

ادراکات و علوم حضوری را بررسی نمائیم زیرا همه شاخه‌ها بالاخره باین ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی میگیرند. علم حضوری است که بواسطه سلب منشأیت آثار بعلم حصولی تبدیل میشود.

و در این تعقیب نظری چون سروکار ما با علم حضوری است یعنی علمی که معلوم وی با واقعیت خارجی خود نه با صورت و عکس پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته و بدیسی است که چیزیکه غیر ما و خارج از ما

→ تصوراتی از اشیاء و تصویری از خود و تصوراتی از حالات نفسانی خود برایش حاصل میشود و تشکیل ذهن میدهد ولی در عین حال با اینکه نفس در ابتدا هیچ چیزی را با علم حصولی نمیداند و فاقد ذهن است از همان ابتداء تکون و حدوث، خود را و آنچه از قوای نفسانی واجداست بطور علم حضوری مییابد زیرا ملاک علم حصولی فعالیت و صورتگیری قوه خیال است و ملاک علم حضوری چنانکه بعداً خواهیم گفت مجرد وجود شیء از ماده و از خصائص ماده است. کودک تا مدتی از هیچ چیزی حتی از خود و حالات خود تصویری ندارد ولی در عین حال واقعیت خود و واقعیت گرسنگی و لذت و اندوه و اراده خود را مییابد.

ب - بسیاری از دانشمندان در حقیقت علم حضوری تعمق کافی نکرده‌اند و پنداشته‌اند که همواره علم هرکسی بخود و حالات نفسانی خود حضوری است. شما معمولاً می‌بینید که در مورد علم حضوری میگویند «علم حضوری مثل علم هرکسی بخود و بحالات نفسانی خود». این دانشمندان معمولاً بین صور ذهنیه و تصورات مربوط بنفس و امور نفسانی که از نوع علم حصولی هستند و بین علم حضوری نفس بخود و بحالات نفسانی خود که صور ذهنیه دخالت ندارند و از نوع علم حضوری است فرق نگذاشته‌اند.

علم هرکسی بخود و بحالات نفسانی خود دوگونه است یکی همان یافتن ابتدائی که هرکسی از اول تکون و حدوث، خودش از خودش پوشیده نیست و همچنین حالات نفسانی خودش از خودش پوشیده نیست و او همه اینها را بدون وساطت تصویر ذهنی مییابد و یکی دیگر تصوراتی که بتدریج برایش پیدا میشود زیرا قوه مدرکه همانطور که از اشیاء خارجی صورتگیری و تصویرسازی میکند پس از مدتی که از راه حواس و تهیه و جمع‌آوری صور اشیاء خارجی قوی شد بسوی عالم درونی منطف شده و از نفس و حالات نفسانی نیز صورتی تهیه میکند و همه آنها را با علم حصولی معلوم میسازد علیهذا نباید میان تصور «من» و تصور لذت و اندوه و اراده که علم حصولی هستند و خود من و خود لذت و اندوه و اراده که علم و معلوم حضوری هستند اشتباه کرد.

در مقام تفکیک بهترین مثال همان کودک است کودک لذت میبرد - رنج میکشد - اراده میکند - آن اراده و آن لذت و آن رنج از وی پوشیده نیستند و همچنین خودش از خودش پوشیده نیست یعنی واقعا کودک خود اراده و لذت و رنج خود را حضوراً شهود میکند ولی چون هنوز دستگاه ذهن وی ضعیف است بلکه در ابتدا فاقد ذهن است تصویری از این امور پیش خود ندارد یعنی با علم عادی معمولی که همان علم ←

است عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هرچیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد^۲ پس خواه و ناخواه باید خودمان را یعنی علم خودمان بخودمان را بررسی کنیم.

اگر با يك نگاه ساده بی‌آلایش نگاه کنیم خواهیم دید که

→ حصولی است از خود و از اراده و لذت و اندوه خود خبر ندارد بعد که بتدریج دستگاه ذهن وی بکار افتاد و با جمع و تهیه صور اشیاء خارجی از راه حواس ذهنش قوی و غنی شد بخود رجوع میکند و تصویری از «من» و تصورهائی از حالات نفسانی خود تهیه مینماید.

ج- شك و یقین و تصور و تصدیق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفکر و تعقل و استدلال و تعبیر لفظی و تفهیم و تفهم و فلسفه و علوم همه مربوط بعلمهای حصولی و بعبارت دیگر مربوط بعالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیاء است و در مورد علمهای حضوری هیچیک از معانی بالا معنا ندارد.

در خاتمه یادآوری میکنیم که دقت برای فهمیدن حقیقت علم حضوری و فرق گذاشتن صحیح آن با علم حصولی مهمترین شرط لازم فهمیدن نظریه بالا و يك سلسله نظریات دیگری است که فلاسفه بزرگ در مباحث مربوط بتجرده نفس و اتحاد عاقل و معقول و وحدت جمع الجمعی نفس به ثبوت رسانیده‌اند حتی در میان فلاسفه کمتر اتفاق میافتد که لغزشهائی در اینمورد حاصل نشده باشد. تمرین و مطالعه و تعمق زیادی لازم است تا مطلب روشن شود.

۳- در اینجا بمناسبت و ملاک علم حضوری اشاره شده است. سابقاً معنای علم حضوری و فرق آن با علم حصولی را بیان کردیم و نیز گفتیم که مبنا و مأخذ تمام علمهای عادی و تصورههای معمولی که از آنها بعلم حصولی تعبیر میشود علمهای حضوری است و همه آنها از آنجا سرچشمه میگیرند.

حالا باید بدانیم که ملاک علم حضوری چیست؟ یعنی چطور میشود که يك شیء برای نفس ما با علم حضوری مشهود میگردد. سابقاً گفتیم که ملاک علم حضوری ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک شده با واقعیت شیء ادراک‌کننده است حالا باید بدانیم که این ارتباط و اتصال بچه نحو است و چه نوع نسبت و رابطه‌ای بین عالم و معلوم باید بوده باشد تا منشأ علم حضوری شهودی گردد. در اینجا چند نظریه است:

الف - تمام حالات نفسانی و از آنجمله تصورات و افکار خاصیت مستقیم تشکیلات اعصاب و مغز میباشند و مادی هستند و لهذا مکانی هستند و میتوانند با یکدیگر اجتماع و ارتباط مکانی پیدا کنند. علت اینکه ما حالات نفسانی خود را حضوراً پیش خود شهود میکنیم اینست که ما تصویری از خود داریم (تصور من) و این تصور که کیفیتی است مادی و مکانی با سایر حالات نفسانی از قبیل لذت و اندوه و اراده و تصورات دیگر ما فعل و انفعال مادی و اجتماع و ارتباط مکانی پیدا میکنند و بعبارت دیگر اتصال وجودی پیدا میکنند و همین ارتباط و اتصال است که منشأ علم حضوری شهودی میشود. مادیین معمولاً اینطور نظریه میدهند.

پاسخ این نظریه این است که در این نظریه اولاً بین تصور «من» که علم حصولی است و غیر از معلوم است و خود «من» که علم حضوری است و عین معلوم -

خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم مشهود ما (چنانکه در مقاله ۳ گذشت) چیزی است واحد و خالص که هیچگونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد.

و هنگامیکه کارهائی را که در دایره وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده و ادراک انجام میگیرد مانند «دیدنم» و «شنیدنم»

→ است فرق گذاشته نشده است و این اشتباه بزرگی است که همواره باید از آن برحذر بود. ثانیاً همانطوریکه در مقاله ۳ بیان شد ادراکات، مادی و مکانی نیستند و در ماوراء اعمال مخصوص عصبی قرار دارند. ثالثاً همانطوریکه در فلسفه تحقیق شده است ارتباط و اجتماع مکانی دو چیز نمیتواند ملاک حضور واقعی آن دو چیز پیش یکدیگر واقع شود زیرا دوشیء مکانی هرچند هیچ فاصله‌ای بین آندو نباشد بالاخره هر یک از آنها مکانی را اشغال میکنند غیر از مکان دیگری و هرگز ممکن نیست که دوشیء مکانی اجتماع حقیقی در مکان پیدا کنند یعنی واقعاً هر دوی آنها مکان واحد را اشغال کنند. حداکثر اجتماع مکانی دو چیز اینست که بین دو نهایت آنها فاصله‌ای وجود نداشته باشد بلکه یک شیء مکانی نیز چون قهراً مشتمل بر تجسم و بعد و امتداد است هر جزء مفروضی از آن، جزئی از مکان را اشغال میکند غیر از آن جزء مکانی که جزء مفروض دیگر آن شیء آنرا اشغال کرده است و در هر جزء باز اجزائی فرض میشود که همه از یکدیگر دور و در عین وحدت اتصالیه از یکدیگر غائبند یعنی یک شیء مکانی نیز اجزاء و ابعاد مفروضه‌اش اجتماع حقیقی ندارند و از یکدیگر محتجب و پنهانند و لهذا مکانی بودن مناط احتجاب و غیبت است نه مناط انکشاف و حضور. و اینکه ما جهان و اجزاء جهان را با اینکه هم از لحاظ ابعاد مکانی و هم از لحاظ بعد زمانی از یکدیگر محتجب و پنهانند همه را در جای خود و در مرتبه خود با هم میتوانیم درک کنیم از آن جهت است که نفس و ادراکات نفسانی ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و اگر فرضاً نفس نیز یک موجود مکانی و قهراً دارای اجزاء و ابعاد میبود نه میتوانست از خود آگاه باشد و نه از اشیاء دیگر.

ب- علت علم حضوری هر کس بخودش وحدت عالم و معلوم است و اما علت علم حضوری هر کس بحالات نفسانی خودش تأثیر عناصر روحی در یکدیگر است. توضیح آنکه عناصر روحی هر چند مکانی نیستند ولی تردیدی نیست که در یکدیگر تأثیر و نفوذ دارند.

در فلسفه و روانشناسی تأثیر عناصر نفسانی از قبیل عواطف و هیجانات و اشتیاق و تصمیم و احکام و افکار در یکدیگر محقق و مسلم شناخته شده است - علت علم حضوری باینحالات نفسانی همان تأثیر و نفوذ عناصر روحی در یکدیگر است. یکی از این عناصر روحی تصور «خود» یا «من» است در اثر تأثیر و پیوستگی این عنصر با عنصر دیدن و شنیدن و چشیدن و لذت و رنج و غیره علم حضوری نسبت باین عناصر حاصل می‌شود - این نظریه منسوب به بعضی از روان‌شناسان جدید است. پاسخ این نظریه اینست که اولاً در این نظریه نیز بین واقعیت «من» و تصور «من» درست فرق گذاشته نشده ثانیاً نوع پیوستگی و ارتباط امور نفسانی بنفس درست تشخیص داده نشده است. توضیح اینکه: پیوستگی دو چیز با یکدیگر به دو نحو ممکن است فرض شود یکی اینکه هر یک از آنها از خود واقعیتی و وجودی مستقل دارند و فقط خاصیت پیوستگی پیدا میکنند و بفرض اینکه خاصیت پیوستگی -

و «فهمیدنم» بالاخره همه کارهائی که با قوای دراکه و وسائل فهم انجام میگیرند مشاهده کنیم خواهیم دید که آنها یکرشته پدیده‌هائی هستند که بحسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارند بنحوی که فرض انقطاع نسبت و فرض نابودی آنها یکی است مثلاً اگر از مطابق خسار جسی کلمه

منقطع شود واقعیت آن «دو پیوسته» محفوظ و فقط خاصیت پیوستگی آنها از بین می‌رود و از این قبیل است تأثیرات متقابلیکه بین اجزاء طبیعت در طبیعت است یکی دیگر اینکه پیوستگی عین وجود و واقعیت یکی از این دو، نسبت پدیدگیری بوده باشد نه اینکه هر يك از این دو وجود و واقعیتی داشته باشند و پیوستگی خاصیت آنها باشد. این نوع پیوستگی از قبیل پیوستگی فرع باصل و معلول بعلت است هر معلولی نسبت بعلت ایجاد خود اینطور است که در درجه اول از خود واقعیتی ندارد که در درجه دوم با علت پیوستگی پیدا کند بلکه اصل وجود و واقعیت وی و پیوستگی وی یکی است و باصطلاح صدرالمتألهین وجود و واقعیتش عین ارتباط و انتساب و تعلق بعلت است. این نوع ارتباط و انتساب البته از يك طرف خواهد بود نه از دو طرف و باصطلاح پیوستگی متقابل نیست یعنی ممکن نیست که دو چیز هر دو، نسبت بیکدیگر اینطور باشند و هر دو عین ارتباط و انتساب بیکدیگر باشند بلکه قهراً یکی از این دو، وجود مستقل و مستغنی و دیگری وجود نیازمند و ربطی خواهد داشت. برخلاف قسم اول که متقابل و طرفینی بود.

مطالعه حضوری عمیق و تفکر دقیق در وضع ارتباط و انتساب امور نفسانی بنفس بخوبی روشن میکند که از قبیل قسم دوم است نه قسم اول. همانطوریکه در متن اشاره شده دیدن من و شنیدن من و لذت من بنحوی است که اگر مطابق کلمه «میم» را از آنها بگیریم نه اینست که فقط خاصیت پیوستگی دیدن من با من از بین می‌رود و دیدن مطلق باقی میماند بلکه فرض انقطاع نسبت بین من و دیدن عین فرض انعدام و نابودی مطلق آن دیدن است.

ج- در تمام علمهای حضوری همواره عالم عین معلوم است باین معنی که هر يك از حالات نفسانی و اندیشه‌ها و احساسات هم عالم است و هم معلوم و هر يك از آنها خودش خودش را درک میکند. بسیاری از فلاسفه و روان‌شناسان جدید این نظریه را دارند.

پاسخ این نظریه روشنتر است زیرا اولاً هرکس بطور وضوح خود را يك واحد می‌یابد که میبیند و میشنود و رنج میکشد و لذت میبرد و ثانیاً هر يك از این حالات را در حال تعلق و انتساب و ارتباط بواقعیت دیگری که از آن بواقعیت «من» تعبیر میشود می‌یابد.

د- ملاک علم حضوری حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی در جایی محقق میشود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصائص ماده است در کار نباشد.

توضیح آنکه هر موجودی که وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل که مناط تفرق و غیبت است بری باشد (مجرد باصطلاح فلسفه) قهراً وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتی داشته باشد (قسم دوم پیوستگی که در بالا شرح داده شد) از خودش پنهان نیست و ...

«شنیدنم» مطابق خارجی جزء «میم» را برداریم یا جدا کنیم دیگر مطابقی از برای بقیه کلمه نداریم و این رشته کارها را همین با خودشان تشخیص میدهیم؟ نه با چیزی دیگر یعنی خودشان را بیواسطه میفهمیم یعنی شنیدن من بخودی خود شنیدن من است نه اینکه در آغاز پیدایش يك پدیده مجهول بوده و پس از آن با عکس برداری و صورتگیری فهمیده میشود که شنیدن من است

→ قادر است خود را و آنچه با وی پیوستگی ذاتی دارد دریابد و حضوراً وجدان کند. عبارت دیگر ملاک علم حضوری اینست که واقعت معلوم از واقعت عالم محتجب و پنهان نباشد و این هنگامی محقق خواهد بود که پای ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد خواه آنکه واقعت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند مثل علم حضوری نفس بخود و یا اینکه معلوم فرع و وابسته وجودی وی باشد مثل علم حضوری نفس باآثار و احوال خود پس همانطوریکه در متن بیان شده «ما واقعت هر چیز را (با علم حضوری) بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد.» محققین فلاسفه اسلامی این نظریه را انتخاب کرده اند و کسیکه بیش از همه در این باب تحقیقات نیکو کرده صدرالمتألهین است.

۴- غالباً کسانی که از متدها و روشهای گوناگون مطالعه اشیاء که در علوم مختلف معمول است آگاهی ندارند خیال میکنند که تنها روش و یگانه اسلوب صحیح مطالعه موجودات همان روش تجربی است و تنها نظریه ای قابل قبول است که بتوان آن را با آزمایش و تجربه تأیید کرد و آنچه از این قبیل نیست جزء فرضیات خیالیافانه باید شمرده شود. و چون نظریه فوق گواهی از تجربه ندارد و در آزمایشگاهها و لابراتوارها تأیید نشده است و عملاً در خارج نمیتوان آنرا نشان داد پس قابل قبول نیست.

ما فعلاً نمیتوانیم وارد بیان روشها و اسلوبهای گوناگون که در علوم مختلف معمول است بشویم. همینقدر در مقام پاسخ باین شبهه کودکانه میگوئیم باتفاق دانشمندان، ما برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی و کیفیت و نحوه وجود آنها هیچ راهی بهتر از مراجعه مستقیم بضمیر خود و درون بینی نداریم و این نحوه مطالعه اگر با تجهیزات منطقی و فلسفی کامل شخص مطالعه کننده توأم باشد بنتائج قطعی و یقینی میرساند.

روانشناسی جدید در میان روشهای گوناگونی که بکار میبرد این روش را که بعنوان روش داخلی یا روش ذهنی یا درون بینی یا دانستن بلاواسطه خوانده میشود بعنوان اصلی ترین روشها میشناسد.

فیلیسین شاله در متودولوژی فصل روانشناسی میگوید «حوادث مادی چون در مکان جای دارد بوسیله حواس شناخته میشود و مردم بسیاری میتوانند آنها را دریابند مثلاً غورشید را همه می بینند و گرمی آنها همه حس میکنند اما حوادث نفسانی چون در مکان واقع نیست بواسطه حواس هم شناخته نمیشود فقط آنچه آنها را درمییابد همان وجدان است چنانکه از هیجانی که در اندرون من خسته دل رخ میدهد و حکمی که میکنم و تصمیمی که میگیرم تنها خود من وجدان و آگاهی دارم و این حوادث روحی را مستقیماً فقط وجدان خود شخص میتواند دریابد».

پس واقمیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است یعنی با علم حضوری معلوم میباشد. و همچنین^۵ قوی و ابزارهایی که بوسیله آنها این کارهای

۵- تا اینجا سه نوع علم حضوری بیان شد.

۱- علم حضوری نفس بذات خود.

۲- علم حضوری نفس بکارهایی که در دایره وجودش اتفاق میافتد.

۳- علم حضوری نفس بقوا و ابزارهاییکه بوسیله آنها اینکارها را انجام

میدهد.

نکته‌ایکه در اینجا احتیاج بتوضیح و تذکر دارد اینست که در مشاهده آثار و افعال (قسم دوم) و همچنین مشاهده قوا و ابزار نفسانی (قسم سوم) از آنجهت که این پدیده‌ها از ملحقات و مراتب وجود «من» هستند و بحسب واقمیت و وجود با واقمیت و وجود «من» پیوسته هستند بطوریکه وجودشان عین اضافه و نسبت است و فرض انقطاع نسبت عین فرض نابودی آنها است هیچگاه متصور نیست که ذهن این دو قسم را جدا از شهود خود «من» شهود کند مثلاً آنجا که ذهن دیدن خود را شهود میکند چون دیدن خود را شهود میکند (دیدنم یا اضافه بمیم) نه دیدن مطلق را پس شهود دیدن خود همواره ملازم است با شهود خود.

ما در پاورقی‌های مقاله ۳ (صفحه ۶۹ - جلد اول) استدلال معروف دکارت

را (می‌اندیشم پس هستم) که از وجود اندیشه بر وجود نفس استدلال میکنند مخدوش دانستیم و گفتیم انسان در مرحله قبل از آنکه وجود اندیشه را در خود بیابد وجود خود را میباید و خود دکارت که میگوید «می‌اندیشم» معلوم میشود که اندیشه مطلق را نیافته بلکه اندیشه مقید را (با اضافه بمیم - می‌اندیشم) یافته پس قبل از آنکه اندیشه خود را بیابد خود را یافته است.

مجب اینست که بعضی از دانشمندان اروپا و بعضی از دانشمندان ایرانی که در آثار ابن‌سینا مطالعاتی دارند گمان کرده‌اند که برهان معروف «انسان معلق در فضا» که شیخ برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده با برهان معروف دکارت یکی است و برهان دکارت عیناً متخذ از ابن‌سینا است.

یکی دانستن این دو برهان اشتباه بزرگی است زیرا ابن‌سینا از طریق مشاهده بلاواسطه و مستقیم خود نفس (قسم اول از اقسام علم حضوری) وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی (قسم دوم) وارد شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنا قرار داده و آنرا دلیل بر وجود نفس گرفته است.

مجب‌تر آنکه این دانشمندان دقت نکرده‌اند که ابن‌سینا در اشارات بطریقه دکارت و بطلان آن و راه بطلان آن تصریح میکند و آنرا مخدوش میداند وی در نمط سوم اشارات پس از آنکه برهان معروف انسان معلق در فضا را بیان میکند تحت عنوان «وهم و تشبیه» میگوید «ممکن است تو بگویی من ذات خود را بلاواسطه شهود نمیکنم بلکه از راه اثر و فعل او بوجود او پی‌میبرم در جواب میگوئیم اولاً برهان ما دلالت میکرد که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی، خود را میباید ثانیاً هنگامیکه فعل و اثری شهود میکنی و میخواهی آنرا دلیل بر وجود خود قرار دهی آیا فعل و اثر مطلق را می‌بینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را (با اضافه بمیم) در صورت اول نمیتوانی نتیجه‌گیری «پس من هستم» زیرا فعل مطلق دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی (من) و در صورت دوم پس تو قبل از آنکه فعل را شهود کنی و لااقل -

معلوم با لذات را انجام می‌دهیم و هنگام استعمال بکار می‌اندازیم دانسته بکار می‌اندازیم نه اینکه با وسائل و قوای دیگری کشف کرده و سپس بکار انداخته باشیم. ما تصرفات عجیب و لطیفی که در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراک انجام می‌دهیم بی آنکه باین تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضائی که این تصرفات بوسیله آنها انجام می‌گیرد علم داشته باشیم و تشخیص دهیم امکان‌پذیر نیست مانند اعمال تحریک و قبض و بسط که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و بوئیدن و جز اینها می‌کنیم.

اشکال و پاسخ

البته برای نخستین بار با شنیدن این سخن بذهن انسان خطور می‌کند که اگر اینطور بود انسان یا هر موجود زنده دیگر در آغاز پیدایش خود همه اعضا و اجزای وجود خود را تا آخرین حد حقیقتش می‌فهمید دیگر نیازی باین همه کاوشهای دور و دراز علمی دانشمندان نبود.

ولی باید متذکر شد که سخن ما در علم حضوری است نه در علم حصولی، آنچه را که ما با بیان گذشته گفتیم که انسان میدانند با علم حضوری میدانند و آنچه را که دانشمندان با کاوشهای علمی بدست می‌آورند علم حصولی^۶ است و از این روی کاملاً

→ در حینیکه فعل خود را شهود می‌کنی خود را شهود می‌کنی پس لااقل در حین اینکه وجود فعل بر تو ثابت است وجود خود را ثابت و محقق می‌بینی.»

۶- پاسخ شبهه بالا از آنچه سابقاً در مقام فرق میان علم حضوری و علم حصولی گفته شد معلوم میشود. از آنچه در سابق گفته شد معلوم شد که علم حصولی مربوط بیکدستگاه مخصوص از دستگاههای نفسانی بنام دستگاه ذهن است و معلوم شد که فقط يك قوه خاص است که علم حصولی تولید میکند و اما علم حضوری بیکدستگاه خاص اختصاص ندارد و در علم حضوری قوه خاصی دخالت نمیکند بلکه نفس با واقعیت خود واقعیت معلوم را مییابد و نیز معلوم شد که فلسفه و علوم محصول يك سلسله اعمال مخصوص مربوط بدستگاه ذهن از قبیل تصور و تصدیق و توجه و دقت و تفکر است و مربوط بعلومهای حصولی است و با علمهای حضوری که ربطی بعالق فکر و استدلال ندارد کار ندارد علیهذا کاوشهای علمی و فلسفی دانشمندان برای بدست آوردن علم حصولی است نه علم حضوری. کاوشهای دانشمندان یا برای غریزه حقیقت‌جویی است و یا برای رفع احتیاجات مادی و استفاده عملی و صنعتی. اما غریزه حقیقت‌جویی وابسته بدستگاه ذهن است و —

احتمال می‌دهیم که همه کارهای بدنی در موجود زنده، کارهای علمی و ارادی بوده باشند حتی کارهای طبیعی و مزاجی نیز درین صف قرار گیرند چنانکه اتفاقات زیادی بصحت این نظر شهادت می‌دهند. اگرچه فعلاً برهانی برای اثبات این نظر در دست نداریم.

بهر حال باید گفت ما با علم حضوری بخودمان و قوی و اعضای دراکه خودمان و افعال ارادی خودمان علم داریم و در پیش (مقاله ۴) گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز يك نحو علم حضوری بود^۷ اگرچه میان او و سایر علمهای حضوری بی‌فرق نیست ولی باید دانست که این علم حضوری (چهار قسم مذکور) خودبخود نمیتواند علم حصولی بار آورد پس بجای دیگری باید دست دراز نمود.

→ فعالیتهای ذهنی را ایجاب میکنند.

استفاده‌های عملی و صنعتی نیز فرع توجه و دقت و سایر اعمال ذهنیه است و علی‌ای حال معلوم بودن چیزی بعلم حضوری بی‌نیازکننده از کاوشهای مخصوص علمی و فلسفی دانشمندان نیست.

۷- این قسم چهارم از چهار قسم کلی علم حضوری است و سه قسم دیگر آن (ادراک خود - ادراک آثار و افعال خود - ادراک قوا و ابزارهاییکه این آثار را بوسیله آنها انجام می‌دهد) سابقاً گفته شد.

این قسم عبارتست از يك سلسله خواص مادی از واقعیتهای مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه، با نفس اتصال پیدا میکند. از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکیه پیدا میشود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری در آن اثر میکنند و آنرا بشکل و صورت مخصوصی درمی‌آورند.

این قسمت از يك لحاظ مهمترین اقسام علمهای حضوری است زیرا بیشتر صورتهای ذهنی که تهیه و بایگانی میشود از همین راه است و از همین راه نفس نسبت بعالم خارج اطلاعاتی کسب میکند.

از اینجا معلوم میشود که آنچه محسوس ابتدائی و در درجه اول است همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد میشود و فعل و انفعالاتی میکند و مانند جزء بدن ما میشود و ما هیچگاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمیکنیم بلکه آنچه ما از راه حس نسبت بدنای خارج حکم میکنیم با مداخله یکنوع تجربه و تعقل است و چون ما همواره با این تجربه و تعقل سروکار داریم و مانند یکدستگاه خودکار همیشه کار میکنند از وجودش غفلت داریم و بعداً توضیح خواهیم داد که حتی اعتقاد بموجود بودن عالم خارج نیز نه مستقیماً از راه احساس بدست آمده و نه بدیهی عقلی است بلکه در تکوین این اعتقاد نیز تجربه و تعقل مداخله کرده است ما آنجا که حدود حس و عقل و علم و فلسفه را تعیین میکنیم در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

همان قوه^۸ که بر روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزا را یافته و حکم میکرد (چنانکه در مقاله ۴ بیان شد) این معلومات را مییافت در حالیکه آثار خارجی نداشتند یعنی صورتهائی بودند که منشأ آثار خارجی نبودند یعنی پیش این قوه با علم حصولی معلوم بودند پس کار این قوه تهیه علم حصولی بوده در جائی که دسترسی بواقعیت شیء پیدا کرده و اتصال و رابطه مادی درست نماید و از طرف دیگر ما از خودمان مشاهده میکنیم که خودمان (واقعیت من) در عین حال که بخودمان روشن هستیم همه اقسام ادراکات (حسی - خیالی - کلی - مفرد - مرکب - تصویری - تصدیقی) را در خودمان که یکواحد حقیقی هستیم می-یابیم (من منم) (من می بینم) (من میشنوم) (من این محسوس را ادراک میکنم) (من این سفید را شیرین می یابم) (من این خیال را می فهمم) (من این تصدیق و حکم را می نمایم) و از این راه قوه نامبرده (تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی) بهمراه این علوم و ادراکات حضوریه يك نحو اتصال دارد و میتواند آنها را بیابد یعنی تبدیل به پدیده های بی اثر نموده و علم حصولی بسازد اکنون باید دید که آغاز کار وی از کجاست؟

ریشه های نخستین ادراکات و علمهای حصولی

در نخستین بار که چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد (و البته

۸- عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما، مخلوق یکدستگاه مجبزی است که اعمال گوناگونی انجام میدهد تا عالم ذهن را میسازد و ما میتوانیم مجموع آندستگاه را بنام دستگاه ادراکی بنامیم.

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام میدهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگاهداری و یادآوری و تجرید و تممیم و مقایسه و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره. همچنانکه سابقاً گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آنکه این دستگاه مخصوص بکار بیفتد فاقد ذهن است. بتدریج در اثر فعالیت ایندستگاه مجبزی بقوا و جنبه های مختلف عالم ذهن تشکیل میشود. حالاباید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه ای آغاز میشود؟ فعالیت ایندستگاه ابتدا از ناحیه يك قوه مخصوص مربوط باین دستگاه که در فلسفه بنام قوه خیال معروف است آغاز میشود. قوه خیال کارش اینست که همواره با هر واقعیتی که اتصال پیدا میکند از او عکس برداری میکند و صورتی تهیه مینماید و بقوه دیگری بنام قوه حافظه میسپارد. علیهذا کار این قوه تهیه صور جزئی و تبدیل کردن علم حضوری است بعلم حصولی و از این رو در این مقاله این قوه بقوه تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی نامیده شده است.

این سخن بعنوان مثال گفته میشود و گرنه پیش از این مرحله مراحل زیادی از حس و بویژه از راه لمس پیموده‌ایم) و تا اندازه‌ای خواص مختلف اجسام را یافتیم فرض کنیم يك سیاهی و يك سفیدی دیدیم (سیاهی و سفیدی برای مثال اخذ شده و غرض دوخاصه حقیقی از خواص محسوسه اجسام است) مثلاً اول سیاهی را که با حرکت ابصار بوی رسیده بودیم و پس از وی سفیدی را ادراک کنیم و البته هنگامیکه سیاهی را ادراک کردیم معنای وی را با تجرید از حس ادراک نموده یعنی پیش خود بایگانی و ضبط کرده و پس از آن با ادراک سفیدی پرداختیم. و هنگامیکه با حرکت دومی بسفیدی رسیدیم هنگامی است که سیاهی را داریم همینکه بسفیدی رسیدیم سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت. و معلوم دومی را چون بجائی که اولی را برده بودیم ببریم^۹ مشاهده میکنیم که دومی روی

۹- یکی از اعمال مخصوص ذهنی عمل مقایسه (سنجش) است. از لحاظ ترتیب، قدر مسلم اینست که این عمل پس از عمل تخیل (تبدیل کردن علم حضوری بعلم حصولی) و پس از سپردن حداقل دو صورت بقوه حافظه انجام میگردد. هر چند در عمل مقایسه وجود دو صورت شرط نیست زیرا ممکن است يك چیز، خودش را با خودش سنجید و مقایسه کرد ولی قدرت ذهن بر این عمل وقتی پیدا میشود که حداقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد. ذهن در اثر قوه سنجش قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر (مثال سفیدی و سیاهی متن) و یا يك چیز، خودش را با خودش (مثال سیاهی و سیاهی متن) بسنجد و تطبیق کند و چون در این مرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر بخارج نیست (باصطلاح حمل اولی است نه حمل شایع) و دو مفهوم بسیط را با یکدیگر مقایسه میکنیم ذهن بلاواسطه حکم ایجابی یا سلبی مینماید یعنی در تصدیق خود احتیاج به «حد اوسط» ندارد و از اینجا معلوم میشود که اولین تصدیقهاییکه ذهن بانها نائل میشود مربوط بعالم مفاهیم است نه بعالم خارج (حمل اولی است نه حمل شایع) بعضی از روانشناسان جدید معتقدند که اولین احکامیکه ذهن طفل صادر میکند مربوط بخواص اشیاء خارجی است (و قهراً از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی) و البته آنها آن خواصی که با احساسات و تمایلات طفل بستگی دارد (از قبیل این قند شیرین است) و در حقیقت طفل در احکام اولیه خود ارزش اشیاء را برای خود و بعبارت دیگر منافع خود را از اشیاء بیان میکند. تحقیق در اینمطلب که آیا اولین احکام ذهن چیست؟ با غرض اینمقاله بستگی ندارد آنچه با غرض این مقاله بستگی دارد اینست که مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه ضرورت و امکان و امتناع پس از توفیق یافتن به «حمل چیزی بر چیزی» و برقرار کردن نسبت بین دو چیز برای ذهن پیدا میشود.

بعضی دیگر پنداشته‌اند که اولین حکمی که ذهن صادر میکند حکم بوجود دنیای خارج است و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است و لاقلاً از اینجهت که حکم بوجود دنیای خارج فرع اینست که ذهن تصوری از وجود (هستی) داشته باشد و تصور وجود نه فطری است و نه از راه هیچیک از حواس معقول است که وارد ذهن

اولی نمیخواهد چنانکه اولی روی خودش میخوابد و میخوابد یعنی می بینیم سیاهی با سیاهی بنحوی است و نسبتی دارد که آن نسبت را میان سفیدی و سیاهی نمی یابیم و در نتیجه آنچه بدست ما آمد يك حملی است (این سیاهی این سیاهی است) و يك عدم - الحمل یعنی ذهن نسبتی که میان سیاهی و سیاهی بود میان سیاهی و سفیدی نمیآید و بعبارت دیگر میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست میکند ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمیدهد و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرر حکم اثباتی نسبت ساز و حکم درست کن می بیند کار انجام ندادن (عدم الفعل) خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را يك نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می اندیشد و در اینحال يك نسبت پنداری بنام «نیست»^{۱۰} در برابر نسبت خارجی «است»

→ شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به «حمل» و حکم بین دو چیز برای ذهن دست میدهد پس لازم است قبل از آنکه ذهن حکم میکند بوجود عالم خارج لااقل يك حکم دیگر کرده باشد.

۱۰ - یکی از اموری که در منطق و در علم النفس مورد توجه است توضیح ماهیت قضیه و تشریح اجزائی است که هر قضیه موجه یا سالبه مشتمل بر آنها است. در این مورد فرضیه ها و نظریه های زیادی هست. هر چند این نظریه ها ارزش منطقی و فلسفی زیادی ندارد ولی چون بعضی از این نظریه ها مبتنی بر ملاحظات دقیق نفسانی است و با باریک بینی زیادی اعمال ذهنی و چگونگی و ترتیب آن اعمال در تشکیل قضایا مطالعه شده است ما مجموع آن نظریه ها را برای کسانی که با اصطلاحات منطقی آشنا هستند و مایلند بیان میکنیم و از ایراداتیکه بهر يك میتوان وارد کرد خودداری میکنیم و مقدماً از يك اشتباه کوچک جلوگیری میکنیم و آن اینکه آنچه بالذات مورد توجه منطق یا روانشناسی است قضیه ذهنیه است و اگر از تعبیر لفظی آن (قضیه ملفوظه) سخنی بمیان آید بالتبع و بالعرض است.

در قضیه موجه سه نظریه است:

الف - قضیه موجه مشتمل بر چهار جزء است - موضوع - محمول - نسبت حکمیه - حکم. یعنی ذهن موضوع و محمول و نسبت اتحادی این دو را تصور میکند و حکم که یکنوع فعل نفسانی است و نظر بخارج دارد خارجیت آن نسبت تصور شده را، در ذهن تثبیت میکند. از کلمات ابن سینا و صدر المتألهین انتخاب این نظریه استفاده میشود.

ب - قضیه موجه مشتمل بر سه جزء است: موضوع - محمول - حکم یا نسبت حکمیه. تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به اتحاد این دو در ظرف خارج بکند همچنانکه قضیه لفظیه نیز که مرحله تمبیر آن معانی ذهنیه است (زید ایستاده است) بیش از سه جزء ندارد. مطابق این نظریه حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند بلکه عین یکدیگرند. متأخرین منطقیین اسلامی غالباً این نظریه را انتخاب کرده اند.

پیدا میشود و مقارن اینحال دو قضیه درست شده «این سیاهی این سیاهی است» و «این سفیدی این سیاهی نیست» و حقیقت قضیه نخستین این است که قوه مدرکه میان موضوع و محمول کاری انجام داده بنام حکم (این او است) و حقیقت قضیه دومی اینست که میان موضوع و محمول کاری انجام نداده ولی این تمهیدست ماندن و کار انجام ندادن را برای خود کار پنداشته و او را در برابر کار نخستین کار دومی قرار داده («نیست» در برابر «است») و چنانکه قوه نامبرده کار خود را که حکم است با یک صورت ذهنی (این او است) حکایت میکرد فقدان کار را نیز بمناسبت اینکه در جای کار نشسته صورتی برای وی ساخته و حکایت کند ولی اضطراراً دومی را

ج - قضیه موجه فقط مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول - آنجا که ذهن قضاوت میکند که (مثلاً) زید قائم است نه اینست که واقعاً علاوه بر تصور زید و تصور قیام یک عنصر نفسانی دیگری بنام حکم وجود پیدا میکند بلکه صرفاً همینقدر است که این دو تصور با هم در وجدان حاضر میشوند و با هم مورد توجه واقع میشوند. در تمام قضایای ایجابی رابطه ایکه بین موضوع و محمول است اینست که بین وجود ذهنی آنها تلازم برقرار است باین معنی که بخاطر آمدن هر یک از آنها موجب بخاطر آمدن و حاضر شدن دیگری میگردد و این امر بسبب قانون کلی «تداعی معانی» صورت میگیرد.

تداعی و تلازم دو تصور ذهنی گاهی بسبب مشابهت است و گاهی بسبب تضاد و گاهی بسبب اینکه در زمان واحد یا در مکان واحد باحساس درآمده اند مثلاً ما هر وقت نام حاتم را شنیده ایم متعاقب آن بخشندگی را شنیده ایم و حاتم و بخشندگی همواره توأم با یکدیگر وارد ذهن ما شده اند. این معیت و توأم بودن هنگام ورود، موجب وابستگی ذهنی این دو تصور شده و عادت ذهن ما شده که هرگاه حاتم را بیاد آوریم یا نامش را بشنویم فوراً بخشندگی بیاد ما میآید و بالعکس و اینست که در ذهن خود مییابیم که حاتم بخشنده است و خیال میکنیم که غیر از تصور حاتم و تصور بخشندگی چیز دیگری در ذهن وجود پیدا کرده بنام حکم.

علیهذا حقیقت قضیه موجه جز دو تصور متلازم و متداعی چیزی نیست پس قضیه موجه فقط مشتمل بر دو چیز است - موضوع و محمول - این نظریه را عده ای از روانشناسان جدید که حسی مذهب اند انتخاب کرده اند.

در قضیه سالبه پنج نظریه است:

الف - قضیه سالبه مانند موجه (مطابق نظریه اول) مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبت و حکم.

فرقی که بین این دو هست اینست که در قضیه موجه همواره یک امر ثبوتی بعنوان محمول با موضوع ارتباط و انتساب پیدا میکند و در قضیه سالبه امر عدمی با موضوع انتساب و ارتباط پیدا میکند.

مطابق این نظریه اختلاف موجه و سالبه فقط در ناحیه «محمول» است و حقیقت قضیه «زید ایستاده نیست» مساوی است با قضیه «زید نایستاده است» و

(چون باندیشه اولی ساخته شده) باولی نسبت میدهد (نیست = نه است) (در مقاله‌های گذشته گفتیم که هرخطا و امر اعتباری تا مضاف بسوی صحیح و حقیقت نشود درست نمیشود).

پس از درست شدن این دو مفهوم (است - نیست) هنگامیکه قوه مدرکه خاصه نسبت را که قیام بطرفین است مشاهده میکند در قضیه سالبه (مانند این سفیدی آن سیاهی نیست) نسبت سلب را بطرفین قضیه میدهد و بوسیله همین کار هر یک از طرفین از آن یکی جدا شده و همدیگر را طرد میکنند و از همین جا معنای کثرت نسبی (یا عدد) را می‌یابد چنانکه در قضیه موجهه چون طرفین را ازین معنی (کثرت یا عدد) تهی مییابد باینحال نام وحدت میدهد

→ باصطلاح مفاد قضیه سالبه «ربط السلب» است. این نظریه چندان طرفدارانی ندارد. ب - قضیه سالبه مانند موجهه (بحسب نظریه دوم) مشتمل است بر سه جزء موضوع و محمول و نسبت حکمیه یا حکم. فرقی که بین این دو هست در ناحیه نسبت است نه در ناحیه محمول زیرا نسبت بر دو قسم است یا ثبوتی است یا سلبی قضیه موجهه مشتمل است بر نسبت ثبوتی و قضیه سالبه مشتمل است بر نسبت سلبی و بمبارت دیگر ذهن در هر دو مورد موضوع و محمول را با یکدیگر پیوند میدهد و بین آنها ارتباط برقرار میسازد چیزیکه هست نوع پیوند و ارتباط مختلف است در قضیه موجهه پیوند وجودی است و در قضیه سالبه پیوند و ارتباط عدسی است. مثلا وقتیکه حکم میکنیم «زید قائم است» بین زید و قیام پیوند ثبوتی و اتصالی داده‌ایم و وقتیکه حکم میکنیم «زید قائم نیست» بین زید و قیام پیوند سلبی و انفصالی داده‌ایم و در هر دو صورت آن دو مفهوم را بیکدیگر پیوند داده و منتسب کرده‌ایم پس حقیقت قضیه سالبه «ربط السلب» نیست بلکه «ربط بودن سلب» است. این نظریه را برخی از منطقیین اسلامی پذیرفته‌اند.

ج - قضیه موجهه و قضیه سالبه هر دو مشتمل هستند بر تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و حکم. و نسبت حکمیه در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است فرقی که بین این دو هست در ناحیه حکم است نه در ناحیه محمول و نه در ناحیه نسبت زیرا حکم که فعل نفسانی است بر دو قسم است یا از قبیل وضع و «ایقاع» است و یا از قبیل رفع و «انتزاع». توضیح مطلب اینکه ذهن، هم در قضیه موجهه و هم در قضیه سالبه احتیاج دارد بتصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت بین موضوع و محمول و نسبت در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است و نسبت سلبی و انفصالی معنا ندارد. چیزیکه هست در مرحله‌ایکه انسان مطابقت و عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را (مرحله تصدیق و حکم) با واقع و نفس‌الامر مینگرد در قضیه موجهه خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت میکند و در قضیه سالبه خارجیت نبودن و واقعی نبودن این نسبت اتحادی تصور شده را در ذهن تثبیت میکند و بمبارت دیگر در قضیه موجهه حکم میکند بوجود این نسبت اتحادی در واقع و نفس‌الامر و در قضیه سالبه حکم میکند بنیودن این نسبت اتحادی در واقع و نفس‌الامر پس مفاد حقیقی قضیه سالبه نه ربط السلب ←

و از همین جا روشن خواهد بود که «کثرت» معنایی است سلبی و «وحدت» سلب سلب است ولی چون این سلب سلب منطبق بنسبت ایجابی (است) میباشد نسبت وحدت با نسبت ایجاب در مصداق یکی خواهد بود.

درین کار و کوشش ذهنی شش مفهوم بدست ما آمد:

۱- مفهوم سیاهی.

۲- مفهوم سفیدی.

۳- است.

۴- نیست.

→ است و نه ربط بودن سلب است بلکه «سلب الربط» است. ابن سینا و صدرالمطالبین این نظریه را پذیرفته اند.

د- قضیه سالبه اساساً مشتمل برنسبت نیست بلکه مشتمل است بر موضوع و محمول و حکم یعنی همانطوریکه در واقع و نفس الامر گاهی بین دوچیز رابطه اتحادی برقرار هست (انسان استعداد نویسندهگی دارد) و گاهی برقرار نیست (انسان درخت نیست) ذهن نیز که بمنظور حکایت از واقع و نفس الامر قضایا را میسازد گاهی بین دوچیز در ظرف ادراکات رابطه برقرار میکند (قضیه موجهه) و گاهی برقرار نمیکنند (قضیه سالبه). قضیه سالبه مشتمل برحکم هست ولی مشتمل برنسبت نیست و عبارت دیگر در قضیه موجهه انسان موضوع و محمول را تصور میکند سپس با حکم ایقاعی آنها را بیکدیگر پیوند میدهد و بین آنها نسبت و رابطه در ظرف ذهن برقرار میسازد ولی در قضیه سالبه موضوع و محمول را تصور میکند و باحکم انتزاعی آنها را از یکدیگر جدا میکند و بین آنها نسبت و رابطه ای در ظرف ذهن برقرار نمیسازد. این نظریه نیز چندان طرفدارانی ندارد.

ه- قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است (موضوع - محمول). در قضیه سالبه پس از تصور موضوع و محمول (انسان و درخت) ذهن متوقف میشود و حکمی نمیکنند و نسبتی بین موضوع و محمول برقرار نمیسازد ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم بعدم می پندارد و در مقابل مفهوم «است» که از حکم وجودی حکایت میکرد مفهوم پنداری «نیست» را میسازد و قضیه سالبه را مانند موجهه مشتمل برحکم و نسبت فرض میکند این نظریه ایست که در اینمقاله اختیار شده است.

این نظریه مبتنی بر دو مطلب زیر است:

اول- قضیه موجهه مشتمل بر بیشتر از سه جزء نیست - موضوع و محمول و حکم - و فرض نسبت حکمیه ضرورت ندارد زیرا در قضایای حسیه که اولین قضایای ادراکی هستند مانند این سفیدی سفید است و این سفید شیرین است موضوع و محمول محسوس هستند و حکم نیز فعل نفس است ولی محسوس در مقابل نسبت حکمیه نداریم زیرا حسی که نسبت دوچیز را ادراک نماید نداریم. پس باید بگوئیم قضیه با مجرد موضوع و محمول و حکم تمام میشود.

دوم - چنانکه در متن مقاله بیان شده نفس در مورد قضیه سالبه کاری انجام نمیدهد نه اینکه کاری انجام میدهد و آن کار از قبیل وصل و پیوند کردن یا از قبیل قطع و جدا کردن است.

- ۵- کثرت نسبی.
۶- وحدت نسبی.

مفاهیم حقیقیه (مهریات) و مفاهیم اعتباریه (غیر مهریات)

مفهوم ۱ و ۲ (سیاهی و سفیدی) را که ادراک نمودیم خود مهریت بودند یعنی خود واقعیت خارج بودند (هرچه هستند همانند که هستند) و در عین حال که خود واقعیت خارج میباشند این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد ولی این مهریتها فاقد آن آثار میباشند و فرق میان مهریت و واقعیت خارج همین است که واقعیت، آثار خارجی دارد ولی مهریت، فاقد آن آثار است.

و از این روی میتوان گفت که ماکنه سواد و بیاض را نائل میشویم یعنی سواد و بیاض هرچه هستند (در ذات خود) همانند که پیش ما هستند نه آنچنانکه سوفسطی یا قائلین باشباح در وجود ذهنی میگویند زیرا آنان میگویند «سواد و بیاض که پیش ما هستند همانند که هستند» و میان این دو سخن فرق بسیار است.

مفهوم سوم (است) که مفهوم حکم است چنانکه بیان کردیم خود حکم فعل خارجی نفس است که با واقعیت خارجی خود در ذهن میان دو مفهوم ذهنی مثلا موجود میباشد و چون نسبت میان موضوع و محمول است وجودش همان وجود آنها است.

از یکسوی از واقعیت خارج حکایت میکند (یعنی نسبت بخارج بی اثر است) و از یکسوی خودش در ذهن يك واقعیت مستقلی دارد که میتوان خودش را محکی عنه قرار داد^{۱۱}.

۱۱- ما سابقاً نظریه‌های مربوط بماهیت قضیه موجهه را بیان کردیم. در مورد قضایای موجهه هرکدام از آن نظریه‌ها را انتخاب کنیم و هرکدام را مردود بشناسیم يك مطلب قطعی و مسلم است و آن اینکه هنگامیکه محمولی را برای موضوعی اثبات میکنیم (زید ایستاده است) علاوه بر تصور موضوع (زید) و تصور محمول (ایستاده) يك عمل خاص دیگری در ذهن انجام میگیرد. ما نام آن عمل را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته‌ایم. تنها نظریه سوم بود که قضیه موجهه را فقط مشتمل بر دو جزء میدانست و وجود حکم را انکار میکرد ولی آن نظریه بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا است. متاخرین از روانشناسان جدید دلیلهای بسیاری بر بطلان آن نظریه اقامه کرده‌اند و اثبات کرده‌اند که ذهن علاوه بر تصور موضوع و محمول يك نوع فعالیت از خود نشان میدهد و آن فعالیت همان است که نامش را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته‌اند. —

و از این جهت ذهن باسانی میتواند ازین پدیده که فعل خودش میباشد مفهوم‌گیری نموده و او را چنانکه گفته شد با يك صورت ادراکی حکایت نماید. او با این حال نمیتوان او را در صف سایر مهمیات قرار داد زیرا آنچه برای او واقعیت بشمار میرود (حکم - فعل ذهنی) ذهنی است نه خارجی دارای آثار خارجی. و مفهوم چهارم (مفهوم نیست) چنانکه پیشتر گفتیم بواسطه يك اشتباه و خطای اضطراری (ضروری) که دامنگیر ذهن میشود از حکم ایجابی (است) گرفته میشود پس او نیز مانند حکم ایجابی مهمیت نیست ولی میتواند گفت از مهمیت گرفته شده. و مفهوم پنجم و ششم (مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی) چنانکه دانسته شد از مفهوم «نیست» گرفته شده اگرچه مهمیت

→ اساساً تداعی معانی غیر از حکم است و علل و مبادی آن نیز غیر از علل و مبادی حکم است. بسیار اتفاق میافتد که بعلمت مشابهت یا تضاد یا مجاورت، مابین دو معنا تداعی هست ولی حکم نیست و یا آنکه حکم برخلاف مقتضای تداعی است مثلاً ممکن است که در ذهن مابین تصور حاتم و تصور بخشندگی تداعی و تلازم وجود داشته باشد ولی در عین حال ما حکم نکنیم که حاتم بخشنده بوده و یا آنکه حکم بکنیم که بخشنده نبوده و یا اصلاً چنین شخصی در عالم وجود نداشته و گاهی حکم هست و تداعی نیست مثل تمام احکامیکه دانشمندان در مورد مسائل نظری و علمی براهنمائی برهان یا تجربه مینمایند. پس این مطلب قطعی و مسلم است که هنگامیکه محمولی را برای موضوعی اثبات میکنیم (زید ایستاده است) علاوه بر تصور موضوع و تصور محمول يك عمل خاص دیگری ذهن انجام میدهد. این عمل خاص درمیان همه امور نفسانی يك امتیاز مخصوص دارد و آن اینکه دارای دو جنبه است از يك جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی و حضوری و غیرذهنی است. توضیح اینکه امور نفسانی چنانکه سابقاً گذشت دو دسته هستند دسته اول همان صور ذهنیه است که مربوط بدستگاه مخصوص ادراکی است این صور، انفعالی هستند یعنی قوه مدرکه در اثر برخورد با يك واقعیت، روی خاصیت مخصوص صورت‌پذیری خود آنها را تهیه کرده است. و حصولی هستند یعنی يك واقعیتی که غیر از واقعیت خودشان است ارائه میدهند و ذهنی هستند یعنی وجودشان قیاسی است و هیچ هویت و تشخیصی غیر از صورت شسی دیگر بودن ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکی عنه‌های آنها با یکدیگر دارند. مثلاً تصور انسان و تصور درخت و تصور اسب هیچ هویت و تشخیصی ندارند غیر از صورت اشیاء خاص خارجی بودن و امتیاز هر يك از این صور از دیگری باینست که یکی متعلق بانسان است و دیگری بدرخت و سومی با اسب. دسته دوم نفسانیات غیر ذهنی هستند. ایندسته از امور مربوط بسایر ←

نیستند ولی متکی بمهیت میباشند.

پس از این بیان روشن شد که برخی از این مفاهیم شش گانه مهیت میباشد مانند سیاهی و سفیدی که از واقعیت خارجی حکایت میکنند یعنی خود همان خارجند با این فرق که منشأ آثار نیستند. و برخی دیگر مهیت نیستند زیرا از يك امر ذهنی حکایت میکنند که با واقعیت خودش با امور ذهنیه متحد است و آن واقعیت حکم است که يك واقعیت دوجانبه است و بواسطه وی ما میتوانیم يك نوع راهی بخارج از ذهن پیدا کنیم پس اینگونه مفاهیم اگرچه مهیت و حاکی از خارج نیستند ولی یکنوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون نمائی را بآنها میدهیم و از همین روی نام اعتباری روی آنها میگذاریم^{۱۲}.

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود که: اولاً ادراکات منقسم میشوند بدو قسم: تصور - حکم - و این همان تقسیم ادراک است بتصور و تصدیق که در مقاله ۴ گذشت و ثانیاً مفاهیم تصویری (ادراکات تصویری) منقسم میشوند بدو قسم: مهیات - اعتباریات.

→ دستگاههای نفسانی یعنی ماوراء دستگاه ذهن میباشد مانند اراده و شوق و لذت و رنج و غیره. این امور اولاً صورت چیزی نیستند مثلاً فرق اراده و تصور درخت اینست که اراده يك امری است نفسانی و چیز را در خارج بما نشان نمیدهد اما تصور درخت واقعیت خارجی درخت را بر ما مکتشف میسازد و ثانیاً حضوری هستند نه حصولی چنانکه واضح است و ثالثاً غالباً فعلی هستند نه انفعالی. حکم دارای هر دو جنبه است از يك جهت صورتی است که واقع و نفس الامر را ارائه میدهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف میسازد. از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم و از طرف دیگر علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد که از آن جنبه وجودش قیاسی نیست و بحسب نحوه وجود خود (نه بتبع مکتشف) از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که به آن، نام اقرار و اذعان و حکم میدهیم و از آن جنبه فعلی است نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار میگیرد. محققین منطقیین این عمل خاص را از جنبه اول که انفعالی و حصولی و ذهنی است تصدیق مینامند و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است حکم مینامند و از جنبه اول است که قابل تعبیر لفظی است و با کلمه «است» به تعبیر درمی آید.

۱۲- این اعتباریات را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که در مقاله ۶ بیان میشود و صرفاً قراردادی است نباید اشتباه کرد.

باغاز سخن برمیگردیم

و از سوی دیگر چنانکه گفته شد نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم میباشند و قوه مدرکه ما با آنها اتصال و رابطه دارد پس ناچار آنها را یافته و صورت‌گیری و عکس‌برداری خواهند نمود. و درین ادراک حصولی مهیت نفس و مهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی میباشند بالکنه پیش قوه مدرکه که حاضر خواهند بود (البته «کنه» در اینجا بمعنی «هرچه هست همانست» ملحوظ شده نه بمعنی احاطه تفصیلی) و همچنین نسبت میان قوی و افعال و میان نفس چنانکه حضوراً معلوم بود حصولاً نیز معلوم خواهد بود آنچنانکه نسبت میان محسوسات معلوم و دستگیر میشد. و ناچار هنگامیکه ما این نسبت را مشاهده می‌نمائیم حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را بنفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده مینمائیم و درین مشاهده صورت مفهومی «جوهر»^{۱۳} پیش ما نمودار میشود زیرا می‌بینیم که نفس

۱۳- از جمله تصوراتیکه برای ذهن حاصل است تصور جوهر و عرض است. جوهر یعنی موجود مستقل از محل و موضوع و عرض یعنی موجود نیازمند بمحل و موضوع مثلاً تمام اجسام دارای کمیت و مقدار و شکل هستند. ما خود جسم را بمنوان جوهر و کمیت و شکل آنرا بمنوان عرض میشناسیم و یا اینکه این کاغذ که سفید است سفیدی را بمنوان عرض و خود کاغذ را بمنوان جوهر میشناسیم. ما در این مقاله کار نداریم که چه چیز جوهر است و چه چیز عرض؟ و یا اینکه آیا جوهر و عرض درمقابل یکدیگر در خارج وجود دارند یا ندارند؟ در این سلسله مقالات یک مقاله مستقل (مقاله ۱۳) باینمطالب اختصاص داده شده. گفتگوی ما فعلاً متوجه منشأ پیدایش این دو تصور است که آیا این دو تصور از کجا برای اذهان پیدا شده است؟ زیرا مطابق سبک اینمقاله هر تصویری که عارض ذهن شود یک منشأ واقعی دارد و تا نفس بواقعیت آن متصور با علم حضوری نرسیده باشد نمیتواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومه نیز در اصل منشأ واقعی دارند و عناصر اولیه آن تصورات از واقعیاتی سرچشمه میگیرد و لهذا وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطائی مستلزم صوابی و هر موهومی مستلزم حقیقتی است. حالا ببینیم منشأ پیدایش تصور جوهر و تصور عرض چیست و از چه واقعیاتی سرچشمه میگیرد؟

اینمطلب از لحاظ روانشناسی و فلسفی بسیار حائز اهمیت است و کمتر مورد توجه دقیق واقع شده روانشناسی جدید کم و بیش در اطراف این مطلب گفتگو کرده است در اینمقاله برای اولین مرتبه با یک نظر دقیق راه پیدایش این دو تصور بیان شده است.

مطابق آنچه در صدر مقاله بیان شد عقیده عقلیون دائر بر وجود یک سلسله ←

این معنی را دارد که اگر او را از دست نفس بگیریم گذشته از خود نفس همه این قوی و افعال قوی از میان میروند و از آنسوی نسبت احتیاجی قوی و افعال را می بینیم و می فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی میباشد و این حکم را بطور کلی می پذیریم. و از این روی در موارد محسوسات، که تاکنون خبری از پشت

→ تصورات فطری قابل قبول نیست پس بجای دیگری باید دست دراز نمود. از طرف دیگر واضح است که جوهر و عرض را در زمره وجدانیات یعنی پدیده های خاص نفسانی از قبیل اراده و محبت نمیتوان شمرد و باصطلاح از موضوعات خاص روانی نیستند. پس از راه وجدان نیز که پیدایش يك سلسله تصورات مربوط بامور روانی توجیه میشود نمیتوان پیدایش این مفاهیم را توجیه نمود. برای پیروان مکتب حس دو راه دیگر باقی است یکی اینکه پیدایش این دو را از راه احساس خارجی توجیه کنند و دیگر اینکه آن دو را موهوم محض بدانند ولی از هیچیک از این دو راه نیز قابل توجیه نیست اما از راه حواس خارجی بجهت آنکه هرچند حواس ما بعوارض و ظواهر تعلق میگیرد و ما تمام اعراض خارجی را از راه احساس درک میکنیم مثلاً ما از جسم احساس رنگ و شکل و طعم و کمیت مینمائیم - سفیدی و کرویت و تلخی و مقدار را احساس میکنیم اما عرض بودن اینها که عبارت است از نیازمندی وجودی آنها بمحل و موضوع باحساس در نمی آیند پس احساس این عوارض نمیتواند منشأ پیدایش مفهوم عرض در ذهن ما بشود. و عبارت روشن تر گفتگوی ما در مفهوم رنگ و شکل و مقدار و امثال اینها نیست که از کجا پیدا شده اند گفتگو در مفهوم عرضیت است که از آن به نیازمندی وجودی بمحل تعبیر می کنیم و شك نیست که این خود يك مفهوم جداگانه ایست که عارض ذهن شده است. و از طرف دیگر موهوم محض هم نیستند زیرا اولاً چنانکه در مقاله ۱۳ خواهد آمد اینها حقایقند نه موهومات و ثانیاً بتصدیق خود حسیون و همه روانشناسان ممکن نیست که يك تصور موهوم که هیچ حقیقتی را دربر نداشته باشد در ذهن پیدا شود. موهومات همواره از ترکیب یا تجزیه غلط دو (یا بیشتر) مفهوم حقیقی وجودی یا عدسی و یا یکی وجودی و دیگری عدسی پیدا میشوند مثلاً تصور غول و سیمرغ و شانس و سایر موهومات که برای ذهن پیدا شده در اثر یکنوع تصرفاتی است که ذهن در مورد تصورات حقیقی انجام داده و ما با اندک تأمل تصورات حقیقی اولیه را که منشأ این موهومات هستند میتوانیم بدست آوریم اما تصور جوهر و عرض از این قبیل نیست زیرا عرض بودن یعنی نیازمندی وجودی بمحل ما برای هر يك از اجزاء این مفهوم مرکب میتوانیم منشأی در حس پیدا کنیم مگر برای مفهوم نیازمندی. چیزی که هست میتوان گفت تصور جوهر که عبارت است از استقلال وجودی شئی از محل و موضوع از مقایسه با تصور عرض که نیازمندی وجودی شئی بمحل و موضوع است پیدا شده زیرا استقلال عدم نیازمندی است یعنی يك مفهومی است مرکب از دو چیز (عدم - نیازمندی) ولی خود تصور عرض که مشتمل بر مفهوم نیازمندی است از چه راه قابل توجیه است؟

حقیقت مطلب اینست که ما واقعیت جوهر و واقعیت عرض یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض و بعبارت دیگر واقعیت استقلال وجودی و واقعیت نیازمندی را در باطن نفس خود شهود کرده ایم و منشأ پیدایش این دو تصور این ←

سر آنها نداشتیم حکم بعرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات مینمائیم و یکباره همه آنها بوصف تبدیل میشوند یعنی تاکنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی میدیدیم و ازین پس علاوه از آن، روشن و تاریک و سرد و گرم را نیز می‌فهمیم و انتقال بقانون کلی علیت و معلولیت نیز از همین جا شروع میشود^{۱۴}.

→ شهود باطنی است.

چنانکه سابقاً در بیان مناط و ملاک علم حضوری گذشت واقعیت امور نفسانی و واقعیت نیازمندی آنها بنفس یکی است. ما هرگز آن امور را منفک از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها بنفس نمیتوانیم مشاهده کنیم. علیهذا ابتداء پیدایش این دو تصور اینجاست پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را تحت قواعد معین بسط و گسترش میدهد و تمام یا غالب موجودات را داخل در این دو مفهوم میکند.

ممکن است بعضی گمان کنند که منشأ پیدایش این دو تصور احساس خارجی است باین بیان که ما گاهی در خارج دو امر مادی را مینگریم که یکی متکی بدیگری است مثلاً سنگ کوچک را روی سنگ بزرگی و یا گلوله را در دست خود و یا خود را روی زمین می‌بینیم. بعد در اثر مشاهده و تجربه می‌بینیم که هر وقت آن سنگ بزرگ از زیر آن سنگ کوچک و یا دست ما از زیر گلوله برداشته شود سنگ کوچک و آن گلوله بزمین می‌افتند. پس احتیاج یکی از این دو بدیگری و عدم احتیاج آندیگری را به‌اولی احساس میکنیم سپس ذهن ما در مقام توسعه و گسترش برمی‌آید و این تصورات را دقیق‌تر میکند و در مورد جسم و شکل (مثلاً) بکار میبرد. پس بالاخره پیدایش این دو تصور نیز منشأ حسی و تجربی دارند.

این گمان از آنجا ناشی میشود که شخص از روی دقت، حدود حس را تشخیص نداده باشد و نداند که در مورد مثال نامبرده آنچه حس مییابد و صورتی از آن در مخیله تهیه میشود فقط تصور آن دو جسم و تصور افتادن و تصور تعاقب رها شدن جسم زیرین و افتادن جسم زیرین است اما احتیاج و نیازمندی قابل احساس نیست و حس نمیتواند صورتی از احتیاج در ذهن بگذارد.

در اینجا گفتگو از منشأ پیدایش تصور جوهر و عرض است و اما بحث از این جهت که آیا اثبات وجود جوهر در خارج (حتی وجود جسم) وظیفه حس است یا غیر حس؟ و ما از چه راهی بوجود جوهر جسمانی در خارج اذعان و اعتراف کرده‌ایم؟ و در این اذعان و اعتراف مبادی حسی چه اندازه دخالت دارند و مبادی غیر حسی چه اندازه دخالت دارند؟ بحث جداگانه‌ایست و ما آنجا که حدود حس و حدود عقل را تعیین میکنیم در اینباره گفتگو خواهیم کرد.

۱۴- از مسائلی که در فلسفه و علوم قدیم و جدید بسیار حائز اهمیت است مسئله علیت و معلولیت است تصویری که بشر از علیت و معلولیت دارد این است که از دو شیء معین (مثلاً) یکی را بوجود آورنده و مؤثر و دیگری را بوجود آورده‌شده و اثر میشناسد. علیت و معلولیت از اموری است که همه کس تصویری از آن در ذهن خود دارد. مثلاً هنگامیکه انسان عصائی در دست گرفته و با دست خود آن عصا را

و پس از این مرحله قوه‌مدرکه، شروع می‌کند با ادراک مفردات و نسب و ترکیب و تجزیه محسوسات و متخیلات و البته بیان تفصیلی آنها از توانائی ما بیرون است و تنها چیزی که هست سه نکته زیر را بطور کلی باید در نظر گرفت.

→ حرکت می‌دهد در زمان واحد هم دست و هم عصا حرکت می‌کند. این دو حرکت در عین اینکه همزمان هستند و از لحاظ زمان تقدم و تأخری بر یکدیگر ندارند انسان یکی از آندو را مولود و نتیجه دیگری میدانند و در مقام تمبیر می‌گویند «چون دست حرکت می‌کند عصا حرکت می‌کند» یعنی حرکت عصا را معلل می‌کند ب حرکت دست و اگر کسی فرضاً بگوید «چون عصا حرکت می‌کند دست حرکت می‌کند» همه کس آنرا غلط میدانند.

در باب علیت و معلولیت و اقسام آن مسائل زیادی هست از قبیل اینکه آیا علیت و معلولیت واقعیت دارد و نظام هستی نظام علی و معلولی است یا نه؟ آیا ترتب معلول بر علت، ضروری و تغلف آن ممتنع است یا نه؟ آیا شرط است که علت و معلول همزمان باشند یا نه؟ آشنایان بفلسفه و علوم جدید و قدیم میدانند که این مسائل و یک سلسله مسائل دیگر مربوط بمسئله علیت و معلولیت همواره در تاریخ فلسفه و علوم در درجه اول اهمیت قرار داشته و دارد. در این سلسله مقالات یک مقاله مستقل (مقاله ۹) به آن اختصاص داده شده است.

آنچه مربوط باین مقاله است اینست که تصور علیت و معلولیت ابتداء از چه راه و از چه مجرائی برای ذهن حاصل میشود؟ در اینجا سه نظریه است: نظریه عقلی - نظریه حسی - نظریه‌ایکه در این مقاله اتخاذ شده است.

نظریه عقلی

چنانکه مکرر گفته شده است عقلیون معتقد بفطری بودن و خاصیت ذاتی بودن یکرشته از معقولات هستند و ما در صدر مقاله بطلان این نظریه را بطور کلی روشن کردیم و ثابت کردیم که تصور هیچ چیز، بدون اینکه قوه مدرکه واقعیت آن شیء را بنحوی از انحاء بیاید ممکن نیست حاصل شود و ذهن انسان در ابتدا لوح بی‌نقشی است و همه این نقوشها و تصورات از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی از واقعیات عارض ذهن میشوند علیهذا این نظریه در هیچ موردی قابل قبول نیست و لزومی ندارد که آنچه بالخصوص در این مورد گفته شده نقل و انتقاد کنیم. از کسانیکه علیت و معلولیت را جزء معقولات فطری میدانند و بیانات خاصی در این مورد دارد گمانه است. وی علیت و معلولیت را یکی از مقولات دوازده گانه خویش که همه بمعقیده او اموری عقلی و فطری هستند میدانند.

نظریه حسی

این نظریه مبتنی بر این است که تصور علیت و معلولیت از راه احساس وارد ذهن شده است. این نظریه متعلق به بعضی از حسیون و جمیع مادیین است **ژان لاک** بنقل مرحوم فروغی می‌گوید «چون تبدلهائی همواره بر یکسان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدلهای را میدهند پس -

۱- چون قوه مدرکه ما میتواند چیزی را که بدست آورده دوباره با نظر استقلاللی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد از این روی نسبتهایی را که بعنوان رابطه، میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلاللی نگریسته و در مورد هر نسبت يك یا چند

آن تبدلها را معلول و چیزهاییکه این تبدلها را میکنند علت مینامیم و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل میشود.

اشکال این نظریه واضح است. این نظریه از عدم دقت کافی در تعیین حدود حس پیدا شده است. ما در خارج بوسیله حواس خود فنومن‌ها و حوادث را مشاهده میکنیم، تغییرها و تبدیلهای را می‌بینیم و چون زمانرا درک میکنیم قهراً مقارنه یا تماقب این محسوسات را نیز درک میکنیم. اما اینکه بعضی از این حوادث در بعضی دیگر «تأثیر» دارند که در گفته ژان لاک بکلمه «میدهند» و «میکند» تعبیر شده قابل احساس نیست مثلاً ما بوسیله حواس خود آتش و فلز (البته از آنها هم مجموعه‌ای از عوارض را احساس میکنیم نه چیز دیگر) و تماس آتش با فلز و حرارت و افزایش کمی فلز (انبساط) و مقارنه افزایش کمی و حرارت را درک میکنیم اما اینکه علیت و تأثیری هم در کار هست بوسیله هیچ حسی درک نمیکنیم. آری چون ما از راه دیگر تصویری از علت و معلول پیش خود داریم و از طرفی هم اذعان داریم که هرچیزیکه نبود و بود شد علت و مؤثر وجودی میخواهد، با کمک احساس و تجربه میتوانیم علت‌های خاص برای معلولهای خاص، و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم. اما سخن در اینست که ابتدائاً اصل تصور علیت و معلولیت که غیرقابل احساس است از کجا عارض ذهن شده است.

اینمطلب که علیت و معلولیت قابل احساس نیست از زمانهای بسیار قدیم مورد توجه اهل نظر بوده است.

این‌سینا در فصل اول از مقاله اولی از الهیات شفا در مقام بیان اینکه موضوع فلسفه اولی چیست؟ و آیا میتوان گفت که موضوع فلسفه اولی «علت علی‌الاطلاق» است و فلسفه اولی از احوال و عوارض آن بحث میکنند؟ میگوید «موضوع هر علم و هر فنی باید مفروض و مسلم گرفته شود و ما اگر بخواهیم علت بطور مطلق را موضوع این فن قرار دهیم باید او را مفروض و مسلم بگیریم و حال آنکه این فرض و تسلیم وقتی برای ما حاصل میشود که اقرار و اعتراف داشته باشیم که هیچ حادثه‌ای بدون سبب و علت پدید نمی‌آید و این مسئله از مسائلی است که در این فلسفه باید تکلیفش روشن شود و اگر کسی گمان کند که رابطه علیت و معلولیت را از راه حس میتوان کشف کرد خطا است زیرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر، چیزی را بما نمی‌فهماند».

از دانشمندان جدید هم عده‌ای که در تعیین حدود حس دقت کرده‌اند پارسن حقیقت اعتراف کرده‌اند اینگروه عده‌ای دیگر از همان حسیونند. اینگروه چون از طرفی دریافته‌اند که احساس قادر نیست علیت و معلولیت اشیاء را دریابد و از طرف دیگر روی فرمول مخصوص خود چیزها واقعی میدانند که بتوان آنرا از راه حس و تجربه توجیه کرد، واقمیت علیت و معلولیت را مورد تردید قرار داده‌اند. هیوم دانشمند حسی معروف انگلیسی سردهسته اینجماعت است. هیوم بنقل مرحوم فروغی میگوید: «چون در مقام تحقیق فلسفی برمیائیم می‌بینیم اعتقادبرابطه —

مفهوم استقلالی تهیه مینماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود - عدم - وحدت - کثرت - را که بشکل نسبت ادراک نموده بود ابتدائاً با حال اضافه (وجود محمول از برای موضوع) (عدم محمول از برای موضوع) (وحدت موضوع و

→ علت و معلول ضروری نیست باین معنی که چون می بینیم سنگ متحرکی بسنگ ساکن برخورد و سنگ ساکن به حرکت آمد برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن میخوانیم ولکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجوب این امر یعنی حدوث این معلول از آن علت نمینماید و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلول را بقاعده عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمیشود؟ ایضا میگوید «حکم به رابطه علیت نتیجه عادت است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر می بینیم و این عادت اعتقاد را باینکه ایندو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ میسازد».

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک از طرفی نظریه حسیون را پیروی میکنند و مدعی هستند تنها تصویری حقیقت است که انسان از راه حس بآن نائل شده باشد و از طرف دیگر علیت و معلولیت را واقعی میدانند لهذا با زور هو و جنجال میخواهند اثبات کنند که علیت و معلولیت محسوس است.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۳۳ میگوید «برای ما قانون علت و معلول يك اصل حقیقی است زیرا تجربه و عمل صحت آنرا ثابت میکند امپریستها (تجربیبون) این قانون را حقیقی نمیدانند و مابین دو قضیه رابطه علت و معلول نمیشناسند و میگویند که فقط ما میدانیم که يك قضیه بعد از قضیه دیگری ظاهر میشود یکدفعه هم ممکن است ظاهر نشود. هزاران دفعه ممکن است آتش دست را بسوزاند ولی ممکن هم هست که یکدفعه ابتدا دست بسوزد و بعد آتش وجود پیدا کند. جواب ما باز مطابق محک خود این خواهد بود که چون در تمام قضایا در تمام ادوار عملاً قانون علت و معلول صادق بوده مطابق خیال آقایان استثنا پیدا نکرده صحیح است» در صفحه ۴۴ میگوید «ما، در علم از ابتدای تاریخ تمدن بشر تا امروز میلیونها قضیه علت و معلول سراغ داریم و زندگانی روزانه ما آن بآن مصادف با قضایای علت و معلولی است. ما چه داعی داریم که مثالهای متعدد قانون علت و معلول را صحیح ندانیم و بامید اینکه یکروز شاید از توی حباب چراغ يك قارچ سبزخواهد شد و استثنائی بوجود خواهد آمد پشت پا بتکامل علم بزنیم اما يك ایده آلیست بهمین امید نشسته و اگر تیری هم بمغزش فرو رود تیر را علت کشتن نمی داند».

علاوه براینکه این آقایان مسئله ضرورت ترتب معلول بر علت یا امتناع تخلف معلول از علت و مسئله تقدم و تأخر و تقارن زمانی علت و معلوم را با این مسئله که آیا حس و تجربه قادر بدرك علیت و معلولیت هست یا نیست دانسته یا ندانسته با هم خلط کرده اند، نفهمیده اند یا نخواسته اند بفهمند که آنچه ما آن بآن در زندگانی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم مقارنه یا تعاقب حوادث است نه علیت و معلولیت آنها. و آنچه تجربیبون را وادار کرده است که در واقعی بودن قانون علت و معلول تردید کنند دقت زیاد در تعیین حدود حس و تجربه است. ←

محمول) (کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه) و پس از آن بی‌اضافه (وجود - عدم - وحدت - کثرت) و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می‌باشد تصور مینمایید^{۱۵}.

→ تجربیون از طرفی اصالت حس و تجربه را پذیرفته‌اند و از طرف دیگر نخواستند مانند مادیین بگزاف تصورات غیر محسوس را محسوس جلوه دهند لهذا در حقیقی بودن قانون علت و معلول تردید کرده‌اند. حقیقت اینست که اگر واقعا ما اصالت حسی باشیم و از طرفی هم نخواهیم بگزاف سخنی بگوئیم وجهی ندارد که قانون علت و معلول را واقعی بدانیم.

نظریه اینمقاله

نظریه این مقاله مبتنی بر واقعی بودن قانون علت و معلول است و شبیهاتی که در این مورد در قدیم و جدید شده است در مقاله ۹ که مخصوص بیان این قانون است دفع میشود. مطابق نظریه کلی که در صدر مقاله بیان شد «هر علم حصولی مسبوق بعلم‌حضوری است» و تا ذهن نمونه واقعیت شیئی را نیابد نمیتواند تصویری از آن بسازد خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی بآن نائل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتداء در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. همچنانکه سابقا گفته شد نفس، هم خود را مییابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه‌ها و افکار و این یافتن، بطریق حضوری است نه حصولی یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را مییابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنها است و بعبارت دیگر نفس بعلم حضوری هم خود را مییابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق‌الوجود بخود مییابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است. این است خلاصه نظریه این مقاله و البته توضیح کامل این بیان احتیاج دارد که حقیقت قانون علت و معلول آنطور که هست از لحاظ فلسفی و برهانی روشن شود و مقاله ۹ عهده‌دار همین جهت است.

۱۵- طریق پیدایش مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت و یک سلسله مفاهیم دیگر از قبیل علت و معلول و جوهر و عرض که همه از مفاهیم عمومی هستند، مطابق سبک این مقاله بیان شد.

عقلیون اروپا پیدایش مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را از راه فطری بودن توجیه میکنند و ماقبلا بطلان این نظریه را روشن کردیم ولی حسیون از راه حس داخلی (وجدان) توجیه مینمایند. ژان لاک بنقل مرحوم فروغی میگوید: «تصور پردو قسم است بسیط و مرکب بسیط بوسیله حس (احساس خارجی) یا فکر (حس داخلی یا وجدان) حاصل میشود» تا آنجا که میگوید «تصورهای بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند اینها».

بدیهی است که قیاس کردن وجود و وحدت بامور نفسانی و وجدانی از قبیل ادراک و اراده و قدرت و لذت و الم غلط است زیرا تصور ادراک و اراده و... از اینراه حاصل میشود که انسان بحسب وجدان خود یک پدیده خاص نفسانی درخود ←

۲- چنانکه در نکته ۱ مشهود است قوه مدرکه میتواند از قضیه سیر نموده و بمفرد برسد همچنین این سیر را میتواند بطور قهقری انجام داده و از مفرد بقضیه منتهی شود. و از همین جهت اندازه زیادی از مفردات تصویری ما بحسب اصل قضیه بوده و مقدار زیادی از قضایا در اصل مفردات تصویری میباشد. ۳- چنانکه ترکیب و تحلیل را بنحوی که در نکته دوم گفته شد در تصورات داریم همچنان در تصدیقات و قضایا نیز داریم. ما در نخستین بار که میگفتیم مثلاً سیاهی سیاهی است - سفیدی سیاهی نیست این امور را پذیرفته و تصدیق کرده بودیم که:

- ۱- سلب و ایجاب (نفی و اثبات) هر دو با هم روی يك قضیه نمی آیند و هر دو با هم از روی يك قضیه برداشته نمیشوند (اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین).
 - ۲- هر چیز خودش برای خودش ثابت است.
 - ۳- هیچ چیز خودش از خودش سلب نمیشود.
 - ۴- عرض بی موضوع نمیشود.
 - ۵- معلول بی علت نمیشود.
- و همچنین يك سلسله بدیهیات دیگر و این نکته با بیان آینده روشن تر از این بدست خواهد آمد^{۱۶}.

از راه دیگر (طریق تحلیل)

تکثر معلومات را با روش دیگر نیز میتوان بررسی نمود زیرا

- میباید بعنوان ادراک و يك پدیده دیگر میباید بعنوان اراده و يك پدیده دیگر به عنوان لذت و همچنین... هر يك از این پدیده ها اولاً نفسانی هستند و بامور غیر نفسانی صادق نیستند و ثانیاً ذهن برای هر يك از آن پدیده ها يك مفهوم خاص درست کرده که هر يك از آن مفهوماً فقط بیکى از امور نفسانی صادق است و بسایر امور نفسانی صادق نیست. پرواضح است که هیچ پدیده بالخصوص نیست که وجدان انسان آنها بعنوان وجود یا وحدت بیاید و هرکسی بالبداهه میدانند که مفهوم وجود و وحدت بطوری هستند که شامل تمام آن پدیده های درونی و تمام پدیده های بیرونی هستند. علیهذا مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را که از مفاهیم عمومی هستند نمیتوان بمفهوم ادراک و اراده و سایر امور خاص نفسانی قیاس کرد.
- ۱۶- در اواخر اینمقاله آنجا که از «تحلیل تصدیقی» سخن بمیان آید راجع باین بدیهیات که بدیهیات اولیه تصدیقیه اصطلاحاً خوانده میشوند بحث نسبتاً مفصلتری خواهد شد.

چنانکه در مقاله ۴ بیان شد معلومات حصولی ما بر دو قسم منقسم می‌باشد تصویری و تصدیقی.

در قسم اول (تصوری)

ما بحسب غریزه در مفاهیم جزئیة بمجرد حس و مشاهده قناعت مینمائیم مثلاً چنانچه مفهوم این کرسی جزئی را بما القاء کردند به تنها نشان دادن يك کرسی جزئی در خارج، قناعت می‌ورزیم ولی در مفاهیم کلیه این حال را نداریم زیرا در مورد بسیاری از مفهومات، مفاهیم دیگر نیز پیدا میشوند که از مفهوم مورد نظر قابل انفکاک و جدائی نیستند و اگر آنها را جدا و منفک فرض کنیم، مفهوم مورد نظر رخت بر بسته و از میان خواهد رفت مثلاً مفهوم کرسی که دارای شکل خاص و رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت بوده و از تخته ساخته شده مفهومی است مانند مرکب از يك عده مفهومات و از میان آنها اگر رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت را تصور نکرده و ندیده انگاریم تصور کرسی از میان نمیرود بخلاف تخته (ماده) و شکل کرسی (صورت) که بانفی آنها تصور کرسی از میان خواهد رفت. از این راه میدانیم که مفهوم کرسی مفهومی است که از مجموع دو مفهوم (تخته - شکل) ترکیب یافته است و سپس همین چگونگی و ترکیب^{۱۷} را در خود مفهوم تخته که جزئی

۱۷- یکی از اعمال عالیة ذهن عمل تجزیه و ترکیب است. بواسطه این عمل معلومات و صور ذهنی یکنوع تکثر پیدا میکنند. و هم بواسطه این عمل است که معرفت و شناسائی منطقی اشیاء حاصل میشود. همان طوریکه مواد خارجی یا بسیطند یا مرکب و مرکبات باهمه تنوعات زیادی که دارند که با نامهای مخصوص خوانده میشوند از یکمده عناصر معدود تشکیل یافته‌اند و اگر آنها را تجزیه کنیم جز آن عناصر معدود که با نسبت‌های مختلف با یکدیگر ترکیب یافته‌اند چیزی نیست صور ذهنی نیز یا بسیطند یا مرکب و مرکبات چیزی جز صور ترکیب یافته از یکمده عناصر بسیط ذهنی که با طرز مخصوصی ترکیب شده‌اند نیست. عناصر ساده اولیه ذهن به حسب اصطلاح مبادی تصویری (در باب تصورات) و مبادی تصدیقیه (در باب تصدیقات) خوانده می‌شوند. تجزیه و ترکیب ذهنی در مقابل تجزیه و ترکیب عملی است. تجزیه و ترکیب عملی آنست که انسان مواد خارجی را مورد عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه يك مرکب صنعتی (از قبیل ساعت) و یا يك مرکب طبیعی (از قبیل آب) را باجزاء اولیه آنها تجزیه کنند و دوباره آنها را بسازند. عملیات شیمیایی که در آزمایشگاه‌ها صورت می‌گیرد از این قبیل است تنها راه برای بدست آوردن وضع ←

از مفهوم کرسی می‌باشد زیرا اگر چنانچه مثلا عناصری که به‌مراهی صورت تخته، تخته را درست کرده‌اند از مفهوم تخته سلب شوند تصور تخته از میان می‌رود و البته این تجزی و انحلال پیوسته ادامه نیافته و در جایی وقوف خواهد کرد. و البته آخرین دو مفهومی که پیدا کرده‌ایم بسیط خواهند بود چنانکه در خارج نیز کار همانگونه می‌باشد و همان مفهوم بسیط است که مفهومات بسیطه دیگری یکی پس از دیگری بوی اضافه شده و ترکیب یافته است که مفهوم نخستین مورد نظر (مفهوم کرسی مثلا) درست گردیده.

پس مفاهیم تصویری ما چنانکه يك نوع کثرت در میان بسایط خود دارند يك نوع کثرت نیز بواسطه ترکیب پیدا می-

→ ساختمان داخلی مادی اشیاء تجزیه و ترکیب عملی است.

تجزیه و ترکیب ذهنی یا نظری اقسام متعددی دارد ما اجمالا در پاورقیهای آینده آنها را بیان خواهیم کرد چیزی که لازمست در اینجا تذکر داده شود اینست که ممکنست برای خواننده محترم این سؤال پیش آید که مطابق فرمول کلی اینمقاله «هرعلم حصولی که عارض ذهن میشود مسبق بعلم حضوری است» و البته اینقاعدہ امتثناپذیر نیست هم در مورد بسائط ذهنی صادق است و هم در مورد مرکبات. پس چگونه است که ما بسیاری از تصورات مرکبه داریم که قطعا واقعیت مصداق آنها را هیچگاه بعلم حضوری نیافته‌ایم مثل تصویری که از لایتناهی و واجب‌الوجود و امثال اینها داریم؟

پاسخ این سؤال اینست که لازمه فرمول سابق این نیست که ذهن بواقعیت هر يك از بسائط و مرکبات علیحده نائل شود بلکه دربرخی از موارد، ذهن ابتداء بدرك مرکبات نائل میشود سپس با قوه تجزیه بسائط و عناصر اولیه را از یکدیگر جدا میسازد. تصورات عادی ابتدائی در مورد محسوسات از اینقبیل است مثلا ابتداء انسان از راه باصره جسم را می‌بیند با حجم و شکل و رنگ معین یعنی تصور حجم و شکل و رنگ با هم و توأم و غیر مجزا از یکدیگر برایش حاصل میشود. بعد از آنکه ذهن قوی شد و قدرت تجزیه پیدا کرد کمیت را از کیفیت و هر يك از کیفیات را جدا از دیگری تصور میکنند و در برخی از موارد ابتداء بدرك بسائط نائل میشود سپس با قوه ترکیب از آنها تصور جدیدی میسازد مثل اینکه از يك طرف تصور حد یا نهایت برای ذهن حاصل میشود (و البته تصور نهایت نیز بنوبه خود تصویری است مرکب که از ترکیب چندین تصور بسیط حاصل شده است) و از طرف دیگر تصور عدم، و از نسبت‌دادن عدم بنهایت تصور لایتناهی برای ذهن حاصل میشود و یا اینکه از یکطرف تصور وجود و از طرف دیگر تصور ضرورت و وجوب برای ذهن حاصل میشود سپس از ترکیب این دو تصور جدیدی (واجب‌الوجود) برای ذهن دست میدهد. تمام فرضیه‌های علمی و فلسفی از این قبیل است ذهن پس از آنکه این نوع تصورات را تولید کرد در صدد تحقیق علمی و فلسفی برمیآید و از راههای منطقی صحت یا بطلان اینفرضهای ذهنی را اثبات میکند.

کنند. و چنانکه گذشت برخی از این مفاهیم مهمیات هستند و برخی از آنها اعتباریات هستند که از مهمیات اخذ شده‌اند و این نیز یک نوع کثرتی است که متولد میشود و چنانکه روشن است ترکیبی که میان مهمیات انجام میگیرد میان مفاهیم اعتباریه نیز انجام مییابد از بیان فوق نتیجه گرفته میشود:

۱- مفاهیم تصویری کثرتی بواسطه بساطت و ترکیب پیدا میکنند

۲- مفاهیم کثرتی دیگر از راه حقیقت و اعتبار^{۱۸} دارند.

۱۸- مطابق نظریه عقلیون مفاهیم یکنوع کثرتی از راه ذاتی بودن (فطری- بودن) و عرضی بودن دارند و یکنوع کثرتی از راه بساطت و ترکیب دارند و مفاهیم بسیط یا از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و یا آنکه ذهن فطرتاً واجد آنها بوده و مطابق نظریه حسیون کثرت مفاهیم فقط از لحاظ بساطت و ترکیب است و تمام مفاهیم بسیطه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی مستقیماً وارد ذهن شده‌اند هوبز از فلاسفه حسی قرن هفدهم (۱۵۸۸-۱۶۷۹) میگوید «استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات با هم یا جدا کردن آنها از یکدیگر بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد و غیر از جسم هرچه هست موضوع فلسفه و علم واقع نمیشود».

هیوم فیلسوف حسی قرن هجدهم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) پس از آنکه ادراکات را منحصر میکند بآنچه از راه یکی از حواس پیدا شده باشد میگوید «این است تاروپود بافته افکار ما. و عقل ما جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزاء و مبادی کار دیگری نمیکند».

ولی مطابق آنچه در این مقاله تحقیق شد مفاهیم یکنوع کثرتی دارند از لحاظ بساطت و ترکیب، و یک نوع کثرتی دارند از لحاظ حقیقت و اعتبار و از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که نظریه عقلیون مبتنی بر فطری بودن پاره‌ای از معقولات قابل قبول نیست و طبق نظریه حسیون نیز بسیاری از مفاهیم بسیط از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه علیت و معلولیت که بالضروره ذهن از هر یک از اینها تصور روشن و صریح و صحیحی دارد قابل توجیه نیست و تنها راه صحیح توجیه همان است که در این مقاله تحقیق شد.

همانطوری که از ضمن مطالب گذشته معلوم شد مفاهیم یک کثرت دیگری نیز از راه کلیت و جزئیت دارند. زیرا هرچند کلی و مصداق در خارج عین یکدیگرند و هر مفهوم کلی (مثل انسان) در خارج عین هر یک از افراد خودش است و بحسب تعدد آنها در خارج متعدد است ولی بحسب ذهن تصور کلی مفایر است با تصور هر یک از افراد و از لحاظ خواص و عوارض ذهنی نیز تصور مفهوم کلی مفایر است با تصور هر یک از افراد بالخصوص.

در قرون وسطی عده‌ای از دانشمندان اروپا منکر تصورات کلی بوده‌اند و معتقد بوده‌اند که ذهن هیچ نوع تصویری از کلی ندارد. و تمام الفاظی که گمان میرود برای معانی کلیه وضع شده‌اند از قبیل لفظ حیوان و انسان و درخت و غیره واجد هیچ معنایی نیستند. اینجماعت را از همین لحاظ که این الفاظ را لفظ خالی ←

اشکال

میتوان در بیان گذشته مناقشه نموده و گفت این بیان بدو نظریه مبتنی است که بطلان هر دو، به ثبوت رسیده و آن دو نظریه عبارت است از:

۱- وجود انواع متباینه در خارج.

۲- ثبوت ماهیات ثابتة آنها.

روشن تر بگوئیم این طریقه مبنی بر این است که خواصی که از راه حس نائل میشوند مہیات متباینه بوده باشند مثلاً واقعیت صدا غیر از واقعیت نور بوده و بهمین قیاس خواص اجسام با یکدیگر تباین نوعی داشته باشند و همچنین اجسام نیز با اختلافات جوهری متنوع بوده و هر یک از آنها نوعی بحسب واقعیت جدا از دیگری و دارای خواص جداگانه باشد.

ولی امروز علم این نظریه کهنه متافیزیکی را از میان برده و بطلانش را روشن نموده و اثبات میکند که واقعیت خارج بجز ماده یک نواخت چیز دیگری نیست و انواع مختلفه عناصر و مرکبات زنده ترکیبات گوناگونی هستند که ماده یکنواخت بخود گرفته و آثار گوناگون میدهند و همگی این خواص بانرژی قابل تحلیل میباشند و اخیراً بثبوت رسیده که ماده و انرژی بهمیدیگر قابل تبدیل بوده و درحقیقت همان حرکت هستند و از این روی انواع مختلفه^{۱۹} بالذات مفهومی نخواهد داشت و نظر بهمین نکته،

→ و اسم بدون مسمی میدانستند اسمیون میخواندند. از روانشناسان جدید نیز عده‌ای منکر تصورات کلی شده‌اند و آنها همان کسانی هستند که تمام اعمال ذهنی را از حکم و تعقل و قیاس و استدلال جز همان احساسهای ابتدائی که فی‌الجمله تغییر شکل یافته‌اند نمیدانند. هیوم و استوارت‌میل این عقیده را دارند، اگر در محل مناسبی فرصتی بدست آمد درباره این نظریه مفصلاً بگفتگو خواهیم پرداخت.

۱۹- تاکنون چند جهت از جهاتیکه منشأ تکثر ادراکات میشوند بیان شد ولی هیچیک از آنها مربوط بکثرتیکه از ناحیه تکثر و اختلافات خود معلومات و اعیان خارجیه ناشی میشود نبود. توضیح اینکه همانطوریکه ما از لحاظ کلیت و جزئیت و از لحاظ بساطت و ترکیب و از لحاظ حقیقت و اعتبار در میان ادراکات خود اختلاف و تکثر مشاهده میکنیم یکنوع تکثر و اختلاف دیگری نیز که وابسته باختلاف و تکثر واقعیتهای عینی خارجی است در میان ادراکات و تصورات خود مشاهده میکنیم مثلاً ما تصویری از آب و تصویری از هوا و تصویری از انسان و تصویری از سفیدی و تصویری از شکل و تصویری از مقدار و تصورات زیاد دیگری از غیر اینها داریم و برای ما مفهوم آب غیر از مفهوم هوا و هر یک از این دو غیر از مفهوم انسان و ←

انواع مختلفی مانند انسان و اسب و زمین و هوا از اختلافات ذاتی حاکی نبوده و تنها اختلافات خواص ترکیبات را نشان خواهند داد که آنها نیز بالاخره بیک اصل برمیگردند.

گذشته از این چون همین ترکیبات تا آخرین ریشه خود (ماده و انرژی) در حرکت و تحول بنا بر این هیچ مهمیتی و ذاتی در دو لحظه در یک حال باقی نخواهد ماند خواه در خارج و خواه در ذهن (زیرا ذهن نیز خاصه مادی مغز است) پس اتکاء علمی بمهیمات بیموده و بی‌ثمر بوده و دستگاه مهیمت‌گیری بمنزله اینست که انسان بیک نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد و از اینجاست که دانشمند آشنا با علوم طبیعی و سبک تحقیقات جدید چیزی را که می‌شنود از مهیمت وی جویا نمیشود بلکه از اثر و خاصه‌اش می‌پرسد نمی‌گوید چه میباشد می‌گوید چه میکند؟

→ هر یک از این سه غیر از مفهوم سفیدی و هر یک از این چهار غیر از مفهوم شکل است و همچنین... و هرگز نمیتوانیم بپذیریم که این تصورات عین یکدیگرند و بالضروره میدانیم که با هم اختلاف دارند. این اختلافات از ناحیه اختلافاتی که در خود واقعیت‌های خارجی هست ناشی شده یعنی چون واقعیت‌های آب و هوا و انسان و سفیدی و شکل و مقدار با یکدیگر اختلاف دارند تصورات ما درباره آنها مختلف شده است پس یکنوع تکثر ادراکی دیگر از لحاظ تکثر معلومات و واقعیت‌های عینی داریم.

این نوع از تکثر از لحاظ دخالت در توسعه و افزایش تصورات عمده‌ترین تکثرات است ولی از آنجائیکه این نوع از تکثر برخلاف سایر اقسام آن که قبلاً بیان شد اولاً بالذات مربوط بواقعیت‌های خارجی است و بالتبع مربوط بادراکات و تصورات است از موضوع بحث این مقاله خارج است و همچنانکه در مقدمه اینمقاله گفتیم موضوع بحث اینمقاله آن تکثرهایی است که بالذات مربوط بخود ادراکات است و آن‌کثرتها آنهاست که عامل اصلی آنها فعالیت خود ذهن است از قبیل کثرت‌هایی که از راه حقیقت و اعتبار یا از راه بساطت و ترکیب یا از راه کلیت و جزئیت پیدا میشود و اما آن کثرتیکه از ناحیه معلومات خارجی است از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه می‌گیرد و بالذات مربوط بادراکات نیست و لهذا از موضوع این مقاله خارج است.

این نوع از تکثر را میتوان تکثر ماهوی و یا تکثر ذاتی نامید زیرا این تکثر بمعنیه بعضی از فلاسفه نماینده اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجی است. بیانات گذشته مربوط بانقسام ادراکات بادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری متکی بقبول نظریه اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجی است زیرا ادراکات حقیقی همانهاست که مستقیماً صورت یک پدیده خارجی است از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و سنگ و درخت که در نظر این مقاله ماهیات مختلف و متنوعی هستند. آشنایان بمنطق و فلسفه میدانند که بسیاری از مسائل در منطق و در فلسفه مبتنی بر مسئله تکثر ماهوی تصورات و اختلافات ذاتی اعیان خارجی است و از این ←