

براهین اثبات وجود خدا

در آثار اسپینوزا

دکتر عبدالرزاق حسامی فر*

چکیده

اسپینوزا با اعتقاد به تک جوهری خدا را تنها حقیقت جوهری عالم و بویۀ موجودات را حالات صفات او دانست. وی در براهینی که بر وجود خدا اقامه کرده است، از دو روش آنی و لمّی استفاده کرده است و از میان آن دو اتقان برهان لمّی را بیشتر می‌داند. این براهین به طور عمده در سه اثر او آمده است: «اصول فلسفۀ دکارت»، «رسالۀ مختصره» و «اخلاق». برهان مهم او بر وجود خدا برهان وجودی است و تقریر او از این برهان مشابه تقریر دکارت از آن است. نسبت سایر براهین او با برهان وجودی محل بحث است، به طوری که برخی شارحان اندیشۀ او این براهین را در عرض برهان وجودی و برخی آن‌ها را تقریرهای دیگری از برهان وجودی دانسته‌اند. در این مقاله براهین او در آثار یادشده و نیز نظر چند تن از شارحان فلسفۀ او بررسی شده است.

واژگان کلیدی

برهان وجودی؛ مفهوم خدا؛ جوهر؛ صفت؛ حالت؛ برهان؛ علت؛ وجود؛ عقل.

ahesamifar@yahoo.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

نامه حکمت، شماره ۸ - پاییز و زمستان ۱۳۸۵
Name-Ye Hekmat, No. 8 - Autumn & Winter 2006

مقدمه

امروزه یکی از مباحث عمده در فلسفه دین بررسی مبنای کارآیی ادله وجود خداست و انتقادات وارد شده بر این براهین از ناحیه فلاسفه ملحد آتش این بحث را مشتعل تر ساخته است؛ چنان که گویی نزاع مابین عارفان و فیلسوفان که یکی از عدم کفایت عقل سخن می‌گفت و دیگری بر کارآیی آن تأکید می‌ورزید، دوباره در چهره دیگری احیاء شده است.

مسئله امروز این است که آلی در مواجهه با مفاهیم دینی به خصوص وجود خدا می‌توان کاملاً سر در گرو قضاوت عقل نهاد و حکم او را مطلق و لذا مطاع دانست و بی‌امرغی از این است. پذیرش شق نخست امروزه قدری دشوار است؛ چرا که اگر عقل را در قلمرو دین مطلق‌العنان بدانیم، در آن صورت با تشکیک در اتقان براهین وجود خدا و مخدوش دانستن آنها، بایستی به حکم عقل گردن نهاد و دست از خداپرستی فروشت. اما آلی هیچ اندیشمند خداگرایی حاضر به پذیرش چنین حکمی است یا اینکه در آن مجال به ریسمان عارفان چنگ خواهد زد و خواهد گفت مقام دینداری به تعبیر عارفان غیر عقلی است، اما در مقامی فراتر از عقل نه فروتر و به اصطلاح جنون فوق‌العقل است، نه جبرون دون‌العقل. عارفان پیش از این فلاسفه را از فرارسیدن چنین روزی خبر و حذر می‌دادند و می‌گفتند این حربه عقل که اکنون در دست شماست، روزی فرامی‌رسد که بهتر و برنده‌تر از آن را در دست خصم خواهی دید و آن روز در خواهی ماند. از این رو عقل را به عصا تشبیه می‌کردند و می‌گفتند:

او عصاتان داد تا پیش آمدید وان عصا از خشم هم بر وی زدید
چون عصا شد آلت جنگ و نغیر آن عصا را خرد بشکن ای دلیر

شایع بتوان گفت که ادله اثبات وجود خدا نه برای کشف حقیقت بلکه عمدتاً برای اسکات خصم است. بنابراین، اگر روزی از درجه اعتبار افتادند و دیگر مفید فایده نباشند، این امر در حقیقت حقیقت الهی خللی ایجاد نمی‌کند؛ چرا که از اثبات ناکارآمدی براهین اثبات وجود خدا تا اثبات عدم خداوند و بطلان مدعیات دین فاصله بسیار زیاد است. حتی اگر با انتقاداتی که کانت و دیگران بر این براهین وارد می‌کنند،

موافق باشیم، که نیستیم، تازه باید گفت ابطال دلایل یک مدعا هرگز آن مدعا را باطل نمی‌کند و برای ابطال مدعا نیاز به ادله دیگری است. خلاصه آنکه عقل بشری را حد و مرزی است و نمی‌توان و نباید از او انتظار داشت حجاب از رخساره همۀ رموز دینی برگردد.

یکی از فیلسوفانی که براهینی بر وجود خدا آورده است، فیلسوف هلندی قرن هفدهم باروخ اسپینوزاست. وی در سه موضع از آثار خود به بحث در این باره پرداخته است: نخست در کتاب «اصول فلسفۀ دکارت»، چهار دلیل دکارت را نقل می‌کند و آن‌ها را مورد تحلیل و گاه نقد قرار می‌دهد؛ دوم در آغاز کتاب «رساله مختصره در بارۀ خدا، انسان و سعادت او» و سوم در قضیۀ ۱۱، بخش اول کتاب «اخلاق» که متضمن چهار برهان است.

وی در براهین خود از دو روش اثباتی^۱ (از معلول به علت) و لم ی^۲ (از علت به معلول) استفاده می‌کند و رأی توماس آکوئیناس را مبری بر عدم امکان ارائه برهان لم ی ببدلی علت نداشتن خدا نمی‌پذیرد؛ چرا که خدا را علت همه چینی و از آن جمله علت خود می‌داند و بر این اساس برهان لم ی را نه تنها می‌پذیرد بلکه اتقان آن را بعینش از براهین اثباتی می‌داند و همچنان که خود در تبصره ۱۱ می‌گوید: بدین جهت از براهین اثباتی استفاده می‌کند که فهم آن‌ها آسان‌تر است. البته از نظر اسپینوزا وجود جوهری خدا، در اسپینوزا، حاصل استنتاج و استدلال نیست. تصور خدا نظری به استدلال ندارد بلکه مقدم بر هر استدلالی است و فی‌نفسه واضح و یقینی است. در نتیجه، اسپینوزا ادله و براهین اثباتی را مردود می‌شمارد و در برابر کسانی که با این براهین سروکار دارند و او را به الحاد متهم می‌کنند، به یقین اساسی‌اش نسبت به وجود خدا استناد می‌کند و با تعجب می‌گوید: کسری که به این گونه براهین سست نگذازند است، به وجود خدا یقینی ندارد (اسپینوزا، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

۱. براهین اثبات وجود خدا در «اصول فلسفۀ دکارت»

اسپینوزا در «اصول فلسفۀ دکارت» به دنبال شرح اصول فلسفۀ دکارت بر اساس نظام هندسی است. اما محدود به این هدف نمی‌ماند و به بیان برخی انتقادات و اقامه براهین

و استنتاج نتایجی از اصول متعارفه و اصول موضوعه دکارت می‌پردازد که بیش از آنکه بیانگر اندیشه دکارت باشد، بازتاب اندیشه خود اوست؛ چنان که گفته اند: «اسپینوزا افکار خود را از زبان دکارت گفته است و شرح وی از دکارت غالباً بیشتر در باره اسپینوزا به ما مطلب می‌گوید تا در باره موضوع بحث او [دکارت]» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۱۱).

او در کتاب یادشده در ضمن قضایای پنجم، ششم و هفتم، سه برهان را به عنوان براهین دکارت برای اثبات وجود خدا بیان و گاهی نقد و بررسی می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۸۲، صص ۷۷-۸۸؛ Spinoza, 1963, pp. 31-40).

«قضیه پنجم: وجود خدا صرفاً از ملاحظه طبیعت او معلوم است.

برهان: گفتن اینکه چیزی مندرج در طبیعتی مفهوم چیزی است، به منزله این است که بگوییم آن در باره این چیز صادق است (طبق تعریف نهم^۳). اما وجود ضروری مندرج در مفهوم خداست (طبق اصل متعارف ششم^۴). بنابراین، در مورد خدا صادق است که بگوییم وجود ضروری در اوست لیکن او موجود است» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۷).

این برهان لمی، مهم‌ترین برهان در مکتب اسپینوزاست و در سرتاسر کتاب اسپینوزا مطرح است. اسپینوزا در تبصره برهان دوم «رساله مختصره» می‌گوید: ماهی ت خدا و همچنین وجود او یک حقیقت سرمدی است. دکارت و اسپینوزا هر دو اظهار می‌دارند این قضیه که وجود خدا از تصور ذات او استنتاج می‌شود، برای کسانی که فارغ از تعصب‌اند، بدیهی است. اما چون به دست آوردن این تصور واضح از خدا آسان نیست؛ از این رو دکارت دو برهان دیگر ارائه می‌کند که هر دو انی هستند (Hubbeling, 1967, p.88).

«قضیه ششم: وجود خدا از صرف این واقعیت که تصور او در ما موجود است، از طریق برهان انی، مبرهن شده است.

برهان: واقعیت ذهنی^۵ هر یک از تصورات ما مقتضی علتی است که همین واقعیت نه تنها ذهنی بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن است (طبق اصل متعارف نهم^۶). اما با تصویری که از خدا داریم (طبق تعریف دوم

و هشتم^۷)، و واقعیت ذهری این تصور به صورت برابر یا برتر مندرج در ما نیست (طبق اصل متعارف چهارم^۸)، و ممکن نیست جز خدا در چیز دیگری مندرج باشد (طبق تعریف هشتم) بنا بر این تصور خدا که موجود در ماست، ایجاب می‌کند که خدا علت آن باشد و در نتیجه (طبق اصل متعارف هفتم^۹) خدا موجود است» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، صص ۷۸-۷۹).

برهان دوم «اصول فلسفۀ دکارت» مبری بر این که تصور خدا در ذهن ما اقتضا می‌کند که خدا علت آن تصور باشد، در «رساله مختصره»، با عنوان پنهان سوم، آمده است. در این برهان می‌گوید که اگر تصویری از خداست، پس علت آن تصور باید در عالم واقع موجود باشد و هر آنچه را که آن تصور در ذهن دارد، داشته باشد. اما تصویری از خدا وجود دارد، پس خدا وجود دارد.

اسپینوزا در یکی از نامه‌هایش به جاریگ جلس^{۱۰} با اشاره به این برهان و در مقام اثبات قوت آن می‌گوید: «من می‌پذیرم که اصل متعارف دکارت (همچنان که خود نیز توجه کرده‌ای) تا حدی مبهم و پریشان است و او باین عبارت درست‌تر و واضح‌تری چون این عبارت را ارائه می‌کرد: قدرت اندیشیدن برای تخیل و درک اشیا، بخش از قدرت ویژگی بودن و عمل کردن نیست» (Hubbeling, 1967, pp.89-90) بدین قرار رأی اسپینوزا در مورد توازی میان اندیشیدن و واقعیت نکات اصابتی برهان را تشکیل می‌دهد. اسپینوزا در «اخلاق» این برهان این را حذف می‌کند.

برهان سوم «اصول فلسفۀ دکارت» مطابق با استدلال سوم دکارت است. قضیه مشعر بر این برهان در تعانی اسپینوزا و دکارت یکی است: «وجود خدا همچنین از این واقعیت مبرهن شده است که ما خود که تصویری از او داریم، موجودیم» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۸۰).

برهان این قضیه که بر خلاف دو برهان دیگر است، در نقاب‌های دکارت و اسپینوزا متفاوت است. اسپینوزا دکارت را به سبب پذیرش دو اصل متعارف ذیل مورد نقد قرار می‌دهد.

«۱. آنچه می‌تواند امری عظیم‌تر و سخت‌تر انجام دهد، می‌تواند آسان‌تر را نیز به انجام برساند.

۲. خلق علی (طبق اصل متعارف دهم^{۱۱}) حفظ جوهر از خلق یا حفظ صفات علی خصوصیات جوهر است» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۸۰).

اسپینوزا با اصول متعارف ۸ و ۹ اصول فلسفه دکارت اشاره می‌کند که دکارت به کمک آن‌ها برهان سوم را بر وجود خدا اقامه می‌کند. اما او نمی‌تواند از دکارت پیروی کند، چرا که مفاهیم آسان و دشوار مفاهیمی صرفاً اضافی هستند و حتی اگر غرض دکارت این می‌بود که مفهوم آسان را با نامتناقض و دشوار را با محال یکی بداند، در آن حال نمی‌توان برهان معتبر نمی‌بود؛ چون در آن صورت برهان به این شکل درمی‌آمد که خدا قدرت بر انجام امر محال دارد. همچنین قادر است امر ممکن را تحقق بخشد. اما نپساست که این سخن باطل است؛ زیرا ما مجاز نیستیم محال را با ممکن مقایسه کنیم؛ این دو با هم نسبتی ندارند.

از اصل متعارف نخست که بگذریم، اصل متعارف دوم یعنی خالی از ابهام نیست، اسپینوزا در باره آن می‌گوید:

«من نمی‌دانم که آیا خلق (یا حفظ) جوهر کاری است عظیم‌تر از خلق (یا حفظ) صفات یا نه؛ یعنی به عبارت روشن‌تر و فلسفی‌تر من نمی‌دانم که آیا جوهر برای حفظ صفاتش به متمم قدرت و ذاتش که بدان وسیله خود را حفظ می‌کند، نیاز دارد یا نه» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۸۲).

اسپینوزا در نقد خود نشان می‌دهد که مفاهیم جوهر و صفت در نظر او با آنچه نزد دکارت هست، تفاوت دارد. در نظر اسپینوزا تنها یک جوهر، یعنی خدا، وجود دارد و دو صفتی که می‌شناسیم، یعنی فکر و بعد مقوم ماهیت هستند. در حالی که دکارت تمایز چندانی میان صفت و حالت (یا کیفیت) قائل نمی‌شود. وی می‌گوید: «صفات، حالات علی کیفیت هستند که موجود در جوهر تصور می‌شوند» (دکارت، ۱۳۷۱، اصل ۵۶).

تعریف دکارت از جوهر تقریباً همان تعریف اسپینوزاست. دکارت می‌گوید:

«ما می‌توانیم درک کنیم که مقصود از جوهر چیزی نیست جز آنچه وجود آن چنان است که برای وجود یافتن نیازی به چیزی دیگر ندارد (دکارت، ۱۳۷۱، اصل ۵۱).

اسپینوزا می‌گوید:

«مقصود من از جوهر شریقی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۴).

به هر صورت دکارت نمی‌داند که به تعریف درست تنها یک جوهر وجود دارد و آن خداست، اما او همچون نفس و بدن را به عنوان جوهرهای مخلوق می‌پندارد؛ جوهرهای ناقصی که با هم یک وجود واقعی را می‌سازند.

اسپینوزا چون برهان سوم دکارت را نادرست می‌داند، از این رو به کمک دو حکم، برهان دیگری اقامه می‌کند. وی با استفاده از این قول که درجه کمال مساوی درجه وجود است، ثابت می‌کند که:

«حکم اول: شیء هر اندازه به حسب طبیعت خود کامل‌تر باشد، به همان نسبت مستلزم وجودی عظیم‌تر ضروری‌تر خواهد بود؛ و بر عکس، هر اندازه که به حسب طبیعت خود مستلزم وجود ضروری‌تر باشد، به همان نسبت کامل‌تر خواهد بود» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۸۵).

«حکم دوم: طبیعت موجودی که قدرت حفظ خود را دارد، مستلزم وجود ضروری است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۸۷).

اسپینوزا بدنبال طرح دو حکم یادشده می‌گوید ما خود را به عنوان موجودات ناقصی می‌شناسیم که قادر به حفظ خود نیستیم. وی سپس با استفاده از این قول ثابت می‌کند که ما ناگزیریم موجود کاملی را تصور کنیم که ما را حفظ می‌کند و واجب الوجود بالذات است. این برهان اسپینوزا عناصری از براهین جهان‌شناختی قرون وسطی را در بر دارد و در برهان سوم «اخلاق» دوباره ظاهر می‌شود (Hubbling, 1967, pp.87-94).

۲. براهین اثبات وجود خدا در رساله مختصره

اسپینوزا در «رساله مختصره» نمی‌داند دلایلی بر وجود خدا می‌آورد؛ وی در بخش نخست این کتاب که به بحث در باره خدا اختصاص دارد، عنوان فصل اول را تعریف «خدا

موجود است»، قرار داده و ضمن اشاره به امکان اثبات این قضیه دلائل لمی و انی برای آن ارائه می‌کند. دو دلیلی لمی که بحث با نظین آنها آغاز می‌شود، علیت اند از:

۱. هر چیزی که به طور واضح و متماین بدانیم که به طبیعت شئیء تعلق دارد، می‌توانیم آن را بفراسخی برای آن شئیء اثبات کنیم. حال ما می‌توانیم به طور واضح و متماین وجود را متعلق به طبیعت خدا بدانیم؛ بنابراین [خدا موجود است].
۲. ذات اشئیء از ازل آزال بوده است و تا ابد آباد نمی‌شود بدون تغییر باقی خواهد ماند. وجود خدا ذات اوست [بنابراین خدا از ازل آزال موجود بوده و تا ابد آباد نمی‌شود باقی خواهد ماند].

اسپیوزا در برهان انی خود بر وجود خدا می‌گوید که اگر انسان تصویری از خدا داشته باشد، پس خدا باین بالفعل موجود باشد و چون انسان چنین تصویری دارد، پس خدا موجود است.

وی برای اثبات اولی قسمت این استدلال، اصول زیر را نظین می‌کند:

۱. تعداد اشئیء قابل شناخت نامتناهی است؛
۲. ممکن نیست فاهمه متناهی، نامتناهی را درک کند؛
۳. فاهمه متناهی تا وقتی که با شئیء خارجی موجب نشده باشد، ممکن نیست بنفسه چیزی را بشناسد؛ زیرا همان طور که قدرتی برای شناخت همۀ اشئیء به طور یکسان ندارد. همچنین قدرتش در این که مثلاً کدام یک را زودتر از دیگری بشناسد نیز بسط کم خواهد بود. بنابراین، از آنجا که نه اولی را می‌تواند بشناسد و نه دیگری را، ممکن نیست چیزی را بشناسد.

مقدمۀ اول (طی کبری) چیزی اثبات شده است: اگر تخیلی انسان، تنها علت تصورات او بود، پس نمی‌تواند بود که او بتواند چیزی را درک کند. اما او می‌تواند اشئیء را ادراک کند، بنابراین صرفاً تخیلی، علت تصورات او نیست.

مقدمۀ اول از طریق اصل اول اثبات شده است. همچنین بیرو اصل دوم، انسان نمی‌تواند همه چیزی را بشناسد؛ زیرا فاهمه انسان متناهی است. و اگر به وسیله اشئیء خارجی موجب نشده باشد که این یکی را زودتر از دیگری بشناسد طی دیگری را زودتر از این، بر طبق اصل سوم نمی‌تواند است که چیزی را بشناسد.

از این مطالب، نکته دوم ثابت می‌شود؛ یعنی اینکه علت تصورات انسان تخیل او نیست بلکه علت خارجی است که او را وادار می‌کند تا چیزی را زودتر از دیگری درک کند و چیزی جز این نیست که اشرطی که ذات ذهنی آن‌ها در فاهم اوست، بالفعل وجود دارند و نسبت به اشرطی دیگر به او نزدیک‌ترند. پس اگر انسان تصور ی از خدا دارد، واضح است که خدا باین بالفعل وجود داشته باشد، گرچه نه به طور برجسته تر؛ زیرا چیزی واقعی‌تر و والاتر و رای او بی‌خارج از او وجود ندارد. حال واضح است که انسان تصویری از خدا دارد؛ زیرا صفات او را می‌شناسد. صفاتی که ممکن نیست از انسان ناشی شده باشد؛ زیرا او ناقص است و اینکه او این صفات را معلوم و بدی می‌داند. از اینجاست که او می‌داند ممکن نیست نامتناهی از کنار هم نهادن اجزای متناهی گوناگون فراهم آمده باشد و اینکه ممکن نیست دو نامتناهی وجود داشته باشد بلکه تنها یک نامتناهی است که کامل و نام‌تغیری است؛ زیرا می‌دانیم هیچ چیزی طالب فنای خویش نیست و اینکه ممکن نیست به چیزی که بهتر است تغییر یابد؛ زیرا کامل است و در این مورد بهتر از آن وجود ندارد، بی‌اینکه ممکن نیست چیزی موجودی در معرض چیزی خارج از خود قرار گیرد؛ زیرا قادر مطلق است و غی آن قادر مطلق نیست.

اسپینوزا در «رساله مختصره» پس از اقامه براهین آورده است:

«از همه این ادله آشکارا برمی‌آید که ما می‌توانیم هم به طریق لمی و هم به طریق انی ثابت کنیم که خداوند وجود دارد و الهه طریقی لمی بهتر است؛ زیرا اشرطی که به طریق اخیری، یعنی انی و بعدی به اثبات می‌رسند، باید به واسطه علل خارجی خود ثابت شده باشند و این خود یک نقص ظاهر و آشکار در آن‌هاست. از آنجا که آن‌ها نمی‌توانند خودشان را به واسطه خودشان بشناسند و بلکه فقط به واسطه علت‌های خارج‌شان معلوم و شناخته می‌شوند و به هر حال خداوند علت نخستین هم اشرطی است و همچنین خود علت خود است و خود را به واسطه خودش می‌شناسد و از اینجا چیزی برمی‌آید که نباینی به گفته توماس آکوئیناس اهمیت زیادی داده شود که می‌گویند ممکن نیست خداوند به طریق لمی اثبات گردد؛ زیرا او را علتی نیست» (جهانگیری، ۱۳۵۱، صص ۲۱-۲۵)

۳. براهین اثبات وجود خدا در اخلاق

اسپینوزا در اثر برجسّف خود «اخلاق» ذلی قضی ۱۱ از بخش اول، برای اثبات وجود خدا، چهار برهان اقامه می‌کند:

«قضی ۱۱. خدا علی جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است، که هر صفتی از آن‌ها مبنی ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضروره موجود است. برهان: اگر این قضی را قبول نداری، در صورتی که ممکن باشد، فرض کن که خدا موجود نیست. در این صورت (اصل متعارف^{۱۲}) ذاتش مستلزم وجود نخواهد بود. اما این نامعقول است (قضی^{۱۳})، پس خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: وجود علی عدم هر شیئی باین دلیلی و علی علتی داشته باشد.... این دلیلی علی علت علی باین در طبیعت شیء مندرج باشد و یا در خارج از آن موجود. مثلاً دلیلی عدم دایره مربع در طبیعت آن مندرج است؛ زیرا که تصورش مستلزم تناقض است. از طرف دیگر دلیلی وجود جوهر فقط در طبیعت آن است که طبیعتش مستلزم وجود است (قضی ۷ را نگاه کن)، اما دلیلی وجود و علی عدم وجود دایره با مثلث در طبیعت آن‌ها نیست بلکه در نظام کلی طبیعت جسمانی است؛ زیرا باید از آن برآید که وجود مثلث واجب است، علی ممتنع. این خود بدیی است. از اینجا نتیجه می‌شود که اگر دلیلی علی علتی نباشد که مانع وجود شیء باشد، آن بالضروره موجود خواهد بود. بنابراین، اگر دلیلی علی علتی نباشد که مانع وجود خدا باشد و علی وجود را از او سلب کند، باین به طور یقینی نتیجه گرفته شود که او بالضروره موجود است. برای این که چنین دلیلی علی علتی موجود باشد یا باید در طبیعت خدا باشد و علی در خارج از آن، بصری در جوهری دیگر با طبیعتی دیگر؛ زیرا اگر طبیعت این جوهر با طبیعت خدا یکسان باشد. در این صورت وجود خدا پذیفته شده است. اما جوهری که از طبیعت دیگر باشد، وجه مشترکی با خدا نخواهد داشت (قضی^{۱۴})، لذا امکان ندارد که به او وجود دهد و یا از او سلب وجود کند و از آنجا که دلیلی علی علتی که وجود را از خدا سلب کند،

ممکن نیست در خارج از طبیعت الهی باشد، بنابراین با فرض اینکه خدا موجود نیست، باین آن دلیلی علی علت در طبیعت خود او فرض شود و این مستلزم تناقض است و چرینی سخنی در خصوص موجودی که نامتناهی مطلق و از همه جهات کامل است، نامعقول است. بنابراین، نه در خدا، نه در خارج او هیچ دلیلی علی علتی موجود نیست که بتواند وجود را از او سلب کند، در نتیجه خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: عدم توانایی برای هستی دلیلی ضعف است و برعکس توانایی برای هستی، دلیلی وجود قدرت (چنان که بدیهی است). پس اگر آنچه اکنون بالضروره موجود است، فقط اشرطی متناهی باشد، در این صورت لازم می آید که اشرطی متناهی قدرتمندتر از موجود مطلقاً نامتناهی باشد و این بالبداهه نامعقول است. بنابراین علی شریعی موجود نیست و یا «موجود مطلقاً نامتناهی» هم بالضروره موجود است و اما ما وجود داریم: در خودمان، علی در شریعی دیگر، که بالضروره موجود است (اصل متعارف ۱^{۵۱} و قضی ۷)، بنابراین، موجود مطلقاً نامتناهی، شهری (تعریف ۱^{۶۶}) خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص ۲۱-۲۳).

اسپینوزا پس از بطلان سه برهان گذشته تحت عنوان تبصره اشاره می کند که در برهان آخر از روش انی بهره جسته است؛ چرا که فهم این نوع برهان را آسان تر دیده است. وی اضافه می کند که از همان مقدمات می تواند بفهمد بر وجود خدا حجت اقامه کند و با انجام این کار برهان چهارمی را صورت می دهد، بدین قرار که: از هم بی جا که می گوئیم «توانایی دلیلی بر وجود قدرت است»، نتیجه می شود شریعی که طبیعتش واقعیت بیشتری دارد، ذاتاً برای وجود قدرت بیشتری دارد. بنابراین، موجود مطلقاً نامتناهی، علی خدا، برای وجود، بذاته دارای قدرت مطلقاً نامتناهی است و لذا مطلقاً وجود دارد. وی سپس می گوئد شایع عده زیادی قادر به فهم مفاد این برهان نباشند؛ چون ایشان به عادت در باره اشرطی می اندیشند که به واسطه علت های خارج ی پیدا شده اند. آنها معتقدند هر آنچه با سرعت و به سهولت ساخته می شود، به سهولت

نخ از نین می‌رود، حال آنکه به اموری که به سخنی ساخته می‌شوند، صفات بیشتر ی اسناد می‌دهند.

اسپیوزا خود را حاجتمند بررسی قول ایشان نمی‌نجد و تذکار این نکته را کافی می‌داند که او نه از اشطی معلول، علت‌های خارجی بلکه از جواهر سخن می‌گوی. اشط معلول علت‌های خارجی چه دارای اجزای کخی باشند و چه اجزای قلی، کمال و واقعیت آن‌ها از ناحی علت خارجی آنهاست، در حالی که کمالات جوهر ناشی از علت خارجی نیست؛ لذا وجودش باغ ننها ناشی از طبعیت آن باشد و بنا براین چیزی جز ذات او نیست.

اسپیوزا در پائلن نجه می‌گید که کمال یک شریء از خود سلب وجود نمی‌کند بلکه برعکس احباب وجود می‌کند، اما نقص سلب وجود می‌کند. بنابراین ما نمی‌توانیم به وجود جز خدا که مطلقاً نامتناهی بی‌کامل است، یقین داشته باشیم؛ زیرا از آنجا که ذاتش طارد هر گونه نقص و مستلزم کمال مطلق است، لذا در باره وجود او هر گونه شکی منتفی می‌شود (اسپیوزا، ۱۳۶۴، صص ۲۳-۲۵).

بر براهین قضی یازده «اخلاق» دو تفسیر مهم ارائه شده است که یکی از هری ولفسن^{۱۷} و دیگری از هارولد ژوکیم^{۱۸} است. ولفسن می‌گوید که آن براهین را می‌توان به قیاس‌های جزئی تحویل کرد. وی برای مثال برهان اول را این گونه بازسازی می‌کند: «اگر تصور واضح و متمایزی داریم از خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است، پس وجود خدا را مستقیماً ادراک می‌کنیم. اما تصور واضح و متمایزی داریم از خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است.»

پس وجود خدا را مستقیماً ادراک می‌کنیم» (Wolfson, 1934, pp.174-213).

از نظر او در براهین دوم و چهارم به ترتیب به جای تعبیر «خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است»، تعبیر «خدا چونان موجودی که واجب‌الوجود بالذات است» و «خدا چونان قادر مطلق» آمده است. وی برهان سوم را برهان جهان‌شناختی و براهین اول، دوم و چهارم را گزارش‌هایی می‌داند از اینکه ما تصور یا شهود عقلی بیواسطه‌ای از وجود خدا داریم و این شهود را تأیید می‌کند. ویلیام ارل^{۱۹} در تفسیری

مشابه تفسیر ولفسن می‌گوید که بحث مفصل اسپینوزا در باره قضیه یازدهم نه یک استدلال بلکه صرفاً ابراز یک شهود عقلی (به معنای کانتی) از ماهیت و وجود ضروری خداست (Earl, 1973).

بر اساس دیدگاه ولفسن - ارل، اسپینوزا در مقام گزارش و نه اثبات این امر است که ما تجربه‌ای از خدا داریم و یا می‌توانیم داشته باشیم که در آن وجودش را برای ماهیتش ضروری تصور می‌کنیم. آن دو با این همه ادعا می‌کنند که اسپینوزا را باید در مقام ارائه برهان وجودی تلقی کرد. به نظر ایشان براهین وجود شناختی، اگر درست فهمیده شوند، کاری بیش از گزارش، تحلیل و توضیح چنین تصور معقولی انجام نمی‌دهند.

در آثار اسپینوزا مؤیداتی مبنی بر اینکه او چنین تجربه‌ای از خدا را بهترین راه برای رسیدن به آگاهی از وجود خدا می‌داند، هست؛ چنان که برای ملث در «رساله» در اصلاح فاهمه می‌گوید که بهترین روش معرفت‌شناسی، پیش از هر چیز، آغاز کردن با تصور واضح و متمایزی از خداست؛ تصویری که روشن می‌کند خدا هست. با وجود این، وی در اخلاق ما را به تأمل در باره این مفهوم دعوت نمی‌کند مگر پس از آنکه وجود خدا را ثابت کرده باشد (Garrett, 2001, pp.3-4).

۳-۱. نظر ژوکم در باره براهین اسپینوزا در اخلاق

ژوکم در فصل دوم پژوهشی در «اخلاق» اسپینوزا به بحث مبسوط در باب براهین اسپینوزا بر وجود خدا پرداخته است (Joachim, 1901, pp.45-58). وی می‌گوید که در براهین اسپینوزا نفی وجود جوهری جز خدا از دو قرضی استنتاج می‌شود: یکی آنکه در مورد طبیعت اشرفه دو لی چند جوهر نمی‌توانند صفت واحدی داشته باشند؛ دیگر آنکه خدا جوهری است که در خود واجد تمام صفات و تمام صور واقعی قطع‌ی است، بالضرورة وجود دارد.

اسپینوزا برای قرض دوم، چهار برهان اقامه می‌کند که از میان آنها براهین ۱، ۲ و ۴ لمی هستند و برهان ۳ افی است. براهین ۳ و ۴ مبتنی بر نفی این فرض ناسپینوزایی است که پیش از یک جوهر وجود دارد (لی شایع وجود داشته باشد) لی این فرض که

خدا در میان موجودات واقعی قائم به ذات، واقعی‌ترین آنهاست. فرضی که اگر ابطال نشود، براهین گذشته را از اعتبار خواهد انداخت.

زی‌بنای تمام این براهین این است: همین که به وجود بالفعل چیزی قائل شدیم، ناگزیر می‌شویم تصدیق کنیم که خدا بالضروره موجود است. این برهان که از لحاظ صورت متعالی است، نشان می‌دهد که اگر تصدیق شود که چیزی به هر معنای از وجود و واقعیت موجود باشد، وجود آن چیزی وجود خدا را لازم می‌آورد. اعتبار این استدلال بر معنای خدا در نظر اسپینوزا مبتنی است و ارزش آن بر آنچه از وجوب وجود خدا برمی‌آید، مبتنی است.

در برهان ۴ ب نحوه‌ی در باره مفهوم واقعیت مطلق خدا که عینی قدرت مطلق اوست، بحث می‌شود. این برهان نشان می‌دهد که اگر چیزی موجود باشد که خود تأمین‌کننده وجود خود باشد، در آن صورت خدا، ب عنوان موجودی که واجد واقعیتهای مطلقاً نامتناهی و لذا قدرت درونی مطلقاً نامتناهی است، به طریق اولی باید بتواند تأمین‌کننده وجود خود باشد.

بنابراین، برهان گذشته بدینی صورت درمی‌آید: اگر بپذیریم که چیزی بالضروره موجود است، بگری ب عنوان امری که ماهیتش اقتضای وجود کند، در آن صورت باید بپذیریم که خدا (موجودی که برترین است و بنابراین بیشترین استعداد را برای قائم به ذات بودن واجد است)، بالضروره وجود دارد.

ژوکیم تقریری روان‌تری از برهان سوم را در پاورقی کتاب خود نقل می‌کند و در مقام تحلیلی و بررسی آن می‌گوید: در برهان سوم ب نحوه‌ی انی بی‌امون مفهوم بی‌ادبی برهان‌ها بحث می‌شود. این برهان به واقعیت‌ها اشاره دارد. ما در حال حاضر وجود داریم و وجود ما بی‌نتیجه ضروری طبیعت درونی ماست که در این صورت جوهر هستم و بی‌نتیجه ضروری چیزی دیگری است که به دلیل این که وجود ما از اوست، وجود دارد و در این صورت، ما حالت‌های او هستیم و این وضع وجود جوهری را اقتضا می‌کند.

در هر دو صورت وجود ما به عنوان یکی حقیقت نشان می‌دهد که فی‌الحال چیزی بالضروره وجود دارد و چون چرین است پس خدا که از حیث وجود نامتناهی است،

نمی‌تواند موجود نباشد؛ چرا که در غی این صورت لازم می‌آید امر نامتناهی نسبت به امر علی امور متناهی قدرت کمتری داشته باشد.

بنابراین برهان بدینی صورت در می‌آید: چنانچه بپذیرد، که البته ناگزیری بپذیرد، شریعی علی اشرفی بالضروره وجود دارند، در آن صورت ناگزیری بپذیرد که خدا نیز بالضروره وجود دارد.

ژوکم در مورد برهان دوم می‌گوید که در این برهان بنحوی بی‌امون موجود مشروط به خود^{۲۰} که در برابر امر ممکن قرار می‌گیرد، بحث می‌شود. در این برهان آمده است که برای وجود علی عدم هر چیزی باین علت علی دلیل مشخص وجود داشته باشد. اگر شریعی از حیث وجود علی عدم ممکن باشد، در آن صورت دلیلی علی علت وجود علی عدم آن، بی‌یون از او در شریء دیگری خواهد بود و اگر برعکس آن شریء قائم به ذات باشد، در آن صورت علت علی دلالتش در خود او خواهد بود؛ بنیای مثال، یک جوهر «در خود» و مشروط به خود است، بنابراین دلیلی علی علت وجود علی عدم آن باین در ذات خود او باشد. اما یک دایه علی یک مثلث «در غی» و ممکن الوجود است؛ بنابراین دلیلی علی علت وجود علی عدم آن دایه علی مثلث نه در خود آن مثلث علی دایه، بلکه به طور کلی در طبعیت مکان و در نظام طبعیت ممتد است؛ مثلاً اگر اینجا و اکنون مثلثی وجود داشته باشد وجود بالفعل آن باین نتایج ضروری چیزی باشد که مثلث بالنسبه به آن ممکن است مثلاً طبعیت مکان. اگر اینجا و اکنون مثلثی وجود نداشته باشد، طبعیت مکان، عدم آن را اقتضا کرده است؛ بنابراین اگر دلیلی علی علتی بر موجود بودن خدا نیست، پس خدا باین اکنون موجود باشد و اگر ارائی چیزی علی محال است، پس موجود نبودن خدا نفی محال است، چیزی با ضرورت تام وجود دارد.

حق این است که ارائی علی که مانع وجود خدا باشد، محال است؛ چرا که چیزی علی باین در طبعیت خدا باشد و بی‌یون از طبعیت او. هر دو شق باطل است. شق نخست مستلزم آن است که خدا متناقض بالذات باشد. شق دوم نیز همان قدر محال است؛ زیرا آن علت نه می‌تواند در جوهر دیگری که طبعیتی چون طبعیت خدا دارد، موجود باشد؛ زیرا در آن صورت همان جوهر خداست و بالضروره موجود است و نه

می‌تواند در جوهر دیگویی که طبیعتی مغای با طبیعت خدا دارد، موجود باشد؛ زیرا در آن صورت لکنی آن بر خدا ممکن نخواهد بود.

به عبارت دیگر، هر موجود ممکنی نتیجه ضروری واجب‌الوجود بالذات است، اگر وجود ممکن را بپذیرد. در آن صورت ناگزیری وجود واجب‌الوجود را نیز بپذیرد. واجب‌الوجود بالذات چون کامل و جامع جمیع امور است، پس به طور کامل در خود است و وجود او کاملاً ضروری است، در غی این صورت نمی‌تواند کامل باشد.

ژوکم سپس به سراغ برهان اول می‌رود و آن را تعریفی صوری‌تری از مفاد برهان دوم می‌داند. وی می‌گوید: در این برهان در باره وجود حالت که در برابر وجود جوهر است، بحث می‌شود.

برهان بدینی قرار است که خدا یک جوهر است، نه یک حالت از آنجا که طبیعت اصلی یک جوهر متضمن وجود اوست؛ بنابراین ذات خدا وجودش را اقتضا می‌کند.

قضیه‌ای که این برهان بدان ارجاع داده است (قضیه ۷) و تبصره‌ای که اهمیت آن را شرح می‌دهد، هر دو اندیشه مندرج در برهان دو را با نحو دیگری نظیر می‌کنند. با عنایت به این دو قضیه و تبصره استدلال طرح‌شده در برهان ۱ بدینی صورت در می‌آید: تمایز حالت از جوهر چرین مقرر شد که اولی در غی و دومی در خود است. آنچه در غی است، همچون از طریق آن غی که این بر او متکی است، به تصور در می‌آید؛ بنابراین ما می‌توانیم تصور واضح و متمایزی، بهی یک تصور واقعی، از ماهیت اصلی یک حالت داشته باشیم؛ هر چند خود آن حالت در آن وقت وجود بالفعلی نداشته باشد. درستی تصور ما از مثلث به هیچ روی منوط به وجود بالفعل یک مثلث در اینجا و اکنون علی‌عدم آن نیست، اما درستی آن تصور منوط به درستی تصور ما از مکان است؛ زیرا آنچه ما آن را مثلث تصور می‌کنیم، یک حالت مکانی است و شکلی است که بر طبق قوانین مکان ترمیم می‌شود. درستی تصور ما از مکان نیز منوط به تصور یک واقعیت جوهری غی‌موهوم است که بالضروره و پیوسته موجود باشد.

بنابراین، تصور یک حالت بدون توجه به وجود واقعی آن قطعاً ممکن است و تصور آن صرفاً بر حقیقت تصویری آن متکی است. اما در مورد جوهر باید گفت که چون جوهر در خود اوست، بنابراین تنها بنفسه تصور می‌شود و اگر جوهر موجود

نباشد تصور درست آن ممکن نخواهد بود؛ زیرا اگر هیچ جوهری موجود نباشد، چیزی دیگری نمی‌تواند موجود نخواهد بود که جوهر در آن منطوقی باشد و تصویری نیز در میان نخواهد بود که تصور جوهر از او گرفته شده باشد و بدین قرار هیچ امر واقع‌ی‌ای نخواهد بود که واقعیت خدا را تضمین کند. فکر کردن در باب جوهر چنانچه جوهری وجود نداشته باشد، در واقع نه فکر کردن در باب جوهر بلکه خلق یک تصور موهوم و متناقض بالذات است.

خلاصه باین گفت که ماهیت جوهر اقتضا می‌کند که موجود باشد و جوهری که موجود نیست، اساساً جوهر نیست. یک جوهر واقع‌ی و ناموجود یک امر متناقض بالذات است. بر این اساس شما نمی‌توانید مفهوم جوهر را رها کنید یا باید بپذیرید که جوهر چیزی خدا بالضروره موجود است. اما اگر شما مفهوم جوهر را کنار بگذارید، در آن صورت ناچاریم مفهوم حالت را نیز کنار بگذاریم. پس نمی‌توانیم چیزی وجود ندارد را خدا بالضروره موجود است.

ژوکم در مقام بررسی میزان اعتبار براهین اسپینوزا می‌گوید که بر این اول و دوم خدشه‌پذیر نیست. از آنجا که وجود حالت بر وجود جوهر دلالت می‌کند و وجود ممکن‌الوجود مشروط به وجود واجب‌الوجود است، بنابراین جوهر و واجب‌الوجود باین موجود باشد و کلمه «باین» نیزگر یک ضرورت ذاتی است، نه ضرورتی که متکی بر شرایط موقتی است و البته اسپینوزا جوهر و واجب‌الوجود را یکی می‌داند.

ژوکم در ادامه می‌گوید: اسپینوزا جز در برهان سوم، صغرای استدلال را بوضوح نپذیرد، بدین جهت مقصود وی درست فهمیده نشده است. در برهان نخست صرفاً گفته می‌شود خدا جوهر است و چون وجود او متعین بالذات است، پس باید موجود باشد. قدرت این استدلال بر این اصل موضوعه استوار است که چیزی، چه به صورت حالت می‌تواند موجود یا موجود متعین بالذات یا جوهر، وجود دارد. البته نظری به نپذیرد صریح این اصل موضوعه نبود؛ چرا که انکار آن مستلزم تصدیق وجود شخص منکر است. اگر اسپینوزا به این مطلب با صراحت اشاره می‌کرد، استدلال او تا حدی تغییر می‌یافت، اما در آن صورت با معاصران دکارت قرابت پیدا می‌کرد.

ژوکیم معتقد است که برهان وجودی معتبر است و نقد کانت بر آن وارد نیست، اعتبار این برهان بر طبیعت بی‌مانند تصور خدا مبتنی است. اگر شما برهان وجودی را در مورد چینی جز کل و نظام یگانه تجربه بی‌کار ببری، در آن صورت، نقد کانت موجه خواهد بود.

این گزاره که «اگر وجود بالضروره در تصور خدا مندرج است، پس خدا وجود دارد»، یک گزاره تحلیلی است و تصور موضوع آن بدون محمول موجب تناقض می‌شود، اما همچنان که کانت اشاره کرده است، عدم تصور موضوع و عدم تصور محمول به هیچ وجه مستلزم تناقض نیست. اگر وجود در تصور خدا مندرج است، پس شما نمی‌توانید خدا را ناموجود تصور کنید، هرچند می‌توانید او را تصور نکنید.

اسپینوزا در نامه‌های ۳۴، ۳۵ و ۳۶ خطاب به هایگنس^{۲۱} بحثی را از طریق وجود ضروری علی‌قائم به ذات او ثابت می‌کند. وی می‌گوید که تنها کل واقعیت و واقعیت بی‌همتاست که از حیث وجود قائم به ذات است. خدا تنها امر قائم به ذات و کاملاً واقعی است. قائم به ذات بودن و جامع جمع امور بودن هر یک بر دیگری دلالت دارند و تنها در مورد کل کاملاً منحصر به فرد صادق‌اند، امکان و تناهی با هم هستند و آنچه را که آن‌ها به منزله واقعیت ناقص و صرفاً جزئی محمول آن واقع می‌شوند، مشخص می‌کنند.

ژوکیم در بند آخر بحث در بارهٔ براهی اسپینوزا به بررسی میزان ارزش استدلال اسپینوزا می‌پردازد و می‌گوید که این سؤال همچنان باقی است که اسپینوزا در بارهٔ خدا چه چینی را ثابت می‌کند و مقصود از وجود وقتی که بر خدای اسپینوزا حمل می‌شود، چیست؟ آلی به معنای حضور در مجموعه‌های زمینی و مکانی و امکان در معرض حس واقع شدن علی‌محسوس بالفعل بودن است؟ آلی این رأی به یک معنا در بارهٔ خدا صادق است؛ چون ما حقیقت وجود بالفعل را با همی مفاهیم درمی‌تابیم و اگر این نوع ظهور [ظهور محسوس] دست کم یک ظهور خدا نمی‌بود، در آن صورت وجود خدا به چه معنای حقیقی می‌بود. گویا آنکه تجلی خدا در عالم تجلی ناقص است. حقایق مورد ادراک واقعی‌اند، اما کل واقعیت و برترین مرتبه آن را تشکیل نمی‌دهند.

قول به اینکه وجود خدا با تجاری قسمتی از او در مکان و زمان تمام شده است، سخن مضحکی است؛ چرا که طبیعت اصلی خدا صرفاً مجموعه ای از حقایق نیست، وجود او عینی ماهیتش است. هر چیزی همان قدر واقعی و بالفعل است که خود او بتواند وجود داشته باشد و خدا کاملاً واقعی است، واقعی با فعلیت تام و کامل ترین مرتبه فعلیت؛ زیرا که خدا کمال مطلق است.

فعلیت یک شیء متناهی و شدت و ضعف فعلیت آن متناسب با طبیعت اصلی اوست. وجود در مکان و زمان و فقدان مرتب‌برتری از فعلیت تنها برای اشیا عینی که ذات آن‌ها نظرمند و محدود است، تعینی مناسب و کاملی است. اما چون هر قدر شیء زیادتر و پرتربشود، گنجایش آن نیز بیشتر می‌شود، لذا فعلیت علی وجود آن شیء در مجموعۀ حوادث جسمانی و فضایی از بی‌نمی‌رود.

پس مثال، فعلیت یک ایده آل رفتاری علی یک قانون فیزیکی به احساس این‌ها آن نمونه از عمل بدان ایده آل علی قانون محدود نمی‌شود. همچنین محدود نمی‌شود به اینکه آن ایده آل علی قانون همچون یک حادثه در ذهن شخص مدرک رخ دهد و نحوه هستی آن در مؤسسات علی نظام‌هایی که آن را مطرح می‌کنند، بحد خوبی توضیح داده شود. اما وقتی که ما به سراغ موجودی می‌رویم که بالذات واجد واقعیت مطلق علی کامل است و ذاتش جامع جمیع امور است، می‌بینیم که فعلیت علی وجود در خود او را که ماهیت اصلی او متکی بر آن است، با یک شکل از فعلیت متناهی هر قدرت عملی علی تألیفی یا تجاری ذات متناهی، یکی دانست. ماهیت و وجود خدا یک چیز است و قدرت خدا (قدرت مطلق) نام دیگری برای این امر واحد و برای ماهیت او از حیث فعلیتش است. ژوکم در پائلن می‌گوید: برای درک معنای ضرورت وجودی که اسپینوزا به خدا نسبت می‌دهد، باید نحوه نگرش اسپینوزا به خدا و طبیعت کاویحه شود. وی می‌گوید: گرچه درست است که اسپینوزا تا اینجا به ما می‌گوید که وجود خدا چون لازمۀ ضروری ذات اوست و علی در واقع، قابل تبدیلی به یکدیگر هستند و ماهیت و وجود او حقایق سرمدی‌اند. خدا موجودی است که طبیعت او متعین بالذات است و فعلیت او لازمۀ ذات اوست.

۳-۲. نظر گارت^{۲۲} در باب براهین اسپینوزا در «اخلاق»

گارت در «برهان وجودی اسپینوزا» می‌گوید: تقریباً تنها نکته‌ای که شارحان براهین اسپینوزا بر آن اتفاق نظر دارند، این است که براهین او در «اخلاق» متضمن یک برهان وجودی است؛ در حالی که به نظر من آن‌ها تا حدی در اشتباه‌اند؛ زیرا گرچه درست است که اسپینوزا در اخلاق چهار برهان به هم پیوسته ارائه می‌کند که از این حیث که اساساً پیشینی و متکی بر تعریف خدا می‌باشند، مشابه براهین وجودی‌اند، اما آن‌ها در عین حال، بملحاظ اتکای بر روایتی از اصل جهت کافی مشابه براهین جهان‌شناختی‌اند. به عقیده‌ی او اسپینوزا در براهین سوم و چهارم در مقام دفع دخل مقدر در مورد براهین اول و دوم، یعنی ایراد به تعمیم‌پذیری آنهاست.

گارت پس از بیان دو تفسیر مهم از براهین اسپینوزا، تفسیر ولفسن - ارل و تفسیر ژوکیم، که پیش از این به آن‌ها اشاره شد، می‌گوید که هیچ یک از این دو تفسیر رضایت‌بخش نیست. گو اینکه هر یک از ایشان تا حدی بر حق است. ولفسن و ارل آشکارا بر حق‌اند در اینکه می‌گویند اسپینوزا معتقد است شناخت وجود خدا از طریق ادراک عقلی ماهیت او ممکن است. اما آنچه در تفسیر ژوکیم شگفت می‌نماید، این است که او از یک سو براهین را وجودی می‌داند و از سوی دیگر، معتقد به یک مقدمه محذوف در آنهاست و آن اینکه چیزی وجود دارد. این مقدمه اولاً پسینی است، ثانیاً مؤلفه مهم براهین جهان‌شناختی است. گذشته از این ژوکیم با تبدیل برهان اسپینوزا به یک برهان جهان‌شناختی، آن را از نقد کانت رهایی می‌بخشد و این البته کار شگفتی نیست. بدین قرار نمی‌توان نظر جوکیم را مبنی بر وجود مقدمه محذوف در براهین پذیرفت. ولی البته می‌توان آن‌ها را مبتنی بر یک مقدمه تلویحی عام دانست و آن اینکه این برهان همچون بسیاری از براهین جهان‌شناختی مبتنی بر اصل جهت کافی است (Garrett, 2001, pp.3-6).

۳-۳. نظر هابلینگ^{۲۳} در باب براهین اسپینوزا در اخلاق

هابلینگ در «روش‌شناسی اسپینوزا» پس از اشاره به قضیه یازده «اخلاق» ذیل برهان اول می‌گوید: کسی که امروز این برهان را می‌خواند، احتمالاً در اعتبار آن تردید خواهد

کرد، ولی نباید فراموش کند که از نظر اسپینوزا ماهیت یک چیز باید با قدرت او در تحقق وجود یکی دانسته شود. زمین برهان اسپینوزا توازی‌ای است که وی مطلق فکر و بعد برقرار می‌کند. بنابراین هیچ ماهیتی را نمی‌توان تصور کرد که در عین حال متحقق در عالم اشخاص نباشد. البته برهان لمی اسپینوزا بر وجود خدا ارزش تجربی ندارد؛ زیرا برهان او استدلالی عقلی است و مبتنی بر باور فلسفی به قدرت عقل است. هر کس به نحو شهودی می‌داند که آنکه در قلمرو فکر واجد قدرت نهایی است، باید همان قدرت را در قلمرو واقعیت نیز داشته باشد.

تعداد نامتناهی‌ای از قدرت‌ها در قلمرو بعد و نیز در قلمرو فکر مقتضی وجود یک قدرت نامتناهی نهایی است که در هر دو قلمرو یکی است. روان‌شناسی و فراروان‌شناسی جدید بدون اثبات نظری اسپینوزا در باب توازی فکر و بعد اشارات بسطی در باب تضاد متقابل فکر و بعد دارند. این اشارات متوجه یک قدرت نهایی واحد در هر دو قلمرو است (Hubbeling, 1967, p.95).

هابلینگ در خصوص برهان دوم می‌گوید که قوت این برهان متوجه تصور جوهر است که ماهیتش متضمن وجودش است. در اینجا نیز اسپینوزا استدلال می‌کند که خدا علی‌حدی ندارد؛ زیرا موجودی نیست که در چیزی با او مشترک باشد. اسپینوزا صرفاً این را به استدلال می‌افزاید که مفهوم خدا متناقض بالذات^{۲۴} نیست. این استدلال بسیار مهم است؛ زیرا حتی اگر بپذیریم که مفهوم خدا بالضروره مقتضی وجود او باشد، باید ثابت کرد که مجازیم آن تصور را بسازیم، یا به بیان دیگر، این مفهوم متناقض بالذات نیست. اسپینوزا این کار را به کمک مفهوم خدا به عنوان موجودی کامل و مطلقاً نامتناهی انجام می‌دهد. در این استدلال نیز اسپینوزا به مفهوم ماهیت مقتضی وجود برمی‌گردد و برهان او بر این فرض استوار است که ما مفهوم ماهیت را چونان قدرت تحقق وجود و مفهوم عدم را چونان نقیض آن داریم (Hubbeling, 1967, pp.97-98). مقصود اسپینوزا از تعبیر «مطلقاً نامتناهی» در تعریفی که از خدا ارائه می‌کند، آمده است. وی در تعریف ۶ می‌گوید: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر، که متقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها معنی ذات سرمدی و نامتناهی است».

هابلینگ سپس به سراغ برهان سوم کتاب «اخلاق» می‌رود و می‌گوید: این برهان با تأکید بر مفهوم قدرت، تکرار برهان سوم کتاب «اصول فلسفه دکارت» است که در آن وجود خدا از طریق وجود ما اثبات می‌کند. اسپینوزا این برهان را به دلیل استفاده از عناصر اثباتی معری عناصری که مبتنی بر تجربه هستند، مانند وجود ما یا به بیان دیگر، وجود انسان‌ها برهانی اثباتی می‌خواند. بخش فرض این استدلال یگانگی وجود و قدرت است که در برهان اول و دوم نفی مفروض است و این آشکارا یک برهان لمّی و عقلی محض است که بر هیچ تجربه‌ای استوار نیست. تشخیص این‌که یک استدلال عقلی یا تجربی است، هم‌یشه دشوار است. ما می‌توانیم مگر نقطه آغاز برهان، تمام عناصر آن و پیش‌فرضهای آن تمیّز دهیم، ولی آنچه بیش از هر چیز نشان می‌دهد که استدلالی عقلی یا تجربی است، پیش‌فرضهای آن است. به هر حال، برهان سوم اسپینوزا گرچه از حیث داشتن پیش‌فرض لمّی است، از حیث استدلال از معلول به علت آنی خوانده می‌شود (Hubbeling, 1967, pp.99-100)

۳-۴. نظر پارکینسون در باره برهان اسپینوزا در اخلاق

پارکینسون در «نظریه شناخت اسپینوزا» به ادله و براهین او اشاره می‌کند و عمده‌تاً در باره برهان وجودی و برهان چهارم اظهار نظر می‌کند. وی معتقد است که از نظر اسپینوزا داشتن تصویری واضح و متمایز از خداوند نوعی استدلال نیست بلکه صرفاً آگاهی از وجود خداوند است. جستجوی دلیلی برای وجود خداوند، تقاضای دلیلی برای امری است که دلیلی پذیر نیست؛ زیرا وجود خداوند از قضیه دیگری نتیجه نمی‌شود بلکه چیزی است که بنفسه معلوم است. بنابراین، برهان وجودی اصلاً برهان نیست بلکه یک اصل متعارف است.

پارکینسون سپس خود را با این مسئله مواجه می‌نماید که چرا اسپینوزا برهان وجودی را در کتاب اخلاق ذیل قضیه ۱۱ به عنوان یک برهان آورده و در آخر برهان گفته است: بنابراین خداوند بالضروره موجود است، تعریف «بالضروره» بر یک استدلال قطعی دلالت دارد. وی در مقام پاسخ می‌گوید: برهان مذکور در کتاب اخلاق باید در ارتباط با اولین تعریف از همان بخش، معری تعریف علت خود مورد توجه قرار گیرد.

آن تعریف ثابت می‌کند که علت خود باطن وجود داشته باشد و آن برهان ثابت می‌کند که خداوند صرفاً نام دیگری برای علت خود است که می‌توان آن را جوهر نفس نامید. اما به هر صورت می‌توان پرسید که چرا جوهر یا خدا یا علت خود طبیعتش ضرورتاً مستلزم وجودش است. اسپینوزا سرانجام برای اثبات وجود علت خود استدلال می‌کند و آن را ب عنوان یک اصل متعارف بیان نمی‌کند. استدلالی چون استدلال آنسلم ارائه می‌کند (پارکینسون، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۴۸).

پارکینسون معتقد است انتقاد کانت بر برهان وجودی را نباید متوجه برهان وجودی عقل‌گراان قرن هفدهم دانست؛ چرا که احتمالاً وی شرح برهان وجودی را از کریستیانی ولف گرفته و از اثر لایب‌نیتس شناخت اندکی داشته است و اسپینوزا را نفی زلزله نمی‌شناخته است. به علاوه به اندازه کافی روشن است که برهان وجودی به اثبات وجود جوهر علی خداوند که از نظر اسپینوزا هر دو یکی هستند، اختصاص دارد. بنابراین اعتراض کانت بر این که نمی‌توان با تعریف کردن یک اسکناس صد دلاری ایجاد کرد، شامل چیزی علی اسپینوزا نیست. وی در عین حال مدعی است که می‌توان اعتراضی شبیه اعتراض توماس آکوئیناس و کانت علی آن برهان اقامه کرد و گفت که این برهان فقط تعریفی از خداوند موجود ارائه می‌دهد، اما اثبات نمی‌کند که خداوند در واقع وجود دارد (پارکینسون، ۱۳۸۰، صص ۴۲-۴۳). پارکینسون سپس به اعتراض مشابه آلن نیورگ اشاره کوتاهی می‌کند که با استفاده از مراسلات اسپینوزا آن را به طور کامل نقل می‌کند.

الدنیورگ در نامه‌ای به اسپینوزا ضمن استفسار از اسپینوزا در باره چند مسئله، برهان وجودی را طرح می‌کند و آن را قانع کننده نمی‌داند. وی خطاب به اسپینوزا می‌گوید:

«آلی شما تنها از تعریفی که برای خدا ارائه کرده‌اید، به وضوح و بی چون و چرا درمی‌یابید که چیزی موجودی هست؟ اما من وقتی تأمل می‌کنم، می‌بینم که تعاریف تنها متضمن تصوراتی هستند که به وسیله ذهن ما ساخته شده‌اند و اینکه ذهن ما تصورات بسط‌دهی از اشکالی می‌سازد که وجود ندارند و ذهن ما در تکلیف و بسط آنچه تصور کرده‌ایم، بسط خلاق است. ولی در عین

حال می‌بخشم که نمی‌توانم از تصور خدا وجود او را نتیجه بگیرم. من می‌توانم با یک ترکیب ذهنی تمام کمالاتی را که در انسان‌ها، در حیوانات، در نباتات، در مواد معدنی و در امور دیگر هست و آن‌ها را ادراک می‌کنم، با هم جمع کنم تا تصویری از جوهر واحدی که در خود تمام این کمالات را داشته باشد، صورت دهم. ذهن من قادر است این کمالات را تا بی‌نهایت افزایش دهد. ذهن می‌تواند کامل‌ترین و متعالی‌ترین موجود را در پیش روی خود مجسم کند، اما دلیلی ندارد بر این‌که نتیجه بگیرد چنین موجودی بالفعل موجود است» (Spinoza, 1883, p.280).

اسپینوزا در پاسخ به الدنبرگ می‌گوید:

«از هر تعریفی وجود شریء تعریف شده استنباط نمی‌شود بلکه صرفاً (آنچنان که در تبصره‌ای که به برهان ضمیمه کرده‌ام نشان داده‌ام)، از تعریفی که تصور یک صفت بصری (همان طور که در تعریف داده‌شده از خدا بوضوح توضیح داده‌ام)، تصور شریء که در خود و از طریق خود تصور می‌شود [وجود شریء تعریف شده استنتاج می‌شود]. دلیلی برای این تما یی (اگر اشتباه نکنم)، در اشاره پیش‌گفته با وضوح کافی برای یک فیلسوف، پلین شده است. فیلسوفی که معتقد است از تفاوت میان یک توهم و یک تصور واضح و متمایز آگاه است و همچنین از درستی این اصل متعارف آگاه است که هر تعریف یا تصور واضح و متمایزی حقیقی است. اگر به این مطلب به درستی توجه شود، من احساس می‌کنم به چینی بیشتری برای حل سؤال نخستین شما نیاز نیست» (Spinoza, 1883, p.282).

از نظر پارکنسون برهان چهارم کتاب اخلاق دقیقاً شیء استدلال آنسلم است و بر آن نین چرینی خرده می‌گیرد: اولاً آلی موجودی با قدرت نامتناهی بر وجود، بالفعل وجود دارد؟ همه آن چینی که آن برهان ثابت می‌کند، این است که اگر چرینی موجودی وجود دارد، آن موجود در واقع وجود دارد، اما این یک همان‌گویی است و چینی نیست که آن برهان مکلف به اثبات آن است؛ ثانیاً منظور از قدرت بر وجود چیست؟ قدرت به شریء موجود نسبت داده می‌شود، اما لا موجود هیچ خصوصیتی ندارد و نمی‌توان گفت

قدرت دارد. این استدلال در واقع می‌گوید: اگر یک موجود نامتناهی وجود داشته باشد، آن موجود دارای قدرت نامتناهی است، اما ثابت نمی‌کند که چنین موجودی وجود دارد.

نتیجه‌گیری

مفهوم خدا در فلسفه اسپینوزا محور فلسفه او را تشکیل می‌دهد و سرآغاز فلسفه اش را بحث در باره خدا و صفات او و دلایل اثبات وجود او برمی‌سازد. در فلسفه اسپینوزا جوهر و خدا به جهت نگرش تک‌جوهری او شامل همه هستی است. از نظر او خدا در عوالم نامتناهی با صفات نامتناهی تجلی یافته است. عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم، تجلی‌گاه دو صفت فکر و بعد خداوند است و همه آنچه در این عالم موجود است، حالات صفات پدیده هستند. اسپینوزا به لحاظ گرایش فلسفی یک فیلسوف دکارتی است و گرچه خود یک نظام فلسفی مستقل بر ساخته است؛ اما در پاره‌ای از عناصر اندیشه فلسفی خود به‌ویژه گرایش عقل‌گرایانه خود تحت تأثیر دکارت است.

یکی از موضوعاتی که در آن می‌توان این تأثیر را به وضوح ملاحظه کرد، مسئله براهین اثبات وجود خداست. اسپینوزا براهین خود را به طور عمده در سه اثر خود آورده است: اصول فلسفه دکارت؛ رساله مختصره و اخلاق. اسپینوزا در کتاب اول می‌کوشد فلسفه دکارت را در قالب روش هندسی طی نظام هندسی بطن کند. این روش حاصل ترکیب کتاب اصول اثر اقلیدس با روش ترکیب مورد نظر دکارت بود و شامل مجموعه‌ای از تعاریف و اصول متعارفه می‌شد که قضا طی متعدد ی بر اساس آنها اثبات می‌گردید (Audi, 1995, p.759). دکارت در اصول فلسفه براهینی بر وجود خدا می‌آورد و اسپینوزا در کتاب خود سه برهان را به عنوان براهین دکارت بطن کرده است. انعکاس این براهین در سالی آثار اسپینوزا تأثیر دکارت را بر اندیشه او نشان می‌دهد.

براهین اسپینوزا بر وجود خدا لمی و انی هستند و خود او چنان که در رساله مختصره گفته است، از مطن این دو اولی را ترجیح می‌دهد. البته چنان که ملاحظه شد، بر سر نسبت میان ادله او و نیز انی یا لمی بودن آنها اختلاف نظر هست. از یکسو، کسانی چون جوکیم آنها را لمی می‌دانند و از سوی دیگر، کسانی چون گارت آنها را

انی می‌دانند. آنچه در بارهٔ این براهین در خور یادآوری است، این است که اسپینوزا تلقی خود را از خدا صرفاً از طریق استدلال عقلی به دست آورده است و آنچه در این زمینه آورده است، برای تأسیس نظام فلسفی خود بر یک مبنای استوار بوده است. البته محور براهین اسپینوزا بر وجه و خدا تقریر او از برهان وجودی است که در آن می‌کوشد با تکیه بر تصور واضح و متمایز از تعلق وجود به خدا، وجود او را ثابت کند. به هر حال، آنچه از مجموع براهین اسپینوزا و مفهوم خدا در اندیشه او می‌توان استنتاج کرد، این است که از نظر او وجود خداوند هم‌هستی را فرا می‌گیرد و چون هم‌ه موجودات ممکن جلوه‌ها و حالات صفات خداوند هستند، پس تلقی او از خدا همه خداانگارانه است.

یادداشت‌ها

۱. a priori در نظر دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس، معرفت پیشینی به معنای معرفت عقلی‌ای است که مبتنی بر تجربه نیست. معرفت پسینی از طریق تجربه به دست می‌آید. در فلسفه پیش از کانت، گاهی معنای دیگری از پیشینی و پسینی مطرح بوده است. یک برهان پیشینی یا لمی از علل به معلولات می‌رسد، در حالی که یک برهان پسینی یا آنی از معلول‌ها به علل می‌رسد.

براهین دکارت و اسپینوزا را تنها به معنای اخیر می‌توان براهین پیشینی نامید؛ چون این براهین از معلول (که عبارت است از تصور خدا در انسان) به علت (که خود خداست) می‌رسند. این براهین از طریق تجربه صرف به دست نیامده‌اند. پیشینی در نظر کانت بر معرفت غیرتجربی و عقلی محض دلالت نمی‌کند. همه معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود، اما عناصری که این معرفت را برمی‌سازند و ناشی از تجربه ما نیستند بلکه ناشی از ساختار ذهن ما هستند، پیشینی خوانده می‌شوند. واژهٔ پیشینی در اسپینوزا این معنا را افاده نمی‌کند.

2. a posteriori

۳. تعریف نهم: اینکه می‌گوییم چیزی مندرج در طبیعت یا مفهومی چیزی به مثابه آن است که بگوییم آن در بارهٔ این چیز صدق می‌کند یا ممکن است به درستی بر آن اثبات شود (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۶۳).

۴. اصل متعارفه ششم: در تصور یا مفهوم هر چیزی یا وجود ممکن مندرج است یا وجود واجب (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۱).
۵. البته در متن لاتینی برهان تعبیر *realitas objectiva* [واقعیت عینی] آمده است که مترجمان انگلیسی آن را *subjective reality* [واقعیت ذهنی] ترجمه کرده اند؛ زیرا در فلسفه مدرسی و سنت دکارتی که شامل اسپینوزا هم می شود، واژه *objectivus* [عینی] به معنای آن چیزی است که در ذهن است، بر خلاف دوره جدید که مفید معنای عینی است (Hubbeling, 1967, p. 89).
۶. اصل متعارف نهم: واقعیت ذهنی تصورات ما مقتضی علتی است که همان واقعیت، نه تنها ذهناً، بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن باشد (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۲).
۷. تعریف دوم: مقصود من از کلمه تصور صورت فکری است که به واسطه ادراک مستقیم آن از آن فکر خاص آگاهم (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۶۰).
- تعریف هشتم: جوهری که مقصود ما از آن شیئی بذاته دارای کمال اعلی است و در آن چیزی تصور نمی کنیم که مستلزم نقص یا محدودیت کمال باشد، خدا نامیده شده است (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۶۲).
۸. اصل متعارف چهارم: واقعیت یا انیت مراتب مختلف دارد؛ زیرا واقعیت جوهر بیش از واقعیت عرض یا حالت، و واقعیت جوهر نامتناهی بیشتر از واقعیت جوهر متناهی است. همین طور، در تصور جوهر واقعیت ذهنی بیشتری است تا تصور عرض و در تصور جوهر نامتناهی واقعیت ذهنی بیشتری است تا تصور جوهر متناهی (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۰).
۹. اصل متعارف هفتم: نه چیزی، و نه کمال چیزی واقعاً وجود دارد که علت وجود آن عدم، یا عدم چیزی باشد (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۱).
10. Jarig Jelles
۱۱. اصل متعارف دهم: برای حفظ یک چیز همان اندازه علت لازم است که برای به وجود آوردن آن در مرحله نخستین لازم بود (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۵).
۱۲. اصل متعارف ۷: ذات شیئی که امکان دارد لاموجود تصور شود، مستلزم وجود نیست (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۲).
۱۳. قضیه ۷: وجود به طبیعت جوهر مرتبط است (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۶).

۱۴. قضیه ۲: دو جوهری که صفاتشان مختلف است، در میانشان وجه مشترکی موجود نیست (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۳).
۱۵. اصل متعارف ۱: هر شیئی که موجود است، یا در خودش موجود است یا در اشپای دیگر (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۰).
۱۶. تعریف ۶: مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهر که متقوم از صفت نامتناهی است که هر یک از آن‌ها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص ۶-۷).

17. Hurry Wolfson
18. Harold Joachim
19. William Earle
20. self conditioned
21. Huyghens
22. Don Garrett
23. H. G. Hubbeling
24. self contradiction

کتابنامه

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، تهران : مرکز نشر دانشگاهی.
- همو (۱۳۷۱)، رساله مختصره در باره خدا، انسان و سعادت او ، ترجمه حمیده کوکب ، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۸۲)، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: انتشارات سمت.
- پارکینسون، جرج هنری رد کلیف (۱۳۸۰)، نظریه شناخت اسپینوزا ، ترجمه سید مسعود سیف، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۵۱)، «تطبیق وحدت وجود در تصوف محیی الدین بن عربی و وحدت جوهر در فلسفه باروخ اسپینوزا»، پایان‌نامه دکتری، کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- دکارت، رنه (۱۳۷۱)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- کارل یاسپرس (۱۳۷۵)، اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

- Audi, Robert (General ed.), (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
- Earle, William A. (1973), "The Ontological Argument in Spinoz" and "The Ontological Argument in Spinoza: Twenty Years Later", both in: Marjorie Grene (ed), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, New York: Garden City,
- Hubbeling, H. G. (1967), *Spinoza's Methodology*, Assen-Mcmlxvii.
- Joachim H. Harold (1901), *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York: Russell and Russell.
- Garrett, Don (2001), "Spinoza's Ontological Argument", in: Lloyd, Genevieve(ed), *Spinoza: Critical Assessments*, London: Routledge.
- Spinoza, Benedict (1883), *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, vol. 2 translated by R. H. M. Elwes, New York: Dover publications inc.
- Id. (1963), *Earlier Philosophical Writings (The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics)*. translated by Frank A. Hayes, New York: The Bobbs- Merrill company, Inc.
- Wolfson, Harry (1934), *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge: Massachusetts.