

بسم الله الرحمن الرحيم
خداشناسی سهروردی و دکارت

تحقیق مربوط به درس دکتر رحیمیان^۱

نگارنده: علی رحیمی^۲

چکیده:

سهروردی و دکارت، خداپاورانی هستند که در پی اثبات خدا و صفات او برآمده‌اند. هر چند این دو اندیشمند با شیوه کاملاً متفاوت، به خداشناسی روی آورده‌اند ولی در نتایجی چون اثبات وجود خداوند و اتصاف او به صفات کمالیه، دیدگاه مشترکی دارند. در مجموع، سه برهان در اثبات وجود خداوند متعال از هر یک از ایندو اندیشمند بیان شده و به برخی اشکالات پیرامونی پرداخته شده است و در پایان، نگاهی گذرا به وجوه اشتراک و امتیاز نظام فکری ایندو متفکر بزرگ پرداخته شده است.

مقدمه:

در تاریخ فلسفه جهان اندیشمندان بزرگی ظهور کرده‌اند ولی برخی از آنان توانسته‌اند با ابداع روشی نوین، نقش بسیار موثری در تطور علمی داشته و اثری قابل ملاحظه‌ای بر تفکر سایر متفکران بر جای گذارند. به گونه‌ای که اندیشه‌وران آینده نتوانسته‌اند به آثار علمی آنان توجه نمایند. سهروردی در میان اندیشمندان اسلامی و دکارت^۳ در میان بزرگان مسیحی، از چنین جایگاه ویژه‌ای برخوردار هستند.

خداشناسی، جایگاه مهمی در اندیشه این دو اندیشمند دارد و شاید بتوان گفت خداشناسی، موضوعی است که دکارت بیش از هر موضوع دیگری راجع به آن سخن گفته است. این نوشتار بر آن است که نگاهی تطبیقی به خداشناسی دکارت و سهروردی داشته باشد و مجموع مطالبی را که این دو متفکر بزرگ، راجع به این موضوع مطرح کرده‌اند را به طور گذرا مورد تأمل قرار دهد.

۱. استاد تمام دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز.

۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام دانشگاه شیراز.

۳. (rene descart)، وی در سال ۱۵۹۶ میلادی در فرانسه، دیده به جهان گشود و پس از سالها تلاش علمی در سال ۱۶۵۰ میلادی در پایتخت سوئد

دیده از جهان فرو بست. (سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۱۴ و ص ۱۱۹).

خدانشناسی سهروردی:

اثبات وجود خدا:

سهروردی چند دلیل برای اثبات وجود خداوند بیان کرده است که بدان‌ها اشاره می‌شود:

برهان اول؛ برهان امکان و وجوب:

سهروردی در این برهان از اصل علیت بهره جسته و چند تقریر برای آن بیان کرده است.

تقریر اول: این تقریر در حکمة الاشراق^۱ آمده است و بر اساس شرح مرحوم قطب الدین شیرازی^۲ مشتمل بر مقدمات زیر است:

۱. نور مجرد اگر در ماهیت خود فقیر باشد، نیازمند به علت خواهد بود.
۲. جوهر مجرد فقیر نمی‌تواند نیازمند به جوهر غاسق باشد به سه دلیل: (۱) جوهر غاسق، میت است و ایجاد، فرع حیات است. (۲) به شهادت عقل صریح، علت باید اعلی و اشرف از معلول باشد در حالیکه نور مجرد، اشرف از جوهر غاسق است. (۳) جوهر غاسق، دارای جهت است لذا معلول او هم باید ذی جهت باشد در حالیکه جوهر مجرد، دارای جهت نیست.
۳. بنابراین نور مجرد فاقر، محتاج به نور مجرد دیگری خواهد بود.
۴. اگر آن نور مجرد نیز فاقر باشد، به نور دیگری محتاج است و دفعا للدور و التسلسل باید به نور مجرد غیر فاقر منتهی شود که همان نور الانوار است.

شیخ اشراق نام‌هایی برای خداوند به کار می‌برد که عبارتند از: نور الأنوار، التور المحیط، التور المقدس، التور الأعظم الأعلی، التور القهار.

تقریر دوم: این تقریر به اثبات واجب الوجود از طریق اثبات نفس ناطقه اختصاص دارد و شیخ اشراق آن را در هیاکل النور^۳ بیان کرده است. ما با توجه به شرح مرحوم دشتکی^۴، در ضمن مقدمات زیر آن را توضیح می‌دهیم:

۱. نور قائم به ذات خویش، همواره همراه با علم و شعور نسبت به ذات خویشتن است.
۲. هر نور قائم به ذات خویش، مجرد است.

۱. حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۲۱.

۲. شرح حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۲۹۷.

۳. هیاکل النور، ص ۸۰.

۴. اشراق هیاکل النور، ص ۲۲۵.

۳. نفس انسانی دارای علم و شعور نسبت به خود است لذا نور مجرد قائم به خویش است.

۴. نفس انسانی، حادث است لذا نیازمند به علت است.

۵. جسم و هیئات آن نمی‌توانند علت نفس ناطقه باشند. زیرا علت باید اشرف از معلول باشد. بنابراین علت آن باید نور مجرد باشد.

۶. این نور مجرد یا واجب الوجود است و یا منتهی به واجب الوجود می‌شود دفعا للدور و التسلسل.

تقریر سوم: سهروردی این تقریر را در التلویحات^۱ بیان کرده و در آن از هیولی و صورت آغاز کرده است که در ضمن مقدمات زیر بیان می‌شود:

۱. هیولی و صورت، واجب الوجود نیستند؛ زیرا اگر واجب بودند محتاج به یکدیگر نمی‌شدند؛ بنابراین هر دو محتاج به دیگری هستند.

۲. هیولی و صورت نمی‌توانند علت یکدیگر باشند؛ زیرا لازم می‌آید که یک شیء علت خویش و علتِ علت خویش باشد که این محال است.

۳. بنابراین هیولی و صورت که همان جسم هستند، محتاج به یک علت غیر جسمانی خواهند بود؛ زیرا اگر علت آیندو، جسم باشد همان محذوری که مقدمه دوم بیان شد پیش می‌آید.

۴. بنابراین علت هیولی و صورت باید واجب الوجود بوده یا منتهی به واجب الوجود شود.

برهان دوم؛ برهان حرکت:

شیخ اشراق این برهان را در مواضع متعددی^۲ بیان کرده است و ما آن را از الالواح العمادیه که با تفصیل بیشتری بیان شده است در ضمن مقدمات زیر بیان می‌کنیم:

۱. وجود حرکت در اجسام، امر ظاهر و روشنی است.

۲. علت این حرکت، جسمیت جسم نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر اینگونه بود لازم می‌آمد که همه اجسام متحرک باشند و نیز لازم می‌آمد که همه اجسام نوع واحدی از حرکت را داشته باشند و حرکت آنان مختلف نمی‌بود؛ بنابراین اجسام دارای محرکی غیر جسمانی هستند.

۳. این محرک، اگر واجب باشد فهو المطلوب و اگر ممکن باشد، باید منتهی به واجب شود.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۸-۳۹. همچنین تقریری بسیار نزدیک به این تقریر در مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۳-۳۴، کتاب التلویحات بیان کرده است که در آنجا بحث را از ممکنات آغاز کرده است. و نیز در مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۸۷، کتاب المشارع و در مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۵۸، کتاب الالواح العمادیه همین برهان با اندک تفاوتی بیان شده است.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۹، کتاب التلویحات - همان، ج ۱، ص ۳۸۸، کتاب المشارع.

شیخ متوجه بوده است که استدلال به حرکت به تنهایی نمی‌تواند واجب الوجود را اثبات نماید و فقط می‌تواند محرک غیر متحرک را اثبات نماید؛ لذا ابتدا از بحث حرکت شروع کرده است ولی در میانه راه، حرکت را رها کرده و سراغ برهان امکان و وجوب که همان برهان اول است که ما ذکر کردیم رفته و وجوب وجود را از این طریق اثبات کرده و سپس عدم تغییر را نتیجه گرفته است.^۱

ولی در کتاب دیگر خود استدلال به حرکت را ادامه داده تا به محرک، غیر متحرک رسیده، سپس برهان امکان و وجوب را برای اثبات وجوب آن محرک غیر متحرک ضمیمه کرده است.^۲

بنابراین می‌توان گفت بازگشت به برهان دوم به برهان اول است و تنها مسیر، قدری طولانی‌تر شده است.

برهان سوم؛ برهان صدیقین:

این برهان^۳ را در قالب مقدمات زیر می‌توان بیان کرد:

۱. هر موجودی که هست یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و از این دو قسم خالی نیست.

۲. اگر واجب الوجود باشد مقصود ما که اثبات واجب الوجود بود، حاصل شده است.

۳. اگر ممکن الوجود باشد، باید منتهی به واجب الوجود شود.

اشکالی که بر این استدلال وارد می‌شود، آن است که بیان سهروردی در مقدمه سوم این است: «و اگر نه، این قسم ممکن الوجود است: در مسأله پیشین [بیقین معلوم گشت که ممکن الوجود را واجب الوجودی ثابت باشد بهر حال]»؛ در حالیکه وی در سخن پیشین خود، تعلق ممکن الوجود به غیر را اثبات کرده است نه تعلق آن به واجب الوجود را. لذا این استدلال نیازمند به تمیم است به این بیان که هر ممکن الوجودی دفعا للدور و التسلسل باید منتهی به واجب الوجود شود و یا کل سلسله ممکنات را در وابستگی به غیر، مشترک بدانیم که روشن است غیری که خارج از مجموعه ممکنات باشد، واجب الوجود خواهد بود بدون اینکه نیازمند به بهره‌گیری از امتناع دور و تسلسل باشیم.

۱. متن شیخ در الواح العمادیة این است: «طریقه اخرى: هی أن الحركات ظاهرة، والحركات لا تقتضيها نفس الجسمیة و إلیا لکان کل جسم متحرکا و لکانت الحركات غیر مختلفة، و لیس کذا؛ فلا بدّ للأجسام من مبدأ للحركة، فهو إن کان واجبا فهو المطلوب؛ و إن کان ممکنا فینتهی إلی واجب الوجود بذاته و یلزم حیثنذ أن یکون هو غیر متغیر و لا متحرک».

۲. متن شیخ در تلویحات این است: «أن الحركات لیست بطبیعیة للجسم فلها محرک غیر متحرک و غیر متغیر فإن امکن انتهی الی واجب».

۳. مجموعه مصنفات، ج ۳، ۴۱۴، کتاب یزدان شناخت.

صفات الهی:

وحدت:

دلیل اول:^۱ این دلیل را بر اساس شرح مرحوم قطب^۲ می‌توان در مقدمات زیر بیان کرد:

۱. دو نور مجرد غنی، در تجرد و غناء مشترک هستند.
۲. ما به الامتیاز باید غیر از ما به الاشتراک باشد.
۳. ما به الامتیاز دو نور مجرد غنی، نمی‌تواند در حقیقت آنان باشد؛ زیرا قبلاً^۳ بیان شد که حقیقت انوار، مشترک است.

۴. همچنین این امتیاز در لازم ذات هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا وقتی ذات مساوی باشد، لوازم آنها هم مساوی خواهند بود.

۵. این اختلاف به امری عارضی - چه ظلمانی و چه نورانی - هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا وراء نور الانوار مخصصی نیست؛ زیرا غنی است و هر قیدی که باشد، آنرا محدود و محتاج می‌نماید.

۶. خود غنی بالذات هم نمی‌تواند خود یا غنی دیگر را تخصیص و تقیید نماید؛ زیرا لازم می‌آید که قبل از اینکه بدون وجود مخصص، تخصیص یابد که این محال است؛ زیرا دوئیت بدون وجود مخصص محال است. بنابراین هیچ فرض معقولی که بتواند دوئیت غنی مطلق را تصحیح نماید وجود ندارد.

دلیل دوم: این دلیل را که شیخ در هیاکل النور^۴ ذکر می‌نماید مشتمل بر مقدمات زیر است:

۱. اگر دو شی در وجوب وجود مشترک باشند، باید فارقی بین آندو وجود داشته باشد.
۲. بنابراین وجود هر دو یا یکی از آندو متوقف بر وجود فارق خواهد بود.
۳. آنچه وجودش متوقف بر دیگری باشد، ممکن الوجود است و نمی‌تواند واجب الوجود باشد. بنابراین فرض دو واجب الوجودی که فارقی بین آنها وجود داشته باشد محال است.^۵
۴. فرض دو واجب الوجودی که هیچ فارقی بین آنها نباشد نیز محال است زیرا دوئیت فرع تمایز است.

۱. حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۲۲.

۲. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۸-۲۹۹.

۳. حکمة الاشراق، ص ۱۱۹-۱۲۰: فصل (فی ان اختلاف الانوار المجرّدة العقلیة هو بالکمال و النقص لا بالتوع).

۴. هیاکل النور، هیکل چهارم، فصل اول، ص ۷۹، اثبات ان واجب الوجود واحد من جمیع الوجوه.

۵. شیخ همین بیان را بدون ذکر مقدمه چهارم در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۵۷، کتاب الالواح العمادیه و نیز در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۹۲، کتاب هیاکل التور آورده است.

دلیل سوم: این دلیل نزدیک به دلیل قبل است که شیخ در التویحات^۱ بیان کرده است و مشتمل بر مقدمات زیر است:

۱. اگر دو واجب الوجود تحقق داشته باشد، باید دارای وجه اشتراک و افتراقی باشند.
 ۲. وجه اشتراک، وجوب وجود است؛ بنابراین وجه افتراق باید چیزی غیر از وجوب باشد؛ بنابراین لازم می‌آید که هر دو مرکب از وجوب و عدم وجوب باشند.
 ۳. امری که مرکب از وجوب و عدم وجوب باشد، در کل نمی‌تواند واجب باشد؛ زیرا امکان مرکب، به امکان احد اجزائه حاصل می‌شود.
 ۴. بنابراین لازم می‌آید که دو واجب الوجود، واجب نباشند که این خلاف فرض است.
- البته باید توجه داشت که احتمال دیگری نیز در تفسیر کلام شیخ وجود دارد و آن این که لازمه ترکیب، احتیاج مرکب به اجزاء خود است و این ملازم با امکان است^۲. و این غیر از بیانی است که در دلیل دوم بیان شد؛ زیرا در دلیل دوم، احتیاج به خصوص مائز مطرح بود ولی در این بیان، احتیاج مرکب به هر دو جزء خود مد نظر است.

عینیت ذات و صفات:

سهروردی از وحدت ذات و صفات، تعبیر به عدم صفت کرده است که مقصود او صفات زائد بر ذات است؛ زیرا اولاً: خود او صفات متعددی برای واجب الوجود اثبات کرده است و ثانیاً: از نحوه استدلال او این مطلب روشن می‌شود که مراد او نفی صفات زائد است نه نفی مطلق صفات. وی برای عینیت ذات و صفات، دو دلیل بیان کرده است:

دلیل اول: هر صفتی از آنجا که قائم به محل است، نمی‌تواند واجب الوجود باشد در حالیکه صفات واجب الوجود باید واجب الوجود باشند.

سهروردی بر اینکه صفات واجب باید واجب باشند، دلیلی در اینجا اقامه نکرده است که شاید به وضوح آن احاله داده باشد؛ زیرا اگر صفات واجب الوجود، واجب نباشند، در هستی خود محتاج به غیر خواهند بود. حال اگر این غیر، خود ذات واجب باشد لازم می‌آید که واجب، قبل از اتصاف به صفات، معطی صفات باشد که این

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۶، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه.

۲. عبارت شیخ این است: «طریق عرشی لو کان فی الوجود واجبان لم یکن الاشتراک بینهما من جمیع الوجوه اذ لا بدّ من تمییز و لا الافتراق من جمیع الوجوه اذ لا بدّ من الشریکه»^۱ فی وجوب الوجود فلا بدّ من اشتراک و افتراق فیلزم امکان المقسمّ و المقسمّ و قد فرضنا واجبین هذا محال».

محال است زیرا فاقد شی نمی‌تواند معطی شی باشد و اگر علت این صفات ممکن، غیر ذات واجب باشد لازم می‌آید که واجب، در اتصاف به صفات محتاج به غیر باشد که این با وجوب وجود سازگار نیست.

دلیل دوم: اگر صفات، زائد بر ذات باشند، از آنجا که صفات واجب الوجود باید واجب باشند، تعدد واجب لازم می‌آید که محال است.^۱

دلیل سوم: اگر صفات الهی، زائد بر ذات باشند لازم می‌آید که ذات الهی هم فاعل و هم قابل باشد. فاعل باشد زیرا که ما سوی ذات الهی، مخلوق اویند و قابل باید باشد زیرا می‌خواهد متصف به صفات شود. اینکه واجب الوجود، هم قابل و هم فاعل باشد محال است زیرا ذات او بسیط است و دارای دو جهت نیست تا از یک جهت فاعل و از جهت دیگر قابل باشد.^۲

دلیل چهارم: این دلیل همانند دلیل قبل از طریق فاعل و قابل بودن مشی کرده است با این تفاوت که وجه استحاله در فاعل و قابل بودن خداوند در این دلیل این گونه بیان شده است که فاعل، باید اشرف از قابل باشد و اگر خداوند هم فاعل و هم قابل باشد لازم می‌آید که خودش از خودش اشرف باشد که این محال است.^۳

علم الهی:

علم به ذات: در نظر شیخ اشراق، حقیقت ذات حق، نور است و نور به معنای ظهور برای خود است؛ پس ذات حق نسبت به خود عالم است^۴؛ زیرا علم چیزی جز ظهور و حضور معلوم نزد عالم نیست.

علم به غیر: شیخ اشراق علم الهی نسبت به غیر را علم اشراقی و حضوری می‌داند؛ بدین معنا که علم خداوند از طریق صور ذهنی نیست بلکه شی خارجی نزد خداوند حاضر است؛ بنابراین معلوم بالذات، همان شی خارجی است.^۵

این تفسیر از نحوه علم الهی، به راحتی می‌تواند علم خداوند به جزئیات را توجیه نماید. شیخ درباره علم خداوند به جزئیات می‌گوید: «همه موجودات صادر از فیض و علم باری تعالی است، پس همه فعل اوست، پس

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۵۹-۶۰، کتاب الالواح العمادیه. شیخ این دو استدلال را در این عبارت کوتاه آورده است: «و واجب الوجود لا یتصف بصفة، فإن الصفة لا یکن أن تكون واجبة الوجود لقیامها بمحلها. ثم کیف تكون الصفة و صاحبها واجبی الوجود و قد بینا أن لا واجبان فی الوجود».

۲. اشراق هیاکل النور، ص ۲۱۵.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۱۱۴، کتاب کلمة التصوف.

۴. حکمت الاشراق، یزدان پناه، ص ۱۰۳.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۸، کتاب المشارع - حکمت الاشراق، یزدان پناه، ص ۱۰۳.

همه مصنوعات و مخلوقات از او اند و يك ذره از ذره‌هاي عالم از علم او خالی نیست تا حرکت يك تار موي بر تن حيوان و لمحة البصري از آدمي و غير آن^۱».

بنابراین در این طریق، علم الهی از این جهت که ما سوی الله، مخلوق اویند و او احاطه اشراقی نسبت به همه مخلوقات خود دارد اثبات می‌شود.

این بیان مربوط به علم الهی نسبت به اشیاء موجود است ولی علم خداوند نسبت به اشیائی که در گذشته بودند و یا در آینده به وجود خواهند آمد بدین شکل است که صورتی از آن اشیاء در مدبرات سماویه وجود دارد و آن مدبرات، نزد خداوند متعال حضور دارند و خداوند با علم اشراقی و حضوری نسبت به آن مدبرات و صور مرتسمه در آنها علم دارد.

با این تفسیر از کیفیت علم الهی روشن می‌شود که تغییر در مخلوقات سبب تغییر در ذات الهی نمی‌شود؛ زیرا این تغییر، تنها تغییر در اضافه است نه تغییر در ذات الهی کما این که اگر زید از سمت راست شما به سمت چپ منتقل شود، تغییری در ذات شما حاصل نمی‌شود و تنها، تغییر در اضافه حاصل می‌شود^۲.

اشکال این تصویر آن است که علم الهی - چه نسبت به اشیاء موجود و چه نسبت به اشیاء گذشته و آینده - را تنها در مرتبه فعل توجیه می‌کند و اگر علم الهی را در این بیان خلاصه کنیم، فقدان علم در مرتبه ذات لازم می‌آید.

طریق دیگری که می‌توان علم الهی را اثبات کرد این است که نور الانوار، کمال مطلق است^۳ و روشن است که علم، از بارزترین مصادیق کمال است؛ پس باید عالم به جمیع اشیاء باشد؛ زیرا کوچکترین نقصان در ناحیه علم، محل به کمال مطلق بودن است.

طریق دیگر در اثبات علم الهی آن است که ما در مخلوقات الهی، علم و شعور را می‌یابیم و روشن است که این علم را مانند سایر کمالات خود، از علت هستی بخش که همان واجب الوجود است گرفته‌اند. معطی شی نیز نمی‌تواند فاقد شی باشد؛ بنابراین خداوند متعال نیز باید دارای علم باشد^۴.

۱. همان، ج ۳، ص ۴۱۸، کتاب یزدان شناخت.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۸۷، کتاب المشارع.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۵، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۶، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه.

قدرت:

در نظر شیخ اشراق، قادر به کسی اطلاق می‌شود که قدرت فعل و ترک داشته باشد به نحوی که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر بخواهد، ترک کند. خداوند قادر است ولی قدرت در مورد خداوند بدین معناست که آنچه را که بودنش اولی بوده، خلق کرده و آنچه نبودش اولی بوده، ترک گفته است.^۱

در اینجا شیخ، دلیلی بر این ادعا مطرح نکرده است و شاید ترک آن به دلیل واضح بودن آن است؛ زیرا کسی فوق او نیست تا او را وادار کند که کاری که انجام آن اولی است ترک کند یا کاری که ترک آن اولی است انجام دهد. خود ذات حق نیز به دلیل علم به مصالح و مفاسد و دارا بودن از حکمت مطلق، دلیلی ندارد که کار اولی را ترک گوید یا فعلی که ترک آن اولی است انجام دهد. بخل نیز در او راه ندارد تا مانع از انجام اولی و ترک غیر اولی شود.

حیات:

حی، درآک فعال را گویند. واجب الوجود فاعل همه ماهیات و مدرک ذات همه آنهاست؛ پس حیات دارد.^۲

ازلیت و ابدیت:

دلیل اول: عدم در نور الانوار راه ندارد؛ زیرا اگر امکان عدم داشته باشد، ممکن الوجود خواهد بود و نیازمند به غیر^۳.

دلیل دوم: خود خداوند مقتضی عدم خویش نیست؛ زیرا در غیر اینصورت اصلا به وجود نمی‌آمد. و از آنجا که قاهر مطلق است و همه ما سواه از او ناشی شده و تابع او است، وجود او نه دارای شرط است و نه مانع تا با فقدان شرط یا حدوث مانع، وجود او زائل شود و نیز ضدی برای او متصور نیست تا او را از بین برد. لذا او ازلی و ابدی است.^۴

اراده:

دلیل اتصاف خداوند به وصف اراده این است که او خالق و فاعل همه موجودات است. فاعل یا بالطبع است و یا بالاراده. فاعل بالطبع، علم موثر در فعل ندارد ولی فاعل بالاراده، علم موثر در فعل دارد و از آنجا که

۱. همان، ج ۳، ص ۴۱۶، کتاب یزدان شناخت.

۲. همان، ج ۴، ص ۵۹، کتاب الالواح العمادیه.

۳. حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۲۲ - مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۶۰، کتاب الالواح العمادیه.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۳.

مخلوقات، ناشی از علم الهی هستند، خداوند فاعل بالاراده است.^۱

عنایت:

فرق اراده ما و اراده الهی در این است که اراده ما لغرض است و غرض، کامل شدن خودمان است ولی اراده الهی بدین خاطر است که وجود فی نفسه بهتر از عدم است لذا خداوند اراده وجود می نماید نه اینکه بخواهد غرضی که عائد به خود باشد داشته باشد و این معنای عنایت الهی است.^۲

حکمت:

حکمت بر دو قسم است: یکی علمی و دیگر عملی. حکمت علمی، درک حقایق موجودات عالم است و حکمت عملی، نظام‌مندی فعلی است که از فاعل صادر می‌شود. خداوند هم دارای اعلی‌المراتب علم به حقایق موجودات است و هم فعل او کامل‌ترین فعل‌هاست و شاهد آن، نظامی است که در این عالم مشاهده می‌کنیم؛ پس او حکیم است.^۳

خیر محض بودن:

واجب الوجود، خیر محض است زیرا مراد از خیر، نفع رساندن است و بی‌شک چیزی نافع‌تر از واجب الوجود نیست؛ زیرا او تمام ماهیات را خلق کرده و کمالات وجودی به آنها داده است، «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۴.

شرووری که در عالم به چشم می‌خورد، امور عدمی بوده و مستند به نور الانوار نیستند.^۵

مقتضای ذات بودن صفات کمالیه:

تمام کمالات الهی، مقتضای ذات یگانه اوست و زائد بر ذات نیست.^۶

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۱۵، کتاب یزدان شناخت.

۲. همان، ج ۳، ص ۴۱۵-۴۱۶، کتاب یزدان شناخت.

۳. همان، ج ۳، ص ۴۱۶، کتاب یزدان شناخت.

۴. طه/ ۵۰.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۶۰، کتاب الالواح العمادیه.

۶. همان، ج ۱، ص ۳۸، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه.

۷. همان، ج ۴، ص ۶۰، کتاب الالواح العمادیه.

تقدم ذاتی:

خداوند متعال نسبت به افعال خود تقدم ذاتی دارد؛ زیرا خود زمان نیز جزء افعال اوست^۱ و نمی‌توان تصور کرد که چیزی بر خود زمان تقدم زمانی داشته باشد؛ زیرا لازمه آن وجود زمان، قبل از وجود زمان است.

علت حدوث و بقاء:

برخی معتقدند که شی ممکن تنها در به وجود آمدن محتاج به علت است ولی در بقاء، بی نیاز از علت خواهد بود به نحوی که حتی اگر فاعل از بین رود، خللی در وجود معلول ایجاد نمی‌شود مثل بنائی که در ایجاد نیازمند به بنائ است ولی وقتی بنائ ساخته شد، نیازی به سازنده ندارد و حتی اگر بنائ از بین رود، بنائ پابرجا می‌ماند. حکماء، چنین مطلبی را قبول ندارند و معتقدند که ممکن الوجود اگر بخواهد بی نیاز از علت شود، واجب الوجود گشته است و محال است که ممکن الوجود بالذات تبدیل به واجب الوجود بالذات شود؛ بنابراین ممکن الوجود هم در حدوث و هم در بقاء نیازمند به علت است.

بله، ممکن است که علت محدثه غیر از علت مبقیه باشد مانند مجسمه که انسان، فاعل و ایجاد کننده اوست ولی بقاء آن به دلیل بیوست و به هم چسبیدگی عناصر تشکیل دهنده آن است. علت محدثه و مبقیه تمام موجودات، منتهی به واجب متعال می‌شود؛ بنابراین خداوند متعال علت حدوث و بقاء تمام ممکنات است^۲.

وجوب همه صفات ممکنه:

هر کمال مطلق که برای موجود بما هو موجود باشد، در حق خداوند متعال ممکن است و هر وصفی که برای او ممکن باشد، واجب خواهد بود. البته باید توجه داشت که مقصود از کمال مطلق آن است که چیزی به صورت مطلق کمال باشد نه اینکه از یک حیث کمال و از حیث دیگر نقص باشد مثلاً جسمانیت یا ترکب ممکن است از یک جهت، برای موجودی، کمال حساب شود ولی از جهت دیگری نقصان به حساب آید که این موارد از محل بحث خارج است^۳.

آنچه به امکان عام برای واجب متعال ممکن باشد، برای او واجب است زیرا امکان خاص در حق او معنا ندارد^۴.

۱. همان، ج ۴، ص ۶۲، کتاب الالواح العمادیه.

۲. همان، ج ۴، ص ۶۲-۶۳، کتاب الالواح العمادیه.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۸۶، کتاب المشارع.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۱، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه.

توضیح آنکه امکان عام در وصف وجودی، یا در غالب وجوب تحقق می‌یابد و یا امکان خاص و وقتی امکان خاص در مورد خداوند محال باشد، تنها وجوب باقی می‌ماند.

بساطت:

با مطالبی که در اثبات وحدت گذشت، بساطت و عدم ترکیب از اجزاء نیز ثابت شد؛ زیرا اگر واجب دارای جزء شود محتاج به اجزاء خود بوده و ممکن خواهد شد^۱. با این حال شیخ در جای دیگر^۲ این مسأله را با تفصیل بیشتری توضیح داده است.

وی می‌گوید که اگر واجب، مرکب از اجزاء باشد، خود اجزاء یا واجب الوجودند و یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود باشند، از این جهت که هر مرکبی نیازمند به اجزاء خود است لازم می‌آید که واجب الوجود، محتاج باشد و این محال است. و اگر اجزاء واجب الوجود، ممکن الوجود باشند، خود واجب که مرکب از اجزاء ممکن است نیز ممکن خواهد بود.

تجرد:

دلیل اول: بعد از اثبات بساطت و عدم ترکیب، تجرد هم ثابت می‌شود؛ زیرا اجسام، دارای ترکیب هستند و واجب متعال که بساطت دارد نمی‌تواند جسمانی باشد^۳.

دلیل دوم: تمایز اجسام به هیئات است لذا نیازمند به آنها هستند و از طرف دیگر، هیئات نیز نیازمند به جسم هستند تا آنها را حمل نماید؛ بنابراین هم جسم و هم هیئات آن، محتاج به دیگری هستند و اگر خداوند جسمانی باشد نیازمند به غیر خواهد بود که این با وجوب وجود سازگار نیست^۴.

دلیل سوم: قضیه «هر نور غیر مجردی، نور لئفسه نیست» ثابت شده است. عکس نقیض آن می‌شود: «هر نور لئفسه‌ای مجرد است» و روشن است که خداوند نور لئفسه است؛ زیرا معنای نور لئفسه بودن این است که قائم به ذات باشد و خودآگاهی داشته باشد^۵.

۱. همین استدلال در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۵۷، کتاب الالواح العمادیة آمده است.

۲. همان، ج ۳، ص ۹۲، کتاب هیاکل النور.

۳. هیاکل النور، ص ۷۹.

۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۵۸، کتاب الالواح العمادیة.

۵. شرح حکمة الاشراق قطب شیرازی، ص ۲۸۱.

نفی جهت:

بعد از اثبات عدم جسمانیت، جهت نیز او نور الانوار نفی می‌شود؛ زیرا جهت مختص به امور جسمانی است.^۱

نفی ضد:

نور الانوار، ضد به معنای مصطلح منطقی ندارد؛ زیرا ضدان، دو امر وجودی هستند که علی التعاقب بر موضوع واحد وارد می‌شوند و واجب، موضوع ندارد تا ضد داشته باشد. در معنای عرفی نیز ضد به معنای مساوی در قدرت است که یارای مقابله داشته باشد و به این معنا نیز ضدی برای واجب الوجود متصور نیست؛ زیرا غیر او هر چه هست، همگی معلول اویند و کسی قدرت مقابله با او را ندارد.^۲

نفی ماهیت:

ماهیت، همواره ممکن است؛ لذا واجب الوجود ماهیت ندارد.^۳ همچنین در جای دیگر می‌گوید: «و واجب الوجود را ماهیت و انیت یکی است که اگر دو بودی ممکن الوجود بودی نه واجب الوجود».^۴

نفی جوهریت:

از آنجا که واجب الوجود، حد و ماهیت ندارد، جوهر نیست؛ زیرا هر جوهری، حد و ماهیت دارد.^۵

نفی قابلیت:

هیچ هیأت نورانی و ظلمانی به نور الانوار ملحق نمی‌شود؛ زیرا برای ملحق شدن هیأت ظلمانی، باید یک جهت ظلمتی در او باشد که موجب آن هیأت ظلمانی شود؛ پس نور محض نخواهد بود. هیأت نورانی نیز در او راه ندارد؛ زیرا هیأت نورانی سبب ازدیاد نورات است و اگر نور الانوار متصف به هیأت نورانی شود لازم می‌آید که مستنبر به هیأت شود و این بدان معناست که ذات غنی او به واسطه هیأتی که محتاج به خود اوست مستنبر شود که این محال است.^۶

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۵۸، کتاب الالواح العمادیه - همان، ج ۱، ص: ۳۸، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۸، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه - همان، ج ۴، ص ۶۰، کتاب الالواح العمادیه.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۵، کتاب التلویحات.

۴. همان، ج ۳، ص ۴۱۴، کتاب یزدان‌شناخت.

۵. همان، ج ۳، ص ۴۱۴، یزدان‌شناخت - همچنین در مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۷، کتاب التلویحات نیز جوهر از واجب نفی شده است.

۶. حکمة الاشراق ج ۲، ص ۱۲۳.

مرحوم قطب در شرح این عبارت، توضیح داده است که مقصود از نفی صفات، صفات حقیقیه است نه صفات اضافی و اعتباری و سلبی^۱.

عدم اندارج تحت مقولات:

با توجه به اینکه در جای خود ثابت شده است که مقولات در تعداد خاصی محصور هستند، وقتی جزئیاتی که تحت این مقولات را بررسی نمائیم، مشاهده می‌کنیم که این جزئیات یا حادثند و یا نیازمند به ممیز و یا نیازمند به محل هستند لذا نتیجه می‌شود همه جزئیاتی که تحت این مقولات قرار گیرند لا اقل یکی از این سه خصوصیت را خواهند داشت؛ لذا ممکن خواهد بود و وقتی جزئیات تحت یک جنس، ممکن باشند، آن جنس هم ممکن خواهد بود؛ بنابراین اگر واجب الوجود تحت یکی از این مقولات باشد، لازم می‌آید که ممکن باشد که محال است^۲.

۱. شرح حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۳۰۰.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۰، کتاب التلویحات.

خدانشناسی دکارت:

پیش از ورود به دلائلی که دکارت برای اثبات وجود خدا بیان کرده است، باید به یک مقدمه اشاره کنیم که زیر بنای تمام استدلال‌های دکارت می‌باشد.

وی عقایدی را قابل اعتماد می‌داند که به صورت صریح و کاملاً متمایز، درک شوند.^۱ دلیل وی بر پذیرش چنین مبنایی چند چیز است: یکی سرشت که می‌گوید: « سرشت من طوری است که تا وقتی که چیزی با وضوح و تمایز کامل ادراک می‌کنم طبعاً ناگزیر می‌شوم که آن را حقیقی بدانم» و دیگری، این استدلال است که می‌گوید: « بعد از آنکه دریافتم که خدایی وجود دارد، چون در همان حال هم دریافتم که قیام تمام موجودات به اوست و او فریبکار نیست و از آن جا نتیجه گرفتم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز ادراک کنم حقیقت دارد.^۲ وی در جای دیگری، علتی دیگر بر پذیرش این مبنا بیان کرده است: « تأمل کردم که به طور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقینی باشد؟ زیرا یک قضیه یقینی یافته‌ام، باید بدانم یقین چیست؟ پس برخوردارم به اینکه در این قضیه « فکر می‌کنم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من به حقیقت آن نیست مگر اینکه روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست. از این رو معتقد شدم که قاعده‌ای کلی می‌توانم اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکارا درمی‌یابم حقیقت دارد.^۳»

با بیان این مطلب، یک اشکال اساسی به نظام تفکری دکارت روشن می‌شود و آن این‌که او در اثبات خداوند نیز از همین ملاک بهره گرفته است در حالی که دلیل اول وی به هیچ وجه قانع کننده نیست؛ زیرا سرشت یک شخص نمی‌تواند مدار تشخیص حقیقت باشد. دلیل دوم نیز مبتلا به دور است؛ زیرا پذیرش این ملاک، مبتنی بر اثبات خداوند و فریبکار نبودن اوست و اثبات خدا نیز - همان‌طور که در ادامه خواهد آمد - مبتنی بر پذیرش این ملاک است. دلیل سوم نیز قابل خدشه است؛ زیرا اولاً اطمینان شخصی به یک قضیه دلیل بر صحت آن نمی‌تواند باشد و ثانیاً ممکن است در تحلیل اطمینان حاصل شده دچار خطا شده باشد و دلیل اصلی اطمینان به این قضیه - یعنی فکر می‌کنم پس وجود دارم - را نیافته باشد.

وی صریح بودن یک ادراک را این‌گونه معنا می‌کند که کمترین شک و شبهه‌ای در مورد آن امکان نداشته باشد^۴ که چنین ادراکی، یقینی‌ترین ادراکات خواهد بود. ادراک صریح باید به گونه‌ای باشد که گویا نزد دیدگان

۱. تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۸- اصول فلسفه، ص ۲۱ و نیز در اصل‌های ۲۸، ۳۰، ۳۳ و ۴۳ نیز به این ملاک شناخت اشاره کرده است.

۲. تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۹.

۳. گفتار در روش، ضمیمه سیر حکمت در اروپا، ص ۶۲۵.

۴. اصول فلسفه، ص ۲۱ و ص ۳۸.

ماست و به روشنی آن را می‌بینیم^۱. ویژگی این اصول آن است که در هر زمانی، جزء امور تردیدناپذیر قلمداد شده‌اند^۲.

متمایز بودن ادراک بدین معناست که چنان متفاوت از اشیاء دیگر باشد که فقط بیانگر همان چیز باشد و آشکارا بر بیننده‌ی ظاهر گردد^۳. ممکن است ادراکی کاملاً صریح باشد ولی متمایز نباشد مثل دردی که به صورت کاملاً صریح ادراک می‌شود ولی فرد نمی‌تواند منشأ درد را به درستی تشخیص دهد هر چند امکان ندارد که ادراکی متمایز باشد ولی صریح نباشد^۴.

اثبات وجود خدا:

با روشن شدن این مقدمه، به ذکر دلایل دکارت بر اثبات وجود خدا می‌پردازیم:

تقریر اول برهان اول:

وی این برهان را برهان انی نامیده است^۵؛ چرا که از یکی از معلول‌های خدا یعنی مفهومی که از او در ذهن ما هست بر وجود خدا استدلال می‌شود. دکارت این برهان را در کتب مختلف خود تکرار کرده است و ما آن را از کتاب تأملات^۶ که تفصیل بیشتری دارد با تفکیک مقدمات، بیان می‌کنیم:

۱. من یقین دارم چیزی هستم که می‌اندیشد.
۲. این مطلب را به طور بی‌واسطه^۷ (صریح)، واضح و متمایز درک می‌کنم؛ بنابراین بر اساس ملاکی که در مقدمه بیان شد، شکی در اینکه « من می‌اندیشم » وجود ندارد.
۳. هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم حقیقت دارد.
۴. مفاهیم ذهنی به دو دسته تقسیم می‌شود:

(۱) مفاهیم فطری: به عقیده دکارت، مفاهیم فطری، مفاهیمی است از قبیل مفهوم خدا، زمان، نفس و امتداد که پیش از تجربه، به صورت بالقوه در نفس موجود است و بعد از پیدایش زمینه تجربی به مرحله ظهور و فعلیت

۱. همان، ص ۷۰، اصل ۴۵.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۷۰، اصل ۴۵.

۴. همان، ص ۷۱، اصل ۴۶.

۵. اعتراضات و پاسخها، ص ۲۰۷.

۶. تأملات در فلسفه اولی، ص ۵۰-۶۳.

۷. اصول فلسفه، ص ۴۳.

می‌رسد. وی این مفاهیم را تشبیه به بیماری نقرس می‌کند که به طور ارثی در خانواده‌ای وجود دارد و در کودک تازه متولد شده فعلیت ندارد بلکه به تدریج همزمان با رشد کودک به فعلیت می‌رسد. این مفاهیم فطری هم به صورت استعداد در ذهن موجود است و پس از برخورد با محسوسات، کم کم نمودار می‌شود. از خصائص این مفاهیم این است که به صورت واضح و متمایز ادراک می‌شوند.

۲) مفاهیم عارضی: مفاهیمی چون رنگ، نور، بو، مزه، حرارت، صدا که ظاهراً از خارج به دست می‌آیند و مفاهیمی مبهم‌اند و به همین صورتی که ادراک می‌شوند در خارج از ذهن وجود ندارند بلکه در برخورد با اشیاء محسوس با اندام‌های حسی و در واقع از ترکیب اجزاء شی خارجی با اجزاء عضو حسی پدید می‌آیند.^۱

۵. اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تامه دست کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد؛ زیرا معلول واقعیت خود را از علت می‌گیرد. و اگر علت، این واقعیت را در خود نداشته باشد چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل سازد؟

۶. این مطلب که هر علتی مشتمل بر تمام واقعیات موجود در معلول خود می‌باشد و کامل‌تر از آن است، نه تنها در مورد معلول‌هایی که واقعیتی خارجی دارند صادق است، بلکه در مورد مفاهیمی که فقط واقعیت ذهنی دارند نیز صدق می‌کند.

به طور مثال مفهوم حرارت یا مفهوم سنگ محال است در ذهن موجود شود، مگر به وسیله علتی که دست کم حاوی همان اندازه از واقعیت باشد که من در حرارت یا سنگ تصور می‌کنم؛ زیرا هر چند این علت چیزی از واقعیت بالفعل خود را به مفهومی که پیش من است، منتقل نمی‌سازد اما نباید از اینجا تصور کرد که ضرورتاً از واقعیت کمتری برخوردار است.

۷. ضرورت کامل‌تر بودن علت از معلول از اینجا به دست می‌آید که اگر علت، حاوی تمام حقایق موجود در معلول نباشد، لازم می‌آید که معلول، آن واقعیت را از عدم گرفته باشد که بطلان آن روشن است.

۸. نباید تصور کرد که چون واقعیتی که مفاهیم ذهنی وجود دارد، فقط ذهنی است پس لازم نیست این واقعیت به نحو خارجی و عینی در علل مفاهیم وجود داشته باشد، بلکه کافی است به نحو ذهنی در آنها موجود باشد؛ زیرا درست همان‌طور که وجود داشتن به نحو ذهنی بر حسب طبیعت خاص مفاهیم، مخصوص آنهاست، وجود داشتن به نحو عینی و خارجی نیز، بر حسب طبیعت خاص علل این مفاهیم که دست کم در مورد علل اولی و اصلی صادق است، اختصاص به این علل دارد.

۱. این مطلب را دکتر احمد احمدی، در توضیح استدلال دکارت، در پاورقی ص ۵۴ کتاب تأملات آورده است.

هر چند ممکن است مفهومی علت پیدایش مفهوم دیگر باشد، اما این کار تا بی‌نهایت ادامه نخواهد یافت، بلکه سرانجام ناگزیر به نخستین مفهومی می‌رسیم که علتش، تمام حقایق موجود در آن مفهوم را به نحو عینی داراست.

وی در اصل پنجم از اصول متعارفه (یا عام) که در کتاب دیگرش^۱ ذکر کرده است، دلیل خود بر این مطلب را با کمک گرفتن از اصل علیت اینگونه توضیح می‌دهد که وقتی ما تصویری از آسمان داریم، تنها دلیلی که بر اساس آن می‌توانیم بگوئیم آسمان در خارج دارای واقعیت عینی است، این است که هر مفهومی نیازمند به علتی است که واقعا وجود دارد؛ بنابراین در سایر مفاهیم نیز همین گونه است.

۹. اگر مفاهیمی در ذهن من وجود داشته باشد که به طور واضح و متمایز دریابم که نه عین واقعیت آن مفاهیم و نه بالاتر از آن در من وجود ندارد، نتیجه می‌گیرم که محال است خود، علت آن مفاهیم باشیم؛ بنابراین باید حکم کنم که به جز من، واقعیت دیگری در عالم هست که علت مفاهیم ذهنی من است و به نحو عینی مشتمل بر تمام حقایق موجود در مفاهیم ذهنی من است.

۱۰. یکی از مفاهیمی که در ذهن من وجود دارد، مفهوم خداست. مفهوم خدا نمایانگر جوهری است نامتناهی، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق است که خود من و هر چیزی دیگری را - با فرض وجود چیزی غیر از من^۲ - آفریده است. روشن است که من به نحو عینی و خارجی، دارای این حقایقی که در مفهوم خدا وجود دارد، نیستم؛ بنابراین نمی‌توانم علت این مفهوم باشم لذا باید ذاتی در خارج از من وجود داشته باشد که قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق باشد که او همان خداست.

تقریری دوم از برهان اول:

در تقریر اول، از وجود مفهوم خدا، بر وجود او دلیل آورده شد ولی در این تقریر، وجود خدا از طریق وجود خود^۳ مشتمل بر مفهوم خدا اثبات می‌شود. این استدلال بر اساس آنچه در تأملات^۳ آمده، مشتمل بر مقدمات زیر است:

۱. من شک می‌کنم پس هستم.

۲. علت وجود من یا خودم هستم یا موجودی غیر خدا مثل والدین است و یا خداست.

۱. اعتراضات و پاسخها، ص ۱۹۹.

۲. این بدین خاطر است که دکارت ابتدا با طرح شکاکیت، ابتدا از طریق اندیشه، وجود خدا را اثبات می‌کند و اکنون در صدد اثبات خدا به عنوان دومین موجود است؛ بنابراین هنوز وجود حقیقی غیر از خودش که مخلوق خدا باشد به اثبات نرسیده است.

۳. تأملات در فلسفه اولی، ص ۶۷-۷۰. همچنین این استدلال در کتاب اعتراضات و پاسخها، ص ۲۰۸-۲۰۹ بیان شده است.

۳. من علت وجود خود نیستم؛ زیرا اگر من، معطی وجود خویش بودم، نه شک می‌کردم و نه آرزوی چیزی داشتم چرا که هر گونه کمالی را که مفهومی از آن داشتم می‌توانستم به خود ارزانی کنم و بدین ترتیب خدا بودم. این سخن مبتنی بر همان مطلبی است که در استدلال قبل گذشت و آن این بود که معطی مفهوم، باید واجد تمام کمالاتی که مفهوم بر آن دلالت می‌کند باشد؛ پس اگر من معطی خویش و مفاهیم ذهنی خود بودم، باید تمام کمالاتی را که در من و مفاهیم ذهنی من وجود داشت را به نحو عینی دارا بودم حال آنکه اینگونه نیست.

۴. غیر خدا مثل والدین هم نمی‌تواند علت وجود من باشند؛ زیرا علت من باید دست کم همان کمالاتی را که من درک می‌کنم داشته باشد پس لااقل باید این مفهوم وجود خدا یعنی بی‌نیاز مطلق را که من دارم او هم داشته باشد حال اگر او این مفهوم را از خود دارد پس این کمالات را به نحو عینی داراست و خداست ولی اگر فقط مفاهیم را دارد باز می‌پرسیم که او این مفاهیم را از چه کسی گرفته است و بالاخره باید به کسی منتهی شود که این کمالاتی که به نحو مفهوم در دیگران نهفته است را به نحو عینی دارا باشد.^۱

دکارت در پاسخ به برخی اعتراضها تصریح کرده است که برهان او مبتنی بر بطلان تسلسل نیست و اساساً نمی‌توان به بطلان تسلسل حکم کرد. وی معتقد است که بحث درباره سلسله علل، تنها منجر به کشف نقص عقل بشر می‌شود؛ زیرا عقل ما عاجز است از درک اینکه چگونه ممکن است سلسله‌ای نامتناهی علل از ازل وجود داشته باشد و این سلسله به یک، علت نخستین ختم نشود ولی از این عدم درک نمی‌توان حکم به بطلان تسلسل کرد همانگونه که از عدم درک تقسیمات نامتناهی نمی‌توان بر وجود جزء لایتجزئی استدلال کرد.^۲

او در این برهان، در پی اثبات علت نخستین وجود خویش نیست بلکه می‌خواهد علتی که هم‌اکنون سبب ابقاء او شده است را اثبات نماید. او با برهان خود این را اثبات می‌کند که علت مبقیه او باید تمام کمالاتی که او و لو به نحو مفهومی داراست را به نحو عینی دارا باشد.^۳

اشکالات وارد شده بر برهان اول:

۱. همانگونه که دکارت بیان کرد، وی قائل به بطلان تسلسل نیست و برهان او نیز مبتنی بر آن نمی‌باشد حال آنکه بدون پذیرش بطلان تسلسل، برهان او عقیم می‌ماند؛ زیرا اثبات این مطلب که علت مفاهیم ذهنی، باید به نحو عینی واجد کمالات موجود در آن مفاهیم باشد، بدون بطلان تسلسل امکان‌پذیر نیست؛ چرا که می‌توان

۱. دکارت همین برهان را با بیان مختصرتری در اصول فلسفه، ص ۵۳، اصل ۲۰ با این عنوان آورده است: در اینکه ما علت خود نیستیم بلکه خدا علت ماست پس خدا وجود دارد. همچنین این استدلال را در اعتراضات و پاسخها نیز آورده است.

۲. اعتراضات و پاسخها، ص ۱۱۱.

۳. همان، ص ۱۱۲.

سلسله‌ای از علل نامتناهی را فرض کرد که هر یک، علت ایجاد مفهوم کمال مطلق، در ذهن دیگری شده است و هیچگاه این سلسله به علتی که آن کمالات را به نحو عینی داشته باشد ختم نگردد.

برهان دوم؛ کمال:

دکارت در توضیح این استدلال می‌نویسد: « وقتی با دقت بیشتر درباره خداوند می‌اندیشم با وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از ماهیت مثلث راست‌گوشه و یا مفهوم کوه از مفهوم دره^۱ غیر قابل انفکاک است و بنابراین تصور خدا یعنی ذات کامل مطلق که فاقد وجود یعنی فاقد کمالی باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم^۲.

وی در این استدلال نیز از آن اصل بنیادین خود کمک گرفته است که هر چه را با وضوح و تمایز تمام دریابم غیر قابل خدشه است. وی در این استدلال، کمال مطلق بودن خداوند را مد نظر دارد و جدا شدن وجود از کمال مطلق را به روشنی، امری ناممکن می‌شمارد؛ چرا که اگر وجود از کمال مطلق جدا شود، دیگر کمال مطلق نخواهد بود.

وی در اصل ۱۴ از اصول فلسفه، این استدلال را بدین نحو بیان کرده است: « ذهن چون تصورات یا مفاهیم کلی گوناگونی را که در خود می‌بیند، مرور می‌کند و می‌بیند که تصور وجودی علیم، قدیر، و کامل مطلق نیز در وی هست، با تکیه بر ادراک خویش از این تصور، به آسانی تصدیق می‌کند که خدا، یعنی همین وجود کامل وجود دارد؛ زیرا ذهن گرچه از بسیاری چیزهای دیگر تصورات متمایزی دارد اما در آنها هیچ چیزی که دال بر ضرورت وجودشان باشد نمی‌بیند در حالی که در تصور خدا نه تنها مانند همه تصورات متمایز دیگر به یک هستی ممکن به امکان عام و امکان خاص برمی‌خورد بلکه وجودی را درمی‌یابد که ضروری، مطلق و ابدی است و درست همانطور که از تصور مثلث درمی‌یابد که مثلث ضرورتاً دارای سه زاویه است که مجموع آنها برابر دو قائمه است، به همین ترتیب پی می‌برد که هستی ضروری و ابدی در ذات تصویری است که وی از یک وجود کامل دارد و به این نتیجه می‌رسد که تصور وجود مطلقاً کامل عین وجود اوست^۳».

۱. مقصود از دره، دامنه کوه است. (پاورقی مترجم).

۲. تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۶.

۳. اصول فلسفه، ص ۴۸-۴۹، اصل ۱۴.

برهان سوم؛ ضرورت وجود:

این برهان^۱ را می‌توان در قالب مقدمات زیر بیان کرد:

۱. هر چیزی که در ماهیت یا مفهوم یک موجود مندرج باشد، درباره آن صادق خواهد بود.

۲. در مورد مفهوم خدا، به درستی می‌یابیم که ضرورت وجود در آن وجود دارد.

بنابراین وجود، ضرورتاً در مورد خداوند صادق است.

تفکیک بین برهان دوم و سوم توسط آقای افضلی، مترجم کتاب اعتراضات و پاسخها صورت گرفته است که بیان دکارت در تأملات را ناظر به «کمال» و بیان وی در اعتراضات و پاسخها را ناظر به «ضرورت وجود» دانسته است ولی ظاهراً خود دکارت چنین تفکیکی قائل نشده است.

به هر حال، اشکالاتی بر استدلال دکارت وارد شده که برخی از آنها را خود او طرح کرده و پاسخ داده و برخی دیگر، اشکالاتی است که از اندیشمندان دیگر متوجه استدلال او شده است و او در کتاب اعتراضات و پاسخها به پاسخگویی پرداخته است که ما به برخی از مهمترین اشکالات اشاره می‌کنیم:

اشکال اول: درست است که نمی‌توان کوه را بدون دره تصور کرد ولی از جداناپذیر بودن کوه از دره، نمی‌توان این نتیجه را گرفت که کوهی در خارج وجود دارد. بر همین منوال نمی‌توان با استدلالی که یاد شده است وجود خدا را اثبات کرد.

پاسخ: دکارت پاسخ می‌دهد که مغالطه‌ای در این اشکال وجود دارد؛ زیرا نسبت کوه و دره، غیر از نسبت خدا و وجود است و انفکاک‌ناپذیری خدا از کوه، به معنای وجود داشتن اوست به خلاف کوه و دره که عدم انفکاک آنان به این است که اگر کوهی باشد، دره هم وجود خواهد داشت و اگر کوهی نباشد، دره‌ای هم نخواهد بود.^۲

اشکال دوم: شما خدا را جامع تمام کمالات فرض کردید سپس نتیجه گرفتید که نمی‌توان وجود را از کمال مطلق جدا دانست ولی اشکال در این است که اصلاً چرا خدا را جامع همه کمالات فرض کردید؟.

پاسخ: هر چند مجبور نیستیم مفهوم خدا را به ذهن‌خطور دهم لکن اگر بخواهم درباره خدا فکر کنم، ناگزیرم او را موجودی در غایت کمال تصور کنم و نمی‌توان کمال را از خدا جدا کرد.^۳

اشکال سوم: برهان شما، همان برهان وجودی آنسلم است؛ زیرا برهان آنسلم این است که: «خدا ذاتی است که بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد. اما آن چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، متضمن وجود خویش

۱. اعتراضات و پاسخها، ص ۲۰۵.

۲. تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۶.

۳. همان، ص ۸۸.

است؛ بنابراین مفهوم خدا، متضمن وجود خویش است». و این برهان تفاوتی با برهان دکارت ندارد زیرا آنسلم خدا را چنین توصیف می‌کند: « ذاتی که بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد» و آقای دکارت، خدا را ذاتی می‌نامد که دارای کمال نامتناهی است و روشن است که نمی‌توان چیزی کامل‌تر از ذاتی که دارای کمال نامتناهی است تصور کرد.

بر برهان آنسلم این اشکال وارد است که بر فرض، مفهوم خدا به معنی وجودی باشد که کاملتر از او نتوان تصور کرد ولی این دلیل نمی‌شود که چنین مدلولی در خارج وجود داشته باشد. بر همین منوال بر برهان دکارت هم این اشکال وارد می‌شود که اگر بپذیریم که مفهوم خدا دال بر کامل‌ترین موجود باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که چنین موجودی در خارج وجود داشته باشد. بلکه تنها می‌توان عدم انفکاک دو مفهوم خدا و وجود را نتیجه گرفت و این ربطی به وجود خارجی ندارد.^۱

پاسخ: دکارت با رد این سخن، برهان خود را غیر از برهان آنسلم می‌شمارد و با بیان برهان آنسلم و برهان خود، تفاوت میان آندو را آشکار کرده و برهان آنسلم را عقیم می‌شمارد. وی برهان آنسلم را اینگونه تقریر می‌کند: « وقتی که معنی واژه خدا را می‌فهمیم، درمی‌یابیم که آن چیزی است که بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد اما وجود داشتن در خارج و ذهن، بزرگتر از صرف وجود داشتن در ذهن است در نتیجه وقتی معنی واژه خدا را می‌فهمیم درمی‌یابیم که خدا، هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد». سپس به این برهان اینگونه اشکال می‌کند: « در اینجا خطای آشکاری در صورت این استدلال وجود دارد؛ زیرا تنها نتیجه‌ای که گرفته می‌شود این است که پس وقتی معنی واژه خدا را می‌فهمیم درمی‌یابیم که این واژه به معنی آن است که خدا در ذهن و خارج وجود دارد اما دلالت این واژه بر چیزی دلیل بر صحت آن چیز نمی‌شود» و در ادامه، برهان خود را اینگونه بیان می‌کند: « اما برهان من چنین بود: چیزی را که با وضوح و تمایز می‌فهمیم که به ماهیت حقیقی و ثابت یک چیز یعنی به ذات یا صورت آن تعلق دارد، به درستی می‌توان درباره آن چیز تصدیق کرد. اما بعد از این که با دقت کافی ماهیت خدا را بررسی کردیم، با وضوح و تمایز می‌فهمیم که وجود داشتن به ماهیت حقیقی و ثابت او تعلق دارد بنابراین می‌توانیم به درستی درباره خدا تصدیق کنیم که او وجود دارد. دست کم این نتیجه از نظر منطقی درست است^۲».

اشکال چهارم: شما مدعی هستید که ما خودمان نمی‌توانیم علت مفهومی باشیم که از خدا در ذهن ما وجود دارد. این ادعا باطل است. اگر چنین ذات متعالی وجود نداشته باشد یا به فرض وجود داشتن، من از وجود او

۱. اعتراضات و پاسخها، ص ۹۸-۱۰۰.

۲. همان، ص ۱۲۶.

بی‌خبر باشیم، باز هم می‌توانم مفهوم خدا را بنا کنم؛ زیرا من دارای درجه‌ای از کمال هستم و می‌توانم درجاتی از کمال را بر درجه کمالی که خود دارم بیفزایم و همین‌طور درجات را تا بی‌نهایت برسانم و مفهومی از کمال مطلق به دست آورم؛ همان‌گونه که با داشتن مفهومی از درجه نور یا گرما می‌توانم درجات بالاتر را نیز تا بی‌نهایت تصور کنم بنابراین در درون ما مبنای کافی برای ساختن مفهوم خدا وجود دارد و نیازمند به علت بیرونی نیست.^۱

پاسخ: وقتی می‌گوئید: «در خودمان یک مبنای کافی وجود دارد که بر اساس آن می‌توانیم مفهوم خدا را در ذهن خود بسازیم» گفته شما هیچ منافاتی با عقیده من ندارد. من مفهوم خدا را فطری می‌دانم بدین معنا که این مفهوم تنها از طریق خود من وارد ذهن من می‌شود. من قبول دارم که اگر من از وجود خدا خبر نداشتم، باز هم می‌توانستم مفهوم خدا را بسازم ولی این را قبول ندارم که اگر خدا وجود نداشت، باز هم می‌توانستم چنین مفهومی را تصور کنم.^۲

دکارت، خواننده را به دقت در برهان خود فرا می‌خواند و معتقد است کسی که خود را از پیشداوری و تبعیت از آراء باطل وارهاند، به درستی استدلال او اذعان خواهد کرد. او استدلال خود را آنقدر روشن می‌داند که اعتراف می‌کند مطلب دیگری که بتواند مقصود او را روشن‌تر بیان کند، سراغ ندارد و تنها، حجاب عقاید باطل و پیشداوری است که مانع از فهم گفتار اوست.

این مطلب که هیچ چیز در معلول وجود ندارد که به همان صورت و یا به نحو والاتر در علت وجود نداشته باشد، اصل اولیه‌ای است که هیچ چیز را واضح‌تر از آن نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اگر بپذیریم که در معلول چیزی وجود دارد که در علت وجود ندارد، باید این را هم بپذیریم که عدم، این چیز را ایجاد کرده است. این یک اصل اولیه است که تمام واقعیت یا کمالی که در مفاهیم ذهنی وجود دارد، باید به همان صورت و یا به نحو والاتر در علل آنها وجود داشته باشد.^۳

در دفاع از دکارت می‌توان گفت که اگر واقعا کسی محتاج بودن مفاهیم ذهنی، به علتی که به نحو عینی و خارجی واجد تمام واقعیات موجود در مفهوم باشد را بپذیرد، این اشکال قابل قبول نخواهد بود.

اگر کسی بخواهد اشکال کند، بهتر است در اصل این ادعا خدشه کند؛ چرا که حقیقتا نیاز نیست سازنده یک مفهوم، به نحو عینی واجد تمام کمالاتی باشد که مفهوم، دال بر آن است؛ زیرا می‌توان بدین نحو به مفهوم کمال

۱. همان، ص ۱۳۸.

۲. همان، ص ۱۵۲.

۳. همان، ص ۱۵۴.

مطلق دست یافت که با مشاهده تقایص و نیستی‌ها، مقابلات آنها را در نظر گرفت. مثلا ما در خود علم محدود مشاهده می‌کنیم و می‌توانیم مقابل آن که علم مطلق است را در نظر بگیریم و همین‌طور نسبت به حیات و قدرت و حکمت و غیره چنین فرایندی را طی کنیم که حاصل آن، رسیدن به مفهوم موجودی است که از حیث تمام کمالات وجودی مطلق است و مقید به هیچ محدودیت و قیدی نیست.

اشکال پنجم: این اشکال به اصل بنیادین دکارت مربوط است که مدعی است هر آنچه با صراحت و تمایز تمام درک شود، یقینی است و خطا در آن راه ندارد و خطر در پذیرش عقایدی است که بدین نحو برای فرد روشن نشده است. مستشکل، دو تالی فاسد برای این ادعا بیان کرده است: نخست آنکه لازم می‌آید یک مسلمان یا کافر، در مسیحی نشدن خود دچار خطا نشده باشد و سزاوار سرزنش نباشد؛ بلکه اگر مسیحی شود خود را به خطر انداخته و کار درستی انجام نداده است؛ زیرا حقانیت مسیحیت را به وضوح و روشنی درک نکرده است. دیگر اینکه شمار مسائلی که با چنان وضوح و تمایزی آشکار باشد که امکان راه یافتن هیچ شک و شبهه‌ای در آن وجود نداشته باشد، نادر است لذا مجاز به پذیرش هیچ مطلبی نخواهیم بود.^۱

ایراد دیگری که خود دکارت بدان اشاره کرده، این است که « غالباً دیده‌ایم دیگران در اموری که به اعتقاد آنها مانند روز روشن آنها را شناخته‌اند، فریب خورده‌اند^۲؛ پس اینکه هر چه به صورت صریح و متمایز ادراک شود صحیح خواهد بود، قابل قبول نیست.

پاسخ: گناه مسلمانان یا ملحدین در نپذیرفتن دین مسیحیت بدین دلیل نیست که از پذیرش عقاید مبهم اجتناب می‌کنند بلکه بدین خاطر است که یا در مقابل لطف الهی که آنها را از درون حرکت می‌دهد، ایستادگی می‌کنند و یا به دلیل گناهان دیگر، خودشان را برای لطف الهی نالایق ساخته‌اند.^۳

توضیح آنکه وضوح و روشنی‌ای که ما را وادار به پذیرش چیزی نماید بر دو گونه است: یکی وضوحی است که ناشی از نور فطرت است و دیگری وضوح ناشی از لطف الهی است. هر چند که گفته شده است که ایمان ما با امور مبهم سر و کار دارد ولی این ابهام خدشه‌ای در یقین ما ایجاد نمی‌کند؛ زیرا وقتی خداوند به صورت ماواری الطبیعی ما را مشمول رحمت خود نماید، یقین پیدا می‌کنیم که آن چیزی که برای اعتقاد پیدا کردن، از ناحیه خدا به ما عرضه شده است توسط خود خدا وحی شده و محال است که خداوند به ما دروغ گوید و امر باطلی را به ما وحی نماید.^۴

۱. همان، ص ۱۴۳.

۲. همان، ص ۱۶۸.

۳. همان، ص ۱۷۱.

۴. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱.

نسبت به نقض دوم نیز می‌توان اینگونه جواب داد که فرق دقیقی میان حیات عملی و تأمل نظری وجود دارد. ملاکی که ارائه شده است مربوط به تأمل نظری است ولی ما در زندگی عملی ناگزیریم که گاه اموری را که حتی هیچ شناختی نسبت به آن نداریم، انتخاب کنیم و باید نسبت به چنین اموری که در زندگی عملی بدون شناخت کافی انتخاب کرده‌ایم، همانگونه پایبند باشیم که نسبت به اموری که با یقین تمام یافته‌ایم، پایبندیم البته تا زمانی که دلیلی معارض با آنچه بدون آگاهی برگزیده‌ایم یافت نشود.

بنابراین اگر بین این دو حیطة تفکیک قائل شویم، چه کسی می‌تواند منکر این شود که تا وقتی موضوعی برای ما مبهم است، نباید آن را پذیرفت.

و اما نسبت به ایراد سوم اینگونه پاسخ می‌دهیم که ما هرگز نه دیده‌ایم و نه کسی ممکن است دیده باشد که این فریب خوردن برای کسانی پیش آمده باشد که می‌خواستند وضوح بینش خود را فقط از عقل بگیرند بلکه تنها برای کسانی رخ می‌دهد که حواس یا یک ادراک قبلی نادرست را مبنای اخذ آن وضوح قرار داده‌اند.^۱

صفات الهی:

باید توجه داشت که دکارت نیز مانند هر صاحب فکر سلیمی مدعی شناخت کامل خداوند نیست و خود می‌گوید: «نبايد به هیچ وجه درصدد درک نامتناهی برآمد بلکه فقط باید در نظر داشت که هر آنچه حدی بر آن متصور نیست نامحدود است»^۲.

یک دلیل کلی که وی در اثبات صفات به کار می‌گیرد، همان روشی است که در اثبات اصل وجود خداوند استفاده کرده است. وی با دقت در مفهومی که از خدا در ذهن دارد، هر صفتی را که به صورت واضح و متمایز متعلق به خدا باشد را جزء صفات حقیقی خداوند می‌شمارد.

ما به صورت مختصر به صفاتی که وی در میان کلماتش بدانها اشاره کرده است و ما به آنها دست یافته‌ایم اشاره می‌کنیم:

کمال:

جسم، نفس و ذات باری تعالی سه اصل ثابت و بدیهی هستند و هر کدام، یک صفت اصلی دارند که صفت اصلی خداوند «کمال» است.^۳

۱. همان، ص ۱۶۸.

۲. اصول فلسفه، ص ۵۷-۵۸، اصل ۲۶.

۳. سیر حکمت در اروپا، ص ۱۴۱.

ازلی و ابدی بودن:

وقتی انفکاک ناپذیری وجود از خدا اثبات شد و نیز نتوانستیم بیش از یک خدا تصور کنیم معلوم می‌شود که همین خدای واحد که ضرورت وجود دارد از ازل بوده و تا ابد خواهد بود.^۱

قدرت:

خدا آسمان و زمین و هر چه را که در آنهاست آفریده است. به علاوه او قادر است هر چه را که به وضوح ادراک می‌کنیم، درست به همان نحو که آن را ادراک می‌کنیم ایجاد نماید.

این مطلب به روشنی با همان استدلالی که خدا را اثبات کردیم به دست می‌آید و آن این بود که «باید کسی وجود داشته باشد که تمام کمالاتی را که از آنها مفهومی داریم، به همان صورت و یا به نحو والاتر داشته باشد» لذا می‌توان این‌گونه استدلال کرد که ما مفهومی داریم از قدرتی چنان عظیم که فقط دارنده این قدرت باید آسمان و زمین را آفریده باشد و نیز چنین قدرتی باید هر چیز دیگری را هم که ممکن می‌دانیم خلق کرده باشد؛ بنابراین با اثبات وجود خدا تمام این حقایق را هم درباره او ثابت کرده‌ایم.^۲

قدرت خداوند محدود به هیچ حدی نیست و حتی شامل چیزهایی که عقل محال می‌شمارد نیز می‌شود؛ زیرا ضروریات عقلی را خود خدا خلق کرده است و هر چه محال است، بر حسب مشیت محال شده است و او می‌توانست خلاف آن را مقرر کند و اراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است نیز تعلق دهد.

البته این عقیده نباید اطمینان ما به قواعد عقلی را متزلزل سازد؛ زیرا آنچه مشیت الهی مقرر ساخته است، تغییر نمی‌یابد؛ زیرا هر کس که اراده‌اش تغییر پذیر باشد، نشانی از نقص و عجز اوست.

بنابراین می‌توان گفت درست است که اراده خداوند به محال تعلق نمی‌گیرد ولی نه بدان دلیل که نمی‌تواند تعلق بگیرد بلکه بدین سبب که اراده او آن را محال قرار داده و اراده‌اش تغییر ناپذیر است.^۳

اشکال: لازمه این سخن، انکار حسن و قبح عقلی است؛ زیرا عقل، بالضروره ظلم را از خداوند محال می‌شمارد و انکار ضروریات عقلی، مستلزم انکار حسن و قبح عقلی است و در جای خود بطلان آن به اثبات رسیده است. شاید بتوان انکار حسن و قبح عقلی را از سخن دیگر وی نیز به نحو روشن‌تری به دست آورد، آنجا که می‌گوید: «میان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد می‌کند و مقرر می‌دارد و انسان

۱. تأملات در فلسفه اولی ص ۸۸.

۲. اعتراضات و پاسخها، ص ۲۱۰.

۳. سیر حکمت در اروپا، ص ۱۳۹.

موجد حق نیست بلکه باید آن را تشخیص دهد و پیروی نماید^۱».

اشکال دیگر، مطلبی است که خود وی درصدد پاسخ به آن برآمده است و آن اینکه قواعد عقلی زیر سوال می‌رود و این پاسخ که مشیت الهی تغییر ناپذیر است نیز قابل قبول نیست؛ زیرا تغییرناپذیر بودن مشیت الهی را یا با قواعد عقلی اثبات می‌کنید و یا از طریق اخبار خود خدا. اما استناد بر قواعد عقلی برای اثبات ثبات مشیت الهی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اصل اشکال متوجه همین قواعد است. قول شارع نیز تا صدق الهی را با ضرورت عقل اثبات نکنیم، قابل اعتماد نخواهد بود.

جود:

خدا همه آنچه را که می‌توانسته است به ما بدهد، داده است زیرا او در مقامی نبوده است که به ما ارزانی ندارد^۲.

اشکالی که راجع به این مطلب به نظر می‌رسد آن است که جناب دکارت، خداوند را دارای قدرتی می‌داند که حتی قادر بر انجام محالات عقلیه است، پس این سخن که « آنچه را که می‌توانسته است به ما بدهد » چگونه با مبنای ایشان در قدرت الهی سازگار است؟.

بله، اگر ایشان قائل به عدم تعلق قدرت بر محالات عقلیه بود، معنای سخن ایشان این بود که « هر آنچه امکان عطا داشته را به ما داده است » ولی ایشان چنین مبنایی اتخاذ نکرده است.

جوهر بودن:

جوهر به معنای بی‌نیاز بودن از موضوع در تحقق است و این معنا دارای ابهام است؛ زیرا تنها جوهری که به غیر خود محتاج نیست خداوند است.

بله برخی از مخلوقات، به نحوی هستند که در تحقق خود نیازمند به اتکاء به موجود دیگری هستند و برخی دیگر، در وجود خود تنها نیازمند به رحمت و واسعۀ خداوند هستند که این قسم از موجودات را جوهر می‌نامیم؛ ولی جوهری متفاوت از آنچه در مورد خداوند به کار می‌رود^۳.

نفس و جسم و ذات باری تعالی سه حقیقت جوهری هستند؛ زیرا قائم به ذات خویش می‌باشند؛ هر چند قائم به ذات حقیقی و مطلق فقط خداوند است ولی نفس و جسم نیز جوهرند؛ بنابراین ذات باری تعالی جوهر مطلق

۱. همان، ص ۱۴۶.

۲. اصول فلسفه، ص ۶۲، در ضمن اصل ۳۱.

۳. همان، ص ۷۵، اصل ۵۱.

است و نفس و جسم، جوهر نسبی و محدودند^۱.

فریبکار نبودن:

ما در خطاهایی که گرفتار آن می‌شویم دارای قدرت و اختیار هستیم و نباید گمان کرد که چرا خداوند به ما در خطاکاری یاری می‌رساند؛ زیرا وقتی ما قدرت و اختیار داشته باشیم، کامل‌تر از زمانی خواهیم بود که فاقد آنان باشیم. آنچه مربوط به خداست، خیر و کمال است و خطاهای ما مستند به خود ماست؛ زیرا منشأ خطا و گناه، فقدان است و این چیزی نیست که مستند به خدا باشد. فقدان، امری عدمی است و نیازمند به علت نیست تا آن را مستند به خدا نمائیم^۲.

این یک حقیقت انکار ناپذیر است که وقتی ما خطا می‌کنیم نقص در روش کار ما یا در نحوه استفاده از اختیاری است که داریم^۳.

گرچه خدا به ما فاهمه‌ای که دانای مطلق باشد نداده است، ولی ما نباید به این دلیل گمان کنیم که او منشأ خطاهای ماست؛ زیرا فاهمه هر آفریده‌ای محدود است و طبیعت فاهمه محدود این است که بر همه چیز آگاه نیست؛ یعنی هر چند که ما به خاطر محدودیت فاهمه دچار خطا می‌شویم ولی این برخاسته از طبیعت انسانی است که محدود است و فهم محدود، دچار خطا می‌شود نه اینکه خدا خواسته باشد ما را به خطا بکشد^۴.

خطای ما به سبب آن است که ذات ما کامل نیست. و چیزی است میان نیستی و هستی کامل پس هر چه را درست دریابیم از جهت جنبه وجودی و منتسب به خدا است و آنچه خطا می‌کنیم از جهت جنبه عدمی و نقص خود ما است.

در تصوراتی که عقل انسان به صورت روشن و متمایز درک می‌کند، خطا واقع نمی‌شود بلکه خطا همیشه در تصدیقات است. توضیح آنکه نفس انسان دو قوه فعاله و منفعله دارد. قوه فعاله مایه عزم و اراده و قوه منفعله وسیله علم و حصول تصورات ذهنی است. انسان هر وقت چیزی را تصدیق - یعنی حکم به نفی و اثبات - می‌کند، اراده او دخیل می‌شود. علم و عقل انسان محدود و مقید است و اراده‌اش نامحدود و آزاد است؛ پس هر گاه اراده به اموری که عقلش آن‌ها را درست فهم نکرده و آن را به صورت روشن و متمایز درک نکرده است،

۱. سیر حکمت در اروپا، ص ۱۴۱.

۲. تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۰.

۳. اصول فلسفه، ص ۶۶، اصل ۳۸.

۴. همان، ص ۶۴، اصل ۳۶.

تعلق گیرد، به خطا می رود؛ بنابراین اگر انسان مراقب باشد تا تنها در مورد اموری که به وضوح و تمایز درک کرده است، حکم نماید همیشه به راه درست خواهد رفت.^۱

اگر ما خداوند را علت خطای خود بدانیم در واقع او را فریبکار قلمداد کرده‌ایم که ما را به خطا می‌افکند حال آنکه نمی‌توان خداوند را فریبکار دانست؛ زیرا خدایی که از هر خطا و عیبی منزّه و از هر آنچه نشانی از نقص داشته باشد مبرا است، محال است فریبکار باشد؛ زیرا نور فطرت به ما تعلیم می‌دهد که نیرنگ و فریبکاری ضرورتاً ناشی از نقص است.^۲ همانطور که فریبکاری می‌تواند زائیده ترس^۳ باشد.

درست است که قدرت بر فریبکاری، نشان هوشیاری یا توانایی است؛ اما بدون شک قصد فریفتن دلیل خبیث یا ناتوانی است و وجود ایندو در خداوند محال است.^۴

اراده خداوند هیچ‌گاه به شر، خطا و گناه تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا در بدی گناه واقعی نیست.^۵

علت حدوث و بقاء:

تمام دوران حیات مرا می‌توان به اجزاء بی‌نهایتی تقسیم کرد که هیچ کدام از آنها به دیگری وابسته نباشد و بنابراین از اینکه من اندکی قبل وجود داشته‌ام لازم نمی‌آید که هم اکنون هم موجود باشم مگر آنکه در این لحظه علتی مرا از نو بیافریند یعنی مرا ابقاء کند.

در حقیقت برای همه کسانی که به دقت در ماهیت زمان بنگرند کاملاً واضح و بدیهی است که یک جوهر برای بقاء در هر آتی از آنات دوام خود، به همان قدرت و همان فعلی نیاز دارد که اگر هم اکنون موجود نبود، برای صدور و آفرینش آن ضرورت داشت؛ بنابراین همان نور فطرت با وضوح به ما نشان می‌دهد که تفاوت احداث و ابقاء تنها در ذهن ماست نه در واقع.^۶

اگر علتی - همان علت که در ابتدا ما را ایجاد کرده است - به خلقت ما ادامه ندهد یعنی ما را در وجود ابقاء نکند، از این واقعیت که ما اکنون وجود داریم، به ضرورت چنین بر نمی‌آید که در لحظه بعد هم وجود خواهیم داشت و به آسانی تشخیص می‌دهیم که در وجود خود ما هیچ نیرویی وجود ندارد که با آن بتوانیم ادامه حیات

۱. سیر حکمت در اروپا، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۲. تأملات در فلسفه اولی، ص ۷۱.

۳. اصول فلسفه، ص ۶۰، اصل ۲۹.

۴. تأملات در فلسفه اولی، ص ۷۳.

۵. همان، ص ۸۸.

۶. همان، ص ۶۷-۶۸.

دهیم یا خود را حتی برای لحظه‌ای حفظ کنیم.^۱

مرا بودن از خواص اجسام:

در جهان اشیاء بسیاری وجود دارد که گرچه واجد برخی کمالات هستند ولی از بعضی جهات ناقص‌اند؛ بنابراین ممکن نیست که هیچ یک از این چیزها در ذات خدا باشد بدین سان بُعد مکانی و تقسیم پذیری که در اجسام دیده می‌شود، در خداوند راه ندارد؛ زیرا تقسیم‌پذیری نقص است. پس به این نتیجه می‌رسیم که خدا جسم نیست و گرچه داشتن حواس برای ما ابناء بشر امتیازی شمرده می‌شود اما چون در تمام احساسات ما انفعالی از منشأ دیگر وجود دارد که حاکی از وابستگی است، نتیجه می‌گیریم که خداوند هیچ حسی ندارد و فهم و اراده او برآستی چون فهم و اراده ما و مبتنی بر اعمالی نیست که کمترین تفاوتی با یکدیگر داشته باشند، بلکه مبتنی بر یک فعل همسان و بسیط است.^۲

۱. اصول فلسفه، ص ۵۴، در ضمن اصل ۲۱.

۲. اصول فلسفه، ص ۵۵، اصل ۲۳.

نتیجه گیری:

در مقایسه نظام فکری این دو عالم فرزانه می‌توان در دو بخش زیر به وجوه تمایز و وجوه اشتراک اشاره کرد:

وجوه تمایز:

زندگی پرشور دکارت نشان می‌دهد که او فردی طالب حقیقت بوده و تلاش فراوانی در اثبات وجود خداوند انجام داده، ولی حق آن است که او نتوانسته حتی یک دلیل قانع کننده بر وجود خداوند ارائه نماید و این بدین خاطر است که او ذهن را تنها نقطه اتکاء خود قرار داده است؛ به خلاف شیخ اشراق که از حقیقت عینی بهره جسته است.

دلیل شیوه‌ای که دکارت در اثبات خداوند برگزیده، شکی است که وی در باورهای پیشین خود- و حتی در محسوسات- بدان مبتلا گشته است و در این میان تنها امر یقینی و غیر قابل تردید را وجود خویشتن یافته است و چاره‌ای جز اینکه از خود شروع کند، نیافته است. ولی در شروع از خود نیز مجدداً دچار اشتباه شده است و در صدد اثبات وجود خویش از طریق اندیشه برآمده است، در حالیکه که به گفته شهید مطهری، وقتی گفته می‌شود: «من می‌اندیشم، پس هستم» پیش از اثبات خود از طریق اندیشه، به وجود خود اقرار شده است؛ زیرا اندیشه را منسوب به خود کرده است و روشن است که تا خود را نشناخته باشد، نمی‌تواند اندیشه را بدان نسبت دهد!

در مجموع، وی از دو شیوه در اثبات وجود خداوند متعال بهره گرفته است. یکی بهره گرفتن از قانون علیت و دیگر، تحلیل درونی مفهومی که از خداوند در ذهن داشته است.

وی در طریق اول، از وجود مفهوم کمال مطلق، بر وجود خارجی کمال مطلق استدلال کرد ولی چنانچه گذشت، چنین استدلالی عقیم است؛ چرا که انسان قادر به خلق و درک مفهومی از کمال مطلق است، بی‌آنکه کمال مطلق وجود خارجی داشته باشد.

در طریق دوم، با تحلیل مفهوم خدا و اینکه انفکاک ناپذیری وجود از خدا را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم، بر وجود خدا استدلال کرد ولی این استدلال نیز با این مشکل دست به گریبان است که خلطی ناروا بین مفهوم و مصداق رخ داده است. به طور مثال، شریک الباری مفهومی است که کمال مطلق بودن و وجود، از آن انفکاک ناپذیر است ولی وجود حقیقی ندارد، در حالیکه مقتضای استدلال دکارت، لزوم اعتقاد به وجود شریک الباری در متن واقع است.

علاوه بر اینکه این دو استدلال با مشکل مختص به خود مواجه هستند، اشکال دیگری دارند که در واقع متوجه اساس نظام تفکری دکارت است که پیش از این بیان شد و آن این بود که وی هر آنچه را که با وضوح و تمایز کامل درک شود را امری یقینی و غیر قابل انکار قلمداد کرد.

برخلاف دکارت که تنها با تکیه بر مفاهیم ذهنی در پی بنانهادن نظام الهیاتی خود است، شیخ اشراق با قبول حقائق خارجی، در برخی براهین خود- مثل برهان حرکت- اشیاء خارجی را دلیلی بر اثبات وجود خداوند قرار داده است و براهین وی کاملاً متقن و قابل قبول می‌باشد.

یکی دیگر از تفاوت‌ها در این است که سهروردی در استدلال خود از بطلان تسلسل بهره جسته است ولی دکارت برهان خود را مبتنی بر استحاله تسلسل نمی‌داند؛ هر چند گذشت که بدون استحاله تسلسل، استدلال دکارت عقیم خواهد بود.

در بحث از صفات الهی نیز، دکارت با تکیه بر همان قاعده اساسی خود- یعنی یقینی بودن آنچه با وضوح و تمایز درک می‌شود- خدا را کامل‌ترین موجود قلمداد می‌کند و بر این اساس صفاتی را که حاوی نوعی نقص هستند را از خداوند سلب می‌کند؛ بنابراین استدلال چندانی از وی در بحث از صفات به چشم نمی‌خورد.

جناب سهروردی با تفصیل بیشتر و با استدلال‌های بسیار متنوع‌تری در بحث صفات الهی وارد شده است و در مجموع، نکات مفید فراوانی در خلال مباحث مطرح شده از سوی شیخ اشراق قابل استفاده است.

علاوه بر این نگاه کلی، نکات جزئی دیگری در اندیشه این دو متفکر در باب صفات الهی قابل ملاحظه است. به عنوان مثال، دکارت، قدرت الهی را شامل اموری که عقلاً محال است نیز می‌داند.

همچنین دکارت، خداوند را امری جوهری قلمداد می‌کند در حالیکه شیخ اشراق، جوهر را در امور دارای حد و ماهیت می‌داند و خداوند را مبرای از جوهر بودن می‌شمارد.

تفاوت دیگر در این است که برخی مباحث چون بساطت و تجرد که در تفکرات سهروردی جایگاه خاصی دارد و به کرات و با تفصیل فراوان مورد بررسی قرار گرفته است، در نوشته‌های دکارت جایگاه چندانی ندارد و این شاید به خاطر سبک بحث و استدلال کاملاً متفاوتی است این دو نفر با هم دارند.

وجوه اشتراک:

اما این دو فیلسوف مسلمان و مسیحی دارای وجوه اشتراکی می‌باشند که شاید بتوان مهمترین آن را در دغدغه‌ای مقدس، اندیشه‌ای الهی و تلاشی خالصانه در راه دست‌یافتن به جهان‌بینی صحیح و پیشبرد اندیشه بشری در فتح قله‌های دانش جستجو کرد.

وجود خداوند به عنوان کامل‌ترین موجود هستی که مبدأ وجود ماسواه است، امری مورد پذیرش از سوی هر دو متفکر است. خدایی که واجد تمام کمالات است و از همه نقایص مبرا است.

داشتن الهیات اثباتی و عدم اعتنا به الهیات سلبی در نوشته‌های دکارت و سهروردی قابل مشاهده است. بهره گرفتن از قانون علیت در اثبات وجود خدا را نیز می‌توان یکی دیگر از وجوه اشتراک قلمداد کرد. وجه توافق دیگر در محتاج دانستن عالم هستی در حدوث و بقاء، به مبدأ هستی بخش خود یعنی خداوند متعال قابل ملاحظه است.

مبرا دانستن خداوند از خواص اجسام هم از مشترکات است که البته در عنوان کلی مبرا دانستن از همه نقائص که پیش از این بیان شد نیز قابل لحاظ است.

فهرست منابع:

دشتکی شیرازی، غیاث الدین، اشراق هیاکل النور، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲ش.

دکارت، رنه، اصول فلسفه، منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، موسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۴ش.

_____، _____، اعتراضات و پاسخها، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.

_____، _____، تأملات در فلسفه اولی، احمد احمدی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۱.

_____، _____، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ضمیمه سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۵.

سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

_____، _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
_____، _____، تهران، نشر نقطه، ۱۳۷۹ش.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۵ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ش.

یزدان پناه، یدالله، حکمت اشراق، قم، نشر سبحان، ۱۳۹۱ش.