

اشاره

موضوع این مقاله بررسی چگونگی تصور و  
تصدیق سازی قوای ادراکی آدمی، و بر پایه‌ی آن بررسی  
چگونگی امکان مابعدالطبیعه است. به این ترتیب در  
این مقاله از اصل امکان مابعدالطبیعه پرسش نمی‌شود



# مفاهیم ثانوی و امکان مابعد الطبیعه

مهدی قوام صفری

و به جای آن از راه تبیین کاملاً طبیعی چگونگی پیدایش مفاهیم اولی و ثانوی نشان داده می‌شود که مابعدالطبیعه چگونه به عنوان علم (به معنی اعم آن، و حکایتگر از واقع) ممکن است و اینکه بین امکان آن و امکان علوم مربوط به طبیعت هیچ تفاوت ماهوی وجود ندارد.

خوانندگان درخواست می‌کنند که نویسندگی آن تا چه اندازه مدیون کوشش‌های موفق فیلسوف بزرگ یونان و فیلسوفان بزرگ مسلمان است، لکن میل دارم در اینجا بویژه از آنها، که تصور می‌کنم در پیدایش نظریه‌ی ارائه شده در آن بیش از اندیشمندان دیگر سهم‌اند، یاد کنم: ارسطو و محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (صدرالمآلهین) و سید محمد حسین طباطبایی، سه فیلسوفی هستند که بصیرت شان آنها راه در پیمودن این راه بسیار پیچیده به خوبی یاری کرده است و پرتو انوار عقل شان را روایت داستان دلکش حصول معرفت انسانی را، که به واقع راه روایت هویت واقعی انسان است، به خوبی روشن کرده است.

از اینجاست که این نوشته، که در اصل فقط اندکی از غبار زمان و غفلت را از چهره‌ی درخشان اندیشه‌های صدرنشین آنها می‌زداید، به واقع باید سپاسگزاری ناقص شاگرد کوچکی در برابر زحمات فراوان و کامل استادان بزرگش در حساب آید.

همچنین لازم است بگویم نگران این هستم که اختصار این مقاله، که بسیاری از مبانی استدلال را فرض می‌گیرد، چندان زیاد از حد باشد که از عهده‌ی بیان اصل مطلب نباید؛ اگر چنین باشد امیدوارم آنچه انشاءالله به زودی در خواهد آمد از تفصیل لازم و شایسته برخوردار بوده باشد.

در میان معلومات آدمیان احکامی وجود دارند که بی آنکه تجربی باشند شرط امکان هرگونه حکم تجربی و غیر تجربی این تصدیقات اولی و مقدم، در هر استدلالی با هر نتیجه‌ی تجربی یا غیر تجربی، حتی اگر به صورت بالفعل و بنا براین به نحو تخصیص یافته به موضوع بحث به کار نروند، باز به صورت بالقوه و نهفته به کار می‌روند بی آنکه در استدلال ظاهر شوند و جزئی از آن در حساب آیند. این تصدیقات مبادی عام دانش‌اند و تألیف حکم، خواه تجربی خواه غیر تجربی، در غیاب آنها ممکن نیست. در این میان، اصل تناقض مقدم‌تر از هر اصل دیگر، مانند اصل هویت و اصل طرد شق سوم، است و می‌توان گفت که این دو اصل اخیر از لوازمات آن هستند. اصل تناقض نه تنها در هرگونه استدلال و تصدیق، بلکه حتی در هرگونه علم تصوری نیز حضور دارد و این حضور گاه بالقوه است و گاه بالفعل بطور مثال، تصور درخت به معنی طرد تصور هر غیر درخت است و هر تصدیق مستلزم طرد تصدیق نقیض آن است. اصل تناقض علاوه بر اینگونه کارکرد و حضور بالقوه در تصورات و تصدیقات، حضور بالفعل و کارکرد دیگری نیز در تصدیقات دارد و آن هنگامی است که مفاد آن به موضوع بحث خاصی، مانند به مثل هندسه، تخصیص یافته باشد: حکم «در هر مقدار یا مشارک است یا مابین»، به واقع محتوای اصل تناقض است که به بحث هندسی تخصیص یافته است. تنها در صورت اخیر است که می‌توان گفت اصل مذکور می‌تواند جزئی از این استدلال در حساب آید.

ارسطو اینگونه احکام را  $\text{Aciwmatn}$  (= آکیوماتا، تحت‌اللفظی: شرف، آبرو، نام نیک، حرمت،

آنچه موجب آموزش درست می‌شود، اصول بدیهی) می‌نامد و در تعریف آنها می‌گوید. (ت.ث.، ۱، ۲، ۷۲ آ ۱۸-۱۷) «من آن مبدأ بی واسطه‌ی قیاس را که دانش‌آموز، اگر قرار است چیزی، هرچه که باشد، بیاموزد، باید بداند آکسیوما می‌نامم». پس اینگونه اصول بدیهی و در رأس آنها اصل تناقض شرط هرگونه دانش‌اند و نمی‌توانند بی واسطه از ادراکات حسی برآیند. همچنین معلوم می‌شود که توقف هرگونه تصدیق بر این اصل توقف مادی یا صوری، به اصطلاح منطق، نیست بلکه توقف معرفتی و فرامنطقی است، یعنی توقفی است که امکان حکم و معرفت - خواه تصدیقی و خواه تصویری - را فراهم می‌آورد و شرط آن است.

## ۲

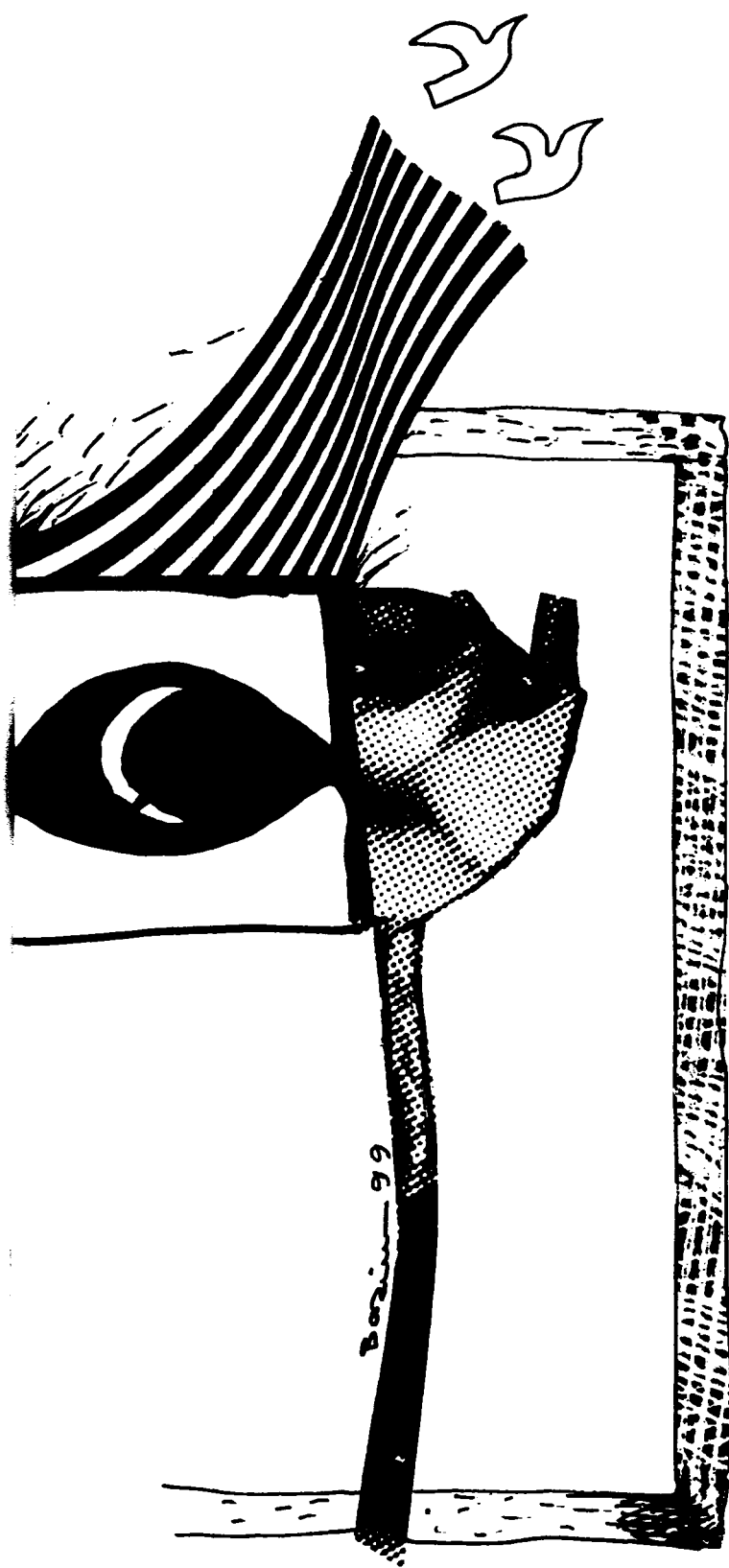
هر چند، چنانکه گفتیم، بی تردید پاره‌ای از تصدیقات بر هرگونه احکام تجربی و غیر تجربی تقدم دارند اما این بدین معنی نیست که پاره‌ای از علوم تصویری ما نیز بر هرگونه ادراک حسی مقدم‌اند: همه‌ی معلومات تصویری ما یا مستقیماً حاصل ادراک حسی‌اند یا بطور غیر مستقیم از ادراکات حسی و معرفت تجربی ناشی می‌شوند.

اکنون می‌توان فهمید که چگونه کل علوم تصویری ما برحسب زمان مؤخر از ادراک حسی‌اند در حالی که بعضی از علوم تصدیقی حتی از این حیث بر ادراک حسی مقدم‌اند.

## ۳

تقدم احکام گفته شده به معنی فطری بودن آنها نیست؛ و در اینجا فرق نمی‌کند که اصطلاح فطری را به کدامیک از دو معنی بالقوه یا بالفعل آن به کار ببریم زیرا فطری در هر دو صورت به معنی تصور یا تصدیقی است که به هیچ وجه از ادراکات حسی برنیامده است بلکه علمی است که در اولین مرحله‌ی پیدایش وجود انسان به همراه او پیدا می‌شود. چنانکه هربرت اهل چریوری در فصلی از کتابش *De Veritate* (حقیقت) تحت عنوان *De Instinctu Naturail* (غرایز طبیعی)، چاپ ۱۶۵۶، ص ۷۲، ضمن برشمردن اصولی چند بر آن است که خود «خداوند آنها را در اذهان آدمیان نقش کرده است»<sup>۱</sup> یا چنانکه دکارت و کانت نیز تصورات معینی را فطری دانسته‌اند.<sup>۲</sup> تحلیل‌ها و نتایج معرفت‌شناختی این اندیشمندان هر حُسن و ایراد دیگری داشته باشد، این ایراد را دارد که تبیین بر اساس فرض تصورات یا تصدیقات به اصطلاح فطری اصولاً تبیین محسوب نمی‌شود زیرا پذیرش فطریات هر دلیل شخصی دیگری داشته باشد هیچ دلیل موجه و خردپسندی ندارد. این نکته را علاوه بر اینکه می‌توان از نحوه‌ی استفاده‌ی ابزاری بطور مثال دکارت و کانت از تصورات فطری دریافت، می‌توان در نحوه‌ی زبان کانت نیز دید، آنجا که او، به رغم همه‌ی ایرادها و اعتراضات لاک بر پذیرش حضور تصورات و تصدیقات فطری در ذهن آدمیان، به هنگام طرح حضور «آماده‌ی مقولات در فاهمه به این جملات ناشی از احساس شخصی و بی دلیل کفایت می‌کند:

مقصود من از «تحلیل مفاهیم» تحلیل آنها یا روال

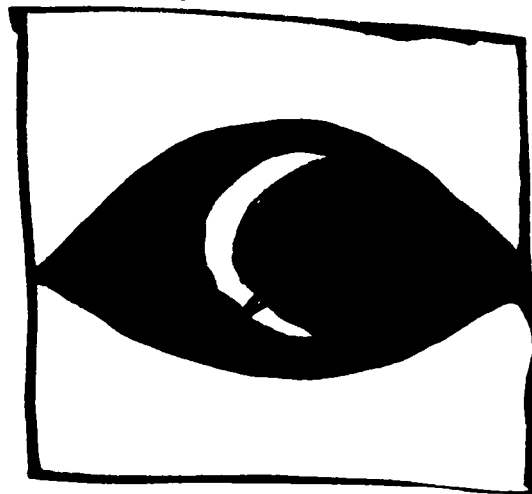


معمول در تحقیقات فلسفی که عبارت است از شکافتن محتوای اینگونه مفاهیم، آن چنانکه ممکن است خود را عرضه کنند، بدین سان متمایزتر ساختن آنها نیست؛ بلکه مقصود من کوشش تاکنون به ندرت عملی شده‌ی شکافتن خودقوه فهم است تا امکان مفاهیم پیشینی از راه نگرستن به آنها در خود فاهمه، چونان زادگاه آنها، و از راه تحلیل کاربرد محض این قوه پژوهش شود.

وظیفه‌ی راستین فلسفه‌ی استعلایی همین است؛ و هرکاری که ورای این باشد به بررسی منطقی مفاهیم در فلسفه بطور کلی مربوط می‌شود. بنابراین ما مفاهیم محض را تا نخستین نطفه‌ها و اوضاع شان در فاهمه‌ی آدمی دنبال خواهیم کرد، که این مفاهیم در آن از پیش آماده شده قرار دارند تا اینکه سرانجام به مناسبت تجربه پرورده شوند، و بوسیله‌ی همان فاهمه در خلوص خود نشان داده شوند درحالی که از شرط‌های تجربی مربوط به آنها آزاد شده‌اند<sup>۳</sup>

هرچند تبیین‌های دکارت در باب فطری بودن بطور مثال تصور خدا در ذهن آدمی نیز به واقع آرای شخصی و بی دلیل است، اما کانت حتی این اندازه نیز زحمت بیان دلیل حضور آماده‌ی مقولات در فاهمه را به خود نداده است. او از انتقادات لاک آگاه بود و می‌دانست که این انتقادات تا آن اندازه فراگیراند که هر دلیل ممکن او را پیشاپیش مردود ساخته‌اند. این نیز روشن است که حتی موفقیت فرضی کانت در تبیین امکان علوم تجربی و بحث او در باب موجه ساختن اطلاق مقولات بر داده‌های شهود حسی تحت عنوان استنتاج استعلایی را

نیز نمی‌توان توجیه منطقی حضور حاضر و آماده‌ی مقولات در فاهمه دانست، زیرا این بحث و همچنین محدود ساختن کاربرد مقولات بر داده‌های شهود حسی منطقی‌اً فرع بحث مربوط به تبیین حضور این مقولات در فاهمه است و تا زمانی که بحث دوم انجام نگیرد هر نتیجه‌ای که بر پایه‌ی حضور مقولات در فاهمه استنتاج شود و از جمله محدود بودن کاربرد آنها به داده‌های ادراک حسی نتیجه‌ای مین‌عندی و توجیه‌ناپذیر است. اصولاً چنین به نظر می‌رسد که پس از پذیرش حضور فطری بعضی مفاهیم و تصورات در فاهمه، یا به تعبیر کانت مفاهیم مطلقاً پیشینی (همان، B۲)، نتایج بطور مثال دکارت از نتایج کانت پذیرفتنی‌تر است، یا دست کم ترجیح یکی از این دو نظام بر دیگری بلا مرجح است. یکی از رخدادهای شگفت‌انگیز در تاریخ فلسفه‌ی جدید پذیرش نتایج کلی نظام فکری کانت در باب امکان مابعدالطبیعه و در عین حال غفلت از مبانی آن، یعنی فطری بودن مفاهیم فاهمه، و نادیده گرفتن این فرض نامسلم و خلاف عقل سلیم است. حتی کسانی که فهرست کانت از مقولات را بطور مثال به دلیل نادیده گرفتن تفاوت‌های منطقی مابین انواع احکام شرطی از



سوی او اشتباه و ناقص خوانده‌اند از عدم امکان پذیرش تصورات فطری ذکری به میان نیاورده‌اند؛ گویا پذیرفته‌اند که تقسیم معرفت شناسان به تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان (به معنی قائلان به دست کم تصورات فطری) حاضر است و هرکس به وجود مفاهیم و تصوراتی قابل باشد که بطور مستقیم از ادراک حسی به حاصل نیامده‌اند ناچار باید آنها از لوازم ذات عقل و فطری بدانند.

اما تبیین راه حصول تصورات گوناگون حسی و غیر حسی و تصدیقات تجربی و غیر تجربی در ذهن آدمی، که به واقع در عین حال تبیین راه تشکیل ذهن آدمی است، بهترین راه نشان دادن این است که (۱) غیر تجربی بودن احکام گفته شده به معنی فطری بودن آنها نیست، و (۲) همچنین اینکه ذهن در ابتدا هیچ تصویری را در خود نهفته ندارد و هیچ تصور و تصدیقی از لوازم ذات عقل آدمی نیست و بلکه آدمی در ابتدا فاقد ذهن است، و (۳) همانگونه که صدرالمتألهین استدلال کرده است،<sup>۴</sup> «حصول تصورات و تصدیقات اولیه‌ی بسیار صرفاً ناشی از اختلاف آلات [حسی] است و حصول تصورات و تصدیقات اکتسابی ناشی از آمیزش این علوم اولیه با یکدیگر است، و این معلومات قطعاً ترتب طبیعی دارند و در میان آنها معلوم مقدم علت معلوم متأخر است».

۴

نفس انسان امری جسمانی نیست و به صرف همین ویژگی‌اش آگاهی و علم است، یعنی به خودش علم و از خویش آگاه است؛ اگر چنین نبود، آگاهی او از غیر خودش ناممکن می‌شد:

معرفت به، و آگاهی از غیر به معنی ظاهر شدن غیر برای اوست، و آنچه از خویش غایب است نمی‌تواند غیر را برای خودش ظاهر سازد، و جسمانیت عین غیبت است. بنابراین حضور نفس برای خودش و آگاهی‌اش از خودش را باید شرط و خواستگاه آگاهی او از غیر خودش تلقی شود.

علم نفس به خودش، که ضامن صحت در اعتبار درباره‌ی او به عنوان عالم و معلوم است، نشان وحدت و واقعیت عالم با واقعیت معلوم است. این وحدت، که در مورد علم به غیر از آن به اتحاد تعبیر می‌شود ملاک نوع خاصی از آگاهی است که آن را علم حضوری می‌نامند. برعکس، هر جا بین واقعیت عالم و واقعیت معلوم چنین وحدت و اتحادی وجود نداشته باشد، علم عالم به معلوم نوع دیگری از آگاهی خواهد بود که آن را علم حصولی می‌نامند و ملاک تحقق آن وساطت تصور معلوم در بین واقعیت عالم و واقعیت معلوم است. حتی آنجا که از راه تصور به خویشتن علم داشته باشیم، این آگاهی از نوع علم حصولی خواهد بود، زیرا بین واقعیت نفس و تصور آن فرق است و در باب خود حالات و قوای نفسانی و تصور آنها نیز چنین است. برای پی بردن به تفاوت این دو نوع علم به خویشتن و به حالات و قوای نفسانی خویشتن کافی است توجه کنیم که علم حضوری با خواب و غفلت و مانند آن زایل نمی‌شود در حالی که علم حصولی به خویشتن و به حالات و قوای خویشتن مستلزم بیداری و هشیاری است.

از آنچه گفتیم می‌توان فهمید که به رغم تقسیم درست علم به حضوری و حصولی، تحقق دومی درباره‌ی موضوعی معین بدون تحقق اولی ناممکن

است - یعنی، تا واقعیت نفس انسان یا واقعیتی متحد نگردد، نمی‌توان از راه تصور آن واقعیت نسبت به آن علم حصولی داشت. این اصل در هر سه باب ادراک حسی و خیالی و عقلی صادق است؛ در هر سه مورد تنها پس از تحقق این حضور و اتصال است که تصویر برداری از این واقعیت‌های محسوس و متخیل و معقول، و بنابراین تحقق علم حصولی ممکن می‌شود. پس بطور مثال وقتی می‌گوییم که در اثر عمل دیدن صورتی از شیء دیده شده در ذهن ما به حاصل می‌آید، به واقع مرحله‌ی مهمی از جریان ادراک را نادیده گرفته‌ایم زیرا در این عمل، که حاصل کارکرد اندام‌های حسی ماست، ممکن نیست صورتی در ذهن - که از مراتب نفس و بنابراین غیر جسمانی است - نقش بندد، بلکه همانگونه که در فلسفه‌ی اسلامی نشان داده‌اند ارتباط صورت علمی یا اعصاب و مغز، که جسمانی‌اند، و یا عملکرد آنها به هنگام ادراک، ارتباطی اعدادی است، به این معنی که کارکرد اعصاب نفس را مستعد می‌کند که واقعیتی غیر مادی در پیش خود انشا کند و به آن علم حضوری بیابد. تشکیل صورت علمی، که ما از آن به تصور شیء معلوم تعبیر می‌کنیم، در مرحله‌ی بعد انجام می‌شود و هم برحسب زمان و هم برحسب وجود از علم حضوری مربوط متأخر است. به این ترتیب علم مطلقاً حضوری است، خواه در ادراک حسی و خواه در ادراک خیالی یا عقلانی.<sup>۵</sup>

ذهن، که مرتبه‌ای از نفس است، عالم صورت‌های علمی اشیا و واقعیت‌ها و روابط و نسب موجود در بین این صورتهاست. مقصود از صورت علمی حاصل فرایند ادراکی خاصی است که از توانایی‌های نفس آدمی

است، فرایندی که طی آن واقعیت معلوم متحد با نفس آثار وجود واقعی (خارجی) خود را از دست می‌دهد و بدین طریق به مفهوم تبدیل می‌شود. بطور مثال، هنگامی که درخت را در جریان ادراک حسی درک می‌کنیم، نفس مستعد انشای واقعیتی متناسب با آن می‌گردد و آن را در نزد خویش و برای خویش پدید می‌آورد (این علم حضوری است)، سپس نفس این توانایی را نیز دارد که از این معلوم حضوری اش صورتی تهیه و نگهداری کند، صورتی که دیگر آثار واقعیتی را که این صورت از آن تهیه شده است ندارد، در این مرحله است که مفهوم درخت ساخته می‌شود (و این علم حصولی است).

نفس همچنین می‌تواند این فرایند ادراکی را در خصوص علم حضوری به خویشتن و نیز اجرا کند و صورت‌هایی از خود و از حالات و افعال خود بردارد. بدین سان بطور مثال مفهومی از من و اراده و دوست داشتن و حُکم و ترس و مانند آن ساخته می‌شود، در حالی که قبلاً هیچیک از این مفاهیم و مفاهیم ساخته شده در مورد اشیای خارجی وجود نداشته‌اند.

حاصل این کارکرد ادراکی که به اصطلاح در درون نفس رخ می‌دهد واقعیتی است که ما آن را ذهن می‌نامیم.

بنابراین از همین جا برای ذهن فعلاً دو ویژگی کشف می‌کنیم: (۱) عالم مفاهیم ما (=ذهن) یک به اصطلاح واقعیت ثانوی است، یعنی انسان در ابتدا فاقد آن است و در جریان رشد طبیعی اش<sup>۱</sup> به آن دست می‌یابد. (۲)



ذهن ظرف مفاهیم نیست، همانگونه خارج ظرف اشیای خارج نیست؛ و فرض عدم همه‌ی مفاهیم و صور علمی با فرض عدم ذهن یکی است. نه می‌توان ذهن خالی را پذیرفت (لوح خالی از نقش خواندن ذهن را فقط می‌توان مسامحه در تعبیر دانست) و نه وقتی تشکیل شد می‌توان آن را نادیده گرفت.

اکنون به وضوح می‌توان دید که قول به وجود تصورات فطری هم براساس تبیین نحوه‌ی پیدایش تصور - که همان واقعیت بدون آثار است - و هم براساس واقعیت ثانوی بودن ذهن، قوی‌ترند و موجه نیست. تنها، کسی که از تبیین چگونگی مفهوم سازی قوای ادراکی نفس انسان باز بماند، ممکن است به پذیرش اینگونه تصورات یا تصویقات گردن نهد؛ زیرا چنین کسی اگر به فطریات متوسل نشود ناچار همانند بطور مثال هیوم، بین انسان و علم جدایی خواهد افکند.





خودشان را مدیون کثرت مصادیق خارجی اند؛ اینها مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نامیده می‌شوند. قید اولی را از دو جهت بر اینها نسبت داده‌اند، نخست اینکه اینها نخستین مفاهیمی هستند که در قوای ادراکی ما ساخته می‌شوند، و دوم اینکه مفاهیم دیگری وجود دارند که دستگاه ادراکی انسان آنها را بر پایه‌ی اینها می‌سازد، مفاهیمی که معقولات ثانوی نامیده شده‌اند.

اگر رای تجربه‌گریان را، حتی نه در صورت افراطی آن که بطور مثال دیوید هیوم بر آن رفته است، راه‌دُرس تبیین معرفت انسانی بدانند، و هیچگونه مفهوم دیگر را در معرفت دخیل ندانند، دست آدمی از هرگونه دانش و علم کوتاه می‌شود، زیرا بسیاری از مفاهیم معرفت‌ساز، به معنایی که معقولات اولی تجربی‌اند، تجربی نیستند. بخشی از مفاهیم دسته‌ی دوم حاصل فعالیت قوای ادراکی و سنجش صور ماهوی با خود و با یکدیگر است، در حالی که بخشی دیگر حاصل به اصطلاح تجارب درونی و علم نفس به خود و به حالات و قوای خود است. از علم حضوری نفس به خود، تصور نفس پدید می‌آید که یک مفهوم ماهوی است، در حالی که از علم نفس به حالات و قوای خود، و درک حضوری وابستگی و اتحاد آنها با نفس و قیام وجودی آنها به نفس مفاهیم متعددی به حاصل می‌آید که هیچکدام ماهوی نیستند و در مرتبه‌ی دوم مفهومیت و معقولیت قرار دارند: مانند مفهوم علت و معلول و علیت و جوهر و عرض و استقلال و نیازمندی. از سوی دیگر قوای ادراکی ما می‌توانند یک مفهوم ماهوی را با خود یا با مفهوم ماهوی دیگر بسنجند و به مفاهیم غیر ماهوی دیگری دست بیابند.

این سنجش، که فعل نفس است، کوشش است برای

قوه‌ی تصویر برداری نفس از دو گونه واقعیت صورت برداری می‌کند: از یک سو از خود نفس و

حالات و قوای او، و از سوی

دیگر از واقعیت‌های انشا شده

در جریان ادراکات حسی که با

واقعیت نفس متحداند.

بنابراین نخستین تصورات

پدید آمده تصورات

جزئی‌اند.

صورت‌های خیالی و عقلانی

برپایه‌ی این صورت‌های اولیه ساخته می‌شوند و

بنابراین با آنها مرتبط‌اند زیرا چنانکه در بند قبل آوردیم

قوای ادراکی ما قادر نیست بدون اتصال با واقعیتی از واقعیت‌ها و بدون ارتباط با خارج، تصویری را از پیش خودش انشا کند، چه در این صورت نسبت صورت پدید آمده به مصداق و غیر مصداقش یکسان خواهد شد و ضرورت خواهد داشت که یا به هرچیزی صادق آید یا اصلاً بر چیزی صادق نیاید، در حالی که فقط بر مصداقش صادق می‌آید.<sup>۷</sup>

اگر هیچ تصویری در قوای ادراکی ما ساخته نمی‌شود

مگر اینکه نفس پیشاپیش به واقعیتی از واقعیت‌ها

رسیده باشد و با آن متصل و متحد شده باشد،

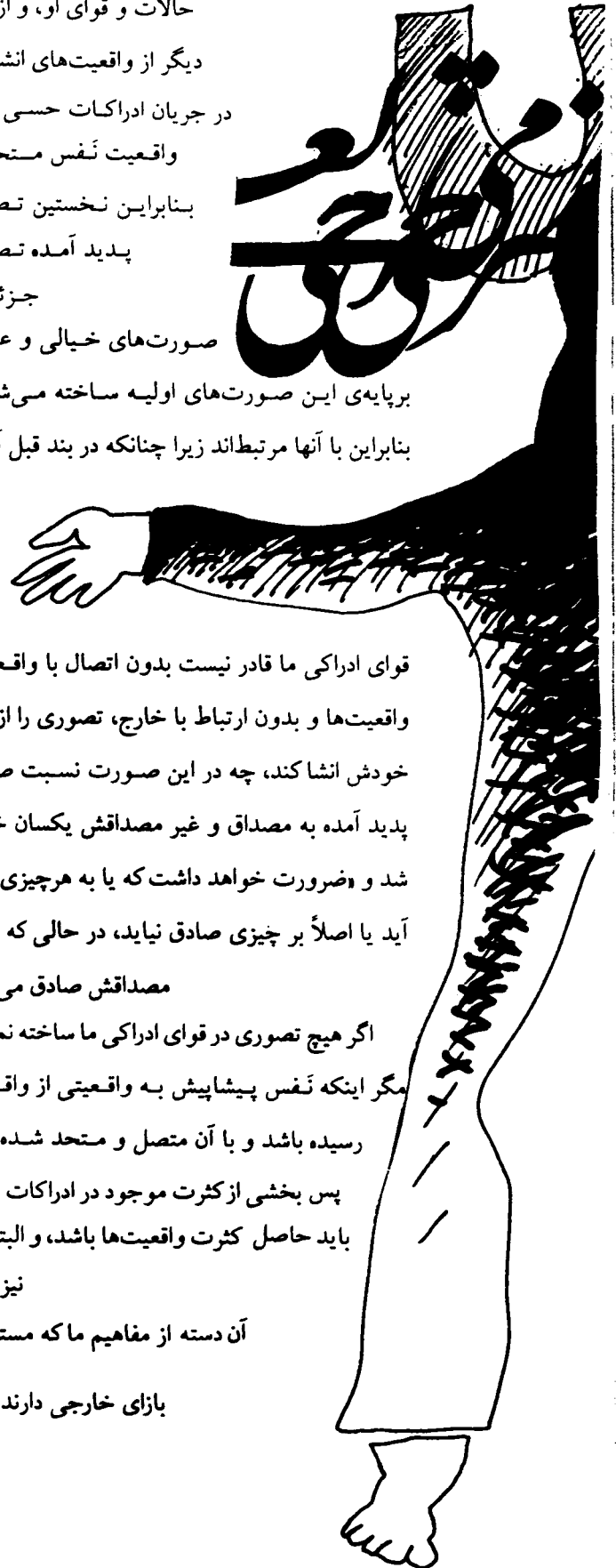
پس بخشی از کثرت موجود در ادراکات ما قطعاً

باید حاصل کثرت واقعیت‌ها باشد، و البته چنین

نیز هست.

آن دسته از مفاهیم ما که مستقیماً ما

بازای خارجی دارند، کثرت



برقرار کردن نسبت بین مفاهیم حاضر در ذهن، که ممکن است موفق یا ناموفق باشد؛ این کار به اصطلاح حمل نامیده می‌شود. در صورت موفق بودن این کوشش، دستگاه ادراکی انسان بین دو مفهوم وحدتی ایجاد می‌کند (البته حمل یک مفهوم بر خودش نیز ممکن است، اما به نظر می‌رسد نخستین سنجش‌های ذهنی پس از حصول دست کم در مفهوم مقدور گردد) و این وحدت بخشیدن همان است که حکم نامیده می‌شود و قضیه‌ی (معقوله) حاصل است، قضیه‌ای که سپس ملفوظ می‌شود و به صورت «آب است» در می‌آید. به این ترتیب حکم فعل نفس است. کوشش برای برقرار ساختن نسبت بین مفاهیم اگر موفق نباشد، حکم نمی‌شود و صورت ملفوظ عدم حکم به صورت قضیه‌ی «آب نیست» در خواهد آمد.

حکم هرچند فعل نفسانی است، اما چون کاری است که بر روی صورت‌های مأخوذ از واقعیت‌ها انجام می‌شود، باید از واقعیتی خارجی حکایت کند، چنانکه اگر این کار در مورد دو صورت مفروض ناتمام بماند نشان این است که واقعیت‌های مربوط به آن دو صورت نسبتی با یکدیگر ندارند. به تعبیر دیگر نخستین احکام ذهن به هیچ وجه ممکن نیست گزارف باشند، زیرا صدق واقعیت خارجی‌ای که حکم از آن حکایت می‌کننداشی از صدق واقعیت دو طرف حکم است، یعنی وجود حکم در خارج وجود دو طرف است وجود استقلالی و ماهوی ندارد.

اما ذهن این توانایی را دارد که از واقعیت غیر استقلالی حکم، از طریق لحاظ استقلالی آن، مفهومی اسمی بسازد و به این ترتیب به یکی از عام‌ترین مفاهیم موجود در ذهن دست یابد (این کار بویژه در قضیه‌ی

همانگویی انجام می‌شود بطور مثال در قضیه‌ی «ب. ب. است» به قضیه‌ی هلیه‌ی بسیط «ب هست» تبدیل می‌شود. به همین سان مفهوم مقابل آن، یعنی نیستی، نیز از طریق لحاظ استقلالی عدم نسبت بین دو مفهوم به دست می‌آید.<sup>۸</sup>

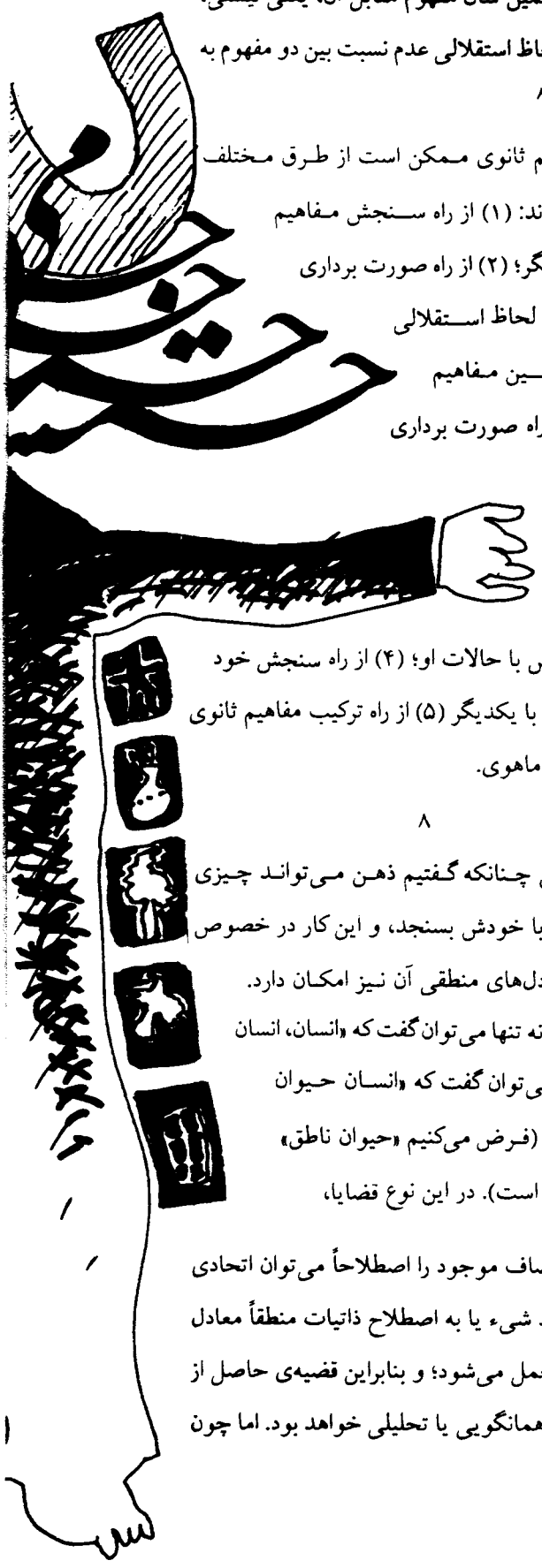
پس مفاهیم ثانوی ممکن است از طرق مختلف ساخته شوند: (۱) از راه سنجش مفاهیم اولی با یکدیگر؛ (۲) از راه صورت برداری از فعل نفس و لحاظ استقلالی نسبت‌های بین مفاهیم اولی؛ (۳) از راه صورت برداری

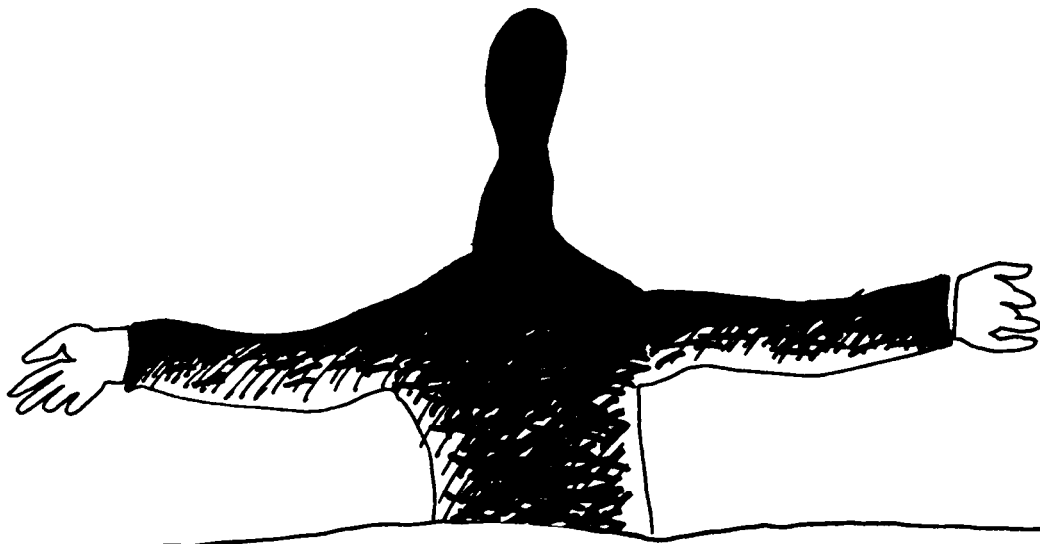
از رابطه‌ی نفس با حالات او؛ (۴) از راه سنجش خود مفاهیم ثانوی با یکدیگر (۵) از راه ترکیب مفاهیم ثانوی با یک مفهوم ماهوی.

۸

همچنین چنانکه گفتیم ذهن می‌تواند چیزی (مفهومی) را با خودش بسنجد، و این کار در خصوص مفهوم و معادل‌های منطقی آن نیز امکان دارد. بطور مثال، نه تنها می‌توان گفت که «انسان، انسان است»، بلکه می‌توان گفت که «انسان حیوان ناطق است» (فرض می‌کنیم «حیوان ناطق» معادل انسان است). در این نوع قضایا،

که اتصاف موجود را اصطلاحاً می‌توان اتحادی نامید، یا خود شیء یا به اصطلاح ذاتیات منطقیاً معادل شیء بر آن حمل می‌شود؛ و بنابراین قضیه‌ی حاصل از نوع قضایای همانگویی یا تحلیلی خواهد بود. اما چون





در نبود مفاهیم ثانوی هیچ دانشی تحقق نمی‌یابد، اما نه به این معنی که این مفاهیم صورت‌های دانش انسانی‌اند، بلکه به این معنی که بخش بزرگی از دانش ما از اینها تشکیل می‌شود. حتی اگر به داده‌های حواس و به مفاهیم و تصورات ماهوی ساخته شده بر اساس واقعیت‌های محسوس اکتفا شود، باز کافی است که از حوزه‌ی تصور فراتر برویم و در صدد تألیف احکام ساده‌ی همانگویانه و سلب بسیط، مانند «درخت درخت است» و «درخت دیوار نیست»، برآییم تا مفاهیم ثانوی از قبیل وجود و عدم و ضرورت و امتناع و وحدت و کثرت پدید بیایند.

چراکه روشن است هرگونه تصدیق به واقع فعالیتی است نفسانی که متوجه کشف روابط و نسب بین مفاهیم و تصورات است، و ذهن تا به این فعالیت درآید ناچار به مفاهیمی دست خواهد یافت که مستقیماً از راه ادراک حسی در آن نیامده‌اند، با این حال از آنجا که ذهن از طریق صورت برداری از واقعیت‌های حاضر در نزد نفس و متحد با او به این مفاهیم می‌رسد، این مفاهیم نیز از واقعیت‌های خارجی اخبار می‌کنند. اکنون می‌توان دریافت که سخن به اصطلاح نام‌گرایان در باب مفاهیم کلی، تا چه اندازه از واقعیت الفاظ توخالی دانستن کلیات تا چه اندازه نشان غفلت ذهن و چگونگی مفهوم سازی قوای ادراکی ماست. همچنین می‌توان دریافت که

هر فعل نفسانی از جنبه‌ی تصویری‌اش باید از واقعیتی حکایت کند، باید نتیجه بگیریم که حتماً قضایای تحلیلی و همانگویانه نیز از خارج حکایت می‌کنند و بخشی از معرفت انسانی را می‌سازند. نمی‌توان به صرف «توضیحی» خواندن آنها و به صرف مبتنی بودن آنها بر اصل تناقض، آنها را صرفاً در حد مفهوم معتبر دانست، زیرا حتی خود اصل تناقض نیز، چنانکه دانسته‌ایم، نمی‌تواند بدون صورت برداری از واقعیت‌ها ساخته شده باشد. ما در اینجا ضمن تشخیص دادن قضایای همانگویانه از قضایای تحلیلی، این را نیز در می‌یابیم که قضایای تحلیلی صرفاً توضیحی (explicative) نیستند و یقینی بودن آنها (اگر اصلاً یقینی باشند) به معنی صدق آنها صرفاً در حوزه‌ی مفاهیم ذهنی نیست.

به تعبیر دیگر صدق قضایای تحلیلی نیز سرانجام صدق واقعی است نه صدق صرفاً تصویری (رک: به پس از این، بند ۱۱).

۸

مفاهیم ثانوی را مفاهیم اعتباری نامیده‌اند، و در اینجا مقصود از اعتباری، غیرماهوی بودن است. این مفاهیم مصادیق مستقل خارجی ندارند، اما چنانکه دانستیم بیانگر وضع واقع‌اند، یعنی در غیاب آنها نمی‌توانیم حتی واقعیت‌های محسوس را وصف کنیم.

سخن قائلان به عالم مثل نیز به همان اندازه ناشی از عدم درک واقعیت چگونگی همین مفهوم سازی است. البته مقصود ما نظریه‌ی مثل افلاطون بنا بر تقریر خود اوست، اما آنچه بطور مثال مرحوم علامه‌ی طباطبایی به آن تفوه فرموده‌اند، به رغم تفاوت‌هایی که با آن نظریه دارد، در اساس شبیه آن است. چنانکه معلوم است، مبنای پذیرفته شده در این مقاله، یعنی ریشه داشتن هرگونه ادراکات حصولی در علم حضوری، چیزی است که ایشان آن را بر اساس معرفت‌شناسی مخصوصاً صدرالمآلهین و نظریه‌ی او در باب اتحاد عاقل و معقول پرورانده و بدان تصریح کرده و چگونگی پیشرفت معرفت انسان را بر پایه‌ی همین اصل به نحو بدیعی تبیین کرده‌اند.<sup>۹</sup> خود صدرالمآلهین که آورنده‌ی این مبناست نفس را به ایجاد صورت‌های اشیای مجرد و مادی قادر می‌داند<sup>۱۰</sup> و به درستی بر آن است که در جریان ادراک اشیای مادی نفس می‌تواند واقعیت‌هایی انشا کند که صورت‌شان عین صورت اشیای مادی است و آن واقعیت‌ها برای نفس حاضر و با او متحدانند.<sup>۱۱</sup>

معلوم است که علم حضوری هنگامی تحقق می‌یابد که معلوم با تمام واقعیت‌اش در متن جوهر نفس راسخ باشد، و گرنه این اشکال مطرح شده در باب اتحاد عاقل و معقول لازم می‌آید که «لازمه‌ی اتحاد [یعنی، اتحاد عاقل و معقول] این است که چون همه‌ی مجردات و هر

تک تک آنها عاقل بقیه و معقول بقیه‌اند، همه شخص واحد گردند».<sup>۱۲</sup> زیرا هرچند درست است که می‌توان بر اساس قول به اتحاد را «حصول امر مجرد از ماده برای امر مجرد از ماده، یا بطور خلاصه، حضور چیزی برای چیزی»<sup>۱۳</sup> دانست، این سخن بدین معنی نیست که هر مجردی به هر مجرد دیگر علم حضوری دارد.

با این همه مرحوم علاه در توجیه اعتبار علم حصولی و مضطر بودن عقل آدمی اعتبار، معلوم حضوری را «موجود مجرد مثالی یا عقلی» می‌داند که «با وجود خارجی‌اش برای مدرک حاضر است، هرچند از دور مدرك است».<sup>۱۴</sup>

کلماتی که در اینجا از طریق کج نوشتن بر آنها تأکید کردم، می‌توانند نشان این باشد که ایشان به عالم مثل عقیده دارند و ملاک علم حضوری را مشاهده‌ی معلوم حضوری موجود در عالم از راه دور می‌دانند. اگر این همان چیزی باشد که مدنظر ایشان بوده است، باید بگوییم که نه تنها موافقت با ایشان در این خصوص مقدور نیست، بلکه این بیان ایشان با سخن دیگر او در باب اضافه کننده‌ی صور عقلی در فصل هفتم از مرحله‌ی یازدهم<sup>۱۵</sup> نیز ناسازگاری است: اگر نفس به هنگام ادراک، موجودی مثالی یا عقلی را از دور مشاهده می‌کند، دیگر چه نیازی به وجود افاضه کننده‌ی صور وجود دارد؟ علاوه بر این،

ایشان که به اتحاد عاقل و معقول عقیده دارند چگونه می‌توانند این مشاهده از دور و آن مفیض صور عقلی را توجیه کنند؟<sup>۱۶</sup>

ناسازگاری عیناً در نوشته‌های خود صدرالمتألهین نیز وجود دارد و شاید، با توجه به رأی او در باب قدرت نفس به ایجاد و انشای صور عقلانی،<sup>۱۷</sup> که مرحوم علامه به آن تفوه نفرموده‌اند، در نظام فکری او با شدت بیشتری مطرح باشد. به هر حال، آنچه فعلاً باید در مدنظر داشته باشیم، در قول به اتحاد عاقل و معقول، به وجود عقل فعال در خارج و مدخله‌ی او در جریان ادراکات انسانی با یکدیگر و با قول به قدرت نفس به ایجاد و انشای صور عقلانی ناسازگاراند؛ و توجیحات صدرالمتألهین نیز کارآمد نیست.<sup>۱۸</sup>

چون جریان پسرقت در مورد ساخته شدن همه‌ی این تصورات سرانجام به نیل نفس به واقعیتی معین منتهی می‌شود، هیچکدام از آنها صرف و گزاف کامل نیست. در این حال، البته نسبت این تصورات در جریان می‌تواند به صورتی ناپای شونده و بدین ترتیب به اصلاح گردند و بروند که با مطابق‌های واقعی مطابق آیند.<sup>۱۹</sup> واضح است که دامنه‌ی معنی واژه‌ی «واقعیت» با توجه به چگونگی مفهوم سازی قوای ادراکی ما، که هرگز کاملاً گزاف نیست، چه اندازه از حوزه‌ی معنایی اصلاح مقید «واقعیت محسوس» است.

قوای ادراکی ما از راه پنجم تصورسازی (رک: آخر

بند ۶) به مفاهیمی دست می‌یابد که واقعیت خارج مطابق آنها را جز از طریق شکل‌های عقلانی جستجو کرد و به بود و نبود و تغییر و تحول هرچند به لحاظ پیدایش و انقراض آن‌ها نمی‌تواند ممکن است برای آنها مصداق‌ها را در نظر مفهوم خدا و جهان و ماده‌ی مشهود در این تعبیر دینی، فریشتگان) از این مفاهیم هستند. این مفاهیم باید در مدنظر داشتت که حتی این مفاهیم نیز بدون پیدایش تصورات اولیه‌ی ماهوی امکان پیدایش در فاهمه‌ی آدمی ندارند. در پیدایش بعضی از آنها، مانند تصور جهان، مفاهیم ماهوی ساخته شده بر اساس ادراکات حسی، و در پیدایش بعضی دیگر، مانند تصور خدا، مفاهیم ماهوی و ثانوی ساخته شده و بر اساس ادراکات درونی برخواسته از علم حضوری نفس به خود

و به حالات خود نقش تمام دارند.<sup>۲۰</sup>

چون اندیشیدن به واقع چیزی به جز ترکیب تصورات با هم و تحلیل آنها از یکدیگر و مفهوم سازی بر اساس مفاهیم موجود و مانند آن نیست، اگر درباره‌ی واقعیتی از واقعیت‌های خارج هیچ تصویری نداشته باشیم، هیچ اندیشه‌ای نیز درباره‌ی او نخواهیم داشت. لکن چنانکه دانستیم، برای به دست آوردن هرگونه تصور لازم نیست، همانند تصورات ماهوی، قبلاً از راه حواس به مصداق واقعی آن رسیده باشیم، و قوای ادراکی انسان از چند راه مختلف (رک: آخر بند ۶) می‌تواند به تصورات و مفاهیم دست یابد.

کشف بود و نبود واقعیت‌های مربوط به این مفاهیم حق قوای ادراکی آدمی است، به این معنی که این قوا توانایی این کار را دارند و هم تکلیفی جز این ندارند که صحت آنچه بدان دست یافتند را تایید کنند. معلوم می‌گردد که این قوا در تطابق با واقعیت‌ها مطابقت خارجی ندارند، به معنی آنکه خود خارجی مطابقت بعضی از آنها با واقعیت‌ها را در بحث از بودن و نبودن آنها به هم می‌آمیزد. به همی آنچه گفتیم، مبسوط البید است.

۱۰

چنانکه از مطالب گذشته نیز برمی‌آید، اصل تناقض و هویت، که بدیهی‌اند و هر تصدیق تجربی و غیرتجربی دیگر بر این اصول غیرتجربی توقف دارد، نیز باید پس از حصول نخستین صورت‌ها و مفاهیم ساخته شوند و فاهمه‌ی آدمی به آنها پی ببرد. پس این تصدیقات هرچند مبادی تصدیقی ندارند، محتاج مبادی تصویری‌اند؛ و در این مورد فرق نمی‌کند که تصورات حاصل از ادراکات حسی را در نظر داشته باشیم یا تصورات حاصل از علم نفس به خودش و به حالات خودش زیرا به صرف از دو تصور ساخته شده (تصور هرچه باشد) و به صرف آگاهی از غیر هم بودن آنها، قوای ادراکی ما به واقع به مفاد و اصل مذکور پی می‌برد و نخستین احکام فاهمه (یعنی بطور مثال: آ، آ است، یا آ، ب نیست) به واقع تطبیق آن دو اصل بر این دو تصور است. بنابراین اصل تناقض (و همچنین تعبیر دیگر آن، یعنی اصل هویت) بر پایه‌ی مفاهیم ثانوی وجود و

عدم، که متأخر از نخستین فعل نفس (= حکم) هستند، ساخته نمی‌شوند، و ساخته شدن آن بر حسب زمان متأخر از پیدایش نخستین (دست‌کم دو) صورت است. هرگونه فعل نفس پس از آگاهی به مفاد این دو اصل ممکن می‌گردد، و به همین دلیل پیش از این در آغاز گفتیم<sup>۲۱</sup> که نیاز احکام و تصدیقات به این دو اصل از باب نیاز تصدیقات نظری به تصدیقات بدیهی (نیاز صوری) یا از باب نیاز محتوایی (نیاز مادی) نیست. معنای اول الاوائل و ام‌القضایا بودن این اصل نیز به همین معنی است، یعنی به معنی همراهی آن با هرگونه تصور (به صورت اصل هویت) و تصدیق (به صورت اصل تناقض) است. به تعبیر دیگر صحت (نه معنی درستی در مقابل نادرستی، و صدق در مقابل کذب) و امکان هرگونه تصور و تصدیق از این دو اصل (و به واقع یک اصل) بر می‌خیزد و این دو اصل شرط هرگونه جزمیت در دو حوزه‌ی تصور و تصدیق‌اند. پس نمی‌توان گفت که «معنای اول‌الاولایل بودن و ام‌القضایا بودن امتناع تناقض این است که جمیع قضایا از آن استنتاج می‌شود».<sup>۲۲</sup>

۱۱

اگر از قضایای همانگویانه و سلب‌های بسیط چشم بیوشانیم، گزاره‌های تحلیلی و تألیفی، تفاوت ماهوی ندارند. این سخن نه تنها به معنی نفی صرفاً توضیحی بودن گزاره‌های تحلیلی است، بلکه همچنین به معنی نفی تفاوت ساختاری این به اصطلاح دوگونه گزاره است. در هر دو نوع گزاره چیزی بر چیز دیگر متصف می‌شود، و «حق این انصاف، هرچند ممکن است

انضمامی یا انتزاعی یا اتحادی بوده باشد،<sup>۲۳</sup> بر خلاف اتصاف موجود در گزاره‌ی همانگویانه (توتولوژی) تنها مستلزم آگاهی از اصل تناقض نیست. حتی در قضایای به اصطلاح تحلیلی، یافتن عناصر سازنده‌ی واقعیت موضوع مستلزم کاوش‌های فکری بسیار است؛ هرچند اگر فرضاً این عناصر یافته شوند و بر موضوع حمل گردند، چون تعبیر دیگری از موضوع هستند، انکارشان مستلزم تناقض خواهد بود. لکن این ویژگی مخصوص قضایای تحلیلی نیست و در باب قضایای تألیفی، خواه از نوع انضمامی و خواه از نوع انتزاعی، نیز صادق است زیرا پس از آگاهی به تحقق محتوای آنها در متن واقع، راه دست‌یابی به این آگاهی هرچند باشد تفاوت نمی‌کند، انکار محتوای آنها، یعنی سلب محمول از موضوع مستلزم تناقض خواهد بود.

قضایای همانگویانه (و قهراً سلب‌های بسیط از نوعی که گفته شد) تنها گزاره‌هایی هستند که صدق‌شان از دل خودشان (یعنی، صرفاً بر طبق اصل تناقض) برمی‌آید، و درست به همین دلیل در حوزه‌ی قضایا، که گزاره‌های صدق و کذب بردارند، وارد نمی‌شوند و با آنها دسته‌بندی نمی‌گردند. کشف صدق و کذب هر نوع گزاره‌ی دیگری مستلزم کوشش‌های عقلانی و تجربی است. به این جهت بهتر است به جای تقسیم قضایا به تحلیلی و تألیفی، آنها را به سه قسم انضمامی و انتزاعی و اتحادی تقسیم کنیم.<sup>۲۴</sup> و همانگویی و سلب بسیط را به همین نام بخوانیم و آنها را تعبیر محتوایی (مادی) اصل تناقض بدانیم.

اکنون دانسته‌ایم که در قوای ادراکی و عقل ما هیچ تصور یا تصدیق فطری، به صورت بالقوه یا بالفعل، وجود ندارد و پیدایش انواع مفاهیم اولی و ثانوی در فاهمه‌ی ما راهی کاملاً طبیعی دارد. این را نیز فهمیده‌ایم که چگونگی پیدایش تصورات گوناگون در فاهمه‌ی ما به خودی جواز منطقی و واقعی هرگونه پژوهش طبیعی و مابعدالطبیعی است، چراکه یاد گرفته‌ایم که هیچ مفهوم محض و توخالی نداریم و هرچه داریم از واقعیت‌ها برگرفته‌ایم و دوباره می‌توانیم از طریق آنها به واقعیت‌ها برگردیم هرچا آنها را در حوزه‌ی محدود محسوسات بنامیم در عالم نامحسوس به جستجوی آنها پردازیم: می‌توانیم از هستی خدا و نفس و جهان و امور دیگری که ندیده‌ایم سخن بگوییم و از بود و نبود مصادیق تصورات مان در هر دو عالم بازجویی کنیم و مطمئن باشیم که آن دسته از روابط بین موجودات را که در ادراک حسی نیافته‌ایم و با این حال تصویری از آنها در پیش خود داریم گزاف ساخته نشده‌ند و عینیت دارند. اکنون آموخته‌ایم که راه ذهن ما به یک اندازه به روی دو عالم طبیعت و مابعدالطبیعت و ماورای طبیعت باز است و نیروی هیچ عقلی، اگر به درستی و فارغ از دلبستگی‌های نافیلسوفانه<sup>۲۵</sup> به کار برده شده باشد، می‌تواند راه ذهن انسان را به روی یکی باز کند و به روی دیگری ببندد. اکنون این نیز کاملاً روشن شده است که مفاهیم ثانوی هرگز کارکرد منطقی تبدیل احکام ادراک به احکام را ندارد، برعکس، بخش بزرگی از آنها خود ماده‌ی احکام‌اند و در احکام موضوع یا محمول واقع می‌شوند.

آخرین سخن این نوشتار مختصر این است که دست کشیدن از مابعدالطبیعه گویی و مابعدالطبیعه نویسی به نیت بررسی حدود طاقت بشر، از نظر کیفی در شناسایی ناممکن است. در جریان شناسایی، نفس اولین نقش را داراست؛ نمی توان بدون شناختن واقعیت عامل شناسایی، حدود شناسایی را معین کرد، این کار، چنانکه دیده ایم، حتی در بهترین صورتش ممکن است به نتایج غیرواقعی و مین عنندی فراوان بیانجامد. پس هرگونه بحث معرفت شناسانه ناگزیر از مقداری بحث مابعدالطبیعی متأخر است، همانگونه که از مقداری بحث مربوط به امور طبیعی نیز متأخر است.

این سخن ما را به پرسش درست در باب مابعدالطبیعه رهنمون می شود: به جای اینکه پرسیم «آیا مابعدالطبیعه ممکن است؟» باید این سؤال را پرسیم که «مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟» زیرا علاوه بر اینکه وجود بحث های مابعدالطبیعی فراوان واقعیتی تاریخی است و همچنین احکام مابعدالطبیعی بسیار در علوم طبیعی کارکردی اصیل دارند، نادیده گرفتن آن و پرسش نادرست در باب آن ممکن است به «استنتاج های استعلایی» غیرواقع و طبقه بندی های محدود و نادرست احکام و تناقض ها و ناسازگاری های شگفت انگیز در تبیین طبیعت منتهی شود.

### کتاب شناسی

در اینجا تنها مشخصات کتابهایی که در این مقاله به آنها رجوع داده ایم، آمده است، همچنین چون مشخصات کتب انگلیسی در زیر نویس ها بطور کامل آمده است، عناوین آنها به جز اثر ارسطو در اینجا تکرار نمی شود.

- حکیم آقاعلی زنوزی، رساله ی حلیه، شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.

- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، ۹ جلد.

- مرحوم استاد علامه ی طباطبایی، نهاية الحکمة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۲.

- مرحوم استاد علامه ی طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۲، در مجموعه ی آثار استاد شهید مرتضی مطهری، جلد ۶، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۶.

- Aristotle, posterior Analytis, tr: Jonathon Barnes, in *The Complete Works of Aristotle*, Ed: J. Barnes, Two vols, Princeton University Press, U.S.A, 1984.

در این مقاله با کوته نوشت ت. ث. (= تحلیلات ثانوی) به این اثر ارسطو ارجاع داده شده است.

بی نوشتها:

۱- هربرت اهل چربوری Herbert of Cherbury

متأله و عالم مابعدالطبیعه و شاعر و مورخ انگلیسی (۱۶۴۸ - ۱۵۸۳). در مورد کلمات نقل شده از او نگا:

John locke, *Concerning Humman Understanding*, Bool I, Ch.II, 15. in Book Britanica, Great 1952, Vol. 35.

همچنین در مورد آراء و عقاید این شخص رک:

*The Encyclpedia of philospthy*, ed. paul Edwards, Macmillan, 1967, vol. 3, pp. 484-86.

۲- در مورد رای دکارت در باب چند تصور فطری نگا:

*descartes, Meiditions on First philosophy*,



3th Meditation.

علاوه بر این می‌توانید پاسخ‌های او به اعتراضات هفتم و دهم از مجموعه‌ی سوم اعتراضات به تأملات را ملاحظه کنید. تأملات و هفت مجموعه‌ی نوشته اعتراضات مربوط به آن اکنون با ترجمه‌ی جدید به زبان انگلیسی در جلد دوم مجموعه‌ی نوشته‌های فلسفی او آمده است:

*The philosophical Writings of Descartes vol. 2.* Transtlated by, J. Cottingham R. Cambridge Murdoch, D.stoothoff Unoversity press, U.S.A 1984, pp. 26,35,129-132.

دکارت علاوه بر این (مقصودم بویژه ص ۱۳۲ از جلد دوم مجموعه آثار اوست) در جای دیگر نیز مقصودش از فطری را توضیح داده است، نگا:

Notes Directed Against a Certain Programme in *Philspical Works of Descartes*, tr:E.s.Haldane g G.R.T.Ross, Cambridge University press, U.S.A.1978, vol. I,p. 442.

در باب کانت مخصوصاً نگا:

*Critique of Reason*, tr:N.K.Smith Macmillan, London, 1964, A66 = Bq1.

۳ کانت، همان، ۹۱ - ۹۰ = B ۶۶ - ۶۵ A

در خصوص انتقادهای لاک در باب قول به تصورات و

تصدیقات فطری نگا:

لاک، همان، کتاب ۱، فصول ۳ - ۱.

۴- اسفار، ۳/۳۸۲.

۵ کشف این ماهیت علم را مدیون فیلسوف عالیقدر

مسنمان جناب صدرالتألهین هستیم (اسفار، جلد ۳، مرحله‌ی

۱۰، فصول ۸ - ۷، صص ۳۵ - ۳۱۲). تحصیل شایسته‌ی

مطالب این بند و مطالب بسیار دیگر که به آن مربوط‌اند در کتاب استاد حسن حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، حکمت، شعبان ۱۴۰۴، آمده است و در این موضوع هیچ پژوهشی به اندازه‌ی پژوهش ایشان جامع‌الاطراف و سودمند و آموزنده نیست. همچنین تقریر مرحوم استاد علامه‌ی طباطبایی از این موضوع در مقاله‌ی پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم بدیع است.

۶- یعنی پس از پیدایش نفس.

۷- مرحوم علامه طباطبایی، *نهایةالحکمه*، مرحله‌ی ۱۱، ص ۲۴۴.

۸- برای جزئیات مفهوم‌سازی در این مرحله رک: مرحوم علامه‌ی طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقاله‌ی پنجم، صص ۳۰۶ - ۲۸۵.

۹- *نهایةالحکمه*، ص ۲۳۷؛ *اصول فلسفه*، مقاله‌ی پنجم پنجم، صص ۲ - ۲۷۱؛ رساله‌ی علم، در *دومین یادنامه‌ی علامه طباطبایی*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، آبان ۱۳۶۳، ص ۹۶.

۱۰- اسفار، ۱، ۲۶۴.

۱۱- همان، ص ۲۶۵. همچنین رک حسن‌زاده‌ی آملی، همان، ۱۲۵.

۱۲- رک: *نهایةالحکمه*، ص ۲۴۱.

۱۳- پیشین، ۲۴۰.

۱۴- همان، ۲۴۹.

۱۵- همان، ۲۴۹.

۱۶- قول به وجود این مفیض صور عقلی (= عقل فعال) حاصل قرائت خاصی از متن فصل ۵ از کتاب ۳ از *درباره‌ی نفس ارسطوست*، قرائتی که بر طبق آن ارسطو اعتقاد داشته است که عقل فعال در خارج از نفس انسان است. تفسر مقابل آن، این است که به عقیده‌ی ارسطو عقل فعال در دورن خود

انسان است، یا درست‌تر اینکه، عقل فعال عقل و نفس آدمی است که در طول حیات او در نتیجه‌ی ادراکاتش به فعلیت می‌رسد.

تیین جریان حصول علم انسانی به عقیده‌ی من باید کاملاً طبیعی به معنی یونانی کلمه (puaikos = بر طبق، طبیعت، انضمامی، علمی) باشد نه (yoyikws (= انتزاعی)).

۱۷- اسفار، ۱، ۲۶۴.

۱۸- رک: اسفار، ۴۶ - ۳/۳۳۵ و ۶۵ - ۳/۴۶۱.

بر اساس تبیین ارائه شده در این مقاله، وجود عقل فعال مصطلح از لحاظ معرفت‌شناسی نه لازم است نه عقلاً توجیه‌پذیر؛ و اگر ضرورت وجود او از لحاظ دیگری اثبات نشود باید کنار گذاشته شود.

۱۹- این همان مسئله‌ی کیفیت وقوع خطا در ادراکات و

اصطلاح آنهاست، که خارج از موضوع این نگارش است، اما در عین حال درست به اندازه‌ی مسئله‌ی در حقیقت اهمیت دارد. کار اصلی فیلسوف تبیین واقعیت است، و در این میان نشان دادن واقعیت خارجی مطابق با بعضی از تصورات (بویژه مرکب) مان و نشان دادن واقعیتی مطابق با بعضی دیگر در خارج دقیقاً در چهارچوب اصی این وظیفه‌ی اوست.

۲۰- اکنون می‌توان حدود حوزه‌ی شمول این سخن حکیمانه ارسطو را کاملاً دریافت که: «همچنین روشن است که اگر حسی را فاقد باشیم قطعاً علمی را فاقد هستیم و ممکن نیست به آن دست بیابیم» رک: ت. ت. ث، ۱، ۱۸، ۱، ۱۱، ۴۰ - ۳۸، ۲۱- بند ۱.

۲۲- استاد شهید مرحوم مطهری، پاورقی دوش ردائیم، مقاله‌ی ۵، ص ۳۴۸.

۲۳- مثال‌ها به ترتیب اینهاست:

«دیوار سفیدست»، «انسان ممکن الوجود است»، «زید انسان است». به این ترتیب قضایای به اصطلاح تحلیلی عین

قضایای همانگویانه (مانند، «اسب اسب است») نیستند. قضایای همانگونه و سلب‌های بسیط یا معادل منطقی آنها بیان مادی یا تعبیر دیگری از اصل هویت و اصل تناقض‌اند؛ در حالیکه هر سه نوع قضیه‌ی دیگر هرچند متأخر از آگاهی به اصل تناقض‌اند، نه بالفعل و نه بالقوه بیادی مادی به اصطلاح منطقی کلمه، اصل فوق نیستند.

۲۴- این را مدیون آقاعلی حکیم (ره) هستم، رک: آقاعلی

مدرس زنوری، رساله‌ی حمیه، صص ۶۰ - ۵۸.

۲۵- بطور مثال، مانند این دل بستگی که «من انکار دانش، از برای جا باز کردن برای ایمان، راه ضروری یافته‌ایم»، (کانت، همان، BXXX [تأکید بر کلمات از خود اوست]).

