

مبانی الهیات در تفکر دنس اسکوتوس با نگاهی اجمالی به آراء ابن سینا

مهدی عباسزاده

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

مقاله حاضر درصدد است مبانی الهیات را از دیدگاه فیلسوف و متأله مدرسی دنس اسکوتوس بررسی کند. این مبانی عبارتند از: تعریف و موضوع الهیات، اقسام الهیات، امکان الهیات به مثابه یک علم، و نسبت عقل و وحی. هم‌چنین سعی خواهد شد با توجه به تأثیرپذیری اسکوتوس از ابن سینا در بسیاری از موارد، مقایسه‌ای اجمالی میان دیدگاه‌های آن دو انجام شود. هر دو متفکر موضوع الهیات را خدا و مسائل مربوط به آن می‌دانند و بر همین اساس الهیات را تعریف می‌کنند. درباره امکان الهیات به مثابه یک علم، در حالی که اسکوتوس معتقد است که نمی‌توان آن را دقیقاً یک علم نظری نامید بلکه آن نهایتاً یک علم عملی است، ابن سینا الهیات بالمعنی الاخص را دقیقاً یک علم نظری یقینی می‌داند. درباره نسبت عقل و وحی نیز اسکوتوس ضمن تأیید کارکرد عقل در الهیات، نهایتاً به برتری وحی معتقد است، اما ابن سینا ضمن قبول اعتبار تام وحی، کاملاً اصالت عقلی است.

واژگان کلیدی: اسکوتوس، ابن سینا، الهیات، خدا، عقل / وحی، علم، ایمان.

۱. مقدمه

مسیحیت، به ویژه در مقاطعی از تکوین الهیات مسیحی، مواجهه‌ای مهم با سنت یونانی، خصوصاً با افکار و آراء فلسفی ارسطو داشته است. این مواجهه را در واقع می‌توان نتیجه تمایز میان فلسفه یا مابعدالطبیعه یونانی و الهیات مسیحی دانست. بسیاری از نظریات مابعدالطبیعی متفکران یونانی از قبیل مفهوم خدا، نحوه خلقت، نظریه اخلاق و... با آموزه‌های مسیحیت در تقابل آشکار هستند. این مسئله به نوبه خود به جدایی مابعدالطبیعه یونانی و الهیات مسیحی در مقاطعی از تاریخ بسط تفکر مسیحی، به‌ویژه در سده‌های نخستین مسیحی انجامید، لیکن علی‌رغم این، برخی از متفکران مسیحی نهایتاً متوجه شدند که فلسفه یونان و مابعدالطبیعه نه تنها نباید طرد شود، بلکه تبیین یا دفاع از آموزه‌های مسیحی از طریق آن کاملاً امکان‌پذیر و حتی ضروری است. در واقع، «با شکل‌گیری قرون وسطا و حاکمیت دینی در این عصر، کلیسا تمام سعی خود را به دفاع از دین و گسترش آن معطوف کرد و در این باره، معارف بشری، از جمله فلسفه را تابع این مقصود قرار داد. بدین ترتیب اگر در این عصر فلسفه خوانده می‌شد، برای فهم بهتر دین و تبیین روش آن می‌بود. فلسفه در خدمت دین در آمد و نظام‌های کلامی [= الهیاتی] شکل گرفت» (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۱۱۳).

نقطه اوج چنین تفکری خصوصاً نزد برخی از فلاسفه مدرسی پدید آمد. این متفکران در صدد بهره‌گیری از ظرفیت فلسفه یونانی برای تبیین و دفاع از تفکرات مسیحی برآمدند. مساعی این افراد، باعث شد فلسفه مسیحی و الهیات عقلی یا طبیعی (Natural theology) مبتنی بر آن، رشد کند و فلسفه و الهیات به هم نزدیک شوند. بدین‌سان، برخی از فلاسفه مدرسی و در رأس آنها توماس آکوئینی و یوهانس دنس اسکوتوس (۱۳۰۸-۱۲۶۵/۶ م.)، که تبیین دیدگاه‌های الهیاتی او در نوشتار حاضر دنبال می‌شود، همت خود را مصروف ترکیب فلسفه یونانی و تعالیم مسیحی کردند و به تعبیر مشهور، فلسفه را خادمه الهیات ساختند.

۲. تعریف و موضوع الهیات

الهیات چیست؟ طبق کوتاه‌ترین تعریف، الهیات آموزه‌ای است که در آن از خدا بحث می‌شود (doctorina de deo) و طبعاً موضوع شایسته آن نیز «خدا» است. اسکوتوس موضوع الهیات

را ماهیت شخصی خدا^۱ می‌داند. او صراحتاً به این مسئله اشاره می‌کند: «ماهیت جزئی خدا، نخستین موضوع گزاره‌های ممکن در الهیات است، و این گزاره‌ها ناظر به این ماهیت می‌باشند» (Duns Scotus, 2003: 20).

چنان‌که ملاحظه شد اسکوتوس در عبارت فوق، از «گزاره‌های ممکن» سخن می‌گوید. به نظر او انسان در الهیات همواره از گزاره‌های ممکن بهره می‌گیرد. اما در این صورت، شاید چنین تصور شود که الهیات، فاقد خصوصیت یقینی است. اسکوتوس در پاسخ به این ایراد مقدر، بیان می‌کند که گزاره‌های ممکن می‌توانند در فرآیند استدلال مبتنی بر حقایق ضروری باشند یا به امور ضروری تعلق گیرند و لذا یقینی تلقی شوند و بدین سان الهیات نیز به مثابه یک «معرفت ممکن»، اما مبتنی بر حقایق ضروری، می‌تواند خصوصیت یقینی خودش را حفظ کند: «حقایق ضروری وجود دارند که گزاره‌های ممکن ناظر به آنها هستند، زیرا [مثلاً گزاره] «فلان سنگ به پایین سقوط می‌کند»، [گزاره‌ای] ممکن است، اما با این حال، [در این گزاره] حقایق ضروری برای سقوط آن سنگ به کار رفته است، مثلاً [این که] «آن سنگ به سمت مرکز زمین تمایل دارد» و «آن سنگ در یک خط مستقیم سقوط می‌کند». به همین طریق، [گزاره الهیاتی] «من عاشق خدا هستم»، [گزاره‌ای] ممکن است و با این حال، حقیقتی ضروری می‌تواند در مورد آن به کار رود، مثلاً [این که] «من ضرورتاً باید بیش از هر چیز دیگری عاشق خدا باشم» [زیرا خدا بزرگ‌ترین و برترین است و لذا شایسته برترین عشق است]... بنابراین بر طبق این الگو من می‌توانم معرفت علمی [=یقین‌آور] به گزاره‌های ممکن [در الهیات] داشته باشم (Ibid: 23).

هم‌چنین در باب موضوع الهیات، اسکوتوس بر آن است که با این که خدا یا موجود نامتناهی، واجد شایستگی بیش‌تری نسبت به مخلوقات یا موجودات متناهی است برای این که موضوع مابعدالطبیعه باشد، لیکن نمی‌توان نخستین موضوع (یا موضوع اصلی و حقیقی) مابعدالطبیعه را خدا دانست. اسکوتوس تحت تأثیر ابن‌سینا^۲ بر آن است که موضوع مابعدالطبیعه، «موجود بما هو موجود» (ens inquantum ens) است (عباس‌زاده، ۱۳۹۳: ۹۸-۱۰۰)، اما موضوع شایسته

۱. برخی از فلاسفه و متألهان مدرسی مانند اسکوتوس از روی تسامح گاه از ماهیت خدا سخن می‌گویند اما برخی دیگر مانند آکوئینی خدا را فعل محض وجود و لذا فاقد ماهیت می‌دانند و این قبیل تعابیر را در مورد خدا به کار نمی‌برند.

۱. اسکوتوس آن گونه که از آثارش برمی‌آید و برخی از مورخان فلسفه قرون وسطا نیز اذعان داشته‌اند، ترجمه لاتین برخی از آثار ابن‌سینا به ویژه الهیات شفا که متفکران مدرسی آن را با نام مابعدالطبیعه/ابن‌سینا می‌شناختند را مطالعه کرده و تأثیرات فراوانی از آن پذیرفته است (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: عباس‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۷-۱۶).

الهیات، فقط خدا است. اتین ژیلسون، مورخ شهیر فلسفه قرون وسطا، صراحتاً به تأثیرپذیری اسکوتوس از این سینا در باب موضوع الهیات اشاره می‌کند: «اسکوتوس هم گام با این سینا و در مقابل این‌رشد، بر آن است که متعلق یا موضوع علم الهیات، خدا است، در حالی که متعلق یا موضوع مابعدالطبیعه ... موجود بما هو موجود است» (Gilson, 1978, p.455).

اما می‌دانیم که مابعدالطبیعه نیز به خدا اساساً و مباحث پیرامون آن می‌پردازد. پس خدا چگونه هم موضوع الهیات است و هم موضوع مابعدالطبیعه؟ به نظر اسکوتوس خدا به نحو بالذات موضوع الهیات است و به نحو بالعرض موضوع مابعدالطبیعه. این بدان معناست که خدا موضوع اصلی الهیات و موضوع فرعی یا به تعبیر دقیق یکی از مسائل مابعدالطبیعه است.

۳. امکان الهیات به مثابه یک علم و اقسام آن

اما آیا الهیات را می‌توان یک «علم» (scientia) دانست؟ در تفکر اسکوتوس علم یا معرفت (خواه ممکن باشد و خواه ضروری) آنگاه علم به معنای دقیق است که لزوماً به امور ضروری تعلق گیرد و واجد خصوصیت یقینی باشد. علم به این معنا معادل «علم جزئی» اما از سنخ ضروری و یقینی است. به نظر اسکوتوس، الهیات را می‌توان از جهتی علم دانست و از جهتی دیگر نمی‌توان آن را علم دانست، زیرا از جهتی دارای کمال و از جهتی فاقد کمال است. الهیات به مثابه یک معرفت ممکن تا آنجا که به بررسی و تحقیق درباره امور ضروری (از قبیل ذات و صفات خدا) می‌پردازد و مدعی ارائه یک علم استنتاجی یقینی است، دارای کمال است و تا آنجا که در استدلال‌های خویش و در فرایند استنتاج نتیجه به ناچار «نیازمند» مقدمات است، دارای عدم کمال است: «الهیات یک علم است، تا آنجا که در این علم کمالی وجود دارد، زیرا آنگونه که از تعریف علم آشکار می‌گردد، علم عبارت است از معرفت [یقینی] به امر ضروری، که بر مبنای مقدمه و بدهت متعلق، به وسیله استنتاج، نتیجه از مقدمه حاصل می‌آید. لیکن طبیعت استدلالی و استنتاجی این علم عدم کمالی را نشان می‌دهد، آنگاه که علم [به نتیجه] به وسیله مقدمه حاصل می‌آید، زیرا به این شیوه، علم، وابسته به معرفت مزبور [یعنی معرفت به مقدمات] است» (Duns Scotus, 2003, p. 15).

چنان‌که از عبارت فوق آشکار می‌گردد، اسکوتوس بر آن است که علم به معنای فوق (خواه ممکن باشد و خواه ضروری) باید دارای چهار شرط باشد: ۱. یقینی بودن، ۲. ضرورت موضوع یا متعلقش، ۳. بدهت مقدماتش، و ۴. استحکام و اعتبار قیاسی. مثلاً ریاضیات می‌تواند نمونه کاملی از علم به این معنا باشد.

اسکوتوس می‌کوشد با بیان اقسام الهیات، امکان الهیات به مثابه یک علم را بیش‌تر بررسی کند. به نظر او، الهیات بر سه قسم است:

۱. الهیات فی‌نفسه (theology in itself) یا الهیات الوهی (divine theology). این الهیات، همان شهود مستقیم و حضوری (بدون وساطت صورت ذهنی) است که خدا از ذات خویش به مثابه امری ضروری و از مخلوقاتش به مثابه امری ممکن، داشته و دارد. پس این الهیات، یک «معرفت ضروری»، هم به امور ضروری (ذات و طبعاً صفات خدا) و هم به امور ممکن (مخلوقات به مثابه افعال بیرونی خدا) است.

۲. الهیات کرویبن (theology of the blessed). این الهیات نیز موضوع شهود فرشتگان به خدا و مخلوقاتش است و لذا بهره‌ای وافر از الهیات فی‌نفسه یا الوهی دارد، آنگاه که آنان به «رؤیت سعیده» (visio beatifica) مشغول هستند.

۳. الهیات برای موجودات انسانی (theology for the human beings) یا الهیات انسانی (human theology). این الهیات، الهیاتی است متناسب با قوای ادراکی و ظرفیت فهم انسانی در دنیای محسوس و لذا طبعاً علمی است حصولی (با وساطت صورت ذهنی) و انتزاعی. پس این الهیات، یک «معرفت ممکن»، هم به امور ضروری (ذات و صفات خدا) و هم به امور ممکن (مخلوقات به مثابه افعال بیرونی خدا) است.

به باور اسکوتوس، الهیات فی‌نفسه یا الوهی یک معرفت مطلقاً کامل است و الهیات کرویبن نیز از آنجا که بهره‌ای وافر از الهیات فی‌نفسه یا الوهی دارد، واجد کمال است، اما الهیات انسانی همواره یک معرفت ناقص است، زیرا لزوماً از رهگذر مفاهیم و صورت‌های ذهنی انسان از خدا (و صفات و افعال او) شکل گرفته است، هرچند مفهومی که انسان از خدا به مثابه موجود نامتناهی دارد، کامل‌ترین مفهوم باشد.

اکنون باید دید کدام یک از این سه قسم الهیات، از منظر اسکوتوس می‌تواند «علم» تلقی شود، یعنی واجد چهار شرط پیش‌گفته باشد:

الهیات فی‌نفسه یا الوهی به مثابه یک معرفت ضروری، سه مورد از چهار شرط فوق را دارا است، لیکن فاقد اعتبار قیاسی است، زیرا علم خدا، چنان‌که در بالا اشاره شد، به نحو شهودی و حضوری است و لذا اساساً قیاسی نیست و از این روی، بیش از این‌که یک علم باشد، یک «حکمت»

۱. برخی از متألهان مدرسی مانند اسکوتوس معتقدند که فرشتگان (و حتی ارواح قدیسان پس از مرگ) در آسمان‌ها همواره به شهود خدا و مخلوقاتش مشغول هستند. شهود، نحوه‌ای ادراک مستقیم و بدون وساطت صورت ذهنی و لذا نوعی ادراک حضوری است.

(spientia) یا «علم مطلق» است: «یک معرفتِ ضروری و یقینی به امر ممکن که معرفتی فی‌نفسه واجد ضرورت است (اگرچه معرفت به امر ممکن باشد)، کامل‌تر از یک معرفتِ [ممکن] است که فی‌نفسه دائم نیست (اگرچه درباره یک متعلقِ ضروری باشد). خدا گزاره‌های ممکن را [به نحو ضروری و] با یقین می‌داند و در شناخت ارتباطاتِ ممکن میان الفاظ، بدهاتِ ضروری الفاظ را می‌شناسد. لذا الهیات فی‌نفسه [یا الوهی] حقیقتاً یک معرفتِ «علم»ی است، اگرچه دربارهٔ امور ممکن باشد ... لیکن این الهیات به درستی «حکمت» نامیده شده است و نه علم، زیرا آن یک معرفتِ بدیهی است اما به گونه‌ای استدلالی و مبتنی بر مقدمه ... فراهم نشده است (Ibid:18-19)».

الهیات کروبیان نیز همانند الهیات فی‌نفسه یا الوهی، بیش از آن که یک علم باشد، نوعی حکمت است، زیرا، چنان که قبلاً اشاره شد، بهره‌ای وافر از الهیات فی‌نفسه یا الوهی دارد و لذا تا حدود زیادی واجد همان خصوصیات است: «الهیات کروبیان یک علم نیست، دقیقاً همان‌گونه که الهیات الوهی یک علم نیست ... [زیرا] دقیقاً همان‌طور که خدا هر چیزی را به یک شیوه بی‌واسطه [بدون وساطت صورت ذهنی] و با یک شهود واحد مشاهده می‌کند و نه به گونه‌ای استدلالی و به وسیله استنتاج، کروبیان نیز چنین می‌کنند (Ibid: 15)».

اما الهیات برای موجودات انسانی یا الهیات انسانی، چنان که قبلاً بیان شد، به مثابه معرفتِ ممکن، گاه به امور ضروری (ذات و صفات خدا) و گاه به امور ممکن (مخلوقات به مثابه افعال بیرونی خدا) تعلق می‌گیرد، و لذا در صورت نخست، می‌تواند یک علم به معنای فوق می‌باشد، اما در صورت دوم، فاقد شرط دوم علم، یعنی ضرورت موضوع یا متعلقش است و لذا نمی‌تواند یک علم به معنای فوق تلقی شود. بنابراین، «الهیات تا آنجا که به عملکردهای بیرونی خدا [افعال خدا یا مخلوقات] می‌پردازد، یعنی وقایع ممکن یا رویدادهای غیرضروری را مورد بررسی قرار می‌دهد، علم به معنای دقیق نمی‌باشد (Copleston, Vol. II, 1985: 494)».

با این حال در تفکر اسکوتوس، از آنجا که الهیات انسانی، با وحی (انکشاف) (revelation)، عشق (love) و اراده (will) نسبتی دارد، می‌توان آن را دقیقاً یک «علم عملی» (scientia practica) خواند. قابل ذکر است رویکرد اسکوتوس در اینجا تفاوتی با رویکرد آکوئینی دارد: در حالی که آکوئینی بیش‌تر بر خصوصیت نظری الهیات تأکید می‌کند، اسکوتوس بر خصوصیت عملی الهیات اصرار می‌ورزد: تفاوت عمده میان آنها [آکوئینی و اسکوتوس] در این موضوع، تفاوت در محل تأکید است؛ این تفاوتی است که انسان می‌تواند از تأکید عمومی آکوئینی بر عقل و تأمل نظری و تأکید عمومی اسکوتوس بر اراده و عشق انتظار داشته باشد و این مطلب باید بیش‌تر در

پرتو سنت ارسطویی [نزد آکوئینی] و سنت فرانسیسی [نزد اسکوتوس] ملاحظه شود ... (ibid: 496).

اسکوتوس سپس الهیات انسانی را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. الهیات وحیانی (revealed theology) یا جزمی (dogmatic) و ۲. الهیات طبیعی (natural theology) یا همان الهیات عقلی. الهیات وحیانی، به حوزه اعتقادات (credibilia) می‌پردازد و الهیات طبیعی به بررسی خدا و مسائل مربوط به آن به وسیله عقل طبیعی یا به تعبیر اسکوتوس، بر اساس طبیعت (ex naturalibus). او تحت تأثیر ابن‌سینا الهیات طبیعی را بخشی از مابعدالطبیعه و در واقع ادامه آن می‌داند اما الهیات وحیانی را به هیچ طریق بخشی از مابعدالطبیعه در نظر نمی‌گیرد: برای او الهیات وحیانی بخشی از مابعدالطبیعه نیست. عده‌ای از متفکران قرون وسطا از جمله توماس آکوئینی، به تبعیت از ارسطو آن را به عنوان مابعدالطبیعه به معنای خاص، جزئی از مابعدالطبیعه به معنای عام در نظر گرفتند، ولی ... اسکوتوس، الهیات را از مابعدالطبیعه جدا کرد. الهیات شریف‌ترین علم است و... اصول آن از داده‌های وحیانی سرچشمه می‌گیرد... البته نوعی الهیات فلسفی [عقلی یا طبیعی] وجود دارد که بخشی از مابعدالطبیعه را تشکیل می‌دهد و در اینجا او نظر ابن‌سینا را دنبال می‌کند؛ زیرا با این که خدا موضوع نخستین مابعدالطبیعه از جهت این که تحت مفهوم وجود قرار می‌گیرد نیست، ولی این علم به بررسی او در والاترین طریقی که یک علم با روند کاملاً طبیعی شکل گرفته است، می‌پردازد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۷۸ - ۴۷۷).

بدین‌سان، آن‌گاه که اسکوتوس الهیات را تابع هیچ معرفت علمی دیگری از جمله مابعدالطبیعه نمی‌داند و معتقد است که اصول الهیات از هیچ معرفت دیگری از جمله مابعدالطبیعه ناشی نمی‌شوند، صرفاً به الهیات وحیانی نظر دارد (Scotus, 2003: 21).

۴. الهیات و نسبت عقل و وحی

ژیلسون در باب نسبت عقل و وحی نزد متفکران مسیحی قرون وسطا، سه گروه را از یکدیگر تمییز می‌دهد: ۱. گروه پیروان اوگوستینوس که به اصالت وحی قائلند، ۲. گروه پیروان ابن‌رشد که به اصالت عقل باور دارند، و ۳. گروه پیروان آکوئینی که به هماهنگی عقل و وحی در وصول به حقیقت معتقدند. او اسکوتوس را در گروه نخست جای می‌دهد و در این باره می‌نویسد: «گرایش مشخصی را حتی در علمای بزرگ مابعدالطبیعه از قبیل دانس اسکاتس [دنس اسکوتوس] می‌بینیم که امکان وصول عقل انسانی را به مدد صرف فلسفه به خدای مسیحی ... مورد تردید قرار می‌دهند (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۷۴)». او در این تلقی به دو کتاب مهم اسکوتوس، یعنی در باب

اصل نخست (De primo principio) که قطعاً از آن اسکوتوس است و رساله قضایا (Theoremata) که انتساب آن به او محل تردید است، نظر دارد و بدین سان فهرستی از حقایق مربوط به حوزه اعتقاد و ایمان از دیدگاه اسکوتوس را عرضه می‌کند و با این حال اشاره می‌کند که در تفکر اسکوتوس «کاملاً بدیهی است که امور و اعتقادات ایمانی از این قبیل را می‌توان در الهیات، از طریق براهین عقلی و ضروری اثبات کرد، اما اثباتشان موکول به این است که ابتدا به آنها ایمان آوریم، زیرا دلایل فلسفی به تنهایی، به کلی از اثبات آنها عاجز است (همو، ۱۳۷۸: ۷۶). بدین سان، ژیلسون نوعی الهیات‌گرایی (theologism) که در اینجا معادل ایمان‌گرایی (fideism) و در مقابل عقل‌گرایی (rationalism) است را در تفکر اسکوتوس تشخیص می‌دهد، هرچند برخی اسکوتوس‌شناسان معاصر با این طرز تلقی مخالف هستند. به نظر این عده اخیر، اسکوتوس را باید در گروه پیروان آکوئینی که به هماهنگی عقل و وحی در وصول به حقیقت معتقدند، جای داد، زیرا در تفکر او «فلسفه و وحی، هم‌چنین منطق [عقل] و ایمان، دست در دست یکدیگر به پیش می‌روند» (Vos, 2007, p. 610).

مجموعاً به نظر می‌رسد که رگه‌هایی از هر دو دیدگاه فوق را می‌توان در افکار اسکوتوس ردیابی کرد. توضیح این‌که او در بحث نسبت عقل و وحی، شدیداً تحت تأثیر قضیه محکومیت سال ۱۲۷۷ میلادی قرار دارد،^۱ و لذا با دقت در آثار اسکوتوس می‌توان دریافت که او تحت تأثیر این قضیه، به گونه‌ای کاملاً محتاطانه و ابهام‌آمیز تا حدی همانند آکوئینی به هماهنگی عقل و وحی در دریافت حقیقت معتقد است و مکرراً در آثار خویش از مباحث عقلی بهره می‌گیرد و به هیچ وجه، عقل را به نفع وحی، نفی و تبعید نمی‌کند و حتی اوست که اصالت عقل جدید را احیاء می‌کند، لیکن در عین حال، به گونه‌ای خاص به برتری وحی بر عقل معتقد است. البته برتری وحی بر عقل در این جا به معنای ارزش ذاتی بیش‌تر وحی نسبت به عقل نیست، زیرا در این باره که وحی دارای ارزش ذاتی بیش‌تری نسبت به عقل است، آکوئینی نیز هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد، بلکه به معنای برتری وحی بر عقل به ویژه در وصول به یقین است. اسکوتوس بسیاری

۱. ریشه قضیه محکومیت سال ۱۲۷۷ به مواجهه مسیحیت و فلسفه یونانی، به ویژه تعارض آن با برخی از آرای فلسفه ارسطو و نحله مشائی، در مسائلی از قبیل خدا، خلقت، معاد و... بازمی‌گردد. در شرایطی، اسقف پاریس اتین تامپیه (Etienne Tempier) در برابر آثار ارسطو، ابن‌سینا، ابن‌رشد و حتی آکوئینی، و ... اقامه دعوی کرد و در نتیجه آن همه این آثار رسماً محکوم و ممنوع اعلام شدند (برای مطالعه بیش‌تر رجوع شود به: عباس‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۴۳-۴۰).

از مسائل مربوط به خدا را در الهیات طبیعی خویش به وسیله استدلال عقل و برهان اثبات می‌کند، اما تصریح می‌کند که اثبات این امور صرفاً پس از آن که به آنها ایمان آوردیم، یقین‌آور است. بسیاری از مسائل دیگر درباره خدا نیز هستند که اسکوتوس اساساً آنها را به هیچ وجه، موضوع عقل و استدلال نمی‌داند و این موارد را صرفاً در الهیات وحیانی مطرح می‌کند.

همان طور که پیش‌تر بیان شد، به نظر اسکوتوس دو نوع الهیات انسانی وجود دارد: الهیات طبیعی و الهیات وحیانی. تمایلات عقل‌گرایانه اسکوتوس در الهیات طبیعی آشکار می‌شوند. الهیات طبیعی به آن دسته حقایقی در باب خدا می‌پردازد که با نور طبیعی عقل قابل بررسی و اثبات هستند، حقایقی مانند این که خدا وجود دارد، واحد است، خیر است و عالم است و ... او بر این اساس، در کتاب *جزوه‌های پاریسی (Reportatio parisiensis)* می‌نویسد: «ما می‌توانیم براساس نیروی طبیعی‌مان حقایقی را درباره خدا بدانیم (به نقل از: Copleston, 1985: 518)». لیکن او در عین حال، اعلام می‌دارد که این حقایق صرفاً پس از این که انسان توانست به وسیله ایمان آنها را دریابد، یقینی می‌گردند.

اما تمایلات ایمان‌گرایانه اسکوتوس بیش‌تر در الهیات وحیانی نمایان می‌شود. او در این بخش تصریح می‌کند که انسان نمی‌تواند با عقل طبیعی، حقایقی در باب خدا از قبیل تثلیث، عدل الهی، حضور الهی، عظمت الهی، مشیت عام و خاص و ... را دریابد. اکنون اگر رساله *قضایا* نیز به اسکوتوس نسبت داده شود، که البته این انتساب، چنان که پیش‌تر بیان شد، مشکوک به نظر می‌رسد، فهرست حقایق مربوط به حوزه اعتقاد یا همان حقایق ایمانی قدری مطول خواهد شد. توجه به عبارت زیر از کتاب *قطعا اصیل* او به نام *در باب اصل نخست راه‌گشا* است: «به غیر از نکات پیش‌گفته‌ای که فلاسفه درباره تو [= خدا] اثبات و تأیید کرده‌اند، کاتولیک‌ها اغلب تو را به عنوان قادر مطلق، عظیم، حاضر مطلق، کاملاً بخشانیده، دارای عنایت به همه مخلوقات و ... می‌ستایند، اما [بررسی] این موضوعات به رساله بعدی موکول می‌گردد ... در این رساله که پس از این می‌آید،^۱ آن صفاتی مطرح خواهند شد که موضوع ایمان هستند، صفاتی که عقل در آنها اسیر می‌ماند. با این حال، این صفات اخیر، برای کاتولیک‌ها یقینی‌تر هستند، زیرا قویاً بر ناب‌ترین حقیقت تو، و نه بر عقل ما که در مورد بسیاری از امور، ناتوان است، مبتنی هستند» (Scotus, 43:).

۱. برخی معتقدند که منظور اسکوتوس از این «رساله بعدی» احتمالاً همان رساله *قضایا* است که البته انتساب آن به او محل تردید است (برای مطالعه بیش‌تر رجوع شود به: عباس‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۶۱-۵۸).

بر این اساس، می‌توان مسامحتاً رویکرد آکوئینی را که از موضع عقل دفاع می‌کند تا حدی همانند رویکرد معتزلی، و رویکرد اسکوتوس را که بر اراده و عشق تأکید می‌ورزد تا حدی همانند رویکرد اشعری در سنت اسلامی توصیف کرد (مجتهدی، ۱۳۸۰: ۱۳۸). از باب نمونه و برای روشن شدن مطلب فوق، می‌توان بحث «تثلیث» را از دیدگاه اسکوتوس اجمالاً مورد ملاحظه قرار داد.

به نظر او تثلیث صرفاً موضوع ایمان و وحی است، نه عقل. اگرچه تثلیث را غالب متفکران قرون وسطا بحثی ایمانی می‌دانند و نه عقلی، لیکن گاه می‌کوشند مباحثی عقلی را پیرامون آن مطرح کنند. اما او صراحتاً این بحث را به هیچ وجه، عقلی نمی‌داند. پرسش اصلی او در این بحث این است که آیا تثلیث و به عبارت دقیق‌تر، این گزاره که «خدا تثلیث است»، موضوع معرفت علمی (عقلی) است یا موضوع وحی و اعتقاد؟

اسکوتوس در گام نخست بدون ارائه دلیلی، تصریح می‌کند که گزاره «خدا تثلیث است»، فقط موضوع وحی و اعتقاد است: «دربارۀ اعتقاد به این گزاره، من می‌گویم که چنین اعتقادی در حیات کنونی ... به وسیله ایمان آموخته امکان‌پذیر است (Scotus, 1975: 319)». مراد او از ایمان آموخته، ایمانی است که کلیسا به انسان می‌آموزد و نه ایمان به معنای عام آن، یعنی مطلق باور؛ اما او در گام بعد استدلال می‌کند که تثلیث خدا نمی‌تواند موضوع معرفت علمی باشد. مراد از معرفت علمی همان معرفت طبیعی یا عقلی است. او بر این مدعا دو دلیل، عیناً به شرح زیر، ارائه می‌دهد:

۱. هیچ فردی نمی‌تواند چنین معرفتی [معرفت عقلی] به تثلیث الهی را در حیات کنونی و به وسیله ابزارهای طبیعی [ادراکی] حاصل کند، زیرا هیچ فردی نمی‌تواند از طریق برهان ... اثبات کند که یک علت [مانند خدا] دارای خصوصیتی است که اگر آن خصوصیت حذف شود، آن علت نیز همه آنچه که برای ایجاد یک معلول لازم است را از دست خواهد داد. بدین‌سان، اگر تثلیث خدا ... حذف و رد شود، خدا بازهم همه آنچه برای ایجاد یک مخلوق لازم است را خواهد داشت (Ibid:323).

۲. نفس [یا ذهن انسان] به نحو طبیعی نمی‌تواند چنین معرفتی [معرفت عقلی] به [گزاره] «خدا تثلیث است» را حاصل کند. معرفت به آنچه برای یک موضوع مناسب‌ترین است، عملاً به نحو اولی و بدیهی صرفاً به واسطه [ایجاد] یک مفهوم بالذات [در نفس یا ذهن انسان] که یا مناسب آن موضوع است و یا در خور آن موضوع شکل می‌گیرد. و تا آنجا که به خدا مربوط می‌شود، تثلیث خدا یک چنین موضوعی است. لذا اگر انسان چنین مفهومی از خدا می‌داشت، تثلیث خدا به عنوان یک واقعیت معقول شناخته می‌شد، اما داشتن چنین مفهومی در وضعیت کنونی [در حیات

دنیوی انسان] بر مبنای مشیت الهی، امکان‌ناپذیر است (Ibid: 324). بنابراین، تثلیث از دیدگاه اسکوتوس، موضوع معرفت علمی یا عقلی نیست، پس صرفاً موضوع اعتقاد و ایمان است.

۵. مقایسه اجمالی دیدگاه‌های اسکوتوس با آراء ابن‌سینا

به نظر می‌رسد مقایسه افکار الهیاتی اسکوتوس با آراء ابن‌سینا باید با احتیاط کامل صورت پذیرد، چه اسکوتوس در فضا و فرهنگ مسیحیت جای دارد و ابن‌سینا در فضا و فرهنگ اسلامی، و این اختلاف طبعاً بر نوع رویکرد، موضوعات، بعضاً شیوه استدلال‌ها و نتایج حاصله در آراء آن دو، تأثیر می‌گذارد. با این حال، چنان‌که اجمالاً مشاهده شد، اسکوتوس در مبنای الهیات خویش تاحدی تحت‌تأثیر ابن‌سینا قرار دارد، اگرچه در پاره‌ای از موارد، از دیدگاه ابن‌سینا فاصله می‌گیرد:

۱. درباره موضوع الهیات اسکوتوس و ابن‌سینا اتفاق نظر دارند. موضوع الهیات خدا است و تعریف آن نیز بر این اساس صورت می‌گیرد.

به نظر ابن‌سینا، غایت مابعدالطبیعه، اگرچه موضوع آن، موجود بما هو موجود است، در واقع بررسی مبدأ موجودات و معلولات، یعنی خدا است و از این روی می‌توان مابعدالطبیعه را در غایی‌ترین معنای آن «علم الهی» نامید. او در *النجاة*، بخش الهیات در این باره می‌نویسد: «روشن است که در این جا باید دانشی باشد که از موجود مطلق و لواحق ذاتی و علل [مبادی] آن بحث کند و از آن‌جا که خدا، به اتفاق آراء، نه تنها مبدأ معلولی معین، بلکه مبدأ همه معلول‌ها است، ناگزیر همین دانش است که باید علم الهی خوانده شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۷-۱۵)». بنابراین، موضوع برترین بخش مابعدالطبیعه یعنی الهیات بالمعنی الاخص باید بررسی مبدأ موجودات و معلول‌ها که معاد آنها نیز به سوی او است، باشد. بدین‌سان، «غایت نهایی مسایل حکمی و فلسفی در منظر فیلسوف الهی چیزی جز شناخت ذات و صفات واجب تعالی و رسیدن به کمال و سعادت نیست. بخش برین حکمت و به بیان ابن‌سینا حکمت مطلق، همان معرفت مبدأ و معاد و اندیشیدن درباره آنها است» (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۰۷). لیکن در این مبحث باید به تفاوتی میان آرای این دو متفکر نیز نظر داشت: خدا در الهیات اسکوتوس، «موجود نامتناهی» است و در الهیات بالمعنی الاخص ابن‌سینا، «واجب الوجود». بنابراین، اختلاف این دو متفکر در محل تأکید است. درحالی‌که اسکوتوس بر عدم تناهی خدا تأکید بسیار می‌ورزد، ابن‌سینا بر وجوب وجود او تأکید می‌کند و این نکته طبعاً در آراء آن دو تأثیر می‌گذارد.

۲. درباره امکان الهیات به مثابه یک علم، نظر اسکوتوس و ابن‌سینا یک‌سره متفاوت است. در حالی که اسکوتوس معتقد است که الهیات را نمی‌توان یک علم نظری به معنای دقیق کلمه نامید

بلکه نهایتاً یک علم عملی است، ابن سینا الهیات بالمعنی الاخص را دقیقاً یک علم نظری یقینی می‌داند و این نکته‌ای است که از ملاحظهٔ مجموع آثار ابن سینا به ذهن می‌رسد. البته چنان که پیش‌تر نیز بیان شد، اسکوتوس علمی به نام الهیات طبیعی یا عقلی را ممکن می‌داند و برخی موضوعات آن را قابل بررسی و اثبات معرفی می‌کند، لیکن ابن سینا چنین محدودیتی را قائل نیست و الهیات عقلانی محض را مستقل از الهیات وحیانی و نقلی کاملاً ممکن می‌داند.

۳. طبعاً دربارهٔ نسبت عقل و وحی نیز موضع اسکوتوس و ابن سینا متفاوت است. چنان که اشاره شد، اسکوتوس ضمن تأیید کارکرد عقل و استدلال در الهیات، نهایتاً به برتری وحی و ایمان بر آن معتقد است و لذا تا حدی رویکردی همانند اشعری‌گری در سنت اسلامی را به نمایش می‌گذارد، اما ابن سینا ضمن قبول اعتبار تامّ وحی و ایمان، کاملاً اصالت عقلی است. این بدین معناست که او عقل را در تبیین و اثبات موضوعات وحی کاملاً توانمند می‌داند.

بدین‌سان، در حالی که اسکوتوس فهرست نسبتاً مفصلی از حقایق ایمانی صرف که با عقل نظری قابل اثبات نیستند را پیش می‌نهد، ابن سینا همهٔ موضوعات وحی و ایمان را قابل تبیین و اثبات عقلانی می‌داند، به جز مسئلهٔ معاد جسمانی انسان که به نظر او موضوعی صرفاً شرعی است و با دلایل نقلی معلوم می‌گردد. او در الهیات *الشفاء* در این باره می‌نویسد: «واجب است دانسته شود که آنچه از معاد از شریعت نقل شده است و هیچ راهی برای اثبات آن وجود ندارد، مگر از طریق شریعت و صدق اخبار نبوت، عبارت است از معاد بدن در هنگام رستاخیز و خوبی‌ها و بدی‌هایی که به بدن می‌رسد و این موارد در شریعت مشخص شده‌اند» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۲۳).

۶. نتیجه‌گیری

دیدگاه اسکوتوس در باب مبانی الهیات، مشتمل بر تعریف و موضوع الهیات، اقسام الهیات، امکان الهیات به مثابه یک علم، و نسبت عقل و وحی ملاحظه شد. هم‌چنین سعی شد با توجه به تأثیرپذیری اسکوتوس از ابن سینا در بسیاری از موارد، مقایسه‌ای اجمالی میان دیدگاه‌های آن دو صورت گیرد. نتیجه این‌که، اسکوتوس و ابن سینا دربارهٔ موضوع الهیات تا حدّ زیادی اتفاق نظر دارند اما چنین اتفاق نظری میان آنها در دیگر موضوعات الهیاتی، یعنی امکان الهیات به مثابه یک علم و نسبت عقل و وحی، وجود ندارد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *الشفاء - الإلهيات*، تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ اول.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *الهیات نجات*، ترجمه و شرح سیدیحیی یثربی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۳. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطا و رنسانس*، سازمان انتشارات سمت، تهران، چاپ اول.
۴. ایلخانی، محمد (۱۳۸۱)، *دین و فلسفه در غرب مسیحی؛ از ابتدا تا دوره اصلاح دینی*: هفت آسمان (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب)، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، سال ۴، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۱.
۵. ذیحی، محمد (۱۳۸۶)، *فلسفه منشاء یا تکیه بر اهرم آرای ابن سینا*، سازمان انتشارات سمت، تهران، چاپ اول.
۶. ژیلسون، اتین (۱۳۷۴)، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، چاپ اول.
۷. ژیلسون، اتین (۱۳۷۸)، *عقل و وحی در قرون وسطا*، ترجمه شهرام پازوکی، انتشارات گروس، تهران، چاپ دوم.
۸. عباس زاده، مهدی (۱۳۹۳)، *تأثیر ابن سینا بر فلسفه دنس اسکوتوس*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۹. مجتهدی، کریم (۱۳۸۰)، *فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)*، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
10. Copleston, Fredrick (1962), *A History of Philosophy – Vol. II: Augustin to Scotus*, An Image Book - Doubleday, First published, 1962, (Reprinted, 1985), New York.
11. Duns Scotus, John, *A Treatise on God as First Principle*, ?, <http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/GODASFIR.htm>.
12. Duns Scotus, John (1975), *God and Creatures: The Quadlibetal Questions*, Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., Princeton University Press, First published, Princeton and London.

13. Duns Scotus, John (2003), *On Divine Love: Text and Commentary on Goodness and Freedom, God and Humans*, Edited by: Vos, A. And Veldhuis H. And Dekker, E. And Den Bok, N. W. And Beck, A. J., Ashgate Publishing Company, First published, Burlington and Hants.
14. Gilson, Eteinne (1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, First published, Third Edition, 1978, London.
15. Vos, Antonie (2006), *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburg University Press, First published, (Reprinted, 2007), Edinburg.

