

God's knowledge, According to Avicenna and Duns Scotus' Points of View

Zeinab Amin*

Rasoul Rasoulipour**

Abstract

Discussion about the divine attributes has a long term history in theology and philosophy. Among all of the divine attributes, "knowledge" has received more attention because of its effectiveness in determining all of the verbal issues related to interpretation of this divine specification. Avicenna and Duns Scotus are representatives of the two main theories about the Gos'd knowledge among the Islamic and Christian philosophers whom I have studied and compared in this research. The main difference between these two philosophers in divine knowledge can be recorded as Scotus' God is a purposeful actor (*fa'el-e bel-qasd*), however, Avicenna introduces the God as the wise and single-minded actor (*fa'el-e-bel-enayah*) justifying the creation based on the grace. While there is this big difference, there are many similarities between these two opinions; such as, both of them consider God as a cause for creation. Both believe in existence of creatures in divine knowledge before their real creation without considering reasonable forms or

* PhD Student in Islamic Theology and Education, Faculty of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, zeinabamin1398@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding Author), rrasoulipour@gmail.com

Date received: 25/07/2020, Date of acceptance: 11/08/2021



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

platonian parables as separated creatures. Both of them believe that God has no other purpose except for his essence for creation of universe or human.

Keywords: divine knowledge, Avicenna, Scotus, divine action, grace.

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس

زینب امین*

رسول رسولی پور**

چکیده

بحث از صفات الهی از جمله مباحث مهم در فلسفه و الهیات است در میان صفات الهی صفت «علم» همواره از توجه بیشتری برخوردار بوده است، چراکه در تبیین بسیاری از مسائل کلامی تأثیر ویژه‌ای داشته است. شیخ الرئیس ابن سینا و دانس اسکوتس نماینده‌ی دو دیدگاه اساسی درباره علم حق تعالی در دو سنت فلسفی اسلامی و مسیحی اند که در این تحقیق مورد مطالعه و مقایسه قرار گرفته اند. ما در این مقاله ضمن برشمردن وجوه مشترک این دو فیلسوف نامدار در مساله علم؛ همچون اعتقاد به وجود صور موجودات در علم الهی قبل از خلقت واقعی آنها، لحاظ نکردن صور معقول یا مثل افلاطونی به مثابه موجوداتی مفارق، و اینکه خدا در امر خلقت عالم و انسان، غرضی خارج از ذات خویش ندارد و آفرینش صرفاً ناشی از عشق خدا به ذات خویش است به تشریح تفاوت اصلی دیدگاه این دو فیلسوف در مساله ی علم الهی که فاعل بالقصد دانستن پروردگار از نظر اسکوتس، و فاعل بالعنایه دانستن خدا از نظر ابن سینا ضمن توجیه خلقت برمبنای فیض یا صدور است.

* دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، گرایش فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق و الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
zeinabamin1398@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران
(نویسنده مسئول)، rrasoulipour@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، ابن سینا، اسکوتس، فاعلیت الهی، فیض.

۱. مقدمه

بارزترین صفت ثبوتی الهی «علم» است. انسان از هر طریق پی به وجود خدا ببرد و از هر راه که با او آشنا شود، از او به عنوان حقیقتی یاد می‌کند که از همه چیز آگاه است؛ زیرا علم کمالی است که آدمی - گرچه به طور محدود - در خود می‌یابد، ولی برایش ارزشی نامحدود قایل است. از این رو، به هر موجودی که از این کمال بی‌بهره باشد به چشم حقارت می‌نگرد و شأن خود را اجلّ از آن می‌داند که با چنان موجودی ارتباط برقرار کند، جز آنکه آن را به‌عنوان ابزار به کار گیرد و پس از استفاده وانهد یا به دور افکند. پس وقتی خدا را خالق و معبود خویش می‌شمرد و متعالی از هر نقص و برتر از هر چیز می‌داند و به ستایش او و نیایش با او می‌پردازد و از او می‌طلبد و به او می‌سپرد و او را گواه می‌گیرد و به او سوگند یاد می‌کند و بر او توکل می‌نماید و به لطف او امید می‌ورزد و از خشم او می‌هراسد و رضایت او را می‌جوید و مهر او به دل می‌پرورد، اگر از هستی او هیچ نداند این قدر می‌داند که او «آگاه» است. این طریق اذعان به علم الهی، طریق مشترک میان عامی و عالم و کهنتر و مهتر و پیر و جوان است. (معین‌الدینی، ۱۳۹۰: ۵۸)

علم الهی از مسائل مهم فلسفی است که اندیشمندان، همواره به بررسی ابعاد آن پرداخته‌اند. علم الهی و ارتباط آن با ذات و موجودات دیگر، بعنوان یک مسئله سترگ و پرچالش پس از اثبات واجب بشمار می‌رود. علم باریتعالی از جمله صفاتی است که اولاً به دلیل تقسیم بندی‌های خود علم از سوی متکلمان و فلاسفه، و ثانیاً بدلیل تفاوت متعلقات، اضافات و معلومات و نحوه اتصاف آن، چالش‌های جدی را میان اندیشمندان پدید آورده است. یکی از ابعاد بررسی علم الهی، علم واجب به جزئیات است. فلاسفه و متکلمان در پی اثبات گستره و فراگیر بودن علم الهی حتی به جزئیات (متغیر و مادی)، با این چالش مواجه شده‌اند که اگر علم الهی به امور زوال‌پذیر و جزئیات در حال تغییر و انصرام تعلق گیرد، ذات واجب دچار تغییر و دگرگونی خواهد شد؛ در صورتی که ذات واجب ثابت و منزه از تغییر است. این تعارضی است که پس از علم واجب به جمیع اشیاء مطرح می‌شود. چون قرآن از یکسو می‌فرماید:

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۵

«یستله من فی السموات و الأرض کل یوم هو فی شأن» (الرحمن/۲۹) و از سوی دیگر در مورد حضرت حق آمده است:

لیس عند ربک صباح و لا مساء؛ یعنی زمان در مورد حضرت حق مصداق ندارد. در نگاه حکمای مسلمان، «علم» خدا به ذات خویش (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۵۸) و «علم» او به اشیا قبل از ایجاد، و بعد از ایجاد، امر مقبول و قابل اثبات است. آنان "علم" خداوند را علم حضوری می دانند نه حصولی که عبارت است از حضور معلوم نزد عالم یا احاطه و اشراف علمی عالم بر معلوم (سبحانی، الهیات: ۱۱۲/۱) همچنین برای علم خدا دو مرتبه قائل اند:

یکی علم به اشیا قبل از ایجاد که در مرتبه ذات است، و دیگری علم بعد از ایجاد آن‌ها، که خارج از مرتبه ذات است و به مرتبه فعل بر می گردد. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۲۱/۶)

در اندیشه متألهان مسیحی نیز تعریف واحد و یکسان از علم خداوند وجود ندارد. هم‌چنین آنان در قلمرو علم خداوند نیز تفاوت نظر دارند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۱۲-۱۱۳)

یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی بحث علم خدای متعال است. بزرگان فلسفه و کلام تلاش‌های فراوانی برای تبیین آن مبذول داشته‌اند. برخی از فیلسوفان مانند شیخ‌الرئیس در التعلیقات و صدر المتألهین در اسفار برای تبیین این موضوع، به مباحث مقدماتی مهمی پرداخته‌اند. در عین حال، بین فیلسوفان و متکلمین اختلافات زیادی در این زمینه مشاهده می‌شود. تا آنجا که برای فرار از پاره‌ای اشکالات، برخی از متکلمین (اشاعره و در راس آنها غزالی) بکلی علم الهی را هم نسبت به ذات خویش و هم نسبت به اشیا عالم را به‌چالش کشانده‌اند؛ اما غالب قریب به اتفاق فلاسفه و متکلمین علم خدا را در هر دو مورد پذیرفتند؛ هر چند درباره کیفیت این علم بین خود آنها اختلاف نظر جدی وجود دارد. برخی، هم علم به ذات و هم علم به مخلوقات را عین ذات الهی دانسته‌اند و برخی دیگر علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را صورت‌هایی قائم به ذات و خارج از آن شمرده‌اند و بعضی علم تفصیلی ذاتی خداوند را نسبت به مخلوقات پذیرفته‌اند، اما برخی دیگر، چنین علمی را منکرند و علم تفصیلی پیشین به مخلوقات را خارج از ذات و قائم به ذات دانسته‌اند و برخی دیگر بکلی منکر علم تفصیلی پیشین شده‌اند و علم تفصیلی به مخلوقات را در مرتبه مخلوقات

و بلکه عین وجود آنها می‌دانند. برخی نیز علم خدا به مخلوقات را از نوع علم حصولی و برخی آن را از نوع علم حضوری دانسته‌اند. (نیکزاد، ۱۳۸۲: ۵۲)

به اعتقاد شهید مطهری؛ از نظر ابن‌سینا علم ذاتی حق بسیط و اجمالی است و علم تفصیلی حق صور تفصیلی همه اشیاء است که به نحوی قائم به ذات حق است و زائد بر ذات اوست. پس در مرتبه ذات حق اشیاء به نحو تفصیل منکشف نیست، انکشاف تفصیلی در مرحله صور علمیه قائم به ذات حق است، همچنانکه در انسان نیز چنین است.

از دیدگاه اسکوتس خدا همه آن چه که می‌توان تعقل کرد و دانست را به نحو متمایز و بالفعل تعقل می‌کند و می‌داند؛ بنابراین، عقل و علم او مطلق است. اسکوتس در این باره می‌نویسد:

قدرت بر شناخت هر آن چه می‌تواند شناخته شود، چیزی است که به کمال معرفت مربوط می‌شود. در واقع خود مفهومی که عقل، فرض امکان چنین معرفتی را ضروری می‌سازد، زیرا هر عقلی... با کل وجود به طور کلی سروکار دارد. اما عقل موجود اول نمی‌تواند واجد معرفتی باشد که با خودش یکی نیست...؛ بنابراین موجود اول، هر چیز معقولی را به نحو بالفعل و متمایز می‌شناسد. زیرا این معرفت، با موجود اول یکی است و ابدی و ضروری است. (Scotus:1975,19)

همچنین علم الهی با توجه به قدمت و آثار گسترده‌ی آن در الهیات و بویژه صفات الهی، همواره محل نزاع و اختلاف میان اندیشمندان و مکاتب مختلف در ادیان ابراهیمی قرار داشته است. لذا می‌طلبد که از منظری بدیع و تازه مورد توجه قرار گیرد. همچنین باتوجه به نقش و تاثیر فیلسوفان اسلامی در نظام فکری غرب و دیدگاه‌های بعضاً متناقضی که ارائه شده است، ضرورت دارد از منظری علمی و مستند به منابع فارسی و لاتین موضوع علم الهی نزد ابن‌سینا و اسکوتس مورد بررسی قرار گرفته و وجوه افتراق و اشتراک هر دو ارائه شود.

۲. صفات خداوند

بدون تردید در فرهنگ مسیحی و اسلامی یک سلسله صفات به خداوند متعال نسبت داده شده است که آن صفات برخاسته از متون مقدس هر دو دین است. صفاتی هم‌چون عالم مطلق (Omnipotent)، قادر مطلق (Omniscient)، اراده (will)، حیات (Life)،

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۷

سرمدیت (Eternity)، و سمیع و بصیر (All-Hearing and All-Seeing). اما همان طور که گفته شد، صفت علم از همه ی صفات اگر نگوییم از همه صفات مهمتر، دست کم بیش تر مورد بحث قرار گرفته است. و ما در اینجا به دیدگاه دو فیلسوف از سنت شرقی و غربی در مورد این صفت مهم الهی می پردازیم.

۳. علم از دیدگاه ابن سینا

ابوعلی سینا ابتدا علم را به علم فعلی و علم انفعالی تقسیم می کند. علم انفعالی علم ما به اشیاء موجود در خارج است، مانند علم ما به زمین که چون زمین در خارج به این کیفیت موجود بود ما به این کیفیت تعقل کردیم. علم فعلی مانند علم بنّاست به خانه ای که می خواهد بسازد که ابتدا صورت آن خانه را در ذهن خود اختراع می کند، آنگاه طبق آن، خانه را در خارج می سازد. ابن سینا می گوید:

«علم خداوند علم فعلی است که او اشیاء را بر اتمّ وجوه مصالح و اکمل جهات خیر تعقل نموده، پس آنها را موجود ساخته است.» (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۴۵-۳۴۶)

سپس هر یک از این در را به ذاتی و غیرتی تقسیم می کند و نتیجه می گیرد که علم خداوند از نوع علم فعلی ذاتی است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۸، ۳)

به اعتقاد ابن سینا آن صورتی که حاصل می شود، چه در علم فعلی و چه در علم انفعالی یا از ناحیه یک سبب عقلی مانند عقل فعال است و یا از ناحیه ذات جوهر قابل آن صورت و اگر از ناحیه ذات نباشد منتهی می شود به چیزی که آن صورت از ناحیه ذاتش باشد. زیرا در غیر این صورت لازم می آید که عقول مفارقه بی نهایت باشند و این محال است. پس جوهری که تعلاتش از ناحیه ذاتش باشد موجود است و واجب الوجود باید علمش علم فعلی ذاتی باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳، ص ۲۹۹)

۱.۳ ویژگی های علم الهی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در موارد مختلف علم را تعریف کرده است؛ وی در المباحثات علم را این گونه تعریف کرده است: «حصول صورة المدرك فی المدرك». (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۴) در این

تعاریف، تأکید بر صورت بودن علم است و اینکه این صورت مجرد از ماده است. وقتی صورت مدرک نزد مدرک حاصل شود علم به وجود می‌آید.

به اعتقاد شیخ‌الرئیس، ادراک یک شیء یعنی اینکه حقیقت آن شیء نزد مدرک تمثیل پیدا کرده است و «ما به یدرک» یعنی «وسیله ادراکی» آن حقیقت را مشاهده می‌کند. تمثیل حقیقت شیء نزد یک مدرک به دو صورت قابل فرض است: صورت اول آن که آن حقیقت همان حقیقت شیء خارج از مدرک است که این فرض باطل است، زیرا اگر آن چه که نزد مدرک تمثیل می‌یابد خود شیء خارجی باشد، در معدومات چه ممکن و چه ممتنع حقیقت خارجی وجود ندارد تا نزد مدرک تمثیل یابد. صورت دیگر آنکه آن حقیقت تمثیل یافته نزد مدرک نفس حقیقت شیء مدرک نیست بلکه مثال حقیقت شیء است و این مثال که غیرمباین است در ذات مدرک ارتسام پیدا کرده که این فرض پذیرفتنی است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲، ۳۰۸)

«مثال حقیقت شیء همان صورت مرتسمه» است. البته، با تأمل در آثار ابن سینا می‌توان دریافت که وی واژه «صور مرتسمه» را در عبارات خود به کار نبرده، اما از واژه‌های «صورت»، «مثال»، و همچنین از «مرتسم» و «ارتسام» استفاده نموده است و علم را حصول و ارتسام صور اشیاء در ذات عاقل می‌داند. واژه‌ای دیگر که به خصوص در اشارات مورد استفاده قرار گرفته واژه «تقرر» است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳، ۲۹۸)

از عبارت فوق و واژه تقرر فهمیده می‌شود که به نظر ابن سینا علم به صور معقولات دیگر علم حصولی است نه حضوری، چراکه اولاً غیرمباین با ذات شیء است و ثانیاً اتحادی با ذات عاقل ندارد و «تقرر شیء فی شیء آخر» است.

۲.۳ تعلق علم الهی به ماسوا

ابن سینا علم واجب به ذات را حضوری می‌داند و این را پذیرفته است که علم واجب به ذات علت، علم واجب به جمیع ماسوا است و هیچ ذره‌ی از سیطره علم ربوبی مغفول نمی‌ماند. او علم الهی در هنگام حدوث را علم عنایی و فعلی و علم بعد از ایجاد اشیاء را علم انفعالی و از طریق صور علمیه ترسیم می‌کند. البته ابن سینا برای رفع مشکل اتحاد قبول و فعل در مرتبه ذات - که بیشترین انتقادات در این مسئله بر آن وارد شده - قیام این صور بر ذات را صدوری (و نه حلولی) می‌داند و تأکید دارد که خداوند به

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۹

این صور، «فاعل بالرضا» (از نظر او صور عقلیه بصورت حضوری و بدون صورتی زائد بر ذات معلوم می گردد، چون اگر به صورت دیگری محتاج باشد تسلسل در تعقل صور حاصل می شود که امری مردود است). (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳، ۳۰۲ و ۳۰۳) و نسبت به مخلوقات «فاعل بالعنایه» است. واجب در مرتبه ذات، علم اجمالی و بعد از ایجاد، علم تفصیلی نسبت به موجودات دارد. پس وقتی ابن سینا علم حصولی واجب به ماسوای ذات را از طریق ارتسام صور پذیرفت، واجب نمی تواند مدرک جزئیات باشد، چون از سویی ملاک ادراک امور جزئی امور حسی و یا علم حضوری است که در مبانی اعتقادی ابن سینا موجود نیست و از سویی دیگر، صور عقلیه ذاتاً به امور کلی تعلق میگیرند. همانگونه که ذکر خواهد شد ابن سینا درصدد است خلاء علم به جزئیات را به نحو کلی بیان دارد که این امر بر ابهام آن افزوده است. تعلق علم خداوند به جزئیات از نظر ابن سینا، خداوند هم عالم به ذات خویش است و هم به غیر ذات خود عالم است. او این مسئله را در بسیاری از آثار خود مورد اشاره و بحث دقیق قرار داده است.

اشاره صریح ابن سینا در کتاب النجاه در ایضاح مطلب مربوط به علم دفع توهم همانندی علم خدا با انسان است. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ص ۵۹۳-۵۹۴) و در التعلیقات ضمن اشاره به این که خداوند ذات و لوازم ذات خود را می شناسد، از آن طریق موجوداتی را هم که از او به وجود می آیند، می شناسد. او به مبدئیت این علم هم اشاره کرده و می گوید: علم او تماماً "من ذاته" است و نه علمی که از خارج برای او حاصل شده باشد که لازمه آن تأثیر غیر در اوست. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۴۲)

از نظر ابن سینا چون موجودات لازم ذات خداوندی هستند به تعقل بسیط او، و در واقع، نفس تعقل خداوند اشیاء را، عین وجود اشیاء است: "فعلمه بالاشیاء هو نفس وجودها". (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۷۵)

با این تفسیر از علم، هر کس که معتقد به علم خداوند به غیر خود نباشد، منکر تعقل خداوندی ذات خویش را است. و با این تفسیر از علم، توجیه گستره علم خداوندی به صورتی است که هیچ چیزی از منظر دید او غایب نیست. خداوند علم به ایجاد و یا عدم ایجاد اشیاء دارد، او همچنین اوقات و زمان اشیاء را می داند. علم او با ایجاد اشیاء در زمان ها و مکان های

مختلف تغییر نمی‌کند و چنین نیست که با وجود آنها، علم جدیدی برای او ایجاد شود، یعنی علم او "قبل الاشیاء" و "بعد الاشیاء" یکسان است. ابن سینا از این امر تعبیر به "علم علی النحو الکلّی" کرده است و آن را تشبیه به علمی کرده که برای منجمان از مطالعه سبب‌های خسوف و کسوف حاصل می‌شود، علمی که با زوال متعلقشان زائل نمی‌شود. (همان) از ویژگی‌های دیگری که ابن سینا برای علم باری ذکر می‌کند تمایز اشخاص از هم در علم خداوند است: "الاشخاص کلها متمیزه فی علم الله." (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۷۵)

ابن سینا مسئله علم خداوند به جزئیات را که از رهگذر آن مورد اتهام امام محمد غزالی قرار گرفته، در آیه شریفه از قرآن است که می‌فرماید: «لایعزب عن علمه مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء» مورد واکاوی قرار می‌دهد. (یونس: ۶۱) یعنی همان آیه‌ای که غزالی نیز بدان استناد کرده است و این مطلب از جهت دیگری نیز قابل تأمل است و آن اینکه استناد به آیات قرآن در مجموعه کتب فلسفی ابن سینا بسیار نادر است، با وجود این، استناد به این آیه شریفه در این قسمت از بحث او حاکی از حساسیت وی به مسئله علم خداوند بوده است.

۳.۳ تعلق علم خدا قبل از ایجاد

علم خداوند به موجودات، در دو مقام ذات (قبل از حدوث) و مقام فعل (بعد از حدوث) مطرح می‌شود. اینکه علم خداوند قبل و بعد از ایجاد چگونه است، همواره مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده است. در میان ابعاد مسئله، علم واجب به جزئیات متغیر و تبیین کیفیت آن دیدگاه‌های متفاوتی را بوجود آورده است. این مرتبه از علم واجب چه در میان قدما و چه متأخرین مورد بحث قرار گرفته است که در اینجا به اهم دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

فلاسفه مشاء به علم واجب قبل از ایجاد معترفند و آن را علم اجمالی می‌دانند. اگرچه ابن سینا به طور واضح و مجزا علم قبل از ایجاد را مورد بررسی قرار نداده، اما در سیر بررسی علم به جزئیات و شمول علم الهی، به آن اشاره نموده است. او معتقد است واجب قبل از ایجاد موجود، به تمام تغییرات و کیفیات آن عالم است و

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۱۱

علم او مقدم بر معلوم است. او به تمام پدیده‌ها بلازمان و بنحو ماتقدم و علی الاطلاق از طریق سلسله علل و مبادی علم دارد، اما این علم نه به علم حضوری بلکه با وصف امر ذهنی محقق می‌گردد. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۰۲ و ۴۰۳؛ ابن سینا، ۱۳۶۹: ۴۸)

مدعیات ابن سینا درباره‌ی صور ارتسامی واجب برای تبیین دیدگاه ابن سینا درباره‌ی صور ارتسامی واجب بررسی مسائل زیر ضروری است:

۱.۳.۳ علم فعلی واجب

شارحان فلسفه ابن سینا مسئله ارتسام صور را به وی نسبت داده و علم خداوند به ماسوا را به‌وسیله این صور تبیین کرده‌اند. از آنجا که ابن سینا مسئله علم از طریق صور مرتسمه را مطرح می‌کند، باید نحوه اتحاد ذات با صور ادراکی مطرح شود و سپس به بررسی آن پرداخت. زمانی که صور ادراکی در ذات واجب تعالی حضور می‌یابند، علم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچگونه تعددی در آنها یافت نمی‌شود، مگر به‌حسب اعتبار عقلی. از این‌رو، اساساً نباید واژه اتحاد بکار برده شود و از لفظ وحدت که متفق میان حکماست، استفاده گردد. دلیل بر این امر نیز ایجاد تعدد میان ذات و صور ارتسامی است که بنابر فرض وحدت یافته‌اند.

با این بیان، ماهیت داشتن واجب نیز نفی می‌شود، زیرا مقصود اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم بالذات (صور ادراکی) نیست؛ چراکه چنین چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است. ابن سینا پس از اینکه صور مرتسمه که همان علم حصولی در مورد موجودات است را می‌پذیرد، صور عقلی را به دو دسته فعلی و انفعالی تقسیم می‌کند: علم فعلی را مختص واجب و نحوه انفعالی را از آن ممکنات می‌داند. علم فعلی یعنی اینکه صورت، علت معلوم خارجی است و علم انفعالی یعنی اینکه صورت، حاصل از معلوم خارجی و منفعل از آن است. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳/۲۸۹) او علم حصولی واجب تعالی را از دسته علم فعلی می‌داند، زیرا ممتنع است که حضرت واجب‌الوجود من‌الغیر متأثر و منفعل شده باشد و نظام عینی عالم تابع نظام علمی اوست که از ذات او نشئت می‌گیرد. بنابراین، آنچه شیخ‌الرئیس از حصول علم ترسیم می‌کند، انفعالی نبوده و تغییر ماهیت مدرک را نیز در پی ندارد.

۲.۳.۳ نحوه حصول علم فعلی واجب

ابن سینا در بحث از تحصیل هر یک از دو علم فعلی و انفعالی معتقد است که هر دو آن‌ها به دو صورت حاصل می‌شوند: اول اینکه علم از سبب عقلی مانند عقل فعال حاصل می‌شود که آن صور معقوله را در جوهر عاقل بالقوه که قابل این صورت است و اکنون بالفعل آن صورتها را ندارد، افاضه می‌کند و تصویر می‌نماید. دوم اینکه این صور معقوله از بیرون ذات عاقل به او افاضه نمی‌شود، بلکه از دارایی ذاتی آن است به گونه‌یی که اگر از غیر هم گرفته باشد، باید منتهی به دارایی ذاتی جوهر شود تا تسلسل اسباب به غیر منتهی کشیده نشود. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۹۹) پس باید به اصلی منتهی گردد که هر کمال و علم و قدرت و... را موجود باشد؛ ابن سینا تأکید دارد که خداوند به دلیل جامعیت صفات کمالی، حصول صور معقوله از ذات او نشئت می‌گیرد و محتاج به غیر نیست. به عبارت دیگر، بیان ابن سینا ناظر به مبدئیت در ایجاد صور است. او هم‌چنان به علم فعلی واجب تأکید دارد و اگر هم جایی از ایجاد صور در ذات سخن به میان آمده، به معنای انفعال ذات از غیر نیست، چون ارتسام در اینجا بمعنای حصول و تقرر صور علمیه است، نه علم حصولی صرف. واجب که جامع جمیع صفات بوده و همه صفات کمالی را داراست، ارتسام صورت علمیه در ذات او از مقوله وجدان و دارایی است نه انفعال و حال و محل. از سویی عینیت ذات و صفات در مورد واجب، مانع از تصور کثرت - بدلیل ارتسام صور علمیه - در ذات او می‌گردد.

به نظر ابن سینا خداوند، صوری که در ذات او موجود بوده، به همان نحو هستی خارجی داده و به این نحو هستیهای عینی وجود یافته‌اند و علم واجب، علت و موجب وجود موجودات در خارج شده است و چون همه صفات کمال الهی عین ذات اوست، مستلزم کثرت در ذات نیست. ایرادی هم که ابن سینا به مشائین می‌گیرد و به صورت وهم و تنبیه مطرح می‌کند، همین است که چرا آنان از یکسو اتحاد عاقل و معقول در زمانی که معقول غیر از عاقل است را قبول ندارند و از سویی دیگر، صور مرتسمه را در مرتبه ذات مستقر می‌دانند. این امر باعث میشود که کثرت در مرتبه ذات بوجود آید و این کثرت شامل لوازم مباین و غیرمباین و اوصاف متعارضی هستند که پذیرش آن با بساطت و وحدت ذات مغایر است. همچنین اجتماع قابل و فاعل در مرتبه ذات واجب به تناقض می‌انجامد. از اینرو وی معتقد است که صور ارتسامی در مرتبه متأخر ذات

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۱۳

تقرر دارند و کثرت در این مرتبه مشکلی را بوجود نمی آورد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۲/۳-۳۰۳) علاوه بر این وقتی نگاه ابن سینا به صور ارتسامی بصورت فعلی و ذاتی است، حتی اگر صور هم در مرتبه ذات تقرر داشته باشند، خدشه یی به وحدت ذات وارد نمی سازد. چون خداوند، ذات خود را بیواسطه تعقل می کند. این صور در مرتبه ذاتند و اتحاد واجب با ذات (که ابن سینا هم آن را پذیرفته است)، کثرتی را بوجود نمی آورد. ذات احدی، جامع جمیع صفات کمال است و ارتسام صورت در ذات بمعنای ارتسام انفعالی - که مستلزم تحقق و تقرر صور از غیر باشد - نیست، بلکه بمعنای دارایی و واجدبودن این صورت در ذات واجب است؛ چون اصلاً مراد در اینجا حال و محل نیست.

۴. علم الهی از دیدگاه اسکوتس (Duns Scotus)

دانس اسکوتس (1266-1308) فیلسوف قرون وسطایی اسکاتلندی، از فلاسفه و الهیدانان پیرو مکتب ارسطو به شمار می رود که تا حدودی الهام گرفته از شیخ الرئیس و با او در مباحث خداشناسی همسو است. از نظر اسکوتس، 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، فی نفسه، بدون مدد قوا و منابع فراطبیعی، صرفاً می تواند دارای معرفت طبیعی باشد و این تنها معرفت ممکن برای او است. لذا اسکوتس در این باره می نویسد: از رهگذر مقایسه عقل منفعل با معرفت بالفعل، می توان دریافت عقل منفعل، فی نفسه فاقد شناخت فراطبیعی است؛ زیرا به نحو طبیعی به شناخت نائل می آید و تکمیل یا بالفعل می شود و به نحو طبیعی به هر گونه شناختی تمایل دارد. (Scotus: 1998:65)

اسکوتس معرفت طبیعی را به دو دسته تقسیم می کند: معرفت مستقیم یا بی واسطه و معرفت غیرمستقیم یا با واسطه اولی، معرفت غیرمفهومی یا بدون وساطت صورت ذهنی یا به تعبیر فلاسفه اسلامی حضوری و دومی، معرفت مفهومی و با وساطت صورت ذهنی یا به نحو حصولی است.

به نظر او انسان ها و حتی کروبیان و ارواح قدیسین در آسمان ها به هیچ طریق نمی توانند معرفت طبیعی مستقیم یا بی واسطه ای به ماهیت خدا 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. (Scotus: ۱۹۷۵، ۳۳۶) هیچ موجودی غیر از خود خدا نمی‌تواند شناخت مستقیم و غیرمفهومی یا حضوری به خدا داشته و لذا دسترسی معرفتی بی واسطه به ماهیت او داشته باشد. لیکن معرفت غیرمستقیم یا باواسطه یا مفهومی به خدا، اگرچه ممکن است ولی آن گاه معتبر است که منحصر بر خدا اطلاق شود و بسیط باشد و درعین حال مثبت باشد یا شناختی ایجابی از خدا به دست دهد؛ به نظر اسکوتس 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 حکایت گری 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 واقعی است مثبت و ایجابی است. (Williams: 2003, 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 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 به‌طور مستقل امکان پذیر نیست؛ زیرا شناخت سلبی فقط از رهگذر آنچه مثبت و ایجابی است، حاصل می‌شود مثلاً در مقام تصور، شرنبودن، 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 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، همان‌طور که می‌تواند شامل خدا شود، شامل غیر خدا نیز می‌شود مثلاً شرنبودن، هم می‌تواند بر

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۱۵

خدا حمل شود و هم بر یک قطعه سنگ و هم حتی بر چیزهایی که وجود خارجی ندارند، مانند اسب بالدار.

هرگونه 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 کرده ایم، ناسازگار است. هم چنین 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. (Scotus:1987, 15-16) اما اسکوتس 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 خاصیت 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 حکیم بودن سقراط کافی نیست؛ زیرا یک فرد دیوانه نیز دارای نفس ناطقه است. اما حکمت برای خدا یک صفت یا خاصیت عرضی نیست و در عین حال برای او یک صفت یا خاصیت ذاتی نیز نیست. بنابر بساطت 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، اسکوتس اوصافی از قبیل حکمت، قدرت، خیریت، خالقیت و... را شبه خاصیت (Quasi - property) 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 می‌کند، باید به نحو مشترک معنوی باشد. (Williams: 2003, 243-44)

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 معرفت شناختی اسکوتس 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 معانی ای 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 نتایجی درباره خدا منتقل شود. (Williams: 2003, 244)

اسکوتس 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 اسکوتس توضیح می‌دهد که حکمت سقراط، حکمت یک شخص بدنمند و محصور در قید زمان و مکان است و حکیم بودن 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 نظرورزی و استدلال، امکان‌پذیر است) و لذا حکمت سقراط، متناهی است، در حالی که حکمت خدا ایند 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, 245)

اسکوتس از این جا به شرط اول شناخت انسان از خدا منتقل می شود. 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 نمی دهد. خدا، واجد همه کمالات محض است، اگرچه انسان ابتدا این کمالات را به نحو متناهی و مشروط در برخی از مخلوقات مشاهده می کند و سپس آن‌ها را به نحو نامتناهی و نامشروط به خدا نسبت می دهد.

بدین سان، 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 می شوند.

اسکوتس نتیجه می گیرد کامل ترین مفهومی که انسان می تواند از خدا داشته باشد یا کامل ترین محمول یا وصفی که می تواند آن را بر خدا حمل کند، مفهوم موجود نامتناهی است. این مفهوم، کامل ترین مفهومی است که می تواند 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، چنان که همه شبه خاصیت‌ها و کمالات محض دیگر، ذیل آن بر خدا حمل می شوند. اسکوتس در این باره می نویسد: کمال مفهوم عدم تناهی ابتدا از این جا اثبات می شود که این مفهوم در واقع مشتمل بر چیزی بیش از هر مفهوم دیگری است که ما می توانیم (درباره خدا) درکنیم. همان گونه 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 عدم تناهی جای می گیرند. (Scotus: 1987, 27)

«موجود نامتناهی»، یک خاصیت، شبه خاصیت و یا یک مفهوم عرضی برای خدا نیست، بلکه آن گونه که اسکوتس معتقد است، یک وجه (Modus) درونی برای خدا است، همان طور که مثلا شدت، یک وجه درونی برای سفیدی است:

نامتناهی، یک شبه صفت یا شبه خاصیت ... برای آن چه این مفهوم بر آن حمل می شود (خدا) نمی باشد؛ بلکه نامتناهی، وجه درونی آن موجودیت است، به نحوی که آن گاه که می گویم: موجود نامتناهی، گویی مفهومی که به نحو بالعرض، از یک موضوع و صفتش ترکیب یافته است را در اختیار نداریم. آن چه

دراختیار داریم، مفهومی است از آن چه به لحاظ ماهوی واحد است، یعنی مفهومی از یک موضوع همراه با مرتبه ای قطعی از کمال - یعنی عدم تناهی. (Scotus: 1987, 28)

طبق توضیح اسکوتس، موجود نامتناهی، یک مفهوم ماهوی (Quidditative) و لذا یک تبیین غایی برای توضیح این مطلب است که دیگر مفاهیم شایسته خدا، به نحو صحیح بر خدا حمل و اطلاق شده اند.

توضیح این که همه مفاهیمی که بر خدا حمل می شوند، به مفهوم نامتناهی مقید می شوند؛ مانند عالم که همراه با وصف نامتناهی می تواند 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 می آید». بنابراین اسکوتس نتیجه می گیرد تنها مفهومی که به برترین و حقیقی ترین نحو ممکن، دارای سه شرط فوق (انحصار، بساطت و ایجاب) است، فقط همین مفهوم موجود نامتناهی است. (Williams: 2003, 245)

هم چنین از دیدگاه اسکوتس مفهوم موجود نامتناهی، کامل ترین مفهومی است که به نحو طبیعی می تواند از خدا برای انسان حاصل آید و لذا شایسته ترین مفهومی است که خدا را از دیگر مخلوقات متمایز می کند و تنزیه خدا را باعث می شود و بدین سان موضع نهایی اسکوتس مبنی بر تشبیه در عین تنزیه تحقق می یابد:

هر مفهوم استعلایی که به وسیله انتزاع از آن چه درباره یک مخلوق شناخته می شود، حاصل می آید می تواند در یکسانی اش (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. (Scotus: 1975, 318)

اسکوتس توضیح می دهد نامتناهی آن گونه که ارسطو تلقی می کرد، امری بالقوه است و هیچ گاه به فعلیت نمی رسد و همواره ناقص است. اما نامتناهی نزد اسکوتس به طور مطلق بالفعل است یعنی فعلیت محض دارد و مطلقاً کامل است. در واقع همان طور که به آنچه به لحاظ کمی نامتناهی است، نمی توان کمیت دیگری

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۱۹

را افزود، به چیزی که به لحاظ موجودیت، نامتناهی است نیز نمی توان موجودیت دیگری را افزود. او در کتاب مسائل بحث شده عام (Quaestiones disputatae quodlibetales) در این باره می نویسد:

اگر ما در میان موجودات، چیزی را تصور کنیم که به لحاظ موجودیت واقعا نامتناهی است، باید آن را همانند کمیت، واقعا نامتناهی لحاظ کنیم، یعنی به عنوان موجودی نامتناهی که هیچ موجود دیگری نمی تواند چیزی بر موجودیت آن بیفزاید. چنین موجودی به درستی واجد خصوصیتی تام و کامل است. آن در واقع، کل یا کامل خواهد بود. (Hall: 2007,117)

اسکوتس معتقد است مفهوم موجود نامتناهی فقط بر خدا اطلاق می شود؛ زیرا هیچ موجود دیگری به لحاظ موجودیت، نامتناهی نیست؛ این مفهوم، بسیط است؛ زیرا به تنهایی از همه شبه خاصیت ها و کمالات محض و نامشروط کفایت و نیابت می کند؛ و مثبت یا ایجابی است؛ زیرا نامتناهی اگرچه به لحاظ زبان شناختی منفی است اما به لحاظ وجودشناختی مثبت است و اساسا هر مفهوم بسیطی مثبت نیز می باشد. همین مفهوم نامتناهی اختلاف خدا و مخلوقات را حفظ می کند، تشبیه را از بین می برد، تنزیه را پدید می آورد و لذا تعالی خدا را حفظ می کند.

به نظر اسکوتس، انسان فقط به نحو اجمالی و مبهم می تواند موجود نامتناهی را درک کند، نه به نحو تفصیلی و واضح؛ بنابراین، دانستن (شناختن) خدا امکان پذیر است اما درک کامل او ناممکن است. بنابراین اسکوتس نمی تواند معتقد باشد که مفاهیم ما از... خدا، ذات الهی را به نحو کامل باز نمود می کنند؛ 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 نمی توانند خدا را به درستی تبیین کنند، فهم ما از خدا، ذات وی را به نحو مبهم منعکس می سازد. (همان)

به همین جهت است که اسکوتس در رساله «در باب اصل نخست» (De primo principio) خطاب به خدا می نویسد: تو نامتناهی هستی، و به وسیله آنچه متناهی است، غیرقابل درک. (Scotus: 1987, 30)

اسکوتس هم چنین در کتاب گزارش ضمن ارائه یک تقسیم بندی چهارگانه از فرآیندی که او آن را نامیدن می خواند، می کوشد این مطلب را روشن تر 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 جزئی، به طور خاص. (Hall: 2007, 116)

در این فرآیند چهار مرحله‌ای، هر درجه قبلی از درجه بعدی ناقص تر 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 عرب زبان 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 اسکوتس 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 طبیعی اش 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. (Scotus: 1975, 31)

۱.۴ شناخت انسان از خدا از نگاه اسکوتس

اسکوتس 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

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۲۱

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.

اسکوتس 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 شبه‌خاصیت‌ها و کمالات محض دیگر، ذیل آن بر خدا حمل می‌شوند. اسکوتس در این باره می‌نویسد:

کمال مفهوم عدم تناهی 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 عدم تناهی جای می‌گیرند. (Scotus: 1987, 27)

۵. نتیجه‌گیری

گفتمان صفات خداوند، در میان دینداران با وجود تنوع فرهنگی، همواره مهم بوده است. متألهان، در سنت اسلامی و مسیحی وجود خداوند را یک اصل مسلم، و تردیدناپذیر انگاشته‌اند.

در ادیان ابراهیمی، به خصوص در مسیحیت و اسلام صفات فراوانی به خدا نسبت داده می‌شود. این صفات با تکیه بر کاربست آن، به دو دسته قابل تقسیم‌اند: صفاتی که کاربرد آن نسبت به انسان و خداوند همپوشانی دارد، و دیگر صفاتی که اختصاص به خداوند دارند و به انسان نسبت داده نمی‌شود.

بدون تردید در فرهنگ مسیحی و اسلامی یک سلسله صفات به خداوند متعال نسبت داده شده است که آن صفات در متون مقدس هر دو دین وجود دارد. با این تفاوت که

برخی آن صفات در هر دو سنت کاربرد داشته و در نسبت دادن آن صفات به خداوند، اختلافی وجود ندارد، اما برخی صفاتی دیگر تنها در یک سنت به چشم می‌خورد، و اختصاص به دین خاصی دارد. آن صفاتی که در این تحقیق بررسی شده‌اند، بخشی از اوصاف مشترکی هستند که اندیشمندان توحیدی مشرب، در دو سنت مسیحی و اسلامی، به خداوند نسبت می‌داده‌اند.

در دیدگاه ابن سینا، تبیین علم پیشین الهی بدین بیان است که حق تعالی علم به ذات خود دارد و نیز مبدأ کل موجودات است و علم به مبدأ بودن خود نیز دارد. علم به علت تامه و سبب تامه یک شیء مستلزم علم به لوازم آن نیز هست؛ لازمه علم به خود از این جهت که مبدأ تمام موجودات است این است که به تمام معلول‌هایش نیز علم داشته باشد.

ابن سینا در شفا تصریح می‌کند که علم حق تعالی به صور مرتسمه دفعه واحده است، یعنی علم واحد است هر چند معلوم متکثر باشد.

چنان که در ضمن بررسی دیدگاه ابن سینا بیان شد، شیخ علم حق تعالی را ازلی، فعلی و ذاتی می‌داند که توضیح هر یک گذشت. ازلی بودن حق تعالی به این معناست که علم او مخلوق نیست و از ازل تحقق داشته است. همچنین، علم او فعلی است نه انفعالی، و نیز ذاتی است یعنی از ناحیه ذات است.

ابن سینا در مسئله علم پیشین الهی قایل به صور مرتسمه در ذات است. وی این علم را علمی ازلی، فعلی و ذاتی دانسته و آن را در رتبه بعد از ذات و زائد بر ذات به تصویر کشیده است. ابن سینا سبب این علم را همان علم ذات به ذات دانسته که با ذات عینیت و اتحاد دارد. ریشه آن هم تأکید شیخ بر بساطت ذات است.

افکار و آراء معرفتی ابن سینا بر آراء اسکوتس تأثیر داشته است. اسکوتس و ابن سینا در عرصه مباحث معرفت‌شناختی تحت تأثیر آراء ارسطو قرار دارند و از این حیث می‌توان مشابهت‌هایی را در آراء آن دو باز جست، لیکن تفاوت‌هایی نیز وجود دارد.

اسکوتس متأثر از ابن سینا به نظریه اشتراک معنوی وجود معتقد است و لذا سخن‌گفتن 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 و حیانی 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 و حیانی یا همان باورهای ویژه مسیحی (مانند تثلیث، تجسد و ...) را ناممکن می‌داند و در این موضع، رویکردی ایمان‌گرایانه را به نمایش می‌گذارد. هردو متفکر، خداوند را هم علت موجد و هم علت مبقیه می‌دانند. هردو به وجود صور موجودات در علم الهی قبل از خلقت واقعی آنها اعتقاد دارند و صور معقول یا مثل افلاطونی را به مثابه موجوداتی مفارق لحاظ نمی‌کنند. هردو برآن‌اند که خدا در امر خلقت عالم و انسان، غرضی خارج از ذات خویش ندارد. 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. گذشته از موارد تاثیرپذیری اسکوتس از ابن سینا، تفاوت‌هایی نیز میان دیدگاه‌های این دو متفکر وجود دارد:

۱. نتیجه استدلال‌های هر دو متفکر، خدایی است با ویژگی‌های یکسان به لحاظ فلسفی، اما به لحاظ دینی متفاوت است.
۲. در شیوه استدلال بر وجود خدا نیز هر چند ابن سینا و اسکوتس همانند یکدیگرند، با این حال، در فلسفه ابن سینا ابتدا علت فاعلی اثبات می‌شود.
۳. و از همه مهمتر، خدای اسکوتس فاعل بالقصد است، در حالی که ابن سینا ضمن توجیه خلقت بر مبنای فیض یا صدور، خدا را به عنوان فاعل بالعنايه معرفی می‌کند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها (با شرح خواجه نصیرالدین طوسی)، قم، البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴ و ۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، الشفاء (الالهیات)، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- امینی، حسن (۱۳۹۳)، «علم الهی به موجودات از دیدگاه ابو علی سینا»، آیین حکمت، ش ۲۰، صص ۲۹-۵۰.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- ذبیحی، محمد و ایرجی نیا، اعظم (۱۳۸۸)، «صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس»، مجله فلسفه دین، ش ۲، صص ۲۹-۵۸.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الطبعة الرابعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵) نهایه الحکمة، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.
- عارفی شیر داغی، محمد اسحاق (۱۳۸۷)، «علم الهی؛ نقد و بررسی نظریه ابن سینا»، الهیات و حقوق، ش ۲۹، صص ۳-۲۶.
- مطهری، علی (۱۳۷۹)، «علم خداوند»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱ و ۲، صص ۳۴۳-۳۵۲.
- معین الدینی، نعیمه (۱۳۹۰)، "علم الهی و بررسی تطبیقی علم بلامعلوم با علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا"، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۲)، «پژوهشی در باب علم باری تعالی»، رواق اندیشه، ش ۲۶، صص ۵۱-۶۶.

Duns Scotus, John (1975), *God and Creatures: The Quadlibetal Questions*, Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., Princeton University Press, First published, Princeton and London.

Duns Scotus; John (1987), *Philosophical Writings: A Selection*; Wolter, Allan B., Hackett Publishing Company, First published, Indiana

Duns Scotus; John (1998), *Questions on the Metaphysics of Aristotle*, Vol. II (books six nine), Translated by: Etzkorn, Girard J. and Wolter, Allan B., Franciscan Institute Publications, First published, New York.

علم خدا از دیدگاه ابن سینا و دانس اسکوتس (زینب امین و رسول رسولی پور) ۲۵

Williams, Thomas (2003), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, First published :Num; 31.

Hall, Alexander W., *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, London and New York, Continuum, 2007