

گزارش و بررسی انتقادی برهان وجودی بر وجود خداوند در فلسفه دکارت

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۱۵ تایید: ۱۳۸۸/۱/۱۷

سیدصدرالدین طاهری*

چکیده

این مقاله به بحث انتقادی درباره «برهان وجودی» بر وجود خداوند به روایت دکارت و برحسب سنت فلسفی او اختصاص دارد. دکارت برهان وجودی را در رساله مختصر و مهم خود، تأملات در فلسفه اولی، در تأمل پنجم ارائه کرده و در کتاب اصول فلسفه و رساله دلایل اثبات وجود خدا و جدایی نفس و بدن به روش هندسی نیز همان دلیل را تلخیص و تکرار نموده است.

در مقاله حاضر ابتدا صورت‌هایی از طرح برهان وجودی را در آثار مختلف دکارت ملاحظه خواهیم کرد و پس از استخراج مضمون مشترک آنها شش اعتراض را که دکارت خود پیش‌بینی یا نقل کرده و پاسخ داده، همراه با پاسخ‌های او گزارش می‌کنیم و می‌کوشیم در هر مورد قضاوتی نیز داشته باشیم. در پایان نیز یک اعتراض بر نتیجه برهان، به ابتکار این مقاله، بر مجموعه اعتراضات می‌افزاییم.

واژگان کلیدی: برهان وجودی، کمال مطلق، وجود، ماهیت، مفهوم خدا.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

طرح برهان وجودی در آثار دکارت

الف) در تأملات

فدیس آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹) متکلم مسیحی، در تاریخ فلسفه غرب به عنوان مبتکر برهان وجودی شناخته شده و دکارت، از جهت پذیرش این برهان بحث برانگیز پیرو او محسوب می‌شود؛ ولی ظاهر بیان او با آنچه از آنسلم روایت شده، اندکی تفاوت دارد. در این مقاله، از آنجا که قصد مقایسه بیان‌های مختلف را نداریم، فقط به نقل تقریر دکارت از این دلیل می‌پردازیم. دکارت حداقل در سه اثر خود این برهان را به‌طور مستقل تقریر کرده و پذیرفته است؛ ولی بیان او در تأملات مفصل‌تر و روشن‌تر است و به دو اعتراض نیز در ادامه آن اشاره کرده و پاسخ گفته است.

وی ابتدا به ایراد مقدمه‌ای پرداخته تا کبرای دلیل را تقریب و ذهن خواننده کتاب را برای پذیرش آن آماده کند. مضمون کبرا این است که «هرگاه ذهن به تشخیص ماهیتی مستقل و ثابت که توسط ذهن جعل و اختراع نشده، نائل شود آنچه را به‌عنوان ذاتیات یا لوازم ذات در آن ماهیت، به بداهت، تشخیص می‌دهد، علاوه بر آن ماهیت، برای انواع وجودهای آن، اعم از ذهنی و خارجی، نیز ثابت است».

وی در این مورد به دو مثال ریاضی متوسل می‌شود: یکی، امتداد یا خط و دیگری، شکل موسوم به مثلث. درباره مثلث می‌گوید:

برای مثال «تساوی زوایای سه‌گانه مثلث با دو قائمه» از لوازم ذات مثلث است که علاوه بر ماهیت آن، درباره همه انحای وجود آن نیز باید تصدیق شود (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۰۲ و ۱۰۳).

در پی این مقدمه، دکارت با استمداد از صغرای مورد نظر خود، که آن را از مصادیق کبرای فوق می‌داند، این چنین به استدلال می‌پردازد:

آیا از همین، نمی‌توانم برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟ به یقین من مفهوم او، یعنی وجود کامل مطلق را در ذهن خود از مفهوم هیچ شکل هندسی یا هیچ عددی کمتر نمی‌یابم. و همچنین علم من به اینکه وجود بالفعل و سرمدی به ذات او تعلق دارد از علم من به اینکه هرچه بتوانم برای شکل یا عددی اثبات کنم، در واقع، به آن شکل یا عدد تعلق دارد، از حیث وضوح و تمایز کمتر نیست.

بنابراین، حتی اگر تمام نتایجی که در تأملات پیشین گرفتیم باطل باشد، یقین به وجود خداوند برای ذهن من دست‌کم باید به اندازه یقینی باشد که تاکنون به تمام حقایق ریاضی مربوط به اعداد و اشکال داشته‌ام (همان، ۱۰۴ و ۱۰۵).

مضمون برهان روشن است؛ ولی چون با مثال آمیخته و مقدماتش درهم شده‌اند، بجاست تلخیصی از آن، با ترتیب منطقی، داشته باشیم تا در آینده نیز هنگام بیان اعتراضات به کار آید. دکارت می‌گوید:

۱. مفهومی از کمال مطلق در ذهن خود دارم؛
۲. وجود عینی، با وضوح و بدهت کامل، به‌عنوان برترین کمال، در مفهوم کمال مطلق مندرج و عین ذات کامل مطلق است؛
۳. هر خصوصیتی که با وضوح و تمایز تشخیص داده شود و با بدهت کامل و بالضروره بر ماهیتی یا مفهومی خاص، ثابت، ازلی و غیرمجموع حمل شود، باید درباره آن ماهیت یا مفهوم و مصادیق عینی و ذهنی آن به‌طور مطلق تصدیق شود. نتیجه: خداوند عیناً وجود دارد.

ب) در اصول فلسفه

اصل چهارم از اصول فلسفه دکارت به برهان وجودی اختصاص یافته و در عنوان این اصل آمده است: «در اینکه خدا وجود دارد و این قضیه فقط از اینجا مبرهن می‌شود که ضرورت وجود خدا در مفهوم کلی اندیشه ما از خدا نهفته است». دکارت در توضیح این عنوان می‌گوید:

ذهن گرچه از بسیاری چیزهای دیگر تصورات متمایزی دارد؛ اما در آنها هیچ چیزی که دال بر ضرورت وجودشان باشد، نمی‌بیند، در حالیکه در تصور خدا... وجودی را می‌یابد که ضروری، مطلق و ابدی است؛ درست همانطور که از تصور مثلث در می‌یابد که ضرورتاً دارای سه زاویه است که مجموع آنها برابر دو قائمه است؛ به‌همین دلیل 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 مطلق کامل، عین وجود اوست (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۳۶، اصل ۱۴).

انگونه که از متن برمی‌آید، مفاد این برهان، تا اینجا، با آنچه از تأملات نقل کردیم،

تفاوت ندارد. اصول پانزدهم و شانزدهم نیز متمم همین برهاند. در عنوان اصل پانزدهم تذکر داده شده که «وجود ضروری، جزء ذاتی تصور کلی ما از دیگر چیزها نیست و اشیای دیگر همه فقط ممکن الوجودند». در عنوان اصل شانزدهم، دکارت یادآوری می‌کند که «پیش‌داوری‌ها مانع از این می‌شود که بسیاری از افراد ضرورت وجود خداوند را به‌صراحت دریابند» (همان، ۲۳۷). مفاد اصل اخیر در تأملات نیز در قالب یک اشکال و پاسخ آن آمده و به‌دلیل اهمیتی که دارد، ضمن بیان اعتراض‌ها و پاسخ‌ها بدان اشاره خواهیم کرد.

ج) در رساله «...روش هندسی»

رساله دلایل اثبات خدا و تمایز نفس و بدن به روش هندسی، که ضمن کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها به فارسی ترجمه شده، ساختاری شبیه کتب هندسی دارد: سلسله‌ای از تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه در آغاز رساله ترتیب داده شده و سپس قضایایی عنوان گردیده و در براهین آنها از تعاریف و اصول موضوعه و متعارف مذکور استفاده شده است. تعاریف پیشنهادی دکارت در این رساله شامل ده تعریف است (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۸۴ و ۱۹۴).

اصول موضوعه‌ای که آورده، در حقیقت شامل هفت تقاضاست که رعایت آنها را جهت فهم قضایا و براهین آنها لازم شمرده است (همان، ۱۹۵-۱۹۷). اینها همانگونه که مترجم فارسی رساله در پاورقی متذکر شده، اصول موضوعه به‌معنای اصطلاحی نیستند (همان، ۱۹۵، پاورقی ۲) و گویا از آن جهت اصل موضوع نامیده شده‌اند که باید بدون مطالبه دلیل خاص، آویزه گوش و مقبول فهم باشند. اصول متعارفه‌ای که در رساله آمده، شامل ده اصل است (همان، ۱۹۷-۲۰۵) و بعد از آن، پنج قضیه بیان، و مبرهن شده که فقط قضیه پنجم به جدایی نفس و بدن اختصاص دارد و بقیه، همه درباره دلایل وجود خداوند است و در قضیه اول «برهان وجودی» با عبارت ذیل بیان شده است:

گفتن این چیزی که در ماهیت یا مفهوم یک موجود مندرج است، درست مثل این است که بگوییم آن چیز درباره آن موجود صادق است (تعریف ۹). اما وجود ضروری در مفهوم خدا مندرج است (اصل متعارف ۱۰). بنابراین درباره خدا به‌درستی تصدیق می‌کنیم که وجود ضروری در مفهوم خدا مندرج است، یعنی: «خدا وجود دارد» (همان، ۲۰۵).

اتحاد وجود با ماهیت خدا و انحصار این ویژگی در خداوند که ضمن اصل موضوع پنجم نیز تذکر داده شده، در نظر دکارت بسیار اهمیت داشته و در تحکیم این برهان نقش اصلی را به عهده دارد. دکارت معتقد بوده که بسیاری از افراد آمادگی پذیرش این اصل مهم را ندارند و به همین جهت در صدد انکار برهان وجودی، که بر این اصل استوار است، برمی آیند. به همین دلیل دکارت بار دیگر، یادآوری می کند که:

...همانطور که در اصل موضوع پنجم گفته شد، نتیجه این قیاس برای کسانی که فارغ از پیش داورى‌ها هستند، بدیهی است؛ اما چون رسیدن به این وضوح ذهنی آسان نیست، می‌کوشیم که در قضایای بعد همین نتیجه را با روش‌های دیگر ثابت کنیم (همان: ۲۰۶).

از آنجا که در قضایای بعد، از شماره هفتم تا بیست و یکم، براهینی که در تأمل سوم ایراد گردیده، تکرار شده است. تعبیر «روش‌های دیگر» در سخن اخیر دکارت ممکن است اشاره به این باشد که روش آن براهین، برخلاف برهان وجودی که تحلیلی است، تألیفی یا به تعبیری که سپس از دکارت نقل خواهیم کرد، آئی (در مقابل لمّی) است؛ اما از آنجا که واژه «روش‌ها» در عبارت بالا به صورت جمع آمده، این احتمال نیز هست که مقصود دکارت از «روش‌های دیگر» اشاره به دو برهان تألیفی باشد که در قضایای مذکور و نیز در تأمل سوم آمده است: برهان «علامت صنعتی» و برهان «نیاز من متفکر به علت در حدوث و در بقا».

بررسی برهان وجودی

بدون مبالغه اگر این برهان را از نمونه‌های بارز «معرکه آرا» در فلسفه غرب بدانیم به خطا نرفته‌ایم؛ اما در اینجا، برحسب تعهد به اشکالاتی که، به خصوص بر دکارت وارد شده یا خود توجه کرده و پیشاپیش پاسخ گفته، می‌پردازیم. این اعتراضات و پاسخ‌ها را به ترتیب مقدمات برهان نقل و ارزیابی می‌کنیم.

اعتراض نخست؛ درباره مفهوم خدا

نخستین مقدمه برهان وجودی، وجود مفهوم «کمال مطلق» در ذهن است و یکی از نخستین اعتراضات نیز انکار این مقدمه است. برای نمونه:

من با وضوح و تمایز، یک موجود نامتناهی را درک می‌کنم...؛ ولی آیا کسی نمی‌پرسد که: آیا شما واقعاً با وضوح و تمایز، یک موجود نامتناهی را درک می‌کنید؟ اما در این صورت معنای آن اصل قدیمی و معروف چیست که می‌گوید: «نا متناهی، از آن نظر که نامتناهی است، ناشناخته است»؟ (دکارت، ۱۳۸۴: ۹۲ و ۹۳).

همچنین:

این عبارت مختصر در برهان شما که می‌گوید: «بعد از اینکه ماهیت خدا را با دقت کافی بررسی کردیم» چیزی را صحیح فرض می‌کنید که همگان آن را قبول ندارند و شما می‌دانید و خود معترفید که ذات نامتناهی را فقط به‌طور ناقص می‌توانید درک کنید و درباره هر یک از صفات خدا هم همین را باید گفت (همان، ۱۴۵).

پاسخ دکارت

محتوای هر دو متن به هم نزدیک است؛ ولی پاسخ دکارت بیشتر ناظر به متن اول است و در ضمن آن به اهمیت اشکال نیز اعتراف می‌کند:

این (اشکال و پرسش) چنان خود به خود برای هرکس پیش می‌آید که ارزش پاسخ مبسوط دارد. بنابراین اولاً، در اینجا باید بگوییم که نامتناهی، از آن جهت که نامتناهی است، به هیچ وجه قابل درک نیست؛ ولی با این حال می‌توان گفت که از جهت دیگر نامتناهی را درک می‌کنیم؛ یعنی از آن جهت که به‌طور واضح و متمایز درک می‌کنیم که یک چیز به‌گونه‌ای است که هیچ حدی نمی‌تواند در آن جود داشته باشد و این مساوی درک واضح این است که آن چیز نامتناهی است (همان، ۱۲۰ و ۱۲۱).

روشن است که این پاسخ دکارت، به‌جای اینکه رفع اشکال کند، چه‌بسا بر آن بیفزاید؛ زیرا این تعبیر که «هیچ حدی نمی‌تواند در آن وجود داشته باشد» سلبی است و بیشتر با مقصود معترض که می‌خواهد درک ایجابی از نامتناهی را انکار کند، تناسب دارد. از این جهت دکارت در صدد توضیح برآمده و پس از تذکری درباره تفاوت «نامحدود» با «نا متناهی» می‌گوید:

علاوه بر این، من بین مفهوم صوری «نامتناهی» یا «عدم تناهی» و «چیزی که نامتناهی است» فرق می‌گذارم، زیرا در مورد «عدم تناهی» حتی اگر درک ما از آن، چنین باشد که دارای بالاترین درجه واقعیت ایجابی است، باز هم ما آن را فقط به‌نحو سلبی درک می‌کنیم...؛ اما خود آن «چیزی را که نامتناهی است، در واقع، به‌نحو ایجابی درک می‌کنیم؛ هرچند ادراک ما از آن

به نحوهٔ جامع نیست؛ یعنی از تمام آنچه در آن قابل شناخت است، درک احاطی و کامل نداریم؛ اما این، درست، مانند این است که وقتی به دریا نگاه می‌کنیم، با آنکه بینایی ما نه تمام دریا را دربر می‌گیرد و نه اندازهٔ عظمت آن است، با این حال گفته می‌شود: «ما دریا را می‌بینیم» (همان، ۱۲۲ و ۱۲۳).

تحلیل پاسخ دکارت

پاسخ دکارت ادامه دارد؛ ولی به نظر می‌رسد اصل مطلب آن، همین است که نقل کردیم. اکنون باید دید نکته اصلی این پاسخ، به ویژه توضیح اخیر دکارت چیست.

دکارت از یک طرف می‌پذیرد که درک واضح و متمایز ما از نامتناهی همین است که «هیچ حدی نمی‌تواند در آن وجود داشته باشد». این مدعا، هم سلبی است و هم با واژهٔ سلبی «نامتناهی» تناسب دارد. از طرف دیگر، دکارت مدعی است این ادراک سلبی مخصوص مفهوم کلی «نامتناهی» است؛ ولی درک ما از «خود آن چیزی که نامتناهی است» یعنی مصداق نامتناهی است، ایجابی است و در این مورد، زیرکانه، به «نگاه ما به دریا» مثال می‌زند که درعین علم، به وسعت دریا و عدم احاطه به گسترهٔ آن، خود بیک عمل اثباتی و ایجابی است.

وی در جای دیگر، همین مطلب را به لمس بخشی از کوه، در عین علم به بزرگی آن و عدم ادراک همهٔ بدنهٔ آن، تشبیه کرده است (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۰۵) و نقش هر دو مثال یکی است.

قضاوت

این قضاوت باید در دو مرحله انجام شود: نخست، باید دید آیا این مقدار توجیه کفایت می‌کند که درک خود را از «چیزی که نامتناهی است» ایجابی بدانیم؟ این مرحله فقط ناظر به پاسخ فعلی دکارت است. باقطع نظر از اینکه این پاسخ، به فرض درست بودن، آیا در استدلال وی کاربرد مثبت دارد یا ندارد، و در مرحلهٔ دوم حدود کارایی این پاسخ را - به فرض درست بودن آن - می‌سنجیم.

تا آنجاکه به مرحلهٔ نخست مربوط است، مشکل بتوان پاسخ دکارت را کافی دانست؛ زیرا ادراک یک بخش کوچک یا یک جنبهٔ محدود از چیزی که می‌دانیم نامتناهی است، ادراک «نامتناهی» از آن حیث که نامتناهی است، نمی‌باشد؛ هرچند، بیک

ادراک اثباتی و غیرسلبی است. این مطلب نه تنها درباره «نامتناهی» بلکه درباره چیزهای دیگری مثل کوه و دریا که نامتناهی نیستند؛ ولی گسترده و بزرگند و به‌طور کامل به ادراک حسی در نمی‌آیند، نیز صادق است؛ یعنی ادراک بخشی از دریا و کوه، ادراک همان بخش به‌عنوان بخشی از دریا و کوه است، نه ادراک دریا و کوه به‌عنوان دریا با همه گستره‌اش و کوه با همه حجم و ابعادش. حتی می‌توان از این هم فراتر رفت و گفت: ادراک بخشی از یک موجود محدود نیز درک همه آن نیست. برای مثال، اگر یک طرف دیوار را می‌بینیم ادراک بصری ما به همان یک طرف تعلق گرفته، نه همه دیوار و اگر دوست صمیمی خود را در ظاهر و برخی از صفات باطنی‌اش را می‌شناسیم، ادراک ما به همان مقدار که می‌شناسیم تعلق گرفته و آنچه از باطن و حتی از ظاهر او از نظر ما پنهان مانده، هنوز درک نشده است و اینکه به‌دلایلی دیگر می‌دانیم دیوار یک طرف دیگر هم دارد و دوستان صفات ظاهری و باطنی دیگری نیز در جسم و روح خود دارد که ما از چگونگی آن خبر نداریم، به‌معنای ادراک آنها نیست.

به‌علاوه، احتمال نمی‌رود راه حلی که دکارت برای ایجابی بودن تصویر ما از «کمال مطلق» پیشنهاد کرده، به فرض که به خودی خود درست باشد، در اینجا به‌کار آید؛ زیرا تا وقتی برهان به نتیجه نرسیده «چیزی که نامتناهی است» به ثبوت نرسیده، تا بپذیریم که متعلق ادراک ما قرار گرفته است. آنچه دکارت در این مرحله در اختیار دارد همان مفهوم کلی نامتناهی است که خود، سلبی بودن تصویر آن و عدم امکان احاطه بر آن را قبول دارد. بنابراین، تشبیه «نامتناهی» به «دریا» و «کوه» از این جهت، مع الفارق است. اما در مرحله دوم، به‌نظر می‌رسد این مقدار ادراک نامتناهی، اعم از آنکه طبق عقیده دکارت، ادراک ایجابی شیئی نامتناهی شمرده شود یا مطابق استدلال پیشین ما، ادراک شیئی نامتناهی نباشد، برای سامان یافتن برهان وجودی کفایت می‌کند؛ زیرا مبنای این برهان آن است که ذهن ما تصویری از یک چیستی دارد که آن‌را به‌عنوان «کمال مطلق» می‌شناسند و می‌داند که وجود ضروری، عین آن چیستی است.

برای تحقق این درجه از معرفت - ظاهراً - لازم نیست ذهن بر آن چیستی نامتناهی، به‌عنوان نامتناهی، احاطه ایجابی داشته باشد، بلکه همین قدر که او را به وصف نامتناهی، بدون احاطه ذهنی بر نامتناهی، بشناسد، کفایت می‌کند. دلیل این مطلب در سخن

دکارت مثالی است که از مثلث می‌آورد. چه، علم قطعی ما به اینکه سه زاویه داخلی مثلث با دو قائمه برابر است، هرچند موجب تصدیق این ویژگی برای ماهیت مثلث و انحصار وجود آن است؛ مستلزم علم ما به همه ذاتیات و لوازم ذاتی مثلث که در احکام متفاوت و فراوان این شکل در هندسه مذکور و مبرهن است، نمی‌باشد.

نتیجه این قضاوت

نتیجه بسیار شگفت است: در مرحله نخست، مدعای دکارت در مورد ایجابی بودن تصویر ما از نامتناهی مردود است؛ اما استدلال او تا اینجا درست پیش رفته و انتقاد معترض بر این مقدمه وارد نیست. برحسب مرحله دوم قضاوت نیز استدلال دکارت در حال پیشرفت است؛ ولی باور او قابل نقد است؛ زیرا او بر این باور است که برای پیش بردن برهان نیاز به تصویر ایجابی از نامتناهی دارد، درحالی که در واقع نیاز ندارد. بنابراین، او بیش از حد ضرورت بر خود سخت گرفته است.

یادآوری

از آنجاکه مفهوم «کمال مطلق» در مقدمه اول برهان مشهور به برهان وجودی، به شرحی که گفته شد، می‌تواند اجمالی باشد، انتقادهایی که در باب «مفهوم کمال مطلق» در برهان علامت صنعتی بر او وارد شده و ما در مقاله دیگری بدان پرداخته‌ایم. در اینجا متوجه دکارت و برهان او نیست؛ چراکه در برهان علامت صنعتی به‌راستی مفهومی ایجابی و غیرقابل استنتاج از داده‌های حسی از کمال مطلق، به‌عنوان مقدمه نخست استدلال، ضرورت دارد تا بتواند مقدمه اثبات فطرت و دلیل اثبات خالق فطرت گردد؛ اما مفهومی که در مقدمه اول برهان وجودی به آن اشاره می‌گردد، فقط باید در تحلیل، به وجود ضروری برسد؛ ولی مهم نیست که از کجا و به چه صورت فراهم آمده باشد. آنچه گفته شد قضاوت نگارنده درباره مقدمه اول برهان وجودی بود؛ اما انتظار نمی‌رود مورد پذیرش همگان باشد؛ چنانکه - گویا - مورد قبول کاپلستون هم نبوده است؛ زیراوی ضمن شرح خود بر همین برهان در آثار دکارت می‌گوید:

به باور دکارت ما شهود محصلی از ماهیت یا ذات الهی داریم. بدون این فرض، برهان وجودی تاب مقاومت ندارد. با این همه، این، یکی از مشکلات اساسی در قبول اعتبار این برهان است. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴، ۱۳۸-۱۴۶).

اعتراض دوم؛ تردید در کبرای استدلال

دکارت بعد از مسلم گرفتن مقدمه اول، مقدمه دوم را بدینگونه بیان می‌کند: «گفتن اینکه چیزی در ماهیت یا مفهوم یک موجود مندرج است، درست مثل این [است] که بگوییم: آن چیز درباره آن چیز صادق است» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۹۴ و ۲۰۵).

مقصود از «گفتن» در اینجا هر نوع گفتنی نیست؛ بلکه امکان حمل با وضوح و بدهت و درعین ضرورت است؛ چنانکه دکارت خود به مناسبتی در بازگویی این مقدمه می‌گوید: کبرای قیاس من به این صورت بود که «آنچه به روشنی درک می‌کنیم که به ماهیت چیزی تعلق دارد، حقیقتاً می‌توان درباره آن تصدیق کرد» (همان، ۱۷۳).

مقتضای عمومیت یا اطلاق سخن اخیر دکارت این است که چنین خصوصیتی نه تنها به ماهیت شیء؛ بلکه به همه انحرای وجود آن ماهیت، اعم از وجود ذهنی یا خارجی، بالضروره، تعلق داشته باشد؛ چنانکه وقتی به وضوح و برحسب مثالی که دکارت آورده، درک می‌کنیم که «تساوی سه زاویه با دو قائمه» در ماهیت مثلث مندرج است، این را نیز درک می‌کنیم که این خصوصیت در هر مثلی که در ذهن یا در خارج تحقق یابد، بالضروره یافت می‌شود.

معارض، این نتیجه را با این گستردگی نمی‌پذیرد؛ بلکه معتقد است: آنچه به روشنی درک می‌کنیم که به ماهیت چیزی تعلق دارد، حقیقتاً می‌توان تصدیق کرد که به ماهیت آن چیز تعلق دارد (همان، ۱۷۲).

پاسخ دکارت

دکارت این مقدار را می‌پذیرد؛ ولی آن را گویای همه واقعیت نمی‌داند و در پاسخ می‌گوید: اگر چنین بگویید شامل چیزی جز یک «همانگویی» بی‌حاصل نخواهد بود... اگر حیوان بودن به ماهیت انسان تعلق دارد، می‌توان تصدیق کرد که «انسان حیوان است» (همان). به تعبیر اهل منطق، قضیه «انسان حیوان است» یعنی انسان مطلقاً در ذهن یا در خارج یا به‌عنوان یک ماهیت متساوی نسبت به وجود و عدم- حیوان است. انسان یک «قضیه حقیقیه» است و در چنین قضیه‌ای حکم بر موضوع بار می‌شود و از طریق ماهیت بر همه انحرای وجود آن، که ممکن (به امکان عام) باشد، سرایت می‌کند.

قضاوت

روشن است که در این مورد حق با دکارت است؛ زیرا اولاً، همانطور که وی متذکر شده، صورتی که معترض پذیرفته، به راستی همانگویی (Tautology) است. ثانیاً، قضیه‌ای که مقدمه دوم استدلال وی قرار گرفته، حتی اگر به صورتی که معترض پیشنهاد می‌کند، بیان شود بازهم گویای یک ویژگی ذاتی یا عرضی لازم ذات یک ماهیت است و محال است ویژگی ذاتی یا عرضی لازم ذات یک ماهیت در هیچ‌حالی از آن ماهیت منفک باشد. در آثار منطق صوری که مسلمانان پدید آوردند، معمولاً نشانه‌هایی برای شناخت ویژگی ذاتی از غیر ذاتی بیان می‌شود و یکی از آنها این است که «ذاتی شیء بین الثبوت برای آن است» (سبزواری، ۱۳۶۷: ۲۸). عرض لازم ماهیت نیز از این جهت در حکم ذاتی است، و بیان تفاوت آن با «ذاتی» مطلبی نیست که در بحث حاضر ضرورت و یا ثمره‌ای عملی داشته باشد.

بنابراین، آنچه دکارت در این مقدمه ابراز نموده، همین صحبت منطقیان اسلامی است و به خودی خود درست، معتبر و مورد اتفاق اهل تحقیق از شرق و غرب است؛ ولی به معنای درست بودن برهان وجودی نیست.

اعتراض سوم؛ تردید درباره صغرای استدلال

دکارت - چنانکه در گزارش استدلال ملاحظه کردیم - بعد از بیان مقدمه دوم که حکم کبرای کلی را دارد، یک مصداق خاص را، به عنوان یک صغرای قطعی، مطرح کرده است؛ از جمله در بخشی از تعریف دهم در رساله ... روش هندسی می‌گوید: «در مفهوم یک ذات کامل مطلق، وجود ضروری و کامل گنجانده شده است (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۰۶). همچنین در متن برهان، با استناد به همین تعریف گفته است: «وجود ضروری در مفهوم خدا مندرج است» (همان: ۲۰۷) و در متداولترین تعبیر فلسفی که در چنین موردی می‌توان داشت، می‌گوید: «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 غیر قابل انفکاک است» (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۰۵).

معترض، به این صغرا ایراد گرفته و آن را - حتی با فرض قبول کبرای کلی - مورد تردید قرار می‌دهد؛ زیرا به عقیده وی شرط انتخاب قطعی یک ویژگی برای یک ماهیت این است که این انتخاب، مستلزم تناقض نباشد، در حالی که تحقق این شرط را در انتساب وجود عینی به ماهیت کمال مطلق احراز نکرده‌ایم، و به تعبیر معترض: در صغرای قیاس که می‌گوید: «وجود خدا تناقض‌آمیز نیست» اشکالی وجود دارد؛ زیرا منتقدین در صحت این مقدمه اظهار شک می‌کنند و یا آن را منکرند» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۴۴ و ۱۴۵).

پشتوانه اعتراض نیز همان مطلبی است که ضمن اعتراض اول گفته شد و آن، عدم امکان احاطه بر ذات نامتناهی با همه ویژگی‌های اوست (همان، ۱۴۵). به همین دلیل معترض در ادامه می‌گوید:

این عبارت مختصر در برهان شما که می‌گوید: «بعد از اینکه ماهیت خدا را با دقت کافی بررسی کردیم» چیزی را صحیح فرض می‌کند که همگان آن را قبول ندارند و شما می‌دانید و خودتان معترفید که ذات نامتناهی را فقط به‌طور ناقص می‌توانید درک کنید (همان، ۱۴۵).

به‌نظر معترض، درک ناقص از ذات کامل نامتناهی مانع از آن است که یقین کنیم فرض وجود عینی چنین موجودی، مستلزم هیچ‌گونه محالی نیست، و همین مقدار کافی است که نتوانیم امکان عام وجود عینی کمال مطلق را احراز کنیم و در نتیجه، نتوانیم وجود را برای او «بین الثبوت» بشماریم. مترجم فارسی اعتراضات و پاسخها در بیان اهمیت این اشکال می‌گوید: «...در میان طرفداران برهان وجودی، لایب نیستس بیش از دیگران بر اهمیت این اعتراض تأکید کرده و در مواضع متعدد از آثار خود تصریح می‌کند که تا پاسخ این اعتراض داده نشود و ممکن بودن وجود الهی [به امکان عام] اثبات نگردد، این برهان خالی از خلل نیت» (همان، بخشی از پاورقی).

پاسخ دکارت

آنچه انتظار می‌رود در پاسخ به چنین اعتراضی گفته شود، این است که یا اعتبار شرط به‌کلی انکار شود و یا احراز آن در این مورد خاص به اثبات برسد. دکارت در پاسخ،

جنبه دوم را لحاظ می‌کند؛ یعنی با قبول اعتبار شرط، مدعی احراز آن در این مورد خاص می‌گردد. وی سخن خود را با طرح دو معنا برای «امکان» آغاز می‌کند:

یا منظور شما از «ممکن» همان چیزی است که عموم، از آن مراد می‌کنند؛ یعنی «هر چیزی که با فکر انسان تعارض نداشته باشد». به این معنا بدیهی است که طبیعت خدا - همانگونه که آن را توصیف کردم - ممکن [به امکان عام] است؛ زیرا هیچ چیزی را به آن نسبت نداده‌ام که با وضوح و تمایز درک نکرده باشم که باید به او تعلق داشته باشد و در نتیجه، نمی‌تواند با فکر ما متعارض باشد، و یا... نوع دیگری از امکان را تصور می‌کنید که از خود شیئی ناشی می‌شود. اما اگر این معنای دوم، امکان مطابقت با نوع قبل نداشته باشد، ذهن انسان هرگز قادر به شناخت آن نیست. در نتیجه، قول به متناقض بودن مفهوم خدا، همان اندازه که ماهیت یا وجود خدا را نقض می‌کند، شناخت هر چیز دیگر را هم کاملاً منتفی می‌سازد... و در این صورت بسیار بیشتر حق داریم که صحت اموری را که با حواس خود ادراک می‌کنیم انکار نماییم و بدین ترتیب، هر چند به‌دلیلی غیر معتبر، کل معرفت بشری مضمحل خواهد شد (همان، ۱۷۳ و ۱۷۴).

تحلیل پاسخ

دو نکته مهم به‌روشنی از پاسخ دکارت به دست می‌آید:

نخست اینکه ذهن ما در خود محبوس است و به محدوده شیء به خودی خود، راه ندارد. بنابراین، اگر تناقضی را هم در موردی تشخیص می‌دهد، جز این نیست که محتوای دو ادراک او در تناقض قرار می‌گیرند و حاکم بر این تناقض نیز ادراک سومی است. بنابراین، در مورد «امکان عام» وجود عینی کمال مطلق و یا «محال بودن» آن نیز هر حکمی داشته باشیم، بر اساس دستاوردهای ذهن خودمان است و ذهن در نسبت‌دادن وجود عینی به «کمال مطلق» خود را با هیچ تناقضی روبرو نمی‌بیند، و این کافی است.

نکته دوم که به نوعی نتیجه نکته نخست و بر آمده از آن است، این است که اعتبار شرط «احراز عدم تناقض» در انتساب یک ویژگی به یک ماهیت به یک معنا پذیرفته و به معنای دیگر مردود است: اگر این شرط در محدوده ادراک ما و در زمینه ارتباط مدرکات باهم اعتبار شود، البته درست و حتی ضروری است؛ اما اگر نسبت به «شیء به خودی خود» و مستقل از ادراک ما منظور گردد، درک درستی و نادرستی آن برای ذهن ما از قبیل «تکلیف بما لا یطاق» است؛ زیرا به «شیء به خودی خود» دسترسی نداریم؛ مگر اینکه امکان مذکور با امکانی که در معنای نخست گفتیم، منطبق و از این طریق مفهوم گردد.

قضاوت ما

می‌توان گفت دکارت به‌راستی حق دارد چنین خطابی با معترض داشته باشد و سخن او در باب تعلق وجود ضروری، به ماهیت خداوند، یا اتحاد وجود و ماهیت در خدا، همان سخن مشهور حکیم اسلامی، حاج ملا هادی سبزواری است که همین سخن را گفته و به‌روشنی دلیل می‌آورد که:

و الحق ماهیته انیته اذ مقتضى العروض معلولیه

چیستی خداوند عین هستی اوست؛ زیرا اگر جز این باشد، بدان معناست که هستی او عارض بر چیستی او باشد و چنین فرضی، مستلزم معلولیت است و با وجوب وجود منافات دارد (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲/۱، ۹۶).

با این همه میان این دو گفته از دو جهت تفاوت هست: نخست اینکه تعبیر حکیم اسلامی از جهت ادای مقصود عمیق‌تر و بلیغ‌تر از برخی از تعبیرهای دکارت است و جهت آن روشن است: دکارت می‌گوید: «در چیستی خدا، هستی مندرج است» و سبزواری می‌گوید: «چیستی خدا عین هستی اوست».

دوم اینکه موقعیت اظهار نظر فلاسفه اسلامی، امور عامه است؛ یعنی ویژگی‌های واجب الوجود را به‌طور کلی بیان می‌کنند و هیچ‌یک از آنان تا آنجا که نگارنده شناخته است - درصدد نبوده از این مقدمه، موجودیت عینی واجب الوجود را اثبات کند؛ در حالی که دکارت، طبق سنت تاریخی برهان وجودی، چنین هدفی دارد و این هدف قابل نقد است.

اعتراض چهارم؛ وجود، کمال نیست

معترض خطاب به دکارت می‌گوید:

... شما وجود را در زمره کمالات خدا قرار می‌دهید ولی آن را در زمره کمالات مثلث یا کوه قرار نمی‌دهید...؛ اما حقیقت مطلب این است که نه در خدا و نه در هیچ موجود دیگری، وجود، کمال نیست، بلکه چیزی است که بدون آن، هیچ کمالی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در واقع، اگر چیزی وجود نداشته باشد، هیچ کمال و نقصی هم ندارد و چیزی که موجود است و کمالات مختلفی هم دارد، وجود در زمره کمالات او نیست... بنابراین، نمی‌توان گفت به

همان نحوی که یک کمال در یک چیز وجود دارد، وجود هم به همین نحو در آن چیز وجود دارد و چیزی که فاقد وجود است، نمی‌توان گفت که ناقص است بلکه می‌گوییم معدوم است.

در نتیجه، درست همانطور که وقتی کمالات مثلث را می‌شمردید، وجود را در زمره این کمالات ذکر نمی‌کنید... به همین ترتیب هم هنگام برشمردن کمالات خدا نباید وجود را در زمره آنها قرار دهید (همان، ۴۰۵ و ۴۰۶).

مترجم فارسی اعتراضات این اعتراض را از مهم‌ترین اشکالات برهان وجودی دانسته که پیش از کانت مطرح شده و توسط کانت هم پی‌گیری شده و به اشتباه به نام او شهرت یافته است (همان، ۴۰۵، پاورقی ۱).

پاسخ دکارت

من اینجا نمی‌فهمم... چرا نتوان وجود را هم، مانند قدرت مطلق، یک خصوصیت محسوب کرد، به شرط اینکه واژه خصوصیت را معادل با هر صفت یا هر چیز دیگری بگیریم که می‌توان آن را بر چیز دیگری حمل کرد... در مورد خدا... وجود ضروری، به دقیق‌ترین معنای کلمه، یک خصوصیت حقیقی است... و این هم فقط در مورد او صادق است.

بنابراین، وجود یک مثلث را نمی‌توان با وجود خداوند مقایسه کرد؛ زیرا واضح است که رابطه وجود با ماهیت در مورد خدا و مثلث کاملاً با هم فرق دارد (همان، ۴۶۸).

قضایات و تحلیل

این گفتگو یک جنبه معنوی دارد و یک جنبه لفظی. جنبه معنوی آن تفاوت وجود در واجب و ممکن است که دکارت در پایان متذکر شده و تکراری است. گویا معترض این قاعده را که «وجود و عدم برای چیستی تفاوت دارد» به چیستی واجب‌الوجود نیز سرایت داده و در پی آن نتیجه گرفته است که: همانگونه که «عدم» برای ماهیت، کمال نیست «وجود» هم کمال نیست، بلکه اولی، انتفای زمینه کمالات و دومی، تحقق زمینه آنهاست و از این جهت نیز واجب و ممکن یکسانند.

دکارت تذکر می‌دهد که واجب و ممکن در ارتباط با وجود یکسان نیستند و در نتیجه، دو تعبیر «ماهیت واجب» و «ماهیت ممکن» نیز معنای واحدی ندارند؛ بلکه اولی «ماهیت» به معنای اصطلاحی است که ملازم با محدودیت است و نسبت به وجود و

عدم تساوی دارد؛ اما دومی «ماهیت» اصطلاحی نیست و تساوی نسبت به وجود و عدم ندارد؛ بلکه وجود، عین ذات اوست.

از این جهت، همانطور که در ارزیابی پاسخ دکارت به اعتراض پیشین گفته شد، حق با دکارت است؛ ولی این به معنای تمامیت استدلال او نیست.

اما از جهت لفظی، گویا هر دو طرف زیاده‌روی کرده‌اند:

معارض می‌گوید: «وجود، کمال نیست» در حالی که اگر ماهیت خاص را در حال تساوی نسبت به وجود و عدم لحاظ کند و بعد آن را به وجود اضافه کند، درمی‌یابد که این ماهیت ضمن خروج از تساوی دریافتی هم داشته و آن، عرض وجود است؛ در حالی که اگر عدم آن در شرایط انتفای علت تعیین یابد، باز هم از تساوی خارج شده است؛ ولی این بار هیچ‌گونه دریافتی ندارد و معلوم است که هرگونه دارندگی و فعلیتی در مقایسه با ناداری و نفی فعلیت، به نوبه خود، یک «کمال» است و اگر فعلیتی اولی، مثل اصل وجود در برابر عدم، بتواند زمینه تحقق فعلیت‌های ثانوی باشد، خود، از این جهت، کمال برتر است و اگر بپذیریم وجود، فی‌الجمله، کمال است، مرتبه برتر آن نسبت به فروتر، مثل عینی نسبت به ذهنی، کمال برتری است و وجود واجب در مقایسه با وجود ممکن، برترین کمال شمرده می‌شود.

اما زیاده‌روی دکارت، در این دعوی لفظی از این جهت است که نتوانسته یا نخواسته است «خدا» را منهای وجود عینی تصویر کند؛ در حالی که اگر این پرسش که «آیا خدا وجود دارد؟» معقول باشد، لازمه‌اش این است که بتوان «خدای غیر موجود» را هم تصویر نمود. دکارت نیز معقولیت این پرسش را قبول دارد؛ زیرا آن را طرح کرده و به آن پاسخ مثبت می‌دهد و جهت اثبات آن، دلیل می‌آورد. بنابراین، می‌توان گفت در مرحله‌ای از سیر فکری بشر «خدا» نیز نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد و این تساوی با توجه به فکر ماست و راجع به ذات خدا نیست. دکارت نیز - به شرط اینکه در صدد اقامه برهان وجودی برای اثبات خدا نباشد - این مطلب را قبول دارد. در ادامه، بار دیگر به این مسئله بر می‌گردیم.

اعتراض پنجم؛ فرض خدا ضرورت ندارد

دکارت در تأملات به یک اشکال فرضی اشاره کرده که می‌تواند اشکال سوم بر مقدمه مورد بحث باشد. اشکال این است:

البته بعد از اینکه خدا را جامع جمیع کمالات فرض کردم، چون وجود هم یکی از کمالات است واقعاً ناگزیرم او را موجود بدانم؛ اما اصل فرض واقعاً ضرورتی نداشت (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۰۶)

پاسخ دکارت

اگرچه لازم نیست هرگز مفهومی از خدا به ذهن خطور دهم، اما هرگاه اتفاق بیفتد که درباره ذات نخستین و متعالی بیندیشم و مفهوم آنرا از خزانه ذهن بیرون بیاورم، ناگزیر باید هر نوع کمالی را به او نسبت بدهم (همان، ۱۰۶ و ۱۰۷).

قضایات ما

بقیه پاسخ به خودی خود معلوم است: دکارت می‌گوید: قضیه به صورت شرطیه است و صدق شرطیه در گرو صدق نسبت است. روشن است که در این گفتگو حق با دکارت است و سخن معترض نه تنها مردود، بلکه بسیار خام و بی‌ارزش است و گویا تصور وی بر این بوده که خدا باید از رهگذر این تصور موجود شود و چون اصل تصور ضرورت ندارد؛ پس وجود خدا هم ضروری نیست. با این همه، حقانیت دکارت در این گفتگ و به معنای حقانیت برهان وجودی نمی‌باشد.

اعتراض ششم؛ رد نتیجه

مهم‌ترین و آخرین اعتراض این است که این برهان، حتی با فرض درستی همه مقدمات خود، عقیم است و نتیجه مورد نظر دکارت را به بار نمی‌آورد. او خود، این اعتراض را در تأملات پیش‌بینی کرده، می‌گوید:

اگر چه تصور خدای بدون وجود، درست مانند تصور کوه بدون دره، واقعاً برای من محال است، با این وجود، همانطور که از صرف کوه توأم با دره لازم نمی‌آید که کوهی در عالم

وجود داشته باشد، همچنین از اینکه من خدا را واجد هستی تصور کنم، ظاهراً لازم نمی‌آید که خدا موجود باشد؛ زیرا فکر من هیچ‌گونه ضرورتی به اشیا نمی‌دهد (همان، ۱۰۵).

پاسخ دکارت

با اینکه تشبیه خدای بدون وجود به کوه بدون دره را دکارت خود اختراع کرده؛ اما بهره‌برداری معترض از همان تشبیه را قیاس مع‌الفارق خوانده، می‌گوید:

در زیر ظاهر این اعتراض، مغالطه‌ای نهفته است؛ زیرا از اینکه من نمی‌توانم کوهی را بدون دره تصور کنم، لازم نمی‌آید کوه یا دره‌ای وجود داشته باشد ... ؛ اما تنها همینکه من نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم، مستلزم این است که وجود از خدا قابل انفکاک نباشد ... البته ذهن من نمی‌تواند این نوع وجود را تحقق بخشد یا ضرورتی را بر اشیا تحمیل کند؛ بلکه به‌عکس، ضرورت خود شیء، یعنی ضرورت وجود خداوند است که ذهن مرا و می‌دارد تا به این طریق تصور کند (همان، ۱۰۵ و ۱۰۶).

تحلیل پاسخ

ظاهراً دکارت در پی آن است که میان دو نوع «لازم» فرق بگذارد؛ بدینگونه که لازم کوه، دره است که آنهم، مانند کوه، یک ماهیت است و روشن است که از پیوند ماهیتی با ماهیت دیگر، وجود، پدید نمی‌آید؛ اما لازم ماهیت خدا «وجود» است و همین مقدار جهت حصول مقصود؛ یعنی اثبات وجود عینی خدا کفایت می‌کند؛ زیرا موجودیت ماهیت باید ثابت شود ولی موجودیت «وجود» نه تنها نیاز به اثبات ندارد؛ بلکه بدیهی است.

تا اینجا تحلیل پاسخ دکارت بود و چنین می‌نمود که پاسخ وی درست است و در واقع نیز همینطور است؛ اما درستی این پاسخ به معنای درستی نتیجه برهان وجودی نیست. برای پیگیری این مطلب لازم است صورتی دیگر از اعتراض را که در سخنان دکارت آمده، ملاحظه کنیم.

صورت دیگر اعتراض

در کتاب اعتراضات و پاسخها معترض پس از نقل استدلال دکارت به سراغ سنت توماس می‌رود که برهان وجودی آنسلم را تکرار کرده و در پاسخ آن گفته است:

به فرض که هرکس از نام خدا همان چیزی را که گفته شد، بفهمد؛ یعنی ذاتی که بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد؛ ولی از اینجا تصور نمی‌شود که مدلول این نام در خارج وجود دارد؛ بلکه فقط نتیجه می‌شود که او در ادراک ذهن وجود دارد. همچنین نمی‌توان وجود خارجی او را اثبات کرد، مگر اینکه بپذیریم که «در خارج چیزی وجود دارد که بزرگتر از آن قابل تصور نیست»، قضیه‌ای که منکرین وجود خدا آن را قبول ندارند (دکارت، ۱۳۸۴: ۹۹)

معارض پس از نقل این سخن توماس، که در پاسخ آنسلم گفته شده، می‌گوید:

این پاسخ توماس به آنسلم، این پاسخ مختصر را در اختیار من می‌گذارد که من نیز در جواب آقای دکارت بگویم: حتی اگر بپذیریم که همین نام کامل‌ترین موجود، دلالت بر وجود آن کند؛ با این حال نتیجه نمی‌شود که «مفهوم وجود با مفهوم ذات اعلی اتحاد لاینفک دارد». بنابراین، شما نمی‌توانید نتیجه بگیرید که وجود خدا یک امر خارجی است، مگر این که مسلم بگیرید که این ذات اعلی وجود خارجی دارد؛ زیرا در این صورت است که آن به‌طور عینی واجد تمام کمالات خود، از جمله همین کمال وجود خارجی است (همان، ۹۹ و ۱۰۰).

معارض سپس از یک تشبیه استفاده کرده، به‌طور خلاصه می‌گوید:

اگر فرض کنیم خدای نامتناهی که واجد همه کمالات نامتناهی، از جمله آن علم نامتناهی است، وجود عینی داشته و تصویری از یک «شیر موجود» را داشته باشد، باز هم در عین خطانابذیر بودن علم خدا لازم نمی‌آید یک قلاده شیر به راستی موجود باشد (همان، ۱۰۰).

تصویر قطعی و روشن و متمایز از «خدای بالضروره موجود» نیز همین حکم را دارد.

پاسخ دکارت

دکارت بعد از سیر مجدد در گفته‌های خود و سخن معترض در پاسخ می‌گوید: این کبرای قیاس را نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا قبلاً پذیرفتیم که «هر چه را با وضوح و تمایز درک کنیم، صحیح است». فقط صغرای قیاس باقی می‌ماند که اعتراف می‌کنم اشکال نسبتاً مهمی در آن وجود دارد؛ زیرا:

اولاً، ما آنقدر عادت کرده‌ایم در مورد سایر چیزها وجود را از ماهیت تفکیک کنیم که به قدر کافی توجه نمی‌کنیم که چگونه تعلق وجود به ماهیت خدا بالاتر از تعلق وجود به ماهیت در سایر چیزهاست.

ثانیاً، چون بین آنچه به ماهیت حقیقی و ثابت یک چیز تعلق دارد و آنچه با جعل ذهنی به آن نسبت می‌دهیم، فرق نمی‌گذاریم. حتی اگر با وضوح تمام هم بفهمیم که وجود به ماهیت خدا تعلق دارد، باز هم نتیجه نمی‌گیریم که خدا وجود دارد؛ زیرا نمی‌دانیم آیا ماهیت او حقیقی و ثابت است یا صرفاً مجعول ذهن ما است. اما برای برطرف کردن بخش اول این اشکال باید بین وجود ممکن و وجود ضروری فرق بگذاریم و توجه کنیم که... وجود ضروری مطلقاً در مفهوم هیچ چیزی جز ماهیت خدا گنجانده نشده است...

به‌علاوه برای برطرف کردن بقیه اشکال باید توجه کنیم که مفاهیمی را که ماهیت حقیقی و ثابت ندارند، بلکه فقط ماهیتی جعلی دارند که حاصل یک ترکیب ذهنی است، می‌توان به وسیله همان ذهن تجزیه کرد... آن هم نه صرفاً با تجرید و جداسازی ذهنی، بلکه با یک عمل ذهنی واضح و متمایز (همان، ۱۲۷ و ۱۲۹).

تحلیل پاسخ

این دفاعیه، به‌نظر نگارنده، شامل دو بخش است:

بخش اول همان است که پیشتر نیز از رساله تأملات در پاسخ به همین اشکال نقل کردیم و مضمون آن، به زبان ساده، این بود که هر ماهیت مستقلی ویژگی‌هایی دارد که در ماهیت و همه انحاء وجود آن حضور دارند و حذف و تغییر در آنها راه ندارد و عوارضی هم برحسب وجود ذهنی یا خارجی خود دارد که حتی اگر جنس و نوع آن عوارض ثابت باشد، مانند کمیت برای جسم، فرد آنها برحسب شرایط، متفاوت می‌گردد؛ مانند تغییر ابعاد جسم در اثر انقباض و انبساط. اینها را عوارض غریب یا مفارق یا عوارض وجود می‌نامند و در مقابل ذاتی و عرض لازم ذات قرار می‌دهند. به‌نظر دکارت وجود عینی برای خداوند ذاتی است.

بخش دوم مربوط به تمثیل «شیر موجود، در علم الهی» است و در حقیقت متمم بخش اول است. در این بخش تذکر داده شده که در شناخت ویژگی ذاتی از غیر ذاتی باید بر ماهیت مستقل، یا ازلی و ثابت - به‌تعبیر دکارت - تکیه کرد. اما آنچه از ترکیب دو یا چند ماهیت مستقل به کمک تخیل فراهم می‌آید، مانند «شتر گاو پلنگ» که در فارسی ضرب‌المثل است و یا ترکیب ذات با صفتی خارج ذات، مانند «اسب بالدار» و «شیر

موجود» باید ابتدا به اجزای خود تجزیه شود و سپس هر بخش از آن مورد ملاحظه قرار گیرد. ضمناً دکارت یادآوری می‌کند که تجزیه با تجرید فرق دارد و این عمل «تجزیه» است. مترجم فارسی توضیح می‌دهد که تجزیه، مستلزم تناقض نیست؛ ولی تجرید، ممکن است مستلزم تناقض گردد (همان، ۱۲۸، پاورقی ۸). سر مطلب آن است که تجزیه ذهنی میان دو ذات متمایز یا یک ذات و صفت خارج ذات صورت می‌گیرد؛ ولی تجرید در راستای تفکیک میان اجزای ذاتی ماهیت یا میان یک ماهیت و لوازم ذاتی آن صورت می‌گیرد.

قضاوت

حال باید دید از این پاسخ چه به دست آمد؟ آیا مشکلی که معترض در مورد نتیجه قیاس مطرح می‌کرد، حل شد یا همچنان باقی است؟

به نظر می‌رسد ابتدا باید دقت کرد که مشکل اصلی و پرسش محوری معترض چه بوده است؛ اگر پرسش وی این بوده که «آیا ذاتی شیء را بدون ارتکاب تناقض می‌توان سلب کرد یا نه؟» قطعاً دکارت با پاسخ منفی خود مطلب را فیصله داده است؛ ولی این، البته ابتکار دکارت نیست؛ بلکه از قرن‌ها پیش، اریاب منطق صوری همین را گفته‌اند. اما اگر پرسش این بوده که «آیا دریافت ذهنی ما از کمال مطلق، با این قید که وجود عینی هم از کمالات اوست، ما را ملزم به پذیرش وجود عینی کمال مطلق می‌کند یا نه؟»

به‌طور مسلم دکارت پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش نداده است و یا بهتر بگوییم، قانع‌کننده‌ترین پاسخ او همان است که ضمن پاسخ به اعتراض، به حق، بر زبان او جاری گشته است: «ذهن... نمی‌تواند ضرورتی را بر اشیا تحمیل کند» (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۰۵).

به عبارت دیگر، از تحلیل یک مفهوم جامع، جز «اجزای آن مفهوم» به دست نمی‌آید و از دیدگاه یک فیلسوف معتقد به اصالت واقع، ذهن نمی‌تواند برای بیرون از خود تعیین تکلیف کند. بدین ترتیب، نتیجه برهان وجودی حتی بر فرض درستی همه مقدمات آن، مخدوش می‌گردد.

اعتراض هفتم، بر محور علیت

تا اینجا بیان و ارزیابی اعتراضاتی بود که دکارت، خود، طرح یا از دیگران نقل کرده و پاسخ گفته است؛ اما می‌توان اعتراض دیگر نیز به ابتکار این مقاله به آنها افزود و آن، اینک:

اولاً، فقط به شرط اینکه سوفسطائی نباشیم، می‌توانیم بپذیریم وجود یک شیء مراتبی دارد؛ از قبیل کتبی، لفظی، ذهنی، عینی و- برحسب نظر افلاطون - وجود مثالی. ثانیاً، ممکن است برخی از این مراتب، علت برخی دیگر باشند، اما این را هم به یقین می‌دانیم که هرگز مرتبه ضعیفتر، علت پیدایش مرتبه قویتر نیست؛ بلکه اگر رابطه علیتی هست از قویتر به ضعیف‌تر است و همین واقعیت در استنتاج ما نیز منعکس می‌شود. با این مقدمات هرگز نمی‌توان پذیرفت که وجود عینی شیء از وجود ذهنی آن استنباط شود، هر چند عکس آن میسر است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه‌گیری

بد نیست این مقاله را با سخنی از دکارت به پایان ببریم که، با وجود این همه اصرار بر درستی و نتیجه‌بخشی برهان وجودی، گویا، از ثمره کوشش خود در اقناع مخاطب چندان راضی نبوده است:

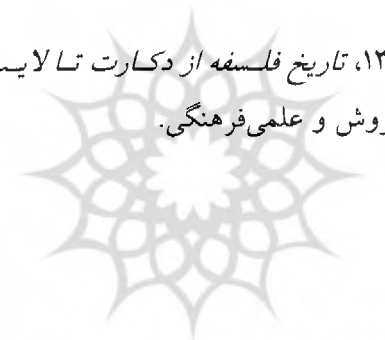
من انکار نمی‌کنم که این برهان به‌گونه‌ای است که آن کسانی که در مقدمات اثبات آن تأمل نمی‌کنند، فوراً آن را مغالطه می‌پندارند. به‌همین دلیل، ... از همان ابتدا تردید بسیاری در استفاده از این برهان داشتم؛ اما چون دو راه برای اثبات وجود خدا هست که یکی از طریق معلول‌های اوست و دیگری از طریق ذات و ماهیت وی و از آنجا که تبیین اول را در تأمل سوم، تا آنجا که در توانم بوده است، ارائه کرده‌ام، فکر کردم بعداً نباید برهان دیگر را حذف کنم (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳۱ و ۱۳۲).

ظاهراً وضع این نگارنده از نظر دکارت - و طرفداران دلایل او بر وجود خدا - از آنچه در جملات اخیر گفته شده، بدتر است؛ زیرا وی نه تنها این برهان، بلکه براهین اول و دوم را هم مغالطه می‌داند و این شبهات را طی مقالات مستقل دیگری اظهار داشته است و معلوم می‌شود که «در مقدمات آنها هم تأمل نکرده است».

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. دکارت، رنه، ۱۳۶۱، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. ———، ۱۳۸۴، اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی م، افضلی، تهران: علمی فرهنگی.
۳. ———، ۱۳۷۶، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: الهدی..
۴. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۷، اللئالی المنتظمه (منظومه منطوق)، نسخه ناصری، خط قاشانی، تهران: کتابفروشی های خیام، جعفری، ابن سینا، حافظ، اسلام و بوذرجمهری.
۵. ———، ۱۴۱۳، غررالفرائد (منظومه حکمت)، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، ج ۲/۱، تهران: نشر ناب.
۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه از دکارت تا لایب نیتس، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش و علمی فرهنگی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی