

دکارت و برهان وجودی

محمد شکری*

آسیه عطاپور**

چکیده

دکارت در برهان وجودی، تأمل پنجم، می‌کوشد تا مطابق مشی عقل‌باورانه خویش و بر اساس تصور فطری‌ای که از کمال نامتناهی داریم، وجود عینی خداوند را آشکار سازد. به نظر او، فرض ذاتی که واجد جمیع کمالات است اما موجود نیست، فرضی است محال و متناقض. خداوند، آن‌چنان که تصور فطری ما از او حکایت می‌کند، کمال نامتناهی است و چنین ذاتی ضرورتاً اقتضای وجود دارد. به نظر دکارت، هرچند در تمام موجودات تمایز ذاتی بین وجود و ماهیت در کار نیست و از ذات می‌توان وجود اخذ کرد، نوع وجودی که به هر ذات متعلق است، می‌تواند متفاوت باشد؛ به این معنا که از ذوات متناهی فقط وجود امکانی، و از ذات کامل متعال و نامتناهی (خدا) ضرورتاً وجود واجب استنتاج می‌شود.

کلیدواژه‌ها: برهان وجودی، برهان علی، تصور فطری، ادراک واضح و متمایز، ذات کامل متعال، ذات، وجود.

۱. مقدمه

به نظر دکارت، چون ذات مطلقاً کامل، واجد همه کمالات است و وجود نیز از جمله کمالات است، پس ذات مطلقاً کامل (خدا) وجود دارد. دکارت برای اثبات مدعای خود، نخست خداوند را به مثابه ذات مطلقاً کامل تعریف می‌کند و می‌گوید خدا

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال (نویسنده مسئول)

mohammadshokry44@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال asiehatapoor@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۱۰

جوهری قائم به ذات، عالم مطلق و قادر مطلق و نیز واجد هر کمالی است که بتوان تصور کرد. باری، چون وجود حاوی واقعیت بیشتری نسبت به عدم است و خداوند نیز مطلقاً کامل است، پس خدا باید وجود داشته باشد؛ خدایی را که بتوان لا وجود تصور کرد، مطلقاً کامل نیست. بنابراین، وجود داشتن به ذات خدا تعلق دارد. در توضیح مطلب دکارت، وجود داشتن را برای خداوند مانند ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای مثلث می‌داند؛ همان‌طور که نمی‌توان این ویژگی را از مثلث سلب کرد، سلب وجود نیز از خدا ناممکن است. این بیان تعبیری از اصلی کلی‌تر در اندیشه دکارت است که اگر شخص به وضوح و تمایز دریابد که نمی‌توان خصوصیتی را منفک از چیزی تصور کرد، آن خصوصیت به ذات آن شیء تعلق دارد. بدین ترتیب، وجود هم که از ذات واجب تفکیک‌ناپذیر است، به ذات آن تعلق دارد.

کانت از منتقدان جدی برهان وجودی است. آنچه مفروض این برهان است، آن است که وجود صفتی برای کامل‌ترین ذات یعنی خداست، حال آنکه کانت وجود را اصولاً صفت یا محمول نمی‌داند و می‌گوید هرچه در مفهوم ما از یک شیء مندرج باشد، باید فراتر از آن برویم تا وجود را به آن نسبت دهیم.

پس از کانت، برخی معاصران مانند هارتشورن (Charles Hartshorne) و پلانتینجا (Alvin Plantinga) صورت‌بندی‌های جدید از این برهان ارائه داده‌اند تا بتوانند از کلیت آن دفاع کنند. هارتشورن مانند دکارت بر آن است که نسبت وجود ضروری برای ذات واجب، متفاوت با نسبت وجود ممکن با ماهیات امکانی است. به نظر وی، همیشه نمی‌توان وجود را صفت تلقی کرد، اما این بدین معنا نیست که وجود هرگز صفت واقع نمی‌شود. وجود به خودی خود صفت نیست، اما وجود ضروری یعنی وجود برای ذات واجب صفت است و لذا از میان دو چیز اگر یکی بالضروره وجود داشته باشد و دیگری به صورت امکانی، در این صورت وجود ضروری کامل‌تر از وجود امکانی بوده و باید وجود داشته باشد.

پلانتینجا از وجهی دیگر اعتبار برهان وجودی را مورد تأمل قرار می‌دهد و بین بعد اثباتی برهان و معقول بودنش قائل به تمایز می‌شود و می‌گوید اگرچه مقدمه بزرگی در حد اعلی می‌تواند درست باشد و مصداق داشته باشد، این برهان اثبات نمی‌کند که خدا حتماً باید وجود داشته باشد. بنابراین، پذیرش این مقدمه مستلزم هیچ امر خلاف و نامعقولی نیست و نشان می‌دهد که اعتقاد به وجود ضروری خدا معقول است.

۲. دو طریق برهانی برای اثبات وجود خدا

دکارت در تأملات (Meditations)، دو طریق برهانی برای اثبات وجود خداوند درپیش می‌گیرد: در برهان نخست، که در تأمل سوم آمده و می‌توان آن را برهان علی (Causal Argument) نامید، دکارت خود را واجد تصویری می‌یابد که حکایت از کمال می‌کند؛ تصویری مانند قدرت مطلق، علم مطلق، سرمدی بودن و غیر اینها.

اما، از آنجا که نفس متناهی و ضعیف خود را ناتوان در ایجاد چنین تصویری می‌بیند، نتیجه می‌گیرد که باید برای آنها خالق و آفریننده‌ای وجود داشته‌باشد که از کمالی بیش از آنچه در معلول‌های او نزد من است، برخوردار باشد و آن خالق، همان خدای متعال است؛ اما، در برهان دوم، که به اصطلاح برهان وجودی (Ontological Argument) نامیده می‌شود، دکارت می‌کوشد تا با صرف مضامین نهفته در تصور فطری خداوند، وجود عینی او را مکشوف سازد. این برهان در تأمل پنجم به چشم می‌خورد.

۱,۲ برهان علی

حکما و فیلسوفان، برهانی را که اساس آن ابتداع کردن از معلولات برای وصول به علت باشد، برهان علی می‌نامند. دکارت در تأمل سوم و پس از آنکه وجود سه رده از تصورات: فطری، عارضی و جعلی را از هم تشخیص می‌دهد، و پس از آنکه حدود قدرت و توانایی خلق برخی تصورات را توسط نفس معلوم می‌کند، به بررسی آن دسته از تصویری در خود می‌پردازد که از جنس کمالاتی‌اند که من متناهی نمی‌تواند آنها را خلق کند. او می‌گوید:

مقصود من از خدا جوهری است نامتناهی، قائم‌به‌ذات، سرمدی، عالم مطلق، قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگر را آفریده است (CSM, 1985: II/31).

دکارت با استناد به این اصل که کمال علت دست‌کم باید به اندازه کمال معلول باشد، استدلال می‌کند که چون در جوهر او (اندیشنده) آن‌چنان قدرتی وجود ندارد که بتواند این تصورات را خلق کند، به‌ناچار علت و سرچشمه آنها باید ذات مطلقاً کاملی باشد که همانا خداست.

کاتینگهام از دکارت نقل می‌کند که ویژگی مشترک همه براهینی که از معلول به علت (خدا) می‌روند، آن است که نخست تصور مبهمی از موضوع مورد اثبات وجود دارد و

سپس توسط قراین و بیناتی دیگر، موضوعی را که در آغاز مبهم و غیرمصرح بوده است، مصرح و روشن می‌سازیم (Cottingham, 2005: 175).

همچنان که ملاحظه شد، دکارت در تأمل سوم که موضوع آن اثبات وجود خداست، کار را با تعریف خدا پی می‌گیرد، اما به نظر می‌رسد که دکارت در همین تأمل دو بار تعریف خدا را عرضه می‌کند: بار نخست زمانی است که او سخن از تصورات مختلف از جهت واقعیت عینی آنها می‌گوید: «تصوری که از خدای متعال، سرمدی، نامتناهی، تغییرناپذیر، عالم مطلق و خالق ماسوی» داریم، قطعاً بر واقعیت ذهنی بیشتری دلالت می‌کند تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت می‌کند (همان؛ و ← دکارت، ۱۳۶۹: ۴۴) و بار دوم، زمانی است که او موفق می‌شود تا تنها تصویری را که من نمی‌توانم خلقش کنم، بیابد: «مقصود من از خدا جوهری است نامتناهی، قائم به ذات، سرمدی، عالم مطلق، قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگر را آفریده است». حال، اگر این دو طرز ارائه تعریف خدا را با هم بیامیزیم، این نتیجه حاصل می‌آید که میان مفهومی که من توسط آن خدا را تصور می‌کنم (بر اساس ویرایش اول این تعریف) و معنای لفظ خدا (آن‌گونه که در ویرایش دوم این تعریف آمده است)، وحدت کامل وجود دارد و لذا «اگر ما هیچ تصور و دریافتی که مطابق با معنای لفظ خدا باشد در اختیار نداشته باشیم، زمینه تشکیل هیچ نوع برهانی برای اثبات وجود خداوند فراهم نمی‌شود» (CSM, 1985: II/ 273). بدین ترتیب، داشتن تصویری از خدا نقشی بسیار اساسی در وصول به نتیجه ایفا می‌کند که دستیابی به وجود واقعی خداوند، یعنی علتی که بالضروره خارج از من وجود دارد. مفهوم خدا نقطه آغاز برهان علی است. این مفهوم در من از جهتی به مثابه معلولی است که واجد صفات کمالی مانند سرمدی بودن، نامتناهی بودن و ... است. اما به هر تقدیر، به مثابه معلول، نیازمند علتی است که باید آن را کشف کرد و از جهتی نیز تصور خدا همان چیزی است که ماهیت علت را تعریف می‌کند.

مطلب قابل توجه در براهین (اعم از لمّی یا ائی) که برای اثبات وجود خدا اقامه شده است، آن است که جملگی مستلزم آن‌اند که ما به طور پیشین تصور خداوند را در اختیار داشته باشیم؛ در غیر این صورت، بدون داشتن تصور خدا چگونه می‌توانیم در پی اثبات او برآیم؟ از این رو، تصور پیشین خدا مبدئی لازم و ضروری برای همه براهین اثبات واجب است.

معنای این سخن آن نیست که ما از آغاز درک کاملی از ماهیت خداوند در ذهن داریم. من اندیشنده به لحاظ متناهی و غیرمطلق بودن، تصویری تنها در خور طبیعت

خویش از خدا دارد و تنها در طی استدلال از تصور خدا به وجود واقعی اوست که به درکی روشن‌تر از ماهیت و ذات هستی الهی دست‌می‌یابد. دکارت در *اصول فلسفه* و دیگر آثار خود، شناخت طبیعت خداوند را تا آنجا که نور طبیعی (عقل) اجازه می‌دهد، امکان‌پذیر می‌داند. او می‌گوید:

ما با اثبات وجود خداوند بر اساس تصویری که از او در ماست، به این امتیاز بزرگ هم دست‌می‌یابیم که در عین حال تا آنجا که طبیعت ضعیف ما اجازه می‌دهد درمی‌یابیم که او چیست، زیرا با تفکر درباره‌ی تصویری که از خدا در فطرت ما نهفته است درمی‌یابیم که او سرمدی، علیم، قدیر، سرچشمه هر خیر و حقیقتی و خالق همه‌چیز است و بالاخره او فی‌نفسه واجد هر آن چیزی است که ما می‌توانیم کمالی نامتناهی در آن بیابیم و هیچ نقص محدودکننده‌ای در ذات او راه ندارد (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۱).

بدین ترتیب، فهم بشر از چیستی خداوند در ضمن استدلالی که از تصور خدا به سوی اثبات وجود واقعی او صورت می‌گیرد، کامل‌تر می‌شود و مضمون هستی خداوند یعنی صفات و کمالات نامتناهی او، فقط در خاتمه برهان و پس از تصدیق وجود خدا آشکار می‌شود (← Cottingham, 2005: 175). در این خصوص، باز هم سخن خواهیم‌گفت.

۲,۲ برهان وجودی

برهان وجودی دکارت از آن جهت که بیانگر تلاش فیلسوف برای اثبات وجود خدا از مقدمات ساده اما در عین حال نیرومند است، از جذاب‌ترین بخش‌های فلسفه دکارت است. در این برهان، وجود خدا بی‌واسطه از تصور روشن و متمایزی که از وجود مطلق متعال داریم، استنتاج می‌شود.

ویرایش اصلی برهان در تأمل پنجم آمده است، اما در آثار دیگرش از جمله *اصول فلسفه* تکرار شده و نیز در مجموعه پاسخ‌های اول، دوم و پنجم کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها*، از این برهان در برابر ایرادهای مطرح‌شده دفاع شده است. نخستین بار، انسلم (Anselm) در قرن یازدهم برهان وجودی را برای اثبات وجود خدا از طریق تعریف آن اقامه می‌کند. هم در میان معاصران انسلم و هم در میان اخلاف وی، شماری از فیلسوفان و متألهان از گونیلو (Guanilo) گرفته تا آکویناس و سرانجام کانت، این برهان را مورد انتقادهای جدی قرار داده‌اند.

انسلم نیز همانند دکارت و البته پیش از او، دو نوع برهان لمّی و ائی برای اثبات وجود خداوند عرضه کرده است. او در رساله گفتم وگو با خود (*Monologium*)، سه برهان تجربی در اثبات وجود خدا، و در رساله گفتم وگو با غیر (*Proselogium*) نیز معروف ترین فقره فلسفه خویش، یعنی برهان وجودی را در اثبات خدا، که پیش از تجربه یا لمّی است، اقامه می کند. در اینجا به دلیل آنکه این برهان الهام بخش برهان وجودی دکارت است، نخست به اختصار به معرفی آن پرداخته و سپس به شرح و تفصیل برهان وجودی دکارت و نیز وجوه اشتراک و افتراق این دو روایت از این برهان خواهیم پرداخت.

انسلم، پیش از بیان برهان وجودی خویش، در آغاز لازم می بیند تا خدا را تعریف کند، چراکه این تعریف و قبول آن از جانب مخاطب نقطه آغاز استدلال است. او به تبع اگوستین در قرن پنجم میلادی، که خداوند را چیزی می داند که بهتر از او قابل تصور نیست و نیز در پی سنکا (Seneca, 5-65) که خداوند را آن چنان با عظمت می داند که با عظمت تر از او را نمی توان به تصور آورد، خداوند را چیزی تعریف می کند که بزرگتر از او تصور پذیر نیست (Davies and Lefttow, 2004: 15). به نظر انسلم، حتی منکران وجود خداوند نیز چاره ای جز قبول این تعریف ندارند، زیرا اگر آنها این تعریف را بپذیرند (که لاجرم باید بپذیرند)، چاره ای جز قبول هستی واقعی او ندارند. اگر خداوند را به مثابه ذاتی که کامل تر از او قابل تصور نیست بپذیریم، وجود او را که از جمله کمالاتی است که در مفهوم کامل ترین مندرج است، باید پذیرفت و از این رو است که او با استناد به یکی از آیات عهد عتیق، کسانی را که به رغم پذیرفتن تعریف خدا، وجود واقعی او را بر نمی تابند، نادان خطاب می کند (مزامیر داود، ۱: ۴۱؛ به نقل از ایلخانی، ۱۳۸۲: ۲۰۳).

می توان برهان وجودی انسلم را به شرح زیر تقریر کرد:

۱. خداوند چیزی است که بزرگتر از آن قابل تصور نیست؛

۲. خداوند در ذهن وجود دارد، چراکه حتی نادان نیز می تواند درباره چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، بیندیشد؛

۳. اما، خدا نمی تواند فقط در ذهن وجود داشته باشد، از آن رو که وجود واقعی داشتن، کامل تر از وجود صرفاً ذهنی داشتن است و چون خداوند چیزی است که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، باید دارای وجود واقعی و عینی باشد.

بدین ترتیب، انسلم خود را در مقام متألهی می یابد که بدون نیاز به مقدمات زاید و دست و پاگیر، توانسته است از تعریف خدا وجود عینی و خارجی او را اثبات کند.

همان‌طور که پیشتر نیز آمد، برهان وجودی انسلم، چه در میان معاصرانش و چه در میان برخی فیلسوفان پس از او، مورد رد و ایراد واقع شده‌است که شاید مؤثرترین آنها نقد کانت باشد که اصولاً وجود را محمول حقیقی نمی‌داند و بر آن است که نمی‌توان از مفهوم خدا وجودش را استنتاج کرد. بحث دربارهٔ ماجراهایی که پس از انسلم بر برهان وجودی‌اش رفته است، مجالی فراخ‌تر می‌طلبد که از حوصلهٔ این مقال خارج است. همین بس که این برهان علاوه بر مخالفان جدی، موافقانی نیز داشته‌است که کوشیده‌اند تا با صورت‌بندی‌های یکسان یا کم و بیش متفاوت از آن، برای اثبات وجود خداوند استفاده کنند. دکارت از نامبردارترین آنهاست. پیش از معرفی برهان وجودی دکارت و به تعبیر بهتر، پیش از معرفی دو ویرایش از برهان وجودی که در تأمل پنجم به چشم می‌خورد، نخست از باب تمهید مقدمه، باید اندکی از ویژگی‌های این برهان گفته‌شود.

نقطهٔ ثقل برهان وجودی انسلم تعریفی است که او از خدا به دست می‌دهد: خدا آن چیزی است که بزرگتر (عالی‌تر) از آن را نتوان تصور کرد و چون وجود از محمولاتی است که مندرج در مفهوم عالی‌ترین است، پس خدا وجود دارد. اما، استدلال دکارت مبتنی بر دو عنصر اساسی در فلسفهٔ اوست: ۱. نظریهٔ تصورات فطری؛ ۲. آموزهٔ ادراکات واضح و متمایز. او کار خود را با تعریفی دلخواهی از خداوند آغاز نمی‌کند، بلکه در مرتبهٔ نخست بر تصویری فطری تکیه دارد که در اختیار ماست و بخشی غیراکتسابی از محتوای ذهن ما را شامل می‌شود. همچنین، برهان هم از جهت ماده استدلال و هم از جهت تقریر آن در نهایت سادگی است؛ وجود واجب از تصور واضح و متمایز ذات کامل مطلق نشأت می‌کند. سادگی برهان وجودی دکارت آن‌چنان است که باید آن را به مثابه گزارشی از یک شهود تلقی کرد تا اقامهٔ یک برهان صوری. دکارت سادگی برهان وجودی خود را با علم به حقایق بنیادین ریاضی مانند علم به زوج بودن دو یا برابر بودن مجموع زوایای یک مثلث با مجموع دو زاویهٔ قائمه مقایسه می‌کند و می‌گوید برای ذهن خالی از پیشداوری یعنی ذهنی که سرشار از حضور صور محسوسات نباشد، چیزی واضح‌تر و بدیهی‌تر از این فکر نیست که خدایی یعنی ذات متعال و کاملی وجود دارد که هستی واجب یا سرمدی در مفهومش مندرج است (CSM, 1985: II/ 48).

دکارت در تأمل پنجم می‌گوید:

اگر تنها از این واقعیت که می‌توانم از اندیشه‌ای مفهوم چیزی را ایجاد کنم این نتیجه به دست می‌آید که هر آنچه را به وضوح و تمایز متعلق به چیزی بدانم واقعاً به آن تعلق

دارد، آیا این امر نمی‌تواند اساسی برای استدلال دیگری برای اثبات وجود خدا باشد (ibid: II/ 45).

پاسخ دکارت به این پرسش مثبت است و در ادامه می‌افزاید:

بی‌شک تصور خدا یا تصور موجود کامل مطلق، تصویری است که من آن را با همان یقینی در خود می‌یابم که تصور مربوط به هر شکل یا عددی را می‌یابم (ibid).

ذهنیت ریاضی دکارت و این نظر وی که روش ریاضی نتایجی با یقین کامل به بار می‌آورد، گاه و بیگاه او را به سمت مقایسه نتیجه برهان وجودی با صدق حقایق ریاضی می‌کشاند. اما، واقعیت آن است که دکارت هرگز بر این نظر نبوده است که برهان وجودی مبتنی بر مدل براهین هندسی یا اصل موضوعی است که مفروضات آن مأخوذ از اصول موضوعه و تعاریف به لحاظ منطقی و معرفتی مقدم است، بلکه برعکس، دکارت درصدد است تا توجه ما را به روش دیگری از اثبات حقایق که در زندگی معمول و متعارف ما رخ می‌دهد، جلب کند و آن روش همانا شهود (Intuition) و به تعبیر دکارت، ادراکات واضح و متمایز است. او در تأمل چهارم، همین مطلب را به مثابه قاعده‌ای برای حقیقی و صادق بودن ادراکات ما معرفی می‌کند و بر اساس ویرایش جدیدی که از این قاعده در تأمل پنجم به دست می‌دهد، می‌گوید آنچه را به روشنی و وضوح می‌یابم که در مفهوم چیزی وجود دارد، در مفهوم آن صدق می‌کند، از این رو، اگر من به روشنی و تمایز دریابم که وجود واجب به مفهوم موجود کامل مطلق تعلق دارد، در این صورت حقیقتاً چنین چیزی صادق است.

دکارت اگرچه وجود خداوند را حقیقتی آشکار نزد شهود می‌داند، ابایی از تنسیق ویرایش‌های صورتی و سستی برهان وجودی ندارد. او به خوبی می‌داند که مخاطبان او ذهنیتی مدرسی دارند و بنابراین خود را متعهد می‌داند استدلال‌های خود را آنچنان که با مبادی و صورت‌های تفکر مدرسی قرن هفدهم سازگار است، ارائه دهد. به همین سبب، او در تأمل پنجم، دو ویرایش از برهان وجودی به دست می‌دهد: ویرایش نخست که در آن مصطلحات دکارتی بیشتر به چشم می‌خورد، به اعمال ذهنی‌ای اشاره دارد که طی آن وجود خدا شهود می‌شود. به این فرآیند ذهنی می‌توان به شرح ذیل صورت استدلالی بخشید:

۱. هر آنچه را به وضوح و تمایز دریابم که در مفهوم چیزی مندرج است، به واقع به آن چیز تعلق دارد؛

۲. من به وضوح و تمایز درمی‌یابم که وجود واجب در مفهوم خدا مندرج است؛

۳. پس خدا وجود دارد.

تمام قوت این استدلال در مقدمه نخست آن است. دکارت می‌کوشد تا با بهره‌گیری از نظریه ادراک واضح و متمایز خویش، تقریر تازه‌ای از برهان وجودی به‌دست‌دهد تا از آن در برابر ایرادهای سنتی و رایج دفاع کند، اما در عین حال درصدد القای این امر به مخاطب است که به‌درستی این برهان اعتباری هم‌سنگ صدق براهین هندسی نسبت دهد.

در دسته نخست پاسخ به اعتراضات وضع به گونه‌ای دیگر است. در اینجا، وقتی دکارت این ویرایش از برهان وجودی را ارائه می‌دهد، توجه خود را از مقدمه نخست به مقدمه دوم معطوف می‌کند و قصد او از چنین کاری آن است تا از جنبه استدلالی برهان بکاهد و نشان‌دهد که قالب برهان برای او اهمیت چندانی ندارد. برای آنکه خواننده بداند مقصود دکارت از این نوع استدلال کردن چیست، فقط باید به این نکته توجه داشته‌باشد که «وجود واجب به مفهوم ذات کامل متعال تعلق دارد. همین که چنین فهمی حاصل شود، دیگر نیازی به قالب‌های صوری استدلال نیست (CSM, 1985: II/115, Second Replies, Postulat Fifth).

گاهی نیز دکارت برهان وجودی را به صورت سنتی آن تقریر می‌کند و این برای او دو فایده دارد: از جهتی این نوع تقریر استدلال با ذائقه مدرسی‌اندیشان معاصر او سنخیت بیشتری دارد و از جهتی دیگر، می‌خواهد تا به رواج نظریه ادراکات واضح و متمایز خویش کمک کند و به تعبیری آن را مقدمه فهم این نظریه قرار می‌دهد. اما، شرح این تقریر از برهان وجودی:

۱. من تصویری از موجود کامل متعال، یعنی موجودی که واجد همه کمالات است، دارم؛

۲. هستی واجب کمال است؛

۳. بنابراین، ذات کامل متعال وجود دارد.

تردیدی نیست که این استدلال در صورتی معتبر است که مخاطب قبلاً درکی درست از مفهوم ذات کامل متعال داشته‌باشد و بداند که هستی واجب و ضروری در این مفهوم مندرج است و پس از آن است که این حقیقت را درخواهدیافت که مفهوم ذات کامل متعال که واجد جمیع کمالات است، باید از کمال وجود برخوردار باشد. دکارت بر آن است که فرض نادیده‌گرفتن یکی یا برخی کمالات در مفهوم کامل مطلق فرضی است محال و مانند فرض کوهی است که دره نداشته‌باشد. اما، اینکه چگونه فرد بداند در مفهوم کامل متعال همه این کمالات از جمله وجود نهفته است، پاسخ دکارت این است

که این آگاهی فقط از طریق شهود امکان‌پذیر است؛ من ادراک واضح و متمایزی از کمال بودن وجود برای خدا دارم.

اگرچه دکارت می‌کوشد تا با تلنگرزدن به ذهن اندیشنده، او را متوجه ادراکات واضح و متمایزی کند که از خدا دارد، هدف غایی دکارت چیزی دیگر است و آن اینکه او باید دریابد پیوندی مفهومی میان هستی واجب و کمالات دیگر او وجود دارد و به عبارت دیگر، تمایز میان این صفات و کمالات در مفهوم خداوند اصالت ندارد. دکارت در تأمل سوم بسیاری از این کمالات را (تا آنجا که درخور فهم متناهی بشر است) مانند قدرت مطلق، علم مطلق، سرمدی بودن و غیر اینها کشف کرده است.

به دلیل متناهی بودن ذهنمان است که معمولاً درباره صفات الهی به صورت جداگانه می‌اندیشیم و به وحدت ضروری آنها توجه نداریم ... اما اگر به دقت به مسئله تعلق وجود به ذات کامل مطلق و نیز نحوه این وجود توجه کنیم درخواهیم یافت که اگر وجود را از آن سلب کنیم هیچکدام از صفات دیگر قابل تصور نخواهند بود (Ibid: 85, First Replies).

دکارت برای توضیح مطلب، صفت قدرت مطلق الهی را در نظر می‌آورد. نمی‌توان خداوند را قادر مطلق تصور کرد مگر آنکه وجود متضایف با این صفت تصور شود. او برای توصیف قدرت مطلق خداوند، از تعبیر مدرسی «هستی واجب و سرمدی» استفاده می‌کند و مراد از آن موجودی است که هستی‌اش قائم به ذات است و لذا از این جهت که چنین موجودی به چیزی جز خود وابسته نیست، نه آغاز دارد و نه انجام، بلکه سرمدی است. در ارتباط با مطلبی که دکارت در دسته نخست پاسخ‌ها گفته است، می‌توان به پیوند نزدیک قدرت مطلق و هستی واجب پی برد. قادر مطلق از لحاظ وجودی، قائم به غیر نیست، چون در این صورت دیگر واجب مطلق نمی‌تواند باشد.

همچنین، امکان ندارد ذاتی مانند خداوند را قادر مطلق بینداریم، ولی هستی امکانی برای او تصور کنیم. اگر ذاتی قائم به خود باشد، وجودش در گرو غیر نیست و تنها به واسطه قدرت خویش وجود دارد و بنابراین چون قدرت مطلق اقتضای وجود واجب دارد، بنابراین آغازی برای چنین هستی‌ای وجود ندارد و به عبارتی ازلی است و به همین دلیل سرمدی نیز هست، چراکه تلازم میان قدرت مطلق و هستی دائماً برای ذات کامل مطلق برقرار است و به قولی آنچه آغاز ندارد نپذیرد انجام. نور طبیعی یعنی عقل به ما تعلیم می‌دهد آنچه به قدرت خود وجود دارد، همواره موجود خواهد بود. بنابراین، درمی‌یابیم که هستی واجب در مفهوم موجود کامل مندرج است (ibid).

همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، دکارت برای دستیابی به مقصود خویش عنداللزوم از اشکال صوری برهان وجودی استفاده می‌کند، اما پیوسته تصدیق و تأکید می‌کند وجود خداوند در نهایت از طریق ادراک روشن و متمایز معلوم خواهد شد. اشکال صوری برهان صرفاً قالبی هستند که در شهود وجود مطلق به کار می‌آیند. دکارت در تأمل پنجم و بلافاصله پس از ارائه دو ویرایش برهان وجودی این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد:

از هر روشی برای استدلال استفاده کنم، همواره به این واقعیت بازمی‌گردم که تنها آنچه را با وضوح و تمایز ادراک می‌کنم مرا کاملاً قانع می‌سازد. برخی از اموری که به وضوح و تمایز ادراک می‌کنم، نزد همگان بدیهی‌اند حال اموری دیگر فقط توسط کسانی مکشوف می‌شود که با دقت بیشتری به تحقیق می‌پردازند، اما به محض آنکه کشف شدند به همان اندازه یقینی تلقی می‌شوند که حقایق دسته اول؛ مثلاً، در مثلث قائم‌الزاویه بداهت مساوی بودن مربع وتر با مجموع مربعات دو ضلع دیگر به اندازه مقابل بودن وتر با زاویه بزرگتر نیست. اما همین که این مطلب دانسته شد، به قوت حقیقت قبلی مورد اعتقاد خواهد بود. در مورد خدا نیز اگر ذهنم از پیشداوری‌ها خالی باشد و اگر صور محسوسات اندیشه‌ام را به خود معطوف نکند معرفت یقینی من به او سریع‌تر و آسان‌تر از هر چیز دیگری خواهد بود، زیرا مگر چیزی آشکارتر از این واقعیت هست که موجودی یا خدایی متعال وجود دارد که هستی تنها به ذات او تعلق دارد (ibid: 47).

در اینجا نیز دکارت بار دیگر مقایسه میان برهان وجودی و برهان هندسی را از سر می‌گیرد. به نظر او هستند اندیشمندانی که از نظر آنها وجود خداوند امری بدیهی است؛ از نظر آنان، وجود خدا شبیه یک اصل موضوع یا تعریف هندسی، مانند این اصل است: در یک مثلث قائم‌الزاویه ضلع مقابل بزرگترین ضلع آن مثلث است. اما، برخی که ذهنشان با محسوسات مغشوش شده است، باید کوشش بیشتری مصروف دارند تا به ادراک واضح و متمایزی از این حقیقت دست یابند. از نظر آنان، فهم هستی خداوند مانند درک قضیه فیثاغوری است. هر دو طایفه از دانشمندان به وجود خداوند از طریق این ادراک واضح و متمایز پی می‌برند که هستی واجب مندرج در مفهوم ذات کامل مطلق است (← ibid: 115, Second Replies).

برخی معاصران دکارت که با مخالفت آکویناس با برهان وجودی آشنا بودند یا بنا بر دلایل دیگر، در بدیهی‌پنداشتن وجود خداوند با دکارت موافقت نداشتند، چراکه تصور می‌کردند اگر وجود خدا امری بدیهی بود، انکار آن مانند هر اصل بدیهی دیگر به تناقض می‌انجامید. دکارت در مقام پاسخ به منتقدان درصدد برمی‌آید که میان دیدگاه خود و آنچه

آکویناس می‌گوید، وجه اشتراکی بیابد: «سن توماس می‌پرسد آیا وجود خدا برای دیگران نیز به اندازه ما بدیهی است، و به درستی پاسخ می‌دهد خیر» (ibid: 82, Second Replies). دکارت این سخن را که وجود خداوند برای همه بدیهی نیست، می‌پذیرد. او هرگز نمی‌گوید وجود خداوند به صرافت طبع نزد همگان بدیهی باشد، اما معنای سخن دکارت آن است که امکان بدیهی شدن آن برای همه کسانی که به دقت می‌اندیشند وجود دارد.

۳. دکارت و نامتناهی بودن صفات الهی

یکی از انتقادات آکویناس بر برهان وجودی انسلم، این بود ما به دلیل نقص معرفتی اصولاً نمی‌توانیم فهم و درک درستی از مفهوم خداوند و کمالات نامتناهی او داشته باشیم و لذا امکان استنتاج وجود خداوند از مفهوم او ناممکن است. از آنجا که توماس بر آن است که شناخت ما از حقایق منشأ حسی دارد و محسوسات پایه و اساس هر نوع شناخت ممکنه را برای ما فراهم می‌آورند، بنابراین ما هیچ نوع شناخت پیشین از کمالات نامتناهی خدا در اختیار نداریم و لذا اندراج وجود نیز به عنوان یکی از کمالات در مفهوم خداوند برای ما محرز و یقینی نیست. می‌توان همین ایراد را بر برهان وجودی دکارت نیز وارد دانست؛ من متناهی چگونه می‌تواند تصویری از کمالات نامتناهی مندرج در مفهوم خدا داشته باشد تا توسط آن وجود خارجی او را استنتاج کند؟

دکارت در تأمل سوم در تبیین اینکه چگونه من در مفهوم فطری خدا کمالات نامتناهی درک می‌کنم، صرفاً به بیان این نکته بسنده می‌کند که من متناهی نمی‌توانم تصور نامتناهی را ایجاد کنم و بنابراین وجودی نامتناهی (خدا) باید آن را در وجود من متناهی سرشته باشد، همانند علامتی که صنعتگری بر صنع خویش می‌زند (CSM, 1985: II/ 35). بدین ترتیب، بر اساس نتیجه این تأمل، این کمالات را در مفهوم خداوند درک می‌کنیم. این اجمال و ابهام و اعتقاد دکارت بر اشمال مفهوم خدا بر این کمالات و اینکه چگونه اندیشنده بر این کمالات نامتناهی عالم است، راه را برای اظهارنظرهای مختلف باز گذاشته است.

برهان وجودی دکارت مبتنی بر این فرض پیشین است که جمیع کمالات در ذات واحدی به نام خدا متحدند. تمام آنچه باید انجام داد عبارت است از استخراج یکی از کمالات یعنی وجود. نکته‌ای که توجه به آن در اینجا ضروری به نظر می‌رسد، نحوه وقوف و آگاهی ما به کمالات مندرج در مفهوم خداست که دکارت در تأمل سوم به آن پرداخته است. بنابراین، اگر ایرادی بر دکارت در خصوص بیان او درباره اشمال ذات واجب بر این

کمالات وجود داشته باشد، جای طرح آن در تأمل سوم است. آنچه دکارت در تأمل پنجم بر عهده التزام گرفته است، استخراج وجود از ذات خداوند است. بر این اساس، برخی منتقدان گفته‌اند به نظر می‌رسد تصویری که دکارت از کمالات نامتناهی خداوند دارد، محصول و نتیجه تعمیم کمالاتی است که در موجودات متناهی ملاحظه کرده است؛ واقعیت ذات من آن چیزی نیست که من به طور ایده‌آل طالب برخورداری از آن هستم و لذا باید به ذاتی اتکا داشته باشم که واجد همه کمالاتی است که من فاقد آن هستم. من در این سیر فکری برای اثبات کمال مطلق بودن خداوند دو حرکت درپیش می‌گیرم: نخست، برای هر مرتبه‌ای از کمال، مثلاً برای معرفت، قدرت و پایدگی، تصویری از موجودی که آن کمالات را در مرتبه‌ای عالی‌تر داشته باشد، دارم؛ پس، از هر مرتبه عالی‌تری از کمال به مرتبه‌ای باز هم عالی‌تر و سرانجام به کمال مطلق می‌رسم (Cottingham, 2005: 179).

دکارت به یک معنا این سخن را می‌پذیرد. افعالی مانند اراده کردن و شک کردن که اولی طلب امری عالی‌تر و دومی غیرایده‌آل‌پنداشتن واقعیتی مفروض است، نشانه‌ها یا علایمی هستند که در نهایت برای تأسیس و ساخت مفهومی از خدا به کار می‌آیند، چراکه این علایم اثر صنع خدا هستند و بر کمال خالق خویش دلالت می‌کنند: «من چگونه می‌توانم بفهمم که شک می‌کنم یا میل دارم چیزی را فاقد هستم مگر آنکه تصویری از موجود کامل‌تر داشته باشم تا مرا قادر سازد تا از طریق قیاس با آن به نقص خود پی ببرم» (CSM, 1985: II/ 31). «اگر من از هر موجود دیگر بی‌نیاز و خود خالق هستی‌ام بودم، قطعاً در معرض هیچ شکی قرار نمی‌گرفتم و چیزی را میل نمی‌کردم» (Ibid: 35).

ما نخست کمالاتی در خود می‌یابیم و سپس آنها را ترفیع و تعالی داده و در نهایت کمالات نامتناهی گوناگون را در ذات واحدی تألیف می‌کنیم. امکان ندارد این کمالات آفریده ذهن من باشد، چراکه هستی و فهم متناهی بشر را قدرت خلق کمالات نامتناهی نیست. اما، واقعیت آن است که در هستی ما مفهوم کمالات نامتناهی نهفته است و لذا آن را باید به قدرتی نامتناهی یعنی خداوند نسبت داد که اگرچه ما در ابتدا درکی اجمالی از کمالات نامتناهی داریم، همین درک اجمالی در مسیر تفصیلی شدن و صراحت بخشیدن به تصور خدا به کار می‌آید. از این رو، تصور امر نامتناهی داده اولیه و جامعی است که می‌تواند فرآیند تفکر درباره خدا را امکان‌پذیر سازد (Cottingham, 2005: 180).

دکارت تأکید می‌کند که آن داشته اولیه‌ای که توسط آن تصور خدا را ساخته یا صراحت

بخشیده‌ام، مفهومی است تناسب‌یافته با ذهن منتهای من. چنین تصویری مرا قادر می‌سازد تا شناختی راستین از نامتناهی واقعی داشته باشم، اما این کار فقط تا آنجا برای ذات من میسر است (دکارت، جلد اول، بخش ۴: ۲۴۷)، وقتی خود را موجودی ناقص، ناتمام و قایم‌به‌غیر می‌بینم ... (همو، ۱۳۶۹: ۵۷)، تا آنجا که طبیعت ضعیف ما اجازه می‌دهد (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۱). بدین ترتیب، نامتناهی‌ای که این‌گونه از آن سخن گفته می‌شود، امری است غیرقابل ادراک. تنها طریقهٔ درست مواجهه با امر نامتناهی باورمندبودن به آن است، هرچند که نفس باید به مراتب بُعد و دوری خود از آن معترف باشد (Cottingham, 2005: 181).

بنابراین، در استدلالی که دکارت در تأمل سوم برای وجود خدا ترتیب می‌دهد، مفهوم خدا در ذهن تقدّم دارد، چراکه کمال‌طلبی بشر توسط تصوّر پیشین خدا امکان‌پذیر می‌شود. تصوّر نامتناهی به خواست و ارادهٔ بشر وابسته نیست، بلکه تصوّر نامتناهی است که شمیم و رایحهٔ کمال‌طلبی را در فکر و جان بشر می‌پراکند. من با رایحه‌ای که از کمال نامتناهی استشمام می‌کنم، از کمالات جزئی پیرامون خود به سوی کمالات عالی‌تر حرکت می‌کنم:

فقط باید بررسی می‌کردم که هر یک از آن چیزهایی که تصویری از آنها در من است، آیا داشتن آن کمال است یا نقص، تا بتوانم به یقین برسم هیچ‌یک از آن اموری که متضمن نقص است در او موجود نیست، در حالی که امور دیگر در او هستند (دکارت، ۱۳۶۷: ۲۴۷).

میلی که در ما وجود دارد برای برخورداری از همهٔ کمالاتی که می‌توانیم تصورشان را داشته باشیم، و لذا همهٔ کمالاتی که معتقدیم در خدا وجود دارد، ناشی از این واقعیت است که خداوند به ما اراده‌ای داده است که حد و مرزی ندارد و تنها همین ارادهٔ نامتناهی است که ما را قادر می‌سازد تا بگوییم خداوند ما را با تصور خویش خلق کرده است (CSMk, 1991: III/ 141-142).

وقتی به تأمل دربارهٔ مفهوم خدایی که از بدو تولد با خود داریم می‌پردازم، درمی‌یابم که ... سرانجام در او همهٔ اموری را که می‌توانیم تشخیص دهیم که به‌وضوح کمالی نامتناهی است که مبرا از هر نقصی است، وجود دارد (CSM, 1985: I/ 200).

از این رو، تصوّر مربوط به کمال مقدّم بر خواست بشر و مستقل از آن است. تصور وحدت جمیع کمالات که مبنای طبیعت واقعاً نامتناهی آنهاست و نیز وقوف به فهم‌ناپذیری نامتناهی، مقدّم بر هر تصوّر دیگر است. به‌واسطهٔ همین مفهوم مقدّم بر هر چیز دیگر است که می‌توان گفت این ما هستیم که تصوّر خدا را می‌سازیم (Cottingham, 2005: 181).

۴. تمایز ذات (Essence) و هستی

دکارت هم در تأمل پنجم و هم در مواضع دیگر، وجود خدا را از این واقعیت نتیجه می‌گیرد که هستی مندرج در طبیعت یا صورت حقیقی و تغییرناپذیر یک ذات کامل متعال است، درست همان‌گونه که در ذات مثلث برابری با دو قائمه نهفته است. همین مطلب برخی شارحان دکارت را به بحث دربارهٔ موقعیت هستی‌شناختی ذوات دکارتی سوق داده است تا آنجا که حتی عده‌ای به دکارت نوعی ایده‌آلیسم افلاطونی نسبت داده‌اند. بر اساس این دیدگاه، چیزهایی وجود دارند که اگرچه دستشان از وجود واقعی کوتاه است، دارای موقعیتی مثالی و منطقی خارج از ذهن و جهان طبیعت هستند (Kenny, 1968: 213).

سیاق بحث و نوع رویکرد دکارت به موضوع وجود جواهر و ذات آنها به طرح مسئله‌ای منجر می‌شود که ارتباط سراسر تری با برهان وجودی دارد و آن هم این سخن اوست که هستی واجب را نمی‌توان از ذات خداوند سلب کرد. دکارت به تمایزی که در قرون وسطا میان هستی و ماهیت قائل بودند، آشنا بود. بر اساس این تمایز، سؤال دربارهٔ چیستی شیء مقدم بر سؤال از هستی آن است؛ به عنوان مثال، می‌توان همهٔ خواص ذاتی چیزی مانند انسان را در تعریف آن لحاظ کرد، پیش از آنکه بدانیم انسان در عالم واقع وجود دارد یا خیر. تنها استثنا در این خصوص خود خداست که وجودش عین ذاتش است. دکارت در مواضعی این تفسیر از برهان وجودی را تأیید می‌کند؛ به عنوان مثال، در دسته پنجم پاسخ به اعتراضات می‌نویسد:

وجود یک مثلث را نباید با وجود خدا مقایسه کرد، چراکه نسبت میان وجود و ذات در مورد خدا کاملاً متفاوت با این نسبت در مورد مثلث است. خدا همانا وجود خویش است، اما این امر در مورد مثلث صدق نمی‌کند (CSM, 1985: II/ 263).

تمایز میان وجود و ذات حتی به بوئتیوس (Boethius) در قرن پنجم میلادی بازمی‌گردد. این تمایز نزد حکمای اسلامی، مخصوصاً ابن‌سینا، مورد تأکید و تأیید قرار گرفت و دلایلی برای آن اقامه شد، اما آکویناس، که بسیار متأثر از ابن‌سینا بود، آن را به یک مسئله مهم فلسفی تبدیل کرد، تا آنجا که وی رسالهٔ مستقلی در این باب نگاشت. این موضوع در فلسفهٔ مدرسی تنها به انگیزهٔ اثبات وجود خدا بر اساس دلایل پیشین نبود، بلکه بیشتر در جهت تمهید مبانی برای تمایز قائل شدن میان وجود خدا و ذوات روحانی مانند فرشتگان بود. به نظر برخی، اگر تفاوت میان مجردات و امور مادی آن باشد که

موجودات مادی از ماده و صورت تشکیل شده‌اند، اما مجردات فاقد عنصر ماده هستند، در این صورت چگونه می‌توان میان خدا و مجردات قائل به تمایز شد؟ غیرمادی بودن ویژگی مشترک خدا و سایر مجردات است. در مقام دفع این شبهه بود که آکویناس مانند بسیاری از فیلسوفان مدرسی بر آن بود که تفاوت خدا و مخلوقات (خواه مجرد یا مادی) آن است که خداوند بسیط محض است و مخلوقات مرکب از وجود و ماهیت، و بنابراین ناقص‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۲۴).

بسط و گسترش دیدگاه آکویناس در زمینه ماهیت واقعی نسبت وجود و ذات در مخلوقات سه دیدگاه عمده را سبب شد:

۱,۴ نظریه تمایز واقعی

بر اساس این نظریه، وجود و ذات کاملاً مغایر با یکدیگر بوده و هیچ‌گونه تألیفی میان آنها امکان‌پذیر نیست. بسیاری از تومیس‌ها از آن جهت که این دیدگاه را بسیار افراطی و مبتنی بر تفسیر نادرستی از عقیده توماس می‌دانستند، آن را مردود می‌شمردند.

۲,۴ نظریه موقعیت بینابینی

مطابق این نظریه، ذات و وجود مبادی موجودات هستند نه آنکه فی‌نفسه موجود باشند. ایراد مدافعان این دیدگاه بر نظریه تمایز واقعی این بود که در این نظریه به جای آنکه موجود مخلوق به مثابه وحدتی یکپارچه تصور شود، آن را مرکب از ذات و وجود در نظر می‌گیرند.

بسیاری از مشائیان پس از آکویناس، رابطه وجود و ذات را همانند رابطه قوه و فعل تصور می‌کردند و وجود را فعلیت ذات می‌پنداشتند. به نظر آنان، نظریه تمایز واقعی به تسلسلی بی‌پایان می‌انجامد؛ اگر ذات فقط توسط چیزی دیگر یعنی وجودی که بر آن عارض شده است فعلیت می‌یابد، خود وجود چگونه فعلیت می‌یابد؟ و الی غیرانتهایه (Wippel, 1982: 393f).

۳,۴ نظریه تمایز عقلی

در پاسخ به ایرادهای مطرح‌شده بر دو دیدگاه قبلی، برخی فیلسوفان مدرسی از نظریه‌ای

دفاع کردند که میان دو حد افراط و تفریط بود؛ بدین معنا که تمایز میان ذات و وجود در مخلوقات تمایزی صرفاً عقلانی است. بر اساس این نظریه، ماهیت و وجود مخلوق در واقع یکی هستند و فقط در ذهن متمایزند.

اما، اینکه نظریه واقعی خود توماس چه بوده است، دقیقاً معلوم نیست و به تعبیری می‌توان گفت ابهام در نظریه توماس در این مورد به شکل‌گیری این سه دیدگاه منجر شده است: به نظر او، از آنجا که موجود غیرمتناهی ضروری الوجود نیست، وجودش از ذاتش متمایز است. مجردات که مرکب از ماده و صورت نیستند، صورت‌های جوهری قائم‌به‌ذات‌اند، اما در موجودات مرکب وجود همان فعلی است که ذات به واسطه آن تحقق می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۲۷-۴۲۸).

کاپلستون ضمن تأیید نزاعی که میان اصحاب مدرسه بر سر دیدگاه واقعی توماس در این خصوص در گرفته است و در مقام جمع میان دیدگاه‌های مختلف می‌گوید اگر مقصود از تمایز واقعی تمایز بین دو چیزی باشد که می‌توانند جدا از یکدیگر باشند، ذات و وجود دارای تمایز واقعی نیستند. از نظر توماس، این تمایز مابعدالطبیعی است؛ بدین معنا که ذات و وجود دو اصل مابعدالطبیعی مقوم موجودات متناهی‌اند. اما، اگر مقصود از تمایز واقعی، تمایزی باشد که مستقل از ذهن و عینی است، توماس نه تنها به چنین تمایزی قائل است، بلکه قبول این تمایز از اجزای لازم و ضروری نظام فلسفی اوست. او وجود را امری عارضی می‌داند که از خارج یعنی خدا سرچشمه می‌گیرد. توماس تأکید می‌کند که فقط در خداست که ذات و وجود یکی است؛ هر چیز دیگری دریافت‌کننده وجود است.

اما از سویی دیگر، وجود در مقام فعل به واسطه ذات به مثابه قوه تعیین می‌یابد که وجود این یا آن نوع ذات بشود. از این رو، ذات و وجود دو مبدأ مقومی هستند که به مثابه مبادی موجود خاصی توأم خلق می‌شوند؛ هیچ ذاتی بدون وجود و هیچ وجودی بدون ذات نیست (همان: ۴۲۸).

فرانسیس سوآرز (Francis Suarez)، که پرآوازه‌ترین فیلسوف مدرسی نزدیک به زمان دکارت است، بر آن بود که تمایز میان ذات و وجود تمایزی کاملاً عقلی است و این دو در عالم واقع از هم متمایز نیستند. دکارت جانب دیدگاه اخیر را می‌گیرد و بر آن است که هم در مخلوقات و هم در خدا ذات و ماهیت اتحاد دارند. این نظر دکارت، نتیجه دیدگاه کلی‌تر او درباره وحدت جوهر با صفاتش است. او در اصول فلسفه، تمایز میان جوهر و صفاتش را تمایزی عقلی می‌داند (CSM, 1985: I/ 214)؛ مصداق بارز تمایز عقلی تمایز جوهر و

ذاتش است (ibid: 210); از آنجا که فکر و امتداد ماهیت نفس و بدن را تشکیل می‌دهند، نفس به اعتبار عقلی متمایز از اندیشه است و بدن نیز صرفاً در تحلیل عقلی متمایز از بدن است (ibid). دکارت این تمایز را در صفات یک جوهر نیز جاری می‌داند. وجود یکی از صفات متعددی است که می‌توان برای جوهر تصور کرد و از این رو هم صفت وجود متمایز از صفات دیگر است و هم آنکه وجود به طور کلی متمایز از جوهر است (ibid: 211).

اگرچه نظریه تمایز عقلی که دکارت از آن دفاع می‌کند، ریشه مدرسی دارد، نزد او حوزه اطلاق آن وسعت بیشتری می‌یابد. در همه هستومندها (اعم از خدا و مخلوقات) ذات عقلاً متمایز از وجود است. اما، شاید در آغاز به نظر رسد که این نظر دکارت بر اعتبار برهان وجودی او که می‌کوشد تا از مفهوم خداوند وجودش را استخراج کند، لطمه وارد می‌آورد. اگر نظریه تمایز عقلی را بپذیریم و برهان وجودی را نیز معتبر بدانیم، نتیجه این خواهد شد که در ممکن‌الوجودها نیز وجود و ماهیت یکی بوده و تصور ماهیت آنها برای استنتاج وجودشان کافی است. در این صورت به ناچار باید ایراد امثال گونیلو را پذیرفت که اگر از تعریف خدا بتوان وجود واقعی او را استنتاج کرد، پس با فرض تحقق هر ماهیتی، حتی هویات خیالی، باید وجود عینی و خارجی آنها را بپذیریم.

خود دکارت بر این ایراد واقف است و هر چند بر این نظر است که وجود در تصور روشن و متمایز هر ماهیتی مندرج است، بر این نکته نیز تأکید دارد که هستی مراتب و درجات متفاوتی دارد. او در دسته دوم پاسخ به اعتراضات می‌گوید وجود در مفهوم هر چیزی نهفته است، چراکه لاوجود و ماهیتی که به نحوی وجود برای آن فرض نشده باشد قابل تصور نیست. وجود امکانی در مفهوم ذات متناهی مندرج است و وجود واجب و کامل نیز در مفهوم ذات کامل متعال منطوی است (CSM, 1985: II/ 117).

از این عبارت و عبارات مشابه آن می‌توان به درک روشن‌تری از نظریه تمایز عقلی دکارت دست‌یافت. ذات خدا صرفاً به لحاظ عقلی متمایز از وجود واجب خویش است؛ کما اینکه در مخلوقات متناهی نیز ذات و ماهیت آنها تنها به اعتبار عقل از وجود امکانی‌شان متمایز است. تفاوتی که دکارت میان وجود امکانی و وجود واجب قائل می‌شود، زمینه‌ای ایجاد می‌کند تا به تفاوت هستی‌شناختی بنیادینی میان خداوند و مخلوقات معتقد شود.

بدین ترتیب، به نظر دکارت، نمی‌توان برهان وجودی را عیناً به جواهر مخلوق تعمیم و گسترش داد. البته، نسبت وجود و ماهیت در مخلوقات متفاوت با این نسبت در خدا نیست. در هر دو حالت این تمایز عقلانی است. تفاوت در آن مرتبه‌ای از وجود است که بر هر

یک از آنها عارض می‌شود. تصور موجود قائم‌به‌ذات مستلزم وجودش است، اما تصور جوهر غیرقائم‌به‌ذات تنها اقتضای هستی تبعی و غیرقائم‌به‌ذات و به تعبیر حکمای اسلامی، هستی فقری دارد.

۵. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد برهان وجودی دکارت از ویژگی‌هایی برخوردار است که آن را از سایر روایت‌های این برهان، از جمله برهان وجودی انسلم متمایز می‌سازد. اگر انسلم برهان خود را بر کتاب مقدس و وحی مبتنی می‌کند، برهان دکارت کاملاً از مبانی عقل‌باورانه او نشأت می‌کند. او پس از آنکه شناخت همه حقایق دیگر را به تصوراتی که در نفس (اندیشنده) وجود دارد احاله می‌دهد، می‌کوشد تا به طریقی مبنایی یقینی برای آنها بیابد.

برخلاف صبغه استنتاجی برهان وجودی دکارت، او می‌کوشد تا وجود خداوند را با تأمل هرچه دقیق‌تر در من اندیشنده آشکار کند. ما به این دلیل به مثابه موجود ناقص وجود داریم که آگاهی‌ای نسبی از خداوند در تصور فطری کمال داریم. کارکرد برهان وجودی آن است که با تأمل در تصور ذات کامل متعال، که در خویشتن ما سرشته شده است، معلوم کند که وجود خداوند قائم به تصور ما از او نیست، بلکه او به نحو ضروری و ازلی و به لحاظ ذات خویش وجود دارد و از اینجاست که تعریف اسپینوزا از جوهر و خدا مفهوم دکارتی تری می‌یابد.

مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور درمی‌آید؛ یعنی، تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست (اسپینوزا، ۱۳۶۴، تعریف ۳: ۴).

و

مقصود من از خدا، موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی، جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است، که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (همان: تعریف ۷: ۶-۶).

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۳). *اخلاق*، محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.

- دکارت، رنه (۱۳۶۷). گفتار در روش درست راه‌بردن عقل، محمدعلی فروغی، تهران: زوار.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹). تأملات در فلسفه اولی، احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶). اصول فلسفه، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.

Cottingham, J.G (2005). *Descartes*, New York: Cambridge University Press.

CSM: Cottingham, J.G; R. Stoothoff; and D. Murdoch (eds.) (1985). *The philosophical Writing of Descartes*, 2 Vols, New York: Cambridge University Press.

CSMK: Cottingham, J.G; R. Stoothoff; D. Murdoch; and A. Kenny (eds.) (1991). *The Philosophical Writing of Descartes*, III Vol, New York: Cambridge University Press.

Davies, B; and B. Leftow (2004). *Anselm*, New York: Cambridge University Press.

Kenny, A. (1968). *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York: Random House.

Nolan, L. (6/18/2013). "Descartes Ontological Argument", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<http://plato.stanford.edu/>

Wippel, J (1982). "Essence and Existence", In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds: Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, New York: Cambridge University Press.

