

موضوع درون ماندگار و موضوع متعدی*

□ مهدی حائری یزدی

ترجمه: سیدمحسن میری (حسینی)

اشاره

مقاله حاضر به تبیین دو موضوع «درون ماندگار» و «متعدی» در ارتباط با فعل معرفت می‌پردازد. نویسنده دانشمند با اشاره به دوگانه بودن معنای عینیت و اینکه عینیت دوگانه ویژگی معرفت‌پدیده‌اری است، جهات ذاتی و عرضی در فعل معرفت را روشن می‌کند و آنگاه به تفصیل توضیح می‌دهد که متعلق مفهوم معرفت، کدامیک از دو موضوع یادشده است. در این رابطه، برخی از آرای مآلصدرا، فلاسفه اشراقی، دوکاس، و راسل مورد توجه قرار گرفته‌اند.

معنای موضوع درون ماندگار

اگر برای درک ارسطویی حیث التفاتی^(۱) (intentionality) به هر نحو، چه قطعی و چه محتمل، باید میان دو فعل انسانی یعنی فعل درون ماندگار و فعل متعدی تمیز دهیم به نظر می‌رسد چیزی نمی‌تواند ما را از برگرفتن خط مشابهی که بین دوگونه موضوع متناظر یعنی

موضوع درون‌ماندگار و موضوع متعدی تمیز دهد، باز دارد.

این تمایز مبتنی بر همانندنگاری گزافه میان دیدگاه مشهور ارسطویی دربارهٔ دو فعل مختلف با تمیز موقتی ما میان دو نظام عینیت نمی‌باشد. ما در بادی امر می‌دانیم که چنین همانندنگاری غیرموجهی قابل پذیرش نیست چرا که یک فعل، خواه درون‌ماندگار باشد و خواه متعدی، نمی‌تواند در مورد موضوع آن فعل بکار رود. با این وصف، مسلّم است که فعل درون‌ماندگاری همچون معرفت (knowledge) ما می‌تواند به گونه‌ای کاملاً منطقی به یک فاعل شناسایی [=عالم] و موضوع شناسایی [=معلوم] تحلیل شود. به همین ترتیب ساختمان متعلق معرفت [=معلوم] نیز به نوبهٔ خود به موضوع درونی و بیرونی قابل تحلیل است. هنگامی که تحلیل ما به این مرحله می‌رسد بدون هیچ تردیدی احساس می‌کنیم که مجازیم حقاً موضوع درونی را با عنوان موضوع درون‌ماندگار و موضوع بیرونی را با موضوع متعدی توصیف کنیم.

به تحلیل خود مفهوم معرفت باز می‌گردیم. در میان تمایزات متعددی که تاکنون دربارهٔ مفهوم معرفت انسان بیان شده، تمایز میان عالم و معلوم، عام‌القبول‌ترین است. این پیشینه، یکی از نتایج منطقی آن، ظهور تمایز دیگری است که توسط برخی فیلسوفان، میان «موضوع ذهنی» و «موضوع عینی»^(۲) یا برحسب اصطلاح ما «موضوع درون‌ماندگار» و «موضوع متعدی»^(۳) داده شده است. در اینجا دلمشغول این تمیز اخیریم. کسانی که با تأمل فلسفی آشنا نیستند ممکن است این تمیز را نپذیرند؛ با این وصف، اندیشه در باب خود مفهوم معرفت اثبات می‌کند که باید موضوعی درون‌ماندگار به نحوی متمایز از موضوع متعدی وجود داشته باشد.

در تحلیل نظریهٔ معرفت واژهٔ فاعل شناسایی (subject) دلالت بر ذهن دارد که فعل دانستن را از طریق علم یافتن به چیزی انجام می‌دهد. درست همانطور که واژهٔ متعلق شناسایی (object) اشاره به شیء یا قضیه‌ای دارد که آن فاعل شناسایی بدان علم یافته است. به هر حال از آنجا که یک قضیهٔ معلوم همواره متضمن چیزی، اعم از جزئی یا کلی، است بنابراین به درستی می‌توان گفت که متعلق علم همواره همان چیزی است که آن را شیء معلوم می‌نامیم. نیز مشاهده شد که چون اضافه‌ای که «معرفت یافتن» نامیده شده است توسط ذهن به عنوان فاعل شناسایی و با مشارکت آن شیء به عنوان موضوع شناسایی ایجاد شده است هر دو در یک کل مرکب در یکدیگر تنیده شده‌اند و عالم و معلوم را باید عناصر سازندهٔ یگانگی معرفت نامید. واژه‌های عالم و معلوم

دو امر ذاتی و وحدت علم هستند.

فعل آگاهی که بذاته امری التفاتی است همواره توسط متعلق خود برانگیخته و معین و محقق می‌شود. بنابراین متعلق معرفت همراه با فاعل آن در سازماندهی و تعیین فعل معرفت نقش دارد، ولی از این جهت که نقشی یگانه در برانگیختن فعل معرفت^(۴) دارد با آن [فاعل] متفاوت است. بنابراین، با اینکه ویژگی اصلی متعلق معرفت، برانگیختن فعل ذهن است لیکن از سوی دیگر، ذهن نمی‌تواند نقشی در روند برانگیختن فعل التفاتی خود داشته باشد، به این دلیل ساده که کسی که همواره برای خود حاضر است نمی‌تواند متعلق خویش باشد. به عبارت دیگر، طراحی ذهن برای این بوده است که به عنوان علت فاعلی برای فعل التفاتی شناخت یک چیز عمل کند، و متعلق به عنوان علت غایی برای کامل شدن این فعل عمل می‌کند. در نظام علی ارسطویی چنین نیست که علت فاعلی کاملاً با علت غایی یکی تلقی شود. بنابراین، فاعل شناسایی نمی‌تواند متحد با متعلق خود باشد.

انسان می‌تواند با قرار دادن پیوند ذهن - عین در متن نظام علی ارسطویی، وجه تمایز مشخص دیگری میان ذهن عالم به عنوان علت فاعلی و امر معلوم به عنوان علت غایی برای فعل معرفت استنتاج کند. درحالی که علت فاعلی به عامل کنشگر - یعنی آنچه موجب فعل علم^(۵) می‌گردد - تعریف شده است علت غایی براساس وجود بیرونی و درونی خود به دو طریق متفاوت عمل می‌کند.^(۶) وجود خارجی متعلق که در بادی امر مستقل و غایب از ذهن است تنها می‌تواند فعالیت عقلانی ذهن را از خارج، برانگیزد و نمی‌تواند با آن متحد گردد. ولی وجود ذهنی همان متعلق که در ذهن حاضر است علت غایی فاعل معرفت [= ذهن] است. یعنی اینکه ذهن عالم به عنوان علت فاعلی، به نوبه خود معلول و فعل انگاره ذهنی متعلق [= موضوع] در جریان عملیات معرفت است. زیرا صورت متعلق است که ابتدا علیت بالقوه فاعل معرفت را از طریق آوردن آن از حالت بالقوه به مرحله عاملی بالفعل بودن، به فعلیت می‌رساند. اگر صورت متعلق، در ذهن عالم حضور نداشته باشد فاعل بالقوه معرفت اصلاً فعل معرفت را تحقق نخواهد بخشید. بنابراین در این سلسله علیت، ابتدا صورت موضوع موجود می‌شود و به عنوان علت اولی یا علت العلل نظام علیت تلقی می‌شود و واقعیت عینی همان چیز، علت پایانی و غایی فعل درون ماندگار (immanent) معرفت را بنا می‌نهد. به این معنا تعجب آور نخواهد بود که چیزی در یک زمان هم

علت فاعلی و هم علت غایی باشد در صورتیکه آن را از جهات متفاوت در نظر بگیریم. در حالی که ظهور ذهنی آن واقعیت، علت اولی و آغازین معرفت است؛ واقعیت عینی آن، علت غایی و واپسین آن خواهد بود.^(۷)

معنای دوگانه عینیت

طبق تحلیل فوق ما می‌توانیم به گونه‌ای محقانه، معنایی دوگانه از عینیت پیشنهاد کنیم که موجودی واحد را به عنوان موضوعی که هم درون ماندگار و هم متعدی است ترسیم کند. همانطور که قبلاً روشن گردید ابتدا موضوع درون ماندگار تحقق یافته [= به ذهن خطور می‌کند] و باز نمودی ذهنی از شیء معلوم، خواهد بود. این صرفاً صورت ذهنی موضوع است که توسط ذهن در خود ذهن پدیدار شده است. این باز نمود ذهنی قوه عاقله ذهن را با به حرکت در آوردن آن به سوی فعل دانستن برمی‌انگیزد. از این دیدگاه، صورت ذهنی موضوع، نسبت به تمام علل مورد نظر، اولویت دارد چون تأثیرگذار می‌شود پیش از آنکه دیگر علل بتوانند چنین کنند. از سوی دیگر موضوع متعدی پس از همه تحقق می‌یابد چون واقعیت قریب الوقوع آن موضوع ذهنی است. از آنجا که موضوع متعدی در ذهن فاعل [شناسایی] حضور ندارد لذا طبیعتاً در ورای چارچوب ذهن او و همچنین در ورای وجود عقلانی موضوع درون ماندگار قرار می‌گیرد.^(۸)

این همه، چنین است اگر فعل معرفتی و التفاتی دانستن به عنوان سلسله معلول‌های طبیعی مشابه با مجموعه‌ای از معلول‌های خارجی که محکوم به قانون علیت‌اند در نظر گرفته شود. با این حال، هنگامی که یک فعل دانستن تحقق می‌یابد امر واحد پیچیده‌ای به وجود می‌آید که در آن، دانستن، عبارت از رابطه متحد گردانیدن است و فاعل و موضوع شناسایی به گونه‌ای معین تنظیم شده‌اند که معنای فعل دانستن به عنوان صورتی از [امر] متحدکننده، بر کل، حاکمیت دارد.

در این ساختار، کارکرد هر دو واژه - فاعل و موضوع شناسایی - همچون آجر است و نه سیمان [که پیونددهنده و وحدت‌دهنده است]. این سیمان عبارت است از خود رابطه متحد گردانیدن، یعنی دانستن. این نظریه سه بخشی معرفت، یعنی فاعل شناسایی به عنوان عالم، موضوع به عنوان شیء معلوم، و رابطه میان آنها به عنوان علم، کل ساختار التفاتی فعل دانستن را تشکیل

می‌دهند. درست همانطور که مشخصه کل مرکب [از اجزاء] این ارتباط، درون ماندگاری و التفاتی بودن است، هریک از اجزاء آن نیز دارای ویژگی درون ماندگاری و التفاتی هستند. لذا این نقطه نظر نتیجه می‌دهد که باید موضوعی درون ماندگار وجود داشته باشد که نسبت به خود ساختار معرفت ما، بالذات بوده و جدای از موضوعی باشد که مستقل بیرون از ذهن ماست و هیچگونه پیوند اتحادی با معرفت ما ندارد.

کانینگهام^(۹) به گونه‌ای مبسوط به شرح این گونه موضوع یعنی درون ماندگار می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه اذهان با یکدیگر پیوستگی دارند و هیچگاه در وضعیت پدیداری خود، جدا نیستند:

«... مرجع عینی حکم بدین معناست که در فعل دانستن، ذهن و عین با یکدیگر همبسته‌اند و جدا و متمایز از هم نیستند. بنابراین، معرفت، ابتدائاً رابطه‌ای میان ذهن و اعیان است و تنها هنگامی وجود دارد که آن رابطه وجود داشته باشد. اگر عینی نباشد حکمی نخواهد بود، و اگر حکمی نباشد معرفتی نخواهد بود.»^(۱۰)

دوکاس^(۱۱) به گونه‌ای کاملاً روشن و دقیق این دیدگاه را با قرار دادن آن در معنایی دوگانه از عینیت بسط داده است. بنابراین: به هر حال خود این دیدگاه در اینجا پیشنهاد می‌کند که اگر همراه با کانینگهام بگوئیم که هر آنچه ذهن می‌داند یک عین [= موضوع] است، مجبوریم میان آنچه ممکن است «اعیان ذهنی» نامیده شود (یعنی مراحل ذهن، همچون احساسات ماکه درد یا تنفر نامیده می‌شوند یا تصور ما از زولیوس سزار، یا هفتمین کسر اعشاری چیزی و غیره) «اعیان عینی» (همچون خود زولیوس سزار، یا خود هفتمین کسر اعشاری و غیره) تمایز قائل شویم. «ممکن است رابطه ذهن با موضوعات ذهنی اشکالی پدید نیآورد ولی رابطه ذهن با موضوعات عینی به هر حال اساساً امری متفاوت است و به گونه‌ای مشخص در بحث «ارجاع عینی» موضوع تحت بررسی است.»^(۱۲)

نکته برجسته این بحث آن است که واژه «موضوع شناسایی» در ارتباط با دانستن باید به دو طریق فهمیده شود: یکی چیزی که بلاواسطه، درون ماندگار، و متحد با وجود فاعل شناسایی است و دیگری چیزی که متعدی و مستقل بوده و وجودش بیرون و خارج از وجود فاعل شناسایی

است. اولی همان است که دوکاس به دقت آنرا «موضوع ذهنی» و دومی آن است که آنرا «موضوع عینی» نامیده است.

تمیز دادن میان موضوعات ذهنی و موضوعات عینی صرفاً به کار نشان دادن چگونگی پیوند این دوگونه موضوع با یکدیگر، با فراهم آوردن پیوندی میان دنیای خارجی و ذهنی وجود، نمی‌آید؛ بلکه علاوه بر آن این تمیز دادن ما را قادر می‌سازد که بفهمیم در علم ما به جهان خارج همواره یک امر ذاتی وجود دارد که با معنایی از احتمال در رابطه میان این دوگونه موضوع درآمیخته است.

این ذاتیت مربوط به موضوعات ذهنی است و توسط همان تعریف مفهوم معرفت، درک شده است. احتمال هم مربوط به موضوع عینی است. ایندو باید با یکدیگر پیوند داشته باشند تا علم ما به اعیان خارجی را شکل دهند. احتمالاً در اینجا به این معناست که آن موضوعات عینی ممکن است واقعاً مطابق آن موضوعات ذهنی باشند و ممکن است نباشند. به هر حال، احتمال مشخصه علم پدیداری ماست. (۱۳)

عینیت دوگانه، ویژگی معرفت پدیداری [باز نمودی] است

به هر صورت، معنای دوگانه عینیت، خصیصه ذاتی معرفت پدیداری، یا به تعبیر کانت معرفت برهانی [= معرفت اکتسابی] است اعم از اینکه ادراک تصویری باشد یا مفهومی، تجربی باشد یا استعلایی. آن چیزی که ذهن به نحو درون‌ماندگار واجد آن می‌گردد - تصویر [= باز نمود] - عبارت از موضوع ضروری ذهنی همچون مفهوم ژولیوس سزار یا مفهوم کسر هفتم اعشاری است و نه لزوماً موضوعی عینی همچون خود ژولیوس سزار یا خود کسر هفتم اعشاری. در مورد ادراک حسی، اگر به عنوان مثال من از موضوعی جسمانی شکل یک دستگاه تلویزیون را ادراک کنم، در اینجا دو هویت عینی هستند که باید از یکدیگر تمیز داده شوند. از سویی موضوعی خارجی وجود دارد که به گونه‌ای مستقل بیرون از ذهن من است که واقعیت آن به واقعیت جهان خارجی تعلق دارد و کاری با این قسمت مورد ادراک من ندارد. این موضوع عینی است که واقعیت فیزیکی شکل خود دستگاه تلویزیون من بدون توجه به ادراک من از آن است. و از سوی دیگر، متناظر با آن، موضوعی وجود دارد که در قوه ادراکی من حاضر و با آن متحد است. این همان موضوع ذهنی (subjective)

(object) است که ذات فعل درون ماندگار ادراک مرا تشکیل می‌دهد که واقعیت آن به واقعیت ادراک من متعلق است. به هر صورت رابطه میان معرفت یافتن یا ادراک کردن با توجه به موضوع عینی، بالعرض و با توجه به موضوع ذهنی، بالذات است.^(۱۴) رابطه قبلی، بالعرض است چون موضوع خارجی به عنوان وجودی مستقل، بیرون از قدرت ذهنی [= نفسانی] من قرار دارد و نسبت به آن خارجی محسوب می‌گردد. فقط موضوع بالعرض بودن متقابل وجود ذهن ما همراه با معرفت آن و وجود موضوع عینی است که آنها را همراه با یکدیگر در وحدت فعل دانستن قرار می‌دهد. ولی در خود تعریف معرفت از آن جهت که معرفت است، موضوع ذهنی ضروری و بالذات است، زیرا تا آنجا که به رابطه دانستن مربوط می‌شود امکان ندارد که فعلی این‌گونه داشته باشیم بدون آنکه واجد یا حداقل واجد امکان داشتن موضوعی ذهنی باشیم. ولی نامعقول [= بی معنا] نیست که فعلی این‌گونه داشته باشیم بدون اینکه در جهان خارج موضوعی عینی وجود داشته باشد. بدینسان کاملاً بامعناست که بگوییم موضوع ذهنی شالوده‌ای است که در ذات مفهوم علم از آن جهت که علم است اخذ شده، ولی موضوع عینی بالعرض است و بیرون از مفهوم معرفت در جهان و رای ذهن قرار دارد و به عنوان علت غایی در مورد واقعی معرفت ما به موضوعی خارجی عمل می‌کند.

هماهنگی [= انسجام] به معنای مطابقت

این همه تا آنجا که به ملاحظات مقدماتی نظریه آتی ما: «مطابقت در معرفت» مربوط می‌شود بسیار خوب است. با این وصف، باید اظهار داریم که مفهوم ارسطویی «علیت» به نحوی که در اینجا تفسیر شده است لزوماً نظریه دیگری از هماهنگی [= انسجام] به گونه‌ای مقابل با نظریه مطابقت ارائه نمی‌کند. هماهنگی به معنای اتحاد اشیاء به عنوان موضوع خارجی با آن چیز به عنوان موجودی ذهنی که پس از آن برای ما آشکار می‌گردد. درحالی‌که یک موضوع خارجی را به مثابه واقعیت مستقل علت غایی و تصویر ذهنی آن را به مثابه موضوع ذهنی اخذ کرده‌ایم امکان هیچگونه اتحاد یکی از این دوگونه موجود کاملاً متفاوت با آن دیگری وجود ندارد. بنابراین بی توجه به اینکه این مفهوم ارسطویی علیت چقدر قوی باید تفسیر شود، هیچگاه نمی‌تواند ما را به معنایی از هماهنگی برساند که به گونه‌ای اتحاد میان اشیاء بنفسه و اشیاء آن‌گونه که برای ما

معلومند بینجامد. بنابراین معنای مطابقت به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به‌عنوان نفی ایده «اتحاد» در نظر گرفته شده است و بدینسان مفهوم هماهنگی، قطع نظر از اینکه می‌تواند منسوب به چه چیزی باشد، تنها می‌تواند به‌عنوان چیزی که نزدیکی آن به مطابقت بیش از نزدیکی آن به اتحاد است بنا نهاده شود.

بنابراین ما نقطه‌اساسی نظریه مشهور ارسطویی^(۱۵) درباره اتحاد عالم و معلوم یا عاقل و معقول را به تحدی نمی‌طلبیم،^(۱۶) بلکه برعکس، کاملاً بر سر آنیم که به‌گونه‌ای صحیح آن را تفسیر کنیم به نحوی که بتواند در مقابل انتقاد ویرانگر کانت نسبت به هماهنگی - به معنای اتحاد - بایستد. کانت در این خصوص گفته است:

بنابراین اگر بر این فرض که معرفت تجربی ما هماهنگ با موضوعات به‌عنوان «اشیاء بنفسه» باشد درمی‌یابیم که نمی‌توان «غیرمشروط» را بدون تناقض درک کرد و اینکه از سوی دیگر فرض می‌کنیم که باز نمود اشیا در ما، همانگونه که بر ما ارائه شده‌اند، نمی‌تواند هماهنگ با این اشیا از آن جهت که بنفسه‌اند باشد، اما در صورتی که این موضوعات، به‌عنوان باز نمودها، هماهنگ با صورت باز نمودهای ما باشند تناقض بر طرف می‌شود...»^(۱۷)

برای من روشن بنظر می‌رسد که تمام وزن این استدلال کانت روی این نکته است که اگر اشیا بنفسه هماهنگ یا متحد با اشیا - آنگونه که به ما ارائه شده‌اند - باشند تناقض صریحی وجود خواهد داشت. خلاصه اینکه اگر موضوع متعدی، مستقل، و خارجی در مورد معرفت، از حیث وجودی با موضوع درون‌ماندگار که کاملاً وابسته به ذهن ماست متحد گردد در این صورت تناقضی صریح وجود خواهد داشت. به نظر می‌رسد که تنها پاسخ به این تناقض این خواهد بود که: اولاً هماهنگی میان موضوعات خارجی و درونی را نباید به‌عنوان صورتی از اتحاد وجودی، بلکه باید به‌عنوان رابطه‌مطابقی موضوع درون‌ماندگار با موضوع متعدی دانست. ثانیاً کاملاً ممکن است که «نظریه اتحادی ارسطویی» به معنایی قوی از اتحاد وجودی فعل معرفت [= آگاهی] با موضوع درون‌ماندگار - که بالذات، متعلق علم قرار گرفته است - و نه با موضوع متعدی - که تنها بالعرض متعلق علم قرار گرفته است - فراخواند.

با نظری به کل مطلب، تاکنون به این نتیجه رسیده‌ایم که حتی در معرفت عادی ما که آن را

معرفت پدیداری می‌نامیم به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر دو معنا از عینیت را درمی‌یابیم: یکی موضوع درون ماندگار و دیگری موضوع متعدی. از سوی دیگر، دو مفهوم علم حضوری ما، تنها یک معنای عینیت هست و آن، منحصرأ موضوع درون ماندگار است.

متعلق مفهوم معرفت، چگونه موضوعی است؟

توضیح بیشتر درباره معنای دوگانه عینیت مستلزم ارائه تحلیلی درباره قضیه‌ای است که وقتی یک فرد دارای علم عادی پدیداری به یک متعلق خارجی است، یعنی نوعی معرفت که ما آنرا بعداً آگاهی حصولی خواهیم نامید، معمولاً مطرح می‌شود.

فرض کنید یک جمله اولیه داریم:

الف: S می‌داند که P.

این جمله اولیه به حسب موقعیت خود قابل تحلیل به سه زیر - جمله است که هر کدام یکی از اجزای تشکیل دهنده ذات معرفت را تبیین می‌کنند، و عبارتند از:

الف. S فاعل شناسنده‌ای است که به P آگاهی دارد.

ب. P موضوعی است که S بدان آگاه شده است.

ج. فعل معرفت به P به توسط S انجام گرفته است.

این واقعیت که جمله اولیه، منطقاً شامل هر سه جمله است به این معناست که زیر - جمله ب همچون الف و ج نسبت به جمله الف، ذاتی محسوب می‌شود به گونه‌ای که اگر کسی در یک قضیه ترکیبی منطقی، جمله الف را بپذیرد و زیر - جمله ب را انکار کند خود را در معرض تناقض‌گویی صریح قرار داده است. جمله ترکیبی چنین است:

الف ۱: «S به P آگاهی دارد» و «چنین نیست که P متعلق است که S بدان آگاهی یافته است.»

در صورت چنین فرضی جمله «چنین نیست که P متعلق است که S بدان آگاهی یافته است.»

معادل این جمله خواهد بود که: «چنین نیست که P در ذهن S وجود دارد» که قطعاً معادل است با

«چنین نیست که S به P آگاهی دارد.» و به این ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که:

الف ۲: «S به P آگاهی دارد» و «اینطور نیست که S به P آگاهی دارد.»

از آنجا که انکار زیر جمله ب است که به این تناقض می‌انجامد، بنابراین، این انکار مورد بحث

ماست. بدینسان بحث این است که ب صدقی ضروری برای جمله اولیه است. بنابراین P بدان جهت که در تعریف رابطه «علم»، موضوع ذهنی است، بخشی منطقی از این رابطه است و بدان جهت که در این رابطه جای دارد متعلق بالذات و نه بالعرض است.

این همه، اشاره به متعلق درون ماندگار ذاتی دارد که در رابطه علم، موضوع ذهنی نامیده می شود. با این وصف، تحلیل فوق مربوط به هنگامی که موضوع عینی مورد رسیدگی قرار می گیرد نمی باشد. زیرا اگر موضوع عینی را جایگزین موضوع ذهنی کنیم و بگوئیم:

ب: S به P علم دارد.

همانطور که در جمله اولیه ما که مقصودمان از P وجودی مستقل همچون یک موضوع جسمانی - مثلاً یک میز - است، آن هم به سه جمله زیرین قابل تحلیل است:

د: S فاعل شناسایی ای است که به P آگاهی دارد.

ه: P موضوعی خارجی است که P بدان آگاهی دارد.

و: فعل آگاهی به P، توسط S صورت گرفته است.

ولی برخلاف مورد پیشین اگر جمله اولیه ب را در نظر بگیریم و زیر جمله ه را در قضیه ترکیبی زیر انکار کنیم دچار تناقض منطقی نخواهیم شد:

ب ۱: «S به P آگاهی دارد.» و «چنین نیست که P واقعاً موضوعی خارجی است که S بدان آگاهی

یافته است.»

دلیل آنکه ب ۱ دچار عدم انسجام درونی نیست آن است که کاملاً ممکن است به یک فرد اطلاع داد که S سرانجام به P آگاهی دارد در حالی که آن شخص در این مورد با اعتقاد S به P در این مورد موافق نباشد. خلاصه اینکه اگر بپرسیم:

ب ۲: «S به P آگاهی دارد.» ولی «آیا واقعاً P متعلق آگاهی S قرار گرفته است؟» این پرسش،

خودشکنانه نخواهد بود.

برعکس، به نظر می رسد که باب این سؤال مفتوح است که آیا یک موضوع خارجی مشخص وجود دارد، گرچه به گونه ای قطعی می دانیم که S معتقد است که چنین موضوعی وجود دارد؛ بنابراین ما مسلماً دو معنی از عینیت داریم: بالذات و بالعرض.

صدرالدین شیرازی، یکی از چهره های برجسته فلسفه اسلامی، برای این دو معنایی که

به گونه‌ای اساسی با یکدیگر متفاوتند و واژه‌های «بالذات»، «معقولات بالفعل»، «معقولات بالعرض» را در مورد معرفت انتزاعی [= مجرد] بکار می‌برد همانطور که واژه‌های «بالذات»، «محسوسات بالفعل»، و «محسوسات بالعرض» را در مورد معرفت تجربی استعمال می‌کند. او می‌نویسد:

صورت‌های اشیاء بر دوگونه‌اند، یکی صورت مادی وجود آن که دارای پیوند با [= قوام آن به] ماده و وضع و مکان است. این‌گونه صورت، از جهت شرایط مادیش که ورای توانایی ذهن ماست احتمالاً نه می‌تواند «معقول بالفعل» و نه حتی برای آن ماده «محسوس بالفعل» باشد مگر به نحو بالعرض. گونه دیگر صورت، آن است که مجرد و جدا از ماده، وضع، فضا و مکان است. این جدایی، یا به نحو مجرد تام است همچون «معقول بالفعل» یا به نحو مجرد ناقص است همچون متخیلات و موضوعات محسوس بالفعل» (۱۸)

در این عبارت، به گونه‌ای واضح دو تفاوت اساسی وجود دارد. یکی موضوع معقول بالفعل یا بالذات در برابر موضوع بالعرض یا مادی، و دیگری موضوع متخیل یا محسوس که از موضوع بالعرض یا مادی متمایز است. در هر دو مورد مشخصه موضوع گونه اول بالفعل و بالذات بودن و موضوع گونه دوم مادی و بالعرض بودن است. تنها هنگامی می‌توان گفت موضوعی «معقول بالذات و بالفعل» است که به عنوان موجودی که شکل دهنده پدیده ذهنی فعل دانستن است وجوداً با ذهن متحد شده و در آن حاضر باشد. و هنگامی می‌توان باور داشت که موضوع، محسوس بالفعل یا متخیل بالفعل است که عملاً بخشی از فعل احساس یا تخیل ما شده باشد. ولی هنگامی که موضوع وجوداً ورای عقل یا ادراک حسی و تخیلی ما است، در این صورت رابطه مطابقت خارجی با باز نمود خود در ذهن ما خواهد داشت. بسیار جنبه‌ای تصادفی و اتفاقی خواهد بود که مشخصه ظهور موضوع مادی را که وقتی آنرا تخیل یا در یک ادراک حسی احساس می‌کنیم در ذهن ما باز نمود یافته است شکل دهد. این بدان معناست که هیچ یقین منطقی وجود ندارد آنگونه که رابطه مطابقی باید دارا باشد، چرا که همیشه جا برای این احتمال منطقی که علم S به P صادق از آب در نیاید وجود دارد. بنابراین به روشنی قابل قبول به نظر می‌رسد که بگوییم چون مطابقت موضوع ذهنی با موضوع مادی، بالعرض است بنابراین، موضوع مادی باید «موضوع بالعرض» نامیده شود. بالعرض بودن در اینجا عملاً به معنای احتمالی است که صدق

علمی همواره درگیر آن است.

بر این اساس انسان واجد قوای معقول بالذات و همچنین محسوس بالذات است که به هردوی آنها در اصطلاح دوکاس با موضوع ذهنی و در اصطلاح ما با موضوع درون‌ماندگار اشاره شده است. به همین ترتیب، انسانها واجد «موضوعات معقول بالعرض» و «موضوعات محسوس بالعرض» اند که ممکن است دوکاس به هردوی اینها با «موضوع عینی» اشاره کند اگر بتواند این موضوع را به گونه‌ای متافیزیکی در نظر بگیرد؛ ما این موضوعات بالعرض را «موضوعات متعدی» و «غایب» نامیده‌ایم. این ادعای قطعی این بررسی است که از این دوگونه مهم موضوع، موضوع درون‌ماندگار و موضوع متعدی، موضوع درون‌ماندگار به تنهایی مقوم و ذاتی نظریه معرفت از آن جهت که معرفت است می‌باشد.

عینیت دوگانه داده حسی

تنها تحلیل نظریه دومعنایی عینیت نیست که مبتنی بر نظریه مطابقت است. نظریه راسل در باب «داده حسی» نیز مستلزم همین نظریه عینیت دوگانه است، اگرچه شاید خود راسل چنین استلزامی را روا ندارد. به هر حال این پیشنهاد هنگامی واضح می‌گردد که راسل استدلال می‌کند باید یک رابطه مطابقت میان داده حسی و وجود مستقل موضوع فیزیکی ادراک شده وجود داشته باشد. هنگامی که مطابقت وجود داشته باشد، عینیت دوگانه نیز وجود خواهد داشت. برتراند راسل می‌نویسد:

«در باره موضوع داده حسی، دیدیم که حتی اگر موضوعات مادی وجودی مستقل داشته باشند، باید دارای تفاوت خیلی زیادی با داده حسی باشند و تنها از نوع تطابقی که میان یک کاتالوگ با چیزهایی که کاتالوگشان ارائه شده است وجود دارد دارای تطابقی با داده حسی اند.» (۱۹)

راسل به هیچ وجه آمادگی اعتراف بیشتر به اینکه استلزامی وجود دارد که باید آن را در خود مفهوم تطابق در نظر گرفت ندارد. این استلزام عبارت از این است که اگر بر فرض موضوعاتی جسمانی وجود داشته باشند که وجودشان مستقل از داده حسی است، یقیناً تحت عنوان موضوعاتی عینی اند که با هویتاتی ذهنی، که موضوعات ذهنی یا آنطور که راسل می‌گوید داده‌های

حسی نامیده می‌شوند، مطابقت دارند. اگر موضوعات جسمانی بهره‌ور از مطابقت با داده‌های حسی باشند به همان نحو که یک کاتالوگ با چیزهایی که کاتالوگ شده‌اند مطابقت دارد، در این صورت باید در هر دو طرف رابطه تطابق، موضوعاتی متطابق وجود داشته باشند تا اینکه ارتباط مطابقی شامل، معنی داشته باشد. این یک استلزام منطقی است.

درست همانطور که در یک سوی ارتباط برخی موضوعات جسمانی هستند که می‌توانند موضوعات عینی باشند، باید در سوی دیگر آن ارتباط برخی موضوعات در ذهن باشند که به‌عنوان موضوعات ذهنی تلقی شوند. به روشنی صحیح است که یک کاتالوگ برای آن که معنی داشته باشد، باید به‌گونه‌ای ذهنی در بردارنده یک معنای عینیت از اشیایی که کاتالوگ شده‌اند باشد و این دومی را به موضوعاتی که تشکیل دهنده کاتالوگ هستند ارتباط دهد. ولی چنانکه روشن است، راسل مطلقاً از پذیرفتن اینکه اصلاً موضوعاتی نفسانی یا ذهنی وجود داشته باشند گریزان است. او مطلب را به این نحو تبیین می‌کند:

از یک سو چیزی وجود دارد که ما بدان آگاهییم، مثلاً رنک میز من، و از سوی دیگر خود آگاهی بالفعل

یعنی فعلی نفسانی ادراک آن چیز. فعل نفسانی بدون شک ذهنی است، ولی آیا دلیلی وجود دارد که

فرض کنیم آنچه ادراک شده است به هر معنایی ذهنی است؟» (۲۰)

اگر داده‌های حسی موضوعاتی ذهنی نیستند، انسان متحیر می‌شود که چه چیز دیگری باید باشند. در بازگشت به نظام فلسفه اشراقی، اکنون باید به این بحث بپردازیم که چرا همه موضوعات جسمانی که وجوداً مستقل از ذهن مایند در این نظام بدعنوان «موضوعات غایب» در مقابل «موضوعات حاضر» تلقی شده‌اند. با در نظر گرفتن وجود موضوعات جسمانی که کاملاً مستقل و غیرمتأثر از فعل ذهنی آگاهی ما هستند، این نکته روشن می‌گردد که طبیعت چنین وجودی همواره در ورای شعاع ذهنیت وجودی ما قرار دارد و هیچگاه با آن یکی نیست. در فلسفه اشراقی از این وضعیت «استقلال»، «عدم تغییر» و «ماورایی بودن» به «غیبت» و از موضوعاتی که به این وضعیت تعلق دارند به «موضوعات غایب» تعبیر می‌شود. این در مورد واژه «غیبت» در مورد واژه «حضور» باید گفت که فلسفه اشراقی براساس همین مبنا آن را به معنای وضعیت متحد شدن وجود ذهن با وجود ذهنی افعال و هویت‌های ذهنی‌اش به کار می‌برد و این هویت‌های عرضه شده

در وضعیت اتحادی در ذهنِ فاعل شناسایی را «موضوعات حاضر» می‌خواند. بنابراین «حضور» به معنای مثبت، دارای معنایی ضمنی مشابه با معنای «اتحاد» وجودی با ذهن است، درست همانطور که واژه «غیبت» دلالت بر معنای تغایر در وجود با وجود ذهن دارد. به معنایی سلبی، «موضوعات حاضر» موضوعاتی هستند که از شعاع وجودی ذهن خارج نیستند.

مادامی که به دیدگاه اصطلاح خالص فلسفه اشراقی پایبند باشیم تفاوتی اندک، یا اصلاً عدم تفاوت، میان فلسفه اشراقی و رویکرد تجربی دوکاس به معنای دوگانه عینیت به نظرمان خواهد رسید. به هر روی باید توجه داشت که گامی فراتر درباره موضوع پیش گفته وجود دارد که در آن، تحلیل صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) عمق بسیار بیشتری از دوکاس می‌یابد. این گام، فراتر بودن معلوم‌های ذهنی بالذات است از محدود بودن به صرف انطباعات حسی به عنوان موضوعات تجربه حسی، که هر دو بر آن توافق دارند، به موضوعات معقول متعالی‌ای که تنها در فلسفه وجود ملاصدرا وجود دارند. کاملاً روشن به نظر می‌رسد که دوکاس به عنوان یک فیلسوف تجربی مجبور نیست گام دیگری در باب مطلب موضوعات مجرد، که بسیار فراتر از محدوده انطباعات حسی و موضوعات ذهنی او هستند، بردارد. ولی در نظام فلسفی ملاصدرا، تمایز میان موضوعات بالذات و بالعرض، اساساً به گونه‌ای طراحی شده است که در مورد همه گونه‌های افعال معرفتی، خواه تجربی و خواه مجرد، به کار آید؛ یعنی درک متعالی موضوعات معقول. شیرازی می‌گوید که «معقولات، موضوعات بالفعل ذهن ما هستند، موضوعاتی که کاملاً از ماده آزاد و نسبت به فعل عقلانی آگاهی، ذاتی اند.»^(۲۱)

موضوعات متعدی (معلوم‌های بالعرض) موضوعات غایبند

از تمامی این مطالب می‌توانیم دریابیم که چگونه این اوضاع و احوال، مفروضات متفکران اشراقی شرقی همچون ملاصدرا را موجه می‌گرداند که اظهار داشته‌اند اشیاء متعلق به نظام جهان خارج باید به عنوان موضوعات غایب در مقابل موضوعات حاضر در نظر گرفته شوند. این موضوعات خارجی به معنای صحیح کلمه در نظام هستی در ما حاضر یا با ما یکی نیستند، بلکه مفهوم آنها و باز نمود آنهاست که چنین است. ملاصدرا در این خصوص می‌نویسد: «یک رساله بر اساس این نظریه که معرفت به این موضوعات - که وجودشان از ما غایب است - تنها از طریق

وساطت باز نمود این موضوعات در ماست امکان پذیر است.»^(۲۲) به هر روی از دیدگاه او بی معنا خواهد بود که واقعیت عینی این موضوعات در ذهن ما حضور یابند به نحوی که بطور کلی یک موضوع بیرونی مبدل به درونی گردد و یک وجود مستقل، از نظام وجودی خود به نظامی مفهومی که در موقعیت ذهنیت ما قرار دارد نزول کند. با این وصف از دیدگاه این فیلسوف، با این حال ما می توانیم با این موضوعات غایب تنها از طریق دارا بودن باز نمودهای ادراکی یا مفهومی آنها در ذهن خود ارتباط داشته باشیم. این باز نمودها اساساً به ما تعلق دارند و به توسط قوه عقلی ما بوجود آمده و تنظیم شده اند.

حال بیایید بحث تمایز میان موضوعات درون ماندگار و موضوعات متعدی را خلاصه کنیم. متعلق های علم ما را به لحاظ وجودی باید به دو گونه درک کرد: (الف) موضوعات درون ماندگار، ذاتی و ضروری که توسط فعل فاعل شناسایی تکوین یافته اند، و (ب) موضوعات متعدی، غیر ذاتی و بالعرض که از ذهن غایب بوده و نسبت به فعل معرفت، خارجی محسوب می شوند. رابطه میان این دو موضوع متمایز، از طریق تطابق است و نه وحدت [= یگانگی].

مثال موضوع درون ماندگار که از هم پیوندی با ماده آزاد است، بر اساس درجه تجرد [= انتزاعی بودن] معرفت و توانایی ذهنی ادراک ما، می تواند امر محسوس، متخیل، و به نحو استعلایی تر معقول باشد. در این پروژه حتی یک موضوع محسوس درون ماندگار (محسوس بالذات) در معرفت تجربی ما از درجه آغازین تجرد و استعلاء بهره مند است زیرا از ماده آزاد است. یعنی نه در ماده، بلکه در ذهن وجود دارد.

از سوی دیگر موضوع متعدی، صورت خارجی، مادی، یا غیر مادی موضوع است که وجوداً مستقل و جدای از موقعیت ذهنیت ما است و مستعد هیچ مرتبه ای از تجرد [= انتزاع] نمی باشد. در مورد یک موضوع مادی، با ماده، مکان و زمان همراه است؛ و افزون بر این، در مورد یک موضوع غیر مادی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، بقایش بنفسه خواهد بود بدون آنکه هیچ ارتباط فعالی با ماده، مکان، یا زمان داشته باشد. ارتباط با این موضوعات متعدی تنها از طریق وارد نمودن باز نمودهای آنها در ذهن ماست. بنابراین، این باز نمودها که وجوداً به صورت مفهوم اند باید به عنوان موضوعاتی تماماً درون ماندگار در نظر گرفته شوند و آنهایی که توسط اینها باز نمایی شده اند - که وجودشان در نظام هستی باقی مانده است - به عنوان موضوعاتی متعدی و

عَرَضی تلقی گردند.

سرانجام، باید توجه داشت که درباره موضوعات ذهنی بالذات که ما آنها را به عنوان موجودات آزاد از ماده توصیف کردیم، این سؤال که آیا اینها آزاد و بنابراین «انتزاعی» هستند یا اینکه ذاتاً آزادند و از این رو «ذاتی» اند به آسانی قابل پاسخ دادن است. اگرچه اساساً ارتباطی به ما ندارد، پیش از این نشان دادیم که «فعل تجرید» نباید به نحوی در نظر گرفته شود که معنای فعل التفاتی دیگری بدهد که به فعل دانستن، ادراک، یا تصور افزوده شده است. بلکه چیزی جز نفس فعل دانستن نیست، بطوریکه حتی در شکل ابتدایی خود صورت خالص [= محض] موضوع مادی را از طریق تجربه حسی باز می نمایاند. بنابراین اینطور نیست که تجرید، عبارت باشد از حاصل جمع ادراک موضوع مادی بتمامه و سپس تفکیک صورت آن از ماده و حفظ صورت در ذهن و واگذارن ماده در جهان خارجی. قدرت ذهنی ادراک نه چیزی را از بیرون خود وارد می کند و نه می تواند چنین کند. بلکه قدرت ذاتی باز نمایاندن صورتهای خالص اشیاء است که ذات بسیط معرفت ما را ممکن می سازد.

بر اساس این مبنای اشرافی، تمامی گونه های معرفت ما از مرتبه ای تجرد در حد متناسب خود بهره مندند. به عنوان مثال، یک ادراک حسی تجربی بدلیل اینکه یک بازنمایی حسی صورت خالص یک موضوع جسمانی است، به عنوان شکل آغازین و ناقص موضوع متعالی [از تجربه] محسوب می شود.^(۲۳) وضعیت وجودی یک ادراک حسی، هرگز نمی تواند به عنوان یک موضوع مادی طبقه بندی شود؛ بلکه به عنوان یک موجود غیر مادی که باز نماینده صورت خالص موضوع مادی است طبقه بندی می گردد، و نمایانگر صورت موضوع مادی است بدون داشتن ماده خارجی آن.

نتیجه

در تمامی این بحث ما با این نکته بنیادین سروکار داشتیم که تحلیل مفهوم معرفت، به گونه ای منطقی متضمن این است که چون موضوع، چیزی جز درون ماندگار و ذاتی نیست معنای عینیت این موضوع، همان طور که به تازگی نشان دادیم، تحلیلی است و در خود نهاد دانستن آشکار شده است. از سوی دیگر، موضوع متعدی که وجودش کلاً عَرَضی است جوهره

ذاتی شعور انسانی را تشکیل نمی‌دهد. بنابراین، موضوع متعدی تنها هنگامی تشکیل‌دهنده و سازنده است که معرفت به یک موضوعی خارجی مورد بحث و بررسی است. این، گونه‌ای خاص از معرفت است که ما در اصطلاح خود آن را «معرفت حصولی» در مقابل «معرفت حضوری» می‌خوانیم. بهر حال، در گونه بنیادین معرفت، یعنی معرفت حضوری، و از آن پیشتر در نظریه معرفت، موضوع متعدی خارجی اصلاً نمی‌تواند به‌عنوان یک بخش سازنده مفهوم کلی معرفت به کار آید.

از این همه، می‌توان این نتیجه را به دست آورد که مفهوم «معرفت حضوری» قریب‌الوقوع ما که مشخصه آن «تعیین بنفسه» است، واقعاً و ضرورتاً شکل پایه‌ای معرفت برشمرده شده است، بدون آنکه دارای موضوعی جسمانی مطابق با آن موضوع حاضر ذاتی باشد. به هر روی، علم حضوری لغتاً بعنوان اولین مثال در مقوله معرفت از آن جهت که معرفت است گنجانده می‌شود، زیرا بالذات امری ادراکی و عینی است و همه شرایط اساسی مفهوم معرفت را حائز است، اگرچه دارای هیچ موضوعی بالعرض متعدی نیست. بدینسان دلیلی برای نادیده انگاشتن معنای عینیت برای علم [= معرفت] وجود ندارد به صرف اینکه دارای موضوعی خارجی نیست، همان‌طور که دلیلی وجود ندارد که گونه‌ای فراذهنی^(۲۴) بودن را در ادراک عرفانی - که همان‌طور که بعداً خواهیم دید نوعی علم حضوری است - فراخوانیم. خلاصه اینکه علم حضوری لغتاً علم حضوری خوانده شده است زیرا مشخصه آن دارا بودن وجود ادراکی و داشتن موضوعی درون ماندگار (غیرمتعدی) است که آن را معرفتی متعین بنفسه می‌سازد و این برای تعریف معرفت از آن جهت که معرفت است کافی است بدون آنکه نیازی به یک موضوع مطابقی و متعدی علاوه بر موضوع درون ماندگار داشته باشیم.

پی‌نوشت‌ها:

* این نوشتار ترجمه فصل دوم از کتاب زیر است:

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence, Mehdi Ha,iri Yazdi.
Foreword by Seyyed Hossein Nasr, State University of New York, 1992.

عنوان فصل

Immanent object and transitive object.

۱. پروفیسور ای. سی. پکیس در بحث از «التفاتی بودن» intentionality در دوره آموزشی خود در مؤسسه پانتیفیکال در

- تورنتو در سال درسی ۷۶-۱۹۷۵، هنگامی که فلسفه معرفت ارسطویی را تفسیر می‌کرد میان دوگونه فعل انسان، تمیز قائل شد: «فعل درون ماندگار» و «فعل متعدی». با این توضیح که اولی آن معرفت انسان است که در ذهن فاعل شناسایی حضور دارد، و دومی افعالی هستند که در واقع از طریق ذهن می‌گذرند و به نحوی مستقل در میان امور فیزیکی موجود در جهان خارج، ثابت و پابرجا می‌گردند، مانند ساختن یک خانه، نوشتن یک کتاب و غیره. براساس این تمایز، به نظر می‌رسد استنتاج دوگونه موضوع مربوط که فعل معرفت ما را سازماندهی کرده و تعیین می‌بخشند کاملاً قابل قبول باشد. این دو، موضوع درون ماندگار و موضوع متعدی معرفت ما هستند.
2. C.J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation* (New York, 1959), pp. 94-5.
3. St. Thomas, *The Commentary on Aristotle's De Anima* II, IV (New Haven, 1951), 303-5.
۴. در خصوص علت فاعلی، نگاه کنید به:
- Metaphysics of Aristotle*, [1047b31-1048 a 24], Vol.2 (New Haven, 1951), pp. 1648-80.
5. St. Thomas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Vol.2 (New Haven, 1951), pp. 1648-80.
۶. *OP.Cit.* در خصوص تفاوت میان علت فاعلی و علت غایی نگاه کنید به تفسیر سنت توماس از دیدگاه ارسطو: 1648-1680 Vol.2,1, 17: C.
7. Aristotle, "Final Cause" and "End", in *Metaphysics*, Vol.1, pp. 177-79.
۸. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، سفر اول، جلد اول، بخش سوم، ص ۱۱۲.
9. G.W. Gunningham, *The Problems of Philosophy*, (New York, 1924), p. 97.
10. *OP. Cit.* p 102-103.
11. C.J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation*. (New York, 1959), p. 63.
12. *OP. Cit.*, pp 93-5.
۱۳. این تمایز می‌تواند با به حساب آوردن تمایز میان مسأله علم تجربی و مسأله منطقی، نکته دیگری را نیز مطرح سازد. تحقیقات تجربی - علمی کاملاً وابسته به این واقعیتند که علم تجربی برای به دست آوردن مطابقت قابل اعتمادی میان موضوعات ذهنی و موضوعات عینی تلاش فراوانی می‌کند، با اینکه منطقی ذاتاً درگیر اجرای چنین تحقیقی نیست.
۱۴. شیرازی، *اسفار*، سفر اول، جلد اول، بخش سوم، فصل دوم، صص ۷۰-۴۶۶.
15. Aristotle, *De Anima*, III, IV, 724-7, p. 421.
16. St. Thomas, *The Commentary on Aristotle's De Anima*, III, IV, 724, New Haven.
17. *Kant's Critique of Pure Reason*, Tran. N.K. Smith (New York, 1965), A-302, B-421.
۱۸. شیرازی، *اسفار*، سفر اول، جلد سوم، بخش دهم، فصل هفتم، ص ۳۱۳.
19. B. Russel, *The Problems of Philosophy* (London, 1976), pp 37-8.
20. *O.P. Cit*, P.u1.
۲۱. شیرازی، *اسفار*، سفر اول، بخش دهم، صص ۱۵-۳۱۳.
22. *O.P.Cit*, p. 280. ترجمه از مولف است.
23. *O.P.Cit*, p. 313.
24. See W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia, 1960), pp. 146-52.