

قول شده است، براساس ترجمه فارسی آقای دکتر احمد احمدی است. مطالبی را که از کتاب "اعتراضات و پاسخها"ی دکارت آورده‌ام، از ترجمه فارسی این کتاب توسط نگارنده است که زیر چاپ و در شرف انتشار است. اما شماره صفحات نقل شده از آن، مربوط به متن اصلی انگلیسی آن است که در انتهای مقاله (بخش منابع) با علامت اختصاری HR آمده است. برخی دیگر از این نقل قولها از ترجمه جدید انگلیسی مجموعه آثار دکارت (در سه جلد)، به سرپرستی "جان کاتینگهام" و با علامت اختصاری CSM است. ترجمه دیگری از "دسته سوّم اعتراضات و پاسخها" هست که در این مقاله از آن هم نقل قول شده و علامت اختصاری آن در اینجا، AG است. مشخصات تمام این منابع در انتهای مقاله آمده است. در مطالب نقل شده از "اعتراضات و پاسخها"، آنچه در داخل [] قرار دارد از اینجانب است، اما آنچه از "تأملات" در داخل علامت مزبور آمده است، تماماً در ترجمه آقای دکتر احمدی است.

حال ابتدا به معرفی خلاصه و اجمالی مقدمات "برهان علامت صنعتی" به تفکیک از یکدیگر و سپس به شرح و توضیح آنها و نهایتاً جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌پردازم:

دکارت در "تأملات"، برهان "علامت صنعتی"^(۱) را به صورت فشرده و مجمل و در واقع به شکل حدیث نفس، و به تعبیر وی در "اعتراضات و پاسخها"، به روش "تحلیلی" (Analytic) عرضه کرده است. این اجمال و عدم تفکیک دقیق مقدمات از هم، سبب شده تا گاهی برهان وی آن‌گونه که باید و شاید و به نحوی که دقیقاً مقصود وی بوده است، درک نشود. در مقاله حاضر کوشیده‌ام که مقدمات این برهان را به صورت مجزا، کلاسیک و دسته‌بندی شده از هم تفکیک نمایم و با مثالهای مختلف آنها را شرح و توضیح دهم، تا هم در ذهن خواننده بهتر تثبیت شود و هم تا حدّی به روش مورد علاقه دکارت که روش ریاضی بود، نزدیک گردد. در واقع این روش، همان است که وی آن را در "اعتراضات و پاسخها"، روش "تألیفی" (Synthetic) می‌نامد و خود در انتهای "پاسخ به دسته دوّم اعتراضات"، خلاصه‌ای از امهات فلسفه خود را به این روش که کاملاً مانند روش ریاضی است، ارائه می‌نماید. به اعتقاد من، بسیاری از انتقاداتی که به این برهان شده است، ناشی از عدم دقت کافی به مقدمات مزبور و عدم تفکیک دقیق آنها از یکدیگر است. آنچه در این مقاله از کتاب "تأملات" نقل

مقدمات برهان "علامت صنعتی"

۱- در مفاهیم، دو حیثیت "صوری" و "حکایتگرانه" وجود دارد.

۲- مفاهیم از حیث صوری، تفاوت چندانی باهم ندارند، ولی از حیث حکایتگری، مراتب بسیار مختلفی نسبت به هم دارند.

۳- هر دو حیثیت و به ویژه حیثیت حکایتگری در مفاهیم، به علت نیازمند است.

۴- هر کمالی که در معلول هست، باید یا "به همان صورت" و یا "به نحو والاتر" در علت آن وجود داشته باشد.

۵- در ذهن ما مفهوم ذات کامل نامتناهی (خدا) وجود دارد.

۶- می توان از علت وجود این درجه نامتناهی از کمال در ذهن سؤال کرد.

۷- این کمال نامتناهی که "به نحو ذهنی" در مفهوم مزبور وجود دارد، باید "به نحو عینی" در علت آن وجود داشته باشد، در حالی که نه در ما و نه در هیچ موجود دیگری (جز خداوند)، این درجه از کمال وجود ندارد.

نتیجه:

پس باید در عالم خارج موجودی باشد که واجد کمال نامتناهی است. پس خدا (ذات کامل نامتناهی) وجود دارد.

شرح مقدمات

۱- در مفاهیم، دو حیثیت "صوری" و "حکایتگرانه" وجود دارد.

از نظر دکارت، در مفاهیم دو حیثیت مختلف وجود دارد که تمیز آنها از یکدیگر بسیار حائز اهمیت است و یکی از مهم ترین نکات در فلسفه او، تفکیک این دو حیثیت از هم و نتایجی است که بر این تفکیک مترتب است. به عقیده دکارت، به مفاهیم، دو گونه می توان نظر کرد:

الف - به نحو استقلالی: به هر مفهومی اگر مستقلاً نظر شود، برای خود بهره ای از وجود (هرچند ضعیف) دارد و نمی توان آن را با عدم محض یکی دانست. در این حیثیت به مفاهیم، صرفاً از آن نظر که (دست کم به عقیده دکارت و بسیاری فیلسوفان دیگر) کیف نفسانی اند و وجودی عرضی برای ذهن (یا نفس) دارند، نگریسته می شود. دکارت این حیثیت استقلالی مفهوم، یعنی واقعیت و وجودی را که یک مفهوم قطع نظر از چیز دیگر، مستقلاً برای خود دارد، "واقعیت صوری" (Formal reality) (۲) آن مفهوم می نامد. از آنجا که مفهوم، به عنوان عرضی ذهنی، قائم به ذهن است، این واقعیت صوری را از جوهر ذهن گرفته است:

هر مفهومی [چون فعل ذهن است]

طبیعتش به گونه‌ای است که به خودی خود مقتضی هیچ واقعیت صوری نیست، مگر آنچه از ذهن به عاریت گیرد [و اخذ اقتباس کند] و مفهوم هم فقط حالتی (یا کیفیتی) است از حالات (و کیفیات) ذهن، یعنی شیوه یا طرز تفکر است. ("تأملات"، ص ۵۹).

ب - به نحو مرآتی^(۳): هر مفهومی با آن که برای خود یک موجود محسوب می‌شود و به سهم خود واقعیتی صوری دارد، ولی به نحو خاصی مرآت و نمایانگر موجود دیگری هم هست. از این نظر، مفاهیم، حکم تصویر در آینه را دارند. تصویر در آینه، با آن که خود مستقلاً وجودی دارد (حیثیت استقلالی یا واقعیت صوری)، اما حاکی و نمایانگر موجود دیگری هم هست. مثلاً مفهوم خورشید در عین حال که خودش بهره‌ای از وجود دارد، نمایانگر موجودی است که درجه خاصی از کمال و نور و حرارت را دارد. دکارت این حیثیت نمایانگری هر مفهومی را "حیثیت حکایتگری" (Representative) می‌نامد. حکایتگری در اینجا به معنای حکایت از درجه خاصی از وجود یا کمال است. یعنی هر مفهوم، حکایت از درجه خاصی از وجود یا کمال^(۴) می‌کند، نه بیشتر یا کمتر از آن. به بیان دیگر،

هر واقعیت یا کمالی که در یک موجود، به نحو عینی و خارجی - و به تعبیر دکارت "به نحو صوری" (formal) - وجود دارد، در مفهوم آن موجود هم، به دلیل خصوصیت حکایتگری مفهوم، باید "به نحو ذهنی"^(۵) (Objectively) وجود داشته باشد. درجه کمال یا واقعیتی که یک مفهوم از آن حکایت می‌کند، همان چیزی است که دکارت آن را واقعیت ذهنی (Objective reality) آن مفهوم می‌نامد.

بدون تردید مفاهیمی که از جوهر حکایت می‌کنند، چیزی بیشتر و به تعبیری حاوی واقعیت ذهنی بیشتری هستند [یعنی به وسیله حکایت، از مرتبه عالیتری از وجود یا کمال برخوردارند] تا مفاهیمی که فقط از حالات یا اعراض حکایت می‌کنند. (همان، ص ۵۷).

"مثلاً، اگر کسی در [ذهن] خود، مفهومی از یک دستگاه بسیار پیچیده داشته باشد... تمام آن پیچیدگی که در این مفهوم، صرفاً به نحو ذهنی وجود دارد - همان‌گونه که در یک تصویر وجود دارد - باید در علت آن هم وجود داشته باشد، حال این علت هر چه می‌خواهد باشد؛ و این [پیچیدگی]، دست کم باید در علت نخستین و اصلی آن وجود داشته باشد، اما نه این‌که فقط به نحو ذهنی (Objectively) یا حکایتگرانه

(Representatively)، بلکه در واقعیت خارجی، خواه به همان صورت یا به نحو والاتر. (CSM)، ج ۱، صص ۹-۱۹۸؛ اصول فلسفه، بخش ۱، اصل ۱۷).

این نکته که "واقعیت ذهنی" هر مفهوم، همان واقعیت (یا وجود کمالی) است که یک مفهوم، به اعتبار "حیثیت حکایتگری" خود از آن برخوردار است، علاوه بر عبارات خود دکارت، در سخن دکارت شناسان در ترجمه آثار وی نیز، به آن تصریح شده است.

جان کاتینگهام (John Cottingham) - که از بزرگ‌ترین دکارت‌شناسان معاصر جهان است و در مجموعه جدید سه جلدی "آثار فلسفی دکارت" به زبان انگلیسی، شخصاً مترجم مهم‌ترین آثار دکارت از متن اصلی لاتین، یعنی "تأملات در فلسفه اولی"، "اعتراضات و پاسخها" و "اصول فلسفه" و برخی آثار دیگر وی است و تألیفات مهم و متعددی در معرفی فلسفه دکارت دارد - در توضیح عبارت "واقعیت ذهنی" در "تأمل سوم"، به این امر تصریح می‌کند:

"واقعیت ذهنی یک مفهوم، همان کارکرد محتوای حکایتگرانه (Representational Content) آن است.

(CSM، ج ۲، ص ۲۸، پاورقی ۱)

همچنین وی در کتاب سودمند "فرهنگ دکارت"، ذیل عنوان اصطلاح "Objective

"Reality، در توضیح واژه‌های "Objective" و "Formal" چنین می‌گوید: "دکارت، واژه "Objective" را همواره در مقابل واژه "Formal" به کار می‌برد. به نظر دکارت، یک مفهوم را از دو منظر می‌توان ملاحظه کرد. یکی از جنبه روانشناختی [که در این صورت] مفهوم، شکل خاصی از آگاهی است و دیگری از جنبه مضمون و محتوای حکایتگرانه آن. دکارت، جنبه اول را "واقعیت صوری" (Formal Reality) و جنبه دوم را "واقعیت ذهنی" (Objective Reality) می‌نامد....

دکارت فرق میان واقعیت ذهنی و صوری را نه تنها درباره مفاهیم، بلکه در مورد موجودات و اعیان خارجی نیز به کار می‌برد. در این حالت، واقعیت "صوری"، وجود واقعی و خارج از ذهن (Actual, Extramental Existence) است در حالی که "واقعیت ذهنی"، صرفاً یک وجود ذهنی (Existence in the mind) و موضوع و متعلق ادراک است. دکارت در "اصول فلسفه" برای توضیح مراد خود از واژه‌های واقعیت "ذهنی" یا حکایتگرانه از مثال دستگاه پیچیده استفاده می‌کند.

به علاوه در مجموعه CSM، در ترجمه فقرات مربوط به این بحث در "تأمل سوم" نیز، دو واژه "ذهنی" و "حکایتگرانه" به

صورت معادل هم به کار رفته است (همان، ص ۲۹). در "AG" نیز به جای عبارت "واقعیت ذهنی" (Objective Reality) و در ترجمه معادل لاتینی آن، عبارت "واقعیت حکایتگرانه" (Representative Reality) به کار رفته است (از جمله در صص ۴۰-۱۳۹).

از آنجا که تعابیر "واقعیت صوری" و به ویژه "واقعیت ذهنی" در فلسفه دکارت اهمیت خاصی دارند و فهم دقیق و درست آنها برای فهم کامل و روشن مقصود دکارت لازم است، توضیح بیشتری در مورد این دو اصطلاح در فلسفه وی می‌دهیم.

به‌طور کلی واژه "واقعیت صوری" (Formal Reality) در مورد هر چیزی به کار می‌رود که حتی به اندک درجه‌ای از وجود و واقعیت بهره‌مند است و معدوم محض نیست. کاربرد این واژه در فلسفه دکارت، هم شامل موجودات خارجی و هم شامل مفاهیم ذهنی می‌شود. هر وجود خارجی، بهره‌ای خاص از واقعیت دارد. هر تصور یا مفهوم ذهنی نیز به عنوان یک کیف و عرض ذهنی و نفسانی، معدوم مطلق نیست و به سهم خود، وجود و واقعیتی (هرقدر ضعیف و اندک) دارد. بنابراین هر موجودی (اعم از عینی و ذهنی) "واقعیت صوری"

خاص خود را دارد.

حال هر موجود خارجی هنگامی که در ذهن وجود می‌یابد، واقعیت خاصی پیدا می‌کند که دکارت از آن به "واقعیت ذهنی" (Objective Reality) تعبیر می‌کند. اگر بنا باشد که صور ذهنی، واقع‌نما باشند و خاصیت کاشفیت از خارج داشته باشند، باید با مابازاء خود مطابقت داشته باشند. مثلاً اگر قرار است که تصویر یک فرد زیبا، کاشف از وی باشد، باید تمام آن کمال و زیبایی که در فرد زیبا به نحو عینی و خارجی تحقق دارد، بی‌کم و زیاد در تصویر او هم وجود داشته باشد. مثلاً اگر در صورت این فرد، خالی وجود داشته و یا چشمان او مشکمی باشد، تصویر او نمی‌تواند فاقد این خال و یا دارای چشمان آبی باشد، چرا که در این صورت دیگر "تصویر او" نیست. این امر درباره تصور و مفهوم ذهنی فرد زیبا هم صادق است.

بدین نحو ما می‌توانیم از کمال ذهنی، پیچیدگی ذهنی و نظایر آن سخن بگوییم. زیرا هرچه را که در متعلقات مفاهیم خود موجود می‌دانیم، در خود این مفاهیم، به نحو ذهنی وجود دارد. (اعتراضات و پاسخها، ص ۵۳)

همچنین مفهوم خورشید، برای این که با

مابازاء خود مطابق باشد، باید واجد همان کمال یا عظمت خورشید باشد اما به نحو ذهنی؛ زیرا در غیر این صورت، دیگر نشانگر یا حاکی از خورشید نیست، یعنی دیگر مفهوم موجودی به نام "خورشید" نیست. پس در حقیقت، مفهوم خورشید، همان خود خورشید است که وجود ذهنی یافته است.

"وجود ذهنی" ... به این معناست که آن [شیء خارجی]، در ذهن وجود دارد، به همان نحوی که معمولاً اشیاء در آن وجود می‌یابند. بنابراین مفهوم خورشید، خود خورشید است که در ذهن وجود دارد، البته نه "به نحو صوری" [یا عینی]، یعنی آن طور که در آسمان وجود دارد، بلکه "به نحو ذهنی" (Objectively)، یعنی به همان نحوی که معمولاً اشیاء در ذهن وجود دارند. این نحوه از وجود، حقیقتاً کمال بسیار کمتری دارد نسبت به آن نحوه‌ای که اشیاء در خارج از ذهن وجود دارند؛ ولی این [وجود ذهنی] به این جهت (که از وجود خارجی، کمال کمتری دارد)، معدوم محض نیست. (اعتراضات و پاسخها، ص ۱۰)

بی‌مناسبت نیست که در این بحث، تطبیق اجمالی و کوتاه میان فلسفه دکارت و فلسفه اسلامی صورت گیرد تا هم مراد وی بهتر درک شود و هم گامی کوچک در فلسفه

تطبیق برداشته شود.

اولاً: سخنان دکارت در اینجا شباهت بسیار زیادی دارد با آنچه در فلسفه اسلامی و به ویژه در حکمت مشاء و مباحث وجود ذهنی، از آن به وحدت ماهوی و تغایر وجودی میان وجود خارجی و وجود ذهنی تعبیر می‌شود.

ثانیاً: حیثیت استقلالی مفاهیم یا واقعیت صوری آنها در فلسفه دکارت، همان جنبه "مافیه یُنظر" در مفاهیم است، یعنی به آنها به عنوان وجوداتی مستقل نگریسته می‌شود و به همین اعتبار است که به مفاهیم و تصورات، عنوان "وجود" ذهنی می‌دهیم و حقیقت آنها را - دست‌کم در فلسفه مشاء اسلامی - یک واقعیت عرضی و از مقوله کیف نفسانی محسوب می‌کنیم. در فلسفه اسلامی و در مبحث "وجود ذهنی" شبهه معروفی وجود دارد که در پاسخ آن، بین دو حیثیت در مفاهیم، تفکیک می‌شود که همان تفاوت "حمل اولی ذاتی" و "حمل شایع صناعی" است. در واقع، ملاحظه مفاهیم در فلسفه دکارت به عنوان "واقعیات صوری" و وجوداتی مستقل همان حیثیت «حمل شایع صناعی» است که در این حیثیت، حتی مفاهیم جوهری هم - نظیر انسان و درخت - عرضی نفسانی محسوب می‌شوند و برای

خود بهره‌ای از وجود دارند. اما حیثیت "حکایتگرانه" یا "واقعیت ذهنی" - در اصطلاح دکارت - همان جنبه "مابه‌نظر" در مفاهیم است و یا به بیان دیگر همان حیثیت "حمل اولی ذاتی" است. هنگامی که در فلسفه اسلامی می‌گوییم، مثلاً، مفهوم انسان به "حمل اولی ذاتی" جوهر است، مقصود این است که مفهوم انسان، با آن که خودش به "حمل شایع صناعی"، عرض است، اما "حاکمی" از جوهر است یعنی یک وجود جوهری را نشان می‌دهد نه یک وجود عرضی را؛ و نیز مفهوم "کمیت" یا "کیفیت"، به "حمل اولی ذاتی"، عرض است، یعنی برخلاف مفاهیم انسان و درخت، حکایتگر و نمایانگر وجودی عرضی است نه جوهری.

همچنین باید توجه کرد که در حیثیت اولی (واقعیت صوری) مرزی میان ذهن و خارج نیست و از این نظر، خود ذهن و مفاهیم آن هم یک موجود عینی و خارجی محسوب می‌شوند (همان‌گونه که تصویر در آینه، فی‌نفسه موجودی است در عرض سایر موجودات و از این لحاظ دیگر یک "تصویر" که نمایانگر چیز دیگری باشد، نیست. اما در حیثیت دوّم (جنبه حکایتگرانه)، ذهن و تمام مفاهیم و تصورات آن، در مقابل "عالم خارج" قرار می‌گیرند و تقسیم‌بندی و مرز

میان ذهن و عین از همین حیثیت ناشی می‌شود. یعنی از همین جنبه است که مفهوم، یک "صورت یا تصویر ذهنی" محسوب می‌گردد و به منزله عکسی است که از شیء خارجی بر آینه ذهن نقش می‌بندد. اساساً در خود عبارت "وجود ذهنی"، کلمه "وجود" نشان دهنده حیثیت اولی و واژه "ذهنی" نشان دهنده حیثیت دوّم است.

۲- مفاهیم از حیث صوری تفاوت چندانی با هم ندارند، ولی از حیث حکایتگری، مراتب بسیار مختلفی نسبت به هم دارند.

از نظر دکارت، اگر به مفاهیم، مستقلاً نظر کنیم، فرق چندانی بین آنها وجود ندارد. زیرا هر مفهومی را که در نظر بگیریم - اعم از این که مفهوم "خدا" باشد یا مفهومی ساختگی مانند "اسب پرنده" و یا مفهومی حسی و اکتسابی مانند "سنگ" - همه آنها از نظر وجودی، کیف نفسانی بیش نیستند و بهره‌ای ضعیف از وجود دارند. اما از حیث حکایتگری، فرق زیادی میان مفاهیم وجود دارد، زیرا واقعیت یا کمالی را که هر یک حکایت می‌کند، از دیگری بسیار متفاوت است. مثلاً عکس یک کوه و عکس یک سنگ، و یا عکس خورشید و عکس شعله شمع، از این نظر که صرفاً یک عکس‌اند،

کاشفیت و واقع‌نمایی، باید حکایتگر همان درجه از وجود و کمال باشد. بنابراین، مفهوم جوهر حاکی و نشانگر کمال بیشتری از مفهوم عرض است و مفهوم جوهر نامتناهی، کمال و واقعیت بیشتری از مفهوم جوهر متناهی دربردارد. دکارت در این باره چنین می‌گوید:

اگر این مفاهیم را تنها به عنوان حالات (و کیفیاتی) از فکر لحاظ کنم، هیچ‌گونه مغایرت یا نابرابری میان آنها نمی‌بینم، بلکه چنین می‌نماید که همه آنها به یک منوال از خود من ناشی می‌شوند. 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 متفاوتند. بدون تردید مفاهیمی که از جوهر حکایت می‌کنند، چیزی بیشتر و به تعبیری، حاوی واقعیت ذهنی بیشتری هستند [یعنی به وسیله حکایت، از مرتبه عالیتری از وجود یا کمال برخوردارند] تا مفاهیمی که فقط از حالات یا اعراض حکایت می‌کنند. همچنین مفهومی که از خدایی متعال، سرمد، نامتناهی، [تغییرناپذیر]، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق کل ماسوی حکایت می‌کند، قطعاً مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارند. ("تأملات"، ص ۵۷)

تفاوت چندانی ندارند. از جنبه استقلالی، وجود آنها تشکیل شده است از مقدار کمی کاغذ و رنگ، و در نتیجه اگر مثلاً این دو تصویر را در دو کفه ترازو قرار دهیم، فرق محسوسی با هم ندارند و چنین نیست که عکس کوه، به دلیل اینکه عکس "کوه" است بسیار سنگین‌تر از عکس سنگ باشد و به تعبیر دکارت، "واقعیت صوری" این عکسها تقریباً یکسان است. اما اگر به این تصاویر، به اعتبار کمال و عظمتی که نشان می‌دهند و از آن "حکایت" می‌کنند، نظر کنیم، تفاوت عظیمی میان آنها دیده می‌شود، چرا که مسلماً واقعیت و کمالی که عکس کوه یا خورشید نشان می‌دهد، به مراتب از عکس سنگ یا شعله شمع بیشتر است و به بیان دکارت، "واقعیت ذهنی" برخی از این تصاویر، از برخی دیگر به مراتب بالاتر است.

مفاهیم نیز به منزله عکسها یا تصاویری‌اند که نه به لحاظ وجود استقلالی خود، بلکه به اعتبار درجه کمالی که نشان می‌دهند، تفاوت بسیاری بین آنها وجود دارد که گاه به بی‌نهایت می‌رسد. زیرا از آنجا که مراتب وجود و کمال در موجودات خارجی متفاوت است، مفاهیم این موجودات هم در ذهن، به جهت خاصیت

واقعیت یا (کیفیت وجود یک موجود، درجات [و مراتب] مختلفی دارد و جوهر نامتناهی، واقعیت بیشتری از جوهر متناهی دارد. بنابراین در مفهوم جوهر، واقعیت ذهنی بیشتری نسبت به مفهوم عرض وجود دارد و در مفهوم جوهر نامتناهی، واقعیت ذهنی بیشتری نسبت به مفهوم جوهر متناهی وجود دارد. (اعتراضات و پاسخها، ص ۵۶)

به این تصویر راه یافته است و یا به بیان دیگر منشاء این زیبایی تصویری چیست؟ در واقع این پرسش درباره علت این تصویر است، ولی نه از آن جهت که این تصویر از مقداری کاغذ و رنگ تشکیل شده، بلکه از آن جهت که نمایانگر درجه خاصی از زیبایی است، یعنی سخن بر سر علت "واقعیت حکایتگرانه" آن است نه علت "واقعیت صوری" آن. این نکته‌ای است که دکارت، به دفعات بر آن تأکید می‌کند، چرا که برخی از معترضین، این دو علت را با هم خلط کرده‌اند^(۱) و دکارت هم به حق این دو را از هم تفکیک و بر موجه بودن پرسش از دو می‌اصرار می‌ورزد. این امر در مورد مفاهیم نیز صادق است. بنابراین مقدمه اول، "واقعیت صوری" هر مفهوم از "واقعیت ذهنی" آن متمایز است و این جای انکار نیست. پس روشن است که علت هریک از این دو "واقعیت" (یا کمال) نیز باید از هم متمایز باشد و ایراد معترضینی که فقط به جنبه صوری مفهوم و علت آن توجه کرده‌اند و از "واقعیت ذهنی" آن غفلت کرده و علتی متمایز برای آن قائل نشده‌اند، از درنیافتن مقصود دکارت ناشی می‌شود.

مثالی که خود دکارت در آثار مختلف خویش مطرح می‌کند، مثال دستگاه پیچیده

۳- هر دو حیثیت و به ویژه حیثیت حکایتگری در مفاهیم، به علت نیازمند است. از دیدگاه دکارت، قانون علیت و فروع آن، نه تنها در مورد موجودات خارجی، بلکه درباره مفاهیم ذهنی هم صادق است، یعنی مفاهیم ذهنی هم به علت نیازمندند. اما نکته بسیار اساسی و کلیدی در فلسفه دکارت این است که نه تنها "واقعیت صوری"، بلکه "واقعیت ذهنی" مفاهیم نیز به علت محتاج است. به عقیده وی این پرسش کاملاً موجه است که "چرا و چگونه این درجه خاص از کمال در این مفهوم وجود دارد و علت اینکه یک مفهوم، حاکی از این درجه خاص از واقعیت و کمال است نه بیشتر یا کمتر، چیست؟ مثلاً در مورد تصویری که فردی زیبا را نشان می‌دهد، می‌توان پرسید که چرا این درجه از زیبایی

مفهوم باشد. 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 به وسیله آن، چیزی از طریق مفهوم به نحو ذهنی [یا حکایت] در فاهمه موجود است هر قدر هم ناقص باشد، باز، بدون شک نمی‌توان آن را معدوم دانست و در نتیجه نمی‌توان گفت این مفهوم از عدم نشأت گرفته است.

همچنین نباید تصور کنیم که چون واقعیتهایی که در این مفاهیم می‌بینیم، فقط ذهنی است پس لازم نیست این واقعیت به نحو صوری در علل مفاهیم من وجود داشته باشد، بلکه کافی است به نحو ذهنی در آنها موجود باشد. زیرا درست همان طور که این نوع وجود داشتن به نحو ذهنی بر حسب طبیعت خاص مفاهیم، مخصوص آنهاست، نوع [یا چگونگی] وجود داشتن به نحو صوری هم، بر حسب طبیعت خاص علل این مفاهیم (که دست کم در مورد علل اولی و اصلی صادق است) اختصاص به این علل دارد. (تأملات، ص ۵۹)

"مفهوم، علتی می‌خواهد تا موجب به تصور درآمدن آن شود و تنها همین علت است که در اینجا مورد سؤال است. پس اگر کسی در ذهن خود، مفهومی از یک دستگاه داشته باشد که ساختار آن نشان دهنده مهارت [یا پیچیدگی] زیادی است، بی‌شک کاملاً معقول است که بپرسیم

است. اگر کسی در ذهن خود، تصور یا نقشه‌ای از یک دستگاه بسیار پیچیده (مثلاً یک کامپیوتر پیشرفته) داشته باشد، حق داریم بپرسیم که از کجا این تصور یا نقشه پیچیده (یعنی این درجه خاص از کمال پیچیدگی و به تعبیر دیگر این واقعیت ذهنی) به ذهن وی راه یافته است؟

به این پرسش، پاسخهای مختلفی می‌توان داد (مانند: مشاهده وی از این دستگاه یا مشابه آن، و یا دانش وسیع او، و یا نبوغ بالایی وی و...)، اما همه این پاسخها نشان از موجه بودن آن پرسش دارد، چون در هر حقیقت، پاسخ هر چه باشد، می‌خواهد "علت" ورود تصور این دستگاه پیچیده به ذهن (یعنی علت واقعیت ذهنی آن و به تعبیر دکارت، علت به تصور درآمدن آن) را تبیین کند. در این مرحله از بحث (مقدمه سوّم)، مهم نیست که چه علتی مطرح می‌شود (در شرح مقدمه چهارم، ویژگی اصلی علت را بیان می‌کنیم)، بلکه آنچه در اینجا مهم است، موجه بودن این پرسش است.

اما برای آنکه یک مفهوم حاوی فلان واقعیت ذهنی باشد، نه واقعیتهای دیگر، بدون شک باید این واقعیت را از علتی گرفته باشد که واقعیت صوری آن، دست کم به اندازه واقعیت ذهنی این

علت این مفهوم چیست، و این پاسخ کافی نیست که: "مفهوم مزبور، چیزی خارج از ذهن نیست و لذا هیچ علتی نمی‌تواند داشته باشد، بلکه فقط می‌تواند به تصور درآید." زیرا همه سؤال در اینجا همین است که علت تصور شدن این مفهوم چیست؟ همچنین کافی نیست که در پاسخ بگوییم که: "چون ذهن، علت افعال خودش است، پس علت این مفهوم، خود ذهن است؛" زیرا محل نزاع این نیست، بلکه سؤال درباره علت آن مهارت [یا پیچیدگی] ذهنی (Objective Artifice) است که در مفهوم [این دستگاه] وجود دارد، چون برای این حقیقت که مفهوم یک دستگاه، حاکی از این [درجه] مهارت ذهنی است، نه این [درجه] دیگر، باید علت خاصی وجود داشته باشد. (اعتراضات و پاسخها، صص ۱۱-۱۰)

۴- هر کمالی که در معلول هست، باید یا "به همان صورت" و یا "به نحو والاتر" در علت آن وجود داشته باشد.

مقصود دکارت از این مقدمه، به طور خلاصه، همان چیزی است که در فلسفه اسلامی از آن چنین تعبیر می‌کنیم که: "معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد." سخن دکارت در اینجا این است که "هر کمالی که در

معلول هست، باید در علت آن هم وجود داشته باشد." وی این را یک اصل بدیهی اولیه می‌داند و انکار آن را مساوی با انکار خود علیت محسوب می‌کند. اما از نظر وی، نحوه وجود داشتن کمال معلول در علت، به دو گونه می‌تواند باشد: به همان صورت (Formally) یا به نحو والاتر (Eminently). ابتدا برخی از عبارات وی را درباره این اصل بیان کرده و سپس به شرح مطلب وی، به ویژه در مورد دو اصطلاح مزبور می‌پردازیم.

هر واقعیت یا کمالی که در یک چیز وجود دارد، به همان صورت یا به نحو والاتر در علت اولیه و تامه آن هم وجود دارد. (اعتراضات و پاسخها، ص ۵۶)

این مطلب که "هیچ چیزی در معلول وجود ندارد که به همان صورت و یا به نحو والاتر در علت وجود نداشته باشد"، اصل اولیه‌ای است که هیچ چیز را واضح‌تر از آن نمی‌توان پذیرفت. این حقیقت متعارف که "از عدم، عدم ناشی می‌شود"^(۷)، با این اصل اولیه یکسان است. زیرا اگر بپذیریم که در معلول چیزی هست که در علت نیست، باید این را هم بپذیریم که عدم، این چیز را ایجاد کرده است. همچنین دلیل این که چرا عدم نمی‌تواند علت چیزی باشد، فقط این است که همان چیزی که در معلول وجود

دارد در این علت وجود ندارد. (همان، صص ۳۴-۵)

منظور دکارت از قید "به همان صورت" (Formally) در این اصل این است که گاهی کمالات معلول، عیناً به همان ماهیت یا با همان مرتبه از وجود، در علت موجود است. مثلاً با حرکت دست انگشتر هم حرکت می‌کند. در اینجا حرکت انگشتر، معلول حرکت دست است. از آنجا که معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن شیء باشد، پس کمال یا وجودی که در معلول هست، باید در علت آن هم وجود داشته باشد. در این مثال، معلول (حرکت انگشتر)، "به همان صورت"، یعنی با همان ماهیت حرکتی، در علتش (حرکت دست) وجود دارد. به بیان دیگر، معلول از سنخ و مرتبه وجودی "حرکت" است و علت هم از سنخ "حرکت". اما گاهی علت و معلول دارای ماهیت واحد و یا مرتبه وجودی یکسان نیستند. در اینجا، آنچه در معلول وجود دارد، "نه به همان صورت"، بلکه "به نحو والاتر" در علت وجود دارد. یعنی علت، کمال معلول را نه با همان ماهیت بلکه با درجه بالاتری دارد. این همان است که در فلسفه اسلامی نیز گاهی از آن چنین تعبیر می‌شود که: "معلول به نحو ابسط و شرف در علت وجود دارد." مثلاً هنگامی

که نفس، صورت خانه‌ای را با رنگ و شکل و اندازه خاصی در ذهن می‌سازد و تصور می‌کند، این رنگ و شکل و اندازه، معلول نفس است، اما خود نفس، به دلیل تجردش، فاقد رنگ و شکل و امتداد است. در نتیجه این معلولها، "به همان صورت"، یعنی با همان ماهیت و نحوه وجود، در علت خود (نفس مجرد) وجود ندارند، ولی چون محال است علت فاقد وجود و کمالات معلول خود باشد، پس در اینگونه علل و معلولها، وجود و کمال معلول، "به نحو والاتر" در علت وجود دارد، یعنی هرچند در علت، رنگ و شکل و ابعاد وجود ندارد ولی "درجه بالاتر" وجود آنها در علتشان تحقق دارد. همچنین در فلسفه اسلامی در جواب این اشکال که: "خدایا عقل فعال، که مجرد محض‌اند، چگونه می‌توانند جهان ماده و بُعد و حرکت و زمان و مکان و سایر ویژگیهای مربوط به اجسام را ایجاد نمایند؟"، یکی از پاسخهایی که داده می‌شود این است که "مرتبه بالاتر وجود جسم و جسمانیات در عالم مجردات وجود دارد و در نتیجه مجردات می‌توانند مراتب پایین‌تر، از قبیل شکل و رنگ و حرکت را ایجاد نمایند."

کاتینگهام در پاورقی خود در "تأمل سوّم" و در توضیح عباراتی که به معرفی اصل

مزبور در این "تأمل" می‌پردازد، چنین می‌گوید:

در اصطلاح‌شناسی فلسفه اسکولاستیک، داشتن خصوصیتی "به همان صورت"، بنا به تعریف، به معنی واجد بودن آن به نحو دقیق و بی‌کم و زیاد است. اما داشتن آن "به نحو والاتر" به معنی واجد بودن آن به صورت متعالی‌تر (Higher Form) است. (CSM، ج ۲، ص ۲۸)

در دائرةالمعارف فلسفه، ویراسته پاول ادواردز، در تعریف این دو اصطلاح در فلسفه دکارت چنین آمده است:

اگر واقعیت معلول درست به همان اندازه در علت وجود داشته باشد، می‌گوییم واقعیت معلول، "به همان صورت" در علت وجود دارد. اما اگر علت، درجه بالاتری از همان واقعیت را داشته باشد، می‌گوییم که "به نحو والاتر" واجد معلول است. (مقاله دکارت، مبحث وجود خدا، ج ۲، ص ۳۴۹)

حال، چنانکه گفته شد، دکارت رابطه علیت را نه تنها در موجودات خارجی، بلکه درباره مفاهیم نیز صادق می‌داند. از نظر وی یکی از مصادیق علت و معلول، رابطه‌ای است که میان موجود خارجی و مفهوم یا تصور آن در ذهن برقرار است و اصل اولیه‌ای را که گفته شد درباره مفاهیم و متعلقات (یا مابازاء) آنها، و به تعبیر دقیق‌تر

بین واقعیت ذهنی مفاهیم و علل آنها، هم جاری می‌داند و در مواضع مختلف به آن تصریح می‌کند:

اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تامه، دست‌کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد، زیرا معلول واقعیت خود را، جز از علت، از کجا می‌گیرد؟ و اگر علت این واقعیت را در خود نداشته باشد، چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل سازد؟

از اینجا نه فقط نتیجه می‌گیریم که محال است چیزی از عدم پدید آید، بلکه نتیجه هم می‌گیریم که هر چیزی که کاملتر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری باشد، محال است از چیزی صادر شود که کمال کمتری دارد. این مطلب نه تنها در مورد معلولهایی که [به اصطلاح فلاسفه] واقعیتی خارجی یا صوری دارند، بلکه در مورد مفاهیمی هم که به اصطلاح [آنها] فقط واقعیت ذهنی محسوب می‌شوند، آشکارا صادق است: مثلاً سنگی که هنوز موجود نشده محال است هم‌اکنون موجود شود، مگر به وسیله چیزی که تمام اجزاء ترکیبی سنگ را به همان صورت یا بالاتر از آن در خود داشته باشد، [یعنی شامل خود اشیاء موجود در سنگ و یا اشیائی والاتر از آنها باشد]. همچنین محال است حرارت در موضوعی که قبلاً فاقد حرارت بوده است پدید آید، مگر به

با توضیحاتی که گذشت، اکنون معنای عبارات دکارت در تعریف واژه‌های "به همان صورت" و "به نحو والاتر" و اطلاق آنها بر مفاهیم بهتر درک می‌شود. وی در این مورد چنین می‌گوید:

واژه "به همان صورت" وجود داشتن، در جایی به کار می‌رود که نحوه وجود داشتن چیزی در متعلق یک مفهوم، دقیقاً مشابه شناخت ما از آن چیز باشد. یک چیز وقتی "به نحو والاتر" وجود دارد که هرچند با همان کیفیت وجود ندارد، ولی دارای چنان درجه‌ای [از وجود یا کمال] است که می‌تواند کار یک رونوشت دقیق را انجام دهد^(۸). (همان، ص ۵۳)

۵- در ذهن ما مفهوم ذات کامل نامتناهی (خدا) وجود دارد.

یکی از مهم‌ترین ارکان فلسفه دکارت که اساس تمام براهین وی در اثبات وجود خدا (اعم از هر دو تقریر برهان "علامت صنعتی" در "تأمل سوّم" و برهان "وجودی" در "تأمل پنجم") و برخی دیگر از مباحث او را تشکیل می‌دهد، این است که در ذهن ما مفهومی از ذات کامل نامتناهی - که او را خدا می‌نامیم - وجود دارد. از اعتراضاتی که در زمان خود دکارت و در سراسر کتاب "اعتراضات و پاسخها" و نیز پس از وی تا به

وسیله چیزی که در رتبه، [درجه یا نوع] دست‌کم به اندازه حرارت واجد کمال باشد و همچنین است در همه موارد دیگر. اما علاوه بر این، مفهوم حرارت یا مفهوم سنگ هم محال است در ذهن موجود شود، مگر به وسیله علتی که دست‌کم حاوی همان اندازه از واقعیت باشد که من در حرارت یا 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 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. اما این نوع وجود، که به وسیله آن، چیزی از طریق مفهوم به نحو ذهنی [یا حکایت] در فاهمه موجود است، هرقدر هم ناقص باشد، باز بدون شک نمی‌توان آنرا معدوم دانست و در نتیجه نمی‌توان گفت این مفهوم از عدم نشأت گرفته است. ("تأملات، صص ۹-۵۸")

این یک اصل اولیه است که تمام واقعیت یا کمالی که در مفاهیم، فقط به نحو ذهنی وجود دارد، باید به همان صورت و یا به نحو والاتر در علل آنها هم وجود داشته باشد. (اعتراضات و پاسخها، ص ۳۵، و با همین مضمون و تفاوت ندکی در عبارات، ص ۵۶)

امروز به او شده است، این است که "ما هیچ مفهومی از خدا در ذهن خود نداریم". هریک از معترضین براساس دلایل مبانی فلسفی و کلامی خاص خود این اشکال را مطرح کرده‌اند. پاسخ دکارت همواره به انتقادات این بوده است که: من "مفهوم" را به عامترین معنای آن به کار می‌برم که شامل هر چیزی می‌شود که به نحوی آن را می‌فهمیم. از آنجا که هر کسی معنای "ذات کامل نامتناهی" یا "ذات کامل من جمیع الجهات" را می‌فهمد و "فهمیدن" هم به معنای داشتن "مفهوم" از یک چیز است، پس ما مفهومی از خداوند در ذهن خود داریم. حتی کسانی هم که وجود "ذات کامل" را منکرند، در واقع، وجود "مابازاء و مصداق" این مفهوم را قبول ندارند نه خود این "مفهوم" را، زیرا اگر معنای عبارت "ذات کامل نامتناهی" را نمی‌فهمند، پس چه چیزی را انکار می‌کنند؟ به بیان دیگر پاسخ دکارت در جائی جای "اعتراضات و پاسخها" به معترضین این است که شما واژه "مفهوم" را به معنای "حسی و خیالی" آن محدود می‌کنید و روشن است که ما صورت حسی و خیالی از خدا نداریم، ولی من معنای "مفهوم" را به "ادراک عقلی" هم اطلاق می‌کنم و اگر کسی حتی چنین ادراکی را هم درباره ذات نامتناهی انکار کند،

هیچ‌کس، از جمله منکرین هم، نمی‌تواند تصدیق و انکاری در این موضوع داشته باشد و این مستلزم تعطیل باب هرگونه معرفت و مفاهمه و سخن گفتن در آن است.

۶- می‌توان از علت وجود این درجه نامتناهی از کمال در ذهن ما سؤال کرد. در مقدمه سوم گفته شد که می‌توان درباره هر مفهومی پرسید که علت واقعیت ذهنی آن چیست. لازمه این سخن آن است که هرچه واقعیت ذهنی یک مفهوم، یعنی کمالی که این مفهوم از آن حکایت می‌کند، بیشتر باشد، پرسش از علت آن موجه‌تر است. پس اگر واقعیت ذهنی یک مفهوم، به بینهایت برسد، یعنی از کمال نامتناهی حکایت کند (مقدمه ۵)، نتیجه می‌شود که پرسش از اینکه چرا و چگونه این مفهوم به ذهن انسان راه یافته است، از هر پرسش دیگری در این باب موجه‌تر است. هنگامی که به خود حق می‌دهیم که از علت تصور یک دستگاه پیچیده، با آن که کمالش بسیار محدود است، سؤال کنیم، به طریق اولی باید ورود مفهوم کمال مطلق و نامتناهی به ذهن ما بسیار سؤال برانگیزتر باشد. حال که مفهوم ذات کامل (خدا)، نیازمند علتی است (مقدمه ۳)، باید بررسی کنیم که علت این مفهوم چه

خصوصیتی باید داشته باشد.

اگر به مثال خود دکارت درباره مفهوم دستگاه پیچیده برگردیم، علل گوناگونی را به عنوان منشاء این مفهوم می توان معرفی کرد: یا این [علت] یک دستگاه واقعی مشابهی است که قبلاً دیده شده و ویژگیهای آن در این مفهوم، بازسازی شده است، و یا علت مزبور این است که در ذهن کسی که درباره آن [دستگاه] می اندیشد، دانش وسیعی درباره علم مکانیک وجود دارد، و یا شاید [علت آن] ذکاوت عقلی زیادی است که سبب شده است تا آن فرد، بدون معرفت علمی قبلی، چنین طرح [پیچیده ای را در ذهن خود] ابداع کند. (اعتراضات و پاسخها، ص ۱۱)

نکته مهم و قابل توجه این است که علت بین مفهوم، چه مشاهده خود این دستگاه یا شباه آن باشد و چه دانش یا نبوغ طراح آن، نام این علل، کمال معلول خود (یعنی نقشه پیچیده ذهنی) را یا عیناً "به همان صورت" در خود دارند (مانند وقتی که رویت خود دستگاه یا مشابه آن، عامل پیدایش مفهوم ن می شود) و یا "به نحو والاتر" واجد آنند مانند وقتی که دانش یا نبوغ یک فرد چنان رحدّ بالایی از کمال است که می تواند مرتبه ایین تری از آن را، مثلاً به صورت نقشه یک دستگاه پیچیده، در ذهن او ابداع نماید)

برای این حقیقت که مفهوم یک دستگاه، حاکی از این [درجه] مهارت [یا پیچیدگی] ذهنی است نه [درجه] دیگر، باید علت خاصی وجود داشته باشد و... باید توجه کنیم که هر طرحی که در این مفهوم، صرفاً وجود ذهنی دارد، ضرورتاً باید در علت آن یا به همان صورت و یا به نحو والاتر وجود داشته باشد، حال این علت، هرچه می خواهد باشد. (همان)

دکارت، سخت بر این نکته پای می فشارد که علت واقعیت ذهنی یک مفهوم نباید، کمالش کمتر از آن مقدار کمالی باشد که این مفهوم نشان می دهد. تجربیات خود ما مؤید این معناست. چرا کسی باور نمی کند که انسانی جاهل و کودن که عاری از هرگونه دانش و ذکاوت لازم است (مانند یک عقب مانده ذهنی) طراح، مثلاً، نقشه کامپیوتری، بسیار پیچیده باشد؟ برای اینکه هم معنای "واقعیت ذهنی" نزد دکارت بهتر فهمیده شود و هم اینکه چرا این "واقعیت" (یا کمال) باید علتی داشته باشد و چرا کمال این علت باید دست کم همپایه "واقعیت" مزبور - اما به نحو عینی و خارجی - باشد (مقدمات ۱ تا ۴)، مثالهای ساده و روشن زیر می تواند بسیار گویا باشد:

اگر طفلی - مثلاً دوساله - قلمی به دست گیرد و صدها خط درهم و مغشوش ترسیم

کند، هیچ کس تعجب نمی کند، زیرا چون این خطوط عملاً حکایت از هیچ کمال یا پیچیدگی خاصی نمی کند، و به اصطلاح دکارت، "واقعیت ذهنی" این تصویر، نزدیک به صفر است، پس صدورش از چنین کودکی محال نیست. به هر حال ذهن این کودک، این مقدار کمال را دارد که بتواند قلم را حرکت دهد و خطوطی نامنظم بکشد. اما اگر به ما بگویند که یک کودک دو ساله عقب مانده و یا حتی معمولی، دقیقاً با همین تعداد خطوط، طرح و نقشه بسیار پیچیده تری، مانند نقشه کامل یک خانه و یا بالاتر از آن، یک سفینه فضایی را ترسیم کرده است، هرگز باور نمی کنیم. چرا؟ دلیل آن این است که با آن که تعداد خطوط به کار رفته در هر دو مثال یکی است و به اصطلاح دکارت "واقعیت صوری" هر دو نقاشی، یکسان است، اما چون "واقعیت ذهنی" این دو یکسان نیست یعنی کمالی که تصویر دوم از آن حکایت می کند بسیار بالاتر از اولی است و کمالی که در این معلول (تصویر پیچیده) بروز کرده است، در علت آن (ذهن یک کودک دوساله، به ویژه عقب مانده) نیست، با یقین عقلی حکم می کنیم که این تصویر، حتماً باید ناشی از انسانی بالغ یا دانشمند و یا دست کم کودکی بسیار نابغه باشد که کمال مزبور در هریک از

آنها به نحوی (به همان صورت یا به نحو والاتر) وجود داشته باشد. چنین است که هرگز باور نداریم که تصویری که انسانی زیبا را نشان می دهد، متعلق به فردی زشترو و یا تصویری که مثلاً از گرما در ذهن ما هست، ناشی از تکه ای یخ باشد، زیرا آن تصویر، کمالی را نشان می دهد که در فرد زشت وجود ندارد و مفهوم گرما، حکایتگر واقعیتی است که یخ فاقد آن است. در اینجا نمی توان گفت - آن گونه که برخی معترضین دکارت گفته اند - که: "یک تصویر، کمالی ناچیز دارد و می توان آنرا معلول فرد زشترو دانست که به هر حال کمالش از یک تصویر بیشتر است." زیرا در اینجا سخن بر سر وجود و کمال استقلالی (واقعیت صوری) تصویر به عنوان مجموعه ای از کاغذ و رنگ نیست، بلکه در مورد کمالی است که این تصویر، حکایتگر آن است. به همین دلیل تصویر مزبور را ضرورتاً متعلق به شخص زیبا و مفهوم گرما ناشی از - مثلاً - آتش یا خورشید می دانیم. تمام این موارد و هزاران نمونه دیگر به روشنی، صحت مقدمات ۱ تا ۴ را به ما نشان می دهد.

۷- این کمال نامتناهی که "به نحو ذهنی" در مفهوم مزبور وجود دارد، باید "به نحو

وجود دارد، میان مفهوم خدا و علت آن هم برقرار است.

ما باید توجه کنیم که هر طرحی که در این مفهوم [دستگاه پیچیده] صرفاً وجود ذهنی دارد، ضرورتاً باید در علت آن یا به همان صورت و یا به نحو والاتر وجود داشته باشد، حال این علت هرچه می خواهد باشد. ما باید همین قاعده را در مورد واقعیت ذهنی‌ای که در مفهوم خدا وجود دارد، به کار ببریم. اما این [واقعیت] در چه چیزی جز خدایی که واقعاً موجود است، وجود دارد؟ (اعتراضات و پاسخها، ص ۱۱)

همین رابطه‌ای که میان مهارت ذهنی مفهوم دستگاه و علتش وجود دارد، بین واقعیت ذهنی مفهوم خدا و علت آن هم برقرار است. (همان)

به راستی، احتمال اینکه نقص عقل بشر، علت داشتن مفهوم خدا باشد، همان اندازه است که بی‌اطلاعی ما از علم مکانیک، به جای اینکه علت تصور دستگاه ساده‌تر گردد، علت تصور دستگاهی بسیار پیچیده شود. اما واضح است که عکس آن است، یعنی اگر کسی [در ذهن خود] مفهومی از دستگاهی داشته باشد که دارای تمام آن طرحها [پیچیده‌ای] است که نبوغ [انسان] قادر به ابداع آن است، کاملاً درست است که نتیجه بگیریم که این [مفهوم و طرح پیچیده]، ناشی از علتی است که در آن

عینی "در علت آن وجود داشته باشد، در حالیکه نه در ما و نه در هیچ موجود دیگری (جز خداوند) این درجه از کمال وجود ندارد. براساس مقدمه چهارم، علت باید واجد کمالات معلول باشد و در نتیجه ممکن نیست که علت واقعیت ذهنی یک مفهوم، کمالش کمتر از این واقعیت باشد.

به یاری همان نور فطرت با وضوح درمی‌یابیم که مفاهیم در من به منزله [نقوش یا] تصاویر است که در حقیقت کاملاً امکان دارد کمال آنها از کمال چیزهایی که این مفاهیم از آنها گرفته شده است کمتر باشد، اما محال است حاوی چیزی بزرگتر یا کاملتر (از آنها) باشد. ("تأملات"، ص ۶۰)

پس همانطور که، براساس مقدمات و مثالهای گذشته، دریافتیم که تصور یک دستگاه پیچیده و یا فرد زیبا و یا گرمای آتش نمی‌تواند ناشی از چیزی باشد که واقعیت و کمال آن کمتر از واقعیت و کمال ذهنی این تصورات است، از اینجا درمی‌یابیم که محال است مفهوم "ذات کامل نامتناهی" (خداوند) - که کمالش به مراتب از هر چیز دیگر بیشتر است - معلول ذهن انسان و یا هر موجود ناقص متناهی دیگر باشد و همان رابطه‌ای که میان تصور دستگاه پیچیده - و یا تصورات دیگر - و علت آن

به همان صورت در ما وجود دارد و نه به نحو والاتر. (همان، ص ۳۵)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

باری، بدیهی‌ترین نتیجه این دلایل این است که خدا وجود دارد. (همان) زیرا (به) طور خلاصه و براساس مقدمات قبل):
 واقعیت ذهنی هریک از مفاهیم ما باید علتی داشته باشد که همین واقعیت را نه فقط به نحو ذهنی، بلکه به همان صورت و یا به نحو والاتر در خودش داشته باشد. ولی ما واجد مفهوم خدا هستیم و واقعیت ذهنی این مفهوم، به همان صورت و به نحو والاتر در ما نیست. و نیز این [واقعیت] نمی‌تواند در هیچ چیز دیگری جز در خود خدا وجود داشته باشد. در نتیجه، این مفهوم خدا در [ذهن] ما وجود دارد، باید علتش خدا باشد و بنابراین خدا وجود دارد. (همان، ص ۵۷)

منابع:

- 1- The philosophical works of Descartes/ Tr.by: E.S.Haldane and G.R.T.Ross/ CUP/ Vol.2/ 1976 [HR]
- 2- The philosophical writings of Descartes/ Tr.by: J.Cottingham and R.Stoothoff and D.Murdoch/ CUP/

علت، حدّ اعلای نبوغ در علم مکانیک، وجود خارجی یافته است، هرچند که آن [طرح پیچیده] فقط به نحو ذهنی در این مفهوم وجود دارد. به همین دلیل، وقتی که ما در [ذهن] خود، مفهومی از خدا داریم که در این مفهوم هر کمال قابل تصویری مندرج است، به روشنی نتیجه می‌شود که این مفهوم ناشی از علتی است که در این علت تمام آن کمالات وجود دارد یعنی در خدایی که واقعاً موجود است. (همان، صص ۱۲-۱۱)

من به اندازه کافی تأکید کرده‌ام که بحث من فقط درباره کمال این مفهوم یا واقعیت ذهنی آن است [و این کمال یا واقعیت ذهنی مفهوم خدا] کمتر نیست از آن مهارت ذهنی‌ای که در مفهوم دستگامی وجود دارد که دارای طرح نبوغ‌آمیزی است و [در نتیجه] نیازمند علتی است که هر چیزی که آن مفهوم، هرچند فقط به نحو ذهنی، واجد است، در آن علت به نحو عینی گنجانده شده است. واقعاً نمی‌دانم که چه چیزی را می‌توان افزود تا این مطلب را روشن‌تر کند که اگر یک ذات اعلی وجود نمی‌داشت، محال بود که این مفهوم [خدا] در ذهن من وجود داشته باشد. (همان، ص ۳۴)

اما برای کسانی که در "تأملات" من با من همراهی بسیار می‌کنند، روشن خواهد شد که ما مفهومی از یک ذات کامل و اعلی داریم و واقعیت ذهنی این مفهوم، نه



که مصنوع دست چه کسی است و صانع او کیست. نظر دقیق به این علامت و نشانه (مفهوم خدا)، به نحوی که در هر دو تقریر این برهان آمده است، به ما می‌فهماند که هیچ موجودی جز خدا نمی‌تواند این مفهوم را در ذهن ما قرار داده باشد و از اینجاست که این مفهوم به طور فطری (بالتوجه) در همه نهاده شده است. براساس تشبیه مزبور است که امروزه این برهان را "برهان علامت صنعتی" نامیده‌اند.

۲- "صورت" در این عبارت، به همان معنای ارسطویی آن است، یعنی "ذات و واقعیت یک چیز". پس واقعیت صوری یک مفهوم، یعنی همان وجود و واقعیتی که یک مفهوم در ذات خود دارد.

۳- تعبیرات "به نحو استقلالی" و "به نحو مرآتی" از نگارنده است (نه از دکارت)، تا منظور وی روشن تر گردد.

۴- دکارت در آثار مختلف خود (از جمله در: تأملات، اعتراضات و پاسخها، اصول فلسفه)، در این بحث چهار واژه را به معنای مترادف هم به کار می‌برد: وجود، کمال، عظمت، واقعیت. هر مفهومی از وجود و کمال یا عظمت و واقعیت خاصی حکایت می‌کند.

۵- واژه "Objective" امروزه به "عینی" ترجمه می‌شود. اما از قرون وسطی - که در آن برای اولین بار این واژه به معنای فلسفی آن به

Vol.2/ 1990 [CSM]

3- Descartes, Philosophical writings/
Tr.E.Anscombe and P.T.Geach/
Nelson/1963 [AG]

4- The encyclopedia of Philosophy/
ed.by: P.Edwards/ Macmillan and
Free Press/ Vol.2/ 1972

5- Cottingham, John/ A Descartes
Dictionary/ Blackwell/ 1993

۶- رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، سمت، چاپ سوّم، ۱۳۸۱.

پی‌نوشتها:

1- Trade - mark argument.

دکارت بر هیچ یک از براهین خود در اثبات وجود خدا نامی نگذاشته است. وی در انتهای "تأمل سوم" مفهوم خدا را به علامت یک صنعتگر بر صنعت خویش تشبیه می‌کند. همان‌طور که صنعتگری بر صنعتش مهر خود را می‌زند تا هرکس با نگاه به این علامت، بفهمد که این محصول، ساخته دست چه کسی است و از دیدن این نشانه پی به وجود صاحب آن ببرد، خدا هم از همان آغاز خلقت ما، مفهوم خود (یعنی مفهوم ذات کامل) را، همانند علامت یک صنعتگر، بر ذهن و نفس ما حک کرده است تا هرکس با مشاهده این مفهوم در خودش پی ببرد

کار می‌رود - و نیز در فلسفه دکارت که در موارد گوناگونی از فیلسوفان قرون وسطی تأثیر پذیرفته است، تا حدود قرن نوزدهم، برخلاف کاربرد امروزی آن به معنای "ذهنی" به کار می‌رفته است و برعکس، برای افاده معنای "عینی" از واژه "Formal" (صوری) و یا "Actual" (خارجی، واقعی) سود جست‌ه‌اند. برای اطلاع بیشتر در این موضوع و دلیل ترجمه واژه "Objective" به "ذهنی" و سیر تاریخی معنای آن، رجوع کنید به مقدمه نگارنده در ترجمه و شرح کتاب "اعتراضات و پاسخها" از دکارت.

۶- از جمله، رجوع کنید به "دسته اول اعتراضات"، صص ۱-۳.

۷- From Noting Nothing Comes - این عبارت در قرون وسطی و بعد از آن به صورت یک ضرب‌المثل فلسفی به کار می‌رفته است. مراد از آن همین است که از عدم، هرگز وجود ناشی نمی‌شود و به عبارت دیگر، عدم، هرگز علت چیزی نمی‌شود. اگر قرار باشد از عدم

چیزی پدید آید، آن چیز، فقط عدم است. این اصل، در واقع تعبیر دیگری از اصل علیت است. اگر معلول، علت نداشته باشد، باید از عدم ناشی شده باشد، در حالیکه از عدم، فقط عدم می‌آید، نه وجود.

۸- براساس آنچه تا اینجا (و به ویژه در مقدمات (۴) گفته شد، معلوم می‌شود که دو واژه "Formal" و "Formally" را نباید با هم خلط کرد. "Formal" (صوری) در بسیاری از موارد، نقطه مقابل "Objective" (ذهنی) است و در جایی به کار می‌رود که بحث درباره ذهن و خارج است، ولی "Formally" (به همان صورت)، نقطه مقابل "Eminently" (به نحو والاتر) است و به بحث "نحوه وجود کمالات معلول در علت" مربوط می‌شود. این تذکر برای این است که برخی مترجمین فارسی آثار مربوط به دکارت، واژه "Formally" را در این بحث، به جای "به همان صورت"، ترجمه می‌کنند "به نحو صوری"، و این اشتباه است و یا دست‌کم در رساندن مقصود دکارت، نارساست.

نظری بر ترجمه شرح الباب الحادی عشر دکتر علی اصغر حلبی

دکتر قاسمعلی کوچنانی

خوب و مشهور، شرح فاضل مقداد است. از شرح فاضل مقداد به دلیل درسی بودن آن ترجمه‌های فارسی متعددی صورت گرفته است. برخی از آن ترجمه‌ها چاپ شده است در میان چاپهای ترجمه فارسی «النافع...» ترجمه‌ای است از جناب آقای دکتر علی اصغر حلبی. (چاپ دوم سال ۱۳۷۶ شمسی، تهران، انتشارات اساطیر) مترجم محترم در این ترجمه از ترجمه مرحوم میرزا محمدعلی حسینی شهرستانی متوفای ۱۳۴۴ هجری قمری استفاده کرده است چنانکه در پیشگفتار آن کتاب اظهار کرده است. ولی به علت روان نبودن ترجمه شهرستانی، آنرا چندان مورد استفاده فارسی‌زبانان و دانشجویان نمی‌داند. آقای دکتر حلبی در پیشگفتار ترجمه خود می‌نویسد: «در ترجمه [یعنی در ترجمه خود] به روانی و مفهوم بودن و فارسی شدن عبارات توجه بسیار شده است». چنانکه در روی جلد کتاب نیز آمده: «با ترجمه و تصحیح و توضیح دکتر علی اصغر حلبی» و این نیز بیانگر آنست که مترجم می‌خواسته

کتاب «النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر» فاضل مقداد متوفای ۸۲۶ هجری چنانکه از نام آن پیداست شرح عربی کتاب مختصر و موجز «الباب الحادی عشر» علامه حلبی متوفای ۷۲۶ هجری است. علامه حلبی آنرا که یک دوره فشرده در اصول عقاید استدلالی است به عنوان باب یازدهم کتاب «منهاج الصلاح فی مختصر المصباح» که در ده‌باب در موضوع دعا و عبادت است، نگاشته است. و کتاب «منهاج الصلاح» نیز چنانکه از نام آن پیداست تلخیصی است از کتاب «مصباح‌المتبهّد و سلاح‌المتعبّد» شیخ طوسی متوفای ۴۶۰ هجری. و سبب افزودن باب یازدهم که در اصول عقاید بر کتاب منهاج‌الصلاح که در مورد دعا و عبادت است این است که: در دعا و عبادت ابتدا باید نسبت به وجود مدعو و معبود یقین حاصل کرد و سپس به دعا و عبادت پرداخت.

کتاب «الباب الحادی عشر» جداگانه مورد توجه شارحان قرار گرفت. یکی از شروح

علاوه بر ترجمه به توضیح و شرح نیز پردازد. و البته اگر کسی ترجمه آقای دکتر حلبی را با ترجمه آقای شهرستانی و سایر ترجمه‌ها مانند ترجمه آقای عقیق بخشایشی و «ترجمه و توضیح و تکمیل باب حادی عشر» آقای حسن مصطفوی مقایسه کند، معلوم می‌شود که حقیقتاً ترجمه آقای دکتر حلبی، به لحاظ داشتن توضیحات و پاورقی‌ها و استخراج مصادر و منابع مطالب و احادیث و آیات متن به مراتب برای دانشجویان و خوانندگان مفیدتر از ترجمه‌های دیگر است. و بعلاوه اینکه غلط‌های فاحشی که در ترجمه‌های آقای عبدالرحیم عقیق بخشایشی و حسن مصطفوی بچشم می‌خورد در ترجمه آقای دکتر حلبی دیده نمی‌شود. برای اطلاع از برخی اغلاط دو ترجمه مذکور به مجله دانشگاه انقلاب شماره ۱۰۰ و ۱۰۲ سال ۱۳۷۲ به دو مقاله نویسنده مراجعه شود.

ترجمه آقای دکتر حلبی علی‌رغم امتیازاتی که بر ترجمه‌های دیگر دارد از برخی خطاها مصون نمانده است. از آنجائیکه کتاب «الباب الحادی عشر» و شرح آن از فاضل مقداد یعنی «النافع یوم الحشر» یک دوره اصول عقاید و کلام اسلامی شیعی است و نویسنده متن و شارح از علمای بزرگ و مورد وثوق بوده و هستند و لذا از کتابهای

درسی کلام و عقاید اسلامی بوده و سالیان درازی است که در حوزه‌های علمی و در دانشگاهها تدریس می‌شود، بنابراین جا دارد ترجمه آن هرچه بیشتر مورد دقت و توجه قرار گیرد تا مبادا متنی عقیدتی آن هم در زمینه اصول عقاید به غلط و خطا به طالبان عقاید عرضه و تفهیم گردد. اینک برخی از اشتباهات و غفلت‌هایی که در ترجمه آقای دکتر حلبی به چشم می‌خورد نقل می‌کنیم و آنگاه تحت عنوان: بررسی، به یاری خدای تعالی در رفع این اشتباهات، تذکرات لازم را عرضه می‌داریم.

۱- در بحث وجوب توبه، شارح پس از تعریف توبه و بیان وجوب آن، در بیان توبه از آن قسم از گناه که ظلم در حقّ از حقوق آدمی است می‌نویسد:

وَإِنَّ الذَّنْبَ إِنْ كَانَ فِي حَقِّ آدَمِي فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ اضْطِرّاً فِي دِينٍ... أَوْ ظَالِماً لِحَقِّ مَنْ الْحَقُّوْقُ فَالتَّوْبَةُ مِنْهُ إِصْلَاحُ الْإِلَهِ أَوْ الْإِلَهِي وَارْتِهَ أَوْ الْإِتِّهَابِ، وَ إِنْ تَعَدَّرَ عَلَيْهِ ذَلِكَ فَيَجِبُ الْعِزْمُ عَلَيْهِ. (۱)

ترجمه مترجم از سطر اخیر چنین است: «و توبه از آن این است که حقّ او را به وارث او برساند و یا از او بجلی بخواهد، و اگر این کار دشوار باشد عزم [بر کسبِ خشنودی از او] واجب باشد.» (۲)

بررسی:

اولاً- در ترجمه چنانکه ملاحظه می شود کلمه «ایصاله الیه» ترجمه نشده و به احتمال زیاد اشتباه تایپی است و جا افتاده است. ثانیاً- تعبیر «از او بحلی بخواد» که در ترجمه کلمه «الإتّهاب» آورده درست نیست زیرا اتّهاب به معنی قبول هبه است، چنانکه خود مترجم در پاورقی ص ۸۰ آورده است. و معلوم است که قبول هبه در مقابل ایهاب و هبه کردن صورت می گیرد، در حالیکه هبه کردنی در کار نیست تا اتّهاب پیش آید بلکه در توبه طلب هبه و استیهاب مطرح است چنانکه شارح در «اللوامع الالهیة»^(۳) در این بحث از کلمه استیهاب استفاده کرده و آن درست است. پس با توجه به عنوان کتاب که مترجم مدّعی تصحیح نیز هست، عدم دقت در معنی اتّهاب موجب اشکال و ایراد است. ثالثاً: در ترجمه «و إن تعذّر علیه ذلک فیجب العزم علیه» که گفته شده: «و اگر این کار دشوار باشد عزم [بر کسب خشنودی از او] واجب باشد» صحیح نیست و ترجمه درست چنین است: «و اگر توبه [که رساندن حق به کسی که به او ظلم شده، یا رساندن حق او به وارثش یا طلب هبه کردن از شخص مورد ظلم واقع شده یا از وارث او است] بر گناهکار یا توبه کننده دشوار شود

بر او واجب است که عزم بر آن یعنی توبه را داشته باشد.

۲- در شرح مقدمه کتاب «الباب الحادی عشر»، فاضل شارح در تعریف اصطلاحی «واجب» گفته است:
«و اصطلاحاً، الواجب هو ما یُذمُّ تارکه علی بعض الوجوه»^(۴)
مترجم در ترجمه عبارت فوق چنین گفته است:

«و اصطلاحاً واجب آن چیزی است که ترک کننده آن را به نحوی از انحاء سرزنش می کنند.»^(۵)

بررسی:

در این ترجمه مترجم، جار و مجرور «علی بعض وجوه» را متعلّق «یُذمُّ» گرفته در حالیکه متعلّق «تارکه» است. و بنابراین ترجمه عبارت مذکور و توضیح معنای «علی بعض الوجوه» چنین می شود: «و اصطلاحاً واجب آن چیزی است که ترک کننده آن که به وجهی از وجوه [و نه بطور مطلق] واجب را ترک کرده باشد مورد سرزنش قرار می گیرد [و منظور این است که در هر شرایطی تارک واجب مذمت نمی شود زیرا روزه که مثلاً واجب است، هرکس در هر شرایطی آنرا ترک کند مورد نکوهش قرار

نمی‌گیرد چون ممکن است در شرایطی باشد که مریض یا مسافر است. اما اگر کسی نه مریض باشد و نه مسافر و نه... ترک روزه کند در آن صورت و در آن وجه مورد مذمت قرار می‌گیرد.]

۳- در بحث دلیل عمومیت قدرت خداوند، فاضل شارح می‌نویسد:

«وَأَنَّه قَدْ اتَّفَقَ الْمَانِعُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَقْدُورِ، فَيَجِبُ التَّعْلُقُ الْعَامُّ. وَأَمَّا بَيَانُ الْأَوَّلِ، فَهُوَ أَنَّ الْمُقْتَضَى لِكُونِهِ تَعَالَى قَادِرًا هُوَ ذَاتَهُ وَنِسْبَتَهَا إِلَى الْجَمِيعِ مُتَسَاوِيَةٌ لِتَجَرُّدِهَا، فَيَكُونُ مُقْتَضَاهَا أَيْضًا مُتَسَاوِيَةً لِلنِّسْبَةِ، هُوَ الْمَطْلُوبُ.»^(۶)

ترجمه مترجم از «و اما بیان الاول» چنین است:

«و اما بیان مورد اول چنین است که مُقْتَضَى برای قادر بودن او عبارت از ذات او است، و نسبت او به همه [ممکنات] یکسان است زیرا همه از مانع مجرد و عاری‌اند، پس مقتضای آنها در پذیرش قدرت نیز نسبت مساوی دارد، و آن مطلوب است.»^(۷)

بررسی:

اولاً- اگر ذات خدای تعالی مُقْتَضَى قادر بودن باشد، در آن صورت مقتضای ذات، «قادر بودن» است. پس معنی ندارد گفته

شود: «پس مقتضای آنها در پذیرش قدرت نیز...» زیرا ذات خداوند مفرد است و تعبیر «مقتضای آنها» غلط می‌شود و درست این است که گفته شود «مقتضای ذات». و بعلاوه تعبیر «در پذیرش قدرت» هم غلط می‌شود، و درست این است که گفته شود: پس مقتضای ذات [=قادر بودن] نیز متساوی النسبه [به ممکنات] است.

ثانیاً- در آنجا که گفته شده: «زیرا همه از مانع مجرد و عاری‌اند» ترجمه عبارت «و نسبتها الى الجميع متساوية لتجردها» است که غلط است. و ترجمه درست عبارت چنین است: و نسبت ذات خداوند به همه ممکنات متساوی است به دلیل مجرد بودن ذات خداوند از ماده و جسم.»

۴- فاضل شارح در بیان نقل قول بلخی در تعریف اراده و نقد آن گفته است:

«و قال البلخي: هي في افعالها عبارة عن علمه بها، و في افعال غيره [عبارة عن] امره بها، فان اراد العلم المطلق فليس باعراة كما سيأتي. و ان اراد المقيد بالمصلحة، فهو كما قال ابوالحسين البصري.»^(۸)

مترجم در ترجمه عبارت مذکور چنین می‌نویسد:

«و بلخی گوید: اراده در افعال خود او عبارت از علم او به آنهاست، و در افعال غیر خودش امر دادن او به آنهاست. پس

طریق بطلان دور و تسلسل، فاضل شارح در تعریف دور و بیان بطلان آن گفته است: **أما الدور فهو عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه كما يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) و هو باطل بالضرورة، اذ يلزم منه أن يكون الشيء الواحد موجوداً و معدوماً معاً و هو محال و ذلك لأنه اذا توقف (أ) على (ب) كان الألف متوقفاً على (ب) و على جميع ما يتوقف عليه (ب) و من جملة ما يتوقف عليه (ب) هو الألف (أ) نفسه، فيلزم توقفه على نفسه، والموقوف عليه متقدم على الموقوف، فيلزم تقدمه على نفسه، و...» (۱۰)**

مترجم در ترجمه عبارت مذکور می نویسد:

«دور عبارت از توقف شیء بر چیزی است که آن چیز بر این یکی متوقف است، چنانکه (الف) بر (ب) و (ب) بر (الف) متوقف باشد، و آن به ضرورت باطل است، زیرا از آن لازم می آید که یک چیز در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم و آن محال است. و این به دلیل آن است که هرگاه (الف) بر (ب) متوقف باشد، البته بر «ب» و بر همه آنچه که «ب» بر آن متوقف است متوقف خواهد بود، و از آن چیزهایی که بر «ب» متوقف است خود «الف» است. و بدین سان توقف آن بر نفس خویش لازم آید، و موقوف علیه بر موقوف تقدم یابد و از آن تقدم آن یعنی (الف) بر نفس خویش لازم آید.» (۱۱)

اگر اراده علم مطلق بکند، به اراده نیست چنانکه خواهد آمد، و اگر اراده [علم] مقید بکند از روی مصلحت است، و این همچنان است که ابوالحسین بصری گفته است.» (۹)

بررسی:

اولاً- تعبیر «پس اگر اراده علم مطلق بکند، به اراده نیست» برای ترجمه عبارت «فإن اراد العلم المطلق فليس بارادة» نارسا و غلط است. زیرا ترجمه درست عبارت مذکور چنین است: «پس اگر بلخی از علم، علم مطلق را اراده کند، [باید گفت] علم مطلق، اراده نیست.»

ثانیاً- جمله «و اگر اراده [علم] مقید بکند از روی مصلحت است و این همچنان است که ابوالحسین بصری گفته است» برای ترجمه عبارت: «و إن اراد المقيد بالمصلحة فهو كما قال ابوالحسين البصري» نیز نادرست است. و معنی درست آن چنین است: و اگر بلخی از علم، علم مقید به مصلحت را اراده کرده باشد، پس آن آنچنان است که ابوالحسین بصری گفته است. یعنی نظریه جدیدی نیاورده، زیرا این همان نظریه ابوالحسین بصری است.»

۵- در بحث اثبات واجب الوجود از

بررسی:

در عبارت «بدین سان توقف آن بر نفس خویش لازم آید، و موقوفٌ علیه بر موقوف تقدم یابد» جمله «و موقوفٌ علیه بر موقوف تقدم یابد» عطف به «لازم آید» در جمله قبل قرار داده شده که نادرست است زیرا تقدم موقوف علیه که علت است - بر موقوف - که معلول است - امری طبیعی و روشن است و لازمه دور نیست.

۶- در مقدمه کتاب «الباب الحادی عشر»، پس از بیان وجوب معرفت خدای تعالی و صفات ثبوتی و سلبی و... [اجمع العلماء علی وجوب معرفة الله تعالی و صفاته الثبوتية و السلبية و...] و در اینکه معرفت خدای تعالی واجب است با دلیل باشد و نه از روی تقلید، فاضل شارح می نویسد:

«ولمّا وجبت المعرفة، وجب ان تكون بالنظر و الاستدلال، لانها ليست ضرورية... لأنّ المعلوم ضرورةً هو الذي لا يختلف فيه العقلاء، بل يحصل العلم بأدنی سبب من توجه العقل اليه، والاحساس به، كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، و أنّ النار حارّة و الشمس مضيئة و أنّ لنا خوفاً و غضباً و قوّةً و ضعفاً و غير ذلك. و المعرفة ليست كذلك لوقوع الاختلاف فيها، ولعدم حصولها بمجرد توجه العقل اليها، ولعدم كونها حسيّة. فتعيّن الاول لانحصار العلم في الضرورى و

النظرى، فيكون النظر و الاستدلال واجبا» (۱۲)

ترجمه مترجم چنین است:

«و چون معرفت واجب است واجب می کند که به نظر و استدلال باشد به دلیل آنکه معرفت ضروری نیست، چه معلوم ضروری آن چیزی است که خردمندان در آن اختلاف نداشته باشند، بلکه علم با کوچکترین سببی از توجه عقل به سوی آن و احساس کردن آن حاصل آید، مانند حکم به اینکه «یک، نصف دو است» و حکم به اینکه «آتش گرم است» و یا «خورشید روشنگر است» و نیز به اینکه ما ترس و خشم و توانایی و ناتوانی داریم. و حال آنکه معرفت چنین نیست زیرا که اختلاف در آن راه می یابد، و صرفاً با توجه عقل به سوی آن، حاصل نمی آید، و امری حسی نیست. پس [نکته] اول ثابت می شود [که می گفتیم معرفت ضروری نیست] زیرا علم در ضروری و نظری منحصر است، و از اینجا است که نظر و استدلال واجب می شود» (۱۳)

بررسی:

اولاً- در سطر اول که ادعا شده بیز وجوب معرفت، و وجوب استدلالی بودن آر ملازمه وجود دارد، ملازمه و ارتباطی وجود ندارد.

سرّ راه یافتن اشتباه در این بوده که مترجم کلمه «المعرفة» را در «ولمّا وجبت المعرفة» که در چند سطر قبل به معنی «معرفة الله» در عبارت علامه حلّی بکار رفته به معنی مطلق معرفت گرفته و الف و لام «المعرفة» را الف و لام عهد ذهنی نگرفته است. ولذا ترجمه ایشان غلط از آب درآمد!

۷- در بحث امامت فاضل شارح در مورد وجوب امامت از دیدگاه شیعه چنین می‌نویسد:

والدلیل علی حقیّته هو أن الامامة لطف وکُلّ لطف واجب علی الله تعالی، فالامامة واجبة علی الله تعالی. أمّا الکبری فقد تقدّم بیانها. و أمّا الصغری فهو أنّ اللطف کما عرفتم هو ما یقرّب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصية، و هذا المعنی حاصل فی الامامة. (۱۴)

ترجمه آقای دکتر حلّی از عبارت مذکور چنین است:

و دلیل بر دُرستی آن این است که امامت لطف است، و [انجام دادن] هر لطفی بر خدای تعالی واجب است پس امامت بر خدا واجب است. أمّا کُبری [امامت] بیانش پیش از این گذشت، و أمّا صغری، و آن این است که لطف همچنانکه دانسته‌ای عبارت از هر چیزی است که بنده را به طاعت (خدا) نزدیک سازد و او را از نافرمانی دور کند؛ و این معنی در امامت حاصل است. (۱۵)

ثانیاً- مترجم، دلیل ملازمه بین وجوب معرفت و وجوب استدلالی بودن آنرا، ضروری نبودن معرفت قرار داده است، چنانکه گفته است: «چون معرفت واجب است واجب می‌کند که به نظر و استدلال باشد و به دلیل آنکه معرفت ضروری نیست!»

و این سخن عجیبی است از مترجم محترم، که چطور ممکن است دلیل وجوب چیزی، ضروری نبودن آن چیز باشد؟!!

ثالثاً- در سطر آخر ترجمه: دلیل ضروری نبودن معرفت را، انحصار علم به ضروری و نظری شمرده است. درحالیکه انحصار علم به ضروری و نظری، ربطی به ضروری نبودن معرفت ندارد.

رابعاً- از مقدماتی مانند: «معرفت واجب نیست» و «علم منحصر به ضروری و نظری است»

نتیجه‌گیری شده که پس «نظر و استدلال واجب است» در حالیکه ارتباطی بین این نتیجه و آن مقدمات وجود ندارد.

در اینجا ممکن است سؤال شود با توجه به اینکه متن عربی این قسمت از ترجمه، که لغات مشکل و عبارات فلسفی و یا کلامی بیچیده ندارد، چرا در ترجمه این همه اشکال ایراد راه یافته است؟ پاسخ این است که

آنگاه آقای دکتر حلبی در پاورقی به بیان صورت منطقی دلیل مذکور به این نحو می‌پردازد:

«به عبارت دیگر: امامت لطف است (کُبری)، هر لطفی بر خدا واجب است (صغری)، پس نصب امام بر خدا واجب است (نتیجه)».^(۱۶)

بررسی:

اولاً- چنانکه ملاحظه می‌شود مترجم با توضیحی که داده، «کُبری» را مساوی با «امامت» قرار داده است که درست نیست، زیرا کُبری یک قضیه است نه یک کلمه و این مطلبی است که احتیاج به توضیح ندارد به مترجم محترم باید گفت: اگر کبری در یک استدلال یک کلمه است چرا در پاورقی یک قضیه را کبری قرار داده‌اید.

ثانیاً: مترجم محترم در پاورقی که صغری و کبری استدلال را از هم تفکیک کرده، دچار اشتباه شده و کلمه صغری را به جای کلمه کبری و کلمه کبری را به جای کلمه صغری ذکر کرده است.

ثالثاً- نتیجه استدلال مذکور در پاورقی هم دقیقاً نوشته نشده است و صورت درست نتیجه این است که نوشته شود: پس: امامت بر خداوند واجب است.

۸- مترجم که علاوه بر ترجمه، عنوان تصحیح را نیز بر کار خود نهاده است، عنوان فصل دوم کتاب «النافع...» را «توحید» قرار داده،^(۱۷) درحالیکه در این فصل بحث از توحید نیست و بحث توحید در فصل سوم که از صفات ثبوتی بحث می‌کند آمده است. و این بسیار جای تعجب است! درست این است که عنوان فصل دوم را «اثبات واجب تعالی» بگذاریم.

پی‌نوشتها:

۱- شرح باب‌الحادی عشر، ترجمه و تصحیح و توضیح دکتر علی‌اصغر حلبی. ص ۸۰-۷۹.

۲- همان، ص ۱۸۲.

۳- مقداد بن عبدالله السیوری، اللوامع الالهیه فی مباحث الکلامیه، با تصحیح و مقدمه مرحوم شهید سیدمحمدعلی قاضی طباطبایی، چاپ تبریز ۱۳۶۹ هـ.ق، بحث توبه.

۴- باب‌الحادی عشر، با ترجمه و... دکتر علی‌اصغر حلبی، ص ۱۵.

۵- همان، ص ۸۶.

۶- همان، ص ۲۵.

۷- همان، ص ۱۰۲.

۸- همان، ص ۲۷.

۹- همان، ص ۱۰۶.

۱۰- همان، ص ۲۲.

۱۵- همان، ص ۱۵۱.

۱۶- همان، ص ۱۵۱.

۱۷- همان، ص ۱۹.

۱۱- همان، ص ۹۷.

۱۲- همان، ص ۱۷.

۱۳- همان، ص ۸۹.

۱۴- همان، ص ۶۰.