

مفرت فلسفی سال پنجم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۷، ۱۹۳-۲۴۲

نظریه «فطرت» سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر

مسعود امید*

چکیده

نظریه «فطرت» در آغاز به عنوان نظریه‌ای فلسفی و به منزله نظریه‌ای روان‌شناختی - معرفت‌شناختی، که مشتمل بر عناصر و ایده‌های متعدد و متنوعی است، محور تحقیقات بسیاری از فلاسفه در قرن هفدهم بود. این نظریه از جمله نقاط تلاقی و چالش در گفت‌وگوی فلسفی و انتقادی فلاسفه اسلامی با فلاسفه غرب نیز به شمار می‌رود.

این نظریه از یک‌سو، مسبوق به زمینه و سابقه‌ای تاریخی است و از سوی دیگر، خود را در اشکال گوناگون، در دیدگاه‌های فلاسفه و متفکران و محققان بعدی آشکار ساخته و به نمایش گذاشته است.

این مقاله درصدد بیان زمینه تاریخی این نظریه پیش از قرن هفدهم و نیز استمرار آن در اشکال نظری، در دوره پس از آن است (البته بدون آنکه شامل نظرات فلاسفه دکارتی و کانتی شود). این گزارش تاریخی اولاً، می‌تواند گستره این نظریه را در اندیشه فلاسفه و محققان روشن سازد و ثانیاً، می‌تواند بر چالش میان فلاسفه اسلامی و برخی فلاسفه غربی، که بر محور نظریه فطرت دور می‌زند، نوری جدید بیفکند.

کلیدواژه‌ها: فطرت، دستگاه ادراکی.

۱۹۴ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۷

مقدمه

در همان نظر نخستین به تاریخ اندیشه فلسفی، این نکته آشکار می‌شود که طرح واژه‌ها و اصطلاحات «فطری»،^(۱) «فطرت» یا امور و حقایق فطری به عنوان محوری برای تأملات فلسفی و نقطه تمرکز مباحثات و مناقشات فلسفی، مربوط به دوره پس از عصر نوزایی (رنسانس) و به طور مشخص، قرن هفدهم هستند. در این مقطع از تاریخ فلسفه، به تدریج سلسله‌ای از مباحثات و تحقیقات فلسفی بر محور امر فطری آغاز شد و در چالش و تلاقی میان فلاسفه عقل‌گرا و تجربه‌گرا، به اوج خود رسید و در نهایت، به عنوان وجه تمایز عمده‌ای برای این دو جریان فلسفی قلمداد گردید. حاصل آنکه نزاع بر سر امور و حقایق فطری، محصول تفکر فلسفی قرون متأخر و محور تضارب آراء دو جریان فلسفی «عقل‌گرایی» و «تجربه‌گرایی» بوده است.^(۲)

نظریه «فطرت» قرن هفدهمی متضمن یا مستلزم مفاهیم روان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. از این رو، باید آن را نظریه‌ای روان‌شناختی - معرفت‌شناختی تلقی کرد. به طور خلاصه، نظریه «فطرت» قرن هفدهمی در معنا و مفاد خود، بر امور و حقایق در آدمی دلالت دارد که از مشخصاتی از این قبیل برخوردارند: منشأیت مستقل نفس نسبت به آنها، احتمال بر قوا و فرایندها و فراورده‌های (تصورات و تصدیقات) ادراکی، غیراکتسابی و ناآموخته بودن از طریق حس و تجربه، پیش داشته و مادرزادی بودن، تعلق داشتن به ساختار فاعل شناسا یا دستگاه ادراکی، داشتن حدی از استقلال و خودبستگی در مفاد و کارکرد، بالقوگی، فقدان ظهور کامل برای فاعل شناسا (در مراحل اولیه که فعال نیستند)، تأثیر شناختاری و معرفتی یا تحت تأثیر قراردادن شناخت آدمی، جهت‌داری معرفتی (سوق دادن شناخت در جهت و به طرف غایت خاص یا شکل‌دهی خاص به معرفت) هماهنگی پیشین بنیاد با ماورای خود، قاعده و نظم و روش‌پذیری، عینیت و مانند آن.

نگاهی به تاریخ فلسفه و اندیشه متفکران غرب این نکته را آشکار می‌کند که از یک سو، این نظریه مبادی و بسترها و زمینه‌هایی - مطابق یا مشابه و همسنخ آن - در گذشته تفکر فلسفی داشته

نظریه «فطرت»؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر □ ۱۹۵

است؛ همان‌گونه که فلاسفه‌ای مانند اسپینوزا علم‌النفس فلسفی و نظریه «فطرت» خود را شاخه‌ای جدید بر تنه روان‌شناسی فلسفی سنتی یونانی می‌دانند و در چارچوب کلی آن حرکت می‌کنند.^(۳) و از سوی دیگر، نظریه «فطرت» با توجه به غنای مفاد خود، از ناحیه دلالت‌ها و تداعی‌ها، انعکاس‌ها و استمرارهایی در آینده و دوران پس از قرن هفدهم داشته و متفکران و محققان، هر یک به فراخور حال و هوای اندیشه خود و در قالب‌های مفهومی و توصیفی خاص خویش، تصویری از این نظریه را در حوزه اندیشگی خویش ترسیم کرده و خود را بی‌نیاز از پذیرش آن نیافته‌اند.

این مقاله اولاً، برای روشن شدن جریان گذشته و آینده این نظریه و ثانیاً، آشکار شدن هرچه بیشتر ابعاد و اضلاع یکی از نقاط چالش برانگیز میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب - که همین نظریه «فطرت» است - به طرح سیر تاریخی این نظریه به معنای اشاره به مبادی، زمینه‌ها و بسترهای اولیه در یونان و سپس ادامه و استمرار آن در دوره پس از قرن هفدهم در غرب، در قالب‌ها و صورت‌های متعدد اندیشه می‌پردازد. همان‌گونه که اشاره شد، این تحقیق شامل خود دوره قرن هفدهم نمی‌گردد - چراکه خود بحثی مفصل و مستقل می‌طلبد - و تنها در صدد طرح زمینه‌ها و استمرار بعدی آن در تفکر غربی است.

الف. دوره فلاسفه یونانی و پس از آن

آناکساگوراس (Anaxagoras) نظریه‌ای مطرح ساخت که در عین حال که مربوط به حوزه طبیعت‌شناسی یا هستی‌شناسی بود، اما با نگاهی فلسفی می‌توانست دارای تداعی‌ها و لوازم دیگری در حوزه انسانی‌شناسی، معرفت‌شناسی و مانند آن نیز باشد. وی بر این باور بود که «در هر چیزی بخشی از هر چیز هست»، وگرنه چگونه می‌توان پذیرفت که موی از آنچه موی نیست ناشی شود، یا گوشت از آنچه گوشت نیست پدید آید؟ اگر علف گوشت می‌شود، باید اجزای گوشت در علف باشد. در عین حال، از سوی دیگر، در علف باید اجزای علف بیشتر باشد تا علف بودن آن حفظ شود.^(۴) این اصل درباره انسان و دستگاه ادراکی او نیز صدق می‌کرد:

از این اصل نتیجه می‌گرفت که دستگاه آلی (زنده)، همه اقسام مختلف کیفیات و در نتیجه، همه عناصری را که متقابل با اشیا محسوس باشد، در خود واجد است؛ مثلاً، بینایی ناشی از تصویری است که از شیء بر جزئی از مردمک، که رنگی متقابل با رنگ شیء محسوس دارد، می‌افتد، و همان‌طور که سرد را با گرم می‌شناسیم، این شناسایی هم به همان صورت رخ می‌دهد.^(۵)

دو مفهوم «بذرها» و «بهره‌ها» در فلسفه آناکساگوراس، وظیفه مهمی بر عهده دارند. هر یک از بی‌شمار چیزهایی که در این جهان یافت می‌شوند، بهره‌ها یا سهم‌هایی از همه چیزهای دیگر در خود دارد. مقصود از بذرها باید کوچک‌ترین پاره‌هایی از یک چیز باشد که می‌توان تصور کرد... از این رو، به نظر او، پیدایش چیزی، جز دگرگون شدن نیست.^(۶)

نزد سوفسطاییان، تفکر نظری اولاً، به سوی انسان و امور انسانی معطوف شده است؛ ثانیاً، با عمل و زیست بشری پیوند خورده است. در چنین موقعیتی است که جمله معروف پروتاگوراس (Protagoras) بیان می‌شود: «انسان معیار همه اشیاست؛ معیار اشیا بی‌هست و اشیا بی‌هست نیست.» برخی بر این باورند که تفسیر این کلام را باید در این سخن‌گونه یافت که «ما ممکن است طبیعت را هر طور که می‌خواهیم مشاهده و مطالعه کنیم و اندازه بگیریم و محاسبه کنیم و وزن کنیم، ولی اینها اندازه و وزن خود ماست؛ همان‌گونه که انسان مقیاس چیزهاست.»^(۷) برخی دیگر معتقدند:

آنچه به هر جهت از این جمله می‌توان دریافت، اینکه شناسایی بدین معنا نیست که آدمی اشیا بی‌هست را که خود آنها جدا از ادراک وجود دارد، به همان نحوی که وجود دارد، ادراک نماید، بلکه تأثیر شخص مدرک در کیفیت ادراک او از اشیا، انکارناپذیر است... این حکیم از نخستین کسانی بود که جنبه انسانی حقیقت را دریافت.^(۸)

در تفکر سوفیستی در باب شناخت انسانی، دست‌کم بر دو چیز تأکید شده است: نخست

استقلال آن و دوم وضعیت، چارچوب و موقعیت انسانی شناخت؛ اینکه شناخت در انسان از صبغه بشری برخوردار است، خواه در جنبه فردی یا نوعی.

افلاطون و نظریه «فطرت»

نظریات افلاطون (Plato) شباهت آشکاری را با نظریه «فطرت» نشان می‌دهند. این نظریات هنگامی به عنوان زمینه نظریه «فطرت»، مهم و قابل اعتنا خواهند بود که بدانیم لایب نیتس توجه آشکاری به آراء افلاطون داشته است. کاسیرر (۱۸۷۴-۱۹۴۵م؛ Cassirer) در کتاب *رنسانس افلاطونی در انگلیس* می‌نویسد: «لایب نیتس نخستین متفکر اروپایی بود که خود را به لحاظ درونی از آن مفهوم افلاطونی‌گری ساخته و پرداخته آکادمی «فلورانس» رهانید و با چشمان خودش، افلاطون را از نو دید.»^(۹) لایب نیتس از رساله‌های *فایدون* و *تئاتتوس* ترجمه ملخصی فراهم آورده بود. وی در نامه‌ای به رموند (۱۷۱۵) می‌نویسد: «اگر کسی فلسفه افلاطون را به صورت نظام در بیاورد، خدمت بزرگی به نژاد بشر کرده است و معلوم هم می‌شود که من دارم اندکی به فلسفه او نزدیک می‌شوم.»^(۱۰) به نظر برخی، هیچ فیلسوف بزرگی پیش از شلینگ، شناختی مشابه شناخت لایب نیتس از فلسفه افلاطون کسب نکرده یا خویشاوندی همسانی با وی حس ننموده بود.^(۱۱) لایب نیتس در نسبت نظریه خود با افلاطون و قرابت با آن چنین می‌نویسد:

این عقیده نتیجه اصول من است؛ چون که هیچ چیزی به طور طبیعی از خارج وارد اذهان ما نمی‌شوند، و فکر اینکه گویی نفس‌های ما صورت‌های محسوس ارسال شده را دریافت می‌کنند یا دارای درها و پنجره‌هایی هستند، ناشی از عادت بد ماست. ما در اذهان خود، حتی در هر زمانی، دارای همه صورت‌ها هستیم... اگر تصور چیزی را پیشاپیش در ذهن‌های خودمان، به عنوان ماده‌ای که اندیشه ما از آن شکل می‌گیرد، حاضر و آماده نداشتیم، نمی‌توانستیم آن را بیاموزیم. افلاطون...

همین نکته را به خوبی دریافته بود: نظریه‌ای که کاملاً درست است، به شرط آنکه به

درستی تفسیر کنیم و از خطای وجود پیشین [روح] بپیراییم.^(۱۲)

لایب نیتس علاوه بر آنکه آراء خود را در ذیل طرح افلاطونی می‌نگریست، دیدگاه دکارت را نیز منسوب بدان می‌دانست: «نمی‌توان انکار کرد که دکارت برخی دستاوردهای برجسته را به ارمغان آورد و بزرگترین شایستگی او احیای گرایش افلاطونی به جدا ساختن ذهن از حواس بود.»^(۱۳)

استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷ م؛ Stace) در عباراتی مختصر، دیدگاه افلاطونی را چنین بیان می‌کند:

به اعتقاد افلاطون، نفس قبل از تولد، بدون تعلق داشتن به بدن، در نظاره ناب عالم

مُثل به سر می‌برده است و با هبوطش در جسم و غوطه‌ور شدن در عالم محسوس،

مُثل را فراموش می‌کند. مشاهده یک شیء زیبا، آن مثال یگانه زیبایی را که این

شیء روگرفتی از آن است، به یاد نفس می‌آورد.^(۱۴)

نظریه «فطرت» افلاطونی در «منون» و «فایدون»

می‌توان بر اساس محاورات منون و فایدون افلاطون که مورد تأکید لایب نیتس هم بود، به ترتیب

ذیل به ترسیم نظریه افلاطونی از فطرت پرداخت:^(۱۵)

۱. نفس؛ موطن آگاهی‌ها

- وجود زندگی پیشین: «روح ... مر ناپذیر است.»^(۱۶) «روح پیش از تولد ما وجود داشته است.»^(۱۷)

- حصول آگاهی برای روح پیش از تولد و انطوا و اندراج آگاهی‌ها در نفس: «روح ... در آن

جهان، بسی چیزها، و حتی می‌توان گفت همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد.»^(۱۸) «شناسایی باید

پیش از آنکه از مادر بزاییم در ما باشد ... شناسایی را پیش از تولد داشته و با آن به دنیا

آمده‌ایم.»^(۱۹)

- پس از تولد، نفس، موطن و ظرف و حامل آگاهی‌هاست: «او بسی چیزها می‌داند ... تصورات درست هم‌اکنون در او هستند ... روح او همیشه دانا بوده است.»^(۲۰)

۲. ویژگی آگاهی‌های منظوی در نفس

اوصاف و مختصات چنین آگاهی‌هایی چیست؟

الف. در نفس موجودند به وجود نفسانی: «همه آن تصورات در او بودند.»^(۲۱)

ب. در سطح آگاه و آشکار نفس نیستند: «کسی هم که نمی‌داند، درباره آنچه نمی‌داند، تصوراتی درست دارد.»^(۲۲)

ج. این آگاهی‌ها مانند خواب‌ها و رؤیاهایی هستند که پس از بیداری در ما وجود دارند و فراموش شده‌اند: «تصورات او مانند رؤیایی به جنبش آمدند.»^(۲۳)

د. این معلومات بالقوه‌اند؛ به این معنا که معلوماتی متعین، ولی پنهان و ناآشکارند که برای ظهور و آشکارگی خود، نیازمند فعالیت نفسانی و ادراکی‌اند. به بیان دیگر، معلوماتی بالقوه‌اند که نیازمند زمینه‌سازی برای فعالیت یافتن هستند؛ زمینه‌هایی مانند گفت‌وگو، پرسش، پایه قرار دادن مطالب خاص، فعالیت حواس و مانند آن: «آیا چیزی به او می‌آموزم یا از راه سؤال اندیشه‌های خود او را از او بیرون می‌آورم ... تصورات درست که به یاری سؤال و جواب به جنبش می‌آیند و صورت دانستن می‌پذیرد.»^(۲۴)

ه. این آگاهی‌ها محصول حواس یا منتزع از آنها نیستند و منشأ حسی ندارند: «ما پیش از آنکه ببینیم یا بشنویم یا حواس دیگر را به کار اندازیم، باید به نحوی از انحا، خود برابری را شناخته باشیم.»^(۲۵)

و. این معلومات توسط انسان ساخته نمی‌شوند، شکل نمی‌گیرند و رشد نمی‌کنند، بلکه فقط در خود انسان یافت می‌شوند: «دانستن را در خود بیابد.»^(۲۶) این معلومات از خود بیرون آورده می‌شوند: «از خود بیرون بیاورد.»^(۲۷) به بیان دیگر، این معلومات آشکار می‌شوند و از خفا درمی‌آیند.

دست‌کم برای وصول به دانش حصولی نسبت به مثل و انکشاف، تصاویر مثلی مندرج در نفس، نوعی فعالیت نفسانی در حد کیفی و مکانیکی به صورتی که مانع تحوّل ماهوی صور مثالی نفسانی شود، لازم است و کافی، تا این صور پرده از رخ برکشند و معلوم گردند.

۳. دانایی یعنی: یادآوری

آموختن و علم، چیزی جز به یادآوردن طی فرایندی خاص نیست: «آموختن جز به یاد آوردن نیست.»^(۲۸) «اگر آن شناسایی‌ها را پیش از تولّد داشته و هنگام تولّد فراموش کرده باشیم و سپس در زندگی بر اثر به کار انداختن حواس و درک اشیا، دوباره به دست آوریم، آیا این دوباره به دست آوردن شناسایی همان نیست که «آموختن» می‌نامیم؟ در نتیجه، آیا آموختن به یاد آوردن شناسایی‌هایی نیست که پیش‌تر داشته‌ایم؟»^(۲۹)

۴. دلایل نظریه «فطرت»

می‌توان بر اساس محاورات مذکور، برخی از دلایل این نظریه را استنباط کرد:

الف. اگر روح انسان نامیرا و پیش از تولّد موجود بوده و با عالم مُثُل و جهان در ارتباط بوده، پس حاوی اطلاعات و معلوماتی است.^(۳۰)

ب. علم به یک مجهول و تبدیل جهل به علم، تنها براساس علم و معلومات ممکن است. هیچ‌گاه جهل مطلق تبدیل به علم نمی‌شود، بلکه علم است که علم می‌زاید. انسان در معلوم ساختن مجهولات خود، از صفر شروع نمی‌کند، بلکه سرمایه‌ای درونی از معلومات دارد که بر آن اساس عالم می‌شود. خلاصه، پایه حصول علم، علم است، نه جهل مطلق.^(۳۱)

ج. آگاهی‌هایی که منشأحسی ندارند و در عین حال، مربوط به محسوساتند مانند مفهوم «برابری» یا «زیبایی»، «عدالت» و «شباهت»، محصول شناخت ماورای حسی و مادرزادی ما هستند.^(۳۲)

د. ادراک حقایق محصول تشابه عالم و معلوم است، و این خود مستلزم اندراج اصول و مبادی جهان در نفس، به نحو پیشینی و ذاتی است.^(۳۳)

۵. تصویر کلی از نظریه «فطرت» افلاطونی

نظریه «فطرت» افلاطونی را می‌توان بدین صورت بیان داشت: ظرفیت و قابلیت ذاتی نفس نسبت به انطوا و وجود آگاهی‌های متعین، غیراکتسابی (از طریق حواس) و به صورت پنهان و بالقوه که منشأ غیر این جهانی و مُثلی دارند و شرط اساسی و بنیاد آگاهی راستین و حقیقی انسانند.

در یک جمع‌بندی، می‌توان گفت: از نظر افلاطون - بر حسب محاورت *منون* و *فایدون* - انسان با سرمایه و توشه‌ای معرفتی به این جهان گام می‌نهد. نفس در ذات و هستی خود، دارای اندوخته‌های معرفتی است که از طریق حواس آنها را به دست نیاورده است. انسان، که محکوم حضور در جهان و لقای با آن است، بر اساس زمینه، چارچوب و چشم‌انداز از پیش داده شده‌ای به سراغ جهان و اشیا می‌رود. وی در شناسایی جهان از صفر شروع نمی‌کند. سرمایه‌های معرفتی انسان و صور منظوی در نفس او بالقوه‌اند و دستگاه ادراکی وی به سوی فعلیت این معلومات نشانه‌گیری شده است و در این زمینه، به فعالیت می‌پردازد و از این نظر، می‌توان گفت: دستگاه ادراکی انسان دستگاهی جهتدار است. دستگاه ادراکی انسان بر مدار این صور فعالیت می‌کند. انسان در هر صورت، یا با «سایه‌ها»، «تصاویر» و «گمانه‌هایی» درباره این صور سروکار دارد و یا با «خود صور»؛ ولی در هر حال، با اموری مقدّر و مندرج در نفس سر و کار دارد که ساختار نفسانی ما را شکل می‌دهند و جهت جریان ادراکی ما را در آینده تحت تأثیر قرار می‌دهند.

آگاهی‌های پیشین، معلوماتی متعین و از هم متمایز، ولی پنهان و ناآشکارند. آشکارگی، ظهور و فعلیت آنها نیازمند حضور در جهان و لقای با موجودات و محسوسات است، ولی نه آنکه الزاماً با اشیای خاص و مشابه آن معلومات سروکار داشته باشیم. اساساً ادراک حسّی عامل شناخت این معلومات پیشین نیست، بلکه نقش برانگیختن دارد.^(۳۴) از این طریق است که معلومات پیشین پرده از رخ برمی‌دارند و خود را نشان می‌دهند. انسان هستی‌بخش و خلاق این صور نیست، حوزه خلاقیت یا ساختن انسان صرفاً مربوط به جریان‌ها و حالات زمینه‌ای ادراک

است. برای مثال، فرایند دیالکتیک یا مقایسه از این قبیل‌اند. این صور بالقوه هستند از حیث معرفت‌شناختی (در مقام ظهور)، نه از حیث وجودشناختی (در مقام ثبوت). بحث بر سر قابلیت ظهور این صور است، نه ثبوت آنها.

صور افلاطونی مندرج و منطوی در نفس، دارای شأن «هستی» (داشتن وجود نفسانی)، «تمامیت» (از حیث عناصر تشکیل‌دهنده و مؤلفه‌ها نسبت به تک‌تک صور یا کل صور)، «کمال» (از حیث غنا و علو درجه) و «کفایت» (از جهت تبیین حقایق)‌اند، و آنچه اساساً این صور فاقد آن است تنها فقدان ظهور و آشکارگی در سطح متعارف ادراک است. بر این اساس، فعالیت نفس معطوف به «هستی»، «تمامیت»، «کمال» و «کفایت» این صور نیست، بلکه مربوط به ظاهر ساختن و نمایان کردن آنهاست. برای مثال، اگر ما تصویر منظره زیبایی را که روی نگاتیو فیلم عکاسی منعکس شده است در نظر آوریم، این تصویر در عین وجود داشتن، بر روی نگاتیو و تمامیت اجزا و عناصر و کمال زیبایی و کفایت در نشان دادن آن منظره خارجی، فاقد آشکارگی است و این کار از طریق آشکارسازی در اتاق تاریک عکاسی انجام می‌گیرد. در این نظریه، دخالت و فعالیت نفس نسبت به صور ادراکی مثالی، فعالیتی کیفی محسوب می‌شود، نه ماهوی؛ به این معنا که نفس در کیفیت صور تأثیر می‌گذارد؛ یعنی از جهت آشکارگی یا ناآشکارگی، نه در ماهیت آنها، به گونه‌ای که سبب تغییر محتوای ادراکی آنها گردد. از باب تشبیه، فعالیت نفس در این مقام، شبیه نوعی فعالیت مکانیکی از نوع انتقال دادن صور از موقعیتی به موقعیت دیگر و وضوح بخشی به صور است. البته ممکن است حین این فعالیت، احوال و آثار روانی و نفسانی خاصی در نفس رخ دهد، اما این احوال و آثار از لوازم آن فعالیت هستند. خلاصه، سطح فعالیت نفس در خصوص این ادراکات، عمیق، دامنه‌دار، شدید و بنیادی نیست.

۶. صور فطری افلاطونی از دو منظر

در نهایت، می‌توان از دو منظر به نظریه صور ادراکی مُثَلّی مندرج در نفس نگریست:

۱. از جهت نقش این صور به عنوان بخشی از هویت نفس و دستگاه ادراکی و ضلعی از اضلاع آنها که در مقایسه با جنبه‌ها و ظرفیت‌ها و قابلیت‌های دیگر لحاظ می‌شود.

۲. از آن جهت که همراه با ابعاد و جنبه‌های دیگر نفس و دستگاه ادراکی، به عنوان یک «کل مستقل» در کنار جهان و در برابر ماسوای خود قرار گرفته است.

از نگاه اول، می‌توان گفت: عنصر فعال در امر ادراک، صور مثالی مندرج در نفس‌اند؛ نه ظرفیت‌ها و قابلیت‌های دیگر نفس از قبیل قوا. به بیان دیگر، نقش اصلی در حصول ادراک، از آن صور مثالی نفسانی است و آن‌گاه به تبع آن است که فعالیت‌های نفس و نوع و عمق آن شکل می‌گیرند. جهت فعالیت، شدت و ضعف آن و کم و کیف آن بر محور صور شکل می‌گیرند. این لحاظ و نگاه، از جهت درون نفس و دستگاه ادراکی و روشن کردن عنصر اصلی و نقش محوری در ظرفیت‌های موجود آن قابل طرح است.

اما از نگاه دوم، یعنی لحاظ نفس با تمام ظرفیت‌های خود به عنوان یک کل مستقل در کنار با در برابر جهان و اشیا، از این لحاظ، نفس واقعیتی چارچوب‌دار و جهت‌دار در برخورد با جهان است و جهان را در ظرف و جهت خود فهم و تبیین می‌کند. (البته این ظرفیت و چارچوب نفس، ادراکی بوده و از سنخ فراورده‌های ادراکی است، نه قوا یا فرایندها.)

حال با توجه به اینکه عنصر اصلی و نقش اصلی در ادراک بر عهده صور مثالی مندرج در نفس است و جهان و اشیا نیز از این طریق و به واسطه ظهور و فعال شدن آنها - و در چارچوب آنها - برای ما به نمایش درمی‌آیند و فهم و تبیین می‌شوند، جای این پرسش هست که در صورت تغییر این صور در نفس از جهت کمی، کیفی یا ماهوی، ادراک ما تغییر می‌یابد یا نه؟ آیا معرفت ما از جهان و اشیا دچار تحوّل می‌شود یا خیر؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت است.

ارسطو و نظریه «فطرت»

تفکر ارسطویی در بطن خود حامل قسمی نظریه فطرت است که می‌توان آن را نظریه فطرت

ارسطویی یا مشایی نام نهاد. این دیدگاه حاصل نگاه روان‌شناختی فلسفی خاصی است که ارسطو آن را مطرح ساخته و بر عناصر خاص این نظریه تأکید کرده است. نظریه فطرت ارسطویی یا مشائی را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت:

۱. جایگاه مستقل نفس در شکل‌دهی به شناخت

شکل‌گیری معرفت و شناخت در انسان، به صورت مستقل و با تکیه بر داشته‌ها و دریافته‌ها و سرمایه‌های خود اوست. کتاب *درباره نفس ارسطو* بیان و شرح ظرفیت‌ها و ابعاد انسان به عنوان جوهری نفسانی - جسمانی است که توانایی شکل دادن به ادراک را برای او فراهم می‌کند. نگاه جامع و استقلالی به نفس در شکل‌دهی ادراک، از ویژگی‌های منحصر به فرد ارسطوست و این خود محصول پژوهش مستقل وی درباره نفس است:

هیچ کدام از صاحب‌نظران پیش از ارسطو، تحقیق مفصل و مشبعی درباره نفس نداشته و این مطلب را به طور مستقل عنوان نکرده و موضوع کتاب یا رساله‌ای قرار نداده و مخصوصاً به تفحص در جزئیات امر و بحث انتقادی درباره آنها نپرداخته‌اند. (۳۵)

همچنین «روان‌شناسی ارسطو علمی است که موضوع آن تحلیل توانمندی فکر است.» (۳۶)

۲. سه‌گانه قوا، فرآیندها و فرآورده‌ها در نفس

دستگاه ادراکی انسان مشتمل بر قوا (حس، خیال و عقل) و فرایندها (افعال نفسانی مانند احساس، تخیل، تعقل، تقسیم و ترکیب) و فرآورده‌ها (صور حسی، خیالی و عقلی) است. (۳۷)

معرفت و شناخت، محصول حضور هر سه جنبه نفسانی قوا، فرایندها و فرآورده‌هاست. قوا، فرایندها و فرآورده‌های ادراکی انسان در ارتباط با امور خارجی (محسوسات خارجی) شروع به فعالیت می‌کنند یا به فعلیت می‌رسند. (۳۸)

۳. فقدان صور ادراکی بالفعل پیش داشته در نفس

هیچ ادراک متعین بالفعل غیراکتسابی و پیش داشته یا فراورده‌های ادراکی مادرزادی در نفس وجود ندارد:

باید قول کسانی را که گفته‌اند (افلاطون)، نفس مقرّ مثال‌ها یا صورت‌هاست، پذیرفت، منتها با این قید که منظور نفس ناطقه باشد، نه تمام نفس و صورت‌های بالقوه [محض] باشد، نه صورت‌های بالفعل.^(۳۹) در غیاب هرگونه احساس، هیچ چیز را نه می‌توان آموخت و نه می‌توان فهمید.^(۴۰)

۴. نقد نظریه فطرت افلاطونی و بیان نظریه فطرت ارسطویی در «ارغنون»

ارسطو در کتاب *منطق (ارغنون)* خود، (تحلیل‌های دوم، دفتر دوم، فصل ۱۹) نیز به ردّ نظریه فطرت افلاطونی پرداخته و به نظریه فطرت خود، که همان پذیرش قوا و زمینه‌های خاص فاعل شناساست، اشاره کرده است:

آیا ملکه‌ها در ما فطری نیستند، بلکه در ما به وجود می‌آیند؟ یا اینکه هم از آغاز با ما هستند، ولی ما از آنها آگاه نیستیم؛ پس اگر ما آنها را داشته باشیم، این بیجا خواهد بود؛ زیرا از این گزاره چنین برمی‌آید که ما شناخت‌هایی داریم دقیق‌تر از برهان‌ها، و آن وقت از وجود آنها آگاه نیستیم. ولی از سوی دیگر، اگر آنها را اندوخته سازیم؛ بی‌آنکه پیش از این آنها را داشته باشیم، آنگاه چگونه خواهیم توانست آنها را شناختن و آموختن؟... از این‌رو، آشکار است که ما نه می‌توانیم یک دانش فطری اصل‌ها را دارا باشیم، و نه اصل‌ها می‌توانند در ما تشکیل شوند...^(۴۱)

علاوه بر این، ارسطو در همین فصل، به گونه‌ای از روان و عقل شهودی سخن می‌گوید که گویی اولاً، ساختار ویژه‌ای برای وصول به شناخت‌های کلی و بدیهیات دارند؛ یعنی از سرشتی جهتدار و ویژه برخوردارند و ثانیاً، این ساختارها نقش کلیدی در شکل‌دهی به شناخت‌های مذکور دارند:

... ولی روان نیز چنان سرشته شده است که می‌تواند چنین فراروندی را متحمل شود... چون هیچ چیز نمی‌تواند از دانش راست‌تر باشد، جز خرد شهودی. پس خرد شهودی است که اصل‌ها را اندر می‌یابد... این خرد شهودی یا فرابین است که باید اصل دانش باشد. و خرد فرابین خود، اصل اصل است.^(۴۲)

با این وصف، این پرسش قابل طرح خواهد بود که اگر روان و خردی از سنخ دیگر در میان باشد، معرفت و شناخت حاصل برای انسان، به گونه‌ای دیگر نخواهد بود؟

۵. تأملی در مفهوم قوه ارسطویی

چون در نظریه فطرت ارسطویی مفهوم «قوه» مفهومی محوری و اساسی است، لازم است تا نکاتی درباره‌اش بیان گردد. ارسطو در تعریف «قوه» یا «توانمندی»^(۴۳) می‌گوید: «مبدأ حرکت یا تغییر در چیزی دیگر یا در همان چیز به اعتبار چیز دیگری است... به طور کلی، مبدأ جنبش و دگرگونی در چیزی دیگر یا در همان چیز به اعتبار چیز دیگر، "قوه" یا "توانمندی" نامیده می‌شود.»^(۴۴)

برخی از اوصافی را که ارسطو درباره قوه برشمرده، از این قبیل است:

۱. مبدأ بودن؛^(۴۵)

۲. فطری بودن؛ مانند قوای حواس؛^(۴۶)

۳. جهت‌داری و مشروط بودن: «توانمند، توانمند به چیزی و در زمانی معین و به گونه‌ای معین است.»^(۴۷)

۴. بهره‌ای از وجود داشتن و از سنخ هستی بودن: «آیا هر گاه که کسی (از - مثلاً - خانه ساختن) باز ایستد، دیگر دارای این هنر نیست؟ اما چون در دم دوباره خانه بسازد، چگونه به این هنر دست خواهد یافت؟»^(۴۸)

۵. بالقوه بودن: از نظر ارسطو «بالقوه، همه چیزهایی است که مبدأ پیدایش را در خود دارند که

اگر هیچ چیزی از بیرون مانع و جلوگیری نشود به وسیله خودش وجود خواهد داشت»؛^(۴۹) مانند بذری که شرایط لازم برای رشد آن فراهم است، یا مانند قوای ادراکی که نسبت به آنچه به ظهور خواهند رساند، بالقوه‌اند. باید این نکته را در نظر داشت که بالقوگی نیز از نظر ارسطو نوعی هستی و واقعیت است و از اعدام محض متمایز است.^(۵۰) (نیز باید افزود که «قوه» یک مفهوم نفسی است، ولی بالقوه مفهومی نسبی است؛ یعنی در نسبت به فعل و فعلیت لحاظ می‌گردد).

۶. نظریه «فطرت» در حوزه قوا و فرایندها و نه فراورده‌ها

نظریه فطرت ارسطویی به عنوان نظریه‌ای در خصوص ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ذاتی و مؤثر نفس در امر حصول و شکل‌گیری ادراک، مربوط به حوزه فراورده‌ها نیست، بلکه در خصوص قوا و فرایندها صدق می‌کند: اساساً روان‌شناسی ارسطو روان‌شناسی قوا و فرایندها و فعالیت‌هاست.^(۵۱) در روان‌شناسی ارسطویی، براساس نظریه «قوا» و «فرایندها»، به چگونگی پدید آمدن مفاهیم و تصورات و جریانی که منجر به ظهور چنین صورت‌هایی می‌گردد، پرداخته می‌شود.^(۵۲) نتیجه آنکه اگر در پی کشف نظریه فطرت ارسطویی باشیم باید آن را در حوزه قوا و فرایندهای فطری و ذاتی جست‌وجو کنیم.

قوا و فرایندها واقعیاتی‌اند که در زمان تولد، به طور بالقوه، در وجود واحد انسانی، که مرکب از نفس - بدن است، منطوقی و مندرج است. به بیان دیگر، این واقعیات جزو ساختار وجود آدمی است: «نفس اصل قوایی است که بیان کرده‌ایم، و با همان قوا، یعنی با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و با حرکت تعریف می‌گردد.»^(۵۳) به بیان دیگر، انسان به عنوان جوهر واحد نفسانی - بدنی، موطن و حامل این ظرفیت‌ها و قابلیت‌هاست.

۷. ویژگی‌های امور فطری ارسطویی

به طور کلی، اوصاف و ویژگی‌های این قابلیت‌ها و ظرفیت‌های ادراکی عبارتند از:

الف. در وجود انسان موجودند.

ب. نحوه وجود آنها وجود بالقوه است. شئون و جنبه‌هایی هستند که در انسان مندرج و منطوبی‌اند و تنها نیازمند فعلیت یافتن هستند. (۵۴)

ج. وجود این ظرفیت‌ها و جنبه‌ها به گونه‌ای است که در عین حال که از همدیگر متمایز مکانی ندارند، اما از تمایز منطقی و ماهوی و تمایز در کارکرد برخوردارند. (۵۵) علاوه بر این، به نوعی متمایز از بدن هم هستند. (۵۶)

د. در آغاز معلوم به علم حضوری نیستند، بلکه پس از فعلیت یافتن و فعالیت، از طریق تأمل در متعلق و کارکرد آنها می‌توان به شناخت آنها، نایل شد. (۵۷)

ه. شرایط و زمینه‌های حصول آگاهی هستند. بدون این شرایط و زمینه‌ها، آگاهی (صورت ادراکی) شکل نخواهد گرفت.

و. هر یک از این شئون و سطوح و جنبه‌های انسان از آن نظر که از حیث ماهوی و کارکردی متمایز از یکدیگرند، بر حسب اقتضای ذاتی خود عمل می‌کنند و در فرایند ادراک نقش‌آفرینی می‌کنند.

ز. ارتباط با اشیای خارجی و آنگاه حضور صورت ادراکی در دستگاه ادراکی انسان است که سبب فعال شدن و فعلیت این ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها می‌شود. (۵۸)

۸. جهت‌داری دستگاه ادراکی

دستگاه ادراکی انسان دستگاهی جهت‌دار است. بر اساس این اصل، که هر یک از ظرفیت‌ها و قابلیت‌های دستگاه ادراکی از ماهیت و تعریف خاصی برخوردارند و اقتضای ویژه‌ای دارند و به سوی فعلیت معینی رهسپارند، هم به صورت انفرادی و هم به صورت نظام‌مند، در سمت و سوی خاصی فعالیت می‌کنند. دستگاه ادراکی انسان برای تأمین غایت و غایات ویژه‌ای تدارک دیده شده و تجهیزات آن هدفمندند.

۹. تصویر کلی از نظریه فطرت ارسطویی

نظریه فطرت ارسطویی یا منشائی را می‌توان بدین صورت بیان داشت: این نظریه مربوط است به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ذاتی انسانی در قالب قوا (حسی، خیالی و عقلی) و فرایندهای نفسانی (اعمال و افعال نفسانی مانند تجزیه، ترکیب، حکم و استدلال) که شرایط و زمینه‌های تحقق و حصول ادراک و آگاهی (صور ادراکی) را فراهم می‌آورند. از ویژگی‌های مهم این امور، می‌توان از تمایز و تعیین ماهوی، غیراکتسابی بودن (از طریق حواس)، بالقوگی و منشأیت درونی آنها نام برد.

در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان گفت: از نظر ارسطو - براساس رساله درباره نفس و ارغنون - انسان با سرمایه و توشه‌ای معین از قوا و فرایندهای بالقوه به این جهان گام می‌نهد. این ظرفیت‌ها از طریق حواس حاصل نشده‌اند. انسان، که محکوم به حضور در عالم و لقای با جهان است، بر اساس این زمینه‌ها و ساختارها و چارچوب‌های از پیش داده شده به سراغ جهان و اشیا می‌رود. دستگاه ادراکی انسان در عین حال که از تناسب و سنخیت با جهان و اشیا برخوردار است، اما طبیعت و تعیین خاص خود را دارد.^(۵۹) ارسطو نظریه خود را درباره دستگاه ادراکی و فعالیت آن بر محور «قوه و فعل» طرح و حل می‌کند. «در واقع، مسئله معرفت با مسئله وجود، مانند بسیاری از مسائل دیگر، یکسان و با تمسک به قوه و فعل حل می‌شود.»^(۶۰) ادراک در سایه فرایند خروج از قوه به فعل رخ می‌دهد.

دو دسته واقعیت‌های بالقوه را باید در نظر داشت که در انتظار فعلیت‌اند. از یک‌سو، صور محسوس به عنوان صور پایه، بالقوه دارای صورت مخیل و معقول‌اند و از سوی دیگر، نفس انسان دارای قوای بالقوه حس و خیال و عقل است. با حضور صورت ادراکی حسی در نفس، جریان فعلیت دو طرفه محتوا و زمینه ادراک یا به بیان دیگر، «صورت» و «قوا» فرایندهای نفسانی آغاز می‌شود و به فعلیت می‌رسد. البته این فعلیت‌های متوالی، تدریجی و از مقوله حرکت نیستند، بلکه تغییری دفعی به شمار می‌روند که در آن با حفظ مرحله پیشین و سابق،

مرحلهٔ پسین و لاحق می‌تواند فعلیت یابد. در یک رابطهٔ دو طرفه و موازی، هم محتوای ادراک یا صورت و هم زمینهٔ ادراک یا قوا و فرایندهای ادراکی، به فعلیت می‌رسند.^(۶۱)

نفس دارای لوح‌های حس، خیال، حس مشترک و عقل است. این الواح نسبت به صور بالقوه‌اند، ولی نسبت به وجود خودشان بالفعل‌اند؛ یعنی از طبیعت و تمایز خاص خود برخوردارند. همین اصل است که نفس را از آینه و اشیای صیقلی متمایز می‌کند. نفس در امر ادراک، از خود آثار و فعالیت‌هایی دارد. نفس دارای یک دینامیسم درونی است که با حضور صورت ادراکی حسی در قوهٔ حس، شروع به فعالیت می‌کند. عالی‌ترین مرحلهٔ فعالیت نفس، عقل فعال یا خلاق است که صور عقلی را از یک‌سو، در تناسب و با توجه به صور حسی و خیالی و از سوی دیگر، بنا به اقتضای طبیعت خاص خود، خلق می‌کند. کار عقل در این مرحله، عکس‌برداری صرف نیست؛ چراکه ماهیت صور عقلی با صور حسی و خیالی یکسان نیست و فاصلهٔ این دو گونه از صور بسیار است و از این‌رو، عقل فعال یا خلاق با تکیه بر توانایی ذاتی و اقتضای ذاتی خود چنین صوری را فراهم می‌آورد.^(۶۲)

با توجه به نکات مزبور، اولاً بدون وجود یک زمینه و بستر انسانی، چیزی به نام «صور ادراکی»، اعم از حسی، خیالی و عقلی شکل نمی‌گیرد. ثانیاً، بر اساس ماهیت خاص نفس، که براساس قوا و فرایندهای خاص و بالقوه تعریف می‌شود، صور ادراکی، هویت و جهت خاصی پیدا می‌کنند و به بیان دیگر، به نوعی تحت تأثیر این مجرای تعریف شده شکل می‌گیرند. ارسطو گاهی میان صورت از حیث وجودشناختی و از حیث معرفت‌شناختی یا صورت برای خود و برای ما، تفکیک قابل می‌شود و معلوم بالعرض را از معلوم بالذات جدا می‌سازد: «آنچه در نفس است خود سنگ نیست، بلکه صورت آن است.»^(۶۳) با این توصیف، صورت در دستگاه ادراکی به نوعی محکوم قوانین و قواعدی است که نفس برای آن تدارک دیده است.

از جمله نکاتی که در دیدگاه ارسطویی از فطرت قابل توجه است، مفهوم «بالقوه» نزد وی است. ارسطو از طریق مثال «دستور زبان» مراتب دوگانهٔ بالقوگی را برای ما توضیح می‌دهد.

شخصی را در نظر بگیرید که به عنوان یک طبیعت معین مستعد، نسبت به فراگیری علم دستور زبان بالقوه است و آمادگی اخذ خود علم دستور زبان را دارد. در این حالت، شخص کاملاً عاری از صور ادراکی معینی به نام دانش دستور زبان است و به تدریج، به دریافت این صور ادراکی نایل می‌شود. (بالقوگی نوع اول)

در حالت دیگر، شخصی را در نظر بگیرید که علم دستور زبان را می‌داند، ولی نسبت به کاربرد آن بالقوه است و آمادگی کاربرد آن را در عمل دارد. در این حالت، شخص از صور متعین ادراکی برخوردار است، اما به تدریج، به کاربرد آنها نایل می‌آید. (بالقوگی نوع دوم) (۶۴)

در بالقوگی نوع اول، طبیعت معین شخص نسبت به آنچه اخذ می‌کند، از جهت‌گیری عامی برخوردار است، در عین حال که به طور کلی، به سوی اخذ معلوماتی نشانه‌گیری شده، ولی این نشانه‌گیری کلی و عام (و تا حدی لابلشروط) است.

در بالقوگی نوع دوم، طبیعت معین شخص از تعین بیشتری برخوردار است و از این‌رو، دارای جهت‌گیری بیشتری است، به گونه‌ای که شخص در همان جهت معین، که ذاتاً تدارک دیده شده است، گام برمی‌دارد (و به تعبیری به شرط شی است).

حال با توجه به دو مرتبه مزبور از بالقوگی، درباره دستگاه ادراکی انسان، می‌توان گفت: انسان نسبت به فراورده‌های ادراکی یا صور ادراکی، از بالقوگی نوع اول برخوردار است؛ یعنی طبیعتی معین است که استعداد دست‌یابی به صور ادراکی را، که کاملاً عاری از آنهاست، دارد. اما از سوی دیگر، چون نفس کمال اول است و فی‌نفسه فعلیت خاص خود را دارد، نسبت به قوا و فرایندها، از بالقوگی نوع دوم بهره‌مند است. دستگاه ادراکی انسان بر اساس انطوای قوا و فرایندهای خاص در آن، دارای طبیعتی کاملاً متعین و جهت‌دار بوده و ساختار ویژه‌ای را به طور بالقوه یافته است. نفس در مقام قوا و فرایندها، دارای کمال اول است؛ یعنی این ظرفیت‌ها در آن به نحوی ثبوت دارند، ولی فاقد کمال ثانی است؛ یعنی این امور هنوز به مرحله کاربرد نرسیده‌اند. (۶۵)

در واقع، قوا و فرایندهای نفسانی دارای شأن هستی (دارای نحوه‌ای ثبوت نفسانی) و

تمامیت (از حیث تعداد) و کمال (از حیث فقدان نقص در طبیعت آنها) و کفایت (از حیث شکل دادن و ایجاد صور ادراکی) اند؛ اما آنچه را در این میان فاقدند همان فعلیت - به معنای کاربرد و ظهور و آشکارگی عملی و عملیاتی در سطح نفس - است که این مقام نیز به تدریج، در ارتباط با واقعیات و اشیا حاصل می‌شود.

رواقیان

در آراء رواقیان^(۶۶) (قرن سوم ق. م) نیز می‌توان زمینه‌های نظریه «فطرت» و حقایق فطری را جو یا شد. آنها معتقد بودند:

نه تنها تصورات و مفاهیم کلی... وجود دارد، بلکه تصورات و مفاهیم کلی و پیش‌فرض‌هایی نیز وجود دارد که ظاهراً بر تجربه مقدم است. از آن جهت که ما آمادگی و استعدادی طبیعی برای تشکیل آنها داریم، می‌توانیم آنها را «تصورات» و «مفاهیم بالقوه فطری»^(۶۷) بنامیم.^(۶۸)

رواقیان اصطلاحی داشتند به نام «synteresis» یعنی: خزانه تصورات و تصدیقات فطری، که می‌گفتند: منطیع و مرتسم در نفس‌اند و از جانب خدا، در ذهن به ودیعه نهاده شده‌اند، ولو قابل اثبات عقلی هم باشند. بیشتر این تصورات و تصدیقات فطری نزد آنها از قبیل اخلاقیات و اصول دینی بود... این اصول فطری را «prolepsis» یعنی «مفروض سابق یا قبلی» می‌نامیدند و معتقد بودند که عقیده به آنها، مورد اجماع عام نوع بشر است.^(۶۹)

فلوطین

در آراء فلوطین (۲۰۵-۷۰ م؛ Plotinus) با مسئله انطوای صور در روح مواجهیم. «ما برآنیم که حتی هر روح فردی حاوی همه صور 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.»^(۷۰) فلوطین از نهادهایی درونی سخن می‌گوید که به طور غیراکتسابی از طریق حواس، از عالم عقل بر نفس سرازیر می‌شوند و نفس را در داوری‌هایش درباره جهان هدایت می‌کنند. این داده‌های عقلانی در سایه ارتباط نفس با عالم عقل، از درون می‌جوشند. هر انسانی استعداد ارتباط با این خزانه صور عقلی مفارق را دارد و با درک و کاربرد این صور، آنها را در سطح ادراک آگاه خود از قوه به فعلیت می‌رساند: «در هر حکمی که می‌کند، از دستورهایی یاری می‌گیرد که عقل در او نهاده است.»^(۷۱) «انسان در مورد حکم "سقراط نیک است"، برای رسیدن به این حکم از جزئیاتی آغاز می‌کند که از راه ادراک حسی شناخته است، ولی حکم کلی را از درون خود درمی‌آورد؛ زیرا معیار نیکی را در درون خود دارد.»^(۷۲)

ما از گنجینه‌ای از «آگاهی‌ها» برخورداریم، اما بسیاری از آنها فعال نیستند: «ولی چگونه است که ما به وجود چنین گنجی آگاه نمی‌شویم و بیشتر اوقات، آن را به حال خود می‌گذاریم و اصلاً فعالش نمی‌سازیم؟ آن جوهرها، یعنی عقل و آنچه پیش از عقل است اثر خاص خود را در ما می‌بخشند ... ما همه آنچه را در روحمان روی می‌دهد ادراک نمی‌کنیم، بلکه تنها رویدادی داخل ما می‌شود که قابل ادراک می‌گردد. فعالیت یکایک اجزای روح مادام که ادراک از آن بهره ندارد، هنوز همه روح را فراگرفته است، و بدین جهت، ما به آن آگاه نمی‌گردیم.»^(۷۳)

ب. دوره فلاسفه مسیحی: کلمنس، آگوستین و بوئتیوس

کلمنس (۱۵۰-۲۱۵م؛ Clemens) اسکندرنی معتقد بود که مفهوم «خدا» هنگام خلقت در آدم دمیده شده و از او به همه انسان‌ها رسیده است.^(۷۴)

آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م؛ Augustinus) نیز همچون افلاطون معتقد است که واقعیات معقول یا حقایق پیشینی از تجربه به دست نمی‌آیند و اکتسابی نیستند. البته او در قول به حصول معرفت

حقایق پیش از تولد ابداً با افلاطون موافق نیست و صرفاً به فطری بودن آنها تصریح می‌کند.»^(۷۵)
آگوستین در کتاب *اعترافات* خود، درباره فطرت نکاتی بیان کرده است؛ از جمله:

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 حقایقشان اذعان کردم؟ حقیقت آن است که آنها از پیش، در زوایای پنهان خاطر من مخفی شده و چنان از دسترس اندیشه‌ام دور مانده بودند که تنها به مدد تعلیم می‌توانستم به آنها معرفت حاصل کنم.^(۷۶)

«حقیقت سعادت را در خود می‌یابم، اما نمی‌دانم که چگونه در من راه یافته است... سؤال من از وجود مثال سعادت در ذهن است؛ زیرا اگر آن را نمی‌شناختم، چگونه دوستش می‌داشتم؟»^(۷۷) آگوستین از غریزه و فطرت معطوف به خدا و ارزش‌های خاص نیز سخن می‌گوید: «او در اعماق قلب ما حضور دارد.»^(۷۸) «گناهای که مخالف فطرتند، همچون لواط، در هر زمان و هر کجا که انجام گیرند، ناپسند و مستوجب کیفرند... گناهایی که با خشونت توأمند، همان حکم گناهان مخالف فطرت را دارند.»^(۷۹)

بوئتیوس (قرن ۵ م؛ Boethius) نیز در حال و هوای افلاطونی به سر می‌برد. بیاناتی که به نظم از وی در اثر معروفش *تسلای فلسفه*، بر جای مانده، مؤید این ادعاست:

سنگینی بار تن فراموشی آورد

اما نور عقل را یکسره محو و نابود نمی‌سازد.

به یقین، بارقه حقیقت در اندرون پا برجاست،

که معرفت در آن می‌دمد و شعله‌ورش می‌سازد.

پرسش حریفان را چگونه به حق پاسخ می‌گویید،

گر جای نداده بودند اخگری را در اعماق دل‌هاتان؟

هر آینه، اگر الهه افلاطون آواز حقیقت سر داده باشد،

آنچه هر کس می‌آموزد، یاد حقیقتی به نسیان رفته است.

.....

عقل در غبار تن فانی پوشیده شده،
اما خاطره‌های خود را یکسره از یاد نبرده است.
کل را درمی‌یابد، اما اجزا را در یاد ندارد.
پس آن کسی که جستن حقیقت رسالت او باشد
در هیچ یک از این دو مسلک نمی‌گنجد. او نمی‌داند،
اما از کل ماجرا نیز یکسره غافل نیست.

.....

قدما را تعالیمی تیره و تار
به دست آمد از سوی اهل رواق،
که می‌گفتند: تصاویر حسی
از اشیای خارجی برون می‌تراوند،
و آن‌گاه بر صفحه ذهن می‌نشینند؛

.....

در جان‌های زنده از ازل چیزی هست
که به هشیاری‌شان برمی‌انگیزد
و در انبان‌خانه ذهن شوری برمی‌انگیزد.
آن‌گاه که نور بر دیدگاه هجوم می‌آورد
یا گوش‌ها را نوایی به جانب خود می‌کشاند،
پس آن‌گاه قوای ذهن از جای برمی‌خیزند
تا صورت‌های اندرون خویش را
همانگ با آنچه از برون آید، فراخوانند.
آنها نقوشی را که از برون بر ذهن می‌نشینند
با صور ازلی می‌آمیزند. (۸۰)

ج. دوره فلاسفه جدید

افلاطونیان کمبریج

گروهی از مدرّسان و متفکران قرن هفدهم، که از آراء مشترکی در حوزه فلسفه برخوردار بوده و بیشترشان وابسته به دانشگاه «کمبریج» بودند، با نام «افلاطونیان کمبریج»^(۸۱) معروفند. لرد هربرت آو چربری (۱۶۴۸-۱۵۸۳؛ Lord Herbert of cherbury) نویسنده‌ای متقدم است که از برخی جهات با افکار افلاطونیان کمبریج خویشاوندی دارد و از این‌رو، می‌توان در ذیل این گروه به آراء وی اشاره کرد. به نظر وی:

ما افزون بر قوای شناختی انسان، باید وجود چند مفهوم عام را مسلم فرض کنیم. این مفاهیم عام - دست‌کم - به لحاظی حقایق فطری (innate truths) هستند که خصایص ممتازشان عبارتند از: پیشینی بودن، استقلال یا قیام به ذات، کلیت، یقین، ضرورت (برای زندگی) و بی‌واسطگی. ... گفتن اینکه چنین حقایقی را خدایا طبیعت در روان آدمی نشانده است، بدان معنا نیست که همه‌شان از آغاز آگاهانه و به تأمل دریافته می‌شوند... اگر آدمیان از بند تعصب و انفعالات برهند و تنها راه عقل پیش گیرند، هرچه تمام‌تر به درک تأمل‌آمیز تصورات خداداد می‌رسند.^(۸۲)

از «افلاطونیان کمبریج» معروف، رالف کادوورت (۱۶۸۸-۱۶۱۷؛ Ralph cudworth) است.

از منظر وی:

دو قسم مفکره دریابنده در نفس هست: قسم اول مشتمل است بر ادراکات کارپذیر یا منفعل نفس که خواه احساسات هستند، خواه صور مخیل. قسم دیگر،... «دریافت‌های ذهن» است... تصور انتزاع دریافت‌های ذهن از صورت‌های ذهنی، ناشی از آنجاست که معمولاً برحسب موقع یا سبب به توسط نزدیکی اشیای بیرونی، که بر در حواس ما می‌کوبند، انگیخته و بیدار می‌شوند... این تصورات ذاتاً فطری، از سوی خدا بر ذهن آدمی منطبع می‌شوند و با یاری آنها، نه فقط چیزهای

غیرمادی و حقایق ابدی، بلکه همچنین چیزهای مادی را می‌شناسیم... ما جز به مدد فعالیت ذهن، که دریافت‌ها را از درون خود به نیروی خداداده‌اش فرامی‌آورد، قادر به تحصیل شناخت علمی جهان مادی نیستیم. (۸۳)

کادورت بر آن بود که اثبات حقیقت وجود خدا از نظریه تصورات فطری جدایی‌ناپذیر است و سخن مشهور تجربه مذهبانه «هیچ چیز در فاهمه نیست که نخست در حس نباشد»، یکسر منتهی به الحاد می‌شود. لازمه چنین نظریه تجربه‌باورانه این است که باید نه تنها عقل و فهم، بلکه حتی قوه احساس را هم از دایره وجود خارج دانست؛ چراکه خود این قوه هم تحت ادراک حواس در نمی‌آید. (۸۴)

جان لاک

۱. نفی فراورده‌های ادراکی پیش‌داشته و فطری

از نظر جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م؛ John Locke) ذهن انسان در اصل، مانند «کاغذ سفید» یا «اتاق خالی» است. (۸۵) بر این اساس، وی معتقد است: ذهن در آغاز، فاقد فراورده‌های ادراکی فطری از قبیل تصورات و تصدیقات است و به بیان دیگر، «در ذهن اصول فطری وجود ندارد». (۸۶) ذهن انسان نه دارای تصورات فطری است و نه تصدیقات فطری. (۸۷)

۲. پذیرش قوا و فرایندهای پیش‌داشته و فطری

آنچه عمل شناسایی را شکل می‌دهد و محقق می‌سازد ادراکات فطری نیست، بلکه قوای ادراکی و فرایندهای خاص معطوف به ادراک است: «افراد انسانی ... با استعمال محض قوای طبیعی خود، بدون کمک انفعالات فطری، تمام شناسایی را که دارند، اکتساب می‌کنند». (۸۸) در واقع، آنچه فطری است همین قوا و فرایندهای معطوف به ادراکند و بس. «... آن قوا را فطرت برای کسب و مقایسه صالح نموده است». (۸۹) شناخت و شناسایی محصول مشترک عالم خارج و فعالیت دستگاه ادراکی انسان است؛ یعنی آگاهی‌ها؛ «از وجود نفس اشیا ... و با اعمال قوای ذهنی

به دست آمده‌اند.»^(۹۰) «انفعالاتی که به واسطه اشیا خارجی بر ذهن ما نقش می‌بندد و خارج از ذهن است به انضمام فعالیت خود ذهن که از قوای ذاتی آن نشات می‌گیرد ... دو منبع کلی علم است.»^(۹۱)

ماهیت قوه و توان چیست؟ جان لاک تصور توان را در رده تصورات بسیط می‌گذارد و اقرار می‌کند که توان گونه‌ای نسبت دربردارد؛ نسبتی با عمل یا تغییر. روشن‌ترین تصور ما از توان و قوه فعال، از مراقبه یا درون‌نگری سرچشمه می‌گیرد. اگر به درون‌نگری روی آوریم:

در خویشتن توانی می‌یابیم برای آغازیدن یا بازداشتن، ادامه دادن یا به پایان آوردن چندین فعل ذهنمان و چندین حرکت بدنمان، صرفاً به یاری اندیشه یا گزینندگی ذهن که کردن یا نکردن چنین و چنان فعل ویژه‌ای را انگاری فرمان می‌دهد.^(۹۲)

جان لاک ما را از تصور گم‌راه‌کننده‌ای درباره قوا برحذر می‌دارد. این تصور خطا آن است که اولاً، برای قوا، استقلال در وجود و قلمرو خاص و تشخیص در وجود معتقد باشیم و ثانیاً، بر اساس این استقلال وجود و قلمرو وجودی خاص، عملیات متنوعی به آنها نسبت دهیم. از این‌رو، جان لاک احساس تمایز وجودی در قوا را محصول نحوه خاص بیان و کاربرد زبان در مورد قوا می‌داند. در واقع، ما تمایز حاصل از معانی متعددی را که با به کار بردن قوای متعدد حاصل می‌شود، به تمایز وجودی آنها ربط می‌دهیم، در حالی که فی‌الواقع چنین نیست. معانی متعدد و الفاظ متعدد مربوط به قوای متنوع، دلیل تمایز و تشخیص وجودی آنها نیست. از این‌رو، اعمال متنوع حاصل از قوا منشأهایی متعدد و متنوع ندارند، بلکه از منشأ واحدی برخوردارند. پس می‌توان تنوع افعال و اعمال قوا را پذیرفت، ولی نه به بهای تنوع در مبادی، بلکه به معنای تنوع صرف افعال براساس منشأ واحد: «فقط خطا در این است که قوای خاصه، مانند عوامل جداگانه مستقل ملحوظ گردد.»^(۹۳)

قوا و کارکردهای متعددی که دستگاه ادراکی از آنها برخوردارند از این قبیل‌اند: حافظه، ذاکره یا یادآوری، دقت، تکرار، تشخیص، هوش، قضاوت، مقایسه، ترکیب، انتزاع، احساس، مطالعه، نام‌گذاری، توجه، عادت، تشکیل معانی حرفی.^(۹۴)

۳. دامنه و عمق فعالیت و خلاقیت فطری دستگاه ادراکی

دامنه و عمق فعالیت و خلاقیت فطری دستگاه ادراکی انسان از نظر جان لاک چقدر است؟ وی عنصر فعالیت ذهن را در موارد متعدد و آن هم در لایه‌های متعدد، مطرح می‌کند که از این قبیل‌اند:

۱. **کیفیات اولیه و ثانویه:** از نظر جان لاک، جهان ماورای ما دارای نیرویی است که در ما تأثیر ندارد و این آثار مکانیکی در قالب کیفیات برای ما معلوم می‌گردد. در واقع، گویی دستگاه ادراکی ما کمیات را به کیفیات تبدیل می‌کند. در مرحله کیفیات اولیه با شکل، بعد، عدد و حرکت مواجهیم. درجه کیفیات این امور چنان است که می‌توان گفت: مشابه اشیایند؛ یعنی مشابه این اوصاف در اجسام وجود دارند. اما درجه کیفیات در کیفیات ثانوی قوی‌تر است، به گونه‌ای که اوصافی مانند رنگ، مزه، بو و نور، که جزو کیفیات ثانوی‌اند، به هیچ وجه در خود اجسام نیستند و مشابهتی با اشیا ندارند. اجسام تنها قوایی برای ایجاد این احساسات در ما دارند. این کیفیات محصول برخورد دستگاه ادراکی ما با اشیا و ساخته این ارتباط با اشیا^(۹۵).

۲. **تصور جوهر:** اساساً آراء جان لاک نشان از این دارند که ذهن «خیلی چیزها بر آنچه در حس داده شده، اضافه می‌کند»^(۹۶) و «او به یقین، توانی کارگر و فعال به ذهن نسبت می‌دهد.»^(۹۷) برای مثال، درباره تصور جوهر، باید آن را به وجه خلاق و فعال ذهن نسبت داد. توضیح اینکه «لاک تصورات مرکب جوهرهای جزئی را از تصور کلی جوهر باز شناخت. تصورات اول با ترکیب تصورات بسیط دست می‌دهند، ولی تصور دوم نه. پس حصول آن چگونه است؟ جان لاک می‌گوید: با تجرید. اما پیش از این، در توصیف فراگرد تجرید گفته بود: جدا کردن تصورات از همه تصورات دیگری که در وجود واقعی‌شان ملازم آنهایند. و در تشکیل تصور کلی جوهر، مسئله بر سر عطف توجه به جزء واحدی از دسته تصورات و حذف یا تجرید از بقیه نیست، بلکه بر سر استنباط یک اساس و اسطقس است، و در این باره، چنان می‌نماید که تصویری نو پدید می‌آید که توسط احساس یا مراقبه، یا توسط آمیختن تصورات بسیط، یا به میانجیگری تجرید در معنای بالا، دست یافتنی نیست.»^(۹۸)

۳. **تصور علّیت ضروری:** تصور علّیت از طریق تجربه باوری جان لاک توجیه‌پذیر نیست، اما وی

آشکارا بیان می‌کند که «چیزی به نام "یقین شهودی" هست و ذهن بر درک رابطه‌ای ضروری میان تصورات، تواناست.» (۹۹)

۴. ضعف داده‌های اولیه ادراکی و فعالیت اساسی فاهمه بر روی آنها: به نظر جان لاک، آنچه از حس بیرونی و درونی حاصل می‌شود، بسیار ناتوان‌تر از آن است که بتواند شبکه بزرگ معرفتی ما را تشکیل دهد. از این رو، لازم است تا از طریق فعالیت دستگاه ادراکی، این سایه‌ها و سرمایه‌های اولیه پرورده شده و به کمال برسند:

فاهمه چندان فرقی با اتاق بسته‌ای ندارد که در آن تنها یک روزنه کوچک برای آمدن تمثال‌های مرئی یا تصورات اشیای خارجی به درون ذهن موجود است. آمدن تأثیرات اعیان خارجی مرئی به فاهمه، بی‌شبهت به آمدن و جمع شدن تصویرهایی در یک اتاق تاریک نیست. (۱۰۰)

۴. ویژگی‌های ذاتی دستگاه ادراکی

جان لاک در آراء خود، خواص و ویژگی‌هایی برای دستگاه ادراکی و ادراکات ذهنی برشمرده است که می‌توان آنها را خاصیت ذاتی و فطری دستگاه ادراکی دانست. برخی از این خواص عبارتند از:

۱. محدودیت و دخالت دستگاه ادراکی در ادراک حرکت، بدین معنا که ما حرکات بسیار کند و بسیار تند را درک نمی‌کنیم؛ «ما حرکاتی را که خیلی آهسته و هرچند مستمر باشند، ادراک نمی‌کنیم... از طرف دیگر، اگر اشیا طوری سریع حرکت کنند که حواس ما را به طور متعین، به واسطه فاصله‌های قابل تفکیک تأثیر نبخشند، حرکت آنها را هم ادراک نمی‌کنیم.» (۱۰۱) مانند حرکت تند دایره‌وار یک چیز که به صورت دایره ادراک می‌شود.

۲. جریان تصورات از درجه معینی از سرعت برخوردار است و بنابراین، «کندی و تندی سلسله تصورات در ذهن ما، حد معینی دارد، به گونه‌ای که نه تندتر می‌گذرند و نه کندتر.» (۱۰۲)

۳. «ذهن نمی‌تواند مدت درازی روی یک تصویر غیرمتغیر تمرکز یابد، در صورتی که

تصورات ذهن دارای توالی نمی‌باشند. پس باید گفت که برای ذهن محال خواهد بود که بتواند زمان طولانی درباره شیء واحدی فکر کند... مگر آنکه تغییر و تحوّل در آن حاصل گردد.» (۱۰۳)

۴. «کسی که در حال بیداری، ضرورتاً تصوراتی را به طور مداوم در ذهن خود دارد، در فکر کردن یا نکردن دارای اختیار نیست، ولی اغلب می‌تواند با اختیار خود، توجه خود را از یک تصوّر به تصوّر دیگر انتقال دهد.» (۱۰۴)

از دیگر نظریات جان لاک این است که دستگاه ادراکی انسان می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد و او از قوایی دیگر برخوردار گردد و حاصل این تغییر و تفاوت این می‌شد که ادراکات او با آنچه داشت از لحاظ کمی و کیفی، در عین واقع‌نما بودن، تفاوت داشت:

در نتیجه، عالم او از آنچه دیگران درک می‌کند، بکلی متفاوت دیده می‌شد و تصور هر چیزی دگرگون می‌گشت و هیچ چیز به نظر او مانند دیگران جلوه نمی‌کرد. (۱۰۵)

دیوید هیوم

هیوم (۱۷۱۱-۱۷۹۹م؛ Hume) با نظریه خود درباره انطباعات و تصورات، نظریه «تصورات فطری» را انکار می‌کند. از سوی دیگر، وی معانی احتمالی را نیز مطرح می‌سازد و نظر خود را درباره آنها بیان می‌کند:

اگر «فطری» را معادل «طبیعی و ذاتی» بگیریم، پس باید تصدیق داشت که همه ادراکات و تصورات ذهن فطری یا طبیعی‌اند. اگر مراد از «فطری»، همزمان با زایش و تولّد است، گفت‌وگو بر سر بود یا نبود تصورات فطری گفت‌وگویی کم بهاست و نمی‌ارزد که پیرسیم اندیشیدن کی آغاز می‌شود؛ آیا پیش از، به هنگام، یا پس از تولّد ما؟ ولی اگر از «فطری» مقصودمان نسخه بر نداشته از هیچ‌گونه ادراک مستقّم است، پس می‌توان قایل بود که همه انطباعات فطری‌اند و تصوراتمان فطری نیستند. (۱۰۶)

روشن است که تمرکز هیوم در بحث فطرت، معطوف به انکار فراورده‌های ادراکی فطری از قبیل انطباعات و تصورات است؛ اما نگاهی به دیدگاه هیوم، این نکته را آشکار می‌کند که وی نیز به نظریه «فطرت» به معنای قوا و فرایندهای فطری و ذاتی باور داشته؛ مواردی که در بیان معانی متعدد فطرت از آن غفلت کرده است. توضیح اینکه فلسفه هیوم در بنیاد و اساس خود، به دنبال آشکار کردن و تعیین خاصیت‌ها، گرایش‌ها، قابلیت‌ها و فرایندهای ذاتی و فطری انسانی است که سبب شکل دادن و تحقق بخشیدن به ادراکات و باورهای انسانی و ایجاد شبکه شناخت در آدمی است. به بیان دیگر، هیوم در صدد بیان چارچوب و زمینه‌های ذاتی و روان‌شناختی است که شناخت آدمی در آن قالب‌ها رخ می‌دهد. او به دنبال کشف مبادی روان‌شناختی است که «فهمان را به سامان می‌آورند»^(۱۰۷) هیوم آشکارا از «تبيين مبادی طبیعت آدمی» و اینکه باید کارمان را با مشاهده دقیق فراگردهای روان‌شناختی انسان آغاز کنیم و بکوشیم تا مبادی و علل آنها را مسلم بدانیم، سخن می‌گوید.^(۱۰۸)

در واقع، رویکرد هیوم برای تبیین مسئله ادراک و شناخت، یک رویکرد روان‌شناختی است. وی در صدد آن است تا مسئله ادراک و شناخت را در انسان، از طریق خاصیت‌ها و نیروهای روانی تبیین کند. به نظر هیوم، انسان موجودی است که از ساخت و چارچوب روان‌شناختی خاصی برخوردار است و این ساخت و چارچوب اقتضای شناخت‌های خاصی دارد. وی از قابلیت‌ها فرایندهایی همچون حافظه، تخیل، مقایسه، نام‌گذاری، عادت، تداعی معانی، نادیده‌انگاری گسست‌ها، ویژگی خاص متخیله در انسان نام می‌برد که بنیاد و اساس و بستر شناخت آدمی‌اند.^(۱۰۹) اصول، ابعاد و دامنه روان‌شناسی هیوم در امر توضیح و تبیین شناخت آدمی عبارت است از: تمایز روان‌شناختی انطباعات و تصورات،^(۱۱۰) تبیین کلیت تصورات، مسئله جوهر و علیت براساس قابلیت روان‌شناختی خاص از قبیل عادت، تداعی معانی.^(۱۱۱) تبیین روان‌شناختی باورها،^(۱۱۲) و اینکه حکم به وجود اشیا، معلول خلأقیت و گرایش خاص متخیله است.^(۱۱۳)

از نظر هیوم، قوانین و قواعد حاکم بر روان، که از آن با نام قوا و فرایندها نام می‌بریم، مستقل از ادراکات - انطباعات و تصورات - وجود دارند و زمینه شکل‌گیری شناخت آدمی را فراهم می‌آورند؛ همان‌گونه که درباره قوانین طبیعت نیز به استقلال آنها از اشیا معتقد است. (۱۱۴) البته هیوم اقرار می‌کند که «تبیین علل فرجامین کنش‌های ذهنی ما ناممکن است.» (۱۱۵)

حاصل آنکه هیوم براساس رویکرد خاص روان‌شناختی خود و با پذیرش قوا و فرایندهایی برای ذهن، که مستلزم چارچوب‌داری و فعال بودن ذهن است، معنای خاصی از «فطرت» را پذیرفته است. برخی این نوع رویکرد هیوم را چنین بیان کرده‌اند: «روان‌شناسی شناخت مکانیکی [هیوم] سهمی تعیین‌کننده برای ذهن در استقلال از جهان واقعی، در فرایند کسب معرفت قایل است.» (۱۱۶)

۵. نظریه «فطرت» در دوره معاصر

از سوی برخی از فلاسفه و متفکران در دوره معاصر، دیدگاه‌هایی مطرح شده که می‌توانند به نوعی با نظریه «فطرت» در ارتباط باشند:

۱. هایدگر، هوسرل و پوپر

از نظر هایدگر، پیدایش فهم یا تفسیر متن، که نحوه‌ای از وجود آدمی به شمار می‌آید، در «پیش‌ساختار» (۱۱۷) یا پیش‌زمینه‌ای کلی و ناگزیر، رخ می‌نماید. هایدگر در بیان اقسام این زمینه‌ها و چارچوب‌های پیش‌داده آدمی، چنین می‌نویسد:

واگشایی [یا تفسیر] همواره و در هر حال در پیش‌داشتی (fore-having) بنیاد دارد.... واگشایی همواره و در هر مورد در پیش‌دید (fore-sight) بنیاد دارد که راه ورود را به آنچه برحسب قابلیت واگشایی [یا تفسیرپذیری] معینی در پیش‌داشت آمده است، می‌گشاید.... کماکان واگشایی همواره پیشاپیش به نحوی مختوم یا

مشروط، آهنگ مفهومی معین کرده است. واگشایی در پیش دریافتی (fore-conception) بنیاد دارد. (۱۱۸)

ها یدگر در یک جمع‌بندی کلی می‌نویسد:

بنیان واگشایی چیزی همچون چیزی، ذاتاً از طریق پیش داشت، پیش دید و پیش دریافت نهاده می‌شود. ... حاصل آن نخواهد بود جز آنچه بدو «در آنجا قرار دارد» چیزی نیست جز پیش انگاشت (Prejudice) بدیهی و بی‌چون و چرای خود مفسر که لاجرم در آغازگاه هر تفسیری همچون آنچه همراه با تفسیر به معنای اعم، پیشاپیش «وضع شده»؛ یعنی در پیش داشت، پیش دید و پیش دریافت، از پیش داده شده است. ... معنا. ... ساخته پیش داشت، پیش دید و پیش دریافت است. (۱۱۹)

فهم و تفسیر در نظر ها یدگر، در جهت معین و در قالب صورت مفهومی معین شکل می‌گیرد. فهم و تفسیر - دست کم - اساساً بر یک امر اکتسابی به علاوه یک پیش دید یا دید قبلی مبتنا می‌یابد و یک دریافت بکر و دست نخورده محسوب نمی‌شود. در واقع، این ساختار و زمینه است که فهم را تعریف و توصیف می‌کند. (۱۲۰)

ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸ م؛ Edmond Husserl) معتقد است: ذهن انسان از یک نظر منفعل است، از این نظر که گنجایش دریافت یا ثبت ساده فقره‌هایی معین را دارد. اما از دیگر جهات، ذهن فعال است. وجه فعال ذهن در قالب سه کنش ذهنی است که در «فلسفه حساب» آن را مطرح می‌کند:

۱. ندیده گرفتن یا غفلت از بخش‌ها یا جنبه‌هایی از یک کل پیچیده داده شده؛

۲. توجه، تمرکز یا عنایت به بخش‌ها و جنبه‌هایی از کل پیچیده داده شده؛

۳. ترکیب، یگانه کردن یا ادغام بخش‌ها یا جنبه‌هایی از یک کل پیچیده داده شده. (۱۲۱)

پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴؛ Popper) از شناخت و دانش پیش بوده سخن می‌گوید و آن را شناختی می‌داند که یک موجود زنده پیش از تجربه احساسی دارد. در کنار این دانش مادرزادی و فطری،

از دانش پیامده استفاده می‌کند و آن را برای تشخیص دانایی‌هایی به کار می‌برد که موجود زنده با یاری حساسیت در برابر دگرگونی‌های فوری در وضع محیط خود به دست می‌آورد. پوپر معتقد است: بدون دانش پیش بوده، چیزهایی که حواس به ما می‌گویند، نمی‌توانند معنایی داشته باشند. ما باید یک چارچوب کلی مرجع داشته باشیم، وگرنه شرایط لازم برای دادن معنا به محسوس‌های خود را نخواهیم داشت. این دانایی پیش بوده، به ویژه شناخت ساختار مکان و زمان (روابط مکانی و زمانی) و علیت (روابط علی) را دربر می‌گیرد. نود درصد دانایی‌های جان‌داران، مادرزادی و جزو ساختمان شیمیایی آنهاست. این دانایی‌های ذاتی انتظارهایی را در محیط به وجود می‌آورند. (۱۲۲)

۲. یونگ، پیازه و چامسکی

به نظر یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱م؛ Yung) مضامینی در ناخودآگاه انسان وجود دارند که ناشی از استعدادهای روح بشرند. وی این صورت‌ها و مضامین را «نمونه‌های دیرینه یا مثالی» یا «صور غالب» می‌نامد. این صور خاصیت یا شرط اساسی ساختمان روح انسان هستند و به نحوی با مغز مربوطند و از خودمختاری مؤثر و فعالی برخوردارند. این صورت‌ها کلی‌ترین و کهن‌ترین اشکال تجسم‌ها و نمودهای بشرند. آنها، هم از سنخ اندیشه‌اند و هم عاطفه (یا الگوهای رفتار عاطفی و فکری) و نوعی حیات و موجودیت خاص متکی به خود را دارند. (۱۲۳)

ژان پیازه (۱۸۹۶-۱۹۸۰م؛ Jean Piaget) در عین حال که مخالف وجود ساختارهای ادراکی فطری در سطح روان است و معتقد است که ساختارهای منطقی و ریاضی حاصل فعالیت روان هستند، اما در سطح لایه‌های بنیادی‌تر، به وجود ساختارهای زیست‌شناختی در انسان از قبیل ادخال، ترتیب و انطباق، که کارکرد و نقشی شبیه زمینه‌های فطری ایفا می‌کنند، اذعان می‌کند. این زمینه‌های زیست‌شناختی‌اند که پایه شکل‌گیری ساختارهای عالی‌تر را فراهم می‌کنند. (۱۲۴)

از نظر چامسکی (۱۹۲۸م؛ Chomsky) انسان‌ها به طور ذاتی از استعداد زبانی برخوردارند و

این استعداد به نوبه خود، یکی از بخش‌های ذهن یا مغز انسان است. (۱۲۵) چامسکی را جزو خردگرایان می‌دانند. در این مکتب فکری، درک و برداشت انسان از جهان، با توسل به ویژگی‌های ذاتی ذهن او، توجیه می‌شود. رویکرد چامسکی به زبان آموزی را «فرضیه فطریه» یا گاهی «ذاتی‌گرایی» می‌گویند. «ذاتی‌گرایی» اصطلاحی است عام که به نظریه‌های مبتنی بر تفکر یا دانش ذاتی و فطری اطلاق می‌شود. نظریه چامسکی بر این ادعا استوار است که استعداد زبانی (۱۲۶) قوه‌ای مستقل و متمایز از دیگر قوای ذهن است. استعداد زبانی، نوعی قوه زبانی مشترک میان همه انسان‌هاست که صرفاً قدرت فراگیری و به کارگیری زبان را به آنها می‌دهد و به هیچ کار دیگری نمی‌آید. قایل شدن به ماهیت تخصصی استعداد زبانی و اعتقاد به شکل‌گیری منفعل و طبیعی دانش زبانی از طریق آن، از ویژگی‌های فرضیه «فطریه» اند.

کواین (Quine) «فراگیری» زبان را معادل «یادگیری» زبان می‌داند و معتقد است: قوای ذهنی مورد استفاده در یادگیری زبان، همان قوای ذهنی دخیل در یادگیری دیگر مهارت‌ها هستند. این در حالی است که چامسکی فراگیری را از یادگیری بازمی‌شناسد؛ زیرا بر این باور است که کودکان همچنان که رشد می‌کنند، زبان را «فرا می‌گیرند» و این فراگیری با یادگیری - مثلاً - دوچرخه‌سواری یا استفاده از کارت و چنگال تفاوت دارد. به نظر وی، ذهن در حالت آغازین، باید دارای ویژگی‌های ذاتی باشد تا بتواند بعدها حالت پایدار پیدا کند و ما باید ساختار اولیه‌ای فرض کنیم تا از عهده توجیه فراگیری دستور زبان برآییم. در واقع، کودک برای فراگیری زبان، از هوش عمومی و قابلیت‌های شناختی خود استفاده نمی‌کند، بلکه تحت شرایط مناسب و در مرحله‌ای معین از رشد، دانش زبانی در ذهن او «پرورش» می‌یابد. نظریه «فطریه بودن زبان» مربوط به دانش واژگانی نیست، بلکه معطوف به قواعد جمله‌سازی است. (۱۲۷)

۳. نظریه‌های مربوط به مغز و بدن

امروزه محققان مغز و اعصاب بر این باورند که:

مغز انسان با معیار سنجش و قدرت تمیزی که در راستای جهان درون و درباره حالات جسمی و نیازهای آن شکل گرفته است، به قضاوت درباره جهان خلق شده بیرونی می پردازد.

ساختار سیستم عصبی، از ابتدایی ترین مرحله تا پیچیده ترین آن، در چگونگی کارکرد ذهن دخیل است. وقتی ما در ابتدایی ترین مرحله حس بینایی، صحبت از خلق و ساختن علایم و نشانه‌ها در ساختمان سیستم عصبی می‌کنیم، نمی‌توانیم نقش ساختار در ایجاد اطلاعات و معانی برخاسته از آن را در نظر نگیریم... بنابراین، از ابتدا می‌بایست این تصور قدیمی و ساده‌انگارانه را، که چشم ما تصویر کاملی از دنیای بیرون را در مغز ما منعکس می‌کند، کنار بگذاریم. سلول‌های حساس چشم ما برای این کار ساخته نشده‌اند. (۱۲۸)

امروزه برخی بر این باورند که ساختار خرد ما از بدن و مغز ما برمی‌خیزد، در حالی که طبقه‌بندی‌های رنگ مبتنی بر فیزیولوژی عصبی مانند انواع دیگر طبقه‌بندی‌ها بر مبنای تجربه بدنی ما شکل می‌گیرند. در این نظریه، شناخت، بازنمایی دنیای موجود به طور مستقل نیست، بلکه زایش مستمر دنیا به موجب فرایند حیات است. شناخت نمی‌تواند معرفت جهانی باشد که مستقلاً وجود دارد، بلکه بیشتر معرفت احداث دنیا به واسطه فرایند حیات است. (۱۲۹)

یکی از مفاهیم کلیدی که امروزه در حوزه علوم شناختی و شناخت مغز مورد توجه است، عبارت است از: «پیمان» یا «مدول» (module) که در ذیل نظریه «ساختار پیمان‌های ذهن» (۱۳۰) مورد بحث قرار می‌گیرد. این اصطلاح نخستین بار توسط نوام چامسکی درباره مغز و ذهن به کار رفت، اما کسی که در بسط و گسترش دیدگاه «پیمان‌های» ذهن کوشید، جری فودور (J. Fodor) در کتاب معروف خود **ساختار پیمان‌های ذهن: رساله‌ای در روان‌شناسی قوا** بود.

توضیح اینکه از نظر چامسکی اینکه ما ذهن را به عنوان ساختار واحدی دارای کارکردهای گوناگونی مانند فهم، ادراک، اراده و حافظه تصور کنیم، درست نیست، بلکه باید ذهن را

مجموعه‌ای از ساختارهای معرفتی بدانیم که هر کدام دارای تخصص معینی‌اند. در همین مقام است که وی اصطلاح «مدول» یا «پیمان» را برای ذهن به کار می‌برد. «مدول» در اصطلاح علوم رایانه‌ای به معنای یک واحد مستقل با کارکردهایی معین است. فکر اصلی، که در این مفهوم نهفته، عبارت است از: استقلال اجزای یک دستگاه نسبت به یکدیگر و کارکردهای معین هر یک از اجزا. بدین سان، نظریه مدول‌بندی یا پیمان‌های ذهن عبارت از این است که ذهن از مدول‌های متفاوتی، مانند رؤیت، چهره‌شناسی، دستگاه شنیداری، زبان و مانند آن تشکیل شده است. ما باید ذهن / مغز را به عنوان مجموعه‌ای از پیمان‌های گوناگون در نظر بگیریم. به نظر چامسکی، فرض اندام‌های ذهنی متفاوت، فرض بی‌جایی نیست و اینکه ذهن ساختاری پیمان‌های دارد به این معناست که دستگاهی است متشکل از زیردستگاه‌های دارای کنش با یکدیگر که هر کدام خواص منحصر به خود را دارد.

برخی معتقدند: این تصور از ذهن مخالف تصویری است که ذهن را موجودی بسیط می‌انگارد؛ مانند تصور دکارت. روی هم رفته، کسی که به مدولی بودن ذهن پایند است، خواص فطری بیشتری برای ذهن قایل می‌شود. در دیدگاه پیمان‌های، تجربه صرفاً نقش راه‌اندازی و تنظیم یک دستگاه را ایفا می‌کند، در حالی که در دیدگاه مخالف، تجربه شکل‌دهنده خود اصول حاکم بر آن دستگاه هم هست. (۱۳۱)

این نظریه توسط فودور پی‌گیری شد و بر دامنه و عمق آن افزوده گردید. وی بر این نظر است که برای آنکه بتوان واقعیت‌های ذهن انسان را تبیین کرد، وجود انواع متعددی از سازوکارهای روان‌شناختی اساساً متفاوت ضروری است. وی معتقد است: ذهن دارای دو نوع قوه است که از لحاظ کارکرد با هم متفاوتند: قوای عمودی (پیمان‌های) و قوای افقی (فرایندهای مرکزی). مهم‌ترین ویژگی قوای عمودی آن است که این قوا هدف خاصی دارند، بر روی درون‌دادهای خاصی عمل می‌کنند و از نظر محاسباتی، سازوکارهای مستقلی‌اند که بنیان عصب‌شناختی مشخصی دارند. قوای عمودی (پیمان‌ها) برون‌دادهای خود را در اختیار قوای افقی یا فرایندهای

مرکزی قرار می‌دهند. این فرایندها از نظر عملکردی کاملاً با پیمانها تفاوت دارند. فرایندهایی همچون حل مسئله، تثبیت یک باور و تفکر در شمار فرایندهای مرکزی هستند. به نظر فودور دست‌کم شش نوع پیمانۀ ذهنی داریم: لامسه، بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و یک پیمانۀ مربوط به زبان. این پیمانها سرعت بالایی دارند و شبیه عملکرد بازتاب‌ها (رفلکس‌ها) یند. ما به سرعت چیزی را می‌بینیم یا می‌شنویم، اما نمی‌توانیم به همان سرعت تصمیم بگیریم یا مسئله حل کنیم. (۱۳۲)

۴. نظریه استعدادهای آدمی

علاوه بر آنچه ذکر شد، امروزه تحقیقات و تأملات بسیاری درباره چستی «استعداد» در آدمی (و اشیا) که با نظریه «فطرت» نیز در ارتباطند، به چشم می‌خورد. (۱۳۳)

یادداشتی درباره نظریه «فطرت» در فلسفه اسلامی

در عین حال که این تحقیق عهده‌دار بیان تاریخ نظریه فطرت در غرب است، اما در اینجا، برای پرسش خیز شدن این گزارش و تحلیل نظریه «فطرت»، به صورت کلی و در قالب یک یادداشت، به دیدگاه برخی از فیلسوفان اسلامی نظر می‌افکنیم. روشن است که این نظاره بر اساس تصویر و تصور قرن هفدهمی و چشم‌انداز و عناصر مطرح در آن صورت می‌گیرد. آشکار است که تحقیق در نظریه فلاسفه اسلامی مقاله مستقلی می‌طلبد.

۱. فلسفه ابن‌سینا

نظریه «فطرت» ابن‌سینا را باید با توجه به ارسطویی بودن فلسفه او «نظریه فطرت قوا و فرایندها» دانست؛ اما با مراجعه به نکته‌هایی که در کتب متأخرش مانند *التعلیقات* مطرح کرده و نیز مسئله عمومیت نداشتن مسئله انتزاع و نظریه «انسان معلق در فضا» ممکن است نظریه وی به نوعی با نظریه «فطرت فرآورده‌های ادراکی (فطری بودن تصورات و تصدیقات)» نیز سازگار آید.

۲. فلسفه مَلَّاصدراى شیرازی

در عین حال که مَلَّاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰) دارای نوآوری‌هایی دربارهٔ وجودشناسی علم و علم‌النفس است و به طرح مباحثی همچون وجود ذهنی، نظریهٔ «تعالی در ادراک به جای انتزاع»، مسئلهٔ شئون نفس و مراتب حسی، خیالی و عقلی آن، و کل القوی بودن نفس در عین وحدت آن^(۱۳۴) می‌پردازد، تفکر بنیادی‌اش، در نهایت سینوی و مشائی است و می‌توان نزد وی نیز رئوس و مباحث ارسطویی و سینوی را از قبیل مسئلهٔ قوا و فرایندهای ادراکی یافت که به مسئلهٔ فطرت مربوط می‌شوند. نیز در عین حال که، مَلَّاصدرا در صدد وحدت بخشیدن به کل قوا در ذیل نگاه وحدت وجودی قواست، تنوع و «تمایز ماهوی» آنها و به تبع آن «تنوع و تعدد کارکرد» و «جهت‌داری» آنها را نفی نمی‌کند و از همین روست که جنبهٔ روان‌شناختی - و نه صرفاً وجودشناختی - قوا محفوظ می‌ماند و می‌تواند در بحث فطرت ادراکی به کار آید.

علاوه بر مورد مزبور، دربارهٔ مَلَّاصدرا سه نکته قابل توجه است: نخست آنکه وی واژهٔ «فطرت» و «ذات» را به یک معنا به کار می‌برد و در واقع، آنها را مترادف می‌داند.^(۱۳۵) لازمۀ این نظر آن است که هر چه ذات و ذاتی است همان فطرت و فطری است.

دوم آنکه وی بر این باور است که هر انسانی به نحو فطری و در قالب علم بسیط، به خداوند علم دارد: «ان ادراک الحق تعالی علی الوجه البسیط حاصل لكل احد فی اصل فطرته.»^(۱۳۶) در واقع، مَلَّاصدرا بر این باور است که انسان به عنوان یک معلول، از لحاظ تعلق وجودی معلول به علت، به ادراک علت، یعنی حضرت حق، نایل می‌شود. این علم، بسیط است (و غیر حصولی یا حضوری)؛ یعنی می‌دانیم، ولی نمی‌دانیم که می‌دانیم و این را مصداق همان دانش فطری می‌نامد.^(۱۳۷) در این حالت، انسان دارای علمی غیراکتسابی و ناخودآگاه و پنهان است که می‌تواند به تدریج و بر اثر تنبّه و تذکر، به سطح آگاهی او برسد.

نکتهٔ سوم که از اهمیت بیشتری برخوردار است اینکه وی آشکارا بر فطری بودن و غیراکتسابی بودن تصورات و تصدیقات بدیهی و اندراج آنها در خود عقل اذعان کرده است. وی

به جای آنکه از اکتسابی یا انتزاعی بودن آنها سخن بگویید، به مرکوز بودن و ارتسام فطری آنها در عقل (صور تثبیت شده و نقش بسته ناشی از ذات خود عقل) اشاره می‌کند. *ملاصدرا* بر این نظر است که تصورات و تصدیقات بدیهی در ذهن انسان به نحو مادرزادی وجود دارند و نیازی نیست که ذهن برای ایجاد آنها فعالیت کند و از طریق اشیا به انتزاع، اکتساب یا آموختن آنها بپردازد. ذهن برای حصول آنها، نیازمند اکتساب یا مانند آن نیست، بلکه نیازمند تنبیه و یادآوری و تشخیص و تعیین آنهاست. در واقع، فرایند حصول این نوع آگاهی‌ها چیزی جز زمینه‌سازی برای ظهور (و نه ثبوت) آنها نیست.

حال، *ملاصدرا* بر این نظر است که کلید تنبیهی و تذکری برای یادآوری و تشخیص این معانی عقلی در دست «زبان» است؛ بدین معنا که وقتی که شخص «قصد بیان» این معانی و کاربرد آنها را در زبان دارد، فرایند یادآوری این معانی و تشخیص و تمایز آنها از همدیگر و ظهور منفردانه آنها صورت می‌گیرد. باید توجه داشت که مرحله تمایز این معانی مربوط به قصد تکلم است، نه خود تکلم و مرحله کاربرد آنها. بیان *ملاصدرا* چنین است:

فان هذه [کالوجوب و الامکان و الوجود و الاولیات] و نظائرها معان صحیحة
مرکوزة فی الذهن مرتسمة فی العقل ارتساماً اولیاً فطریاً، فمتی قصد اظهار هذه
المعانی بالكلام فیکون ذلک تنبیهاً للذهن و اخطاراً بالبال و تعیناً لها بالاشارة من
سائر المرتکزات فی العقل لافادتها باشیاء هی اشهر منها. (۱۳۸)

این معلومات [از قبیل تصورات اولی مانند وجوب، امکان و وجود و تصدیقات اولی، مانند اصل «هویت»، «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»] و اموری مانند آنها، معانی درستی [صادقی] هستند که در ذهن تثبیت شده و به نحو فطری و اولی در عقل نقش بسته‌اند [علمی حصولی و فطری عقل‌اند]. بر این اساس، هنگامی که به قصد بیان این سلسله از معانی [حصولی] از طریق زبان برمی‌آییم، خود این قصد، نوعی تنبیه و از خاطر گذاشتن [یادآوری] محسوب می‌شود و سبب تمایز معانی از دیگر معانی موجود در عقل می‌گردد. این معانی از اشیا دیگری که از آنها آشکارتر و ظاهرترند، کسب نشده‌اند [اشیای آشکار دیگر آنها را افاده نکرده و نبخشیده‌اند].

۳. فلسفه اسلامی معاصر

در متون و منابعی که در دوره معاصر در حوزه فلسفه اسلامی تدوین و تألیف شده‌اند، می‌توان به صورت آشکار، ردپای چارچوب‌های ذاتی و فطری رادرقالب‌قوا و فرایندهای ادراکی ملاحظه نمود. در برخی از آثار، به این قوا و قابلیت‌های ذاتی و فطری دستگاہ ادراکی انسان چنین اشاره شده است: نیروی تفکر و تخیل، حکم، انتزاع، مقایسه، کندوکاو ذهنی، اعتبارسازی، شناسایی مجدد، توجه خاص به رابطه وجودشناختی امور نفسانی، ترکیب، و تحلیل مفهوم.^(۱۳۹) در دیگر منابع فلسفه اسلامی نیز این چارچوب‌های نفسانی و فطری برای ادراک، اصلی مقبول و پذیرفته شده‌اند؛ منابعی از قبیل: ۱. نظریه شناخت در فلسفه ما؛^(۱۴۰) ۲. شناخت‌شناسی در قرآن؛^(۱۴۱) ۳. شناخت از دیدگاه علمی و شناخت از دیدگاه قرآن؛^(۱۴۲) ۴. شناخت در فلسفه اسلامی؛^(۱۴۳) ۵. کاوش‌های عقل‌نظری؛^(۱۴۴) ۶. عیون مسائل النفس و معرفت نفس؛^(۱۴۵) ۷. مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن؛^(۱۴۶) ۸. فطرت، بنیان روان‌شناسی اسلامی.^(۱۴۷)

در برخی از آثار نیز از جهت‌گیری ذاتی و خاص دستگاہ ادراکی در ادراک سخن به میان آمده است: گویی معرفت بشری طوری ساخته شده که نمی‌تواند مقادیر احتمالی بسیار کوچک را حفظ کند و لذا، هر مقدار احتمال کوچک، در برابر مقدار احتمال بزرگی که مقابل آن وجود دارد، از بین می‌رود. ... نیستی این مقدار کوچک و تبدیل مقدار احتمال بزرگ به یقین، لازمه حرکت طبیعی معرفت بشری است.^(۱۴۸)

نتیجه‌گیری

دوره‌ای از تاریخ فلسفه به طرح نظریه فطرت اختصاص داشت، اما این نظریه دارای پیشینه و پسینه‌ای در تاریخ اندیشه است. این مقاله بیان این ماجرای مهم فلسفی است. در این گذر و نظر تاریخی، می‌توان نکاتی را نتیجه گرفت؛ از قبیل اینکه: نخست. دامنه و گستره نظریه فطرت را می‌توان در طول تاریخ اندیشه در ادوار گوناگون به نظاره نشست.

نظریه «فطرت»؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر □ ۲۳۳

دوم. این نظریه از ابعاد و جنبه‌های متعدد روان‌شناختی و معرفت‌شناختی برخوردار است.

سوم. نظریه فطرت اختصاص و انحصار:

(۱) به تفکر فلسفی ندارد، بلکه در حوزه علوم تجربی نیز مطرح شده است.

(۲) به افلاطون و مکتب افلاطونی ندارد، بلکه شامل تفکر ارسطویی و فلاسفه پیرو مکتب

ارسطویی (و به تبع آن، فلاسفه اسلامی) نیز می‌شود.

(۳) به فلاسفه عقل‌گرا ندارد، بلکه شامل فلاسفه تجربه‌گرا نیز می‌شود.

(۴) به معرفت‌شناسی ندارد، بلکه در هرمنوتیک و فلسفه زبان و زبان‌شناسی نیز قابل طرح و

بحث است.

چهارم. به نظر می‌رسد که گفت‌وگوی انتقادی فلاسفه اسلامی معاصر با فلاسفه عقل‌گرا و

کانت، نیازمند بازخوانی و بازبینی در مبادی دو طرف گفت‌وگوست؛ چراکه ردپای نظریه فطرت

و لوازم آن را می‌توان در حوزه فلسفه اسلامی نیز یافت.

..... پی‌نوشت‌ها

1. innate.

- ۲- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی (تهران، سروش، ۱۳۸۰)، ج ۴ (دکارت تا لایب‌نیتس)، ص ۲۸-۲۹.
- ۳- باروخ اسپینوزا، *اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴)، بند ۸۵، ص ۵۸-۵۹ / باروخ اسپینوزا، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴)، ص ۸۱ پاورقی.
- ۴- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی (تهران، سروش، ۱۳۸۰)، ج چهارم، ج ۱ (یونان و روم)، ص ۸۳.
- ۵- علی‌مراد داودی، «مقدمه» در: ارسطو، *در باره نفس*، ترجمه علی‌مراد داودی (تهران، حکمت، ۱۳۶۹)، ج سوم، ص بیح.
- ۶- شرف‌الدین خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان* (تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)، ج دوم، ص ۴۰۵-۴۰۶.
- ۷- تئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۴۶۸.
- ۸- علی‌مراد داودی، «مقدمه» در: ارسطو، *در باره نفس*، ص کب.
- ۹- مجموعه نویسندگان، *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، ویراسته فیلیپ پی. واینر، ترجمه مجموعه مترجمان (تهران، سعادت، ۱۳۸۵)، ج ۱، ذیل واژه «افلاطونی‌گری»، ص ۳۷۷.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- همان، ص ۳۷۸.
- ۱۲- لایب‌نیتس، *گفتار در مابعدالطبیعه*، ترجمه ابراهیم دادجو (تهران، حکمت، ۱۳۸۱)، ص ۱۵۶-۱۵۷.
- ۱۳- لایب‌نیتس، *مونا دل‌ولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان (تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲)، ص ۱۲۴.
- ۱۴- والتر ترنس استیس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول (قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵)، ص ۱۹۶.
- ۱۵- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی (تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰)، ج سوم، ج ۱ (محوارات منون و فایدون) / دیوید راس، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری (تهران، فکرروز، ۱۳۷۷)، ص ۲۲۴.
- ۱۶- منون، ص ۳۶۵.
- ۱۷- فایدون، ص ۴۹۰.
- ۱۸- منون، ص ۳۶۵.
- ۱۹- فایدون، ص ۴۷۵.
- ۲۰- منون، ص ۳۷۲-۳۷۳.
- ۲۱- منون، ص ۳۷۲.
- ۲۲- منون، ص ۳۷۲.

نظریه «فطرت»؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر □ ۲۳۵

- ۲۳- منون، ص ۳۷۲.
- ۲۴- منون، ص ۳۷۰ و ۳۷۳.
- ۲۵- فایدون، ص ۴۷۵.
- ۲۶- منون، ص ۳۷۲.
- ۲۷- منون، ص ۳۷۰ و ۳۷۴.
- ۲۸- فایدون، ص ۴۷۱.
- ۲۹- فایدون، ص ۴۷۵-۴۷۶.
- ۳۰- منون، ص ۳۶۵.
- ۳۱- منون، ص ۳۶۴.
- ۳۲- فایدون، ص ۴۷۵.
- ۳۳- ارسطو، درباره نفس، ص ۱۷ و ۲۵.
- ۳۴- مجموعه نویسندگان، فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ترجمه مجموعه مترجمان، ویراسته محمدرضا حسینی بهشتی (تهران، سمت، ۱۳۸۶)، ص ۲۵۳.
- ۳۵- ارسطو، درباره نفس، مقدمه مترجم، ص لد، له.
- ۳۶- علی مراد داودی، عقل در حکمت مشاء (تهران، دهخدا، ۱۳۴۹)، ص ۷۸-۷۷.
- ۳۷- ارسطو، درباره نفس، ص ۱۰۰-۱۰۱، ۲۳۳-۲۳۸ و ۲۵۳.
- ۳۸- همان، ص ۱۱۳-۱۱۴، ۱۳۳، ۱۷۰ و ۲۳۹.
- ۳۹- همان، ص ۲۱۴-۲۱۵.
- ۴۰- همان، ص ۲۵۳.
- ۴۱- ارسطو، منطق، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی (تهران، نگاه، ۱۳۷۸)، ص ۶۰۴-۶۰۵.
- ۴۲- همان، ص ۶۰۶ و ۶۰۸.
- ۴۳- قوه: dunamis؛ قوا: dunameis.
- ۴۴- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی (تهران، گفتار، ۱۳۶۷)، چ دوم، ص ۱۵۶.
- ۴۵- همان، ص ۲۸۲.
- ۴۶- همان، ص ۲۹۰ / ارسطو، منطق، ص ۶۰۵.
- ۴۷- همان، ص ۲۹۰-۲۹۱.
- ۴۸- همان، ص ۲۸۵.
- ۴۹- همان، ص ۲۹۵.
- ۵۰- ارسطو، ما بعد الطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، طرح نو، ۱۳۸۵)، چ دوم، فصل پنجم، ص ۱۴۵.
- ۵۱- ارسطو، (رأس) ص ۲۰۹ / جی. ال. آکریل، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی (تهران، حکمت، ۱۳۸۰)،

ص ۱۸۴-۱۸۵.

۵۲- علی‌مراد داودی، عقل در حکمت مَشَاء، ص ۷۷.

۵۳- ارسطو، دربارهٔ نفس، ص ۸۷.

۵۴- همان، دفتر دوم، فصل دوم، ص ۲۵ و ۲۱۶.

۵۵- همان، ص ۸۹.

۵۶- همان، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۵۷- همان، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۵۸- همان، ص ۱۲۰، ۱۷۰ و ۲۵۳.

۵۹- همان، ص ۹۲، ۱۶۷ و ۱۷۵-۱۷۹.

۶۰- علی‌مراد داودی، عقل در حکمت مَشَاء، ص ۷۸.

۶۱- ارسطو، دربارهٔ نفس، ص ۱۱۶ و ۲۵۲-۲۵۳، پاورقی / علی‌مراد داودی، عقل در حکمت مَشَاء، ص ۷۸ و ۱۳۹.

۶۲- ارسطو، دربارهٔ نفس، ص ۲۲۱-۲۵۳ / علی‌مراد داودی، عقل در حکمت مَشَاء، ص ۷۸، ۸۷ و ۱۰۸-۱۰۹ و

۱۱۴-۱۱۵.

۶۳- ارسطو، دربارهٔ نفس، ص ۲۵۲.

۶۴- همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۶۵- همان، ص ۷۸-۷۷ / فردریک کاپلستون تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ص ۶۶.

66. stoics.

67. virtually innate ideas.

۶۸- همان، ص ۴۴۴.

۶۹- منوچهر بزرگمهر، فلاسفهٔ تجربی انگلستان، ج ۱ (لاک و بارکلی) (تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷)، ص

۲۱.

۷۰- فلوطین، دورهٔ آثار (تاسوعات)، ترجمهٔ محمدحسن لطفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶)، ج ۲، انشاد پنجم، رسالهٔ

هفتم، ص ۷۵۱.

۷۱- همان، رسالهٔ سوم، ص ۶۹۱.

۷۲- همان، ص ۶۸۹.

۷۳- همان، رسالهٔ اول، ص ۶۷۵.

۷۴- محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس (تهران، سمت، ۱۳۸۲)، ص ۵۵.

۷۵- آگوستین، اعترافات، ترجمهٔ سایه میثمی (تهران، سهروردی، ۱۳۸۰)، ص ۲۵، مقدمهٔ مترجم.

۷۶- همان، ص ۳۰۶.

۷۷- همان، ص ۳۱۶.

نظریه «فطرت»؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر □ ۲۳۷

- ۷۸- همان، ص ۱۲۹.
- ۷۹- همان، ص ۱۰۵-۱۰۶.
- ۸۰- بوئیوس، *تسلای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی (تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵)، ص ۱۷۱، ۲۳۱ و ۲۳۶-۲۳۸.
81. Cambridge Platonists.
- ۸۲- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم (تهران، سروش، ۱۳۶۲)، ج ۵ (فیلسوفان انگلیسی)، ص ۶۸۶۷.
- ۸۳- همان، ص ۷۵-۷۶.
- ۸۴- امیل بریه، *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت (تهران، هرمس، ۱۳۸۵)، ص ۳۳۴-۳۳۵.
- ۸۵- جان لاک، *تحقیق در فهم بشر*، تلخیص پیرینگل پتیسون، ترجمه رضازاده شفق (تهران، دهخدا، ۱۳۴۹)، ص ۱۳ و ۳۷.
- ۸۶- همان، ص ۷.
- ۸۷- همان، ص ۳۰.
- ۸۸- همان، ص ۷.
- ۸۹- همان، ص ۳۶.
- ۹۰- همان.
- ۹۱- همان، ص ۴۷.
- ۹۲- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ص ۱۱۳ / جان لاک، *تحقیق در فهم بشر*، ص ۱۴۰-۱۴۳.
- ۹۳- جان لاک، *تحقیق در فهم بشر*، ص ۱۴۴ و ۱۴۶.
- ۹۴- همان، ص ۷۶-۷۷ و ۸۳-۸۶ و ۱۳۷ / منوچهر بزرگمهر، *فلاسفه تجربی انگلستان*، ج ۱ (لاک و بارکلی)، ص ۶۷.
- ۹۵- جان لاک، *تحقیق در فهم بشر*، ص ۶۴-۶۸ / برایان مگی، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲.
- ۹۶- منوچهر بزرگمهر، *فلاسفه تجربی انگلستان*، ج ۱، ص ۳۹.
- ۹۷- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ص ۱۱۰.
- ۹۸- همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.
- ۹۹- همان، ص ۱۱۴.
- ۱۰۰- جان لاک، *تحقیق در فهم بشر*، ص ۸۹.
- ۱۰۱- همان، ص ۱۰۷-۱۰۸.
- ۱۰۲- همان، ص ۱۰۸.
- ۱۰۳- همان، ص ۱۰۸.
- ۱۰۴- همان، ص ۱۴۵.

۲۳۸ □ معرفت‌فلسفی سال پنجم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۷

- ۱۰۵- همان، ص ۵۰ و ۱۷۰-۱۷۱.
- ۱۰۶- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ص ۲۸۵.
- ۱۰۷- همان، ص ۲۸۱.
- ۱۰۸- همان، ص ۲۷۹.
- ۱۰۹- همان، ص ۲۸۳، ۲۸۹-۲۸۸، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۶ و ۳۱۳-۳۱۶.
- ۱۱۰- همان، ص ۲۸۵.
- ۱۱۱- همان، ص ۲۹۱، ۲۸۸ و ۳۰۱.
- ۱۱۲- همان، ص ۳۱۶.
- ۱۱۳- همان، ص ۳۱۳.
- ۱۱۴- همان، ص ۲۸۸-۲۹۰ / امیر دیوانی، *قوانین طبیعت* (قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۲)، ص ۲۴۳-۲۴۴.
- ۱۱۵- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ص ۲۹۱.
- ۱۱۶- توماس کوهن، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه عباس طاهری (تهران، قصه، ۱۳۸۳)، ص ۲۴ (درآمد مترجم).
117. fore-structure.
- ۱۱۸- مارتین هایدگر، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی (تهران، ققنوس، ۱۳۸۶)، ص ۳۷۲-۳۷۴.
- ۱۱۹- همان.
- ۱۲۰- مارتین هایدگر، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی (تبریز، مؤسسه سه‌علمه، ۱۳۸۶)، ص ۲۶۴-۲۶۶.
- ۱۲۱- دیوید بل، *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی (تهران، مرکز، ۱۳۷۶)، ص ۶۹.
- ۱۲۲- کارل پوپر، *جهان‌گرایی‌ها، دو پژوهش درباره علمیت و تکامل*، ترجمه عباس باقری (تهران، فرزاد، ۱۳۸۱)، ص ۷۱-۷۳.
- ۱۲۳- کارل گوستاو یونگ، *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)، ج سوم، ص ۱۰۱، ۱۷۱ و ۲۰۵-۲۰۶ / کارل گوستاو یونگ، *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی میری (تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲)، ص ۸۸-۸۹.
- ۱۲۴- ژان پیازه، *معرفت‌شناسی تکوینی*، ترجمه عباس بخشی‌پور (تبریز، مؤسسه سه‌علمه، ۱۳۸۳)، ص ۴۲.
- ۱۲۵- نوام چامسکی، *دانش زبان: ماهیت، منشأ و کاربرد آن*، ترجمه علی درزی (تهران، نی، ۱۳۸۰)، ص ۲۴ و ۲۲۳.
126. Language faculty.
- ۱۲۷- شیوان چیمن، *از فلسفه به زبان‌شناسی*، ترجمه حسین صافی (تهران، گام نو، ۱۳۸۴)، ص ۲۷۸-۲۸۲.
- ۱۲۸- عبدالرحمان نجل رحیم، *جهان در مغز* (تهران، آگاه، ۱۳۷۸)، ص ۷۳ و ۹۲.
- ۱۲۹- فریتویف کاپرا، *پیوندهای پنهانی*، ترجمه محمد حریری اکبری (تهران، نی، ۱۳۸۶)، ص ۷۰، ۷۶ و ۹۶-۹۷.
130. Modularity of mind theory.
- ۱۳۱- شاپور اعتماد، *انقلاب معرفتی و علوم‌شناختی* (تهران، مرکز، ۱۳۸۰)، ص ۵۲-۵۳ و ۵۵-۵۷.

نظریه «فطرت»؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر □ ۲۳۹

- ۱۳۲- مجید رفیعی، «ساختار پیمانهای ذهن»، *علّامه ۲-۳* (پاییز و زمستان، ۱۳۸۲)، ص ۵۴-۴۶.
- ۱۳۳- ایزراییل شفلر، *در باب استعداد‌های آدمی* (قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷) / نلسون گودمن، *واقعیت، افسانه و پیش‌بینی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی (قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱)، ص ۸۴-۷۳.
- ۱۳۴- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (قم، مصطفوی، ۱۳۶۸)، ج دوم، ج ۸، ص ۵۱، ۱۵۷-۶، ۲۱۹-۲۲۰ و ۲۲۱-۲۲۸؛ ج ۹، ص ۹۹.
- ۱۳۵- همان، ج ۹، ص ۳۳۱.
- ۱۳۶- همان، ج ۱، ص ۱۱۶.
- ۱۳۷- سیدیحیی یشربی، *عیار نقد (۲)* (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳)، ص ۱۹۲.
- ۱۳۸- ملّاصدرا، *الاسفار*، ج ۱، ص ۲۶-۲۷، با اصلاح واژه «لافادتها» به «لافادتها» بر اساس: ۱. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم* (قم، اسراء، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۱۶۷؛ ۲. محمدتقی مصباح، *شرح اسفار* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰)، جزء اول، ص ۱۰۲.
- ۱۳۹- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری (مجموعه آثار، ج ۶) (تهران، صدرا، ۱۳۸۳)، ج دهم، ص ۲۸۴ و ۳۴۵ / محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه* (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸)، ج سوم، ج ۱، ص ۲۰۹، ۲۰۳، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۵۹، ۱۵۴ و ۲۱۱.
- ۱۴۰- ر.ک. سید محمدباقر صدر، *تئوری شناخت در فلسفه ما، «ریشه‌های اصلی شناخت»* (تهران، کوکب، ۱۳۵۹).
- ۱۴۱- ر.ک. عبدالله جوادی آملی، *شناخت‌شناسی در قرآن* (قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۰).
- ۱۴۲- ر.ک. محمدتقی جعفری، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه* (تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹)، ج ۷ (شناخت از دیدگاه علمی و شناخت از دیدگاه قرآن).
- ۱۴۳- ر.ک. جعفر سبحانی، *شناخت در فلسفه اسلامی* (قم، توحید، ۱۳۶۳)، ج ۱.
- ۱۴۴- مهدی حائری یزدی، *کاوش‌های عقل نظری* (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱)، ج دوم، ذیل مفهوم «ذهن».
- ۱۴۵- ر.ک. حسن حسن‌زاده آملی، *عیون مسائل النفس و معرفت نفس* (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱).
- ۱۴۶- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن* (تهران، سمت، ۱۳۷۲)، ج ۲.
- ۱۴۷- ر.ک. علی اصغر احمدی، *فطرت بنیان روان‌شناسی اسلامی* (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲).
- ۱۴۸- سید محمدباقر صدر، *میانی منطقی استقراء*، ترجمه محمدعلی قدس‌پور (قم، یمین، ۱۳۸۲)، ص ۴۵۹.

منابع

- آکریل، جی. ال.، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- آگوستین، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۰.
- احمدی، علی اصغر، *فطرت بنیان روان‌شناسی اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، ج سوم.

- ، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵، چ دوم.
- ، متافیزیک، ترجمه شرفالدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۷، چ دوم.
- ، منطق، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸.
- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- ، اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
- اعتماد، شاپور، انقلاب معرفتی و علوم شناختی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- افلاطون، دوره آتسار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، چ سوم، ج ۱ (مباحثات منون و فایدون).
- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجربی انگلستان، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷، ج ۱ (لاک و بارکلی).
- بل، دیوید، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۷۶.
- بوئیوس، تسلائی فلسفه، ترجمه سایه میثمی، تهران، بنگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- پوپر، کارل، جهان‌گرایی‌ها، دو پژوهش درباره علمیت و تکامل، ترجمه عباس باقری، تهران، فرزانه، ۱۳۸۱.
- پیاز، ژان، معرفت‌شناسی تکوینی، ترجمه عباس بخشی‌پور، تبریز، مؤسسه سه‌علمه، ۱۳۸۳.
- جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹، ج ۷ (شناخت از دیدگاه علمی و شناخت از دیدگاه قرآن).
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۷۵، ج ۱.
- ، شناخت‌شناسی در قرآن، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۰.
- چامسکی، نوام، دانش زبان: ماهیت، منشأ و کاربرد آن، ترجمه علی درزی، تهران، نی، ۱۳۸۰.
- چپمن، شیوان، از فلسفه به زبان‌شناسی، ترجمه حسین صافی، تهران، گام نو، ۱۳۸۴.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، چ دوم.
- حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و معرفت نفس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، چ دوم.
- داودی، علی‌مراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن، تهران، سمت، ۱۳۷۲، ج ۲.
- دیوانی، امیر، قوانین طبیعت، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۲.

نظریه «فطرت»؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر □ ۲۴۱

- راس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- رفیعی، مجید، «ساختار پیمان‌های ذهن»، *علنامه* ۲-۳ (پاییز و زمستان، ۱۳۸۲)، ص ۹۹، ص ۹۹.
- سبحانی، جعفر، *شناخت در فلسفه اسلامی*، قم، توحید، ۱۳۶۳، ج ۱.
- شفلر، ایزرابل، *در باب استعداد‌های آدمی*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷.
- صدر، سید محمدباقر، *تئوری شناخت در فلسفه ما*، «ریشه‌های اصلی شناخت»، تهران، کوبک، ۱۳۵۹.
- —، *مبانی منطقی استقراء*، ترجمه محمدعلی قدس‌پور، قم، یمن، ۱۳۸۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری (مجموعه آثار، ج ۶)، تهران، صدرا، ۱۳۸۳، ج دهم.
- فلوطین، *دوره آثار (تاسوعات)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶، ج ۲.
- کاپرا، فریتوف، *پیوندهای پنهانی*، ترجمه محمد حریری اکبری، تهران، نی، ۱۳۸۶.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش، ۱۳۸۰، ج چهارم، ج ۱ (یونان و روم).
- —، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۲، ج ۵ (فلسوفان انگلیسی).
- —، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰، ج ۴ (دکارت تا لایب نیتس).
- کوهن، توماس، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه عباس طاهری، تهران، قصه، ۱۳۸۳.
- گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ج ۱.
- گودمن، نلسون، *واقعیت، افسانه و پیش‌بینی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.
- لاک، جان، *تحقیق در فهم بشر*، تلخیص یرینگل پیتسون، ترجمه رضازاده شفق، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹.
- لایب نیتس، *گفتار در مابعدالطبیعه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.
- —، *مونا‌دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- مجموعه نویسندگان، *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، ویراسته فیلیپ پی. واینر، ترجمه مجموعه مترجمان، تهران، سعاد، ۱۳۸۵، ج ۱.
- مجموعه نویسندگان، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، ترجمه مجموعه مترجمان، ویراسته محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، ج سوم، ج ۱.
- —، *شرح اسفار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

۲۴۲ □ موفت فلسفی سال پنجم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۷

- مگی، برایان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ج ۱.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمّدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸، ج دوم.
- نجل رحیم، عبدالرحمان، *جهان در مغز*، تهران، آگاه، ۱۳۷۸.
- هایدگر، مارتین، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز، مؤسسه سه علامه، ۱۳۸۶.
- —، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
- یشربی، سیدیجی، *عیار نقد (۲)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
- یونگ، کارل گوستاو، *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمّدعلی میری، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- —، *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فواد روحانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ج سوم.