

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا

مهدي عباس زاده *

چکیده

این نوشتار بر آن است که به بررسی و تبیین آراء فیلسوف و متکلم اسکاتلندی مدرسی، یوهانس دنس اسکوتوس (۱۳۰۸-۱۲۶۶ م.) درباره «معرفت» و مقایسه اجمالی آن با آراء معرفتی ابن سینا بپردازد. اسکوتوس ترجمه لاتین کتاب «الشفاء» ابن سینا را مطالعه کرده است و آنگونه که در ضمن این نوشتار مشاهده خواهد شد، افکار و آراء معرفتی ابن سینا بر آراء اسکوتوس در زمینه قوای ادراکی، فرایند ادراک، متعلق طبیعی عقل، اقسام معرفت و مراتب یقین و... تأثیر بسیار داشته است. به رغم اینکه هم اسکوتوس و هم ابن سینا در حوزه افکار فلسفی به نحوی تحت تأثیر ارسطو و سنت مشاء هستند و بالطبع شباهت‌های فراوانی در آراء این دو متفکر وجود دارد، لکن برخی تفاوت‌ها نیز قابل طرح است. از این جهت می‌توان آراء این دو متفکر را با هم مقایسه کرد چراکه زمینه منطقی برای چنین مقایسه‌ای وجود دارد. البته باید توجه داشت که به هر حال، اسکوتوس در فضای فکری مسیحیت می‌اندیشد و ابن سینا در عالم اسلامی، و این تفاوت فضا و فرهنگ را در هر مقایسه‌ای همواره باید مد نظر داشت.

واژگان کلیدی: معرفت، شناخت، ادراک، حس، خیال، عقل، عقل فعال، شهود، اشراق، یقین.

* دکترای فلسفه از دانشگاه علامه طباطبایی (ره) mehr_1777@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۲۲؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۸/۲۹]

مقدمه

آنچه در بدایت امر از مطالعه آراء معرفتی اسکوتوس حاصل می‌آید، این است که او نظریه معرفتی مستقلی ارائه نکرد، بلکه در ضمن تأیید نظام معرفتی ارسطو کوشید با ارائه چند نوآوری به تکمیل و بسط آن بپردازد. او در بحث از معرفت به ابن‌سینا نیز نظر دارد، هرچند آنگونه که نشان خواهیم داد، تأثیرپذیری اسکوتوس از ابن‌سینا بیش از ارسطوس است. کلیت نظریه شناخت در سنت ارسطویی مدرسی را می‌توان اینگونه بیان کرد: «... معرفت از حواس سرچشمه می‌گیرد و عقل فعال (agent intellect) در حالیکه از تصویر حسّی انتزاع می‌کند، یک صورت معقول (intelligible species) را در عقل ممکن (possible intellect) [منفعل] ایجاد می‌کند و آن صورت معقول، شیء یا متعلق شناخته شده را بازنمود (representation) می‌کند» (Gracia and Noone, 2003, p. 361). اسکوتوس نیز آنگونه که مشاهده خواهیم کرد، همین دیدگاه را می‌پذیرد.

۱) قوای ادراکی

اسکوتوس به تبع ارسطو و فلاسفه مشاء، به‌ویژه ابن‌سینا، قوای ادراکی یا شناختی انسان را به قوای حسّی و قوای عقلی تقسیم کرده و قائل به تمایز این دو است. در باب تمایز حس و عقل اسکوتوس دیدگاه رایج آن زمان را مبنی بر اینکه جزئیات مادی، متعلق حس هستند و ماهیت کلی، متعلق عقل، رد می‌کند و این تمایز را بدین صورت توجیه می‌کند که قوای حسّی، دارای اندام‌های جسمانی هستند، لکن عقل، غیرمادی است و لذا حسّ نمی‌تواند مستقیماً بر روی عقل تأثیر بگذارد و از این رو حس و عقل بدین شکل از یکدیگر متمایزند.

قوای حسّی به نوبه خود به حواس ظاهری یا بیرونی و حواس باطنی یا درونی تقسیم می‌شوند. حواس ظاهری به پنج حسّ مستقل (بصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه) و حواس باطنی هم به پنج قسم متمایز (حس مشترک، خیال یا مصوره، متصرفه، واهمه و ذاکره) تقسیم می‌شوند. قوای عقلی نیز دارای دو کارکرد مختلف هستند: کارکرد منفعل و پذیرنده که به عقل منفعل یا ممکن تعلق دارد و کارکرد فعال که از آن عقل فعال است.

بر طبق دیدگاه ارسطو عقل انسانی دارای یک قوه یا استعداد منفعل است که آنگاه که صور کلی چیزها در آن حاصل شوند، به فعلیت درمی‌آید؛ نیز یک عقل دیگر هم وجود دارد که مسئول خارج کردن آن قوه یا استعداد منفعل، به فعلیت است. غالباً نوع نخست را عقل منفعل یا ممکن یا بالقوه خوانده‌اند و نوع دوم را عقل بالفعل یا فعال. عبارات ارسطو درباره عقل فعال مبهم است و جایگاه و تعداد آن را تعیین نمی‌کند. برخی از شارحان متقدم ارسطو و نیز عده‌ای از فلاسفه قرون وسطی معتقد بودند که فقط یک عقل فعال وجود دارد، اما برخی دیگر بر آن بودند که در هر انسانی یک عقل منفعل و یک عقل فعال وجود دارد. گاه عده‌ای از فلاسفه مسیحی عقل فعال را با خدا یکی انگاشته‌اند؛ لکن فلاسفه اسلامی و از جمله ابن‌سینا عمدتاً بر آنند که یک عقل فعال وجود دارد که عبارت است از آخرین عقل از سلسله طولی عقول

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا
(A Comparative Study of the Epistemological Views of
Duns Scotus and Avicenna)

دهگانه‌ای که صادر می‌شوند، یعنی عقل دهم. این عقل حلقه واسطه عالم مجردات با عالم مادی است و تحریک و تدبیر موجودات مادی و افاضه صور معقول بر نفس انسانی را عهده‌دار است. ابن سینا در بخش الهیات کتاب *الشفاء* در این باره می‌نویسد:

تعداد عقول مفارق، پس از موجود اول [یعنی خدا] ده تاست: نخستین آن‌ها عقل محرکی است که نامتحرک است و کُرّه دورترین جرم را به حرکت در می‌آورد. سپس عقل دیگری است که همانند عقل اول است و کُرّه ثوابت را به حرکت در می‌آورد. سپس عقل دیگری است که همانند عقل دوم است و کُرّه زحل را به حرکت در می‌آورد. و این سیر به همین صورت ادامه می‌یابد تا اینکه به عقلی منتهی می‌شود که بر نفوس ما [یعنی نفوس انسانی] افاضه می‌کند، و این عقل همانا عقل عالم زمینی است و ما آن را عقل فعال می‌نامیم.

(ابن سینا، ۱۴۲۸، ۴۰۱)

نظریه فیض یا صدور (emanation) البته از ابداعات افلاطونیان میانه است و سپس به افلوطین و نوافلاطونیان می‌رسد. بر طبق این نظریه اگر ب از الف افاضه یا صادر شود، ب به وسیله الف تولید شده است، بدون اینکه وجود الف تغییر کند، همانند نوری که از یک منبع نور افاضه یا صادر می‌شود؛ بر این اساس، سلسله عقول مجموعه‌ای از افاضه‌ها و صدورهاست. در باب عقل منفعل و عقل فعال، اسکوتوس به خلاف برخی از فلاسفه مشاء و به‌ویژه ابن سینا، هر دو عقل را در درون ذهن انسان می‌داند.

۲) فرایند ادراک

اسکوتوس درصدد تبیین فرایند «طبیعی» (natural) ادراک است، یعنی ادراک آدمی را در حیات کنونی‌اش در این دنیا توصیف می‌کند و از همین رو غالباً اصطلاح انسان مسافر (*homo viator*) را به کار می‌گیرد، یعنی انسانی که اسیر بدن است و مسافر سرای دیگر. فرایند طبیعی ادراک از دیدگاه اسکوتوس به این صورت است که کل ادراک از حسن آغاز می‌شود؛ احساس بالذات (*per se*) آنگاه پدید می‌آید که حواس پنج‌گانه بیرونی، کیف محسوس (*sensible quality*) را که متعلق واقعی‌شان است درمی‌یابند؛ کیف محسوس سپس در حواس پنج‌گانه درونی حفظ می‌شود و آنگاه که مجدداً تصویر می‌شود، صورت خیالی (*phantasm*) ایجاد می‌گردد. عقل فعال است که با کمک قوه خیال (*phantasia*) این صورت خیالی را در عقل منفعل ایجاد می‌کند و این صورت خیالی، شیء یا متعلق ادراک را بازنمود می‌دهد. اسکوتوس در کتاب گزارش (*Ordinatio*, I, d. 3, pars I, qq. 1 – 2, n. 35.) در این باره چنین می‌نویسد:

یک مفهوم واقعی به نحو طبیعی در عقل یک مسافر [یعنی انسان در حیات کنونی‌اش] صرفاً به وسیله چیزهایی پدید می‌آید که به نحو طبیعی مستعد عمل بر روی عقل [یعنی عقل منفعل] ما هستند. این چیزها عبارتند از: الف) صورت خیالی (یا متعلق‌ی که در صورت‌های خیالی تصویر می‌شود) و ب) عقل فعال.

(به نقل از: Williams, 2003, p. 287)

آشکار است که فرایند ادراک در دیدگاه اسکوتوس تحت‌تأثیر ارسطو و فلاسفه مشاء است. وی همانند آکوئینی معتقد است که حس و عقل با هم و در تعامل با یکدیگر ادراک طبیعی انسان را شکل می‌دهند؛ اما هم‌چنین معتقد است که عقل هیچ‌گاه نمی‌تواند در حیات کنونی از بند حس‌رهایی یابد؛ چه همواره نیازمند صورت خیالی است. اسکوتوس در کتاب *درسگفتارها* (Lectura, 2, d. 3, pars 2, q. 1, n. 255) در این باره می‌نویسد: «عقل، هیچ‌چیز را جز از رهگذر رجوع به صور خیالی نمی‌تواند فهمید؛ نه اینکه این رجوع صرفاً به عقل تعلق داشته باشد آنگاه که صور خیالی را می‌نگرد؛ بلکه به خودِ نفس به‌عنوان یک کل تعلق دارد، به نحوی که عقل هیچ‌چیز را نمی‌فهمد جز آنگاه که [با کمک] قوه خیال صور خیالی را شکل دهد» (به نقل از: Williams, 2003, p. 287).

اما چرا فرایند طبیعی ادراک در این جهان ضرورتاً وابسته به صورت خیالی است؟ اسکوتوس به این پرسش با بیان چند احتمال مختلف به‌گونه‌ای تردیدآمیز پاسخ می‌دهد و در همان اثر اظهار می‌دارد: «این وابستگی به دلیل نظمی است که به‌وسیله حکمت الهی ایجاد شده است، یا به جهت کيفر گناه اولیه و یا به جهت [لزوم] هماهنگی در عملکرد قوای مختلف ما (یعنی به سبب سازگاری طبیعی قوای نفس در مقام عمل) [زیرا] حس و خیال، شیء جزئی را ادراک می‌کنند و عقل، ماهیت کلی آن شیء را، و یا به جهت ضعف ما» (به نقل از: Copleston, 1962, p. 90-489).

موضع اسکوتوس در نظریه شناخت، اصالت واقع (realism) است. وی بر آن است که قوای ادراکی انسان شیء یا متعلق خارجی را آنگونه که هست بازنمود می‌دهند. در فعل ادراک، یک کيف ذهنی یا به تعبیر فلاسفه اسلامی معلوم بالذات وجود دارد و یک شیء یا متعلق خارجی یا معلوم بالعرض. شناخت یا ادراک به نظر اسکوتوس همواره ناظر به هر دوست. وی بر آن است که قوه ادراکی انسان آنگاه کامل است که ناظر به هر دو باشد. در تفکر او کيف ذهنی دقیقاً مماثل با شیء یا متعلق خارجی است. این مسأله در تعریف صدق در آثار او به وضوح نمایان می‌شود. او ضمن ارائه یک تعریف سه‌جانبه از صدق، این بحث را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

از رهگذر مقایسه [یک چیز یا یک متعلق] با عقل، گفته می‌شود که یک چیز به سه شیوه صادق است: اول به این دلیل که خودش را همانگونه که هست، برای هر عقلی که قادر است آن را بشناسد، متجلی می‌سازد؛ دوم به این دلیل که آن چیز، مماثل

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا
(A Comparative Study of the Epistemological Views of
Duns Scotus and Avicenna)

(assimilative) با عقلی است که قابل تماثل است (یا می‌تواند شبیه آن چیز شود) و این عقل صرفاً عقل مخلوق [یعنی عقل انسان و فرشتگان] است؛ و سوّم به این دلیل که به محض اینکه تجلّی یا تماثل رخ داد، آن چیز به مثابه امر شناخته شده نزد شناسنده، حاضر است.

(Duns Scotus, 1998, p. 65)

شناخت یا ادراک از منظر اسکوتوس همواره ناظر به چیزی است، و تمایل به متعلّقی دارد و اساساً درباره متعلّقی است؛ این مسأله‌ای است که در تفکر جدید غرب در بحث از «حیث التفاتی» کاملاً نمود می‌یابد.

به نظر اسکوتوس در فرآیند طبیعی ادراک، نفس و متعلّق شناخت (از طریق صورت معقول) با یکدیگر همکاری می‌کنند و هیچ یک به تنهایی نمی‌تواند علت شناخت باشد. او به منظور تبیین این امر بیان می‌کند که برای شکل‌گیری ادراک باید لزوماً یک اصل فعّال کامل وجود داشته باشد، لکن نه متعلّق و نه تعقل اگرچه هر دو فعّالند، لکن هیچ یک به تنهایی نمی‌تواند اصل فعّال کامل باشد، بلکه این دو در تعامل با یکدیگر اصل فعّال کامل را تشکیل می‌دهند. او در اثبات این مطلب که متعلّق به تنهایی نمی‌تواند اصل فعّال کامل باشد، استدلال می‌کند که تعقل، شریف‌تر از متعلّق است:

هیچ متعلّقی در هیأت یک عرض محسوس، شریف‌تر از خود عقل نیست ... آنجا که متعلّق در یک مرتبه [نزد عقل] حاضر است، آن چیزی که بیش‌ترین تلاش و قصد را برای ایجاد فهم به عمل می‌آورد، می‌تواند امر کامل‌تر یعنی عقل باشد ... زیرا امر کامل‌تر یعنی تعقل، ماندگارتر از اثرپذیری‌ای است که بر جای گذاشته می‌شود. از این رو تعقل به‌عنوان تلاش آزادانه و ارادی برتر به‌نحوی علت فهم کامل‌تر است ... [در حالیکه] متعلّق ذاتاً یک فاعل آزاد نیست.

(Duns Scotus, 1975, p. 351 – 2)

اما اگرچه متعلّق به تنهایی نمی‌تواند اصل فعّال کامل باشد، تعقل هم هرچند از متعلّق، شریف‌تر و برتر است، نمی‌تواند به تنهایی اصل فعّال کامل باشد، زیرا تعقل هم به‌نحوی وابسته به متعلّق است. استدلال اسکوتوس در این باره بدین شرح است:

فعالیت تامی که مستلزم تعقل است، صرفاً معطوف به تعقل نیست، زیرا فعل تعقل به نظر می‌رسد که به‌نحوی مناسب، همانند متعلّق است. متعلّق هم به نظر می‌رسد که تبیینی برای خصوصیت دقیق یک تعقل معین است؛ البته نه به‌عنوان یک اصل سازنده صوری درونی، بلکه به‌عنوان یک اصل بیرونی بالذات. [لذا] تعقل هم به نظر می‌رسد که ذاتاً وابسته به متعلّق است ... اما این مطلب صادق نخواهد بود اگر متعلّق صرفاً یک علت عارضی یا یک شرط ضروری صرف باشد.

(ibid, p. 352)

بنابراین متعلق و عقل با هم اصل فعال را تشکیل می‌دهند. در واقع دیدگاه اسکوتوس حد واسط انفعال‌گرایی ارسطویی و فعل‌گرایی اوگوستینوسی است. انفعال‌گرایی بر آن است که صرفاً عقل منفعل است که تأثیرات را از عالم خارج دریافت می‌کند، اما فعل‌گرایی عقل را امری می‌داند که از آن جهت که غیر مادی و روحانی است، بر ماده اثر می‌گذارد (هرچند ماده نمی‌تواند بر ذهن یا نفس تأثیر کند) و لذا عقل کاملاً فعال است. اسکوتوس اما بر آن است که عقل منفعل و عقل فعال با مشارکت یکدیگر مفاهیم و سایر عملکردهای عقلانی را تولید می‌کنند. در واقع، عقل و متعلق شناخت یا نهایتاً آنچه نیابت از متعلق شناخت می‌کند، یعنی صورت معقول، برای تولید مفاهیم با یکدیگر تعامل دارند.

۳) متعلق طبیعی عقل

اسکوتوس باز هم به پیروی از ابن‌سینا متعلق طبیعی و اولیه عقل انسان را «موجود بما هو موجود» (inquantum ens) و اختصاراً «موجود» (ens) معرفی می‌کند و معتقد است که عقل انسان می‌تواند درباره هر امر موجود و هر امر ناموجود معقول به تفکر و تأمل بپردازد (می‌دانیم که از دیدگاه اسکوتوس موجود بما هو موجود، وجود، و موجود، که همگی دال بر مفهوم وجود یا مفهوم موجود هستند، در مقابل حقیقت وجود یا حقیقت موجود، جملگی به یک معنا به کار می‌روند و لذا در این نوشتار نیز مترادف به کار خواهند رفت). اسکوتوس در کتاب گزارش در این باره چنین می‌نویسد:

هر نیرویی (*potentia*) که دارای چیزی مشترک با متعلق اولیه‌اش است، می‌تواند طبیعتاً بر روی (یا در) هر چیزی که تحت آن متعلق اولیه قرار دارد، عمل کند ... متعلق طبیعی اولیه عقل ما موجود است از آن جهت که موجود است؛ بنابراین، عقل ما می‌تواند طبیعتاً درباره هر موجودی و لذا درباره هر نا-موجود معقولی به کار بیفتد، زیرا نفی از رهگذر اثبات شناخته می‌شود.

(Duns Scotus, ? , p. 1 – 2)

وی بدین شکل از آکوئینی که معتقد است متعلق طبیعی عقل، ماهیت شیء مادی‌ای است که توسط عقل انتزاع شده است و هنریکوس اهل گنت که ماهیت خدا را متعلق حقیقی عقل می‌داند، فاصله می‌گیرد.

به نظر اسکوتوس دیدگاه آکوئینی باطل است، زیرا عقل انسان را محدود به حیات کنونی و این‌جهانی می‌کند، حال‌آنکه انسان در جهان دیگر - و کربوبیان و ارواح قدیسان (the blessed) در آسمان‌ها - نیز دارای عقل هستند و می‌توانند اشیاء غیر مادی را به‌نحو بی‌واسطه بشناسند. در واقع اگر عقل انسان را به‌مثابه یک قوه تلقی کنیم، باید متعلق طبیعی و اولیه آن به‌نحو باشد که هم اشیاء مادی را شامل شود و هم اشیاء غیر مادی را. انسان در حیات کنونی‌اش

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا
(A Comparative Study of the Epistemological Views of
Duns Scotus and Avicenna)

صرفاً اشیاء مادی را می‌شناسد، لکن نمی‌تواند اشیاء غیر مادی را به‌نحو بی‌واسطه بشناسد اما همین اشیاء غیر مادی می‌توانند توسط عقل انسان در جهان دیگر - و نیز توسط عقل کروبیان و ارواح قدّیسان در آسمان‌ها - به‌نحو بی‌واسطه شناخته شوند. لذا متعلق طبیعی عقل انسان به‌مثابه یک قوه هم اشیاء مادی است و هم اشیاء غیر مادی، زیرا عقل به‌مثابه یک قوه باید فارغ از اینکه در این جهان باشد یا در جهان دیگر لحاظ شود. اسکوتوس استدلال خویش را چنین جمع‌بندی می‌کند:

در مقابل این دیدگاه [یعنی دیدگاه آکوئینی] می‌توان استدلال کرد که اگر این مطلب بدین معناست که ماهیت شیء مادی، متعلق مناسب عقل ماست (تا آنجا که این عقل یک قوه است)، در این صورت نتیجه می‌شود که ماهیت اشیاء مادی، متعلق مکفی عقل کروبیان (در آسمان) نیز هست، و اگر اینگونه نیست، در این صورت، عقل آن‌ها دیگر همان نیرو یا قوه‌ای که هست نخواهد بود، اما هر دو شق کاذب است.

(Duns Scotus, 1975, p. 326)

همچنین به نظر اسکوتوس دیدگاه آکوئینی امکان مابعدالطبیعه را از بین می‌برد، زیرا اسکوتوس تحت تأثیر ابن سینا بر آن است که مابعدالطبیعه عبارت است از علم به موجود بما هو موجود؛ و لذا اگر متعلق طبیعی عقل، ماهیت شیء مادی باشد، در این صورت عقل نمی‌تواند از آن فراتر رود و از این‌رو در طبیعت گرفتار می‌شود و به قلمرو مابعدالطبیعه نمی‌رسد.

دیدگاه هنریکوس اهل گنت هم که معتقد است که ماهیت خدا متعلق طبیعی و اولیّه عقل است، به نظر اسکوتوس باطل است، زیرا اولاً خدا مشترک‌ترین جنبه هر چیز معقولی نیست؛ زیرا اگرچه همه چیزها وجود خودشان را از خدا دارند، اما انسان همه چیزها را برحسب وجود خاص خودشان ادراک می‌کند. از سوی دیگر به نظر اسکوتوس متعلق هر نیرو یا قوه باید به‌گونه‌ای باشد که به‌نحو بی‌واسطه آن نیرو یا قوه را تحریک کند، لکن ماهیت خدا به‌نحو بی‌واسطه بر روی عقل انسان عمل نمی‌کند، بلکه بر روی عقل خدا عمل می‌کند. او در این‌باره می‌نویسد:

متعلق [هر نیرو] به‌گونه‌ای یکسان صرفاً می‌تواند بر روی نیرویی که «به‌نحو بی‌واسطه» به وسیله آن متعلق به کار می‌افتد، عمل کند... ماهیت الهی به‌نحو بی‌واسطه، بر روی عقل الهی عمل می‌کند، نه بر روی عقل مخلوق، زیرا عقل الهی اولین چیزی است که [ماهیت الهی] بر روی آن عمل می‌کند و لذا ابتدا به‌وسیله آن صورت عامله‌ای که «اول» است [یعنی ماهیت الهی] به کار می‌افتد. هیچ چیز دیگری نیست که بتواند به‌نحو بی‌واسطه به وسیله این صورت عامله اول به کار بیفتد.

(ibid, p. 332)

اما اسکوتوس متعلق طبیعی و اولیّه یک نیرو و قوه را به طور کلی به دو معنا می‌فهمد: یکی آنچه آن نیرو بدان تمایل دارد و دیگر آنچه در درون دسترسی «طبیعی» آن نیرو قرار دارد. «موجود» صرفاً به معنای نخست، متعلق اولیّه عقل انسان است، لکن به معنای دوم صرفاً «موجود متناهی» متعلق اولیه عقل انسان است. این عبارت او ناظر به همین مطلب است:

در حالیکه «موجود» آنگاه که به گونه‌ای مشترک لحاظ شود [یعنی همان موجود بما هو موجود]... برای هر عقل مخلوقی به عنوان متعلق مکفی صرفاً به معنای نخست لحاظ می‌شود، لکن متعلق مکفی آن به معنای دوم نیست ... «موجود متناهی» صرفاً به این معنای دوم، مکفی [یعنی متعلق مکفی برای عقل مخلوق] است، زیرا موجود متناهی همه آن چیزی است که عقل مخلوق می‌تواند به حسب علی که به نحو طبیعی آن را به کار می‌اندازند، بدان دست یابد.

(ibid, p. 326)

اما چرا موجود، متعلق طبیعی عقل است؟ اسکوتوس چند پاسخ به این پرسش می‌دهد، لکن مهم‌ترین آن‌ها پاسخ ابن‌سینا است مبنی بر اینکه اگر موجود، متعلق طبیعی عقل نباشد، در این صورت موجود می‌تواند بر حسب چیزی غایی‌تر تبیین شود و چنین چیزی محال است. ابن‌سینا در بخش الهیات کتاب *الشفاء* دربارهٔ موجود و نیز دربارهٔ «شیء»، «ضروری» و «واحد» و جز این‌ها که همین ویژگی را دارند، می‌نویسد:

معانی موجود، شیء و ضروری در نفس [انسان] به گونه‌ای اولیه [و بدیهی] ارتسام می‌یابند و این ارتسام نیازی به جلب چیزهایی اعراف از آن‌ها ندارد ... بدیهی‌ترین چیزهایی که به خودی خود متصور می‌شوند، چیزهای عامی هستند که هر چیزی را در بر می‌گیرند، مانند موجود، شیء، واحد و جز این‌ها. به این دلیل نمی‌توان چیزی از این‌ها را تبیین [یا تعریف] کرد بدون اینکه مرتکب دور نشد یا اینکه آن‌ها را به واسطهٔ چیزی اعراف از آن‌ها تبیین کرد.

(ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ۳۰ - ۲۹)

به نظر اسکوتوس موجود بما هو موجود، موجود در کلی‌ترین معنای آن است و مشترک‌ترین جنبه و خصوصیت هر چیز معقولی است و برای خدا و مخلوقات، جوهر و عرض و ... مشترک است و لذا ادراک موجود بما هو موجود، وحدت‌بخش همهٔ فعالیت‌های عقلانی انسان است. البته باید توجه داشت که عقل انسان موجود را نمی‌تواند به نحو بی‌واسطه بشناسد، زیرا چنانکه پیش‌تر اشاره شد، هر شناختی در این جهان از حسّ سرچشمه می‌گیرد و نیازمند صورت خیالی است. از دیدگاه او «عقل انسانی دربارهٔ موجود صرفاً آن چیزی را می‌تواند بداند که از داده‌های حسّی انتزاع می‌کند. ما هیچ شهود مستقیمی از موجود نداریم، چه مادی باشد و چه غیر مادی،

در عدم تعین صرف و کلیت آن» (Gilson, 1978, p. 455).

البته اسکوتوس در این موضع اختلاف نظری با ابن سینا دارد. در واقع «آنچه بیش تر او را از ... ارسطو و مشائیان مسلمان دور می کند، این است که به نظر او اگر اولین متعلق عقل را وجود من حیث وجود [موجود بما هو موجود] بدانیم، باز این وجود را فقط به نحو انتزاعی می توانیم مورد تحلیل قرار بدهیم» (مجتهدی، ۱۳۸۰، ۱۳۵). اساساً موجود بما هو موجود در فلسفه اسلامی معقول ثانی فلسفی است و حاصل انتزاع محض نیست بلکه عروض آن ذهنی و اتصافش خارجی و عینی است، یعنی ذهن است که آن را انتزاع می کند، اما منشأ این انتزاع در عالم خارج و عین قرار دارد. موجود بر این اساس حقیقتی است که در ذهن و در عین، ساری و جاری است، یعنی هم انتزاعی است و هم انضمامی. بنابراین در فلسفه اسلامی رابطه ذهن و عین از طریق معقولات ثانیة فلسفی حفظ و توجیه می شود و یکی از این معقولات ثانیة فلسفی همانا «موجود» است. در حالیکه در بحث معرفتی اسکوتوس شناخت معنای وجود صرفاً از طریق عمل انتزاع صورت می گیرد و این عمل طبعاً با وساطت موجودات جزئی است و لذا اسکوتوس در این باره می نویسد: «از معرفت به یک موجود جزئی، معنای خود موجود می تواند به وسیله انتزاع شناخته شود» (Duns Scotus, 1975, p. 317).

نکته مهم بعدی که اسکوتوس را از ارسطو و آکوئینی دور می سازد، این است که برخلاف نظر آن دو این طور نیست که عقل صرفاً به امر کلی پردازد و حواس به امر منفرد و جزئی. به نظر اسکوتوس عقل هم به امر کلی می پردازد و هم به امر منفرد و جزئی، به دو دلیل: یکی اینکه معقولیت (intelligibility) از موجود حاصل می آید و امور منفرد و جزئی عملاً بیش از هر چیز دیگری وجود دارند و لذا باید اصولاً معقول باشند؛ دیگر اینکه اگر امور منفرد و جزئی در حیطه عقل نیابند، برخی فعالیت های ذهنی، مانند استقراء - که از جزئی به کلی پیش می رود - تبیین نخواهند شد. البته به نظر او نه عقل و نه حس هیچ کدام نمی توانند امر منفرد و جزئی را از آن حیث که منفرد و جزئی است، دریابند. وی در کتاب درباره نفس (De anima. Q. 22, n. 6.) در این باره چنین می نویسد:

فرض کنید دو شیء سفید روبه روی قوه بینایی، یا دو شیء منفرد از هر نوعی در برابر عقل قرار گرفته اند. تصور کنید که آن ها در واقعیت به لحاظ ماهوی متمایزند اما اعراض دقیقاً مشابهی از قبیل مکان، شکل، اندازه، رنگ و سایر شرایطی که بتوان فهرست کرد را دارند. نه عقل و نه حس نخواهند توانست میان آن دو تمییز دهند؛ برعکس، حکم خواهند کرد که آن دو یکی اند. بنابراین انسان هرگز نمی تواند چنین امور منفردی را برحسب جنبه خاص انفراد آن بشناسد.

(به نقل از: Williams, 2003, p. 296)

در بخش بعد به این مطلب بیش تر خواهیم پرداخت.

۴) معرفت شهودی (intuitive)

از جمله نوآوری‌های اسکوتوس در مبحث معرفت، تقسیم شناخت طبیعی عقلی انسان به شناخت انتزاعی (abstractive) و شناخت شهودی است. آنگونه که در کتاب *درسگفتارها* مطرح می‌شود، دو نوع شناخت و تعقل در عقل می‌تواند وجود داشته دارد: در قسم نخست، عقل از کل وجود، انتزاع می‌کند؛ قسم دوم، تعقل یک شیء است تا آنجا که آن شیء در وجودش حاضر است. به عبارت دیگر، شناخت انتزاعی عبارت است از شناخت ماهیت یک شیء یا متعلق تا آنجا که از وجود واقعی انتزاع می‌شود، و شناخت شهودی یا به تعبیر اسکوتوس بصیرت (vision) عبارت است از شناخت یک شیء یا متعلق تا آنجا که واقعاً وجود دارد و برای عقل حاضر است. بنابراین در شناخت انتزاعی، صورت معقول که کلی است، حضور دارد و در شناخت شهودی، خود شیء یا متعلق که جزئی است. عین عبارات اسکوتوس درباره شناخت انتزاعی و شهودی چنین است:

یک تعقل دوجانبه وجود دارد: یکی تعقل ماهیت که [که در این تعقل، عقل، ماهیت کلی را] از وجود، انتزاع می‌کند؛ دیگری که «بصیرت» نامیده می‌شود، تعقل امر موجود به عنوان امر موجود است. این تعقل دوم [یعنی بصیرت] تعقل امر منفرد موجود ... است، یعنی تعقل امر منفرد تا آنجا که موجود است.

(Duns Scotus, 1998, p. 258)

پیش‌تر بیان شد که اسکوتوس معتقد است که ادراک طبیعی صرفاً از رهگذر حس و صورت خیالی امکان‌پذیر است، لکن وی همچنین معتقد است که عقل، نوعی شهود مبهم و اولیه از شیء منفرد و جزئی هم دارد که بی‌نیاز از حس و صورت خیالی است و این مطلب هم او را از دیدگاه آکوئینی دور می‌سازد. اما چنین شناختی (شناخت شهودی) چگونه امکان‌پذیر است؟ به نظر اسکوتوس چنانکه بیان شد، شناخت شهودی آنگاه امکان‌پذیر است که امر منفرد و جزئی به نحو بالذات و به نحو اولی، معقول باشد. وی در گام نخست با دو دلیل اثبات می‌کند که امر منفرد، بالذات معقول است. دلیل اول بر این اصل مبتنی است که معقولیت در واقع از موجودیت ناشی می‌شود و امر منفرد بیش از هر چیز از موجودیت برخوردار است. اسکوتوس در این باره چنین می‌نویسد: «معقولیت اگر به نحو مطلق سخن گوییم، نتیجه موجودیت است... امر منفرد، مشتمل بر کل موجودیت ماهوی (طبیعت نوعی) برتر است از آن [یعنی نوع که بالاتر از امر منفرد است]» (ibid, p. 257). دلیل دوم هم بر این فرض استوار می‌گردد که اگر امر منفرد، بالذات، معقول نباشد، در این صورت خدا هم بالذات معقول نخواهد بود، در حالیکه خدا برترین معقولات است: «معقولیت، امر منفرد را در بر می‌گیرد ... زیرا در غیر این صورت، خدا... بالذات معقول نخواهد بود» (ibid, p. 257). اسکوتوس در گام دوم اثبات می‌کند که امر منفرد به نحو اولی هم معقول است. این استدلال هم بر این اصل مبتنی است که امر منفرد، مشتمل بر معقولیت طبیعت نوعی

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا
(A Comparative Study of the Epistemological Views of
Duns Scotus and Avicenna)

برتر از آن است، بلکه اساساً طبیعت نوعی هم به واسطه امر منفرد تحت آن، فهمیده می‌شود. او در همان کتاب استدلال خویش را بدین نحو مطرح می‌کند:

امر منفرد به‌نحو کامل مشتمل بر معقولیت امور برتر از آن (مانند نوع یا جنس) است. بنابراین، امر منفرد، مناسب فهم است، نه به‌عنوان یک جزء تحت چیزی که به‌نحو اولی فهمیده می‌شود، بلکه صرفاً به‌عنوان چیزی که خود به‌نحو اولی فهمیده می‌شود؛ و همه چیزهای برتر از آن بالذات در آن امر منفرد فهمیده می‌شوند.

(ibid, p. 257)

اسکوتوس با طرح شناخت شهودی درصدد حفظ عینیت شناخت انسان است؛ اگر عقل انسان هیچ‌گونه شهودی از شیء جزئی و منفرد نداشته باشد، شناخت انسان فاقد عینیت خواهد بود. اسکوتوس در کتاب *مسائل پیرامون کتاب درباره نفس* (*Quaestiones super libros De anima*, 22, 30.) می‌نویسد: «محال است کلیات از امر منفرد بدون معرفتی قبلی از امر منفرد انتزاع شوند؛ زیرا در این صورت عقل بدون هیچ‌گونه آگاهی‌ای از آنچه انتزاع شده است، به انتزاع خواهد پرداخت» (به نقل از: Copleston, 1962, Vol. II, p. 493).

باید توجه داشت که اسکوتوس شناخت انسان نسبت به نفس خویش و احساسات و انفعالات آن را از طریق شناخت شهودی توجیه می‌کند. نیز از جمله کاربردهای مهم شناخت شهودی، فراهم آوردن یقین درباره قضایای ممکن به موازات قضایای ضروری و بدیهی است که قطعاً یقینی‌اند، زیرا قضایای ممکن اساساً به جزئیات می‌پردازند. همچنین با این نظریه، رؤیت سعیده (*Visio beatifica*) توجیه می‌شود. برخی متکلمان مسیحی و از جمله اسکوتوس معتقدند که ارواح قدیسان پس از مرگ و رهایی از بدن به رؤیت خدا نائل شده و در سعادت محض به سر خواهند برد، و اسکوتوس این مسأله را چنانکه بیان شد، به‌مثابه دلیلی برای شناخت شهودی معرفی می‌کند. از این لحاظ به نظر می‌رسد که اسکوتوس در بحث از شناخت شهودی انگیزه‌ای کلامی هم دارد و بر آن است که از این طریق مسأله رؤیت سعیده را نیز توجیه نماید.

۵) ردّ نظریه اشراق (illumination)

برخی از فلاسفه قرون وسطا از جمله هنریکوس اهل گنت به تبع اوگوستینوس بر آن بودند که عقل انسان هیچ گزاره‌ای را بدون دریافت اشراق الهی نمی‌تواند به‌طور یقینی بداند. به نظر این عده، ردّ شکاکیت و وصول به یقین بدون اشراق الهی امکان‌پذیر نیست؛ اشراق هم البته چیزی بیش از نور طبیعی (natural light) عقل است که اسکوتوس و برخی از فلاسفه پیرو اصالت عقل جدید، مانند دکارت آن را می‌پذیرند. ردّ اشراق از سوی اسکوتوس نیز همانند شناخت شهودی در فلسفه پس از وی تا حدّی حضور دارد. در واقع می‌توان چنین اظهار نظر

کرد که اهمیت اسکوتوس در بحث معرفت تا حدّ زیادی به دلیل ردّ اشراق اوگوستینوسی دست کم آنگونه که از سوی هنریکوس اهل گنت ارائه شده بود، است. البته آکوئینی هم نظریه اشراق را مورد نقد و نهایتاً ردّ قرار می‌دهد و می‌کوشد با پررنگ ساختن نقش عقل فعال ارسطویی آن نظریه را تحت الشعاع قرار دهد. اسکوتوس اما از منظری دیگر به نقد نظریه اشراق می‌پردازد. اما چرا آکوئینی و اسکوتوس نظریه اشراق را نقد می‌کنند؟ در واقع، مشکل اصلی نظریه اشراق این است که انسان را در امر شناخت حقیقت ناتوان فرض می‌کند و بدین سان «خطر آموزه اشراق از منظر آکوئینی و اسکوتوس این است که درجه و مرتبه موجودات انسانی را تنزل می‌دهد» (Hall, 2007, p. 5).

تقریر نظریه اشراق آنگونه که از سوی هنریکوس اهل گنت ارائه شده اجمالاً چنین است: بحث معرفت در تفکر ارسطو و توسل به نظریه انتزاع، برای حصول معرفت خطاناپذیر کفایت نمی‌کند. ارسطو میان شناخت در مقام تصور یا مفهوم و شناخت در مقام تصدیق یا حکم تمایز قائل می‌شود؛ در مقام تصور یا مفهوم، خطا وجود ندارد، زیرا هیچ تصدیق یا حکمی صادر نشده است و لذا نیاز به هیچ‌گونه اشراقی وجود ندارد، اما در مقام تصدیق یا حکم است که بحث حقیقت یا صدق (truth) که عبارت است از مطابقت گزاره با واقعیت مطرح می‌شود و در این جااست که به اشراق الهی نیاز داریم. از سوی دیگر افلاطون بر آن است که هر چیزی دو نمونه یا الگو (exemplar) دارد: نمونه مخلوق که در ذهن یا نفس انسانی وجود دارد و نمونه نامخلوق که [به نظر هنریکوس] در ذهن الهی وجود دارد. صدق یا حقیقت نمی‌تواند مطابقت یک چیز با نمونه مخلوق باشد، زیرا هم این نمونه مخلوق و هم خود عقل انسانی هر دو تغییرپذیرند؛ بنابراین، صدق یا حقیقت باید مطابقت یک چیز با نمونه نامخلوق آن باشد و چنین چیزی قطعاً مستلزم اشراق الهی است.

پاسخ اسکوتوس به این نظریه این است که نظریه اشراق هنریکوس نه تنها یقین را به بار نمی‌آورد، بلکه عملاً به یک شکاکیت عمیق و محتوم می‌انجامد؛ به این دلایل:

(۱) مهم‌ترین دلیلی که اسکوتوس در ردّ نظریه اشراق اقامه می‌کند این است که اگر اشراق الهی، یقینی و خطاناپذیر باشد و شناخت طبیعی انسان غیر یقینی و خطاپذیر، باز هم یک جزء شناخت انسان غیر یقینی و خطاپذیر خواهد بود و لذا کل شناخت انسان غیر یقینی و خطاپذیر خواهد بود. اسکوتوس در کتاب *در گفتارها* در این باره می‌نویسد:

بر طبق این اعتقاد [یعنی نظریه اشراق] نمونه مخلوق که ذاتاً در روح قرار دارد، با نمونه‌ای که از بیرون بدان وارد می‌شود [یعنی نمونه نامخلوق] مطابقت دارد؛ لکن آنجا که چیزی نامتناسب با یقین [یعنی نمونه مخلوق] با نمونه نامخلوق مطابقت دارد، هیچ یقینی امکان‌پذیر نیست. زیرا دقیقاً همانطور که از ترکیب یک گزاره ضروری و یک گزاره ممکن صرفاً می‌توانیم یک گزاره ممکن [و نه یک گزاره ضروری] را

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا
(A Comparative Study of the Epistemological Views of
Duns Scotus and Avicenna)

استنتاج کنیم، به همین صورت، سازگاری آنچه یقینی است با آنچه غیر یقینی است، معرفت یقینی را تولید نمی‌کند.

(Duns Scotus, 1987, p. 104)

۲) دومین دلیلی که از سوی اسکوتوس مطرح می‌شود این است که اگر موضوعات محسوس آنگونه که هنریکوس اهل گنت معتقد است دائماً در حال تغییر باشند، به هیچ وجه یقین حاصل نخواهد شد حتی با توسل به اشراق الهی؛ زیرا اشراق الهی نشان از ثبات دارد و نه تغییر؛ بنابراین اشراق الهی نمی‌تواند امور محسوس را از طریق نحوه حقیقی وجود آن‌ها یعنی تغییر دائم بشناسد. اسکوتوس در همان اثر در این باره چنین می‌نویسد: «اگر یک متعلق، پیوسته در تغییر باشد، هیچ یقینی درباره آن به وسیله هیچ نور یا اشراقی نمی‌توانیم داشته باشیم، زیرا هیچ یقینی وجود نخواهد داشت آنگاه که یک متعلق به شیوه‌ای جز شیوه وجود آن متعلق [که به نظر هنریکوس، عبارت است از تغییر دائم] شناخته شود» (ibid, p. 103).

همچنین اسکوتوس معتقد است که این نظریه که موضوعات محسوس دائماً در حال تغییرند، نظریه هراکلیتوس است و بطلان آن توسط فلاسفه قبلی نشان داده شده است.

۳) سومین دلیل این است که اگر ذهن یا نفس انسانی که خود، تغییرپذیر است، نمونه مخلوق را هم دستخوش تغییر قرار دهد، باز هم اشراق الهی به کار نخواهد آمد. اسکوتوس در همان اثر در این باره می‌نویسد:

اگر تغییرپذیری مثال یا نمونه در روح ما یقین را ناممکن می‌سازد، در این صورت نتیجه می‌شود که هیچ چیزی در روح ما نمی‌تواند از خطا جلوگیری کند، زیرا هر چیزی که ذاتاً در درون چنین موضوع یا سوژه‌ای قرار دارد نیز تغییرپذیر است حتی خود فعل فهم (علاوه بر این، نتیجه می‌شود که فعل فهم حتی از روح که این فعل فهم در آن استقرار دارد، تغییرپذیرتر است و لذا فعل فهم هرگز صادق یا مشتمل بر صدق نخواهد بود)

(ibid, p. 103)

اما اسکوتوس به‌رغم رد نظریه اشراق الهی در عین حال کارکردی را برای آن لحاظ می‌کند. به نظر او اشراق الهی نه بر ذهن یا عقل انسانی بلکه بر متعلق شناخت انسانی تأثیر می‌گذارد و آن را نورانی و معقول می‌سازد. مثلاً آنگاه که انسان با یک گزاره ماتقدم و بدیهی، مانند «کل، بزرگ‌تر از جزء خویش است» مواجه می‌شود و بدان یقین پیدا می‌کند، ذهن انسان از طریق اشراق الهی نورانی نشده است، بلکه خود آن گزاره است که با اشراق الهی نورانی و معقول گشته است. به نظر او «این بدان معنا نیست که ما توسط نور الهی نورانی شده‌ایم، بلکه بدان معناست که حقیقتی که ما آن را پذیرفته‌ایم، توسط نور الهی نورانی شده است» (Williams, 2003, p. 303).

این اساس، نورانیت و به تبع آن، معقولیت به نظر اسکوتوس نه وصف ذهن یا عقل انسانی، بلکه وصف متعلق شناخت انسانی است.

۶) اقسام معرفت و مراتب یقین

اسکوتوس شناخت طبیعی انسان را ذاتاً خطاناپذیر می‌داند و بر آن است که انسان می‌تواند با ابزار طبیعی هم به یقین برسد و در این مسیر هیچ نیازی به مدد اشراق الهی ندارد. وی در کتاب *درسگفتارها* چهار قسم شناخت طبیعی یقینی و خطاناپذیر را تشخیص می‌دهد:

چهار نوع معرفت به چیزهایی که ضرورتاً یقینی هستند وجود دارد: (۱) چیزهایی که به یک معنای نامشروط دانستنی هستند؛ (۲) چیزهایی که از رهگذر تجربه دانستنی هستند (۳) افعال ما؛ (۴) چیزهایی که در زمان حال از رهگذر حواس دانسته می‌شوند - یک مثال [برای هر یک]: (۱) مثلث دارای سه ضلع است...؛ (۲) ماه خسوف کرده است؛ (۳) من بیدارم؛ و (۴) این چیز، سفید است.

(Duns Scotus, 1987, p. 105 –6)

الف) دسته نخست شامل اصول بالذات شناخته شده یا ماتقدم و بدیهی هستند که در آن‌ها موضوع و محمول ضرورتاً دربردارنده و مستلزم یکدیگرند و همینکه توسط عقل تصور شوند، بلافاصله تصدیق به آن‌ها نیز در قالب یک گزاره پدید خواهد آمد. صدق این گزاره‌ها به مطابقت (conformity) آن‌ها با الفاظشان برمی‌گردد و صرفاً از رهگذر معنای این الفاظ، صادق شمرده می‌شوند. استدلالی که مقدمه‌اش از این گزاره‌ها تشکیل شود (برهان) به شرطی که صورت استدلال هم درست باشد قطعاً استدلالی است معتبر و یقینی. بر این اساس می‌توان اسکوتوس را در نظریه توجیه (justification)، مبنی‌گرا (foundationalist) نامید.

اسکوتوس در همان اثر در این باره می‌نویسد: «به محض اینکه ما نسبت به اصول اولیه یقین پیدا کردیم، آشکار می‌شود که چگونه می‌توانیم نسبت به نتایجی که از چنین اصولی ناشی می‌شوند، یقین داشته باشیم، زیرا استدلال قیاسی کامل، بدیهی است و یقین نسبت به نتیجه صرفاً بستگی به یقین نسبت به این اصول و بدهت استدلال دارد» (ibid, p. 108).

وی در پاسخ به این اشکال که معنای الفاظ این قبیل گزاره‌ها هم از حس ناشی می‌شود و حواس هم خطاپذیرند، چنین پاسخ می‌دهد که حواس علت نیستند بلکه صرفاً معد صدق این نوع گزاره‌ها هستند. او دلیل این مطلب را چنین بیان می‌کند: «عقل نمی‌تواند هیچ معرفتی به الفاظ یک گزاره داشته باشد مگر اینکه آن‌ها را از خود حواس گرفته باشد؛ لکن به محض اینکه عقل آن‌ها را اخذ کرد، با نیروی خودش می‌تواند قضایا را با این الفاظ شکل دهد» (ibid, p. 108).

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا
(A Comparative Study of the Epistemological Views of
Duns Scotus and Avicenna)

بنابراین، از دیدگاه اسکوتوس کل شناخت آدمی مبتنی بر شناخت ماتقدم و همین اصول بالذات شناخته شده و بدیهی است. این نوع شناخت، یقینی ترین شناخت است، زیرا مبتنی بر وضع امور خاص نیست، بلکه بیشتر مبتنی بر نسبت های موجود در میان مفاهیم یا تصورات انسان است.

ب) دسته دوم شامل گزاره های استقرایی و علمی هستند که محصول تجربه اند و با این حال می توان آن ها را هم خطاناپذیر دانست، زیرا تجربه می تواند ارتباطات قاعده مندی را میان امور برقرار کند. اسکوتوس در کتاب *درسگفتارها* در این باره می نویسد:

گرچه، شخصی که تجربه ای از هر امر جزئی واحدی ندارد بلکه صرفاً تجربه ای از شمار بسیاری دارد و هرگز نمی تواند تجربه ای از همه افراد در همه زمان ها داشته باشد بلکه صرفاً تجربه ای مکرر دارد، باز هم به گونه ای خطاناپذیر می داند که آن همواره به این شیوه است و همین مطلب را برای همه مصادیق آن حفظ می کند.

(ibid, p. 109)

وی معتقد است که صدفه و شانس نمی تواند آسیبی به شناخت تجربی وارد سازد، زیرا علتی که بر مبنای صدفه و شانس فعالیت می کند، به هر حال گاه به تولید معلول خویش و گاه به عدم تولید معلول خویش می پردازد لکن اگر معلول مکرراً تولید شود، آشکار می گردد که به وسیله صدفه و شانس تولید نشده است بلکه یک علت طبیعی یا یک علت مختار و آزاد در کار است.

یقین حاصل از این نوع شناخت البته به اندازه دسته نخست نخواهد بود، زیرا کثرتی از علل بر رویدادهای طبیعی حاکم اند و عقول ما هم متناهی هستند و خدا هم قادر بر تغییر روال طبیعت در هر مرحله ای است.

ج) دسته سوم شامل شناخت حالات و افعال درونی انسان از قبیل اراده، احساس، فهم و ... است و این نوع شناخت هم به نظر اسکوتوس خطاناپذیر است. البته شناخت این حالات و افعال درونی، شناختی ممکن است، لکن این امکان، آسیبی به خطاناپذیری آن وارد نمی سازد. وی در همان اثر ضمن تأکید بر یقینی بودن شناخت افعال انسان می افزاید:

اینکه چنین چیزی [یعنی شناخت حالات و افعال ما] ممکن است، چندان اهمیتی ندارد. زیرا ... ترتیبی در میان گزاره های ممکن وجود دارد اما یک گزاره، اول و بی واسطه است. در غیر این صورت یا باید سلسله ای نامتناهی از گزاره های ممکن داشته باشیم و یا اینکه چیزی ممکن از یک علت نا ضروری نتیجه شود، که هر دوی این ها محال است.

(ibid, p. 111 –12)

به همین صورت در شناخت حالات و افعال که شناختی ممکن است هم باید شناختی وجود داشته باشد که اولیّه و بی‌واسطه است. به نظر اسکوتوس یقین حاصل از این نوع شناخت کم‌تر از دسته نخست و بیشتر از دسته دوم است.

د) دسته چهارم مشتمل بر اموری است که از طریق حسّ شناخته می‌شوند. اسکوتوس معتقد است که شناخت حسّی هم آنگاه که با گزاره‌های بدیهی تکمیل شود، می‌تواند خطاناپذیر باشد؛ مثلاً اینکه حسّی بصره انسان چوب صافی را در آب به صورت خمیده یا شکسته می‌بیند، می‌تواند با این گزاره بدیهی که یک چیز سخت از طریق تماس با یک چیز نرم شکسته نمی‌شود، تصحیح گردد و به‌طور خطاناپذیر دریابد که چوب، خمیده یا شکسته نشده است. البته گواهی مشترک و سازگار چند حسّ مختلف درباره یک امر واحد هم به یقین شناخت حسّی مدد می‌رساند؛ ضمن اینکه حس اساساً معدّ است، نه علت اصلی شناخت. تشریح این مطلب به‌نحو ذیل توسط او طرح می‌گردد:

ما نسبت به آنچه به‌وسیله حواس بر حسب این اصل فهمیده می‌شود که «هر آنچه در موارد مکرر به‌وسیله چیزی که یک علت آزاد نیست [و لذا یک علت طبیعی است] روی می‌دهد، معلول طبیعی آن چیز است»، یقین داریم ... در همه چنین مواردی باز هم به آنچه صادق است، یقین داریم و می‌دانیم که کدامیک از حواس ما بر خطا هستند. ما به این یقین، به دلیل گزاره‌ای در نفس [یعنی همان اصل فوق] که یقینی‌تر از هر حکم حسّی‌ای است، همراه با گواهی سازگار چند حسّ پی می‌بریم. حواس علت نیستند، بلکه صرفاً معدّ در عقل هستند.

(ibid, p. 114)

لکن یقین حاصل از این نوع شناخت، پایین‌ترین درجه یقین است. اسکوتوس همچنین آنگونه که ژیلسون خاطرنشان می‌سازد در خطاناپذیر دانستن حسّ، شاید انگیزه‌ای کلامی نیز داشته است:

آنچه شایان توجه است اینکه ... اسکوتوس با بخشی که درباره عقل کرد، یکسره در پی آن برآمد تا حدّ امکان استقلال عقل را نسبت به محسوسات معلوم دارد ... مع‌ذلک ... اسکوتوس در همان حین که حوزه حسّ را چنین محدود ساخت، سعی در تحکیم اعتبار آن را مطلقاً لازم شمرد ... قول به اصالت معانی معقول و تنزیه این معانی و تصدیق تعالی آن‌ها [و بی اعتبار دانستن حواس] چنانکه افلاطون بر آن بود، با مذهب اهل شک، و تردید آنان در اعتبار عالم اجسام، نهایت مناسبت را داشت. اما ... اسکوتوس به سبب اینکه مسیحی بود، نمی‌توانست با چنین شکّی موافقت جوید. انسان چون در عالم خلق قرار دارد باید نسبت به اشیاء مخلوق تحصیل علم کند.

(ژیلسون، ۱۳۸۴، ۶ - ۳۸۵)

۷) مقایسه اجمالی آراء معرفتی اسکوتوس و ابن سینا

چنانکه در ضمن مطالب پیشین مشاهده کردیم، افکار و آراء معرفتی ابن سینا بر آراء اسکوتوس تأثیر داشته است. اسکوتوس 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.

در این بخش برای رعایت ایجاز و پرهیز از تکرار از ذکر مجدد عبارات اسکوتوس اجتناب می‌کنیم و صرفاً عبارات ابن سینا را به مقدار لازم و با پرهیز از تکرار عباراتی از او که در متن نوشتار حاضر مطرح شد، نقل خواهیم کرد.

۱) در بحث قوای ادراکی و تقسیم این قوا به قوای حسّی و قوای عقلی و تقسیم قوای حسّی به پنج حسّ ظاهری و پنج حسّ باطنی و تقسیم قوای عقلی به عقل منفعل و عقل فعّال و نیز تقسیم ادراک به حسّی و خیالی و وهمی و عقلی، اسکوتوس و ابن سینا در مجموع هم‌عقیده‌اند، لکن چهار تفاوت مهم میان آن دو وجود دارد که ابن سینا به آن‌ها توجه داشته اما اسکوتوس به آن‌ها نپرداخته است.

نخست اینکه ابن سینا برای عقل انسانی در فرآیند خروج از قوه به فعل و حصول کلیات و ادراکات عقلی در آن چهار مرتبه قائل می‌شود که عبارتند از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل هیولانی، قوه صرف و استعداد محض درک معقولات است؛ عقل بالملکه، کسب معقولات بدیهی و اولی و استعداد کسب معقولات نظری و ثانوی است؛ عقل بالفعل، توانایی احضار معقولات کسب‌شده بدون نیاز به کسب و کوشش جدید است؛ و عقل مستفاد، کمال مشاهده معقولات کسب شده به صورت مشهود و نمایان از عقل فعّال است. عقل فعّال در واقع عاملی است که عقل را از مرحله هیولانی به مرحله بالملکه و از مرحله بالملکه به مرحله بالفعل خارج می‌کند. ابن سینا در کتاب *رسائل فی احوال النفس* در این باره می‌نویسد:

هیچ چیزی از ذات خویش به سوی فعلیت خارج نمی‌گردد مگر به واسطه چیزی که فعلیت را بدان افاده می‌کند؛ و این فعلیتی که این چیز اخیر آن را [به نفس] افاده کرده است همانا صورت معقولات است. در این صورت در اینجا چیزی وجود دارد که به نفس افاده می‌کند و از جوهر خویش صور معقولات را در آن منطبق می‌سازد، پس به‌ناچار ذات این چیز نزد صور معقولات است و در این صورت این چیز ذاتاً عقل است... و این چیز در مقایسه با معقولاتی که بالقوه است و از آن به سوی فعلیت خارج می‌شود، عقل فعّال نامیده می‌شود، همانطور که عقل هیولانی در مقایسه با آن فعلیت، عقل منفعل نامیده می‌شود و عقلی که در میان این دو [یعنی در میان عقل فعّال و عقل منفعل] قرار می‌گیرد، عقل مستفاد نامیده می‌شود.

(ابن سینا، ۱۹۵۲، ۱۱۲-۱۱۱)

دوم اینکه به نظر ابن سینا رسیدن به مرتبه عقل بالملکه یا با کمک فکر حاصل می‌شود و یا با کمک حدس. فکر عبارت است از حرکت عقل از مجهول به سوی معلوم (مخزونات ذهنی) به کمک حد وسط و حرکت عقل از معلوم به سوی مجهول با کمک آنچه در حکم حد وسط است؛ و البته گاه انسان به کشف مجهول نائل می‌شود و گاه نائل نمی‌شود. لکن حدس حرکت از معلوم به سوی مجهول است، به نحوی که حد وسط به صورت دفعی (با شوق یا بدون شوق) در ذهن پدید آید و مطلوب حاصل گردد.

سوم اینکه ابن سینا به قوه‌ای به نام قوه قدسیه اشاره می‌کند. به نظر او در همه انسان‌ها قوه حدس وجود دارد لکن در همه افراد، یکسان نمی‌باشد. اکنون اگر فردی توانست در بیشتر حالات فکری بی‌نیاز از آموزش و اندیشه و استدلال باشد و بدون این امور نتایج را حاصل کند، دارای قوه قدسیه است.

ابن سینا درباره نکته‌های دوم و سوم در کتاب *الاشارات و التنبیها* چنین می‌نویسد:

و از دیگر قوای نفس قوه‌ای است که نفس بر حسب نیازش به تکمیل جوهرش به مرتبه عقل بالفعل از آن بهره می‌برد؛ و نخستین مرتبه این قوه، «قوه استعدادی» است که روی به سوی معقولات دارد و گاه این قوه را «عقل هیولانی» نامیده‌اند ... به دنبال آن، قوه‌ای دیگر می‌آید که برای نفس در هنگام حصول معقولات اولیه حاصل می‌شود، و اگر نفس به سوی کسب معقولات ثانیه متوجه شود، این کار یا به واسطه فکر است ... یا به واسطه حدس ... اگر از فکر قوی‌تر باشد؛ و در این صورت «عقل بالملکه» نامیده می‌شود ... و آن قوه‌ای که شریف‌تر و برتر از آن است، «قوه قدسیه» است ... و پس از آن نفس را قوه‌ای و کمالی حاصل می‌شود. اما کمال نفس آن است که معقولات به صورت بالفعل مشاهده شوند و در نفس تمثیل یابند ... و اما قوه نفس آن است که بتواند تمام معقولات را هر گاه که بخواهد و بدون نیاز به اکتساب مشاهده کند ... این کمال، «عقل مستفاد» و این قوه، «عقل بالفعل» نامیده می‌شوند. و آن عاملی که نفس را از مقام ملکه به مقام فعلیت تام و نیز از مقام هیولانی به مقام ملکه خارج می‌سازد همانا «عقل فعال» است.

(ابن سینا، ۱۴۲۳، ۲۴۵)

چهارم اینکه ابن سینا به خلاف اسکوتوس عقل فعال را در درون قوای طبیعی شناخت انسانی جای نمی‌دهد و به عنوان امری فراطبیعی، جایگاه مستقلی برای آن لحاظ می‌کند. استدلال ابن سینا در این باره اجمالاً بدین شرح است که ادراکات حسی دارای حافظه یا مخزنی جسمانی هستند که اگر صورت آن‌ها زایل شود در آن حافظه یا مخزن ذخیره و حفظ می‌شوند اما ادراکات عقلی فاقد حافظه یا مخزنی جسمانی هستند، زیرا معقولات از آنجا که مجردند، فاقد ابزار یا مخزنی جسمانی هستند. بنابراین ادراکات عقلی باید در مخزنی خارج از جسم (غیر جسمانی)

آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا
(A Comparative Study of the Epistemological Views of
Duns Scotus and Avicenna)

ذخیره شوند و این همانا عقل فعال است. عبارات ابن سینا کتاب *الإشارات و التنبیهای* در این باره بدین شرح است:

جوهری که معقولات در آن ارتسام یافته‌اند - همانگونه که قبلاً برای تو بیان گردید - غیر جسمانی است و قسمت نمی‌پذیرد، پس نمی‌توان چیزی از آن را به‌مثابه متصرف و چیزی دیگر را به‌مثابه خزانه یا مخزن دانست، و شایسته نیست که مانند امر متصرف و چیزی از جسم باشد و قوای آن مانند خزانه یا مخزن باشند، زیرا معقولات در جسم ارتسام نمی‌یابند. پس باقی می‌ماند که در اینجا چیزی از جوهر ما وجود داشته باشد که صور معقول بالذات در آن قرار می‌گیرند [و این همانا عقل فعال است].

(همان، ۲۴۵)

۲) در بحث کیفیت ادراک و فرایند طبیعی آن و اینکه ادراک انسانی از حس آغاز می‌شود و سپس به عقل می‌رسد و لذا ذهن لوح نانوشته است و هیچ‌گونه مفاهیم فطری در کار نیست، اسکوتوس و ابن سینا اتفاق نظر دارند و در واقع هر دو ادامه‌دهنده سنت ارسطویی هستند. سایر حکمای اسلامی نیز در این مسأله از ابن سینا تبعیت کرده‌اند:

این دانشمندان [حکمای اسلامی] غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی کرده‌اند و هر دو قسمت نظریه ارسطو را ... پذیرفته‌اند، یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی‌نقش است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست، و از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند.

(مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ۲۰)

هر دو متفکر ادراک به معنی واقعی کلمه را فعل نفس می‌دانند نه فعل حواس. ابن سینا در کتاب *التعلیقات* در این باره می‌نویسد: «همانا ادراک از آن نفس است، و از آن حس، چیزی جز احساس نمودن چیز محسوس و تأثیر پذیرفتن از آن نیست» (ابن سینا، ۲۰۰۲، ۹۶ و ۸).

نیز فرایند باز نمود یا تمثّل در ادراک مورد تأیید هر دو متفکر است، یعنی در ادراک، صورتی مماثل با شیء خارجی در نزد فاعل شناسا حاصل می‌شود. نظر ابن سینا در این باره در کتاب *الإشارات و التنبیهای* چنین است: «ادراک چیزی عبارت است از اینکه حقیقت آن نزد مدرک تمثّل یابد ... و مثال حقیقت آنکه در ذات مدرک تمثّل یافته است، هیچ تباینی با حقیقت آن ندارد» (ابن سینا، ۱۹۶۸، ۳۳۴ و ۳).

۳) درباره متعلق اولیّه عقل - چنانکه بیان شد - اسکوتوس کاملاً از ابن سینا پیروی می‌کند. هر دو

متفکر متعلق اولیة عقل را موجود بما هو موجود معرفی می کنند. اسکوتوس استدلال خویش در این باره را مأخوذ از ابن سینا می داند. اما تفاوت این دو متفکر در این است که اسکوتوس معتقد است که موجود بما هو موجود را صرفاً به نحو انتزاعی می توان شناخت و حال آنکه نزد ابن سینا و حکمای اسلامی، موجود بما هو موجود، معقول ثانی فلسفی است.

۴) ابن سینا از شناخت شهودی بحثی به میان نیاورده است و با توجه به مجموع آراء معرفتی او قطعاً آشکار می شود که شناخت شهودی آنگونه که توسط اسکوتوس مطرح شده است، در تفکر وی جایی ندارد. در واقع اسکوتوس شناخت شهودی را به منظور اثبات شناخت اشیاء جزئی توسط عقل انسانی مطرح کرده است، در حالیکه به نظر ابن سینا اشیاء جزئی گاه - بدون شناخت شهودی - می توانند توسط عقل ادراک شوند. وی در کتاب *الإشارات و التنبیها* پدیده ای جزئی مانند یک کسوف معین و خاص را دلیلی برای این مدعای خویش می داند و چنین می نویسد: «گاه چیزهای جزئی تعقل می شوند، همانگونه که کلیات تعقل می شوند ... مانند یک کسوف جزئی، زیرا وقوع یک کسوف جزئی گاه به سبب فراهم آمدن اسباب جزئی اش و احاطه عقل به آنها تعقل می شود و عقل آن را تعقل می کند، همانگونه که کلیات را تعقل می کند» (همان، ۲۸۶ و ۳).

۵) مسأله تأثیر اشراق الهی در شناخت انسان آنگونه که از سوی اوگوستینوس و هنریکوس اهل گنت مطرح شده طبعاً به ابن سینا منتقل نشده است، لکن «عقل فعال» به عنوان یک عامل مؤثر در شناخت عقلی انسان در تفکر سینوی از این جهت می تواند به «اشراق الهی» نزدیک شود که هر دو عاملی فراطبیعی اما مؤثر در شناخت طبیعی انسان هستند.

۶) در بحث یقین نیز مشابهت هایی چند را می توان میان آراء اسکوتوس و ابن سینا یافت، از جمله اینکه هر دو متفکر به گزاره های پایه و بدیهیات اولیه عقلی قائلند و آنها را یقینی ترین ادراک آدمی می دانند و استدلال برهانی که مقدمات آن از آن گزاره ها تشکیل شود را مفید یقین کامل می دانند و اینکه هر دو فیلسوف معیار صدق را مطابقت می دانند و در نظریه های توجیه جانب مبنی گرایی را می گیرند، لکن در بحث استقراء و میزان اعتبار آن، تفاوتی میان آن دو مشاهده می شود و آن اینکه در حالیکه اسکوتوس یقین حاصل از استقراء را کم تر از یقین حاصل از شناخت مبتنی بر گزاره های پایه و بدیهیات اولیه عقلی می داند، مجموعاً استقراء را خطاناپذیر معرفی می کند، لکن ابن سینا استقراء را مفید علم صحیح نمی داند. وی در کتاب *الإشارات و التنبیها* در این باره می نویسد:

اما استقراء عبارت است از حکم به کلی به واسطه آنچه در جزئیات بسیار آن یافت می شود، مانند اینکه حکم می کنیم که هر حیوانی فک پایش را در هنگام جویدن حرکت می دهد، به واسطه استقراء انسان ها و موجودات خشکی و پرندگان. این در حالی است که استقراء، مفید علم صحیح نیست، زیرا شاید آنچه استقراء نشده است به خلاف آنچه استقراء شده، باشد [مانند تمساح که حکم کلی فوق را نقض می کند].

(همان، ۱۴۸، ۱)

منابع

- ابن سينا. (١٩٦٨). *الإشارات والتنبيهات* (الإلهيات)، تحقيق از سليمان دنيا، مصر: دارالمعارف (همچنين: ابن سينا. (١٤٢٣). *الإشارات والتنبيهات*، التحقيق مجتبی الزارعی، قم: بوستان كتاب قم).
- ابن سينا. (١٤٢٨). *الشفاء - الإلهيات*، تحقيق الاستاذين الأب قنوتی و سعيد زايد، طهران: ذوی-القربی.
- ابن سينا. (١٩٥٢). *رسائل فی احوال النفس*، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، مصر: دار الاحياء الكتب العربيه.
- ابن سينا. (٢٠٠٢). *كتاب التعليقات*، تحقيق حسن مجيد العبيدي، مراجعه عبدالأمير الأعم، بغداد: بيتالحكمه.
- ژيلسون، اتين. (١٣٨٤). *روح فلسفه قرون وسطا*، داوودی، ع.، تهران: علمی و فرهنگي.
- مطهری، مرتضی. (١٣٨٤). *مقدمه و ياورقی بر اصول فلسفه و روش رئاليسم* (تأليف علامه سيد محمد حسين طباطبايي)، تهران: صدرا.

- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy – Vol. II: Augustin to Scotus*, 1962, (Reprinted, 1985), An Image Book - Doubleday, First published, New York.
- Duns Scotus, John, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, 1975, Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., Princeton University Press, First published, Princeton and London.
- Duns Scotus, John, *Ordinatio: Prologus, First Part, On the Necessity of Revealed Doctrine, Question Sole, Vol.1*, ?, English Translation by: Franciscan Archive, www.franciscan-archeive.org.
- Duns Scotus, John, *Philosophical Writings: A Selection*, 1987, Wolter, Allan B., Hackett Publishing Company, First published, Indiana.
- Duns Scotus, John, *Questions on the Metaphysics of Aristotle, Vol. II (Books six - Nine)*, 1998, Translated by: Etzkorn, Girard J. and Wolter, Allan B., Franciscan Institute Publications, First published, New York.
- Gilson, Eteinne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1978, Sheed and Ward, First published, 1955, Third Edition, London.
- Gracia, Jorge J. E. and Noone, Timothy B., *A Companion to Philosophy of Middle Ages*, 2003, Blackwell Publishing, First published, Malden and Oxford and Victoria.
- Hall, Alexander W., *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, 2007, Continuum, First published, London and New York.

Williams, Thomas, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, 2003,
Cambridge University Press, First published, Cambridge.

تبیین دموکراسی رایزنانه در اندیشه‌های فلسفی هابرماس

حسین هرسیج*

جلال حاجی‌زاده**

چکیده

چون دموکراسی ماهیت پویا و زایایی دارد، بحث و بررسی در باب مبانی، آموزه‌ها و تطور مفهومی آن همچنان ادامه دارد. پژوهش و تبیین علمی نظریه دموکراسی رایزنانه هابرماس، و ارزیابی انعکاس، و نسبت مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی‌اش با آن، هدفی است که پژوهشگر در این تحقیق دنبال می‌کند. پس سعی بر آن است که ضمن تجزیه و تحلیل الگوی دموکراسی هابرماس، از منظر رهیافت توصیفی-تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای، با کاویدن افکار و تشریح آراء و منظومه نظری هابرماس، مبانی و موازین دموکراسی و مؤلفه‌های برجسته و نظری آن ایضاح و تبیین شود. به باور دانش‌پژوه، گفتمان دموکراسی مورد نظر هابرماس ریشه‌های فلسفی عمیقی دارد و جزئی از شالوده معرفتی و روش‌شناسی معطوف به انگاره رهایی‌بخشی (Emancipation) به شمار می‌رود. از این رو یافته‌های تحقیق حاضر بیان‌کننده آن است که آراء و اندیشه‌های سیاسی هابرماس متأثر و برخاسته از خوانش وی از مبانی فلسفی‌اش بوده است.

واژگان کلیدی: دموکراسی رایزنانه (Deliberative Democracy)، حوزه عمومی (Public Sphere)، اجماع عقلانی (Rational Consensus)، کنش ارتباطی (Communicative Action) وضعیت آرمانی گفتار (Ideal Speech Situation).

*. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان harsij@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان j_hajizade81@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۲/۱۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۹/۲۰]