

برهان علامت تجاری*

جان کاتینگهام

ترجمه و تحقیق : حبیب الله کاظم خانی*

چکیده

برهان علامت تجاری یکی از چند برهانی است که دکارت برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است. وجه تسمیه برهان دکارت به «برهان علامت تجاری» این است که وی در برهان خویش به تصویری از خدا استناد جسته که خدا آن را همچون مهری که صنعتگر بر اثر خویش حک می کند، در ما به ودیعت نهاده است. به عبارت دیگر، دکارت در این برهان، از تصور خدا بر وجود او استدلال می کند.

جان کاتینگهام، دکارت شناس معاصر انگلیسی، در یکی از آثار خویش به نام «دکارت»، ضمن تقریر برهان مذکور و طرح انتقادات منتقدان به این برهان و پاسخ دکارت بدانها، با دیدی انتقادی آن را تحلیل و ارزیابی کرده است.

واژگان کلیدی : خدا، کمال، تصور، واقعیت ذهنی، اصل تکافوی علی، علت، معلول، نامتناهی.

نخستین برهان دکارت برای اثبات وجود خدا (در نظام «معرفتی یا اکتشافی»^(۱)) ای که در گفتار در روش و تأملات بدان پرداخته است، مستقیماً از آگاهی اولیّه وی از وجود خودش نتیجه می‌شود. دکارت پیش از حصول اطمینان از وجود جهان خارج، نمی‌تواند عامه پسندترین شیوه مرسوم و دیرینه الهی دانان را به کار ببرد - بدین معنا که او نمی‌تواند از معلولهای مشهود در جهان (نظیر حرکت یا نظم) آغاز کند و وجود خدا را به مثابه علت (یا مثلاً محرک اول یا ناظم) آن معلولها استنتاج نماید. چنان که پیداست، رویکرد دکارت، یک رویکرد علی است، ولی «معلولهایی» که رویکرد دکارت بدانها معطوف است کاملاً به ذهن تأمل کننده وابسته است. وجه تسمیه برهان دکارت به «برهان علامت تجاری»^(۲) این است که وی، در برهان خویش به تصویری از خدا استناد جسته که خدا آن را «همچون مهری که صنعتگر بر اثر خویش حک می‌کند»، در ما به ودیعت نهاده است.^(۳) این برهان را می‌توان در چهار مرحله به شرح زیر تقریر کرد:

۱) تأمل کننده ابتدا از تصویری که در ذهن خویش دارد، فهرستی فراهم می‌آورد. از جمله این تصورات، تصور «خدای متعال، سرمد، نامتناهی، علیم، قدیر و خالق کل ماسوا» است.^(۴) وجود این تصور از موجودی کامل، مقدمه اول این برهان محسوب می‌شود (البته، تا اینجا اثبات نشده است که چیزی مطابق با این تصور واقعاً وجود دارد).

۲) مقدمه دوم این برهان، اصلی است که به نظر دکارت بدیهی است و یا «با نور فطرت»^(۵) آشکار می‌شود؛ بدین معنا که «علت فاعلی و تام باید دست کم به قدر معلولش دارای واقعیت باشد». این اصل که می‌توان آن را «اصل تکافوی علی»^(۶) نامید، مستلزم آن است که اگر موردی چون الف دارای خصوصیت ب باشد، علتی که موجد الف است، فارغ از اینکه چه باشد، باید دست کم همان مایه از خصوصیت ب را که در خود الف موجود است، دارا باشد. بنابراین، به گفته دکارت، «تکوین یک قطعه سنگ جز با وجود اجزای موجود در آن سنگ امکانپذیر نیست؛ به همین گونه، پدید آمدن حرارت جز به وسیله چیزی که درجه حرارتش با خود حرارت دست کم یکسان

باشد، ممکن نیست.^(۸) دکارت در تعریف اصل خویش می‌گوید که این اصل، ترجمه‌ای از این اصل متعارف بنیادین است که «ز لاشیء، لاشیء بر نمی‌آید» (*Ex nihilo nihil fit*): «زیرا اگر بپذیریم که چیزی در معلول هست که قبلاً در علت نبوده است، باید این را نیز بپذیریم که آن چیز از لاشیء پدید آمده است.»^(۹)

پیش از پرداختن به مرحله سوم، لازم است که برخی اصطلاحات فنی را که دکارت فعلاً به کار می‌برد، توضیح دهیم. تصوراتی که دکارت در ذهن دارد، از جهتی، همانند تصاویرند^(۱۰) - آنها محتوای حکایتگرانه معینی دارند (مثلاً ممکن است من از برج ایفل تصویری همانند تصویری از برج ایفل داشته باشم که شامل ویژگیهایی باشد که میئن یا معرف برخی خصوصیات واقعی این برج باشند). دکارت به پیروی از زبان فنی و مغلط مدرسین محتوای حکایتگرانه یک تصور را «واقعیت ذهنی»^(۱۱) آن تصور می‌نامد. بنابراین، اگر تصویری چون الف حاکی از متعلق چون ب باشد که دارای ج است، می‌توان گفت که ویژگی ج - که ممکن است واقعاً در شیء عینی ب حضور داشته باشد - در این تصور صرفاً «به نحو ذهنی» یا «حکایتگرانه» موجود است. (بنابراین، اگر تصور من از برج ایفل، آن را مثلاً با خصوصیت بلندی‌اش باز نماید، خصوصیت بلندی که واقعاً به برج عینی متعلق است، در تصور من «به نحو ذهنی» یا «حکایتگرانه» حضور دارد.) در عین حال، روشن است که این کاربرد از اصطلاح «objective» اصلاً هیچ وجه اشتراکی با معنای امروزی این اصطلاح ندارد. «واقعیت ذهنی» (objective reality) به معنای مورد نظر دکارت، بر اعیان مستقلمی که در خارج از ذهن قرار دارند، اطلاق نمی‌شود. کاملاً برعکس، «واقعیت ذهنی» (objective reality) به معنای مورد نظر دکارت در قلمرو ذهنی تصورات^(۱۲) و بازنمودها^(۱۳) جای دارد.

۳) دکارت در این مرحله استدلال می‌کند که اصل تکافوی علی نه فقط بر چیزهای معمولی مانند، سنگها اطلاق می‌شود، بلکه بر تصورات و، مهم‌تر از آن، بر ویژگیهایی که به عنوان بخشی از محتوای «ذهنی» یا «حکایتگرانه» یک تصور ملحوظ می‌شوند، نیز قابل اطلاق است. بدین قرار، اگر تصویری چون الف حاکی از شیئی چون ب باشد،

علت آن تصور - فارغ از اینکه چه باشد - باید خودش واقعا و بالفعل از همان مقدار واقعیت (یعنی، همان مقدار از ویژگی ب) که صرفاً «به نحو ذهنی» یا «حکایتگرانه» در آن تصور هست برخوردار باشد. دکارت در *اصول فلسفه*، این موضوع را با مثالی روشن می‌سازد: «اگر کسی تصویری از یک دستگاه بسیار پیچیده در ذهن خود داشته باشد، معقول است پرسیم که آن تصور را از کجا به دست آورده است؟ آیا او در جایی دیده که کسی چنین دستگاهی را ساخته است؟ یا اینکه آیا اطلاعات دقیقی درباره علم مکانیک دارد و یا چندان کار آزموده‌تر است که بی‌تأمل و بدون آنکه هرگز دستگاهی مانند آن را در جایی دیگر مشاهده کرده باشد، می‌تواند چنین دستگاهی را اختراع کند؟ تمام پیچیدگی صرفاً ذهنی‌ای که در تصور این شخص از آن دستگاه هست، مانند پیچیدگی‌ای که در یک نقاشی می‌بینیم باید در علت آن نیز بوده باشد، فارغ از اینکه علت آن از چه سنخ علتی باشد.»^(۱۵)

۴) در تکمیل این برهان می‌توان گفت: با فرض اینکه من تصویری از خدا دارم که حاکی از موجودی جاوید، نامتناهی، عالم مطلق، قادر مطلق و ... است، از نتایجی که در مراحل (۲) و (۳) به اثبات رسیده است لازم می‌آید که علت این تصور، باید چیزی باشد که تمامی خصوصیات را که باید به نحو ذهنی یا حکایتگرانه در تصور من موجود است واقعا و بالفعل در خودش داشته باشد. حال، از آنجا که من آشکارا موجودی متناهی و ناقص‌ام (همچنان که مثلاً از این واقعیت روشن است که چیزهای بسیاری وجود دارند که من نسبت به آنها جاهلم)، قطعاً (بنابر اصل تکافوی علی) من نمی‌توانم علت این تصور باشم: «جمیع صفاتی که در تصورم از خدا جلوه‌گر شده‌اند، چنانند که هرچه من با دقت بیشتری توجهم را بدانها معطوف سازم، نامحتمل‌تر می‌نماید که تصویری که من از آنها دارم بتواند صرفاً از خود من نشأت گیرد.»^(۱۶) علاوه بر این، این تصور نمی‌تواند صرفاً از دیگر تصورات مختلفم برآمده باشد؛ زیرا، «اگر چه یک تصور ممکن است از تصور دیگری نشأت یابد، در اینجا تسلسل بی‌پایانی در کار نتواند بود؛ در نهایت باید به تصور اولیه و بنیادینی^(۱۷) رسید که علت آن به همان صورت^(۱۸) و در واقع کل واقعیت یا کمالی را که صرفاً به نحو ذهنی یا حکایتگرانه در این تصور حضور

دارد، دربرگیرد.^(۱۹) بنابراین، علت نهایی تصور من از خدا باید چیزی باشد که واقعاً واجد جمیع کمالاتی باشد که در این تصور جلوه‌گر شده‌اند. از این مطلب «ضرورتاً باید نتیجه گرفت که خدا وجود دارد.»^(۲۰)

وجه ممیزه برهان فوق، که شاید در نظر خواننده امروزی کاملاً تردیدآمیز بنماید اصل تکافوی علی است (که شرح آن در ذیل مرحله (۲) گذشت). قول به اینکه موجد یک قطعه سنگ باید خودش جمیع اوصاف موجود در آن سنگ را داشته باشد ظاهراً بر نوعی دیدگاه «موروثی»^(۲۱) دربارهٔ علّیت دلالت می‌کند؛ یعنی، یگانه راهی که معلول می‌تواند با آن واجد خصوصیتی شود، این است که بنابر دیدگاه «موروثی»، آن خصوصیت را از علت‌هایش به ارث برد. به علاوه، فرض بر این است که اصل مورد نظر دکارت، بر علل «فاعلی» اطلاق می‌شود. (به طور کلی، علت فاعلی عبارت است از عامل یا قدرت فعالی که موجب تغییری می‌شود یا چیزی را به وجود می‌آورد)؛ ولی چنان که گاسندی^(۲۲) منتقد دکارت خاطر نشان ساخته است: مقبولیت دیدگاه موروثی ظاهراً ناشی از ملاحظه علل یا عناصر «مادی» است نه علل فاعلی.^(۲۳) فی‌المثل، اگر پل بسیار مقاومی بینیم، می‌توانیم استدلال کنیم که علل و عناصر مادی (مثل شاه تیرها و پیچ و پرچها) که در ساختن این پل به کار رفته‌اند باید دست کم واجد همان اندازه از مقاومت باشد که در آن پل یافت می‌شود؛ زیرا شاید به نظر آید که اگر پل مقاومتش را از علت‌هایی کسب نکرده بود، آن را از جای دیگری کسب می‌کرد و این امر محال است. به هر حال، چنین می‌نماید که اصل موروثی مذکور حتی در مورد حقیقت پذیرفتنی علّیت «مادی» معروض مثال‌های نقضی است. هلیم خصوصیات دارد که در هیدروژن که هلیم از راه ترکیب با آن ایجاد می‌شود وجود ندارد. به عنوان مثالی دیگر، کیک اسفنجی را در نظر بگیریم (ظاهراً منصفانه نیست که درباره دکارت مثالی از علم جدید ذکر کنیم): این کیک اسفنجی خصوصیات فراوانی - از قبیل خاصیت اسفنجی - دارد که به هیچ وجه در هیچ یک از مواد تشکیل دهنده آن (مانند تخم مرغ، آرد و کره) وجود ندارد. اما در اینجا توسل به اصل «از لاشیء لاشیء بر نمی‌آید» برای دفاع از آموزه موروثی مذکور ظاهراً حاکی از نوعی سردرگمی است. البته، اسفنجی بودن از

لاشئء بر نمی‌آید؛ بلکه حاصل تغییرات شیمیایی پیچیده‌ای است که از مخلوط شدن مواد تشکیل دهنده کیک و پختن آن ناشی می‌شوند. اما این واقعیت مطلقاً مؤید این نتیجه نیست که اسفنجی بودن به نحوی در موادی که اسفنجی بودن از آن به دست می‌آید تا حدی حضور دارد. (شاید بتوان گفت که این اسفنجی بودن باید «بالقوه»^(۲۴) در مواد تشکیل دهنده کیک بوده باشد، اما به نظر می‌رسد که این قول دفاعی از اصل تکافوی علی است تا اینکه آن را بی‌هیچ دلیلی صادق جلوه دهیم. به هر تقدیر، دکارت نمی‌توانست بپذیرد که خصوصیات موجود در معلول ممکن است فقط بالقوه در علتش موجود باشند؛ زیرا، برهان وی مستلزم آن است که علت تصور من از خدا چیزی باشد که جمیع کمالات مورد نظر را نه فقط بالقوه بلکه بالفعل^(۲۵) داراست.^(۲۶)

هنگامی که ما توجه خود را از قضیه علیت «مادی» به قضیه عامل فعال یا علیت «فاعلی» معطوف می‌کنیم، مسأله خصوصیات «جدید» یا نو پدید بمراتب دقیق‌تر به نظر می‌رسد. مرسن^(۲۷)، دوست دکارت و منتقد او، در این باره به مسأله تکوین حیات اشاره کرده است. اگر علل فاعلی حیات را تأثیر خورشید و باران بر زمین بدانیم، موجودات زنده ممکن است از علل بی‌جان نشأت یابند. از این رو، مرسن نتیجه می‌گیرد که «چه بسا ممکن است معلولی واقعی را از علتش کسب کند، بی‌آنکه این واقعیت در علتش موجود باشد»^(۲۸). پاسخ دکارت به این اعتراض دو جنبه دارد: یکی اینکه، حیوانات (که به نظر وی ماشینهایی صرفاً مکانیکی‌اند) «کمالاتی ندارند که اجسام بی‌جان فاقد آنها باشند». دوم آنکه، اصل تکافوی علی بر حسب علت فاعلی و تام یک معلول تنسیق شده است. از این رو، اگر حیوانات واجد کمالاتی باشند که در خورشید و باران و... یافت نشوند، می‌توان مطمئن بود که این امور علل تام حیات حیوانی نیستند.^(۲۹) اشکال این گونه چاره‌اندیشی این است که دکارت موضعش را با انکار صریح اینکه خصوصیات نوپدید اصیلی بتوانند وجود داشته باشند از انتقاد مصون می‌دارد. پس، به نظر دکارت، زیست‌شناسانی که به نظریه تکاملی معتقدند، مثلاً، در این فرض که آگاهی می‌تواند از عوامل ناآگاه حاصل آید قطعاً در اشتباهند. اما، این آشکارا موضوعی مناقشه‌انگیز است و حتی در روزگار خود دکارت و در حقیقت مدتها پیش

از آن محل بحث و اختلاف بوده است (مثلاً، اتمیستهای یونانی که دکارت با آثارشان کاملاً آشنا بود، دقیقاً به سود این گونه ظهور و پیدایش استدلال می‌کرده‌اند). فارغ از اینکه حقیقت درباره‌ی خاستگاههای حیات و آگاهی چه باشد، نفس وجود بحثی دیرپا درباره این موضوعات برای نشان دادن ضعف این مدعای دکارت که حقیقت اصل تکافوی علی فقط «با نور فطرت آشکار می‌شود» ظاهراً کافیست.

اما آن جنبه از برهان دکارت که بیشترین شکاکیت را در میان معاصرانش پدید آورد، اطلاق اصل تکافوی علی بر قلمرو تصورات است (که توضیح آن در مرحله (۳) این برهان گذشت). مثلاً، مبدع نخستین دسته از اعتراضات^(۳۰) اشکال کرده است که یک تصور صرفاً جنبه‌ای ذهنی از فکر من است نه متعلق واقعی یا موجودی که به علتی نیازی دارد: «چرا باید برای چیزی که واقعی نیست و صرفاً اسمی بی‌مسما و امری ناموجود است در پی علتی باشم؟»^(۳۱) دکارت در پاسخ می‌گوید: اگرچه تصورات در بیرون از فاهمه وجود ندارند اما به هیچ وجه لزوم تبیین علی این امر را، که یک تصور محتوای معینی دارد، منتفی نمی‌سازد. از این حیث رأی دکارت کاملاً صحیح می‌نماید و در حقیقت اصل تکافوی علی آن گاه که بر تصورات اطلاق می‌شود، عملاً مبتنی بر دلیل قاطع‌تری به نظر می‌رسد تا آن گاه که بر جهان مادی اطلاق می‌شود. مثالی را که دکارت درباره‌ی «دستگاه بسیار پیچیده» ذکر می‌کند به یاد آورید و بگذارید از باب سهولت مقایسه‌ای را، که خود دکارت میان تصورات و تصاویر به عمل آورده است، بپذیریم و به جای یک تصور، یک نقاشی یا یک تصویر را در نظر بگیریم. فرض کنید که کودکی پنج ساله برنامه کاملاً پیچیده‌ای برای کامپیوتری طراحی می‌کند: برنامه‌ای که به اعتقاد ما فقط یک ریاضیدان کاملاً ورزیده، که سن عقلی‌اش بسیار بالاتر از سن عقلی آن کودک است، می‌تواند آن را طراحی کند. این واقعیت که آن برنامه نه کامپیوتری واقعی، بلکه صرفاً یک نقاشی است مانع پرسش از علت نمی‌شود: با این همه، پیچیدگی آن برنامه در مقام حکایتگرانه یا پیچیدگی «ذهنی» آن را همچنان باید ملحوظ داشت. البته، کاملاً ممکن است که آن کودک نقاشی مذکور را از کتابی کپی گرفته باشد. البته این کار برهان مذکور را صرفاً یک مرحله به تعویق

می‌اندازد. ظاهراً مجازیم اظهار کنیم که در جایی در طول سلسله علی باید شیء یا موجودی واقعی در کار باشد که برای تبیین پیچیدگیهایی که ضرورتاً در آن برنامه یافت می‌شوند واقعاً واجد پیچیدگی کافی باشد. آنچه درباره نقاشی مذکور صادق است درباره یک تصور نیز صادق است: محتوای حکایتگرانه پیچیده، علت پیچیده‌ای را اقتضا می‌کند.

این عقیده که کودک صرفاً ممکن است آن برنامه را، مثلاً از کتابی کپی گرفته باشد شبیه اشکالی است که بسیاری از منتقدان در آغاز تمایل داشتند که آن را درباره برهان دکارت طرح کنند: آیا لازم است که خود خدا تصور من از او را در من نهاده باشد؟ آیا حضور آن تصور در ذهن من نمی‌تواند ناشی از این باشد که مثلاً والدین و معلم آن را به من منتقل ساخته‌اند؟ همچنان که مرسن اظهار داشته است: « شما این تصور را از پیش انگاریها^(۳۲) یا از کتابها یا از گفتگو با دوستان و . . . اخذ کرده اید نه صرفاً از ذهن خود یا از موجودی متعالی و حی و حاضر». ^(۳۳) دکارت در پاسخ به این اشکال می‌گوید که: این قول، پرسش از علت اصلی این تصور را صرفاً به تعویق می‌اندازد: «من اگر از سایر مردم (یعنی، از کسانی که این تصور را بنا به ادعا از آنها اخذ کرده‌ام) بپرسم که آیا آنها آن تصور را از خودشان اخذ کرده‌اند یا از کسی دیگر، سیر برهان هیچ فرقی نخواهد کرد». ^(۳۴) سرانجام باید به تصور اولیه و بنیادینی رسید که علت آن همانند «نمونه ازلی»^(۳۵) ای باشد که همه کمالاتی را که در آن تصور به ظهور رسیده‌اند واقعاً در برداشته باشد. ^(۳۶) در پایان چاره‌ای جز این نخواهیم داشت که کمالی که در این تصور به ظهور رسیده است، موجودی را فرض کنیم که واجد حد اعلای کمال است.

در اینجا به عمل آوردن اصلاحی در تقریر دکارت از اصل تکافوی علی که تاکنون از آن غفلت شده است خالی از فایده نخواهد بود. مفاد اصل مذکور این است که هر آنچه در معلول یافت شود باید در علتش نیز وجود داشته باشد؛ اما دکارت در ادامه می‌گوید که آن چیز ممکن است یا به همان صورت یا به نحو متعالی [در علت] وجود داشته باشد. ^(۳۷) بیان فنی دکارت برخی از مفسران او را نگران ساخته، ولی

در عین حال، کما بیش واضح است. اگر چیزی ویژگی الف را به همان صورت دارا باشد [در واقع] آن ویژگی را به معنای حقیقی و دقیق کلمه داراست و اگر چیزی ویژگی الف را به نحو متعالی دارا باشد آن را به نحو عالی تر و کامل تری داراست. تأمل سوم در متن فرانسوی در خصوص مثال سنگ با بیانی که در زیر می آید عملاً مؤید این مطلب است: «موجدسنگ، هر چه باشد، باید چیزی باشد که اجزای تشکیل دهنده سنگ را یا به همان صورت یا به نحو متعالی دارا باشد؛ یعنی، آن باید یا عیناً همان چیزهایی را که در سنگ وجود دارند و یا چیزهای عالی تری در خودش داشته باشد»^(۳۸). هنگامی که با واقعیت «ذهنی» یا حکایتگرانه سر و کار داریم، مفهوم «تعالی»^(۳۹) با بحث از واقعیت ذهنی یا حکایتگرانه ربط و نسبت خاص پیدا می کند. در مثال طرح کامپیوتر، الگوری مورد نظر در طراحی مدار ممکن بود معلول این باشد که از روی یک طرح قبلی کپی گرفته شده است، که در این صورت، این هماهنگی «به همان صورت» یا حقیقتاً در طرح اصلی نهفته است. احتمال دیگر این است که، ریاضیدان ماهری دست آن کودک را هدایت کرده باشد، که در این صورت هماهنگی متجلی شده در آن طرح، ناشی از علتی خواهد بود که آن نه «به همان صورت» بلکه «به نحو متعالی» واجد آن هماهنگی است؛ به عبارت دیگر، هماهنگی موجود در آن نقاشی ناشی از نوعی هماهنگی متعالی تر است که عبارت است از الگوری پیچیده افکار در [ساحت] آگاهی ریاضیدان.

اگر «پیچیدگی ذهنی» موجود در طراحی مدار - چنان که می نمایم - مؤید استنتاج موجودی باشد که واقعاً (به همان صورت یا به نحو متعالی)، واجد دست کم همان اندازه پیچیدگی باشد که در آن طرح یافت می شود، آیا این امر سیر استنتاجی دکارت را از «کمالات ذهنی» موجود در تصور من از خدا، به وجود واقعی موجودی را که واجد کمالات مورد نظر است، تأیید می کند یا نه؟ ناهمگونی اساسی میان این دو مورد، ظاهراً در این است که درباره طرح، فرض بر این بوده است که طرح مبین انبوهی از جزئیات مشهود و ظرافتی است که تقریباً محال است که کودک پنج ساله بتواند به تنهایی آن را ایجاد کند، اما، به نظر می رسد که تصور خدای کامل رویهمرفته ابهام

بیشتری دارد. اگر کودک صرفاً جعبه سیاه اسرارآمیزی را ترسیم کند و آن را «کامپیوتری به غایت پیچیده» بخواند، چندان به تأکید بر این نکته تمایل نخواهیم داشت که، مضمون حکایتگرانه نقاشی کودک قابل شدن به علتی را ایجاب کند که در مقایسه با ذهن کودک واجد پیچیدگی بیشتری باشد.

در پی گیری این مسأله، که تصور ما از خدا دقیقاً تا چه حد واضح است، برخی از منتقدان دکارت تا سر حد انکار این مطلب پیش رفتند که ما اصلاً تصویری از خدا داشته باشیم. توماس هابز^(۴۰) در دسته سوم از اعتراضات می نویسد: «ما هیچ تصور یا صورت خیالی‌ای که با نام مقدس خدا مطابق باشد نداریم».^(۴۱) پاسخ دکارت بدین اعتراض آن است که یک تصور، اگر چه ممکن است از جهاتی شبیه تصویر یا صورتی خیالی^(۴۲) باشد، واقعاً صورت خیالی نیست؛ به تعبیر وی، واژه «تصور» صرفاً بر «آنچه بی واسطه به ادراک عقل در آید دلالت می کند».^(۴۳) لذا، به نظر دکارت، نفس این واقعیت که ما معنای کمالات نامتناهی خدا را می فهمیم مبین آن است که ما تصویری حقیقی از خدا داریم، ولو اینکه نتوانیم کمالات او را تصور، تخیل^(۴۴) یا به عبارت دیگر، «درک»^(۴۵) کنیم:

مهم نیست که من درکی از نامتناهی نداشته باشم، یا خدا صفات بیشمار دیگری هم داشته باشد که من به هیچ وجه نتوانم آنها را درک کنم و شاید به ذهنم هم خطور نکند... همینکه معنای نامتناهی را بفهمم برای من بس است.^(۴۶)

در اصطلاح دکارت، ممکن است چیزی را دانست^(۴۷) یا فهمید^(۴۸)، بی آنکه آن را کاملاً درک کرد. دکارت در جای دیگر اظهار می کند که: «خود این واقعیت که من چیزی را با الفاظ بیان می کنم و مرادم را از گفته خویش می فهمم، مرا مطمئن می سازد که در خودم از مدلول الفاظ مورد نظر تصویری دارم».^(۴۹)

ظاهراً به دشواری می توان انکار کرد که، ما از این معنا از کمال نامتناهی حقیقتاً تصویری داریم، ما معنای اصطلاحات مورد نظر را می فهمیم، اما آیا لازم است

که موجودی واقعاً نامتناهی، این تصور را در ما به ودیعت نهاده باشد؟ آیا ممکن نیست که این تصور از راه نوعی فرآیند تصور پردازی یا استنتاج در ما شکل گرفته باشد: فرآیندی که از تصویری از یک موجودی محدود یا متناهی، که می‌توانیم از خودمان به دست آوریم، آغاز می‌شود و سپس به ایجاد تصور موجودی که بدین‌سان محدود نیست، می‌انجامد؟ (همچنان که دکارت در جای دیگری گفته است، نقایص خود ما از این واقعیت که ما نسبت به بسیاری از چیزها در جهل و تردید به سر می‌بریم، کاملاً آشکارند).^(۵۰) پاسخ دکارت به این اعتراض بدین قرار است:

نباید چنین بیندیشیم که درست همچنان که درک من از سکون و تاریکی از سلب حرکت و روشنایی حاصل می‌آیند، درکم از موجود نامتناهی نیز نه از تصویری حقیقی، بلکه صرفاً از سلب موجود متناهی حاصل می‌آید. برعکس، من به روشنی می‌فهمم که جوهر نامتناهی در قیاس با جوهر متناهی از واقعیت بیشتری برخوردار است، و از این روست که درک من از موجود نامتناهی، یعنی خدا بر درک من از موجود متناهی، که خودم باشم، به نحوی تقدم دارد.^(۵۱)

اما «تقدم» موجود نامتناهی هم ارز چیست؟ فرانس بورمن،^(۵۲) ضمن پرسش از دکارت درباره عبارت مذکور، اشکال کرده است که می‌توان گفت، تأمل‌کننده پیش از آنکه به خدا معرفت یابد، به نقص خویش واقف است؛ لذا آیا واقعاً می‌توان گفت که، تصور خدا «مقدم» است؟ پاسخ دکارت این است که، فارغ از اینکه نظام اکتشافی یا معرفتی چه باشد، کمال نامتناهی خدا باید واقعاً بر نقایص ما مقدم باشد؛ زیرا، نقص چیزی جز «سلب کمال از خدا» نیست.^(۵۳) لیکن، اشکال این مطلب در این است که، دکارت هرگز به عرضه معیار مستقل قانع‌کننده‌ای برای تمییز صفت «سلبی»^(۵۴) از صفت «ایجابی»^(۵۵) توفیق نمی‌یابد. البته درست است که برای فهم معنای اصطلاح «متناهی»^(۵۶) باید بدانیم که «متناهی» همان سلب «نامتناهی»^(۵۷) است. اما عکس این مطلب نیز درست است. برای آنکه بدانیم «نامتناهی» به چه معناست، باید بدانیم که «متناهی» به چه معناست. زوجهای متضادی از این قبیل ظاهراً متضایفند، تا آنجا که

فهم یکی از آنها خود به خود متضمن فهم دیگری است. اگر این سخن درست باشد، مدعای دکارت دایر بر «تقدم» مفهوم نامتناهی را نمی‌توان موجه ساخت و در نتیجه استدلالش نیز معتبر نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Cottingham, John, *Descartes*, Basil Blackwell, 1989, p. p. 45-55.

۱- **order of discovery**: نظام معرفتی یا اکتشافی در مقابل نظام وجودی قرار دارد. دکارت در مقام یا نظام اکتشافی، که همان مقام اثبات و ترتیب امور در آن بر اساس نحوه شناخت است، وجود خودش را بر وجود خدا مقدم ملحوظ و چنین استدلال می‌کند که چون من به نحو شهودی به وجود خود علم دارم، می‌توانم کشف کنم که خدا وجود دارد و سپس به وجود اشیای مادی، که موافق و مطابق با تصورات واضح و متمایز ماست، پی می‌برم. اما مقام و نظام وجودی، که همان مقام ثبوت است و در آن ترتیب امور بر حسب عالم واقع است، خدا از حیث وجود بر همه چیز مقدم داشته می‌شود. - م

۲- **Trademark Argument**: دکارت در این برهان، از تصور خدا بر وجود او استدلال می‌کند. - م

۳- **AT VII 51 ; CSM II 35**: دکارت اغلب آثار خود را به زبان لاتین نگاشته و تاکنون از آثار وی ترجمه‌های متعددی به زبان انگلیسی انتشار یافته است. از جامع‌ترین و معتبرترین ترجمه‌های آثار دکارت سه تن به نامهای «کاتینگهام» (Cottingham)، «استوناف» (Stoothoff) و «موردای» (Murdoch) است. این ترجمه بر اساس متن اصلی لاتین صورت گرفته و شامل تمام آثار فلسفی «دکارت» است. ترجمه مزبور، در سه جلد در سالهای ۱۹۸۴ تا ۱۹۹۱ م. انتشار یافته که از این ترجمه در این مقاله به **CSM** یاد شده است.

علاوه بر این، مجموعه **آثار دکارت** را دو تن به نامهای «چارلز آدام» (Charles Adam) و «پل تانری» (Paul Tannery) در فاصله سالهای ۱۸۹۷ و ۱۹۱۳ م. در ۱۳ مجلد ویراستاری کرده‌اند که ارجاعات مربوط به این مجموعه آثار در این مقاله با علامت اختصاری **AT** مشخص شده‌اند.

- م

4- **AT VII 40 ; CSM II 28**.

۵- **natural light**: دکارت اصطلاح نور فطرت یا نور طبیعت و نیز اصطلاح نور عقل (**light of reason**) را به کرات در آثار خودش به کار برده است. او درباره استعاره نور می‌گوید که: «هر کسی می‌داند که نور در عقل به معنای وضوح و آشکار شناخت است.» از نظر وی ذهن به طور فطری دارای قدرت شناخت است و می‌تواند با نور فطری طبیعی خود به شناخت نایل شود. - م

6 - **AT VII 40 ; CSM II 28**.

7 - **Causal Adequacy Principle**.

8 - **AT VII 40 , CSM II 28**.

9 – *Second Replies* : AT VII 135 ; CSM II97.

10 – pictures .

۱۱ – **representational** : دکارت برای مفاهیم دو حیثیت مختلف قایل می‌شود و سخت بر آنها تأکید می‌کند و در اثبات وجود خدا نهایت استفاده را از آن به عمل می‌آورد :

حیثیت اول مفهوم ، حیثیت استقلالی و وجودی آن است که دکارت برای بیان این حیثیت مفهوم اصطلاح «واقعیت صوری» (**formal reality**) را به کار می‌برد. از نظر او، هر مفهومی برای خود بهره‌ای از وجود (ولو ضعیف) دارد و از این نظر می‌توان آن را با عدم محض یکی پنداشت. به همین اعتبار است که به مفاهیم عنوان «وجود» ذهنی اطلاق می‌شود.

حیثیت دوم مفهوم، حیثیت «مرآئی و حکایتگری» (**representational**) آن است. دکارت می‌گوید که هر مفهومی با آنکه مستقلاً برای خود یک موجود محسوب می‌شود، ولی تفاوتی که با سایر موجودات دارد این است که به نحو خاصی مرآت و نمایانگر موجود دیگر است. وی برای بیان حیثیت و جنبه حکایتگری مفهوم، اصطلاح «واقعیت ذهنی» (**objective reality**) را به کار می‌برد. از نظر دکارت مفاهیم از حیث اول، فرق چندانی با همدیگر ندارند؛ زیرا، هر مفهومی اعم از مفهوم «خدا» یا یک مفهوم ساختگی مانند، «اسب پرنده» و یا یک مفهوم حسی و اکتسابی مانند، «سنگ» از نظر وجودی، یک کیف نفسانی‌اند و بهره‌ای ضعیف از وجود دارند، ولی مفاهیم از جنبه حکایتگری فرق بسیار زیادی دارند؛ زیرا، واقعیت یا کمالی را که هر یک از آن مفاهیم نشان می‌دهند، از دیگری متفاوت است. - م

۱۲ – **Objective reality** : توجه به ریشه الفاظ سوژه و ابژه و تغییری که در معنای این دو لفظ در تاریخ فلسفه خصوصاً در فلسفه دکارت ایجاد می‌شود، از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است . واژه ابژه (**object**) مأخوذ از ریشه لاتینی **objacere** به معنای چیزی است که در مقابل ظاهر می‌شود. کلمه سوژه (**subject**) مأخوذ از ریشه لاتینی **subjecre** به معنای زیر نهاد است که بر همه موجودات اعم از انسان دلالت دارد. بنابراین در قرون وسطی مراد از **objective** مفهوم یا صورت ذهنی یا به سخن دیگر مفاهیم ذهنیه و مقصود از **subjective** به معنای جواهر و موجودات خارجی بود .

دکارت این دو لفظ را به همان معنای قرون وسطائیشان به کار می‌برد؛ منتها تفسیر جدیدی در تعیین مصداق سوژه و ابژه ارائه می‌دهد و همین تفسیر موجب بروز معنای جدید این دو لفظ می‌شود که کاملاً بر عکس معنایشان در قرون وسطی است .

دکارت واژه «ابژکتیو» را همواره در مقابل واژه «صوری» (**formal**) به کار می‌برد. از نظر دکارت، به یک مفهوم می‌توان از دو حیث نگاه کرد. یکی، از جنبه روانشناختی، که در این صورت،

مفهوم، وجهی از آگاهی است و دیگری، از جنبه مضمون و محتوای حکایتگرانه آن. دکارت جنبه اول را «واقعیت صوری» (**formal reality**) و جنبه دوم را «واقعیت ذهنی» (**objective reality**) آن مفهوم می‌نامد. - م (برای توضیح بیشتر به شماره ۱۱ مراجعه کنید).

13 - ideas.

14 - representations .

15 - *principles* I , 17 : AT VIII 11; CSM I 197 .

16 - AT VII 45 , CSM II 31.

17 - Primary idea .

۱۸ - **Formally** : دکارت دو واژه «به همان صورت یا به نحو صوری» (**formally**) و «به نحو متعالی» (**eminently**) را در مورد قانون علیت مطرح می‌کند. از نظر وی، علت به دو نحو می‌تواند واقعیت معلول را در خود داشته باشد: یکی، «به نحو صوری» و دیگری، «به نحو متعالی». 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 درجه عالی‌تری از کمال برخوردار است. - م

19- AT IX33; CSM II29.

20 - AT IX 36 ; CSM II31.

21- heirloom.

۲۲ - [Pierre] Gassendi : پیر گاسندی (۱۵۹۲-۱۶۵۵)، کشیش، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی. این فیلسوف همانند دکارت مخالف ارسطوگرایی بود و در پنجمین دسته از اعتراضات انتقاد دقیقی از دوگانه انگاری [دو آلیسم] دکارتی به عمل می‌آورد. این دو فیلسوف پس از بگومگوها و نقض و ابرامهای بسیار، در سال ۱۶۴۷ با یکدیگر به توافق می‌رسند. - م

23 - AT VII 288 ; CSM II 201 .

24 - Potentially .

25 - actually .

26 - AT VII 47 ; CSM II 32 .

27 - [Marin] Mersenne .

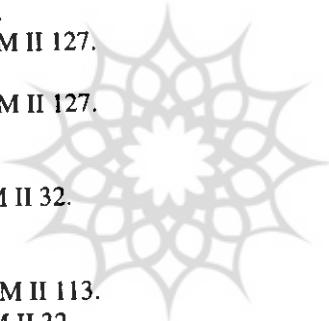
28 - *second Replies* : AT VII 123 ; CSM II 88 .

29 - AT VII 134 ; CSM II 96 .

۳۰- دکارت پیش از انتشار کتاب تأملات، آن را از طریق مرسن در اختیار شماری از محققان و اندیشمندان قرار داد. پس از انتشار نسخه دست نویس کتاب، هفت دسته اعتراضات درباره مفاد آن به دست دکارت رسید؛ این اعتراضات به همراه پاسخهای دکارت به آنها و با انضمام پیوستی طولانی و مفصل به ویراست نخست این اثر، در سال ۱۶۴۱ منتشر شدند. نویسندگان این اعتراضات به این شرح است:

دسته اول: کاتروس؛ دسته دوم: گروهی از فیلسوفان و الهی‌دانان (جمع‌آوری شده توسط مرسن)؛
دسته سوم: توماس هابز؛ دسته چهارم: آنتوان آرنو (الهی‌دان ژرف‌اندیش آگوستینی مشرب)؛ دسته
پنجم: پیر گاسندی (کشیش، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی)؛ دسته ششم: گروه دیگری از فیلسوفان و
الهی‌دانان (جمع‌آوری شده توسط مرسن)؛ دسته هفتم: پیر بوردن. - م

- 31 - AT II 93 ; CSM II 67 .
- 33 - Preconceptions .
- 33 - AT VII 124 ; CSM II 88 .
- 34 - AT VII 136 ; CSM ; II 98 .
- 35 - archetype.
- 36 - AT IX 42 ; CSM II 29 .
- 37 - AT IX 41 ; CSM II 28 ; cf. AT VII 11; CSM I 199.
- 38 - AT IX 32; CSM II 28.
- 39 - eminence.
- 40- Thomas Hobbes.
- 41- AT VII 180; CSM II 127.
- 42- image .
- 43- AT VII 181; CSM II 127.
- 44- imagine.
- 45- grasp .
- 46- AT VII 46; CSM II 32.
- 47- Know.
- 48- understand .
- 49- AT VII 160; CSM II 113.
- 50- AT VII 47; CSM II 32.
- 51- AT VII 45; CSM II 31.
- 52- Frans Burman .
- 53- AT V 153; CB 13 .
- 54- negation .
- 55- Positive.
- 56- finite .
- 57- infinite .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی