

تحلیل مفاهیم فطری دکارت بر پایه علم حضوری

سید هبت‌اله صدرالسادات زاده^۱

چکیده

نظریه شناخت دکارت، در مواجهه با موج شک‌گرایی دوران خود و برای دفاع از سرمایه شناخت یقینی، بر اساس وجود مفاهیم فطری، پی‌ریزی شده است. در عین حال این مفاهیم، از حیث کمیت و کیفیت وجودی و نیز معیار شناسایی، دارای ابهاماتی است که باعث شده برخی، آن را فاقد انسجام بدانند. علم حضوری از ابتکارات فیلسوفان مسلمان است که از زمان فارابی تاکنون مورد توجه ایشان قرار داشته و در کتب مختلف، به ویژگی‌ها و مصادیق آن پرداخته شده است. در اهمیت و جایگاه آن، همین بس که توسط برخی از متفکران معاصر به عنوان مبنای معارف بشری معرفی شده است. از آنجا که علم حضوری، مورد توجه فیلسوفان غربی قرار نگرفته است؛ لذا در آثار ایشان از جمله دکارت، نامی از آن به میان نیامده است. این مقاله بر آن است تا اثبات کند که اولاً علم حضوری، نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری نظام معرفت‌شناسی دکارت ایفا کرده است اگر چه دکارت به آن توجه آگاهانه نداشته است و ثانیاً مفاهیم فطری وی، قابل تطبیق بر مصادیق علم حضوری است و ثالثاً در پرتو ارجاع مفاهیم فطری دکارت به مصادیق علم حضوری، ابهامات متعدد درباره این نظریه، قابل رفع است.

کلید واژه‌ها: دکارت، مفاهیم فطری، وضوح، تمایز، علم حضوری

۱- مقدمه

«رنه دکارت» (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) فیلسوف فرانسوی عقل‌گرای قرن هفدهم میلادی است که با فاصله‌گیری از فلسفه مدرسی مغرب زمین، راه‌نویی را در خردورزی آغاز کرد و بدین سان، عنوان پدر فلسفه جدید غرب را به خود اختصاص داد (Gracia, 2004, 18). او خود را در برابر موج شک‌گرایی عظیمی دید که اوج آن در گفتار «میشل دو مونتینی» (۱۵۳۳-۱۵۹۲م) دیده می‌شد که مدعی بود ذهن سیال بشر، در سیر و حرکت خود، هیچ حد و مرزی را پیش رو ندارد و لذا دم‌زدن از اصول ثابت و یقینی علوم، بی‌معناست و همه چیز همانگونه که تاکنون تغییر یافته است در معرض دگرگونی خواهد بود که نتیجه این سخن، چیزی جز رخ برپستن معرفت یقینی نیست (Edwards, 1967, 452).

دکارت با توجه به ناکارآمدی فلسفه مدرسی در برابر موج شک‌گرایی نو، در صدد تاسیس نظام فکری جدیدی برآمد که اهتمام خود را معطوف به مباحث ذهنی و چگونگی دستیابی به معرفت یقینی کند و اینگونه بود که در رویکرد جدید فلسفی وی، مباحث معرفت‌شناسی، جایگزین مباحث وجود‌شناسی شد.

او در کتب مهم خود «تأملات در فلسفه‌ی اولی» و «گفتار در روش به کار بردن عقل» با شکی دستوری، تلاش کرد تا نخست، همگام با دیگر شکاکان، به همه داشته‌های معرفتی خود به دیده تردید بنگرد و پس از آن به دنبال یافتن مبنایی یقینی برآید؛ لذا کوشید همه معارف خود را به صورت کلی، دسته‌بندی و سپس ارزش‌گذاری کند. دکارت افکار خود را نخست به اراده‌ها،^۱ انفعالات،^۲ تصدیقات^۳ و مفاهیم^۴ تقسیم کرد و سپس مفاهیم را در سه دسته خارجی و یا به تعبیری عارضی^۵ و جعلی^۶ و فطری^۷ جای داد. تعریف ویژگی محور وی از مفاهیم فطری آن است که نه از جهان خارج محسوس، گرفته شده‌اند و نه زاده تخیل و ذهن بشرند. او در ادامه با قابل تردید دانستن سایر گونه‌های ادراکی به جز مفاهیم فطری، این دسته را نقطه‌ی اتکای دیگر معارف خود، معرفی کرد (دکارت، ۱۳۶۹، ۴۰ و ۴۱). از این رو مفاهیم فطری، به عنوان یکی از شاخصه‌های برجسته فلسفه دکارت به شمار می‌آید؛ فلسفه‌ای که با عبور از مباحث وجود‌شناختی، بر مباحث اپیستمولوژی، تمرکز دارد.

اما نظریه‌ی معرفت‌شناسی وی، در چهار حوزه کمیت و کیفیت وجودی و متعلق و ملاک‌شناسایی

1. Wills.

2. Passions.

3. Judgements.

4. Ideas.

5. Accidental Ideas.

6. Factitious Ideas.

7. Innate Ideas.

تحلیل مفاهیم فطری دکارت بر پایه علم حضوری ۶۷

مفاهیم فطری با ابهامات مختلفی مواجه است و لذا برخی، این نظریه را فاقد انسجام و مبهم شمرده اند (فولکیه، ۱۳۷۰، ۲۰۲ و کاپلستون، ۱۳۸۵، ۴، ۱۰۹).

سوال اصلی آن است که آیا می توان با تبیینی نو، ابهامات مختلف این نظریه را زدود و یا تا حد زیادی کاست؟ پاسخ به این پرسش مثبت است. به نظر می رسد عدم توجه کافی به چگونگی شکل گیری این تنوری، در پُر رنگ شدن نقاط ابهام آن، موثر بوده است.

اگر چه علم حضوری و بیان ویژگی ها و مصادیق آن از ابتکارات فیلسوفان مسلمان است که مورد توجه فیلسوفان غربی قرار نگرفته است و لذا دکارت به آن توجه آگاهانه نداشته است و در نتیجه در آثار وی نیز نامی از آن به میان نیامده است؛ اما شواهد کافی، نشان می دهد که این شاخه از علم، در شکل گیری نظام نوین فلسفی دکارت، نقش برجسته ای داشته است و توجه به آن می تواند بسیاری از ابهامات پیرامون مفاهیم فطری وی را برطرف کند؛ امری که تاکنون از نظر بسیاری از پژوهشگران مغفول مانده است. از این رو این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی به دنبال بیان و اثبات مطالب ذیل است.

الف: زیر بنای نظام فلسفی دکارت، بر علم حضوری، استوار شده است.

ب: مفاهیم فطری دکارت، قابل انطباق بر مصادیق علم حضوری است.

ج: در پرتو ارجاع مفاهیم فطری دکارت به مصادیق علم حضوری، ابهامات متعدد درباره این نظریه، قابل رفع است.

برای نیل به اهداف یاد شده، ابتدا باید به پیشینه بحث ادراکات فطری، اشاره ای گذرا شود و در ادامه، ابهامات نظریه مفاهیم فطری دکارت بیان شود و سپس علم حضوری و مصادیق و ویژگی های آن در فلسفه اسلامی تبیین گردد و در پایان، به مطالب سه گانه پیش گفته، پرداخته شود.

۲- پیشینه ادراکات فطری در مغرب زمین

مباحث مربوط به ادراکات و مفاهیم فطری به عنوان یکی از موارد اختلاف میان عقل گرایان و تجربه گرایان، از دیر زمان، در فلسفه غرب مطرح بوده است و می توان ریشه های آن را در آثار حکمای یونان باستان و نیز فیلسوفان پیش از دکارت، یافت. البته باید توجه داشت که در گفتار گذشتگان، برداشت یکسانی از ادراکات فطری، وجود نداشته است. سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م) در گفتگو با «ثئای تتوس»، مدعی است که همه افراد بشر، آبیستن معارف اند و این دانش ها از بیرون نفوس آنها کسب نشده است؛ البته در تولد و تحقق فعلی آنها نیازمند مامایی حاذق اند (افلاطون، ۱۳۸۰، ۳، ۱۲۹۰). از این بیان، فطری بودن معارف بشری، فهمیده می شود.

پس از سقراط، می توان رد پای امور فطری را در اندیشه های افلاطون (۴۲۷-۵۱۷ ق.م) یافت. نظریه ی وی

۶۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

درباره‌ی مُثُل و چگونگی علم به مفاهیم کلی و نیز استذکار^۱ در باب یادگیری، رابطه معناداری با مباحث امور فطری پیدا می‌کند. از نظر افلاطون، معرفت، به امور ثابت کلی، تعلق می‌گیرد که این امور برگرفته از حقایق کلی، در عالم مُثُل هستند که سابقاً توسط ارواح ما شهود شده‌اند و اینک آنها را یادآوری می‌کنیم. او در رساله منون می‌نویسد:

«شناسایی باید پیش از آن که از مادر بزییم در ما باشد ... شناسایی را پیش از تولد، داشته و با آن به دنیا آمده‌ایم» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۴۷۵).

او به صراحت بیان می‌کند که «آموختن، جز به یاد آوردن، نیست» (همان، ۴۷۱). رواقیان، دیگر فیلسوفانی هستند که می‌توان اندیشه ادراکات فطری را در آثار آنها یافت. آنها معتقدند برخی تصورات و مفاهیم مقدم بر تجربه، وجود دارد و انسان، آمادگی و استعداد طبیعی ایجاد آنها را دارد که می‌توان آنها را تصورات و یا مفاهیم بالقوه فطری نامید (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ۴۴۴). یکی از نویسندگان، درباره عقیده آنها می‌گوید:

رواقیان، اصطلاحی داشتند به نام **Synteresis** یعنی خزانه تصورات و تصدیقات فطری، که می‌گفتند منطبع و مرتسم در نفس‌اند و از جانب خدا، در ذهن به ودیعه نهاده شده است. بیشتر این تصورات و تصدیقات فطری نزد آنها، از قبیل اخلاقیات و اصول دینی بوده است مانند مفهوم صانع عالم و تصدیق به وجوب وفای به عهد. این اصول فطری را **Prolepsis** یعنی مفروض سابق می‌نامیدند و معتقد بودند که عقیده به آنها، مورد اجماع عالم نوع بشر است (بزرگمهر، ۱۳۸۱، ۲۱).

در برخی از نظرات فلوطین (۲۰۴-۲۷۰م) به کلماتی بر می‌خوریم که از آنها رایحه ادراکات فطری، استشمام می‌شود. فلوطین در جایی بیان می‌دارد که صُور معقول کل هستی، در روح بشر، پیچیده شده است و می‌نویسد:

ما برآنیم که حتی هر روح فردی، حاوی همه صُور معقولی است که در کیهان وجود دارد. پس اگر کیهان نه تنها صورت معقول آدمی، بلکه صورت معقول همه موجودات زنده را دارد، روح هم باید دارای همه آنها باشد (فلوطین، ۱۳۶۶، ۷۵۱).

«کلمنس» اسکورانی (۱۵۰-۲۱۵م) بنا بر نقل، اعتقاد داشته است که مفهوم خدا در هنگام آفرینش حضرت آدم (ع) به او دمیده شده است و از او به همه انسان‌ها رسیده است. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ۵۵)

1. Recollection

تحلیل مفاهیم فطری دکارت بر پایه علم حضوری ۶۹

از بعضی کلمات آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) به گونه‌ای قبول برخی ادراکات فطری، فهمیده می‌شود. او در کتاب اعترافات می‌نویسد:

بنابراین می‌توان این طور نتیجه گرفت که آنها حتی پیش از فراگیری، در ذهن من وجود داشته‌اند و صرفاً از یاد رفته بودند. اما در کجای ذهن من بوده‌اند؟ چگونه است که وقتی درباره‌شان شنیدم، آنها را به یاد آوردم و به حقانیتشان اذعان کردم؟ حقیقت آن است که آنها، از پیش، در رؤیای پنهان خاطر من مخفی شده و چنان از دسترس اندیشه‌ام دور مانده بودند که تنها به مدد تعلیم، می‌توانستم به آنها معرفت حاصل کنم (آگوستین، ۱۳۸۰، ۳۰۶).

بوئتیوس (قرن پنجم میلادی) در اثر معروفش تسلائی فلسفه، مطالبی را در قالب شعر بیان کرده است که از آن، رایحه عالم مُثُل افلاطونی و نظریه‌ی استدکار و در نتیجه امور فطری به مشام می‌رسد (بوئتیوس، ۱۳۸۵، ۲۳۷).

تا اینکه نوبت به دکارت رسید که به صراحت به وجود مفاهیم فطری اذعان کرد و آنها را زیر بنای نظام فکری نوین خود قرار داد. از منظر وی مفاهیم فطری آن دسته از مفاهیمی هستند که نه برگرفته از جهان محسوسند و نه زاده تخیل و اندیشه بشری اند (دکارت، ۱۳۶۹، ۴۰ و ۴۱). اما همین مفاهیم در بیان دکارت با ابهامات متعدد رو به رو شد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۳. ابهامات مفاهیم فطری دکارت

۳-۱. ابهام در کمیت مصادیق مفاهیم فطری

در آثار دکارت، کمیت‌های مختلفی برای مفاهیم فطری ذکر شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۳-۱-۱. تعداد مفاهیم فطری اندک است

دکارت در تامل سوم خود در کتاب «تاملات در فلسفه اولی» به صراحت، موارد واضح و متمایز را که در عبارات دیگر از آنها به نام مفاهیم فطری یاد کرده است بسیار اندک خوانده است که تنها در چند مفهوم حجم، شکل، امتداد، وضع، حرکت، جوهر، دوام و در نهایت، عدد خلاصه می‌شود (دکارت، ۱۳۶۹، ۴۸).

۳-۱-۲. مفاهیم فطری شامل همه مفاهیم حسی می‌شود

وی در نامه به مرسن می‌نویسد:

من فکر می‌کنم همه مفاهیمی که دارای حکم سلب و ایجاب نیستند به نحو فطری در ما وجود دارند زیرا اندام‌های حسی بدن ما آنگونه که ذهن ما صور اشیاء را درک می‌کند آنها را به ذهن ما مخابره نمیکند لذا باید این مفاهیم از قبل در ما وجود داشته باشد» (CSMK, 187).

۷۰. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

برخی از همین بیان، فطری بودن همه مفاهیم ذهنی را از منظر دکارت برداشت کرده اند (بزرگمهر، ۱۳۸۱: ۱۰). که بهتر است نظریه عمومیت، با بیان بعدی، تبیین شود.

۳-۱-۳. بر اساس کوژیتو همه صور ذهنی، فطری اند

یکی از آراء مشهور دکارت، نظر وی درباره ی رابطه نفس و بدن است. او در برخی آثار خود از استقلال و تمایز کامل این دو از هم، سخن گفته است (۱۳۶۹، ۹۷ و ۹۸). که از لوازم ناخواسته آن، فطری بودن همه مفاهیم است (ژیلسون، ۱۳۷۷، ۱۵۸ و ۱۵۹). «پل فولکیه» همین دیدگاه دکارت را عامل شکل گیری نظریه مفاهیم فطری وی می داند (فولکیه، ۱۳۷۰، ۲۰۱ و ۲۰۲).

۳-۲-۳. ابهام درباره کیفیت وجودی مفاهیم فطری و آفریننده آنها

درباره کیفیت وجودی و آفریننده ادراکات فطری، بیان های متفاوتی از دکارت رسیده است که در ادامه به آنها اشاره می کنیم.

۳-۲-۱. ادراکات فطری، مجعول بالفعل پروردگار در نهاد انسان

دکارت در تامل سوم کتاب تاملات خود، درباره ی مفهوم خدا، ابتدا می گوید این مفهوم، نه از حواس گرفته شده و نه ساخته ذهن بشر است و در ادامه می نویسد:

قطعا جای تعجب نیست که خداوند هنگام آفرینش من، این مفهوم را در من نهاده باشد تا همچون نشانه ای باشد که صنعتگر، بر صنعت خویش می زند (۱۳۶۹، ۵۷).

۳-۲-۲. مفاهیم فطری، اموری بالقوه و کشف شده توسط ذهن بشر

دکارت در برخی نوشته های خود، تصورات فطری را به بیماری های موروثی یا ژنتیک تشبیه می کند که مقصود این نیست که فرزندان خانواده های ناقل این بیماری ها، از دوران جنینی به آنها مبتلا باشند بلکه فقط قوه یا استعداد خاصی برای ابتلا به آنها را دارند (CSM, I, 304). وی در ادامه به صراحت می نویسد: در نتیجه مفاهیم، با قوه آنها در ما به گونه فطری وجود دارند به این بیان که آنها همیشه بالقوه وجود دارند (CSM, I, 305).

بر این اساس، مفاهیم فطری در طول زمان و با توانمند شدن و کاویدن لایه های درونی ذهن انسان، به دست می آید.

البته باید توجه داشت که هرگاه دکارت از ترکیب عقل فطری^۱ و یا نور فطری^۲ و یا شهود^۳ نسبت به مفاد

1 .Native Intelligence.

2 .Lumen Natural.

3 .Intuition.

تحلیل مفاهیم فطری دکارت بر پایه علم حضوری ۷۱

برخی گزاره‌ها همچون نقصان فریبکار (۱۳۶۹، ۵۸) و برابری دو امر برابر با امر سوم (CSM, I, 304). و نیز قانون علیت و لزوم قویتر بودن علت از معلول (۱۳۶۹، ۴۴) بهره می‌گیرد مقصود وی گزاره‌هایی بدیهی است که عقل بدون اکتساب از عالم خارج و با تامل خود، آنها را استخراج می‌کند؛ همان قضایایی که در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان، به عنوان بدیهیات اولیه، شناخته می‌شوند که در این صورت از دامنه فطریات، به معنای مجعول الهی در نهاد بشری خارج است؛ اما بر اساس بیان دوم از نحوه وجود فطریات، داخل در این حوزه خواهند بود.

۳-۳. ابهام در متعلق فطری

اگر چه در عبارات مختلف دکارت، مفاهیم ذهنی، متصف به فطریت شده‌اند اما از برخی نوشته‌های وی، فطری بودن ساختارهای ذهنی استفاده می‌شود که امری شبیه به مقولات کانتی است. همان‌گونه که پیش از این و در بحث مفاهیم حسی اشاره شد، از منظر دکارت، چون حرکات و اشکال ناشی از آنها آنگونه که در اندام‌های حسی پدید می‌آیند فهمیده نمی‌شوند پس باید یک دسته ساختارهای ذهنی فطری، توسط پروردگار در نهاد بشر، برای فهم جهان خارج، تعبیه شده باشد (CSM, I, 304). بر این اساس، تبیین کیفی خاص احساس‌های مربوط به رنگ در انسان را باید در خارج حوزه علوم طبیعی جستجو کرد؛ یعنی خدا صرفاً چنین مقرر کرده است که متناظر با انحاء مختلفی که مغز ممکن است از طریق دستگاه عصبی تحریک شود نفس هم احساسات بسیار گوناگونی داشته باشد (کاتینگم، ۱۳۹۰، ۶۷).

۳-۴. ابهام در معیار شناسایی مفاهیم فطری

از نظر دکارت مهمترین ویژگی و معیار شناسایی مفاهیم فطری، ویژگی وضوح و تمایز آنهاست. اما این معیار اولاً خود گرفتار ابهام است و از این رو چه بسا امری نسبی تلقی گردد و ثانیاً نمی‌تواند راز خطا ناپذیری نوع خاصی از ادراکات را آشکار سازد (مصباح، ۱۳۶۸، ۱، ۱۵۳). و ثالثاً خطا در ادراکات واضح و متمایز نیز امکان پذیر است (دکارت، ۱۳۸۴، ۱۴۳).

۴. ویژگی‌های امر فطری از منظر دکارت

اینکه به ویژگی‌های امر فطری البته به معنای گسترده آن؛ مشتمل بر همه گونه‌ها و کیفیت‌های وجودی آن می‌پردازیم.

۱-۴. مفاهیم فطری، دارای وضوح و تمایزند و این دو ویژگی با مفهوم فطری، نسبت تساوی دارند (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۱۰۸).

۲-۴. فطرت، کاشف حقیقت از خطاست پس مصادیق آن خطاناپذیر خواهند بود. وی می‌نویسد: «هیچ قوه یا استعداد دیگری هم در من نیست که به اندازه نور فطرت، قابل اعتماد من باشد و برای من حقیقت را از خطا

۷۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

باز نماید و به من بیاموزد که آنچه این نورِ فطرت من صواب جلوه می دهد در واقع، صواب نیست.» (دکارت، ۱۳۶۹، ۴۲).

۴-۳. مفاد ادراکات فطری غیر قابل تردید است. دکارت می نویسد: «چیزی که حقانیتش با فروغ فطرت، معلوم شود اصلاً قابل تردید نیست.» (۱۳۶۹، ۴۲)

ویژگی های معیار شناسایی مفاهیم فطری

در آثار دکارت برای وضوح^۱ و تمایز^۲ به عنوان مهمترین ملاک های بازشناسی مفاهیم فطری، ویژگی هایی ذکر شده است.

۵-۱. از منظر دکارت، مفهوم واضح؛ یعنی دقیق و حاضر نزد ذهن و متمایز یعنی فقط بیانگر خود (دکارت، ۱۳۷۱، ۶۷ و ۶۸).

۵-۲. نسبت میان وضوح و تمایز، عام و خاص مطلق است. «یک ادراک می تواند صریح باشد ولی متمایز نباشد در حالی که عکس این، ممکن نیست» (همان، ۶۸).

۵-۳. امر واضح و متمایز، مصون از خطاست (همان، ۶۶).

۵-۴. بر اساس نظر دکارت، وضوح و تمایز یک ادراک، با حقیقی بودن مفاد آن، گره خورده است. دکارت، در کتاب تاملات در فلسفه اولی می نویسد: «... اکنون دیگر می توانم این را یک قاعده کلی قرار دهم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم کاملاً حقیقت دارد (۱۳۶۹، ۳۸).

۵-۵. دکارت، در جایی دیگر، متعلق وضوح و تمایز را ماهیت حقیقی و ثابت اشیاء می داند. ماهیتی که به ذات و یا صورت اشیاء، تعلق دارد (۱۳۸۴، ۱۲۶).

۵-۶. از منظر دکارت، وضوح و تمایز، همزاد نخستین معرفت یقینی ما هستند که همان اصل هستی و حالات نفسانی ما یعنی تفکر ماست. او می نویسد:

بی گمان در این معرفت نخستین، چیزی که مرا به صحت آن مطمئن کند وجود ندارد مگر ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می دانم (۱۳۶۹، ۳۸).

۶. علم حضوری از منظر فیلسوفان اسلامی

علم حضوری، از دیرباز، مورد توجه و اهتمام فیلسوفان مسلمان، قرار گرفته است. برای ارائه تصویری روشن از آن، لازم است نخست، به تعریف و سپس به تاریخچه ایی فشرده از آن اشاره کنیم.

1. Clearness.

2. Distinctness.

تحلیل مفاهیم فطری دکارت بر پایه علم حضوری ۷۳

۱-۶. تعریف علم حضوری

از آنجا که علم حضوری یکی از اقسام شناخت است لازم است ابتدا، تعریفی از علم، ارائه شود. برخی، علم و شناخت را به «الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» تعریف کرده اند (ملا عبد الله، ۱۳۶۳، ۲۹). ابن سینا علم را به تمثیل حقیقت شیء، نزد مدرک، تعریف می کند و می نویسد: «درک الشيء هو ان تكون حقیقته متمثله عند المدرک يشاهدها ما به يدرک» و در ادامه آن را به دو قسم تمثیل حقیقت شیء و یا تمثیل مثال حقیقت شیء، تقسیم می کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲، ج ۳۰۸). ملا صدرا بر اساس دیدگاه خاص خود، علم را تحت مقولات ماهوی نمی بیند بلکه عبارت از وجود مجرد می داند (شیرازی، ۱۴۱۹، ۳، ج ۲۹۲). که برای ذات مجردی تحقق یافته است. (همو، ۱۴۱۹، ۱، ج ۱۱۴). که علامه طباطبائی در بیانی گویا از آن به «حصول امر مجرد من المادة لامر مجرد» تعبیر کرده است. (طباطبائی، ۱۴۱۶، ۲۴۰). با توجه به دیدگاههای مختلف درباره اصل تعریف پذیری علم و نیز تعاریف ارائه شده برای آن، می توان انکشاف را به عنوان ویژگی مسلم علم، قلمداد کرد. فیلسوفان اسلامی، در گام نخست، علم را به حصولی و حضوری تقسیم می کنند و سپس به تعریف آنها می پردازند. حکیم سبزواری در این باره می نویسد:

الاول ای الحصولی، تعریفه صورة شیء حاصله للشیء و الثانی ای الحضوری، تعریفه حضور الشیء نفسه له ای للشیء» (سبزواری، ۱۴۱۶، ۲، ج ۴۸۸).

بر این اساس، اگر تصویر یک شیء در نزد ادراک کننده، حاضر شود و به واسطه آن نسبت به محکیش، علم و انکشاف حاصل شود از آن به علم حصولی تعبیر می شود؛ ولی انکشاف و علم حاصل از حضور بی واسطه و مستقیم معلوم در نزد فاعل شناسا و مدرک، علم حضوری نامیده می شود. پس فارق بین دو گونه علم، وجود واسطه و صورت و عدم آن است.

برخی در باب تمایز این دو، بر وجود و عدم واسطه، تاکید می کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ۷۹). و برخی دیگر، همانگونه که در کلام حکیم سبزواری دیده شد تفاوت را در وجود و عدم صورت دیده اند و برخی دیگر، تمایز را در متعلق علم و به عبارتی معلوم دیده اند که اگر ماهیت آن نزد عالم، حاضر شود علم حصولی است و اگر وجود آن نزد عالم، حاضر شود علم حضوری است (طباطبائی، ۱۴۱۶، ۲۳۷). که بررسی این اقوال، مجال دیگری را می طلبد؛ اما می توان به صورت فشرده، علم حضوری را به «شناخت چیزی، بدون واسطه حکایت کننده» تعریف کرد (فیاضی، ۱۳۸۶، ۷۸).

۲-۶. پیشینه علم حضوری

تقسیم علم به حضوری و حصولی از ابتکارات فیلسوفان اسلامی به شمار می آید که البته می توان ریشه های آن را در لابه لای برخی از آثار حکمای یونان باستان، جستجو کرد؛ البته هیچگاه به صورت روشن به آن توجه

۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

نشده بود و بعدها نیز در میان فیلسوفان مغرب زمین مورد توجه قرار نگرفت. با توجه به کارایی برخی از جزئیات و مصادیق علم حضوری در فهم شباهت‌های مفاهیم فطری کانت، لازم است اشاره‌گذاری به پیشینه علم حضوری در میان فیلسوفان مسلمان داشته باشیم.

نخستین بار می‌توان رد پای توجه به تقسیم علم به حصولی و حضوری را در آثار فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ه.ق) یافت؛ اگرچه این اصطلاحات در نوشته‌های وی یافت نمی‌شود. او در کتاب التعلیقات، علم خدا به ذات خود و نیز صور معقوله صادر از ذات را به گونه‌ای تبیین می‌کند که بر علم حضوری منطبق است. وی می‌نویسد: کما ان وجود الباری لیس الا نفس معقولیه لذاته فالصور المعقوله یجب ان یکون نفس وجودها عنه نفس عقلیه لها (۱۴۱۳، ۳۸۰).

او در ادامه، با توسل به استحالہ تسلسل، وجود صور واسطه، برای علم پروردگار به صور معقوله را نفی می‌کند که چیزی جز علم حضوری باری تعالی به آنها نیست.

بعدها ابن سینا (۴۱۶-۳۵۹ ه.ق) با تفصیل بیشتر به اقسام علم حضوری پرداخت. وی در کتاب التعلیقات خود، علاوه بر علم خدا به ذات خود و معلول‌های مجردش که همان صور مرتسمه هستند (ابن سینا، بی‌تا، ۴۸). علم نفس انسانی به ذات خود (همو، بی‌تا، ۱۹۰). و نیز علم نفس انسانی به صورت‌های ذهنی خود را نیز از سنخ حضوری می‌داند (همو، بی‌تا، ۱۹۲). وی، در این کتاب، صور ذهنی را معلوم بالذات و عالم خارج را معلوم بالعرض می‌نامد (همو، بی‌تا، ۱۹۰). ابن سینا برای نخستین بار از واژه حضور، برای اشاره به علم ذات به خود بهره می‌گیرد و می‌نویسد:

الذات تکون فی کل حال حاضره للذات لایکون هناک ذهول عنها و نفس وجودها هو نفس ادراکها لذاتها (همو، بی‌تا، ۱۴۸).

در ادامه، شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ ه.ق) اولین فیلسوفی است که با بیان روشن، علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده است. وی در کتاب المشارع و المطارحات می‌نویسد:

ان لنا ادراکات لایحتاج فیها الی صوره اخری غیر حضور ذات المدرک... فدل علی ان من الاشیاء المدرکه ما یکفی فی الادراک حصول ذاتها للنفس او لامر له تعلق حضوری خاص بالنفس (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴۸۵).

وی گاه از علم حضوری با وصف اشراقی یاد می‌کند (همان) و گاه از علم حصولی به علم صوری، تعبیر می‌کند (همان، ۴۸۹). شیخ اشراق، با تفصیل بیشتر به بحث علم حضوری می‌پردازد و علاوه بر مصادیق یاد شده در کتب پیشینیان، علم پروردگار به معلول‌های مادی را نیز حضوری می‌خواند و می‌نویسد: «و فی الجملة، الاول یحیط بجمیع الاشیاء من دون حاجه الی صوره و فکره» (همان، ۴۸۸).

تحلیل مناخیم فطری دکارت بر پایه علم حضوری ۷۵

وی در جایی دیگر، ادراک نفس نسبت به قوای خود و حتی نسبت به بدن خود را حضوری می نامد و می گوید:

فالانسان مدرک لِنفسه لا بصوره و قواه جمله ما لا بصوره و لبدنه جمله ما لا بصوره(همان، ۴۸۵).

وی در ادامه پا را فراتر گذاشته و مدعی می شود که رؤیت بصری جهان محسوس، از مصادیق علم حضوری اشراقی است.(همان، ۴۸۶). وی تصور و تصدیق را زیر مجموعه علم حصولی می داند که نباید با علم حضوری خلط شود.(همان، ۴۸۹).

پس از شیخ اشراق و توسط ملاصدرا(۱۰۴۵-۹۷۹ ه.ق) و سپس اتباع او مباحث علم حضوری منقح تر شد و با مبانی نو از جمله وجودی بودن علم و نسبت ربطی معلول به علت هستی بخش، رنگ و بوی جدیدی به خود گرفت. بر این اساس، همانگونه که علت هستی بخش به معلول خود علم حضوری دارد معلول نیز چون شأنی از شئون علت خود به شمار می آید پس به قدر ظرفیت وجودی خود، نسبت به علت هستی بخشش، علم حضوری دارد(طباطبایی، ۱۴۱۶، ۲۶۰ و مصباح، ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۰۴). البته علم حضوری انسان به پروردگار خود به خاطر ضعف وجودی و تعلقات مادی به صورت ناخودآگاه در می آید(مصباح، ۱۳۶۸، ج ۱، ۱۵۸). که منافاتی با حضوری بودن آن ندارد؛ از این رو برخی، علم حضوری را به سه قسم آگاهانه و نیمه آگاهانه و غیر آگاهانه یا ناخودآگاه تقسیم کرده اند(فیاضی، ۱۳۸۶، ۸۱).

از یافته های مهم این دوره، ارجاع علوم حصولی به حضوری است که به گونه های مختلف، بیان شده است. در تفسیر اول آن، همه صور ذهنی، معلوم بالذات نفس عالم هستند و بنابراین همگی، مصداق علم حضوریند؛ البته در این وجه، جنبه حکایتگری آنها، ملاحظه نمی شود(مصباح، ۱۳۶۸، ج ۱، ۱۵۵). این قسم پیش از این نیز، در آثار فیلسوفان مسلمان منعکس شده است؛ اما کار برجسته در این دوره، توسط علامه طباطبایی صورت گرفت که کوشید علوم حضوری را به عنوان زیر بنای عمارت معرفت بشری، معرفی کند و با ارجاع علوم حصولی به این دسته، کارایی معرفت شناختی علم حضوری را به نمایش بگذارد(طباطبایی، بی تا، ۱۰-۱۳۶). از سوی دیگر، علامه طباطبائی، کوشید همه معلومات حسی بشر را به علم حضوری برگرداند. وی همه صور حسی را برگرفته از احساس و انفعال درونی می داند نه اینکه مستقیم از جهان محسوس، اخذ شده باشند. ما این بیان را به عنوان دومین تفسیر از ارجاع علم حصولی به حضوری به شمار می آوریم. به اعتقاد علامه طباطبائی، ابزارهای حسی ما در مواجهه با اشیاء، یافته های خود را به سیستم عصبی مغز، مخابره می کنند و باعث فعل و انفعالاتی در وی می شوند که این امر، به خاطر اتحاد نفس و بدن، موجب انفعالاتی در قوای

نفس می‌شود که خود، مراتبی از نفس به شمار می‌آیند و ذهن از این انفعالات در قوا و به عبارتی از این احساس درونی خود، تصویر برداری می‌کند که از آن به صورت حسی، تعبیر می‌شود. از آن رو که نفس به قوای خود، علم حضوری دارد لذا باید گفت همه شناخت‌های حسی ما به علم حضوری بر می‌گردد و همه حلقه‌های فعل و انفعال فیزیکی صورت گرفته در اندام‌های حسی ما صرفاً علل اعدادی، برای شکل‌گیری احساس درونی و شکل‌گیری صورت حسی، در ذهن انسان است (طباطبائی، بی تا، ۲، ۴۶-۴۸). از سوی دیگر علامه طباطبائی، برای نخستین بار کوشید تا نشان دهد که همه و یا اکثر مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی همچون جوهر، عرض، علیت، به علم حضوری بر می‌گردند (طباطبائی، بی تا، ۲، ۶۰-۶۴). پس از وی، شاگردان ایشان کوشیدند ابتکارات استاد خود را منقح و به صورت روشن‌تر عرضه کنند؛ از این رو علاوه بر حوزه مفاهیم، سعی کردند در حوزه گزاره‌ها با ارجاع بدیهیات اولیه و قضایای تحلیلی و وجدانیات به علم حضوری، دامنه ارجاع علم حصولی به حضوری را گسترش دهند (مصباح، ۱۳۶۸، ۱، ۲۱۱). پیش از این در سنت فیلسوفان مسلمان، بدیهیات به عنوان گزاره‌های پایه، معرفی می‌شدند که اینک با تفسیر نو، نقش خود را از دست دادند و اعتبار آنها در گرو بازگشتشان به علوم حضوری، تعریف شد.

با نگاهی گذرا به آثار فیلسوفان مسلمان، می‌توان مهمترین ویژگی‌های علم حضوری را این موارد دانست:

۱. فقدان وجود واسطه حکایتگر میان عالم و معلوم (سبزواری، ۱۴۱۶، ۲، ۴۸۸). ۲. صدق و کذب ناپذیری (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴۸۹). ۳. خطاناپذیری (مصباح، ۱۳۶۸، ۱، ۱۵۳). ۴. وحدت علم و معلوم (شیرازی، ۱۳۸۰، ۱۷۸ و مصباح، ۱۳۶۸، ۱، ۱۵۶). ۵. وصول به حقیقت وجود؛ ملا صدرا در اینباره می‌نویسد: «ان حقیقه کل موجود لا تعرف بخصوصها الا بالمشاهده الحضوریه» (۱۴۱۹، ج ۱، ۳۹۲). ۶. تشکیک‌پذیری (مصباح، ۱۳۶۸، ۱، ۱۵۸).

علم حضوری زیر بنای نظام معرفت‌شناسی دکارت

همانگونه که اشاره شد علم حضوری در میان فیلسوفان غربی مورد توجه قرار نگرفته است و لذا شناخته شده نیست؛ از این رو نمی‌توان نام آن را در آثار دکارت مشاهده کرد اما دقت در پی ریزی فلسفه نوین وی، ما را به نقش اساسی علم حضوری در شکل‌گیری آن رهنمون می‌سازد؛ اگر چه این بهره‌گیری، به صورت آگاهانه، نبوده است.

گفته شد دکارت، در آغاز راه نو با خود شرط می‌کند که هیچ چیز را حقیقت نپندارد جز آنکه درستی آن بر او بدیهی شود (دکارت، ۱۳۹۴، ۱۴). از این رو اولین گام و تأمل فلسفی خود را معطوف به شک در همه معارف خود، اعم از محسوس و معقول، همچون ریاضیات می‌کند و با ذکر مواردی از خطاهای راه یافته به

تحلیل مناخیم فطری دکارت برپایه علم حضوری ۷۷

درک عالم محسوس و نیز موارد فرضی چون احتمال خواب و دخالت خدای فریبکار همه آنها را در موضع تردید قرار می دهد (دکارت، ۱۳۶۹، ۳-۲۳).

پس از این مرحله، دکارت می خواهد نقطه ارضمیدسی معرفت یقینی را بیابد از این رو به عنوان نخستین معرفت، به ذات خویش نظر می کند و هستی خود را می یابد.

...بنا را گذاشتم که فرض کنم هر چه هر وقت به ذهن من آمده مانند توهمات که در خواب برای مردم، دست می دهد بی حقیقت است و لیکن همان دم برخوردارم به اینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته ام شخص خودم که این فکر را می کنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه می اندیشم پس هستم حقیقتی چنان استوار و پابرجاست که جمیع فرض های غریب و عجیب شکاکان هم نمی تواند آن را متزلزل کند پس معتقد شدم که بی تامل می توانم آن را در فلسفه ای که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم (دکارت، ۱۳۹۴، ۲۸).

جالب اینکه علم به ذات که از منظر دکارت در این عبارت، نخستین معرفت یقینی به شمار می رود همین جایگاه را در اندیشه فیلسوفان مسلمان به خود اختصاص داده است. ملاصدرا در این باره می نویسد:

فاول علوم النفوس هو علمها بذاتها ثم علمها بقوی البدن و الآلات التی هی الحواس الظاهره و الباطنه (شیرازی، ۱۳۸۰، ۱۷۸).

و روشن است که علم نفس، به ذات خود، در زمره علوم حضوری است. دکارت درباره کیفیت خود شناسی خود، بیانی روشن دارد که منطبق بر علم حضوری است و از یک سو یادآور انسان معلق در فضای ابن سیناست. او می نویسد:

هم اکنون چشمهایم را می بندم گوشهایم را از شنیدن، باز می دارم و تمام حواسم را متوقف می کنم حتی هرگونه صورت اشیاء مادی را از فکر می زدایم یا چون ممکن است چنین کاری دشوار باشد دست کم همه آنها را پوچ و باطل می انگارم و در حالی که تنها با خود سخن می گویم و به تامل در درون خویش می پردازم می کوشم تا به تدریج نسبت به خودم معرفت و آشنایی بیشتری پیدا کنم (۱۳۶۹، ۳۷).

روشن شد که علم به نفس و حالات آن، به عنوان نخستین یافته یقینی و نقطه ارضمیدسی معرفت دکارت به شمار می رود و با شواهدی که بر حضوری بودن آن ارائه شد می توان ادعا کرد نظام فکری و فلسفه نوین دکارت، بر علم حضوری پی ریزی شده است؛ اگر چه وی شناخت تفصیلی، نسبت به آن نداشته است. شاید گفته شود وصول به این معرفت نخستین، از رهگذر استدلال و نه علم حضوری به دست آمده است که برخی از واژه «پس» در گزاره معروف «می اندیشم پس هستم» چنین استنباطی را کرده اند؛ ولی باید گفت عبارات

دکارت که برخی از آنها در سطور پیشین، مورد اشاره قرار گرفت مؤید حضوری بودن آن است و در عین حال، اقامه برهان بر یافته حضوری، وجود آن را نفی نمی‌کند؛ همانگونه که فیلسوفان مسلمان در عین حضوری دانستن علم به نفس، براهینی را برای اثبات آن اقامه کرده‌اند.

۸. وضوح و تمایز، حلقه اتصال و پیوند معرفت حضوری و فطری

دکارت، از یک سو معرفت به ذات خود را نخستین معرفت یقینی و پایه دیگر معارف معرفی می‌کند و نشانه آن را وضوح و تمایزش می‌داند و می‌نویسد:

پس تامل کردم که به طور کلی، چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقینی باشد زیرا چون یک قضیه یقینی یافته‌ام باید بدانم یقین چیست پس برخوردیم به اینکه در این قضیه (فکر دارم پس هستم) هیچ چیز مایه اطمینان من به حقیقت آن نیست مگر اینکه روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست از این رو معتقد شدم که قاعده ای کلی می‌توان اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکار در می‌یابم حقیقت دارد (۱۳۹۴، ۲۹).

و از سوی دیگر همانگونه که در بند ۳-۱ اشاره شد دکارت، وضوح و تمایز را مهمترین نشانه ادراک فطری می‌داند. جمع بین دو مطلب با توجه به تطبیق نخستین معرفت دکارت به علم حضوری، ما را به این نتیجه می‌رساند که مصادیق فطری دکارت، در زمره مصادیق علم حضوری قرار دارند.

حال این پرسش مطرح است که وضوح و تمایز، چگونه به عنوان معیار ادراک فطری، معرفی شده‌اند و از کجا دکارت به آنها دست یافته است؟ توجه به عبارت پیشین نقل شده از دکارت، می‌تواند پاسخگوی این سوال باشد. دکارت با تامل در نخستین یافته اش که از مصادیق علم حضوری است و در آن مواجهه مستقیم و بی‌واسطه، با ذات و نفس و حالات نفسانی خود دارد خویشتن را به نحوی کاملاً واضح و متمایز، ادراک می‌کند. از آنجا که دکارت، با علم حضوری و ویژگی‌های آن آشنا نیست خود، درصدد بیان اوصاف تجربه ادراکی خود برآمده و این دو را به عنوان ویژگی‌های برجسته آن معرفی کرده است. کافی است به اوصاف علم حضوری در پایان بند ۵-۲ نظری بیافکنیم. بدون تردید ویژگی‌هایی چون عدم وجود واسطه میان عالم و معلوم و همچنین عینیت علم و معلوم و نیز ادراک حقیقت معلوم، وضوح و تمایز معلوم را به دنبال دارند.

اینک با مراجعه به بند ۴ و مرور ویژگی‌های وضوح و تمایز از جمله: مصونیت از خطا و نشانگری حقیقت شیء و تعلق به ماهیت اشیاء، پی به شباهت‌هایی روشن میان آنها و اوصاف پیش گفته علم حضوری در بند ۵-۲ می‌بریم. از سوی دیگر، برخی ویژگی‌های ادراکات فطری در بند ۳ از جمله خطا ناپذیری آن، مشابه اوصاف یاد شده در علم حضوری و نیز معیار وضوح و تمایز است و همین امر، نشانه هم‌خانوادگی این اصطلاحات است.

۹. رفع ابهامات از نظریه مفاهیم فطری دکارت بر اساس تبیین علم حضوری

۱-۹. رفع ابهام درباره کمیت مصادیق مفاهیم فطری

همانگونه که در بند ۳-۱ گفته شد در عبارات دکارت، کمیت های مختلفی برای مفاهیم فطری بیان شده است که با هم تعارض دارد. ما لازم است ابتدا درباره چگونگی تطبیق این کمیت ها بر مصادیق علم حضوری سخن بگوییم و سپس تعارض میان این آمارها را بر اساس تبیین علم حضوری، مرتفع کنیم.

۱-۱-۹. تطبیق مصادیق مفاهیم فطری بر علم حضوری

همانگونه که در بند ۳-۱-۱ گفته شد مصادیق مفاهیم فطری اندک اند. مفاهیمی همچون خدا، جوهر متفکر، جوهر جسمانی، دوام، نظم و عدد که همگی واضح و متمایزند در این گروه قرار دارند (دکارت، ۱۳۷۱، ۷۴ و ۷۵). همچنین مفاهیمی همچون حجم، شکل، وضع و حرکت نیز به لحاظ وضوح و تمایزشان در این دسته از ایده ها قرار دارند (همو، ۱۳۶۹، ۴۸).

با توجه به بند ۶-۲ ارجاع برخی از این مفاهیم به مصادیق علم حضوری، امری سهل است؛ زیرا خدا از آن رو که علت هستی بخش، است پس معلوم حضوری انسان خواهد بود؛ چون اشاره شد علم علت هستی بخش به معلول و نیز معلول به علت هستی بخش خود از مصادیق علم حضوری است. همچنین برخی از این مفاهیم مانند جوهر در زمره معقولات ثانیه فلسفی قرار دارند (مصباح، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۸۲) که در بند ۶-۲ گفته شد از نظر برخی فیلسوفان معاصر به علم حضوری بر می گردند. اما دیگر مفاهیم مذکور را از باب اینکه کلی اند بر اساس نظریه علامه طباطبائی می توان به علم حضوری ارجاع داد. زیرا مفاهیم کلی از منظر ایشان از طریق رؤیت مجردات عقلی و اتحاد نفس با جوهر مجرد مفارق، حاصل می شود (طباطبائی، ۱۴۱۶، ۲۴۹).

و اما ادعای فطری بودن مفاهیم محسوس در بند ۳-۱-۲، با توجه به بیان شیخ اشراق، درباره حضوری بودن ادراکات محسوسی چون دیدن اجسام، قابل فهم است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴۸۶). همانگونه که در بند ۶-۲ و در تفسیر دوم از کیفیت ارجاع علم حصولی به حضوری گفته شد علامه طباطبائی همه صورت های محسوس را به علم حضوری بر می گرداند و فعل و انفعالات فیزیکی در ابزارهای حسی و عصبی مغز را علل اعدادی شکل گیری صورت محسوس، می شمرد. با مراجعه به سخنان دکارت، شبیه همین بیان را البته به صورت مبهم، در عبارات وی و شارحانش می یابیم که در بند ۳-۳ نقل شد.

از سوی دیگر ادعای فطری بودن همه ی مفاهیم در بند ۳-۱-۳، با توجه به بیان اول از ارجاع علوم حصولی به حضوری که در بند ۵-۲ به آن اشاره شد قابل فهم است زیرا همه مفاهیم حصولی از آن جهت که بدون واسطه در نزد ذهن، حاضرند، حضوری شمرده می شوند.

۹-۱-۲. رفع ابهام از تفاوت آمار مصادیق مفاهیم فطری

با توجه به مطالب بند ۹-۱-۱ و با تطبیق مفاهیم فطری دکارت بر مصادیق علم حضوری، روشن می‌شود که تعارضی در اعلام کمیت‌های مختلف مفاهیم فطری وجود ندارد؛ زیرا هر یک از آمارها بر اساس یک زاویه دید، ارائه شده است. آنگاه که آمار، اندک اعلام شده است ناظر به مفاهیم بسیار کلی است که شبیه به مقولات و نیز مقولات ثانیه فلسفی در میان فیلسوفان مسلمان است. اگر چه نمی‌توان همه این مفاهیم را دقیقاً بر موارد یاد شده تطبیق کرد؛ چرا که تقسیم کلیات به مقولات اولی و ثانیه و نیز مقولات برای دکارت، ناشناخته بوده است اما با نظر به موارد ذکر شده می‌توان، تشابه‌های قابل توجهی را یافت.

هنگامی که دکارت، کمیت مفاهیم فطری را به کل محسوسات و یا همه صور ذهنی، تسری می‌دهد ناظر به ملاک‌ها و تفاسیر اول و دوم از ارجاع علم حصولی به علم حضوری است و در نتیجه، تعارضی در کار نیست؛ همچنانکه علامه طباطبائی، به یک اعتبار همه شناخت‌های حسی را حضوری می‌داند و به اعتبار دیگر همه شناخت‌های ذهنی را حضوری، تلقی می‌کند.

۹-۲. رفع ابهام درباره کیفیت وجودی مفاهیم فطری و آفریننده آنها

با توجه به مطالب پیشین که شواهد متعددی بر تطبیق مفاهیم فطری دکارت بر مصادیق علم حضوری ارائه کرد؛ می‌توان گفت که مفاهیم فطری، در اندیشه دکارت وجودی بالقوه دارند و از مواجهه مستقیم میان فاعل شناسا و شیء به دست می‌آیند و آفریننده آنها خدا نیست. دکارت، در موارد متعدد بر بالقوه بودن این مفاهیم تاکید می‌کند که به برخی از آنها در بند ۳-۲-۲ اشاره شد. البته برخی با این اشکال، مواجهه شده‌اند که در صورت تفسیر نظریه دکارت به بالقوه بودن مفاهیم، دیگر تفاوتی میان این نظریه با آراء تجربه‌گرایانی همچون لاک و هیوم باقی نخواهد ماند (Cottingham, 1978, XXXII-XXXII). اما بر اساس تطبیق مفاهیم فطری دکارت بر علم حضوری پاسخ به این پرسش آسان است چرا که تفاوت، در حضوری و حصولی بودن این معرفت‌هاست.

۹-۳. رفع ابهام از متعلق فطری

در بند ۳-۳ این ابهام، مطرح شده بود که با توجه به عبارات مختلف دکارت، فطری بودن، وصف مفاهیم است یا اینکه ساختارهای فهم ذهنی ما فطری‌اند. با توجه به توضیحات پیشین و تفسیر نوین از مفاهیم فطری دکارت، روشن می‌شود که بحث ساختارهای ذهنی همچون مقولات کانت منتفی است و منظور از واژگان دو پهلو دکارت، وجود قوا و استعدادهای ذهنی و نفسانی بشر است.

۹-۴. رفع ابهام از معیار شناسایی مفاهیم فطری

در بند ۳-۴ سه اشکال بر وضوح و تمایز به عنوان معیار شناسایی مفاهیم فطری گرفته شد که به پاسخ آنها بر

تحلیل مفاهیم فطری دکارت بر پایه علم حضوری ۸۱

اساس تبیین علم حضوری می پردازیم.

اشکال اول: این دو مفهوم، خود دارای ابهام اند. پاسخ: این دو مفهوم، چون حاکی از واقعیت عینی هستند از نظر مصداقی، برای شخص دارای تجربه علم حضوری، غیر مبهمند؛ یعنی شخص واجد علم حضوری، چون علمش با معلوم یکی است و خود از سوی دیگر متحد با معلوم شده است و در مواجهه مستقیم و بدون واسطه با معلوم قرار دارد معلوم، برایش واضح و متمایز است و نسبت به آن ابهامی ندارد اگر چه این مفاهیم برای افراد فاقد تجربه، مبهم باشد.

اشکال دوم: این معیار، نمی تواند راز خطاناپذیری ادراک فطری را نشان دهد. پاسخ: بر اساس تبیین نواز این معیار، چون وضوح و تمایز در مصادیق عینی، محصول مواجهه مستقیم با معلوم است به دلالت التزام، می تواند راز خطاناپذیری متعلق خود را بیان کند زیرا این دو شاخصه های علم حضوریند و در این نوع علم، به واسطه مواجهه بدون واسطه عالم با معلوم، خطا راه ندارد.

اشکال سوم: خطا در ادراکات واضح و متمایز، امکانپذیر است. پاسخ: بر اساس تبیین جدید، خطا در ادراکات واضح و متمایز که محصول مواجهه مستقیم با معلوم است امکانپذیر نیست اما می تواند در تفسیر این مواجهه که به صورت علم حصولی ارائه می شود رخ دهد (مصباح، ۱۳۶۸، ج ۱، ۱۵۷).

۱۰. نتایج مقاله

نظریه معرفت شناسی دکارت به عنوان فیلسوفی عقلگرا و مبنیگرا بر اساس معرفی مفاهیم فطری به عنوان مفاهیم پایه، شکل گرفته است. در بادی امر، این نظریه از چهار جهت، دارای ابهام است. این ابهامات در حوزه های کمیت مفاهیم فطری و کیفیت وجودی و نیز متعلق و همچنین معیار شناسایی آنها وجود دارد که باعث سر درگمی و تحیر خوانندگان و حتی شارحان آثار دکارت شده است؛ از این رو عده ای کوشیده اند تا با تفاسیر خود این ابهامات را برطرف کنند و عده ای با اعلام عجز از این مهم، آن را فاقد انسجام لازم خوانده اند. به نظر می رسد با توجه به شواهد یافته شده در عبارات دکارت، بتوان نظام معرفت شناسی وی را مبتنی بر علم حضوری دانست و با توجه به برخی شواهد، مفاهیم فطری وی را بر مصادیق علم حضوری منطبق دانست که در این صورت بخش قابل توجهی از ابهامات در حوزه های چهارگانه یاد شده، مرتفع خواهد شد. البته باید توجه داشت که به لحاظ عدم شناخت علم حضوری در فلسفه غرب، دکارت نیز معرفتی آگاهانه نسبت به این نوع از علم و ویژگی های آن نداشته است و لذا نامی از آن در آثار وی برده نشده است.

۸۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

کتابشناسی

- آگوستین. (۱۳۸۰). *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، چاپ دوم، تهران: نشر سهروردی، تهران.
- ابن سینا، حسین. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، جلد دوم، چاپ اول، قم: النشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین. (بی تا). *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: الدار الاسلامیه.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد اول و سوم، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، چاپ اول، تهران: سمت.
- بزرگمهر، منوچهر. (۱۳۸۱). *فلاسفه تجربی انگلستان*، جلد اول، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- بوئیوس. (۱۳۸۵). *تسلای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۷۴). *شناخت شناسی در قرآن*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۱). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخ ها*، ترجمه و توضیح علی موسائی افضلی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۹). *تاملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۴). *گفتار در روش راه برد عقل*، ترجمه محمد علی فروغی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، ژیل. (۱۳۷۷). *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر*، ترجمه احمد احمدی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات حکمت.
- السبزواری، ملا هادی. (۱۴۱۶). *شرح المنظومه*، تعلیقه حسن زاده آملی، جلد دوم، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
- السهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کربین، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۱۹). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، جلد اول و سوم، چاپ پنجم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۰). *المبدء و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تعلیقه مرتضی مطهری، جلد دوم، قم: انتشارات صدرا.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- فارابی، ابو نصر. (۱۴۱۳). *الاعمال الفلسفیه*، تحقیق جعفر آل یس، جلد اول، بیروت: دارالمناهل.

تحلیل مناخیم فطری دکارت برپایه علم حضوری ۸۳

فلوطین.(۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد دوم، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
فولکیه، پل.(۱۳۷۰). فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فیاضی، غلامرضا.(۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت شناسی، گردآورنده مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کاپلستون، فردریک.(۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، جلد اول، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک.(۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، جلد چهارم، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کاتینگم، جان.(۱۳۹۰). فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه علی افضلی، چاپ اول، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مصباح یزدی، محمد تقی.(۱۳۶۸). آموزش فلسفه، جلد اول و دوم، چاپ سوم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

ملا عبدالله.(۱۳۶۳). حاشیه ملا عبد الله علی التهذیب، چاپ دوم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

Cottingham, J.(1976). *Descartes Conversation With Burman*, Claredon Press.

Descartes, Rene.(1985). *The Philosophical Writings Of Descartes*,(2VOL.) tr. By: J. Cottingham And R. Stoothoff And D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press.(CSM)

Descartes, Rene.(1991). *The Philosophical Writings Of Descartes*,(3VOL.) tr. By: J. Cottingham And R. Stoothoff And D. Murdoch And A. Kenny, Cambridge, Cambridge University Press.(CSMK)

Gracia Jorge J.E.(2004). *The Classics Of Western Philosophy*, Blackwell.

Paul, Edwards.(1967). *The Encyclopedia Of Philosophy*, New York, London.