

## **Divine Will in the Thought of William Ockham and René Descartes; Transition from the Middle Ages to the Modern Era**

**Ali Akbar Ahmadi Aframjani\***  
**Majid Haddadi\*\***

### **Abstract**

The concept of divine will stands at the heart of both Christian theology and the Western philosophical tradition. In late scholasticism, William Ockham, through his commitment to divine omnipotence and nominalism, advanced a distinctly voluntarist view that accords primacy to the will over the intellect and morality. At the threshold of modern thought, René Descartes reinterpreted divine will as not only the source of eternal truths but also the ground of epistemic certainty. This paper asks whether Descartes' account of divine will represents a decisive rupture with the medieval tradition or rather a reconfiguration of Ockham's voluntarism within a new philosophical framework. Adopting an analytic-comparative approach, it examines four interrelated themes: the relation between divine intellect and will, the metaphysical status of eternal truths, the foundation of moral value, and the epistemological consequences of divine freedom. The analysis argues that, although Descartes articulates a novel formulation of divine will, his view remains structurally continuous with Ockhamist voluntarism. In effect, Descartes transposes scholastic voluntarism from a theological context into an epistemological and mathematical one, thereby revealing the underlying continuity of medieval theological assumptions within early modern philosophy.


**Keywords:** Voluntarism; René Descartes; William Ockham; Divine Will; Absolute Power.

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allamah Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding author), a.a.ahmadi.a@gmail.com

\*\* Ph.D. student in Philosophy, Greek and Medieval Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allamah Tabataba'i University, Tehran, Iran, haddadi.majid@gmail.com

Date Received: 12/01/2025, Date of Acceptance: 23/02/2025

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

## **Divine Will in the Thought of William Ockham and René Descartes; Transition from the Middle Ages to the Modern Era**

### **Extended abstract**

The concept of *divine will* constitutes one of the most fundamental issues in Christian theology and the history of Western philosophical thought. This notion not only plays a crucial role in explaining the relationship between God, reason, and morality, but also serves as a cornerstone for the emergence of new conceptions of human nature, freedom, and rationality in the modern age. Focusing on two key figures—William Ockham and René Descartes—this study undertakes a comparative analysis of the transformation of the meaning of divine will from the late Middle Ages to the dawn of modern philosophy. The central question is whether Descartes' conception of divine will represents a radical rupture from the medieval scholastic tradition or, rather, a logical continuation of Ockham's voluntarism reformulated in an epistemological and philosophical framework. Addressing this question helps to clarify the relationship between scholastic theology and modern philosophy, while revealing the historical roots and wide-ranging implications of voluntarism in Western thought.

The research method is analytical and comparative. In the first stage, the fundamental concepts of Ockham's and Descartes' thought concerning God, reason, and will are identified and examined conceptually. These views are then compared across four analytical axes: (1) the relation between divine reason and will, (2) the status of eternal truths, (3) the origin of morality, and (4) the epistemological consequences of their respective positions. Finally, based on these analyses, the relationship between the two systems is interpreted as one of inner continuity rather than absolute rupture.

The first part of the study examines Ockham's philosophy as the culmination of late scholastic theology. Critiquing the legacy of Greek philosophy and emphasizing the doctrine of God's absolute power (*potentia Dei absoluta*), Ockham presents a conception of God whose will precedes and surpasses any rational, logical, or moral necessity. Rejecting the real existence of universals (nominalism) and the necessitarianism of Aristotelian thought, and distinguishing between God's absolute and ordained power, Ockham portrays God as possessing an utterly free and unlimited will, constrained by nothing—not even by logical laws, eternal truths, or moral necessities. Consequently, moral laws themselves are created by divine will and could have been entirely different. This position leads to the Divine Command

Theory in ethics, according to which good and evil depend solely on God's command and prohibition. The epistemological outcome of such a view is the severe limitation of human reason in knowing God and the elevation of faith as the only path to divine truth.

The second part analyzes Descartes' philosophy as the turning point of modern thought. Within a new framework grounded in methodic doubt and the quest for certainty, Descartes redefines the role of God not only in metaphysical foundations but also as the guarantor of human knowledge. Like Ockham, Descartes conceives divine will as absolute and free; however, unlike Ockham, he considers this will to be the very ground of stability for eternal truths and the foundation of rationality. In his writings, necessary and self-evident truths—such as mathematical and logical laws—are created by divine will, yet it is this same absolute will that guarantees their permanence and validity. Thus, God is both the creator of existence and the creator of the essences and laws of things; and the world, owing to the constancy of divine will, enjoys a stable and orderly structure. Within this framework, Descartes regards human reason as valid insofar as it relies on clarity and distinctness; yet its ultimate reliability depends upon God's benevolence and veracity. In ethics as well, while Descartes attributes the ultimate foundation of good and evil to divine will, he connects it with the rational criterion of clarity and distinct perception. Hence, whereas in Ockham's system divine will marginalizes reason, in Descartes' philosophy the same absolute will becomes the foundation of the validity of reason and modern science.

The findings of the study demonstrate that Descartes, contrary to interpretations that emphasize a total break between the modern and medieval eras, stands in essential continuity with Ockham's voluntarist tradition. He transfers the principle of the precedence of will over reason from its theological context into the epistemological and mathematical domain, thereby reinterpreting scholastic voluntarism within a new, modern framework. In other words, Cartesian philosophy represents the inner continuity of the medieval theology of divine will, now serving as the metaphysical foundation of modern science and rationality.

The study concludes that understanding the relation between divine will and reason in Ockham and Descartes not only clarifies the conceptual distance between medieval and modern thought but also reveals how a theological doctrine could become the historical matrix for the emergence of modern rationality. Ockham's theology of absolute divine will, with its emphasis on God's unrestricted omnipotence, paved the way for the rise of the autonomous human subject. Descartes, by rearticulating the same principle in philosophical terms, transformed

divine will into the guarantor of certainty and the metaphysical ground of scientific knowledge. From this perspective, modernity should not be seen as a complete rupture from the Middle Ages but rather as an inner continuation of late scholastic theology, reconstituted in the form of modern rationality.

### References

- Brehier, Emile (1998). *Histoire de la Philosophie: L'Antiquite et le Moyen age (History of Philosophy: Antiquity and the Middle Ages)*, trans. by: Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Copleston, Frederick Charles (2001). *A History of Philosophy (Vol. IV): Descartes to Leibniz*, trnas. by: Gholamreza Aavani, Tehran: Soroush Publications and Elmi va Farhangi Publication. [In Persian]
- Copleston, Frederick Charles (2009). *A History of Philosophy (Vol. III): Late Medieval and Renaissance Philosophy, Ockham to Suarez*, trnas. by: Ebrahim Dadjoo, Tehran: Elmi va Farhangi Publication. [In Persian]
- Cottingham, John (2013). *Descartes*, trans. by: Seyed Mostafa Shahraeini, Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Courtney Murray, John (2002). "The Problem of God", *Farhang*, trans. by: Hedayat Alavitabar, No. 41-42, pp: 195-227. [In Persian]
- Descartes, Rene (1970). *Philosophical Letters*, Translated and Edited by Anthony Kenny, Oxford: Clarendon Press.
- Descartes, Rene (1997). *The Phiosophical Works of Descartes*, trans. by: Manouchehr Saneidarebidi, Tehran: Alhoda International Publishing Institution.
- Descartes, Rene (2002). *Meditationes de prima philosophia (Meditations on the First Philosophy)*, trans. by: Ahmad Ahmadi, Third edition, Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Islamic Sciences and the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Descartes, Rene (2005). *Meditationes de prima philosophia (Meditations, Objections, and Replies)*, trans. by: Ali Afzali, Tehran: Elmi va Farhangi Publication. [In Persian]
- Foroughi, Mohammad Ali (2002). *Seir-e Hekmat dar Europe (A history of Western Philosophy)*, Tehran: Zavvar Publications. [In Persian]
- Gillespie, Micael Allen (2019). *The Theological Origins of Modernity*, trnas. by: Zanyar Ebrahimi, Tehran: Pegah Rouzager No. [In Persian]
- Gilson, Etienne (2001). *The Unity of Philosphical Experience (Criticism of Western philosophical thought (from the Middle Ages to the Early Present Century)*, trans. by: Ahmad Ahmadi, Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Islamic Sciences and the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Gilson, Etienne (2009). *God and philosophy*, trans. by: Shahram Pazuki, Second edition, Tehran: Haghghat. [In Persian]

- Gilson, Etienne (2016). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, trans. by: Reza Gandomi Nasrabadi. Second edition. Qom: University of Religions and Denominations; Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Islamic Sciences and the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Golchini, Hosein (2007). "Relation between Will and Reason in Descartes' Philosophy", *Analytic Philosophy*, Vol. 4, No. 12, pp: 161-180. [In Persian]
- Hatam Pouri, Kasra; & Asadi, Mohammad reza (2016). "Virtue, science and Happiness; The Foundation of Descartes' Ethics", *Wisdom and Philosophy*, Vol. 12, No. 3 (47), pp: 41-60. [In Persian]
- Ilkhani, Mohammad (2003). *Histoire dela philosophie du moyen Age et de la Renaissance (History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance)*, Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Islamic Sciences and the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Leff, Gordon (1975). *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester: Manchester University Press.
- Maurer, Armand Augustine (1999). *The Philosophy of William of Ockham, In the Light of Its Principles*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Mojtahedi, Karim (2003). *Descartes and his Philosophy*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ockham, William (1964). *Philosophical Writings: A Selection*, Translated with an Introduction by: Philotheus Boehner, Fifth Printing, Indianapolis: The Bobbs-Merrill.
- Orvati Movafagh, Akbar; & Asadi, Abolghasem (2020). "God's wisdom and will and the relationship between the two from in Ibn Sina and Descartes", *Ayeneh Ma'refat*, Vol. 20, No. 3 (64): pp: 21-40. [In Persian]
- Saw, Ruth L. (1999). *A critical History of Western Philosophy: William of Ockham*, trans. by: Khashayar Deihimi, Tehran: Nashr-e Kuchak. [In Persian]
- Seyf, Masoud (2013). "God in Descartes' Philosophy", *Science and Religion Studies*, Vol. 4, No. 1 (7): pp: 61-78. [In Persian]



پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار

## اراده الهی در اندیشه ویلیام اُکام و رنه دکارت؛ گذار از قرون وسطی به دوره مدرن<sup>۱</sup>

علی اکبر احمدی افرمجانلی\*

مجید حدادی\*\*

### چکیده

مفهوم «اراده الهی» یکی از مسائل بنیادی در الهیات مسیحی و فلسفه غرب به شمار می‌رود. ویلیام اُکام در چارچوب سنت اسکولاستیک متأخر با تأکید بر قدرت مطلقه خداوند و از رهگذر طرح دیدگاه‌های چون نام‌نگاری، بر تقدم اراده بر عقل و اخلاق تأکید کرد. رنه دکارت، در آغاز فلسفه جدید، اراده الهی را نه تنها سرچشمه حقایق ازلی، بلکه ضامن اعتبار معرفت بشری قلمداد کرد. پرسش محوری این پژوهش آن است که آیا برداشت دکارت از اراده الهی، گسستی بنیادین از سنت قرون وسطی محسوب می‌شود یا تداوم اندیشه اُکامی و سنت قرون وسطایی است؟ این مقاله با رویکرد تحلیلی - تطبیقی و در چارچوب شناخت نظری - مفهومی از خداوند با تکیه بر مفهوم «اراده‌باوری»، آراء اُکام و دکارت را در چهار محور بررسی می‌کند: نسبت عقل و اراده الهی، جایگاه حقایق ازلی، خاستگاه و منشأ اخلاق و پیامدهای معرفت‌شناختی آنها. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که گرچه دکارت صورت‌بندی جدیدی از اراده الهی ارائه می‌دهد، اما از نظر مبانی در امتداد سنت فکری اُکامی قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، دکارت اراده‌باوری اسکولاستیک را از سطحی صرفاً الهیاتی به سطحی معرفت‌شناختی و ریاضی‌وار

\* دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده

مسئول)، a.a.ahmadi.a@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه، گرایش فلسفه یونان و قرون وسطی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی،

دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، haddadi.majid@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

ارتقا می‌دهد. این پژوهش، ضمن مقایسه و تبیین دیدگاه‌های این دو فیلسوف درباره اراده الهی، بر استمرار پنهان اندیشه‌های الهیاتی قرون وسطی در فلسفه جدید تأکید می‌ورزد.

**کلیدواژه‌ها:** اراده‌باوری، رنه دکارت، ویلیام اُکام، اراده الهی، قدرت مطلق.

## ۱. مقدمه و بیان مسأله

مفهوم «اراده الهی» از بنیادی‌ترین مباحث در الهیات مسیحی و فلسفه غرب به شمار می‌رود. از همان آغاز پیدایش مسیحیت، متألهان همواره کوشیده‌اند تا نسبت میان اراده و عقل در خداوند را تبیین کنند: آیا اراده خداوند تابع عقل و حقیقت ازلی است یا آنکه عقل نیز مخلوق و تابع اراده الهی است؟ این پرسش نه تنها جایگاه خدا را در نظام متافیزیکی و اخلاقی تعیین می‌کند، بلکه به عنوان مبنای نگرش انسان به آزادی، قانون اخلاقی و عقلانیت نیز عمل می‌کند.

ویلیام اُکام<sup>۲</sup> به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان اواخر قرون وسطی، نظریه‌ای حداکثری از «قدرت مطلقه خدا» عرضه کرد که به نوعی بر تقدم اراده الهی بر عقل و اخلاق تأکید داشت. سپس، رنه دکارت (René Descartes, 1596-1650) به عنوان آغازگر فلسفه جدید، در آثار خود بر نقش بنیادین اراده الهی در جعل حقایق ازلی و تضمین اعتبار معرفت بشری پای فشرد.

مسأله اصلی این پژوهش، بررسی «اراده الهی» و «عقلانیت» در دو نقطه عطف تاریخ فلسفه غرب است: اسکولاستیک متأخر (ویلیام اُکام) و فلسفه جدید (رنه دکارت). به بیان دیگر، این پژوهش در پی بررسی این موضوع است که آیا برداشت دکارت از اراده الهی گسستی بنیادین از سنت قرون وسطایی محسوب می‌شود یا باید آن را ادامه‌ای از اراده‌باوری اُکامی و تداومی منطقی از آن دانست؟ اهمیت این مسأله در آن است که پاسخ به این پرسش و تبیین درست آن، هم به روشن شدن نسبت میان الهیات اسکولاستیک متأخر و فلسفه جدید یاری می‌رساند، و هم امکان فهم دقیق‌تر خاستگاه تاریخی اراده‌باوری و پیامدهای آن در اندیشه غربی را فراهم می‌سازد.

با توجه به اهمیت موضوع اراده الهی در تفکر فلسفی و الهیاتی غرب، مقالات و پژوهش‌های متعددی درباره اندیشه اُکام و دکارت، به‌طور مستقل، وجود دارد. در مورد

اُکام، تمرکز اصلی بر موضوعاتی همچون نقد کلیات، نظریه امر الهی ( Divine Command Theory) و رابطه آن با اخلاق و قدرت مطلق خدا بوده است. درباره دکارت نیز آثار بسیاری به بررسی جایگاه خدا در نظام معرفت‌شناسی او و نسبت عقل و اراده پرداخته‌اند که در این مقاله به برخی از آنها ارجاع شده است. اگرچه در برخی پژوهش‌های فارسی ممکن است به شباهت دیدگاه دکارت با اراده‌باوری قرون وسطایی اشاره شده باشد، اما پژوهشی به صورت مقاله‌ای مستقل که به‌طور مستقیم و متمرکز به مقایسه میان دیدگاه‌های اُکام و دکارت در زمینه «اراده الهی» پرداخته باشد، مشاهده نشده است. در منابع غربی نیز ارتباط این دو متفکر معمولاً در حد اشاره‌ای گذرا مطرح شده و کمتر پژوهشی به بررسی نظام‌مند شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان پرداخته است. از این رو، نوآوری نوشته حاضر در آن است که برای نخستین بار در ادبیات پژوهشی زبان فارسی، به صورت تطبیقی به بررسی و تحلیل اندیشه اُکام و دکارت درباره «اراده الهی» می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که اراده‌باوری مدرن در واقع ریشه در اندیشه اُکام دارد و دکارت آن را در سطحی دیگر ادامه داده و در افقی تازه یعنی در قالب معرفت‌شناختی و ریاضی‌وار- صورت‌بندی کرده است.

چارچوب نظری این نوشتار، مبتنی بر شناخت نظری مفهومی از خداوند با تکیه بر مفهوم «اراده‌باوری» (Voluntarism) است. مراد از اراده‌باوری، آموزه‌ای است که در آن اراده الهی بر عقل و ضرورت‌های منطقی یا اخلاقی تقدم دارد. این آموزه در سنت اسکولاستیک متأخر، به‌ویژه در اندیشه اُکام، برجسته شد و در عصر جدید در فلسفه دکارت تداوم یافت. براین اساس، ضمن اشاره‌ای گذرا به بسترهای تاریخی-فکری این دو فیلسوف، مفهوم خدا و صفات الهی در نظام‌های فکری آنان بررسی می‌شود. ضمن این بحث، به نسبت عقل و اراده الهی و تقدم یا تأخر آنها در خداوند؛ استقلال یا عدم استقلال حقایق ازلی و قوانین منطقی-ریاضی از خداوند؛ و پیامدهای اخلاقی و معرفت‌شناختی دیدگاه‌های آنان پرداخته خواهد شد.

روش پژوهش حاضر تحلیلی-تطبیقی است: نخست، دیدگاه‌های اُکام و دکارت در هر یک از محورهای فوق به‌طور مستقل تبیین می‌شود؛ سپس، شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها استخراج و در نهایت، درباره تداوم یا گسست میان آنها داوری می‌گردد. به نظر می‌رسد که از زمان اُکام تاکنون، تغییر بنیادینی در مفهوم الهیات و برداشت از خدا به‌عنوان وجودی دارای اراده نامتناهی و قدرت مطلق‌العنان رخ نداده است، و این مفهوم اُکامی از خداست که در نگرش‌های مختلف اومانیستی، سوپرناتیویستی، عقل‌گرایانه، سکولاریستی و... بروز و

ظهور یافته است. بر این اساس، اگر منظور از الهیات، ارائه تعریفی از خدا یا مطلق به عنوان مبدأ عالم و نسبت او با انسان باشد، می توان گفت این مفهوم دستخوش تغییر نشده، یا دست کم تاکنون چنان تحول اساسی نیافته است.<sup>۳</sup>

## ۲. مفهوم خدا در اندیشه آکام

با ورود نگرش فلسفی و مابعدالطبیعی یونانی به تفکر دینی، علت العلل یونانی به تدریج به خدای مسیحی بدل شد. متألهان و متفکران مسیحی، علت نخستین نزد یونانیان را همان خدای یهودی - مسیحی می یافتند که در کتاب مقدس، خود را «یهوه» یعنی «کسی که هست» معرفی کرده بود (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۵۳). خدای واحد مسیحی، به عنوان خالق جهان و حاکم تاریخ که به طور کامل از قلمرو خلقت خود جدا است، از قدرتی بسیار متفاوت با مخلوقات دنیای مادی برخوردار است. در این نگاه، وجود، قدرت و عمل خدا یگانه و یکسان تلقی می شد. میراث مسیحی از خدا:

در مفهوم خدا به عنوان Pantokrator مندرج بود. ما این کلمه یونانی را [...] به «قادر مطلق» ترجمه می کنیم؛ و از این کلمه مفهوم قدرت مطلق را می فهمیم، یعنی قدرتی که هیچ حد و مرزی ندارد: [...] «خدای قادر مطلق هر کاری انجام می دهد». این جمله بر فعلیت قدرت دلالت دارد، یعنی بر این حقیقت که عمل خدا، چه خلقت و چه مشیت او، فراگیر است و به کل جهان طبیعت و عالم انسانی گسترش می یابد و همه امور، چه جهانی و چه تاریخی، را دربر می گیرد. (کورتی موری، ۱۳۸۱: ۱۹۶)

در سنت مسیحی، تبیین ارتباط خالق - خدایی که در پی رستگاری انسان است - با عالم، به مسأله محوری تبدیل شد. متألهان مسیحی همچون آگوستین، با بهره گیری از اندیشه های متفکران یونانی، به شرح و توصیف عالمی پرداختند که در یک سو خدا و در سوی دیگر، مخلوقات، از جمله انسان، قرار داشت. بدین ترتیب، تبیین وصول انسان به خدا تنها با اتکا بر عقل خویش، هدف و غایت اصلی الهیات عقلی شد (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۷). گذشته از اینکه امکان وصول انسان به چنین خدایی و رستگاری او مورد تردید بود؛ تبیین خدای یهودی-مسیحی - که دارای قدرت مطلق و اراده نامتناهی است - با خدای فلسفه یونانی - که در بهترین صورتش خدای ارسطویی یا احد افلوپینی بود و ارتباط چندانی با این عالم نداشت - به مسأله اصلی متفکران مسیحی تبدیل شد.

تنش‌های درونی مسیحیت بین وحی و تأکیدش بر تجسد و قدرت مطلق الهی از یک سو، و فلسفه و تأکیدش بر عقل‌باوری و مفهوم کیهان عقلانی از سوی دیگر، به این سادگی حل نشد و در تاریخ طولانی مسیحیت همچنان به‌عنوان مشکلی همیشگی باقی ماند. در واقع همه تحولات متعاقب الهیات مسیحی، پیامد ناگزیر تخصص بین این دو عنصر مسیحیت بود... (گیلسپی، ۱۳۹۸: ۶۸).

در میان متفکران مسیحی اواخر قرون وسطی، ویلیام آکام بر این باور است که امکان وصول به خدا از طریق تبیین فلسفی و عقل طبیعی میسر نیست. او همواره تأکید می‌کند که تنها بر اساس ایمان و وحی مسیحی می‌توان به وجود خدایی با صفاتی همچون قدرت مطلق، علم مطلق و مانند آن معتقد بود. به عبارتی، کوشش آکام در تحلیل و معرفی خدایی با این صفات را می‌توان واکنشی به مناقشه آریوس دانست. پس از طرح مباحث آریوس، در سنت مسیحی، نگاه کارکردی به خدا به نگاه وجودشناسانه تغییر یافت؛ یعنی پرسش از نسبت و رابطه انسان و خدا، به پرسش از چیستی و پرداختن به ماهیت خدا تبدیل شد. این نگرش در نهایت منجر به شکل‌گیری مفهومی از خدا در تاریخ مسیحیت انجامید که با تصویر خدای قادر مطلق، فاصله بسیاری داشت.<sup>۴</sup>

خدایی که آکام بدان معتقد است، همان خدایی است که در اعتقادنامه مسیحی از او به‌عنوان خدایی واحد و قادر مطلق یاد شده است. این خدا همان «یهوه است که از هیچ چیز حتی مثل اطاعت نمی‌کند» (زیلسون، ۱۳۹۵: ۶۹۷). مهمترین ایده و مسأله محوری آکام، به‌طور کلی در اندیشه او و به‌طور خاص در مباحث الهیاتی، زدودن و پالایش فلسفه و الهیات مسیحی - به‌ویژه آموزه‌های مسیحیت درباره اختیار و قدرت مطلق خداوند - از نتایج و پیامدهای فلسفه یونانی است. بدین منظور، وی به نقد نظریه مثل (Ideas) و ضرورت‌گرایی یونانی پرداخت و ایده نام‌انگارانه خاص خود را در زمینه کلیات طرح کرده (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۷). از نظر آکام، آنچه در عالم مشاهده می‌کنیم، امور جزئی و منفرد هستند و با مفاهیم کلی نمی‌توان از جزئیات شناخت حاصل کرد. به باور او، کلی در واقع چیزی یا موجودی در جهان خارج نیست، بلکه مفهومی است مرتبط با کثرتی از موضوعات جزئی. آکام با رد وجود واقعی کلیات از یک سو، و با به‌کارگیری اصل صرفه‌جویی<sup>۶</sup> از سوی دیگر، نتیجه می‌گیرد که وجود مثل یا کلیات برای تبیین خلقت غیرضروری است و حاصل نوعی انسان‌گونه‌انگاری (Antromorphism) است.<sup>۷</sup> به نظر آکام «این نظریه بر محدودیت اختیار و قدرت مطلق الهی دلالت دارد، چنان‌که گویی خدا در

فعل خلاق خود محکوم و محدود به مثال‌ها یا ذوات ازلی است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۶۱). همچنین به باور او، این نظریه بدعتی غیرمسیحی و برگرفته از فلسفه و اندیشه یونانی بود که می‌بایست از الهیات و فلسفه مسیحی حذف می‌شد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۷، ۱۰۶-۱۰۹). در واقع الهیات آکام در همین چارچوب قابل تبیین است. او با نقد الهیات (خدانشناسی) و فلسفه پیش از خود، معتقد بود ما باید مجدداً تحلیلی از خدا به‌عنوان موجودی دارای اراده نامحدود و قدرت مطلق ارائه دهیم که هیچ حد و مرزی نداشته و هیچ ناممکنی برای او متصور نباشد؛ و هر کاری از او ساخته است.<sup>۸</sup> عقل آدمی نیز نمی‌تواند درباره اراده خدا و اینکه چرا به این صورت درآمده یا درنیامده، سخنی بگوید. چون او قادر مطلق است، رفتار او در چارچوب عقل آدمی قابل تبیین نیست. خدابودگی خدا اقتضا می‌کند که نامحدود باشد. خدا هر لحظه می‌تواند وضعیتی دیگر برای بشر به وجود آورد. اگر اکنون آفریده است، می‌تواند نابود نیز کند (گیلسپی، ۱۳۹۸: ۷۲-۸۰).

## ۲-۱ اراده و قدرت مطلق خداوند

از نظر آکام عقل، ذات و اراده الهی همگی به موجود بسیط و یگانه‌ای اشاره دارند که همان خداست. او معتقد است هنگامی که گفته می‌شود خداوند -چه ذات و چه اراده او- علت بی‌واسطه هر چیزی است، بدین معناست که خداوند تنها با اراده و قدرت نامتناهی خویش می‌تواند، بدون نیاز به بهره‌گیری و وساطت اموری همچون مثل یا خارج از ترتیبات علّی و معلولی، چیزی را به وجود آورد. روابط علّی را می‌توان به دو موجودیت جدا و متمایز علت و معلول تقسیم نمود: علت و معلول از یکدیگر جدا و متمایزند و هر یک به‌طور جداگانه به خداوند وابسته هستند، نه به یکدیگر. آکام، براساس نظریه خود درباره علیت -که از راه تجربه می‌توان دریافت مثلاً الف علت ب است و نیز اینکه علیت فاعلی به توالی و تکرار تفسیر می‌شود- معتقد است موجودات عالم، موجودات منفردی هستند و جهان از امور جداگانه و متمایز آفریده شده است. از این‌رو، نظم حاکم بر جهان، نظمی ممکن است و این توالی‌ها، هرچند واقعیت دارند اما ضروری نیستند. بنابراین، خداوند با قدرت مطلق خود و در صورتی که اراده کند، می‌تواند چیزی (مانند ب) را -حتی اگر پیشتر نیازمند و وابسته به حضور امر دیگری (مانند الف) تلقی می‌شد - بدون حضور امر مقدم (الف) پدید آورد. به باور آکام، هر آنچه در این جهان هست و پدید

می‌آید، ممکن به امکان خاص بوده و برای بودن، هستی و عملکرد خویش وابسته به اراده خداوند است. هر آنچه را که خداوند از طریق علل ثانوی به وجود می‌آورد، می‌تواند بدون واسطه و بدون کمک این علل ثانوی به وجود آورد و حفظ کند. بر این اساس، او معتقد است که خداوند می‌تواند شناخت شهودی را حتی در غیاب متعلق شناخت در فرد ایجاد کند؛ به این معنا که به قدرت خداوند می‌توان شناخت شهودی از آنچه ناموجود است نیز داشت (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۸۶-۸۸).

اُکام برای حل تعارض میان قدرت نامحدود خداوند و نظم موجود در جهان، از تمایز رایج در عصر خود میان دو جنبه از قدرت الهی (قدرت مطلق و قدرت مقید (مقرر) الهی) استفاده می‌کند.<sup>۹</sup> قدرت مطلق خداوند (Absolute Power) به معنای توانایی او برای انجام هر کاری است که متضمن تناقض منطقی نباشد. براساس این وجه از قدرت، خداوند می‌تواند به‌طور مستقیم و بدون واسطه، کاری را انجام دهد که در نظم مقید، از طریق علل ثانویه انجام می‌دهد. قدرت مقید (مقرر) خداوند (Ordained Power) به نظمی اشاره دارد که خداوند آزادانه برقرار کرده و خود را به آن متعهد ساخته است. در این نظم، قوانین طبیعی و الهیاتی معینی حاکم است. گوردون لف (Gordon Leff, 1926) با اشاره به تمایز اُکام میان دو وجه قدرت الهی،<sup>۱۰</sup> تأکید می‌کند که این دو، به معنای وجود دو قدرت متفاوت در خدا نیست، بلکه دو شیوه برای نگرستن به افعال اوست (Leff, 1975: 455-456).

حاکمیت اصل عدم تناقض برای اُکام چنان مطلق است که حتی قدرت بی‌پایان خداوند را نیز دربر می‌گیرد. در حالی که خداوند قادر به انجام هر کاری است، این قدرت شامل انجام اموری که ذاتاً متناقض هستند، نمی‌شود. در واقع، اصل عدم تناقض در فلسفه اُکام، سنگ بنای منطق و متافیزیک اوست که به‌وسیله آن، تمایزات واقعی میان افراد جزئی را تثبیت کرده، ایده‌های رقیب همانند تمایز صوری دونز اسکوتوس- را رد می‌کند و حتی برای قدرت مطلق الهی نیز چارچوبی منطقی تعریف می‌کند (Maurer, 1999: 130-131). آرماند مائورر (Armand A. Maurer, 1915) این نکته مهم را متذکر می‌شود که تمایز میان این دو وجه از قدرت خداوند، جهان را در برابر یک خدای خودکامه و بی‌قانون محافظت می‌کند و در عین حال، حاکمیت مطلق و آزادی بی‌پایان خدا را نیز حفظ می‌کند (Maurer, 1999: 263).

## ۲-۲ نسبت اراده الهی با اختیار و اراده انسانی

تبیین رابطه میان اراده و اختیار انسان با علم و قدرت خداوند، از مهمترین دشواری‌های کلامی - فلسفی متکلمان ادیان ابراهیمی به شمار می‌رود. اُکام از یک سو به قدرت و علم مطلق الهی معتقد است و از سوی دیگر به اختیار انسان. از نظر او، اختیار از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های مخلوق عاقل و آدمی است و آگاهی به اینکه انسان مختار است یا نه، از راه تجربه حاصل می‌شود. دلایل مختلفی برای اثبات اختیار و اراده آدمی برشمرده شده است:

- هر انسانی به طور مستقیم واقف است که می‌تواند، برای مثال، میان برداشتن خودکار و نوشتن یا نوشتن، دست به انتخاب بزند.

- اگر انسان مختار نبود، بحث جزا و پاداش نیز معنا پیدا نمی‌کرد. اینکه مردم به دلیل انجام عملی مورد سرزنش یا تشویق دیگران قرار می‌گیرند، خود نشان‌دهنده آن است که مسئولیت اعمال بر عهده فرد است؛ به همین دلیل است که فرد کور مادرزاد را به خاطر ندیدن، سرزنش نمی‌کنند.

- راه دیگر برای درک وجود اختیار در انسان، مواردی است که میان عقل و اراده او هماهنگی وجود ندارد. ناهمخوانی میان حکم عقل به چیزی و خواست متفاوت اراده - و انجام امری متفاوت با حکم عقل - دلیلی بر داشتن اختیار دانسته شده است.

انسان گاه فعلی را براساس علل طبیعی و خواست خدا انجام می‌دهد و گاه براساس اراده خود. این افعال ارادی، مبنای شکل‌گیری اخلاق هستند و می‌توانند خیر یا شر، خوب یا بد، نیک یا زشت تلقی شوند. بر همین اساس است که انسان می‌تواند سعادت خود را نیز برگزیند و این مسأله، پیوند و همبستگی میان اراده و نظریه اخلاقی اُکام را پدید می‌آورد (Ochkhram, 1964: 160-162؛ ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۳۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۲).

در نظریه اخلاقی اُکام، خدا این نقش را دارد که خواست و امر الهی، دلیل نهایی قانون اخلاقی است. بنابراین ضرورت دارد که انسان باید بدون هیچ دلیل دیگری - و صرفاً به خاطر خواست خدا - از فرمانش تبعیت کند و به آنچه دستور انجام آن را می‌دهد، عمل نماید و از آنچه نهی می‌کند، دوری جوید. منشأ خیر و شر اخلاقی، حکم خداست و اگر خدا مثلاً به دزدی یا خیانت فرمان می‌داد، فعل خیانت یا دزدی خیر اخلاقی محسوب می‌شد. البته از سوی دیگر، اُکام بر این باور است که خدا ملزم به رعایت هیچ قاعده و قانون اخلاقی نیست و هیچ چیزی نمی‌تواند او را محدود کند. خداوند هیچ الزامی ندارد که

به شکلی خاص یا مطابق با قانونی معین عمل کند. ارائه چنین نظریه‌ای از سوی اُکام، با ایده حفظ اراده و قدرت مطلق الهی همسو است و حاصل نگاه الهیاتی او بود (Boehner, 1964: xlix-1؛ بریه، ۱۳۷۷: ۲۸۷؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۸).

در مقابل این نظر و در بخش دیگری از نظریات اُکام - در مقام فیلسوف - شاهد تأکید و الزام بر عمل مطابق «قاعده درست» هستیم. وی می‌نویسد: «هیچ فضیلت اخلاقی، و هیچ فعل فضیلت‌مندانه‌ای ممکن نیست، مگر این‌که مطابق با قاعده درست باشد؛ زیرا در کتاب دوم/اخلاق، قاعده درست دربردارنده تعریف فضیلت است» (به نقل از: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۲۶). از سوی دیگر عمل فضیلت‌مندانه، باید به‌خاطر انطباق با قاعده درست باشد و اگر چنین نباشد، فضیلت‌مندانه نخواهد بود. اگرچه درباره قاعده درست و حکم آن ممکن است خطا رخ دهد، اما در نهایت، لزوم تبعیت از آن - که در واقع وجدان انسان تعیین‌کننده آن است - امری ضروری است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

## ۲-۳ وجود خدا و شناخت صفات او

اُکام، همانند ارسطو موضوع مابعدالطبیعه را «موجود» (being) می‌داند که در الهیات با کلمه «خدا» به آن اشاره می‌شود. موجود به‌عنوان یک مفهوم واحد (Univocal) بر تمام موجودات حمل می‌شود و از این‌رو، صفاتی که برای موجودات به کار می‌روند، برای خدا نیز قابل حمل هستند. «مفهوم واحدی وجود دارد که در مورد خدا و مخلوقات مشترک بوده، بر آنها قابل حمل است» (به نقل از: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۹۵). در واقع تنها با همین مفهوم مشترک است که می‌توان تصویری - هرچند مبهم - از خدا به دست آورد.

اُکام با تقسیم انواع حمل به «حمل واحد» (Univocal Prediction)، «حمل دو پهلو» (Equivocal Prediction) و «حمل تضمینی» (Connotative Prediction) - که قابل تقلیل به یکی از دو حمل دیگر است - به این نتیجه می‌رسد که واژه «موجود» با حمل دو پهلو قابل حمل بر خداست؛ زیرا خدا و موجودات اساساً با هم متفاوتند و هیچ شباهت عرضی یا ذاتی به یکدیگر ندارند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۷). بر این اساس، به نظر اُکام دست‌یابی به شناختی از خدا ممکن نیست؛ چراکه او معتقد است برای شناخت و آگاهی از وجود چیزی، باید شناختی شهودی از آن داشت و از آنجا که ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه شهودی از ذات الهی داشته باشیم، نتیجه می‌گیرد که به لحاظ فلسفی نمی‌توان درباره وجود خدا سخن گفت.

توضیح آنکه به نظر آکام دو نوع شناخت داریم: «شناخت شهودی» (Notitia Intuitiva / Intuitive Cognition) و «شناخت انتزاعی» (Notitia Abstractiva / Abstract Cognition). در واقع این «شناخت‌ها به واسطه ماهیت خاص خود شهودی یا انتزاعی‌اند، نه به سبب متعلقاتشان» (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۶۸۸). شناخت شهودی، شناختی تجربی و بدون نیاز به بهره‌گیری از مفاهیم عقلی درباره موجودات است. وضوح، بی‌واسطگی و یقینی بودن، ویژگی‌های اساسی شناخت شهودی هستند. این شناخت، شامل حالات درونی انسان نیز می‌شود. درحقیقت، با این شناخت است که انسان درمی‌یابد موجودی هست یا نه و چه افعال و کیفیاتی دارد. در مقابل، شناخت انتزاعی براساس شناخت شهودی و از مفاهیم متنوع از آن حاصل می‌شود. مهم‌ترین ویژگی شناخت انتزاعی، عدم ارتباط آن با وجود و عدم اشیاء، ارتباط مستقیم نداشتن با جهان خارج، و در نتیجه، با واسطه و فاقد وضوح و یقین بودن آن است (Ochkhim, 1964: 25-28؛ بریه، ۱۳۷۷: ۲۸۵-۲۸۶؛ ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۳۰-۵۳۱).

یکی از نتایج رویکرد منطقی آکام به مفهوم خدا، نظر او درباره برهین اثبات وجود خداست که متأثر از دیدگاه وی درباره مسأله علیت است. از نظر آکام، هرگاه دو چیز را مشاهده کنیم که یکی پس از دیگری اتفاق می‌افتد، به حسب عادت، آنچه را که پس از رویداد اول حاصل می‌شود، معلول می‌نامیم. ما صرفاً علت‌ها و معلول‌ها را می‌بینیم و با توجه به نظم و تکراری که در رویدادهای طبیعت از طریق ادراک حسی مشاهده می‌کنیم، رابطه علیت میان دو رویداد برای ما حاصل می‌شود. به نظر آکام، از آنجا که موجودات متناهی وجود دارند و ما از آنها شناخت شهودی داریم، می‌توانیم به نوعی از علت قائل شویم که عامل بقای آنهاست. درحقیقت، به لحاظ عقلی، در سلسله علل - برای جلوگیری از زنجیره‌ای نامتناهی و تسلسل بی‌پایان - نیازمند یک علت فاعلی نخستین هستیم که در واقع علت مبقیه موجودات است. این، تمام چیزی است که فلسفه می‌تواند اثبات کند. حتی با پذیرش چنین علتی، اگر به‌عنوان خدا پذیرفته و فرض شود، نمی‌توان همچون خدای مسیحی به بی‌همتایی او پی برد. از آنجا که از این علت شناخت شهودی نداریم - و شناخت شهودی است که مبنای شناخت انتزاعی قرار می‌گیرد - در نتیجه شناختی از علت نخستین نخواهیم داشت (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۶۹۵-۶۹۷).

ارائه برهان غایت‌شناسانه نیز برای وجود خدا ممکن نیست؛ چراکه علاوه بر اینکه نمی‌توان اثبات کرد اعمال و افعال تک تک موجودات در جهت رسیدن به غایت و هدف معینی - که مثلاً خدا تعیین کرده است - قرار دارد، نمی‌توان اثبات کرد که این جهان به‌طور

کلی نیز دارای غایت و هدف معینی باشد. اعمال و افعال هر موجودی، اگر ارادی باشد، ناشی از عقل و اراده خودش است و اگر نه، درباره موجودات غیرمختار می‌توان به ضرورت طبیعی برای تبیین اعمال و افعالشان قائل شد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۹۹).

پاسخ به این سؤال که آیا اکام معتقد بود که اثبات وجود خدا به نحوی فلسفی ممکن است یا نه، از جهتی آری است و از جهتی نه. اگر به نظر ما اثبات وجود خداوند بی آنکه هیچ شناختی از ماهیت او داشته باشیم، به معنای اثبات وجود خداوند باشد، آنگاه پاسخ آری است. اما اگر به چیزی کمتر از اثبات موجودی برین، کامل، نامتناهی و یگانه رضایت ندهیم، آنگاه پاسخ منفی است. به عقیده اکام ما تنها با ایمان است که می‌توانیم بدانیم چنین موجودی وجود دارد (ساو، ۱۳۷۸: ۶).

درواقع، به نظر اکام هر برهان و استدلالی برای افزایش شناخت است و اگر برهانی عرضه شود که منجر به شناخت بیشتر نمی‌شود، به چه کار می‌آید؟

آنچه در رویکرد اکام درباره مسئله شناخت خداوند در خور توجه و تأمل است، گرایش او و تأکیدش بر عنصر ایمان در شناخت خداوند به‌عنوان موجود مطلقاً یگانه و متعالی و ناکارآمدی شناخت فلسفی در دستیابی به شناختی یقینی و حقیقی از خداست. او با تمایز قائل شدن میان دو مقصود از به‌کاربردن کلمه «خدا» – (۱) خدا به‌عنوان موجودی مطلقاً متعالی، کامل، یگانه و نامتناهی، و (۲) خدا به‌عنوان علت مبقیه نخستین – بر این اعتقاد است که می‌توان از راه فلسفه، مقصود دوم از خدا را اثبات کرد، اما نمی‌توان شناخت یقینی از آن داشت. اما چنین برداشتی از خدا با برداشت رایج دینی مطابقت ندارد؛ در نتیجه اکام بر این باور بود که شناخت خدا به معنای اول، تنها از راه ایمان ممکن است<sup>۱۱</sup> (Ockham, 1964: 139-140).

بدین ترتیب، اکام امکان شناخت خدا از طریق عقل را محدود می‌داند. او معتقد است که وجود خدا قابل اثبات است، اما بسیاری از صفات او – مانند یگانگی – فقط از طریق ایمان شناخته می‌شوند.

### ۳. مفهوم خدا در اندیشه دکارت

اگرچه تفسیرهای گوناگونی از فلسفه دکارت – به‌عنوان آغازگر فلسفه جدید – ارائه شده است، فلسفه او از ظرفیتی برخوردار است که گاه وی را عقل‌گرای محض، فیلسوفی

سکولار و مخالف کلیسا می‌دانند که نقش خدا در نظام فکری اش صرفاً نمادین است. در مقابل، برخی دیگر بر اعتقاد و تأکید او بر ایمان و قرار داشتن خداوند در قلب نظام فلسفی دکارت پافشاری دارند (سیف، ۱۳۹۲: ۶۲-۶۱). دکارت در قسمت اهدائیه کتاب «تأملات» خاطرنشان می‌سازد: «من همواره اندیشه‌ام که دو مسأله مربوط به خدا و نفس، در صدر مسائلی است که باید آنها را با برهان فلسفی اثبات نمود نه با استدلال کلامی» (دکارت، ۱۳۸۱: ۱۳). او در این کتاب بارها بر بهره‌گیری از خرد استدلالی و فلسفی در اثبات مبدأ هستی و جاودانگی روح تأکید می‌کند.

اهمیت جایگاه خداوند در نظام معرفت‌شناسی دکارت قابل انکار نیست.<sup>۱۲</sup> وی با طرح «شک روشی» (Methodic Doubt) و در راه رسیدن به شناخت یقینی و حصول به اصل‌الاصول خود - «می‌اندیشم، پس هستم» (cogito, ergo sum) - چنین شناختی را واجد دو صفت وضوح و تمایز می‌داند و در نهایت، خداوند را ضامن اعتبار هر نوع شناخت معرفی می‌کند، به نحوی که انسان «پیش از رسیدن به شناخت خالق خویش به هیچ دانش متیقنی دست نخواهد یافت» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۳۶).

دکارت در اصل ۵۱ از «اصول فلسفه» با تعریف جوهر به آنچه که «برای وجود داشتن نیازی به موضوع ندارد»، بر آن است که تنها مصداق آن، فقط خداوند است و بر آن است که حمل آن در مورد خدا و دیگر موجودات به یک معنا نیست (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۸). او با تقسیم مفاهیم به سه دسته مفاهیم فطری، مفاهیم عارضی و مفاهیم ساخته خود انسان (مفاهیم جعلی) (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۴)؛ مفهوم خدا را یکی از مفاهیم فطری می‌داند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۰) و معتقد است انسان، با وجود ضعف طبیعت‌اش،<sup>۱۳</sup> به واسطه تصور فطری از خدا، می‌تواند به شناختی از صفات الهی دست یابد. دکارت در اصل بیست و دوم از «اصول فلسفه»، به توصیف خداوند پرداخته و خدا را جوهری معرفی می‌کند «سرمدی، علیم، قدیر، سرچشمه هر خیر و حقیقتی و خالق همه چیز... و هیچ نقص محدودکننده‌ای ندارد» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۱). همچنین در «تأملات» می‌نویسد: «مراد من از کلمه «خدا» جوهری است نامتناهی، [سرمد، تغییرناپذیر]، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را، اگر چیز دیگری وجود داشته باشد، آفریده است» (دکارت، ۱۳۸۱: ۶۳).

اگرچه دکارت غرض داشتن افعال الهی را انکار نمی‌کند، اما در آثار خود در فقرات متعددی تصریح کرده است که ما از درک افعال خدا قاصر هستیم و به همین دلیل از نظر

او بحث از علت غایی بی‌فایده است (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۵؛ ۱۳۷۶: ۲۴۵). به باور دکارت، صفات علم و اراده الهی همراه یکدیگرند و این همراهی است که خلاء و نقصی در آفرینش باقی نمی‌گذارد - هرچند او به صراحت به نظریه «نظام احسن» اشاره نکرده است (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۵). شایان ذکر است که پذیرش نظام کنونی جهان به‌عنوان نظام احسن، مستلزم تقدم عقل بر اراده و حاکمیت اصل علیت بر عالم است؛ اما اگر اراده مقدم بر عقل دانسته شود، قائل شدن به اینکه نظام عالم، نظام احسن است، با دشواری‌هایی مواجه می‌شود. به عقیده دکارت، نظام خلقت، نظامی کامل است که اگر از منظری کلی به آن نگاه کنیم، وجود موجودات ناقص، خلل و لطمه‌ای در آن ایجاد نمی‌کند؛ حتی وجود آنها برای این جهان لازم و ضروری است (کاتینگم، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

در اینجا لازم به اشاره است که دکارت براهین متعددی را بر اثبات وجود خداوند اقامه می‌کند<sup>۱۴</sup> و متذکر می‌شود که انسان حتی برای لحظه‌ای نیز توانایی حفظ و تداوم بخشیدن به هستی خویش را ندارد؛ و خدایی وجود دارد که علاوه بر آنکه در بقای خود نیازی به دیگری ندارد، ماسوای خود را حفظ می‌کند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۱). از نظر دکارت خدا به اتکای قدرت لایزال خویش وجود داشته و هستی او، واقعی و ازلی است (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

### ۳-۱ اراده در اندیشه دکارت

دکارت در اصل ۳۲ از «اصول فلسفه» با تمایز نهادن میان دو گونه اندیشه یعنی ادراک فاهمه و فعل اراده، بر آن است که:

تمام شیوه‌های اندیشه ما را می‌توان به دو حالت کلی نسبت داد: یکی ادراک کردن به مدد فهم؛ و دیگری خواستن یا مصمم شدن به مدد اراده. بنا بر این، احساس، تخیل و در نظر آوردن اشیاء معقول محض، همه از شیوه‌های متفاوت ادراک است؛ و میل داشتن، بیزار بودن، تصدیق، انکار و تشکیک، همه از شیوه‌های متفاوت اراده کردن است (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۸).

وی در «تأملات» نیز تعریفی مشابه از اراده<sup>۱۵</sup> ارائه می‌دهد:

قوة اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک (یعنی بر اثبات یا نفی، طلب یا ترک طلب) و به عبارت دیگر: اراده عبارت است از این‌که: در اثبات یا نفی، اقدام

یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور ساخته است (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۷).

دکارت آزادی اراده را بی‌نیاز از اثبات و بدیهی می‌داند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۱). به نظر او، اراده عنصری واحد، بسیط و قسمت‌ناپذیر است، از این‌رو، اراده الهی و اراده انسانی در ذات خود با هم تفاوتی ندارند و هر دو نامحدودند. «درواقع بخصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوندم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۶).

اشاره به تفاوت‌های میان اراده الهی و انسانی می‌تواند در فهم منظور دکارت و اهداف این نوشتار راه‌گشا باشد. به نظر دکارت از جمله تفاوت‌های اراده در خداوند و انسان این است که علم، قدرت و متعلق اراده خداوند نامتناهی است، در حالی که این سه در انسان محدود است. چنان‌که پیشتر اشاره شد، دکارت معتقد است صدور حکم به کمک قوه اراده صورت می‌گیرد (اختیار مرادف است با آزادی برای حکم کردن). البته این تساوی دو طرف برای انسان، ناشی از محدودیت و ضعف شناخت قوه فاهمه اوست. «ما از آزادی و اراده جزافی‌های (indifference) که در ما هست، چنان آگاهی که تمایز و کمال هیچ معرفتی در ما به این اندازه نیست» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۲). البته این اراده جزافی - یعنی مساوی بودن فعل و ترک برای انسان - به پایین‌ترین مرتبه اختیار منجر می‌شود؛ چراکه حاکی از نقص یا عدم شناخت و معرفت آدمی است، نه کمال اراده. اگر انسان می‌دانست که حقیقت و خیر چیست، در انتخاب آن تردید نمی‌کرد و دو طرف انتخاب برای او یکسان نمی‌بود. در واقع، در انسان بحث از تقدم علم بر اراده مطرح است، و همین تقدم است که منجر به خطا در صدور احکام می‌شود. در مورد اراده الهی نیز همین تساوی در حد اعلا درجه مطرح است (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۷).

دکارت در پاسخ به دسته ششم اعتراضات نیز به تمایز میان اراده خداوند و اراده انسانی اشاره کرده و بر این باور است که اراده خداوند - همانند علم و قدرت او - با ذاتش اتحاد دارد. اراده او به‌گونه‌ای است که اگر بخواهد، هر امر ممتنع‌الوجودی را در هر جهانی که اراده کند، موجود می‌سازد؛ مثلاً می‌تواند جهانی خلق کند که در آن  $3+2$  برابر با ۵ نباشد. از این‌رو نتیجه می‌گیرد که حقایق ازلی به هیچ‌وجه بر اراده سرمدی و نامتناهی خداوند تقدم ندارند؛ یعنی هیچ چیز و هیچ امری به هیچ وجهی بر اراده الهی، تقدم زمانی، رتبی، ماهوی و عقلانی ندارد. و اگر چیزی علت چیزی دیگر تلقی می‌شود [درواقع علت ناقص است]، این استحقاقی است که خدا از ازل اراده کرده که آن علت چنین معلولی را داشته باشد. پس

هیچ چیزی خارج از علم و قدرت و اراده‌ی ازلی و ابدی و لایتناهی خداوند که عین ذات اوست، نیست. در نتیجه، اعلی درجه‌ی حالت تساوی - یعنی برابر بودن علم و قدرت و اراده‌ی خدا با ذات او، از ازل و اینکه هیچ تصمیم جدیدی بر او مترتب نیست و همه چیز در تساوی برای او همان بوده که هست - بزرگترین دلیل بر قدرت مطلقه‌ی خداوند و نشان‌دهنده‌ی این است که در مورد خدا - برخلاف انسان - اراده بر علم تقدم دارد.<sup>۱۶</sup> اما انسان آگاه است که خدا ماهیت هر خیر و حقیقتی را ازلاً و ابداً مقرر کرده است، و اراده‌ی خدا به چیزی جز این تعلق نمی‌گیرد؛ از این رو معیار انتخاب و اختیار انسان، وضوح و تمایز است؛ یعنی هر چه انسان خیر و صحت امری را با وضوح و تمایز بیشتری درک کند، با میل بیشتری عمل می‌کند و در نتیجه آزادانه‌تر انتخاب می‌کند. پس ایمان به خدا و شناخت او، هم معیار عمل اخلاقی و هم معیار انتخاب منطقی است. انسان زمانی در حالت تساوی میان طرفین (فعل و ترک) قرار می‌گیرد که نمی‌داند کدام عمل بهتر است؛ یعنی به صورت واضح و متمایز درک نکرده که کدام عمل بهتر یا درست‌تر است؛ لذا شک می‌کند (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۹۷-۴۹۹). همین شک، از جمله دلایلی است که دکارت در تأیید وجود اختیار انسان مطرح می‌کند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۱). او در نامه به ملاند نیز تمامیت اختیار و آزادی انسان را غیر قابل تردید دانسته است (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۵۷).

### ۳-۲ اراده الهی و حقایق ابدی

یکی از دلایل مهم اراده‌باوری دکارت - و تأثیر این نگرش بر جریان‌های فلسفی عصر جدید و پس از او - دیدگاه وی درباره‌ی نسبت میان حقایق ابدی و اراده الهی است. به طور کلی، در قرون وسطی حقایق ابدی متعلق اراده الهی تلقی نمی‌شد؛ بدین معنا که خداوند به‌رغم اینکه واجد اراده مطلق و قدرت مطلق تصور می‌شد، اما تابع قوانین خلقت و اصول بنیادین آن - از جمله اصل امتناع تناقض - بود. اما دکارت این حقایق را متعلق اراده الهی می‌داند. دکارت نه تنها وجود اشیاء، بلکه ماهیت آنها را نیز تابع و مخلوق اراده الهی می‌داند و معتقد است سرچشمه حقایق ابدی، اراده الهی است و اگر خدا می‌خواست، می‌توانست آنها را به گونه‌ای دیگر رقم زده و تحقق بخشد. به باور دکارت، خداوند در آفرینش جهان تابع هیچ قانون پیشینی نیست، بلکه این قوانین هستند که در قانون بودن خود، تابع اراده الهی‌اند و تنها پس از جعل الهی است که به قانون تبدیل می‌شوند. به عبارت دیگر، خدا هم

خالق وجود اشياء است و هم خالق ماهیت آنها. برای مثال، خدا هم دایره را خلق کرده و هم مقرر کرده است که شعاع‌های دایره یا قطرهایش مساوی باشند، یا مجموع زوایای داخلی مثلث برابر با دو قائمه باشد (عروتی موفق و اسدی، ۱۳۹۹: ۳۴).

دکارت در اصل ۴۹ «اصول فلسفه» جایگاه حقایق ابدی را در ذهن دانسته و مثال‌هایی برای این حقایق برمی‌شمرد: «از هیچ، هیچ به وجود نمی‌آید»؛ «محال است که شیء واحد در زمان واحد هم باشد و هم نباشد»؛ «کاری که گذشت نمی‌تواند نگذشته باشد» یا «کسی که می‌اندیشد نمی‌تواند در حال اندیشیدن وجود نداشته باشد» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۷). دکارت در فقرات متعدد دیگری نیز بر متکی بودن این حقایق به اراده الهی تصریح کرده است. اراده خداوند نه تنها در امور تکوینی، بلکه در امور تشریحی و اعتباری نیز بر ضرورت‌ها تقدم دارد؛ یعنی اراده او بر علم و بر ضرورت‌ها تقدم دارد. به باور دکارت، اگر چیزی خوب است، به این سبب است که خداوند اراده کرده که خوب باشد (دکارت، ۱۳۸۴: ۵۰۱-۵۰۲).

براساس آنچه مطرح شد، دکارت در آثار مختلف خود، خدا را موجودی مطلق، نامتناهی، و دارای اراده آزاد تعریف می‌کند. این صفات به معنای آن است که اراده الهی هیچ‌گونه محدودیت یا قیدی ندارد. حتی حقایق ضروری و بدیهی که ما به عنوان قوانینی ازلی و ابدی می‌شناسیم، از دیدگاه دکارت تابع اراده آزاد خداوند هستند و می‌توانستند به گونه‌ای دیگر مقرر شوند. این تفسیر از اراده الهی، پیامدهای عمیقی در فلسفه دکارت درباره نسبت میان خدا، عقل، و حقیقت داشته است. در واقع با قائل شدن به چنین اراده‌ای، بنظر می‌رسد با جهانی بی‌نظم روبه‌رویم که هر لحظه می‌تواند با اراده دلخواهانه خداوند دگرگون شود.<sup>۱۷</sup> اما دکارت تلاش می‌کند از برخی پیامدهای چنین برداشتی احتراز کند.

### ۳-۲-۱ تغییرناپذیری فعل الهی

در بحث از تبیین منشأ حرکت و تبیین مکانیکی حیات و عالم، دکارت معتقد است یکی از صفات و کمالات مهم خدا، تغییرناپذیری اوست. به نظر وی، عمل خداوند تغییرناپذیر است و او همواره به روشی عمل می‌کند که کاملاً دائمی و لایتغیر است. جهان پیوسته ایجاد و حفظ می‌شود، بی‌آنکه تغییری در قوانین آن رخ دهد (فروغی، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۶۱).

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. بنابراین، علاوه بر تغییراتی که در عالم مشاهده می‌کنیم و تغییراتی که به آنها اعتقاد داریم، زیرا خداوند این تغییرات را از طریق وحی آشکار ساخته است [...] نباید تغییرات دیگری را در آثار او فرض کنیم، از این بیان لازم می‌آید که چون خداوند هنگام خلق عالم اجزاء ماده آنها را به طرق مختلف حرکت داده است، و چون همه اجزاء 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 مقدر ثابتی از حرکت را حفظ می‌کند (به نقل از: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۶۹).

### ۳-۲-۲ ثبات قوانین عالم

دکارت قوانین عالم را از ثبات لازم برخوردار می‌داند؛ چرا که خداوند نه تنها علت محدثه، بلکه علت مبقیه عالم نیز هست و ثبات قوانین، تجلی ثبات اراده الهی است. دکارت در اصل ۴۱ «اصول فلسفه» می‌گوید که خداوند «نه فقط آنچه را که هست یا می‌تواند باشد، از ازل می‌دانسته بلکه نیز آن را مقدر کرده است» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۲).

### ۳-۲-۳ ثبات قوانین عالم

دکارت ثمره درخت دانش خود را، اخلاق معرفی کرده است و بدین ترتیب میان معرفت و اخلاق و فضیلت برای رسیدن به سعادت پیوند برقرار کرده است. پاداش و ثمره رعایت اخلاق، رسیدن به سعادت از طریق فضیلت، و در نهایت حصول آرامش خاطر است. اگر بپذیریم که در فلسفه دکارت نسبت نزدیکی بین اراده، اخلاق، عدالت و نیک‌خواهی برقرار است، سخن گفتن از اخلاق تنها زمانی معنا دارد که برای انسان اراده و اختیاری قائل باشیم. اما ارائه تصویری اشعری‌گونه از عالم - که دلبخواهانه بوده و هیچ نظم و اصولی بر آن حاکم نیست - توجیه اخلاق را با دشواری مواجه می‌کند (حاتم‌پوری و اسدی، ۱۳۹۵). بدین ترتیب، دکارت خیر و شر اخلاقی را نیز تابع اراده الهی می‌داند. وی در اصل ۲۰۵ «اصول فلسفه» می‌گوید: «اگر قدرت مطلق خداوند را در نظر داشته باشیم، آنچه اخلاقاً متیقن است، ممکن است نامتیقن باشد» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۰۵).

## ۴. نقاط اشتراک و تفاوت آراء اُکام و دکارت

پس از بررسی مستقل دیدگاه‌های ویلیام اُکام و رنه دکارت درباره اراده الهی، اکنون می‌توان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان را در قالب مقایسه‌ای روشن‌تر صورت‌بندی کرد. هر

دو فیلسوف به گونه‌ای بر مطلق بودن اراده الهی تأکید دارند و آن را بر عقل مقدم می‌شمارند. با این حال، نحوه صورت‌بندی و پیامدهای این موضع در نظام فکری آن‌ها متفاوت است.

اُکام در سنت اسکولاستیک متأخر، اراده‌باوری را به اوج خود رساند و عقل را به‌طور کامل تابع اراده خداوند دانست. از نظر او، حتی قوانین منطقی و حقایق ازلی مخلوق اراده الهی‌اند و هیچ ضرورتی مستقل از خداوند وجود ندارد. این دیدگاه در حوزه اخلاق نیز نمود می‌یابد: خیر و شر صرفاً تابع امر و نهی خداست و خدا می‌توانست فرمانی کاملاً متفاوت صادر کند. پیامد این موضع، محدودیت عقل و برجسته شدن نقش ایمان در شناخت خداست.

در مقابل، دکارت با حفظ اصل مطلق بودن اراده الهی، آن را به قلمرو معرفت‌شناسی و ریاضیات وارد می‌کند. حقایق ریاضی و منطقی نیز از نظر او مخلوق اراده خدا هستند، اما همین اراده الهی ضامن ثبات و اعتبار آن‌هاست. بنابراین، عقل انسان - به شرط وضوح و تمایز - می‌تواند به این حقایق دست یابد. در حوزه اخلاق نیز، گرچه معیار نهایی اراده خداست، اما دکارت آن را با معیار عقلانی وضوح و تمایز مرتبط می‌سازد. بدین ترتیب، برخلاف اُکام که عقل را ناتوان می‌دانست، دکارت عقل را معتبر می‌شمارد اما اعتبار آن را وابسته به خیرخواهی و صداقت و اراده خداوند می‌داند.

جدول زیر مقایسه‌ای فشرده از دیدگاه این دو فیلسوف ارائه می‌دهد:

محور مقایسه	رنه دکارت	ویلیام اُکام
نسبت عقل و اراده الهی	اراده الهی مطلق است، حتی حقایق ازلی را او تعیین می‌کند؛ اما عقل انسان می‌تواند به این حقایق دست یابد چون خدا ضامن صدق آن‌هاست.	اراده بر عقل مقدم است؛ هیچ حقیقتی مستقل از اراده خدا وجود ندارد.
حقایق ازلی و قوانین منطقی/ریاضی	مخلوق اراده خدا؛ خدا می‌توانست آن‌ها را متفاوت بیافریند، ولی اکنون ثابت و تضمین شده‌اند.	مخلوق اراده خدا؛ می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند.

<p>نظریه «امر الهی»: خیر و شر تابع امر و نهی خداست؛ خدا می‌توانست فرمان متفاوتی بدهد.</p>	<p>خیر و شر وابسته به اراده الهی‌اند، اما دکارت آن‌ها را با معیار «وضوح و تمایز» عقل انسان نیز پیوند می‌دهد.</p>	<p><b>اخلاق و منشأ خیر و شر</b></p>
<p>عقل در شناخت خدا محدود است؛ ایمان تنها راه شناخت حقیقی است.</p>	<p>عقل در صورت وضوح و تمایز معتبر است، ولی اعتبار آن مبتنی بر اراده و خیرخواهی و صداقت خداوند است.</p>	<p><b>پیامدهای معرفت‌شناختی</b></p>
<p>خدایی مطلق‌العنان که هیچ قاعده‌ای حتی عقلانی و اخلاقی بر او حاکم نیست.</p>	<p>خدایی که مطلق و آزاد است و در عین حال ضامن و بنیان امکان علم و یقین بشری محسوب می‌شود.</p>	<p><b>تصویر کلی خدا</b></p>

این مقایسه نشان می‌دهد که دکارت از یک سو ادامه‌دهنده سنت اراده‌باورانه اُکام است، زیرا او نیز - چنان‌که اشاره شد - به نوعی اراده الهی را مقدم بر عقل می‌داند. اما از سوی دیگر، دکارت با انتقال این بحث به قلمرو معرفت‌شناسی و ریاضیات، گسستی خلاقانه ایجاد می‌کند. اگر در اندیشه اُکام، مطلق بودن اراده خدا بیشتر به محدودیت عقل و تأکید بر ایمان انجامید، در نظام دکارتی همان اصل به بنیانی برای اعتبار عقل و امکان علم مدرن بدل شد.

## ۵. نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه ویلیام اُکام و رنه دکارت درباره اراده الهی نشان می‌دهد که هر دو فیلسوف بر مطلق بودن اراده خداوند تأکید دارند و به نوعی آن را مقدم بر عقل می‌دانند. با این حال، نحوه تبیین این اصل و پیامدهای آن در نظام فکری ایشان متفاوت است. در اندیشه اُکام، اراده الهی منشأ همه چیز است؛ حتی حقایق ازلی، قوانین منطقی و معیارهای اخلاقی نیز مخلوق اراده خدا محسوب می‌شوند. این موضع عقل را در شناخت خدا محدود می‌کند و ایمان را تنها راه دست‌یابی به حقیقت الهی می‌سازد. نتیجه چنین نگرشی، خدایی مطلق‌العنان است که هیچ ضرورتی - حتی عقلانی و اخلاقی - بر او حاکم نیست.

در مقابل، دکارت ضمن پذیرش اصل مطلق بودن اراده خدا، آن را در افق جدیدی بازخوانی می‌کند. حقایق ریاضی و منطقی از نظر او نیز مخلوق اراده خدا هستند، اما همان اراده الهی ضامن ثبات و اعتبار آنهاست. بنابراین عقل انسان - به شرط وضوح و تمایز - می‌تواند به این حقایق دست یابد و بر آنها اعتماد کند. به همین دلیل، اگر در نظام اُکامی عقل به حاشیه رانده می‌شود، در نظام دکارتی، عقل جایگاهی مرکزی پیدا می‌کند - هرچند اعتبار آن همچنان وابسته به خیرخواهی، صداقت و اراده خداوند است.

بنابراین برخلاف تفسیر رایج که آغاز اراده‌باوری مدرن را به دکارت نسبت می‌دهد، می‌توان نشان داد که ریشه این نگرش پیش از او در سنت قرون وسطایی و در اندیشه اُکام است. از این رو می‌توان گفت که دکارت نه گسستی مطلق از سنت قرون وسطی، بلکه تداوم خلاقانه‌ای از اراده‌باوری اُکامی را ارائه می‌کند. او اصل تقدم اراده بر عقل را از بستر صرفاً الهیاتی به قلمرو معرفت‌شناختی و ریاضی منتقل می‌سازد و از دل آن، بنیانی برای علم مدرن فراهم می‌آورد.

بر این اساس، نتیجه اساسی این پژوهش آن است که فهم دقیق از رابطه اراده و عقل در خداوند نزد اکام و دکارت، نه تنها تفاوت دو سنت قرون وسطی و مدرن را روشن می‌کند، بلکه نشان می‌دهد چگونه یک آموزه الهیاتی می‌تواند در گذر زمان دگرگون شده و به پشتوانه‌ای برای شکل‌گیری عقلانیت مدرن بدل گردد. خدای مطلق‌العنان و دارای اراده گزافی اُکام، تمدن غرب را به سمت و سوی خاصی سوق داد. در مقابل این برداشت از خداوند و قدرت مطلق او - که هر ناممکنی برایش ممکن است - فلاسفه غربی کوشیدند بر اساس سوژگی انسان، جهان را تبیین کنند. در واقع، الهیات اُکامی، با تضعیف پیوند ضروری میان عقل الهی و نظم جهان، یکی از زمینه‌های فکری لازم برای ظهور سوژکتیویسم مدرن را فراهم آورد. سوژه کوشید اراده خود را تقویت کرده و بر جهان فائق آید و بر طبیعت سلطه یابد. این برداشت از اراده مطلق الهی، با تفکیک میان حوزه ایمان و عقل، فضایی را گشود که بعدها به رشد نگرش‌های سکولار، تجربه‌گرا، عقل‌گرا و... کمک شایانی کرد. این نگرش‌ها و مکاتب فلسفی، در مفهوم اُکامی از خدا تغییری ایجاد نکردند و در آنها مفهوم خدای مطلق‌العنان اُکامی متحول نشده است. خدا همچنان دارای اراده نامتناهی بوده و می‌تواند ناممکن را ممکن سازد.

به‌عنوان پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی می‌توان به بررسی و تحلیل پیامدهای نظریه اراده مطلق الهی در اندیشه اُکام و دکارت بر حوزه‌هایی چون حقوق طبیعی؛ تحلیل دیدگاه

اکام درباره مفهوم خداوند و نقد و بررسی آن براساس آراء فلاسفه اسلامی همچون استاد مرتضی مطهری؛ و گسترش دامنه تطبیق و بررسی مفهوم اراده الهی در اکام و دکارت در مقایسه با دیگر فیلسوفان (مانند آگوستین، توماس آکوئیناس یا اسپینوزا) به منظور روشن‌تر شدن خط سیر تاریخی این مفهوم پرداخت.

### پی‌نوشت

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بررسی نسبت میان نام‌نگاری ویلیام اکام و شباهت خانوادگی ویتگنشتاین» است.
۲. William of Ockham (1290-1350): اطلاع دقیقی از زمان تولد و درگذشت وی در دسترس نبوده و تاریخ‌های اعلام شده تقریبی هستند.
۳. برای تفصیل مطلب نک: گیلسی، ۱۳۹۸: ۶-۱۰۶.
۴. برای تفصیل مطلب نک: کورتنی موری، ۱۳۸۱: ۲۰۰-۲۰۶.
۵. در این نوشتار به منظور جلوگیری از تفصیل و تطویل، از بیان مستقل و تفصیلی مبانی منطقی دیدگاه‌های اکام و نظر وی درباره کلیات، انواع شناخت، نظریه دلالت و مباحث مربوط به علیت صرف‌نظر شده است، چراکه آراء وی در کتب و نوشته‌های مختلف مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.
۶. Occam's Razor: بر اساس این اصل، آنچه می‌تواند با اصول کمتری تبیین شود، نباید با اصول بیشتری تبیین گردد.
۷. به‌زعم اکام مفهوم کلی در واقع یک علامت و نشانه طبیعی است. ذهن آدمی این نشانه‌ها را با یکدیگر ترکیب و گزاره‌ها را به وجود می‌آورد. آدمی چون ناچار از گفتار و نوشتار است این نشانه‌ها را برای برقراری ارتباط پدید می‌آورد و هر چند قراردادی هستند اما خیالی نیستند. ذهن با شناخت شهودی از اشیاء مفاهیمی را انتزاع می‌کند و با تشکیل سلسله‌ای از افعال شناخت شهودی، که معطوف به یک شیء جزئی هستند، با توجه به شباهت‌های میان آنها، اقدام به تشکیل سلسله‌ای می‌کند که معطوف به اشیاء است و بدین طریق مفهوم کلی جنس ساخته می‌شود. اکام کلیات را در بستری صرفاً منطقی تبیین و بر این اعتقاد بود که کلی واژه‌ای با قصد ثانوی است، یعنی درباره واژگان است و نه درباره اشیاء. کلیات در وهله نخست مفهوم هستند و در وهله دوم اسم‌های گفتاری یا نوشتاری. از نظر اکام، «کلیات» معادل همان چیزی هستند که واژه ذهنی نماینده یا معادل آن است. او در تبیین «واژه ذهنی» از واژه «قصد ذهنی» بهره می‌گیرد و قصد ذهنی را چنین تبیین می‌کند که قصد چیزی است در ذهن، نشانه‌ای که به صورت طبیعی

دلالت بر چیزی دارد که این نشانه می‌تواند نماینده یا معادل آن چیز باشد یا چیزی که می‌تواند بخشی از گزاره ذهنی باشد. نشانه‌های گفتاری یا نوشتاری، به واژگان ذهنی به عنوان پیش‌انگاره رجوع می‌کنند و ویژگی عام نشانه‌ها از هر نوع این است که وقتی ادراک شوند چیزی غیر از خودشان را می‌شناسانند. شرط به کار بردن نشانه ذهنی این است که ابتدا باید با شناخت نخستین یک چیز همراه شوند و سپس با فرا آوردن شناخت ثانوی آن چیز، نقششان را ایفا نمایند. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۳۲-۵۳۵؛ ژیلسون، ۱۳۹۵: ۶۸۹-۶۹۰)

۸. حفظ آموزه قدرت و اختیار مطلق خداوند از چنان اهمیتی برای اُکام برخوردار است که او دیدگاه‌های پذیرفته شده، مورد احترام و مسلم گرفته شده آگوستین (Saint Augustinus (354-430) یا توماس آکویناس (Saint Thomas Aquinas (1225-1274) - که حتی در طول قرون وسطی حتی مورد تقدیس قرار گرفته بودند - و یا آراء استاد خود، دونز اسکوتوس (Duns Scotus (1265/66-1308)) را در این مورد نپذیرفته و مورد انتقاد قرار می‌دهد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۶۱) از اینرو منطقی مورد توجه وی قرار گرفته و حتی اصالت پیدا کرده است. طبعاً این رویکرد، یعنی مقدم دانستن عقل و منطقی بر ایمان، برای یک متفکر قرون وسطایی آثاری به دنبال داشت اما گذشته از پیامدها و نتایج بعدی دیدگاه‌های اُکام، که البته بسیار اهمیت دارند، این مسأله جای بررسی دارد که آیا با اصالتی که وی به منطقی می‌دهد، درصدد حفظ و اعتقاد به برتری ایمان در مقابل عقل است؟ (برای تفصیل مطلب درخصوص اصالت منطقی در نگاه‌های فلسفی در قرون وسطی نک: ژیلسون، ۱۳۸۰: ۹-۲۹).

۹. اُکام در سنت الهیاتی فرانسیسکن قرار داشت و به شدت تحت تأثیر دونز اسکوتوس بود. او مفاهیمی مانند تمایز بین معرفت شهودی و انتزاعی، قدرت مطلقه و مقرر الهی، و اصل امساک (تیغ اُکام) را از اسکوتوس وام گرفت، اما به تمام این ایده‌ها معنای جدید و انقلابی بخشید. (Maurer, 1999: 3-4)

۱۰. این تمایز پیامدهای گسترده‌ای در مباحث فیض، شایستگی و گناه داشته است. از نظر اُکام، هیچ عملی به خودی خود شایسته پاداش ابدی نیست. یک عمل تنها زمانی شایسته است که مورد پذیرش آزادانه خداوند قرار گیرد. بنابراین، شایستگی نه یک ویژگی ذاتی در عمل، بلکه نتیجه مستقیم اراده و پذیرش الهی است. اُکام استدلال می‌کند که خداوند به قدرت مطلقه‌اش می‌تواند یک عمل را بدون وجود فیض مخلوق (یک کیفیت فوق‌طبیعی در روح) بپذیرد و به آن پاداش دهد. لف نتیجه می‌گیرد که اُکام با این کار، واسطه‌های مخلوق (مانند فیض) را از رابطه مستقیم میان اراده الهی و اراده مخلوق حذف می‌کند و بر حاکمیت مطلق اراده الهی تأکید می‌ورزد. (Leff, 1975: 470-476)

۱۱. با توجه به نظر اکام مبنی بر ضرورت شهود از چیزی بر شمردن صفات و کیفیات آن، به نظر می‌رسد طرح موضوع صفات خدا بی‌معنا باشد، چراکه باید شهودی از آن داشت و چون نمی‌توان از ذات الهی شهود داشت، در نتیجه بالطبع نمی‌توان شناخت یقینی از ذات و صفات خداوند داشت. اما چنانکه گذشت، می‌توان با مفاهیم تضمینی و نیز سایر مفاهیمی که میان خدا و سایر مخلوقات به صورت مشترک به کار می‌روند، درباره برخی صفات مثل خیر بودن می‌توان مطالبی را مطرح کرد اما این مطالب شناخت به معنای چیزی که بر دانش آدمی بیفزایند نخواهد بود. نتیجه دیگر و مهم این نگاه، این است که شناخت ما از خداوند منحصر به شناخت مفاهیمی درباره خدا و تصویری اسمی (Nominal Representation) از خدا و نه شناخت ذات و ماهیت خدا خواهد شد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۰۲-۱۰۵)

۱۲. علی‌رغم اهمیت بحث از اینکه آیا وجود خدا لازمه معرفت‌شناسانه فلسفه دکارت است یا نه، اما پرداختن به آن مسأله‌ای است که خارج از اهداف نوشته حاضر است. درباره مراحل شک روشی از نظر دکارت به‌ویژه درباره قلمرو تعمیم این شک به ریاضیات و اصول هندسی، و اینکه آیا امکان فریب آدمی توسط خدای فریبکار یا شیطنانی شرور و یا تغییر آنها به اراده الهی وجود دارد یا نه، در آثار دکارت و نیز در نوشته‌های مختلف در زمینه اندیشه‌های او بحث شده است، از این‌رو در این نوشته برای جلوگیری از تطویل کلام به این مسأله پرداخته نشده است.

۱۳. دکارت با اشاره به تمایز میان نامتناهی (infinite) و نامحدود (indefinite)، خدا را نامتناهی و سایر مخلوقات را متناهی می‌داند و اینکه همین تناهی آدمی دلیلی است برای نقص فهم‌اش در شناخت عظمت الهی. به‌زعم دکارت هرچند طبیعت الهی، نامتناهی است اما کمالات او را می‌توان صریح‌تر و متمایزتر از سایر امور شناخت چرا که کمالات او از بساطت بیشتری برخوردارند. (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۳۹) البته دکارت اشاره می‌کند که ذات الهی «بنا به طبیعت خویش ادراک‌نشده‌ای است». (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۲)

۱۴. در این نوشته از پرداختن به براهین اثبات وجود خدا از نگاه دکارت، با توجه به نوشته‌ها و تحلیل‌های مختلف در این باره، صرف‌نظر شده است.

۱۵. مفسران دکارت معانی مختلفی برای اراده در آثار او برشمرده‌اند از جمله این معانی می‌توان به آزادی خودانگیختگی و آزادی بی‌تفاوتی و شقوق هر یک اشاره کرد. (گلچینی، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

۱۶. نسبت و رابطه بین علم و اراده الهی در میان صفات الهی، یکی از مهمترین مباحث فلسفی بوده است که عموماً مورد توجه و از مباحث اصلی قرون وسطی بوده است. این موضوع با بحث اختیار آدمی، اخلاق، و سایر حوزه‌ها ارتباط نزدیکی دارد. اینکه آیا صرف اراده برای تحقق یک فعل کافی است یا صرف تعقل و اینکه کدام مقدم بر دیگری است؛ اینکه فعل فاعل، عقلانی و دارای غایت معقول تلقی می‌شود یا نه و...، متأثر از تعیین رابطه بین این دو صفت است. یکی از

مباحث اصلی قرون وسطی نیز همین مسأله تقدم عقل بر اراده یا بالعکس بوده است. (عروتی موفق و اسدی، ۱۳۹۹: ۳۴) هرچند برخی با استناد به نامه دکارت به مرسن به تقدم اراده بر عقل از نظر دکارت تأکید کرده‌اند، اما دکارت در این نامه به صراحت تأکید کرده است که در خدا عقل و اراده و خلق کردن تمایز ندارند و هیچ‌یک بر دیگری تقدم ندارد. (Descartes, 1970: 15) در واقع تقدم اراده بر عقل در آثار دکارت مورد تصریح قرار نگرفته است، بلکه بر آزادی اراده خداوند و نامحدود بودن آن تأکید شده و چنین برداشتی، بیشتر باید یک تأکید تفسیری بر آزادی خدا دانسته شود، نه اینکه خود دکارت به تقدم حقیقی اراده بر عقل قائل باشد.

۱۷. این نگاه دکارت مشابه با نگاه اشعری به عالم است. اشاعره هم اراده را مقدم بر علم دانسته که از توابع و نتایج آن قائل شدن به اراده جزافی (گزافی) و رد جواز ترجیح بلامرحج است که به لحاظ عقلی امری محال است. در این نگاه، دو طرف فعل و ترک رجحانی بر یکدیگر ندارند و اراده صفتی مغایر با علم و قدرت است که اولاً تخصیصی هست و دوماً نیازی به انگیزه خارجی در ترجیح ندارد. (عروتی موفق و اسدی، ۱۳۹۹: ۲۲-۲۳)

## منابع

- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- بریه، امیل (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- حاتم‌پوری، کسری؛ و اسدی، محمدرضا (۱۳۹۵). «فضیلت، علم و سعادت مبنای اخلاق دکارت»، *حکمت و فلسفه*، سال ۱۲، شماره ۳، صص ۶۰-۴۱.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶). *فلسفه دکارت*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، چاپ سوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- دکارت، رنه (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه و توضیح: علی افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). *تقد تفکر فلسفی غرب (از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر)*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۸). *خدا و فلسفه (تحول مفهوم خدا در تاریخ فلسفه غرب)*، ترجمه: شهرام پازوکی، چاپ دوم، تهران: حقیقت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه: رضا گندمی نصرآبادی، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

علی‌اکبر احمدی افرمجانوی و مجید حدادی ۱۴۱

ساو، روث ال. (۱۳۷۸). *فلسفه غرب ۷: ویلیام آوآکام*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.  
سیف، سید مسعود (۱۳۹۲). «خدا در فلسفه دکارت»، پژوهش‌های علم و دین، سال ۴، شماره ۱، صص ۷۸-۶۱.

عروتی موفق، اکبر؛ و اسدی، ابوالقاسم (۱۳۹۹). «عقل و اراده الهی و نسبت بین آن دو از نظر ابن‌سینا و دکارت»، *آینه معرفت*، سال ۲۰، شماره ۶۴، صص ۲۱-۴۰.

فروغی، محمدعلی (۱۳۸۱). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوآر.  
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه (جلد چهارم): از دکارت تا لایب‌نیتس*، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (جلد سوم): فلسفه اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس از اوکام تا سوئارس*، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کاتینگم، جان (۱۳۹۲). دکارت، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.  
کورتنی موری، جان. (۱۳۸۱). «مسئله خدا در شورای نیهه»، فرهنگ، ترجمه: هدایت علوی‌تبار، شماره ۴۱ و ۴۲، صص ۱۹۵-۲۲۷.

گلچینی، حسین. (۱۳۸۶). «نسبت اراده به عقل در فلسفه دکارت»، *فلسفه تحلیلی (پژوهش‌های فلسفی)*، دوره ۴، شماره ۱۲، صص ۱۶۱-۱۸۰.

گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۹۸). *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*، ترجمه: زانیار ابراهیمی، تهران: پگاه روزگار نو.  
مجتهدی، کریم (۱۳۸۲). دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر.

Ockham, William (1964). *Philosophical Writings: A Selection*, Translated with an Introduction by: Philotheus Boehner, Fifth Printing, Indianapolis: The Bobbs-Merrill.

Descartes, Rene (1970). *Philosophical Letters*, Translated and Edited by Anthony Kenny, Oxford: Clarendon Press.

Leff, Gordon (1975). *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester: Manchester University Press.

Maurer, Armand Augustine (1999). *The Philosophy of William of Ockham, In the Light of Its Principles*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.