کمالات و فضایل را بگونه‌یی برتر از همه داراست.^(۸۱) واضح است که این مطلب احتمالی است که ابن رشد درباره عبارت ارسطو داده است و در خود عبارت تصریحی به این مطلب وجود ندارد.

ابن رشد اما در رساله مستقل *مابعدالطبیعه* خود افزون بر معانی تام ارسطو سخن گفته است و تام را طبق بیان ابن سینا در *نجات* و *شفاء* توضیح داده است. او حتی در نامگذاری این فصل متأثر از ابن سیناست و عنوان فصل را شبیه به عنوانی که ابن سینا انتخاب کرده، نهاده است.

فی التام و الناقص و الكل و الجزء و الجمیع^(۸۲)

در این کتاب ابن رشد ابتدا تام را مطابق با *مابعدالطبیعه* ارسطو و همچون تفسیر خود بر *مابعدالطبیعه* معنی کرده است و نیز موجودی را که در جنس خود دارای فضیلت باشد و چیزی از کمالاتش را کم نداشته باشد تام دانسته است، اما پس از اینها معنایی دیگر برای تام ذکر کرده است. موجودی که در عین اینکه به تمامیت

خود رسیده، این تمام فی‌نفسه فاضل است. سپس توضیح می‌دهد به همین جهت است که امور مفارق نیز تام گفته میشود و به اشیاء معلول ناقص گفته میشود. باعتقاد او شایسته‌ترین موجودی که تام به این معنی باید بر او اطلاق شود، مبدأ اول جلّ شأنه است؛ چرا که او علت جمیع موجودات است و معلول چیزی نیست. از اینرو خداوند تبارک و تعالی کمال خود را بذاته دارد و سایر موجودات کمالات خود را از او میگیرند. بنابراین خداوند اتمّ کمالاً است.^(۸۳) در اینجا نیز کاملاً مشخص است که آنچه ابن‌رشد بیان میکند برگرفته از فلسفه ابن‌سیناست. ممکن است ذکر این مطالب کنار توضیح عبارتهای ارسطو این توهم را ایجاد کرده باشد که تام و فوق تام بودن خدا و لزوم وجود همه کمالات مخلوقات در او نیز جزء کلام ارسطو یا مراد ارسطوست.

ابن‌رشد در خصوص مماثلت صفات خدا و انسان بطور کلی معتقد است بنخاطر جنبه‌های ضعف و نقصی که در انسان وجود دارد نمیتوان صفات کمالی انسان را به همان معنای بشری و به همان وجهی که در انسان محقق است به خداوند تبارک و تعالی نسبت داد^(۸۴) و اساس علم خدا و صفات خدا را نباید با علم و صفات انسان مقایسه کرد و سنجید^(۸۵) و به همین دلیل نیز گاهی صفات کمالی در خدا و انسان را مشترک در اسم میدانند.^(۸۶) او حتی راهی را که ابن‌سینا برای جمع بین علم خدا به ذات خود و علم به سایر موجودات ارائه کرده است، همین علم شریفتر و کاملتر از علم انسان میدانند.^(۸۷) اما اساس حرف ابن‌رشد این است که اولاً هر شیئی که صفت کمالی را از غیر خود دریافت میکند، خود آن وصف بالأخره باید بگونه‌یی تام و کامل و دور از نقص و کاستی محقق باشد^(۸۸) و ثانیاً چنین صفاتی در واجب‌الوجود بگونه‌یی موجودند که هیچکدام از نقایص و کاستیهای آن در انسان را ندارند، بلکه درنهایت درجه کمال هستند.

۲۷

درباره قاعده «تقدم علت بر معلول» نیز در تلخیص خود از مقولات ارسطو تقدم و تأخر را در همان حد اشاره کرده است.

نتیجه‌گیری و ارائه نظریه مختار

اکنون پس از مقایسه عبارات ارسطو با ابن‌سینا و ابن‌رشد، بصورت مستند نتیجه



میگیریم که ارجاع مبادی الهیات تمثیلی به ارسطو توسط آکویناس، ارجاع صحیحی نیست و اگر بخواهیم برای این مبادی قبل از فلسفه آکویناس جایی بیابیم، مناسبترین گزینه حکمت مشاء و فلسفه ابن سیناست. آکویناس این قاعده را از فلاسفه مسلمان همچون ابن سینا و ابن رشد نقل میکند و در فلسفه و منطق ارسطویی تصریحی به این قاعده بچشم نمیخورد. در واقع این مطلب به همراه مطالب مهم دیگری بواسطه ابن رشد از فلسفه مشاء به محافل فلسفی غرب قرون وسطی راه یافت. ابن رشد که در آن زمان بعنوان شارح ارسطو شناخته شده بود، به برخی مطالب، ضمن توضیح و شرح عبارات ارسطو افزود و همین امر موجب شد که عدۀ زیادی گمان کنند این مطالب اضافه شده هم از ارسطو یا دست کم تبیینی دیگر از کلام ارسطوست.

از اینرو یکی از این دو احتمال بعید نیست: یا آکویناس این قاعده و متفرعات را در آثار ابن رشد دیده و گمان کرده که این مطلب از ارسطوست و ابن رشد فقط شارح آن است. یا اینکه در عین التفات به ابن رشدی و سینوی بودن این قاعده، بخاطر اهمیت مطلب خواسته آن را به فلاسفه نامدار و شناخته شده آن زمان همچون ارسطو نسبت دهد تا در مجامع علمی راحتتر پذیرفته شود. باعتقاد ژیلسون این روش آکویناس است که همواره میل دارد اندیشه‌های خود را از زبان دیگران بیان کند^(۸۹) و روش او چنین است که با بیان عقایدش ضمن شرح و تفسیر فلسفه ارسطو آن را بسط داده و از آن فراتر میرود.^(۹۰)

پی‌نوشتها:

1. Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, I,13, 2.

2. *Ibid.*, I,13, 2.

۳. اینگلیس، جان، *درباره آکویناس*، ص ۸۵.

۴. ژیلسون، اتین، *تومیسیم*، ص ۱۷۴ - ۱۸۱.

۵. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ص ۴۵۱؛ پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۲۵۶.

6. Aquinas, *The Summa Theologica*, I, 13, 5.

۷. *درباره آکویناس*، ص ۸۷.

8. Aquinas, St. Thomas, *Summa contra gentiles* I, 534; "it remains that the names said of God and creatures are predicated neither univocally nor equivocally but analogically, that is, according to

an order or reference to something one”.

9. Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, I, 13, 5.
10. *Ibid.*, I, 13, 5.
11. *Ibid.*, I, 13, 5.
12. *Summa contra gentiles*, I, 34.
13. *The Summa Theologica*, I, 13, 5; *Summa Contra Gentiles*, I, 34.
۱۴. یوسفیان، حسن، کلام جدید، ص ۲۱۵؛ علی زمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، ص ۷۲.
۱۵. تومیسیم، ص ۱۷۸.
۱۶. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۵۹؛ سخن گفتن از خدا، ص ۷۴ و ۷۵.
- Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.3&4, p.344.
۱۷. تومیسیم، ص ۱۷۷.
۱۸. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۲، ص ۴۵۷؛ تومیسیم، ص ۱۷۴.
19. Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, I, 13, 4.
۲۰. ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۲۶.
21. Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, I, 13, 2.
22. *Ibid.*, I, 13, 5.
23. Aquinas, St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, 31, 3; “In this way, therefore, through His one simple being God possesses every kind of perfection that all other things come to possess, but in a much more diminished way, through diverse principles”.
24. *Ibid.*, I, 33, 2 & I, 32.
25. Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, I, 13-5.
۲۶. سخن گفتن از خدا، ص ۲۳۳-۲۳۶.
۲۷. گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ص ۴۱۰؛ Aquinas, St. Thomas, *Summa Contra gentiles*, I, 32;
۲۸. تومیسیم، ص ۱۷۵؛ Idem, *Summa Contra Gentiles*, I, pp.29-31;
۲۹. فلسفه دین، ص ۴۱۶.
30. Idem, *Summa Contra Gentiles*, I, 59, 4.
۳۱. تاریخ فلسفه، ج ۲ ص ۴۴۰.
۳۲. مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۲۴.
۳۳. Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, I, 2, 3; ۱۲۲؛
۳۴. مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۱۲۶؛ Aquinas, St. Thomas, *de Potential*, q3, a5;
۳۵. 993 b 30
۳۶. 1008 b 37
۳۷. مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۴۷۰.
۳۸. 993 b 25-30
۳۹. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۷۴.
۴۰. همان، ص ۱۴۳.
۴۱. 1008 b 37 – 1009 a



٤٢. مبانى فلسفه مسيحيت، ص ٤٧٠.
٤٣. تاريخ فلسفه، ج ٢، ص ٤٤٠.
٤٤. ارسطو، مابعدالطبيعه، كتاب ٥، فصل ١٦، 1021 b 30.
٤٥. ابن رشد، تفسير مابعدالطبيعه، ج ٢، ص ٦٢٣-٦٢٧.
٤٦. آكويناس، قديس توماس، در باب هستى و ذات، فصل ٥، ٣، ص ١٠٨.
٤٧. مابعدالطبيعه، ص ٢١٠.
٤٨. 1022a.
٤٩. مابعدالطبيعه، ص ٢١٠.
٥٠. مبانى فلسفه مسيحيت، ص ١٦٠ و ١٦١ & I, 2, 3; 161 Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, I, 44,1 & I, 2, 3; 161.
٥١. مبانى فلسفه مسيحيت، ص ١٦٢.
٥٢. كرد فيروزجايى، يارعلى، نوآورىهاي فلسفه اسلامى در قلمرو مابعدالطبيعه به روايت ابن سينا، ص ٥٠٧.
٥٣. ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٥٥٤؛ يثربى، يحيى، ترجمه و پژوهش الهيأت نجات ابن سينا، ص ١٢٢.
٥٤. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٥٥٤-٥٥٥؛ «فصل في أن واجب الوجود بذاته خير محض و كل واجب الوجود بذاته، فانه خير محض، و كمال محض. و الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء، و يتم به وجوده. و الشر لا ذات له، بل هو اما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال الجوهر. فالوجود خيريه، و كمال الوجود خيريه الوجود. و الوجود الذى لا يقارنه عدم: لا عدم جوهر و لا عدم شيء للجوهر، بل هو دائما بالفعل، فهو خير محض. و الممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا، لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود، فذاته تحتل العدم. و ما احتمال العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئا من الشر و النقص. فاذا ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته و قد يقال أيضا: خير لما كان نافعا و مفيدا لكمالات الأشياء. و سنبين أن الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدا لكل وجود، و لكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضا، لا يدخله نقص و لا شر.»
٥٥. ابن سينا، الهيأت شفا، ص ١٨٨.
٥٦. همان، ص ١٨٩.
٥٧. رك: مصباح يزدي، محمدتقى، شرح الهيأت شفا، ج ٣، ص ٣٤٥؛ مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، ج ٨، ص ٢٤٢.
٥٨. رك: شرح الهيأت شفا، ج ٣، ص ٣٤٥-٣٤٩؛ مجموعه آثار، ج ٧، ص ٢٥٧ و ٢٥٨.
٥٩. ملاصدرا، شرح و تعليقه صدرالمتألهين بر الهيأت شفا، ج ٢، ص ٧٨٩. «التام هو الذى حصل له القسط من الوجود الذى يليق به و فوق التمام هو الذى وجوده أفضل ضروب الوجود و مع ذلك يفضل عنه الوجود الفائض علي سائر الأشياء.»
٦٠. الهيأت الشفا، ص ٣٥٥.
٦١. نوآورىهاي فلسفه اسلامى در قلمرو مابعدالطبيعه به روايت ابن سينا، ص ٣٥٣.
٦٢. «فواجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شيء من وجوده و كماله وجوده قاصرا عنه، و لا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج في غيره، مثل الإنسان، فإن أشياء كثيرة من كماله وجوده قاصرة عنه، و أيضا فإن إنسانيته توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التمام، لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط، بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده، و له، و فائض عنه.»
٦٣. رك: مجموعه آثار، ج ٨، ص ٢٤٨.
٦٤. «و قد يقال أيضا خير، لما كان مفيدا لكمالات الأشياء و خيراتها، و قد بان أن واجب الوجود يجب أن

- يكون لذاته مفيدا لكل وجود، و لكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضا لا يدخله نقص و لا شر».
٦٥. ر.ك: كرد فيروزجايي، يارعلى، حكمت مشاء، ص ٢٢٦ و ٢٢٧.
٦٦. الهيأت شفا، ص ٢٦٨؛ مجموعه آثار، ج ٧، ص ٣٤٥؛ حكمت مشاء، ص ٢٢٨ و ٢٢٩.
٦٧. الهيأت شفا، ص ٢٧٦.
٦٨. حكمت مشاء، ص ٢٢٩ و ٢٣٠.
٦٩. ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص ١٠ و ١١.
٧٠. همان، ص ٣٢.
٧١. ابن سينا، رسائل، ص ٦٣٧.
٧٢. ارسطو، ارگانون، ترجمه شمس الدين اديب سلطاني، 11-12-14b.
٧٣. حكمت مشاء، ص ٢٥٦.
٧٤. مابعدالطبيعه، ص ١٩٣-١٩٥.
٧٥. ارگانون، مقولات، ص ٥٩، 5-14b.
٧٦. ابن سينا، منطق شفاء، مقولات، ص ٢٦٨.
٧٧. الهيأت شفا، ص ١٦٨-١٧٢؛ حكمت مشاء، ص ٢٥٤-٢٥٨.
٧٨. حكمت مشاء، ص ٢٥٨.
٧٩. ارگانون، مقولات 14 b23 - 14 a26؛ مابعدالطبيعه، كتاب ٥، فصل ١١، 12-11-b9.
80. "others in general because they cannot be exceeded in their several classes and no part proper to them is outside them". (1022 . a)

٨١. تفسير مابعدالطبيعه، ج ٢، ص ٦٢٧.
٨٢. ابن رشد، رساله ما بعد الطبيعه، ص ٥٣.
٨٣. «و أيضا يقال تامه في الأشياء التي مع أنها بلغت تمامها يكون ذلك التمام في نفسه فاضلا، و بهذه الجهة يقال في الأمور المفارقة أنها تامه، و نقول في الأشياء المعلولة أنها ناقصة. و أحري ما قيل اسم التام بهذه الجهة علي المبدأ الأول إذ كان هو علو الجميع، و ليس هو معلولا لشيء، فهو إذن إنما استفاد كماله بذاته، و جميع الموجودات مستفيدة كمالها به فهو إذن أتم كمالا».
٨٤. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٠٤، ١٩٨، ٢٤٧.
٨٥. همان، ص ٢٠٢.
٨٦. همان، ص ٣٠، ٢٤٧.
٨٧. همان، ص ١٩٨.
٨٨. همان، ص ١٨١.
٨٩. توميسم، ص ٢٥٧.
٩٠. ژيلسون، اتين، روح فلسفه در قرون وسطى، ص ٥١.

منابع فارسی:

١. آكويناس، قديس توماس، در باب هستی و ذات، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ١٣٨٢.
٢. ابن رشد، تفسير مابعدالطبيعه، تهران، انتشارات حكمت، ج ١، ١٣٧٧.
٣. ———، تهافت التهافت، بيروت، دارالفكر، ج ١، ١٩٩٣م.
٤. ———، رساله مابعدالطبيعه، بيروت، دارالفكر، ج ١، ١٩٩٤م.



۵. ابن سینا، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۳.
۶. _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۷۹.
۷. _____، الهیات شفا، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۸. _____، رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
۹. _____، منطق شفاء، مقولات، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. ارسطو، ارگانون، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸.
۱۱. _____، مابعد الطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۸.
۱۲. اینگلیس، جان، درباره آکویناس، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
۱۳. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۷.
۱۴. ژیلسون، اتین، توهمسم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۱۵. _____، روح فلسفه در قرون وسطی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۶. _____، مبانی فلسفه مسیحیت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۱۷. علی زمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ۱۳۸۷.
۱۹. کرد فیروزجایی، یارعلی، حکمت مشاء، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۲۰. _____، نوآوریهای فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۲۱. گیسلر، نورمن، فلسفه دین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح الهیات شفا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۳، ۱۳۸۶.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۲۴. ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدرالمتالهین بر الهیات شفا، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۵. یشربی، یحیی، ترجمه و پژوهش الهیات نجات ابن سینا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۲۶. یوسفیان، حسن، کلام جدید، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۰.

منابع انگلیسی:

1. Aquinas, St. Thomas, *de Potential*, translated by the English Dominican Fathers Westminster, Maryland: The Newman Press, 952, Html edition by Joseph Kenny, O.P., reprint of 1932.
2. _____, *Summa Contra Gentiles*, New York: Hanover House, edited with English, especially Scriptural references, updated by Joseph Kenny, O.P., 1955-1957.
3. _____, *The Summa Theologica*, Benziger Bros, edition, translated by Fathers of the English Dominican Province, 1947.
4. Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, London, New York: Macmillan, 1972.

۳۲



سال نهم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۷