

کشاکی

مهدی فریور

در لغت‌نامه‌ها، کشاکی به معنای کشیدن از دو سوست^(۱). به اعتبار این معنای لغوی، هر کشاکی لافاق دو قطب کشنده دارد. هر چند در نظریه‌ای که در این نوشتار طرح می‌شود اساساً چنین تعریف و معنایی مورد نظر نیست، اما یادآور می‌شود که: از این معنا و توضیح نمی‌توان نتیجه گرفت که ضرورتاً دو سوی کشاکی نسبت به خود آن، تقدم زمانی و مکانی دارند. به عبارت دیگر، گزاره‌های ابطال‌پذیری^(۲) از این قبیل: اگر و تنها اگر دو وجود «الف» و «ب» مفروض یا معلوم باشند، آن‌گاه کشاکی «ج» را در بین آن‌ها می‌توان تحقیق کرد و یا، هر کشاکی مستترم حادلق دو قطب است؛ را نمی‌توان بدیهی و مسلم نامست. نوشتار حاضر در درجه‌ای اول اثبات این مدعا را منظر نظر فلسفی و سپس در نسما یا ندانن کشاکی مسی پرزاد و دست آخر، چشم اندازهای کاربست نظریه‌ی اصالت کشاکی را به اختصار شرح می‌دهد. اگر نوشتار حاضر توفیق جلب توجه اهل نظر را بیاید، در آینده به تدریج آن چشم اندازها شرح و توضیح خواهند شد.^(۳)

در حوزه‌ی زبان همین قدر می‌توان گفت که: بن فعل، نشان و نماد کشاکی است، به عبارت کلی تر، هر کلمه‌ای که در زبان افاده معنای فعل کند، نشان از کشاکی در عالم هستی دارد. نظای همانی هستند که صریح یا ضمنی رسانای مفهوم و معنای کشاکی اند. از آن میان، لفظ رابطه عام‌ترین و آشنا ترین است. در عربی این کلمه مؤنث رابطه تلقی می‌شود ولی معنای عینی و بین‌اندازه‌ای آن در زبان فارسی، پیوند و بنتگی است. در منطق، به رابطه نسبت می‌گویند. نسبت آن است که موضوع و محمول را به هم ربط میدهد. اما تعریف رابطه و نسبت در علم منطق یا هیچ مفهومی که مستقل از رابطه باشد قابل بیان نیست. یعنی نمی‌توان برای تبیین و توضیح مفهوم رابطه، جمله‌های معناتراری را ساخت که کلمات به کار رفته در آن‌ها به نحوی منطقی به هم پیوند نخورده باشند. دلیل این قضیه را می‌توان معنای منطقی به دست می‌دهد، چرا که بنا بر مفدمات منطقی؛ فقط آن ترکیبی از کلمات رسانای مفهومند که صورت منطقی داشته باشند. صورت منطقی دانشی کلمات، مستلزم آن است که بیش از آنکه نسبت منطقی برقرار باشد.^(۴) پس ممکن است برای معنای رابطه یا نسبت جمله‌هایی ساخت که عین این لافاق در آن‌ها به کار نروند، لکن امکان ندارد که کلمات یا خاصیت بی‌بند داد. مثلاً: کاشانه‌ها، ...

چون عبارات منطقی از قید رابطه و نسبت رهایی ندارند، می‌توان گفت که نوعی حرکت دوری در مفهوم رابطه استنباط می‌شود که مشکلات عمده‌ای برای نوشتار حاضر فراهم می‌سازد.

در علم منطق، رابطه همان فعل است که اجزاء یک قضیه را به هم پیوند می‌زند تا صورتی منطقی از آن‌ها بسازد معنای فعل، بی شبهه بر همگان آشکار است.^(۵) پس به نظر می‌رسد که بتوان مجموعه‌ای از افعال تشکیل داد و آن را طبقه یا مجموعه‌ای رابطه نامید اما چنان که پیش‌تر خاطر نشان کردید، چون تعیین حادلاق و امتداد^(۶) چنین مجموعه‌ای گرفتار دور می‌شود لذا در عالم منطق نمی‌توان چنین مجموعه‌ای را معین و معلوم ساخت. یعنی نمی‌توان صورت خبریه یا گزاره‌ای را نوشت که هر مفهومی یا آن گزاره بیان گردد دقیقاً معادل مفهوم رابطه باشد نه چیز دیگری.

با این اعتراف و اقرار صریح قاعدتاً باید کار دعوی نوشتار ساخته باشد. چرا که در آغاز گفته شد که آن چه با مفهوم کشاکی و لافاق هم‌تبار معنایش به کلام درآید، نشان از ذاتی قائم به خود دارد و به اطراف و اقبالی که کشاکی در محدوده‌ی آن‌ها برقرار است، اتکا ندارد اما اگر نتوان مجموعه‌ای از صدق‌های این مفهوم تشکیل داد، چنان دعوی بی‌اساس می‌سازد و باطل می‌شود.

یادآور می‌گردد که برخی از مفاهیم مورد استفاده‌ی علم و فلسفه رانیز نمی‌توان چنان تعریف کرد که گرفتار دور مفهومی نشوند. مانند ماده و هستی و غیره اما دعوی اصالت و استقلال آن‌ها به این دلیل مردود نشده است. مسلم است که از طریق تجربه و حواس، یعنی به کمک قضایای شخصیتی می‌توان رابطه را تعریف و توصیف نمود بنابراین ساخت مجموعه‌ای از رابطه‌ها به طور حسی و تجربی کاملاً ممکن و میسر می‌باشد. انقضای چنین مجموعه‌ای را که عبارت‌اند از قدر دلالت‌های متغیر حسی اشاره^(۸) می‌توان به تجربه گردآورده و از طریق استقرا تعمیم داد.

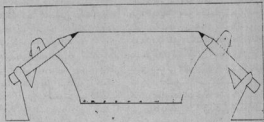
اما اگر رابطه‌های معنوی باشد و نتوان به مدد علوم گوناگون تجربی به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم به آن اشاره کرد، بخش بزرگی از رابطه‌ها بیرون از چنان مجموعه‌ای قرار خواهند گرفت. به عبارت دیگر، آن‌که مطمئن هستیم که رابطه‌های معنوی و غیرحسی بسیاری را می‌توان عنوان کرد که خاصیت پیوند دادن و وابسته کردن دارند، و از این حیث باید در مجموعه‌ی رابطه‌ها جای گیرند، اما چون نمی‌توان به شیوه‌های منطقی و تجربی آن‌ها را تعریف و تعیین کرد، لذا چاره‌ی کار در نظریه‌پردازی علمی و فلسفی است.^(۹)

بنابراین معلوم می‌شود که اولاً: می‌توان مجموعه‌ای از رابطه‌ها تشکیل داد اما نمی‌توان مفهومی مستقل از معنای رابطه و نسبت برای حد اطلاق آن ارائه کرد ثانیاً: تشکیل مجموعه‌ای از رابطه در عالم واقع از طریق حسی و تجربی

مجموعه‌هایی از روابط تشکیل داد و افراد را از طریق تحقیقات علمی و فلسفی تعیین نمود از جمله مجموعه‌ی رابطه‌ها را شما باید به زبان اشاره کرد به تعبیر و تکلیف‌شان در زمانه‌ی فلسفی، «اگر شما اظهاری درباره‌ی جهان به لافاق تحلیل کنید، می‌توانید آن را به کلماتی برگردانید که نام چیزها محبوب می‌شوند و نسبت متغیر بین لافاق در جمله، مطابقت خواهد داشت با نسبت متغیر بین چیزها در جهان»^(۱۰) این تعبیر با معنای نسبت مفهوم در منطق، قرابت دارد «فلاتیات هر ترکیب عبارت است از عناصر و نسبت‌های میان عناصر، یعنی نسبت مفهوم»^(۱۱)

به هر صورت، به محض آن‌که رابطه و نسبتی میان نامها یا عناصر کلان حاضر شود، دیگر آن نامها محفوظاتی بی‌جان نیستند و مجموعاً مفهومی را بنا می‌کنند که ذهن آن را در می‌یابد و در صورت لزوم به معنایه‌ی درست‌ی یا نادرستی‌اش می‌پرزاند به عبارت دیگر، با حضور رابطه و نسبت، یک مشت لفظ در کشاکی قرار می‌گیرند که میان جهان و شعور انسانی برقرار می‌شود. اگر کشاکی تصویر و معنای آن جهان را در شعور نشانند، پس چیزی ایجاد شده و کاری صورت پذیرفته و کشاکی به رابطه‌های معین و معلوم لافاق برای یک نفر، تحویل گردیده است. به عبارت دیگر چنین استنباط می‌شود که مفهوم رابطه چیزی معادل محصول آن اثر کشاکی باشد. یعنی آن چه از کشاکی فعلیت می‌یابد و یا به عرصه‌ی وجود - ولو موجودیتی ذهنی - یا می‌نهد همانا رابطه‌ها هستند که به هر صورت می‌توان آن‌ها را با بیانی ساده شادید بتوان منظور و مراد از تشکیل و فعلیت یافتن رابطه از بطن کشاکی را نشان داد تصور کنید که در باغی لیمود مایه و همه‌جا و همه‌چیز را می‌نگرید، از جمله ساری را که بر درخت تبارور نشسته و می‌خواند ولی ناگهان از جایش کنده می‌شود و در هوا به حرکت در می‌آید، قور می‌فهمید که: «سار از درخت پریده» پیش از این، درخت و سار، نام‌هایی آشنا و نهفته در حافظه‌ی شما بودند. اما وقتی فعل پریدن از سار سر می‌زند گویی چنان در محفظات این جان شما دمیده می‌شود این تجدید حیات را با جمله‌ی: «سار از درخت پریده» می‌توان تصویر کرد. از این تصویر بدو رابطه‌ای آشکار می‌شود که میان ساری و درختی معلوم برقرار بود ولی فعلاً، مشاهده که خود نوعی رابطه است، بین سار و درخت برقرار می‌باشد. اما این رابطه، یکی از بسیاری رابطه‌های است که میان سار و درخت یاد شده برقرار بوده که اثر و حاصل آن‌ها در لحظه‌ی مشاهده در تصویر زبانی «سار از درخت پریده» متجلی گردیده است.

پس تا لحظه‌ای قبل از پریدن، کشاکی میان سار و درخت (وابسته میان شما و هر دو) برقرار بوده که در مقطع مشاهده و تشخیص شما، پایان پذیرفته و رابطه‌ای قابل بیان شکل گرفته که همان جنبه‌ی



پایه‌ی مصدرهای استن، کردن، ساختن، زدن و غیره ساخته می‌شوند. هم‌چنین، می‌توان با کاربست چنین افعال ترکیبی، دوباره اسم و صفت و قید ساخت. گویا شاعرانی بوده‌اند که از هر اسمی مصدر می‌ساختند و فعلش را نیز صرف می‌کردند.^(۱۷)

صرف‌نظر از درستی یا نادرستی ادبی این تمهید، می‌توان یادآور شد که: چون ساخت اسم تقریباً به نحوی است که بیان شد، لاجرم تعداد اسمی در هر زمانی به مراتب بیش‌تر از تعداد فعل‌های مورد استفاده در آن زمان می‌باشد. از طرف دیگر، امکان ساخت افعال تازه بر پایه‌ی اسم نیز نشان از قوت نظریه‌ی اصالت کشاکش دارد، چرا که زبان در مقام کشاکش باید القاگر بارافرنی و تکرار مداوم باشد و چنین هست. مفهومی بی‌زمان گزاره‌ها و قضیه‌ها را می‌توان به قالب اسم‌ها ریخت و باز، با زمانمند کردن آن‌ها می‌توان نسبت‌هایی ساخت که عناصر یک ترکیب صوری را به هم ربط دهند و عباراتی معنادر سازند.^(۱۵)

از سوی دیگر، شیوه‌ی نامگذاری مذکور را می‌توان بر اساس نظریه‌ی وصف‌ها (Theory of Descriptions) که توسط برتراند راسل ارائه گردیده است، چنین شرح داد: بنابر نظریه‌ی وصف‌ها، توصیف ما از شیئی فیزیکی یک حکم است. این حکم اگر معنادر باشد، مفهومی است، هم‌چنان که داده‌های حسی Sense data به عنوان موضوعات ابراک برای ما مفهومی هستند. حکم عموماً درباره‌ی اشیا یا وصف آن‌ها همانند یک برابری داده‌های حسی یا داده‌های حقیقی Memory data است. یعنی اشیا یا فیزیکی به داده‌های حسی تحویل می‌شوند تا قابل درک و فهم گردند. به این تعبیر نیز پدیدارها و پدیده‌های حسی به اثر کشاکش در شعور آدمی حیات می‌یابند، موجوداتی هم‌چون اشیا عالم هستی‌اند. اسم در زبان، تصویر و نماد این موجودیت‌هاست. به عبارت دیگر، بین اسم‌ها و این وجودها، تناظری برقرار است که لزوماً یک به یک نیست، یعنی گاه به اثری چند اسم، دربرای وجودی خاص می‌توان سراغ کرد. چند لایگی زبان ادبی و محاوره‌ای از این دقیقه برمی‌خیزد که تجربه‌ی درازمدت در زبان، قاعده‌ی اقتضای مفاهیم ارماسی،^(۱۶) Occam's Razor را در ذهن‌های تکلم‌کنندگان به آن زبان، می‌نشانند. به موجب آن قاعده، تشبیه‌ی مفاهیم را

بدون لزوم و ضرورت تمام تکثیر نمود [و] حتی المقدور باید ترکیبات عقلی را به جای معقولات به کار برد تا مجبور نشویم برای وجود ذهنی ثبوت و تفریق غیر از وجود خارجی قائل گردیم.^(۱۷)

هم‌چنین به این قاعده است که برای تبیین و توضیح منظور خودین کاربست می‌اسم از اسمی ادبی استفاده می‌کنیم که به آن‌ها صفت می‌گوییم. به نیز برای حالات و اعمال خود یا دیگران اسم‌گذاری می‌کنیم. چنین نام‌هایی معمولاً از نظر ناآشنا، بی‌معناست اما برای نامگذاری دارای حطن آثار و خصوصی است که اساسی است و علم غربت

به زبان ساده می‌توان توجهی نامگذاری را به انگای نظریه‌ی اصالت کشاکش چنین توضیح داد: هنگامی قصد می‌کنیم که بر چیزی عینی یا ذهنی نامی بگذاریم که کشاکشی ما را با آن پیوند می‌دهد. از آن کشاکش ممکن است صورت‌های گوناگونی را با شعور دریافت. آن صورت که در هر لحظه آشکارتر باشد، با ما رابطه می‌سازد یعنی روگرفتی از کشاکش در شعور ما چنان می‌گیرد که می‌توانیم آن را در قالب جمله‌ای معنادر بیان نماییم. تا اینجا آن چه گفته شد با نظریه‌ی وینکشتان در رساله، هماهنگی دارد اما قصد ما از نامگذاری، گزارش دادن یک رویداد نیست. پس باید مرحله‌ی دیگری را بگذرانیم تا از آن جمله‌ی معنادر که حکایت اثری آشکار از کشاکش بین شعور ما و آن چیز است، میثال به اسمی یا مسمما شود.

این مرحله، اعاده به ابتداست. یعنی ساختن لمهای که ظنی همسان با کشاکش مورد بحث در شعور ما می‌فکنند و یا در هر کس دیگری که خاصیت اگماشوندگی‌ای چون ما داشته باشد؛ یعنی در انسان‌های ذی‌شعور هم‌زمان پس لازم است که به نحوی تأثیر زمان از ترکیب کلمات بیرون کشیده شود باقی‌مانده‌اش در ذهن، شامی تلقی گردد. مثلاً از کشاکش شعور ما و موجودی که ایک درخت نامیده می‌شود، هر لحظه صورت‌هایی در ذهن ما پدید می‌آید که برای بیان چستی آن صورت‌ها قاعداً باید جمله‌هایی بر زبان بزنیم.^(۱۲) هر جمله بر فعلی استوار است که لاجرم زمانمند می‌باشد. هر گاه بخواهیم از این جمله‌ها خصلاً زمانمند بودن را بیرون بکشیم، آن‌ها را به اسم‌هایی تبدیل می‌کنیم که گاه به استعاره معنای درخت می‌دهند و یا در قالب صفاتی چند، درخت مورد نظری را وصف می‌کنند. اسم عام درخت نیز قاعداً به همین ترتیب بر آن موجودگی‌های سر سبز و بلند قامت، اطلاق شده است. از عمده‌ترین نقاط قوت این نظریه یکی آن است که بر اثر رشد علم و معرفت، زبان‌های که بستر چنین تحولاتی بوده‌اند، از طریق ساخت سیستم‌های اسمی به طور کلی (به اضافه حالات وصفی و قیدی اسم‌ها)، گسترش یافته‌اند.^(۱۳) نکته‌ی دیگر این که افعال بسیاری می‌توان بر پایه‌ی اسم‌ها ساخت که به ویژه در زبان علمی کاربرد فراوانی دارند. این میسب اعمال، ترکیبی از اسمی موردنظر و افعال هستند که بر

می‌توان گفت که گزارش مشاهداتی شما لاقط خبر از یک رابطه میان مار و درخت دارد از سوی دیگر، به استاد همین گزارش مشاهداتی، می‌توان سیاه‌های بلند از روباهی میان بسیاری چیزها ترتیب داد مثلاً رابطه‌ی شما با درخت و مار و آن تکه از آسمان که پرواز سار در آن صورت گرفت. رابطه‌ی آن درخت با زمین و باغبان و قنات آب و مفت‌های حفرنکننده قنات و آبیاری‌هایی که در طول عمر درخت به آن نامند و ... که هر یک از این قنط‌های رابطه در حکم گره‌گاهی از شبکه‌ای در هم تنیده از رابطه‌هاست که از هر گره‌گاهی باز مجموعه‌ای از رابطه‌ها سر برآورده‌اند و قابل تحقیق می‌باشند.

هر رابطه‌ای از قبیل پریشان سار از درخت، اثر و حصول کشاکشی است که در جریان بوده و نیز می‌توان به مجموعه‌ای از آن اشاره کرد که تا لحظه‌ی مشاهده آن رویداد جریان داشته‌اند. مثل کشاکش درخت و زمین، درخت و هوا، درخت و آفتاب و غیره. بدیهی است که از این کشاکش‌ها، بسیاری رابطه‌ها سر می‌زند که هر کدام را می‌توان در جمله‌ای خبر داد پس رابطه، اثری و خبری از کشاکش است یا وصفی از آن. از این رو شایسته است که فعل را تجسم و نماد رابطه در حوزه‌ی زبان دانست و بین آن را نشان کشاکش تلقی نمود.

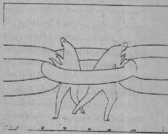
در شعور آدمی، کشاکش ظنی بی‌زمان دارد شاید نشود چنانگی و نامیاری را به آن نسبت داد، لیکن زمانمند دانستن آن نیز با خاصیت و استعدادی که از این کلمه در شعور می‌نشند، منافات دارد. از این رو، وقتی از کشاکش بپاهو کشاکش صحبت می‌کنیم، پایسته است که مصدر یا اسم مصدر به کار ببریم که هم تبار و هم خاصیت بی‌فعل است. مثلاً بهتر است به جای دید و بین، از دیدن یا بینش یا دیدار استفاده شود که استقلال و فراغت کشاکش بینابین را از زمان آشکارتر می‌سازد. از این زمینه‌ی بی‌زمان زبان، یکی فعلی پرکشیده می‌شود که نشان رابطه و نسبت است و دیگری اسم، که مخلوقات کشاکش را می‌ناماند. به عبارت دیگر، هر چه در قالب اسم قابل بیان باشد، خبر از آفریده و نتیجه‌ی کشاکشی دارد. این کلمات اوصاف و خصوصی را عرضه می‌نارند که مایه‌هایی در هستند که بدان‌ها قابل استناد می‌باشند.

وصف فعل و حالات فعلی با نام‌هایی صورت می‌بندد که به آن‌ها قید می‌گویند. اثر قید بر فعل، نظیر تأثیر صفت بر اسم است. از این طریق نیز می‌توان به هم‌رنگی اسم و فعل که در نظریه آمد، پی برد.

حال می‌توانیم به بحث در خصوص کشف‌اشی و نظریه‌ای که بر این پایه می‌گردد.

ایمن یک ادعا هست که گفتمان‌های معرفت‌شناسی لاجرم به هستی‌شناسی منجر می‌شوند و بالعکس. دانستن، همنه دانستن چیزی است، هم‌چنان که اثبات وجود چیزی مستلزم آگاهی از آن هم هست. هستی‌شناسی می‌تواند دعوی هستی‌گماهندگی را کند. اما معرفت‌شناسی در دادعای آگاهی هستی‌مند، همواره تردید کرده است، زیرا که فوراً به ساختن ایده‌آلیسم محض گام می‌نهد. انگار که اگر چیزی باشد همان بودنش شرط لازم و کافی برای اثبات وجود و اثبات‌اشاعه‌ی معرفت بر وجود خویش در نزد هر ذی‌شعوری هم هست. اما تصور هم در نمی‌آید و لاجرم تا پذیرفتنی نمی‌آید. اما از وقتی که جی‌ای مور (۱۸) عنوان کرده که «هر تجربه شامل سه جزء اصلی است: آگاهی و شیئی و رابطه‌ی میان آگاهی و شیئی» مفهومی ساده و آشنا چون «رابطه» جانی گرفت و به ساختن هستی‌گام نهاد.

قیلاً برادلی (۱۹) گفته بود: «کیفیات سازنده‌ی نسبت‌های خود هستند. از سوی دیگر، هر نسبت با



چیزی که بدان نسبت یافته، فرق دارد لذا می‌توان گفت: کیفیات، ساخته و پرداخته‌ی نسبت‌های خود هستند. برای بهبود برداری از گفته‌ی برادلی، آیا می‌توان یور خلاف نظر مدرسیون چنین گفت: «رابطه، به همان معنی که طرفین‌اش را اصیل و واقعی می‌شاریم، اصیل و واقعی است؟ که تحقیق در آثار و ترمات فلسفی و علمی این موضوع، پژوهشی ضروری برای اهل تحقیق است. چشم‌انداز تحقیقات فلسفی نگاه‌دانه حکایت از آن دارد که با توجه به توسعه و تعالی ارتباطات و تنوع و شکفتن محصولات ارتباط، می‌توان از طریق نظریه‌ی کشف‌اشی به تبیین تازه‌ای از بسیاری مسائل رسید و راه‌حل‌های تازه‌ای برای مشکلاتی اساسی در ساخت علم و فلسفه پیشنهاد کرد. از آن‌جا که مهم‌ترین دستاورد امروز همانا توسعه‌ی

معرفت‌شناسی و فراهم آوردن امکان‌هایی برای برداری تازه و اعجاب‌انگیز است، لذا راه آینده از همین رهگذر معرفت خواهد گذشت. نظریه‌ی کشف‌اشی چنان که در پی می‌آید، روگرفتی از تاریخ معرفت‌شناسی است با عطف توجه به نظریه‌های فلسفی معاصر، به ویژه فلسفه‌ی علم.

این ادعایی بی‌وجه نیست که توفیقات بشر امروز مدیون تکنولوژی تحقیق است که بر سه پایه‌ی روش‌های علمی، ابزارهای پیش‌رفته‌ی اندازه‌گیری و آزمایش و ارتباطات سریع و آسان استوار می‌یابد. باید پرسید که منظور از ساخت ابزارهای پیش‌رفته‌ی آزمایشگاهی در تکنولوژی تحقیق چیست؟ پاسخ این سؤال هرچه باشد بنا بر عقل عرفی (۲۰) به این نتیجه می‌انجامد که: فراهم آوردن امکان برقراری رابطه بین ناشنیدن و موضوع تحقیق، هدف عام از تولید ابزار دقیق و پیشرفته است. به همین نحو برداری روش‌های علمی می‌توان پرسش کرد و باز بنا بر عقل عرفی گفت که: پاسخ هر چه باشد منجر به این نتیجه می‌شود که: هدف از روش علمی که چنانچه مرجمیت در علم و فلسفه شده است، (۲۱) همانا برقراری انواع رابطه بین پژوهشگر و موضوع پژوهش (۲۲) است. البته و به همین جهت، موضوع پژوهش (۲۳) و رابطه و هدفی جز برقراری رابطه بین پژوهشگر و افراد و اطلاعات مرتبط با موضوع پژوهش وی ندارد.

بنابراین واضح است که تکنولوژی تحقیق بر اصل اصالت و واقعیت رابطه استوار دارد هرچند صراحتاً تأکید بر این نکته ندارد پس محصول علم به عنوان تلاشی پرتنوع، حاصل عملکرد رابطه‌هاست. اکنون جای پرسش دارد که آیا در پی پیشرفت علوم و فلسفه، رابطه به عنوان وجودی تابع خود را نماند است؟ به عبارت دیگر آیا حق داریم بگوییم که بر اثر معرفت‌شناسی پیشرفته‌ی امروز، اینک بر همان‌گونه معلوم گردیده که نقش حقیقی «رابطه» در معرفت و هستی چیست؟

از منظری دیگر به این موضوع می‌نگریم: چه طوری می‌توان از کشف چیزی (یا حقیقتی) سخن گفت؟ شهود و تجربه‌ی علمی و استنتاج منطقی، ترتیبات بدیهی کشف حقیقت‌اند، به این هر سه نگاهی نزدیک تر می‌اندازیم.

الف) شهود: تاریخ معرفت‌شناسی (۲۴) گواه است که نخستین بار افلاطون «شهود» را مبتنی بر معرفت دانست. مراد از شهود در نزد افلاطون یادآوری ازلی است. واقعیت‌های بی‌تغییر که بر عالم مثل حکمفرماست و آدمی بر اثر بخدادی که گاه به جنون می‌ماند، به گوشه‌ای از آن‌ها معرفت عینی می‌یابد. در نزد افلاطون «معرفت» غیر از «باور صادق» است. پاسخ یک مسئله و نتیجه‌ی یک تحقیق تجربی ممکن است باوری صادق باشد اما معرفت هنگامی دست می‌دهد که مبانی پاسخ مسئله بر محقق معلوم شود.

هرچند با این مختصر نمی‌توان نظریه‌ای چنان ماندگار و چندبعدی را تبیین و توضیح کرد، لیکن

می‌توان دریافت که «شهود» مؤول و موصول به برقراری رابطه بین انسان و عالم شکل است. به عبارت دیگر در هر معرفت‌شهودی، اصالت و اولویت (رابطه، فرض است.

ب) تجربه‌ی علمی دانشی است که از طریق روش علمی به مدد تکنولوژی تحقیق حاصل می‌شود و همیشه گام به گام و مرحله به مرحله است. (۲۵) تصور نمی‌کنیم کسی از اهل تحقیق با این امر بدیهی مخالف باشد که مفهوم تدریجی و گام به گام، حکایت از کشف‌اشی دارد. کشف‌اشی آگاهی می‌پژوهنده و پی‌روژه. مراد از کشف‌اشی آگاهی، مجموعه‌ای از روابط و نسبت‌هاست که منجر به معرفت می‌شود یعنی میان پژوهنده و پژوهه، کامل‌ترین معرفت ممکن را ایجاد می‌کند. چنین معرفتی عینی و بی‌الفاظی است و عقل عرفی از عهدش برمی‌آید. پس مانعی ندارد که به‌پذیریم کشف از طریق تجربه‌ی علمی، بر بنیان کشف‌اشی استوار است. یعنی کشف‌اشی آگاهی نسبت به کشف و ادراک عینی، اولی و مقدم است.

ج) استنتاج منطقی: به نظر بدیهی می‌رسد که در عالم منطقی و ریاضیات، کشف‌اشی معرفت به مفاهیم علمی رابطه و نسبت تجویلی می‌گردد یعنی آن‌چه که از مجموعه‌ای لفظ و نشانه، معنا و معرفت برمی‌خیزاند.

در ریاضیات مراد از رابطه، هر زیرمجموعه‌ای از حاصلضرب دو یا چند مجموعه است. کامل‌ترین رابطه بین چند مجموعه، حاصلضرب آن‌هاست. رابطه ریاضی برای بیان رخدادهای فیزیکی حکم زبان را دارد. (۲۶) مثلاً وقتی ذراتی در یک میدان نیرو قرار می‌گیرند و به حرکت می‌افتند، قطعاً کشف‌اشی بین ذره و آن‌چه که میدان نیرو خوانده می‌شود برقرار است. پس میدان نیرو را می‌توان استناد ایجاد حرکت در آن ذره انگاشت. در سادترین شکل فیزیکی و با صرف نظر کردن از بسیاری عوامل مؤثر، می‌توان این استناد را فرموله کرد و به زبان ریاضی نوشت. چنین نوشته‌ای بیانگر آن استناد و آن استداد، معنای این نوشته است. پس در این مرحله از آگاهی بر عالم منطقی و ریاضیات می‌توان گفت که: در هر استنتاج منطقی و ریاضی، اساس کار همانا کشف‌اشی است از عالم واقع که به آن صورت منطقی و ریاضی بیان می‌گردد به علاوه عالم منطقی و ریاضیات نیز بر اولویت و اصالت رابطه و نسبت استوار است. بنابراین موجودات منطقی و ریاضی نیز محصول کشف‌اشی است.

چون معلوم شد که تسوی خواص مجموعه‌ها به رابطه و کشف‌اشی، اصولاً ممکن است و غلط نیست پس نمی‌توان از ضرب اعضای دو مجموعه در یک‌دیگر، مجموعه‌های تشکیل داد و آن‌ها را مجموعه روابط نامید که اشارتی به اشارتی است که با اصطلاح نشانه‌شناسی چنین مجموعه‌ای دل و کشف‌اشی، مدلول می‌باشد.

اگر بخواهیم از میان این مجموعه‌های حاصلضرب، مجموعه‌ای با خواص معین تشکیل

دهیم، آن‌گاه نظر به خاصیتی می‌کنیم که انتخاب اعضای مجموعه را مفید و محدود می‌سازد. به عبارت دیگر، چون این مجموعه‌های متعین را رابطه تثنی می‌کنیم و گزینش اعضای این مجموعه‌ها از میان سایر مجموعه حاصل ضرب‌بها، موکول به پیش فرضی برای خاصیت می‌باشد، لذا چنین به نظر می‌رسد که وجود رابطه‌ی موکول و موکول به طرفین آن است. در صورتی که می‌توانیم موجودیت هر رابطه برگرفته از یک کشاکش است و آن رابطه زیرمجموعه‌ای است از خواص برگزیده‌ی ذهن و شعور آدمی و لزوماً موکول به چیزهایی به عنوان اطراف و اقطاب نمی‌باشد. نیز می‌توانیم که در عالم ریاضیات، با وضع خاصیتی مفروض و معلوم، رابطه به تابع (Function) تبدیل می‌شود.

از آن گشت و گذار کوتاه برای تبیین چگونگی کشف و نقل کشاکش در حوزه‌ی اکتشافات علمی، می‌توان نتیجه گرفت که کشف هر چیزی در مرتبه‌ی اول محصول مجموعه‌ای از رابطه‌هاست که بایسته است آن‌ها را در مفهوم گسترده‌ی کشاکش جای داد پس از این وجوداصلی است که چیزی که نبوده، یا اگر بوده نامعلوم و ناشناخته مانده، موجودیت می‌گیرد و یا تصدیق می‌شود. این گزید مجموعه‌هایی از روابط ثانویه که آن‌ها را نیز کشاکش می‌گوئیم، از این حیث که لزوماً آثاری قابل ارائه به غیر ندارند، ویژه‌اند. وقتی صحبت از اثر یا محصول ثانویه می‌کنیم، همان معنایی را در نظر داریم که می‌گوئیم: شاهنامه از تلاقی تثنی ذهن فردوسی است یا گندم محصول زراعت و دسترنج کشاورز است. به شاهنامه اثر قلم و دفتری است که به هنگام نگارش آن به کار رفته و نه گندم نتیجه‌ی وجود زمین و آب و برزخبرگ و ابزار کشت است. پدیده‌ی است که پیش از فعلیت یافتن امر کشت و خلق اثر، محصولی در کار نخواهد بود. یعنی تا کشاکش بین زمین و آب و ابزار و برزخبرگ برقرار نباشد، حاصلی سودمند از خاک برنخواهد خاست، هم‌چنان‌که بی‌کوشش ذهن خالق فردوسی، شاهنامه‌ای در وجود نمی‌آمد.

پدیده‌های ذهنی نیز محصول کشاکش‌اند، هرچند عرضی آن‌ها به دیگران به کمال ممکن نیست. به عبارت دیگر، هنوز فلسفه توفیق یافته که به نحوی مطلوب پدیده‌های ذهنی را تبیین کند. فیزیکالیسم و علم، تئوتوت گذارتی را دیگر بر نمی‌تابند و با دوگانگی انگاری تن و روان مخالفت ریشته‌ای دارند. بنابراین پدیده‌های ذهنی یا امور درون را به فعالیت اشیا‌ی سادی و فیزیکی تشکیل دهنده‌ی جسم، یعنی بدن شتاستند. پدیدار، تغییر می‌کنند. ادما‌های از این قبیل که به این امور عموماً از بیرون قابل مشاهده نیستند، مشکلی ایجاد نمی‌کنند. بسیاری از چیزهایی که فیزیکدان در زمینه‌ی ساختار میکروسکوپی یا کوچک‌تر از میکروسکوپی اشیا‌ی بی‌جان مسلم فرض می‌کنند نیز قابل مشاهده نیستند؛ چون بعضاً ابعادشان از طول موج نور کوچک‌تر است. خیلی چیزها جریان دارند که از بیرون مشاهده نمی‌شوند و باید عتشان را

حس بزینیم. دلیل مهم تغییر همه‌ی این فعالیت‌ها به فعالیت‌های جسم، حفظ صفت بیسته بودن نظام جهان مادی و فیزیکی است. (۲۶)

به هر حال جای اختلاف نیست که آگاهی بر پدیدارهای ذهنی برای صاحب ذهن، شهودی است. پس نه به مفهوم رابطه‌ی روح و جسم، بلکه به معنای مقبول علم و فیزیکالیسم نیز میان شعور و پدیدارهای ذهنی کشاکش شهودی برقرار می‌شود و امر آگاهی تحقق یابد. البته این کشاکش آگاهاننده، لزوماً همیود یا همزمان با کشاکش بین‌الاعضا نیست. به این معنی که ممکن است اختلافی در تن در دحد که به درد منجر شود درد، در مقام کشاکش جسمانی و فیزیکی از زمانی تحقیق می‌یابد که سیستم تمیزدهنده‌ی مغز موفق شود اطلاعات واصله از اعصاب متصل به عضو درناتک را دریافت و اگر احیاناً مغز بر اثر ضربه یا بی‌هوشی نارویی فعال نباشد، البته درک درد میسر نمی‌شود یا به زمان هوشیاری موکول و معوق می‌ماند؛ هر چند به اعتبار نانش پزشکی، شرایط ایجاد درد مسلم باشد.

با هر پیشی که پدیدارهای ذهنی توضیح داده شود، تقدم کشاکش انکارناپذیری است و دلیلی قابل ارائه نیست که دردی عارض شود، خواه به ادراک درآید یا نه، ولی کشاکش بین‌الاعضا یا بین چیزی خارجی و قسمتی از بدن واقع نشده باشد. گفته می‌شود که امکان درک درد بدون وقوع کشاکش درناتک به صرف تلقین ذهن، وجود دارد و بالعکس. یعنی درهای کاذب که زائیده ذهنیت‌اند امکان وقوع دارند، هم‌چنان‌که حذف و زایش ادراک درد از ذهن نیز بدون بی‌هوشی ممکن است. صرف‌نظراً از توضیح پزشکی برای چنین مواردی، می‌توان گفت که این رخدادها (به فرض صحت و اثبات علمی) از کشاکش درناتگیز و کشاکش آگاهی از درد، خلق تقدم نمی‌کنند. به این معنی که اگر دردی درک شود که موجودیت پزشکی نداشته باشد، حکایت از آن دارد که بر اثر کشاکش آگاهی، دردی ایجاد شد که به عنوان پدیداری ذهنی به نحو شهودی آن درک کرد پدیدار.

پس این ایراد باعث قوت استدلال می‌شود نه ضعف آن و اگر دردی عارض شده باشد، یعنی موجودیت پزشکی درد محرز باشد، ولی ذهن به عمد درک درد نکند، معلوم می‌شود که حذف درد از ذهن که عمدتاً صورت گرفته، محصول کشاکش ذهنی دیگری است. یعنی پیش از قصد ترک درد، وقوف به درد محرز بوده، هرچند زمان درد کشیدن بسیار کوتاه فرض شود و گرنه شخص نمی‌توانست تصمیم بگیرد که رابطه‌ی درک درد را قطع کند. اما اگر فرض دردی شعور بودن یا غیرعیدی بودن را حذف کنیم، قضایای سادتری بر پدید می‌آیند که به قوت استدلال می‌افزایند و به هیچ روی نشان از عدم تقدم کشاکش نخواهند داشت. نباید فراموش شود که پدیدارهای ذهنی محصول روابطی ساده نیستند که به آسانی با مبانی فیزیکی قابل شرح و توضیح باشند. چه در درون و چه در بیرون تن، همواره سلسله‌ای در همگون از رابطه‌ها که کشاکش نامیداییم، شرایط

مسئله‌ی دیگری را در ذهن را فراهم می‌سازند. مثال‌های متعددی می‌توان آورد تا این سخن بدیهی به عقل عرش پذیرفته شود. از جمله: فرض کنید که با چشمان بسته نسبتی را در هوا می‌چرخانید و ناگهان با احساس درد و سوزش در دست، چشم می‌کشاید. نخست می‌تگرید تا درآیید که دست به چه برخورد کرده است؟ معلوم می‌شود که بخاری ناشی در اطاق بوده که دست در حین چرخش در هوا به آن برخورد و سوزش، محصول شدت گرمای بخاری بوده و درد حاصل تیزی لای فوقانی آن اما تسلسل رابطه‌ها به همین چند رابطه‌ای که گفته شد ختم نمی‌گردد یا اندکی توجیه و تعمق به حادثاتی که رخ داد، درخواهد یافت که داسی بخاری محصول رابطه‌ی بین کسی که آن را نفت کرده و روشن نموده با بخاری بوده است. اما از وجود و عملکرد بخاری می‌توان با هم بر گستره‌ی دیگری از رابطه که بین بخاری و اطاق، بخاری و بخاری‌ساز، بخاری و لوله‌اش، لوله و سقف و غیره برقرار است؛ آگاه شد (هرچند نه به دقت و با یقین) از سوزی و تیزی می‌توان با تمرکز ذهن بر کسی که بخاری را نفت و روشن کرده است، به بسیاری از روابط میان او و جهان بیرومنش و بالاخره به روابطی میان شما و عوالم درون و بیرونش اشاره کرد که به نحوی در این ماجرا داخل‌اند. عملاً تسلسل رابطه‌ها در همین رخداد سادها سر به بسبب نهایت می‌زند، به عبارت دیگر نه‌بایست که رابطه‌ی هست که مجموعاً موجودیت آن حادثه‌ی ساده‌تر در ذهن شما تشکیل می‌دهند. البته می‌توان رابطه‌ها را بر حسب خاصی که برایشان قابل می‌شویم طبقه‌بندی کنیم و به این ترتیب چندین مجموعه از روابط ساده به دست می‌آوریم که همگی تحت مجموعه‌ی بزرگ‌تر و کلی‌تری که همان کشاکش موجود ادراک درد و سوزش در دست باشد، گرد می‌آیند.

می‌توانیم که کشاکش به مفهوم مجموعه‌ای از رابطه‌ها، همانند و مشابه مجموعه‌ای از مجموعه‌هاست که راسل و فریگه برای توضیح عدد به کار بردند. (۲۷) با این فرق اساسی که کشاکش به عنوان مجموعه‌ی مجموعه‌های روابط زیر مجموعه‌ای دارد با همین خاصیت. یعنی هر مجموعه‌ای از روابط نیز عضو مجموعه‌ی خویش است و لذا تعلق وجود خارجی به آن خالی از تناقض منطقی می‌باشد. این خاصیت مسروشی نوعی موجودیت خلقی و زاینده را نشانگر است. تاگزیر می‌یادآوری است که بنا بر کشف راسل، در تعریف عدد مطابق نظر فریگه، تناقضی نهفته است. وقوع پارادکس، یا جدلی طرفین بودن قضیه‌ی از این‌جا ناشی می‌شود که مجموعه‌ی اشیا‌ی خود شیئی نیست. مثلاً هر مجموعه‌ای از سیب مسلماً سیب نیست. حال اگر قضیه‌ای درباره‌ی سیب با قید لفظ مجموعه‌ی سیب آورده شود، به این دلیل که مجموعه‌ی سیب‌ها، سیب نیست، وضعیت پارادکسی (جدلی‌الطرفینی) پیدا می‌شود. راسل برای برطرف کردن این تناقض‌ها چنین استدلال کرده

چون مجموعه‌ها با طبقات اشیا در واقع علامت اشیا اند

لذا چنان قضایایی بی‌معنی هستند و برای فهم و درک واقعیت از وره چنین قضایایی باید حکم دربارهی مجموعه را به تک تک اعضاء مجموعه تسری داد مثلاً اگر گفته شود: «مجموعه‌ی سیب‌ها گندیده‌است»، چون مجموعه‌ی سیب‌ها خود سیب نیست، پس منطقی می‌توان استنباط کرد که خود سیب‌های داخل مجموعه نگندیده‌اند. اصل برای رفع تناقض می‌گوید که معنای «مجموعه‌ی سیب‌ها گندیده‌است» جز این نیست که تک تک سیب‌های موجود در مجموعه دارای کیفیت گندیدگی می‌باشند. همین‌جا باید خاطر نشان ساخت که هنوز این استدلال به کمال پذیرفته شده نیست و فیلسوفی چون «کوپین»^(۲۸) توضیح کرده که تحقیق در خصوص قضایای جنلی‌الطریق نامیه باید^(۲۹) از این واقعیت پذیرفته شده که کشاکش همانند مجموعه‌ی مجموعه‌هاست، می‌توان نتیجه گرفت که: نسبتش با اعضایش نسبت کل به جزء است. یعنی همان نسبتی که به زعم ایده‌آلیسم، بر مجموعه‌ی هستی نیز حکمفرماست و نظریه‌ی وحدت وجود از آن بی‌مخیر.

از سوی دیگر، عینیت کشاکش در عالم مشاهده‌پذیر از نیز می‌توان تحقیق کرد شاید چنین پژوهشی را بتوان از این سؤال آغاز کرد که: به نحوی که در علوم مذکور است، موجودات جاندار و بی‌جان (میکرو فیزیک) بر اثر روابطی که فی مابینشان برقرار می‌شود حرکت می‌کنند، با هم ترکیب و تلفیق می‌شوند و موجودات جدیدی می‌آفرینند و تبدالات انرژیایی می‌کنند. نسبت این تحولات با روابط فی مابین چیست؟

حقیقت این است که علم در جستجوی یافتن پاسخی کافی و قانع‌کننده به این قبیل پرسش‌ها نیست. به نظر می‌رسد که سرانجام تلاش برای توضیح مسئله و یافتن پاسخ، به متأفیزیک ختم شود عجیب نیست که در چند دهه‌ی اخیر نیز بسیاری کتاب و مقاله برای نشان دادن وجوه تشابه میان اندیشه‌های عارفانه و نظریه‌های معتبر فیزیکی انتشار یافته است.^(۳۰)

از هنگامی که علم مورد انتظار از علم رخت برست، نشانند علم در کنار عرفان، که داعیه‌ی معرفت‌شهودی و لاجرم قطعی دارد، کوششی هیچ‌انگیز شد. اصل عدم قطعیت که توسط هایزنبرگ اعلام شد، یکی از گره‌گام‌های اصلی چنان کوشش‌ها است. اگر از دیدگاهی دیگر، از منظر نظریه‌ی کشاکش، به این اصل فیزیکی و آثارش نگاه شود آشکار می‌گردد که همین اصل علمی نیز گواهی است بر اصالت رابطه و قوتی است در استدلال‌های نظریه‌ی کشاکش، به این شرح که: کسی نمی‌تواند سرعت و مکان الکترون را چنان که قطعاً هست در هر لحظه تعیین نماید. این برداشت ساده متکی به اصل عدم قطعیت است و خبر از ناتوانی معرفت‌بشری دارد در این نظریه‌ی علمی هیچ ناص و وضعی در قوه‌ی معرفتی ناظر مفروض

نیست. هم چنین بدیهی است که الکترون مورد مشاهده در هر زمان مکانی را اشغال می‌کند پس چیست عامل پدیداری این عجز مسلم که مانع معرفت کامل است؟

به نظر نمی‌رسد که بتوان جز کشاکش میان ناظر مفروض و الکترون تحت مشاهده، سببی برای این ناتوانی معرفی کرد چرا که کشاکش مشاهده‌گر مفروض و الکترون تحت مشاهده، توسط توابعی ریاضی قابل بیان‌اند که قابلیت‌شان شامل تمام عناصر کشاکش نخواهد بود. به محض قبول این رأی، کشاکش به عنوان وجودی اصیل و کیفیت‌پذیر از قاپ بی محتوای نشانه‌ها و علامت بیرون می‌جهد و شایه‌ی وجود خویش را می‌زاید. چرا که معلوم می‌شود که چیزی در میان دستگاه معرفتی انسان و یک ذره‌ی ساده چون الکترون وجود دارد و آن چیز را مسلماً نمی‌شود به کمال و چنان که هست تحت بررسی قرار داد و از آن گزارش‌های صادقی ارائه کرد. به نحو دیگری نیز می‌توان واقعیت وجودی کشاکش را تحقیق کرد مثلاً کوپین در ردّ اعتراض «مگی» به واقعیت عدم می‌گوید: «این تائیسوگمی و عدم اتصال (عدم اتصال علوم طبیعی به ریاضیات) هست. ولی حتی تائیسوگمی اشیا قابل مشاهده عادی و ذره‌های بنیادی هم هست تر و مهم‌تر از آن است که زمانی تصور می‌شد، چون ذره‌ی بنیادی حتی علی‌الاصول آن قدر کوچک است که با نور قابل تشخیص نیست و دلایش هم این که کوچک‌تر از هر طول موجی است. وانگهی، رفتار ذرات بنیادی از بیخ غیر از رفتار اجسام است. و این تفاوت تا جایی است که، به نظر من، فقط بر سبیل تسامح به آن ذرات، مادی می‌گویند. بی‌قاعدگی‌هایی هم هست - این بی‌قاعدگی‌ها هم می‌رسند که تشبیه به جسم، تنها تا حد معینی برای نتیجه‌گیری سودمند بوده است. تکامل فرضیه‌ها یا در نظر گرفتن آزمایش‌ها و ابطال‌های بعدی، سرانجام ما را به جایی رسانده است که دیگر آن تائیسوگمی و اتصال چندان بدیهی نیست»^(۳۱)

از این نظر فیلسوفانه به علم چنین مستفاد می‌شود که واقعیت ذرات بنیادی چیزی در حد واقعیت کشاکش میان اجزای هسته‌ی اتم است که با زبان ریاضی بیان می‌گردد در فیزیک هسته‌ای تعادل انرژیایی در برهمکنش‌های قوی برقرار نمی‌شود مگر آن‌که ذراتی با سرعت‌های زیاد و جرم‌های اندک وارد محاسبات شوند و تعادل انرژی در طرفین معادلات را برقرار سازند. این ذرات را بنیادین می‌گیرند و وجودشان از استواری و منطقی توابع ریاضی حاکم بر فعالیت‌های هسته‌ی اتم نتیجه می‌شود فرض وجود حقیقی برای مفهومی چون «نیرو» نیز به نحوی دیگر از ضرورتی منطقی و ریاضی برخاست. بدون منظور کردن نیرو، توابع حرکت قابل تنظیم نیست. اما اثباتش گفت و نشان داد که فرض واقعیت عینی برای نیرو اگر مستقی نباشد، خالی از اشکال هم نیست.

به نظر می‌رسد که بر اساس نظریه‌ی کشاکش

می‌توان توضیح پرشومل‌تری برای این قبیل مسائل ارائه داد که تا حدی تائیسوگمی‌های علوم طبیعی را پر کند، هر چند مرز قابل تفکیکی با متأفیزیک نداشته باشد.

مسئله‌ی عمده از این جا بر می‌خیزد که بین معرفت پریچی و هستی آن چیز رابطه‌ی شگفت برقرار است و به هیچ روی نمی‌توان آن را نادیده گذاشت. شاید ارجاع مجدد به قول «مور» بی‌وجه نباشد که هر حادثه و تجربه‌ی وجود اصیل رابطه‌ای بین شعور شاسنده و آن چه شناخته می‌شود را تأیید می‌کند. و اینکه نیز به طریقی دیگر به این نتیجه می‌رسد یا نزدیک می‌شود^(۳۲) حوادث و تجارب چه بیرون باشد و چه درونی، همواره محصول مخلوق مجموعه‌هایی پیچیده از روابطند که آن‌ها را کشاکش خواندیم. خواننده باید توجه داشته باشد که مراد از این کلمه، لافا ذهنیتی نظیر آن چه از آرای هراکلیتوس فهمیده می‌شود نیست و بی‌شک از نظریات مگل نیز فاصله دارد.

کشاکش، بیان موجودیت اصیلی است که وجودی چند دارد و معرفت بر آن وجود چندگانه‌اش معضلاتی از قبیل پیچیدگی‌های هستی‌شناسی دارد. کشاکش به موجودیتی متقارن مانده است که فعلیت مستتر در معنایش از تقارنش استفاده می‌شود با این خصوصیت، کشاکش همواره سمت است، یعنی امتداد خاصیت اتصالی کشاکش است. منظور از تقارن داشتن کشاکش تقریباً به این معنی است که هر تصویری از کشاکش متضن مفهومی از تقارن است. فی الواقع کشاکش وقتی فهمیده می‌شود که به رابطه شعور شده باشد پس هرگز به طور جامع و کامل به شعور در نمی‌آید. با این توضیح قدری به مفهوم وجود و نمود نزدیک شده‌ایم ولی چنان تناسمی ابدأ و مؤخر ندارد. در شعور تجربی ما فقط حوادث خالی از ایهام درک می‌شوند. چنان که و اینکه نیز اشاره دارد، حوادث به نظر دو قطبی می‌رسند و این واقعیت فلسفی نشان از تقارن در کشاکش دارد که در رابطه‌ها و حادثه‌ها که مفهومی ذهن و شعور ما هستند، به صورتی که وی می‌گوید با به شیوه‌های ریاضی و فیزیکی ابراز می‌گردد. این مفهوم بنا آن چه در اصل تقارن The conservation of pairity آمده یکی نیست. به موجب آن اصل، قوانین فیزیکی که در یک دستگاه مختصات چپ‌گرد یا راست‌گرد که با هم تقارن آینه‌ای دارند، نظیر یکدیگرند و تفاوت اساسی ندارند. پژوهش‌های فیزیکی نشان داده که بر اثر ذرات بنیادین این اصل تسری ندارد.

اما هاینز برگ در فصل بیستم کتاب جزوه کل^(۳۳) از قول فیزیکدانی با نام H.P. Durr که بر روی نظریه‌ی میدان واحد کار می‌کرده می‌گوید: «فاکر معلوم شد که یکی از تقارن‌های بنیادی طبیعت به طور مرتب در طیف ذرات بنیادی نقش می‌شود، تنها توضیحی که می‌توان داد این است که چنان، یعنی زمینه‌ای که ذرات از آن برخاسته‌اند، تقارنش از قانون بنیادی (اصل تقارن) کم‌تر است. اما این امر

هیچ استعمادی ندارد و با معادله‌ی متقارن میدان هم قابل جمع است. نتیجه‌ی می‌گیریم که نیروهایی وجود دارند که از فیضال دورتر می‌کنند، یا ذراتی بنیادی وجود دارند که چرم نختی‌شان صفر است. شاید این بهترین راه برای تعبیر الکترو دینامیک باشد. گرایش هم می‌تواند به این طریق به وجود بیاید، و بنابراین می‌توان امیدوار بود که از این راه بتوان پی‌بندی به اصولی که اینشتین می‌خواست نظریه‌ی میدان واحد و کیهان‌شناسی خود را بر آن استوار کند. ^(۳۳) با توجه به آن چه گفته شد و به استاد توضیحاتی که باعث تطویل بیپوده‌ی این نوشتار می‌شود، می‌توان نشان داد که نیازی به فرض حد بی‌کشاکی نیست و لاجرم قطب‌هایی که گفته می‌شود کشاکی می‌باشند ضرورتاً است ضرورتاً تقدم بر کشاکی ندارند. تقارن و امتداد که خاصیت کشاکی متقارن است، ضامن واقعیت مکان و تکثرپذیری کشاکی نیز می‌باشد. هر جا تکثر رخ دهد، گرچه گاهی هست که آن‌جا را حد موقت کشاکی می‌توان تلقی کرد این حد موقت که حکایت از وقوع کشاکی از بیطن کشاکی دیگری دارند، حادثه‌اند و در مکان، صدقاً مفهوم نقطه‌ی تقاطعی می‌شوند. فضا با وقوع مجموعه‌ی کشاکی کشاکی معنا و واقعیت می‌گیرد مادام که کشاکی در کار باشد، سخن از اعتدال و سکون بی‌معناست. چون سکون از معنا بیفتد، زمان سربرمی‌کشد و موجودیتی می‌یابد. هر تعریفی از زمان و مکان لاجرم به کشاکی مرجوع است و بنا تعدیل فرضی و غیرواقعی کشاکی میسر و پر معنا می‌گردد هر حد و نقطه‌ی کشاکی، چنان که گفته شد، گداه است که کشاکی را ∞ را ∞ برود می‌دهد. تکثر اطراف کشاکی بدیهی است و از ضروری نبودن ثبات جهت امتداد، لازم می‌آید به عبارت دیگر، اقطاب و اطراف کشاکی را کشاکی‌های دیگر معین می‌کنند. هر گره‌گامی حکم حادثه دارد و برای رابده‌ی میان خود و گره‌گام دیگر در حکم قطب و طرف است. امتدادها نیز با این قطب‌ها تعریف می‌شوند. به عبارت دیگر، نه گره‌گام و نه امتداد، نه رابطه هیچ‌کدام مفاهیمی مستقل از کشاکی ندارند. بلکه این تعاریف و بسیاری خواص اثباتی که با القاطی دیگر بیان می‌شوند در پهنه‌ی زندگی روزمره و یا در علوم اجتماعی و تجربی به کار می‌روند، از نظریه‌ی اصالت کشاکی مستفاد و مستخرج‌اند.

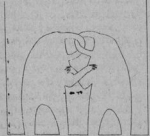
چنین نیست که کشاکی عنصر دو قطبی باشد، بلکه هر زوجی از اقطاب و اطراف قابل تصور برای کشاکی، امتدادی را تعیین می‌کند، چرا که تقارن موردنظر این نوشتار چنین حکم می‌کند. از این گفته برمی‌آید که جهان کشاکی‌عام است؛ یعنی مؤید نظر هروکلیتوس و هگل نیست. برعکس این سخن حکایت از آن دارد که پیدا شدن هر آن چه بتواند از آن به عنوان یک طرف رابطه یاد کرد، موقوف به همان رابطه است. این حکم از مقدماتی که تا این‌جا گفته شد لازم می‌آید.

می‌توان استنتاج کرد که چرا هر تلاشی برای

اثبات وجود چیزی یا وقوع حادثه‌ای یا معرفت بر امری، منحصرأ هنگامی به نتیجه می‌رسد که قربنه‌ای نیز ارائه گردد. اثبات دیالکتیکی که الزاماً از اصول اولیه شروع نمی‌کند و از آن چه به طور متعارف پذیرفته شده است آغاز می‌کند ^(۳۴) با قبول ضمنی این نظریه است، با فرض تضاد به جای تقارن. می‌توان این ضرورت را نیز به تقارن نسبت داد که چون در تعریف لفظ یا آن چه از کشاکی پدید می‌آید دچار تردید می‌شویم و به نظرمان می‌رسد که لفظ به کار رفته گاهی به مقصودی که داریم نیست، از صفات و اسم‌های پیش تری استفاده می‌کنیم بدان حد که مجموعه‌ی این‌ها بیانگر خواستمان باشد یعنی بالاخره تقارن اثر می‌کند و چیزی در ذهن و شعور ما می‌نشیند که مابازایی در مجموعه‌ی کشاکی دارد این مجموعه‌ی ذهنی با آن مجموعه‌ی رابطه‌ها تقارن دارد.

ساختن کلمات و ترکیبات تازه در زبان همواره از این ضرورت نشأت می‌گیرد به همین ملاحظه است که لفظ کشاکی را برگزیدیم و از کار بست کلماتی چون «رابطه» و «نسبت» روی گردانیدیم تا سخنی تازه را شاید در ذهن خواننده بنشانییم. از این توضیح مختصر در می‌بایم که چون تاکنون از کلماتی هم‌نوع و هم‌معنی با «رابطه»، همواره گونه‌های بی‌پوند میان دو یا چند چیز را مراد کرده‌ایم، لذا سیر کمیچی و شبهه می‌شویم. به نظر می‌رسد که فیلسوفانی چون مور، برادلی و دیگران که بر گرد رابطه و نسبت بسیار چرخیدند، قصدشان وضوح معنای این کلمات نبوده‌است و رسیدن به این نتیجه که رابطه امری رسمی و رسمی و تجربه‌پذیر است، محصول آساری آنان می‌باشد.

سخن را با توضیحی درباره‌ی رابطه و نسبت به عنوان «مقاله» به پایان می‌بریم. ارسطو، نسبت و رابطه (Relation) را یکی از مقولات می‌شمرد در اغلب متن‌های فلسفی و منطقی در زبان فارسی این مقوله را اضافه گفته‌اند. ایمانوئل کانت نیز از همین مقوله‌ی اضافه یا رابطه و نسبت استفاده کرده ولی آن را مرکب از سه



مقاله‌ی دیگر [جوهر و عرض - علت و معلول - تقابل] آنست است. این مقولات، همگی تصورات از پیشی هستند که ساختمان ذهن آدمی، هر آن چه را که تجربه می‌کند یا این‌ها تطبیق می‌دهد. مراد از تصور از پیشی، آن است که پیش از معرفت تجربی، ایده‌های شناخته شده باشد هر چند به واسطه‌ی تجربه استخراج گردد. ظاهر هر بحث فلسفی از درباره‌ی مقوله، مستقل از این نظریات نیست و شاید به همین علت بوده که تاریخ فلسفه نشان از پی‌گیری فیلسوفان برای معرفت بر چیستی و گمناهی همعطار و همعنو این‌ها، ندارد.

حقیقت این است که درک مقصود ارسطو و کانت از «مقاله» نه آسان است و نه روشن. راسل اعتراف می‌کند که: «هرگز نتوانستیم، چه در فلسفه‌ی ارسطو و چه در فلسفه‌ی کانت یا هگل، مراد از لفظ «مقاله» را درست دریابیم.» ^(۳۵) و آن‌گاه در پی تبیین تعریفی کافی از این مقوله به این تجربه می‌رسد که: «ظاهراً منظور از این تعریف [تعریف مقوله بدین قرار است: تبییناتی که به هیچ روی مرکب نیستند] این است که هر گمناهی که معنائی مرکب از معنای کلمات دیگر نباشد، دلالت دارد بر جوهر یا «کیم» یا «کیف» یا سایر مقولات. «از سوی دیگر، اگر بخواهیم مقوله را بر حسب الفاظ دیگری از جمله‌ی ذات شرح و توضیح دهیم، باز هم از قید ابهام و احیاناً تسلسل معنای خارج نخواهیم شد. راسل، یادآور می‌شود که مفهوم ذات به نحوی که فیلسوفان به کار بردند، «به طرز علاج‌ناپذیری آشفته و مبهم» ^(۳۶) است» سپس در معنای کلمه‌ی ذات می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که ذات هر چیزی عبارت است از: آن‌ها خواص آن چیز که آن چیز نمی‌تواند بی از دست دادن آن خواص خود را تغییر دهد.» ^(۳۷) و عاقبت به این نتیجه می‌رسد که: «در حقیقت مسئله ذات مسئله‌ی است مربوط به طرز استعمال کلمات [ـ] مسئله صرفاً مربوط به زبان‌شناسی است؛ کلمه‌ی می‌تواند ذات داشته باشد، اما شیئی نمی‌تواند.» ^(۳۸)

ملاصدرا نیز در نظریه‌ی حرکت جوهری از «جوهر» یا همان معنای فیلسوفان ماقبل خود استفاده کرده است. به عبارت دیگر، در آن‌جا وجود به منزله‌ی جوهری مورد نظر است که با تغییر مداوم ماهیاتش، حرکتی رو به استعدا دارد. این سبب نیز در رساله‌ی حدود تاریخی برای جوهر آورده که گویا خودش و قانع نکرده، چرا که دست آخر می‌گوید: «سببزه به سر اتفاقاً جایز نیست.» ^(۳۹)

پانویسها:
 ۱. نگاه کنید به فرهنگ معین.
 ۲. گزارش‌های ابطال‌پذیر، آن دسته از گزاره‌ها هستند که حکایت از اطلاعاتی گسترده درباره‌ی جهان دارند و به محض ارائه‌ی مورد ابطال، از اعتبار ساقط می‌شوند. به نظر ابطال‌گرایان به ویژه کارل پوپر، منحصرأ این گزاره‌ها متحج به معرفت علمی می‌شوند.

۳. مجموعه‌ی این مقالات به صورت کتابی به عنوان کشاکی در دست انتشار است.

۴- نگاه کنید به فرهنگ معین.

۵- نگاه کنید به: لنگر، سوزان، منطق سمبولیک / ترجمه منوچهر بزرگمهر - چاپ اول سال ۱۳۴۴. ^{۱۳۴۴} سوزان، منطق سمبولیک است که دلالت بر حالات یا وضع امری در زمان گذشته، حال یا آینده کند. نگاه کنید به فرهنگ معین.

۶- در پانوشت صفحه ۱۰۲ کتاب منطق سمبولیک آمده: امتداد در فارسی و یا عربی معادلی ندارد. مقصود از آن، مجموع مصادیق مفهوم است. ^{۱۳۴۴} ۸- مثلاً با اشاره به رعد و برق گفته می‌شود: این رابطه‌ای است میان ابرهای باردار.

۹- برخی از دانشمندان و متفکران فلسفه‌ی علم (از جمله رادکلیون) معتقدند که «فهم یک فواید عبارت است از در معرض دید قرار دادن ساخت و کارهای درونی آن». اما عدای دیگر (از جمله یو دولین) با این نظر مخالفند و معتقدند که اگر نظریه‌ای نمایانگر روابط پنهان بین تجربه‌ها و قوانین علمی پیشین باشد به فهم مطالب تازه کمک می‌کند و راه را می‌گشاید برای آگاهی بیش تر نگاه کنید به: لازلی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه‌ی علم / ترجمه علی پایا. چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۱۰- نگاه کنید به صفحه ۱۵۹ کتاب: مگی، براین، مردان اندیشه / ترجمه عزت‌الله فولادوند - چاپ اول - تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

۱۱- نگاه کنید به صفحه ۶۶ کتاب منطق سمبولیک.

۱۲- مثلاً نگاه کنید به شعر زیبای درخت از سیاوش کسری که جلوه‌های گوناگون از کشاکش شاعر و درخت را می‌نمایاند.

۱۳- زبان به مثابه‌ی ابزار برای کارهای علمی و فلسفی، موضوعی جالب توجه است که داریوش آشوری طی مقاله‌ای با عنوان زبان علمی و زبان ادبی که در آغاز فرهنگ علوم معین آورده شده، به خوبی از عهده‌ی توضیح مطلب برآمده است. نگاه کنید به: آشوری، داریوش، فرهنگ علوم انسانی - چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.

۱۴- نگاه کنید به: شفیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر.

۱۵- به عبارت دیگر، با استفاده از هر فعلی می‌توان گروهی نسبتی ساخت که هیچ اثری از آن فعل را بروز نمی‌کنند پس در هر اثری، نسبت اسم به فعل، نسبتی بزرگ است. بنابراین هرگاه قصد توسعه‌ی زبان در کار باشد، می‌توان به سراغ اسمها رفت و به قاعدای معکوس، از آن‌ها فعل ساخت.

۱۶- ۱۷- نگاه کنید به صفحه ۱۳ کتاب زیر: راسل، بیزتراند، علم ما به عالم خارج / ترجمه منوچهر بزرگمهر - چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.

۱۸- G.E.Moore نگاه کنید به: زیر نظر راداکلیون، سوزانی، تاریخ فلسفه غرب (جلد دوم) / ترجمه‌ی جواد یوسفیان، چاپ اول، تهران: نشر انتشارات آگه - آگوش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.

۱۹- F.H.Bradley نگاه کنید به: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه - از بنیامن ساراسل / ترجمه بهادالدین خرمشاهی - چاپ اول، تهران: سروش، ۱۳۷۰.

۲۰- عقل عرش یا Common sense اصطلاحی است در تالیسم نوین که مور آن را زیاد به کار می‌برد و منظور عقلی است که مطالب ساده و آشکار را بر بنیاد استدلال می‌پذیرد، یعنی عقل انسانی به مفهوم عام.

۲۱- گنتر E.Gellner می‌گوید: «آن چه جای تعیین گذشته را می‌گیرد بیش از آن که خود علم باشد، روشی است که معرفت علمی اساساً به وسیله آن کسب می‌شود» (قتل از صفحه ۲۵۴، کتاب مردان اندیشه).

۲۲- می‌شنهاد می‌کنم به جای موضوع پژوهش، گفته شود: پژوهش.

۲۳- مواد کتاب معینی نیست. مثلاً نگاه کنید به:

هاملین، دیوید، تاریخ معرفت‌شناسی / ترجمه‌ی بوراعتقاد - چاپ اول - تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۳۷۴.

۲۴- برای اطلاع بیش تر نگاه کنید به هر تاریخ فلسفه‌ی علمی بی که حاوی عقاید و نظریات فرانسس بیکن باشد. این رای پیشینه‌ی تاریخی دارد که تا افلاتون می‌گردد هنوز نسبت ریاضیات و کائنات به دقت معلوم نشده است. اما در حوزه‌ی نشانه‌شناسی می‌توان رابطه‌ی ریاضیات و عالم فیزیکی را دلالت نامید یعنی توابع ریاضی تعریف‌کننده‌ی قوانین فیزیکی را کال (Signifier) و کشاکش که آن قانون بدان ارجاع دارد را مدلول (Signified) انگاشت. برای آگاهی بیش تر نگاه کنید به آثار نشانه‌شناسان نامدار معاصر از جمله سوسور و رولان بارت.

۲۶- نگاه کنید به صفحه ۲۷۱، کتاب مردان اندیشه (با تصرف).

۲۷- از شرحی که راسل در فصل هفتم کتاب علم ما به عالم خارج آورده، می‌توان نشان داد که عدد نوعی رابطه یا زبانی برای بیان رابطه است. تئوری فرقه از عدد به روایت راسل قرار است: «عدد ی اجزاء یا افراد هر طبقه‌ای [مجموعه‌ای] عبارت است از طبقه‌ی حاوی تمام طبقه‌های مشابه یا طبقه‌ی مورد تعریف هستند».

۲۸- نگاه کنید به کتاب مردان اندیشه، مصاحبه با و.و. کواین W.V. Quine.

۲۹- باید خاطر نشان کرد که در نظریه‌ی تناظر صدق نیز پارادوکس‌ها سخت مشکل‌آفرین است. آلفرد تارسکی برای این مشکل چاره‌ای اندیشیده

است. وی می‌گوید که جملات جدلی‌الطرفین نباید در یک دستگاه زبانی مفهوم شوند، بلکه باید یکی را در دستگاه زبان موضوعی بیان کرد و دیگری را در دستگاه گزاره‌ای که عاقلتر است. شیوه‌ی تارسکی، مشکل‌گشاست ولی بی‌اشکال نیست. برای آگاهی بیش تر نگاه کنید به کتاب: چالز، آلن، فی، چیستی علم / ترجمه‌ی سعید زیباکلام، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، صفحه ۱۸۷-۱۹۰.

۳۰- عدای از فیلسوفان معاصر بر این عقیده‌اند که آن چه فلسفه‌ی مدرن گفته می‌شود، مفصلی است بین علم و عرفان که خود مجموعه‌ای از الهیات و اخلاقیات، مثلاً نگاه کنید به سخنرانی یورگن هایمراس به هنگام دریافت جایزه‌ی کارل یاسپرس در نوامبر ۱۹۹۵، متغول از مجموعه‌ی نقد کتاب، تابستان ۱۳۷۶.

۳۱- نگاه کنید به کتاب مردان اندیشه، مصاحبه با کواین.

۳۲- Whitehead معتقد به استمراری است که از ذرات بی‌جان تا نواخ کشیده می‌شود. در فلسفه‌ی وی واقعیت اساسی پویش Process حوادث است. او حادثه‌ها را موارد بالفعل و واقعی می‌شمارد و رابطه‌ی بین حوادث را امتداد می‌گوید و روش کاشش را Method of extensive Abstraction می‌خواند. به نظر وایتهد هر امر واقعی دارای دو قطب است، یکی قطب فیزیکی که همان حوادث یا امور بالفعل‌اند و قطب دیگر ذهنی است که حوادث بعدی را پیش‌بینی می‌کند. وایتهد هیچ واقعی را صرفاً اتفاقی نمی‌شمارد و قطب ذهنی حادثه را شامل گذشته نیز می‌شمارد و نیز عملکرد قطب ذهنی حادثه را فعال و متکی بر ذهن خود می‌داند. مثلاً شیشه از آن رو نور را می‌گذراند که تاش حاکی ماوراء است. پس به محض وقوع حادثه‌ی برخورد نور با آن، قطب ذهنی حادثه به روال گذشته عمل می‌کند و در نتیجه نور از شیشه می‌گذرد.

۳۳- هایزینبرگ، ورنر، جزء و کل / ترجمه‌ی حسین معصومی همدانی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.

۳۴- تحلیل فلسفی این قضیه و افزایش مستمر انتزویی سیستم‌ها یعنی اصل کارنوت، چنانکه در مقاله‌ای به استناد نتایج نظریه‌ی کناکش بررسی خواهند شد.

۳۵- نگاه کنید به تاریخ معرفت‌شناسی، صفحه ۲۶.

۳۶- ۳۷- ۳۸- ۳۹- نگاه کنید به صفحه ۲۹۳ - ۲۹۵ کتاب زیر: راسل، بیزتراند، تاریخ فلسفه‌ی غرب / ترجمه‌ی نجف دریابنبری، چاپ ششم، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۳.

۴۰- نگاه کنید به صفحه ۲۶ کتاب: ابن سینا، حدود یا تعریفات / ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، چاپ اول، تهران: سروش، ۱۳۶۶.