

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

نزدیک تر از سیاهی چشم به سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱

پیش نویس

فلسفه اصول روش تنظیم

جلد دوم / قسمت اول

زمینه آشنایی مقدماتی

گروه نظری - خرداد ۱۳۶۵

فهرست اجمالی

کتاب دوم: فلسفه اصول روش تنظیم

۶	مقدمه
۸	بخش اول: اصول مقدماتی
۱۰	فصل اول: تغایر
۱۰	قسمت اول: تعریف تغایر فی الجمله
۱۱	قسمت دوم: خصوصیات تغایر فی الجمله
۱۲	قسمت سوم: تغایر و اصول اولیه مکاتب مختلف
۱۳	مبحث اول: تغایر مهره‌ای قابل قبول در همه بینش‌ها و گرایش‌ها
۱۳	مبحث دوم: تفاوت شروع از تغایر و شروع از بداهت
۱۵	مبحث سوم: تفاوت تغایر با تضاد
۲۶	فصل دوم: سنجش
۲۶	قسمت اول: تعریف سنجش فی الجمله
۲۷	قسمت دوم: غیر قابل انکار بودن سنجش فی الجمله
۲۸	قسمت سوم: رابطه سنجش و تغایر
۳۰	فصل سوم: تمیز
۳۰	قسمت اول: تعریف تمیز فی الجمله
۳۱	قسمت دوم: خصوصیات تمیز
۳۵	قسمت سوم: جایگزین سنجش و تمیز در مکاتب مختلف
۳۵	مبحث اول: جایگزین سنجش و تمیز در منطق صوری
۴۰	مبحث دوم: جایگزین سنجش و تمیز در منطق دیالکتیک
۴۶	مبحث سوم: اشکالات مکاتب مختلف از مبانی خود بر یکدیگر
۵۶	جمع‌بندی

۶۴	بخش دوم: معیار صحت
۶۶	مقدمه
۶۸	فصل اول: ضرورت معیار صحت
۶۸	قسمت اول: بررسی اجمالی صحیح و غلط
۷۲	قسمت دوم: رابطه بین "تعریف صحیح و غلط" و ارائه "معیار صحت"
۷۳	قسمت سوم: غیر قابل انکار بودن ضرورت معیار صحت
۷۶	فصل دوم: خصوصیات معیار صحت
۹۶	فصل سوم: چیهستی معیار صحت
۹۶	قسمت اول: بررسی احتمالات مختلف پیرامون معیار صحت
۱۲۲	قسمت دوم: بررسی هماهنگی به عنوان معیار صحت
۱۲۲	مبحث اول: تعریف و نمود اجمالی هماهنگی
۱۲۸	مبحث دوم: قیود هماهنگی
۱۳۶	مبحث سوم: بررسی رابطه غلط با هماهنگی
۱۳۲	قسمت سوم: هماهنگی و خصوصیات معیار صحت
۱۴۶	بخش سوم: اصول کلی تعیین
۱۴۸	فصل اول: تغییر
۱۴۸	مقدمه
۱۵۲	قسمت اول: انفصال مطلق
۱۵۲	مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی انفصال مطلق
۱۵۳	مبحث دوم: تفسیر حرکت بر اساس انفصال مطلق
۱۵۸	مبحث سوم: نقد و بررسی انفصال مطلق در حرکت
۱۶۳	قسمت دوم: اتصال مطلق
۱۶۴	مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی اتصال مطلق
۱۶۴	مبحث دوم: تفسیر حرکت بر اساس اتصال مطلق
۱۶۷	مبحث سوم: نقد و بررسی اتصال مطلق
۱۶۹	قسمت سوم: رابطه
۱۶۹	مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی رابطه

۱۷۳	مبحث دوم: تبیین مفهوم رابطه و ملاحظه آن در حرکت
۱۹۲	مبحث سوم: آثار و لوازم توجه به رابطه
۲۰۲	فصل دوم: امر ثابت
۲۰۲	قسمت اول: بررسی حاکمیت امر ثابت بر تغییر
۲۰۲	مبحث اول: جهت‌داری تغییر
۲۰۵	مبحث دوم: علت‌داری و قانون‌داری تغییر
۲۱۲	مبحث سوم: حاکمیت امر ثابت بر تغییر
۲۱۵	قسمت دوم: حاکمیت امر ثابت بر تغایر
۲۱۵	مبحث اول: جهت‌داری تغایر
۲۱۷	مبحث دوم: قانون‌داری تغایر
۲۱۹	مبحث سوم: حاکمیت امر ثابت بر تغایر
۲۲۰	قسمت سوم: بررسی حاکمیت امر واحد ثابت بر تغییر و تغایر
۲۲۱	مبحث اول: جهت‌داری واحد تغییر و تغایر
۲۲۵	مبحث دوم: علت‌داری و قانون‌داری «تغییر و تغایر» یا تعین
۲۳۱	مبحث سوم: ثبوت امر واحد حاکم بر تغییر و تغایر «تعین»
۲۳۹	فهرست تفصیلی

کتاب دوم

فلسفه اصول روش تنظیم

مقدمه

بخش اول: اصول مقدماتی

بخش دوم: معیار صحت

بخش سوم: اصول کلی تعیین



مقدمه

در کتاب قبل ضرورت داشتن فلسفه‌ای جهت اصول روش تنظیم اعم از مفاهیم کلی نظری و مفاهیم روابط مفاهیم و مفاهیم عینی خارجی تمام شد اکنون در این کتاب می‌بایست به فلسفه اصول روش تنظیم پرداخته شود به عبارت دیگر در این کتاب می‌بایست مطالب و اصولی اثبات گردد که پایگاهی محکم و استوار جهت اصول منطق‌های مختلف باشد و اصولی کلی که در منطق‌های مختلف به عنوان سکوها‌های اولیه جهت جمع‌بندی و شناسایی موضوعات محوله به آن دستگاه به کار برده می‌شود و همچنین سازمان خاص نظام منطقی به این مطالب و اصول بازگشت نماید و هر قانون و اصل منطقی نمود و جلوه‌ای از این اصول باشد که مقید به قید خصوصیت خاص موضوعات مورد شناسایی شده باشد تا از این طریق هماهنگی ادراکات حفظ شده و هر قانون منطقی مؤید و مفسر قانون دیگر و منطق هر موضوع خاص معاضد با منطق موضوع خاص دیگر گردد، حقانیت منطق سازگار با شناسایی موضوع خاص از این طریق تمام شده و همچنین پاسخگوی اختلافات درونی نظام منطقی بوده صحت لوازمات هر اصل منطقی را تمام نماید و جایگاه و

وزن هر کدام از قوانین منطقی با توجه به این اصول معین شود لذا این اصول می‌بایست انکارناپذیر بوده و از پایگاه منطق خاصی برنخیزد، همچنین اجمالی و سلبی تمام شود که در تبیین هر مطلب ضرورتاً منطقی خاص به کار گرفته خواهد شد همچنین شامل بر نظر و عمل و روابط مفاهمه بوده و قید خصوصیت شخصی هیچ کدام از آن‌ها را به همراه نداشته باشد. ثبوت نیز ضروری این اصول است چه این که تغییر به معنای تغییر اصول منطق و منجر به تغییر نظام اطلاعات شده و چون بر این اساس قانون حاکم بر این تغییر هم دست نیافتنی خواهد بود ادراکات، هر آن دچار تحولی منقطع با حالت قبل شده ادراک از موضوعیت خواهد افتاد.

این کتاب شامل سه بخش خواهد بود، در بخش نخست اصول مقدماتی شامل تغایر سنجش و تمیز و رابطه آن‌ها با یکدیگر مورد دقت واقع خواهد شد و بخش دوم که پیرامون معیار صحت صحبت می‌نماید به اثبات تقدم معیار صحت بر تشخیص صحیح و غلط پرداخته و پس از بررسی خصوصیات کلی معیار صحت احتمالات مختلف پیرامون این معیار را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و از این طریق معیار دارای آن خصوصیات را مشخص خواهد نمود و بالاخره بخش سوم که به اصول کلی تعیین اختصاص دارد ضمن بحث پیرامون تغییر و رد اتصال و انفصال مطلق در آن و اثبات مرتبط بودن حالات حرکت و ممتد و غیر ساکن بودن آن حالات به لزوم حاکمیت امری ثابت بر حرکت پرداخته سپس با بررسی اصالت شیء و اصالت شرایط و اصالت رابطه به تجزیه و تحلیل مسأله تعیین می‌پردازد و در ضمن این بررسی مسأله وجه اشتراک و وجه اختلاف در تغییر و تغایر از زاویه هر سه احتمال بررسی و لوازم هر کدام تبیین خواهد گردید.

بخش اوّل

اصول مقدماتی

فصل اول: تغایر

فصل دوم: سنجش

فصل سوم: تمیز

جمع بندی

فصل اول

تغایر

قسمت اول: تعریف تغایر فی الجمله

اولین مهره‌ای که برای این سلسله مباحث مورد دقت نظر قرار می‌گیرد تغایر فی الجمله است. تغایر، تفاوت و اختلاف ما بین کیفیات است یعنی این آن نیست. همه کیفیات جهان با هم مختلفند زیرا اقرار به دوئیت اقرار به حداقل اختلاف است و در درون هر خصلت و کیفیت باز تغایر خودنمایی می‌کند. عینیت با ذهنیت متغایر است و هر دو با خطورات قلبی تفاوت دارند. در عینیت همه چیز با هم متفاوتند و هر کیفیت عینی خود دارای خصال مختلفی است.

ذهنیت‌ها هم یکسان نیستند حتی اوهام و خیالات هم با یکدیگر متغایرنند. کسی هم که معتقد به یافت درون و مکاشفات قلبی است تغایر بین یافت‌ها و مکاشفات را منکر نمی‌شود.

ادراک و احساس حداقل تغایر، منحصر به انسان نمی‌شود حیوانات هم بین

کیفیات فرق می‌گذارند، طعمه و دشمن خود را دو چیز می‌بینند و دو عکس‌العمل مختلف از خودشان می‌دهند. کیفیات مختلف هم در اصطکاک با یکدیگر تغییرات متفاوتی دارند. آب در سرما منجمد و در گرما بخار می‌شود. لذاست که نه تنها انسان نمی‌تواند تغایر را نفی کند بلکه اصولاً دوئیت قابلیت انکار ندارد.

قسمت دوم: خصوصیات تغایر فی الجمله

۱- غیر قابل انکار بودن تغایر

چنانچه فردی تغایر را نفی کند در محذور ذیل واقع می‌گردد، یا بین تغایر و نفی آن دوئیت قائل است که پس تغایر را پذیرفته است یا بین آن‌ها دوئیتی نمی‌بیند که ملزم به تبعیت از قائلین تغایر است زیرا حرف خود را با حرف آنان یکی می‌داند. اگر تغایر نباشد بدین معناست که هر چیز همه خاصیتی را داشته باشد که در نتیجه کیفیات هیچ خاصیتی را نخواهد داشت.

۲- رابطه عدم تغایر و عدم حرکت

لازمه عدم تغایر، عدم تغییر و حرکت نیز می‌باشد زیرا در هر حرکت حداقل اختلاف مابین سابق و لاحق ضروری است لذاست که عدم تغایر مترادف یکسانی محض است که در آن تغییر هم بی‌معناست.

آیا اگر اختلاف پتانسیل الکتریکی مابین دو قطب یک باطری نباشد جریان

برقی خواهیم داشت؟ آیا اگر اختلافی نبود، آب به طرف پایین حرکت می‌کرد؟

آیا اگر بین مقدمه و نتیجه حداقل تغایری نبود بشر به منطق‌سازی رو می‌آورد؟

بنابراین نفی تغایر، نفی حرکت و عدم تغایر بساطت محض را دنبال خواهد داشت.

- رابطه نفی تغایر فی الجملة و امکان مفاهمه

اگر تفاوت و تغایری بین کلمات نباشد همه آنها یکسان خواهند بود آن‌گاه چگونه یک مفهوم امکان انتقال خواهد داشت، جهت مفاهمه نه تنها بین کلمات، که بین جملات و حروف هم تغایر لازم است. چه این که از یک صوت کاملاً بکنواخت به هیچ مفهومی نمی‌توان پی برد.

چون بین صوت و سکوت اختلاف است با قطع و وصل مختلف یک صوت می‌توان مفاهیم را منتقل کرد همان‌گونه که در تلگراف انجام می‌گیرد.

- رابطه تغایر و یکسانی محض

گفته شد که عدم تغایر برابر با یکسانی محض است. یکسانی محض چیست؟ یکسانی محض یعنی "بودی" که در آن تغایری نیست نه از یک بعد بلکه از جمیع ابعاد و حتی گفتن ابعاد هم در آن صحیح نیست و نه تنها در خودش تغایری نیست، بلکه تحت تغایر یا موضوع و طرفی از تغایر هم نمی‌تواند واقع شود لذا در کنارش غیریتی مطرح نیست یعنی بسیط است، بینهایت است. مطلق است، متأثر واقع نمی‌شود ولی اثر دارد، اثرش هم همسان اثر کیفیات متغیر بلکه اثری از سنخ دیگر، سنخیت خودش هم با کیفیات متفاوت است، لذا در مباحث بعد انشاء الله واضح خواهد گشت که تمیز و سنجش و شناختش هم برای انسان میسر نیست چون احاطه بر آن ممکن نیست زیرا که مطلق محض است. شناختش سلبی است. یعنی از او هر گونه حد یا خصوصیت خاص که تحت تعلیم انسان قرار می‌گیرد سلب می‌شود.

باید او را از ادراک و شناخت خود تنزیه کرد. چرا که او مطلق و بینهایت بسیط و

هستی محض یعنی حضرت حق سبحانه و تعالی است.

قسمت سوم: تغایر و اصول اولیه مکاتب مختلف

مبحث اول: تغایر مهره‌ای قابل قبول در همه بینش‌ها و گرایش‌ها

در اصالت عین نقطه آغاز کجاست؟ آیا "تغایر کیفیات مختلف" نیست؟ در تضاد دو کیفیت با هم در ستیزند، در تأثیر متقابل طرفین تقابلی مطرح است، در تبدیل کمیت به کیفیت بین کم و کیف دوئیتی است در جهش و تحول قبل و بعدی ملاحظه می‌شود، یک عین‌گرا با نفی تغایر، اصول اولیه منطق خویش را نفی کرده است.

یک خیال پرداز که در دنیای تخیلات خود غوطه‌ور است. خیالات خود را یکسان نمی‌بیند خیال سیمرغ، همان خیال دیو نیست، ققنوس و اژدها دو تخیلند، خیالی را به وجد آورده و خیالی او را به خلسه می‌کشاند.

چنانچه خیال پرداز اختلاف را هم خیالی بداند ناچار به تبعیت از قائلین به اختلاف است، مقاومتش در عدم تبعیت قبول تغایر و در تبعیت هم اعتراف به پذیرش آنست.

در اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، اجتماع و ارتفاع دوئیت دارند. در استحاله اجتماع ضدین، طرفین متضادی مطرح است، مقدم و تالی و صغری و کبری مختلفند، قیاس، استقراء نیست، کل و جزء دو کیفیتند که در صورت نفی تغایر کلیه اصول منطقی فوق موضوعیت نخواهد داشت.

مبحث دوم: تفاوت شروع از تغایر و شروع از بداهت

تعریفی بدیهی (چه بدیهی نظری مانند این که کل از جزء بزرگ‌تر است و چه بدیهی خارجی مانند اینکه آتش سوزاننده است) بدین گونه است "علم ضروری" یا بدیهی. علمی است که تحصیل آن نیازمند کسب و نظر و فکر و کوشش و فعالیت

نیست "کتاب علم ضروری به طریق ضرورت و بداهت و کشف و ارتجال، و بی نیاز از تأمل و درنگ است" در این مورد چند مطلب است، همان گونه که گذشت، از امر ذهنی و محض نمی توان شروع کرد زیرا که ذهن مورد تردید عده ای واقع شده است. مردد در امر ذهن می پرسد اصل ذهن از کجا پیدا شد؟ آیا ذهن مجرد از سایر کیفیات است؟ آیا مکانیزم ادراک و شناخت متأثر از شرائط خارجی نیست؟ آیا بدیهی و حتی بدیهی اولیه در نزد همه افراد بشر بدیهی است؟ انسان از چه سنی پی به بداهت می برد؟ آیا یک بدیهی برای همه اقوام بدیهی است آیا مفهومی را که افراد از آتش و سوزندگی دارند یکی است؟ چگونه است که شیمیست ترکیب با اکسیژن را سوختن می داند؟ بنابراین به زنگ زدن آهن هم سوختن می گوید، یک پزشک فعل و انفعالات غذا در درون انسان را سوخت و ساز درونی می نامد، یک فرد روستایی، سوختن را منحصر در اشتعال چوب و خار و خاشاک می بیند و یک کودک شهری از سوختن، جز حاصل تماس با شعله های گاز منزل شان چیزی نمی فهمد.

عاشق، سوختن را در جدایی از معشوق تفسیر می کند، خلاصه این که معتقد به مکتب دیالکتیک با این شبهات سعی در تشکیک پیرامون بدیهیات می نماید و حاصل این تشکیک را خدشه بر بدیهی می داند و هرگونه استدلال و توضیح درباره بدیهی را اعتراف به عدم بداهت می گیرد. و اصولاً برای امور بدیهی معرفی شده از سوی منطق صوری فقط در حد یک اعلام موضع ارزش قائل است در صورتی که از کرسی منطق صوری شبهات فوق بی پاسخ نیست و می گوید "اساساً زمانی که قدرت توجه و سلامت ذهن و سلامت حواس پابرجا باشد نیافتن بدیهی را فقط یک شبهه بی اساس و یک فریب آشکار است."

وقتی مطلب بدین‌گونه باشد قضیه جدلی یک طرفه می‌شود یعنی طرفین از سکوی خویش خود را محق و خصم را مخطی می‌بینند و با عدم توان مفاهمه با یکدیگر بر موضع خود مصرتر می‌گردند.

و اما چون تغایر اعم از ذهن و عین است قدرت شمولش به افراد مختلف (چه آن‌هایی که قائل هستند اصل مطلب بازگشت به ادراک و ذهن می‌کند و چه آن‌هایی که بازگشت مطلب را به خارج می‌دانند) زیاد است و هم چنین تغایر تکیه به سلب دارد در حالی که بدیهی به بعد اثبات متکی است بعد اثبات برای دشمن جای پا باقی می‌گذارد تا او بتواند با تکیه به اجمال در مورد قدر متیقن مطلب شروع به تشکیک نماید و شبهه وارد سازد اما زمانی که با تکیه به سلب می‌گوییم "این آن نیست" هر چه پیرامون احساس و ادراک تشکیک شود و رشد علم و آگاهی مثال زده شود یا افزایش دقت ابزار اندازه‌گیری مورد بحث قرار گیرد "این نه آنی" تضعیف نمی‌گردد بلکه وضوح بیشتری می‌یابد و تغایر این و آن در زوایای بیشتری معلوم می‌شود.

مبحث سوم: تفاوت تغایر با تضاد

تغایر هم با تضاد در دستگاه ماتریالیسم دیالکتیک و هم با تضاد در دستگاه فکری هگلیسم متفاوت است.

مطلب اول: تعریف تضاد بر مبانی مختلف

تضاد بر مبنای ماتریالیست دیالکتیک

تضاد را دو گونه ممکن است تقریب کرد. اول شیوه‌ای است که متداول در نزد معتقدین به این مطلب است بدین‌گونه که از اعلام موضع آغاز می‌کنند و بالمره

استدلالی نمی‌آورند. بلکه پشت سر هم پدیده‌ها را بر آن اساس توجیه و تعریف می‌کنند مثلاً می‌گویند تضادهای درون جامعه علت فلان حرکت اجتماعی است یا تضاد روابط تولید با ابزار علت فلان حرکت تکاملی است یا تضاد انسان با طبیعت فلان پیچیدگی را بوجود می‌آورد یا این شیء و آن شیء رابطه‌شان بر اساس تضاد چنین است و غیره در ابتدا انسان خیال می‌کند که این‌ها فقط شعار است و ارتباط خاصی با هم ندارند یا به تعبیر بهتر ارتباطی منطقی مابین آن‌ها نمی‌بینند ولی او در پی این است که گستردگی این شعار آن قدر افزایش دهد تا خود دلیل را هم احاطه کند و همه مقولات فلسفی را پوشاند. و وقتی به او گفته شود حرف‌های شما همه شعار بود و استدلالی نکردید او خواهد گفت که من اصلاً در دلالت صحبت دارم و در ادراک شما نسبت به دلالت و منطق و رابطه و قانون حرف دارم و می‌گویم منطق من تسلیم روابط نظر شما درباره این‌که دلیل چیست و دلالت چگونه است نمی‌شود، معنای آن حرف این است که اگر منطقی شمولش به اندازه‌ای شد که همه مفاهیم حتی خود منطق را هم در بر گرفت و انسجام ظاهری هم مابین حرف‌هایش دیده شد به قائل به این منطق نمی‌شود اشکال کرد که چرا بر اساس منطق من کار نمی‌کنی یا بر اساس منطق من پیوند و رابطه صحیحی مابین کلامت دیده نمی‌شود زیرا او هم می‌گوید بحسب منطق من هم کارهای تو غلط است و در او هام و خیالات زندگی می‌کنی و رابطه مفاهیمت با جهان قطع است و تطابق ندارد. اگر به او گفته شود مغالطه می‌کنی می‌گوید اصلاً ادراک از نتیجه و این‌که رابطه منتج کدام است همه را زیر سؤال می‌برم. وقتی با او از بداهت صحبت می‌شود برای بداهت در دستگاه منطقی خودش معنایی خاص دارد یعنی کلیه واژه‌هایی را که چه در زبان مفاهمه و چه در زبان استدلال و بر مبنایی منطقی باشد در مبنای خودش حل کرده

است لذا پیکار در این موضع با او ثمره‌ای برای هیچ یک از طرفین نخواهد داشت مگر این که طرف مقابل غفلتاً یا به علتی دیگر دست از مبنای منطقی خویش بردارد بلکه باید فراگیر بودن مبنای منطقی را شکست که انشاء الله مشروح این مطلب در جای خود خواهد آمد یک دیالکتیسین به جای این که از ملاحظه اموری به شناسایی منطق بپردازد و پس از منطق به فلسفه برسد. از ملاحظه امور علت‌ها را بیان می‌کند تا آخر کار که روشش را تحویل می‌دهد. یعنی وقتی با روش اعلام موضوعی نظرات خود را در مورد امور مختلف جامعه و نیازها و مشکلات بیان می‌کند عملاً منطق و شیوه دسته‌بندی را به کار گرفته است و سعی دارد همه جا حرفش بر یک پایه باشد که همین را هم دلیل صحت می‌داند. یعنی منطقی را صحیح می‌داند که بتواند نسبت به تبیین همه پدیده‌ها قدرت شمول داشته باشد و اشتکالی را هم که به منطق صوری می‌کند این است که می‌گوید شما اولاً درباره مواد منطق‌تان و ثانیاً در مورد تطبیق نتایج آن با عینیت نمی‌توانید نظر بدهید پس از دو طرف منطق شما قطع است یکی نسبت به مواردی که وارد این ماشین می‌شود و یکی هم نسبت به چیزی که خارج می‌شود و به همین دلیل که فقط بررسی اشکال و صور را می‌کند به آن منطق صوری می‌گویند. اگر مواد منطق شما از مضمونات باشد نتیجه هم جزء مضمونات است اگر از وهمیات باشد نتیجه هم جزء وهمیات است اگر از تجربیات باشد نتیجه هم تجربی است و... البته اگر از بدیهیات باشد نتیجه هم برهان می‌شود.

می‌گوید منطق صوری نسبت به مواد قدرت نظر ندارد و یکی از مواد منطق مسأله ادراک و آگاهی است اولاً قضاوتی را که درباره آگاهی دادید نمی‌توانید بگویید که مواد اطلاعاتی اش درست هست یا درست نیست و ثانیاً اصل این ماشین

برای رشد اطلاعات است، ما اطلاعاتی داریم و نتیجه‌ای را می‌خواهیم و نتیجه به اطلاعات قبل ما اضافه می‌شود. پس اطلاعات به وسیله جمع‌بندی رشد می‌کند آیا صحیح نیست که اسم این جمع‌بندی را ماشین رشد اطلاعات بگذاریم؟ آیا این مکانیزم رشد آگاهی نیست؟ اگر این مکانیزم هماهنگ با مکانیزم طبیعی نباشد یعنی هماهنگ با چیزی که ادراک را درست کرده است نباشد یا مواد آن غلط است و یا نتیجه غلط است وقتی هماهنگ نباشد یعنی مکانیزم طبیعی صحت آن را نمی‌پذیرد.

می‌گویند شما کاری که در منطق می‌کنید اینست که هماهنگی را تمام می‌کنید و می‌گویید نتیجه با مقدمات سازگار است حالا اگر درباره خود این ماشین منطق‌تان بخواهیم صحبت کنیم و بگوییم آیا این ماشین مبنایش سازگار و مؤید شیوه پیدایش اطلاعات هست یا نه چطور می‌شود؟ اگر مبنای منطق بگوید که شیوه پیدا شدن اطلاعات غلط است، موادی را که دارد غلط می‌شود و نسبت به خود منطق‌سازیتان هم مواداتان غلط می‌شود. و می‌گویند منطق صوری ایستا است یعنی فقط توصیف آن چه هست را می‌نماید و قدرت تعریف و تفسیر تغییر کیفیات و تعین آن‌ها را ندارد و چون نسبت به تغییر کیفیت نمی‌تواند نظر دهد نسبت به مواد خودش (که خودش هم یکی از کیفیات است) نمی‌تواند نظر بدهد و با این ضعف نسبت به مبنایی هم که اساس قرار داده و این دسته‌بندی را روی آن شالوده بالا آورده نمی‌تواند نظر دهد و صحت و سقمش را معین کند. و می‌گویند اول باید مکانیزم پیدایش آگاهی را به دست آورد یعنی لازم است مکانیزم تغییر کیفیت را داشت تا بتوان رشد در ادراک و منطق را هم بر آن اساس ساخت. و بر همان اساس عمل کرد. مختصراً در پاسخ به این اشکالات می‌گوییم شرط صحت خود منطق دیالکتیک از

کجاست؟ یعنی صحتش چگونه تمام می‌شود؟ می‌گوید هر منطقی که نسبت به همه مفاهیم قدرت شمول داشته باشد صحیح است زیرا، شما هماهنگی را در یک بخش جدا و بریده و انتزاعی ثابت می‌کنید یعنی نتیجه‌ای را صحیح می‌دانید که با مقدمات سازگار باشد و نتیجه ناسازگار با مقدمات را غلط می‌دانید پس هماهنگی و سازگاری در یک بخش را دلیل صحت می‌دانید ولی دیالکتیسین سازگاری در همه بخش‌ها را در نظر دارد یعنی می‌گوید سازگاری در مواد و سازگاری در نحوه دسته‌بندی و سازگاری عمل با عینیت جهان شرط صحت است.

همان گونه که گذشت چون او سعی می‌کند تمام مفاهیم را در مبنای منطقی خودش حل کرده و از آن سکو پاسخ گوید، پاسخ‌هایش هم هماهنگ می‌نمایاند لذا افشای شبهه‌اش در موضعی است که بتوان افسانه قدرت شمول منطقش را به هم ریخت و باطل کرد که این مطلب در عدم قدرت تفسیر مسأله انگیزه و مسأله عمل و آگاهی توسط دیالکتیک است. یک دیالکتیسین مجبور است علم و انگیزه را هم تحت رابطه بداند نه حاکم بر رابطه و آن را هم مرتب در حال تغییر و تحولی، لذا بر این اساس آگاهی و انگیزه جبری خواهد شد و از این لحاظ تفاوتی مابین انسان و یک کیفیت بی‌جان ملاحظه نمی‌شود یعنی به یک دیالکتیسین می‌توانیم بگوییم بدلیل این که منطق شما قدرت توجیه علم را نداشت آن را انکار کرد که این عدم شمول منطق‌تان را می‌رساند و وقتی شما می‌گویید فلان مطلب این گونه است پاسخ می‌دهیم خیر این ادراک شما از این کیفیت است و معلوم نیست که درست باشد و بعلاوه وقتی می‌گویید من این ادراک را باور دارم می‌گوییم باور و انگیزه را هم که شما تابع رابطه و همین خصلت‌های متحول کرده‌اید و آنی که تحول پیدا شد بر این پایه انگیزه و علم و ادراک و باور شما هم متحول می‌شود اگر منطقی نتوانست

نسبت به علم نظر بدهد همه مفاهیمی را هم که تحویل می دهد مورد تردید واقع می شود هرگاه منطقی علم را تابع رابطه کرد آن وقت عجز خود را از بیان نسبت به علم اعلام کرده است زیرا بر این اساس همه چیز را عالم معرفی کرده است یعنی همه جهان مادی و غیر مادی جان دار و بی جان... برابری و در یک ردیفند به عبارتی همه چیز عالم و بُعد دیگر قضیه اینکه عالمی نیست.

- تضاد بر مبنای منطق صوری

قبلاً گفته شد که به دو نحو می توان تضاد را تقریب کرد یکی به سبک خودشان یعنی اعلام موضعی که شکستش هم در شکستن قدزت شمولش می باشد طریق دیگر اینست که با منطق خودمان بسراغ تقریب تضاد برویم که از همان اول شکست تضاد در درونش هست زیرا بر اساس صحت منطق صوری به تفسیر حرف آن ها دست زده ایم و مسلم است که در تمام گام هایمان منطق صوری اعلام می کند که تضاد باطل است (لذا هرگاه دیدیم که فردی با دیالکتیک باورها و اعتقادات ما را تبیین و تفسیر می کند نباید خوشحال شویم که حرف ما با منطق دیالکتیک هم صحیح در می آید بلکه باید بدانیم که این ظاهر مطلب است و بررسی یک سخن با منطقی خاص به معنای پذیرش صحت آن منطق و اجازه قضاوت دادن به آن منطق است که سرانجام هر منطقی مبنای خودش را ظاهر می کند و چنانچه در ریشه بر آن منطق ایراد داشته باشیم نمی توانیم حرف های ما را که بر اساسی دیگر استوار است تأیید کند بلکه عاقبت ثمره خود را خواهد داد و کلام ما را انحراف معرفی خواهد کرد) با یک مثال به تقریب تضاد بر اساس منطق صوری می پردازیم یک میخ را در یک استکان آب می گذاریم میخ آهنی کیفیتی مخصوص به خود دارد و آب هم یک

۱- در این کتاب هرگز از ترکیبات و عناصر استفاده نشده است. حال آیا این دو با هم رابطه ای دارند یا نه؟ در دوران بین
 نفی و اثبات قرار می دهیم. اگر با هم رابطه ای نداشته باشند یعنی بر هم بی اثرند که
 این گونه ملاحظه نمی کنیم چون میخ زنگ زده و آب می گندد پس بر هم اثر دارند
 یعنی رابطه دارند. حال یا این رابطه، رابطه تثبیتی و یا رابطه تخریبی است تثبیتی.
 یعنی این که آب سعی می کند آهن را در آهن بودن نگه دارد و میخ هم سعی دارد
 آب را در آب بودن حفظ کند اگر قفسه از این قرار بود نمی بایست اکسیدی پیدا بشود
 آب همیشه آب و میخ آهنی مدام آهن باشد که این گونه هم نیست پس رابطه
 تخریبی دارند یعنی این وضعیت موجود آن را نفی می کند و آن هم وضعیت موجود
 این را نفی می کند. قدم دوم این که هر کدام از این دو کیفیت یک فرم و یک محتوایی
 دارد. آیا رابطه محتوا با فرم ذاتی است؟ اگر ذاتی است یعنی این که اثر نمی پذیرد
 پس رابطه شان ذاتی نیست بدین معنا که محتوی فرم های دیگر را هم می تواند
 بخود بگیرد قدم سوم، این است که کیفیت از این که از خارج اثر پذیرد خارج شده
 و اثر ناشی از درون شود. سختی آهن و سستی اکسید هر دو از یک محتواسند. در
 دو زمان مختلف از یک محتوای واحد دو خصلت متفاوت بروز می کند یا یک
 محتوای واحد در دو فرم مختلف ظاهر می گردد حالا در زمان دوم آیا کسی می تواند
 بگوید خصلت اول اعدام شده است؟ بالمره وجود ندارد؟ آیا اصلا هستی قابلیت
 اعدام دارد؟ آیا این گونه نیست که ما به العرض به ذات باز می گردد؟ آیا می توان
 گفت وقتی ظرف آب را روی آتش می گذاریم آب معدوم می شود و بخار خلق
 می شود؟ این حرف را که نه مادی می پذیرد و نه الهی. چگونه الهی می پذیرد که یک
 نفر فکر گناه بکند، یک نفر دیگر آن گناه را عمل کند و نفر سوم عقاب شود. پس یک
 چیزی درون این سیر سیال است. یک چنین ذاتی فرض دارد یک هستی هست که

هستی
 به درون
 از آن کسی که

همه خواص منتسب به اوست. اگر رابطه بین خصوصیات و هستی، یک رابطه وجوبی یک به یک بود یک فرم ثابت نتیجه می شد که آن هم منجر به بساطت می گشت. پس رابطه فعال با هم دارند و یکدیگر را می شکنند و چون ظهور همه خواص از یک محتوی در آن واحد ممتنع است. باید خاصیتی ظاهر شود و خواص دیگر او را بشکنند تا خاصیت سومی نمایان گردد که هر محتوی بینهایت خاصیت دارد و بینهایت ترکیب پذیرد تجزیه پذیر است و تأثیر متقابل جهان معین می کند که از چه محتوایی چه خاصیتی برخیزد یعنی علت حرکت به ذات و درون بر می گردد و منشأ حرکت از تضاد ناشی می شود بررسی دقیق این مسأله و پاسخ آن هم به حول و قوه الهی در جای خود خواهد آمد ولی برای عدم رسوب این شبهه مختصراً پاسخ گفته می شود یک مطلب این است که قوانین جمع بندی در مبحث فوق مبتنی بر منطق صوری بود و چون نتیجه گرفته شده متناقض مبنای این منطق است (زیرا یکی از اصول منطق صوری اصل امتناع اجتماع ضدین است. و آن نتیجه داعیه وجوب اجتماع ضدین را دارد) بر طبق اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین یکی باید غلط باشد اگر فرض شود که منطق غلط است اعتراف به غلط بودن ماشین محاسبه فوق است پس نتیجه ای هم که از این ماشین محاسبه خارج می شود صحتش مورد تردید است و فرض دیگر هم که غلط بودن نتیجه است و اصولاً هر گاه مقدمه و نتیجه متناقض باشند حکم به غلط بودن نتیجه است زیرا در دوران نفی و اثبات فرض دیگر آن یعنی غلط بودن مقدمه هم کمکی به صحت نتیجه نمی کند که نتیجه مبتنی بر مقدمه است.

مطلب دوم: این است که هر چند دیالکتیسینها بر این حرف - کانیک ها کیفیات مستقل و اصل است و رابطه به تبع آن می باشد - اشکال می کنند ولی خود در قدمی

دیگر همین حرف را ادعا می نمایند. با این که می گویند باید در شناخت جهان روابط ساخت آن را فهمید، دینامیزم جهان را یافت و بر مکانیزم ساخت متکی نبوده یا این که می گویند چنانچه "شیء اصل باشد و اثر تبع آن" پس در یک تفسیر نمی توان پاسخ داد که چرا یک کیفیت به کیفیت دیگر تبدیل شد و لذا قدرت برنامه ریزی هم پیدا نخواهد شد و با این که می گویند با تکیه بر مکانیزم در نهایت چیستی معین می شود ولی چه باید کرد و مطلوب چه باشد به دست نخواهد آمد لذا نباید "کیفیات اصل باشد و رابطه ها تبع" بلکه بر عکس "شرایط اصل است و چگونگی اشیاء تابع شرایط است" اما خود همین اشتباه را در قدمی اساسی تر تکرار می کنند چه این که اوصافی را که پشت سر تأثیر متقابل قرار می دهند و می گویند "تضاد این خصلت های درونی ماده ثابت است" همان اصل قرار دادن مهره ها و تبع قرار دادن رابطه است و صحیح است گفته شود این حرف هم مکانیزم رابطه خصلت های متضاد عالم است نه این که قانون حاکم بر رابطه خصلت ها باشد و این فرار از بحث است که بگویند این تضاد ظاهر می شود آن تضاد ظاهر نمی شود. زیرا وقتی سؤال بشود آیا اینها به هم ربط دارند یا ندارند؟ و اصل آنها هستند یا چیز دیگر؟ چه پاسخی خواهند داشت غیر از این که اصل را اوصاف معرفی کنند و در اینجا دیگر نحوه ربط را اصل و متغیر قرار نمی دهند که لازمه اش به عبارت دیگر این است که منتجه باید سیر ثابتی را نشان دهد که قانون آن را هم نمی توانند بینهایت تضادی معرفی کنند که بعضی حالا ظاهر می شود و بعضی بعداً خواهد آمد ولی وجود دارد زیرا این اشکال وارد می شود که چون وجود دارد مؤثر است و اثر باید در منتجه به هر نحو ظاهر بشود که می شود و یک خط ثابت که متشکل از نقاط ثابتی است را معرفی کند که این حرف از یک طرف مساوی بساطت محض و مخالف

تضاد و حتی تغایر است و از طرف دیگر این که "چه کنیم تا بعد از این آن را که می‌خواهیم بیاید" را پاسخی ندارد یعنی با این حرف هم قدرت برنامه‌ریزی و تغییر کیفیت پیدا نخواهد شد.

- تضاد بر مبنای اصالت قوانین

تعریف دیگر تضاد اختصاراً چنین است که یک مجموعه قوانین و یک مجموعه روابط وجود دارد مجموعه روابط بعد از هرگز، آنتی‌تزی وجود دارد که طبق قوانین ضرورتاً سنتز خاصی خواهد داشت یعنی روابط در روند ضروری خاصی که قوانین مشخص می‌کنند متحول می‌گردند البته در جای دیگری ثابت می‌شود که محتوایی که دائم تحت قوانین در حال تحول است مخلوق است و خالق دارد.

مطلب دوم: اختلاف تغایر با مفاهیم معرفی شده از تضاد

وقتی می‌گوییم این آن نیست همان‌گونه که قبلاً هم واضح گشت نظری ابتدایی در مورد دوئیت است که هر دوئیتی را چه عینی چه ذهنی و چه هر سنخ دیگر می‌پوشاند و در اینجا صحبتی در موارد زیر نیست که آیا این متغایرین که حداقل از بعدی مختلف بودند که دو شدند وجه اشتراکی هم دارند یا نه در کلیه ابعاد و خصال و حتی حاق هستی هم متغایرند؟ این دو مؤید یکدیگرند یا مخرب یکدیگر؟ با هم نقیضند یا ضدند؟ مرتبطند یا متصلند یا منفصل؟ ثابتند یا متغیر؟ مرکبند یا بسیط چرا و چگونه پدیدار شده‌اند؟ اصولاً حادثند یا قدیم؟ اگر متحرکند تحت چه علتی، اگر متحولند تحت چه قانونی؟ و... و حال آنکه تضاد متأخر از پاسخ بعضی از سؤالات فوق و در پاسخ بعضی دیگر است که صحت و سقم آن‌ها

در موضع دیگری باید روشن گردد و اصولاً معتقد به تضاد تغایر را قبلاً پذیرفته است ولی پذیرش تغایر الزامی به قبول تضاد به عنوان مقدمه یا لازمه ندارد. تفاوت عمده‌ای که مابین تضاد و تغایر است و انشاءالله بعداً مفصل تبیین خواهد شد این است که در تغایر غیریت تا آخرین مرتبه هستیش تابع رابطه است و کیفیت از خود چیزی ندارد و قیوم چیزی هم بالاستقلال نمی‌تواند باشد در حالی که تضاد ذاتی ماده معرفی می‌شود که در قدم اول خصلت را تحت رابطه و در قدم دوم خصلت را ذاتی ماده معرفی می‌کند که توضیح مختصرش قبل‌رفت و بیان شد که بر این اساس هم قانون حرکت شناخته نمی‌شود و قدرت برنامه‌ریزی حاصل نمی‌گردد.

تغایر این لازمه را هم ندارد که یدالله مغلوله شود یعنی کیفیات تحت قوانین ثابتی حرکت کنند یا هستی را خالق خلق کند و آن هستی بالضروره سیر ثابت خاصی داشته باشد که حتی خالقش هم نتواند آن را عوض کند. بلکه آن‌ها قیوم چیزی نمی‌توانند باشند و مقام تحقق به دست حضرت حق سبحانه و تعالی است کیفیات ممکن‌اند نه واجب، و محتاج واجب همان که آن‌ها را وقوع داده است قیوم و محرک‌شان است چه آن که ممکن نمی‌تواند در یک بعد یا خصلت واجب باشد بلکه در تمام جوانب و ابعاد و حاق هستی ممکن است و محتاج واجب هم چنین مقوله دلالت صحبتی است که با مقام وقوع، تغایر کامل دارد و آغاز بحث از دلالت جهان است نه وقوع آن.

فصل دوم

سنجش

قسمت اول: تعریف سنجش فی الجمله

سنجش به معنای مقایسه دو امر با هم است. زمانی که گفته می شود "این آن نیست" علاوه بر این که خود آن دو کیفیت باید با هم فرقی داشته باشند یک مقایسه و سنجشی نیز می بایست واقع گردیده باشد تا "این نه آنی" درک یا مشخص شود، یعنی انسان دو کیفیت را مقایسه کرده و با توجه باختلافات موجود بین آنها حکم به این نه آنی می کند. حال این که این قوه سنجش از کجاست و در کجاست؟ آیا جبری است یا اختیاری؟ مخصوص انسان است یا غیر انسان را هم شامل می شود؟ آیا دوئیت، خود با هم رابطه دارند یا انسان بین آنها ربط برقرار می کند؟ مکانیزم سنجش چگونه است؟ و سؤالات دیگری از این قبیل در این موضع بحثی قابل طرح و بررسی نیست آن چه که در اینجا محل دقت است حداقل سنجشی است که برای انسان امری غیر قابل انکار است.

قسمت دوم: غیر قابل انکار بودن سنجش فی الجمله

سنجش امری غیر قابل اجتناب در زندگی روزمره انسان‌ها است، یک محقق در حال تحقیق مرتباً بین مقدماتش ربط منطقی برقرار می‌کند تا نتیجه‌ای که غیر از مقدمات است به دست آید.

و آن نتیجه را با مقدمات و هدف تحقیق خود می‌سنجد تا از صحت محاسبات خود مطمئن شود. یک برنامه‌ریز چه در مقیاس بزرگ مثلاً برنامه‌ریزی اقتصادی کشور و یا مقیاس کوچک مثل برنامه‌ریزی برای حل مسائل یک خانواده، مرتب وضعیت موجود را با وضعیت مطلوب می‌سنجد و برای رسیدن به آن‌جا برنامه‌ریزی جدید می‌کند و یا برنامه قبل را تصحیح می‌نماید. یک فروشنده با اضافه و کم کردن وزنه به ترازو و سنجش وضعیت شاهین‌ها، وزن جنس را معین می‌کند، وقتی ما صدای دوستان را می‌شنویم در تشخیص صدا مسلماً سنجشی صورت گرفته است، سنجش بین حروف و کلمات و جملات مختلف است که اختلاف معانی آن‌ها را معین می‌کند، سنجش در حداقل مرتبه خود لازمه زندگی و حرکت انسان است چراکه هیچ کاری بدون سنجش قبلی انجام نمی‌پذیرد. ممکن است سنجش بر اساس معیارها و مبناهای مختلف صورت بگیرد (که در این مقطع بحث مبناهای مختلف سنجش مورد نظر نیست) آن چه مسلم است به کارگیری سنجش به طور مداوم است. سنجش فی الجمله قابلیت انکار ندارد زیرا جهت انکارش هم به آن تکیه می‌شود. چه این که انسان در برخورد با سنجش در محذور ذیل واقع است یا سنجش فی الجمله را قبول دارد که همراه است و یا انکار می‌کند که انکارش دلیل بر سنجش حروف خود با قول قائلین به سنجش فی الجمله است یعنی منکر سنجش با حربه سنجش به جنگ سنجش رفته و در عین انکار سنجش به دامان سنجش پناه می‌آورد. و به هر حال ملزم به پذیرش آن است.

قسمت سوم: رابطه سنجش و تغایر

گاهی اوقات سنجش بین دو کیفیت عینی مطرح است مثلاً فیل بزرگ‌تر از اسب است. گاه بین کیفیتی ذهنی و کیفیتی عینی است مثل زمانی که عمل با مدلی که قبلاً در نظر طراحی شده سنجیده می‌شود. وقتی گفته می‌شود حسین بلند قد است و آب در مقایسه با گاز سخت است. حتی دو مفهوم ساخته تخیلات خود انسان هم مانند غول و ازدها مورد سنجش واقع می‌شود که تا قبلاً در ذهن ساخته نشده باشند نمی‌توان آن‌ها را سنجید و این نه آنی را به آن‌ها

نسبت داد تا بین کیفیات اختلافی نباشد سنجشی واقع نمی‌گردد تا بین همین حروف نوشته شده و گفته شد. کلام و سکوت فرق نباشد سنجش محال است چرا که در معنای سنجش، نفس دوئیت مستتر است و این و آنی مطرح است سنجش باید طرفین مورد مقایسه‌ای داشته باشد تا واقع بشود. و الا معنای سنجش را نمی‌دهد.

فصل سوم

تمیز

قسمت اول: تعریف تمیز فی الجمله

تمیز یعنی میزگذاری، تفاوت قائل شدن، تشخیص اختلاف، فهم و درک تغایر. در "این نه آنی" علاوه بر آن که دو کیفیت متغایر و سنجشی لازم است این سنجش حاصلی دارد که قائل شدن به اختلاف آن دو کیفیت است که همان میزگذاری یا تمیز می باشد.

در این موضع هم به این که این قوه تمیز از کجا و در کجاست؟ جبری یا اختیاری است؟ مادی یا غیر مادی است؟ مکانیزم آن چگونه است؟ مخصوص انسان است یا غیر انسان را هم شامل می شود؟ و سؤالات دیگر از این قبیل را نمی توان پاسخ داد بلکه آن چه که مورد بحث است دقت در این مسأله است که آیا حداقل تمیز برای انسان قابلیت انکار دارد یا نه؟

قسمت دوم: خصوصیات تمیز

- غیر قابل انکار بودن تمیز فی الجمله

انسان همه چیز را یکسان نمی بیند اختلاف بین کیفیات را می سنجد و بین آن ها فرق می گذارد تا یک پزشک بین بیمار و سالم فرق قائل نباشد چگونه بیماری را مشخص می کند و تا داروها را مختلف نبیند، چگونه داروی خاصی را برای رفع بیماری خاصی تجویز می کند. تا یک کشاورز فصول مختلف سال را تمیز ندهد چگونه در یک فصل خاص بذر پاشیده و در فصلی دیگر برداشت می نماید، تا انسان تغایر بین آب و خاک را تمیز ندهد، آب را جهت نوشیدن استفاده نمی کند، در زندگانی روزمره برای اتخاذ موانع مختلف، امور خاصی را به کار می گیرد که بیانگر تمیز اختلاف بین آن امور است. چنانچه فردی تمیز فی الجمله را نفی نماید دال بر این است که تغایر کلام خود با "تمیز فی الجمله امری غیر قابل انکار است" را تمیز می دهد.

- بررسی رابطه "یکسانی و تغایر" با "سنجش و تمیز"

لازمه تمیز، سنجش و لازمه سنجش، تغایر است. اگر بر دیواری سیاه یا رنگی درست به همان سیاهی نقشی رسم شود آیا برای انسان قابل سنجش و تمیز است؟ اگر به اشیایی ناشناخته که در کنار هم قرار دارند از جهتی نظر شود که اختلاف بعد سوم آن ها ملاحظه نشود آیا کسی می تواند کیفیت بعد سوم آن کیفیات را تمیز دهد؟ آیا با یک صدای کاملاً یکنواخت چه از لحاظ شدت و ضعف و چه از لحاظ فواصل قطع و وصل و سایر خصوصیات می توان یک مفهوم را به دیگری انتقال داد؟ تا چه رسد به این که شدت و ضعف و قطع و وصلی

هم مطرح نباشد آیا اگر همه جهان یک رنگ بود رنگ معنایی داشت و قابل تمیز بود؟ تا چه رسد به این که رنگ و حجم و وزن هم یکسان باشد. اگر همه چیز عالم روح بود یا همه چیز بی روح بود و تغییر و تغیری هم در شدت و ضعف یا نقص و کمال... آن نبود آیا برای انسان، شناخت روح امکان داشت؟ اگر گستره همه مفاهیم دقیقاً به یک اندازه بود آیا نام مفهوم بر هر کدام از آن‌ها صادق بود؟ اگر یافت‌های درونی انسان همه یکسان و کاملاً یکنواخت بود آیا برای انسان یافتی مطرح بود؟

بنابراین می‌توان گفت که تغایر لازمه سنجش و تمیز است. حال اگر فرض شود که در جایی تغایری باشد ولی مورد سنجش واقع نشود آیا تمیزی حاصل می‌شود؟ مثلاً اگر دو کیفیت سیاهرنگ که از لحاظ شدت سیاهی با یکدیگر مختلفند مورد مقایسه و سنجش واقع نگردند. تمیزی از سیاه و سیاه‌تر به دست نمی‌آید، اگر بعد سوم کیفیات، مختلف باشد ولی در سنجش و مقایسه واقع نشود ضخیم و ضخیم‌تر معنا ندارد. اگر دو صدا از لحاظ طول موج مختلف باشند ولی مقایسه نشوند، زیر و بم و زیرتر و بم‌تر برای انسان متعین نمی‌گردد، و همین‌طور است در سایر مثال‌ها، چه این که تمیز و سنجش را نمی‌توان از هم جدا کرد که تا سنجشی بین دو چیز صورت نگیرد، تمیز که حاصل سنجش است به دست نمی‌آید. اساساً تمیز که به معنای فرق‌گذاری است بدون ملاحظه نسبت بین دو کیفیت ممکن نیست و برای ملاحظه نسبت، باید سنجشی صورت گیرد، یعنی دو کیفیت را نمی‌توان تمیز داد مگر آن که آن دو را در ترازویی (چه ذهنی و چه عینی) قرار داد.

- بررسی رابطه "تمیز و سنجش" با امکان مفاهمه و حرکت انسان

نافی تمیز و سنجش، ملزم به نفی مفاهمه و حرکت انسانی است. چرا که مفاهمه و کیفیت حرکت انسانی بر این دو امر استوار است. سنجش و تمیز بین حروف و کلمات و مفهوم و منطوق کلام سابق بر مفاهمه است. چگونه مفاهمه امکان دارد زمانی که فرق بین حروف و کلمات و جملات مختلف تمیز داده نشود؟ وقتی دو نفر به دو زبان کاملاً مختلف صحبت می‌کنند و از زبان یک‌دیگر هم کوچک‌ترین اطلاعی ندارند (و از علامات خاص مشترکی هم مثل حرکات دست و سر که اختلافاتش نزد دو طرف، اختلاف مفاهیمی را اعلام می‌کند کمک‌نگیرد) نمی‌توانند رابطه مفاهمه برقرار کنند.

سنجش و تمیز خصلت‌ها و آثار مختلف اشیاء، کیفیت حرکت انسان و استفاده او از کیفیت خاص در جهت هدف خاص، را مشخص می‌کند. بدین ترتیب که برای رفع عطش به سراغ آب می‌رود و جهت یافتن نان از کوه و بیابان استمداد نمی‌طلبد.

که اساساً چون حرکت بدون جهت فرض ندارد تلازم حرکت خاص با جهت خاص بیانگر تمیز جهات مختلف حرکت و تعیین جهت خاص برای تغییر مورد نظر است و الا اگر تمیز و سنجش بین جهات مختلفه حرکت نبود رفتن به هر جهتی برای یک حرکت خاص میسر بود که این مطلب لازمه‌اش نفی تغییر و تغایر است.

تذکر: در اینجا ممکن است ادعا شود که سنجش و تمیز در حیوانات هم دیده می‌شود گربه تا فاصله خود را با دیوار رویرو نسجد و مقدار آن را نفهمد چگونه می‌تواند پرش خود را طوری تنظیم کند که درست در نقطه

مطلوب فرود آید؟ تا سنجش بین عطرهای مختلف کیفیات صورت نگیرد

سگ غذای مطلوب خود را چگونه می‌یابد؟

اسب تا اصوات مختلف را نسنجد چگونه صدای صاحبش را تمیز داده و به طرف او حرکت می‌کند؟ پرندگان تا اماکن مختلفه را نسنجد چگونه آشیانه خود را تمیز داده و به طرف آن باز می‌گردند؟

حتی پا را فراتر از این گذاشته و گفته شود در غیر حیوانات هم سنجش و تمیز واقع می‌شود چرا که سنجش به معنای مقایسه دو کیفیت، و تمیز حاصل آن یعنی مشخص کننده جایگاه و نسبت آن دو با هم است و همان گونه که انسان دو مفهوم را می‌سنجد و هر کدام را در دسته‌بندی خاصی قرار می‌دهد در غیر حیوانات هم سنجش واقع می‌شود، یک ترازو، دو وزنه را بر اساس وزن‌شان می‌سنجد و یکی را بالا و دیگری را پایین قرار می‌دهد، کامپیوتر با در ارتباط قرار دادن اطلاعات مختلف داده شده و سنجش آن‌ها، پاسخ‌های مناسبی را تحویل می‌دهد، جاذبه زمین بعد از سنجش بین نسبت‌های کیفیات، گاز را بالاتر آب و سنگ را پایین‌تر قرار می‌دهد. در پاسخ به این مطلب گفته می‌شود که در این موضع بحثی، مقدماتی که بتوان با آن مسأله فوق را یکطرفه کرد فراهم نشده است، لذا حصر تمیز و سنجش به انسان یا تعمیم آن به حیوانات و حتی جامدات احتیاج به شناسایی تبیینی کیفیات دارد که در اینجا میسر نیست و همچنین سؤالات مختلفی - از قبیل: محدوده سنجش و تمیز تا کجاست؟ آیا سنجش و تمیز اختیاری یا جبری است یا گاهی و جایی این، و گاهی و جایی آنست؟ مکانیزم‌شان چگونه است؟ آیا مقیاس و معیاری دارند؟ - است که پاسخ آن‌ها انشاء الله در مباحث بعدی می‌توان یافت.

قسمت سوم: جایگزین سنجش و تمیز در مکاتب مختلف

مبحث اول: جایگزین سنجش و تمیز در منطق صوری

در نخستین گام‌های این منطق مبحث علم و ادراک و دلالت به صورت ذیل آورده می‌شود.

بدان که آدمی را قوه‌ئی است دراکه که منقش شود در وی صور اشیاء چنانچه در آئینه، مثلاً از شخصی که تاکنون انسان او را ندیده و اسمش را نشنیده است صورتی در ذهن موجود نیست اما همین که او را دید به او متوجه شد صورتی از او در آئینه ذهن بوجود می‌آید و در این خال علم و آگاهی تازه‌ای پیدا شده است پس فرقی عالم و جاهل در این است که در ذهن عالم صوری بوجود آمده که دهن جاهل فاقد آن‌هاست اما وجه تشابه ذهن به آئینه در این است که اولاً تا چیزی مقابل آئینه نباشد نقشی در آن بوجود نمی‌آید ذهن هم تا توجه به امری نکند صورتی از آن چیز در او حاصل نمی‌شود.

ثانیاً: چون چیزی مقابل آئینه قرار گیرد صورتی از آن در آئینه نقش می‌بندد و آئینه آن صورت را قبول می‌کند. همچنین است ذهن انسان که اگر توجه به امری کند صورتی از آن امر در او ترسیم می‌شود و ذهن آن صورت را می‌پذیرد.

ثالثاً: صورتی که در آئینه حاصل می‌شود با صاحب صورت، نسبت و ارتباط دارد چنان که از انسان صورت انسان و از اسب صورت اسب و... تصویر می‌گردد. اما وجه اختلاف ذهن و آئینه در این است که در آئینه فقط صور اشیاء محسوس آن هم محسوسات عینی از قبیل ماده و خورشید و درخت منقش می‌گردد. در صورتی که در قوه مدرکه آدمی، علاوه بر صورت دیدنی‌ها، مسموعات و ملموسات و مشمومات و غیر را نیز شامل است. مانند صورت فلان بو، صورت سردی و

گرمی، صورت فلان آواز و غیره... گذشته از صور مزبور که صور محسوس است، صور معقول از قبیل علم و روح و مفاهیم کلی نیز در ذهن حاصل می‌شود.

علم و ادراک: بعضی آگاهی و علم را جزو تصورات بدیهی و بنابراین مستغنی از تعریف دانسته‌اند و گفته‌اند که علم از کیفیات نفسانی و وجدانی است که هر کس آن را به طور وضوح در خود می‌یابد و بنابراین همچنان که هر کس می‌داند لذت و الم و گرسنگی، تشنگی چیست. می‌داند که علم و آگاهی یعنی چه، حتی جماعتی علم را غیر قابل تعریف دانسته و دسته‌ای تعریف علم را مستلزم دور دانسته‌اند زیرا هر چیزی به وسیله علم شناخته می‌شود و علم را باید به وسیله خود علم شناخت.

در اینجا سؤالی مطرح است و آن این که: علم و ادراک چگونه برای انسان حاصل می‌شود؟ با توجه به این مثال مطلب روشن خواهد شد. به چیزی که مقابل شماست نگاه کنید و چشم‌های خود را دقیقاً متوجه آن نمایید سپس چشم خود را بسته و حواس خود را در آن متمرکز کنید، آن‌گاه در درون خود چنین احساس می‌نمایید که چشمان شما پیوسته باز است و به آن نگاه می‌کنید. به همین طریق وقتی صدایی را می‌شنوید، اگر گوش خود را ببندید و حواس خود را متوجه آن صدا کنید در درون خود احساس می‌کنید که پیوسته آن صدا را می‌شنوید و در مورد حواس دیگر نیز وضع چنین است. در تجربه این موارد و دقت در آن به آسانی متوجه می‌شوید که علم و ادراک عبارت است از انطباق صور اشیاء در ذهن، مانند انطباق و انعکاس صور اشیاء در آئینه. و در این مورد تفاوتی بین مدرکات وجود ندارد. بدین جهت است که علم را می‌توان چنین تعریف کرد: حضور صورت شیء نزد عقل به عبارت دیگر انطباق صور اشیاء در عقل که معنای هر دو عبارت یکی است.

مراتب علم و ادراک

۱. مرتبه حس: نفس انسان، هنگام تولد، به جز استعداد فطری اکتساب علم، دارای هیچ گونه فکر و علم بالفعل نیست. وقتی انسان رشد کند، از طریق دیدن، شنیدن، چشیدن، بوئیدن و بساویدن، اشیاء اطراف خود را حس می‌کند و از هر کدام تأثیر متناسبی می‌یابد. بنابراین نفس او در مقابل اشیاء منفعل می‌شود نفسی که از تمام صور اشیاء خالی بوده به کیفیت و حالت تازه‌ای می‌رسد که "علم" نام دارد و آن علم و ادراک حسی (یا علم محسوس در مقابل علم معقول) است که چیزی جز احساس نفس از اشیاء اطراف خود، توسط حواس پنجگانه نیست (بویایی، شنوایی، بینایی، بساوایی و چشایی) این اولین مرحله علم است و سرآغاز تمام علوم است که حصول آن برای انسان ممکن است و حیواناتی که تمام یا بعضی از حواس را دارند در این علم با انسان شریکند.

۲. مرتبه خیال: وقتی قوای ادراکی کودک کامل تر شد. ذهن او در صور محسوسات که آن‌ها را نزد خود حفظ کرده است، دخالت و تصرف می‌کند و بعضی از این صور را به بعضی دیگر نسبت می‌دهند از قبیل این که: این بلندتر از آن است. این نور، روشن‌تر از آن است و... و بعضی از این صور را به بعضی دیگر پیوند می‌دهد، پیوندی که در خارج از ذهن او وجود ندارد، همچون ترکیب تصوراتی که آن‌ها را شنیده اما ندیده است. مثلاً موجود خیالی "دیو" را از ترکیب بعضی از اعضای حیوانات در ذهن خود می‌سازد. و با پرنده افسانه‌ای "سیمرغ" از بهم آمیختن چند عضو حیواناتی که آن‌ها را رؤیت کرده در ذهن متعین می‌سازد و این علم در مرتبه خیال است که انسان به کمک قوه خیال به آن دست می‌یازد.

۳. مرتبه توهّم: در مرتبه بعد ادراک انسان از حدود محسوسات تجاوز می‌کند و معانی جزئی را که ماده و مقدار ندارد، درک می‌کند. از قبیل محبت پدر و مادر و دشمنی کسانی که نسبت به او کینه می‌ورزند و ترس و اندوه و شادی و غم همه اینها جزء این مرتبه از علم که به آن "علم وهمی" می‌گویند می‌باشند. که انسان مانند حیوانات از طریق قوه وهم به آن دست می‌یابد.

۴. مرتبه تعقل یا انتزاع: در این مرحله انسان، متمایز از حیوانات وارد مرحله تعقل می‌شود و در مقابل تعقل و تفکری گام برمی‌دارد که حد و نهایت ندارد و صور حسی و خیالی و وهمی خود را به قوه عقل می‌سجد و صحت و سقم آن را از یکدیگر تمیز می‌دهد. معانی کلی را از امور جزئی که درک کرده است انتزاع می‌کند یعنی علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از افراد، به پاره‌ای از صفات مشترکه نائل می‌شود، یعنی متوجه می‌شود که یک معنا را که در یک فرد دیده عین همان در فرد دوم هم هست و همچنین سوم و چهارم و... و این مکرر دیدن یک معنا در افراد مختلف، ذهن را مستعد می‌کند که از همان معنا یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه ادراک را تعقل یا تصور کلی یا انتزاع می‌نامند البته باید دانست که قوه خیال بلکه همه قوای باطنه، از ماده مجرد هستند و مجرد آن‌ها نیز از راه عدم تطابق خواص آن‌ها با خواص عمومی ماده قابل اثبات است.

دلالت: هنگامی که از جایی دودی متصاعد می‌شود، انسان از دیدن دود پی به وجود آتش می‌برد به این معنا که از علم به دود علم به آتش حاصل می‌شود. در حقیقت دود ذهن را بطرف آتش هدایت می‌کند و موجب راهنمایی شدن به سوی آتش می‌گردد. اگر صدای زنگ خانه شنیده شود بدون شک به وجود کسی بیرون

خانه پی برده می‌شود. یعنی صدای زنگ انسان را دلالت و راهنمایی به بیرون خانه و پشت در می‌نماید. بنابراین می‌توان دلالت را به این گونه معنا نمود، دلالت عبارت از بودن شیء است به نحوی که علم به آن سبب علم به چیزی دیگر شود. مانند دلالت دود بر آتش و یا زنگ در بر وجود کسی بیرون خانه و دلالت پریدگی رنگ بر ترس و... چیزی که علم بدان موجب علم به دیگری می‌شود "دال" (راهنمایی کننده) یا علامت و آن چیزی که بواسطه چیز دیگر علم بدان حاصل می‌شود "مدلول" (راهنمایی شده به آن) و عملی که انجام گرفته است دلالت نامیده می‌شود.

اقسام دلالت: بدون شک انتقال ذهن از چیزی به چیز دیگر، بی علت و سبب نیست و این سبب هم چیزی جز علاقه و ارتباط جدید بین دو چیز در ذهن. این علاقه ذهنی خود دارای علت و سببی است که همان علم به ملازمه بین دو شیء در خارج از ذهن است این ملازمه اقسامی دارد: عقلی، طبعی وضعی.

دلالت عقلی آن است که ملازمه بین دال و مدلول ملازمه ذاتی باشد مانند ملازمه ذاتی علت و معلول. مثلاً انسان از رؤیت روشنایی صبح به طلوع خورشید دلالت می‌شود یا با دیدن دود، آتش را به یاد می‌آورد و... دلالت طبعی در جایی است که ملازمه بین دو چیز، ملازمه طبعی باشد یعنی ملازمه‌ای که طبع انسان آن را مقتضی بداند. این نوع دلالت نسبت به اختلاف طبایع مردم، مختلف می‌شود و از نوع ملازمه اثر و مؤثر نیست که همیشه و نسبت به افراد مختلف یکسان باشد. از جمله اقتضاء طبع کسی که هنگام احساس درد بگوید "اوخ" و هنگام تأسف بگوید "آه" وقتی انسان این ملازمه‌ها را بشناسد ذهن او با مشاهده یک طرفه ملازمه متوجه طرف دیگر می‌شود مثلاً وقتی کلمه "اوخ" را از زبان کسی بشنود متوجه دردمندی

گوینده می شود.

دلالت وضعی در جایی است که ملازمه بین دو شیء طبق قرارداد و به صورت اصطلاح باشد به طوری که وجود یکی دلیل بر وجود دیگری باشد مانند شکل حروف که دلالت بر الفاظ می کند و علائم راهنمایی و رانندگی که دلالت بر نیت و مقاصد خاص دارد و وقتی انسان این ملازمه قراردادی را بداند و وجود دال را مشاهده کند ذهنش متوجه مدلول می گردد.

و سپس در این منطق به تقسیم دلالت وضعی به لفظی و غیر لفظی و تقسیمات ریزتر آن پرداخته می شود.

مبحث دوم: جایگزین سنجش و تمیز در منطق دیالکتیک

دیالکتیک نیز در همان گام های نخست قبل از اثبات و تکمیل منطق و فلسفه و معین شدن موضع انسان در جهان با به کارگیری اصول منطقی اثبات نشده خود جهان و من الجملة شعور را بر آن اساس به گونه زیر تفسیر می نماید:

علم بیان می دارد که ادراکات و اندیشه ها چیزی نیستند مگر بازتاب اشیاء مادی، پوشش های شعور، پوشش های بازتاب واقعیت مادی و خارجی هستند و چیزی در شعور موجود نمی گردد مگر آن که بازتابی از جهان مادی باشد و روند بازتاب (انعکاس) شامل رابطه ایست بین دو روند مادی جداگانه یعنی محیط و ذهن، به طوری که خصایص پوشش نخست در خصایصی از پوشش دوم که با آن مطابقت دارند از نو ایجاد می شوند.

همه واقعیت های شناخته شده متوجه این نتیجه گیری اند که شعور محصورلی از تکامل ماده یعنی اجسام زنده ای که دارای دستگاه عصبی مرکزی اند می باشد و

ادراکات و احساسات و اندیشه‌ها عالی‌ترین محصولات ماده هستند البته روشن است که شعور و فکر محصولات مغز انسان می‌باشند و انسان خود محصول طبیعت است که همواره با محیط و در دورن آن تکامل یافته است. شعور و تفکر انسان هر قدر که فوق حسی به نظر برسد محصولات یک عضو مادی و جسمانی یعنی مغز است ماده محصول ذهن نیست بلکه ذهن خود صرفاً عالی‌ترین محصول طبیعت است.

ذهن از تن جدایی ناپذیر است و تمام اعمال ذهنی به اندام‌های بدنی مناسب و مقتضی خود بستگی دارند و نمی‌توانند بدون آن‌ها کارشان را انجام دهند. تمامی ریشه‌های فعالیت‌های آگاهانه و هوشمندانه مردم در علل مادی آن فعالیت‌هاست بنابراین انسان تا آن زمان از ذهن برخوردار است که می‌اندیشد، احساس می‌کند و می‌طلبد و...

لکن این فعالیت‌ها، فعالیت و اعمال بشر، یک موجود مادی، یک تن سازمان یافته‌اند که به اندام‌هایی اتکا دارند. با یک بدن دارای سازمان و شرائط مقتضی زندگی است که این فعالیت‌ها بوجود می‌آیند و تکامل می‌یابند و همزمان با از بین رفتن بدن یا اندام‌های آن، این فعالیت‌ها نیز نابود می‌شوند. بدین ترتیب مثلاً خواص اجسام گوناگون که جذب کننده و بازتاب کننده نورند از طریق چشم در فعالیت حسی مغز به شکل احساس رنگ بازسازی می‌شوند و مناسبات و خصائص مشترک اشیاء در فعالیت فکری مغز به شکل مفاهیم متجلی می‌شوند.

البته بسیاری از مفاهیم و تصورات چنان نمایان می‌شوند، که گویی در انعکاس واقعیت مادی مبنایی ندارند فقط به همین علت که تصورات و مفاهیم به مجرد این که یک بار بوجود آمدند می‌توانند به آزادی به طرق خیالی بسیاری ترکیب شوند.

حاصل این که شعور فقط تصویر ذهنی جهان بیرون است و آشکار است که یک تصویر ذهنی بدون شیء ای که تصویر شده نمی تواند وجود داشته باشد و شیء مستقل از چیزی که آن را تصویری کند وجود دارد. مثلاً وقتی رنگ ها دیده می شوند، اشیایی را که فقط در ذهن وجود دارند دیده نمی شوند بلکه اشیایی که مستقلاً در خارج از ذهن وجود دارند و خواص آن ها در حس رنگ منعکس می شود دیده می شوند، خواصی که در اشیاء واقعی به عنوان خواص جذب و بازتاب قرار دارد در شعور دریافتی به شکل حس رنگ منعکس می شود. اگر رنگ، حسی باشد که فقط به قرنیۀ چشم بستگی دارد (به طوری که علوم طبیعی انسان را ناگزیر از قبول آن می کند) آن گاه اشعه نوری که بر قرنیۀ چشم می افتد حس رنگ را بوجود می آورد بدین معنی که بیرون از انسان و مستقل از او و ذهنش، یک حرکت ماده وجود دارد... که با اثر گذاشتن بر قرنیۀ چشم، در بستر، حس یک رنگ خاص بوجود می آورد و علوم طبیعی حس های رنگ های گوناگون را به وسیله طول موج های نوری مختلف تبیین می کند مثلاً وقتی در مورد یک شیء چون مداد قرمز گفته می شود: "این مداد قرمز است" این جمله به دو قسمت مبتدا و خبر تقسیم می شود که در جمله ترکیب شده اند. لکن شیء در واقعیت عینی ملموس بدین صورت تقسیم نشده است مع هذا روشن است که وقتی گفته می شود "این مداد قرمز است" جمله واقعیت عینی مداد را که بدین گونه به درستی "به اشکال تفکر برگردان شده" منعکس نمی کند.

انعکاس، همواره حاصل رابطه ها و تأثیرات متقابل روندی است که انعکاس در آن صورت می گیرد. بدین ترتیب روند زندگی مغز در فرآورده های خود، دریافت ها و افکار جهان مادی پیرامون را بازسازی و منعکس می کند که منشأ تمامی دریافت ها

و افکار است. این انعکاس، در تأثیرات متقابل شعور موجود زنده با پیرامونش تحقق می‌یابد و نتیجه آنست. این تأثیرات متقابل به وسیله مغز به عنوان پیچیده‌ترین مناسبات جانور با پیرامونش تنظیم می‌شود. مغز پیوسته در روند انعکاس، فعال است و دائماً در شعور، انعکاس اشیاء بیرون را می‌آفریند. بنابراین تنها طریقی که جهان مادی در شعور منعکس می‌شود لاجرم به وسیله رابطه فعال بین موجود زنده آگاه و پیرامون وی به وسیله شرایط جانور و یا وضع درونی و مناسبات بیرون تعیین می‌شود با در نظر گرفتن نکته بالا، آشکار می‌شود که در روند انعکاس واقعیت بیرونی در شعور انسان، اشیای منعکس مثلاً می‌توانند به طور قابل ملاحظه‌ای تغییر یافته باشند. چون انعکاس اصولاً مانند یک تصویر شیء در آینه نیست، بلکه فرآورده یک روند پیچیده تأثیرات متقابلی است که مغز در آن پیوسته فعال است.

بدین علت است که دریافت‌های انسان از اشیاء، گاهی اشتباه‌آمیز است ممکن است اشیاء را به درستی عرضه نکند و یا حتی در مورد وهم و خیال باعث شود تا انگاشته شود، اشیایی که وجود ندارند، وجود خارجی دارند.

انعکاس پیرامون انسان در شعور و پیوند او با پیرامون، عامل بسیار فعالی در تعیین فعالیت‌ها برای دگرگون کردن محیط است. لذا شعور بشر فرآورده عمل اوست که نقش جهت دادن به عملش را بر عهده دارد. حاصل اینکه شعوری جدا از یک مغز زنده وجود ندارد، منشأ تمامی شعور و تمامی چیزهایی که وارد شعور می‌شوند جهان مادی است. انعکاس جهان مادی در روند زندگی مغز در شعور پیش می‌آید و این انعکاس چیزی است که محتوی شعور را تشکیل می‌دهد. ساده‌ترین نوع انعکاس، تحریکی که بر اندام‌های حسی اثر می‌گذارد و پاسخ عضلانی را باعث

می شود است که رابطه یا پیوندی بین جانور و پیرامونش را بوجود می آورد. هر نوع تحریکی یک پاسخ را باعث می شود که این مبین رابطه فعال جانور با محیطش است. با عرضه کردن غذا به سگ، بزاق در دهانش جمع می شود. اگر هر بار هنگام غذا دادن به سگ، زنگی به صدا درآید، پس از مدتی خود صدای زنگ بدون عرضه کردن غذا، کافی خواهد بود که بزاق سگ را مترشح سازد. به عبارت دیگر، سگ یاد می گیرد که صدای زنگ را با غذا تداعی کند و با شنیدن صدای زنگ منتظر غذا باشد و حتی بدون این که غذا به او عرضه شود آماده خوردن غذا شود. مکانیزم انعکاس ها در مغز در پیوندهایی است که بین مراکز حسی و حرکتی مغز وجود دارد مراکز حسی از مراکز حرکتی جداست عمل مرکز حسی دریافت پیام هاست و کار مرکز حرکتی صدور پیام ها این دو مرکز به نحوی با هم پیوند دارند که وقتی یک پیام از اندام های حسی به مراکز حسی وارد می شود باید از مراکز حرکتی بگذرد که فرستنده پیام به عضله ها، غدد و غیره است به طوری که به یک تحریک خاص، یک پاسخ مقتضی داده شود. چنین پیوندهایی بین مراکز حسی و حرکتی، در محدوده مغز جانور، پیوندهای بین جانور و جهان بیرون را بوجود می آورند، زیرا کار پیوندهایی که در داخل مغز جانور قرار دارند، ایجاد رابطه بین جانور است با آنچه در بیرون وجود دارد. فعالیت ذهنی هم فعالیت مغز است و اگر مغز عضو پیچیده ترین مناسبات جانور با جهان بیرون باشد، پس باید فعالیت ذهنی را بخشی از فعالیتی تلقی کرد که جانور خود را به وسیله آن با جهان بیرون مربوط می سازد. عاطفه و زبان: عواطف نیز وجوه انعکاس واقعیت مادی در شعور بشر و منعکس کننده رابطه فعال بشر با پیرامونش است. بشر با فعال بودن و متأثر شدن از اشیاء در فعالیت خود اتخاذ نگرشی معین در مورد اشیاء و پدیده ها و دگرگونی

احتمالی آن‌ها درباره اشیاء و پدیده‌ها، احساس عاطفه می‌کند و توسط عواطف به فعالیت خود جهت می‌بخشد. اما زبان و تکلم نیز در اثر برخورد انسان با طبیعت و انسان‌های دیگر حاصل می‌شود و چیزی نیست جز جمع پروژات مادی یکی از رفتارهای مادی انسان و اثرهای مادی جهان خارج بر روی او، چگونه یکی از رفتارهای مادی انسان راه رفتن و یا خوردن و غیره است، پیدایش زبان و تکلم هم چیزی جز تأثیرپذیری انسان در خصال مادی محیط نیست. به عبارت دیگر تکامل کار به وسیله همکاری‌های مشترک و روشن ساختن مزایای این همکاری به هر یک از افراد ضرورت نزدیک‌تر شدن اعضای جامعه را به یکدیگر یاری بخشید که این امر سبب تکلم و بیان آثار و انعکاسات مادی گردید. لذا به هنگام آغاز استفاده از ابزارها و به منظور تولید اجتماعی بود که انسان‌ها شروع به تکلم و تکامل بخشیدن آن کردند و بدان وسیله شکل دادن به اندیشه‌ها درباره جهان پیرامون خود بود که زبان سرچشمه گرفت. و این سرچشمه خصائص اساسی و مقدماتی زبان را به عنوان وسیله‌ای برای ارتباط و تعادل افکار تبیین می‌کند.

منطق و انتزاع: هر اندیشه‌ای که در ذهن، شکل می‌گیرد و به هر زبانی که بیان شود باید نیازهای اساسی انعکاس واقعیت را در فکر برآورد. این نیازها باعث بوجود آمدن قوانین فکر و اصول منطق می‌شوند. زیرا افکار، بازتاب جهان واقعی‌اند و در روند این بازتاب و انعکاس جهان مادی به اشکال فکر و قوانین آن (منطق) منعکس می‌شود. و اما در مورد انتزاع و تجرید نیز باید گفت که سرچشمه تمامی این اندیشه‌ها (تجریدی و انتزاعی) بدون استثنا، از تجربه‌های مادی عینی و از روابط انسان‌ها با اشیاء و با یکدیگر است. زیرا تجارب مشخص انسان‌ها که از برخورد با یکدیگر و طبیعت ناشی می‌شود آن‌ها را به شکل دادن اندیشه‌های

انتزاعی رهنمون می‌شود، این اندیشه‌ها منعکس‌کننده روابط معینی بین اشیاء و پدیده‌ها بین انسان‌ها و اشیاء است که در ذهن بشر به اندیشه تبدیل شده و متضمن تداوم و تکامل این برخوردها و ارتباطات است.

مبحث سوم: اشکالات مکاتب مختلف از مبانی خود بر یکدیگر

۱- اشکالات "تفسیر شناخت متکی بر منطق صوری" از دید دیالکتیک

در منطق صوری چنین گمان می‌رود که ذهن هر قدر با تن مربوط باشد باز از آن متمایز و جداست. بر مبنای این اعتقاد، ذهن، تن را جان می‌بخشد و از ابعاد تن، هم برای دریافت تأثیرات جهان برون استفاده می‌کند و هم برای اثر گذاشتن بر آن، لکن وجود و هستی ذهن به تن بستگی ندارد بعلاوه گرچه ذهن در برخی فعالیت‌های خود از تن استفاده می‌جوید لکن در فعالیت‌های دیگر چنین نمی‌کند مثلاً ذهن در فعالیت‌های حسی خود از تن استفاده می‌کند، لکن در فعالیت‌های فکری یا معنوی خود چنین نیست. فلاسفه پندارگرا و ذهنی، ذهن را از تن جدایی‌پذیر می‌انگارند و معتقدند که تفکر، احساس و امثالهم به هیچ وجه فراورده‌های یک روند جسمانی نیست. و مثلاً اگر از روی هوشمندی، تفکر یا احساس عمل شود چنین رفتاری را نمی‌توان با شرائط وجود مادی خود انسان تبیین کرد بلکه باید با عمل مستقل ذهن به توجیه آن پرداخته شود.

تفسیر غیر مادی: ذهن، متکی به اثبات عوالم روحانی و متافیزیک می‌باشد. در

حالی که ذهن تبلور خاصی از ماده است و به عبارتی بهتر ذهن چیزی جز یک کیفیت مادی نیست چگونه می‌توان ذهن را از آثار عینی دینگر جدا کرد؟ آیا علت

این تفکیک اثبات وجود عوالم ما بعد الطبیعه است؟ این مطلب در کجا اثبات شده است؟ آن چه را علم اثبات کرده است این است که همان گونه که خارج بر انسان اثر می گذارد ذهن هم متأثر شده و کیفیتی جدید را بروز می دهد درست مانند تأثیر و تأثر مابین سایر کیفیات مادی، آثاری را که یک شیء بنام مغز یا ارگانی به نام انسان در درون و برون خود دارد همانند آثاری است که در ملکول آب و یا یک ظرف آب است که اگر پی در پی تجزیه شود جز آثار مادی چیز دیگری یافت نمی شود. البته ذهن قدرت محاسبه دارد اما این که اصل در ادراک منسوب به ذهن باشد با واقعیت سازگاری ندارد. باید گفت که آگاهی به کیفیات و قوانین آن ها این تخیل را از ذهن می زداید که "بالاخره باید معتقد به عوامل روحانی و معنوی گردید" فلسفه پندارگرایانه ایجاب گر این مطلب است که عالم مخلوق است چون توانایی شناختن موضوعات خارجی را ندارد و در ذهنیات خود غوطه رو است. اساساً آیا می شود بدون حس به وجود چیزی اقرار کرد؟ پذیرش جدایی ذهن از عین و اقرار به مادی نبودن آن، ثبوت در پندارها را نتیجه می دهد و صوری برای این که بتواند حدوث عالم و مخلوقیت آن را ثابت کند لاجرم باید معتقد به این باشد که کلیات ذهنی لایتغیرند و به همین عنوان ذهن را از مجردات بدانند و مجردات را بسیط غیر قابل تغییر. لذا با این توصیفات منطق صوری اشیاء را در حال استاتیک و ایستا ملاحظه می نماید و قدرت تعیین کیفیت و تبدیل و تغییر و برنامه ریزی و حرکت را ندارد. گرچه هستی واقعی و یا اهمیت منطقی حرکت را آشکارا منکر نمی شود ولی به طور غیر مستقیم آن را انکار می کند زیرا سازمان منطق این گونه ایجاب می نماید و اساس قانون "این همانی" مؤید این مطلب است که بر طبق آن هر چیزی مساوی با خودش است الف مساوی الف و ب مساوی ب است در حالی که ای اصل ذرده ای ارزش

عملی را موجب نیست چرا که توجه به آن عدم ملاحظه زمان است و این روشن است که هر چیزی جدای از زمانش نیست. زمان و مکان با هم واقعیت دارند و هیچ کدام بدون دیگری قدرت تحقق نمی یابند. بنابراین هر چه جریان تکاملی حرکت و تغییرات از این حدود فراتر رود، قانون همانندی را از حقیقت دورتر می سازد و اساس تفکر بر این بنا فرو می ریزد. و یکی از علل جدا کردن ذهن از عین در منطق صوری اجبار واقعیت در پذیرفتن حرکت است و چون صوری دل در گرو تخیلات خود دارد و در صدد حفظ آن هاست لذا بخیال خام خود از ظهور حرکت در آن وادی جلوگیری می کند غافل از این که حتی اگر این امر هم ممکن بود اندیشه جامد در مقابل حرکت همه جهان مطرود می گشت. بفرض پذیرش دستگاه منطق ذهنی، مکانیزم شناخت دیالکتیک این مطلب را تحت شمول و سیطره خود دارد زیرا گفتن این که فهم و علم ادراک از امور مجردند نیز به علت تأثیر یک مرتبه خاص از جهان است. این گونه مفهوم سازی، ترتیب دسته بندی و ملاحظه تقسیمات همه و همه متعلق به یک مرتبه خاص از ادراک است. و چنان که ادراک پیچیده تر گردید، علم و آگاهی متکامل شده و نظرات قبلی از درجه اعتبار ساقط می شود چه این که هیچ گونه تصور و تصدیقی نیست مگر این که نتیجه اثرات خارجی باشد لذا ادراکات هر کدام در مرتبه خود وقوع داشته و صحیح اند و جای هیچ گونه تعجبی هم نیست که انسان در یک مرحله از آگاهی و علم این گونه بیندیشد. علم در زمان کودکی اندیشه ای کودکانه و علم به هنگام بلوغ رفتاری عالمانه را به دنبال خواهد داشت لذا با حفظ شمولیت تئوری شناخت دیالکتیکی و نسبی بودن ادراکات، نظرات منطق صوری هم در یک مرحله از روند تاریخ قابل استفاده است.

- اشکالات "تفسیر شناخت متکی بر دیالکتیک" از دیدگاه منطق صوری

نظر به این که بررسی اشکالات دو دیدگاه از نقطه نظر یکدیگر و توجه به موارد مورد اختلاف دو منطق ضرورت حرکت از نقاط اشتراک را روشن تر می سازد، لذا به طرح اولین سؤال می پردازیم:

اساس اشکال بازگشت به این مطلب دارد که گفته شود شناخت و ادراک انسان، چیزی جز انعکاس و بازتاب جهان طبیعت نیست یا به عبارت دیگر در تقابل انسان و طبیعت، اثری از ماده خارجی بر مغز وارد شده که حاصلش علم و آگاهی ما به جهان طبیعت است. بررسی لوازم این گفتار دو مطلب را پیامد دارد:

۱. اینکه علم و ادراک چیزی جز تأثیرات جهان مادی نیست.

۲. صرف تأثیرپذیری مغز از جهان ماده و حکم به مادی بودن آن تغییر را همانند سایر کیفیات هم عرضش به آن عمومیت داده و حرکت در ادراکات را موجب می شود.

توضیح (۱): در این مورد باید گفت که قسمتی از ادراکات ما حاصل تأثیرات ماده بر روی دستگاه عصبی است و اساس ادراک، از کانال احساسات امکان پذیر است، اما آیا با این بیان می توان گفت که صرف ادراک، متأثر از ماده است؟ یا این که همه این مقدمات فیزیکی شرط و زمینه ای برای پیدایش علم است و برای ادراک و مدرک واقعی جز ماده و طبیعت وجود دارد؟ مکتب مادی در این قسمت به نتیجه قطعی نرسیده است و بیش از این ثابت نکرده است که در زمینه حصول ادراکات، یک سلسله فعالیت های فیزیکی صورت می گیرد. هنوز علم موفق به انحصار آن در تأثیرپذیری از ماده نشده است، از کجا که برای ادراک و آگاهی حقیقی جز این باشد که واقعیت علم ضرورتاً در جهان دیگری، ماوراء فعالیت های فیزیکی قابل بررسی

باشد. می‌توان گفت که آقایان دیالکتیسین‌ها، نبودن را به جای نیافتن استفاده می‌کنند. آیا می‌توان به صرف نیافتن چیزی حکم به نبودن آن کرد؟

ثانیاً: به فرض این که این تبدیل و تبدیل ثابت شود، پدیده جدید نمی‌تواند نمایشگر پدیده قبلی باشد و عیناً آن را نشان دهد، چنان که حرارت و نوری که از تبدیل الکتریسته بوجود می‌آید نمی‌تواند ماهیت آن را نشان دهد و اگر ما قبلاً انرژی الکتریکی را نمی‌شناختیم نمی‌توانستیم با احساس نور و حرارت آن را بشناسیم، بنابراین صورت ادراکی نمی‌تواند ماهیت شیء خارجی را نشان دهد و بازگشت آن به نوعی ایده آلیسم است.

ثالثاً: با قبول این که ادراکات مولود تأثیرات خارجی هستند، پی بردن به عالم خارج ممتنع است چرا که آن چه در ذهن حاصل می‌شود غیر از خارج است و این با وجود خاطر و در ذهن جمع نمی‌شود می‌توان گفت که بر اساس این فرضیه هیچ‌گاه هیچ کس به هیچ نحو التفات به عالم خارج پیدا نمی‌کند.

رابعاً: طبق بررسی‌های دانشمندان روانشناس علم در ذهن مکان خاصی را اشغال نمی‌کند و چون مکان از زمان جدا نیست لذا علم کیفیتی است که زمان و مکان ندارد که طبعاً از امور غیر مادی است.

توضیح (۲): فعالیت عصبی که به دنبال انعکاس فیزیکی انجام می‌گیرد، به هیچ وجه جنبه انعکاس به معنای نمایش ندارد و چنین تعبیری در مورد آن جز یک نام فریبنده و گمراه کننده نیست. همچنین تبدیل شدن انعکاس فیزیکی به فیزیولوژیکی و نیروی فیزیکی شیمیایی به نیروی عصبی، به فرض این که از نظر علمی، قابل اثبات باشد نمی‌تواند شناخت را توجیه کند زیرا: اولاً: معنای تبدیل شدن یک پدیده مادی به پدیده دیگر و از جمله تبدیل شدن نیرو یا انرژی به نیرو یا

انرژی دیگر این است که پدیده نخست صورت و فعلیت خود را از دست بدهد و صورت و فعلیت جدیدی بیاید مثلاً وقتی که انرژی الکتریکی تبدیل به انرژی نورانی و حرارتی می شود دیگر به صورت اولیه اش باقی نمی ماند، ولی در مورد ادراک، انعکاس فیزیکی (مثلاً عکس که به وسیله عدسی چشم در شبکیه می افتد) بعد از تبدیل شدن به انعکاس عصبی (طبق فرض مزبور) باید باقی باشد تا مورد ادراک قرارگیرد و بقاء آن با تبدل نمی سازد.

ثانیاً: دیالکتیسین ها مفهوم و مصداق را با هم مخلوط کرده و آرزو دارند که هر نوع ویژگی که بر مصداق و عینیت خارجی حاکم است در مفهوم ذهنی نیز باشد. مثلاً چون تحول و دگرگونی بر عینیت حاکم است پس برای حفظ تطابق میان مفهوم و مصداق باید ادراکات ذهنی هم مشمول این قانون گردد این آرزو جز تمنای باطل چیزی نیست و مثال این است که گفته شود چون آتش خارجی می سوزاند پس جهت حفظ تطابق، آتش ذهنی هم باید بسوزاند و یا چون زهر خارجی کشنده است بنابراین زهر ذهنی هم باید کشنده باشد. نکته غفلت این است که اگر مفهوم ذهنی تمام ویژگی های عینی خارجی را دارا باشد در این صورت معنا ندارد که نام یکی را مفهوم و دیگری را خارج بنامیم، بلکه در این صورت این مفهوم، مفهوم آن مصداق و آن خارج مصداق این مفهوم نخواهد بود، بلکه مفهوم ذهنی، واقعیتی در عرض کیفیات دیگر قابل طرح است.

ثالثاً: فعالیت و عکس برداری ذهن از خارج به صورت قرارگرفتن مفهومی کنار مفهوم دیگر است نه تکامل مفهوم نخست شکی نیست که سلول جنین بترتیب رو به تکامل گذاشته و مراحل را از نطفه و علقه و مضغه طی می کند و در تمام راحل موجود نخست رشد و تکامل نموده است که در این صورت باید گفته شود مفهوم

نطفه در ذهن در مدت کمی علقه و مضغه گردیده و نوزادی پدید می آید. و یا این که آن مفهوم چاق و فربه می گردد. مفاهیم بی شماری که در لحظاتی و یا در زمان هایی وارد فضای ذهنی می گردند هرگز بدین گونه نیستند که مفهوم دومی مفهوم نخست را دگرگون کرده و آن را به رشد و نمو وادار سازد، بلکه فضای ذهن یا قوای مدرک، بسان دستگاه فیلمبرداری است.

همچنین بر تحلیل مادی شناخت، اشکالات دیگری نیز وارد است.

۱. این که ادراک نمی تواند در خصوصیات ماده باشد چرا که ماده ذاتاً قابلیت تقسیم پذیری و انقسام دارد و چنین نیست که فکر و آگاهی کسی را بتوان با وسائل مادی به دو قسمت یا بیشتر تقسیم کرد. این امر در مورد ذهن صادق است که مفاهیم و معانی و کلیات ثابت و قابلیت تغییر ندارند.

۲. اینکه تصور خط و سطح و نقطه و دایره شکی نیست که با این کیفیتی که ما درک می کنیم در طبیعت ماده وجود ندارد، زیرا آنچه که در طبیعت مادی وجود دارد (اعم از ماده مغزی و ماده خارجی) منقسم و دارای اجزاء و مفاصل است و این امور در ظرف ادراک ما صاف و یکپارچه و یکنواخت وجود دارند. مثلاً ما فصل مشترک دو سطح مکعب را به صورت خط و حد فاصل یک جسم را از فضای خارج به صورت سطح و رسم حاصل از حرکت پایه پرگار را به صورت دایره ادراک می کنیم و حال آن که از روی قرائن معین است که در خارج خط و سطح و دایره با این کیفیت وجود ندارد پس این امور با این خواصی که در ذهن دارند مادی نیستند و ذهن آن ها را در فضای دیگری که فضای ذهن یا فضای هندسی می توان نامید و با فضای مادی متفاوت است رسم می کند. از طرف دیگر در ذهن، احکام مختلف ریاضیات و دایره و مثلثات، با کمال قطعیت و یقین صادر می شود در حالی که در

خارج این چنین نیست و خلاصه این که از راه عدم انطباق خواص ادراکات ما درباره کمیات متصله با خواص معینه ماده ناچار باید این ادراکات را غیر مادی بدانیم.

۳. قوه حافظه: آنچه که از کتب مادیون استنتاج می شود این است که قوه حافظه انسان را نیز همانند سایر کیفیات مادی دانسته و آن را مانند دستگاه و ضبط صوتی می دانند که صدا را بر روی یک صفحه یا نوار ضبط می کند. همان طوری که مثلاً دستگاه نوار مغناطیسی این خاصیت را دارد که کلماتی که در برابر میکروفون ادا می شود در خود ضبط می کند. یعنی اثری از آن ها در نقطه های مخصوص پیدا می شود که هر وقت آن نقطه با عوامل خاص فنی تحریک شود درست صدایی مانند همان صدای اصلی تولید می کند. در پاسخ چنین می گوئیم که اولاً: بدیهی است که هنگام ادراک با بیاد آوردن یک مفهوم، تنها یک یا چند سلول به کار نمی افتد چون در غیر این صورت بایستی برای هر شیئی خاصی یک دسته سلول معین می شود و این صحیح نیست، چون عده سلول ها برای اشیاء "لا تعدو لا تحصی" کافی نخواهد بود. ثانیاً بر فرض این که هنگام دیدن یا شنیدن چیزی سلول های خاصی تحریک بشوند چه دلیلی موجود است که اگر همان دیدن اول تکرار شد، همان سلول های ابتدایی تحریک بشوند. با به عبارت اخری علت تطابق مدرک و شیئی، خود شیئی نمی تواند باشد. ثالثاً: چون محتویات مغز، دستخوش تغییر و تحول است در طول عمر هفتاد ساله یک نفر، سلول های مغزش چندین بار عوض شده، سلول های جدیدی جایگزین آن ها می گردد. در صورتی که خاطرات نفسانی وی اعم از تصورات و یا تصدیقات، تمام این ها محکم و پابرجا در ذهنش باقی است. چنانچه این ها مادی بود حتماً تغییر کرده بود. رابعاً: اگر اشکال شود لازمه پذیرفتن غیر مادی بودن ذهن این است که اشتباه و فراموشی حاصل نشود و

وجود نسیان، موجب تغییر و تحول در آن و نهایتاً مادی بودنش است. و یا در جنگ‌ها می‌توان این مطلب را رؤیت کرد که افرادی دچار ضربه مغزی شده و بعد از بهبودی کامل دچار فراموشی و نسیان گشته و حتی پدر و مادر خود را نمی‌شناختند که این مثال بیانگر مادی بودن حافظه و ذهن است که در اثر ضربه، تغییر و تحولی در آن پدید می‌آید. اما پاسخ این است که هر چند حافظه غیر مادی است یعنی صور ادراکی در ماوراء ماده نگاهداری می‌شود ولی تذکری لازم است که در فلسفه ثابت شده است که روح در انجام هر فعل احتیاج به ماده دارد و ماده به عنوان آلت فعل مورد استخدام روح است و اما نسیان و فراموشی نه به خاطر معدوم شدن خاطرات ذهنی است بلکه از این جهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آن‌ها در سطح ذهن بواسطه فقدان آلت فعل از بین رفته است.

تجريد و انتزاع: برای پیدایش مرحله تجريد و تعميم، هيچ تبين علمي حتى مانند آنچه که در مورد احساس گذشت ذکر نشده است. و صرف توصيف آن به عنوان (انعکاس از ادراک حسی) مشکلي را حل نمی‌کند. اساساً مفاهيم منطقی و فلسفی مانند کلی و علت و معلول، ضرورت و امکان و... از راه تجريد و تعميم ادراکات حسی به دست نمی‌آیند یعنی هيچ یک از اندام‌های حسی ما نمی‌توانند مثلاً علت بودن یا معلول بودن چیزی را احساس کنند تا آن ادراک حسی خاص در اثر تجريد و تعميم، به صورت مفهوم کلی علت و معلول درآید.

جمع‌بندی

همان گونه که در بحث‌های قبل گذشت آغاز مباحث نمی‌بایست از نقاط اختلاف باشد بلکه باید از وجه اشتراک شروع کرد تا صحت و سقم نقاط اختلاف روشن گردد. غیر از اشکالاتی که طرفین (صوری و دیالکتیک) بر مبنای خود به یکدیگر وارد کرده‌اند اشکالات دیگری نیز پیرامون آن مباحث مطرح است که بیانگر آغاز از وجه اختلاف است که برای دقت بیشتر به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود منطق صوری بدون تمام کردن مقدمات لازمه چگونه می‌تواند صحت ادعاهای خود را درباره علم و ادراک و دلالت تمام کند؟ صحت این که "بدان که آدمی را قوه‌ای است دراکه که در او منقش شود صور اشیاء مانند آئینه" به کجا باز می‌گردد؟ آیا تجربه معیار صحت این اصل است؟ آیا خود این مطلب هم از جمله ادراکات است؟ چگونه اثبات می‌گردد که وجه تمایز انسان از سایر حیوانات این خصال است؟ آیا لازمه این اختصاص وجود ادله‌ای نیست که بازگشت به منطق خاصی می‌کند؟ چگونه این مطلب در حدود تعریف نشده و اصول موضوعه منطقی مطرح می‌گردد که داعیه حفظ فکر از خطا را دارد؟ خطا و صواب در این موارد توسط چه چیز معین

می‌گردد؟ آیا ذهن انسان همچون آینه است که در او صور اشیاء منقش گردد یا چون نوار ضبط صوت است که آثار اشیاء خارجی را بر خود ضبط می‌کند یا همانند مغز الکترونیکی تحت تأثیرات مختلف، عکس‌العمل‌های متفاوتی از آن ساطع می‌گردد و یا آن که دارای نیرویی فوق‌العاده است که ضمن داشتن قدرت تصور و تصدیق، قادر به خلق کیفیات ذهنی (بدون داشتن نمونه خارجی) و یا از آن بالاتر، می‌تواند آثار عینی بر کیفیات خارجی داشته باشد و یا...؟ آیا انتخاب هر یک از تعاریف بالا بدون دلیل ممکن است؟ آیا این امور را می‌توان بدیهی شمرد؟ آیا در ابتدای منطق می‌توان وجود عالم ماوراء ماده را پذیرفت؟ اگر جمع‌بندی یا تقسیم‌بندی بدون منطق ممکن نیست صحت تقسیم جهان به عالم ذهن و عالم عین و یا هر چیز دیگر چگونه تمام می‌شود؟ انقسام مدرکات ذهنی به ادراکات حسی، وهمی و عقلی بدون روش و متد چگونه میسر است؟ آیا این تقسیمات هم بدیهی است؟ آیا عده‌ای دیگر به نحوی دیگر تقسیم‌بندی ننموده‌اند؟ آیا معتقدین به این منطق همه تعریف واحدی از علم و ادراک دارند؟ این که عده‌ای آن را امری بدیهی دانسته و عده دیگر هر گونه تعریف آن را مستلزم

دور دانسته و عده‌ای دیگر... مبین چیست؟ آیا بداهت آن را می‌رساند؟

انحصار احساس انسان به حواس پنجگانه و سپس آن‌ها را تنها با بهای اندیشه قرار دادن در کجا اثبات می‌گردد؟ آیا در این انحصار، نیافتن دلیل بر نبودن گرفته نشده است؟ آیا معرفی سازمان یک منطق و یا تشخیص صحیح از غلط بدون معیار صحت ممکن است؟ در این تحلیل علم و ادراک، معیار صحت چیست؟

اقرار به عوالم ذهنی و جدایی آن از عینیت صدق تطابق آن ذهنیات را با خارج تمام نمی‌کند، یعنی بفرض این که این سخن پذیرفته شود نتایج ذهنی را چگونه

می شود بر مصادیق خارجی تطبیق داد؟ جزمینی که حاصل می شود آیا صحت وجود عالم خارج را بیان می کند؟ آیا می توان گفت چون چنین می اندیشیم، پس چنین است؟ صحت ادله اگر به حقیقت بازگشت کند آیا حقیقت ذهنی است یا عینی؟ آیا انتزاعیات وجود خارجی دارند یا این که صرفاً در حد یک مفهوم در ذهن باقی می ماند. اساس صحبت این است که وقتی در دستگاه ذهنی اندیشیده می شود خارج از آن دستگاه نمی توان نظر داد و عالم فقط در همان محدوده ملاحظه می شود. اگر نظری هم درباره خارج داده شود نظری ذهنی است. در این صورت اساس مدرکات، به ذهن بازگشته و صحت کلیه مفاهیم انتزاعی اعم از اثبات خالق و حدوث عالم و غیره پاگاهی بس متزلزل پیدا کرده و در مسیر تردید واقع می گردد. چرا که به همین دلیل فرد دیگری ادعای دیگری می نماید و عالم را به گونه ای دیگر تفسیر می نماید. پایه استدلالات باید در جایی محکم شود تا خصم از نفوذ در آن اظهار عجز نموده و مجبور به پذیرش آن گردد والا به سبب قراردادهای و طبایع مختلف امری نمی تواند صحیح یا واقعیت داشته باشد چرا که بین آنها اختلاف است و پایگاه و امر ثابتی نیست که بتوان اختلاف را به آن بازگشت داد.

همچنین نظرات منطق دیالکتیک نیز در این مقطع خالی از اشکال نیست (چنان که قبلاً اشارت آن رفت) هم اکنون طرح چند اشکال دیگر جای بررسی دارد. چنان که در بررسی اشکالات از دید منطق صوری متذکر شدیم عدم دستیابی به عوالم ماوراء الطبیعه و متافیزیک، تمام کننده انحصار جهان به ماده نیست چرا که نیافتن دلیل بر نبودن نمی تواند باشد. هم چنان که بدون واسطه، اطلاع بر وجود امواج رادیویی و الکترون های درون یک کیفیت، انواع میکروب ها و ... امکان پذیر نیست بدین صورت نمی توان حکم به نبودن آن موجودات کرد. در اینجا باید متذکر

شد که دستیابی به هرگونه شناختی از عالم مستلزم پذیرش متد و روش خاصی در جمع‌بندی اطلاعات و مقدماتی است که با توجه به صحت آن متد، صحت نتایج ملازم با آن مشخص می‌گردد. حصر عالم به جهان ماده، ضرورتاً متکی به شناختی است که بیان آن قبل از بررسی متد، چیزی جز پیش فرض گرفتن آن نیست. صحت اصل موضوعه‌ای خاص، نمی‌تواند مشهور عامه باشد مگر به امور غیر قابل انکاری راجع گردد. چگونه می‌توان قبل از اتمام روش و بدون داشتن هیچ‌گونه ابزاری، به شناخت جهان دست یازید؟ پذیرش اصل پذیرفته شده خاص، یا بدون استدلال میسر است، یا لزوماً متکی بر استدلال می‌باشد. که در صورت اول امکان هرگونه اظهار نظر را پیرامون عالم، فراهم کرده و حقیقت محو و تمیز صحیح از غلط نسبی می‌گردد و در صورت ثانی، صحت استدلال مورد نظر قابل بررسی و تعمق است. اشکال دیگری که قابل بررسی است، این که چنان که در بحث تغایر عنوان گردید دستگاه ماتریالیسم دیالکتیک، از تبیین علم و ادراک عاجز است، اشکالات وارده به دو طریق مطرح می‌گردد.

اولاً: با پذیرش انحصار جهان به ماده، قوه دراکه، همعرض با کیفیات دیگر متأثر از عینیت گشته و انعکاسات سازگار با واقع را بروز می‌دهد که این انعکاسات شاخصه علم و آگاهی و پیچیدگی ذهن می‌گردد. از طرف دیگر اصول دیالکتیک، تصریح به تحولی بودن حرکت دارد. گذار از کمیت به کیفیت، چگونگی تغییر را با جهشی بودن آن بیان می‌کند. تغییر و جهش و تحول در ادراکات، متضمن تغییر مفاهیم و کلیات ذهنی نیز هست. آیا می‌تواند قدر متیقن مفاهیم و ادراکات بشر، به گونه‌ای متحول گردد که هیچ‌گونه اثری از آن باقی نماند؟ آیا در این صورت آگاهی از موضوعی امکان‌پذیر است؟ در اینجا آیا تغییر و تحول تا چه اندازه می‌تواند خرد و

کوچک شود؟ آیا تا آن اندازه که تغییر محال گردد؟ که در این صورت اصول مفروضه منطق دیالکتیک خدشه بردار است و یا آن که در مرتبه‌ای ناچار از پذیرش ثبات می‌گردد و حال آن که با قانون تحول سازگاری ندارد. اساساً علم باید درجه‌ای از ثبوت را بپذیرد حتی علم به حرکت که آن نیز بیان قوانین و کیفیت حرکت و حاکم بر آن است، چنان چه خود متحول گردد مبین قانون تحول و تغییر نمی‌تواند باشد. امکان کمترین مفاهمه یعنی ارتباط انسان با انسان دیگر، ضرورت ثبوت مدرکات طرفین را جهت انتقال و فهم به دنبال خواهد داشت والا لفظ مهملی است که هیچ گونه تناسبی در آن محسوس نیست. زیرا بمحض تکلم، مفهوم کلام متحول گشته و به گونه‌ای دیگر در ذهن شناسنده منعکس گشته و هنگام بروز آن انعکاس دوباره این قضیه تکرار می‌گردد.

ثانیاً: توجه به لزوم کلام، مستلزم تعمیم علم و ادراک به کلیه کیفیات و اشیاء است. (چنانچه در بحث‌های قبلی واضح گردید) زیرا علاوه بر انسان، کلیه کیفیات نیز در حال تأثیر و تأثر می‌باشند. لذا هر کدام به نحوی آگاهی پیدا کرده و همه اشیاء عالم، عالم و آگاه می‌گردند. پذیرش چنین مطالبی نیز مبین واقعی علم نخواهد بود چون در صورت عالم شدن تمام کیفیات، علم بی معنا می‌گردد. همه چیز تحت تأثیر شرایط و کیفیات دیگر، عالمانه در مسیر تاریخی خود گام بر می‌دارد و کسی را یارای تخلف از این مسیر نیست.

سومین اشکال: این گونه مطرح می‌گردد که نفی مطلق دستگاه نظری، به نفی دستگاه محاسبه و برنامه‌ریزی و هرگونه پیش‌بینی از آینده منجر می‌گردد، از آن جا که استدلال در یک روش ذهنی باید تمام شود، صرف مشاهده امور خارجی نتیجه بخش نخواهد بود. مگر این که از طریق ذهنی، استدلالات برهاناً روشن گردد. گرچه

دیالکتیک ناچار از انتساب همه امور به ماده می‌باشد ولی با این وجود جهت جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ضرورت عملی ذهنی و نظری را احساس می‌کند. کلیه استنتاجات و نظرات فلسفی و شناخت‌های کلی در مورد جهان، مسائل برنامه‌ریزی، اقتصادی، اجتماعی پیش‌بینی‌هایی در مورد کیفیت تغییر جامعه در جهت مطلوب و حتی کوچک‌ترین جزء خود، برنامه‌ریزی‌های جزئی مربوط به یک اداره یا خانواده و خلاصه هر حرکت هدف‌دار، بدون دستگاه نظری ناممکن خواهد بود. بنابراین پذیرش منطق تجربیدی و انتزاعی مورد لزوم مسلم و کافر است. اساساً علم بدون دستگاه نظری امکان ندارد چرا که محدود به مشاهدات و محسوسات نیست و جهت انتقال محسوسات و مدرکات لزوماً تجرید لازم است. مشاهدات تجربی هم خالی از استنتاجات ذهنی نمی‌تواند باشد.

اشکال چهارم اینکه کلیه اشکالات فوق و آنچه که در قبل به آن اشارت رفت، لزوم طرح معیار صحت را بر هر منطق و روشی بیان می‌دارد. ابتدایی‌ترین سوالی که هر انسان در ابتدای حرکت و موضع‌گیری به آن برخورد دارد، دستیابی به محک و خط‌کشی است که بتواند صحیح را از غلط تمیز بدهد که بدون یافتن چنین چیزی، ادعای شناختن هر چیزی را به زیر تیغ سؤال خواهد کشید. حال باید پرسید صحت این مکانیزم برای شناخت با چه معیار صحتی سنجیده شده است آیا ضرورتاً طرح بحثی به عنوان معیار صحت مورد لزوم نیست؟ در بررسی کلیه نظرات فوق اعم از نظرانی که در دو دیدگاه مختلف منطقی و اشکالاتی که طرفین (صوری و دیالکتیک) به هم داشتند و همچنین ضرورت حرکت از وجه اشتراک جهت یافتن منطقی صحیح و شامل، لزوم بحث سنجش فی الجمله را یادآور می‌گردد. چه این که طرفین در اظهارات خود، حداقل سنجش و تمیز را منکر نمی‌شوند زیرا در انکار

نیز ملزم به استفاده از آنند، لذا طرح این مهره در حداقل مرتبه آن ضروری است. نکته دیگر اینکه طرفین در رد ادعا هر کدام بدون طرح و بررسی معیار صحت، نتایجی را مدعی شده‌اند که صحت آن‌ها در این موضع بحثی و بدون داشتن معیار صحت جای بسی اشکال است و این مطلب ضرورت بحث معیار صحت را به دنبال خواهد داشت که انشاءالله به بحث پیرامون آن پرداخته خواهد شد.

سومین موردی را که می‌توان از اظهارات ذکر شده استنباط نمود اشتراک در طرح فی الجمله بحث حرکت است. چنانچه در دلالت و رفتن از مقدمه به نتیجه و از دال به مدلول، حرکت ذهنی خاص انسانی مطرح است اما این که آیا دلالت مخصوص انسان است یا حیوانات دیگر هم آن را به نحوی دارا می‌باشند محل اختلاف است. و مسجیح در منطق دیالکتیک هم تغییر و حرکت طرح شده است و حال آیا طبق این نظریه همه چیز در عالم متحرک است، آیا حرکت تحولی است یا تدریجی...؟ این مطلب هم محل اختلاف است. و اما آنچه که مورد اشتراک می‌باشد فی الجمله بحث حرکت است (اعم از ذهنی و یا عینی) که در این مورد هم در آینده مفصلاً بحث و بررسی خواهیم نمود.

انشاءالله



بخش دوم

معیار صحت

فصل اول: ضرورت معیار صحت

فصل دوم: خصوصیات معیار صحت

فصل سوم: چستی معیار صحت

مقدمه

آیا پس از اتمام بحث تغایر و سنجش و تمیز می‌توان منطق ساخت؟ یا این که به مهره‌های دیگری هم نیاز است؟ وقتی صحت و سقم را با منطق می‌سنجیم صحت خود منطق در کجا مشخص می‌شود؟ آیا اصولاً صحیح و غلطی داریم که معیاری لازم داشته باشد؟ اگر صحیح و غلط داریم آیا احتیاج به معیاری برای تمیز آنها است؟ اگر به معیار صحت محتاجیم این معیار قبل یا بعد از منطق پیدا می‌شود؟ منطق شیوه دسته‌بندی است مبین ربط صحیح مابین مقدمه و نتیجه است اگر منطق یعنی شاقولی که راست را از کج جدا می‌کند خود کج باشد چه خواهد شد؟ اگر معیار صحت را منطق مشخص می‌کند، بررسی منطق دیگر معیاری لازم نیست آیا این بدان معنا نیست که هر منطقی صحیح است یعنی هر رابطی مابین یک مقدمه و هر نتیجه‌ای صحیح است؟ به عبارت دیگر یعنی هیچ منطقی صحیح نیست یعنی از هر مقدمه‌ای می‌توان هر نتیجه‌ای را به دست آورد حتی اگر خلاف مقدمه یا خلاف نتیجه دیگر باشد. معیار صحت چیست؟ وقوع؟ هماهنگی؟ مفیدیت؟ احکام؟ قوانین؟ و... این مباحث در این بخش باید بررسی گردد.



فصل اول

ضرورت معیار صحت

قسمت اول: بررسی اجمالی صحیح و غلط

تغایر صحیح و غلط غیر قابل انکار است

در اینجا ممکن است ادعا شود که صحیح و غلطی نداریم یا تفاوتی بین این دو نیست یا به عبارت دیگر هم چیز صحیح است (البته این ادعا که هر آنچه واقع می‌گردد صحیح است در بخش معرفی معیار صحت بررسی خواهد شد) مدعی برای سؤالات ذیل چه پاسخی خواهد داشت؟ آیا از یک مقدمه هر نتیجه‌ای را می‌توان گرفت؟ آیا گفتن این که جهان مخلوق است یا این که جهان ابدی است مساوی است؟ آیا برای رسیدن به هدفی خاص از هر راهی می‌توان رفت؟ آیا سود و زیان مساویست؟ آیا برای پاسخ به یک سوال هر جوابی را می‌توان داد؟ جواب مثبت به سؤالات فوق نفی کردن اختلاف آثار مختلف و در نتیجه نفی تغایر است. نفی اختلاف پتانسیل و نفی حرکت است؟ پاسخ مثبت به سؤالات فوق نفی هر

گونه مکالمه و مفاهمه و علم است. و در ثانی کسی که همه چیز را صحیح می داند باید این کلام را هم که "صحیح و غلط متغایر است" صحیح بداند و الزاما از گوینده این کلام تبعیت کند که عدم تبعیت دال بر اقرار به قبول اختلاف صحیح و غلط است ممکن است در اینجا ادعا شود که صحیح و غلط در مقطع با هم مختلفند ولی چون صحیح و غلط نسبی است و مرتب عوض می شود یعنی چیزی که دیروز صحیح بود امروز غلط است و فردا چیزی دیگری صحیح خواهد بود پس در کل روند نمی توان گفت که صحیح و غلط متفاوتند چون همان چیزی که امروز صحیح است فردا غلط خواهد بود پس هر دو یک چیزند در پاسخ گفته می شود همان گونه که در مقطع تغایر بین صحیح و غلط غیر قابل انکار است در روند نیز این امر مشهود است چه این که بر فرض قبول نسبی بودن صحیح و غلط (این مطلب در بخش خصوصیات معیار صحت بررسی خواهد شد) در کل روند هم خط سیر صحیح ها با خط سیر غلط ها دوئیت دارد چونکه هر دو نقطه آن ها با هم متفاوت است و امکان این که یک نقطه مشترک که مابین هر دو باشد نیست که نفی تغایر صحیح و غلط در مقطع است. لذا روند صحیح ها غیر از روند غلط ها است و با این فرض هم تغایر بین صحیح و غلط نمی شکند.

- قابلیت وقوع داشتن غلط

انسان ناگزیر از حرکت است و در نفس حرکت و عملش قبول مسأله صحیح و غلط نهفته است یعنی صحیح و غلطی که برای بشر مطرح است با مفاهیمی از قبیل کمال، رشد و سعادت و حقیقت و... همراه است و در عدم آن نقص و کمبود و نزولی و فلاکت و اوهام و... را ملاحظه می کند. بالاخره انسان با هر عقیده و مرام،

ادراکی از صحیح و غلط دارد که علت اعمالش را به گونه‌ای توجیه نموده و صحیح دانسته و خلافش را غلط می‌داند. یک عین‌گرا رو آوردن جامعه را به مسائل معنوی و ماوراء ماده، غلط می‌داند، یک خیال‌پرداز، عقیده کسانی را که معتقد به جهان خارج از ذهن و خیال‌اند را نمی‌پذیرد یک الهی هم آنچه را که با عقیده‌اش همراه نباشد غلط می‌داند. به هر حال اثر داری غلط، نه بر الهی و نه بر مادی پوشیده نیست چرا که هر دو به گونه‌ای وقوع ظلم را می‌پذیرند و اثرات ناشی از آن را می‌دانند و هر دو به نحوی در صدد مبارزه با آنند. (حال این که کدام یک ظلم و مصادیق ظلم را درست تشخیص داده‌اند فعلاً مورد بحث ما نیست بلکه صرف این است که همه چیزهایی را غلط و چیزهایی را صحیح می‌دانند) مثلاً وقتی انسانی تشنه، در بیابانی سوزان دچار سراب می‌شود. در چند صد متریش دریایی از آب زلال را می‌بیند، اثر عینی این اشتباه و تصور غلط، او را به حرکت به طرف سراب و می‌دارد.

یکی مسلمان عمل غلط و ظالمانه شمر لعین در به شهادت رساندن سالار شهیدان حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) را عملی واقعی و دارای اثر می‌داند و اصولاً چگونه می‌تواند معتقد به حجاب و شراب شود اگر اثر داری غلط را نفی کند؟ یک ماتریالیست روابط انسانی موجود در یک نظام سرمایه‌داری را یک وقوع غلط و در عین حال ظالمانه می‌داند و لذا ستیز با آن را ادعا و تبلیغ می‌کند. یک مرتاض هم پرداختن به امور مادی را غلط و نتیجه عینی آن را بُعد از کمالات روحی می‌داند.

لذا می‌توان نتیجه گرفت که همه افرادی که ادراکی از صحیح و غلط دارند، حداقل اثر را برای غلط قائلند، چه این که بی اثر بودن "غلط" به معنای نبودن آن

است - و نبود "غلط" از طرفی، به معنای "هر چه هست صحیح است" می باشد که با این تعبیر اینکه "غلط اثر دارد" چون هست صحیح می شود و از طرف دیگر تهی کردن مفهوم صحت از محتوی و در نتیجه نفی آن است پیامدهای آن در بحث قبل گذشت.

- رابطه راست و دروغ و صحیح و غلط

مطلبی که نزدیکی زیادی با مبحث صحیح و غلط دارد بحث راست و دروغ است و در این قسمت مطالب زیر می بایست روشن گردد آیا راست و دروغی مطرح است؟ اختلاف شان با هم چیست؟ آیا هر دو اثر دارند؟ آیا راست و دروغ همان صحیح و غلط است؟ یا یکی شامل بر دیگری است؟ یا رابطه ای با هم ندارند؟ موضوع راست و دروغ قول است و اختلاف اجمالی راست و دروغ مورد پذیرش همه می باشد. چه این که اگر کسی اختلاف این دو را نفی کند هر کلامی را باید راست بداند و هر خبری را بپذیرد هر چند مؤدائی متضاد و متناقض و مختلف داشته باشند و اگر از قول قائل به این سخن نقل شود که او اختلاف بین راست و دروغ را پذیرفته است این را هم باید راست بدانند. و موضع گیری در مقابل این حرف علامت قبول اختلاف اثر راست و دروغ است. بنابراین در هر دو صورت ملزم به پذیرش اختلاف بین راست و دروغ است لذا می توان گفت حداقل اختلاف، بین راست و دروغ قابلیت انکار ندارد. و سخن راست و دروغ هر دو دارای اثر راست چه این که حداقل انسان پس از باور هر کدام از خود عکس العملی نشان می دهد یک سیاستمدار فاسد با غوغا سالاری مردم را بطرفی می کشاند و یک معلم اخلاق با تذکرات خود موجب تغییر در موضع گیری انسان می شود. وقتی به یک نفر گفته

شود در اتاقت یک مار خطرناک مخفی شده است او را به فرار یا حداقل احتیاط و می دارد و اصولاً چنانچه راست یا دروغ بی اثر بود گفته نمی شد. راست و دروغ هر دو در عین این که اثر دارند مؤدائی دارند که مؤدایشان غیر از خودشان است. جهت راست با جهت مؤدائی راست یکی است و جهت دروغ با جهت مؤدائی دروغ تطابق ندارد. با ذکر یک مثال مطلب روشن می شود اگر گفته شود که در جنگ بین ایران و عراق آغازگر جنگ ایران بوده و عراق در این جریان مظلوم واقع شده است جهت مؤدائی این سخن با جهت این سخن یکی نیست یعنی آنچه را می نمایاند وقوع ندارد ولی خود سخن وقوع دارد و دارای اثر است.

موضوع راست و دروغ، قول و موضوع صحیح و غلط کیفیات است. بر قول و غیر قول است لذا می توان گفت که صحیح و غلط شامل بر راست و دروغ است.

قسمت دوم: رابطه بین "تعریف صحیح و غلط" و ارائه "معیار صحت"

تاکنون گفته شد که اجمالاً صحیح و غلطی مطرح است ولی تعریف مشخصی از آن ها داده نشده است و لذا این سؤال مطرح می شود که چگونه می توان به دنبال معیار چیزی رفت که تعریفی از آن ارائه نشده است؟ آیا قبل از شناخت یک چیز می توان معیاری را برای شناخت آن ارائه داد؟ همان گونه که قبلاً گذشت، شناخت کامل و تبیینی از یک مفهوم یا یک کیفیت در یک دستگاه خاص منطقی میسر است و شناخت قبل از منطقی شناختی اجمالی است. که رد این مطلب به معنی این است که برای هر کلمه ای که عنوان می شود دلیل و تعریفی تبیینی داده شود که چون در مورد همان کلمات تعریف هم باید تعریف داده شود لذا تعریف هر کلامی

منوط به تعریف کلمات دیگر شده که نتیجه‌اش عدم امکان مفاهمه است. پس باید از تعاریف اجمالی شروع کرد تا در سیر بحث، تبیین گردد. و بر همین اساس بود که در بحث قبل تغایر صحیح و غلط به نحو اجمال تمام شد و مشخص گردید که همه ادراکی اجمالی از صحیح و غلط دارند. و در ثانی چنانچه از صحیح و غلط، تعریف تبیینی داده شود. معیار صحت معرفی شده است چرا که در تعریف، خصوصیت کیفیت بیان شده که مبین معیار تشخیص کیفیت از غیر است. مثلاً کسی که می‌گوید "صحیح یعنی آن‌چه که واقع شود" در همین تعریف، وقوع را به عنوان معیار صحت معرفی می‌کند، یا کسی که هر آن‌چه را که مفید است صحیح می‌داند، معیار صحت را مفیدیت معرفی نموده است.

قسمت سوم: غیر قابل انکار بودن ضرورت معیار صحت

اصل پذیرش صحیح و غلط ضرورت نیاز به معیار صحت را به همراه دارد. اقرار به تغایر صحیح و غلط لزوم معیاری را به دنبال دارد که آن معیار سبب تشخیص صحیح از غلط می‌گردد که اگر معیار و میزانی نباشد تمیز صحیح از غلط غیر ممکن است زیرا لازمه هر تمیز سنجش و لازمه هر سنجشی تغایر است و تا طرف دیگر تغایر یعنی محک و معیار نباشد تا کیفیات با آن سنجیده شود شناخت و تعیین صحیح و غلط میسر نیست. یک شیمیست برای هر آزمایش خود و ایجاد هر ترکیب جدید معیاری دارد که بر طبق آن اعمال خود و در صد ترکیبات را معین می‌کند. اگر از یک الهی سؤال شود که چرا نماز خواندن را صحیح می‌داند و شراب‌خواری را غلط، در پاسخش معیاری را معرفی می‌کند یک ماده پرست آن‌چه را موجب افزایش لذت بیشتر مادی است به عنوان معیار صحت پذیرفته است.

اگر کسی بعد از قبول اختلاف فی الجملة بین صحیح و غلط لزوم معیار صحت را انکار کند. در محذور ذیل واقع می شود یا هر چه را به عنوان صحیح یا غلط به او معرفی کنند می پذیرد که همراه است یا شروع به اشکال و نفی می نماید که خود دال بر داشتن محکی برای این تشخیص است.

فصل دوم

خصوصیات معیار صحت

- تقدم بر منطق

اگر معیار صحت بعد از منطق و به وسیله آن کشف شود، صحت منطق چگونه تمام می شود؟ منطق شیوه جمع بندی است یا به عبارت بهتر شیوه صحیح جمع بندی است. روشی است که اگر طبق قوانین آن جمع بندی انجام گیرد محصول صحیحی خواهد داشت و تخلف از آن قوانین مغالطه و اشتباه را به دنبال دارد. اگر معیار صحت بعد از منطق به دست آید صحت آن قوانین به کجا باز می گردد، رابطه بین آن قوانین چگونه برقرار می شود؟ آیا می توان گفت آن ها غیر قابل انکارند؟ در آن جا محاسبه و استنتاج است چگونه ممکن است غیر قابل انکار بودن آن را بدون بازگرداندن به مطالب دیگر تمام کرد؟ آیا در یک محاسبه نظری آن هم در حالی که معیار صحتی نیست اشتباه فرض دارد؟ آیا می توان ادعا کرد که چون فهم سابق بر منطق است پس بشر برای ساختن یا کشف منطق احتیاج به معیار ندارد؟ یعنی این

گونه بیان شود که منطق ساخته فهم یا مکشوف اوست بشر قبل از منطق هم عقل داشته است و با همین عقل به منطق رسیده است لذا در آن جا دیگر احتیاج به معیار و محکی نیست؟ اگر انسان می تواند بدون معیار جمع بندی کرده و منطق بسازد پس معیار را برای چه می خواهد؟ خود منطق را برای کجا می خواهد؟ منطق خط کشی است که خط راست را از بین خط های مختلف مشخص می کند، اگر بدون معیار خطی از بین خط ها به عنوان خط کش انتخاب گردد چه پیش می آید؟ آیا می توان فرض کرد که با همان معیار صحتی که نتیجه منطق است صحت خود منطق را بررسی می کنیم؟ چگونه نتیجه می تواند مقدمه خودش را به زیر تیغ نقد و بررسی بکشد؟ و در صورت اثبات غلط بودن آن مقدمه بر سر آن نتیجه چه خواهد آمد؟ چگونه بدون شالوده، معلق خواهد ایستاد؟ اگر انتخاب منطق اختیاری شد و برای صحتش معیاری نبود، چگونه پایگاه استدلال محکم خواهد شد؟ آیا بر این اساس می توان مفاهمه کرد؟ آیا انتخاب گر هم نمی داند که حتی استدلال برای خودش هم تمام نیست؟ و همه من جمله خودش را فریب داده است؟ آیا این فرض جایی دارد که معیار صحت بعد از منطق به دست می آید ولی هر منطقی یک معیار صحت دیگر ما قبل خود دارد؟ آیا بر این اساس معیار صحت منطق خود ساخته دیگری است؟ و آیا این سیر آغازی ندارد؟ اگر بی آغاز است تکلیف صحیح و غلط چه می شود؟ اگر آغاز دارد بالاخره با کدام است، منطق یا معیار صحت؟ رابطه معیار صحت های مختلف درون این سیر چگونه است؟ معیار صحت رابطه های بین معیار صحت ها چیست؟

و مختصراً می توان گفت چنانچه معیار صحت زاده منطق باشد صحت منطق را نمی توان تمام کرد از صحت آن معیار هم مورد تردید واقع شده و هر کس بر

اساس منطق انتخابی خود، معیاری را ارائه داده و ساختمان بر شالوده‌ای می‌سازد که بر آب است.

- عدم قابلیت انکار

معیار صحت باید از امور غیر قابل انکار باشد. چه این که امکان انکار بدین معناست که معیار صحت از امور نظری صرف است که امکان تشکیک و اختلاف در آن راه دارد و صحتش باید با استدلال تمام شود. که این به معنای آن است که معیار صحت بعد از منطق به دست آید که همان اشکالات بحث قبل را به دنبال خواهد داشت. و چنانچه امکان انکار داشته باشد و برای اثباتش هم استدلالی آورده نشود به معنای پذیرش اختلاف در معیار است چرا که بر این اساس هر معیار صحت برای گروه و عده‌ای خاص معتبر است و بر مطلق مناد علم و حرکت انسان را به دنبال خواهد داشت که در بحث حقیقی بودن معیار صحت بررسی خواهد شد.

- حقیقی بودن

حقیقی در مقابل اعتباری است و غرض از این دو مفهوم در این بحث این است که حقیقی به معنای چیزی است که به میل انسان بستگی ندارد و به خواسته او تغییر و تبدیل نمی‌نماید و اعتباری چیزی است که به امیال و خواسته‌های انسان وابسته است، البته در این جا درباره این که آیا اعتباری می‌تواند واقع شود یا حقیقی و یا هر دو، و یا این که آیا تعاریف بالا کامل و یا ناقص است، صحبت نیست بلکه علی فرض دو تعریف فوق بحث در این است که آیا معیار صحت با کدام مفهوم سازگار است و یا به عبارت بهتر صحبت در این است که آیا انسان‌های مختلف می‌توانند

معیار صحت‌های مختلفی داشته باشند یا این که لزوماً باید یک معیار صحت خاص را برگزینند.

مدعی اعتباری بودن معیار صحت چنین می‌گوید: وقتی زندگی انسان‌های مختلف بررسی شود ملاحظه می‌گردد که پدیده‌های واحد را عده‌ای صحیح و گروه دیگر غلط می‌دانند مثلاً بی‌حجابی زنان در نزد مردم آمریکا عملی پسندیده و صحیح است. بانک ربوی در سیستم اقتصاد سرمایه‌داری عنصری مفید و لازم و صحیح و حیاتی است رابطه بین دختران و پسران جوان عملی طبیعی و لازم و صحیح و خلافت را بیماری دانسته و در صدد رفع آن می‌باشند در حالی که تمام این مطالب در ایران برعکس است بی‌حجابی را اشاعه فحشاء و متزلزل کننده اجتماع، بانک ربوی را جنگ با خدا و نابود کننده اقتصاد و خودداری یک جوان در مقابل تحریکات جنسی را علامت عفت و سلامت قلب می‌دانند این اختلاف حتی در بین مردم یک کشور هم وجود دارد عده‌ای عدالت اقتصادی را در تسلط دولت بر تمام امور اقتصادی می‌داند و گروه دیگر این امر را باعث رکود و فقر، و تقویت و استیلای بخش خصوصی را موجب رونق اقتصادی می‌دانند و هر دو در موارد مشابه دستورالعمل‌های متناقض تجویز می‌نمایند حتی در یک خانواده کوچک این امر دیده می‌شود فردی رنگ قرمز را برای پیراهن صحیح می‌داند و دیگری سفید را، یک نفر غذای تند دوست دارد و دیگری به چنین غذایی لب نمی‌زند هر کس از یک نوع ورزش، یک تیم ورزشی، خواندن کتاب‌های خاص، دیدن فیلم‌های خاص، طرفداری می‌کند و غیر آن را صحیح نمی‌داند. با اینکه همه از یک خانواده هستند در مورد تربیت کودک و روابط اجتماعی نظرات مختلفی ابراز می‌دارند.

چرا عبور از چراغ قرمز و ایستادن در چراغ سبز غلط است اگر بر عکس بود چه

می شد؟ چرا در خیابان باید از سمت راست حرکت کرد؟ آیا در انگلستان که عبور از سمت چپ را صحیح می دانند اشکالی پیدا شده است؟ روشن است که این افتراق ها دلیل بر اختلاف معیارهاست و مختصرا می توان گفت که صحت و سقم قوانین اخلاقی و اجتماعی تابع اختیار قانون گذار است زیرا مصداق خارجی و عینی ندارد و در مورد کیفیات و مصادیق خارجی هم که صحیح و غلط معنا ندارد، زیرا صحت و سقم در جاییست که اختیار باشد و در غیر آن بی معناست هر چه هست، هست و در جای خود هم هست و غلط در آن جا قابلیت وقوع ندارد چه او معلولی است که علتش وجود ندارد.

در پاسخ گفته می شود آیا می توان معیار صحت را اعتباری صرف دانست که هیچ گونه ارتباطی با جهان خارج ندارد؟ یعنی آیا می توان گفت اثر کیفیات وابسته به اعتبار افراد است؟ آیا می توان فرض کرد که عده ای قرارداد کنند که مشکل تورم را رها حل کند و اقتصاد را رونق دهد و جامعه را ثروتمند نماید و گروهی دیگر قرارداد کنند که ربا مادر تورم و علت فقر و ظلم و رکود اقتصادی باشد؟ آیا می شود گفت که عده ای قرارداد کنند که خوردن شراب مستی نیاورد و دیگر آثارش هم در انسان و جهان ظاهر نشود؟ چه کسی می تواند اعتبار کند که آتش تولید سرما نماید و برودت انسان را گرم کند؟ تغییر خصوصیات اشیاء توسط قرارداد، نفی تغایر، خصوصیت و شیئیت است. چه این که بر این اساس از هر کیفیتی هر خصوصیتی بسته به میل اعتبار کننده بیرون می آید یعنی یک چیز همه چیز است و به عبارت دیگر همه چیز هیچ اند. چون اگر چیزی بود خصلتی داشت پس این اعتبار کننده است که از هیچ، می آفریند. چه را؟ هیچ را. چون هیچ خصلتی را نمی توان به چیزی نسبت داد. ولی این گونه نیست شراب اثری دارد که سرکه ندارد. آتش خصوصیتی دارد که خصلتش

به قرارداد و اعتبار کسی بستگی ندارد جهت و اثر را غیر از نقش بیع است. کیفیات آثار خود را ظاهر می‌کنند چه ما بخواهیم و چه نخواهیم. حال چگونه می‌توان کیفیتی را که اثر خاصی دارد عده‌ای صحیح و گروهی غلط بدانند؟ اگر اهداف مختلف علت آنست صحت آن اهداف کجا تمام می‌شود؟ آیا می‌توان صحت آن‌ها را اعتباری دانست؟ مطالب بالا دو مرتبه تکرار می‌شود.

شاید در این جا مدعی اعتبار محض درجه‌ای تنزل کرده و بگوید: صحیح و غلط در مورد بعضی از کیفیات حقیقی و در مورد بعضی دیگر اعتباری است. که معیارشان نیز همین گونه است. این که انسان چه لباسی را بپوشد، رنگ لباسش چه باشد، نام کیفیات را چه بگذارد و چگونه تکلم نماید، طریق سلوکش با سایرین چگونه باشد صرفاً اعتباری است چرا که هر کدام به معیار صحتی اعتباری که همان میل و پسند فرد است باز می‌گردند.

این احتمال نیز نقض می‌گردد بدین گونه که اولاً اشکالاتی که بر اعتباری بودن معیار صحت وارد بود بر قسمتی که در این احتمال اعتباری صرف دانسته شده وارد است. همچنین اشکال دیگری هم مطرح است و آن این که رابطه دو معیار صحت چگونه است؟ آیا می‌توانند نقیض یکدیگر باشند؟ در این حال افکاری، افکار دیگر را نقض کرده و غلط می‌داند و بالعکس، و همچنین هر دو منجر به اعمالی خاص می‌گردند که بر این اساس اعمال دیگر را نقض خواهند کرد. که حاصلش تردید و سکون است یعنی مثلاً گوشه‌ای از فکر می‌گوید باید تبع حکم الله بود و بر این اساس شریطی برای لباس از لحاظ حجاب و سایر مشخصات معرفی می‌شود و گوشه دیگر فکر می‌گوید با این لباس چگونه یک زن می‌تواند پشت ماشین تراش یا کوره ذوب فلز یا میز مونتاز تلویزیون در کنار مردان کار کند پس لباس باید

خصوصیات دیگری را داشته باشد؟ در این موقع تکلیف چیست؟ گاهی این و گاهی آن؟ یا حل یکی بنفع دیگری؟ جمع هر دو که در یک موضع خاص غیر ممکن است. حکمی از عقل می آید که روابط بین انسان ها می بایست تابع وحی باشد و حکمی دیگر می گوید با این روابط چرخ های صنعت نوین و کشاورزی مدرن نمی چرخد باید روابط دیگری که بر این اساس است به کار گرفت. چاره چیست؟ اجرای هر دو با هم در یک مکان و زمان خاص غیر ممکن است، گاهی و جایی این و گاهی و جایی آن منجر به تشتت می گردد. بالاخره در اصطکاک با هم یکی قربانی دیگری می گردد.

اگر آن دو معیار مکمل و مؤید یکدیگرند به این معناست که یک امر جامعی صحت هر دو را تمام می کند. نسبت به آن امر است که مکمل و مؤید معنا می یابد. پس معیار صحت اصلی همان است که این دو متناسب با موضوع به قید خصوصیت شخصیه مقید گشته اند و واضح است که او اعتباری نمی تواند باشد چه این که اشکالات قبل وارد می گردد پس حقیقی است و آن قسمت هم که اعتباری می نماید اعتباری صرف نیست که ریشه در حقیقت دارد و زاده و متناسب با اوست.

فرض جدایی مطلق یعنی عدم ارتباط دو معیار محلی ندارد زیرا چگونه ممکن است اثر آن دو در انتخاب مصادیق شان ظاهر نگردد و چگونه می شود اثرشان در اعمال انسان بروز نکند و چگونه امکان دارد اعمال انسان را جدا از هم دید و آثار اعمال را بر یکدیگر نفی کرد بدیگره هر کیفیت اثری مخصوص به خود دارد که اگر اثری نداشت چیزی نبود. و اثر هر کیفیت در نتیجه ظاهر می گردد و باعث تغییر جهت آن می شود.

علاوه بر مطالب قبل صحبت دیگری درباره اعتباری بودن معیار صحت مطرح است بدین قرار که آیا کسی که مدعی اعتباری بودن معیار صحت است هر نوع اعتباری را می‌پذیرد؟ آیا اگر آداب و رسوم و هرآنچه را که اعتباری می‌داند از او بگیریم از خود هیچ مقاومتی نشان نمی‌دهد؟ اگر اعتباری به این معنا است که هر نوع که باشد صحیح است آیا در قبول هر کدام و رد بقیه تفاوتی هست؟ اگر تفاوتی نیست چگونه انتخاب خاصی صورت بگیرد؟ و اگر انتخاب علت و معیاری نداشته باشد باید هر نوع آداب دیگری را که به انسان القاء کنند بپذیرد. که مقاومت در پذیرش، دال بر داشتن معیاری خاص است حال این معیار، شرایط اجتماعی، هم‌رنگی با جماعت، و یا هر چیز دیگری که باشد با توجه به خصلت و اثر آن است که پذیرفته می‌شود لذا نمی‌تواند اعتباری محض باشد.

- ثبوت

ثبوت در مقابل نسبی است و غرض از این دو مفهوم در این بحث این است که نسبی امری است که مرتب با توجه به شرایط و یا عوامل دیگر تغییر می‌کند. در اینجا پیرامون این که آیا تعاریف بالا کامل و یا ناقص است و این که آیا این تعاریف مورد اتفاق همه است صحبت نیست بلکه بحث در این است که آیا معیار صحت با کدام یک از دو مفهومی که ارائه شده سازگاری دارد.

مدعی نسبی بودن معیار صحت چنین می‌گوید: همه جهان در حال تغییر و تحول و تبدل است حال چگونه می‌توان معیار صحت ثابتی بر آن فرض کرد؟ بلکه با تغییر و تحول شرایط معیار صحت نیز می‌بایست تغییر یابد زمانی مردم جهان بت‌پرستی را صحیح و خداپرستی را غلط می‌دانستند و همه چیز خود را در گرو

رضایت تندیس‌های مختلف که سمبل قدرت‌ها و الهه‌های گوناگون بود می‌دیدند زمانی دیگر خداپرستی را صحیح دانسته و در پی جلب رضایت و رحمتش از همه چیز خود می‌گذشتند و راه سعادت را، این می‌دیدند و امروزه بشر با کشف قانون‌مندی‌های ماده خود را فقط موظف به کرنش در مقابل علم و عالم بر قوانین ماده می‌داند و هر چه را که می‌خواهد از این درگاه می‌گیرد و پاسخ تمام مشکلاتش در این بارگاه یافت می‌گردد و لذا است که هر چه کشوری متمدن‌تر باشد از مذهب دورتر است.

نسبی بودن صحت در علوم هم دیده می‌شود زمانی بشر بر اساس هندسه اقلیدسی محاسباتش را انجام می‌داد و بر طبق آن عمل می‌کرد و بر این اساس از یک نقطه خارج از یک خط فقط یک خط موازی امکان رسم داشت که این معیار صحتی برای کل هندسه بود. ولی بعدها هندسه‌های غیراقلیدسی لوبانچفسکی و ریمانی با اصولی متناقض هندسه اقلیدسی کشف شد که بر این اساس امکان رسم بینهایت خط از یک نقطه به موازات یک خط مطرح است و امروزه صحت آن‌ها و کاربرد فراوان‌شان بر عالمی پنهان نیست پس زمانی در محاسبات آن صحیح بود و زمانی این. در زمان‌های خیلی دور انسان موضع‌گیری صحیح در مقابل نفت را فرار از آن برای رهایی از بوی ناخوشایندش می‌دانست زمانی دیگر صحت را در به کارگیری آن جهت مداوای دمل و بعضی از امراض جلدی می‌دید. بعد سوزاندن آن را جهت ایجاد گرما صحیح می‌دانست و امروزه یک شیمیست از تجزیه و ترکیب آن انواع و اقسام ظروف، روغن، کرم، کود شیمیایی و حتی لباس و کفش و... را به دست می‌آورد و سوزاندن آن را به آن صورت اولیه و ابتدایی غلط و حتی خیانت به بشریت می‌داند. منطق نیز از این تغییر و تبدیل مبرا نبوده است زمانی منطق صوری

بر فکر هر عالمی حاکم بود و هر صحیحی را از غلط جدا می‌کرد و خود بر صحت "امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین" استوار بود ولی امروزه منطق دیالکتیک در نظر و در عمل قدرت و صحت خود را به اثبات رسانده و صحت آن در نظر حتی برای عده‌ای از الهیون تمام است و گروه دیگری هم که آن را در نظر نپذیرفته‌اند بناچار در عمل دست نیاز به سوی او دراز کرده‌اند چه این که سازگار با عینیت است. اصول و معیار صحت در این دستگاه کاملاً متناقض با منطق صوری است زمانی جمع‌بندی آن گونه صحیح بود و امروزه بر این اساس صحت نتیجه تمام می‌شود.

اولین اشکالی که بر مطالب بالا وارد می‌شود این است که آیا تمیز و ادراک صحیح از غلط نسبی است یا این که خود صحیح و غلط نسبی است؟ چنان چه بر این اساس که چون همه جهان در حال تغییر و تبدیل و تحول است گفته شود پس صحیح و غلط و معیار آن هم باید تغییر یابد، سؤال می‌شود که غرض از تغییر صحیح و غلط چیست؟ اگر منظور این است که چون همه جهان عوض شده است پس کیفیتی یا رابطه بین کیفیاتی که قبلاً صحیح بود امروزه صحیح نیست پاسخ داده می‌شود بر این اساس که همه جهان تغییر کرده چگونه کیفیت یا رابطه بین کیفیاتی... ثابت فرض شده که در زمان و مکانی صحیح و در زمان و مکانی دیگر غلط باشد بر آن اساس همه جهان هر آن جهان تازه‌ای می‌شود و هیچ وجه مشترکی با قبل و بعد خود ندارد چه این که وجه مشترک دلیل بر حضور در دو زمان یا وقوع در دو شرایط است که با این اساس ناسازگار است (البته این که آیا همه جهان می‌تواند در حال تغییر باشد یا در جهان امور ثابتی هم یافت می‌شود و رابطه بین این امور ثابت یا متغیرها چیست انشاء الله در بحث حرکت بررسی خواهد شد) پس بر این مبنا نمی‌توان گفت چیزی که قبلاً صحیح بود امروز غلط است چون آن چیز دیگر نیست

و چیز دیگری به جای آن آمده است بلکه فقط می توان گفت آن چه هست صحیح است و آن چه هم خواهد آمد صحیح است و آن چه هم که قبلا بود صحیح بود یا به عبارت دیگر آن چه هست، هست و صحیح و غلط ندارد. که این کلام نفی کننده تغایر بین صحیح و غلط است که ابطالش قبلا بررسی شد و لازمه این کلام این است که بگوئیم روزگاری بت پرستی صحیح بود و همه قدرت ها به بت ختم می شد و زمانی دیگر منشاء هستی و حرکت خدا بود و لذا خدا پرستی صحیح بود و امروزه قانون است که حرکت می آفریند پس باید علم پرستی کرد. یک وقت جهان به گونه ای بود که از یک نقطه خارج از یک خط فقط یک خط به موازات آن می توانست رسم شود و امروز به گونه دیگری است. نفت روزی بوی مشمئز کننده داشت و روزی داروی درد بود و روزی منبع انرژی حرارتی و امروز مادر نیمی از مواد اولیه صنایع شیمیایی است یعنی این که خصال نفت عرض شده است نه این که اطلاع از خصالش عرض شده است خصلت جهان و کیفیات درونش تغییر کرده نه این که انسان بر روابط جدیدی آگاه شده باشد. و همان گونه که در مباحث قبل روشن شده بر این اساس حرکت مفاهمه و حتی تغایر نفی می گردد.

شاید در اینجا ادعا شود که نسبی بودن بدین معناست که، هر سیستم یا شرایطی ربط یا کیفیت خاصی را می طلبد مثلا در نظام سرمایه داری امریکا وجود بانک ربوی صحیح و لازم است و همان سیستم اقتصادی با روابط سیاسی و فرهنگی خاصی سازگاری دارد در حالی که در یک نظام برده داری با فئودالیت بانک اصلا ضرورتی ندارد بنابراین در آن جا ایجاد بانک غلط است یا وقتی صنعت و کشاورزی بشکل ابتدای آن بود قوانین کار اجیر و موجر ضرورت داشت ولی صنعت پیشرفته و عظیم فعلی و کشاورزی مکانیزه امروزی با قوانین اجیر و موجر

ناهماهنگ است و در اینجا قوانین دیگری است که چرخ‌های این دستگاه بزرگ را به کار می‌اندازد لذا آن قوانین در اینجا غلط است یعنی هر سیستم یا شرایطی یا هر ابزاری روابط اجتماعی متناسب با خودش را می‌طلبد و غیر آن، در آن جا غلط و باعث از کار افتادگی آن سیستم یا ابزار می‌شود. در پاسخ گفته می‌شود که در اینجا صحیح و غلط به لازم و غیر لازم تعریف شده است یا به عبارتی معیار صحت را لزوم در سیستم خاص معرفی کرده است که در جای خود به بررسی آن خواهیم پرداخت ولی در اینجا چند مسأله دیگر هم هست یکی این که صحت خود آن سیستم یا شرایط چگونه تمام می‌شود آیا آن هم در سیستم شامل‌ترش باید لازم باشد؟ این پاسخ در ابتدا بر اساس بررسی استاتیک (ایستا) موضوع می‌نمایاند یعنی همیشه آنچه هست اصل می‌شود بنابراین آن چه باید بشود در تحلیل جایی ندارد یعنی بر این اساس انسان قدرت برنامه‌ریزی ندارد محکوم برنامه پیشین است یعنی بر این اساس هر حرکت دست نیافته است تا بتواند برای رسیدن به هدفی خاص برنامه‌ریزی کند. اما در دقت ظریف‌تر معلوم می‌شود که حتی بررسی استاتیک هم نیست چه این که خود آن چه گفته می‌شود لازمه این سیستم است همراه آن سیستم هست و شرایطی برای سایرین است، که لزوم آن نیز به همین است یعنی این که آنچه هست خوب است و غیر از این هم نمی‌شود که باشد به عبارت دیگر نه تنها نمی‌توان گفت چه باید کرد تا در آینده آن چه خواسته شده وقوع یابد بلکه وضعیت فعلی را هم نمی‌توان بررسی کرد تشخیص ضعف و بیماری و علت یابی آن هم غیر ممکن می‌شود به عبارت دیگر صحیح و غلط بی معنی می‌گردد.

از آنچه گذشت چنین بر می‌آید که ادعای نسبی بودن صحیح و غلط محلی

ندارد اکنون به بررسی نسبی بودن ادراک از صحیح و غلط و معیار صحت می پردازیم. البته این مطلب که آیا ادراک ثابت است یا تغییر می کند یا بعضی ثابت و بعضی متغیر است و اگر ادراک متغیر است سیرش تحولی یا تکاملی است به صورت مفصل بعد از مبحث انسان شناسی در بخش شناخت بررسی می گردد ولی آنچه اجمالا در این قسمت طرح می گردد این نکته است که آیا انسان می تواند صحیح و غلط و معیار آن را نسبی بداند به عبارت دیگر در اینجا مطلب سلبی تمام می شود و اثباتی آن به موضع خودش واگذار می گردد.

نسبی بودن را به دو بخش می توان تقسیم نمود. ۱- نسبی تحولی بدین معنی که صحیح اول با صحیح دوم وجه مشترک با جامع مشترکی ندارند و متغایر محضند. ۲- نسبی تکاملی به معنای این که صحیح دوم همان صحیح اول است که کامل تر و دقیق تر شده است البته در اینجا هم پیرامون اینکه تعاریف بالا صحیح و کامل است صحبت نیست بلکه فقط بحث در این است که معیار صحت و صحیح و غلط با کدام یک از مفاهیم بالا سازگاری دارد.

مختصرا ادعای نسبی تحولی بودن معیار صحت بدین گونه است که گاهی معیار صحت "الف" است و زمانی "ب" است و وقت دیگر "ج" است و روزی "د" است و بین این ها هم وجه مشترکی نیست و کاملا از هم جدا و متغایرند. در این مورد چند اشکال مطرح می شود.

اول این که چگونه، بدانیم الان چه چیز معیار صحت است آیا مشخصه ای وجود دارد یا نه؟ اگر بله همان مشخصه خود معیار صحت است و همان مبین وجه اشتراک مابین آن معیار و صحت ها یا آن صحیح ها است. دیگر تحولی نسبی گفتن جایی ندارد. و اگر نه پس معیار صحت قابل تمییز و تشخیص نیست و در نتیجه

صحیح و غلط غیر قابل تمیز خواهد بود یعنی در رتبه واحده و یکسان واقع خواهد شد که نقضش قبلا گذشت.

دوم این که چگونه ممکن است برای چند چیز که هیچ وجه مشترک یعنی خصلت مشترکی ندارند تعریف داد هر تعریف معرف می خواهد و هرگاه بر چند چیز صادق باشد باید اقلا معرف در آنها مشترک باشد لذا بر این اساس نه تنها نمی توان معیار صحت معین و مشخص کرد بلکه حتی به صورت کلی هم نمی توان معیار صحت را تعریف نمود و همچنین نمی توان گفت معیار صحت نسبی تحولی است چون این تعریف بر چه چیز صادق است یعنی چه چیز است که در همه دیده شده که قانون آن یعنی این که تحولی است ذکر شده است در عین حالی که ادعا می شود وجه اشتراکی ندارند؟

سوم این که می توان چنین گفت چنانچه معیار صحت و صحیح و غلط دستخوش تحولات مکرر گردد و این یک قانون عام باشد. صحت این کلام هم که "معیار صحت نسبی تحولی است" دچار تحول شده و به چیز دیگری تبدیل می شود یعنی بر همین کلام هم نمی توان تکیه کرد و بر این اساس صحیح و غلط یکسان شده و هر کس کاری را انجام می دهد یا حرفی را می زند که نه تنها نمی تواند صحتش را برای دیگران تمام کند بلکه برای خودش هم صحت و سقمش تمام نیست.

و مطلب آخر این که گاهی است که انسان در تشخیص معیار صحت یا صحیح و غلط دچار اشتباه می شود مثلا زمانی انسان ها تصور می کردند که زمین مسطح است یا خورشید به دور کره زمین می چرخد و زمانی که مطلب دیگری را صحیح می دانند بدین نحو نیست که بگویند در زمانی صحیح بود که زمین مسطح باشد و

امروز صحيح است كه كروى باشد بلكه مى گويند در همان روز هم زمين كروى بود و انسان ها اشتباه مى كردند كه زمين را مسطح مى دانستند بنا بر اين " اشتباه " را نبايد با " تحول صحيح و غلط " اشتباه كرد. هم چنين وقتى انسان هاى مختلف بر صحت امورى متفق باشند مثلاً تغاير فى الجملة بين كيفيات، ديگر نمى توان ادعا كرد كه معيار صحت مى تواند تحولى باشد.

چنانچه فردى معيار صحت را نسبى تكاملى بداند، براى تغيير معيار صحت روند و سبرى خاص قائل است و به عبارت ديگر تغيير آن را تابع قانون خاصى مى داند لذا مى توان گفت آن قانون خاص خود معيار صحت است كه معين مى كند كدام معيار صحت بعد از كدام معيار صحت صحيح است. و چنانچه از اين مطلب هم صرف نظر كنيم بر اين اساس معيار صحت ها وجه مشتركى دارند يعنى قدر متيقن ثابت و قابل اتكايى در آن ها هست كه براى اين مرحله بحثى همين هم كفايت مى كند. كسى هم كه معيار صحت را ثابت بداند بالطبع براى صحت، مطلب قابل اتكايى دارد لذا از اين بحث چنين نتيجه مى شود كه به هر حال در معيار صحت حداقل قدر متيقن ثابتى وجود دارد.

- شموليت

غرض از اين لفظ اين است كه معيار صحت بايد بتواند در مورد صحيح و غلط بودن هر كيفيتى نظر دهد و در مقابل آن تعدد معيار است يعنى اين كه هر كيفيت خاص يا حداقل هر دسته از كيفيات معيار صحتى مخصوص خود داشته باشند.

عدم شموليت را بدين گونه مى توان توضيح داد، در جهان موضوعات مختلفى وجود دارد كه با هم وجوه متغايرى دارند و نهايت اين است كه آن ها را بر اساس

وجوه اشتراک دسته‌بندی کرد و برای هر دسته معیار صحتی متناسب با آن خصلت مشترک قرا داد لذا اگر یک دسته از کیفیات نظری محض هستند معیار صحت در آن جا چیزی است که همان معیار نمی‌تواند در عمل هم که دسته دیگری از کیفیات است محک باشد. و یا اگر غیر از این دو دسته، کیفیات دیگری هم بود خصلت خاص آن باعث می‌گردد که معیار صحت خاص خود را بطلبد. مثلاً یک مسلمان شیعه وقتی در منطق بحث می‌کند صحت را به اصول اولیه منطق بر می‌گرداند مثل "امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین" که صحت خود آن‌ها را هم بدیهی می‌داند و وقتی در اصول اعتقادات مثل امامت صحبت می‌کند برای اثبات صحت کلامش معیار دیگری را به کار می‌گیرد. معیار صحتش در اعمال و گفتارش هنگام نماز خواندن رساله علمیه مرجع تقلیدش می‌باشد. اگر دکتر باشد در مورد صحت تشخیص بیماری معیاری را معرفی می‌کند اگر تلافروش باشد صحت عیار طلا را با محکی خاص به دست می‌آورد. اگر به کارهای علمی اشتغال داشته باشد در هر علمی که باشد صحت قوانین و روابط را در آنجا با معیاری خاص به دست می‌آورد. یک مادی هم به همین نحو برای موضوعات مختلف معیارهای گوناگون متناسب با آن‌ها دارد.

اولین مسأله‌ای که طرح می‌شود این است که رابطه بین آن امور متعدد چگونه است؟ اگر در موضع خود اثبات شد که موضوعات نمی‌توانند از یکدیگر منفصل محض باشند آیا بر این اساس می‌توان ادعا کرد که معیار صحت‌ها از هم منفصل محضند؟ و اگر رابطه دارند آیا برای صحت کیفیت ارتباطشان معیار صحتی لازم نیست؟ و اگر این گونه بود خود آن معیار، معیار صحت اصلی نیست؟ بر فرض تعدد موضوعات و معیارهایشان و انفصال مطلق بین این متغیرها آیا چه چیز تمام

می‌کند که کدام معیار صحت مربوط به کدام کیفیت است؟ هر چیز که معرفی شود خود معیار صحت است و آنچه را او مشخص می‌کند صحیح‌هاست نه معیار صحت‌ها، لذا باز هم معیار صحت واحد و شامل می‌شود.

در مثال‌های بالا هم آنچه به عنوان معیار صحت برای همه کیفیات معرفی شده است تناسب یا هماهنگی است که در موضع خود می‌بایست بررسی گردد یعنی با وجود اینکه ظاهراً معیارها مختلفند ولی در حقیقت این تناسب یا هماهنگی است که به عنوان معیار صحت به کار برده شده است این گونه که هماهنگی یا تناسب روابط را با اصول اولیه منطق دلیل صحت آن روابط و یا هماهنگی گفتار و اعمال به هنگام نماز خواندن، دلیل صحت نماز و الی‌الآخر دانسته شده است.

مطلب دیگر این که عدم شمولیت بدین معناست که این معیار صحت فقط قسمت‌های خاصی را می‌تواند تفسیر کند. و عجز معیار صحت در تبیین هر صحت و فساد، دلیل بر عجز منطق است. معیار صحت نباید همعرض با معیارهای دیگران باشد بلکه باید بر کلیه آنان شمولیت داشته باشد و با شمولیت معیار صحت است که می‌توان مبنا و مواضع کلی و جزئی خصم را در مبنای خود حل کرده و در موازنه نبودن حرف او را در مقطع و روند ملاحظه کرد که اگر این چنین نباشد بحث منطقی ناتمام است. مثلاً معیار صحت را نباید محصور در مفاهیم کلی نظری کرد، که آنگاه عاجز از تعیین مصادیق جزئی خارجی خواهد بود. آیا در عمل نیاز به تشخیص صحیح موضوعات نیست؟ آیا از موضع نظر می‌توان حاکمیت بر منطق خصم را داشت؟ یا اینکه حرکت از موضع خاص قبل از تعیین جاگاه دقیق آن موضع، اقرار به عجز است؟ آیا اقرار به عجز در موضع عمل نهایتاً به شکست در موضع نظر

نمی‌انجامد؟ کنترل کلیه حرکات فکری دشمن و محاسبات عملی او بدون داشتن معیار صحتی که شمولیت بر منطق خصم داشته باشد و بتواند جایگاه آن را مشخص کند و حرکات بعدی او را قبل از عمل بیابد میسر نیست. و اساساً مفاهمه مسبوق به امر جامعی است که نفی آن امکان هرگونه استدلالی را از بین می‌برد، و کلاً حرکت از مشترکات به همین خاطر بود.

که عدم شمولیت و عدم جامعیت معیار صحت و هم عرض بودن آن با معیار دیگران باعث اختلاف در معیارها شده و اختلاف در معیارها به معنای نفی مفاهمه و عدم تشخیص صحیح از غلط است و بر این اساس هرکس حرف خودش را تکرار می‌کند مگر این که بر آن معیارهای تحت شمول، معیار شاملی حاکم باشد که در این صورت هم او معیار صحت اصلی است و تمام‌کننده صحت و سقم مادون خود می‌باشد.

- نفی معیار جهت معیار صحت

آن چه در این قسمت می‌بایست روشن گردد این است که اگر شناخت و تشخیص صحت هر چیزی بدون معیار ممکن نباشد آیا در یافتن صحت معیار صحت نیاز به معیار دیگری نیست.

اگر برای شناخت معیار صحت نیاز به معیار باشد برای تشخیص آن معیار چه می‌بایست کرد؟ آیا آنجا هم معیار لازم است؟ آیا این سیر صحت و معیار صحت را آغازی هست؟ اگر نه، پس باید در، شناخت صحت موضوعات اظهار عجز کرد. چرا که بر این اساس انسان قادر به دستیابی به پایگاه محکم و ثابتی برای تمام کردن صحت نخواهد بود.

و اگر بله، شروع از معیار صحت است یا از صحت؟ اگر از صحت باشد چگونه بدون معیار می‌توان صحیح را معین کرد؟ و اگر این امر امکان‌ناپذیر است پس معیار صحت برای چیست؟ اگر شروع از معیار صحت است آیا معیار صحت می‌تواند از امور بدیهی باشد؟ در این صورت باید تمام افراد به آن پی ببرند و غلط و اشتباه غیر قابل وقوع خواهد شد چرا که معیار صحت علامت یا مشخصه‌ای است که باید در هر صحیحی یافت شود و وقتی او بدیهی بوده استدلال نطلبید تمام صحیح‌ها بدیهی می‌شود. اگر معیار صحت از امور نظری باشد صحت مقدماتی که این امر نظری بر آن اساس استوار است چگونه تمام می‌شود؟ صحت جمع‌بندی آن مقدمات بدون معیار صحت چگونه امکان‌پذیر است؟

با توجه به مطالب قبل و اثبات ضرورت معیاری برای صحت، چنین می‌توان پاسخ داد که اساساً معیاری که قبل از منطق جهت صحت ارائه می‌گردد در حداقل مرتبه خود یعنی به صورت کلی و اجمالی نباید قابلیت انکار داشته باشد چرا که اگر این مطلب به صورت فی الجمله‌اش هم قابل انکار باشد اختلاف در معیارها را موجب می‌گردد که آن هم سبب نفی هر گونه مفاهمه و استدلال می‌شود. لذا همانگونه که تغایر به صورت فی الجمله غیر قابل انکار است، معیار صحت هم باید چنین باشد البته این معیار در سیر بحث‌ها تبیین شده و در هر قسمت متناسب با آن جا تعریف کامل‌تری می‌یابد. بنابراین برای آن معیار صحت اجمالی و کلی، معیاری لازم نیست چه این که غیر قابل انکار است یعنی این که اگر کسی بخواهد آن را نفی کند در نفیش هم مجبور به پذیرش آن است. قابل تذکر است که تمام مطالبی که در مورد تفاوت بدیهی و غیر قابل انکار مطرح بود در اینجا هم مطرح است یعنی برای غیر قابل انکار استدلال نقضی می‌توان آورد یا از راه نفی می‌توان وارد شد و در نفی هم آن را ملاحظه کرد ولی برای بدیهی استدلالی نمی‌توان آورد که استدلال دال بر عدم بداهت است.

فصل سوم

چیستی معیار صحت

قسمت اول: بررسی احتمالات مختلف پیرامون معیار صحت
پس از روشن شدن خصوصیات کلی معیار صحت اکنون به بررسی ابداع احتمالاتی که در مورد چیستی معیار صحت مطرح است پرداخته می شود تا معلوم گردد که کدام احتمال خصوصیات معیار صحت را داراست.

۱. اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین
تناقض اختلاف دو قضیه است که صدق هر یک از آن دو به خودی خود مستلزم کذب دیگری باشد یعنی نقیض آن است که چیزی را از میان بردارد و این نسبت از نظر واقع و حقیقت جز بین وجود و عدم یافت نمی شود و هرگاه چیزهای دیگر را نقیض یکدیگر می گوئیم به واسطه انتساب آن ها به وجود و عدم است. زیرا وجود و عدم که با یکدیگر ملاحظه شود معلوم می گردد که هر یک از این دو رافع دیگری

می‌باشد.

بین دو نقیض، قضیه منفصله حقیقیه صادق است زیرا وجود و عدم از یکدیگر انفصال حقیقی دارند و ممکن نیست متن واقع از هر دو خالی بماند و نیز ممکن نیست با هم جمع شوند. اجتماع و ارتفاع آن‌ها با هم محال و ممتنع است و این قضیه بدیهه اولی، و مبداء همه بدیهیات است و شامل بر مفاهیم کلی و امور ذهنی و اعتباری است همان گونه که شامل بر امور واقعی است. و با نظر به همین نکته گفته شده است: نقیض هر چیزی رفع آن است و نه سلب آن، زیرا رفع اعم از سلب است چه این که سلب تنها به امور وجودی و واقعی اطلاق می‌گردد و رفع هم در مورد امور واقعی و هم در مورد امور اعتباری به کار می‌رود.

در مورد معیار صحت بودن این اصل اشکالاتی مطرح است. اول این که اساس تکیه این اصل به وجود و عدم است که هر دو مفاهیمی کلی نظری‌اند که در تحلیلی عقلی به دست آمده است در صورتی که در جهان خارج آن چه هست کیفیات مختلف است یعنی موجود است نه وجود. و اصلی که صرفاً در مورد وجود و عدم صحبت می‌کند نمی‌تواند صحت تغییر کیفیت‌ها، صحت چگونگی تعینات خارجی، صحت موضوعات مبتلا به در تعیین جهت حرکت انسان، صحت مصادیق و تطبیق آن‌ها با کلیات نظری و خلاصه تعیین صحت کیفیت موضع‌گیری و... را تمام کند یعنی معیار صحتی است که شمولیت ندارد و فقط در محدوده خاصی می‌تواند محک باشد (البته معیار بودنش در آن محدوده و رابطه‌اش با معیار صحت اصلی در موضع خود بررسی می‌گردد).

اشکال دوم این است که اصل امتناع و ارتفاع نقیضین غلط را هم شامل می‌شود چه این که بودن غلط و نبودن غلط هم رفع و جمع نمی‌شوند و همان گونه که در

تعریف آمده است «تناقض اختلاف دو قضیه است که صدق هر یک از آن دو به خودی خود مستلزم کذب دیگری است» یعنی فقط می‌تواند بگوید اگر قضیه اول صحیح بود قضیه دوم غلط است و اگر قضیه اول غلط بود قضیه دوم صحیح است و اما اینکه قضیه اول صحیح یا غلط است در جای دیگری باید تمام شود.

مطلب دیگر این که چون این معیار به وجود و عدم باز می‌گردد که در تخیلات عقلی به دست آمده است لذا این معیار صرفاً در محدوده کلیات نظری صادق است و بر این اساس نتیجه این است که در عمل هیچ گونه جزمیتی نباید حاصل شود یعنی استدلالاتی که در مورد محسوسات می‌شود مقطوع و یقین‌آور نیست. برای جزمیت داشتن پیرامون یک مصداق خاص باید آن را به کلیات نظری ارجاع داد که بر این بنا رابطه منطقی قطع است، همان گونه که مختصراً گفته شد بر این اساس تنها برهان یقین‌آور است و برای برهان مواد اطلاعاتی خاصی لازم است که آن مواد باید در دوران بین نفی و اثبات به این اصل بازگردد تا یقین‌آور باشد یعنی سر نخ قضیه می‌بایست به بدهت محکم شود تا برهان تمام گردد ولی اگر این گونه نبود و مقدمات از حدسیات و مظنونات بود هر چند از نظر شکل قیاس، شکل برهانی دارد ولی به آن برهان نمی‌توان گفت بلکه جزء مظنونات است لذا گفته می‌شود که تجربیات نمی‌توانند مقدمه برهان قرار بگیرند یعنی شکل را می‌توان به صورت برهان چید ولی از نظر منطق برهانی نیست چرا که نمی‌توان در دوران بین نفی و اثبات انحصار آن را بین اجتماع و ارتفاع نقیضین تمام کرد و همچنین گفته می‌شود الجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا یعنی جزئی نه خودش می‌تواند وسیله‌ای برای کسب یا استنتاج و نتیجه‌گیری (حد وسط برهان) واقع شود و نه نتیجه برهانی به او ختم می‌گردد. یک عالم تجربی هر چند شکل روش قیاس را به کار می‌برد چرا که در

استدلالات مقدمه می‌چیند و نتیجه‌ای می‌گردد ولی چون مقدمه به بدیهیات باز نمی‌گردد و از مضمونات است و بحث در کلیات عقلی نیست نمی‌تواند جزمیت داشته باشد چه این که اساساً جزمیت در مضمونات غیر معقول است. در پاسخ گفته می‌شود همان گونه که در امور کلی نظری برای انسان جزمیت حاصل می‌شود در سایر امور نظری و امور عملی هم قطعاً جزمیت حاصل می‌شود که اگر در این امور جزمیت نباشد از، حاکمیت تردید عمل حاصل نمی‌شود و عدم توانایی جزمیت در مرحله عمل اظهار عجز و اعلام تبعیت در مقابل خصم است چرا که اگر چنین شد مسائل عینی و برنامه‌ریزی و مدیریت و تغییر وضعیت به دست کسانی است که با منطقی کار می‌کنند که عمل را هم شامل است. و هر چند فکر شود که در نظر امکان مجادله و مباحثه با خصم باقی است و می‌توان او را در نظر شکست داد ولی عمل به دست خصم است و در نهایت اوست که با پیروزی در عمل، باعث تردید در نظر شده که تردید در نظر سکون و جمود فکری و شکست را به همراه خواهد داشت. و اصولاً چگونه ممکن است نقشی را که ریاضیات عملی و آمار و احتمالات در زندگی امروزه بشر دارد نفی کرد؟ آیا تا قطع حاصل نگردد یک قضیه می‌تواند بگوید «هذا حکم الله» و «عمل به این رساله مجزی است و مشغول ذمه می‌باشد» در آن جا که مقدمات از بدیهیات اولیه نیست و به آن‌ها هم باز نمی‌گردد بحث هم بحث در کلیات نظری نیست پس چگونه این قطع حاصل می‌شود و او می‌تواند عمل عده زیادی را به گردن بگیرد؟ اگر در عمل جزمیت حاصل نشود چگونه یک رزمنده حاضر می‌شود در راه حفظ دین و عقیده خویش جان خود را فدا کند؟ وقتی جزمیت و قطع نباشد چگونه می‌توان ماشه ابزار جنگی را چکاند و فکر کرد که این گلوله دشمن را از پای می‌اندازد؟ وقتی یقین نباشد چرا برای رسیدن به هدف

خاص انسان حرکت خاصی انجام دهد و... لذاست که به خاطر عدم شمولیت این اصل نمی توان آن را به عنوان معیار صحت پذیرفت.

۲. قانون

قانون بیانگر رابطه حقیقی و واقعی بین دو کیفیت است اعم از این که این دو کیفیت ذهنی یا عینی یا یکی ذهنی و دیگری عینی باشد و شامل بر این است که هر دو کلی یا هر دو جزئی یا یکی کلی و دیگری جزئی و یا این که هر دو کلی یا مصداقی یا یکی مصداق و دیگری کلی باشد یعنی هر جا دوئیتی مطرح بود آن دوئیت رابطه خاصی با هم خواهند داشت چنانچه رابطه بین دو کیفیت مطابق قانون باشد صحیح و چنانچه غیر آن باشد غلط است.

پیرامون معیار صحت بودن این احتمال چند مطلب مطرح است اول این که آیا قوانین معیار صحتند یا قانون؟ اگر قوانین معیار صحتند به این استدلال که بین دو کیفیت خاص ربطی خاصی است مثلاً آتش است که آب را بخار می کند و اکسیژن است که با هیدروژن آب می سازند و دو نقیض است که اجتماع و ارتفاع شان محال است همان اشکالات که به تعدد و عدم شمولیت معیار صحت وارد بود در این جا هم طرح می شود. و چنانچه قانون معیار صحت است آن قانون واحد که الزاماً ثابت نیز باید باشد چه قانونی است؟ یکی از قوانین فوق الذکر که نیست چون آن ها همه محدوده خاصی دارند. پس غرض از قانون چیز دیگری باید باشد. هر چه که باشد به فرض دارا بودن همه خصوصیات، او معیار صحت است نه قانون. البته در اینجا می توان گفت آن قانون صحت است و صحیح را او معرفی و معین می کند ولی نمی توان گفت معیار صحت قانون است. هم چنین قوانین ناظر به وقوع هستند

یعنی رابطه چیزی که واقع می‌گردد و این مطلب هم صحیح و هم غلط را شامل می‌شود چه این که وقوع غلط و نیز جایگاه آن طبق قانون خاصی است مگر این که غلط را غیر قابل وقوع بدانیم که نقض آن قبلا گذشت.

معیار صحت می‌بایست بیان‌کننده صحت تشخیصات و شناخت از کیفیات و چگونگی کیفیات و جای و گاه آنان باشد و اگر قانون بیانگر ربط صحیح و عدم آن مبین غلط است صرف قانون نمی‌تواند معیار تشخیص قانون از غیر قانون (آن چیزی که قانون می‌نمایاند) باشد چرا که این سؤال در مورد خودش تکرار می‌شود که آیا این تشخیص خاص از قانون یا از شبه قانون (سراب) است؟ و اساسا ما به دنبال قانونی بودیم که بتواند صحت روابط و از جمله روابط منطقی را بیانگر، و ما را در جمع‌بندی ادراکات و رسیدن به یک مطلب جدید راهنمایی کند در حالی که نفس قانون را به عنوان معیار صحت مطرح کردن فرار از پاسخ و عدم تعیین و تشخیص معیار است.

۳. تداوم

احتمال دیگری که در مورد چیستی معیار صحت مطرح است مسأله تداوم است، آیا می‌توان گفت هر چه که تداوم دارد صحیح است؟ آیا اگر چیزی از بین رفت دلیل بر بدی آن است؟ آیا صحیح چیزی است که باقی بماند؟ آیا اگر تداوم معیار صحت باشد به معنای آن است که هستی بهتر از نیستی است؟ این مطلب کجا تمام شده است؟ تا این مرحله بحثی فقط می‌توان گفت که هستی یا نیستی فرق دارد البته آن هم هستی و نیستی خاص نه عام، چرا که هنوز قوانین تجرید مشخص نیست اما چگونه می‌توان گفت که هستی خوب است و نیستی بد؟ اگر ادعا شود که بد و غلط

در تداوم نیست و بالاخره به نفع خوب و صحیح حل می‌گردد اولاً این مطلب کجا و چگونه اثبات می‌گردد؟ و در ثانی چگونه قابل تشخیص است؟ این ادعا مبتنی بر این است که هستی غلط و دورغ هم می‌ماند ولی در نهایت تغییر کیفیت داده و پتانسیل خود را به صحیح می‌سپارد سؤال این است که این ادعا را چگونه می‌توان اثبات کرد؟ آیا باید به عینیت مراجعه کرد و دید چه چیز کیفیات دیگر را در خود حل کرده و در خود دارد؟ پس زمانی که یک کیفیت هست چگونه می‌توان گفت که غلط است. در حال حاضر که دوام دارد؟ آیا لازمه این صحبت این نیست که هر چه وقوع دارد صحیح است؟ آیا ظلم هستی ندارد؟ آیا ظلم زمان و مهلت ندارد؟ یا این که ظلم مدت و مهلت دارد ولی عمرش کوتاه است چون کف روی آب است از بین رفتنی است؟ اصولاً زمانی که برای تداوم داشتن یک موضوع لحاظ می‌شود چه اندازه است؟ آیا می‌توان گفت هر چیزی که زمانی طولانی‌تر داشته باشد صحیح است؟ یعنی این که تداوم را به نسبت برد و در نسبت تعریف کرد؟ آیا آن‌گاه هر کیفیت در زمان خودش صحیح و بعد از آن ناصحیح به نظر نمی‌رسد؟ لذا این اشکال وارد است که اگر تداوم به عنوان معیار صحت باشد علی فرض این که خصالی از معیار را هم دارا باشد معیار صحت دیروز است یعنی گذشته را می‌تواند تفسیر کند و در مورد آینده و حال نظری ندارد چه این که معلوم نیست چه چیز تداوم دارد و چه چیز نه، و اگر علامتی برای تداوم داشتن ذکر شود هم او معیار صحت خواهد بود. لازم به تذکر است که اشکال به این مطلب نیست که ظلم و بدی و دروغ ناپایدار و از بین رفتنی است بلکه به این مطلب است که قبل از نابودی ظلم و حتی قبل از وقوع آن می‌بایست روشن شود که ناصحیح است و یا اتکاء بر این معیار این امر میسر نیست.

۴. جامع مشترک چند چیز صحیح

طبق آن چه که گذشت جهت شناخت صحیح موضوعات می بایست فلسفه ای صحیح داشت. جهت فلسفه صحیح باید به منطق صحیح رجوع کرد و صحت منطق با معیار صحتی که نیاز به منطق و روش و معیار نداشته باشد تمام می گردد والا باید دوباره سؤال را مطرح کرد که آن منطق و روشن هم خود معیاری جهت صحت می خواهد و الی آخر... لذا جهت یافتن معیار صحت می توان این احتمال را داد که از آن چه صحتش غیر قابل انکار است آغاز کرده و با دقت و بررسی در آن صحیح ها به علت صحت پی برده شود بدین گونه که تا به حال بعضی از امور صحیح به طور فی الجمله پذیرفته شده است که انکار صحت آن ها نفی هر گونه حرکت است و اگر صحت این امور مورد تردید واقع گردد هیچ گونه درک و فهم و مفاهمه ای مطرح نخواهد بود حال با بررسی مکانیزم صحت اموری که صحت شان غیر قابل انکار است به دینامیزم یا علت صحیح آن ها راه می یابیم و با کاوش در کیفیت صحت صحیح ها پایه صحت این صحیح های غیر قابل انکار معلوم می گردد و اگر معیاری، حدس زده می شود باید آن را امتحان کرد چنان چه توانست به خوبی مبین صحت این امور باشد معیار صحت است و در غیر این صورت ناسازگاری آن تخمین با صحیح های غیر قابل انکار دلیل بر عدم معیار صحت بودن آن است. لذا با توجه به توضیحات فوق جامع مشترک چند چیز صحیح را می توان به عنوان معیار صحت انتخاب کرد.

در مورد این احتمال نیز اشکالاتی مطرح است اول این که چنانچه به صورت کلی گفته شود معیار صحت، جامع مشترک چند امر صحیح است این پاسخ، فرار از معرفی معیار است و حاصلی ندارد چه این که گفته می شود برای تعیین صحیح باید

معیار صحت داشت و برای معیار صحت چند امر صحیح لازم است لذا بر این اساس نه صحیح و نه معیارش مشخص نمی‌گردد. یعنی این که اگر از امور صحیح شروع شود یا صحت آن‌ها اعتباری است که طبق آن چه گذشت اختلاف معیارها را نتیجه می‌دهد که لازمه دوم آن نفی حرکت و مفاهمه و استدلال است و یا این که صحت آن امور به نحوی و با مشخصه‌ای تمام می‌شود که همان مشخصه خود معیار صحت است مثلاً وقتی در اینجا گفته می‌شود از چند امر غیر قابل انکار معیار صحت استخراج می‌کنیم جامع مشترک و معیار صحت همان غیر قابل انکار بودن است که باید در بحث دیگری معیار بودن آن بررسی گردد.

هم چنین استدلال و جمع‌بندی و استخراج جامع مشترک از چند امر، یعنی دستیابی به رابطه واحد و کثیر بدون معیار صحت و در این موضع بحثی میسر نیست.

۵. انکار ناپذیری

نظر دیگری که در مورد چیستی معیار صحت محتمل است «انکار ناپذیری» است. یعنی همان گونه که مباحث تغایر و سنجش و تمیز فی الجمله به صورت غیر قابل انکار تمام شد می‌توان ادعا کرد که برای صحت هر مطلب دیگری می‌بایست غیر قابل انکار بودن آن تمام شود. پیرامون این مطلب نیز دو اشکال مطرح است اول این که چنان چه گفته شود تنها چیزی صحیح است که قابلیت انکار نداشته باشد آنگاه تمام صحیح‌ها اعم از اجمالی و تبیینی، کلی و جزئی، عینی و ذهنی، و... غیر قابل انکار می‌گردد که اگر این چنین می‌بود خطا و اشتباه محلی نداشت و همه بالضروره دارای یک منطق و یک فلسفه و یک شناخت می‌شدند و به عبارت بهتر اصلاً

احتیاجی به منطق و استدلال و بحث نظری و... نبود چون همه چیز غیر قابل انکار بود لذا خطا و غلط هم قابلیت وقوع نمی یافت یعنی همه چیز صحیح می شد که اشکال این مطلب قبلا گذشت ممکن است گفته شود که صحت بعضی امور غیر قابل انکار و صحت بعضی دیگر قابل انکار و احتیاج به استدلال دارد و اصولا منطق برای چنین جایی است، بر این اساس هم احتیاج به معیاری است که شامل بر هر دو مطلب باشد.

و اما اشکال دیگر این که انکارناپذیری وصف و صفت و خصلتی است برای معیار صحت، یعنی این که معیار صحت باید به گونه ای باشد که قابلیت انکار نداشته باشد و هیچ گاه صفت، موصوف نیست و هیچ گاه یک خصلت همه کیفیت نیست مثلا اگر گفته شد برای مسافرت احتیاج به اتومبیلی تیزرو و راحت است تیزرو و راحتی همه اتومبیل نیست بلکه خصالی از آن است.

۶. تکامل

غرض از این احتمال این است که کیفیت جهت حرکتش سمت و سوئی را نشانگر باشد که در آن رشد و کمال محقق شود و در این صورت تحقق کمال معرف صحت است. حداقل تعریف کمال حرکت از مکان و زمان و موقعیتی پست و حقیر به مقامی بلند و رفیع است که این معنایی است که در مورد تمام کیفیات می تواند صادق باشد و اصولا جهان هستی حرکتی این گونه دارد و تا زمانی که خا طی و طاغی وارد معرکه نگردند حرکت طبیعی سیری را جز این ندارد. درخت سبب از زمانی که دانه است تا وقتی که نهال و سپس درخت شده و میوه ثمره می دهد که در میوه هایش هزاران دانه وجود دارد سیر تکاملی خود را طی کرده است. خوراک به

نطفه تبدیل شده و نطفه، علقه می شود، علقه، و مضغه کودک و سپس جوان نیرومندی می گردد، انسان از زمانی که حتی از درک مفاهیم اولیه هم عاجز است تا زمانی که نسبت به جهان شناخت می یابد سیری تکاملی را طی کرده است. یک عارف راهی را به جز تعالی روح نمی پوید و مسؤول اقتصاد یک کشور دائم در پی افزایش و تکامل کیفیت امکانات کشور خویش است. تمام هنر منطق در این است که از مقدمات، نتیجه ای صحیح به بار آورد تا معلومات افزایش داشته باشد. اگر تکامل معیار صحت نباشد تعلیم و تعلم چگونه توجیه می شود؟ تفاوت یک کارگر متخصص با یک کارگر ساده در چیست؟ چرا اتومبیل بر درشکه ترجیح دارد؟ چرا در جنگ های امروزی استفاده از شمشیر و تیر و کمان در مقابل ابزار جنگی پیشرفته غلط است؟ آیا اگر افزایش قدرت مطرح نباشد هیچ گاه یک ورزش کار تمرین می کند؟ همه این مطالب مبین این نکته است که تکامل معیار صحت و کامل، صحیح است و نفی تکامل در حداقل معنای خود نفی تغییر است و حتی کسی هم که تغییر و حرکت را دورانی می داند دور دوم را از دور اول متمایز می کند و تاکششی از جانب مقصد نباشد حرکت از مبداء آغاز نمی گردد... همچنین تکامل مسأله ای است که در همه بینش ها و گرایش ها پذیرفته شده است اگر یک صوفی خود را در معرض سختی ها و ناملایمات قرار می دهد از این عمل طمع رسیدن به درجات متعالیه را دارد. عارف تعالی را در طریقی دیگر می جوید و مسلم در عمل به رساله و دستورات مرجع تقلیدش تقرب الی الله را می پوید. داروین تعریف تکامل را بسیار مبهم و پیچیده می داند و کمال را در کیفیات مختلف به گونه ای خاص آن ها بیان می کند، مثلاً برای جانداران استخوان دار تکامل هوش و دارا شدن ساختمان بدنی شبیه انسان کمال محسوب می شود و مدعی است خود انسان نیز بر اثر انتخاب

طبیعی، تکامل حاصل کرده و از اجداد دارای صورت حیوانی اشتقاق یافته است.

لامارک برای موجودات زنده تمایلی فطری به طرف کمال قائل است.

و طبق منطق دیالکتیک سنتز مرحله‌ای است پیچیده و متکامل که از تضاد بین

تزوآنتی تزیه وجود می‌آید و بر طبق حرکت جوهری، خروج از قوه به فعل سوئی

تکاملی دارد.

بنابراین تکامل به عنوان معیار صحت، نقطه مشترکی برای آغاز مباحث نیز

می‌باشد.

در بررسی این احتمال چند نظر مشهود است که هر کدام با اشکالاتی مواجه

می‌شود. اول نظر کسانی که برای زوال و سقوط جایی را قائل نیستند یعنی همه

جهان را متحرک و رو به سوی کمال می‌بینند که بر این معنا «غلط» جایی را نیافته که

اشکال آن در مباحث قبل مطرح گردید. و یا این که هر آنچه را در حرکت جهان واقع

می‌گردد متکامل تر از قبل و لذا صحیح می‌دانند که این، وقوع را معیار صحت

دانستن است که می‌بایست در بحثی دیگر بررسی شود. طبق نظر عده دیگری

حرکات دو گونه است تکاملی و تنزلی که آن چه در اولی می‌گنجد صحیح و کیفیات

سیر دوم غلط دانسته می‌شود. در پاسخ به این قسمت نیز چنین می‌توان گفت یا امر

ثابت و واحدی است که هم جیتی با او تکامل و خلافتش تنزل است (مثلا هدف

نهایی که غیر قابل تغییر باشد) در این صورت آن امر با هماهنگی با آن یا نزدیکی به

آن معیار صحت است که در این موضع بحثی اثبات چنین امری ممکن نیست و این

ادعا هم که از مقایسه دو نقطه از یک مسیر حرکت می‌توان تکاملی یا تنزلی بودن آن

را فهمید، بدون داشتن امر سومی که تکامل را معنا کند بی اساس است حتی اگر

ادعا شود وقتی دو کیفیت مورد سنجش واقع شود آن که افزایشی دارد مشخص

می‌شود (یعنی تکامل را به افزایش کمی یک کیفیت معنی کردن) هم مسأله را حل نمی‌کند چه این که کاملاً واضح است که افزایش کمی در هر موردی صحیح نیست مثلاً یک مسلمان نمی‌پذیرد که اگر تولیدات مشروبات الکلی و یا معاملات ربوی و یا روابط نامشروع جنسی در کشورش افزایش یابد تکامل و ترقی یافته‌اند هم چنین یک مادی نمی‌پذیرد که اگر توجه به معنویات و ماوراء ماده و اعمالی مانند نماز و روزه در کشوری افزایش یافت دلیل بر پیشرفت و تکامل آن کشور است به عبارت دیگر افزایش کمی غلط و ناصحیح را هیچ کس صحیح نمی‌داند چه اینکه اگر کسی هر افزایشی را در هر جهتی که باشد صحیح بداند نفی اختلاف آثار و تغایر است و چنانچه افزایش خاصی تکامل معرفی شود آن قید خصوصیت، تعیین کننده صحت خواهد بود و هم چنین تعیین این که کیفیتی متکامل تر از کیفیت دیگر است (منهای بحث افزایش یک کیفیت خاص) بدون جهت و سمتی خاص غیر ممکن است زیرا در آن جا فقط می‌توان گفت کیفیات متحرک و یا متغیر و یا متحولند ولی این که کدام بالاتر از کدام واقع شود بدون معیار میسر نیست در اینجا ممکن است این اشکال مطرح شود که چنانچه جهت واحد و ثابتی هم مطرح باشد باز تکامل معنایی نسبی می‌دهد چه این که هر کیفیت نسبت به ماقبل صحیح و نسبت به مابعد غلط است ولی این اشکال وارد نیست چه این که بر این اساس حرکت سویی خاص خواهد یافت لذا هر کیفیت با ماقبل مقایسه شده و در ثانی نسبت به آن سیر کلی جایی خاص خواهد داشت که در آن جا فقط همان کیفیت صحیح خواهد بود.

اما اشکال دیگری که وارد می‌شود این است که این احتمال مبتنی بر حرکت دائمی کلیه کیفیات است، آیا در این مقطع بحثی می‌توان ادعا و اثبات نمود که همه چیز در عالم در حال تغییر و تبدیل است؟ آیا اگر همه چیز در حال حرکت باشد

روند حرکت‌ها ثابت است یا متغیر؟ اگر ثابت است این معیار چگونه در مورد آن‌ها می‌تواند نظر دهد و اگر متغیر، آیا تغییر در تغییر نفی تغییر نیست؟ آیا همه چیز حتی قوانین تغییر هم تغییر می‌کند؟ آیا این هم که تکامل معیار صحت است تغییر می‌کند؟

با بررسی مطالب فوق معلوم می‌گردد که تکامل نمی‌تواند معیار صحت باشد البته ممکن است که خود تکامل در مواردی صحیح باشد ولی معیار صحت نیست.

۷. وقوع

آن‌چه زیرینا و اساس بعضی از احتمالات و صحبت‌هاست «وقوع» می‌باشد. معنای لغوی وقوع، سقوط، نزول، رویداد، پیش‌آمد و اتفاق است و در اینجا غرض آن است که هر آن‌چه واقع شود صحیح است.

این احتمال نشأت گرفته از مقدماتی است که ابتدا می‌بایست توضیح مختصری پیرامون آن‌ها داده شود تا این که مطلب بهتر منتقل گردد.

جهان به کمک حواس پنج‌گانه انسان درک می‌شود و اگر احساسات شناخت‌های منظمی را عرضه نمی‌داشت عملاً نمی‌شد اشیاء جهان واقع را به سود خود به کار بست. اعضای حسی است که خبر می‌دهند که این یا آن ماده خارجی برای ارگانیسم سودمند و یا زیان‌آور است.

شاید گفته شود که حواس در برخورد با جهان مرتکب اشتباه می‌شوند و شاهد این مطلب زیاد است؛ مثلاً قاشقی که در لیوان آبی فرو رفته است به نظر شکسته می‌آید، یا یک ساختمان از دور کوچک جلوه می‌کند، یا اگر یک دست خود را در آب گرم و دیگری را در آب سرد بگذاریم و سپس هر دو را وارد آب ولرم کنیم درجه

حرارت آن آب را به دو گونه می‌یابیم یا کسی که مدت زیادی آب شور خورده است شوری آب را حس نمی‌کند؛ ولی این اشکالات شکننده کلام فوق نیست چه این که انسان سیستمی است که تاثراتش از جهان خارج فقط از کانال احساس می‌گذرد و حتی خطای احساس را نیز می‌بایست با همان حس بیابد. و در صورت عدم اعتماد به حس برای انسان جز تردید و تحیر و سرگردانی نمی‌ماند. ولی انسان در مقابل جهان بی تفاوت نیست لذا جهت دقیق شدن اطلاعات و حواس و دستیابی به ماهیت اشیاء و نفوذ عمیق‌تر در پدیده‌ها به کار و عمل بیشتر می‌پردازد و در اثر تأثیر و تأثر بیشتر با جهان احساس قوی‌تر می‌گردد که شناخت صحیح جز از این طریق ممکن نیست و همان گونه که بررسی یک پدیده اجتماعی جز از راه جمع‌آوری واقعیاتی در مورد آن امر امکان‌پذیر نیست کسی هم که در کشف و شناخت قوانین طبیعت کار می‌کند راهی جز این ندارد و باید با انجام آزمایشات و تجربیات مختلف به واقعیت نزدیک شود. لذا بشر در هر موردی به اعضای حسی خود نیازمند است و این اولین مرحله شناخت است که شناخت حسی نامیده شده است و وقتی قضایا و واقعیات به اندازه کافی جمع‌آوری شد عقل به تحلیل و مقایسه آن‌ها پرداخته و نتایج لازم را از آن‌ها به دست می‌آورد که این دومین مرحله شناخت است و شناخت منطقی یا تفکر انتزاعی می‌باشد. البته این گونه شناخت هم عمدتاً بر اساس فعالیت عملی تحقق می‌یابد چون انسان در جریان زندگی و عمل به قضایا و واقعیات دست یافته و آن‌ها را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. زندگی و عمل هم متقابلاً به نتایجی نیاز دارد که از وقایع و قضایا به دست می‌آید. و در اینجا نتیجه می‌شود که پروسه شناخت که مرکب از شناخت حسی و شناخت منطقی است صرفاً بر مبنای عمل تکوین می‌گردد.

اگر احساسات، شناخت‌های واقعی را عرضه نمی‌کرد، امکان هیچ‌گونه عملی در واقعیت میسر نبود، چرا که در واقع علم و عمل دارای وحدتی منطقی هستند. علم از عمل به وجود می‌آید و در عین حال به عمل یاری می‌رساند و آن را غنی می‌سازد. لذا بدون وقایع، استنتاجی در کار نیست و احتیاج دانشمندان به وقایع مانند احتیاج ماهی به آب است.

اگر انسان‌ها دست به کاری نمی‌زدند نه تنها به شناختی نمی‌رسیدند بلکه قادر به زندگی هم نبودند. انسان در تجارب روزانه خود هر چه را که برایش در مبارزه علیه طبیعت ضروری بوده فرا گرفته است و در جریان عمل است که با پدیده‌های پیرامون خود روبرو می‌شود و به تدریج به سرمنزل شناخت‌ها راه می‌یابد؛ مثلاً هنگامی که طفل خردسالی دستش را برای گرفتن شعله به آتش دراز می‌کند هنوز از کیفیت آتش آگاهی ندارد ولی پس از آن‌که آتش را در جریان عمل شناخت از تکرار چنان حرکتی می‌پرهیزد و رفته رفته به شناخت‌های معینی می‌رسد البته دانش هر کس منحصرناشی از تجربه شخصی وی نیست بلکه این امر به تجربه دیگران نیز متکی است که تاریخ علم بیانگر این واقعیت است البته روشن است که انتقال مفاهیم نیز از طریق حواس انکان‌پذیر است بنابر مقدمات فوق شناختی صحیح و درست است که واقعیت آن را تأیید کند و تحت تأثیر اراده و تمایلات قرار نگیرد. آن‌چه دلیل بر صحت است واقعیت است ولی آن‌چه را که سبب تطابق آن شناخت و واقعیت می‌گردد چیزی جز عمل و پراتیک نیست. به عبارت دیگر فعالیت عملی انسان‌ها تنها شیوه مطمئنی است که امکان تطابق شناخت‌ها را با واقعیت ممکن می‌سازد یعنی اگر شناخت‌هایی که در نتیجه بررسی واقعیت به دست می‌آید مورد تأیید تجربه یا عمل قرار گیرد این شناخت‌ها، واقعی درست و فراتر از هر شک و

تردیدی خواهد بود. مثلاً اگر دانشمندان مدت پرواز موشکی را از کره زمین تا کره ماه با تقریب یک ثانیه محاسبه کردند درستی محاسبه دانشمندان زمانی یقینی می‌گردد که این موشک در نقطه از پیش تعیین شده و در زمان مقرر در ماه فرود آید. یعنی عمل، صحت آن را تأیید می‌کند، چه این که اگر در زمان و مکان واقعی و محاسباتی، اختلافی بود فوراً به دنبال یافت و رفع اشتباه در محاسبه می‌پردازند، نه این که در موقع وقوع شک و تردید نمایند؛ یعنی صرفاً فکری دارای ارزش است که به مرحله عمل درآید و هر ایده‌ای هم نمی‌تواند عملی باشد چرا که فقط ایده‌ای عملی است که واقعی باشد.

پس به طور خلاصه می‌توان گفت، صحت شناخت به عمل و صحت عمل به وقوع بازگشت نموده که علم بیانگر این حقیقت است و تنها فلسفه‌ای که می‌تواند حقیقت صحت عین را به مرحله ثبوت برساند همانا فلسفه علمی است فلسفه علمی به ما می‌آموزد که حقیقت همیشه عینی است. حقیقت عینی، حقیقتی است که ماهیت پدیده‌های معین و شرایط تحول‌شان را بدرستی منعکس می‌سازد؛ بر عکس انتزاع که وضعیت عینی و شرایط هستی پدیده‌ها را از نظر دور می‌دارد. بسنده کردن به حقیقت انتزاعی عین جز می‌گرایی است و پاسخ به مسائلی که روزانه گریبانگیر انسان‌هاست با روش انتزاعی غیر ممکن است فلسفه علمی خواستار توجه دائمی به شرایط عینی و محیط تاریخی‌ای است که فعالیت انسان در آن جریان می‌یابد و در واقع بررسی عینی و تاریخی نمودهای واقعیت در خود واقعیت است.

بر این احتمال نیز چند نقد وارد است. بدین نحو که این احتمال متکی به مقدماتی است که نه تنها در این موضع بحثی نمی‌توان آن‌ها را اثبات کرد و نقطه

مشترکی برای مفاهمه نیست بلکه اشکالات و نارسائی‌های زیادی هم دارند. انحصار تأثیر و تأثرات عالم به تأثیر و تأثرات مادی نیاز به اثبات دارد. آیا می‌توان همه روابط و موجودات عالم را مادی صرف فرض کرد؟ حداقل مطلب این است که عده‌ای انسان‌ها به ماوراء الطبیعه اعتقاد دارند، لذا اثبات طرفین این مطلب استدلال می‌طلبد که در این رتبه بحثی امکان یک طرفه کردن آن نیست یعنی قبل از منطق انحصار جهان به ماده و یا گسترش آن تا ماوراء ماده غیر ممکن است. تفسیر مادی ذهن و ادراک و انحصار شناخت به شناخت حسی نیز ادعایی است که تا مرز حقیقت و صحت فاصله زیادی دارد و جایگاه بررسیش پس از انسان‌شناسی است نه قبل از منطق. و این یک مغالطه آشکار است که ادعا شود «ادراک مادی است». سؤال شود چرا؟ پاسخ این باشد «چون جهان مادی محض است». چرا؟ «چون این گونه درک می‌کنیم» چرا چون «تأثیر و تأثرات مادی این اثر را داده است».

و در مقابل این بیان که حقیقت انتزاعی، عامل دور کردن انسان از پدیده‌ها و شرائط هستی است باید گفت، برنامه‌ریزی و پیش‌گویی آینده نیاز به دستگاه نظری و انتزاع و تجرید دارد چون پیش‌گویی امری نظری است. ادراک از عین امری نظری است. بدون بحث نظری چگونه می‌توان وقوع را به عنوان معیار صحت معرفی کرد؟ آیا این که چون تا حال این چنین واقع شده است پس در آینده هم چنین واقع خواهد شد یک امر نظری است یا یک امر عینی؟ اگر عینی است پس برای این ادعا که هر محاسبه و استنتاجی که قابلیت وقوع داشت صحیح است چه جایی می‌ماند؟ در این حالت هر آن چه در ذهن هم واقع می‌گردد صحیح خواهد بود پس جایگاه غلط کجاست؟ و اگر نظری است که این معیار آن را مفسر و محک نیست. حال اگر دو دستگاه پیدا شد یکی دستگاه امور نظری با فرضا معیار بودن اصل

امتناع اجتماع و ارتفاع نفیضین و دیگری دستگاه امور عینی با فرضا حکمیت تجربه و وقوع سؤال می شود که تکیه گاه این دو معیار به کجا باز می گردد؟ آیا تکیه گاه به تجربه محض باز می گردد؟ در این صورت آنچه که در ادراکات نظری واقع می شود تاثیرات مادی صرف فرض شده است. این ادعا از کجاست؟ آیا به نظر محض باز می گردد این هم بدین معناست که که آن چه وقوع می یابد محکوم عالم ذهن است این ادعا از کجاست؟ و همان گونه که قبلا بررسی شد شمولیت از خصوصیات معیار صحت است یعنی چنانچه دستگاه های مختلفی اثبات شد معیار صحت باید محک همه دستگاه ها باشد نه این که از تفسیر یکی عاز باشد. لذاست که این احتمال به خاطر عدم شمولیت نمی تواند معیار باشد.

و اما اشکال اساسی تر این که بر این مبنا تغایری بین صحیح و غلط نخواهد بود. یعنی جایگاه آن چه وقوع نیابد تا آن را غلط بدانیم کجاست؟ اگر جایی دارد که وقوع دارد پس صحیح است و اگر جایی ندارد که چیزی نیست تا صحیح و غلط در موردش مطرح باشد. و اگر صحیح وقوع خاص است مثلا وقوع خارج از ذهن یا وقوع هماهنگ با هستی یا وقوع سازگار با هدف آن گاه آن قید است که صحیح را از غلط مجزا می کند فلذا معیار صحت است. و اصولا در بحث ضرورت معیار صحت تمام شده بود که غلط قابلیت وقوع دارد لذا چون این احتمال شامل بر صحیح و غلط است معیار صحت نخواهد بود. بر این اساس صحیح و غلط در رتبه واحد واقع می گردند و به عبارت دیگر گفته می شود «هرچه پیش آید خوش آید» یعنی احتیاجی به برنامه ریزی و پیدا کردن موضع گیری صحیح نیست، به عبارت دیگر این اصل نفی کننده معیار صحت است که لوازم آن قبلا گذشت.

۸. مفیدیت و گسترش کاربرد

احتمال دیگری که در مورد معیار صحت مطرح است، مسأله مفیدیت و گسترش کاربرد است. بدین معنا که چیزی صحیح است که مفیدتر باشد یا گستره کاربرد بیشتری داشته باشد یا امکانات وسیع‌تری را در اختیار بگذارد در مسائل عینی و ذهنی و... آن‌چه صحیح است که قدرت تبیین بیشتری را از خود نشان دهد، منطقی صحیح است که شمولیت بیشتری داشته باشد، آن قانون علمی می‌بایست به کار گرفته شود که قانونمندی بیشتری دارد. زمانی هیئت بطلیموسی جهان را به گونه‌ای تفسیر می‌کرد و انسان‌ها بر آن اساس برنامه‌ریزی و موضع‌گیری می‌کردند، بعد از آن نیوتون با کشف قوانین جدید، فضای دیگری را به جهان شناساند و پس از آن فضای انیشتن مفسر و مبین وقایع و حقایق بیشمار گشت که تا آن روز قابل حل نبود. نه این که قوانین نیوتون یا هیئت بطلیموسی کارایی نداشته باشد بلکه هر کدام در محدوده خاصی صحیح است ولی چنانچه بخواهیم از آن محدوده خارج شویم احتیاج به قانون شامل‌تری است لذاست که بر اساس هیئت بطلیموسی نمی‌توان به کرات دیگر مسافرت کرد بلکه مسیر این سفر بر اساسی دیگر استوار است ولی مسافرت بر روی کره زمین از نقطه‌ای به نقطه دیگر یا محاسبه فصل و ماه و سال بر اساس حرکت خورشید به دور کره زمین جهت تشخیص هنگام کشت یا درو و از این قبیل ممکن است و موضع‌گیری بر این مبنا در این محدوده خاص غلط نیست البته وقتی قانون شامل‌تری کشف گردد که فراتر رفتن از این محدوده را ممکن سازد موضع‌گیری بر آن اساس دقیق‌تر و صحیح‌تر است و آن قانون حتی همین محدوده را هم تفسیری گویاتر دارد. اگر ابزار اندازه‌گیری دقتی در حدود سانتیمتر داشت گستره خاصی را مبین است و زمانی که ابزار میلیمتری یا کلیس و میکرومتر ساخته

می شود موجب شناخت دقیق تر همان کیفیات و چراغی روشن گراجمالات پیشین و دریچه ای است به دنیای ناشناخته جدید.

هنوز هم هندسه اقلیدسی در محاسبات یک ساختمان معمولی کاربرد دارد ولی برای فضای انیشتین محاسبات دیگری لازم است.

بر اعتقاد سه بعدی بودن جهان، مسائل و مشکلاتی قابل حل است ولی برای خروج از این حصار و دستیابی به گسترش جدید جهان را می بایست چهار بعدی دید و قوانینش را شناخت.

خلاصه این که چون سیر آگاهی بشر از اجمال به تبیین است و چون علم بشر تدریجی الحصول است لذا همیشه آن چه را در دست است می بایست به کار گرفت تا به علم و قوانین و ابزار مفیدتر و شامل تری دست یافت نه می توان به امید اینکه در آینده قوانین و ابزار و علم کامل تری به دست خواهد آمد از کیفیات امروز چشم پوشید و نه می توان فردا بر پای چوبین امروز متکی بود آن را می بایست به کار گرفت که مفیدتر و شامل تر باشد. با توجه به مطالب ذکر شده و در مقام نقد باید گفت که مفیدیت را اساسی لازم است تا بر آن مبنا معین و مشخص شود و الا هر کسی چیزی را مفید داند که جز تشتت معیارها و عدم امکان مفاهمه و استدلال حاصلی ندارد. و اگر گسترش کاربرد، معیار است عین همین اشکال وارد است که کاربرد و گسترش آن بدون میزانی خاص قابل تفسیر نیست. که آن هر چه باشد معیار صحت دیگری است. آیا گسترش کاربرد به معنای قدرت رفع نیاز است؟ نیاز چیست و چه چیز نیاز است تا رفعش صحیح باشد؟ چرا بشر به مسافرت به کهکشانها نیاز دارد تا علمی را که در آنجا کاربرد دارد صحیح بدانیم؟ آیا چون جهان شامل کهکشانها هم هست علم هم باید تا بدان جا رسوخ نماید یعنی علم مطابق با وقوع صحیح

است؟ اولاً معیار صحت دیگری معرفی شده است، ثانیاً مگر غلط وقوع نمی یابد؟ چرا انسان نیازمند دانستن ابعاد کیفیت با تقریب یک هزارم میلیمتر است؟ این نیازها از کجا ناشی می شود؟ چه چیز نیاز حقیقی را از نیاز کاذب جدا می کند آیا در مسأله رفع نیاز کیفیت مطرح است یا کمیت؟ اگر کمیت اساس رفع نیاز باشد بدین معناست که در یک کمیت گذاری خاص هر کیفیتی می تواند ظاهر شود که این مطلب نهایتاً به نفی تغایر می انجامد. و اگر علت رفع نیاز به کیفیت بازگشت، آن وقت است که باید گفت معیار صحت کیفیت رفع نیاز صرف رفع نیاز نمی تواند باشد.

به عبارت دیگر اشکالاتی که به احتمال «تکامل» وارد بود به «مفیدیت و گسترش کاربرد» نیز وارد است.

۹. موافقت با انتظار و هدف

چون احتمالات قبل که اصلی تر بود مفصلاً توضیح داده شده است بررسی اجمالی این چند احتمال آخر کفایت می کند چه این که اصل استدلال در مطالب قبل آورده شده است.

هرگاه انسان بخواهد خوراک بخورد پهن کرده سفره و آوردن و چیدن غذا صحیح است ولی اگر قصد انسان مطالعه باشد آورد کتاب صحیح خواهد بود و عمل قبلی غلط است. هرگاه بخواهد ساختمان بسازد استخدام بنا و معمار صحیح است چنانچه قصد زراعت داشته باشد می بایست همکاری افراد دیگری را جلب کند هر سیستمی عناصر و اجزاء متناسب با خود را می طلبد که به کارگیری عناصر و اجزاء سیستم دیگر در این سیستم غلط است و ایجاد اشکال کرده سیستم را مختل

می‌کند خلاصه این که در انتظار و هدف و یا سیستم خاص است که معین می‌کند که در درونش یا در راهش چه چیز صحیح و چه چیز غلط است یا به عبارت دیگر هدف وسیله را توجیه می‌نماید.

اشکال این مطلب واضح است چه این که اگر سؤال شود خود هدف و انتظار یا سیستم، صحت‌شان در کجا تمام می‌شود؟ یا در مورد آن‌ها هم به سیستم و هدف شامل‌تر مراجعه می‌شود و بالاخره در جایی از این قانون تخلف می‌شود صحت به امر دیگری بازگردانده می‌شود که آن امر معیار صحت خواهد بود یا این سیر نهایی ندارد که بر این اساس تشخیص و تمیز از غلط غیر ممکن خواهد شد و یا این که این سیر آغازی دارد ولی صحت نقطه شروع اعتباری است که در نتیجه کل صحیح‌ها و غلط‌ها اعتباری خواهند شد که قبلاً اشکالاتش گذشت.

۱۰. بناء عقلا و رای اکثریت

قبلاً گفته شد که تغایر صحیح و غلط غیر قابل انکار است یعنی صحیح و غلط دارای آثار متفاوتی هستند و از روی همین تفاوت آثار است که انسان می‌تواند آن‌ها را تشخیص دهد و از هم تفکیک نماید حال از آن‌جا که بالاخره غلط آثار خود را بروز خواهد داد چنانچه بعضی از انسان‌ها دچار اشتباه شوند و یا نتوانند غلط را از صحیح تشخیص دهند افراد دیگری هستند که موفق به این امر شده و صحیح را مشخص خواهند کرد و غلط در زندگی اجتماعی نهایتاً طرد می‌شود که این از جمله محاسن این نوع زندگی است و اصولاً زیست اجتماعی هم خود از بناء عقلاست و هم بر اساس بناء عقلا می‌چرخد و در موارد اختلاف هم رای اکثریت عقلای قوم به عنوان صحیح پذیرفته می‌شود که در غیر این صورت اجتماع دچار تشتت و

سردرگمی خواهد شد چنانچه به زندگی خود نظری اجمالی بیافکنیم آن را مملو از این گونه صحیح‌ها خواهیم یافت. چرا کیفیت متداول خوراک ما بدین گونه است؟ چرا گندم را به این صورت خاص آرد و خمیر کرده و طبخ و مصرف می‌نماییم؟ چرا به این نحوه خاص و از این کیفیات خاص لباس کرده و می‌پوشیم؟ چرا بدین زبان تکلم کرده و قوانین آن را رعایت می‌کنیم؟ نحوه احترام‌گذاری ما چرا بدین گونه است؟ چرا برای حرکت با اتومبیل در خیابان باید از سمت راست حرکت کرد؟ قوانین دیگر راهنمایی و رانندگی را چرا باید تبعیت کرد؟ چرا باید برای استفاده از مطلب چاپ شده در یک کتاب یا نشریه از نویسنده یا ناشر آن اجازه گرفت؟ چرا حق امتیاز را باید رعایت کرد؟ چرا یک کشور باید بیست و چند وزارتخانه داشته باشد؟ چارت مدیریت کشور چرا باید چنین باشد؟ و... همه این‌ها بازگشت به این مطلب می‌کند که چون عقلای عالم آن را پسندیده‌اند پس صحتش تمام است. و اصولاً چگونه ممکن کسی که می‌خواهد در یک اجتماع زندگی کند خلاف بناء عقلای آن جامعه رفتار کند؟ آیا همه او را جاهل و یا دیوانه نمی‌انگارند؟ بنابراین تکلیف روشن است در مورد موضوعاتی که قبل از ما هم مطرح بوده است به عرف جامعه که متأثر از بناء عقلاست مراجعه می‌کنیم هر چه را به کار می‌گرفتند صحیح است و در مورد موضوعاتی که جدید است به بحث و بررسی می‌نشینیم و چون احتمال خطای اکثریت کمتر از اقلیت یا یک فرد است هر چه را اکثریت پذیرفت صحیح می‌دانیم که غیر از این چاره‌ای نیست.

آنچه در مقام رد این احتمال می‌توان بیان داشت چنین است: اول سؤال این نبود که من چه چیزی را صحیح بدانم بلکه بحث در مورد معیار یا علامت و مشخصه صحیح بود و این فرار از پاسخ است که گفته شود صحیح آن است که عقلا

آن را صحیح بدانند. سؤال این است که عقلا چگونه صحت امری را تمام می‌کنند و بالاترین که صحیح چیست که در اینجا پاسخی بدان داده نشده است.

آن چه امروز عرف عقلا یا عامه مردم می‌پسندند و چنان صحتش از ارتکازات گردیده است که در مورد غیرش حتی کوچک‌ترین احتمالی هم نمی‌دهند بالاخره آغازی داشته است و در ابتدا به این سادگی پذیرفته نشده بلکه احتمالات دیگری هم در کنارش مطرح بوده است سؤال در مورد وجه تمایز این از دیگران است آن چه اکثریت به صحتش رأی داده‌اند و احتمالا در آینده از عادات عمومی خواهد گشت حتما خصوصیت خاصی دارد و آن چه را اقلیت می‌پسندند نیز چنین است سؤال از اساس و بنایی است که با توجه به آن صحت یک مطلب پذیرفته شده است. چنانچه فرض شود عقلا یا اکثریت محکی برای این انتخاب داشته‌اند، همان محک، معیار صحت خواهد بود مثلا اگر در شیعه بناء عقلایی که حاکی از قول یا فعل یا تقریر معصوم باشد یا بناء عقلایی که تایید معصوم یا عدم منع معصوم را به همراه داشته باشد صحیح دانسته شود مشخص است که بناء عقلا به صورت عام معیار نیست بلکه مقید است و اصالت هم با همان قید خصوصیت است و لذا بناء عقلایی هماهنگ با او معتبر است و نه هر بنایی. و نظیر همین مطلب البته با تفاوت قید در بینش‌ها و گرایش‌های دیگر دیده می‌شود.

و اما خود رای اکثریت نمی‌تواند بنا و معیار باشد چه اینکه اگر چنین باشد آیا در امریکا شراب‌خوارگی صحیح و در ایران غلط نیست؟ آیا روزگاری بت‌پرستی صحیح و روزگاری غلط نمی‌شود؟ آیا همجنس‌بازی در مکانی صحیح و در مکان دیگر غلط نمی‌گردد؟ آیا فساد در بین مفسدین صحیح نخواهد بود؟ آیا چنانچه برای تبعیت از بناء عقلا معیاری نباشد برای این که "عافل کیست" هم معیاری

نیست؟ آیا انبیاء از عقلایند یا مارکس و سایر ائمه کفر؟ آیا چند نفر عاقل که بر صحت چیزی گواهی دهند مطلب تمام است؟ اگر عده‌ای از عقلاء در یک طرف و گروهی در طرف دیگر بودند چه باید کرد؟ آیا تکیه بر رأی اکثریت آن هم بدون اساسی محکم غوغا سالاری را به همراه نخواهد داشت؟ آیا رأیی که گاه با اختلاف یک یا دو نفر در اکثریت واقع می‌گردد قابل اتکا است؟ آیا همین افراد که در این مورد در اکثریت بودند در موردی دیگر در اقلیت واقع نخواهند شد؟ در این صورت تابع چه معیاری بوده‌ایم؟ آیا بر این اساس برنامه‌ریزی منسجم ممکن است؟ آیا این مطلب منجر به موضع‌گیری انفعالی نخواهد بود؟ و...

۱۱. احکام یا ارزش‌ها و قوانین معرفی شده از سوی مکتب

معیار صحت مسلم در اعمال و رفتار احکام صادر شده از سوی اسلام است چنانچه عملی مطابق با آن بود صحیح و خلافش غلط است بر این اساس یک مسلم خواندن نماز را صحیح و خوردن مشروب را غلط می‌داند عین همین مطلب در مورد معتقدین به سایر مکاتب نیز صادق است آن‌ها هم اعمالی را صحیح می‌دانند که مطابق و سازگار با باید و نبایدهای صادره از سوی مکتب‌شان باشد.

همان اشکالات سابق بر این احتمال هم وارد است چه این که سؤال می‌شود صحت آن احکام چگونه تمام می‌شود؟ و یا صحت مکتبی که این احکام از آن جا نشأت می‌گیرد چگونه تمام می‌شود؟

در دقت بیشتر ملاحظه می‌شود که معیار صحت در این جا ظاهراً احکام یا ارزش‌ها و قوانین معرفی شده از سوی مکتب است ولی در حقیقت هماهنگی با این امور به عنوان معیار صحت معرفی شده که در بحث دیگری بررسی می‌شود چه این

که بر این اساس عمل هماهنگ با احکام و ارزش‌ها، و احکام و ارزش‌های هماهنگ با مکتب و مکتب هماهنگ با منطق صحیح خواهد بود.

احتمالات دیگری هم چون تغایر، تضاد، نسبیت، تطابق نظری، بداهت مطرح شده است که با اندکی دقت اشکالات‌شان را در مطالب قبل می‌توان یافت.

قسمت دوم: بررسی هماهنگی به عنوان معیار صحت

مبحث اول: تعریف و نمود اجمالی هماهنگی

هماهنگی به معنای هم‌سویی، هم‌جهتی و تناسب و سازگاری است. ابتدائاً مفهوم اجمالی هماهنگی موزد بررسی قرار می‌گیرد تا مفهوم دقیق‌تر آن با حفظ حدود و قیودش در ضمن مباحث روشن گردد.

هماهنگی در اصطلاح مناسبت داشتن یک کیفیت با کیفیت دیگر از جهتی خاص است یا به عبارت دیگر سازگاری دو کیفیت با کیفیت سوم است که اگر آن دو کیفیت را مقدمه بنامیم و کیفیت سوم نتیجه باشد، هماهنگی تناسب مقدمه با نتیجه است یا سازگاری حرکت و ترکیب دو مقوله جهت رسیدن به وحدتی خاص با هدفی مشخص، مبین هماهنگی مبدأ و مقصد است و این معنایی شامل و غیر قابل انکار است.

۱- هماهنگی در نظر

هماهنگی امریست که در حرکت ذهنی و قلبی و عینی و تعینات ذهنی و قلبی و عینی مشاهده می‌گردد. هرگاه که آغاز سخن شده و چیزی به چیز دیگر نسبت داده می‌شود. قطعاً در قضیه حمل هماهنگی به کار رفته است. برای دستیابی به نتایج

خاص در مفاهیم کلی نظری یا در کلمات نیاز به استدلال و برقراری رابطه خاص بین مقدمات است به عبارت دیگر مقدماتی خاص با ربط منطقی خاص، هماهنگ با نتیجه‌ای خاص است یعنی از هر مقدمه هر نتیجه‌ای بر نمی‌خیزد و هر نتیجه خاص زاده مقدمات خاصی است. در چیدن صغری و کبری ملاحظه هماهنگی می‌شود. تعریف بدون لحاظ هماهنگی ممکن نیست مثلاً وقتی کودک می‌پرسد جزیره یعنی چه؟ در جواب او باید از مفاهیمی که برای مانوس و شناخته شده است مثل «آب» و «زمین» و «قطعه» و... استفاده کرد حال باید به این تصورات معلوم صورتی در خور و شایسته داد تا معرف، معلوم گردد بدین قرار «قطعه زمینی که از هر سر آب اطراف آن را فرا گرفته باشد» مقدمات دیگر و یا ارتباط دیگر مابین مقدمات این نتیجه را نمی‌دهد.

استقراء و قیاس و هر نوع عملیات منطقی دیگر نمودی از هماهنگی است چه این منطق، منطق صوری یا هر شیوه دیگری که باشد اگر منطق نظر صحیحی باشد بالطبع می‌بایست بین عناصر و اجزاء و روابطش هماهنگی مشهود باشد. اساساً هر کدام از مفاهیم کلی در موضع خاصی از نظر معنا دارد. در ریاضیات نظری هم اساس انسجام بر هماهنگی استوار است، هر کدام از اعداد در فرمول‌های مختلف و روندها و سیرهای مختلف و تحت قوانین کلی مختلف جایگاهی ویژه از آن خود دارند که فقط و فقط مخصوص آنان است و عددی دیگر را در این جایگاه قرار دادن عدم هماهنگی و غلط است و آن عدد هم خودش و هم دیگران، خودش را نفی می‌کنند وقتی در یک جمع‌بندی ساده رعایت جایگاه اعداد از لحاظ یکان و دهگان نشود نتیجه با مقدمات ناهماهنگ است عددی که در جایگاه خودش واقع نشده با دیگر مقدمات ناهماهنگ است و حتی آن عدد خودش با خودش ناهماهنگ است

یعنی موضعی را اشغال کرده است و در آن موضع خصلتی را می‌بایست دارا باشد و از آن موضع اثری را بروز دهد که با دیگر خصالش ناهماهنگی دارد در سایر شاخه‌های ریاضی و علوم نظری هم وضع بر همین منوال است اصولاً اندیشیدن، یافتن رابطه هماهنگی است و مسأله هماهنگی شمولیتش به قدری است که ارتکازات را هم در بر می‌گیرد هم چنین هر ذی حسی در مرتبه‌ای که حس می‌کند در حالی که هنوز ادراکات عالیه پیدا نکرده است ادراکی هر چند اجمالی از مسأله هماهنگی دارد لذاست که رفتارش تحت قوانین خاصی قابل جمع‌بندی است. در کلمات بیان یک کلام خاص و قرار دادن الفاظی خاص در جهت انتقال یک مفهوم نشأت گرفته از هماهنگی است.

- هماهنگی در عینیت

هماهنگی، صحت در عین را نیز می‌پوشاند. آتش سوزاننده است، آب ترکننده است و... تعین هماهنگی در یک کیفیت، تناسب آثار و روابط آن کیفیت با هم است، حتی ادراک از هماهنگی مناسب با آن کیفیت دارد. یعنی دیده می‌شود که از این کیفیت این خصلت حاصل می‌شود. این که آب رفع تشنگی می‌کند هماهنگ است و اگر کسی بگوید وقتی که انسان می‌نوشد عوض رفع عطش، آتش گرفته و دود شده و به آسمان برود می‌گوییم که چنین نیست چرا که چنین چیزی تناسب ندارد بلکه ملاحظه رفع عطش کردن آب مبین تناسب آب و رفع تشنگی است. البته شاید بتوان گفت که ممکن است آب در شرائط خاص تبدیل به آتش گردد اما در همان جا هم آن شرائط خاص تناسب با آتش گرفتن آب را دارد لذا نفی تناسب در حداقل مرتبه خود، نفی حرکت و اختلاف پتانسیل و نهایتاً تغایر است. این معنی در

حرکت عینی نیز ساری است آب باضافه حرارت، مناسبت با تولید بخار را دارد و در کنار بروود هماهنگ با ایجاد سرماست. گاز به طرف بالا و مایع به سمت پایین حرکت می‌کند باطری یک هواپیما هماهنگ با سایر اجزاء و نحوه خاص خصلت کیفیت کل است که چنانچه باطری اتومبیل به آن جا برده شود و سایرین را، و سایرین او را تکذیب می‌کنند خصلت کل او را نفی می‌کند و او در آن موضع نافی خود نیز می‌باشد نه تنها اجزاء یک سیستم در رابطه با هدفی خاص متعین شده‌اند بلکه هر کدام از اجزاء، خصلت کل و سایر هم سیستمان خود را معرفی می‌کنند که وقوع خلط قرارگیری جزء ناهماهنگ در یک سیستم و یا قرارگیری یک جزء در غیر محل خود و به عبارت دیگر کشیدن یا خیال کشیدن اثر ناهماهنگ با وجود و استعداد و خصال و پتانسیل کیفیت از کیفیت است لذا می‌توان گفت هماهنگی معین کننده صحت تغییر و صحت تغایر و صحت یک کیفیت است. در یک حرکت مقدمه و نتیجه یا بذر و ثمره هماهنگ است در یک سیستم متعادل کیفیت اجزاء و رابطشان در نسبیتی هماهنگ ملاحظه می‌شود و یک کیفیت صحیح می‌بایست با گذشته و آینده و کیفیات همجوار و هم عرض و حتی با ابعاد گوناگون و خصال مختلف خود هماهنگ باشد موضعش با زمانش، قدرتش با تحملش، وجودش با ماهیتش، محتوایش با قالبش و هر گونه دوئیت دیگری که در او مطرح است با هم سازگاری دارند. در قضیه هماهنگی شعور شرط نیست چه این که یک حیوان هم برای رفع عطش به سراغ هر چیزی نمی‌رود و موضع‌گیری مناسبی در مقابل دشمن و طعمه دارد. حتی می‌توان گفت در هماهنگی، حس هم شرط نیست چه این که اشیاء در مقابل اثرات مختلف عکس‌العملی مناسب نشان می‌دهند و اصولاً هر اثری متناسب با کیفیتی است (البته بحث در هماهنگی است نه موجب هماهنگی).

۱- هماهنگی در رابطه بین عمل و نظر

هماهنگی متکفل صحت رابطه بین نظر و عمل نیز می‌باشد البته بررسی این که آیا عمل و نظر هم سنخند؟ هم عرضند؟ وجه اشتراکی دارند؟ یکی شامل بر دیگری است و یا اینکه علت و معلولند؟ در آینده امکان‌پذیر است و در اینجا با تکیه بر تغایر فی الجمله این دو مقوله، بحث در نحوه صحت رابطه‌شان است.

اگر از یک شخص مادی که در دستگاه دیالکتیک می‌اندیشد سؤال شود که چرا در این زمان ترویج از سرمایه‌داری نمی‌کنید می‌گوید که این زمان، زمان ستیز با سرمایه‌داری و نفی آن است. کوشش در جهت اثبات سرمایه‌داری با این زمان خاص مناسبت ندارد. در این زمان صحیح است که در اثبات روابط جمعی بکوشیم برای این نحوه حرکت و آن نحوه کار مناسبت را لحاظ می‌کند چرا که می‌گوید این طرز حرکت را باید انجام دهیم و از آن حرکت باید اجتناب کنم و بر این امر حتی تا مرز کشتن و کشته شدن می‌گوشد زیر بنای باور او علم بر تناسبی است که موجب حرکت او می‌شود. کسی هم که در مقابل او قرار دارد اگر باور خاصی نداشته باشد حاضر به کشتن و کشته شدن نیست و اصلاً در غیر این صورت عمل و باور محقق نمی‌شود چرا که یقین و آگاهی خاصی دارد که قطعاً در آن ملاحظه مناسبت را می‌نماید. هر چند طرفین دعوا در مقابل هم می‌ایستند اما هر دو در یک امر متفقند که متناسب و غیر متناسبی هست. ولی این که در مصداق با هم ستیز دارند ولی بر یک قدر متیقنی هر دو متفقند.

به هر حال «تفکر در مسائل مختلف و سپس پیاده کردن حاصل فکر» و یا «عمل و ایجاد شرایط و زمینه تفکر جدید» و یا «رشد و تطابق یک به یک عمل و نظر» هر کدام که صحیح باشد مبین این نکته است که عمل و نظر از هم جدایی ناپذیرند.

چنانچه ادعا شود «انجام هرگونه عملی در عالم و یا وقوع هر پدیده‌ای در جهان بدون در نظر گرفتن هدفی خاص (که آن هدف در ذهن متعین می‌شود) میسر نیست و اساسا تعیین هدف و برنامه‌ریزی برای رسیدن به وقوع امری ذهنی است و صحت تعینات عینی به هماهنگی آن‌ها با محاسبات نظری است و یا پا را فراتر گذاشتن و وقوع و عینیت را هم خیال و زاده خیال پنداشتن گرچه محصور کردن عالم به ذهن است ولی باز هم داعیه انکار هماهنگی را ندارد چه این که خیال و نتیجه خیال به هر حال در عین دوئیت رابطه‌ای هماهنگ دارند، حتی مدعی این مطلب است که خیالی بودن و یا تابع نظر بودن، با جهان هماهنگ است.

صحیح دانستن اندیشه‌ای که هماهنگ با عینیت باشد یعنی قابلیت وقوع در جهان خارج از ذهن را داشته باشد و یا فراتر رفتن و ذهن را تفسیری مادی کردن، با این که بر اساس مادی محض بودن کل جهان استوار است ولی مدعی انکار هماهنگی نیست چه این که هماهنگی با «عینیت و یا وقوع» را برای ذهن پسندیده می‌داند یا ذهن تابعی است از عین و بین تابع و متبوع یا علت و معلول حتما رابطه‌ای هماهنگ است که غیر از این نفی تغایر، و انتظار هر خصلت و اثری از یک کیفیت یا یک اثر واحد از دو کیفیت متغایر است.

هم عرضی عین و ذهن یعنی تصحیح ذهن توسط عین و تصحیح عین توسط ذهن به مراتب سازگاری بیشتری با هماهنگی دارد بر این اساس وقوع معیار صحت نیست بلکه در وقوع علامت و اثری ملاحظه می‌شود ولی این که دلیلی بر صحت باشد محتاج دستگاه نظری است پس باید دو دستگاه هماهنگ باشد یا پیشگویی از آینده، کاری نظری است نه عینی و عدم وقوع پیش‌گویی نشان‌گر غلط بودن حداقل یکی از طرفین است که با توجه به آثار و خصایل و لوازم و ملزومات طرفین صحیح

از غلط مجزا می‌گردد به هر حال می‌توان گفت هماهنگی مورد پذیرفتن دستگاه‌های مختلف است.

مبحث دوم: قیود هماهنگی

آنچه در این قسمت می‌بایست روشن گردد، این مطلب است که آیا هماهنگی به عنوان معیار صحت، مقید به قید خاصی است؟ (مثلا هماهنگی با وقوع یا هماهنگی با هستی یا هماهنگی عمومی یا هماهنگی فی الجمله) و یا این که به همین صورت رهای از قید لحاظ می‌شود؟

- هماهنگی با وقوع و هماهنگی با هستی

آیا غرض از هماهنگی با وقوع مطابقت داشتن با آن‌چه که صرفاً در عینیت خارجی اتفاق می‌افتد است؟ در این صورت وقوع طرف هماهنگی واقع شده که مبتنی بر صحت وقوع است. که این مطلب قبلاً به طور مفصل بررسی و نقد گردید و مجدداً نیازی به تکرار آن نیست.

چنانچه غرض، هماهنگی با حقیقت و نفس امر باشد مبتنی بر این استدلال که در صوتی می‌توان ادعای شناخت و فهم صحیح وقایع اتفاقیه را نمود که آن‌طور که هست تحلیل شود، و الا اگر تحلیل از آن واقعه، تطابق با واقعیت نداشته باشد هر گونه شناختی در مورد آن رویداد تخیلی بیش نیست.

لذاست که ادعا می‌شود برای به دست آوردن شناخت صحیح از واقع ابتدا می‌بایست فلسفه را تمام کرد تا دید کلی صحیحی نسبت به جهان داشت تا بر آن اساس کیفیات شناخته شوند که جهت رسیدن به فلسفه بحث منطق مطرح می‌شود

و قبل از منطق هم بحث معیار صحت موضوعیت دارد چرا که در هر مورد مسأله دسته‌بندی صحیح و در نتیجه دلالت صحیح مطرح است و دلالت صحیح هم به معیار صحت باز می‌گردد. اما باید گفت که صحت معیار صحت هم به چیزی جز به واقع امر و عینیت یا حقیقت نمی‌تواند باز گردد. و منظور از واقع، صرفاً واقع خارجی نیست بلکه اعم از واقع عینی یا ذهنی یا هر چیز قابل فرض دیگر است. واقع را اعم از عین و ذهن و... تعریف کردن قلب معنا و تبدیل آن به هستی است یعنی ادعا می‌شود که هر چیز که هم جهت و هماهنگ با هستی است صحیح است و آن چیزی که سوئی دیگر دارد غلط می‌باشد. و اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان گفت یک کیفیت هماهنگ با هستی است؟ همان گونه که از سیر استدلالی فوق پیداست، می‌بایست هستی‌شناسی کرد برای هستی‌شناسی احتیاج به منطق است و برای صحت منطق معیاری لازم است که آن معیار متکی به فلسفه و هستی‌شناسی است. یعنی آغازی نیست و معلوم نیست از کجا باید شروع کرد و چگونه می‌توان از صحت گام نخستین مطمئن بود. اشکالات این نحوه تفکر در مباحث قبل روشن گردید.

- هماهنگی مقدمه و نتیجه

احتمال دیگری که مطرح است هماهنگی بین مقدمه و نتیجه است بدین گونه که همیشه هر نتیجه‌ای حاصل مقدمه یا مقدماتی است که این مطلب نه تنها در امور نظری صحیح است بلکه در امور عینی نیز می‌بایست برای حصول نتیجه مقدمات خاصی ردیف شده باشد. و این مطلب از جمله امور غیر قابل انکار است، چه این که برای انکارش در نظر یا عمل می‌بایست تکیه بر مقدماتی نمود. که این، خود

اعتراف بر پذیرش آن است.

بنابراین برای تشخیص صحت یک مطلب باید به مقدمات آن رجوع کرد، چنانچه هماهنگی و تناسب مابین آن مطلب و مقدمات برقرار بود صحیح است و عدم تناسب و هماهنگی بطلان آن را اثبات می‌کند.

بر این مطلب چند اشکال وارد می‌شود، اول عدم شمولیت است چه این که صحت بر این معنا خطی است یعنی این که صحیح بودن هر چیز به ماقبل ارجاع داده می‌شود ولی این که صحت نقطه شروع چگونه تمام می‌گردد مطلبی است که از حوزه پوشش این قانون خارج است که در آنجا ماقبلی نیست فرض «امتداد تا بینهایت» هم مسأله را حل نمی‌کند و همان گونه که در مباحث قبل هم واضح گردید بر این اساس صحت غیر قابل تشخیص و غیر قابل وقوع خواهد شد و مطلب، انتزاعی بدون پشتوانه می‌گردد.

دوم، شمولیت بر نوع فاسد از خود است یعنی این که غلط را هم در بر می‌گیرد همیشه یک نتیجه ناصحیح و یک حرکت خلاف با مقدماتش سازگاری دارد و تا آن مقدمات نباشد چنین نتیجه‌ای و یا حرکتی واقع نمی‌گردد و در آنجا فقط می‌توان گفت «اینکه این نتیجه آن مقدمات است صحیح است» چون سازگاری دارند. ولی حکم به صحت نتیجه نمی‌توان داد پس هماهنگی مقدمه و نتیجه شرطی است لازم ولی کافی نیست، یعنی هرگاه مقدمه و نتیجه‌ای صحیح باشند هماهنگ‌اند اما از این که یک مطلب، نتیجه مقدمه‌ای است. صحتش تمام نمی‌گردد. چه این که هر مطلب نتیجه مقدمه‌ای است، خواه فاسد باشد، خواه صحیح. البته این مطلب حل کننده این اختلاف «که نتیجه یک مقدمه خاص چیست» می‌باشد بر این اساس مطلبی صحیح است نتیجه نامیده شود که نتیجه اوست. یعنی هماهنگ با اوست

ممکن است برای رفع اشکال اول قید دیگری را هم اضافه کرد مثلاً گفت «هماهنگی نتیجه با مقدمات غیر قابل انکار، یا مقدمات بدیهی» معیار صحت است. این مطلب چنانچه به صورت عام گفته شود همان اشکالات مطرح شده در بررسی «غیر قابل انکار» و «بدیهی» به عنوان معیار صحت را به دنبال خواهد داشت. یعنی بر این اساس همه امور می‌بایست بدیهی یا غیر قابل انکار باشند.

چنانچه از امور غیر قابل انکار یا امور بدیهی شروع کرده و هر امر دیگری که هماهنگ با این امور بوده، صحیح دانسته شود (یعنی به صورت خطی که نقطه آغازش غیر قابل انکار و یا بدیهی است و سپس بقیه امور به صورتی هماهنگی به آن‌ها مرتبط می‌گردند) اشکالات دیگری مطرح می‌گردد. بدین نحو که چون هماهنگی مقدمه و نتیجه صرفاً متکفل صحت رابطه مقدمه و نتیجه است صحت قرارگیری اجزاء درونی کیفیت، اجزایی که عامل تشکیل یک مقدمه شده‌اند و روابط هم عرض را نمی‌تواند تمام کند. لذا در مورد کل و ترکیب و مجموعه نظری ندارد و در مورد صحت کیفیت ترکیب مقدمات ساکت است. به عبارت دیگر شاید بتوان گفت با توجه به علل و معالیل جزئیة هماهنگی مقدمه و نتیجه معیار است ولی در علل و معالیل نسبی کاربرد و شمولیت ندارد مطلب دیگر این که آیا امور بدیهی و یا امور غیر قابل انکار به چه چیز غیر از هماهنگی باز می‌گردد؟ آیا غیر از این است که بگوییم از آب خاصیت آب به دست می‌آید و از آتش خاصیت آتش و این که هر اثری متناسب با کیفیت خاصی و هر اثری را نمی‌توان از یک کیفیت به دست آورد، که این مطلب غیر از «هماهنگی عمومی» چیزی نیست هم هماهنگی مقدمات با عموم اشیاء هم هماهنگی مقدمات با نتیجه و هم آهنگی روش دسته‌بندی با این هماهنگی یعنی «هماهنگی عام».

۱- هماهنگی عمومی

هماهنگی عمومی یعنی هماهنگی تا آنجا که تعدد و رابطه است. اگر کیفیت اجزایی دارد مابین اجزایش هماهنگی لازم است. اگر خصال مختلفی دارد می‌بایست هماهنگ باشند. اگر کیفیات هم‌عرضی دارد و با کیفیاتی در حال تأثیر و تأثر است هماهنگی را می‌طلبد. اگر تحت شمول کیفیت دیگری است باید با شاملش هماهنگ باشد، اگر آینده و گذشته‌ای دارد حالش می‌بایست هم‌آهنگ با آنان باشد، اگر برای غرض و هدفی به وجود آمده، هماهنگی با آن مقصد ضروری است. اگر علت است با معلولش، و اگر معلول است با علتش هماهنگی را لازم دارد. پس تا آنجا که دوئیت و ارتباط گسترده است، هماهنگی یک کیفیت می‌بایست گسترده باشد تمثیلی ساده آن بدین نحو است که هر کیفیت هم چون کره‌ای است در مرکز یک کره دیگر که در اطراف و در درونش کرات دیگری وجود دارد و با کراتی به یکدیگر مرتبط شده‌اند، کیفیت مورد بررسی می‌بایست با تمام آن‌ها هماهنگی داشته باشد و اگر از خصلت و یا خصالی از او شروع کرده و با توجه به ارتباطش با سایرین به کیفیات دیگر رسیده شود و سپس از آن جا به کیفیات دیگر و بعد از یک گردش زنجیره‌ای به کیفیت اول بازگشت شود در آنجا کیفیت اول همان ملاحظه شود که در آغاز بود یعنی کیفیت اول خودش، خودش را نفی نکند. هر چه وسعت آن زنجیره کیفیات وسیع‌تر باشد هماهنگ و ناهماهنگ بهتر مشخص می‌شود. البته چنانچه بتوان به کلیه ارتباطات و خصال و تأثیر و تأثرات یک کیفیت همان‌گونه که هست دست یافت، هماهنگی یا ناهماهنگی‌اش حتی در بررسی ابعاد و خصال مختلفش روشن می‌گردد. و چنانچه اطلاعات پیرامون یک کیفیت ناقص و یا دارای قدر متیقن و حد اجمال باشد برای تعیین هماهنگی، می‌بایست دایره زنجیره

کیفیات را تا حد ممکن گسترده کرد.

با اندک دقتی می‌توان ملاحظه کرد که هماهنگی نمی‌تواند محدود به ناهماهنگی شود، یعنی فرضاً اگر در مخزن سوخت یک اتومبیل بنزین سوز، الکل ریخته شود و بعد با ملاحظه اجمالی گفته شود الکل با مخزن و لوله‌های ارتباطی و پمپ سوخت‌رسان و کاربرات و... هماهنگ است ولی با ظرفیت محفظه سیلندر، در زمان مکش یا کمپرس سازگاری ندارد، نمی‌توان گفت الکل در این سیستم تا مرزی هماهنگ و خارج از آن ناهماهنگ است بلکه در کل، الکل ناهماهنگ است. و یا این وضعیت محفظه سیلندر که تا جایی هماهنگی خود را حفظ کرده بود چون با سوختن الکل تناسب ندارد غلط است. که با توجه به سایر مشخصات غلط بودن الکل یا ظرفیت محفظه، مشخص می‌شود.

بر اساس هماهنگی عمومی، نظر و عمل انسان نیز می‌بایست هماهنگ باشد چه این که وقتی انسان به عنوان یک کیفیت مطرح باشد و نظر و عمل هم او بعد از ابعاد او باشند، ملزم به هماهنگی با یکدیگر و هماهنگی درونی و هماهنگی با سایر ابعاد وجودی اویند. اگر انسان، اعتباراتی دارد، می‌بایست با حقایق هماهنگی داشته باشد. اگر انتزاعی هست لاجرم هماهنگ با بقیه است، حتی بر این اساس جایگاه سلیقه و اعتبار و انتزاع و... سایر خصلت‌ها و یا ابعاد و یا آثار و محصولات انسان معین می‌شود.

اگر در جهان موضوعاتی با خصوصیات خاص است باید و نبایدهای آنها نیز در رابطه با انسان و یا سایر کیفیات معین می‌شود. (البته این که آیا بشر می‌تواند یا نمی‌تواند موضوعات را همان گونه که هست بشناسد و احکام آنها را بیابد بحث دیگری است که در موضع خود بررسی خواهد شد.) لذا بر اساس هماهنگی،

صحت کلیه روابط اجتماعی و انسانی، نحوه کردارها و گفتارها و نظرات و خطورات و کلیه امور ما به الاختلاف و ما به الاشتراک انسان‌ها متعین می‌گردد. یک مسلم معتقد است که کیفیت کردار فردی، مشی خانوادگی و سیاست و فرهنگ و رفتار اقتصادی همه می‌بایست با هم هماهنگ بوده و هیچ کدام جدای از انگیزه و هدفش نباشد. که هدف و انگیزه هم نمی‌تواند ناسازگار با احکام صادره از سوی وحی باشد که این احکام هماهنگ با تکوین است و تکوین متناسب با صفت فعل حضرت حق سبحانه و تعالی و صفت فعل هم تنها برازنده حضرتش می‌باشد.

مطلب دیگر این که، پیشرفت در علوم و پیدایش علوم جدید و تغییرات آگاهی انسان حاکی از این حداقل است که شناخت صد در صد حقیقی و مطابق با واقع کلیه آثار و خصال و ابعاد کیفیات به یکباره برای انسان میسر نیست. یا به عبارت دیگر کلیه کیفیات جهان اعم از گذشته و حال و آینده را اگر نگوییم هیچ وقت نمی‌توان شناخت. حداقل این است که دفعتاً شناخت آن غیر ممکن است و اگر با تکیه بر این مطلب گفته شود پس تشخیص هماهنگی یک کیفیت یا صحیح و غلط بودن آن برای انسان ممتنع است پاسخ چنین است. همان گونه که انسان مجهولاتی دارد و یا در علمش نقاط و محدوده‌های اجمالی وجود دارد، قدر متیقن‌هایی هم دارد و همان گونه که تکیه بر اجمال یا مجهول نافی حرکت و ممتنع است، رها کردن قدر متیقن و یا اجمال و مجهول نپنداشتن آن هم اشتباه است. لذا از همان قدر متیقن ساده می‌توان شروع کرد و هماهنگی را در آن جا ملاحظه نمود و بر اساس هماهنگی عمومی چنانچه اشتباهی هم رخ دهد در قدم‌های بعد انحراف و غلط، خود را نشان می‌دهد.

علاوه بر این جهان خارج از ذهن و شناخت انسان هم به تشخیص این

هماهنگی کمک می‌کند. مثلاً وقتی می‌فهمیم این با آن فرق دارد چون تفاوت این و آن را از جمیع جهات نمی‌توان در قدم اول مشخص کرد نباید تفاوت فی الجمله آن‌ها را هم فراموش کرد و یا کنار گذاشت، بلکه با تکیه بر آن می‌توان قدم‌های بعد را هماهنگ با آن برداشت، عینیت هم با این اختلاف هماهنگ است، آثار دیگری هم در جوانب مختلف هماهنگ با آن یافت می‌شود، که نفی یا تردید در آن (اختلاف فی الجمله) را غیر ممکن می‌سازد. لذا آن‌چه را می‌توان در قدم‌های اول به عنوان معیار صحت معرفی کرد هماهنگی فی الجمله است که مرحله ابتدایی هماهنگی عمومی است. ولی آنچه حقیقتاً محک است همان هماهنگی عمومی است، که در مواضع و دستگاه‌های مختلف قید خصوصیات موضع یا دستگاه را می‌پذیرد یعنی مثلاً اگر بحث در خلقت است، تکوین می‌بایست هماهنگ با صفت فعل خداوند تبارک و تعالی باشد، البته فعل هم تناسب با فاعل دارد.

تشریع هم هماهنگ با تکوین است از موضع تعین و نسبت همه کینیات در جایگاه خود قرار گرفته‌اند و تعین هر چیز در رابطه، و هماهنگ با سایرین است و این موضعی است که شمولیت بر کل روند و تاریخ دارد و صحت کل این موضع در هماهنگیش با جهت هستی است. موضع دیگر، موضع تغییر و تغایر است هر کیفیت می‌بایست با سایرین و حرکتش با حرکت آن‌ها تناسب و هماهنگی داشته باشد و این موضعی است که کیفیت در حد خاصی که متناسب با موضع تعین و نسبت است امکان تغییر وضعیت دارد که گاه این تغییرات هماهنگ و گاه ناهماهنگ است که این امکان (تغییر هماهنگ یا ناهماهنگ) خود هماهنگ با مراتب تعین و جهت هستی و تکوین و تشریع است. در یک سیستم خاص اجزاء و روابط با هدف آن سیستم هماهنگ است که البته خود هدف سیستم با اهداف

سیستم‌های دیگر و تغیر و تغایر و... هماهنگ است. و اگر صحیحی، در دست باشد هماهنگ با او هم صحیح است. بنابراین «هماهنگ» در مواضع مختلف منوط به هماهنگی با قید موضع است که قید موضع خود با مراحل و مراتب و مواضع دیگر می‌بایست هماهنگ باشد.

مبحث سوم: بررسی رابطه غلط با هماهنگی

هر چند که این مطلب در خلال بحث هماهنگی مختصراً بررسی شده است ولی به خاطر این که در بحث معیار صحت همیشه یک طرف از بحث روشن کردن تکلیف غلط و ناصحیح است بهتر است جداگانه توضیحاتی پیرامون این مطلب ارائه شود. بحث را با سؤالاتی که در این مورد مطرح است آغاز می‌کنیم آیا وقتی بحث هماهنگی و خصوصاً هماهنگی عمومی مطرح می‌شود غلط از موضوعیت می‌افتد؟ یا این که غلط قابلیت وقوع نمی‌یابد؟ آیا غلط با صحیح رابطه دارد یا منفصل است؟ اگر منفصل از عالم است پس تأثیر و تأثر ندارد. چنین کیفیت بی‌ارتباطی چگونه تشخیص داده می‌شود؟ و بالاتر این که چگونه می‌تواند تعین یابد؟ و اگر رابطه دارند پس در این تأثیر و تأثر، تناسبی ملاحظه خواهد شد. این تناسب و هماهنگی چگونه و کجا به ناهماهنگی و ناهنجاری ختم می‌گردد؟ آیا صرف رابطه، دلیل بر هماهنگی نیست؟ اگر هست آیا یک کیفیت می‌تواند بدون رابطه باشد تا آن را غلط بنامیم؟

یعنی این که اگر غلط قابلیت وقوع و یا اثری نداشته باشد که چیزی نیست (پیامدهای آن قبلاً بررسی شد) و اگر کیفیتی واقعی است پس دارای جای و گاه و خصلی خواهد بود، که هر کدام از آن‌ها را به تناسبی دارا شده است. یعنی با مطلب

دیگر یا علتی متناسب است، لذا هماهنگ است. و این خصال و جای و گاه، ضرورت‌هایی را هم ایجاد می‌کند، یعنی تاثیراتی هماهنگ با خود بر کیفیات دیگر خواهد داشت. یعنی تا محدوده‌ای هماهنگاست. حال اگر فرض شود گستره این محدوده، کیفیات و مواضع و مراحل و مراتب را می‌پوشاند پس تفاوتش با صحیح چیست؟ اگر محدوده خاصی دارد، هماهنگی در آن محدوده چگونه با هماهنگی خارج از محدوده ناهماهنگ است؟ این پاسخ، تکرار همان وضعیت اول است، مسأله را حل نمی‌کند. و اگر ناهماهنگی بداخل محدوده سرایت می‌کند آیا تا آن جا پیش می‌رود که کیفیت خودش، خودش نباشد؟ این مطلب به چه معناست؟ آیا به این معنا که کیفیتی نیست؟ (اشکالات عدم وقوع غلط تکرار می‌گردد) آیا کیفیتی هست، مودا و جهتی را نشان می‌دهد که واقعیت ندارد؟ آیا آن نما دروغی است؟ آیا نمای دروغی واقعیت دارد؟ اگر ندارد پس حداقل در آن جایگاه نیست. که اگر نیست، چگونه محضول می‌توان نیست باشد؟ اگر هست واقعیت دارد و اثر دارد، اثرش چگونه است که غلط است؟

برای پاسخ به اشکالات فوق دقتی مجدد بر تعریف هماهنگی لازم است. هماهنگی در ابتدا چنین تعریف گردید «مناسبت داشتن یک کیفیت با کیفیت دیگر از جهتی خاص» حال بر اساس این تعریف چنانچه دو کیفیت از جهتی متناسب نباشد حداقل یکی از آن‌ها غلط خواهد بود مثلاً آب بعلاوه برودت هماهنگ با ایجاد بخار نیست. آیا این مطلب دلیل بر عدم رابطه آب و برودت است؟ اگر آب با برودت رابطه‌ای نداشت که تناسب و عدم تناسب با بخار بی معنا می‌گشت آیا دلیل بر بی ارتباطی آب با بخار است؟ که آب در ربط با کیفیتی دیگر به بخار می‌انجامد پس از آب به بخار راهی هست. آیا دلیل بی ارتباطی برودت یا بخار

است؟ در این صورت هیچ تأثیر و تاثیری بینشان نمی‌بایست باشد. یا این که بخار نتیجه آب بعلاوه برودت نیست؟ از اصطکاک این دو، کیفیت دیگری زاده می‌شود که آن کیفیت بخار نیست، نه این که چیزی نیست بلکه بخار نیست. حال با توجه به این نتیجه گفته می‌شود آب بعلاوه برودت هماهنگ با ایجاد بخار نیست. یا برای تولید بخار وارد کردن آب در سرما غلط است. آیا این مطلب نتیجه می‌دهد که آب و سرما ناهماهنگند؟ آیا اگر از زاویه یخ به آن دو نظر شود هماهنگ نیستند؟ آیا از زاویه نتیجه می‌توان مقدمات را ناهماهنگ دید و نفی کرد؟ آیا با نفی مقدمات اساس نتیجه فرو نمی‌ریزد؟ آیا این که از زاویه بخار، آب و سرما ناهماهنگ و از زاویه یخ، آب و سرما هماهنگند دلیل بر نسبی بودن این معیار است؟ در قدم اول گفته شده است «تناسب یک یکفیت با کیفیت دیگر از جهتی خاص» و این دقیقاً خلاف اعتبار و نسبی بودن است یعنی این دو کیفیت جهتی را دارند که ختم به نقطه خاصی است اگر هدف آن نقطه باشد پس این دو کیفیت هماهنگند و اگر هدف نقطه دیگری باشد چون ضرورتاً این دو کیفیت به این نقطه می‌رسند پس به آن نقطه دیگر نرسیده لذا نسبت به آن ناهماهنگند (و بدون بینه دیگر مشخص نیست که کدام یک غلط است) در این صورت جهت خاص کیفیات نسبی نیست هدف و آینده آن‌ها هم در صورت وقوع ترکیب خاص هدف و آینده خاصی است. ولی آنچه شبهه نسبی بودن را تقویت می‌نماید هدف است که (در دید ابتدایی هماهنگی) تعیین کننده صحت مقدمات و ارتباط آن‌هاست ولی در نظر دقیق‌تر این هدف در کنار اهداف دیگر و مقدمه‌ای برای هدف شامل‌تر

است پس صحت خود او نیز به کیفیات دیگری ارتباط پیدا می‌کند هم چنین مقدمات نیز نتیجه و هدف مقدمات دیگری بوده‌اند پس صحت‌شان مرتبط به

صحت دیگرانی نیز هست یعنی بر این اساس یک کیفیت یک و تنها ملاحظه نمی‌شود و یا این که فقط با گذشتگان و آیندگان خود بررسی نمی‌گردد بلکه در این بررسی همیشه کیفیات هم‌جواری هست یعنی زمان و مکان با هم ملاحظه می‌شود. نه جدای از هم، پس هر کیفیت مقدمه نتیجه ایست و نتیجه مقدماتی است و مرتبط با کیفیات دیگر. و در این ارتباط با دیگران است که به نتیجه‌ای ختم می‌شود که خود آن نتیجه هم هم‌جواری دارد پس اگر صحت مقدمات و ارتباطشان تمام بود چون بالضروره نتیجه خاص دارند آن نتیجه صحیح خواهد بود. اگر صحت نتیجه تمام باشد چون مقدمات و ارتباطات خاصی را می‌طلبند پس صحت آنها هم تمام است. یعنی در این معادله صحت هر کیفیت منوط به دیگران و مؤید صحت آنان است. پس اگر جهان را هدف دار بدانیم وضعیت صحیح فعلی و هر لحظه دیگر کیفیات مشخص می‌شود چنانچه کیفیات را دارای اثر خاصی بدانیم کیفیات صحیح، وضعیت صحیح کیفیات دیگر و هدف و ارتباطات را نشان می‌دهد. در این میان غلط با هدف کل و کیفیات دیگر و مسیرهای حرکت دیگر ناهماهنگ است یعنی سویی آن چنانی ندارد، مؤید حرکت سایرین در آن جهت خاص نیست و چون سایرین خصلت خاصی دارند با خود آنان نیز ناهماهنگ است و آنان نیز مؤید او نیستند. در این حال آیا می‌توان گفت غلط از جمیع جهات غلط است؟ آیا اینکه «غلط است» هم غلط است؟ آیا این که وقوع دارد هم غلط است؟ آیا این که با کیفیات دیگر تأثیر و تأثراتی دارد هم غلط است؟ آیا این که او هم حاصل مقدماتی و مقدمه نتایجی است هم غلط است؟ آیا این که امکان وقوع در ربطی غلط و یا صحیح را داشته باشد هم غلط است؟ پس اگر جهان به طرف هدف خاصی سیر کند آیا این امکان، هماهنگ با آن هدف نیست؟ یعنی نسبت به آن هدف خاص

امکان غلط واقع شدن و یا وقوع صحیح داشتن، صحیح است و چون کیفیات خصلت خاصی دارند این که در کنارشان بتواند غلطی واقع شود که شده است و با او تأثیر و تأثراتی داشته باشند که دارند و کیفیت شان هم متأثر از اوست صحیح است. پس پتانسیلی که هست و می تواند در اختلاف با پتانسیل های دیگر حرکتی غلط و یا حرکتی صحیح را نتیجه دهد خود صحیح است و یا پتانسیلی که در هر لحظه حرکت موجود است، صحیح است ولی موضعی را که مابین سایر پتانسیل ها اشتغال کرده است و یا کیفیتی را که در آن موضع یافته است غلط می باشد و در آن موضع غلط این که تأثیر و تأثراتی دارد و باید داشته باشد صحیح است ولی این نحوه خاص (با حفظ جمیع خصوصیات شخصیه) از تأثیر و تأثرات غلط است پس غلط بودن نه تنها در جریان بلکه در مکان و حتی در خود یک کیفیت هم بارز است یعنی آن نحوه خاص از کیفیت را که یافته است ابعادی دارد که با هم ناسازگارند هر چند صحیح است که در تأثیر و تأثرات خاصی با هم واقفند و منتهی دارند پس آن منتهی جہتی دارد که هماهنگ با سایرین نیست و لذا غلط است نیرو و پتانسیلی دارد که در این جهت واقع است که خود او صحیح است امکاناتی در مورد تغییر جهت آن نیرو مطرح است که آن هم صحیح است از زاویه منتهی پتانسیل غلط حل در پتانسیل صحیح خواهد شد یعنی در اصطکاک با سایر حرکات، حرکتش ناپایدار و در نتیجه جهتش حل در جهت مجموعه خواهد شد که کششی که از طرف پتانسیل هدف است و فشاری که از نقطه آغاز است منجر به جریانی است که هر تغییر جہتی را همراه خود خواهد برد.

هماهنگی یکسانی نیست چه این که در یکسانی دوئیت راه ندارد ولی هماهنگی منوط به طرفیتی است لذا همیشه در آن تغایر حداقل از بعدی مطرح

است و در عین این که متغایرنده هماهنگند. یعنی وجه اشتراکی دارند که در جهت واحدشان متجلی است و وجه تغایری دارند که به تناسب موضع از وجه اشتراک است (وجه مشترک به قید موضع خاص) بنابراین در یکسانی محض است که غلط وقوع ندارد چون در آنجا تغایری نیست ولی هماهنگی، غلط با صحیح وجه اشتراک دارند، (که اگر غلط از جمیع جهات غلط باشد منفصل از سایرین است و فراتر این که وجودی ندارد، اگر دروغی از همه ابعاد، دروغ باشد و اشتراکی با راست نداشته باشد چیزی نیست تا چه رسد به این که اغوا کند).

از موضع هماهنگی وجه مشترک هر دو که در هدف ظاهر است، صحیح است ولی این وجه مشترک قیدی را که در موضع غلط متحمل شده است ناسازگار و نامتناسب است نه این که اصلاً خود وجه اشتراک هم غلط باشد. لذا یک مجموعه که کلیه اجزایش غلط محض باشند امتناع تشکل دارد، زیرا مجموعه، احتیاج به وجه اشتراک و مبنای مشترک و جهت واحد دارد، و هر غلطی چون از موضع حقیقی خود انحرافی دارد دارای خصلی ناهماهنگ است و چون با سایرینی که دچار همین علتند جمع شود، محور واحدی را تشکیل نمی دهند که عدم انسجام، در جزء جزء خصال و روابط و اصطکاکشان جاری است، یعنی هر غلط، آن هدف یا جهتی را که می نمایاند یا از او تصور می شود ندارد بلکه به هدف دیگری گرایش دارد، و مجموعه ای از این عناصر، به مراتب دچار گسیختگی بیشتری می باشند. ولی چنانچه روشن گردید مجموعه ای که سراپا غلط باشد، وجودی هم نمی بایست داشته باشد و آنچه به عنوان مجموعه غلط ملاحظه گردد ترکیبی است از عناصری که وجه اشتراکی با صحیح دارند ولی مواضع غلطی را اتخاذ کرده اند، لذا از بعد وجه مشترکشان سیستمی را می سازند ولی چون مواضع شخصیه غلط بوده، از هدف تعیین شده یا تصویر شده، انحراف دارد، و به جایی دیگر ختم می گردد.

قسمت سوم: هماهنگی و خصوصیات معیار صحت

آنچه از بررسی مطالب قبل بر می آید تجلی خصوصیات معیار صحت در هماهنگی است که جهت تأمل بیشتر یادآوری می گردد.

- رابطه هماهنگی و غیر قابل انکار

منکر هماهنگی هم در حین انکار، تکیه بر هماهنگی دارد چرا که جهت نقض هماهنگی باید استدلال کند و یا توجه به آثار و شرایط و لوازمی دهد که در بیان استدلال و یا توجه، ملزم به استفاده از هماهنگی است زیرا در نتیجه گیری از مقدماتی که جهت استدلال فوق عنوان می کند اگر ملاحظه تناسب نشود رسیدن به هر نتیجه ای علی السویه است یا چنانچه در توجه به آثار و شرایط و لوازم، تناسب دخیل نباشد اختلاف پتانسیل موجب حرکت و رسیدن به نتیجه ای خاص از بین رفته است که این مطلب نهایتاً منجر به نفی تغایز است.

نفی هماهنگی مترادف نفی هر گونه مکالمه و مفاهمه و تغایر است چه بر این اساس هیچ گونه مناسبت و ضرورت تطابقی مابین کلمات و انتقال مفاهیم خاص نیست یعنی هر کلامی هر مفهومی را می رساند و این نفی تغایر است.

نفی هماهنگی نفی تغییر و حرکت است چه بر این اساس هر حرکتی هر نتیجه ای را می دهد و لزومی ندارد که برای رسیدن به مقصد و یا نتیجه ای خاص، جهت خاصی را پیمود.

نفی هماهنگی نفی فهم و ادراک است زیرا وقتی ضرورتی برای هماهنگی نباشد از یک واقعیت خارجی هر گونه فهم و درکی صحیح است و یا یک مفهوم ذهنی هر خصلتی را که اراده شود دارد جایگاه مفاهیم و رابطه شان با هم هر نوع که

باشد تفاوتی ندارد یعنی درک برای درک بودن ملزم به داشتن خصلت خاصی نیست هر چه بود، بود یا هر چه شد، شد که این هم در مرتبه بعد می‌شکند.

حال می‌توان پرسید با چه وسیله‌ای می‌توان هماهنگی را نفی کرد؟ آیا با اتکاء به خود هماهنگی آن را نفی کنیم؟ بنابراین هماهنگی به وسیله خود هماهنگی است که اصل می‌شود و به هماهنگی است که در همه جا استدلال صورت می‌گیرد چرا که ریشه راست و دروغ در دستگاه‌های مختلف منطقی و حتی ریشه ادراک از وجود و عدم به هماهنگی باز می‌گردد. حتی کسی که می‌خواهد مغالطه کند مدعی است این نتیجه از آن مقدمه حاصل نمی‌شود یعنی ناهماهنگ با آن مقدمه است یا این نتیجه حاصل این مقدمه است به معنای این که این نتیجه هماهنگ با آن مقدمه است. لذا هماهنگی، اصلی است که فی الجملة آن قابلیت انکار ندارد. البته می‌توان گفت در دستگاه‌های خاص منطقی، در دستگاه عمل و نظر در بخش اطلاعات و قسمت‌های مختلف دیگر از هماهنگی معیاری برخاسته خواهد شد که آن معیار متکفل بیان صحت و هماهنگی در موضوع و مصداق خاص خواهد بود. یعنی هماهنگی است مقید به قید موضوع و موضع خاص.

به هر حال اثبات هماهنگی به پذیرش حداقل تغایر صحیح و غلط راجع است. اگر گفته شود صحیح و غلط مطلقا برابند به این معناست که آثار مختلف، آثار واحدند. لذا بیان این مطلب انکار اختلاف در آثار است و انکار اختلاف در آثار انکار تغایر و نهایتا انکار حرکت را منتج است.

اساسا همان چیزی که علت دوئیت است همان هم مسأله هنجاری و هماهنگی را مطرح می‌کند. مثلا آب با آتش فرق دارند علت فرق این دو کیفیت طبعاً به چیزی بازگشت می‌کند و چون کیفیات مختلف، در «شدنشان» هم سیر

خاصی را دنبال می‌کنند به این معنا که این کیفیت در سیری ملاحظه می‌شود که قبل و بعدش، بودن و شدنش نیز در آن مسیر قرار دارند. لذا بیانگر هنجاری و هماهنگی است. آتش با حرارت مناسبت دارد و یخ با برودت، که قطع این مناسبت «در شدن» به این معناست که هر چیز خاصیت هر چیزی را دارد. مثلاً طفلی یک شبه بزرگشده، زن یا مرد شصت ساله گردد، این منظومه دفعتاً منظومه دیگری بشود. آیا می‌توان گفت قوانین کلی حاکم بر تاریخ و شدن و تغییر کیفیات بدون هنجاری مناسبت دارند؟ نفی هر گونه مناسبت و هنجاری نه فقط «شدن» و برنامه‌ریزی را مختل می‌کند بلکه نهایتاً به یکسانی محض انجامیده و «بودن» را هم منکر می‌شود.

«رابطهٔ «هماهنگی» و «شمولیت، حقیقی بودن، ثبوت»

همان گونه که پیش از این مفصلاً گذشت هماهنگی بر ذهن و بر عین و بر رابطه بین ذهن و عین شامل است و اصولاً می‌توان گفت بر هر دوئیتی و رابطه بین آن‌ها هرگاه صحت لحاظ شود سایه هماهنگی گسترده است و حتی هماهنگی بر «جایگاه غلط در کنار صحیح» و «صحت وقوع غلط» شامل است.

هماهنگی اعتباری نیست چون علاوه بر این که همه بینش‌ها و گرایش‌ها ملزم به قبول و به کارگیری هستند در جهان خارج از انسان و اعتبار و لزوم و نمودش بررسی شد و اعتباریات مادون او واقع شده که هم مابین خودشان می‌بایست هماهنگی برقرار باشد هم در لوازم و هم در ملزومات‌شان.

چون هماهنگی بر هر دوئیتی حاکم است لذا بر هر تغییری شامل خواهد بود که تغییر بدون حداقل تغایر مابین مبدأ و مقصد نیست و لذا چنانچه فرض تغییر معیار صحت مطرح باشد هماهنگی در لحظات و حالات مختلف این تغییر و در

سیر و جریان آن ساری و جاری است پس تغییر مبنی بر هماهنگی است نه حاکم بر آن، که ثبوت چیزی جز این نیست.

یکی دیگر از خصوصیات که قبلاً در مورد معیار صحت ذکر شد. لزوم عدم احتیاج آن به معیاری دیگر است که اگر معیار داشته باشد این معنا را می‌رساند که آن محک ابتدایی معیار نیست بلکه مطلب دیگری که صحت این محک را بیان‌گر است معیار صحت محسوب می‌شود. لذا گفتن این که معیار صحت هم نیاز به معیار دارد. ضرورتاً به تکرار مجدد سؤال می‌انجامد.

علی فرض این که هماهنگی، نیاز به معیار داشته باشد این سؤال متبادر به ذهن می‌گردد که یا بین آن معیار و هماهنگی «تناسب و هماهنگی» است که محک اول یعنی هماهنگی تکرار شد پس او معیار صحت است و یا اینکه بین این دو تناسب و هماهنگی ملاحظه نمی‌شود که در این وضعیت پس رابطه یکی به یکی ندارد که قابل تشخیص و تعین باشد که در این صورت هم محک دوم از معیار بودن می‌افتد.

بخش سوم

اصول کلی تعین

فصل اول: تغییر

فصل دوم: امر ثابت

فصل سوم: تعین

فصل اول

تغییر

مقدمه

الف: ضرورت بحث حرکت

از مباحث گذشته چنین بر می آید که دلالت موضوع عام منطق هاست و چنانچه دقتی اجمالی در دلالت صورت پذیرد سه جزء اصلی و عمده در آن ملاحظه می شود «دال یا دلالت کننده» مدلول یا دلالت شده به آن و «دلالت شونده» که در این زمینه چند مسأله مطرح است. اگر در جایی اثبات شد که کلیه کیفیات در حال تغییرند و یا حداقل کیفیات متغیری وجود دارد این دقت لازم می آید که چگونه کیفیاتی که متغیرند می توانند دلالتی داشته باشند؟ دلالت کیفیات متغیر، ثابت است یا متغیر؟ آیا در عین حرکت کیفیات می توان ادعا کرد که رابطه بین دال و مدلول ثابت است؟ آیا دال و مدلول هم عرض یکدیگرند یا دال به مدلول منجر می شود؟ آیا رابطه بین دال و مدلول همان تأثیر و تأثر عمومی کیفیات است؟ و یا

این که مدلول اثر دال است؟

آیا دلالت یعنی پی بردن از دال به مدلول نوع خاصی از حرکت نیست؟ آیا اتخاذ نتیجه از مقدمه مصداقی از حرکت نیست؟ تفاوت این نوع حرکت با حرکات دیگر چیست؟ آیا می توان ادعا کرد که دلالت فقط مخصوص به انسان است؟ اثر دال بر انسان و راهنمایی او به مدلول با سایر تأثیر و تأثرات مادی چه تفاوتی دارد؟ آیا دلالت حرکتی است ذهنی؟ آیا مشتمل بر ثبوت و حرکت است؟ آیا دلالت حرکتی است حقیقی؟ آیا قانون ثابت حاکم بر رابطه بین کیفیات دلالت است؟ آیا ادراکات بشر هم از امور متغیر است؟ اگر ثابت است ارتباطش با امور متغیر چگونه است؟ آیا می توان از آن ها هم ذرکی داشت؟ اگر متغیر است قانون حاکم بر تغییراتش چیست و چگونه است؟

عده ای را عقیده بر این است که همه کیفیات جهان در حال تغییر و شدن اند لذا قانون شدن را هم در حال تبدیل و دگرگونی می دانند پس ثبوتی را برای منطق قائل نیستند و گروهی دیگر بر اساس ثبوت قوانین به دنبال کشف قانون صحیح اندیشیدن می باشند. اگر منطق تبدل پذیرد و این امر هم تحت هیچ قانونی نباشد آیا کشف و یا اختراع منطق عبث نخواهد بود؟ و اگر این امر تابع قانونی است آیا نباید به آن قانون حاکم بر حرکت دست یافت تا تعیین منطق را در زمان ها و مکان های مختلف شناخت؟ و اگر منطق قانون ثابتی است آیا نباید ارتباط و موضعش در بین کیفیات متغیر روشن گردد؟

تمام این مسائل مؤید این نکته است که می بایست حرکت قبل از منطق مورد دقتی اجمالی قرار گیرد البته چون ضرورت بحث حرکت در زوایای خاصی معلوم گشت لذا باید حرکت را در همان مواضع بررسی کرد و از ورود به بحث حرکت در

موضع هستی‌شناسی و دنبال کردن علت ذات حرکت و یا واجب و ممکن بودن آن و یا... اجتناب کرد که این گونه مسائل بدون به کارگیری منطق مفاهیم کلی نظری و تکیه بر مقدماتی تجربیدی قابل بررسی نیست.

ب: تعریف اجمالی حرکت

همان گونه که در مباحث قبل گذشت تعریف کامل و تبیینی یک مطلب بدون به کارگیری منطق و فلسفه خاص ممکن نیست، لذا می‌بایست از عام‌ترین تعریف و به عبارت دیگر از تعریفی غیر قابل انکار شروع کرد و در سیر مباحث به تبیین آن پرداخت.

تغییر در لغت در مقابل سکون و ثبوت و به معنای حرکت، توالی، تبدیل، دگرگونی، تعویض، جنبش و انتقال است و در اصطلاح نزد بینش‌ها و گرایش‌های مختلف، متفاوت می‌باشد: خروج تدریجی از قوه به فعل، زوال و حدوث تدریجی، مطلق غیریت و دگر بودن در زمان، بیرون آمدن از یکسانی، دگرگون شدن تدریجی حال قار جسم، موافات حدود بر سبیل اتصال، تبدیل حال تدریجی، هیئتی که ثبات آن تصور نشود، مجموعه‌ای از سکون‌های متوالی، سیر نزولی و تجلی شهودی، تجدد جواهر و تقلب ماهیات، سیر رجوعی (سیر کشفی و ترقی از جزئی به کلی)... تعاریف و تعبیر متعددی است که در رابطه با تغییر یا حرکت ارائه شده است. و همچنین گروهی حرکت را حصول اول در مکان دوم و سکون را حصول دوم در مکان اول دانسته‌اند و در این بین عده‌ای را هم عقیده بر این است که حرکت امری است بدیهی و آن را نیازی به تعریف نیست. و یا عده‌ای دیگر با تقسیم علم به اجمالی و معرفتی چنین گفته‌اند که معنای اجمالی حرکت در نزد عام مطلبی است

بدیهی و معنای معرفتی آن نیز با استفاده از زمان و خروج تدریجی (که به وسیله معنای اجمالی حرکت تعریف می‌شوند) مشخص می‌گردد. و برخی هم در برخورد با تغییر از تعریف سرباز زده و در همان ابتدا با ارائه مصداق‌ها و مثال‌هایی به صورت غیر مستقیم به معرفی آن می‌پردازند: هم چون دیالکتیسین‌ها که عموماً در شروع بحث تغییر و حرکت این گونه آغاز می‌کنند که: «هیچ چیز به جای خود و هیچ چیز به صورت موجود باقی نخواهد ماند»، سنگ آهن طی مراحل به تیرآهن و شمش و سرانجام به درب و پنجره تبدیل می‌شود، انسان‌ها در طی مراحل از کودکی به پیری می‌رسند در جوامع انسانی به واسطه انقلاباتی رژیمی می‌رود و رژیمی دیگر جایگزین آن می‌شود، دانه‌ای که در زمین است روزی به بار می‌نشیند...

با کمی تأمل در تعاریف فوق و یا هر تعریف دیگری که مبتنی بر دستگاه منطقی خاصی باشد، ملاحظه می‌گردد که همه آن‌ها بر یک قدر متیقن متفق و آن را با الفاظ و کلماتی مترادف مطرح کرده‌اند ولی به تناسب دستگاه منطقی خاص هر تعریف مقید به قیودی شده است و منشأ اختلاف تعاریف و محل اشکال، همین قیود می‌باشند و پیرامون آن‌ها سؤالاتی مطرح است که عمده آن‌ها از این قرار می‌باشد:

آیا تغییر مستلزم تناقض است؟ آیا متکی بر تضاد است؟ تدریجی است یا تحولی؟ پیوسته است یا گسسته؟ آیا در متغایرین حرکت وجه اشتراک و وجه اختلافی وجود دارد؟ اگر آری به چه صورت؟ اتصال ثابت به متحرک چگونه است؟ تغییر در مکان موضوعیت دارد یا در زمان؟ آیا حرکت بعد کیفیت است؟ تغییر در جوهر است یا عرض؟ آیا تغییر کون و فساد را هم شامل می‌شود؟ حرکت تکاملی است یا نزولی؟ عارض بر متحرک است یا عین آن؟ آیا نوع خاصی از وجود است یا تغیلی و وابسته؟ کمی است یا کیفی؟ و... مسائلی است که روشن شدن هر کدام در تبیین تعریف

حرکت مؤثر است در ابتدا «توالی حداقل دو کیفیت» که قدر مشترک تعاریف فوق است قابلیت تکیه دارد تا در جریان مباحث، قیودی را که جهت تبیین و یا مانع بودن لازم دارد متعین گردد. اولین مسأله قابل بررسی وضعیت تعدد در حرکت است و این که تعاقب و توالی چگونه است؟ آیا دو کیفیت متوالی هیچ گونه تعلق به یکدیگر ندارند؟ آیا بین آن‌ها انفصال مطلق است؟ آیا به نوعی متصلند؟ اگر آری آیا اتصال‌شان مطلق، نسبی و یا نسبیتی از اتصال است؟ آیا در توالی دو کیفیت و یا ما بین آن‌ها لحظه‌ای هست که سکون مطرح باشد؟ آیا حرکت مجموعه‌ای از سکون‌های متوالی است؟ آیا متوالیین تغایری با یکدیگر دارند؟ آیا حرکت شامل یکسانی محض است؟ و... برای پاسخ به سؤالات فوق احتمالات مختلف در این زمینه بررسی می‌گردد.

قسمت اول: انفصال مطلق

مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی انفصال مطلق

انفصال به معنای جدایی و گسستگی، بریده بودن، سوا بودن، انفکاک، گسیخته بودن و پارگی است و مطلق به معنای کامل، رهای از حد و قید و استثناء می‌باشد. غرض از انفصال مطلق در بحث حرکت این است که مابین دو کیفیت متوالی هیچ گونه وجه اشتراک و یا اتصال و رابطه‌ای نباشد و کلاً و مطلقاً از یکدیگر جدا و رها باشند بدین معنا که مثلاً کیفیت اول رهسپار دیار عدم شده و سپس کیفیت دوم از عدم پا به غرضه وجود می‌نهد و یا این که کیفیتی در اثر تغییرات کمی در یک وهله و یا به ناگاه به کیفیت دیگری تبدیل شود که با او هیچ گونه اتصال و رابطه و نسبتی نداشته باشد و یا به عبارت دیگر حرکت در مقام تمثیل دانه‌های تسبیح را

ماند که پشت سر هم چیده شده‌اند و یا حرکت، مرکب از کون و فسادهای متوالی است که اگر چه متصل و یکپارچه به نظر می‌رسد ولی در حقیقت مجموعه‌ای است از خلاء و ملاء که حس از درک خلاء و فواصل عاجز است درست مانند قطع و وصل‌های مکرر جریان الکتریسته در یک لامپ و یک نواخت و متصل حس شدن نور آن. پس می‌توان گفت حرکت عبارت است از اکوان جدید و کون‌های نوی که در میان هر کونی، لاکونی متخلخل است ولو این که تشخیص داده نشود.

مبحث دوم: تفسیر حرکت بر اساس انفصال مطلق

الف: مبتنی بر سکون

بر این مبنا حرکت امری است متشکل از سکون‌های متوالی و آن چه به نظر یک جریان پیوسته می‌آید و حرکت خوانده می‌شود دارای اجزایی است که متعاقباً تحقق می‌یابد همان گونه که پایان یک سطح، خطی ممتد و بسیط جلوه می‌کند در حالی که خط چیزی نیست جز مجموعه‌ای از نقاط که در کنار هم واقع شده‌اند به نحوی که با تقسیم خط، آن نقاط مشخص می‌شوند حرکت یا امتداد زمانی نیز همین گونه است یعنی زمان هم مجموعه‌ای از آنات که «آن» در زمان به منزله نقطه در خط است و همان گونه که نقطه طرف خط است که نه طول دارد و نه عرض و نه ضخامت، زمان هم امتدادی است که طرفش آن می‌باشد که مثل نقطه قابل تجزیه نیست بلکه هر جا تجزیه راه داشت خط و زمان می‌باشد یعنی خط مجموعه‌ای از نقاط و زمان مجموعه‌ای از آنات و حرکت مجموعه‌ای از سکون‌ها می‌باشد لذا بودن در یک نقطه خاص به دنبال نقطه‌ای دیگر و ماقبل نقطه خاص و... مجموعه سکون‌هایی است که حرکت نامیده می‌شود و تصور حرکت به عنوان یک امر ممتد

و متصل ناشی از خطای در حس است که به خاطر قریب بودن سکونات به یکدیگر حاصل می شود و حرکت به گونه ای است که همیشه می توان بین شیء که تغییر کرده و کیفیت جدیدی که حادث شده است نقطه مشخص و معینی را پیدا کرد که مرز آن دو شناخته می شود و این مرز به هیچ کدام از طرفین تعلق نداشته و خصوصیات هیچ کدام از آن ها را دارا نیست مثلاً عقربه ساعت در هر آن بسیار دقیق در نقطه ای توقف دارد که این امر در بعضی از ساعت ها بخوبی مشهود است و اگر این توقف ها در فاصله کوتاه تری انجام پذیرد از سیطره احساس انسان خارج شده و یک حرکت واحد و بدون وقفه پنداشته می شود درست مانند چرخش یک قرص دایره که از سه قسمت سبز و آبی و قرمز رنگ تشکیل شده که در این چرخش سفید جلوه می کند و حال آن که حقیقتاً این گونه نیست و یا چرخیدن یک آتش گردان که به یک دایره آتشین می ماند در حالی که نقطه ای بیش نیست که با اتخاذ مواضع مختلف منظم، دایره دیده می شود.

لذا می بایست حرکت را اکوان جدید و کون های نوی که در میان هر کونی، لاکونی متخلخل است دانست و لاغیر، چرا که تعریف حرکت به جز این مستلزم آن است که یک شیء محدود دارای اجزایی بی نهایت باشند و این امر محال است لذا اگر گفته شود زمان از آنات تشکیل نشده است می بایست یک لحظه محدود به امتداد های کوچک ترین تقسیم گردد و این انقسام قابلیت بی پایان یابد یعنی زمانی محدود دارای وهله هایی نامحدود گردد که این غیر قابل قبول است لذا اجزاء زمان محدود است و کوچک ترین جزء زمان که دیگر قابلیت تقسیم ندارد «آن» می باشد به عبارت دیگر زمان چیزی نیست جز مجموعه ای از آنات و در نتیجه حرکت چیزی نیست جز مجموعه ای از سکونات متوالی. هم چنین حرکت را امتداد واحد

پنداشته‌اند مستلزم تناقض است چه این که اگر متحرکی مثلاً پاندول ساعت بین دو نقطه حرکت مستمر داشته باشد در آن دو نقطه به خاطر، تغییر جهت ساکن است حال این سؤال مطرح می‌گردد که مابین دو نقطه وضعیت متحرک چگونه است. یا نیست پس حرکت امتداد نیست یعنی دو نقطه از یکدیگر منفصل‌اند و یا هست و ساکن است پس حرکت مجموعه‌ای از سکونات متوالی است و یا هست و متحرک است پس در یک آن هم هست و هم نیست که این تناقض است و یا اگر حرکت سنگ آسیاب حول یک محور بررسی شود عدم اتصال حرکت ملاحظه می‌گردد زیرا مقدار مسافتی که دورترین نقطه نسبت به مرکز طی می‌کند یا نقاط دیگر بر همین شعاع تفاوت دارد و حتی در مرکز، حرکت صفر بوده و طرف دیگر جهتی متقابل با جهت طرف اول خواهد داشت، ممتد بودن حرکت تلاشی سنگ را موجب خواهد شد لذا حرکت می‌بایست منفصل بوده و یا به عبارت دیگر مجموعه‌ای از سکونات متوالی باشد.

ب: مبتنی بر تحول

تعبیر دیگری از حرکت که منجر به انفصال مطلق می‌گردد مبتنی بر تحول است معتقدین به این بینش که عمدتاً از مادیون و طرف داران منطقی دیالکتیک هستند با ارائه مثال‌ها و مصادیقی از تغییر، و تفسیر و تحلیل آن‌ها بر اساس تحول سعی بر اثبات قانون به کارگرفته شده خویش دارند و سپس آن را به سایر حرکات تعمیم می‌دهند.

بحث در این است که تغییر و تبدیل چگونه صورت می‌گیرد و کیفیت آن به چه نحو است. آیا تغییر شکل امور نتیجه تغییرات جزئی است؟ آیا در مورد مباحث

اجتماعی، اصلاحات مداوم کافی است و یا آن که تغییر دفعی (انقلاب) لازم است؟ بسیاری از مردم فکر می کنند که جامعه کم کم عوض می شود و تغییر یک نظام به نظام دیگر حاصل جمع تغییرات جزئی یا اصلاحات (رفرم) است و حال آن که این گونه نیست، حرکت یا تغییر مبتنی بر تحول است و این مطلب را در موارد مختلف می توان تجربه کرد.

اگر اجتماعات متعدد مورد بررسی قرار گیرد نتیجه گرفته می شود که هر کجا در راه اصلاحات و رفرم قدم گذاشته اند به نتیجه نرسیده و همان رژیم و نظام اجتماعی هنوز پابرجاست و بر عکس تغییر نظام و رژیم حاصل یک تغییر ناگهانی یا انقلاب می باشد و اصلاح تدریجی هیچ گاه کارساز نبوده است.

علم و تجربه حاکی از تحول تغییرات است: وقتی درجه حرارت آب بالا می رود آیا این تغییرات تدریجی و جزئی و ملایم است؟ و آیا تا بی نهایت می توان درجه حرارت را بالا برد؟ وقتی حرارت به ۹۹ درجه می رسد یک تغییر تند و آنی محسوس است (آب به بخار تحول می یابد) و یا اگر حرارت از آب گرفته شود در صفر درجه باز هم تحول محسوس می گردد و آب به یخ بدل می شود. آب از یک درجه حرارت تا ۹۹ درجه همواره آب است تنها اعتدال آن تفاوت می کند. این تغییرات تا پیش از ۱۰۰ درجه تغییرات کمی نامیده می شود زیرا در باره مقدار حرارت آب است ولی وقتی آب به یخ و یا به بخار تبدیل می گردد این تغییر، یک تغییر کیفی است و حاصل دیگر آب نیست بلکه کیفیتی جدید است.

نیروی عصبی یک طفل وقتی جمع شد او را به خنده می اندازد، اما اگر همچنان زیاده تر شود خنده به گریه و زاری تبدیل می گردد به این جهت وقتی کودکان عصبانی هستند و خنده شدید می کنند بالاخره به گریه می افتند.

اگر برای حائز اکثریت شدن در انتخابات معینی مثلاً ۴۵۰۰ رأی لازم باشد کاندیدی که ۴۴۹۹ رأی آورده، نماینده نمی‌گردد و تنها یک رأی آخر است که موجب تحول شده و او را به نمایندگی می‌رساند. موهای سرب به مرور می‌ریزد ولی با ریختن چند مو است که به فرد طاس اطلاق می‌شود. بنابراین تا آن‌جا که طبیعت چیزی تغییر نیافته است، تغییرات کمی است ولی وقتی چنان تغییر کند که طبیعت آن عوض شود آن وقت تغییر کیفی و یا تحول و تکامل خواهد بود. لذا تغییرات کمی همیشه و تا بی نهایت نخواهد بود و سرانجام به یک تغییر کیفی مبدل می‌گردد و این یک قانون عمومی است. آن‌چه در اینجا می‌توان اضافه کرد این است تقسیم به تغییر کمی و تغییر کیفی از زاویه احساس انسان است و الا اگر این قانون عمومی مد نظر باشد هر تغییری حتی تغییر کمی خود نوعی تغییر کیفیت و مصداقی از تحول و تکامل است.

تاریخ نیز معترف به صحت تحول است در دوره‌ای که به نام قبل از تاریخ یا عصر شکار معروف است انسان‌ها شکار می‌کردند گوشتش را می‌خوردند و پنبوستش را می‌پوشیدند اما در اثر یک تغییر ناگهانی زمین که در علم به نام دوره باران‌های سیلابی و نزد ایده‌آلیست‌ها به نام طوفان نوح مشهور است تمدن عصر شکار خراب می‌شود و باقیمانده مردم آن زمان به غارها پناهنده شده و نوع زندگی آنها کاملاً تغییر کرد هم چنین تحولات دیگر باعث تشکیل کیفیات جدیدی از تمدن و زندگی اجتماعی مانند برده‌داری، فئودالیت، سرمایه داری و کمونیست گردیده است.

مبحث سوم: نقد و بررسی انفصال مطلق در حرکت

بعد از توجه به تفسیر و تحلیل حرکت بر اساس انفصال مطلق می‌بایست نقد و لوازم چنین برداشتی بررسی گردد.

انفصال مطلق ناسازگار با حرکت است چرا که با اجمالی‌ترین مفهوم حرکت که «توالی دو کیفیت است وفق نمی‌دهد اگر تغییر به معنی انتقال از حالی به حالی، از وضعی به وضعی، از مکانی به مکانی، از کیفی به کیفی و به عبارت دیگر به معنی شدن و یا رفتن باشد توالی در آن بیانگر نوعی تعاقب است و تعاقب بدون هیچ نحوه ارتباط و تعلق و تناسب بین دو حالت، امر نامفهوم و محالی است که حتی بدون ارتباط بین دو کیفیت (هر چند اجمالی) گفتن این و آن بی معنا خواهد گشت. همان گونه که در تعرف دو توالی کیفیت نوعی اختلاف بین متوالیین مطرح است، نظری هم به توالی کیفیات است که در آن نوعی تناسب و اشتراک و هم خطی بارز است. نفی تناسب و تعلق کیفیات به یکدیگر در امر حرکت غیر قابل انکار است چرا که اگر بعد از یک کیفیت کیفیت خاصی نباید نه تنها مفاهمه و حرکت انسانی محال می‌شود (زیرا انسان نمی‌داند چه کند تا آن چه می‌خواهد بشود) و نه تنها قانون و علیت و تأثیر و تأثر نفی می‌گردد بلکه تغییر و تغایر هم نفی می‌شود اگر بعد از هر کیفیت، کیفیت خاصی نباشد، اختلاف پتانسیل لازمه حرکت نفی خواهد شد لذا همه کیفیات دارای یک پتانسیل بوده و به عبارت دیگر دارای یک اثر بوده که این فرض هم نافی حرکت است (که کیفیت اول و دوم تفاوتی از هیچ نظر ندارند) و هم نفی کننده تغایر است زیرا همه کیفیات دارای اثر واحد خواهند شد. چگونه می‌تواند زمانی جوشیدن آب منجر به بخار شود و زمان دیگر یخ را نتیجه دهد؟ زمانی خوردن آب رافع عطش باشد و هنگام دیگر عطش را گردد و...

انفصال مطلق بین دوئیت در حرکت به دو معنا ممکن است مطرح گردد که اشکال بالا به هر دوی آن‌ها وارد است اول این که فرض شود مابین دوئیت عدم است یعنی کیفیت اول با کلیه آثار و خصال و... معدوم می‌گردد و کیفیت دوم با آثار و خصلتی کاملاً نو و جدید به صورتی که هیچ گونه تناسب و تعلقی با کیفیت سابق ندارد حادث می‌گردد بر این اساس لازم می‌آید که همه چیز هر لحظه از عدم بوجود آید یعنی ماقبل و ما بعد همه کیفیات متغایر هر آن عدم باشد و مشخص نیست چرا بعد از افزایش مداوم آب و معدوم شدن آب بخار حادث می‌شود ولی بعد از کم کردن حرارت آب و معدوم شدن آن، یخ بوجود می‌آید، آیا می‌توان تصور کرد که کیفیت عدم اول با کیفیت عدم دوم متفاوت است؟ این تصور هم قلب معنای عدم است. فرض دوم این است که مابین کیفیات عدم نباشد بلکه بی کیفیتی محض باشد یعنی شیء اول عاری از هرگونه خصوصیت و تشخیص و تکلیف شود یعنی موجود باشد ولی خالی از رنگ خاص و شخصیت بخصوص، و سپس این وجود بی کیفیت ملبس به خصلت و خصوصیت و تکلیف خاص گردد این فرض علاوه بر این که اشکال بالا را دارد، وجود بی کیفیت را قابل تحقق دانسته که امر غریبی است و در ثانی در این موضع بحثی محلی برای تقسیم‌بندی کیفیت و وجود و بحث بر آن‌ها نیست.

در تفسیر حرکت مبتنی بر سکون با تشبیه حرکت به خط و ادعای تقسیم خط به اجزاء بدون بعد به نام نقطه، زمان، هم قابل تقسیم به اجزاء لایتجزی به نام آن دانسته می‌شود و حرکت، مجموعه‌ای از سکونات متوالی معرفی می‌گردد در حالی که نه خط مجموعه‌ای از نقاط بی بعد است و نه زمان مجموعه‌ای از آنات. و حرکت هم مجموعه‌ای از سکونات نمی‌باشد. مجموعه عدم‌ها، عدم است. مجموعه

صرف‌ها، صفر است وقتی نقطه بعدی ندارد نقاط هم بی بعدند هر چند تعدادشان به سمت بی‌نهایت میل کند. آن‌چه در ریاضیات اعداد بینهایت خوانده می‌شود عدد بسیار بزرگی است که با بی‌نهایت به معنای مطلق و بی‌حدود رهای از قید و خصوصیت تفاوت دارد هر چه خط را به تعداد بیشتری تقسیم کنیم بعد اجزاء کوچک‌تر می‌شود ولی نه هیچ‌گاه بی‌نهایت تقسیم امکان دارد (و «بینهایت تقسیم» به معنای بدون حد لفظی بی‌معناست) و نه هیچ‌گاه بعد اجزاء صفر حقیقی می‌شود بلکه می‌توان گفت تعداد تقسیم به سمت بینهایت میل می‌کند (یعنی خیلی بزرگ است) و بعد اجزاء به سمت صفر میل می‌کند یعنی (خیلی کوچک است) اگر خط یک متری از بینهایت نقطه بدون بعد تشکیل شده است تکلیف خط دو متری چیست؟ اگر او هم از بینهایت نقطه بدون بعد تشکیل شده، پس تغایر مابین این دو در چیست؟ قرار بود طول مجموع بینهایت بی‌طول باشد تفاوت این دو طول چیست؟ اگر خط دوم از دو بینهایت نقطه بدون بعد بوجود آمده یا به عبارت دیگر بینهایت دوم دو برابر بینهایت اول است نشانگر محدود بودن هر دو بینهایت است چه این که بی‌حد تحت سیطره نسبیت و سنجش و تمیز نمی‌آید لذا ادعای تشکیل خط از بینهایت نقطه بدون بعد باطل است و همچنین این اشکال وارد است که اولین بعدی که از مجموع بی‌بعدها درست می‌شود چیست؟ و از چند بی‌بعد تشکیل شده است؟ آیا دو بی‌بعد، بعدی می‌دهند؟ آیا برای اجتماع بی‌بعدها احتیاج به واسطه‌ای با بعد است؟ یعنی آیا ما بین دو نقطه یک پاره خط است؟ این ادعا چگونه با تجمع بینهایت نقطه بی‌بعد قابل جمع است؟ آیا مابین دو نقطه باز هم نقاط بی‌بعد است؟ بعد در نقاط که نیست در تجمع و ارتباط

هم که چنین خصلتی نیست پس بعد از کجا زاده می شود؟ حال چنانچه تمثیل حرکت و زمان به خط تمثیل صحیحی باشد حرکت هم مجموعه سکونات و زمان هم مجموعه آنات نیست. و چنانچه بعد در بحث فوق فقط طول محسوب نگردد کلام فوق عیناً در مورد زمان و حرکت قابل تکرار است که از تجمع بی بعد، بعد موجود نمی گردد. حرکت مجموع اتم هایی از سکون نیست چرا که طبق آن فرض نه در تک تک اتم ها حرکت است و نه در ارتباط بین آن ها لذا این فرض منکر اصل حرکت می گردد که اجمال آن مطلبی غیر قابل انکار است.

مطالب گذشته نشان می دهد که کیفیت، حرکت و زمان هر چند کوچک باشند ممتدند که امتداد لازمه و آمیخته با هویت و حقیقت آنهاست و موجودیتی ممتد و پخش و گسترده دارند به نحوی که این گسترش و امتداد وحدت شخصیت آنان را سلب نمی کند و دچار تعدد هویت و شخصیت نمی سازد (این معنا در مباحث آینده انشاء... تبیین بیشتری خواهد یافت).

همچنین آنچه در تفسیر حرکت بر اساس تحول طرح گشت اختصاراً بر دو مطلب تکیه داشت اول این که تراکم تغییرات کمی باعث تغییرات کیفی می گردد و دوم این که تغییرات کیفی ناگهانی و دفعی خواهد بود. در مورد قسمت اول هم دو تعبیر وجود دارد یکی آن که تغییرات کمی تدریجی است و دیگر این که ناگهانی و تحولی می باشد آنچه مسلم و غیر قابل انکار است اینکه در هر تغییر خاص برای رسیدن به نقطه ای خاص می بایست مراحل طی شود آب ده درجه برای رسیدن به درجه حرارت چهل از درجه سی می گذرد. لذا حتی بر این اساس هم، تراکم کمی تغییرات جزئی ماقبل یک اصل عمومی در مورد تغییرات خواهد

بود و این تراکم سیری خاص و تدریجی خواهد داشت. حتی اگر فرض شود برای عبور از یک درجه و رسیدن به درجه دیگر تحول واقع می‌گردد باز هم نمی‌توان تدریج خاص و توالی خاص را انکار کرد حال دو سؤال مطرح می‌گردد. وجه تمایز حرکت کمی از حرکت کیفی چیست؟ و این تمایز از نظر چه کسی است؟ یعنی اعتباری است یا حقیقتی هم خارج از قرارداد شخص خاص دارد؟ چرا تغییر درجه حرارت آب از ۹۰ به ۹۸ کمی ولی از ۹۸ به ۱۰۵ کیفی است؟ آیا به خاطر اختلاف آب ۹۸ درجه و آب ۱۰۵ درجه است؟ آیا به خاطر این است که به یکی آب و به دیگری بخار اطلاق می‌شود؟ آیا اگر آب جوش، نامی غیر از آب ولرم داشت در آن جا هم تحول واقع می‌شد؟ اگر آب ۹۸ درجه با بخار ۱۰۵ درجه اختلاف دارند آیا آب ۹۸ درجه با آب ۹۰ درجه اختلافی ندارند؟ اگر آب ۹۸ درجه با آب ۹۰ درجه اشتراکاتی دارند آیا آب ۹۸ درجه با بخار ۱۰۵ درجه وجوه اشتراک ندارند؟ اگر به علت این است که یکی مایع و دیگری گاز است آیا چنانچه به وسائلی (اضافه کردن مواد خارجی به آب یا افزایش فشار هوای محیط) از تبخیر آب ۱۰۵ درجه جلوگیری شود تحول به نقطه دیگری منتقل خواهد شد؟ آیا اگر به جای تکیه بر این وجه اختلاف (مایع یا گاز بودن) به وجه اختلاف دیگری تکیه می‌شد در موضع دیگری تحول واقع می‌گردید؟ آیا از نظر باکتری‌هایی که در آب ۱۰ درجه حیات دارند و در آب ۱۱ درجه از بین می‌روند تغییر کیفی در ۱۱ درجه است؟ آیا اگر سوزاندن یا نسوزاندن دست معیار باشد تغییر کیفی در درجه حرارت دیگری واقع می‌شود؟ آیا هر تغییر کمی همراه با تغییر کیفی نیست و بالعکس؟ مطالب بالا نشان می‌دهد که تقسیم تغییر به تغییر کمی و تغییر کیفی اعتباری است.

همچنین در مورد تحولی و ناگهانی بودن تغییر کیفی سؤالاتی مطرح است. معیار تدریجی با تحولی بودن تغییر چیست؟ آیا میزان حواس پنج‌گانه انسان است؟ آیا چون حواس انسان مقدار اختلاف بعضی کیفیات را تشخیص نمی‌دهد و بعضی دیگر را به وضوح می‌بیند یکی را باید تدریج و دیگری را تحول نامید؟ آیا آنچه از زاویه احساس ما در گرم شدن آب تدریجی است از زاویه حیات آن باکتری یک تحول محسوب نمی‌شود؟ آیا تبدیل آب به بخار را که انسان تحول حس می‌کند از دید متحرکی که سرعتی به مراتب بیشتر از سرعت تبدیل آب به بخار دارد یک حرکت تدریجی و بطیء و آرام نیست؟ آیا از زاویه سرعت ذرات درونی آب و یا اتم‌های آب باز هم تحولی واقع شده است؟ و یا این که در این فاصله مراحل متدرجی وجود دارد؟ آیا همزمان و هم سرعت با تغییر آب تدرج محسوس نیست؟ آیا اگر با دوربینی که سرعتی ده برابر سرعت دوربین‌های معمولی دارد از گرم شدن تا تبخیر آب فیلمبرداری شود و سپس با سرعت معمولی نمایش داده شود باز هم تدرج برای انسان محسوس نیست؟ تفاوت مایع با گاز در چیست؟ اگر در فاصله بین ملکول‌هاست آیا این فاصله به تدریج افزایش نمی‌یابد؟ چون سرعت انتقال مکانی ملکول‌ها نسبت به سرعت انتقال احساس انسان زیادتر می‌باشد حس از انتقال تدرج عاجز است. هم چنین اگر بخواهد تغییر فاصله مکانی ملکول‌ها دفعی انجام پذیرد خلق و عدم لازم می‌آید زیرا هیچ یک از ملکول‌های آب و اصولاً هیچ کیفیتی نمی‌تواند در یک زمان واحد در دو مکان متفاوت قرار داشته باشد هر چند آن فاصله مکانی کوچک باشد زیرا زمان بعد کیفیت می‌باشد و زمان خاص مربوط به کیفیت خاص است که مکانی خاص نیز خواهد داشت.

قسمت دوم: اتصال مطلق

مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی اتصال مطلق

اتصال به معنای پیوستگی، اتحاد، ملاصقت، التصاق، پیوند و چسبیدگی است و مطلق به معنای کامل و رهایی از حد و قید و استثناء می‌باشد. غرض از اتصال مطلق در بحث حرکت این است که مابین دو کیفیت متوالی هیچ گونه وجه افتراق و یا انفصال و انفکاک و گسیختگی نباشد و کلاً و مطلقاً با یکدیگر متصل و متحد باشند بدین معنا که کیفیت اول و دوم در حرکت وجودی یکسان و یکپارچه داشته باشند به نحوی که اختلاف آن‌ها با کیفیات هم عرض حفظ شود و قابل سنجش و تمیز باشد و یا این که حرکت خلق و عدم نیست بلکه با گذشت زمان هویت شیء دگرگون نمی‌شود. اگر زمان جدای از اشیاء همچون تونلی باشد که آن‌ها در او حرکت می‌کنند حرکت را می‌توان حصول اول در زمان دوم تعریف کرد و اگر مکان هم آمیخته با حقیقت شیء نباشد حرکت را می‌توان حصول اول در مکان دوم دانست و چنانچه زمان و مکان ابعاد غیر قابل تفکیک شیء باشند زمان و مکان از چنان پیوستگی و اتصالی برخوردارند و شیء چنان در این دو بعد گسترده است که زمان و مکانی خالی از شیء نیست و ابتدا و انتهای یک زمان و یا ابتداء و انتهای یک مکان، ابتدا و انتهای شیء است نه این که ابتداء زمان و مکان خاص یک شیء باشد و در انتها شیء دیگری که با او هیچ مناسبتی نداشته باشد.

مبحث دوم: تفسیر حرکت بر اساس اتصال مطلق

وقتی اتومبیلی از مبدأ حرکت کرده و به مقصد می‌رسد چه اتفاق افتاده است؟ آیا می‌توان تصور کرد که اتومبیلی که حرکت را آغاز کرده با آن که در آخر حرکت موجود است دوئیت محض دارند؟ این فرض در انفصال مطلق رد شد پس همان متحرکی

که حرکت را آغاز می‌کند در خاتمه هم حضور دارد. پس در حرکت چه چیز تغییر کرده است؟ از بعدی می‌توان گفت که مکان متحرک عوض شده است زمانی او در مبداء بود و اکنون در مقصد است. این مطلب در دید جزئی‌نگری، یا شناخت بر اساس انفصال مطلق بین کیفیات، صحیح است ولی اگر دقت بیشتری صورت گیرد ملاحظه می‌شود مکان یک شیء، خود شیء دیگری است (مثلاً اتومبیل بر روی زمین تغییر وضعیت می‌دهد) و خود آن شیء (مثلاً زمین) وجودی متصل و یکپارچه دارد پس این گونه نیست که فرض شود مکانی معدوم شده و مکانی دیگر حادث گردیده است بلکه در هر دو زمان هر دو مکان حضور دارند چنانچه به انتزاع، اشیاء از یکدیگر منفصل دانسته شوند و حتی خصال ابعاد یک شیء انتزاعاً از یکدیگر منفصل گردند آن وقت می‌توان بین دو حال موجود در یک حرکت اختلافاتی ملاحظه کرد ولی چنانچه به حقیقت اشیاء رجوع شود آن‌ها با تمام ویژگی‌های خود به صورت متصل و یکپارچه موجودیت دارند نه این که زمان‌شان از مکان و یا حجم‌شان از وزن و یا... جدا باشد نه تنها شیء یک‌پارچه و بسیط است بلکه اشیاء نیز از یکدیگر جدایی و انفصال ندارند و این انسان است که به خاطر ضعف احساس و ادراک مجبور به تجزیه اشیاء از یکدیگر (تجزیه مکانی) تقسیم‌بندی دیروز و امروز (تجزیه زمانی) و جداکردن خصال مختلف یک شیء از هم (تجزیه درونی) است در حالی که آن‌ها متصل و یکپارچه‌اند جهان یک کل پیوسته و متصل است که هر نقطه آن و یا هر قطعه آن اثر خاصی دارد و این قطعه قطعه کردن و مرز و حدود مشخص کردن اعتباری است و حقیقتی ندارد همان‌گونه که طول یک جسم را می‌توان به درجات سانتیمتری تقسیم کرد و گفت سانت اول، سانت دوم و یا آن را به اندازه‌های میلیمتری تقسیم کرد و یا به قطعات اینچی و... در

حالی که طول جسم حقیقی واحد است و انفصال و حد قطعات را معین کردن به اختیار اعتبارکننده است، دیروز و امروز شیء نیز حقیقی واحد دارند و مرزبندی و تفکیک بین اجزاء در بعد زمان هم متکی به اعتبار انسان است و اصولاً همین که برای تغییر یک شیء شیء دیگری مقیاس قرار می‌گیرد اعتباری بودن مطلب را می‌رساند. دیروز و امروز یعنی چه؟ شیء دیروزی و شیء امروزی چیست؟ آیا جز این است که نسبت به زمان زمین، زمان دیگر اشیاء سنجیده شده است در حالی که اگر هر شیء زمانی مخصوص به خود داشته باشد مقایسه آن با زمانی دیگر مسامحتاً انجام می‌گیرد و نکته بالاتر این که اشیاء و باصطلاح دیروز و امروز آن‌ها را نمی‌توان تفکیک حقیقی نمود.

عده‌ای حرکت را تغییر قالب محتوای ثابت دانسته‌اند مثل خمیری که قابلیت شکل‌پذیری‌های مختلفی داشته باشد و آن را به اشکال مختلف درآورند و یا اینکه بادکنکی که قالب مقداری هوا گرفته و به هر طرف آن که فشاری وارد شود با این که محتوایش ثابت است اشکال مختلفی را به خود می‌گیرد. این تفسیر هر چند در ثابت بودن محتوی برداشتی نسبتاً صحیح دارد ولی در بررسی وضعیت تغییر قالب چگونه نظر می‌دهد؟ آیا قالب‌ها هم از یکدیگر منفصلند؟ اگر این گونه باشد اشکالات انفصال مطلق تکرار می‌گردد. محتوای بدون قالب چگونه امکان وقوع دارد؟ رابطه محتوا با قالب چگونه است؟ در نهایت اصالت با کدام است و کدامیک به نفع دیگری کنار می‌رود؟ اگر هر دو هم‌عرضند قسیم چه مقسمی هستند؟ اگر قالب‌ها معدوم می‌گردند چگونه محتوای بی قالب، قالب‌های مختلفی را می‌پذیرد به نحوی که تناسب بین قالب‌ها حفظ شود؟ و...

گروهی دیگر حرکت را تغییر محتوا در قالب ثابت دانسته‌اند مثل استخری که از

یک طرف، آب داخل آن می‌شود و از طرف دیگر آب خارج می‌گردد و همیشه مقدار ثابتی آب در این قالب می‌ماند. این تفسیر هر چند قالب را ثابت می‌داند ولی در تفسیر حرکت محتوا دچار همان اشکالات قبل می‌گردد.

بعضی را هم عقیده بر این است که همه چیز ثابت است و تصویر این امور ثابت نزد ناظر متغیر است که حرکت نامیده می‌شود. این بینش هم چنانچه تغییرات تصویرها و یا تغییرات ناظر را متصل و پیوسته نداند در پاسخ به همان اشکالات قبل خواهد ماند.

خلاصه این که در آنچه ثابت دانسته شود اشکالی نیست و در آنچه تغییر می‌کند چنانچه دوئیت محض باشد انفصال مطلق پیش آمده که اشکالات آن بررسی شد لذا می‌بایست متصل باشند.

مبحث سوم: نقد و بررسی اتصال مطلق

اتصال مطلق ناسازگار با حرکت است زیرا که با اجمالی‌ترین مفهوم حرکت که توالی دو کیفیت است هنجاری ندارد و آن را نفی می‌کند. بر اساس اتصال مطلق لازم است که کیفیات متوالی از هر جهت بر یکدیگر قابل تطبیق و الصاق بوده و بین آن‌ها از هیچ بعد و زاویه‌ای دوئیت نباشد. به عبارت دیگر اضافه شدن قید اطلاق به اتصال سبب می‌گردد که کیفیات متوالی از جمیع ابعادی که تعیین یک کیفیت‌دار است تطابق و پیوستگی کامل داشته باشند. بدین ترتیب تغایر کیفیات متوالی که شرط لازم و ضروری تحقیق حرکت است نفی می‌گردد. لذا بر این اساس نه تنها حرکتی را نمی‌توان به هیچ کیفیتی نسبت داد بلکه هیچ یک از ابعاد یک کیفیت هم تغییر نمی‌پذیرد. بنابراین حرکت و زمان در مورد کیفیات بی معنا و غیر واقعی می‌گردد و

یا به عبارت دیگر چون بر این مبنا می‌بایست پیوستگی و التصاق کامل و عینی جزء به جزء بین متوالیین باشد لازم است که کلیه کیفیات متوالی واقع در یک سیر حرکت در یک زمان واحد جمع شوند و این عبارت دیگر نفی زمان و حرکت است و الا اگر زمانی که کیفیت اول موجود است کیفیت دوم و سایر کیفیات نباشند و زمانی که کیفیت دوم موجود است کیفیت اول و سایرین نباشند هیچ‌گاه اتصال مطلق تحقق نخواهد داشت و چنانچه زمان بعد کیفیت باشد کیفیت اول و دوم بر اساس اتصال مطلق یک بعد خواهد داشت در حالی که دوئیت در حرکت امری غیر قابل انکار است لذا زمان کیفیت اول نیز می‌بایست با زمان کیفیت دوم تغایر داشته باشد.

بر اساس اتصال مطلق نه تنها حرکت که تأثیر و تأثر مابین کیفیات نیز نفی خواهد شد زیرا عملاً اثرگذاری و اثرپذیری همراه با تغییر خواهد بود و نفی حرکت، نفی تأثیر و تأثر است و نفی تأثیر و تأثر زمانی ممکن است که با هیچ کیفیتی موجود نباشد و یا آن که بساطت محض باشد که هر دو فرض نافی تغایر است یعنی قائل شدن به اتصال مطلق در حرکت لزوم اقرار به اتصال مطلق در مکان (که نفی تغایر است) را همراه خواهد داشت و با نفی تغایر، سنجش و تمیز نیز نفی خواهد گشت. ممکن است بر اساس اتصال مطلق چنین تصور شود که جهان مجموعه‌ای از کیفیات مختلف ثابت است که در یک وهله در کنار هم واقعند و در این کیفیات و رابطه بین آن‌ها تغییر رخ نخواهد داد بلکه کل این کیفیات حرکت دارد به عنوان تمثیل جهان چون صفحه‌ای است که کیفیات همچون تصویری بر آن نقش بسته‌اند و در این نقوش و رابطه بین آن‌ها تغییر پدیدار نمی‌گردد بلکه کل این صفحه است که حرکت می‌نماید. اما این فرض هم مشکل را حل نمی‌نماید زیرا یا در حرکت صفحه فعلی به صفحه آتی انفصال اتفاق می‌افتد که اولاً اشکالات انفصال را به دنبال

خواهد داشت و در ثانی با فرض اتصال مطلق هم ناسازگار است یا آن صفحات هم با یکدیگر متصل مطلقند که اشکالات اتصال مطلق تکرار می‌گردد. علاوه بر این در صورتی می‌توان حرکت و تغییر را به آن صفحه یا کل مجموعه نسبت داد که به نحوی تغایر در آن ملاحظه گردد و در غیر این صورت حرکتی واقع نشده است و اگر هم در آن کل تغایری پدید آید اتصال مطلق ممتنع خواهد بود لذا می‌توان گفت اتصال مطلق چه در زمان و چه در مکان ممتنع است.

قسمت سوم: رابطه

مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی رابطه

رابطه به معنی واسطه، حامل، نسبت، علقه، وصله، سلسله و زنجیر، ارتباط و پیوند، میانجی و هر چیزی که بستگی به چیز دیگر داشته باشد است و در بحث حرکت به معنای آن چه تعینات مختلف واقع در حرکت را پیوندی می‌دهد و تناسب مابین آن‌ها منوط به اوست می‌باشد.

آنچه از بحث مفهوم فی الجمله حرکت و بحث‌های انفصال و اتصال مطلق حاصل می‌گردد این است که حرکت توالی دو کیفیت می‌باشد یعنی حرکت امری است سازگار با دوئیت، و نمی‌توان حرکتی را تصور کرد بدون آن که تغایری در مراحل مختلف آن نباشد. اما این تغایر بدان گونه نیست که تا حاق شیء پیش رود و انفصال مطلق گردد نفی انفصال مطلق، نفی خلاء مطلق نفی فصل مطلق و سرانجام نفی حد و تغایر و دوئیت مطلق است و همچنین نفی اتصال مطلق، نفی یکپارچگی مطلق، نفی بساطت محض و بالاخره نفی یکسانی است.

در اینجا ممکن است این احتمال به ذهن برسد که با نفی اتصال مطلق و انفصال مطلق می توان مابین کیفیات قائل به اتصال نسبی شد و اتصال نسبی را بدین معنا به کار گرفت: کامل و مطلق نبودن اتصال و یا کامل و مطلق نبودن انفصال، مقداری منفصل بودن و مقداری متصل بودن، از جهتی متصل بودن و از جهتی منفصل بودن، اجزائی پیوسته و اجزائی گسسته داشتن اما این اختلاط نیز مسأله را حل نمی نماید چه این که در تبیین اتصال در اجزاء متصل و انفصال در اجزاء منفصل همان اشکالات سابق تکرار می گردد، علاوه بر این که اتحاد و اجتماع انفصال و اتصال خود مسأله جدیدی است که بر مشکلات افزوده می گردد یعنی سؤال می شود که آیا اتصال ها مطلق است یا نسبی؟ آیا انفصال ها مطلق است یا نسبی؟ اگر مطلق باشند اشکالات قبل پابرجاست و اگر نسبی باشند بدین معنا که مقداری اتصال و مقداری انفصال است باز سؤال می شود که اتصال و انفصال مرتبه بعد چگونه است آیا مطلق است یا نسبی؟ و این سلسله سؤالات مکرر می گردد. هم چنین سؤال می شود که وضعیت اتصال و انفصال چگونه است؟ آیا با یکدیگر متصلند یا انفصال دارند و یا چیز سومی است؟ احتمالات اول و دوم به قلب معنای اتصال و انفصال می انجامند و احتمال سوم مسأله غریبی است و روشن نیست که چرا در همان ابتدای امر رابط بین متغیرین نگردیده و اکنون بعد از چرخشی به ایفای نقش می پردازد. بنابراین اتصال نسبی نیز پاسخگوی مسأله نیست و باید به دنبال مطلب دیگری بود.

آنچه تاکنون معلوم گشت این بود که متوالیین با یکدیگر تناسب دارند و مابین آن ها انفصال مطلق و انفصال نسبی یا اتصال مطلق و اتصال نسبی نیست. مابین آن ها چیزی هست ولی باعث بساطت آنان نمی شود. پیوندی است مابین دوئیت

سازگار، با دوئیت و همراه با دوئیت. یعنی هر چند در حرکت دوئیت و تغایری مطرح است اما این فصلی است که از اطلاق برخوردار نیست فاصل خود نوعی واصل است و واصل نیز مطلق نمی باشد که در غیر این صورت تغایر نفی می گردد، بلکه او هم واصلی در عین فصل است. حد است اما در عین حد، عامل وحدت هم هست. از این که مابین دوئیت انفصال مطلق نیست معلوم می گردد که چیزی هست و از این که اتصال مطلق نیست نتیجه می شود که کیفیتی قابل انعطاف است. چرا که اگر کیفیتی صلب و یکپارچه باشد به نحوی که با طرفین خود یک شیء صلب و یکپارچه را تشکیل دهند اشکال اتصال مطلق پیش خواهد آمد و چنانچه یک شیء صلب و یکپارچه بوده و با طرفین خود انفصال داشته باشد مسأله حل نشده و ایرادات انفصال مطلق تکرار می گردد لذا می بایست چنان کیفیتی باشد که نه اتصال مطلق را پیش بیاورد و نه انفصال مطلق را یعنی در عین حالی که دو کیفیت را به هم مربوط می کند تغایر آنان حفظ شود و اتصال مطلق بوجود نیاید یعنی آن کیفیت تاب تحمل دوئیت را در طرفین خود، در عین پیوند با آنان داشته باشد. چنین کیفیتی «رابطه» است.

مفهوم فی الجمله «رابطه» نه تنها از بررسی اجمالی حرکت معین می گردد بلکه از مروری کلی در مباحث قبل هم حاصل شدنی است. وقتی صحبت از این شیء و آن شیء به میان می آید و یا وقتی بحث از تناسب و هماهنگی می شود و یا هنگامی که سخن به اثرگذاری و اثرپذیری کشیده می شود همه نحوه ای توجه به ربط است. چگونه ممکن است هماهنگی و تناسب بدون هیچ گونه ربطی مابین دو کیفیت برقرار باشد؟ آیا می شود کیفیتی بر کیفیت دیگر اثر بگذارد بدون این که رابطه ای با هم داشته باشند؟ آیا ملاحظه این و آن خود مبین نوعی رابطه نیست؟ آیا کیفیت

می تواند جدای از سایرین باشد؟ چگونه حد جدای از محدود کننده می تواند وقوع داشته باشد؟ محیط و محاط بی ارتباط چگونه ممکن است؟ چگونه بدون ارتباط می توان دوئیت را سنجید؟ اگر با آن دوئیت رابطه قطع باشد و یا مابین آن دو رابطه ای نباشد چگونه می توان آن ها را تمیز داد؟ چگونه ممکن است کیفیتی بدون ارتباط با سایر کیفیات دارای زمان و مکان خاص باشد؟ وقتی یک وزنه آهنی روی زمین می ایستد ولی روی آب قرار نمی گیرد و پایین می رود و یا وقتی هوا زیر آن نمی ماند و بالا می آید و یا... چگونه می توان کجایی کیفیات را بی ارتباط با یکدیگر دانست؟ وقتی جوانی مابین کودکی و پیری است، سبب کال مابین شکوفه سیب و سیب رسیده است، درجه حرارت پنج بین درجه حرارت های چهار و شش است، حال مابین گذشته و آینده است و... چگونه می توان زمان کیفیات را بی ارتباط با یکدیگر دانست؟ آیا می توان بدون این که بین کلمات ربط خاصی برقرار کرد مفهومی خاص را انتقال داد؟ آیا مفاهیم با یکدیگر بی ارتباطند؟ آیا در یک دستگاه فکری خاص هر مفهوم جایگاهی ویژه ندارد؟ آیا می توان بدون این که بین مقدمات ربطی خاص برقرار کرد به نتیجه ای مشخص رسید؟ آیا مقدمات با نتیجه ارتباطی خاص ندارد؟

مفهوم رابطه امری است که هر کس بگونه ای نسبت به آن التزام عملی و نظری دارد (ولی این که توجه به آن نداشته باشد) و در نتیجه امری غیر قابل انکار است چه این که اگر کسی بخواهد رابطه را نفی کند یا مقدماتی را می چیند تا نفی را از آن مقدمات نتیجه بگیرد و یا توجه به آثار و کیفیاتی می دهد که در هر دو حال حرکتی مبتنی بر رابطه است، یعنی منکر رابطه با تکیه بر رابطه برای ستیز با رابطه می آید و در عین انکار رابطه در حیطه رابطه خود را محصور می نماید.

مبحث دوم: تبیین مفهوم رابطه و ملاحظه آن در حرکت

این احتمال که ارتباط دهنده کیفیات شیء صلب و بسیط باشد در مباحث قبل رد شد بنابراین رابطه شیء بدین معنا نیست همچنین این احتمال که مابین متوالیین وجود، رابط باشد مردود دانسته شد چرا که اگر غرض وجود بی تکلیف باشد، علاوه بر این که این مطلب امکان وقوع ندارد (که در موضع خود اثبات می شود) وجود بی تکلیف نمی تواند خصوصیات خصوصیات خاص داشته باشد، لذا لازم می آید که پایان هر کیفیت و همچنین آغاز آن ها وجود بی تکلیف خاص باشد و این امر نافی توالی خاص است که در مباحث قبل گذشت و چنانچه رابطه وجود متکلیف باشد و در مورد تکلیف هم مطلبی ارائه نگردد سؤال همچنان باقی است چرا که دوئیتی هم که در توالی مطرح است وجودهایی متکلیف اند. و اصولاً بحث در مورد کیفیت است نه پیرامون وجود. مسأله این است که دو کیفیت خاص متوالی در حرکت چگونه تناسب شان حفظ می شود؟ چگونه است که بعد از کیفیتی خاص، کیفیت خاص دیگر می آید؟ به هر حال بحث در کیفیت است که تحت تغایر و سنجش و تمیز می آید.

ممکن است چنین احتمال داده شود که نسبت مابین دوئیت همان قانون است وقتی کیفیتی بعد از کیفیت دیگر می آید تحت قانونی است و لذا استنباط شود که رابطه همان قانون است این احتمال نیز به انفصال مطلق می انجامد زیرا اگر قانونمندی نباشد که دو کیفیت یا دو قانونمند دیگر را ارتباط دهد پس در آن بین چیزی نیست که این همان انفصال مطلق است به صرف این که گفته شود مابین این دو کیفیت این نسبت برقرار است، که ارتباط تمام نمی شود. نسبیتی می بایست پیوند را به عهده داشته باشد نه نسبت. اگر گفته شود آب در اثر حرارت به بخار

تبدیل می‌شود و مثلاً این یک قانون باشد، رابطه بین آب و بخار این قانون نیست بلکه این تغییر کیفیت به پیوند و واسطی محتاج است که بتوان راهی باشد از کیفیت اول به کیفیت دوم. یعنی قسمت عینی داشته باشد نه این که بیان این راه باشد (بحث پیرامون قانون و رابطه آن با قانون‌مند در موضع دیگر مطرح خواهد گشت).

اگر رابطه شیء صلب و بسیط نیست آیا می‌توان چنین احتمال داد که وجودی اعتباری دارد؟ آیا می‌توان آن را صرفاً مجعول فکر و اندیشه بشر دانست؟ و یا این که چه انسان باشد و چه نباشد، کیفیات با یکدیگر مرتبط‌اند و ارتباط امری است حقیقی؟ اگر رابطه اعتباری باشد همان انفصال مطلق پیش خواهد آمد و همان اشکالات را به دنبال خواهد داشت. انسان خود کیفیتی است (اعم از این که مختار باشد یا مجبور، اشرف مخلوقات باشد یا هم ردیف آن‌ها و...) در کنار سایر کیفیات و با آن‌ها تأثیر و تأثر دارد. اگر رابطه اعتباری باشد تناسب مابین کیفیات متوالی نیز اعتباری خواهد گشت و لذا به اعتبار اعتبارگر می‌بایست بعد از یک کیفیت، کیفیتی دیگر بیاید در این صورت لزومی ندارد که چنانچه به آب حرارت داده شود بخار حاصل گردد، بلکه می‌توان به آب حرارت داد و اعتبار کرد که یخ بوجود آید. اگر رابطه اعتباری باشد تمیز فی الجمله هم محال خواهد شد زیرا کیفیت بر این اساس می‌بایست از هر نوع ربطی پیراسته گردد و لذا با انسان هم نمی‌تواند ارتباطی داشته باشد. پیراستن یک کیفیت از هر گونه ربط پذیرفتن حداقل یک رابطه و آن هم با انسان است. کیفیتی که هیچ ربطی نداشته باشد مورد شناسایی نمی‌تواند واقع شود تحت تأثیر و تأثر هم نمی‌آید یعنی هیچ اثری ندارد و هیچ اثری هم نمی‌پذیرد، به عبارت دیگر هیچ است.

اگر رابطه امری اعتباری باشد مفاهمه و استدلال نیز اعتباری خواهد شد بین

دال و مدلول و یا بین مقدمه و نتیجه و یا بین کلمات و انتقال مفاهیم خاص ربطی حقیقی نخواهد بود، بلکه اعتبارکننده می‌تواند هر چیزی را دلیل بر هر چیز بداند یا هر نتیجه‌ای را از هر مقدمه‌ای به دست آورد و یا هر نوع ترکیب کلماتی را برای انتقال مفهومی خاص بشناسد و بر این اساس اگر الهی ثابت کند که جهان مخلوق است این استدلال به اعتبار او ارزشمند است و واقعیتهای ندارد و یا اگر مادی ثابت کند جهان ابدی و ازلی و مستقل است او خواسته است که چنین باشد و ربطی با جهان ندارد که آیا حقیقتاً این گونه است یا نه. بنابراین اعتباری دانستن رابطه منجر به نفی امور غیر قابل انکار می‌گردد. هر چند که رابطه شیء صلب و بسیط نیست ولی امری حقیقی و واقعی است اما نه بدان معنا که وجودی مستقل دارد بلکه از سایر کیفیات جدا نیست. رابطه بدون طرفین رابطه امکان تحقق ندارد. هرگاه طرفین بودند ضروری است رابطه باشد و هرگاه رابطه بود ضروری است طرفینی داشته باشد اعم از این که رابطه و طرفینش از یک سنخ باشند یا اختلاف سنخیت داشته باشند و یا این که تعلق رابطه به طرفین و یا طرفین به رابطه چگونه باشد (این مسائل در بحث‌های آینده روشن خواهد شد انشاءالله)

ممکن است در این جا این مسأله پیش آید که رابطه را چگونه می‌توان حس کرد؟ اگر رابطه امر حقیقی است ولی شیء صلب و بسیط نیست چگونه احساس می‌شود؟ و چنانچه نتوان محسوس بودن آن را اثبات کرد این شبهه وارد گردد که پس حقیقی نیست. در این رابطه چند مطلب است: یکی این که اگر کیفیتی بودن ابزار حس نشد دلیلی بر حقیقی نبودن آن نیست چرا که امواج صوتی یا تصویری و یا امواج و جریان الکتریکی و الکترونیکی هم که امروزه در سطح زمین و در جو پراکنده‌اند بدون ابزار قابل حس نیستند و یا تغایر درجه حرارت هفتاد و هفتاد و یک

بدون ابزار محسوس نیست. اگر حقیقی است مسلماً آثار دارد ولی آثار آن به واسطه ابزار خاص حس می شود. میزان فشار هوای یک محیط را بدون وجود فشار سنج نمی توان حس کرد و حال آن که انسان یقین دارد که در آن جا فشاری هست. جاذبه را به عنوان یک امر حقیقی کسی نمی تواند ببیند ولی کسی هم آن را نفی نمی کند. بنابراین لزومی ندارد که هر امر حقیقی مستقیماً و بدون واسطه حس شود. مطلب دیگر این که مگر وقتی کیفیتی حس می شود جز این است که خصلتی از آن یا اثری از آن در رابطه با دیگر کیفیات مشخص می شود؟ مثلاً گفته می شود آب کیفیتی است بی رنگ، دارای سیلان، دارای وزن مخصوص فلان که رفع عطش می کند و تر کننده است، هر کدام از این خصال در شرایط متعارف این گونه است و چنانچه شرایط تغییر کند در این خصال به نحوی تغییر پدید می آید و همچنین هر کدام از این خصال را در رابطه با دیگر کیفیات است که می توان حس کرد، اگر نور نباشد رنگ آب هم بی معناست اگر کیفیت دیگری نباشد ترکندگی آب و یا رافع عطش بودن آن معنا ندارد، اگر همه چیز گاز و بخار بود سیلان آب حس نمی شد، همان گونه که در این شرایط سیلان و حرکت کوه ها و زمین حس نمی گردد در حالی که جریان دارند.

مطلب آخر این که رابطه را می توان از طریق آثارش شناخت: یک ضبط صوت غیر از این که از اجزاء خاصی تشکیل شده است مابین آن اجزاء کیفیت خاصی از ربط است و همان گونه که اگر اجزاء بر داشته شوند و یا با اجزاء یک سیستم دیگر عوض شوند آثار قبلی از ضبط صوت بروز نمی کند اگر هم کیفیت ربط بین اجزاء عوض شود آن خصال قبل ظاهر نمی گردد. فرضاً اگر در کار گذاشتن باطری های یک ضبط صوت رعایت قطب مثبت و منفی نشود و آن ها را برعکس و یا حتی فقط یکی

از آن‌ها برعکس کار گذاشته شود ضبط صوت کار خود را انجام نمی‌دهد. تغییر ربط مابین سایر اجزا نیز حاصل چنین دارند کُلر و سدیم چنانچه جدا جدا خورده شوند سمی بوده انسان را از پای می‌اندازند، ولی چنانچه ترکیب شوند نمک طعام می‌گردد که از جمله احتیاجات بدن است. اگر اسید در آب ریخته شود اسید رقیق درست می‌شود و چنانچه آب در اسید ریخته شود به اطراف پراکنده می‌گردد. بین افراد یک جامعه چنانچه ربطی خاص برقرار باشد آن جامعه اسلامی و زمانی که همه افراد به طرزی دیگر مرتبط باشند جامعه غیر اسلامی خواهند بود. با تغییر ربط مقدار خاصی چوب و سنگ و آجر و گچ و آهن و... می‌توان ساختمان‌های مختلفی ساخت و با این مواد ثابت آثار متفاوتی به وجود آورد.

توجه به مفهوم رابطه و نگرش به حرکت از آن زاویه، لزوماً تصویر خاص و ویژه از حرکت را به دست می‌دهد تصویری که در آن نه می‌توان اثری از اتصال مطلق دید و نه انفصال مطلق و نه اتصال و نه انفصال و انفصال نسبی. زوایای نگرش دیگر در تفسیر حرکت، مفهوم فی الجملة آن را نفی کرده و به ناهمگونی و ناهم‌سازی ختم می‌شوند در حالی که ملاحظه حرکت بر اساس رابطه نه تنها چنین نیست بلکه برعکس. به تبیین مفهوم فی الجملة حرکت پرداخته و آن را تقویت می‌نماید یعنی اگر حرکت عبارت است از توالی دو کیفیت، رابطه مبین این است که حرکت توالی دو کیفیت است اما نه دو کیفیتی که ساکن و بی‌تحرك باشند بلکه حرکت در حقیقت توالی مستمر کیفیات ممتد است و هیچ‌گاه نیست که بتوان بین دو مرحله از حرکت قائل به سکون شد. هر جزء در عین حال که متغایر با اجزاء دیگر است اما از گسترش و امتداد خاص برخوردار است و آنچه به عنوان رابطه پیوند دهنده دوئیت متوالی است خود وجودی گسترده و ممتد است یعنی تغییر به صورت

تدریجی صورت می‌گیرد به گونه‌ای که هیچ‌گاه نمی‌توان در آن نقطه‌ای بی کیفیت یافت بلکه متدرجاً و متصلاً و به صورت ممتد واقع می‌گردد. یعنی بر این اساس حرکت توالی دو کیفیت غیر منفصل ممتد غیر ساکن است که تعریفی است سازگار با تعریف اجمالی حرکت و نه متناقض با آن. البته این تعریف در سیر مباحث آینده تبیین بیشتری خواهد یافت.

بنابراین حرکت یک امتداد است که متدرجاً واقع می‌شود. در هر حرکت متحرک به تدریج و پی در پی چیزی را ترک می‌گوید و چیزی را باز می‌یابد، از حالتی می‌گذرد و به حالتی دیگر می‌رسد، از او چیزی زایل می‌شود و در او چیزی حادث می‌گردد و نه تنها تغییر نسبت به کل تدریجی و مستمر است و در تغییر کل هیچ‌گاه انفصال وقوع نمی‌یابد بلکه در جزئی از آن کل و یا بعدی از آن کل هم که بستر حرکت واقع می‌شود، تغییر تدریجی و مرتبط است و ماهیت حرکت چیزی نیست جز همین توالی‌ها مستمر ممتد. هنگامی که کیفیتی از ارتفاعی فرو می‌افتد به طور ممتد نسبت به زمین و سایر کیفیات تغییر موضع می‌دهد، ارتفاعی را از دست می‌دهد و ارتفاع نوینی می‌یابد اما این تغییر ارتفاع به نحوی است که اولاً برعکس ادعای قائلین به انفصال مطلق، دفعتاً و ناگهانی انجام نمی‌گیرد، حاصل برهم نهادن و بهم پیوستن قطعاتی بی حرکت و مرده هم نیست و ثانیاً برعکس ادعای قائلین به اتصال مطلق آن گونه نیست که هیچ تغایری در آن ملاحظه نشود بلکه در عین تغایر از ابتداء تا انتها و سراپا امتدادی واحد است، یک حرکت یکپارچه و ممتد است که پی در پی و مرتبط به دنبال هم وقوع می‌یابد و در عین حال وحدت مراحل مختلف آن نیز قابل سنجش و تمیز است. بر این اساس رابطه، بودنش عین حرکت، شدن، سیلان و گذران است. کیفیتی است پخش و گسترده در بعد زمان که نقاط متوالی هر

کدام نقاطی ممتد از آن امتداد می‌باشند و به گونه‌ای است که کشیدگی آن وحدت شخصیش را نمی‌گیرد. در عین تغایر و کشش و گستردگی از وحدت شخصیت هم برخوردار است چرا که تنها انفصال است که مناط و موجد تعدد صرف است اما توجه به رابطه مایه و زمینه وحدت در حرکت است.

علاوه بر این، برعکس تفسیرهای مبتنی بر اتصال و انفصال مطلق که جایی برای زمان و مکان باقی نگذاشته و به افراط و تفریط کشیده شده و سرانجام به تناقض‌گرایی می‌افتند. بر اساس رابطه و تنها بر همین اساس است که می‌توان تفسیری واقعی و هماهنگ از زمان و مکان ارائه داد. برای روشن‌تر شدن این مطلب زمان و مکان از زوایای مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد تا در خلال بحث ویژگی رابطه از این بعد هم معلوم گردد.

- زمان

در مورد زمان نیز هم چون سایر مفاهیم می‌بایست از ابتدایی‌ترین تعریف و یا تعریفی مشترک و غیر قابل انکار شروع کرد و در جریان بحث به تبیین آن پرداخت. آنچه مسلم است حرکت در حدفی الجملة آن امری غیر قابل انکار است و تفاوت حرکت‌ها هم قابلیت انکار ندارد. با ملاحظه تفاوت حرکت‌ها مشاهده می‌گردد که فرضاً دو تا متحرک با هم شروع به حرکت می‌کنند و حرکت خود را ادامه می‌دهند اما یکی مسافت بیشتری و دیگری مسافت کمتری را طی می‌کند و یا دو متحرک با هم طی مسافت واحدی را آغاز می‌کنند ولی یکی زودتر از دیگری به مقصد می‌رسد و یا گفته می‌شود علی‌قبل از برادرش به دنیا آمده است در هر کدام از این صحنه‌ها اختلافات و نوعی از فاصله مشاهده می‌گردد که با الفاظی از قبیل تقدم و

تأخر، قبل و بعد زودتر و دیرتر و... خوانده می شود. حال آیا مقایسه ای که در اینجا صورت می گیرد و نسبتی که به هر کدام داده شده و یکی متقدم و دیگری متأخر دانسته می شود اعتباری است؟ آیا این نحوه اختلاف و تغایر را به حساب چه باید گذاشت؟ آیا این زودتر و دیرتر، کندتر و تندتر چیست؟ و چه چیزی است که متصف به آن ها می شود؟ این تفاوت در چیزی است که «زمان» یا «مهلت» نامیده می شود و حرکت به هر حال نمی تواند بدون آن باشد لذا این دیرتر و زودتر بودن یا کندتر و تندتر بودن و تفاوتی که بین حرکات ملاحظه می شود منسوب به مهلت حرکت یا زمان می باشد. وقتی گفته می شود این سریع تر یا بطی تر از آن است در حقیقت توجه به زمان هر کدام می شود. یعنی تقدم و تأخر بر اساس معیاری است که از آن به زمان تعبیر می گردد، و تندی و کندی حرکات یا قبل و بعد هر حوادث با آن سنجیده می شود: وقتی گفته می شود درخت سیب در چهار سالگی ثمره می دهد یا فاصله بین قم و تهران با اتومبیل معمولی دو ساعت است موتور سیکلت مساحت واحدی را «در مدت» کمتری از دو چرخه می پیماید. علی قبل از برادرش به دنیا آمده است، آن چهار سال، دو ساعت و «در مدت» نماینده زمان است. این حد از مفهوم زمان و این که به هر حال زمان با حرکت ارتباطی تنگاتنگ دارد و مهلت آن است مطلبی است مشترک که هر کسی بخواهد از زمان تفسیری ارائه دهد تا این حد را نمی توان منکر شود، اما نقاط اختلاف در تفسیر از زمان بروز می کند و این در جایی است که می خواهند دست به تفسیر و گسترش این مفهوم زده و از مهلت معنایی فراتر از این ارائه دهند. حال آیا اتصال مطلق و انفصال مطلق از مهلت و زمان چه تفسیری ارائه می دهند و بر اساس رابطه چه تبیینی به دست خواهد آمد و اختلاف آن ها در چیست و کدام تفسیر هماهنگ و سازگار است در مباحث آینده

- تفسیر زمان مبتنی بر اتصال مطلق

بر این اساس نهایت مطلبی که ارائه می‌گردد این است که: وقتی دو حادثه یکی اولی و دیگری بعد اتفاق می‌افتد، انسان به آن‌ها نسبت تقدم و تأخر می‌دهد. وقتی گفته می‌شود این جلوتر یا آن عقب‌تر است و به عبارتی دیگر زمان این زودتر از زمان آن است بدان معنا است که هر دو حادثه با امر سومی مقایسه شده و سپس بر اساس این قیاس و سنجش تقدم و تأخر به آن‌ها نسبت داده شده است.

بنابراین زمان و مهلت که به حرکت منسوب می‌گردد چیزی نیست جز مفهومی خاص که از سنجش کیفیتی با کیفیت دیگر مسامحتا حاصل می‌شود. زمان چیزی نیست جز اعتباری که انسان در نگرش خود بر کیفیات مطرح می‌کند در حالی که زمان جدای از کیفیات و به صورت کیفی مستقل نیست چرا که اصولاً کیفیات از یکدیگر جدا نیستند بلکه انسان میل دارد آن‌ها را به صورت امور متغایر ببیند و چنانچه همه کیفیات یکپارچه باشند در مورد زمان‌شان هم بساطت وجود دارد.

و برای کیفیات، زمان خاص قائل شدن مثل جدا کردن خود آن‌ها، امری اعتباری است و لذا تنها حقیقتی که می‌توان برای آن قائل شد این است که همه کیفیات دارای یک زمان واحد هستند و زمان عبارت است از بعدی که کل جهان در عینیت دارد و سیلان و جریان کیفیات منتزعا از آن اخذ می‌گردد یعنی وقوع حوادث در زمان مانند وقوع کتاب‌ها در یک قفسه است اما نه بدین گونه که تغییری مابین قفسه و کتاب‌ها باشد بلکه هر کتاب جزئی است که از آن کل انتزاع می‌گردد که در حقیقت جزئی مستقل وجود نداشته و آن چه هست، کل است که اجزاء منحل در آنند. زمان شبیه تونلی است که عبور کیفیات به آن نسبت داده می‌شود اما نه بدان گونه که گذران و سیلان کیفیات جدای از تونل باشد بلکه توجه به نقاط

مختلف آن تونل است که انسان را مایل می‌کند تا کیفیات را مختلف و آن‌ها را دارای زمان متفاوت و جداگانه دانسته و به مقایسه آن‌ها پردازد. مثلاً وقتی حادثه در نظر گرفته شود یکی عقب‌تر و دیگری جلوتر دانسته می‌شود بدان معنی است که مثلاً اولی منطبق با طلوع دیروز خورشید و دومی منطبق با طلوع امروز آن است و بدین سبب در سنجش، یکی مقدم بر دیگری دانسته می‌شود اما چنانچه از موضعی شامل‌تر و یا از ابعادی دیگر به آن‌ها نگریسته شود همزمانی و همسانی آنان ملاحظه می‌گردد. مثلاً چنانچه مقیاس، عمر زنبور باشد زنبور ملکه زمانی قبل از فرزندان خود دارد و چنانچه مقیاس عمر انسان باشد چندین نسل آن همعرض ما و در یک جزء واحد قرار می‌گیرند. و همچنین اگر مقیاس، قرب به زمان نسل سوم زنبور باشد زمان نسل دوم مقدم بر زمان نسل اول است. بنابراین ملاحظه می‌شود که تقدم و تأخر امری اعتباری است که انسان به لحاظ ضعف ادراک و احساس در شناخت کیفیات مجبور به، به کارگیری آن است. اما باید توجه داشت که چنین تصویری از زمان نمی‌تواند صحیح باشد و همان گونه که تفسیر اتصال مطلق از حرکت، ناهمگون و ناسازگار بود و در نهایت حتی مفهوم فی الجمله آن را هم نفی می‌کرد در مورد زمان نیز ماجرا به همین صورت است. زیرا بر این اساس زمان یا مهلت کیفیت بستگی به آن دارد که با کدام کیفیت مقایسه شود لذا باید دیر یا زودتر رسیدن یک اتومبیل و یک دوچرخه در مسافتی واحد نیز اعتباری باشد که این مطلبی ناهماهنگ و نافی تغایر است. درست است که انسان زمان کیفیات را در مقایسه بایکدیگر می‌سنجد و چنانچه مقیاس عوض شود حاصل مقایسه نیز عوض می‌گردد، اما این بدان معنا نیست که کیفیات، زمانی مخصوص به خود و یا موضعی خاص در بعد زمان را اشغال نکرده باشند. وقتی واحد مقیاس بزرگ می‌شود دو

کیفیت در جزء واحدی قرار می‌گیرند، اما در آن حال هم هر کدام هم موضع خاصی دارند. اگر جهت مقیاس عوض شود تقدم و تأخر نیز عوض می‌گردد ولی در عین حال هر کدام جایگاهی مخصوص به خود دارند. این معنا مد نظر مقایسه‌گر می‌باشد که اگر هر کیفیت زمانی مخصوص به خود نمی‌داشت حاصل یک مقایسه خاص، نسبتی خاص نمی‌گشت، اعتبارگر می‌توانست طلوع و غروب خورشید را مقیاس قرار داده و تقدم و تأخر دو حادثه را تأخر و تقدم آن‌ها اعتبار کند.

تفسیر زمان مبتنی بر انفصال مطلق

بر این اساس زمان به عنوان پدیده‌ای مستقل از کیفیات مطرح است و هویت آن آمیخته با تقدم و تأخر و حدوث و زوال است. یعنی همچون کیفیات دیگر زمان هم آثار خاصی دارد و عبارت است از حقیقتی که اجزاء آن ذاتاً و نه به دلیل امری دیگر تقدم و تأخر دارند به عبارت دیگر زمان هویتی است جاری و سیال و سکون‌ناپذیر و حوادث جهان به دلیل همنشینی با این سیلان موصوف به تقدم و تأخر می‌شوند. به دیگر سخن، اتصاف حوادث به صفت قبل و بعد عاریتی است اما قبلیت و بعدیت اجزاء زمان ذاتی و از پیش خود است و لذا حوادث با زمانند نه این که زمانند باشند یعنی این گونه نیست که زمان بعدی از ابعاد کیفیت باشد بلکه همنشینی است که سیالیت خود را سرایت می‌دهد. اشیاء ذاتاً در گذر و جریان نیستند. بلکه زمان است که این مهر و نشان را بر آن‌ها می‌زند.

هر شیء دفعتاً حادث و دفعتاً زائل می‌گردد بدون این که این حدوث و زوال را رابطه‌ای باشد. که اصولاً قابلیت جمع ندارد. و این انسان است که حدوث و زوال یا وجود و عدم را به رشته درآورده و از آن بعدی به نام زمان شیء می‌سازد. اشیاء

منفصل اند و آنان را با هم کاری نیست و پیوند اخوتی نبسته اند بلکه آدمی است که آنان را جمع دانسته و خصلتی دیگر به جمع می بخشند اشیاء جداگانه در مکان خود حضور دارند و در غیر آن معدومند. اتصال ذهنی این اشیاء، کلی اعتبار می سازد که طولی به نام زمان دارد. و بر آن مقیاس هرشیء زمانی خاص می یابد که اگر زمان حقیقتی در دل اشیاء داشت "این همانی" نقض می گردید. این تفسیر از زمان نیز تفسیری ناهماهنگ است. چه این که حرکت امری غیر قابل انکار است و تقدم و تأخر عجین با حرکت است. اقرار به توالی، اقرار به تقدم و تأخر است و نفی تقدم و تأخر از حرکت به معنای نفی حرکت است. زمان خیالی، توالی خیالی و حرکت خیالی را به دنبال خواهد داشت و حقیقی بودن حرکت ملازم با حقیقی بودن زمان است اگر زمان بعد کیفیت نباشد انفصال مطلق پیش آمده که خود نافی تغییر و تغایر است.

ـ تفسیر زمان مبتنی بر رابطه

بر این اساس زمان بعد کیفیت و آمیخته با آن است. زمان از کیفیت قابل انفکاک نیست. همان گونه که کیفیت طول و عرض و ارتفاع دارد زمان هم دارد. زمان عمر یک انسان، بعد وجودی اوست نه آن که زمین چند بار به دور خورشید گردیده است. زمان هر کیفیت را، حرکت ویژه خود آن کیفیت می سازد. اگر در حرکت دوئیتی است، دوئیت و ارتباطشان وحدتی دارند که زمان بعد آن واحد است، همان گونه که آن دوئیت ها خود مشتمل بر دوئیت و ارتباطند و زمانی دیگر بعد آنان است و چنانچه مقیاسی اختیار شود، مقداری این ابعاد نسبت به آن قابل محاسبه است.

تغییر، نظر به دوئیت و ارتباط است و زمان نظر به بعد وحدتی است که دوئیت و ارتباط در آن نهفته‌اند و این معنا جز بر اساس رابطه حاصل شدنی نیست. اگر زمان بعد کیفیت باشد تا آن‌جا که کیفیت است، زمان هم هست، و تا آن‌جا که زمان است، کیفیت هم هست و همان‌گونه که یک کیفیت طول دارد و در تمام طول گسترده است و طول و کیفیت از یکدیگر انفکاک ناپذیرند و هر چه طول کیفیت تقسیم شود کیفیاتی دیگر با طولی دیگر حاصل می‌شود و یا هر چه کیفیت از بعد طول به یکدیگر متصل شوند کیفیتی جدید با طولی جدید پدید می‌آید. داستان کیفیت و زمان نیز به همین صورت است، کیفیت در تمام بعد زمانش حاضر است و اجین با اوست و هرگاه کیفیت از بعد زمانش تقسیم شود پدیده‌ای دیگر با زمان دیگر متعین می‌گردد و هرگاه کیفیاتی از بعد زمان مرتبط شوند، کیفیتی جدید با زمانی جدید بارز می‌شود. کیفیت در طول در عین وحدت دارای تغایر است، ابتدا و انتهایش با نقاط دیگرش مختلفند. در آن‌جا می‌توان با مقیاسی که خود کیفیتی با طول خاص است مقداری طول کیفیت را نسبت به این مقیاس محاسبه کرد هر چند کیفیت طولی مخصوص به خود دارد. ولی برای سنجش و تمیزگریزی از این کار نیست. کیفیت در زمان هم در عین وحدت دارای تغایر است. آغاز و انجامش با سایر نقاط مختلف‌اند در آن‌جا هم می‌توان با مقیاسی که خود کیفیتی با زمان خاص است مقداری زمان کیفیت را نسبت به این مقیاس محاسبه کرد. هر چند هر کیفیت زمانی مخصوص به خود دارد. ولی برای سنجش و تمیزگریزی از این کار نیست. اگر حرکت عمومی شبانه روزی به عنوان زمان معیار اندازه‌گیری قرار می‌گیرد به خاطر آن است که انسان در زندگی ناگزیر از سنجش است و وقتی در رابطه با

مفاهیم اجمالی دیروز، زودتر، تقدم و زمان می خواهد امری را بسنجد لزوماً ناچار به، به کارگیری مقیاس می باشد و لذاست که حرکتی دیگر را مثل حرکت زمین به دور خودش یا خورشید مقیاس قرار داده و حرکات دیگر را با آن می سنجد. همچنین عرف از مشاهده و ملاحظه مهلت تغییرات مختلف مفهومی را انتزاع کرده و بر آن نام زمان نهاده است و هر چند در عینیت کاربرد دارد چرا که سنجش و تمیز لازمه عمل است و سنجش بدون مقیاس یا طرف دوم امری محال است ولی نمی توان آن را با همان ویژگی ها در عینیت یافت چرا که هر کیفیت را زمانی خاص است که همراه و آمیخته با خود اوست و زمان به صورت یک کیفیت کلی در عینیت که صحنه سیلان و جریان کیفیات است حقیقی نیست، وقتی گفته می شود فاصله تهران تا قم دو ساعت است این زمان چیزی نیست که به صورت جدا و مستقل در خارج وجود داشته باشد بلکه انسان از تکرار این مطلب که همیشه این مسافرت با اتومبیل دو ساعت زمان می برده است این امر را به صورت جدا شده «دو ساعت» به کار می گیرد و حتی نسبت به آینده هم می دهد در حالی که کیفیت جدای از زمان نیست و هر مسافرت زمانی مخصوص به خود دارد. بنابراین زمان دار بودن کیفیات و ترکیب وقوع در خود آنان وجود دارد، گذشت زمان و توالی حوادث در خود کیفیات است نه در زمان. کیفیاتند که ترتیب و توالی دارند و آن گاه زمان از آن ها انتزاع و اتخاذ می شود و نه این که کیفیات بر حسب زمان ترتیب بیابند. زمان ظرف مستقلی نیست که کیفیات در آن قرار گیرند. زمان هر کیفیت بعد و جنبه و چهره از خود آن کیفیت است و در حقیقت کیفیت و حرکت و زمان وحدتی ناگسستنی دارند.

۲- مکان

درباره مکان نیز می‌بایست همچون دیگر مفاهیم از تعریفی اجمالی و مشترک شروع کرد. وقتی صحبت از مکان، جا، کجایی، وضع، موقعیت می‌شود اجمالی از مطلب مورد اتفاق و ضروری زندگی روزمره همه انسان‌هاست کتاب روی میز است، مداد زیر دفتر است، تهران در ایران است، قم نزدیک تهران است، مشهد از بندرعباس خیلی دور است، قلب طرف چپ بدن است،... مفاهیمی است که روزانه با توجه به مفهوم مکان در بین مردم رد و بدل می‌شود و در این حد از مفهوم آن هم اختلاف چندانی نیست اما در این که واقعا مکان چیست و تفسیر آن به چه نحوه‌ای است موضع اشکال است که می‌بایست مورد بررسی و دقت قرار گیرد.

۳- مکان بر اساس اتصال مطلق

بر این اساس همان گونه که خود کیفیت جدایی و تغایری با دیگر کیفیات ندارد و همان گونه که زمان کیفیت هم حقیقتی مستقل و یا متشخص ندارد، مکان کیفیت هم جدا از مکان دیگر کیفیات که نیست هیچ تشخص و خصوصیت خاصی هم ندارد. همه جهان یک کل واحد است و انسان آن چه را می‌داند از راه حواس خود درک کرده است. پدیده‌هایی که درک می‌شوند، خصوصیتی دارند که انسان به آن‌ها نسبت می‌دهد، زیرا ذهن انسان طوری ساخته شده است که محرک‌هایی را که بر آن وارد می‌شود تنظیم و تأویل می‌نماید و یکی از مختصات تنظیم مدرکات آن است که ذهن پیوسته پیوستارهای زمان و مکان محیط را به بخش‌هایی پاره پاره می‌کند و در نتیجه انسان میل دارد چنین تصور کند که محیط او از شماره بیکرانی از چیزهای پراکنده و وابسته به انواع معین پدید آمده است.

چنانچه این تجزیه ذهنی در راستای آن کل واحد باشد زمان نتیجه می شود و چنانچه عمود بر آن راستا باشد مکان بوجود می آید. هرگاه انتزاعاً نقطه یا تکه ای از آن کل کنده شود محیط و اطرافی دارد که معرف مکان آنند. سانتیمتر دوم یک طول هیچ گاه از سانتی متر اول و یا سوم منفک نیست و شخصیت خاصی هم جدای از آنان ندارد ولی چنانچه این قطعه ذهناً از بقیه جدا گردد، می توان گفت موقعیت و مکانی مابین سانتیمتر اول و سوم دارد. یعنی در حقیقت توجه به نقاط مختلف یک چیز است که تحت عنوان مکان این یا مکان آن ارائه می گردد. وقتی گفته می شود حسن در اتاق است مکان او به وسیله کیفیت شاملی تعریف شده است. در مورد اتاق هم وضع همین طور است اتاق در ساختمان، ساختمان، در کرچه و... است یعنی کیفیت خود مکانی ندارد بلکه نسبت به کیفیت شامل تر می توان مکانی را اعتباراً به او بخشید و در مورد کیفیت شامل تر داستان بر همین منوال است و این مسأله از آن جا ناشی می شود که همه کیفیات نقاط یک کل واحدند و هیچ خصلت خاصی را دارا نیستند و هرگاه که یک کیفیت یعنی یک قطعه از آن کل جدا گردد چون این جدایی ذهنی است می بایست ذهناً مکانی و زمانی و خصال خاصی را به او منسوب کرد.

اما همان اشکالاتی که به تفسیر زمان بر این اساس وارد بود به مکان بر این مبنا نیز وارد است اگر مکانی اعتباری صرف باشد، مکان یک شیء، هرگونه که اعتبار شود، صحیح خواهد بود اگر یک جزء مکانی خاص نداشته باشد و مکانی بعد آن نباشد، کل هم از درون خالی خواهد شد و مکانی و درونی نخواهد داشت تا بتوان چیزی را به او منسوب کرد و این نه تنها نافی مکان که نافی تغییر و تغایر و مفاهمه و... است که قبلاً بررسی گردید.

- مکان بر اساس انفصال مطلق

اشیاء مستقل از یکدیگر وجود دارند و ارتباطی مابین آنها نیست ولی انسان برای سنجش و تمیز به ناچار آنها را اعتباراً مرتبط می‌کند و این اعتبار هرگاه با اشیایی باشد که با هم وجود دارند مکان آنان را در ذهن مشخص می‌کند و هرگاه با اشیایی باشد که بعداً یا قبلاً می‌آیند زمان اشیاء متصور در ذهن می‌گردند حسن یک شیء مستقل است و زمان و مکان خاصی، به این معنا که در ارتباط با دیگر اشیاء باشد ذاتی او نیست ولی چنانچه انسان بخواهد او را مشخص کند به ناچار او را در ارتباط با دیگر اشیاء معرفی می‌نماید و همین که می‌توان آن را چند گونه و در ارتباطات مختلف معرفی کرد دال بر اعتباری بودن این رابطه است. حسن در اتاق است، حسن پشت میز مطالعه است، حسن کنار فرزندش است، حسن... همه این جملات تعریفی است که از مکان یک شیء می‌توان ارائه کرد.

اشکالات انفصال مطلق در برداشت از مکان هم بروز پیدا می‌کند اگر مکان یک کیفیت اعتباری می‌بود می‌بایست هر چند که طرف دوم سنجش واحد باشد بتوان نسبت‌های مختلفی اعتباراً به آن کیفیت بست. این که مکان کیفیت را می‌توان به عبارات مختلف و از زوایای مختلف تعریف کرد امر صحیحی است ولی همه این عبارات منسوب به یک امر و مؤید به یکدیگر نیستند. حسن می‌تواند هم در اتاق، هم پشت میز مطالعه و هم در کنار فرزندش باشد و هم نسبت به کیفیات دیگر بتوان موقعیت او را تعریف کرد. اگر نسبت بین دو کیفیت اعتباری باشد نسبت هر دو نیز اعتباری خواهد بود و لذا نه تنها هر دو خصلت خاص و اثری ندارند بلکه، چیزی هم نیستند، و این نفی تغایر، تغیر، و نفس خود کیفیت است.

۲- مکان بر اساس رابطه

مکان بر این اساس بعد کیفیت است و کیفیت در این بعد هم ممتد و گسترده است. مکان از کیفیت قابل تفکیک نیست. مکان کیفیت با مکان سایر کیفیات متغایر است. اما در رابطه با آن است و منفصل از یکدیگر نمی باشند کیفیات هر کدام خصلت خاصی دارند و دارای حد و مرز مشخصی نسبت به یکدیگرند درست مثل یک نقشه جغرافیایی که در آن تقسیم بندی خاصی صورت گرفته و هر قسمت کشور خاصی است هر کیفیت در عین حالی که مابین کیفیات خاصی قرار دارد یا به عبارت دیگر مکانی خارج از خود دارد مکانی هم در درون خود دارد، در بعد مکان خالی و تهی نیست ممتد و گسترده است اما این مکان درونی و بیرونی دوئیت ندارند یک چیزند که از دو زاویه ملاحظه شده اند. هر کیفیت مکان سایر کیفیات را حد می زند و دیگر کیفیات مکان او را محدود می کنند. مثلاً مکان یک کتاب این گونه تعریف می شود از یک طرف محدود به میز است از طرف دیگر محدود به مدادی است که بر آن قرار دارد؛ از طرفی محدود به هوای محیط، فشار هوا، نور خورشید، درجه حرارت محیط،... است لذا مکان خود کار عبارتست از مجموعه ای از روابط که در نهایت بواسطه آن ها نسبت خاصی را یافته است. همان گونه که کیفیت از مکان خالی نیست با مکان دیگر کیفیات هم پیوند و بستگی دارد. چوب زیر آب نمی ایستد، آب بالای هوا قرار نمی گیرد، رنگی نور را جذب می کند و دیگری آن را منعکس می کند، دو قطب مغناطیسی همنام دافع یکدیگرند و غیر همنام جذب کننده یکدیگر خواهند بود، اگر در یک ظرف مقداری آب، روغن، سنگ ریزه نخود، ساچمه های فلزی و... ریخته شود هر کدام جایگاه ویژه خواهند یافت و چنانچه ظرف حول محوری چرخانده شود جایگاه کیفیات عوض می شود، چنانچه کیفیت جایگاه آن ها عوض می شود یعنی

ورود کیفیت جدید آمیخته با مکان جدید، در سایر مکان‌ها تغییر بوجود می‌آورد، همان‌گونه که در خود کیفیات تغییراتی پدید می‌آید.

بنابراین مکان ظرف حصول کیفیات نیست که گنجایش اجسام را داشته باشد بلکه مبتنی بر رابطه، مکان، جا و حدود کیفیت است منتهی می‌توان از مشاهده حدود مختلف اشیاء یک مفهوم انتزاعی از مکان به دست آورد و مکان هر کیفیت را به وسیله کیفیت دیگر تعریف نمود، ولی مسلم حقیقت مکان محصور در این رابطه خاص نمی‌گردد. اگر مکان کیفیت ظرفی بود که کیفیت در آن واقع می‌شد، می‌بایست حد کیفیت جدای از خود کیفیت باشد و حال آن که حد کیفیت همان گونه که محتاج وسعتی در بیرون است به وسعتی در درون نیز احتیاج دارد.

بنابراین به طور خلاصه زمان و مکان را مبتنی بر رابطه چنین می‌توان گفت: زمان و مکان دو ظرف برای کیفیت نیستند بلکه دو بعد و دو حد آند و با کیفیت تعین دارند. یعنی کیفیت بدون زمان و مکان و یا زمان و مکان بدون کیفیت نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر هر کیفیت از یک طرف آمیخته با تقدم و تأخر و دارای سیلان و جریان مستمر و ممتد است و از طرف دیگر این استمرار و امتداد در درون خود نیز امتدادهای دیگری دارد. لذا هر کیفیت زمان و مکانی خاص داشته و بیرون آمدن از آن‌جا و آن‌گاه برای کیفیت به منزله بیرون آمدن از خودیت خود است حرکت و تغییر در حقیقت عبارتست از تغییر محدوده کیفیت یا جابجایی قرار کیفیت، اما نه به گونه‌ای که کیفیت از درون یا بیرون منفصل و منقطع گردد بلکه مستمراً واقع می‌گردد، که کیفیت خود مستمر و ممتد است. پس حرکت توالی دو کیفیت ممتد غیر منفصل است. (این معنا در بحث‌های امر ثابت و تعین تبیین بیشتری خواهد یافت).

مبحث سوم: آثار و لوازم توجه به رابطه

بعد از ملاحظه رابطه و این که تنها بر آن اساس می توان تغییر را تفسیر و توجیه نمود به آثار و لوازم دیگر رابطه اشاره ای اجمالی می شود.

نه تنها رابطه با دوئیت متوالی در حرکت سازگاری دارد بلکه از چنان خصوصیتی برخوردار است که می توان آن را در هر جا که دوئیتی مطرح باشد مشاهده نمود، و تنها بر این اساس دوئیت قابل تفسیر و تبیین است.

اگر در حرکت دوئیت، دوئیت در طول و دوئیت متعاقب و به عبارت دیگر دوئیت در زمان است که تنها سازگار با رابطه است: دوئیت در عرض، دوئیت همجوار و به عبارت دیگر دوئیت در مکان نیز همین گونه است و همان گونه که دوئیت در زمان منفصل نبود در اینجا هم لزوما چنین است و نمی توان کیفیات را از نظر زمان مرتبط ولی از نظر مکان بی ارتباط دانست چرا که امور متغایر هر کدام جایگاه خاصی داشته و نسبت به دیگری وضعیت خاصی دارند. یکی بالا، دیگری پایین یا یکی سمت چپ و دیگری سمت راست قرار دارد. یعنی آن ها از یک ترتیب قرارگیری خاصی برخوردارند و همین امر مبین یک نحوه ارتباط خاص بین کیفیات است و الا بدان معناست که هر چیزی را در کنار هر چیز می توان یافت و یا هر چیز بتواند بالا یا پایین کیفیت دیگر قرار گیرد، چرا که آن دو هیچ ارتباطی با هم ندارند. مثلا اگر تکه چوبی زیر آب رها شود همانجا باید بماند و میل و کششی برای روی آب آمدن نداشته باشد چون که آب یک کیفیت است و چوب کیفیتی دیگر، بدون هیچ ارتباطی و حال آن که این گونه نیست و چوب زیر آب نمی ماند و این خود دلیلی است بر آن که نحوه ای میل و کشش و به عبارت دیگر رابطه خاصی بین آب و چوب برقرار است که باعث می گردد هر کدام مکان خاصی بیابند و یا سقف یک

اطاق که متکی به دیوارها در بالا می‌ایستد مبین رابطه‌ای است که سنگینی سقف از آن طریق به دیوارها و از آن‌جا به زمین وارد می‌شود و زمین هم نیرویی به همین اندازه به دیوارها وارد می‌کند و در نتیجه سنگینی آن را خنثی می‌کند تا تعادل صورت بگیرد و سقف فرو نریزد یعنی وزن و حجم مخصوص سقف ایجاب می‌کند که جایش آن بالا نباشد و لذا فشاری به طرف پایین دارد. اما بواسطه روابطی است که بالا قرار گرفته است. و اگر ارتباطی نبود می‌بایست بتوان آن را بدون دیوار بالا نگه داشت.

بنابراین چون تغایر امری غیر قابل انکار است و هر کیفیتی هویت مخصوص به خود را دارد به نسبت دوئیت هر چیز، نیرویی متناسب با آن وارد می‌شود که با غیر آن فرق دارد و هر چیز در رابطه متناسب با خودش قرار می‌گردد، به گونه‌ای که هیچ کیفیت دیگری نمی‌تواند در آن رابطه باشد. آهن مساویست با مجموعه روابط تشکیل دهنده آهن و چوب مساوی روابط دیگری است و این مطلب را برای همه امور متغایر می‌توان مطرح نمود و از این طریق چنین نتیجه گرفت که چون هر دو متغایر نسبت به هم وضعیت خاصی دارند این امر بدون رابطه حقیقی ممکن نیست.

امور متغایر الزاماً مرتبطند و اقرار به تغایر، اقرار به ربط است. وقتی گفته می‌شود این کیفیت داغ نیست، سلب یک رابطه است چرا که داغی یک نحوه رابطه بین آتش و کیفیات مزبور است، یعنی داغی اثری است از آتش و اثر بدون ربط محال است. بین ممیز و آتش نمی‌تواند انفصال مطلق باشد و الا هیچ اثری را نمی‌توان به آتش نسبت داد، و اساساً اگر رابطه دو شیء ملاحظه نشود غیریت و دوئیت آن‌ها را نمی‌توان ملاحظه نمود و حاصل آن‌ها هم نمی‌تواند مختلف باشد.

بدون رابطه نمی‌توان خصلتی را منسوب به شیء کرد تا سپس با تکیه بر آن اختلاف را تشخیص داد. بنابراین تغایر، به تغایر روابط است یعنی آب روی دست اثر گذاشته و آن را «تر» می‌کند، اثری روی گچ داشته و باعث وارفتگی آن می‌شود، سیمان را متأثر کرده، سفت و سخت می‌نماید، خاک را گل، آهن را اکسید کرده، درخت را بارور نموده تشنگی را رفع می‌نماید و... بر این اساس است که گفته می‌شود آب چه چیز است، یعنی دارای چه خصلتی است. تغایر امور به تغایر آثار آنهاست، اگر آب غیر از آتش است، بواسطه تغایر آثار این دو است و این آثار و خصلت‌ها مبین نوعی رابطه است. کیفیتی که هیچ رابطه‌ای با کیفیات دیگر در هیچ جهتی داشته باشد و بخواهد کاملاً منفصل بوده و از حوزه ارتباطات خارج باشد، هیچ چیزی را نمی‌توان به آن نسبت داد؛ حتی «این غیر از آن است» را هم نمی‌توان در موردش قائل شد و اساساً نمی‌توان گفت چنین کیفیتی وجود دارد، یا نمی‌توان گفت وجود ندارد، چراکه هر نسبتی به آن داده شود مبین نوعی ربط است. و نفی ربط نفی هرگونه اثر را به دنبال دارد و کیفیتی که هیچ اثری ندارد، هیچ نسبتی حتی نسبت وجود را نمی‌پذیرد. و به فرض هم که چنین چیزی ممکن باشد از آن‌جا که بر کیفیات دیگر اثری نمی‌گذارد و اثری هم نمی‌پذیرد ضمن این که تمیز آن برای همیشه محال است بودن و یا نبودنش هیچ تأثیری در رابطه با امور متغایر ندارد. یعنی این چیز باید بتواند در هر کجا قرار گیرد و این بدان معناست که از خصوصیت خاصی برخوردار نیست چرا که خصوصیت خاص جایگاه خاص می‌خواهد و به عبارت دیگر چنین چیزی متکیف نیست و لذا اگر کسی مطلق ربط را از کیفیت سلب کند، بدین معناست که آن را، از تکیف و هستی خصلت‌های متعدد سلب کرده. کیفیت غیر متکیف در امور متغایر نمی‌گنجد که اقرار به تغایر اقرار به چگونگی

است و چگونگی، به گونه گونه بودن آثار و گونه گونه بودن رابطه است.

سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا ممکن است کیفیتی با بعضی کیفیات رابطه داشته باشد و با بعضی دیگر منفصل باشد؟ در پاسخ چنین گفته می شود که اگر آن کیفیاتی که با این کیفیت رابطه دارند با کیفیاتی که با آن بی ارتباطند، مرتبط باشند پس با آن کیفیت هم مرتبطند هر چند ارتباطشان بالواسطه باشد و چنانچه آن دو گروه بی ارتباط باشند پس کیفیت اول در یک مجموعه مرتبط است و مجموعه دیگری هم هست که با این مجموعه هیچ گونه ارتباطی ندارد. بر این مسأله چند اشکال وارد است:

اول، این که بالاخره انسان در یکی از این دو مجموعه است چون با مجموعه دیگر هیچ ارتباطی ندارد پس نسبت به آن مجموعه هم هیچ گونه شناخت و تمیزی نمی تواند داشته باشد. در ثانی آن دو مجموعه چون ارتباطی با هم و یا با مجموعه دیگر ندارند؛ پس غیریتشان بارز نیست یعنی اثر خاصی ندارد و یا اثر خاصی نمی پذیرند زیر بی ارتباطند. پس کیفیتی هم ندارند چه این که به محض تکلیف بین محدود کننده و محدود شده رابطه برقرار می شود و همان گونه که گذشت در امور بی اثر نظری هم نمی توان داد.

ممکن است این سؤال پیش آید که اگر استدلال فوق صحیح است در مورد کل جهان چه می توان گفت؟ آیا کل جهان بدون اثر است؟ چگونه مجموعه کیفیتهای مؤثر، بلا اثر می شود؟ و به چنین چیزی چگونه می توان خصلتی را نسبت داد؟ چگونه می توان آن را محدود و مخلوق و یا بینهایت و ابدی دانست؟ و اگر اثر دارد بر چه چیزی اثر می گذارد؟ مجموعه جهان و اثر پذیرش چه وضعیت دارد؟ بلا اثر است یا اثر دارد؟ و... در پاسخ می توان گفت که اگر منظور، جهان با یک امتداد

کوچک زمانی باشد (یعنی جهان در یک وهله خاص) مابین آینده و گذشته‌اش محصور است جهان امروز، جهان دیروز و جهان فردا نیست یعنی خصلت خاصی دارد که آن‌ها ندارند هر چند با آن‌ها در یک امتداد است و منفصل از یکدیگر نیستند. و چنانچه جهان با مکان و زمانش مورد نظر باشد (یعنی جهان با کلیه تغییرات و تغایرها) آن‌چه تأثیر و تأثر بوده است در این مجموعه وارد شده است پس خصلت، کیفیت، تأثیر و تأثر بدین معنا در مورد او صادق نیست و جای سؤال ندارد. اگر مجموعه خودکارهای قرمز رنگ در نظر گرفته شود که یکی از آن‌ها در جیب است و یکی در کیف است و یکی در میز... و یا یکی امروز است و یکی دیروز بود و یکی فردا ساخته خواهد شد نمی‌توان سؤال کرد که این مجموعه در جیب است یا در کیف است یا... امروز وقوع دارد یا فردا و یا به عبارت دیگر قسیم نمی‌تواند مقسم واقع شود. او خصلتی دیگر دارد که در ربط دیگر متعین شده است و حتی سنخیت ربط و تکلیف هم در آن جا فرق می‌کند. مطلق الکیفیه نمی‌تواند کیفیتی از سنخ عناصر تحت شمولش داشته باشد و الا مجموعه قبل ناقص بوده و کیفیتی را در خود جای نداده است، پس در آن‌جا تأثیر و تأثر و تکلیف بدین معنا راه ندارد. اگر یک یا دو جمع شود سه به دست می‌آید، حال نمی‌توانا سؤال کرد همین سه اگر با یک و دو جمع شود چه می‌شود یک و دو مقدمه سه بود و سه نتیجه یک و دو، از جمع شدن مقدمه و نتیجه، نتیجه جدید به دست نمی‌آید. مقدمه و نتیجه ربط زمانی دارند نه ربط مکانی، ربط زمانی به زمان جدید ختم نمی‌شود، مکان جدید می‌سازد و ربط مکانی مکان جدید نمی‌سازد، بلکه ربط زمانی می‌آورد هر چند زمان و مکان و ربط مکانی و زمانی از یکدیگر قابل انفکاک نیستند. اگر مجموعه جهان دیروز و امروز و فردا... بخواهد تغییر کند بکدام زمان برود که تحت

شمولش نباشد؟ کدام مکان را بجوید که در درونش نباشد؟ برای او مکان و زمان به معنای بعد کیفیات تحت شمولش معنا ندارد. حتی در مورد یک کیفیت خاص که زمان و مکان بعد اوست وقتی با زمان و مکانی مورد نظر باشد، نمی توان سؤال کرد که این کیفیت در کدام زمان و مکان است او در زمان و مکان خودش گسترده است در همه جای و همه گاه آن ها هست و متعلق به فقط یک نقطه خاص آن نیست البته می توان او را به کمک مکان و زمان سایر کیفیات تعریف کرد اما اگر کیفیات دیگری نبود تعریف مکان و زمان او به بیرون از خود غیر ممکن و به داخل خود هم به خاطر حضور در همه نقاط و عدم اختلاف میسور نخواهد بود فقط می توان گفت که در همه این نقاط هست ولی رنگ تعلق از هیچ کدام آنان ندارد (این مطلب در بحث تفاوت کل و کلی تبیین می گردد).

بنابراین نفی رابطه متغایرین همعرض نه تنها نفی کننده سنجش و تمییز است بلکه تغایر را نیز نفی کرده و اساسا کیفیت بدون رابطه نمی تواند متکیف باشد. و حتی نفی آن در ادنی مرتبه خود منجر به نفی هر گونه ابزارسازی و عملی از انسان می گردد. انسان چرا سماور و یا یخچال می سازد؟ آیا جوش آمدن آب ربطی با سماور ندارد؟ آیا می توان گفت بعضی از آب ها خود به خود می جوشند و بعضی دیگر به یخ تبدیل می شوند؟ ابزارسازی خود مؤید ربط مکانی کیفیات است. نفی رابطه عرضی، نفی هر نوع خصلت نوعیه، انتزاع و مفاهمه را هم به دنبال دارد، بر این اساس چون همه کیفیات از یکدیگر منفصلند، هیچ نامی بر هیچ کیفیتی نمی توان گذاشت. آبی که در آزمایشگاه است با آبی که در رودخانه است دوئیت مبعض دارند پس نباید یک نام داشته باشند. اگر در آزمایشگاه بدست آمد که آب به اکسیژن و هیدروژن تجزیه می شود نمی توان آن را به آب رودخانه هم تعمیم داد. لذا

بر این اساس استنتاج و جمع‌بندی (که آن هم نوعی ربط است) نفی می‌گردد مگر این که کیفیات دارای خصلت نوعیه باشند که این هم کاشف از نوعی رابطه است. حال به این نکته هم باید توجه نمود که همانند دوئیت در حرکت و تغییر که در عین نداشتن انفصال مطلق از اتصال مطلق هم برخورداری نیستند کیفیات همجوار هم نه منفصل مطلقند و نه متصل مطلق. زیرا اتصال مطلق در عرض به معنای بساطت محض و نفی تغایر بوده که امری غیر قابل انکار است لذا کیفیات مختلف همجوار هم با دوئیت و تغایر سازگارند و هم با نحوه‌ای وحدت و این معنا جز بر اساس رابطه متعین نمی‌گردد.

تاکنون سازگاری تغییر و تغایر با رابطه مورد بررسی قرار گرفت اما از آن جا که تغییر و تغایر با یکدیگر دوئیت دارند رابطه در بین آنان نیز لازم می‌آید. به عبارت دیگر زمان و مکان دو امرند که نه اتصال مطلق دارند و نه انفصال مطلق، بلکه مرتبطند. وقتی امور متغایر با هم رابطه دارند. این رابطه بیان‌گر نوعی تأثیر و تأثر مابین آنهاست، و تأثیر و تأثرگویای تغیر آنان است. یعنی امور متغایر متغیرند و یا تغییر کیفیات مختلفی دارد و امور متغایر کیفیات مختلف تغییرند و در حقیقت تغایر، تغایر حرکات است لذا تغییر و تغایر آمیخته یا یکدیگرند. یعنی وقتی شیء تغییر می‌کند حجم و وزن و... که مبین کجایی آن است نیز تغییر می‌کند. تغییر شیی و حرکت آن در زمان موجب تغییر مکانی آن می‌گردد چرا که رابطه‌ای جدید با سایر کیفیات می‌یابد.

اساساً زمان و مکان دو بعد یک کیفیتند وقتی گفته می‌شود آب و بخار متوالیند آیا اگر آب تنها و بدون ربط با متغایرهای اطرافش همچون آتش هوا و غیره ملاحظه شود باز هم می‌توان گفت که بعد از آب، بخار می‌آید؟ آیا تصور آثار متوالی بر آن

فرض دارد؟ یا این که باید تغایر و نحوه‌ای اثرگذاری و اثرپذیری مطرح باشد تا اثر متوالی ملاحظه گردد؟ آیا می‌توان گفت آب، اعم از این که در اینجا باشد یا در آنجا، در یخچال باشد یا بر آتش، بخار می‌شود؟ پس تغییر و تغایر از یکدیگر انفصال مطلق ندارند و الا لازمه‌اش نفی آن‌ها است. اگر در تغییر پیدایش کیفیت جدید و توالی مطرح است در غیر دوئیت و تغایر امکان ندارد. و تا دوئیت و رابطه بین آن‌ها نباشد، حرکت صورت نخواهد گرفت. به عبارت دیگر اشیاء متحرک، مرکبند و شیء مرکب، خاصیتی دارد که آن خاصیت به شرط ترکیب اجزاء ظاهر می‌گردد و اگر ترکیب صورت نگیرد آن خاصیت بارز نیست و در نتیجه هر شیء متحرک حاصل رابطه خاصی بین اجزاء است و با تغییر این رابطه اثری دیگر ظاهر شده که با اثر قبل غیریت دارد و دو اثر همان دو امری هستند که به عنوان دو کیفیت متوالی و یا حرکت مطرح می‌گردند. یعنی حرکت ناشی از ارتباط بوده و ارتباط بیانگر ترکیب، لذا حرکت در هر حالت چیزی جز یک منتهی نیست. وقتی گفته می‌شود که «الف» حرکتی غیر از «ب» دارد غیریت حرکت با توجه به غیریت آثار و غیریت آثار چیزی جز ملاحظه وجه ترکیب و ارتباط خاصی از اجزایی خاص نیست و این مطلب ارتباط تغییر و تغایر یا زمان و مکان است. اگر اجزاء و روابط حذف شود، زمان هم منتفی خواهد شد. هرگز نمی‌توان ارتباط مکانی را از ترکیب حذف کرد، چرا که حذف آن برابر با حذف مرکب است. اگر ارتباط تا آخر قطع شود و بین بتغایرها انفصال مطلق باشد دیگر صحبت از حرکت هم موردی ندارد. ملاحظه توالی، ملاحظه زمان و ملاحظه ترکیب، ملاحظه مکان است و به همان دلیل که رابطه در توالی و زمان مطرح است در مکان و در زمان و مکان هم مطرح می‌باشد. و همان‌گونه که زمان برابر تغییرات خود شیء است مکان نیز

برابر با مرکب بودن آن است و همچون تغییرات شیء از آن جداشدنی نیست
لذا زمان و مکان یا تغییر و تغایر، مگر به صورت انتزاعی و تجریدی قابلیت
انفکاک ندارند.

بعد از ملاحظه این که تنها بر اساس رابطه تغییر و تغایر قابلیت توجیه دارد
اکنون به بررسی سایر لوازم رابطه پرداخته می شود.

- رابطه و اثر

همان طور که در خلال مباحث گذشته بیان گردید رابطه توجیه گر هرگونه تأثیر و تأثر
خواهد بود و نفی آن لزوماً به نفی هرگونه اثری منجر خواهد شد چرا که خصلت و
اثر بدون رابطه ای خاص مفهوم ندارد. اگر گفته می شود آهن، فلز، سخت، هادی
الکتریسته،... است این آثار جز در رابطه متعین نمی گردد. اثر بدون نقطه اثر نیست،
اثر لزوماً بر جایی و چیزی وارد می شود، اثر طرفینی دارد، از جایی یا چیزی بر
می خیزد و بر جایی یا چیز دیگر وارد می گردد و این طرفینی بودن تنها بر اساس
رابطه میسور است.

- رابطه و ترکیب

اولین مفهومی که از ترکیب به ذهن می آید این است که مجموعه ای از اجزاء که
پیوندی خاص با یکدیگر دارند. همان گونه که در خلال مباحث قبل گذشت ترکیب
بدون رابطه بین اجزاء معنا و تحقق ندارد تفاوتی که کلر و سدیم به طور
آزاد و کلرور سدیم و یا نمک طعام دارند تنها در نحوه ربط است و تا ربطی
خاص مابین اجزاء برقرار نباشد مرکب خاص پدید نمی آید.

- رابطه و جمع‌بندی

هر استدلال و ارائه دلیل مبتنی بر مقدماتی است که این مقدمات عهده‌دار بیان و تمام کردن نتیجه و دلالتند و جهت این امر لزوماً از قرارگیری خاصی نسبت به هم برخوردارند و در حقیقت با ترکیب خاصی است که نتیجه را می‌سازد و نه تنها مابین مقدمات ربط خاصی لازم است بلکه بین مقدمات و نتیجه نیز ارتباط خاصی برقرار است که منطق بیانگر همین ارتباطات است. (هر کدام از اشارات فوق در موضع خود مفصلاً بررسی می‌گردد).

فصل دوم

امر ثابت

پس از آشنایی اجمالی با بحث حرکت اکنون می‌بایست به این نکته پرداخته شود که آیا حرکت مطلق است؟ آیا در حرکت همه چیز متحرک و متغیر است؟ آیا حرکت تکیه‌گاهی ثابت ندارد؟ آیا قانون حرکت هم متحرک است؟ آیا توالی جهت خاصی را دارد؟ آیا بعد از هر کیفیت تنها و تنها یک کیفیت می‌آید؟ آیا کجایی کیفیات و رابطه عرضی آنان تابع امر خاصی است؟ آن امر متغیر است یا ثابت؟ این مسائل موضوع بحث این فصل است.

قسمت اول: بررسی حاکمیت امر ثابت بر تغییر

مبحث اول: جهت‌داری تغییر

بر طبق آنچه گذشت حرکت توالی دو کیفیت است و نفس توالی و تعاقب بدون هیچ رابطه‌ای ممتنع است و به همین خاطر است که قائل به انفصال مطلق نمی‌تواند

صحبت از توالی یا تعاقب کیفیات نماید. توجه به رابطه در حرکت و نفی انفصال مطلق این نکته را مشخص می‌سازد که تغییر عبارت است از توالی‌های مستمری که متعاقبا و پی‌درپی می‌آیند به گونه‌ای که همه آن‌ها بر روی هم امتداد خاصی را تشکیل داده که هیچ نقطه‌ای را نمی‌توان از نقاط مسلسل قبلی یا بعدی جدا دانست و در فاصله‌ای که کیفیت اول به دوم تبدیل می‌شود هر چقدر هم فاصله کوتاه باشد باز هم تعاقب کیفیاتی مطرح است. یعنی کیفیت حرکت این گونه نیست که پس از هر تغییر، توقفی باشد و یا چیزی بالمره از بین برود و چیز دیگری جانشین آن گردد که این بدان معناست که آن‌ها جامع و رابطه‌ای ندارند. در حقیقت تغییر و حرکت در مورد آن‌ها صدق نمی‌کند چرا که تغییر عبارتست از توالی کیفیات که عجمین با رابطه است و این توالی و تعاقب است که سیری واحد را تشکیل می‌دهد و در این تعقیب، همسویی، هم‌جهتی و هم‌امتدادی بارز است. هر حرکت توالی خاصی است غیر از توالی‌های خاص دیگر. چرا که شامل کیفیات متعاقبی است که این نحوه خاص از کیفیت و این نحوه خاص از تعاقب در سایر حرکات نیست. کیفیت با اینکه متغیر است ولی خصلت خاص و پتانسیل خاصی دارد که در ارتباط با دیگر کیفیات به کیفیت خاصی می‌انجامد و این معنا چیزی نیست جز این که هر حرکت جهت خاصی دارد، و هر کیفیت در ارتباط با دیگران تعینی خاص می‌یابد. آب در اصطکاک با حرارت بخار می‌شود و دانه در کنار آب و خاک و... گیاه می‌گردد در هر دو تغییری بوجود آمده است، دو حرکتند، خصال و آثاری عوض شده است ولی تغایر دو سیر منتفی نشده است، دو سیر مختلفند متشکل از تعاقب کیفیاتی مختلف. همان گونه که در نقطه نقطه مسیر مختلفند به عبارت بهتر همان گونه که در امتدادهای جزئی مختلفند در کل سیر نیز متفاوتند.

بنابراین هر سیر اثری و خصلتی دارد که سایر سیرها ندارند، هر سیر جهت خاصی دارد که دیگران همین جهت را با همین قید خصوصیت شخصیه ندارند. امتداد مشتمل بر کیفیات خاص، خصلت خاصی را داراست یعنی جهت خاصی است. وقتی زمان بعد کیفیت است، کیفیت خاصی یعنی حرکت خاص، امتداد خاص و بالاخره یعنی جهت خاص. بهر حال هر جا توالی و تعاقب کیفیاتی است، آتش که دود می‌کند، دلالتی که به تبع آن صورت می‌گیرد، مقدماتی که چیده می‌شود و نتیجه‌ای که از آن‌ها بر می‌آید، مفاهمه‌ای که صورت می‌گیرد کودکی که رشد می‌کند، دانه‌ای که میوه می‌شود، بارانی که می‌بارد و... مبین توالی خاص است و توالی خاص، جهت‌داری حرکت است. یعنی هیچ حرکتی نیست که یکباره و دفعی صورت گیرد و همان جا که انفصال مطلق در حرکت نفی گردید و رابطه با آن معنای خاص پذیرفته شد، سیر خاص و جهت خاص بودن حرکت هم اثبات گردید. اگر حرکت توالی کیفیات غیر منفصل ممتد است با وجودی که در هیچ قسمت آن انفصال وجود ندارد و یا وجود تغایر موجود در آن از وحدت خاصی هم برخوردار است و مسیر واحدی را نشان می‌دهد به گونه‌ای که هیچ مرحله‌ای از مراحل قبل یا بعد قابل انفکاک مطلق حقیقی نیست.

اما این واحد بودن و سیر خاص بودن حرکت به معنی بساطت محض هم نیست. پس حرکت چیزی جز توالی خاص نیست و در هر حرکت خاص متوالیین خاصی حضور دارند چرا که از هر کیفیت خاصی هر خصلت و اثری را نمی‌توان انتظار داشت. هر کیفیت در اصطکاک خاص منجر به کیفیتی خاص است. هر کیفیت خاص واقع در سیری خاص است. خورشید بر آب دریا می‌تابد، آب حرارت می‌گیرد و پس از طی سیری بخار می‌شود، بخار بالا می‌رود، ابر می‌گردد،

ابر سرد می شود بخارها فشرده می شوند، در اثر فشار دو مرتبه آب شده و به صورت قطرات باران به طرف پایین سرازیر می گردند. در هیچ حرکتی نیست که رسیدن از حالی به حالت دیگر خالی از کیفیات متوالی باشد. هیچ حرکتی خالی از سیر و زمان نیست و هیچ کیفیت خاصی موجود در زمان نیست، زمان بعد کیفیت و آمیخته با آن است بر چهره هر کیفیت قصه تاریخی نگاشته شده است و سو و جهتی خاص به کیفیات آینده دارد.

نفی جهت داری حرکت نافی تغییر و تغایر است. چنانچه کیفیتی خاص در اصطکاک با کیفیاتی خاص منجر به کیفیت خاص دیگری نشود بدین معناست که پتانسیل کیفیات محتمل آینده از زاویه اول مساوی است که این، هم تغایر آنان را نفی می کند و هم بازدارنده حرکت است زیرا پتانسیل همه کیفیات من جمله کیفیت او مساوی بوده به بساطت محض می انجامد و یا کیفیات منفصل از یکدیگر بوده زمان بعدشان نیست. در طول و در عرض منفصل و بلااثرند، سکون و جمودند، معدوم می شوند و حادث می گردند بدون این که مابین رفتن و آمدن شان یا رفتن یکی و آمدن دیگری سازگاری و تناسبی باشد که هر دو احتمال در بررسی حرکت مردود دانسته شد.

مبحث دوم: علت داری و قانون دارای تغییر

در بحث قبل ملاحظه شد که حرکت دارای مسیر و جهت خاصی است و تغایر حرکات در حقیقت منوط به تفاوت سیر آنها می باشد به گونه ای که نفی جهت و سیر در حرکت، منتهی به نفی خود حرکت خواهد شد. حال آیا این که دو چیز خاص پشت سر هم می آیند امری بی علت و بی دلیل؟ آیا می توان ادعا کرد که

توالی خاص است و حرکت جهت دارد. اما این جهت‌داری بدون علت باشد؟ آیا می‌توان گفت دانه‌ای که در زمین کاشته می‌شود بی جهت است که سیر خاصی را طی می‌کند و به محصول می‌رسد؟ آیا این که آب بخار می‌شود و بخار ابرگشته و باران می‌بارد، بی دلیل بر علت است که این کیفیات پشت سر هم قرار می‌گیرند؟ چرا کودک به ترتیب و کم کم رشد می‌کند و به جوانی و پیری می‌رسد؟ آیا نمی‌شود از همان ابتدای تولد شروع به غذا خوردن نماید؟ چرا وقتی آب روی آتش گذاشته می‌شود، بخار متصاعد می‌گردد؟ چرا... آیا سیر خاص داشتن و تاریخ و سرنوشت معین داشتن حرکت خاص امری بدون دلیل و قانون است؟ آیا می‌توان این امور را اتفاقی دانست؟ آیا اگر اتفاقی هم باشد به معنای بی علتی است؟ البته در این موضع بحثی این که علتش چیست و در کجاست آیا در درون است یا بیرون، ذاتی است یا عارضی و... مورد نظر نیست که در این موارد اختلافات زیادی است که می‌بایست با تکیه بر مقدماتی در صدد پاسخ به آنان برآمد که فعلا آن مقدمات مهیا نیست. بلکه در اینجا صرف علت‌داری و قانون‌داری مورد بحث است.

اگر جهت خاص در تغییر غیر قابل انکار است، با کمی دقت در جهت‌داری علت‌داری و قانون‌داری آن نیز اثبات خواهد شد. در حرکت یک شیء از این مرحله به مرحله دیگر، اگر مرحله دوم خاص شد، جهت حرکت هم خاص می‌گردد. یعنی کیفیت فقط و فقط از بین همه کیفیات‌ها به یک کیفیت خاص تبدیل می‌گردد و از بین همه جهات جهت خاصی را می‌پیماید و این علاوه بر آن که جهت‌داری حرکت است، علت‌داری آن نیز هست. هر پاسخی که به این سوال داده شود که چرا کیفیت از آن حالت به این حالت گردیده است مبین علت‌داری حرکت است و هر معادله‌ای که برای این تغییر ذکر شود، بیان‌گر قانون‌داری آن است. قانون‌داری یعنی این که بین

این کیفیت و کیفیت بعدی رابط خاص ثابتی برقرار است. یعنی بین این دو کیفیت خاص فقط این ربط خاص می‌تواند باشد و نه هر رابطه‌ای دیگر، یعنی این دو کیفیت و رابطه بین آن‌ها یک معادله را تشکیل می‌دهند که حضور کامل هر کدام ضرورتاً دیگران را به دنبال و در کنار خواهد داشت. قانون بیانگر علت خصوصیت است و خصوصیت معلل، تبعیت از قانون است. اگر بعد از آب در اصطکاک با کیفیاتی خاص بخار می‌آید و نه چیز دیگر، بی علت و بی قانون نیست. به فرض این که توالی آب و رسیدن آن به کیفیتی دیگر، مثلاً یک گنجشک تعقیب شود که فرضاً بعد از چند سال و طی توالی‌های متعدد، آب به گیاه برسد و گیاه رشد کند و گنجشکی دانه آن گیاه را بخورد آن دانه جذب بدنش شود، و تخم بگذارد و تخم تبدیل به گنجشک دیگری شود. به هر حال سیری است غیر از سیر تبدیل آب به بخار و در عین حال خود مبین قانون دیگری است غیر از قانون حاکم بر تبدیل آب به بخار. یعنی به فرض هم که یک شیء خاصیت تبدیل به همه اشیاء دیگر را داشته باشد، این تبدیل شدن به امور مختلف از یک زمان برخوردار نیست بلکه هر کدام از سیر و جهت و در نتیجه قانونی خاص برخوردار است.

علت‌داری و قانون‌داری حرکت امر مورد اتفاقی است اعم از این که خصلت ذاتی شیء دانسته شود یا به خاطر شرایط و یا بنا به علتی دیگر به هر حال انسان ناگزیر از پذیرش قانون و علت حاکم بر حرکت است زیرا در غیر این صورت هم چنان سؤال اصلی باقی خواهد بود که چرا این خاصیت آن خاصیت را تعقیب کرده و نه خاصیت دیگری را؟ اگر فرض شود که شیء دارای بینهایت خصلت متضاد بوده و در هر شرایطی هم یکی از آن‌ها بروز می‌کند باز سؤال باقی است که چرا از این شیء بعد از این خصلت آن خصلت بروز می‌کند؟ اگر به خاطر تغییر

خاص شرایط است سؤال می شود چرا شرایط این تغییر خاص را دارد؟ به هر حال علت داری و قانون داری نفی نمی گردد. اگر بی علت باشد بدان معناست که هر چیز می تواند بعد از هر چیز دیگری پیدا شود و این به معنای تساوی در جریان و در نتیجه نفی هرگونه تعاقب و حرکت است. یعنی ابتدا توالی خاص نفی می شود و سپس توالی عام و هرگونه توالی و حرکتی نفی خواهد گردید و از بعد دیگر تغایر نیز نفی خواهد شد. اگر بعد از یک کیفیت، احتمال آمدن هر کیفیتی باشد، بدان معنی است که هر کیفیت هر خاصیت و اثری را داشته باشد و این نفی توالی خاص است. یعنی اختلاف پتانسیلی در هیچ جهت خاصی وجود ندارد. رفتن از حال به هر آینده ای مساوی است، هیچ ضرورتی ندارد که حرکت به طرف خاصی باشد. و این امتناع تغییر و توالی است چرا که به هر حال هر کیفیتی که بیاید یک چیز است و یک چیز همه چیز نیست. متکثف و خاص است و لذا نفی توالی خاص، نفی توالی عام و در نتیجه نفی نفس توالی و تغییر و تغایر است.

همچنین با نفی تناسب و معلل بودن توالی هرگونه استدلالی محال می شود زیرا هر نحوه استدلال و طلب دلالت با هر منطقی لزوماً توأم با یک توالی است و یک نحوه تعاقب را در برداشته و اصل قرار می دهد. یعنی هر استدلالی خواه ناخواه مبین نحوه ای ارتباط بین دو یا چند مفهوم، شیء یا خصلت است. وقتی مقدمه ای چیده می شود و به تبع آن نتیجه گرفته می شود به معنی آن است که از ارتباط بین آن مقدمات با یکدیگر و طی ربطی خاص این نتیجه به دست می آید و کسی که آن مقدمات را چیده انتظار دارد این نتیجه در ذهن شنونده حاصل شود و نه خلاف آن که این تکیه بر قانون داری و علت داری حرکت و تغییر است. و در غیر این صورت باید از هر مقدمه ای هر نتیجه ای را انتظار داشت که مطلب اخیر منجر به نفی هر

گونه مفاهمه خواهد بود.

جهت داری، علت داری و قانون داری حرکت امری است که مورد اتفاق مادی و الهی است. یک مثاله وجود را مخلوق می‌داند و اذعان به این دارد که خلقت حتماً به طرف غایت خاصی است و سیر کیفیات، به طرف این علت از نحوه توالی خاصی برخوردار است یعنی این گونه خاصی که وجود است و این مقدار و حد وجودی و توالی خاصی که دارد وابسته به آن جهت بوده و چه چیزی جز کیفیت سیر نیست. خداوند در خلقت، فعال ما می‌تواند است و فعل بالا اراده حتی اگر لغو هم باشد خالی از جهت خاص نیست این که خداوند عبث و یا لغو و یا ظالمانه خلق نمی‌کند بدان معناست که خداوند از خلقت غرضی دارد. چرا که اراده بدون غرض محال است هر چند که این اراده و غرض متناسب با ذات احدی است. خلق یک چیز لزوماً با هدف خلقت تناسب و هماهنگی و هم‌جهتی دارد و تناسب بدان معناست که مخلوق حتماً باید به آن هدف برسد و رسیدن یعنی سیر و جهت و توالی خاص داشتن و این خود بدون وجود قانونی حاکم بر آن محال است. چرا که وقتی خداوند بالا اراده خلق می‌فرماید و در اراده مستقل است آیا این که اراده حضرتش بر خلق این چیز قرار گرفته است و نه چیز دیگر حکمت و چرایی ندارد؟ وقتی خداوند مختار بین خلق جدا قائل دو چیز است چرا یکی را خلق فرموده است؟ چرا وقتی بر اساس مقتضای ذات خود می‌خواهد تفضل فرماید این کیفیت خاص را خلق می‌کند؟ چرا متناسب با اقتضای ذات او خلقت انسان مختار است؟ آیا این بدان معنا نیست که کیفیت خاصی با تفضل مناسبت دارد؟ و آیا خود این مناسبت دلیل بر سیر و جهت خاصی برای رسیدن به تفضل الهی نیست؟ و در این صورت آیا ممکن است که چنین امری خالی از قانون و بی علت باشد؟ آیا امکان دارد که

نسبت، رابطه، و ضرورتی بین این خلق و آن غرض نباشد و در عین حال لزومی هم برای تعاقب آن مطرح باشد؟ بنابراین وقتی در بینش الهی اعتقاد بر این است که مخلوقات علت غائی دارند بدان معناست که اشیاء با همدیگر متناسب هستند. و سیری و جهتی به طرف آن علت غایی دارند و جایگاه این سیر در حکمت خداوندی بر اساس قانونی خاص می باشد، به گونه ای که هر کدام از مخلوقات بر حسب همان مقتضای حکمت تناسبی برای تعاقب دارند، یعنی هر کدام از آنها دارای خصوصیت و ویژگی خاصی می باشند که قبل و بعدی مشخص دارند. به عبارت دیگر وقتی گفته می شود خداوند چنین توالی خاصی را برای مخلوقات قرار داده است و دوست می دارد که موجود مختار هم این توالی را انتخاب کند مبین این است که سیر خاصی برای خلقت مطرح است و سیر خاص بدون قانون خاص محال است. و نفی قانون و علت حاکم بر سیر حرکت مخلوقات با پذیرش هر نوع کمال، درد، الم، لذت، بهجت و سرور ناسازگار است خصوصا اگر غایت به خود مخلوق بازگشت نماید مثلا این طور گفته شود که «خداوند خلق فرموده برای این که به مخلوق تفضل کند» زیرا سازگار با تفضل این است که مخلوق قابلیت پذیرفتن تفضل و بهجت و لذت را داشته باشد یعنی باید به نحوه ای ولو اجمالی، تغییر و توالی به طرف کمال از بهجت کم به بهجت زیادتر، سیر از نقص به کمال در آن راه داشته باشد. یعنی سیری خاص حاکم بر آن باشد که مبین قانونی خاص می باشد. و الا نه تنها کمال که هر گونه پاداش و عقاب هم از بین می رود چرا که وقتی یک نفر گناهی می کند اگر بنا باید سیر و توالی خاصی بر او مترتب نباشد در مرحله بعدی هیچ ضرورتی ندارد که رابطه و نسبتی با گناهکار داشته باشد. گناهکار از بین می رود و دیگری بوجود می آید و لذا دیگر گفتن این که فلان فرد آن کار را انجام داده درست

نیست و در نتیجه نسبت دادن هر فعلی به هر فاعلی محال می‌شود و این بدان معنی است که یکی گناه کند و دیگری عذاب شود. این نفی معاد و عدل خداوندی است همچنین الهی برای اثبات مخلوقیت جهان مجبور به تکیه بر صفت و خصلت همین جهان است و گرنه به خالق که دسترسی ندارد. از تجزیه و تحلیل صفات و جهات و خصال کیفیات است که لزوم علت العلل اثبات می‌گردد چنانچه در این کیفیات صفات و جهات خاصی متناسب با مخلوقیت و متناسب با هدفی خاص ملاحظه نگردد نمی‌توان به مخلوق بودن و جهت‌دار بودن جهان حکم کرد و خصم را ملزم به پذیرش آن نمود و دوست را قانع کرد.

مادی هم جهت‌داری و قانونداری حرکت را می‌پذیرد. از دید او هم این طور نیست که هر چیزی در یک لحظه خاصیت همه چیز را داشته باشد چرا که در این صورت هیچ حرکتی نمی‌تواند واقع بشود یعنی بفرض هم که برغم ادعای آنان ماده بینهایت خاصیت داشته و اثر همه چیز را داشته باشد حداقل مطلب این است که کیفیات در آن واحد هر کدام کارایی و خاصیت و اثر خاصی دارند یعنی تغایر خصلت‌های ماده غیر قابل انکار است و این امر به معنی پذیرش جهت‌داری، قانونداری و علت‌داری ماده است او هم می‌گوید ماده تحت شرایط خاصی بروزی خاص دارد مادی در تضاد، تأثیر و تأثر متقابل، تبدیل کم به کیف و این که ماده قانونمند است و حامل بینهایت تضاد می‌باشد جهت‌داری و علت‌داری را پذیرفته است او مدعی کشف قوانین حاکم بر حرکت است و لزوماً در عمل مقرر به قانونداری خواهد بود و قانون را مجرای خاص می‌داند که ماده حامل آن است و ماده نمی‌تواند در آن مجرا نباشد. مدعی است در عمل از فلسفه حاکم بر تاریخ تبعیت می‌کند و این معنا چیزی جز اعتراف به جهت‌داری و علت‌داری حرکت نیست.

مبحث سوم: حاکمیت امر ثابت بر تغییر

نفی اتصال و انفصال مطلق و توجه به رابطه در حرکت و نیز جهت داری و قانونداری آن مبین این است که با وجود تغایر، حرکت از سیری واحد برخوردار است به گونه‌ای که هیچ جای آن جدای از بقیه مسیر نمی‌باشد حرکت چیزی نیست جز تبدیل کیفیت‌های متوالی و پی‌درپی و از آن جا که هیچ توالی‌ای خالی از خصوصیت سیر و در نتیجه علت و قانون نیست، وقتی حرکت از کیفیت اول به کیفیت دوم است بر این توالی خاص علتی و قانونی حاکم است، از کیفیت دوم به کیفیت سوم هم محتاج علت و قانون است، برای رفتن به سایر کیفیات نیز خالی از علت و قانون نیست. در اینجا از دو حال بیرون نیست یا علت تبدیل کیفیت اول به دوم، دوم به سوم، سوم به چهارم و... یک علت بیشتر نیست و در حقیقت کل حرکت یک سیر است یعنی همان گونه که گفته می‌شود حرکت از کیفیت اول به دوم، مد نظر هست که زمان و مکان بعد کیفیت است و در حرکت انفصال نیست لذا مابین این دو کیفیت هم کیفیات متعدد دیگری می‌باشد لذا می‌توان بعد این حرکت را طولانی‌تر گرفت و کل تغییرات متوالی از یک حرکت دانست لذا یک سیر خاص هم خواهند داشت و یک علت و قانون هم بر آن‌ها حاکمیت دارد و یا حالت دوم این که هر کدام دارای علت و قانونی خاص هستند که در این صورت هم به هر حال قوانینی خاص و متوالی می‌باشند و جای این سؤال هست که چرا این علت‌ها و قوانین خاص پشت سر هم قرار گرفته‌اند؟ و چرا توالی این علت‌ها و یا معلول این علت‌ها به این نحوه خاص است؟ چرا توالی این قوانین و یا قانونمند این قوانین به گونه‌ای دیگر واقع نشده است؟ اگر هر توالی خاص خالی از علت نیست آیا توالی علل می‌تواند بدون علت باشد؟ آیا نفی سیر خاص برای این امور و یا نفی علیت

برای آن‌ها بدین معنا نیست که بعد از علت اول هر علتی می‌تواند واقع شود؟ و آیا این بدان معنا نیست که هر کیفیتی می‌تواند بعد از کیفیت اول قرار بگیرد؟ آیا این امر سرانجام به نفی تغییر و تغایر نمی‌انجامد؟ آیا این تعبیر بریده بریده کردن حرکت و نامتناسب دانستن آن قطعات یا به عبارت دیگر انفصال مطلق نیست؟

بنابراین خواه ناخواه حرکت امری پیوسته و ممتد است که آغاز آن هر کجا باید و تا هر کجا ادامه یابد یک سیر واحد بیشتر نیست که بر اساس قانونی خاص استمرار می‌یابد.

حال که مشخص شد حرکت الزاما تحت قانون واحدی است، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا قانون واحدی که حاکم بر یک سیر و یک تغییر است خود دارای تغییر و توالی است؟ آیا می‌توان گفت قانون هم بعد شیء است به گونه‌ای که همراه آن پیدا شده و همراه آن نیز از بین می‌رود؟ آیا تناسب و ارتباط خاصی که بین دو مرحله از حرکت مطرح است می‌تواند متغیر باشد؟ آیا آن کیفیت و جهتی که حاکم بر مسیر است و غرض نهایی را معین می‌کند می‌تواند متغیر باشد؟ آیا مسیر و روند حرکت امکان تغییر دارد؟

وقوع هر رابطه خاص و در نتیجه کیفیت خاص از حرکت الزاما باید به قانون ثابتی برگردد. یعنی در شرایط خاصی که آب بخار می‌شود، حتما این امر صورت می‌گیرد و امر تخلف‌ناپذیری است. همین که انتقال از یک مرتبه به مرتبه دیگری واقع می‌شود و تغییر جهتی خاص مطرح می‌گردد، این خصوصیت و جهت خاص باید به امر ثابتی متکی باشد اعم از این که تغییر محدود و یا نامحدود باشد به هر حال تغییر سیر و جهت خاص و در نتیجه قانونی خاص دارد و این خود کاشف از حاکمیت امری ثابت بر آن است. یعنی این درست است که برای هیچ تعینی و

کیفیتی ثبوت نیست ولی برای کیفیت تغییرات آن‌ها نمی‌تواند خالی از هرگونه ثبوت باشد چرا که حرکت و توالی کیفیات، خاص است یعنی در چهارچوب خاصی می‌باشد و چهارچوب خاص علتی ثابت لازم دارد و نه متغیر. تغییر در تغییر نفی تغییر است. لذا قانون نمی‌تواند متغیر و متحول باشد و به فرض هم که این طور باشد، آیا تبدیل شدن یک قانون به قانون دیگر هم جهتی خاص دارد؟ اگر جهت و توالی خاصی دارد آیا بر اساس قانونی تغییر می‌کند؟ آیا قوانینی که می‌آیند و می‌روند تحت ضابطه و رابطه و نظم است یا این که مطلقاً انضباطی در کار نیست؟ اگر هیچ نوع نظم و ترتیبی در کار نباشد آیا می‌توان هیچ جهتی را اثبات کرد و فرضاً گفت آب‌تر می‌کند و یا هوا چنین روابطی دارد؟ آیا این امر نافی هرگونه برنامه‌ریزی و ادعای شناخت نسبت به ماده نیست؟ و آیا در نهایت این امر به تشتت و نفی تغییر نمی‌انجامد؟

بنابراین تغییر قانون به هر حال از جنبه این که تغییر و حرکت است خالی از توالی خاص و خالی از سیر و در نتیجه خالی از قانون علت نخواهد بود و باید تحت امری وقوع یابد یعنی به فرض که قانون هم تغییر کند وقتی قانونی می‌آید و قانونی می‌رود و قوانین نیز مانند خزکت کیفیات سیری را ادامه می‌دهند لزوماً تحت قانونی دیگر است. و بی قانون نیست. چرا که بی قانونی منجر به بی جهتی و در نتیجه منتهی به نفی تغییر و تغایر می‌گردد حال اگر قانون‌دار است درباره خود این قانون هم سؤال قبلی تکرار می‌گردد. که آیا این قانون حاکم بر تغییر قوانین خود ثابت است یا این که این نیز مانند آن‌ها تغییر می‌کند؟ اگر آن هم تغییر می‌کند، تغییراتش لزوماً باید به امر حاکم دیگری منتهی شود و اگر این سیر را پایانی نباشد معنایش عدم پاسخ به سؤال است و به عبارت دیگر ادعای بی جهتی حرکت و از ضرورتی

خاص برخوردار نبودن آن است، نه در کل می توان به جهت خاصی تکیه کرد و نه در جزء، چرا که عدم پاسخ به سؤال مذکور، و انتقال آن به مرتبه دیگر متکی نکردن حرکت و خصلت و اثر به پایگاه محکم و ثابت است اگر تغییر تحت امر ثابتی واقع نشود در نتیجه نه تنها سرنوشت تاریخ معلوم نیست بلکه سرنوشت تغییر خاص هم معلوم نمی باشد. یعنی این که معلوم نیست از حرارت دادن آب بخار حاصل شود و این نفی تغییر و تغایر را به دنبال دارد. بنابراین اگر این گونه نیست و بر تغییرات هرج و مرج حاکم نیست و تغییر و تغایر خاص مطرح است. مبین حاکمیت امری ثابت بر مسیر تغییرات متوالی است و تغییر جدای از امر ثابت اساساً مفهومی نخواهد داشت. و هر کس با هر عقیده ای الزاماً مجبور به پذیرش حاکمیت امر ثابت بر حرکت می باشد و در عمل ملتزم به آن است.

قسمت دوم: حاکمیت امر ثابت بر تغایر

مبحث اول: جهت داری تغایر

آن جا که کجایی و وضعیت متغایرین نسبت به هم مورد دقت قرار گرفت، اتصال و انفصال مطلق بین آن مردود و مرتبط دانسته شدند، حال صحبت در این است که آیا امور متغایر و مرتبط هم مانند امور متوالی و متغیر از جهتی خاص برخوردارند؟ آیا می توان برای تغییر و زمان جهت قائل شد ولی غیریت و مکان که بعد دیگر کیفیت است را بی جهت دانست؟ وقتی در تغییر بحث از جهت می شد صحبت در این بود که توالی از دوئیتی متکیف و مرتبط تشکیل شده است و تکیف نماینده خصوصیت خاص و خصوصیت خاص به معنای جهت داری حرکت است، عین همین مطلب در مورد دو کیفیتی که به صورت هم عرض مرتبطند، مطرح است. کیفیتی در کنار

کیفیت دیگر قرار دارد. این دو کیفیت نه به هم چسبیده‌اند و نه از هم کاملاً منفصلند بلکه مرتبطند، رابطه داشتن آن‌ها بدین معنا است که این دو تأثیر و تأثر خاصی با یکدیگر دارند از نوعی وحدت و امتداد عرضی و یا تعادل مکانی برخوردارند. این مجموعه از چنان ویژگی و خصلتی برخوردار است که دو کیفیت مرتبط دیگر این گونه نیستند والا یکی بودند. تغایر آن‌ها مبین دوگانگی خصلت و جهت آنان است. آب در کنار آتش تأثیر و تأثری دارد که در کنار آهن ندارد. تغایر این دو مجموعه بیانگر اختلاف آثار یا جهات آنان است، هر چند از جوانب بسیاری شبیه به هم باشند. این که آب در کنار آتش یا در کنار آهن قرار بگیرد متفاوت است، دو مجموعه‌اند که هر کدام ختم به کیفیات خاصی می‌شوند و یا هر کدام خاتمه حرکتی خاص‌اند. اعم از این که مجموعه چگونه تعریف شود به هر حال اولی مجموعه‌ای است با اثری خاص و دومی اثر خاص دیگری دارد. هر مفهوم خاصی در کنار مفهوم خاص دیگر معنایی خاص را منتقل کرده که این معنا از ارتباط با مفهوم خاص دیگر حاصل نمی‌گردد. اگر ممکن بعد کیفیت باشد هر مکانی را یک کیفیت نمی‌تواند اشغال کند. متناسب با مکان خویش در رابط مکانی خاصی با سایر کیفیات می‌بایست واقع شود. اگر مکان، خصلت و جهتی خاص نداشت یک کیفیت در تمام مکان‌ها می‌توانست با حفظ خصوصیت شخصیه خود حضور یابد. چوب در زیر آب می‌ماند همان‌گونه که می‌توانست روی آب واقع شود. اگر حضور در همه مکان‌ها برای یک کیفیت مساوی باشد مکانی خاص نخواهد یافت و حاصل این که هر کیفیت نسبت به سایر کیفیات از جا، مکان، نسبت، رابطه و تناسبی خاص برخوردار است به گونه‌ای که در یک وهله زمانی، بالا و پایین، چپ و راست و خلاصه همه اطراف آن را کیفیات خاصی احاطه کرده‌اند. و او محدود و

محصور مابین آنان است و از هر زاویه‌ای که به آن نگریسته شود، خصلتی خاص و جهتی خاص از آن نمایان می‌باشد در صورتی که کیفیات خاص دیگر از این نحوه خاص قرارگیری حصار، ترتیب، تأثیر و تأثر و خصلت برخوردار نبوده بلکه هر کدام مجموعه‌ای مشخص با آثار خاص و متغایر با آثار دیگر مجموعه‌ها می‌باشند. و این چیزی جز جهت‌داری امور متغایر نسبت به هم نیست. جهت‌داری امور متغایر امری غیر قابل انکار است و نفی آن بدین معناست که هر چیز بتواند در کنار هر چیز قرار بگیرد و همه گونه ربطی با او داشته باشد و این مستلزم این است که طرفین خصلت خاصی نداشته باشد یعنی علاوه بر اینکه نفی هرگونه اثرگذاری و اثرپذیری است نفی امور متغایر است و از زاویه‌ای دیگر نفی تغییر است. امور متغایر و همجوار کیفیاتی ساکن و بی حرکت نیستند بلکه چهره‌های گوناگون حرکتند مسیرهای متفاوتند امتدادهای مختلفند و یا کمیت‌هایی از بعد حرکتند بنابراین همیشه جهت و حرکت و تأثیر و تأثر جز انفکاک‌ناپذیر آنان است که این معنا در قسمت سوم همین فصل تبیین بیشتری خواهد یافت.

مبحث دوم: قانون‌داری تغایر

در مبحث قبل جهت‌داری تغایر ملاحظه گردیده مشخص شد که هر کیفیت نسبت به کیفیت دیگر از ترتیب و کیفیت قرارگیری خاصی برخوردار است، هر چیز در کنار هر چیز قرار ندارد بلکه هر کیفیت الزاماً محدود و مقید به کیفیات خاصی خواهد بود یعنی همجوارهای خاصی دارد که غیر از همجوارهای کیفیات دیگر است.

حال سؤال این است که آیا صرفاً توالی است که قانون‌دار است و یا این که کجایی و ترتیب قرارگیری خاص و به عبارت دیگر جهت خاصش یا همجوار هم

قانون و علت دارد؟ وقتی در یک لیوان مقداری آب، روغن، نفت و چند عدد سنگریزه و ساچمه آهن و چند... ریخته می شود روغن و نفت بالاتر از آب و سنگریزه و ساچمه ته لیوان می رود و هر کدام به نسبت ارتباطاتی که دارند جایگاه خاصی خواهند یافت. اگر به این مجموعه کیفیات جدیدی اضافه شود و یا کیفیتی کم شود نحوه قرارگیری آن ها تغییر می کند آیا این مطلب، امری بی علت و بی قانون است؟ چرا چوب زیر آب قرار نمی گیرد؟ چرا وضعیت قرارگیری دو قطب مغناطیسی همنام با وضعیت و قرارگیری دو قطب غیر همنام متفاوت است؟ چرا در کنار حرارت پنج هزار درجه نمی توان آب سرد داشت؟ آیا تا امری حاکم بر ترتیب و تنظیمات نباشد این دو مفهوم معنا و تشخیص و مصداقی خواهند یافت؟ اگر دانش آموزان یک کلاس بر حسب طول قدشان منظم شوند جایگاه هر کدام در رابطه با بقیه به نحوی خاص خواهد بود و کل این مجموعه شکلی خاص به خود خواهد گرفت و اگر بر حسب نام یا نام فامیل شان بر اساس ترتیب حروف الفبا منظم شوند مکان هر کدام در رابطه با دیگران جایگاه دیگری خواهد بود و از این زاویه هر کدام اثر خاص دیگری محسوب خواهند شد اگر بر حسب امتیازات شان در یک درس یا کل درس ها منظم شوند ترتیب دیگری خواهند داشت و اگر بر حسب... چگونه ممکن است تنظیم و ترتیب بدون مبنا و اساس باشد؟ آیا جاذبه زمین سعی بر قرار دادن هر کیفیت در جایگاهی ویژه ندارد؟ آیا فشار هوای محیط نیز از جهتی دیگر مصر بر همین امر است؟ آیا حرارت خورشید، جریان هوا و... هر کدام در نحوه قرارگیری کیفیات اثر ندارند آیا جایگاه کیفیت در این تأثیر و تأثرات مشخص نمی شود؟ آیا خالی بودن ترتیب تغایر از قانون و علت، تجویز قرارگیری هر چیز در کنار هر چیز نیست؟ آیا چنین امری

نفی هرگونه اثرگذاری و اثرپذیری نیست؟ آیا این امر نفی جهت‌داری - متغایرین. نفی اثر خاص و در نتیجه نفی هرگونه تغییر و تغایر نیست؟ بنابراین علت‌داری و قانون‌داری مکان هم عین علت‌داری و قانون‌داری زمان قابلیت انکار ندارد و همان طور که بر توالی لزوماً باید امری حاکم باشد و الا تغییر ممتنع است، بر هم جواری کیفیات نیز لزوماً باید قانونی حاکم باشد و الا تغایر ممتنع می‌گردد. ممکن نیست تغایر، بین دو کیفیت مطرح باشد و در عین حال یک مرتبه و یک جایگاه هم داشته باشند. تغایر، تغایر جایگاه است و دوئیت جایگاه حاکی از آن است که کجایی آن‌ها لزوماً تحت قانون خواهد بود. وقتی مکان بعد کیفیت است همان گونه که کیفیت اثر خاص و خصلت مشخصی دارد و این امر بدون علت و قانون نیست در بعد مکان نیز خصلت شخصیه‌اش بارز است و به همان علت و قانون در بین کیفیات جایگاه ویژه‌ای از آن خود می‌نماید.

مبحث سوم: حاکمیت امر ثابت بر تغایر

بعد از بررسی مراتب جهت‌داری و حاکمیت قانون بر امور متغیر اکنون این مسأله پیش می‌آید که کیفیات متغیرند و تغییر آن‌ها لزوماً در نحوه و چگونگی ترتیب قرارگیری‌شان بی اثر نیست و مسلماً در هر لحظه از کیفیت خاصی از همجواری برخوردارند که با مرحله قبل تغایر دارد و نیز روشن است که هیچ کدام از این دو مرتبه قرارگیری مستقل از قانون نیست. حال آیا قانون حاکم بر مراتب هم تغییر می‌کند؟ آیا می‌توان آن را هم بعد متغایرین دانست که همراه آنان تغییر می‌کند و یا این که از خصلتی دیگر برخوردار است؟ آیا اگر توالی در نهایت بر قانونی ثابت متکی است، ترتیب می‌تواند بی نیاز از چنین امری باشد؟

کیفیت ترتیب و قرارگیری کیفیات نیز مانند تغییر آن‌ها لزوماً می‌بایست به قانونی منتهی گردد که در آن قانون دیگر تغییر راه نداشته باشد. و عیناً همان مطالبی که در آنجا ذکر شد در اینجا قابلیت تکرار دارد. چرا که هر کیفیت در بین سایر کیفیات از جهت خاصی برخوردار است و محدود به کیفیات خاصی می‌باشد و این که محدود و محصور به این کیفیات خاص است و نه کیفیات دیگر تابع قانونی خاص است و تحت آن است که جایگاه ویژه یک کیفیت در بین جایگاه دیگر کیفیات مشخص می‌شود. حال اگر این قانون هم بخواهد تغییر کند مشمول بحث حرکت خواهد شد یعنی تغییراتش حتماً جهتی خاص خواهد داشت و سیرش تابع امر ثابتی بوده، از قانون خاصی پیروی می‌کند و هر چند هم برای این مسأله مراتب و طبقاتی مفروض باشد بالاخره در پایان امر ثابتی است که بر تغییر حاکمیت دارد و الا تغییر و تغایر و تأثیر و تأثر و خصلت و غیریت و... نفی می‌گردد و بر همین اساس ترتیب تغایر نیز متکی به امر ثابتی خواهد بود چه این که فرض تغییر قانون حاکم بر کجایی نیز محکوم امر ثابت خواهد بود.

قسمت سوم: بررسی حاکمیت امر واحد ثابت بر تغییر و تغایر

در دو قسمت قبل، جهت‌داری، علت‌داری و قانونداری تغییر و تغایر به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گرفت در این قسمت بحث در این است که آیا جهت‌داری تغییر از جهت‌داری تغایر جداست یا ارتباطی با هم دارند؟ هر دو تحت یک علت واحدند یا علت تغییر امری جدای از علت تغایر است؟ هر دو محکوم امر واحدی هستند یا قانون حاکم بر تغییر ربطی با قانون حاکم بر تغایر ندارد؟

مبحث اول: جهت‌داری واحد تغییر و تغایر

اگر صحبت از جهت‌داری تغییر و حرکت می‌شود، آیا می‌توان این جهت را جدای از جهت‌داری مکان دانست؟ وقتی گفته می‌شود حرکت آب دارای جهت خاصی است و فرضاً در توالی آن بخار یا یخ قرار دارد. آیا این جهت را می‌توان بدون توجه به امور متغایر و همجوار در نظر گرفت؟ آیا بدون جهت عرضی یا ربط مکانی کیفیت می‌تواند جهت طولی یا ربط زمانی داشته باشد؟ اگر آب در یخچال هم گذاشته شود یعنی اثر و جهت عرضی‌ای غیر از حالت قبل داشته باشد یعنی همجوارهایش تغییر کند آیا باز هم می‌تواند همان جهت خاص قبل را در توالی دارا باشد؟ و یا برعکس آیا هیچ اثر خاصی را می‌توان برای اشیاء و کیفیات، همجوار قائل شد بدون آن‌که تغییر آن‌ها را مدنظر قرار داد؟ وقتی گفته می‌شود اثر «الف» در کنار «ب» غیر از اثر «الف» در کنار «ج» است آیا حقیقتاً «الف» و «ب» و «ج» امور ثابتی هستند؟ آیا می‌توان برای آن‌ها سکون قائل شد؟ یا برعکس همین غیریت آن‌ها متکی بر متغیر بودن آن‌هاست؟ غیریت اثر یعنی چه یعنی این که «الف» در کنار «ب» دارای رابطه خاصی است که در کنار «ج» آن رابطه را ندارد بلکه از رابطه و تأثیر و تأثر دیگری برخوردار است و در نتیجه دو اثر و دو جهت نمایان می‌گردد. یعنی «الف» از زاویه «ب» خصلتی است و از زاویه «ج» خصلتی دیگر، آیا می‌توان آن‌ها را ساکن دانست و باز هم از نمایان شدن دو اثر سخن به میان آورد؟ آیا خود این که این دو تأثیر و تأثر دارند مبین این نیست که این دو در رابطه با هم حرکتی دارند؟ و آیا این حرکت غیر از حرکتی نیست که دوئیت دیگری دارد؟ تغییر و تغایر از یکدیگر جدا نیستند. توجه به یکی بدون دیگری محال است همان گونه که تعین‌شان جدا نیست.

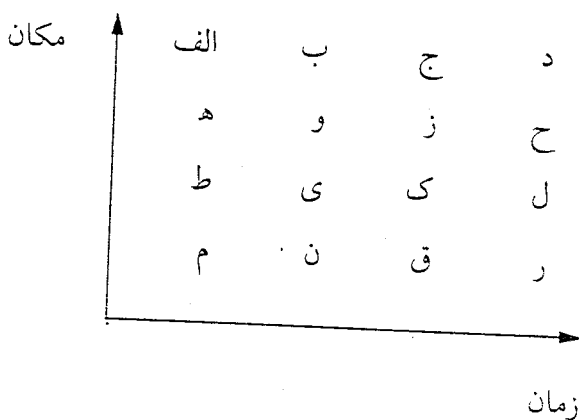
جهت‌داری این مبین جهت‌داری آن و جهت‌داری آن متکی جهت‌داری این می‌باشد تغییر و تغایر، طول و عرض و زمان و مکان اموری کاملاً مرتبط با هم هستند و نفس رابطه آن‌ها بیان‌گر تأثیر و تأثر و تأثیر مبین این است که کیفیات متغایر در حال تغییرند، تغایر در حقیقت چیزی جز تغایر حرکات مختلف و تغییر چیزی جز توالی متغایرین نیست. مکان زمان را می‌سازد و زمان مکان را، یعنی قابلیت انفکاک از یکدیگر را ندارند چرا که دو بعد یک مطلبند. رابطه داشتن حرکات مختلف، باعث بوجود آمدن امتدادی واحد از آنان گردیده به گونه‌ای که تغییر شیء و حرکت آن در زمان موجب تحرک مکان آن می‌گردد و همچنین ارتباط مکان‌های مختلف، آن‌ها را به صورت وسعتی یکپارچه درآورده به نحوی که تأثیر و تأثر مکانی، موجب تحرک زمانی آن می‌گردد. البته نه بدین معنا که یکی تقدم بر دیگری دارد که این خود یک توالی است، بلکه دو بعد یک کیفیتند یعنی همراه و همگام با یکدیگر بوده به عبارت دیگر زمان و مکانی خاص در توالی و ترتیب با زمان‌ها و مکان‌های دیگر می‌باشد. یعنی همان طور که در مبحث رابطه عنوان گردید توجه به کیفیات متحرک، توجه به کیفیات مرکب است و مرکب خاصیتی دارد که آن خاصیت به شرط ترکیب اجزاء ظاهر می‌شود. این اجزاء و منتجه آنان از چنان ارتباطی برخوردارند که حرکت منتجه در

عین

حالی که شمولیت بر همه اجزاء دارد قابل جدا شدن از هیچ یک از آنان نیست، و یا در عین حالی که حرکتش غیر از حرکت تک تک اجزاء است، قوام به حرکت اجزاء دارد به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان حرکت منتجه و حرکت اجزاء را به صورت حرکت دو شیء هم عرض ملاحظه کرد.

توجه به منتجه، ملاحظه زمان است و توجه به این که قوام و استواری آن به اجزاء است و توجه به اجزاء ملاحظه مکان می باشد و بر همین اساس است که می توان گفت اگر اجزاء و روابط همجواری در کار نباشد زمانی هم مطرح نخواهد بود اگر صرفاً توجه به تغییرات شود زمان ملاحظه می گردد و اگر صرفاً به ترکیب آن ها توجه گردد مکان مشخص می شود اما اگر رابطه غیر قابل انکار تغییر و تغایر مد نظر قرار گیرد، زمان و مکان توأماً و به صورت دو بعد کیفیت ملاحظه خواهد شد زمان، طول یا توالی برابر است با تغییرات شیء و مکان عرض یا همجواری برابر با مرکب بودن آن است غیر قابل انفکاک بودن «ترکیب و تغییر» در کیفیت عبارت دیگر غیر قابل بودن انفکاک بودن زمان و مکان می باشد جدایی زمان و مکان الا به انتزاع میسر نیست. بنابراین بحث از تغییر و تغایر، بحث از دو چهره یک کیفیت است و بحث از جهت داری کیفیت در این دو بعد توجه به دو گونه رابطه است رابطه کیفیت با همجواریهایش و رابطه آن با هم طولهایش. مرتبط بودن طول و عرض، جهت یک کیفیت را دقیق تر تبیین می کند یعنی وقتی جهت داری کیفیت اعم از طول یا زمان بررسی می گردد این نکته مشخص است که به هر حال این کیفیت دارای جهت و اثر خاصی غیر از کیفیات دیگر است در این جا تکیه بر کیفیات خاص قبل یا بعد آن و نیز کیفیات چپ، راست، و بالا و پایین آن نیست بلکه مطلب اعم از این هاست، کیفیت یعنی چگونگی و چگونگی یعنی گونه گونه بودن. و تمایز و تغایر کیفیات به همین گونه گونه بودن آن هاست و این گوناگونی به جهت و اثر خاص آنان است و به عبارت دیگر یعنی هر کیفیت توسط کیفیات خاصی چه در طول یا زمان و چه در عرض یا مکان محاصره و محدود و مقید شده است هر چند خود نیز محدود کننده

زمانی و مکانی دیگران است و در درون خود تعدد زمانی و مکانی را می پذیرد همان گونه که در بیرون با تعدد زمانی و مکانی همسایه و همراه است.



شمای فوق تصویری اجمالی از کیفیات جای و گاه کیفیات است. ملاحظه می گردد که کیفیاتی خاص به صورت متوالی و یا همجوار یکدیگر را محدود کرده اند «و» کیفیتی است با اثر و جهت خاص غیر از اثر و جهتی که «ک» دارد. «ب» و «ی» به صورت هم عرض و «ز» و «ه» به گونه متوالی «و» را محدود کرده اند در حالی که «ک» محدوده و جایگاه دیگری دارد. بنابراین هر کدام یک کیفیت اند که جهت مکانی و جهت زمانی دارند یا به عبارت بهتر در ربط با سایر کیفیات است که جای و گاه ویژه ای یافته اند و یک کیفیت خاص به واسطه تأثیر و تأثر متفاوتش با سایر کیفیات، از زاویه هر کدام از آن ها خصلت و اثر خاصی است ولی این تعدد آثار و خصال منفصل از یکدیگر نیست بلکه همه مربوط به یک کیفیت یا به عبارت بهتر ابعاد، حدود یک کیفیت است.

بحث از جهت زمانی که اعم از تغییر و تغایر باشد، بحث از خاص بودن آن و

بحث از تعین است تعین یعنی معین بودن و حالت خاص داشتن، و به عبارتی دیگر کیفیت خاص داشتن است. تعین مفهومی است شامل بر هر خصوصیت. اطلاق بر هر تکلفی چه در طول و چه در عرض دارد به همین خاطر هرگاه بحث از جهت و اثر و چگونگی یک کیفیت اعم از زمان و مکان باشد سخن از تعین به میان آمده است به بیانی دیگر تکیه بر تعین، تکیه بر دوئیت و تغایر است اعم از این که این دوئیت و تغایر به صورت متوالی و متعاقب باشند و یا به صورت هم عرض و هم جوار در هم عرضی و همجواری نظر به مرکب باشد یا کیفیت شامل در نظر گرفته نشود. بنابراین اثبات جهت‌داری تغییر، تغایر و نیز رابطه آن دو مثبت جهت‌داری تعین می‌باشد که تعین اعم از این یا آن است. وقتی گفته می‌شود «ز» دارای فلان تعین است یعنی این که «ز» از جایگاه خاصی در میان کیفیات دیگر برخوردار می‌باشد و به وسیله کیفیات خاصی محصور شده است.

مبحث دوم: علت‌داری و قانون‌داری «تغییر و تغایر» یا تعین

طبق آنچه که گذشت به هر حال امور متغایر نسبت به هم از وضعیتی خاص برخوردارند، هر کدام نسبیتی در نسبت با دیگرانند، در کنار هر کیفیتی، کیفیات خاصی است یا به عبارت دیگر ترتیب تغایر اعم از مکانی یا زمانی یا ترتیب تعین، خاص می‌باشد حال این مسأله پیش می‌آید که آیا بر این ترتیب یا بر جهت تعین علت و قانونی هم حاکم است آیا این امر که هر چیز جایگاه خاصی دارد، معلل به علتی است؟ آیا همان گونه که قانون‌داری تغییر و تغایر به صورت خاص امری ضروری است، قانون‌داری تعین نیز چنین است یعنی اگر متعاقب بودن اموری و نیز، هم‌جواری اموری دیگر علت دارد آیا تعین می‌تواند خالی از هر گونه علت و

قانونی باشد؟ اگر در رابطه با زمان حرکت بدون جهت و جهت بدون خصوصیت ممکن نیست و این خصوصیت هم معلل است و عین همین مطلب هم در رابطه با مکان ملاحظه شد چرا که در آن جا هم خصوصیت مطرح گردید، پیرامون تعین هم چون تکیه بر صرف خصوصیت است همان مطلب صادق می باشد. یعنی هر جا خصوصیت باشد معلل است و هر خصوصیت معلل با علت و رابطه بینشان یک معادله را می سازد. تعین اعم از تغییر و تغایر است. وقتی گفته می شود تعین به قانونی باز می گردد بدان معناست که هر تعینی که از سایر تعینات قابل تمیز باشد قانونمند است. چه این تعین مراتب متوالی یک تغییر باشد و چه مراتب خاصی از متغیرهای هم عرض. در حقیقت اثبات جهت داری و علت داری تغییر و همچنین جهت داری و علت داری تغایر و دو بعد یک کیفیت بودن زمان و مکان و جهت داری تعین، علت داری و قانون داری آن را تمام می کند و بی علت بودن تعین به معنای نفی قانون داری تغییر و یا تغایر است. که در مباحث قبل بررسی گردید. بنابراین بر اساس مطالب قبل قانون داری تعین روشن است. فقط این مسأله می ماند که آیا همه کیفیات به قانون واحدی برمی گردد یا به ازای هر تعین قانونی خاص مطرح است؟ تعدد قوانین حاکم بر تعین تنها بر اساس انفکاک تغییر و تغایر میسر است که نفی آن قبلاً بررسی و اثبات گردید. یعنی چنانچه کسی واحد بودن قانون حاکم بر تعینات را نپذیرد یعنی هر تعینی را محکوم به علتی ویژه بداند و در نتیجه به تعداد متغایرها و تعین ها، علت مطرح گردد یا این علت ها دوئیتی ندارند که مسأله پذیرفته شده است و یا مختلف و یا متغایرند که در این صورت دوئیت در خصلت داشته و هر کدام امری حقیقی هستند که در مرتبه خودشان از جایگاهی ویژه برخوردارند و اثر و محدوده خاصی دارند. حال این مطلب پیش می آید که چرا

هر کدام در چنین محدوده خاصی هستند؟ چرا در محدوده‌ای که «ه» هست «و» نیست؟ چرا این علت این خصوصیت را دارد و با آن علت‌داری خصوصیت دیگری است؟ چرا علت‌ها از این وضعیت قرارگیری و یا این ترتیب خاص برخوردارند تا به طبع آنان کیفیات از این ویژگی‌های خاص و یا محدوده و آثار خاص برخوردار شوند؟ چرا علت آب که خصلت آب را در تحقق موجب می‌شود و تعین آب به آن باز می‌گردد به گونه‌ای محقق نشده است که همه دنیا آب باشد؟ چرا در یک محدوده و آن هم محدوده خاص عمل می‌کند؟ آیا همین که علت‌ها یکدیگر را به گونه‌ای خاص محدود کرده‌اند علت نمی‌خواهد؟ آیا خود این علت‌ها نسبت به هم، تعین خاصی دارند؟ اگر متعین هستند، چگونه تعین کیفیات تحت آن‌ها علت می‌خواهد ولی تعین و خصوصیت‌داری آن‌ها بدون علت ممکن است؟ اگر تعین و خصوصیت بدون علت ممکن است چرا همین مطلب را در مرتبه پایین‌تر در مورد معلول‌ها نمی‌توان گفت؟ و اگر بی‌علتی در مرتبه پایین‌تر مساوی نفی تغییر و تغایر است چگونه در مورد علت‌ها می‌تواند منجر به چنین امری نگردد؟

اگر پاسخ این است «که تعین علت‌ها و قوانین، علت دارد ولی علت ذاتی آن‌هاست» یعنی این که تعین علت‌ها بر این نحوه از ترتیبی که دارند به هستی آن‌ها باز می‌گردند و علت جداگانه‌ای نمی‌خواهد. چند اشکال وارد می‌شود، اولاً این مطلب فرار از پاسخ به مطلب است چرا که بحث از تعین بحث از هستی خاص و کیفیت آن است و چرا این گونه است و آن گونه نمی‌باشد؟ جواب در اینجا به ذات بردن چیزی نیست جز این که «این طور هست به خاطر این که این طور است» ثانیاً این پاسخ عبارت دیگر نفی علت است و در همان جا هم که علت توالی خاص و یا وضعیت مکانی خاص بررسی می‌شد همین پاسخ می‌توانست داده شود که این که،

این کیفیت بعد از آن کیفیت و قبل از آن دیگری و همراه و همعرض با این کیفیات خاص می‌آید ذاتی است طبق آن چه گذشت بحث در این نیست که ذاتی است یا امری دیگری است بلکه در مرحله اول بحث در امتناع بی علتی آن است ثالثاً به فرض هم که علت این گونه قرارگیری و تعین علت‌ها به هستی آنان بازگردد یا هستی آنان امری واحد است که در این صورت علت یا امر واحدی یا قانونی واحد بر کلیه تعینات حاکم می‌باشد که تحت عنوان «هستی» مطرح شده است که مبین این نکته است که قبل از این که «هستی» مطرح باشد واحد بودن و بازگرداندن چندگانگی به امری واحد پذیرفته شده است یعنی این که هستی قرارگیری خاصی برای قوانین و یا علت‌ها مشخص کرده است تا در نتیجه معلول‌های خاصی با تعینات خاص محقق شود، بیانگر آن است که هدفی در کار بوده است و در این صورت آن هدف است که ایجاب می‌کند حرکت کیفیات جهت خاصی داشته و زمان و مکان تابع آن باشد زیرا این دسته از علت‌ها و در نتیجه معلول‌هایشان به خاطر رسیدن به آن هدف محقق شده‌اند و این حرکت جهت‌دار است و همان جهت، مبین قانون واحد حاکم بر تعینات می‌باشد.

و یا این که هستی هر کدام از تعینات متفاوت و خاص است که در این صورت با سؤال در رابطه با تعدد و تغایر هستی‌ها و نحوه جایگزینی و ترتیب آنان تکرار می‌گردد و در نهایت هم بدان معنی است که سرنوشت تعینات به جایی محکم نمی‌شود و این تردید و عمومیت دادن آن، لزوماً نه تنها هرگونه عمل انسان که هر گونه تغییر و تغایر را نفی می‌کند.

علاوه بر این باز نگراندن تعینات به یک امر بدان معنی است که امور متغایر، کاملاً از هم منفصل و جدا هستند و پا به پای جدایی علت تعینات، کیفیات نیز از

یکدیگر منفصل و جدا خواهند شد.

ممکن است در اینجا این شبهه وارد شود که چون علت واحد معلول واحد می‌خواهد لذا قانون واحدی نیز بر هر معلول حاکم است و نمی‌توان همه تعینات را معلول یک علت دانست و آن‌ها را محکوم یک قانون و جزء یک معادله شمرد. اگر این شبهه صحیح می‌بود در تغییر و یا در تغایر می‌بایست صدق کند. اگر مثلاً سلسله «الف» در نظر گرفته شود مگر نه این است که این سلسله زمانی، شامل امور متغایری است که تدریجاً واقعی می‌گردند؟ در این صورت بچه دلیل این امور متغایر که متوالیا وقوع می‌یابند به یک امر و قانون واحد منتهی می‌گردند؟ اگر یک علت یک معلول بیش‌تر ندارد و یک قانون بر بیش از یک کیفیت حاکم نیست به چه دلیل قانون حاکم بر سلسله «الف» در هر زمان یک قانونمند دارد و علت این سیر در هر زمان معلول خاصی دارد؟ چرا خاصیت قانون حاکم بر توالی در زمان‌های مختلف عوض می‌شود؟ آیا این بدان معنی نیست که به تعداد زمان و تغییرات زمانی، قانون‌های جزئی وجود دارد؟ اگر آن‌ها منفصل باشند تغییر نیز دچار انفصال مطلق نمی‌گردد؟ و اگر بر این قوانین جزئی، قانون واحدی حاکم است که معین می‌کند کدام قانون بعد از این قانون و یا در کنار آن قانون تحقق داشته باشد در این صورت چرا جامعه این امور متعدد یک امر واحد است؟ پس اگر هر کیفیت یا تعین یک قانون دارد آیا می‌توان کل سیر را هم یک کیفیت یا یک تعین دانست و بر او علت واحدی را حاکم دید؟ آیا این بدان معنی نیست که کل این سیر در مجموع دارای یک خصلت واحد است؟ و آیا خصلت واحد برای اموری متعدد قائل شدن، مبین توجه به رابطه آن‌ها نیست؟ آیا واحد بودن قانون حاکم بر یک سیر، به خاطر آن نیست که امور متوالی از یک پیوستگی، تعلق خاصی نسبت به هم برخوردارند و

بین آنها انفصال مطلق نیست؟ آیا اگر به خاطر پیوند و رابطه در بین امور متوالی می توان سیر و توالی آنان را محکوم علت و قانونی واحد دانست در مورد پیوند و رابطه عرضی بین کیفیات عین همین مطلب تکرار نمی گردد؟ اگر امور متغایر در عرض هم از خصلت واحدی برخوردارند که مسأله حل است و در غیر این صورت می بایست رابطه عرضی را انکار کرده و کیفیات را منفصل حقیقی از یکدیگر دانست و حتی چنانچه پی آمدهای انفصال مطلق که قبلاً گذشت در نظر گرفته نشود، این امر خصلت واحد در زمان و در نتیجه قانون واحد در آنجا را هم می شکند. زیرا این سؤال مطرح می گردد که علت این که صرفاً برای متغایرین در طول خاصیت واحد داشتن مطرح است که می توانند خصلت مجموعه داشته باشند چیست؟ چرا بر این قانون قید طول زمان زده شده است؟ چرا به صورت اعم عنوان نمی گردد که هر جا متغایری باشد به خصلت مجموعه باز می گردد؟ چرا چند قانون تدریجی الحصول در زمان می توانند خصلت مجموعه داشته باشند ولی دو یا چند قانون متغایر در مکان تحت یک قانون نمی آید؟ آیا همان گونه که در مکان دوئیت و تغایر است در زمان نیست؟ آیا همان استدلالی که در زمان مطرح است در مکان و برای تعیینات مختلف مکانی نمی توان ارائه کرد؟ یعنی اگر در زمان استدلال این است که بعد از یک کیفیت هر کیفیتی نمی توان داشت در مکان هم نمی توان گفت که در کنار یک کیفیت هر کیفیتی را نمی توان داشت؟ به هر حال دلیل و علتی که برای اختصاص دادن خصلت مجموعه و در نتیجه اثبات قانون واحد، در طول ارائه می گردد از چنان خصلتی برخوردار است که مختص طول و زمان نمی گردد و در عرض هم مطرح است و می توان به طور کلی نتیجه گرفت هر جا دوئیتی است و این دوئیت انفصال مطلق ندارند، لزوماً تحت امر واحدی خواهند بود. چه این

دوئیت، دوئیت مکانی و یا دوئیت زمانی باشد. زیرا دوئیت توجه به خصوصیت دارد و خصوصیت هم در مکان و هم در زمان موجود است و لذا می‌توان چنین گفت که خصوصیت هر جا که باشد به امر واحد باز می‌گردد. بنابراین وقتی تعینات مختلف مرتبط مد نظر باشد تعین قانون‌دار است و قانون‌داری آن به معنای این است که اگر کل تعینات با هم ملاحظه شوند (همان‌گونه که خود با هم تعین دارند) تشکیل سیلی را می‌دهند که آن سیل به تبع امری واحد است و نفی این قانون واحد به معنی بی‌جهتی کل سیر و در نتیجه به معنی این است که هر خصلتی را بتوان از هر چیزی انتظار داشت و این مطلب از کل به جزء هم سرایت می‌کند.

با توجه به مباحث گذشته پاسخ دیگری نیز به شبهه مذکور می‌توان داد. وقتی زمان و مکان دو بعد یک کیفیت دانسته می‌شوند بدین معناست که کیفیت در عین واحد بودن و تابع بودن و تابع قانونی واحد و محکوم علتی خاص بودن، هم دارای زمان است و هم دارای مکان در بعد مکانیش گسترده است لذا دوئیت مکانی در او جاریست و در بعد زمانی‌اش ممتد است لذا دوئیت زمانی را پذیراست. متعدد است به زمان و مکان و در زمان و مکان، اما وحدت خویش را حفظ می‌کند لذا هر چند بر هر نقطه او در زمان و مکان قانونی خاص حاکم است و این نقطه علتی خاص دارد ولی کل سیر و وسعت آن دارای یک خصلت واحدند چرا که یک کیفیت‌اند پس علت و قانونی واحد دارند.

مبحث سوم: ثبوت امر واحد حاکم بر تغییر و تغایر «تعین»

در مبحث قبل حاکمیت امری واحد بر تعین بررسی گردید یا به عبارت دیگر از امر حاکم نفی دوئیت مکانی شد حال صحبت در این است که آیا این امر، ثابت است یا

تغییر می‌کند؟ اگر ثابت است که تحصیل حاصل است و اگر متغیر، یا تغییراتش از توالی خاص برخوردار است که با توجه به مباحث قبل به امر ثابت حاکمی محتاج است و یا تغییرات خاصی ندارد و جریانش محکوم امر واحدی نیست که در این صورت نه تنها تغییر و تغایر در خود آن امری متغیر نفی می‌گردد بلکه تغییر و تغایر کیفیات نیز محال می‌شود. و چنانچه تغییر آن امر متغیر منوط به تغییر امر متغیر دیگری باشد سؤال تکرار می‌گردد که یا تغییراتش تابع امر ثابتی است و یا... یعنی تا زمانی که دوئیت زمانی مطرح است این سؤال محل دارد که چرا این بعد از آن همان گونه که تا تغییر مکانی مطرح است این سؤال وارد می‌شود که چرا این در کنار آن. لذا همه تغییر و تغایرات الزاما می‌بایست به امر واحد ثابتی متکی باشد به عبارت دیگر لازمه تغییر و تغایر و یا تعین، اثرهای مختلف و لازمه اثرهای مختلف ارتباط آنان با یکدیگر است و لذا هر متغایری که فرض شود با متغایرهای دیگر خالی از ارتباط نیست و در نتیجه هر جا تعینی تصور گردد جدای از بقیه تعینات نمی‌باشد. در این صورت کل جهان مجموعه این تعینات می‌باشد. و همان گونه که در یک تعین خاص زمان و مکان دو بعد غیر قابل انفکاک از یکدیگرند و این تعین یک مرکب ممتد در زمان و گسترده در مکان است کل جهان نیز زمان و مکانی خاص دارد در عین حالی که بر همه اجزاء خود شمولیت داشته از هیچ یک از تعینات خاص هم جدا شدنی نیست و به آن‌ها قوام دارد. مجموعه واحدی است در عین حالی که کثرت دارد. جهان یک چیز است با غایت و جهت و خصلتی خاص ممتد در زمان و گسترده در مکان خویش هر چند زمان و مکان او متغایر با زمان اجزاء درونی اش است ولی به زمان و مکان آنان قوام دارد جهان نه تنها مرکب مکانی اجزاء است و از این به بعد محکوم امری واحد، بلکه حاصل آنچنان مرکبی نیز در او هست یعنی

شامل بر تغییرات نیز می‌باشد. لذا از این بعد هم محتاج امری ثابت می‌باشد پس این مرکب که اجزایش هر یک جایی و گاهی ویژه دارند تابع امر واحد ثابتی است. در عین مجموعه بودن ترکیبی نیست که منجر به مرکب جدیدی گردد. آن چه تغییر است در او گنجانده شده مکان و زمان اجزایش در عین حالی که بعدی از آنان است به توسط یکدیگر متعین می‌گردد و زمان و مکان خودش که حاوی کلیه تغییر و تغایرات است از بیرون به فرض دوئیت مشخص شده و از درون جلوه‌ای به نام اجزاء دارد و قوام و تعینشان به همین اجزاء است. یعنی امر ثابت واحد هر آن چه که هست جهان بر اساس چنین متعین شده است و زمانی که فرض شود اگر امر ثابت واحد چیز دیگری بوده جهان چگونه می‌شد و چه اجزاء و روابطی می‌یافت چهره جهان کنونی تبیین بیشتری پیدا می‌کرد.

لزوم امر ثابت واحد وجه مشترک در همه بینش‌ها و گرایش‌هاست همه کس را اعتقاد بر این است که کیفیت‌های متغایر متغیر در ربط، لزوماً یک سیر خاصی را دنبال می‌کنند یعنی همان طور که یک سیر و جریان برای رشد یک درخت خرما مطرح است که مثلاً باید هسته‌ای کاشته شود، آبیاری شود، در زمین بپوسد، جوانه بزند، نهال و سپس درخت گردد، یعنی ضرورت نخل شدن طی یک چنین سیری است، در رابطه با جهان هم وضع همین‌طور است آن هم مرکب از آغاز و انجام، و سیر و غایتی است و به هر حال در هر وهله خالی از تعین نیست و تعین جهت‌دار است «اعم از این که این سیر بر اساس چه قانونی و چه هدفی و با چه عقیده‌ای توجیه شود» یک مادی مدعی است که روند ذاتی ماده است، خصلت‌های ماده هیچ‌گاه نابود نمی‌شود بلکه ظهور یافته و مکنون می‌گردد، تاریخ طوماری است پیچیده در درون ماده که وجود دارد و تدریجاً ظاهر می‌شود، درست مانند نوار

ضبط صوت که از یک طرف باز شده و در طرف دیگر پیچیده می شود. آن قسمتی که از مقابل هر ضبط صوت گذشته را نمی توان نیست و نابود شده دانست و همچنین آن هایی که الان نیست، هست منتهی ظاهر نیست و به تدریج از مقابل هد خواهد گذشت. خصلت های ماده نیست نمی شوند، ماده حامل بینهایت تضاد تاریخی گذشته و آینده است و روند تاریخ ماده از درون او می جوشد.

مطالب فوق مبین این است که مادی ناگزیر از پذیرش امری ثابت حاکم بر تعین است. زیرا وقتی خصلت را همراه با قانون خودش می داند، اگر بناست که خصلت ها برای همیشه وجود داشته باشند و از بین نروند و فقط ظاهر و یا مخفی در ماده شوند، لزوما قانون آن ها هم از بین نمی رود چرا که قوانین منشأ خصلت ها هستند و تغییر یا از بین رفتن آن ها به معنی از بین رفتن خصال ماده است و این با، بی نهایت خصلت ذاتی برای مادی ناسازگار است و حتی اگر هم روند را ذاتی ماده ندانند و مدعی گردد که اصالت با قانون است و ماده در مسیر قانون حرکت می کند، یعنی یک روند برای قانون قائل باشد و ماده را یک محتوای بی کیفیت بداند که در این روند متناسب با حاکمیت قانون حرکت می کند. در این صورت هم اقرار واضح تری است برای این که قانون از اول تا آخر هست و تغییر نمی کند و تغییر ماده به صورت تعویض قوانین آن می باشد و نه تغییر قوانین یعنی روند قانون ثابت است و ماده از تحت یک قانون خارج شده و در سیطره دیگری در می آید.

وقتی یک مادی در تفسیر حرکت و تکاملی بودن آن قوانین را مطرح می کند، آیا در نهایت آن ها را به امر ثابتی بر نمی گرداند اگر هم بگوید قوانین نیز تغییر می کند، آیا برای آن ها هم سیر تکاملی تزی، آنتی تزی، سنتز را قائل نیست؟ آیا همین ادعای کمال بدین معنا نیست که یک امر حاکمی بر این کمال لازم است و الا احتمال ضد

آن هم می‌رود؟ آیا قوانین دیالکتیک را هم متغیر می‌داند؟ آیا مدعی تغییر قانون تضاد هم هست؟ به هر حال از چند حالت خارج نیست و یا تضاد را در نهایت قانون واحد و ثابت حاکم بر تعینات اعم از تعین جزء و کل و تاریخ و کوچک و بزرگ می‌داند که در این حالت قانون ثابتی را به نام تضاد پذیرفته است حال آن که تضاد چیست و آیا واقعا همان طور که ادعا می‌کنند ثابت است و آیا بر تعینات حاکمیت دارد یا نه در موضع خود بررسی می‌گردد، آنچه در اینجا کفایت می‌کند صرف پذیرش امر ثابت واحد حاکم بر تعینات است.

یا تضاد را هم متغیر می‌داند که در این صورت همان طور که قبلا اشاره شد درباره تغییر و کیفیت خاص آن نیز علت‌یابی ادامه می‌یابد و در این مسیر هر علت و امر دیگری هم که معرفی می‌شود چنانچه ثابت نباشد سؤال کماکان باقی است مگر در جایی مطلب به امر ثابت متکی گردد.

ممکن ادعا شود که تضاد تغییر می‌کند. ولی چگونگی آن معلوم معلوم نیست و بشر هم بدان دست نیافته است و در آینده این امر روشن می‌شود، این به معنای آن است که سرنوشت تاریخ و سرنوشت تغییرهایی هم که مدعی آنند معلوم نیست، لذا هیچ ادعایی هم درباره سیرتاریخ و حتی سبزی یک حرکت نمی‌توانند داشته باشند چرا که چگونگی مسیر کلی حرکت معلوم نیست. ولی هیچ چیز جزرها کردن مطلب در ابهام نیست که در نهایت منجر به تردید می‌شود و با تردید کوچک‌ترین حرکتی هم ممکن نیست و حال آن که مادی هم مجبور به عمل است و عمل خود متکی بر نوعی جزمیت است و جزمیت حاصل نمی‌گردد مگر این که در نهایت به امر واحد ثابتی متکی باشد لذا می‌توان گفت مادی هم به هر حال ملزم به پذیرش امر واحد ثابت است.

یک مثاله هم در نهایت امر ثابت و حاکمی را بر تعین می پذیرد. زیرا همان گونه که برای ذات هستی علت قائل است نمی تواند کیفیت آن را بی دلیل و بی قانون بداند یعنی هستی مخلوق است، اما آیا برای هستی این که در چه ظرف یا کیفیت و شکل باشد بی تفاوت است؟ اگر بی تفاوت است حتماً علتی دارند چرا هستی این تغییر شکل خاص را می دهد؟ اگر هدفی برای هستی مطرح است چرا برای رسیدن به آن هدف خاص می بایست در این کیفیت خاص قرار گیرد؟ چرا طریق رسیدن به آن هدف خاص اینگونه است؟ آیا راه دیگری نمی تواند به آن هدف منتهی گردد؟ اگر می تواند چرا این طریق را می رود؟ به عبارت دیگر خداوند تعالی، مخلوقات را برای هدف خاص خلق کرده و برای رسیدن به آن هدف راه خاصی را برای آنان مقرر فرموده است. آیا خداوند تنها همین توالی خاص را می تواند قرار دهد و یا این که ممکن است اراده او در همین شرایط بر توالی خاص دیگری هم قرار بگیرد؟ استغفرالله اگر خداوند مجبور به خلق آن هم به این گونه خاص باشد که در این صورت اراده از او سلب می شود و مسلم چنین خدایی مثل سایر کیفیات است که نمی تواند این گونه نباشند یعنی قانونمند آن این گونه ایجاب می کند که جبری حرکت کند و لذا بر اساس قانونمندی خاص دست خدا مغلول می شود و چنین مطلبی نه تنها با اعتقادات یک مثاله سازگار نیست بلکه حتی بر این فرض هم امر ثابت واحدی نفی نمی گردد چرا که بر جبر حاکم بر او هم لزوماً باید قانونی حاکم باشد. اما اگر خداوند مختار است و اگر بخواهد می تواند در همین شرایط توالی خاص دیگری را اراده کند، چرا که از میان توالی های مختلفی که امکان دارد متعلق اراده او قرار گیرد این توالی وقوع یافته است؟ چرا حکمت بالغه او بر این توالی خاص قرار گرفته است؟ نهایت مطلب این است که گفته شود «کار خداوند چرا

ندارد و هر چه او بکند همان درست است» که خود همین مطلب هم بیان‌گر پذیرش اصلی ثابت است که بر آن اساس توالی خاص صورت می‌گیرد یعنی امر ثابتی به هر حال مطرح است که در اینجا حکمت خداوند نامیده شده است. حکمت خداوند نمی‌تواند بر اساس ظلم باشد و مسیری را که برای خلقت مقرر فرموده است ممکن نیست متغیر باشد. خداوند تنها بر اساس یک مسیر ثابت که آن هم عدل و مافوق عدل یعنی تفضل است که خلق می‌فرماید. قانون حاکم بر جهت خلقت ثابت است یعنی یک علت غایی در کار است که جهت و مراتب تفضل با آن علت سازگارند و تغییر در آن ممتنع است.

بنابراین اگر جهت به صورت کلی در نظر گرفته شود و از موضع قانون حاکم بر روند نگریسته شود نمی‌توان قانونی را که حاکم بر تاریخ است را هم قابل تغییر دانست. نه الهی و نه مادی نمی‌توانند چنین مطلبی را ادعا کنند مگر این که دست از عقیده خود بردارند. نهایت حرفی که ممکن است زده شود این است که «قوانین تاریخ هم چون موضوعات شان نیست می‌شوند، مثلاً فلان قوم مترف شدند و در نتیجه موضوعی مستحق هلاکت پیدا شد و با هلاکت قوم آن قانون نیز از بین رفت اما در مورد قانون حاکم بر این قوانین تاریخ و جهت کلی حرکت نمی‌توان ادعای تغییر کرد چرا که نفی جهت از کل روند برابر است با نفی جهت نسبت به یک جزء و پذیرفتن جهت نسبت به کل روند برابر با پذیرش ثبات برای آن است. و ثبات قانون در هر مرحله و هر موضعی که پذیرفته شود حتی اگر یک قانون ثابت پذیرفته شود ثبوت آن به همه بخش‌ها سرایت می‌کند و نفی چنین امری نه تنها تشت‌آور است بلکه تغییر و تغایر را هم نفی می‌نماید.

به دنبال اثبات حاکمیت امر واحد ثابت بر تعین سؤالی به ذهن متبادر می‌شود

که آیا امر ثابت اثر دارد؟ اگر اثر ندارد پس چگونه می تواند حاکم بر تعین کیفیات باشد؟ و اگر اثر دارد آیا بدان معنی نیست که باید متغیر باشد؟ در این مورد باید توجه نمود که طبق آنچه که گذشت پایگاه تعین و خصوصیات و جهت داری کیفیات لزوماً باید منوط به امر ثابت و واحدی باشد ولی در عین حال مسلم است که حاکمیت آن بر تعین نمی تواند به گونه ای باشد که بین آن ها انفصال مطلق باشد و تأثیر و تأثیری هم از سنخ روابط کیفیات با هم ندارند بلکه تأثیر حاکم به محکوم است. یعنی از آن جا که جهت تعین نمی تواند جدای از قانون ثابت باشد و تعین در تغییر خود محکوم امر ثابت است لذا ضرورتاً ثابت و متغیر رابطه مشخصی با هم دارند (رابطه ثابت و متغیر در مباحث بعد تبیین می گردد) در این مورد چند احتمال است یا باید امر ثابت از تغایر برخوردار نباشد و یک امر واحد و ثابت و خاص و بسیط باشد که تعینات با آن باز گردند که غرض حاصل است و یا این که اگر هم متغایر باشد تغایر شیء می بایست به گونه ای خاص بوده و با تغایر کیفیات، متفاوت باشد. و در این صورت لزوماً هر متغایری متغیر نخواهد بود بلکه می توان گفت بعضی از متغایرها و بعضی از چیزهایی که دارای اثرند متغیرند. یعنی امر ثابت اثر دارد و اثر آن هم جهت داری حرکت است ولی خود نمی تواند تغییر کند چرا که تغییر او به معنای نفی تغییر است. لذا پذیرش تغییر مترادف با پذیرش امر ثابتی است که بی اثر نیست. و چنانچه امور متغایری هم در او فرض شود رابطه ای ثابت با هم دارند، هم خود و هم ارتباطشان می بایست ثابت باشد بنابراین چنانچه امر ثابت مجموعه قوانین حاکم بر تغییرات فرض شود باز هم آن مجموعه نمی تواند متغیر باشد و حتی بر این فرض هم امر ثابت غیر از امور متغایر است و در نتیجه خصوصیات آن هم باید با خصوصیات مختلفی که تحت آن معین می شود تفاوت

داشته باشد. تغییری که تحت علت خاص ملاحظه می‌شود نمی‌تواند با خود آن یک حکم داشته باشد کشاندن امر ثابت به زیر احکام امور متغیر مغالطه است. تنها از بعد سلب می‌توان برخورد نموده و چنین گفت که قانون و امر ثابت چیزی است که هیچ کدام از خصوصیات اشیاء و کیفیات را نمی‌تواند داشته باشد حال این که واقعا این امر چگونه است. چگونه ممکن است که با امور متغایر ارتباط داشت، بر آن‌ها حاکم بود، در همه زمان‌ها و مکان‌های آن‌ها حضور داشت و تغییر نکرد مطلبی است که باید در مباحث آینده روشن شود و اصولاً در رابطه با یک مسأله به صورت دقیق زمانی می‌توان نظر داد. و چستی آن را مشخص کرد که از موضعی شامل و حاکم بر آن نگریسته شود و حال آن که موضع فعلی بحث حرکت در مادون امر ثابت است به عبارت دیگر موضع فعلی، بحث در کیفیات و روش‌شناسی است و لذا نظر به قسمت‌های مختلف فلسفی مطلب و چستی امر ثابت در بحث هستی‌شناسی ممکن است اما در عین حال باید توجه کرد که به صورت سلبی خصوصیتی از آن بدست آمده است که آن می‌تواند متغیر باشد در حالی که با متغایرین رابطه دارد و همین مقدار برای ادامه مباحث کافیست.

در خاتمه لازم به تذکر است که توجه به امر ثابت از این نظر اساسی است که تکیه‌گاه ثبات استدلال باشد و حقانیت دلالت به آن بازگردد، زیرا همان‌گونه که قبلاً بررسی شد صحت استدلال نمی‌تواند صرفاً بذهن برگردد و نه صرفاً می‌تواند متکی به عین باشد بلکه لزوماً به امری که حاکم بر هر دوست و تعیین هر کدام به اوست بازگشت نماید که آن امر ثابت است و توسط آن است که هر ادراکی اعم از منطقی و یا فلسفی، صحیح یا غلط، جایگاه ویژه می‌یابد و همین ارتباط با امر ثابت است که معین‌کننده خیالی یا حقیقی بودن هر مطلب است. به عبارت دیگر هدف از بحث

امر ثابت این است که تردیدگرایی و شک را چه در شکل سوفیسم آن یعنی اصالت ذهن چه در شکل اصالت عین شکسته شود چرا که تردید در هر کجا باشد چه در ذهن و چه در عین، حرکت و عمل نمی آورد، و کسی هم که خود قائل به تردید بداند مغالطه اش آشکار است زیرا حداقل بر این که قائل به تردید است مجازم می باشد و در ثانی هر حرکت ذهنی یا عینی او لزوماً متکی به جزمیتی است. بنابراین برای طرح و ادامه یک سلسله مباحث لزوم امری ثابت که حاکم بر ذهن و عین باشد و تکیه گاه جزمیت هر چند به صورت فی الجمله قرار گیرد تمام است و این مطلب غیر قابل انکار است و همان گونه که گذشت بدون امر ثابت واحد نمی توان تغایر و تغییر خاص را تفسیر نمود و حتی تعین خود آنان نیز منتفی می گردد.

فهرست تفصیلی

کتاب دوم: فلسفه اصول روش تنظیم

فهرست اجمالی.....	پنج
مقدمه.....	۶
بخش اول: اصول مقدماتی.....	۸
فصل اول: تغایر.....	۱۰
قسمت اول: تعریف تغایر فی الجمله.....	۱۰
قسمت دوم: خصوصیات تغایر فی الجمله.....	۱۱
- غیر قابل انکار بودن تغایر.....	۱۱
- رابطه عدم تغایر و عدم حرکت.....	۱۱
- رابطه نفی تغایر فی الجمله و امکان مفاهمه.....	۱۲
- رابطه تغایر و یکسانی محض.....	۱۲
قسمت سوم: تغایر و اصول اولیه مکاتب مختلف.....	۱۳
مبحث اول: تغایر مهره‌ای قابل قبول در همه بینش‌ها و گرایش‌ها.....	۱۳
مبحث دوم: تفاوت شروع از تغایر و شروع از بداهت.....	۱۳
مبحث سوم: تفاوت تغایر با تضاد.....	۱۵
مطلب اول: تعریف تضاد بر مبنای مختلف.....	۱۵
- تضاد بر مبنای ماتریالیست دیالکتیک.....	۱۵
- تضاد بر مبنای منطق صوری.....	۲۰
- تضاد بر مبنای اصالت قوانین.....	۲۳
مطلب دوم: اختلاف تغایر با مفاهیم معرفی شده از تضاد.....	۲۳
فصل دوم: سنجش.....	۲۶
قسمت اول: تعریف سنجش فی الجمله.....	۲۶

قسمت دوم: غیر قابل انکار بودن سنجش فی الجمله	۲۷
قسمت سوم: رابطه سنجش و تغایر	۲۸
فصل سوم: تمیز	۳۰
قسمت اول: تعریف تمیز فی الجمله	۳۰
قسمت دوم: خصوصیات تمیز	۳۱
- غیر قابل انکار بودن تمیز فی الجمله	۳۱
- بررسی رابطه "یکسانی و تغایر" با "سنجش و تمیز"	۳۱
- بررسی رابطه "تمیز و سنجش" با امکان مفاهمه و حرکت انسان	۳۳
قسمت سوم: جایگزین سنجش و تمیز در مکاتب مختلف	۳۵
مبحث اول: جایگزین سنجش و تمیز در منطق صوری	۳۵
مراتب علم و ادراک	۳۷
۱. مرتبه حس	۳۷
۲. مرتبه خیال	۳۷
۳. مرتبه توهّم	۳۸
۴. مرتبه تعقل یا انتزاع	۳۸
مبحث دوم: جایگزین سنجش و تمیز در منطق دیالکتیک	۴۰
مبحث سوم: اشکالات مکاتب مختلف از مبانی خود بر یکدیگر	۴۶
- اشکالات "تفسیر شناخت متکی بر منطق صوری" از دید دیالکتیک	۴۶
- اشکالات "تفسیر شناخت متکی بر دیالکتیک" از دیدگاه منطق صوری	۴۹
جمع‌بندی	۵۶
بخش دوم: معیار صحت	۶۴
مقدمه	۶۶
فصل اول: ضرورت معیار صحت	۶۸
قسمت اول: بررسی اجمالی صحیح و غلط	۶۸
- تغایر صحیح و غلط غیر قابل انکار است	۶۸
- قابلیت وقوع داشتن غلط	۶۹
- رابطه راست و دروغ و صحیح و غلط	۷۱

۷۲	قسمت دوم: رابطه بین "تعریف صحیح و غلط" و ارائه "معیار صحت"
۷۳	قسمت سوم: غیر قابل انکار بودن ضرورت معیار صحت
۷۶	فصل دوم: خصوصیات معیار صحت
۷۶	- تقدم بر منطق
۷۸	- عدم قابلیت انکار
۷۸	- حقیقی بودن
۸۳	- ثبوت
۹۰	- شمولیت
۹۳	- نفی معیار جهت معیار صحت
۹۶	فصل سوم: چیستی معیار صحت
۹۶	قسمت اول: بررسی احتمالات مختلف پیرامون معیار صحت
۹۶	۱. اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین
۱۰۰	۲. قانون
۱۰۱	۳. تداوم
۱۰۳	۴. جامع مشترک چند چیز صحیح
۱۰۳	۵. انکار ناپذیری
۱۰۵	۶. تکامل
۱۰۹	۷. وقوع
۱۱۵	۸. مفیدیت و گسترش کاربرد
۱۱۷	۹. موافقت با انتظار و هدف
۱۱۸	۱۰. بناء عقلا و رای اکثریت
۱۲۱	۱۱. احکام یا ارزش‌ها و قوانین معرفی شده از سوی مکتب
۱۲۲	قسمت دوم: بررسی هماهنگی به عنوان معیار صحت
۱۲۲	مبحث اول: تعریف و نمود اجمالی هماهنگی
۱۲۲	- هماهنگی در نظر
۱۲۳	- هماهنگی در عینیت
۱۲۶	- هماهنگی در رابطه بین عمل و نظر

۱۲۸	مبحث دوم: قیود هماهنگی
۱۲۸	- هماهنگی با وقوع و هماهنگی با هستی
۱۲۹	- هماهنگی مقدمه و نتیجه
۱۳۲	- هماهنگی عمومی
۱۳۶	مبحث سوم: بررسی رابطه غلط با هماهنگی
۱۳۲	قسمت سوم: هماهنگی و خصوصیات معیار صحت
۱۳۲	- رابطه هماهنگی و غیر قابل انکار
۱۳۴	- رابطه «هماهنگی» و «شمولیت، حقیقی بودن، ثبوت»
۱۴۶	بخش سوم: اصول کلی تعین
۱۲۸	فصل اول: تغییر
۱۳۸	مقدمه
۱۳۸	الف: ضرورت بحث حرکت
۱۵۰	ب: تعریف اجمالی حرکت
۱۵۲	قسمت اول: انفصال مطلق
۱۵۲	مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی انفصال مطلق
۱۵۳	مبحث دوم: تفسیر حرکت بر اساس انفصال مطلق
۱۵۳	الف: مبتنی بر سکون
۱۵۵	ب: مبتنی بر تحول
۱۵۸	مبحث سوم: نقد و بررسی انفصال مطلق در حرکت
۱۶۴	قسمت دوم: اتصال مطلق
۱۶۴	مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی اتصال مطلق
۱۶۴	مبحث دوم: تفسیر حرکت بر اساس اتصال مطلق
۱۶۷	مبحث سوم: نقد و بررسی اتصال مطلق
۱۶۹	قسمت سوم: رابطه
۱۶۹	مبحث اول: بررسی مفهوم اجمالی رابطه
۱۷۳	مبحث دوم: تبیین مفهوم رابطه و ملاحظه آن در حرکت
۱۷۹	- زمان

۱۸۱	- تفسیر زمان مبتنی بر اتصال مطلق
۱۸۳	- تفسیر زمان مبتنی بر انفصال مطلق
۱۸۴	- تفسیر زمان مبتنی بر رابطه
۱۸۷	- مکان
۱۸۷	- مکان بر اساس اتصال مطلق
۱۸۹	- مکان بر اساس انفصال مطلق
۱۹۰	- مکان بر اساس رابطه
۱۹۲	- مبحث سوم: آثار و لوازم توجه به رابطه
۲۰۰	- رابطه و اثر
۲۰۰	- رابطه و ترکیب
۲۰۱	- رابطه و جمع‌بندی
۲۰۲	- فصل دوم: امر ثابت
۲۰۲	- قسمت اول: بررسی حاکمیت امر ثابت بر تغییر
۲۰۲	- مبحث اول: جهت‌داری تغییر
۲۰۵	- مبحث دوم: علت داری و قانون داری تغییر
۲۱۲	- مبحث سوم: حاکمیت امر ثابت بر تغییر
۲۱۵	- قسمت دوم: حاکمیت امر ثابت بر تغایر
۲۱۵	- مبحث اول: جهت‌داری تغایر
۲۱۷	- مبحث دوم: قانون‌داری تغایر
۲۱۹	- مبحث سوم: حاکمیت امر ثابت بر تغایر
۲۲۰	- قسمت سوم: بررسی حاکمیت امر واحد ثابت بر تغییر و تغایر
۲۲۱	- مبحث اول: جهت‌داری واحد تغییر و تغایر
۲۲۵	- مبحث دوم: علت‌داری و قانون‌داری «تغییر و تغایر» یا تعین
۲۳۱	- مبحث سوم: ثبوت امر واحد حاکم بر تغییر و تغایر «تعین»
۲۳۹	- فهرست تفصیلی