

تصورات فطری در اندیشه دکارت و نقد آن با تکیه بر مبانی صدرایی

مریم صمدیه^۱، عبدالرزاق حسامی فر^۲

چکیده

دکارت قائل به وجود تصورات فطری در انسان بود. او مهمترین این تصورات را تصور خدا میدانست که خداوند آن را همچون صنعتگری که مهر خود را بر صنعت خود میزند، در فطرت ما منطبع کرده است. مفسران فلسفه دکارت در تفسیر جایگاه این تصورات در اندیشه وی، راههای مختلفی را در پیش گرفته‌اند. بر اساس یکی از این تفاسیر، وجود و حضور اینگونه تصورات در نفس، پیش از آنکه تجربه‌یی برای او حاصل شود، بصورت بالقوه است و ظهور و فعلیت آنها فرع بر حصول شناخت حسی است. اما بر اساس تفسیری دیگر، فطری بودن تصورات به این معنا نیست که آنها همواره نزد ذهن حاضر باشند، چراکه در این صورت هیچ تصویری نمیتواند فطری باشد، بلکه بدین معناست که ما در وجود خویش توانایی ایجاد چنین تصوراتی را داریم و با تأمل لازم و کافی عقلی و بدون نیاز به اطلاعات حاصل از حواس، میتوانیم به حقایق آنها دست پیدا کنیم. بنظر میرسد آنچه با بیان خود دکارت همخوانی دارد، تفسیر اول باشد، یعنی وجود و حضور بالقوه اینگونه تصورات در ذهن. با این تبیین روشن میگردد که وجود تصورات فطری بمعنای دکارتی آن، با مبانی فلسفی ملاصدرا سازگاری ندارد، چراکه وی وجود هرگونه تصور و تصدیق

۴۱

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مراغه، مراغه، ایران (نویسنده مسئول)؛ samadieh@maragheh.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران؛ ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۴ نوع مقاله: پژوهشی



DOR:

پیش از تجربه را در ذهن انکار نموده است. علاوه بر این، بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا نفس انسانی در ابتدای پیدایش خویش جوهری جسمانی و فاقد هرگونه تصور و تصدیق است و بتدریج بر اثر حرکت جوهری، تکامل می‌یابد تا در نهایت به مرحله تجرد عقلی برسد.

کلیدواژگان: تصورات فطری، نفس، ادراکات انسان، دکارت، ملاصدرا.

مقدمه

معمولاً تصورات فطری (Innate ideas)، بعنوان تصوراتی که پیش از تجربه در نفس انسانی وجود دارند، در فلسفه غرب با دکارت (René Descartes) شناخته میشوند؛ در حالیکه آموزه تصورات فطری از جمله آموزه‌هایی است که پیشینه فلسفی بس طولانی دارد. شاید بتوان افلاطون را نخستین فیلسوفی دانست که به چنین تصوراتی باور داشت. او درباره تصورات ریاضی میگوید: چنین تصوراتی نمیتوانند از طریق حواس حاصل شوند، بلکه از بدو تولد در ذهن انسان وجود دارند و نفس آنها را از وجود پیشین خود در عالم مثل بیاد می‌آورد. آموزه تذکار و یادآوری افلاطونی از مهمترین آموزه‌های وی در حوزه تصورات فطری قلمداد شده است (Cottingham, 1986: p. 144). علاوه بر این، باور به چنین تصوراتی در اندیشه‌های رواقیان (Stoics) نیز مطرح شده است. آنها معتقدند تصوراتی مقدم بر تجربه در نفس انسان وجود دارد و این تصورات را خداوند در نفس و ذهن انسان بودیعه نهاده است. در واقع، رواقیان ارتسام تصورات فطری در نفس انسان را به خداوند نسبت میدهند؛ در حالیکه افلاطون کسب تصورات فطری را به زندگی پیشین در عالم معقول مرتبط میدانند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۴۴). افزون بر این، آموزه تصورات فطری در اندیشه‌های متفکران و فیلسوفان قرون وسطی نیز مطرح بوده است.

دکارت در آثار متعدد خود، همچون تأملات در فلسفه اولی، اعتراضات و پاسخها و قواعد هدایت ذهن، درباره تصورات فطری بحث نموده است. لازم به ذکر است که باور به چنین تصوراتی در آموزه‌های دکارت، نتیجه رویکرد عقلگرایی او در باب ادراکات انسانی است که بنیاد فلسفه خویش را بر اساس آن بنا نهاده است.

۴۲



ابهامات فراوانی در مورد ماهیت و گستره تصورات فطری در دیدگاه دکارت وجود دارد و همین امر سبب شده است تفسیرهای مختلفی از آن صورت پذیرد. برخی از فیلسوفان همچون فلاسفه تجربی انگلستان در عرصه فلسفه غرب و صدرالمতألهین شیرازی در عرصه فلسفه اسلامی آموزه تصورات فطری را رد کرده‌اند. مخالفت ملاصدرا با آن به این دلیل است که باور به تصورات فطری با مبانی فلسفی او ناسازگار است. او بر خلاف دکارت، درباره شکلگیری تصورات و ادراکات انسانی معتقد است نخستین نقوش در ذهن را حس و تجربه تولید میکنند و هیچ تصور بالقوه یا بالفعلی پیش از تجربه در نفس انسان وجود ندارد. نکته قابل تأمل اینست که ملاصدرا برغم نفی تصورات فطری، در اسفار و مفاتیح الغیب تعابیری را بکار میبرد که بیانگر پذیرش وجود تصورات فطری در انسان است؛ او از تعبیر «فطریات عقل» برای برخی از تصورات استفاده میکند. در نوشتار حاضر تلاش میکنیم با اشاره به ماهیت تصورات فطری در دیدگاه دکارت، به مقایسه آن با دیدگاه ملاصدرا در اینباره بپردازیم و همچنین استفاده ملاصدرا را از تعبیر فطریات عقل برای برخی از تصورات روشن نماییم.

ماهیت تصورات فطری در دیدگاه دکارت

دکارت در آثار خود، واژه تصور (Idea) را به دو معنا بکار میبرد: یکی بمعنای حالتی ذهنی در انسان و دوم بمعنای آنچه هم عمل ذهن و هم متعلق و محتوای ذهن را شامل میشود. بعلاوه، وی در دسته دوم پاسخها در کتاب اعتراضات و پاسخها بین فکر - چونان چیزی که در درون ماست و بنحو بیواسطه از آن آگاهییم - و تصور - چونان صورت هر فکر - تمایز قائل میشود (7 p. Boyle, 2009; 113 p. CSM, II, 1984). از سوی دیگر، او در تعریف رسمی خود از مفهوم تصور، آن را بعنوان «صورت هر فکر» معرفی میکند که بصورت بیواسطه برای انسان حاصل میشود. وی همچنین میان دو تلقی روانشناختی و منطقی از مفهوم تصور فرق میگذارد و بر این باور است که از دیدگاه روانشناسی مفهوم تصور بگونه‌یی است که بخودی خود مقتضی هیچ واقعیتی نیست؛ یعنی نحوه‌یی از تفکر است. اما از لحاظ منطقی، تصور جنبه حکایت‌گرایانه خاصی دارد. در واقع دکارت میان واقعیت ذهنی و واقعیت عینی تصورات تمایز قائل شده و واقعیت ذهنی تصورات را نحوه‌یی از تفکر یا رویدادهای ذهنی و واقعیت عینی تصورات را محتوای خارجی و مابزاء آنها دانسته است (28 p. CSM, II, 1984; 12-14 p. Jolley, 1990).

۴۳



مریم صمدیه، عبدالرزاق حسامی‌فر؛ تصورات فطری در اندیشه دکارت و نقد آن با تکیه بر مبانی صدرایی

افزون بر این، دکارت در مجموعه سوم پاسخها در کتاب اعتراضات و پاسخها، درباره اینکه چرا واژه تصور را بعنوان واژه محوری در نظریه معرفت خویش بکار برده است، در نامه‌یی به توماس هابز مینویسد: واژه تصور را بعنوان معیاری فلسفی برای اشاره به صور ادراک متعلق به ذهن الهی بکار برده‌ام (Jolley, 1990: p. 12; CSM, II, 1984:) (p. 127; Ariew and Grene, 1995: pp. 87-88; Cottingham, 1993: p. 78). او در این کتاب درباره واژه تصور میگوید:

مراد من از مفهوم، صورت هر فکری است، یعنی آن صورتی که با ادراک بیواسطه آن، من از آن آگاهم، بنحوی که هیچ چیز را 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 مینندد، مفاهیم نمینامم و حتی در اینجا این صور را از آن جهت که تصاویری هستند که در متخیله مادی یعنی در بخشی از مغز قرار دارند، بهیچ وجه مفاهیم نمینامم. آنها فقط از آن جهت مفهومند که صورت خود ذهن را که متوجه آن بخش از مغز است، میسازند (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۸۶-۱۸۵).

بطور کلی، دکارت در تأمل سوم از کتاب تأملات، واژه ایده یا تصور را بعنوان تصویر هر چیزی تعریف کرده و در سال ۱۶۴۱ در نامه‌یی به مرسن (Mersenne) بیان میکند که مرادش از تصور، صورت مرسم در خیال نیست و حتی اذعان میکند که بهیچ وجه واژه تصور را در این معنا بکار نبرده، بلکه مرادش از تصور هر چیزی است که در ذهن است، زمانی که شخص چیزی را درک میکند و حتی معتقد است چگونگی درک اهمیت ندارد (Ariew and Grene, 1995: pp. 89-90). بنابراین از نظر دکارت واژه تصور معنای بسیار وسیعی دارد که شامل هرگونه صورت فکری، اعم از حسی، خیالی و عقلی میشود.

۴۴

او در کتاب تأملات به سه نوع تصور ذهنی را برمیشمارد:

۱. تصورات خارجی یا عارضی (adventitious ideas): تصوراتی که ذهن آنها را نمیسازد بلکه از طریق حواس کسب میکند، همچون تمامی مفاهیم یا تصوراتی که از راه حواس پنجگانه وارد ذهن انسان میشوند.
۲. تصورات جعلی یا ساختگی (fictitious ideas): تصوراتی که ذهن با فعالیت

خیالی خود آنها را میسازد، همچون تصور اسب بالدار، عروس دریایی و مانند اینها که ساخته ذهن هستند.

۳. تصورات فطری: تصوراتی که پیش از تجربه بصورت بالقوه در نفس موجودند و بعد از پیدایش زمینه تجربی، به مرحله ظهور و فعلیت میرسند، همچون مفهوم خدا، زمان، نفس و امتداد. دکارت مفاهیم فطری را به بیماری نقرس تشبیه میکند؛ به این صورت که بیماری در آغاز تولد یک کودک فعلیت ندارد، بلکه بتدریج، همزمان با رشد کودک بفعلیت میرسد و آشکار میشود. به اعتقاد او مفاهیم فطری بصورت استعداد در ذهن موجود هستند و پس از برخورد با محسوسات کم کم نمودار میشوند. ویژگی برجسته این مفاهیم اینست که بصورت واضح و متمایز ادراک میشوند (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۴).

از نظر دکارت شناخت بهتر و کاملتر از تصورات فطری زمانی امکانپذیر میشود که ویژگیهای آنها بنحو دقیقتری تبیین شود. دکارت ویژگیهایی را برای اینگونه تصورات مطرح نموده است که از آن جمله میتوان به چند مورد اشاره کرد: (۱) شفاف و شناخته بودن اینگونه تصورات در ذهن، چنانکه به محض توجه به آنها، مانند یادآوری خاطرات گذشته بگونه‌ی مانوس، شناخته و شفاف نزد ذهن حاضر میشوند. (۲) با تمرکز بر اینگونه تصورات حقایق بیشماری درباره آنها برای اندیشنده آشکار میشود. (۳) آنها افزون بر شفافیتشان، با طبیعت انسان ملائم هستند. (۴) انسان با کشف آنها به معلوماتی از پیش تجربه نشده و بکر دست پیدا نمیکند، بلکه بیشتر یادآوری و توجه دوباره به اموری است که قبلاً در ذهن وی وجود داشته اما به آنها توجه نکرده است. بهمین دلیل تصوراتی که دکارت مطرح میکند، امور متمایز از قوه تفکر در ذهن نیستند، بلکه بخشی از افکار هستند که نه ریشه در اشیاء خارجی دارند و نه اراده انسان به آنها تعیین میبخشد، بلکه تنها از قوه تفکر در انسان برمیخیزند. بر این اساس، تصورات فطری هویات ایستا و ثابتی نیستند که در گوشه و کنار ذهن پراکنده باشند، بلکه تصوراتی هستند که بواسطه قوه طبیعی تعقل خویش توان آن را داریم که زمینه شکلگیری آنها را در ذهن فراهم سازیم (شهرآیینی، ۱۳۸۹: ۲۵۴-۲۵۳).

در حوزه ماهیت تصورات فطری، تفاسیر متعددی وجود دارد و همین موضوع سبب ابهام در فهم اینگونه از تصورات شده است. البته همانطور که نلسون بیان میکند، خود محتوای متون دکارتی سبب وجود تفاسیر مختلف از تصورات فطری

شده، چراکه دکارت هرگز تصویری واحد از تصورات فطری در آثار خویش ارائه نداده است (Nelson, 2008: pp. 330-331). از اینرو، در تفسیر شارحان دکارتی تصورات فطری از یکسو شامل تصوراتی هستند که پیش از تجربه، بالقوه در نفس موجودند و بعد از پیدایش زمینه تجربی به مرحله ظهور و فعلیت میرسند. بعقیده دکارت نفس انسانی هنگام تولد، یک رشته مفاهیم و تصوراتی را در وجود خویش دارد و هر انسانی معرفت و شناخته‌های خود را با این تصورات آغاز میکند، حتی اگر تمایلی به آنها نداشته باشد. از نظر وی، انسان چنین تصوراتی را بعد از رشد کسب نمیکند و حتی اگر نفس را رها از بدن فرض کنیم، از این تصورات برخوردار است و این تصورات را خداوند در طبیعت نفس قرار داده است (Cottingham, 1993: p. 92). او در اینباره مینویسد:

من دریافتم که خداوند بعضی از قوانین را چنان در طبیعت برقرار کرده و مفاهیم آن را چنان در اذهان ما نهاده است که بعد از تأمل کافی نمیتوانیم در هر چیزی که وجود دارد یا در جهان رخ میدهد، شک کنیم. این قوانین را دقیق مشاهده میکنیم (CSM, 1984(1): 131;)
(Cottingham, 1993: pp. 91-92).

علاوه بر این، دکارت درباره تصورات فطری معتقد است ذهن انسان در خود حاوی چیزهایی است - که میتوان آنها را ودیعه الهی نامید - که مواد اولیه حالات فکر در آن پراکنده است (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۹). در واقع، تفسیر اول بیانگر این مسئله است که یک رشته تصورات را خداوند پیش از تجربه در نفس انسان قرار داده است. در مواردی دیگر، تصورات فطری در معنایی متفاوت از آنچه گفته شد بکار رفته است. براکن در کتاب *قرائت تأملات دکارت* در یادداشتهایی که علیه دوست خود، هنریکوس رگیوس نوشته است، از زبان دکارت میگوید:

من هرگز نه نوشته و نه استنتاج کرده‌ام که ذهن به مفاهیمی فطری بمعنایی متفاوت از قوه تفکر احتیاج دارد، اما گاهی در وجود خود با سلسله افکاری مواجه میشوم که نه از اشیاء خارجی و نه از اراده خودم پدید آمده‌اند، بلکه صرفاً حاصل قوه تفکر من هستند. از اینرو تصورات یا مفاهیمی را از تفکرات خارجی یا جعلی متمایز کرده و آنها را فطری نامیدم (Clarke, 2003: p. 197; Bracken, 2002: p. 38).

کلارک نیز در شرح خود بیان میکند که ما هرگز از تصورات فطری، امری جدای از توانایی قوه تفکر برای شناخت برخی امور همچون خدا فهم نمیکنیم. او معتقد است فطری بودن تصور خداوند در دیدگاه دکارت تنها به این معناست که نمیتوان این تصور را از طریق ادراکات حسی یا متخلیه کسب کرد. بهمین دلیل، اگر ما تفکری از خداوند بدست آوریم، در حقیقت فهم خودمان از خداوند را منعکس میکنیم. در این معنا، تصورات فطری صرفاً تفکراتی بالقوه یا منبعی ذهنی برای محتوای برخی تفکرات هستند (Clarke, 2003: p. 197). کاتینگهام نیز در شرح تصورات فطری دکارتی مینویسد: وقتی گفته میشود تصور خداوند فطری است، به این معنا نیست که در حال حاضر از آن آگاه هستیم. او سخنی را از دکارت بدین قرار نقل میکند:

لازم نیست همواره به تصور خداوند توجه داشته باشیم، بلکه هرگاه تصمیم میگیریم که به موجود نخستین و اعلا بیندیشم و بتعبیر دیگر، تصور خداوند را از گنجینه ذهنم احضار کنم، باید همه کمالات را به او نسبت دهم (CSM, 1984: pp. 46-47).

از اینرو داشتن تصور بمعنای استعداد است، نه بمعنای امری تحقق یافته و بالفعل. بنابراین وقتی میگوییم از چیزی تصویری فطری داریم، مراد اینست که با تأمل لازم و کافی میتوانیم به حقایق آن دست پیدا کنیم (Cottingham, 1986: p. 145). خداوند اذهان ما را بگونه‌یی آفریده که میتوانیم تنها با تأمل عقلی و بدون نیاز به اطلاعات حاصل از حواس، ساختار بنیادین واقعیت را بشناسیم (Ibid: p. 146). دکارت در کتاب اعتراضات و پاسخها در اینباره مینویسد:

وقتی میگوییم که یک مفهوم، فطری ماست (یعنی بالطبع در نفوس ما نقش بسته است)، منظورم این نیست که این مفهوم همواره نزد ما حاضر است. به این معنا، هیچ مفهومی فطری نیست. مراد من فقط اینست که ما قوه احضار این مفهوم را داریم (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۴۰ - ۲۳۹).

این نوع تفکر در مجموعه سوم پاسخها نیز بیان شده است، به این صورت که مقصود از اینکه تصویری در ما فطری هستند، این نیست که این تصورات همواره در ما حاضر باشند. در این صورت، هیچ تصویری نمیتواند فطری باشد، چراکه مراد

اینست که ما در وجود خویش، توانایی ایجاد تصور را داریم و این با شرح دکارتی از تصورات فطری بعنوان امور حاضر و جاری، در تقابل است. بهمین دلیل، اگر منظور از تصورات چیزهایی باشد که واقعاً ما در مورد آنها تفکر میکنیم، پس هیچ تصویری فطری نیست، مگر اینکه بصورت مداوم درباره آن تفکر کنیم (CSM, 1984: p. 132; Jolley, 1990: p. 20; Clarke, 2003: p. 196).

دکارت همچنین در سال ۱۶۴۳ در نامه‌یی به وتیوس (Voetius) مینویسد: تمام آن اشیائی که به آنها معرفت داریم، بطور طبیعی در ما وجود دارند، اما نه بدین دلیل که فوراً از طریق ما شناخته میشوند، بلکه از آنرو که ما آنها را از طریق قدرت عقل فطریمان بدون هیچ تجربه حسی ایجاد میکنیم. بنابراین اگر تصور اشاره به محتوای تفکر دارد، یعنی آنچه تفکر درباره آن است، در این صورت، تصورات فطری برای دلالت بر اینست که ما بصورت طبیعی با مواضع مختلف، برای کسب تفکری خاص سروکار داریم و اینکه برخی تفکرات واقعی از طریق انعکاس اذهان ما و فعالیتهای آن ایجاد میشوند (Clarke, 2003: p. 197). بر این اساس میان یک تصور فطری ضمنی با توانایی ایجاد تصویری که بصورت ضمنی از طریق حواس کسب میشود، تفاوت وجود دارد.

گستره تصورات فطری در دیدگاه دکارت

دکارت در آثار متعدد خود درباره تعداد و گستره تصورات فطری، همچون ماهیت اینگونه از تصورات، دیدگاههای متفاوتی بیان کرده است. او در کتاب قواعد هدایت ذهن مینویسد:

تعداد ذوات ناب و بسیطی که یا تجربه یا نوعی نور فطری درونی، ما را قادر میسازد که آنها را بعنوان موجودات اولی و بالذات، نه بعنوان امور وابسته به اشیاء دیگر، مشاهده کنیم، بسیار کم است (دکارت، ۱۳۷۲: ۳۲).

او همچنین میگوید:

اشیائی که نسبت به فاهمه بسیط نامیده میشوند، یا عقلی محض هستند یا مادی محض یا مشترک بین عقل و ماده. آنهایی که عقلی محضند، فاهمه آنها را بوسیله یک نور فطری محقق و بدون استفاده از صور خیالی جسمانی درمی‌یابد. اینکه تعدادی از این اشیاء وجود دارد،

امری قطعی است (شهرآیینی، ۱۳۸۹: ۷۷-۷۶).

مطالب یاد شده بوضوح نشان می‌دهد که دکارت به تعداد اندکی از تصورات فطری - که شمار آنها نامعین است - قائل است و چنین نیست که تمامی معرفت را فطری بداند. از نظر او تعداد کثیری از صورتهای ذهنی برگرفته از حواس و تعدادی دیگر حاصل ترکیب صورتهای حواس در ذهن هستند. او مفاهیم و تصوراتی همچون تصور خدا، خود فرد، اشیاء، تفکر، واقعیت، ذهن، بدن، مثلث، شمارش و مفاهیم و ایده‌های درونی دیگر شامل ایده گسترش، این واقعیت که ضلع سوم مثلث مساوی دو ضلع دیگر است و واقعیتهای هندسی و مفاهیمی مثل درد و رنگ و صدا و نظایر آن را فطری میدانند.

اما تأمل در برخی از سخنان دکارت نشان می‌دهد که وی صور علمی ذات همه اشیاء را فطری دانسته است؛ بصورتی که تمامی صور ذهنی را، بغیر از صورتهای جعلی، فطری میدانند (فولکیه، ۱۳۶۶: ۲۰۳-۲۰۲). او معتقد است ذات و ماهیت همه اشیاء تغییرناپذیر و ازلی است و این در حالی است که بیان میکند هر چیزی که ذات و ماهیت ثابت و ازلی دارد، از ناحیه اراده و تقدیر ازلی الهی است، نه از ناحیه خود آن شیء. بهمین دلیل، تمام تصوراتی که نشان‌دهنده ذوات حقیقی، ثابت و ابدی هستند، فطریند (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۶۵). علاوه بر این، او اشاره میکند که بجز تصوراتی که مضمون خاص و جزئی دارند، همه تصورات فطری هستند (سورل، ۱۳۷۹: ۱۰۱). گرهام نیز در مقاله «دکارت و فطری‌گرایی تمامی تصورات» سعی کرده است تفسیری علی از فطری‌گرایی عام ارائه دهد که مطابق آن، تمامی تصورات، فطری هستند. او به این امر اشاره دارد که دکارت در دو جا (جلد اول و جلد سوم آثار فلسفی) صراحتاً اذعان کرده که تمامی تصورات و حتی تصورات حسی، فطری هستند (CSM, 1984(1): p. 304; CSMK, 1991: p. 187; Gorham, 2002: p. 355).

چنانکه پیش از این اشاره شد، نلسون میگوید: خود متون دکارتی هم در حوزه ماهیت تصورات فطری و هم در حوزه گستره آنها، به این برداشتهای متفاوت دامن زده‌اند. نکته قابل تأمل اینست که با پذیرش تفسیر دوم از ماهیت تصورات فطری، یعنی توانایی ایجاد یک تصور، مشکل تناقض در تعداد و گستره تصورات فطری برطرف میشود، چراکه توانایی برای ایجاد تصور، محدودیتی برای قوه تفکر انسان

۴۹



مریم صمدیه، عبدالرزاق حسامی‌فر؛ تصورات فطری در اندیشه دکارت و نقد آن با تکیه بر مبانی صدراپی

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۴۱-۵۸

ندارد و اگر فطری را بمعنای توانایی ایجاد تصور در نظر بگیریم، در این صورت تمامی تصورات، فطری خواهند بود؛ چنانکه گرهام نیز با استناد به بیاناتی از دکارت به آن اشاره کرده است. اما آنچه باید به آن توجه شود اینست که تفسیر اول از فطری‌گرایی، یعنی وجود یک تصور فطری ضمنی در ذهن، با دیدگاه خود دکارت سازگارتر است، چراکه اگر فطری بودن، توانایی ایجاد تصور بود، هیچ ضرورتی نداشت دکارت در مهمترین اثر خود - یعنی تأملات در فلسفه اولی - به تقسیم‌بندی تصورات شامل خارجی یا عارضی، جعلی یا ساختگی و فطری بپردازد و بلکه حتی این تقسیم‌بندی با تعریف او از فطری بودن بعنوان توانایی ایجاد تصور منافات دارد. بر این اساس تصورات در معنای دوم با تبیین دکارت سازگاری بیشتری دارد. از اینرو، نوشتار حاضر در تلاش است تا به نقد دیدگاه دکارت در حوزه تصورات فطری از این وجه، یعنی وجود تصور در ذهن بپردازد.

ملاصدرا و تبیین تصورات فطری

فهم دیدگاه ملاصدرا درباره تصورات فطری، بر اساس مبانی فلسفی وی همچون اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری درباره نحوه پیدایش نفس انسانی و نحوه حصول ادراکات امکانپذیر است. ملاصدرا بر اساس این مبانی معتقد است نفس در ابتدای پیدایش خود دارای یک وجود مادی است و بر اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد تا در نهایت به مرحله تجرد عقلی میرسد. پیش از ملاصدرا نظریه رایج در باب حدوث یا قدم نفس، نظریه روحانیه الحدوث و البقاء بود که دیدگاه اغلب فیلسوفان مسلمان و بویژه مشائیان بوده است، اما ملاصدرا قائل به نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء شد، به این معنا که نفس در آغاز، جوهری جسمانی است اما در جریان حرکت جوهری، پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و شدیدتر وجود ادامه می‌دهد تا در نهایت موجودی مجرد میشود. او در اینباره میگوید:

نفس انسان مادامیکه در رحم مادر بصورت جنین میباشد، رتبه نفس نباتی با مراتب آن را داراست و این رتبه نفس نباتی بعد از گذر از رتبه طبیعت جمادی میباشد و وقتی کودک از بطن مادر خارج میشود، تا رسیدگی به اوایل دوران رشد و بلوغ صوری، در درجه نفوس حیوانی قرار دارد. بعد از آن، بصورت ناطق درمی‌آید که میتواند با تفکر و

اندیشه، کلیات را ادراک نماید. پس میتوان گفت مادامیکه جنین در رحم مادر است، بالفعل نامی و بالقوه حیوان است. آنگاه که از بطن مادرش، قبل از رسیدن به حدّ رشد و بلوغ جسمانی که حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، به بلوغ جسمانی دست یافت، بالفعل انسان و بالقوه ملک یا شیطان یا غیر آن دو میشود، اما مرتبه قوه قدسیه مرتبه‌یی است که چه بسا از میان هزاران نفر، یک نفر هم به آن دست نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۷۲).

البته باید به این نکته اشاره شود که مطابق نظر جوادی، جسمانیة الحدوث بودن نفس، مربوط به نشئه طبیعت و تبیینی درباره چگونگی ظهور نفس علوی در نشئه تعینات است که با طرح وحدت اطلاقی وجود امکانپذیر میشود. در واقع، بر این اساس حدوث نفس بمعنای شروع از عدم نیست، بلکه نفس دارای کینونتی است و بواسطه سبب، قبل از ابدان و با حفظ هویت و تکثر معلولی، تحقق دارد و در عین اشتغال بر مراتب پایینتر، طوری از اطوار حقیقت نفس است. این کینونت، اطلاق و وحدت نسبی دارد و سلسله‌یی از این کینونتها قابل فرض است، تا زمانی که به تقرر علوی و حقیقی نفس دست یابیم که واحد و مطلق محض و لابشرط از هر قید است. نفوس با همه اطوار و شئون خود، ظهور این واحد مطلق هستند (انشایی و جوادی، ۱۳۹۹: ۷۵ و ۸۱).

بطور کلی، ملاصدرا معتقد است در نشئه طبیعت، نفس در ابتدا جسم است، بعد از آن، وقتی بصورت جنین در رحم مادر است، رتبه نفس نباتی را داراست. در کودکی تا رسیدن به دوران رشد رتبه نفس حیوانی دارد و بعد از رشد با تفکر و تعقل است که نفس ناطقه میشود. پس در اینصورت، نفس در ابتدای پیدایش خود خالی از هرگونه تصورات و تصدیقات است و هیچ تصور و علمی که فطری برای آن باشد در آن وجود ندارد. نفس در ابتدا توسط حواس پنجگانه امور محسوس را درک میکند و بهمین دلیل اولین داشته‌های انسان، محسوسات یا علوم حسی هستند. ملاصدرا در اسفار میگوید: نفس، در ابتدای پیدایش خود مانند هیولای اولی، فاقد تمام کمالات ادراکی است و وضعیت نفس نسبت به صور ادراکی (اعم از صور محسوس، خیالی و عقلی) همچون وضعیت هیولای اولی نسبت به صور مادی است. همانگونه که هیولای قوه محض است و تنها در سایه اتحاد با صورت جسمانی میتواند

۵۱



مریم صمدیه، عبدالرزاق حسامی‌فر؛ تصورات فطری در اندیشه دکارت و نقد آن با تکیه بر مبانی صدرايي

واجد فعلیت شود، نفس نیز در آغاز حرکت استکمالی خویش فاقد هر گونه صورت ادراکی است و در سایه پذیرش صور محسوس و صورتهای خیالی و عقلی استکمال می‌یابد و میتواند به مرتبه عقل فعال برسد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۳۸۳-۳۸۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲/۲۱۰).

از نظر ملاصدرا، نفس انسان دارای مراتب و نشئاتی است که در خلال آن، تصورات را بصورت تشکیکی کسب میکند. او به سه نشئه برای نفس معتقد است: نشئه اول، صورت حسیه طبیعی است و مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری است. در این نشئه، هیچ موجودی خالی از حرکت و استحاله و دگرگونی نیست و وجود صورتش از وجود ماده آن جدا نیست. نشئه دوم، اشباح و صور غایبه‌یی از حواس پنجگانه ظاهری است که مظهر آن، حواس باطنی است. نشئه سوم، نشئه عقلیه است که دار مقربان و سرای عقل و معقول است و مظهر آن قوه عاقله انسان است، از اینرو اولین نقوش در ذهن انسان بواسطه حواس پنجگانه ایجاد میشوند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۳۱-۳۲، ۱۲۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۶-۲۳۵).

علاوه بر این، او بر این باور است که نفس در آغاز فطرت و سرشت خود، هیچ یک از اشیاء صوری نیست و نیز چیزی از صور حسی یا خیالی یا عقلی برایش حاصل نشده است، زیرا مطابق قاعده فرعیه، وجود چیزی برای چیزی فرع بر وجود آن چیز است. پس هنگام حدوثش، نهایت صور مادیات و آغاز صور ادراکیات است و وجودش در آن وقت پایان پوسته‌های جسمانی و آغاز مغزهای روحانی است (همو، ۱۳۸۳ ج: ۳۸۴-۳۸۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۸۳۶). بنابراین نفس در ابتدای پیدایش خود صورت مادی است. صورت مادی نیز صورتی است که وجودش ضعیف است و ادراک‌کننده نیست و حتی متعلق ادراک (چه حسی یا خیالی یا عقلی) هم قرار نمیگیرد؛ بهمین دلیل نفس در آغاز تکوین خود از هر صورت ادراکی تهی است (همو، ۱۳۸۳ ج: ۳۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲/۲۱۴).

همچنین ملاصدرا معتقد است نفس سیر تکاملی دارد و بواسطه این سیر تکاملی یا حرکت جوهری، وجود آن شدت پیدا میکند. به اعتقاد او اولین مرتبه نفس، عقلی است که هنوز چیزی را تعقل نکرده است ولی امکان تعقل اشیاء در او وجود دارد. این مرتبه عقل هیولانی یا بالقوه است که از جمیع معقولات بدیهی و نظری خالی است. صدرالمتألهین معتقد است این مرتبه عقل از صور محسوسه و معقوله خالی و

قابل صور جميع محسوسات و معقولات است. در واقع، این نفس در اول فطرت، استعداد محض است و بدلیل شباهت تام به هیولای نخستین، عقل هیولانی نام دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۴۱؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۶۳-۱۶۲). نفس بعد از مرتبه عقل هیولانی که فاقد تمام تصورات است، به مرحله عقل بالملکه میرسد؛ در این مرحله عقل برخی صور را دریافت کرده است. در این مرحله اولین علم او، علم به ذات خود است. بعد از طی مراحل کمال، به مرتبه فعلیت و عقل بالفعل میرسد و بعد از آن به مرتبه عقل مستفاد میرسد که مرتبت کمال ممکن است مادامیکه متعلق به بدن است (همو، ۱۳۸۶: ۸۳۳-۸۳۴، ۸۳۸، ۸۴۱-۸۴۰؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۶-۲۳۵).

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، همه نفوس در آغاز پیدایش خود، خالی از کمالات ثانیه و اوصاف و فضایل کمالی وجودی هستند. بخشی از این نوع کمالات مربوط به حیثیت حیوانیت نفس انسانی و بعضی مختص نفس انسانی است که تحقق آنها در حیوانات ممکن نیست. بهمین دلیل در تمامی این کمالات -چه در ادراکات حسی و تحریکات شهوی و چه در ادراکات عقلی- نفس نیازمند بکارگیری قوای بدنی است و از پیش خود چیزی ندارد (مصباح، ۱۳۹۳: ۲ / ۲۰۵). نفس، هستی خود را بعنوان جوهری جسمانی آغاز کرده و بتدریج به جوهری مجرد تبدیل میشود (همان: ۲۱۱).

بنابراین با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره نفس و حصول ادراکات و تصورات در آن، نمیتوان به چیزی بنام تصورات فطری بمعنای دکارتی در دیدگاه صدرالمتألهین قائل شد، چراکه وی معتقد است نفس در ابتدای پیدایش خود لاشیء محض بوده و هیچ یک از صور حسی یا خیالی یا عقلی برای آن حاصل نشده است. حال آنکه پذیرش تصورات فطری دکارت به این معناست که نفس مجموعه‌یی از مفاهیم و تصورات را پیش از تجربه و بصورت بالقوه در وجود خویش دارد و بعد از پیدایش زمینه تجربی بظهور میرسد. از اینرو میتوان گفت ملاصدرا مخالف آن چیزی است که بعنوان تصورات فطری دکارت مطرح شده است، چراکه بنظر وی اولین نقوش ذهن از طریق علوم حسی و محسوسات بدست می‌آید. ملاصدرا بر خلاف دکارت -که معتقد بود خداوند هنگام آفرینش انسان مفهوم فطری خود را در ذهن او قرار داده است تا همچون نشانه‌یی باشد که صنعتگر بر صنعت خویش میزند- بر این باور است که خداوند ارواح انسانی را بصورتی که خالی از تحقق اشیاء و علم به آنهاست آفریده است؛ یعنی نفس انسانی در ابتدای خلقتش، از هر معلوم و متصور خالی است و

۵۳



مریم صمدیه، عبدالرزاق حسامی‌فر؛ تصورات فطری در اندیشه دکارت و نقد آن با تکیه بر مبانی صدرایی

قوه محض است، اما شأنیت تحصیل معارف و علوم و معقولات را دارد (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۵۵۷). با اینهمه، در اسفار به جملاتی برمیخوریم که ملاصدرا از واژه فطرت استفاده کرده است؛ از جمله:

ان ادراک الحق تعالی علی الوجه البسیط حاصل لكل احد فی اصل فطرته؛ ادراک خداوند بنحو بسیط برای هر کسی در اصل فطرت او حاصل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۱۳۶).

در واقع ملاصدرا معتقد است هر انسانی بنحو فطری و در قالب علم بسیط، به خداوند علم دارد؛ به این معنا که انسان دارای علمی غیراکتسابی و ناخودآگاه است و بتدریج بر اثر تذکر و تنبیه به سطح آگاهی دست می‌یابد (امید، ۱۳۸۷: ۲۳۰). علاوه بر این، ملاصدرا معتقد است تصورات بدیهی، از جمله تصور خدا و تصدیقات بدیهی، در ذهن انسان بنحو مادرزادی وجود دارند و نیازی نیست که ذهن برای ایجاد آنها فعالیت کند و از طریق اشیاء به انتزاع، اکتساب یا آموختن آنها بپردازد. ذهن برای حصول آنها نیازمند اکتساب نیست بلکه نیازمند تنبیه و یادآوری و تشخیص و تعیین آنهاست. در واقع، فرایند حصول این نوع آگاهیها چیزی جز زمینه‌سازی برای ظهور آنها نیست. از نظر ملاصدرا کلید تنبیهی و تذکری برای یادآوری و تشخیص این معانی عقلی در زبان است، به این معنی که وقتی که شخص قصد بیان این معانی و کاربرد آنها را در زبان دارد، یادآوری این معانی و تشخیص و تمایز آنها از همدیگر و ظهور منفردانه آنها صورت می‌گیرد. البته باید توجه داشت که مرحله تمایز این معانی مربوط به قصد تکلم است، نه خود تکلم و کاربرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۳۳-۳۴؛ امید، ۱۳۸۷: ۲۳۱). بیان ملاصدرا چنین است:

این معلومات از قبیل تصورات اولی مانند وجوب، امکان و وجود و تصدیقات اولی مانند اصل هوهویت، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین] و اموری مانند آنها، معانی درستی هستند که در ذهن تثبیت شده و بنحو اولی و فطری در عقل نقش بسته‌اند (فطری عقلند). بر این اساس، هنگامی که بقصد بیان این سلسله از معانی از طریق زبان برمی‌آییم، خود این قصد نوعی تنبیه و یادآوری محسوب میشود و سبب تمایز معانی از دیگر معانی موجود در عقل میگردد. این معانی از اشیاء دیگری که از آنها آشکارتر و ظاهرترند، کسب نشده‌اند (همانجا).

پس اینگونه تصورات - مثل وجود و وجوب و تصوراتی از این قبیل که ملاصدرا

تعبیر فطری عقل را برای آنها بکار برده است. از مفاهیم بدیهی و فطری بمعنی «قیاساتها معها» هستند که پیش از تجربه در ذهن موجودند، اما تجربه زمینه بروز و ظهور آنها را فراهم میکند؛ یا از قبیل بدیهیات هستند که حصول آنها نیاز به برهان و تفکر زیاد ندارد و از طریق یافته‌های ظاهری، بدون برهان و حد وسط، حاصل میشوند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۳۱). در واقع، «فطری» در ملاصدرا به این معناست که انسان برای داشتن آنها نیازمند صغری و کبری چیدن و ترتیب قیاس دادن و تجربه کردن نیست، بلکه ساختمان فکر انسان بگونه‌ی است که انسان برای دریافت آنها به استدلال و دلیل نیاز ندارد و بمحض توجه به آنها، آنها را می‌یابد. این امور فطری از طریق تجربه بدست نمی‌آیند، اما تجربه زمینه حصول آنها را فراهم می‌سازد.

البته مطابق نظر جوادی میتوان وجود این تصورات و تصدیقات بدیهی را به کینونت نفس قبل از بدن یا همان وحدت اطلاقی وجود نسبت داد؛ به این معنا که نفس دارای اطوار متعددی است و در عین بساطتش، کینونتها یا بودنهای متفاوتی دارد که بعضی از آنها قبل از عالم طبیعت هستند و برخی با عالم طبیعت و برخی هم بعد از آن (انشایی و جوادی، ۱۳۹۹: ۸۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تصورات فطری بمعنای دکارتی آن با مبانی فلسفی ملاصدرا سازگاری ندارد، چراکه ملاصدرا وجود هرگونه تصور و تصدیق پیش از تجربه در ذهن را انکار نموده است. افزون بر این، بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا، نفس انسانی در آغاز پیدایش خود خالی از هرگونه تصور و تصدیق است و هیچ تصور و علم فطری در آن وجود ندارد. نفس ابتدا توسط حواس پنجگانه امور محسوس را درک میکند و بهمین دلیل اولین داشته‌های انسان، محسوسات یا علوم حسی هستند. در حقیقت از نظر ملاصدرا نفس در آغاز پیدایش خود فاقد تمام کمالات ادراکی است و وضعیت آن نسبت به صور ادراکی، اعم از محسوس و خیالی و عقلی، همانند وضعیت هیولای اولی نسبت به صور مادی است. نفس در سایه پذیرش صور محسوس و صورتهای خیالی و عقلی استکمال می‌یابد و میتواند به مرتبه عقل فعال برسد. این در حالی است که دکارت معتقد است یکسری تصورات پیش از تجربه، بالقوه در نفس موجود هستند و بعد از پیدایش زمینه تجربی، به مرحله ظهور و فعلیت میرسند، همچون

۵۵



مریم صمدیه، عبدالرزاق حسامی‌فر؛ تصورات فطری در اندیشه دکارت و نقد آن با تکیه بر مبانی صدرایی

مفهوم خدا، زمان، نفس و امتداد. او معتقد است مفاهیم فطری بصورت استعداد در ذهن موجود هستند و پس از برخورد با محسوسات کم‌کم نمودار میشوند. دو نوع تفسیر درباره ماهیت تصورات فطری دکارتی از سوی مفسران آثار وی بیان شده است. تفسیر اول به وجود بالقوه این تصورات در ذهن اشاره دارد؛ تفسیری که با متن دکارتی و تقسیم‌بندی او از تصورات در کتاب تأملات در فلسفه اولی سازگاری دارد. تفسیر دوم، فطری بودن را بمعنای توانایی ایجاد یک تصور در نظر گرفته است. این تفسیر با تقسیم‌بندی دکارت از تصورات منافات دارد. بعلاوه، درباره تعداد تصورات فطری نیز تفاسیر متعددی صورت گرفته است که البته خود متون دکارتی مقتضی چنین تفاسیر متعددی بوده‌اند. دکارت در برخی سخنانش تعداد این تصورات را محدود دانسته و در برخی دیگر گفته است که تمامی تصورات، حتی تصورات حاصل از حواس نیز فطری هستند. اما وجود تصویری بالقوه یا بالفعل با مبانی صدرایی سازگاری ندارد. هرچند ملاصدرا تصوراتی مثل وجوب و وجود را فطری عقل میدانند، اما «فطری» در ملاصدرا بدین معناست که انسان برای داشتن آنها نیازمند صغری و کبری چیدن و تشکیل قیاس و تجربه کردن ندارد، بلکه ساختمان فکر انسان بگونه‌ی است که بمحض توجه به آنها، آنها را می‌یابد. این امور فطری از طریق تجربه بدست نمی‌آیند، اما تجربه زمینه حصول آنها را فراهم می‌کند.

منابع

- امید، مسعود (۱۳۸۷) «نظریه فطرت؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر»، مجله معرفت فلسفی، سال ۵، شماره ۴، ص ۲۴۲-۱۹۳.
- انشایی، مهدی؛ جوادی، محسن (۱۳۹۹) «تحقق نفس قبل از بدن در نظریه حدوث جسمانی»، دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال ۸، شماره ۲، ص ۷۵-۹۰.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲) قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- _____ (۱۳۸۱) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۴) اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح علی م. افضل‌ی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سورل، تام (۱۳۷۹) دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: طرح نو.
- شهرآیینی، سیدمصطفی (۱۳۸۹) تأملاتی در باب تأملات دکارت، تهران: ققنوس.

فولکیه، پل (۱۳۶۶) فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه (جلد اول یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳) شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه (جزء اول و جزء دوم)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ملاصدرا (۱۳۶۱) العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولی.

_____ (۱۳۶۶) شرح أصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی و تعلیق علی عابدی شاهرودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲ الف) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲ ب) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳ ب) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳ ج) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Ariew, R. & Grene, M. (1995). Ideas, in and before Descartes. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1. pp. 87-106. University of Pennsylvania Press.

Boyle, D. A. (2009). *Descartes on Innate Ideas*. London: Continuum Press.

Bracken, H. M. (2002). *Descartes*, Oxford: One World Philosophers.

Clarke, D. M. (2003). *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press.

Cottingham, J., Stoothoff, R., & Murdoch, D. (1984). *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 1. Cambridge University Press (CSM).



- Cottingham, J. Stoothoff, R., Murdoch, D., & Kenny, A. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 3. The correspondence, Cambridge University Press (CSMK).
- Cottingham, J., (1986). *Descartes*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____ (1993). *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Gorham, G. (2002). Descartes on the Innateness of all Ideas. *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 32, No. 3, pp. 355-388. Cambridge University press.
- Jolley, N. (1990). *The Light of the Soul, Theories of Ideas in Leibniz and Malebranche and Descartes*. Oxford: Clarendon press.
- Nelson, A. (2008). Cartesian Innateness. *A Companion to Descartes*. edited by J. Broughton & J. Carriero. Oxford: Blackwell.