

امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی

بر پایه فلسفه ملاصدرا

علی ارشد ریاحی^۱، سمیه ملکی^۲

چکیده

جایگاه نظام فلسفی توماس آکوئیناس در میان فلاسفه مسیحی و ملاصدرا در میان فلاسفه اسلامی غیرقابل انکار است. آنچه برای هر دوی آنها در مرتبه اول اهمیت قرار دارد، وجود است. اما اکثر فلاسفه غربی قبل از توماس و برخی از فلاسفه اسلامی قبل از ملاصدرا ماهیت‌گرا بوده‌اند. توماس تفوق فعل وجود را بر ذات کاملاً درک کرد و ملاصدرا نیز اصالت را از آن وجود دانسته است. نوشتار حاضر سعی بر آن دارد که به بررسی امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه ملاصدرا بپردازد و این مسئله را بررسی نماید که آیا همانطور که اتین ژیلسون و دیگر مفسرین مشهور توماس آکوئینی عنوان میکنند، میتوان توماس را «اصالت وجودی» نامید. در اهمیت پرداختن به این مسئله باید گفت که توماس آکوئینی در غرب امروز پرطرفدارترین متفکر بشمار میرود؛ آنهم در غربی که همیشه شاهد ظهور فلسفه‌های نو میباشند. بنابراین، بررسی این مسئله که آیا یکی از مهمترین تفاسیر از این متفکر نادرست است، شاید بر اهمیت موضوع مورد تحقیق بیفزاید. به این منظور به روش کتابخانه‌یی و با توجه به تفسیر و تحلیل محتوا آثار دو فیلسوف مذکور بررسی شده و این نتیجه بدست آمده است که توماس چیزی جز زیادت وجود

۱۴۱

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ Arshad@ltr.ui.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان؛ somayah.malleki1365@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۱ تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۲۴



بر ماهیت که در آثار ابن سینا نیز مطرح است را عنوان نکرده است و در مقایسه با ملاصدرا نمیتوان او را «اصالت وجودی» دانست.

کلیدواژه‌ها: وجود، موجود، ماهیت، اصالت وجود

* * *

طرح مسئله

از مهمترین اصول فلسفه ملاصدرا اصالت وجود است. بنظر میرسد که توماس نیز برای وجود نسبت به ماهیت تفوق و برتری قائل شده باشد، اما هنگام بررسی وجودشناسی توماس میبینیم که همواره زبان ارسطویی وی همچون مانعی در برابر اصالت وجودی بودن او عمل میکند و تفسیری که ژیلسون و دیگر مفسرین مشهور او از وی ارائه میدهند مبنی بر اصالت وجودی بودن وی، تفسیری نادرست میباشد. مدعا این است که ماهیت بیش از آنچه ژیلسون و دیگران عنوان نموده‌اند، در آثار توماس اهمیت دارد و در واقع، محور بحثهای توماس، خداشناسی است و وجود موضوعی فرعی در این بحثها میباشد. توماس حتی اشتراک معنوی وجود را در آثارش نقد کرده و از نظریه تشابه وجود دفاع میکند. این در حالی است که مفسران وی بدون در نظر گرفتن معنای حقیقی تشابه وجود، توماس را اصالت وجودی مینامند. بنظر میرسد که فعل وجودی توماس بیش از حد، توسط مفسرین وی برجسته شده است و آنها در تفسیر خود از اصالت وجودی نامیدن توماس به آثار مختلف وی با دقت توجه نموده‌اند و این در حالی است که توماس بارها تأکید میکند که ماهیت وجود را دریافت نموده و وجود نسبت به ماهیت، امری خارجی است و این ماهیت است که وجود را تعیین میبخشد.

مقایسه آراء دو فیلسوف در باب اصطلاحات وجود، موجود و ماهیت

در مقام مقایسه میان آراء دو فیلسوف مورد نظر، در باب وجود، موجود و ماهیت، سه تفاوت را میتوان تمییز داد:

نخست آنکه از نظر توماس، آنچه ملاً خارج را تشکیل میدهد، موجود است؛ یعنی هر آنچه غیر از خداوند است، 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. در مقابل، ملاصدرا، به این رأی شهرت دارد که آنچه در ملاً خارج تقرر و ثبوت دارد، صرفاً و بطور یقینی، وجود است و موجود،

۱۴۲



تعبیری ذهنی از این واقعیت است.

تفاوت دوم آنکه در زمینه حمل، موضع قدیس این است که واژه «*ens*» یا موجود است که میتواند محمول ذوات واقع شود. بتعبیر فلسفه اسلامی، از نظر قدیس، «موجود» به حمل هوهو بر ماهیت قابل حمل است و بالطبع، «وجود» به حمل ذوهو، مثلاً میتوان چنین حکم کرد که انسان موجود است (حمل هوهو) و یا انسان وجود دارد (حمل ذوهو). اما اصرار ملاصدرا بر این امر است که «وجود» باید به حمل هوهو بر ماهیت حمل شود؛ یعنی باید چنین حکم کرد که انسان وجود است. تنها به پشتوانه این حمل هوهو است که میتوان وجود را به حمل ذوهو یا موجود را به حمل هوهو بر ماهیت حمل نمود.

تفاوت سوم آنکه توماس میان وجود و ماهیت یک شیء، قائل به تفکیک و تمایز عینی و مستقل از ذهن است، در حالی که ملاصدرا چنین تمایزی را صرفاً ذهنی قلمداد میکند و حتی در ذهن هم واقعاً قائل به یک چنین تمایزی نیست. از نظر او، نسبت این دو، نسبت اتحادی است، تا آنجا که شیء خارجی، عین وجود است. حال آنکه نزد توماس، در عالم خارج، وجود بر ماهیت عارض میشود. نسبت میان وجود و شیء موجود، «تعلقی» است؛ «... زیرا وجود، متعلق است به آنچه وجود دارد.»^(۱)

اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا

اصالت از دیدگاه هستی‌شناسی، یعنی واقعیت داشتن و منشأ اثر بودن. در مقابل آن، اعتباری یعنی به فرض و تصور و توهم بستگی داشتن و از عینیت و منشأ اثر بودن بهره نداشتن. در فلسفه ملاصدرا، ادعا بر این است که نه تنها وجود موجود است، بلکه موجودیت هر موجودی وابسته به وجود است، از آن فیض میگیرد و قوام مییابد. همین جامعیت وجود است که جهت وحدت عالم را در عین کثرت موجودات فراهم میکند. شیئیت نیز بنظر 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 قضیه‌سازی و حمل مفهوم وجود بر ماهیات. حال آنکه در خارج و عالم عین رتبه و جایگاه وجود - بر اساس نظریه اصالت وجود - مقدم بر ماهیت است؛ به این معنا که جعل، اولاً و بالذات به وجود تعلق میگیرد و ثانیاً و بالعرض و بتبع وجود، به ماهیت. این مطلب به این واقعیت اشاره دارد که ماهیات به تبع وجودات موجودند و هیچ ماهیتی

۱۴۳



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

مستقل از وجود نمیتواند موجود باشد. آشتیانی در همین زمینه بیان میکند که اصالت اختصاص به وجود دارد و آنچه بالذات از ماهیت طرد عدم مینماید، وجود است.^(۲) 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 اولی تر و از چیزهای دیگر به حصول نزدیکتر است؛ بطور مثال وقتی شما برای رطوبت هر چیز، بودن آب را در آن لازم بدانید، اثبات رطوبت برای خود آب، ضروریت و خود آب به مرطوب بودن اولی تر و نزدیکتر است و اساساً ثبوت «وجود» برای «وجود» دلیل نمیشود، زیرا «وجود» ذاتی «وجود» است، همانگونه که رطوبت، ذاتی آب است.^(۳) از بررسی مواضع مختلف کلام ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* واضح میشود که ایشان گاه ماهیت را با وجود متحد دانسته^(۴) و گاه وجود را نفس ثبوت ماهیت^(۵) و گاه عین آن و گاه ظل و شبه آن^(۶) محسوب کرده و گاه اصولاً ماهیات را ذاتهای باطل و معدوم قلمداد کرده است.^(۷)

ملاصدرا بین مسئله 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 خارج، یک امر بیش نیست، بنابراین، حداقل یکی از دو امری که به ذهن می آید انتزاعی و اعتباری خواهد بود.^(۸) بنابراین، موطن بحث از ماهیت و وجود و ظهور این دو مفهوم - با تغایری که بین آن دوست - ذهن و تحلیل عقل است، نه حاق واقع.^(۹) کلام ایشان در *الاسفار الاربعه* صراحت بیشتری در تفسیری که از اصالت وجود بعمل آمد، دارد؛ چه آنکه ماهیات را ازلاً و ابداً، باطل الذات دانسته است:

أذْ قَدْ عَلِمَ أَنَّهُا [الماهیات] بحسب ذواتها و حدود انفسها معرأة عن الوجود و الظهور فالوجود و الظهور يطرأ عليها من غيرها، و فهي في حدود انفسها هالكات الذات باطلاً الحقائق أزلاً و ابداً لا في وقت من الاوقات و مرتبة من المراتب؛

چرا که معلوم شد ماهیات بحسب 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 بصورت موقت و یا در مرتبه‌یی خاص - در نیستی و بطلان ذاتی غوطه‌ورند.^(۱۰)

نسبت وجود خاص به وجود واجب، نظیر نسبت پرتو نور به منبع نور میباشد و نسبت وجودات خاص به ماهیاتشان همانند نسبت پرتو نور به شیء مستتیر (شیء

مستنیر: مانند ماه نسبت به خورشید) است. بنابراین، همانطور که شیء مستنیر فی حد نفسه خالی از پرتو نور است و در حال استناره نیز نور در واقع مربوط به پرتو نور میباشد، ماهیات نیز فی حد نفسها از واقعیت بیبهره‌اند و در حال موجود دانستن آنها اساساً واقعیت را باید مربوط به وجود دانست.

ملاصدرا در چند موضع از *الاسفار الاربعه* تعبیر روشنتری از ماهیت ارائه کرده است؛ وی در آنجا ماهیت را «حکایت ذهن از وجود» و «عکس و ظل وجود» و بالأخره «خیال وجود» دانسته است. این بخش از کلام ملاصدرا از آن جهت اهمیت دارد که علاوه بر آنکه موضع وی را در مورد اعتباری و خیالی بودن ماهیت، آشکار میکند، بر دقت او در تفکیک جنبه‌های اپیستمولوژیک (شناخت‌شناسی و مفهومی) از جنبه‌های وجودشناختی بحث، دلالت دارد. عبارت ملاصدرا چنین است: پس جز وجود، هیچ امری، به چیزی از حالات کمالی و صفات وجودی متصف نمیشود و ماهیت در تمامی اینگونه صفات، تابع وجود است. هر نحوی از انحاء وجود، ماهیتی خاص را بدنبال 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 آئینه از صاحب تصویر است؛ چه آنکه ماهیت خود، خیال وجود و عکس آن است که در آلات مدرکه حسی و عقلی ظاهر میشود.^(۱۱)

ملاصدرا در جایی دیگر، ضمن رد مغایرت عینی ماهیت و وجود و نفی نسبتی همانند نسبت سفیدی به جسم در بین آن دو، دلیل آن را چنین بیان میکند: 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^(۱۲) از متن فوق بخوبی استنتاج میشود که از نظر ملاصدرا چنین نیست که ماهیت و وجود، دو انتزاع هم‌ردیف و در عرض هم از واقعیت خارجی باشند.

۱۴۵

تقریر عدم رهایی فلسفه غربی از چنگال اصالت ماهیت

در بررسی تاریخ فلسفه غرب اگر از پاره‌یی از بحثهای ارسطو پیرامون وجود، مانند اشتراک معنوی وجود و بدهاقت مفهوم آن بگذریم، خواهیم دید که در مغرب زمین با کمرنگ شدن مباحث عقلانی پس از دوره یونان جز مباحثی در اثبات



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

خداوند مانند برهان آنسلم و ... بحثی پیرامون وجود نداریم، البته پس از رنسانس شاهد بحث‌های جدی در اینباره هستیم اما نه چنانکه نزد مسلمانان بعنوان اصالت وجود یا ماهیت مطرح میشود. بخصوص از قرن هجدهم به این طرف، فلسفه از بحث بخصوص نظری و عقلانی، بسوی کنکاش روش و جستجوی علوم تجربی پیش رفته است. در مباحث هگل، کانت، اسپینوزا، اشاراتی از مباحث وجودشناسی میباشد و شاید بتوان گفت مباحث وحدت وجود در میان فیلسوفان مغرب زمین همانند اسپینوزا مطرح شده است، اما آنچه در غرب، ذیل عنوان «اصالت وجود»^۱ مطرح است با آنچه که ملاصدرا بیان داشته، تفاوت جوهری دارد. فلسفه اگزیستانسیالیسم بیشتر نوعی انسانشناسی و بحث درباره اختلاف انسان با دیگر موجودات است. تعریف ماهیت و وجود در دو فلسفه ملاصدرا و اگزیستانسیالیسم فرق میکند؛ در اگزیستانسیالیسم، وجود و ماهیت هر دو اصیلند؛ بدینگونه که در انسان وجود اصیل است و در دیگر موجودات ماهیت. در فلسفه ملاصدرا، تقدم وجود بمعنای تقدم حقیقت و خارجیت است و اصیل بودن یعنی خارجی و واقعی بودن، اما در اگزیستانسیالیسم تقدم بمعنای طرح و پروژه‌یی که ابتدا در ذهن ترسیم میشود و سپس موجود میشود را در مورد اشیاء بکار میبرند و در مورد انسان چنین طرح و پروژه‌یی نیست و به انسان وجود داده میشود بی آنکه تصویری ذهنی از کیفیت آن قبلاً بوده باشد و انسان با انتخاب و عمل خود، چگونگی خویش را میسازد و این با تقدم وجود بر ماهیت که نزد ملاصدرا مطرح میشود متفاوت است و بیشتر به تقدم زمانی شباهت دارد. در بررسی این مسئله که تفکر غرب از اصالت ماهیت هیچگاه رها نشده است بنظر میرسد بهتر باشد دیدگاه خود فلاسفه غرب را در اینباره ذکر نماییم و البته دیدگاه هایدگر معیاری احسن بشمار میرود؛ وی با بیان عبارتی از رساله سوفسطایی افلاطون، این پرسش را مطرح میکند که «آیا ما نیز در این زمان برای این پرسش که برآستی چه معنایی از لفظ موجود مراد میکنیم، پاسخی داریم؟ به هیچ روی، پس باید پرسش از معنای موجود را از نو طرح کنیم...»^(۱۳) و در جای دیگر میگوید: «این پرسش امروزه به فراموشی سپرده شده است.»^(۱۴) همچنین عنوان میکند که مسئله‌یی که فکر او را مشغول نموده است مسئله هست بودن انسان نیست، بلکه مسئله وجود است، من حیث المجموع و از اینجهت که وجود است.^(۱۵) از نظر یونانیان ماقبل سقراط، وجود یکی از موجودات نبود بلکه پرسشی بود که در جریان روزمره زندگی با آن روبرو میشدند و رمز و رازش آنان را به حیرت می‌افکند و این حیرت آنها را وادار به تفکر میکرد و تاریخ

1. existansialism

غرب، عبارت از پاسخهای مکرری است که غربیان به پرسش «وجود چیست» داده‌اند. از نظر هایدگر سبب فراموشی وجود آن است که آدمی این پرسش را از نظر می‌اندازد و بجای آن به پرسش درباره موجودات می‌پردازد. با استناد به آثار ژیلسون نیز می‌بینیم که وی معتقد است از ابن‌سینا تا دانس اسکاتس از دانس اسکاتس تا سوارز و از کریستین ولف تا کانت و هگل، اصالت ذات و ماهیت، بیماری و آفت عمده فلسفه اروپایی بوده است.^(۱۶) هر چند در پی شورش کی‌یرکگارد علیه ایده‌آلیسم هگلی، احکام وجود بر ماهیت یا دین بر فلسفه غلبه می‌یابد، اما باید گفت وجودی که کی‌یرکگارد تصویر نموده، خود قسمی ماهیت است.

بررسی اهمیت جایگاه توماس آکوئینی در تفکر غرب و مسیحیت

آیا میتوان فلسفه توماس آکوئینی را ناسازگار با مبانی مسیحیت برشمرد؟

در بررسی اهمیت جایگاه توماس آکوئینی باید گفت دیدگاههای توماس بحدی بر تفکر جهان مسیحیت تأثیرگذار بوده است که بگفته برخی از بزرگان مسیحی، معیار مسیحی بودن یک کلام، مطابقت آن با گفته‌های آکوئینی است. بنابراین میتوان گفت بسیاری از آنچه در کلام مسیحیت وجود دارد، از آکوئیناس است و در غرب اگر کسی میخواهد نظری مطابق با کتاب مقدس داشته باشد باید با نظر توماس آکوئینی سازگار باشد. در همین رابطه در سال ۱۹۶۳ م. در مراسمی که بمناسبت چاپ جدید کتاب *الهیات توماس برگزار شد*، پاپ پل ششم اظهار داشت که «تعالیم آکوئینی گنجینه‌یی است که نه فقط به گروه دومینیک تعلق دارد، بلکه متعلق به کل کلیسا و حتی تمام جهان است، نه تنها به قرون وسطی مربوط است، بلکه در تمام دوره‌ها از جمله عصر ما معتبر است.»^(۱۷) میتوان گفت آکوئیناس ابتدا یک متفکر روشنفکر به تعبیر امروزی بحساب می‌آمده است؛ یعنی متفکری که نظر او خلاف نظر جمهور فلاسفه بوده است، ولی اکنون وضع بگونه‌یی شده است که دست‌کم عمده مسیحیان (شاخه کاتولیکها و تا حدی هم ارتدوکسها) او را بزرگترین ایدئولوگ مسیحیت میدانند و این مطلب بسیار مهمی است که آراء فیلسوفی در ابتدا نو و بدعت‌آمیز باشد و در نتیجه، متولیان دین و مذهب و بزرگان و روحانیان با وی ناسازگار باشند، ولی اندک اندک کار بجایی رسید که هر چه را میخواهند بیان کنند بگفته وی استناد میدهند و بعد از دویست سال هر که را میخواهد نظری مطابق با کتاب مقدس داشته باشد، باید با نظر توماس آکوئیناس سازگار باشد.^(۱۸) توماس در واقع، مبتکر تفکر جدیدی در مسیحیت میشود که این تفکر مورد تأیید کلیسا نیز

۱۴۷



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

قرار میگیرد، باعتقاد هنری توماس نظام فلسفی توماس را باید ترکیبی از اصول اخلاقی یهودیت و مسیحیت و مابعدالطبیعه ارسطو دانست.^(۱۹) بنابراین توماس بگونه‌یی زیرکانه و زیبا، فلسفه را با اعتقادات مسیحی پیوند داد، در حالی که قبل از آن، فلسفه علمی منفور و غیرقابل بررسی تلقی میشد. پاپ جان بیست و دوم در سال ۱۳۱۶م، با بیان این نکته که به تعداد مقالات و مفاهیم کتاب جامع الهیات معجزه وجود دارد، در ۲۱ جولای سال ۱۳۲۳م توماس را قدیس اعلام کرد. اما تکریم و ستایش واقعی او به بعد از صدور بخشنامه پاپ لویی سیزدهم در قرن نوزدهم مربوط میشود که طی آن بعنوان مذهب‌شناس رسمی کل کلیسای کاتولیک رومی معرفی شده است.^(۲۰) درباره نفوذ اندیشه وی در جهان کاتولیک امروز، باید گفت وی با نوشته‌های خود و نفوذ اندیشه‌اش در جهان کاتولیک، بیش از زمانی که در قید حیات بوده تأثیرگذار است و تفاوت موجود میان الهیات اصلاح شده و الهیات کاتولیک تا حد زیادی مربوط به موضعی است که هر یک به فلسفه داشته‌اند.^(۲۱) در اهمیت فکر و نظر آکوئیناس باید گفت کسانی چون توماس گیلی، پدر روحانی و دومینکن امروزی، کالین براون، از دانشمندان معاصر، پل استراترن، امبرتواکو و ... اهمیت تفکر او را در دنیای غرب و حتی جهان مورد تأیید و تأکید قرار داده‌اند. توماس فیلسوفی مسیحی و مؤمن به خداوند بود. او در دفاع از حوزه ایمان، بسیار قاطع و جدی بود و فلسفه و عقل بشری را نیز در این راه به استخدام گرفت و بدین ترتیب به دو نظام معرفتی قائل شد: نظام فلسفی که مبتنی بر عقل بشری است و نظام الهی که مبتنی بر ایمان است. نزد توماس گزاره‌های ایمانی از وضوح کمتری نسبت به گزاره‌های علمی و عقلانی برخوردارند، ولی درجه یقینی که به آنها تعلق میگیرد، از گزاره‌های علمی به مراتب بالاتر است. بنابراین وی نظام فلسفی و عقلی را به خدمت ایمان میگیرد.

اینکه آیا توماس متعهد به اعتقادات مسیحی در استفاده از فلسفه بوده است یا نه و نیز اینکه آیا او در استفاده از فلسفه‌های معاصر خود از مسیحیت خارج شده است یا نه، به بحثهایی مربوط میشود که پس از مرگ او در میگیرد. پس از ترجمه متون فلسفی از زبان عربی و پس از آن از زبان یونانی به زبان لاتین در قرون دوازده و سیزده میلادی، در قرن سیزده بیانیه‌هایی در رد تعدادی از آراء فلاسفه یونانی و مسلمان، بخصوص ارسطو، ابن‌رشد و ابن‌سینا صادر میشود. مهمترین رأی این بود که با فلسفه بعنوان یک معرفت غیردینی در کنار دیگر اعتقادات مسیحی، میتوان به حقیقت دست یافت و در نتیجه، تمام اصول مسیحیت بیهوده میشدند. در این محکومیت توماس آکوئینی بطور تلویحی مورد نظر بود و مخالفت با وی از پاریس

فرا تر رفت و به دانشگاه آکسفورد نیز کشیده شد که به ممنوعیت قرائت و تدریس آثار توماس در این دانشگاه منجر گردید و ردیه‌ها و تصحیح نامه‌هایی بر آثار او نوشته شد که معروفترین آنها از گیللموس اهل لامار تحت عنوان *تصحیح نامه برادر توماس* بود. در محکومیت آراء او، متکلمان فرانسیسی بسیار فعال بودند و در نتیجه فلسفه توماس برای چندین دهه از توجه و گسترش باز ماند. از قرن سیزده میلادی توماسیها با نوشتن رساله‌هایی از وی دفاع کردند و در این میان، گروهی قائل بودند که توماس یک فیلسوف است و فلسفه مسیحی در آثار او بطور جاودان تبلور یافته است. اتین ژیلسون نیز با رجوع به تاریخ فلسفه و کلام غرب، از نظر کلیسای کاتولیک درباره فلسفه مسیحی توماس دفاع کرد و فلسفه مسیحی را فلسفه‌یی دانست که با وجود تمایز گذاردن میان ایمان و فلسفه، وحی مسیحی را کمکی اجتناب‌ناپذیر برای عقل در نظر می‌گیرد.^(۲۲) ژیلسون همانند توماس اظهار میکند که کلام از فلسفه شریفتر است و فلسفه خادم آن است.^(۲۳) او با ارجاع به آثار توماس آکوئینی، ضعف عقل انسان و اختلاف نظر میان فلاسفه را دلیل نیاز به ایمان و امداد الهی ذکر میکند و ایمان دست فیلسوف مسیحی را می‌گیرد و وی را در طریق درست مینهد و برای حفظ او از خطا وی را تا جایی که لازم باشد همراهی میکند.^(۲۴) بنظر توماس، فهم ایمان، نقطه کمال یک مسیحی است. او برخلاف سایر هم‌کیشان، ضرورت بهره‌بردن از فلسفه جدید را میدانست، اما بعنوان راهبی دومینیکی نمیخواست از ایمان و مجموعه اعتقادات کاتولیکی نیز فاصله بگیرد. اما باید دید توماس تا چه حد میتواند میان این دو مجموعه هماهنگی ایجاد کند. او فلسفه را از ایمان کاملاً جدا میکند و معتقد است که فلسفه مبتنی بر نور عقل طبیعی است و حقایقی درباره خداوند است که فراتر از قابلیت عقل انسان میباشد و در عین حال، حقایقی نیز وجود دارد که با عقل میتوان آنها را اثبات نمود. ذهن انسان در بدو تولد کاملاً خالی است و با درک محسوسات، مفاهیم را میسازد. در واقع، نظام فلسفی برای توماس همان است که ارسطو و شارحان یونانی وی و ابن‌سینا و ابن‌رشد با مساعی عقل خود ایجاد کرده‌اند. به نظر او ممکن است در استفاده از فلسفه به دو طریق به خطا رفت: الف) استفاده از مواردی که در تضاد با ایمان است و فلسفه نیست، بلکه فساد آن یا سوء استفاده از آن است. ب) از طریق موارد ایمان با معیار مباحث فلسفی، مانند اینکه شخص صرفاً به آنچه در فلسفه قوام یافته، معتقد باشد. از نظر او عکس این قضیه باید اتفاق بیفتد؛ یعنی فلسفه با معیار ایمان تقلیل یابد و او آنچه را که میپندارد در فلسفه مشائی همراه با ایمان است، میپذیرد. او هیچگاه خود را بعنوان یک فیلسوف معرفی نکرد و همانند فلاسفه یونان، تأملات خویش را

۱۴۹



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

با بدیهیات عقلی یا فلسفی آغاز نمود و نقطه و مبنای حرکت برای او ایمان بود و بر مبنای ایمان، میان موضوعهای فلسفی دست به گزینش میزد. البته گاهی سخن از عقل میگوید و حقیقت عقلی را با حقیقت ایمانی مقایسه میکند و معتقد است بطور یقینی آنچه عقل میگوید حقیقت است و پذیرفتنی هم نیست که مبنای ایمان خطا پنداشته شوند، زیرا خدا آنها را تأیید کرده است. در نتیجه، غیرممکن است که حقیقت ایمان در تضاد با مبنای عقل طبیعی باشد. او بصراحت مسیحیت را در چارچوب فلسفه مشائی تبیین مینماید. وی در تبیین ایمان از ایمان‌گرایان که صرفاً آن را اعتقاد داشتن صرف مسیحی تبیین میکنند فاصله میگیرد و ایمان را امری معرفت‌شناختی معرفی میکند و و آن را یک ملکه عقلی میداند که باید با فعل خاصش در ارتباط با موضوع خاصش تعریف گردد و فعل ایمان را اعتقاد داشتن معرفی میکند اما در عین حال بلافاصله گرایش عقلی خود را نشان میدهد و اظهار میکند که فعل ایمان فعل عقل است که به یک چیز با حکم اراده معطوف شده است. بدین ترتیب، فعل ایمان با موضوع اراده، یعنی خیر و غایت و موضوع عقل یعنی حقیقت ارتباط مییابد. بنابراین، توماس با در نظر گرفتن نقشی برای اراده در ایمان آوردن، از نظریه رسمی مسیحیت پولسی دور میشود؛ زیرا ارتباط اراده با فعل ایمان در مسیحیت بنحوی مطرح شده است که اراده را نفی میکند. ساختار مسیحیت پولسی بر انجام گناه نخستین بعنوان گناه ذاتی و انتقال آن به همه انسانها و در نتیجه، گناه آلود بودن فطرت انسان و نجات انسان از گناه و عالم شیطانی بواسطه فعل قربانی شدن خدای متجسد در مسیح مبتنی است و ازاینرو، جنبه جبری گناه را برجسته کرده است. در نتیجه، توماس با در نظر گرفتن ایمان بعنوان فعل عقلی و ارتباط دادن آن با اراده به فلسفه یونان نزدیک میشود. که البته عقلگرایی و توجه به اراده را در فلسفه مشائی میتوان مشاهده نمود. اما توماس کمی بعدتر نظر خود را تعدیل میکند و بسوی آگوستینوس و بواسطه او به پولس باز میگردد و از الهام ایمان از طرف خدا به انسان میگوید.^(۲۵) در نتیجه، او برخلاف تبیین عقلی که از ایمان ارائه کرده بود در اینجا با کمرنگ کردن نقش اراده در ایمان آوردن، خود را ۱۵۰ به آگوستینوس و نظریه رسمی کلیسا نزدیک میکند؛ البته در عین حال با تبیین عقلی ایمان از آگوستینوس فاصله میگیرد. او با دیدگاه مسیحی جبری بودن ایمان موافق نیست، اما بعنوان یک مسیحی در سنت پولسی باید از جبری بودن گناه و ایمان تبعیت کند. در نتیجه، برای حل این مشکل اظهار میکند که اعتقاد داشتن بنا بر شایستگی است. او معتقد است که هر فعل انسان که از اختیار سرچشمه میگیرد اگر به خدا ارجاع داده شود میتواند مبتنی بر شایستگی باشد. در نتیجه، شایستگی از نظر

او به علت غایبی برمیگردد.^(۲۶) میتوان گفت او سعی میکند که نظر پولس را درباره جبر گناه ذاتی و نجات بواسطه تجسد و اعطای ایمان از طرف خدا را با اراده بر مبنای عقل فلاسفه یونان جمع کند. توماس با ذکر اینکه ایمان نمیتواند عشق را در بر گیرد، جنبه معرفتی برداشت خود از ایمان را بیشتر نشان میدهد و در نتیجه، از عرفان و رازورزی مکتب آگوستینوسی دور میشود.^(۲۷) سنت رسمی کلیسا در نکات اصلی راجع به حکمت تفکر یونانی مآبی افلاطون را پی گرفته است. اما توماس بنا به دو نکته از تفکر یونانی مآبی افلاطونی دور میشود: نخست اینکه حکیم برای او متکلم است و متکلم و فیلسوف در دو قطب قرار دارند. متکلمان حقیقت را بطور مطلق دریافت کرده و میتوانند دیگران را در طریق نجات قرار دهند، در حالی که فلاسفه بخشی از حقیقت را از طریق ارتباط با عالم عین و تعقل کسب میکنند. حکیم یا متکلم توماس، تفکری مشائی دارد و کسی است که ایمان خود را به طریق ارسطویی و با توجه به مبانی تجربی و تعقل شکل میدهد و از آن دفاع میکند. بنظر ژیلسون، نمونه اعلائی فلسفه مسیحی توماس میباشد. اما بعقیده ویپل، توماس از رازوری مسیحی که نظریه غالب در قرون وسطی بود، دور شد و همانند ارسطو با کمک منطق و زبان تکمعنایی آن و مبانی مابعدالطبیعی او، سعی کرد تبیین عقلی-در عقلانیت مشائی - از اعتقادات مسیحی ارائه دهد و مسیحیت را با مبانی فکر ارسطو، ابن سینا و ابن رشد بفهمد و اعتقادات آن را تبیین کند. عقل برای او عقل ارسطویی است. منتقدان فرانسوسی وی معتقدند که او بیش از حد مشائی است و مبانی ایمانی کاملاً متمایز از این فلسفه را در چارچوب آن قرار داده است. در سنت مسیحی، ایمان یکی از مهمترین مسائل اخلاقی دینی است و مسیحیان به پیروی از پولس قدیس، ایمان را از فضایل اخلاقی در مقابل فضایل طبیعی قرار میدهند.

بررسی میزان تأثیر ارسطو بر آراء توماس آکوئینی

توماس فیلسوفی ارسطویی مشرب بود. آثار ارسطو در قرن سیزدهم توسط وی با کلامی مسیحی درآمیخت. خود تومیستها معتقدند که توماس در متافیزیک از ارسطو تأثیر پذیرفته است. مفاهیمی چون قوه فعل، ماده و صورت و مناسبات متقابل آنها در فلسفه او، همه طنین و پژواکی ارسطویی دارد. اما او صرفاً مقلد نبوده و نظراتی اصیل نیز داشته است؛ از جمله نظر او درباره وجود و خلقت. تحلیل ارسطو در خصوص ذات و جوهری است که از پیش موجود است؛ اما توماس معتقد است که وجود به ذات افاضه میشود و در نتیجه جوهر پا به عرصه وجود میگردد.^(۲۸) بنابراین، توماس در دیدگاههای علمی و تجربیش ارسطو را مرجع خود

میداند و از او الهام میگیرد. ولی در عین حال، بطور گسترده و فراوان به کتاب مقدس و اقوال آباء کلیسا استناد میکند. توماس در رساله درباره وجود و ماهیت بتبع ارسطو برای وجود دو معنا بیان میکند: (۱) در معنای نخست، وجود در ده مقوله بررسی میشود؛ جوهر و اعراض از تقسیمات وجودند. (۲) در معنای دوم، وجود رابط است و برای صدق قضایا بکار میرود.^(۲۹) توماس مانند ارسطو اظهار میکند که یک چیز بواسطه یک فعل هست و آن است که هست^(۳۰) و تفاوت در این است که فعل برای ارسطو صورت است، اما برای توماس وجود است. وی مانند ارسطو به دو سطح عمودی و افقی برای وجود قائل است؛ در سطح افقی، وجود بر تمام مقولات جوهر و عرض اطلاق میشود و در سطح عمودی بر انواع متفاوت جوهر دلالت دارد (بر جواهر مخلوق و جوهر خداوند نیز حمل میشود).^(۳۱) وی *مابعدالطبیعه* ارسطو را در چارچوبی کلامی برای غایت دینی بکار میبرد و با استناد به کتاب مقدس، اسم شایسته خداوند را «وجود» معرفی میکند.

توماس نظریه مشکک بودن وجود را نیز از ارسطو به شرحی که ابن رشد از وی کرده بود، وام میگیرد ارسطو گفته بود که لفظ وجود در عین حال، هم به ذات اطلاق میشود و هم به اعراض، لیکن بر یک شیوه و سیاق، وجود ذات وجود بمعنی اقواست و حال آنکه وجود عرض وجودی است مشتق و تبعی بالنسبه به ذات. مراد این نیست که میان وجود ذات و وجود اعراض، اشتراک لفظی و هم‌نامی است - مانند لفظ شیر- بلکه مقصود این است که در وجود، قوت و ضعف و شدت و خفت یعنی تشکیک هست. بعبارت دیگر، وجود در هر سطحی، بوجهی خاص، متناسب با آن سطح است و مقول به مشکک بودن وجود در خداوند و مخلوقات از این نوع است. توماس تفکر ارسطویی را با توجه به شرحهای ابن رشد و دیدگاههای ابن سینا در پرتو متون مقدس بازسازی کرد. اما باید گفت کسی که در تنها کتاب فلسفی توماس بنام درباره وجود و ماهیت بیشترین تأثیر را داشت ابن سینا بود؛ که البته ژیلسون و برخی دیگر از مفسرین با این نظر مخالفت مینمایند که در ادامه به نقد و بررسی دیدگاه آنها در اینباره خواهیم پرداخت. اما ابتدا لازم است تصویری ۱۵۲ کلی از وجودشناسی توماس ارائه نماییم.

بررسی وجودشناسی توماس آکوئینی

توماس کوشیده است تا مباحث وجودشناسی را در چارچوب *مابعدالطبیعه* ارسطو طرح کند، ولی باید گفت آراء او بسیار متأثر از نظریات ابن سیناست. پس از این دو فیلسوف میتوان از بوئیوس و تا حد کمتری، از کتاب *العلل* نیز در شکل



دادن وجودشناسی توماس یاد کرد. البته این سخن به این معنی نیست که توماس در این موضوع، از خود حرفی یا نظریه‌یی ندارد. وی در بحث وجودشناسی از پیش‌تازان فلسفه غرب است.^(۳۲) او به پیروی از ارسطو و ابن‌سینا موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» و به تعبیر خودش «*ens*»^۱ یا «*ens commune*»^۲ دانست.

وی هماهنگ با ابن‌سینا، نظر ابن‌رشد مبنی بر اینکه موضوع فلسفه موجود مجرد و ذات الهی است را رد کرد و معتقد شد که چون خداوند، علت وجودی هر موجودی است، بنابراین در مابعدالطبیعه باید مورد بحث قرار گیرد.^(۳۳) اندیشه محوری و هسته مرکزی فلسفه توماس در تصویری است که او از وجود یا هستی بعنوان برترین واقعیت دارد.^(۳۴) توماس با مطالعه متون مقدس و تحت‌تأثیر ابن‌سینا خدا را معادل وجود میدانند و بحث از خدا (بعنوان وجود محض) رکن اساسی فلسفه توماس است. وی با نظریه تشابه بطور مبسوط در آثار مختلفش درباره صفات خداوند سخن گفته است. مهمترین صفت خداوند از نظر او وجود است. یکی از شارحان در تفاوت بین ارسطو و توماس اظهار میدارد که ارسطو هیچ تمایز واقعی بین وجود و موجود ندیده است. او موجودات را یا مادی میدانند یا مجرد. در موجودات مجرد، ماده و استعداد وجود ندارد، در نتیجه قابل کون و فساد نیستند. آنها موجود بالفعل و ازلی هستند. اما توماس با تفکیک وجود از موجود و اینکه تمام موجودات اعم از مادی و مجرد دارای ذات و ماهیتند، معتقد است که حتی مجردات چون ذاتشان از وجودشان جداست، نیازمند علت هستی‌بخش میباشند و این اعتقاد راه را برای اثبات خداوند بعنوان علت فاعلی می‌گشاید.^(۳۵)

با اعتقاد فلاسفه پیش از توماس چیزی را میشود واقعی دانست که دارای ذات یا ماهیت باشد. ذات به چیزی اطلاق میشود که مقوم شیء باشد. آنان وجود را در ارتباط با ذات چندان در خور توجه نمیدانستند، ولی توماس برعکس، فیلسوفی وجودگر است. بعقیده وی، 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 اینروست 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.^(۳۶) عالم موجود عالم کثرات است و چون همه موجودات متکثر از الوهیت بهره یکسان

۱. موجود

۲. موجود مطلق

ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه



ندارند، خداوند آنها را در سلسله مراتبی قرار داده است. خداوند وجود صرف نمی‌آفریند، آنچه او می‌آفریند وجودی فرشته‌یی، انسانی و ... است. از اینرو در درون هر موجود مخلوقی، عاملی محدودیت‌آور وجود دارد که منبعث از وجود آن نیست. همین عامل محدودیت‌آور را توماس، ذات، ماهیت یا طبیعت مخلوق مینامد. ذات و ماهیت هر مخلوقی با وجودش اینهمانی ندارد، بلکه این دو، ترکیبی واقعی را در موجود مخلوق بوجود می‌آورند. خداوند، برخلاف موجودات مخلوق، ذات و وجودش یکی است.^(۳۷)

توماس همراه با سنت کلامی مسیحی، وجود یافتن موجودات این جهان را که همگی ممکن‌الوجود و در نتیجه معلول خدا هستند، خلقت از عدم نامید؛ یعنی اعطاء وجود به چیزی که از هیچ بوجود آمده است. بنظر وی، خداوند نیازی به ماده نخستین برای وجود بخشیدن به موجودات ندارد. وجود نخستین، کمالی است که خداوند به مخلوقات اعطاء میکند. پس از آن، کمالات دیگر از قبیل خیر، حیات، شرافت و غیره به آنها داده میشود. توماس خلقت را بصورت صدور یا سریان وجود نمیدید. وی با اینکه کتاب *العلل* را بخوبی میشناخت، ولی این طریق تبیین عالم را بسبب حضور زمینه‌های وحدت وجود و نظریه خلقت ضروری، نپذیرفت.^(۳۸)

او برای توضیح چگونگی خلق موجودات، از اصل افلاطونی بهرمنندی استفاده میکند. البته گاهی هم لفظ صدور را بکار برده، ولی آن را از معنای نوافلاطونی خالی کرده است و اگر در جامع علم کلام^(۳۹) خلقت را «صدور هر موجود از یک علت عام» تعریف کرده است، سخن وی ناظر به صدور وحدت وجودی نوافلاطونی - که در آن وجود الهی و مخلوق یکی هستند، ولی در مراتب مختلفند - نیست. در هر صورت، نظریه غالب در توصیف خلقت و ارتباط خالق و مخلوق نزد وی، اصل بهرمندی است که در آن، دو موجود در دو رتبه یعنی دهنده و گیرنده هستند و چون دهنده، گیرنده نیست، پس اتحاد وجودی بینشان نیست. بدین ترتیب ضروری است که دیگر موجودات که با مراتب مختلف بهرمندی، در وجود موجود مشارکت دارند و بر این اساس دارای کمالات متفاوت میشوند، معلول موجود و کمال مطلق باشند. دهنده در مرحله‌یی برتر از گیرنده است. دهنده، وجود مطلق یا فعل مطلق وجود است و گیرنده یا بعبارت بهتر، گیرندگان، موجودات محدود یا افعال محدود وجودند.

اصولاً هرچه 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 بهرمنند گردیده است، نظامی کامل دارد.^(۴۰)

اگر همه موجودات در واحد مطلق و اعلی منشأ دارند، چه عاملی باعث میشود که در این عالم کثیر باشند؟ بعبارت دیگر، خصوصیات ممتاز هر یک از دیگری برای اینکه دیگری باشد، چیست؟ بنظر توماس، از لحاظ مابعدالطبیعی، تمایز موجودات براساس ماهیت خاصشان است. اما آنچه موجود را از لحاظ طبیعی آن که هست، میکند، ماده است؛ یعنی فردیت آن براساس ماده است. توماس مدعی است که این نظر را از ارسطو گرفته است.^(۴۱)

توماس چارچوب اولیه. هستی‌شناسیش را در کتاب درباره وجود و ماهیت بیان میکند. او در این کتاب به تحلیل دقیق از ذات (یا ماهیت) و وجود میپردازد و هستی^۱ را فعلیت ذات (ماهیت) میداند. وی معتقد است که این دو مرکبی را میسازند که موجب پیدایش یک موجود^۲ میشود. خدا ذات یا طبیعی غیر از هستی ندارد. او «هستی خالص»^۳ و صرف است. مخلوقات هستی را بعنوان حصه‌یی از هستی الهی دریافت میکنند و ذاتشان درجه این بهره‌وری را تحدید میکند.^(۴۲)

از نظر توماس، وجود از ماهیت متمایز است، چون ماهیت یک موجود بدون اینکه چیزی از وجود آن درک شود، قابل تصور است؛ مثلاً میتوان انسان یا ققنوس را تصور کرد بدون اینکه وجودشان در نظر گرفته شود.^(۴۳) در عین حال، اگر این ترکیب در موجودات نبود چون افراد یک نوع، دارای یک ماهیت هستند، وجود هر یک از آنها با دیگران یکی بود و تشخیصی بین آنها یافت نمیشد.

ماهیت هر چیزی فراتر از تعریف آن است. تعریف، امری مفهومی یا ذهنی است که اگر وجودی داشته باشد، در ذهن است. ماهیت یا ذات یک شیء وجودی فزادهنی دارد، حتی اگر آن شیء خود بصورت «*ens*» موجود نباشد. اگر بگوییم که ذات یا ماهیتی، «*esse*» میگیرد، به این معناست که وجود بالقوه آن به وجود بالفعل تبدیل میشود.

۱۵۵ در قلمرو امور مادی، مفهوم ماده ربط بسیار نزدیکی به مفاهیم قوه و ماهیت دارد؛ درست همانگونه که مفهوم صورت، ربط بسیار نزدیکی به مفاهیم فعل و وجود «*esse*» دارد. هر گاه ماده صورتی بپذیرد، قوه به فعل درمی‌آید. بعبارت دیگر،

1. *esse*

2. *ens*

3. *esse tantum*



ذات یا ماهیتی وجود پیدا میکند و «*ens*» میشود.^(۴۴)

تقریر ادعای ژیلسون در مورد اصالت وجودی بودن توماس آکوئینی

ژیلسون^(۴۵) از پیروان توماس آکوئینی است که در دفاع از آراء او برآمده و در نوشته‌های فلسفی و کلامی خود عمدتاً وی را فیلسوف واقعی معرفی میکند؛ یعنی تنها او را فیلسوفی اصالت وجودی بشمار می‌آورد که به برکت تعالیم کتاب مقدس توانسته کامیاب شود و در پرتو نور مسیح از درافتادن به پرتگاه اصالت ماهیت مصون ماند. وی نظام فکری توماس را نمونه عالی «فلسفه مسیحی»^۱ و فلسفه جاویدان معرفی میکند.^(۴۶)

او معتقد است که وجود در تاریخ فلسفه بدست فراموشی سپرده شده است و فیلسوفان همواره اموری غیر از وجود را در سرلوحه تحقیقات فلسفی خود قرار داده‌اند. 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، اما حتی خود ارسطو نیز از آنچه بنا به این تعریف بعهد گرفته، طفره رفته است و عملاً تحقیقات خود را به موضوعی غیر از هستی معطوف کرده است.^(۴۷)

با اعتقاد ژیلسون، آکوئیناس مدعی است که وجود نه تنها امری معقول و مفهوم است، بلکه منشأ معقولیت و اعتبار ماهیت نیز میگردد. اصل و باطن هستی، ماهیت نیست، بلکه وجود است که عبارت از فعلی است که موجود بواسطه‌اش وجود دارد. ژیلسون بخصوص در کتاب وجود و برخی فلاسفه نشان میدهد که فلسفه تومایی، فلسفه‌یی اصالت وجودی است که فعل وجود را مبنای مابعدالطبیعه میداند.

بعقیده ژیلسون برای فهم پیام فلسفی توماس، نخست باید مفهوم ارسطویی مابعدالطبیعه را در نظریه اجتهادی توماس که بطور کلی صورت تازه‌یی پیدا کرده است، بررسی کنیم. مابعدالطبیعه، نزد ارسطو آن علمی است که موضوع اصلیش 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 ۱۵۶ فی نفسه و هم همراه با اوصاف ذاتیش تصور میشود. دوم، هستیهایی که براستی میتوان گفت که هستند، زیرا هستی آنها مصداق بالفعل تعریف حقیقی هستی است؛ مثلاً «فعلیت اول»^۲ و «فعلیتهای محض»^۳ دیگری که ما آنها را ارباب انواع^۱ مینامیم.

1. *philosophia Christiana*

2. first act

3. pure acts



علم هستی به این معنا الهیات^۲ یعنی خداشناسی است. 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 اینرو مابعدالطبیعه باید آنچه را هست از طریق علت نخستینش بشناسد. توماس کمابیش سخن ارسطو را در این باب تکرار میکند، جز اینکه آنچه در متن او مبهم بود، روشن مینماید و نظم و ترتیبی به این مسئله پیچیده میدهد.^(۴۸)

در نظر ارسطو، هستی و جوهر یکی هستند؛ اما هستی مطابق نظر توماس چیزی بیشتر و متفاوت از صرف جوهریت را ایجاد میکند. جوهر ارسطویی نمیتواند به عالم توماس 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 جوهر ارسطویی بالاصاله موجودند. اما در عالم مسیحی توماس اینطور نیست و در آن، جوهر بالاصاله موجود نیستند و تفاوت میان این دو عالم را باید بنحو اساسی و کلی فهمید. از آنجا که اساس واقعیت جوهر و اساس جوهر، ماهیت است، هستی ارسطویی با ضرورتش یگانه است و همانطور که فیلسوفش آن را تصور کرده، ممکن نیست موجود نباشد.

از نظر توماس، 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. بعبارت دیگر، چیزی بالفعل نیکوست که فعلیت وجود داشته باشد.^(۴۹)

عالم مخلوق جوهر تومایی اساساً وجودی امکانی دارد، زیرا ممکن بود که هرگز موجود نشود و نه تنها اساساً ممکن است، بلکه کلاً هم چنین است. در فلسفه توماس اگر ما به عالم مخلوقات از منظر وجودش بنگریم، در اینصورت 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 توماس از آن حیث که جوهر است سرمدی و از آن حیث که موجود است، ممکن است.^(۵۰)

بعقیده توماس، بودن، فی نفسه متعلق به صور مخلوقات است، اما با فرض فیض خدا. بنابراین، قوه لاجود (یعنی امکان وجود نداشتن)، نه تنها در مخلوقات روحانی

1. gods
2. divinity



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

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.^(۵۱)

در فلسفه توماس، حتی هستیهای تغییرناپذیر همچون طبایعند، بطوری که پرداختن به آنها در مرزهای فلسفه طبیعت قرار دارد. نزد توماس، فوق طبیعی با طبقه 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 مییابد و چون چیزی ورای طبیعت نیست مگر وجود آن، ازاینرو مابعدالطبیعه با تفکر درباره وجود آغاز میشود.^(۵۲) بنابراین، باعتقاد ژیلسون مابعدالطبیعه تومایی بالاصاله وجودی است.

ژیلسون معتقد است ماهیت یا حیث ماهوی اعلا را درجهٔ اعلاهی واقعیت انگاشتن، مصیبت‌بارترین اشتباه مابعدالطبیعی است. زیرا «essential» را بجای «*essence*» ریشه‌نهایی کل هستی دانستن است. خدا «*essence*» است؛ یعنی اوست که «بودنش» مقوم ماهیتش است و احدیت و واحدیت او از اینروست. ماهیت که در اینجا با تمام «بودن»ش وضع شده ملازم با هیچ حد و تعینی نیست. در مقابل، ماهیات متناهی همواره با حد و تعین، هر دو، ملازم دارند، زیرا آنها هر یک تعیین حدود صوری هستی میکنند. با این حال، اگر چنین ماهیت ممکن وجود بالفعل را دریافت کند، برحسب 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.^(۵۳)

باعتقاد وی «being» در معنای فعلی یعنی آنگاه که معادل «*existent*» بکار میرود، عین خارجیت و منشائیت اثر است و ازاینرو به تصور در نمی‌آید، زیرا مستلزم انقلاب خارج به ذهن است. اما وقتی در معنای اسمی بکار میرود، حیث فعلی یا منشائیت در آن لحاظ نمیشود، بلکه مفهومی انتزاعی است که حتی میتواند هستیهایی را که هنوز نیستند یا بوده‌اند و از بین رفته‌اند نیز شامل شود؛ چنانکه در تقسیم اولی هستی را به واجب و ممکن تقسیم میکنند و ممکن را هستی میداند ۱۵۸ که شأن ذات آن واقعیت یا منشائیت آثار نیست و بنابراین میتوان هم آن را در قلمرو هستی قرار داد و از اقسام موجود دانست و هم آن را جدای از واقعیت بالفعل تصور کرد.

ژیلسون این مهارت ذهن انسان یعنی جعل هستی منهای منشائیت آثار بالفعل را لغزشگاهی میداند که فیلسوفان را به دام اصالت ماهیت افکنده است.^(۵۴) اما این تمام

مطلب نیست. علاوه بر این مهارت ذهنی، خاصیت وجود بالفعل که عین خارجیت است، آن است که هرگز نمیتواند به ذهن متبادر شود و بنابراین نمیتواند در قالب یک مفهوم ذهنی همانند دیگر مفاهیم درآید و ازاینرو مفهوم وجود بالفعل فاقد بار محتوایی است و هیچ مابه ازای 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 لااقتضاست. 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 برسمیت میشناسد، عملاً مفهوم وجود بالفعل را از داد و ستدهای مفهومی خود کنار بگذارد.

بنظر ژیلسون این بی تفاوتی مفاهیم ذهنی و ماهوی نسبت به وجود بالفعل تأثیری ژرف و مستمر بر بسط تاریخ فلسفه بر جا گذاشته است و ازاینرو سر اینکه تاریخ فلسفه موزه‌یی از نظامهای شکست خورده فکری را تشکیل داده است که یکی پس از دیگری درخشیده‌اند و سپس افول کرده‌اند، در این معنا نهفته است که هیچیک از آنها تحقیق فلسفی خود را درست بر چیزی متمرکز نکرده‌اند که موضوع اصلی مابعدالطبیعه - یعنی «وجود بالفعل» - را تشکیل میدهد و از آنجا که هر کدام دستگاهی عظیم و پیچیده از مفاهیم برساخته‌اند که اگرچه بظاهر به هستی مرتبط است، اما حاق هستی یعنی وجود بالفعل را نادیده گرفته است. به همین دلیل، وجود بالفعل نیز متقابلاً نارسایی آن نظامهای مفهومی را برملا ساخته و آنها را به ناکامی کشانیده است.^(۵۵)

ژیلسون در میان فیلسوفان، فقط یک نفر را سراغ دارد که توانسته است از فریب مفاهیم بگریزد و هستی را در معنای فعل و منشائیت آثار مورد توجه قرار دهد؛ این شخص کسی جز توماس آکوئینی نیست. اگرچه باعتقاد ژیلسون بجهت دشواری مطلب و فقدان بیانی روشن، خود توماس نیز در تبیین مقصود خویش ناگزیر دچار ابهامات اساسی است، اما بهتر از هر فیلسوف دیگری به موضوع حقیقی مابعدالطبیعه وفادار مانده است و بدون آنکه همچون اندیشمندان وجود ظهوری (آگزیستانسیالیسم) معاصر از صعوبت اقتضائات مفهومی و استدلالات منطقی شانه خالی کند، توانسته اصالت وجود را در چارچوب قواعد مابعدالطبیعی منطقی اثبات برساند و از منظری وجودی به مباحث مابعدالطبیعه بنگرد.^(۵۶) ژیلسون میگوید:

۱۵۹



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

یگانه فیلسوفی که او را در شناخت واضح لوازم مطلقاً مابعدالطبیعی موجود در مسائل اساسی فلسفه یاری کرده است، توماس آکوئیناس است.^(۵۷)

از دیدگاه ژیلسون صفت خاص فلسفه تومیسیم، عزم این فلسفه است در قرار دادن «فعل وجود»^۱ در قلب واقعیت، باعتبار فعلی که فقط میتواند بواسطه ماهیت یا در ماهیت ادراک شود که تحقق و فعلیت وجود است. به این اعتبار، ماهیت نه تنها تقدم و اولویت بر وجود ندارد، بلکه در قلمرو وجود تحقق مییابد. بنابراین، فلسفه تومیسیم بعنوان یک فلسفه وجودی اصیل به همان اندازه که مغایر نظر فیلسوفان تومایی «اصالت ماهیتی»^۲ است که «ذات معدومی»^۳ را در ذهن خویش بعنوان ماهیت محفوظ داشته‌اند و نسبت آن را با فعل وجود ملحوظ نمیدارند، با فیلسوفان معتقد به وجود ظهوری نظیر کی‌یرکگور، هایدگر، یاسپرس و سارتر نیز مغایرت دارد.^(۵۸)

ژیلسون بر این نکته تأکید میکند که بنظر توماس در یک موجود مخلوق آنچه ریشه و اصل واقعیت را تشکیل میدهد و یک جوهر را واقعیتی محقق و محصل میسازد، وجود یا بتعبیر دقیقتر، فعل وجود است. ژیلسون اصرار دارد که تمایزی را بین نظر ابن‌سینا و توماس دربارهٔ زیادت وجود بر ماهیت قائل شود و در تقریر نظر ابن‌سینا بر اینکه او وجود را عرض ماهیت دانسته و توماس بر این قول اشکال کرده است، اصرار میورزد، بی آنکه هم به توضیحات ابن‌سینا و هم به عباراتی که در آنها نیز توماس وجود را نسبت به ماهیت عرض دانسته است، توجه کند.^(۵۹)

ژیلسون اعتراف میکند که فیلسوفان دیگری پیش از توماس به این نظریه پرداخته‌اند؛ بخصوص کسانی که مسئله وجود برای آنها بنحو مشخصی مطرح بوده است که از آن جمله، فارابی، غزالی و ابن‌سینا را نام میبرد. وی در تقریر نظریه آنها بطور کلی سعی میکند 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 ابن‌سینا وجود مقوم ماهیت اشیاء نیست، بلکه یک عرض لازم و ۱۶۰. ضمیمه به ماهیت است.^(۶۰) ژیلسون میگوید: تعبیر بالعرض که در بیان توماس آمده، گویی باعث اشتباه فکر توماس با فکر ابن‌سینا شده است؛ منتها باید این تعبیر را به همان معنی خاصی که خود توماس بکار برده است، در نظر گرفت. وی از قول

1. the act of existence
2. essentialists
3. the dead essence



فوره^۱ نقل میکند: ماهیت نزد توماس برخلاف ابن‌سینا، بمعنی 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:

بعبارت 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 بازگیرد تا فقط ماهیت آنها بماند. همه این فرض باطل است. بلکه فقط باید گفت که خدا میتواندست افاضه وجود بدانها نکند و اینک میتواند وجود را از آنها سلب نماید.^(۶۱)

وی برای توضیح و تقریر نظریه فیلسوفان مسلمان درباره نسبت وجود به ماهیت، عبارات غزالی را در اینباره روشنتر میداند و براساس آن چنین میگوید:

غزالی این نظریه را در بخش مربوط به اعراض تلخیص کرده است. چیزی که بیش از همه به نظر او رسیده، این است که جوهر 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 توماس آن را تشابه مفهوم موجود میخواند. مسئله این نیست که مفهوم موجود چه نامیده شود، مسئله این است که عینیت وجود و ماهیت محال است و اینکه بایسته است وجود را بعنوان یک عرض دانست. بدین ترتیب، غزالی نتیجه میگیرد: بنابراین، روشن است که وجود به مرتبه اعراض تعلق دارد.^(۶۲)

بنابراین، ژیلسون به تأثیر ابن‌سینا بر توماس در این مسئله قائل نیست و معتقد است که تقابل اساسی میان نظریه توماس و ابن‌سینا درباره تمایز وجود و ماهیت در این است که نظریه ابن‌سینا فعل وجود را عرض ماهیت میکند و نظریه توماس آن را ریشه و اصل موجود میداند. چنین است تفاوت مفهوم ماهوی از موجود که ابن‌سینا عرضه میکند و مفهوم وجودی که توماس بیان میدارد. برای فیلسوفی که با ماهیت آغاز میکند و از طریق مفاهیم پیش میرود، وجود بطور اجتناب‌ناپذیری به یک زائده خارجی برای ماهیت بدل میشود. اما اگر او از یک شیء عینی موجود

1. M.A. Forest



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

آغاز کند که از تجربه حسی دریافت کرده، این نسبت باید بالضروره برعکس باشد. البته حتی آن وقت هم که وجود داخل در ماهیت بنظر نمی‌آید، باز هم درست است که 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، رسیدن به یک توسعه و تکامل نیست، بلکه انقلاب است.^(۶۳)

بررسی معنای اصالت وجودی بودن توماس آکوئینی و نقد دیدگاه مفسرین وی

بنظر میرسد توماس بنا بر استنادهایی که به ابن‌سینا میکند، با نظریه تمایز میان وجود و ماهیت ابن‌سینا از طریق *شفا* آشنا گردیده است. اگرچه توماس در تفسیر *مابعدالطبیعه* ارسطو درباره این نظریه به ابن‌سینا انتقاد میکند، اما در آثار دیگرش، بویژه در رساله درباره وجود و ماهیت، عمیقاً تحت تأثیر این نظریه ابن‌سیناست؛ چنانکه وی در این رساله هنگامی که از مباحث مربوط به ماهیت جواهر جسمانی و مفارق - که در اینباب نیز شدت متأثر از آراء و حتی روش ابن‌سیناست - فارغ میشود، به این نتیجه نایل میگردد 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 ابن‌سینا نمیکند. بنابراین، باید گفت که او در تفسیر *مابعدالطبیعه* تحلیل درستی از رأی ابن‌سینا ارائه نمیکند. به هر تقدیر، حتی اگر او هیچگاه از نقد و اشکالی که در متن مذکور متوجه ابن‌سینا دانسته، منصرف نشده باشد، باز هم در این واقعیت که او این نظریه را از ابن‌سینا گرفته است، تغییری حاصل نمیشود. اما با تکیه بر این نقد، برخی محققان تومیست، یا تقریباً در اینباب منکر پیروی توماس از ابن‌سینا شده‌اند، یا سعی کرده‌اند که تفسیری از اقوال توماس در اینباب عرضه کنند که آن را متفاوت با آنچه ابن‌سینا گفته نشان دهند و بدینوسیله، دست‌کم تأثیر رأی ابن‌سینا را بر او کمرنگ سازند. منصفترین آنها کسانی هستند که معتقدند نظریه‌یی که ابن‌سینا بیان کرد ولی توفیق تکمیلش را نیافت تا ۱۶۲ آنطور که شایسته است در تبیین نظریه خلقت و رابطه خالق و مخلوق بکار آید، توسط توماس به فرجام شایسته و نیکویش رسید. همانگونه که ذکر شد در تفسیر ژیلسون، وی معتقد است که تمایز مشهور وجود و ماهیت، بهتر است که تمایز ماهیت و فعل وجود نامیده شود و او معتقد است که 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 که آنها بخودی خود و بالذات وجود ندارند. زیرا فاقد ضرورت وجودند. آنها ممکنند و مادامی که موجودند، این امکان در آنها هست. بعبارت دیگر، آنها موجوداتی هستند که بدلیل ماهیاتشان هیچ توجیه و تیبینی برای وجودشان نیست؛ یعنی وجود آنها بسبب ماهیاتشان نیست. پس فعل وجود از بیرون و بوسیله غیر به آنها داده میشود. همچنین آنچه یک جوهر را موجود میکند، صورت آن نیست، چون صورت خود بواسطه فعل وجود است که موجب فعلیت جوهر میشود. این سخن وی در اینکه صورت بواسطه 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.

بنظر میرسد تأکید ژیلسون بر این مطلب به این دلیل است که وی میخواهد تمایزی را برای نظریه توماس نسبت به نظریه ابن سینا باثبات برساند. زیرا او از جهت دیگر در تقریر نظر ابن سینا بر اینکه او وجود را عرض ماهیت دانسته و توماس بر این قول اشکال کرده اصرار میورزد، بی آنکه هم به توضیحات ابن سینا و هم به عباراتی که در آنها نیز توماس وجود را نسبت به ماهیت عرض دانسته، توجه کند. درباره مقایسه و داوری ژیلسون به این نکته باید توجه کرد که او مدعی است ابن سینا از ماهیت آغاز کرده است و توماس از شیء عینی موجود. در حالی که ابن سینا، برخلاف این ادعا، در الهیات *شفا* از ملاحظه وجود موجودات به این نتیجه نایل گردیده که آنها بر دو قسمند: قسمی واجب الوجود که وجود عین ذات و ماهیت آن است و قسمی ممکن الوجود که وجود غیر ماهیت آن است. تمرکز بحث ابن سینا بر وجود و نحوه وجود است. اگر مراد ژیلسون از آنچه گفته 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 متذکر شد که چنین ملازمه‌یی درست نیست. ابن سینا به این تمایز بعنوان یک واقعیت وجودی در باب موجودات ممکن (برخلاف عینیت واقعی ماهیت و وجود واجب الوجود) قائل است و واقعیت و تحقق ممکنات را منوط به افاضه وجود از جانب علت آن (یعنی واجب الوجود بالذات) میدانند. اگر مراد ژیلسون این است که چون ابن سینا وجود را عارض بر ماهیت دانسته، پس ماهیت اصل در واقعیت و تحقق است، در جواب او باید گفت که مقام بحث ابن سینا تبیین مسئله نیست. بعلاوه، ژیلسون عرض بودن وجود را با عرض بودن مقولات نه گانه قیاس کرده است؛ بدین ترتیب که چون مقولات مذکور نسبت به موضوع خود در مرتبه نازل از آن قرار دارند و بدون موضوعشان تحقق و

۱۶۳



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

واقعیتی ندارند، نتیجه گرفته که وجود نیز چون عرض ماهیت است، پس تأصلی ندارد. اما با توجه به توضیحات ابن‌سینا، روشن است که قیاس او از قبیل قیاس مع‌الفارق است. همانگونه که محمد ایلخانی در تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس اشاره کرده است، بنظر میرسد ژیلسون تلاش میکند تفسیری اگزیستانسیالیستی از نظریه توماس ارائه دهد و در نتیجه، اولویت وجود بر ماهیت را در فلسفه توماس امری بدیهی بشمار آورد و در واقع، وجود را بعنوان فعل وجودی، اصل و اساس آنتولوژی وی قرار دهد و در نتیجه از عبارات توماس که نظیر عبارات ابن‌سینا میباشد غفلت مینماید.

کاپلستون نیز نظری مشابه با ژیلسون دارد و در نتیجه معتقد است که توماس برخلاف ابن‌سینا و فارابی وجود را بمتابسه عرض برای ماهیت ندانسته است. بنظر میرسد که کاپلستون نیز در بیان تفاوت قول توماس با ابن‌سینا و فارابی صرفاً باصطلاح عرض بودن وجود برای ماهیت توجه نموده و مفاد سخن توماس را از نظر دور داشته است، زیرا هم برای ابن‌سینا و فارابی و هم برای توماس آنچه در تمایز نهادن میان وجود و ماهیت مهم بنظر میرسد 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 وجود دارند و فقط موجودی که وجودش عین ماهیت اوست، برای وجودش بی‌نیاز از علت است. بنابراین، توماس به تمایز وجود و ماهیت قائل است، ولی متوجه مراد ابن‌سینا از زائد بودن وجود نسبت به ماهیت نشده و آن را بمعنی عرض، مانند اعراض مقولی (مثلاً سفیدی یا مانند آن) تلقی کرده است. اما مراد ابن‌سینا عرض مقولی نیست، بلکه عرضی است؛ یعنی چیزی که داخل در ماهیت و مقوم آن نیست و چون چنین است نیاز بواسطه ندارد و این واسطه در ثبوت است و واسطه در ثبوت، یعنی علت ثبوت و وجود. بنظر میرسد که توماس با اینکه مراد از زائد 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.^(۶۴) عرض بودن نزد ابن‌سینا اولاً، بمعنی 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 بیان این مطلب بواسطه استفاده از لفظ مشترک عرض در این دو موضع موجب سوء تفاهمی برای توماس و پیش از او برای ابن‌رشد گردیده است.

بنابراین، مشکل توماس در فهم درست نظریه ابن‌سینا، بدلیل 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، درحالی که مراد ابن‌سینا زائد و خارج بودن وجود نسبت به ماهیت شیء بوده است و تعبیر خود او نیز در آثار دیگرش همین است که وجود زائد و خارج از ماهیت شیء است. احتمالاً یکی از عوامل این سوءتفاهم، درک نادرست و نقد نابجای ابن‌رشد از نظریه ابن‌سینا بوده است.

بنابراین، برای فهم نظر و موضع نهایی توماس درخصوص این نظریه و نحوه تبیین و نتایج حاصل از آن، نباید تنها متن تفسیرش بر مابعدالطبیعه را ملاک قرار داد. توماس در رساله درباره وجود و ماهیت بصراحت به زائد بودن وجود نسبت به ماهیت اذعان میکند و در اثبات آن، همان استدلالی را ارائه مینماید که ابن‌سینا در مواضع مختلف *شفا* و برخی دیگر از آثارش آورده است. استدلال توماس بدینصورت است که میگوید: هرچه در معنا و ذات ماهیت نباشد، امری زائد و خارج از آن است و وجود به همین جهت، خارج و زائد بر ماهیت است. زیرا هیچ ماهیتی را بدون اجزاء مقوم آن نمیتوان ادراک و تصور کرد. اما از آنجا که ما آنچه انسان است، یعنی ماهیت انسان را میتوانیم درک کنیم و تصویری از ماهیت آنها داشته باشیم، درحالی که علم به وجودشان نداریم و نمیدانیم که هستند یا نیستند، پس معلوم میشود که وجود، خارج از ماهیت و مقومات آنهاست، مگر در موجودی که وجودش عین ماهیت اوست. فقط یک چیز چنین است و آن موجود اول و نخستین، یعنی خداوند است. بنابراین، توماس هم در اصل مدعای این بحث و هم در شیوه استدلال بر صحت و درستی آن کاملاً از ابن‌سینا پیروی میکند. اما اختلاف میان آنچه وی در تفسیر *مابعدالطبیعه* گفته با آنچه در مواضع دیگر از آثارش بیان کرده، بنظر میرسد بدین جهت است که میخواهد تا حدودی از اینکه نسبت وجود به ماهیت یک شیء مخلوق را با تعبیر عرض بیان نماید، احتراز کند تا گرفتار مناقشاتی نظیر آنچه ابن‌رشد در مقابل ابن‌سینا داشته، نگردد. شاید به همین جهت است که او در آثارش همچنین از نسبت قوه به فعل برای بیان نسبت ماهیت به وجود استفاده میکند. ریشه این شیوه بیان را میتوان در اصطلاح ممکن و امکان ۱۶۵ دانست که ابن‌سینا و پیش از او فارابی در بیان نسبت ماهیت به وجود بکار برده‌اند؛ بدین ترتیب که ابن‌سینا میگوید: چون آنها [فلاسفه] دریافتند در چیزی که اسم قوه بمعنای مشهور [قدرت یا شدت نیرو] برای آن بوده، بالفعل فاعل و مؤثر بودن شرط نیست، بلکه آن شیء از حیث این قوه‌یی که دارد، امکان انجام دادن یا انجام ندادن دارد، اسم قوه را به این امکان دادند. آنگاه چیزی را که وجودش در حد امکان بود،



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

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 بتعبیری ممکن‌الحصول) است، به آنچه در وضع کنونی قوه نامیده میشود، مانند قیاس فعل است به آنچه در وضع نخست قوه نامیده میشد. از اینرو آن را فعل نامیدند و مراد از فعل، حصول وجود است. جان‌ویپل نیز از محققینی است که تفسیری اشتباه از این نظریه توماس ارائه نموده و در اینباره گفته است که نظریه توماس را نمیتوان به رأی ابن‌سینا یا بوئیوس یا کتاب *العلل* یا هر متفکر دیگر برگرداند.^(۶۵) لئو جی. الدرز نیز همین نظر را دارد و به همین‌گونه آرماند مورر که در تفسیر نظریه توماس با ژیلسون سازگاری زیادی دارد و معتقد است توماس تفسیر نوینی از وجود ارائه نموده که میتوان آن را نقطه عطفی در تاریخ مابعدالطبیعه غرب بحساب آورد. وی نیز معتقد است که توماس نخستین کسی بوده که تفوق فعل وجود را بر ماهیت کاملاً دریافته است.^(۶۶) در تفسیر مورر نیز ما میبینیم که وی به اشتباه، میزان تأثیر ارسطو را بر توماس بیش از ابن‌سینا میداند. البته در میان مفسرین و محققین توماس کسانی نیز بوده‌اند که نظری معتدلتر به این مسئله داشته‌اند و علت این امر شناخت بیشتر و عمیقتر آنها نسبت به ابن‌سینا بوده است. در نتیجه میتوان عنوان نمود که شناخت دیگر مفسرین از ابن‌سینا حتماً سطحی بوده است؛ از جمله آنها میتوان به خانم گواشن اشاره کرد. وی از مستشرقانی است که درباره ابن‌سینا تحقیقات مورد توجهی انجام داده است. بنظر وی، توماس در بحث تمایز میان وجود و ماهیت تحت تأثیر ابن‌سینا بوده است و رساله درباره وجود و ماهیت توماس را کاملاً ابن‌سینایی معرفی میکند. دیوید بورل و چارلز کان نیز جزء محققانی هستند که سالها در زمینه فلسفه مسلمانان بویژه ابن‌سینا و فارابی تحقیق نموده‌اند و به تأثیر ابن‌سینا بر توماس و دیگر متفکران مسیحی اذعان نموده‌اند. البته در بوجود آمدن این اشتباه نمیتوان تنها خود توماس و مفسرین وی را مقصر دانست بلکه باید گفت که محققین مسلمان نیز در اینباره کوتاهی نموده‌اند و حتی کسانی نیز بوده‌اند که آنها را تأیید نموده‌اند و قائل به بی‌اصالتی فلسفه‌های ابن‌سینا و فارابی شده‌اند.^(۶۷)

۱۶۶ عامل دیگر را میتوان این امر دانست که اکثر نوشته‌های فلسفی آکوئیناس شروخی بر کتب ارسطوست و این کار را از طریق شروح ابن‌رشد بر کتابهای ارسطو انجام داده است و اتفاقاً همین عامل تفسیر نادرست مفسران وی شده که معتقدند در بحث تمایز وجود و ماهیت از ابن‌سینا متأثر نبوده است.^(۶۸) بنابراین، عرض بودن وجود که توماس مطرح میکند برخلاف آنچه اغلب مفسران وی مطرح نموده‌اند تنها تعبیری برای بیان وابستگی وجودی موجودات ممکن به واجب‌الوجود است.

نتیجه‌گیری

هنگام بررسی وجودشناسی توماس میبینیم که همواره زبان ارسطویی وی همچون مانعی جدی عمل میکند و نظام مشکک آفرینش، در کتاب درباره وجود و ماهیت کاملاً، نظامی است مطابق با وجودشناسی دینی، اما این تشکیک، بیش از آنکه «تشکیک وجود» باشد، تشکیک «ماهیت» است و محور بحثهای توماس، خداشناسی میباشد و وجود، موضوعی فرعی در این بحثها بشمار میرود. در تفسیر ژیلسون، وی میکوشد تا آراء توماس را طوری تفسیر کند تا اولویت وجود بر ماهیت در فلسفه توماس امری بدیهی بنظر رسد و وجود را بعنوان «فعل وجودی» اصل و اساس آنتولوژی او قرار دهد و تأکید دارد که وجود نزد ابن‌سینا امری عرضی است و در آثار توماس امری اصیل است و این فعل وجودی است که ماهیت را بعنوان یک قوه، فعلیت یا وجود میبخشد.

اما ژیلسون به عباراتی که در آثار مختلف توماس یافت میشود و او در آنها بارها تأکید کرده است که ماهیت وجود را دریافت میکند و وجود نسبت به ماهیت امری خارجی است و این ماهیت است که وجود را تعین میبخشد، توجه نکرده است. ماهیت بیش از آن که این مورخ فرانسوی مدعی است در آنتولوژی توماس آکوئیناس اهمیت دارد، تا آنجا که توماس در کتاب درباره وجود و ماهیت شرافت وجودی جواهر بسیط یا عقول مفارق را نسبت به جواهر مرکب از صورت و ماده براساس تفاوت ماهوی آنها میداند، نه مرتبه وجودیشان؛ یعنی توماس در آنجا به هیچوجه اصالت وجودی نیست. او در وجودشناسی بسیار تابع ابن‌سیناست و بسیاری از مفاهیم و مطالبش را از او اخذ کرده است. اما در معنای وجود از ابن‌سینا فاصله میگیرد. بنابراین، تفسیر ژیلسون و حتی دیگر مفسرین مشهور از توماس در مواردی نادرست میباشد. بنظر میرسد که برخلاف نظر ژیلسون و بسیاری از مورخان فلسفه قرون وسطی، توماس درباره ارتباط وجود با ماهیت سخن تازه‌تری از ابن‌سینا نگفته است و بر همان عارض‌بودن یا زیادت وجود بر ماهیت باقی مانده است. بنابراین، توماس را اگرچه نسبت به دیگر فیلسوفان مسیحی قرون وسطی میتوان اصالت وجودی نامید، اما نسبت به برخی فیلسوفان مانند ملاصدرا، اصالت ماهیتی است و عامل اصلی سوء برداشت مفسران وی را باید دوگانگی عبارات توماس در این باب دانست؛ هر چند تفسیر ابن‌رشد و نیز عدم آشنایی با زبان عربی و زبان اصطلاحی و فنی مسلمانان را نیز میتوان عاملی برای این تفاسیر غلط بحساب آورد.

۱۶۷



ارشد ریاحی، ملکی؛ امکان اصالت وجودی بودن فلسفه توماس آکوئینی بر پایه فلسفه

پی نوشتها:

1. Aquinas, Thomas, *Summa Theologyca*, p. 439.
در زمینه مقایسه اصطلاحات تخصصی توماس و ملاصدرا و نیز تمایز میان وجود و ماهیت از نظر این دو ر.ک: «مقایسه وجود و ماهیت در فلسفه ملاصدرا و توماس آکوینی» از نگارنده در مجله حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۴، ش ۱.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۵.
۳. همان، ص ۴۰.
۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، ص ۵۸.
۵. همان، ص ۴۳.
۶. همان، ص ۶۷.
۷. همان، ص ۶۹.
۸. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ترجمه محمد خواجوی، ج ۱، ص ۶۷.
۹. همان، ص ۵۸ و ۵۹.
۱۰. همان، ص ۹۶.
۱۱. همان، ص ۱۹۸.
۱۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۹.
13. Heidegger, Martin, *Being and Time*, p.1.
14. *Ibid.*, p. 2.
۱۵. مهدوی، یحیی، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۱۵.
16. Gilson, Etienne, *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 29.
۱۷. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، ص ۲۵.
۱۸. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه در غرب، ج ۲، ص ۱۱۴.
۱۹. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۵۴.
۲۰. کنی، آنتونی، آکویناس، ترجمه حسن موقفی و فاطمه زیبا کلام، ص ۳۸.
۲۱. فلسفه و ایمانی مسیحی، ص ۲.
22. Gilson, Etienne, *Le Thomisme*, pp. 32-33.
23. *Ibid.*, p. 34.
24. *Ibid.*, pp. 35-36.
25. Aquinas, Thomas, *Summa Theologyca*, ii,ii,q.6,a.1.
26. *Ibid.*, ii, ii, q.2, a9.
27. *Ibid.*, q.4, a.1, ad.3.
28. Bourk, Vernanj, *The Encyclopedia of Philosophy*, p.109.
۲۹. آکویناس، توماس، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، ص ۵۷ و ۵۸.
۳۰. ایلیخانی، محمد، «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۵، ص ۱۵۰.
31. Kretzman, Norman, *The Cambridge Companion of Aquinas*, p. 94.
۳۲. ایلیخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۴۳۸.
33. Wippel, John F., *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas Metaphysics*, p. 57.
۳۴. دالکورت، جرارد، توماس و تومیسیم، ترجمه محمد بقایی، ص ۲۷.
35. Kretzman, *op.cit.*, p. 46.



۳۶. توماس و تومیسسم، ص ۳۰.

37. Maurer, Armand A., *Medieval Philosophy*, pp.175-60.
38. Aquinas, Thomas, *Summa Theologyca*, q.44, a.2, p. 309.
39. *Ibid.*, q.45, a.1, p. 313.
40. *Ibid.*, q.48, a.1-2 p. 335.
41. Aquinas, Thomas, *on Being and Essence*, cap.2, n.4,p.4.
42. *Ibid.*, cap.4, p.12.
43. *Ibid.*, cap.4, p.14.

۴۴. ترانوی، کنوت، توماس آکوئیناس، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۴۳.

۴۵. ژیلسون از متفکرین نوتوماسی قرن بیستم است و شناخته شده‌ترین نظریه پرداز در این مکتب میباشد.

۴۶. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۸.

۴۷. ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید حمید طالب‌زاده، ص ۱۹.

۴۸. همان، ص ۲۹۸.

۴۹. همان، ص ۳۰۱.

۵۰. همان، ص ۳۰۹.

۵۱. همان، ص ۳۱۴.

۵۲. همان، ص ۳۱۶.

۵۳. همان، ص ۳۴۰.

۵۴. همان، ص ۲۱.

۵۵. همان، ص ۲۲.

۵۶. همانجا.

۵۷. همان، ص ۱۰.

۵۸. همان، ص ۱۱.

59. Gilson, Etienne, *The Christin Philosophy of St. Thomas Aquinas*, pp. 30-36.

60. *Ibid.*, p. 36.

۶۱. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داوودی، ص ۱۳۱.

62. Gilson, *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 37.

63. *Ibid.*, pp. 38-39.

64. Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotles Metaphysics*, pp. 556-558.

65. Wipped, John F., *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas Metaphysics*, pp. 98-99.

66. Maurer, Armand A., *op.cit.*, pp. 10-11.

67. Kenny, Anthony, *Aquinas on Being*, p.1., Goichon, "Ibin Sina", in: *The Encyclopedia of Islam*, p. 945.

۱۶۹

۶۸. الحضیری، زینب محمود، اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی، ص ۲۴.

منابع فارسی:

۱. آکوئینی، قدیس توماس، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه فیضری بر فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب قم، چ ۵، ۱۳۸۰.
۳. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۶.



۴. _____ ، «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۵، ۱۳۸۱.
۵. الخضیری، زینب محمود، اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی، قاهره، دارالتقافه، ۱۹۹۳م.
۶. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۷. ترانوی، کنوت، توماس آکوئیناس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک، ۱۳۷۷.
۸. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ج ۳، بی تا.
۹. دالکورت، جرارد، توماس و تومیسسم، ترجمه محمد بقایی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۸۳.
۱۰. ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سیدحمید طالبزاده، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۱۱. _____ ، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۲. کنی، آنتونی، آکوئیناس، ترجمه حسن موقفی و فاطمه زیبا کلام، دانشگاه هرمزگان، ۱۳۷۷.
۱۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ج ۴، ۱۳۷۸.
۱۴. _____ ، الشواهد البروبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
۱۵. مهدوی، یحیی، نگاهی پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، تهران انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
۱۶. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه در غرب، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، نشر پژوهشکده، ۱۳۷۹.

منابع انگلیسی:

1. Aquinas, Thomas, *Summa Theologyca*, translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers New York, 1947.
2. _____ , (1983), *On Being and Essence*, translated with an introduction and notes by Armand Maurer, (1982) *The Pontifical Institute of Medieval Studies*.
3. _____ , *Commentary on Aristotles Metaphisics*, translated & introduction by John Rowan, indi, 1995.
4. _____ , *Summa Theologicae*, trans. by Fathers of English Dominican Province, revised by Daniel J. Sullivan in *Britannica Book Stories (19-20)*, New York, 1952.
5. Armand A Maurer, *Medieval Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.
6. F. C. Copleston, *Aquinas*, London, Penguin, 1982.
7. Goichon, [Ibin Sina] in *The Encyclopedia of Islam*, new edition, Leiden-London, 1986.
8. Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Indiana, 1994.
9. _____ , *Being and Some Philosophers*, and Edition, pontifical Institute of medieval studies, Toronto, Canada, 1949.
10. _____ , *The Cristian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, Robinson, House, 1956.
11. Wippel, John F., *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas Metaphysics*, British Library, www.bl.uk, 2000.
12. Kretzman, Norman, *Aquinas*, Cambridge University Press, 1944.
13. Kenny, Anthony, *Aquinas on Being*, New York, 2002.
14. Heidegger, Martin, *Being & Time*, Translated by John Maquarri & Edward Robinson, Harper & Row, 1962.
15. Vernanj, Bourk, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul, Edwards, (ed.) vol. 7-8.