

بررسی تطبیقی معنای وجود از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی

مستانه کاکایی^۱

حسن عباسی حسین آبادی^۲

چکیده

وجود نخستین اصل شناخت و به طریق اولی، موضوع مابعدالطبیعه است. ابن سینا به تبع ارسطو در وجودشناسی از «موجود» استفاده می‌کند. وجود برای ابن سینا برخلاف ارسطو، از مقولات و عرض نیست و اتصالات گوناگون دارد و به پنج معنا بکار می‌رود: وجود خاص، وجود عام، «فعل وجود دادن»، «فعل بودن» و وجود رابط. توماس آکوئینی از واژه (esse) برای «وجود» بهره می‌گیرد و در کتاب‌های مختلف خود معانی برای آن می‌آورد که می‌توان آن‌ها را در هفت مورد جمع نمود: «فعل محض وجود»، «فعلیت وجود»، رابط قضایا، وجود به معنای ماهیت، وجود به معنای مقولات، وجود بالعرض و ذاتی و وجود بالقوه و بالفعل. وجود در معانی «فعل بودن» در ابن سینا با معنای «فعلیت بودن» در توماس با هم یکی هستند اما با دو بیان متفاوت. «وجود خاص» در ابن سینا نیز با «وجود به معنای ماهیت» و «وجود در مقولات» توماس جای بررسی و مطابقت دارد. بر این اساس، در این نوشتار برآنیم ضمن بررسی تطبیقی معنای وجود از دیدگاه این دو اندیشمند بزرگ، تفاوت‌ها و تشابه آن‌ها را بیان کنیم.

کلمات کلیدی: وجود، فعلیت وجود، وجود خاص، وجود عام، موجود.

۱. طرح مسئله

وجود برای ارسطو و فارابی معانی متفاوت داشته است. برای ابن سینا یا به معنای اسمی است و بر سرشت اشیاء و موجودات اطلاق می‌شود یا به معنای عام دلالت دارد که صفت مشترک میان موجودات است یا به معنای «فعل وجود دادن» است که در رابطه با وجود بخشی خداوند به مخلوقات بکار می‌رود یا به معنای «فعل بودن» است که در آن منشئیت آثار خارجی مدنظر است یا در حمل میان موضوع و محمول به صورت رابط لحاظ می‌شود. بنابر آثار مختلف توماس آکوئینی نیز وجود در معانی چندگانه بکار می‌رود. بنابر فرض معانی مختلف وجود در ابن سینا^۱ و توماس و با نظر به اینکه توماس در مبحث وجودشناسی از ابن سینا متأثر بوده است، پرسش این است که در کدام معانی به اندیشه ابن سینا نزدیک است و در کدام معانی با هم تفاوت آشکار دارند و اساساً رویکرد این دو نسبت به وجود چگونه است؟ فرض بر این است که معانی وجود نزد ابن سینا در معنای «فعل بودن» و «فعل وجود دادن» به یکدیگر قابل تحویل هستند و وجود در توماس در معنای مقولات قابل تحویل با دیگر معانی آن نیست.

۲. پیشینه بحث وجود

نخستین بار در اندیشه پارمنیدس با مطالبی فلسفی در مورد وجود بر می‌خوریم. افلاطون وجود را در معانی مختلف بکار می‌برد. وجود یا بر موجود حقیقی^۲ دلالت دارد یا به منزله رابط و به صورت سلب و ایجاب بکار می‌رود. معنی لفظ وجود یا این است که مُثُل هستند و یا اینکه چیزی دارای فلان صفت یا نسبت است. در واقع وجود در دو معنا بکار می‌رود؛ یکی برای تصدیق به وجود چیزی، حکم ثبوتی و دیگری برای اسناد چیزی به چیز دیگر، حکم اسنادی؛ یعنی به معنای ربط و نسبت. (ژان وال، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰)

مسئله وجود در افلاطون اساساً به صورت مسئله وجود عقلی و معقول مطرح بوده است. (ژان وال، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸) در نظر ارسطو وجود^۳ هرچند معانی گوناگونی دارد،^۴ جوهر، یعنی «آنچه شیء است» اساسی‌ترین مدلول آن است. (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص ۳۹؛ ایلخانی، ۱۳۸۰، ص ۲۳) ارسطو در کتاب

^۱ ابن سینا در *الهیات شفا* می‌گوید: «فإن لفظ الوجود يدل به أيضاً على معانی كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء.» (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۲)

^۲ افلاطون هستی حقیقی را «انتوس أن» می‌نامد. یعنی فی‌نفسه واقعی و قائم به خود است. هستی یگانه‌ای است که تغییرناپذیر و سرمدی است. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۲۳) هستی حقیقی، در آثار افلاطون، نام‌های مختلفی به خود می‌گیرد؛ از جمله مثل، صور یا زیبایی. (افلاطون، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۲۰۱۳؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵) ارسطو هم مانند افلاطون مجذوب «اوسیا» است. یعنی «آنچه هست» واقعیت نزد ارسطو با افلاطون متفاوت است. برای ارسطو، واقعیت چیزی جزئی و بالفعل موجود است. (ژیلسون، ۱۳۸۵، فصل دوم)

^۳ وجود به‌طور کلی در اندیشه ارسطو به چهار معنا بکار می‌رود: ۱. وجود بالعرض (per accidentis)؛ ۲. وجود به عنوان صدق؛ ۳. وجود به عنوان مقولات؛ ۴. وجود به عنوان فعل و قوه. (Joseph Owens, 1978, p 307)

^۴ رک: ارسطو، مابعدالطبیعه، گاما، ۲؛ زتا، ۱

مابعدالطبیعه وجود را به دو دسته تقسیم می‌کند: وجود همان است که هریک از مقولات بر آن دلالت دارد و بر چیزی حقیقی دلالت دارد و نیز در مورد سلب و ایجاب بکار می‌رود؛ مانند سقراط موسیقی‌دان است. (ارسطو، دلتا، ۱۰۱۷ ب)

«موجود» در زبان عربی اسم مشتق از «وجود» و «وجدان» است. در فارسی به معنای «یافت» و «یافته» است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۰) و برای همهٔ اشیاء بکار می‌رود و برای رابط بین خبر و مخبر عنه بکار می‌رود که همان رابط میان محمول و موضوع است. اسمی که محمول را به موضوع ارتباط می‌دهد و صرفاً بر ارتباط صرف اطلاق می‌شود. اگر وجود بدون ارتباط با زمان لحاظ شود، در فارسی برای آن واژهٔ «هست» بکار می‌رود و مصدر آن «هستی» است و در یونانی واژهٔ «استین» بکار می‌رود. (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۱) پیش از فارابی واژهٔ «وجود» نزد فیلسوفان و در زبان فلسفی بکار رفته است اما جاری و مسلط نبوده است. از جمله کسانی که از واژهٔ وجود استفاده کردند، کندی^۱ بود. از نظر فارابی، زبان عربی از ابتدای تگون خود تا روزگار ترجمه و انتقال فلسفه، فاقد واژه‌ای بوده که بتواند مفاد کلمهٔ «هست» فارسی را افاده کند. (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۲) واژه‌هایی که نزد اهل فلسفه متداول بوده، لفظ «هو» همان «هست» فارسی است و مصدر آن «الهیویه» است. (همانجا) و الفاظ دیگر که متداول بود، مانند «انیت»^۲ که مدلول و معنای «وجود» و «تحقق عینی» است. (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳-۲۲۵)

فارابی، در کتاب الحروف در بحث «موجود» ابتدا به بحث لغوی و زبان‌شناسی می‌پردازد و به دو معنا منتهی می‌شود. یکی موجود به معنای مستقل که محمول قضیه است و دیگری موجود به معنای رابط میان موضوع و محمول که واجد وجود مستقل نیست. اما مراد از «موجود» در فلسفهٔ اولی هیچ یک از این دو معنای نیست. بلکه معنای «موجود» همان معنایی است که در فارسی از «هست» اراده می‌شود. بنابراین، وجود یا موجود در فلسفه به معنای «هست» است. (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۱-۱۱۷) در فلسفهٔ فارابی هم مانند فلسفهٔ ارسطویی، موجود لفظ مشترک است و معانی متعدد و اطلاقات گوناگون دارد:

۱. موجود به معنای مقولات: بر جمیع مقولات اطلاق می‌شود و تمام امور قابل اشاره اعم از جوهر و عرض را در بر می‌گیرد.
۲. موجود به معنای صادق: هر صورت معقول یا متخیل در ذهن که مطابق با خارج است موجود یا صادق است.
۳. موجود به معنای واقعیت عینی و خارجی: زمانی به چیزی گفته می‌شود «انه موجود» یعنی مابازای خارجی دارد؛ چه در نفس تصور بشود و یا در نفس تصور نشود. این معنی موجود تنها معقول اولی را در

^۱- پرسش‌های علمی چهارچیز است: «هل» [آیا]، «ما» [چه]، «أی» [کدام] و «لم» [چرا]. «هل» پرسش از وجود است. (کندی، ۱۳۸۷،

بر می‌گیرد و شامل معقول ثانی نمی‌شود. بنابراین، موجود سه اطلاق دارد؛ دو مورد بر موجود خارجی اطلاق می‌شود که عبارت از مقولات و ماهیت منحاز خارج از نفس و یک مورد بر موجود ذهنی. (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۵-۱۱۶)

۳. نظر ابن سینا درباره معانی وجود

ابن سینا نیز وجود را در معانی مختلف و اطلاقات گوناگونی بکار برد. او در *الهیات شفا* «موجود» و «شیء» را با هم مورد بحث قرار می‌دهد؛ به این معنا که این دو را از جهت مفهوم مغایر می‌داند از جهت مصداق یکی می‌گیرد. او معتقد است معنای موجود به هیچ وجه از شیء جدا نمی‌شود. بلکه همیشه لازمه شیء است؛ چراکه یا در اعیان موجود است یا در وهم و یا در عقل. اگر چنین نباشد شیء نخواهد بود. شیء اگر در خارج باشد، موجود بر آن صادق است و اگر در ذهن باشد، باز موجود بر آن اطلاق می‌شود اگر در ذهن و در خارج موجود نباشد، در آن صورت شیء هم بر آن اطلاق نمی‌شود. چون شیء بودن به این است که حداقل در ذهن تحقق داشته باشد. پس از اینجا می‌فهمیم که شیء و موجود از نظر مصداق یکی هستند. (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸) او در این کتاب از دو نوع «موجود» یا «شیء» سخن می‌گوید. یک بار موجود مترادف مثبت، محصل است و یک بار موجود به معنای دیگری است که شیء مترادف آن است؛ به این معنا که هر چیزی حقیقتی دارد و به خاطر آن حقیقت، آن چیز است. بر این اساس به دو صورت خوانده می‌شود: وجود خاص و وجود اثباتی.

۳-۱ وجود خاص

مراد از وجود خاص چیست؟ ابن سینا می‌گوید هر چیزی حقیقتی دارد که به خاطر آن حقیقت، آن چیز است؛ مثلاً، مثلث، حقیقت مثلث بودن را دارد و سفیدی، حقیقت سفید بودن را. این معنایی از شیء است که گاهی اسمش را «وجود خاص» می‌گذاریم که همان معنای اسمی وجود است. وجود خاص، ماهیت و حقیقت هر شیء است و مراد ما وجود ثبوتی است، نه اثباتی^۱. لفظ وجود هم دال بر معانی زیادی است که یکی از آنها حقیقتی است که یک شیء آن را دارد. گویا وجود خاص یک چیز همان حقیقت آن است. مراد از حقیقت شیء همان وجود خاص آن شیء است. (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۲)

^۱ - برای بررسی معنای وجود، از نظر ابن سینا لازم است، در مورد مقام «اثبات» و مقام «ثبوت» به صورت مقدمه توضیحی داده شود. زیرا این بحث مبتنی بر روشن شدن این مفاهیم است. «اثبات» با مقوله فهم و علم و ادراک ارتباط تنگاتنگ و مستقیم دارد و «ثبوت» حوزه واقعی اشیاء است. حوزه اثبات را حوزه علم و آگاهی انسان از وجود اشیاء نامیده‌اند. بنابراین، حوزه ثبوت، حوزه وجود واقعی اشیاء صرف نظر از علم و جهل ما است. مرحله ثبوت همان مرتبه وجود اشیاء خارجی و موجودات است و مرحله اثبات، همان مرتبه وجود آن‌ها در ذهن است.

۲-۳ وجود اثباتی

وجود اثباتی مقابل وجود حقیقی است. وجود اثباتی آن وجودی است که عقل در ذهن از موجود عام بدیهی انتزاعی که است دارد که همان معنای عام وجود است. به نظر ملاصدرا مراد ابن سینا از وجود اثباتی، همان مفهوم عام و بدیهی وجود است. ابن سینا این وجود را در کتاب‌های مختلفش همان «موجود» می‌داند. این موجود مفهوم عامی است و تنها مفهومی است که دربرگیرنده همه چیزهاست؛ چون عام‌ترین است و مفهوم دیگری نیست که عام‌تر از آن باشد. بنابراین، جنس هم ندارد و چون جنس ندارد، دارای فصل هم نیست؛ پس قابل تعریف نیست. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۶) از سوی دیگر، موجود چون عام‌ترین است، بدیهی نیز هست و چون بدیهی است، نمی‌توان آن را تعریف کرد و تعریف آن یا دور می‌شود که به واسطه خود مفهوم موجود خواهد بود یا به واسطه مفهومی که وضوح کمتری از مفهوم موجود دارد، صورت می‌گیرد. بنابراین، هرآنچه برای تفهیم آن آورده می‌شود، جز توضیح واضحات و به تعبیر ابن سینا، شرح الاسم نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ص ۲۷۹)

۳-۳ وجود رابط

معنای دیگر وجود، وجود رابط بین قضایا است. ابن سینا در ادامه فصل پنجم مقاله اول الهیات شفا در میحثی درباره امتناع اخبار از معدوم مطلق بیان می‌دارد، تشکیل قضیه منوط به وجود موضوع و محمول و رابط است. وجود رابط بین موضوع و محمول ارتباط و پیوند برقرار می‌کند. بر این اساس، وجود رابط ممکن است مانند «است» فارسی در جمله ملفوظ باشد یا مانند لفظ «هو» در بعضی از قضایای عربی و یا ممکن است به صورت ملفوظ تحقق نداشته باشد؛ مانند زید قائم، در هر صورت وجود رابط تحقق دارد. وجود رابط قائم به دو طرف است. اگر یک طرف معدوم مطلق باشد، وجود رابط تحقق نمی‌یابد؛ در نتیجه، قضیه اخباری نداریم. (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۴-۴۵؛ مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۶۸)

۳-۴ وجود به معنای «فعل وجود دادن»

ارسطو، خداوند را فعل و صورت محض می‌داند. جوهر سرمدی که فنا ندارد و همیشه باقی است و فعلیت محض است. خدا فقط جوهر است و کمیت و کیفیت ندارد و در مکان و زمان نیست؛ رابطه‌ای با کسی ندارد و در وضعی هم نیست. احتیاج به فعل ندارد و متحمل هیچ انفعالی نیست. خدای ارسطو خالق جهان نیست و به عنوان علت غایی، جهان را به حرکت در می‌آورد. (ایلخانی، ۱۳۸۰، ص ۲۹-۳۱) اما ابن سینا به خداوند خالق قائل است که مخلوقات را ایجاد می‌کند و به آنها «وجود» می‌بخشد. او ایجاد مخلوقات را بر اساس نظریه «فیض» توجیه می‌کند.^۱ «فیض، فعل فاعل دائم الفعل است و فعل او به

^۱ - رک: ابن سینا، ۱۳۷۵: نمط ۶ و رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات ص ۱۴-۱۵.

واسطه غرض و انگیزه نیست و غرض فاعل فقط نفس فعل است.^۱ او معتقد است از آنجا که خداوند وجود محض است در هر لحظه در حال فیضان و سرازیر نمودن وجود مخلوقات است. مخلوقات، خود به خود، عدم هستند و خدا است که آن‌ها را موجود می‌کند. خدا وجود صرف است و هر وجودی را از راه جود و بخشش ذاتی خود، نه از روی غرضی آفریده است. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۵) و خداوند با تعقل و علمی که به نظام عالم و مخلوقات دارد، منشأ وجود و ایجاد مخلوقات واقع می‌شود. خداوند وجود محضی است که «ماهیت» او عین «وجود» اوست و فقط مخلوقات هستند که مرکب از «وجود» و «ماهیت» هستند. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۵۱) ابن سینا پس از تمایز میان وجود و ماهیت و با توجه به اینکه «ماهیت» یک چیز نه مقتضی وجود و نه اقتضای عدم دارد، قائل می‌شود به اینکه خداوند «وجود» یک «ماهیت» را به آن «ماهیت» اعطا می‌کند و آن «ماهیت»، «موجود» می‌شود. ابن سینا «موجود شدن یک چیز را از ناحیه علت تامه ناشی از ابداع می‌داند. ابداع یعنی از چیزی به چیزی «وجود» افاده شود. اما همین افاده «وجود» از تعقل خداوند ناشی است و «فعل تعقل» خداوند عین «فعل وجود دادن» خداوند است.^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۳؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۳۹۲-۳۹۳؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۰)

۵-۳ وجود به معنای فعل بودن

وجود به معنای عارض بودن وجود بر ماهیت؛ این معنا از وجود نیز با معنای «فعل وجود داشتن» نزدیک است. این بار به وجود بخشی و وجوددادگی از سوی خالق سخن نمی‌گوییم؛ چنان که در وجود به معنای «وجود دادن» به آن پرداختیم. در واقع وجود را از جهت فعلی که بر ماهیت انجام می‌دهد، لحاظ می‌کنیم. این معنای وجود به «عروض وجود بر ماهیت» تبیین می‌شود. عارض بودن وجود بر ماهیت به این معناست که به لحاظ هستی‌شناسی، آنگاه که با واقعیتی برخورد می‌کنیم آن واقعیت را در تحلیل عقلی از دو حیث ببینیم؛ از حیث وجود و هستی آن و از حیث ماهیت و چیستی آن.

بحث وجود و ماهیت، یکی از اساسی‌ترین بحث‌ها در میان فلاسفه اسلامی است که از فارابی^۳ آغاز شده، ابن سینا آن را پرورانده و در ملاصدرا به اوج خود رسیده است. ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* در تبیین

ابن سینا، *تعلیقات*، تحقیق حسن مجید العبدی، بغداد، بیت‌الحکمة، ۲۰۰۲، ص ۲۹۲.^۱

^۲ او می‌گوید: مبدأ اول در مقام ذات خود به اینکه هستی چه نظامی داشته باشد تا اینکه خیر باشد، عالم است و در مقام ذات، علت خیر و کمال موجودات به حسب امکان است و مبتنی بر نظام خیر است؛ لذا نظام خیر را تا سرحد نهایی امکان تعقل می‌کند و از او نظام و خیری را که تعقل می‌کند به کامل‌ترین نحوی که تعقل می‌کند فیضان می‌یابد. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۵؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۴۱۵)

^۳ فارابی در *فصوص الحکم* (اینکه این کتاب منسوب به فارابی باشد مشکوک است) این تمایز را مطرح کرده و گفته است: تمامی امور پیرامون ما دارای ماهیت و وجود است و ماهیت عین وجود نیست. اگر ماهیت انسان، عین وجودش بود هرگاه شما ماهیت انسان را تصور می‌کردید وجود او را نیز باید تصور می‌کردید. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۷)

این تمایز می‌گوید: «گاهی معنای مثلث را می‌دانید، ولی شک دارید که آیا در خارج وجود دارد یا خیر. می‌دانید مثلث آن است که از خط و سطح تشکیل شده است (ماهیت)، ولی نمی‌دانید در خارج وجود دارد.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۶-۹۷)

هر موجود ممکن مرکب از وجود و ماهیت است. دلیل این ترکیب آن است که گاهی وجود شیء معلوم و ماهیت آن مجهول است؛ به عنوان مثال شبحی از دور ببینیم اما شک کنیم که آن شبح، انسان است یا حیوان یا درخت یا برعکس گاهی ماهیت چیزی بر ما معلوم است اما در مورد وجود آن شک داریم؛ مانند جن. گاهی وجود و ماهیت شیء برای ما معلوم است؛ مانند انسان. گاهی وجود و ماهیت شیء برای ما مجهول است؛ مانند نفس.

حال پرسش این است: دو مفهوم وجود و ماهیت که از هم متمایز هستند، در ذهن و خارج چه نسبتی با هم دارند؟ ابن سینا در بحث درباره نسبت میان وجود و ماهیت، علاوه بر تعبیری مثل «عروض» و «لحوق»^۱ به کار برده؛ یعنی وجود را عارض یا لاحق بر ماهیت دانسته است، از تعبیری مانند صفت نیز استفاده می‌کند؛ یعنی وجود را «صفت»^۲ ماهیت نیز دانسته است.

ابن سینا در اشارات و التنبیها می‌گوید: «وجود نه ماهیت است و نه جزء ماهیت شیء که دارای ماهیت است. بلکه عارض بر ماهیت است.»^۳ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱) پس وجود از قبیل ماهیت نیست و جزء سازنده مقوم آن نیز نیست بلکه عارض بر آنست؛ یعنی زائد بر آن است.

وجود و ماهیت دو مفهوم مستقل از یکدیگر در ذهن هستند که در خارج یک مصداق دارند. نسبت این دو مفهوم چگونه است؟ آیا یکی بر دیگری عارض است؛ مانند عروض سفیدی بر جسم؟ یا وجود از لوازم ماهیت است؛ مانند امکان نسبت به ماهیت؟ یا به نحو دیگری است؟ وجود از لوازم ماهیت نیست. زیرا لوازم معلول هستند و حصول معلول از وجود علت خود است، درحالی که وجود نمی‌تواند معلول ماهیت باشد. زیرا موجب دور است. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۹) در نظر ابن سینا، وجود، معلول ماهیت نیست. زیرا علت نسبت به معلول خود تقدم بالوجود دارد؛ لذا اگر ماهیت، سبب وجود باشد، پس باید بر آن تقدم بالوجود داشته باشد و این محال است؛ چراکه تقدم بالوجود هنگامی حاصل می‌شود که شیء موجود باشد

^۱ «الوجود عرض فی الأشياء التي لها ماهيات يلحقها الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۲)؛ «الوجود فی واجب الوجود من لوازم ذاته و هو الموجب له، و ذاته هو الواجبة و إيجاب الوجود فهو علة الوجود، و الوجود فی کل ما سواه غیر داخل فی ماهيته، بل طارئ علیه من خارج و لا یكون من لوازمه» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۷۰)

^۲ «قد یجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، و أن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ و لكن لا یجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم فی الوجود، و لا يتقدم بالوجود قبل الوجود.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۹)

^۳ «و أما الوجود فليس بماهية لشيء و لا جزءاً من ماهية شيء. أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود فی مفهومها؛ بل هو طارئ علیها.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱)

و بدون وجود، ماهیت موجود نیست. پس ماهیت تقدم بالوجود بر وجود ندارد. زیرا چنین تقدمی یا به تسلسل کشیده می‌شود یا به دور می‌انجامد.^۱ این جمله از ابن سینا روشن می‌سازد که مراد از عروض، عروض مقولی نیست.^۲ زیرا «عرض مقولی» از نحوه وجود عرض در باب مقولات سخن می‌گوید. عروض وجود برای ماهیت، عرضی مانند رنگ برای جسم نیست. عرض باب مقولات، وجود تبعی و در موضوع دارد و قائم به جوهر است. این عرض در مقابل جوهر است. همان اصطلاح «عروض» ابن سینا که در تعلیقات می‌گوید، وجودی که بر جسم اطلاق می‌شود؛ امر زائدی نیست. بلکه تحقق جسم است و مانند سفیدی برای جسم در ایجاد سفیدی نیست. ماهیت اضافه شده و آن را از تاریکی عدم به عرصه وجود می‌آورد و ابن سینا این امر را عروض نامیده است و در اصطلاح منطقی همان عروض باب ایساغوجی است. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۹۵؛ حکمت، ۱۳۸۹، ص ۳۹۱-۳۹۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۲۷) واژه «عروض» در فلسفه در سه موضع مطرح شده است: ۱. باب مقولات، ۲. باب ایساغوجی و ۳. باب برهان. مراد ابن سینا از عروض^۳ عروض وجود بر ماهیت، عروض باب ایساغوجی است؛ بدین معنا که مفهوم وجود در مفهوم هیچ ماهیتی اخذ نمی‌شود و از ذاتیات و از لوازم ذاتی هیچ ماهیتی نیست. پس نسبت به ماهیت خارجی است و لذا حمل^۴ بر آن ماهیت، عرضی است.^۱ مراد ابن سینا از عروض، عروض

^۱- رک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۷۰؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۰۹ و ۲۷۵؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۱۷۷-۱۸۱.

^۲- اگر مراد ابن سینا از عروض امری مقولی بود و وجود را از باب عرض مقولی عارض بر ماهیت می‌دانست، باید ماهیت در مقام یک جوهر قبل از وجود در مقام یک عرض موجود بود تا اینکه وجود بر آن عارض شود و اگر ماهیت به همین وجودی که بر آن عارض می‌شود، موجود می‌شد، تقدم شیء بر خودش و دور لازم می‌آمد.

^۳- بحث عروض وجود بر ماهیت در وجودشناسی ابن سینا از پیچیده‌ترین مباحث است. ابن سینا در منطق/اشارات می‌گوید: اعلم ان کل شیء له ماهیه فانه انما یتحقق موجوداً فی الاعیان او متصوراً فی الالذهان بأن یکون اجزائه حاضراً معه. و إذا کان له حقیقه غیر کونه موجوداً بأحد الوجودین غیر مقوم به فالوجود معنی مضاف الی حقیقتها لازم او غیر لازم. و اسباب وجوده ایضاً غیر اسباب ماهیته. مثل الإنسانیة فانها فی نفسها حقیقه ما و ماهیته لیس إنها موجوده فی الاعیان او موجوده فی الالذهان مقوماً لها بل مضافاً إليها. و لو کان مقوماً لها لإستحالة أن یتمثل معناها فی النفس خالیاً عما هو جزءها المقوم فإستحالة أن یحصل لمفهوم الإنسانیة فی النفس وجود و یقع الشک فی أنها هل لها فی الاعیان وجود أم لا. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳-۴۴) برخی مانند استاد حائری یزدی با استناد به این عبارات ابن سینا گفته‌اند: «این سخن آشکار به ما تعلیم می‌دهد که در مقایسه تصویری وجود با ماهیت، وجود یک جزء سازمان بخش ماهیت نیست و در ترکیب مفهومی هیچ ماهیتی دخالت سازندگی ندارد. بلکه وجود در تصور ذهنی، تنها پدیده الحاقی به ماهیت است که ماهیت را از تاریکی عدم به عرصه ظهور می‌آورد. این وابستگی تصویری و مفهومی را ابن سینا و دیگر فلاسفه اسلامی به عروض و زیادتی تعبیر کرده‌اند که اصطلاح منطقی آن همان عروض باب ایساغوجی است، نه عروض باب برهان و نه عروض باب جوهر و عرض که از مقولات ارسطویی است.» (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸) و متفکرانی مانند نصرالله حکمت نیز معتقدند وجود نزد فارابی و ابن سینا خارج از مقولات عشر ارسطویی است. وقتی عارض بر ماهیت می‌شود، نمی‌توان آن را «عروض مقولی» نامید. بلکه می‌توان گفت که این عروض «شبه مقولی» است. (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۴۷۴)

^۴- درواقع حمل به دو صورت است: ۱. حمل بالذات و ۲. حمل بالعرض. مراد این است که وقتی محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم، گاهی مابازای محمول، ذات موضوع است و گاهی مابازای آن، چیزی غیر از ذات موضوع است. آنجا که مابازای محمول، ذات موضوع باشد، ابن سینا از آن به «الوجود للشیء بالذات» تعبیر می‌کند؛ مثلاً در قضیه «هذا الانسان انسان» حمل انسان بر انسان، حمل بالذات

ایساغوجی است، عروضی عقلی و تحلیلی. او در تعلیقات خود بین عروض مقولی و عروض وجود فرق می‌گذارد. اعراض فی نفسه وجودی جز در موضوع خود ندارند، مگر آن عرضی از وجود است. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۷۵-۷۶) او عرض واقع شدن وجود را از نوع دیگری می‌داند. همه اعراض نه‌گانه مقولی برای اینکه موجود باشند، باید در موضوعی باشند و تحقق آن‌ها بعد از تحقق یافتن موضوع و جوهر آن‌ها است. اما عرضی که موجود است، در وجود داشتن نیازمند وجود قبلی ماهیت نیست؛ برخلاف سایر اعراض قائم به غیر نیست. او در المباحثات می‌آورد: صفت «وجود» آن‌گونه نیست که موصوف یا ماهیت بتواند سبب پیدایش آن شود. بلکه برعکس، صفت «وجود» است که سبب پیدایش موصوف یا ماهیت می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۸۸)

نکته‌ای که در اینجا لازم به ذکر است این است که تفاوت معنای وجود در معنای «بودن» در عارض شدن وجود بر ماهیت و معنای وجود در «فعل وجود داشتن» که در خداوند و مخلوقات یکی است، در اعتبار آن‌هاست. گاهی «وجود را از لحاظ «فعل وجود داشتن یا فعل وجود دادن» که جنبه خارجیت وجود مدنظر است، لحاظ می‌کنیم که همان «فعل وجود داشتن یا فعل وجود دادن» است. گاهی از حیث ارتباط آن با ماهیت و از حیث منشأ اثر بودن وجود نسبت به ماهیت در نظر می‌گیریم که همان «بودن» است.

۴. وجود از نظر توماس اکوئینی

وجود برای توماس نیز معانی متفاوت دارد. در زبان لاتین دو اصطلاح متمایز مطرح شده است: یکی «موجود»^۲ که بر یک موجود یا یک وجود دلالت دارد و دیگری «وجود» (esse) که بر «فعل وجود داشتن» (act of being) دلالت می‌کند. (Gilson, 1966, p. 29) توماس در کتاب جامع علم کلام (*summa Theologica*) دو معنا برای وجود یا «بودن» (to be) می‌آورد: «بودن ممکن است در یک معنا «فعل وجود داشتن» باشد یا ممکن است در معنای دیگری در ترکیب قضیه، موضوع و محمول را به هم بیوند و نقش رابط داشته باشد. وجود در معنای نخست نمی‌تواند درباره وجود یا ذات خداوند به‌کار رود، تنها در معنای دوم آن بر خداوند اطلاق می‌گردد. قضیه «خدا وجود دارد» قضیه‌ای صادق است و ما از طریق معلولاتش به وجود او پی می‌بریم.» (Aquinas, 1952: 1, q 3, a 4, p: 17) توماس در کتاب مذکور دو معنا برای وجود لحاظ کرده که تنها معنای دوم آن را بر خداوند اطلاق می‌کند. یعنی وجود به معنای رابط قضایا است. وجود در معنای نخست «فعل وجود داشتن» است. «وجود به عنوان فعل وجودی

است و هرگاه ما بازای محمول، ذات موضوع نباشد، به تعبیر ابن سینا، «الوجود للشی بالعرض» خواهد بود؛ در این صورت، گرچه ما محمول را بر موضوع حمل می‌کنیم، ولی در حقیقت مطابق این محمول، ذات موضوع نیست؛ مانند «زید ابیض» که ابیض یکی از اعراض زید است. حمل بیاض نسبت به زید، حمل بالذات نیست، بلکه بالعرض است. (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۹-۳۰)

^۱- رک: پانوش حمید طالب زاده بر کتاب هستی در اندیشه فیلسوفان اتین ژیلسون، فصل سوم.

^۲- ens نزد توماس گاهی به معنی وجود بکار می‌رود. اما اغلب به معنی موجود است؛ یعنی ترکیبی از esse و essentia.

به هر آنچه وجود دریافت می‌کند، یعنی «موجود» وجود می‌بخشد و فعلیت بخش به هر چیزی است حتی صورت.» (Gilson, 1966, p. 34)

برای روشن شدن معنای «فعل وجود» لازم است درباره «فعلیت» و انواع آن در اندیشه توماس سخن بگوییم. «فعلیت» در نظر ارسطو «فعلیت صورت» است؛ صورت همان فعلی است که جوهر به وسیله آن همان می‌شود که هست؛ چنان که در نظر ارسطو هستی منحصرأ چپستی است. پس هر هستی نخست صورتش است. خصوصیت ممتاز مابعدالطبیعه هستی ارسطویی این است که هیچ فعلیتی، حتی وجود را برتر از صورت نمی‌شناسد؛ در واقع هیچ چیزی برتر از هستی نیست و در هستی هیچ چیزی بالاتر از صورت نیست. پس صورت هر هستی، فعلی است که خود فعلی ندارد. اما جوهر که خود، توسط صورت، آن می‌شود که هست، برای موجود شدن به فعلیتی نیاز دارد؛ جوهر تا فعلیت وجودی نیابد موجود نمی‌گردد. (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۳۲۰) پس فعلیت جوهر که توسط آن موجود می‌گردد، از چیست؟ به نظر توماس فعلیت جوهر، نمی‌تواند به سلسله فعلیت‌صوری تعلق داشته باشد. زیرا در جوهر، صورت، فعل نهایی است و وجود ندارد. هر چند همه صورت‌ها فعل هستند، ولی همه فعل‌ها صورت نیستند. فعلی که باید به جوهر منضم گردد تا جوهر هست شود، به سلسله‌ای کاملاً متفاوت، یعنی فعلیت وجودی تعلق دارد. (همان، ص ۳۲۰-۳۲۵) وجود چیزی است که موجب می‌شود، جوهر، موجود گردد. نسبت صورت به ماده و نسبت وجود به جوهر، نسبت فعل به قوه است. فعلی که جوهر به واسطه آن «هست» می‌گردد؛ یعنی فعلیت وجودی، باید غیر از فعلی باشد که جوهر به واسطه آن «جوهر» می‌شود. پس توماس از فعلیت صورت به فعلیت وجود می‌رسد. «فعلیت در تمام موجودات، فعلیت وجود است. فعلیت وجود، اولین فعلیت است. حتی نیکو بودن در موجودات پس از فعلیت وجود می‌آید. ابتدا باید وجود داشت تا نیکو بود. به عبارت دیگر: چیزی بالفعل نیکو است که فعلیت وجودی داشته باشد. خداوند فعل محض وجود است. اگر خداوند فعل محض وجود نباشد، به این معنی خواهد بود که از قوه به فعل رسیده و وجودش از ماهیتش متمایز است.» (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۳)

بر این اساس او به سه نوع فعلیت قائل بوده است:

۱. فعلیت صورت: در سلسله ماهیات، جواهر مادی که مرکب از ماده و صورت هستند، صورت، فعلیت است. یعنی فعلیت ماده بالقوه‌ای که آن را فعلیت می‌بخشد و جوهر را شکل می‌دهد.
۲. فعلیت وجود: در سلسله موجودات که مرکب از ماهیت و وجودند، فعلیت وجودی به ماهیت یا جوهر اضافه می‌گردد و به آن وجود می‌بخشد و موجود می‌گرداند.
۳. فعل وجود در سلسله مراتب وجود، «فعل وجود» و «فعل محض وجود» تنها متعلق به خداوند است. زیرا وجود او وجودی قائم به ذات است که وجودش عین ماهیتش است و همه موجودات به واسطه او و از او بهره‌مند هستند. توماس وجود را کمال موجودات می‌داند که بدون آن معدوم هستند. وجود، فعلیت تمام افعال و کمال تمام کمالات است. «وجود اقیانوس نامحدود و بیکرانی است که هیچ چیزی آن را

محدود نمی‌سازد؛ وجود وصف‌ناپذیر او جز پری و تمامیت وجود نیست، وجود او مطلق و فی‌نفسه است.» (Wulf, 1959, p 95)

اکنون به رابطه وجود با خداوند به معنای دوم آن در جامع علم کلام برمی‌گردیم. گفتیم وجود در این معنا به عنوان فعل رابط موضوع و محمول در قضیه است که «حکم» را تشکیل می‌دهد؛ مثلاً در «سقراط انسان است»، «است» نقش رابط دارد و انسان بودن را بر ذات سقراط، حمل می‌کند. در این قضیه به سقراط از آن حیث که «هست» توجه نشده است و تنها ترکیب صورت یا موضوعی که آن را تعیین می‌بخشد، مورد نظر است. فعل «است» نقش رابط دارد و چیزی بیشتر از انتقال فعل موضوع و تعیین آن را بیان نمی‌کند. پس پیوند بین موضوع و محمول توسط فعل رابط صورت می‌گیرد و درباره خداوند نیز چنین قضایایی می‌توان ساخت. وجود به عنوان رابط صفات و ذات خداوند است. از آنجا که صفات و ذات خداوند عین هم هستند، تنها ذات خداوند را به ما می‌نمایاند و چیزی بر ذات خداوند نمی‌افزاید.

توماس در کتاب درباره وجود و ماهیت (*on being and essence*) به تبع ارسطو^۱ دو معنا برای وجود بیان می‌کند:

۱. معنای نخست: وجود در ده مقوله بررسی می‌شود؛ جوهر و اعراض از تقسیمات وجودند.

۲. معنای دوم: وجود، رابط است و برای صدق قضایا به کار می‌رود.

در فصل اول، درباره معنای دوم، یعنی وجود رابط بحث می‌کند. «وجود» در این معنا قابل استناد به هر چیزی است که درباره آن قضیه بسازیم و یا سخنی صادق بگوییم؛ خواه آن چیز یک شیء دارای وجود باشد یا در واقع امر محصلی نباشد. (آکوئینی، ۱۳۸۱، ص ۵۷-۵۸) یعنی برای موجوداتی که موجود خوانده می‌شوند اما ذاتی دارند و در عالم واقع هستی ندارند و فقط در ذهن هستند، مانند «کوری» بکار می‌رود. در مثال «کوری در چشم است»، «وجود» فعل ربطی است، پیوندی که ذهن بین موضوع و محمول برقرار می‌کند. (همان، ص ۲۹) اما در معنای اول، وجود به چیزی اطلاق می‌شود که در عالم واقع محصل است.

توماس در شرح کتاب جمل (*Sentences*) پیتر لومبارد، سه معنا برای «وجود» ذکر می‌کند:

۱. در معنای نخست، وجود (*esse*)، «ماهیت» (*quidditas*) و «طبیعت» (*natura*) شیء است. این معنی هنگامی که تعریف حدی باشد بکار می‌رود و معنای «آنچه موجود است» (*id quod est*) را می‌رساند. در حقیقت، تعریف، دلالت بر ماهیت شیء دارد.

^۱ - ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* وجود را به دو دسته تقسیم می‌کند: هستی همان است که هر یک از مقولات بر آن دلالت دارد و نیز هستی آن است که بر چیزی حقیقی دلالت دارد. به همین سان در مورد سلب و ایجاب. مانند سقراط موسیقی‌دان است. (کتاب پنجم دلتا، فصل هفتم، ۱۰۱۷ب)

۲. در معنای دوم، «فعل ذات یا ماهیت» (actus essentia) یک چیز است؛ به‌عنوان مثال زنده بودن برای آنچه زنده است، فعل نفس است.

۳. در معنای سوم، وجود صدق ترکیب در یک قضیه است که «فعل رابط» نامیده می‌شود. (ایلخانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰)

به نظر می‌رسد توماس در شرح کتاب *الجمل*، در معنای نخست، بین وجود و ماهیت تمایزی قائل نیست و وجود همان ماهیت یا ذات شیء است و در تعریف دوم، او وجود را فعل ماهیت یا ذات می‌داند و مثال حیات را می‌زند. این مثال را نیز از ارسطو اخذ کرده است. برای ارسطو در رساله *در باب نفس* همان‌طور که «انسان»، «یک انسان» و «انسانی که هست» یک چیز هستند، «زنده»، «یک موجود زنده که هست» نیز یک چیز هستند. توماس مانند ارسطو اظهار می‌کند که یک چیز به واسطه یک فعل هست و آن است که هست. (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱) با این تفاوت که برای ارسطو فعل، صورت است اما برای توماس فعل، وجود است.

توماس در کتاب *درباره وجود و ماهیت* در معنای نخست^۱ لفظ «وجود» را اولاً و بالذات در مورد جوهر و ثانیاً و بالعرض در مورد اعراض به کار برد. برخی از جوهر بسیط و برخی مرکبند؛ جوهر بسیط دارای وجود کامل‌تری هستند. زیرا این جوهر علت جوهر مرکب نیز هستند. جوهر اول خداوند است. او بالاترین و کامل‌ترین و شدیدترین وجود را داراست که تمام موجودات از وجود او بهره‌مند هستند. (آکوئینی، ۱۳۸۱، ص ۵۹-۶۰) در واقع می‌توان گفت توماس مانند ارسطو به دو سطح طولی و عرضی برای وجود قائل است؛ در سطح عرضی، وجود بر تمام مقولات جوهر و عرض اطلاق می‌شود، در سطح طولی بر انواع متفاوت جوهر دلالت دارد، بر جوهر مخلوق و جوهر خداوند نیز حمل می‌شود. (Wipple, 1998, p 94)

می‌توان گفت توماس در این کتاب، برای موجودات، سلسله مراتبی بر اساس تفاوت ماهوی آن‌ها قائل است نه بر اساس مرتبه وجود آن‌ها. یعنی به نظر او شرافت جوهر بسیط یا عقول مفارق نسبت به جوهر مرکب از ماده و صورت، بر اساس تفاوت ماهوی آن‌ها است نه مرتبه وجودی. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۴۳) در هر صورت توماس نمی‌خواهد، وجود همان ذات جوهر باشد. او می‌خواهد وجود متعلق به جوهر باشد؛ همان مبدأ که در جوهر حاضر است و سبب بودن آن شود. از سوی دیگر توماس قائل است به اینکه وجود ماده نیست. زیرا ماده قوه و وجود فعل است. همچنین وجود، صورت نیست. زیرا صورت، صرفاً، به جوهر، جوهریت می‌بخشد و خود آن نیز به فعلی نیاز دارد که آن را وجود ببخشد و این فعل، وجود است. در اصل منظور توماس از «وجود» در کتاب *درباره وجود و ماهیت*، «فعلیت وجود» است. به نظر او «esse» بهتر، خصیصه فعالانه وجود را بیان می‌کند. توماس در این کتاب خدا را نیز «فعل وجود» معرفی می‌کند؛ به این معنا که ذات یا طبیعتی غیر از وجود ندارد و مخلوقات براساس مرتبه ذات خود، وجود خود

^۱. توماس در معنای اول وجود را به ده مقوله تقسیم می‌کند؛ جوهر و اعراض.

را از او بهره می‌گیرند.^۱ تنها یک وجود بسیط و قائم به ذات وجود دارد و آن خداوند است. بنابراین، وجود خداوند قائم به ذات است و همان «فعل محض وجود» است.

توماس در کتاب شرحی بر مابعدالطبیعه نیز وجود را دارای معانی متفاوتی می‌داند که از جمله آن‌ها به این معانی می‌توان اشاره کرد. ۱. وجود بالعرض^۲ و وجود حقیقی؛ ۲. وجود برای چیزی که حقیقت قضیه است (عدم وجود همان خطا در قضیه است) که مراد همان صدق و کذب در قضیه منطقی است. ۳. وجود در شکل مقولات؛ مانند چه، چه نوعی، چه مقدار، کجا، چه وقت و...؛ ۴. بالقوه و بالفعل؛ ۵. موجود به ما هو موجود که موضوع مابعدالطبیعه است. (Aquinas, 1961, book4, numbers 1171-1172)

در اینجا می‌توان نتیجه گرفت که توماس آکوئینی در آثار مختلف خود، مانند جامع علم کلام و درباره وجود و ماهیت و نیز شرح کتاب الجمل پیترو لومباردو، و نیز کتاب شرحی بر مابعدالطبیعه، به طور کلی و جامع، وجود را به هفت معنا گرفته است که عبارتند از:

۱. وجود در معنای نخست، رابط قضایا است. در کتاب‌های جامع علم کلام و درباره وجود و ماهیت و شرح کتاب الجمل و نیز شرحی بر مابعدالطبیعه، وجود را به این معنا به کار برده است. در جامع علم کلام آن را در مورد خداوند نیز می‌توان به کار برد؛ مثلاً در قضیه «خداوند عادل است»، فعل «است» رابط موضوع و محمول است.

۲. معنای دوم وجود، فعلیت وجود است؛ وجود به ماهیت اضافه گشته است و آن را موجود می‌گرداند. این معنای وجود در کتاب جامع علم کلام و شرح کتاب الجمل آمده است و برای مخلوقات که وجود آن‌ها از ماهیت آن‌ها متمایز است، به کار می‌رود.

۳. وجود در معنای سوم، امری محصل است که بر ذات شیء دلالت دارد. یعنی وجود در معنای ارسطویی یا ابن‌رشدی آن که همان ماهیت یا ذات شیء است. این معنا در کتاب درباره وجود و ماهیت و نیز کتاب شرح کتاب الجمل پیترو لومباردو مطرح شده است. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱-۱۵۲)

۴. چهارمین معنای وجود، «فعل محض وجود» است که خاص خداوند است و تمام موجودات، وجود خود را از او بهره‌مند هستند. این معنای وجود را می‌توان از کتاب درباره وجود و ماهیت استنباط کرد. وجود در ده مقوله بررسی می‌شود؛ اولاً و بالذات، بر جواهر و به‌طور ثانوی بر اعراض اطلاق می‌شود. جواهر خود بر

^۱ - توماس زبان شباهت از راه بهره‌مندی - این نوع شباهت به شباهت معلولات به علت خود اشاره دارد. علت شبیه خود را به وجود می‌آورد - را به کار می‌برد؛ بدین معنا که مخلوقات از راه شباهت وجودشان را از او بهره‌مند هستند. خداوند ذاتش عین فعل وجود او است و هیچ چیزی او را محدود نمی‌کند.

^۲ - وجود بالعرض موضوع هیچ علمی به طور خاص نیست. مراد از بالعرض بودن چیزی است که ذاتی نباشد؛ مانند سردی برای هوا و نیز سفیدی برای انسان که بالعرض هستند اما حیوان بودن برای انسان عرضی نیست. سالم کردن برای شخص بنا عرضی است، درحالی‌که برای پزشک چنین نیست. یعنی سالم کردن برای بنا در معنای خاص و اولی بکار نمی‌رود. همین‌طور سفیدی برای انسان یا برای شخص موسیقی‌دان همیشگی نیست. بر این اساس برای او امری عرضی است. (Aquinas, 1961, book4, numbers 544-)

دو قسمند؛ جواهر بسیط و جواهر مرکب. در میان جواهر بسیط، جوهر خداوند وجود محض است و دارای بالاترین مرتبه وجودی است.

۵. وجود به معنای مقولات: لفظ «وجود» را اولاً و بالذات در مورد جوهر و ثانیاً و بالعرض در مورد اعراض به کار برد. در کتاب درباره وجود و ماهیت و نیز شرحی بر مابعدالطبیعه از چنین معنایی استفاده برد.

۱. وجود بالعرض و ذاتی: در کتاب شرحی بر مابعدالطبیعه این معنا از وجود را بیان می‌کند.

۲. وجود بالقوه و بالفعل: در شرحی بر کتاب مابعدالطبیعه این قسم از وجود را نیز ذکر می‌کند.

۵. تفاوت و اشتراک دیدگاه ابن سینا و توماس

۵-۱ برای ابن سینا وجود در پنج معنا و برای توماس وجود در هفت معنا بکار می‌رود؛ توماس نقطه اشتراکی با ارسطو دارد که در یک معنا وجود را در مورد مقولات دهگانه بکار می‌برد، در حالی که برای ابن سینا وجود به معنای مقولات بکار نمی‌رود.

۵-۲ فعل محض وجود برای توماس، خاص وجود خداوند است که وجود او قائم به ذات است و وجودش عین ماهیتش است. اما «فعل وجود دادن» ابن سینا در ارتباط واجب تعالی با مخلوقاتش لحاظ شده است؛ از حیث وجود دادن و اعطای وجود به مخلوقات. برای توماس، «فعل محض وجود» بدون ارتباط با مخلوقات لحاظ می‌شود. وجود خداوند فی‌نفسه، قائم به ذات است که با واجب الوجود در ابن سینا مطابقت دارد. اما در «فعل وجود دادن» در اندیشه ابن سینا وجود فی‌نفسه برای ذات واجب لحاظ نشده است. بلکه یک وجه اضافی دارد به معنای اینکه در ارتباط با مخلوقات لحاظ شده است.

۵-۳ تفاوت فعل وجود و فعلیت وجود در اندیشه توماس، براساس سلسله مراتب وجودی و موجودی است. بدین معنا که در سلسله موجودات مرکب از وجود و ماهیت، فعل وجود، فعلیت بخش به ماهیت است و ماهیت را موجود می‌گرداند. اما در سلسله وجود، فعل وجود تنها متعلق به خداوند است که فعل محض وجود است. در ابن سینا نیز «فعل وجود» در سلسله موجوداتی که مرکب از وجود و ماهیت هستند، با عروض بر ماهیت، آن را متحقق می‌کند. اما وجود که بر خداوند و مخلوقات حمل می‌شود، از جهت حقیقت وجود میان حقیقت وجود خداوند و حقیقت وجود موجودات تفاوت است. زیرا موجودات و مخلوقات مرکب از وجود و ماهیتند؛ حال آنکه خداوند وجودی محض است. اما از جهت معنای وجود میان وجود خداوند و وجود مخلوقات تفاوت معنایی نیست بلکه همان «فعل بودن» است.

۵-۴ اگر توماس در جامع علم کلام می‌آورد که خداوند «فعل وجود» نیست، منظور او «فعلیت وجود» است؛ وجودی که به ماهیت اضافه شود. اضافه شدن وجود به ماهیت و تمایز این دو، نشان معلول بودن است. خداوند خود «فعل محض وجود» است و وجودی بر او اضافه نمی‌گردد. وجودش عین ذات اوست. به نظر توماس وجود بالاترین فعلیت است و متناهی نیست. ابن سینا، در معنای «فعل وجود داشتن» مراد از وجود ممکن که عارض بر ماهیت آن و وجود در واجب، هر دو باید یک چیز باشد. یعنی همان وجودی

که در واجب است در ممکن عارض بر ماهیت است. مراد از این وجود، مفهوم اعتباری و ذهنی وجود نیست که منتزع از موجودات خارجی است.^۱ (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۴۵۲) بلکه مراد «فعل بودن و فعل وجود داشتن» است؛ خاصیت فعلیت عین خارجیت است، اینست که هرگز نمی‌تواند، به ذهن متبادر شود. بنابراین، نمی‌تواند در قالب یک مفهوم ذهنی همانند دیگر مفاهیم معقول درآید.

۵-۵ بنابراین، وجود در مقام ثبوت، همان وجود خاص است که همان حقیقت شیء است و وجود در مقام اثبات، همان معنای عام و بدیهی وجود است. اما مراد ابن سینا از حقیقت، چیست؟ حقیقت همان «ماهیت» در مقابل «وجود» است. هرگاه از «وجود» معنای مصدری آن اراده شود همان معنای عام وجود است که وجود در معنای اثباتی آن است و هرگاه از معنای «وجود خاص» خواسته شود، مراد همان معنای اسمی وجود یعنی ماهیت یک شیء است. قوام یک شیء به ماهیات و حقیقت اوست و این حقیقت وجود خاص این شیء است. (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۴)

۵-۶ وجود خاص از نظر ابن سینا، حقیقت اشیاء است. هر چیزی حقیقتی دارد که به خاطر آن حقیقت، آن چیز است. واضح است که هر چیزی حقیقت خاصی است که آن حقیقت، ماهیت شیء است و معلوم است که حقیقت خاص هر شیء غیر از وجودی (مراد وجود عام که محمول واقع می‌شود، است) است که مترادف با اثبات و تحقق است. این سخن ابن سینا که مراد از حقیقت همان ماهیت است، بیان این گفته است که «ماهیت غیر از وجود است» دلیلش اینست که می‌گوید مثلث موجود است برای مثلث معنایی لحاظ می‌کند که غیر از معنایی است که برای موجود- که محمول قضیه واقع شده- در نظر دارد. (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۴) در این معنا با توماس در معنای سوم، همخوانی دارد. وجود در معنای سوم امری محصل است که بر ذات شیء دلالت دارد. یعنی وجود در معنای ارسطویی آن که همان ماهیت یا ذات شیء است. این معنا در کتاب درباره وجود و ماهیت و نیز کتاب شرحی بر عقاید پیتر لومبارد مطرح شده است. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱-۱۵۲)

۵-۷ ابن سینا معتقد است وجود یکی از اجزای تشکیل‌دهنده هر موجود است؛ از این رو عنصر مشترکی در میان همه موجودات وجود دارد، به طوری که همه موجودات به واسطه حضور همین عنصر مشترک موجود خوانده می‌شوند. میان همه موجودات یک معنای متفق و مشترک وجود دارد، ولی اطلاق همین معنای مشترک از موجودات را به نحو تقدیم و تأخیر می‌داند؛ به طوری که موجود نخست بر جوهر اطلاق می‌شود، سپس بر باقی مقولات عرضی. بر اساس این نظریه، وجود معنای مشترکی است که به واسطه تفاوتی که در میان مصادیق است به انحای گوناگون بر این مصادیق اطلاق می‌شود.^۲ ابن سینا برای این

^۱ - کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبارناه قبل، فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته و لا یجوز أن یکون لازماً لذاته علی ما بان. فبقی أن یکون عن غیره. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰)

^۲ - رک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴-۳۵. إنه و إن لم یکن الموجود کما علمت جنساً و لامقولاً بالتساوی علی ما تحتته، فإنه معنی متفق فیه... الموجود... معنی متفق فیه علی التقدیم والتأخیر. و أول ما یکون، یکون للماهیة التی هی الجوهر ثم یکون لما بعده.

معنا از اشتراک معنوی که با تقدم و تأخیر در اطلاق لفظ بر معنی همراه است، از اصطلاح تشکیک^۱ استفاده کرده است و لفظی را که دارای معنای واحد اما همراه با تقدیم و تأخیر است «مشکک» خوانده است.^۲ نظریه تشکیک، در منطق و طبیعیات شفا^۳ به تفصیل بیان شده است. در فصل دوم کتاب مقولات منطق شفا و الهیات شفا^۴، با مثال‌های فراوان بیان می‌کند که مراد از لفظ مشکک، لفظی است که مصادیقش دارای معنای واحدی است، با این حال معنای مشترک به‌طور مقدم و مؤخر و یا به‌طور نخستین و دومین و یا به‌طور اتم و انقص بر مصادیق گفته می‌شود.^۵

در واقع تشکیک را می‌توان به دو معنا لحاظ کرد:

الف. شدت و ضعف در مراتب وجود که در اندیشه ملاصدرا مطرح شده است؛ در این معنا وجود، حقیقتی یگانه با مراتب مختلف است که امتیاز آن‌ها در شدت و ضعف است. در واقع تفاوت این مراتب و امتیاز آن‌ها از یکدیگر همان چیزی است که زمینه اشتراک و اتحاد آن‌ها را تأمین می‌کند. اختلاف و اشتراک آن‌ها به یک چیز بر می‌گردد.^۶

ب. بالذات و بالعرض بودن وجود. آنچه مراد این سینا از تشکیک است، اینست که وجود یک لفظ با یک معنا و به نحو نایکسان و با اختلاف بر موجودات حمل می‌شود و این اختلاف حمل از چند حیث است: تقدم و تأخر، مانند تقدم علت بر معلول؛ اولیت و عدم اولویت، مانند جوهر و عرض. وجود بر بعضی به نحو اولی حمل می‌شود، مانند حمل وجود بر جوهر و بر بعضی دیگر به نحو تبعی حمل می‌شود، مانند حمل وجود و بر عرض؛ شدت و ضعف، نور خورشید و نور آتش؛ استغنا و حاجت، مانند وجود خدا و وجود عالم؛ وجوب و امکان، مانند وجود واجب تعالی که وجودش در مرتبه ذات واجب است و عالم که با توجه به ذاتش مرتبه ممکن است. این همان معنای مشکک بودن معنای وجود است.^۷

۵-۸- توماس صفت «وجود» را به صورت «آنالوژی»^۸ (Analogy) بر خداوند اطلاق می‌کند؛ به این معنا که وجود در سطوح مختلف بر خداوند و مخلوقات اطلاق می‌شود. در نظر غالب، آنالوژی به دو نوع تقسیم

^۱ - رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳-۳۶؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۵۳؛ همو، ۱۴۰۵، کتاب مقولات، جلد و برهان؛ همو، ۱۴۰۴، الف، ج ۱ سماءالطبیعی.

^۲ - ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۱.

^۳ - او در طبیعیات شفا نیز همین تعریف را بیان کرده است: «التشکیک هو أن یکون اللفظ واحد المفهوم، لکن الأمور التي یتناولها ذلک المفهوم یختلف بالتقدم و التأخیر فیه، کالوجود فأنه للجوهر أولاً وللأعراض ثانياً.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۹۶)

^۴ - مثال صحت و سلامتی ابن سینا برای بیان تشکیک «الموجود... معنی متفق فیه علی التقدیم و التأخیر... و إذ هو معنی واحد علی النحو الذی أو ماناً إلیه فتلحقه عوارش تخضع کما قد بینا قبل. فلذلک یکون لک علم واحد یتکفل به. کما أن لجمیع ما هو صحی علماً واحداً.» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۳۴-۳۵)

^۵ - ابن سینا، ۱۴۰۵، ب، ص ۱۰-۱۱.

^۶ - طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۵-۱۷.

^۷ - ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۷-۳۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۱-۳۲.

^۸ - آنالوژی در اندیشه توماس چهار قسم است: ۱. آنالوژی تناسب؛ ۲. آنالوژی تقلیدی یا بهره‌مندی؛ ۳. آنالوژی اسنادی؛ ۴. آنالوژی نسبت. (کاکایی، ۱۳۸۶، ص ۸۰-۸۸)

می‌شود: آنالوژی نسبت و آنالوژی تناسب. توماس در کتاب جامع علم کلام و جامع در رد کافران بر آنالوژی نسبت تأکید دارد. (Aquinas, 1952, part 1.q.13.A.6, p. 87) در آنالوژی نسبت، صفت برای دو چیز برحسب رابطه یک چیز با چیز دیگر مطرح می‌شود. صفت برای یکی از طرفین آنالوژی، اصلی و اولیه است و برای طرف دیگر، ثانوی. در این آنالوژی، به هیچ امر سومی نیاز نیست؛ در واقع یک کلمه خاص به یک معنا اما در دو صورت متفاوت استفاده می‌شود. در یک‌جا موضوع به‌طور حقیقی واجد محمول است و در جای دیگر، موضوع به‌طور بالعرض و ثانوی.

بنابراین، وجود در ابن سینا امری مشکک است؛ مشکک در معنای دوم و برای توماس به صورت آنالوژی و تشابه بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود. مشکک در معنای دوم، با تشابه نسبت در توماس همخوانی دارد. در واقع، وجود برای توماس به صورت بالذات بر خدا و بالعرض بر مخلوقات حمل می‌شود و برای ابن سینا وجود در تقدم و تأخر، غنا و فقر، وجوب و امکان با یکدیگر متفاوت و دارای مراتب می‌شوند.^۱ ۵-۹ از یکسو، بنا بر نظریه اشتراک معنوی وجود در ابن سینا و نیز نظریه تشکیک وجود او، می‌توان چنین برداشت نمود که تفاوت معانی وجود در اندیشه ابن سینا، تفاوتی اعتباری از حیث رویکردها و نگاه‌های متفاوت به وجود در اندیشه ابن سینا است و از سوی دیگر، بنا بر توجه ابن سینا به وجود خاص و نیز وجود اثباتی، می‌توان چنین برداشت نمود او برای وجود، دست‌کم، دو معنای متفاوت قائل بوده است، چنانکه در *الهیات ثفاء*، فصل پنجم، مقاله اول، می‌گوید: «فإن لفظ الوجود یدل به أيضاً علی معانی كثيرة، منها الحقيقة التي علیها الشیء، فكأنه ما علیه یكون الوجود الخاص للشیء.» (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۲) اما توماس در جامع علم کلام و نیز درباره وجود و ماهیت، میان معانی وجود تمایز صریح گذاشته است.

۶. نتیجه‌گیری

۱-۶ وجود در ابن سینا به پنج معناست. اما از حیث در ذهن بودن یا مدرک بودن یا در خارج تحقق داشتن به دو وجود عام و وجود خاص تقسیم می‌شود. ۲-۶ معنای نخست وجود ابن سینا که همان «وجود خاص» است، با حقیقت هر چیزی یکی دانسته شده است و حقیقت خاص هر چیزی غیر از وجود است که گویا با ماهیت یکی دانسته شده است و در اینجا ارسطو را به ذهن متبادر می‌کند که وجود را چیستی شیء می‌داند. ۳-۶ در اندیشه ابن سینا معنای چهارم که «فعل وجود داشتن و وجود دادن» است و خاص خداوند است با معنای پنجم که «بودن» در عروض وجود بر ماهیت است، تفاوت اعتباری دارند. در معنای «وجود

^۱ «وَأما مسألة التي في باب الوجود فيكشف عن تشكك أن يعلم أن الوجود في ذات الوجود غير مختلف بالنوع بل إن كان اختلاف، فبالأكد والضعف وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما يلبسها من الوجود غير مختلف بالنوع فإن الإنسان بخلاف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده.» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۴۱)

دادن» وجود را به لحاظ منشأ وجود که همان خداوند است، لحاظ می‌کنیم و فعلی که خداوند از طریق فیض بر وجود بخشیدن و ابداع موجودات انجام می‌دهد، اعتبار می‌کنیم. اما در معنای پنجم «بودن»، وجود را در نسبت با ماهیت لحاظ می‌کنیم.

۴-۶ وجود برای ارسطو در یک معنا به اعراض و مقولات اطلاق می‌شود و در ابن سینا وجود عارض بر ماهیت می‌شود که این دو عروض با هم متفاوت هستند. عرض در ابن سینا عرض باب ایساغوجی است که در ذات ماهیت ممکن لحاظ نشده است. اما در توماس یک معنای وجود، وجود در مقولات است.

۵-۶ توماس در آثار مختلف خود دو معنا برای وجود می‌آورد. یک معنای وجود، رابط قضایا است. تفاوت کتاب‌ها در معنای دیگر وجود است؛ یعنی «فعل وجود». کتاب درباره وجود و ماهیت، وجود را بر مقولات دهگانه به‌طور اولیه بر جوهر و به‌طور ثانوی بر اعراض حمل می‌کند. در این کتاب و کتاب شرحی بر عقاید وجود به معنای ارسطویی آن آمده است که وجود همان ماهیت شیء است.

۶-۶ نظریه تشکیک اعم از تشابه است و تشابه یکی از اقسام تشکیک است. تشکیک به دو معناست: الف. شدت و ضعف و مراتب داشتن؛ ب. بالذات و بالعرض بودن. در معنای دوم، یعنی بالذات و بالعرض بودن، تشابه با تشکیک همخوانی دارد. زیرا در تشابه توماس، یک طرف تشابه، اصیل و ذاتی و طرف دیگر بالعرض و فرعی است، ولی در تشکیک مدنظر ابن سینا، وجود به یک معنا اما به صورت نایکسان بر امور اطلاق می‌شود.

منابع و مأخذ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۶۰)، *الشفاء الهیات*، مقدمه ابراهیم مدکور، قاهره، هیئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۸)، *الهیات من کتاب الشفاء*، حسن‌زاده آملی، قم، مکتبه الإعلام الإسلامی، مرکز نشر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵)، *الهیات شفاء*، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء الطبیعیات*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵ ب)، *الشفاء المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۸۰)، *عیون الحکمة*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، کویت، وکاله المطبوعات، بیروت، دار قلم، الطبعة الثانية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، *الهیات دانشنامه علایی*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، *النجاة*، چاپ دوم، بی جا، مرتضوی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳)، *تعلیقات*، تحقق عبدالرحمن البدوی، قم، مکتبه الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *الإلهیات الشفاء*، قم، مکتبه المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۸۹)، *الحدود*، چاپ دوم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ارسطو، (۱۳۶۷)، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، گفتار.
- افلاطون، (۱۳۸۲)، *دوره آثار*، (جمهوری)، محمدحسن لطفی، تهران، گفتار.
- اکبریان، رضا، (۱۳۷۸)، *بحشی تطبیقی درباره وجود از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا*، خردنامه صدرا، شماره ۱۸، ص ۵-۱۷.
- اکوئینی، توماس، (۱۳۸۱)، *در باب هستی و ذات*، فروزان راسخی، بی جا، نگاه معاصر.
- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت.
- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۰)، *متافیزیک بوئتیوس*، تهران، الهام.
- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۱)، *جزوه وجود شناسی کلاس های دکتری دانشگاه شهید بهشتی*.
- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، *جستارهای فلسفی*، (مجموعه مقالات)، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حکمت، نصرالله، (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، تهران، الهام.

- وال، ژان، (۱۳۸۹)، *مابعدالطبیعه*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- ژیلسون، اتین، (۱۳۸۵)، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، حمیدرضا طالب زاده با همکاری محمدرضا شمشیری و مقدمه کریم مجتهدی، تهران، حکمت.
- دادجو، ابراهیم، (۱۳۹۱)، *وجود و موجود از منظر ابن سینا و توماس آکوئینی*، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ذبیحی، محمد، (۱۳۸۹)، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، چاپ چهارم، تهران، سمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۲)، *بدایه الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- فارابی، ابونصر، (۱۹۸۶)، *الحروف*، مقدمه و تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
- قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۷)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، چاپ دوم، تهران، حکمت.
- کاکایی، مستانه، (۱۳۸۶)، *مفهوم خدا از نظر توماس آکوئینی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی.
- کندی، (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل کندی*، محمود یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *مشکات، شرح الهیات شفاء*، چاپ دوم، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۶)، *مشکات، شرح الهیات شفاء*، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Aquinas Thomas, (1952), *Summa theological*, Daniel j.sullivan part1,by Encyclopedia Britannica, Inc, New york,London, Toronto.

Aquinas Thomas, (1961), *Commentary on the Metaphysics*, Translated by John P. Rowan, Chicago.

Aristotle, (1955), *Categories*, translated by E. M. Edghill, the works of Aristotle, edited by W. D. Ross, London, Oxford university press.

Joseph Owens, (1978), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*,

Pontifical institute of mediaeval studies Toronto Canada, third edition.

De Wulf, Maurice, (1959), *system of Thomas Aquinas*, Dover Publication, INC. New York.

Gilson, Etienne, (1966), *Philosophy Christian of s. Thomas Aquinas*, Random House, New York.

McInerney, Ralph (1971), *the logic of analogy an interpretation of st. Thomas Aquinas*, university of Notre Dame martinus. Nijhoff, the Hague.

Wipple, John. F, (1998), *the Cambridge companion of Aquinas*, Kretzmann Norman and stump Eleonore, university presses Cambridge.

