

خدا در فلسفه‌ی دکارت *

فردریک کاپلستون

ترجمه‌ی هدایت علوی تبار

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی غرب، دانشگاه تهران

ملاک حقیقت

دکارت پس از یافتن حقیقتی تردیدناپذیر، یعنی فکر می‌کنم، پس هستم^۱، به تحقیق در این خصوص می‌پردازد که «یک قضیه برای صادق و یقینی بودن به چه چیز نیاز دارد. زیرا به تازگی قضیه‌یی یافته بودم که می‌دانستم صادق و یقینی است، از این رو فکر کردم که باید بدانم این یقین بر چه اساسی استوار است.» (آدام و تری ۱۸۹۷-۱۹۱۳: ج ۶، ص ۲۳/ گفتار در روش، بخش ۴). به عبارت دیگر، او امیدوار است با بررسی قضیه‌یی که آن را صادق و یقینی تشخیص داده است به ملاکی کلی برای یقین دست یابد. و به این نتیجه می‌رسد که در قضیه‌ی فکر می‌کنم، پس هستم هیچ چیز وجود ندارد که او را از صادق بودن آن مطمئن سازد به جز اینکه، آنچه را این قضیه اثبات می‌کند، او بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کند. از این رو، «به این نتیجه رسیدم که می‌توانم به عنوان قاعده‌یی کلی فرض کنم همه‌ی چیزهایی که ما آنها را بسیار واضح و متمایز تصور می‌کنیم حقیقت دارند.» (آ. ت.: ج ۶، ص ۲۳/ گ. ر.، بخش ۴). به همین گونه [در کتابی دیگر می‌گوید] «به نظرم می‌رسد که می‌توانم به عنوان قاعده‌یی کلی وضع کنم که همه‌ی چیزهایی که بسیار

1. Cogito, ergo sum

واضح و متمایز ادراک می‌کنم (در ترجمه‌ی فرانسوی^(۱))، تصور می‌کنم) حقیقت دارند» (آ.ت.: ج ۷، ص ۳۵ / تأملات، تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۲۷).

منظور از ادراک واضح و متمایز چیست؟ دکارت در اصول فلسفه (بخش ۱، اصول ۴۵-۴۶ / آ.ت.: ج ۸، ص ۲۲ ← ج ۹، ص ۴۴) می‌گوید: «من آن چیزی را واضح می‌نامم که برای یک ذهن متوجه، حاضر و آشکار باشد؛ همان‌گونه که وقتی اشیا در برابر چشمان بینی ما قرار می‌گیرند و با نیروی کافی بر آنها اثر می‌گذارند، می‌گوییم آنها را به وضوح می‌بینیم. اما متمایز چیزی است آن‌چنان دقیق و متفاوت با همه‌ی چیزهای دیگر که فقط آنچه را واضح است در بر می‌گیرد». بنا بر این، ما باید میان وضوح و تمایز فرق بگذاریم. برای مثال، کسی که دچار درد شدیدی است ممکن است ادراک بسیار واضحی از آن داشته باشد، اما با حکم نادرستی که درباره‌ی طبیعتش صادر می‌کند آن را با چیز دیگری اشتباه کند. «بدین ترتیب، هر ادراک متمایزی واضح است، اما هر ادراک واضحی متمایز نیست». بی‌تردید، این ملاک حقیقت را ریاضیات به دکارت القا کرد. قضیه‌ی ریاضی صادق گویی خود را بر ذهن تحمیل می‌کند، یعنی هنگامی که ذهن آن را واضح و متمایز ادراک می‌کند نمی‌تواند از قبولش خودداری نماید. به همین گونه، من قضیه‌ی فکر می‌کنم، پس هستم را به دلیل به کارگیری ملاک حقیقت خارجی تصدیق نمی‌کنم، بلکه صرفاً به این دلیل آن را تصدیق می‌کنم که صدقش را به طور واضح و متمایز درمی‌یابم.

ممکن است به نظر برسد که دکارت پس از یافتن این ملاک حقیقت می‌تواند بی‌درنگ آن را به کار برد. اما او فکر می‌کند که موضوع به آن سادگی که به نظر می‌آید نیست. اولاً، «پی بردن به اینکه چه (چیزهایی) را به طور متمایز ادراک می‌کنیم تا اندازه‌ی مشکل است.» (آ.ت.: ج ۶، ص ۳۳ / گ.ر.، بخش ۴). ثانیاً، «شاید خدایی به من چنان طبیعتی داده باشد که حتی در مورد چیزهایی که آشکارترین امور به نظر می‌رسند فریب خورده باشم... من ناگزیرم بپذیرم که اگر خدا بخواهد به آسانی می‌تواند کاری کند که حتی در اموری که معتقدم آنها را با بداهت کامل می‌شناسم دچار خطا شوم.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۳۶ / ت.، تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۲۸). درست است که چون دلیلی برای اعتقاد به وجود خدایی

فریبکار ندارم و در واقع هنوز خود را قانع نکرده‌ام که اصلاً خدایی وجود داشته باشد، این دلیل برای شک در اعتبار ملاک وضوح و تمایز «بسیار ضعیف و گویی مابعدالطبیعی» است (آ. ت. ج. ۷، ص ۲۶ / ت.، تأمل ۳ - ج ۹، ص ۲۸). اما با وجود این، باید آن را به حساب آورد. و این بدان معنا است که باید وجود خدایی را که فریبکار نیست اثبات کنم.

اگر دکارت بخواهد شکی افراطی^(۲) را درباره‌ی صدق قضایایی که به نحو واضح و متمایز ادراک شده‌اند بپذیرد، ممکن است در نگاه اول به نظر برسد که این شک باید حتی به قضیه‌ی فکر می‌کنم، پس هستم نیز گسترش یابد. اما این مطلب بی‌تردید نادرست است و دلیل نادرستی آن، از آنچه قبلاً گفته شد کاملاً آشکار است. ممکن است من به نحوی ساخته شده باشم که، برای مثال، وقتی یک قضیه‌ی ریاضی به نظرم آن‌چنان واضح می‌رسد که نمی‌توانم از صادق دانستن آن خودداری کنم، فریب خورده باشم؛ اما امکان ندارد به نحوی ساخته شده باشم که در اینکه فکر می‌کنم وجود دارم دچار فریب شده باشم. زیرا نمی‌توانم فریب بخورم مگر اینکه وجود داشته باشم. قضیه‌ی فکر می‌کنم، پس هستم به شرط آنکه به معنای اثبات وجودم هنگامی که فکر می‌کنم در نظر گرفته شود، از هر شکی حتی شک افراطی در امان می‌ماند. این قضیه جایگاهی ممتاز دارد، زیرا شرط ضروری هر گونه فکر، شک و فریبی است.

وجود خدا

بنا بر این، اگر می‌خواهم مطمئن شوم که در صادق دانستن قضایایی که آنها را بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کنم فریب نخورده‌ام، باید وجود خدایی را که فریبکار نیست اثبات کنم. افزون بر این، وجود خدا را باید بدون رجوع به جهان خارجی که متعلق واقعاً موجود احساس و فکر دانسته شده است، به اثبات برسانم. زیرا اگر یکی از فواید^۱ اثبات وجود خدا از بین بردن شک افراطی درباره‌ی وجود واقعی اشیای متمایز از فکرم باشد، در این صورت، اگر بخواهم برهانم را بر این فرض استوار سازم که واقعاً جهانی

خارجی^۱، مطابق با تصورات من از آن، وجود دارد آشکارا دچار یک دور باطل^۲ خواهم شد. بدین ترتیب، مقتضیات روش دکارت وی را از به کارگیری آن نوع برهانی که توماس قدیس^(۳) ارائه کرده بود محروم می‌سازد. او باید وجود خدا را [نه از طریق جهان خارجی بلکه] گویی از درون خویش اثبات کند.

در تأمل سوم، دکارت [اثبات وجود خدا را] با بررسی تصورات ذهنی‌اش آغاز می‌کند. اگر این تصورات را صرفاً وجوه ذهنی^۳ یا «حالات فکر»^۴ در نظر بگیریم یکسان هستند، اما اگر آنها را با توجه به خصوصیت بازنمایی^۵شان، یعنی بر اساس محتوا، در نظر بگیریم بسیار متفاوت‌اند؛ زیرا بعضی «واقعیت ذهنی»^(۴) بیش‌تری نسبت به بقیه دارند. اما همه‌ی این تصورات از جهتی معلول‌اند. و «نور طبیعی»^(۵) آشکار می‌سازد که باید دست‌کم همان مقدار واقعیت در علت فاعلی و تامه وجود داشته باشد که در معلول آن موجود است... آنچه کامل‌تر و به عبارت دیگر، دارای واقعیت بیش‌تری در درون خود است نمی‌تواند از چیزی ناشی شود که کمال کم‌تری دارد.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۴۰-۴۱ / ت.، تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۳۲).

ممکن است بعضی از تصورات را، مانند تصورات عارضی^۶ که از رنگ‌ها، کیفیات ملموس و مانند آن دارم، خودم ایجاد کرده باشم. تصوراتی مانند جوهر و دوام^۷ هم امکان دارد ناشی از تصویری باشند که از خودم دارم. البته با در نظر گرفتن اینکه من صرفاً موجودی متفکر هستم، فهم اینکه چگونه این مطلب می‌تواند در مورد تصوراتی از قبیل امتداد و حرکت صادق باشد چندان آسان نیست. «اما از آنجا که آنها صرفاً حالاتی از جوهرند و خود من هم یک جوهر هستم، ظاهراً این امکان وجود دارد که به نحوی برتر^(۶) در من قرار داشته باشند.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۴۵ / ت.، تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۳۵).

بنا بر این، سؤال این است که آیا تصور خدا را خودم می‌توانم ایجاد کرده باشم. [اما پیش از پاسخ به این سؤال باید ببینم] این تصور چیست؟ «من از نام خدا جوهری نامتناهی، قایم به ذات، عالم مطلق و قادر مطلق را می‌فهمم که من و هر چیز دیگری را،

1. extramental

2. vicious circle

3. subjective modifications

4. modes of thought

5. representative character

6. adventitious ideas

7. duration

اگر چیز دیگری وجود داشته باشد، آفریده است.» (آ. ت. ج ۱۷، ص ۴۵ / ت.، تأمل ۳ - ج ۹، ص ۲۵-۳۶). اگر من این صفات یا خصوصیات را بررسی کنم، پی می‌برم که خودم نمی‌توانم تصور آنها را ایجاد کرده باشم. از آنجا که من جوهر هستم می‌توانم تصور جوهر را بسازم؛ اما در عین حال، به عنوان جوهری متناهی، نباید دارای تصویری از جوهر نامتناهی باشم مگر اینکه این تصور، از جوهری نامتناهی که وجود خارجی دارد ناشی شده باشد. ممکن است گفته شود که من به نحو کاملاً خوبی می‌توانم برای خودم تصور امر نامتناهی را به وسیله‌ی سلب تناهی بسازم. اما از نظر دکارت، تصویری که من از امر نامتناهی دارم یک تصور صرفاً سلبی نیست؛ زیرا به وضوح درمی‌یابم که جوهر نامتناهی دارای واقعیت بیش‌تری نسبت به جوهر متناهی است. در واقع، از جهتی تصور امر نامتناهی باید مقدم بر تصور امر متناهی باشد. زیرا جز از طریق مقایسه‌ی خودم با تصور موجودی نامتناهی و کامل، چگونه می‌توانم به تناهی و محدودیت‌هایم پی ببرم؟ افزون بر این، گرچه ماهیت امر نامتناهی را درک نمی‌کنم، اما تصویری که از آن دارم آن قدر واضح و متمایز است که مرا قانع می‌سازد که این تصور، نسبت به هر تصور دیگری، از واقعیت بیش‌تری برخوردار است و نمی‌تواند صرفاً ساخته‌ی ذهن من باشد. ممکن است اشکال شود که تمام کمالاتی که به خدا نسبت می‌دهم امکان دارد بالقوه در من وجود داشته باشد. فراموش نکنیم که من از افزایش دانشم آگاه هستم و این افزایش احتمالاً می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. اما در واقع این اشکال، مغالطه‌آمیز^۱ است. زیرا داشتن قوه و توانایی افزایش کمال در مقام مقایسه با تصویری که از کمال بالفعل و نامتناهی خدا داریم، نقص محسوب می‌شود. «وجود ذهنی»^(۷) یک تصور نمی‌تواند معلول چیزی باشد که بالقوه وجود دارد... بلکه تنها می‌تواند معلول موجودی عینی^(۸) یا بالفعل باشد.» (آ. ت. ج ۱۷، ص ۴۷ / ت.، تأمل ۳ - ج ۹، ص ۳۷-۳۸).

اما این برهان را می‌توان با برهان نسبتاً متفاوتی تکمیل کرد. می‌توانم بپرسم که اگر موجود نامتناهی و کاملی وجود نداشته باشد، من که از آن تصویری دارم می‌توانم موجود باشم. آیا امکان دارد که وجود من از خودم، والدینم یا منشأ دیگری ناشی شده باشد که

کمالی کم‌تر از خدا دارد؟

اگر من علت وجود خویش بودم، «هر کمالی را که از آن تصویری داشتم به خود می‌دادم و بدین ترتیب خدا بودم.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۴۸ / ت.، تأمل ۳ - ج ۹، ص ۳۸). دکارت استدلال می‌کند که اگر من علت وجود خویش بودم، علت تصویری که از موجود کامل در ذهن خود دارم نیز بودم و بدین منظور، باید موجود کامل یعنی خود خدا می‌بودم. او همچنین استدلال می‌کند که ضرورتی ندارد مفهوم آغاز وجودم را در گذشته، به میان آورم. زیرا «جوهر، به منظور بقا در هر لحظه‌یی که در آن دوام دارد، نیازمند به همان قدرت و فعلی^۱ است که اگر هنوز وجود نداشت، برای ایجاد و خلق مجدد آن لازم بود؛ بنا بر این، نور طبیعت به وضوح به ما نشان می‌دهد که تمایز میان خلق و ابقا صرفاً تمایزی عقلی است.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۴۹ / ت.، تأمل ۳ - ج ۹، ص ۳۹). از این رو، می‌توانم از خود پرسم که آیا من، که هم اکنون موجودم، این قدرت را دارم که کاری کنم در آینده هم وجود داشته باشم. اگر دارای چنین قدرتی بودم از آن آگاهی داشتم. «اما من از چنین قدرتی آگاه نیستم و از اینجا به روشنی درمی‌یابم که به موجودی غیر از خود وابسته هستم.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۴۹ / ت.، تأمل ۳ - ج ۹، ص ۳۹).

اما این موجود نمی‌تواند کم‌تر از خدا باشد. زیرا واقعیت علت باید دست کم به اندازه‌ی واقعیت معلول باشد. بنا بر این، نتیجه می‌گیریم که موجودی که من به آن وابسته هستم یا باید خدا باشد یا تصویری از او داشته باشد. اما اگر کم‌تر از خدا باشد، هر چند تصویری از او داشته باشد، می‌توانیم سؤال دیگری را درباره‌ی وجود این موجود مطرح کنیم. و در نهایت به منظور اجتناب از تسلسل^۲، باید به اثبات وجود خدا برسیم. «کاملاً روشن است که در اینجا نمی‌تواند تسلسلی وجود داشته باشد، زیرا بحث بیش‌تر بر سر علتی است که در حال حاضر مرا حفظ می‌کند نه علتی که در گذشته مرا خلق کرده است.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۵۰ / ت.، تأمل ۳ - ج ۹، ص ۴۰).

ویژگی برهان دوم که آن را مختص دکارت ساخته است و مانع تحویل بردن آن به نوعی برهان علی سنتی بر وجود خدا می‌شود این است که در آن، همانند برهان اول، از

تصور خدا به عنوان موجود نامتناهی و کامل استفاده شده است. درست است که برهان اول صرفاً از طریق تصور خدا به اثبات وجود او می‌پردازد، در حالی که برهان دوم، خدا را نه تنها به عنوان علت تصور موجود کامل بلکه همچنین به عنوان علت وجود خودم، که دارای آن تصور هستم، اثبات می‌کند و بنا بر این، چیزی بر برهان اول می‌افزاید. اما در هر دوی آنها تصور خدا به عنوان موجود نامتناهی و کامل در نظر گرفته شده است و دکارت ادعا می‌کند که «امتیاز بزرگ در اثبات وجود خدا از طریق تصویری که از او داریم این است که در عین حال، تا آنجا که ضعف طبیعتمان اجازه می‌دهد، به ماهیت او پی می‌بریم. زیرا هنگامی که درباره‌ی تصویری که از او در ما نهاده شده است تأمل می‌کنیم، درمی‌یابیم که او سرمدی، عالم مطلق، قادر مطلق... و خلاصه در درون خود، دارای هر چیزی است که به روشنی بتوان در آن، کمال یا خیری نامتناهی را تشخیص داد که نقصی آن را محدود نکرده است.» (آ.ت.: ج ۸، ص ۱۳ / اصول فلسفه، بخش ۱، اصل ۲۲ - ج ۹ ب، ص ۳۵).

بنا بر این، آشکار است که از نظر دکارت تصور موجود کامل، تصویری ممتاز است. این تصور نه تنها باید معلول علتی خارجی باشد بلکه باید شبیه مابازای خارجی خود نیز باشد، همان طور که رونوشت برابر اصل است. البته تصور ما از موجود کامل و نامتناهی مسلماً با واقعیت منطبق نیست به این معنا که ما قادر به درک خدا نیستیم؛ اما با این حال، تصویری واضح و متمایز است. منظور از ممتاز بودن این تصور، این است که حضورش ما را وادار می‌سازد که با قبول علتی خارجی برای ایجاد آن از خود فراتر رویم و در عین حال، خصوصیت بازنمایی عینی‌اش را تصدیق کنیم. از نظر دکارت، تصورات دیگر را ممکن است ما ایجاد کرده باشیم. البته بعضی از تصورات [مانند امتداد و حرکت] بسیار نامحتمل است که پندارهای ذهنی باشند، اما دست کم قابل تصور است هر چند تصور آن دشوار باشد. ولی تأمل و تفکر متقاعدمان می‌سازد که این امر در مورد تصور موجود کامل، تصورناپذیر است.

احتمالاً بسیاری از ما به علت اینکه تصور موجود بی‌نهایت کامل، به عنوان تصویری ساخته‌ی ذهن خود ما، تبیین‌ناپذیر است، در واضح و یقینی بودن آن دچار تردید بسیار

می‌شویم. بعضی از منتقدان شاید بخواهند پا را فراتر بگذارند و اظهار عقیده کنند که ما اگرچه عبارت «موجود نامتناهی کامل» را به کار می‌بریم، ولی در واقع اصلاً تصویری از آن نداریم. اما به هر حال، دکارت کاملاً متقاعد شده بود که نظریه‌اش نه تنها قابل دفاع، بلکه ضروری است. از نظر او، تصور موجود نامتناهی و کامل، تصویری ایجابی^۱ است یعنی محتوایی ایجابی دارد که نسبتاً واضح و متمایز است. این تصور نمی‌تواند ناشی از ادراک حسی باشد، یا یک پندار ذهنی نیست که به دلخواه بتوان تغییرش داد؛ «در نتیجه، تنها شق دیگر این است که، درست مانند تصویری که از خودم دارم، در من فطری باشد.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۵۱ / ت.: تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۴۱). در واقع این تصور، صورت^۲ و تصویر^۳ خدا در من است؛ آن «همچون علامت یا مهری است که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند.»^(۹) (آ.ت.: ج ۷، ص ۵۱ / ت.: تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۴۱). و خدا هنگامی که مرا آفرید آن را در من نهاده است.

پیش‌تر^(۱۰) به رساله‌ی ملاحظاتی در رد یک اعلامیه^(۱۱) اشاره کردم. دکارت در این رساله انکار می‌کند که منظور او از مسلم دانستن تصورات فطری این است که آنها تصوراتی بالفعل یا انواعی^۴ (به معنای مدرسی آن، یعنی حالات عارضی عقل) متمایز از قوه‌ی تفکر هستند. او هرگز قصد فهماندن این مطلب را نداشت که اطفال در رحم دارای مفهومی بالفعل از خدا هستند، بلکه مقصود وی صرفاً این بود که ما به طور طبیعی قوه و استعدادی فطری داریم که به موجب آن خدا را می‌شناسیم. به نظر می‌رسد که این مطلب به طور ضمنی برداشت لاینیتسی از تصورات فطری را بیان می‌کند، یعنی اینکه ما قادر به ساختن تصور خدا از درون خود هستیم؛ به عبارت دیگر، فاعل شناسایی خود آگاه^۵ می‌تواند بدون رجوع به جهان خارج، از درون خویش تصور خدا را بسازد. از آنجا که تصورات فطری در مقابل تصورات ناشی از ادراک حسی [تصورات عارضی] قرار دارند، می‌توان گفت که تصور خدا فطری است به این معنا که قوه‌ی طبیعی و ذاتی در نفس^۶، آن را ایجاد کرده است و بدین ترتیب، تصویری بالقوه فطری است نه بالفعل.

1. positive

2. image

3. likeness

4. species

5. self-conscious subject

6. mind

بحث دکارت در تأمل سوم، درباره‌ی شناخت من از خود است به عنوان موجودی که «پیوسته مشتاق چیزی بهتر و برتر از خویش است.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۵۱ ← ج ۹، ص ۴۱). این نشان می‌دهد که آنچه تصور بالقوه فطری خدا را فعلیت می‌بخشد نیروی محرکه‌ی رویکرد ذاتی انسان منتهای به سوی منشأ و خالقش است، رویکردی که در اشتیاق به چیزی کامل‌تر از خود تجلی یافته است. طبیعی است که این نظر با سنت آوگوستینی (۱۲) ارتباط دارد، سنتی که دکارت با آن از طریق رابطه‌اش با اوراتوری (۱۳) کاردینال دو برول (۱۴) آشنایی داشت.

اما فهمیدن اینکه چگونه می‌توان این تفسیر از فطری بودن تصور خدا را با گفته‌های دیگر دکارت سازگار کرد آسان نیست. زیرا قبلاً دیدیم که او در تأمل سوم می‌پرسد، «اگر در من تصویری از موجودی کامل‌تر از خودم نباشد، که در مقایسه با آن به ضعف‌های طبیعتم پی ببرم، چگونه ممکن است به شک و اشتیاقی که در من وجود دارد آگاهی یابم، یعنی دریابم که فاقد چیزی هستم و کمال تام ندارم؟» (آ.ت.: ج ۷، ص ۴۵-۴۶ ← ج ۹، ص ۳۶). او به صراحت اظهار می‌کند که «مفهوم امر نامتناهی از جهتی مقدم بر مفهوم امر منتهای است، یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۴۵-۴۶ ← ج ۹، ص ۳۶). این عبارت به وضوح نشان می‌دهد که من به دلیل آگاهی از نقص و کاستی و اشتیاقم به موجود کامل، تصور موجود نامتناهی و کامل را نمی‌سازم، بلکه فقط به این دلیل که از پیش تصویری از موجود کامل دارم به نقص خویش واقف هستم. شاید درست باشد که از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که تصور خدا بالفعل فطری است؛ اما عبارت مذکور دست کم گویای آن است که تصور موجود کامل و نامتناهی، حتی اگر صرفاً بالقوه «فطری» باشد، پیش از تصویری که از خودم دارم فعلیت یافته است. بنا بر این، ظاهراً نتیجه این می‌شود که دکارت در این مورد، نظر خود را بین تأمل دوم و سوم تغییر می‌دهد؛ یعنی تقدم فکر می‌کنم، پس هستم جای خود را به تقدم تصور موجود کامل می‌سپارد.

البته می‌توان گفت که فکر می‌کنم، پس هستم یک قضیه یا حکم است، در صورتی که تصور موجود کامل چنین نیست. و دکارت هرگز منکر آن نبوده است که این قضیه مستلزم تصوراتی است؛ برای مثال، مستلزم تصویری از خود [من] است. بنا بر این، ممکن

است مستلزم تصور موجود کامل نیز باشد بی آنکه به موجب آن، به تقدم فکر می‌کنم، پس هستم به عنوان حکم بنیادین وجودی، خدشه‌ی وارد گردد. زیرا حتی اگر تصور موجود کامل مقدم بر این حکم باشد، اثبات وجود خدا چنین تقدمی ندارد.

اما تصور می‌کنم باید میان فکر می‌کنم، پس هستم در تأمل دوم و سوم تمایزی قایل شد. در تأمل دوم، ما تصویری نارسا^۱ و انتزاعی از خود و اثبات وجود خود داریم. در تأمل سوم، تصویری از خود داریم که نارسایی کم‌تری دارد، یعنی تصور خودی را داریم که دارای تصور موجود کامل است. در این تأمل، نقطه‌ی شروع استدلال [بر وجود خدا] فکر می‌کنم، پس هستم محض نیست که دلالتی بر تصور خدا ندارد، بلکه فکر می‌کنم، پس هستم است که وجود موجودی را که تصویری از موجود کامل دارد اثبات می‌کند؛ موجودی که در پرتو این تصور، به نقص‌ها، تناهی و محدودیت خویش واقف است. بنا بر این، داده‌ی اولیه^۲، خود محض نیست بلکه خودی است که در خودش تصویری بازنا^۳ از موجود نامتناهی و کامل دارد.

هدف از این اظهارات بیان این مطلب نیست که براهین دکارت بر وجود خدا را می‌توان در برابر انتقاد، خلل ناپذیر کرد. برای مثال، او با توضیحی که در رساله‌ی ملاحظاتی در رد یک اعلامیه داده، می‌تواند خود را از این اتهام که تصورات بالفعل فطری را مسلم فرض کرده است تبرئه کند. او در این رساله، تصورات فطری را به معنایی که خود از این کلمه اراده می‌کند، تصوراتی می‌داند «که منشائی به‌جز قوه‌ی تفکر ندارند و بنا بر این، همراه با این قوه، در ما فطری هستند، یعنی همواره در ما وجودی بالقوه دارند. زیرا وجود در هر قوه‌ی صرفاً بالقوه است نه بالفعل، چرا که خود کلمه‌ی «قوه»^۴ بر چیزی به‌جز بالقوگی^۵ دلالت ندارد.» (آ.ت.: ج ۸ ب، ص ۳۶۱). اما هر کسی آشکارا می‌تواند فطری بودن تصور خدا را، حتی به این معنی نیز نپذیرد. با وجود این، پیش از اقدام به انتقادی سودمند از گفته‌ی دکارت، باید بکوشیم منظور واقعی او را دریابیم. خاطر نشان ساختن ناسازگاری‌ها آسان است، اما ورای این ناسازگاری‌ها دیدگاهی

1. inadequate

2. datum

3. representative likeness

4. faculty

5. potentiality

وجود دارد که دکارت می‌کوشد آن را بیان کند و به نظر نمی‌رسد که دیدگاه او مستلزم جایگزینی تقدم تصور موجود کامل، در تأمل سوم، به جای تقدم فکر می‌کنم، پس هستم که تأمل دوم به آن اشاره دارد باشد؛ بلکه درکی رساتر از «من»، که وجودش در فکر می‌کنم، پس هستم به اثبات رسیده است، آشکار می‌سازد که آن، یک من متفکر است که تصور موجود کامل را دارا است. این مطلب مبنای برهان بر وجود خدا است. «تمام قدرت برهانی که من در اینجا برای اثبات وجود خدا به کار برده‌ام در این است که می‌بینم، اگر خدا واقعاً وجود نداشته باشد ممکن نیست طبیعت من آن‌گونه که هست باشد و در واقع، در خود تصویری از خدا داشته باشم.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۵۱-۵۲ / ت، تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۴۱).

اتهام دور باطل

دکارت در تأملات از دو برهان مذکور بر وجود خدا نتیجه می‌گیرد که خدا فریبکار نیست. زیرا خدا موجودی است بی‌نهایت کامل و در معرض هیچ خطا یا نقصی قرار ندارد. «از اینجا آشکار می‌گردد که او نمی‌تواند فریبکار باشد، زیرا نور طبیعت به ما می‌آموزد که نیرنگ و فریب لزوماً ناشی از نقصی است.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۵۲ / ت، تأمل ۳ ← ج ۹، ص ۴۱). از آنجا که خدا کامل است، پس نمی‌تواند فریب داده باشد. بنا بر این، قضایایی که من آنها را بسیار واضح و متمایز در می‌یابم، باید صادق باشند. یقین به وجود خدا است که مرا قادر می‌سازد تا ملاک حقیقتی را که از تأمل درباره‌ی قضیه‌ی ممتاز فکر می‌کنم، پس هستم دریافتم، به طور عام و با اطمینان به کار ببرم.

اما قبل از آنکه پیش‌تر برویم، باید این مسئله را بررسی کنیم که آیا دکارت، در اثبات وجود خدا با استفاده از همان ملاکی که نتیجه‌ی برهان باید ضمانتش کند، دچار یک دور باطل نشده است. مسئله ساده است. دکارت پیش از آنکه بتواند اطمینان حاصل کند که به کارگیری ملاک وضوح و تمایز بیرون از فکر می‌کنم، پس هستم مجاز است، باید وجود خدا را اثبات کند. اما آیا او می‌تواند بدون استفاده از این ملاک، وجود خدا را اثبات کند و آیا این کار را می‌کند؟ اگر وی این ملاک را به کار گیرد، وجود خدا را به

وسیله‌ی همان ملاکی اثبات می‌کند که فقط پس از اثبات وجود خدا، به عنوان یک ملاک وضع می‌گردد.

ممکن است به نظر آید که این مسئله فقط پس از شرحی کلی درباره‌ی برهان دیگر دکارت بر وجود خدا - موسوم به برهان وجودی -^(۱۵) باید مطرح شود. اما من این طور فکر نمی‌کنم. البته درست است که دکارت در اصول فلسفه، برهان وجودی را پیش از براهین دیگر ارائه کرده است؛ اما در تأملات که به‌ویژه در مقام شناخت یا مقام کشف^(۱۶) است برهان وجودی را در تأمل پنجم مطرح می‌کند، یعنی هنگامی که قبلاً ملاک-حقیقت یقینی‌اش را وضع کرده است. از این رو، او با به‌کارگیری ملاک مزبور در این برهان خاص دچار دور باطل نمی‌شود. بنا بر این، فکر می‌کنم بهتر است بحث در مورد اتهام او به ارتکاب دور باطل را به دو برهان ارائه شده در تأمل سوم محدود سازیم. آرنو^(۱۷) این اتهام را در مجموعه‌ی چهارم اعتراضات^(۱۸) به روشنی بیان کرده است. «آخرین تردیدی که دارم این است که چگونه باید از یک استدلال دوری^۱ در این گفته اجتناب کرد که: یگانه دلیل محکمی که برای اعتقاد به صدق ادراکات واضح و متمایز داریم، این حقیقت است که خدا وجود دارد. اما اطمینان ما از وجود خدا صرفاً به این دلیل می‌تواند باشد که آن را واضح و متمایز ادراک می‌کنیم. بنا بر این، پیش از یقین به وجود خدا، باید یقین حاصل کنیم که آنچه واضح و متمایز ادراک می‌کنیم حقیقت دارد.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۲۱۴ - ج ۹، ص ۱۶۶).

راه‌های گوناگونی برای رهایی دکارت از این دور باطل پیشنهاد شده است، اما او خود کوشید تا این انتقاد را با تمایز نهادن میان آنچه ما اینجا و اکنون واضح و متمایز ادراک می‌کنیم و آنچه به یاد می‌آوریم که در گذشته واضح و متمایز ادراک کرده‌ایم پاسخ دهد. وی در جواب به آرنو می‌گوید: «ما مطمئن هستیم خدا وجود دارد، زیرا به براهینی که این حقیقت را اثبات کرده‌اند توجه داریم؛ ولی پس از آن برای اطمینان از اینکه چیزی حقیقت دارد، فقط کافی است به یاد آوریم که آن را در گذشته به وضوح ادراک کرده‌ایم. اما این در صورتی کافی خواهد بود که بدانیم خدا وجود دارد و ما را

فریب نمی‌دهد. (آ. ت.: ج ۷، ص ۲۴۶ / پاسخ‌ها به اعتراضات، ۴، ۲ ← ج ۹، ص ۱۹۰). دکارت به پاسخ‌هایی اشاره می‌کند که قبلاً به مجموعه‌ی دوم اعتراضات داده است؛ او در آنجا چنین اظهار کرده است: «هنگامی که گفتم ما هیچ چیز را نمی‌توانیم به طور یقینی بدانیم مگر اینکه ابتدا آگاه باشیم که خدا وجود دارد، به صراحت اعلام کردم که اشاره‌ی من فقط به علمی است که در آن، نتایج به دست آمده می‌توانند به حافظه‌ام خطور کنند بی‌آنکه به براهینی که مرا به گرفتن آن نتایج سوق دادند توجهی دوباره داشته باشم.» (آ. ت.: ج ۷، ص ۱۴۰ / پ. ۱، ۲، ۳ ← ج ۹، ص ۱۱۰).

دکارت در اینکه می‌گوید چنین تمایزی قایل شده بود، کاملاً بر حق است؛ چرا که او این کار را در اواخر تأمل پنجم انجام داده بود. برای مثال، در آنجا می‌گوید: «وقتی من که معرفت کمی نسبت به اصول هندسه دارم، ماهیت یک مثلث را در نظر می‌گیرم، به وضوح تمام درمی‌یابم که سه زاویه‌ی آن برابر با دو زاویه‌ی قائمه است و تا زمانی که به برهان آن توجه دارم ممکن نیست این مطلب را نپذیریم؛ اما به محض اینکه از توجه به برهان خودداری می‌کنم، هرچند هنوز به یاد می‌آورم که آن را به وضوح ادراک کرده‌ام، اگر ندانم خدایی وجود دارد به سهولت ممکن است در صحت آن شک کنم. زیرا می‌توانم خود را متقاعد سازم که به طور طبیعی به نحوی ساخته شده‌ام که می‌توانم حتی در این امور که معتقدم با بالاترین درجه‌ی بداهت و وضوح ادراکشان می‌کنم به آسانی دچار خطا شوم...» (آ. ت.: ج ۷، ص ۶۹-۷۰ / ت.، تأمل ۵ ← ج ۹، ص ۵۵).

در این قطعه گفته نشده است که صداقت الهی^۱ اعتبار مطلق و عام حافظه را ضمانت می‌کند؛ در واقع، دکارت نیز این‌گونه نمی‌اندیشید. او در رساله‌ی گفتگو با بورمن (۱۹) اظهار می‌کند: «هر کس باید خودش به تجربه دریابد که حافظه‌ی خوبی دارد یا نه؛ و اگر به حافظه‌ی خویش اعتماد ندارد باید از یادداشت‌های کتبی یا چیزی مانند آن کمک بگیرد.» (ج. آدام ۱۹۳۷: ص ۸-۹). صداقت الهی ضمانت می‌کند که من در صادق دانستن قضایایی که به یاد می‌آورم واضح و متمایز ادراک کرده‌ام، فریب نخورده‌ام؛ اما، برای مثال، ضامن صحت آنچه از مطالب گفته شده در یک گفتگو به یاد می‌آورم نیست.

بنا بر این، این سؤال مطرح می‌شود که آیا براهینی که دکارت در تأمل سوم بر وجود خدا اقامه می‌کند مستلزم به کارگیری بعضی اصول متعارف^۱ یا مبادی^۲ هستند یا نه. صرف خواندن این براهین برای پاسخ مثبت دادن به این سؤال کافی است. اگر این مبادی به این دلیل در براهین به کار گرفته شده‌اند که اعتبارشان قبلاً به طور واضح و متمایز ادراک شده است، مشکل می‌توان از یک دور باطل اجتناب کرد. زیرا تنها در نتیجه‌ی براهین، یعنی پس از اثبات وجود خدا، است که نسبت به صدق قضایایی که به یاد می‌آوریم واضح و متمایز ادراک کرده‌ایم اطمینان حاصل می‌کنیم.

آشکار است که دکارت باید نشان دهد که به کارگیری حافظه برای اثبات وجود خدا لازم نیست. او می‌تواند بگوید دلیل وجود خدا بیش از آنکه یک استدلال قیاسی^۳ یا حرکت ذهن از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر باشد به طوری که در مرحله‌ی دوم، اعتبار مرحله‌ی اول به یاد آورده شود، شهودی از داده‌ی اولیه است، یعنی شهود وجود خودم به عنوان دارنده‌ی تصور موجود کامل که به تدریج رسایی بیش‌تری می‌یابد تا آنجا که رابطه‌ی خود با خدا به وضوح تشخیص داده می‌شود. همچنین این طور نیست که مبادی یا اصول متعارفی که ظاهراً پیش‌فرض‌های براهین وجود خدا هستند در زمان گذشته ادراک شده باشند و بعداً چون به یاد می‌آوریم که اعتبارشان را ادراک کرده‌ایم به کار گرفته شوند، بلکه اعتبار آنها را اینجا و اکنون در یک مورد واقعی [وجود خود] ادراک می‌کنیم؛ بنا بر این، شهود جامع^۴ داده‌ی اولیه، ادراک مبادی یا اصول متعارف را در یک مصداق واقعی^۵ در بر دارد. این در حقیقت، فحوای کلام دکارت در رساله‌ی گفتگو با بورمن است. [او در این رساله] هنگامی که می‌بیند با اثبات وجود خدا به کمک اصول متعارفی که اعتبارشان هنوز قطعی نیست خود را دچار اتهام دور باطل ساخته است، پاسخ می‌دهد که نویسنده‌ی تأمل سوم در معرض هیچ فریبی در خصوص اصول متعارف قرار ندارد، زیرا توجه وی بر آنها متمرکز است و «تا زمانی که دارای این تمرکز است، اطمینان دارد که فریب نخورده است و مجبور است آنها را بپذیرد.» (چ. آ.: ص ۹). دکارت

1. axioms

2. principles

3. deduction

4. total viewing

5. concrete application

در پاسخ به این جواب حاضر و آماده^۱ که انسان نمی‌تواند بیش از یک چیز را در یک زمان تصور کند، می‌گوید این مطلب به هیچ وجه درست نیست^(۲۰).

با وجود این، مشکل می‌توان ادعا کرد که این پاسخ، همه‌ی اعتراضات را برطرف می‌کند. همان طور که دیدیم^(۲۱)، دکارت شک را با فرض موهوم شیطان شریر^(۲۲) به مرحله‌ی شک «افراطی»^(۲۳) کشاند. اگرچه فکر می‌کنم، پس هستم مصون از هر شکمی است، زیرا می‌توانیم بگوییم شک می‌کنم، پس هستم^۲؛ اما دکارت ظاهراً می‌گوید که دست کم می‌توانیم امکان صرف فریب خوردن در خصوص صدق هر قضیه‌ی دیگری را که اینجا و اکنون به طور واضح و متمایز ادراک می‌کنیم در نظر بگیریم. درست است که او همیشه این‌گونه سخن نمی‌گوید، ولی به نظر می‌رسد که فرض شیطان شریر چنین چیزی را می‌فهماند^(۲۴). از این رو این سؤال مطرح می‌شود که آیا راه حل دکارت برای مشکل دور باطل، وی را قادر به برطرف کردن این شک افراطی می‌سازد. زیرا حتی اگر حافظه‌ام را در اثبات وجود خدا به کار نبرم، بلکه صدق اصول متعارف را با توجهی که اینجا و اکنون به آنها می‌کنم ادراک کنم؛ باز به نظر می‌رسد که این ادراک تا هنگامی که وجود خدایی غیر فریبکار را اثبات نکرده‌ام، در معرض شک افراطی قرار دارد. اما اگر اثبات وجود چنین خدایی مبتنی بر اصول متعارف یا مبادی‌یی است که خودشان تا وجود خدای غیر فریبکار اثبات نشده است در معرض شک قرار دارند، پس چگونه می‌توانم به وجود چنین خدایی اطمینان پیدا کنم؟ اگر قرار باشد از اعتبار نتیجه، یعنی قضیه‌ی خدا وجود دارد، برای حصول اطمینان از اعتبار مبادی‌یی استفاده کنم که نتیجه مبتنی بر آنها است، ظاهراً دچار یک دور باطل می‌شوم.

دکارت برای پاسخ دادن به این اشکال باید توضیح دهد که شک افراطی فقط در به یاد آوردن ادراک واضح و متمایز قضا یا مؤثر است. به عبارت دیگر، او باید کاری کند که نظریه‌ی شک افراطی‌اش با پاسخی که به آن داده است مطابقت آشکارتری پیدا کند. بنا بر این، اگر به کارگیری حافظه در برهین وجود خدا لازم نباشد، دکارت می‌تواند از اتهام دور باطل تبرئه گردد. به عبارت دیگر، او باید نشان دهد که ادراک واضح و

1. retort

2. Dubito, ergo sum

متمایز اصول متعارفی که آنها را جزئی از براهین وجود خدا می‌شمارد، خود جزئی از شهود بنیادین و ممتازی است که در فکر می‌کنم، پس هستم بیان شده است.

بی‌تردید اشکالات دیگری را نیز می‌توان مطرح کرد. برای مثال، فرض کنید که من در حال پی‌گیری استدلالی در ریاضیات هستم که مستلزم اعتماد به حافظه است؛ یا فرض کنید که صرفاً از قضایای ریاضی بی‌استفاده می‌کنم که به یاد می‌آورم در گذشته آنها را واضح و متمایز ادراک کرده‌ام؛ در این صورت، چه ضمانتی وجود دارد که بتوانم با اطمینان به حافظه‌ام اعتماد کنم؟ به یاد آوردن این حقیقت که قبلاً وجود خدا را اثبات کرده‌ام؟ یا اینکه باید یک برهان واقعی وجود خدا را به خاطر آورم؟ دکارت در تأمل پنجم می‌گوید، حتی هنگامی که دلایل وجود خدا، فریبکار نبودن او و در نتیجه، صحت ادراکات واضح و متمایز را به یاد نمی‌آورم، باز به طور حقیقی و یقینی می‌دانم که «هر چه واضح و متمایز ادراک می‌کنم حقیقت دارد». زیرا اگر به یاد آورم که صحت این قضیه را در گذشته واضح و متمایز ادراک کرده‌ام، دیگر «هیچ دلیل معارضی نمی‌توان اقامه کرد که مرا در مورد صحت آن به شک اندازد.» (آ.ت: ج ۷، ص ۷۰ / ت، تأمل ۵ - ج ۹، ص ۵۵-۵۶). اطمینان از وجود خدا شک افراطی را برطرف می‌سازد و از این رو، می‌توانم تمام اثراتی را که از چنین شکی ناشی می‌شود کنار بگذارم. با این حال، می‌توان پرسید که آیا این پاسخ دکارت همه‌ی مشکلاتی را که از شیوه‌های گوناگون سخن گفتن او به وجود می‌آید برطرف می‌کند.

البته می‌توان نظام دکارتی را به نحوی اصلاح کرد که دور باطل، واقعی باشد یا ظاهری، از بین برود. برای مثال، اگر دکارت از صداقت الهی صرفاً به منظور اطمینان از وجود اشیای مادی بی‌استفاده کرده بود که مطابق تصوراتی هستند که ما از آنها داریم، اتهام آرنو بی‌پایه و اساس می‌گردید. ممکن است ما بخواهیم از نظریه‌ی بازنمایی ادراک (۲۵) که ظاهراً پیش‌فرض بوده است انتقاد کنیم، اما، هیچ دور باطلی وجود نخواهد داشت. زیرا دکارت در اثبات وجود خدا، وجود اشیای مادی را پیش‌فرض نمی‌گیرد. به همین دلیل، اهمیت بیش از اندازه قایل شدن برای مشکل دور باطل ممکن است اشتباه باشد و احتمال دارد چنین به نظر آید که من در مورد این موضوع زیاده از حد

بحث کرده‌ام. اما وقتی ما مشغول بررسی فیلسوفی هستیم که هدفش ارائه‌ی نظامی کاملاً منسجم است که در آن هر مرحله منطقاً از مرحله‌ی پیشین خود نتیجه می‌شود و هیچ پیش‌فرضی وجود ندارد که از دیدگاه روش‌شناختی مجاز نباشد، بررسی اینکه آیا او به اهداف خود دست یافته یا نه دارای اهمیت است. و براهین وجود خدا مورد روشنی است که در آن، این مسئله دست‌کم تردید‌پذیر است. با وجود این، اگر دکارت بتواند با موفقیت قایل شود که این براهین ضرورتاً مستلزم به کارگیری حافظه نیستند و ادراک اصول متعارفی که جزئی از این دلایل اند خود به نحوی در شهود بنیادین و ممتاز [فکر می‌کنم، پس هستم] مندرج است، می‌تواند خود را از اتهام آرنو تبرئه کند. متأسفانه دکارت نظر خود را به گونه‌ی روشن و کاملاً سازگار بیان نمی‌کند و البته به همین دلیل است که مورخان می‌توانند تبیین‌های نسبتاً متفاوتی از آن ارائه دهند.

تبیین خطا

اما اگر فرض کنیم که وجود و صداقت خدا را اثبات کرده‌ایم، مسئله‌ی حقیقت دستخوش تغییر می‌شود. اکنون دیگر مسئله این نیست که چگونه می‌توانم اطمینان یابم که بیرون از فکر می‌کنم، پس هستم به یقین نایل شده‌ام، بلکه مسئله این است که چگونه باید خطا را تبیین کرد. اگر خدا مرا آفریده است، پس نمی‌توانم خطا را به خود فاهمه یا اراده‌ام نسبت دهم؛ [زیرا در این صورت، خطا اجتناب‌ناپذیر و ضروری خواهد شد] و ضروری ساختن خطا به این معنا است که خدا را مسئول آن بدانیم؛ اما من قبلاً اثبات کرده‌ام که خدا فریبکار نیست.

«پس خطاهای من از کجا ناشی می‌شود؟ منشأ آنها تنها این حقیقت است که چون اراده گستره و قلمروی بسیار وسیع‌تر از فاهمه دارد، من آن (اراده) را به حدود فاهمه محدود نمی‌کنم، بلکه به چیزهایی هم که نمی‌فهمم گسترش می‌دهم؛ ولی از آنجا که این چیزها برای خود اراده فرقی نمی‌کنند، اراده به آسانی از آنچه درست و خیر است روی برمی‌تابد و در نتیجه، من دچار خطا و گناه می‌شوم.» (آ. ت. ج. ۷، ص ۵۸ / ت. تأمل ۴ - ج ۹، ص ۴۶). فقط به این شرط از خطا مصون خواهم ماند که از حکم کردن در مورد چیزی که

آن را واضح و متمایز ادراک نمی‌کنم خودداری ورزم. اما هرچند «ادراک فاهمه فقط به چیزهای معدودی گسترش می‌یابد که خود را به فاهمه عرضه می‌کنند و همیشه بسیار محدود است؛ اراده را، از سوی دیگر، می‌توان از جهتی نامتناهی دانست... بنا بر این ما به آسانی آن را ورای آنچه به طور واضح ادراک می‌کنیم گسترش می‌دهیم. و هنگامی که چنین کاری می‌کنیم، اگر مرتکب خطا شویم شگفت‌آور نیست.» (آ. ت.: ج ۸، ص ۱۸ / ۱. ف.، بخش ۱، اصل ۳۵ - ج ۹ ب، ص ۴۰). اراده به چیزهایی که فرد هنوز دارا نیست و حتی به چیزهایی که عقل درک نمی‌کند گسترش می‌یابد. از این رو، ما به آسانی به صدور حکم در مورد آنچه به وضوح در نمی‌یابیم کشانده می‌شویم. این تقصیر خدا نیست؛ زیرا خطا به علت «نامتناهی بودن» اراده ضرورت پیدا نکرده است. «در استفاده‌ی نابه‌جا از اراده‌ی آزاد است که ما با فقدان^۱، که مشخصه‌ی خطا است، مواجه می‌شویم»، یعنی اینکه فقدان، در عمل یافت می‌شود «از آن حیث که از من سر می‌زند»، نه «در قوه‌ی که خدا به من داده است و نه حتی در عمل از آن حیث که وابسته به او است.» (آ. ت.: ج ۷، ص ۶۵ / ت.، تأمل ۵ - ج ۹، ص ۵۲).

قطعیات ریاضیات

دکارت پس از اینکه خود را متقاعد می‌سازد که به شرط محدود کردن احکامش به آنچه واضح و متمایز ادراک می‌کند دچار خطا نخواهد شد، به توجیه اعتقاد ما به قطعیت ریاضیات محض می‌پردازد. او همچون دیگر متفکران پیش از خود، مانند افلاطون و آوگوستین قدیس، با این حقیقت مواجه می‌شود که ما خصوصیات مثلاً یک مثلث را اختراع نمی‌کنیم بلکه کشف می‌کنیم. ما در ریاضیات محض بصیرتی پیشرونده^۲ به ماهیت یا طبایع سرمدی و روابط متقابل آنها داریم و صدق قضایای ریاضی به هیچ وجه بسته به انتخاب آزاد ما نیست، بلکه خود را بر ذهن تحمیل می‌کند زیرا آن را واضح و متمایز ادراک می‌کنیم. بنا بر این، ما^(۲۶) می‌توانیم این طور در نظر بگیریم که وقتی قضایای ریاضی‌یی را اظهار می‌کنیم که آنها را از قضایایی که واضح و متمایز ادراک

1. privation

2. a progressive insight

شده‌اند استنتاج می‌کنیم، امکان ندارد خطا کنیم.

برهان وجودی بر وجود خدا

ممکن است انتظار داشته باشیم که دکارت پس از اثبات حقیقت یقینی دو حکم وجودی (یعنی فکر می‌کنم، پس هستم و خدا وجود دارد) و تمام احکام نظام آرمانی که واضح و متمایز ادراک شده‌اند، بلافاصله به بررسی چیزهایی پردازد که می‌توان در مورد وجود و ماهیت اشیای مادی اظهار کرد. اما او در واقع به شرح برهان وجودی بر وجود خدا می‌پردازد. ارتباط میان این دو موضوع را می‌توان چنین بیان کرد: اگر «هر چیزی که آن را به طور واضح و متمایز متعلق به این شیء می‌دانم واقعاً متعلق به آن باشد، آیا نمی‌توانم از همین مطلب برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟» (آ. ت. ج ۷، ص ۶۵ / ت. تأمل ۵ - ج ۹، ص ۵۲). برای مثال، من می‌دانم هر خصوصیتی را که به طور واضح و متمایز متعلق به ماهیت یک مثلث ادراک می‌کنم، واقعاً متعلق به آن مثلث است. پس آیا می‌توانم با بررسی کمالات مندرج در تصویری که از خدا دارم وجود او را اثبات کنم؟

دکارت پاسخ می‌دهد که این امر امکان‌پذیر است، زیرا خود وجود، یکی از کمالات خدا است و به ذات [ماهیت] او تعلق دارد. البته درست است که من، هرچند مجبورم بپذیرم مجموع زوایای مثلثی با اضلاع راست برابر با دو زاویه‌ی قائمه است، می‌توانم چنین مثلثی را بدون اسناد وجود به آن تصور کنم. اما در مورد این مسئله می‌توان به آسانی توضیح داد که وجود، کمالی ماهوی برای مفهوم مثلث نیست. و از این حقیقت که نمی‌توانم مثلثی با اضلاع راست را تصور کنم که زوایای آن برابر با دو زاویه‌ی قائمه نباشد، صرفاً این نتیجه حاصل می‌شود که اگر چنین مثلثی وجود داشته باشد زوایای آن برابر با دو زاویه‌ی قائمه خواهد بود؛ ولی از آن لزوماً این نتیجه گرفته نمی‌شود که مثلثی با اضلاع راست وجود دارد. اما از آنجا که ذات الهی کمال متعالی است، پس وجود را که خود یک کمال است، در بر دارد. از این رو، من نمی‌توانم خدا را به‌جز چیزی موجود تصور کنم؛ یعنی نمی‌توانم مفهوم خدا را که بیانگر ذات او است درک کنم و در عین

حال، وجودش را انکار نمایم. بنا بر این، ضرورت تصور کردن خدا به عنوان چیزی موجود، ضرورتی در خود شیء یعنی در ذات الهی است و این اعتراض که فکر من ضرورت را بر اشیا تحمیل نمی‌کند، اعتراضی بی‌حاصل است. «اگرچه من می‌توانم اسبی را با بال یا بدون آن تصور کنم، اما نمی‌توانم به خدایی که وجود ندارد (یعنی به موجود بی‌نهایت کاملی که فاقد یکی از کمالات عالی است) بیندیشم.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۶۷ / ت، تأمل ۵ ← ج ۹، ص ۵۳). بدین ترتیب، از این جهت تصور خدا هم [علاوه بر قضیه‌ی فکر می‌کنم، پس هستم] تصویری ممتاز است و در جایگاهی ویژه قرار می‌گیرد. «من نمی‌توانم هیچ چیز را به‌جز خدا تصور کنم که وجود (۲۷) متعلق به ذاتش باشد.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۶۸ / ت، تأمل ۵ ← ج ۹، ص ۵۴).

ما با این برهان، در شکل اصلاح شده‌اش که لاینیتس از آن دفاع کرد و در ارتباط با نقادی منفی‌بی که کانت از آن به عمل آورد، دوباره مواجه خواهیم شد؛ اما خالی از فایده نیست که در اینجا نکاتی را در خصوص ارزیابی دکارت از ارزش آن ذکر کنیم. نکته‌ی اول اینکه دکارت امکان تحویل بردن برهان وجودی را به یک تعریف لفظی^۱ صرف نپذیرفت. از این رو، در پاسخ به مجموعه‌ی اول اعتراضات می‌گوید، مقصودش صرفاً اظهار این مطلب نبوده است که وقتی می‌فهمیم معنای کلمه‌ی «خدا» چیست، درمی‌یابیم که خدا علاوه بر ذهن ما، در عالم خارج هم وجود دارد. «در اینجا» (۲۸) خطایی آشکار در صورت برهان وجود دارد؛ زیرا تنها نتیجه‌ی بی‌کیفیت که باید گرفته شود این است که وقتی می‌فهمیم معنای کلمه‌ی خدا چیست، درمی‌یابیم که خدا علاوه بر ذهن، در عالم خارج هم وجود دارد. ولی اینکه یک کلمه دلالت بر چیزی دارد، دلیل بر درستی آن نمی‌شود. اما برهان من از این قرار بود که آنچه ما از تعلقش به ماهیت، ذات یا صورت حقیقی و تغییرناپذیر یک چیز، درک واضح و متمایزی داریم می‌تواند حقیقتاً در مورد آن چیز اثبات شود. حال پس از بررسی دقیق ماهیت خدا، به طور واضح و متمایز درمی‌یابیم که وجود، متعلق به ماهیت حقیقی و تغییرناپذیر او است. بنا بر این، می‌توانیم حقیقتاً اثبات کنیم که خدا وجود دارد.» (آ.ت.: ج ۷، ص ۱۱۵-۱۱۶ / پ.ا، ۱ ←

ج ۹، ص ۹۱). بدین ترتیب، دکارت معتقد است که ما بصیرتی ایجابی به ماهیت یا ذات الهی داریم. البته بدون این فرض، برهان وجودی نمی‌تواند پا بر جا بماند؛ اما همین فرض یکی از اشکالات اصلی در معتبر دانستن این برهان است. لایبنتیس این اشکال را دریافت و کوشید آن را برطرف کند. (۲۹)، (۳۰).

نکته‌ی دومی که می‌خواهم متذکر شوم قبلاً به طور گذرا به آن اشاره کرده‌ام. همان طور که دیدیم، دکارت برهان وجودی را در تأمل پنجم مطرح می‌کند؛ یعنی هنگامی که قبلاً وجود خدا و صحت ادراکات واضح و متمایز ما را اثبات کرده است. این نشان می‌دهد که هرچند این برهان حقیقتی را در مورد خدا بیان می‌کند، یعنی اینکه او بالضرورة یا بالذات^۱ وجود دارد؛ ولی برای فرد ملحدی که قبلاً به صحت ادراکات واضح و متمایز خود اطمینان پیدا نکرده است، فایده‌ی ندارد و او نمی‌تواند پیش از علم به وجود خدا، به صحت ادراکات واضح و متمایزش علم پیدا کند. از این رو، ظاهراً براهین واقعی‌یی که دکارت برای وجود خدا ارائه داده است براهین مندرج در تأمل سوم هستند و فایده‌ی برهان وجودی، صرفاً بیان حقیقتی درباره‌ی خدا است. اما دکارت حتی در تأمل پنجم (در ترجمه‌ی فرانسوی) از برهان وجودی به عنوان براهینی که «اثبات‌کننده‌ی وجود خدا است.» (آ.ت.: ج ۹، ص ۵۲) سخن می‌گوید و در اواخر این تأمل ظاهراً اظهار می‌کند که ما می‌توانیم از این برهان نتیجه بگیریم که تمام ادراکات واضح و متمایزمان حقیقت دارند. این نتیجه می‌فهماند که برهان وجودی، مستقل از براهین دیگری که قبلاً ارائه شد، براهینی کاملاً معتبر بر وجود خدا است. افزون بر این، او در اصول فلسفه (آ.ت.: ج ۸، ص ۱۰ / بخش ۱، اصل ۱۴ ← ج ۹، ص ۳۱) برهان وجودی را پیش از براهین دیگر آورده است و آشکارا آن را اثبات‌کننده‌ی وجود خدا می‌داند. بنا بر این، این سؤال مطرح می‌شود که آیا ما با دو ارزیابی ناسازگار از این برهان مواجه هستیم یا اینکه می‌توان به تبیینی از روش دکارت دست یافت که این دو نحوه‌ی سخن گفتن به ظاهر متفاوت را با هم هماهنگ سازد.

به نظر من، شیوه‌های گوناگون سخن گفتن دکارت را نمی‌توان به طور کامل سازگار

1. in virtue of His essence

کرد. با این حال، اگر ما تمایزی را در نظر بگیریم که او میان مقام کشف^۱ - یعنی مقامی که در آن، فیلسوف به تحقیق تحلیلی درباره‌ی موضوع مورد نظرش می‌پردازد - و مقام تعلیم^۲ - یعنی مقام بیان منظم حقایقی که قبلاً کشف شده‌اند - قایل شده است، می‌توانیم به یک هماهنگی کلی دست یابیم (← آ. ت.: ج ۵، ص ۱۵۳؛ آ. ت.: ص ص ۲۷-۲۹). در مقام کشف، تا آنجا که به علم صریح مربوط می‌شود، علم ما به نقص خودمان مقدم بر علم ما به کمال الهی است. بنا بر این، به نظر می‌رسد که مقام کشف مقتضی برهانی پسینی^۳ بر وجود خدا است و این برهان در تأمل سوم ارائه شده است. برهان وجودی [که برهانی پیشینی^۴ است] بعداً [در تأمل پنجم] مطرح می‌شود و با اتکا به صحت ادراکات واضح و متمایز که قبلاً به اثبات رسیده است، حقیقتی را درباره‌ی خدا بیان می‌کند. اما در مقام تعلیم، از این حیث که مقام وجود^۵ را نشان می‌دهد، کمال نامتناهی خدا مقدم بر نقص ما است؛ و به همین دلیل دکارت در اصول فلسفه، برهان وجودی را که مبتنی بر کمال نامتناهی خدا است پیش از براهین دیگر ذکر می‌کند و با این کار، ظاهراً نظریه‌ی خود را مبنی بر اینکه ما پیش از آنکه بتوانیم ملاک وضوح و تمایز را ورای فکر می‌کنیم، پس هستیم گسترش دهیم باید وجود خدا را اثبات کنیم، نادیده می‌گیرد. اما اگر او براهین مندرج در تأمل سوم را بسط^۶ و تعمیق^۷ شهود اولیه‌ی در نظر گرفته باشد که در فکر می‌کنیم، پس هستیم بیان شده است - که ظاهراً این گونه نیز هست - پس ممکن است برهان وجودی را هم به همین نحو در نظر گرفته باشد.

این امکان وجود دارد که دکارت در بحث از علم ما به وجود خدا، دو نگرش یا دیدگاه را بدون تمایز کافی، با هم ترکیب کرده باشد. دیدگاه اول، دیدگاه «عقل‌گرایانه» است که بر اساس آن، براهین وجود خدا واقعاً جریان‌های استنتاجی هستند و اگر به آنها از این جنبه بنگریم، دکارت کار خوبی کرد که برهان وجودی را از براهین پسینی تأمل سوم جدا نمود؛ هرچند در این صورت، مشکل دور باطل در مورد براهین تأمل سوم وضعیت حادثی پیدا می‌کند. دیدگاه دوم، دیدگاه «آوگوستینی» است [که بر اساس آن]

1. ordo inveniendi

2. ordo docendi

3. a posteriori

4. a priori

5. ordo essendi

6. prolongation

7. deepening

انسان واقعاً به خودش، یعنی به خودی که وجودش در فکر می‌کنم، پس هستم اثبات شده است، فقط به عنوان حدّی از نسبت تامّ خود با خدا^۱ علم پیدا می‌کند. آنچه مورد نیاز است، بیش از آنکه یک جریان استدلال استنتاجی باشد، شهودی بسط یافته و بیش از پیش عمیق از داده‌ی اولیه است. ما فقط به این دلیل به خود، به عنوان موجودی ناقص، علم پیدا می‌کنیم که در تصور فطریمان از موجود کامل دارای آگاهی ضمنی از خدا هستیم و یکی از فواید برهان وجودی این است که با نفوذ در تصور موجود کامل، که بخشی از داده‌ی اولیه است، نشان می‌دهد که خدا صرفاً در نسبت با ما وجود ندارد، بلکه به اقتضای ذاتش دارای وجودی واجب و سرمدی است.

پی‌نوشت‌ها

* این مقاله ترجمه‌ی است از:

Copleston, Fredrick. 1960. *A history of philosophy*. 9 vols. London. vol. 4, pp. 97-115.

فردریک کاپلستون (و. ۱۹۰۷- ف. ۱۹۹۴م) فیلسوف و کشیش یسوعی انگلیسی است.

۱. دکارت کتاب تأملات در فلسفه‌ی اولی (*Mediations de Prima Philosophia*) را بنا بر سنت زمان خویش به زبان لاتینی نوشت. این کتاب به همراه شش مجموعه از اعتراضات که متکلمان و فیلسوفان مختلف بر آن نوشته بودند و همچنین پاسخ دکارت به هر یک از آنها، در ۲۸ آگوست ۱۶۴۱ در پاریس منتشر شد. در سال ۱۶۴۲، دوک دو لویین (Duc de Luynes) (و. ۱۶۲۱- ف. ۱۶۹۰) تأملات را به زبان فرانسوی ترجمه کرد. این ترجمه پس از آنکه دکارت پاره‌یی اصلاحات در آن به عمل آورد با موافقت او در سال ۱۶۴۷، به همراه ترجمه‌ی شش مجموعه از اعتراضات و پاسخ‌ها که شخص دیگری ترجمه کرده بود، به چاپ رسید. مجموعه‌ی هفتم اعتراضات، نوشته‌ی پیر بوردن، که در سال ۱۶۴۲ در ویرایش دوم تأملات به شش مجموعه‌ی پیشین افزوده شده بود، به سبب لحن تندش در این ترجمه آورده نشد. - م.

۲. *hyperbolical doubt*؛ دکارت در کتاب تأملات، پنج فرض را به عنوان مبنای شک خود مطرح می‌کند: الف - به تجربه دریافته‌ام که حواس گاهی ما را فریب می‌دهند و احتیاط اقتضا می‌کند به چیزهایی که حتی یک بار ما را فریب داده‌اند کاملاً اعتماد نکنیم. ب - هیچ علامت قطعی وجود ندارد که با آن بتوان میان بیداری و خواب فرق نهاد؛ از این رو، ممکن است هم‌اکنون من در خواب باشم و آنچه به تجربه درمی‌یابم رؤیایی بیش نباشد. پ - ممکن است خدا فریبکار باشد و مرا حتی در ادراکات واضح و متمایز فریب داده

باشد. ت - امکان دارد اصلاً خدایی وجود نداشته باشد و وجود من معلول سلسله‌ی ناقصی از رویدادهای تصادفی باشد؛ در این صورت، احتمال بیش‌تری وجود دارد که همواره در حال فریب خوردن باشیم. ت - ممکن است شیطان شربری وجود داشته باشد و مرا در همه‌ی ادراکاتم فریب داده باشد. از میان فرض‌های مذکور فقط فرض آخر ابداع دکارت است. در اینجا فرض سوم مورد نظر است. - م.

۳. St. Thomas؛ توماس آکویناس قدیس (و. ۱۲۲۵ - ف. ۱۲۷۴) که بزرگ‌ترین شخصیت فلسفه‌ی مدرسی است، پنج راه (quinque viae) برای اثبات وجود خدا ارائه داد که ویژگی مشترکشان این است که در همه‌ی آنها از طریق حقایقی در خصوص جهان، مانند امکان و تغییر، به اثبات وجود خدا پرداخته شده است؛ به عبارت دیگر، همه‌ی آنها براهینی اتی هستند. - م.

۴. objective reality؛ دکسارت این اصطلاح را به پیروی از فلسفه‌ی مدرسی، مترادف با representative reality می‌داند، یعنی واقعی که یک تصور در ذهن دارد و نشاندنده‌ی واقعیت مابازای آن تصور در خارج است. بدین‌سان اگر تصور الف، شیء ب را که دارای خصوصیت پ است نشان دهد، می‌گویم خصوصیت پ، که واقعاً در شیء ب حاضر است، به نحو objective یا representative در تصور الف حضور دارد. برای مثال، اگر تصور من از برج ایفل، آن را به عنوان برجی نشان دهد که دارای خصوصیت «بلندی» است، می‌گویم «بلندی»، که واقعاً متعلق به برج ایفل در عالم خارج است، به نحو objective یا representative در تصور من از آن حضور دارد. این معنا از کلمه‌ی objective در مقابل معنای جدیدتر آن است که پس از فلسفه‌ی کانت متداول شد. در فلسفه‌ی کانت objective reality به معنای واقعیت خارجی است و در برابر subjective reality، که به معنای واقعیت ذهنی است، قرار دارد. با توجه به توضیحات فوق، objective reality در فلسفه‌ی دکارت مترادف subjective reality در فلسفه‌ی کانت و پس از آن است. - م.

۵. natural light؛ دکارت در کتاب‌های تأملات و اصول فلسفه، به دفعات از دو اصطلاح نور طبیعی (lumen naturale / natural light) و نور طبیعت (lumen naturae / light of nature) استفاده می‌کند. این دو اصطلاح با اصطلاح نور عقل (lux rationis / light of reason) که وی آن را در کتاب قواعد به کار می‌برد و می‌گوید شهود به وسیله‌ی آن صورت می‌گیرد، مترادف هستند. دکارت در پاسخ به هابز، درباره‌ی استعاره‌ی نور می‌گوید: «هر کسی می‌داند که نور در عقل به معنای وضوح آشکار شناخت است». از نظر او، ذهن به طور فطری دارای قدرت شناخت است و می‌تواند با نور طبیعی خود به شناخت نایل شود. دکارت گاهی نور طبیعت یا نور عقل را همپایه‌ی نور ایمان می‌داند و برای عقل همان مرجعیتی را قایل می‌شود که به طور سنتی، تعالیم کلیسا از آن برخوردار بوده‌اند. با این حال، او در مورد اینکه خوانندگان آثارش توانایی و تمایل پیمودن راه عقل را داشته باشند خوش‌بین نیست. به عقیده‌ی او، کسانی که مدتی طولانی به جای پیروی از عقل خویش به فرمان مرجع دیگری گوش داده‌اند، برایشان مشکل است که خود را فقط تسلیم نور عقل کنند. به همین دلیل، دکارت توقع ندارد که هر کس استدلال‌هایش را می‌خواند بی‌درنگ آنها را بپذیرد. او در این باره می‌گوید: «از این واقعیت که همه‌ی انسان‌ها دارای نور طبیعی یکسانی هستند، ممکن است به نظر برسد که آنان باید دارای نظرهای یکسانی باشند؛ اما تفاوت زیادی میان ملاک عمومی و ملاک نور طبیعی وجود دارد، زیرا تقریباً هیچ‌کس از این نور به‌درستی استفاده نمی‌کند». - م.

۶. *eminently*؛ از نظر دکارت، علت به دو نحو می‌تواند واقعیت معلول را در خود داشته باشد: یکی به نحو *formal* (یکسان) و دیگری به نحو *eminent* (برتر). در صورت اول، واقعیت معلول دقیقاً به همان نحو در علت وجود دارد، زیرا کمال علت برابر با کمال معلول است. اما در صورت دوم، واقعیت معلول به نحوی برتر و کامل‌تر در علت وجود دارد، زیرا علت نسبت به معلول از درجه‌ی عالی‌تری از کمال برخوردار است. دکارت در پاسخ به مجموعه‌ی دوم اعتراضات می‌گوید: «هر چیزی که در متعلقات تصورات ما به نحوی وجود دارد که دقیقاً مطابق با ادراکی است که ما از آن داریم، می‌گوییم در آن متعلقات به نحو *formal* وجود دارد. هنگامی می‌گوییم چیزی به نحو *eminent* در یک متعلق وجود دارد که هرچند با ادراکی که ما از آن داریم دقیقاً مطابق نیست، اما عظمت آن به گونه‌ی است که می‌تواند نقش آن چیزی را که دارای چنین مطابقتی است ایفا کند.» باید خاطر نشان کرد که دکارت این تمایز را از فلسفه‌ی مدرسی گرفته است. در فلسفه‌ی مدرسی اگر چیزی به نحو *formal* دارای خصوصیتی باشد، آن را به معنای دقیق و مطابق با تعریفش دارد؛ ولی اگر آن خصوصیت را به نحو *eminent* داشته باشد، آن را به معنایی برتر، عالی‌تر و کامل‌تر دارا است. برای مثال، فرض کنید شخصی نیاز به صد تومان پول دارد و دو نفر قرار است این مبلغ را به او بدهند. نفر اول فرد فقیری است که فقط صد تومان در جیبش دارد، ولی نفر دوم فرد ثروتمندی است که پول بسیار بیش‌تری در اختیار دارد. در این حالت، نفر اول صد تومان را به نحو *formal* دارد و نفر دوم به نحو *eminent*. با توجه به توضیحات فوق، اینکه دکارت می‌گوید «من، که صرفاً موجودی متفکر هستم، نمی‌توانم علت تصوراتی از قبیل امتداد و حرکت باشم.» هنگامی است که علت را به نحو *formal* در نظر بگیریم. اما اگر آن را به نحو *eminent* در نظر بگیریم، همچنانکه دکارت نیز در ادامه‌ی بحث چنین کرده است، مشکل برطرف می‌شود. زیرا علتی که ممتد و مادی نیست می‌تواند به نحو *eminent* علت چیزی ممتد و مادی باشد. - م.

۷. *objective being*؛ بنگرید به پی‌نوشت شماره‌ی ۴ - م.

۸. *formal*؛ در آثار دکارت، این کلمه به سه معنا به کار برده شده است: ۱- وجود عینی و خارجی یک شیء در طبیعت، در مقابل وجود *objective* ۲- وجود بازنمای یا *objective* یک تصور در ذهن، در مقابل وجود *material* ۳- وجود مطابق و یکسان، در مقابل وجود *eminent*. در اینجا معنای اول مورد نظر است. - م.

۹. به همین دلیل، برهان‌های اول و دوم دکارت را که در آنها از تصور خدا بر وجود او استدلال شده است «برهان علامت تجاری» (*trademark argument*) نامیده‌اند. - م.

۱۰. صفحه‌ی ۸۳ از متن اصلی. - م.

۱۱. *Notes Against a Programme* [به لاتینی *Notae in Programma quoddam*]؛ دکارت این رساله را به زبان لاتینی و در جواب اعلامیه‌ی رگیوس (*Regius*) (۱۵۹۸-۱۶۷۹ ف.) در اواخر دسامبر سال ۱۶۴۷ نوشت و در اوایل سال ۱۶۴۸ در آمستردام به چاپ رساند. رگیوس استاد طب دانشگاه اوترخت هلند بود و در ابتدا، از حامیان پرشور آرای دکارت به شمار می‌رفت. مدت‌ها میان دکارت و او رابطه‌ی استاد و شاگردی برقرار بود، اما پس از آنکه رگیوس در سال ۱۶۴۶ کتاب مبانی فیزیک را منتشر ساخت، دکارت ادعا کرد که مطالب این کتاب شکل تحریف شده‌ی نظریات او است و با مطالبی که در نامه به مترجم فرانسوی کتاب اصول فلسفه نوشت و در ابتدای آن ترجمه چاپ شد، رابطه‌ی خود را با او گسست. رگیوس متقابلاً در

اواخر سال ۱۶۴۷، اعلامیه‌ی بی‌نامی در بیست‌ویک ماده منتشر کرد و در آن، موارد اختلاف نظر خود را با دکارت برشمرد. - م.

۱۲. Augustinian tradition؛ منسوب به آوگوستین قدیس (و. ۳۵۴- ف. ۴۳۰) فیلسوف بزرگ مسیحی و از آباء برجسته‌ی کلیسا. - م.

۱۳. Oratory؛ یکی از جماعت‌های دینی وابسته به کلیسای کاتولیک روم که شاخه‌ی ایتالیایی آن را فیلیپ نری قدیس در سال ۱۵۶۴، در فلورانس تأسیس کرد؛ اما شاخه‌ی فرانسوی آن، که در اینجا مورد نظر است، توسط کاردینال دو برول، با الهام گرفتن از اصل ایتالیایی آن، در سال ۱۶۱۱ در پاریس بنیان نهاده شد و دو سال بعد، مورد تأیید پاپ قرار گرفت. این جماعت که می‌خواست با فرقه‌ی یسوعی برابری کند، به سرعت در فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی، به‌ویژه در هلند، گسترش یافت. یکی از اهداف اصلی آن احیای آرا و اندیشه‌های آوگوستین قدیس بود، زیرا کسانی که به این جماعت تعلق داشتند و اغلب هم کشیش‌های تحصیل‌کرده‌ی بودند، اعتقاد داشتند در تعالیم و نظریات او ارتباط تنگاتنگی میان فلسفه و الهیات یا عقل و ایمان وجود دارد که در عبارت «ایمان بیاور تا بفهمی» بیان شده است. بدین ترتیب، الهیات وحیانی مبنای تأمل فلسفی است و در مقابل، فلسفه نیز حقایق وحیانی را تبیین می‌کند. بعضی از اعضای اوراتوری به‌شدت می‌کوشیدند تا نشان دهند که فلسفه‌ی دکارت با تعالیم آوگوستین سازگار است و از این طریق می‌خواستند به کلیسا تفهیم کنند که به‌جز فلسفه‌ی ارسطو و فلسفه‌ی مدرسی، فلسفه‌های قدرتمند دیگری نیز در سنت مسیحی وجود دارد. یکی از اعضای برجسته‌ی اوراتوری که کوشید در فلسفه‌ی خود، نظریات دکارت و آوگوستین را با هم تلفیق کند، مالبرانش است. این جماعت دینی در انقلاب کبیر فرانسه منحل گردید، ولی در سال ۱۸۵۲ دوباره بنیان گذاشته شد. - م.

۱۴. Cardinal de Bérulle (و. ۱۵۷۵- ف. ۱۶۲۹)؛ کاردینال و سیاستمدار فرانسوی که در سال ۱۵۹۹ به کسوت کشیشی درآمد و در سال ۱۶۱۱، جماعت دینی اوراتوری را بنیان نهاد. فعالیت‌های اوراتوری شأن و رتبه‌ی او را در کلیسا بالا برد، به‌طوری‌که در سال ۱۶۲۷ به مقام کاردینالی رسید. وی مشاور اصلی ماری دو مدیسی، همسر هانری چهارم پادشاه فرانسه، بود. - م.

۱۵. ontological argument؛ این برهان را، که کانت به این اسم نامیده است، اولین بار انسلم قدیس در قرن یازدهم مطرح کرد و در همان زمان، راهبی به نام گونیلو (Gaunilo) آن را مورد انتقاد قرار داد. در قرن هفدهم، دکارت تقریر جدیدی از آن ارائه داد و اسپینوزا و لاینیتس نیز با تغییراتی آن را به کار بردند. توماس قدیس، گاسندی، هیوم، کانت و راسل از دیگر منتقدان آن هستند. در قرن بیستم، فیلسوفانی همچون چارلز هارتشورن، نورمن مالکوم و اولین پلنتینجا بر اساس منطق موجبات، تقریرهای جدیدی از آن ارائه داده‌اند. - م.

۱۶. ordo cognoscendi or ordo inveniendi؛ مقام شناخت یا کشف در مقابل مقام وجود (ordo essendi) قرار دارد. در واقع مقام شناخت یا کشف، همان مقام اثبات و مقام وجود، همان مقام ثبوت است. ترتیب امور در مقام اثبات بر اساس نحوه‌ی شناخت، ولی در مقام ثبوت برحسب عالم واقع است. دکارت در تأملات در مقام اول و در اصول فلسفه در مقام دوم قرار دارد. - م.

۱۷. [Antoine] Arnauld؛ آنتوان آرنو (و. ۱۶۱۲- ف. ۱۶۹۴) معروف به آرنوی بزرگ، متکلم پیرو

یانسنیم بود که در پاریس و در خانواده‌ی بزرگ و برجسته به دنیا آمد که اعضایش پیرو آیین یانسن بودند. وی در سال ۱۶۴۱ کشیش شد و دو سال بعد، پس از مرگ کاردینال ریشلیو که با ورود او به دانشگاه سوربن مخالف بود، به دانشگاه مزبور راه یافت. او در ۱۶۵۶، به علت رساله‌ی که به ضد یسوعیان نوشت از دانشگاه اخراج شد، اما در ۱۶۶۹ مقام استادی را باز یافت. آرنو برای در امان ماندن از اذیت و آزار یسوعیان، در سال ۱۶۷۹ به هلند و در ۱۶۸۲ به بروکسل رفت و تا آخر عمر در همان جا به نوشتن در دفاع از آیین یانسن ادامه داد. - م.

۱۸. اعتراضات هفت مجموعه است که همراه با پاسخ دکارت به هر یک، در مجموعه آثار او به چاپ رسیده است و بیش از یک سوم آثار فلسفی وی را تشکیل می‌دهد. نویسندگان این مجموعه‌ها عبارت‌اند از: مجموعه‌ی اول: کاتروس؛ مجموعه‌ی دوم: گروهی از متکلمان و فیلسوفان (جمع‌آوری شده توسط مرسن)؛ مجموعه‌ی سوم: هابز؛ مجموعه‌ی چهارم: آرنو؛ مجموعه‌ی پنجم: گاسندی؛ مجموعه‌ی ششم: گروه دیگری از متکلمان و فیلسوفان (جمع‌آوری شده توسط مرسن)؛ مجموعه‌ی هفتم: بوردن. - م.

۱۹. *Interview with Burman*؛ این گفتگو در تاریخ شانزدهم آوریل ۱۶۴۸ در اگموند (Egmond) هلند انجام گرفت. بورمن (و. ۱۶۲۸- ف. ۱۶۷۹) که در آن تاریخ بیست سال بیش‌تر نداشت، سوالاتی را که به دقت تنظیم کرده بود از دکارت می‌پرسید و پاسخ‌های او را یادداشت می‌کرد. این یادداشت‌ها بعداً توسط کلوبرگ (Clauberg) به طور کامل بازنویسی شد و به صورت رساله‌ی فوق در آمد، اما تا پایان قرن نوزدهم به چاپ نرسید. - م.

۲۰. معروف است که بورمن این اشکال را هنگام صرف ناهار مطرح کرد و دکارت پاسخ داد که من اکنون آگاهم که در حال صحبت کردن و غذا خوردن هستم. - م.

۲۱. صفحه‌ی ۸۸ از متن اصلی. - م.

۲۲. *evil genius* (به فرانسوی *malin genie* و به لاتینی *malignus genius*). - م.

۲۳. بنگرید به فرض پنجم از پی‌نوشت شماره‌ی ۲. - م.

۲۴. بعضی از مورخان نظر دکارت را به این نحو تفسیر کرده‌اند که او میان آگاهی به یک چیز با یک عمل بسیط شهود عقلانی (*mental vision*) و آگاهی به آن با علم کامل (*perfect science*) تمایز قایل شده است. بدین ترتیب، فرد ملحد می‌داند که سه زاویه‌ی یک مثلث برابر با دو زاویه‌ی قائمه است، اما تا زمانی که به وجود خدا اطمینان پیدا نکرده است این مطلب را با علم کامل نخواهد دانست. در واقع دکارت می‌گوید، اگرچه فرد ملحد می‌تواند به وضوح بداند که سه زاویه‌ی یک مثلث برابر با دو زاویه‌ی قائمه است، «چنین آگاهی‌یی از سوی او نمی‌تواند علم حقیقی باشد». اما دلیلی که برای این مطلب می‌آورد این است که «نباید بر آگاهی‌یی (*knowledge*) که می‌توان در آن شک کرد نام علم (*science*) نهاد». (آ. ت. ج ۷، صص ۱۴۰-۱۴۱ / پ. ۱، ۲، ۳، ۴ - ج ۹، صص ۱۱۰-۱۱۱).

۲۵. *representative theory of perception*؛ بر اساس این نظریه، ذهن نمی‌تواند واقعیت خارجی را بی‌واسطه بشناسد، بلکه تنها از طریق تصورات ذهنی (*ideas*) که شاندهنده‌ی عالم خارج هستند به شناخت آن نایل می‌شود. از معتقدان به این نظریه می‌توان به دکارت، مالبرانش، هابز، لاک، بارکلی و همچنین در

- فلسفه‌ی معاصر به واقع‌گرایان انتقادی (Critical Realists) اشاره کرد. - م.
۲۶. صحیح‌تر است که بگوییم «من»، زیرا دکارت هنوز وجود کثرتی از افراد را ثابت نکرده است.
۲۷. در ترجمه‌ی فرانسوی کلمه‌ی «ضرورتاً» افزوده شده است.
۲۸. یعنی در نحوه‌ی بیان توماس از برهان وجودی. توضیح اینکه توماس در کتاب رساله‌ی جامع در الهیات (*Summa Theologica*) برهان وجودی انسلم را مطرح و از آن انتقاد می‌کند. کاتروس، نویسنده‌ی مجموعه‌ی اول اعتراضات، با اشاره به بیان توماس از این برهان و انتقاد وی، اظهار می‌کند که این انتقاد، بر تقریر دکارت از برهان وجودی نیز وارد است. اما دکارت پاسخ می‌دهد که نحوه‌ی بیان توماس مستلزم این است که این برهان صرفاً تعریفی لفظی و لذا نامعتبر باشد، در حالی که نحوه‌ی بیان من چنین اقتضایی ندارد و سپس برهان خود را دوباره توضیح می‌دهد. - م.
۲۹. از نظر لاینیتس، اشکال تقریر دکارت از برهان وجودی این است که ممکن بودن تصور خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه آن را امری مسلم و مفروض در نظر می‌گیرد. به همین دلیل، لاینیتس در اثبات وجود خدا از طریق این برهان، ابتدا ممکن بودن تصور او را اثبات می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که خدا وجود دارد. زیرا از نظر او، یکی از ویژگی‌های خدا این است که اثبات امکانش به معنای اثبات وجودش است. - م.
۳۰. اشکالی دیگر، که کانت از آن بحث کرد، به این اعتقاد مربوط می‌شود که وجود را می‌توان به درستی یک کمال دانست.

کتابنامه

- Adam, Ch. et P. Tannery. (eds.) 1897-1913, *Oeuvres de Descartes*, 13 vols. Paris.
- Adam, Ch. (ed. and tr.). 1937, *Entretien avec Burman*, Paris.