

A Critical Analysis of Trademark Argument for the Existence of God

Seyyed Sadr al-Din Taheri*

(Received: 2021-10-09; Accepted: 2021-11-15)

Abstract

René Descartes (1596-1650), the French philosopher and reviver of Western philosophy, based his philosophy on grammatical skepticism and the abandonment of all previous beliefs, even his own objective existence. He then came to his first definitive belief i.e. his own existence as "I think," by relying on the undeniable intuition known as *Kezito*, manifested in the proposition "I think, therefore I am". Afterward, he argued for the existence of God through the thinking soul, and considered the real existence of God, in addition to the assurance of divine power and will and the certainty that God is not deceitful, as the guarantor of the correctness of other conventional beliefs and scientific and philosophical doctrines. Descartes gave three reasons for the existence of God, the first of which is the "Trademark Argument". This article discusses this argument using authentic translations of some of Descartes' works. It will then briefly explain the criticisms leveled at this argument during Descartes' time as well as his answers, and finally evaluate the body of the argument and its criticisms and responses.

Keywords: Trademark Argument, God, Causality, Absolute Perfection, Sequence of Efficient Causes.

* Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran, ss_tahery@yahoo.com.

بررسی تحلیلی انتقادی برهان علامت صنعتی بر وجود خدا

سید صدرالدین طاهری*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۴]

چکیده

رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) فیلسوف فرانسوی و تجدیدکننده فلسفه غرب، فلسفه‌اش را بر اساس شک دستوری و گذشتن از همه باورهای پیشین، حتی وجود عینی خودش، بنیان نهاد، و سپس با تکیه بر شهودی انکارناپذیر، معروف به کزیتو، و متجلی در قضیه «می‌اندیشم پس هستم»، به نخستین باور قطعی‌اش، یعنی وجود خودش، به عنوان «من متفکر» رسید. سپس از طریق نفس اندیشه‌گر درباره وجود خدا استدلال کرد و آنگاه وجود واقعی خدا را، به ضمیمه اطمینان به قدرت و اراده الهی و یقین به فریبکار نبودن خدا، ضامن درستی دیگر باورهای متعارف و باورهای علمی و فلسفی شناخت. دکارت سه دلیل برای وجود خدا اقامه کرده، که نخستین دلیل، «علامت صنعتی» است. در این مقاله برهان «علامت صنعتی» را با استفاده از ترجمه‌های موثق برخی از آثار دکارت تقریر می‌کنم. سپس انتقاداتی را که در زمان دکارت بر این برهان مطرح شد و پاسخ‌های دکارت را به اختصار بیان می‌کنم و در هر نمونه و در انتهای مقاله اصل برهان و اعتراضات و پاسخ‌ها را ارزیابی خواهم کرد.

کلیدواژه‌ها: علامت صنعتی، خدا، علیت، کمال مطلق، تسلسل علل فاعلی.

مقدمه

وجود خدا، به تعبیر دکارت، بدیهی‌تر از آن است که به دلایل خودساخته فکر بشر نیازمند باشد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۱۰)، بلکه می‌توان گفت اشتغال به دلیل در این باره نوعی حجاب، ولی بعضاً ناگزیر است. دلایلی که متفکران شرق و غرب مطرح کرده‌اند متنوع است و می‌توان آنها را دسته‌بندی کرد. بخشی از دلایل مبتنی بر اصل علیت است و برخی دیگر از راه‌های دیگری غیر از علیت سامان می‌یابد. آنهایی هم که مبتنی بر اصل علیت است، برخی علیت را به ضمیمه بطلان تسلسل بی‌نهایت علل فاعلی منظور می‌دارد و برخی دیگر فقط بر اصل علیت، بدون ضمیمه مذکور، بنا شده است. برهان علامت صنعتی از گروه دوم است. اثبات وجود خدا در فلسفه دکارت، حداقل، از دو جهت اهمیت دارد:

الف. جهت عام: برای پاسخ به یکی از پرسش‌های مهم و اساسی که دائماً در طول زندگی عادی و متفکرانه بشر، نزد عوام و خواص، به‌ویژه فیلسوفان و متکلمان، مطرح بوده و پاسخ مثبت یا منفی یا شکاکانه به آن تأثیرات انکارناپذیری در زندگی جمعی و فردی افراد بشر داشته و دارد: آیا خدا وجود دارد؟

ب. پاسخ به نیازی خاص و متناسب با فلسفه دکارت: اثبات خدا در فلسفه دکارت، برخلاف دیگر مکاتب فلسفی از جمله فلسفه اسلامی، مسئله‌ای جانبی و در عین حال بسیار مهم در کنار سایر مسائل الاهیاتی نیست، بلکه بخش مرکزی نظام فلسفه دکارتی را تشکیل می‌دهد و بدون آن نظام فلسفی‌اش شکل نمی‌گیرد. این مطلب را نمی‌توان در این مقدمه به تفصیل بیان کرد و جای تبیین، بررسی و نقد احتمالی‌اش در بخش دیگری با عنوان کلی «نظام معرفتی فلسفه دکارت» است. اما، به طور خلاصه، در این باره می‌توان گفت: دکارت پس از برقراری شک دستوری، چون بنا گذاشته بود در همه باورها شک کند، پس از اثبات خدا، وجود خدا را پشتوانه اعتبار همه باورها قرار داد و در اینجا حتی باورهای قطعی ریاضی را هم استثنا نکرد. او با تقید به اصالت اراده مطلق

درباره خدا معتقد شد مثلاً در باور ما به $۲+۳=۵$ هم اصل رابطه و هم باور ما معلول اراده خدا است و اگر خدا اراده کند می تواند کاری کند که ما این رابطه ریاضی را به درستی درک نکنیم و کاری کند که در این باره، که به وضوح و تمایز درک و تصدیق می شود، به خطا بیفتیم (همو، ۱۳۶۱: ۶۳). حال، اگر تکلیف روابط ریاضی، که محکم ترین روابط علمی در بین معلومات بشری است، چنین باشد، وضعیت باورهای تجربی، نقلی، عقلی فلسفی و کلامی به طریق اولی روشن است و اثبات یا نفی همه آنها در قبضه اراده خدا است. بنابراین، حتی هنگامی که برای اثبات مطلبی به قیاس منطقی شکل اول، که معتبرترین شکل استدلال قیاسی است، متوسل می شویم، بر فرض که صغرا و کبرای قیاس هم قطعیت کامل داشته باشد، باز هم به نتیجه رسیدن قیاس، با اراده الهی صورت می گیرد و اگر خدا اراده نکند یا اراده نرسیدن به نتیجه بکند، به نتیجه نخواهیم رسید، هر چند کوشش ذهنی فراوان داشته باشیم.

از این رو است که گفتم اگر خدا از فلسفه دکارت حذف شود یا اثبات شود تمام نظام فلسفی اش، غیر از شهود «من متفکر» که نقطه آغاز فلسفه او است، فرو می ریزد و باطل می شود. دکارت از این جهت شباهت فراوانی به اشاعره اسلامی دارد و شاید از آنها نیز افراطی تر است، و این واقعیت به همان اندازه که با نظام فکری اشاعره مناسبت دارد، با این خصوصیت که او، بر حسب مشهور، فیلسوف اصالت عقلی است به سختی سازگار است. اکنون، با این مقدمه نخستین دلیل از دلایل سه گانه او بر اثبات وجود خدا را مطرح می کنم.

برهان علامت صنعتی

این نام را خود دکارت بر این برهان نهاده است (همو، ۱۳۸۴: ۳۸۷ و ۴۵۶). دکارت این برهان را نخست در کتاب *تأملات در فلسفه اولی* آورده و سپس در کتاب *اعتراضات و پاسخها* به انتقاداتی که به آن وارد شده، پاسخ داده است. ابتدا متن دلیل را ضمن پنج

مقدمه و یک نتیجه تقریر می‌کنم و سپس اعتراضات و پاسخ‌های دکارت را بیان، و دیدگاه خودم را درباره هر مقدمه و در نهایت درباره کل استدلال و انتقاداتش بیان می‌کنم. ترتیب این مقدمات ابتکار این مقاله است و در کتاب *تأملات* با این نظم و شماره‌بندی و انسجام نیامده، و در بین فقرات دلیل نیز مفاد مقدمات و بحث درباره انتقادات احتمالی توضیح داده شده است.

متن دلیل

مقدمه نخست: مفهوم خدا، یا کمال مطلق، در ذهن من است.

مقدمه دوم: این مفهوم، به عنوان واقعیتهی موجود، باید علتی وجودی داشته باشد.

مقدمه سوم: علت باید وجود عینی داشته باشد، اعم از آنکه معلول نیز عینی یا ذهنی باشد.

مقدمه چهارم: غنای علت عینی در آنچه به معلول می‌دهد، در مقایسه با معلول عینی یا ذهنی ضروری است.

مقدمه پنجم: من که خود موجودی نامتناهی و ناقصم، نمی‌توانم علت وجود مفهومی از جوهر کامل مطلق و نامتناهی باشم و نیز در اطرافم موجود یا منبعی نیست که چنان مفهومی را به من القا کند.

نتیجه: از مقدمات بالا بالضروره نتیجه گرفته می‌شود که مفهوم «کمال مطلق نامتناهی» را موجود عینی کامل مطلق نامتناهی در من نهاده است، همچون صنعتگری که نشان خود را بر مصنوعی که می‌سازد حک می‌کند (همو، ۱۳۶۱: ۷۱-۷۶).

چند نکته توضیحی درباره دلیل

الف. گاهی برای خواننده برهان در آثار دکارت این پرسش مطرح می‌شود که: چرا دکارت برای استدلال بر وجود خدا به سراغ ذهن خودش رفته است؟ این شگفتی زمانی بیشتر می‌شود که می‌بینیم برهان او بر اساس علیت فاعلی است، که دلیل *اِنّی* و از معلول

به علت است، در حالی که معلول‌های فراوانی در دنیای ممکنات است که می‌تواند دست‌مایه برهان *اِنئی* علیتی باشد، و دیگران هم کم‌وبیش این راه را پیموده و دلایلی اقامه کرده‌اند. پس این ابتکار دکارت، که خالی از دشواری نیست، چه وجهی دارد؟ کاپلستن به این نکته توجه داشته و در توضیح مطلب می‌گوید علت این شیوه آن بوده است که دکارت این برهان را در حالی اقامه کرده که فقط یک قضیه «فکر می‌کنم پس هستم» در اختیارش بوده و، به مقتضای شک دستوری، هنوز غیر از فکر و ذهن خودش هیچ موجود واقعی دیگری برایش ثابت نبوده است. به علاوه، نمی‌توانسته است بدون پشتوانه‌ای در خور اعتماد هیچ باوری را به رسمیت بشناسد، و تنها پشتوانه‌ای که، به گمان دکارت، بتواند او را از این جهت که فریب نخورده و به خطا نمی‌رود مطمئن کند خداوندی بوده که با صفات الاهی‌اش راهنمای فکر و بازدارنده از خطا و بخشنده اطمینان به باورهای معقول بوده است (کاپلستن، ۱۳۸۰: ۱۲۹/۴).

دکارت حداقل سه دلیل بر وجود خدا اقامه کرده است. یکی از آنها برهان وجودی آنسلم قدیس است که آن را نیز با تغییری مختصر در مقدمه نخستش پذیرفته، و همه این دلایل بر تصورات و حالات نفسانی متکی است. شاید انگیزه‌اش در تمام نمونه‌ها همان بوده باشد که کاپلستن، به درستی، به آن اشاره کرده است.

ب. ژان وال نیز، افزون بر نکته‌ای که کاپلستن به آن اشاره کرد، در کنار تقریر مختصر برهان علامت صنعتی و با عنایت به اینکه دلیل مزبور *اِنئی*، یعنی از معلول به علت، است و از این جهت در مقایسه با دیگر دلایل *اِنئی* امتیازی ندارد، متوجه این مطلب شده که بخش مهمی از دلایل *اِنئی*‌ای که برای اثبات وجود خدا اقامه شده، بر بطلان تسلسل علل فاعلی متکی است، حال آنکه بطلان تسلسل از نظر دکارت یقینی نیست، زیرا وی صراحتاً می‌گوید: «هیچ چیزی اثبات نمی‌کند که این تسلسل واقعی نباشد، زیرا، اگرچه ما هرگز نمی‌توانیم این سیر را بی‌نهایت ادامه دهیم، حق نداریم قائل به امتناع آن به نحو مطلق باشیم» (وال، ۱۳۷۵: ۷۹۲). در اینجا باید به دو نکته توجه کرد:

۱. دکارت سخن منقول منبع بالا را در پاسخ به یکی از اعتراضات آورده است و سخنش تا حدود غیر مؤثری با آنچه ژان وال حکایت کرده است تفاوت دارد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۱۱).

۲. برهانی که دکارت ذیل عنوان «علامت صنعتی» مطرح کرده، فقط مبتنی بر اصل علیت است و بر بطلان تسلسل علل، که از جمله احکام علیت است، مبتنی نیست. بنابراین، سخن ژان وال هرچند درست و مطابق گفتار دکارت درباره تسلسل است، درباره برهان علامت صنعتی جاری نمی‌شود.

ج. در تحقیقی معاصر آمده است:

در نظام فلسفی دکارت خدا منتسب به فکر انسان است، هم از حیث مبدأ بودن فکر انسان در اثبات خدا و هم اینکه در فلسفه دکارت خدا از دیدگاه معرفت‌شناسی مطرح است تا از دیدگاه وجودشناسی. وجود خدای غیر فریبکار و کامل برای طرد کامل شک در نظام فلسفی دکارت لازم است ... بنابراین، دکارت برای نیل به علم و معرفت به خدا متوسل می‌شود؛ و از اینجا تا اثبات وجود خدای وجودی، یعنی خدایی که در تفکر ابراهیمی آمده است، فاصله زیادی است (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۸۷).

به نظر می‌رسد سخن فوق تا آنجا که برآمده از اغلب دلایل اثبات خدا در فلسفه دکارت است (که پیش‌تر آنها را ذکر کردیم) درست است. همچنین، از این جهت که دکارت وجود خدا با وصف فریبکار نبودن را پشتوانه اطمینان به درستی باورهای معقول قرار داده، نمی‌توان آن را نقد کرد. اما نوعی یک‌سونگری هم در این قضاوت وجود دارد، زیرا چنان‌که کاپلستن متذکر شد دکارت با توجه به شک دستوری و فراگیری‌اش به همه چیز، اعم از اشیا و باورها، چاره‌ای نداشت جز اینکه دلایلش را از ذهن و برخی از محتویاتش اتخاذ کند و نمی‌توانست، همچون بسیاری دیگر، به دلایل سنتی متوسل شود. همچنین، با توجه به اینکه همه باورها، غیر از برخی مثل اصل علیت، را درست یا

نادرست در محاق شک انداخت، باید در پی ضمانتی برای اعتباربخشیدن به آنها باشد، و از نظر او این اعتبار فقط با ضمانت چنان خدایی تضمین می‌شود. اما اینکه بگوییم برای او خدا از جنبه وجودشناسانه یا از جهاتی دیگر، غیر از جنبه معرفت‌شناسانه، مطرح نبوده است درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در عین اینکه در چنان وضعیتی، به لحاظ شک دستوری، قرار داشت، در گفتارش شواهدی است که بقیه جهات و صفات ذات و فعل خدا هم برایش مطرح بوده است. یکی از آن شواهد صفاتی است که در آغاز بحث برهان‌ها، برای خدا برشمرده است، مثل اینکه در تعریفش از خدا می‌گوید: «مفهومی که از خدای متعال، سرمد، نامتناهی، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق، و خالق کل ماسوا حکایت کند قطعاً مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارد» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۰). همچنین، آوردن ترکیب توصیفی «کمال مطلق» در نخستین مقدمه از نخستین برهان (علامت صنعتی) به تنهایی شامل کلیه کمالات وجودی، به شمار بی‌نهایت و با محتوای بی‌نهایت است. همچنین، دکارت در استدلالی، از دلایل سه‌گانه برای اثبات وجود خدا از این مقدمه استفاده می‌کند که خدای متعال علت مبقیه است و او را دائماً در حال آفرینش می‌داند. اینها همگی شواهدی است بر یک‌سویه بودن قضاوت این محقق معاصر درباره خدا در فلسفه دکارت. آری، اگر گفته شود دکارت درباره همه جنبه‌هایی که برای خدا قائل است و در تعریف خدا آورده، بحث تفصیلی نکرده، سخن درستی است، ولی در واقع، خدایی که می‌خواهد اثبات کند از نظر حیثیت وجودی، فاصله‌ای با خدای ادیان ابراهیمی ندارد.

انتقادات و پاسخ‌ها درباره برهان علامت صنعتی

بر بیشتر این مقدمات و، در نهایت، بر نتیجه برهان ایراداتی مطرح شده است، و چون بسیاری از آنها در زمان حیات دکارت و مکتوب بوده، دکارت به آنها پاسخ داده است. وی اعتراضات را در هفت طبقه تنظیم کرده و می‌کوشد به همه آنها پاسخ دهد. سپس این

ایرادات و پاسخ‌ها در مجموعه‌ای با عنوان *اعتراضات و پاسخ‌ها* گرد آمده، و مترجمی دقیق و فاضل آن را به فارسی برگردانده است. در این مقاله بخشی از ایرادات مربوط به برهان علامت صنعتی و پاسخ دکارت به آنها را گزارش، و سپس بررسی می‌کنم.

درباره مقدمه نخست

دو ایراد مهم بر این مقدمه گرفته‌اند، و در جمع‌بندی معلوم می‌شود که اینها با دو هدف مطرح شده‌اند و هر هدفی یک اعتراض را به دنبال داشته است. در اعتراض نخست اصل مفهوم «کمال مطلق»، از این نظر که به‌راستی چنین مفهومی با روشنی و تمایز در ذهن تشکیل شود، محل مناقشه قرار گرفته است. اعتراض دوم بیشتر به دلالتش بر وجود کمال مطلق است. در پی اعتراض دوم و پاسخ دکارت و نقد ما به پاسخش، پاره‌ای از گفتارهای دکارت در تأیید نظر خودش آمده که مهم‌ترینشان را ذیل عنوان «مؤیدات» نقل و بررسی می‌کنیم.

انتقاد نخست بر مقدمه نخست

در مقدمه نخست گفته شد: «مفهوم خدا، یا کمال مطلق، در ذهن من است». موضوع این قضیه موجه حملیه، «مفهوم خدا، یا کمال مطلق» است. یکی از معترضان، همین موضوع، یعنی مفهوم تعبیر توصیفی «کمال مطلق»، را هدف گرفته، و در معناداری واضح و متمایزش تردید کرده است. این اعتراض دست‌کم دو بار در *اعتراضات و پاسخ‌ها* نقل شده است. یک بار معترض مفهوم «کمال مطلق» را به فرشته تشبیه کرده، و می‌گوید: «چون معتقدیم که مخلوقات ناپیدا و مجرد وجود دارند که مأموران الاهی‌اند، به مورد اعتقاد خود، یعنی به موجود مفروض، نام فرشته می‌دهیم، هرچند مفهومی که در تخیل یک فرشته از آن استفاده می‌کنیم از مفاهیم اشیای مرئی ساخته شده است» (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۲۵) و چه بسا با مفهوم واقعی‌اش متفاوت است. در جایی دیگر و در بیان همین اعتراض، مفهوم «خدا» به مفهوم «نفس» تشبیه، و گفته شده است:

هیچ مفهومی از نفس وجود ندارد. ما از طریق عقل فقط نتیجه می‌گیریم که در بدن انسان یک چیز باطنی وجود دارد که معطی حرکت حیوانی به آن است و به وسیله آن چیز باطنی است که بدن احساس و حرکت می‌کند و این چیز باطنی را، هر چه باشد، نفس می‌نامیم، بدون اینکه از هیچ مفهومی استفاده کنیم (همان: ۲۳۲).

دو بیان بالا، بر حسب مضمون، می‌گویند نمی‌توانیم مفهوم روشنی از «کمال مطلق» داشته باشیم، چنان‌که از برخی مفاهیم امکانی مثل «نفس» و «فرشته» هم درک روشنی نداریم، با اینکه آنها کمال مطلق نیستند و محدودند و احاطه به مفاهیم‌شان آسان‌تر از «کمال مطلق» است. ما فقط تصاویر مبهمی را از معانی این واژه‌ها می‌سازیم و هنگام تفکر شخصی یا در موقعیت نیایش و توسل و توجهات معنوی یا گفت‌وگوهای روزمره یا کلاسی و بحثی و در ارتباطات گفتاری و نوشتاری با دیگران، بر حسب کارکرد واقعی یا انتظار خودمان از کارکردشان، از آن مفاهیم ناقص و مبهم استفاده، و با آنها رفع نیاز می‌کنیم. در واقع، این شگردی ذهنی برای رسیدن به مقاصد دنیوی در زندگی این جهانی است. به علاوه، این ارتباطات همیشه مطلوب و از قبیل کمال مطلق نیست و جنبه مثبت ندارد، بلکه گاهی هم، مثل مفاهیم «جن» و «شیطان»، منفی و در خور پرهیز یا مستحق لعنت است.

پاسخ دکارت

دکارت به این اعتراض نیز حداقل در دو موضع از اعتراضات و پاسخ‌ها پاسخ داده است. جایی می‌گوید:

معنایی که در اینجا منتقد من برای واژه «مفهوم» در نظر گرفته همان تصاویر مرتسم در مخیله مادی است، و اگر این معنا را بپذیریم ... هیچ مفهوم تام و صحیحی از فرشته یا خدا وجود ندارد. اما من ... واژه «مفهوم» را به معنای هر چیزی در نظر می‌گیرم که ذهن بی‌واسطه آن را درک می‌کند. از این رو وقتی

[برای مثال] درک می‌کنم که اراده می‌نمایم یا می‌ترسم همین اراده و ترس در زمره مفاهیم من قرار می‌گیرند ... من فکر می‌کنم برای کسانی که مایل‌اند از مقصود من، در به‌کاربردن این واژه [کمال مطلق]، پیروی کنند به‌خوبی توضیح داده‌ام که مفهوم «خدا» چیست. اما کسانی را که ترجیح می‌دهند کلمات مرا از معنای مورد نظر من منحرف کنند هرگز نمی‌توانم قانع کنم (همان: ۲۲۶).

تحلیل و نقد پاسخ

الف. تحلیل

از این پاسخ چنین برمی‌آید که مقصود دکارت از داشتن «مفهوم کمال مطلق»، همان‌طور که در مواضعی هم تصریح می‌کند (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۶-۷۷)، این است که این مفهوم از بیرون یا از طریق سلب محدودیت از وجود و کمالات وجودهای ممکن و به یاری نیروی تخیل به دست نیامده، بلکه به طور فطری در ذهنش بوده و در واقع علمش به آن مفهوم، حضوری و بدون وساطت هیچ‌گونه واسطه بیرونی یا تخیل درونی است؛ همان‌گونه که به اراده‌کردن یا ترسیدن و دیگر حالات ذهنی و عاطفی‌اش، که در تمثیل آورده است، بی‌واسطه و حضوری علم و احاطه دارد. به همین دلیل می‌گوید: «مراد من از مفهوم صورت هر فکری است، یعنی آن صورتی است که با ادراک بی‌واسطه آن، من از فکر مذکور آگاهم» (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۵-۱۸۶).

ب. نقد

تا آنجا که بنا بر جعل اصطلاح است مشکلی نیست. به‌یقین ما ادراکاتی داریم که آنها را از بیرون نگرفته یا با استفاده از داده‌های بیرونی حواس و به یاری نیروی تخیل، نساخته و نپرداخته‌ایم، چنان‌که علم ما به «اراده‌هایمان» و علم ما به «ترسیدنمان»، که دکارت مثال زده، از همین قبیل است، یعنی حضوری و بی‌واسطه است. اما وقتی، به کمک این مثال‌ها، ادعا می‌شود که علم ما به «کمال مطلق»، با قید داشتن صفاتی از قبیل نامتناهی، تغییرناپذیر،

قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق و دیگر صفات کمال، که دکارت برخی را برشمرده است (همو، ۱۳۶۱: ۷۶)، و در واقع به لحاظ وصف عدم تناهی در ذات و در صفات کمال، شمارش‌پذیر نیست (از قبیل علوم بی‌واسطه و ناساخته به وسیله ذهن و ناگرفته از بیرون و برنیامده از تخیل) این مدعا باید دلیلی بیش از صرف ادعا داشته باشد. به علاوه، سالم‌ترین راه در هر تبیینی ساده‌ترین راه است، و ساده‌ترین راه در اینجا همان سلب تناهی از ذات و آن صفات متناهی‌ای است که با تدبر در خودمان شناخته‌ایم، به ضمیمه همین وصف عدم تناهی در آنچه نمی‌شناسم و وجود ناشناخته آنها را به جمال باور داریم، بی‌آنکه بر همین معنا هم، به لحاظ محدودیت خودمان، احاطه ذهنی داشته باشیم.

خلاصه، حق این است که تا اینجا پاسخ انتقاد داده نشده است، زیرا حداکثر مطلب مستفاد از اظهارات دکارت در پاسخ به انتقاد بالا این است که نفی کلی معناداری همه واژه‌های مابعدالطبیعی موجه نیست. همچنین، این مطلب نیز حق است که نباید در شناخت هر چیزی پای‌بند همان ویژگی‌هایی باشیم که حواس ظاهر و قوه تخیل (که با حواس کار می‌کند) در اختیار ما می‌گذارد، بلکه حداقل باید آمادگی پذیرش این احتمال را هم داشته باشیم که تصورات و تصدیقاتی نیز از راه‌های دیگری در ذهنمان پدید آیند یا از پیش و به مقتضای خلقتمان، بالقوه موجود باشند و در موقعیت مناسب به ظهور برسند؛ چنان‌که تصدیقاتی از همین قبیل هم بر حسب احتمال وجود دارد، و شاید اصل عدم تناقض یکی از آنها باشد. تصورات مابعدالطبیعی، به‌ویژه تصور کمال مطلق، به خودی خود احتمال دارد یکی از اینها باشد، اما مشکل با احتمال حل نمی‌شود و چنان استدلال خطیری بر اساس یک احتمال پا نمی‌گیرد.

به علاوه، منتقد می‌تواند بپرسد که ذهن ما مفهوم «کمال مطلق» را، که برخلاف برخی دیگر از مفاهیم مربوط به عالم ممکنات از قبیل «نفس»، هیچ‌گونه تماس حسی یا شهودی با آن نداشته، چگونه درک کرده است؟ دکارت باید این پرسش را پاسخ دهد و این عقده را بگشاید، ولی او به صرف ادعا اکتفا کرده است.

روشن است که اگر این مقدمه، که زیربنای استدلال است، به روشنی و با قطعیت اثبات نشود، از سایر مقدمات هم کاری ساخته نیست. اما، منتظر می‌مانیم تا ببینیم بر فرض که از اشکال این مقدمه بگذریم، آیا دکارت در ادامه استدلال و در مقدمات بعدی توانسته مدعایش را، در حد همان مقدمات، به اثبات برساند یا خیر؟

پرسش دیگر: چگونگی ثبت علامت صنعتی بر ضمیر انسان

تا اینجا به یاری منتقد رفتیم، اما پرسش دیگری هم برای این نگارنده مطرح است: دکارت مدعی شد مفهوم ایجابی «کمال مطلق» نه از خارج ذهن به دست آمده و نه مجعول تخیل ذهن و نه محصول ارتقای مفاهیم ناقص وجود و کمالات آن به سطح کمال مطلق است، بلکه خداوند آن را با اراده و قدرت لایزالش در ذهن انسان تعبیه کرده تا طریقی باشد برای پی‌بردن به وجود، شناخت و تعبد به ذات مقدسش.

حال می‌توان پرسید القای فطری مفهوم «کمال مطلق» در ضمیر آدمی به چه صورت بوده است؟ ذهن انسان، بر حسب اعتراف دکارت، محدود است و قادر به احاطه بر نامتناهی نیست. آیا خداوند ابتدا ظرفیت درک مفهوم ایجابی «وجود نامتناهی» را به انسان بخشید و سپس آن را به او ارزانی داشت یا بدون آنکه ظرفیت ذهن را افزایش دهد چنان کرد؟

اگر صورت اول اختیار شود نتیجه‌اش این است که ذهن آدمی گنجایش دریافت کمال مطلق را دارد و این مفهوم از این جهت با سایر مفاهیم، از قبیل «عدد نامتناهی»، فرق ندارد و در نتیجه، امر غیر معمولی اتفاق نیفتاده و نمی‌توان از طریق داشتن آن مفهوم به وجود خدا استدلال کرد. اما اگر دومی انتخاب شود آن پرسش معروف را به یاد می‌آورد که: «آیا خداوند قدرت دارد همه عالم طبیعت را در یک قوطی کبریت جای دهد بی‌آنکه عالم کوچک، یا قوطی کبریت بزرگ شود؟». بدیهی است که پاسخ منفی است، نه از این جهت که خدا عاجز است، بلکه از این جهت که این کار نشدنی و، به صورتی که خواسته شده، محال است، و قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد. در این صورت

دریافت مفهوم ایجابی «کمال مطلق» برای ذهن محدود انسانی به معنای جادادن نامحدود در محدود، و از نظر عقلی محال است.

مترجم فارسی کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها* نیز گویا متوجه این اشکال بوده و معتقد شده است که دکارت در این باره به «اصالت اراده» تکیه کرده است. اصالت اراده، در مقابل «اصالت عقل» قرار دارد و به مقتضایش خداوند قدرت بر محال دارد و، در واقع، نه تنها محال برایش متصور نیست، بلکه محال و ممکن و ممتنع بودن به طور کلی هم وابسته به اراده او است (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۶۵، پاورقی ۳).

حاشیه بر حاشیه

اینکه درباره خداوند حکیم و قادر مطلق اصالت عقل صدق می‌کند یا اصالت اراده، مطلبی است که جای بحثش اینجا نیست و در واقع، حلش و رسیدن به نظر قطعی هم آسان نیست، و این مسئله فقط در نظریات مطرح نیست، بلکه آثار شگفتش بیشتر در حکمت عملی ظاهر می‌شود. ولی آنچه به بحث فعلی و برهان علامت صنعتی مربوط می‌شود این است که وقتی دکارت برای اثبات وجود خدا استدلال می‌کند این کارش منطبق بر اصالت عقل است، چراکه زیربنای هر استدلالی اصل عدم تناقض است که اصلی عقلی است. اما وقتی در چنین استدلالی، به ناچار، پای اصالت اراده باز می‌شود، که در مقابل اصالت عقل است و نمی‌تواند با آن جمع شود، اساس استدلال به هم می‌ریزد.

مؤیدات دکارت بر مقدمه اول و پاسخ هر کدام

۱. دکارت در تحکیم مدعایش می‌خواهد فاصله میان متناهی و نامتناهی را ناچیز و فهم‌پذیر جلوه دهد تا استبعاد مربوط به نداشتن مفهوم «کمال مطلق» را، که مفاد انتقاد نخست بود، در هم شکنند. وی به این منظور می‌گوید:

مفهومی که ما، مثلاً، از علم الاهی داریم فرق ندارد با مفهومی که از علم خودمان داریم، مگر فقط به آن نحو که مفهوم عدد نامتناهی فرق دارد با مفهوم

یک عدد توان دوم یا سوم. درباره صفات مختلف خداوند که نشانه‌ای از آنها در خودمان می‌یابیم همین امر صادق است (همان: ۱۵۷).

این پاسخ درست به نظر نمی‌آید، زیرا اگر به‌راستی «مفهومی که ما، مثلاً، از علم الهی داریم فرق ندارد با مفهومی که از علم خودمان داریم»، اولاً چه لزومی دارد مفهوم «نامتناهی» را خداوند ارزانی بدارد؟ خودمان به‌سادگی درک می‌کنیم، همان‌طور که مفهوم «عدد نامتناهی» را بدون اینکه منتظر افاضه الهی باشیم درک می‌کنیم. ثانیاً، آنچه ما از این دو، یعنی علم الهی و عدد نامتناهی، درک می‌کنیم مفهوم ایجابی محاط در ذهن نیست، بلکه فقط معنای لغوی است. ثالثاً، فاصله میان متناهی و نامتناهی از قبیل فاصله میان کوچک‌تر و بزرگ‌تر، که هر دو را می‌توان اندازه‌گیری کرد، نیست، بلکه فاصله میان چیزی است که می‌توان اندازه‌گیری‌اش کرد و چیزی که نمی‌توان اندازه‌اش گرفت، و این دو قیاس‌ناپذیرند، چه رسد به اینکه یکی، یا نزدیک به هم باشند.

۲. دکارت، در راستای مدعای بالا، صراحتاً ادعا می‌کند که: «اختلاف فلاسفه درباره ماهیت هر شیء مادی یا محسوس، که مشخص‌ترین و مفهوم‌ترین تصور را درباره آن داریم، بیشتر از اختلاف آنها درباره ماهیت و مفهوم خدا است» (همان: ۱۵۸).

به نظر می‌رسد این سخن، در عین درستی، به کار دکارت نمی‌آید، زیرا این مطلب که «اختلاف فلاسفه درباره ماهیت هر شیء مادی یا محسوس ... بیشتر از اختلاف آنها درباره ماهیت و مفهوم خدا است» درست است، ولی مدعای دکارت را تقریب نمی‌کند، زیرا طبیعی است که هر چه اجزای ترکیبی شیئی بیشتر باشد، پی‌بردن به همه آنها و چگونگی ارتباط اجزا با هم مشکل‌تر، و زمینه اختلاف آماده‌تر است، و هر چه شمار اجزا کم شود احاطه بر مفهوم شیء آسان‌تر و زمینه اختلاف نیز ضعیف‌تر است. مثلاً شناخت آب، که فقط از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده و یک مولکولش فقط سه اتم دارد، بسیار آسان‌تر از شناخت ذات جسمانی انسان، با عناصر متعدد و گوناگون و ارتباط پیچیده آنها با هم، است و زمینه بحث و اختلاف در آن نیز فراهم‌تر از آب

است. البته برای شناخت اجمالی مفهوم «کمال مطلق» مشکل چندانی نیست، ولی آن بیشتر معنای لغوی است. اما شناخت ایجابی و تفصیلی «کمال مطلق»، با توجه به بی‌شمار اوصاف ذاتی و فعلی ذات نامتناهی الهی، بسیار مشکل و، در واقع، ناممکن است.

۳. دکارت در ادامه پاسخ به انتقاد نخست می‌گوید: «اگر هیچ مفهومی از ذات کامل‌تر از خودم در من نباشد که، در مقایسه با آن، به نقائص طبیعت خویش واقف شوم، چگونه ممکن است علم حاصل کنم که در من شک و خواهش وجود دارد، یعنی فاقد چیزی هستم و کمال تام ندارم؟» (همو، ۱۳۶۱: ۷۷).

به نظر می‌رسد این پاسخ مغالطه است، زیرا پی‌بردن به نقص در هر نمونه‌ای به مقایسه با نامتناهی در همان نمونه نیاز ندارد، بلکه کافی است که شخص خودش را با دیگری که یک درجه از او بالاتر است مقایسه کند و به نقص خودش پی‌برد، و هر چه به مراتب متناهی بالاتر سر بزند بیش از پیش به نقصش پی‌می‌برد. گویا دکارت نادانسته به این پاسخ اعتراف کرده است، و نمی‌گوید «اگر هیچ مفهومی از ذات نامتناهی در من نباشد» بلکه می‌گوید: «اگر هیچ مفهومی از ذات کامل‌تر از خودم در من نباشد».

نتیجه بحث درباره اشکال اول بر مقدمه اول استدلال دکارت

دریافتیم که، به هر صورت و با هر گونه تمسکی از قبیل تمسکات دکارت، نمی‌توان به مقصود این مقدمه، یعنی وجود مفهوم ایجابی «کمال مطلق» در ذهن، رسید. بنابراین، آیا بهتر نیست از این مدعای اثبات‌ناپذیر بگذریم و معتقد شویم که مفهوم «کمال مطلق» برآمده از ملاحظه وجود و صفات کمال خودمان است و همان‌گونه که واژه سلبی «نامتناهی» القا می‌کند، جنبه سلبی دارد، بدین گونه که از اصل وجود و از صفات کمالی‌ای که در خودمان می‌شناسیم و می‌دانیم که با نقص‌ها و محدودیت‌هایی روبه‌رو است، سلب نقص و سلب محدودیت کنیم و آن را در واژه «کمال مطلق» گرد بیاوریم، و بیفزاییم که کمالات نامتناهی دیگری هم هستند که نمی‌شناسیم ولی می‌پذیریم که آنها

هم به طور نامتناهی در مفهوم «کمال مطلق» حضور دارند؟ اما چنان مفهومی، برخلاف نظر و مقصود دکارت در این استدلال، بدون شک سلبی است، و نمی‌تواند ایجابی و مبنای چنان استدلالی باشد.

چنان راه‌حلی در اصل به فیلسوفان تجربی‌مسلك به سرکردگی دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) تعلق دارد. بر اساس نظر آنها، کلیه تصورات ما برآمده از ادراکات حسی بیرونی است و سپس با تصرفاتی که قوه خیال در آن تصورات می‌کند، تصورات دیگری پدید می‌آید. تصور کمال مطلق نیز از این قاعده بیرون نیست، یعنی منشأش بیشتر، تصورات حسی ما از خود و نیروهای مختلف خودمان است و با اعتلای ذهنی آنها به درجه عدم تناهی، به تصور کمال مطلق تبدیل می‌شود. هیوم در این باره می‌گوید: «تصور خدا، به عنوان موجودی بی‌نهایت دانا و حکیم و رحیم، برآمده از تفکر ما درباره اعمال ذهنی خودمان است، بی‌آنکه خصوصیات دانایی و حکمت و رحمت پذیرای محدودیت شوند» (طاهری، ۱۳۸۵: ۶۶، به نقل از هیوم، ۱۹۶۲: ۳۴).

انتقاد دوم بر مقدمه نخست

در مرحله دوم، معترض می‌پذیرد که مفهوم «کمال مطلق» را به روشنی و تمایز، که دو وصف اصلی هر مفهوم در خور اعتنایی است، می‌توان درک کرد، و مثل «جن»، «شیطان»، «نفس» و «فرشته» نیست، یعنی در مقام تعریف می‌توان از نظر لغوی محتوای این مفهوم را دریافت کرد. همچنین روشن است که:

در مفهوم یک خدای نامتناهی واقعیت ذهنی بیشتری وجود دارد تا در مفهوم یک موجود متناهی. ولی اولاً: چون عقل بشر قادر به درک نامتناهی نیست، در نتیجه، نه هیچ مفهومی دارد که حاکی از یک موجود نامتناهی باشد و نه هیچ شناختی درباره این مفهوم دارد. در نتیجه، کسی هم که قائل به نامتناهی بودن یک موجود است به چیزی که آن را نمی‌شناسد عنوانی را نسبت می‌دهد که معنای آن را نمی‌فهمد (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۶۵-۳۶۶).

معارض هم چنین یادآوری می‌کند که موجودی ممکن و متناهی، مثل بشر، امکان ندارد بتواند مفهوم ایجابی کاملی از «خدا» داشته باشد، و به همین دلیل است که:

کمالی که معمولاً به خدا نسبت می‌دهیم ... تماماً از صفاتی که عادتاً در خودمان پسندیده می‌دانیم اخذ شده‌اند ... اما واقعیت ذهنی مفهومی که حاکی از همه این صفات است بیش از مجموع واقعیات ذهنی موجودات متناهی نیست ... آیا کسی می‌تواند ادعا کند که مفهومی که از خدا دارد حقیقی است، یعنی خدا را همان‌گونه که هست نشان می‌دهد؟ اگر خدا همین چیزی باشد و همین صفاتی را داشته باشد که در این مفهوم ناچیز گنجانیده شده است پس این خدا چه موجود کوچک و بی‌مقداری خواهد بود! (همان: ۳۶۶).

پاسخ دکارت

با این همه، دکارت، که این‌گونه شباهت را پیش‌بینی می‌کرد، می‌کوشد با آن مقابله کند. به همین دلیل پیشاپیش در تأملات می‌گوید:

نباید تصور کرد که من نامتناهی را، نه از طریق مفهومی حقیقی، بلکه فقط از راه سلب امر متناهی درک می‌کنم ... زیرا، به‌عکس، با وضوح می‌بینم که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی. بنابراین، مفهوم نامتناهی به وجهی، بیش از مفهوم متناهی در من هست، یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد (همو، ۱۳۶۱: ۷۶-۷۷).

به مناسبت بحث دکارت درباره مفهوم «جوهر»، منتقد درباره مفهوم «جوهر» و امکان درک روشن و متمایزش نیز بحث کرده، ولی اکتفا به همین مقدار به صلاح ظرفیت مقاله است.

نقد پاسخ دکارت

به نظر می‌رسد نقد سخن بالا آسان است، زیرا اولاً، اینکه می‌گوید: «می‌بینم که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی» البته سخن درستی است، ولی مهم

این است که درک کنم چقدر و تا چه حدود بیشتر است، وگرنه این مقدار، از معانی لغوی این دو واژه هم برمی آید و به درک ایجابی و خداداد مفهوم «کمال مطلق» نیاز ندارد. ثانیاً، این هم که «مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد» از دو جهت درست است: یکی اینکه وجود کامل و نامتناهی خدا اگر واقعیت داشته باشد قطعاً بر وجود ناقص و متناهی من از هر جهت، از جمله رتبه و شرف و علیت، تقدم دارد. دوم اینکه در مفهوم نامتناهی بی شمار کمالات نهفته است که مفهوم متناهی از آن محروم است. اما مهم این است که من، به عنوان دارنده ایجابی مفهوم نامتناهی، آن کمالات را نیز نه با وصف عدم تناهی، بلکه به طور نامتناهی درک کنم. ولی آیا چنان موقعیتی برای من هست؟ لازم نیست ما جواب بدهیم. خود دکارت می گوید: «این مفهوم حقیقت دارد، اگرچه من بر نامتناهی احاطه نمی یابم ... زیرا مقتضای ذات نامتناهی این است که ذات متناهی و محدود من از احاطه بر آن عاجز باشد» (همان: ۷۸).

به علاوه، اشکال دیگری را هم می توان مطرح کرد که کاپلستن به آن توجه کرده است:

مفهوم نامتناهی به وجهی، بیش از مفهوم متناهی در من هست، معنایش این است که «مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد». این سخن، اگر به درستی شکافته شود، به این معنا است که: «چنین نیست که من بدان سبب موجود نامتناهی و کامل را تصور می کنم که از نقصان و فقدان خویش و همچنین شوق خود به کمال آگاهی دارم، بلکه من از نقصان خود بدان سبب آگاهم که قبلاً واجد تصور کمالم ... ظاهراً بیان شده است که تصور موجود کامل و نامتناهی ... به عنوان یک تصور بالفعل، پیش از تصور من ایجاد شده است (کاپلستن، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

با ملاحظه این جملات شکی نمی ماند که منظور دکارت، همان گونه که از عنوان «علامت صنعتی» برمی آید، این است که خداوند هنگام خلقت انسان مهر عنوانی خود را

نیز بر نهادش نهاده است. حال، حداکثر خوش بینی این است که بگوییم: «مراد او استنتاج ضمنی این معنا نبوده است که کودکان در رحم مادر مفهوم بالفعلی از کمال مطلق دارند، بلکه غرض او فقط بیان این معنا بوده است که در ما بالطبع قوه‌ای فطری وجود دارد که ما به یاری آن خداوند را می‌شناسیم» (همان: ۱۳۳).

این تفسیر، اگر پذیرفته شود، به این معنا است که علم ایجابی ما به کمال مطلق نظیر علم ما به محال بودن تناقض است، که فطری و جزء ساختمان عقل است، ولی بالقوه است و از طریق آگاهی‌های بعدی و در موقعیت تجارب آتی فعلیت می‌یابد، «یعنی ما می‌توانیم تصور خداوند را از درون خود اخذ کنیم» و به تعبیر دیگر «فاعل خودآگاه شناسایی بدون مراجعه به عالم خارج می‌تواند در درون خود تصویری از خداوند بسازد» (همان). این مدعا به راستی شگفت، و اثباتش دشوار است. این «ساختن» که خوش‌بینانه و به رسم مدارا در سخن این مورخ آمده، معنایی جز خواندن نوشته پیشین الهی بر ضمیر انسانی ندارد، و اگر چنان باشد بسیار عالی است، ولی با وجود احتمالات دیگر، که در ادامه می‌آید، چگونه وجود چنان نوشته‌ای به اثبات می‌رسد، به ویژه که در این باره از دکارت جز ادعا دیده نشده است؟

تحلیل و نقد مقدمات دوم و سوم

مقدمه دوم استدلال می‌گوید: «این مفهوم، به عنوان یک واقعیت موجود، باید علتی داشته باشد.» و مقدمه سوم مدعا را تکمیل کرده، علت را این‌گونه معرفی می‌کند که: «علت باید دارای وجود عینی باشد، اعم از آنکه معلول نیز عینی یا ذهنی باشد».

مقدمه دوم بحثی ندارد، زیرا انکارکردنی نیست که هر مفهوم وجودی که به ذهن آدمی بیاید و حتی هر موجود ممکن، اعم از ذهنی و خارجی، منشأی وجودی دارد. دکارت هم به درستی بر این مدعا تأکید می‌کند و می‌گوید: «این نوع وجود ... هر قدر هم ناقص باشد باز بدون شک نمی‌توان آن را معدوم دانست و، در نتیجه، نمی‌توان گفت این مفهوم از عدم سرچشمه گرفته است» (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۱). این سخن دوپهلوی

است و می‌تواند محمول بر همین معنا باشد. در این باره سخن دکارت منطقی است و در اعتراضی که به او شده و دکارت پاسخ داده (همو، ۱۳۸۴: ۸۵-۸۶) حق با دکارت است. اما مقدمه سوم، که می‌گوید: «منشأ هر مفهومی، که حاکی از یک امر وجودی است، باید یک موجود عینی باشد»، بحث‌انگیز است. وی در اعتراضات و پاسخ‌ها نیز این مطلب را صراحتاً تکرار می‌کند و توجیه دیگری هم برایش می‌آورد و می‌گوید: «واقعیت ذهنی مفاهیم ما به علتی نیازمند است، که در آن علت همان واقعیت، نه به نحو ذهنی، بلکه به همان صورت یا به نحو والاتر وجود داشته باشد. باید توجه کنیم که این اصل بسیار ضروری است، زیرا باید علم خود به همه اشیا، اعم از محسوس و نامحسوس، را تبیین کنیم، و این کار را فقط به وسیله این اصل انجام می‌دهیم» (همان: ۱۹۹). ملاحظه می‌شود که دکارت اعتبار علم را نیز در گرو برابرنهاد عینی برای صورت‌های ذهنی ما دانسته است.

حال، اگر علم تصوری یا تصدیقی ما جنبه حکایت از خارج داشته باشد البته وجود معادل خارجی لازم است. اما آیا هر صورت ذهنی، اعم از آنکه حاکی از خارج باشد یا نباشد، باید منشأ بیرونی داشته باشد، وگرنه تشکیل نخواهد شد؟ بدیهی است که این مطلب کلیت ندارد، زیرا صورت ذهنی ممکن است صورت امری ممتنع باشد که، در عین امتناع، تصوری پذیر است، مثل شریک‌الباری، یا صورت امری ممکن باشد که قطعاً معدوم بالفعل است، مثل دریایی از جیوه. بنابراین، کلیت این مقدمه پذیرفتنی نیست.

معترضی برای رد مدعای دکارت در باب لزوم علت وجودی عینی برای صورت ذهنی، و با عنایت به این نکته که هدف دکارت اثبات وجود برابرنهاد عینی برای مفهوم «کمال مطلق» است، به نمونه‌ای مشابه متوسل می‌شود و می‌گوید شکل‌های ریاضی، در ذهن به حد اعلائی کمال می‌رسند، و در عین حال، یقینی است که برابرنهادی در خارج از ذهن، با آن درجه از کمال ندارند. مقصود این معترض این است که مفهوم «کمال مطلق» نیز می‌تواند همچون شکل‌های ریاضی باشد، که تصویر نمونه‌های ناقص اصل

وجود و کمالات وجود از خارج گرفته و در ذهن، به طور بی‌نهایت کامل می‌شود، بی‌آنکه به همان صورت در خارج موجود باشد. معترض مذکور در بیان اشکالش به سخنی از دکارت نیز، به ضرر او، متوسل شده که درباره مثلث ریاضی گفته است: «هرچند چنین شکلی ممکن است در خارج از فکر من در هیچ کجا وجود نداشته باشد، با این حال، ماهیت آن، چیزی است که به طور مطلق معین است، یعنی ذات یا صورتی است که ثابت و ازلی است» (همان: ۸۶).

دکارت در موضع دیگری از کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها* در پاسخ به این معترض، به کوتاهی تمام، می‌گوید: «او به‌خوبی می‌داند که این سخن قانع‌کننده نیست، زیرا حتی اگر ماهیت مثلث ثابت و ازلی هم باشد این سؤال را نفی نمی‌کند که چرا این مفهوم در ذهن ما وجود دارد» (همان: ۱۰۸).

ارزیابی پاسخ

به نظر می‌رسد سخن معترض، به نقل از دکارت، درباره ماهیت مثلث، و نه صورت ذهنی‌اش، بوده است و می‌دانیم که ماهیت به خودی خود نه معدوم است و نه موجود، و معترض در واقع به ضرر خودش به آن متوسل شده و بهانه پاسخ‌گویی به دست دکارت داده است. اما اعتراضش تا آنجا که به صورت ذهنی مثلث، و نه ماهیتش، مربوط باشد، در خور توجه است. واقع مطلب این است که صورت ذهنی، به عنوان موجود، علتی وجودی دارد، ولی اینکه ضرورت دارد علتش موجودی عینی باشد مدعای بی‌دلیلی است و کلیت آن را دکارت اثبات نکرده است. بنابراین، دکارت در اینجا مدعایی بحث‌انگیز دارد و باید اثباتش کند: هر صورت ذهنی مولود برابرنهادی عینی است. وی در رساله *تأملات* برای اثبات این مدعا به بطلان تسلسل علل متوسل می‌شود و می‌گوید:

اگرچه ممکن است مفهومی علت پیدایش مفهوم دیگر باشد، اما این سیر تا بی‌نهایت ادامه نخواهد یافت، بلکه سرانجام ناگزیر به نخستین مفهومی می‌رسیم

که علتش به منزله الگو یا اصل است و تمام واقعیت یا کمالی که فقط به نحو ذهنی یا از طریق حکایت در این مفاهیم هست به نحو صوری و واقعی در آن علت مندرج است (دکارت، ۱۳۶۱: ۷۲).

ارزیابی سخن اخیر دکارت

مفاد سخن بالا این است که اگر هر صورت ذهنی مولود صورت ذهنی دیگری باشد در نهایت تسلسل بی‌نهایت علل فاعلی پیش می‌آید، و برای سد راه تسلسل ناگزیریم بپذیریم که سرانجام مولد نهایی هر صورت ذهنی موجودی عینی است.

اما اولاً، دلیلی بر محال‌بودن تسلسل در امور ذهنی اقامه نشده است؛ ثانیاً، بطلان تسلسل در امور عینی و علیت‌های فاعلی بیرونی هم از جمله بدیهیات نیست و به دلیل نیاز دارد. برای بطلان این قسم از تسلسل دلایل متعددی اقامه می‌شود که صدرای شیرازی آنها را، در باب علیت، در *سفار* گرد آورده و شمارشان را ده تا دانسته است که با حذف مکررات، به هشت دلیل می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۵۰-۱۷۴). ولی همه این دلایل را می‌توان نقد کرد (طاهری، ۱۳۹۹: ۶۸-۷۲)، و به نظر نگارنده حتی به معروف‌ترین و معتبرترینشان، یعنی دلیل موسوم به طرف و وسط، که ابن‌سینا در *الاهیات شفا* اقامه کرده (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۲۷-۳۲۸) و ملاصدرا آن را «اسد البراهین: محکم‌ترین برهان» خوانده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۵۲) و طباطبایی نیز در *بدایة الحکمة* آن را «از جمله محکم‌ترین براهین» دانسته (طباطبایی، بی‌تا: ۷۲) نیز می‌توان نقدهای شدیدی داشت؛ البته دیدگاه نگارنده با نظر برخی از محققان قرون سابق و معاصر نیز تأیید می‌شود که اینجا محل بحث نیست (نک.: طاهری، ۱۳۹۹: ۶۸-۷۳). ثالثاً، و مهم‌تر از همه، بر فرض که برخی از دلایل درست باشد و عموم متفکران بطلان تسلسل بی‌نهایت علل فاعلی را باور داشته باشند، دکارت از معدود کسانی است که بر این باور طعن می‌زند و در توصیف امتیاز مثبت برهان‌هایش بر وجود خدا می‌گوید:

من براهین خود را از نظام یا سلسله‌ای از علل فاعلی در حوزه محسوسات نگرفته‌ام. یک دلیل آن این بود که ... به نظر می‌رسد بحث از این سلسله علل صرفاً به شناخت نقص عقل منتهی می‌شود، چراکه نمی‌توانم بفهمم که چگونه ممکن است مجموعه‌ای نامتناهی از این علل چنان از ازل به دنبال یکدیگر بیایند که هیچ یک از آنها علت نخستین مطلق نباشد، چون یقیناً به این دلیل که من نمی‌توانم آن را بفهمم نتیجه نمی‌شود که باید یک علت نخستین وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۱۱).

در نتیجه، مدعای دکارت درباره اینکه هر مفهوم ذهنی باید بالضروره، مستقیماً و بی‌واسطه یا سرانجام و با واسطه، از موجودی عینی سرچشمه بگیرد، اساس محکمی ندارد. البته بسیاری از اوقات چنین است که صورت‌های ذهنی ما منشأ بیرونی بی‌واسطه یا باواسطه دارند، ولی این مسئله کلیت ندارد یا، حداقل، کلیتش اثبات نشده است، به‌ویژه که می‌دانیم برخی از صورت‌ها به‌یقین ساخته ذهن‌اند و برخی دیگر، مثل کمال مطلق، ممکن است ساخته ذهن باشند.

نقدی دیگر

دیدیم که دکارت در توجیه این مدعا که هر صورت ذهنی باید معادل بیرونی داشته باشد، گفت: «باید توجه کنیم که این اصل بسیار ضروری است، زیرا باید علم خود به همه اشیا، اعم از محسوس و نامحسوس، را تبیین کنیم، و این کار را فقط به وسیله این اصل انجام می‌دهیم» (همان: ۱۹۹). این اصل را دکارت در ردیف ده اصلی آورده که آنها را «اصول متعارفه» یا «اصول عام» نامیده و معتقد است همگان به‌روشنی و تمایز می‌توانند این اصول را درک کنند و قطعاً معتبرند. وی ذیل بیان این اصل وجود آسمان را مثال می‌زند.

در نقد این اصل، و به تعبیر دقیق‌تر، در استفاده از آن برای اثبات اعتبار علم ما به عالم خارج، می‌توان گفت این بهره‌گیری دربردارنده اشکالی جدی است، زیرا اگر علم

ما به عالم خارج، به خودی خود، معتبر باشد برای اثبات اعتبار نیازی به این طریق ندارد. اما اگر اعتبارش محل تردید باشد با این مقدار هم اثبات نمی‌شود، زیرا این ماییم که به آن اعتبار بیرونی نیازمندیم، و نیاز ما، به خودی خود، واقعیت بیرون‌ذهنی را اثبات نمی‌کند. در واقع، به طور کلی، اعم از این نمونه یا دیگر نمونه‌ها، هیچ تضمینی نیست که آنچه انسان پیوسته یا در موقعیت‌های ویژه به آن نیاز دارد، رافع نیازی هم در بیرون داشته باشد. به علاوه، در اینجا ممکن است دوری هم پیش بیاید: «به آن نیاز دارم چون در بیرون هست» و «در بیرون هست چون به آن نیاز دارم».

نگارنده جایی ندیده است که این اعتراض مطرح شده باشد، هرچند ندیدن لزوماً به معنای نبودن نیست. مترجم و حاشیه‌نگار کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها* نیز در پاورقی نوشته است: «دلیل دکارت در اینجا در خور تأمل است، ولی تا آنجا که نگارنده مطلع است از سوی شارحین فلسفه دکارت مورد غفلت قرار گرفته است» (همان: ۲۰۰، ادامه پاورقی شماره ۶). مترجم کتاب جهت تأمل را بیان نکرده است.

نقد غیرمستقیم کانت به مقدمه سوم

ایمانوئل کانت سخنی دارد که مفادش تعریض به مقدمه سوم برهان علامت صنعتی است: «منشأ هر مفهومی، که حاکی از یک امر وجودی است، باید یک موجود عینی باشد». وی اصل لزوم معلولیت مفاهیم برای منشأ خارج از ذهن را می‌پذیرد و می‌گوید: «من ادراک را به عنوان معلولی می‌بینم که امر خارجی علت قریب آن است» و سپس ادامه می‌دهد که: «اما حال جریان نتیجه‌گیری قیاسی از یک معلول داده‌شده به یک علت معین همواره نامطمئن است، زیرا معلول می‌تواند از بیشتر از یک علت ناشی شود» (کانت، ۱۳۹۴: ۴۰۳).

منظور کانت امکان توارد چند علت مستقل بر یک معلول نیست، بلکه وجود احتمالات مختلف برای علت یک معلول است. اما به نظر می‌رسد انتقاد کانت هرچند به خودی خود درست است، در این مسئله بر دکارت وارد نیست، زیرا وی احتمالات را

درباره وجود علت مستقیمی غیر از موجود بیرونی برای مفاهیم پذیرفت، ولی با توسل به بطلان تسلسل بی‌نهایت علل فاعلی یادآوری کرد که سرانجام باید سلسله علیت به علت بیرونی منتهی شود. بنابراین، یگانه اعتراضی که ممکن است متوجهش شود باطل نبودن تسلسل در امور ذهنی و تعریض مخالفت‌آمیزش به ادله بطلان تسلسل است.

تحلیل و نقد مقدمه چهارم

مقدمه چهارم استدلال می‌گوید: «غناى یک علت عینی در آنچه به معلول می‌دهد، در مقایسه با معلول عینی یا ذهنی ضروری است». به تعبیر ساده‌تر، علت باید در آنچه به معلول می‌دهد قوی‌تر از معلول و، حداقل، مساوی با آن باشد و هرگز نمی‌تواند ضعیف‌تر باشد. همچنین، معلول نمی‌تواند در آنچه از علت می‌گیرد برتر از علت باشد و حداکثر این است که مساوی باشد. وی تصریح می‌کند که: «در معلول هیچ چیز وجود ندارد که به همان صورت یا والاتر در علت، وجود نداشته باشد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

این مطلب در حد بداهت است، زیرا دهنده نمی‌تواند آنچه را خودش ندارد به گیرنده بدهد و گیرنده نیز آنچه را می‌گیرد فقط از علت می‌گیرد، یعنی خودش نمی‌تواند آنچه را ندارد به خودش بدهد و نیز نمی‌تواند از منبع دیگری غیر از علت بگیرد. این مطلب را ابن‌سینا در فصل مستقلی از مقاله ششم *الاهیات شفا*، که مخصوص مسائل مربوط به علیت است، به تفصیل مطرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۶۸-۲۷۸)؛ ملاصدرا نیز در فصلی در باب علیت چنین چیزی را آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۹۵-۱۹۸) و بیشتر مطالب این فصل مقتبس از ابن‌سینا است.

با این مقدمه، روشن است که دکارت بعد از اینکه در مقدمه سوم گفت «منشأ هر صورت ذهنی امری بیرونی است» حال، به اصطلاح، روی سکوی پرش ایستاده و می‌تواند با استفاده از قوانین علیت به آسانی به مقصود برسد. منشأ بیرونی صورت ذهنی در واقع علت تامه، یا مهم‌ترین بخش علت تامه، آن صورت ذهنی و مشمول قاعده‌ای است که در بالا مستنداً از ارباب فن در فلسفه اسلامی نقل شد. علت بیرونی صورت

ذهنی، به طور کلی باید قوی‌تر، یعنی دارنده‌تر و پرمحتواتر و پربارتر از آن صورت ذهنی باشد که معلولش است، و صورت ذهنی حداکثر می‌تواند از جهات فوق مساوی با علت باشد و نمی‌تواند قوی‌تر باشد. بنابراین، به شرط پذیرش مقدمات اول تا سوم، مقدمه چهارم را نمی‌توان نقد کرد، و فقط ممکن است از طریق نقد مقدمات قبلی یا از طریق نتیجه‌ای که سپس از آن گرفته می‌شود این مقدمه را نقد کرد.

مضمون مقدمه پنجم

مقدمه پنجم، به طور خلاصه، می‌گوید: مفهوم «کمال مطلق» نمی‌تواند ناشی از من باشد، زیرا من موجودی متناهی و ناقصم و، بر اساس مقدمه چهارم، نمی‌توانم منشأ عینی مفهوم «کمال مطلق» باشم. در اطراف من نیز موجودی یا منبعی وجودی و عینی نیست که چنان مفهومی را به ذهن من القا کند.

ارزیابی مقدمه پنجم

دکارت از این جهت درست می‌گوید و سخنش را نمی‌توان نقد کرد، زیرا به‌راستی انسان که بر حسب شناخت ما در بین ممکنات طبیعی برترین موجود است، متناهی است و جهاتی از نقص و فقر دارد و در معرض آسیب‌های فراوان جسمی و روحی است. در این صورت تکلیف سایر ممکنات طبیعی روشن است، و بر فرض هم که ممکناتی در ماورای طبیعت باشند که بتوانند مفاهیمی را القا کنند، آنها نیز حداقل نقص امکانی دارند. به‌علاوه، وجود و تأثیر چنان موجوداتی مشکوک است. بنابراین، بر فرض قبول مقدمات اول تا سوم، و با توجه به مقدمه چهارم که بر حکمی از احکام علیت مبتنی است و غنای علت در مقایسه با معلول را لازم می‌شمرد، مقدمه پنجم را نمی‌توان نقد کرد.

درباره نتیجه

با توجه به پنج مقدمه‌ای که مطرح شد، نتیجه مد نظر روشن، و از نظر منطقی مترتب و تردیدناپذیر است؛ یعنی وقتی در چهار مقدمه اصل وجود مفهوم «کمال مطلق» در ذهن و معلولیتش و عینیت خارجی علتش و لزوم غنای آن علت بیرونی نسبت به این مفهوم به اثبات رسید، نتیجه تردیدناپذیر این است که مصداق عینی کمال مطلق وجود عینی دارد. پس خداوند موجود است.

این از جهت صورت قیاس بود. اما می‌دانیم که صحت صوری قیاس به خودی خود کفایت نمی‌کند، بلکه موادش، یعنی قضایایی که در مقدمه قیاس برهانی قرار گرفته و حداقل دو مقدمه با نام‌های صغرا و کبرا دارد، نیز باید صحت قطعی داشته باشد تا بتوان به نتیجه قیاس اطمینان کرد. اما در اینجا دیدیم که می‌توان مقدمه اول را به‌شدت، و مقدمه سوم را به تقریب نقد کرد.

ملاحظات تکمیلی

پس از تقریر کامل و تحلیلی انتقادی برهان علامت صنعتی، لازم است ملاحظاتی تکمیلی داشته باشیم، که در تقریر استدلال و تحلیل و انتقادات جزئی‌اش مطرح نکردیم، تا ذهن مخاطب مشوش نشود و به مقصود دکارت نیز لطمه‌ای نخورد.

ملاحظه نخست: دور معرفتی

دکارت از طرفی تا قبل از اثبات خدا نگران بود که مبدا تصوراتی که حتی به‌وضوح و تمایز، و تصدیقاتی که به‌روشنی و بداهت درک می‌کند همگی نوعی فریب از جانب شیطانی مکار باشد. سپس با اثبات وجود خدا مطمئن شد که دیگر راه فریب بسته شده است، زیرا:

خداوند فریبکار نیست. خداوند، یعنی موجود مطلقاً کامل، که در معرض هیچ‌گونه خطا و نقصانی نیست، وجود دارد و از این امر آشکار است که ممکن نیست خدا فریبکار باشد، زیرا نور فطرت به ما می‌آموزد که خدعه و فریب

بالضروه از نوعی نقص ناشی می‌شود و چون خداوند کامل است ممکن نیست ما را فریب داده باشد (کاپلستن، ۱۳۸۰: ۱۳۶ با استناد به تأملات، تأمل سوم).

از طرف دیگر، دکارت پس از کشف کزیتو یا نیل به شهود «فکر می‌کنم، پس هستم» به این نتیجه رسید که ما انسان‌های باشعور و عاقل «هر چیزی را با وضوح و تمایز کامل درک کنیم کاملاً حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۶۱: ۶۲). وی این اصل را تا آنجا معتبر شناخت که آن را در شمار ده اصلی آورد که «اصول متعارفه» یا «اصول عام» نامید. حال، این پرسش مطرح است که: آیا دکارت این اصل را که «هر چیزی را با وضوح و تمایز کامل درک کنیم کاملاً حقیقت دارد» با اتکا به فریبکار نبودن خدا باور کرد یا، برعکس، پذیرش وجود خدا بر این اساس بود که مقدمات استدلال‌هایش بر وجود خدا و در نتیجه درآمد آن مقدمات، یعنی وجود خدا، با روشنی و تمایز کامل درک شده بود؟ کدام بر کدام متکی و کدام مبنای کدام بود؟ (کاپلستن، ۱۳۸۰: ۱۳۶). می‌دانیم که مهم‌ترین مقدمات استدلال‌های او نیز اصل علیت و لوازمش بود، که فیلسوفان اصالت تجربی با خود آن اصل شدیداً مشکل دارند. در اینجا است که مسئله به دور معرفتی می‌انجامد که دکارت باید پاسخ گوید و رفع اشکال کند. این دور معرفتی ساده‌ای نیست که بتوان آسان از کنارش گذشت، بلکه با توجه به موقعیت خدا در فلسفه دکارت، که برای تحکیم و اعتباربخشیدن به باورها حتی باورهای بدیهی است، اگر این دور معرفتی حل نشود کل فلسفه دکارت که بعد از کزیتو متکی به وجود خدا است، به هم می‌ریزد.

ملاحظه دوم

به نظر می‌رسد دکارت ضمن اقامه این برهان اولاً ناچار شده است فهم انسان‌ها را بسیار دست‌کم بگیرد. این اشکال وارد است، حتی اگر برهان، بر حسب مقصود دکارت، درست و نتیجه‌بخش باشد. چرا باید بدیهیاتی که هر انسان ساده و غیرمتخصص و عامی درک می‌کند و به درستی‌اش اطمینان دارد محل شک قرار گیرد تا استدلال بر ذاتی که دهنده این عقل و شعور است سامان بگیرد؟ به علاوه، اگر اصل علیت، در عین شک

دستوری، به دلیل بدیهی بودن پذیرفته شده باید سایر بدیهیات هم پذیرفته شود، و اگر بقیه پذیرفته نمی‌شوند باید اصل علیت هم پذیرفته نشود.

ثانیاً، وی تبعیضی را مرتکب شده که هیچ وجهی برایش متصور نیست، زیرا از طرفی مدعی است که به تمام باورها، به طریق دستوری، شک کرده و از سوی دیگر باور علیت برایش همچنان معتبر است، و با توسل به همان باور توانسته وجود خدا را به اثبات برساند. این تبعیض از ارزش کار دکارت می‌کاهد، زیرا چنین القا می‌کند که وی از ابتدا می‌خواست سرانجام به خدا برسد، و گویا که اینها همه تدارکاتی عمدی برای وصول به این مقصد بوده است. اگر این‌گونه باشد، این سیر بحث، کلامی است و با بحث آزاد و بی‌طرف فلسفی تناسب ندارد. فیلسوف اگر خالی از هر گونه پیش‌داوری و پیش‌خواستی باشد عنان بحث را رها می‌کند تا به هر جا که شیوه بی‌طرفانه فلسفی ایجاب کند، برسد.

ملاحظه سوم: تفاوت نور فطری با فطرت دینی

دکارت بارها در سخنانش راجع به برهان علامت صنعتی از تعبیر «نور فطری» استفاده کرده است (نک: دکارت، ۱۳۶۱: ۷۰). به مناسبت اشاره وی به نور فطری و نیز به این ملاحظه که درک ایجابی مفهوم «کمال مطلق» را فعل خاص خدا درباره خودش دانسته و تا حدود بسیار، جنبه استثنایی به آن داده است، چه بسا این پرسش روی نماید که: این با فطرتی که در قرآن به آن اشاره شده چه تفاوتی دارد؟ در قرآن کریم آمده است: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم؛ فطرت الاهی که خداوند سرشت مردم را بر آن نهاد، آفرینش خداوند تبدیل‌پذیر نیست، آن است دین استوار» (روم: ۳۰).

در پاسخ باید گفت آنچه دکارت در مقدمات و نتیجه استدلال از آن سخن گفته از مقوله علم، ولی فطرت قرآنی از قبیل غریزه و سرشت است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۸-۲۹)، و این دو با هم متفاوت‌اند، و آثارشان هم متفاوت است. به‌علاوه، بحث مفهوم فطری کمال مطلق و ارتباطش با اثبات ذات الاهی را در هر موقعیتی می‌توان مطرح کرد و هر کسی می‌تواند در هر موقعیتی با مراجعه به ذهن خودش آن را بیابد، یعنی حداقل معنایش را درک کند. ولی

فطرت دینی‌الاهی فقط در مواقع خاص، مثل احساس خطر مرگ در اوج آسمان هنگام سقوط هواپیما یا خطر غرق‌شدن در اقیانوس یا افتادن به کام مرگ در اثر بیماری یا هر خطر دیگری روی می‌نماید و چه‌بسا پس از رهایی از خطر فراموش می‌شود، چنان‌که قرآن کریم در آیه دیگری از این واقعیت خبر می‌دهد (عنکبوت: ۶۵). همچنین، استدلال دکارت را می‌توان به دیگری منتقل، و درباره‌اش بحث و آن را نقد کرد و این استدلال را می‌توان از نظر منطقی قبول یا رد کرد، ولی فطرت‌الاهی را، که در قرآن به آن اشاره شده است، نمی‌توان به دیگری منتقل کرد. هر کس آن را در اوضاع و احوال خاصی در خود یافت می‌تواند واقعیتش را بپذیرد، ولی نمی‌تواند آن را با استدلال برای دیگری اثبات کند.

نتیجه

در ابتدا، بعد از مقدمه، برهان علامت صنعتی، از برهان‌های سه‌گانه دکارت، بر وجود خدا را ضمن پنج مقدمه و یک نتیجه تقریر کردیم. سپس انتقادات مهم بر مقدمات را بیان، و پاسخ دکارت را گزارش و بررسی کردیم. در این برهان و پاسخ به اعتراضاتش به سخنان درستی از دکارت دست یافتیم، ولی در نهایت به این نتیجه رسیدیم که به دلیل مخدوش‌بودن مقدمات اول و سوم و پاره‌ای از اشکالات جانبی دیگر، این برهان نمی‌تواند به مقصدش، یعنی اثبات ذات متعال، برسد. در ادامه نیز، علاوه بر نقد سخنان دکارت در تأیید استدلال و پاسخ‌هایی که به دفاعیات دکارت داده شد، دو نقد دیگر بر کل برهان و یک توضیح درباره نور فطری، به ابتکار نگارنده، مطرح شد.

در پایان متذکر می‌شویم که اولاً برهان علامت صنعتی دکارت به‌راستی ابتکاری و از این جهت شایسته تقدیر است. ثانیاً، ناکامی این برهان در اثبات مطلوب به معنای بطلان و نادرستی سایر برهان‌های دکارت بر اثبات خدا، که همگی بر ذهن آدمی و محتوایش متکی است، نیست. آن برهان‌ها بحث مخصوص به خودشان را دارند و نگارنده امیدوار است آن دو برهان دیگر را هم در مقالات دیگری بررسی کند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *الاهیات شفا*، تصحیح: الأب قنوتی و سعید زاید، با نظارت: ابراهیم مدکور، قاهره: افست ناصر خسرو، تهران.
- حسن زاده، صالح (۱۳۸۷). *سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه*، تهران: علم.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه و توضیح: علی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۰). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲.
- طاهری، سید صدرالدین (۱۳۸۵). *علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طاهری، سید صدرالدین (۱۳۹۹). *بررسی تطبیقی سه مسئله خدا، نفس، معاد با تکیه بر آرای متکلمان و فلاسفه*، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا). *بداية الحکمة*، قم: طباطبایی.
- کاپلستن، فردریک چارلز (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه؛ از دکارت تا لایبنیتس*، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: سروش و علمی و فرهنگی، ج ۴.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، ترجمه: بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *فطرت*، تهران: صدرا.
- واله ژان آندره (۱۳۷۵). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

References

- The Holy Quran. 1995. Translated by Naser Makarem Shirazi, Qom: The Noble Quran House, Second Edition.
- Copleston, Frederick Charles. 2002. *Tarikh Falsafeh; Az Dekart ta Laybnits (A History of Philosophy; From Descartes to Leibniz)*, Translated by Gholam Reza Awani, Tehran: Soroush & Scientific & Cultural, vol. 4. [in Farsi]
- Descartes, René. 1983. *Taammolat dar Falsafeh Ula (Meditations on the First Philosophy)*, Translated by Ahmad Ahmadi, Tehran: University Publication Center. [in Farsi]
- Descartes, René. 2006. *Eterazat wa Pasokh-ha (Meditations, Objections, and Replies)*, Translated & Described by Ali Afzali, Tehran: Scientific & Cultural. [in Farsi]
- Hasanzadeh, Saleh. 2009. *Seyr wa Tatawwor Mafhum Khoda az Dekart ta Nicheh (The Evolution of the Concept of God from Descartes to Nietzsche)*, Tehran: Knowledge. [in Farsi]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1944. *Elahiyat Shefa (Theology of Healing)*, Edited by Al-Ab Ghanawati & Said Zayed, Supervised by Ibrahim Madkur, Cairo: Offset Nasser Khosrow, Tehran. [in Arabic]
- Kant, Immanuel. 2016. *Naghd Aghl Mahz (Critique of Pure Reason)*, Translated by Behruz Nazari, Tehran: Ghoghnus. [in Farsi]
- Motahhari, Morteza. 1997. *Fetrat (Nature)*, Tehran: Sadra. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad. 2002. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Arbaah al-Aghliyah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, vol. 2. [in Arabic]
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hoseyn. n.d b. *Bedayah al-Hekmah (The Beginning of Wisdom)*, Qom: Tabatabai. [in Arabic]
- Taheri, Seyyed Sadr al-Din. 2007. *Elliyat az Didgah Ashaerah wa Hiyum (Causality from the Point of View of Asharites and Hume)*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Taheri, Seyyed Sadr al-Din. 2021. *Barresi Tatbighi Se Masaleh Khoda, Nafs, Maad ba Tekiyeh bar Aray Motekalleman wa Falasefeh (A Comparative Study of the Three Issues of God, Soul, and Resurrection, based on the Views of Theologians and Philosophers)*, Tehran: Allameh Tabatabai University. [in Farsi]
- Wahl, Jean Andre. 1997. *Bahth dar Ma Bad al-Tabiah (Discussion in Metaphysics)*, Translated by Yahya Mahdawi, Tehran: Kharazmi. [in Farsi]

