

بررسی انتقادی دلایل اثبات وجود خداوند در فلسفه دکارت بر محور علیت (برهان علامت صنعتی)

سید صدرالدین طاهری

تاریخ دریافت: ۸۵/۰۷/۲۵

دانشیار فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ تایید: ۸۶/۰۶/۱۳

چکیده

بحث درباره دلایل وجود خدا، جدا از اهمیتی که به خودی خود دارد، در فلسفه دکارت از موقعیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا وی از طریق اثبات وجود خدا به اثبات طبیعت مادی و اعتبار علم ما به آن و احکامش رسیده است. در مقاله حاضر سعی شده است یکی از براهین دکارت جهت اثبات وجود خدا، که به «برهان علامت صنعتی» شهرت یافته و متکی بر وجود مفهوم «کمال مطلق» در ذهن آدمی است، مورد مطالعه و ارزیابی قرار گیرد. در تحلیل این برهان، علاوه بر تقریر کامل استدلال دکارت، اعتراضات معاصران وی و پاسخ‌های او نقل و ارزیابی خواهد شد. وجه نظر نگارنده در این مقاله مطلق نیست، بلکه، به طور عمده، در ارتباط با اصل علیت و لوازم آن بحث می‌کند. انتقادات و اظهارنظرهای نگارنده نیز عموماً پیشنهادی و قابل بحث مجدد توسط صاحب‌نظران در فلسفه دکارت است. کلید واژگان: خدا، کمال مطلق، فکر، مفهوم، علیت، فطرت

مقدمه

اثبات وجود خدا در فلسفه دکارت، از سه جهت دارای اهمیت است: نخست اینکه، پاسخ به یکی از اساسی‌ترین پرسشهای انسان در طول تاریخ بشر است. دوم اینکه خدا یکی از ارکان نظام فلسفی دکارت، بعد از پذیرش نفس اندیشه‌گر است. چرا که اعتقاد دکارت بر این بوده است که تنها بعد از اثبات وجود خدا می‌تواند به اثبات جهان مادی و اثبات اعتبار علم به جهان خارج و روابط طبیعی و ریاضی آن توفیق یابد. دلیل سومی که در ارتباط مستقیم با این مقاله است، این است که اصل علیت نقش بارزی در این دلایل ایفا می‌کند.

در این مقاله یکی از دلایل دکارت بر اثبات وجود خدا بر محور علیت ارزیابی می‌شود. در این دلیل بر وجود مفهوم خدا، به عنوان ذات نامتناهی در وجود و صفات کمال، در ذهن انسان استناد شده و با واسطه قرار دادن اصل علیت بر هستی خداوند استدلال شده است.

این مقاله ابتدا دلیل مذکور را، که به «برهان علامت صنعتی» شهرت یافته، با تقریری جدید و در عین حال مستند به متن بیانات دکارت گزارش نموده، آنگاه اعتراضات معاصران بر او، و پاسخ‌های دکارت را نقل می‌کند؛ و سرانجام به ارزیابی دلیل خواهد پرداخت. اما پیش از ورود به مطلب، تذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد.

نخست اینکه در این مقاله درباره اصل علیت، به طور کلی یا از دیدگاه دکارت، بحث نخواهد شد و این نکته مفروض است که دکارت اصل علیت را، همانند دیگر فیلسوفان عقلی مذهب قبول دارد. نگارنده در این مورد در مقاله دیگری بحث کرده و مفروض این مقاله را مستند ساخته است (فصلنامه حکمت و فلسفه، ش ۸).

نکته دوم آنکه، عمداً فقط از نوشته‌های شخص دکارت استفاده شده، زیرا نوشته‌های او متن است و سایر نوشته‌ها حکم حاشیه را دارد و معتقدیم که تا متن به درستی روشن نشود پرداختن به حواشی در غالب موارد موجب کج فهمی و تحریف در مقصود صاحب متن است. بنابراین، سیر در حواشی هرچند مهم و گاهی ضروری به نظر می‌رسد، اما بهتر است در مرحله دوم انجام شود.

نکته سوم، که محتوایی و بسیار مهم است، این است که، نویسندگان یک جزء از بخشی از یک نظام فلسفی به هم پیوسته و درهم تنیده را برگزیده و از دیدگاهی خاص مورد بررسی قرار می‌دهد. این کار البته می‌تواند مظنه خطا و اشتباهاتی باشد. ولی این خود از جمله دشواری‌های این گونه تحقیقات است و چاره‌ای نیست جز آنکه دقت کافی مبذول گردد. نگارنده در حد توان خود دقت کرده، اما خود را از این جهت تبرئه نمی‌کند و ارشاد اهل نظر را غنیمت می‌شمارد.

نکته چهارم، دلیل خاصی که در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد، در قالب پنج مقدمه و یک نتیجه تنظیم شده است. ولی در آثار دکارت، اعم از مواضع بیان اصل دلیل یا نقل اعتراضات و پاسخ به آنها با این نظم خاص نیامده، و این خود موجب کوشش مضاعف برای نگارنده، به ویژه در مقام بحث از اعتراضات بوده اما از این جهت که آن را خدمتی به موقعیت تعلیمی دلیل و نوعی حق‌شناسی نسبت به دکارت، (مؤسس فلسفه جدید غرب) می‌داند بدان خشنود است.

با بیان این مقدمه وارد برهان دکارت، مشهور به «برهان علامت صنعتی» بر وجود خداوند می‌شویم.

برهان علامت صنعتی

این برهان نخست در کتاب تأملات آمده و پس از آنکه مورد اعتراض واقع شده، بار دیگر فقرات مختلف آن توسط دکارت، ضمن پاسخ‌های او در کتاب *اعتراضات* توضیح داده شده است. همچنین دکارت رساله‌ای کوتاه با عنوان «برهان هندسی وجود خدا و جدائی نفس و بدن» دارد که شیوه بیان آن هندسی است. وی آن را در متن کتاب *اعتراضات* گنجانیده، در آن رساله نیز صورت فشرده‌ای از این دلیل را ضمن یک قضیه ارائه کرده است (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۰۷). ابتدا متن دلیل را از کتاب و رساله یاد شده ملاحظه می‌کنیم. تنظیم این دلیل در قالب پنج مقدمه و یک نتیجه و نیز، عنوان مقدمات از نگارنده این مقاله می‌باشد:

مقدمه اول: مفهوم خدا، یا کمال مطلق، در ذهن من هست:

«مراد من از کلمه خدا جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییر ناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را - اگر واقعاً چیز دیگری موجود باشد - آفریده و پدید آورده است» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۶).

همچنین در رساله برهان هندسی، ذیل تعریف هشتم، آمده است:

«آن جوهری را که کامل مطلق می‌دانیم و در آن مطلقاً هیچ چیز نمی‌یابیم که متضمن نقص یا محدودیت کمال وی باشد، خدا نامیده می‌شود» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

دکارت در مورد غنای مفهوم کمال مطلق و برتری آن از حدود فکر بشر می‌گوید:

«... مفهومی که از خدای متعال، سرمد، نامتناهی، تغییر ناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق کل ما سوا حکایت کند مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارد... این صفات به قدری والا است که هر چه بیشتر در آنها تأمل می‌کنم کمتر یقین می‌کنم که مفهومی که از آنها دارم بتواند تنها از خود من صادر شده باشد» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۶ و ۷۰).

مقدمه دوم: این مفهوم، به عنوان یک موجود و با قطع نظر از محتوا، نیاز به علت وجودی دارد:

«این نوع وجود، که به وسیله آن چیزی از طریق مفهوم به نحو ذهنی یا حکایت، در ادراک موجود است، هر قدر هم ناقص باشد، باز بدون شک نمی‌توان آن را معدوم دانست و در نتیجه نمی‌توان گفت این مفهوم از عدم سرچشمه گرفته است» (همان، ۷۱).

مقدمه سوم: علت باید دارای وجود عینی باشد، اعم از آنکه معلول عینی یا ذهنی باشد:

«این حقیقت نه تنها در مورد معلول‌هائی که به اصطلاح فلاسفه واقعیتی بالفعل یا صوری دارند، بلکه در مورد مفاهیمی هم که به اصطلاح آنها فقط واقعیت ذهنی محسوب می‌شوند واضح و بدیهی است، مثلاً سنگی که هنوز موجود نشده محال است هم اکنون موجود شود مگر به وسیله چیزی که تمام اجزای ترکیبی سنگ را به همان صورت یا بالاتر از آن در خود داشته باشد... هم چنین محال است حرارت در موضوعی که پیشتر فاقد حرارت بوده است پدید آید مگر به وسیله چیزی که در رتبه یا نوع دست کم به اندازه حرارت واجد کمال باشد... علاوه بر این، مفهوم حرارت یا سنگ هم محال است در ذهن موجود شود مگر به وسیله علتی که دست کم حاوی همان اندازه از واقعیت باشد که من در حرارت و سنگ تصور می‌کنم» (همان، ۷۱-۷۰).

مقدمه چهارم: ضرورت دارد که علت، در مقایسه با معلول، از غنای لازم برخوردار باشد:

«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، جز از علت، از کجا می‌گیرد؟ و اگر علت واقعیت را در خود نداشته باشد چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل کند؟» (همان، ۷۰).

مقدمه پنجم: غنای علت عینی در مقایسه با معلول ذهنی نیز ضروری است:

«برای آنکه یک مفهوم حاوی فلان واقعیت ذهنی باشد، نه واقعیتی دیگر، بدون شک باید این واقعیت را از علتی گرفته باشد که واقعیت صوری آن، دست کم، باید به اندازه واقعیت ذهنی این مفهوم باشد» (همان، ۷۱).

نتیجه: «بنابراین، از همه آنچه تاکنون گفته‌ام بالضرورة نتیجه می‌گیرم که خدا وجود دارد، زیرا، اگر چه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی‌ام نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم مگر آنکه جوهری که واقعاً نامتناهی است آن را در من نهاده باشد» (همان، ۷۶).

نگاهی دیگر

دکارت در بیان این دلیل، در کتاب *تأملات*، چندان منظم پیش نرفته و چنانچه به کتاب مراجعه کنیم در می‌یابیم که اولاً، مقدمات دلیل به ترتیبی که در اینجا گفته شد نیست. ثانیاً، میان قسمتهای مختلف مقدمات استدلال فاصله‌های زیادی وجود دارد. وی در این فاصله‌ها به سراغ پاره‌ای از ایراداتی، که ممکن بوده بر بعضی از مقدمات استدلال وارد شود، رفته و به دو ایراد احتمالی مهم پاسخ گفته است. ما به این منظور که دلیل، به گونه‌ای درست و در عین حال، آسان دریافت و سپس با دقت تحلیل و نقد شود آن را - برای اولین بار - به صورتی که ملاحظه شد تقریر کردیم تا زمینه تحقیق هموارتر گردد.

دلیل مذکور از ابتدای انتشار توسط دکارت از سوی معاصرانش مورد اشکال و اعتراض قرار گرفته است. دکارت معترضان را در هفت گروه طبقه‌بندی کرده و اعتراضاتشان را، در مواردی که شایسته پاسخ می‌شمرده، در کتاب *اعتراضات* پاسخ گفته است. فهم دقیق استدلال و گفتگوهای مخالف و موافق و ارزیابی واقع‌بینانه آنها، اهمیت دارد و هدف اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. ما این اعتراضات و پاسخ‌ها را به ترتیب مقدمات پنجگانه مطرح و پاسخ‌هایی را که دکارت بیان کرده و یا ممکن است بیان شود متعرض می‌شویم و سعی می‌کنیم در هر مورد به نتیجه‌ای، برحسب نگاه این مقاله، دست یابیم، و از آن به بعد قضاوت با خواننده است.

تحلیل و نقد مقدمه اول

مقدمه اول، به طور خلاصه می‌گوید: انسان مفهوم کمال مطلق را در خود دارد. این مقدمه به صورت‌های مختلف توسط معترضان انتقاد شده و عمده آنها از این قرار است.

۱- نفی معناداری

یکی از معترضان، این مقدمه را به طور کلی انکار کرده، یعنی معناداری همه واژه‌های مابعدالطبیعی را مورد سؤال قرار داده است. بدین منظور، وی مفهوم کمال مطلق را یکبار به «نفس» تشبیه کرده (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۳۲) و بار دیگر با مفهوم «فرشته» قیاس نموده (همان، ۲۲۵-۲۲۴) و مدعی شده است که ما نمی‌توانیم مفهوم روشنی از خدا داشته باشیم چنانکه از نفس و فرشته هم، با آنکه کمال مطلق نیستند و درک آنها آسانتر است، مفاهیم روشنی نداریم. وی مدعی است که ما فقط تصاویر مبهمی را برحسب نوع کارکرد واقعی یا مورد انتظار از معادل فرضی این نام‌ها می‌سازیم و هنگام تفکر شخصی و در حالاتی از قبیل نیایش و توسل و توجه معنوی و یا در ارتباطات گفتاری و نوشتاری خود با دیگران، برحسب مورد، از این نام‌ها، با آن صورت‌های مبهم ذهنی، استفاده می‌کنیم. و این، در واقع، شگردی است از ذهن برای رفع برخی از نیازهای فردی و اجتماعی و مستلزم وجود مفاهیمی روشن و متمایز، به عنوان معانی این اسامی، در ذهن آدمی نمی‌باشد. به علاوه، ارتباطی که با صاحبان واقعی یا تخیلی این گونه نام‌ها داریم همیشه مقدس و در جهت مثبت نیست، بلکه گاهی هم منفی است. چنانکه به شیطان لعنت می‌فرستیم و از جن دوری می‌کنیم. ولی مفهوم روشن و متمایزی از آنها نیز نداریم.

پاسخ دکارت

در پاسخ به اعتراض فوق، دکارت می‌گوید: «معنائی را که در اینجا منتقد من برای واژه مفهوم معرفی کرده است صرفاً همان تصاویر مرتسم در مخیله مادی است و اگر این معنا را بپذیریم منتقد من آسان ثابت می‌کند که هیچ مفهوم تام و صحیحی از فرشته یا خدا وجود ندارد. اما من ... واژه مفهوم را به معنی هر چیزی در نظر می‌گیرم که ذهن بی‌واسطه آن را درک می‌کند. از این رو وقتی اراده می‌کنم یا می‌ترسم چون در همان لحظه درک می‌کنم که اراده می‌نمایم یا می‌ترسم همین اراده و ترس در زمره مفاهیم من قرار می‌گیرند. ... من فکر می‌کنم برای کسانی که مایلند از مقصود من در بکار بردن این واژه پیروی کنند به خوبی توضیح داده‌ام که مفهوم خدا چیست» (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۲۶).

تحلیل و نقد پاسخ

توجه به معانی واژه‌های «فکر» و «مفهوم» از دیدگاه دکارت، در فهم و نقد پاسخ او مؤثر است. وی در رساله برهان هندسی ... این دو واژه را این گونه تعریف کرده است: فکر چیست؟ فکر واژه‌ای

است که هر چیزی را که در ذهن ما وجود دارد و بی‌واسطه از آن آگاهی حاصل می‌شود. بدین ترتیب، کلیه اعمال اراده، عقل، مخیله و حواس، فکر هستند (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۸۵-۱۸۴).

مفهوم چیست؟ مراد من از مفهوم، صورت هر فکری است، یعنی هر صورتی است که با ادراک بی‌واسطه آن من از آن فکر مذکور آگاهم (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۵).

پاسخ‌های دکارت حاوی دو نکته مثبت در طریق فهم مقصود اوست:

نخست اینکه اصطلاحی را که دکارت در مقابل واژه (فکر) نهاد - و حکم یک کاربرد اصطلاحی شخصی را دارد - همان معنایی است که در آغاز برای واژه (فکر) در نظر گرفت و بر اساس آن، قاعده‌کرتیو را بنا نهاد. بنابراین، وی در اطلاق فکر به همه فعالیت‌ها و فرآورده‌های درونی، اعم از تصور و تصدیق و تولید عقلی و عاطفی نظر دارد، اما مفهوم را اخص از فکر می‌داند و حیثیت آگاهی و توجه را در آن منظور می‌کند.

نکته دوم اینکه: دکارت، به طور ضمنی، با اشاره به «تصاویر مرتسم در مخیله مادی» متذکر می‌شود که نباید در شناخت هر چیزی پای‌بند همان ویژگی‌هایی باشیم که حواس ظاهر ما و قوه تخیل، که با حواس کار می‌کند، در اختیار ما می‌گذارند، بلکه حداقل باید آمادگی پذیرش این احتمال را هم داشته باشیم که تصورات و تصدیقاتی نیز از راه‌های دیگری در ذهن ما پدید آیند. تصورات مابعدالطبیعی، به ویژه *کمال مطلق*، می‌تواند یکی از آن موارد باشد.

تذکر نکته اخیر مفید و ضروری است، اما با وجود آنکه بسیار ضمنی است، ولی پاسخ نهایی معترض نمی‌باشد. چرا که تا اینجا فقط به درستی معلوم شده که نفی کلی معناداری واژه‌های ماورای طبیعی توسط معترض، موجه نمی‌باشد، در حالی که سؤال اصلی وی این بود که: ذهن ما مفهوم این گونه واژه‌ها را با تطبیق بر کدام واقعیت قابل ملاحظه عینی و صوری تشکیل می‌دهد؟

دکارت، با توضیح خود این مطلب را روشن نساخت. اما در عین حال، ممکن است بتوان در دفاع از وی حداقل در باب معناداری واژه *کمال مطلق* - اگر چه نه همه واژه‌های مابعدالطبیعی - پاره‌ای دیگر از اظهارات وی را مستند قرار داد. در این اظهارات، دکارت بر وضوح و تمایز مفهوم *کمال مطلق* تأکید دارد. و می‌گوید:

«این مفهوم بسیار واضح و متمایز است، زیرا تمام اشیاء واقعی، حقیقی و حاوی کمالی که ذهن من با وضوح و تمایز تصور کند کاملاً در این مفهوم مندرج و محاط است» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۸-۷۷).

روشن است که اگر تصویری - به فرض - هر یک از اجزای آن واضح و متمایز باشد، مجموعه آنها نیز واضح و متمایز است.

همچنین دکارت ضمن بیان اصل استدلال متذکر شد که: مفهوم خدای سرمد، نامتناهی... مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارد (همان، ۷۰). وی مدعی است که، چون واقعیت در جواهر نامتناهی بیشتر است تا در جواهر متناهی، بنابراین مفهوم نامتناهی به وجهی پیش از مفهوم متناهی در من هست، یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد (همان، ۷۷).

اظهار نظر

هرچند این اظهارات مدعای دکارت، مبنی بر استقرار مفهوم خدا در ذهن و وضوح و تمایز آن را به گونه‌ای مدلل می‌دارد، اما باز هم جای این پرسش هست که، آیا همه اجزای مندرج در مفهوم خدا، تک تک و به وضوح و تمایز می‌شناسیم تا مجموعه آنها نیز واضح و متمایز باشند؟ پاسخ این سؤال البته منفی است و اعتراف دکارت به منفی بودن آن را نیز در آینده ملاحظه خواهیم کرد، اما دکارت می‌تواند مدعی شود که، تا آنجا به اجزای این مفهوم دسترسی داریم همگی واضح و متمایزند، در نتیجه، مجموعه‌ای که با این عنوان در ذهن خود فراهم آورده‌ایم در حد خودش واضح و متمایز است.

به علاوه، شواهدی که از متن سخنان دکارت آوردیم تا مدعای او مبنی بر وضوح و تمایز مفهوم خدا را توضیح دهیم و مدلل سازیم هرچند در حد خود قانع کننده است، اما ظاهراً مستلزم اشکال دیگری است، زیرا این شواهد همگی متناسب با این نظر است که مفهوم خدا را از قبیل اکتسابات ذهن بدانیم. دلیل این امر این است که در این شواهد همگی متناسب با این نظر است که مفهوم خدا را از قبیل اکتسابات ذهن بدانیم، دلیل این امر این است که در این شواهد بر اشیای محسوس و جواهر متناهی، که دارای کمالات محسوس هستند، تکیه شده و مفهوم کمال مطلق با آنها قیاس گردیده، در حالی که دکارت، چنانکه از مفاد مجموعه استدلال وی برمی‌آید، مفهوم مذکور را، نه ساخته ذهن و نه اکتسابی، بلکه فطری می‌داند. جمع میان آن مبنا و این گونه دفاعیات برای ما مشکل است. به علاوه، دکارت به گونه‌ای از مفهوم خدا برای اثبات وجود خدا استفاده کرده که اصولاً نمی‌تواند این مفهوم را اکتسابی بداند. این نکته در ادامه بحث درباره استدلال وی روشتر خواهد شد.

۲- محدودیت ادراک انسانی

اشکال سابق بر این اساس پی‌ریزی شده بود که ما نمی‌توانیم مفهوم روشن و متمایزی از خدا - و دیگر هستی‌های فرضی یا واقعی - ماورای طبیعی داشته باشیم، اما اشکال دوم، به طور کلی، با امکان روشنی و تمایز این گونه مفاهیم مخالفت ندارد، به همین جهت به سراغ مفاهیم ماورای حسی دیگر

همچون فرشته و نفس مجرد (شیطان و جن و امثال اینها) نمی‌رود، بلکه فقط با تحقق مفهوم حقیقی و ایجابی **کمال مطلق** در ذهن انسان مشکل دارد، به تقریب، می‌توان گفت همه کسانی که با دکارت بر سر این استدلال بحث کرده‌اند این بخش از مدعای او را به همین صورت که متذکر شدیم مورد انتقاد قرار داده‌اند. پارهای از بیانات این معترضان را به ضمیمه یکدیگر و در مجموع به عنوان یک اعتراض، ملاحظه می‌کنیم. یکی از معترضان به نکته دقیقی اشاره کرده و گفته است:

« چون عقل بشر قادر به درک نامتناهی نیست، در نتیجه، نه هیچ مفهومی دارد که حاکی از یک موجود نامتناهی باشد و نه هیچ شناختی درباره این مفهوم. در نتیجه، کسی هم که قائل به نامتناهی بودن یک موجود است به چیزی که آن را نمی‌شناسد عنوانی را نسبت می‌دهد که معنای آن را نمی‌فهمد، زیرا همانطور که سعه این موجود ورای بالاترین ادراک این فرد است. او هم، که درکش همواره محدود به حدی است، سلب حدی را هم که به سعه آن موجود نسبت می‌دهد نمی‌فهمد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۶۶-۳۶۵).

از باب توضیح متذکر می‌شویم که، اگر چه بعضی از تغییراتی که در متن فوق آمده، متناسب با اشکال سابق است. مثل آنجا که تعبیر به «نفهمیدن» می‌کند، اما وقتی بر «سعه وجودی نامتناهی و محدودیت درک انسان» تکیه می‌کند محتوای اشکال با عنوان جدید تناسب می‌یابد و گویی می‌پذیرد که این گونه الفاظ، به خودی خود، می‌توانند دارای معانی روشن و متمایزی باشند و اگر ادراک ما ظرفیت پذیرش نامتناهی را داشت درک معنی **موجود نامتناهی** برای ما میسر بود. ولی چون ظرفیت محدود است ادراک مزبور میسر نیست.

در کنار بیان فوق، که حاوی اصل اعتراض بود، از آنجا که اصل وجود صورتی ذهنی با عنوان **کمال مطلق** - حداقل به دلیل وجود لفظ آن - قابل انکار نیست و باید به گونه‌ای تبیین شود. معترض دیگری به چگونگی دستیابی ذهن ما به آنچه دکارت آن را «مفهوم کمال مطلق» نامیده پرداخته و از جمله گفته است: مفهوم کمال مطلق می‌تواند ناشی از افزایش فرضی و تا بی‌نهایت - کمالاتی باشد که در اثر تجربه در خود و دیگران یافته‌ایم و (در نتیجه) حتی اگر کمال مطلق نباشد یا ما از آن بی‌خبر باشیم این مفهوم زمینه پیدایش دارد (همان، ۱۳۸). معترض دیگری نیز این سخن را تکمیل کرده و افزوده است که ما به علت محدودیت درک خود فقط «از صفاتی که عادتاً در خودمان پسندیده می‌دانیم سلب حد می‌کنیم» (همان، ۲۲۶). چه بسا صفات کمال دیگری نیز هستند که ما حتی با نمونه ناقص آنها هم برخورد نکرده و در نتیجه، هیچ شناختی از آنها نداریم تا از آنها سلب حد کنیم و آنها را در مفهوم ایجابی و جامع **کمال مطلق** مندرج سازیم. همچنین معترض نخست نیز در همین زمینه گفته است: «اگر خدا همین چیزی

باشد و همین صفاتی را داشته باشد که در این مفهوم ناچیز گنجانده شده است، پس این خدا موجود کوچک و بی‌مقداری خواهد بود» (همان، ۳۶۶) و بیش از آنکه حاکی از خداوند به عنوان **کمال مطلق** باشد نشانی از محدودیت تخیل و خلاقیت فکری انسانی است که آن مفهوم را ساخته است.

نکته مهم

راه حلی که توسط یکی از معترضان اخیر جهت چگونگی تشکیل تصور کمال مطلق در ذهن ارائه شد در اصل متعلق به فلاسفه تجربی مسلک است و ریشه این گونه سخنان در غرب به دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) می‌رسد. وی در اثر معروف خود، موسوم به *تحقیقی پیرامون فهم انسان* می‌گوید:

«تصور خدا، به عنوان موجودی بی‌نهایت دانا، حکیم و رحیم، برآمده از تفکر ما درباره اعمال ذهنی خودمان است، بی‌آنکه خصوصیات (دانائی) رحمت و حکمت پذیرای محدودیت شوند» (هیوم، ۱۹۶۲: ۳۴).

پاسخ دکارت

دکارت در مرحله نخست نه تنها ادعای معترض، در مورد محدودیت ادراک انسان را رد نمی‌کند بلکه با آن، به طور مکرر همراه شده و از جمله در تأملات، که پیش از طرح اعتراضات مزبور نوشته شده، پیشاپیش می‌گوید: «مقتضای ذات نامتناهی این است که ذات متناهی و محدود من از احاطه بر آن عاجز باشد» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۸).

در عین حال می‌بینیم که دکارت اصرار دارد در مقابل معترض مقاومت کند و بر ایجابی بودن تصور کمال مطلق و انکار سلبی بودن آن تأکید ورزد. روشن است که اگر ادراک ما از کمال مطلق از طریق متعارف پدید آمده باشد جمع میان آن اعتراف و این اصرار دشوار است. شاید به همین دلیل است که دکارت در برخی از پاسخ‌های خود می‌کوشد با معترض به مجادله پردازد و با وارد کردن نقض بر او معایب دیگری را در باور او بیابد و سلبی بودن تصور **کمال مطلق** را از جهات دیگری مخدوش سازد. وی، از جمله می‌گوید: «مفهوم خدا را می‌توانیم از بررسی قلبی در مورد اشیای مادی بسازیم». ظاهراً این اعتراض به همان اندازه به حقیقت نزدیک است که بگوئید ما قوه شنوائی نداریم ولی فقط با دیدن رنگ‌ها به شناخت صدا نائل می‌شویم، در حالی که شباهت و سنخیتی را که بین رنگ‌ها و صداها می‌توانید تصور کنید به مراتب بیشتر از شباهت و سنخیت میان خدا و اشیای مادی است (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۵۷-۱۵۶).

بخش دیگری از کوشش دکارت در پاسخ به این اعتراض، همچون صورت سابق آن، مصروف این شده است که ثابت کند مفهوم کمال مطلق از جهت وضوح و تمایز برتر از مفاهیم ما از جواهر محدود و منتهای است و این اصرار بدانجا می‌رسد که دکارت مدعی می‌شود: اختلاف فلاسفه درباره ماهیت هر شیء مادی یا محسوس، که مشخص‌ترین و مفهوم‌ترین تصور را درباره آن داریم، بیشتر از اختلاف آنها درباره ماهیت و مفهوم خدا است (همان، ۱۵۸).

نکته دیگری که دکارت ضمن پاسخ‌های خود متذکر می‌شود و در ایضاح مدعای وی مؤثر است این است که، میان مفاهیمی که ما از کمالات محدود خود و جهان پیرامونمان داریم با گونه نامحدود و نامتناهی همان مفاهیم تفاوت ذاتی وجود ندارد. وی برای مثال می‌گوید: «مفهومی که ما - مثلاً - از علم الهی داریم فرق ندارد با مفهومی که از علم خودمان داریم. مگر فقط به آن نحو که مفهوم یک عدد نامتناهی فرق دارد با مفهوم یک عدد توان دوم یا سوم» (همان، ۱۵۷).

اما وی بلافاصله تذکر می‌دهد که: «در مفهوم خدا عظمت، بساطت و وحدت مطلق را درک می‌کنیم که شامل تمام صفات دیگر می‌شود و هیچ نمونه‌ای از این مفهوم را در خودمان مشاهده نمی‌کنیم» (همان).

درآمد بحث

به نظر می‌رسد روندی که از اعتراف و نقض و تذکر ملاحظه کردیم به جای اینکه مقصود دکارت را برای مخاطب روشن کند بیشتر باعث سرگردانی و تحیر وی می‌شود و این سؤال را بیش از پیش و به گونه‌ای مطرح می‌کند که: مفهوم غیر سلبی کمال مطلق، که هیچ نمونه‌ای در میان کمالات محدود ندارد، برای ذهنی که گنجایش آن نیز محدود است چگونه حاصل می‌شود، و شرایط کمی و کیفی چنان مفهومی از کدام ناحیه تأمین می‌گردد؟ پاسخ نهائی دکارت، که ضمن همراهی با معترض ایراد شده، این است که، گفته شما به هیچ وجه با عقیده من منافات ندارد. خود من در انتهای تأمل سوم به صراحت گفته‌ام که این مفهوم، فطری در من است. بیان دیگر این مطلب این است که این مفهوم از هیچ منشأ دیگری جز خود من وارد [ذهن] من نمی‌شود (همان، ۱۵۲، سطر ۱۰-۷).

مفاد سخن فوق این است که من و مخالف من در این نکته اشتراک نظر داریم که مفهوم حقیقی و غیر سلبی کمال مطلق نمی‌تواند ساخته ذهن باشد و از جهان پیرامون نیز وارد ذهن نمی‌شود. اما من (دکارت) با منسوب ساختن آن به فطرت، وجود این مفهوم را به خوبی تبیین و علت یابی می‌کنم، در حالی که دست مخالف، از این جهت خالی است.

این فقره از پاسخ را وقتی در کنار فقرات دیگر بگذاریم مقصود دکارت و طریقه مقابله او با اعتراض برای ما روشن می‌شود، اما درستی و نادرستی پاسخ بحث دیگری دارد.

نقد پاسخ

به نظر می‌رسد پاسخ دکارت دچار مشکلاتی بنیادین است و به سادگی امکان رهایی ندارد. هر چند همه اشکالات بر روی هم نیز به این معنا نیست که تصور کمال مطلق جنبه فطری نداشته باشد. نکات انتقادی مورد نظر را کم و بیش، متناظر با فقرات مختلف پاسخ دکارت بیان می‌کنیم. برخی از این انتقادات صوری است، یعنی بر نحوه بیان دکارت وارد است و ممکن بود دکارت نحوه‌ای دیگر از بیان را برگزیند و از انتقاد برکنار باشد، اما برخی دیگر محتوایی است و با هر بیانی که دکارت مطلب را ادا کند در تنگنا قرار می‌گیرد. به برخی از نکته‌ها اشاره می‌کنیم:

انتقاد اول: معترض. بر حسب نقل دکارت، گفت: «مفهوم خدا را می‌توانیم از بررسی قبلی اشیای مادی بسازیم» و دکارت در پاسخ گفت: «این بدان می‌ماند که بگوئید ما قوه شنوائی نداریم ولی فقط با دیدن رنگ‌ها به شناخت صداها نائل می‌شویم ...».

این تشبیه، به اصطلاح، مع الفارق است، زیرا رنگ و صدا دو هستی متفاوتند و دو مفهوم متفاوت دارند که، به هیچ وجه، قابل استنباط از یکدیگر نمی‌باشند، در حالی که *متناهی* و *نامتناهی* نقیض یکدیگرند و انتقال از یک نقیض به نقیض دیگر به سادگی میسر است. در اینجا ذهن با یک مفهوم سر و کار دارد که یکبار وضع و بار دیگر رفع می‌شود، مثل علم متناهی و علم نامتناهی، قدرت متناهی و قدرت نامتناهی و به طور کلی، وجود و کمال متناهی در مقابل وجود و کمال نامتناهی، در حالی که در مسئله رنگ و صدا دو مفهومی مطرح شده که حتی ضد یکدیگر نیستند تا انتقال از یکی به دیگری از طریق رابطه تضاد میسر باشد، بلکه مخالف یکدیگرند. و به عبارت دیگر، هیچ رابطه‌ای با هم ندارند.

انتقاد دوم: دکارت در آخرین فراز از سخنانش مدعی شد که گفته وی با گفته مخالفش «به هیچ وجه» منافات ندارد، زیرا او خود در انتهای تأمل سوم به صراحت گفته است که این مفهوم، یعنی مفهوم کمال مطلق «فطری» است. ما این مدعا را بدین صورت توجیه کردیم که هر دو معتقدند در جهان طبیعت، که در دسترس حواس انسان است، معادلی عینی برای مفهوم کمال مطلق یافت نمی‌شود. اما آیا، به واقع، نتیجه‌ای که دکارت و مخالفش از این مقدمه می‌گیرند یکی است؟ به طور قطع اینطور نیست. دکارت این مفهوم را ایجابی، حقیقی و فطری می‌داند در حالی که مخالف او اصولاً منکر وجود این مفهوم با این اوصاف در ذهن انسان است. به نظر می‌رسد دکارت می‌بایست، بدون ارتکاب این قیاس مع الفارق و غیر ضروری، نظر خود را به سادگی بیان کند و آن را به طور رسمی و قطعی در نقطه مقابل نظر مخالف قرار دهد.

انتقاد سوم: در هر موردی ساده‌ترین تبیین ممکن، که با کمترین مقدمات به ثمر برسد و مشکل را حل کند، مطلوب‌ترین نیز هست. در مورد تصویر «کمال مطلق» ما این فرض ساده و معقول و متعارف را

داریم که - به قول معترض - بر هر درجه‌ای از هر نوع کمال ممکن، اعم از آنکه بالفعل موجود یا مفروض باشد و یا حتی نام و عنوان و ثمرات آن را ندانیم، درجات دیگری را بیفزاییم و این افزایش را تا بی‌نهایت، که دیگر احاطه بر آن نداریم، ادامه دهیم و نام آن را «کمال مطلق» بگذاریم. (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۸). این تصویر خود ساخته و اکتسابی از «کمال مطلق» برای ما کفایت می‌کند. یعنی، برای مثال، می‌توانیم آن را موضوع قضیه ایجابی یا سلبی قرار دهیم، می‌توانیم درباره وجود یا عدم آن بحث و استدلال کنیم و، بالاخره می‌توانیم اگر وجود عینی آن را، به صورت و با هر دلیل، پذیرفتیم در دعا و نیایش و تحصیل آرامش معنوی و یا در روابط شخصی و اجتماعی خود، به تناسب مورد، از آن استفاده کنیم. بی‌آنکه به کنه ذات او پی ببریم و یا بر عظمت و جلال بی‌پایان او احاطه مفهومی داشته باشیم. وقتی همه نیازهای زبانی و معنوی و فردی و جمعی ما با همین مفهوم به یقین ناقص خودساخته برآورده می‌شود دیگر معقول نیست تکلف اثبات فطری بودن آن را بر خود هموار کنیم و همانند دکارت در پی طرح ادعائی باشیم که با اعتراف ما به عدم امکان احاطه بر نامتناهی نیز مغایرت داشته باشد. تنها فرصتی که در این میان از دست می‌رود امکان استدلال آتی (از معلول به علت) از طریق این مفهوم - با ادعای فطری بودن آن - بر وجود خالق فطرت است، اما به نظر می‌رسد از دست دادن این فرصت، به ضمیمه دنبال کردن بحث و استدلال بی‌طرفانه درباره خدا از راه‌های احتمالی دیگر، بسی معقول‌تر از ادعای بی‌دلیل و بدون ضرورت وجود چنان مفهومی در ذهن است، به ویژه اگر همه انسان‌ها را بدون رضایت خودشان مشمول این مدعا قرار دهیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ردّ مردود

دکارت ضمن پاسخ‌های خود به *اعتراضات* دسته دوم نکته‌ای را گوشزد کرده که با انتقاد فوق ارتباط دارد و شایسته است آن را نیز در اینجا نقل و انتقاد کنیم. دکارت می‌گوید:

«کسانی که ادعا دارند که مفهومی از خدا ندارند اما به جای آن صورتی از خدا در ذهن خود می‌سازند، با آنکه لفظ را انکار می‌کنند [اما] حقیقت را تصدیق می‌نمایند» (دکارت، ۱۳۸۴: ۵۹).

مترجم فارسی کتاب *اعتراضات* در تفسیر خود بر این پاسخ می‌نویسد: «یعنی منکرین مفهوم خدا، هر چند به زبان انکار می‌کنند که مفهومی از خدا دارند، ولی با همین انکار خود عملاً و در حقیقت، وجود مفهومی یا تصویری از خدا در ذهن خود را می‌پذیرند، زیرا، به هر حال، اگر آنها مفهومی از خدا نداشته باشند هیچ سخنی از خدا و حتی همین انکار خود را هم نمی‌توانند به زبان آورند» (همان، پاورقی ۴).

در حاشیه بر این حاشیه باید گفت: اگر به راستی دکارت همین منظوری را داشته که مترجم، بر حسب ظاهر عبارت، تشخیص داده، این به نوبه خود مایه تعجب مضاعف است، زیرا دکارت به خوبی می‌داند که استدلال او جنبه منطقی دارد و براساس نیاز قضیه موجه به موضوع بیان شده

است، اما اینکه موضوع قضیه باید یک مفهوم ایجابی اصیل باشد، ظاهراً هیچ‌گونه لزومی ندارد. به علاوه قضیه‌ای که در چنین موردی توسط منکر و معترض بیان می‌شود سلبی است و نیاز به موضوع ندارد. هم چنین کسی که می‌گوید «مفهوم کمال مطلق را ندارم» به کسی می‌ماند که معنی کلمه خاصی را نمی‌داند و می‌خواهد نادانی خود را اظهار کند. چنین کسی به سادگی کلمه مذکور را مضاف الیه «معنا» قرار می‌دهد و می‌گوید: «معنی ... را نمی‌دانم» یا اگر خواست جمله را به صورت متناظر با جمله دکارت بیاورد می‌گوید: «معنی کلمه ... برای من روشن نیست» و در هر صورت، جمله او از نظر منطقی درست است، بی آنکه مفهوم خاصی از آن کلمه داشته باشد.

انتقاد چهارم: دکارت به تکرار متذکر شده که، فهم ما از نامتناهی آسانتر از متناهی است، و این مطلب را با تعبیرات مختلفی بیان کرده است. برخی از تعبیرات او قابل نقد است مثل اینکه می‌گوید: «مفهوم نامتناهی به وجهی پیش از مفهوم متناهی در من هست» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۷). این مدعا نه تنها ثابت نیست، بلکه برخلاف روند معمولی ادراک است، که از متناهی و محسوس آغاز می‌شود.

با این همه، به نظر می‌رسد اصل مطلب، در حد آسانتر بودن درک نامتناهی، قابل قبول است زیرا سلب حد از هر مفهومی گستره پیش روی ذهن را افزایش می‌دهد و ذهن آدمی، بی آنکه نگران تشخیص حدود و یا نگران برخورد با موانع باشد، به آسانی در گستره پیش روی خود غوطه‌ور می‌شود، ولی این بدان معنا نیست که بر عمق و وسعت نامتناهی احاطه می‌یابد. او در این حال حکم کسی را دارد که در ساحل دریا ایستاده و، برخلاف نظاره‌گر یک استخر، ناچار نیست ساحل مقابل را جستجو کند، ولی، به هر حال، بر گستره دریا نیز احاطه نمی‌یابد. نظاره‌گر نامتناهی، یا کمال مطلق در فراختای ذهن خود، از این هم فراتر می‌رود، زیرا دریای مورد نظر او هیچ ساحلی، حتی در عالم فرض و تخیل ندارد. بنابراین، می‌توان گفت که نظاره‌گر کمال مطلق در منظر ادراک خود «می‌داند» که او هیچ حدی ندارد ولی، سعه وجودی او را «نمی‌بیند». به تعبیر دیگر، دارنده مفهوم نامتناهی از نامتناهی بودن آن خبر دارد ولی بر آن احاطه ندارد. روشن است که این مقدار آگاهی از مفهوم نامتناهی مورد انکار نیست، اما مقصود دکارت از این استدلال ویژه را تأمین نمی‌کند.

تحلیل و نقد مقدمه دوم

مفاد مقدمه دوم این بود که، مفهوم کمال مطلق - که، به فرض، در ذهن هست - هر چند که ذهنی است، اما به هر حال، موجودی است که نیاز به علت دارد و علت آن نیز طبق قانون علیت - که همیشه میان دو موجود جریان می‌یابد - باید امری وجودی باشد. دکارت در رساله برهان هندسی نیز، ضمن اصول متعارفی سوم و پنجم به این اصل اشاره کرده است (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۹۹-۱۹۸)

این مقدمه در کلیت خود بحثی ندارد، مگر اینکه بحث درباره خود اصل علیت باشد. همچنین روشن است که حتی اگر مقدمه اول استدلال را نپذیریم و معتقد شویم که تصویر ایجابی کمال مطلق در ذهن ما نیست و آنچه هست تصویری ناقص یا سلبی است آن تصویر نیز به خودی خود موجودی است ممکن که علت تامه خود را دارد، اما دکارت در اینجا فقط بر تصویر تام و ایجابی که در مقدمه اول مدعی آن بود تکیه دارد تا بتواند بقیه مقدمات استدلال را سامان دهد.

با این همه، در کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها* گفتگوهایی مطرح شده است که می‌تواند ناظر به این مقدمه باشد و اینها، به نظر نگارنده، با توجه به واضح بودن مفاد مقدمه دوم، سوء تفاهماتی است که میان دکارت و مخالفانش روی داده، و چه بسا منظور مخالف بدان گونه که دکارت بیان کرده و پاسخ داده، نبوده است. جهت تحکیم احتمال اخیر به دو مورد از این گفتگوها اشاره می‌کنیم:

۱- یکی از معترضان، طبق نقل دکارت، گفته است: «وجود ذهنی، که یک چیز خارجی نیست، نیاز به علت ندارد» و افزوده است که: «هر چند من واجد مفاهیمی هستم ولی وجود آنها دارای هیچ علتی نیست، چه رسد به اینکه علتشان بزرگتر از من و نامتناهی باشد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۵). دکارت گفته معترض را حمل بر ظاهر عبارت کرده، در پاسخ می‌گوید: «این نحوه وجود، هر قدر هم ناقص باشد، باز هم معدوم نیست و در نتیجه نمی‌تواند از عدم ناشی شود» (همان، ۸۷). همچنین وی پیش‌تر در تأملات پیش‌بینی چنین ایرادی را نموده و گفته بود: «این نوع وجود، که ... در ادراک موجود است، هر قدر هم ناقص باشد باز بدون شک نمی‌توان آن را معدوم دانست و در نتیجه، نمی‌توان گفت این مفهوم از عدم سرچشمه گرفته است» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۱).

نقد و تحلیل پاسخ

اگر به راستی مفاد اعتراض همان باشد که بیان شد باید گفت: اولاً، بسیار عامیانه است. ثانیاً، پاسخ دکارت درست است. اما احتمال می‌رود مقصود معترض نفی کلی علیت نبوده، بلکه می‌خواهد بگوید: وجود ذهنی مثل یک پدیده عینی نیست که به علتی عینی و همسنگ خود نیازمند باشد، و چه بسا سرنخی از عالم خارج به ضمیمه فعالیت از تخیل موجب پیدایش تصویری ذهنی گردد، بی‌آنکه به پشتوانه‌ای عینی و دارای خصوصیات مندرج در تصویر ذهنی، یا برتر از آن، نیاز باشد.

این احتمال، بر حسب سیاق گفتگو نه تنها بعید نیست، بلکه از آنجا که دکارت استدلال را با هدف اثبات معادل عینی برای مفهوم کمال مطلق دنبال می‌کند، بسیار موجه می‌نماید و چه بسا پیشقدم شدن دکارت در دفع توهم، در تأملات، نیز ناشی از این بوده که احتمال می‌داده اشکالی با این مقصود و محتوا متوجه استدلال وی شود، اگر مطلب بدین‌گونه باشد اشکال متوجه مقدمه سوم خواهد بود، که بحث درباره آن خواهد آمد، و در این صورت پاسخ فعلی دکارت کفایت نمی‌کند.

اما احتمال دیگری نیز هست که نمی‌توانیم از آن بگذریم و آن اینکه، شاید مقصود معترض بیان این مطلب بوده که کامل بودن یک تصویر ذهنی نباید این توقع را در ما ایجاد کند که دنبال یک صورتساز عینی با همان درجه از کمال یا بالاتر، باشیم. چنانکه مثلث ذهنی نیز کامل است و با کمال ایده‌آلی خود منشاء احکام دقیق هندسی درباره مثلث است، در حالی که چنان مثلثی در بیرون از ذهن یافت نمی‌شود و ما نیز توقع یافتن آن را، به عنوان پشتوانه مثلث کامل ذهنی و احکام آن، نداریم. در مورد مفهوم *کمال مطلق* نیز می‌توان همین مطلب را تکرار کرد.

لازم به یادآوری است که هرچند تعبیراتی مثل «ماهیت» و «صورت ثابت ازلی» که از معترض نقل شد، احتمال سابق را تأیید می‌کند، اما تکیه او بر شکل هندسی مثلث، مؤید احتمال دوم است. زیرا اگر مقصود معترض بیان معلول نبودن و مجعول نبودن ماهیت بود نیازی نداشت به سراغ مثلث برود، چه، هر ماهیتی، اعم از ریاضی یا غیر ریاضی، غیر مجعول و در نتیجه غیر معلول است. بنابراین متن اعتراض، دو پهلو و متحمل دو تفسیر است ولی تفسیر دوم، که دکارت - برحسب پاسخی که ایراد کرده - کمتر به آن توجه کرده، ارجح است.

در عین حال، بر فرض پذیرش احتمال دوم، بر معترض نیز می‌توان ایرادی گرفت و آن اینکه، تشبیه مفهوم کمال مطلق به مثلث توسط وی بی‌تناسب است، زیرا مثلث در کامل‌ترین صورت خودش، که فقط در ذهن تحقق می‌یابد، باز هم، محدود و متناهی است و به همین دلیل می‌تواند در ذهن تحقق یابد، در حالی که *کمال مطلق* به دلیل محدودبودن ظرفیت ذهن، هرگز در ذهن تحقق نمی‌یابد. شرح این مطلب را ضمن نقد مقدمه اول از نظر گذراندیم.

۲- یکی دیگر از معترضان جهت رد مدعای دکارت در باب لزوم علت وجودی برای تصویر ذهنی کمال مطلق، به خصوص، متوجه شکل‌های ریاضی شده و می‌گوید: «من، به طور کلی، درباره تمام مفاهیم همان چیزی را می‌گویم که آقای دکارت درباره مثلث می‌گوید. وی (دکارت) می‌گوید: هرچند ممکن است چنین شکلی در هیچ کجا خارج از فکر من وجود نداشته باشد، با این حال، ماهیت آن، چیزی است که به طور مطلق معین است، یعنی ذات یا صورتی که ثابت و ازلی است، بنابراین، آن مفهوم ذهنی واقعی ازلی است که به هیچ علتی نیاز ندارد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۸۶).

دکارت در پاسخ به این اعتراض فقط طی چند جمله کوتاه، می‌گوید: «اما او به خوبی می‌داند که این پاسخ قانع‌کننده نیست، زیرا حتی اگر ماهیت مثلث ثابت و ازلی هم باشد این سؤال را نمی‌تواند حل کند که چرا این مفهوم در ذهن ما وجود دارد» (همان، ۱۰۸).

قضاوت

در اعتراض فوق آشکارا بر ماهیت تکیه شده، و با این برداشت معمول و مسامحه آمیز که جای ماهیت در ذهن است، به حق، ادعا شده که ماهیت، به عنوان ماهیت، مجعول نیست تا نیاز به علت داشته باشد. اما پاسخ دکارت نیز درست است زیرا وی ادعا نکرده است که ماهیت یک شیء، اعم از کمال مطلق یا جز آن، (با قطع نظر از اینکه کمال مطلق ماهیت به معنی اخص ندارد) نیاز به علت دارد، بلکه ادعای او این است که تصویر ذهنی، به نوبه خود، وجودی است ممکن و موجود ممکن، هر چند بسیار ضعیف باشد، نیازمند به علت است.

این تحلیل و داوری بر اساس ظواهر عبارات معترض و پاسخ دکارت صورت گرفت، با این قید که مستند همه آنها نیز خود اوست، اما اینکه به راستی متن اعتراض چه بوده و به چه مقصودی اشاره داشته مطلبی است که ما دسترسی به کشف حقیقت آن نداریم.

تحلیل و نقد مقدمه سوم

مفاد مقدمه سوم استدلال این بود که علت مفهوم کمال مطلق - و هر مفهوم دیگری - باید به طور صوری (واقعی) دارای خصوصیتی باشد که در مفهوم هست. این مقدمه بسیار مهم و بحث انگیز است و اگر به اثبات نرسد استدلال دکارت، حتی بر فرض ثبوت مقدمه اول و دوم - به سامان نمی‌رسد. هم چنین این مقدمه، همانند مقدمه دوم، در ارتباط مستقیم با علیت است، با این فرق که در آنجا بر اصل علیت تکیه می‌شد و در اینجا بر این فرع مهم علیت تکیه می‌شود که «دهنده شیء، فاقد آن نیست». عبارت دکارت در تأملات را در مورد این مقدمه ملاحظه کردیم (دکارت، ۱۳۶۱، ۷۰). وی در اعتراضات به گونه‌ای صریح‌تر در این باره سخن گفته است: «در معلول هیچ چیز وجود ندارد که به همان صورت یا بالاتر در علت وجود نداشته باشد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

دکارت پس از بیان این قاعده کلی متذکر شده است که این اصل «از اصول اولیه‌ای است که هیچ چیز را واضح‌تر از آن نمی‌توان پذیرفت» (همان). وی همچنین در رساله برهان هندسی، ضمن تعریف سوم عکس قاعده فوق را به صورت کلی آورده و می‌گوید: «هرچه را که در متعلقات مفاهیم خود موجود می‌دانیم در خود این مفاهیم به نحو ذهنی وجود دارد» (همان، ۱۸۸).

همچنین در همان رساله ضمن اصل متعارفی پنجم، این اصل را از جهت دیگری اهمیت بخشیده و می‌گوید: «واقعیت ذهنی مفاهیم ما به علتی نیازمند است که در آن علت همان واقعیت - نه به نحو ذهنی، بلکه به همان صورت یا به نحو والاتر - وجود داشته باشد. باید توجه کنیم که پذیرش این اصل، بسیار ضروری است، زیرا باید علم خود به همه اشیاء اعم از محسوس و نامحسوس را تبیین کنیم، و این کار را فقط به وسیله این اصل انجام می‌دهیم» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۹۹).

نقد و تحلیل

تا جایی که مدعا کلی است تنها نکته انتقادی مربوط به آن فقط این است که تمسک به اصل علیت و لوازم آن پس از شک دستوری بدون اخراج رسمی آن از قلمرو شک صورت گرفته است. این اشکال بر مقدمه دوم هم وارد بود، که در آنجا نیز به آن اشاره کردیم.

اما در اینجا یک رابطه علیت خاص هم مطرح شده و آن لزوم پدید آمدن هر تصویر ذهنی از یک معادل عینی، با همان خصوصیات مندرج در تصویر یا برتر از آن است و این امر، خود به خود، این نتیجه را در پی خواهد آورد که، تصویر ذهنی **کمال مطلق** هم باید از وجود عینی **کمال مطلق** سرچشمه بگیرد.

این مدعا، با قطع نظر از نتیجه آن، از جهاتی قابل مناقشه است و دکارت نیز، با آنکه شک در اصل مطلب را بر نمی تافت، احتمال مخالفت در مورد این رابطه خاص علیت را پیشینی می کرده و از این جهت است که در **تأملات**، ابتدا به این مطلب کلی پرداخته که «هر چیزی که کاملتر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری باشد، محال است که تابع ناقصتر از خود و قائم به آن باشد» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۰)، سپس گویی متوجه دو اشکال مقدر می شود، نخست اینکه کسی تصور کند اصل فوق شامل پدیده‌های درون ذهنی، از جمله مفهوم **کمال مطلق** نمی شود، دوم اینکه تصور شود که وی تنها مفهوم **کمال مطلق**، از میان پدیده‌های درون ذهنی، را مشمول این اصل می داند. دکارت سپس هر دو پندار مقدر را ضمن یک عبارت رد کرده، می گوید:

«این حقیقت نه تنها در مورد معلول‌هایی که به اصطلاح فلاسفه واقعیتهایی بالفعل یا صوری دارند، بلکه در مورد مفاهیمی هم که به اصطلاح آنها فقط واقعیت ذهنی محسوب می شوند، واضح و بدیهی است» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۱-۷۰).

تفصیل این فقره را پیشتر، ضمن مقدمه سوم استدلال دکارت، ملاحظه کردیم.

پندار دیگر

دکارت سپس توجه کرده که شاید مفهومی به جای آنکه از یک موجود عینی ناشی شود، زائیده مفهوم یا مفاهیم دیگری باشد. وی ضمن پذیرش این احتمال، جهت تأیید مجدد مدعای خود به بطلان تسلسل متوسل شده و می گوید:

«ممکن است مفهومی علت پیدایش مفهوم دیگر باشد اما این کار تا بی نهایت ادامه نخواهد یافت، بلکه سرانجام ناگزیر به نخستین مفهومی می رسیم که علتش به منزله الگو یا اصل است و تمام واقعیت یا کمالی که فقط به نحو ذهنی یا از طریق حکایت در این مفاهیم هست به نحو صوری و واقعی در آن علت مندرج است» (همان، ۷۲).

تذکر

در مورد پاسخ فعلی دکارت، به مناسبت توسل وی به بطلان تسلسل بد نیست متذکر شویم که دکارت ضمن برشماری مزایای دلیل دوم خود بر وجود خداوند - که مورد بحث این مقاله نیست - از جمله، به عدم ابتدای آن دلیل بر بطلان تسلسل اشاره می‌کند و در کنار آن، اصل بطلان تسلسل را نیز مورد طعن قرار می‌دهد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۱۱). این دوگانه نگری دکارت نسبت به تسلسل در دو مورد فوق نکته‌ای است که باید به آن توجه شود. مترجم فارسی کتاب *اعتراضات*، در حاشیه، به تفاوت تسلسل در این دو مورد اشاره کرده (همان)، ولی به هر حال پیگیری این مطلب از اهداف این مقاله نیست.

تحلیل مقدمه چهارم

مفاد مقدمه چهارم این بود که: علت، به طور کلی، باید از جهت غنا و فقر با معلول خود برابر و یا از آن برتر باشد. دکارت این معنا را ادراک فطری یا به تعبیر خود او، برآمده از «نور فطرت» نامیده است. این مقدمه به نوبه خود بحثی ندارد. مگر اینکه بحث بر سر خود علیت باشد، که به طور مستقیم با موضوع این مقاله ارتباط نمی‌یابد.

تحلیل و نقد مقدمه پنجم

مقدمه پنجم اصل چهارم را به مفهوم، در ارتباط با علت آن، تعمیم می‌داد و مدعی بود که: از آنجا که مفهوم کمال مطلق نمی‌تواند ساخته ذهن و یا برآمده از علتی طبیعی و محسوس باشد به ناچار باید معلول علتی فراتر از طبیعت و برتر از عالم ممکنات بوده و توسط آن علت در ضمیر انسان به ودیعت نهاده شده باشد. *رسال جامع علوم انسانی*

تحلیل و نقد

موقعیت خطیر این مقدمه در استدلال اول دکارت بر وجود خداوند روشن است زیرا این مقدمه اساس فطری بودن مفهوم کمال مطلق را پی‌ریزی می‌کند، و تنها از طریق فطری بودن مفهوم کمال مطلق است که وی به آستانه مطلوب قدم می‌گذارد، اما از سوی دیگر همین امر موجب سستی اصل استدلال است، و از این جایگاه دست کم دو انتقاد مهم روی می‌نماید.

نقد نخست

مقدمات استدلال بر یکدیگر مترتب هستند و درستی این مقدمه در گرو درستی مقدمات سابق، به ویژه مقدمه اول است، در حالی که تزلزل جایگاه مقدمه اول را بیشتر ملاحظه کردیم. مقدمه

سوم نیز از این جهت مانند مقدمه اول بود. به تعبیر روشنتر و به گونه‌ای که یادآور مطالب سابق نیز باشد، ابتدا باید وجود مفهوم **کمال مطلق** با وصف غیراکتسابی و غیر مجعول بودن ثابت شود تا بر اساس آن، **فطری** بودن آن ادعا شود. آنگاه نوبت به **جاعل فطرت**، یعنی **خداوند** برسد. اما چنانکه ملاحظه کردیم، وجود چنان مفهومی - برخلاف ادعای دکارت - ثابت نشد و در نتیجه، نوبت به جستجوی علت مناسب و طرح فرضیه **فطری** بودن نیز نرسید، و در چنین وضعیتی صحبت کردن از **جاعل فطرت** یا **القاء** کننده مفهوم **کمال مطلق**، یعنی خداوند، بر اساس مقدمات مذکور نیز، بی مورد است، اگرچه مطلوب از طریق دیگری ثابت شود.

نقد دوم

این سؤال به طور جدی مطرح است که: بر فرض که همه مقدمات استدلال درست باشند، **القاء فطری** مفهوم **کمال مطلق** در فکر آدمی طی چه روندی انجام می‌پذیرد و چگونه تحقق می‌یابد؟ دکارت بارها به محدودیت و گنجایش ناپذیری ذهن انسان نسبت به ادراک نامتناهی اعتراف کرده و می‌گوید همان مفهومی را که ذهن بشر از جعل ریا اکتساب آن از طریق احساس و تخیل، ناتوان و محروم بوده، خداوند به قدرت الهیه خود بر ضمیر او **القاء** کرده و از این **القاء** به «نور فطرت» تعبیر می‌کند. ولی باید این مطلب توضیح داده شود که، ذهن محدود آدمی، که گنجایش درک **کمال مطلق**

را بر حسب طبیعت خود نداشت، چگونه توانست با **القای غیبی** دارای چنین گنجایشی گردد؟

آیا خداوند این ظرفیت را ابتدا به فکر آدمی داد و سپس مفهوم ایجابی **کمال مطلق** را به او بخشید یا بدون آنکه گنجایش درک نامتناهی را به او بدهد مفهوم نامتناهی را در او تعبیه کرد؟ فرض نخست، اولاً: خلاف اعتراف سابق دکارت و خلاف مشهود است، زیرا روشن است که فکر انسان ظرفیت احاطه بر نامحدود را ندارد. ثانیاً: اگر بپذیریم که ظرفیت درک نامتناهی - به هر دلیل و با هر هدف و توسط هر عاملی - به انسان داده شده، بنابراین ادراک او در این مورد می‌تواند طبیعی باشد؛ و ضرورتی ندارد که معتقد به ادراکی باشیم. فوق طبیعی یا به اصطلاح **فطری** است. فرض دوم نیز پذیرفتنی نیست، زیرا به روشنی مستلزم محال است و همان پرسش معروف را به یاد می‌آورد که، آیا خداوند می‌تواند همه عالم ماده را در یک قوطی کبریت جای دهد بی آنکه عالم ماده کوچک و یا قوطی کبریت بزرگ شود؟ مفاد این سخن این است که خداوند مفهومی را که ذهن بشر بر حسب ذات و طبیعت خود گنجایش آن را نداشت، در آن نهاد، بی آنکه مفهوم مذکور تغییر کند یا گنجایش ذهن بیشتر گردد. ممکن است کسانی بتوانند پاسخ مثبت به این سؤال بدهند اما دکارت، با آن تقیدی که به اصل علیت و لوازم آن دارد نمی‌تواند، ولی با شگفتی تمام ملاحظه می‌کنیم دکارت این نتیجه را تمکین می‌کند.

مترجم فارسی کتاب *اعتراضات* بر آن است که دکارت در این زمینه به اصالت اراده گرایش دارد، تا آنجا که به عقیده او بدیهیات عقلی و مسلمات ریاضی هم به جعل خدا بستگی دارند (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۶۵). اما آیا با این توجیه و تفسیر، از دکارت رفع اشکال می‌شود؟

پاسخ احتمالی دکارت

نقد دوم به صورتی که ایراد شد در سخن معترضان معاصر دکارت نیامده و طبعاً انتظار پاسخ مستقیم از وی نیز نمی‌رود. اما گفتگوهای دیگری میان دکارت و برخی از مخالفانش جریان یافته که با این نقد ارتباط دارد و پاسخی که دکارت به آنان داده می‌تواند به عنوان پاسخی غیر مستقیم به این انتقاد نیز تلقی شود و از یک ناقد بی‌طرف انتظار می‌رود همان را در دفاع از دکارت، در حد امکان، مدنظر داشته باشد:

دکارت در نامه خود به کلسلیه اعتراضی را حکایت کرده که مفاد آن در یک جمله به تقریر خود او این است که، «اگر چنین مفهومی داشتم بر آن احاطه می‌یافتم» (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۲۱). همچنین در اعتراض مشابهی، خطاب به دکارت آمده است: «حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که بخشی از نامتناهی را می‌شناسید، و این به معنای شناخت خود نامتناهی نیست» (همان، ۳۷۷).

دکارت در پاسخ به این گونه اعتراضات می‌گوید:

«یک ذهن متناهی نمی‌تواند بر خدائی که نامتناهی است احاطه یابد ولی این مانع از آن نیست که او خدا را [از بعضی جهات] درک نماید، درست همانطور که ممکن است کسی کوهی را لمس کند بی‌آنکه بتواند آن را در آغوش بگیرد» (همان، ۳۲۲).

ارزیابی پاسخ احتمالی

القاء مفهوم کمال مطلق بر ضمیر انسان به نقش مهم صنعتگر بر مصنوع خود تشبیه شده (همان، ۴۵۶ و ۳۸۷)؛ و از آن به فطرت *خداشناسی* تعبیر نموده‌اند. شاید بتوان گفت بهترین تعبیر برای این معنا همان است که دکارت در تشبیه به «لمس کوه، بدون احاطه لامسه بر همه کوه» آورده است. اما به نظر می‌رسد دکارت در این همانندسازی، به همان نسبت که به خوبی در حق مخالف خود انصاف داده، در حق استدلال خود نیز کم لطفی کرده است، زیرا اولاً؛ ادراک این مقدار محدود از کمالات کمال مطلق، که از تشبیه برمی‌آید، با درک محدود و طبیعی انسانی هم میسر است و نیاز به اعمال قدرت ویژه از سوی ماورای طبیعت ندارد. ثانیاً؛ تشبیه، به اصطلاح، مع الفارق است، زیرا کوه، با همه عظمت و بزرگی خود، متناهی است و ممکن است بی‌آنکه همه آن لمس شود در فکر آدمی محاط گردد، چنانکه قله دماوند را هم از بالا می‌نگریم و تصویر آن را در ذهن می‌گنجانیم، اما نامتناهی بر حسب ذات خود، حتی با احاطه بر بخش گسترده‌ای از کمالاتش به فکر نمی‌آید، و آن مقدار که به ادراک می‌آید شیخ ناقصی از نامتناهی است که فوائد بسیار دارد، اما نیاز این استدلال خاص دکارت را بر آورده نمی‌کند.

نتیجه آنکه، مقدمه چهارم استدلال دکارت ناتمام است و راهی به آنچه که دکارت آن را ادراک فطری و ماورای طبیعی کمال مطلق نامیده نمی‌گشاید.

تذکری بر حسب احتیاط

اصطلاح فطرت در ادیان الهی و از جمله دین اسلام و متن قرآن نیز آمده و نزد مردم به «فطرت خداپرستی یا خداشناسی» شهرت دارد. در قرآن آمده است:

فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (روم، ۳۰)

فطرت الهی که خدا مردم را بر آن آفریده است، آفرینش الهی دگرگونی نمی‌پذیرد، این است دین استوار.

ممکن است تصور شود آنچه دکارت ادعا کرده همین است که در دین آمده و تأییدی بر آن دارد و دلیلی که در لسان اهل ادیان به عنوان «دلیل فطرت» برای اثبات خداوند یا ارشاد به هستی او آمده همین است که دکارت آن را به زبان فلسفی تکمیل نموده است و در نتیجه، نه تنها درست گفته، بلکه خدمتی عقلی به عقیده ایمانی مردم نیز انجام داده است.

لازم است تذکر داده شود که این دو با هم تفاوت دارند: آنچه در ادیان، از جمله اسلام آمده معانی گوناگونی، از قبیل عاطفه، گرایش غریزی، سرشت، آفرینش، معرفت اجمالی و امثال اینها دارد (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۹-۱۸). اما این به معنی داشتن یک مفهوم ایجابی و کامل از کمال مطلق نیست. چنین پدیده‌ای، به فرض صحت، با ادراک ناقص و شیخ‌گونه کمال مطلق نیز سازگار است و حتی با فرض ابهام فکری در مورد خدای کارائی عملی بیشتری دارد، اما آنچه دکارت در پی آن است ادراک ایجابی و تمام عیار کمال مطلق است و جز بدان‌گونه که خود در تحقیق آن بوده و ترسیم کرده - و توفیق نیافته - به ثمر نمی‌رسد.

بحث درباره نتیجه استدلال

دکارت بعد از ترتیب مقدمات مذکور به این نتیجه رسیده است که مفهوم کمال مطلق، که غیر اکتسابی و غیر جعلی است و ریشه فطری دارد، توسط خداوندی بر ضمیر انسان القاء گردیده که دکارت برخی از صفات کمال او را ضمن مقدمه اول برشمرده و در تکمیل توصیف خود از او گفته است: «تمام چیزهائی که من با وضوح ادراک می‌کنم و می‌دانم که در آنها کمالی - و شاید هم بی‌نهایت اوصاف دیگر - هست که برای من ناشناخته است به نحو صوری یا بالاتر از آن در خداوند وجود دارد» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۸).

مهمترین سؤالی که در باب این نتیجه‌گیری قابل طرح است شاید این باشد که، آیا مقدمات استدلال، بر فرض صحت و استقامت همه آنها، دلالت بر چنین نتیجه‌ای دارند یا خیر؟ به فرض که

مفهومی از خداوند با اوصاف فوق در ذهن ما باشد، و اکتسابی و جعلی نیز نباشد و منشاء دیگری داشته باشد و آن را - با قید عدم نزاع در اصطلاح - «فطرت» بنامیم، آیا این نتیجه بدست می‌آید که منشاء آن مفهوم خدائی با چنان اوصاف است؟

به نظر می‌رسد دکارت، براساس مقدمه سوم استدلال حق دارد به این سؤال پاسخ مثبت بدهد، زیرا اگر طبق مقدمه اول، بپذیریم که تصویر کمال مطلق به صورت غیر مکتسب از جهان خارج و غیر مجعول توسط ذهن در ذهن انسان هست و طبق مقدمه دوم و سوم، بپذیریم که این تصویر ذهنی علتی عینی دارد که دارای همه کمالات شناخته شده و ناشناخته کمال مطلق، به طور مطلق است، به ناچار باید تسلیم این نتیجه نیز بشویم که علت مذکور همان خدای مورد نظر دکارت می‌باشد و راه اعتراض بر دکارت در این زمینه به کلی مسدود است.

منابع

الف - فارسی

- ۱ - دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱.
- ۲ - _____، *اعتراضات و پاسخها*، علی. م. افضلی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- ۳ - _____، *رساله برهان هندسی وجود خدا و جدائی نفس و بدن*، ضمیمه اعتراضات و پاسخها، علی موسسانی افضلی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- ۴ - _____، *اصول فلسفه*، منوچهر صانعی دره بیدی، الهدی، تهران، ۱۳۷۶.
- ۵ - مرتضی مطهری، *فطرت*، صدرا، تهران، ۱۳۷۵.
- ۶ - فصلنامه حکمت و فلسفه، نشریه گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، ش ۸.

ب - لاتین

- 7 - Hume, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Edited by Antony Flew, Fourth printing, 1971, U.S.A.