

نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کیبر و توماس آکوئینی

دکتر محمد ایلخانی
دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

در این مقاله، به پژوهش درباره نظریه تشابه نزد آلبرتوس کیبر و توماس آکوئینی و تبیین آن پرداخته‌ایم. آلبرتوس با بهره بردن از فلاسفه مسلمان این نظریه را در غرب به‌عنوان رأیی بین اشتراک معنوی و اشتراک لفظی عرضه کرد و بیشتر به بحث‌های منطقی پرداخت. اما توماس آکوئینی در آثار مختلف خود این روش را در مباحث کلامی و مابعدالطبیعی به‌کار برد. نظر توماس در نظریه تشابه بیشتر ارائه طریقی برای تبیین چگونه سخن گفتن در باب‌الوهیت، تبیین رابطه وجودی بین خالق و مخلوق و معرفت به الوهیت با توجه به معرفت شناسی مشائی است. برخی از متخصصان فلسفه توماس، به دنبال کاژتان، از دو نوع تشابه سخن گفته‌اند: تشابه بنا به مناسبت نسبت و تشابه بنا به مناسبت تناسب. اولی نسبت معنایی بین چند چیز است در ارجاع به معنای یک چیز واحد و دومی تناسب بین دو نسبت است. اما توماس در آثار مختلفش در باب معانی متعدد تشابه نوشته که از محدوده دو نوع تشابه ذکر شده می‌گذرد. در این مقاله آراء توماس آکوئینی درباره معانی متعدد تشابه در آثار مختلف او مورد تفحص قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: تشابه وجودی، صفات خدا، موجود، جوهر، عرض.

نظریه تشابه وجودی^۱ در فلسفه غرب با نام توماس آکوئینی^۲ (۱۲۴۴ یا ۱۲۴۵-۱۲۷۴) شناخته شده است. در قرون وسطی با ارتباط مستقیم فلسفه با دین مسیحی نظریه تشابه بیشتر برای سخن گفتن درباره خداوند و نسبت وجودی او با سایر موجودات بکار رفت. به‌طور عمده می‌توان چهار طریق یا نظریه را در این باب در این دوره نام برد: سلبی یا تنزیهی، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی و تشابه^(۱) و^۲ مابعدالطبیعه در قرون

وسطی با پیش‌فرض‌های کلامی شکل گرفت و غایتش نیز غایتی کلامی بود. اگر در این علم راجع به موجودات سخن گفته می‌شد، غایت رسیدن به شناختی واقعی از خداوند و تبیین صفات او و چگونگی ارتباطش با مخلوقات بود. بدین ترتیب در این دوره تشابه از مباحث فلسفی صرف و منطقی خارج و تبدیل به یک نوع زبان دین شد. البته زبانی که نزد توماس آکوئینی زبان فلسفه و مابعدالطبیعه نیز هست، به عبارتی او دین را فلسفی به معنای مابعدالطبیعی آن کرد و مفاهیم فلسفی مانند وجود، ماهیت، جوهر، قوه و فعل را در معنایی کلامی به کار برد.

آلبرتوس کبیر^۴ (حدود ۱۲۰۰-۱۲۸۰)، استاد توماس آکوئینی، با اشاره به فلاسفه مسلمان از نخستین کسانی بود که در قرون وسطی واژه «تشابه» را برای تبیین معنایی که علاوه بر اشتراک معنوی و اشتراک لفظی است به کار برد و به صراحت منشأ آن را واژه^۵ - ترجمه کلمه «متفق» از زبان عربی به زبان لاتینی - با اشاره به این نکته که این واژه را از متفکران مسلمان اخذ کرده است، ذکر کرد. او در فصل پنجم رساله اول از کتاب در باب مقولات^۶ تشابه را بر تقسیم‌بندی چهارگانه فرفوروس - بوئتیوس به عنوان پنجمین قسم اضافه کرد. به این معنی که علاوه بر اسامی که مشترک معنوی^۷، مترادف^۸، متباین و مشترک لفظی^۹ هستند، اسامی نیز متشابه^{۱۰} یا متناسب^{۱۱} یا مناسب (متفق)^{۱۲} می‌باشند.^(۳) در اینجا آلبرتوس تشابه، نسبت و مناسبت را به یک معنا ذکر می‌کند و ادامه می‌دهد که الفاظ متشابه بنا به نسبت^{۱۳} حمل می‌شوند و چیزی بین مشترک معنوی و لفظی هستند. این الفاظ بنا به وجود یا جوهر یا ارجاع به چیزی واحد بنا به نسبت حمل می‌شوند. چنانکه موجود^{۱۴} به جوهر به‌طور اساسی و متقدم و به عرض به‌طور ثانوی قابل حمل است.

(Albertus Magnus, I. 5. 1890:11; de Libera 1989: 330; Courtine 2005: 251)^(۳)

او سه وجه تشابه را از یک دیگر متمایز می‌کند. نسبت به یک موضوع^{۱۵} که برای واژه «موجود» است. نسبت به یک فعل مؤثر^{۱۶} که برای واژه «طبی» است و بالاخره نسبتی^{۱۷} که برای واژه «طبی» است و در اینجا نام‌گذاری خاصی ندارد، ولی همان است که در ارجاع به یک چیز^{۱۸} ارسطو - فرفوروس است. نظریه آلبرتوس در اینجا کاملاً منطقی است و خود او این تقسیم سه‌گانه را ارجاع می‌دهد به یوحنا دمشقی.^(۴)

توماس آکوئینی نظریه تشابه را در ساختاری کلامی مورد استفاده قرار می‌دهد. حتی در مواقعی که سخن او رنگ منطقی و گاهی مابعدالطبیعی دارد، در نهایت نظر او کلامی است. او به‌طور پراکنده در آثار مختلف خود از تشابه سخن گفته است. مورخان فلسفه و تومیست‌ها دو نوع تشابه را در آثار او ذکر کرده‌اند: تشابه بنا به مناسبت نسبت^{۱۹} و تشابه بنا به مناسبت تناسب.^{۲۰} اما برخلاف این نظر خود او این تقسیم‌بندی را ارائه نکرده، بلکه از معانی مختلف تشابه سخن گفته است. ما در ابتدا به بررسی و تبیین نظریه تشابه در مهم‌ترین اثر توماس یعنی جامع علم کلام^{۲۱} می‌پردازیم. سپس در دیگر آثار توماس چگونگی درک و تبیین او از این نظریه را پی می‌گیریم.

برای توماس کلمات نام‌هایی است که انسان بر اشیاء می‌گذارد. او، با تکیه بر مرجعیت ارسطو، کلمات را نشانه‌های مفاهیم عقلی می‌داندست و معتقد بود که این مفاهیم نیز با اشیاء شباهت دارند. کلمات ارجاع داده می‌شوند به اشیاء و اشیاء به‌واسطه مفهوم عقلی معنادار هستند. بدین ترتیب چیزی را که عقل انسان بتواند درک کند، برای آن اسمی در نظر می‌گیرد (Summa theologiae: I, 13, 1).^(۸) برای توماس منشأ معرفت انسان عالم مادی است، و زبان او نیز در چارچوب شناخت تجربیش شکل گرفته است و معنا می‌دهد. به‌طور مثال نام انسان، یعنی مفهومی که عقل از انسان دارد دلالت می‌کند بر تعریف انسان که همان ماهیتش است. به عبارت دیگر نزد توماس مفهومی که با نام توضیح داده می‌شود همان ماهیت است. اما در شناخت خداوند نام خدا ماهیت او را نمی‌شناساند. به عبارت دیگر در حیات دنیوی انسان ماهیت خدا را درک نمی‌کند، ولی از طریق مخلوقات می‌فهمد که او مبدأ آنها است (Summa theologiae: I, 12, 11). حال پرسش اساسی این خواهد بود که اگر معرفت انسان از تجربه و عالم مادی نشأت گرفته و معناداری زبان او نیز در همین چارچوب است، او چگونه می‌تواند در باب خداوند که موجودی غیرمادی و فراتر از ماده است سخن بگوید؟ اگر او فقط کثرت را درک می‌کند، چگونه می‌تواند فراتر از کثرت را تصور کند و موجود مطلق و بسیط و علت واحد این کثرت بشناسد؟

توماس در جامع علم کلام به طریق سلبی در خداشناسی اشاره کرد. در این طریق صفات خداوند از او سلب می‌شوند. اما با وجود این، او، همانند دیونیسوس و اسلاف نوافلاطونیش، به هیچ‌وجه خدا را فراتر از وجود قرار نداد، بلکه در نظامی که اساسش

فلسفه‌ی مشایی بود، از عدم شناخت خدا سخن گفت. برای او، همچون اوگوستینوس، خدا وجود حقیقی^{۲۲} است. ولی، به سبب اینکه هر چه انسان درک می‌کند محدود، و در مکان و زمان است، محدودیت‌هایی برای او در شناخت وجود حقیقی مطلق یافت می‌شود. در این صورت، آیا به شناخت موثقی از خدا می‌توان دست پیدا کرد؟ جواب توماس منفی است. انسان از طریق مخلوقات فقط درک می‌کند که خدا علت محسوسات است و به‌عنوان علت از آنها برتر است و همانند آنها محسوس نیست (Summa theologiae: I, 12, 12).

او در جامع در رد د کفار (Summa contra gentiles: I, 14) نیز اظهار کرد که به سبب عظمت جوهر الهی که فراتر است از آنچه عقل انسان می‌تواند درک کند، انسان قادر نیست با شناختن آنچه او هست، او را درک کند، بلکه فقط می‌تواند بداند که او چه چیزی نیست. در جامع علم کلام (Summa theologiae: I, 3) نیز نوشته است: «هنگامی که در باب وجود موجودی یقین حاصل شد، برای درک این که این موجود چیست، پرسش بعدی درباره‌ی چگونگی وجودش است. حال، چون ما نمی‌توانیم بدانیم که خدا چیست، بلکه می‌دانیم که چه چیزی نیست، هیچ وسیله‌ای برای بررسی اینکه چگونه خدا هست، در دسترس نداریم».

به نظر او اصولاً مخلوقات با جنس و نوع تعریف می‌شوند. خداوند جنس و نوع ندارد و در نتیجه نمی‌توان با روش ایجابی او را از دیگر مخلوقات متمایز کرد. طریق سلبی در این مورد راهگشا است (Summa contra gentiles: I, 14). بدین ترتیب او معتقد است که برخی از صفاتی که بر خداوند حمل می‌شوند و ظاهری ایجابی دارند، در حقیقت سلبیند. صفاتی از قبیل نامحدود، نامتغیر، سرمدی، بسیط و واحد. ولی باید توجه داشت که با اینکه این صفات نزد توماس برای نفی و سلب چیزی از جوهر الهی بر او حمل می‌شوند، ولی در خود نوعی ایجاب دارند و چیزی را هر چند کوچک، در خدا نشان می‌دهند. در اینجا توماس از سنت نوافلاطونی دور می‌شود. نزد نوافلاطونیان لادری‌گری مطلق حاکم است. خدا یا اَقنوم نخست با لذات و به‌طور عینی فراتر از وجود و عقل و ناموجود است و وجود معمولاً اَقنوم دوم است. اما برای توماس خدا هست، ولیکن قوه‌ی شناخت انسان قادر به درک کامل او نیست. نزد او طریق سلبی مربوط به محدودیت قوای معرفتی انسان است و نه سلب وجود و دیگر صفات از

الوهیت، چنانکه می‌توان گفت طریق سلبی نزد او به نوعی سلب نسبی است و مطلق نیست. توماس خدا را وجود مطلق در نظر می‌گیرد و از لحاظ فلسفی به تبع پارمنیدس و ارسطو علت موجود را موجود می‌داند، در حالی که برای نوافلاطونیان علت موجود چیزی است غیر و فراتر از موجود.

از نظر او سخن گفتن در باب خدا در طریق ایجابی دشوارتر است. همان‌طور که ذکر شد، او منشأ معرفت را محسوسات می‌داند و عقلانیت اشراقی در نظام فلسفی او جایگاهی ندارد. چگونگی حمل صفات متعالی و غیر مادی بر خدا و عدم گرفتار شدن در دام نوعی ماده انگاری مشکل اساسی توماس است. اما از جهت دیگر به نظر او آنچه بالفعل است قابل درک است و خداوند فعل محض است. بنابراین او باید بنفسه به عالی‌ترین وجه قابل درک باشد (Summa theologiae: I, 12, 1). و چون خدا غیرمادی است با هیچ یک از حواس و قوه خیال قابل رؤیت نیست، فقط عقل است که می‌تواند او را مشاهده کند (Summa theologiae: I, 12, 3). اما عقل مخلوق به واسطه قدرت طبیعیش قادر به درک خدا نیست. زیرا خدا وجود با لذات و صرف است. مدرک مخلوق چون موجودی محدود است، نمی‌تواند وجود مطلق را درک کند. البته توماس گاهی با نگاه ایمانی صرف درک خدا را هنگامی امکان‌پذیر می‌داند که او با لطف بی‌پایانش خود را با عقل مخلوق متحد کند تا برای او قابل درک باشد (Summa theologiae: I, 12, 4). البته مشاهده ذات خداوند تا هنگامی که نفس انسان با بدنش متحد است، امکان‌پذیر نیست. نفس انسان تا هنگامی که با بدن متحد است به‌طور ضروری از طریق موجودات مادی به کسب معرفت می‌پردازد (Summa theologiae: I, 12, 11). البته توماس نظریه خود را کمی تعدیل می‌کند و اظهار می‌دارد که این ادراک به معنا این نیست که انسان می‌تواند ذات خداوند را درک کند. زیرا ذات او نامحدود است و انسان قادر به درک نامحدود نیست. پس او فقط با اشراق و لطفی که از خداوند دریافت می‌کند، می‌تواند تاحدی او را درک کند (Summa theologiae: I, 12, 7). به نظر می‌رسد که در اینجا توماس، اگر نگوییم که به‌روشنی، اظهار می‌کند که به خداوند می‌توان معرفت اشراقی داشت، و یا حداقل نوعی همدلی با این نظریه می‌کند و به او گوستینوسیان هم‌عصرش، همچون بوناوتورا، نزدیک می‌شود. البته باید اذعان کرد که او این نظریه را بسط نمی‌دهد و

بازمی‌گردد به معرفت شناسی که اساس فلسفه اش را بر آن بنیاد نهاده است، یعنی معرفت عقلانی که منشأ حسی دارد.

او معتقد است که در این جهان، انسان نفسی است متحد با بدن. حال، او چطور می‌تواند خدای فراتر از ماده را بشناسد؟ نام‌ها یا صفاتی را که بر او حمل می‌کند، چگونه‌اند؟ عده‌ای صفاتی همچون حکیم، خیر و وجود را به طریق ایجابی بر خدا حمل می‌کنند. پرسش اساسی این است که آیا اصولاً می‌توان صفت یا نامی را بر خدا حمل کرد. زیرا بسیاری از متکلمان و فیلسوفانی که در سنت نوافلاطونی به تفکر و تفلسف پرداخته بودند معتقد بودند که بر او هیچ نام و صفتی را نمی‌توان حمل کرد.

توماس معتقد است که می‌توان نام‌ها و صفاتی را بر خداوند حمل کرد. نام‌هایی که بیانگر نوعی معرفت به خداوند است. اسامی‌ای که به‌طور سلبی بر خدا حمل می‌شوند یا رابطه‌ی او را با مخلوقات بیان می‌کنند نشاندهنده‌ی جوهر^{۲۳} خداوند نیستند. در حالی که اسامی چون خیر^{۲۴} و حکمت^{۲۵} که به‌طور مطلق و ایجابی^{۲۶} بر او اطلاق می‌شوند، بیان‌کننده‌ی جوهر اویند. عده‌ای مانند موسی بن میمون این اسامی را به نوعی سلبی می‌دانند و ایجابی برای آن قائل نیستند. به‌طور مثال هنگامی که گفته می‌شود خدا حی است، منظور حیاتی غیر از حیات جانوران زنده است. عده‌ای دیگر نیز این اسامی را در ارتباط با مخلوقات در نظر می‌گیرند و می‌گویند هنگامی که گفته می‌شود خدا خیر است به معنای این است که خدا علت خیر در موجودات^{۲۷} است.^(۶) به نظر توماس اولاً اگر نام خدا را به سبب علت بودن او بدانیم، خدا علاوه بر علت خیر بودن علت اجسام نیز هست، پس در این صورت می‌توان گفت که خدا جسم است. ثانیاً نتیجه‌ی این سخنان این خواهد بود که نام‌هایی که بر خدا حمل می‌شوند در معنای ثانوی در نظر گرفته شده‌اند. توماس با تأکید بر ایمان عام آدمیان به خدا که امری اعتقادی و نه عقلی است معتقد است که این سخنان مخالف مقصود کسانی است که در باب خدا سخن می‌گویند. اگر آنان می‌گویند که خدا حی است، منظورشان چیزی بیش از این است که بگویند او علت حیات انسان و متفاوت از دیگر جانداران است.

بنابراین گرچه این اسامی به‌طور کامل تبیینی از وجود خدا به دست نمی‌دهند، ولی دلالت بر جوهر الهی^{۲۸} دارند و به‌طور جوهری^{۲۹} بر الوهیت حمل می‌شوند. هر مخلوق

که صاحب کمال است شبیه (similis) او است و او را می‌نمایاند. البته مخلوق نمایانگر خالق به‌عنوان چیزی که در یک جنس یا نوع هستند نیست، بلکه او را به‌عنوان مبدأ متعالی^{۲۰} نشان می‌دهد که با اینکه دارای شباهت^{۳۱} با او است، ولی به سبب نقص از او فاصله بسیار دارد. پس این اسامی به‌طور کامل دلالت بر جوهر خدا ندارند. در نتیجه هنگامی که گفته می‌شود خدا خیر است به معنای این نیست که خدا علت خیر است یا خدا شر نیست، بلکه دلالت بر این دارد که هر خیری را که انسان به مخلوقات نسبت می‌دهد در وجهی متعالی در خدا وجود قبلی دارد. خدا چون خیر است علت خیر در موجودات است (De doctrina Christina: I, 32) و نه چون علت خیر است خیر می‌باشد (Summa theologiae: I, 13, 2).

توماس در چارچوب تفکر مشائی معتقد بود که کلمات دارای یک معنا هستند و معنای اصلی کلمات همان معنای ظاهری آنها است (In De anima: I, 1, 8; In De caelo: I, 10, 22) به عبارت دیگر او معانی باطنی و رمزی و حتی استعاره در صفات الهی را پذیرفت (Summa theologiae: I, 13, 3). بدین ترتیب به نظر توماس می‌توان صفات بسیاری را بر خدا حمل کرد و هر یک از این صفات ضمن اینکه بیان‌کننده جوهر خداوندند، ولی معنای خاص خود را نیز (Summa theologiae: I, 13, 4). مهم‌ترین این صفات، وجود، خیر، حکمت، عقل، اراده و قدرت است. موضوع اصلی مابعدالطبیعه و کلام طبیعی نیز موجود است بمانند موجود است.^{۳۳} خدا به‌عنوان موجود مطلق، قائم بالذات و علت موجودات است. علتی که برتر است از سایر موجودات. آیا وجود و یا سایر صفات نزد خالق و مخلوق به یک معنا است؟ به عبارت دیگر آیا اسامی که بر خدا و بر مخلوقات حمل می‌شوند مشترک معنوی یا لفظی هستند؟ توماس معتقد بود که این صفات چه از لحاظ معنا و چه از لحاظ لفظ به‌طور مشترک بر خدا و مخلوقات حمل نمی‌شوند و هیچ یک از این دو طریق ارتباط وجودی خالق و مخلوق را به‌طور صحیح تبیین نمی‌کند. او برای حل و تبیین این موضوع نظریه تشابه را، در مقابل اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قرار داد. به نظر او، همان‌طور که آلبرتوس کبیر ذکر کرده بود، تشابه نه اشتراک لفظی است و نه اشتراک معنوی (De principiis naturae: 6) بلکه چیزی است بین این دو (Summa theologiae: I, 13, 5)^{۳۴} در تشابه دو چیز در عین

اینکه کاملاً به یک معنا نیستند، معنایشان به طور کامل نیز متفاوت با یک دیگر نیست، بلکه نوعی تشابه در معنا دارند.

نظریه غالب در کلام مسیحی این بوده و هست که اشتراک معنوی وجود به وحدت وجود منتهی می‌شود. سنت حاکم کلامی در این دین به سختی با وحدت وجود به مقابله برخاسته است. علل اصلی رد این نظریه به نوع ساختار جهان‌بینی مسیحیت پولوسی - یوحنایی بازمی‌گردد. در این مسیحیت جهان در مقابل خدا است و خلقت جهان مادی امری طبیعی که با رضایت کامل خدا همراه باشد نیست. جهان ثمره گناه نخستین و خلقت آن به سبب یک گناه رخ داده است. با گناه نخستین ذات و فطرت انسان شیطانی و عالم مادی محلی برای سکناى انسان شد. جهان تحت سیطره گناه و شیاطین است. باید از آن و ارزش‌هایش دوری کرد. در مسیحیت رسمی، دنیا واسطه‌ای برای رسیدن به آخرت نیست. باید دنیا را کنار گذاشت، تا آخرت و نجات آسمانی را کسب کرد. آنچه دنیایی و انسانی است ضد ارزش، گناه آلود و شیطانی است و باید این جهان گناه آلود و انسان را تحقیر کرد. در این مسیحیت انسان در مقابل خداوند است. این جهان‌بینی مسیحیان را از پذیرفتن وحدت وجود نهی کرده است.

توماس با این پیش‌فرض کلامی به نقد نظریه اشتراک معنوی وجود پرداخت. از لحاظ فلسفی نیز دلیل آن را این امر در نظر گرفت که هر معلولی که نتیجه کامل قدرت علت فاعلی نیست، شباهت ناقصی از علت را دریافت می‌کند، به طوری که هر چه در معلول‌ها تقسیم شده و متکثر است در علت فاعلی به طور بسیط موجود است. به طور مثال به همان ترتیب که خورشید با به کار بردن قدرت واحدش صور متکثر و متفاوتی را در اشیاء به وجود می‌آورد، کمالات موجود در مخلوقات نیز در خدا به طور واحد وجود قبلی دارند. پس هنگامی که کلمه‌ای که کمالی را بیان می‌کند برای مخلوق به کار می‌رود، دلالت بر این دارد که این کمال در مفهومش از دیگر کمالات متمایز است (Summa theologiae: I, 13, 5). از طرف دیگر توماس اعلام می‌کند که علت فاعلی عالم، یعنی موجود مطلق نمی‌تواند با مخلوقات مشترک معنوی باشد چون در واقع یک عامل غیرمشترک معنوی علت عام تمام نوع است.^(۸) اگر یک عامل مشترک معنوی علت فاعلی عام کل نوع باشد، این علت علت خودش (causa sui ipsius) خواهد بود، زیرا خود او در نوع است. او یادآوری می‌کند که اگر این عامل عام مشترک معنوی

نیست، با این وجود کاملاً هم مشترک لفظی نیست، و گرنه نمی‌توانست شبیه خودش را ایجاد کند.^(۹) این عامل یک عامل متشابه^{۳۳} است و تمام محمول‌های مشترک معنوی به یک چیز متشابه نخستین برمی‌گردند که همان موجود است.^(۱۰)

توماس در عین حال نظریه اشتراک لفظی اسامی که بر خدا و مخلوقات حمل می‌شوند رد کرد و معتقد بود این نظریه به لادری‌گری منتهی شده و مخلوق نمی‌تواند خالق را بشناسد (Summa theologiae: I, 13, 5). در نتیجه او سخن موسی بن میمون (دلالة الحائرين: ۱، ۵۹) و ابن رشد (تفسیر بر مابعدالطبیعه: باب دوازدهم، ۵۱ VIII) (337 B) را مبنی بر اینکه اسامی مشترک بین انسان و خداوند اشتراک لفظی است، نپذیرفت و در نتیجه در شناخت خداوند روش تشابه را برگزید.^(۱۱)

او در جامع علم کلام در تبیین تشابه از مفهوم شباهت مخلوقات با خداوند برای تبیین نظریه تشابه استفاده کرد. در این رساله از دو نوع تشابه بنا به نسبت سخن گفته شده است. در یک وجه چند چیز دارای نسبت با یک چیز هستند.^{۳۳} چنانکه «سلامت» تا جایی که نظم و نسبت دارد با سلامت حیوان برای دارو و ادرار به‌کار می‌رود. سلامت در دارو علت و در ادرار علامت است. در وجه دیگر یک چیز با چیز دیگری نسبت دارد.^{۳۵} در اینجا سلامت مقول بر دارو و حیوان است در جایی که دارو علت سلامتی در حیوان است. در این طریق چیزهایی بر خدا و انسان به‌طور متشابه^{۳۴} و نه به‌طور اشتراک لفظی محض و نه اشتراک معنوی، حمل شده است. هرچه درباره خدا و انسان گفته می‌شود بنا به نظم و رابطه مخلوق است با خالق به‌عنوان مبدأ و علتش که در آن همه کمالات موجودات به‌طور عالی وجودی قبلی دارند. این طریق وجه اشتراکی است که بین اشتراک لفظی محض و اشتراک معنوی ساده است.^(۱۲) در اسمی که به‌طور متشابه حمل می‌شود مانند مشترک معنوی فقط یک مفهوم^{۳۷} وجود ندارد و همانند مشترک لفظی مفهوم کاملاً متفاوت^{۳۸} نیست؛ بلکه مفهوم در این اسم در معانی متعدد مورد استفاده قرار می‌گیرد و به معنای نسبت‌های مختلف است به یک چیز.^{۳۹} به‌طوری که «سلامت» برای ادرار به‌عنوان سلامت حیوان به‌کار می‌رود و برای دارو دلالت می‌کند بر علت همان سلامت (Summa theologiae: I, 13, 5).

توماس یادآوری می‌کند که نام‌هایی که به معنای متشابه بر خدا حمل می‌شوند با اینکه از مخلوقات اخذ شده‌اند، ولی در ابتدا بر خدا دلالت دارند و پس از آن بر مخلوق. این نام‌ها با ارجاع به یک چیز حمل شده‌اند و این چیز واحد باید در تعریف همه آنها باشد. او با ارجاع به ارسطو (مابعدالطبیعه، کتاب چهارم، ۷ (1012a 23)) بر این رأی است که آنچه با یک نام بیان می‌شود همان تعریف شیء است، این نام باید مقدمتاً برای آنچه در تعریف دیگر اشیاء همانند قرار دارد به کار رود و به‌طور ثانوی برای دیگر اشیاء به نحوی که نزدیک‌تر به شیء نخست یا دورتر از آن می‌شوند اعمال می‌شود (Summa theologiae: I, 13, 6). مورخین فلسفه توماس و توماسی‌ها این تشابه را تشابه نسبت (analogia proportionis) یا تشابه حمل^{۴۰} نامیدند و آن را در کنار یا در مقابل تشابه تناسب^{۴۱} که در صفحات بعد شرح آن خواهد آمد، قرار دادند.

در اینکه آیا تشابه به استعاره نزدیک و یا اینکه نوعی استعاره است بحث‌هایی بین تومیست‌ها بوده است. رالف مک اینرنی معتقد است که استعاره چون گونه‌ای نسبت یا تناسب است نوعی تشابه است (McIneny 1996: 131, 134-136). اما در متنی از جامع علم کلام خود توماس به صراحت بین تشابه و استعاره فرق می‌گذارد. اسامی که به‌طور استعاری^{۴۲} بر خدا حمل می‌شوند، برخلاف اسامی متشابه، در ابتدا برای مخلوقات به کار می‌روند. به عبارت دیگر معنای این اسامی فقط از آنچه دربارهٔ مخلوقات گفته می‌شود متعین می‌گردد. اسامی استعاری هنگامی که برای خدا به کار گرفته می‌شوند، به معنای شباهت به مخلوقات خاصی است. چنانکه اگر نام شیر برای خدا به کار رود، همان‌طور که شیر قوی است، این نام برای خدا به معنای قدرت در افعالش است. اما طریق تشابه طریق استعاره نیست، چون این نام‌ها برای خدا به‌طور ذاتی و به‌عنوان علت است. در این طریق است که توماس وجود، خیر و حکمت را به خداوند و مخلوقات نسبت می‌دهد. اینکه گفته می‌شود «خدا نیکو است» یا «خدا حکیم است» به این معنا است که این صفات در او به وجهی عالی‌تر وجود دارد و او علت این کمالات در دیگر موجودات است. پس یک اسم متشابه در ابتدا برای خدا به کار می‌رود و چون از خدا به دیگر موجودات می‌رسد، بر آنها نیز حمل می‌گردد. اما از لحاظ ابداع این اسامی، باید خاطر نشان کرد که چون انسان ابتدا مخلوقات را می‌شناسد، آنها را به‌طور متقدم برای مخلوقات به کار می‌برد (Summa theologiae: I, 13, 6). بدین ترتیب

برای توماس وجود در ابتدا به خداوند به عنوان واجب‌الوجود و وجود قائم به ذات نسبت داده می‌شود و در مرتبه بعدی به مخلوقات. وجود به‌طور ذاتی متعلق به خداست و موجودات آن را بر حسب بهره‌مندی^{۴۳} به‌دست می‌آورند. با اینکه این مفهوم در وحله اول متعلق به خداوند است، ولی اسم آن متعلق به مخلوق است و از طریق مخلوق است که به خداوند حمل می‌شود.

در نظریه تشابه نسبت توماس مشاهده می‌کنیم که بین دو طرف تشابه رابطه‌ای ذاتی برقرار است. این رابطه ذهنی و بر اساس ارتباط بین مفاهیم ذهنی نیست، بلکه رابطه‌ای واقعی است و در خارج وجود دارد. علیت برای توماس امری است عینی و در خارج نوعی ضرورت را با خود به همراه می‌آورد. براساس رابطه عینی علیت متعین است که در مثال فوق‌الذکر، دارو به‌طور واقعی علت سلامتی در بیمار است، و دارو و بیمار سالم خوانده شده‌اند. رابطه دیگری که بین دو طرف تشابه مشاهده می‌شود رابطه وابستگی یک طرف به دیگری است. این رابطه نیز بر اساس اصل علیت است که در آن موجود عالی‌تر علت موجود سافل است. اما به نظر توماس طریق ادراک انسان طوری است که موجود سافل ابتدا درک می‌شود و براساس درک موجود سافل، موجود عالی‌تر قابل درک است (Summa contra gentiles: I, 34). بدین ترتیب براساس مبانی معرفت‌شناختی توماس اسامی از معلول‌ها انتزاع می‌شوند و به علت حمل می‌گردند، ولی از لحاظ وجودی، چون علت متعالی وجود مطلق است، همه چیز از او است.^(۱۳)

باید توجه کرد که با این وجود، توماس در تبیین نظریه تشابه نسبت از اشتراک معنوی فاصله نمی‌گیرد و با اشتراک معنوی به تبیین تشابه می‌پردازد. برای او در اینجا علیت، مشترک معنوی است. اگر کلمات و اسامی به‌طور متشابه بر خدا حمل می‌شوند، نقش کلمه «علیت» در اینجا چیست؟ این کلمه به چه معنایی به کار می‌رود؟ آیا توماس یک کلمه را در مخلوقات و خداوند کاملاً به یک معنا در نظر نگرفته و آن را اساس تبیین نظریه تشابه نکرده است؟ عده‌ای از مفسرین او به این امر توجه نکرده‌اند و علیت را مشترک معنوی و حتی گاهی مشترک لفظی در نظر می‌گیرند و به تبیین نظریه تشابه می‌پردازند (Klubertanz 1967: 465). در هر صورت اگر علیت مشترک معنوی باشد، توماس با اشتراک معنوی تشابه را توضیح داده است و حتی اگر

علیت به معنای تشابه در نظر گرفته شود، توماس تشابه را با تشابه توضیح می‌دهد و این دور است (Stiver 1998: 26; Johnson 1993: 113f.; Swinburne 1992: 42).

توماس آکوئینی فقط در جامع علم کلام از تشابه سخن نگفت، بلکه در چند اثر دیگر خود نیز در اینباره، هرچند کوتاه، بحث کرده است. در آثاری همچون تفسیر بر کتاب جمل پطرس لومباردوس، در باب اصول طبیعت، در باب حقیقت، در رد کافران، فشرده علم کلام، تفسیر بر اخلاق نیکوماخوس و تفسیر بر مابعدالطبیعه به تشابه و انواع آن اشاره کرده است. اصولاً، چنانکه شارحین فلسفه او ذکر کرده‌اند (به‌عنوان مثال wipfel 74: 200)، او رأی خود را به‌طور جامع در هیچ‌یک از آثارش ارائه نکرد. در اینجا ما این متون را از لحاظ نظم تاریخی مورد بررسی قرار نمی‌دهیم (رجوع شود به: Gilson 1989: 66; Montagne 1963: 63-462). پس از آشنایی با نظریه تشابه نسبت نزد توماس آکوئینی و تبیین آن در خداشناسی او در کتاب جامع علم کلام، که از آثار دوران پختگی او است، توجه به آثار دیگر او که انواع دیگر تشابه، به‌خصوص تشابه تناسب، و کاربردهای دیگر آن مورد بررسی قرار گرفته‌اند در فهم موضع توماس در این باب کمک بسیار خواهد کرد.

اولین متنی که توماس در آن نظریه تشابه را مطرح کرد رساله در باب اصول طبیعت بود. این رساله نخستین اثر فلسفی توماس است: (Rolland-Gosselin 1948 XV-XVI). با توجه به این رساله مشاهده می‌شود که توماس از همان ابتدا مفهوم موجود را متشابه می‌دانسته است. در این متن با اینکه او به تشابه وجود و اینکه وجود متشابه است اشاره کرده، ولی مثال‌هایش فقط به عالم مخلوق مربوط می‌شود و سخنی از رابطه خدا با مخلوق نگفته است. به عبارت دیگر او وجود را در معانی محدود و نامحدود بکار نبرده است. او در اینجا نیز، همانند آثار متأخرش، اظهار کرده که یک محمول به سه طریق بر موضوع قابل حمل است: اشتراک لفظی، اشتراک معنوی و تشابه. تحت تأثیر بوئتیوس مناسبت و تفاوت ۴۴ موجودات را براساس عرض یا عدد، نوع و جنس در نظر گرفته است. (۱۴) سقراط بر اساس عدد با دیگری، من باب مثال افلاطون، متفاوت است، ولی با خودش این‌همانی دارد. با وجود تفاوت یک اینهمانی نیز بین سقراط و افلاطون هست که بر اساس نوع انسان است. موجوداتی نیز وجود

دارند که بنا به نوع باهم متفاوتند، ولی دارای یک جنسند و بنا به آن با یکدیگر شبیهند. بالاخره موجوداتی هستند که بنا به جنس با هم متفاوتند، ولی فقط بنا به تشابه^{۴۵} با یکدیگر این‌همانی^{۴۶} و مناسبت دارند،^{۴۷} مانند جوهر و کیف. توماس در اینجا اعلام می‌کند که موجود یا وجود جنس نیست و به طریق اشتراک معنوی حمل نمی‌شود. حمل موجود بر موجودات بنا به تشابه است.^(۱۵) در نتیجه جوهر و کیف، چون فقط وجود را به طور مشترک بنا به تشابه صاحبند، در یک نوع و یک جنس قرار نمی‌گیرند و در نتیجه وجود یک جنس نیست.

در حمل بنا به تشابه، برخلاف مشترک معنوی که بنا به یک اسم و یک معنا یا مفهوم یعنی یک تعریف^(۱۶) بر چند موضوع حمل می‌شود، و مشترک لفظی که فقط بنا به یک اسم و مفهومیهای مختلف^(۱۷) بر چند موضوع حمل می‌گردد،^(۱۸) یک محمول با معانی یا مفاهیم متفاوت^{۴۸} بر چند موضوع حمل می‌شود، ولی با یکی از موضوع‌ها از لحاظ معنا کاملاً این‌همانی دارد، ولی معنای آن در همه موضوع‌ها کاملاً یکی نیست^{۴۹}

توماس در این اثر از سه نوع تشابه نسبت سخن گفته و برای بیان مفهوم تشابه نسبت، همانند آثار متأخرش، از مثال‌های ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* استفاده کرده است. او نخستین نوع تشابه را که در ارتباط با یک غایت است نسبت،^{۵۰} مقایسه^{۵۱} و مناسبت^{۵۲} می‌نامد. به‌طور مثال «سالم» بر انسان، بر ادرار و بر دارو حمل می‌شود. سالم به ادرار به‌عنوان علامت^{۵۳} سلامت، به انسان به‌عنوان موضوع^{۵۴} سلامت و به دارو به‌عنوان علت^{۵۵} سلامت گفته می‌شود. تمام مفهوم‌هایی که محمول «سالم» در این حمل‌ها دارد بنا به یک غایت یعنی بنا به سلامت، است. نوع دیگر تشابه بنا به یک عامل^{۵۶} است؛ چنانکه لفظ «طبی» به طبیبی که براساس فن طب انجام وظیفه می‌کند، به زنی که بدون این فن معالجه می‌کند و به وسایل طبی گفته می‌شود. تمام این حمل‌ها با ارجاع به یک عامل یگانه انجام می‌پذیرد.

در نوع سوم حمل تشابه بنا به یک موضوع یگانه^{۵۷} صورت می‌پذیرد. چنانکه موجود بر جوهر، کیف، کم و سایر مقولات حمل می‌شود. در اینجا کاملاً بنا به یک مفهوم حمل «موجود» بر جوهر و سایر مقولات انجام نمی‌پذیرد. بلکه چون مقولات عرضی به جوهر به‌عنوان موضوعشان منسوبند، موجود بر آنها حمل می‌شود. بنابراین

موجود بر جوهر به‌طور متقدم^{۵۸} و بر مقولات دیگر به‌طور ثانوی^{۵۹} مقول است. پس چون هیچ جنسی بر هیچ یک از انواعش به معنای اولی و ثانوی حمل نمی‌شود، بدین ترتیب وجود یا موجود جنس جوهر و کیف نیست. بنابر این وجود بنا به طریق تشابه حمل می‌شود (De principiis naturae: 6).

اما این تقسیم‌بندی تنها تقسیم‌بندی توماس از تشابه نبود. او در تفسیر بر کتاب جملات پطرس لومباردوس^{۶۰} که در سال‌های ۱۲۵۴-۵۶ میلادی نوشت، از سه نوع تشابه نام برده است: تشابه بنا به مفهوم، تشابه بنا به وجود و تشابه بنا به مفهوم و وجود.

در نوع نخست تشابه فقط بنا به مفهوم^{۶۱} است و بنا به وجود نیست. در این نوع تشابه هنگامی که یک مفهوم^{۶۲} فقط در یک موجود وجود دارد، به چندین موجود بنا به تقدم و تأخر^{۶۳} حمل می‌شود. من باب مثال مفهوم سلامتی به یک حیوان، ادرار و رژیم غذایی بنا به یک معنای اولی یا ثانوی و نه بنا به گوناگونی وجودی^{۶۴} در وجوه مختلف حمل می‌شود. در اینجا وجود صحت^{۶۵} فقط در حیوان است.

نوع دوم تشابه بنا به وجود است^{۶۶} و نه بنا به مفهوم. این نوع تشابه هنگامی رخ می‌دهد که چند موجود در مفهوم یا جنس مشترک چیزی مربوط باشند، در حالی که این چیز مشترک دارای وجود بنا به یک مفهوم واحد در همه موجودات نیست.^(۱۹) برای مثال تمام اجسام به‌طور یکسان در مفهوم جسمانیت^{۶۷} مشترکند. در اینجا منطقدان که فقط با مفاهیم سر و کار دارد، تأیید می‌کند که نام «جسم» به‌طور اشتراک معنوی بر همه اجسام حمل می‌شود. با این حال وجود این ماهیت، یعنی جسمانیت، بنا به یک مفهوم واحد در اجسام فناپذیر و اجسام فناپذیر یافت نمی‌شود. اما فیلسوف و طبیعی‌دان که اشیاء را بنا به وجودشان^{۶۸} مورد بررسی قرار می‌دهند، نمی‌پذیرند که نام «جسم» به‌طور مشترک معنوی بر موجودات فناپذیر و موجودات فناپذیر مقول است.

سومین نوع تشابه بنا به مفهوم و بنا به وجود^{۶۹} است. در این نوع تشابه موجودات نه در مفهوم مشترک و نه در وجود با یکدیگر مربوط نیستند. در این طریق «موجود» بر جوهر و عرض حمل می‌شود. در این چنین موجودات باید که ماهیت یا ذاتی مشترک^{۷۰} وجود داشته باشد. اما این وجود براساس کمال بیشتر یا کمتر در هر یک

متفاوت است. توماس اعلام می‌کند که به این طریق خیر، و صفاتی از این قبیل به‌طور متشابه بر خدا و مخلوقات حمل می‌شوند. بنابراین باید که این نوع صفات در خدا بنا به وجود^{۷۱} و در مخلوقات بنا به کمال بیشتر و کمتر موجود باشد. بدین ترتیب حقیقت در خدا و در انسان بنا به یک وجود (esse) نیست، بلکه در او و در مخلوقات حقایق مختلفی^{۷۲} است (In I Sententiarum: I, 19, q. 5, a. 2, ad. 1).

دو مطلب را می‌توان در این متن مشاهده کرد. از لحاظ روش‌شناختی، توماس روش منصفان را از فیلسوف جدا کرده است. در اینجا بحث فقط درباره‌ی الفاظ و مفاهیم صرف نیست، بلکه وجود به‌عنوان واقعیت مورد بحث قرار می‌گیرد. اگر هم از مفاهیم سخن گفته می‌شود، در ارتباط با واقعیت وجودی است. در این متن، در پی رساله‌ی در باب اصول طبیعت، توماس به‌وضوح تشابه وجود^{۷۳} را مطرح می‌کند. اما این تشابه آن تشابهی نیست که بعدها در تفسیر مابعدالطبیعه و در جامع علم کلام از آن یاد می‌کند و در مثال معروف سلامت توضیح می‌دهد. یعنی چند چیز در ارجاع به یک چیز دارای معنا هستند. مثال مورد علاقه‌ی توماس موجود در حمل به جوهر و عرض است که رابطه‌ی دو چیز را در یک نظم خاص، همان‌طور که در جامع در رد کافران، آورده است، بیان می‌کند. اما این نوع تشابه مانند تشابه ارجاع به یک چیز نمی‌تواند رابطه‌ی علیت را بین موجودات متشابه بیان کند. فقط اشتراک در چیزی را نه به طریق اشتراک لفظی و نه به طریق اشتراک معنوی نشان می‌دهد. در حالی که در نظریه‌ی حقیقت، حقیقت الهی علت حقایق در مخلوقات است.

برنارد مونتانی از تومیستهای طرفدار تشابه وجود بر این رأی است که در متن تفسیر بر کتاب جمل بنیان این تشابه را یافته است. او تشابه در مثال 'سلامت' را تشابه خارجی نامیده است (Montagnes 1963: 60-63). ویپل نیز با تأیید نظر مونتانی به تبیین تشابه وجود نزد توماس پرداخته است، ولی برخلاف مونتانی به رساله‌ی در باب اصول طبیعت و تفسیر بر مابعدالطبیعه ارسطو رجوع کرده است (Wippel 200: 73-93). البته تومیستهایی نیز با نظریه‌ی تشابه وجود مخالفت کرده‌اند. رالف مک اینرنی، به‌طور مثال، معتقد است که توماس هیچ‌وقت از وابستگی علی در سلسله‌مراتب نزولی تمام موجودات از خدا به‌عنوان تشابه سخن نگفته است. به نظر او تشابه وجود نزد توماس یافت نمی‌شود. البته او در ادامه ابراز می‌کند که تشابه

وجود نزد توماس هست و در نظر ندارد بگوید که توماس به آنچه دیگران «تشابه وجود» می‌خواند اعتقاد نداشته است. به نظر می‌رسد که مک اینرنی از اینکه توماس لفظ «تشابه وجود» را بکار نبرده است می‌خواهد نتیجه بگیرد که این نوع تشابه که یک تشابه مابعدالطبیعی و واقعی است نزد توماس یافت نمی‌شود، گرچه مفهوم آن را می‌توان نزد او یافت. باید خاطر نشان کرد که مک اینرنی بیشتر به معانی منطقی تشابه نزد توماس نظر دارد تا مفهوم مابعدالطبیعی آن^(۳۰) (McInerney 1996: 162). به نظر می‌رسد تفاوت فهم مونتانی با فهم مک اینرنی بیشتر مربوط می‌شود به دو سنت متفاوت فلسفی قاره‌ای و تحلیلی که این دو فیلسوف و محقق توماسی در آن تربیت یافته‌اند و توماس را از دو دیدگاه متفاوت مطالعه می‌کنند.

توماس در جامع در رد کافران نیز که در سال‌های ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۴ نوشت، بخش کوچکی را به تشابه نسبت اختصاص داده است. در این متن مانند دیگر متون تشابه را از اشتراک معنوی و اشتراک لفظی متمایز و آن را به دو نوع تقسیم می‌کند: تشابه در ارجاع به یک چیز^{۳۳} و تشابه بنا به نظم.^{۳۵} در نوع نخست چند چیز در معناداری خود به یک چیز ارجاع داده می‌شوند. در ارجاع به سلامت^{۳۶} حیوان به عنوان موضوع سلامت، دارو به عنوان علت سلامت، غذا به عنوان حافظ سلامت و ادرار به عنوان نشانه سلامت سالم خوانده می‌شوند. در نوع دوم دو چیز در یک نظم قرار می‌گیرند و به یکی از این دو ارجاع داده می‌شود و نه به چیز دیگری. چنانکه موجود بر جوهر و عرض تا جایی که عرض به جوهر ارجاع داده می‌شود حمل می‌شود. در اینجا جوهر و عرض به چیز سومی ارجاع داده نمی‌شوند. نام‌ها بدین طریق بر خدا و دیگر موجودات حمل می‌شود. توماس معتقد است که اگر به طریق نخست نام‌ها بر خدا و دیگر موجودات حمل شوند باید چیزی را قبل از خدا قرار (Summa contra gentiles: I, 34). یعنی فراتر از خدا باید چیزی باشد که محل ارجاع صفت الهی و صفت مخلوق باشد. به عبارت دیگر با پذیرش این مطلب وجود خدا نیز بهره‌مند از یک وجود فراتر خواهد بود. امری که برای او قابل پذیرش نیست.

مشاهده کردیم که توماس در جامع علم کلام نوع نخست تشابه نسبت در جامع در رد کافران را به عنوان نظریه اصلی تشابه در رابطه بین خدا و مخلوق پذیرفت. در حالی که در کتاب اخیر این نوع تشابه را برای این رابطه مناسب ندانست و بر نوع دیگری از

تشابه که بین جوهر و عرض حاکم است و در رساله در باب اصول طبیعت توضیح داده بود، تأکید کرده است.

توماس آکوئینی در تفسیر بر مابعدالطبیعه ارسطو^(۳۱) نیز در شرح بخش دوم مقاله چهارم مابعدالطبیعه (1003a33-1003b16) اعلام می‌کند که موجود نه به‌طور اشتراک معنوی و نه به‌طور اشتراک لفظی بلکه به‌طور متشابه بر تمام موجودات حمل می‌شود. یک واژه ممکن است به اشیاء مختلف به معانی گوناگونی حمل شود. گاهی بنا به مفهوم کاملاً واحد^{۷۷} حمل می‌شود. در این صورت گفته می‌شود که به‌طور مشترک معنوی حمل شده است. گاهی بنا به مفاهیم کاملاً متفاوت^{۷۸} حمل می‌شود. در این صورت گفته می‌شود که به‌طور مشترک لفظی حمل شده است. گاهی نیز یک واژه بنا به مفاهیمی حمل می‌شود که تا حدی متفاوتند و تا حدی نیستند. آنجایی که این معانی شامل وضعیت‌های مختلف هستند متفاوتند، و در آنجایی که این وضعیت‌های مختلف به یک و همان چیز ارجاع داده می‌شود یکی می‌باشند.^(۳۲) در این صورت گفته می‌شود که این واژه به‌طور متشابه حمل شده است،^{۷۹} یعنی بنا به نسبت.^{۸۰} به این معنا که هر یک از اشیاء بنا به وضعیتش به یک چیز واحد ارجاع داده می‌شود (In duodecim libros Metaphysicorum: IV, 535). توماس بر این امر تأکید می‌ورزد که چیز واحدی که وضعیت‌های متفاوت در اشیاء متشابه^{۸۱} به آن ارجاع داده می‌شود، به‌طور عددی واحد است و نه اینکه در مفهوم واحد. آنچه در مفهوم واحد است با یک اسم مشترک معنوی مشخص می‌شود. به همین دلیل است که ارسطو می‌گوید که گرچه موجود معانی متعددی دارد، ولی نه به‌طور مشترک لفظی بلکه با ارجاع به یک چیز حمل می‌شود. البته نه به یک چیز که صرفاً در مفهوم واحد است، بلکه به یک چیز به‌عنوان یک طبیعت مشخص واحد (In duodecim libros Metaphysicorum: IV, 536).

توماس مثال‌های ارسطو را به دو گروه تقسیم می‌کند. گروه نخست چیزهایی که به یک چیز واحد به‌عنوان غایت^{۸۲} ارجاع داده می‌شوند و گروه دوم چیزهایی که به یک چیز واحد به‌عنوان مبدأ فاعلی^{۸۳} ارجاع داده می‌شوند. در گروه نخست توماس همانند ارسطو از سلامت در غذا، دارو، انداز و حیوان می‌گوید. کاربرد سالم برای هر یک از این‌ها در ارجاع به یک سلامت است. زیرا همان سلامت است که حیوان

دریافت می‌کند، ادرار نشانه‌ای است از آن، دارو علت آن است و غذا نیز آن را حفظ می‌کند (In duodecim libros Metaphysicorum: IV, 537). در گروه دوم او مثال طبی را برای طیب، طیب بالقوه، لوازمی که برای درمان مناسب است می‌آورد (In duodecim libros Metaphysicorum: IV, 538). و در ادامه توضیح می‌دهد همان‌طور که موجود نیز معانی متعددی دارد، هر موجود نیز در ارتباط با یک چیز واحد نخست موجود خوانده شده است، ولی این چیز واحد نخست مانند مثال‌های ذکر شده، نه غایت است و نه مبدأ فاعلی، بلکه موضوع^{۸۴} است. چیزهایی موجود^{۸۵} خوانده شده‌اند یا موجودند^{۸۶} چون بالذات صاحب وجود هستند، مانند جواهر (substantia) که به‌طور متقدم و اساسی موجود خوانده شده‌اند. دیگر چیزها موجود گفته می‌شوند، چون تأثرات^{۸۷} و خواص^{۸۸} جواهرند، مانند اعراض خاص هر جواهر. یا موجودند چون طریق به جواهر^{۸۹} هستند مانند کون و حرکت. یا موجود خوانده می‌شوند چون فساد جواهرند. فساد طریق به لاوجود^{۹۰} است و کون طریق به جواهر. کیفیات و اعراضی نیز موجود خوانده می‌شوند، چون عوامل فعلیت بخش و تکوین جواهر و یا چیزهایی که نسبتی با جواهر دارند می‌باشند. همچنین نفی^{۹۱} چیزهایی که با جواهر نسبتی دارند یا خود جواهر نیز موجود است. چنانکه ناموجود^{۹۲} ناموجود است، زیرا نفی به وجهی صاحب وجود است (In duodecim libros Metaphysicorum: IV, 539).

در ارتباط با حمل متشابه بر جواهر و اعراض، در انتها توماس موجود را به چهار وجه تقسیم می‌کند. وجه نخست موجود، نفی و فقدان است که فقط در عقل موجود است. وجه دوم موجود، کون و فساد و حرکت است که نزدیک به وجه نخست است. وجه سوم یا ناموجود امتزاج ندارد، ولی ناقص است و بالذات^{۹۳} نیست و در دیگری^{۹۴} است، مانند اعراض و خواص جواهر. وجه چهارم موجود یعنی کامل‌ترین (perfectissimum) است و بدون هیچ اختلاطی با فقدان در عین وجودی مستقل دارد و به نحوی بالذات وجود دارد.^{۹۵} این موجود جواهر است موجودات دیگر به جواهر به‌عنوان اصل نخست و مبدأ ارجاع داده می‌شود (In duodecim libros Metaphysicorum: IV, 540-43).

توماس اکوئینی در تفسیر فصل هفتم، بخش سوم کتاب مابعدالطبیعه (1028b33-1029a5) نیز از تشابه سخن می‌گوید. در این بخش ارسطو اظهار کرده

است که به نظر می‌رسد که به‌طور اساسی جوهر به چهار اصل تقسیم می‌شود: ماهیت، کلی، جنس و موضوع (Aristotele 1984: 1029a 10-30). توماس آکوئینی در تفسیر این متن بر این رأی است که تقسیم موضوع به‌عنوان جوهر خاص نخستین^{۹۶} به ماده و صورت و ترکیب این دو، تقسیم جنس به انواع نیست، بلکه حمل چیزی بنا به تشابه است، بر چیزهایی که تحت آن قرار دارند به‌طور متقدم و متأخر حمل می‌شود^(۹۷)

(In duodecim libros metaphysicorum: VII, 1276)

در رساله فشرده علم کلام^{۹۷} که به نظر می‌رسد از آخرین آثار توماس و ناتمام است، ذکر شده که اسامی که بر خدا و دیگر موجودات حمل می‌شوند نه کاملاً مشترک معنویت^{۹۸} و نه کاملاً مشترک لفظی^{۹۹}. در اینکه این اسامی ممکن نیست که مشترک معنوی باشند دلیل توماس این است که تعریف آنچه بر مخلوق مقول است تعریف آنچه بر خدا مقول است نمی‌باشد. در حالی که چیزهایی که معنای مشترک دارند باید دارای تعریف یکسان باشند. توماس در این متن بحث وجود شناختی نمی‌کند و مشترک معنوی را با وحدت وجود ارتباط نمی‌دهد. در چیزهایی هم که به‌طور اتفاقی^{۱۰۰} مشترک لفظی هستند یک اسم بر دو چیز بدون هیچ ارتباطی بین این دو چیز بر هر دو حمل می‌شود. به‌طوری که از یکی نمی‌توان برای دیگری استدلال کرد. مشخصاً در اینجا نیز توماس معتقد است که در اشتراک لفظی ارتباط بین خدا و مخلوق قطع می‌شود. ولی مانند استدلال علیه اشتراک معنوی توماس به جنبه منطقی نظر دارد و نه به جنبه وجود شناختی. او بر این امر تأکید می‌کند که اسامی که بر خدا و بر مخلوقات گفته می‌شوند، چون نظمی را نسبت به مخلوقات بیان می‌کنند و در آنها عقل معنایشان را ملاحظه می‌کند بر خدا حمل می‌شوند و می‌توان از آنها درباره خدا نیز استدلال آورد. بدین ترتیب او نتیجه می‌گیرد که این اسامی بنا به تشابه^{۱۰۱} حمل می‌شوند. نظر توماس از تشابه حمل بنا به نسبت به یک چیز واحد است.^{۱۰۲} به همین دلیل است که سایر موجودات با خدا به‌عنوان منشأ نخستینشان^{۱۰۳} مقایسه می‌شوند و اسامی بر او حمل می‌شوند که دلالت بر کمالات مخلوقات دارند. برای توماس این اسامی از لحاظ نام‌گذاری به‌طور متقدم بر مخلوقات حمل شده‌اند، چون که عقل با نام‌گذاری از مخلوق است که به معرفت خالق دست می‌یابد؛ ولی بنا به شیء مدلول

به واسطه اسم، اسامی به طور متقدم بر خدا حمل می‌شوند، از او کمالات بر مخلوقات نازل می‌شوند (Compendium theologiae: I, 27).

اما تشابه نسبت و انواع آن تنها تشابهی نبود که توماس در آثار خود ذکر کرد. ارسطو در بخش ششم از فصل نخست اخلاق نیکوماخوس خیر مطلق و چگونگی حضور آن را نزد موجودات و اینکه چگونه آنان نیکو هستند، مورد بررسی قرار داد و پرسش‌هایی را مطرح کرد. در این متن او آنچه را که تشابه (analogia) می‌نامد یعنی نسبت بین دو تناسب را مطرح کرده است. برای این فیلسوف یونانی همان‌طور که دیدن خیری است برای جسم، عقل نیز خیری است برای نفس. در اینجا ارسطو تشابه بین دو نسبت را مطرح کرده است و نه تشابه یا نسبت بین دو چیز را. توماس در تفسیر این متن در باب اینکه چگونه می‌توان خیر را به خدا و مخلوقات نسبت داد از تشابه سخن گفته و تقسیم دیگری از آن را ارائه کرده است. او در این تقسیم در وحله نخست بین اسامی که مشترک لفظی هستند و اسم‌هایی که در وجهی با یکدیگر مناسبت دارند تفاوت قائل شده و دومی را که تشابه می‌نامد به چهار بخش تقسیم کرده است: مناسبت در ارجاع به یک مبدأ، مناسبت در ارجاع به یک غایت، مناسبت در نسبت‌های متفاوت به یک موضوع و مناسبت در یک نسبت به موضوع‌های متفاوت. در این متن او از اشتراک معنوی سخن نگفته است.

بدین ترتیب، به نظر او حمل بنا به مفاهیم متفاوت^{۱۴} در دو وجه انجام می‌پذیرد. در یک وجه بنا به مفاهیم کاملاً متفاوت که به هیچ‌وجه با یک شیء واحد ارتباط ندارند. این معانی مشترک لفظی هستند. چنانکه اتفاق می‌افتد که شخصی یک اسم را برای یک چیز و شخص دیگری آن را برای چیز دیگری به کار می‌برد. این امر را در اینکه افراد مختلف یک نام دارند می‌توان مشاهده کرد.

در وجه دیگر یک اسم بر کثیری از اشیا بنا به معانی نه کاملاً متفاوت بلکه در معنایی که با یکدیگر مناسبت^{۱۵} مقول است. گاهی اسامی به یک مبدأ^{۱۶} ارجاع داده می‌شوند، به طوری که اسلحه یک سرباز، مثل شمشیر، یا لباسش، مثل یونیفورم، و یا وسیله حمل او، مثل اسب، نظامی خوانده می‌شود. در وجهی دیگر اسامی به یک غایت^{۱۷} ارجاع داده می‌شوند. چنانکه دارو سالم خوانده می‌شود چون ایجاد سلامت

می‌کند، رژیم غذایی سالم است چون سلامت را حفظ می‌کند و ادرار سالم است چون نشانه سلامت است. در یک وجه نیز اسامی بنا به نسبت‌های متفاوت به یک موضوع حمل می‌شوند،^{۱۰۸} به طوری که کیف موجود خوانده می‌شود چون بالذات وضع^{۱۰۹} موجود یا جوهر است و کم نیز اندازه^{۱۱۰} موجود یا جوهر است. دیگر اعراض نیز همین‌طور هستند. و بالاخره اسامی بنا به یک نسبت به موضوع‌های متفاوت^{۱۱۱} نیز مقول هستند. به‌طور مثال نسبت نظر با بدن همان نسبت عقل با نفس است. بدین ترتیب همچنان که نظر قدرت یک اندام طبیعی است، عقل نیز قدرت نفس است بدون اینکه از بدن بهره‌مند شود (Sententia libri Ethicorum: I, VII, 95). در این متن با اینکه توماس به نوع سوم تشابه هم اشاره می‌کند، ولی کاربرد آن را برای نظریه خیر بیان نمی‌کند. در اینجا به وضوح توماس از تشابه حمل یا نسبت می‌گذرد و تشابه تناسب^{۱۱۲} را، حداقل در رابطه خیر مطلق با خیرهای محدود می‌پذیرد. در آثار توماس خیر همراه با وجود مهم‌ترین صفات خداوند هستند.

توماس در رساله مسائلی بحث شده در باب حقیقت که از لحاظ تاریخی قبل از تفسیرش بر آثار ارسطو نوشته شده است^(۳۳) تشابه بنا به مناسبت تناسب^{۱۱۳} یا همان تشابه تناسب را در مورد بحث قرار داد و به نوعی تشابه بنا به مناسبت نسبت^{۱۱۴} یا همان تشابه نسبت را در ارتباط با رابطه خالق با مخلوق را به نقد کشید. ترجیح تشابه تناسب در این دو رساله بر تناسب نسبت همیشه نزد تومیست‌ها محل اختلاف بوده است.

در هر صورت، توماس هنگامی که در مقاله یازدهم از سؤال دوم این رساله (De veritate: q. II, a. 11) راجع به علم خداوند سخن می‌گوید، بحث راجع به تشابه را مطرح می‌کند. موضع او در این رساله همانند رساله‌های دیگر این است که هرچه بر انسان و خدا حمل می‌شود بر اساس تشابه است. او با ارجاع به دیونسیوس معمول (De divines nominibus: IX) بار دیگر بر این مطلب می‌کند که مخلوقات به وجهی^{۱۱۵} شبیه به خداوندند و نه خداوند شبیه به آنها. در واقع چیزی که به‌طور ناقص^{۱۱۶} به تقلید از یک چیز دیگر ایجاد شده باشد، در عین حال شبیه^{۱۱۷} و غیر شبیه^{۱۱۸} به آن است. شبیه آن است در جایی که نمایانگر آن است و غیر شبیه به آن است در جایی که آن را به‌طور ناقص نشان می‌دهد (De veritate: q. II, a. 11, ad 1).

توماس در اینجا نیز همچون دیگر آثارش، اشتراک لفظی یعنی عدم شباهت کامل و اشتراک معنوی یعنی شباهت ذاتی بین انسان و خدا را نمی پذیرد. نمی توان چیزی را به مخلوق و خدا نسبت داد چون در تمام اسامی مشترک معنوی مفهوم^{۱۲۹} اسم مشترک^{۱۳۰} است بین چیزهایی که این اسم بر آنها به طور مشترک معنوی حمل می شود. بنابراین از لحاظ مفهوم اسم مشترک های معنوی در چیزی مساوی^{۱۳۱} هستند، ولی از لحاظ وجود یکی می تواند نسبت به دیگری متقدم یا متأخر باشد. به طور مثال در مفهوم عدد^{۱۳۲} تمام اعداد با یکدیگر مساویند، اما از لحاظ ذات شیء یکی بنا به ذات^{۱۳۳} بر دیگری متقدم است. یک مخلوق نیز در هر درجه ای که از خدا تقلید کند، ممکن نیست که چیزی بنا به همان مفهوم که مناسب خدا است برای آن نیز مناسب باشد. در واقع موجوداتی که بنا به یک مفهوم در موضوع های متفاوت هستند، با آنها بنا به مفهوم جوهر^{۱۳۴} و ماهیت^{۱۳۵} مشترکند ولی بنا به وجود متمایزند. آنچه در خدا است، همان وجود خاصش^{۱۳۶} است. در خدا ماهیت همان وجود است و به همین ترتیب در او علم نیز همان وجود عالم است. وجودی که خاص یک شیء است ممکن نیست که به شیء دیگری انتقال داده شود. در نتیجه امکان ندارد که یک مخلوق بتواند به واسطه یک مفهوم چیزی را که خدا دارد صاحب شود، و در نتیجه غیر ممکن است که به همان وجود دست یابد.

به نظر توماس این مطلب مبین این امر نیست که آنچه بین مخلوق و خدا گفته می شود به طور کامل مشترک لفظی است. اگر مناسبتی^{۱۳۷} بین مخلوق و خدا بنا به آنچه هستند نباشد، ذات الهی شبیه به مخلوقات نخواهد بود و در نتیجه خدا با شناختن ذاتش مخلوقات را نخواهد شناخت. همچنین آدمیان نیز خدا را از طریق مخلوقات نخواهند شناخت و نمی توان اسامی منطبق با مخلوقات را بر او حمل کرد. توماس در این متن نیز با رد اشتراک معنوی کامل و اشتراک لفظی خالص بین اسامی مخلوقات و خداوند نتیجه می گیرد که تنها طریق حمل اسامی بر خدا بنابه تشابه است که او به معنای نسبت^{۱۳۸} می فهمد. او در این متن دو نوع تشابه را تبیین می کند و معتقد است که مناسبت بنا به نسبت^{۱۳۹} به دو طریق انجام می شود و بنا به این دو طریق به اشتراک تشابه دست می یابیم.

الف- مناسبتی بین چند چیز است که دارای نسبتی با یکدیگر هستند از این جهت که با یکدیگر فاصله ای مشخص یا وضعیتی دیگر^{۱۳۰} دارند. به طور مثال نسبت عدد ۲ به عدد ۱ از این جهت که عدد ۲ دو برابر عدد ۱ است، در این وجه مناسبت چیزی بر دو چیز که یکی نسبت به دیگری دارای وضعیتی است به طور متشابه مقول است. بدین ترتیب موجود بنا به وضعیتی که عرض با جوهر دارد بر جوهر و بر عرض حمل می شود. همچنین «سالم» بر ادرار و حیوان بنا به آنکه وضعیتی با سلامت انسان دارد حمل می گردد. این نوع تشابه را توماس مناسبت نسبت^{۱۳۱} می نامد.

ب- مناسبت دیگری نیز وجود دارد که نسبت دو چیز با یکدیگر نیست، بلکه مناسبت بین دو نسبت است. برای مثال نسبت عدد ۶ به ۳ همانند نسبت عدد ۴ به ۲ است، چون همان طور که ۶ دو برابر ۳ است، ۴ نیز دو برابر ۲ است. مثال دیگر که نزد یونانیان به خصوص، همان طور که مشاهده شد، نزد ارسطو یافت می شود، نظر^{۱۳۲} است که به رؤیت جسمانی و به عقل^{۱۳۳} حمل می شود. بدین ترتیب که نسبت عقل به نفس همانند نسبت نظر به چشم است. توماس این نوع تشابه را مناسبت تناسب^{۱۳۴} می نامد.

در تشابه نسبت حداقل باید دو واقعیت برای مقایسه وجود داشته باشد که در چیزی مشترکند. ولی در تشابه تناسب عمل مقایسه حداقل بین چهار واقعیت که در دو گروه قرار گرفته اند، صورت می گیرد. این مقایسه بین دو فعلیت یا فعالیت است که هر یک نسبتی است بین دو واقعیت. هنگامی که این دو نسبت با یکدیگر مقایسه شوند، تشابه تناسب نتیجه می شود.^(۲۵)

مطلب بسیار مهم این است که در این متن توماس برخلاف متون دیگرش اظهار می کند که چیزی را نمی توان بنا به نوع نخستین تشابه، یعنی تشابه نسبت، به خدا و مخلوق حمل کرد. دلیل آن این است که در این تشابه باید که وضعیتی متعین بین چیزهایی که چیزی مشترک بنابه تشابه دارند وجود داشته باشد. در نتیجه غیرممکن است که چیزی به خدا و مخلوق بنا به این نوع تشابه بتوان حمل کرد. زیرا هیچ مخلوقی چنان وضعیتی را نسبت به خدا ندارد که بنا به آن کمال الهی بتواند متعین شود.^(۲۶) اما در نوع دوم تشابه هیچ وضعیت متعینی^{۱۳۵} بین چیزهایی که چیزی مشترک

به واسطه تشابه دارند یافت نمی‌شود. بنابراین چیزی مانع از این نمی‌شود که در این نوع از، یعنی تشابه تناسب، تشابه اسمی به‌طور متشابه به خدا و مخلوقات حمل شود (De veritate: q. II, a. 11, Resp.)

در این متن آنچه به چشم می‌خورد حفظ تعالی خداوند و فاصله بی‌نهایت او با مخلوقات و در عین حال تأیید ارتباط او با مخلوقات براساس شباهت است. توماس در اینجا سخنی از علیت نمی‌گوید و کوشش نمی‌کند که ارتباط خالق با مخلوق را براساس علیت بیان کند. مخلوق به‌واسطه بهره‌مندی^{۱۳۶} و تقلید^{۱۳۷} با خالق مربوط است. در اینجا او ارتباط خالق با مخلوق را همانند ارتباط عالم مثل با موجودات محسوس نزد افلاطون بیان می‌کند. شاید این امر زیاد دور از انتظار نباشد، چون موضوع بحث توماس در این متن علم خداوند و علم انسان است و توماس همیشه علم خداوند را همانند عالم مثل افلاطونی که شکل‌دهنده عقل یا معرفت الهی است تبیین می‌کرد. البته نزد توماس صور الهی صور جزئیات هم هستند. در هر صورت هرچه نزد خدا به‌واسطه ذات^{۱۳۸} هست نزد مخلوقات به‌واسطه بهره‌مندی^{۱۳۹} و به‌واسطه تقلید^{۱۴۰} موجود است. این مفاهیم تشکیل‌دهنده شباهت^{۱۴۱} و تشابه^{۱۴۲} بین خالق و مخلوق می‌باشد. شباهت بین خالق و مخلوق براساس صورت است. صورت خالق و صورت مخلوق به یکدیگر شبیه هستند، ولی یک صورت نیستند. شباهتشان همان‌طور که ذکر شد به‌واسطه بهره‌مندی و تقلید صورت مخلوق از صورت خالق است. این شباهت ناقص است و دو طرفه نیست. اگر این شباهت دو طرفه بود ایجاد صورت مشترک می‌کرد و به اشتراک معنوی ختم می‌شد. براساس این شباهت ناقص یک وحدت حداقلی رخ می‌دهد که از اشتراک لفظی که قائل به وحدت در معنا نیست دور می‌شود.

موجودات در خدا به‌عنوان صورت الهی، به‌عنوان مثل قبل از خلقت وجود دارند، ولی خدا در موجودات به‌عنوان صورت نیست. او در موجودات به‌عنوان علت وجود آنها است (Summa theologiae: I, 8, 3).^(۳۷) بدین ترتیب یک ارتباط مستقیم بین خدا به‌عنوان علت فاعلی، معطی وجود، و مخلوق به‌عنوان معلول، دریافت‌کننده وجود، است. همان‌طور که قبلاً در تشابه نسبت دیدیم توماس با این تشابه براساس اصل علیت سعی کرده است این ارتباط را تبیین کند

دو (ad 4 Expositio de Trinitate: 1, 2, ad 3; Summa contra gentiles: 54, 6; Summa theologia: I, 12, 1.)
نوع تشابه نسبت و تشابه تناسب پس از کتاب توماس د ویو معروف به کاژتان (مرگ
۱۵۳۴) تحت عنوان در باب اسماء متشابه^(۲۸) مورد توجه خاص متفکران توماسی قرار
گرفت. کاژتان تشابه تناسب را نظریه حقیقی توماس آکوئینی دانست و توجه چندانی
به تشابه نسبت نکرد. عده‌ای از توماسی‌هایی مانند رامیرز و پنیو^(۲۹) در ابتدای قرن
بیستم از روش کاژتان تبعیت کردند و تشابه تناسب تبلیغ نمودند، ولی عده‌ای دیگر
مانند اتین ژیلسون (Gilson 1989: 121-129) و النور استامپ (Stump, 2003: 14-15)
تشابه نسبت یا حمل را مهم‌ترین روش توماس در باب حمل اسامی بر خدا و تبیین وجود بین
خدا و مخلوقات در نظر گرفتند. عده‌ای نیز مانند کلوبرتانز (Klubertanz 1960: 27, 94)
و موننتی (Montagnes: 1963: 91) بر این عقیده بوده‌اند که توماس پس از رساله
در باب حقیقت تشابه تناسب را رها کرد. گروهی نیز مانند د فرار، گاریگو-لاگرانژ و
لوران^(۳۰) سعی کردند این دو نوع تشابه را بایکدیگر جمع کنند. مک اینرنی نیز دو نوع
تشابه و تقسیم‌بندی کاژتان را نپذیرفت (McInerny 1996: 103).

یادداشت‌ها

1. analogia entis
2. Thomas de Aquino
3. analogia
4. Albertus Magnus
5. convenientia
6. Liber de praedicabilibus
7. univoca
8. diversivoca
9. aequivoca
10. analoga
11. proportionanta
12. convenientia
13. proportiionaliter
14. ens
15. prportio ad unum subjectum
16. proportio ad unum efficiens actum
17. proportio
18. ab uno
19. analogia secundum convenientiam Proportionis
20. analogia secundum convenientiam proportionalis
21. summa theologiae
22. verum esse
23. substantia
24. bonus
25. sapiens
26. absolute et affirmative
27. causa bonitatis in rebus
28. substantiam divinam
29. substantialiter
30. excellens principum
31. similitude
32. ens qua ens
33. agens analogicum
34. multa habent proportionem ad unum
35. unum haber proportionem ad alterum
36. analogice
37. ratio
38. totaliter diversa

39. diversas proportiones ad aliquid unum
40. analogia attributionis
41. analogia proportionalitatis
42. metaphorice
43. participatio
44. convenientia et differentia
45. analogice
46. idem
47. convenient
48. diversae rationes
49. sed non ex toto idem significat in omnibus
50. proportion
51. comparatio
52. convenientia
53. signum
54. subjectum
55. causa
56. agens
56. unum subiectum
58. per prius
59. per posterius
60. In IV libros sententiarum Petri Lombardi
61. secundum intentionem tantum
62. intention
63. per prius et posterius
64. secundum diversum esse
65. esse sanitas
66. secundum esse
67. in intentione corporeitas
68. secundum suum esse
69. secundum intentionem et secundum esse
70. natura communis
71. secundum suum esse
72. diversae veritates
73. analogia entis
74. respectum ad aliquid unum
75. secundum ordinem
76. sanitas
77. secundum rationem omnino eamdem
78. secundum rationes omnino diversas
79. analogice praedicari
80. proportionaliter
81. in analogicis

82. ad finem
83. ad principium efficiens
84. subjectum
85. entia
86. esse
87. passiones
88. proprietates
89. via ad substantia
90. non esse
91. negation
92. non ens
93. per se
94. in alio
95. Per se existens
96. Prima substantia particularis
97. Compendium theologiae
98. omnino equivoce
99. ominio aequivoce
100. a casu
101. secundum analogiam
102. secundum proportionem ad unum
103. suam primam originem
104. secundum diversas rationes
105. in aliquot uno convenientes
106. unum principium
107. unum finem
108. secundum proportiones diversas ad idem subjectum
109. dispositio per se
110. mensura
111. secundum unam proportionem ad diversa subjecta
112. analogia proprtionalis
113. analogia secundum convenientiam proportionalis
114. analogia secundum convenientiam Proportionalis
115. aliquot modo
116. imperfecte
117. simile
118. dissimile
119. ratio
120. communis
121. aequalia
122. in ratione numeri
123. naturaliter
124. substantia

125. quiditas
126. proprium esse
127. aliqua convenientia
128. proportion
129. convenientia secundum proportionem
130. aliam habitudinem
131. convenientia proportionis
132. visus
133. intellectus
134. convenientia proportionalitas
135. nulla determinata habitudo
136. participatio
137. imitatio
138. per essentiam
139. Per participationem
140. per imitationem
141. similitudo
142. analogia

پی‌نوشت‌ها:

اشتراک لفظی و طریق سلبی (Dan R. Stiver 1998: 16-20). دان ر. استایور در کتاب فلسفه زبان دین را یک روش در نظر گرفته است، ولی به نظر می‌رسد که این دو روش، مخصوصاً از جهت جهان بینی با یک دیگر متفاوتند. روش سلبی بیشتر در جهان بینی های عرفانی و نوافلاطونی کاربرد دارد، در حالیکه روش اشتراک لفظی در سنت مشائی هم مشاهده می‌شود.

2. "Adhuc autem voci significantivae ad placitum secundum quod est in intellectu quarentis scientiam ignoti per notum. accidunt quinque, scilicet quod sit univoca, et quaedam diversivoca, quaedam autem multivoca, etiam quaedam aequivoca, quaedam vero analogia sive proportionate, quae apud Arabes vocantur convenientia".

3. "Analogia autem sunt proportionaliter dicta, ut arabes dicunt, convenientia: et sunt media inter univoca et aequivoca, quae sunt imposita diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum cui proportionantur."

۴. آلن د لیبرا این تقسیم بندی را نزد یوحنا دمشقی نیافته و معتقد است که منشأ این سخن را باید نزد عربهای (مسلمانان) که آلبرتوس کبیر نامی از آنها نبرده است پی گرفت آلبرتوس در فصل سوم اثر خود در کنار یوحنا دمشقی از ابن سینا و (de Libera 1989: 331) غزالی نام می‌برد، دلیرا معتقد است عربهای نام برده نشده این دو فرد هستند.

5. "... secundum Philosophum, voces sunt signa intellectum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari".

Alanus de Insulis. *Theologiae regulae*. Reg. 21, 26 به طور مثال آلتوس اهل لیل. رجوع شود به:

7. "Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem".

8. "Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei".

9. "Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile".

10. "unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens".

11. "nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem".

12. "Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praecoxistent excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem."

۱۳. برای بررسی اصل علیت و نقش بهره مندی در تشابه بر اساس نسبت رجوع شود به:

L. Millet, *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*. Les Etudes Philosophiques, Juilletdecembre 1989, PUF, Paris, PP. 371-384.

۱۴. رجوع شود به: محمد ایلخانی، *متافیزیک بوئتیوس*، الهام، تهران، ۱۳۸۰، صص ۱۷۳-۱۹۳.

Boethius. *De Trinitate*. I. in *Theological Tractates*, with English translation by H. F. Stewart, E. K. Rand and S. J. Tester, London, 1973.

15. "Ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice".

16. "secundum idem nomen et secundum rationem eandem, idest definitionem".

17. "secundum idem nomen, et secundum diversam rationem".

18. "conveniunt solum in nomine, et non in definitione sive significatione".

19. "sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus."

۲۰. برنارد مونتانی با بررسی چاپ سال ۱۹۶۱ کتاب رالف مک اینرنی به او انتقاد می کند که او تشابه را امری منطقی در نظر می گیرد و رابطه یا نسبتی خاص می داند به نامهای مشترک. برای مونتانی تشابه یک صورت خالص منطقی . ویبل نیز نظر مونتانی را (Montagne 1963: 22 n.1) نیست که بتوان آن را از کل محتوای عینیش تهی کرد . (Wippel 2000: 87) در نقد مک اینرنی تأیید کرده است.

۲۱. تاریخ به تحریر در آمدن این تفسیر را تا ۱۲۷۲ میلادی، یعنی دو سال قبل از فوت توماس ذکر کرده اند. رجوع شود به Thomas Aquinas. *Commentary of Aristotle's Metaphysics*. Translation and Introduction by John P. Rowan. Preface by Ralph McInerny, pp. XIV-XVI.

22. "Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur".

23. "sed alicuius analogice praedicati, quod de eis, quae sub eo continentur, per prius et posterius praedicatur".

۲۴. به نظر می‌رسد که رساله در باب حقیقت بین سالهای ۱۲۵۶ تا ۱۲۵۹ نوشته شده باشد.

(Montagnes 1963: 66, n. 2; Gilson: 462)

۲۵. رالف مک اینرنی معتقد است که تفاوتی بین تشابه بنا به نسبت و تشابه بنا به تناسب نیست. به نظر او تشابه بنا به تناسب قسمی از تشابه نسبت است و از لحاظ بنیان منطقی تغییری در مفهوم تشابه حاصل نشده است. چیزهایی متشابه نامیده می‌شوند که دارای یک نام هستند و بیانه‌های مختلفی را می‌پذیرد و یکی از این بیانه‌ها بیان نخستین و یا حاکم است که یکی از نشانه‌های آن این است که وارد دیگر بیانه‌ها می‌شود. قاعده این است که معنای خاص اسم در یکی از متشابه‌ها یافت می‌شود و دیگر متشابه‌ها با ارجاع یا نسبت به آن یا با رابطه با آن نامیده می‌شوند. اشتراکی که شکل گرفته آگاهی بخش از چیزهایی است که نام به همان نحو که این چیزها کم و بیش به آن مربوطند به آنها به نحو به نظر می‌رسد که اگر سخن مک اینرنی درباره (McInerny 1996: 113-114) متشابه بسط پیدا کرده است. تشابه نسبت صادق باشد، با آنچه در متن مشاهده شده است، درباره تشابه تناسب صادق نیست. چون در تشابه تناسب معنای چیزها در ارتباط با یک چیز به عنوان مبدأ یا غایت نمی‌باشد؛ بلکه رابطه دو نسبت با یکدیگر است.

26. "Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune. impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari".

27. "[Deus] est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi".

28. Thomas De Vio Caietanus. *De nominum analogia*. ed. Zammit. Rome. 1934. *The Analogy of Names and the Concept of Being*. tr. E Bushinski and H. Koren. Pittsburgh. 1953.

29. J. Ramirez. "De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomistam". *La Ciencia Tomista*. Salamanca. 13 (1921) pp. 20-40, 195-214, 337-357; 14 (1922) pp. 17-38; 15 (1923) pp. 405-411; 16 (1924) p. 397. M. T. L. Penido. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris. 1931.

30. R. Garigou-Lagrange. *Dieu, son existence, sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*. Paris. 1928. E. Laurent. "Quelques réflexions sur l'analogie". *Acta Pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*. Roma. 5. 1938. pp. 169-184.

کتابنامه:

- ارسطو، ۱۳۶۷، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران.
ایلخانی محمد، ۱۳۸۰، *متافیزیک بوتھیوس*، الهام، تهران.
ایلخانی محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، سمت، تهران.
Albertus Magnus. 1890. *Liber de praedicabilibus*. I. 5.. éd. par Borgnet. Paris.
Aristote. 1984. *La Métaphysique*. trad. J. Tricot. Paris.

Boethius. 1973. **De Trinitate**. I. in **Theological Tractates**, with English translation by H. F. Stewart, E. K. Rand and S. J. Tester. London.

Courtine, J.-F.. 2005. **Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie**. Paris.

Garigou-Lagrange, R.. 1928. **Dieu, son existence, sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques**. Paris.

Gilson, E.. 1989. **Le thomisme**. Paris.

Johnson, E. A.. 1993. **She Who Is: The Mystery of God in Feminist Discourse**. New York.

Laurent, E.. "Quelques réflexions sur l'analogie". **Acta Pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae**. Roma, 5. 1938. pp. 169-184.

Libera, A. de. 'Les source gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être'. in **Les études philosophiques**. Juillet-Décembre 1989. Paris. pp. 319-346.

Klubertanz, G. P.. **Saint Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis**. Chicago, 1960.

- "Analogy", in **New Catholic Encyclopedia**. London. 1967. vol. 1.

McIneny, R.. **Aquinas and Analogy**. Washington, D.C., 1996

Millet, L.. **Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin**. Les Etudes Philosophiques. Juillet-décembre 1989. PUF. Paris. PP. 371-384.

Montagne, B.. **La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin**. Louvain-Paris, 1963.

Penido, M. T. L.. **Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique**. Paris. 1931.

Ramirez, J.. "De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomistam", **La Ciencia Tomista**. Salamanca. 13 (1921) pp. 20-40, 195-214, 337-357; 14 (1922) pp. 17-38; 15 (1923) pp. 405-411; 16 (1924) p. 397.

Rolland-Gosselin, M.-D.. **Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin**. Paris. 1948.

Stiver, Dan R.. **The Philosophy of Religious Language**. Blackwell. Oxford. 1998.

Stump, E.. **Aquinas**. London. 2003.

Swinburne, R.. **Revelation: From Metaphor to Analogy**. Oxford, 1992.

Thomas Aquinas. In **quattor libros sententiarum**, in **S. Thomae Aquinatis Opera omnia**, vol. 1. Stuttgart-Bad canstatt. 1980.

- **Compendium theologiae**. Paris. 1984.
- **De principiis naturae. De eternitate mundi. De mixione elementorum. De unitate intellectu contra averroistas. De ente et essentia**, in **Opera omnia**. Leonine edition. Rome. vol. 43, 1882-

- **Commentary on Aristotle's Metaphysics**, trans. By J. P. Rowan, Indiana, 1995.
- **In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio**, Turin-Rome, 1990.
- **De veritate (On Truth)**, transl. by R. W. Mulligan, J. V. McGulynn and R. W. Schmidt, Indianapolis, Cambridge, 1995.
- **Quaestiones disputatae De veritate**, in **Opera omnia**, vol. 23, Rome, 1882-.
- **Quaestiones disputatae De potentia, De spritualibus creationis** Turin-Rome, 1953.
- **Sententia libri De anima**, in **Opera omnia**, vol. 45, Rome, 1882-.
- **Sententia libri ethicorum**, in **Opera omnia**, vol. 50, Rome, 1882-.
- **Summa Contra Gentiles (On the Truth of the Catholic Faith)**, trans. by A. C. Pgis and others, London, 1955.
- **Summa Theologiae**, Turin-Rome, 1948-50.
- **Summa Theologiae**, Great Books, vol. 14, Chicago, 1970.

Thomas De Vio Caietanus, **De nominum analogia**, ed. Zammit, Rome, 1934.
The Analogy of Names and the Concept of Being, tr. E Bushinski and H. Koren, Pittsburgh, 1953.

Wippel, J. F., **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**, Washington, D.C., 2000.

