

بسم الله الرحمن الرحيم

امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک‌تر از سیاهی چشم به سفیدی‌اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱

پیش نویس

فلسفه اصول روش تنظیم

جلد اول

زمینه آشنایی مقدماتی

گروه نظری - خرداد ۱۳۶۵

فهرست اجمالی

۳	 مقدمه
۷	 پیشگفتار
کتاب اول: ضرورت فلسفه اصول روش تنظیم	
۲۷	 مقدمه
۳۱	 بخش اول: تقدم روش شناخت بر شناخت
۳۲	 فصل اول: اثبات تقدم روش بر شناخت شناسی
۳۴	 قسمت اول: توجه به وجود نقاط مشترک در مفاهمه
۳۶	 قسمت دوم: توجه به وجود نقاط مختلف در مفاهمه
۳۷	 قسمت سوم: بررسی چرایی پیدایش نقاط اختلاف علی رغم وجود نقاط مشترک در مفاهمه
۴۹	 جمع بندی
۵۱	 فصل دوم: ملاحظه اثرات منفی شروع از مبحث مکانیزم شناخت در ایجاد مفاهمه
۵۲	 قسمت اول: اصالت عمل و بحث شناخت
۶۸	 قسمت دوم: اصالت نظر و بحث شناخت
۷۷	 قسمت سوم: تقابل دو دیدگاه "اصالت عمل" و "اصالت نظر"
۸۶	 جمع بندی
۸۹	 بخش دوم: ضرورت مبنایی مشترک برای روش شناسی
۹۱	 مقدمه
۹۷	 فصل اول: ضرورت مبنایی مشترک از طریق لزوم هماهنگی منطق های مختلف
۹۷	 قسمت اول: ضرورت منطق های مختلف متناسب با موضوعات مختلف

۱۲۷	قسمت دوم: "لزوم هماهنگی منطق‌های مختلف"
۱۳۹	فصل دوم: ضرورت پایگاهی مشترک از طریق لزوم احراز حقانیت هر منطق
۱۳۹	قسمت اول: ملاحظه اختلاف در بین منطق‌های مختلف علی رغم اشتراک موضوع
۱۴۶	قسمت دوم: لزوم احراز حقانیت هر منطق
۱۵۱	فصل سوم: ضرورت پایگاهی مشترک برای هماهنگی درونی هر دستگاه منطقی
۱۵۱	قسمت اول: ملاحظه اختلافات درونی هر دستگاه منطقی
۱۵۸	قسمت دوم: لزوم هماهنگی و انسجام درونی هر دستگاه منطقی
۱۶۱	بخش سوم: بررسی رابطه مبنای مشترک و علت تعین
۱۶۳	مقدمه
۱۶۷	فصل اول: بررسی رابطه علت دلالت و علت تعین
۱۶۷	قسمت اول: بررسی رابطه علت دلالت و اعتبار
۱۷۱	قسمت دوم: بازگشت "علت دلالت" به "علت تعین"
۱۸۷	فصل دوم: خصوصیات کلی فلسفه دلالت
۱۸۷	مقدمه: تقدم فهم بر منطق
۱۹۰	قسمت اول: خصوصیت انکار ناپذیری
۱۹۵	قسمت دوم: خصوصیت شمولیت
۲۰۰	قسمت سوم: خصوصیت "ثبوت"
۲۰۳	فصل سوم: بررسی احتمالات مختلف پیرامون فلسفه دلالت
۲۰۳	مقدمه
۲۰۴	قسمت اول: بررسی مبانی منطق صوری در ارتباط با خصوصیات کلی فلسفه دلالت
۲۰۹	قسمت دوم: بررسی مبانی متدلوژی علوم در ارتباط با خصوصیات کلی فلسفه دلالت
۲۱۴	قسمت سوم: بررسی مبانی منطق دیالکتیک در ارتباط با خصوصیات کلی فلسفه دلالت
۲۱۹	جمع‌بندی
۲۲۱	فهرست تفصیلی

پیش نویس

فلسفه اصول روش تنظیم

زمینه آشنایی مقدماتی

مقدمه

پیشگفتار

کتاب اول: ضرورت فلسفه اصول روش تنظیم

کتاب دوم: فلسفه اصول روش تنظیم

کتاب سوم: اصول روش تنظیم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

سپاس و ستایش خداوندی را سزاست که عالم را بر اساس تفضّل بیافرید و هر چیز را در جای و گاه خود نیکو قرار داد. در خلقت آسمانها احدی را به حضور و مشورت نخواست و جهت آفریدن کائنات یار و یاورى نگرفت، در الهیت بی شریک و انباز و در قیمومیت از معین و معاون بی نیاز، زبانها از حق و صفتش عاجز و عقلها از معرفت ذاتش قاصر، گردنکشان عالم در مقام هیبتش خوار و ذلیل و بزرگان از هراس قهرش خاشع و حقیر، خالقى که هستی اش دالّ بر هستی او و ذات پاکش منزّه از جنسیت و حقیقتش مطلق و برتر از کیفیت.

و حمد او راست که به بهترین بندگان و برترین رسولان، مسبب خلقت افلاک، آسمان حق و آفتاب صدق، سید المرسلین و خاتم النبیین حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم و وصیّ برحق و اولاد طاهرینش بر ما منت نهاد. منتی که امتهای گذشته و مردمان پیشین از آن بی بهره بودند و همچنین نعمت انقلاب اسلامى را به ما ارزانی داشته ما را به وجود رهبرى عظیم الشان و قائدى

بزرگوار چون نایب الامام خمینی رضوان الله تعالی علیه و پس از وی مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مفتخر ساخت تا بتوانیم در سایه ارشاداتش توفیق هدایت یابیم و در ظل رهبریش در جهت اجرای احکام الهی و نشر فرهنگ غنی شیعه کوشا باشیم، که انجام این مهم بدون اظهار عجز و بندگی به درگاه ربوبی و استغاثه و توسل به ائمه اظهار میسر نیست.

بار خدایا کلمه حق را بر سراسر جهان بگستران و ما را در اعتلای آن سهیم گردان، کلمه باطل و کفر را از زمین برکن و ما را در ریشه کن کردن آن شریک ساز. پروردگارا جهان را به قدوم یگانه باقیمانده اهلبیت رسالت صلی الله علیه و آله مزین نموده افتخار سربازی و یاری اش را از ما دریغ مدار.

خداوندا رهبر فقید ما امام خمینی را در بهشت رحمت و رضوانت در جوار اولیای معصومش مقیم و ساکن بدار.

بارالها نایب ولایت مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای این یگانه رهبر عالم تشیع را از جمیع بلاهای ارضی و سماوی مصون و محفوظ بدار و روحانیت با عظمت شیعه و مسؤولین و خدمتگزاران مؤمن و متعهد جمهوری اسلامی را از گزند روزگار و وساوس و همزات شیاطین محافظت بفرما.

خداوندا لشکریان فداکار اسلام را که در راه تو و دین تو بر دشمنانت بی مهابا می تازند و در جهاد خویش رضای تو و اعلای کلمه علیای توحید را می جویند همواره پیروز و خرسند فرما، سختی رزم را بر آنان سهل و جنود دشمن را در چشمشان ناجیز و حقیر نموده و فرشتگان ظفرمند خویش را با آنان همراه ساز تا به یکباره صفوف قوای کفر را از هم بشکافند و شوکت پوشالی آنان را درهم شکنند. بارالها ما موجودی سائل و مستمندیم، هرگز ما را با نفسمان تنها مگذار و بند

بندگی از دست و پای ما مگشای، ولایت ما را به دست اولیائت سپار و دیر شهوت و غضب را بر جان ما سلطنت و سیطرت میبخش و ما را به ه اسارت نفس و ابلیس مینداز، امراض باطنی و ظاهری، قلبی و فکری و جسمی ما را شفای عاجل عنایت نموده و ساعات ما را ساعتی قرار ده که در قیامت از دیدن آن در حضور تو و نبی گرامیت خوشحال و مسرور بوده، تفضلاً انتقال ما را از این عالم به عالم دیگر با شهادت در راه خودت توأم بنرما.

پیشگفتار

انسان از ابتدای حیات خود در جهانی زیست می‌کند که پدیده‌های گوناگون طبیعی و اجتماعی وی را احاطه نموده است و از این جهت چه خود را مختار ببیند و چه مجبور، ناچار از "موضع‌گیری" است. "حرکات عینی"، "فعالیت‌های فکری" و "گرایش‌های قلبی" از جمله موضع‌گیری‌هاییست که بشر در این ارتباط از خود بروز می‌دهد.

هر چند بعضاً اتخاذ مواضع خاص "انفعالی" انجام می‌گیرد و انسان اختیاراً خود را به دست جریان‌ات می‌سپارد اما هیچ‌گاه به صورت جدی و متوالی طالب موضع‌گیری انفعالی نیست و بر همین اساس است که از برخی امور دوری جسته و به برخی دیگر می‌پردازد و برای انجام آنها ابزار و مقدماتی مناسب برمی‌گزیند و به سخن ساده‌تر "برنامه‌ای" در خور اعمالش تنظیم می‌نماید که این "برنامه‌ریزی" از ساده‌ترین شکل آن که جهت امور فردی است تا پیچیده‌ترین شکل که پیرامون یک نظام اجتماعی است مستغنی از به کارگیری شعور نمی‌باشد.

لازمه "تعیین هدف و برنامه‌ریزی غیرانفعالی"، "شناخت موضوعات" است و

متناسب با میزان قوت و ضعف شناخت، زمینه عمل فعال و منسجم نیز گسترده یا ضیق می‌گردد. لذا موضع‌گیری مبتنی بر "شناخت تغیری" یا "استاتیک" اشیاء ضعیفتر از موضع‌گیری بر اساس "شناخت تغییر" یا "سینماتیک"، و این یکی ناقصتر از موضع‌گیری متکی بر "شناخت علی" و یا "دینامیک" است. و هر سه موضع‌گیری گذشته در مقایسه با موضع‌گیری تابع "شناسایی فلسفه حاکم بر قوانین حرکت" ضعفشان آشکار و انسان را به انفعال خواهند کشاند و به ضرورت همین شناسایی است که "فلسفه" و نگرشی که همسو و هماهنگ با حرکت واقعی جهان بوده و بتواند موضع انسان و دیگر پدیده‌ها را در پهنه وسیع هستی روشن سازد موضوعیت می‌یابد. بدین ترتیب تحقیق و پی‌گیری مسائل فلسفی، "اصول کلی" و قوانینی را نتیجه می‌دهد که حاکم کردن آن اصول بر اعمال مختلف از کلی‌ترین تا جزئی‌ترین آنها، شرط اساسی صحت در موضع‌گیری، و تعادل و تداوم در انجام امور، و اساس رشد و پویایی در زندگی است.

اما نباید از نظر دور داشت که صرف پذیرش نظری "اصول کلی" و قوانین حاصله از تلاشهای فکری در شناخت هستی، و متعهد بودن به آنها، برای "عمل غیرانفعالی" کافی نیست بلکه "اتخاذ موضعی فردی و اجتماعی" مستلزم یافتن حکم خاص همان عمل است و یا از طرف دیگر با بودن احکام خاص، عمل بر اساس آن تعهدات نظری منوط به "تطبیق مصادیق مختلف خارجی" با "موضوعات کلی آن احکام کلی" در شرایط مختلف مکانی و زمانی است که این امر بدون "تدبیر" و اتخاذ "مشی خاص" غیرممکن است. "جزویت داشتن" در اعتقادات نظری و التزامات قلبی به مجموعه‌ای از اصول و قوانین و باورها بدون قدرت جریان آن اعتقادات در موضع عمل، محصور و محبوس خواهد بود و عدم شناسایی و یا

شناسایی ناقص و غلط کیفیات منجر به اجرای امری ناسازگار با اعتقادات نظری و باورهای قلبی است هر چند مجری، بر چنین قصدی نباشد. نهایت اینکه اعمال و حرکات بشر نمی‌تواند متکی بر اصولی متضاد و مغایر با اعتقادات و باورها باشد تا چه رسد به اینکه اعمال خود نیز اساس و مبنایی واحد نداشته باشد که چنین امری حاصلی جز تشّت و تحیر و تردید نخواهد داشت.

کاوشهای فلسفی چنین نتیجه می‌دهد که "شناخت کامل" یک کیفیت و استخراج "حکم سازگار" با آن جز از موضعی شامل بر "زمان و مکان" ممکن نیست و کیفیات به همان گونه که هستند با "تغایر و تغییراتشان" در حصار کیفیت محدودی همچون خودشان نمی‌گنجند. با این "هست خاص" چه باید "بشود" مستلزم تسلط بر "آغاز و انجام" و احاطه بر "کُل و جریان" و شناخت "موضع موضوع" و "خصلت موضوع" در این رابطه است، که این امر از انسان محدود متغیر با شناختی "تدریجی الحصول" و ناتوان از تسلط بر "حقیقت" حتی یک شیء میسر نیست. لذا "باید و نبایدها" از جانب "هستی مطلق" اعلام می‌گردد.

اعتقاد به "مخلوقیت" جهان کائنات و اعتراف به حقانیت "رسالت" پیامبر اکرم حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و ایمان بر "ولایت" ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین در مذهب حقّه شیعه، مستلزم پذیرش "احکام و دستورات صادر شده از منبع وحی"، به عنوان اصول مسلم و اساسی برای موضع‌گیری است که پس از اطمینان از تمام بودن رابطه حکمی با "منبع وحی" عقل را به دقت در چون و چرای آن واداشتن خطا، و نشان دادن عقل در موضعی است که نه تنها بر بزرگی او نمی‌افزاید بلکه آن را از محتوا و خصلت تهی می‌سازد و سزاوار مقام عقل است که پس از "اثبات مخلوقیت جهان" و "درک عجز از یافتن حکم

موضوعات" به بررسی و دقت پیرامون دستیابی به "احکام الله" پرداخته و جهت این "تجسس و تفحص" مشی سازگار با تعبد را بجوید.

"قیاس"، "استحسان"، "استصلاح"، "تأویل"، "دینامیزم قرآن"، "روش اخباریین" و "روش اصولیین" عمده "منطقهای استنادی" است که تاکنون جهت استخراج "حکم الله" توسط افراد و گروههای مختلف اعم از متعبد و غیر متعبد به کار گرفته شده است. با تکیه بر "استدلالات محکم عقلی" و "ارشادات روشن نقلی" می توان چنین یافت که تنها "منطق استناد" هماهنگ با "تعبد به وحی"، "روش اصولیین" می باشد، با این روش "جهد و مذاقه" بر آن است تا تمام امکانات نقلی و عقلی جهت کشف حکم الله به کار رفته و پس از تحقیق در "اصل صدور" اسناد به دست آمده و "جهت" و "دلالت" آنها بتوان در عین "ابتهال" با "استظهار" حکمی را به خداوند تبارک و تعالی منسوب نمود.

اما همان گونه که گذشت "موضع گیری" سازگار با "باورها و اعتقادات" به دانستن "حکم کلی موضوعات کلی" تمام نمی شود و هر چند اجرا در موضوعات "مستنبطه" و "عرفی ساده" با اشکالی برخورد نمی نماید اما در موضوعات "تخصصی و پیچیده" که آمیخته با زندگی اجتماعی است "تطبیق مصادیق مختلف خارجی" با "موضوعات کلی متعلق احکام کلی" و یا "شناسایی موضوعات جزئی خارجی" بر اساس "مجموعه احکام الهی" امری "عرفی" و "بدیهی" نیست بلکه "تخصصی" مبتنی بر "منطق" سازگار با "منطق مفاهیم کلی نظری" و همچنین هماهنگ با "منطق مفاهیم روابط مفاهیم" را می طلبد.

تا زمانیکه "حکومت" در دست مسلمین نبود و حکام جور با تبلیغ "جدایی دین از سیاست" روابط اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی "کشورمان را مطابق با

"هوی و هوس" و یا به "تقلید" از "روابط اجتماعی جوامع الحادی" پی می‌ریختند، ضرورت تدبیر و یا داشتن "منطقی خاص" جهت "اجرای احکام رساله ولی فقیه" و یا "نظام‌سازی" بر اساس "احکام الهی" چندان مشهود نبود ولی با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران و تصدی امر حکومت توسط حضرت نایب‌الامام آیت‌الله العظمی امام خمینی ادام‌الله‌ظله این مسأله اهمیت بیشتری یافته و حساسیتش بارز گشت. زیرا مردم مسلمانی که به تبع رهبری انقلاب به مبارزه با رژیم کفرآلود و دست‌نشانده شاهنشاهی پرداخته و در این راه از بذل جان و مال خویش دریغ نورزیده، هدفی جز این نداشتند که نظامی را برقرار سازند که "روابط تعیین‌کننده عدل و ظلم" و "شاخص حق و ناحق" در مرتبه تفکر و تحقق "روابط الهی" باشد و برنامه‌ریزی و اداره امور و حرکت جامعه در بستر احکام‌الله صورت گیرد و همان گونه که هر عمل "مسلمان مؤمن" فریاد "لا اله الا الله" است هر موضع‌گیری اجتماعی "جامعه اسلامی" نیز منادی "کلمه توحید" باشد.

از طرف دیگر کردلان سیاه استعمار که همه تلاششان این بوده و هست که ضعف و انحطاط جوامع اسلامی را ناشی از اعتقادات و ارزشهای اسلامی جلوه دهند و حیات خود را در "عدم تشکل نظام اسلامی" می‌دیدند، سعی بر به سقوط کشاندن این انقلاب بیدارکننده جوامع اسلامی داشته و در این راه از هر ترفندی استفاده نموده و می‌نمایند، القاء شبهه و ایجاد تفرقه در بین امت مسلمان، نفوذ دادن عوامل خردفروخته در ارگانهای حساس مملکتی، تجهیز و تقویت گروهکهای وابسته مخالف با اسلام، طرحهای مختلف کودتا، جاسوسی و خرابکاری، حمله نظامی طبرستان، ایجاد جنگ داخلی، تلاش برای منزوی کردن ایران در جوامع بین‌المللی، توطئه‌های خبری، محاصره اقتصادی، تحلیل اقتصادی نمودن انقلاب و

سعی در گسترش این بینش در داخل و خارج کشور و بالاخره تجهیز و تشویق رژیم بعث عراق در حمله نظامی گسترده به نظام مبارک اسلامی از عمده توطئه‌هایی است که تاکنون جهت نابودی انقلاب توسط اولیاء شیطان به کار گرفته شده است که به فضل و رحمت خداوند تبارک و تعالی و رهبریهای خردمندانه امام امت و ایمان و ایثار امت شهیدپرور اسلامیمان به شکست انجامیده است.

اما خطر انحراف فرهنگی یعنی بزرگترین حيله‌ای که از سالها قبل در همه کشورهای جهان سوم به کار گرفته شده است، هنوز در ایران کاملاً بر طرف نشده است و بی‌مناسبت نیست که امام امت بارها پیرامون آن تذکراتی از این قبیل فرموده‌اند:

«درباره فرهنگ هر چه گفته شود کم است می‌دانید و می‌دانیم اگر انحرافی در فرهنگ یک رژیم پیدا شود، و همه ارگانها و مقامات آن رژیم بر صراط مستقیم انسانی و الهی پایبند باشند و بر استقلال و آزادی ملت از قیود شیطانی عقیده داشته باشند و آن را تعقیب کنند و ملت نیز به تبعیت از اسلام و خواسته‌های ارزنده آن پای بند باشد، دیری نخواهد گذشت که انحراف فرهنگی بر همه غلبه کند و همه را خواهی نخواهی به انحراف کشاند و نسل آتیه را آنچنان کند که انحراف، به صورت زیبا و مستقیم را راه نجات بداند، و اسلام انحرافی را به جای اسلام حقیقی بپذیرد و بر سر خود و کشور خود آن آورد که در طول ستمشاهی و خصوصاً پنجاه سال سیاه بر سر کشور آمد.»

"از پیام مبارک امام، ۲۲ بهمن ۶۱"

راه نفوذ در فرهنگ اسلامی ایران از دو طریق مسدود است و به شکست خواهد انجامید نخست اینکه هر گونه "شبهه یا انحراف" در "مباحث فلسفی

و اعتقادی را "عرفای شامخ و فلاسفه و متکلمین بزرگ اسلام" شکر الله مساعیهم الجمیله دفع کرده و می‌کنند و فرهنگ غنی شیعه از این به بعد چنان محکم و استوار است و سنگربانی علمای اسلام چنان به دقت انجام می‌گیرد که امکان هرگونه نفوذ افکار بیگانه و مادی ساخته هوی و هوس در آن از بین رفته است.

دوم، انحراف "شیوه استخراج حکم" از "منابع وحی" و یا "التقاط" "احکام الله" با "قوانین ساخته ذهنیت بشر" به دلیل استحکام "اصول" و هوشیاری "اصولیین و فقههای عظیم الشأن شیعه (قدس الله ارواحهم الزکیه) همچون کفی بر روی آب است که اگر هم چند روزی نمایی داشته و به تزویر جوانانی را بفریبد عاقبت از بین خواهد رفت.

اما در آنجا که هنوز خطر باقیست و دسیسه پنهان است انحراف در "کیفیت اجرای احکام" و یا "نظام سازی اسلامی" است و شیاطین و متفکرین سبیل اهواء که راه نفوذ را در موارد فوق مسدود دیده‌اند تمام امکانات خود را در جهت انحراف "برنامه‌ریزی نظام اجتماعی" تجهیز نموده و به این امر امید بسته‌اند که بتوانند ارزشهای اسلامی را در مرتبه "تحقق و عمل" مخدوش سازند. امروزه استعمار همه توان خود را در موضع "نظام سازی" و "تحقق ارزشهای فرهنگ مادی" و "تجلی آن سرابها" در "کیفیات و تکنیکهای پرزرق و برق" به کار بسته و در صدد است تا با دخل و تصرف در "روابط یک نظام اجتماعی" جمیع فعل و انفعالات آنان را کنترل و در راستای "اصالت ماده" و "حرکت بر اساس شهوات" قرار دهد.

اگر "نظام سازی" با دقت و نگرشی همه جانبه و مبتنی بر "اهداف و سیاستهای کلی اسلامی" انجام نپذیرد و اگر تعیین "خط مشی کلی" بر اساس "ارزشها و اعتقادات" صورت نگیرد ضرورتاً در مرتبه "تحقق"، خط مشی و سیاستهای کلی و

اعتقادی دیگر، جهت نظام اجتماعی را معین خواهد کرد، هر چند در آن نظام "روابط اجتماعی اسلامی" هم باشد، در این صورت همان گونه که در "دینامیزم قرآن"، "کتاب و سنت" بازیچه "امیال" قرار می گیرد، در اینجا نیز "احکام رساله" به بازی گرفته خواهد شد.

استعمار امروزه در تمامی شؤونات یک نظام اجتماعی به برنامه ریزی و ارائه طرح و تعیین خط مشی پرداخته و در صدد است مدیریت نظام جهانی را مبتنی بر ارزشها و فرهنگ مادی، به زیر سلطه خویش درآورد. تشکیل سازمانها و کمیسیونهای بین المللی همچون سازمان ملل متحد و زیرمجموعه هایش، صندوق بین المللی پول، کمیسیون توسعه و عمران، اف آ او، یونسکو و... و القاء فرهنگ خود از طریق این تشکیلات، تربیت هزاران متخصص و کارشناس در انواع و اقسام موضوعات و مواضع یک نظام اجتماعی و اختصاص بخش مهمی از امکانات در این جهت نشان دهنده اهمیت ویژه ای است کشورهای سلطه گر برای "نظام سازی" قائلند، رشد دانشگاهها و مراکز علمی و تخصیص بودجه های کلان و سرسام آور تحقیقاتی در جهت دستیابی به بهترین راه حل و قوانین متناسب با "اهداف و خطمشی کلی نظام بین المللی کنفرانس" نیز شاهدهی گویا بر این مدعاست. دانشگاهها امروزه ماشینهای تولید فکر و اندیشه و طرح و برنامه در جهت اهداف کشورهای سلطه گر می باشند و ساده اندیشی است که گمان شود تربیت "متخصصین و کارشناسان ورزیده" ارتباطی با "نظام سازی" ندارد و یا "نظام سازی" بی ارتباط با اهداف و خطمشی و ارزشهای حاکم بر یک جامعه تلقی شود. در حال حاضر "آکادمی های علوم" در کشورهای استعمارگر متکفل چنین وظیفه مهم و ویژه ای می باشند و حاصل آن "هماهنگی جمیع اطلاعات و دانستنیها در ابعاد مختلف

نظام کنفرانسی جهانی "مبتنی بر مبانی و اهداف منبعث از فرهنگ مادی است. به عبارت دیگر آکادمی‌های علوم کلیه اطلاعات و علوم را که در دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی و پژوهشی در جهت نیازهای به وجود آمده و اهداف تعیین شده پدید آمده‌اند را جمع‌آوری کرده و آنها را بر اساس "تئوری‌ها و مبانی فرهنگ مادی" هماهنگ می‌نماید و "جهت تحقیقات جدید" را تعیین و "نیازها و اهداف" را مشخص می‌کنند و محصول این امر را به عنوان یک نظام اجتماعی در موضع تحقق عرضه می‌دارند و دول استعماری بر اساس "الگوها و مدل‌های نظام‌سازی ارائه شده" به برنامه‌ریزی و تعیین خط‌مشی برای کشورهای زیرسلطه پرداخته و از این طریق مدیریت نظام بین‌المللی کنفرانسی جهانی را در دست می‌گیرند و می‌توان گفت که امروزه نظام بین‌المللی کنفرانسی جهانی یک فرهنگ را به همه معنا عرضه کرده است. متفکرین و عمرو عاصهای غربی و شرقی به عنوان پیشروان تمدن جدید مدعیند که برنامه صحیح زندگی و راههای هدایت بشر به سوی تکامل و خوشبختی و رفاه را یافته‌اند و از این رو خود را از مذهب بی‌نیاز می‌دانند، اندیشمند علوم موجود به خلاف گذشته که به بررسی "علل و معالیل جزئیة" می‌پرداخت به دنبال "تحقیق و بررسی علل و معالیل نسبی" می‌باشد و در صدد است تا با ارائه کلیات و تئوریهای مختلف بتواند "روابط بین مجموعه‌ای" کیفیات و عوامل متعدد را تبیین و قوانین و اصول کلی خاصی را ثابت نماید. و از این رهگذر است که خود را در تمام موضع‌گیری‌ها از کوچکترین و جزئی‌ترین تا اساسی‌ترین و بزرگترین صاحب‌نظر دانسته و به ارائه طرح و برنامه رشد می‌پردازد و همه اینها در حالی است که این تمدن، هستی را عملاً منحصر به ماده می‌داند و بر همین اساس در روانشناسی درجه تعادل و نرمال بودن "انسان مادی" را مبتنی بر "اصالت حس و غریزه" مشخص کرده و برای تربیت

انسان مطلوبش برنامه ارائه می دهد، در "جامعه شناسی" مسیر و فرآیند حرکت جوامع را با نگرشی مادی شناسایی و تعیین می نماید، در "اقتصاد" که زیربنایی ترین علم آن فرهنگ است برنامه "تولید و توانمندی" را جهت "رفع نیازهای مادی نامحدود انسان" مبتنی بر اصالت ماده و محدودیت منابع معین می کند. "علوم سیاسی" روابط صحیح اداره حکومت را در داخل و خارج مبتنی بر "تمرکز و سلطه" نشان می دهد. "علم حقوق" روابط انسانی خاصی را متناسب با فرهنگ مادی برای جامعه ضروری می داند و بالاخره "کشاورزی"، "صنعت"، "ابزار" و "تکنولوژی" خاص، جهت رفع "نیازهای به وجود آمده تمدن مادی" و در جهت رسیدن به نقطه مطلوب های جدید و متناسب با الگوها و مدل های دیکته شده فرهنگ مادی عرضه می گردد و با صدور همین "علوم و ابزار و تکنولوژی" و "تربیت و ارسال متخصصین و کارشناسان" آن، جوامع را به بند خود می کشند و فریب خوردگان این "دجال گونه زمان" خود و دین و کشورشان را با روی گشاده به آغوش "زنگی مست" می سپارند، عده ای چنان "حل در فرهنگ کفر" شده که اعتقادات خود را به دور ریخته و کفر را می پذیرند، عده دیگر که هنوز اعتقادات به کلی از قلبشان محو نگردیده است با عجله "کتاب و سنت" را زیر و رو می کنند تا "آیه و حدیث و روایتی" در تأیید آنچه پسندیده اند بیابند و یا به "تأویل" دست می برند تا به زعم خودشان اسلام را "علمی" سازند و یا با علم کردن "دینامیزم قرآن" بتوانند همراه با "تغییر جهان" حکم متناسب با "امیال و اهواء" را بیرون بکشند و بالاخره آنان که یا "جرأت اعلام التقاط" را ندارند و یا "اندک علاقه ای به فقه و فقاہت" هنوز در قلبشان باقی است، تناقض میان "روابط اجتماعی لازمه چرخش نظام و تکنولوژی موجود معرفی شده از سوی علوم" و "روابط اجتماعی تعریف شده در رساله" را با حذف "رساله" حل نموده و با

دم‌زدن از "فقه پویا" به عنوان فقه سازگار با شرایط زمان و تمدن نوین و با دادن شعارهای فریبنده نظیر "واگذاری فقه کنج حجره‌ای" و یا "خواندن درس خارج همراه با دیدن خارج درس" تیشه بر درخت تناوری می‌کوبند که خود بر شاخکی از آن لانه دارند.

بدین ترتیب خطر به کارگیری "طرحها، برنامه‌ها و تخصص‌های مبتنی بر فرهنگ مادی" به شدت احساس می‌شود و پای گذاشتن در این راه، خواسته یا ناخواسته انسانها و جوامع را به سراشیبی سقوط جدایی از "ارزشهای والای الهی" و یا تحقق "ارزشهای مادی صرف" سوق می‌دهد و ساده‌اندیشی است که گفته شود می‌توان در امور "کارشناسی" و "نظام‌سازی" از کشورهای غربی و شرقی افراد متخصص و کارآزموده را "استخدام" کرد تا در جهت اهداف و خط مشی اسلامی "برنامه‌ریزی" کنند. این در واقع بدین معناست که گفته شود: "مستخدام" جهت "فرمانروایی" بر مسلمین "استخدام" می‌شود! چرا که امر کارشناسی در نظام‌سازی چیزی جز حاکمیت و کنترل و مدیریت یک جامعه در جهت تحقق ارزش‌ها و اعتقادات فرهنگ خاص نمی‌باشد و استفاده از متخصصین و علوم "نظام‌سازی" مبتنی بر "فرهنگ مادی" ثمره‌ای جز انحراف و وابستگی فرهنگی که مبدأ و ریشه سایر وابستگی‌هاست را به دنبال نخواهد داشت.

ابعاد مختلف این خطر در آنجا ملموس‌تر خواهد شد که دانسته شود:

اولاً جنبه‌های مختلف یک نظام اجتماعی به مثابه اجزاء مختلف یک ارگانیزم زنده عمل می‌کنند به نحوی که حیات کل نظام، به حیات و پویایی اجزاء و عوامل و روابط مختلف آن هماهنگ نام دارد بنابراین نمی‌توان بدون طرح و برنامه به تغییر و تحول اجزاء مختلف یک نظام اجتماعی مبادرت ورزید که این کار برابر با به خطر

افتادن حیات جامعه و حتی به منزله نابودی آن خواهد بود.

ثانیاً نمی‌توان با "جزئی‌نگری" و به‌صورتی "وهله‌ای و مقطعی" به بررسی و ارائه طرح و برنامه در جل مشکلات اقدام کرد که این امر موجب تزلزل و عدم انسجام در نظام خواهد شد و تشتت و عدم ثبات، استقلال و حیات جامعه را به خطر خواهد انداخت.

ثالثاً تحقق برنامه هماهنگ و منسجم که "تعادل" و "قدرت" را در جمیع مراتب یک نظام به وجود آورد مستلزم یک حرکت هماهنگ همه جانبه در امر "کارشناسی" و "نظام‌سازی" است.

رابعاً در این موضع "هجوم" فرهنگ مادی به‌صورت انواع و اقسام تخصص‌ها و کارشناسی‌ها برای اداره و کنترل ابعاد مختلف یک نظام اجتماعی چنان وسیع و همه‌جانبه است که چنانچه انسان بدون "نظام فکری هماهنگ و همه‌جانبه" از "مفاهیم کلی نظری" گرفته تا "کیفیت اجرا" بدان نزدیک شود او را خواهد بلعید به عبارت دیگر پیروی کورکورانه از علوم موجود و برنامه‌ریزی بر اساس مبانی فرهنگی دستگاههای موجود جهان، حتی در چهارچوب احکام و با ظاهری شرعی نیز نتیجه‌ای جز حالت قبل نخواهد داشت یا این تفاوت که در اینجا ظلم و مفسده‌ای که پیش می‌آید موجب بدنامی اسلام در سطح جهان خواهد شد. به هر حال هرگونه اجرای برنامه‌ها و تئوریهای مستقل از وحی و به‌کارگیری هر نوع "تکنولوژی" ناهماهنگ با "حدود الهی"، در واقع اصالت دادن به ماده و آثار آن در عمل می‌باشد و آنچه کیفیت موضع‌گیری انسان را در چنان جامعه‌ای تعیین می‌کند. "تفکر و اندیشه" مبتنی بر اصالت ماده است و نه احکام الهی و مادی بودن در "عمل" زمینه اعتقاد به اصالت ماده در مرتبه "نظر" و "قلب" را فراهم می‌نماید. و

هرگاه روند و مسیر "رشد" از زبان ماده پرست تعلیم شود و برای شناخت "کیفیات" و "جریان رشد"، "احکام" به کناری گذاشته شود، نتیجه‌ای جز "فریب و دل‌بستگی" به امور دنیوی به بار نخواهد آورد و دنیا به جای "صراط"، "هدف" جلوه خواهد کرد و هر "قانونی مادی" همچون "شیطانی" سدّ راه تعبد خواهد گشت و به صورت "الهای" جلوه‌گری کرده و انسان را از "پرستش" خدای یکتا باز خواهد داشت و همان‌گونه که "بت پرستان" قبل از اسلام "الهی‌های" باران و جنگ و پیروزی و عشق و... را در قالب تندیسهای گلی، چوبی و سنگی، به دست خویش ساخته و خود را اسیر او کرده بودند و در پایش همه چیز خود را قربانی می‌کردند، انسان امروزی نیز همان الهی‌ها را در قالب مصنوعات دیگری از خورد دیده و زنجیر اسارتش را به دست و پا و گردن خویش محکم‌تر کرده و بر استانش همه چیز، حتی دین خود را قربانی می‌کند. "ابزار پیشرفته جنگی" الهی‌های جنگ و پیروزی، "سدهای عظیم و چاههای عمیق و پمپ‌های قوی و تکنیک‌های تولید باران مصنوعی" الهی‌های آب و باران، "بانک ربوی" خدای رونق اقتصادی، "تن آراییهای مبتذل شهوانی" الهی عشق، "روابط اقتصادی شرقی" فرشته عدالت اجتماعی، "قوانین حیوانی حقوق بشر" الهی آزادی در قرن معاصرند.

تنها راه صحیح، "تسلیم بودن" به "احکام الهی" و برنامه‌ریزی و عمل بر اساس آنها می‌باشد و برای این کار می‌بایست در شناخت "آثار و اشیاء مادی"، "احکام توصیفی و تکلیفی الهی" را به عنوان "اصول موضوعه" و "حدود یقینی غیرقابل تعریف" حاکم بر رشد علم قرار داده، در "نظام‌سازی" و ارائه "طرح و برنامه" کل آنها را به عنوان "معیار و میزان" و "شاخص" حق از باطل در نظر گرفت و تنها در این صورت است که امید می‌رود "کیفیت عمل"، "کیفیت جریان احکام" گردد و تنها در

این حال است که می‌توان اطمینان داشت که در "تعیین موضع"، "وحی" اصالت داشته است و در آن هنگام ماده "مسیر رشد" را بر اساس "احکام" بیان می‌کند و اثر عینی و هماهنگ با هستی خود را بروز می‌دهد و دیگر نقش ماده "فریب و غرور" نخواهد بود بلکه "زمینه و امکانی" است در جهت نیل انسان به اهداف متعالی و "تقرب الی الله".

در اینجا باید نقش خطیر "دانشگاه" را به عنوان پایگاه عهده‌دار امر "نظام‌سازی" و "برنامه‌ریزی فردی و اجتماعی" و همچنین "تربیت کارشناس متخصص" جهت "مدیریت جامعه" خاطر نشان ساخت که اگر در جهت زمینه‌سازی بندگی حضرت حق حرکت کرد در مسیر فوق الذکر گام زند زحمات طاقت فرسای حکما و فقهای اسلام را به بار خواهد نشاند و چنانچه کمترین انحرافی در این جریان پیدا کند همه چیز را به باد خواهد داد.

انقلاب اسلامی ایران که در پی ایجاد تمدنی نوین و سالم مبتنی بر ارزشهای والای اسلامی و تحقق نظام اجتماعی اسلام است، می‌بایست به "نظام‌سازی" و علوم لازمه آن، توجه بیشتری بنماید و روشن است که دستیابی به "علوم اسلامی نظام‌سازی" به آسانی ممکن نیست و این راه از مشکلات و پیچیدگی‌های فراوانی برخوردار می‌باشد چرا که امر "نظام‌سازی" در واقع ملاحظه و هماهنگ کردن جمیع موضوعات و شئون مختلف است که در یک نظام اجتماعی مطرح می‌باشد و این امر شدنی نیست مگر در پرتو یک حرکت عظیم فرهنگی تا بتوان در دراز مدت، از جهات مختلف هماهنگی همه دانستنیها و اطلاعات و علوم را در موضوعات مختلف یک نظام اجتماعی مبتنی بر فرهنگ اسلامی ملاحظه کرد و بر آن اساس به تحقق یک مجموعه هماهنگ از امور و موضوعات مبتلا به در شرایط مختلف زندگی

فردی و اجتماعی مسلمین نائل آمد. به عبارت دیگر می‌بایست جمیع ادراکاتی که در همه موضوعات مبتلابه زندگی مسلمین مطرح است، اعم از ادراکات حسی و نظری و قلبی، دست به دست هم بدهند تا در این راستا امر نظام‌سازی بر اساس ارزشهای الهی تحقق یابد.

برای روشن شدن ابعاد مختلف "نظام‌سازی" لازم است که گوشه‌هایی از خطوط کلی این کار عظیم فرهنگی اشارتاً ذکر شود:

- در "نظام‌سازی" می‌بایستی خصلت موضوعات عینی و عملی کاملاً شناسایی شده و رابطه آنها با یکدیگر تبیین گردد.

- از آنجا که در مرتبه "عمل و موضع‌گیری" هر گونه برنامه و طرح و اقدامی ناشی از نگرشها و ارزشها و اعتقادات خاصی است باید دقیقاً جایگاه ویژه اعتقادات و احکام اسلامی در "نظام‌سازی" مشخص شود و رابطه آنها با عمل و موضع‌گیری در شرایط مختلف متغیر زمانی و مکانی روشن و رعایت گردد.

- از آنجا که "روشها یا شیوه‌های جمع‌بندی اطلاعات" نقشی اساسی را در رشد ادراکات ایفا می‌کنند لازم است انواع و اقسام منطق‌ها در موضوعات مختلف را شناسایی کرده و صحت و سقم و حقانیت هر یک را روشن و موضع آنها را در رشد ادراکات معین نمود.

- رابطه بین منطق‌ها و روشهای مختلف در "مفاهیم کلی نظری" و "مفاهیم روابط مفاهیم" و "مفاهیم ادراکات حسی" می‌بایستی مشخص شده و نحوه تأثیرپذیری آنها از یکدیگر روشن گردد.

- "طبقه‌بندی علوم" بر اساس مبنای تقسیم‌بندی سازگار با "فلسفه اصول منطق"

معین شود.

- "اصول موضوعه و حدود تعریف نشده" هر علمی مبتنی بر روشی صحیح شناسایی شده و رابطه آن با ارزشها و اعتقادات معین گردد.

- از آنجا که هماهنگی همه ادراکات ضروری نظام سازی است هماهنگی منطقها و روشهای مختلف متناسب با موضوع بر مبنا و اساس واحدی استوار گردد.

- از آنجا که چنین کار عظیم فرهنگی، با ابعاد وسیع و دامنه دار و پیچیده آن از عهده فرد یا افرادی معدود برنمی آید ضروری است که کاری درازمدت، "جمعی سازمان داده شده" و همه جانبه با روش و اصول و مبانی واحد، هماهنگ با ارزشهای الهی انجام پذیرد تا از این رهگذر هماهنگی همه ادراکات تحقق یابد و این تنها راهی است که می توان با طی آن استقلال فرهنگی را در مرتبه تحقق نظام اجتماعی تضمین کرد و شبهات و خطرات ناشی از وابستگی فرهنگی را در ابعاد مختلف جوامع اسلامی از بین برد.

آنچه که در این پیشگفتار گذشت "خلاصه ای اجمالی" از مباحثی بود که قبل از آغاز مباحث این جزوه در دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی طرح و بررسی شده بود و نتایج آن مباحث علت این شروع گشت.

جزوه حاضر تلخیصی از مباحث مقدماتی است که در بررسی "فلسفه اصول روش تنظیم" صورت گرفته است تا ان شاء الله "زمینه آشنایی مقدماتی" با ابزار لازم جهت "نظام سازی" قرار گرفته و در نهایت پس از تکمیلها و اصلاحات مکرر ابزاری برای موضوع شناسی اسلامی باشد.

مسلم است که هر بحث تحقیقی و نه آموزشی در مراحل اولیه خود نتایجی مجمل خواهد داشت و در دوره های بعدی بحث است که مطالب تبیین بیشتری

خواهد یافت چرا که اصولاً سیر ادراک انسان غیر معصوم تدریجی الحصول است و در عین داشتن قدر متیقن با موضوع خارجی برابری مطلق نخواهد داشت همچنین پی آمدهای دیگری که یک بحث تحقیقی دارد رفت و برگشت در مسائل، کم و زیاد بودن زوایای مختلف مباحث و یا احیاناً انحراف از مطلب اصلی و یا حق و حقیقت است که با تأییدات خداوند متعال و امداد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین می بایست به دست برادران متعهد و متفکر در دوره های بعدی اصلاح شود و از آنجا که مدرکات قلب و نظر و عمل باید بر اساسی واحد استوار باشد و به دلیل آنکه قلب حقانیت آئین محمدی و مذهب حقه جعفری را با هر تپش خود اعلام می دارد چنانچه در این مباحث خدای ناکرده اصل یا فرعی مغایر و مخالف با آن معارف والای سعادت بخش باشد قطعاً باطل و فاسد است و باید دریافتن علت آن اشتباه و رفعش کوشش نمود.

لازمه دیگر مطلب این است که در یک بحث تحقیقی ریشه ای و مبنایی نمی توان از تعاریف و توضیحات دقیق اصطلاحات قبل از اثبات آن استفاده کرد زیرا از ارزش استدلال می کاهد چه اینکه هر تعریف، و توضیح هر اصطلاح بر اساس یک نظام منطقی خاص متعین شده است لذا سعی بر این بوده است که از تعاریف و اصطلاحاتی استفاده گردد که مخصوص دستگاه خاصی نباشد یعنی توضیح اصطلاحات و تعاریف آنها چنان کلی و اجمالی باشد تا نزد همه مشترک بوده و سپس در سیر مباحث قدر متیقن بیشتری از آنها به دست آید.

"و من الله التوفیق و علیه التکلان"

کتاب اوّل

ضرورت فلسفه اصول روش تنظیم

مقدمه

بخش اول: تقدم روش شناخت بر شناخت

بخش دوم: ضرورت مبنایی مشترک برای روش شناسی

بخش سوم: بررسی رابطه مبنای مشترک و علت تعیین

مقدمه

تاریخ علم و اندیشه و تفکر بشری همواره پر بوده است از انسانهایی که در جهت "هوی" و یا "حقیقت" تلاش کرده‌اند و در این راه مرامها و مسلک‌ها و روش‌های مختلفی را به وجود آورده‌اند که هر یک به نحوی در صدد پاسخگویی به سؤالات بشماری بوده و هست که برای بشر طرح شده و می‌شود.

سؤالاتی که از کلی‌ترین موضوعات جهان گرفته تا جزئی‌ترین آنها را شامل می‌شود و عدم توانایی انسان برای پاسخگویی به این سؤالات به میزان معینی تردید را بر ذهن و عمل انسان حاکم می‌کند و موجب سلب حرکت از انسان می‌گردد. جهان چیست؟ انسان کیس؟ آیا برای انسان و جهان آغاز و انجامی است؟ حقیقت را در کجا می‌توان یافت؟ توهم و دروغ و خیال چیست و به کجا بر می‌گردد؟ شرافت و انسانیت یعنی چه؟ چه چیز خوب است؟ چه چیز بد است؟ کدام عمل پسندیده و نیکوست؟ کدام عمل رشت و ناپسند است؟ رشت و زیبا یعنی چه؟ صحیح و غلط کدام است؟ و...

مسلماً مسلک‌ها و مرامهای مختلف، جوابهای گوناگونی به این سؤالات

می دهند اما آنچه که مهم است، این است که در این جنگل تفکر بشری آیا روزنه ای برای فهم حقایق می توان یافت؟ آیا راهی هست که راهیان حقیقت را در فکر و اندیشه چنان توانا کند که قدرت انکار از پیروان هوی و هوس سلب گردد؟ اصولاً یقین و جزمیت چیست و از کدام طریق می توان به آن دست یافت؟ چگونه می توان تردید و شک را از اعماق وجود انسانهای صدیق بیرون کرد، و آرامش باطنی ناشی از جزمیت را بر قلب و روح آنها حاکم کرد؟ آیا اگر تردید و "نمی دانم" بر زندگی انسانها حاکم شود حرکت از آنها سلب نخواهد شد؟ آیا می توان گفت راهی نیست که تردید از آن طریق جایش را به یقین بدهد؟ آیا راهی هست که در سرداب فکر بشری شمعی فروزد و "لرزه" و "رعشه" ناشی از تردید را با برکت گرمی وجود خویش به آرامش ناشی از "جزمیت و یقین" به حقایق عالم بدل سازد؟

آیا با تکیه بر معنای "عقل و فهم" می توان به بلندگاه حقیقت دست یافت و از آنجا راهی جست که رستگاری انسان برای همیشه زمانها تضمین گردد؟ یا اینکه نه "سوفیسم"، "پراگماتیسم"، "اگزیستانسیالیسم"، "آمارکیسم"، "بودائیسم" و... هر کدام به نحو خاصی حقایق را می فهمند و راه مشترکی نمی توان یافت؟ در این صورت آیا عقل بشر در راستای کشف حقیقت نقطه شروعی نخواهد داشت؟ آیا با پیدایش مکتب ها و مرامهای مختلف و علم و فلسفه و منطق، مفاهمه برای بشر امکان ناپذیر است؟ آیا فهم به تبع اراده باطنی انسانهاست که هر جور "می خواهند بفهمند"، همانجور بفهمند؟ یا نه "فهم" به تبع حقایق هستی و دنباله روست و مسکت شدن و نرم شدن و اطاعت کردن در برابر حقیقت خوی و خصلت اوست؟ اگر تبعیت از حق خوی فهم است مفاهمه از کجا باید آغاز گردد؟ چگونه "خصم حق" به سکوت کشیده شود و "یار حق" خشنود گردد؟ چگونه دوست اقناع

و "خصم" ملزم شود؟ دوست پذیرفته باشد بدین معنی که به حق دست یافته و دشمن هم ساکت و ملزم به اعتراف شده باشد؟ آیا نفی جهات "مشترک" و نقطه شروع یکسان نفی مفاهمه و نفی حقیقت نمی باشد؟ آیا تکیه بر نقاط "اختلاف" عدم انسجام و ارتباط را در کل دستگاه اطلاعات بشر موجب نمی شود؟ آیا می توان از نقاط و جهات "فارقة" مفاهمه را آغاز کرد؟ یا اینکه از نقاط فارقة آغاز کردن به معنای اعلام عجز در مقابل اثبات حقانیت و صحت ادراک در جمیع مراتب آگاهی است؟ و...

پاسخگویی به این سؤالات و هزاران سؤال دیگری که در راه تفکر بشر به وجود می آید لازمه ضروری هر مکتبی است که ادعای انسجام و هماهنگی کلیه اطلاعات بشر را دارد و معتقد است که "حقیقت یکی است و انسجام و هماهنگی، لازمه نظام اطلاعاتی ای می باشد که ادعای کشف حقیقت واحد را دارد.

در این کتاب در پی آنیم که به ضرورت وجود راه صحیح و پایگاه محکمی که بر آن اساس بتوان مفاهمه را آغاز کرد توجه کنیم و ببینیم که آن امری که نقش اساسی در هماهنگی اطلاعات بشر دارد چیست؟ و آیا اگر بخواهیم بدون پیش داوری ها و جزمیت های ناشی از عوامل مختلف تنها به دنبال درک حقیقت باشیم و به یقین دست یابیم چه راهی را باید در پیش گیریم که در خود آن راه تردید و تزلزل راه نداشته باشد؟

همچنین لازم به تذکر است که آنچه در کتاب "ضرورت فلسفه اصول روش تنظیم" خواهد آمد ملاحظه یک سلسله امور و موضوعاتی است که در "نظام ادراکات" بشر موجود می باشد و بر قدر متیقن هایی استوار است که می توانند سنگ بنای حرکت در راستای ایجاد مفاهمه و کشف حقایق قرار گیرند. البته ممکن است

به مسائلی نیز برخورد شود که اثبات آنها نیاز به مقدمات فراوانی داشته باشد، اما آنچه این نوشتار در پی آنست ملاحظه قدر متیقن آن بفاهیم و موضوعات است و به مسائل نظری آن که می بایست در جای خاص خودشان به اثبات برسند صرفاً به عنوان یک ابداع احتمال می نگرد.

بخش اول

تقدم روش شناخت بر شناخت

فصل اول: اثبات تقدم روش بر شناخت شناسی

فصل دوم: ملاحظهٔ اثرات منفی شروع از بحث مکانیزم شناخت در ایجاد مفاهیم

فصل اوّل

اثبات تقدم روش بر شناخت شناسی

در سیر ضرورت بحثی و ملاحظه تقدم، تأخر معلومات و اطلاعات نسبت به یکدیگر معمولاً دو نظریه مهم و اساسی در باب ریشه اختلاف آراء وجود دارد.

بسیاری مبحث شناخت شناسی و شناخت مکانیزم رشد ادراکات را اساس سایر معلومات دانسته و به بحث و بررسی پیرامون آن پرداخته اند؛ اما آنچه این مطالب در پی اثبات آنست تقدم متدلوژی یا منطق و روش دسته بندی بر همه استنتاجات و جمع بندی ها و اختلاف آراء و نظرات است.

قسمت اول: توجه به وجود نقاط مشترک در مفاهمه

انسان موجودی است که با هممنوع خود مفاهمه می‌کند یعنی بین انسانها تبادل اطلاعات صورت می‌گیرد. انسانها در زندگی جمعی خود یک نحوه ارتباط بین خود ایجاد می‌کنند که بدون آن زندگی جمعی ممتنع خواهد بود چرا که اگر ارتباط بین انسانها به وقوع نپیوندد و واقعیت پیدا نکند صحبت از مجموعه آنها به صورت جمعی بی معنا خواهد بود. در صورتیکه واقعیت نشان می‌دهد که انسان جمعی زندگی می‌کند و لازمه این نحوه زندگی وجود یک نحوه ارتباط و ایجاد تفاهم و مفاهمه است.

در یک خانواده فرزند فرمان پدر را می‌فهمد و مادر خواسته فرزندش را درک می‌کند.

در یک نظام اجتماعی نهادهای مختلف سیاسی، اقتصادی فرهنگی با یکدیگر تبادل اطلاعات می‌کنند و در جهات ایجاد هماهنگی و تفاهم می‌کوشند.

همچنین در نظام بین‌المللی، کشورها در موضوعات و مسائل مختلف به انتقال اطلاعات و ایجاد مفاهمه می‌پردازند.

به طور کلی از کوچکترین نهاد زندگی یعنی خانواده تا بزرگترین آن یعنی نظام جهانی، ضرورت مفاهمه را به عنوان یک امر ضروری برای حیات اجتماعی خود غیرقابل تردید می‌دانند اما مفاهمه بدون "نقاط و وجوه مشترک" غیرممکن است. بدین معنی که تا جامع مشترکی در مفاهیم اولیه "مفاهمه" و "آگاهی" نباشد محال است که تبادل اطلاعات صورت گیرد.

انسانی که می‌خواهد مفهومی را منتقل سازد مقدماتی را می‌چیند و نتیجه‌ای را

می‌گیرد و از طرف مقابل خود، که در پی کسب آن مفهوم می‌باشد انتظار دریافت دارد.

اگر در مقدماتی که از آن صحبت به عمل می‌آورد هیچ گونه نشانه و علامت حاکی از اطلاع طرف مقابل نسبت به آن نباشد محال است این تبادل مفهوم صورت گیرد، چرا که هیچ جامع مشترکی در هیچ مرتبه نظام اطلاعاتی هر دو فرد یافت نمی‌شود و اگر در هیچ مرتبه‌ای از آگاهی و شناخت بین طرفین مفاهیم جامع مشترک نباشد، انفصال و جدایی مطلق در مفاهیم و تبادل اطلاعات را در پی خواهد داشت و اگر امتناع در مفاهیم پذیرفته شود، زندگی جمعی هم که لازمه‌اش ایجاد مفاهیم و ارتباط متقابل است، نفی خواهد شد. در حالی که زندگی جمعی واقعیتی غیر قابل اجتناب است.^(۱)

در اینجا غرض از "نقاط مشترک در مفاهیم" بین افراد بشر مطلق "نقاط مشترکی" است که می‌تواند در برابر هر درجه‌ای از فهم و آگاهی تصدیق شود، به عبارت دیگر غرض از "نقاط مشترک" مفاهیم مشترک در خانواده خاصی نیست و یا جامع مشترک روابط مفاهیم در کشور ایران منظور نمی‌باشد بلکه آنچه مورد نظر است مفاهیمی است که بتواند در نظام انسانی و بشری امکان ارتباط متقابل و پیوند را میسر سازد.



۱. ضرورت شروع مفاهیم از نقاط مشترک بحث دیگری است که در فصل "خصوصیات کلی فلسفه دلالت" خواهد آمد.

قسمت دوم: توجه به وجود نقاط مختلف در مفاهیم

"نقطه افتراق" در جایی اطلاق می‌شود که نسبت به یک موضوع واحد دو نحو نگارش و ادراک وجود داشته باشد، به عبارت دیگر در عین وحدت موضوع، دوئیت و کثرت در شناخت نسبت به آن موضوع ملاحظه گردد و طرفین، هر یک ادعای حقانیت شناخت خویش را داشته باشند و بر آن اصرار بورزند. این حالت جدایی را در بسیاری از موضوعات می‌توان ملاحظه کرد، از موضوعات نظری محض و شناخت کلی‌ترین موضوعات گرفته تا جزئی‌ترین پدیده‌های عینی طبیعی و اجتماعی که مورد بحث و مذاقه قرار گرفته و می‌گیرد، در همه مراتب اختلاف آراء و عقاید مسأله‌ای انکارناپذیر است.

متأله نسبت به جهان نظر می‌دهد که مخلوق است، و مادی "وجوب" را به همین جهان اطلاق می‌کند. متأله "علت حرکت" را ذات باری تعالی می‌داند؛ مادی برای همین موضوع "تضاد" را قائل است.

متأله انسان و حرکت او را تابع اختیار او می‌داند، مادی به مثابه سایر اشیاء مادی به انسان می‌نگرد. دو متأله یکی مسلمان و دیگری مسیحی می‌شود و از بین مسلمانان نیز یکی تشیع را برمی‌گزیند و دیگری به مذهب تسنن می‌گروود. و حتی اختلاف را ما بین دو شیعه در موضع عمل و نظر آنها می‌توان ملاحظه کرد. عین همین مطلب در دستگاه تفکر مادی دیده می‌شود که مثلاً در مسائل اجتماعی، اقتصادی، مارکسیسم علت بحران نظام اقتصادی را سود سرمایه می‌داند و کاپیتالیسم همین علت را موجب رشد و رونق اقتصادی تفسیر می‌کند و قس علی هذا...

آنچه که محرز است این است که امکان اختلاف در شناخت موضوعات

یکسان وجود دارد و به روشنی شناخت‌های مختلفی را در همه موضوعاتی که انسان با آن موضوعات ارتباط دارد می‌توان ملاحظه کرد.

همچنین تحقق "ایسم‌ها" و "مکتب‌های" مختلف فکری، اقتصادی، اجتماعی، علمی و... نمایانگر همین واقعیت می‌باشد.

قسمت سوم: بررسی چرایی پیدایش نقاط اختلاف علی‌رغم وجود نقاط

مشترک در مفاهیم

آنچه تاکنون مورد توجه و دقت قرار گرفته توجه به این نکته بوده است که "وجود نقاط مشترک برای مفاهیم در بین انسانها ضرورت دارد" و نیز این را هم نمی‌توان انکار کرد که نقطه نظرات مختلفی و مکاتب و روش‌ها و راههای مختلفی وجود دارد که اختلاف بینش‌ها و گرایش‌ها را به وجود آورده است.

و اما این سؤال بدنبال روشن شدن این دو نکته قابل طرح و تأمل است که با بودن مفاهیم و نقاط مشترک در دستگاه اطلاعاتی و آگاهی بشر، چگونه اختلاف و تعدد نظر به وجود آمده است؟ چگونه می‌شود در عین بودن نقاط مشترک و وحدت نظر، نظام ادراکات بشر حاوی تناقض‌ها، تعددها و اختلاف‌های فراوانی گردد؟

چه شده است که نقاط مشترک به اختلاف آراء منتهی گشته است؟

مبحث اول: اختیار و ریشه اختلاف در ادراکات

عده‌ای اختیار را تنها علت این مسأله ذکر می‌کنند بدین معنی که اگر در ادنی مرتبه اختیار منهدم حاکمیت بر روابط و شرائط و آثار را قائل باشیم لازمه‌اش این خواهد

بود که ضرورتی نخواهد داشت که نقاط مشترک اولیه به نقاط مشترکی در مرتبه رشد اطلاعات منتهی گردد، چرا که انسان می‌تواند ضرورت یک رابطه و یک لازمه حتمی را منکر شود و قبول نکند و این تنها و تنها با توجه به "قدرت اختیار" او می‌باشد.^(۱)

مسلماً این مطلب قابل انکار نیست که بسیاری از توجیه‌گری‌ها و بافته‌های ذهنی بشر در طول تاریخ با توجه به اغراض و انگیزه‌های مختلفی بوده و می‌باشد، که برای آباد کردن اذهان و ایجاد زمینه برای پذیرش عمل خود در نزد دیگران سعی داشته‌اند نظام اطلاعاتی خاصی را تأسیس کنند. هرچند که ضرورت نقاط مشترک اطلاعات بشر چنین نظامی نباشد. بلکه بشر در پی دستیابی به منافع خاص وهی و هوس، حقیقت یک مطلب را می‌پوشانده و دست به توجیه‌گری‌ها و بافته‌های ذهنی‌ای می‌زند که بر اساس "اختیار" خود در عمل ملزم به رعایت حقیقت نگردد. به عبارت دیگر در طول تاریخ زورگویان و ستمگران و قدرت‌طلبان برای پیشبرد اهداف خود به "مکتب‌ها" و "ایسم‌ها" و "روش‌های" مختلفی متمسک می‌شدند و یا خود ایسمی جدید می‌ساختند، هرچند که آن مکتب برخاسته از "نقاط مشترک" و آگاهی‌های انکارناپذیر اولیه انسانها نباشد.

اما نکته‌ای که در اینجا قابل دقت است این است که آیا می‌توان ریشه همه اختلافات و نارساییها در نظام اطلاعات بشر را به غرضها و مرضها و "اختیار" خود انسان برگرداند؟

آیا تنها علت اختلاف آراء و عقاید خود انسان است که از روی اختیار حقایق و

۱. کفر به معنای پوشاندن حق می‌باشد یعنی محال است که حق روشن نباشد اما انسان با توجه به "قدرت اختیار" می‌تواند روی آن را بپوشاند و آن را اختیار نکند.

نتایج ضروری نقاط مشترک را انکار می‌کند؟

اگر پاسخ این سؤالات مثبت باشد، بدین معنی است که جمیع مراتب آگاهی نسبت به موضوعات مختلف به صورت روشن و به دور از تأمل و یادگیری و تحصیل در نزد عموم موجود می‌باشد. چرا که تنها علت اختلاف آراء، اختیار انسانها دانسته شده است. انسان همه چیز را می‌فهمد و با اختیار سوء از قبول آن سرباز می‌زند، اما با ملاحظه سیر رشد اطلاعات بشر ملاحظه می‌شود که جهت شناخت یک موضوع و یا رفع ابهام در یک مسأله، مقدماتی کنار یکدیگر قرار داده شده و سپس به واسطه رابطه خاصی که بین مقدمات برقرار می‌گردد نتیجه خاصی به دست می‌آید اگر اختیار تنها علت اختلاف در نتایج و اطلاعات جدید به شمار رود، بدین معنی است که رابطه مقدمات و نتایج امری روشن و واضح است و هر کسی می‌تواند با برقراری آن روابط به اطلاعات بیشتری دست پیدا کند اگر چنین بود دیگر نیازی به تعلیم و تعلم و تحصیل و تحقیق و پژوهش در موضوعات مختلف احساس نمی‌شد چرا که همه مسائل در جمیع مراتب ادراکات می‌توانست در نزد عموم به روشنی و وضوح یافت شود در حالی که سیر رشد ادراکات بشری حاکی از چنین امری نمی‌باشد.

علوم و تخصص‌های بیشماری که در موضوعات مختلف امروزه به وجود آمده‌اند از یک طرف حکایت از عدم وضوح و روشنی موضوعات در نزد همه می‌کنند و از طرف دیگر ضرورت تعلیم و تعلم و تحقیق و پژوهش را برای رشد اطلاعات بشر بیان می‌نمایند. علوم مختلف امروزی از رشته‌های فنی، پزشکی و تجربی گرفته تا علوم انسانی، فقه و فلسفه، منطق و عرفان و... دارای بخش‌های وسیعی از اطلاعات می‌باشند که آنها را نمی‌توان در نزد عامه مردم پیدا کرد و

آگاهی بر موضوعات مطروحه در آن علوم نیاز به سالیان سال دقت و تأمل و بررسی دارد.

البته لازم به تذکر است که در اینجا به طور کلی نقش و تأثیر اختیار در بروز اختلاف آراء و عقاید مردود شناخته نمی‌شود و چنانچه "اختیار" در جایگاه خاص خودش که در مبحث انسان‌شناسی است به اثبات رسد نشانگر این مطلب خواهد بود که بخشی از اختلافات ناشی از سوء اختیار بوده و می‌باشد و آنچه این موضع بحثی در پی تبیین آن می‌باشد این است که اختیار تنها علت بروز اختلاف نیست.

مبحث دوم: اشتباه و منشأ اختلاف در ادراکات

ممکن است گفته شود که اختلاف آراء و عقاید ناشی از استنتاجات انسان است که در این صورت معنای "اشتباه" بایستی مورد دقت قرار گیرد. اشتباه به دو معنا ممکن است به کار گرفته شد یا به معنای "سهل انگاری و عدم دقت و بررسی لازم و عدم به کارگیری قواعد و قوانین صحیح جمع‌بندی است که موجب می‌شود رابطه بین مقدمات مشترک و استنتاجات اشتباهاً برقرار گردد که در این صورت اولاً وقوع چنین امری در محدوده‌های خاصی امکان دارد و همه انسانها را شامل نمی‌شود. ثانیاً این امر به محض توجه به مطلب روشن و واضح می‌گردد و یا اشتباه به معنای "برقرار کردن رابطه ناصحیح مابین کیفیات و اصرار بر صحت آنست" که این خود شیوه‌ای از جمع‌بندی است و مؤید مطالبی است که در آینده خواهد آمد.

بنابر توضیحات فوق روشن می‌شود که در راه کشف علت اختلاف عقاید و آراء و دیدگاهها نمی‌توان تنها به اشتباه و "اختیار" و انگیزه‌های انسانها بسنده کرد و راه کاوش را مختومه اعلام کرد بلکه باید بتوانیم از طریق دقت در رابطه بین مقدمات

و نتیجه به ماهیت و علل پیدایش اختلاف‌ها دست یابیم. یعنی از نخستین مراحل که نقاط مشترک در مفاهیم و ادراک به نقاط اختلاف بدل می‌گردد. باید دقت کرد که چه اموری دخالت می‌کنند که شناخت این امور ضرورتاً مقدم بر صحت نتیجه و پیدایش اطلاع جدید خواهد بود.

مبحث سوم: تجزیه و تحلیل اجمالی مکانیزم پیدایش اطلاع جدید

غرض از چنین دقتی در مکانیزم پیدایش اطلاع جدید، یافتن امری است که آن امر، علی‌رغم وجود نقاط مشترک در مقدمات و مراحل نخستین ادراک، موجب اختلاف در اطلاعات جدید می‌گردد و از این‌رو پی بردن به آن به ماکمک خواهد کرد که در جریان رشد اطلاعات و آگاهی‌های بشر، امری را مورد توجه قرار دهیم که مقدم بر هر شناختی "اعم از فلسفی، تجربی، عرفانی، فقهی و..." می‌باشد و نقش مهمی را در پیدایش نظام ادراکات بشر ایفا می‌کند.

البته باید در نظر داشت، آنچه که در اینجا تحت عنوان مکانیزم پیدایش اطلاع جدید مطرح می‌شود کاملاً با آنچه در بخش دوم به اسم مکانیزم پیدایش فهم و آگاهی مطرح می‌شود متفاوت است. مکانیزم پیدایش فهم و آگاهی در بخش دوم عنایت بر تفسیر و تبیین شناخت و ادراک بشر دارد که در دستگاه‌های مختلف با توجه با اصول موضوعه‌های خاص و منطق‌های خاصی ارائه می‌شود. اما آنچه که در اینجا مورد بحث است مطلب عام و انکارناپذیری است که در هر دستگاه و نظام فکری مورد قبول می‌باشد. به عبارت دیگر در اینجا صحبت از مقدمات و نتیجه و رابطه بین آن دو به میان می‌آید اعم از اینکه مقدمات و نتیجه هر دو جزء "مفاهیم نظری" یا هر دو جزء "موضوعات خارجی عینی" یا یکی از آن دو "نظری" و دیگری

"خارجی" به حساب آید.

همچنین لازم به تذکر است که توجه به رابطه بین مقدمات و نتیجه و قائل شدن به رشد ادراکات به هیچ وجه منسوب به پایگاه خاصی نمی باشد چرا که هم تدریجی الحصول بودن علم بیانگر این مطلب است و هم تحولی بودن ادراک در دستگاه اصالت عین به معنای نفی رابطه در جمیع مراتب رشد ادراکات نمی باشد. در این قسمت ضروری است که ابتدا به عناصر اصلی و اساسی تشکیل دهنده مکانیزم پیدایش اطلاع جدید توجه کنیم و سپس، نقش و اثری که هر کدام از آن عناصر می توانند در ایجاد اختلاف ایفا کنند مورد بررسی قرار گیرد.

الف: عناصر تشکیل دهنده

آنچه که به صورت عام در مورد دستیابی به هر گونه اطلاع جدید می توان گفت این است که نتیجه گیری و یا "اطلاع و آگاهی جدید" به دنبال تکیه بر مقدماتی صورت می گیرد که دوئیت و تغایر آن با مقدمات انکارناپذیر می باشد، چرا که اگر نتیجه گیری از هیچ بعدی اختلافی با مقدمات نداشته باشد به این معناست که حاصل و یا "اطلاع جدید" به دست نیامده است. در حالی که موضوع بررسی ما دقت در مکانیزم پیدایش "آگاهی جدید" می باشد، یعنی از آنجا که علم بشر تدریجی الحصول می باشد و استمرار و تدریج ذاتی آگاهی و علم بشر می باشد ضرورتاً همه مراتب ادراک مساوی نخواهند بود، چرا که "یکسانی" با "تدریج" و "استمرار" و "وجود مراحل مختلف" ناسازگار است.

بنابراین روشن است که بر مقدماتی تکیه می شود و سپس نتیجه گیری می گردد و این دو هم عین یکدیگر نخواهند بود و قابل تمیز از یکدیگر می باشند.

از طرف دیگر رابطه بین مقدمات و نتیجه هم قابلیت ملاحظه و بررسی را دارد و می‌توان آن را مستقل از خود مقدمات و نتیجه مورد توجه و مذاقه قرار داد. چرا که روشن است که مقدمات به هر نحوی با یکدیگر رابطه داشته باشند نتیجه یکسان نخواهند داشت و نتایج آنها هم بر اثر اختلاف روابط مقدمات با یکدیگر مختلف خواهند شد.

وجود چنین عنصری در مکانیزم پیدایش اطلاعات نیز امری انکارناپذیر است. به این دلیل که اگر رابطه بین نتیجه و مقدمات انکار شود بدین معناست که ما بتوانیم از هر مقدمه‌ای به هر نتیجه‌ای دست یابیم و این مطلب ممتنع است. مقدمات خاص ضرورتاً به نتایج خاصی منتهی خواهد شد. در غیراین صورت مناهمه زیر سؤال خواهد رفت یعنی می‌توان از هر کلامی و هر مقدمه‌ای، هر نوع استنباط مختلف و متناقضی کرد و ضرورتاً مناهمه و تبادل اطلاعات بی‌معنا و مورد تردید واقع خواهد شد.

بنابراین چگونگی رابطه بین مقدمات و نتیجه و ملاحظه صحت و سقم آن موضوعی است که به تنهایی قابلیت بررسی و تأمل دارد که اگر نادیده انگاشته شود در واقع یکی از عناصر مهم تشکیل دهنده "مکانیزم پیدایش اطلاع جدید" در نظر گرفته نشده است.

بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت که در مکانیزم پیدایش رشد اطلاعات سه عنصر اساسی، "مقدمه"، "نتیجه" و "رابطه بین آن دو" قابلیت تفکیک و ملاحظه جداگانه را دارند که باید در جهت شناخت این مکانیزم مورد توجه قرار گرفته و موضع هر یک و نقشی که در پیدایش اطلاعات می‌گذارند ملاحظه شود.

ب: جایگاه عناصر تشکیل دهنده

آنچه که از جایگاه عناصر تشکیل دهنده مکانیزم رشد اطلاعات مورد نظر است این است که مشخص شود که کدام عنصر در ایجاد اختلاف آراء و آگاهیهای بشر نقش اصلی را بر عهده داشته و دارند؟

به عبارت دیگر با توجه به مطالب گذشته «که محال است که مفاهمه و آگاهی بشر قدر متیقن و اجمال یقینی‌ای نداشته باشد و ضرورتاً چون مفاهمه صورت می‌گیرد نقاط مشترک در نظام ادراکی بشر وجود دارد و همچنین واقعیت شناختهای مختلف بشر را هم نمی‌توان نسبت به یک موضوع واحد منکر شد»، به دنبال یافتن عنصری در مکانیزم پیدایش اطلاع جدید هستیم که اختلاف در آن موجب اختلاف در شناخت‌ها می‌گردد.

در این رابطه کافست که سه عنصر مقدمه، نتیجه و رابطه بین آن دو در جهت ایجاد اختلاف مورد توجه قرار گیرند.

نتیجه در مرتبه‌ای بعد از مقدمه قرار دارد و در واقع به عنوان "اطلاع و آگاهی جدید" از آن یاد می‌شود که امکان دارد خود این شناخت مورد اتفاق یا مورد اختلاف قرار گیرد که در هر دو صورت به عواملی مقدم بر آن باید رجوع کرد تا علت اختلاف یا اشتراک آن را پیدا کرد.

اما مقدمه که ممکن است مورد اتفاق یا مورد اختلاف باشد. اگر مقدمه مورد اختلاف باشد مسلماً در نتیجه و پیدایش "اطلاع جدید" نیز اثر خواهد داشت و نتیجه هم مورد اختلاف واقع خواهد شد. اما اگر مقدمه مورد اتفاق و نقطه اشتراک باشد ضرورتاً نتیجه نقطه اشتراک واقع نخواهد شد، چرا که امکان دارد رابطه بین مقدمات و نتیجه مورد اختلاف باشد، بنابراین می‌توان گفت که "مقدمات" اگر مورد اختلاف باشد، در ایجاد اختلاف برای "آگاهی جدید" نقش دارند. اما عامل عمده و

اصلی نمی‌توانند قرار گیرند، چرا که هر چند مورد اختلاف به اختلاف می‌انجامد، اما باعث نمی‌شود که نقاط مشترک در مفاهیم به طور کلی نفی گردد و در همه مراتب ادراک تنها نقاط اختلاف ملاحظه گردد، بلکه قبلاً تمام کرده‌ایم که محال است در جمیع مراتب آگاهی و اطلاعات انسان تنها به "نقاط اختلاف" برسیم و "جامع مشترک" در آن یافت نشود. بنابراین اگر مقدمه‌ای مورد اختلاف قرار گیرد، می‌توان به ماقبل رجوع کرد و در جایی به دنبال علت اصلی اختلاف آراء بود که در آنجا مقدماتی را به عنوان "جامع مشترک" پذیرفته‌ایم.

به عبارت دیگر اگر به مقدمات "مورد اتفاق" تکیه کنیم چون ضرورتاً به نتیجه "مورد اتفاق" نمی‌رسیم، پس علت اصلی ایجاد اختلاف در "مکانیزم اجمالی پیدایش رشد اطلاعات" مقدمات نمی‌باشد، زیرا چه بسا مقدمات "مشترک" باشد اما باز نتیجه مورد اتفاق قرار نگیرد. اما آنچه که قابل اهمیت است و علی‌رغم وجود جامع مشترک علت اصلی اختلاف آراء "در مکانیزم رشد اطلاعات" می‌باشد، رابطه بین مقدمه و نتیجه می‌باشد که اصطلاحاً "متد" و روش "دسته بندی" یا "منطق"^(۱) خوانده می‌شود، یعنی امکان دارد که علی‌رغم وجود "جامع مشترک" در مقدمات به علت "روشهای دسته بندی" و "متدهای" مختلف در استنتاج، نتایج مختلفی حاصل شود.

در اینجا ضروری است برای روشن شدن امری که منطق متکفل آنست به منطق و مسائل مطروحه آن بپردازیم.

۱. منطق در اینجا نه به معنای قوانین خاصی که در یک منطق خاص مثلاً منطق صوری از آن بحث به میان می‌آید، بلکه به معنای عام رابطه بین مقدمه و نتیجه در هر موضوعی می‌باشد. به عبارت دیگر پاسخ به چرایی دلالت اعم است از دلالت مفاهیم کلی نظری یا هر نوع دیگری از مفاهیم که بعدها به اثبات برسد.

ج: ضرورت منطق و روش

علم انسان، علم تدریجی الحصول می باشد. هرکسی که رشد در ادراک و آگاهی را قبول داشته باشد، به این مطلب اذعان دارد که انسان نمی تواند به کلیه روابط و ابعاد یک شیء پی ببرد، بلکه مدام در پی کسب اطلاعات بیشتری از یک شیء می باشد. سیر تحقیق و پژوهش برای پی بردن به حقایق بیشتری در موضوعات در طول تاریخ فکر بشری ادامه داشته و دارد و هیچ کس ادعای نهایت دانستیها را در یک موضوع خاصی نمی تواند داشته باشد.^(۱) اگر علم از این سنخ نباشد دیگر معنا نخواهد داشت که به دنبال تکامل و رشد اطلاعات باشیم.

اینکه بشر مستمراً در جستجوی کشف حقایق عالم می باشد مبین این واقعیت است که به حقیقت عالم و موضوعات آن به همان گونه که هستند واقف نمی باشد. به وجود آمدن چراییها و به دنبال پاسخی برای آنها بودن امری است که به روشنی در همه موضوعات برای بشر پیش آمده و می آید. اصولاً لازمه تدریجی الحصول بودن علم انسان این است که همه امور برای او انکارناپذیر و بدیهی و روشن نباشد بلکه تأمل و دقت نظر ضرورت بسیاری از موضوعاتی است که انسان نسبت به آنها در ابتدای امر جهل دارد، که با آوردن چرایی و طرح سؤال به دنبال اضافه کردن اطلاعات و آگاهی های خود می باشد. این امور اصطلاحاً "امور نظری" در مقابل "امور بدیهی" یا "انکارناپذیر" می توان نامید. چرا که نیاز به تأمل و

۱. علم به شیء "کما هی" و به همان گونه که هست مخصوص خداوند تبارک و تعالی می باشد و کسانی که باذنه تبارک و تعالی به آنها عنایت شده است. در وصف نبی اکرم «ص» گفته می شود که "العارف بحقایق الاشياء کما هی" اشیاء را همان گونه که هستند می شناسند. همچنین ائمه معصومین «ع» در آن حدی که از علم نبی اکرم «ص» بنا شده است به آنها داده شود، بر حقایق اشیاء عارفند.

دقت نظر ضرورت آنست. در اینجا می توان با توجه به "عناصر تشکیل دهنده مکانیزم رشد اطلاعات" بیان کرد که "نتیجه" که حاصل مقدمات خاصی است نسبت به مقدمات امری "نظری" محسوب می شود، که در نتیجه دقت و تأمل بر روی مقدمات می توان به آن پی برد و "رابطه" بین "مقدمات" و "نتیجه" هم امری قابل دقت است، که صحت و سقم آن نشانگر صحت و سقم نتیجه می تواند باشد و باید توجه داشت که هر امری که نیاز به تأمل و دقت داشته باشد و بدیهی و انکارناپذیر نباشد صحت و سقم آن امری "بدیهی" و "انکارناپذیر" نخواهد بود و لازمه آن آگاهی و آشنایی به ابزار و وسائلی و کشف قاعده و قانونی است که بشود خطا را از صحیح باز شناخت و رابطه صحیح بین "مقدمه" و "نتیجه" را پی برد.

به عبارت دیگر اگر "رابطه" بین "مقدمات" و "نتیجه" انکارناپذیر و بدیهی باشد بایستی بدون هیچ دغدغه خاطر و تأمل و دقتی به تمامی دستاوردهای علوم و تفکر بشری دست یافت، که بسیار روشن است که لازمه رشد اطلاعات بشر و تدریجی الحصول بودن علم بشری چنین اقتضایی را ندارد. بنابراین تمام کردن صحت رابطه بین "مقدمات" و "نتیجه" خود نیاز به ابزار و وسائلی دارد که بتواند صحت و سقم رابطه "مقدمه" و "نتیجه" را تمام کند که اصطلاحاً به علمی که متکفل چنین امری می باشد، "منطق" گفته می شود.

د: منطق چیست؟

علمای منطق، "منطق" را چنین تعریف می کنند که "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر" یعنی "آلت"، "ابزار" و "وسیله ای" است از نوع قاعده و قانون که مراعات کردن و به کاربردن آن ذهن را از خطای در تفکر ننگه می دارد.

"منطق" را به شاقول و طراز تشبیه کرده اند که کجی دیوار را در هنگام ساختن بنا

نشان می دهد.

به بیان دیگر، "منطق"، "ماشین" و "دستگاه" چگونگی و نحوه "دسته بندی" و "رده بندی" اطلاعات و جمع بندی اطلاعات برای بشر است. دستگاهی است که اگر اطلاعات تحویل آن داده شود، "استنتاجی" را به دست خواهد داد.

اگر رابطه صحیحی بین مقدمات و اطلاعات داده شده برقرار باشد و طبقه بندی و دسته بندی نیز درست باشد نتیجه گیری هم صحیح خواهد بود، در غیراین صورت نتیجه سازگار با مقدمات نخواهد بود.

برای روشن شدن امری که "منطق" متکفل آنست باید به مثال زیر دقت کرد:

"منطق" مکانیزم و روابطی را متکفل است که جایگاه و نحوه دسته بندی اطلاعات را مشخص می کند که عدم دقت در آنها موجب نرسیدن به نتیجه گیری صحیح خواهد بود. مثلاً در دو ستون مقابل دو ردیف عمل جمع را نسبت به اعداد مشابهی بر مبنای "ده دهی" می توان ملاحظه کرد که نحوه دسته بندی آنها برای گرفتن نتیجه متفاوت است. این واحدها و اعداد داخل در اطلاعات ذهن شده است و به عنوان مقدماتی که بر آنها آگاهی وجود دارد تلقی می شود.

نحوه دسته بندی در عملیات "الف"، واحدهای اطلاعاتی "اعداد"، مواد یا مقدمات خود را تأیید می کند یعنی هماهنگ با واحدهای اطلاعاتی است.

۱۲۵	۱۲۵
۱۹	۱۹
۶	۶
—	—
۱۵۰	۲۰۴
(الف)	(ب)

ولی نحوه دسته بندی در عملیات "ب" جمع بندی را نتیجه می دهد که

اطلاعات ما را نفی می‌کند.

در عملیات "ب" عدد ۶ زیر عدد دهگان قرار گرفته که در واقع موقعیت عدد ۶۰ را پیدا کرده است و در نتیجه جمع و حاصل عملیات، خود واحدهای اطلاعاتی را در مقدمات نفی کرده است.

در یک جمع بندی اگر نتیجه مواد اطلاعاتی خود را نفی کند، نمی‌توان گفت که مواد اطلاعاتی غلط هستند، چون مواد اطلاعاتی ریشه و پایه‌اند و لذا اگر تکذیب شوند، این جمع دیگر جایی ندارد، اگر این جمع تحقق پیدا کرد گفته نمی‌شود مواد اطلاعاتی غلط است بلکه اشکال و ایراد به جمع‌بندی وارد خواهد بود، که می‌خواهد ریشه خود را نفی کند.

کلمه "منطق" هم به این معناست که اساس منطق روی آن است. اگر نحوه جمع‌بندی صحیح باشد منطق و اطلاع جدید صحیح در می‌آید و الا باطل و بی‌ربط خواهد بود.

پس کشف قواعد و قوانینی که نحوه رابطه بین مقدمات و دسته‌بندی و طبقه‌بندی مقدمات با یکدیگر را مشخص می‌کند و آن چیزی است که "منطق" متکفل آنست تا بدینوسیله صحت رابطه مقدمات با نتیجه را بتواند تمام کند.

جمع بندی

آنچه تاکنون گذشت، ناظر بر این مطلب بود که چگونه ممکن است علی‌رغم وجود "نقاط مشترک" در مفاهیم و دانستنیها و حقایق در بین انسانها این همه آراء و عقاید مختلف پدید آمده باشد؟ چگونه می‌شود در حالی که "اختیار سوء" و "مغرض بودن" را به همه افراد بشر نمی‌توان نسبت داد، اما تعدد و اختلاف "مکاتب" و

"ایسم‌ها" بشر را به تردید و تزلزل کشانده که بالاخره حقیقت کدام است؟ و خلاصه ریشه اصلی انحرافات و مبدأ خطاها و اشتباهات را به وسیله چه علم مقدمی، می‌توان از بین برد و راه رسیدن به حقیقت را تسهیل کرد، به نحوی که دوستدار حق و حقیقت شادمان و راضی گردد و خصم و دشمن او به سکوت کشیده و خاموش شود؟ در پی دستیابی به پاسخ سوالات و یافتن عنصر اصلی ایجاد اختلاف آراء و عقاید در علوم و نظام اطلاعاتی بشر، بیان شده که علی‌رغم وجود نقاط مشترک بین انسانها، رابطه بین مقدمات پذیرفته شده نتیجه‌گیری است که در صورت اختلاف در آن اختلاف استنتاجها و جمع‌بندی‌ها را باعث می‌شود و گفته شد که نحوه ربط مقدمات و چگونگی دسته‌بندی اطلاعات نقش مؤثری را در چگونگی صحت و سقم اطلاعات بشر ایفا می‌کند و از آنجا که به دست آوردن هر اطلاع جدید نیاز به تأمل و دقت دارد، مسلماً رسیدن به صحت و سقم آن هم امری بدیهی و انکارناپذیر نخواهد بود و کشف قوانین و قواعدی که مقیاس صحت استنتاج به شمار می‌روند، خود نیاز به بررسی و دقت دارد.

آنچه که در این بحث مورد نظر است، این است که علمی که متکفل صحت و سقم اندیشه و نتیجه‌گیری است نباید مورد اختلاف باشد و باید بعد از دستیابی به حقیقت آن، در پی کسب دیگر معارف و دانستنیها رفت، چرا که هر گونه شناخت و علمی که بخواهد مبدأ و اساس قرار گیرد، مسلماً از "متد" و "منطق" خاصی پدید آمده است که در صورت اختلاف در آن "متد" قطعاً نتیجه آن هم که شناخت و آگاهی خاصی است، مورد اختلاف نظر قرار خواهد گرفت.

بنابراین دقت در بحث "متدشناسی" که بدان وسیله صحت و سقم "متد" و "روش دسته‌بندی" را بتوان تمام کرد، مقدم بر هر بحث دیگری قرار خواهد گرفت که در نتیجه "متد" خاصی پدید آمده است.

فصل دوم

ملاحظهٔ اثرات منفی شروع از مبحث

مکانیزم شناخت در ایجاد مفاهمه

آنچه که هدف از ملاحظهٔ "اثرات منفی" شروع از مبحث "مکانیزم شناخت" و "علم" و "ادراک" در ایجاد مفاهمه است، این است که نشان داده شود که چگونه بحث "شناخت‌شناسی" که خود محل اختلاف و نزاع می‌باشد، اساس و پایه برای سایر اطلاعات قرار می‌گیرد و در نتیجه در جمیع مراتب ادراکی، دستگاههای مختلف فکری پدید می‌آید که در هیچ جای آن قدرت مفاهمه مشترک و اثبات حقانیت یکی از آنها میسر نمی‌باشد و همچنین در پی آن خواهد بود که استنتاجات مبتنی بر پیشداوری‌ها و اصول موضوعه‌های خاص را ملاحظه، تا "متد" و "روش" خاصی که بر آن اساس "مکانیزم شناخت" و "علم" و ادراک تفسیر می‌شود، آشکار گردد.

چرا از علم و ادراک "شناخت‌شناسی" شروع می‌کنند؟

بر اثر پیشرفت علوم در زمینه موضوعات تجربی که بعد از رنسانس با حاکم شدن "منطق" اصالت تجربه بوجود آمد، روانشناسان و زیست‌شناسان در پی این بودند که چگونگی پیدایش "آگاهی" و "ادراک" را به وسیله علوم تجربی تبیین کنند. در این راه آزمایش‌ها و مشاهدات فراوان در صحنه‌های روانی و بیولوژیکی انجام گرفت، که از جمله مراحل مختلف آثار یک محرک خارجی را نسبت به قوای حسی انسان "مغز، اعصاب و..." ملاحظه کنند.

این آزمایش‌ها نتایجی را به بار آورد که محتوای اصلی بحث‌هایی تحت عنوان شناخت یا مکانیزم شناخت قرار گرفت. طرفداران "ماتریالیسم دیالکتیک" از دستاوردهای این تجربیات استفاده کرده و آن را به عنوان اثبات مادی بودن "ادراک" از طریق تجربه تلقی نمودند. این ورودی توسط کسانی که از قوانین "منطق نظری" استفاده می‌کنند دیده می‌شود. هرچند که راه دیگری را جدای از حس و تجربه و آزمایش طی می‌کنند.

اما آنچه که علت اصلی طرح چنین بحثی قلمداد می‌شود این است که اگر کسی بخواهد نسبت به هر موضوعی ابراز نظر کند حکم و استنتاجی را نسبت به امری تمام کند، لازمه‌اش این است که به چگونگی پیدایش علم و شناخت، آشنا باشد، باید بداند که چه چیز در "شناخت" و "علم" اصل است؟ چه جنبه‌ها و خواصی است که در ایجاد "آگاهی" و "علم" دخالت می‌کنند؟ که با شناخت و در نظر گرفتن آن جنبه‌ها به بهترین وجه "آگاهی" و "علم" تحقق یابد.

آیا عینیت و شرایط و محرک‌های خارجی در "شناخت" و "رشد" آن اصل می‌باشند؟ یا خیر، آنچه که پایگاه اصلی شناخت قرار می‌گیرد، و خصوصیات و

توانایی‌های آن باید شناخته شود، "ذهن" و "قوة عاقله" بشر است، که مفاهیمی را از جهان خارج می‌فهمد و به صحت و سقم آن پی می‌برد؟

اگر "ذهن" چیزی جز "تأثیر" و "تأثر" محرکهای خارجی نباشد آیا می‌توان تغییر و تحولات جهان را ندیده گرفت و با جزمیت و تعصب خاصی بر روی مفهوم ذهنی اصرار ورزید؟ و یا خیر اگر مشخص شود که ذهن قدرت "تجریده سازی" و "انتزاع" دراد و می‌تواند حقیقت خارجی را بیابد، دیگر ضروری نیست که تغییر و تحولات موجودات، امکان هر گونه شناخت را به طور مطلق از انسان سلب کنند.

به هر حال ضروری است که با طرح و تبیین هر چه بیشتر "مکانیزم پیدایش فهم" از پایگاه "اصالت عمل" و "اصالت نظر" آشنایی پیدا شود.

لازم به تذکر است که نقد و بررسی "مکانیزم آگاهی و شناخت" صرفاً برای نشان دادن پیشداوریها و داشتن اصول موضوعه‌ها و تکیه بر مفاهیمی است که موجب خواهد شد راه برای هر کسی که بخواهد در چهارچوب نظام فکری خویش به مجادله برخیزد، آسان گردد و به روی حقیقت چشم ببندد.

قسمت اول: اصالت عمل و بحث شناخت

آنچه که در این بخش به آن پرداخته می‌شود، دقت و بررسی اجمالی‌ای نسبت به نحوه ورود "مادیون" در مباحث نظری است که در چند بخش ملاحظه خواهد شد.

مبحث اول: بحث شناخت ورودی معمول مکتب مادی

آنچه که در اکثر کتب علمی - فلسفی "ماتریالیستها" مشهود است، این است که "مکانیزم شناخت" یا "مکانیزم پیدایش فهم و ادراک" چگونه است؟ "درک" و

"آگاهی" بشر چیست؟ چگونه می شود که یک "آگاهی" و یا یک "اطلاع" در ذهن بشر به وجود آید؟ استدلالشان هم بر صحت طرح این مطلب این است که اگر بشر بخواهد کوچکترین نظری نسبت به هر موضوعی ارائه دهد، در واقع نوعی "آگاهی" است که از آن موضوع ارائه می دهد، به عبارت دیگر "ادراک" و "فهم" انسان از موضوعات مختلف است که امکان هر حرکتی را برای انسان آماده می سازد. و انسان هر عملی را که انجام می دهد در واقع عکس العملی نسبت به اثراتی که پذیرفته است می باشد، پس باید ابتدا به چگونگی پیدایش یک "آگاهی" و یا به عبارت دیگر "مکانیزم شناخت" پرداخت و عوامل مختلف ایجاد و تغییرات یک "ادراک" را بررسی کرد.

اکثر آزمایش های روانشناسی در باب دستیابی به چگونگی پیدایش ادراک و "آگاهی"، زمینه استدلالی قرار می گیرد، که به حقیقت فهم و درک دست یازد و آزمایش های مشهور "پاولوف" بر روی حیوانات از طریق انعکاس های شرطی و غیر شرطی، تکیه گاه های معمولی است، که برای تبیین این مطلب در کتب "مادیون" مشاهده می شود، یعنی ادعا می کنند که صحت استدلال را از طریق آزمایشات تجربی دنبال می کنند نه اینکه به محاسبات نظری بپردازند. نتیجه این مباحث این است که "ادراک" انعکاس جهان خارج بر انسان است. به عبارت دیگر درک و استنباط شخص از محرک های دنیای خارج و نقش و تصویری که از آنها در ذهن منعکس شود "ادراک" او خوانده می شود و پیدایش "تفکر" و "استنباط" برای انسان را حالت پیچیده تری از این انعکاسات در او می دانند، نه تنها پیدایش، بلکه "تغییر و تحولات" در ادراکات بشر نیز تابع "تغییر و تحولات" جهان خارج انگاشته می شود. برای روشن شدن چگونگی پیدایش "ادراک" مثال زیر گویا بنظر می رسد:

یک دستگاه رادار تمام اتوماتیک را فرض کنید که دائماً به وسیله ماشین تولید برقی که به آن متصل است کار می‌کند و فرضاً ماشین مولد برق هم ژنراتوری است که با اختلاف پتانسیل طبیعی ناشی از حرکت آب رودخانه کار می‌کند، پتانسیل نهفته شده در آب پشت سد، تبدیل به اختلاف پتانسیل دیگری که در قطب مثبت و منفی است می‌شود و جریان خاصی را ایجاد می‌کند. این جریان تبدیل به امواجی می‌شود که مرتباً در بین دو نقطه حرکت می‌کند و فضای بین دو نقطه را کنترل می‌کند. فرضاً از یک قله کوه تا قله کوه مقابل موج در حرکت است و دستگاهی هم نصب شده است که بازتاب ناشی از برخورد این موج به شیء خارجی را ثبت می‌کند.

اگر هواپیمایی وارد این حوزه شود بلافاصله منعکس می‌شود و دستگاه به طور اتوماتیک به کار می‌افتد. ماشه کشیده شده و موشک به طور اتوماتیک پرتاب می‌شود و هواپیما را تعقیب می‌کند، موشک هم خصلتی دارد که خط دود و گرمای هواپیما را دنبال می‌کند و تا زمانی که به آن اصابت نکند دست از تعقیب برنمی‌دارد. در دستگاه "دیالکتیک"، "ادراک" انسان چنین تفسیر می‌شود که اشیاء به حوزه مغناطیسی انسان که به آن حس می‌گویند برخورد می‌کند و او را تحریک می‌کند "مانند برخورد هواپیما به حوزه عملکرد رادار" و دستگاه حافظه انسان هم مثل همان قسمتی است که از هواپیما عکس برداری می‌کند و با دیدن آن تحریک می‌شود و سپس چند مرتبه اختطاری را که روی نوار ضبط صوت ضبط شده است، به طور اتوماتیک با امواج رادیویی مخابره می‌کند و پس از آن هم به طور اتوماتیک شلیک می‌کند، می‌گویند "حافظه" انسان همین طور است. منتهی با یک تفاوت که رادار به صورت مصنوعی پیدا شده است و حافظه انسان به صورت طبیعی وجود

دارد، بدین معنی که رادار نتیجه عکس العمل تأثیر انسان بر جهان است ولی "ادراک" انسان به وسیله عکس العمل تأثیر جهان بر انسان به وجود آمده و به این شکل درآمده است، هر دو هم خواص ماده هستند و در نتیجه شناخت انسان که از حاصل این تأثیر و تأثرات به وجود می آید با مجموعه وضعیت خود انسان و جهان سازگار خواهد بود که اگر جهان تغییر کند، انسان تغییر می کند و تغییرات انسان، تغییرات درونی و "ادراکی" او را به دنبال می آورد که آن تغییرات نیز به نوبه خود متناسب با شرایط خاص خواهد بود.

اما آنچه که لازمه این نحوه ورودی است. این است که مرتباً به صورت اعلام موضعی به تفسیر انعکاسات جهان خارج دست می زنند و به عبارت دیگر به ملاحظه امور مختلف می پردازند که در جهان خارج در حال تغییر و تحول می باشد، از موضوعات طبیعی و تکوینی گرفته تا مسائلی که در زندگی اجتماعی بشر وجود دارد، همه و همه را از انعکاسات جهان خارج می شمارند که "ادراک" انسان در رابطه متقابل با این موضوعات شکل می گیرد و همراه با تغییر و تحولات جهان خارج تحول می یابد. حتی از طریق ملاحظه عینی امور به نحو اعلام موضعی به استنتاج در رابطه با موضوعات و مقولات فلسفی دست می زنند و با طرح فلسفه علمی سعی در واقعی جلوه دادن مباحث نظری خود می کنند.

برای مثال با شیوه ای اعلام موضعی، "تضاد" را در زمینه های طبیعی و اجتماعی نشان می دهند و همه تغییر و تحولات را به آن برمی گردانند.

مثلاً "تضاد" بین انسان و طبیعت را موجب پیدایش ابزار و روابط تولید و "تضاد" روابط تولید با روابط تولیدی را موجب "تحول" جوامع و "تغییر" مناسبات انسانی می دانند و همچنین در زمینه های طبیعی نشان می دهند که چگونه تخم مرغ

"تز" در درون خود نطفه "آنتی تز" را می پروراند و در این "تضاد" نطفه رشد می کند و با نفی حالت قبل، مرحله جدیدی از حیات را آغاز می نماید. این شیوه اعلام موضوعی را در تمامی علوم فیزیک و شیمی، زیست شناسی، اقتصاد، جامعه شناسی، روانشناسی و... گسترش می دهند و شناخت های متعددی را از جهان خارج به دست می آورند که در مجموع این تأثیر و تأثرات بین انسان و جهان خارج، علوم و دستگاههای اطلاعاتی بشر، شکل و تحول پیدا می کند.

مبحث دوم: نقش اصول موضوعه خاص و پیشداوری در تفسیر مکانیزم شناخت آنچه که به طور خلاصه درباره "مکانیزم شناخت" از دید "مادیون" می توان نتیجه گیری کرد، این است که "شناخت" و "ادراک" بشر انعکاس جهان خارج است و تأثیر و تأثر اشیاء خارج بر روی انسان کیفیت پیچیده ای را بنام "ادراک" و "فهم" موجب می شود.

اما آیا چنین نحوه تفسیری نسبت به بحث "ادراک" و "شناخت" مورد قبول همه و به نحوی انکارناپذیر تمام می شود؟ آیا قبول چنین نظریه ای نسبت به "مکانیزم شناخت" خود مبتنی بر پذیرفتن اصول متعددی از دستگاه "فلسفی" خاصی نمی باشد؟

آیا اگر بدون پیشداوری بر اساس دستگاه "فلسفی" خاصی به بررسی این نحوه شناخت نسبت به "ادراک" بپردازیم، می توانیم آن را بپذیریم؟

به روشنی پیداست که جواب همه این سؤالات منفی است و چنین نحوه شناخت و "استنتاجی" نسبت به "ادراک" و "مکانیزم پیدایش فهم" مبتنی بر اصل دانستن "ماده" در دستگاه "فلسفی مادی" است. چرا که "استنتاج" و "استنباط" را

هنگامی می‌توان یک اثر "مادی" صرف دانست که قبل از آن فرض انحصار هستی به ماده تمام شده باشد، یعنی وقتی گفته می‌شود "شناخت" انعکاس جهان خارج است و یک اثر و خصلت پیچیده از "ماده" است «جهان خارج هم همان اشیاء "مادی" متغیر و متحول می‌باشد».

در صورتی این "استنتاج" نسبت به "شناخت" صحیح خواهد بود که اصل هستی به "ماده" انحصار پیدا کند، وگرنه با عدم انحصار هستی در "ماده" چنین "استنتاجی" حاصل نخواهد شد.

به عبارت دیگر "مادیون" از طریق آزمایش و به کارگیری "حواس" در امور و آثار "مادی" اشیاء نسبت به "مکانیزم شناخت" انسان به "استنتاج" می‌رسند. مثلاً می‌گویند، مشاهده می‌شود که آب داغ دست انسان را می‌سوزاند و بالعکس آن، آب سرد دست انسان را بی‌حس می‌کند، این ادراک از طریق تأثیرات جهان خارج بر انسان به وجود می‌آید و یا اینکه مغز انسان از قسمتهای مختلف به وجود آمده است و از طریق سلسله اعصاب تأثیر و تأثرات جهان خارج بر مغز به نحوه‌های گوناگون "ادراک" های مختلفی را بوجود می‌آورد و از طریق آزمایش های "پاولوف" این عمل را بر روی حیوانات هم می‌توان مشاهده کرد که چگونه "ادراک" از گرسنگی و ترشح بزاق دهان "سگ" از طریق شرطی شدن امکان پذیر است. و دهها نشانه از آنالیز و تجزیه و تحلیل اشیاء و آثار "مادی" که در رابطه با انسان، تأثیرات گوناگون می‌گذارند و نهایتاً همه این مقدمات و تجزیه و تحلیل ها ارائه می‌شود که به این نتیجه برسند که:

"فهم و ادراک چیزی جز خصلت پیچیده‌ای از ماده نمی‌باشد."

آنچه که در اینجا محل سؤال است این است که آیا اگر به صورت یک پیشداوری نظری، هستی منحصر در "ماده" نمی‌شد امکان این بود که از طریق

آزمایش و تجربه آثار محسوس مادی به چنین "استنتاج" نظری نسبت به "ادراک" دست یابیم؟ آنچه که محرز است، این است که اگر هستی منحصر به "ماده" فرض نشود، نمی توان گفت که انسان و "ادراک" انسان از قبیل سایر اشیاء می باشد و دقیقاً به همان نحوه که قوانین سایر اشیاء تبیین و تفسیر می شود به همان صورت بتوان آن را نسبت به "فهم" و "ادراک" و خود انسان تعمیم داد.

مثلاً اگر کسی هستی را منحصر به "ماده" ندانست، در دستگاه فکری او تجربه و آزمایش محدود و جای خاصی پیدا خواهد کرد که دیگر از آن طریق نمی توان در قلمرو بحث "مکانیزم پیدایش شناخت" نسبت به "مادی" بودن یا "غیرمادی" بودن آن نظر داد.

ولی اگر به همان صورتی، که در مورد عینیت و اشیاء متغیر قضاوت می کنیم به "ادراک" و "مکانیزم فهم انسان" هم نظر کنیم، لازمه اش پذیرفتن اصول موضوعه یا دستگاه فلسفی خاصی است که چیزی را در عالم موجودات از قلمرو "ماده" بیرون نداند و به این ترتیب است که چون چیزی جز ماده وجود ندارد و تجربه و آزمایش هم جز آثار "ماده" را نشان نمی دهد، پس ادراک مادی است. به عبارت دیگر حتی اگر چنین نحوه قضاوتی سازگار با تبیین عینیت به شمار آید اما تبیین چگونگی "استنباط" از عینیت را با قبول اصل پذیرفته شده فلسفی "مادی" می توان ادعا کرد. چنین تفسیری از "مکانیزم پیدایش فهم" که "فهم" را خصلت پیچیده ای از ماده می انگارد فقط از طریق توجه به "ادراکات" عینی و تجربی انسان ناشی شده است، در حالی که اگر "ادراکات" انسان را فقط محدود به "ادراکات عینی" وی نسازیم، نمی دانیم نسبت به چگونگی پیدایش "شناخت" انسان نسبت به همه موضوعات به این نحوه "استنتاج" داشته باشیم. به عبارت دیگر با عدم انحصار هستی به "ماده"

و با عدم انحصار "ادراکات" انسان به "ادراکات عینی" و تجربی می‌توانیم متناسب با موضوعات مختلف ادراکات مختلف داشته باشیم که ضرورتاً مکانیزم پیدایش آگاهی در همه این موضوعات یکسان نخواهد بود.^(۱)

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که تبیین "مکانیزم پیدایش آگاهی و ادراک" از سوی "مادیون" با پیشداوری خاصی نسبت به دستگاه "هستی‌شناسی" مادی همراه است که بدون اینکه نامی از آن ببرند به صورت یک اصول موضوعه جهت خاصی را در ارائه تعریفی از "ادراک و فهم" ترسیم می‌کنند که نتیجتاً برای کسی که آن دستگاه فلسفی خاص را نمی‌پذیرد، ضرورتاً این نحوه توجیه و تفسیر قوه تمییز انسان قابل قبول نمی‌باشد.^(۲)

۱. مثلاً در امور کلی نظری و فلسفه که ادراکات انتزاعی تجریدی کاربرد دارند و در روابط مفاهیم و دلالت کلمات که ادراکات متناسب با آن تحقق پیدا می‌کند.
۲. از طرف دیگر علاوه بر اینکه چنین نحوه ارائه یک مطلب با پیشداوری همراه است یک نحوه مصادره به مطلوب و گریز از پاسخ به سؤالات نیز در آن ملاحظه می‌شود بدین معنی که "مادیون" از "ادراک" شروع می‌کنند و نهایتاً نتیجه‌گیری می‌کنند که چیزی جز "ماده" نمی‌باشد و "هستی" منحصر در "ماده" است. اگر از آنها سؤال شود که به چه دلیل "شناخت" چیزی جز ماده نمی‌باشد؟ پاسخ می‌دهند که به این دلیل که هرچه مشاهده و حس شده چیزی جز "ماده" نبوده است. یعنی زبان "هستی"، زبان "ماده" است و جز "ماده" زبان گشاده نمی‌شود و حرکت انجام نمی‌گیرد که گوش آن را بشنود و حس آن را درک کند. وقتی سؤال می‌شود چرا "هستی" منحصر به ماده است و چرا زبان جز به "ماده" حق سخن گفتن ندارد؟ جواب می‌دهند که: چون این "شناخت" را دارم، چون "شناختی" جز "شناخت" ماده ندارم و بدین ترتیب برای ارائه تعریفی از "شناخت" و فلسفه، شیوه مصادره به مطلوب را پیشه خود می‌کنند، که معنی آن، این خواهد بود که از اظهار نظر ناتوان می‌باشند.

مبحث سوم: کیفیت به کارگیری روش و منطق خاصی در تفسیر مکانیزم شناخت همان طور که در مباحث گذشته اشاره شد، "مادیون" غالباً از مباحث "شناخت" و "مکانیزم پیدایش آگاهی و ادراک" شروع می کنند و به نحو اعلام موضعی در همه موضوعات به بررسی می پردازند و در همه این کنکاوها با پیشداوری خاصی نسبت به دستگاه "هستی شناسی" با محدود کردن عالم به جهان "ماده" به استنتاج و نتیجه گیری می پردازند، اما آنچه مهم تر و خطرناک تر می نمایاند، به کارگیری "منطق" خاصی می باشد که در تمامی این مباحث به شیوه ای "عملی" ^(۱) از آن استفاده می کنند و ابتدا به صورت استدلالی وارد نمی شوند. به نحوی که ابتدای کار همه مباحث به نظر "ادعا" جلوه می کند و به نظر هیچ دلیل مستدلی ارائه نمی شود. اما نهایت امر "روش" و "متد" خود را تحویل می دهند. یعنی ابتدا به سیر و ملاحظه امور می پردازند اما ملاحظه کردن اموری که در آنها باید به نتایج خاصی برسند. ^(۲)

۱. به کارگیری "منطق" در عمل گاهی از این جهت مورد نظر می باشد که برای تغییر یک جامعه از "وضعیت موجود" به "وضعیت مطلوب" برنامه ریزی صورت می گیرد در عمل برای چنین کاری منطق خاصی به کار برده می شود گاهی است که برای تغییر اطلاعات فرد، برنامه ریزی می شود که چگونه و از چه طریقی به بهترین و سهل ترین راه می توان ادراکات یک انسان را نسبت به جهان و موضوعات تغییر داد و آنچه که مورد نظر است القاء کرد. آنچه که در این نوشته از اصطلاح به کارگیری "منطق در عمل" مورد نظر است مورد دوم می باشد که شیوه ورود و خروج ماتریالیستها را در نحوه ارائه مباحث خویش، نشان می دهد.

۲. این درست است که "فهم قبل از منطق" مطرح می باشد و "فهم" قبل از منطق به ملاحظه و شناسایی اموری دست می یابد، اما این در صورتی است که از ملاحظه امور منطقی ساخته شود و بعد به شناسایی "هستی" و "علتها" پردازیم، در صورتی که "مادیون" بلافاصله بعد از توجه دادن به ملاحظه اموری خاص به بیان "علتها" و دیدگاههای مختلف نسبت به موضوعات در "شناخت شناسی" وارد می شوند، که توجه و عنایت به این مطلب از اهمیت خاصی برخوردار

به عبارت دیگر یک دستگاه "منطقی" خاص به صورت یک کل واحد بر همهٔ مراحل بررسی‌ها و ملاحظات حاکم است، که اگر در کلیه نظریات "مارکسیسم" یا "دیالکتیک هگل" نظر شود این شیوه بررسی و جمع‌بندی ملاحظه خواهد شد، در اینجا لازم است که برای روشن شدن شاخصه‌های این مجموعه و دستگاه "منطقی" و "متدی" که "مادیون" در عمل آن را به کار می‌برند به چند مورد از مختصات این نظام فکری اشاره شود.

الف: وقوع به عنوان معیار صحت

از مهمترین شاخصه‌های دستگاه منطقی "مادیون" «غربی و شرقی» که در عمل «بدون اینکه نامی از آن برده شود» برای ارائه صحت و سقم مطالب به کار گرفته می‌شود، در نظر داشتن "وقوع" به عنوان "معیار صحت" می‌باشد بدین معنی که هیچ تئوری و نظریه‌ای به صورت قانون علمی تلقی نخواهد شد، مگر اینکه از کاناال تجربه و آزمایش انسان عبور کرده باشد و تحقق و "وقوع" آن به اثبات رسیده باشد. "حقیقت" و "حقانیت" یک تئوری به واقعی بودن و "وقوع" پیدا کردن آن در جهان خارج سنجیده می‌شود و "صحت" آن به محسوس شدن آثار آنان از طریق آزمایش و مشاهده بازگشت می‌کند. هیچ امری "حقیقت خارجی" پیدا نمی‌کند، مگر اینکه از طریق انعکاسات جهان خارج بر روی حواس انسان "وقوع" آن به اثبات رسیده باشد.

به این دلیل در اثبات حقانیت "مکانیزم پیدایش فهم و آگاهی" به آزمایشها و

مشاهدات فراوان حسی تکیه می‌شود و از این طریق با "اصل" دانستن "تجربه" به عنوان "معیار صحت" که ناشی از دستگاه منطقی خاصی می‌باشد، در جهت اثبات "ادراک" به عنوان خصلت پیچیده‌ای از "ماده" تلاش می‌کنند. به عبارت دیگر با استفاده از "متدی" که اساس آن بر اصالت دادن به "عین" و "حس" می‌باشد عملاً به شناختن "مکانیزم فهم" می‌پردازند. و مسلم است که "استنتاجات" حاصله از چنین دستگاه فکری هماهنگ با همان دستگاه خواهد بود.

آنچه که ما در اینجا مهم و قابل دقت می‌دانیم، این است که نشان دهیم محال است که "مادیون" در اثبات "حقانیت" یک مطلب از "معیار صحت" خاصی به عنوان "وقوع" یا "تجربه" استفاده نکنند، چرا که نیاز دارند، رابطه بین مقدمات و استنتاجی که نهایتاً به عمل می‌آورند را از طریق "متد" و "منطق" خاصی تمام کنند، که "معیار صحت" در آن "منطق" و "متد" چیزی جز "وقوع" و "تجربه" و "آزمایش" نخواهد بود. در صورتی که اگر بنا به مباحث گذشته، شناخت یک موضوع از پیشداوری خاصی نسبت به "هستی" برخوردار نبود و همچنین "ادراکات" را محدود و محصور به "ادراکات عینی و عملی" انسان نمی‌کردند لزوماً "معیار صحت" در بخش‌های مختلف ادراکی، سختی متناسب با موضوع خاص خودش را پیدا می‌کند.^(۱)

۱. خواننده محترم توجه به این نکته دارند که طرح این مبحث صرفاً برای نشان دادن تأثیر اصول منطقی "دیالکتیک" در بحث "مکانیزم پیدایش ادراک" می‌باشد، نه اینکه خواسته باشیم در اینجا به نقد و بررسی تک‌تک این اصول بپردازیم، بلکه توجه به تقدم رتبی "متد" و "منطق" و اثر آن را در "شناخت علم و ادراک" برای هدفی که در پی آن هستیم، کافی می‌دانیم. البته نقد و بررسی این اصول در موضع خود مطرح خواهد شد.

ب: تکیه بر اصول حرکت، تأثیر متقابل و جهش در منطق دیالکتیک

از اصول دیگری که به صورت اعلام موضعی در نحوه ارائه مطلب "مادیون" دیده می شود قبول "حرکت" و "تغییر" و "تأثیر متقابل" در همه پدیده ها می باشد که با تکیه بر آن به بررسی موضوعات مختلف می پردازند. از آن جمله "مکانیزم پیدایش آگاهی" را هم با قبول این پیش فرض منطقی تفسیر می کنند و به همین دلیل از یک طرف پیدایش یک "اطلاع" و "علم" را در نتیجه انعکاسات جهان خارج بر انسان به حساب می آورند و هم تغییر و تحولات اطلاعات و علوم بشری را به صورت "تحولی" و "جهش" اعلام می کنند که با تشکیک در این اصول منطقی چنین تفسیری از "ادراک" و "پیدایش" و "رشد" آن نیز به تزلزل کشیده خواهد شد، به این ترتیب ملاحظه می گردد که منطقی که نسبت به تغییر و حرکت و رابطه پدیده ها نظر خاصی را ارائه می دهد، مقدم بر "شناخت" و چگونگی "ادراک" قرار می گیرد و این اصول منطقی بر جمع بندی و استنتاج نظری آنها نسبت به موضوعات مختلف حاکم می گردد.

ج: تکیه بر اصل تضاد در منطق دیالکتیک

قانون "تضاد" به عنوان یک قانون منطقی، غالباً در کتب طرفداران مکتب ماتریالیسم دیالکتیک ملاحظه می شود، هر چند که دانشمندان غربی نیز از دستاوردهای آن در علوم استفاده می کنند.^(۱)

۱. آنچه که معمول کتب دانشمندان در غرب می باشد این است که سعی در پرهیز از رابطه بحثهای فلسفی و منطقی در علوم می کنند و مبانی و چراییها را در رابطه با "شناخت" یک موضوع دنبال نمی کنند. اما اگر بخواهیم به بهترین وجهی انسجام ظاهری دستگاه منطقی و

آنچه که در ابتدا و در قدم اول به ذهن می‌رسد این است که "تردید" ضرورت چنین طرز تلقی‌ای نسبت به "علم" و "ادراک" می‌باشد که این مطلب در ابتدا مورد تصدیق آنها واقع خواهد شد و به همین دلیل به "نسبی بودن ادراک" قائل می‌شوند. اما ایراد دیگری در مرتبه دوم مطرح می‌شود که "تردید" منشأ عمل نمی‌شود و عمل بر اساس "تردید" به توقف کشیده خواهد شد یعنی "تردید" حرکت و عمل را از انسان سلب می‌کند البته قبول این مطلب در صورتی است که به "اراده" و "اختیار" قائل شوند و چون "اراده" و "اختیار" از پایگاه "اصول دیالکتیک" معنا و مفهوم می‌ندارد. بالنتیجه از مسأله "تردید در عمل" هم خواهند گذشت و "فعل" و "عمل" را به صورتی حرکتی جبری تفسیر خواهند نمود. اما با قائل شدن به چنین مطلبی در قدم سوم است که به اسکات کشیده خواهند شد و از تفسیر "علم و ادراک" در خواهند ماند. چرا که "علم و ادراک" بر اساس "اصالت ماده" درون روابط قرار گرفتن و جبری و قهری معنا می‌شود و همه اشیاء و موجودات عالم "عالم" خواهند شد. در نتیجه قائلین به این سخن نیز خود نمی‌توانند به صحیح یا غلط بودن آن صحه گذارند. به عبارت دیگر در چنین بیان و تعریفی از "علم و ادراک"، هیدروژن، اکسیژن و... همه موجودات دارای "علم" و "ادراک" خواهند شد، چرا که در اینکه "همه در ارتباط بین خصلتهای ماده متعین می‌شوند و ارتباط بین آثار و خصلتهای ماده می‌باشند، شریکند. اگر هیدروژن، اکسیژن، ترازو، کامپیوتر و انسان به نحوی به دنبال هم ملاحظه گردند که از آنها یک سیر تدریج درست شود، گفته خواهد شد که اکسیژن و هیدروژن "ارتباطات ساده" است و ترازو "پیچیده" و کامپیوتر "پیچیده‌تر" می‌باشد و "پیچیده‌ترین" آنها انسان است. اما در عین حال همه اینها یک جامع و وجه مشترک را دارا می‌باشند و آن این است که همه اینها تابع خصلتها و قانونمندیهای "ماده" می‌باشند.

دیالکتیسین ها غالباً به شیوه ای اعلام موضعی "تضاد" را به همه موضوعات و همه پدیده ها تعمیم می دهند و با نشان دادن مصادیق مختلفی از تضادهای اجتماعی، خانوادگی، فردی، طبیعی، تاریخی و... حقانیت "تضاد" را به عنوان امری حاکم بر همه حرکت های اجتماعی، سیاسی، طبیعی و... نتیجه می گیرند. در مبحث "مکانیزم پیدایش فهم و آگاهی" نهایتاً علت پیدایش و "وقوع مکانیزم ادراک" را به "تضاد" بین انسان و طبیعت برمی گردانند. و از این طریق در صدد اثبات هماهنگی همه اطلاعات بر اساس علت خاصی "بی نهایت تضاد" می باشند. این اصل منطقی نیز به عنوان اصلی حاکم بر همه موضوعات "متغیر" و در حال "حرکت" در شناخت مکانیزم و چگونگی پدیده ها نقش مستقیم ایفا می کند که حاصل آن به کارگیری متد خاصی برای شناسایی اشیاء متغیر می باشد.

مبحث چهارم: اعلام عجز در تفسیر مکانیزم شناخت

آنچه که به عنوان ماحصل تجربیات و ملاحظات از پایگاه اصالت عمل نسبت به "مکانیزم پیدایش ادراک" گفته شد، این بود که "ادراک" انسان در تأثیر و تأثر عمومی به صورت حرکتی "سازگار" با سایر موجودات عالم است و همانند سایر اشیاء انعکاسی از جهان خارج از خود محسوب می شود.

فلسفی مادی را در رابطه با علوم ملاحظه کنیم، قوانین "تضاد" مبین این مطلب می تواند باشد که همان طور که ذکر شد در غرب به این نحوه مباحث ارائه نمی شود اما دانشمندان مادی شرق از جمله مارکس به بررسی این مسائل پرداخته اند و همین قانون می تواند بر همه مکانیزم ها و چگونگی هایی که در موضوعات مختلف بیان می شود در دستگاه مادی حاکم گردد «برای اطلاع بیشتر از چگونگی هماهنگی بحث "تضاد" با علوم تجربی و انسانی به جزوه هفته ۱۲، اقتصاد، دفتر مجامع مقدماتی، مبحث دیالکتیک مصرف در اقتصاد سرمایه داری رجوع شود.»

اگر "علم" انعکاس آثار "ماده" توصیف گردد بدین معنی است که در مفهوم مشترک "علم" فرقی بین انسان، کامپیوتر، ساعت و... نباشد. نهایت این است که بتوان برای "ادراک" درجاتی قائل شد و انسان عالتر از دیگر اشیاء گفته شود. اما نکته مهم این است که اگر صد مرتبه برای "ادراک" مراحل و درجات بتوان قائل شد، اما در عین حال تفسیر مشترکی از "درک" داده شود که "انعکاس خصلتهای ماده می باشد"، معنایش این است که "همه چیز در عالم، عالم است" و اگر چنین شد اصل "درک" و "علم" زیر سؤال خواهد رفت، چرا که این نحوه "درک داشتن" از خود "درک" تابع خصلتهای ماده می شود و تحت رابطه جدیدی امکان عوض شدن و تغییر در آن راه پیدا خواهد کرد، به عبارت دیگر، درباره "علم و درک" مطلبی ارائه نشده، چرا که در زمان آتی با تغییر رابطه، قضاوت نسبت به اصل "علم" و "درک" به تزلزل کشیده خواهد شد و در نتیجه همه آن چیزی که ادعای "فهم" آن شده بود به زیر سؤال کشیده خواهد شد و تمام ساختمان و نظام اطلاعات مبتنی بر این نحوه تفسیر از "علم" فرو خواهد ریخت.

خلاصه

آنچه که در این بخش ملاحظه شد این بود که چگونه "مادیون" با شروع از بحث "شناخت مکانیزم پیدایش آگاهی" عملاً با پیشداوری نسبت به دستگاه فلسفی خاص سعی در ارائه تفسیری جهت دار «که لازمه فلسفه "مادی" می باشد» نسبت به "شناخت، فهم و آگاهی" می کنند و از این طریق به "شناخت" همه پدیده ها دست می زنند و نیز ملاحظه شد که چگونه علی رغم اینکه از بحث "مکانیزم شناخت" شروع می کنند، اما ناگزیر از به کارگیری "متد" خاصی مقدم بر هر گونه شناختی از این موضوع می شوند.

قسمت دوم: اصالت نظر و بحث شناخت

مبحث اول: علم و ادراک در منطق نظر

درست است که بحث مکانیزم پیدایش فهم و ادراک را به طور مشخص "دیالکتیسین‌ها" و طرفداران فلسفه "مادی" طرح کرده‌اند و با تمسک به دستاوردهای تجربی متفکرانشان از روانشناسان گرفته تا بیولوژیست‌ها سعی در اثبات مادی بودن "ادراک و آگاهی" نموده‌اند اما می‌توان ملاحظه کرد بعضی از کسانی هم که در امور کلی نظری از قوانین "منطق صوری" پیروی کرده‌اند علی‌رغم عدم قبول منطق تجربی و عدم اتکاء به حس به نحو دیگری دچار همین مطلب شده‌اند و با شروع از تعریف "علم" و "ادراک" و تقسیم‌بندی آن و همچنین پرداختن به جنبه‌های مختلفی که بر روی پیدایش مفاهیم ذهنی اثر می‌گذارد به همان خطا افتاده‌اند و مکانیزم شناخت را بحثی مقدم بر همه بحثها طرح کرده‌اند و از این طریق به اثبات حقانیت دستگاه اطلاعاتی خویش پرداخته‌اند و معتقدند که اگر بفهمیم که چگونه می‌فهمیم، به حقیقت اشیاء دست می‌یابیم و اگر به جنبه‌ها و لوازمی که می‌بایست در شناخت واقعی دخالت داده شوند پی ببریم با در نظر گرفتن آنها به "شناخت صحیح" خواهیم رسید.

دراکثر کتب "منطقی" یا "فلسفی" که در چهارچوب "منطق صوری" نوشته شده

است "علم و ادراک" را چنین تعریف نموده‌اند که: ^(۱)

"انسان دارای قوه‌ای دراکه است که منقش گردد در او صور اشیاء همون آینه" یا

گفته می‌شود که: "علم حضور صورت شیء نزد عقل می‌باشد."

۱. همان طور که در سیر بحث معلوم گردید اشکال "در شروع" مطلب از مبحث "علم و ادراک"

است نه اینکه "صحت و سقم" تعاریف و تقسیمات مذکور در این بخش، مورد بحث باشد.

و بیان می‌شود که برای درک این مطلب باید به چیزی که مقابل شماست نگاه کنید و چشمهای خود را دقیقاً متوجه آن کنید، سپس چشم خود را ببندید و حواس خود را در آن متمرکز نمایید آنگاه درون خود چنین احساس می‌کنید که چشمان شما پیوسته باز است و به آن نگاه می‌کنید و به همین طریق وقتی صدایی را می‌شنوید اگر گوش خود را ببندید آن صدا را می‌شنوید و در مورد دیگر حواس هم چنین است.

در اینجا متوجه می‌شوید که "علم" و "ادراک" عبارت است از "انطباع صور اشیاء در ذهن" مانند "انطباع و انعکاس صور اشیاء در آینه". مطلبی که در اینجا مهم است، این است که "قوه عاقله" و "فهم انسان" تنها و تنها دارای چنین ویژگی است که قادر می‌باشد این انعکاس و انطباع را دریافت کند و تعریف دقیق‌تری هم نسبت به علم و ادراک می‌توان ملاحظه کرد که "حضور شیء مجرد لشیء مجرد"^(۱) یعنی شناخت عبارت است از حضور یک پدیده غیر مادی «مجرد از خواص ماده» نزد پدیده "غیرمادی". و این قوه وجه تمایز انسان از سایر حیوانات می‌باشد، که در مقام تعقل و تفکر گام برمی‌دارد، بدین معنی صور متعدد حسی، خیالی، وهمی را به قوه عقل می‌سجد و صحت و سقم آن‌ها را از یکدیگر تمیز می‌دهد و معانی کلی را از اور جزئی درک می‌کند. معانی مختلفی را با یکدیگر می‌سجد و از معلومی به معلوم دیگر می‌رسد یا دلالت می‌شود و استنتاج می‌کند. مثلاً دود را می‌بیند و به آتش راهنمایی می‌شود «انتقال از علمی به علم دیگر» و همین امر است که باعث می‌شود انسان، انسان شود و در سایه رشد و تکامل آن علوم و فنون و هنرها

۱. مقصود از "مجرد" و "تجرد"، غیر مادی بودن است. وقتی یک شیء عاری از صفات و خواص "ماده" باشد به او "مجرد" گفته می‌شود.

پایه گذاری شوند.

اما بعد از قائل شدن به قوه مدرکه بشر که قدرت تمیز و تفکر را به او می دهد، "علم" و "ادراک" را به دو دسته تقسیم می نمایند که عبارت است از "علم حضوری" و "علم حصولی" و این گونه تعریف می کنند که "علم حصولی" عبارت است از "حضور صورت معلوم نزد عالم" و "علم حضوری" عبارت است از "حضور نفس و واقعیت معلوم نزد عالم".

و تفاوت این دو "علم" در این است که در "علم حصولی وجود عینی معلوم با وجود علمی آن متفاوت است. مثلاً انسان یا سنگ یا حلوا و... را که تصور می کنیم واقعاً در ذهن ما، انسان یا حلوا و آتش خارجی وجود پیدا نمی کند، چرا که آن آثار را ندارد.

مثلاً حلوا ی ذهنی شیرین نیست و آتش ذهنی نمی سوزاند. اما "علم حضوری" عبارت است از حضور نفس شیء و واقعیت معلوم نزد عالم. مثل "علم حضوری" نفس به آثار و احوال خود که حالات و احوال انسان یا وجود خویش در نزد انسان حضور دارند.

سپس "علم حصولی" را به "تصور" و "تصدیق" تقسیم می نمایند که در نتیجه دو دسته "علوم تصویری" و "علوم تصدیقی" را در "علم منطق" بحث می کنند. که علوم "تصویری" و "تصدیقی" خود مشتمل بر "بدیهیات" و "نظریات" است.

"بدیهی" علمی است که نیاز به "تأمل" و "درنگ" نداشته باشد. و تحصیل آن مستلزم کوشش و فعالیت نباشد مانند "تصور" ما از وجود و عدم یا "تصدیق" اینکه کل از جزء بزرگتر است، آتش می سوزاند، آب تر می کند و...

"نظری" آنست که تحصیل آن مستلزم فکر و تأمل باشد مانند تصور زوج،

الکتریسته و "تصدیق" اینکه زمین کروی است، ساکن است یا متحرک و... به طور کلی با استفاده از این مباحث و مباحثی نظیر آن مسیر اصلی و تکیه گاه مشخص می شود و از همین طریق با تکیه بر بدیهیات عقلی و عینی ماشین رشد اطلاعات و منطقی را می سازند که صحت "صورت" قضایا را بررسی می کند و متکفل امور کلی و تجربیدی و انتزاعی است که توسط فعالیت و قدرت ذهنی انجام می گیرد و به هیچ وجه خود را متکفل تشخیص مواد و ماده قضایا نمی داند.

مبحث دوم: ملاحظه سریان اصول موضوعه خاص و پیشداوری در تحلیل علم و ادراک

همان طور که در نقد و بررسی "مکانیزم شناخت" مبتنی بر "اصول دیالکتیک" بیان شد، باید دید آیا این نحوه ارائه تحلیل، از پایگاه فلسفی خاصی است و آیا اصول موضوعه خاصی همراه دارد که مورد تصدیق دستگاه های فکری دیگر قرار نخواهد گرفت؟ یا اینکه مطلب ارائه شده مورد پذیرش همگان قرار می گیرد و ورودی مشترکی است که بر آن مبنا بتوان مفاهمه را پیش برد؟

به روشنی می توان ملاحظه کرد که به همان صورت که در "تفسیر شناخت" مبتنی بر "منطق دیالکتیک انسان در ردیف سایر اشیاء قرار می گیرد و حرکت "ادراکی" او تحت قوانین حرکت "ماده" در می آمد، که این خود ناشی از پذیرفتن "فلسفه مادی" به عنوان امری مقدم بر این بحث بود، در اینجا هم به همان صورت منتها ۱۸۰ درجه مغایر با آن انسان بخاطر "شعور" و "ادراکش" از سایر اشیاء مادی ممتاز می شود و از قوانین حرکتی ماده پیروی نمی کند که این استنتاج از آنجا ناشی می شود که فلسفه ای خاص که وجود را منحصر به عالم ماده نمی کند، قبل از این

بحث برای تحلیل‌گر به اثبات رسیده است. به عبارت دیگر اصول موضوعه خاصی را بر ذهن خویش حاکم کرده است که باعث می‌شود به غیرمادی بودن "ادراک" و "شناخت" صحنه‌گذار، در حالی که بحث را این نحوه آغاز کردن در واقع اجازه دادن به هر کسی است که با توجه به هر فلسفه‌ای به تبیین "شناخت" بپردازد. لذا دیگر کسانی که از فلسفه مورد قبول تبعیت نمی‌کنند در این نحوه تحلیل "شناخت" و "ادراک" با ما همگام نخواهند شد و در نتیجه امری مغایر با هدف که همانا ایجاد تفاهم و یقین بوده است، حاصل شده است.

مبحث سوم: کیفیت به کارگیری روش و منطقی خاص در تفسیر علم و ادراک

الف: تطابق نظری به عنوان معیار صحت

در تفسیر "علم و ادراک" مبتنی بر اصالت نظر تعاریف و تقسیمات مختلفی به کار گرفته می‌شود و بر آن اساس دستگاه رشد اطلاعات خاصی ساخته می‌شود. اما آنچه که مهم و قابل دقت می‌باشد این است که آیا صحت چنین تعاریف و تقسیمات می‌تواند در خود دستگاه نظر تمام شود و یا اینکه صحت آن به امری مقدم بر منطق نظر بازگشت می‌کند؟ در منطق صوری معیار صحت خاصی را در اثبات حقیقی بودن چنین تعاریفی به کار می‌گیرند و آن "تطابق نظری" یا "هماهنگی ذهنی" می‌باشد، به این معنی که آنچه که ذهن می‌فهمد و هماهنگی و تطابق آن در ذهن تمام می‌شود در خارج هم حقیقت دارد و تبلور این امر در تفسیر علم و ادراک حاکی از دستیابی به "حقیقت" علم و ادراک است نه اینکه "ادراک فرد" از علم و ادراک مورد نظر باشد. به عبارت دیگر تعاریف و تقسیماتی که در علم و ادراک ارائه می‌شود نه به عنوان بحثی ذهنی و بدور از حقیقت و جهان خارج است بلکه ادعا

می‌شود که آنچه که ذهن می‌فهمد "از جمله راجع به خودش" همان چیزی است که وجود دارد یعنی به عنوان امری مستقل از ادراک و ذهن بشر تلقی می‌شود و در همین جهت است که "عقل" قوهٔ ممیزه و کاشف حقایق جهان تعبیر می‌شود. اما آنچه می‌تواند جای سؤال و دقت قرار گیرد این است که چگونه استنتاجات حاصله بر اساس تطابق نظری می‌تواند به "جهان خارج و مستقل از ادراک" نسبت داده شود؟ آیا پیش‌داوری نسبت به اینکه "هر آنچه ذهن می‌فهمد حقیقت دارد" صورت نگرفته است؟^(۱)

آنچه که در خود دستگاه منطق نظر مطرح می‌شود تطابق نظری است. اما اینکه استنتاجات حاصله بر اساس تطابق نظری با خارج و حقیقت انطباق دارد امری است که خارج از دستگاه منطق نظر باید به آن پرداخته شود. حتی می‌توان گفت اگر در دستگاه اصالت نظر گفته شود که هر آنچه در ذهن تمام شود در خارج هم وجود دارد و حقیقت دارد خلاف خود دستگاه اصالت نظر می‌باشد چرا که در مراتب تجرید و انتزاع مفهوم کلی "هستی و وجود" به دست می‌آید اما هستی و وجود کلی ذهنی مطرح است نه اینکه صحبتی از خارج در میان باشد اما نهایتاً استنتاج حاصله محدود به ذهن نمی‌گردد و به خارج نسبت داده می‌شود. یعنی با اصطلاح خود منطقیون "باید نتیجه اخص از مقدمتین باشد". ملاحظه می‌شود که این قاعده در

۱. ما در پی نقد و بررسی "تطابق فکری" به عنوان معیار صحت نمی‌باشیم. چه بسا در جای خود اثبات شود که در جایگاه و موضع خاص خودش این معیار صحت صحیح می‌باشد. اما آنچه که در اینجا مورد نظر است این است که نشان داده شود چگونه چنین معیار صحتی به امری مقدم نیاز دارد که بتواند اثبات کند "آنچه که از طریق تطابق نظری به دست می‌آید در خارج حقیقت دارد؟"

اینجا رعایت نشده است اگر گفته شود که "استنتاج حاصله در دستگاه اصالت نظر حقیقت دارد چون درک می شود." صحیح است اما دستگاه اصالت نظر در صدد نسبت دادن آن ادراکات به خارج می باشد در حالی که پایگاه شناخت آن بر "هستی ذهنی" متکی است و بر اساس "تجربید و انتزاع" ذهنی به وجود آمده است یعنی نمی توان نتیجه ای را در دستگاه ذهنی به دست آورد و سپس آن دستگاه را کنار گذاشت و نتیجه را به خارج از دستگاه نسبت داد.^(۱)

اگر هم دستگاه اصالت نظر تکیه شود و گفته شود که این چیزی است که من "می فهمم"، "وجدان می کنم" و "با علم حضوری می یابم" بدین معنی است که هر گونه یافت و فهم درونی دیگری را نیز علی رغم اینکه خلاف آن ادراک باشد هم مورد احترام قرار گیرد.

بنابراین ملاحظه می شود که اولاً در اثبات تعاریف و تقسیمات علم و ادراک از معیار صحت خاصی استفاده شده است که نشان دهنده به کارگیری منطق خاصی برای اثبات علم و ادراک است ثانیاً صحت خود این معیار صحت امری است که در خارج از دستگاه اصالت نظر باید به آن پرداخته شود یعنی در جایی که رابطه عین و ذهن و هماهنگی آن دو را بتوان مورد دقت قرار داد.

ب: منطق تجربید و ماده قضایا

در دستگاه اصالت نظر، ذهن قدرت انتزاع و تجربید دارد یعنی می تواند یک جهت شیء را از بقیه ابعاد آن جدا سازد و بر آن اساس مفهوم و مفاهیمی از اشیاء بوجود آورده منطقی که بر این اساس بوجود می آید، منطقی خواهد بود که از امور جزئی

۱. خارج از دستگاه ذهنی یعنی اعم از ذهن و عین می باشد.

می تواند به امور کلی برسد. اما نظر به امور جزئی و مصداقی خارجی نخواهد داشت. بدین ترتیب به قول منطقیون "منطقی" که ساخته می شود، "منطق صورت" است و کاری به مواد قضایا ندارد.

مثلاً در قیاس "العالم متغیر" "کل متغیر حادث" فالعالم حادث" بر اساس امور کلی صحت صورت این قضایا و رابطه آنها را منطق متکفل می باشد و تنها می تواند راجع به ماده قضایا به صورت "اگر" نظر داشته باشد، پس حقیقت این قیاس به این صورت خواهد بود که "اگر عالم متغیر باشد" و "اگر کل متغیرها حادث باشند" نتیجه این خواهد شد که "عالم حادث است". در این صورت ایراد مهمی به دستگاه انتزاع و تجرید وارد خواهد شد و آن این است که اگر نسبت به مواد یا شناخت جهان خارج از ذهن و تغییر کیفیت نتواند نظر دهد، بدین معنی است که نسبت به قضاوت در مورد صحت و سقم خود دستگاه تجرید عاجز خواهد ماند، چرا که از یک طرف خود امر "انتزاع" و "تجرید" و فعالیت ذهنی انسان و منطق تجرید را به عنوان یک امر واقعی و خارجی نمی توان انکار کرد که دارای "رشد" و "تغییر" و "تحولاتی" می باشد^(۱) و از طرف دیگر عدم توانایی این دستگاه در امور واقعی و ماده قضایا به

۱. به عبارت دیگر از یک طرف ملاحظه می شود که منطق صوری خود اعتراف دارد که متکفل صحت و سقم ماده قضایا نمی باشد از طرف دیگر در صدد است که نسبت به آگاهی و علم و ادراک که فی نفسه یک "ماده" محسوب می شود، نظر دهد در نتیجه اولاً منطق صوری نمی تواند صحت و سقم "ذات شناخت و آگاهی" را تمام کند ثانیاً آگاهی نسبت به قواعد منطق که خود یک نحوه آگاهی می باشد، زیر سؤال خواهد رفت که آیا "آگاهی" بر شیوه پیدایش دستگاه منطق سازگار با ذات آگاهی است؟ اگر به این مطلب از موضع اصالت تجربه، که تفسیر دیگری را نسبت به ذات علم و ادراک قائل است، نظر شد ملاحظه خواهد شد که چون تفسیر منطق صوری را نسبت به ذات آگاهی غلط می داند در نتیجه آگاهی او را نسبت به قواعد استدلال که "خود یک

طور کلی امری روشن است و در نتیجه اگر حقیقی بودن استنتاجات را به پایگاه اصالت ذهن و یافته‌های ذهنی و اموری که در نزد فهم و ذهن روشن است، بازگشت کند، بدین معنی است که نسبت به حقانیت دستگاه منطقی خویش خارج از دستگاه نمی‌تواند قضاوتی داشته باشد و اگر تنها از موضع اصالت ذهن بتواند نسبت به خود نظر دهد بدین معناست که "حقیقت"، پایگاه مستقلی از ذهن انسان پیدا نکند و راه برای تفسیر حقیقت به صورت‌های "متضاد" تسهیل گردد.

خلاصه

ملاحظه شد که در تعریف علم و ادراک از پایگاه اصالت نظر اصل موضوعه فلسفی و معیار صحت خاص منطقی به کار گرفته شده است که نشان دهنده این است که این تعریف نمی‌تواند قبل از منطق قرار گیرد و از آنجا که منطق نظر متکفل ماده قضایا نیز نمی‌باشد نسبت به صحت و سقم این تعریف در درون دستگاه اصالت نظر نمی‌تواند نظر دهد.



نحوه آگاهی است"، غلط می‌شمارد و کلاً این دستگاه منطقی را زیر سؤال می‌برد و مورد تردید قرار می‌دهد و در نتیجه هر استدلال و مقابله‌ای که از جانب این پایگاه در مقابل او صورت می‌پذیرد را متناسب به نحوه خاصی از درک و آگاهی می‌داند که غلط است و در نتیجه مفاهیم ممتنع خواهد شد.

قسمت سوم: تقابل دو دیدگاه "اصالت عمل" و "اصالت نظر"

مبحث اول: نقد "اصالت نظر" از پایگاه "اصالت عمل"

الف: تردید در تعریف "علم" و "ادراک" انسان

تعریف "علم" و راهنمایی شدن را در دستگاه اصالت ذهن به هدایت شدن ذهن از علمی به علم دیگر و همچنین تصویر شیء نزد عقل تعبیر شده است. مثلاً گفته می شود که اگر دست روی آتش گرفته شود، روی حواس اثر می گذارد که از سوزش دست به آتش پی برده می شود و این امر مخصوص انسان و خصوصیت ممتاز او از سایر حیوانات و اشیاء معرفی شده است. ولیکن این نحوه عکس العمل را در سایر اشیاء نیز می توان ملاحظه کرد. مثلاً یک دستگاه اتوماتیک را در نظر بگیرید که با تغییر درجه هوا تغییر می کند "ماشین تهریه" وقتی دمای هوا از درجه خاصی کمتر شد ماشین روشن می شود، وقتی هم درجه هوا به همان درجه سابق رسید خاموش می شود. آیا این را هم انتقال از علمی به علم دیگر می گویند؟ یا مثلاً وقتی که بلندگویی باطری نداشته باشد یا برقش ضعیف شود بد کار می کند، آیا صحیح است که بگوئیم که به زبان مخصوص خودش مطلبی را اعلام می کند یعنی به زبان ماهیتش می گوید که جریان الکتریسته ضعیف است؟

مسلماً هر شیئی که در مقابل تأثیرات سایر اشیاء، بر روی آن عکس العملهایی را از خود نشان می دهد. یعنی وقتی که سوار اتومبیلی می شوید که یک مرتبه خراب می شود و صدای ناهنجاری از آن بیرون می آید، آیا نمی رساند که در قسمت خاصی از آن نقصی وجود دارد؟ مثلاً روغن یا آب کم کرده است؟ چرا بین این عکس العمل ها با عکس العمل انسان فرق قائل می شوید؟ چرا اسم این را علم نمی گذارید ولی عکس العمل انسان را به "علم" تعبیر می کنید؟ و به چه علت بین

انسان و سایر اشیاء تفاوت گذاشته و برای او وجه ممیزه و شاخصه‌ای بنام علم قرار می‌دهید؟ عدم ذکر علتی برای این تفکیک بین انسان و سایر اشیاء نشان دهنده ضعف در تفسیر علم و ادراک از این پایگاه خاص می‌باشد.

ب: تردید در "بدیهیات"

تکیه بر "بدیهیات" هم از جمله اموری است که در دستگاه اصالت ذهن تعریف خاصی از آن می‌شود. آنچه که نیاز به تأمل و تحصیل ندارد و نزد همگان روشن است و پایگاه سایر امور قرار می‌گیرد، در حالی که با توجه به عینیات خارجی پایگاهی بس سست و متزلزل می‌باشد چراکه بدون در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی نمی‌توان ادعا کرد که امری نزد همه بدیهی و روشن به‌شمار می‌رود.

اگر منظور، بدیهی در نزد همگان است، این امر نه تنها با واقعیت و حقیقت سازگاری ندارد بلکه با منطق اصالت نظر نیز ناسازگار است. چه اینکه یا "بدهت عام" از طریق استقراء حاصل گشته که در این صورت چگونه کلیه انسانها در گذشته و حال و آینده "تجربه" شده‌اند؟! و یا اینکه از احکام "عقل سلیم" است که تعریف عقل سلیم چیست؟ آیا هر آنچه با اعتقادات تخیلی دستگاه منطق نظر سازگار نباشد خلاف عقل سلیم است؟

آیا بدیهی نزد گروه خاصی است؟ مثلاً ممکن است جدول ضرب در ریاضیات برای یک دینلمه امری بدیهی و روشن بشمار آید، اما برای یک محصل ابتدایی از سخت‌ترین مسائل نظری محسوب می‌شود که نیاز به دقت و تأمل و تحصیل دارد. ترکیب شدن با اکسیژن را یک شیمیست "سرختن" می‌داند، آیا همان مفهوم در نزد یک انسان معمولی یا در نزد کسی که در عمرش آتش ندیده است هم یافت

می‌شود؟ اگر بدیهیات به گروه خاصی منحصر شود امکان مفاهمه بین گروههای مختلف چگونه برقرار خواهد شد؟

می‌گویند "کل از جزء بزرگتر است" آیا در ریاضیات برداری هم مطلب همین گونه است یا اینکه امکان دارد خلاف این امر هم ملاحظه گردد؟ چرا که نتیجه «کل» به زاویه برخورد و نحوه اصطکاک ربط مستقیم دارد و امکان دارد که از جهت کمی نتیجه کوچکتر از اجزاء تشکیل دهنده اش باشد. ادعا می‌کنند بدیهی است که آب تر می‌کند در حالی که مطلب به این سادگی نمی‌تواند مورد تصدیق همگان در همه جا واقع شود مثلاً آب بر روی پتاسیم نه تنها تر نمی‌کند، بلکه می‌سوزاند همچنین می‌توان سایر "بدیهیات" را به صورتهای مختلف مورد تردید قرار داد و ساختمان "ادراکات" بر اساس اصالت ذهن را متزلزل ساخت چرا که "تردید و تشکیک" در بدیهیات برای ماکفایت می‌کند، که "تردید" نشانگر "عدم بداهت" است و ذهن‌گرا هر چه را در اثبات بداهت بگوید خود اعترافی است به عدم بداهت.

ج: تردید در تفسیر "ذهن"

در دستگاه اصالت نظر گرفته می‌شود که رابطه دال و مدلول انتزاعی و تجریدی است لازمه چنین مطلبی این است که سؤال شود آیا زمانی هست که این انتزاع موجب خارجی نداشته باشد؟ مسلماً دستگاه "اصالت ذهن" هم به محرکهای خارجی قائل می‌باشد. یعنی ابتدا دود دیده می‌شود و سپس انسان به وجود آتش دلالت می‌شود. اما آیا دود، انسان و آتش، همه و همه اموری عینی و مادی نمی‌باشند؟ اگر عینی هستند مرتباً در حال "تغییر" و "تحول" و "عوض شدن" می‌باشند. بنابراین ذهن‌گرا که خیال می‌کند انسان لحظه قبل می‌باشد و دود و آتش هم ثابت و ساکنند

به این دلیل است که در دستگاه خودش استدلال می‌کند، که آن دستگاه خودش را از تفسیر تغییر و حرکت عاجز می‌داند ولی اگر از موضع دستگاه اصالت عین دقت شود، ملاحظه می‌گردد، اثر آن دود خارجی است که انسان را به آتش منتقل می‌سازد و نه اینکه اثر تجرید و حالت درونی است که پس از تحریک محرک خارجی انجام می‌گیرد و لذا محرک خارجی "دال" است که آن هم در حال "تغییر" و "تحول" است، نه اینکه دلالت خصلت تجریدی منتزع از "تغییر" و "تحول" خارجی پنداشته شود. دستگاه "دیالکتیک" اصولاً چنین نسبت‌دادنی را به جهان خارج، نسبت واقعی نمی‌داند، یعنی در این دستگاه مفهوم ذهنی به خارج نسبت داده نمی‌شود بلکه می‌گوید "حرکتی سازگار با جهان است نه اینکه همان است". و نسبت دادن به جهان را مربوط به یک دستگاه تخیلی و غیرعلمی می‌داند و می‌گوید برای انسان ذهن‌گرا فعل و انفعالاتی درونی حاصل می‌شود و گمان می‌کنید که خارج چنین است. مثل حالت خاصی که ممکن است برای "مورچه" در یک باغچه سبزی پیش آید و خیال‌کند که در جنگل نامحدودی رها شده است. در حالی که این حالت خاص درونی فقط از دیدگاه او مطرح است و واقعیت خارج چنین نیست. بنابراین بهتر است که ذهن‌گرا اعتراف کند که اعتقادات و افکاری که در تجرید به دست آورده است با مجموعه درونیش و جهان "سازگار" است که همه در حال تغییر و تحول‌اند، نه اینکه جهان همین است که من می‌گویم.

به این ترتیب عین‌گرا همه اطلاعات این نظام فکری را بر اساس منطق خویش زیر سؤال می‌برد و توانایی دستگاه "اصالت ذهن" را نسبت به اثبات حقیقی و خارجی بودن ادراکات ذهنی به تردید می‌کشانند.

د: ضرورت تبعیت "منطق نظر" از "منطق عمل"

منطق صوری که خود ادعایی در مورد صحت و سقم مواد ندارد و وظیفه خود را منحصر در تمام کردن صورت استدلال می‌داند، به بن‌بست کشیده خواهد شد. برای اثبات این مطلب کافیست که به یک قیاس شکل اول که از نظر منطقیون بدیهی‌الانتاج می‌باشد توجه کنیم که چگونه مورد تردید قرار می‌گیرد. مثلاً گفته می‌شود العالم متغیر کل متغیر حادث فالعالم حادث. علی فرض اینکه این قضیه عقلی به دلیل عدم اجتماع نقیضین در ادراکات انتزاعی صحیح باشد اما این سؤال مطرح است که به چه دلیل می‌توان تصدیق کرد که جهان متغیر است؟ آیا جز این بوده است که مبتنی بر حس و تجربه این واقعیت ملموس شده است؟ و اگر دستگاه اصالت نظر نسبت به مواد نتواند نظر دهد آیا صحت نتیجه را می‌تواند به جزمیت تمام ادعا کند؟ در اینجا منطقیون این مطلب را قبول می‌کنند که مواد را از طریق حس به دست آورده‌اند و در مراحل ابتدایی بوجود آمدن علم توسط حواس امکان‌پذیر است. سپس سؤال دیگری مطرح می‌شود که آیا برای حس و شناخت حسی و تجربی قدر متیقن قائل هستید یا نه؟ ممکن است دو جواب به این مطلب داده شود که در هر دو صورت به تزلزل کشیده خواهد شد.

۱. ممکن است گفته شود نمی‌توان برای تجربه و حس، شناخت یقینی قائل شد و شناختی که متکی بر تجربه باشد یقین‌آور نیست، در این صورت قیاس شکل اول فوق و هر قیاس دیگری به تردید کشیده خواهد شد و نتیجه آنها هم نتیجه‌ای یقینی نخواهد بود.

۲. ممکن است گفته شود که می‌توان برای تجربه و حس و شناخت بر اساس تجربه و حس قدر یقینی قائل شده و برای شناخت مواد به تجربه و حس تکیه کرد و

به شناخت صحیح دست یافت. پس این سؤال مطرح خواهد شد که آیا نفی شناخت و آگاهی و اطلاع نسبت به علم و ادراک خود یک امر واقعی و یک ماده به شمار نمی‌رود؟ اگر این طور است پس چرا برای شناخت علم و ادراک به تجربه و حس روی نمی‌آورید و در دستگاه منطقی اصالت تجربه به تبیین آن نمی‌پردازید؟ اگر به دستگاه اصالت تجربه برای شناخت علم و ادراک تکیه نشود بدین معنی است که چون از طرفی علم و ادراک یک ماده می‌باشد و از طرف دیگر دستگاه منطق نظر نسبت به مواد نظر ندارد، بنابراین با تکیه بر دستگاه منطق نظر نمی‌توان نسبت به علم و ادراک اظهار نظر کرد. و اگر به دستگاه منطقی اصالت تجربه برای شناخت آن تمسک شود باید قوانین استدلال ماشین منطقی نیز سازگار با تفسیر جدید از علم و ادراک باشد و دیگر از منطق صوری نمی‌توان استفاده کرد!

مبحث دوم: نقد "اصالت عمل" از پایگاه "اصالت نظر"

الف: "نیافتن" به جای "نبودن"

حسی مدعی است که بشر در مشاهدات و تجربیات خود برای شناخت "علم" و "ادراک" بجز آثار و خواص مادی "ادراک" چیز دیگری را به دست نیاورده است و به مانند تأثیر و تأثر سایر اشیاء مادی بر روی یکدیگر تلقی شده است که عکس العملی را به نام "دلالت" و "فهم" و "راهنمای شدن" را به وجود می‌آورد.

آنچه که در این نحوه استدلال قابل دقت است، این است که "دیالکتیسم" "نیافتن" را به جای "نبودن" گرفته است که نتیجه شده است نسبت به "علم" و "ادراک" جز آثار ماده چیز دیگری نمی‌بیند. در حالی که اولاً خود "تجربه" یتیم‌آور نمی‌باشد و در آنچه از طریق تجربه و مشاهده به دست می‌آید امکان "تغییر" و

"تحول" می‌رود. مانند بسیاری از تئوریهای علوم که مرتباً عوض می‌شود و تغییر می‌کند.

ثانیاً "تجربه" تنها می‌تواند به بررسی آثار "ماده" بپردازد و نمی‌تواند "غیرماده" را اثبات کند. بنابراین اثبات دستیابی به هرگونه وجودی غیر از وجود "ماده" عملاً از این طریق ناممکن و ممتنع است چه اینکه اصالت عمل خود را در "لاک محدود ماده" محصور ساخته و توان گام نهادن در حقایق غیر مادی عالم را، از خود سلب کرده است.

ب: "تغییر" در "ادراک" به معنای نفی "حافظه"

اگر بر اساس "اصول دیالکتیک"، "تغییر" و "حرکت" به مانند اشیاء مادی در "علم" و "ادراک" هم سرایت داده شود، از تفسیر حافظهٔ بشر عاجز خواهند ماند، چرا که بر اساس "علوم تجربی" سلولهای مغز انسان هر ۷ سال یکبار به طور کلی عوض می‌شوند و اگر بنا باشد "ادراک" و "حافظهٔ بشری"، "مادی" باشد، بایستی هیچ‌گونه "درک" و "شناختی" نسبت به گذشته و آگاهیهای ماقبل خویش نداشته باشد.

در حالی که به روشنی معلوم است که انسانها، دورانهای مختلف زندگی خود را بیاد دارند و در "حافظهٔ انسان" قدرت "حفظ و نگهداری" بسیاری از مفاهیم و ادراکات را در طول عمر بشر می‌توان یافت.

ج: "علوم ریاضی" نافی شمولیت "اصل تغییر"

اگر "تغییر" و "تحول" را اصل فراگیری تلقی کنیم، می‌توان ملاحظه کرد که علوم ریاضی چنین تلقی ای را تکذیب خواهد نمود. قوانین مربوط به اهرم‌ها، معادلات

ریاضی، هندسه اقلیدسی و... همه اینها اموری هستند که دستخوش تغییر و تحولات نشده و نمی‌شوند.

د: خلط "مفهوم" و "مصادق"

از موضع تحلیل "شناخت" بر پایه "دیالکتیک" این طور تصور شده است که پی بردن و یافتن شیء خارجی عکس‌العملی است که در سایر اشیاء می‌توان آن را ملاحظه کرد و این بخاطر عدم توجه به تفاوت "مفهوم ذهنی" و "مصادق عینی" است. بدین معنی که "مفهوم ذهنی"، از یک "عینیت خارجی" دارای آثار و خصلتهای عینیت مادی خارجی نمی‌باشد. یعنی "مفهوم از آتش"، دارای ویژگی سوزندگی "آتش عینی خارجی" نمی‌باشد. و یا "زهر ذهنی" دارای خصلت مهلک و کشنده "زهر خارجی" نمی‌باشد. به همین دلیل نمی‌توان "مفاهیم ذهنی" و "دلالت‌های ذهنی" را در ردیف سایر اشیاء و خواص مادی تصور کرد و همان حکمی که در مورد اشیاء مادی صادق است را در این امور "مجرد" و "غیرمادی" سرایت داد.

ه: فراگیری "اصل تغییر" نسبت به "اصول دیالکتیک" و "شناخت"

هرگاه فرض شود که "اصل حرکت" یک اصل "فراگیر" است و گفته شود که "علم" و "ادراک" تابع "شرایط خارجی" و "متغیر" و "متحول" می‌باشد، سؤالی پیش می‌آید که آیا "فراگیری" "تغییر" و "تحول" را در خود علم به "مکانیزم پیدایش شناخت" می‌توان قائل شد؟

و یا آیا می‌توان "اصول دیالکتیک" را شامل همین امر دانست و گفت که این

اصول هم دستخوش "تغییر و تحول" می‌شود؟

و اگر نحوه تفسیر و تحلیل "مکانیزم شناخت" دچار همین تزلزل گردد، آیا کل دستگاه اطلاعات شما که بر این اساس ساخته شده است مورد تردید واقع نخواهد شد؟ مسلماً اگر بخواهند به حقانیت "شناخت" خویش قائل شوند مجبورند که در این مرتبه به "شناختی مطلق" در مورد این "اصول" و همچنین تفسیر "علم و ادراک" قائل شوند و این به معنای عدول از "مبانی و اصول فکری" آنهاست.

مبحث سوم: تقابل نظرات و تداوم آن

و این چنین است که طرفین دعوی هر یک بر اساس "پایگاه فکری خویش" آگاهیها و اطلاعات طرف مقابل را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهند هر چند که یکطرفه کلاه را قاضی کرده باشند! و نتیجه اش این خواهد شد که در مقابل تمامی ایرادات و نقض هایی که وارد می شود از آن جهت که مبتنی بر مبانی مورد اختلاف است، جواب و پاسخی از نقطه مقابل یافت شود به نحوی که سلسله وار این تبادل نظرها ادامه پیدا کند بدون اینکه انجام و پایانی و نتیجه ای برای آن بتوان پیش بینی کرد.

البته روشن است که در اینجا بدنبال اثبات یارد یکی از این دو پایگاه فکری نیستیم و صرفاً به آثار و لوازم منفی شروع از ورودی خاصی تحت عنوان مکانیزم شناخت یا "علم و ادراک" توجه داریم چه بسا در صورت تمام شدن مقدمات و دستیابی به پایگاه محکم و استواری بتوان بسیار از مسائل مطروحه در این دو دستگاه فکری را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و در موضع و جایگاه مناسب خصوصیات صحیح و کاربرد حقیقی آنها را متعین کرد.

جمع بندی

ملاحظه کردیم که چگونه طرفداران "منطق دیالکتیک" و کسانی که از "منطق صوری" استفاده می کنند، در آغاز و نقطه شروع مفاهیم به بحث خاصی می پردازند که خود علت عدم مفاهیم، در دو دستگاه منطقی می شود. و آن بحث این است که دستیابی به "مکانیزم شناخت" و به عبارت دیگر نحوه به وجود آمدن یک "ادراک و علم" در ذهن دارای چه جنبه هایی و چه خواصی است، تا از این رهگذر بتوان با دانستن و آگاهی به واقعیت جنبه های مختلفی که ادراک را در ذهن پدید می آورند به حقیقت خارجی اشیاء دست یافت، "دیالکتیسین" از عینیت شروع می کند و "فهم و ادراک" را تابع "عین و تغییرات دیالکتیکی" آن می داند نهایتاً به جبری بودن حرکت ذهنی و درکی بشر می رسند و نسبت به درک حقیقت خارج از خود اعلام عجز می کنند. طرفدار "منطق صوری" که از ذهن کار خود را آغاز می نماید و به "تجربیدسازی" و "انتزاع" و "کلی سازی" می پردازد ریشه "تجربید" و "انتزاع" خود را به ذهن خود باز می گرداند و از نسبت دادن آن به خارج ناتوان می شود.

کسی که آگاهانه یا ناآگاهانه قوانین "منطق دیالکتیک" را در تفسیر "فهم و ادراک" به کار می گیرد، به اصول موضوعه خاصی که ناشی از فلسفه خاصی است تمسک می جوید و هستی را منحصر به عالم ماده می کند و از این طریق به همانندی انسان و سایر اشیاء می رسد و آن کسی که از قوانین منطق صوری «از روی اطلاع یا عدم اطلاع» کمک می گیرد تا بهتر بتواند به تبیین "ادراک" و "چگونگی پیدایش فهم" دست یابد، به اصول موضوعه دیگری تکیه می کند که ناشی از "فلسفه غیرمادی" است و در نتیجه "وجود" منحصر به "ماده" نمی شود و "ادراک و علم" انسان مجرد از ماده انگاشته می شود و وجه مشخصه و نقطه تمایز انسان از سایر حیوانات و اشیاء

همین قوه ناطقه و عاقله او معرفی می‌گردد خلاصه اینکه همان طور که از نحوه تقابل این دو پایگاه فکری ملاحظه شد محل نزاع و نقطه اختلافی که در بحث "شناخت‌شناسی" وجود دارد خود منشأ سایر اختلافات و عدم تفاهم می‌گردد. دلیل این مطلب هم این است که، از محل نزاع و اختلاف بحث آغاز شده است بدون اینکه طرفین ذره‌ای از چارچوب فکری خویش که محل نزاع و اختلاف است پا به بیرون گذارند.

دستاوردی که بر اثر دقت و بررسی در این دو نحوه شروع و ورودی، به عنوان نقطه عطفی در این سلسله مقالات می‌تواند مطرح گردد، رسیدن به این نکته است که ساده‌اندیشی است به بحث "شناخت‌شناسی" پرداخته شود، مگر اینکه قبل از آن از منطق خاصی «آگاهانه یا ناآگاهانه» استفاده نشده باشد و بسیار گراف است، اگر گفته شود می‌توان به "مکانیزم پیدایش فهم" و "آگاهی انسان" پرداخت، بدون اینکه رابطه با فلسفه خاصی پیدا نکند. "اصول موضوعه‌ای" که نتیجه فلسفه خاصی است اصلی را نسبت به "کل وجود" تمام می‌کند که آن امر ضرورتاً بر آگاهی عالمی که نسبت به "وجود مقیدی" مانند "شناخت انسان" می‌اندیشد، سرایت می‌کند و راهیابی به فلسفه محال است الا اینکه از کانال منطق خاصی عبور کند.

به عبارت دیگر موضوع بحث "مکانیزم شناخت" که در پی این است که کشف کند چگونه انسان توسط کیفیات دلالت می‌شود، مؤخر از این مطلب است که بدانیم چرا موضوعات و کیفیات دلالت می‌کنند. یعنی "شناخت" تابع "روش" است نه اینکه "روش" تابع "شناخت" قلمداد گردد. یا باید نهایتاً "جراحی دلالت‌ها" و "صحت و سقم کیفیات" به "فهم و آگاهی" انسانها بازگردد و پایگاهی جز خود ذهن انسان پیدا نکند «در حالی که اگر چنین شود سنگ روی سنگ بند نخواهد شد و

"حقیقت" معنی و مفهومی جز در ذهن پیدا نخواهد کرد و "صحیح و غلط" و یافتن "میزان و معیار" برای "حقیقت خارجی" لغو خواهد شد و یا اینکه نوعی "تردیدگرایی" "سوفیسم" حاکم گردد که حرکت "ادراکی" بشر را به مانند سایر اشیاء حرکتی جبری بپندارد و از هرگونه "درک" و "کشف حقیقت خارجی" احساس عجز نماید.

کوتاه سخن اینکه، رسیدن و پی بردن به همه احکام و جنبه‌های مختلف "چگونگی پیدایش فهم و آگاهی" از آنجا که بدیهی و انکارناپذیر نمی‌باشد برای یافتن آن امکان مغالطه و اشتباه می‌رود لذا "متد" و "منطق" که متکفل "صحت استنتاج" در "مکانیزم رشد اطلاعات" می‌باشد، نسبت به بحث "شناخت‌شناسی" که به نحو تفصیلی به "شناخت ادراک" می‌پردازد، جایگاه مقدمی پیدا می‌کند هرچند که فهم و شناخت اجمالی امری مقدم بر منطق می‌باشد اهمیت بحث "روش" و "متد" در این است که میزان و شاقول و ابزار صحت و سقم رابطه بین مقدمات و نتیجه‌گیری یا استنتاج را معین می‌کند و جهت رشد اطلاعات به آن بستگی دارد. بدین صورت که می‌توان ادعا کرد که هماهنگی نظام اطلاعات بشر منحصرراً از کانال هماهنگی و به وحدت رساندن "روش دسته‌بندی" و "متد" اندیشه امکان‌پذیر است و اگر بتوان به چنین امری دست یافت، همانجایی است که می‌توان دوستداران حقیقت را خوشنود و راضی ساخت و شبهه‌زدگان و تردیدکنندگان را جازم و معتقد کرد و متخاصمین و مغرضین را به اسکات کشید.

ان شاء الله

بخش دوم

ضرورت مبنایی مشترک برای روش شناسی

مقدمه

فصل اول: ضرورت مبنای مشترک از طریق لزوم هماهنگی منطق‌های مختلف

فصل دوم: ضرورت پایگاهی مشترک از طریق لزوم احراز حقانیت هر منطق

فصل سوم: ضرورت مبنایی واحد از طریق لزوم انسجام درونی هر دستگاه منطقی

مقدمه

الف: ضرورت روش شناسی

متدلوژی یا روش شناسی عنوان علمی است که به دنبال دستیابی به صحت و سقم روش دسته بندی و قوانین استدلال می باشد و به عبارت دیگر متکفل بررسی نقاط اختلاف در "منطق" یا "متد" می باشد. این نقاط اختلاف ممکن است به یکی از سه شکل زیر تحقق یابد:

۱. در صورتی که ضرورت پیدا کند که به همان صورت که موضوعات "مختلف" هستند، روش دسته بندی و قوانین استدلال و یا دستگاه رشد اطلاعات در آن موضوعات متعدد و مختلف باشند. در این صورت از آنجا که همه منطق ها علی رغم "اختلاف" در چگونگی و مکانیزم «متناسب با اختلاف در موضوع» در امر "دلالت" مشترک می باشند و وظیفه همه آنها تمام کردن رابطه دال و مدلول «مقدمات و نتیجه» می باشد، ضرورت پیدا خواهد شد که علم متدلوژی و روش شناسی بر اساس جامع مشترک و مبنای واحدی هماهنگی همه این منطق ها را اثبات کند.

۲. حالت دوم آنجایی است که علی‌رغم اشتراک در موضوع مورد بررسی اختلاف در ابزار و روش دسته‌بندی پدید آید.

متدلوژی و روش‌شناسی در این جایگاه باید قدرت دستیابی به ابزار صحیح و کنار زدن روش دسته‌بندی غلط را داشته باشد تا بتواند با از بین بردن تردید، امکان رشد اطلاعات را میسر سازد.

۳. در صورتی که اختلاف در خود منطقی که متکفل بررسی موضوع خاصی می‌باشد راه یابد، یعنی علی‌رغم موضوع مشترک برای بررسی و علی‌رغم اشتراکات در بسیاری از قوانین استدلال و کلیات یک منطق، اختلاف در بعضی از امور داخل یک منطق ملاحظه گردد، در این صورت هم ضروری است که متدلوژی و روش‌شناسی صحت و سقم اختلافات را در داخل و چارچوب آن منطق مورد بررسی قرار دهد و بتواند یک دستگاه منطقی را از درون "تردید زدایی" کند و هماهنگی لازم را در آن به وجود آورد.

باید دانست که برای متدلوژی و یا روش‌شناسی نمی‌توان بر متد خاصی تکیه نمود، چرا که در آن صحبت از منطق‌ها و اختلاف منطق‌ها و قلمرو هر یک از آنهاست و بدین منظور، متدلوژی نیاز به یک پایه و اساس مطمئن دارد که بر اساس آن بتوان به تجزیه و تحلیل اختلافات مابین منطق‌ها پرداخت و نقایص و نقاط ضعف را از هر یک از آنها برطرف نمود و نیز لازم است پایگاه متدلوژی از چنان گستردگی و نحو یقینی برخوردار باشد که بیرون از دستگاه‌های منطقی را نظر کرده و روابط آنها را بررسی نماید و بتواند هماهنگی لازم را در نظام اطلاعات بشر به وجود آورده و تقابل و ستیز را از آن دستگاه دور سازد، تا از آن طریق همه ادراکات بشر چه در امور نظری و چه در امور عملی، یا در امور ارتباطی و مفاهیم‌ای کاشفیت از حقیقت را یک صدا و یک جهت اعلام نماید. در این فصل ابتدا منطق و نقش آن در

ادراکات بشر و همچنین یقینی که حاصل از برهانهای منطقی است و خصوصیت برهان را ملاحظه می‌کنیم و در قسمت‌های بعدی تفاوت‌ها و اختلافات منطق را ملاحظه نموده، از این راه به اثبات و بررسی ضرورت پایگاهی مشترک برای روش‌شناسی می‌پردازیم، که برای ملاحظه اختلافها ابتدا به ملاحظه اختلاف منطق‌ها به سبب اختلاف موضوع خواهیم پرداخت و خصوصیات و دسته‌بندی کلی موضوعات را ملاحظه خواهیم کرد و بررسی خواهیم نمود که چگونه این موضوعات به سبب خصوصیات کلی، روش‌های متناسب با خود را ایجاب می‌کند. در مرحله بعد از آن لزوم پایگاهی مشترک برای هماهنگی این منطق‌ها اثبات می‌شود و در مرحله بعد به ملاحظه اختلافات منطق‌ها علی‌رغم اشتراک موضوع خواهیم پرداخت. به عبارت دیگر ملاحظه منطق‌هایی را خواهیم نمود که با یکدیگر ستیز و ناسازگاری داشته و هر کدام ادعای شناخت صحیح موضوع را منحصر به خود می‌دانند و سپس لزوم پایگاهی مشترک برای حل اختلاف منطق‌ها و تشخیص منطق صحیح از غلط را اثبات خواهیم کرد.

در مباحث سوم وجود اختلاف درونی منطق، یعنی وجود اختلاف نظر در بین معتقدین به یک شیوه منطقی، مطرح می‌شود و سپس لزوم پایگاه مشترک برای حل اختلافات درونی منطق و پایگاهی برای تمام کردن رابطه دال و مدلول «مقدمات و نتایج» اثبات خواهد شد. ان شاء الله تعالی

ب: ارتباط روش «منطق» با برهان، یقین و رشد اطلاعات

همان‌طور که در بخش اول گذشت، آنچه را که می‌توان راجع به خصوصیات کلی هر منطق گفت این است که منطق روش دسته‌بندی و جمع‌بندی اطلاعات است به عبارت دیگر منطق متکفل تمام کردن رابطه بین مقدمات و نتایج می‌باشد. مسأله

مهم در ضرورت منطق اختلاف ادراکات و شناخت می باشد، اعم از اینکه ادراکات، ادراکات عملی بود، و یا ادراکات نظری باشد.

بشر از دیرباز قبل از داشتن منطق، مطالب را می فهمیده است. ملاحظه اشتباه و غلط و ایجاد اختلاف نظر در ادراکات، بشر را بر آن داشت تا به دنبال کشف و طرح قوانین استدلال برآید و این قوانین در سیر رشد خود کم کم به صورت دسته های منظم و مدون تحت عنوان منطق درآمده است.

چون قوانین استدلال کلی و قابل قبول در نزد طرفداران آن منطق می باشد، لذا اگر اختلاف به آنجا برگردانده شود موجب برطرف شدن آن اختلاف شده و از بروز اشتباه جلوگیری می شود، به همین جهت موجب آسان شدن جمع بندی مقدمات و رسیدن به نتیجه صحیح و یا به طور کلی موجب تسهیل در رشد اطلاعات می گردد و انسان طبق قوانین و روابط منطقی جایگاه اطلاعات را به آسانی معین کرده و دسته بندی می نماید و نتیجه را اخذ می کند و به همین جهت است که تعلیم و تعلم مطالب به وسیله استدلال و قوانین بسیار آسان و قابل تعمیم می باشد و معلم به راحتی می تواند مطالب و اثبات آنها را با کمک گرفتن از این وسایل به متعلم انتقال دهد، تا اینکه مقداری مسائل متفرقه و پراکنده را بدون نظم و ربط منظم برای شنونده بیان کند.

ارائه فرمول ها و معادلات ریاضی شکل بارز و روشن کاربرد قوانین منطقی می باشد. برای مثال محاسبه مساحت یک شکل هندسی از طریق معادله خاصی بسیار آسان و سریع خواهد بود و آموزش آن نیز توسط فرمول خاصی قابلیت تفهیم و انتقال بهتری را پیدا خواهد کرد.

از آن گذشته ایجاد یقین و جزمیت امری لازم در ادراکات می باشد و اگر تردید

در امور عملی و نظری رخنه کند و شک بر تمامی این ادراکات غلبه کند، تمام دانسته‌های بشر متزلزل خواهد شد و در نتیجه حرکت و موضع‌گیری ممتنع خواهد گردید.

زیرا آنچه موجب حرکت و انگیزه عمل است یقین و جزمیت ولو در مرتبه بسیار نازل و اجمالی آن است. به کار بردن قوانین منطقی‌ای که صحت آن اثبات شده باشد و نتیجه‌ای یقینی را تحول دهد "برهان" نامیده می‌شود. البته به کار بردن استدلال منطقی به شرطی یقین‌آور است که مواد اطلاعاتی نیز علاوه بر قوانین استدلال یقینی و مطمئن باشد. در اینجا است که به کار بردن منطق در ادراکات، نقش مهمی در جهت "تردیدزدایی" و کم کردن شبهات و روشن نمودن ابعاد مختلف موضوعات و روابط آنها ایفا می‌نماید.

ج: ارتباط روش «منطق» با موضوع و اقسام موضوعات.

اصولاً یقین و جزمیتی که توسط منطق و روش جمع‌بندی حاصل می‌شود نسبت به موردی خاص یا امر خاصی است که تحقق پیدا می‌کند مثلاً یقین در اینکه "مابع درون ظرف آب است" یا یقین در اینکه "کل از جزء بزرگتر است" به موضوعات خاصی متعلق است پس جزمیت، موضوع و مورد دارد و موضوعی که در آن یقین حاصل می‌شود در واقع موضوعی است که روش دسته‌بندی و منطق برای رشد ادراکات در آن مورد به کار گرفته شده است یعنی انسان برای رشد اطلاعات خویش نسبت به موضوعی خاص از شیوه جمع‌بندی سود جسته و یقین و جزمیت خود را در شناخت یک موضوع افزایش می‌دهد. اما موضوعات دامنه وسیع و گسترده‌ای را شامل می‌شود که رشد ادراکات در همه آن زمینه‌ها توسط منطق و روش تسهیل

می‌گردد.

موضوعات را از جهت سنجیت و چگونگی اثرگذاری و اثرپذیری حداقل در سه دسته عمده می‌توان از یکدیگر تمیز داد که عبارتند از:

۱. موضوعات عینی خارجی که ناظر به اشیاء متحرک و متغیر جهان عینی است مثل آب، میوه، غذا، درخت و انسان و...

۲. مفاهیم نظری که ناظر بر مفاهیم و کینیات نظری و ذهنی بشر می‌باشد مثل مفهوم کل یا جزء یا وجود، عدم.

۳. مفاهیم روابط مفاهمه که ناظر بر چگونگی و آثار علائم و نشانه‌هایی است که امکان مفاهمه را بین انسانها به وجود می‌آورد. مثل مفهوم امر، نهی و شادی، غم و تعجب و...

لازم به تذکر است که در جهت رشد آگاهی‌ها بشر به کارگیری روش دسته‌بندی در حداقل سه زمینه و موضوع فوق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. البته این موضع جایگاه اثبات و حصر این تقسیم‌بندی نیست. آنچه که در اینجا مورد نظر است صرفاً توجه به تعدد دسته‌بندی کلی موضوعاتی است که به صورت فوق قابلیت تمیز دارند و اگرچه دسته‌بندی دیگری از موضوعات «هم‌عرض یا شامل بر این موضوعات» به اثبات برسد، در چارچوب اهداف این نوشتار قرار خواهد گرفت.

فصل اول

ضرورت مبنایی مشترک از طریق لزوم

هماهنگی منطق‌های مختلف

قسمت اول: ضرورت منطق‌های مختلف متناسب با موضوعات مختلف

مبحث اول: ضرورت روش متناسب با مفاهیم کلی نظری

الف: خصوصیات مفاهیم کلی نظری

"انتزاع" در لغت به معنای جدا کردن، کندن و بریدن یک خصلت از سایر خصلتها به کار برده می‌شود و مفاهیم "انتزاعی" و "تجربیدی" ناظر به مفاهیم است که در آن یک جهت از شیء از سایر جهات آن جدا و قطع می‌شود و به صورت مجرد از سایر خصال، مورد توجه قرار می‌گیرد. لذاست که مفاهیم تجربیدی و انتزاعی، مفاهیمی "کلی" هستند در مقابل مفاهیم جزئی و مصداقی یعنی قابلیت صدق بر موضوعات مختلفی را دارند. دلیل این امر هم این است که قدر مشترک موضوعات مختلف

به صورت تجربیدی مورد ملاحظه و دقت قرار می‌گیرد و هر نسبتی که در رابطه با این قدر مشترک داده شود قابلیت صدق بر تعداد کثیری را خواهد داشت. به عبارت دیگر مفهوم کلی تجربیدی مفهومی است که بر مصادیق و افراد زیادی صدق می‌کند. بر خلاف یک "مفهوم جزئی" که بر افراد زیادی صدق نمی‌کند. مثلاً از درخت کاج، درخت سیب، درخت گیلاس و... مفهوم درخت انتزاع می‌شود که این مفهوم بر همه درختها شامل می‌شود.

هر اندازه یک مفهوم کلی تجربیدی مبین خصوصیت شخصیه و جزئیه بیشتری باشد به همان اندازه محدود گشته و شمولیتش را از دست می‌دهد و در مقابل با قدر مشترک‌گیری و حذف خصوصیات جزئی به مفهومی می‌توان رسید که دیگر خصوصیات شخصیه در آن ملاحظه نشود و مفهومی عام و شامل بر همه موضوعات جزئی به دست آید.

و اما مفاهیم کلی نظری به مفاهیمی اطلاق می‌شود که تجربیدی محض بوده و صرفاً یک مفهوم عقلی و نظری به حساب آیند. یعنی از مفاهیم تجربیدی به دست آمده از موضوعات نتیجه‌گیری شده باشند. برای روشن شدن این مطلب توجه به این نکته ضروری است که گاهی یک مفهوم تجربیدی مورد نظر است که بلاواسطه از موضوعات عینی گرفته شده است مانند مثال فوق درباره مفهوم درخت که از مصادیق متعدد خارجی انتزاع شده است اما گاه نسبت به مفاهیم کلی "درخت" و مفهوم کلی "میز" و مفهوم کلی "انسان" انتزاع و تجرید صورت می‌گیرد که حاصل این مرتبه از ادراک مفاهیمی تجربیدی و عقلی صرف می‌باشد و به عبارت دیگر در مراتب بالای تجرید این مفاهیم ساخته می‌شوند.

بنابراین مفاهیم کلی نظری، مفاهیمی هستند که به صورت کلی تجربیدی و در

مراتب تجرید متعین می شوند که بر همه مفاهیم تجریدی ای که در مراتب پایین تری از تجرید هستند صادق خواهد بود.

از این نوع مفاهیم می توان برای مثال از مفهوم، جنس، نوع، فصل، کیفیت، کمیت، وجه تمایز، عرض، جوهر، ماهیت، وجود و عدم را نام برد.

۲. مفاهیم کلی تجریدی ناظر بر "بودن" و "ثبات" است

ملاحظه یک مفهوم کلی تجریدی، ملاحظه عقلانی یک جهت جدای از جهات متعددی است که یک شیء دارا می باشد یعنی "ثبات" و "بودن" شیء در ذهن علی فرض قلمداد می گردد و سپس لوازم مختلف آن بررسی می شود و ابتدا تغییرات یک خصلت یا یک جهت از شیء را مورد توجه قرار نمی دهد. برای مثال در ریاضیات اعداد که "مبهم رابطه" بین اعداد وجود دارد می توان بخشی از روابط اعداد را تحت عنوان جدول ضرب «که یقینی است» از سایر روابط اعداد تجرید و انتزاع کرد و لوازم آن را ملاحظه نمود. هر چند که در عمل و در جهان خارج، اطلاعات انسان رشد و تغییر می کند. اما این اطلاعات تجریدی خاص تغییر نخواهد کرد و در بخش نظری و در اعداد ده دهی کاربرد آن را می توان ملاحظه کرد، البته ممکن است در مفاهیم کلی نظری سخن از تغییر و حرکت به میان آید، اما نه از جهت عینی و مصداقی بلکه اگر به تغییر و حرکت هم توجه شود مفهومی تجریدی و انتزاعی خواهد بود که ناظر بر اصل بودن "حرکت" می باشد تغییر در درخت و زمین و انسان و... جداگانه ملاحظه می شود و سپس مفهوم کلی "تغییر" و حرکت از این حرکت های خاصی انتزاع می شود که ناظر بر "بودن" تغییر و حرکت است نه اینکه بیانگر چگونگی تحقق یک حرکت خاص عینی باشد. به عبارت دیگر مفهومی که اصل

بودن "حرکت" را مورد توجه قرار می دهد از آنجا که شامل بر همه مواضع و حالات موجود در حرکت است زمانی شامل بر آنها داشته و از موضع آنها ثابت است و چنانچه یک مفهوم کلی تجریدی ناظر بر همه زمانها و مکانها به دست آید حرکت و تغییر تحت شمول آن مفهوم قرار خواهد گرفت و دگرگونی آن مفهوم ممتنع خواهد گشت.

ب: ضرورت شناخت مفاهیم تجریدی و انتزاعی جهت هستی شناسی
مفاهیم تجریدی و انتزاعی که بخشی از مفاهیم و ادراکات بشر را تشکیل می دهند خصوصیات و ویژگیهای خاصی را دارا می باشند که می توانند در موضع مناسب خود اثرات قابل توجهی را در سیر رشد ادراکات بشر داشته باشند، از این رو لازم است جایگاه و موضع مفاهیم تجریدی شناخته و کاربرد آن در علوم نظری و تجریدی محض مورد دقت قرار گیرد.

۱. ملاحظه ضرورت هستی شناسی

یکی از موضوعاتی که بشر با آن ارتباط دارد کل جهان هستی است. همواره بشر در این رابطه در جستجو و تلاش بوده که به حقایق دست یابد و سؤالات بیشماری که در این رابطه برای او بوجود می آید را پاسخ دهد. جهان حادث است یا قدیم؟ محدود است یا بی نهایت؟ هدف جهان چیست؟ جهان به کدام طرف در حرکت است؟ آیا هستی علت دارد؟ آیا هستی منحصر به ماده است؟ آیا لازم است هستی منشأ و مبدأی داشته باشد؟ این جهان برای چه به وجود آمده است و نقش انسان در هستی چیست؟ آیا همه نظام هستی به یک مشیت برمی گردد؟ هرکس که بخواهد

نسبت به کل جهان بیندیشد و حقایق آن را بداند لازم است که به این سؤالات و سؤالات زیاد دیگری در این رابطه پاسخ دهد.

۲. موضوع هستی شناسی

وجه مشخصه کلی همه سؤالاتی که در مبحث هستی شناسی مطرح می شود، دلالت بر این دارد که طرح سؤال، در جهت روشن شدن امری جزئی و یا خصوصیات شخصی موضوعات نمی باشد بلکه آنچه صحبت از آن است عام ترین و کلی ترین مفاهیمی است که بر همه موضوعات اطلاق دارد، مفاهیمی از قبیل وجود و عدم، ضرورت و امکان، وحدت و کثرت، علت و معلول، متناهی و نامتناهی، ساکن و متغیر و... از جمله این مفاهیم می باشند و همه این مفاهیم نسبت به کلی ترین موضوع که "وجود" و "هستی" است سنجیده می شود. مثلاً گاهی است که تغییرات یک سیب یا حرکت منظومه شمسی مورد نظر است و تغییر متعلق به سیب یا منظومه شمسی است. اما گاهی است که تغییر متعلق به وجود می شود و سؤال در این است که آیا هستی ثابت است یا متغیر؟ و مورد دوم است که موضوع بحث هستی شناسی یا فلسفه قرار می گیرد. به عبارت دیگر موضوع هستی شناسی بررسی و شناخت یک موضوع یا شیء خاص نمی باشد بلکه نسبت به اصل بودن و هستی آن شیء و سایر اشیاء نظر می دهد و موجود متقید یا مظروف خاصی مورد بحث هستی شناسی نیست بلکه وجود متکیف رها از قید کیفیت خاص و مظروف آزاد از ظرف خاص، مورد دقت و بررسی قرار می گیرد و از این طریق است که هر گونه حکم و استنتاجی که نسبت به اصل هستی و وجود اطلاق شود بر همه موضوعات شامل و حاکم خواهد بود.

۳. رابطه مفاهیم تجریدی و هستی‌شناسی

گفته شد که کلی‌ترین مفاهیم نسبت به موجودات موضوع هستی‌شناسی است و و در آنجا اصل "هستی" و "بودن" اشیاء مورد سنجش واقع خواهد شد اما آنچه که می‌بایست مورد توجه قرار گیرد این است که از چه راهی می‌توان به شناخت اصل هستی و اصل بودن همه موجودات دست یافت؟ چگونه می‌شود نسبت به موجودات و مبهم خصلت و آثار مختلف وجود، چنان شامل و کلی نظر داده شود که همه آنها را بپوشاند؟ آیا راهی جز تجرید و انتزاع برای رسیدن به چنین مقصود نهایی می‌توان یافت؟ توجه به این امر نشان می‌دهد که کلی‌نگری نسبت به موجودات ضرورتاً از طریق تجرید و انتزاع میسر است چرا که قدرت مشترک‌گیری خصال و کیفیتهای مختلف است که می‌تواند انسان را به کلی‌ترین قدر مشترک موجودات راهنمایی کند، برای روشن شدن این امر مثال زیر مطرح می‌شود:

مثلاً استکان ظرفی است که در آن جای ریخته می‌شود، قند نیز ظرفی است که در آن آب می‌ریزند، یک کاسه ماست هم ظرفی است که در آن ماست ریخته می‌شود، اگر خصوصیات شخصیه هر کدام از این ظرف‌ها کنار زده شود مفهوم ظرف که خصلت کلیه این ظروف است به دست می‌آید. همچنین مفهومی کلی‌تر و شامل‌تر از این مفهوم را هم می‌توان در ذهن تصور نمود و آن تصور مفهوم "ظرفیت" است به معنای "خصلت هر آنچه که در خود چیز دیگری را جای می‌دهد". این مفهوم شامل بر ظرف است و کامیون و میز و اتاق و... را هم از جهتی شامل می‌شود. در این مرتبه مفهوم شیء و کیفیتهای عینی خارجی به دست می‌آید که اگر در کنار کیفیتهای نظری و کیفیتهای عینی و... ملاحظه شود، مفهوم موجود و کیفیت اعم از کیفیت ذهنی و عینی و... حاصل خواهد شد و از این طریق می‌توان به اصل

«هستی» و «بودن» اشیاء و کیفیات توجه نمود.

پس بنابراین ملاحظه شد که یک خصلت از خصلت‌های استکان «ظرفیت» از سایر خصال آن «رنگ، حجم، وزن و...» تجرید و انتزاع می‌شود و بعد از آن از مفهوم ظرفیت تا شیء و موجود پیموده می‌شود و تجرید همچنان از موجود تا اصل بودن و هستی متکیف ادامه پیدا می‌کند و از این طریق است که نسبت به اصل وجود متکیف می‌توان نظر کرد و نسبتی را به آن اطلاق نمود. این کار برای نظر دادن نسبت به هستی ضرورت دارد و هیچ دستگاه فلسفی ممکن نیست که درباره هستی بتواند نظر دهد بجز اینکه امر تجرید و انتزاع را قبلاً پذیرفته باشد یعنی نظر عام و شامل نسبت به موجودات در مرتبه وجود نه در مرتبه کیفیت و خصوصیت خاص نیاز به تجرید نهایی دارد.

ج: ضرورت منطق نظر

۱. از راه توجه به اختلافات در استنتاج نظری

همان طور که گفته شد موضوعاتی که در فلسفه یا هستی‌شناسی از آن بحث به میان می‌آید، موضوعات کلی عقلی می‌باشند که جز از طریق تجرید و انتزاع راهی برای دستیابی به آنها نمی‌توان جست. اما روشن است که در تمامی استنتاجات نظری که در رابطه با «کل عالم وجود» دیده می‌شود، اولاً اختلاف عقاید وجود دارد ثانیاً همه آن عقاید نمی‌توانند صحیح و حقیقی باشند زیرا آنچه به عنوان جهان هستی خارج از ذهن می‌باشد، یک واقعیت بیش نیست و بنابراین اگر اختلاف نظر نسبت به این جهان درجایی دیده شود حداکثر یکی از آن نظرات می‌تواند هماهنگ با عالم هستی به شمار آید، بقیه استنتاجات وهم و خیال خواهند بود. مثلاً اگر سؤال شود

هستی موجودات ممکن است یا واجب؟ قدیم است یا حادث؟ و قس علی هذا... مسلماً یکی از این صفاتند که هماهنگ با عالم هستی می‌باشند، نمی‌شود، جهان در عین حالی که "قدیم" است "حادث" باشد یا در عین حالی که "ممکن" است "واجب" باشد. اما همان طور که در بحث منطق و موضوع منطق بیان شد، جهت استنتاج صحیح از مقدمات و پرهیز از مغالطه و اشتباه به ابزاری احتیاج است. اختلاف در استنتاجات نظری نیز چنین ضرورتی را ایجاب می‌کند که منطقی متناسب با مفاهیم تجریدی و کلی وجود داشته باشد تا بتوان رابطه بین مقدمات تجریدی و استنتاجات نظری را تمام کرد، به عبارت دیگر همه مفاهیم تجریدی و انتزاعی به وضوح و روشنی در نزد عموم موجود نمی‌باشد. ممکن است بعضی از مفاهیم تجریدی بدیهی باشد اما اختلاف در استنتاجات نظری دلالت بر این دارد که رابطه بین آن مقدمات و نتایج در دستگاه تجرید امری بدیهی و روشن نیست چرا که اگر رابطه بین مقدمات و نتایج بدیهی بود باز اختلاف، موضوعیت پیدا نمی‌کرد و همه به سادگی قدرت برقراری ربط بین مقدمات بدیهی و نتایج را داشتند و در نتیجه همه اطلاعات تجریدی و انتزاعی به بدهت نزد عموم یافت می‌شد. اما اختلاف نشانگر آنست که اگر چه بعضی مفاهیم تجریدی بدیهی است اما صحت استنتاجات نظری نیاز به منطقی دارد که بتواند متناسب با موضوع و مفهوم تجریدی و رابطه بین مقدمات و نتایج را تمام کند. ضرورت چنین منطقی مقدم بر هر استنتاج نظری‌ای خواهد بود که حکایت از حقیقتی در رابطه با کل هستی و عالم وجود کند.

۲. ضرورت یقین و جزمیت در مفاهیم تجریدی

یکی دیگر از عواملی که ضرورت منطق و قوانین استدلال را در مفاهیم کلی نظری تمام می‌کند توجه به ضرورت یقین و جزمیت در استنتاجات نظری است یعنی جدا

از اینکه ملاحظه شود که اختلاف در آراء و عقاید نظری وجود دارد ضرورت دارد که انسان در نتیجه گیری و نسبت دادن امری به جهان هستی یقین و جزمیت داشته باشد یعنی نیاز به ابزاری دارد که حقانیت استنتاج را مستقل از خود انسان بتواند تمام کند و چون همه مفاهیم و احکام نظری بدیهی الانتاج نمی باشد لازم است قوانین استدلال متناسب با آن بتواند به عنوان ابزاری یقین و جزمیت را برای انسان تمام کند.

۳. تسهیل در انتقال رشد اطلاعات تجربیدی

از آنجا که فهم امری مقدم بر منطق است و حتی قوانین استدلال به وسیله فهم کشف می گردد، نمی توان گفت که بدون منطق هیچ علم و اطلاعی در هیچ مرتبه ای برای بشر وجود نداشته و ندارد بلکه باید گفت که انسان با تلاش فراوان و زحمت زیاد می تواند حتی به صحت و سقم مسائل غیربدیهی دست یابد، راهی که منطق و قوانین استدلال نشان می دهند راهی بسیار سهل و هموار خواهد بود که تحت قواعد و قوانینی سخت ترین مسائل قابلیت انتقال و آموزش و استفاده پیدا خواهند کرد. در مفاهیم و استنتاجات کلی نظری بسیاری از مسائل و مفاهیم بغرنج نظری که وصول به آن برای همه میسر نیست تحت قوانین استدلالی تجربید و انتزاع امکان تعلیم و تعلم پیدا کرده و سپس قابلیت استفاده می یابند. ثانیاً با به کارگیری آن قواعد و قوانین رشد اطلاعات سرعت بیشتری پیدا خواهد کرد چه اینکه استفاده از قانون اندیشه از هرز رفتن نیروی تفکر ممانعت به عمل می آورد و باعث حل بسیاری از مجهولات می گردد که اگر منطق نبود این راه مشکل شاید ممتنع می نمود.

به طور خلاصه در این قسمت می‌توان گفت که انسان در رابطه با شناخت کلی جهان نیاز به علم و فلسفه و هستی‌شناسی دارد و وصول این علم جز از طریق تجرید و انتزاع و کلی‌نگری میسر نمی‌باشد و ضرورت دستیابی به تفکر در مفاهیم کلی نظری نیز ایجاب می‌کند که منطق و قواعد و قوانین استدلال متناسب با دستگاه تجرید و انتزاع کشف و به کار گرفته شوند.

مبحث دوم: ضرورت روش متناسب با موضوع عینی خارجی

توجه به خصوصیات و ویژگیهای موضوعات عینی خارجی و رابطه آن با عمل و موضوع‌گیری انسان هدف این قسمت از مباحث می‌باشد که نهایتاً توجه به منطق خاصی را برای عمل مورد دقت قرار می‌دهد.

الف: خصوصیات موضوع عینی خارجی

۱. جنبه مصداقی و جزئی دارد

وقتی به یک موضوع خارجی برخورد می‌کنیم در واقع به یک کیفیت عینی مشخص با تمام خصلت‌های شخصیه‌اش برخورد کرده‌ایم. در جهان خارج و عینیت هر موضوعی خصلت‌هایی مخصوص به خود دارد که با موضوعات دیگر متفاوت است. زیرا که هر موضوع در زمان و مکان خاص خود در ارتباط با موضوعات دیگر قرار گرفته است و موضوعات عینی از یکدیگر متأثر می‌شوند و بر یکدیگر اثر می‌گذارند و لذا کیفیت «چگونگی» آنها در ارتباط با یکدیگر است و لذا برای توجه و یا شناخت یک موضوع عینی نمی‌توان او را مستقل از محیط و شرایطش دانسته و آن را به نحوی که هست شناسایی نمود. چنین شناسایی همسو

و هم جهت و مطابق با آن موضوع خارجی نخواهد بود برای مثال گاهی یک کیفیت را به طور کلی اشاره می‌کنیم و می‌گوییم آب، سنگ، اکسیژن و... در اینجا فقط توجه به خصلت‌های نوعیه داریم، اما در خارج خصلت نوعیه بدون خصلت شخصییه تحقق ندارد بلکه کیفیت با تشخیص خاص وجود دارد که در آن نوعیه متعین به قید تشخیص گردیده است. آن آبی که در یک لیوان است با آبی که در زمان خاص در یک رودخانه جاری است، هر کدام گذشته از خصلت نوعیه، خصلت شخصییه خاص خود را از قبیل درجه حرارت، وزن، حجمی خاص و مقدار املاح... دارا هستند و به طور کلی رابطه‌ای خاص با کیفیات دیگر و حرکتی خاص و جهتی خاص را دارا می‌باشند.

۲. موضوعات خارجی "کل" هستند

همان طور که گفته شد موضوعات خارجی خصلت‌های متفاوتی دارند، یک شیء جزئی عینی خصلت‌های شخصی متفاوتی را در آن واحد در ارتباط با سایر کیفیات درارست وزن و حجم، بو و رنگ و درجه حرارت و... خاصی دارد که هر کدام نحوه کیفیت این شیء از بعد سایر کیفیات است اما در عین حال تمام این خصلت‌ها در ارتباط با یکدیگر هستند و جمعاً یک "کل" را و یک کیفیت واحد را تشکیل می‌دهند که ابعاد مختلفی را داراست و می‌توان به آن به عنوان یک مجموعه واحد و یک کل اشاره کرد که از اجزاء و روابطی تشکیل شده است و مجموعاً یک خصلت یا یک شیء را بوجود می‌آورند یعنی در واقع یک ترکیب است و با اینکه دارای اجزایی است نسبت به کیفیت شامل جزئی از یک مرکب می‌باشد.

۳. موضوعات عینی در حال حرکت و تغییر هستند

کیفیات و روابط عینی محقق دائماً در حال تأثیر و تأثر با یکدیگرند و لذاست که حرکت یا تغییر، خصوصیت جداییناپذیر کیفیات عینی می‌باشد و در شناسایی و برخورد با آنها نباید بعد حرکت و تغییر آنها را از نظر دور داشت یعنی تأثیرپذیری یک شیء از سایر اشیاء موجب تغییر و دگرگونی آن شیء خواهد شد. البته لازم به تذکر است ضمن اینکه تغییرات در اشیاء خارجی بی‌شک باید لحاظ گردد در عین حال ملاحظه خصلت نوعیه امری ضروری به حساب می‌آید و با حفظ خصلت نوعیه، حرکت و دگرگونی را در خصلتهای شخصی یک شیء خارجی عینی می‌توان ملاحظه کرد. مثلاً آبی که بر روی آتش نهاده شده است در جمیع مراتبی که به نقطه جوش نرسیده است آب اطلاق می‌شود هر چند خصلتهای شخصی‌اش از جمله حرارت، حجم و... آن در حال تغییر بوده است. بنابراین می‌توان گفت که زمان و مکان و نحوه تأثیر و تأثر و قرارگیری اشیاء موجب تغییرات اشیاء عینی خارجی می‌شود و نایستی اشیاء را به صورتی ایستا و موضعی مطالعه کرد؛ بلکه موضوعات عینی خارجی را باید با لحاظ زمان و تغییرات آنها مورد دقت و تأمل قرار داد.

ب: ضرورت شناخت موضوعات عینی خارجی برای موضع‌گیری

۱. ضرورت موضع‌گیری و عمل

انسان ناگزیر از موضع‌گیری و عمل است. خوردن، خوابیدن، پوشیدن، راه رفتن و هزاران فعل دیگر که از انسان سر می‌زند نشان دهنده این واقعیت است که انسان نمی‌تواند با جهان خارج ارتباط نداشته باشد. از نوزاد چند روزه که عمل شیر

خوردن و خوابیدن و... را انجام می‌دهد تا پدر و مادر که به تعلیم و تربیت کودکان خود مشغولند و جامعه انسانی که در کل به اتخاذ مواضع و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی در مواضع مختلف دست می‌زنند، همه نشان دهنده عمل و موضع‌گیری فردی و اجتماعی جامعه انسانی است. و حتی دوری از یک موضوع یا به عبارت عامیانه ترک رابطه با یک کیفیت نوعی موضع‌گیری محسوب می‌شود. به عبارت دیگر از کوچک‌ترین روابط فردی و اجتماعی در درون یک خانواده تا پیچیده‌ترین روابط جمعی و بین‌المللی جامعه بشری قلمرو عمل و موضع‌گیری انسان را شامل می‌شود که ادراک از آن‌ها به عنوان یک واقعیت بخش خاصی از ادراکات انسان را تشکیل می‌دهند.

۲. موضوع موضع‌گیری

موضع‌گیری و عمل انسان همیشه نسبت به یک موضوع عینی و خارجی است به عبارت دیگر انسان در ارتباط با موضوعات خارجی است که اقدام خاصی به عمل می‌آورد. برای مثال در مقام عمل سؤال می‌شود، که این نوشابه خاص را بخورم یا نخورم؟ در این مکان بخوابم یا نه؟ این معامله را برای خرید فلان کالا انجام بدهم یا ندهم؟ این نحوه اخلاق را نسبت به دیگری داشته باشم یا نداشته باشم و... این نوشیدنی، مسکن، کالا، انسان و... موضوعاتی است که انسان نسبت به آنها عملی و اقدامی را انجام می‌دهد یا مثلاً در مسائل اجتماعی فکر می‌شود که آیا این قرارداد با فلان کشور بسته شود یا نه؟ آیا بخش خاصی از بودجه در جهت رشد صنعت استفاده شود یا نه؟ آیا نحوه توزیع کالاها دولتی باشد یا نه؟ کشور خاص، صنعت خاص و توزیع کالاهای خاص موضوعات پیچیده اجتماعی است که جامعه نسبت به آنها اقدام می‌کند.

۳. رابطه شناخت موضوعات عینی خارجی و موضع‌گیری

در مطالب فوق گفته شد که انسان ناگزیر از موضع‌گیری است و موضع‌گیری هم نسبت به موضوع عینی خارجی خاصی صورت می‌گیرد، در اینجا سؤالی مطرح می‌گردد که آیا امکان دارد که عمل موضع‌گیری بدون شناخت موضوع خارجی صورت گیرد؟ چگونه ممکن است که فعل و عمل انسان از روی عدم آگاهی نسبت به موضوع انجام پذیرد؟ روشن است که نمی‌توان بدون در نظر داشتن و آگاهی از آثار موضوع خارجی آن را معین کرد تا در مقابلش عملی صورت گیرد. کسی که نوشابه خاصی را می‌نوشد توجه به آثار آن دارد و حتی اگر از خوردن آن نوشابه صرف‌نظر کند باز با توجه به آثار خاصی از آن موضوع بوده است. در مسائل اجتماعی هر موضع‌گیری که انجام شود ضرورتاً به علت توجه به خصلت‌ها و آثار موضوعی است که نسبت به آن اقدام می‌شود. حتی اگر گفته شود حکم موضوع یعنی نحوه موضع‌گیری نسبت به موضوع خاص از جایی دیگر می‌آید. برای بار کردن یک حکم بر موضوعش لزوماً باید موضوع را شناخت. شخصی که شیر را تبدیل به ماست می‌کند توجه به آثاری دارد که بر این نحوه تغییر کیفیت مترتب است دولتی هم که وضعیت موجود را به نحو خاصی تغییر می‌دهد به دنبال دستیابی به آثار و امکانات خاص مطلوبی است که در نظر دارد، به نحوی که اگر شناخت آثار موضوع در موضع‌گیری برای انسان ممتنع شود حرکت نیز از او سلب خواهد شد.

بنابر این آنچه که ضرورت یک عمل و موضع‌گیری می‌باشد شناخت موضوع عینی خارجی است که عمل در رابطه با آن صورت می‌گیرد و آنچه که مهم است این است که موضع‌گیری در خارج نسبت به شیئی است که با همه خصوصیات

شخصیه و مصداقی اش در خارج متعین است نه اینکه اطلاع بر خصلت کلی یا قدر مشترکی از خصلتها بتواند به تنهایی امکان موضع‌گیری را میسر سازد برای مثال اگر مایع قرمز رنگی پیش روی فردی قرار داشته باشد و در نزد آن فرد معلوم نباشد که آن چیست؟ آیا آب انار است و برای آشامیدن نافع می‌باشد یا اینکه شراب است و مضر به سلامتی است؟ حتی ممکن است سمی کشنده باشد که خوردن آن موجب از بین رفتن انسان شود. به هر حال خصلت مشترک قرمزی در همه این مایعات امری کلی و شامل است و این خصلت مشترک و کلی به تنهایی امکان موضع‌گیری را برای فرد آماده نمی‌سازد آنچه که موجب می‌شود تا فرد دست به عمل و اقدامی زند این است که خصوصیات شخصیه و مصداقی مایع قرمز رنگ را هم بداند و شناخت مصداقی شیء است که امکان موضع‌گیری را میسر می‌سازد. و یا چنانچه مسلمانی با استفاده از احکام خوردن آب انار را مباح و شراب و سم را حرام بداند باز هم ناگزیر از شناخت آثار اشیاء است تا با توجه به آن آثار مشخص شود که آب انار یا شراب و سم چیست؟

در موضوعات تخصصی و همچنین موضوعات پیچیده اجتماعی ضرورت شناخت موضوع جهت موضع‌گیری و توضیح بیشتری می‌یابد.

ج: ضرورت منطق عمل و موضع‌گیری

۱. اختلاف در شناخت موضوعات

ملاحظه شد که شناخت آثار و خصلت‌های موضوعات عینی خارجی جهت تعیین کیفیت عمل و موضع‌گیری ضروری می‌باشد. اما روشن است که شناخت همه موضوعات برای عموم امکان‌پذیری نیست و همه آثار و خصایص موضوعات

خارجی به وضوح در نزد همگان یافت نمی شود. موضوعاتی هستند که از پیچیدگی و ابعاد مختلفی برخوردارند که شناخت آنها مستلزم دقت و تأمل فراوان می باشد. اختلاف نظر در بسیاری از موضوعات خارجی و در نتیجه اختلاف موضع گیری نشان دهنده عدم بداهت و وضوح این دسته از موضوعات و اعمال می باشد. برای مثال در نحوه تربیت کودک فردی معتقد است که کودک را باید آزاد گذاشت که هر کار می خواهد انجام دهد دیگری معتقد است که باید در هنگام ارتکاب اعمال زشت تنبیه و مجازات شود یا در رابطه با مسائل اقتصادی فردی معتقد است که باید جهت ایجاد زمینه برای تولید بیشتر در جامعه ایران در سال ۶۴ به اعتبارات و نظام پولی مبتنی بر بهره بانکی روی آورد دیگری این نحوه عملکرد را مضر به حال تعادل اقتصاد جامعه می داند.

ممکن است گفته شود که بسیاری از این اختلافات ناشی از اختلاف در مقدمات دستگاه ادراکی افراد می باشد. برای مثال کسی که هر گونه بهره دهی و بهره کشی را محکوم می کند، مسلم است که برای این شرایط بحرانی خاص از این نحوه رابطه اقتصادی استفاده نمی کند و اگر طرحی بر این اساس ارائه شود آن را مردود می شناسد. در این رابطه باید گفت که آنچه در اینجا مورد نظر است این است که علی رغم وجود جامع مشترک و هماهنگی در مقدمات در بسیاری از مسائل، نتیجه گیری و موضع گیری ها مختلف می باشد.

برای مثال هر دو معتقدند که برای حفظ مصلحت اقتصاد جامعه باید برنامه بدهند و هر دو هم ربا را امری غلط و نادرست می دانند، اما برای شرایط خاص اقتصاد سال ۶۴ جامعه ایران اولی این برنامه را مصداق مصلحت می داند و دومی معتقد است که این راه مضر به جامعه می باشد و یا مثلاً ممکن است در مقدمات و

اصول و احکام کلی عمل و موضع‌گیری دو نفر معتقد به استقلال جامعه و ایستادگی در مقابل ظالم باشد اما در رابطه با مسأله جنگ سال ۶۴ ایران و عراق یکی صلح را به مصلحت جامعه بداند و آن را مصداق استقلال و و ایجاد زمینه برای مقابله با ظالم به حساب آورد و دیگری ادامه جنگ را تنها راه نجات بداند. آنچه که در اینجا مورد نظر است، این است که هر فرد معمولی علی‌رغم اینکه مقدمات و اصول کلی عملی مشترک را پذیرفته باشد ضرورتاً قدرت تشخیص مصداق عینی خارجی خاصی را متناسب با زمان و مکان خاص نخواهد داشت اختلافاتی که در این زمینه در بسیاری از مسائل و موضوعات وجود دارد که متخصصین و دانشمندان آن موضوع علی‌رغم داشتن نقاط مشترک و مقدمات عملی یکسان به اختلاف آراء و عقاید می‌رسند، نشانگر این واقعیت است که تمام کردن رابطه مقدمات و احکام عملی با کیفیت موضع‌گیری در شرایط خاص زمان و مکان امری بدیهی و روشن نمی‌باشد. چرا که اگر این رابطه امری بدیهی و روشن بود نتیجه عملی و موضع‌گیری‌ها در جمیع مراتب فردی و اجتماعی به‌وضوح در نزد همگان یافت می‌شد. و اولاً ضرورت علوم در تخصص‌های متعددی که در زمینه علوم عملی بوجود آمده از بین می‌رفت ثانیاً از طرف هیچ فردی اشتباهاً و از روی عدم آگاهی موضع‌گیری غلط انجام نمی‌شد.

اما روشن است که تحقق علوم و تخصص مختلف در زمینه موضوعات عملی و وجود اختلافات بسیار در شناخت مصداق عینی خارجی علی‌رغم وجود نقاط مشترک و مقدمات عملی یکسان از یک طرف و وقوع اشتباه و خطا در تشخیص مصداق و موضوع خارجی برای عمل از طرف دیگر ضرورت منطق خاصی را برای این منظور ایجاب می‌کند. به عبارت دیگر تمام کردن رابطه بین احکام و مقدمات عملی و نتیجه عملی از آن جهت که امری روشن و بدیهی نمی‌باشد نیاز به ابزار و

قواعد و قوانینی دارد که با تمسک به آنها امکان تشخیص صحیح موضوع خارجی و موضع‌گیری فراهم آید و همچنین از خطا و اشتباه مصون ماند.

۲. ضرورت یقین و جزمیت در عمل موضع‌گیری

آنچه در این قسمت به آن توجه خواهیم کرد ضرورت یقین و جزمیت در عمل و موضع‌گیری است یعنی جدای از اینکه اختلاف در شناخت‌ها و موضع‌گیری وجود دارد یا ندارد، این مسأله مطرح است که چگونه عمل و موضع‌گیری خاصی برا می‌توان انجام داد بدون اینکه جزمیت بر قدر متیقنی در رسیدن به هدف به دست آمده باشد؟ اگر انسان در هر عمل یا موضع‌گیری «اعم از فردی و اجتماعی» در هیچ مرتبه‌ای یقین و جزمیت پیدا نکند به ناچار دچار تردید شده و تردید منشأ عمل نمی‌گردد. مثلاً سربازی که مأمور شلیک گلوله بر روی افراد و تجهیزات دشمن می‌باشد علی‌رغم شرایط و عوامل متغیری که تر مسیر پرتاب گلوله پیش بینی می‌کند، اگر مطمئن نباشد که گلوله پرتاب شده در مسیر و جهت موضع دشمن حرکت می‌کند و حداقل به نیروهای خودی آسیب نمی‌رساند چنین اقدامی نخواهد کرد. و یا پزشکی که دارویی را تجویز می‌نماید با اینکه بدن انسان و دارو را در حالت ایستا ملاحظه نمی‌کند و احتمال هرگونه تغییر و دگرگونی و آثار جانبی دارو را بر بدن انسان می‌دهد، اگر قدر متیقنی از اثر دارو را برای صحت و سلامت بیمار تشخیص ندهد آن دارو را تجویز نخواهد کرد، همچنین دولتی که در پی رسیدن به خودکفایی اقتصادی، دستورالعمل‌ها و آئین‌نامه‌های خاصی را تصویب می‌کند با اینکه از یک طرف تأثیرات اتخاذ مواضع مختلف و تغییر روابط احتمالی را از جانب کشورهای دیگر در رابطه با خود می‌داند و از طرف دیگر احتمال اختیارات متغیر و متفاوت انسانهای درون جامعه خویش را قائل است علی‌رغم این

دگرگونی‌ها و شرایط متغیر حاکم بر جامعه اگر بر اساس اصول و پایه‌هایی بر قدر متیقنی از حفظ مصلحت نظام جازم نباشد آن مواضع را اتخاذ نخواهد کرد. یعنی نمی‌توان با تردید به عمل و موضع‌گیری دست زد و بالاخره یکی از راهها و طرق رسیده به هدف، که یقین و جزمیت بیشتری را برای انسان فراهم آورد انتخاب می‌شود و عمل بر آن اساس تحقق می‌یابد، قدر متیقن تشخیص حفظ جهت حرکت علی‌رغم اینکه موضوع عینی خارجی در موضع‌گیری در حال تغییر و دگرگونی می‌باشد امری ضروری است که لزوماً نیازمند ابزار و قواعد و قوانینی می‌باشد که این امر را برای انسان ممکن سازند به نحوی که در عمل، انسان از تردید بیرون آید و با تکیه بر جزمیت و یقین، اتخاذ موضع کند.

۳. تسهیل در دسته‌بندی و رشد اطلاعات عینی و عملی

همان طور که در بخش اثبات ضرورت منطق تجرید یادآور شدیم، فهم به عنوان امری مقدم بر منطق قرار می‌گیرد و معنی آن این است که می‌توان در موضوعات عینی و عملی هم از مقدمات عملی با زحمت و تلاش فراوان، یقین و جزمیت نسبت به مصداق عینی خارجی برای موضع‌گیری به دست آورد. اما فایده منطق عمل این است که قواعد و قوانینی را عرضه می‌کند که به راحتی امکان دسته‌بندی و مشخص شدن موضع و جایگاه هر مصداق عینی خارجی برای عمل فراهم می‌آید و مشکل‌ترین رابطه‌ها و برنامه‌ها برای عمل قابلیت انتقال و یادگیری پیدا خواهند کرد و از این طریق امکان یقین و جزمیت برای عامه مردم در موضع عمل فراهم می‌آید.

درثانی به کارگیری آن قواعد و قوانین موجب تسریع رشد ادراکات عملی و عینی انسان خواهد شد.

مبحث سوم: ضرورت "روش" متناسب با مفاهیم روابط مفاهمه

روابط مفاهمه به کلیه روابطی اطاق می شود که امکان انتقال و تبادل اندیشه ها و افکار را در زندگی جمعی بین انسان ها به وجود می آورد و معانی و مفاهیم را در قالب زبان، خط، نقاشی، و هر گونه علامت و نشانه دیگری بروز می دهند.

الف. خصوصیات مفاهیم روابط مفاهمه

۱. وجود قدر مشترک و جامع مشترک در روابط مفاهمه

این روابط عنایت بر نحوه رابطه انسانها در زندگی اجتماعی دارد که در قالب کلمات و علائم بروز می کند. اما آنچه که لازم است به آن توجه شود این است که محال است قدر مشترکی در روابط مفاهمه بین انسانها وجود نداشته باشد عینی اگر کسی در جمیع مراتب روابط مفاهمه اختلاف و جدایی را قائل شود به ناچار زمینه هر گونه مفاهمه و تبادل اطلاعات را از بین خواهد برد و در جایی نخواهد بود که کوچکترین و ساده ترین پیوند و ارتباط متقابل تحقق یابد که بدانوسیله بتوان تحقق جمع و اجتماع را در آنجا ملاحظه کرد.

بنابراین می توان گفت که قدر مشترک و جامع مشترک در روابط مفاهمه از آنجا که ضروری زندگی جمعی است قابل انکار نیست و اگر اختلاف را در جمیع مراتب سرایت دهیم موجب خواهد شد که مفاهمه و بالنتیجه زندگی جمعی در هر مرتبه ای نفی شود در حالی که مفاهمه بین انسانها و تحقق زندگی جمعی امری انکارناپذیر می باشد.

۲. روابط مفاهیم کلی و عینی «عملی» می‌باشند

مفاهیم روابط مفاهیم از یک طرف حکایت از خبر، انشاء و... می‌کند و از طرف دیگر موضوع و متعلق دارد که آن خبر یا انشاء بر آن بار شده است. یعنی امر و نهی و رضایت و تنفر، شادمانی و خشم همیشه نسبت به انسان یا شیء خاصی وقوع پیدا می‌کند. بنابراین دو خصوصیت را می‌توان در روابط مفاهیم از یکدیگر تمیز داد که در مجموع خصلت آنها را معین می‌کنند.

الف: کلی بودن روابط مفاهیم

خبر یا انشاء مفاهیمی کلی هستند که بر مصادیق متعددی منطبق می‌شوند و افعال و رفتارهای فراوانی در بین انسانها را شامل می‌گردند برای مثال مفهوم امر ممکن است در مورد رفتن، خریدن، خواندن و... به صورت برو، بخر، بخوان به کار برده شود. به عبارت دیگر این مصادیق متعدد خصلت مشترک کلی‌ای را دارند که علی‌رغم اختلاف افعال بر همه آنها صادق است.

ب: عینی بودن روابط مفاهیم

از طرف دیگر روابط مفاهیم با موضوعات خاص عینی خارجی رابطه دارند و مجرد محض از آنها نمی‌باشند به عبارت دیگر عمل تجرید و انتزاع در مراتبی که این مفاهیم، مفاهیم عقلی صرف به حساب آید و هیچ خصوصیتی در آن ملاحظه نشود، صورت نگرفته، بلکه به سمت موضوع عینی خارجی هم نظر دارد و رابطه خاصی را نسبت به موضوع عینی خارجی بیان می‌کند برای مثال گفته می‌شود "دزد باید مجازات شود" در اینجا دزد خصوصیات نوعیه‌ای دارد که تفاوت او با انسان

غیر دزد را بیان می‌کند. ممکن است گفته شود "مسکرات را نخورید" متعلق این رابطه مفاهمه خاص که به صورت نهی ادا شده است یک موضوع خارجی به نام شراب است که خصوصیات نوعیه‌ای در خود دارد که تفاوت آن را با آب و سایر مایعات نشان می‌دهد. چنانچه متعلق یک رابطه مفاهمه یک شیء خارجی با حفظ جمیع خصوصیات شخصیه‌اش باشد مفاهمه غیرممکن خواهد بود زیرا نه تنها باید به تعداد کیفیات مفهوم مختلف داشت بلکه هر کیفیت هماهنگ با تغییراتش تغییر مفهوم را می‌طلبد. پس روابط مفاهمه از یک طرف کلی هستند. اما نه آنقدر کلی که در مراتب بالایی تجرید و انتزاع با مفاهیم عقلی صرف یکی شوند و از طرف دیگر با موضوعات عینی رابطه دارند اما نه آنقدر رابطه مستقیم که موضوع خارجی را نسبت به خصوصیات شخصیه‌اش به صورت یک مصداق نظر کند، بلکه خصوصیات نوعیه‌ای از موضوعات خارجی را بیان می‌کند و مفهومی نظری و انتزاعی می‌باشد که از یک نوع خاص به دست آمده است.

بنابراین می‌توان گفت که خصوصیت روابط مفاهمه به نحو "کلی عینی" یا "کلی عملی" است مثلاً در مثال "مسکرات را نخورید" ملاحظه می‌شود که از یک طرف یک مسکر در زمان و مکان خاص ملاحظه نمی‌شود به عبارت دیگر مصداق یک شیء جزئی عینی خارجی با همه خصوصیات شخصیه‌اش در نظر نمی‌باشد که موضع‌گیری و عمل جزئی را متعین کند، در عین حالی که بریده و جدای از آن نمی‌باشد و از طرف دیگر شراب یک امر تجریدی محض نمی‌باشد که بتوان آن را در مفاهیم کلی نظری و عقلی ملاحظه کرد و استنتاجات خاصی را نسبت به کل عالم وجود نتیجه گرفت و در عین حالی که خصوصیات شخصیه را هم مدنظر ندارد.

۳. رابطه بین عمل و نظر

با توجه به خصوصیت کلی عینی بودن روابط مفاهیم می توان نتیجه گیری کرد که روابط مفاهیم رابطه بین نظر و عمل است یعنی از این جهت که مفهومی کلی می باشد هرگونه حکم و نسبتی که به مفاهیم کلی تجریدی تعلق گیرد با این مفهوم کلی به نحوی رابطه پیدا می کند. از جهت دیگر بریده و منفک از موضوع خارجی نیست بنابراین هرگونه موضع گیری و عملی که نسبت به یک موضوع شخصیه خارجی صورت می گیرد به نوعی با این موضوع کلی عینی رابطه پیدا خواهد کرد یعنی تحت این امور کلی قرار می گیرد. بنابر این می توان گفت که روابط مفاهیم رابطه بین مفاهیم کلی نظری و مصادیق جزئی خارجی خواهند شد.

ب: ضرورت شناخت مفاهیم روابط مفاهیم برای مفاهیم و ارتباطات

۱. ضرورت شناخت علم روابط مفاهیم

انسان در زندگی اجتماعی ناگزیر از برقراری ارتباط و پیوند متقابل با دیگر انسانها می باشد در غیر این صورت تحقق زندگی جمعی ممتنع خواهد شد نیازهای مختلفی که در زمینه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی در زندگی اجتماعی به وجود می آید و همچنین علایق و دلبستگی ها و پیوندهای قلبی و درونی که بین انسانها ایجاد می شود ضرورت انتقال و تبادل معنا و مفاهیمی را بین انسانها ایجاد می کند.

برای مثال: مادری که می خواهد به فرزند خود اظهار محبت نماید می بایست به نحوی رفتار کند و یا از کلمات و جملاتی استفاده کند که این معنا و مفهوم را بتواند به فرزند خویش انتقال دهد، کسی که به دنبال دستیابی به علم خاصی است به دنبال ایجاد رابطه ای با عالمی است تا بتواند از او آن علم را به دست آورد و یا چنانچه

فردی جهت رفع نیاز خویش محتاج به دیگری باشد تحقق این امر مستلزم ایجاد رابطه و انتقال معنا و مفهوم خاصی است و همچنین در سایر ابعاد و جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی ضرورت پیوند و ارتباط متقابل بین انسانها برای تبادل اطلاعات و انتقال معانی مختلف امری روشن و امکان‌پذیر محسوب می‌شود که بدون آن هیچ گونه تشکلی معنا و مفهوم پیدا نخواهد کرد.

۲. موضوع علم روابط مفاهمه

انسانها در زندگی اجتماعی همواره سعی می‌کنند که به طریقی با دیگران رابطه برقرار کنند در این پیوند و ارتباط متقابل است که تبادل اطلاعات و انتقال معانی و مفاهیم صورت می‌گیرد شخصی با کشیدن تصویری از چهره یک انسان درصدد است که حالت درونی او را از طریق این تصویر به دیگران انتقال دهد، نویسنده با نوشتن مقاله و کتاب سعی بر تفهیم اطلاعات و دانستیهای خود به سایرین دارد کودک با نشان دادن اشیاء مورد نظرش خواست و مطلوب خویش را به پدر و مادر می‌نماید. خطیب و سخنران با پشت سرهم قرار دادن الفاظ در پی رساندن معانی و مفاهیمی به مستمعین است همچنین تکان دادن سر، طعنه زدن، ابرو درهم کشیدن و دهها خصلت دیگر که حکایت از معنا و مفهوم می‌کند، هر یک نشان دهنده روابط مختلف مفاهمه می‌باشند.

آنچه که در اینجا قابل دقت است این است که آیا می‌توان گفت که همه این اعمال و رفتار علائم و نشانه‌هایی بیش نیستند که در قالب خط و نقاشی، زبان و... نمود پیدا می‌کنند؟ یا اینکه خیر هر کدام از این علائم و نشانه‌ها محتوا و معنایی را در بین انسانها رد و بدل می‌کند که آن معنا و مفهوم امکان رابطه و پیوند واقعی در

زندگی اجتماعی انسانها را به وجود می‌آورد. زمانی است که پدر فرمانی به فرزندش می‌دهد و به دنبال این فرمان در صدد است که فرزند حتماً کار خاصی را انجام دهد بنابراین به شکل خاصی به وسیله زبان، خط یا هر علامت دیگری سعی می‌کند این قصد و اراده خود را به فرزندش منتقل سازد و یا برعکس ممکن است قصد و اراده‌اش این باشد که فرزند را از کاری باز دارد بنابراین به نحو دیگری دنبال انتقال این معنا است و نشان می‌دهد که نسبت به آن کار خاص تنفر دارد.

در یک نظام اجتماعی هم این مطلب به نحوی دیده می‌شود که چگونه قوانین و علائمی خاص در روابط اجتماعی محدوده و میزان انجام فعالیتها را معین می‌کنند. عبور از چراغ قرمز ممنوع و از چراغ سبز آزاد می‌شود فعالیتهایی آزاد گذاشته می‌شود و اعتمال و وظایفی به صورت اجباری و ضروری در جامعه اعلام می‌گردد.

به طور کلی کلیه روابطی که امکان مفاهمه و انتقال و تبادل معنا و مفهوم را بین انسان میسر می‌سازد "روابط مفاهمه" نام دارد. امر، نهی، استفهام، تعجب، ارشاد، تنبیه، تنفر، رضایت، هیجان، شادی، غم و... حالت‌های مختلفی از این روابط به حساب می‌آیند که در قالب علائم و نشانه‌های مختلفی این محتواها شکل و نمود پیدا می‌کند.

۳. رابطه مفاهیم روابط مفاهمه با علم روابط مفاهمه.

ملاحظه شد که از یک طرف ایجاد رابطه و تبادل معنا و مفهوم امری ضروری در زندگی اجتماعی به شمار می‌رود و از طرف دیگر این تبادل معنا و مفهوم به نحوه‌های مختلفی صورت می‌گیرد که هر رابطه بار و محتوای خاصی از معنا و مفهوم را در خود دارد مثلاً مفهوم امر ارتباط خاصی را بیان می‌کند که آن ارتباط از

مفهوم ارشاد حاصل نمی‌شود یک حکم دستوری غیر از حکم ارشادی است "مفهوم نهی" رابطه‌ای خلاف "مفهوم امر" را می‌رساند همچنین ملاحظه می‌شود که این اختلاف مفاهیم و معانی در قالب علائم و نشانه‌هایی متبلور می‌شوند. برای مثال "کلمات" در جهت ادای این مفاهیم و معانی هر کدام هم به تنهایی معانی مختلفی را حمل می‌کنند و هم اینکه در ترکیب با یکدیگر جایگاه خاصی یافته و مفهوم جدیدی را تشکیل می‌دهند و یا در نحوه رفتار و چهره یک هنرپیشه تأثیر می‌توان علائم و نشانه‌های مختلفی را جست که در لحظات متعدد در صدد انتقال معانی و مفاهیم مختلفی است همین تغایر مفاهیم متفاوت را در تغایر ترکیب اصوات می‌توان دید آنچه مهم به شمار می‌آید این است که شناخت جایگاه خاصی که هر علامت یا نشانه یا کلمه یا صوت چه به تنهایی و چه در ترکیب با دیگر علائم و نشانه‌ها پیدا می‌کنند امری ضروری و اساسی در مفاهیم محسوب می‌شود به عبارت دیگر اگر جایگاه خاص یک علامت یا نشانه یا کلمه شناخته نشود مقصود گوینده کلام که قصد و اراده معنایی خاص را داشته است فهمیده نخواهد شد و چه بسا با عدم اطلاع صحیح از روابط مفاهیم بسیاری از ارتباطات اجتماعی مختل گردد. اگر قاضی نسبت به روابط مفاهیم و علائم و نشانه‌هایی که در ترکیب مختلف موجب بروز مفاهیم مختلفی می‌شوند آشنا نباشد نمی‌تواند حکم صادر کند چرا که چیزی جز حرفها و شهادت‌ها و آثاری که از یک جنایت باقی مانده وجود ندارد و شناخت صحیح از این علائم است که می‌تواند به معنا و مفهوم خاصی دلالت کند و یا در مسائل قانون‌گذاری که به نحوی ضابطه یا محدودیت خاصی نسبت به مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی را بازگو می‌کند، شناخت صحیح روابط مفاهیم است که کمک خواهد کرد مقصود و غرض قانونگذار تبیین گردد که بدون شناخت آنها هیچ نحوه ارتباط اجتماعی تحقق پیدا نخواهد کرد.

ج: ضرورت روش متناسب با مفاهیم روابط مفاهمه

۱. از طریق توجه به استنتاجات مختلف در روابط مفاهمه

علی‌رغم ملاحظه نقاط مشترک در روابط مفاهمه که موجب تحقق اجتماعات و تشکال‌ها می‌شوند می‌توان ملاحظه کرد که بسیاری از موضوعاتی که ابزار مفاهمه و انتقال معنا و مفهوم را متکفل می‌باشند از پیچیدگی خاصی برخوردارند که شناخت آنها بسادگی در نزد عموم میسر نمی‌باشد. تحقق استنتاجات گوناگون و مختلف در روابط مفاهمه حکایت از چتین امری می‌نماید. برای مثال زمانی که نوشته‌ای توسط دو نفر خوانده شود و آن دو، دو برداشت کاملاً متفاوت از کتاب داشته باشند و یا از دیدن یک فیلم بینندگان به نتایج مختلفی برسند و یا هنگامی که از قانون اساسی یک کشور برداشت‌های متفاوتی صورت گیرد همه دال بر این اختلاف است.

اما آیا در همه این اختلاف نظرها نسبت به موضوعاتی که بیانگر معنا و موجب تبادل اطلاعات بوده‌اند نمی‌توان جامع مشترک و قدر مشترک داشت؟ و آیا در جمیع مراتب اطلاع از روابط مفاهمه هیچ نحوه ربط مشترک دیده نمی‌شود؟ جواب این سؤالات با توجه به بحث‌های قبل کاملاً روشن است که نمی‌توان وجود قدر مشترک را در روابط مفاهمه انکار کرد که اگر چنین شود و عقیده مختلف به "نفس اختلاف آراء خود" نیز نمی‌توانند واقف شوند. اما آنچه که در اینجا می‌توان گفت این است که علی‌رغم وجود جامع مشترک در روابط مفاهمه از آنجا که در مراتبی این روابط از پیچیدگی خاصی برخوردار می‌شوند، از یک طرف راه برای به خطا و اشتباه افتادن در شناخت این موضوعات هموار می‌شود و از طرف دیگر امکان مغالطه و به کارگیری رابطه غلطی برای ربط مقدمات مشترک و استنتاج ناصحیح و بی ربط وسعت می‌یابد به عبارت دیگر ترکیب مفاهیم مختلفی از روابط مفاهمه،

جایگاه‌ها و مواضع مختلفی را نشان می‌دهد که غیر از ملاحظه مجرد یک مفهوم یا در ترکیب دیگری از روابط مفاهیم می‌باشد و به همین دلیل برقراری رابطه صحیح بین مفاهیم مشترک و استنتاجات که از ترکیب چند مفهوم به دست می‌آید قابل دقت و تأمل می‌شود که به آسانی در نزد عرف و عموم یافت نمی‌شود و نیاز به دقتی تخصصی و مویشکافانه دارد که بتواند به وسیله ازار خاصی متناسب با این روابط مفاهیم به صحت و سقم یک استنتاج نظری در روابط مفاهیم دست یابد و صحت یا بطلان یک نتیجه‌گیری را در جایی که اختلاف در درک از روابط مفاهیم وجود دارد، نشان دهد. این منظور مستلزم کشف قواعد و قوانینی است که متناسب با این موضوعات بتواند فرد را از خطا و اشتباه در درک از روابط مفاهیم بازدارد و همچنین به کارگیری روابط غلط و مغالطه را در این موضوعات نشان دهد. این منطق را اصطلاحاً «منطق مفاهیم روابط مفاهیم» یا «منطق استناد»^(۱) نسبت دادن مفهومی به منبع مفهوم به وسیله علائم و نشانه‌ها می‌توان نامید.

۲. ضرورت یقین و جزمیت در مرتبه مفاهیم

یقین و جزمیت در روابط مفاهیم به معنای تحقق حالتی از آگاهی و درکی است که نسبت به یک مفهوم در روابط مفاهیم ایجاد می‌شود.^(۱)

۱. باید در نظر داشت چنین مطلبی با خطای در جزمیت ناسازگاری ندارد یقین و حالت جزمیت فرد را به عمل وادار می‌کند هر چند که بعداً به این نتیجه برسد که این جزمیت خطا بوده است. در مباحث فلسفی هم خطا مطلقاً نفی نمی‌شود در هر جایی که رشد در ادراک است خطا مطلقاً نفی نمی‌شود. اما در همه این موضوعات با به کارگیری قواعد و قوانین خاصی «منطق» متناسب با موضوع خاص نحوه درکی که موجب پیدایش حالت خاص «جزمیت» می‌شود وجود دارد.

و هرگونه خلل در تحقق چنین شناختی امکان ربط و پیوند متقابل را در زندگی اجتماعی از بین خواهد برد و بالنتیجه اساس زندگی جمعی که مبتنی بر این پیوند متقابل است، متزلزل خواهد شد. افراد یک جامعه از قوانین اجتماعی استنباط خاصی دارند و بر آن اساس با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند قاضی بر اساس حرفهای شهود حکم قتل فردی را صادر می‌نماید. یک کارمند اداره از بخش نامه صادره از سوی سرپرست مفهومی را می‌گیرد و بر آن اساس رابطه خود را با بخشهای سازمان تنظیم می‌کند. شاگرد از جملات و سخنان معلم خویش مفاهیمی را درک می‌کند و بر آن اساس انتقال معنا صورت می‌گیرد. نسخ تاریخی دلالت بر معانی و مفاهیمی دارند که از گذشته و حوادث تاریخی خبر می‌دهند. اگر هیچ کدام از این ابزارهای که برای انتقال مفهوم و معنایی به کار گرفته می‌شود نتواند جزمیت و یقین خاصی را نسبت به آنچه فرض قانونگذار یا سرپرست یا معلم یا مورخ بوده است را همراه بیاورد و خلل و تردید در این روابط مفاهمه حاکم گردد بنای اجتماع و سازمان سست خواهد شد و قضاوت ممتنع، تعلیم و تعلم لغو و تاریخ به عنوان یک مجموعه موجودیت پیدا نخواهد کرد، و امر و نهی در زندگی جمعی از بین خواهد رفت. بنابراین مجموعه روابط مفاهمه دارای قواعد و قوانینی است که می‌تواند جزمیت و یقینی را در ادراکات ایجاد کند و بدین وسیله جامعه و اجتماع قوام پیدا کند. منطق در این مهم نقش بسزا خواهد داشت یعنی وسیله‌ای در جهت تردیدزدایی و ایجاد جزمیت بیشتر خواهد بود. برای مثال اگر در دستگاه منطقی خاصی در روابط مفاهمه مثل علم اصول که فقهای بزرگوار شیعه آن را در استنباط حکم شارع به کار می‌گیرند دقت شود معلوم می‌گردد که تا برای یک مجتهد یقین و جزمیت تحقق پیدا نکند حکمی صادر نمی‌نماید یعنی به صرف ملاحظه آیات و

روایات حکم یک مسأله را ارائه نمی‌کند بلکه این امر را موقوف به تأمل و دقت می‌داند. بحثهایی مانند مفهوم، مطلق، متید و... را لازم دارد. و این دقتها و استدلالها منجر به کشف قواعدی می‌شود که به کارگیری آن قواعد او را به یقین و جزمیت می‌رساند به عبارت دیگر یقین و جزمیت که حالت روحی و نفسانی خاصی است برای فتوی پیدا می‌شود. البته ممکن است به وسیله یک یا چند واسطه این حالت جزمیت تحقق پیدا کند «مثلاً بحثهایی از قبیل حکم ظاهری و واقعی و یا اینکه شرایط فعل تکلیف چه چیزهایی می‌باشد و...» اما مهم این است که جزمیتی به وجود می‌آید که حرکت و عمل را باعث می‌شود و علت امر و نهی می‌گردد.

۳. تسهیل در دسته‌بندی و رشد اطلاعات در مفاهیم روابط مفاهیم

همان طور که در گذشته اشاره شد مفاهیم روابط مفاهیم در ارتباط با یکدیگر معانی مختلفی را به وجود می‌آورند که به تنهایی آن معنی را دلالت نمی‌کنند. منطق روابط مفاهیم در جهت دسته‌بندی و تشخیص موضع و جایگاه خاص هر مفهوم در ربط با سایر مفاهیم قواعد و قوانین خاصی اراده می‌دهد و این امر باعث سهولت در آموزش و یادگیری مفاهیم نظری روابط مفاهیم می‌گردد که اگر این قواعد و قوانین کشف و به کار گرفته نشده بود چه بسا تمام کردن یک رابطه نظری یا یک مفهوم روشن در نزد عرف مستلزم زحمت‌ها و تلاشهای فراوان فکری می‌گشت.

ثانیاً با کشف این قواعد و قوانین تسهیلی در جهت بارور کردن و دقیق ساختن مفاهیم روابط مفاهیم فراهم می‌آید و به سرعت با به کارگیری منطق روابط مفاهیم می‌توان از ابهامات مفاهیم روابط مفاهیم کاست.

قسمت دوم: "لزوم هماهنگی منطق‌های مختلف"

در مبحث گذشته ملاحظه شد که چگونه توجه به خصوصیات مختلف موضوعات مستلزم دستگاه‌های مختلف منطقی است تا بتواند رشد اطلاعات را در موضوعات مختلف ایجاد کند. آنچه که در این قسمت از آن بحث می‌شود این است که حال که مشخص شد برهان و یقین قوانین استدلال منحصر به موضوع خاصی نمی‌شود آیا منطق‌های متعدد می‌توانند "جامع" نداشته باشند؟ آیا می‌توان دستگاه‌های مختلف منطقی داشت اما هر کدام جداگانه برای خود کار کنند؟ و در هیچ کجا جامعیت پیدا نکنند؟ به عبارت دیگر حال که روشن شده است که منطق‌ها متعدّدند این دوئیت و تعدّد تا کجا ادامه دارد؟ آیا اگر دوئیت در جمیع مراتب دستگاه‌های منطقی حفظ شود منجر به جدایی فکر و عمل نخواهد شد؟

آیا اگر بر دو یا چند پایه و اساس دستگاه‌های مختلف منطقی به وجود آید سبب نخواهد شد که پیدایش اصل خود منطق‌ها زیر سؤال رود؟ همچنین اگر دو دستگاه منطقی بر دو پایه و اساس نقیض استوار گردند آیا تشّت و تناقض را در فکر و عمل و حتی در خود فکر موجب نمی‌شوند؟ در نهایت می‌توان سؤال کرد که چه نحوه رابطه‌ای بین منطق‌ها موجود است؟ آیا ربط جامعی را دارا می‌باشند؟ آیا این جامعیت در خود اینها به صورتی است که در طول هم واقع شوند؟ اگر این گونه شود آیا باز با تعدّد و دوئیت در منطق‌ها این امر ناسازگار نیست و همه مصداق یک منطق نخواهند شد؟ پس آیا هم عرض اند و ربط جامعی بر همه منطق‌ها حاکم است که موجب هماهنگی و انسجام آنها می‌گردد؟

برای روشن شدن این سؤالات چندین شکل و حالت به طور جداگانه مورد بررسی قرار خواهد گرفت تا نحوه و چگونگی رابطه منطق‌های مختلف با یکدیگر معلوم گردد.

مبحث اول: آیا اختلاف در منطق‌ها نشان دهنده جدایی و انفکاک مطلق آنها از یکدیگر است؟

از آنجا که قوانین استدلال، متناسب با موضوعات مختلف متعدد می‌شوند باید دید که تا کجا می‌توان این اختلاف را ملاحظه کرد.

آیا در هیچ جا ربط و نقطه مشترکی ملاحظه نمی‌شود؟ و آیا هر کدام در محدوده بررسی خود مستقلاً ایجاد می‌شوند و هیچ نحوه ارتباطی بین آنها محقق نمی‌گردد؟ در جهت پاسخ به این سؤال از طرق مختلف می‌توان به دقت و بررسی پرداخت که هر کدام از این طریق اثبات خواهد کرد که نمی‌توان به تفکیک مطلق منطق‌ها از یکدیگر قائل شد.

۱. اگر فرض شود که دستگاه‌های مختلف منطق در موضوعاتی از قبیل عمل مفاهمه و نظر هیچ گونه رابطه‌ای با یکدیگر ندارند بدین معنا خواهد بود که موضوعات این دستگاه‌های منطقی هم که مستقل از ادراک بشر می‌باشند منفصل و جدا از یکدیگرند. یعنی اعمال و موضع‌گیری‌ها و تغییر کیفیت عالمی مخصوص به خود داشته باشد. روابط مفاهمه جهان دیگری را به خود اختصاص دهد و هستی و وجود هم در جای دیگری معنا پیدا کند و این منجر به امتناع هر گونه عمل یا مفاهمه یا هستی‌شناسی خواهد گشت.

چند جهانی و انفصال مطلق بین موضوعات خلاف منطق استنتاج و مفاهیم کلی نظری است چرا که این منطق با تجرید و انتزاع در صدد است که خصلت کلی همه موجودات را در همه زمانها و مکانها مورد شناسایی قرار دهد و اگر حکم نظری صرفاً ناظر بر عالمی خاص باشد، به نحوی که همه موجودات را در برنگیرد خلاف آن هدفی است که هستی‌شناسی متکفل آنست و علاوه بر این انتزاع از جهانی که

نه تغییر در آن راه دارد و نه امکان مفاهمه و انتقال معنا ممکن است. ذات انتزاع و تجرید را زیر سؤال می برد.

همچنین چند جهانی و انفصال مطلق بین موضوعات خلاف منطق عمل و موضع گیری است چرا که اگر بین موضوعات یا بخشهای مختلف جهان انفصال مطلق باشد بدین معنی است که نمی توان با به کارگیری منطق عمل و موضع گیری از وضع موجود به سمت مطلوب که در زمان و مکان دیگری واقع است حرکت کرد و از این مهمتر منطقی که متکفل قوانین حرکت کیفیات است از تفسیر رشد ادراکات انتزاعی عاجز خواهد بود و انتقال مفهوم که خود مصداقی از حرکت است را نیز نمی تواند شامل شود.

و بالاخره چند جهانی و انفصال مطلق بین موضوعات خلاف منطق روابط مفاهمه است چرا که دستیابی و انتقال معنا و مفهوم از دستگاههای انتزاع و تجرید و عمل محال خواهد شد. بنابراین روابط مفاهمه منحصر در عالمی خواهد شد که در آن عالم نه تغییری وجود دارد و نه انتزاع و تجریدی در آنجا ممکن است و این به معنای نفی خود روابط مفاهمه خواهد بود.

بنابراین چون جهان هستی و عالم موجودات یک جهان بیشتر نمی باشند و هر گونه عمل و حرکت و علم و مفاهمه و ادراکی در درون این جهان واقع می شود و موضوعات مختلف دستگاههای منطقی به همین جهان بازمی گردد در نتیجه دستگاههای منطقی ادراکات از این جهان در موضع های مختلف مفاهیم کلی نظری، روابط مفاهمه و موضوعات عینی خارجی نمی توانند منفعل و منفک از یکدیگر بشوند.

۲. اگر فرض شود که بین دستگاههای مختلف منطقی هیچ گونه رابطه ای

نمی‌باشد هرگونه ادراک و استنتاجی نیز "اعم از نظری و عملی" ممتنع خواهد شد یعنی همان طور که در مبحث موضوعات تجریدی بیان شد یک مفهوم تجریدی در ابتدا با اشیاء و موجودات جهان برخورد دارد. از طریق کلی‌نگری در خصلتهای اشیاء کیفیات مختلف است که می‌تواند به احکام و مراتب بالای تجرید میل کند و به مفاهیم عام حاکم بر همه موضوعات برسد. یک شیء با همه خصلتهای شخصیه در خارج موجود می‌باشد و لازم است که حداقل شناخت و ادراک اجمالی نسبت به شیء به صورت "یک کل" در ذهن بر وجود آید و بعد یکی از خصلتهای آن از سایر خصلتها منتزع گردد، آن شناخت اجمالی‌ای که نسبت به "کل" در ذهن به وجود می‌آید مقدم بر کل‌نگری و بریدن و تفکیک یک خصلت از آن کل می‌باشد. در نتیجه مقدم بر استنتاجات مفاهیم کلی نظری قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر شناخت اجمالی از "کل" و موضوعات عینی خارجی «نه به شکل تفصیلی و تبیینی»، ضرورتی است که منطق تجرید هم نمی‌تواند از آن غافل باشد اگر بگوییم که هیچ گونه رابطه‌ای بین ادراکاتی که متکفل شناخت اشیاء به صورت یک کل می‌باشند و ادراکاتی که یک خصلت کلی را نسبت به کل موجودات نسبت می‌دهد وجود ندارد به این معناست که ساختن ابتدایی‌ترین مراتب مفاهیم تجریدی نیز ممتنع گردد.

این بن‌بست را در رابطه با ادراکات عینی و عملی نیز می‌توان ملاحظه کرد که چگونه در جهت شناخت تبیینی و تفصیلی یک "کل" یا یک "موضوع عینی خارجی" انتزاع و تجرید ضرورت دارد. به عبارت دیگر ابتدا خصلتهای مختلف یک کی در ذهن تجرید می‌شود و جدا از یکدیگر مورد سنجش و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد و سپس در ترکیب آنهاست که ادراک تبیینی یقینی حاصل می‌گردد و مسبب عمل می‌شود اگر ادراکات عملی به هیچ وجه رابطه با ادراکات تجریدی نداشته

باشند بدین معناست که ابتدایی ترین تجزیه و ترکیب برای شناخت یک موضوع عینی خارجی به صورت یک کل امکان ناپذیر باشد. اصولاً یک کیفیت درک نمی گردد مگر به تشخیص آثارش، و آثار یک کیفیت در ارتباط با سایر کیفیات است که بروز می نماید تا به وسیله تجرید و انتزاع خصلت کلی جهان درک نگردیده باشد وضعیت یک کیفیت مابین سایرین متعین نمی شود لذا ادراک تبیینی از یک کل هم به دست نخواهد آمد.

بنابراین ملاحظه شد که شناخت اجمالی از کل و کلی یا ادراک اجمالی مصداق عینی خارجی و "خصلت تجریدی اشیاء" اگر انکار شود نه دستگاه تجرید در مراتب بالا می تواند به استنتاج مفاهیم کلی نظری بپردازد نه منطق عمل می تواند برای یک موضع گیری فعال به شناخت و تجزیه و تحلیل یک کل دست یازد. قائل شدن به عدم رابطه بین ادراکات نظری و عملی امتناع شناخت را در جمیع مراتب ادراکی به دنبال خواهد داشت.

مبحث دوم: آیا رابطه طولی «شامل و مضمولی» بر دستگاههای مختلف منطقی حاکم است؟

مابین دستگاههای مختلف منطقی از یک طرف، به سبب اختلاف در موضوع مورد بررسی دوئیت یا چندگانگی را می توان ملاحظه کرد، یعنی قواعد و قوانین استدلال موضوع کلی تجرید با قواعد استدلالی عمل و مفاهیم متفاوت می باشد، از طرف دیگر عدم تأثیر پذیری منطقها از یکدیگر را «به نحوی که رابطه شامل و مضمول بین آنها حاکم نگردد» از طریق دقت در سنجیت مختلف قوانین استدلال در دستگاههای متفاوت منطقی می توان یافت.

ملاحظه موضوعات کلی نظری نشان می‌دهد که مفاهیمی تجریدی و عقلی محض‌اند که ثبات از جمله خصالشان است و نظر به "بودن" دارند در حالی که موضوعات مبتلا به عمل و موضع‌گیری، موضوعاتی جزئی و عینی و خارجی می‌باشند که با همه خصوصیات شخصیه در خارج متعین می‌شوند و یک کل را تشکیل می‌دهند. لذا متغیر بوده و ناظر بر شدن است و به همین صورت روابط مفاهمه از خصوصیات خاصی برخوردارند که نه منطق تجرید می‌تواند استنتاج و رابطه بین مقدمه و نتیجه را در آن دستگاه تمام کند «چرا که مفاهیم روابط مفاهمه از موضوع عینی خارجی جدا نمی‌باشد و منطق تجرید مفهوم را در مراتب بالای تجرید مورد نظر دارد.» و نه منطق عمل می‌تواند یک حکم را در روابط مفاهمه اثبات کند چرا که مفاهیم روابط مفاهمه اموری کلی هستند و ناظر بر خصلت نوعیه اشیاء می‌باشند.

بنابر این قوانین استدلالی که در جهت ثبوت و کلی‌نگری است به هیچ وجه در زمینه متعین ساختن یک موضوع عینی خارجی که کل است و در حال تغییر و شدن کارایی ندارد و اساساً هر کدام قوانین شناسایی موضوع خاصی‌اند و رشد ادراکات را در موضوعات کاملاً متفاوتی دنبال می‌کنند یعنی نمی‌توان به وسیله تجرید و انتزاع و کلی‌نگری محض تا مرتبه شناخت همه آثار خارجی یک شیء عینی پیش رفت و امکان موضع‌گیری را در یک شرایط زمانی و مکانی خاص فراهم آورد چرا که موضع‌گیری در رابطه با شناخت کلیه خصوصیات شخصیه شیء امکان‌پذیر است نه اینکه یکی از روابط در مراحل تجرید و به صورت عقلی محض مورد بحث و بررسی و مطالعه قرار گیرد.

بنابراین می‌توان گفت که اصولاً چون محدودیت و سنخیت قواعد و قوانین

استدلال مختلف می‌باشند و هریک برای کاری خاص کشف شده‌اند نمی‌توانند در محدوده‌های مختلفی کارائی و اثر داشته باشند. در نتیجه اگر در همه جا اثر و کارائی از آنها ملاحظه نشد دلیل بر این است که منطق‌ها از یکدیگر تغذیه نمی‌کنند و به صورت طولی از یکدیگر منشعب نمی‌شوند.

به عبارت دیگر اگر فرض شود که بین منطق‌ها رابطه طولی یا شامل و مضمولی برقرار است بدین معنا خواهد بود که یک منطق مصداق یا نمود منطق دیگر باشد و از این جهت بیش از یک منطق نخواهیم داشت در حالی که چندگانگی قوانین استدلال و عدم کارایی آنها در محدوده یکدیگر امر روشنی است که قبلاً به آن پرداخته شده است.

مبحث سوم: ضرورت رابطه، هماهنگی و پایگاه مشترک برای دستگاههای مختلف منطقی

الف: ضرورت رابطه

آنچه تاکنون در رابطه با دستگاههای مختلف منطقی ملاحظه شد در مجموع حکایت از این نکته می‌کند که به هیچ وجه نمی‌توان به عدم ربط قوانین و قواعد مختلف استدلال قائل شد و همچنین نمی‌توان آنها را یکی شمرد. به عبارت دیگر ضمن قبول کثرت و چندگانگی آنها می‌بایست توجه داشت که منفصل از یکدیگر هم نمی‌باشند. توجه به این دو مرحله از بحث ضرورتاً وجود رابطه‌ای را مابین منطق‌ها به اثبات می‌رساند.

یعنی دستگاه منطقی‌ای که در ادراکات کلی نظری کارائی دارد ضرورتاً می‌بایست با دستگاه ادراکات عملی به نحوی ربط داشته باشد و همچنین

دستگاهی که رشد اطلاعات را در روابط مفاهمه متکفل است به نحوی می‌بایست با دستگاه عمل و نظر رابطه داشته باشد.

ب: ضرورت هماهنگی

در مباحث گذشته روشن شد که نمی‌توان وجود رابطه‌ای را مابین دستگاه‌های مختلف منطقی انکار کرد اما ممکن است سؤال شود آیا ربط ناهماهنگ هم می‌تواند مابین دستگاه‌های مختلف منطقی وجود داشته باشد؟ آیا دستگاه منطق عمل می‌تواند دستگاه نظر را تکذیب کند؟

برای روشن شدن این سؤال لازم است به این نکته توجه شود که ضرورتاً سازگار با یک استنتاج نظری خاص، بیش از یک ادراک جزئی عملی خاص نخواهد بود و بالعکس. یعنی یک ادراک خاص عملی، نظر خاصی را مؤید است در غیر این صورت لازم می‌آید که یک چیز خصلت هرچیزی را داشته باشد یعنی یک نحوه نگرش نسبت به جهان با چند نحوه ادراک در مورد عالم یکی باشد یا موضع‌گیری‌های متناقض و طی طرق متضاد به حرکت خاص واحدی بیانجامد. یعنی یک مقدمه خاص منجر به اهداف متناقض گردد. یا یک هدف خاصی ناشی از مقدمات متناقض باشد بنابراین اگر مثلاً نتیجه منطق نظر این باشد که جهان مخلوق است و رابطه ادراکات خاص عملی با این استنتاج این باشد که این مایع خاص را نباید نوشید. این حکم عملی، حکم عمل دیگری را معتقد است که شراب باید نوشیده شود را نقض خواهد کرد. بنابراین ادراکات عملی‌ای که صحت نوشیدن این شراب را تمام می‌کند در نهایت با منطق نظری که مخلوقیت جهان را ثابت می‌کند تعارض پیدا خواهد کرد. این تعارض در حقیقت به معنای ناسازگاری آن مفهوم کلی

نظری با این ادراک جزئی عملی است چرا که در نهایت یکی از این دو به نفع دیگری کنار زده می‌شود یعنی اینکه این نوشابه خاص خورده شود یا نشود هر کدام ضرورتاً با یک فلسفه خاصی هماهنگ خواهد بود که در صورتی که یکی از آنها مورد تصدیق قرار گیرد، فلسفه هماهنگ با دیگری کنار زده شده است و هر دو نمی‌توانند با هم در ادراکات منسجم و واحدی قرار گیرند به عبارت دیگر ربط ناهماهنگ مابین دستگاه‌های مختلف منطقی معنایی جز تردید در شناخت را موجب نمی‌گردد و این امر با مسائلی که گذشت «اثبات ضرورت دستگاه‌های منطقی» متعارضت دارد. ضرورتاً باید اذعان کرد که هر جا ربط ناهماهنگ در ادراکات ملاحظه شد در واقع عجز نسبت به درک شناخت در جمیع مراتب به اثبات رسیده است.

آنچه از این مباحث می‌توان نتیجه‌گیری کرد این است که اثبات رابطه بین دستگاه‌های مختلف منطقی و ضرورت داشتن رابطه خاص مابین آنها، ضرورت هماهنگی این ادراکات را به دنبال دارد و عدم انسجام و هماهنگی ادراکات نتیجه‌ای جز تششت و تعارض نخواهد داشت که در نهایت ختم به سکون ادراک و حذف آن شده و ضرورت عمل و موضع‌گیری منجر به طرد یک دسته از ادراکات خواهد شد.^(۱)

۱. این مسأله از مسائل مهمی است که عدم توجه به آن موجب انحرافات شدید فکری و عملی خواهد شد مثلاً عمل به ادراکات عملی مبتنی بر اصالت ماده و منطق اصالت تجربه باعث خواهد شد که شخص در صدد نباشد که رابطه این برنامه‌ها و اطلاعات عملی را با اعتقادات خود بررسی کند. امروزه که کفار در بعد عمل و برنامه‌ریزی قوی‌تر از سایر ابعاد ادراکی می‌باشند از همین طریق به فرهنگ اسلامی هجوم آورده و ابتدا اسلام را از محتوای عملی خود تهی می‌کنند و روح آن را در حیات فردی اجتماعی تحت فرمولهای به‌ظاهر علمی خود محصور ساخته و می‌خشکانند و در نهایت تردید را در اعماق بافت‌های باطنی و ایمان مؤمنین رسوخ می‌دهند.

ج: اثبات ضرورت "پایگاه مشترک" برای هماهنگی منطق‌های مختلف

ملاحظه شد که از یک طرف دستگاه‌های مختلف منطقی ضرورتاً باید با یکدیگر رابطه داشته باشند و از طرف دیگر هماهنگی کلیه ادراکات عملی و نظری بشر لازمه تحقق این رابطه و پیوند می‌باشد اما مهم این است که توجه شود آیا هماهنگی بدون پایگاه و اساس مشترک قابلیت تحقق دارد؟ آیا می‌شود دستگاه‌های مختلف منطقی به پایگاه‌های مختلفی بازگشت کنند؟ آیا اگر این گونه شود مجدداً انفصال و عدم هماهنگی را در نظام ادراکات بشر به دنبال نخواهد داشت؟ مسلماً چنین است یعنی نمی‌توان تصور کرد که دستگاه‌های مختلف منطقی هر کدام اساس و مبنایی داشته باشند که رابطه‌ای با دیگری نداشته باشد اگر چنین شود بحث‌هایی که تاکنون در ضرورت وجود رابطه بین دستگاه‌های مختلف منطقی بیان شده دوباره تکرار می‌گردد.

به عبارت دیگر ضرورتاً هماهنگی به اساس و پایگاه مشترک بازگشت می‌کند و هر دستگاه منطقی خاص نسبت به آن جامع مشترک است که موضع و جایگاه خاصی پیدا خواهد کرد اگر ضرورت پایگاه و اساس مشترک برای منطق‌های مختلف انکار شود به این معناست که رابطه و هماهنگی منطق‌ها انکار شده است «ولازمه‌اش تشتت و عدم انسجام نظام ادراکات خواهد بود که در گذشته به آن پرداخته شده است.» چرا که هماهنگی و انسجام، علت و مبنای خواهد. اگر امری حاکم بر دستگاه‌های مختلف منطقی وجود نداشته باشد چگونه می‌توان هماهنگی را از ناهماهنگی و رابطه را از بی‌ربطی تشخیص داد؟ اگر مبنای واحد برای هماهنگی انکار شود به این معناست که یک کیفیت با کیفیات متناقض هماهنگ باشد و در نتیجه وجود خود منطق زیر سؤال خواهد رفت چه این که منطق به دنبال

تمام کردن رابطه صحیح بین مقدمات و نتایج در ادراکات است. بنابراین می توان ملاحظه کرد که برای هماهنگی و انسجام نظام ادراکات بشر دستیابی به امری جامع و مشترک و پایگاهی حاکم بر همه منطوقها امری ضروری و لازم می باشد که بر آن اساس می توان انسجام و رابطه منطوقها با یکدیگر را مورد توجه قرار داد.

فصل دوم

ضرورت پایگاهی مشترک از طریق لزوم

احراز حقانیت هر منطق

قسمت اول: ملاحظه اختلاف در بین منطق‌های مختلف علی رغم اشتراک موضوع

مبحث اول: ملاحظه اختلاف در منطق‌های نظر

به‌طور کلی منطق به وسیله ادراک بشر به دست می‌آید لذا به صورت طبیعی امکان اختلاف در آن وجود دارد. در منطق نظری یعنی در منطق‌هایی که در حیطه مفاهیم کلی نظری کار می‌کنند و غایت آن‌ها بیانی کلی از هستی است اختلافات فاحشی دیده می‌شود. «حال منشأ این اختلافات کجاست؟ اختلاف انسانها، شرایط یا اختیار، موضوع و مقام این بحث نیست.» این منطق‌های مختلف هر کدام خود را به تنهایی متکفل جمع‌بندی در کلیات نظری دانسته و حاصلشان به وجود آمدن

اعتقادات و نگرشهای مختلف راجع به کل هستی می باشد که اعم آنها فلسفه مادی و الهی است.

منطق دیالکتیک خود را جهان شمول دانسته و بررسی و تحقیق جهان عینی را منحصر به خود می داند و مدعی است که قدرت تحلیل تمام کیفیات مادی و روند آنها را داشته و قادر به علت یابی در مورد آنهاست و تنها منطق خود را هماهنگ با کیفیات مادی جهان و حرکت آنها می داند در این منطق شیوه تحلیل و شناسایی موضوعات عینی به طور کلی مبتنی بر چهار اصل حرکت، تأثیر متقابل تضاد، جهش است و برای هر پدیده سه مرحله تر، آنتی تر و سنتز را معرفی می کند و در نهایت علت حرکت را منسوب به تضاد و ذاتی ماده می داند.

نظرات و دیدگاههای این منطق نسبت به انسان و ادراکاتش به گونه ای خاص می باشد در واقع این منطق ادراک را خصلت پیچیده و سازمان یافته ماده می داند و ادراکات بشر را از جمله انعکاسات مادی می شمارد و همچنین در چارچوب این منطق علت پیدایش مفاهیم و کلیات و به طور کلی مکانیزم شناخت و همچنین شکل گیری ارزشها به نحوه ای خاص تفسیر می گردد.

منطق دیالکتیک ادعاهای منطق صوری را مبنی بر شناخت جهان «با این دستاویز که منطق صوری از شناخت و تفسیر حرکت عاجز است» بی اساس می داند در حالی که منطق صوری نیز ادعایی مقابل آن ادعا دارد محدوده بحثی خود را وجود و کل هستی قرار داده است و قوانین و ضوابطی برای مفاهیم کلی نظری وضع می نماید که بنابر ادعای این منطق تنها با بررسی روابط مابین مفاهیم کلی می توان به حقیقت هستی جهان پی برد. منطق صوری بحث خود را از ادراک و شناخت شروع کرده و با تقسیم ادراکات به بدیهی و نظری به دنبال بررسی کیفیت

پیدایش ادراک و چگونگی نقش بستن تصاویر اشیاء در ذهن می باشد و از این رهگذر قوانین متناسب با مفاهیم ادراکات را در اشکال مختلف قیاس درجهت هستی شناسی ارائه می دهد که این قوانین انتزاعی و کلی و ثابت است و نهایتاً متفاوت با آن اصولی است که در منطق دیالکتیک به عنوان اصول عام منطق شناخته شده است کاربرد این منطق در بررسی روابط مفاهیم و کلیات نظری به محدودیت و مخلوقیت جهان منتهی می شود.

بنابراین ملاحظه شد که چگونه در یک موضوع کلی که هستی و جهان می باشد منطق های مختلف بر اساس پایگاه های متفاوت، قوانین متفاوتی را برای استنتاج ارائه می دهند و در نتیجه به استنتاجات کاملاً متضادی نیز می رسند.

مبحث دوم: ملاحظه اختلاف در منطق های عمل

در شناخت موضوعات عینی خارجی روش های متفاوتی به کار برده می شود. بعضی از این روشها موضوعات عینی را مرتبط دانسته و کیفیتشان را ناشی از همین روابط حاکم بر آنها می دانند و برخی علت و چگونگی کیفیات را صرفاً ناشی از ذات و خصلت درونی اشیاء می دانند.

مثلاً روش سیستمی با نظر خاصی به پدیده ها برخورد می نماید به طور کلی این روش چگونگی ها و خصوصیات اشیاء را حاصل از روابط عینی می داند و بر طبق آن برای بررسی یک کیفیت، روابط درونی و بیرونی، هر دو را توجه می نماید. و مدعی است تنها از این راه می توان کیفیات عینی را به صورت درست و صحیح و همسو با واقعیت آن شناخت و قدرت تغییر کیفیات را در عمل به دست آورده و از کیفیت موجود با تغییر روابط و با تنظیم کیفیات مختلف به هدف مطلوب رسید در حالی که در سایر روشها تجزیه و تحلیل اشیاء عینی و تفسیر آنها به صورت دیگری

انجام می‌پذیرد و به اشیاء به دید استقلال‌ی نگریسته می‌شود. یعنی کیفیات آنها را مستقل و ناشی از ذات خود آنها می‌داند لذا در برنامه‌ریزی عملی نیز کیفیت را در بروز خصلت اصیل و ارزشمند می‌داند. روشی که در علم اقتصاد به اثبات اصالت سرمایه منجر می‌شود از جمله چنین روشهایی است که اصالت را به خود سرمایه داده و آن را ذاتاً ارزشمند می‌داند. و رشد و توسعه اقتصادی را منوط به افزایش و تمرکز آن می‌داند. با کاربرد این روش در انسان‌شناسی، انسان به عنوان یک شیء مستقل اصل قرار گرفته و به آن اصالت داده می‌شود و تمامی اعمال و رفتار و تفکرات، روحیات و عواطف را نشأت گرفته از ذات و طینت خود فرد می‌داند که درواقع دراین بینش فردگرایی، اجتماع تابع افراد گشته و در نتیجه علم جامعه‌شناسی مؤخر از انسان‌شناسی قرار می‌گیرد و انسان‌شناسی خود مبتنی بر روان‌شناسی خواهد بود و محصولات آن تابع محصولات به دست آمده در روان‌شناسی است.

نقطه مقابل این روش، روشی است که در شناخت موضوعات عینی، جهت عمل و برنامه‌ریزی اصالت را به مجموعه شرایط حاکم بر کیفیت می‌دهد. و در شناسایی کیفیات بررسی محیط و شرایط را مقدم می‌داند. به عبارت دیگر هویت اشیاء را حل در هویت کل می‌داند این روش در انسان‌شناسی جبرگراست و انسان را محکوم محیط اجتماعی و طبیعی می‌داند و به همین جهت است که در دید جمع‌گرایی، جامعه‌شناسی و تاریخ مقدم بر انسان‌شناسی قرار می‌گیرد و شخصیت روانی و اخلاقی فرد و تشکیل ارزشها و وجدانهای بشری و به دنبال آن، بروز همه گرایشات و عواطف و هیجانات و موضع‌گیری‌های مختلف را ناشی از جامعه و شرایط حاکم بر فرد می‌داند. همچنین اقتصاد سوسیالیستی نتیجه به کار بردن چنین روشی است که در تولید و افزایش کارآیی، اصالت را از آن اجتماع و اثرات

اجتماعی در فرد می‌داند و لذا است که کار اجتماعاً لازم به‌عنوان تنها عامل رشد اقتصادی ارزش‌آفرین می‌شود و برنقش تامة اجتماع در کارآئی فرد اصرار می‌ورزد. بدین ترتیب اختلاف در روشهای مختلف عملی امری مشهود می‌باشد که نقش عمده‌ای را در ایجاد اختلاف در تئوریه‌ها و تحلیل‌های علمی نسبت به موضوعات خارجی ایفا می‌کند.

مبحث سوم: ملاحظه اختلاف در منطق‌های روابط مفاهیم

در شناسایی و تجزیه و تحلیل روابط مفاهیم خصوصاً کلمات روشهای متفاوتی جهت استنباط مفاهیم به کار گرفته می‌شود یعنی اصطکاک و شناسایی کیفیت مفاهیم برای ارتباط فکری به شیوه‌های مختلف صورت می‌گیرد که همه این شیوه‌ها ادعای شناخت صحیح روابط مفهومی بین افراد بشر را دارند. بر طبق اصول کلی دیالکتیک که همه چیز در حال تغییر و تحول است روابط مفاهیم نیز به‌عنوان قسمتی از پدیده‌های مادی جهان در حال تغییر و دگرگونی در پروسه‌های مختلف می‌باشند با به کارگیری این منطق در روابط مفاهیم، مفاهیم و از جمله کلمات سیری تحولی را طی می‌کنند و لذا برای کلمات و روابط مفاهیم در زمانها و مکانهای مختلف معانی مختلفی را یافته‌اند. برای مثال گفته می‌شود کلمه نفت زمانی معنی ماده‌ای بدبو و مشتمل‌کننده و بی‌ارزش را می‌داد که احیاناً برای درمان دمل‌های چرکین از آن استفاده می‌شد و زمانی دیگر برداشت بشر از آن تغییر کرد و کلمه نفت بیانگر مواد سوختی و انرژی‌زا می‌شود. و امروز مفهوم نفت مفهومی گسترده است و کیفیاتی غیر از مفاهیم گذشته را شامل می‌شود کلمه نفت شیء ارزشمند و بسیار مفیدی تلقی می‌گردد که سهم مهمی در برآوردن حوایج زندگی بشر و نقشی تعیین‌کننده در اقتصاد جامعه را داراست. همچنین مفاهیم دیگری از قبیل خوبی و

بدی، عدل و ظلم از دیدگاه این منطق در زمانهای مختلف متغیر می‌باشند. ممکن است در یک زمان انجام کاری عین عدل و حق تلقی گردد و در زمانی دیگر انجام آن کار ظلم و بی‌عدالتی انگاشته شود ممکن است در یک زمان انجام عمل خاصی نیک جلوه کند و مورد پسند جامعه و مردم باشد ولی در زمان یا در جامعه دیگری آن عمل زشت و ناپسند به حساب آید. خلاصه اینکه در دید منطق دیالکتیک مفاهیم و کلمات و به‌طور کلی روابط مفاهیم دستخوش تغییر و تحول می‌گردد و برای بررسی مفهوم هر مطلب باید وضعیت زمانی و مکانی و سطح معلومات افراد را توجه داشت و روابط مفاهیم در سیر حرکت خود به معانی‌ای کاملاً متفاوت بدل می‌شوند.

از جمله این روش در بررسی متون دینی اعم از قرآن و نهج البلاغه و روایات توسط عده‌ای به کار گرفته شده که به دینامیزم قرآن مصطلح می‌باشد بر اساس دینامیزم قرآن به علت تغییر شرایط ادراکات بشری نیز در زمانهای مختلف متحول می‌گردد. لذا فهم از کلمات قرآن و دیگر متون، تابع سطح ادراکات بشر و متأثر از شرایط می‌باشد بنابراین مفهوم کلمات قرآن نیز متحول خواهد شد و در هر زمان برداشتهای جدیدی از آنها خواهد شد که با برداشتهای قبلی در تضاد است و مسلماً بشر برای موضع‌گیری باید به برداشتهای جدید که با شرایط و علوم و فنون روز متناسب است تکیه نماید در اینجا درواقع وقتی چنین تفسیری از فهم کلمات وحی و کلام معصوم انجام شود درواقع ادراکات عقلی و عملی بشر که حاصل برخورد با شرایط طبیعی است به قرآن نسبت داده می‌شود و علم روز اساس در چگونگی برداشت از وحی می‌گردد.^(۱)

۱. یعنی دینامیزم قرآن می‌گوید برای برداشتی جدید و پیشرو و غیر ارتجاعی ابتدا باید علوم و

در حالی که روش اصولی "منطق به کار برده شده توسط مجتهدین در اجتهاد" برخورد دیگری با کلمات دارد به طور کلی این منطق کلمات و مفاهیم را ثابت نمی کند اما قدر یقینی آن را محفوظ دانسته سیر رشد آن را رو به کمال می داند یعنی از دیدگاه این روش ادراکات بشر از کلمات و مفاهیم سیر اجمال به تبیین و رو به رشد داشته و اگر امروز معنی خاصی از آیه های قرآن به طور اجمالی فهمیده می شود در آینده چنانچه این معنی تغییر کند دقیق تر خواهد شد به همین جهت برای شناسایی و استنباط از قرآن فراگیری علم به روابط مفاهیم و کلمات اصل گرفته می شود و با تکیه بر قدر مبتقنهای انکارناپذیر به شناخت مفاهیم و کلمات پرداخته و احکام الهی را به دست می آورد و نه تنها از علوم روز و شناخت موضوعات عینی خارجی استفاده نمی کند بلکه دخالت آن را در استنباط حکم پیش داوری و اجتهاد به رأی و انحراف می شمارد. نتیجه به کاربردن این روش این است که احکام و دستورات الهی اموری ثابت و لایتغیر می گردد.

هر کدام از این منطقها ادعای شناخت صحیح و داشتن قوانین صحیح استدلال و متناسب با موضوع را دارند.

همچنین روشهای دیگری در برداشت از کلمات و روابط مفاهیم از قبیل استصلاح، تأویل، قیاس و اخباری و... وجود دارند که تنها به ذکر نام آنها اکتفا می شود.

فنون روز را شناخت و سپس به سراغ قرآن رفت و از آن برداشت کرد و اصولاً قرآن مانند سایر نسخ تاریخی و غیر مذهبی تلقی می شود که نتایج کاربرد این روش به دست آمدن احکام متغیر در زمانهای مختلف می باشد.

قسمت دوم: لزوم احراز حقانیت هر منطق

ملاحظه شد که چگونه برای شناسایی موضوعات خاص منطق‌های مختلفی ارائه شده است. اما نکته قابل توجه این است که صحت و حقانیت هر کدام از این منطق‌ها به اساس و پایگاه خاصی بازگشت می‌کند یعنی هر دستگاه منطقی اصول موضوعه‌ای دارد که بر آن اساس حقانیت سایر قوانین منطقی اثبات می‌شود. نحوه شروع و سنگ بنای اولیه دستگاه منطق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به مانند شالوده ساختمانی می‌ماند که اگر کج باشد هر چه بر آن شالوده بنا شود نیز کج خواهد شد و اختلاف اساسی دستگاه‌های مختلف منطقی علی‌رغم اینکه برای رشد ادراکات در موضوع واحدی ایجاد شده‌اند به اختلاف در سنگ بنای نظام منطق‌ها بازگشت می‌کند. هر دستگاه منطقی مبنایی متفاوت با منطق‌های دیگر را اصل قرار داده و سایر اجزاء سازمان روش دسته‌بندی را بر آن پایه بنا می‌کند. از آنجا که صحت کل دستگاه منطق به پایه و مبنای آن بازگشت می‌کند بنابراین حقانیت منطق‌ها هم به استحکام پایه و اساس خود متکی است. اما چگونه می‌توان نسبت به صحت و سقم مبناهای مختلف منطقی قضاوت کرد؟ چگونه می‌توان حقانیت یکی از منطق‌ها را از سایر دستگاه‌های منطق در یک موضوع خاص تمیز داد؟ اگر دو دستگاه منطقی برای موضوعی خاص بر دو مبنا و اساس تکیه داشته و کمترین قدر مشترک و تفاهم را دارا نباشند، آیا می‌توان بر اساس یکی از آن مبانی منطق دیگر را ارزیابی کرد؟ در این صورت هر کدام در چهارچوب و اصول منحصر به خود محصور مانده و نه تنها امکان مفاهمه بین آن دو ممتنع خواهد شد بلکه تردید و تزلزل در جهت اثبات حقانیت یکی از آن دو نیز حاکم خواهد شد.

به طور کلی می‌توان گفت که تکیه بر مبناهای مختلف منطقی نه تنها امکان

مفاهمه و اثبات حقانیت آن منطق را در نزد دیگران ممتنع می‌سازد بلکه از این طریق هیچ‌کسی نمی‌تواند نسبت به حقانیت دستگاه منطقی خویش نیز به جزمیت و یقین برسد. برای روشن‌شدن این دونگته لازم است هریک جداگانه مورد دقت قرار گیرد.

مبناهای منطقی مختلف و عدم مفاهمه

مفاهمه و رفع اختلافات امری ضروری و لازم در ادراکات می‌باشد برای اثبات هر اصل یا موضوع از هر پایگاه منطقی لازم است مفاهمه و انتقال معنا صورت گیرد یعنی بتوان آنچه را صحیح انگاشته شده و بر صحت آن جزمیت ایجاد گشته به دیگران انتقال داد اعم از اینکه موضوع مورد تأکید مسأله‌ای نظری و عقیدتی بوده و یا مربوط به مسائل عملی و کیفیات عینی باشد و یا کلام و روابط دیگری که برای مفاهمه به کار برده می‌شود مورد بحث قرار گیرد و چون در مفاهمه و ایجاد تفاهم در مورد موضوع حداقل دو طرف مطرح است مفاهمه تنها بر اساس مشترکات امکان‌پذیر می‌باشد و الا همفکری در رسیدن به نتیجه واحد غیرممکن خواهد بود. اگر دو نفر در هیچ امری مشترک نباشند و هیچ ادراک مشترکی از موضوعات حتی در نازلترین مرتبه نداشته باشند امکان برقراری مفاهمه وجود نخواهد داشت.

و به این خاطر است که مفاهمه بر اساس مبناهای کاملاً متفاوت منطقی در مورد موضوعی واحد امکان‌پذیر نمی‌باشد ولو با بحث طولانی همراه باشد، در صورتی که طرفین روی دستگاه منطقی خود مصرّ بوده و به آن وفادار باشند و تمام قضایا را از دید منطق خود تحلیل نمایند بحث و بررسی آنان نیز به نتیجه نخواهد رسید، زیرا هر کدام از طرفین موضوع را از زاویه دستگاه منطقی خاص خود

نگریسته و آن را تحلیل می‌نماید در حالی که کمترین اشتراکات در دو دستگاه منطقی یافت نمی‌شود در نتیجه به بینش‌های متفاوتی از موضوع می‌رسند و هرکس سعی بر حل حرف طرف مقابل در دستگاه منطقی خود دارد یعنی پاسخ داده شده را بر مبنای خود ارزیابی نموده و جایگاه آن را مشخص می‌کند و تمام ایرادات و اشکالات طرف مقابل را بر مبنای قوانین و استدلال خود بررسی می‌نمایند و بالعکس طرف مقابل نیز سعی در انجام همین عمل داشته و در مجموع نظر دیگری را ارائه می‌دهد. برای مثال اگر از پایگاه دستگاه خاصی در منطق نظر مطلبی ایراد شود این مطلب در دستگاه منطقی مخالف آن، مبنائاً مورد سؤال واقع می‌شود یعنی هم نحوه و چگونگی ارائه موضوع و هم اجزاء و نحوه رابطه برقرار شده بین آنها مورد قبول واقع نمی‌شود و برای جواب دادن هم نمی‌توان به مسائل اساسی و بنیادی منطق مورد نظر متوسل شد زیرا محل اصلی نزاع و مخاصمه است و در هیچ مرتبه آن قدر مشترک یافت نمی‌شود. اینجاست که امکان هر گونه مفاهمه محال می‌شود و طرفین از تبادل معنا و مفهوم عاجز خواهند بود.

مبناهای منطقی مختلف و عدم جزمیت و یقین

اگر دو مبنای منطقی علی‌رغم اشتراک "موضوع مورد بررسی" در هیچ مرتبه‌ای مشترک نباشند نه تنها امکان مفاهمه از آن دو پایگاه محال است بلکه اثبات حقانیت هر یک از آن دو نیز امری ممتنع خواهد بود و یقین و جزمیت در هیچ کدام از این دو دستگاه منطقی بوجود نخواهد آمد. دلیل این سخن این است که صحت و سقم شالوده و سنگ بناهای متفاوت از یک طرف در خود دستگاههای منطقی نمی‌تواند اثبات شود چراکه حقانیت همه سازمان منطق بر اساس همان شالوده است. از

طرف دیگر در هیچ مرتبه‌ای نقطه اشتراک و جامع مشترکی در پایه‌ها و شالوده آنها یافت نمی‌شود که امکان قضاوت را از آن اشتراکات نسبت به آنها ممکن سازد لذا چنین استنباط می‌گردد که پایه‌های اولیه، اصولی محکم و غیرقابل انکار نیست. بنابراین هرکس به اختیار و اعتبار خود یکی از آنها را صحیح دانسته و براساسی که خود هم می‌داند لرزان است بنا می‌کند و اینجاست که صحیح از غلط جدایی نداشته و امکان تفکیک از یکدیگر را پیدا نخواهند کرد و بدین ترتیب بشر در درک حقایق سرگردان خواهد ماند.

بنابراین می‌توان گفت مبنایی می‌تواند منطق‌های مختلف را محک زده و صحت و سقم آنها را معین کند که در موضعی عام و شامل بر همه منطق‌ها قرار داشته باشد و تا هنگامی که یک منطق بر پایگاهی مشترک و مستقل از ادراک متکی نباشد و رابطه قوانین و استدلال‌ات خود را با آن پایگاه به صورت متن تمام ننماید نمی‌تواند ادعاهای خود را در موارد مختلف برای مخالفین منطقی خود اثبات کند و به عبارت دیگر تا منطقی شاملتر و فراگیرتر نباشد قدرت حل منطق‌های دیگر را در خود و ارزیابی آنها را نخواهد داشت. اینجا است که وجود یک پایگاه مشترک برای اصطکاک اندیشه‌ها و ارزیابی آنها و دستیابی به حقایق و در نتیجه ایجاد تفاهم و حل اختلاف ضرورت می‌یابد یعنی پایگاهی لازم است تا تمام افراد "اعم از اینکه یک دستگاه منطقی مدون و خاصی را پذیرفته باشند یا معتقد به منطق خاصی نباشند" در آن مشترک باشند و نتوانند آن را انکار نمایند و تنها با شروع از چنین پایگاهی است که می‌توان طالبین حقیقت را قانع نموده و مطالب صحیح برای آنان اثبات کرد و مغرضین را به اسکات و محکومیت منطقی کشاند.

فصل سوم

ضرورت پایگاهی مشترک برای

هماهنگی درونی هر دستگاه منطقی

قسمت اول: ملاحظهٔ اختلافات درونی هر دستگاه منطقی

زمانی اختلافات دستگاههای منطقی به سبب اختلاف موضوعات است و گاهی علی‌رغم اشتراک موضوع تعدد منطق‌ها را می‌توان توجه نمود و گاهی است که در درون یک دستگاه منطقی اختلافاتی پیدا می‌شود و مابین علماء و دانشمندان آن علم تفاوت آراء ملاحظه می‌گردد. یعنی علی‌رغم پذیرفتن چارچوبه‌های خاص و مبانی و اصول مشترک اختلاف نظر در بخش‌های دیگری از همان دستگاه منطقی دیده می‌شود.

برای توجه بیشتر به این نقاط اختلاف، مهمترین و شاخص‌ترین منطق‌ها را در بخش‌های مختلف ادراکات از جمله ادراکات کلی نظری، ادراکات عینی خارجی و

مفاهیم روابط مفاهیم مورد دقت قرار می دهیم.

مبحث اول: ملاحظه اختلافات درونی در منطق نظر

ما بین منطق های نظر که دسته بندی اطلاعات تجربیدی و کلی را برای استنتاجات کلی نظری به عهده دارند، منطق صوری از جایگاه خاص و ویژه ای برخوردار است ولی علی رغم دارا بودن خصوصیات بسیاری که دلیل بر استحکام و قوت آن، در مفاهیم کلی نظری است، از اختلاف آراء و تعدد نظرات در درون سازمان منطقی خویش نیز به دور مانده است.

این اختلاف آراء را در هر دو بخش منطق صوری یعنی بخش "علوم تصویری" و بخش "علوم تصدیقی" می توان یافت.

از جمله در بخش "علوم تصویری" "معرف" در تعریف فصل و اینکه آیا فصل قریب در جواب "ماهو" واقع می شود یا نه، اختلاف دیده می شود. لازم به تذکر است که بخش معرف به حد و رسم و حد به "تام" و "ناقص" تقسیم می شوند و مهمترین نوع تعریف را تعریف به "حد تام" دانسته اند. و چون خود "حد تام" به "انضمام جنس قریب با فصل قریب" تعریف شده است، بنابراین اختلاف آراء در "فصل قریب" به تمامی مباحث بخش معرف که یکی از دو بخش مهم کشف مجهولات در منطق صوری است، سرایت خواهد کرد.

همچنین در بخش "علوم تصدیقی" در بیان شرایط عمومی اشکال مختلف قیاس اختلاف آراء را می توان ملاحظه نمود.

از جمله، شرایطی که در همه اشکال مختلف قیاس ضروری دانسته شده است، "مسوجه" بودن یکی از دو مقدمه است چرا که در شکل اول و سوم

موجه بودن صغری و در شکل دوم موجه بودن یکی از دو مقدمه شرط و لازم تلقی می‌شود. بنابراین طبق این نظریه یکی از دو مقدمه قیاس حتماً باید موجه باشد و در صورتی که هر دو مقدمه سالبه باشند آن قیاس منتج نخواهد بود.

در حالی که منطق‌یون معاصر، با آوردن موارد خاصی از قیاس اثبات می‌کنند که علی‌رغم وجود دو مقدمه "سالبه"، نتیجه صحیح به دست خواهد آمد که البته این نظر مابین بعضی از قدما، از جمله ابن سینا، نیز وجود داشته است. به هر حال این مطلب محل اشکال و اختلاف مابین علمای منطق صوری است.

همچنین در مباحث "عکس"، تعریف "نوع اضافی" در کلیات خمس، رعایت "ترکیب" مابین اجزاء حد در بخش معرف، در باب "قضایا" و "قضیه مشروطه عامه"، در مفهوم "جنس" و بحث "کلی طبیعی" از مباحث "کلیات خمس" و... اختلافات و تعدد آراء و نظرات را می‌توان ملاحظه کرد.

علاوه بر منطق صوری دیالکتسین‌ها نیز از آن جهت که قوانین منطق دیالکتیک را جهان‌شمول می‌دانند در مباحث فلسفی و نظری محض وارد شده و اظهارنظر نموده‌اند. به همین سبب قوانین منطق دیالکتیک را در بخش مفاهیم کلی نظری می‌توان مورد دقت قرار داد و اختلافات و تعدد آراء و نظرات را مابین خود دیالکتسین‌ها ملاحظه نمود.

از جمله این اختلاف نظرات را در نحوه تفسیر و تبیین "اصل تضاد" می‌توان دید که بعضی از دیالکتسین‌ها تضاد را مابین دو عامل "ایده" و "فرم" می‌دانند و گروهی دیگر، آن را ذاتی ماده می‌پندارند.

همچنین در رابطه بین دو اصل "تضاد درونی" و "تأثیر متقابل" اختلاف نظر وجود دارد به این معنا که بعضی تضاد درونی را تنها علت حرکت دانسته و هیچ

نقشی را برای شرایط بیرونی قایل نمی‌شوند و بعضی دیگر شرایط بیرونی را هم در محدوده خاصی برای حرکت ضروری می‌دانند.

و یا در اصل حرکت از کم به کیف گروهی سیر حرکت تبدیل کیفیت را روبه پیچیدگی دانسته و یک سیر پیوسته را مدنظر دارند و دسته‌ای از قائلین به این اصل تحول در حرکت کم به کیف را اصل دانسته و علی‌رغم قائل شدن به پیچیدگی ماده، همبستگی فعال مراحل تغییر کیفیت را شرط نمی‌دانند.

و به همین صورت نسبت به فراگیری اصل تغییر نسبت به خرد قوانین منطقی، کیفیت ربط تضاد درونی و وحدت ترکیبی اشیاء و موارد متعدد دیگری بین طرفداران منطق دیالکتیک اختلاف نظرات فراوانی را می‌توان ملاحظه کرد.

مبحث دوم: ملاحظه اختلافات درونی در منطق عمل

در شناخت مصادیق عینی خارجی برای تصمیم‌گیری‌ها و اتخاذ مواضع منطق‌های متعددی وجود دارند که هر یک ادعای قوانین صحیحی را برای اتخاذ موضع دارند که امروزه به عنوان دقیق‌ترین روش علمی در شناخت موضوعات خارجی در موضع عمل مطرح می‌باشد از جمله اختلافات در روش سیستمی اختلاف در مقومات یک سیستم و یا یک مجموعه می‌باشد مقومات یک مجموعه عبارتند از مهمترین و شاخص‌ترین وجه مشخص‌های عام یک سیستم که در صورت عدم توجه به یکی از آنها مجموعه و سیستم تحقق پیدا نخواهد کرد بعضی مقومات سیستم را تنها داشتن هدف، اجزاء و روابط می‌دانند و گروهی مبنای آن را به عنوان امری حاکم بر اجزاء و روابط و علت تحقق هدف و مهمترین مقوم هر مجموعه به حساب می‌آورند و برخی موارد دیگری را به عنوان مقومات یک سیستم ذکر می‌کنند.

جهشی بودن تحولات را عده‌ای از صاحب‌نظران موجود متدل‌روزی لازمه حرکت مجموعه‌ها می‌دانند و برخی دیگر هر گونه جهش و تحول را نشانگر عدم رابطه و نفی مجموعه و سیستم می‌شمارند.

همچنین ملاحظه می‌شود که بعضی حاکمیت اصل تضاد را در هر سیستم و مجموعه علت پویایی سیستم دانسته و معتقدند که سیستم‌ها تحت نفوذ و نیروی متضاد متحول می‌شوند و با تعامل دائمی این دو نیرو، در حالت‌های تعادل دینامیکی باقی می‌مانند یعنی تعامل این دو نیروی متضاد بقاء دینامیکی ارگانیسم و مجموعه و شکل‌پذیری و تطبیق او در مقابله با جهان خارج را موجب می‌گردد. اما برخی دیگر از صاحب‌نظران علوم سیستمی و منطق‌یون کل‌نگر تضاد را عامل از هم گسیختگی و عدم انسجام در یک مجموعه به حساب آورده و هماهنگی مجموعه را بر اساس علتی واحد و شامل ممکن می‌دانند.

از دیگر اختلافاتی که در درون روش مجموعه‌نگر می‌توان ملاحظه کرد تعداد عوامل یا بزرگترین زیرمجموعه‌ها در یک سیستم می‌باشد که در نقطه اصطکاک سهم مساوی و برابری برای بروز نتیجه ایفا می‌کنند.

برخی بزرگترین زیرمجموعه‌ها را به دو تقسیم می‌نمایند و عده‌ای دیگر تقسیم بر سه را ضروری هر مجموعه و سیستم به شمار می‌آورند.

همچنین در مواردی از قبیل کیفیت سهم عوامل در نتیجه "چگونگی پیدایش کیفیت جدید" و محدوده تجربه‌پذیری یک کیفیت" و "وحدت ترکیبی در زمان و مکان"، "ارتباطات طولی و عرضی در درون یک مجموعه" و "تئوری سازمان کلی سیستم"، "سیستم‌های باز و بسته" و... اختلاف نظر و تعدد آراء مابین معتقدین به روش سیستمی در شناخت موضع‌گیری ملاحظه می‌شود.

مبحث سوم: ملاحظه اختلافات درونی در منطق روابط مفاهیم

درون شیوه‌های جمع بندی اطلاعات در مفاهیم روابط مفاهیم نیز اختلافات متعددی را می‌توان ملاحظه کرد. حتی در علم اصول که از اعتبار و ارزش ویژه‌ای در میان سایر روشها برخوردار است و دقت‌ها و پژوهش‌های عمیق آن قابل مقایسه با سایر روشها نمی‌باشد نیز این مطلب ظهور دارد و اختلاف نظر و تعدد آراء را مابین اصولیین می‌توان دید. برای مثال چند نمونه از این اختلافات را مورد دقت و توجه قرار می‌دهیم:

در مباحث اصول لفظیه در علم اصول مبحثی تحت عنوان "مشتق" مطرح می‌شود که کاملاً با معنایی که در ادبیات از آن بحث می‌کنند، فاصله دارد.

در علم اصول "مشتق به مبدأی گفته می‌شود که دارای صفتی است و آن صفت قابلیت جدا شدن از آن مبدأ را هم داشته باشد"، مانند ضارب "زنده" که ممکن است صادق بودن این لفظ یا صفت به طور حقیقی، بر معنای خاص، در حالت‌های مختلفی، تفاوت پیدا کند. مثلاً ممکن است سؤال شود آیا غرض از ضارب کسی است که در حال حاضر دارای این صفت است؟ و یا اینکه می‌تواند شامل آنهایی هم که در گذشته این صفت را داشته‌اند ولی الان عاری از این صفت می‌باشند، بشود؟ و همچنین آیا نسبت به کسی که در آینده این صفت را خواهد داشت صادق خواهد بود؟

برای پاسخ به این سؤالات در علم اصول این گونه جواب داده می‌شود که:

"در فردی که فعلاً دارای این صفت می‌باشد جای هیچ شکی نیست که استعمالش به طور "حقیقی"، و صادق خواهد بود. همچنین درباره کسی که هنوز متلبس به آن مبدأ و صفت نشده، روشن است که استعمالش "مجازی" است". در دو

مورد فوق بین علمای اصول اختلافی دیده نمی‌شود اما در جایی که کسی یا چیزی دارای صفتی بوده ولی در زمان حال از آن صفت عاری می‌باشد، اختلاف آراء ملاحظه می‌شود.

اختلاف در این بحث اصولی موجب استنتاجات متفاوتی خواهد شد. مثلاً اگر از منبع قانون‌گذاری اعلام شده باشد که "نشستن در زیر درخت مثمره" میوه‌دار" برای قضای حاجت کراهت دارد. "آیا اطلاق "درخت مثمره" بر درخت میوه‌ای که فصل میوه آن هنوز فرا نرسیده است صحیح می‌باشد یا نه این حکم تنها اختصاص به زمانی دارد که آن درخت میوه داده باشد؟ قبول یکی از این دو معنا موجب اختلاف در استنباط حکم خواهد گردید.

همچنین اختلاف آراء را در بحث "عام و خاص" در آوردن یک "مخصص بعد از چند جمله" می‌توان ملاحظه کرد که بین بزرگان علم اصول اختلاف وجود دارد مثلاً اگر از منبعی حقوقی اعلام گردد که "همه آموزشگاهها باید دو روز در هفته تعطیل کنند و همه کارخانه‌ها باید یک روز و نیم در هفته تعطیل کنند و همه فروشگاهها باید یک روز در هفته را تعطیل کنند، مگر اینکه ملی باشند." بحث در این است که این استثناء تنها به جمله آخری وارد شده است یا به تمام جمله؟. در اینکه به جمله اخیر به هر حال تخصیص می‌یابد جای تردید نیست اما آنچه مورد اختلاف و تردید است بقیه جمله‌هاست.

از دیگر مواردی که مابین اصولیین اختلاف نظر دیده می‌شود جاری ساختن اصل استصحاب در شک مقتضی است که بعضی از اصولیین به آن قائل نمی‌باشند همچنین در مباحثی از قبیل "حجیت اجماع"، "امعان تقید به ظن"، "اصول عملیه و علم اجمالی"، "تکلیف و علم تفصیلی"، "جمع بین حکم ظاهری و واقعی"، "اصل

برائت و ادله آن از جهت ادله نقلی و عقلی" و در مباحث اصول لفظیه از جمله "اوامر"، "نواهی"، "مطلق و مقید"، "تزامم و تعارض"، "صحیح و اعم" و... اختلافات زیادی را می‌توان ملاحظه کرد.

قسمت دوم: لزوم هماهنگی و انسجام درونی هر دستگاه منطقی

همان طور که ملاحظه شد علی‌رغم وجود چارچوب، مبانی و مقدمات مشترک در منطق اختلاف نظر و تعدد آراء در قوانین و روابط درونی هر دستگاه منطقی نیز دیده می‌شود اما آیا همه این اختلاف نظرها صحیح‌اند؟ و آیا می‌توان از موضع یک دستگاه منطقی نسبت به اختلافات درونی قضاوت کرد؟

برای پاسخ باید گفته شود که آنچه مسلم می‌باشد این است که همه آراء مختلفی که در یک دستگاه منطقی وجود دارند نمی‌توانند صحیح باشند که در این صورت تغایر بین صحیح و غلط انکار می‌شود و منطق‌سازی لغو و بیهوده می‌گردد. اما اختلاف درونی یک دستگاه منطقی را می‌توان از ابعاد مختلفی مورد دقت و بررسی قرار داد.

اولاً هر دستگاه منطقی از اصول موضوعه، مقدمات و مبانی خاص تشکیل شده است که بر آن اساس استنتاجات مختلفی صورت می‌گیرد. ملاحظه صحت و سقم اصول موضوعه، مقدمات و مبانی و رابطه بین آنها در هر دستگاه منطقی امری مهم و زیربنایی تلقی می‌شود که هر گونه تردید و تزلزل در آن موارد کل سازمان منطق را دستخوش تغییرات خواهد کرد. مسلم است که ملاحظه صحت و سقم این امور را در درون خود منطق نمی‌توان مورد سنجش و ارزیابی قرار داد چرا که این امور به منزله سنگ بنای دستگاه منطق تلقی می‌شوند و سنجش و مقایسه اصولاً از

موضع امری شامل و حاکم بر "دو امر مورد سنجش" امکان پذیر است. اگر اختلاف درونی یک دستگاه منطقی در رابطه با اصول موضوعه، مقدمات و مبانی و رابطه بین آنها وجود داشته باشد ضرورتاً بایستی این اختلافات از موضع و پایگاهی شامل بر همه آنها ملاحظه و حل گردد. در غیر این صورت چند امر هم عرض بدون ربط شامل و حاکم قابل مقایسه و سنجش نخواهند بود.

ثانیاً اگر در یک دستگاه منطقی در مورد اصول موضوعه، مقدمات و مبانی و رابطه بین آنها اختلاف ملاحظه نشود در این صورت، بسیاری از اختلافات که در مورد استنتاجات مبتنی بر آن امور به وجود آمده است، بایستی توسط خود آنها حل گردد. یعنی از آن جهت که این امور به منزله پایه و اساس منطق قرار داده شده اند شامل بر بسیاری از استنتاجات درونی هر دستگاه منطقی می باشند و از آن موضع بسیاری اختلافات قابلیت سنجش و مقایسه و ارزیابی پیدا می کنند اما اگر علی رغم ملاحظه مطلب فوق، اختلافات دیگری در درون دستگاه منطقی ملاحظه شد نشان دهنده این است که اصول اولیه و مبانی از چنان شمولیتی برخوردار نمی باشند که بتوان از آن پایگاه صحت و سقم کلیه نظرات مختلف را تأیید یا رد کرد. به عبارت دیگر اگر سنجش و قضاوت بین دو استنتاج مختلف از مبنا و مقدمات واحد و یکسانی میسر نباشد دلیل بر آن است که امر دیگری که شامل بر مقدمات و نتایج "هر دو" می باشد در نحوه استنتاج دخالت کرده و موجب بروز اختلاف نظرها و تعدد آراء گشته است و چنانچه گفته شود امر شاملی بر مقدمات و نتایج در صحت استنتاج دخالت نداشته اند لازم می آید که از یک مقدمات مشترک دو استنتاج مختلف حاصل آید که این امر ممتنع است و موجب نفی دوئیت و اختلاف و قبول یکسانی محض می باشد که در یکسانی محض هم هر گونه سنجش و شناختی

ممتنع است.

ضرورتاً باید پذیرفت که نفس بودن این گونه اختلافات در درون هر دستگاه منطقی نشان دهنده این است که اولاً مقدمات و مبانی آن دستگاه منطقی خاص از چنان شمولیتی که قدرت سنجش و مقایسه آن اختلافات را ممکن سازد، برخوردار نیست ثانیاً لزوماً امور متعددی که شامل بر مقدمات و نتایج می‌باشند در استنتاجات درونی آن منطق خاص دخالت کرده و دوئیت آن امور شامل موجب بروز تعدد آراء در آن دستگاه منطقی خاص گشته است که در این صورت لازم می‌آید که برای سنجش صحت و سقم آن اموری که در استنتاج دخالت کرده‌اند از موضوعی شامل، تغییرات در اصول موضوعه و مبانی منطق را مورد بررسی قرار داده و از این طریق با اضافه کردن اصل موضوعه جدید و یا تغییر در گستره اصول موضوعه موجود، موفق به حل اختلافات درونی یک دستگاه منطقی شد و انسجام و هماهنگی را در یک سازمان منطقی به وجود آورد. لذا برای ملاحظه صحت و سقم مقدمات و نیز رابطه بین مقدمات و نتایج در درون هر دستگاه منطقی ضرورت پایگاهی شامل و مشترک اثبات می‌شود که بر تمامی اجزاء، روابط و قوانین درونی هر دستگاه منطقی خاص حاکم باشد و بتوان از آن موضع شامل نسبت به حل اختلافات درونی منطق و ایجاد انسجام و هماهنگی نائل آمد.

بخش سوم

بررسی رابطه مبنای مشترک و علت تعین

مقدمه

فصل اول: بررسی رابطه علت دلالت و علت تعین

فصل دوم: خصوصیات کلی فلسفه دلالت

فصل سوم: بررسی احتمالات مختلف پیرامون فلسفه دلالت

مقدمه

الف. در مسیر شناخت علت اختلاف آراء و نظریات گوناگون بعد از اثبات تقدم روش بر هرگونه بحثی در "شناخت شناسی" دقتی اجمالی بر روش شناسی انجام گرفت و ضرورت پایگاه مشترکی برای هماهنگی منطق ها بررسی گردید اکنون ملاحظه چگونگی و چیستی اجمالی پایگاه منطق ها امری لازم است که کمک خواهد کرد پژوهش و تحقیق برای منطق سازی در جهت و راستای مناسب قرار گیرد. به عبارت دیگر اگر خصلت کلی و اجمالی موضوعی که جامعیت منطق ها به آن برمی گردد، مشخص نشود، نخواهیم توانست نقطه شروع خاصی را اتخاذ کنیم که دستاورد آن راه تحقیق و ایجاد دستگاه های مختلف منطقی را هموار سازد. به عبارت دیگر باید اجمالاً به رابطه مابین منطق ها توجه داشت و آن امری را که جامعیت همه منطق ها را دربردارد پیدا کرد. آیا جامع مشترک همه منطق ها ذهن انسان است که می فهمد و راهنمایی می شود؟ آیا عینیت و جهان خارج است که در حال تغییر و تحول می باشد؟ رشد در ادراکات و رابطه آنها چگونه معین می شود؟ آیا چرایی هماهنگی منطق به هستی برمی گردد و باید علت هستی را بررسی کرد؟ و

یا اینکه چرایی و علت را می‌توان در جای دیگری نیز غیر از هستی ادامه داد که علت همه دلالت‌ها و حتی دلالت خود هستی را هم از آن طریق ملاحظه کرد؟ تبیین و پاسخ به این سؤالات جهت کلی و روند مطالب مطروحه در این بخش را تشکیل می‌دهد.

ب: "دلالت" امر مشترک در همه منطوق‌ها

دستگاه‌های منطقی مختلف هرچند که دربردارنده قوانین استدلال و روابط مختلفی هستند که مناسب با سنخیت موضوع مورد بررسی آنها می‌باشد اما از آن حیث که همگی منطوق می‌باشند می‌بایستی نسبت به امری واحد که مشترک مابین آنهاست در رتبه واحد قرار گیرند و آن موضوعی است که خصلت کلی و اجمالی همه منطوق‌ها محسوب می‌شود. همان‌طور که در مبحث شناخت اجمالی مکانیزم رشد اطلاع جدید روشن شد در سیر رشد اطلاعات مقدمات و نتایج و رابطه بین آن دو، عناصری هستند که به تفکیک نسبت به هر یک می‌توان دقت و تأمل داشت و نقش هریک را در رابطه با رشد ادراکات ملاحظه کرد در آنجا اشاره شد که آنچه منطوق متکفل آنست ملاحظه رابطه "دلالت" بین مقدمات "دال" و نتایج "مدلول" است و این امر موضوع عام و شاملی است که در هر منطقی و در هر جایی که استدلال و طلب دلالت صورت می‌گیرد، وجود دارد با این تفاوت که هر منطوق به تناسب موضوعش قید خاصی را خواهد داشت به عبارت دیگر موضوع مشترکی که در همه منطوق‌ها می‌توان ملاحظه کرد تمام کردن رابطه بین مقدمات و نتایج است منتهی در بخش مفاهیم کلی نظری منطوق نظر متکفل تمام کردن رابطه بین مقدمات با نتایج نظری است و در بخش مفاهیم عینی خارجی، منطوق عمل متکفل تمام

کردن رابطه بین موضوع عینی خارجی با نتیجه عینی خارجی است و به همین صورت در منطق روابط مفاهیم که "رابطه" بین مقدمات و نتایج قید خاص آن دستگاه را دارد.

هر گونه استدلالی که صورت می گیرد در واقع بیانگر رابطه بین مقدمات و استنتاجات است که در سیر رشد ادراکات حاصل می شود و در هیچ علمی نمی توان این امر را انکار کرد.

برای مثال در ریاضیات اعداد هنگامی که از حاصل ضرب ۶ در ۶، عدد ۳۶ نتیجه گیری می شود منطق ریاضی نسبت به علت این نحوه استنتاج استدلال ارائه می دهد و رابطه خاصی را بین این مقدمه و نتیجه بیان می کند و به همین صورت در محاسبه مساحت یک شکل هندسی مثلاً دایره رابطه خاصی بین مجذور شعاع و مساحت ملاحظه می شود به طور خلاصه می توان گفت که هر جا استدلالی تمام می شود حتماً دلالت یک کیفیت به کیفیت دیگر و رابطه بین آن دو محقق می گردد یعنی مقدمات و نتایج و رابطه خاصی بین آن دو تعین پیدا می کند. بنابراین دلالت به معنای اعم آن یعنی رابطه بین مقدمات و نتایج امری است که همه منطوقها نسبت به این امر در رتبه واحد می باشند و خصلت مشترک همه آنها محسوب می شود.

در این قسمت به بررسی و طرح سؤالی اساسی و مهم در این رابطه تحت عنوان "علت دلالت" یا چرایی دلالت پرداخته می شود و این موضعی است که تفاوت شروع از بحث مکانیزم شناخت و منطق را تبیین می کند و نشان خواهد داد که مبحث مکانیزم شناخت امری است که محکوم بحث "علت دلالت" می باشد و جهت منطق سازی ضرورتاً می بایست چرایی دلالت مورد توجه قرار گرفته و

شناخت شود "فلسفه دلالت" هم به همین معنا به کار برده می‌شود. گاهی است که فلسفه به معنای خاص آن یعنی مباحثی پیرامون وجود و هستی محض است و گاهی به معنای اعم آن استفاده می‌شود که موضوع آن طرح چرایی و یافتن علت و منشأ هر چیزی است مثلاً فلسفه اقتصادی، فلسفه روانشناسی و... یافتن چراییها و علت‌هایی است که شامل بر موضوع آن علم می‌باشد در اینجا نیز غرض از فلسفه دلالت یافتن علت دلالت و منشأ دلالت است و اینکه آیا دلالت به اعتبار انسان است؟ آیا منتسب کردن علت دلالت به انسان و فهم او به معنای عدم معرفی علت و عدم پاسخ‌گویی به چرایی در دلالت منجر نخواهد شد؟ اگر دلالت امری حقیقی است آیا محدود به ذهن است یا محدود به عین؟ آیا علت دلالت همان علت هستی و وجود است؟ آیا همگام با فلسفه وجود می‌بایست چرایی را در تعیین دنبال کرد؟ آیا ضرورت عین به موازات علت وجود در علت تعیین اثبات می‌گردد؟ پاسخ این سؤالات به تفصیل در صفحات آتی دنبال خواهد شد.

فصل اول

بررسی رابطه علت دلالت و علت تعین

قسمت اول: بررسی رابطه علت دلالت و اعتبار

آنچه در این قسمت مورد بحث قرار خواهد گرفت تأکید بر این نکته است که ضرورتاً دلالت می‌بایست به علت و منشأی مستقل از انسان بازگشت نماید در غیراین صورت "دالت" معنا و مفهوم نمی‌خواهد داشت. یعنی اگر انسان‌ها به هر صورتی که قرارداد می‌کنند انتظار دلالت شدن داشته باشند و به هر نحوی که می‌خواهند به همان صورت راهنمایی شوند ساختن منطق سازی جهت تمام کردن بحث دلالت امری لغو و بیپوده خواهد شد چراکه تمام کردن هرگونه رابطه بین هر مقدمه‌ای با هر نتیجه موجه خواهد شد و نیاز به معیار و محکی که صحت و سقم یک رابطه را تعیین کند نخواهد بود. برای روشن شدن این مطلب لازم است که مفهوم اعتبار و قرارداد در امر دلالت بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

۲- آیا دلالت امری اعتباری و قراردادی است؟

در اینجا اعتبار و قرارداد در مقابل حقیقت و داشتن وجود و منشأی خارج از ذهن و اختیار انسان به کار برده می‌شود و منظور از اعتباری بودن دلالت این است که انسانها بتوانند به هر صورت که می‌خواهند روابطی را بین مقدمات و نتایج وضع کنند. یعنی رابطه بین مقدمه و نتیجه حقیقتی مستقل از ذهن انسان ندارند و می‌توان بر حسب اختیار و اعتبار از هر مقدمه و هر رابطه‌ای به هر نتیجه‌ای دست یافت و بالعکس واضح است که اگر مابین مقدمه و نتیجه رابطه‌ای خاص موجود نباشد در واقع بین آن مقدمه و سایر مقدمات تفاوت و تغایری نیست. یعنی یک مقدمه ضمن اینکه یک چیز است بتواند همه چیز باشد و به همین صورت یک نتیجه در عین حالی که یک چیز است همه چیز باشد که این امری محال است و در نتیجه مناهمه و حل اختلاف آراء و عقاید ممتنع خواهد شد یعنی احتجاج ممتنع می‌گردد چرا که استدلال و مغالطه هر دو صحیح خواهد شد.

علاوه بر اینها جهان خارج به تبع اعتبار انسانها در خواهد آمد و هرگونه که آنها اعتبار کنند اشیاء خارجی نیز همان خصلتها و روابط را می‌یابند که این نیز غیرممکن است.

مبحث اول: توجه به لوازم اعتباری بودن دلالت در مفاهیم کلی نظری

اگر اعتبار و قرارداد را در دلالت‌های تجریدی و انتزاعی محض قائل شویم بدین معنی است که در مفاهیم کلی تجریدی و در مراتب بالای تجرید که نسبت به هستی و وجود محض استدلال و قضاوت می‌شود، حکم صادر می‌گردد. هرگونه نسبت دادنی صحیح و هرنوع حکم دادنی برای جهان موجه جلوه نمی‌نماید. در حالی که

جهان یکی است و یک شیء نمی تواند در عین حالی که یک چیز است آن چیز نباشد. برای مثال نمی شود از یک طرف در هستی شناسی حکم داد که جهان مخلوق است و از طرف دیگر نسبت به جهان گفته شود که ازلی و ابدی است و قیومی ندارد و هردوی این احکام هم صحیح باشد.

به عبارت دیگر اگر دلالت و رابطه برقرار کردن بین مفاهیم کلی نظری اعتباری باشد استنتاج نهایی نسبت به کل عالم وجود وهم و خیالی بیش نخواهد بود. چرا که هیچ گونه منشأ حقیقی جز قرارداد انسانها نخواهد داشت حتی در تعریف منطق در منطق صوری که متکفل استنتاجات کلی نظری است گفته می شود که منطق عبارت است از "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر" یعنی منطق قانون است و هویت مستقلی دارد که صحت تفکر انسان به او بستگی دارد.

مبحث دوم: توجه به لوازم اعتباری بودن "دالت" در مقام عمل و موضع گیری اگر دلالت امری اعتباری پنداشته شود و هیچ منشأ و علتی جز اعتبار انسانها برای دلالت جستجو نشود به این معناست که در مقام عمل هم هر گونه تصمیم گیری و برنامه ریزی لغو و بیهوده باشد چرا که تصمیم گیری و موضع گیری نسبت به شیء خارجی خاصی است که مستقل از انسان تحقق دارد و نمی توان از یک شیء انتظار همه گونه خصلتها را داشت اگر خصلت های اشیاء خارجی به اعتبار ما باشد باید بتوان از هر چیزی به هر مقصود و هدفی رسید و هیچ نیازی به برنامه ریزی و شناسایی موضوعات خارجی برای موضع گیری و شناسایی موضوعات خارجی نخواهد بود. چرا که بر این اساس می توان مقدمه را دارای خصلت نتیجه پنداشت مثلاً در بخش اقتصاد برای به وجود آوردن امکانات و

توان مادی بیشتر باید بتوان از هر رابطه‌ای استفاده کرد و تنظیم و گزینش و شناسایی روابط "خاص" معنا و مفهومی ندارد چراکه هرگونه که تنظیم شود می‌تواند به اعتبار واضعین و تنظیم‌گران به هر جایی که می‌خواهند دست یابند و به عبارت دیگر می‌توانند اعتبار کنند که هم اکنون آن توان مادی را دارند و اگر مطلب چنین می‌بود هر کیفیتی هر خاصیتی را داشت و می‌بایست انسان بتواند آتش بنوشد و اعتبار کند که سیراب شود در حالی که چنین نیست حتی منطق دیالکتیک و متدلوزی علوم که خود را متکفل موضع‌گیری و تغییر کیفیت می‌دانند در ایجاد رابطه بین چند کیفیت به "قانون" و "فرمول" قائل می‌شوند که مستقل از ادراک وجود دارند و در غیر این صورت هرگونه آینده‌نگری و پیش‌بینی در عمل و تغییر کیفیت محال می‌گردد.

مبحث سوم: توجه به لوازم اعتباری بودن علت دلالت در روابط مفاهمه
در مفاهیم روابط مفاهمه هم مانند مفاهیم کلی نظری و موضع‌گیری اگر علت دلالت به اعتبار انسان متکی شود و قرارداد منشأ پیدایش رابطه بین مقدمات و نتایج در روابط مفاهمه باشد، مفاهمه و پیوند متقابل در جوامع انسانی از بین خواهد رفت و تحقق هرگونه اجتماعی ممتنع خواهد گشت. یعنی اگر در مقام مفاهمه هر کسی به هر نحوی که بخواهد بین مقدمات و نتایج در مفاهیم روابط مفاهمه ارتباط برقرار کند دیگر انتقال اطلاعات و تبادل معنا و مفهوم امری ممتنع خواهد شد زیرا هر کسی از علائم و نشانه‌ها "و کلمات صاحب کلامی که برای انتقال معنا و مفهوم به کار برده می‌شود" اعتبار معنایی می‌کند هر چند که مقصود واقعی گوینده آن نباشد.

قسمت دوم: بازگشت "علت دلالت" به "علت تعین"

ملاحظه شد که دلالت امری حقیقی و رابطه بین مقدمات و نتیجه امری ضروری است که به اعتبار و قرارداد انسان بستگی ندارد. اما آنچه که بعد از توجه به "حقیقی بودن" علت دلالت نتیجه می شود این است که جستجو و کنکاش در جهت دستیابی به علت دلالت امری مقدم بر هر نوع ادراک و فهم و دلالت خواهد بود چرا که حقیقی بودن دلالت موجب خواهد شد که روابط بین مقدمات و نتایج در جمیع مراتب سیر رشد ادراکات بشری هویتی مستقل از انسان پیدا کنند و چگونگی دلالت شدن انسان هم به تبع آن روابط حقیقی محقق شود که اگر به موضع صحیح بحث علت دلالت توجه نشود امکان لغزش و به خطا افتادن در جمیع ادراکات بسیار زیاد است و ریشه انحراف همه کسانی را که از ورودی مکانیزم شناخت برای منطق سازی آغاز کرده اند در همینجا می توان ملاحظه نمود. بحث "علت دلالت" با قائل شدن به منشأ و مبدأ حقیقی دلالت روشن می کند که چگونه هر نوع شناسایی و راهنمایی شدن انسان به تبع علت و منشأ حقیقی است که حقانیت شناخت انسان به آن باز می گردد. حتی صحت شناسایی "مکانیزم پیدایش شناخت و ادراک" نیازمند به بررسی علت دلالت است چرا که هر نحوه شناخت تبیینی از مکانیزم شناخت نیازمند استدلال و طلب دلالت است و از آنجا که دلالت امری اعتباری و قراردادی نمی تواند باشد علتی دارد که صحت و حقانیت آن استدلال به آن علت بازگشت می کند. بنابراین روشن می شود که چگونه آنهایی که از مکانیزم شناخت برای منطق سازی شروع می کنند، دانسته یا ندانسته، مبحث علت دلالت و دستاوردهای آن را به کار می گیرند و علی رغم اینکه اسمی از آن به عمل نمی آورند ناچار از استفاده از تفسیر خاصی از آن می شوند بدون اینکه مستقلاً به بررسی و

دقت در صحت و سقم این مبحث اساسی پرداخته باشند. تمامی پیش داوری‌هایی که در بخش اول برای شروع از مبحث مکانیزم شناخت ملاحظه شد ناشی از همین مطلب است که با قائل شدن به پایگاه خاصی برای دلالت ناچار از به کارگیری منطق خاصی می‌شوند بدون اینکه به عنوان بحثی مستقل حقانیت آن را تمام کرده باشند. یعنی در پی دستیابی به چگونگی و مکانیزم پیدایش ادراک مقدماتی را بررسی و نتیجه‌گیری می‌کنند و رابطه بین آن مقدمات و نتایج را اعتباری و قراردادی نمی‌انگارند بلکه حقیقی و ضروری می‌دانند اگر مقدمات و نتایج و رابطه بین آن دو را اعتباری بدانند استنتاج آنها نیز نسبت به مکانیزم شناخت اعتباری و قراردادی خواهد شد. بنابراین علت اینکه این مقدمات به نحوی خاص دلالت می‌کند امری است که مستقلاً نیاز به بررسی دارد و نادیده انگاشتن آن موجب خواهد شد که ضرورتاً پایگاه خاصی را اختیار کرده و بر آن اساس حقانیت تحلیل مکانیزم شناخت خود را مدعی شوند و به همین دلیل اختلاف در جمیع مراتب ادراکی رسوخ کرده و مفاهمه را ناممکن می‌سازد.

بنابراین اگر تغایر اجمالی دلالت شونده و دلالت کننده در موضوع دلالت پذیرفته شود چون دلالت امری حقیقی و رابطه بین مقدمات و نتیجه‌گیری امری ضروری است پس "دلالت شونده" از "دلالت کننده" که جدای از انسان هویتی مستقل دارد تبعیت خواهد کرد. برای روشن شدن این مطلب به دقت بیشتری در رابطه "علت دلالت" و "دلالت کننده" می‌پردازیم.

مبحث اول: بررسی رابطهٔ "علت دلالت" و "علت تعین"

الف: رابطهٔ "علت دلالت" و "دலالت کننده"

دوئیت فی الجملة بین دلالت کننده و دلالت شونده امری روشن و انکارناپذیر است یعنی چه متأله و چه مادی نمی‌توانند منکر این مطلب شوند که چون دلالت امری حقیقی است و به اعتبار و قرارداد انسانها بستگی ندارد امری لازم است که دلالت کند و مستقل از انسان قابلیت ملاحظه و بررسی داشته باشد و امر دیگری که تأثیر بپذیرد یا راهنمایی بشود که "دலالت شونده" نام می‌گیرد. به عبارت دیگر بحث متد و روش که موضوع آن دلالت است دوطرف دارد یکی انسان و ذی‌شعور است که ادراک و سنجش منتسب به آن است و طرف دیگر، دلالت‌کننده است که بالاصاله و مستقل از ذهن انسان وجود دارد و در اینجا باید به آن پرداخته شود که چرا دلالت می‌کند؟ نه اینکه چرا انسان دلالت می‌شود؟ "که این وارد شدن در مبحث مکانیزم شناخت است" بلکه چرا دال دلالت می‌کند؟ یعنی تمام سخن در این بود که روش دسته‌بندی مستقل از انسان مطرح است و حقانیت منطق نیاستی به انسان بازگشت کند که اگر اینچنین شود بررسی روش دسته‌بندی و منطق امری لغو و بیهوده خواهد شد. بنابراین با تفکیک دلالت‌کننده از دلالت شونده روشن می‌شود که در این موضع نمی‌بایست به دنبال علت فهم و ادراک انسان بود تا بحث "دலالت شونده" طرح شود. بلکه علت "دلالت کردن" را پی گرفت چرا که بحث دلالت‌کننده امری مقدم بر دلالت شونده است و در آنجاست که روشن می‌شود چرا "دال" این گونه دلالت می‌کند تا به تبع آن دلالت شونده این گونه دلالت شود.

ب: رابطه "دلالیت کننده" و "تغایر کیفیات"

اگر "دلالیت" رابطه خاص بین مقدمه و نتیجه باشد آنگاه "وجود اختلاف" در این روابط امری لازم و ضروری است چرا که وجود "اختلاف در این روابط" است که امکان "اختلاف دلالتها" را فراهم می‌کند و بدون "اختلاف در دلالتها" هم "امر دلالت" واقع نمی‌شود. یعنی اگر در امر دلالت یکسانی محض را قائل شویم همه کیفیات یک دلالت داشته، دال و مدلول هم یکی می‌شود و دلالت موضوعاً منتفی می‌شود و اما "اختلاف در روابط بین مقدمات و نتایج" هم ناشی از کیفیات و اشیاء متغایری هستند که خصلتها و آثار مختلفی را دارا می‌باشند کیفیاتی از قبیل دود، یخ، آتش و... هر کدام خصلتها و آثاری مخصوص به خود دارند و به همین دلیل بر کیفیاتی خاصی دلالت می‌کنند مثلاً دود بر آتش، یخ بر برودت، آتش بر سوزندگی و... دلالت می‌کنند. یعنی اختلاف در دلالتها در واقع توجه به کیفیات و اشیاء متغایری است که از حیث اختلاف آنها دلالتهای مختلفی واقع می‌شود و اگر کیفیات مختلف و متغایر نبودند اختلاف در دلالتها ممکن نبود و اگر اختلاف در دلالت وجود نمی‌داشت دلالت که رابطه بین "دو کیفیت متغایر" است موضوعاً منتفی می‌شد یعنی دلالت شدن و دلالت کردن بی معنا می‌گردید.

بنابراین ملاحظه می‌شود که اختلاف در دلالتها به اختلاف کیفیات بازگشت می‌کند و این امر در جهت یافتن علت دلالت امری مقید و ضروری است چرا که اگر غیر از این بود یعنی رابطه دلالت با اشیاء و کیفیات قطع بود در این صورت تمامی دلالت‌ها خیال و همه ادراکات وهمیاتی بیش نبودند که در ذهن انسان ساخته و پرداخته می‌شدند و هیچ رابطه‌ای با جهان و کیفیات و اشیاء نداشتند.

ج: بررسی رابطه "علت تغایر" و "علت دلالت"

آنچه که ابتدائاً از بررسی رابطه "دالت کننده" و "تغایر کیفیات" به نظر می‌رسد این است که در "امر دلالت"، "اشیاء و کیفیات" اصل می‌شوند و علت دلالت در واقع خود اشیاء می‌باشند که خصلتها و آثار خاصی دارند اما با اندک توجهی ملاحظه می‌گردد که حقیقی بودن دلالت، حقیقی بودن مقدمه و نتیجه و رابطه بین مقدمه و نتیجه را بیان می‌کند یعنی از یک طرف "کیفیت مقدمه خاصی" هر "کیفیتی از رابطه" را با هر "کیفیتی از نتیجه" ندارد و از طرف دیگر هر "کیفیتی از نتیجه" محصول هر "کیفیتی از رابطه" با هر "مقدمه‌ای" نمی‌باشد همچنین کیفیت رابطه خاصی ضرورتاً بین مقدمه و نتیجه خاص برقرار است. اگر هر کدام از صور فوق نفی گردد، اختلاف در امر دلالت کیفیات مختلف نفی می‌گردد و نفی اختلاف در دلالت موجب نفی هر گونه فهم و دلالت کردن یا دلالت شدنی خواهد شد.

بنابراین ملاحظه می‌گردد که همان طور که در مباحث گذشته بیان شد حقیقی بودن دلالت نشان می‌دهد که هر رابطه خاصی ضرورتاً بایستی مابین "مقدمه خاص" و "نتیجه خاص" برقرار باشد در غیر این صورت هر چیز، هر خصلتی را می‌تواند داشته باشد و یک شیء بر هر شیئی می‌تواند دلالت کند که این نفی تغایر و اختلاف در کیفیات است.

پس نه تنها دال "مقدمه" حقیقی است و می‌تواند علت دلالت تلقی شود بلکه مدلول "نتیجه" و رابطه بین مقدمه و نتیجه هم خود کیفیت و آثار خاصی دارند و حقیقی می‌باشند و می‌توانند علتی برای نحوه خاص از دلالت بشمار آیند به عبارت دیگر اگر این "نتیجه خاص" ضرورتاً محصول مقدمه و رابطه خاصی باشد هویتی مستقل از انسان پیدا خواهد کرد که محصول اعتبار و قرارداد انسان نیست و

خود می‌تواند بیانگر این معنا باشد که با چه ربطی و از چه مقدماتی حاصل گشته است به همان صورت که مقدمه خاص می‌تواند نشان دهنده نتیجه و روابط خاصی باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که سؤال از چرایی دلالت یا علت دلالت حاکم بر مقدمه و نتیجه و رابطه بین آن دو خواهد شد و همه آنها را دربرخواهد گرفت یعنی در واقع نه تنها علت کیفیت خاص مقدمه مورد نظر است بلکه علت چگونگی همه اشیاء و کیفیات مورد نظر است. به این معنا که هر جا دلالتی واقع شود سؤال می‌شود چرا این مقدمه خاص و این رابطه خاص بر این نتیجه خاص دلالت می‌کنند؟ یا چرا این نتیجه خاص محصول این رابطه و این مقدمه خاص می‌باشند؟ یا چرا این رابطه خاص مابین این مقدمه خاص و این نتیجه خاص برقرار می‌باشد؟ و به عبارت دیگر چرا کیفیات این گونه هستند؟ و چرا این نحو روابط بین کیفیات برقرار می‌باشد؟ یعنی مقدمه و نتیجه و رابطه بین آن دو هر یک کیفیت خاصی می‌باشند و اختلاف در این کیفیات مختلف دلالت‌های مختلفی را باعث می‌شود و چون اختلاف در آن دلالت‌ها به اختلاف در خود اشیاء و کیفیات بازگشت می‌کند علت تغایر و اختلاف کیفیات منشأ پیدایش دلالت‌های مختلف واقع می‌شود و علت تعین یا علت چگونگی کیفیات متغایر همان منشأست که همه یقین‌ها و در نتیجه همه دلالت‌ها به آنجا بازگشت می‌کند یعنی اختلاف دلالت‌ها به اختلاف در کیفیات منتهی می‌شود در نتیجه دستیابی به علت تعین و تغایر کیفیات پاسخ‌نهایی علت و چرایی دلالت می‌باشد. در منطق هم مقدمات با نتیجه ضرورتاً غیریت دارد اگر در پی دستیابی به علت تعین امری عام و شامل معلوم گردد که همه کیفیات متغایر را دربرگیرد ضرورتاً چگونگی تعین نتیجه هم که یکی از غیریت‌هاست به همان امر متکی می‌گردد.

اگر پایگاه منطق و چرایی دلالتها را بتوان بر علت تعین کیفیات استوار ساخت در آن صورت است که می توان ادعا کرد کیفیات و اشیاء عالم هستند که دلالت می کنند و حقیقی بودن دلالت بدین وسیله معنا پیدا می کند و این امر را هم می بایست قبل از منطق تمام کرد زیرا علی رغم اینکه منطق نسبت به همه مسائل نظر می دهد اما نسبت به پایگاه خودش نمی تواند نظر دهد. اگر پایگاه منطق امری حقیقی و شامل بر همه کیفیات و تعین ها معرفی شد در آنجا است که منطق و پایگاه دلالت محکم می شود به عبارت دیگر چون علت دلالت به علت تغایر کیفیات بازگشت می کند می توان ادعا کرد که نحوه دسته بندی و جمع بندی اطلاعات در منطق به همان امری قوام دارد که تعین همه کیفیات و تغییر و تغایرها منوط به آن است و همان چیزی که کیفیت گندم، آب، آتش و کیفیات مختلف را متعین می کند همان امر است که طرز دسته بندی و منطق را معین می نماید. یعنی روش استدلال و روش دسته بندی "منطق" خود کیفیتی است که هماهنگی آن با کیفیت مقدمات اولیه و کیفیت محصول منطق باید در یکجا تمام شود و همان امر که تعین و کیفیت روش دسته بندی را تمام می کند چگونگی کیفیت مقدمات و نتایج را باعث می شود در این صورت است که سازگاری روش دسته بندی با مقدمات و نتایج ملاحظه و حقانیت رشد ادراکات بر آن اساس معلوم می گردد.

مبحث دوم: بررسی رابطه "علت تعین" و "منطق"

الف: بررسی رابطه "علت تعین" و "هماهنگی منطقها"

اما علت تعین یا علت تغایر کیفیات اگر محدود به کیفیات خاصی گردد در نتیجه پایگاه منطق دوباره به تزلزل و سستی کشیده خواهد شد چرا که قدرت تفسیر و تبیین همه ادراکات بشر را در همه زمینه ها پیدا نخواهد کرد به همین دلیل باید به

دنبال امری عام و شامل بود که همه کیفیات متغایر را اعم از ذهنی، عینی یا قلبی دربرگیرد. همان طور که کیفیت های خارجی مثل آب و آتش هر کدام خصلتی و دالالتی دارند که با خصلتها و دالالت های دیگر اشیاء متفاوت است به همان نحو می توان بین کیفیات خارجی عینی نظری و قلبی اختلاف و تغایر را ملاحظه کرد. مثلاً مفهوم جزء غیر از مفهوم کل است یا خوف و رجاء دو حالت و دو کیفیت از ادراکات قلبی انسان است که از یکدیگر قابل تفکیک اند و هر کدام بر امر خاصی دلالت می کنند اگر بنا باشد علت تعین کیفیات نظری و ذهنی غیر از علت تعین چگونگی عمل و موضع گیری و این هر دو غیر از علت تعین یافت های درونی باشد در نتیجه ثبوت و عدم انسجام در ذهن و عمل و یافته های باطنی پیدا خواهد شد. همچنین با محدود ساختن علت تعین به بخش خاصی از ادراکات قدرت تنظیم نسبت به سایر بخش های ادراکی از دستگاه منطقی سلب خواهد شد و در نتیجه تضمینی بر هماهنگی نظام ادراکات پدید نمی آید حداقل امر این است که اگر علت دلالت محدود به بخش خاصی شود نسبت به سایر بخش ها نیز با تکیه بر همان مبنای بخش خاص نظر داده خواهد شد و پایگاه ادراکات سست و متزلزل می گردد مثلاً در نتیجه محدود ساختن ادراکات تنها به کیفیات خارجی و دستیابی به علت تعین کیفیات خارجی، تمام ادراکات تجربیدی و انتزاعی نیز تابع همان قوانین و علل خواهند شد و این پیش داوری نسبت به یک بخش از ادراکات خواهد بود که ذهن را تابع عینیت دانسته و برعکس آن هم ممکن است که انسان با تکیه بر علت تعین کیفیات نظری بخواهد عینیت را به تبع ذهن درآورد در حالی که هر گونه حصر و محدودیت برای علت تعین امری است که نهایتاً ما را به پیش داوری خواهد کشانید و عدم هماهنگی را در نظام ادراکات موجب خواهد شد و مهمتر آنکه چون کیفیات

آن گونه که محصور پنداشته شده‌اند نیستند در نتیجه علت تعین در همان بخش هم به دست نخواهد آمد اما اگر غرض از علت تعین هر گونه تعینی اعم از کیفیات ذهنی و عینی و قلبی باشد می‌توان ادعا کرد که با دستیابی به جامع مشترک همه کیفیات هماهنگی در کلیه اطلاعات نظری و عملی بوجود می‌آید.

ب: بررسی رابطه "علت تعین" و "ارزش معلومات"

از جهتی اساسی‌ترین مسأله‌ای که در رابطه با ادراکات و اطلاعات بشر وجود دارد موضوع ارزش و اعتبار معلومات است که مشخص شدن میزان و محدوده قابل اتکاء و یقینی ادراکات، ربط مستقیمی با روشن شدن این موضوع دارد ارزش معلومات در واقع دستیابی به ادراکات حقیقی انسان است و آنجاییست که بشر می‌تواند ادعا کند که جمیع نظام اطلاعات و ادراکات وی هماهنگ با حقیقت است و حقیقی بودن ادراک به این است که کیفیت ادراک با کیفیت آن چیزی که از آن ادراک شد هماهنگی داشته باشند به عبارت دیگر نسبتی که یک موضوع در ادراکات دارد و با توجه به آن حکم و استنتاج صادر می‌گردد تنها به ادراک و اعتبار انسان بستگی نداشته باشد بلکه آن کینیت مستقل از انسان حقیقتی داشته باشد. از همین جا می‌توان به روشنی رابطه "ارزش و حقانیت معلومات و ادراکات بشر" را با مبحث "علت تعین" ملاحظه کرد یعنی از یک طرف تعین همه کیفیات اعم از کیفیات و اشیاء عینی و ذهنی و قلبی و... به "علت تعین" بازگشت می‌کند و از طرف دیگر کیفیت استنتاج و روش دسته‌بندی و ادراک بشر نیز خود کیفیتی است که تحت "علت تعین" متعین می‌گردد بنابراین از طریق تمام کردن رابطه ادراکات با علت تعین، حقیقی بودن ادراکات به اثبات می‌رسد چرا که پایگاه "کیفیت ادراک از

اشیاء" و علت "کیفیت خود اشیاء" به یک امر متکی است و همان چیزی که موجب کیفیت استنتاج و نتیجه گیری نسبت به موضوعی می گردد همان امر موجب علت تعیین آن کیفیت یا موضوع "مستقل از ادراک انسانی" می شود اگر بتوان رابطه کیفیت ادراکات و کیفیت اشیاء "مستقل از درک انسان" را به امر جامعی برگرداند در آن صورت است که آن ادراکات ارزش حقیقی پیدا خواهند کرد به نحوی که نفی آن ادراکات در واقع به نفی همه کیفیات اعم از ذهنی و عینی و... منجر خواهد شد. به عبارت دیگر از آنجا که اصول کلی تعیین و روش دسته بندی و استنتاجات در زمینه عمل و نظر و مفاهمه و چگونگی رشد ادراکات در آن موضوعات، اصول کلی تعیین کلیه اشیاء و کیفیات متغایر و متغیر است، می توان نتیجه گرفت که انکار اطلاعات و رشد ادراکات منتج از آن اصول، در واقع انکار کلی تعیین انکار هر کیفیت متغایر و متغیری "اعم از کیفیات کلی نظری، عینی خارجی و روابط مفاهمه و..." خواهد شد که در نتیجه هر گونه مفاهمه، موضع گیری و شناختی از انسان سلب می گردد.

به این دلیل می توان گفت که نظام ادراکات بر اساس علت تعیین و اصول کلی تعیین می تواند قوام پیدا کند و ارزش و حقانیت معلومات بر آن اساس روشن و آشکار می گردد.

ج: بررسی رابطه "علت تعیین" و "علت وجود"

در پی دستیابی به علت تعیینی که راجع به علت این گونه بودن کیفیات جهان نظر می دهد لازم است دانسته شود که چه تفاوت هایی با علت وجود و هستی دارد که خلط این دو مبحث باعث اشکالات فراوانی در مباحث می شود و عدم توجه به

جایگاه و نحوه رابطه آن دو در عالم خارج، در مفاهیم و علم و ادراک و در وضع عمل، ابهامات زیادی را به همراه می آورد. برای روشن شدن جایگاه علت تعین و علت وجود و نحوه رابطه بین آن دو دقت و تأمل از جهات مختلفی لازم است.

۱. بررسی رابطه علت وجود و علت تعین در جهان خارج

موضوع فلسفه "هستی و وجود" است و در آن نسبت به علت کل هستی و عالم وجود نظر داده می شود به عبارت دیگر فلسفه نسبت به هستی کیفیات عاری از هر گونه کیفیتی و رها از هر خصوصیتی حکم می دهد و چراییها را در عمق وجود و هستی دنبال می کند و در آنجا علت برای اصل هستی و وجود هر کیفیت و شئی در همه زمانها و همه مکانها معرفی می شود.

اما علت تعین ناظر بر این گونه بودن هستی اشیاء و کیفیات است و چراییها را در مراتب مختلف "تعین" دنبال می کند. هستی متکیف در هر مرتبه ای رها از قید تکلیف نمی تواند باشد و به همین دلیل چرایی در جمیع عالم وجود کشانده می شود. در هر جایی که هستی به قید تکلیف راه داشته باشد. چرایی برای خصوصیات خاص هستی نیز راه پیدا می کند و جهت و کیفیت هستی از آن تبعیت خواهد کرد. به همین دلیل از دید یک مادی علت تعین ذاتی اصل ماده خواهد شد و از دیدگاه یک مثاله علت تعین از علت وجود تبعیت خواهد کرد. یعنی از دیدگاه یک مادی از این جهت که هستی را برای ماده واجب می داند و ماده را قدیم می پندارد ضرورتاً بایستی جهت ماده را نیز ذاتی آن بداند. اما برای مثاله که "وجوب" را منحصرأ شایسته ذات باری تعالی می داند و هستی جهان را "ممکن" و متکی به وجود واجب می شناسد کیفیت و جهت خاص هستی به سمت غایت

خاص تابع علت تعین همه کیفیات خواهد شد که به تبع علت وجود، چگونگی همه کیفیات و اشیاء را معین می‌کند. یعنی علت وجود که علت اصل هستی و بودن اشیاء و کیفیات است، مقدم بر علت تعین و چگونگی خاص اشیاء می‌باشد و تا شیئی هستی و وجود پیدا نکند "این گونه خاص بودن" آن بی معناست. بنابراین در جهان خارج علت جهت هستی به تبع علت اصل هستی معنا پیدا می‌کند و همین امر است که موجب می‌شود علت "چگونگی خاص هستی" تابع اصل "بودن و هستی" کیفیات باشد.

۲. بررسی رابطه "علت وجود" و "علت تعین" در ادراکات و شناخت

درست است که در جهان خارج علت تعین به تبع علت هستی و وجود می‌باشد اما آنچه در رابطه با شناخت و علم و ادراک بشر نسبت به جهان خارج می‌توان گفت این است که علت تعینی حاکم بر هرگونه دلالتی است که از اشیاء و کیفیات و جهان محقق شود. یعنی همان طور که گذشت از آنجا که هرگونه ادراکی به کیفیات و در نهایت به علت تعین بازگشت می‌نماید بنابراین علت دلالت و صحت ادراکات نیز ضرورتاً به علت تعین منتهی می‌شود به همین دلیل هنگامی که در مفاهیم کلی نظری منطق تجربه به کار گرفته می‌شود و چراییها را در بطن هستی و وجود می‌جوید. ضرورتاً بر شیوه جمع‌بندی و کیفیت استنتاج و نحوه رابطه بین مقدمات و نتایج علت تعین حاکم خواهد بود. یعنی همان امری که بر همه دلالتها و تعینها حاکم است همان است که بر چگونگی دستیابی و شناخت به علت اصل هستی و بودن اشیاء حاکم می‌شود.

۳. بررسی رابطه "علت وجود" و "علت تعین" در مقام موضع‌گیری و عمل

اهمیت و نقشی که فلسفه در دنبال کردن علل و معالیل در سلسله و مراتب مختلف وجود و هستی در احکام کلی عملی و موضع‌گیری‌های مختلف دارد امری واضح و روشن است. اختلاف در مکاتب فلسفی اختلاف‌های فراوانی را در نحوه اعمال و موضع‌گیری‌های بشر موجب می‌شود به عبارت دیگر دو نحوه نگرش و اعتقاد نسبت به کل جهان هستی موجب می‌شود که افراد مواضع متفاوتی را اتخاذ کنند که هر یک متناسب با اعتقاد خاصی مثلاً مسلمانی با اعتقاد به مخلوق بودن جهان در اعمال و موضع‌گیری‌هایش از احکام و حدود الهی تبعیت می‌کند در حالی که یک ماتریالیست خود را ملزم به پیروی از این حدود نمی‌داند اولی نوشیدن مسکرات را حرام می‌شمارد و دومی به لحاظ آثار لذت‌آوری که بر آن مترتب می‌انگارد آن را خوب می‌داند اما این نقش و تأثیر بسزای فلسفه در موضع‌گیری‌ها از طرق دیگری امکان تغییر جهت دارد یعنی ممکن است در یک مرتبه با اعتقاد به فلسفه خاصی موضع‌گیری‌ها جهت خاصی پیدا می‌کند اما در مراحل بعدی موضع‌گیری جهت دیگری به خود می‌گیرد. مثلاً مسلمانی در اعتقادات به مخلوقیت جهان و تبعیت از انبیاء و رسل الهی گردن می‌نهد اما در جهت نحوه و چگونگی روش استفاده از کتاب و سنت به راهی قدم می‌نهد که با اصالت ماده و ازلی و ابدی دانستن عالم ماده سازگار است به کارگیری آن شیوه در به دست آوردن احکام کلی عملی برای موضع‌گیری به انحراف از اعتقادات وی می‌انجامد مثلاً در نتیجه به دست آوردن احکام کلی عملی معتقد می‌شود که چون بدن انسان در روز به مقدار خاصی الکل احتیاج دارد که از طریق خوردن میوه‌جاتی همچون سیب و گلابی تأمین می‌شود چنانچه انسان بجای خوردن میوه به همان اندازه الکل مصرف نماید تا سوخت و

ساز درونیش دچار اشکال نگردد صحیح است و یا با ملاحظه آثار ربا در نظام اقتصادی موجود معتقد می‌شود که چون ربا در رشد ناخالص ملی اثر بسزایی دارد وجود آن ضروری و خوب است به عبارت دیگر روش دستیابی به احکام کلی عملی از کتاب و سنت به دلیل مبتنی بودن بر مبنایی ناسازگار با مبنای منطق فلسفه و اعتقادات موجب انحراف در موضع‌گیری می‌گردد و اما مخدوش شدن آثار فلسفه در عمل به اینجا خاتمه نمی‌یابد و در موضع تعیین مصداق عینی خارجی نیز امکان انحراف و تخطی از مبنای فلسفه وجود دارد یعنی روش و منطقی که متکفل شناخت "موضوع عینی خارجی" یا "مصداق موضوعات کلی احکام عملی" می‌باشد، اگر با مبنای روش اعتقادات کلی نظری ناهماهنگ باشد در نتیجه جهت عمل و موضع‌گیری دوباره دستخوش تغییر می‌شود و در عمل امری محقق می‌شود که خلاف جهتی است که توسط مبنای اعتقادی ترسیم شده است. مثلاً اگر نتواند مصداق عینی و جزئی خارجی شراب را در میان سایر مایعات تمیز دهد علی‌رغم اینکه حکم کلی عملی او را از خوردن آن باز می‌دارد اما در عمل بر اثر عدم تشخیص صحیح موضوع به خطا افتاده عملی را مرتکب می‌شود که متناسب با فلسفه دیگری است که آن را حرام می‌دانسته است همچنین یک دولت اگر نتواند مصداق عینی و خارجی مصلحت مسلمین را در شرایط زمانی و مکانی خاص تشخیص دهد و یا تشخیص او مبتنی بر مبنایی ناسازگار با مبنای اعتقادی آن جامعه باشد، در عمل از حفظ مصلحت مسلمین ناتوان گشته و یا خلاف اعتقادات مسلمین برنامه‌ریزی و مصلحت‌سنجی خواهد کرد. در هر دو صورت "یعنی چه نتواند مصداق عینی خارجی را تشخیص دهد و چه تشخیص او خلاف اعتقاداتش باشد" نقش مهم فلسفه و اعتقادات در موضع‌گیری در مرحله تحقق کم‌رنگ شده و

حتی گاهی از بین می‌رود و خلاف آن مبنا جهت می‌گیرد و از آن جهت که موضع تحقق و عینیت موضعی است که نمی‌توان سکون و ثبوت را در آن ملاحظه کرد اگر فرد یا دولتی براساس اعتقادات خود نتواند در شرایط زمانی و مکانی خاص تعیین موضع کند ضرورتاً به تبع تعیین موضع دیگران براساس مبانی دیگر فلسفی کشیده خواهد شد و عملاً جهت موضع‌گیری و عمل خود را به دست دیگران خواهد سپرد و چون از یک طرف عمل با اعتقادات ناهماهنگ است و از طرف دیگر آثار یک عمل و موضع‌گیری در وهله و مقطع قابلیت ملاحظه و مشاهده عینی دارد، جزمیت بر عمل و شیفتگی نسبت به آن باعث تزلزل اعتقادات خواهد شد.

فصل دوم

خصوصیات کلی فلسفه دلالت

مقدمه: تقدم فهم بر منطق

همان گونه که گذشت فهم بر علم منطق تقدم دارد. بدین معنا که بشر قبل از داشتن منطق مدون و به کارگیری آن می فهمیده و ادراکاتی از موضوعات مختلف داشته است و بر بسیاری از امور یقین و جزمیت پیدا کرده و بر آن اساس عمل و موضع گیری می نموده است یعنی به هیچ وجه نمی توان ادعا کرد که تمام جزمیت و یقینیات بشر منحصرأ به وسیله منطق به دست می آید، چرا که اگر این گونه باشد ادراک از خود منطق و جزمیت در قوانین منطقی و پذیرش آنها به عنوان اصول و قوانین صحیح استدلال هم غیرممکن می گردد چرا که منطق نیز "گذشته از اینکه بتوان حقیقتی برای آن قائل شد" امری مدرک ذهن بشر است، ثانیاً وجود نقاط مشترک در ادراکات بشر را نمی توان منکر شد یعنی درست است که در بین افراد بشر در بسیاری از مسائل امکان اختلاف نظر است و منطق برای همین مهم تدوین

گرددیده که بتوان به وسیله آن اختلافات را از بین برد ولی این سخن به معنای نفی نقاط مشترک در ادراکات بشر نیست.

بنابراین ملاحظه می شود که کیفیت روش دسته بندی اطلاعات چه در موضع دستیابی به احکام کلی عملی و چه در موضع تعیین مصداق عینی خارجی برای عمل و موضع گیری از اهمیت ویژه ای برخوردار است و می توان گفت که همان نقشی را که یک دستگاه فلسفی برای عمل و موضع گیری ایفا می کند کیفیت شناسی در مرتبه دلالت کلمات و آثار موضوعات خارجی نیز متکفل است و هم عرض فلسفه آثار خود را در صحنه عمل و برنامه ریزی و نظام سازی نشان می دهد.

مبنای روش کیفیت شناسی که همان علت تعین است از این جهت از اهمیت خاصی برخوردار می شود. "علت تعین" که چگونگی همه اشیاء و کیفیات حتی شیوه صحیح جمع بندی و دستگاه رشد اطلاعات در موضوعات مختلف را معین می کند جایگاه ویژه ای را در نظام ادراکات عملی و نظری انسان به خود اختصاص می دهد یعنی می توان گفت که به همان درجه و اعتباری که برای هر عمل و موضع گیری انسان ناگزیر از کنکاش و بررسی علل و معالیل در سلسله و مراتب مختلف وجود و هستی می باشد تا موضع خود را نسبت به کل جهان و عالم هستی هماهنگ کند به همان درجه و اعتبار هم ضرورت دارد که در سلسله تعین و چگونگی ها به علت یابی دست زند و با دستیابی به علت تعین همه کیفیات در همه زمانها و مکانها بتواند موضع خود را در زمان و مکان خاصی معین سازد یعنی دستیابی به "علت تعین" به موازات "علت وجود" در جهت تعیین موضع و برنامه ریزی و نظام سازی امری مهم و ضروری به شمار می رود و بی توجهی به آن به منزله اعلام عجز در عمل و موضع گیری است و تبعیت عملی از مبنای فلسفی

دیگران می باشد.

زیرا که اگر قبل از داشتن منطق هیچ امر مشترکی در بین افراد بشر وجود نداشت مفاهیم غیرممکن بود. فهمیدن بسیاری از مسائل و قبول آن به طور مشترک در بین افراد امکان مفاهیم و تبادل اطلاعات و افکار و نظریات را فراهم آورده است و به دنبال آن رشد در ادراکات، دانش و فنون صورت گرفته است.

اکنون نیز که منطق های مختلفی تدوین شده است هر چند بعضی از قوانین آنها، ارتکاز عام گردیده است ولی لزوماً تمام انسانها برای فهم همه موضوعات و رسیدن به یقین از منطق خاصی استفاده نمی کنند و معمولاً در موضوعات عرفی و ساده بدون به کارگیری منطقی بدون و خاص در زندگی خود موضوعاتی را شناسایی کرده و بر اساس آن عمل می کنند. البته وجود اشتباه را در این ادراکات نمی توان منکر شد ولی نمی توان هم ادعا کرد که همه آن ادراکات غلط است. چرا که در این صورت همان طور که گفته شد مفاهیم و تبادل اطلاعات به طور کلی ممنوع می گشت.

با توجه به نکات فوق نتیجه گرفته می شود که اگر فهم بشر مقدم بر منطق است اولاً بدون استفاده از دستگاه منطقی خاصی می توان ادراکات و مفاهیم مشترک را به نحوی مطرح کرد که مورد قبول همه بوده و قابلیت انکار نداشته باشد. ثانیاً با تکیه بر آن مفاهیم مشترک می توان به امور کلی و شاملی دست یافت که ضمن اینکه از پایگاه منطقی خاصی به دست نیامده اند، از استحکام و جامعیتی شامل بر منطق ها برخوردارند و به همین دلیل می توانند اساس و پایه ای برای حرکت بسوی پی ریزی یک نظام صحیح منطقی قرار گیرند.

قسمت اول: خصوصیت انکار ناپذیری

مبحث اول: انکار ناپذیر چیست؟

انکار ناپذیر امری است که خود بخود و ذاتاً قابلیت انکار نداشته باشد و لازمه این خصوصیت این است که انکار آن اثبات عملی آن باشد یعنی انکار کننده قبل از اینکه آن مطلب را انکار کند برای اعلام ادعای خود ناچار از این است که عملاً از آن استفاده نماید و آن را اثبات کند و در غیر این صورت "یعنی در صورتی که غیر قابل انکار نباشد" آن امر قابلیت مناقشه پیدا کرده و مورد بحث و تردید واقع خواهد شد. مفاهمه نیز با اتکاء به امور انکار ناپذیر میسر است چرا که اگر مفاهمه بر اساس امور غیر قابل انکار نباشد بدین معنی است که می توان آن را تکذیب کرد بدون اینکه ملزم از به کارگیری آن امر شد و در نتیجه اختلاف و عدم تفاهم بر اساس مبنایهای مختلف ادامه پیدا خواهد کرد تنها در صورتی می توان از اختلاف دوری جست که مقدمات و نقطه آغاز برای مفاهمه از چنان شمولیت و جامعیتی برخوردار باشد که هر گونه ادعا و سخنی را به تبع خویش کشاند و انسان در طرح هر مطلبی ناچار از به کارگیری عملی آن مقدمات و اصول گردد. در این صورت می توان گفت که چنین امری خود بخود و ذاتاً قابلیت انکار ندارد.

مبحث دوم: امر انکار ناپذیر نمی تواند از پایگاه منطقی خاصی باشد

با توجه به آنچه گذشت مشخص می شود امری که با تکیه بر یک دستگاه منطقی خاص ارائه و اثبات شود نمی تواند انکار ناپذیر و غیر قابل تردید باشد اگر بر اساس مبانی مختلف منطقیهایی که با یکدیگر در ستیزند موضوعی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد نتیجه های مختلفی حاصل خواهد شد چرا که پایه تجزیه و تحلیل در شناخت موضوع مختلف است و هر منطق با دیدگاهی خاص موضوع را مورد

ملاحظه قرار می‌دهد و به طور کلی پیدایش دیدگاهها و بینش‌های مختلف نسبت به جهان و موضوعات آن عمدتاً در نتیجه به کار بردن منطق‌های مختلف یا به عبارت دیگر به کاربردن روشهای مختلف دسته‌بندی اطلاعات است.

لذا تکیه بر یک دستگاه خاص برای رسیدن به توافق در مورد یک موضوع زمانی که صحت آن منطق نزد طرفین تمام نباشد حاصل نمی‌گردد و برای معتقدین به شیوه‌های منطقی دیگر قانع‌کننده نخواهد بود.

امری می‌تواند انکارناپذیر باشد که هر شیوه منطقی ملزم به پذیرش آن باشد و هرکس با اعتقاد به هر منطق و مسلک و مرامی نتواند آن را رد نماید و چنین امری علاوه بر اینکه می‌تواند مورد توافق همه نظرات باشد معیاری خواهد بود تا بتوان قوانین مختلف را با تکیه بر آن بررسی کرده و منطقی را که سازگار با این امور مشترک و غیرقابل انکار است پی ریخت.

مبحث سوم: امر انکارناپذیر باید اجمالی باشد و سلبی ملاحظه شود در اینجا ابتدا مفهوم اجمالی بودن ادراکات را مورد توجه قرار داده و سپس ضرورت اتکاء امور انکارناپذیر بر بعد یقینی آن ادراکات اجمالی بررسی خواهد شد همچنین لزوم حصول یقین و جلوگیری از تردید با تکیه بر سلب و شناخت سلبی یادآوری خواهد گردید.

الف: اجمالی بودن ادراکات "بررسی ابهام و یقین در ادراکات"

ادراکات بشر چه قبل از منطق و چه پس از استفاده از آن هیچ‌گاه با کیفیات یکسان نیست و با آنها برابری کامل و صددرصد ندارد به عبارت دیگر شناخت انسان از

یک شیء هیچ گاه کامل و بدون نقص و ابهام نیست و انسان تمام خصوصیات و حدود، یا اجزاء و روابط یک شیء را دقیقاً همان گونه که هست نمی تواند شناسایی کند چنین علمی اگر فرض وقوع داشته باشد از سنخ علم بشر عادی که تدریجی الحصول است نمی باشد بلکه لزوماً علمی است که یک جا و به صورت دفعی به دست آید درحالی که علم بشر رو به رشد بوده و دائماً دقیق تر و وسیع تر می شود و انسان ابعاد جدیدی از موضوع را "که قبلاً برایش مبهم بوده" کشف می کند در صورتی که علم بشر نسبت به موضوعات برابری کامل داشته باشد رشد در اطلاعات و مفاهیم و به طور کلی رشد در ادراکات ممتنع می شود لذا رشد ادراکات دلیل واضح و روشنی برای اجمالی بودن علم انسان است.

از طرفی دیگر نباید چنین پنداشت که اجمالی بودن ادراکات به این معناست که علم انسان در همه جا و همه مراتب قابلیت یقین و تکیه ندارد و کلاً مجمل و قابل تردید و تشکیک است. بلکه همان طور که قبلاً اشاره شد اجمالی بودن ادراکات به این معناست که در هر شناخت قدر متیقن و حد اجمالی وجود دارد که در "سیر رشد ادراک" بعد اجمال دائماً کمتر شده و جای خود را به امور معلوم و روشن می دهد و با تکیه بر قدر متیقن است که انسان محاسبه کرده ابزار می سازد، عمل، مفاهیم و تبادل اندیشه می کند و بر آن قدر متیقن جازم می گردد و اگر در هیچ مرتبه ای جزمیت و اشتراک در ادراکات وجود نداشته باشد و بشر نوعاً، فهم از هیچ موضوعی را به صورت حقیقی و همسر با واقعیت آن "ولو در مرتبه نازلش" نداشته باشد عمل کردن و موضع گیری و به دنبال آن مفاهیم و سخن گفتن غیرممکن خواهد شد زیرا آنچه زمینه مفاهیم و ارتباط فکری است وجود اشتراکات و توافق بر روی قسمتی از ادراکات است و آنچه موجب موضع گیری و عمل می گردد داشتن یقین و جزمیت است.

اجمالی بودن ادراکات را در اندازه گیری طول یک شیء مثلاً قلم می توان ملاحظه کرد که چگونه با دقیق تر شدن مقیاس اندازه گیری از ابهام کاسته شده قدر یقینی دقیق تر می گردد. چنانچه قلم با ابزار سانتیمتری اندازه گیری شود طول آن مثلاً چیزی مابین ۱۳ و ۱۴ سانتیمتر خواهد بود لذا می توان گفت از ۱۳ سانتیمتر کمتر نیست و از ۱۴ سانتیمتر بیشتر نمی باشد و اگر مقیاس میلیمتر باشد طول آن مثلاً چیزی مابین ۱۳۴ و ۱۳۵ میلیمتر خواهد بود پس می توان گفت از ۱۳۴ میلیمتر کمتر نیست و از ۱۳۵ میلیمتر بیشتر نمی باشد با اینکه ابزار دقیق تر شناخت دقیق تری را ممکن می سازد اما در هر شناخت باز هم بعد ابهام موجود است.

بنابراین می توان گفت که از آنجا که ادراکات تبیینی بعد از منطق و به کارگیری ابزار و شیوه محاسبه و جمع بندی به دست می آید لذا فهم و ادراکات قبل از منطق شامل اجمالی ترین مفاهیم خواهد بود، به نحوی که قدر متیقن آنها امکان یقین و جزمیت و بعد ابهام آنها امکان رشد در ادراکات را به وجود می آورند.

ب: بررسی رابطه "سلب و ایجاب" با یقین و ابهام

اگر شناخت مطلب یا موضوعی به صورت ثابت و کامل ادعا شود و در صد ابهام و یقین آن لحاظ نگردد قابلیت تشکیک و تردید پیدا خواهد کرد زیرا درهم آمیختگی جنبه ابهام و بعد یقین و عدم تفکیک آن دو از یکدیگر موجب مخدوش شدن کل ادراک خواهد شد چرا که رشد در ادراکات به سبب رشد وسایل و ابزار سنجش و محاسبه و یا کشف روابط جدید و یا دفتهای مکرر موجب تغییر کل ادراک سابق خواهد شد. اگر بعد ابهام از یقین جدا نگردد و درک به صورت یک کل بسیط لحاظ شود وقتی اطلاق و دقت آن ادراک به عنوان یک کل شکسته شود دیگر چیزی از آن

باقی نخواهد ماند زیرا کل بسیط دوم، کل بسیط اول نیست. در مثال گذشته چنانچه قلم مزبور با واحد سانتیمتر اندازه گیری شود و ۱۳ سانتیمتر بودن آن ثابت تلقی گردد به محض بالا رفتن دقت در ابزار اندازه گیری کل آن ادراک نسبت به قلم شکسته خواهد شد. در اینجا ملاحظه می شود که طرح و ارائه هر گونه ادراکی به صورت "ایجابی" "این همانی یا این این است" چون از در صد ابهام ادراک چشم پوشی می کند و به صورت یک کل ثابت به ارائه تعریف می پردازد قابلیت تردید و تشکیک پیدا خواهد کرد و در صورتی می توان از این خطر احتراز کرد که قدر یقینی مطلب مورد تکیه و شناسایی قرار گرفته و از بعد ابهام جدا گردد و رشد ادراکات بر اساس قدر متیقنها انجام پذیرد نه اینکه آن در صدی که تاریک و مبهم است، اساس و پایگاه رشد ادراکات واقع شود. لازمه چنین دقتی و تفکیک در بعد یقینی و مبهم هر ادراک، شناخت "سلبی" از اشیاء و کیفیات است که جزمیت در قدر متیقن هر شناخت را به همراه دارد. منظور از شناخت سلبی این است که به کیفیت به نحوی توجه شود که خصوصیت های آن شناخته شود اما نه از بعد خصوصیت هایی که آن کیفیت دارا می باشد، بلکه از بعد خصلتهایی که فاقد آن است، یعنی از طریق سلب خصوصیتی که شیء دارا نمی باشد، موضع کیفیت به صورت اجمالی و یقینی معین می گردد.

البته لازم به تذکر است که از آنجا که هر گونه شناخت و ادراکی برای انسان اجمالی است و بعد یقینی با در صدی از ابهام همراه می باشد شناخت سلبی نیز، ایجابی را ضرورتاً همراه خود دارد و جایگاه آن کیفیت را در حد یقینی خاصی معین می کند به نحوی که تکیه بر آن حد یقینی قابل تشکیک نمی باشد به عبارت دیگر سلب و ایجاب که توأماً در هر شناخت و ادراکی دخیل می باشند هر کدام به نحو

خاصی در سیر رشد ادراکات مؤثرند. شناخت سلبی پایگاه‌های ثابت و قدر یقینی ادراکات را معین می‌کند و شناخت ایجابی جایگاه رشد ادراکات را متعین می‌گرداند و بدین ترتیب از طریق سلب و ایجاب‌های متوالی نه تنها به علل مختلف "از جمله افزایش دقت و کشف روابط جدید و رشد در وسایل و ابزار شناخت" ادراکات یک دیگر را نقض نخواهند کرد بلکه در مراحل بعدی روشن‌تر و کامل‌تر خواهند شد و شناخت جدید با شناخت‌های قبلی هماهنگ بوده و یکدیگر را تأیید خواهند کرد. به طور خلاصه اگر ادراکی به صورت سلبی و "ایجاب اجمالی" تمام شود از آن جهت که اجمالی است می‌تواند سازگار با رشد اطلاعات و ادراکات باشد چراکه قابلیت تبیین و تکمیل دارد و از آن جهت که سلبی است یقین‌آور می‌باشد یعنی می‌توان با حفظ بعد ابهام آن بر روی قدر یقینی آن جازم شد و راه تردید و تشکیک را مسدود کرد و مفاهیم را از آنجا آغاز نمود و به دنبال آن عدم حقانیت راه‌های انحرافی برای ابراز نظریات ناصحیح را روشن ساخت و در موضع عمل و نظر حقیقت را نشان داد.

قسمت دوم: خصوصیت شمولیت

از خصوصیات دیگری که می‌بایست فلسفه دلالت دارا باشد ویژگی "شمولیت" است که به نحوی عام و شامل دربرگیرنده همه موضوعات و کیفیات باشد و به همین خصلت است که می‌تواند به عنوان پایگاه مشترکی برای هماهنگی منطوق‌ها، روش‌شناسی و ایجاد هماهنگی درونی هر دستگاه به کار گرفته شود.^(۱)

۱. ممکن است گفته شود هر امری که عام و شامل و کلی باشد اثر و فایده‌ای نداشته و کارایی بر آن مترتب نمی‌باشد و به مثابه کلیدی خواهد بود که به همه قفلها می‌خورد ولی هیچ قفلی را

مبحث اول: فلسفه دلالت باید امری حقیقی و شامل بر نظر و عمل باشد

همان گونه که گذشت انسان با موضوعات مختلفی در ارتباط است که موضوعات عینی و موضوعات یا مفاهیم ذهنی اعم آنها می باشد، که هر دسته از این موضوعات خصلت های خاص خود را دارند همچنین مطرح شد که شناسایی هر بخش از این موضوعات نیازمند منطقی خاص و به کارگیری روشی متناسب با آن موضوع می باشد به بیان دیگر منطق ها از جهت موضوع متفاوت اند.

فلسفه دلالت به عنوان پایگاهی برای منطق و صحت آن باید فراگیر و شامل بر بخش های مختلف منطقی باشد و محدود و محصور به هیچ کدام از دستگاه های متفاوت منطقی نگردد، لازمه چنین شمولیت و فراگیری "تمام کردن امور و کلیاتی است که بر همه موضوعات "اعم از موضوعات عینی و ذهنی" حاکم باشد.

اگر امری صرفاً متکی بر ذهن و ادراکات ذهنی بوده و هیچ رابطه ای با موضوعات عینی خارجی نداشته باشد نمی توان آن را امری حقیقی نامید زیرا صحت آن منوط به ذهن ادراک کننده خواهد شد و حقیقتی مستقل از ذهن پیدا

باز نخواهد کرد. اما این مغالطه ای بیش نیست که به کمک تمثیلی به قیاس مع الفارق منتهی گشته است در پاسخ باید گفت در جایی که صحبت از حقایق و ادراکات حقیقی به میان آید به همان نسبت که یک ادراک کلی تر شود ارزش آن در مجموعه ادراکات بیشتر خواهد بود، زیرا که جایگاه ادراکات جزئی در ربط با آن معین می شوند و حقانیت جزء به جزء اطلاعات متکی به آن خواهد بود. البته اگر گفته شود که امر کلی را با حفظ همان کلیتش در جزئی خاص نمی توان به کار گرفت سخن دیگرست یعنی درست است که وقتی یک امر کلی در یک بخش خاصی مورد تجزیه و تحلیل و استفاده قرار گیرد لزوماً مقید به آن بخش خواهد شد اما این بدان معنا نیست که قائل شدن به هر امر کلی و شامل، تفاوتی در نظام ادراکات بشر نداشته باشد چه اینکه یک اصل عام جهت کلی ادراکات را تغییر می دهد.

نخواهد کرد یعنی اگر ادراک کننده به گونه‌ای دیگر می‌فهمید آن گونه هم حقیقی می‌نمود.

در نتیجه حقیقی بودن و غیر حقیقی بودن و همچنین تطابق یا عدم تطابق یک ادراک با واقع بی معنا خواهد شد و همه ادراکات در یک رتبه از ارزش قرار خواهند گرفت و نیز اگر پایگاه اثبات امری محدود به موضوعات عینی خارجی باشد هم نمی‌توان از آن به عنوان امری حقیقی یاد نمود زیرا آنچه که در عینیت است و مدرک بشر واقع می‌شود محدود به زمان و مکان خاصی است و دستخوش تغییر و تحول می‌گردد یعنی موضوعات خارجی هیچ گاه ثابت و لایتغیر نیستند و امری که صرفاً متکی به این موضوعات باشد نیز تغییر و تحول را خواهد پذیرفت. در چنین وضعی نمی‌توان ادعای امری صحیح و حقیقی را داشت چرا که ملاک حقیقت متحول انگاشته شده و این خود به معنای این است که حقیقت ملاکی نداشته باشد. بنابراین فرض باید ادراکات را در جمیع مراحل متوالی حقیقی دانست و هر چیز در محدوده زمانی و مکانی خاص خودش حقیقی به شمار خواهد آمد و در نتیجه ارزش تمام ادراکات یکسان خواهد شد.

بنابراین اگر اساس و پایگاه ادراکات، عینیت تنها، یا ذهنیت صرف باشد حقیقی بودن ادراکات بی معنا خواهد گردید و فلسفه دلالت لزوماً باید شامل بر همه موضوعات و کیفیات باشد. منحصر شدن آن در ذهن یا در عین موجب تزلزل جمیع ادراکات بشر خواهد شد یعنی اگر فلسفه دلالت متکی و منحصر به ذهن یا عین گردد نه تنها از تفسیر بخش مهمی از موضوعات باز خواهد ماند بلکه از آن جهت که ملاک حقیقت را نمی‌تواند پاسخگو باشد توانایی اثبات حقانیت ادراکات به دست آمده در بخش مربوط به خود را نیز نخواهد داشت. به همین دلیل فلسفه دلالت با

حفظ خصوصیت شمولیت بر همه کیفیات و موضوعات قادر خواهد بود که هماهنگ‌کننده منطق‌های صحیح مختلفی باشد که به سبب تفاوت موضوعات و قلمرو، جایگاه‌های مختلفی را به خود اختصاص داده‌اند. یعنی از موضع شامل بر همه موضوعات است که می‌توان حد و مرز دستگاه‌های مختلف منطقی را از یکدیگر باز شناخت و کیفیت رابطه آنها را برای هماهنگی در کل نظام ادراکات بشر معین کرد، مثلاً با مشخص کردن جایگاه مفاهیم کلی نظری، مفاهیم روابط مفاهیم و موضوعات عینی خارجی و با تبیین رابطه صحیح و هماهنگ بین آنها، انبجاء در. جمیع مراتب علم و آگاهی را می‌توان به وجود آورد.

مبحث دوم: فلسفه دلالت پایگاهی شامل برای روش‌شناسی است
فلسفه دلالت باید تعیین‌کننده جایگاه منطق صحیح از منطق غلط باشد و بتواند موضع هریک را مشخص کند که این امر ضرورتاً همان وجه اشتراکی است که به نحو انکارناپذیر همه ملزم به پذیرش آن هستند و از موضع آن امر شامل موضع و وضعیت منطق‌های صحیح و غلط متعین می‌شود. یعنی قوانین و دستگاه‌های صحیح یا غلط منطقی نمی‌توانند از یکدیگر تفکیک شوند مگر اینکه از موضعی شامل بتوان "جایگاه موضوع" آن دستگاه‌های منطقی را شناسایی کرد و نحوه صحیح شیوه‌های جمع‌بندی برای آن موضوع را از دسته‌بندی‌های غلط و ناهماهنگ با موضوع، باز شناخت لازمه چنین شناختی حرکت از موضعی انکارناپذیر و شامل است که قدرت حل منطق‌های متضاد را در خود داشته باشد و موضع هریک را نسبت به موضوع معین کند.

تعیین جایگاه "دو دستگاه منطقی متضاد علی رغم اشتراک موضوع" نسبت به

فلسفه دلالت که امری شامل است در واقع "تفکیک روشهای غلط از صحیح" می‌باشد یعنی قبل از اینکه جایگاه صحیح هر یک نسبت به امور انکارناپذیر مشخص شود تضمینی بر به کارگیری "روابطی هماهنگ" با موضع خاص نمی‌باشد و این امر زمینه مغالطه، ایجاد تردید و دوئیت در ادراکات نسبت به یک موضوع فراهم می‌آورد.

بنابراین می‌توان گفت که روش‌شناسی یا "تشخیص قوانین صحیح استدلال و ملاحظه ناهماهنگی روابط غلط منطقی با موضوع مورد مطالعه" از جایگاه عام و شاملی امکان‌پذیر خواهد بود به نحوی که موضع موضوع را در جمیع روابط و موضوعات ملاحظه کند.

مبحث سوم: فلسفه دلالت شامل بر نظام کلی و دستگاه منطقی است

هر دستگاه منطقی بر مبنای "اصول موضوعه‌های خاصی" بنا می‌شود که متناسب با موضوع مورد مطالعه آن منطق است و براساس آن اصول موضوعه‌ها سایر اجزاء و روابط و قوانین درونی هر منطق شکل می‌یابند. فلسفه دلالت باید صحت اصول موضوعه‌های خاص هر منطق و کیفیت اصطکاک و جایگاه هر کدام را درون آن منطق معین کند. همچنین تمام کردن کلی رابطه بین آن اصول موضوعه با سایر روابط و قوانین درونی منطق از موضعی شامل بر آن دستگاه منطقی امکان‌پذیر است به عبارت دیگر می‌توان گفت که "تعیین کلی نظام هر منطق" اعم از "اصول موضوعه، اجزاء و روابط و قوانین مختلف به عهده فلسفه دلالت است، چه اینکه همه این عواملی که در مجموع دستگاه منطق را تشکیل می‌دهند بدیهی‌الانتاج نمی‌باشند و نیاز به دقت و تأمل و استدلال دارد یعنی منطق خود به عنوان قانون

صحیح تفکر و اندیشه از مقدمات و نتایجی تشکیل شده است که صحت و سقم خود آن "مقدمات" و همچنین صحت "رابطه بین آن مقدمات و نتایج"، نیاز به استدلال و معیار و محکی دارد. ضرورتاً چنین پایگاهی که بتواند حقانیت مقدمات و رابطه بین مقدمات و نتایج را تمام کند می‌بایستی شامل برآن دستگاه منطقی باشد در غیراین صورت اثبات صحت هر دستگاه منطقی ممتنع خواهد شد یعنی تنها از "موضع شامل" که "قدر اجمال" اصول موضوعه اجزاء و روابط مختلف یک منطق با هم حضور دارند می‌توان انسجام درونی یک منطق را به وجود آورد و محصور شدن در درون یک دستگاه منطقی قدرت "قضاوت" و همچنین "انسجام کلی حاکم" بریک دستگاه منطقی را سلب خواهد کرد چراکه دراین صورت تنها به صورتی موضعی و جزئی‌نگری اجزاء و بخش‌های مختلف یک منطق قابلیت شناسایی دارند بدون اینکه ارتباط صحیح و هماهنگی کلی را بتوان در آن منطق ملاحظه کرد. بنابراین فلسفه دلالت که بر هر دستگاه منطقی شامل است می‌تواند پایگاهی برای حقانیت و انسجام درونی هر دستگاه منطقی قرار گیرد.

قسمت سوم: خصوصیت "ثبوت"

تغییر فلسفه دلالت به دو معنا امکان طرح دارد اول آنکه تغییر به واسطه موضوع و موضع باشد که طبق آنچه در ضرورت شمولیت فلسفه دلالت مطرح شد این احتمال مردود است.

دوم آنکه تغییر همگام با زمان باشد بدین معنا که علت یا فلسفه دلالت هر زمان به امر خاصی بازگشت نماید که در این صورت هم اولاً شمولیت فلسفه دلالت نفی می‌گردد و در ثانی به علت چنین تغییراتی دلالت پایگاهی لغزنده خواهد یافت که

قابلیت اتکاء ندارد مگر اینکه به قانون یا علت حاکم بر تغییر متکی باشد که در این صورت همان امر علت دلالت خواهد بود که ثبوت در او ضروری است و الا اشکال وارده مجدداً مطرح خواهد شد.

به عبارت دیگر همان طور که گفته شد ادراکات بشر همیشه از قید اجمال برخوردار است یعنی از بعدی دارای قدر متیقن و از بعد دیگری دارای ابهام می‌باشد که در سیر اجمالی تبیین ادراکات مرتباً از ابهامات کاسته شده و بر قدر متیقن‌ها افزوده می‌گردد.

اما این امر شدنی نیست مگر اینکه حفظ قدر یقین‌ها در سیر رشد ادراکات به پایگاه ثابتی برگردد که حاکم بر زمان و مکان باشد در غیر این صورت ثبوت قدر متیقن ادراکات معنا و مفهومی پیدا نخواهد کرد.

فلسفه دلالت که پایگاه همه ادراکات و دلالت‌ها می‌باشد باید از چنین خصوصیتی "ثبوت" برخوردار باشد و بتواند نگهدارنده قدر متیقن‌ها و مفسر سیر اجمال به تبیین ادراکات بشر باشد در غیر این صورت با فرض تغییر در فلسفه و علت دلالت در هیچ مرتبه‌ای به ادراکات و آگاهی‌های بشری نمی‌توان تکیه کرد.

فصل سوم

بررسی احتمالات مختلف پیرامون

فلسفه دلالت

مقدمه

بعد از ملاحظه ضرورت و خصوصیات کلی فلسفه دلالت به عنوان پایگاهی برای هماهنگی نظام اطلاعات بشر، لازم است که تفحص و پژوهش در جهت دستیابی به آن آغاز گردد.

لذا منطق صوری، متدلوژی علوم و منطق دیالکتیک که از مهمترین و شاخص ترین شیوه های جمع بندی موجود می باشند، در نظر گرفته شده و پیرامون مبانی و اصول هریک در رابطه با خصوصیات کلی فلسفه دلالت سنجشی اجمالی صورت خواهد گرفت.

قسمت اول: بررسی مبانی منطق صوری در ارتباط با خصوصیات کلی

فلسفه دلالت

منطق صوری به عنوان ابزار و روشی برای صحت اندیشه و تفکر، محدوده بررسی خود را مفاهیم تجربیدی و انتزاعی و به اصطلاح "معقولات ثانیه" می‌داند و طریقه صحیح استدلال را در این قلمرو بیان می‌دارد. این منطق سابقه‌ای طولانی داشته و عمدتاً از زمان سقراط و افلاطون و خصوصاً در زمان ارسطو شکل گرفته و تدوین شده است. در زمانی که سوفسطاییان تردید را در همه ادراکات بشر جاری دانسته و فکر و اندیشه بشری را در راه دستیابی به یقین و جزمیت ناتوان می‌انگاشتند منطق صوری مشتمل بر قواعد و قوانین صحیح استدلال جهت مبارزه با این انحراف به وجود آمد و امکان دستیابی به حقایق در مفاهیم کلی نظری و شناخت هستی و جهان را پدید آورد لذا منطق صوری به عنوان قوانین صحیح استدلال و روش صحیح تفکر و رشد ادراکات ذهنی و به منزله ترازویی ثابت جهت سنجش افکار درست از غلط، یعنی مشخص‌کننده صحت و سقم نظریات، شناخته شد.

در منطق صوری مقدمات و مبانی خاص مطرح شده و بر آن اساس دستگاه منطق تجرید بنا می‌شود که در مجموع صحت استنتاجات کلی نظری را معین می‌کند.

آنچه که در اینجا به آن پرداخته خواهد شد این است که آیا مبانی منطق صوری می‌توانند عهده دار فلسفه دلالت و نقش آن در ادراکات بشری باشند یا نه؟ و آیا این مبانی از خصوصیات انکارناپذیری و شمولیت و ثبوت برخوردار می‌باشند؟ لازم به تذکر است که در اینجا غرض رد یا اثبات این منطق نیست بلکه هدف صرفاً بررسی آن و دقت در مبانی از زاویه خصوصیات لازمه فلسفه دلالت است که آیا مبانی این

منطق می تواند ایفاگر نقش فلسفه دلالت باشد و یا اینکه تحت شمول آن واقع می شوند.

مبحث اول: مبانی منطق صوری و خصوصیت انکارناپذیری

منطق صوری با شروع از علم و ادراک و ارائه تعاریف و تقسیمات آن عملاً قدم در جایی می نهد که محل اختلاف و عدم تفاهم است. پیش فرضهای اثبات نشده متعددی در این تعاریف موجود است که به تفصیل در بخش اول از آنها سخن به میان می آید و لازم به تکرار نمی باشد.

اما نکته ای که ضروری است به آن پرداخته شود، اساس و مبنای همه تعاریفی است که در منطق صوری ارائه می شود. "این همانی" اصل پذیرفته شده ای است که کلیه تعاریف منطق صوری بر آن اساس قرار دارد و به نحوی "ایجابی" کیفیات و اشیاء را معرفی می کند و با ثابت انگاشتن خصوصیات یک کیفیت در پی ارائه تعاریفی جامع و مانع از اشیاء و کیفیات است، در حالی که همان طور که در مورد خصوصیت انکارناپذیری فلسفه دلالت به تفصیل بیان شد شناخت کامل و مطلق از اشیاء برای انسانی که علم او تدریجی الحصول است امری ناممکن و محال می باشد و به همین دلیل ادراکات اجمالی انسان علی رغم دارا بودن قدر متیقن دارای بعد ابهام نیز می باشد که موضع رشد ادراکات است.

بنابر تعاریفی که براساس اصل "این همانی" و به نحوی ایجابی در منطق صوری ارائه می شود از آن جهت که قدر یقینی را از بعد ابهام تفکیک نمی کند و یک ادراک و یک تعریف را به نحوی ثابت به شیء نسبت می دهد، در سیر رشد ادراکات قابلیت

تشکیک پیدا خواهند کرد و انکارناپذیر نخواهد شد.^(۱)

همچنین بدیهیات عقلی و نظری هم که به عنوان اساس و پایه‌های قضایا و قوانین منطقی تلقی می‌شوند نمی‌توانند از امور انکارناپذیر محسوب گردند چراکه پایگاه اثبات و حقانیت این بدیهیات عقلیه از نظر منطق صوری ذهن و ادراک انسان می‌باشد و این امر موجب می‌شود که:

اولاً ملزم به احترام و ارزش برای سایر ادراکات هر چند مخالف و متفاوت با هم شوند و یا اینکه برای اثبات ادراکی خاص تکیه بر اساسی خارج از ذهن کنند که این امر خلاف شروع از بدیهیات عقلیه است.

ثانیاً امکان تغییر در ادراکات کافیهست که ادراک بر این اساس را متزلزل سازد. چه اینکه پایگاه در موضعی است که امکان تغییر شامل بر آن است. امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین هم که به عنوان "ام القضا" در منطق صوری از آن یاد می‌شود نمی‌تواند امری انکارناپذیر تلقی گردد چراکه تکیه بر مفاهیم کلی "وجود و عدم" دارد و بر این اساس نمی‌تواند دستگاههای منطقی دیگری را که از "موجودات" شروع می‌کنند و بر اساس اصالت دادن به تجربه و آزمایش مفاهیم کلی تجریدی را عینی نمی‌انگارند مجبور به استفاده و به کارگیری عملی این قضیه کند به همین دلیل از پایگاه دیگری که ملزم به، به کارگیری آن نمی‌باشد، خدشه‌پذیر خواهد بود.

مبحث دوم: مبانی منطق صوری "خصوصیت شمولیت"

منطق صوری بر اساس اصل "این‌همانی" یا "هر چیز خودش خودش است" خصلت تجریدی و منتزاع ارزشی خارجی را تعریف می‌کند و به شناسایی آن می‌پردازد

۱. رجوع شود به خصوصیات انکارناپذیری در فلسفه دلالت.

ممکن است این نحوهٔ دسته‌بندی اطلاعات در جهت دستیابی به مفاهیم کلی نظری امری صحیح و درست تلقی شود اما چنین اساس و پایه‌ای نمی‌تواند مبنای شناسایی شیء متغیر خارجی قرارگیرد چرا که به صرف ملاحظه همانندی‌ها بر اساس اصل این همانی و عدم توجه به نقاط اختلاف و تفاوت‌ها قدرت شناسایی یک موضوع و کیفیت متغیر و در حال "شدن" سلب خواهد شد چرا که ذات تغییر و حرکت علاوه بر اشتراک موضوع در حرکت، دوئیت و غیریت را در دوزمان همراه خود دارد و رفتن از حالی به حال دیگر یا وضعیتی به وضعیت دیگر بعد هر شیء یا کیفیت متغیر و غیر ثابت است. بنابراین با تکیه بر اصل "این همانی" تنها نسبت به خصوصیات مجرد از شیء خارجی می‌توان تعریف ارائه داد و به هیچ وجه تغییر کیفیت را نمی‌توان تفسیر کرد. به همین دلیل منطق صوری خود را متکفل شناخت مواد قضایا نمی‌داند لذا عدم توانایی در شناخت مواد و تشخیص صحت و سقم یک موضوع جزئی عینی خارجی، موجب می‌شود که نه تنها هیچ گونه قانون و ضابطهٔ منطقی برای شناخت موضوعات و مصادیق جزئی خارجی ارائه نشود بلکه اصولاً با ارائه قاعده "الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً" معتقد می‌شود که از یک جزئی "از آن جهت که جزئی است" نه می‌توان نتیجه‌ای گرفت و نه اینکه جزئی منتهی واقع می‌شود و به این ترتیب هرگونه قاعده و قانونی را در مرتبه تغییر کیفیت موضوعات عینی جزئی خارجی نفی کرده و عملاً پیدایش جزمیت و یقین را در صحنهٔ عمل و موضع‌گیری ممتنع می‌داند.^(۱)

بنابراین ملاحظه شد که عدم توانایی تفسیر تغییر کیفیت، مواد قضایا، مصادیق عینی جزئی خارجی و برقرارکردن رابطهٔ بین کلیات و جزئیات در مجموع عدم

شمولیت مبانی منطق صوری را بر همه کیفیات و موضوعات نشان می‌دهد و منحصرأ در محدوده و قلمرو مفاهیم کلی نظری قابلیت به کارگیری و استنتاج را پیدا خواهد کرد.

مبحث سوم: مبانی منطق صوری و "خصوصیت ثبوت"

منطق صوری با تکیه بر "بدیهیات عقلیه" که پایگاهی جز ذهن و ادراک بشر ندارند نمی‌توانند به خودی خود ثبوت استنتاجات خود را در همه زمانها و مکانها تمام کند چراکه به محض وارد شدن فرض رشد و تغییر در "علم و آگاهی انسان" اساس و پایگاه همه استنتاجات متزلزل و دگرگون خواهد شد و همینکه فرض امکان تغییر و تحول در علم و ادراک راه پیدا کرد، حاکمیت مفاهیم به دست آمده از دستگاه منطق صوری بر همه شرایط شکسته خواهد شد لذا نمی‌تواند متکفل فلسفه دلالت شود که می‌بایست حقانیت و صحت و سقم همه دلالتها به آن برگردد. البته این مسأله مورد مناقشه نیست که "شناخت" به وسیله ذهن و فهم صورت می‌گیرد بلکه سخن در این است که اگر از یک طرف حقانیت یک مطلب به ذهن ادراک کننده برگردد "نه به حقیقتی مستقل از آن" و از طرف دیگر تغییر و دگرگونی در علم و ادراک مورد قبول واقع شود نتیجتاً پایگاه همه ادراکات هم دستخوش تغییر و تحول گردیده و حقانیت یک ادراک مستقل از ذهن اثبات نمی‌شود. در حالی که ضروری است دلالت صحیح یک مطلب به امری بازگشت نماید که حاکم بر همه تغییرات "حتی تغییرات و رشد ادراکات" باشد و رشد ادراکات هم تحت شمول آن امر قرار گرفته و سیر تکاملی و اجمال به تبیین اندیشه معنا و مفهومی پیدا کند.

قسمت دوم: بررسی مبانی متدلوزی علوم در ارتباط با خصوصیات کلی

فلسفه دلالت

مباحثی که تحت عنوان "روش‌شناسی" یا "متدلوزی" امروزه مطرح می‌شود مشتمل بر ارائه اصول کلی تحقیق در علمی بودن یک تئوری یا نظریه می‌باشد که رابطه و انسجام چند عامل یا پدیده را بیان می‌کند. یعنی تئوریا و نظریه‌های مختلفی که در علوم برای موضوعات مختلف طبیعی و فردی و اجتماعی داده می‌شود مبتنی بر اصول و ضوابطی است که واقعی بودن آن را اثبات می‌کند از میان این اصول و ضوابط "تجربه" و "آزمایش" مهمترین و شاملترین معیار یک شناخت علمی معرفی می‌شود که با تکیه بر آن جهت و سرعت رشد علم بعد از انقلاب رنسانس به کلی تغییر پیدا کرد. و بشر در پی دستیابی به هرآنچه که در زیر ابزار حواس خود می‌یافت باصالت دادن به تجربه و آزمایش، در وادی محسوسات و عینیات و هرآنچه که قابلیت تحقق و وقوع داشته باشد پا نهاد.

"اصالت تجربه" در مقابل "اصالت عقل" و عین‌گرایی در مقابل ذهن‌گرایی، "پراتیک" در مقابل "ایدالیسم"، "علم‌گرا" در مقابل "پندارگرا" و... اصطلاحات رایجی به شمار می‌رود که نتیجه تولد این معیار و ضابطه در عرصه علم و اندیشه بشری بود. از آن پس علم مترادف حقیقت، و روش علمی مبتنی بر تجربه و آزمایش مساوی با روش واقع‌گر و صحیح تلقی شد. و هرآنچه به حس و آزمایش بشری درنیامده و هم، خیال و پنداری بیش محسوب نگشت. تجربه ارزش و اعتبار خاصی پیدا کرد به نحوی که در همه علوم از جمله اخلاق، اعتقادات و فلسفه تاریخ نفوذ کرد و موضوعات آن را به تبع خویش تفسیر و توجیه کرد.

از ملاحظه و تجربه آثار ملل مختلف بر روی سنگها و گیاهان بررسی فسیل‌ها

فلسفه تاریخ بوجود آمد و به دنبال آن فلسفه علمی و اخلاق علمی، شکل جدیدی از جهان و انسان را در نظام ادراکات بشر ترسیم کرد و اینک نیز همه آنچه که در مدارس و دانشگاه‌ها و کتابخانه‌ها، روزنامه و به طور کلی در فرهنگ جوامع غرب و شرق یافت می‌شود نتیجه حاکمیت و سلطه اصالت تجربه است یعنی بر این اساس یقینی حاصل نمی‌شود مگر اینکه تجربه شده باشد و حقانیت علمی روشن نمی‌گردد مگر تحقق و وقوع آن مسلم گردد و تجربه پذیر بودن هر موضوع و پدیده "اعم از مادی، انسانی، اجتماعی و..." در درجه اول مهمترین شاخصه علمی بودن آن پدیده محسوب می‌شود.

از این جهت می‌توان ادعا کرد که تجربه و آزمایش اصلی حاکم و شامل بر متدلوژی علوم می‌باشد که در تمامی مراحل و خصوصیات مختلفی که در "تعیین روش علم" ذکر می‌شود، این امر را می‌توان ملاحظه کرد. مراحل مختلف این روش عبارت است از مرحله‌ای که آثار موضوعات جهان خارج تحت حواس انسان در می‌آید. سپس این موضوع در ذهن به وسیله سایر استنباطهایی که در دستگاه منطقی از عینیت برای فرد به دست آمده امکان پیدایش یک فرضیه را موجب می‌گردد یعنی در این مرحله موضوع حسی به یک امر ذهنی تبدیل می‌گردد که دارای استنباطها و استدلالهایی در حوزه منطقی خویش است. مرحله سوم در جهت اثبات صحت استنباطها و فرضیه‌ها نسبت به خصلت مورد انتظار آزمایش صورت می‌گیرد و نتیجه آزمایش مجدداً حس شده و به صورت یک توصیف علمی یا به اصطلاح امر مسلم علمی در دستگاه اطلاعات بشر جای خود را باز می‌کند به طور خلاصه ابتدائاً مشاهده و سپس فرضیه و حالت متکامل تر آن نظریه یا تئوری تخیلی نظری، نسبت به رابطه بین چند عامل و تخمین یک مجموعه و کان است که

ارزیابی "مجموعه سازی" در تجربه و آزمایش انجام می پذیرد و بعد از آن است که تئوری متکاملتر می گردد و به عبارت دیگر از مشاهده گرفته تا ساختن فرضیه و تئوری و ارائه یک نظریه علمی، همه، آن هنگام به نتیجه می رسد که در عمل و پراتیک قابلیت تجربه و تحقق پیدا کند.

آیا متدلوژی علوم بر اساس اصالت دادن به تجربه می تواند فلسفه دلالت قرار گیرد؟ آیا شمولیت، انکارناپذیری و ثبوت را در تجربه و آزمایش می توان به نحوی تمام کرد که پایگاه و هماهنگ کننده نظام رشد ادراکات بشر قرار داده شود؟ برای روشن شدن این سؤالات در سه قسمت به تفکیک رابطه تجربه با خصوصیات انکارناپذیری، شمولیت و ثبوت، بررسی خواهد شد.

مبحث اول: بررسی رابطه اصالت تجربه و خصوصیت انکارناپذیری

یکی از مسائل مهمی که باعث می شود متدلوژی علوم یا منطق اصالت تجربه نتواند نقش هماهنگ کنندگی نظام اطلاعات بشر را ایفا کند این است که با اصل دانستن تجربه و آزمایش عملاً از پایگاه فلسفی خاصی به تجزیه و تحلیل و تفسیر پدیده ها می پردازد و این امر موجب می شود که جواز حرکت از پایگاه فلسفه دیگری نیز صادر گردد که در نتیجه مفاهیم ممتنع می گردد.

متدلوژی بر اساس اصل دانستن تجربه و آزمایش با تکیه بر آثار محقق و عینی ماده عملاً فلسفه مادی را می پذیرد بدون اینکه از پیش به اثبات آن رسیده باشد چرا که معتقد است صحت هر آزمایش و تئوری آن هنگامی مشخص خواهد شد که در خارج وقوع پیدا کند تاکید و تکیه بر صرف وقوع و ملاحظه آن توسط حواس و اصالت دادن به تجربه برای شناخت، تنها در صورتی اثبات خواهد شد که "هستی"

منحصر در ماده شده باشد و حواس پنجگانه بابهای شناخت باشد و صرف وقوع آثار مادی دلیل بر حقانیت آنها بشمار آید چه بسا با عدم انحصار هستی در ماده بسیاری از حقایق که تحت حس و آزمایش در نمی آید صحیح و حقیقی محسوب شوند و بسیاری از امور محقق باطل، وهم و خیال تلقی گردند اصل دانستن آثار ماده و اینکه هر آنچه تحقق پیدا کند صحیح است موجب خواهد شد که تجربه و آزمایش و مشاهده پدیده‌های محقق تنها پایگاه و تکیه گاه برای ارزیابی و شناخت تلقی گردد.

متدلوژی علوم با تکیه بر تجربه و اصل دانستن آن عملاً نسبت به فلسفه خاصی پیش داوری می کند و این امر موجب خواهد شد که مبنای متدلوژی در نزد معتقدین به فلسفه‌های دیگر که سازگار با آن مبنا نمی باشد، محل نزاع و اختلاف واقع گردد و در نتیجه به عنوان امری انکارناپذیر در جهت ایجاد و ارائه مبنای مشترک همه منطق‌ها محسوب نگردد.

مبحث دوم: بررسی رابطه اصالت تجربه و خصوصیت شمولیت در فلسفه دلالت اصالت تجربه به عنوان مبنای متدلوژی علوم به لحاظ تکیه بر مشاهده و آزمایش عناصر و پدیده‌های محقق، قدرت تعمیم و کلی نگری را نسبت به کلیه پدیده‌ها ندارد و نمی تواند با تجربه و انتزاع خصوصیت خاصی از همه پدیده‌ها در همه زمانها و مکانها دست یابد چرا که همه زمانها و همه مکانها به تجربه و آزمایش بشر در نمی آید و حواس انسان عاجز از ملاحظه آثار همه پدیده‌ها و یا آثار یک پدیده در همه زمانها و مکانها می باشد. به همین دلیل متدلوژی علوم بر اساس اصالت تجربه قدرت تعمیم و کلی نگری و تجریدسازی ندارد و نمی تواند به عنوان منطق

هستی‌شناسی تلقی شود و نسبت به کل هستی حکم و استنتاجی یقینی را تمام کند. علاوه بر این به صرف تکیه بر حس و مشاهده نمی‌توان پیش‌بینی و آینده‌نگری کرد و برنامه‌ریزی را در موضع عمل به انجام رسانید چرا که برنامه‌ریزی و ارائه طرح و الگو در جهت رسیدن به اهداف خاصی ضرورتاً نیاز به تعمیم و استنتاجی کلی دارد که قبل از وقوع و تحقق هدف در آینده تکیه‌گاه و پایه عمل قرار گیرد. در غیر این صورت هرگونه پیش‌بینی و آینده‌نگری ممتنع خواهد بود به عبارت دیگر رابطه منطقی یک نظریه یا تئوری که ضروری آینده‌نگری و پیش‌بینی در متدلوزی علوم می‌باشد، قبل از اینکه به منصه ظهور و آزمایش درآید لزوماً از طریقی غیر از تجربه و آزمایش و به صورت امری نظری ملاحظه می‌شود و سپس در عمل و تجربه رفته‌رفته کاملتر و دقیقتر می‌گردد یعنی تجربه به تنهایی نمی‌تواند به مجموعه‌سازی و "کل‌نگری" صرف که لازمه عمل و برنامه‌ریزی است دست یابد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که با تکیه بر اصالت تجربه آن‌طور که در متدلوزی علوم مبنا واقع می‌شود شناسایی کل هستی و همچنین پیش‌بینی و آینده‌نگری در برنامه‌ریزی عملی ناممکن خواهد بود و به همین دلیل از خصوصیت شمولیت و جامعیت که لازمه مبنای منطق‌های مختلف است برخوردار نمی‌باشد و در نتیجه نمی‌تواند به عنوان فلسفه دلالت هماهنگی همه منطق‌ها و ادراکات را به عهده گیرد.

مبحث سوم: بررسی رابطه اصالت تجربه و خصوصیت ثبوت در فلسفه دلالت یکی دیگر از خصوصیات آنی که ضروری فلسفه دلالت به شمار می‌رود همان‌طور که گفته شد ثبوت و تغییرناپذیری آن است و اصالت تجربه در این رابطه تکیه‌گاه و

پایگاهی سست و متزلزل است چراکه شناسایی مصداق‌ها و جزءنگری که لازمه آزمایش و مشاهده است به هیچ وجه قدرت دستیابی و ملاحظه امری شامل و حاکم بر مصادیق متغیر و در حال شدن را نخواهد داشت و آنچه که از زیر ابزار حواس بیرون می‌آید تنها شناسایی آثار و خصوصیات پدیده‌ها در یک زمان و مکان خاص می‌باشد و از آن جهت که از خصوصیت شمولیت و جامعیت برخوردار نمی‌باشد توانایی ملاحظه اموری حاکم بر زمانها و مکانها را نیز پیدا نخواهد کرد و در نتیجه از اثبات امور ثابتی در زمان و مکان عاجز خواهد بود. تکیه بر مصداقهای جزئی و ملاحظه آثار و خصلتهای متغیر و در حال شدن حاصلی جز تحول و دگرگونی دربر ندارد و اگر چنین امری مبنای منطق‌ها قرار گیرد از آن جهت که دستیابی و شناسایی همه کیفیات از این طریق میسر نمی‌باشد ضرورتاً در هر زمان امکان تغییر و عوض شدن و تحول را می‌توان پیش‌بینی کرد و در نتیجه با تکیه بر آن، امکان به وجود آمدن یقین و جزمیت در عمل و نظر از بین خواهد رفت.

قسمت سوم: بررسی مبانی منطق دیالکتیک در ارتباط با خصوصیات کلی فلسفه دلالت

منطق دیالکتیک یا اسلوب دیالکتیکی اندیشه مشتمل بر قوانین و اصول عامی است که چهارچوب تفکر ماتریالیستی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهد و هر چند که از جانب هگل در شکل ایدئالیستی "به تعبیر خود ماتریالیستها" نیز به کار برده شده است. این اصول و قوانین در پی ارائه نگرش و بینش واقعی نسبت به جهان و عالم موجودات می‌باشند و به همین دلیل خود را توانا در صحنه عمل و پراتیک می‌دانند طرفداران تفکر دیالکتیکی معتقدند که تا به حال از جهان به صورت‌های مختلفی

تفسیر و توجیه به عمل آمده است اما منطق دیالکتیک به دنبال شناخت جدیدی از جهان می باشد که بتواند انسان را در عمل و صحنه زندگی قدرتمند سازد. این روش به دنبال قوانین عام تغییر و حرکت در عالم می باشد تا بدانوسیله قدرت تبیین هر گونه تغییر و حرکت را در تمامی موجودات و پدیده های عالم پیدا کند. دلیل بر این اعتقاد را هم عدم جدایی تئوری نظر و عمل می دانند و معتقدند که در پراتیک و عمل شناخت حاصل می گردد و از این طریق می توان به جمع بندی کلی ترین قوانین و شامل ترین اصول عمل و حرکت دست یافت و از این رهگذر به حرکت و تحول مدام مبتنی بر تضادهای درونی در همه پدیده ها و موجودات عالم معتقدند که در یک ارتباط ارگانیکی و متقابل از مرحله ای ساده به مراحل پیچیده تر تحول و جهش می یابند به عبارت دیگر اصل حرکت مدام در همه پدیده ها، اصل ارتباط متقابل، اصل تضاد درونی و اصل حرکت از کم به کیف اصول عام و جهان شمول دیالکتیک می باشند که خطوط اصلی تفکر دیالکتیکی را ترسیم می کند. اما اینکه آیا این اصول می تواند به عنوان فلسفه دلالت و هماهنگ کننده ادراکات بشر تلقی شوند یا نه؟ امری است که به صورت جداگانه در سه بخش بررسی خواهد شد.

مبحث اول: بررسی رابطه اصول دیالکتیک و خصوصیت انکارناپذیری در فلسفه دلالت

آنچه که شیوه طرفداران منطق دیالکتیک می باشد این است که از ملاحظه امور به شیوه ای اعلام موضعی قبل از اینکه متد و روش شناخت را بیان کنند به ارائه و بیان علت ها و شناخت های مختلفی می پردازند. از جمله مقولاتی که خود نیاز به روش شناخت دارد و با پیشداوری نسبت به فلسفه خاصی مطرح می گردد اصل تضاد

است که علت حرکت را بیان می‌کند. حرکت دیالکتیکی ماده مبتنی بر بی‌نهایت تضاد درونی از مقولاتی است که باید بعد از اثبات نامحدود بودن ماده و فلسفه مادی به آن پرداخته شود. اصل ماده را به درون خودش متکی کردن و هرگونه علت اصلی را خارج از هستی ماده نادیده انگاشتن امری است که بدون آن نمی‌توان به اصل تضاد معتقد شد که این امر خود شناخت خاصی را نسبت به جهان هستی در مباحث فلسفی نیاز دارد که مؤخر از بحث متد و روش می‌باشد. به عبارت دیگر روشن شناخت بر پایه تضاد از پایگاه دستگاه فلسفی خاصی نشأت گرفته است که بر آن اساس هرگونه استدلال و مذاقه از جانب کسانی که به آن دستگاه فلسفی خاص معتقد نمی‌باشند مورد تردید و خدشه‌پذیر خواهد گشت و برعکس تمام استدلالات این منطق از نظر دیگر دستگاه‌های منطقی تکیه بر آب دارد از این جهت نمی‌تواند مبنای روش‌شناسی و هماهنگ کننده جمیع اقدامات بشر قرار گیرد.

مبحث دوم: بررسی رابطه اصول دیالکتیک و خصوصیت شمولیت در فلسفه دلالت

منطق دیالکتیک با قائل شدن به تأثیر و تأثر عمومی و حاکمیت این اصل بر همه موضوعات و پدیده‌ها عملاً از تفسیر و توجیه علم و آگاهی و انگیزه و اختیار عاجز است. علم و آگاهی را نمی‌تواند تفسیر کند به این دلیل که شناخت را انعکاس جهان خارج می‌داند و عملاً تأثیرات جهان خارج را آگاهی نام می‌نهند که با این تعبیر همه اشیاء در عالم، عالم می‌شوند و امکان هرگونه اطلاع و آگاهی با این تعبیر ممتنع می‌شود.^(۱) و قدرت تبیین انگیزه و اختیار را ندارد چراکه شمولیت تأثیر و تأثر

۱. رجوع شود به بحث مکانیزم شناخت از پایگاه اصالت عین.

عمومی بر همه پدیده‌ها با "جبر" سازگار است و توانایی قدرت انتخاب و حاکمیت بر تأثیر و تأثرات در قاموس منطق دیالکتیک جایی پیدا نخواهد کرد. همچنین تعمیم حرکت به کلیه کیفیات امری محتاج استدلال است. بنابراین عدم توانایی منطق دیالکتیک در تفسیر این دو موضوع موجب خواهد شد که نه تنها ادعای جهان‌شمول بودن آن به تردید کشیده شود بلکه تمامی اطلاعات و علوم به دست آمده براساس این اصول بدلیل عجز در تفسیر خود "اطلاع و علم" متزلزل گردند.

مبحث سوم: بررسی رابطه اصول دیالکتیک و خصوصیت ثبوت در فلسفه دلالت یکی دیگر از اصول منطق دیالکتیک اصل حرکت و تغییر مدام در همه پدیده‌ها و موضوعات عالم است. بنابراین اصل هیچ موجودی در عالم یافت نمی‌شود که در حال حرکت و تحول پذیری مدام نباشد و اطلاق و ثبوت امری نسبی است که در شرایط زمان و مکانی خاصی معنا پیدا می‌کند و با تغییر آن شرایط شکسته خواهد شد و به کیفیتی جدید متحول می‌گردد و همین امر است که جهش و تحول از کم به کیف را تبیین می‌کند چراکه ثبوت نسبی و کیفی در یک دوره از حرکت و تغییر "کمی" ضرورتاً بنا به اصل حرکت شکسته خواهد شد و کیفیت جدید و نو، جای کیفیت کهنه و قدیمی را پر خواهد کرد و همین اصل کافی است که ضعف روش دیالکتیکی را در اثبات حقانیت و رشد اطلاعات اثبات کند چرا که تکیه بر تغییر و تحول مدام در همه پدیده‌ها از جمله علم و ادراک موجب خواهد شد که حقانیت هیچ امری حتی خود اصول دیالکتیک بر امر استواری تکیه نداشته باشد چرا که احتمال تغییر و تحول در آن به معنای عدم حاکمیت و حقانیت آن در همه زمانها خواهد بود. قائل شدن به ثبوت و اطلاق در امر دلالت در واقع تردیدگرایی و عدم

قطعیّت و جزمیت را در تمامی یافته‌های ذهنی و عینی و قلبی تمام می‌کند یعنی نه تنها ادراکات نظری پایگاهی سست پیدا می‌کند بلکه ادراکات عمل و جزمیت و یقین در عمل و موضع‌گیری و برنامه ریزی اساسی پیدا نخواهد کرد و در نتیجه در موضع عمل نیز به تردید کشیده خواهند شد و بدین ترتیب سوفسطایی به شکل جدید با برپایی علم اصول علمی و دیالکتیک به شکل نوین تردید را تا اعماق نظام ادراکات حاکم و عدم انسجام و هماهنگی را در جمیع مراتب آگاهی رسوخ می‌دهد به همین دلیل نه تنها نمی‌تواند پایگاه برای تبیین هماهنگی قرار گیرد بلکه رشد ادراکات نیز به دلیل عجز در اثبات پایگاهی ثابت برای ادراکات امری ممتنع خواهد بود.

جمع‌بندی

آنچه که گذشت مقایسه و سنجش پیرامون مهمترین و شاخص‌ترین مبانی و اصول حاکم بر منطوق‌ها در رابطه با خصوصیات کلی فلسفه دلالت بود و روشن‌گشت که علی‌رغم اینکه ممکن است بعضی از این مبانی در جایگاه خاص خودشان پایگاهی صحیح و مستحکم به شمار آیند اما نقش و وظیفه‌ای که فلسفه دلالت متکفل آنست را نمی‌توانند ایفا کنند. البته لازم به تذکر است که بررسی و تحقیق پیرامون احتمالات مختلف در زمینه فلسفه دلالت به اینجا خاتمه نمی‌یابد اما می‌توان گفت که سایر احتمالاتی که به ذهن متبادر می‌شود از اتقان و اهمیت و ویژگی کمتری نسبت به اصول و مبانی فوق برخوردارند و از این جهت قطعاً نمی‌توانند همه خصوصیات و ویژگی‌های فلسفه دلالت را دارا باشند بنابراین ضرورت تفکری نو در راستای کشف پایگاهی انکارناپذیر، شامل و ثابت برای منطوق‌ها و کلیه اطلاعات و آگاهیهای بشر احساس می‌شود که از آن طریق بتوان هماهنگی و انسجام را در جمیع مراتب علم و دانش و فرهنگ ایجاد نمود و یتین و جزمیتی متناسب با حقیقت هستی برای انسانها به ارمغان آورد. آنچه در کتاب دوم خواهد آمد سعی بر این مطلب است.

فهرست تفصیلی

پنج	فهرست اجمالی
۳	مقدمه
۷	پیشگفتار

کتاب اول: ضرورت فلسفه اصول روش تنظیم

۲۷	مقدمه
۳۱	بخش اول: تقدم روش شناخت بر شناخت
۳۳	فصل اول: اثبات تقدم روش بر شناخت شناسی
۳۴	قسمت اول: توجه به وجود نقاط مشترک در مفاهمه
۳۶	قسمت دوم: توجه به وجود نقاط مختلف در مفاهمه
۳۷	قسمت سوم: بررسی چرایی پیدایش نقاط اختلاف علی‌رغم وجود نقاط مشترک در مفاهمه
۳۷	مبحث اول: اختیار و ریشه اختلاف در ادراکات
۴۰	مبحث دوم: اشتباه و منشأ اختلاف در ادراکات
۴۱	مبحث سوم: تجزیه و تحلیل اجمالی مکانیزم پیدایش اطلاع جدید
۴۲	الف: عناصر تشکیل دهنده
۴۴	ب: جایگاه عناصر تشکیل دهنده
۴۶	ج: ضرورت منطق و روش
۴۷	د: منطق چیست؟
۴۹	جمع بندی
۵۱	فصل دوم: ملاحظه اثرات منفی شروع از مبحث مکانیزم شناخت در ایجاد مفاهمه
۵۲	چرا از علم و ادراک "شناخت‌شناسی" شروع می‌کنند؟
۵۳	قسمت اول: اصالت عمل و بحث شناخت
۵۳	مبحث اول: بحث شناخت و ورودی معمول مکتب مادی

- مبحث دوم: نقش اصول موضوعه خاص و پیشداوری در تفسیر مکانیزم شناخت ۵۷
- مبحث سوم: کیفیت به کارگیری روش و منطق خاصی در تفسیر مکانیزم شناخت ۶۱
- الف: وقوع به عنوان معیار صحت ۶۲
- ب: تکیه بر اصول حرکت، تأثیر متقابل و جهش در منطق دیالکتیک ۶۳
- ج: تکیه بر اصل تضاد در منطق دیالکتیک ۶۴
- مبحث چهارم: اعلام عجز در تفسیر مکانیزم شناخت ۶۵
- خلاصه ۶۷
- قسمت دوم: اصالت نظر و بحث شناخت ۶۸
- مبحث اول: علم و ادراک در منطق نظر ۶۸
- مبحث دوم: ملاحظه سریان اصول موضوعه خاص و پیشداوری در تحلیل علم و ادراک ۷۱
- مبحث سوم: کیفیت به کارگیری روش و منطقی خاص در تفسیر علم و ادراک ۷۲
- الف: تطابق نظری به عنوان معیار صحت ۷۲
- ب: منطق تجرید و ماده قضایا ۷۴
- خلاصه ۷۶
- قسمت سوم: تقابل دو دیدگاه "اصالت عمل" و "اصالت نظر" ۷۷
- مبحث اول: نقد "اصالت نظر" از پایگاه "اصالت عمل" ۷۷
- الف: تردید در تعریف "علم" و "ادراک" انسان ۷۷
- ب: تردید در "بديهيات" ۷۸
- ج: تردید در تفسیر "ذهن" ۷۹
- د: ضرورت تبعیت "منطق نظر" از "منطق عمل" ۸۱
- مبحث دوم: نقد "اصالت عمل" از پایگاه "اصالت نظر" ۸۲
- الف: "نیافتن" به جای "نبودن" ۸۲
- ب: "تغییر" در "ادراک" به معنای نفی "حافظه" ۸۳
- ج: "علوم ریاضی" نافی شمولیت "اصل تغییر" ۸۳
- د: خلط "مفهوم" و "مصادیق" ۸۴
- ه: فراگیری "اصل تغییر" نسبت به "اصول دیالکتیک" و "شناخت" ۸۴
- مبحث سوم: تقابل نظرات و تداوم آن ۸۵

۸۶	جمع بندی
۸۹	بخش دوم: ضرورت مبنایی مشترک برای روش شناسی
۹۱	مقدمه
۹۱	الف: ضرورت روش شناسی
۹۲	ب: ارتباط روش «منطق» با برهان، یقین و رشد اطلاعات
۹۵	ج: ارتباط روش «منطق» با موضوع و اقسام موضوعات
۹۷	فصل اول: ضرورت مبنایی مشترک از طریق لزوم هماهنگی منطق‌های مختلف
۹۷	قسمت اول: ضرورت منطق‌های مختلف متناسب با موضوعات مختلف
۹۷	مبحث اول: ضرورت روش متناسب با مفاهیم کلی نظری
۹۷	الف: خصوصیات مفاهیم کلی نظری
۹۹	۲. مفاهیم کلی تجریدی ناظر بر "بودن" و "ثبات" است
۱۰۰	ب: ضرورت شناخت مفاهیم تجریدی و انتزاعی جهت هستی‌شناسی
۱۰۰	۱. ملاحظه ضرورت هستی‌شناسی
۱۰۱	۲. موضوع هستی‌شناسی
۱۰۲	۳. رابطه مفاهیم تجریدی و هستی‌شناسی
۱۰۳	ج: ضرورت منطق نظر
۱۰۳	۱. از راه توجه به اختلافات در استنتاج نظری
۱۰۴	۲. ضرورت یقین و جزمیت در مفاهیم تجریدی
۱۰۵	۳. تسهیل در انتقال رشد اطلاعات تجریدی
۱۰۶	مبحث دوم: ضرورت روش متناسب با موضوع عینی خارجی
۱۰۶	الف: خصوصیات موضوع عینی خارجی
۱۰۶	۱. جنبه مصاداتی و جزئی دارد
۱۰۷	۲. موضوعات خارجی "کل" هستند
۱۰۸	۳. موضوعات عینی در حال حرکت و تغییر هستند
۱۰۸	ب: ضرورت شناخت موضوعات عینی خارجی برای موضع‌گیری
۱۰۸	۱. ضرورت موضع‌گیری و عمل
۱۰۹	۲. موضوع موضع‌گیری

۲. رابطه شناخت موضوعات عینی خارجی و موضع‌گیری..... ۱۱۰
- ج: ضرورت منطق عمل و موضع‌گیری..... ۱۱۱
۱. اختلاف در شناخت موضوعات..... ۱۱۱
۲. ضرورت یقین و جزمیت در عمل موضع‌گیری..... ۱۱۴
۲. تسهیل در دسته‌بندی و رشد اطلاعات عینی و عملی..... ۱۱۵
- مبحث سوم: ضرورت "روش" متناسب با مفاهیم روابط مفاهیم..... ۱۱۶
- الف. خصوصیات مفاهیم روابط مفاهیم..... ۱۱۶
۱. وجود قدر مشترک و جامع مشترک در روابط مفاهیم..... ۱۱۶
۲. روابط مفاهیم کلی و عینی «عملی» می‌باشند..... ۱۱۷
- الف: کلی بودن روابط مفاهیم..... ۱۱۷
- ب: عینی بودن روابط مفاهیم..... ۱۱۷
۲. رابطه بین عمل و نظر..... ۱۱۹
- ب: ضرورت شناخت مفاهیم روابط مفاهیم برای مفاهیم و ارتباطات..... ۱۱۹
۱. ضرورت شناخت علم روابط مفاهیم..... ۱۱۹
۲. موضوع علم روابط مفاهیم..... ۱۲۰
۲. رابطه مفاهیم روابط مفاهیم با علم روابط مفاهیم..... ۱۲۱
- ج: ضرورت روش متناسب با مفاهیم روابط مفاهیم..... ۱۲۳
۱. از طریق توجه به استنتاجات مختلف در روابط مفاهیم..... ۱۲۳
۲. ضرورت یقین و جزمیت در مرتبه مفاهیم..... ۱۲۴
۳. تسهیل در دسته‌بندی و رشد اطلاعات در مفاهیم روابط مفاهیم..... ۱۲۶
- قسمت دوم: "لزوم هماهنگی منطق‌های مختلف"..... ۱۲۷
- مبحث اول: آیا اختلاف در منطق‌ها نشان دهنده جدایی و انفکاک مطلق آنها از یکدیگر است؟..... ۱۲۸
- مبحث دوم: آیا رابطه طولی «شامل و مضمولی» بر دستگاه‌های مختلف منطقی حاکم است؟..... ۱۳۱
- مبحث سوم: ضرورت رابطه، هماهنگی و پایگاه مشترک برای دستگاه‌های مختلف منطقی..... ۱۳۳

الف: ضرورت رابطه	۱۳۳
ب: ضرورت هماهنگی	۱۳۴
ج: اثبات ضرورت "پایگاه مشترک" برای هماهنگی منطق‌های مختلف	۱۳۶
فصل دوم: ضرورت پایگاهی مشترک از طریق لزوم احراز حقانیت هر منطق	۱۳۹
قسمت اول: ملاحظه اختلاف در بین منطق‌های مختلف علی رغم اشتراک موضوع	۱۳۹
مبحث اول: ملاحظه اختلاف در منطق‌های نظر	۱۳۹
مبحث دوم: ملاحظه اختلاف در منطق‌های عمل	۱۴۱
مبحث سوم: ملاحظه اختلاف در منطق‌های روابط مفاهیم	۱۴۳
قسمت دوم: لزوم احراز حقانیت هر منطق	۱۴۶
مبناهای منطقی مختلف و عدم مفاهیم	۱۴۷
مبناهای منطقی مختلف و عدم جزمیت و یقین	۱۴۸
فصل سوم: ضرورت پایگاهی مشترک برای هماهنگی درونی هر دستگاه منطقی	۱۵۱
قسمت اول: ملاحظه اختلافات درونی هر دستگاه منطقی	۱۵۱
مبحث اول: ملاحظه اختلافات درونی در منطق نظر	۱۵۲
مبحث دوم: ملاحظه اختلافات درونی در منطق عمل	۱۵۴
مبحث سوم: ملاحظه اختلافات درونی در منطق روابط مفاهیم	۱۵۶
قسمت دوم: لزوم هماهنگی و انسجام درونی هر دستگاه منطقی	۱۵۸
بخش سوم: بررسی رابطه مبناهای مشترک و علت تعیین	۱۶۱
مقدمه	۱۶۳
الف. در مسیر شناخت علت اختلاف آراء و نظریات گوناگون بعد از اثبات تقدم	۱۶۳
ب: "دلالت" امر مشترک در همه منطق‌ها	۱۶۴
فصل اول: بررسی رابطه علت دلالت و علت تعیین	۱۶۷
قسمت اول: بررسی رابطه علت دلالت و اعتبار	۱۶۷
- آیا دلالت امری اعتباری و قراردادی است؟	۱۶۸
مبحث اول: توجه به لوازم اعتباری بودن دلالت در مفاهیم کلی نظری	۱۶۸
مبحث دوم: توجه به لوازم اعتباری بودن "دلالت" در مقام عمل و موضع‌گیری	۱۶۹
مبحث سوم: توجه به لوازم اعتباری بودن علت دلالت در روابط مفاهیم	۱۷۰

قسمت دوم: بازگشت "علت دلالت" به "علت تعین"	۱۷۱
مبحث اول: بررسی رابطه "علت دلالت" و "علت تعین"	۱۷۳
الف: رابطه "علت دلالت" و "دلالت کننده"	۱۷۳
ب: رابطه "دلالت کننده" و "تغایر کیفیات"	۱۷۴
ج: بررسی رابطه "علت تغایر" و "علت دلالت"	۱۷۵
مبحث دوم: بررسی رابطه "علت تعین" و "منطق"	۱۷۷
الف: بررسی رابطه "علت تعین" و "هماهنگی منطق‌ها"	۱۷۷
ب: بررسی رابطه "علت تعین" و "ارزش معلومات"	۱۷۹
ج: بررسی رابطه "علت تعین" و "علت وجود"	۱۸۰
۱. بررسی رابطه علت وجود و علت تعین در جهان خارج	۱۸۱
۲. بررسی رابطه "علت وجود" و "علت تعین" در ادراکات و شناخت	۱۸۲
۳. بررسی رابطه "علت وجود" و "علت تعین" در مقام موضوع‌گیری و عمل	۱۸۳
فصل دوم: خصوصیات کلی فلسفه دلالت	۱۸۷
مقدمه: تقدم فهم بر منطق	۱۸۷
قسمت اول: خصوصیت انکار ناپذیری	۱۹۰
مبحث اول: انکار ناپذیر چیست؟	۱۹۰
مبحث دوم: امر انکار ناپذیر نمی‌تواند از پایگاه منطقی خاصی باشد	۱۹۰
مبحث سوم: امر انکار ناپذیر باید اجمالی باشد و سلبی ملاحظه شود	۱۹۱
الف: اجمالی بودن ادراکات "بررسی ابهام و یقین در ادراکات"	۱۹۱
ب: بررسی رابطه "سلب و ایجاب" با یقین و ابهام	۱۹۳
قسمت دوم: خصوصیت شمولیت	۱۹۵
مبحث اول: فلسفه دلالت باید امری حقیقی و شامل بر نظر و عمل باشد	۱۹۶
مبحث دوم: فلسفه دلالت پایگاهی شامل برای روش‌شناسی است	۱۹۸
مبحث سوم: فلسفه دلالت شامل بر نظام کلی و دستگاه منطقی است	۱۹۹
قسمت سوم: خصوصیت "ثبوت"	۲۰۰
فصل سوم: بررسی احتمالات مختلف پیرامون فلسفه دلالت	۲۰۳
مقدمه	۲۰۳

قسمت اول: بررسی مبانی منطق صوری در ارتباط با خصوصیات کلی فلسفه دلالت.....	۲۰۴
مبحث اول: مبانی منطق صوری و خصوصیت انکارناپذیری.....	۲۰۵
مبحث دوم: مبانی منطق صوری "خصوصیت شمولیت".....	۲۰۶
مبحث سوم: مبانی منطق صوری و "خصوصیت ثبوت".....	۲۰۸
قسمت دوم: بررسی مبانی متدلوژی علوم در ارتباط با خصوصیات کلی فلسفه دلالت.....	۲۰۹
مبحث اول: بررسی رابطه اصالت تجربه و خصوصیت انکارناپذیری.....	۲۱۱
مبحث دوم: بررسی رابطه اصالت تجربه و خصوصیت شمولیت در فلسفه دلالت.....	۲۱۲
مبحث سوم: بررسی رابطه اصالت تجربه و خصوصیت ثبوت در فلسفه دلالت.....	۲۱۳
قسمت سوم: بررسی مبانی منطق دیالکتیک در ارتباط با خصوصیات کلی فلسفه دلالت.....	۲۱۴
مبحث اول: بررسی رابطه اصول دیالکتیک و خصوصیت انکارناپذیری در فلسفه دلالت.....	۲۱۵
مبحث دوم: بررسی رابطه اصول دیالکتیک و خصوصیت شمولیت در فلسفه دلالت.....	۲۱۶
مبحث سوم: بررسی رابطه اصول دیالکتیک و خصوصیت ثبوت در فلسفه دلالت.....	۲۱۷
جمع‌بندی.....	۲۱۹
فهرست تفصیلی.....	۲۲۱