

بررسی و نقد دیدگاه دنس اسکوتوس درباره

خلقت عالم و انسان

(با تکیه بر آرای ابن سینا)

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۲ تأیید: ۸۹/۹/۲۷

مهدی عباس زاده*

چکیده

این نوشتار بر آن است که به بررسی و تبیین آرای فیلسوف و متکلم اسکاتلندی مدرسی، یوهانس دنس اسکوتوس (۱۲۶۶-۱۳۰۸ م.) در باره نحوه و فلسفه خلقت عالم و انسان، و نقد آن با تکیه بر آرای ابن سینا بپردازد. خلقت و خالقیت از دیدگاه اسکوتوس از صفات مهم الهی است. بدین منظور، در این نوشتار ابتدا بحثی از دو صفت الهی دیگر که از دیدگاه او کاملاً با بحث خلقت مرتبط است - یعنی قدرت مطلقه و آزادی اراده - مطرح و سپس تبیینی از خلقت و خالقیت عالم و انسان در تفکر او ارائه می‌شود. در بخش بعد ضمن تبیین اجمالی دیدگاه ابن سینا در بحث خلقت، عدم فهم صحیح دیدگاه ابن سینا از سوی اسکوتوس و ژیلسون مورد بحث و نقد قرار می‌گیرد. در انتهای نوشتار نیز مقایسه‌ای میان دیدگاه‌های اسکوتوس و ابن سینا در بحث خلقت عالم و انسان، ارائه و تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو دیدگاه مطرح می‌شود. اسکوتوس ترجمه لاتین کتاب «الشفاء» ابن سینا را مطالعه کرده است و در مباحث معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی کاملاً تحت تأثیر وی قرار دارد. اگرچه اسکوتوس در مباحث کلامی و به ویژه بحث نحوه خلقت از ابن سینا فاصله می‌گیرد، اما در موضوع غایت و فلسفه خلقت عالم و انسان کاملاً از دیدگاه او پیروی می‌کند.

واژگان کلیدی: خلقت، قدرت مطلقه، آزادی اراده، وجوب، امکان، عشق، انسان.

*. استادیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خلقت و خالقیت الهی در تفکر کلامی اسکوتوس در ذیل بحث صفات الهی مطرح می‌شود. صفات خدا از منظر او اموری هستند که خدا به‌عنوان علت اول باید واجد آنها باشد تا بتواند معلول‌ها (مخلوقات) را ایجاد کند. این صفات عبارتند از: ضرورت، وحدت، بساطت، عقل و علم مطلق، قدرت مطلقه، آزادی اراده و خلقت. توصیف و بررسی دیدگاه وی درباره خلقت عالم و انسان و غایت و فلسفه آن، متوقف بر ملاحظه اجمالی آرای او درباره دو صفت الهی دیگر است: قدرت مطلقه و آزادی اراده.

الف) قدرت مطلقه الهی

۱. تعریف قدرت مطلقه الهی

اسکوتوس در کتاب مسائل بحث شده عام به‌طور مفصل به این صفت مهم و پرمناقشه خدا می‌پردازد و به‌عنوان مقدمه برای قدرت مطلقه، دو معنا یا به‌عبارت دقیق‌تر دو شرط را برمی‌شمرد: در معنای نخست، قدرت مطلقه عبارت است از قدرتی که می‌تواند به امر ممکن تعلق گیرد. امر ممکن در اینجا به معنای متضاد با امر ناممکن یا به معنای امر ایجادشدنی نمی‌باشد، بلکه به معنای امر علت‌پذیر است؛ قدرت مطلقه الهی در واقع از یک قدرت علی حکایت می‌کند:

قدرت مطلقه، امری منفعل نیست، بلکه فعال است و فقط نوعی قدرت فعال نیست، بلکه یک قدرت علی است. این مطلب مستلزم آن است که قدرت مطلقه به چیزی ارجاع داشته باشد که ماهیتاً علت‌پذیر است؛ یعنی از علت، متمایز است؛ زیرا هیچ علیتی وجود ندارد، جز آنکه معطوف به چیزی کاملاً متمایز است و از این‌رو، قدرت یا توانی است که در ارتباط با امر ممکن می‌باشد. امر ممکن به‌عنوان امری متضاد با امر ناممکن فهمیده نمی‌شود؛ نیز مساوی با امر ایجادشدنی - تا آنجا که متضاد با امر مطلقاً و بنفسه ضروری است - نمی‌باشد، بلکه امر ممکن به‌عنوان امری مرتبط با قدرت مطلقه، معادل با امر علت‌پذیر است؛ زیرا اصطلاحاً حالت یک قدرت علی را بازنمود می‌سازد (Duns Scotus, 1975, p.161).

در معنای دوم، قدرت مطلقه عبارت است از قدرتی که می‌تواند به هر آنچه قابل

خلق شدن است، تعلق گیرد و از این حیث دارای خصوصیت عمومیت و شمول است. اسکوتوس این معنای دوم را به نوبه خود به دو معنای دیگر تقسیم می کند و چنین می نویسد:

قدرت مطلقه همچنین نوعی عمومیت و شمول را بیان می کند. قدرت مطلقه به این معنا به توانی که صرفاً و به نحو فی نفسه لحاظ شده است، ارجاع ندارد... عمومیت این قدرت... با ارجاع به امر علت پذیر (امر ممکن یا هر آنچه می تواند خلق شود) لحاظ شده است. قدرت مطلقه بدین معنا آن قدرت یا توان فعالی است که قلمرو آن به هر چیزی که می تواند خلق شود، امتداد می یابد. قدرت مطلقه به این معنا باز هم به دو شیوه فهمیده می شود: به معنای نخست، به گونه ای انفصالی، قدرت مطلقه به معنای قدرتی است که می تواند یا به نحو با واسطه و یا بی واسطه، هر چیزی را که می تواند خلق شود، ایجاد کند. در معنای دیگر، قدرت مطلقه به معنای قدرتی است که می تواند هر چیزی را که می تواند خلق شود، به نحو بی واسطه ایجاد کند... به عبارت دیگر، نیازی نیست که هیچ علت فعال دیگری مداخله کند (Ibid, p.162).

قدرت مطلقه به نظر اسکوتوس بنا بر دو معنای پیش گفته، عبارت است از توانایی بر ایجاد همه موجودات ممکن یا هر آنچه می تواند ایجاد شود.

۲. حدود قدرت مطلقه الهی

قدرت مطلقه، خاص موجود اول است، اما آیا این اعمال قدرت به نحو بی واسطه صورت می گیرد یا با واسطه است؟ در این باره که خدا می تواند به نحو با واسطه، معلول هایش را تولید کند، اسکوتوس تردیدی ندارد، اما در این باره که آیا خدا می تواند معلول هایش را به نحو بی واسطه تولید کند، به نظر او انسان صرفاً از طریق ایمان می تواند چنین چیزی را تصدیق کند و این در واقع یک موضوع عقلی و استدلالی نیست؛ اما می توان گفت که خدا به نظر او قدرت بر ایجاد بی واسطه چیزی که ذاتاً مستلزم یک واسطه است، ندارد؛ یعنی مثلاً خدا قدرت بر ایجاد «یک خطابه به وسیله سقراط» را به نحو بی واسطه ندارد؛ زیرا این نوع خطابه طبق تعریف صرفاً می تواند با وساطت سقراط ایجاد شود، اما قدرت بر ایجاد «یک خطابه سقراطی» را به نحو بی واسطه دارد؛ زیرا این نوع خطابه طبق تعریف، نیازی به وساطت سقراط ندارد، بلکه کافی است از سنخ خطابه های سقراطی و به صلابت آنها باشد.

همچنین به اعتقاد او این دیدگاه که خدا صرفاً می‌تواند در نظام مخلوق (همین نظام کنونی عالم) عمل کند، باطل است. خدا می‌تواند هم در نظام مخلوق عمل کند و هم در بیرون از نظام مخلوق. بنابراین، خدا می‌تواند سایر چیزهایی را که خلق نشده، اما ایجاد آنها ممکن است - یعنی به تناقض نمی‌انجامد - ایجاد کند. بر این اساس خدا نمی‌تواند اصل عدم اجتماع نقیضین را باطل کند. اما اسکوتوس در پاسخ به این پرسش که آیا خدا می‌تواند موجودی با سر شیر و بدن انسان را ایجاد کند، پاسخ می‌دهد که خدا بر ایجاد آن توانا می‌باشد، لیکن خود آن موجود نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا این موجود در تخیل انسان پدید آمده است، نه در علم الهی، و گرچه اجزای این موجود، ممکن هستند، اما این موجود مجموعاً یک کل ناسازگار را تشکیل می‌دهد و لذا اساساً نمی‌تواند وجود داشته باشد. به همین قیاس خدا نمی‌تواند سرما را علت گرما قرار دهد یا باعث شود که یک قطعه سنگ، موجودی عقلانی گردد. بدین‌سان، قدرت مطلقه خدا نزد اسکوتوس عملاً با قیود و محدودیت‌هایی مواجه می‌شود.

ب) آزادی اراده الهی

۱. اثبات آزادی اراده الهی

اسکوتوس با دو استدلال اثبات می‌کند که خدا دارای اراده آزاد است. او در استدلال نخست، آزادی اراده الهی را از امکان مخلوقات نتیجه می‌گیرد. مخلوقات جملگی ممکن‌اند؛ یعنی برحسب خودشان وجود ندارند و لذا ممکن است اساساً وجود نداشته باشند، یا به‌گونه‌ای متفاوت یا متضاد با آنچه اکنون وجود دارند، وجود داشته باشند. «ممکن» در اینجا در مقابل «ضروری» و یا مترادف با «حادث» نمی‌باشد، بلکه معنایی دیگر می‌یابد. اسکوتوس در کتاب **درسگفتارها** در این باره می‌نویسد: «منظور من از ممکن، چیزی که ضروری نیست یا چیزی که همواره وجود نداشته است - یعنی حادث - نمی‌باشد، بلکه چیزی است که متضاد آن می‌تواند روی دهد، در همان زمانی

* Contingency (ممکن به امکان خاص، البته به معنای خاصی که اسکوتوس پس از این بیان می‌کند).

که آن چیز واقعاً روی داده است» (Duns Scotus, 1987, p.55). خدا بنا بر طبیعت خودش بالطبع - آن گونه که در فاعل های طبیعی فاقد شعور سراغ داریم - عمل نمی کند، بلکه به گونه ای امکانی علت چیزهاست. بنابراین، خدا آزاد است. به نظر او اگر فرض کنیم که موجود اول ضرورتاً وجود دارد و بنا بر طبیعت یا بالطبع علت واقع می شود، تناقض پدید خواهد آمد؛ زیرا این فرض، امکان مخلوقات را منتفی می سازد و آنها را به امور ضروری تبدیل می کند. او در همان کتاب در این باره می نویسد:

علت اول به نحو امکانی، علت واقع می شود. در نتیجه علت اول به نحو ارادی، علت واقع می شود... [زیرا] هر علت ثانی تا آنجا که به وسیله علت اول تحریک می شود، علت، واقع می شود. اگر علت اول ضرورتاً تحریک کند، در این صورت هر علت دیگری ضرورتاً تحریک خواهد شد و هر چیزی ضرورتاً معلول واقع خواهد شد... تنها منشأ فعل ممکن یا اراده است یا چیزی که ملزوم اراده است (Ibid, 1987, p.53-54).

استدلال دیگر اسکوتوس به این صورت مطرح می شود که هر فاعل بالذات (per se) برای غایتی عمل می کند. اما فاعل طبیعی - یعنی فاعلی که هیچ غایتی در افعالش ندارد - از روی ضرورت عمل می کند. اکنون اگر فاعل طبیعی برای غایتی عمل می کند به این دلیل است که وابسته به فاعل دیگری است که عاشق این غایت است. این فاعل دیگر همانا علت فاعلی اول یا خداست. از طرفی، این غایت نمی تواند علت فاعلی اول را به نحو طبیعی برانگیزد؛ زیرا علت فاعلی اول به نحو طبیعی، هیچ غایتی جز خودش ندارد. بنابراین، این غایت، علت فاعلی اول را به نحو ارادی یعنی توسط اراده آزاد الهی برمی انگیزد. او در همان کتاب استدلال خویش را به نحو ذیل مطرح می کند:

هر فاعل بالذات برای غایتی عمل می کند... [اما] هر فاعل طبیعی از روی ضرورت عمل می کند... بنابراین، اگر فاعل طبیعی برای غایتی عمل می کند، صرفاً به این دلیل است که به فاعل دیگری وابسته است که عاشق این غایت است. اما علت فاعلی اول یک چنین فاعلی است... این غایت، علت فاعلی اول را تا آنجا که معشوق واقع شده است، یا به نحو طبیعی، یا با یک فعل اراده [یعنی اراده الهی] برمی انگیزد. اگر مورد اخیر صادق باشد آنچه را در صدد اثبات آن بوده ام، پذیرفته ای. اگر فرض کنی که غایت به نحو طبیعی معشوق واقع شده است، این فرض کاذب است؛ زیرا فاعل اول، عاشق هیچ غایتی جز خودش به نحو طبیعی نمی باشد (Ibid, p.53).

۲. ویژگی های اراده الهی

از دیدگاه اسکوتوس خدا اگرچه به نحو عقلانی عمل می کند، نه به نحو بوالهوسانه و گزافی یا دلبخواهی، لکن اراده او تحت تأثیر عقل او نمی باشد و معنای آزادی اراده خدا در واقع همین است. بنابراین، امکان مخلوقات از عقل خدا حاصل نمی شود؛ زیرا عقل هر چیزی را مستقل از اراده بداند و بشناسد ضرورتاً و طبیعتاً دانسته و شناخته است. از این رو، خدا می تواند مستقل از عقل خویش عمل کند و لذا اراده او آزاد است. بر این اساس اراده آزاد الهی سه جنبه دارد:

اولاً، قدرت خدا برای انتخاب اموری که برای خدا به مثابه امکان های مطلق هستند، بی طرف و خنثی است. اسکوتوس معتقد است اراده الهی می تواند چیزی را اراده کند یا اراده نکند و چیزی را در یک و همان لحظه ابدیت تولید کند یا تولید نکند. این ظرفیت و استعداد «به نحو زمانی» قبل از این فعل نمی باشد. نیز این قوه و استعداد همراه با این فعل نمی باشد، بلکه این قوه و استعداد، «بالطبع» نسبت به این فعل، تقدم دارد. اراده الهی آنگاه واقعاً اراده است که واجد چنین تقدیمی باشد. او معتقد است اراده الهی می تواند چیزی را اراده کند، یا خلاف آن چیز را اراده کند و یا اساساً اراده نکند. وی در کتاب **درسگفتارها** در این باره می نویسد: «اراده الهی... [می تواند] یک سنگ را به وسیله یک خواست واحد در ابدیت اراده کند و می تواند اراده کند که سنگی وجود نداشته باشد، یا اراده نکند که سنگی وجود داشته باشد» (Duns Scotus, 1994, p.126).

ثانیاً، اراده الهی آنگاه که واقعاً و به نحو بالفعل امری را انتخاب کرد، باز هم قادر بر انتخاب امر مخالف آن باقی می ماند. اراده آنگاه آزاد است که واجد قدرتی برای انتخاب امور متضاد، حتی در آن هنگام که واقعاً یک طرف انتخاب شده است، باشد. همه مخلوقات به این معنا نسبت به خدا ممکن هستند. اسکوتوس معتقد است واقعیت مخلوق، ضروری نیست، بلکه ممکن می باشد. اصولاً فعل خدا ممکن است و خدا بدین سان فاعل مختار است. او بدین ترتیب، از ضرورت گرایی یونانی در بحث خلقت فاصله می گیرد و وجودشناسی اش را بر مبنای واقعیت ممکن طراحی می کند. وی می کوشد تا این معنای امکان را روشن سازد. ممکن در اینجا به معنای ناضروری نیست؛ همچنین به معنای آنچه همواره وجود نداشته است، نمی باشد؛ بلکه به معنای

چیزی است که در همان هنگامی که واقعاً و به‌نحو بالفعل رخ داده است، متضاد آن هم می‌توانسته است رخ بدهد.

ثالثاً، هیچ تبیینی نمی‌توان برای انتخاب چیزی از سوی اراده الهی یافت، جز اینکه «خدا این‌گونه اراده کرده است». در مقام پاسخ به این پرسش که چرا خدا چنین چیزی را به این شکل و در این زمان خاص آفرید، نه به شکلی دیگر و در زمانی دیگر، اسکوتوس می‌گوید: «چون خدا اراده کرده است که چنین باشد و لذا بهتر است که چنین باشد».** آنچه خدا اراده کرده است، یعنی مخلوقات - همان‌گونه‌که بیان شد - ممکن هستند و متضاد هر کدام از آنها هم می‌توانسته است پدید آید؛ از این‌رو، هیچ برهان استدلالی ضروری نمی‌توان بر چرایی ایجاد آنها اقامه کرد.

اما در حالی که همه مخلوقات، متعلق ممکن اراده الهی‌اند، ماهیت خود خدا تنها متعلق ضروری اراده اوست؛ زیرا همه مخلوقات ذاتاً ممکن‌اند، اما خدا ذاتاً ضروری است. اسکوتوس استدلال خود را در این باره بدین شکل مطرح می‌سازد:

اراده نامتناهی به کامل‌ترین متعلق به کامل‌ترین شیوه ممکن، مربوط است. اراده الهی نامتناهی است. بنابراین، به متعلق قابل عشق متعالی [یعنی ماهیت الهی] به کامل‌ترین شیوه‌ای که یک اراده می‌تواند بدان مربوط باشد، مربوط است. اما این مطلب صادق نخواهد بود، مگر اینکه اراده الهی به‌نحو ضروری و مکفی عاشق این متعلق باشد... اگر یکی از این دو شرط [یعنی ضرورت و کفایت] غایب باشند، بدون هیچ‌گونه تناقضی می‌توان تصور کرد که اراده‌ای [غیر از اراده خدا] بتواند به شیوه‌ای کامل‌تر به آن متعلق [یعنی ماهیت خدا] مربوط باشد؛ زیرا چنین چیزی قابل تصور است و مستلزم هیچ تناقضی نیست (Duns Scotus, 1975, p.371).

با این حال اراده الهی آنگاه که ماهیت خود خدا را اراده می‌کند، باز هم آزاد است و «به شیوه آزادی» (Per modum libertatis) عمل می‌کند؛ زیرا در غیر این صورت اراده نخواهد بود. اراده به نظر اسکوتوس آنگاه واقعاً اراده است که آزاد باشد. در واقع اسکوتوس ضرورت اراده الهی را آنگاه که به ماهیت خدا تعلق می‌گیرد، با

*. Lectura, 2, 1, 2, no. 65

** به نقل از کتاب: Copleston, Fredrick, A History of Philosophy – Vol. II: Augustin to Scotus, p. 531.

تمایزی میان «ضرورت در مقابل امکان» و ضرورت به معنای «ثبات» توجیه می‌کند. ضرورت در اینجا نه به معنای ضرورت در مقابل امکان، بلکه به معنای ثبات است. ضرورت به معنای ثبات باعث می‌شود که فعل الهی کامل شود و دستخوش تغییر و بی‌ثباتی نگردد، لکن همچنین قدرت بر انتخاب امور متضاد از سوی خدا را نفی نمی‌کند.

۳. اراده الهی و امکان مخلوقات

مجموعاً دیدگاه اسکوتوس درباره اراده الهی به تصریح وی ریشه در تعالیم مسیحیت دارد؛ زیرا در کتاب مقدس خدا دارای اراده آزاد است و لذا می‌توانسته واقعیت موجود را متفاوت از آنچه اکنون هست، خلق نماید. البته قطعی است که عالم اکنون همان است که هست، اما می‌توانسته به گونه‌ای دیگر باشد، اگر خدا طور دیگری اراده می‌کرد و لذا اکنون هم برای عالم این احتمال وجود دارد که این گونه نباشد، اگر خدا این‌طور اراده کند.

اسکوتوس به منظور تبیین این معنا سه گام را مطرح می‌کند: اولاً، در آنچه هست امکان وجود دارد؛ ثانیاً، علت این امکان از جانب خداست؛ ثالثاً، در خدا چیزی وجود دارد که علت امکان در آنچه هست، می‌باشد. او در کتاب **در سگفتارها** به تبیین این سه گام می‌پردازد.

در گام نخست وی بر آن می‌شود که امکان در چیزها بدیهی است. او در این باره می‌نویسد: «اینکه در چیزها امکان وجود دارد، نمی‌تواند به وسیله چیزی بدیهی تر... استنتاج شود؛ زیرا موجود [ضرورتاً] به ضروری و ممکن تقسیم می‌شود» (Duns Scotus, 1994, p.96). به نظر او بدین سان اگر آینده ممکن نباشد، بلکه ضروری باشد، انسان هیچ نیازی به عمل و تأمل و سنجیدن و انتخاب نخواهد داشت؛ زیرا همه چیز ضرورتاً همان خواهد بود که خواهد بود و لذا می‌نویسد: «باید به مثابه امری بدیهی بپذیریم که در آنچه هست، امکان وجود دارد. فردی که این مطلب را انکار کند، فاقد شعور و مستحق تنبیه است... [زیرا در غیر این صورت] نیازی به عمل و تأمل نخواهد بود» (Ibid, p.100).

اسکوتوس در گام دوم خدا را علت امکان چیزها می‌داند؛ زیرا در غیر این صورت همه علل دیگر (غیر از خدا) علل ضروری خواهند بود و چنین چیزی محال است. وی

در این باره می‌نویسد:

باید علت این امکان را به علیت خدا نسبت دهیم؛ زیرا یک معلول صرفاً آنگاه به‌نحو امکانی از یک علت ثانی ناشی می‌شود که علت اول در آن ترتب، علت ثانی را به‌نحو امکانی حرکت دهد- زیرا در آنچه حرکت می‌دهد و آنچه حرکت داده می‌شود، یک علت ثانی آنگاه به‌نحو ضروری حرکت می‌دهد که به‌وسیلهٔ یک علت قبلی به‌نحو ضروری حرکت داده شود... به شیوه‌ای مشابه، همهٔ علل به‌نحو ضروری حرکت خواهند داد، اگر علت اول به‌نحو ضروری حرکت دهد. به همین دلیل، علت امکان در آنچه هست از این امر ناشی می‌شود که علت اول به‌نحو امکانی حرکت می‌دهد، نه به‌نحو ضروری (Ibid, p.102).

اسکوتوس در گام سوم علت امکان چیزها را چیزی در خدا می‌داند که همانا ارادهٔ خداست و نه عقل خدا؛ زیرا اگر امکان چیزها از عقل خدا ناشی شود، از آنجاکه عقل هر چیزی را به‌نحو ضروری می‌داند، اگر اراده وارد کار شود، ضرورتاً عمل خواهد کرد و لذا خدا فاقد ارادهٔ آزاد خواهد بود و اگر اراده وارد کار نشود، برخلاف دستور عقل عمل کرده است. وی استدلال خویش را این‌گونه مطرح می‌کند:

این امکان [در چیزها] از عقل الهی تا آنجاکه چیزی را به اراده عرضه می‌دارد، ناشی نمی‌شود؛ زیرا هر چیزی که قبل از یک فعل اراده دانسته می‌شود، به‌نحو ضروری و طبیعی دانسته می‌شود، به‌گونه‌ای که هیچ امکانی در ارتباط با طرف متضاد آن وجود ندارد... اگر عقل چیزی را که باید انجام شود، یا باید ایجاد شود، قبل از فعل اراده بفهمد، در این صورت ارادهٔ این چیز را یا به‌نحو ضروری اراده می‌کند و یا به‌نحو غیرضروری. اگر به‌نحو ضروری اراده کند، در این صورت اراده به ایجاد آن چیز مجبور شده است و اگر به‌نحو غیرضروری اراده کند، اراده بر ضد دستور عقل اراده کرده است و لذا آن چیز شرّ خواهد بود؛ چراکه صرفاً دستور عقل می‌تواند درست باشد (Ibid, p.104).

۴. ارادهٔ الهی، امکان هم‌زمان و صدق

مجموع مباحث اسکوتوس دربارهٔ ارادهٔ الهی به او امکان می‌دهد که در کتاب **درسگفتارها** یک نظریهٔ وجهی (Modal theory) نوآورانه را پدید آورد و در تمام قرون وسطا اولین و آخرین فردی باشد که امکان‌های مختلف در یک زمان را جایز

بشمارد. برخی صاحب‌نظران معاصر، این دیدگاه را نظریه «امکان هم‌زمان» یا «تصویر هم‌زمان از وجهیت» نامیده‌اند. به نظر اسکوتوس گذشته، ضروری است، اما حال، ممکن است؛ زیرا خدا قادر به ایجاد امور متضاد با آنچه در زمان حال روی می‌دهد، می‌باشد؛ آینده نیز معلوم خداست و خدا آن را مقدر می‌کند، با این حال عمدتاً ممکن است. حال، ممکن است و ضروری نیست، اما ثابت و قطعی است؛ زیرا فعلیت یافته است. بنابراین، ثبات و قطعیت، غیر از ضرورت است. آینده اگرچه عمدتاً ممکن است، لکن ثابت و قطعی نیست؛ زیرا هنوز فعلیت نیافته است. گذشته نیز اگرچه ضروری است، اما برای ما ضروری است، نه برای خدا؛ زیرا برای خدا گذشته‌ای وجود ندارد: فعل الهی یک اکنون ابدی است و لذا در گذشته ضروری ما سهیم نمی‌باشد.

اسکوتوس همچنین بحث صدق را با امکان پیوند می‌زند. به نظر او امکان صرفاً بعد از فعل اراده خدا پدید می‌آید و از آنجاکه امکان لازمه صدق است، صدق یا کذب صرفاً بعد از فعل اراده خدا معنا دارد. بنابراین، گزاره‌ها قبل از فعل اراده خدا- یعنی گزاره‌هایی که در علم خدا وجود دارند- نه صادقند و نه کاذب، بلکه گزاره‌های خنثی (Propositiones Neutrae) هستند. وی می‌کوشد این معنا را در کتاب **درسگفتارها** با ذکر مثالی روشن سازد:

عقل الهی درحالی‌که یک گزاره را نه صادق و نه کاذب می‌داند، آن را به‌عنوان گزاره‌ای خنثی به اراده عرضه می‌دارد... فرض کنید که من می‌توانم یک گزاره را به‌وسیله اراده‌ام صادق سازم- مثلاً گزاره «من نشسته‌ام» را. در این صورت این گزاره در ابتدا به‌وسیله من به یک معنای خنثی، حتی صرفاً به‌عنوان چیزی نظری فهمیده می‌شود و آنگاه که این گزاره به‌وسیله اراده من که اکنون به یک طرف تعلق گرفته است، واقعیت و تحقق یابد... در این صورت به‌عنوان گزاره‌ای صادق فهمیده می‌شود؛ در حالی‌که قبلاً این گزاره صرفاً به‌عنوان گزاره‌ای خنثی به اراده عرضه شده بود (Duns Scotus, 1994, p. 142).

بدین‌سان، اسکوتوس یک وجودشناسی امکان را طرح می‌ریزد و نتایج معرفت‌شناختی را از آن استخراج می‌کند. به نظر او معرفت‌شناسی یونان باستان و نیز معرفت‌شناسی جدید که طبق آنها صرفاً آنچه ضروری است می‌تواند شناخته شود، رنگ می‌بازد. نزد اسکوتوس «علم برهانی، علم به آن چیزی است که ممکن است، نه علم به آن چیزی که ضروری است» (لاسکم، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷).

ج) خلقت عالم و انسان، و فلسفه آن

۱. خلق از عدم

در بحث آفرینش جهان، نخستین مسئله برای اسکوتوس این است که آیا خلقت از عدم صورت می‌گیرد یا نه. یونانیان باستان و ارسطو خلق از عدم را نمی‌پذیرند؛ زیرا برآن‌اند که وجود نمی‌تواند از لاوجود پدید آید و ماده قدیم است. فلاسفه نوافلاطونی نیز خلق از عدم را نمی‌پذیرند؛ چراکه خلقت را بر مبنای نظریه فیض یا صدور توجیه می‌کنند. ابن‌سینا هم خلق از عدم محض یا مطلق را نمی‌پذیرد. او خلقت عالم را بر مبنای نظریه فیض یا صدور و در ذیل نظام عقول و افلاک مطرح می‌کند. این نظریه از ابداعات افلاطونیان میانه است، سپس به افلوپین و نوافلاطونیان و در نهایت به فلاسفه اسلامی و از جمله ابن‌سینا می‌رسد. طبق این نظریه اگر ب از الف افاضه یا صادر شود، ب به وسیله الف تولید شده است، بدون اینکه وجود الف تغییر کند؛ همانند نوری که از یک منبع نور افاضه یا صادر می‌شود. براین اساس، سلسله عقول و نفوس مجموعه‌ای از افاضه‌ها و صدورهاست. اما خلق از عدم را کتاب مقدس تعلیم می‌دهد و لذا متکلمان مسیحی به‌ویژه بعد از اوگوستینوس این آموزه را به طور جدی مطرح کردند و صورت استدلالی به آن دادند. متکلمان مسیحی با توسل به آموزه خلق از عدم، دو هدف را دنبال کردند اول دفاع از کتاب مقدس و دوم دفاع از اراده آزاد الهی.

اسکوتوس نیز به تبع سایر متکلمان مسیحی، قائل به خلق از عدم و حدوث عالم است، اما برخلاف اظهار نظر کاپلستون در جلد دوم تاریخ فلسفه‌اش (Copleston, 1962, Vol. II, p.533) معتقد است که این مطلب نه موضوع عقل، بلکه موضوع ایمان است؛ چه، هم قدم عالم و هم حدوث آن در دایره قدرت مطلقه الهی قرار دارند؛ زیرا زمان و زمانمندی، لازمه مخلوقات و معلول‌های الهی نمی‌باشد؛ یعنی مخلوقات فی‌نفسه این امکان را دارند که قدیم باشند یا حادث. اسکوتوس هم درباره حدوث عالم و هم درباره قدم آن - همانند احکام معارض کانت - استدلال می‌کند. وی درباره قدم عالم به تبع ارسطو استدلال می‌کند که درحالی که صورت یک شیء طبیعی می‌تواند به وجود آید و فساد یابد، ماده نمی‌تواند چنین کند. لکن درباره حدوث عالم نیز استدلال می‌کند

که از آنجا که مخلوقات با عدم همراه‌اند، تبیینی برای وجود خودشان نیستند، بلکه از موجودی به وجود آمده یا می‌آیند که بنفسه وجود دارد. چنین موجوداتی که به این شکل محدودند، باید در زمان، خلق شده باشند. وی از این مطلب که می‌توان هم بر قدم عالم و هم بر حدوث آن استدلال کرد، نتیجه می‌گیرد که مسئله خلق از عدم و حدوث عالم که کتاب مقدس آن را تعلیم می‌دهد، با نور طبیعی عقل حاصل نمی‌شود، بلکه مسئله‌ای ایمانی است.

۲. کیفیت فاعلیت الهی

باید توجه داشت که فاعلیت الهی از منظر اسکوتوس کاملاً تحت تأثیر افکار ابن‌سینا فاعلیت و علیت مابعدالطبیعی و فلسفی و از سنخ علیت فاعلی و تامه و وجودبخش است که دائماً در حال افاضه وجود به مخلوقات است. بنابراین، اسکوتوس خدا را نه صرفاً علت موجد، بلکه علت مبقیه هم معرفی می‌کند. او معتقد است ربط واقعی مخلوقات به خدا به‌عنوان خالق و مبقی آنگاه که سخن بر سر وجود مخلوقات باشد، هم مفهوماً و هم واقعاً یک چیز است و بدین‌سان می‌نویسد:

برای هر آنچه هم به‌لحاظ مفهومی و هم در واقعیت یکی است، صرفاً یک وابستگی ذاتی از یک و همان سنخ به چیزی مفهوماً و واقعاً یکی وجود دارد. اما وجود یک مخلوق دائم یا با دوام مطلقاً در خلقت و در ابقا یکی است و همچنین آنچه حامی و علت این دو است؛ یعنی خواست الهی مطلقاً هم به‌لحاظ مفهومی و هم در واقعیت یکی است و این ارتباط [یعنی ارتباط مخلوقات] نه فقط با خالق، بلکه همچنین با مبقی، یک و همان سنخ از ارتباط ذاتی است. بنابراین، «صرفاً یک ارتباط مخلوق با خدا به‌عنوان خالق و به‌عنوان مبقی وجود دارد» (Duns Scotus, 1975, p. 272).

همچنین به نظر اسکوتوس وجود معقول اشیا یا همان مُثُل را که در واقع الگوی مخلوقات تلقی می‌شوند، ذات و عقل الهی ایجاد کرده است؛ زیرا خدا ابتدا ذات خود را می‌شناسد و سپس مُثُل را در علم خویش می‌آفریند و همین مُثُل، الگوی خلقت مخلوقات از سوی خداوندند. او بدین‌سان - برخلاف افلاطون - معتقد است مُثُل، وجودی مستقل ندارند، بلکه در علم الهی آن‌هم صرفاً «به یک معنای مشروط» وجود دارند؛ زیرا وجود آنها وجود علمی در ذهن خداست، نه وجود عینی و خارجی. او در

کتاب **درسگفتارها** ضمن بیان این مطلب سه ویژگی برای مُثل در نظر می‌گیرد. وی مُثل را به مثابه «حقایق» تلقی می‌کند؛ زیرا طبق نمونه خودشان- یعنی عقل الهی آفریده شده‌اند، نیز آنها را «نور» می‌نامد؛ زیرا دارای تجلی‌اند؛ همچنین آنها را لایتغیر و ضروری می‌داند. عبارات او در این باره چنین است:

همه معقولات [یعنی مُثل] دارای یک وجود معقول برحسب فعل الهی می‌باشند. در این معقولات، همه حقایقی که درباره آنها می‌توانند تصدیق شوند، قابل رؤیت‌اند... این معقولات... «حقایق» اند؛ زیرا مطابق با نمونه خودشان، یعنی عقل الهی‌اند. به همین قیاس آنها «نور» اند؛ زیرا تجلی می‌کنند و آنها لایتغیر و ضروری می‌باشند... این معقولات صرفاً به یک معنای مشروط «وجود» دارند (Duns Scotus, 1987, p. 123).

۳. غایت و فلسفه خلقت عالم و انسان

غایت و فلسفه خلقت عالم و انسان در تفکر اسکوتوس جایگاه ویژه‌ای دارد. چنان‌که بیان شد، اراده الهی از دیدگاه وی اگرچه تحت تأثیر عقل الهی قرار ندارد، اما به نحو دلبخواهی و گزافی عمل نمی‌کند. اراده خدا اگرچه کاملاً آزاد است، اما این‌طور نیست که هیچ جهتی برای خلقت عالم و انسان نداشته باشد و صرفاً به نحو گزافی مخلوقات را آفریده باشد. براین اساس، او خلقت الهی را بر مبنای عشق توجیه می‌کند. همین فعل خلقت است که امر نامتناهی و متناهی را به هم ربط می‌دهد: «اگر [در تفکر اسکوتوس] بخواهیم خدا را با جهان مقایسه کنیم، تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که خدا [به‌عنوان امر نامتناهی]، جهان [به‌عنوان امر متناهی] را آفریده است» (دکر شنتزو، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲). خلقت در واقع پُلی است که اراده الهی میان امر نامتناهی و امر متناهی می‌زند و چنین چیزی نه به گزاف، بلکه بر مبنای عشق است، عشق خدا به ذات خویش و سپس به انسان و سپس به سایر مخلوقات.

تأکید اسکوتوس بر عشق از نظام فرانسیسی و کلام سن و ویکتوری* مایه می‌گیرد؛ عشق از معرفت بالاتر است و انگیزه خداوند در اعطای وجود، همانا عشق است. به

* Richardus de Saint Victor (متوفای، ۱۱۷۳ م.): متکلم ایرلندی یا اسکاتلندی. وی کوشید سنت اوگوستینوسی را مجدداً احیا کند و لذا عشق را برتر از معرفت لحاظ کرد و بدین طریق به رواج عرفان نظری در غرب مسیحی مدد رساند. مهم‌ترین کتاب وی در باب تثلیث است.

نظر/اسکوتوس «خدا عشق است، چون به کمال خویش عشق می‌ورزد و به تعبیری، می‌خواهد مشارکاتی در عشق [= انسان‌ها] داشته باشد و اراده او برای خلق بر همین اساس است» (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰). باید توجه داشت که خدا اگرچه در مرتبه نخست عاشق کمال ذات خویش است، اما به تبع آن در مرتبه دوم عاشق انسان‌ها و در مرتبه سوم عاشق سایر مخلوقات نیز می‌باشد. او بر آن است که خدا می‌تواند موجودات ممکن را اراده نکند و آنها را نیافریند، اما اگر آنها را اراده و خلق کند، حتماً عاشق آنها خواهد بود.

با این‌همه، باید توجه داشت که در تفکر/اسکوتوس فعل عشق الهی ضروری نیست؛ این‌طور نیست که خدا ضرورتاً باید عاشق انسان و دیگر مخلوقات باشد؛ زیرا هیچ امری نمی‌تواند اراده آزاد الهی را به کاری مجبور سازد. بنابراین، از دیدگاه او «اگرچه خیریت متناهی هریک از مخلوقات دلیلی برای عشق خدا فراهم می‌آورد، اما واقعیت عدم تناهی خدا بدین معناست که این دلیل همواره الغاپذیر و در واقع قابل اغماض و ناچیز است» (Rowe, 2001, p.289). خدا با فعل اختیاری خویش عاشق انسان و دیگر مخلوقات است. بدین‌سان/اسکوتوس یک «کلام عشق» را بسط می‌دهد. عشق در کلام او عشق خدا به ذات خویش و سپس عشق خدا به انسان و سایر مخلوقات است و همین عشق باعث ایجاد خلقت می‌شود.

د) مقایسه دیدگاه‌های ابن‌سینا و اسکوتوس در آفرینش عالم و انسان و فلسفه آن

۱. اختلاف آرای ابن‌سینا و اسکوتوس در بحث خلقت

به اعتقاد ژیلسون و به تبع او بسیاری از مورخان غربی فلسفه و کلام قرون وسطا/اسکوتوس اگرچه در بیشتر مباحث فکری تحت تأثیر ابن‌سینا قرار دارد، اما در مسئله نحوه خلقت از او فاصله می‌گیرد. این عده برآن‌اند که در تفکر/اسکوتوس خلقت، فعل آزاد و ممکن اراده الهی است، درحالی‌که ابن‌سینا خلقت را امری ضروری می‌داند. ژیلسون در این باره می‌نویسد:

دنس/اسکوتوس با فرض موجود ضروری* به‌عنوان علت اول هر آنچه هست، خود را در همان نقطه آغازی می‌یابد که /بن‌سینا [در آن قرار دارد،] لکن آنگاه که این نقطه آغاز درصدد توضیح ربط موجودات منتهای با موجود نامتناهی برمی‌آید، وی از این فیلسوف عرب** جدا می‌شود... در عالم /بن‌سینا از آنجاکه «اول»، ضروری است، همه چیزهای دیگر از یک ضرورت مشروط*** بهره‌مندند؛ [اما] در عالم دنس/اسکوتوس از آنجاکه «اول»، نامتناهی است، همه چیزهای دیگر ممکن‌اند. میان ضرورت و امکان، تنها پیوند و ربط قابل فهم، یک اراده است (Gilson, 1978, p. 460).

همچنین **تریلسون** در کتاب **وجود و چند فیلسوف** - که در زبان فارسی به هستی در اندیشه فیلسوفان - ترجمه شده است، درباره دیدگاه /بن‌سینا در بحث فاعلیت الهی و خلقت عالم می‌نویسد:

[به نظر /بن‌سینا] هم واجب‌الوجود بالضروره هست و هم تمام آنچه به او اضافه می‌شود، به‌واسطه ضرورت ذاتی او ضرورت خواهند داشت... درباره چنین خدایی به درستی می‌توان گفت که او ملزم است وجود داشته باشد، و درست همان‌طور که او نمی‌تواند مانع بودن خود شود، دیگر چیزها هم مادام که او هست، نمی‌توانند از بودن خودداری کنند؛ چنان‌که هستی ضروری [خدا] هم نمی‌تواند از بودن آن چیزها ممانعت کند (تریلسون، ۱۳۸۵، صص ۴ و ۱۷۳).

باید در نظر داشت که در حالی که تفاوت /اسکوتوس و /بن‌سینا در مسئله خلقت آشکار و غیرقابل انکار است - زیرا /بن‌سینا خلقت را بر مبنای فیض یا صدور و نظام عقول و افلاک توجیه می‌کند و /اسکوتوس به صورتی دیگر که در این نوشتار بیان شد - لکن در خصوص آرای /بن‌سینا در این باره ملاحظه‌ای ظریف وجود دارد که تریلسون و حتی /اسکوتوس به درستی متوجه آن نشده‌اند و همین ملاحظه است که اساسی را برای نقد دیدگاه /اسکوتوس فراهم می‌آورد:

در تفکر /بن‌سینا تفاوتی میان فاعل بالطبع و فاعل بالقصد وجود دارد. فاعل‌های بالطبع همان فاعل‌های طبیعی‌اند که برحسب طبیعت خودشان عمل می‌کنند؛ زیرا فاقد

* منظور، واجب‌الوجود بالذات است.

** تریلسون، فیلسوف ایرانی را به غلط فیلسوف عرب معرفی می‌کند.

*** منظور، وجوب وجود بالغير است.

شعورند و لذا تصویری از غایت ندارند. اما فاعل‌های بالقصد فاعل‌هایی ذی‌شعوری‌اند که برحسب طبیعت خودشان عمل نمی‌کنند، بلکه به‌جهت شعورشان تصویری از غایت یا غایات دارند و برای رسیدن به آنها آگاهانه عمل می‌کنند. بنابراین، فاعل بالطبع اراده‌آزاد ندارد، اما فاعل بالقصد آزادانه عمل می‌کند. خدای اسکوتوس - چنان‌که مشاهده شد - فاعل بالقصد است، هرچند قصدی خارج از عشق به ذات خویش ندارد؛ در حالی‌که خدای ابن‌سینا هیچ‌یک از این دو نیست، بلکه فاعل بالعنایه است: خدا در عین حال که اراده‌آزاد دارد، از آنجاکه اراده و خلاقیت او همانند ذات او و سایر صفات ذاتی او قدیم است، همواره در حال افاضه وجود و خلقت است. در واقع چنین فاعلی را می‌توان با دو اعتبار تصور کرد: یکی در مقام ذات و دیگری در مقام فعل. خدا در مقام ذات خویش کاملاً دارای اختیار است و می‌تواند خلق کند یا خلق نکند و لذا نسبت او با فعل خود نسبتی امکانی است، نه ضروری؛ اما خدا در مقام فعل دارای اراده و خلاقیت دائم است و طبق نظریه فیض یا صدور همواره فعل خلقت از او فیضان می‌یابد و صادر می‌شود و فعل او از خود او تخلف نمی‌کند و لذا نسبت او با فعل خویش نسبتی ضروری است، نه امکانی. وی در بخش الهیات کتاب الشفاء در خصوص فاعل بالعنایه و به‌طور کلی مسئله «عنایت» چنین می‌نویسد:

جایز نیست که علت‌های عالی کاری را برای ما انجام دهند، یا خلاصه اینکه چیزی را مهم بشمارند و دارای انگیزه‌ای [زاید بر ذات] باشند و ایثار بر آنها عارض گردد، و راهی نداری برای اینکه آثار شگفت ایجاد عالم و اجزای آسمان‌ها و اجزای حیوان و نبات را انکار کنی؛ آثاری که هیچ‌گاه به‌صورت اتفاقی صادر نمی‌شوند، بلکه مقتضای تدبیری‌اند. پس باید دانست که عنایت این است که [موجود] اول در مقام ذات خود به آنچه نظام خیر بر آن است، علم داشته باشد و در مقام ذات خود، علت خیر و کمال - آن قدر که ممکن است - باشد و به همین نحو به آن رضایت دهد. پس او نظام خیر را به بهترین وجه ممکن، تعقل می‌کند. لذا آنچه او از نظام و خیر تعقل می‌کند، به شایسته‌ترین وجه از او فیضان می‌یابد؛ فیضانی که به کامل‌ترین وجه به این نظام منتهی می‌گردد. این است معنای عنایت (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۱۴-۴۱۵).

براین اساس، *ابن سینا* در مورد مخلوقات این عالم - یعنی «مکنونات»^{*} - خلق از عدم و لاشیء را می‌پذیرد، اما نه خلق از عدم مطلق و لاشیء محض، بلکه از وجود علمی مخلوقات در علم الهی، به شرحی که پس از این می‌آید.

۲. شباهت‌های آرای *ابن سینا* و اسکوتوس در بحث خلقت

ابن سینا علی‌رغم اختلاف اساسی با اسکوتوس در بحث خلقت، همانند وی بر آن است که مخلوقات اگرچه از عدم و لاشیء خلق شده و فاقد وجود عینی و خارجی بوده‌اند، لکن قبل از خلقت نحوه‌ای از وجود را داشته‌اند که وجود علمی است؛ یعنی به‌عنوان صور در علم خدا موجود بوده‌اند، اگرچه بعد از خلقت نحوه‌ای دیگر از وجود را واجد شده‌اند که وجود عینی و خارجی است؛ یعنی به‌عنوان موجودات واقعی در عالم پدید آمده‌اند، و این امر آنگاه روی می‌دهد که استعدادهای مکنونات در قالب ماده، فراهم و شایسته دریافت صورت (در مورد انسان، نفس) از ناحیه عقل فعال شود. پس موجودات قبل از وجود خارجی، لاشیء و عدم محض نیستند، بلکه دارای وجود علمی اند و صورت‌های آنها در علم الهی موجود است و وجود علمی آنها باعث وجود عینی آنها شده است. *ابن سینا* در بخش الهیات از کتاب الشفاء وجود صور معقول اشیای عالم در علم الهی و مبدئیت آنها برای خلقت و ایجاد وجود واقعی اشیای عالم را بدین نحو تبیین می‌کند:

بدان که معنای معقول گاه از شیء خارجی گرفته می‌شود - همان‌گونه که ما به‌وسیلهٔ رصدکردن و حس کردن، صورت معقول فلک را به دست می‌آوریم - و گاه صورت معقول از وجود [= وجود خارجی] گرفته نمی‌شود، بلکه برعکس است؛ همان‌گونه که ما صورت ساختمان را تعقل و اختراع می‌کنیم، سپس آن صورت معقول، اعضا و اندام‌های ما را برای ایجاد ساختمان به حرکت درمی‌آورد. پس چنین نیست که آن ساختمان وجود یافته و سپس آن را تعقل کرده‌ایم، بلکه آن را تعقل کرده‌ایم، سپس

* این مطالب تبیینی از چگونگی خلقت موجودات این عالم - یعنی «مکنونات» - است که هم دارای ماده‌اند و هم دارای مدت، لکن برخی موجودات نه دارای ماده‌اند و نه دارای مدت؛ مانند عقول که موجودات «ابداعی» اند و نیز برخی دیگر از موجودات دارای ماده‌اند، اما دارای مدت نیستند؛ مانند افلاک که موجودات «اختراعی» اند، و چگونگی خلقت آنها از دیدگاه *ابن سینا* به‌نحو دیگری است که از موضوع بحث کنونی بیرون است.

وجود یافته است. نسبت همه اشیا به عقل اول واجب الوجود این گونه است؛ زیرا او ذات خود و آنچه را ذات او ایجاب می‌کند، تعقل می‌کند... پس صورت موجودات از صورت معقول او طبق نظام معقولی که نزد اوست، پیروی می‌کند... و او آگاه است که این عالم به همان ترتیبی که او خیر و نظام تصور کرده است، از وجود او افاضه می‌شود (همان، ص ۳۶۳).

ابن‌سینا همچنین همانند اسکوتوس و برخلاف افلاطون برای مثل، وجود مفارقی را لحاظ نمی‌کند. وی در فصل دوم از مقاله هفتم الهیات کتاب الشفاء با ذکر پنج دلیل به نقد دیدگاه افلاطون و پیروان وی می‌پردازد و صراحتاً وجود مفارق صور معقول یا مثل را انکار می‌کند:

پس ما آنگاه که مثلاً صورت انسان را از آن جهت که صورت انسان است، به تنهایی تعقل کردیم، موجودی را تنها از جهت ذاتش تعقل کرده‌ایم، لکن آنگاه که آن را تعقل کردیم، واجب نیست که به تنهایی مفارق باشد؛ زیرا امر مخالط [آمیخته = انسان] از آن جهت که مخالط است، مفارق نیست، نه به نحو سلبی و نه عدولی، [با این فرض] که مراد از آن، مفارق بودن در قوام است (همان، ص ۴۱۴-۴۱۵).

در بحث غایت و فلسفه خلقت عالم و انسان در تفکر ابن‌سینا هم باید به تلقی خدا به عنوان فاعل بالعنایه توجه داشت. فاعل بالعنایه دارای شعور- بلکه عالی‌ترین شعور- است و لذا در افعال خود و در خلقت غایتی دارد. این غایت به نظر ابن‌سینا- همانند اسکوتوس- صرفاً خود ذات الهی است. خدا به ذات خود عشق دارد و به تبع آن به آثار و معلول‌های ذات خود، اعم از انسان و دیگر مخلوقات هم عشق می‌ورزد و همین مسئله باعث می‌شود که مخلوقات از وجود علمی به وجود عینی و خارجی منتقل گردند. ابن‌سینا در بخش الهیات کتاب الشفاء صراحتاً از عاملی به نام «عشق» سخن می‌گوید: «واجب الوجود، معقول است، تعقل شود یا تعقل نشود، و معشوق است، مورد عشق واقع شود یا مورد عشق واقع نشود» (همان، ص ۳۷۰). البته وی در همین موضع اشاره می‌کند که شاید به کاربرد اصطلاحاتی مانند عشق در مورد خداوند برای برخی از افراد خوشایند نباشد و لذا می‌گوید: «ما برای این معانی نام‌هایی به غیر از این نام‌ها نداریم. پس هرکس که این نام‌ها را خوش نمی‌دارد، نام‌هایی دیگر را به کار گیرد» (همان، ص ۳۶۹). بنابراین، هر دو متفکر بر آن‌اند که عشق خدا به ذات خویش، عامل

اصلی خلقت است و خدا در امر خلقت، غرضی خارج از ذات خویش ندارد. ابن‌سینا در **التعلیقات** می‌نویسد:

این موجودات جملگی از ذات خدای تعالی صادر شده‌اند و در واقع مقتضای ذات الهی‌اند و لذا هیچ منافاتی با ذات او ندارند، و از آنجاکه خدای تعالی عاشق ذات خویش است، این چیزها هم جملگی برای ذات الهی اراده می‌شوند. پس این مطلب که خدا موجودات را برای خویش اراده کرده است، نشان می‌دهد که موجودات برای غرضی دیگر اراده نشده‌اند، بلکه برای ذات الهی اراده شده‌اند (ابن‌سینا، ۲۰۰۲، ص ۲۸۶ و ۷).

نتیجه‌گیری

چنان‌که ملاحظه شد، تبیین نحوه و فلسفه خلقت عالم و انسان نزد اسکوتوس و ابن‌سینا تفاوت‌ها و شباهت‌هایی ظریف با یکدیگر دارد. تفاوت اصلی این دو دیدگاه در این است که در حالی که خدای اسکوتوس فاعلِ بالقصد است، ابن‌سینا ضمن توجیه خلقت بر مبنای فیض یا صدور، خدا را به‌عنوان فاعلِ بالعنایه معرفی می‌کند، و این دیدگاه ابن‌سینا از سوی اسکوتوس به درستی فهم نمی‌شود. اما شباهت‌های این دو دیدگاه در موارد زیر است:

اولاً، هردو متفکر خدا را هم علت موجد و هم علت مبقیه می‌دانند؛

ثانیاً، هردو به وجود صور موجودات در علم الهی قبل از خلقت واقعی آنها اعتقاد دارند و صور معقول یا مثل افلاطونی را به‌مثابه موجوداتی مفارق لحاظ نمی‌کنند؛

ثالثاً، هردو بر آن‌اند که خدا در امر خلقت عالم و انسان، غرضی خارج از ذات خویش ندارد؛

رابعاً، خلقت عالم و انسان از منظر هردو متفکر صرفاً مستند به عشق خدا به ذات خویش و به تبع آن، عشق خدا به انسان و دیگر مخلوقات است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الشفاء- الإلهیات؛ تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید؛ چاپ اول، تهران: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۸.
۲. —؛ کتاب التعليقات؛ تحقیق حسن مجید العییدی، مراجعه عبدالأمیر الأعم؛ الطبعة الأولى، بغداد: بیت الحکمة، ۲۰۰۲.
۳. ذکر شتتزو، لوچانو؛ فیلسوفان بزرگ قرون وسطا؛ ترجمه عباس باقری؛ چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۴. ژیلسون، اتین؛ مبانی فلسفه مسیحیت؛ ترجمه محمدرضایی، محمد و همکاران؛ چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۵.
۵. —؛ هستی در اندیشه فیلسوفان؛ طالب زاده، سیدحمید با همکاری محمدرضا شمشیری؛ چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۶. لاسکم، دیوید؛ تفکر در دوره قرون وسطا؛ حنایی کاشانی، محمدسعید؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات قصیده، ۱۳۸۲.
7. Duns Scotus, John; **Contingency and Freedom: Lectura I 39**; Introduction and Translation and Commentary by: Vos, A. and Veldhuis, H. and Looman, A. H. and Dekker, E. and Den Bok, N. W., Kluwer Academic Publishers, First published, Dordrecht and Boston and London, 1994.
8. Duns Scotus; John; **God and Creatures: The Quadlibetal Questions**; Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., Princeton University Press, First published, Princeton and London, 1975.
9. —; John, **Philosophical Writings: A Selection**; Wolter, Allan B., Hackett Publishing Company, First published, 1987, Indiana.
10. Copleston, Fredrick; **A History of Philosophy – Vol. II: Augustin to Scotus**; An Image Book - Doubleday, First published, (Reprinted, 1985), New York, 1962.
11. Gilson, Eteinne; **History of Christian Philosophy in the Middle Ages**; Sheed and Ward, First published, London, 1955, Third Edition, 1978.
12. Rowe, William; **God and Problem of Evil**; Blackwll Publishers, First published, Madlen and Oxford, 2001.