

نقد برهان «علامت تجاری»

دکارت در باب اثبات وجود خداوند

دکتر حسین غفاری

دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

(از ص ۱۷۹ تا ۱۹۲)

چکیده:

دکارت، فیلسوف شهیر فرانسوی که به قولی مؤسس فلسفه دوران جدید محسوب می‌شود در مهم‌ترین آثار خود، پستی «تأملات در فلسفه اولی» و نیز «اصول فلسفه» براهینی بر اثبات وجود خدا ارائه کرده است. مطالب کتاب تأملات، در زمان خود دکارت اعتراضات زیادی را برانگیخت که مجدداً توسط وی پاسخ داده شد. یکی از براهین دکارت برای اثبات خدا استدلال از راه تصور خدا و کمال لایتناهی نهفته در این تصور است که به موجب قانون علیت باید مأخوذ از علتی دست کم معادل خود باشد و چون در جهان طبیعت چنین مرجعی برای ایجاد تصور کمال لایتناهی وجود ندارد پس باید یک خدای کامل نامتناهی منشأ پیدایش این تصور باشد. این مقاله به بخشی از اعتراضات یکی از معاصرین دکارت (پی یرگاسندی) در این باره و سپس به بررسی تطبیقی آن با برهان ظاهراً مشابه آن در فلسفه و معارف اسلامی، موسوم به برهان فطرت می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: خدا، نامتناهی، علت فاعلی، واقعیت ذهنی، مفاهیم سلبی برهان فطرت.

مقدمه:

دکارت، فیلسوف شهیر فرانسوی، دو برهان برای اثبات وجود خداوند ارائه کرده است که در آنها با استفاده از مفهوم خداوند به عنوان یک ذات کامل و تجزیه و تحلیل این مفهوم تصویری، به تصدیق آن به نحو منطقی حکم کرده است. در برهان نخست، دکارت صرف وجود مفهوم ذات کامل را در انسان که موجودی ناقص و محدود است دلیل بر وجود علتی برای این مفهوم در ذهن آدمی می‌داند که چون به علت خصوصیات مفهوم ذات کامل، این علت نمی‌تواند جسم انسان و نیز اجسام بیرونی باشند ناگزیر باید حصول این مفهوم از راه وجود حقیقتی عینی از ذات کامل خارج از انسان توجیه شود. پیش از این اینجانب به نقد و بررسی پاره‌ای اشکالات مربوط به این برهان طی مقاله‌ای مستقل پرداخته‌ام.

در انتهای آن مقاله متذکر شدیم که به نظر می‌رسد خلط اصلی در برهان اول دکارت، ناشی از سرایت دادن حس خداشناسی و کمال‌جویی، که به صورت یک امر وجودی و کشش درونی در آدمی به چشم می‌خورد، به مقام معرفت منطقی و مفهومی از خدا به عنوان کمال مطلق و علت‌العلل است و سپس در پی این خلط، کوشش برای توجیه منطقی آن صورت گرفته است.

در این مقاله ضمن برشمردن پاره‌ای دیگر از اشکالات مطروحه درباره این برهان به بررسی تطبیقی آن با نظریه مشهور به فطرت خداشناسی در معارف اسلامی می‌پردازیم. همان‌طور که قبلاً ذکر شد عمده اعتراضات مربوط به این براهین در زمان دکارت به عمل آمده و توسط وی پاسخ داده شده است که از میان آنها اعتراضات «گاسندی» به نظر نگارنده از دیگر منتقدین عالمانه‌تر است؛ وی از جمله می‌نویسد:

... اعتراضات گاسندی به برهان اول؛

گاسندی در دهمین فقره از اعتراضات خود، خطاب به دکارت می‌نویسد: شما می‌گویید: «اینک برای من تنها این باقی مانده است که به همین روش بیازمایم که ایده خدا که در من وجود دارد از خداوند ناشی شده است؛ زیرا که این ایده نه از حس برآمده است و نه ثمره یک خطا و توهم است و نتیجتاً تنها باقی می‌ماند که بگویم این ایده، ذاتی من است آنچنانکه ایده مربوط به «من» نیز ذاتی من بود».

گاسندی می‌نویسد: لیکن من قبلاً متذکر شده‌ام که شما می‌توانید قسمتی از این ایده را از حس و بخشی از آن را با ترکیب و بزرگ نمائی تشکیل دهید و اما استدلال شما بر عدم ترکیبی بودن این مفهوم به اینکه «شما نمی‌توانید چیزی از این مفهوم بکاهید یا برآن چیزی بیفزایید» استدلال صحیحی نیست؛ زیرا باید این نکته را ملحوظ داشت که این مفهوم (مفهوم خدا) از آغاز، یک مفهوم کاملاً کامل نبوده است.

ببیندیشید که ممکن است انسانهایی یا فرشتگانی یا موجوداتی با طبایع دیگر وجود داشته باشند که واجد آگاهی‌های بسیار بیشتری از شما درباره خدا شده باشند که شما هنوز از آن آگاه نیستید.

ببیندیشید که حداقل خداوند می‌تواند شما را تعلیم داده و به شما آنچنان دانش کاملی عطا فرماید، حال یا در این زندگی یا در زندگی دیگر، که دانش کنونی شما راجع به او در حد پوچ و صفر باشد.

هر چه هم این دانش، نهائی باشد، می‌توان آن را به عنوان تکامل و تعالی ناشی از کمالات مخلوقات خدا نسبت به علم به کمالات الهی ملاحظه کرد و اینکه تمامی چنین دانش کاملی را در یک لحظه نمی‌توان حاصل کرد بلکه ناشی از اکتشاف فزاینده و روزبه‌روز حقایق برای آدمی است.

همین‌طور، کاملاً محتمل است که ایده خداوند هم در انسان در کمال نهائی خود در یک لحظه حاصل نشده باشد، بلکه یک ایده رو به کمال و فزاینده روزبه‌روز بوده باشد. و شما (یعنی دکارت) می‌افزایید: «و نباید برزی کسی تعجب آور باشد که خداوند در

موقع خلقت من، این ایده را در من منتقل ساخته باشد؛ درست همچون صنعتگری که علامت انحصاری خود را بر روی صنعت خود حک می‌کند، زیرا با عنایت به این واقعیت که خداوند مرا خلق کرده است کاملاً محتمل است که او نقش و شباهت خود را بر روی من قرار داده باشد و من این شباهت را ادراک کنم؛ به همان طریقی که ایده خدا شامل آنست» (Obj. V, p. 172-173).

گاسندی، پس از نقل چند جمله دیگر از دکارت، می‌گوید: در این عبارات حقایق آشکار زیادی وجود دارد و من منکر اصل آن نیستم، آنچه که من می‌پرسم اینست که شما دلیل خود را از کجا به دست آورده‌اید؟ صرفنظر از مطالب گذشته، اگر ایده خدا شبیه به علامت صنعتگر در درون شما هست بگذارید بپرسم: ۱- آن حالت و خصوصیتی که نشانه این انطباق است چیست؟ ۲- چگونه بر شما آشکار می‌شود؟ ۳- صورت و شکل آن علامت چگونه است؟

اگر بگویید که آن نشانه، چیزی جز خود صنعت و مخلوق، نیست، در این صورت می‌پرسم: ۱- آیا شما خود یک ایده هستید؟ ۲- آیا شما خود، چیزی جز یک جلوه‌ای از اندیشه نیستید؟ ۳- آیا شما هم علامت منطبه و هم موضوعی هستید که انطباق در آن صورت گرفته است؟ شما می‌گویید که این یک امر مقبول و پذیرفته شده‌ای است که انسان به صورت و شباهت خداوند است.

البته برای ایمان مذهبی، این مسئله، معتبر و قابل قبول است ولی برای یک عقل طبیعی این مسئله چگونه قابل فهم و درک خواهد بود، مگر اینکه شما خداوند را برای او به گونه یک موجود و دارای صورت انسانی توصیف کنید! و اینکه چگونه یک وجود ابدی نمی‌تواند دارای چنین شباهتی باشد؟

گاسندی سپس می‌پرسد: چگونه می‌توان یک موجود ناقص و آلوده و خاکی را با آن موجودی شبیه دانست که دارای یک وجود برتر غیر جسمانی و نامحدود و باکمال مطلق و جمال مطلق است؟ چگونه انسان الگو و شبیه یک موجود کاملاً غیر مرئی و غیر محسوس است؟

شما پاسخ می‌دهید: این مسئله از آنجا مورد قبول است که خداوند، خالق من است و فعل، شبهه فاعل خود است؛ می‌گویم: برعکس، این مسئله، مؤید هیچ شباهتی نیست، همانطور که سازنده بنا هیچ شباهتی به دیوار و در و پنجره ندارد. خلقت ما توسط خداوند، متناسب با خلق یک ایده است و شباهتی بیشتر از بنا به بنای ساخته شده توسط وی ندارد و... (Ibid. V, pp. 173-174).

پاسخ دکارت به انتقادات گاسندی (۳):

دکارت به گاسندی می‌گوید: «در انتقاد از این عبارت من که «به ایده خدا نه می‌توان چیزی افزود و نه چیزی از آن کاست، ظاهراً شما نمی‌باید به سخن شایع میان فلاسفه توجه می‌کردید که می‌گویند ماهیات اشیاء غیر قابل شدت و ضعف و غیر تشکیکی اند؛ زیرا که مفاهیم، نشانگر ماهیات اشیاء هستند و اگر چیزی به آنها افزوده یا از آنها کاسته گردد، آن مفهوم، بی‌درنگ ماهیت چیز دیگری غیر از ماهیت اول می‌گردد».

بدین ترتیب خدایان دروغین همه توسط مردمی معرفی شده‌اند که معنای درست خدای واقعی را نمی‌دانند. اما اگر ایده خدای واقعی یک‌بار فهمیده شد - اگر چه امکان آشکار شدن کمالات جدیدی برای آن دسته از مردم که توجه کافی به ایده خدا نداشته‌اند، هنوز وجود دارد - ولی این، موجب افزایش در اصل آن ایده نمی‌شود؛ زیرا همه این کمالات جدید جزو محتوای همان ایده اصلی قرار خواهند گرفت، همچنان که ایده مثلاً نیز بر همین سان قابل افزایش نیست، گرچه ما از برخی خصوصیات بارز مثلاً غفلت کرده باشیم. به علاوه، لازم است به اطلاع شما برسانم که مفهوم و ایده

۱ - در عبارت دکارت کلمه Indivisible آمده که به معنی غیر قابل تجزیه است، ولی از مفاد سخن برمی‌آید که منظور، غیر قابل شدت و ضعف است که متناسب با بحث است، لذا این کلمه به «غیر قابل تشکیک» ترجمه شد (اعتراضات، ج ۲، ص ۲۲۰، پاراگراف آخر).

خدا، توسط بشر، به طور متوالی و با بزرگ کردن کمالات مشاهده شده در مخلوقات حاصل نگردیده است، بلکه این مفهوم به طور یکجا و در یک زمان تشکیل شده است؛ با توجه به این واقعیت که ما به طور ذهنی درک می‌کنیم که یک وجود نامتناهی غیرقابل افزایش است.

ب: اما راجع به آن اشکال که می‌پرسید دلیل من بر اینکه ایده خدا در انسان مانند علامت یک صنعتگر در صنعت خود است، چیست؟ و اینکه آن خصوصیت منطبه چه نمایش و تظاهری در من دارد؟ و اینکه صورت آن نشانه چگونه است؟...

این بسیار شبیه به آنست که من از مقابل یک تابلوی نقاشی رد می‌شوم و آن تابلو به گونه‌ای است که هنر و تکنیک به کار رفته در آن، نشانگر آنست که این اثر بزرگ، مربوط به نقاش بخصوصی است. گفتن اینکه، این تکنیک و هنر غیر قابل تقلید نشانه‌ای است که توسط نقاش در همه تصویرهای وی حک شده است تا آنها را از سایر تصاویر، متمایز گرداند. ممکن است این سؤال را برانگیزد که برسید، آن نشانه به چه شکل است؟ و به چه نحو در آن تصویر حک شده است؟ چنین سؤالاتی، به نظر می‌رسد بیشتر قابل خندیدن باشد تا پاسخگویی!!!

اکنون چه پاسخی شایسته است وقتی که شما می‌گویید:

اگر آن نشانه، چیز دیگری جز خود صنعت و شیء مخلوق نیست پس شما خود یک ایده هستید، و یا چیز بیشتری از نمایش و جلوه یک فکر نیستید؛ شما خود هم نشانه حک شده و هم شیئی هستید که نشانه در آن حک شده است؟!

آیا سؤالات فوق، هوشمندانه‌تر است از زمانی که با دیدن آن تابلوی نقاشی که نقاش با ابداع هنری خود آن را از دیگر تابلوها متمایز ساخته است، بگوییم چون در اینجا جز تابلو چیزی نیست پس باید بگوییم که تابلو اصلاً یعنی همان تکنیک و هنر، و اصلاً دارای ماده‌ای که هنر در آن به کار رفته، نیست، بلکه اینجا صرفاً نمایش حالتی از نقاش است؟! و آنگاه که شما راجع به این جمله من - که من گویم خداوند در ما اثر و شکل خود را فرار داده است - نتیجه‌گیری می‌کنید که: بنابراین، خداوند باید دارای شکل

و صورت بشری باشد و بعد می‌گویید: این، چگونه ممکن است، با وجود اینکه همه خصوصیات انسان با ویژگی‌های الهی متفاوت است؛ آیا این طرز برداشت، هوشمندانه‌تر است از آنگاه که، راجع به آفریننده یک تابلوی هنری خاص، می‌گوییم که این اثر بی‌شبهت به کارهای «الکساندر» نیست؛ آیا شما از این جمله برداشت می‌کنید که این جمله دلالت دارد بر اینکه «الکساندر» شبیه یک تابلو است، همچنانکه تابلو مرکب است از چوب و رنگ و نه از استخوان و گوشت فردی همچون «الکساندر»! و حال آنکه طبیعت یک تصویر را داشتن، چنان نیست که عیناً در همه خصوصیات مانند خود آن صورت باشد بلکه تنها بدین معناست که تنها در برخی زمینه‌ها از آن برداشت شده است؛ و این روشن است که قدرت مطلقه و کامل فکری که از خداوند سراغ داریم در ما توسط استعداد و قوه‌ای که برای کمال در ما وجود دارد، خود را نشان می‌دهد...

در پایان، چنانچه شما تعجب می‌کنید از اینکه «اگر ایده خدا در همه یکسان قرار داده شده است پس چرا بسیاری از دیگر انسانها مانند من فکر نمی‌کنند» این خیلی روشن است، اگر برای شما عجیب باشد که همه کسانی که با مفهوم مثلث آشنائی داشته باشند باید در همه آنچه درباره مثلث دریافت می‌کنند در یک درجه از صدق و حقیقت باشند و حال آنکه برخی از آنها احتمالاً درباره این موضوع از راههای غلط بحث و نتیجه‌گیری می‌کنند (Reply to obj.V, pp.220-222).

بررسی و قضاوت: اصل اختلاف نظر در این مسئله نیز به داشتن «مفهوم نامتناهی به طور ایجابی» باز می‌گردد. گاسندی براساس این گفته دکارت که قائل است ایده خداوند به عنوان یک امر مطلق و نامحدود و به نحو ایجابی در انسان قرار دارد، اشکال می‌کند که پس این ایده کجاست؟! چه شکل است؟ و شما از چه راهی به وجود آن پی برده‌اید؟ دکارت گاسندی را هو می‌کند که او انتظار دارد نبوغ و هنرمندی نقاشی که یک تابلوی فوق‌العاده را ترسیم کرده است چیزی به جز همان خود تابلو باشد.

ما اشکال را با همین مثال دکارت روشن می‌کنیم؛ آیا کسی که یک تابلوی نقاشی

برجسته را دیده و حکم می‌کند که این تابلو حتماً اثر فلان نقاش است، به واقع در ذهن خود چه اموری را ترتیب داده است؟

الف: اینکه تابلو را با همه خصوصیات و زیبایی‌های شگفت‌آور آن به نحو ایجابی و کاملاً روشن تصور کرده است؟

ب: وی قبلاً تابلوهای نقاشی دیگری از نقاشان دیگر را هم دیده است و هنوز خاطره آنها را در خود دارد؟

ج: وی میان خاطره تابلوهای گذشته و تابلوی کنونی مقایسه می‌کند؟

د: حاصل مقایسه اینست که نبوغ و هنر به کار رفته در تابلوی حاضر به غیر از نبوغ به کار رفته در تابلوهای پیشین است.

اکنون یکبار دیگر به بررسی تصورات این ناظر اثر هنری می‌پردازیم:

قدر مسلم اینکه شخص ناظر از تابلوی فعلی و تابلوهای پیشین، تصور روشن و مشخصی دارد و نیز اینکه از نقاشان تابلوهای گذشته نیز تصویری معین دارد و می‌داند که چه افرادی بوده‌اند، یا اگر هم به درستی آنها را نشناسد اجمالاً به وجود آنها مطلع است، ولی نهایتاً در مقایسه بین اثر فعلی و آثار پیشین او نسبت به نقاش اثر حاضر تنها تصویری که دارد اینست که «غیر از نقاشان» پیشینی است؛ یعنی، هنر به کار رفته در تابلوی فعلی اگر چه به حکم قانون علیت بر وجود فاعل و علتی برای این هنرفی الجمله دلالت دارد ولی بر چگونگی وجود و ماهیت این فاعل که کیست و چیست هیچ بیان روشنی ندارد، مگر در مقایسه با دیگر آثار و حکم بر اینکه این نقاش، بزرگتر و بالاتر از آنهاست و نتیجه اینکه مفهوم حاصله به هیچ وجه به طور ایجابی از ذات صنعتگر و ذات هنرمند حکایتی نمی‌کند، بلکه فقط بطور یک امر مقایسه‌ای و نسبی با دیگران و سایر کمالات است که او را بالاتر و برتر و غیر آنها می‌شمارد و اینست که به گاسندی حق می‌دهد از دکارت بپرسد: اگر این نشانه و علامت یک مفهوم مستقل و ایجابی (و نه نسبی و مقایسه‌ای و سلبی) است، پس کجاست؟ پاسخ دکارت در واقع عدول از اصل مبنای خود اوست، زیرا آنچه دکارت به عنوان یک دلالت عقلی به آن اشاره می‌کند یک مفهوم

مستقل و ایجابی نمی باشد، بلکه فضیله ای است که تنها به طور مقایسه و نسبی قابل لحاظ است.

انتقاد نگارنده از برهان اول دکارت:

گرچه گاسندی به حق به اغلب جهات قابل ایراد در برهان دکارت اشاره کرده است، لکن نگارنده نیز در اینجا به اختصار به دو نقطه ضعف اساسی در بیان دکارت اشاره می نماید.

اساس این برهان بر دو پایه استوار است: یکی اینکه تصور ما از خدا یک تصور مثبت و مستقل است؛ دوم اینکه تصور نامتناهی و کمال مطلق، طبعاً به عنوان یک واقعیت فی نفسه، از واقعیت و کمال وجودی بیشتری برخوردار است تا تصور ما از سایر واقعیات. اکنون دکارت استدلال می کند که پس من نمی توانم معطی این درجه از واقعیت وجودی - که در تصور نامتناهی است - به وی باشم و نیز این تصور نمی تواند معلول اشیاء ناقص و محدود بیرونی - به فرض وجود چنین اشیائی - باشد، و یا به تقریر دیگری که وی برای برهان خود دارد. من به عنوان موجودی که دارای تصور کمال مطلق هستم نمی توانم نه معلول ذات ناقص خود و نه معلول هیچ ذات ناقصی باشم؛ زیرا که علت وجودی من، لاجرم باید دارای حداقل همان میزان واقعیت وجودی که در من هست باشد، و چون جزئی از وجود من، تصورات من و واقعیات کمالی نهفته در این تصوراتند که از آن جمله تصور کمال مطلق است، پس نهایتاً نتیجه می شود که علت وجودی من و تصورات من، دست کم باید به اندازه تصور من از کمال مطلق، واجد واقعیت صوری باشد و آن موجود فقط خداست.

اشکال مطلب در اینست که هر دو رکن این برهان مخدوش است؛ رکن اول که داشتن تصور ایجابی و مستقل از کمال مطلق و نامتناهی است، همان طور که در توضیح اعتراضات گاسندی و دیگران بیان شد، تصور ما از نامتناهی یک تصور ترکیبی و سلبی است و نه یک تصور مستقل ایجابی. توضیح اینکه اگر تصور ما از نامتناهی و مطلق یک

امر سلبی و نسبی باشد تمام بیان دکارت مخدوش خواهد بود. زیرا برهان بر این اصل استوار است که در تصور نامتناهی و کمال مطلق، واقعیت عینی یا صوری بیشتری از سایر مفاهیم نهفته است و اما اگر این مفهوم، سلبی باشد، به این معنی است که آنچه در واقعیت این مفهوم نهفته است همان کمالات محدود و ناقص موجود در عالم ممکنات است که با افزودن معنای انتزاعی عدم به آن به یک مفهوم مرکب و نسبی تبدیل شده است که به هیچ وجه بطور فی نفسه دربردارنده کمال و واقعیت عینی بیش از کمالات مقید نمی باشد.

و اما رکن دوم برهان، بر این نکته استوار بود که ایده خدا دارای واقعیت عینی بیشتری نسبت به سایر مفاهیم و ایده هاست.

در اینجا، اگر چه دکارت اشاره ناقصی به دو اعتبار و لحاظ مختلف برای ایده ها کرده است، ولی متأسفانه در این مسئله، دچار اشتباه فاحشی شده است. معنی واقعیت عینی بیشتر برای یک ایده یعنی چه؟؛ فرق میان ایده خدا و ایده یک پشه در چیست؟ دکارت می گوید: اینها همه از نظر اینکه حالات ذهنی هستند و احدند ولی از حیث کمالاتی که حکایت از آن می کنند متفاوتند. اینجا می پرسیم آیا این تفاوت در حکایت، مربوط به تفاوت کمالات فی نفسه ایده ها با یکدیگر می باشد یا مربوط به تفاوت مابازای خارجی و مورد حکایت آنهاست؟؛ آیا ایده خدا کاملتر است؛ یعنی، در این ایده، نشانه به سوی کمالات فوق العاده ای در خارج است و در ایده پشه نشانه، به سوی کمالات خارجی ناچیزی است؛ یعنی، مابازای این دو ایده از نظر کمالات، بی نهایت با یکدیگر متفاوتند، ولی همینکه از این جنبه صرف نظر کنیم و به خود این ایده ها به عنوان حالات نفسانی نگاه کنیم دیگر نه ایده خدا و نه ایده پشه هیچکدام بر یکدیگر برتری ندارند؛ یعنی، هر دو کیف نفسانی هستند، و در این نظر دوم اساساً قابل تمییز از یکدیگر (به لحاظ حکایتگری) نیستند. یعنی ما لحاظ سومی که هم دارای جنبه فی نفسه بودن و هم جنبه حکایتگری و آلیت باشد نداریم. در جنبه حکایتگری همه کمالات، مربوط به شیء خارجی است و در جنبه فی نفسه بودن همه این ایده ها حالات گوناگون نفس هستند که

اگر اختلافی در آنها هست حداکثر از قبیل اختلاف میان کیفیات و اعراض یک شیء است که از هیچ روی ارتباطی با کمالات از لحاظ آلیت و حکایتگری آنها ندارد.

آری اگر رکن اول برهان، یعنی داشتن «مفهوم» ایجابی و مستقل از «نامتهای و مطلق»، پذیرفته می‌شود، برهان از جهت اینکه برای چنین مفهومی در هر حال باید یک منشأ بیرونی یا فطری پیدا کرد (چون مفهوم ایجابی و مستقل همین است که این مفهوم جعلی و سلبی نیست) و این مسئله راهی برای یافتن مابازاء این مفهوم، یعنی خدا واقع می‌شد ولی نه از جهت اینکه این مفهوم، واجد کمال صوری یا عینی بیشتری از سایر مفاهیم است بلکه از راه منشأ پیدایش. اشتباه دکارت را می‌توان با یک مثال ساده به ذهن تقرب نمود؛ دو عکس و تصویر را در نظر بگیرید که یکی تصویر کوه دماوند است و دیگری تصویر یک مداد. آیا تصویر اولی حاکی از کمالات و واقعیات بیشتری (واقعیت عینی کوه) نسبت به تصویر دومی (مداد) نیست؟ مسلماً پاسخ، مثبت است. اکنون به لحاظ دیگری که وجود فی نفسه این دو تصویر است توجه کنیم. آیا این دو تصویر از این حیث با یکدیگر تفاوت چندانی دارند؟ هر دو یک تکه مقوای مثلاً ۱۵×۱۰ هستند که بر روی هر کدام، نقاط روشن و تیره‌ای به نحو خاص، کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند!

بررسی تطبیقی برهان اول:

سخن دکارت درباره ذاتی بودن مفهوم ذات کامل در انسان و اینکه این مفهوم، نقش و اثری است که صانع حکیم در صنع خود به جای گذارده است به نظر می‌رسد که شباهت زیادی با نظریه فطرت - که در معارف اسلامی فراوان به آن اشاره شده است و در آثار حکمای مانیز بیاناتی راجع به آن به چشم می‌خورد (به ویژه در کلمات حضرت علامه طباطبائی (ره) و مرحوم استاد شهید مطهری (ره)) و به تفصیل در این باره بحث و گفتگو شده است.

اما حق اینست که علیرغم برخی شباهتها در تعبیرات میان این دو بیان، هیچ‌گونه ارتباط واقعی میان آن دو نیست. توضیح اینکه نظریه فطرت نزد حکمای اسلامی، که در

متون معارف و آیات کریمه و روایات معصومین - علیهم السلام - به آن اشاره شده است، اشاره دارد به نحوه خلقت آدمی و اینکه انسان در خمیرمایه وجودی خود دارای یک سلسله میلهها و گرایشهای بنیادین است که از مراحل مختلف وجودی وی ناشی می شود. در این نظر، روح انسان یک حقیقت تشکیکی است که دارای مراتب و درجات متفاوت است؛ در یک مرحله، انسان، جماد است و احکام جمادی دارد (مرحله راجع به جسم و صورت طبیعی او)، در یک مرحله، انسان، حیوان است و دارای مقتضیات حیوانی؛ و در درجه بالاتر، یک موجود روحانی محض و دارای خصایص ملکوتی است که این مراحل در زمان واحد در این انسان قرار دارد و وجود او در میان این مراحل در نوسان است و - بسته به حسن رفتار یا سوء اختیار - خود را در هر یک از این مراحل متمرکز و متمحض می کند. منشأ اصلی این نظر در عالم اسلامی، آیات شریفه قرآن کریم است، از جمله: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، ثم رددناه اسفل السافلین» و «و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها، قد افلح من زکبها و قد خاب من دسیها» و.... در این نظریه فوق العاده شریف و نفیس، همان طور که انسان دارای تمایلات شهوی و غضبی و جسمانی است، همین طور دارای یک سلسله خواستها و تمایلات انسانی مانند غریزه حقیقت جوئی، غریزه ستایش و عبادت و خداجوئی، غریزه زیبایی طلبی، میل به ایثار و گذشت و امثال ذلک است. ولی اینگونه غرایز نه به صورت مفهومی و بلکه به صورت کشش وجودی مطرح است، یعنی نظر این حکما این نیست که مثلاً وقتی می گویند انسان بالفطره خداجو است یعنی مفهوم خدا در ذهن همه آدمیان قرار دارد و همه با این مفهوم آشنایند، بلکه منظور اینست که یک میل و کشش وجودی در انسان به سمت یک حقیقت برتر وجود دارد اگر چه که در اثر اکتسابات غلط، این کشش بصورت انحرافی درآمده و از لحاظ نظری غلط تفسیر شود، ولی اساس آن در همه ثابت است. به هر صورت، این نظریه ای است که باید به جای خود، مطرح و از آن دفاع شود، ولی مقصود ما فعلاً اینست که این مطلب، ربطی با بحث جناب دکارت ندارد. زیرا تمام هم و کوشش دکارت اینست که راهی به سمت مفهوم ذات کامل در ذهن آدمیان به

عنوان یک مفهوم ثابت و لایتغیر (ولو بالقوه) پیدا کند و حال آنکه از نظر حکمای اسلامی هیچ مفهومی حتی اصول اولیه فکر، مانند امتناع اجتماع نقیضین نیز به عنوان تصویری فطری و ذاتی (ولو بالقوه) نمی‌باشند و سرچشمه کلبه تصورات عالم حس و خارج است.

آری گاهی در کلمات برخی حکمای ما، از جمله خود حضرت علامه (ره)، تعبیراتی نظیر فطرت عقلی دیده می‌شود. ولی باز هم مقصود، چیز دیگری است؛ مقصود این حکما از فطرت عقلی اینست که از آنجا که اصولی مانند «اصل تناقض» و اصل «این همانی» و اصل «ترجیح بلامرجح» و... اصولی فطری هستند به معنای اینکه اینها تصدیقات اولیه و ضروری همه آدمیان هستند که اساس و شالوده هر قضیه‌ای را تشکیل می‌دهند لذا قضایایی مثل وجود مبدأ برای عالم برای انسانهای بی‌غرض که روحشان به کدورات نفسانیت مکدر نشده باشد یک اصلی اولی و فطری محسوب می‌شود، و به این بیان است که از اصل وجود مبدأ، گاهی به عنوان اصلی مبتنی بر فطرت عقلی یاد می‌شود و این بیان هم روشن است که ارتباطی با بیان دکارت ندارد؛ زیرا فطرت عقلی به این بیان، یک استدلال عقلی و تصدیقی بسیار روان و روشنی است که مبتنی بر بدیهیات اولیه ذهن است و نه یک مفهوم تصویری از ذات الهی؛ استدلال ابراهیم‌واری است که با پیروی از عقل فطری و وجدان سلیم نغمه لأحب الأقلین سر می‌دهد.

این بود بیان اجمالی در بررسی تطبیقی برهان اول دکارت بر وجود خداوند.

برهان وجودی

و اما برهان دیگر دکارت موسوم به «برهان وجودی» که آن نیز براساس مفهوم ذات کامل بنا شده است، و در آن از مفهوم ذات کامل به خصیصه وجود به عنوان لازمه ذاتی آن منتقل شده است، هم از حیث اصل استدلال و هم جهت تطبیقی در مقایسه با برهان صدیقین صدرائی، نیازمند بحث مستقل و مفصلی است که به خواست خدا در مقاله دیگری بدان پرداخته می‌شود.

نتیجه:

اولاً براهین مبتنی بر «مفهوم ذات کامل» در اثبات وجود خداوند دارای ساختار واحدی نیستند و بلکه متمایز از یکدیگر می‌باشند.
ثانیاً: برهان موسوم به «برهان علامت تجاری» که شباهت زیادی با نظریه فطرت در نزد حکمای اسلامی دارد، به واقع با این نظریه تفاوت اصولی دارد؛ یکی مربوط به عالم فکر و نظر و مفهوم‌سازی است و دیگری مربوط به حیط وجودی انسان و علم حضوری او به غایبات وجودی خود.

منابع:

- ۱- دکارت، رنه، تأملات، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱ ه.ش.
 - ۲- دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات آگاه، ۱۳۶۴ ه.ش.
 - 3- *The philosophical Works of Descartes*, translated by E.S. Haldane and G.R.T. Ross. 2 Vols. Cambridge, 1911-12 (corrected edition, 1934; reprint, New York, 1955).
- (در جلد دوم آثار فلسفی دکارت، اعتراضات به دکارت و پاسخ‌های دکارت به این اعتراضات آمده است.)
- ۴- دکتر کریم مجتهدی، دکارت و فلسفه او، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲ ه.ش.
 - ۵- فلسفه دکارت، منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات الهدی، ۱۳۷۶ ه.ش.
 - ۶- دکارت، تام سورل، ترجمه حسین معصومی همدانی، طرح نو، ۱۳۷۹ ه.ش.