

## تحلیل و نقد برداشت دکارت از خدا

صالح حسن‌زاده\*

### چکیده

تصویر دکارت از «خدا»، جوهری نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق و آفریننده هر موجود دیگری است. تقریر وی از برهان وجودی برای اثبات خدا، چندان تازگی ندارد و جذابیت آن بیشتر از این جهت است که او دیدگاه مکانیستی و هندسی خویش از جهان را با توسل به اثبات وجود خدا توجیه می‌کند و از این‌رو خدا در فلسفه دکارت، شأن وجودی ندارد؛ بلکه شأن او معرفتی است که در نتیجه با خدای واقعی، فاصله عمیقی پیدا می‌کند. به باور دکارت، خدا عالم را مانند دستگاه عظیمی از اجسام متحرک آفریده و آن را به حال خویش رها ساخته است تا به حرکتش ادامه دهد که این با انتقاد مخالفان مواجه شده است. پرسش درباره خدای موردنظر دکارت این است که آیا واقعاً او خدای وجودی و حقیقی است و دکارت به آن اعتقاد دینی دارد یا اینکه این خدا بیشتر برای تضمین معرفت یقینی و تبیین جهان موردنظر دکارت با روش مکانیکی و هندسی طراحی شده است؟ این مقاله در پی تحلیل و بررسی این پرسش و نقد دیدگاه دکارت از سوی برخی از متفکران غربی و فیلسوفان مسلمان است.

### واژگان کلیدی

دکارت، خدا، جوهر، نامتناهی، حرکت.

### طرح مسئله

یکی از منابع و خاستگاه‌های تصور دکارت درباره خدا، فلسفه و الهیات مسیحی است. دیدگاه الهیات مسیحی

hasanzadehe@atu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

\*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۹

درباره خدا نیز در دوره قرون وسطا، برگرفته از دو منشأ است: کتاب مقدس و فلسفه یونان. شرح تفکر فلسفی در باب الهیات مسیحی با استفاده از اصطلاحات فلسفه یونان، به‌ویژه فلسفه افلاطون و ارسطو، در آثار دو متکلم برجسته، آگوستین و آکوئیناس آشکار است. فلسفه این دو متفکر نیز در آرای دکارت و تصور وی از خدا تأثیر گذاشته است. (بنگرید به: حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۴)

یقینی بودن ریاضیات در شبکه تحولات علمی، به دکارت این امکان را داد تا هر موردی را که در ذهنش قرار دارد، با روش ویژه علمی - ریاضی درباره آن مذاقه کند؛ (Osler , 1994: 118-136) این روش در تمام مباحث دکارت، حتی شیوه استدلال بر وجود خدا و اثبات موارد دیگر آشکار است. از طرف دیگر، دکارت مدت زمان زیادی در مدرسه «یسوعی‌ها» فلسفه رسمی مدرسی را به‌ویژه مطابق با الهیات عقلی توماس مطالعه کرده بود. دکارت برخی از سخنان بزرگان حکمت مدرسی را دست‌کم به‌لحاظ مضمون و محتوا درست می‌دانست و هرگز در تکرار آنها در مواقع مناسب خود درنگ نمی‌کرد. البته او این تکرار را به‌معنای اقتباس هم نمی‌دانست؛ برای نمونه، راه رسیدن او به یقین، اگر برگرفته از روش آگوستین نباشد، بسیار مشابه آن است و از جهت اینکه روش ریاضی و هندسی دکارت، روشی منطبق بر استدلال‌های عقلی بود، نظام فلسفه او، یک نظام عقلی تمام‌عیار بود. از طرف دیگر، دکارت نیز خویشتن را مسیحی معتقدی می‌دید و به اصول و باورهای مسیحیت پای‌بندی داشت؛ از این‌رو جزمیات دین مسیح هم بر نظام فلسفی و الهیات او حاکم می‌شد؛ در نتیجه دکارت با در پیش گرفتن شیوه ایمان‌گرایی معتدل، امور دینی را از امور قابل اثبات عقلی جدا می‌دانست. (بنگرید به: دکارت، ۱۳۷۶: اصل ۲۵)

وی به‌زعم خویش، خدا را به‌طور واضح و متمایز تصور می‌نماید؛ اما معتقد است باید براهین خدا را روشن و مرتب بیان کنیم: «در فلسفه، هیچ کاری مفیدتر از این نیست که یک بار و برای همیشه، بهترین این دلایل را بررسی کنیم و آنها را با چنان روش روشن و دقیقی مرتب سازیم که از این پس برای همه‌کس روشن باشد که آنها براهین درستی هستند». (همان: ۱۵)

به تصور دکارت، «خدا» جوهری است: نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق و آفریننده هرچیز دیگری که وجود داشته باشد. (همان: ۶۳) او در «اصول فلسفه»، اوصاف خدا را این‌گونه شرح می‌دهد:

با تفکر درباره تصویری که از خدا در فطرت ما نهفته است، درمی‌یابیم که خدا سرمدی، علیم، قدیر، سرچشمه هر خیر و خالق همه‌چیز است و بالأخره او فی‌نفسه واجد هر آن چیزی است که ما می‌توانیم کمالی نامتناهی در آن بیابیم و هیچ نقص محدودکننده‌ای در ذات او راه ندارد. (همان: ۲۴۱)

خدا در نظام معرفتی دکارت، نقش اساسی دارد؛ زیرا شناخت یقینی از نگاه دکارت، شناختی است که

دارای دو صفت «وضوح» و «تمایز» باشد و این دو صفت با شناخت خدا حاصل می‌شوند. (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۳) وی در آخر اصل ۱۳ بخش اول از «اصول فلسفه» با اشاره به این مطلب می‌گوید: «ذهن ما پیش از رسیدن به شناخت خالق خویش، به هیچ دانش یقینی دست نخواهد یافت». (همو، ۱۳۷۶: ۲۳۵)

بنابراین دکارت برای دست یافتن به یقین علمی درباره اثبات وجود خدا، به دلایل فلسفی به روش خاص خود متوسل می‌شود، نه دلایل کلامی؛ آن‌چنان‌که متکلمان مسیحی معتقد بودند. از اینجا می‌توان دریافت که خدا در فلسفه دکارت شأن وجودی ندارد؛ بلکه شأن او معرفتی است.

در اندیشه برخی، ماهیت خدای دکارتی به‌طور عمده با وظیفه فلسفی‌اش (خلق و ابقای جهان مکانیکی علمی) بدان‌گونه که خود دکارت آن را تصور می‌کرد، تعیین شده بود. (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۸۹؛ Osler, 1994: 146)

در این مقاله نشان داده می‌شود که دکارت، گرچه منکر خدا نبود، فیلسوفی اومانیست بود که خدا را تحت ذهنیت بشری تعریف می‌کرد و از این‌رو در رویکرد استدلالی برای اثبات ذات نامتناهی، از نفسانیت فردی متناهی آغاز می‌کرد. همچنین دکارت به دلیل تکیه بر کلام و الهیات طبیعی و عقلانی، نتوانسته ذات و صفات خدا را به‌طور صحیح تبیین نماید. در نتیجه خدایی که دکارت به او رسیده، با خدای واقعی و عینی تفاوت زیادی دارد و با آن خدا، فاصله عمیقی پیدا کرده است؛ این خدا از مقام متعالی خود تنزل کرده و طراحی شده است تا حقانیت نظریات دکارت در مورد جهان را تضمین نماید و به همین جهت، این رویکرد موجب واکنش‌های تندی شده است.

### خدا در فلسفه دکارت

در اندیشه دکارت، یکی از این مفاهیم روشن و متمایز، تصور مفهوم خدا است که امری فطری است. وجود خداوند از طریق درک روشن تصور خداوند اثبات می‌شود. (دکارت، ۱۳۸۱: ۶۵) از نظر دکارت، با شرکت و فعالیت ذهن انسانی در حوزه مفاهیم است که خدا شناخته می‌شود: «وجود خدا، از طریق تصور کامل‌ترین موجودی که انسان در فکر خود می‌یابد، به اثبات می‌رسد». (همان: ۶۵)

وی خدا را برای کسب علم یقینی و طرد معرفت احتمالی مطرح می‌کند؛ یعنی اینکه از فکر آغاز می‌کند تا به موجود برسد. وی نخست مفهوم خدا را بررسی می‌کند و بعد از اینکه می‌فهمد این مفهوم، واضح، متمایز و نامتناهی هست، آن وقت حکم می‌کند که این مفهوم باید در جهان خارج وجود داشته باشد. (همو، ۱۳۷۶: ۲۳۸ - ۲۳۶، اصل ۱۴ و ۱۸) از این‌رو ادراک ذهنی خدا بر تصدیق وجود او برتری ذاتی دارد. از سوی دیگر، دکارت خدا را جوهری کامل و محض می‌داند که نامتناهی و دارای همه کمالات ممکن است. (همان: ۲۴۴ - ۲۴۱، اصل ۲۲ و ۲۷)

دکارت در تأمل سوم می‌گوید: برای طرد کامل شک در امور یقینی باید به محض اینکه فرصت پیش آمد، تحقیق کنم که آیا خدایی وجود دارد و اگر وجود دارد، باز هم تحقیق کنم که آیا ممکن است او فریبکار

باشد؛ زیرا تا این دو حقیقت روشن نشود، گمان نمی‌کنم هرگز بتوانم به چیزی یقین حاصل کنم. (همان) در اواخر اصل ۱۳ بخش اول «اصول فلسفه» نیز وی به همین مطلب اشاره کرده، می‌گوید: ذهن ما پیش از رسیدن به شناخت خالق خویش، به هیچ دانش یقینی دست نخواهد یافت. (همان: ۲۳۵)

دکارت «جوهر» را بر خدا اطلاق می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۶۳) و در توجیه این ادعا می‌گوید: بدون تردید مفاهیمی که از جوهر حکایت می‌کنند، چیزی بیشتر و به تعبیری: حاوی واقعیت ذهنی بیشتری هستند؛ یعنی به وسیله حکایت، از مرتبه عالی‌تری از وجود یا کمال برخوردارند، تا مفاهیمی که فقط از حالات یا اعراض حکایت می‌کنند. (همان: ۵۷)

اطلاق جوهر بر خدا و تعریف او با فلسفه مسیحی ناسازگار است. تقدّم تعریف بر اثبات، به معنای تقدّم ماهیت بر وجود است؛ درحالی‌که فلسفه مدرسی به‌ویژه فلسفه توماس، تحت‌تأثیر نظریه خلقت وجودی است. فلسفه وجود و خدای وجودی در قرون وسطا، تحت غلبه تفکر دینی مسیحیت و مدافعان آن، آگوستین و توماس، بسیار مورد توجه بوده است. دکارت با اطلاق جوهر بر خدا از این تفکر فاصله می‌گیرد. همچنان‌که در فلسفه اسلامی هم بر خدا، جوهر اطلاق نمی‌شود؛ زیرا تقسیم به جوهر و عرض، تقسیم ماهیت است؛ در صورتی که خدا وجود بحت و بسیط است؛ خدا نه جوهر است و نه عرض.

دکارت از صفات یادشده، بر مفهوم «نامتناهی» تأکید بسیار دارد؛ (همان: ۶۴) زیرا او در معرض این اتهام است که تصور خدا را که خود او از نوع تصورات فطری می‌داند، جعل کرده و سعی او در این است که نشان دهد خدا به‌عنوان نامتناهی، جعل ذهن متناهی او نیست.

دکارت با اطلاق جوهر بر خدا و توسل به اثبات او برای نیل به علم و معرفت از خدای وجودی، یعنی خدایی که در تفکر مسیحی آمده است، فاصله می‌گیرد: مطمئناً خدای مورد اعتقاد دکارت، همان خدای مسیحی بود؛ اما دکارت با نظام اکتشاف و اثبات سروکار داشت، نه با نظام وجود و ثبوت. در نظام وجود، خدا مقدم است و در تفکر دکارت، نفس متناهی و لذا دکارت مجبور است اول نفس و سپس خدا را اثبات نماید. به این صورت، در نظام فلسفی دکارت، خدا مُتناسب به فکر انسان است؛ هم از حیث مبدأ بودن فکر انسان در اثبات خدا و هم اینکه خدا از دیدگاه معرفت‌شناختی مطرح است، نه دیدگاه وجودشناختی. دکارت برای اثبات وجود خدا سه برهان می‌آورد: برهان وجودی (با دو تقریر) و برهان تجارت یا برهان علامت.

### طرح و تقریر دکارت از برهان وجودی

در تفکر فلسفی مسیحی، مبدع اولیه این برهان سنت آگوستین بوده است؛ (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۵۰) ولی در تاریخ فلسفه، به علت آنکه آنسلم آن را مطرح کرده، نام این برهان با وی گره خورده است. (Jordan, 2004: 59) این برهان از قرون وسطا به بعد، به شیوه‌های گوناگونی جلوه نموده و تفسیر و

استفاده شده است. (Ibid: 29-96) در میان همه براهین، برهان وجودی بحث‌برانگیزترین آنها بوده است. مخالف و موافق این برهان، به نحو پردردسری قلم‌فرسایی کرده‌اند. آنسلم این برهان را در کتاب *پروسلوگیون*<sup>۱</sup> به همراه پاسخ‌های خود به اعتراضات گونیلو، یکی از منتقدان معاصرش، بیان کرده است. (Anselm, 2004: ch: 2-5)

آرای اندیشمندان در خصوص این برهان بسیار متفاوت است؛ برخی آن را فاقد ارزش و صرفاً بازی با کلمات می‌دانند و برخی دیگر به سبب آن، آنسلم را ستایش می‌کنند. (Mackie, 1982: 41) دکارت هم آن را به شیوه جدید تکرار کرده و برای اثبات عقاید فلسفی خود به کار برده است. تقریر دکارت از برهان وجودی به دلیل شیوه بیان موضوع و عوامل سیاسی در عصر نوزایی، به‌طور گسترده توجه متفکران را به آن جلب نمود. دکارت نکته‌ای را مطرح نمود (دکارت، ۱۳۸۱: تأملات ۳ و ۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۳۷ - ۲۳۶، اصل ۱۴ و ۱۵) که بسیاری از مباحثات جدید در باب برهان وجودی حول آن می‌گردد؛ اینکه وجود برای خدا خاصه ذاتی است؛ به این معنا که خدا بدون خاصه وجود نمی‌تواند خدا باشد؛ همچنان که مثلث بدون خاصه ذاتی مثلث نیست.

دکارت از برهان وجودی دو تقریر ارائه می‌دهد. تقریر اول با استفاده از مفهوم «موجود مطلقاً کامل» است که مستلزم وجود آن است. دکارت در این مورد می‌گوید: «به‌یقین من مفهوم وجود کامل مطلق را در ذهن خودم، از مفهوم هیچ شکل و عددی کمتر نمی‌یابم؛ بنابراین یقین به وجود خداوند برای ذهن من دست‌کم باید به اندازه یقین من به حقایق ریاضی باشد». (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۵)

دکارت در تقریر دوم، ضرورت وجود (وجوب وجود) را برای ذات خدا اثبات می‌کند:

وقتی با دقت بیشتر درباره خداوند می‌اندیشم، به‌وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند، به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه، از ماهیت مثلث؛ تصور خدایی که فاقد وجود باشد، همان‌قدر مطرود ذهن است که بخوایم کوهی را بدون دره تصور کنیم. (همان: ۸۶)

بنابراین دکارت در برهان وجودی خود، مفهوم «موجود کاملاً مطلق» را وارد می‌کند و همین امر، سبب تحرک مباحثات فراوان بعد از قرن هفدهم درباره برهان وجودی شده است.

### نقد برهان وجودی دکارت

برهان وجودی دکارت در اثبات وجود خدا چندان تازگی ندارد و غالباً از فلسفه مدرسی، به‌ویژه از آنسلم گرفته شده است. جذابیت تبیین دکارت بیشتر از این جهت است که او دیدگاه مکانیستی و هندسی خویش از جهان را با توسل به اثبات وجود خدا توجیه می‌کند.

---

1. Prosligion.

تقریر دکارت از برهان وجودی از همین آغاز، با مخالفت منتقدان معاصرش از جمله کاتروس<sup>۱</sup>، کشیش آلکمار<sup>۲</sup> و گاسندی مواجه شده است؛ ولی انتقاد جدی از آن کانت است. ما در اینجا انتقاد این سه نفر را بیان می‌کنیم. بحث و مناقشه بیشتر درباره خود انتقاداتها - که فراوان هم هست - مجال دیگری می‌طلبد.

کاتروس، در مقابل دکارت، معتقد بود (همو، ۱۳۸۴: ۹۸) برهان وجودی تنها وجود ذهنی - و نه وجود واقعی - خدا را به اثبات می‌رساند. به علاوه او مدعی بود (همان: ۱۰۰) لغات ترکیبی «شیر موجود» ذهناً ضروری است؛ به شرط آنکه ترکیب باقی بماند؛ اما چنین چیزی به اثبات نمی‌رساند که چنین شیری باید وجود داشته باشد. انسان برای اذعان به وجود یک شیر باید به تجربه - نه به مفهوم ضروری - درباره یک شیر بنگرد.

پیر گاسندی شکاک، با اظهار اینکه برهان وجودی دکارت، وجود را با صفت درهم آمیخته است، با آن به مجادله برخاست. برخی از اعتراضات گاسندی به شرح ذیل است: (همان: ۳۸۸ - ۳۶۵)

- وجود صفت نیست، نه برای خدا و نه برای مثلث.

- نسبت خدا و مثلث به وجود یکسان است؛ خداوند بیش از آنکه یک مثلث باید وجود داشته باشد، نیازمند وجود نیست؛ زیرا ذات هر دو می‌تواند جدای از وجودشان اندیشیده شود.

ایراد نخست کانت، این است که انتقال از عالم تصور، یعنی سطح منطقی، به عالم حقیقت و وجود عینی، فاقد شرایط لازم است. از این مطلب که «خدا موجودی مطلقاً کامل است؛ یا موجودی است که بزرگ‌تر از او متصور نیست»، نمی‌توان وجود خارجی او را نتیجه گرفت. دومین انتقاد کانت این است که وجود، یک محمول حقیقی یا صفت ایجابی نیست. وجود نمی‌تواند یکی از خصوصیات مفهوم خداوند باشد؛ زیرا چیزی به مفهوم موضوع نمی‌افزاید. (کانت، ۱۳۶۲: ۶۶۶ - ۶۵۰) البته بر انتقادات کانت نیز اشکالاتی وارد است که در اینجا مجال بیان آنها نیست. (بنگرید به: حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۳۸ - ۲۳۵)

در اینجا فقط اشاره کنیم که خاستگاه ایرادهای کانت به برهان وجودی، ملاک‌های تجربی است و به همین دلیل، غالب آنها ناموجه هستند. البته منظور ما این نیست که پایه‌های برهان وجودی را محکم کنیم؛ بلکه منظور، غیر موجه دانستن غالب ایرادهای کانت است.

### برهان علامت تجاری

دکارت برای اثبات وجود خدا برهان دیگری دارد به نام «برهان تجارت» یا «برهان علامت». این برهان در تأملات تقریباً به این صورت است (دکارت، ۱۳۸۱: تأملات، تأمل سوم):

به نحو ضروری، ذات کاملی وجود دارد که همه کمالات مندرج در مفهوم ذات کامل

1. Caterus.
2. Alkmaur.

- تعالی، سرمدیت، عدم تناهی، علم مطلق، قدرت مطلق و خالقیت کل ماسوی - را واجد است و این ذات ضرورتاً همان است که ما آن را خدا می‌نامیم.

پس از نظر دکارت، مفهوم کمال مطلق با مفهوم خدا مساوی است و خداوند در اذهان ما همچون واقعیتی عینی است که برای وجودش هیچ علتی متصور نیست، مگر خداوندی که واقعاً وجود دارد و مفهوم خود را همچون مَهْری که صنعت‌گر روی صنعت خویش می‌زند، در فطرت ما نهاده است تا نشانه وجودش باشد؛ دکارت در تأمل سوم می‌گوید: «قطعاً نباید تعجب کرد که خداوند هنگام آفرینش من، این مفهوم را در من نهاده باشد تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعت‌گر بر صنعت خویش می‌زند». (همان: ۷۰)

### نقد برهان تجاری دکارت

از عمده‌ترین اعتراضات به دکارت در این زمینه، تطابق مفاهیم فطری با متعلقات خارجی‌شان است. کاتروس و گاسندی معتقدند مفهوم خدا و صفات او و مفاهیم دیگر، که دکارت مدعی فطری بودن آنهاست، فطری نیستند. این مفاهیم، ناشی از عوامل دیگر است و ذهن انسان اینها را با تصرف در سایر مفاهیم ساخته است. (دکارت، ۱۳۸۴، اعتراضات، دسته ۲ و ۵)

جان لاک می‌گوید: «در ذهن، اصول فطری وجود ندارد». (لاک، ۱۳۸۱: ۲۹) او در پاسخ این استدلال که «توافق عامه» دلیلی بر وجود اصول فطری است، می‌گوید: «توافق عامه، فطری بودن چیزی را ثابت نمی‌کند». (همان: ۲۹)

هیوم نیز به دنبال لاک و با اثرپذیری از او می‌گوید: «ما اصلاً تصورات فطری نداریم؛ ما فقط دارای تصوراتی هستیم که از تجربه تأثراتمان به ما می‌رسد». (Hume, 1978: 160)

فطری بودن مفاهیم، به معنای دکارتی آنها قابل اثبات نیست. به باور دکارت، طبیعت ذهن ایجاب می‌کند که همه مفاهیم ما فطری باشند؛ اما کدام مفاهیم؛ آیا مبادی کلی معرفت انسانی از قبیل اصل‌های «هوهویت» و «عدم تناقض» مراد است و اگر چنین است، پس چرا کودکان، ابلهان و حتی بسیاری از مردم عادی از دنیا می‌روند؛ بدون آنکه به این مبادی پی برده باشند. (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۶۰)

دکارت در «برهان تجارت» از اصل علیت به‌ویژه از اصل تکافؤ علی و علیت فاعلی استفاده کرده است. در این خصوص نیز به نظر دکارت اعتراضاتی وارد شده است. مرسن و گاسندی در اعتراضات خود، ضمن نفی تکافؤ علی، اعتقاد دارند که اولاً، این اصل تنها در علیت مادی جریان دارد؛ ثانیاً، علت فاعلی خارجی و معلول دارای طبیعت متفاوت‌اند؛ ثالثاً، لازم نیست علت معطی کمال به معلول، آن کمال و واقعیت را در خود داشته باشد؛ بلکه می‌تواند آنها را از جای دیگر گرفته باشد؛ رابعاً، حتی اگر آن ذات متعالی نبود یا ما از وجود او بی‌خبر بودیم، باز هم در خودمان زمینه‌های کافی برای تصور و شکل‌دهی آن مفهوم را داشتیم. (با تلخیص و

تصرف، دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳۵ و ۳۳۱، اعتراضات دسته ۲ و دسته ۵)

دکارت در جواب اعتراض گاسندی می‌گوید وی در ارجاع اصل کمال علت و معلول به علیت مادی اشتباه کرده است. منظور دکارت، علت فاعلی به معنای خاص است که با علت مادی قابل مقایسه نیست. جواب دکارت، هرچند قوی است، نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا هنوز وی گرفتار خلط میان مفهوم و مصداق است. ضعف دیگر استدلال دکارت در برهانش این است که اوصافی را برای خدا ادعا می‌کند، بدون اینکه آنها را اثبات نماید؛ درحالی که صفات خدا هم اثبات می‌خواهد. به هر حال، مبنای برهان دکارت (فطری بودن مفهوم خدا) محل اشکال است و در نتیجه او در اثبات خدا با اوصاف مورد ادعا موفق نبوده است. دکارت در نسبت دادن این صفات به خدا از روش فلسفی خود (ادراک واضح و متمایز داشتن از هر امری) استفاده می‌کند؛ اما با وجود این، در فهم حقیقت خدا با مشکلات فلسفی مواجه می‌شود. دکارت در تبیین ذات خدا ناتوان است و در نهایت، ذات نامتناهی خدا را غیر قابل ادراک می‌داند. اشکال دیگر دکارت در اثبات وجود خدا، گرفتار شدن وی به دور باطل در استدلال است؛ زیرا برای اثبات وجود خدا باید از مقدمات واضح و متمایز استفاده کند؛ اما صحت و حقیقت ادراکات روشن و متمایز، منوط به اثبات خدا است.

#### الهیات دکارت در معرض ارزیابی فیلسوفان اسلامی

برهان وجودی با آن سابقه مفصلی که در غرب داشته، در میان متفکران مسلمان زیاد جدی گرفته نشده است؛ ولی در عین حال، برخی به ارزیابی آن پرداخته‌اند. آیت‌الله جوادی می‌گوید: «انکار وجودی که بزرگتر از آن نتوان تصور کرد، در خارج، مستلزم تناقض نخواهد شد؛ زیرا چنین عنوانی به حمل اولی بزرگتر است و به حمل شایع بزرگتر نیست». (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۴) ایراد دیگر پیشنهاد آنسلم (و دکارت) به نظر استاد جوادی این است که آن نه تنها از اثبات ضرورت ازلی عاجز است، از تثبیت ضرورت ذاتی نیز ناتوان است. (همان: ۵۶)

استاد مطهری برهان وجودی را به دلیل تفکیک ذات اشیا از وجود و فرض عروض وجود بر ذات موجود از قبل، نارسا و فاقد اعتبار می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۹۶ - ۹۴) تأکید بیشتر استاد مطهری این است که بگوید: برهان آنسلم برای اثبات وجود خدا مناسب نیست و هم‌ارز با برهان صدیقین ملاصدرا نمی‌باشد. نتیجه آنکه، برهان وجودی، دلیلی مبهم، نامعتبر و مبتنی بر مغالطه‌ای از نوع خلط میان مفهوم وجود و مصداق آن است. علامه محمدتقی جعفری با بحث و بررسی مفصل و با تحویل کلمه «وجودی» در عنوان برهان به «وجودی»، این برهان را تأیید کرده و اعتراضات وارد بر آن پاسخ داده یا آنها را تأویل کرده است. (جعفری، ۱۳۶۸: ۱۲ / ۳۷ - ۱۹)



برخی از اهل معرفت، از جمله حکیم متأله آقا محمدرضا قمشه‌ای در حاشیه بر کتاب *تمهید القواعد* ابن‌ترکه و برخی از اندیشمندان اسلامی معاصر، (حائری، ۱۳۶۱: ۱۷۵) به سبک و شیوه استدلال آنسلم، برای اثبات وجود خدا برهان اقامه کرده‌اند که بررسی آنها در این مقاله ممکن نیست.

ایراد دیگر دکارت این است که برای خدا، خاستگاه درون‌ذهنی تصور می‌کند؛ در صورتی که به اعتقاد علامه طباطبایی، خدا عین وجود خارجی است و در ذهن نمی‌گنجد: «ذات او - سبحانه - همان هویت حقیقی خارجی است که قوام و ظهور هر هویت دیگری در خارج، به او می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۱) این ذهن ما نیست که مفهوم خدا را ساخته است؛ خدا عین تحقق خارجی است.

نکته دیگر اینکه روش دکارت در معرفت خدا، شناخت عقلی است که بسیار محدود است؛ یعنی عقل با توجه به احساس تصور واضح و متمایز، وارد شناخت خدا می‌شود؛ درحالی که فلسفه اسلامی، شناخت‌های شهودی و وحیانی را هم در درک حقیقت وجود ضروری می‌داند. پس خداشناسی حکمت و فلسفه اسلامی، علاوه بر شناخت عقلی، خداشناسی فطری و دینی است و این غنی‌تر و بدون ایراد است. (بنگرید به: همو، ۱۳۶۳: ۶ / ۲۶۱)

همچنین در فلسفه اسلامی، برعکس دکارت، واقعیت بر علم تصویری تقدم دارد؛ یعنی جهان خارج بر تصور علمی تقدم دارد؛ از این رو علوم همیشه تابع واقعیات عینی هستند: «افعال تعقلی ما، یعنی افعال عقل‌پسند ما تابع قوانین عقلی است و قوانین عقلی ما تابع نظام عالم خارج است؛ لیکن پروردگار مدبر عالم چنین نیست.» (همان: ۱۴ / ۳۷۷) آیه «فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء / ۲۲) هم خدا را از توصیف و تعریف منزّه می‌دارد؛ درحالی که دکارت با اطلاق جوهر بر خدا، او را تعریف می‌کند.

در فلسفه اسلامی، اطلاق جوهر بر خدا مطرود است؛ زیرا تقسیم موجود به جوهر و عرض، مربوط به ماهیت است؛ حال آنکه خدا وجود بسیط است. در نظر دکارت، خدا هم منشأ وجود است و هم منشأ ماهیت؛ درحالی که حاجی سبزواری چنین اعتقادی (قول به اصالت ماهیت و وجود) را مستلزم خروج از توحید حق می‌داند. (سبزواری، بی‌تا: قسمت فلسفه: ۱۳)

خدای دکارت، شأن معرفت‌شناختی دارد؛ درحالی که خدای حکمت اسلامی، شأن هستی‌شناختی دارد و ذات حق، وجود بی‌حدّ و نهایت و هستی مطلق و ذاتی محدودیت‌ناپذیر و بی‌مرز است. هستی همه‌چیز بدوست و او عین واقعیت و تحقق خارجی است. (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۳)

خدای حکمت اسلامی، فاعل مستقل و مبدأ همه موجودات و خاستگاه و علت تحقق هستی است. او علتی است که همه علل به او منتهی می‌شوند؛ (همان: ۱۷۶) ولی خدای دکارت، معلول عقل و ذهن جزئی‌نگر اوست و هیچ خلاقیت و فاعلیتی نسبت به هستی ندارد. بنابراین هستی با خدای دکارت، معقول و قابل توجیه نیست و او استقلال را به خود (من درک‌کننده) داده، آن را مبنای فهم و آفرینش عالم قرار می‌دهد؛ یعنی جای مستقل و مطلق و محدود و وابسته را تغییر می‌دهد.

## فعل خداوند در عالم

دکارت تنها حرکت مکانی را قابل تصور می‌داند. در عرف عام، حرکت «عملی است که با آن، جسمی از مکانی به مکانی دیگر عبور می‌کند.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۹۱) حرکت به معنای اخص، عبارت است از: «انتقال یک جزء ماده یا یک جسم از مجاورت اجسامی که در تماس مستقیم با آنهاست و ما آنها را در حال سکون تلقی می‌کنیم، به مجاورت اجسام دیگر». (همان)

دکارت در تحقیق درباره منشأ حرکت، از فاعلیت الهی سخن به میان می‌آورد؛ زیرا خداوند اولین علت حرکت در عالم است؛ به علاوه اینکه، او مقدار ثابتی از حرکت را در عالم حفظ می‌کند؛ به گونه‌ای که هرچند نقل و انتقالی در حرکت واقع می‌شود، مقدار کلی آن ثابت باقی می‌ماند: «به نظر من واضح است که کسی غیر از خداوند نیست که با قدرت کامله خویش، ماده را با حرکت و سکون اجزای آن خلق کرده باشد و با مشیت بالغه خویش هم‌اکنون در عالم، همان قدر حرکت و سکونی را که به هنگام خلق آن ایجاد کرده بود، حفظ می‌کند؛ زیرا هرچند حرکت فقط حالتی از احوال ماده متحرک است، با وجود این، ماده مقدار خاصی از حرکت را که هرگز قابل زیادت و نقصان نیست، حفظ می‌کند؛ ولو اینکه در برخی از اجزای آن، گاهی حرکت بیشتر و گاهی حرکت کمتری وجود دارد.» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴ / ۱۶۹) بنا به گفته دکارت، (همان) خداوند از آغاز، حرکت را به اشیای ممتد داده است و با توفیق عام خود، مقدار آن را در عالم ثابت نگه می‌دارد. مفاد سخن بالا این است که خداوند عالم را با مقدار معینی از نیرو آفریده است و کل مقدار نیرو در عالم، ثابت می‌ماند؛ در اندیشه دکارت، جهان ممتد، از همان بدو خلقت، چیزی جز یک ماشین عظیم نبوده است؛ هیچ حرکت تازه‌ای رخ نمی‌دهد و همه چیز ثابت است و بر وفق اصول حرکت و امتداد، به حرکت خود ادامه می‌دهد. دکارت سعی می‌کند بقای مقدار حرکت را از مقدمات مابعدالطبیعی، یعنی از ملاحظه کمالات الهی استخراج نماید:

از کمالات خداوند، نه فقط این است که ذات او لایتغیر است، بلکه همچنین این است که فعل او به نحوی است که هرگز آن را تغییر نمی‌دهد. خداوند همه تغییرات را یا در عالم و یا از طریق وحی آشکار ساخته است؛ ما نباید تغییرات دیگری را در آثار او فرض کنیم؛ از این بیان لازم می‌آید که چون خداوند هنگام خلق عالم، اجزای ماده آن را به طرق مختلف حرکت داده است و چون همه اجزا را به نسق واحد و با همان قوانینی حفظ می‌کند که به هنگام خلقت، آنها را مجبور به رعایت آنها کرده است، او در ماده، پیوسته مقدار ثابتی از حرکت را حفظ می‌کند. (همان)

همچنین به زعم دکارت، می‌توان قوانین بنیادی حرکت را از مقدمات مابعدالطبیعی استخراج کرد: «از این واقعیت که خداوند به هیچ وجه معروض تغییر و تبدل نیست و پیوسته عمل او بر نهج واحدی است، ما نمی‌توانیم به معرفت برخی از قواعدی که من آنها را قوانین طبیعت می‌نامم، نائل شویم.» (همان: ۱۷۰)

### نقد دیدگاه دکارت در تبیین فعل خدا در عالم

مطالب یادشده همه حاکی از تصور «دئیستی»<sup>۱</sup> عالم است که خدا، عالم را مانند دستگاه عظیمی از اجسام متحرک آفریده و آن را به حال خویش رها ساخته است تا به حرکت خود ادامه دهد. این در واقع همان تصویری است که پاسکال از آن انتقاد کرده است: «نمی‌توانم دکارت را ببخشایم. او در تمامی فلسفه خویش می‌خواسته است بی‌اعتنا از کنار خداوند عبور کند؛ ولی او چاره‌ای نداشت جز اینکه خداوند را وادار کند عالم را با فشاری به حرکت درآورد؛ پس از آن دیگر با خداوند کاری ندارد». (Pascal, 1952:186)

شاید این برداشت که خدای دکارت، علت آغازین حرکات است و جهان در ادامه می‌تواند بدون وجود خدا پیش برود و اعتراض پاسکال به دکارت که می‌خواهد خدا را برکنار کند، به یک معنا درست باشد؛ اما براساس معنای دیگر درست نیست؛ زیرا بنا به نظریه دکارت در باب انفصال آنات زمان و دیرند،<sup>۲</sup> خدا علاوه بر خلق عالم، مبقی وجود آن هم هست: «... یک جوهر برای بقا در هر آئی از آنات دوام خود، به همان قدرت و همان فعلی نیاز دارد که برای صدور و آفرینش مجدد آن ضرورت داشت». (دکارت، ۱۳۸۱: ۶۸)

دکارت در جای دیگر می‌گوید: «صرف دیرند حیات ما برای اثبات وجود خدا کافی است.» (همو، ۱۳۷۶: ۲۴۰، اصل ۲۱) شرح این جمله آن است که اگر به طبیعت زمان یا دیرند حیات خود بنگریم، درمی‌یابیم که نمی‌توان در حقیقت این برهان برای اثبات مبقی بودن خدا شک کرد؛ زیرا زمان از نوع اشیائی است که اجزای آن، مبتنی بر یکدیگر و هم‌زمان نیست؛ در نتیجه اگر علتی که در ابتدا ما را ایجاد کرده، در زمان‌های بعد به خلقت ما ادامه ندهد و ما را در وجود ابقا نکند، از این واقعیت که ما اکنون وجود داریم، به ضرورت چنین بر نمی‌آید که در لحظه بعد هم وجود خواهیم داشت.

در اینجا است که ناسازگاری طبیعیات مکانیکی دکارت با مابعدالطبیعه الهی او، خود را نمایان می‌سازد؛ بنا به نظریه دکارت در حرکت، خدا تنها علت آغازین حرکت است و همه تحولات طبیعت، مطابق اصول ریاضی و قوانین حرکت انجام می‌گیرد و دیگر نیازی به مداخله خدا نیست؛ اما بنا به نظریه «دیرند و انفصال آنات زمان» او، خدا همه‌کاره عالم است و هر گونه علیتی از اوست. توجیه عالم مابعدالطبیعی دکارت، تنها به قدرت خلاق و نگهدارنده خدا ممکن است که عالم را این چنین می‌خواهد. در این عالم، میان حوادث و حال و آینده، رابطه علی وجود ندارد. به عبارت دیگر، وجود چنین عالمی، استمرار جواهر ثابت نیست؛ بلکه توالی وجودهای ازهم‌گسسته‌ای است که علت هر کدام، تنها قدرت خلاق خدا است و بس؛ اما جهان و عالم طبیعی دکارت، چون کاملاً مکانیکی است، (Osler, 1994: 123-153) با اصول ریاضی و قوانین حرکت اداره می‌شود و دیگر نیازی به مداخله خدا نیست.

1. Deistic.  
2. Duration.

اولین کسی که فلسفه دکارت را مشرف به اصالت ماده دانسته، لایب‌نیتس است. (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۹۲؛ دکارت، ۱۳۷۶: ۵۷) به نظر وی، آنچه در عالم فیزیکی ثابت است، مقدار نیرو است، نه مقدار حرکت. دکارت حتی از لحاظ علمی هم اشتباه کرده است؛ آن هم از آن جهت که نتوانسته است اهمیت مفاهیمی از قبیل صورت، نیرو و قوه را درک کند. لامتری نیز به دکارت انتقاد کرده است (همان) که فرض خدا به‌عنوان اعطاکننده حرکت به طبیعت، یک فرض زائد است. البته دکارت را که خداوند را کمال مطلق و نفس را جوهر مجرد از ماده می‌داند، نمی‌توان معتقد به اصالت ماده دانست؛ اما همچنان که ملاحظه کردیم، در افکار و آرای او، مباحثی به چشم می‌خورد که می‌توان گفت تقویت‌کننده اندیشه ماده‌گرایانه است و چون او قطعاً به اصالت ماده اعتقاد نداشته، باید این عناصر را جزء ناسازگاری‌های درون فلسفه او دانست. عمده‌ترین این عناصر عبارتند از:

### ۱. تبیین مکانیکی حیات

تبیین مکانیکی عالم، عمده‌ترین جنبه مادی فلسفه دکارت است. از نظر او، اجسام زنده ماشین‌اند و با اجسام بی‌جان فرقی ندارند؛ جز اینکه ترکیب موجودات زنده پیچیده‌تر است. دکارت معتقد است: «در توصیف جهان مرئی، به این نتیجه رسیده‌ام که گویی جهان، ماشینی است که جز شکل و حرکت (اجزای خویش) چیز قابل ملاحظه‌ای ندارد.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۹) وی حتی فراتر از این رفته، اعمال حیاتی را نیز همگی به نحو مکانیکی تبیین کرده است. (Descartes, 1988: 201-3).

### ۲. تردید در وجود علت غایی

یکی از ویژگی‌های تفکر الهی و مخالف اصالت ماده، قول به علت غائی است. دکارت در عین اعتقاد محکم به خداوند، با تردید در وجود علت غائی یا انکار فهم آن، زمینه تقویت اصالت ماده را تقویت کرده است. دکارت در تبیین بدون غایت هستی عالم، (Ibid: 169) به تفکر و فلسفه مادی نزدیک شده است. البته او در تبیین خود هرگز نمی‌گوید اشیا فاقد غایت هستند بلکه حرف او این است که ما نمی‌توانیم غایات را بشناسیم.

### ۳. قبول جوهر مادی مستقل از نفس

دکارت معتقد بود ما دو عالم داریم: یکی عالم ماشینی و ممتد در مکان و دیگری عالم ارواح متفکر و ناممتد. (Woolhouse, 1993: 164) حال باید دید چه نسبتی میان این دو جوهر متباین وجود دارد. اگر آن دو جوهر، استقلال کامل از یکدیگر دارند، چگونه در همدیگر تأثیر و تأثر دارند و اگر میان این دو، نوعی پیوند وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را در خود این جوهرها به دست آورد؛ زیرا آنها کاملاً از هم متمایزند. (دکارت، ۱۳۸۱: تأمل: ۲، ۵ و ۶) دکارت ماده را جوهر ممتد مخلوق خدا می‌داند؛ درحالی‌که برای خداوند - که

خود او را جوهر نامیده است - صفت امتداد قائل نیست. در اینجا نیز دکارت برای حل مشکل به خدا توسل می‌جوید. (Woolhouse, 1993: 19) این کم‌اشکال‌ترین راه‌ها است؛ اما اینکه جوهر مادی ذاتاً متمایز از نفس است و هیچ فصل مشترکی باهم ندارند، دست‌مایه معتقدان به اصالت ماده شد و زمینه رشد تفکرات دئیستی را فراهم کرد. این‌گونه توسل‌ها به خدا، یادآور خدای فیزیکدانان و «دئیست‌ها» است که برای رفع و رجوع موارد چهل و برای حل مشکلات علمی، به او نیاز پیدا می‌شد. متشرعان ناراضی از این‌گونه خداشناسی‌ها، به طعنه و ایراد می‌گفتند: «خداوند لاجرم بایستی «رخنه‌یاب» کیهان باشد که رخنه‌های خلقتش را تعمیر می‌کند». (باربور، ۱۳۶۲: ۵۲)

مؤمنان در جستجوی خدایی بودند که با رغبت و خضوع به مناجات با او بپردازند، نه خدای معقول فلسفی. از این جهت، پاسکال هنگام احتضار فریاد برمی‌آورد: «خدای ابراهیم، خدای اسحق، خدای یعقوب، نه خدای فیلسوفان و دانشمندان». (Pascal, 1952: VI) اسپینوزا و لایبنیتس بعد از دکارت برای رفع این اشکال، هر یک به شیوه‌ای خاص از ماده ممتد، سلب جوهریت کردند. (Woolhouse, 1993: 190)

### نقد دیدگاه دکارت در تبیین اختیار انسان

یکی دیگر از مشکلات فلسفه دکارت، تطبیق اراده انسان با تقدیر و مشیت الهی است. وی راه‌حل مَحْصَلی برای این مسئله ارائه نداده یا از آن خودداری کرده است. یک‌جا می‌گوید: «ما از آزادی خود آگاه‌ایم و اعتقاد ما به قدرت قاهره الهی نباید مانع این اعتقاد و آگاهی شود؛ زیرا بی‌معنا است که ما درباره چیزی که ادراک درونی از آن داریم و به تجربه می‌دانیم که در ما هست، شک کنیم؛ آن هم فقط به این دلیل که نمی‌توانیم موضوع دیگری را که بنا به طبیعت خویش ادراک‌نشده است، دریابیم». (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۲)

پس انکار آزادی انسان برای عدم درک مشیت الهی، از نگاه دکارت نامعقول است. جای دیگر عاقلانه‌ترین کار به نظر او، اذعان به ناتوانی فهم انسان است و اینکه مشیت الهی فهم‌ناپذیر است: «اشکالی متوجه ما نخواهد بود که اگر به یاد آوریم که فکر ما متناهی است و اینکه قدرت کامله خداوند نامتناهی است؛ زیرا خداوند با قدرت خود نه تنها به هر چه هست و خواهد بود، علم ازلی دارد، بلکه هر چه هست و خواهد بود، متعلق اراده سابقه اوست». (همان)

ظاهر قضیه این است که وقتی او درباره مسائل کلامی مربوط به اختیار بحث می‌کند، راه‌حل‌های کم‌وبیش ارتجالی اتخاذ می‌کند و هیچ کوشش واقعی در رفع تناقض آنها به کار نمی‌برد. به علاوه اینکه در مواقع مختلف، به طرق گوناگون سخن می‌گوید؛ مثلاً در مشاجرات کلامی که در میان پیروان گومار و پیروان آرمینیوس درگرفته بود، موافقت خود را با پیروان گومار اعلان می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۷۹) که این موافقت، مساوی با ترجیح نظریه تقدیر ازلی است؛ چون آنان طرفدار لطف الهی و اراده ازلی بودند؛ اما دکارت

در مکاتبات خود با الیزابت، شاهزاده بوهمیا، به طرز دیگری سخن می‌گوید و از آزادی انسان حمایت می‌کند. وی در اینجا نیز مشکل اراده خدا با اختیار انسان را حل‌نشده رها می‌کند یا آن را توجیه‌ناپذیر می‌یابد.

### تفکیک امور ایمانی و عقلی

دکارت در باب الهیات عقلی نمی‌توانست بدون مواجهه با خدای مسیحی، تثلیث و تجسد، به نحو فلسفی به مسائل مرتبط با خدا ورود پیدا کند. برای غلبه بر این معضل فکری، با تفکیک امور ایمانی از امور عقلی می‌گوید: «در امور ایمانی ناشی از الهام خداوندی، باید قضاوت‌های خود را تابع حکم الهی کنیم؛ اما در مورد اموری که به احکام الهی مربوط نیست، فیلسوف نمی‌تواند چیزی را که حقیقت آن هنوز بر وی معلوم نیست، به‌عنوان امر حقیقی بپذیرد و یا به حواس خود اعتماد کند.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۷۶، اصل ۷۶) دکارت با روش و مبانی فکری خویش نمی‌تواند امور دینی را اثبات نماید و در نتیجه آنها را بدون استدلال می‌پذیرد. وی برای نیل به تفکر آزاد، بین ایمان و عقل، مرز قائل می‌شود که این در واقع بازگشت به سنت یونان است. یونانیان همواره بین علم و عقیده مرز قائل بودند که متکلمان مسیحی در قرون وسطا این مرز را برداشتند؛ دکارت و تفکر غربی بعد از او، دوباره این مرز را سر جای خود قرار دادند.

به هر حال، خدا در فلسفه دکارت بعد از «من اندیشنده» جایگاه اساسی دارد؛ یعنی همچنان‌که، دکارت بدون خدا معرفت یقینی ندارد، جهان دکارت هم بدون خدای نامتناهی، تبیین‌ناپذیر است. هدف وی تبیین جهان با علم یقینی است. از این‌رو توجه خاص به خدا، علاوه بر گرایش‌های دینی او، از نوع تفکر هندسی او نشئت می‌گیرد و در واقع اثبات وجود خدا برای دکارت یک ضرورت است.

به عقیده وی، نتیجه تحلیل عقلی مفهوم خدا، این است که خدا باید ضرورتاً در خارج وجود داشته باشد؛ چون این مفهوم با این صفات قابل تصور است، باید وجود واقعی داشته باشد. بدین ترتیب در مورد تبیین ماهیت خدای خویش دچار دوگانگی می‌شود. از سویی اعتقاد دارد که مفهوم خدای کامل و نامتناهی در ذهن او، از هر مفهوم دیگری واضح‌تر و متمایزتر به نظر می‌رسد؛ ولی از سوی دیگر، وی همین مفهومی را که این‌قدر واضح و متمایز و حقیقی تصور می‌کند، از تبیین ذاتش ناتوان است و به مثال‌های ناموجه درّه، مثلث و کوه و ... متوسل می‌شود.

### نقد الهیات دکارت

دکارت با اصل قرار دادن: «من فکر می‌کنم، پس هستم»، از تفکر به وجود نفس پی برده است. پیام این نوع معرفت‌شناسی آن است که تفکر، از حیات مستقل است. فکر در رأس قله هستی قرار می‌گیرد؛ من متفکر به‌عنوان منشأ اثر در عالم هستی، از ادراک سر برآورده‌ام که این نوع تفکر، آغاز اومانیزم جدید است. دکارت

با آغاز از خدا به مفهوم مسیحی و اطلاق جوهر نامتناهی بر او (Woolhouse, 1993: 190) خدا را از مفهوم «هستم آن که هستم»، (عهد عتیق، سفر خروج: ۳: ۱۴) تا حد یک اصل فلسفی (مقدمه بودن در اثبات جهان خارج) تنزل داد.

وی با حذف هرگونه واقعیت روحانی و تلقی طبیعت حتی طبیعت مادی انسان به عنوان یک شیء، به تفکر نوین در انسان‌شناسی ماده‌گرایانه یاری رساند. دکارت بدون اینکه خود بداند یا اعتنا کند، به سمت تحصیل‌گرایی پیش می‌رفت و با تحصیل‌گرایی، پیوند میان نظم و ناظم طبیعت و همه مسائل مربوط به وجودشناسی و علیت درهم شکست. از این پس، بسیاری از نظام‌های به اصطلاح مابعدالطبیعی، بر نوعی فلسفه طبیعت مبتنا داشت که در حقیقت همان فرضیه مکانیکی با روش فیزیکی - ریاضی بود. (Osler, 1994: 3) این مابعدالطبیعه به معنای سنتی کلمه نبود؛ بلکه نوعی تعمیم مبتنی بر ریاضی کردن و کمی ساختن طبیعت بود که نظم طبیعت را از عالم روحانی، اصول اخلاقی حاکم بر حیات بشر و از هرگونه واقعیت دینی و معنوی که انسان و طبیعت بتوانند از راهی غیر از طریق واقعیت فیزیکی ماده و حرکت در آن سهمیم باشند، جدا می‌ساخت. پیامدهای چنین منظری برای شرایط حیات بشری و نتایج دردناک آن روی زمین، بسیار گسترده بود.

دکارت طوری خدا و صفات او را تبیین می‌کند که بتواند دیدگاه مکانیستی و هندسی خویش از جهان را توجیه کند و این تبدیل کردن خدای واقعی و معبود، به یک اصل معقول فلسفی است. پاسکال عمق گفته دکارت را خوب دریافته بود که نوشت: «غرض دکارت این است که خدا را برکنار کند؛ چون او را فقط برای این می‌خواهد که تلنگری به عالم بزند و آن را به حرکت درآورد، وگرنه احتیاجی به خدا ندارد». (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۹۱)

به عقیده بسیاری، فلسفه دکارت، نقطه عطفی در تحول الهیات عقلی بوده است؛ اما به عقیده ژیلسون (۱۳۷۴: ۹۲) تحول در اینجا به معنای پسرفت است. در فلسفه عقلی دکارت، همچنان که اشاره شد، صفات خدا منحصر به آنهایی می‌شوند که بتوانند وجود عالم منحصراً مکانیکی دکارت را تبیین کنند.

در اینجاست که خدای فی نفسه، یعنی بی نیاز مطلق، مختار مطلق و عالم و قائم بالذات به موجودی تبدیل می‌شود که به ناچار باید بتواند عالم دکارت را همراه با لوازم آن (خواص، صفات هندسی مکان و قوانین فیزیکی) در نهایت درجه ممکن تبیین کند. اعتراض مشهور پاسکال مربوط به این قسمت الهیات دکارت است: «خدای مسیحیان خدایی نیست که صرفاً صانع حقایق ریاضی ... باشد.» (همان: ۹۳) خدای مسیحی مشخصاً خدای خالق است؛ اما ذاتش صرفاً خالق بودن نیست؛ ذات خدای مسیحی وجود داشتن است: «آن کس که هست»، اگر بخواهد می‌تواند خلق هم بکند؛ اما به این دلیل که خلق می‌کند، وجود ندارد و حتی «علت خود بودنش هم دلیل وجودش نیست. خدای مسیحی می‌تواند خلق کند؛ چون در اعلی مرتبه وجود است»؛ (Aquinas, 1998: 360) درحالی که خدای دکارت حتی به عنوان علت اعلای فلسفی و تشابه با خدای مسیحیت، تا حد یک اصل فلسفی تنزل یافته است. (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۹۲)

این خدا، آن خدای واقعی، متمایز، عینی و مصداقی نیست؛ بلکه خدای مفهومی، غیر مشخص و منتسب به فکر انسان است. (Pascal, 1968: 73- 163) با توجه به این نتایج، عجیب نیست که هنری مور، ضمن انتقاد شدید از فلسفه دکارت، آن را «به صورت دشمن اعتقاد دینی» تصور می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۸ - ۷۴)

در قرون وسطا، به‌ویژه در آموزه‌های آگوستین و توماس، حکمت در رأس همه معارف بشری قرار داشت و یگانه وسیله نجات انسان از انحراف فکری و عقیدتی تلقی می‌شد؛ زیرا موضوع اصلی آن خداوند بود. البته دکارت که یک مسیحی معتقد است، مخالف این حکمت نبود؛ اما در قامت یک فیلسوف منتقد، طالب حکمت به‌معنای عقل طبیعی بود که او را از طریق آشنایی با علل اولیه در تبیین جهان مادی با روش ریاضی یاری می‌کرد.

الهیات سنتی با غایت‌مند توصیف کردن جهان چنین می‌آموخت که: خداوند جهان طبیعت را برای آن آفرید که به آدم (غایت قصوای طبیعت) منتهی شود؛ اما دکارت با نفی اینکه «گمان کنیم خدا همه‌چیز را فقط برای ما آفریده است، یا حتی فرض کنیم که می‌توانیم غایبات خلقت خدا را بفهمیم»، (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۴۵) خدا را فقط مبدأ حرکات می‌شناسد و به حوادث عالم اجازه می‌دهد تا همچون چرخه بزرگ ریاضی به حرکت خود ادامه دهد. در اینجا نیز دکارت با نفی وجود غایت یا درک آن، جهان را به یک موجود گسترده، مکانیکی و مادی تبدیل می‌کند و همه‌چیز آماده است تا گیلبرت و بویل بیابند و جهان را به ساعتی تشبیه کنند که یک‌بار به دست خالق کوک شد و از آن پس با توفیق عام الهی، به حرکت دقیق و موزون خود ادامه می‌دهد.

## نتیجه

دکارت با اصل قرار دادن فکر، از تفکر به وجود نفس و از نفس هم به خدا پی برده است. پیام این نوع معرفت‌شناسی آن است که فکر در رأس قله هستی قرار می‌گیرد؛ من متفکر به‌عنوان منشأ اثر، در عالم هستی جا می‌گیرد. این نوع تفکر، آغاز اومانیزم است. خدا در این نوع تفکر، واقعی، متعالی و عینی نیست؛ بلکه مفهومی و منتسب به فکر انسان است.

دکارت طوری خدا و صفات او را تبیین می‌کند که بتواند دیدگاه مکانیستی خویش را از جهان توجیه کند و این تبدیل کردن خدای واقعی و معبود به یک اصل فلسفی است که تشابهی با خدای حی و قادر متعالی آسمانی ندارد.

الهیات سنتی با غایت‌مند توصیف کردن جهان چنین می‌آموخت که: خداوند جهان طبیعت را برای غایتی آفریده است؛ اما دکارت با نفی وجود غایت یا درک آن، جهان را به یک موجود مادی و بی‌روح تبدیل می‌کند. وی برای خدا، خاستگاه ذهنی تصور می‌کند؛ در صورتی خدا عین وجود خارجی است و در ذهن نمی‌گنجد. روش دکارت در معرفت خدا، عقلی است که بسیار محدود است و عقل با توجه به احساس تصور واضح و متمایز، وارد شناخت خدا می‌شود؛ درحالی که فلسفه اسلامی، شناخت‌های شهودی و وحیانی را هم در درک حقیقت وجود ضروری می‌داند. حکمت اسلامی، خدا را از توصیف و تعریف منزّه می‌دارد؛ درحالی که دکارت با اطلاق جوهر بر



خدا، او را تعریف می‌کند. اطلاق جوهر بر خدا در فلسفه اسلامی و حکمت مسیحی جایی ندارد. خدای دکارت، شأن معرفت‌شناختی دارد؛ درحالی‌که خدای حکمت اسلامی و مسیحی، شأن هستی‌شناختی دارد و ذات حق هستی مطلق است. خدای حکمت اسلامی، فاعل مستقل و مبدأ همه موجودات است؛ ولی خدای دکارت معلول عقل و ذهن جزئی‌نگر دکارت است و هیچ خلاقیت و فاعلیتی نسبت به هستی ندارد. بنابراین هستی با خدای دکارت، معقول و قابل توجیه نیست. این خدا، آن خدای واقعی، متعالی از جهان، عینی و مصداقی نیست؛ بلکه خدای مفهومی، غیر متشخص و منتسب به فکر انسان است.

## منابع و مأخذ

۱. باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۸، تفسیر نقد و تحلیل مثنوی، ۱۵ ج، تهران، انتشارات اسلامی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. حائری، مهدی، ۱۳۶۱، کاوش‌های عقل‌نظری، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۵. حسن‌زاده، صالح، ۱۳۸۷، سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه، تهران، نشر علم.
۶. دکارت، رنه، ۱۳۷۶، فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی م. افضل‌ی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، انتشارات حقیقت.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۲، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، بی‌تا، شرح المنظومه، قم: انتشارات علامه.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، المیزان، ج ۶ و ۱۴، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، رسائل توحیدی، قم، بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. \_\_\_\_\_، بی‌تا، نهاية الحکمة، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه؛ فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش.
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه؛ از دکارت تا لایب‌نیتز، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.

۱۸. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خردناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۱۹. کتاب مقدس.

۲۰. لاک، جان، ۱۳۸۱، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران، انتشارات شفیعی.

21. Anselm, St, 2004, *The Cambridge Companion to Anselm*, Edited by Davies, B. and Leftow, B., Cambridge university Press.
22. Aquinas, Thomas. ,1998, *Selected Writings*, Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics.
23. Descartes, Rene. ,1988, *Selected Philosophical Writings*, Translated by John Cottingham and Robert Stoothoff, London: Cambridge University Press.
24. Hume, David, 1968, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: The Clarendon Press.
25. Jordan, Howard Sobel, 2004, *Logic and Theism (Arguments For and Against Beliefs in God)*, Cambridge University Press.
26. Mackie, J. L, 1982, *The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford university Press.
27. Osler, Margaret, 1994, *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press.
28. Pascal, B. ,1952, *The Provincial Letters Pense'es Scientific Treatises*, William Benton publisher.
29. Pascal, Blaise, 1968, *Pensees*, Translated by Isaac Taylor, PR. U.S.A, Set in Grolier Ultratype.
30. Woolhouse, R. S. ,1993, *The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, London.