

دکارت و مفاهیم فطری

یاسمن هشیار*

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۵

تاریخ پذیرش: ۹۰/۵/۷

چکیده

مفاهیم فطری یکی از ارکان معرفت شناسی دکارت است. اما وی به این مطلب به صورت پراکنده و جسته گریخته پرداخته است، به طوری که موجب بروز برخی ابهامات شده و در نتیجه تفاسیر مختلفی از نظریه وی را در پی داشته است. در مقاله حاضر سعی بر این است با روشن ساختن ابهامات، تفسیری منسجم و سازوار و احیانا در برخی مواضع نو ارائه شود. مقاله علاوه بر مقدمه شامل ۵ محور اصلی و یک نتیجه است. دکارت دو معنای مختلف برای مفهوم فطری در نظر دارد. محور اول به شواهدی برای تایید این امر اختصاص دارد. پس از آن، تفاوت رویکرد دکارت و معاصرین وی به مساله مفاهیم فطری مورد توجه قرار می گیرد. قسمت سوم به وجود بالقوه یا بالفعل این مفاهیم و سپس به نقش معرفتی و کارکرد آنها و سرانجام به رابطه مفاهیم فطری و کلیات پرداخته خواهد شد. در آخر نیز جمع بندی و نتیجه گیری از بحث می شود به نحوی که با فقرات مختلف آثار دکارت سازگاری بیشتری داشته باشد.

* دکترای فلسفه، استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال؛

ایمیل: y-hoshyar@yahoo.com

کلید واژه‌ها: مفهوم فطری قسمی و مقسمی - وجود بالفعل و بالقوه - واضح و متمایز - خطای مادی و صوری - مفهوم کلی - بسیط

مقدمه

از آن جا که یک عقلگرای کلاسیک نمی تواند حس و تجربه را موذی به حقیقت بداند، باید توضیح دهد که چگونه بدون مدد حواس و به صرف اتکا به عقل می توان به حقیقت و شناخت نائل شد. دکارت به عنوان یک فیلسوف عقلگرا در معرفت شناسی خود در مقام تبیین همین امر است، اما می خواهد این مهم را نه به شیوه ارسطویی - مدرسی، که به شیوه ای متفاوت توضیح دهد. در معرفت شناسی دکارت، امکان وصول به معرفت و یقین در گرو اثبات وجود خدایی است که مفاهیم فطری از ناحیه وی در ذهن ما نهاده شده است. و در واقع استدلال بر وجود خداوند بر پایه همین مفاهیم استوار است. به این ترتیب، موقعیت مفاهیم فطری و نقش شناختی آن روشن می شود. اما دکارت این مبحث را بطور مستقل و روشن و یکپارچه بیان نکرده است. آنچه به صورت پراکنده در این خصوص در آثار وی وجود دارد موجب ابهاماتی شده است که فهم این نظریه را دشوار می سازد و تفاسیر متعددی را در پی داشته است. ابهام در معنای مفاهیم فطری و نحوه وجود آنها و حتی در نقش معرفتی این مفاهیم به گونه ای است که حتی برخی مفسرین، دکارت را فاقد یک نظریه منسجم و یکپارچه دانسته اند. در این مقاله سعی شده است برای به دست دادن نظریه ای منسجم و یکپارچه از مفاهیم فطری، به پرسش هایی نظیر این پاسخ داده شود که: آیا مفاهیم فطری به معنایی واحد و یکسان در فلسفه دکارت به کار رفته است؟ آیا این مفاهیم به نحو بالفعل وجود دارند یا بالقوه؟ ویژگی های آنها چیست؟ پاسخ به این پرسشها زمینه ساز رفع ابهام از نظریه مفاهیم فطری نزد دکارت خواهد شد.

ساختار مقاله به قرار ذیل است: در ابتدا به معانی مختلف لفظ فطری می پردازیم و در بخش های بعد به ترتیب به پیشینه این بحث، سپس به نحوه وجود مفاهیم فطری و

کارکرد و ویژگی های آنها و ربط و نسبت این مفاهیم با کلیات خواهیم پرداخت. در این بین آرا برخی از مفسرین و تشکیک های ایشان نسبت به قرائت متداول از این جنبه از فلسفه وی مورد توجه قرار گرفته و پاسخ داده شده است. سعی می شود قرائتی از معرفت شناسی دکارت ارائه شود که با متون و نوشته های وی سازگاری بیشتری داشته باشد و اشکالات و شبهات وارده را پاسخ گوید و در عین حال به وجود ناسازگاری میان آثار اولیه و متاخرتر وی ملتزم نشود.

دو معنا برای فطری بودن مفاهیم

دکارت در آثار اولیه خود از تعبیر مفاهیم فطری استفاده نمی کند، اما مضامینی دارد که مستعد چنین برداشتی است. وی در قاعده ۴ قواعدهدایت ذهن می گوید:

«انسان در خود نوعی بارقه الهی دارد که اولین بذرهای روش های مفید فکرکردن در آن پراکنده شده است»^۱.

و در گفتار ششم گفتار در روش در تعبیری مشابه آورده است:

«نخست کوشیدم بطور کلی اصول و علل اولی هر چیزی را که درعالم وجود دارد، یا می تواند وجود داشته باشد کشف کنم. برای نیل به این هدف، من هیچ چیز جز خداوند را که عالم را آفریده است در نظر نگرفتم و این اصول را فقط از برخی بذرهای حقایق (seeds of truths) که بطور طبیعی در ارواح (souls) ما وجود دارد بیرون کشیدم.»^۲

وی در اصول فلسفه که از جمله آخرین آثار او است نیز این لفظ را به کار نمی

^۱ CSM 1: 17 در ترجمه فارسی آمده است: «ذهن انسان در خود حاوی چیزی است که می توان آن را

الهی نامید که مواد اولیه حالات مفید فکر در آن پراکنده است.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۱)

^۲ CSM 1:143-4 در ترجمه فارسی آمده است: «نخست کوشیدم که اصول و علل اولی هر چیزی را که هست یا می تواند باشد به طور کلی دریابم، و برای این مقصود جز خداوند را که آفریننده هر چیز است، در نظر نگیرم و آن اصول را جز از چند فقره تخمه های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرا نگیرم.» (دکارت، ۲۰۳۵: ۷۷)

برد. وی پس از بیان اینکه ادراکات حسی چیزی درباره چیستی واقعی اشیا به ما نمی آموزد می گوید:

«با در نظر داشتن این امر، به آسانی تمام پیشداوری های خود را که از حس بدست آمده کنار خواهیم گذاشت و در این مورد از عقل به تنهایی استفاده می کنیم، یعنی به دقت فقط به مفاهیمی توجه می کنیم که طبیعت در ما سرشته است.»^۳

اما در تاملات این تعبیر به صراحت آمده است:

«اما از این مفاهیم بعضی فطری به نظر می رسد، برخی عارضی است و از خارج آمده است و بعضی دیگر ساخته و اختراع خود من است.»^۴

علیرغم این که دکارت در تاملات مفاهیم را به این صورت تقسیم کرده، در فقراتی دیگر به گونه ای سخن گفته است که همه مفاهیم ما فطری اند، نه اینکه فقط دسته ای از مفاهیم چنین باشند. وی در نامه ای به مرسن (۲۲ جولای ۱۶۴۱) به فطری بودن همه مفاهیم اشاره دارد:

«روبهمرفته، من فکر می کنم که تمام آن مفاهیمی که هیچ سلب و ایجابی را در بر ندارند بصورت فطری در ما وجود دارند. زیرا اندامهای حسی چیزی برای ما فراهم نمی کند که شبیه مفاهیمی باشد که در ما در هنگام تحریکات (اندامهای حسی) بوجود می آید و بنابراین این مفاهیم باید از قبل در ما بوده باشد.»^۵

دکارت در حواشی انتقادی بر یک روزنامه (Comments on a Certain Broadsheet)

^۳ CSM 1: 224 در ترجمه فارسی آمده است: «[پس از این ملاحظاتی] می باید به آسانی بتوانیم تمام پیشداوری های خود را که از حس بدست آمده کنار بگذاریم و از این جهت فقط به فاهمه خود تکیه کنیم، یعنی با احتیاط تمام فقط تصوراتی را مبنای تفکر خود قرار دهیم که طبیعت در فاهمه ما سرشته است. (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۷۹)

^۴ CSM 2, 26 و دکارت، ۱۳۶۹: ۴۱ بنظر می رسد وی این تقسیم را حاصر می داند و نمی توان قسم دیگری را فرض کرد.

^۵CSM 3:187

مطلب را با وضوح بیشتری بیان می‌کند. وی در پاسخ به نویسنده مقاله که منکر وجود مفاهیم فطری است و منشا تمام مفاهیم را مشاهده و آموزش شفاهی می‌داند می‌گوید:

«گویی قوه تفکر ما فی نفسه نمی‌تواند به چیزی نائل شود یا هرگز نمی‌تواند درباره چیزی ادراک و تفکر کند، مگر درباره آنچه از مشاهده اشیا و آموزش شفاهی یعنی از طریق حواس حاصل شده است. اما این مطلب عاری از حقیقت است.»^۶

دکارت معتقد است اگر به آنچه از طریق حواس برای ما حاصل می‌شود به قدر کافی توجه کنیم در می‌یابیم که آنها صرفاً حرکات مادی اند و هیچ شباهتی به مفاهیم ما ندارند.

«بلکه به این دلیل که آنها چیزی را [از شی خارجی توسط حرکات مادی به بدن و از آنجا به مغز] منتقل می‌کنند که، دقیقاً در همان لحظه، به ذهن این موقعیت را می‌دهد تا به کمک توانایی های فطری این مفاهیم را بسازد.»^۷ و^۸

به این ترتیب می‌بینیم که دکارت حتی مفاهیم عارضی را هم فطری می‌داند و نقش جسم را در ایجاد این تصورات و مفاهیم اعدادی می‌داند و نه ایجاد می‌داند. این ترتیب به نظر می‌رسد دکارت لفظ فطری را به دو معنا به کار می‌برد: ۱- فطری به معنای موسّع که همه مفاهیم ما را در بر می‌گیرد. به این معنا که این ذهن ماست که هر سه قسم مفهوم حتی مفاهیم عارضی را هم می‌سازد. در این مقاله به این معنای موسّع از فطری فطری مقسمی گفته می‌شود. ۲- مفهوم فطری در معنای خاص و مضیق آن که یکی از

^۶CSM 1:304

^۷ CSM 1: 304 تاکید از من است

^۸ حتی به نظر وی مفهوم « حرکت » توسط این حرکات مادی حاصل نمی‌شود و ذهن آنها از پیش خود می‌سازد. بنا بر این مفاهیمی که بازنمایاننده کیفیان اولیه اند، مانند حرکت و شکل در ما به طور فطری وجود دارد، چه رسد به کیفیات ثانوی که اصلاً وجود خارجی ندارند و برای همین از تعبیر به طریق اولی استفاده می‌کند «...از اینرو نتیجه می‌شود که همین مفاهیم حرکات و اشکال خودشان در ما فطری اند. مفهوم درد، رنگ، صوت و امثال آن هم به طریق اولی فطری اند» CSM 1:304

اقسام سه گانه مفهوم و قسیم دو قسم دیگر است. از این جهت آن را فطری قسمی می‌نامیم. البته به جهت اختصار از این پس هر جا از مفاهیم فطری سخن به میان آید معنای دوم مد نظر است مگر اینکه معنای اول تصریح شده باشد. آیا دکارت در زمان خود اولین فردی بوده است که این بحث قدیمی را از سر گرفته است؟

مفاهیم فطری و معاصرین دکارت

نظریه مفاهیم فطری صرف نظر از پیشینه تاریخی آن که به افلاطون و آگوستین باز می‌گردد، در زمان خود دکارت هم مطرح بود. لرد هربرت اهل چربری Lord Herbert of Cherbury (۱۶۴۸-۱۵۸۳) از قائلین به وجود مفاهیم فطری است و از این جهت بر دکارت تقدم دارد.^۹ وی در کتاب *درباره حقیقت* [On Truth] (۱۶۲۴) انسان را علاوه بر قوای شناختی دارای مفاهیم عامی می‌داند که بدون آنها تجربه ممکن نیست. از جمله ویژگی‌های این مفاهیم استقلال، کلیت، یقین و ... است. وی دلیل اصلی وجود این مفاهیم را توافق همگانی و اجماع عام می‌داند و معتقد است خدا این مفاهیم فطری را در ذهن انسان نهاده است و انسان به کمک غریزه طبیعی آنها را در می‌یابد.^{۱۰} این مفاهیم نه تنها از تجربه حاصل نشده‌اند، بلکه پیش فرض‌های تجربه محسوب می‌شوند. به این ترتیب

«ذهن آدمی لوحی نانوخته نیست، بیشتر به کتاب بسته ای می‌ماند که با عرضه تجربه حسی گشوده می‌شود.»^{۱۱}

مرسن با ارسال این کتاب برای دکارت، از وی می‌خواهد نظر خود را درباره آن بگوید. دکارت در نامه ۱۶ اکتبر ۱۶۳۹ در پاسخ می‌نویسد:

^۹ او تنها کسی است که لاک نام وی را در کتاب خود، در نقد مفاهیم فطری آورده است. لاک،

۲۵:۱۳۴۹

^{۱۰} لاک، ۲۵:۱۳۴۹

^{۱۱} کاپلستون، ۶۷:۱۳۶۲

«موضوع کتاب چیزی است که همه عمر خود را صرف آن کرده ام ولی نویسنده به شیوه ای متفاوت با شیوه من عمل کرده است.»^{۱۲}

به زعم دکارت، لرد هربرت در پی تعریف و چستی حقیقت است در حالی که دکارت می گوید:

« این چیزی است که من هرگز در خصوص آن هیچ تردیدی نداشته ام. زیرا مفهومی چنان واضح است که هیچ کس نمی تواند آن را مورد تغافل قرار دهد. ... اگر کسی با طبیعت خویش نداند حقیقت چیست، هیچ راهی وجود ندارد که آن را بیاموزد.»^{۱۳}

دکارت یکی از تفاوت های عمده رویکرد خود را با نظر لرد هربرت تفاوت در معیار حقیقت می داند. معیار لرد هربرت معیاری تجربی است: رجوع به آراء و توافق عمومی.^{۱۴} ولی دکارت مطلقاً به چنین معیاری متوسل نمی شود: «مولف [لرد هربرت] توافق عام و همگانی را معیار حقیقت می داند در حالی که من هیچ معیاری بجز نور فطری ندارم.»^{۱۵}

وی معتقد است علیرغم اینکه نور فطری در همه انسانها وجود دارد، اما به راحتی نمی توان از آن درست استفاده کرد. حتی مدعی می شود: «چیزهای زیادی وجود دارد که می توان آنها را با نور فطری شناخت اما تا کنون کسی بر روی آنها تامل نکرده است.»^{۱۶}

دکارت قائل به تفاوت دیگری است و آن تفاوت میان نور فطرت و گزینه مورد نظر

^{۱۲}CSM 3:139

^{۱۳} همان

^{۱۴} این اصلی ترین دلیلی است که لاک در کتاب خود از سوی حامیان مفاهیم فطری به نفع این نظریه ارائه کرده است (لاک، ۱۳۴۹: ۸)

^{۱۵}CSM 3:139

^{۱۶} همان

لرد هربرت است:

«اما من دو نوع غریزه را از هم تمییز می‌دهم. یکی غریزه ای است که در ماست، از آن حیث که انسانیم و کاملاً عقلانی است که همان نور فطری و بصیرت عقلی (mental vision) است. این تنها غریزه ای است که می‌توان به آن اعتماد کرد. غریزه دیگر از آن حیث که حیوانیم به ما تعلق دارد و محرک طبیعت به سوی حفظ جسم مان، به سوی التذاذ جسمانی و .. است. از این غریزه همیشه نباید پیروی کرد.»^{۱۷}

اما تفاوت مهمی که میان این دو وجود دارد این است که مفاهیم فطری لرد هربرت امکان تجربه را فراهم می‌کند. بنابراین به مقولات کانتی بیشتر شبیه است. اما در نظر دکارت چنین نیست. آیا مفاهیم فطری به این منظور در ما نهاده شده اند که مستقل از تجربه ما را به حقیقت می‌رساند و دکارت مدعی چنین امری است؟ پیش از پرداختن به این مطلب باید نحوه وجود این مفاهیم بررسی شود. آیا آنها به نحو بالقوه در ذهن وجود دارند یا بالفعل؟

مفاهیم فطری: بالقوه یا بالفعل؟

دکارت در نوشته های خود فقراتی دارد که با تکیه بر آنها می‌توان هر دو نحوه وجود، بالقوه و بالفعل، را به این مفاهیم نسبت داد. ابتدا به فقراتی توجه می‌کنیم نحوه وجود بالفعل را برای این مفاهیم تایید می‌کند. او در تامل سوم می‌گوید:

«قطعاً جای تعجب نیست که خداوند، به هنگام آفرینش من، این مفهوم را در من نهاده [است] تا همچون نشانه ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند.»^{۱۸}

این تعبیریه خوبی گویای این است که در این حالت ذهن به صورت منفعل عمل می‌کند و مانند مومی است که مهری بر آن منطبق شده است. این مؤکدترین تعبیر دکارت از وجود بالفعل این مفاهیم است. قرائت خفیف تر قرائت

^{۱۷}CSM 3:140

^{۱۸} دکارت، ۱۳۶۹: ۵۷ و CSM 2: 35

تذکار (recollection) است. وی در تامل پنجم در مورد برخی مفاهیم از جمله مقدار، شکل، وضع و حرکت و... مدعی است آنها را با تمایز می‌شناسد و با اندک التفاتی خصائص بشمارای را تشخیص می‌دهد

«که حقیقتشان آن قدر بدیهی و آن چنان با طبیعت من متلائم است که به هنگام انکشاف آنها، گویی چیز تازه ای نیاموخته ام بلکه چیزی را به خاطر آورده ام که قبلاً می‌دانستم، یعنی چیزهایی را ادراک می‌کنم که قبلاً در ذهنم بوده است، اگرچه هنوز به آنها التفات نداشتم.»^{۱۹}

آنچه از چنین فقراتی بر می‌آید این است که تصورات فطری به صورت بالفعل در ما وجود دارد. چرا که دکارت مانند افلاطون نمی‌تواند ادعا کند آشنایی قبلی ما با این مفاهیم در عالم دیگری بوده است، پس ناگزیر باید به وجود بالفعل آنها اذعان کند. فقط ما گاه به آنها التفات داریم و گاه نه. و با التفات به آنهاست که متوجه می‌شویم از قبل در ما حضور داشته است.

اما در برخی مواضع به گونه ای سخن می‌گوید که جنبه استعدادی (dispositional) و بالقوه بودن مفاهیم فطری را به ذهن متبادر می‌سازد. وی در *حواشی انتقادی بر یک روزنامه مفاهیم فطری* را امری متمایز از توانایی ذهنی ما نمی‌داند.^{۲۰} وی نحوه وجود دسته ای از مفاهیم را که فقط از قوه و توانایی ذهنی ما نشات گرفته است و قسیم تصورات جعلی و عارضی اند، با تشبیه آنها به بیماری های مادرزادی (که صرفاً استعداد ابتلا به این بیماری در فرزندان این خانواده ها وجود دارد و نه اینکه هنگام تولد به آن مبتلا باشند) بالقوه می‌داند و می‌گوید:

«در نتیجه مفاهیم، بهمراه توانایی و قوه آنها، در ما به صورت فطری وجود دارند، یعنی آنها همیشه بالقوه موجودند، زیرا وجود داشتن در یک قوه و توانایی (exist in some faculty) به معنای بالفعل وجود داشتن (exist actually) نیست بلکه صرفاً بالقوه وجود داشتن (potentially) است. چون لفظ قوه و استعداد (faculty) به چیزی بجز بالقوه بودن دلالت نمی‌کند.»^{۲۱}

^{۱۹} دکارت، ۱۳۶۹: ۷۲ و ۴۴: CSM 2

^{۲۰} CSM 1 : 303

^{۲۱} CSM 1:305

وی همچنین در مجموعه *اعتراضات* در پاسخ به هابز همین مطلب را بیان می‌کند:

«سرانجام وقتی که می‌گوییم یک مفهوم فطری ماست، منظورم این نیست که این [مفهوم] همواره نزد ما حاضر است. به این معنا هیچ مفهومی فطری نیست. مراد من فقط این است که ما قوه احضار این مفهوم را داریم.»^{۲۲}

همچنین وی در نامه ای به ووئیوس (Voetius) می‌نویسد:

«همه آن مفاهیمی که گفته می‌شود معرفت به آنها به طور فطری و طبیعی در ما نهاده شده است به این دلیل نیست که ما فوراً وبالبداهه آنها را می‌شناسیم [بلکه] صرفاً به صورتی هستند که آنها را به وسیله نیروی عقل فطری خودمان، بدون هرگونه تجربه حسی می‌شناسیم.»^{۲۳}

متونی از این دست موجب شده است میان مفسرین دکارت اختلاف نظرهای اساسی به وجود آید. برخی صرفاً تفسیر بالقوه را می‌پذیرند.^{۲۴} برخی تفسیر بالفعل را می‌پذیرند و تبیین بالقوه از نحوه وجود مفاهیم فطری را غیر ضروری می‌دانند و وجود این فقرات را نوعی سهو به حساب می‌آورند.^{۲۵} روشن است که سهوی بودن فقراتی با این تعدد و در این پراکندگی زمانی بعید به نظر می‌رسد. برخی دیگر مانند جان کاتینگام (John Cottingham) نوع خاصی از تفسیر بالفعل را می‌پذیرند، اما نظریه دکارت را غیر منسجم می‌دانند. وی مشکل اصلی در پذیرش فرض مفاهیم فطری بالفعل را عدم حضور این مفاهیم نزد کودکان می‌داند و معتقد است این مشکل با

^{۲۲} دکارت، ۱۳۸۴: ۴۰-۲۳۹

^{۲۳} CSM, 3: 222

^{۲۴} Nadler, Steven. 'The Doctrine of Ideas.' In *The Blackwell Guide to Descartes'*

Meditations, ed. Stephen Gaukroger, :86-103, Blackwell, 2006.

Clarke, Desmond. *Descartes's Theory of Mind*, Clarendon Press, 2003 quoted in. Boyle D. A., [2009]:17-18

^{۲۵} Vere Chappell, 1986:179

تفسیر استعدادی و بالقوه بودن از این مفاهیم حل می‌شود. زیرا برای کودکان و بطور کلی اذهان مستغرق و متوغل در عالم حس امکان آشکار شدن این مفاهیم وجود ندارد، مگر اینکه از این وضع خارج شوند و پیشداوری‌های مربوط به حواس را کنار بگذارند. اما تفسیر استعدادی مشکل دیگری را به وجود می‌آورد و آن اینکه با تفسیر استعدادی آنچه به ذهن نسبت داده می‌شود صرفاً توانایی درک این مفاهیم است. در این صورت، این دیدگاه دیگر تفاوتی با دیدگاه تجربه‌گرایانی امثال لاک و هیوم ندارد. بنابراین کاتینگام پیشنهاد می‌کند فرض حضور داشتن اما مخفی بودن (present but submerged) را بپذیریم. به این ترتیب نه به یک تجربه گرا بدل شده ایم و نه با مشکل عدم حضور این مفاهیم نزد کودکان را مواجه خواهیم بود. اما کاتینگام وجود فقرات حاکی از تفسیر بالقوه این مفاهیم را با این تفسیر اخیر ناسازگار می‌داند و به این ترتیب دکارت را فاقد نظریه‌ای یکپارچه در خصوص مفاهیم فطری می‌داند.^{۲۶} چه معنایی بر حضور داشتن اما مخفی بودن مترتب است؟ در این تفسیر، ذهن به مثابه انبانی فرض شده است که این تصورات و مفاهیم در آن جای گرفته است، اما به دلایلی روی آن را زنگار گرفته و از ما مخفی مانده است. در صورتی که بتوانیم زنگار حواس را از ذهن بزدایم و ذهن را از پیشداوری‌های حواس رها سازیم، می‌توانیم این مفاهیم را با نور فطری در یابیم. با چنین نگاهی، این تصورات می‌توانند به صورت بالفعل همواره نزد ما حضور داشته باشند چه ما به آنها ملتفت باشیم چه نباشیم. در اینجا به نظر می‌رسد این تفسیر به قرائت تذکار نزدیک باشد، اگرچه کاتینگام به آن اشاره نمی‌کند.

به نظر می‌رسد تمام این اختلاف در تفاسیر ناشی از نگاه انبانی به ذهن است. اگر نگاه دیگری به نحوه وجود مفاهیم داشته باشیم، این اختلافات محو خواهد شد. در نگاه انبانی به ذهن، گویی ذهن مادی لحاظ شده است و به مثابه صندوق خانه‌ای است که مفاهیم در آن نگهداری می‌شود. اما با لحاظ ذهن به عنوان نیروی روحانی^{۲۷} و غیر

^{۲۶}Cottingham, 1976:xxxii-xxxiii

^{۲۷} دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۱

مادی چنین فرضی بی معناست. با چنین نگرشی، به جای اینکه قیام تصورات به ذهن قیام حلولی باشد، قیام آنها به ذهن صدور است. معنایش این خواهد بود که ذهن، با از قوه به فعل رساندن توانایی های خود و به مدد زمینه ها و شرایط و معادات، این مفاهیم را ایجاد می کند، نه اینکه در ذهن نگه داری شوند. با این نحوه نگاه به ذهن، فرض وجود بالقوه مفاهیم سازگارتر به نظر می رسد و متون بیشتری در تایید آن وجود دارد. اشکالی که ممکن است به این تفسیر وارد شود این است که آنچه دکارت در مورد مفهوم خدا به مثابه مهر صنعتگر مطرح می کند با این تفسیر چگونه قابل جمع است. به نظر می رسد دکارت از ضیق کلام به این تشبیه متوسل شده است. اگر ما از تفسیر لفظ به لفظ مطلب صرف نظر کنیم، می توان این را نیز با کل مطلب سازگار دانست. بخصوص اینکه خود وی در **قواعد هدایت ذهن** اشاره دارد که در تشبیه فقط از باب تقریب به ذهن است و در این خصوص نباید زیاده روی شود.

«این قوه مدرک در تمام این افعال گاهی منفعل و گاهی فعال است گاهی شبیه مهر است و گاهی شبیه موم. اما شباهت آن در این زمینه فقط از باب مقایسه (تشبیه - analogy) است»^{۲۸}

نکته دیگر اینکه اگر این مفاهیم در ساختار اولیه ذهن ما مانند مهری بر موم توسط خداوند نقش بسته باشد در این صورت نمی توان توضیح داد چرا دکارت نمی تواند همه این مفاهیم فطری را احصا کند.

با تفسیر بالقوه مشخص می شود چرا دکارت مجموع سه قسم مفهوم (مفاهیم فطری مقسمی) را هم فطری می نامد. فقط تفاوت در این است که ذهن برای ایجاد مفاهیم عارضی به اوضاع و احوال مادی و تحریکات بدنی به عنوان علل معده نیاز دارد، و در خصوص مفاهیم جعلی هم این اراده ما است که به آنها تعیین می بخشد. اما در ایجاد مفاهیم فطری قسمی فقط به توانایی ذهن نیاز است. مفاهیم فطری قسمی که محصول صرف توانایی ذهنی است به لحاظ معرفتی دارای چه نقشی و کارکردی است که آن را

^{۲۸} دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۱

از سایر مفاهیم متمایز و ممتاز سازد.

کارکرد مفاهیم فطری

تفسیر غالب در خصوص کارکرد مفاهیم فطری آن است که این مفاهیم روشن و متمایزند و خداوند آنها را در ذهن ما قرار داده تا به کمک آنها به حقیقت نائل شویم. بنابراین اغلب مفسرین برای این مفاهیم نوعی امتیاز معرفت شناختی نسبت به سایر مفاهیم قائلند. می توان گفت تمام مفاهیم فطری حقیقی و دارای وضوح و تمایزند و نیز اینکه تمام مفاهیم حقیقی و واضح و متمایز فطری اند. اما دانیل فلگ و همکارش بونن در حالیکه قبول این مطلب را تز معرفتی (the epistemic thesis) نامیده اند، خود با این تز مخالفند. به نظر ایشان شواهد و دلایل کافی برای این ادعا وجود ندارد و معتقدند حتی اگر بپذیریم تمام مفاهیم حقیقی فطری اند، دلیلی در دست نیست که بپذیریم همه مفاهیم فطری حقیقی اند. حد اکثر می توان مدعی شد بعضی مفاهیم فطری حقیقی اند.^{۲۹} برای روشن شدن بحث و بررسی آراء دو طرف لازم به نظر می رسد تا مفهوم خطا را که متضایف با مفهوم صدق و حقیقت است مورد بررسی قرار دهیم و نظر دکارت را درباره انواع خطا بیان کنیم و از این رهگذر به بررسی وثاقت ادله فلگ و همکارش پردازیم.

دکارت در تاملات با بررسی افکار خود آنها را از حیث امکان خطا بودن آنها دسته بندی دیگری می کند: تصورات یا صور اشیا (مانند تصور غول یا انسان)، انفعالات (مانند ترسیدن یا اراده کردن) و تصدیقات و احکام. از این سه فقط تصدیقات، از حیث مطابقت و مشابهت با عالم خارج، می تواند متضمن خطا باشد و قطع نظر از این امر به راحتی نمی توان به آن خطا را نسبت داد.^{۳۰} وی این نوع خطا را خطای در تصدیق یا خطای صوری formal falsity می نامد.^{۳۱} اما وی نوع دیگری از خطا را تحت عنوان

^{۲۹}Flage & Bonnen, 1999:46

^{۳۰} دکارت، ۱۳۶۹: ۴۰

^{۳۱} دکارت، ۱۳۸۴: ۲۹۰

خطای مادی مطرح می‌کند:

«با این همه ممکن است به لحاظ مادی هم نوعی خطا در مفاهیم یافت شود و آن وقتی است که این مفاهیم از معدوم چنان حکایت کنند که گویی موجود است»^{۳۲}

وی به سرما و گرما مثال می‌زند. به نظر او این مفاهیم به قدری مبهمند که مشخص

نیست

«آیا سرما فقدان گرماست یا گرما فقدان سرماست و یا هر دو کیفیت واقعی است یا واقعی نیست؟»^{۳۳}

در اینجا منظور دکارت عدم مطابقت مفاهیم با خارج نیست، بلکه «اگر درست باشد که بگوییم سرما فقط فقدان گرماست، خطا نامیدن مفهومی که سرما را امری واقعی و تحسلی به من می‌نمایاند کاری ناصواب نخواهد بود»^{۳۴}

وی این مفاهیم را ناشی از نقص ما می‌داند و خطای مادی (Material falsity) می‌نامد.^{۳۵}

پس از نظر دکارت خطا در مفاهیم، یا خطای مادی، در مورد مفاهیمی است که درجه وضوح و تمایز آنها پایین است و دارای ابهام و آشفتگی اند. در مقابل باید نتیجه گرفت مفاهیمی که دارای وضوح و تمایز باشند به لحاظ مادی حقیقی اند. منظور از حقیقی بودن مفاهیم فقط وضوح و روشنی این مفاهیم است و نه مابازاء خارجی داشتن آنها. بنابراین دکارت حقایق سرمدی یا مفاهیم ریاضی مانند مثلث را حقیقی می‌داند، در حالیکه معتقد است فقط در ذهن وجود دارند و «... ممکن است خارج از ذهن من اصلاً وجود نداشته باشند، اما نمی‌توان آنها را عدم

^{۳۲} دکارت، ۱۳۶۹: ۴۸

^{۳۳} همان

^{۳۴} همان

^{۳۵} دکارت، ۱۳۸۴: ۲۸۹

محض دانست [وبنابراین نباید آنها را از نظر مادی خطا دانست] و با آن که به خوبی برای من مقدور است که درباره آنها بیندیشم یا نیندیشم، اما ساخته ذهن من نیستند، بلکه ماهیت حقیقی و ثابتی مخصوص به خود دارند»^{۳۶}

وی در ادامه می‌افزاید:

«چون آنها را با وضوح تصور می‌کنم بدون شک باید کاملاً حقیقی باشند، نه عدم محض، زیرا کاملاً بدیهی است که هرچه حقیقت داشته باشد، چیزی است. و من پیش از این به طور مبسوط مبرهن ساختم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز بشناسم حقیقت دارد.»^{۳۷}

اما دکارت به روشنی اصطلاح « صحیح مادی » یا « ماده حقیقی » (materially true) را در مقابل « خطای مادی » وضع نمی‌کند.

فلگ^{۳۸} معتقد است با رجوع به آثار دکارت دلایل کافی برای قبول تز معرفتی به دست نمی‌آید. به نظر وی تعبیری مانند " بذر های حقایق " که در قواعد و گفتار آمده است^{۳۹} چون به صراحت از مفاهیم فطری نام نمی‌برد، دقیقاً مشخص نمی‌کند به چه دلالت دارد. منظور دکارت می‌تواند مفاهیم فطری باشد، یا منظور وی اصول و یا حتی نور فطری باشد. بنا براین به نظر فلگ چیزی در این متون وجود ندارد که کاملاً از تز معرفتی حمایت کند. اما فرازی که در تامل پنجم وجود دارد که در آن دکارت مفهوم امتداد و کم متصل، مقدار، شکل، وضع و حرکت را حقیقی می‌داند.^{۴۰} به نظر فلگ اولاً دکارت توجه خود را به تعدادی از مفاهیم معطوف ساخته است و نمی‌توان آن را به همه مفاهیم تسری داد. پس نمی‌توان این فقره را دلیل محکمی برای حقیقی

^{۳۶} دکارت، ۱۳۶۹: ۷۲

^{۳۷} دکارت، ۱۳۶۹: ۷۳

^{۳۸} از این پس برای سهولت فقط از فلگ یاد می‌شود.

^{۳۹} CSM 1:143-4, CSM 1: 17

^{۴۰} دکارت، ۱۳۶۹: ۷۲

بودن همه مفاهیم فطری دانست.^{۴۱} ثانیاً دکارت در ادامه میگوید که «حقیقتشان آن قدر بدیهی و آن چنان با طبیعت من متلائم است که به هنگام انکشاف آنها، گویی چیز تازه ای نیاموخته ام بلکه چیزی را به خاطر آوردم که قبلاً می دانستم، یعنی چیزهایی را ادراک می کنم که قبلاً در ذهنم بوده است، اگر چه هرگز به آنها التفات نداشتم.»

به این ترتیب برای فهم آنها متوسل به التفات ذهن (Mental gaze) یا نور فطری می شود. یعنی این نور فطری است که فهم و تشخیص حقیقت را میسر می سازد. اگر چنین است فطری بودن یا نبودن یک مفهوم اهمیت معرفت شناختی زیادی ندارد و براین اساس اگر دکارت هم به نور فطری و هم مفاهیم فطری برای شناخت حقیقت متوسل شود، معرفت شناسی اش گرفتار حشو (redundancy) خواهد شد.^{۴۲}

فلگ می افزاید نه تنها در متون اصلی بلکه در مکاتبات دکارت نیز دلیلی در حمایت از تز معرفتی وجود ندارد. وی حتی پاسخ دکارت به مرسن در خصوص آراء لرد چربری را به طور کامل ویران کننده اساس تز معرفتی می داند. به زعم او، لرد چربری معتقد است که همه ایده ها و تصورات حقیقی فطری اند و معیار تشخیص را هم اجماع عام می داند. در حالی که دکارت با توجه به نور فطری در مقابل توافق همگانی و اجماع عام به عنوان راه تشخیص مفاهیم فطری معرفی می کند و پرسش از فطری بودن و پرسش از حقیقی بودن را از هم مجزا می کند؛ نه فطری بودن و نه پذیرش عام مفهومی را حقیقی نمی کند.^{۴۳}

اما اگر قائلین به تز معرفتی اشکال کنند که در صورتی که بعضی مفاهیم فطری خطا و غیر حقیقی باشند، خداوند اینها را به چه منظور در اذهان ما نهاده است؟ آیا این فرض مودعی به پذیرش فریبکاری خداوند نخواهد شد؟ اگر این فرض منجر به فریبکاری خداوند گردد، مسلماً دکارت به پذیرش این فرض تن در نخواهد داد و

^{۴۱} Flage & Bonnen, 1999:47-8

^{۴۲} Flage & Bonnen, 1999:52-3

^{۴۳} Flage & Bonnen, 1999:51

برای گریز از چنین نتیجه ای حقیقی بودن مفاهیم فطری را خواهد پذیرفت. فلگ در پاسخ به این اشکال مقدر می‌گوید اتهام فریبکاری وقتی بجاست که یک تصور واضح و متمایز و در عین حال به لحاظ مادی خطا باشد. اما معنای به لحاظ مادی خطا همان تصور مغشوش و مبهم است. و این دو با هم قابل جمع نیست. یعنی یک مفهوم نمی‌تواند هم مبهم و مغشوش باشد و هم روشن و واضح. پس این اتهام مندرع است. اما اگر اشکال کننده ادعا کند که مفاهیم فطری دکارتی مفاهیمی هستند که روشن و متمایزند و نمی‌توان خطا بودن را به آنها نسبت داد، در این صورت او مصادره به مطلوب کرده است، زیرا این همان ادعایی است که باید ثابت شود. به این ترتیب فلگ تز معرفتی را رد می‌کند و معتقد است هر ادعای ضعیف تری کارایی لازم را ندارد.^{۴۴}

برای بررسی، ادعای فلگ آن را به دو ادعای اصلی فرو می‌کاهیم: اولاً وی تساوی میان دو مفهوم واضح و متمایز از یک سو و از سوی دیگر فطری را نمی‌پذیرد. ثانیاً بین این دو مفهوم رابطه عموم و خصوص مطلق قائل است. یعنی مفهوم فطری را عام مطلق و واضح و متمایز خاص مطلق می‌داند. بنابر این همه مفاهیم واضح و متمایز (حقیقی) فطری اند، اما فقط بعضی از مفاهیم فطری واضح و متمایز (حقیقی) اند و نه همه آنها. این مدعای را می‌توان در دو مرحله، ابتدا با توجه به مقدماتی که تا کنون گفته شده و سپس با افزودن برخی مقدمات دیگر در انتهای بخش بعد فاقد وجهت دانست:

منظور فلگ از «همه مفاهیم فطری» چیست؟ آیا منظور این است که این مفاهیم و تعدادشان محدود و معین است؟ پاسخ دکارت منفی است. به نظر وی تمام مفاهیم فطری را نمی‌توان احصاء کرد و حتی ممکن است مفاهیمی فطری وجود داشته باشد که هنوز کشف نشده باشد.^{۴۵} بنابراین اولاً این مفاهیم، بر خلاف مقولات کانتی، از پیش

^{۴۴} Flage & Bonnen, 1999:53

^{۴۵} CSM3:139

معین و مشخص نیستند. ثانیاً به نظر می‌رسد دکارت با یافتن خصوصیات برای برخی از این مفاهیم آن را به همه مفاهیم تسری می‌دهد.^{۴۶} چرا که معتقد است این خصوصیات به خاطر فطری بودن عارض این مفاهیم شده است. و ثالثاً فلگ مثالی برای مفاهیم فطری غیر حقیقی نمی‌آورد.

در خصوص استناد وی به نامه دکارت به مرسن در مورد کتاب **درباره حقیقت لرد هربرت**، اولاً چنان که دیدیم بین مفاهیم فطری دکارت و لرد چربری وجه مشترکی چندانی نیست، نه در کارکرد و نه در نحوه تمییز و تشخیص. ثانیاً منظور دکارت از نور فطری چیزی نیست جز توانایی فهم ما که از شوائب و پیشداوری های حسی پیراسته شده نیست^{۴۷} به این ترتیب دکارت در اینجا مطلب جدیدی نمی‌گوید. بلکه تاکید مجددی دارد که معیار شناسایی تصور فطری نه امری تجربی (توافق همگانی) که امری عقلانی یعنی نور فطری است و توسل فلگ به آن بی وجه است. دکارت در اصل ۶۰ اصول می‌گوید

«بنا به شناختی که از خدا داریم مطمئن هستیم که آفرینش همه چیزهای صریح و روشن در اندیشه ما در ید قدرت اوست.»^{۴۸}

شاید بتوان تعبیر در ید قدرت اوست را ایجاد فطری این مفاهیم دانست. به این ترتیب با پذیرش تساوی فطری با حقیقی، می‌توان وضوح و تمایز را علامت و معیار فطری بودن دانست.^{۴۹} اما اگر فلگ این تساوی را انکار می‌کند باید نقش معرفتی دیگری را برای این مفاهیم مطرح کند، در غیر این صورت وجود چنین مفاهیمی با اصل اوکام (Ochham's razor) ناسازگار خواهد بود.

^{۴۶} همانطور که بالا هم اشاره شد در بخش بعد این نکته بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

^{۴۷} CSM 1: 224

^{۴۸} دکارت، ۱۳۷۶: ۲۶۴

^{۴۹} فطری بودن نشانه دیگری هم دارد که در بخش بعد به آن اشاره خواهد شد

مفاهیم فطری و کلیات

فلگ معتقد است دکارت برای تبیین مفاهیم کلی به مفاهیم فطری متوسل می‌شود. و بدین منظور به متونی از دکارت که البته زیاد هم نیست اشاره می‌کند تا نشان دهد نقشی که دکارت برای این مفاهیم در نظر دارد تبیینی برای کلی بودن مفاهیم است. و به این ترتیب نظریه مفاهیم فطری را از تیغ اوکامی می‌رهاند. دکارت در *اصول فلسفه*، اصل ۵۹ و ۵۸، به مساله کلیات می‌پردازد. دکارت در اصل ۵۸ می‌گوید اعداد و کلیات صرفاً جنبه ذهنی دارند. در اصل ۵۹ به انواع کلی (کلیات خمس) و نحوه انتزاع آنها می‌پردازد.^{۴۹} فلگ از این دواصل چند نکته را بیرون می‌کشد: اول اینکه کلیات، چیزی در خارج و در شی مشاهده شده نیست، بلکه مفاهیمی است که در ذهن وجود دارد و شخص از شباهت چند مورد آن را اخذ می‌کند. دوم ذهن به نحو فعالی این مفاهیم را شکل می‌دهد و از آنها آگاه می‌شود. و سوم اینکه در ساختن مفاهیم کلی استعداد های فطری بالفعل می‌شود. فلگ این فرایند را شبیه تبیین لاک از مفاهیم کلی می‌داند. البته با این تفاوت که لاک به مفاهیم فطری متوسل نمی‌شود، اما دکارت مفاهیم فطری را استعدادی می‌داند که شخص را قادر می‌سازد تشکیل مفاهیم کلی را توضیح دهد.^{۵۰} یعنی همین که فرد به یک مثلث خاص توجه می‌کند و به کمک توانایی ذهنی خود می‌تواند مفهوم مثلث را شکل دهد. فلگ فرایندی را که در نظام دکارتی مفاهیم کلی را شکل می‌دهد قابل مقایسه با فرایند شکل‌گیری مفاهیم واضح و متمایز از جسم (یا همان مثال معروف موم) و نفس (خود) که در تامل دوم مطرح شده است می‌داند. به نظر وی، مثلاً مفهوم انعطاف‌پذیری، ممتد بودن و قابلیت حرکت داشتن موم به نوعی فراتر رفتن از محسوسات است. وی مفاهیمی را که برحسب آنها موم تعریف می‌شود مفاهیم کلی و یا فطری می‌داند.^{۵۱}

در پاسخ به فلگ می‌توان گفت اولاً همانطور که دکارت در نامه اش به مرسن

^{۴۹} دکارت، ۱۳۷۶: ۲۶۴-۲۶۲

^{۵۰} Flage & Bonnen, 1999: 196

^{۵۱} Flage & Bonnen, 1999: 196

می‌نویسد هم اصلی او حقیقت است^{۵۲} نه تبیین چگونگی تشکیل مفاهیم کلی. وی سهم ناچیزی را در کل نظام خود به بحث مفاهیم کلی اختصاص داده است. اگر چه دکارت می‌داند تفکر بدون مفهوم کلی امکان پذیر نیست و نمی‌تواند روی خود را کاملاً از منازعات قرون وسطایی در مورد کلیات برگرداند، اما این ادعا خیلی موجه به نظر نمی‌رسد که تنها کارکردی که وی به مفاهیم فطری نسبت می‌دهد تبیین چگونگی تشکیل مفاهیم کلی است. اما با نگاهی همدلانه تر به نظریه فلگ، شاید بتوان گفت فرایند کلی سازی هم می‌تواند مورد نظر دکارت بوده باشد، اما وی احیاناً به جهت پرهیز از منازعات قرون وسطایی از طرح آشکار این بحث خودداری کرده است. برای اینکه ببینیم آیا می‌توانیم علاوه بر نقش معرفتی، این کارکرد را هم به این مفاهیم نسبت دهیم، نگاهی گذرا به انواع و نحوه شکل گیری مفاهیم کلی می‌کنیم:

بنا به تعبیر قدما در حوزه فلسفه اسلامی، مفاهیم کلی را می‌توان در دو دسته اصلی جای داد: دسته اول معقولات اول اند. « معقولات اولیه یعنی کلیاتی که صورت مستقیم اشیا هستند در ذهن، و به عبارت دیگر ماهیات اشیا هستند »^{۵۳} پس از مواجهه حسی با شیئی، صور حسی از آن شی از طریق حواس در ذهن شکل می‌گیرد و سپس ذهن به کمک قوه حافظه این صورت حسی را ثبت و ضبط می‌کند و از آن صورت خیالی ساخته می‌سازد و سرانجام به کمک عقل، صورت عقلی یا همان مفهوم کلی ساخته می‌شود^{۵۴} این مفاهیم کلی عقلی در وهله اول مفاهیم نوعی هستند. اما باز هم می‌توان از همین مفاهیم نوعی مفاهیمی کلی تر ساخت، مثل مفهوم جسم، جوهر، امتداد و..... که مفاهیم جنسی به حساب می‌آیند. به همین ترتیب می‌توان مفاهیم فصلی، خاصه و

^{۵۲}CSM 3: 139

^{۵۳} مطهری، ۱۴۰۶: ۶۰

^{۵۴} برخی از فلاسفه از جمله بوعلی و خواجه بر این عقیده بودند که کار عقل تجرید است « یعنی فکر می‌کردند که عقل همین صورت حسی را به یک نوعی تجزیه می‌کند، یک چیزهایش را می‌اندازد، یک چیزهایش را نگه می‌دارد، مابه الامتیاز را حذف می‌کند و مابه الاشتراک را نگه می‌دارد» (مطهری، ۱۴۰۶: ۶۱) البته این بحث بسیار پر دامنه است در اینجا به اجمال به آن اشاره شده است.

عرض عام را انتزاع کرد. بهر حال همه این دسته مفاهیم مفاهیم ماهوی هستند و به مجموعه معینی از موجودات اطلاق می‌شود و اصطلاحاً به آن معقول اول می‌گویند. دسته دوم معقولات ثانیه اند. این دسته از مفاهیم بیانگر نحوه وجود موجودات است و نه ماهیت آنها. این دسته از مفاهیم برخلاف دسته اول نه مسبوق به صورت حسی و خیالی هستند و نه اختصاص به دسته ای معین از اشیا خارجی دارند. دسته دوم معقولات ثانیه نامیده می‌شوند.^{۵۵} حال باید دید آیامی توان مشابهت و همسانی میان رویکرد قدما و دکارت تشخیص داد. تا به کمک آن، از نظریه مفاهیم فطری دکارت ابهام زدایی کرد. به این منظور باید دید نظر دکارت درباره صور حسی و خیالی و مفاهیم عقلی و کلی چیست.

دکارت در قاعده ۱۲ قواعد مراحل مختلف ادراک را بررسی می‌کند. وی چند مرحله را از هم باز می‌شناسد. مرحله اول زمانی است که بدن ما از عالم خارج متاثر می‌شود. این تاثیر حرکت مکانی است و نوعی انفعال در کار است. پس از این مرحله آنچه به اندام های حسی رسیده است به قسمت دیگری از بدن به نام حس مشترک (Common sense) منتقل می‌شود. حس مشترک شبیه مهر عمل می‌کند. آنچه را که از اندامهای حسی می‌گیرد

«به نحو مجرد و بدون آمیختگی جسمانی از حواس دریافت می‌کند»^{۵۶}

و بر قوه وهم (Fancy) یا تخیل (Imagination) مهر می‌زند. وهم یا واهمه بسیار گسترده است و این امکان را فراهم می‌کند که اجزاء مختلف اشکال به طور متمایز از هم وجود داشته باشد و این صور تا مدتی حفظ می‌شود که به این مرحله حافظه گفته می‌شود.

^{۵۵} در توضیح این دسته از معقولات به همین مقدار کم بسنده کرده ایم. زیرا آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد همین دو ویژگی ذکر شده است. برای توضیحات بیشتر ر. ک. مطهری م، [۱۴۰۶]، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت.

^{۵۶} دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۰

اما آنچه موجب شناخت اشیا می‌شود یا

«نیروی که گفته می‌شود میتوانیم به نحو صحیح اشیا را با آن بشناسیم یک نیروی محض روحانی است.»^{۵۷}

و کاملاً از بدن مستقل و مجزاست. این نیرو در هنگام ادراک حسی با وهم و حس مشترک همزمان ارتباط برقرار می‌کند. به هنگام یادآوری فقط با حافظه مرتبط می‌شود و گاه خود به تنهایی مفهومی را به وجود می‌آورد. این تعدد اعمال، چه به صورت منفعل عمل کند و چه به صورت فعال، موجب تعدد قوا نمی‌شود و ما فقط بایک نیرو سرو کار داریم.

«پس این یک نیروی واحد است که نسبت به اعمال متنوع مذکور آن را فاهمه محض، تخیل، حافظه یا احساس می‌نامیم. این نیروهنگامی که صور تازه ای در متخیله تشکیل می‌دهد یا به صوری که قبلاً تشکیل یافته است توجه می‌کند به اصطلاح صحیح ذهن نامیده می‌شود.»^{۵۸}

دکارت آنچه را که این نیرو ایجاد می‌کند مفهوم می‌نامد.

«مراد من از مفهوم صورت هر فکری است. یعنی آن صورتی که با ادراک بی واسطه آن، من از آن فکر مذکور آگاهم، به نحوی که هیچ چیز را - به شرط اینکه بفهمم چه می‌گویم - نمی‌توانم به زبان آورم، مگر اینکه از همین امر [برایم] مسلم می‌شود که [در ذهن خود] مفهومی از مدلول این الفاظ دارم. بدین ترتیب، فقط آن صور خیالی را که در متخیله نقش می‌بندد، مفهوم نمی‌نامم...»^{۵۹}

اگر این مطالب را به نکاتی که فلگ درباره نظر دکارت درباره فرایند کلی سازی در اصل ۵۸ - ۵۹ گفته بیفزاییم (یعنی اینکه کلی مفهوم است و از جنبه فعال ذهن

^{۵۷} دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۱

^{۵۸} دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۲

^{۵۹} دکارت، ۱۳۸۴: ۶-۱۸۵ تاکید از من است.

ناشی می‌شود و در ساختن مفاهیم فطری استعداد های ذهن از قوه به فعل بدل می‌شود) می‌توانیم نتیجه بگیریم که میان مفهوم و کلی تساوی برقرار است. به عبارت دیگر تمام مفاهیم فطری مقسمی — فطری، عارضی و جعلی — کلی محسوب می‌شوند. اما از این میان برخی دارای صور حسی و خیالی هستند و بنابراین معقول اول و از مفاهیم ماهوی نوعی هستند. (عارضی و جعلی) و برخی یا اصلاً مفهوم ماهوی نیستند و یا از مفاهیم ماهوی انتزاعی تر به حساب می‌آیند. (مفاهیم فطری).^{۶۰}

اگر به تحلیل دکارت از موم در **تامل دوم** نظر کنیم در می‌یابیم که نه فقط آنگونه که فلگ مدعی است مویید فرایند کلی سازی است، بلکه مویید تفاوت مفاهیم از حیث داشتن صور حسی و خیالی نیز هست. دکارت در پاسخ به این پرسش که "موم چیست؟" می‌گوید همه خصوصیات که تحت چشایی، بویایی، بینایی، لامسه و شنوایی قرار می‌گیرد تغییر کرده اما موم همچنان موم است. پس همه اینها را از موم حذف

^{۶۰} این مطلب در فلسفه اسپینوزا به گونه ای دیگر، اما به صراحت بیان می‌شود. وی مفاهیم عام مبتنی بر ادراک حسی را نه مفاهیمی کلی که صوری ترکیبی و مبهم از صور خیالی می‌داند: «بدن انسان از آن جهت که محدود است و می‌تواند فقط در آن واحد تعداد معینی از صور خیالی را متمایزاً در خود پدید آورد، و اگر این تعداد افزایش یابد، صور خیالی مبهم خواهند شد، و اگر تعداد صور خیالی متمایزی که بدن می‌تواند در آن واحد در خود پدید آورد از حد خود تجاوز کند، آنها همه کاملاً با یکدیگر مشته خواهند شد... نفس همه را تحت یک صفت واحد در خواهد آورد» (اخلاق، ۲، ق ۴۰، تبصره ۱) و ی اوصافی مثل وجود و شی را از این دست می‌داند. همچنین مفاهیم کلی مانند انسان، سب، سگ و غیر آن را از عللی شبیه به این ناشی می‌داند.

وی میان این مفاهیم و مفاهیم مشترک (common notions) فرق قائل می‌شود. در قضیه ۳۸ از همین بخش می‌گوید: آنچه در میان همه اشیا مشترک است و در جزء و کل به طور مساوی موجود است فقط به طور تام ممکن است تصور شود. وی در ادامه می‌افزاید «از اینجا بر می‌آید که بعضی از تصورات یا مفاهیم در میان همه انسانها مشترک است. زیرا تمام اجسام در بعضی از امور با هم اشتراک دارند که باید به وسیله همه بطور تام یعنی به طور واضح و متمایز ادراک شوند.» (اخلاق، ۲، ق ۳۸، نتیجه). امتداد و حرکت مثالهایی برای این مفاهیم اند که خصوصیات عام و شامل طبیعت ممتد است. این مفاهیم لازمه فهم اشیا و نوع دوم از معرفت است که معرفت علمی است. (اخلاق، ۲، ق ۴۰، تبصره ۲) بنا بر این اگرچه به نظر می‌رسد اسپینوزا نظر دکارت و هربرت چربری را باهم ادغام کرده باشد، اما بهر حال او نیز بر حقیقی بودن آنها صحه می‌گذارد.

می‌کند تا ببیند چه باقی می‌ماند. وی برای نسبت دادن انعطاف پذیری و حرکت پذیری به موم می‌گوید موم

«استعداد پذیرش تغییرات نامتناهی از این قبیل دارد، اما در عین حال نمی‌توانم این نامتناهی را از خیال بگذرانم و بنا بر این تصویری که از موم دارم مخلوق قوه خیال نیست»^{۶۱}

همچنین در مورد امتداد و قابلیت پذیرش انواعی از امتداد می‌گوید: «بنابر این باید بپذیرم که من به وسیله خیال قادر به درک ماهیت این موم نیستم، بلکه تنها فاهمه من است که می‌تواند آن را دریابد.»^{۶۲} سرانجام می‌نویسد:

«... اکنون که دریافتم که واقعا ما اجسام را تنها به وسیله نیروی فاهمه ادراک می‌کنیم نه به یاری تخیل و حواس، و علم ما به آنها تنها از آن جهت است که به وسیله فکر آنها را ادراک می‌کنیم...»^{۶۳}

پس مفاهیمی مانند امتداد، حرکت و... کلی، غیر وابسته به صور حسی و خیالی، موثر در شناخت واقعی ماهیت جسم و فطری اند. اما رنگ، طعم، بو، صوت و... مفاهیم کلی مسبوق به صور حسی و خیالی و به همین دلیل مبهم اند. لذا ماده حقیقی محسوب نمی‌شوند و بنابراین فطری قسمی نیستند، اگر چه فطری قسمی به حساب می‌آیند.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت وظیفه تبیین کنندگی که فلگ به مفاهیم فطری نسبت داده است، به معنای موسع فطری راجع است نه معنای مضیق آن. اما علیرغم اینکه فلگ خود واقف به این دو معنای برای فطری است، صراحتاً به این امر اشاره می‌کند که منظور وی معنای مضیق و قسمی آن است.^{۶۴} او می‌گوید از نظر دکارت مفاهیم فطری نحوه ساختن مفهوم کلی را تبیین کند و دکارت این بحث را به

^{۶۱} دکارت، ۱۳۶۹: ۳-۳۲

^{۶۲} دکارت، ۱۳۶۹: ۳۳

^{۶۳} دکارت، ۱۳۶۹: ۳۶

^{۶۴} Flage & Bonnen, 1999: 46

این منظور و غیر مرتبط به مساله حقیقت و خطا مطرح ساخته است.^{۶۵} لذا ما فقط تا این حد با فلگ همراهیم که ساختن مفاهیم کلی از کارکردهای مفاهیم فطری مقسمی است و برخلاف نظر فلگ، مفاهیم فطری در معنای مضیق و خاص آن، یعنی مفاهیم فطری قسمی همان مفاهیم واضح و متمایز و حقیقی اند و کل معرفت ما محصول ترکیب متمایز این مفاهیم است.

دکارت در ادامه قاعده ۱۲ به متعلقات شناخت یا اشیا می‌پردازد و از این جهت آنها را دسته بندی می‌کند که « فاهمه به آنها تعلق می‌گیرد ». اشیا به این ترتیب دو دسته اند. دسته اول را بسائط می‌نامد. مشخصه این مفاهیم این است که اولاً شناخت ما از آنها کاملاً واضح و متمایز است و امکان تجزیه به اجزا وجود ندارد، مانند مفهوم شکل، امتداد، حرکت و.

«فقط آنهایی را بسیط می‌نامیم که شناختی که از آنها داریم چنان صریح و متمایز است که ذهن ما نمی‌تواند آنها را به اجزائی متمایزتر از آن تجزیه کند. مفاهیمی از قبیل شکل، امتداد، حرکت و ... از این قبیل اند».^{۶۶}

دسته دوم مرکبات نامیده می‌شود که از مفاهیم بسیط ترکیب یافته اند.^{۶۷} در ادامه مطلب می‌تاکید می‌کند که

«ما تصدیق می‌کنیم که تمام این طبایع بسیط، بالذات شناسایی می‌شوند و خطا در آنها راه ندارد...»^{۶۸}

^{۶۵} Flage & Bonnen, 1999:55

^{۶۶} دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۴

^{۶۷} وی برای مفاهیم بسیط هم اقسامی را در نظر می‌گیرد. اما بسائط یا عقلی محض اند و ما آنها را فقط به کمک نور فطری و بدون استفاده از صور خیالی در می‌یابیم، مانند شناختن، شک کردن. یا مادی محض اند و ما آنها را در اشیا می‌یابیم، مانند امتداد و حرکت و یا مشترک میان این دو است یعنی هم به اشیا جسمانی تعلق دارد و هم به اشیا غیر جسمانی مثل هستی، وحدت و دیرند. دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۴

^{۶۸} دکارت، ۱۳۷۶: ۱۴۵- تاکید از من است

می توان از این بحث، دو نتیجه بدست آورد. اول تاییدی برای تر معرفتی و پاسخ به اشکال فلگ و سپس دفع شبهه کاتینگام در خصوص بالقوه بودن مفاهیم فطری. تر معرفتی حاوی ۲ ادعا بود: اول اینکه تمام مفاهیم فطری، حقیقی و دارای وضوح و تمایزند و دوم اینکه تمام مفاهیم حقیقی و واضح و متمایز، فطری اند. فلگ در رد این تر معتقد است که حتی اگر بپذیریم تمام مفاهیم حقیقی فطری اند، دلیلی در دست نیست که بپذیریم همه مفاهیم فطری حقیقی اند. حد اکثر می توان مدعی شد بعضی مفاهیم فطری حقیقی اند.^{۶۹} حال می خواهیم نشان دهیم که با ورود مفهوم جدیدی تحت عنوان «بسیط» می توان تساوی میان «بسیط» و «واضح و متمایز» از یک و «فطری» و «بسیط» از سوی دیگر تر معرفتی را تایید کرد. تا اینجا تساوی میان «بسیط» و «واضح و متمایز» محرز است. تمام مفاهیم بسیط دارای ویژگی ها و امتیازات معرفت شناختی ای خاصی هستند. اما مثالهایی که دکارت برای این دسته از مفاهیم می آورد مثالهای مفاهیم فطری است که در تامل پنجم آنها را ذکر می کند.^{۷۰} اما ذکر "از قبیل" حاکی از این است که این خصوصیات فقط به موارد مشخص شده محدود نمی شود و تمام مفاهیم با این ویژگی را در بر می گیرد. بنا بر این می توان میان «فطری» و «بسیط» نیز تساوی برقرار کرد. به این ترتیب راه بر هر گونه تعبیر دیگری غیر از این بسته می شود که مفاهیم فطری همان مفاهیم واضح و متمایز و بسیط و در نتیجه حقیقی اند. دکارت بعدها در گفتار هنگامی که چهار مرحله روش پیشنهادی اش را مطرح می کند نیز بر همین امر تاکید دارد که باید از سطح امور مرکب به سطح امور بسیط رفت و این امر را نه تنها در قضایا و تصدیقات بلکه در مفاهیم نیز باید پی گرفت.^{۷۱} نتیجه این سیر رو به عقب برای دستیابی به امور بسیط، همان تلاش برای دستیابی به مفاهیم واضح و متمایز و یا مفاهیم کلی انتزاعی تر مانند شکل، امتداد، حرکت و معقولات ثانیه ای مثل هستی، وحدت و امثال آن و در یک کلام مفاهیم فطری است.

^{۶۹}Flage & Bonnen, 1999:46

^{۷۰} دکارت، ۱۳۶۹: ۷۲

^{۷۱} دکارت، ۲۵۳۵:۲۳

با پذیرش کلی بودن مفاهیم، اشکال کاتینگام نیز مندفع می‌گردد. به نظر وی فرض وجود بالقوه مفاهیم فطری تفاوت میان عقلگرایان و تجربه‌گرایان را از بین می‌برد. دفع این اشکال به این ترتیب است که فرق مهم تجربه‌گرا با دکارت این است که برای تجربه‌گرایان مفهوم کلی مسبوق به صورت حسی حد اکثر یک صورت خیالی رنگ و رو رفته است.^{۷۲} اما برای دکارت چنین نیست. وی مفاهیم عارضی را کلی هم می‌داند، اما مرکب اند و از امتیازات معرفت شناختی مفاهیم فطری بی بهره اند. فیلسوفان تجربه‌گرا مفاهیم کلی غیر مسبوق به صورت حسی یعنی مفاهیم انتزاعی را انکار کرده و صرفاً آن را نام می‌دانند^{۷۳} و به ورطه نومیالیسم درمی‌غلتنند. بنابراین یک تجربه‌گرا وقتی صحبت از به وجود آمدن یک مفهوم در ذهن می‌کند به مفاهیم کلی نظر ندارد. هر چند استفاه از لفظ ایده در هر دو نظام فکری به این خلط مبحث دامن زده است

نتیجه:

همانطور که مقدمتاً ذکر شد نظریه مفاهیم فطری دکارت به جهت پراکندگی آن در متون مختلف مبهم و ناروشن به نظر می‌رسید به نحوی حتی انسجام و یکپارچگی آن مورد تردید قرار گرفته است. به هنگام ادراک و شناخت عالم خارج در ابتدا جسم و مغز به همان کیفیتی که گفته شد از خارج متاثر می‌شود و سپس در مرحله بعد ذهن شروع به مفهوم سازی می‌کند. ذهن نیروی فعال و واحد و غیر مادی است و از پیش خود به واسطه توانایی فطری اش قادر به ایجاد مفاهیم است. از این حیث تفاوتی میان هیچیک از سه قسم مفهوم وجود ندارد و از همین روست که آنها را فطری می‌نامد، اما به تعبیر این مقاله فطری قسمی . این مفاهیم کلی اند. به محض اینکه مفهوم ساخته می‌شود متصف به وصف کلیت می‌شود. اما از میان مفاهیم، فطری قسمی مفهومی است دارای

^{۷۲} حتی عقلگرایی مانند اسپینوزا شبیه چنین نظری درباره این دسته از مفاهیم دارند. (اخلاق، ۲، ق

۴۰، تبصره ۱)

^{۷۳} بارکلی، ۱۳۵۰: ۱۲

ویژگی های خاصی. علاوه بر کلیت، می توان از بساطت و وضوح و تمایز نام برد که موجب می شوند این مفهوم به لحاظ معرفت شناختی از موقعیت ممتازی برخوردار باشد و به اصطلاح خود دکارت ماده حقیقی محسوب گردد.

در خصوص نحوه وجود این مفاهیم، روشن شد که تفسیر استعدادی و بالقوه بودن تفسیر پذیرفته شده تری است و با غیر مادی بودن ذهن و متون مختلف دکارت سازگاری بیشتری دارد. دو اشکال فلگ و کاتینگام منافع است. اشکال اول به حشو زائد بودن مفاهیم فطری در دستیابی به حقیقت با وجود نور عقل یا فطرت است. اشکال دوم این بود که با فرض بالقوه بودن این مفاهیم، تفاوتی میان عقلگرا و تجربه گرا نخواهد بود. به این ترتیب به نظر می رسد تفسیری از نظریه دکارتی ارائه شده است که از انسجام برخوردار است. اما دلیل این که وی به صراحت و به طور مستقل و یکپارچه به این مباحث نپرداخته شاید تا حدی پرهیز وی از فرو افتادن در ورطه نزاعهای مدرسی و یا پرهیز از متهم شدن به پرداختن به چنین مباحثی باشد. به هر حال باید توجه داشت انکار واقعگرایی مستقیم و باور وی به واقعگرایی بازنمودی است که در تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه متبلور شده است، یکی از جهات مهمی است که دکارت را از فیلسوفان مدرسی جدا می سازد.

منابع:

اسپینوزا ب.، اخلاق، ترجمه جهانگیری م.، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
بارکلی ج.، مبادی علم انسانی، ترجمه بزرگمهر م.، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.

دکارت ر.، تاملات در فلسفه اولی، ترجمه احمدی ا.، تهران: نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.

دکارت ر.، فلسفه دکارت، ترجمه صانعی دره بیدی م.، تهران: الهدی، ۱۳۷۶.

دکارت ر.، اعتراضات و پاسخها، ترجمه افضلعلی ع. م.، تهران: انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۸۴.

دکارت ر.، گفتار در روش به کار بردن عقل، ترجمه فروغی م.ع.، تهران: انتشارات پیام، ۲۵۳۵.

کاپلستون ف.، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه اعلم ا.ج.، تهران: سروش، ۱۳۶۲.

لاک ج.، تحقیق در فهم بشر، ترجمه رضازاده شفق، تهران: انتشارات دهخدا، ۱۳۴۹.

مطهری م.، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، ۱۴۰۶.

Boyle D. A., *Descartes on Innate Ideas*, Continuum, 2009.

Chappell V., "The Theory of Ideas", in *Essays on Descartes' Meditations*, ed Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, pp.177-98, 1986.

Descartes R., [CSM I- 1985], *The Philosophical Writings*, trans Cottingham J., & Stoothoff R., & Murdoch D., Cambridge University Press, 1985

_____ R., [CSM 2 - 1984], *The Philosophical Writings*, trans Cottingham J., & Stoothoff R., & Murdoch D., Cambridge University Press, 1984.

_____ R., [CSM 3- 1991], *The Philosophical Writings*, trans Cottingham J., & Stoothoff R., & Murdoch D., & Kenny A., Cambridge University Press, 1991.

Cottingham J., *Descartes' Conversation with Burman*, Clarendon Press, 1976.

Flage D., & Bonnen C.A., *Descartes and Method*, Routledge, 1999.