

بررسی تطبیقی برهان نفس در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب

یارعلی کرد فیروزجایی^۱

چکیده

اندیشمندان و فیلسوفان از راه‌های گوناگونی به اثبات خدا پرداختند. یکی از این راه‌ها، راه نفس است و برهانی که از این طریق بر اثبات وجود خدا اقامه شده، «برهان نفس» نامیده می‌شود. در فلسفه اسلامی نخستین بار سهروردی، که نفس‌شناسی را نقطه آغاز فلسفه‌ورزی خود قرار داده بود، از این طریق به اثبات خدا پرداخت و فیلسوفان بعدی مانند ملاصدرا، سبزواری و علامه طباطبایی راه او را ادامه دادند.

در فلسفه غرب، دکارت که نخستین اصل فلسفی خود را وجود اندیشنده و اندیشه‌های او اعلان کرده بود، درصدد برآمد از طریق وجود نفس و وجود مفهوم خدا در آن، به اثبات خدا بپردازد. برهان دکارت، «برهان علامت تجاری» نامیده شده است، ولی چون او نیز از طریق نفس و ویژگی آن به اثبات خدا پرداخته است، می‌توان برهان او را نیز برهان نفس خواند و با برهان نفس در فلسفه اسلامی مقایسه کرد. برهان دکارت ناتمام است؛ زیرا بر تقریری از اصل علیت مبتنی است که در آن، میان حیثیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مفاهیم ذهنی خلط شده است، اما برهان فلسفه‌نفس در فلسفه اسلامی تام است.

واژگان کلیدی: برهان نفس، براهین وجود خدا، سهروردی، دکارت، اصل علیت، نفس‌شناسی، خداشناسی

مقدمه

فیلسوفان و اندیشمندان در طول تاریخ تفکر بشری کوشیدند وجود خدا را از راه‌های گوناگون اثبات و براهین متنوعی بر اثبات وجود خدا اقامه کنند. آنها، هم از طریق مفهوم و تعریف خدا، هم از طریق موجودات خارجی، هم از طریق موجود بما هو موجود، هم از طریق موجود از آن نظر که مخلوق خداست، هم از راه آفاقی، و هم از راه انفسی به سوی خدا سیر کردند و بدین ترتیب، استدلال‌های گوناگونی برای اثبات وجود خدا در فلسفه‌های غرب و شرق شکل گرفت.

یکی از راه‌های طی شده در اثبات وجود خداوند، تأمل در نفس و جان انسانی است. برخی از فیلسوفان کوشیدند با تکیه بر وجود نفس انسان و ویژگی‌های آن، وجود خداوند را اثبات کنند. همان‌طور که با تکیه بر وجود ممکن (به عنوان امری نامعین) یا مصنوع یا حادث و یا رابط می‌توان به وجود خدا پی برد، از طریق نفس انسانی نیز می‌توان به وجود خدا پی برد؛ به‌ویژه آنکه اگر کسی در وجود هر چیزی تردید داشته باشد، در وجود خودش تردید نخواهد داشت و دست‌کم خود او نزدیک‌ترین امر به خودش است و علم به آن، از هر علم دیگری دست‌یافتنی‌تر و کم‌دردسرت‌تر به نظر می‌رسد و حتی این مسئله، شرط و زمینه هر علم دیگری است که به دست می‌آورد؛ زیرا معنا ندارد کسی به چیزی آگاه باشد، ولی به خود آگاه نباشد. (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۱ و ۱۹۴) از این رو، اگر کسی به خود، آگاه باشد، می‌تواند از این خودآگاهی استفاده کند و به خداآگاهی برسد و وجود خدا را از طریق آن اثبات کند. برهان بر وجود خدا را با تکیه بر نفس انسانی و ویژگی‌های او می‌توان «برهان نفس» نامید. این برهان به وسیله کسانی

مورد توجه قرار گرفت که در نظریه‌پردازی فلسفی خود به نفس توجه ویژه‌ای کردند و به‌گونه‌ای نفس‌شناسی را نقطه عزیمت فعالیت فلسفی قرار دادند.

در فلسفه اسلامی، سهروردی، فیلسوفی است که نفس‌شناسی را نقطه اتکای هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی قرار داده است (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۴-۸۶) و در فلسفه غرب، دکارت، فیلسوفی است که اندیشه و نفس‌اندیشنده را نقطه آغاز نظام فلسفی خود قرار داده است. به همین دلیل، این دو فیلسوف در تاریخ فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه غرب، نخستین کسانی هستند که برهان نفس را بر اثبات وجود خدا مطرح کردند؛ با این تفاوت که راهی را که سهروردی در خداشناسی از طریق نفس گشوده است، فیلسوفان بعدی، مانند ملاصدرا و تابعان او ادامه دادند و تکمیل کردند، ولی برهان نفس در فلسفه دکارت که به برهان علامت تجاری معروف شده است، به وسیله فیلسوفان بعدی چندان جدی گرفته نشد و پس از نقدهای فراوانی که دریافت کرد، مورد بی‌اعتنایی فیلسوفان قرار گرفت.

در این مقاله، به بررسی این راه اثبات خدا در دو جریان فلسفی اسلامی و غربی می‌پردازیم و به نقاط اشتراک و افتراق آنها توجه و آن را ارزیابی می‌کنیم. ظاهراً هیچ‌یک از این دو جریان، این برهان را از دیگری نگرفته است، اما از آنجاکه این برهان نخست در فلسفه اسلامی و به‌وسیله سهروردی مطرح شده و سپس در فلسفه غرب و دکارت آمده است، اگر أخذ و اقتباسی در کار بوده باشد، باید گفت این دکارت است که آن را از سهروردی گرفته است؛ یعنی این برهان از فلسفه اسلامی به فلسفه غرب راه یافته است. در ادامه، نخست تقریرهای فلسفه اسلامی و سپس تقریرهای دکارت را از این برهان ذکر می‌کنیم و در ادامه، بر بررسی تطبیقی آن دو می‌پردازیم.

برهان نفس در فلسفه اسلامی

علم النفس همواره بخش مهمی از فلسفه بوده است و در فلسفه اسلامی نیز بخش قابل توجهی از آثار فلسفی را به خود اختصاص داده است. تا پیش از ملاصدرا، شاید ابن‌سینا بیش از هر فیلسوف دیگری درباره نفس به فلسفه‌ورزی پرداخته است، اما این سهروردی است که نفس‌شناسی را نقطه آغاز اندیشه فلسفی خود قرار داده، با تکیه بر آن به نظریه‌پردازی فلسفی پرداخته است. در علم النفس اشراقی سهروردی، خودآگاهی،

آگاهی‌های حضوری و شهودی است که به دنبال آن آگاهی از مبادی عالیه، انوار قاهره و نور الانوار به دست می‌آید. (نک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۴-۸۶)

سهروردی که در تبیین نظام نوری خود از نفس‌شناسی بهره برده، نور الانوار، یعنی خدا را با تکیه بر نفس و ویژگی نوری و مجرد بودنش اثبات کرده است. از آنجاکه انسان خود را با علم حضوری می‌یابد، وجود او بدیهی است و آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، چیزی جز آگاهی و ادراک، آن هم آگاهی حضوری نیست. «فالانسان عند ما يشعر بذاته و عند ما یشیر الی ذاته لا یجد فی ذاته إلا أمراً یدرک ذاته». (سهروردی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۴) «انی تجرّدت بذاتی و نظرت فیها فوجدتها انیة وجوداً... و لیست أری فی ذاته عند التفصیل الّا وجوداً و ادراکاً فحسب». (همان، ج ۱، ص ۱۱۵) بنابراین، می‌توان گفت انسان موجود است و این موجود، واقعیتی مجرد و غیرمادی است که حقیقت آن را آگاهی و ادراک تشکیل می‌دهد. انسان همان‌گونه که وجود خدا را می‌یابد، می‌یابد که موجودی نیازمند است و خود نمی‌تواند برآورنده نیازهای خود باشد. بنابراین، انسان در اصل وجود خود و کمالات خود نیازمند امر دیگری است. آن امر دیگر، از آنجاکه علت وجود انسان است، باید امری شریف‌تر و کامل‌تر از انسان باشد. بنابراین، ممکن نیست علت وجود انسان، جسم و جسمانی باشد؛ چون جسم و جسمانی در مرتبه پایین‌تر از وجود انسان قرار دارند. پس علت وجود انسان، حقیقتی نوری و مجرد است. اگر آن علت خود نیازمند باشد، علت مجرد و نوری دیگری علت آن خواهد بود و به سبب امتناع دور و تسلسل نامتناهی علل، به علت مجرد و نوری خواهیم رسید که برتر از همه موجودات و انوار است؛ یعنی وجود نور الانوار (خدا) ثابت می‌شود:

النور المجرد إذا کان فاقراً فی ماهیته، فاحتیاجه لا یكون إلى الجوهر الغاسق المیت، اذا لا یصلح هو لأن یوجد اشرف و اتمّ منه لا فی جهة و انّ ینفید الغاسق النور؟ فان کان النور المجرد فاقراً فی تحقّقه، فالی نور قائم. ثم لا یذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غیر نهیة... فیجب ان ینتهی الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ و هیئاتها إلى نور لیس ورائه نور و هو نور الأنوار... وهو الغنی المطلق. (همان، ج ۲، ص ۱۲۱. نیز نک: همان، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۴؛ ج ۳، ص ۳۵-۳۶ و

۱۳۹؛ ج ۴، ص ۵۸)

این استدلال را می‌توان به شکل ذیل بیان کرد:

۱. انسان وجود دارد.
 ۲. حقیقت انسان را نفس او تشکیل می‌دهد که واقعیت نوری و مجرد است.
 ۳. انسان موجودی ممکن و نیازمند است.
 ۴. انسان برای آنکه موجود باشد، نیازمند علتی است که او را به وجود آورد.
 ۵. علت وجود انسان موجود است و این موجود، یا جسم و جسمانی یا مجرد است.
 ۶. علت وجود انسان جسم و جسمانی نیست؛ چون انسان وجود نوری و مجرد بوده، از جسم و جسمانی برتر است و محال است اخس، علت اشرف باشد.
 ۷. پس علت وجود انسان، امری نوری و مجرد است.
 ۸. نور مجردی که علت وجود انسان است، یا غنی و بی‌نیاز است یا نیازمند و ممکن.
 ۹. اگر علت وجود انسان، نور مجرد غنی و بی‌نیاز باشد، پس وجود نور الانوار (خداوند) ثابت شده است.
 ۱۰. اگر علت وجود انسان، نور مجردی باشد که نیازمند و ممکن‌الوجود است، آن علت خود به علت دیگری نیازمند است و بدین ترتیب، سلسله‌ای از علت‌ها شکل می‌گیرد.
 ۱۱. سلسله علت‌های مفروض، یا دوری است یا نامتناهی است و یا منتهی به نور مجردی است که نامعلول و غنی مطلق است.
 ۱۲. سلسله دوری و سلسله نامتناهی علل محال است. پس سلسله مفروض به نور مجردی منتهی می‌شود که نامعلول و غنی مطلق است.
 ۱۳. پس نورالانوار، یعنی نوری که غنی مطلق است (خداوند) وجود دارد.
- این برهان در آثار فیلسوفان بعدی نیز آمده است. (برای نمونه نک: صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۲-۴۳؛ ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۰۶، طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۲)
- برهان نفس سه‌رودی را می‌توان مصداقی از برهان امکان و وجوب دانست. توضیح آنکه، در برهان امکان و وجوب، مقدمه اول آن است که «ممکن‌الوجود موجود است» و سپس وجود واجب‌الوجود بالذات با تکیه بر اصل علیت اثبات می‌شود. در برهان نفس در مقدمه اول به جای ممکن‌الوجود، گفته می‌شود «نفس (یا انسان) موجود است» و سپس

گفته می‌شود نفس، موجود ممکن، و بر اساس اصل علیت، نیازمند علت است و بالاخره وجود واجب‌الوجود بالذات اثبات می‌گردد.

در این تقریر از برهان نفس بر اثبات وجود خداوند، بر امکان و نیازمندی نفس در اصل وجودش تکیه شده است. اما در تقریر دیگری از برهان نفس بر عقل بالقوه بودن نفس در ابتدای امر و عقل بالفعل شدن او در انتها تکیه می‌شود. توضیح آنکه، نفس انسان در ابتدای وجودش توان ادراک عقلی را دارد، اما بالفعل عاقل نیست و پس از طی مراحل به ادراک عقلی نائل می‌شود و عاقل بالفعل می‌گردد. اما از آنجاکه انسان نمی‌تواند خودش را از حالت بالقوه عاقل، به حالت بالفعل عاقل برساند، نیازمند امری است که او را از قوه تعقل خارج کرده، به فعلیت تعقل برساند. آنچه عامل فعلیت تعقل انسان است، خود باید عقل بالفعل باشد؛ وگرنه، نیازمند عامل دیگری است که سبب بالفعل شدن تعقل در اوست، و از آنجاکه تسلسل نامتناهی علل محال است، پس امری وجود دارد که عقل بالفعل محض است و حالت بالقوه ندارد؛ یعنی مجرد و مفارق است و این گونه نیست که ابتدا بالقوه عاقل باشد و سپس عاقل بالفعل گردد. تا بدین جا ثابت شد جوهر مجردی وجود دارد که سبب خروج نفس انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل می‌گردد.

با اثبات وجود عقل مجرد، می‌توان وجود واجب بالذات را نتیجه گرفت؛ بدین استدلال که: عقل مجرد، یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. اگر واجب بالذات باشد، مطلوب حاصل است و خدا وجود دارد و اگر ممکن بالذات باشد، بر اساس اصل علیت به وجود واجب منتهی می‌شود. پس باز هم مطلوب حاصل است و خدا وجود دارد.

فلأن النفس لكونها في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم وهي عقل بالقوة ثم يصير عقلاً بالفعل، فلها معلم مكمل آخر، إذا لشيء لا يستكمل ذاته عن ذاته ومعلمه ان لم يكن عقلاً بالفعل في اصل الفطرة، فيحتاج إلى معلم آخر وهكذا فيتسلسل، فمعلمه لا محالة جوهر كامل عقلي، كما قال تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (نجم (۵۳)، ۵) و وجود الجوهر الكامل العقلي دليل على وجود المبدء الاوّل تعالى، كما علمت. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۰۶؛ نک: همو، ۱۳۹۱، ص ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۸۰،

ج ۳، ص ۵۰۹)

شکل منطقی استدلال یاد شده به ترتیب ذیل است:

۱. انسان ابتدا بالقوه متعقل است و سپس بالفعل متعقل می‌شود.

۲. خروج انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، نیازمند عامل است.
 ۳. عامل خروج انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، یا خود انسان است یا امری غیر از انسان.
 ۴. عامل خروج انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، خود انسان نیست؛ چون فاقد شیء مُعطی شیء نخواهد بود.
 ۵. پس عامل خروج انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، امری غیر از انسان است.
 ۶. عامل فعلیت تعقل انسان، یا عقل محض است یا عقل بالقوه‌ای است که با عامل دیگری به فعلیت تعقل می‌رسد.
 ۷. اگر عامل فعلیت تعقل انسان، عقل محض نباشد، نیازمند عامل دیگری است که سبب فعلیت تعقل او شود.
 ۸. از آنجاکه دور و تسلسل در علل محال است، پس عاملی وجود دارد که عقل محض و وجود مفارق است.
 ۹. پس عقل محض و جوهر مجرد وجود دارد.
 ۱۰. عقل مجرد مفروض، یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات.
 ۱۱. اگر عقل مجرد مفروض، واجب بالذات باشد، مطلوب حاصل است و خدا وجود دارد.
 ۱۲. اگر عقل مجرد مفروض، ممکن الوجود باشد، بنا بر اصل علیت و امتناع دور و تسلسل، به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود. بنابراین باز هم واجب بالذات موجود است.
- پس در هر حال واجب بالذات موجود است.
- همان‌طور که از مقدمات این برهان به دست می‌آید، این برهان نیز مصداقی از برهان امکان و وجوب است.^۱
- بنابراین، می‌بینیم در فلسفه اسلامی از طریق تأمل درباره نفس انسان و اینکه نفس انسان جوهر مجردی است که ممکن الوجود و نیازمند علت است، و نیز از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد، وجود خدا به عنوان علت هستی‌بخش آن و عامل

۱. تقریر دیگری نیز از برهان نفس به دست داده شد که برای رعایت اختصار در اینجا از ذکر آن چشم

می‌پوشیم. (نک: سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۰۹)

نهایی استکمال آن به مرتبه عقل بالفعل اثبات می‌شود.

برهان نفس در غرب

در فلسفه غرب نیز راه‌های گوناگونی برای اثبات خدا مطرح شده که یکی از این راه‌ها، اثبات خدا با تکیه بر نفس و ویژگی‌های آن است. البته اثبات وجود خدا با تکیه بر نفس، در فلسفه غرب صورت دیگری دارد که در اینجا آن را بررسی خواهیم کرد. اثبات وجود خدا با تکیه بر نفس در فلسفه دکارت صورت گرفته است. نقطه عزیمت فلسفه دکارت، اندیشه و اندیشه‌های او هستند و اصل نخستین فلسفه او عبارت است از: «می‌اندیشم؛ پس هستم». او در بررسی همه داشته‌های معرفتی خود، به این حقیقت دست یافت که اگر هر چیزی شک‌پذیر باشد، اینکه او می‌اندیشد و وجود دارد، شک‌ناپذیر است. دکارت به دنبال دستیابی به این اصل، کوشید با تکیه بر آن، قلمرو معرفت یقینی خود را گسترش دهد و واقعیت‌های دیگری را نیز به‌درستی بشناسد. او پس از آنکه با تأمل در این اصل، ویژگی آن را وضوح و تمایز آن دانست، این ویژگی را معیار حقیقت شمرد و کوشید با استفاده از آن، معرفت‌های حقیقی را از غیرحقیقی یا مشکوک بازشناسد. (نک: دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۸؛ گفتار در روش در: فروغی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۸-۲۰۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲۶-۱۲۷) دکارت پس از نیل به اصل نخستین فلسفه‌اش و معیار حقیقت، با امور گوناگونی مواجه بود و می‌توانست موضوع بررسی بعدی خود را هر کدام از آنها قرار دهد، اما او از میان موضوعات گوناگون، خدا را برگزید و درصدد اثبات وجود او برآمد تا بتواند با تکیه بر وجود و صفات کمالی او، اعتبار معرفت بشری را تضمین کند. (نک: دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۹)

اینکه راهی که دکارت در پیش گرفت، راه درست است یا نه، و اشکال دور باطل در خداشناسی دکارت رخ می‌دهد یا نه، از بحث فعلی ما خارج است و آنچه در اینجا موضوع بررسی است، آن است که: دکارت چگونه از اصل نخستین خود که اصلی انسان‌شناسانه است، وارد خداشناسی می‌شود و وجود خدا را اثبات می‌کند؟ دکارت می‌گوید با تأمل درباره حقیقت انسان به عنوان اندیشنده و اندیشه‌هایی که دارد، می‌توان وجود خدا را نتیجه گرفت. او در مقام اثبات وجود خدا از راه یاد شده، از دو طریق وارد شده است: در طریق نخست، از مفهوم خدا در نفس انسان، و در طریق دوم، از نفس

انسان که دارای مفهوم خداست، آغاز کرده است. این دو طریق را دو تقریر متفاوت از یک استدلال می‌توان دانست. در ادامه، این تقریرها را ذکر و بررسی خواهیم کرد.

تقریر نخست برهان علامت تجاری

دکارت در تقریر نخست این برهان، به‌جای آنکه از وجود انسان یا حرکت یا امر حادث و یا امر ممکن سخن بگوید، از وجود مفهوم خدا در انسان سخن می‌گوید. انسان، اندیشنده‌ای است که اندیشه‌هایی دارد و یکی از اندیشه‌های او، تصویری است که از خدا دارد. تصور ما از خدا، تصور امری سرمدی، نامتناهی، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق همهٔ اشیاء است. بنابراین، مقدمهٔ نخست برهان آن است که تصور خدا به‌عنوان کامل مطلق در ذهن ما وجود دارد.

اما هر مفهومی مشتمل بر واقعیتی ذهنی و به‌دیگر سخن، محتوای معنایی خاصی است؛ یعنی مفهوم کاغذ، معنای خاصی دارد و مفهوم سنگ، معنای دیگری. مفهوم کاغذ حاوی محتوایی است، غیر از محتوایی که مفهوم سنگ دربردارد. بنابراین، مفهوم خدا نیز حاوی واقعیت ذهنی خاص خود است و محتوای مفهومی آن، غیر از محتوای مفهومی دیگر مفاهیم است. (نک: همان، ص ۴۵-۴۶)

منظور از واقعیت ذهنی یا محتوای مفهومی یک مفهوم، حیثیت حکایت‌گری و کاشفیت آن مفهوم است. توضیح آنکه، به هر مفهومی دو گونه می‌توان نگریست: نگاه استقلال‌ی و نگاه ابزاری و مرآت‌ی. در نگاه استقلال‌ی، به وجود مفهوم در ذهن توجه می‌شود و مفهوم، وسیلهٔ نگاه‌کردن به ماورای خود نیست (ما فیه ينظر)؛ اما نگاه ابزاری و مرآت‌ی آن است که مفهوم، وسیله و ابزار توجه به ماورای مفهوم قرار می‌گیرد (ما به ينظر). در نگاه دوم، به حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری مفهوم توجه می‌شود و منظور دکارت از واقعیت ذهنی یک مفهوم، همین حیثیت دوم است.

مقدمهٔ دیگر آن است که هر مفهومی برخاسته از منشائی است و واقعیت ذهنی (یا محتوای مفهومی) هر مفهوم و تصویری، معلول علتی است. این مقدمه، مقدمهٔ قابل تأملی است و در سخنان دیگر فیلسوفان به این شکل نیامده است. سخن دکارت در اینجا این نیست که وجود هر مفهوم و تصور، قائم به نفس انسان است و به‌نحوی معلول آن است یا آنکه علتی هستی‌بخش، مانند عقل فعال آن را در نفس انسان ایجاد کرده است، بلکه

مراد آن است که افزون بر وجود مفهوم، حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری هر مفهوم، برآمده از علتی است و آن علت، همان محکی خارجی و منشأ عینی آن مفهوم است.

واقعیت ذهنی مفاهیم ما، به علتی نیازمند است که در آن (علت)، همان واقعیت - نه به‌نحو ذهنی، بلکه به همان صورت یا به‌نحو والاتر - وجود داشته باشد. ... واقعیت ذهنی هر مفهومی، نیازمند علتی است که واقعاً وجود دارد. (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۸-۱۹۹)

بنابراین، هر مفهوم موجود در ذهن، افزون بر آنکه از حیث وجودی که در ذهن دارد، پدیده‌ای ممکن و نیازمند علت است، از آن نظر که محتوا و مضمون معنایی خاصی داشته، حکایت از چیزی دارد، معلول است و دارای منشأ و علت خاصی است و به دلیل وجود این مفهوم در ذهن، آن علت نیز باید موجود باشد.

نکته دیگر آن است که میان معلول و علت، سنخیت و مناسبت وجود دارد؛ یعنی هر معلولی، معلول علت خاصی است و هر واقعیت و کمالی که در معلول وجود دارد، باید به همان صورت یا به‌نحو کامل‌تر در علت آن معلول وجود داشته باشد. «هر واقعیت یا کمالی که در یک چیز وجود دارد، به همان صورت یا به‌نحو والاتر در علت اولیه و تامه آن هم وجود دارد». (همان، ص ۱۹۸)

بنابراین، خدا، یعنی موجودی که کامل مطلق و خالق ماسواء است، در عالم خارج وجود دارد؛ وگرنه، لازم می‌آید مفهوم خدا (مفهومی که حاکی از کامل مطلق و خالق ماسواء است) معلول امری باشد که یا آن سنخیت و مناسبت لازم را ندارد و یا حتی ناشی از عدم است.

زیرا اگر فرض کنیم چیزی در مفهوم هست که در علتش نیست، لازم می‌آید که آن را از عدم گرفته باشد. اما این نوع وجود که به‌وسیله آن، چیزی از طریق مفهوم به‌نحو ذهنی یا حکایت، در ادراک موجود است، 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. (همان، ۱۳۶۹، ص ۴۶)

بنابراین، از همه آنچه تاکنون گفته‌ام، بالضروره نتیجه می‌گیرم که خدا وجود دارد؛ زیرا اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی‌ام، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من نهاده باشد. (همان، ص ۵۰)

... به دلیل اینکه وجود هیچ تصویری در اندیشهٔ ما، بدون وجود واقعیتهای اصلی در ما یا در خارج از ما که دربردارندهٔ تمام کمالات موجود در تصور ما باشد، بنا بر همان نور طبیعی، امکان‌پذیر نیست، ولی ما از ناقص بودن خود، آگاهیم و می‌دانیم که بسیاری عیوب در ما هست. پس خاستگاه اصلی کمالاتی که تصورش را داریم، در ما نیست. بنابراین، باید نتیجه بگیریم که خاستگاه این کمالات در طبیعتی متفاوت از طبیعت ما، یعنی در خدا موجود است یا دست‌کم در وجود او بوده، و چون این کمالات نامتناهی‌اند، ناگزیر باید بپذیریم که خاستگاه آنها هنوز هم در وجود اوست. (اصول فلسفه در: دکارت، ۱۳۹۰، اصل ۱۸، ص ۲۶۵)

با توجه به توضیحات یاد شده، استدلال دکارت را بر وجود خدا می‌توان به شکل ذیل ترتیب داد:

۱. تصور خدا (به‌مثابه امر نامتناهی، کامل مطلق و...) در نفس انسان موجود است.
۲. هر تصویری افزون بر آنکه به‌عنوان یک حالت در ذهن وجود دارد، دارای واقعیت ذهنی (یعنی عنوانی مفهومی و حیثیت حکایت‌گری) خاصی است.
۳. واقعیت ذهنی یا حیثیت حکایت‌گری هر مفهومی، معلول علت خاصی است.
۴. بنابراین، مفهوم خدا، واقعیت ذهنی ویژهٔ خود را داراست و این واقعیت ذهنی (= محتوای مفهومی و مضمون معنایی آن)، معلول علت خاصی است.
۵. بین علت و معلول، سنخیت و تناسب وجود دارد؛ یعنی هر واقعیت و کمالی که در معلول نهفته است، به همان صورت یا به‌نحو برتر در علت آن نیز وجود دارد.
۶. علت واقعیت ذهنی مفهوم خدا، یا نفس انسان و اموری مانند آن است که ممکن و ناقص‌اند، و یا واقعیت عینی‌ای است که واجد همهٔ کمالات این مفهوم به‌نحو عینی است.
۷. با توجه به مقدمهٔ پنجم، علت مفهوم خدا، انسان و موجودات ناقص دیگر نیستند.
۸. بنابراین، علت واقعیت ذهنی مفهوم خدا، موجودی است که همهٔ کمالات نهفته در مفهوم خدا را به‌نحو عینی و خارجی داراست.
۹. از آنجاکه مفهوم خدا در نفس وجود دارد، علت آن، یعنی موجودی که در خارج نامتناهی و کامل مطلق است نیز وجود دارد.

پس خدا (کامل مطلق و نامتناهی) وجود دارد.^۱

دقت در مقدمات این استدلال نشان می‌دهد استدلال یادشده، با استفاده از تصور خدا که یکی از اندیشه‌های نفس انسانی است و نفس انسان نمی‌تواند علت آن باشد، شکل گرفته است. دکارت در ادامه سخن درباره خدا، تقریر دیگری از این استدلال اقامه کرده است که اکنون آن را پی می‌گیریم.

تقریر دوم برهان نفس دکارت

دکارت در تقریر نخست، بر وجود مفهوم خدا و واقعیت ذهنی آن تأکید کرده، وجود خارجی را به‌عنوان علت واقعیت ذهنی مفهوم خدا نتیجه گرفته است، ولی در تقریر دوم، بر وجود نفس انسانی که دارای مفهوم خداست، تأکید و وجود خارجی خدا را به‌عنوان علت نفس انسان که از مفهوم خدا آگاه است، از آن استنتاج می‌کند.

بدیهی است کسی که موجود کامل‌تر از خود را می‌شناسد، خود علت وجود خویش نیست؛ چه اگر علت خود بود، همان کمالاتی که تصورش در وجود وی هست، به خود ارزانی می‌داشت. پس دلیل وجود او، جز در وجودی که واجد تمام این کمالات است، یعنی جز در وجود خدا نیست. (همان، اصل ۲۰، ص ۲۶۶)

مقدمه نخست این تقریر آن است که انسان، اندیشنده‌ای است که دارای تصور خدا (امر نامتناهی و کامل مطلق که خالق ماسواء است) است. به دیگر سخن، نفس انسان دارای مفهوم خدا و آگاه از چنین مفهومی است. بنابراین، می‌توان گفت نفس آگاه از مفهوم خدا (یا نفس متصور به تصور ذهنی خدا) وجود دارد.

مقدمه دوم آن است که نفس آگاه از مفهوم خدا، یا بی‌نیاز از علت است یا نیازمند علت؛ یعنی نفس انسان که دارای تصور خداست، یا خود علت وجود خود و کمالات خود و از غیر بی‌نیاز است، یا نیازمند علتی غیر از خود است که او را به وجود آورده، دارای کمالاتی، از جمله تصور خدا کرده است.

دکارت فرض نخست را نمی‌پذیرد؛ یعنی ممکن نیست انسان بی‌نیاز از علت دیگری غیر از خود باشد، و خودش علت خود و کمالات خود باشد؛ زیرا اگر انسان علت وجود خود می‌بود، باید به‌نحو اولی خود را دارای کمالاتی می‌کرد که تصور آنها را دارد. دکارت

۱. برای آشنایی بیشتر با تقریر این برهان، نک: افضلی. (۱۳۸۳). برهان علامت صنعتی در فلسفه دکارت،

فصلنامه فلسفه، (گروه فلسفه دانشگاه تهران)، (۲) ۳۲، شماره ۹، ص ۱۴۷-۱۶۸.

معتقد است انسانی که دارای تصور خداست و خدا را به‌عنوان کامل مطلق، نامتناهی، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق ماسوا می‌شناسد، از همه کمالات، از جمله علم مطلق، قدرت مطلق و... آگاه است. چنین موجودی اگر بر فرض، علت هستی و اصل وجود خود باشد، باید به‌نحو اولی بتواند همه کمالاتی را که از آنها آگاه است، به خود بدهد؛ چون آراستن چیزی به اوصاف کمالی، بسیار آسان‌تر از اصل ایجاد آن چیز است و معنا ندارد انسان بتواند اصل جوهر خود را احداث و ابقا کند، اما نتواند خود را به کمالاتی بیاراید که هم از آنها آگاه است و هم خواهان آنهاست؛ ولی می‌دانیم که انسان دارای کاستی‌های فراوان است و از کمالات بسیاری بی‌بهره است.

اما اگر من از هر موجود دیگری مستقل و خود خالق وجود خویش بودم، درباره هیچ چیز شک نمی‌کردم، دیگر آرزوی چیزی نداشتم، و خلاصه هیچ کمالی را فاقد نبودم؛ زیرا هرگونه کمالی را که مفهومی از آن داشتم، به خود ارزانی می‌داشتم و بدین ترتیب، خدا بودم و ... هیچ کدام از اوصافی را هم که مندرج در مفهومی است که از خدا دارم، از خود دریغ نمی‌داشتم؛ زیرا تحصیل هیچ کدام برای من دشوارتر نمی‌نمود. (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۳)

پس باید پذیرفت انسان، نیازمند علتی غیر از خود است. اکنون باید بررسی کنیم که آن علت چیست. علت به وجود آورنده من که غیر از من است، یا موجود کامل مطلق و نامتناهی واحد، یعنی خدای یکتاست، یا مجموعه چندین علتی است که هر یک، واجد یکی از کمالات کامل مطلق است، و یا موجود غیرکاملی مانند والدینم یا امر ناقص دیگری است. از آنجاکه دو فرض اخیر باطل‌اند، پس علت وجود من، موجود نامتناهی و کامل مطلق یکتا، یعنی خداوند است. بنابراین، خدا وجود دارد. استدلال دکارت بر بطلان فرض اخیر (اینکه علت نفس من، موجود غیرکاملی باشد که خدا نیست) آن است که من دارای مفهوم خدا (کامل مطلق، نامتناهی، ازلی، عالم مطلق و...) هستم و «واقعیت علت، حداقل باید به اندازه واقعیت معلول باشد. بنابراین، از آنجاکه من چیزی هستم که می‌اندیشد و در خود مفهومی از خدا دارم، علتی که به ذات من نسبت می‌دهند، سرانجام هرچه باشد، ضرورتاً باید بپذیرم که آن علت هم باید موجودی مدرک باشد و مفهوم همه کمالات را که به ذات خداوند نسبت می‌دهم، در خود داشته باشد» (همان، ص ۵۵). اگر آن علتی که مرا به وجود آورده است، دارای مفهوم خدا باشد و بتواند مرا دارای مفهوم

خدا پدید آورد، خود بالاخره باید معلول علتی باشد که واجد کمالات نهفته در مفهوم خدا به نحو عینی باشد و نمی‌توان این سلسله را به‌طور نامتناهی ادامه داد؛ چون تسلسل نامتناهی علل محال است. (همانجا) تأکید دکارت بر آن است که واقعیت ذهنی مفهوم موجود در ذهن انسان از خدا، واقعی‌تری است و بالاخره باید معلول علتی باشد که آن کمالات را به‌نحو بالفعل و خارجی واجد است.)

اما دلیل بطلان فرض دوم (اینکه مجموع چندین موجود با هم علت به وجود آورنده من و مفهوم من از کامل مطلق باشند) آن است که یکی از کمالات نهفته در مفهوم خدا، وحدت، بساطت و انفکاک‌ناپذیری کمالات نهفته در این مفهوم است و نمی‌توانم مفهوم آن (یعنی وحدت و بساطت) را از علتی گرفته باشم که مفاهیم دیگر کمالات را از آن نگرفته‌ام. من همان چیزی را که عالم مطلق، قادر مطلق، زنده مطلق و نامتناهی درک می‌کنم، بسیط و واحد درک می‌کنم. از این رو، منشأ همه این مفاهیم باید واقعیت واحدی باشد، نه علت متفاوت. (نک: همان، ص ۵۶)

با بطلان دو فرض از سه فرض قابل تصور درباره علت وجود من، فقط یک فرض باقی می‌ماند. از این رو، فقط فرض باقی مانده درست است و باید گفت علت وجود نفس من، موجود کامل مطلق و نامتناهی، یعنی خدای یکتاست. پس خدا وجود دارد.

اما فقط از همین که من هستم و از ذات کامل علی‌الاطلاق (یعنی خدا) مفهومی در من هست ضرورتاً، نتیجه می‌گیرم که وجود خداوند با بداهت تمام ثابت شده است. ... قطعاً جای تعجب نیست که خداوند به هنگام آفرینش من، این مفهوم را در من نهاده باشد تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعت‌گر بر صنعت خویش می‌زند. (همان، ص ۵۶-۵۷)

با توجه به توضیحات گذشته، استدلال دکارت را می‌توان به ترتیب ذیل ارائه کرد:

۱. نفس انسان دارای مفهوم خدا (کامل مطلق، نامتناهی، عالم مطلق و...) و موجود است.
۲. از آنجاکه نفس انسان دارای مفهوم خداست، از خدا و کمالات نهفته در مفهوم خدا، یعنی از علم مطلق، قدرت مطلق و... آگاه است.
۳. نفس دارای مفهوم خدا، یا خود علت خود و از این رو، بی‌نیاز از علت مغایر با خود است، و یا نیازمند علتی غیر از خود است.
۴. ایجاد کمالات و صفات ثانوی در یک شیء، آسان‌تر از ایجاد اصل وجود و جوهر شیء است.

۵. ممکن نیست نفس بی نیاز از علت مغایر، و خود علت خود باشد؛ چون اگر علت خود می بود، می بایست خود را دارای همه کمالاتی می کرد که از آنها آگاه است، اما با آنکه از همه کمالات مطلق آگاه است و خواهان آنها نیز می باشد و ایجاد آنها آسان تر از ایجاد اصل وجود خود است، آنها را به خود نداده است.
۶. بنابراین، نفس که دارای مفهوم خداست، نیازمند علتی است که آن را به وجود آورده است.
۷. علت به وجود آورنده نفس، یا موجود کامل مطلق و نامتناهی، یعنی خدای یگانه است یا مجموعه چند علت است که هر کدام از آنها، یکی از کمالات کامل مطلق را دارد، یا یک موجود ناکامل مانند والدین یا... است.
۸. فرض سوم (اینکه علت نفس دارای مفهوم خدا، موجودی ناکامل باشد)، باطل است؛ چون علت باید برتر یا حداقل هم وزن معلول باشد. از آنجاکه نفس، دارای مفهوم خداست و واقعیت ذهنی مفهوم خدا مشتمل بر همه کمالات به طور مطلق است، علت آن باید حداقل مشتمل بر همه کمالات به طور مطلق باشد و موجود ناکامل، مشتمل بر همه کمالات مطلق نیست. اگر هم گفته شود علت نفس، موجود ناکاملی است که مانند انسان دارای مفهوم خداست، نقل کلام در آن علت می شود و به دلیل امتناع تسلسل علل نامتناهی، بالاخره باید به موجود کامل مطلق برسیم و توقف در علت ناکامل درست نیست.
۹. فرض دوم (اینکه علت نفس دارای مفهوم خدا مجموعه چند علت باشد که هر کدام از آنها یکی از کمالات کامل مطلق را دارد)، باطل است؛ زیرا یکی از کمالات نهفته در معنای کامل مطلق، بساطت و وحدت اوست و این مفهوم ناظر به وحدت و انفکاک ناپذیری کمالات یک موجود (کامل مطلق) است و معنا ندارد منشأ حصول مفهوم این کمال، امری باشد غیر از آنچه منشأ حصول مفاهیم کمالات دیگر است.
۱۰. با بطلان دو فرض از سه فرض یاد شده در مقدمه هفتم، فقط فرض نخست باقی می ماند؛ یعنی علت نفس دارای مفهوم خدا، موجود کامل مطلق نامتناهی (خدای یکتا) است.
- بنابراین، می توان گفت: خدا وجود دارد.

بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای

تکیه بر نفس و ویژگی‌های آن را برای اثبات وجود خدا، در دو سنت فلسفی متفاوت اسلامی و غربی از نظر گذرانندیم. در هر دو سنت، از وجود نفس بر وجود خدا استدلال شده است؛ جز آنکه در سنت فلسفه اسلامی، این‌گونه برهان‌ها، برهان نفس نام گرفته‌اند، اما در سنت فلسفه غربی، این برهان‌ها به نام برهان نفس نامیده نشدند و به جای آن، به برهان علامت تجاری^۱ معروف شدند. با درنگ در این برهان‌ها و مقایسه آنها، به نکات ذیل می‌رسیم:

۱. تقریر نخست برهان نفس در فلسفه اسلامی، شباهت بیشتری با تقریر دوم برهان علامت تجاری در فلسفه دکارت دارد؛ چون در هر دو تقریر، بر نیازمندی نفس در وجودش به علت تأکید شده است. در فلسفه اسلامی گفته می‌شود که نفس انسان، موجود ممکن و حادث به حدوث بدن است و هر ممکن‌الوجودی نیازمند علت هستی‌بخش است. از این رو، نفس نیازمند علت هستی‌بخش است. در فلسفه دکارت نیز گفته شده است: از آنجاکه نفس انسان دچار شک، آرزو، جهل و مانند آن است، پس موجودی ناقص، ناتوان و نیازمند علت است.
۲. تقریر دوم برهان نفس در فلسفه اسلامی، با تقریر نخست برهان علامت تجاری در فلسفه دکارت، قابل مقایسه است. در هر دو برهان بر این نکته تکیه شده است که «نفس انسان چگونه دارای ادراک عقلی می‌شود؟»؛ با این تفاوت که در فلسفه اسلامی، سؤال از علت حصول مطلق ادراک عقلی نفس انسان است و از طریق آن، وجود خداوند به عنوان علت نهایی ادراکات عقلی انسان اثبات می‌شود؛ در حالی که در فلسفه دکارت، سؤال از علت حصول ادراک عقلی خدا (یعنی حصول تصور خدا در نفس انسان) مطرح می‌شود و وجود خداوند به عنوان علت حصول این مفهوم در نفس انسان اثبات می‌گردد.
۳. تفاوت دیگر تقریر دوم برهان نفس در فلسفه اسلامی و تقریر اول برهان علامت تجاری در فلسفه دکارت، آن است که در فلسفه اسلامی، نفس انسان در ابتدا فاقد ادراکات عقلی شمرده می‌شود و سپس واجد ادراکات عقلی می‌گردد؛ یعنی ابتدا بالقوه متعقل است و سپس بالفعل متعقل می‌شود و برای خروج از قوه تعقل به

فعلیت تعقل، نیازمند علت است، اما در برهان دکارت، نفس انسان همواره و در همه زمان‌ها، وجودش دارای مفهوم خداست و این مفهوم مانند هر مفهوم دیگری مستدعی علتی خاص است؛ نه آنکه برای خروج از قوه تعقل به فعلیت تعقل نسبت به تصور خدا، نیازمند عامل خروج باشد.

۴. تکیه‌گاه اصلی برهان‌های دکارت، تصور خدا در ذهن انسان است. او چه در تقریر نخست و چه در تقریر دوم، گرچه از نفس انسان سخن به میان می‌آورد و علت آن را برای مفهوم خدا به‌تنهایی (در تقریر نخست) یا برای نفس دارای مفهوم خدا (در تقریر دوم) مطرح و نفی می‌نماید، اما در هر دو برهان، علت حصول مفهوم خدا را در نفس انسان جست‌وجو می‌کند. ولی در فلسفه اسلامی در تقریر نخست اصلاً سخن از تصورات و مفاهیم نیست (چه رسد به آنکه سخن از مفهوم خدا در میان باشد) و در تقریر دوم، گرچه از تعقل و آگاهی سخن گفته می‌شود، آگاهی از شیء خاصی مطرح نیست.

۵. براهین نفس در فلسفه اسلامی و براهین علامت تجاری در فلسفه غرب (دکارت) در تکیه بر اصل علت مشترک‌اند و در واقع، یکی از مقدمات (پنهان یا آشکار) آنها اصل علت است؛ با این تفاوت که دکارت اصل علت را تعمیم داده، آن را افزون بر وجود خارجی، به وجود ذهنی و حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری مفاهیم (به سخن دکارت، واقعیت ذهنی مفاهیم) نیز سرایت داده است.

توضیح آنکه، مفاد اصل علت آن است که هر ممکن‌الوجودی برای آنکه موجود شود، نیازمند علت است و به دیگر سخن، هر معلولی در وجودش محتاج علت است. طبق این بیان، برای آنکه یک پدیده و ممکن‌الوجود در خارج تحقق یابد، لازم است علتی آن را ایجاد کند. کار علت، تحقق و به وجود آوردن معلول است و معلول در وجود خود نیازمند علت است و اصل وجود خود را از علت می‌گیرد. اما دکارت نخست میان وجود عینی مفهوم و واقعیت ذهنی (حیثیت کاشفیت و محتوا و مضمون معنایی) مفهوم، تفکیک می‌کند و هر مفهومی را نه فقط از حیث نخست (وجود عینی مفهوم به‌عنوان حالتی در ذهن و نفس انسان)، بلکه از حیث دوم نیز نیازمند علت می‌داند.

اگر این مفاهیم را فقط به‌عنوان جوهری از تفکر لحاظ کنم، هیچ‌گونه مغایرت یا

نابرابری میان آنها نمی‌بینم، بلکه چنین می‌نماید که همه آنها به یک منوال از خود من ناشی می‌شود. اما وقتی آنها را به عنوان صورت‌هایی لحاظ کنیم که بعضی حاکی از یک چیز و بعضی حاکی از چیز دیگر است، بدیهی است که کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند؛ زیرا واقعاً مفاهیمی که از جوهر حکایت می‌کند، بدون شک چیزی بیشتر است (و به تعبیر دیگر) حاوی واقعیت ذهنی بیشتری است؛ یعنی در حکایت از مراتب وجود یا کمال، سهم بیشتری دارد تا مفاهیمی که فقط از حالات و اعراض حکایت می‌کند. همچنین مفهومی که از خدای متعال، سرمد، نامتناهی، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق کل ماسواء حکایت می‌کند، قطعاً مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است، تا مفاهیمی که از جواهر متناهی.

اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تامه، دست‌کم باید به اندازه معلولش، مشتمل بر واقعیت باشد. هر چیزی که کامل‌تر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری باشد، محال است تابع ناقص‌تر از خود و قائم به آن باشد، و این حقیقت، نه تنها در مورد معلول‌هایی که به اصطلاح فلاسفه، واقعیتی بالفعل یا صوری [یعنی خارجی] دارند، بلکه در مورد مفاهیمی هم که به اصطلاح آنها فقط واقعیت ذهنی [یعنی حیثیت حکایت‌گری و کاشفیت] محسوب می‌شوند، واضح و بدیهی است. مثلاً مفهوم حرارت یا سنگ هم محال است در ذهن موجود شود، مگر به وسیله علتی که دست‌کم حاوی همان اندازه از واقعیت باشد که من در حرارت و سنگ تصور می‌کنم. ... اما برای آنکه یک مفهوم حاوی فلان واقعیت ذهنی باشد، نه واقعیتی دیگر، بدون شک باید این واقعیت را از علتی گرفته باشد که واقعیت صوری [یعنی خارجی] آن دست‌کم به اندازه واقعیت ذهنی این مفهوم باشد؛ زیرا اگر فرض کنیم چیزی در مفهوم هست که در علتش نیست، لازم می‌آید که آن را از عدم گرفته باشد... هرچند واقعیتی که در مفاهیم خویش می‌بینم، ذهنی است، اما لازم است این واقعیت به نحو صوری [= خارجی] در علم مفاهیم من وجود داشته باشد. (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۴-۴۶)

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 پذیرش این اصل بسیار ضروری است؛ زیرا باید علم خود به [وجود] همه اشیاء را - اعم از محسوسات و غیرمحسوسات - تبیین نماییم، و این کار را هم فقط به وسیله این [اصل] انجام می‌دهیم. (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۸-۱۹۹)

آنچه از این عبارت‌ها به دست می‌آید آن است که اولاً: هر مفهومی، واقعیت ذهنی؛ یعنی محتوا و مضمون معنایی خاص خود را دارد. ثانیاً: هر مفهومی از حیث واقعیت ذهنی خاصی که دارد، معلول علت خاصی است. ثالثاً: علت واقعیت ذهنی (یعنی محتوای مفهومی و مضمون معنایی) هر مفهوم، آن چیزی است که این مفهوم از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. به دیگر سخن، علت واقعیت ذهنی هر مفهوم، مصداق خارجی آن مفهوم است:

... از کجا می‌دانیم که - مثلاً - آسمان وجود دارد؟ چون آن را می‌بینیم؟ اما این «دیدن» فقط از آن جهت بر ذهن اثر می‌گذارد که یک مفهوم است. مراد من مفهومی است که قائم به خود ذهن [یا نفس] است، نه صورتی که در مخیله نقش می‌بندد. اما فقط دلیل اینکه می‌توانیم بر اساس این مفهوم بگوییم که آسمانی وجود دارد این است که واقعیت ذهنی هر مفهوم، نیازمند علتی است که واقعاً وجود دارد و [در این مورد] حکم می‌کنیم که این علت، خود آسمان است. در سایر موارد نیز همین‌گونه است. (همان، ص ۱۹۹)

این سخن دکارت به صراحت بیان می‌کند هر مفهومی که در ذهن از چیزی حکایت می‌کند، به دلیل حکایتی که دارد و معنایی که بیان می‌کند، دلیل بر وجود آن معنا و محکی در خارج به نحو بالفعل است و آن وجود خارجی، علت بار معنایی و واقعیت ذهنی این مفهوم است. او سپس از این مبنا استفاده کرده، از طریق وجود مفهوم خدا در ذهن، وجود خارجی خدا را نتیجه می‌گیرد.

روشن است که دکارت در اینجا، رابطه علت و معلولیت را نه فقط میان وجود عینی و خارجی معلول و وجود عینی و خارجی علت، بلکه بین واقعیت ذهنی مفهوم به‌عنوان معلول و واقعیت عینی و خارجی مصداق آن مفهوم به‌عنوان علت، برقرار دانسته است و رابطه میان مفهوم و مصداق را نه فقط رابطه حاکمی و محکی، بلکه افزون بر آن، رابطه معلول و علت دانسته است (نه اینکه حاکمی علت علم ما به محکی است، بلکه می‌گوید که محکی علت، واقعیت ذهنی حاکمی است). دکارت، کاشفیت مفهوم را از مصداق خارجی، معلول معلولیت حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری مفهوم از مصداق خارجی دانسته است و از این طریق، به نوعی به مطابقت میان ذهن و عین حکم کرده است. بررسی حیثیت معرفت‌شناختی این مسئله، خارج از موضوع مقاله حاضر است؛ آنچه

ما در اینجا بر آن تأکید داریم، فقط این است که گرچه، هم دکارت و هم فیلسوفان مسلمان در اثبات وجود خدا از طریق نفس و داشته‌های نفس بر اصل علیت تکیه کرده‌اند، اما نحوه اعمال اصل علیت در این براهین به دو شکل متفاوت است: درحالی‌که فیلسوفان مسلمان رابطه علیت را میان وجود خارجی نفس و وجود خارجی علت آن، یعنی خدا مورد توجه قرار می‌دهند، دکارت بر رابطه علی میان واقعیت ذهنی مفهوم خدا در نفس انسان و وجود خارجی خدا تأکید دارد. دکارت به دلیل همین نکته، برهان خود را متمایز از براهین سنتی فیلسوفان دیگر دانسته است. توضیح آنکه، کاتروس در اعتراض به این برهان گفته است: این برهان، همان برهان علیت توماس آکوئیناس است که از ارسطو اقتباس شده است. (نک: همان، ص ۸۹) دکارت پاسخ داده است: من گرچه «در آغاز راه با آنها هم‌مسیر بوده‌ام، در همه مراحل در همان مسیر حرکت نکردم». (همان، ص ۱۱۰) این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که دکارت رابطه علیت را به گونه‌ای دیگر به کار برده و مصداق جدیدی برای آن مطرح کرده است که در فلسفه یونانی و مدرسی مطرح نبوده است.

۶. نکته قابل مقایسه دیگر، اعتبار این برهان‌هاست. تقریرهای برهان نفس در فلسفه اسلامی، در واقع مصادیقی از برهان امکان و وجوب‌اند و خدش‌های بر آنها نیست، اما تقریرهای دکارت مخدوش بوده و بر مقدمات اثبات ناشده یا نادرستی بنا شده‌اند. یکی از اشکال‌های اصلی این برهان، ناشی از توسعه اصل علیت است. علیت، رابطه‌ای تکوینی میان دو وجود است. اگر معلول، وجود خارجی است، علت هم باید وجود خارجی داشته باشد و برعکس. البته، معنای این سخن آن نیست که صور ذهنی، چون ذهنی‌اند، علت آنها نیز باید مانند آنها ذهنی باشد و نمی‌تواند خارجی باشد.

صور ذهنی دو حیثیت دارند: حیثیت قیام به نفس و وجود در ذهن، و حیثیت کاشفیت و واقع‌نمایی. حیثیت نخست صور ذهنی، همان وجود عینی و خارجی آنهاست (که دکارت این حیثیت مفاهیم را همان وجود صوری ضعیف آنها می‌دانست). در فلسفه اسلامی، وجود، مساوق با خارجیت است و ذهنی‌بودن، معنایی مقایسه‌ای و نسبی است. (نک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹؟) علت صور و مفاهیم ذهنی از این حیث، واقعیتی عینی و خارجی است، اما آیا می‌توان از علت حیثیت

دیگر مفاهیم، یعنی از علت کاشفیت و حکایت‌گری مفاهیم و به سخن دکارت، از علت واقعیت ذهنی مفاهیم سخن گفت؟ اگر این سخن درست باشد، باید گفت که علت واقعیت ذهنی و کاشفیت مفاهیم، همان وجود عینی و صوری آنهاست (هر موصوف و ملزومی، علت لوازم، صفات و ویژگی‌هایش است) یا می‌توان گفت که علت واقعیت ذهنی و کاشفیت مفاهیم، همان علتی است که وجود صوری و عینی صور و مفاهیم ذهنی را ایجاد کرده است، نه علت دیگری غیر از آن. علت قرار دادن مصداق خارجی برای مفهوم حاکی و واقعیت ذهنی مفهوم، خلط رابطه کاشفیت و مکشوفیت - که رابطه‌ای معرفت‌شناختی میان آن دو است - با رابطه علیت و معلولیت است که رابطه‌ای هستی‌شناختی است. بار معنایی که یک مفهوم دارد و حکایتی که از کمالات می‌کند، فقط حکایت کمالات است، نه خود کمالات و از این رو، جست‌وجو برای علت هستی آن، جست‌وجو برای علت چیزی است که در واقع وجود ندارد.

به دیگر سخن، دکارت میان کمال و واقعیت به حمل اولی و کمال و واقعیت به حمل شایع را خلط کرده است. واقعیت ذهنی مفهوم و حیثیت حکایت‌گری آن، واقعیت و کمال به حمل اولی است، نه کمال و واقعیت به حمل شایع، و واقعیت به حمل اولی، خودش، خودش است و بس؛ نه علت است و نه معلول. افزون بر این، این مدعا که واقعیت ذهنی هر مفهومی، معلول مصداق خارجی آن است، به وسیله مفاهیمی نقض می‌شود که ساخته و پرداخته ذهن ما هستند یا آنها را از طریق افراد دیگر و نقل آنها به دست آوردیم، نه مواجهه با مصداق خارجی آنها.

افزون بر این، مقدمه دوم استدلال دوم دکارت نیز مخدوش است. او گفته است از آنجا که مفهوم خدا در انسان وجود دارد، پس او از کمالات نهفته در این مفهوم؛ مانند علم مطلق و قدرت مطلق آگاه است و از آنجا که خواهان آنهاست، چنانچه خود علت اصل جوهر خود باشد باید این کمالات را بتواند به خود بدهد.

در اینجا دکارت میان معرفت تصویری و معرفت تصدیقی خلط کرده است. گرچه انسان تصور خدا و به دنبال آن، تصور کمالات نهفته در خدا را دارد، اما این به معنای شناختن آن کمالات و آگاهی از آنها نیست. شناختن یک چیز به معنای شناخت تصدیقی آن چیز است. ما در صورتی می‌توانیم بگوییم خدا را می‌شناسیم

که بدانیم «خدا موجود است» و «خدا یکتاست» و «خدا عالم است» و... و همه این شناخت‌ها، تصدیقی‌اند. اما اگر خدا را صرفاً برحسب تعریف بدانیم، بی‌آنکه علم به وجود او داشته باشیم و بخواهیم از تعریف خدا به وجود خدا پی ببریم، یعنی فقط «مای شرح الاسمی» را بدانیم، نه «مای حقیقه» خدا را، فقط بر اساس یک قرارداد به وجود خدا منتقل خواهیم شد و روشن است که استدلال بر وجود یک چیز با تکیه بر تعریف شرح الاسمی آن، تکیه بر قرارداد و مصادره به مطلوب است. (نکتهٔ اخیر نشان می‌دهد که این دو برهان دکارت بر وجود خدا، به نوعی به برهان وجودی او برمی‌گردند؛ چون این دو برهان نیز بر تعریف خدا و مفهوم خدا به حمل اولی متوقف است.)

نقد دیگر بر برهان‌های دکارت آن است که او در این برهان‌ها از مقدماتی استفاده کرده است که در نظر خود او اثبات نشده‌اند؛ زیرا او ابتدا هر چیزی را مشکوک شمرد (به حکم شک دستوری) و غیریقینی، و وقتی درصدد اثبات وجود خدا برآمد، فقط به دو اصل یقین یافت: یکی آنکه، نفس او و اندیشه‌هایش وجود دارند؛ دیگر آنکه، وضوح و تمایز، معیار حقیقت‌اند. اما دیگر اصولی که در اثبات وجود خدا از آنها بهره برده است، هنوز اثبات نشده‌اند؛ از جمله اصل علیت.

۷. آخرین نکته قابل توجه، به نکته‌ای برمی‌گردد که خارج از متن این برهان‌هاست: فیلسوفان مسلمان این‌گونه برهان‌ها را با الهام از معارف دینی مطرح کردند. هم در قرآن کریم و هم در روایات وارده از اهل بیت علیهم‌السلام بر ارتباط میان معرفت نفس و معرفت رب تأکید شده است. مثلاً در قرآن کریم آمده است: «مَسْرِيهِمْ آيَاتَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ»^۱. (فصلت (۴۱)، ۵۳. نیز نک: ذاریات (۵۱)، ۲۰ و ۲۱، حشر (۵۹)، ۱۹)

در روایت نیز وارد شده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۲. (آمدی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۸۸) فیلسوفان این پیام دینی را دریافتند و درصدد برآمدند از طریق نفس‌شناسی به خداشناسی برسند و تقریرهای گوناگونی از برهان نفس ارائه کرده‌اند. راه‌های سیر از نفس به خدا در سنت اسلامی، منحصر به تقریرهایی نیست که در اینجا از برهان

۱. به‌زودی نشانه‌های خویش را در آفاق و در خودشان نشان خواهیم داد تا بر آنان روشن شود که او حق است.

۲. هر کس خود را شناخت، خدایش را شناخت.

نفس ارائه شده است، و حیثاً شناخت خدا را از طریق نفس، از قلمرو شناخت حصولی بیرون برده، آن را به شناخت شهودی تفسیر کرده‌اند. در اینجا فقط تقریرهایی از خداشناسی را از طریق نفس‌شناسی ارائه کردیم که صبغه فلسفی و برهانی داشته‌اند و با برهان‌های دکارت قابل مقایسه بودند.^۱ اما در فلسفه دکارت چنین پیوندی میان برهین او درباره خداشناسی و معارف دینی او مشاهده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

بررسی تقریرهای مختلف برهان نفس در فلسفه اسلامی و برهان علامت تجاری در فلسفه دکارت، نشان می‌دهد گرچه در برهان نفس در سنت فلسفه اسلامی و برهان علامت تجاری در فلسفه دکارت، بر نفس و ویژگی‌های آن تکیه شده است و به همین دلیل، آنها را با هم قابل مقایسه کرده است، اما در عین حال، تفاوت قابل توجهی میان آنها وجود دارد.

در تقریر فلسفه اسلامی از برهان نفس، وجود خداوند با تکیه بر وجود امکانی و فقری نفس انسان و نیازمندی نفس انسان در خروج از قوه تعقل به فعلیت تعقل به عامل بیرونی، اثبات می‌شود، ولی در تقریر دکارت از این برهان، تکیه اصلی برهان بر وجود مفهوم خدا در نفس انسان و حیثیت حکایت‌گری و مضمون معنایی (و به سخن دکارت) واقعیت ذهنی مفهوم خداست. در هر دو برهان، بر اصل علیت و نیازمندی وجود انسان و تصورات او به علت تکیه شده است، اما دکارت علیت را در این برهان، نه فقط رابطه‌ای میان وجود مفهوم خدا در ذهن، بلکه رابطه‌ای میان حیثیت حکایت‌گری و واقعیت ذهنی مفهوم خدا و وجود خارجی خدا دانسته است و همین توسعه در طرفین رابطه علیت، لغزش‌گاه اصلی دکارت در این برهان است؛ چراکه او میان رابطه علیت به مثابه اصلی هستی‌شناختی، با رابطه کاشفیت و حکایت‌گری به مثابه ویژگی‌ای معرفت‌شناختی خلط کرده است. سرانجام آنکه، برهان نفس در فلسفه اسلامی با الهام از معارف دینی درباره اهمیت و ضرورت نفس‌شناسی و رابطه آن با خداشناسی شکل گرفته است، اما در فلسفه دکارت چنین پیوندی میان معارف دینی و تقریر فلسفی برهان علامت تجاری دیده نمی‌شود.

۱. برای آگاهی از دیگر تقریرها، نک: قدردان قراملکی (۱۳۸۶)، خدا در حکمت و شریعت، ص ۲۳۲-۲۴۷.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۲۶ق). غرر الحکم و دررالکلم. تحقیق السید مهدی الرجائی. قم: دارالکتاب الاسلامی.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). التعليقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، چاپ چهارم.
 ۳. افضلی، علی (۱۳۸۳). برهان علامت صنعتی در فلسفه دکارت. فصلنامه فلسفه، (گروه فلسفه دانشگاه تهران)، (۲) ۳۲، شماره ۹، ص ۱۳۷-۱۶۸.
 ۴. دکارت، رنه (۱۳۶۹). تأملات. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
 ۵. _____ (۱۳۸۴). اعتراضات و پاسخها. ترجمه و توضیح از علی م. افضلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۶. _____ (۱۳۹۰). فلسفه دکارت. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: الهدی، چاپ دوم.
 ۷. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۰). شرح المنظومة. (ج ۳). صححه و علق علیه حسن حسنزاده آملی؛ تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. قم: نشر ناب.
 ۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (ج ۱-۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
 ۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. (ج ۱). تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ۱۰. _____ (۱۳۹۱). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ دوم.

۱۱. _____ (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. (ج ۶). با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۳. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۶). سیر حکمت در اروپا، (ج ۳-۱). تهران: زوار، چاپ چهارم.
۱۴. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۶). خدا در حکمت و شریعت. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۱۵. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه. (ج ۴). از دکارت تا لایب نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)؛ انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. ۲ ج. تحقیق و نگارش مهدی علی پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.