خدا در فلسفه جدید؛ از مفهوم تا وجود

محمدحسین مهدوی نژاد*

چکیده: یکی از مسایل مهم در فلسفهٔ دین مسئلهٔ خدا، اوصاف الهی و براهین خداشناسی یا ادلّه اثبات ذات باری است. از نظر تاریخی، اختلاف نظر چشم‌گیری در باب چیستی خدا وجود داشته است، به گونه‌ای که آراء و نظرات فلاسفه و دانشمندان درباب مفهوم خدا متنوّع و گاه متضاد بوده است. انسان جدید، با تصمیم بر تغییر جهان، به‌علوم تجربی روی آورد؛ که یکی از آثار آن ظهور اندیشهٔ متفاوت از خدا بود. محوریّت گرایش معرفت‌شناختی در فلسفهٔ جدید و نگاه به عالم از منظر «فاعل شناسا» و تبیین عالم در چارچوب « متعلق شناسایی» و غلبهٔ اندیشه‌هایی که اهمیّت را به فاعل شناسا دادند نوع نگرش انسان جدید را به خداوند تحت تأثیر قرار داد. این همه، نفی یا اثبات خداوند وابستگی تام به برداشتش از خدا داشته است.

خدای دکارت متناسب با جهان مکانیکی اوست که در آن هر چیزی را می‌توان از طریق خواص و صفات هندسی مکان و قوانین فیزیکی حرکت تبیین کرد؛ نه متناسب با خدای مسیحی. خدای اسپینوزا موجودی مطلقاً نامتناهی یا جوهری است که علت خویش است؛ زیرا ماهیّتش اقتضای وجودش را می‌کند. پس فاعلی بالطبع است که عالم بالضروره از او ناشی شده است. خدای لایب‌نیتس همچون ساعت‌ساز لاهوتی است که به حکم ضرورت اخلاقی مجبور است بهترین جهان ممکن را خلق کند؛ اما خدای مورد نظر کانت شناختنی نیست و نیاز به اثبات با عقل نظری ندارد. کانت خدا را به عنوان ضامن نظام اخلاقی معرفی می‌کند و بر آن می‌شود که حیات اخلاقی، وجود خدا را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرد.

در این مقاله، ابتدا کوشیده‌ایم تا تفاوت مفهوم‌سازی از خدا را در دو جهان‌بینی قرون وسطی و دورهٔ جدید که ناشی از نگرش متفکّران به عالم طبیعت است، نشان دهیم. سپس به مسئلهٔ خدا در فلسفهٔ دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتس و کانت پرداخته‌ایم و با بیان مفهوم‌سازی آنان از خدا، روی‌آورد آنان را به برهان وجودی در سه محور اثبات، تقویت و ردّ بیان کرده‌ایم.

کلیدواژه: خدا، مفهوم خدا، وجود خدا، فلسفهٔ جدید، برهان وجودی، دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتس، کانت.

---

* استادیار دانشگاه پیام نور، مرکز بافق.

www.SID.ir

۱. مفهوم خدا در دورهٔ جدید

دکارت،[۱] پدر فلسفهٔ جدید، نحوهٔ تحوّل از فلسفهٔ کلاسیک به فلسفهٔ جدید را بیان کرده است. فلسفهٔ کلاسیک اُنتولوژی است؛ یعنی همهٔ نظام‌های فلسفی سنّتی، هستی‌شناسی است و سعی فیلسوفان سنّتی در شناساندن روابط میان اشیاء به لحاظ فلسفی می‌باشد. دکارت نسبت به ورود در این عرصه تردید می‌کند؛ زیرا هستی‌شناسی فلسفهٔ کلاسیک دچار ناملایماتی شده بود که به ناچار باید برای آن تدبیری می‌شد. عمدهٔ بحران در هستی‌شناسی فلسفهٔ سنّتی، رقابت‌های زیاد بود، به گونه‌ای که تفوّق یکی بر دیگری ممکن نبود. دکارت علّت پیدایش این بحران را بی‌اعتنایی فیلسوفان نسبت به ذهن و توانایی‌های آن می‌دانست. وی با مقدّم دانستن ذهن‌شناسی بر هستی‌شناسی بر این عقیده بود که اگرچه در قدیم منطق تابع فلسفه بود، اکنون باید فلسفه تابع منطق شود. از نظر دکارت، منطق است که باید خود را عوض کند؛ نه فلسفه. این است که فلسفه را جدید می‌کند.

سلطهٔ جهان‌بینی کلیسایی از یک سو، و آموزه‌های اسکولاستیک سده‌های میانه از سوی دیگر، دکارت را مانند دیگر اندیشمندان پس از رنسانس، به ستوه آورده بود. محدودیت‌هایی که برای دانشمندان و فلاسفهٔ طرفدار عقل، هر چند طرفدار مسیحیت نیز بودند؛ مانند کپرنیک[۲] و دکارت به وجود آمد، تضاد ذاتی کلیسا و رجال آن را با عقل تبیین می‌کند. حقایق علمی و عقلانی حتی از زبان رجال کلیسا نیز پذیرفته نمی‌شد و همچنان‌که کپرنیک، که خود کشیش و روحانی بود، جرأت بیان عقاید و نظرات خود را نداشت، از دکارت نیز که رابطهٔ خود را با مسیحیت کاتولیکی حفظ کرد، این حقایق علمی پذیرفته نشد. در دوران قرون وسطی و حاکمیّت مذهب کلیسایی بر ارکان زندگی و حیات اجتماعی مغرب زمین، همه‌چیز در خدمت دین قرار داشت. ادبیات، هنر، علم، فلسفه و... به توجیه مذهب حاکم، دادِ سخن می‌دادند. جهان‌بینی قرون وسطایی که از تلفیق کیهان‌شناسی ارسطویی و الهیات مسیحی پرداخته شده بود، تحت سیطرهٔ دین قرار داشت و علم را به عنوان هویّتی مستقل قلمداد نمی‌کرد، بلکه آن را تیولی متعلق به خویش می‌دانست.

مبارزه با مشروعیّت و اقتدار کلیسا حرف زمانهٔ دکارت بود. این مبارزه با مبارزهٔ علمی دانشمندان

---

۱. دکارت (René Descartes) ریاضی‌دان، فیزیک‌دان و فیلسوف فرانسوی (۱۵۹۶–۱۶۵۰).
۲. کپرنیک (Nicolaus Copernicus) منجّم لهستانی (۱۴۷۳–۱۵۴۳).

Archive of SID
www.SID.ir

به کیهان‌شناسی کلیسا و نیز با حملهٔ فرانسیس بیکن[۳] به منطق ارسطویی مقارن شد. با پیدایش نهضت فکری و فرهنگی رنسانس در پهنهٔ اروپا، نحوهٔ نگرش، همراه با دیگر مقولات دستخوش تغییر و تحوّلی عمیق شد، به گونه‌ای که علم و دانش بشری گسترش روزافزون یافت و از اقبال عمومی برخوردار گشت. مشخصهٔ علم جدید، همانا ترکیب نوین استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود. یکی از تفاوت‌های بارز روش علمی جدید در مقایسه با روش ارسطویی، توجّه بیشتر به روابط کمی پدیده‌ها به جای روابط کیفی آنها بود. دانشمندان با کنار نهادن تبیین‌غایی، صرفاً به توصیف پدیده‌ها اکتفا کردند.

ارسطو[۴] جستجوی علل غایی پدیده‌ها را والاترین هدف می‌دانست. از نظر وی، تبیینی کامل است که واجد یک علت غایی باشد. در فلسفهٔ سنّتی این تبیین‌های غایی منزلت رفیعی داشته است؛ اما نه برای بیکن، که از علل غایی به عنوان «دوشیزگان عقیم» یاد می‌کند، و نه برای دکارت، که به خاطر توجّه به علل فاعلی بلاواسطهٔ پدیدارهای طبیعی، علل غایی را مطرود می‌داند (Brooke, 1991: 52-54). بیکن با ارائهٔ افکار و عقاید جدیدی که بر مشاهده و تجربه استوار بود، اساس حکمت قرون وسطی را متزلزل کرد و زمینه را برای پیدایش «شک دستوری» دکارت آماده ساخت. «روش‌شناسی دکارت، به ضمیمهٔ تأکید آن بر قیاس و بر اهمیت ریاضیات، متمّم تام و تمام تأکید بیکن بر آزمایش و استقراء بود» (اسمیت، ۱۳۷۷: ۸۶).

دکارت با شور و اشتیاق از روحیهٔ علمی جدید در تحقیق، به ویژه از تبیین ابزاری طبیعت و طرد و نفی تبیینات فرجام‌گرایانه از علم، حمایت می‌کرد. وی طبیعت را به منزلهٔ یک ماشین کامل نگریست که قوانین مکانیکی دقیقی بر آن حاکم است. دکارت نگرش مکانیکی خود به ماده را به موجودات زنده نیز تسرّی داد. در این نگرش، گیاهان و حیوانات نیز صرفاً به عنوان ماشین در نظر گرفته می‌شدند. او طبیعت و حیوانات را جز یک ماشین نمی‌دید (استیس، ۱۳۷۷: ۲۴۵–۲۴۸). از این رو، مفتخرانه می‌گفت: «امتداد و حرکت را به من بدهید، من جهان را می‌سازم» (Jaki, 1992:111). در نظام فلسفی دکارت، که بر الگوی هندسه ترسیم شده است، مفهوم خدا ضروری می‌باشد؛ زیرا اثبات

۳. فرانسیس بیکن (Francis Bacon) فیلسوف انگلیسی (۱۵۶۱–۱۶۲۶).
۴. ارسطو (Aristotle) فیلسوف یونانی (۳۸۴–۳۲۲ ق‌م).

Archive of SID
www.SID.ir

وجود ماده، به مفهوم خدا بستگی دارد. از این رو، به حکم موجود بودن جهان، خدا هست.

نگرش مکانیکی دکارت، در سراسر دوران حیات وی همچون رؤیایی باقی ماند. مردی که رؤیای دکارتی را شناخت و انقلاب علمی را به کمال رسانید، نیوتن[۵] بود. در نگرش نیوتن، جهان به صورت ماشین غول‌آسایی تصویر می‌شود که از قوانین لایتغیّری پیروی می‌کند و لذا عقلاً می‌توان آیندهٔ هر جزئی از این نظام را با یقین کامل پیش‌بینی کرد. این بینش مشعر به خدایی مقتدر است که از بالا قانون الهی خویش را بر این ماشین تحمیل می‌کند. خدای نیوتن، اگرچه عالم هستی را آفریده، ولی نقش «ساعت‌ساز» را ایفا می‌کند که با رخنه و عیب در نظام آفرینش، با اعمال قدرت و تدبیر خود آن رخنه را می‌پوشاند. بنابراین، خدای نیوتن در این جهان ماشین‌وار، نقش مداومی در تعادل بخشیدن به منظومهٔ شمسی دارد. لاپلاس[۶] نیازی به دخالت خداوند در تعادل سیارات منظومهٔ شمسی ندید و به تدریج این مطلب جا افتاد که نباید با توسّل به خداوند رخنه‌پوش، رخنه در معلومات علمی را پر کرد. نارسایی علمی استنادهای نیوتن به دخالت الوهی، تا حدودی به وسیلهٔ لایب‌نیتس[۷] آشکار شد. وی اظهار کرد که خدای نیوتن و نقش مستمر او در پرتوی مرمّت‌های مکرّر بعدی اوست، حال آنکه خداوند کامل نباید نظامی ناقص آفریده باشد، که نیاز به مرمّت و تصحیح پی‌درپی داشته باشد (استیس، ۱۳۷۷: ۱۱۶–۱۲۰؛ باربور، ۱۳۷۴: ۵۱–۵۳).

به هر حال، با رشد علم جدید، این سؤال مطرح شد که اگر می‌توان ساز و کار طبیعت را از طریق علم و اکتشافات علمی فهمید و تبیین و پیش‌بینی کرد و چه نیازی به فرض وجود خدا در طبیعت است؟ چرا نگوییم که طبیعت مانند ماشین و دستگاهی است که به اقتضای قوانین علمی، حرکت و کار می‌کند؟

با چنین نگرشی به طبیعت، تمثیل معروف خدای ساعت‌ساز بیان شد، که جهان به ساعت و خدا به سازندهٔ آن تشبیه می‌شد. همان‌طوری که ضرورت ندارد ساعت‌ساز دائماً همراه ساعت باشد، خدا هم ضرورت ندارد که مستمراً بر عالم احاطهٔ قیّومی‌داشته باشد و حداکثر می‌توان فرض کرد که این عالم در حدوث محتاج خدا بوده است ولی در بقاء مانند یک ساعت کوک‌شده، به راه خود ادامه

۵. نیوتن (Sir Isaac Newton) ریاضیدان، فیزیک‌دان، اخترشناس و فیلسوف انگلیسی (۱۶۴۲–۱۷۲۷).
۶. لاپلاس (Pierre – Simon, Marquis de Laplace) ریاضیدان، فیزیک‌دان، اخترشناس و فیلسوف انگلیسی (۱۷۴۹–۱۸۲۷).
۷. لایب نیتس (Baron Gottfried Wilhelm von Leibniz) فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی (۱۶۴۶–۱۷۱۶).

Archive of SID
www.SID.ir

می‌دهد. این گرایش رنگ اعتقاد به خدا را در علم و طبیعت‌شناسی کمتر و کمتر می‌کرد (Richardson, 1996: 7).

در عصر روشنگری، انسان تغییر شکل یافته، خود را نیازمند به خدا نمی‌یابد. برخی از اندیشمندان عصر روشنگری به پیروی از فیلسوفان طبیعی‌مذهب، که فقط وجود طبیعت و قوانین و نظامات حاکم بر آن را، که مستغنی از هرگونه علتی ماوراء طبیعی باشد، مقبول می‌شمردند، یگانه معرفت حقیقی و معتبر را مستفاد از «عقل طبیعی» معرفی کردند، که هیچ نیازی به معرفتی از سنخ «وحی» ندارد.

متفکّران عصر روشنگری، از توانایی عقل نه‌تنها در حوزهٔ علم و دین، بلکه در همهٔ شؤون حیات انسان، مطمئن بودند. اما از نیمهٔ دوم سدهٔ هجدهم، دعاوی عصر روشنگری دائر بر توانایی عقل در حلّ تمام مسایلی که حیات نظری و عملی انسان‌ها را در بر می‌گیرد، با نقّادی هیوم[۸] روبرو گردیده، فرو می‌ریزد. وی اطمینان روشنگری را به توانایی عقل در همهٔ حوزه‌های اندیشه تخطئه می‌کند. هیوم جنبهٔ تجربی علم را مهم می‌شمارد و بر آن است که هرگونه معرفتی از تأثّرات حسّی نشأت می‌گیرد و نظریه‌ها و قوانین علمی ماحصل مشاهدات هستند. وی نقطهٔ آغازین نظریهٔ معرفت‌شناسانهٔ خود را با انتقاد از مفهوم اصل علیّت استوار می‌سازد و با نفی مفهوم «روح» و «ذهن» امکان رهیافت ادراک آدمی را به مسایل مابعدالطبیعی و معرفت دینی مسدود می‌کند و دستیابی به شناخت فراحسّی را در بوتهٔ انکار می‌نهد و با پاسخ «لاادری» در حوزهٔ پرسش‌های متافیزیکی، اعلام می‌دارد که «دین» موضوع ایمان واقع می‌شود؛ نه موضوع معرفت عقلی (باربور، ۱۳۷۴: ۸۷-۹۱).

با ظهور کانت،[۹] مرحلهٔ جدیدی از نسبت میان عقل و دین، در افق اندیشهٔ فلسفی اروپا آغاز می‌شود. وی معتقد بود عقل باید دامن خود را کوتاه کند و به جای نگاه به واقعیت، بر خویش بنگرد. از دیدگاه او، رسالت عقل تحلیل واقع نیست، بلکه سنجش و نقد خویش است. کانت که با آموزه‌های هیوم از خواب دلبستگی به اصول جزمی بیدار شده بود، با نقّادی «عقل محض» به این نتیجه می‌رسد که عقل نظری در شناخت مسایل متافیزیکی و از جمله اثبات وجود خدا، اختیار انسان

۸. هیوم (David Hume) فیلسوف اسکاتلندی (۱۷۱۱-۱۸۰۴).
۹. ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) فیلسوف آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴).

Archive of SID
www.SID.ir

و وجود و خلود نفس انسانی ناتوان است و از وصول به حقایق آنها ناکام می‌ماند. کانت می‌گوید:

> ما فقط در ظرف زمان و مکان می‌توانیم به اشیاء و امور، معرفت حاصل کنیم. بنابراین هیچ چیز آن‌گونه که حقیقتاً هست؛ یعنی خارج از زمان و مکان، برای ما ادراک‌پذیر نیست و چون نخستین شرط حصول تجربه از جهان درون و بیرون، شهود یا ادراک حسی است، شیء فی‌نفسه هرگز نزد ما شناختنی نیست و جهانی که ما می‌شناسیم، عالم ظواهر یا پدیدارهاست (کورنر، ۱۳۶۷: ۵۶).

با این ملاحظه، کانت تلاش اصحاب مابعدالطبیعه کلاسیک را در باور به توانایی عقل نظری و پذیرش احکام آن به مثابهٔ اصلی مسلّم و یقینی و به دور از تیررس نگاه نقادانه، امری نامعقول می‌شمارد و گزاره‌های متافیزیکی را در پیشگاه «فلسفه نقّادی» به داوری می‌خواند و آنها را به عیار «نقد» محک می‌زند. سپس حکم به انفصال و انفکاک عقل نظری از عقل عملی، هست‌ها از بایدها، دانش‌ها از ارزش‌ها، فنومن‌ها از نومن‌ها و شناخت از ایمان می‌دهد و در راستای آن مابعدالطبیعه و، به‌ویژه، ادلّه و براهین کلاسیک اثبات وجود خدا را بی‌اعتبار می‌خواند و این‌گونه استدلالات را مشتمل بر نوعی مغالطه و سفسطه می‌داند، به این ترتیب که:

> انسان می‌کوشد شناخت خداوند را که پایه و اساس دین است به نحو ضروری توسط عقل استنتاج و اثبات کند. اما این ضرورت ندارد و در دین، شناخت خداوند باید متکی به ایمان باشد، تا آنجا که خدا را فقط به عنوان اصل اخلاقی لحاظ می‌کنیم و او را به عنوان یک قانون‌گذار مقدّس و حاکم خیرخواه جهان و قاضی عادل می‌شناسیم و تا آنجا که او باید پایه و اساس دین باشد، کافی است فقط به او اعتقاد داشته باشیم، بدون اینکه بتوان این اعتقاد را اثبات کرد (کانت، ۱۳۷۴: ۳۰۵).

کانت نشان‌دهندهٔ اعتماد انسان جدید به نیروی عقل در برخورد با امور مادّی و ناتوانی آن در برخورد با امور مابعدالطبیعه است. البته مخفی نماند که قبل از کانت، اصالت ریاضیات و علوم طبیعی و شکاکیّت هیوم، بنیان مابعدالطبیعه را متزلزل کرده بود. کانت در عرصهٔ مناقشات بی‌پایان مابعدالطبیعه، تصریح می‌کند که من لازم دیده‌ام تا با کنار زدن «شناخت» جایی برای «ایمان» باز کنم (باربور، ۱۳۷۴: ۹۵).

Archive of SID

www.SID.ir

۲. خدا در فلسفهٔ دکارت

نگرش دکارت به خدا، نگرشی معرفت‌شناسانه است. او به این نتیجه رسید که اگر درباب هر چیزی شک کند، یک موضوع هست که شک‌کردن آن محال است و آن این حقیقت است که او شک می‌کند. شک‌کردن با «اندیشیدن» امکان‌پذیر است. پس باید چیزی باشد که میاندیشد و از راه اندیشیدن شک کند. این همان «من متفکّر و اندیشنده» است. بدین‌سان به این حقیقت رهنمون می‌شود که «می‌اندیشم، پس هستم».[10] دکارت شک را وسیله‌ای برای رسیدن به یقین می‌شمارد. وی برای دست‌یافتن به یقین علمی و تثبیت پایه‌های شناخت، در فلسفهٔ خود به مسئلهٔ وجود خدا پرداخته است؛ زیرا یقین علمی که از دو ویژگی مهم «وضوح و تمایز» برخوردار است، تنها با اثبات خدایی که وجود کامل[11] است، ممکن می‌گردد. پس «خدا هست» دومین قضیهٔ یقینی است که، به زعم دکارت، با منطقی دقیق از نخستین قضیهٔ یقینی؛ یعنی «می‌اندیشم، پس هستم»، استنتاج می‌شود. او فرض می‌نماید که به معنای خدا نه تنها با فکر، بلکه با فعل شک پی برده می‌شود. اگر من شک می‌کنم، بدین سبب است که خدا وجود دارد. سومین قضیه این است که «ماده وجود دارد» که ظاهراً با منطقی دقیق از اصل «خدا هست» به دست می‌آید (استیس، ۱۳۷۷: ۲۵۱-۲۵۲).

به اعتقاد دکارت، بر خلاف نظر کانت، واحد فکر تصوّر است. وی با ردّ منطق مفهومی سنّتی که از مفاهیم فراتر نمی‌رفت، از طریق منطق تحلیلی خود که حاکی از عالم خارج است، از سه مفهوم واضح و متمایز، یعنی «فکر، امتداد و کمال» به اثبات سه جوهر نفسانی، مادی و الهی دست می‌یابد. از دیدگاه دکارت، صفت ذاتی نفس «فکر» و صفت ذاتی ماده یا جسم «امتداد» و صفت ذاتی خدا «کمال» است (دکارت، ۱۳۶۹: ۸۸-۸۹). دکارت جوهر را به «موجود قائم به ذات» تعریف کرده، اطلاق آن را به معنای دقیق‌تر منحصر به خدا دانست (Descartes, 1969: Principle 51). وی هم‌چنین منظور خویش را از دو مفهوم «واضح و متمایز» به خوبی روشن کرده و می‌گوید:

> من آن چیزی را واضح می‌نامم که برای یک ذهن متوجه، حاضر و آشکار باشد؛ همان‌گونه که وقتی اشیاء در برابر چشمان بینای ما قرار می‌گیرند و با نیروی کافی بر آن‌ها اثر می‌گذارند،

---

[10]. Cogito ergo sum (Je pense, donc je suis).
[11]. Perfect Being.

Archive of SID
www.SID.ir

> می‌گوییم آن‌ها را به وضوح می‌بینیم. اما متمایز چیزی است آن‌چنان دقیق و متفاوت با همهٔ چیزهای دیگر که فقط آن‌چه را واضح است در بر می‌گیرد. برای مثال، کسی که دچار درد شدیدی است ممکن است ادراک بسیار واضحی از آن داشته باشد، اما با حکم نادرستی که دربارهٔ طبیعتش صادر می‌کند آن را با چیز دیگری اشتباه کند. بدین ترتیب، هر ادراک متمایزی واضح است، اما هر ادراک واضحی متمایز نیست (Ibid., Principles 45-46).

ریاضیات، این ملاک حقیقت را به دکارت القا کرد. از نظر دکارت، فکرکردن و اندیشیدن ماهیت ریاضی‌گونه دارد. وی برای قوام بخشیدن به فلسفه، ریاضیات را تغییر داد و در مرحلهٔ نخست موضوعیّت‌داشتن کمیات را از ریاضیات حذف کرد و در گام بعد، ریاضیات را بحثی برهانی بر روی مفاهیم واضح و متمایز دانست. بنابراین، قضیهٔ «می‌اندیشم، پس هستم» مانند یک قضیهٔ ریاضی، صرفاً به این دلیل تصدیق می‌شود که ذهن آن را واضح و متمایز ادراک می‌کند (Copleston, 1960: 97-98). عقل‌گرایی دکارتی استنتاج معرفت از طریق مفاهیم فطری به روش ریاضی است. ویژگی این عقل‌گرایی آن است که از تصوّرات فطری بالفعل (سوژه) شروع می‌کند و به اشیاء (اُبژه) می‌رسد و چون بنای تفکّر همان مفاهیم فطری است و به روش ریاضی عمل می‌شود، لذا به هر کجا می‌رسد یقین باقی می‌ماند.

دکارت از اثبات وجود خود و امکان معرفت یقینی، به دلایل اثبات وجود خدا می‌رسد. او در کتاب *تأملات در فلسفه اولی* (۱۶۴۱) دو استدلال اصلی در اثبات وجود خدا، بدون رجوع به جهان خارج اقامه کرده است. استدلال اول که روایتی از برهان إنّی است، در تأمل سوّم با عنوان «برهان علامت تجاری»[۱۲] (یا علت مفاهیم) آمده است و استدلال دیگر دکارت که روایتی از برهان لمی است، در تأمّل پنجم تحت عنوان «برهان وجودی»[۱۳] (یا برهان از ذات به ذات)، که نخستین بار از سوی آنسلم[۱۴] اقامه شد، مطرح شده است.

تقریر نخستین برهان دکارت به طور خلاصه چنین است: من دربارهٔ موجودی که کامل‌تر از خودم است، اندیشه و تصور دارم. این تصور دارای علّتی است. من خودم موجد این تصور نیستم؛ زیرا

12. trademark argument.
13. ontological argument .
۱۴. آنسلم (Saint Anselm) اسقف اعظم کنتربری، مجتهد مسیحی ایتالیایی‌تبار (۱۰۳۴-۱۱۰۹).

Archive of SID
www.SID.ir

کامل‌تر نمی‌تواند قائم و متکی به کمتر کامل باشد. من که موجودی ناقص، محدود و پایان‌پذیر هستم، نمی‌توانم تصور موجودی کامل را در خود پدید آورم. حال چه موجودی می‌تواند این مفهوم کمال مطلق را که واجد کمالات بی‌نهایت (ذات نامتناهی،[۱۵] قادر مطلق،[۱۶] عالم مطلق،[۱۷] قائم به ذات[۱۸]) است در من ایجاد کند؟ دکارت استنتاج می‌کند که تصور چنان موجود دارای کمال مطلق باید از طرف خود او در من نهاده شده باشد؛ بنابراین باید یک موجود کامل (خدا) باشد که اندیشه و تصور چنین کمالی را که حکایت از صفات مطلق می‌کند، در من پدید آورده باشد (شرف خراسانی، ۱۳۷۶: ۷۶–۷۷؛ Copleston, 1960: 100-101; Cottingham, 1986: 57).

برهان دیگر دکارت، برهان وجودی است. این برهان صرفاً مبتنی بر تحلیل تصور موجودی کامل (خدا) است. پایه‌گذار این برهان آنسلم است. از این رو، این برهان را برهان آنسلمی نیز نامی‌ده‌اند. پس از آنسلم، جان دانس اسکوتوس[۱۹] این برهان را با عبارات دیگری بیان کرد. پس از او، برهان وجودی بار دیگر توسط دکارت مطرح شد و تقریر تازه‌ای از آن ارائه گردید.[۲۰] مالبرانش،[۲۱] اسپینوزا،[۲۲] جان لاک،[۲۳] لایب‌نیتس، هگل،[۲۴] و هارتشورن[۲۵] با پذیرش برهان وجودشناختی، هرکدام اصلاحاتی در برهان وجودی آنسلم به عمل آوردند و از آن تبیین جدیدی کردند. از نظر آنسلم، «خدا موجودی است که بزرگتر (=کامل‌تر) از او قابل تصوّر نیست» (Anselm, 1964: 23-29 →). وی دو تقریر از برهان وجودی ارائه کرده است که البته نتایج آنها یکسان نیست و مقدّماتشان نیز اندکی با هم متفاوت است. وی پس از آگاهی از نواقص تقریر اول، جهت اصلاح آن برآمد و تقریر دیگری از برهان

---

15. Infinite .
16. all powerful .
17. all knowing.
18. independent (self-existing) .

۱۹. اسکوتوس (John Duns Scotus) (۱۲۷۰–۱۳۰۸).

۲۰. دقیقاً معلوم نیست که دکارت ایدهٔ اصلی برهان وجودی خود را از آنسلم گرفته است یا خیر. هنگامی که مرسن درباب ارتباط این برهان با برهان وجودی آنسلم از دکارت سؤال می‌کند، وی پاسخ می‌دهد «در اولین فرصت به برهان آنسلم نگاه خواهم کرد». (Smith, 1952: 304 ←).

۲۱. مالبرانش (Nicolas Malebranche) فیلسوف فرانسوی (۱۶۳۸–۱۷۱۵).

۲۲. اسپینوزا (Baruch Spinoza) حکیم، معرفت‌شناس، روان‌شناس، فیلسوف اخلاق، نظریه‌پرداز سیاسی و فیلسوف دین هلندی (۱۶۳۲–۱۶۷۷).

۲۳. جان لاک (John Locke) فیلسوف انگلیسی طرفدار تجربه‌گرایی (۱۶۳۲–۱۷۰۴).

۲۴. هگل (Geórg Wilhelm Friedrich Hegel) یکی از متنفّذترین ایده‌آلیست‌های آلمانی و مشهور در فلسفه تاریخ و فلسفهٔ دین (۱۷۷۰–۱۸۳۱).

۲۵. هارتشورن (Charles Hartshorne) فیلسوف امریکایی (۱۸۹۷).

Archive of SID
www.SID.ir

وجودی ارائه نمود. آنسلم در تقریر اول، این مطلب را اثبات می‌کند که از صرفِ تصورِ خدا، وجود خدا لازم می‌آید. بدین صورت که:

مقدمهٔ ۱: اگر X (= موجودی که موجودی بزرگ‌تر و کامل‌تر از او قابل تصور نیست) فقط وجود ذهنی داشته باشد آن‌گاه X، X نیست.

مقدمهٔ ۲: ولی X، X است.

پس X فقط وجود ذهنی ندارد؛ زیرا از میان X ای که فقط وجود ذهنی دارد و X ای که هم وجود ذهنی و هم وجود عینی دارد، دوّمی اکمل است.

تقریر دوم آنسلم علاوه بر وجود، وجوب وجود و ضرورت آن را اثبات می‌کند. بدین صورت که:

مقدمه ۱: اگر X بتواند نباشد آنگاه X، X نیست.

مقدمه ۲: ولی X، X است.

پس X نمی‌تواند نباشد؛ یعنی X واجب الوجود است؛ بیان ملازمهٔ مقدمهٔ اول چنین است که از میان X ای که بتواند نباشد و X ای که نتواند نباشد، دوّمی اکمل است.

کسانی چون کانت که در مقام انتقاد از برهان وجودی آنسلم برآمده‌اند، فقط به تقریر اول او توجّه داشته‌اند و از تقریر دوم غفلت ورزیده‌اند؛ هرچند که استدلال آنسلم در هر دو تقریر به لحاظ منطق ماده، ناتمام است؛ زیرا در قضیهٔ حملیه وقتی قضیه «X، X است» را به کار می‌برد، مرادش به حمل اوّلی است، اما در قضیهٔ شرطیه وقتی قضیه «X ، X نیست» را به کار می‌برد، مرادش به حمل شایع صناعی است.

به غیر از کانت، کسانی دیگر مانند توماس آکویناس،[۲۶] فرانسیس بیکن، توماس هابز،[۲۷] جورج بارکلی،[۲۸] دیوید هیوم و برتراند راسل[۲۹] در مقام انتقاد از برهان وجودی بوده‌اند و از مخالفان آن به شمار می‌روند.

۲۶. توماس آکویناس (Thomas Aquinas) عالم الهیات و فیلسوف ایتالیایی (۱۲۲۵؟-۱۲۷۴).
۲۷. توماس هابز (Thomas Hobbes) فیلسوف انگلیسی (۱۵۸۸-۱۶۷۹).
۲۸. جورج بارکلی (George Berkeley) فیلسوف ایرلندی‌تبار انگلیسی (۱۶۸۵-۱۷۵۳).
۲۹. برتراند راسل (Bertrand Russell) فیلسوف نامی انگلیسی (۱۸۷۲-۱۹۷۰).

Archive of SID
www.SID.ir

دکارت در تأمل پنجم کتاب *تأملات در فلسفه اولی* به بیان برهان وجودی پرداخته است. وی استدلال می‌کند که تصوّر یک موجود برخوردار از کمال مطلق باید دارای مصداق یا واقعیت وجودی باشد. به تعبیر دیگر، «تصور» کامل‌ترین موجود، نشانه و دلیل وجود کامل‌ترین موجود است، وگرنه حتی وجود موجود ناقص نیز ناممکن می‌بود. «اینکه خدا وجود دارد فقط از اینجا مبرهن می‌شود که ضرورت وجود خدا در تصوّر کلّی اندیشهٔ ما از او نهفته است» (Descartes, 1969: Principle 14).

به طور خلاصه می‌توان گفت که ما می‌توانیم در مورد ماهیت یا طبیعت چیزی سخن بگوییم، بدون آنکه خود را به وجود خارجی آن ملزم سازیم، اما کمال متعالی مستلزم وجود است؛ یعنی موجودی مطلقاً کامل باید دارای همه کمالات باشد و لذا اگر کسی بخواهد کمالات خدا را فهرست کند همراه با قدرت مطلق، علم مطلق و غیره، باید «وجود» را هم داخل نماید. بنابراین، دکارت نتیجه می‌گیرد که خدا وجود دارد (Cottingham, 1986: 58).

بعضی از امور جزو ذات و حقیقت اشیاست و با هم تلازم دارد؛ مثلاً دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزو ماهیت مثلث است و از آن جدایی ندارد. هم‌چنین است وجود، برای مفهوم کمال نامتناهی. وجود و کمال ملازم یکدیگرند؛ یعنی همین‌که نمی‌توانیم خدا را بدون وجود تصور کنیم، مستلزم این است که وجود از خدا قابل انفکاک نباشد (Descartes, 1964: 33-37). دکارت در اصل شانزده کتاب *اصول فلسفه* می‌گوید: «در ذات خدا تفکیک وجود از ماهیت ممکن نیست و این امر فقط در ممکنات جاری است». همان‌طور که تصوّر کوه بدون درّه ممکن نیست، تصوّر خدا نیز بدون موجودیّت ممکن نیست. استدلال دکارت را می‌توان در شش مقدّمه و یک نتیجه خلاصه کرد:

۱. ما دارای تصوری از مفهوم کمال مطلق هستیم که دارای صفات علم، قدرت، وجود و غیره است.

۲. تصوّر ما از مفهوم کمال مطلق، تصوّری واضح و متمایز است.

۳. هر تصوری که در آن وجود مندرج باشد و به نحو ضروری بر آن حمل شود، موجود است.

۴. در همهٔ تصورهای واضح و متمایز من، وجود به نحو امکان مندرج است، ولی در تصور من از مفهوم کمال نامتناهی، وجود به نحو ضروری مندرج است.

Archive of SID

www.SID.ir

۵. کمال مطلق، موجود است.

۶. خدا همان کمال مطلق است.

نتیجه: خدا موجود است.

میز مایز براهین وجودشناختی از سایر براهین دیگر این است که ادلّه‌ای پیشینی‌اند؛ نه پسینی. در این نوع از براهین بدون اینکه به عالم خارج رجوع شود، وجود خدا اثبات می‌گردد. بعدها کانت انکار می‌کند که «وجود» یک محمول واقعی یا صفتی از صفات کمال مطلق باشد، بلکه وظیفه وجود، قرار دادن یک متعلّق در برابر مفهوم است نه افزایش محتوای یک مفهوم. پس یک شیء واقعی و بالفعل از نظر محتوا چیزی بیشتر از یک شیء ممکن و خیالی ندارد؛ مثلاً مقدار صد دلار واقعی برابر با صد دلار خیالی است، با این تفاوت که تصور واقعی، یک مابازایی در خارج دارد ولی تصور خیالی مابازایی در خارج ندارد. از سوی دیگر، اگر وجود یک محمول واقعی باشد، لازم می‌آید که قضیهٔ «خدا وجود دارد» یک قضیهٔ تحلیلی باشد. حال آنکه قضایای هلیّهٔ بسیطه همواره ترکیبی‌اند و صدق و کذب آنها مربوط به خارج است، نه مربوط به تعاریف (Ibid., 39-47).

۳. خدا در فلسفهٔ اسپینوزا

در تفکر متافیزیکی دکارت، هستی دارای دو خصلت جدا و مستقل از یکدیگر بود: امتداد و تفکر. جدایی کامل قلمروهای امتداد (صفت ذاتی جسم) و فکر (صفت ذاتی نفس) در اندیشهٔ دکارت، مشکلهٔ ارتباط میان عوالم نفس و بدن را پدید آورد. اسپینوزا این دوگانگی را در مسیر اندیشهٔ یگانه‌گرای خود از میان برمی‌دارد. اسپینوزا معتقد بود که فقط یک جوهر[۳۰] وجود دارد و فکر و امتداد، دو صفتِ[۳۱] همان جوهر یگانه است که اسپینوزا آن را خدا می‌نامید و معتقد بود که در همه

۳۰. Substantia (Substance) ؛ جوهر از نظر اسپینوزا، چیزی است که در خودش است و به نفس خود متصوّر است؛ یعنی چنان چیزی که مفهوم آن در تصوّر به مفهوم دیگری نیازمند نیست. بنابراین جوهر دارای دو جزء است: اول «قائم به ذات بودن»، یعنی وجودش به وجود دیگری وابسته نیست؛ دوم «متصوّر به ذات بودن»، یعنی تصوّرش هم به تصوّر دیگری وابسته نیست. نگاه کنید به: (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۴).

۳۱. Attributum (attribute) ؛ مقصود اسپینوزا از صفت چیزی است که عقل آن را به مثابهٔ مقوّم ذات جوهر ادراک می‌کند. (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۴). صفات جوهر با جوهر، اگرچه مفهوماً مختلف است، مصداقاً واحد است؛ چه آنکه اسپینوزا جوهر را از جمیع جهات بسیط می‌داند.

Archive of SID

www.SID.ir

جا هست. بنابراین، از دیدگاه او عالم نفسانی و عالم جسمانی دو حالتِ[۳۲] موجود واحدند که از دو لحاظ مختلف ملاحظه شوند.

> هنگامی که هستی جز خدایی یگانه نیست که خود همان طبیعت است، و مفهوم «جوهر یگانه» همه را در بر دارد، بنابراین، آن دو خصلت اساسی دکارتی هستی به هم می‌آمی‌زد: طبیعت هم دارای خصلت جسمی، هم دارای خصلت اندیشه‌ای می‌شود. به این اعتبار، چون طبیعت از خدا جدا نیست، پس خدا نیز دارای خصلت امتداد یا جسمیّت است (شرف خراسانی، ۱۳۷۶: ۹۹).

بدین سان، طبیعت و خدا یکی‌اند.[۳۳] خدا چونان طبیعت همان ماده یا امتداد است و چونان آگاهی مطلق همان تفکر است. پس همه چیز در خداست و بیرون از وی نیست، همان‌گونه که خدا نیز در همه چیزهاست. او علت همه چیز و در داخل همه چیز است. از نظر اسپینوزا، «خدا کل موجود است که ماورای او موجودی نیست» (Joachim, 1964: 34). یاسپرس[۳۴] اندیشهٔ اسپینوزا را دربارهٔ خدا چنین بیان کرده است:

وجود خود ما، ما را به جوهر مطلقاً نامتناهی که علّتی مطلق است و از طریق خود وجود دارد، رهنمون می‌شود. این جوهر، مطلقاً نامتناهی است؛ زیرا تنها ذات نامتناهی می‌تواند به ضرورت وجود داشته باشد. اسپینوزا جوهر یا خدا را مطلقاً نامتناهی می‌نامد که صفات بی‌شمار و بی‌نهایت او در نوع خود نامتناهی‌اند.[۳۵] ما فقط دو صفت «فکر» و «امتداد» از صفات جوهر را می‌شناسیم، ولی صفات جوهر منحصر در این دو صفت نیست، در غیر این صورت، جوهر مطلقاً نامتناهی نبود. خدا یگانه است؛ یعنی در طبیعت اشیاء تنها یک جوهر مطلقاً نامتناهی وجود دارد. از نظر اسپینوزا، خدا تعیّن‌ناپذیر و غیرقابل تصوّر است؛ زیرا هرگونه محدود ساختن‌ها و تعیّنات و تصوّرات، آگاهی

---

۳۲. Modus (mode) ؛ حالت «آن چیزی است که در شیئی دیگر است و از طریق آن شیء دیگر دریافته می‌شود». جوهر و صفاتش سرمدی و نامتناهی‌اند با این تفاوت که جوهر مطلقاً نامتناهی است، ولی صفات تنها در نوعشان نامتناهی‌اند. با این همه، حالات «به نحوی خاص و محدود» مقید به زمان و متناهی‌اند. مقصود اسپینوزا از حالت، آثار جوهر است؛ یعنی همین اشیاء جزئی که عالم را به وجود آورده‌اند (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۵).

۳۳. در فلسفهٔ اسپینوزا اصطلاحات خدا، طبیعت (طبیعت خلّاق یا طبیعت فعّال)، جوهر، واجب‌الوجود، موجود ضروری، آنچه ذاتش مستلزم وجود است، موجود نامتناهی مطلق، کل وجود، کسی که هست و علّت خود، معادل و مرادف هستند. تصور اسپینوزا از خدا به عقاید دینی، از جوهر به فلسفهٔ دکارتی، از طبیعت به افکار برونو و رنسانس و بالاخره تصوّرش از واجب‌الوجود به فلسفهٔ مدرسی راجع است.

۳۴. یاسپرس (Karl Jaspers) فیلسوف آلمانی (۱۸۸۳–۱۹۶۹).

۳۵. اسپینوزا با عبارت «صفات نامتناهی» به عدم تناهی صفات، از حیث عدد و با لفظ «سرمد» به عدم تناهی آنها، از حیث مدّت و زمان و با عبارت «ذات نامتناهی» به عدم تناهی آنها، از حیث شدّت و کمال اشاره می‌کند.

Archive of SID
www.SID.ir

دربارهٔ خدا را آشفته می‌سازد. از این رو، خدا را فقط می‌توان اندیشید. ما نمی‌توانیم خدا را تصوّر کنیم؛ زیرا هر تصوّری او را محدود می سازد. تصوّرکردن خدا همچون شخصیتی، محدودساختن اوست. خدای اسپینوزا فاقد شخصیت است؛ زیرا هیچ تعیّنی ندارد (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۳-۳۰).

خدای اسپینوزا موجودی مطلقاً نامتناهی یا جوهر است که علت خویش است؛ زیرا ماهیتش اقتضای وجود می‌کند خدایی که چیزی بیش از طبیعت نیست و بلکه او خود طبیعت است. هیچ تفاوتی نمی‌کند که بگوییم خدا یا طبیعت؛ زیرا هر دو یکی است (Gilson, 1941: 100-101). تفاوت فقط در تأکید است. «خدا» توجه ما را به علت و «طبیعت» توجه ما را به آفریدهٔ خدا آنچنان‌که هست معطوف می‌دارد. در پرتو چنین بینشی، دربارهٔ اسپینوزا نظریات ضد و نقیضی بیان شده است. کسانی مانند هیوم انگ الحاد بر وی زده‌اند و او را کافر مهیب شمرده‌اند و کسانی دیگر مانند هگل اصطلاح «انکار جهان» را برای توصیف فلسفهٔ اسپینوزا درست‌تر از «انکار خدا» دانسته‌اند. در این رهگذر، نوالیس[۳۶] او را مردی خوانده است که سرمست خداست (Ibid., 102). وی در واقع صاحب مکتب همه خدایی است و معتقد است که «هر چه هست خداست و بدون خدا هیچ چیز ممکن نیست باشد یا به تصوّر آید» (براون، ۱۳۷۵: ۴۹).

مشکلی که در فهم نظریهٔ وحدت وجودی اسپینوزا وجود دارد، مشکل صدور است؛ یعنی چگونه ماده و نفس از جوهر واحد و قائم به خود بیرون می‌آید؟ وی ماده و نفس را تجلّی خدا می‌داند. از نظر او، این دو حالات و اعراض جوهر الهی‌اند. هم‌چنین او صفات را مبیّن و مظهر ذات خدا می‌داند؛ یعنی به وسیلهٔ صفاتش ظاهر و متجلّی شده است.

اسپینوزا می‌گوید: «ما نمی‌توانیم اطمی‌نان از وجود چیزی، بیش از وجود موجود مطلقاً بی‌نهایت یا کامل؛ یعنی خدا داشته باشیم» (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۰۲). اسپینوزا، همچون دکارت، بر این باور بود که این اطمی‌نان از برهان وجودی ناشی می‌شود. بیان اسپینوزا از برهان این‌گونه است (همان: ۲۰۲-۲۰۳):

۱. باید برای هر چیزی، علتی وجود داشته باشد؛ یا برای وجودش و یا برای عدمش.

۲. واجب‌الوجود (خدا) ضرورتاً موجود است، مگر اینکه علّتی کافی برای تبیین اینکه خداوند

۳۶. نوالیس (Novalis) شاعر آلمانی قرن نوزدهم.

Archive of SID
www.SID.ir

وجود ندارد، باشد.

۳. هیچ علت کافی برای تبیین اینکه چرا واجب‌الوجود موجود نیست، وجود ندارد (نه در طبیعت خدا و نه در خارج آن). بنابراین واجب‌الوجود ضرورتاً موجود است.

مقدمهٔ اول استدلال اسپینوزا نادرست است؛ زیرا در عدم، تمایز و علیت نیست. در فلسفهٔ اسلامی عدم علیت در عدم را از جهت باطل‌بودن عدم و انتفای شیئیت از آن دانسته‌اند. از سوی دیگر، اصل علیّت، وجود علت برای هر چیز را ضروری می‌داند ولی جستجوی علت برای عدم پذیرفتنی نیست.

اسپینوزا در تقریر دوم برهان چنین می‌گوید:

۱. چیزی ضرورتاً موجود است.

۲. این وجود ضروری یا متناهی است، یا نامتناهی.

۳. برای این وجود ضروری، نامتناهی‌بودن ممکن است.

۴. باید علتی برای اینکه چرا آن وجود ضروری وجودی نامتناهی نیست، باشد.

۵. هیچ وجود متناهی نمی‌تواند این وجود را از نامتناهی‌بودن باز دارد.

بنابراین، این وجود ضروری، باید وجودی نامتناهی (خدا) باشد.

دو نکته دربارهٔ براهین اسپینوزا قابل بیان است: اول اینکه، او از برهان جهان‌شناختی یا کیهان‌شناختی[۳۷] فرض اینکه چیزی وجود دارد را وام گرفته است. بنابراین، استدلال دقیقاً ماتقدّم و پیشینی را از دست می‌دهد، همان‌گونه که خود می‌پذیرد. دوم اینکه، نتیجهٔ برهان اسپینوزا، نوعی همه‌خدایی است؛ زیرا وجود نامتناهی مطلق واحد است، علاوه بر آن تعدادی جواهر یا مخلوقات متناهی وجود ندارد. آن‌چه را که خداشناسان مخلوقات می‌نامند، در دیدگاه اسپینوزا فقط حالات یا صفات این جوهر واحد نامتناهی؛ یعنی خداست (همان: ۲۰۳-۲۰۴).

---

۳۷. cosmological argument ؛ در براهین جهان‌شناختی با مفروض‌دانستن اصل علیّت، اثبات وجود خدا می‌کنند که خود سه شکل و حالت دارد: ۱. براهین از راه حرکت: بدین‌سان که با قبول پدیده‌ای به نام حرکت در جهان طبیعت و با توسل به اصل علیت به محرک غیرمتحرّک (خدا) برسیم. این براهین، اولین بار توسط ارسطو تقریر یافته است؛۲. براهین از راه علت و معلول: بدین‌سان که با پذیرش معلولی در جهان طبیعت، بدون اینکه در واقع نمونه‌ای از این معلولیت را مورد اشاره قرار دهیم، به علت نامعلّل (خدا) برسیم؛۳. براهین از راه امکان و وجوب: این براهین نیز از راه علیت می‌باشند، اما علیت مطلق را پیش نمی‌کشند، بلکه علیت واجب‌الوجود را نسبت به ممکن‌الوجود (یک نوع علیت خاص) را مطرح می‌کنند. مخالفان براهین جهان‌شناختی بیشتر به اصل علیت حمله برده‌اند. البته مراد از علت، علت موجده است.

Archive of SID
www.SID.ir

۴. خدا در فلسفهٔ لایب‌نیتس

اسپینوزا جوهرها را به یک جوهر مطلقاً نامتناهی بازگردانده بود که آن را از یک سو با طبیعت و از سوی دیگر با خدا یکی می‌دانست. در این میان، اصل فردیت و استقلال حذف شده بود. لایب‌نیتس با نظریهٔ موناداها اصل فردیت را بار دیگر زنده می‌کند و هر مونادی را واحدی مستقل می‌شمارد. در این رهگذر، کوشش لایب‌نیتس در جمع مونیسم یا وحدت‌گرایی و پلورالیسم یا کثرت‌گرایی قابل توجه است. وی در جریان تفکّرش، همواره در جستجوی وحدتی در میان کثرت‌های هستی است که این وحدت را در یک واحد (خدا) می‌یابد.

بنابر نظر لایب‌نیتس، هر موجودی مستقل است و از موناد ساخته شده است. پس کاینات از تعداد بی‌شماری موناد یا جوهرهای بسیط تشکیل شده که دارای اجزاء نیستند. موناداها با یکدیگر هیچ‌گونه پیوندی ندارند چنان‌که خود لایب‌نیتس می‌گوید: «موناداها پنجره‌هایی ندارند که از راه آنها چیزی بتواند درون یا بیرون شود» (شرف خراسانی، ۱۳۷۶: ۱۴۳). این موناداها دائماً فعال هستند و همواره در یک همبستگی و هم‌سازی و تأثیر و تأثر قرار دارند. بزرگ‌ترین خصلت موناداها اندیشندگی و از جهت دیگر جهان‌نمایی است. موناداها در عین «بی‌پنجره بودن» همهٔ جهان و رویدادهای آن را هم گذشته و هم آینده را در خود گنجانده‌اند. بنابراین هر موناد مظهری از کل وجود است و به تعبیری دیگر آیینهٔ زندهٔ جهان است. این نظم و همبستگی یکپارچه و دگرگون‌ناشدنی موناداها و نیز تأثیر متقابل آنها، ناشی از موناد موناداها؛ یعنی خداست. لایب نیتس این نظم ازلی را «هماهنگی پیشین بنیاد»[۳۸] می‌نامد. «بدین سان، هر موناد طوری آفریده شده که با هر موناد دیگر ازلاً و ابداً هماهنگی دارد و حوادث در مسیر یکی چنان مرتّب و مقدّر شده است که با دیگر موناداها در مطابقت کامل باشد» (پاپکین و استرول، ۱۴۰۲: ۱۵۹).

موناداها دارای سلسله مراتب صعودی‌اند و از پست‌ترین مراحل که تقریباً هیچ است، شروع شده به عالی‌ترین مرحله؛ یعنی خدا می‌رسند. اگر موجودات هر کدام جوهر فردی هستند، خدا فرد کامل جوهر است.

---

[38]. Harmonia Praestabilita (pre-estabilished harmony) .

www.SID.ir

خدای لایب‌نیتس موجودی مطلقاً کامل است و چون دست‌کم به لحاظ اخلاقی نمی‌تواند از اعطای کمال خویش بپرهیزد، پس باید خلق کند. اما یک خدای کامل فقط می‌تواند بهترین جهان ممکن[۳۹] را خلق کند؛ زیرا از آنجا که خدا کمال مطلق است و کمال او متضمّن علم و اراده و قدرت است، گزینش و آفرینش او نیز باید بهترین باشد. از نظر لایب‌نیتس، جهان کنونی بهترین جهان در میان جهان‌های ممکن است. بدین معنا که جهان کنونی دارای غنی‌ترین نتایج متصوّر و بیشترین تأثیر با ساده‌ترین وسایل ممکن و کمترین هزینه است (Gilson, 1941: 99)، به طوری که اگر ما کل این نظام را با تمام محتوایش در نظر بگیریم هر تغییری در آن رخ دهد، از بهتربودن آن خواهد کاست. بنابراین چون خدا خیر محض است، همواره اراده‌اش به اشیایی تعلّق می‌گیرد که با خیریّت محض او سازگار باشد.

برهان‌های لایب‌نیتس در اثبات وجود خدا، چندان تازگی ندارد. او مانند پیشینیان، از برهان لمی (برهان وجودی) و برهان انّی (برهان جهان‌شناختی و برهان غایت‌شناختی)[۴۰] در اثبات وجود خدا یا واجب‌الوجود سود جسته است. لایب‌نیتس، برهان وجودی آنسلم را با تقریری که دکارت کرده، مورد تجدیدنظر قرار داده است. از نظر وی، اشکال تقریر دکارت از برهان وجودی این است که ممکن‌بودن تصور خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه آن را امری مسلّم و مفروض در نظر می‌گیرد. به همین دلیل، لایب‌نیتس ابتدا ممکن‌بودن تصوّر خدا را اثبات می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که خدا وجود دارد. وی معتقد است به اینکه هر ذاتی به تصوّر آید و وجودش ممتنع عقلی نباشد، به تناسب حقیقت و کمالی که در او هست، اقتضای وجود دارد تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است؛ به این معنی که ذاتی که کامل نیست و محدود است، بسا هست که از جهت ذات‌های دیگر برای وجودش مانعی پیش می‌آید، اما برای وجود کامل مانعی نمی‌تواند بود (فروغی، ۱۳۶۷: ۱۰۸–۱۰۹؛ Leibniz, 1964: 37-39). بیان مجدّد برهان وجودی از سوی لایب‌نیتس چنین هدفی را دنبال می‌کند که دسته‌بندی این برهان، طبق نقل از او چنین است:

---

۳۹. possible world ؛ هر جهانی که با قوانین منطق متناقض نباشد، ممکن است. جهان‌های ممکن عاری از تناقضات درونی هستند.

۴۰. teleological argument ؛ براهین غایت‌شناختی یا به تعبیر بهتر «براهین از راه طرح و تدبیر» از طریق هدفداری، نظم‌داری و زیبایی جهان طبیعت، اثبات وجود خدا می‌کنند. این دسته از براهین از راه علیّت غایی عمل می‌کنند؛ یعنی یک نوع غایتی در جهان می‌بینند و بعد علت این غایت را خدای متعال تلقی می‌کنند.

www.SID.ir

۱. اگر وجودداشتن موجود مطلقاً کامل امکان داشته باشد، پس ضروری است که موجود باشد. (زیرا موجود مطلقاً کامل نمی‌تواند فاقد چیزی باشد).

۲. برای موجود مطلقاً کامل وجودداشتن، امکان دارد (و متضمّن تناقض نیست).

بنابراین، ضروری است که موجود مطلقاً کامل، وجود داشته باشد.

از نظر کانت، مقدمهٔ اول این استدلال مخدوش است؛ زیرا هر چه منطقاً امکان داشته باشد، ضرورت ندارد که وجوداً هم ممکن باشد. ممکن است هیچ تناقض منطقی در وجود ضروری نباشد، اما امکان دارد چنین وجودی عملاً غیرممکن باشد.

۵. خدا در فلسفهٔ کانت

کانت، به طور قاطع، منسوب به سنّت عقل‌گرایی قرن هجدهم است، ولی به وسیلهٔ مطالعه آثار هیوم، بنا به گفتهٔ خود، از خواب جزمی[۴۱] بیدار شد. در این رهگذر، مسئلهٔ کانت علم، دین و معرفت است، ولی در جامعهٔ ما تنها به مسئلهٔ معرفت‌شناسی کانت توجه شده و مسئلهٔ «علم و دین» یا «تعقل و ایمان» او مغفول افتاده است. او با ارائهٔ طرحی انقلابی، حدود قلمرو عقل را معلوم می‌سازد. یکی از پیامدهای منطقی انقلابی کانت این است که معرفتی ورای مرزهای تجربه وجود ندارد و نمی‌توان خارج از تجربه، شناختی از اشیاء داشت. دوم آنکه، ذهن بشر فقط حقیقت را کشف نمی‌کند، بلکه آن را به وجود هم می‌آورد. در نتیجه جهان بازتاب ذهن است، و نه برعکس.

قلمرو معرفت علمی منحصر به عالم پدیدارهای تجربی (عالم نمودها،[۴۲] و نه بودها و پدیده‌های نفس‌الامری) است. اما آنچه از محور زمان و مکان فراتر است قابل ادراک حسّی نیست، پس معرفت دربارهٔ آن صادق نیست. هم‌چنین کل جهان هم برای ما دسترس‌ناپذیر است و تجربه‌بردار نیست. ما هرگز نمی‌توانیم اشیاء فی‌نفسه[۴۳] را جدا از غبارهای خاص ذهنی و بدون عینک مقولات فاهمه، درک نماییم. ذهن انسان صرفاً یک گیرندهٔ منفعل و تأثیرپذیر محض از عالم خارج نیست، بلکه ذهن

۴۱. کانت، اصطلاح جزم‌اندیشی (dogmatism) را به آن گونه دیدگاهی اطلاق می‌کرد که مدّعی شناخت است، بدون آنکه روش‌ها و مبادی زیربنای آن ادّعا را زمینهٔ بررسی انتقادی نهاده باشد. کانت در مقابل مدافعان مابعدالطبیعه جزمی بر آن بود که عقل باید قبل از هر چیز به خودشناسی بپردازد.

42. Appearances .

43. things in – themselves .

Archive of SID

www.SID.ir

همواره درسیّالهٔ آشفتهٔ داده‌های حسّی دخل و تصرف نموده و آنها را به شیوهٔ خاصّی در قالب مقولات فاهمه تنظیم و طبقه‌بندی می‌کند و همواره قوالب یا مقولات ذهن را بر مواد خام حسّی تحمیل و تطبیق می‌کند. بنابراین، حوزهٔ دخالت علم در عالم پدیدارهای محسوس مکانی – زمانی است، در حالی که مبنای دین در حوزه‌ای کاملاً متفاوت؛ یعنی در «احساس الزام اخلاقی انسان» است.

کانت با نقد عقل محض کوشید مسایل مربوط به مبدأ جهان را از محدودهٔ عقل نظری خارج کند و، به این ترتیب، مسایل دینی، همچون خداشناسی، را در قلمرو عقل عملی قابل بررسی بداند. وی عقل نظری را در خصوص پدیدارهای زمانی و مکانی کارآمد یافت و مسایل علمی مربوط به امور محسوس را در قلمرو عقل نظری قابل بررسی معرّفی کرد.

کانت با متمایزکردن امر پدیداری (فنومن) و ذات معقول (نومن) و با محدودکردن حوزهٔ عقل نظری به پدیدارها و نمودها و توجیه کاربرد عقل عملی در ارتباط با جهان معقول، اساسی برای مباحث دینی و اخلاقی فراهم آورده است. او تا آنجا که به عقل نظری مربوط می‌شود عقل را عاجز از اثبات وجود خدا می‌دانست؛ زیرا معتقد بود که عقل نظری ما، واجد مقولاتی است که فقط به نحو صحیح بر شهودهای حسّی و تجربی قابل اطلاق است و بر مجرّدات و اموری که لباس زمان و مکان را به تن ندارند، قابل اطلاق نیست. بنابراین، براهین نظری اثبات وجود خدا را مورد نقد و ردّ قرار داد. او معتقد بود که ما راه دیگری برای اثبات وجود خدا داریم، آن راه عقل عملی است؛ یعنی از طریق اخلاق می‌توان وجود خدا، اختیار انسان، وجود و خلود نفس انسانی را اثبات کرد. کانت معتقد است که ذهن آدمی در مورد این مسایل، بالضّروره، دچار تعارض احکام می‌شود. لذا کوشید تا از طریق عقل عملی به حلّ آنها بپردازد و بالاخره آنها را تحت عنوان اصول موضوعهٔ حیات اخلاقی مورد قبول بداند.

> از نظر او هر آن‌کس که جداً به ارزش‌های اخلاقی احترام می‌گذارد و آنها را اصل حاکم بر زندگی خود می‌داند، ناچار باید تلویحاً به واقعیت‌داشتن یک مبدأ فوق بشری و مبنایی برای این ارزش‌ها؛ یعنی خدا، اعتقاد داشته باشد (Hick, 1991: 29).

Archive of SID

www.SID.ir

وجود خدا، اختیار انسان و خود نفس در اصل مسلّماتی‌اند که آگاهی ما از التزام اخلاقی، آنها را ایجاب می‌کند. این اصول مسلّم از اصل اخلاق سرچشمه می‌گیرند؛ اصلی که خود آن نه یک اصل مسلّم، بلکه یک قانون است. این قانون اخلاقی متکی بر آن است که آدمیان به تناسب فضیلت خود، به ثواب و سعادت برسند (Kant, 1959: 229-230). از آنجا که در این دنیا بسیاری از الزامات خیر، بی‌اجر می‌ماند و بسیاری از کارهای ضدّ اخلاقی هم بی‌کیفر می‌ماند، باید یک علت را برای کل طبیعت، که متمایز از طبیعت و در بردارندهٔ اساس و زمینهٔ هماهنگی دقیق بین فضیلت و سعادت است، فرض کنیم تا در جهانی دیگر اجر نیکوکاران این جهان و کیفر بدکاران این جهان داده شود.

نقدهای کانت در واقع نقشی بیش از سازگارکردن فضیلت و سعادت ندارد. از این رو، بی‌جهت نبود که ردولف اوتو[۴۴] بر کانت می‌تازد و می‌گوید که خدای کانت و دین او عنصر اصلی دینی‌بودن؛ یعنی احساس حالت دوگانه بیم و امید نسبت به خدا را نادیده گرفته است و تحلیلی غیردینی از خداوند ارائه کرده است. به هر حال گرچه کانت نمی‌خواست با عقلانی‌کردن اخلاق، وجود خدا را هم بی‌اثر سازد، اما راهی که برگزید، عملاً به همان جا ختم شد.

کانت در حوزهٔ عقل عملی نیز طرحی نو درانداخت و انقلابی برپا کرد. به موجب این طرح، اخلاق دیگر مبتنی بر مابعدالطبیعه و دین نیست، بلکه، برعکس، این دین و مابعدالطبیعه است که مبتنی بر اخلاق است و او از طریق اخلاق به مفاهیم دینی، از جمله خدا می‌رسد (Kant, 1964: 137-143).

کانت با هیوم در این نکته هم‌داستان بود که آموزه‌های دینی با عقل قابل اثبات نیست. عقل نظری در محدودهٔ ویژه‌ای کارآیی دارد و اگر پا را از آن فراتر بگذارد، به تناقض و تعارض دچار می‌شود. راه‌حلّ کانت این بود که دین را باید به حوزهٔ اخلاق ارجاع داد. وجود خدا پیش‌فرض عقل عملی و اخلاق است. به نظر شلایر ماخر،[۴۵] کانت در معرّفی دین به عنوان قانون اخلاقی به خطا رفته است؛ زیرا عنصر دینی در تجربه، تمامیّت خود را دارد و نمی‌تواند در اخلاق تحویل برده شود (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۳۰۸-۳۱۸).

۴۴. ردولف اوتو (Rudolf Otto) متکلم و شرق‌شناس آلمانی (۱۸۶۹-۱۹۳۷).

۴۵. شلایر ماخر (Fridrich Daniel Ernest Schleiermacher) فیلسوف و متکلم آلمانی پروتستان مشرب(۱۷۶۸-۱۸۳۴).

Archive of SID

www.SID.ir

۶. نتیجه گیری

در طول تاریخ، فیلسوفان برداشت‌های مختلفی از خدا ارائه کرده‌اند، به طوری که پذیرش یا عدم پذیرش وجود خدا از جانب آنها ربطی وثیق با برداشتشان از خدا داشته است. محوریت بحث معرفت‌شناسی در فلسفهٔ جدید، نگرش انسان به خداوند را تغییر داد. به جای بحث از حقیقت الهی، بیشتر نوع نگرش انسان از خدا مورد توجّه قرار گرفت به نحوی که در قلمرو شناخت، حاکمیت انسانی مقدم بر حاکمیت الهی گشت تا حدی که اگر نگوییم چنین نگرشی ربوبیت خدا را نفی کرده،دست کم می‌توان گفت آن را نادیده انگاشته است.در عصر جدید، با جدا انگاری ایمان و تعقّل و عدم هماهنگی میان آنها، زمینه برای فلسفه‌ورزی مخالف ایمان فراهم شد. در این دوره، مسئلهٔ خدا، نه مسئلهٔ ایمان که مسئله‌ای مابعدالطبیعی بود و وظیفهٔ عقل فلسفی این بود که به دور از نظارت حوزهٔ ایمان آن را حل کند.

مفهوم سنتی خدا از دکارت به بعد به تبع مسایل متافیزیکی دستخوش تغییر و تحول شده است. وی با روش جدید و تفکیک حوزهٔ ایمان و تعقل قرائت جدیدی از خدا و جهان عرضه کرد. برای دکارت، خدا همچون ضامن معرفت است. او در طلب شناخت یقینی بود، شناختی که واجد هر دو صفت وضوح و تمایز باشد، لذا این دو صفت تنها با اثبات خدای کامل و غیر فریبکار دست یافتنی بود. از آنجا که خدای دکارت با انسان معنا می یابد، خدای او نه وحیانی که عقلانی است.

برای اسپینوزا، خدا همچون طبیعتِ طبیعت آفرین است. به نظر او، هر چه هست در خداست و در ورای آن چیزی نیست، برای لایب نیتس، خدا همچون ساعت ساز لاهوتی است. موضع وی در مورد خدا، خدامحوری است، به این معنی که خدا روح عالم است. مفهوم‌سازی‌های گوناگون از خدا، نفی یا اثبات وجود خدا را به دنبال داشته است؛ به طوری‌که برخی از فیلسوفان در پرتو عقل نظری براهینی از جمله برهان وجودی بر اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند که وجه مشترک تقریرهای مختلف آن این است که در اصل بر مبانی مفهومی مقدم بر تجربه مبتنی‌اند.

کانت معتقد بود که براهین سه‌گانهٔ وجودشناختی، جهان‌شناسی و غایت‌شناختی، هیچکدام اثبات مقصود نمی‌کنند، بلکه بالاتر از این، نمی‌توانند اثبات مقصود کنند. از نظر وی، اثبات وجود خدا از

Archive of SID

www.SID.ir

عهدهٔ عقل نظری خارج است، ولی از راه عقل عملی (راه اخلاق) ممکن است.

منابع

اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)، *اخلاق*، ترجمهٔ محسن جهانگیری، چ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران؛

استیس، والتر ترنس (۱۳۷۷)، *دین و نگرش نوین*، ترجمهٔ احمدرضا جلیلی، چ ۱، انتشارات حکمت، تهران؛

اسمیت، آلن جی. ار. (۱۳۷۷)، *علم و جامعه در سده‌های شانزدهم و هفدهم*، ترجمهٔ علی حقّی، چ ۱، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد؛

باربور، ایان (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چ ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران؛

براون، کالین (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمهٔ طاطه‌وس می‌کائلیان، چ ۱، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران؛

پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۴۰۲ ق)، *کلیات فلسفه*، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی، چ۳، انتشارات حکمت، تهران؛

پراودفوت، وین (۱۳۷۷)، *تجربهٔ دینی*، ترجمهٔ عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه، قم؛

دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأمّلات در فلسفه اولی*، ترجمهٔ احمد احمدی، چ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران؛

شرف خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۶)، *از برونو تا کانت*، چ۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران؛

فروغی، محمدعلی (۱۳۶۷)، *سیر حکمت در اروپا*، ج۲، چ۲، انتشارات زوّار، تهران؛

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۴)، «دین طبیعی»، ترجمهٔ منوچهر صانعی درّه‌بیدی، *ارغنون*، شماره ۵ و ۶؛

کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، *فلسفهٔ کانت*، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، تهران؛

گیسلر، نورمن ال. (۱۳۷۵)، *فلسفهٔ دین*، ترجمهٔ حمیدرضا آیت‌اللهی، انتشارات حکمت، تهران؛

یاسپرس، کارل (۱۳۷۸)، *اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چ۲، طرح نو، تهران؛

Anselm, Saint (1964), «Statement of the Argument» in John Hick, ed., *The Existence of God,* Macmillan co, New York;

Brooke, John Hedley (1991), *Science and Religion: Some Historical Pesrpectives,* Cambridge University Press, New York;

Copleston, Fredrick (1960), *A History of Philisophy*, vol. 4, London;

Cottingham, John (1986), *Descartes,* Basil Blackwell;

Descartes, René (1964), «Restatement of the Argument» in John Hick, ed., *The Existence of*

Archive of SID

www.SID.ir

God, Macmillan co, New York;

_____ (1969), *The Principles of Philosophy,* America;

Gilson, Etienne (1941), *God and Philosophy,* Yale University Press, New Haven & London;

Hick, John H. (1991), Philosophy of Religion, India, New Delhi;

Jaki, s. (1992), *The Relevance of Physics,* Schottish Academic press, Edinburg;

Joachim, Harold H. (1964), *A Study of the Ethics,* New York;

Kant, Immanuel (1959), *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics,* trans. Thomas Kingsmil Abbott, Longmans Green, London;

_____(1964), «God as a Postulate of Practical Reason», in John Hick, ed., *The Existence of God*, Macmillan co*,* New York;

Leibniz, G. W. (1964), «Addition to the argument» in John Hick, ed., *The Existence of God*, Macmillan co*,* New York;

Richardson, W. Mark and Wildman Wesley J. (1996), *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, Routledge*,* New York & London;

Smith, Norman Kemp (1952), *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Macmillan co*,* London.■

Archive of SID

www.SID.ir