

«سخن گفتن از خدا» در الهیات دنس اسکوتوس با نگاهی به تأثیر آرای ابن سینا^۱

مهدی عباس زاده^۲

چکیده

مبحث «سخن گفتن از خدا» در عرصه معارف معاصر به طور عمده ذیل مباحث زبان دین مطرح می‌شود. یوهانس دنس اسکوتوس تحت تأثیر فیلسوف برجسته اسلامی ابن سینا و بر مبنای باور به اشتراک معنوی «وجود»، به زبان اشتراک معنوی در سخن گفتن از خدا قائل است. اسکوتوس بحث از زبان مشترک معنوی دین را ذیل تقسیم معرفت انسان به خدا، به معرفت طبیعی و معرفت فراطبیعی مطرح نموده، مفهوم «موجود نامتناهی» را کامل‌ترین مفهومی می‌داند که انسان در مرتبه معرفت طبیعی (عقلی) می‌تواند از خدا داشته باشد و به وسیله آن از خدا سخن گوید، لیکن معرفت حقیقی (معرفت به دور از هرگونه نقص و ابهام) به خدا و باورهایی از قبیل تثلیث، تجسد و ... در مسیحیت را تنها از طریق معرفت فراطبیعی آن‌هم فقط از نوع معرفت وحیانی ممکن می‌داند و در این موضع، رویکردی ایمان‌گرایانه را اتخاذ می‌کند؛ اگرچه در عین حال، ارائه استدلال عقلی و برهان بر برخی داده‌های وحیانی درباره خدا را تأیید می‌کند. مقایسه دیدگاه‌های اسکوتوس و ابن سینا در بحث از معرفت فراطبیعی، نشان‌دهنده همانندی‌ها و ناهمانندی‌های تفکر این دو فیلسوف در عقل‌گرایی و امکان سخن گفتن از حقایق وحیانی است.

واژگان کلیدی

سخن گفتن از خدا، زبان دین، اشتراک معنوی، معرفت طبیعی، معرفت فراطبیعی، دنس اسکوتوس، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۲/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۲۷

۲- استادیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

طرح مسأله

بحثی که معمولاً تحت عنوان سخن گفتن از خدا^۱ نزد متألّهین و به ویژه فلاسفه دین معاصر در غرب مطرح می‌شود، در واقع از مباحث مهم و دیرباز در سنت فلسفی و الهیاتی تفکر مسیحی و اسلامی است. این بحث به نوبه خود ذیل مبحث جدید «زبان دین»^۲ جای گرفته است؛ زبان دین به نحوی اعم از زبان سخن گفتن در باب خدا است و لذا میان این دو رابطه عام و خاص مطلق برقرار است، چه نحوه سخن گفتن درباره خدا، صرفاً یکی از موضوعات - و البته از جهاتی یکی از مهم‌ترین موضوعات - زبان دین است.

پرسش اصلی در مبحث سخن گفتن از خدا در سنت مسیحی و اسلامی به اجمال این است که آیا انسان می‌تواند به طریق طبیعی، یعنی به وسیله زبان عادی بشری، به گونه‌ای از خدا و صفات و افعال او سخن گوید که هم معتبر باشد - یعنی صادق (مطابق با واقع) و موجه یا مستدل باشد - و هم از مشکلات و محذورات الهیاتی یا کلامی دور باشد یا نه؟
یوهانس دنس اسکوتوس فیلسوف و متأله مسیحی با همین مسأله مواجه است و می‌کوشد در خلال مباحث فلسفی و به ویژه الهیاتی خویش پاسخی برای پرسش فوق بیابد.

پیشینه اجمالی بحث

مبحث سخن گفتن از خدا در سنت مسیحی از جمله مباحثی است که متألّهین را با فلسفه یونانی مواجه ساخته است و منجر به طرح دیدگاه‌های مختلف و گاه متعارض از سوی آنان شده است، چنان که نزد متکلمان اسلامی نیز شبیه این دیدگاه‌ها به چشم می‌خورد.
دیدگاه‌های اصلی در زبان دین و به طور خاص^۳ سخن گفتن از خدا در سنت الهیات مسیحی را می‌توان در چهار دسته کلی صورت‌بندی کرد: زبان سلبی^۴، زبان اشتراک لفظی^۵، زبان اشتراک معنوی^۶ و زبان «تشابه» یا تماثل^۷. سه دسته اخیر در مقابل دسته نخست، کوشش‌هایی متفاوت در راستای ارائه یک زبان ایجابی^۸ برای سخن گفتن از خدا هستند. هر یک از این دیدگاه‌ها طرفدارانی در سنت

-
- 1- Speaking of God
 - 2- Language of religion
 - 3- Negativa
 - 4- Aequivocatio
 - 5- Univocatio
 - 6- Analogia
 - 7- Positiva

مسیحی دارد.

آنچه در این میان دارای اهمیت بسزایی است، تلقی عمده متفکران مسیحی است که زبان سلبی سخن گفتن از خدا در نهایت انسان را به شناختی حقیقی از خدا نمی‌رساند و چیزی بر علم انسان از خدا نمی‌افزاید؛ زیرا منفی و سلبی است در حالی که علم به معنای حقیقی کلمه، باید مثبت و ایجابی باشد و چنین استلزامی به نوبه خود، زبانی ایجابی را می‌طلبد. اکنون اگر زبان ایجابی سخن گفتن از خدا اشتراک معنوی باشد، حملِ محمول‌ها بر خدا و بر مخلوقات (از قبیل وجود و اوصافی مانند وحدت، علم، اراده، قدرت، خالقیت و ...) به یک معنای واحد خواهد بود؛ اما اگر به طریق اشتراک لفظی باشد، چنین حملی به معانی متفاوت انجام خواهد شد. بدین‌سان، زبان اشتراک معنوی به «تشبیه» خدا و مخلوقات می‌انجامد؛ زیرا معنای محمولات فوق در خدا و در مخلوقات یکی است. هم‌چنین زبان اشتراک لفظی اگرچه باعث «تنزیه» خدا است اما به عدم امکان شناخت او منتهی خواهد شد. چه در این صورت، معنای محمولات فوق در خدا یک‌سره غیر از معنای آن‌ها در مخلوقات است و لذا انسان نخواهد توانست به شناختی از خدا نائل آید.

توماس آکوئینی، برای اجتناب از این دو محذور، زبان ایجابی سخن گفتن از خدا را با استمداد از نظریه تشابه یا تماثل ساماندهی کرد. تشابه، حد واسط اشتراک معنوی و اشتراک لفظی است. مبنای زبان تشابه، شباهت مخلوقات به خداوند است، چه در تشابه گفته می‌شود که دو چیز در عین این که به طور کامل و دقیق به یک معنا نیستند، اما معنای آن‌ها به طور کامل متفاوت از یکدیگر هم نیست، بلکه با یکدیگر نوعی تشابه معنایی دارند. با این فرض، محمول‌های فوق دارای معانی مختلف اما مرتبط هستند و بر برخی از مصادیقشان اولاً و بالذات و به معنایی دقیق و بر برخی دیگر ثانیاً و بالعرض و به معنایی موسع حمل می‌شوند. در واقع این محمول‌ها به وجهی عالی‌تر از مخلوقات، در خدا تقرر دارد؛ زیرا او علت فاعلی و تامه مخلوقات است. بنابراین، این محمول‌ها و اوصاف در واقع باید ابتدا بر خدا حمل شوند و از خدا به مخلوقات می‌رسند، لذا بر مخلوقات نیز قابل حمل می‌شوند، اگرچه انسان ابتدا چنین محمول‌ها و اوصافی را از طریق مخلوقات می‌شناسد؛ زیرا به طور مستقیم با آن‌ها در ارتباط است، نه با خدا (Aquinas, 2006, P.148-149).

به نظر می‌رسد موضع اسکوتوس واکنشی نسبت به دیدگاه آکوئینی و در حقیقت نوعی بازگشت به دیدگاه ابن‌سینا مبنی بر لزوم بهره‌گیری از زبان اشتراک معنوی در سخن گفتن از خدا است.

تأثیرپذیری مبنایی اسکوتوس از ابن‌سینا

اسکوتوس در مبحث سخن گفتن از خدا به زبان اشتراک معنوی ملتزم است. نظریه زبان مشترک

معنوی در تفکر او، به نوبه خود، مبتنی بر نظریه اشتراک معنوی «وجود» نزد ابن سینا است و لذا دیدگاه ابن سینا مهم‌ترین مبنای سخن گفتن از خدا نزد اسکوتوس به شمار می‌رود. به باور اسکوتوس انسان فقط در صورتی می‌تواند از خدا سخن گوید (به عنوان مثال وجود خدا و وحدت او را اثبات کند، دیگر اوصاف کمالی را بر او حمل کند، و افعالی را به او نسبت دهد) که مفهوم وجود میان خدا و مخلوقات، مشترک معنوی باشد و این بدین معنا است که مفهوم وجود باید بر خدا و بر مخلوقات به یک معنا حمل شود (Duns Scotus, 1987, P.5-6 & 20)، چه اگر انسان بتواند وجود را به معنای عامی که آن را از مخلوقات اخذ کرده است، بر خدا نیز حمل کند، در این صورت معنای وجود را در خدا نیز خواهد فهمید و بدین سان سخن گفتن از خدا امکان‌پذیر خواهد شد. بنابراین اگر بتوان مفهوم وجود را، هم به گونه‌ای معتبر یعنی به نحو صادق (مطابق با واقع) و موجه یا مستدل و هم به دور از مشکلات و محذورات الهیاتی یا کلامی بر خدا حمل کرد، می‌توان در خصوص صفات دیگری از قبیل وحدت، علم، اراده، قدرت، خالقیت و ... نیز چنین کرد و از خدا سخن گفت. اما ممکن است چنین نگرشی به تشبیه بیانجامد و لذا اسکوتوس با توسل به مفهوم «عدم تناهی» و افزودن آن به صفات فوق در مورد خدا (مانند وجود نامتناهی، عالم نامتناهی، قادر نامتناهی و ...) تنزیه را اثبات می‌کند و موضع نهایی او «تشبیه در عین تنزیه» است.

اسکوتوس برخی از آثار ابن سینا به ویژه کتاب *الشفاء*، بخش الهیات یا مابعدالطبیعه که در قرن دوازدهم میلادی به زبان لاتین (زبان رسمی متفکران قرون وسطای مسیحی) ترجمه شد را مطالعه کرده است و آن گونه که نشان داده خواهد شد در این مبحث از او بسیار تأثیر پذیرفته است.

موضع ابن سینا در مبحث زبان سخن گفتن از خدا، اشتراک معنوی است. او مفهوم وجود را محمولی می‌داند که به نحو اشتراک معنوی بر موضوعات مختلف (خدا و مخلوقات) به یک معنا حمل می‌شود و این در واقع مبنای زبان اشتراک معنوی در سخن گفتن از خدا است.

ابن سینا در *الهیات شفاء* درباره اشتراک معنوی وجود می‌نویسد: «موجود [= وجود] - همان گونه که دانستی - هرگز جنس نیست و به نحو مساوی بر آن چه در ذیل آن است [یعنی بر افراد و مصادیقش، از قبیل جوهر و عرض] حمل نمی‌شود؛ زیرا دارای یک معنای متفق فیه به نحو تقدم و تأخر است ...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۴).

به نظر می‌رسد مراد ابن سینا این است که وجود، جنس (جزء ماهوی) برای موجودات نیست و لذا مفهوم وجود بر انواع ذیل آن (همه اقسام موجودات، از جوهر و عرض) به نحو مساوی صدق نمی‌کند، بر خلاف جنسی مانند حیوان که بر همه انواع ذیل آن (اقسام مختلف حیوانات) به نحو مساوی صدق می‌کند. موجودات، به نحو یکسان از وجود بهره‌مند نیستند؛ زیرا وجود یک حقیقت تشکیکی است که به

ترتیب بر جوهر و عرض - به نحو تقدم و تأخر حمل می‌شود. اما با این حال، همه انسان‌ها از وجود، یک معنای واحد و عام (مانند این معنا که وجود، عین تحقق و حصول چیزها است یا این که وجود، طارد عدم است و معنای‌ای از این دست) را می‌فهمند و این معنای واحد و عام، مورد اتفاق همگان است و همین معنا میان خدا و مخلوقات به لحاظ حمل، مشترک است.

اما ادعای اشتراک معنوی وجود، در رویکرد عقل‌گرایانه ابن‌سینا نیازمند ارائه استدلال است. از مهم‌ترین استدلال‌های وی بر اشتراک معنوی وجود در *المباحثات* این است که:

«اگر وجود به واسطه اشتراک اسم [= اشتراک لفظی] بر چیزی حمل شود، در این صورت این که می‌گوییم: هیچ چیزی از دو طرف نقیض [یعنی از وجود و عدم] خارج نیست، معنا و حقیقتی نخواهد داشت؛ زیرا در این صورت این دو طرف نقیض، مشخص نخواهند شد، در حالی که هیچ چیزی بیرون از این دو طرف نقیض، نمی‌باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹). طبق استدلال فوق، اگر وجود بیش از یک معنای واحد و متفق‌فیه که قبلاً به آن اشاره شد داشته باشد، دیگر نمی‌توان آن را دقیقاً نقیض عدم دانست؛ زیرا ممکن است این معنای دیگر مفروض برای وجود دقیقاً در تناقض با معنای عدم نباشند. در چنین صورتی گزاره «هیچ چیز از وجود و عدم، خارج نیست»، در عمل بی‌معنا و بدون کاربرد خواهد شد، در حالی که بالبداهه این گونه نیست، چه هر چیزی (هر ماهیتی) به ضرورت یا موجود و یا معدوم است. اسکوتوس با نظر به استدلال مذکور از ابن‌سینا می‌کوشد تبیینی از اشتراک معنوی وجود ارائه دهد. او تصریح می‌کند مفهومی مشترک معنوی است که اثبات و نفی آن، در مورد یک موضوع واحد و در آن واحد، به تناقض بینجامد: «مفهومی مشترک معنوی است که فی‌نفسه دارای یک وحدت [معنایی] مکفی باشد، به طوری که اثبات و انکار آن درباره یک چیز، به تناقض بینجامد» (Duns Scotus, 1987, P.20). وحدت معنایی مکفی به چه معنا است؟ دو گزاره «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» را در نظر می‌گیریم. اگر وجود، در هر دو گزاره یک معنا داشته باشد، این دو گزاره لزوماً متناقض خواهند بود و در این صورت مفهوم وجود، مشترک معنوی است، اما اگر معنای وجود در یک گزاره غیر از معنای آن در گزاره دیگر باشد، دیگر نمی‌توان این دو گزاره را متناقض دانست. اما انسان ضرورتاً دو گزاره فوق را در ذهن، متناقض می‌یابد، پس انسان یک معنای مشترک یا به تعبیر سینیوی متفق‌فیه از وجود را در ذهن خویش دارد و لذا وجود را باید یک مفهوم مشترک معنوی دانست.^۱

۱- برای مطالعه بیشتر در باره نظر اسکوتوس در باب اشتراک معنوی وجود، رجوع کنید به: عباس‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳-۱۱۰.

دو پرسش مقدماتی

از آن جا که اسکوتوس در بحث از خدا، معتقد به پیوند و تلازم «معرفت‌پذیری» با «بیان‌پذیری» است، یعنی سخن‌گفتن از خدا را در صورتی ممکن می‌داند که انسان بتواند شناختی از خدا حاصل کند، دیدگاه خویش درباره سخن‌گفتن از خدا را ذیل پاسخ به دو پرسش سامان می‌دهد؛ پرسش از امکان معرفت طبیعی انسان به خدا و پرسش از امکان معرفت فراطبیعی انسان به خدا. او در کتاب *گزارش^۱* به مثابه مقدمه‌ای بر بحث از سخن‌گفتن از خدا، ضمن تقسیم معرفت انسان به خدا، به معرفت طبیعی و فراطبیعی، به طرح این دو پرسش مهم می‌پردازد: یکی این که آیا انسان به عنوان موجودی «متناهی» می‌تواند در حیات کنونی خویش در عالم مادی و محسوس، از خدا به عنوان موجودی «نامتناهی» معرفتی طبیعی حاصل کند یا نه؟ مراد وی از معرفت طبیعی، شناختی است که انسان به اصطلاح با نور طبیعی عقل خویش می‌تواند بدان دست یابد. دوم این که آیا انسان در این دنیا می‌تواند معرفتی فراطبیعی از خدا که با نور طبیعی عقل قابل‌حصول نباشد داشته باشد یا نه؟

معرفت طبیعی و سخن‌گفتن از خدا

معرفت طبیعی عبارت از معرفتی است که انسان در عالم طبیعت به وسیله قوای ادراکی طبیعی (عادی) خویش آن را به دست می‌آورد، قوایی که ابتدا در مورد اشیای مادی و محسوس به کار گرفته می‌شوند (قوای حسی) و در نهایت از طریق انتزاع (تجريد) به عرصه معقولات منتقل می‌شوند (قوای عقلی یا به تعبیر اسکوتوس، از طریق نور طبیعی عقل).

به باور اسکوتوس، در حیات کنونی و عالم مادی و محسوس، عقل عادی بشری یا به تعبیر او عقل منفعل یعنی عقلی که به نحو صرف پذیرنده علوم و معارف است و هنوز فعلیت نیافته است، فی‌نفسه، بدون مدد قوا و منابع فراطبیعی، صرفاً می‌تواند دارای معرفت طبیعی باشد و این تنها معرفت ممکن برای او است. لذا اسکوتوس در این باره می‌نویسد: «از رهگذر مقایسه عقل منفعل با معرفت بالفعل، [می‌توان دریافت] عقل منفعل، فی‌نفسه فاقد شناخت فراطبیعی است؛ زیرا به نحو طبیعی به شناخت نائل می‌آید و تکمیل [یا بالفعل] می‌شود و به نحو طبیعی به هر گونه شناختی تمایل دارد» (Duns Scotus, www.franciscan-archeive.org, P.38).

اسکوتوس معرفت طبیعی را به دو دسته تقسیم می‌کند: معرفت مستقیم یا بی‌واسطه و معرفت غیرمستقیم یا با واسطه. اولی، معرفت غیرمفهومی یا بدون وساطت صورت ذهنی یا به تعبیر فلاسفه

1- Ordinatio

اسلامی «حضوری» و دومی، معرفت مفهومی و با وساطت صورت ذهنی یا به نحو حصولی است. به نظر او انسان‌ها (و حتی کروبیان و ارواح قدیسین در آسمان‌ها) به هیچ طریق نمی‌توانند معرفت طبیعی مستقیم یا بی‌واسطه‌ای به ماهیت خدا^۱ داشته باشند: «من بر آنم که نه فرشته و نه نفس [نفس ناطقه انسانی] به وسیله قوای طبیعی خودشان در هر وضعیتی [که قرار داشته باشند] نمی‌توانند معرفت مستقیم به ماهیت الهی به هر معنایی که شایسته آن است ... داشته باشند» (Duns Scotus, 1975, P.336). اسکوتوس مطلب فوق را کاملاً روشن و آشکار می‌داند؛ زیرا هیچ موجودی غیر از خود خدا نمی‌تواند شناخت مستقیم و غیرمفهومی یا حضوری به خدا داشته و لذا دسترسی معرفتی بی‌واسطه به ماهیت او داشته باشد. لیکن معرفت غیرمستقیم یا باواسطه یا مفهومی به خدا، اگرچه ممکن است ولی آن‌گاه معتبر است که «منحصراً» بر خدا اطلاق شود و «بسیط» باشد و در عین حال «مثبت» باشد یا شناختی ایجابی از خدا به دست دهد؛ به نظر اسکوتوس معرفت طبیعی انسان به خدا در مقام تصور و تصدیق فقط آن‌گاه معتبر است که دارای سه شرط باشد:

اول - فقط بر خدا اطلاق شود؛ زیرا خدا موجودی منحصر به فرد است و لذا شناختی که فقط بر خدا اطلاق نشود، ضمانتی برای حکایت‌گری از خدا نخواهد داشت؛ دوم - باید بسیط باشد؛ زیرا خدا موجود بسیطی است و در ذات او ترکیبی وجود ندارد؛ سوم - باید مثبت و ایجابی باشد، چون خدا واقعیتی است مثبت و ایجابی است (Williams, 2003, P.240).

شرط سوم شناخت انسان از خدا دارای اهمیت بسیار است و لذا او ابتدا به این شرط و سپس به شروط دوم و اول می‌پردازد. وی در کتاب *درسگفتارها*^۲ تصریح می‌کند شناخت منفی و سلبی، گذشته از این که در نهایت انسان را به شناخت حقیقی خدا نمی‌رساند و چیزی بر علم انسان نسبت به خدا نمی‌افزاید، دست کم به سه دلیل شایسته خدا نیست: اول این که چنین شناختی به طور مستقل امکان‌پذیر نیست؛ زیرا شناخت سلبی فقط از رهگذر آنچه مثبت و ایجابی است، حاصل می‌شود (مثلاً در مقام تصور، «شربودن»، نفی «شربودن» است و این خودش نفی «خیربودن» است؛ و در مقام تصدیق، «خدا شر نیست»، نفی «خدا شر است» می‌باشد و این خودش نفی «خدا خیر است» است). دوم این که حتی با فرض امکان شناخت سلبی، امور سلبی نمی‌توانند متعلق برترین عشق انسانی باشند و حال آن که خدا متعلق برترین عشق انسانی است انسان به خدا عشق می‌ورزد، نه به این

۱- بعضی از فلاسفه قرون وسطا و از جمله اسکوتوس - هرچند به نحو تسامحی - گاه از تعبیر «ماهیت» خدا استفاده می‌کنند، اما مثلاً آکوئینی خدا را «فعل محض وجود» و فاقد ماهیت معرفی می‌کند.

دلیل که مثلاً «خدا شر نیست» یا «خدا میت نیست»، بلکه به این دلیل که «خدا خیر است» یا «خدا حی است». سوم این که چنین شناختی، همان طور که می‌تواند شامل خدا شود، شامل غیر خدا نیز می‌شود مثلاً شرنبودن، هم می‌تواند بر خدا حمل شود و هم بر یک قطعه سنگ و هم حتی بر چیزهایی که وجود خارجی ندارند، مانند اسب بالدار:

«هر گونه انکاری فقط برحسب یک ایجاب، معقول است؛ و واضح است که ما می‌توانیم سلب‌های خدا را فقط از رهگذر ایجاب‌ها بدانیم؛ زیرا اگر چیزی را از خدا انکار کنیم، این بدان سبب است که ما تمنای کنار نهادن چیزی را داریم که با آن چه پیش از این اثبات کرده‌ایم، ناسازگار است. هم‌چنین سلب‌ها متعلق برترین عشق ما نمی‌باشند. گذشته از این‌ها، اگر چیزی سلب شود، این سلب ... همان قدر که مشخصه امر عدمی است، به همان اندازه مشخصه خدا خواهد بود» (Duns Scotus, 1987, P.15-16).

اما اسکوتوس چگونه به معرفتی از خدا که دارای سه شرط فوق باشد، دست می‌یابد؟ حاصل دیدگاه او این است که ما گاه می‌گوییم: «سقراط، حکیم است» و گاه می‌گوییم: «خدا حکیم است». در گزاره نخست، حکمت، یک صفت یا خاصیتِ عرضی (عرض خاص) برای سقراط است؛ زیرا می‌توان تصور کرد سقراط حکیم نباشد. لیکن این مطلب که حکمت سقراط بستگی به داشتن یک نفس ناطقه است، دیگر یک امر عرضی برای او نیست، اگرچه صرف داشتن یک نفس ناطقه نیز برای حکیم‌بودن سقراط کافی نیست؛ زیرا یک فرد دیوانه نیز دارای نفس ناطقه است. اما حکمت برای خدا یک صفت یا خاصیتِ عرضی نیست و در عین حال برای او یک صفت یا خاصیت ذاتی نیز نمی‌باشد. بنابر بساطتِ مابعدالطبیعی خدا، این که می‌گوییم: «خدا حکیم است»، به این معنا نیست که خدا حکمت دارد یا دارای حکمت است، بلکه به این معنا است که خدا «خود حکمت» است. بنابراین در این مورد، یک تفاوت وجودشناختی عمیق میان خدا و سقراط وجود دارد. بر این اساس، اسکوتوس اوصافی از قبیل حکمت، قدرت، خیریت، خالقیت و... را شبه خاصیت می‌نامد. به نظر او حمل این اوصاف بر خدا و مخلوقات در گزاره‌هایی که انسان در مورد خدا و مخلوقات صادر می‌کند، برخلاف نظر آکوئینی که این حمل را به نحو تشابه یا تماثل توجیه می‌کنند، باید به نحو مشترک معنوی باشد (Williams, 2003, P.243-244).

مفاهیم و معانی مشترک معنوی، همان مفاهیم و معانی‌ای هستند که انسان در زبان عادی و متعارف خویش اغلب از آن‌ها استفاده می‌کند. پس چرا انسان برای بیان هر شناختی (از خدا و مخلوقات) نیازمند مفاهیم و معانی عادی و متعارف است؟ این مطلب به این مبنای معرفت‌شناختی

اسکوتوس بازمی‌گردد که کل شناخت انسانی از حس، آغاز می‌شود و لذا کل مفاهیم و معانی ذهن انسان در ابتدا از مخلوقات محسوس (محسوسات) شکل می‌گیرند و سپس در اثر انتزاع یا تجرید، به مرتبه معقولات، فرا می‌روند. بنابراین، معرفت طبیعی انسان از خدا نیز ناگزیر با این مفاهیم و معانی آغاز می‌شود. مفاهیم و معانی ذهن انسان فقط از رهگذر آشنایی او با مخلوقات شکل می‌گیرند و لذا اگر مفاهیم و معانی‌ای که بر خدا اطلاق می‌شوند، همان مفاهیم و معانی عادی و متعارف زبان بشری نباشند، انسان از اساس نخواهد توانست به شناخت خدا نائل آید و به نحو معتبر در فرآیند استدلال، از مقدمات ناظر به مخلوقات به نتایج درباره خدا منتقل شود.

اسکوتوس در مورد شرط دوم شناخت انسان از خدا، توضیح می‌دهد که الهیات باید یک زبان مشترک معنوی را در سخن گفتن از خدا به کار گیرد؛ زیرا زبان مشترک معنوی مستلزم بساطت مفهومی و معنایی (شرط دوم) است و خدا نیز بسیط (مفهومی و حقیقی) است، در حالی که زبان مشترک لفظی مستلزم ترکیب مفهومی و معنایی است. به بیان دیگر در زبان اشتراک معنوی مثلاً «حکمت» بر سقراط و بر خدا به یک مفهوم و معنای واحد حمل می‌شود و لذا مفهوم مشترک معنوی حکمت، بسیط خواهد بود اما در زبان اشتراک لفظی که حکمت بر سقراط و بر خدا به دو مفهوم یا معنای مختلف حمل می‌شود، چنین بساطتی از میان خواهد رفت و این مفهوم در عمل مرکب خواهد شد. البته اسکوتوس توضیح می‌دهد که حکمت سقراط، حکمت یک شخص بدنمند و محصور در قید زمان و مکان است و حکیم‌بودن سقراط مستلزم تأمل عقلانی و ارائه استدلال است؛ زیرا به طور طبیعی ابتدا با جهل و عدم قطعیت آغاز می‌گردد (در انسان، گذار از جهل و عدم قطعیت، به مرتبه یقین و حکمت فقط از رهگذر تعقل و نظروزی و استدلال، امکان‌پذیر است) و لذا حکمت سقراط، متناهی است، در حالی که حکمت خدا این قبیل محدودیت‌ها را ندارد و نامتناهی است. بنابراین، سقراط و خدا که به دلیل اشتراک معنوی در حمل حکمت بر آن‌ها، تا حدی شبیه یکدیگر می‌شوند، با الحاق وصف «متناهی» به حکمت سقراط و وصف «نامتناهی» به حکمت خدا، به طور کامل از یکدیگر ممتاز شده و تعالی خدا به این شکل، حفظ می‌گردد (Williams, 2003, P.244).

اسکوتوس از این‌جا به شرط اول شناخت انسان از خدا منتقل می‌شود. به باور او در مورد همه کمالات محض (اوصاف کمالی) یا نامشروط، وضع به شکل فوق است. کمال محض یا نامشروط، کمالی است که هیچ محدودیت ذاتی ندارد و هیچ محدودیت ذاتی را به صاحبش نمی‌دهد. خدا، واجد همه کمالات محض است، اگرچه انسان ابتدا این کمالات را به نحو متناهی و مشروط در برخی از مخلوقات مشاهده می‌کند و سپس آن‌ها را به نحو نامتناهی و نامشروط به خدا نسبت می‌دهد. بدین‌سان، خدا نه فقط حکیم است بلکه حکیم مطلق است، نه فقط عالم است بلکه عالم مطلق است،

نه فقط قادر است بلکه قادر مطلق است و... لذا مفاهیم حکیم مطلق، عالم مطلق، قادر مطلق و... مفاهیمی خواهند بود که فقط بر خدا حمل می‌شوند.

اسکوتوس نتیجه می‌گیرد کامل‌ترین مفهومی که انسان می‌تواند از خدا داشته باشد یا کامل‌ترین محمول یا وصفی که می‌تواند آن را بر خدا حمل کند، مفهوم «موجود نامتناهی» است. این مفهوم، کامل‌ترین مفهومی است که می‌تواند فقط (شرط نخست)، به نحو بسیط (شرط دوم) و به صورت مثبت و ایجابی (شرط سوم) بر خدا حمل و اطلاق گردد و لذا دارای نقش محوری در زبان سخن گفتن از خدا است، چنان‌که همه شبه خاصیت‌ها و کمالات محض دیگر، ذیل آن بر خدا حمل می‌شوند. اسکوتوس در این باره می‌نویسد:

«کمال مفهوم عدم‌تناهی ابتدا از این جا اثبات می‌شود که این مفهوم در واقع مشتمل بر چیزی بیش از هر مفهوم دیگری است که ما می‌توانیم [درباره خدا] درک کنیم. همان‌گونه که «موجود» (یا وجود) در واقع مشتمل بر خیر و حقیقت است، «موجود نامتناهی» نیز مشتمل بر خیر و حقیقت نامتناهی است و لذا همه کمالات محض تحت حیث عدم‌تناهی جای می‌گیرند» (Duns Scotus, 1987, P.27).

«موجود نامتناهی»، یک خاصیت، شبه خاصیت و یا یک مفهوم عرضی برای خدا نیست، بلکه آن‌گونه که اسکوتوس معتقد است، یک «وجه» درونی برای خدا است، همان‌طور که مثلاً «شدت»، یک وجه درونی برای سفیدی است:

«نامتناهی، یک شبه صفت یا شبه خاصیت... برای آن‌چه این مفهوم بر آن حمل می‌شود [خدا] نمی‌باشد؛ بلکه نامتناهی، وجه درونی آن موجودیت است، به نحوی که آن‌گاه که می‌گوییم: «موجود نامتناهی»، گویی مفهومی که به نحو بالعرض، از یک موضوع و صفتش ترکیب یافته است را در اختیار نداریم. آن‌چه در اختیار داریم، مفهومی است از آن‌چه به لحاظ ماهوی واحد است، یعنی مفهومی از یک موضوع همراه با مرتبه‌ای قطعی از کمال - یعنی عدم‌تناهی» (Ibid, P.26-27).

به نظر می‌رسد «وجه» نزد اسکوتوس را می‌توان با «تشکیک» در فلسفه اسلامی مقایسه کرد: اگرچه در تفکر اسکوتوس وجود، یک مفهوم واحد است لیکن - بر مبنای نظریه وجه درونی - خدا به عنوان موجود نامتناهی، شدیدترین مرتبه وجود را دارد، همان‌گونه که سفیدی نیز یک امر واحد است اما می‌تواند دارای شدیدترین مراتب باشد. به همین قیاس، در فلسفه اسلامی اگرچه وجود، دارای یک معنای واحد است لیکن - بر مبنای نظریه تشکیک وجود - وجود خدا به عنوان وجود به طور مطلق غنی و تام، به مثابه شدیدترین مرتبه حقیقت وجود لحاظ می‌گردد.

طبق توضیح اسکوتوس، «موجود نامتناهی»، یک مفهوم ماهوی^۱ و لذا یک «تبیین غایی» برای توضیح این مطلب است که دیگر مفاهیم شایسته خدا، به نحو صحیح بر خدا حمل و اطلاق شده‌اند. توضیح این‌که: همه مفاهیمی که بر خدا حمل می‌شوند، به مفهوم نامتناهی مقید می‌شوند؛ مانند عالم که همراه با وصف نامتناهی می‌تواند به درستی بر خدا حمل شود؛ زیرا خدا در واقع «عالم نامتناهی» است و این حکم که «خدا یک موجود نامتناهی است»، یک تبیین غایی است، یعنی نیازی به تبیین دیگری ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، تسلسل در تبیین پدید می‌آید. بنابراین اسکوتوس نتیجه می‌گیرد تنها مفهومی که به برترین و حقیقی‌ترین نحو ممکن، دارای سه شرط فوق (انحصار، بساطت و ایجاب) است، فقط همین مفهوم موجود نامتناهی است (Williams, 2003, P.245).

هم‌چنین از دیدگاه اسکوتوس مفهوم موجود نامتناهی، کامل‌ترین مفهومی است که به نحو طبیعی می‌تواند از خدا برای انسان حاصل آید و لذا شایسته‌ترین مفهومی است که خدا را از دیگر مخلوقات متمایز می‌کند و تنزیه خدا را باعث می‌شود و بدین‌سان موضع نهایی اسکوتوس مبنی بر «تشبیه در عین تنزیه» تحقق می‌یابد:

«هر مفهوم استعلایی که به وسیله انتزاع از آن چه درباره یک مخلوق شناخته می‌شود، حاصل می‌آید می‌تواند در یکسانی‌اش (یعنی به عنوان یک مفهوم مشترک و نامعتین) تصور شود؛ و در چنین موردی، گویی خدا به نحو آشفته و مبهم ادراک شده است، ... اما اگر همین مفهوم استعلایی به عنوان یک مفهوم مشروط، [اکنون] به وسیله کمالی قطعی از قبیل ... «نامتناهی» تصور شود، [در این صورت] مفهومی را در اختیار داریم که مناسب خدا است، به این معنا که این مفهوم، خصوصیت هیچ موجود دیگری نیست [و لذا نامشروط است]» (Duns Scotus, 1975, P.318).

اسکوتوس توضیح می‌دهد نامتناهی آن‌گونه که ارسطو تلقی می‌کرد، امری بالقوه است و هیچ‌گاه به فعلیت نمی‌رسد و همواره ناقص است. اما نامتناهی نزد اسکوتوس به طور مطلق بالفعل است یعنی فعلیت محض دارد و مطلقاً کامل است. در واقع همان‌طور که به آنچه به لحاظ کمی نامتناهی است، نمی‌توان کمیت دیگری را افزود، به چیزی که به لحاظ موجودیت، نامتناهی است نیز نمی‌توان موجودیت دیگری را افزود. او در کتاب *مسائل بحث‌شده عام*^۲ در این باره می‌نویسد:

«اگر ما در میان موجودات، چیزی را تصور کنیم که به لحاظ موجودیت واقعاً نامتناهی است، باید آن را همانند کمیت، واقعاً نامتناهی لحاظ کنیم، یعنی به عنوان موجودی نامتناهی که هیچ موجود

1- Quidditative

2- Quaestiones disputatae quodlibetales

دیگری نمی‌تواند چیزی بر موجودیت آن بیفزاید. چنین موجودی به درستی واجد خصوصیتی تام و کامل است. آن در واقع، کل یا کامل خواهد بود» (به نقل از: Hall, 2007, P.117).

اسکوتوس معتقد است مفهوم موجود نامتناهی فقط بر خدا اطلاق می‌شود؛ زیرا هیچ موجود دیگری به لحاظ موجودیت، نامتناهی نیست؛ این مفهوم، بسیط است؛ زیرا به تنهایی از همه شبه‌خاصیت‌ها و کمالات محض و نامشروط کفایت و نیابت می‌کند؛ و مثبت یا ایجابی است؛ زیرا نامتناهی اگرچه به لحاظ زبان‌شناختی منفی است اما به لحاظ وجودشناختی مثبت است و اساساً هر مفهوم بسیطی مثبت نیز می‌باشد. همین مفهوم نامتناهی اختلاف خدا و مخلوقات را حفظ می‌کند، تشبیه را از بین می‌برد، تنزیه را پدید می‌آورد و لذا تعالی خدا را حفظ می‌کند.

اکنون این پرسش قابل طرح است که ذهن متناهی (عقل انسان) چگونه می‌تواند امر نامتناهی (خدا) را ادراک کند و آیا اساساً انسان می‌تواند تصویری از موجود نامتناهی داشته باشد یا نه؟ به نظر اسکوتوس، انسان فقط به نحو اجمالی و مبهم می‌تواند موجود نامتناهی را درک کند، نه به نحو تفصیلی و واضح؛ بنابراین، «دانستن» (شناختن) خدا امکان‌پذیر است اما «درک کامل» او ناممکن است. بنابراین «اسکوتوس نمی‌تواند معتقد باشد که مفاهیم ما از ... خدا، ذات الهی را به نحو کامل باز نمود می‌کنند؛ زیرا مفاهیم ما مفاهیمی از خصوصیات مستقل و منفردی هستند که باید به طور متفق و به نحو واحد در خدا وجود داشته باشند. [بنابراین] اذهان متناهی ما نمی‌توانند ... خدا را به درستی تبیین کنند ... فهم ما از خدا، ذات وی را به نحو مبهم منعکس می‌سازد» (Ibid, P.17).

به همین جهت است که اسکوتوس در رساله «در باب اصل نخست»^۱ خطاب به خدا می‌نویسد: «تو نامتناهی هستی، و به وسیله آن چه متناهی است، غیرقابل درک» (Duns Scotus, 1987, P.30).

اسکوتوس هم‌چنین در کتاب «گزارش» ضمن ارائه یک تقسیم‌بندی چهارگانه از فرآیندی که او آن را «نامیدن» می‌خواند، می‌کوشد این مطلب را روشن‌تر سازد:

«[در فرآیند نامیدن]، چنین ترتیبی وجود دارد؛ استفاده از یک نام: ۱- به عنوان یک چیز؛ ۲- به عنوان نشانه‌ای متعارف از یک چیز، به نحوی که با این حال، شخصی که از این نام استفاده می‌کند، هیچ مفهومی از آن ندارد (مگر به یک شیوه کلی، یعنی این که چیزی وجود دارد که با این نام بدان اشاره می‌شود)؛ ۳- به عنوان نشانه یک چیز، به نحوی که شخصی که از این نام استفاده می‌کند فقط مفهومی کلی از آن دارد (با این حال، وی قصد دارد آن چه توسط این نام بدان اشاره شده است را بیان کند، هر چند آن را به طریقی خاص و جزئی درک نمی‌کند)؛ ۴- به عنوان نشانه گویای یک مفهوم

1-De primo principio

جزئی، به طور خاص» (به نقل از: Hall, 2007, P.116).

در این فرآیند چهار مرحله‌ای، هر درجه قبلی از درجه بعدی ناقص‌تر است و لذا نخستین درجه، ناقص‌ترین و آخرین درجه، کامل‌ترین است. ذکر مثال‌هایی می‌تواند به فهم مطلب کمک کند: برای درجه نخست می‌توان پرنده‌ای را مثال زد که با الفاظ انسانی سخن می‌گوید اما هیچ معنایی از آن الفاظ نمی‌فهمد؛ برای درجه دوم می‌توان فردی عرب‌زبان را مثال زد که با الفاظ فارسی سخن می‌گوید اما از آن‌جا که زبان فارسی را نمی‌شناسد، فقط می‌داند این الفاظ، معنایی دارند اما نمی‌داند چه معنایی دارند؛ برای درجه سوم می‌توان فردی را مثال زد که می‌داند لفظ انسان به معنای قسمی حیوان است اما نمی‌داند که به معنای حیوان ناطق است؛ و در نهایت برای درجه چهارم می‌توان فردی را مثال زد که از لفظ انسان معنای حیوان ناطق را می‌فهمد.

به نظر اسکوتوس انسان نمی‌تواند خدا را طبق درجه چهارم، یعنی به نحو کامل درک کند بلکه فقط می‌تواند خدا را طبق درجه سوم بشناسد و این نحوه شناخت، اوج معرفت طبیعی انسان به خدا است. او از این روی می‌نویسد:

«نفس [انسان] به وسیله کمال طبیعی‌اش که در وضعیت کنونی [حیات دنیوی در عالم محسوس] واجد آن است ... قادر به شناخت معنای الفاظ خدا و تثلیث [صرفاً] به نحو ناقص است، و آن‌ها را به نحو کامل نمی‌فهمد» (Duns Scotus, 1975, P.31).

معرفت فراطبیعی و سخن گفتن از خدا

ملاحظه شد از دیدگاه اسکوتوس، معرفت طبیعی به خدا اگر چه ممکن است، لیکن همواره ناقص و مبهم است. اکنون آیا به باور او، انسان می‌تواند در عالم طبیعت (جهان مادی و محسوس)، معرفتی فراطبیعی به خدا داشته باشد؟ در این مبحث، توجه به دو نکته ضروری است:

۱- به نظر او، معرفت فراطبیعی، معرفتی دارای دو ویژگی یا شرط است: اول به وسیله ابزار معرفتی طبیعی، یعنی عقل (و طبعاً قبل از آن، حس) حاصل نشود و دوم یک فاعل یا عامل فراطبیعی آن را القاء و به انسان منتقل کند.

۲- او معرفت فراطبیعی را دو قسم می‌داند: معرفت فراطبیعی «نامرکب» یا بسیط و معرفت فراطبیعی «مرکب».

معرفت فراطبیعی بسیط، همان شناختی است که از طریق الهام و کشف برای عرفا حاصل می‌شود

اما معرفت فراطبیعی مرکب، شناختی است که فقط از رهگذر «وحی»^۱ به پیامبران القا می‌شود و از این طریق به دیگر انسان‌ها می‌رسد.

به باور اسکوتوس، معرفت فراطبیعی در دو سطح یا مرتبه یا مرحله، قابل طرح است: یکی سطح اولیه یا اجمالی که از آن عرفا است و چون فقط در سطح اجمالی و فاقد تفصیل است، انسان را تنها به شناخت اجمالی و سطحی نسبت به حقایق عالم می‌رساند؛ دیگری سطح ثانویه یا تفصیلی که متعلق به پیامبران است و چون از اجمال خارج شده و به نحو تفصیلی است، برای انسان شناختی تفصیلی و گسترده نسبت به حقایق عالم را پدید می‌آورد.

اسکوتوس توضیح می‌دهد شناخت حاصل از طریق معرفت فراطبیعی بسیط (کشف عرفا)، برای انسان در عالم طبیعت اساساً لازم و ضروری نیست، یعنی در عمل نقشی حیاتی در زندگی او ایفا نمی‌کند. او در کتاب گزارش در این باره می‌نویسد:

«شناختی از امر نامرکب [بسیط] ... برای [انسان] سالک^۲ می‌تواند پدید آید ... خدا می‌تواند از رهگذر یک انکشاف جزئی [یعنی چیزی از قبیل الهامات و مکاشفات عرفا]، شناخت نامرکبی از هر چیزی را آن‌گونه که در [حالت] جذب پدید می‌آید باعث شود، لیکن این شناخت فراطبیعی بر مبنای قانون عام (طبیعت)، لازم و ضروری نیست» (Duns Scotus, www.franciscan-archeive.org.P.39).

در مقابل، به نظر اسکوتوس، شناخت فراطبیعی مرکب (یعنی شناختی که فقط از طریق وحی پیامبران به انسان منتقل می‌شود) برای انسان در عالم طبیعت کاملاً لازم و ضروری است؛ زیرا اولاً اگر انسان برای غایتی عمل می‌کند، باید این غایت را به نحو کامل بشناسد، در حالی که قوای طبیعی او شناختی کامل از چنین غایتی را به دست نمی‌دهند؛ ثانیاً انسان باید بداند چگونه می‌تواند به سوی این غایت حرکت کند و باز هم قوای طبیعی او شناختی کامل از این چگونگی را به دست نمی‌دهند؛ و ثالثاً خدا در مسیحیت یک جوهر مفارق و یک تثلیث است و شناخت او برای انسان از طریق قوای طبیعی هیچ‌گاه به نحو کامل حاصل نمی‌شود. اسکوتوس در کتاب گزارش در این باره

۱- به نظر می‌رسد منظور اسکوتوس از وحی در این‌جا، مطلق وحی الهی به پیامبران (در همه ادیان آسمانی) است و لذا چنین وحی‌ای طبعاً اعم از وحی به معنای رایج در مسیحیت کنونی است؛ زیرا وحی به این معنای خاص، معادل با واژه انگلیسی revelation است و مراد از آن، انکشاف خدا در شخص عیسی مسیح است و چنین چیزی هرگز از سنخ گفتار و نوشتار نیست. با این حال، اسکوتوس پس از این - چنان که ملاحظه خواهد شد - در مورد معتقدات خاص مسیحی (از قبیل تثلیث، تجسد و ...) ظاهراً به وحی خاص مسیحی نیز نظر دارد.

۲- اسکوتوس اغلب برای وضعیت خاص انسان در عالم طبیعت، یعنی در حیات دنیوی و در عالم محسوس، اصطلاح «انسان سالک» (یا مسافر) (homo viator) را به کار می‌برد. این ظاهراً بدین معناست که انسان در این عالم، در طریق رسیدن به عالمی دیگر (آخرت) قرار دارد و لذا در عالم طبیعت صرفاً یک مسافر یا سالک است.

می‌نویسد:

«در رابطه با [شناخت] حقایق مرکب، وضع به گونه‌ای دیگر است؛ زیرا... با لحاظ کل عملکرد عقل فعال و قوه خیال [که به باور اسکوتوس در درون ذهن انسان جای دارند و ابزارهای معرفت طبیعی او هستند]، بسیاری از (حقایق) مرکب برای ما ناشناخته و خنثی [یعنی نه صادق و نه کاذب] باقی می‌مانند، حقایق مرکبی که شناخت آن‌ها برای ما لازم و ضروری است. بنابراین، لازم است این معرفت، به ما به نحو فراطبیعی (از نوع مرکب، یعنی فقط از طریق وحی) منتقل شود؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند به نحو طبیعی معرفتی از آن‌ها به دست آورد تا آن‌ها را از طریق تعلیم، به دیگران منتقل کند» (Duns Scotus, www.franciscan-archeive.org, P.39).

به نظر اسکوتوس، پس از آن که این حقایق مرکب، از طریق معرفت فراطبیعی و فقط از طریق وحی (نه از طریق الهام و کشف عرفا) به انسان منتقل شدند، این امکان نیز برای او وجود دارد که به وسیله عقل طبیعی بر برخی از آن حقایق، استدلال و برهان بیاورد و به این شیوه آن‌ها را به دیگران منتقل کند. با این حال، برخی دیگر از آن حقایق یا باورهای خاص مسیحی (مانند تثلیث، تجسد و ...) به هیچ طریق به وسیله عقل طبیعی قابل استدلال نیستند و فقط به وسیله معرفت فراطبیعی مرکب فهم می‌شوند. بدین‌سان:

«[نزد اسکوتوس] عقل ... چیزی را که از قوای طبیعی‌اش فراتر می‌رود، نمی‌تواند اثبات و تبیین کند. شاید بتوان گفت «عقل» نزد اسکوتوس، در درون طبیعت استدلالی‌اش هرگز «به فراسوی خویش» گام نمی‌نهد و فقط می‌تواند ... آن خدایی را اثبات کند که «تعالی»‌اش در درون محدوده دسترسی استدلال مشترک معنوی او جای دارد. خلاصه این که نزد اسکوتوس، عقل اوگوستینوسی [یعنی عقلی که به واسطه اشراق الهی مدد یافته است و لذا می‌تواند به فراسوی خویش گام نهد] در عمل حذف می‌شود» (Turner, 2004, P.86).

به هر روی، از آن‌جا که امکان ارائه استدلال و برهان عقلی بر یک چیز یا موضوع، امکان سخن گفتن از آن را به عنوان پیش‌فرض دارد، می‌توان نتیجه گرفت در تفکر اسکوتوس، در مرحله معرفت فراطبیعی مرکب فقط سخن گفتن از خدا و برخی حقایق مرکب درباره خدا برای انسان امکان‌پذیر است و در مورد برخی دیگر از حقایق مرکب یا باورهای مسیحی درباره خدا (مانند تثلیث، تجسد و ...) اصلاً امکان سخن گفتن وجود ندارد.

چنین رویکردی بالطبع اسکوتوس را در برخی از موضوعات الهیاتی، مانند تثلیث، تجسد و ... که خاص مسیحیت است، جزء ایمان‌گرایان قرار می‌دهد و به نظر می‌رسد منشأ این امر به عقلانی‌نبودن ذاتی این موضوعات در مسیحیت باز می‌گردد، چنان‌که اغلب متألهان مسیحی در طول تاریخ همواره

با این موضوعات دست به گریبان بوده و کوشیده‌اند آن‌ها را بیش‌تر به نحو ایمانی تبیین و توجیه کنند تا به نحو عقلانی و استدلالی.

مقایسه اجمالی نظرات اسکوتوس و ابن سینا

در مقایسه اجمالی دیدگاه‌های اسکوتوس و ابن سینا مناسب است به دو نکته اشاره شود:

۱- در قلمرو معرفت طبیعی (عقلی)، ابن سینا یافتن چنین معرفتی نسبت به خدا و ارائه استدلال و برهان بر وجود، وحدت و دیگر صفات او - و لذا سخن گفتن از خدا - را کاملاً ممکن بلکه لازم می‌داند، لیکن تفاوت او با اسکوتوس در این مبحث واضح است: در حالی که اسکوتوس به مثابه یک فیلسوف مسیحی خدا را در بالاترین درجه به عنوان «موجود نامتناهی» توصیف می‌کند، ابن سینا به مثابه یک فیلسوف مسلمان از خدا غالباً تعبیر به «واجب‌الوجود» می‌کند. به باور او، این صفت (وجوب وجود) مهم‌ترین وصف الهی و وحدت‌بخش دیگر صفات او از جمله عدم‌تناهی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۸). او همواره به این قاعده (امکان شناخت عقلی خدا) ملتزم است، تا آن‌جا که در عقل‌گرایی، از اسکوتوس که در مواردی ایمان‌گرا است فراتر می‌رود، اگرچه فقط مسأله معاد جسمانی را به مثابه استثنائی بر این قاعده لحاظ نموده است، آن را «از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت» تبیین و توجیه می‌کند (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲).

۲- ابن سینا معرفت فراطبیعی به خدا را ممکن و شناخت خدا را از طریق وحی الهی کاملاً لازم می‌شمرد. وی در آثارش - همانند اسکوتوس - این مرتبه از معرفت را در دو دسته از افراد جست‌وجو می‌کند: عرفا و پیامبران. عارف از الهام و پیامبر از وحی بهره‌مند است. او به ویژه در نطهای پایانی *الإشارات و التنبیها* به این مسأله پرداخته است و از احوال معرفتی عرفا و پیامبران سخن می‌گوید. او عارف را به لحاظ معرفتی، فردی می‌داند که فکرش به سوی عالم قدس گراییده، همواره از اشراقات نور حق تعالی بهره گرفته و این بهره‌گیری ملکه او شده است، به نحوی که هرگاه بخواهد می‌تواند بدون هیچ مانع و مزاحمی به عالم بالا متصل شده، اسرار الهی را دریافت کند، و البته جایگاه معرفتی پیامبر از عارف نیز برتر است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳). به باور او الهام و وحی به خودی خود (در حالت خواب یا بیداری) همواره صریح هستند و نیازی به تأویل ندارند، اما اگر الهام یا وحی زایل شوند و اثر یا محاکات یا توالی آن‌ها باقی بماند، به یقین نیازمند «تأویل» است و این بر حسب افراد و زمان‌ها و عادت‌های الهام یا وحی تفاوت می‌کند (همان، ص ۱۵۶).

امکان تأویل وحی در کنار امکان استدلال عقلی بر حقایق وحیانی (و لذا انتقال بخشی از مفاد آن به دیگران) طبعاً نشان‌دهنده این است که ابن سینا سخن گفتن از حقایق وحیانی را نیز امکان‌پذیر می‌داند

و لذا از این جهت نیز از اسکوتوس که تنها سخن گفتن از بخشی از حقایق وحیانی را ممکن می‌داند و از بخشی دیگر صرف‌نظر می‌کند، فراتر می‌رود.

نتیجه‌گیری

ملاحظه شد اسکوتوس متأثر از ابن‌سینا به نظریه اشتراک معنوی وجود معتقد است و لذا سخن گفتن از خدا را از طریق حمل وجود و دیگر اوصاف کمالی بر خدا به نحو اشتراک معنوی توجیه می‌کند. او ذیل بحث از معرفت طبیعی و فراطبیعی انسان به خدا، در نهایت نتیجه می‌گیرد در مرتبه معرفت طبیعی (عقلی)، سخن گفتن از خدا اگرچه ممکن است و اوج آن نیز تصور خدا به عنوان «موجود نامتناهی» است (و این مهم‌ترین وصف الهی است)، لیکن چنین معرفتی همواره ناقص و مبهم است و لذا معرفت فراطبیعی به حقایق از قبیل خدا، کاملاً ضروری است و چنین شناختی به نحو تفصیلی (مرکب) فقط می‌تواند از طریق وحی پیامبران (نه الهام و کشف عرفا) به انسان منتقل شود. او در عین حال، استدلال عقلی و ارائه برهان بر برخی از معتقدات وحیانی که ابتدا از طریق وحی دریافت شده‌اند را امکان‌پذیر می‌داند و در نتیجه سخن گفتن از خدا را نیز ممکن می‌داند، اما سخن گفتن از دسته‌ای خاص از معتقدات وحیانی یا همان باورهای ویژه مسیحی (مانند تثلیث، تجسد و ...) را ناممکن می‌داند و در این موضع، رویکردی ایمان‌گرایانه را به نمایش می‌گذارد.

منابع و مأخذ

- ❖ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبيهات*، نشر البلاغه، قم، چاپ اول
 - ❖ _____ (۱۴۰۴ الف)، *التعليقات*، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، مکتبه الأعلام الإسلامی، چاپ اول
 - ❖ _____ (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء-الإلهيات*، تصحیح سعید زاید، مکتبه آیت الله المرعشی، قم، چاپ اول
 - ❖ _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدار، انتشارات بیدار، قم، چاپ اول
 - ❖ _____ (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم
 - ❖ عباس‌زاده، مهدی (۱۳۹۳)، *تأثیر ابن‌سینا بر فلسفه دنس اسکوتوس*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول
-
- ❖ Aquinas, Thomas (2006), *Summa Theologiae, Questions on God*, Edited by: Davis, Brian and Leftow, Brian, Cambridge University Press, Cambridge, First published
 - ❖ Duns Scotus, John (1975), *God and Creatures: The Quadlibetal Questions*, Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., Princeton University Press, Princeton and London, First published
 - ❖ _____, *Ordinatio: Prologus, First Part, On the Necessity of Revealed Doctrine, Question Sole, Vol.1*, English Translation by: Franciscan Arceive, www.franciscan-archeive.org
 - ❖ _____ (1987), *Philosophical Writings: A Selection*, Wolter, Allan B., Hackett Publishing Company, Indiana, First published
 - ❖ Hall, Alexander W. (2007), *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, Continuum London and New York, First published
 - ❖ Turner, Denys (2004), *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge, First published
 - ❖ Williams, Thomas (2003), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, First published