

## برهان وجودی دکارت و ریشه‌های قرون وسطایی آن

دکتر یوسف نوظهور\*  
مریم فلاحتی\*\*

### چکیده

برهان وجودی برهانی هستی‌شناختی است که دکارت برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است. گرچه دکارت مدعی است که پیش از او کسی چنین برهانی نیاورده، ولیکن حقیقت این است که قدیس آنسلم در قرن یازدهم عین برهان دکارت را بیان کرده است. در این مقاله سعی شده است که اندیشه اصلی دکارت و آنسلم، ایرادات و انتقادات وارده بر آن و کیفیت تأثیر دکارت از آنسلم در این خصوص تبیین و تشریح گردد. واژگان کلیدی: برهان وجودی، کامل‌ترین موجود، وضوح و تمایز، برهان لمی، ضروری‌الوجود.

### مقدمه

دکارت برهان وجودی را در باب چهارم رساله گفتار در روش درست راه بردن عقل (ص ۲۴۸-۲۴۷) و تأمل پنجم از رساله تأملات در فلسفه اولی (ص ۱۰۱) و اصل ۱۴ اصول فلسفه (ص ۲۳۶) بیان کرده است. اولین نکته قابل توجه این است که چرا دکارت به‌رغم اینکه در اصول فلسفه، این برهان را بر دیگر براهین مقدم داشته، در دو رساله دیگر، به ویژه در تأملات، آن را پس از براهین دیگر خداشناسی آورده است. در تأملات براهین اثبات وجود خدا، عمدتاً در تأمل سوم گنجانده شده است، ولی دکارت پس از اینکه تأمل چهارم را به بحث «حقیقت و خطا»

اختصاص می‌دهد، دوباره در تأمل پنجم و در ذیل بحث از «اشیای مادی» به «اثبات وجود خداوند» باز می‌گردد و در آنجاست که برهان وجودی خویش را تقریر می‌کند.

قطعاً نمی‌توان گفت که دکارت در بحث اثبات وجود خداوند در تأمل سوم، برهان وجودی را فراموش کرده و ناگهان در تأمل پنجم به یاد آورده و همان‌جا شروع به تقریر آن می‌نماید! این احتمال دور از ذهن است، پس باید دلیلی برای به تأخیر انداختن برهان وجودی تا تأمل پنجم پیدا کنیم. نخستین دلیل را شاید بتوان به وجه زیر خلاصه کرد: دو برهان قبلی (نشانه‌ صنع و جستجوی منشأ هستی من) نقشی اساسی در تثبیت اعتبار عقل از نظر دکارت دارند. بر این اساس می‌توان گفت، وی پس از اینکه پایه‌های اصالت و اعتبار بخشیدن به عقل را در تأمل سوم مستحکم نمود، در تأمل پنجم به ارائه قرائت خویش از برهان وجودی اقدام می‌کند که صبغه ریاضی و عقلانی بیشتری داشته و یکسره از مقدمات علی<sup>۱</sup> و مفاهیم کلامی همچون خلقت، حدوث و بقا و ... عاری است.

در حقیقت دکارت در تأمل سوم ابتدا به تحکیم مبانی اصالت عقل خویش می‌پردازد و پس از فراغت از این مهم، سرفرصت - در تأمل پنجم - برهانی اقامه می‌کند که بر عقل مستقل و خالص، متکی است.

دلیل دوم برای به تأخیر انداختن بیان برهان وجودی این است که - چنانکه خواهیم دید - بنیاد این برهان نیز مبتنی بر تصور «کامل‌ترین موجود» در ذهن آدمی است و بر این اساس، لازم بود پیشتر در باب منشأ این تصور و اصالت (جعلی نبودن) آن استدلال می‌شد. می‌دانیم که این مباحث در تأمل سوم و در تقریر مقدمات برهان نشانه‌ صنع به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند. بدین جهت تقدم این برهان بر برهان وجودی برای دکارت الزامی منطقی بوده است نه تصمیمی اختیاری.

برخی نیز احتمال داده‌اند که دکارت به دلیل اذعان به ماهیت پیچیده<sup>۲</sup> برهان وجودی، بیان آن را تا تأمل پنجم به تأخیر انداخته است (Williams, p.384).

بر اساس این دیدگاه، براهین دیگر خداشناسی، در مقایسه با برهان وجودی از پیچیدگی و ابهام کمتری برخوردار هستند و فهم و درک آنها برای ذهن سهل‌الوصول‌تر است. با توجه به این امر مصلحت عقل ایجاب می‌کرده است که او از براهین ساده‌تر آغاز کرده و به سمت

دلایل دشوار حرکت کند، ولی با این همه باز می‌توان پرسید: پس چرا در اصول فلسفه چنین نکرده؟ بلکه برعکس، در آنجا تقریر برهان وجودی را بر دیگر براهین مقدم داشته است.<sup>۳</sup> بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که برهان وجودی در نزد دکارت از اعتبار فوق‌العاده‌ای برخوردار است و تأخیر در تقریر آن بنا به برخی ملاحظات و الزامات منطقی خاص فلسفه وی صورت پذیرفته است.

### تقریر برهان وجودی از زبان دکارت

عنوان تأمل پنجم رساله تأملات چنین است: «پیرامون اشیای مادی و باز هم در اثبات وجود خداوند». به نظر می‌رسد که دکارت در این تأمل درصدد رهایی از تردیدهای مربوط به وجود اشیای مادی است. چنانکه خود وی نیز این پرسش را در همان ابتدای تأمل پنجم مطرح می‌کند که «آیا در مورد اشیای مادی می‌توانم به معرفتی یقینی نائل شوم؟» (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۰۱)

لیکن دکارت بلافاصله پاسخ به پرسش فوق را به کناری می‌نهد و لازم می‌بیند که قدری در باب وضوح و تمایز تصورات مربوط به اجسام بحث کند و در این راه مفهوم «کمیت»<sup>۴</sup> و «امتداد»<sup>۵</sup> را واضح و متمایز بشمارد. سپس اصل بنیادی تفکر خود را مطرح می‌کند که «هر چیزی را که با وضوح و تمایز بشناسم حقیقت دارد... و هر چیزی که آن را با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم در واقع به آن تعلق دارد» (همان، ص ۱۰۴)؛ آنگاه با طرح این پرسش به سراغ برهان وجودی می‌رود: «آیا از همین نمی‌توانم براهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟» (همانجا).

در حقیقت اصل بنیادین دکارت در تقریر برهان وجودی این است که هر آنچه را که به طور واضح و متمایز می‌اندیشم، می‌باید در قلمرو واقعیت نیز صادق باشد و البته این «باید» در نظر وی، بایده منطقی<sup>۶</sup> است نه روان‌شناختی<sup>۷</sup> (Ewing, p.222).

بدین ترتیب، از نظر دکارت تصور وجود «کامل مطلق» یا «کامل‌ترین موجود» از مفاهیم واضح و متمایز ذهن آدمی است و وضوح و تمایز آن، دست‌کم همانند وضوح و تمایز مفاهیم ریاضی، همچون عدد یا مثلث است.

گام بعدی این است که نشان دهیم مثلاً با تأمل در مفهوم «مثلث» می‌توانیم اوصاف دیگری را بیابیم که ضرورتاً به ذات مثلث تعلق دارند، مانند تساوی مجموع زوایا با دو قائمه که از ماهیت آن انفکاک‌ناپذیر است. به همین سیاق، اگر در مفهوم «خدا» یا «کامل‌ترین موجودات» نیز بیندیشیم، «وجود بالفعل سرمدی» را متعلق به ذات او می‌یابیم. پس انفکاک هستی از ذات «کامل مطلق» به همان اندازه محال است که بخواهیم، «تساوی زوایا با دو قائمه» را از «ذات مثلث» و یا «کوه» را از «دره» منفک کنیم (مثال‌های مثلث و تساوی زوایا یا کوه و دره، در تقریر برهان وجودی توسط دکارت مورد استفاده قرار گرفته است). به نظر می‌رسد دکارت با تمثیل مثلث می‌خواهد به برهان خود رنگ و بوی ریاضی و عقلانی بخشد و با آوردن مثال «کوه و دره» کسانی را که شاید دستی در هندسه ندارند، مخاطب خویش قرار دهد. به هر حال غرض دکارت نشان دادن استلزام منطقی میان مفهوم «کامل‌ترین موجود» و «وجود واقعی» است. شاید بتوان منظور دکارت را در جدول زیر خلاصه کرد:

مفهوم واضح و متمایز	صفت ضروری و غیرقابل انفکاک	صفات غیر ضروری (احتمالی)
مثلث	تساوی مجموع زوایا با دو قائمه	وجود، تساوی الساقین بودن و...
خدا (کامل‌ترین موجود)	هستی واقعی	خدا صفات غیر ضروری ندارد
کوه	داشتن دره	وجود، برفی بودن و ...

همان‌گونه که می‌بینیم دکارت، هستی را از صفات امکانی اشیا و مفاهیم می‌داند، ولی برای تصور «کامل‌ترین موجود» جایگاه متمایزی قائل شده و تمام صفات امکانی را از آن نفی و «وجود» را در زمره صفات ضروری و غیرقابل انفکاک آن به شمار می‌آورد. هرگاه تصور خدا یا «کامل‌ترین موجود» را مورد تأمل قرار می‌دهیم دو معنی از آن به ذهن متبادر می‌شود:

۱. خدا تمام صفات ایجابی را دارد و صفات شر از او دور است.
۲. این مفهوم، مستلزم نامتناهی بودن خداست، یعنی صفات او نامتناهی است و سلب صفتی موجب تناهی و نقص می‌شود (ibid).

در حقیقت به نظر دکارت، تأمل در مفهوم «کامل‌ترین موجود» ما را به وجود واقعی آن رهنمون می‌شود، به عبارت دیگر، وجود کمال مطلق، امری یقینی و بدیهی است و بداهت آن کمتر از مفاهیم ریاضی نیست. تصور «کامل‌ترین موجود» بدون هستی واقعی محال است. دکارت پس از فراغت از اثبات این نکته که «کمال مطلق» ضرورتاً مستلزم وجود واقعی است، سعی می‌کند به برخی اعتراضات و ایرادات مربوط به آن پاسخ دهد.

اعتراض نخست این است که از تصور چیزی، وجود آن لازم نمی‌آید، «زیرا فکر من هیچگونه ضرورتی به اشیا نمی‌دهد» (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۰۵).

من در اندیشه خود می‌توانم میان مفاهیم مختلف ضرورت برقرار کنم - مانند ضرورت میان مثلث و تساوی مجموع سه زاویه آن با دو قائمه یا ضرورت میان کوه و دره - ولی از اندیشه من لازم نمی‌آید که در عالم واقع نیز مثلث یا کوهی وجود داشته باشد با خصایصی که در ذهن ضروری تلقی کرده‌ام. بلکه با توجه به آن ضرورت ذهنی تنها ادعا این است که اگر در ظرف واقع مثلی وجود داشته باشد، مجموع زوایای آن دو قائمه خواهد بود و اگر کوهی وجود داشته باشد، حتماً دره‌ای هم در کنار آن خواهد بود. به همین ترتیب، در خصوص مفهوم «کمال مطلق» گفته می‌شود که اگر چنین موجودی اساساً واقعیت داشته باشد، هستی از آن غیرقابل انفکاک خواهد بود.

دکارت در پاسخ به این اعتراض، میان صفت وجود با اوصاف دیگر و نیز ذات «کمال مطلق» با «ماهیت» اشیا دیگر تمایز قائل می‌شود. تمام اشیا در عالم واقع به این شرط می‌توانند متصف به صفاتی - اعم از ضروری یا امکانی - شوند که از هستی برخوردار باشند. ولی «هستی» صفت ذاتی هیچکدام از اشیا محسوب نمی‌شود. در این میان، «کمال مطلق» وضعیت ویژه‌ای دارد.<sup>۸</sup> بنابراین، کمال مطلق، ضرورتاً وجود دارد و این «ضرورت» نه ناشی از ذهن من، بلکه از متن واقعیت نشأت گرفته و «ذهن مرا وامی‌دارد تا به این طریق تصور کند، زیرا نمی‌توانم آن طور که اسبی را بدون بال و یا با بال تخیل می‌کنم، خدا را بدون وجود (یعنی ذات کامل مطلق را بدون عالی‌ترین کمال) تصور کنم» (همان، ص ۱۰۶). دکارت در ادامه نیز صراحتاً خدا را «جامع جمیع کمالات» تعریف کرده و «وجود» را به مثابه یکی از آن کمالات، به او نسبت می‌دهد، سپس مفهوم خدا را از مفاهیم فطری «که همراه با من به وجود آمده است» به حساب می‌آورد (همان، ص ۱۰۷).

بر این اساس، وی فرض موهوم یا ساختگی بودن مفهوم «کمال مطلق» را یکبار دیگر منتفی می‌داند (چون قبلاً یک بار در تأمل سوم این کار را کرده بود)، سپس برای چندمین بار به اصل وضوح و تمایز تاکید کرده، می‌گوید: «تنها چیزهایی می‌تواند مرا قانع کند، که آنها را با وضوح و تمایز ادراک کنم.»<sup>۹</sup>

به عقیده دکارت امور واضح و متمایز دو گونه‌اند: برخی برای همگان بدیهی و آشکارند و برخی دیگر فقط بر کسانی مکشوف می‌شوند که با دقت فراوان در آنها بیندیشند. حقایق ریاضی از این دسته اخیرند. یعنی برای اذهان عادی و غیرمتخصص، غامض و پیچیده می‌نمایند ولی وقتی یکبار کشف شدند، «دیگر نمی‌توان قطعیت آنها را از بقیه کمتر دانست» (همانجا).

وجود خدا هم از این نوع بدیهیات به‌شمار می‌آید. در بدو امر، ذهن به دلیل انس به صور محسوسات و نیز آلودگی به پیش‌داوری‌ها ممکن است فهم هستی خدا را صعب و دشوار بیابد، در حالی که چیزی واضح‌تر از وجود سرمدی او نیست.

دکارت در پایان تأمل پنجم نه تنها وجود خداوند را بدیهی و یقینی می‌داند، بلکه آن را سرچشمه اصلی هر یقین علمی به حساب می‌آورد، زیرا اگر وجود خدای کامل مطلق و مهربانی را نپذیرم، هرگز احتمال فریب خوردن و دچار خطای نظام‌مند<sup>۱۰</sup> معرفتی شدن وجود نخواهد داشت. «بدین ترتیب، با وضوح تمام درمی‌یابم که قطعیت و صحت هر علمی، تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد» (همان، ص ۱۱۱).

#### تقریر برهان وجودی از زبان قدیس آنسلم

معمولاً صاحب‌نظران تأمل پنجم را قرائتی جدید از برهان وجودی قدیس آنسلم<sup>۱۱</sup> به‌شمار می‌آورند، درحالی‌که خود دکارت هیچ اشاره‌ای به این موضوع نکرده و به گونه‌ای وانمود می‌کند که گویی این برهان از ابداعات و تراوشات ذهنی خود اوست. اکنون برای اینکه سهم آنسلم در تقریر دکارتی برهان وجودی روشن‌تر گردد و امکان مقایسه‌ای دقیق‌تر فراهم آید، لازم است کلام خود آنسلم را در تقریر برهان فوق‌مورد بررسی قرار دهیم. بهتر است پیش از نقل عبارات آنسلم نکاتی را به اختصار یادآور شویم.

در مباحث پیشین نیز اشاره کردیم که به اعتقاد کانت برای اثبات وجود خدا توسط عقل محض فقط سه راه وجود دارد که وی یکی از آنها را «برهان وجودی» می‌نامد (Kant A 590 B 618).

پیشینه تاریخی برهان وجودی، به ارسطو برمی‌گردد. وی در رساله در باره آسمان (De Caelo) تعبیری آورده که قرن‌ها بعد در سنت فلسفه اشراق به «قاعده امکان اشرف» معروف شده است. بر اساس این قاعده عقلی، از هر چیزی مانند X، اگر انواع پست‌تر آن موجود شوند، به طریق اولی باید انواع برتر و کامل‌تر آن نیز موجود باشند. ارسطو در آن رساله با تکیه بر این قاعده، به دنبال اثبات عنصر پنجم یا «اثر» به عنوان تشکیل دهنده افلاک است (کتاب ۱، فصل ۲، B 269) سیمپلیکوس در شرح این اثر، جملاتی از محاوره مفقود در باره فلسفه نقل می‌کند (می‌دانیم که این رساله به دوره اول فکری ارسطو یعنی دوران افلاطونی وی تعلق دارد)، بدین نحو که: «به طور کلی در اموری که یک چیز بهتر هست، در آنها یک چیز بهترین هست. پس چون در میان موجودات، یکی از دیگری بهتر است، یک چیزی هم هست که شریف‌ترین است که همانا الهی است» (گک . ۲۸۹).

چنانکه اشاره کردیم سهروردی امکان اشرف را تبدیل به قاعده‌ای فلسفی می‌کند و در اثبات «مثل نوریه» و مجردات از آن بهره می‌برد و در اغلب آثار خود آن را متذکر می‌شود (رک. حکمة الاشراق، ص ۱۴۳، للمحات، ص ۱۵۶ و الالواح العمادیه، ص ۳۹).

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که هر چند ارسطو و شیخ اشراق بر اساس این قاعده در صدد اثبات مجردات و عقول الهی بر آمده‌اند، هیچ‌کدام از آنها ذهن انسان و تصور او از «کامل‌ترین موجود» را مبدأ استدلال خود قرار نداده‌اند و لذا در تاریخ فلسفه معروف است که بانی اصلی «برهان وجودی» قدیس آنسلم است. آنسلم در بخش‌های اول، دوم و سوم رساله گفتگو با دیگری<sup>۱۲</sup> این برهان را ارائه کرده است. از میان تمام نوشته‌های برجای مانده از آنسلم، این فقره مختصر شهرت بسیار دارد و آوازه وی بیشتر مدیون آن است. آنسلم این برهان را از موضع یک مسیحی معتقد اقامه کرده است. به نظر وی، شناخت خداوند فقط در سایه لطف الهی امکان‌پذیر است و این لطف، شامل حال ایمان آورندگان می‌شود. پس ابتدا باید به وجود خداوند ایمان آورد، سپس با برخورداری از لطف وی در صدد شناخت ذات و صفات او

برآمد.<sup>۱۳</sup> مراد این است که در نگرش آنسلم، ایمان بر فهم عقلانی مقدم است. او به صراحت می‌گوید:

نمی‌توانم بفهمم، مگر اینکه ایمان داشته باشم (Davies, p.158).

یعنی به نظر وی:

دو منبع شناخت وجود دارد: ایمان و عقل. ابتدا باید ایمان آورد، پس از آن می‌توان از عقل به طور گسترده و نامحدود استفاده کرد (ایلخانی، ص ۱۹۹).

آنسلم، در بخش دوم رساله *Proslogion* (گفتگو با دیگری) مبنای برهان خویش را اندیشیدن در مورد مفهوم خدا به مثابه چیزی می‌داند که «بزرگ‌تر از آن متصور نباشد» این توصیف درباره خدا، در کتاب مقدس صراحتاً نیامده و به نظر می‌رسد آنسلم راه کسانی همچون آگوستین را طی می‌کند که می‌گفت:

خداوند موجودی است که بهتر از آن نه وجود دارد و نه قابل تصور است (Davies, p.159) مخاطب آنسلم در این استدلال شخص ابلهی<sup>۱۴</sup> است که در دل خود خیال می‌کند خدایی وجود ندارد.<sup>۱۵</sup> به عقیده آنسلم، همین شخص منکر خدا نیز، مفهومی از خدا را در ذهن خویش دارد که عبارت است از «چیزی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد». فهم این معنا، مستلزم وجود خداوند، هم در ظرف ذهن<sup>۱۶</sup> و هم در ظرف عالم واقع<sup>۱۷</sup> است. زیرا خداوند بزرگ‌تر از آن است که فقط در حدود ذهن آدمی محصور باشد. یعنی اگر صرفاً در ذهن وجود داشته باشد، پس می‌توان موجودی بزرگ‌تر از آن را تصور کرد و این تناقض است.<sup>۱۸</sup> در نزد آنسلم، آنچه وجود واقعی دارد، از آنچه فقط در ظرف ذهن موجود است، بزرگ‌تر است. اکنون که مفاهیم اصلی برهان آنسلم را تا حدودی تبیین کردیم، به نقل عین عبارات وی از رساله *Proslogion* می‌پردازیم.

او درباره تأمل انسان نسبت به خدا می‌نویسد:

پروردگارا! من صادقانه اذعان می‌کنم که تو تصویر<sup>۱۹</sup> خویش را در من آفریده‌ای تا اینکه به یاد تو باشم و تو را ادراک کنم و به تو عشق ورزم؛ ولی آن تصویر، در اثر فساد و تباهی و گناهان من چنان تیره و تار و مبهم گشته است که دیگر هدف فوق را برآورده نمی‌سازد. مگر اینکه تو خود آن را نوسازی کرده و دوباره شکل دهی.

پروردگارا! من هرگز نمی‌توانم به عظمت تو دست یابم، زیرا فاهمه من از رسیدن به آن مرتبت عاجز است، ولی با این همه، من در طلب کسی هستم که حقیقت تو را بفهمد.



حقیقتی که از عمق دل به آن باور دارم و عشق می‌ورزم. زیرا من به جای اینکه بفهمم تا ایمان بیاورم، ایمان می‌آورم تا اینکه بتوانم بفهمم. در واقع یکی از اموری که به آن باور دارم این است که مادامی که ایمان نیاورده‌ام، نمی‌توانم بفهمم (Anselm).

و درباره واقعیت وجودی خدا نیز می‌نویسد:

حال، ای خدایی که فهم را پاداش ایمان قرار داده‌ای<sup>۲</sup>، بگذار تا بفهمم، آنگونه که تو شایسته می‌بینی. آیا تو آنگونه هستی که باور داریم و یا آنگونه هستی که معتقدیم باید باشی؟ ما بر این باوریم که تو چیزی هستی که بزرگ‌تر از آن متصور نمی‌باشد. اکنون مسئله این است که آیا چنین چیزی وجود دارد؟ زیرا «ابله در دل خویش می‌گوید که خدایی نیست (مزامیر داود، ۱۴:۱، ۵۳:۱).

اما یقیناً ابله هنگامی که این کلمات را می‌شنود: «چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد» معنای آنچه را شنیده است می‌فهمد و آنچه را که می‌فهمد، در فهم او وجود دارد، حتی اگر فکر آن را هم نکند، زیرا بودن چیزی در فهم کسی و اندیشیدن وی در باره وجود آن، یکی است.

هرگاه نقاشی درصدد به تصویر کشیدن منظره‌ای برآید، آن نقاشی را در ذهن خود دارد ولی چون آن را ایجاد نکرده، فکر نمی‌کند که وجود واقعی هم دارد، ولی پس از اینکه آن را به تصویر کشید، نقاشی فوق، به دلیل وجود داشتن در ذهن و ایجادش در خارج از آن، وجود واقعی هم می‌یابد. این گفته شاید شخص ابله را نیز مجاب سازد، مبنی بر اینکه آنچه بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، می‌تواند لااقل در فهم موجود باشد، زیرا وی معنای این عبارت را هرگاه بشنود می‌فهمد که هر آنچه را که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، می‌توان درک کرد» و آنچه وی می‌فهمد، در فهم او موجود است. یقیناً آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، نمی‌تواند صرفاً در فهم موجود باشد، چون می‌توانیم آن را در ظرف واقع نیز موجود بدانیم که در این صورت، بزرگ‌تر [از آنچه در فهم بود] خواهد بود. بنابراین، اگر آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، فقط در ظرف ذهن وجود داشته باشد، در این صورت، همان چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چیزی خواهد بود که بزرگ‌تر از آن قابل تصور است. ولی یقیناً این امر محال است. [چون مستلزم خلف است.] پس بی‌تردید، آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، هم در ظرف ذهن و هم در عالم واقع وجود دارد

(Perry & Bratman, p.23, Proslogion, part.II, pp.78)

استدلال فوق - که عیناً از رساله *Proslogion* آنسلم نقل شد، همان است که به برهان وجودی شهرت یافته و مباحث فراوانی در میان موافقان و مخالفان برانگیخته است. دو تن از منتقدان جدی آنسلم در قرون وسطی عبارت‌اند از گونیلو - که معاصر آنسلم محسوب می‌شود - و توماس آکوئینی که حدود دو قرن پس از آنسلم به نقد برهان وجودی پرداخته است. اکنون نوبت آن است که خطوط اصلی اعتراضات و انتقادات آنان را از برهان وجودی ترسیم کنیم. اهمیت این انتقادات از آن جهت است که دکارت در تقریر خویش از برهان وجودی به آنها نظر داشته است<sup>۲۱</sup> (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۰۶).

### انتقاد گونیلو<sup>۲۲</sup> از برهان وجودی

در تقریر برهان وجودی آنسلم اشاره کردیم که وی «احمقی» را که منکر وجود خداست به صورت نمادین مخاطب خویش قرار داده و اعلام می‌کند، حتی به چنین فردی نیز می‌توان وجود خداوند را قبولاند. راهبی به نام گونیلو از دیر مارموتیه، پس از مطالعه برهان آنسلم، رساله‌ای در دفاع از احمق (*In Behalf of the Fool*) نوشت و در آن دو انتقاد عمده بر برهان وی وارد کرد. نخست اینکه به نظر گونیلو ما اساساً مفهوم و تصویری از خداوند در ذهن و فاهمه خویش نمی‌توانیم داشته باشیم.

خداوند فراتر از دستگاہ وهم و ادراک ماست، چون ما هیچ وقت تجربه و آشنایی قبلی از وی و یا چیزی شبیه به آن در اختیار نداریم. بدین ترتیب، اساس و پایه برهان وجودی، یعنی تصور خدا یا آنچه بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، مخدوش است؛ ثانیاً اگر با این همه، مصر باشیم که خدا به جهت کمال خود ضرورتاً باید موجود باشد، می‌توانیم اشیای دیگری را نیز در عالی‌ترین سطح کمال تصور کنیم و مدعی وجود آنها باشیم، همچون کامل‌ترین جزیره، در حالی که همه به محال بودن آن واقف‌اند. در نتیجه، به نظر گونیلو نمی‌توان از تعریف و تصور چیزی در ذهن، وجود خارجی آن را نتیجه گرفت (Matson, pp. 216-217).

### انتقادات توماس آکوئینی از برهان وجودی

توماس در نقد برهان قدیس آنسلم، از یک سو میان وجود و ماهیت تمایز قائل شده و از سوی دیگر امور بدیهی بالذات را از امور بدیهی نسبت به ما انسان‌ها جدا می‌کند. می‌دانیم که تمایز نخست (وجود و ماهیت) از طریق اندیشمندان بزرگی همچون ابن‌سینا به آراء توماس<sup>۲۳</sup> راه یافته

و تمایز دوم از تعالیم ارسطو نشأت گرفته است (مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۵۳) و (دکارت، اصول فلسفه، ص ۷۰). وی بر اساس تمایز فوق می گوید، هر چند در مورد خداوند بر خلاف ممکنات، وجود با ماهیت یکی است<sup>۲۴</sup> و این امر فی حد ذاته بدیهی است، ولی ما انسان-ها به جهت ضعف عقلانی خویش، قادر به درک حقیقت آن نیستیم (حائری یزدی، ص ۱۸۵).

بنابراین، بهترین راه برای ما این است که معلومات و مخلوقات خداوند را در همین جهان پیرامون خویش واسطه در شناخت وجود او قرار دهیم نه مفهوم و ذات الهی را. این اعتراض توماس، قدری عجیب می نماید، زیرا در حقیقت وی می خواهد بگوید که اگر عقل تواناتری داشتیم می توانستیم برهان وجودی را معتبر بدانیم، ولی اکنون که چنین توانایی در اختیار نداریم، ناچاریم به براهین انی پسینی بسنده کنیم.<sup>۲۵</sup> انتقاد دوم توماس این است که فرض کنیم خدا به معنی «موجودی باشد که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست» و نیز فرض کنیم که طبق تعریف، در میان دیگر صفات خدا، صفت هستی نیز قرار گرفته باشد، ولی با این همه نمی توانیم نتیجه بگیریم که «خدا واقعاً وجود دارد» زیرا در بهترین شرایط، نتیجه ای که از مقدمات فوق می توان گرفت این است که اگر چیزی در عالم خارج مطابق با تعریف خدا باشد، ضرورتاً باید موجود باشد! در حالی که وجود چنین موجودی، درست همان چیزی است که به دنبال اثباتش بودیم. بدین ترتیب، از نظر توماس تعریف و بیان معنای واژه خدا، کمکی به اثبات وجود واقعی او نمی کند (Matson, pp. 233-234).

توماس آکوئینی در اثر مفصل خویش خلاصه الهیات به نقد و بررسی برهان آنسلم پرداخته است. وی ابتدا این پرسش را مطرح می کند که آیا خداوند بدیهی است؟ به نظر وی بدیهی به چیزی گفته می شود که به محض معلوم شدن معنی واژگانش، شناخته شود (Aquinas, p. 12)، سپس به تاسی از ارسطو این تعریف را صرفاً در باب مبادی نخستین برهان یعنی اولیات صادق دانسته و می گوید:

بدین ترتیب، هرگاه ماهیت کل و جزء برای ما معلوم باشد، بی درنگ می فهمیم که کل از جزء خود بزرگ تر است (ibid).

توماس برهان وجودی را نیز بر این اساس تقریر می کند. از نظر قائلان به برهان وجودی:

به محض آنکه معنا و مدلول واژه خدا را بفهمیم، بی‌درنگ اذعان می‌کنیم که خداوند وجود دارد. زیرا معنای این واژه [خدا] عبارت است از چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد، اما آنچه هم به نحو واقعی و هم به نحو ذهنی وجود دارد، بزرگ‌تر از چیزی است که صرفاً به نحو ذهنی موجود است. بنابراین به محض اینکه معنای واژه خدا را فهمیدیم، خدا وجود ذهنی خواهد داشت و در عین حال از آن نتیجه خواهیم گرفت که خدا وجود واقعی نیز دارد. لذا گزاره خدا وجود دارد، بدیهی است (ibid).

توماس در رد این برهان اظهار می‌دارد که همگان از واژه خدا معنای واحدی را مراد نمی‌کنند، مثلاً برخی خداوند را موجودی جسمانی می‌پندارند. با این حال، حتی اگر بپذیریم که همه آدمیان از واژه خداوند موجودی را مراد می‌کنند که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد، از این مقدمه صرفاً وجود ذهنی خداوند را می‌توان نتیجه گرفت نه وجود واقعی او را (ibid). برای اثبات وجود واقعی چنین موجودی نیازمند اقامه برهان دیگری هستیم و لذا برهان وجودی، اساساً برهان قابل اتکایی نیست.

اکنون که از تقریر برهان وجودی آنسلم و انتقادات وارده بر آن فارغ شدیم، به بررسی این مطلب می‌پردازیم که دکارت در تقریر برهان خویش تا چه حد مدیون و وامدار قرون وسطائیان است.

### تحلیلی از برهان وجودی دکارت و ریشه‌های قرون وسطایی آن

چنانکه دیدیم، دکارت در برهان سوم<sup>۲۶</sup> خویش برای اثبات وجود خدا (برهان وجودی) به جای بحث از منشأ تصور خدا یا کمال مطلق، به محتوای این تصور پرداخته و وجود را به منزله یکی از کمالات، مندرج در آن مفهوم می‌داند.

بر این اساس، منتقدان اندیشه دکارت تلاش کرده‌اند نخست شباهت میان تقریر دکارت از برهان وجودی و استدلال آنسلم را گوشزد کرده و سپس اعلام کنند که قدیس توماس آکوئینی این برهان را نقد و اعتبار آن را مخدوش ساخته و در نتیجه آن تأمل پنجم دکارت نیز مخدوش و نامعتبر است. اکنون برای روشن ساختن این موضوع و داوری در باب آن لازم است به طور فشرده تقریر آنسلم و دکارت را از برهان وجودی با یکدیگر مقایسه کنیم.

ممکن است در نگاه نخست، برهان وجودی آنسلم و قرائت دکارتی آن، دو استدلال کاملاً متمایز و مستقل از هم به نظر آیند، زیرا اولاً چنانکه دیدیم عبارت آنسلم به زبانی ستایشگرانه و

دعاگونه بیان شده و در آنها هیچ مفهومی از دانش ریاضیات به کار نرفته است؛ در حالی که دکارت به برهان خویش، کاملاً صبغۀ ریاضی بخشیده و اساس آن را وضوح و تمایزی مانند وضوح و تمایز مفاهیم ریاضی قرار داده است.

ثانیاً در برهان آنسلم از مفهوم «کامل‌ترین موجود»<sup>۲۷</sup> یا کمال مطلق سخن به میان نیامده، بلکه مفهوم «بزرگ‌ترین موجود» یا به تعبیر دقیق‌تر «آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد» به عنوان مقدمه نخست برهان آورده شده است.

ثالثاً آنسلم به صراحت گفته است که نمی‌خواهد استدلالی صرفاً عقلانی برای اثبات وجود خدا اقامه کند، زیرا عقل به تنهایی و بدون یاری گرفتن از ایمان نمی‌تواند کاری از پیش برد. بنابراین، ابتدا باید به وجود خداوند ایمان آورد، سپس به مدد لطف حق در مسیر فهم عقلانی گام نهاد. پس هدف اصلی آنسلم نهایتاً کلامی بوده و وی در صدد فهم عقلانی چیزی که قبلاً به آن ایمان آورده، می‌باشد. در حالی که دکارت بررسی مسئله وجود خداوند را در حوزه فلسفه اولی و بر اساس عقل محض جایز دانسته و نیازی به دخالت وحی و ایمان دینی در این مورد نمی‌بیند.

رابعاً در برهان آنسلم «ابلهی» به طور نمادین ایفای نقش می‌کند. در حالی که در تقریر دکارت، چنین شخصی وجود ندارد. ولی باید توجه داشت که نکات چهارگانه یادشده، بیشتر از مقایسه ظاهری برهان آنسلم و دکارت به ذهن متبادر می‌شود و آنچه در نگاه نخست می‌بینیم همواره صائب نخواهد بود.

گذشته از ظاهر و صورت کلام این دو فیلسوف، در فحوای سخن مشابهت انکارناپذیری میان آنها به چشم می‌خورد. به گونه‌ای که ناخودآگاه درمی‌یابیم که هم از حیث مقدمه‌چینی و مفهوم‌پردازی و هم از جهت منطق استنتاج، قرابت و خویشاوندی خاصی میان آنها وجود دارد.

آنسلم و دکارت هر دو، اساس استدلال خودشان را مفهوم و تصور ذهنی خداوند، می‌دانند و هر دو معتقدند که این تصور، فطری است. در نمونه‌ای که پیشتر از آنسلم نقل کردیم، به صراحت آمده بود که خود خداوند، این تصور را در ذهن من آفریده است تا به یاد او باشم. از سوی دیگر، دکارت نیز مکرراً به فطری بودن تصور خدا تأکید می‌ورزد. همچنین هر دو فیلسوف، در گام بعدی به نوعی تحلیل محتوایی این مفهوم فطری پرداخته و تلاش می‌کنند

«وجود داشتن» یا «هستی» را از درون آن استخراج کنند. بنابراین، «هستی واقعی» در نزد آنسلم با مفهوم «بزرگ‌ترین موجود» گره خورده، همان‌گونه که در نظر دکارت «وجود خارجی» با مفهوم «کامل‌ترین موجود» پیوند خورده است.

معلوم است که تعبیر «بزرگ‌ترین» در کلام آنسلم به هیچ وجه معنای جسمانی و عرفی ندارد، بلکه مراد وی نیز همان عظمت و کمال نامتناهی خداوند است و این عظمت و کمال نامتناهی، مستلزم وجود واقعی نیز هست. ژان وال، خصوصیت بارز فلسفه دکارت را همین متحد ساختن دو تصور کامل و نامتناهی دانسته و برهان دکارت را ادامه برهان وجودی آنسلم به شمار آورده است (وال، ص ۸۱۶).

همین دلیل [برهان وجودی آنسلم] است که دکارت آن را مجدداً از سر می‌گیرد، آنجا که می‌گوید وجودی هست که از ذات آن می‌توان موجود بودن آن را استنتاج کرد، یعنی وجودی که ذات آن مستلزم موجود بودن آن است (همان، ص ۷۹۷).

افزون بر این، آنسلم و دکارت هر دو با استفاده از قالب برهان خلف به تقریر استدلال خویش پرداخته‌اند. بدین نحو که در نزد آنسلم، اگر بزرگ‌ترین موجود، فقط وجود ذهنی داشته و فاقد وجود عینی باشد، دیگر «بزرگ‌ترین» نخواهد بود. در نزد دکارت نیز برای اینکه کامل‌ترین موجود کامل‌ترین (و در تعبیر آنسلم بزرگ‌ترین) باشد، بالضروره باید وجود واقعی هم داشته باشد. نکته آخر اینکه هر دو فیلسوف براهین خویش را پیشینی و لمی<sup>۲۸</sup> دانسته و نیز مفهوم هستی را به عنوان یکی از کمالات<sup>۲۹</sup> محسوب کرده‌اند.

بدین ترتیب، اگر تقریر دکارت از برهان وجودی را عین استدلال آنسلم ندانیم، دست کم می‌توانیم آن را قرائتی جدید از دلیل آنسلم تلقی کنیم که برخی مفاهیم ریاضی نیز در آن داخل گردیده است. جالب است که از همان ابتدا، دوستان و منتقدان دکارت نیز (از قبیل مرسن، کاتروس و گاسندی<sup>۳۰</sup> و ...) به این مشابهت پی برده و آن را به دکارت گوشزد کرده‌اند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۵۱)، البته خود دکارت، در هیچیک از آثار مابعدالطبیعی خویش (تأملات، اصول فلسفه و گفتار در روش) اشاره‌ای به برهان آنسلم نمی‌کند ولی در اعتراضات و پاسخ‌ها هنگام پاسخگویی به اعتراضات دسته اول، به ناچار به تقریر برهان آنسلم پرداخته و تلاش می‌کند تفاوت‌های برهان خویش را با آن برجسته نماید و ابداعی بودن برهان وجودی خود را به کرسی بنشانند (دکارت، اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۱۲۶-۱۲۵)؛ ولی

حقیقت امر از این قرار است که دکارت در تقریر برهان وجودی، هم به آنسلم و هم به انتقادات توماس آکوئینی از آن نظر داشته است. به طوری که سعی می‌کرده برهان را به نحوی تقریر کند که در برابر انتقادات توماس و گونیلو و امثال آنها مصونیت داشته باشد. در نتیجه می‌توان گفت دکارت، از دو جهت در تقریر این برهان تحت تأثیر قرون وسطی قرار دارد. از سویی متأثر از پدیدآورنده و موافقان برهان آنسلم است و از سوی دیگر تحت تأثیر منتقدان آن قرار دارد.

به همین جهت است که دکارت در تقریر برهان خویش، ابتدا سعی دارد به اعتراض گونیلو در خصوص آن پاسخ دهد، البته بدون اینکه نامی از وی ببرد. اعتراض گونیلو همان گونه که پیشتر بیان شد این بود که ما حقیقتاً تصویری از کامل‌ترین یا بزرگ‌ترین موجود در ذهن خویش نمی‌توانیم داشته باشیم و در واقع چنین مفهومی که مبنای برهان وجودی قرار گرفته، تصویری جعلی است. پاسخ دکارت این است که تصور، زمانی جعلی است که بتوانیم چیزی بر آن بیفزاییم و یا آن را به اختیار و اراده خود تغییر دهیم؛ درحالی‌که این تصور (یعنی مفهوم کامل‌ترین موجود) تلائم و کمال ذاتی داشته و تابع اراده ما نیست. عین عبارت دکارت در این خصوص چنین است:

زیرا به راستی من از راه‌های گوناگون معرفت حاصل می‌کنم که این مفهوم چیزی موهوم یا ساختگی نیست که فقط قیام به ذهن من داشته باشد، بلکه صورت ذهنی، ذاتی حقیقی و تغییرناپذیر است. اولاً از آن جهت که من نمی‌توانم غیر از خدا موجود دیگری را تصور کنم که وجود، بالضروره به ماهیتش تعلق داشته باشد و نیز از آن جهت که تصور دو یا چند خدا از یک سنخ برای من محال است و با تسلیم به اینکه هم اکنون خدایی وجود دارد با وضوح می‌بینم که لازم است پیش از این از ازل موجود داشته باشد و در آینده نیز تا ابد موجود باشد و سرانجام از آن جهت که بی‌نهایت صفات دیگر در خداوند می‌شناسم که نمی‌توانم چیزی از آنها بکاهم یا تغییر دهم (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۸-۱۰۷).

همچنین - چنان‌که اشاره کردیم - دکارت برهان وجودی خویش را چنان تقریر می‌کند که از گزند انتقاد توماس آکوئینی بر برهان آنسلم نیز در امان باشد.

روح انتقاد توماس حاکی از این بود که از تعریف و بیان لفظی معنای واژه خدا (کامل‌ترین موجود) نمی‌توان به وجود واقعی او استدلال کرد. در واقع، اگر تلقی ما از برهان وجودی این باشد که از تعریف لفظی «کامل‌ترین موجود» به وجود واقعی او پی می‌بریم این برهان، در نهایت به نوعی تعریف لفظی و لغوی مؤول می‌شود و روشن است که اگر مبنای برهان وجودی،

تعریف لغوی خدا باشد، می‌توان خدا را به گونه‌ای دیگر تعریف کرد که مستلزم وجود واقعی او نباشد. به عبارت دیگر، برهان وجودی زمانی اعتبار خواهد داشت که تعریف لفظی خدا را به عنوان کامل‌ترین موجود بپذیریم، ولی همان‌طور که کاپلستن نیز اشاره کرده است، دکارت «از قبول اینکه برهان وجودی قابل تحویل به تعریفی صرفاً لفظی باشد، امتناع می‌کند» (کاپلستن، ص ۱۴۵).

دکارت، ضرورت هستی را نه ناشی از تعریفی لفظی بلکه برخاسته از وضوح و تمایز مفاهیم می‌داند. وی بر همین اساس در پاسخ به اعتراضات دسته اول که از ناحیه کاتروس<sup>۳۱</sup> مطرح گردیده، اعلام می‌دارد که مرادش از استلزام میان کامل‌ترین موجود و وجود واقعی، نه یک استلزام معنایی و لفظی، بلکه استلزامی ناشی از فهم روشن و متمایز است، آن‌گونه که در مفاهیم ریاضی به چشم می‌خورد. در حقیقت، کاتروس اعتراض خود را از موضع توماس آکوئینی در مخالفت با برهان وجودی طرح کرده و دکارت را کاملاً تابع آنسلم دانسته است و قصد دارد انتقاداتی را که توماس بر آنسلم وارد کرده بر دکارت نیز وارد بداند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۵۰؛ دکارت، اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۱۲۶).

بدین ترتیب، اعتراض کاتروس به دکارت را می‌توان در قالب رویارویی دو سنت رایج در قرون وسطی فهمید، یعنی تقابل میان سنت آنسلم و اندیشه توماس آکوئینی. واضح است که کاتروس متکلمی مشایی و نزدیک به توماس می‌باشد و دکارت فیلسوفی عقل‌گراست که به سنت کلامی آنسلم دلبستگی دارد.

دکارت در پاسخ به اعتراضات دسته اول به نحو جالبی برهان وجودی را از نو تقریر می‌کند. وی در آنجا توضیح می‌دهد که مفهوم خدا به مثابه واجب‌الوجود تصویری جعلی نیست، زیرا تلائم و سازگاری درونی دارد. فرض کنید که تصور «جسم کامل و ضروری الوجود»<sup>۳۲</sup> را در ذهن خود ابداع و سپس استدلال کنیم که این مفهوم، ضرورتاً شامل هستی نیز می‌شود و بنابراین جسم مذکور بالضروره باید وجود داشته باشد! ولی دکارت، این استدلال را معتبر نمی‌داند، زیرا تصور چنین جسمی، جعلی است نه حقیقی. وی در پاسخ به اعتراضات دسته نخست چنین آورده است:

من به خوبی می‌توانم تشخیص دهم که آن مفهوم [تصور جسم کامل] توسط ذهن من با روی هم نهادن همه کمالات جسمانی ساخته شده است و وجود آن ناشی از دیگر



کمالاتش نیست... من در آن، نیرویی سراغ ندارم که بر اساس آن بتواند خود را ایجاد یا ابقا کند، ولی اکنون اگر نه در باب یک جسم، بلکه در خصوص چیزی (از هر نوع که باشد) که تمامی کمالات در آن مجتمع باشد، پرسیم که آیا هستی می‌باید در کمالات آن مندرج باشد یا نه؟... می‌توانیم به نحو واضح و متمایز دریابیم که دست‌کم «وجود امکانی»<sup>۳۳</sup> را می‌توان به آن نسبت داد. همچنین از آنجا که نمی‌توانیم وجود خداوند را ممکن<sup>۳۴</sup> تصور کنیم مگر این که در عین حال به قدرت لایتناهای او عنایت داشته باشیم. بر این اساس، تصدیق خواهیم کرد که او با تکیه بر قدرت لایزال خویش وجود داشته و هستی او واقعی و ازلی است، زیرا در پرتو نور طبیعت آشکار است که هر آنچه بتواند بر اساس قدرت خود موجود باشد. همواره وجود خواهد داشت.<sup>۳۵</sup> بنابراین، درمی‌یابیم که ضرورت هستی، مندرج در مفهوم «قدرتمندترین موجود» است و این هستی ناشی از جعل عقلانی نیست، بلکه متعلق به ذات تغییر ناپذیر و حقیقی آن موجود است (Haldan & Ross, p.21).

این برهان شاید بازتابی از استدلال دنز اسکاتس باشد که معتقد بود اگر «کامل‌ترین موجود متصور» امکان‌پذیر باشد، قطعاً باید وجود واقعی هم داشته باشد. چون به نظر وی راه دیگری برای ممکن بودن آن وجود ندارد، اما دلیل دکارت این است که قدرت نامتناهی چنین موجودی، وی را قادر به ایجاد خود می‌کند به عبارت دیگر «کامل‌ترین موجود» در نظر دکارت «علت خود» است. در اینجا صفت کلیدی که هستی را با ذات نامجعول و حقیقی و ثابت خداوند پیوند می‌زند، عبارت است از قدرت یا نیروی نامتناهی. اطلاق اصل علیت به خداوند و «علت خود» دانستن وی، نوعی بدعت در کلام مسیحی محسوب می‌شود و لذا اعتراض متکلمانی همچون آرنو و کاتروس را به آرای دکارت در پی داشته است. مثلاً به نظر آرنو، تعبیر «علت خود» در مورد خداوند مناسب نیست، بلکه «واجب‌الوجود» مناسب‌تر است (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۸۲). البته علت خود می‌تواند معنای سلبی داشته باشد یعنی «بی‌علت» که در این صورت، دکارت به سنت توماسی نزدیک‌تر خواهد شد، زیرا «مطابق سنت اصلی توماس و پیروان او می‌توان گفت که خداوند بی‌علت یا واجب‌الوجود است» (همانجا). ولی دکارت ظاهراً می‌خواهد استقلال وجود خداوند را بر اساس قدرت و فعالیت خدا، تعریف کند (Williams, p.382).

ژان وال تعبیر دکارتی (علت خود) را «عبارت اخرای دلیل وجودی» دانسته و معتقد است که در این مورد، مراد «علت صوری» است (وال، ص ۷۹۷).

وی می‌نویسد که در وجود خداوند نوعی وحدت دو علت از عللی که ارسطو در نظر داشته تحقق دارد و همین دو علت (یعنی علت صوری و فاعلی) است که دکارت آنها را تأیید می‌کند. بنابراین، در وجود خداوند، علت و جهت عقلی، وحدت می‌یابد و عین هم است<sup>۳۶</sup> (همانجا). در پایان تحلیل برهان وجودی، به عنوان فصل الخطاب شایسته است که خلاصه‌ای از خطوط اصلی اندیشه مابعدالطبیعی دکارت را که منتهی به تقریر برهان وجودی می‌شود، از نظر بگذرانیم و سپس به برخی مشکلات ناشی از این برهان نیز اشاره کنیم.

وی پیش از اقامه برهان وجودی، ابتدا به نحو شهودی<sup>۳۷</sup> اصل بنیادین خود (کوژیتو) را تأسیس می‌کند، آنگاه بر اساس معیار ریاضی وضوح و تمایز اذعان می‌کند که:

۱. من مفهومی واضح و متمایزی از «کامل‌ترین موجود» را در ذهن خود دارم؛

۲. اگر کامل‌ترین موجود، وجود نداشته باشد، کامل‌ترین نخواهد بود؛

۳. پس، کامل‌ترین موجود باید وجود داشته باشد، چون وجود یکی از کمالات محسوب می‌شود.

هریک از مقدمات فوق، نیاز به بحث و بررسی و اثبات دارند و به نظر می‌رسد منتقدان دکارت نیز برخی از آنها را نامعتبر دانسته و براساس آن، اعتبار کل برهان را زیر سؤال برده‌اند.

بدین ترتیب است که پیوند میان کوژیتو دکارت با برهان وجودی نمودار می‌شود. در واقع، من اندیشنده یا کوژیتو، مبنای تمام استدلال‌های دکارت است. حال مسئله این است که آیا در اینجا با نوعی محور قرار دادن خود یا «اصالت خود»<sup>۳۸</sup> مواجه نیستیم؟ چگونه می‌توان اندیشه و دریافت «من» خود را معیاری برای وجود سایر امور دانست؟ به عبارت دیگر «کلیت» و «عمومیت» برهان دکارت از کجا تأمین می‌شود؟

مشکل دوم برهان وجودی مربوط به مفهوم «کمال» است. واضح است که این برهان مبتنی بر مفهوم کمال یا تصور کامل‌ترین موجود است. این مفهوم خدایی را به ذهن متبادر می‌سازد که در ادیان ابراهیمی و توحیدی - همچون مسیحیت یا اسلام - معرفی می‌شود، ولی این نکته را باید در نظر داشت که در آموزه‌های این ادیان، اندیشه بشر، ذاتاً ناقص و نارسا تلقی شده و لذا

آدمی قادر به درک کمال مطلق نخواهد بود. بنابراین، دکارت باید به نحوی تعارض میان نقص و کاستی فهم بشر از یکسو و ادراک واضح و متمایز کمال مطلق از سوی دیگر را برطرف می-ساخت.

سومین معضل برهان وجودی، این است که شاید این برهان به نحوی منجر به نقض غرض شود. به این معنا که مراد اصلی از اقامه برهان وجودی اثبات وجود خداست، ولی چون مبنای آن، «تصور» من از اوست شاید این پندار را در ذهن من به وجود آورد که «من» بنیادی‌تر از «خدا» است! و اگر من تصویری از خدا نداشتم، هرگز وجود او برایم مکشوف نمی‌شد.

در نهایت چهارمین مشکل اساسی در برهان وجودی ناشی از گسست و شکاف میان جهان مفهومی ذهن و عالم واقع است. اعتراض امثال گونیلو هم بر این اساس شکل گرفته است که اگر جزیره‌ای بهشتی و گمشده را در خیال خود مجسم سازیم که تمام کمالات را دربرداشته باشد، آیا همین تصور ما مستلزم وجود واقعی آن نیز خواهد بود. دکارت و دیگر معتقدان به برهان وجودی، می‌بایست برای پر کردن این فاصله و ترمیم گسست میان ذهن و عین چاره‌ای بیندیشند.

مراد نگارنده از بیان این مطالب در اینجا این است که نشان دهد بی دلیل نیست که برهان وجودی از روزگار آنسلم تا به امروز در میان متکلمان و فیلسوفان محل بحث و مناقشه بوده است.

### نتیجه‌گیری

آنچه به طور اجمال این مقاله در پی تبیین آن بود، از این قرار است: گرچه سابقه برهان وجودی به نحوی به اندیشه ارسطو باز می‌گردد، ولی پیروان قرن وسطایی وی - همچون توماس آکوئینی - روی خوشی بدین برهان نشان ندادند و در عوض، افلاطون‌گرایانی همچون قدیس آنسلم آن را در اندیشه فلسفه خویش پروراندند و به بار نشانند. تقابل این دو سنت از قرون میانه به دوران جدید نیز سرایت کرد و ذهن عقل محور و ریاضی‌گرای دکارت را شیفته قرائت ریاضی برهان وجودی ساخت. کیفیت این تقابل به ویژه میان دکارت و منتقدان سرسخت وی، در این مقاله تبیین شد.

اکنون اگر اذعان داریم که مسئله خدا یکی از محوری‌ترین مباحث فلسفی و کلامی به‌طور کلی، وبالطبع یکی از حیاتی‌ترین مسائل اندیشه دکارت است و از سوی دیگر فلسفه وی را نوعی بازآفرینی و احیای میراث قرون وسطی - به ویژه آنسلم - قلمداد می‌کنیم، با این پرسش سترگ مواجه می‌شویم که «چرا دکارت را بنیان‌گذار فلسفه جدید مغرب زمین می‌دانند؟» ضابطه و ملاک جدید بودن اندیشه دکارت چیست؟ حقیقت این است که خداشناسی دکارت ریشه در قرون وسطی دارد ولی مفهوم خدا در نظام دکارتی از سه منظر متفاوت قابل ارزیابی است: اولاً اگر چه نظام دکارتی مبتنی بر اصالت عقل است، ولی به زعم دکارت، خود عقل حجیت و اعتبارش را از خدا وام می‌گیرد. او به صراحت بیان می‌دارد که قطعیت و صحت هر علمی تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد، به‌طوری که تا شناخت کامل او حاصل نشده باشد، شناخت اشیای دیگر محال خواهد بود.

ثانیاً در صحنه فیزیک و طبیعت نیز خداوند نخستین علت حرکت و ابقاکننده آن در جهان است. خداست که از زوال و استیلای سکون و مرگ بر عالم جلوگیری کرده و قوانین ثابتی را بر حرکت اجسام مقرر نموده است.

ثالثاً خداوند خالق «حقایق ازلی»<sup>۳۹</sup> است. به نظر دکارت، حقایق ازلی عقل، همچون قضایای بنیادین ریاضی و اولیات عقلی، مبتنی بر مشیت خداست. به عبارت دیگر، وی حقایق ازلی را تابع اراده و قدرت نامتناهی خدا می‌داند. بنابراین، خداوند می‌تواند آنچه را که ما محال عقلی می‌دانیم انجام دهد. مثلاً ۲+۲ را ۴ نکنند. بر این اساس، برخی پژوهشگران اندیشه دکارت را در حد ذات خداوند، اشعری و در حد ما انسان‌ها معتزلی دانسته و گفته‌اند «خداوند تابع حقایق ازلی نیست، اگرچه به سبب رحمت خود، دیگر آنها را تغییر نخواهد داد» (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۸۴).

بی‌تردید برهان وجودی دکارت، ریشه در قرون وسطی دارد و اصل آن متعلق به آنسلم است، ولی این برهان با مقدمات و دستگامی که دکارت با آن سروکار دارد، کارکرد کاملاً متفاوتی یافته است. در اندیشه آنسلم از وضوح و تمایز، تصورات فطری، ریاضیات و هندسه، سوپراکتیویسم، فریبکاری خداوند و ... که مختص اندیشه دکارت هستند، خبری نیست. نگرش و جهان‌بینی دکارت کاملاً متفاوت از آنسلم است. گویی دکارت به همان خدای آنسلمی و دینی از منظر دیگری می‌نگرد تا بدانجا که قطعیت و صحت هر علمی را منوط به شناخت خالق

متعالی می‌داند. بدین ترتیب «درخت معرفت» دکارتی ریشه‌های مابعدالطبیعی مستحکمی پیدا می‌کند تا بتواند با تکیه بر آن شاخه‌های اصلی خویش را (اخلاق، طب و مکانیک) بگستراند. این مقاله بر آن بود که ضمن تشریح دو سنت موافق و مخالف برهان وجودی در قرون وسطی و نحوه سرایت آن به دوران جدید توسط دکارت، به تبیین این نکته پردازد که وی با اینکه عناصر اصلی خداشناسی خویش را از قرون وسطی وام می‌گیرد، ولی با پی‌ریزی نظامی نوین و با ترسیم اهدافی جدید برای معرفت فلسفی، کارکردی متفاوت با اسلاف قرون وسطایی خویش برای آن قائل می‌شود. مفهوم جدید بودن فلسفه دکارت، جز این چیز دیگری نیست.

### توضیحات

۱. مراد این است که در برهان وجودی از اصل علیت استفاده نشده است.

2. sophistry

۳. اینکه چرا دکارت در تأملات ابتدا به تشریح و توضیح برهان نشانه‌ی صنع و جستجوی منشأ هستی من پرداخته و سپس در تأمل پنجم، برهان وجودی را تبیین نموده، ولی در اصول فلسفه این تقدم و تأخر را رعایت نکرده است، پرسشی است که برای آن پاسخ‌های متعددی می‌توان ذکر کرد: نخست اینکه بنا به قول صاحب‌نظرانی همچون کاپلستن، شاید دکارت براهین خود را درباره‌ی اثبات وجود خدا در همان تأمل سوم آورده است و نقش برهان وجودی صرفاً تبیین حقیقتی درباره‌ی خداوندی است که پیشتر اثبات شده است، اما از طرف دیگر می‌بینیم که در تأمل پنجم از برهان وجودی به عنوان برهانی که «وجود خداوند را مبرهن می‌سازد.» سخن گفته است و نتیجه این می‌شود که این برهان از براهین ذکر شده در تأمل سوم کاملاً جداست و نقش تبیین‌کننده و معتبر خاص خود را دارد و حتی در اصول فلسفه این برهان را مقدم بر دو برهان مذکور در تأمل سوم می‌داند (کاپلستن، ص ۱۴۷-۱۴۶).

شاید بتوان گفت از آنجا که دکارت پس از اینکه، در تأملات به ذکر تمام جزئیات براهین خود پرداخته بر اساس مسائل کلامی و اعتقادی که او را مجاب می‌کرد، ابتدا برهانی متناسب با مسائل کلامی آورده و خیال خود را از اتهامات احتمالی آسوده کرده و سپس به ذکر برهانی ریاضی و عقلانی یعنی برهان وجودی پرداخته است، ولی در

اصول فلسفه به علت اینکه بیشتر در تأملات به طور مبسوط ناگفته‌ها گفته شده‌اند و از وی رفع اتهام شده است، تبیین برهان وجودی را که مبتنی بر کمال نامتناهی خداوند است، بر دیگر براهین تقدم بخشیده است. شاید دلیل دیگر را - بنا به قول کاپلستن - در دیدگاه آگوستینوسی دکارت بتوان یافت. به این صورت که انسان از شناخت حقیقی عاجز است. مگر آنکه ارتباط خود و خداوند را به منزله مبدأ و مقصد نهایی بپذیرد و همچنین حفظ کند. برهان وجودی این حقیقت را به ما بازگو می‌کند که خداوند نه فقط در ارتباط با ما، بلکه به نحو ضروری و ازلی و ابدی و به لحاظ ذات خویش وجود دارد (همان، ص ۱۴۸).

4. quantity
5. extension
6. logical must
7. psychological must

۸. دکارت «تصور خدا را در میان محتویات خود آگاهی خودش کشف می‌کند و می‌گوید که این تصور در میان همه تصوراتی که دارد، بی‌همتاست، در میان همه چیزهایی که در ذهنش وجود دارد، فقط این تصور به گونه‌ای است که صرف حصولش ثابت می‌کند که ما به ازایی دارد و به عبارت دیگر، حقیقتاً خدا هست» (مگی، ص ۱۳۳).

۹. مراد دکارت از واضح و متمایز این است که چنان بدیهی باشد که کمترین تردیدی در آن راه نیابد، چون صحت و سقم امور بدیهی به محض حضور در ذهن معلوم می‌شود.

۱۰. systematic  
۱۱. Saint Anselm (1033-1109)  
۱۲. رساله‌ی گفتگو با دیگری مکمل رساله‌ی گفتگو با خود (Monologion) - که رساله‌ای دینی و ایمانی است - محسوب می‌شود.

۱۳. گرچه بزرگانی معتقدند که غیر مؤمنان نیز در کنف عنایت الهی قرار می‌گیرند.

14. A fool

۱۵. ظاهراً این تعبیر از کتاب مقدس [مزمیر داود] است.

16. in intellectu
17. in re

۱۸. چرا که سر بلاهت منکران خدا همین است که اصل تناقض را در نمی‌یابند یا مراعات نمی‌کنند.

19. image

۲۰. در این مورد آنسلم دقیقاً از قاعده مشهور آگوستین پیروی کرده است که می‌گوید: «فهم پاداش ایمان است. لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان بیاوری. بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۱۰).

۲۱. شاید دلیل اینکه دکارت به انتقادات توماس بر آنسلم توجه داشته است، این باشد که وی نمی‌خواست این انتقادات بر او نیز گرفته شود. گو اینکه کاتروس در اعتراض اول انتقاداتی را که توماس به آنسلم وارد کرده بر دکارت هم وارد می‌داند و برهان دکارت را تکرار دوباره برهان آنسلم می‌داند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۵۰). شاید هم دکارت با توجه نشان دادن به این انتقادات می‌خواهد خود را طرفدار توماس جلوه دهد و برهان وجودی آنسلم را از نظرگاه توماس مورد نقد قرار دهد (که در این مورد اکثر متخصصان صداقت دکارت را زیر سؤال برده‌اند) (همان، ص ۱۵۶).

22. Gaunilo

۲۳. ...توماس وجود را از ماهیت متمایز کرد. در این زمینه به بوئتیوس نیز اشاره‌هایی نموده ولی آنکه راهگشای او در این موضوع بود و توماس کاملاً از او پیروی کرد، ابن‌سینا بود (ایلخانی، ص ۴۴).

۲۴. یکی بودن وجود و ماهیت در خدا به این معناست که خداوند اگر ازلی باشد و پیش از او چیزی نباشد وجود و ماهیت در او یکی خواهد بود. همچنین اگر وجود در اشیا دیگر (غیر از خدا) از ماهیت آنها جداست، یعنی وجود عارض بر ماهیت آنها و به تبع آن جدا از ماهیت آنها است، در خدا وجود جزء ضروری ماهیت است و با آن یکی است. اقتضای بساطت هم همین است.

۲۵. به نظر می‌رسد توماس بر این عقیده است که اگر عقل ما کامل‌تر از این بود، برهان وجودی اشکالی نداشت.

۲۶. پرسشی که ممکن است در اینجا به ذهن خطور کند این است که فرق میان برهان اول و برهان سوم دکارت چه می‌باشد؟ برهان نشانه‌ی صنع، به اصطلاح منطقیون برهانی‌انی است، یعنی در آن از معلول به علت پی برده می‌شود نه بالعکس. مراد این است که دکارت برهان فوق را همانند برهین توماس اکوئینی و دنزاسکاتس، بر اصل علیت مبتنی می‌سازد، ولی معلولی که در این برهان از علت خود ناشی گردیده تا حدودی با معلول

های دیگر متفاوت است. این معلول، مفهومی در ذهن آدمی است. در حالی که علت آن، موجودی برون ذهنی و واقعی قلمداد می‌شود. به عبارت دیگر، در این برهان، دکارت قرائتی از اصل سنتی علیت را بدیهی فرض کرده و بر تصور خدا، اطلاق می‌کند. علاوه بر این، وی در تقریر برهان نشانه‌ صنع بر ویژگی « حکایت کنندگی و بازنمایی » تصورات نیز تأکید می‌ورزد (یعنی هر تصویری، حاکی از چیزی و تصور چیزی است. به عبارت دیگر، هر تصویری متصوری دارد)، ولی برهان وجودی، برهانی لمی است. پیشرو دکارت در این خصوص دنز اسکاتس است. به نظر وی، برهان صحیح در اثبات وجود خدا لمی است چون برهان لمی استدلال از علت به معلول است. از این گذشته عقل انسان از پی‌بردن به حقیقت اصیل باری عاجز است (دکارت، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ص ۱۲۳).

همان‌طوری که می‌بینیم برهان وجودی همچون برهان نشانه‌ صنع بر اصل علیت مبتنی نیست یعنی لمی و پیشینی است و اساساً در آن از اصل علیت سخنی به میان نمی‌آید، پس مابین برهان اول و سوم هم از لحاظ صوری و ظاهری و هم به لحاظ محتوا، تفاوت می‌بینیم. در برهان اول، دکارت به دنبال منشأ تصور کامل‌ترین موجود است، در حالی که در برهان سوم با تحلیل محتوای کامل‌ترین موجود به هستی آن پی می‌برد. تنها اشتراک این دو برهان این است که هر دوی آنها مبتنی بر تصور کامل‌ترین موجود هستند.

۲۷. منظور از عدم کاربرد اصطلاح «کامل‌ترین موجود» در برهان آنسلم، کاربرد لفظی این اصطلاح است والا ممکن است گفته شود که «بزرگ‌ترین» چیزی غیر از «کامل‌ترین» نیست که البته این سخن کاملاً متین می‌نماید.

28. a priori

29. perfections

30. Gassendi, Pierre (1655-1592)

۳۱. خلاصه‌ اعتراض کاتروس این است که ما اساساً نمی‌توانیم از امر نامتناهی، تصویری واضح و متمایز در ذهن خود داشته باشیم. نامتناهی از آن حیث که نامتناهی است، همواره ناشناخته باقی می‌ماند. حتی اگر فرض کنیم که تصویری از موجود کامل و مطلق در اختیار داریم، الزاماً نمی‌توانیم به وجود چنین موجودی یقین داشته باشیم. به نظر وی،



در برهان وجودی، ما هر چه قدر مفهوم کامل‌ترین موجود را بکاویم، باز نمی‌توانیم از حد و مرز ذهن خویش خارج شده و به واقعیت عینی برسیم. او برهان وجودی آنسلم را این گونه خلاصه می‌کند:

۱. خداوند آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد؛

۲. آنچه بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، مستلزم وجود است؛

۳. پس اسم خداوند مستلزم وجود او است (مجتهدی، ص ۱۵۱).

به طور خلاصه، کاتروس به دنبال این است که برهان وجودی دکارت را به برهان آنسلم برگردانده و آن را به یک تعریف لفظی از «نام خداوند» تقلیل دهد.

32. necessary existent

33. possible existence

۳۴. روشن است که در اینجا مراد، امکان به معنای عام کلمه است که به اصطلاح «سلب ضرورت از طرف مقابل» تعریف می‌شود، یعنی هر چیزی که ممتنع نباشد ممکن است به امکان عام و چنین امکانی البته با «وجوب» نیز سازگار است.

۳۵. همان‌طور که دکارت در اصل ۲۰ رساله اصول فلسفه گفته است، وجود به دو نوع متناهی و نامتناهی تقسیم می‌شود. وی وجود نامتناهی را از طریق متناهی اثبات می‌کند. به این صورت که ما از طریق دقت در امور متناهی، می‌توانیم به وجود نامتناهی یقین پیدا کنیم. طبق قانون علیت، علت باید دست‌کم به اندازه معلول (یا بالاتر از آن) از هستی و واقعیت برخوردار باشد و چگونه ممکن است، ما قائل باشیم به اینکه در میان اشیای متناهی مراتبی وجود دارد. در حالی که به مرتبه بالاتر از متناهی نیندیشیم؟

۳۶. از میان علل اربعه ارسطویی، دکارت علت صوری و فاعلی را می‌پذیرد و در مواقعی می‌بینیم که این دو علت را یکی می‌گیرد ولی در جاهایی بین آنها تفاوت قائل می‌شود. برخی اندیشمندان معتقدند که دکارت برای اینکه با افکار اهل مدرسه به مخالفت علنی نپردازد با کلمات بازی می‌کند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۹۲).

37. intuitive

38. solipsism

39. eternal truths

## منابع

ارسطو، فی‌السماء و الآثار العلویه، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۹۶۱ق.

ایلخانی، محمد، *فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲.  
دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،  
۱۳۶۱.

\_\_\_\_\_، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.  
\_\_\_\_\_، *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران،  
صفی علیشاه، ۱۳۱۷.

\_\_\_\_\_، *اعتراضات و پاسخ ها*، ترجمه علی موسایی افضلی، تهران، علمی و  
فرهنگی، ۱۳۸۴.

حائری یزدی، مهدی، *کاوش های عقل نظری*، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.  
ژیلسون، اتین، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام یازوکی، تهران، مؤسسه  
مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.

سهروردی، یحیی، *الالواح العمادیه، المحات (سه رساله از شیخ اشراق)*، به کوشش  
نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶.

\_\_\_\_\_، *حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)*، به تصحیح پرفسور هانری  
کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

کاپلستن، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرن وسطی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، *مجموعه مقالات (فلسفه و غرب)*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.

مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.

وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.

Anselm, Proslogion, Trans.by Sidney Norton Deane, London, 1910.

Aristotele, *De Caelo*, ed. E. H. Warmington, London, Oxford, 1971.

Aquinas, Tomas, *Summa Theologica*, Trans. By Fathers of English Dominican  
Province, Benziger Brothers, New York, 1905.

Brian Davies, & Brian Leftow, *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge  
University Press.

Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge, 1989.

Halden & Ross, *Philosophical Works of Descartes*, Vol. 2, Cambridge University  
press, 1978.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Tr.by: Norman Kemp Smith, London,  
Oxford, 1991.

Matson , Wallac , I. *A New History of Philosophy* , Vol. 1 , University of California  
& Berekeley, 1987.  
Perry, John & Michael Bratman, *Introduction of philosophy*, Oxford University  
Press, New York & Oxford, 1986.  
Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, USA, 1972.



پښتونستان د علومو انساني او مطالعاتو فرانسې  
پرتال جامع علوم انساني